

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU

---

SEYFƏDDİN RZASOY

“DƏDƏ QORQUD” EPOSU

IV KİTAB

SALUR QAZANIN  
TƏPƏGÖZÜ ÖLDÜRMƏSİ

"Elm və təhsil"

Bakı – 2025

**Redaktor:**

**File.d., dos. Qalib SAYILOV**

**Rəyçilər:**

**File.d., dos. Hikmət QULİYEV**

**File.d., dos. Səfa QARAYEV**

Seyfəddin Rzasoy. Salur Qazanın təpəgözü öldürməsi.  
Bakı, Elm və təhsil, 2025, 276 səh.

2020-ci ildə nəşr olunmuş ““Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” adlı monoqrafiyamızın (*Bakı, Elm və təhsil*, 472 s.) müxtəlif hissələri əsasında hazırladığımız bu kitabda göstərilir ki, xanolma inisiyasiya ritualından keçən Salur Qazan bu məqsədlə Xaos dünyasına getməli, orada əjdahanı tapmalı, onunla vuruşmalı, məğlub edərək əjdahanın gücünü əldə etməlidir. O, Xaosda əjdaha ilə qarşılaşarkən qəhrəmanın sol gözü əjdahadan qorxur və ona təslim olur. Bundan istifadə edən əjdaha Qazanın sol gözünə çevrilir və bunun nəticəsində qəhrəmanın bədəni iki təkgözlü bədənə, yəni təpəgözə bölünür. Sağdakı təpəgöz bədən – Qazanı, soldakı təpəgöz bədən – əjdahanı təmsil edir. Sağ təpəgöz Qazan sol təpəgöz əjdaha ilə vuruşur, əjdahanın gözünü çıxararaq, həmin sol gözü yenidən öz bədəninə bərpa edir. Beləliklə, Qazanın bədəni parçalanır və yenidən bərpa olunur. Bu – qəhrəmanın köhnə statusda ölməsi və yeni statusda dirilməsidir.

Oxucular kitabda bundan başqa, qorqudşünaslıqda ilk dəfə olaraq “Ğaib dünya” obrazının mənası, alp ozanın Ğaib dünyadakı Dədə Qorqudla necə transmediativ əlaqə yaratması, Dədə Qorqudun “boylama” ritualı ilə “boy” adlı varlığı “doğuzdurması” və “soylama” ritualı ilə Ğaib dünyadan Yerüstü dünyadakı alp ozana transmediasiya etməsi və s. bu kimi bir çox tamamilə yeni rekonstruksiyalarla tanış olacaqlar.

4603000000 qrifli nəşr

N-98-2025

© Seyfəddin Rzasoy, 2025

**“Dədə Qorqud eposu” seriyasından bundan əvvəl çap olunmuş kitablar:**

1. Seyfəddin Rzasoy. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı: Elm və təhsil, 2022, 128 s.

2. Seyfəddin Rzasoy. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 128 s.

3. Seyfəddin Rzasoy. III kitab. Şaman-Qəhrəmanın Xaos dünyasına yolçuluğu. Bakı: Elm və təhsil, 2022, 176 s.

## İÇİNDƏKİLƏR

<b>GİRİŞ.....</b>	<b>6</b>
<b>BİRİNCİ BÖLMƏ</b>	
<b>“KİTABI-TÜRKMAN LİSANI” OĞUZNAMƏSİ.....</b>	<b>9</b>
§ 1. Yeni oğuznamənin yanlış olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi elan edilməsi .....	10
§ 2. “Kitabi-Türkman lisanı” – 40 şagirdə nəsihət verən ezoterik “ərgənlik” kitabı.....	14
§ 3. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin ad problemi.....	28
§ 4. Qorqudşünaslıqda “13-cü boy” absurdu.....	36
§ 5. Gəlinən qənaətlər.....	43
§ 6. Yeni əlyazma ilə bağlı şübhəli məqamlar.....	47
<b>İKİNCİ BÖLMƏ</b>	
<b>“ALP OZAN – DƏDƏ QORQUD – ĞAİB DÜNYA”</b>	
<b>TRANSMEDİASİYA SİSTEMİ.....</b>	<b>49</b>
§ 1. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin poetik strukturu: 23, 27, yoxsa 24 soy.....	49
§ 2. Alp Ozanın Dədə Qorqudla dua//“soy”lama vasitəsilə transmediativ əlaqə sistemini qurması.....	51
§ 3. Dədə Qorqudun 40 şagirdlə “ol zaman”dakı “Ğaib//Qeyb” dünyasında yaşayan Oğuz “cavanmərdləri” arasında transmediativ əlaqə sistemi qurması .....	74
§ 4. Dədə Qorqudun 40 şagirdlə Qazan arasında transmediativ əlaqə sistemi qurması və Qazanın onlara öz bəyolma inisiyasiya ritualını öyrətməsi .....	105
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLMƏ</b>	
<b>“QAZANIN ƏJDAHANİ ÖLDÜRMƏSİ” SÜJETİNİN</b>	
<b>RİTUAL-MİFOLOJİ SEMANTİKASI.....</b>	<b>146</b>
§ 1. “Qazan-əjdaha” süjetinin mənadaşıyıcı formullar üzəri oxusu: başlangıç formulu.....	149
§ 2. Qəhrəmanın təkbaşına hərəkət formulu.....	154
§ 3. Yeddi başlı əjdaha obrazının kosmoloji strukturu.....	158
§ 4. Qəhrəmanın əjdaha ilə vuruşmasının kosmoloji struktur elementləri: köməkçi-mediator .....	160

§ 5. Qazan şaman-qəhrəman kimi: əjdaha ilə döyüşdə Tanrıdan və totem hamilərdən magik-mediativ yolla kömək əldə etmə.....	172
§ 6. Qazanın əjdahaya çevrilməsinin birinci mərhələsi: qəhrəmanın bədəninin iki təpəgözə bölünməsi .....	178
§ 6.1. <i>Qəhrəmanın sol gözü əjdahadan qorxduğu üçün onun öz sol gözünü çıxartması formulu</i> .....	179
§ 6.2. <i>Qəhrəmanın bədəninin iki qarşı duran təpəgözə bölünməsi formulu</i> .....	185
§ 6.3. <i>Qəhrəmanın nə üçün məhz sol gözü əjdahaya çevrilir?</i> .....	190
§ 6.4. <i>Təpəgözların savaşı: sağ təpəgöz Qazanın sol təpəgöz əjdahanı öldürməsi və özünün sol gözünü təpəgöz əjdahadan geri alaraq bədənini yenidən bərpa etməsi formulu</i> .....	196
§ 7. Qazanın əjdahaya çevrilməsinin ikinci mərhələsi: əjdaha tərəfindən udulması və başının əjdahaya çevrilməsi formulu .....	198
§ 8. Qazanın əjdahaya çevrilməsinin üçüncü mərhələsi: bədəninin əjdahaya çevrilməsi.....	207
§ 9. Qazanın əjdahanı öldürməsinin və ona çevrilməsinin yoxlanılması və təsdiq edilməsi: etnokosmik identifikasiya ritualı .....	214
§ 10. Qazanın ev//kosmosa “yarımçıq” dönüşü və “yarımçıq” mətn .....	222
§ 11. Qazanın əjdahanın bədənindən doğuzdurulması: “boy boylama” formulu və “gözdən doğulma mifologemi” .....	234
§ 12. Oğuzların əjdahanın kəsilmiş başları ilə keçirdikləri qələbə ritualı.....	250
§ 13. “Qəhrəman-əjdaha-sevgili” triadası .....	252
§ 14. “Qazan-əjdaha” süjeti “kəlgə” arxetipi kontekstində: Seval Kasımoğlu təcrübəsi.....	253
<b>NƏTİCƏ</b> .....	<b>256</b>
<b>ƏDƏBİYYAT</b> .....	<b>266</b>

## ***BİSMİLLAHİR-RƏHMANİR-RƏHİM.***

*Kitab unudulmaz dostum, Azərbaycan milli  
yaddaş sisteminin görkəmli tədqiqatçısı,  
professor CƏLAL QASIMOVUN  
əziz xatirəsinə ithaf olunur.*

### **G İ R İ Ş**

Hörmətli oxucular, “Dədə Qorqud eposu” seriyasından sizlərə “Salur Qazanın təpəgözü öldürməsi” adı altında təqdim etdiyim bu kitabı 2020-ci ildə nəşr etdirdiyim “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” adlı monoqrafiyamın (*Bakı, Elm və təhsil*”, 472 s.) müxtəlif hissələri əsasında hazırlamışam.

İstər “Kitabi-Dədə Qorqud”un, istərsə də yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin qəhrəmanlıq tipologiyasının əsas modeli Salur Qazan obrazının üzərində qurulmuşdur. Bu da bizə uzun illər ərzində struktur-semiotik metodla apardığımız tədqiqatlarda oğuzların inisiyasiya ritualının semantikasını öyrənməyə imkan vermişdir.

XX əsrin sonları – XXI əsrin əvvəlləri qorqudşünaslıq sahəsində aparılmış tədqiqatlar, etiraf etməliyik ki, (bəzi istisnalarla) özü-özünü təkrarlamaqda, indiyə qədər deyilənlərə yeni zahiri dizayn verməkdə və bununla da tükənən xətt üzrə getməkdədir. Bu cəhətdən, sizlərə 2000-ci ilin əvvəllərindən təqdim etdiyim kitablarda, o cümlədən bu kitabda qoyulmuş məsələlər, gerçəkləşdirilmiş rekonstruksiyalar və alınmış nəticələr tamamilə yeni olmaqla “Dədə Qorqud” epos sisteminin öyrənilməsi sahəsində yeni, geniş və bəlkə də, tükənməz təhlil üfqləri açır. Bu məsələdə, hər zaman olduğu kimi, Azərbay-

can filoloji-estetik fikrinin patriarxı Yaşar Qarayevin təkrarlamasını sevdiyim aşağıdakı fikri mənə qol-qanad vermişdir:

“Min üç yüz ildir ki, Qorqud xalqın qan və gen yaddaşı kimi yaşayır və özündən əvvəlki min üç yüz ilin də bədii 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” bətnində və ruhunda qorunub saxlanır. Müstəqillikdə minillik və əbədilik üçün əsaslar, xalqlarla kultürlər, 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”<sup>1</sup>.

Göründüyü kimi, rəhmətlik Yaşar Qarayev “Dədə Qorqud”a, təqribən, 5000 il yaş qoymuş bu yaşı eposun etnoenergetik gücünün müddəti olaraq müəyyənləşdirmişdir: 1300 il – dastanın *dünəni*, 1300 il – *bu günü*, 1300 il də – *sabahı*.

Burada bir Yaşaranə məntiq, gerçəkliyi Yaşarsayağı modelləşdirmə var: o kişi məntiqi sillogizmləri, fəlsəfi qafiyələri sevirdi. Lakin alimin “sillogizmləri” bütün hallarda gerçəkliyin fəlsəfi metaforaları idi. Bu baxımdan, Y.Qarayevə görə, “Dədə Qorqud” eposu milli təfəkkürü öz etnopoetik enerjisi ilə 5000 il qidalandırmalıdır. “Xalqın qan və gen yaddaşı” adlandırdığı bu enerjinin nə qədərini getdiyi və nə qədərini qaldığını müəyyənləşdirə bilmərik: etnopoetik enerjinin ölçü vahidləri hələ tapılmayıb. Lakin bildiyim bir şey var: hələ bu kitab özünün stixial enerjisi ilə bizi mənəvi baxımdan uzun əsrlər qidalandıracaq.

Yaşar müəllim təfəkkürünün tipi etibarilə nadir mütəfəkkir idi: “Dədə Qorqud” eposunun bütün gücünün Oğuz-Türk etnik enerjisi ilə ilahi vəhyə nazil olunan İslam enerjisinin

---

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

vəhdətindən yarandığını və bu enerjinin Türk etnosunu Qiyamətədək yaşadacağını çox gözəl bilirdi. Oğuz atalar sözündə deyildiyi kimi:

**Atalarun sözi Qurana girməz,  
Amma Quran yanınca yalın-yalın yalışur<sup>2</sup>.**

Bu atalar sözü oğuz babalarımızın ictimai şüur sisteminin əsas müddəasını təşkil edirdi. Oğuz-Türk mədəniyyəti bu ana müddəanın üzərində qurulmuşdu: oğuzlar öz etnik-mədəni kimliklərini “Quran yanınca” təsdiq etmiş, öz varlıqlarına ilahi-teoqonik yaradılış hadisəsi kimi yanaşmış və məhz bu amil onları Avrasiya siyasi-mədəni məkanının əsas qurucularından birinə çevirmişdir.

Varlıq aləminə teoinformativ sublimasiya hadisəsi kimi baxmadan onun sirlərinə vaqif olmaq mümkün deyildir. “Qurani-Kərim” elm adamlarına idrakın yolunu çox açıq şəkildə göstərmişdir:

**“[Ya Məhəmməd] De ki: “Yer üzünü gəzib, Allahın məxluqatı yaratmağa ilk əvvəldən nə cür başladığına baxın...”**  
(“Quran”, “əl-Ənkəbut” surəsi, 20-ci ayə)<sup>3</sup>

*Bu ayə hər bir elm sahəsinin əsas metodoloji tezisidir. Allah (c.c.ə.ş.) 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)<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Oğuznamə. Çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi Samət Əlizadə. Bakı, “Yazıçı”, 1987, s. 18

<sup>3</sup> Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı, “Azərnaşr”, 1992, s. 390

## BİRİNCİ BÖLMƏ

### “KİTABI-TÜRKMƏN LİSANI” OĞUZNAMƏSİ

Elm aləminə ilk dəfə prof. Mətin Ekici tərəfindən “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi adı altında təqdim olunmuş, lakin mətnin özündə “Kitabi-Türkmen lisanı” adlandırılan yeni oğuznamənin müxtəlif adlar altında bir neçə ciddi nəşri həyata keçirilmişdir<sup>5</sup>. Bu nəşrlərin hər biri öz üstün tərtibat özəllikləri baxımından fərqlənməklə yanaşı, qorqudşünaslar, xüsusilə tekstoloq (mətnşünas) olmayıb, bu nəşrlər əsasında tədqiqat aparmaq istəyən müxtəlif sahə mütəxəssisləri üçün böyük töhfə oldu. Çünki hər bir tekstoloq əlyazma mətnini çapa hazırlayarkən ümumi tərtib prinsipləri ilə bərabər, öz fərdi yanaşma prinsiplərini də tətbiq edir. Bu halda isə bəzən ona əlyazmada “əhəmiyyətsiz” detal təsiri bağışlayan və üstündən etinasızcasına ötüb keçdiyi hər hansı element tarixi-mədəni baxımdan çox böyük elmi əhəmiyyət daşıya və hətta əlyazmanın özü və onun təqdim etdiyi informasiya ilə bağlı “açar” rolunu oynaya bilər. Bu cəhətdən, həyata keçirilmiş bu professional nəşrlərə görə elm aləmi onların tərtibçilərinə minnətdar olmalıdır.

---

<sup>4</sup> Qurani-Kərim. Göstərilən nəşri, s. 38

<sup>5</sup> 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: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.; 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.; Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379; Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkmen kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60; Nağısoyly M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbəđ əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük. Bakı: Elm və təhsil. 2021, 366 s.

## § 1. Yeni oğuznamənin yanlış olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi elan edilməsi

Bütün bu nəşrlər, o cümlədən əlyazma haqqında tez bir zamanda yazılmış məqalələr “ilkin təəssüatları” əks etdirirdi<sup>6</sup>. Tapılmış əlyazmanın yaratdığı həyəcan həm onun nəşrlərində, həm də bu barədə yazılmış məqalələrdə özünü, təbii olaraq, göstərdi. Əlyazma ilk andan “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni (üçüncü) nüsxəsi elan olundu və bu zaman “nüsxə” termininin Türkiyə türkcəsində, o cümlədən Azərbaycan türkcəsindəki onunla eyni olan açıq-aydın mənasına (“bir-birinin eynisi olan yazılı şeylər, bir-birinin bənzəri, eynisi, kopyası<sup>7</sup>) əhəmiyyət verilmədi. Bu da onunla nəticələndi ki, birmənalı şəkildə şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aid olan bu yeni oğuznamə mətni “Kitabi-Dədə Qorqud”un **nüsxəsi**, yəni onun eynisi//kopyası olmadığı halda, onun nəinki **variantı**, heç olmasa, **versiyası** belə adlandırılmadı. Oğuzların öz Oğuz adı ilə adlandırıldıqları epoxanın məhsulu olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə XVIII əsrin ikinci yarısı – XIX əsr “Türkman epoxasının” məhsulu olan “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi bütün elmi prinsiplər ayaq altına atılaraq eyniləşdirildi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni əlyazması kəşfinin müəllifi olmaq ehtirası o qədər güclü oldu ki, **dastan tipologiyasına** malik olan “Kitabi-Dədə Qorqud”la **tam fərqli funksional tipologiyaya** malik olan əlyazma arasında bərabərlik işarəsi qoyuldu. **Ekzoterik** (hamı üçün açıq olan bədii-estetik) xa-

---

<sup>6</sup> Ercilasun A.B. Dede Korkut’un Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 92-98; Ekici M. Dede Korkut “Türkistan Nüshası” ve Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan’ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 83-91; Duymaz A. On üçüncü Boy / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 99-102

<sup>7</sup> Türkçe Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 1485

rakterli mətnlə **ezoterik** (gizli, batini) mətn eyni mənə sırasında təqdim olundu. Acınacaqlıdır ki, bir sıra qorqudşünas mü-təxəssislər bu əlyazmaların fərqli tipologiyaya malik olmasını, intuitiv şəkildə olsa da, hiss etmələrinə, xüsusilə “nüsxə” məsələsində ifrata varılmasını açıq şəkildə görmələrinə baxmayaraq, elmi cəhətdən obyektiv mövqə tuta bilmədilər.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsi ilə birmənalı şəkildə bağlı olan mətnidir. O, poetik strukturunun hər bir səviyyəsi və həmin səviyyəni təşkil edən elementləri ilə istisnasız olaraq bütün hallarda “Dədə Qorqud” eposu nüvəsinə gedib çıxır. Bu, inkarolunmaz və mübahisəsiz məsələdir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun “post-ğuz”, yəni Türkman epoxasındakı ənənəsinə aid əlyazma mətnidir. Lakin bu əlyazma Oğuz babalarımızın şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman versiyası olsa da, o, heç bir halda və heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının onunla eyniləşəcək, “nüsxə”ləşəcək yeni əlyazması deyildir.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsleşən elementlərin olması tamamilə təbii və qanunauyğundur. **“Kitabi-Türkman lisani”** bir epik mətn kimi bütün hallarda və istisnasız olaraq şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsini Türkman//Türkmən epoxasında davam etdirən **oğuznamədir**. Və hər bir qorqudşünas bilir ki, istər ədəbi-bədii, istərsə də tarixi-xronikal oğuznamələrin hamısını orta q motiflər birləşdirir. 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 motifləri də özündə əks etdirir. Bu cəhətdən, istər “Kitabi-Türkman li-

sani” oğuznaməsi, istər Rəşidəddin oğuznaməsi, istər Əbülqazi oğuznaməsi, istər “Mənzum oğuznamə” və s. hamısı bu və ya digər dərəcədə “Kitabi-Dədə Qorqud”la ortaqlıq motivlərə malikdir. Lakin bu ortaqlıq motivlər digər oğuznamələri, tutaq ki, Əbülqazi oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”la eyniləşdirməyə, onun nüsxəsi saymağa imkan vermir. Halbuki Əbülqazi oğuznaməsində Salur Qazanla bağlı “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsleşən kifayət qədər məqamlar vardır. Belə bir eyniləşdirməni apara bilməməyin yeganə səbəbi bu oğuznamələrin tamamilə fərqli mətn tipologiyasına malik olmasıdır.

“Kitabi-Türkman lisanı” abidəsindəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda Salur Qazanın əjdaha haqqında oxuduğu nəğmənin bir-biri ilə bağlılığı heç bir şübhə doğurmur. Ancaq bu, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un nə üçüncü əlyazması və nüsxəsi, nə də “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu hesab etməyə heç bir əsas və imkan vermir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyundakı bu **“kontaminativ düyün”** heç vaxt eyni mətn sisteminin (12-lik struktura malik sistemin) müstəqil elementi (13-cü boyu) ola bilməz. Yəni “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjeti istər müstəqil əhvalat//hekayət//oğuznamə halında (“Kitabi-Türkman lisanı”da), istərsə də ona işarə verən epik nəğmə halında (“Kitabi-Dədə Qorqud”da) bütün durumlarda on birinci boyun kontaminativ elementidir.

Fikrimizi daha aydın və sadə şəkildə izah etməyə çalışaq. Məsələn, aşıq bir dastanı 7 gecəyə də danışa bilər, 1 günə də. O, məclisdən, zamandan, şəraitdən və s. asılı olaraq mətni genişləndirib-qısalda bilər. Lakin bu genişlətmə və qısaltmalar ixtiyari seçimə deyil, konkret qanunauyğunluğa əsaslanır. Yəni dastan mətnində dinləyicinin bilmədiyi, ancaq aşığa məlum olan “kontaminasiya düyünləri”, sadə bir ifadə ilə desək, qı-

saltma-genişlətmə mexanizmləri var. Aşırıq mətni məhz bu mexanizmlərin hesabına genişlədib-qısalda bilir. Yoxsa, ixtiyari əməliyyatlar aparsa, dastan adlanan mətn öz epik bütövlüyünü və estetik cazibəsini itirər. Bu cəhətdən, **“Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyundakı Qazanın söylədiyi 2-ci nəğmə “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsinin kontaminativ işarəsi, yaxud düyünüdür.** Yəni həmin nəğmə bütün hallarda həmin əhvalat-süjetə işarə verməklə məhz onu bildirir. Bu, o deməkdir ki, “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un 11-ci boyundakı nəğmənin alt qatı, kontaminativ potensiyası, əlavəsidir. Başqa sözlə, 11-ci boyu söyləyən ozan zaman, şərait, auditoriya və s. asılı olaraq bu süjeti on birinci boyun tərkib hissəsi kimi söyləyə də bilərdi, söyləməyə də.

Beləliklə:

1. “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un 11-ci boyundakı nəğmənin kontaminativ düyünü kimi məhz həmin boyun içinə daxildir və bir düyün-əlavə kimi heç bir halda eposun 12-lik sistemini dağıdan 13-cü boy ola bilməz.

2. “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi bilavasitə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un deyil, şifahi “Dədə Qorqud” eposunun kontaminativ əlavəsidir. Çünki “Kitabi-Türkman lisani” də, “Kitabi-Dədə Qorqud” da bütün hallarda şifahi “Dədə Qorqud” eposu nüvəsinin yazılı törəmələri – paradıqmalarıdır. Yəni “Kitabi-Türkman lisani” birbaşa yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının deyil, məhz şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman epoxasındakı davamıdır. Bu halda o, heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması deyildir.

## § 2. “Kitabi-Türkman lisani” – 40 şagirdə nəsihət verən ezoterik “ərgənlik” kitabı

Maraqlıdır ki, Türkiyə sahəsi tədqiqatlarda şifahi “Dədə Qorqud” eposu və dastanı ilə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” çox vaxt fərqləndirilmir, elə eyni bir şey kimi təqdim olunur. Halbuki bunların fərqləndirilməsi son dərəcə vacib məsələdir.

Epos – etnosun milli təfəkkür tərzini bütünlükdə əhatə edən epik düşüncə sistemidir. Akademik Nizami Cəfərov yazır ki, “epos”, sadəcə, dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan – potensiyasıdır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyildir, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetexnoloji, linqvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir<sup>8</sup>.

Mərhum prof. Məhərrəm Cəfərli alimin bu fikrini şərh edərək yazır: “N.Cəfərovun epos haqqındakı bu fikri mürək-kəb məzmununa malikdir və müasir dövrdə dastana baxışın əsasında durur. Beləliklə, epos anlayışı (*N.Cəfərova görə – S.R.*) aşağıdakı məzmunu əhatə edir:

- a) Epos xalqın dastan potensiyasıdır...
- b) Eposda dastançılığın bütün süjetləri və motivləri cəmlənir...
- c) Epos xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə əhatə edir...”<sup>9</sup>.

Prof. Hüseyin İsmayılova isə “dastan” anlayışı haqqında yazır: “Dastan” adı altında dayanan ədəbi hadisə faktı əski epik ənənənin etnik-işarəvi və modelləşdirici sistemini saxla-

---

<sup>8</sup> Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, s. 12

<sup>9</sup> Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2007, s. 6-7

maqda bu terminlə anlaşılan ədəbi forma və məzmununa – dife-rensial mətn tipinə transformasiya olunmuşdur”<sup>10</sup>. “Dastanın eposla identik (*eyni* – *S.R.*) vahid olmadığı aydındır. Eyni za-manda dastan epik sistemdə avtonom hüquqlara malikdir. Əs-lində, dastanın mətn avtonomiyası vardır. Xalq yaradıcılığı örnəklərinin digər elementləri onun strukturunda yalnız kano-nik qəliblərə dola və ya hansısa vahidi əvəzləyə bilər. Amma dastanın strukturu dəyişmiş; çünki o, sabit informasiya daşıyı-cısı kimi bir işarə bütövdür və mətn strukturunun sabitliyi həm də bununla bağlıdır”<sup>11</sup>.

“Epos” anlayışı, ümumən üç mənə səviyyəsini əhatə edir:

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

2. **Sintaqmatik səviyyə:** epik dünya modelini gerçəkləşdi-rən sözlü mətn – dastan;

3. **Janr səviyyəsi:** bütün epik janrları birləşdirən sistem<sup>12</sup>.

Beləliklə, “epos” – milli epik düşüncə sistemi, “dastan” – onu bədii söz kodu səviyyəsində gerçəkləşdirən mətndir. Bu halda “Dədə Qorqud” Oğuz milli düşüncə sistemini bütövlük-də əhatə edən eposdur. Onun tarixən iki mənə paradiqması var:

**1. Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı:** Bu, “Qorqud Ata” mi-fik nüvəsindən başlanan, Oğuz epoxasından keçən və oğuzla-rın milli xalqlara diferensiasiya etdiyi dövrə qədər davam

---

<sup>10</sup> İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi (ön söz) / “Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri” kitabı. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2001, s. 3

<sup>11</sup> İsmayılov H. Göyçə aşıq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, s. 295-296

<sup>12</sup> S.Rzasoy. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, s. 74

edən və sonra milli eposlara transformasiya olunan epik ənənədir.

**2. İki nüsxədən (Drezden və Vatikan) ibarət yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı:** Bu, şifahi “Dədə Qorqud” dastanının konkret məkan-zaman nöqtəsində yazılı şəkildə qeydə alınmış şəkildir.

Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı minillər boyunca dəyişərək inkişaf etmiş, “Kitab-Dədə Qorqud” dastanı isə öz inkişafını donduraraq, əlyazma şəklində daşlaşmışdır.

Həm “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, həm də “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi bilavasitə şifahi “Dədə Qorqud” eposunun yazılı şəkilləridir. Ən başlıcası, “Kitabi-Dədə Qorqud” bir dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani” öz funksional tipologiyasına görə dastan yox, Türkman/Türkmenlərin ezoterik-müqəddəs kitabıdır. Yəni **“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı Oğuz igidlərinin qəhrəmanlığından bəhs edən boylar ozanlar tərəfindən geniş publika qarşısında ifa olunan bədii-estetik funksiyalı mətnlər olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi baxşı/ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik//batini “törə kitabıdır”.**

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasındakı ən başlıca fərq “funksional tipologiya”, “mətn tipologiyası” ilə bağlıdır. **Mətnin funksional struktur tipologiyası** onun tanınmasında, “kimliyinin” müəyyənləşdirilməsində, poetik identifikasiyasının üzə çıxarılmasında mühüm şərtlərdən biridir.

“Mətnin funksional struktur tipologiyası” – sadə şəkildə desək, mətnin funksional xüsusiyyətlərinə görə onun tipinin

müəyyənləşdirilməsidir. Yəni mətn bütövlükdə hansı funksi-yaya xidmət edir. Məhz həmin funksiya mətnin tipoloji növü-nü müəyyənləşdirir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznaməsinin təqdim etdiyi mətn, istisnasız olaraq, dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani” funksional strukturuna və həmin strukturda gerçəkləşən mahiyyətinə görə dastan de-yil.

Bu məqamı daha da sadələşdirməyə çalışaq.

“Loru dildə” desək, əgər bir **daşla**:

– ev tiksələr, o, funksional tipinə görə – **tikinti materialı**;

– onunla kimisə vurub öldürsələr – **silah**;

– hamamda daban sürtmək üçün istifadə olunursa – **ha-mam sürtgəci**;

– evdə küləyin örtüyü qapını açıq saxlamaq üçün onun qarşısına qoyularsa – **ev əşyası**;

– peyğəmbəri tərəzinin gözlərini tarazlaşdırmaq üçün isti-fadə olunursa – **pərsəng daşı** funksiyasını və s. yerinə yetirər.

Beləliklə, hər bir konkret, yaxud mücərrəd əşyanın “nə ol-ması” onun hansı funksiyanı yerinə yetirməsindən asılıdır. Yəni daş “leksik kimliyinə” (mənasına) görə bütün hallarda daş olaraq qalır, lakin onun “sintaktik kimliyi” (mənası) yer-i-nə yetirdiyi funksiyadan asılıdır. Bu cəhətdən, biz birmənalı şəkildə elan edirik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da əlyazmaləş-miş mətn dastan funksiyasını yerinə yetirdiyi halda, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi funksional tipinə görə dastan de-yil.

**Bəs onda nədir?**

Bunu üzə çıxarmaq, müəyyənləşdirmək və arqumentləş-dirmək üçün əvvəlcə “Kitabi-Dədə Qorqud”un funksional ti-pologiyasını “tezisləşdirmək” lazım gəlir.

**“Kitabi-Dədə Qorqud”un:**

**İfaçıları:** ozanlar;

**İfa mühiti:** el şənlikləri, şönlər, ziyafətlər, qonaqlıqlar və s.

**Auditoriyası:** geniş publika, Oğuz elinin ən müxtəlif təbəqələri;

**Mətnin sakrallıq dərəcəsi:** ekzoterik mətn tipi, yəni dinlənilməsi hamı üçün açıq olan, konkret olaraq hər hansı etnososial qrupa aid edilməyən, yaxud eşidilməsi, öyrənilməsi cəmiyyətin hansısa təbəqələrinə, qruplarına qadağan (yasaq, tabu) edilməyən mətn;

**Mətnin etnopoetik tipi:** oğuznamə;

**Mətnin funksional struktur tipologiyası:** bədii-estetik, əyləncəvi funksiyaya malik dastan.

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələri funksional tipinə görə bədii-estetik funksiya daşıyan dastanlardır.

İndi bu dediyimiz göstəricilər baxımından “Kitabi-Türkman lisanı”nin nə kimi bir mətn olduğunu aydınlaşdırmağa çalışaq. Əvvəlcə bu barədə mövcud müşahidələrə diqqət yetirək.

Əlyazma iki mətn tipindən ibarətdir: soy(lama)lar və Salur Qazanla bağlı dastan-oğuznamə.

Prof. M.Ekici “Kitabi-Türkman lisanı” əlyazmasındakı 61 səhifəlik mətnin, təqribən, 6-da 5 hissəsini əhatə edən soylamaları münacat tərzli mətnlər adlandırır və mətndə buraya qədər heç bir dastan üslubu (“dastani anlatma”) müşahidə etmir<sup>13</sup>.

Beləliklə, M.Ekiciyə görə, əlyazmanın 6-dan 1 hissəsi dastan, 6-dan 5 hissəsi dastan deyil. Əlbəttə, M.Ekici professional alim kimi soylamaların da ümumən dastan-oğuznamə

---

<sup>13</sup> Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019, s. 10

poetikasına aid olduğunu bilir. Lakin o, həmin soylamaların “Kitabi-Dədə Qorqud” soylamalarından tipoloji fərqlərini intuitiv şəkildə hiss edərək, onları münacat tərzli mətnlər hesab etmişdir.

Münacat – Şərq poetikasına aid termindir və bilavasitə Al-laha (c.c.ə.ş.) ünvanlanan bədii mətnlər, poetik öyü və yalvarışlardır. Belə hesab edirik ki, M.Ekici bu soylamaları, təbii olaraq, birbaşa münacat hesab etməsə də, onlarda Allah//Tanrıya ünvanlanmış ritorikanı, ilahi xitab intonasiyasını tamamilə düzgün şəkildə müşahidə etmişdir.

Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin “Günbət əlyazması” adı ilə təqdim edən müəlliflər kollektivinin müşahidələri daha diqqətçəkicidir. Onlar yazırlar: “I və II soylar keyfiyyətcə başqa soylardan qismən ayrılan bölümlərdir. Əsərin başlanğıcı sayıla biləcək bu bölümlərdə başqa bölümlərə nisbətən daha çox dini-təsəvvüfi anlayışlar vardır. Ancaq bu anlayışlar da əsərin əsil mövzusu olan “alplıq/igirlik ölküsü”nü (*ideyasını* – *S.R.*) təsdiq edən, lakin dövrün düşüncə və mədəniyyət mühitinə də uyğun olan məna elementlərinə malikdir. Sonrakı bütün bölümlər birbaşa alplıq idealı və alp-ların səciyyəvi cəhətləri ilə bağlıdır. Təkcə XVIII bölüm istisnadır. “Dədə Qorqudun kahinlikləri” kimi adlandırıla bilən bu bölüm, əslində, alplıq dövrünün və dastan çağının sona çatdığını xəbər verən və o dönəmin artıq aşınmaya başlamış olan dəyərləri üçün bir həsrət və ağı səciyyəsidir. Yüksək bir üslub və ədə ilə coşqulu bir şəkildə irəliləyən mətnin hamısında bənzətmə və məcazların, daha doğrusu, ümumiyyətlə təhkiyənin qaynağı canlı (məs., qaplan, qartal, aslan, at və s.) və cansız (çomaq, yay, ox, ildırım, bulud v.b.) təbiətdir. Soyların və boyun təhkiyə quruluşu təbiətdəki mükəmməl varlıqların üstün özəllikləri ilə igidlərin vəsfləri arasındakı qoşalılar üzərində qurulmuşdur. Qalanları isə səpələnmiş şəkildə olub, müxtəlif mövzular üzrə (məs., dil, ailə və s.) nəyin yaxşı, nə-

yin pis olduğunu, bir şeyin, yaxud da insan da daxil olmaqla bir canlının əsil dəyəri və mənasını qəti şəkildə müəyyənləşdirən atalar sözləri mahiyyətində müdrik sözlərdir. Alp tipinin xüsusiyyətləri və tərənnümü ilə bərabər, **əsərin ən gözə çarpan tərəfi təlim-tərbiyə ritorikasına malik olmasıdır** (*seçmə bizimdir – S.R.*). Əsərdə yeri gəldikcə istifadə olunmuş sual-cavab formasındakı təhkiyə üsulu və eyni bir mövzuya aid sıx-sıx təkrarlar belə bir söyləmənin qurulması üçün uyğundur. Bəzi bölümlər Dədə Qorqudun müdrik sözləri ilə tamamlandığı halda, bəziləri də onun xeyir-duaları ilə bitir”<sup>14</sup>.

Deməyi özümüzə borc bilirik ki, bu cavan alimlər (tərtibçilər kollektivi) oxuduqları mətnin əsas funksional struktur əlamətlərini tamamilə doğru müşahidə və ifadə etmişlər. Onlara görə:

– Əlyazmadakı I və II soy(lama)lar dini-təsəvvüfi anlayışlarla süslənsə də, onlar soylamaların əsas funksional keyfiyyət göstəricisinə çevrilə bilməyərək, zahiri dekorasiya elementləri kimi qalır.

– Soyların ana mövzusunun əsasında alplıq//igitlik ideyası durur.

– Bütün soylar bu və ya digər alplıq idealını və alp kimliyinin bütün səciyyəvi cəhətlərini tərənnüm edir.

– Alplıq dəyərləri müqəddəs olub, ulu Dədə Qorqud dünyasına bağlıdır.

– Alp igidlərin mənəvi keyfiyyətləri özündə canlı və və cansız təbiətin sabit və əbədi keyfiyyətlərini proyeksiyalandırır.– Soyların bir qismi isə atalar sözləri mahiyyətində olub, sosial, siyasi, iqtisadi, milli, mənəvi, mədəni, ailə-məişət və s. davranış normalarını sanksiyalaşdırır.

---

<sup>14</sup> Shagoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 165

– Ən başlıcası, əlyazmanın 6-dan 5 hissəsini təşkil edən soyların ən əsas funksional keyfiyyəti onların təlim-tərbiyə ritorikasına, yəni öyrədici xarakterə malik olmasıdır. Hətta o dərəcədə ki, mətndə sual-cavab formullarından və öyrədici təkrarlardan geniş şəkildə istifadə olunmuşdur.

Bütün bu deyilənlərdən belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, **“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi funksional tipologiyasına görə alp-igidliyi, bəy-igidliyi öyrədən xüsusi mətn tipidir.** Burada Oğuz//Türkman bəyi üçün xarakterik olan bütün mənəvi və fiziki keyfiyyətlər “dinləyiciyə” öyrədilir. Mətnə bir qədər dərinə nüfuz etdikcə bu öyrətmə//təlim//tərbiyənin mahiyyətində **“tanıtmanın”** durduğunu aşkarlaya bilərik. Yəni “dinləyici” “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin vasitəsilə Oğuz//Türkman dünyasını bütün struktur səviyyəsi ilə öyrənərək, “tanıyır”. “Tanıma” isə – təkcə Oğuz ənənəvi mədəniyyətinə deyil, ümumiyyətlə, bütün ənənəvi mədəniyyətlərə xas olan “etnokosmik identifikasiya” hadisəsidir. Hər bir Oğuz//Türkman bəyi öz etnokosmik kimliyini bütün identifikativ əlamətlər sistemi səviyyəsində bilməli və tanınmalıdır. Bunun üçün isə 16 (yaxud 15) yaşını girmiş Oğuz//Türkman genci, sözün həqiqi mənasında, bir alp-igidlik, bəy-igidlik məktəbi keçməli, orada şagird olub, Oğuz//Türkman kimliyinin bütün sirlərini öyrənməli, öyrəndikləri əsasında sual-cavab olunub imtahan verməli və yalnız bu imtahandan keçəndən sonra bəy//igid, alp//igid statusunu almalıdır. Müasir cəmiyyətlərdən fərqli olaraq, ənənəvi cəmiyyətlərdə istər statusartırma, istərsə də statusdəyişmə yalnız rituallar, özü də inisiyasiya ritualları vasitəsilə həyata keçirilmişdir. **Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi funksional tipologiyasına görə Oğuz//Türkman cəmiyyətində statusartırma ritualının bütün sakral törələrini özündə əks etdirən ərgənlik kitabıdır.**

**Bəs bu alp-bəy igidlik məktəbinin dinləyiciləri kimlərdir?**

Əlbəttə, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin lap əvvəlində, elə birinci soylamasında adı keçən “40 şagird”. Baxış/ozan öz piri Dədə Qorquda müraciət edərək deyir:

Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!  
“Alpları, dua qılayunq civanmerdləri  
görmək içünq”<sup>15</sup>.

Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi 40 şagirdin alp-bəy igidlik öyrəndiyi ərgənlik kitabıdır.

Əlbəttə, “40 şagird” anlayışı dərhal bizim yaddaşımızda “qırxlar” anlayışını oyadır. Bunların arasında, heç şübhəsiz, əlaqə var. Lakin bu əlaqə sonrakı dövrə – təsəvvüfi-irfani düşüncə epoxasına aiddir. “Kitabi-Türkman lisani”dəki 40 şagird heç bir halda təsəvvüf ocağının 40 müridi deyildir.

### **Bəs onda kimdir?**

Əlbəttə, adı bizə xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dan doğma olan 40 igiddir. Onların adı həmin abidədə “40 nökr” kimi də keçir.

“40” rəqəmi, demək olar ki, bütün ənənəvi mədəniyyətlərdə ritual-mifoloji anlam daşımaqla birbaşa inisiyasiya, sadə desək, ölüb-dirilmə yolu ilə bir sosial fazadan digərinə keçmə mərasimi ilə bağlıdır:

- ~ Toyu olan gənc 40 gün ərzində subaylıqdan evliliyə keçir;
- ~ Ölmüş insan 40 gün ərzində dirilər dünyasından ölümlər dünyasına adlayır;
- ~ Zahı qadın 40 gün ərzində ölümlə həyat arasında olur;
- ~ Uşaq 40-ı cıxana qədər ölümlə həyat arasında olur və s.

Adətən, 40 rəqəmi ilə bağlı olan inisiyasiya rituallarının müddəti də 40 gün olurdu. Elmdə keçid//inisiyasiya mərasimi

---

<sup>15</sup> Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 200

mindən keçən subyektlər **neofit//namizəd** adlanır. Neofit (igidliyə namizəd) mərasim müddətində öz əvvəlki statusundan qopur (ayrılır), 40 gün aralıq mərhələdə olur, 40 günün tamamında yeni statusda cəmiyyətə qayıdır:

*Köhnə status ----- Aralıq statusu ----- Yeni status*

Hər bir ənənəvi mədəniyyətdə bu statusların adları var. “Kitabi-Türkman lisani”də də həmin mərhələlərin adları qorunub qalmışdır:

Köhnə status: **ağa**

Aralıq statusu: **şagird**

Yeni status: **bəy**

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində baxşı//ozanın onu dinləyən 40 şagirdə “bəy” deyil, “ağa” deyə müraciət etməsi bunu ifadə edir. Həmin 40 şagird hələ “bəy” statusuna keçmədikləri üçün onlara öz köhnə statusları – “ağa” ad-statusu ilə müraciət olunur.

Qeyd edək ki, “40 şagird” obrazını prof. Ə.B.Ərcilasun da müşahidə etmişdir. Lakin o, yalnız belə bir qeydlə kifayətlənmişdir: “Yeni nüsxədə (yəni “Kitabi-Türkman lisani”də – S.R.) Dədə Qorqud qırx şagirdə nəsihət edir. Öncəki iki nüsxədə (“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrində – S.R.) və Topqarı Sarayı Oğuznaməsində “qırx şagird” anlayışı yoxdur. Lakin başqa bir əlyazmada “qırx danişmənd” anlayışı vardır”<sup>16</sup>.

**Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi baxşı//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa”**

---

<sup>16</sup> Ercilasun A.B. Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 94

**statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik//batini “törə kitabıdır”.**

40 şagirdin psixoloji kimliyi “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin vasitəsilə yenidən qurulur: onun ağılına, zehni-nə, yaddaşına Oğuz/Türkman kimliyinin bütün identifikasiya əlamətləri “yazılır”. Bəy adını almış şagird artıq **“ermiş”** hesab olunur.

**“Ermiş” subyekt** toplumun sakral dəyərlərinə çıxışı olan, onları bilən və müqəddəs sirr kimi qoruyan bəy igiddir. Çünki o, 40 günlük “ərgənlik” məktəbində Oğuz//Türkman cəmiyyətinin bütün sakral sirlərini öyrənərək, onların daşıyıcısına və qoruyucusuna çevrilmişdir. Məhz bu cəhətdən 40 şagirdin öyrəndiyi biliklər ezoterik//batini biliklərdir. Onlardan cəmiyyətin hər bir üzvü xəbər tuta bilməz. Çünki bu biliklər yalnız müəyyən etnososial qruplar üçündür. Ona görə də həmin biliklər üzərində qadağalar var. 40 şagird həmin ezoterik bilikləri öyrənmək hüququ olan etnososial qrupdur. Həmin ezoterik biliklər müqəddəsdir. Çünki baxşı//ozan onları ilham yolu ilə birbaşa Dədə Qorqudun özündən alır. “Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!” xitabı bunu açıq şəkildə ifadə edir. Baxşı//ozan şaman//mediator rolunu oynayaraq, 40 şagirdin ozanların piri Dədə Qorqudla sakral-mistik ünsiyyətini təmin edir. Burada zaman-məkan rejimi tamamilə dəyişir. Bu – ritual rejimidir və “indiki zaman”la “ol zaman” arasındakı əlaqə məhz ritual vasitəsilə təmin olunur.

Görkəmli rus alimi V.N.Toporov yazır ki, “ritual – yaradılışın obrazıdır”<sup>17</sup>. Müəllif göstərir ki, varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini

---

<sup>17</sup> Toporov В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 16

özündə qapalılıqdır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin (*düzüm – S.R.*) ardıcılığını yada salır və bununla insanın “ilkin başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsini təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun (*varlığın – S.R.*) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik və semiotiklik verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir<sup>18</sup>.

40 şagirdin keçdiyi 40 günlük ərgənlik ritualında da Oğuz dünyasının ilkin yaradılışı aktında baş verənlər təcəssüm olunur və 40 şagirdin psixikaları ilk yaradılış aktının strukturuna uyğun şəkildə yenidən qurulur.

### **Bəs bu yenidən qurulma ilə 40 şagirdin psixikasına hansı etnokosmik bilgilər “yazılır”?**

Bunu soylamalara diqqət verməklə aydınlaşdırmaq mümkündür. 40 şagird təlim dövründə, ümumən, aşağıdakı bilikləri əldə edir:

- İslam dininin təməl anlayışları;
- İslam dininin müqəddəsləri;
- Oğuz//Türkman dünyasının etnososial strukturu;
- Oğuz//Türkman dünyasının coğrafi quruluşu;
- Sosial, siyasi, mənəvi, mədəni və s. davranış formulları;
- Alp//Bəy igidliyin statusal normaları və s.

Beləliklə, 40 günlük alp-bəy igidlik məktəbində ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçən 40 şagird Oğuz//Türkman dünyasının sakral-ezoterik biliklərini öyrənərək, onun daşıyıcısı və qoruyucusuna çevrilir. Bu biliklər gizli//batini//ezoterik bi-

---

<sup>18</sup> Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 16

liklər<sup>19</sup> olduğu üçün onlardan bəhs edən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi də ezoterik//batini kitabdır. O, ancaq 40 ərənlər məclisində ifa olunur və onu dinləməyə yalnız 40 şagirdin icazəsi var. “Kitabi-Dədə Qorqud” isə ozanlar tərəfindən el məclislərində ifa olunan, dinlənilməsi üzərində heç bir yasaq olmayan, hamı üçün açıq olan ekzoterik oğuznamədir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin funksional tipologiyasını “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına münasibətdə etdiyimiz kimi “tezisləşdirməyə” çalışdıqda aşağıdakı mənzərə alınır.

**Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisanı”:**

**İfaçıları:** baxşı//ozanlar;

**İfa mühiti:** qırxlar məclisi;

**Auditoriyası:** qırx şagird;

**Mətnin sakrallıq dərəcəsi:** ezoterik mətn tipi, yəni dinlənilməsi yalnız konkret etnososial qrup (qırx şagird) üçün nəzərdə tutulan, inisiyasiya ritalından keçməyənlərə dinlənilməsi, eşidilməsi qadağan (yasaq, tabu) edilən mətn;

**Mətnin etnopoetik tipi:** oğuznamə;

**Mətnin funksional struktur tipologiyası:** sakral-mistik, gizlin-ezoterik funksiyaya malik ərgənlik törəsi.

“Kitabi-Türkman lisanı”nin ifaçılarının baxşılar olmasını ondakı soyla(mala)rın, yəni baxşı//ozanın qopuzun sədaları altında oxuduğu şeir//nəğmələrin poetik-sintaktik strukturu aydın şəkildə göstərir. Prof. Y.Azmun yaddaşında Türkmən şeirinin poetik strukturunu yaşadan tədqiqatçı kimi öz nəşrində həmin soyların şeir şəklini bütün bədii tərəvəti ilə bərpa etməyi bacarmışdır.

Maraqlıdır ki, ümumən XVII əsrin ikinci yarısı – XVIII əsrə aid edilən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindəki bu soy//şeirlərin heç biri heca vəznində deyil. Azərbaycan dilində yazılmış, bütün aktiv epik onomastikası, əsasən, Azərbaycanla bağlı olan bu abidədə heca şeirinin olmaması sual yaradır. Axı artıq XVI

---

<sup>19</sup> “Monqolların gizli kitabı” və sair “gizli kitab” konseptlərini yada salaq.

əsrdə heca vəznü milli-siyasi ritorikanın əsas vəznü idi: Şah İsmayıl Xətai hecadə yazdığı şeirlərlə Azərbaycan dövlətçiliyinin ideoloji əsaslarını yaradır və təbliğ edirdi. XVI əsrdə bilavasitə həmin ideologiyanın daşıyıcıları olan Miskin Abdal, Qurbani kimi bütün Azərbaycan//Türkman dünyasında məşhur olan el şairləri var idi və onlar heca vəznində yazıb-yaradırdılar. XVII əsrdə isə, ən azı, Aşıq Abbas Tufarqanlı kimi nəhəng sənətkar var idi. Bu cəhətdən, Azərbaycan xalq şeirinin, ən azı, XVI əsrdən heca vəznü üzərində inkişaf etməsi məlum-məşhur məsələdir.

**Bəs XVII-XVIII əsrlərdə bu azərbaycandilli “Kitabi-Türkman lisani” abidəsi heca vəzninin təsirlərindən və hecanın strukturuna əsaslanan saz-aşıq ənənəsindən necə və harada qoruna bilmişdir?**

Əlbəttə, qapalı quruluşa malik mühafizəkar məhəlli mühitdə. XVII-XVIII əsrlərdə və elə sonralar da həmin qapalı məhəlli mühit Azərbaycan Tərəkamə//Türkman mühitidir. Qapalı-məhəlli mühit, həmin mühitə məxsus adət-ənənələrin tərəkamə milli kimliyini qoruyub saxlayan immun sisteminə çevrilməsi heca şeirinin həmin mühitlərə nüfuz etməsinə imkan verməmişdir. Elə bu cəhətdən azərbaycandilli “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin ifaçıları aşıqlar yox, baxşı//ozanlardır.

Beləliklə, “Kitabi-Türkman lisani” və “Kitabi-Dədə Qorqud” biri ezoterik, o biri ekzoterik funksional tipologiyaya malik mətnlərdir və bu səbəbdən onların hər ikisi **şifahi** “Dədə Qorqud” eposu ənənəsi ilə bağlı olsalar da, ezoterik “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi tipoloji baxımdan ekzoterik “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrinin üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması deyildir.

### § 3 “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin ad “problemi”

Məlumdur ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi elmi dövriyyəyə lap əvvəldən müxtəlif adlar altında daxil edildi: prof. M.Ekici əlyazmanı “Türküstan/Türmənsəhra nüsxəsi”, eləcə də prof. Y.Azmun “Türkmən Səhra nüsxəsi”, N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzaddan ibarət müəlliflər kollektivi isə “Günbət əlyazması” adlandırdılar.

Ümumiyyətlə, aşağıdakı ad-variantlar mövcuddur:

**“Türküstan/Türmənsəhra nüsxəsi”** (M.Ekici)<sup>20</sup>;

**“Türkmən Səhra nüsxəsi”** (Y.Azmun)<sup>21</sup>;

**“Kitabi-Türkmən”** (Y.Azmun)<sup>22</sup>;

**“Günbət əlyazması”** (N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai, S.Behzad)<sup>23</sup>;

**“Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi”** (K.Əliyev)<sup>24</sup>;

**“Kitabi-Türkman lisani”** (R.Qafarlı, S.Rzasoy)<sup>25</sup>;

---

<sup>20</sup> 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: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Shahgözü N.K., Yaghoobi V., Ağatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabı`nın Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379

<sup>24</sup> Əliyev K. Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi // “Kaspi” qəzeti, 20 iyul 2019.

<sup>25</sup> Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39; Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud

“**Türkman kitabı**” (A.Hacıyev (Şirvanelli))<sup>26</sup>;

“**Günbət əlyazması**” (M.Nağısoylu)<sup>27</sup>.

(Əlbəttə, Azərbaycanda bir-iki başqa nəşrlər də var. Lakin onlar abidənin tələsik şəkildə, kampaniya ab-havasında həyata keçirilmiş və bu baxımdan ciddi elmi təhlilin predmeti ola bilməyən həvəskar nəşrlərdir).

Qeyd edək ki, Y.Azmun müxtəlif məqamlarda, doğru olaraq, “Kitabi-Türkmən” adından da istifadə etmişdir. Bu zaman o, mətnin içindəki qeydə əsaslanmışdır. Belə ki, 61 səhifəlik əlyazmanın 10-cu səhifəsində karandaşla yazılmış bir qeyd var. Prof. Y.Azmun həmin qeydi belə oxumuşdur: “Cild-i Düyyüm-i Kitabı Türkmen (E)l-Sani 1347 (Türkmən kitabının ikinci cildi – ikinci 1347)”. Müəllif daha sonra yazır: “Çox sonradan yazılan bu adı bir Anadolu türkməni uydurmuş ola bilər. Zira kitab oğuzların yaşam fəlsəfəsini ifadə edir”<sup>28</sup>.

Əsəri elm aləminə “Günbət əlyazması” adı ilə təqdim edən tərtibçilər kollektivi yazır: “Əgər əsərin adı varsa da, əlyazma əvvəldən yarımçıq olduğu üçün bunu müəyyənləşdirmək mümkün deyildir: kitabın içində və ya sonunda da əsərin adı haqqında bir məlumat yoxdur. Əlimizdəki tək qeyd 5b vərəqində ikinci sətirdən sonrakı boşluqda karandaşla yazılmış 1347 hicri (1928/1929 miladi) tarixli qeyddir: *Cild-i duyum-i kitab-i Türkmən lisani* “Türkmən lisani kitabının ikinci cildi”... Bu qeyd, əgər mətnlə tamamilə əlaqəsiz bir yazı deyilsə,

---

“Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Türkologiya” jur., 2019, № 3, s. 94-109

<sup>26</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60

<sup>27</sup> Nağısoylu M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbət əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük. Bakı: Elm və təhsil. 2021, 366 s.

<sup>28</sup> Azmun Y. Dədə Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar və İki Yeni Boy ilə Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayinevi, s. 12

1928/29-cu ildə, yəni ehtimala görə, əlyazmanın birinci vərəqinin hələ qopmadığı fərz edildiyi bir zamanda bu əsəri oxuyan şəxs tərəfindən yazılmış ola bilər. Belə olduğu halda bu əsərin adı tam olaraq “Kitabi-Türkman lisani” formasında deyilsə də, bir parçası bu ifadədən təşkil olunan ad ola bilər. Qeydin “cildi duyum” qismi isə belə izah oluna bilər: Burada ki “ikinci cild” qeydi “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbət əlyazmasının başqa bir cildinə işarə edə bilər. Əlimizdəki nüsxənin tək bir boydan ibarət olması bu təxmini gücləndirir. Başqa cür desək, 1928/29-da bu qeydi yazan insanın əlində ya bu “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbət əlyazması ilə bağlı, ya da onun birinci cildi olan başqa bir “Dədə Qorqud” əlyazmasının olduğunu düşünmək olar. Nəticə olaraq desək, əsərin adını qəti şəkildə müəyyənləşdirmək mümkün deyilsə də, “Kitabi-Dədə Qorqud” olduğu qətidir. Biz nəsrə hazırladığımız bu əlyazmaya filoloji türkologiyada əlyazmaların araşdırılması ənənəsinə uyğun olaraq qorunduğu şəhərin adının verilməsini uyğun bildik və “Kitabi-Dədə Qorqud”un **Günbət əlyazması** adını verdik”<sup>29</sup>.

Göründüyü kimi, müəlliflər kollektivi də “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması” ideyasının həyəcanından qurtula bilməmişdir. Yoxsa, mədəniyyətin özü-özünə verdiyi bu “avtoişarəyə” bu qədər qeyri-elmi şəkildə yanaşmazdılar.

Qeyd edək ki, “Günbət”çilər “ad verərkən” filoloji türkologiyanın ənənələrinə əsaslandıqlarını bəyan edirlər. Lakin vurğulamaq istərdik ki, əgər onlar doğrudan da “ənənəyə” əsaslansa idilər, “Kitabi-Türkman lisani” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un eyni adqoyma ənənəsinə əsaslandığını müşahidə edərdilər.

“**Kitabi-Dədəm Qorqud** ala **lisani** taifeyi oğuzan”;

---

<sup>29</sup> Shahgoli N.K., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 154-155

**“Kitabi-Türkman lisani”.**

Yəni bu adlar “kitab” ənənəsi kontekstində bir-birinin, az qala, kalkasıdır: **Oğuz** adının yerinə çox asanlıqla **Türkman** adını qoymaq olur: **“Kitabi-Dədəm Qorqud ala lisani türkman”.**

Əgər müəlliflər kollektivi əlyazmanın adını bu cür təfsir etsəydi, onda “üçüncü əlyazma” ideyasının lap yaxınlığında olardı. Bu ad gözəl səslənir, lakin reallığı ifadə etmir. Çünki “Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuz epoxasının, “Kitabi-Türkman lisani” isə Türkman//Türkmən epoxasının məhsuludur. Hər ikisi oğuznamədir, şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aiddir, lakin funksional baxımdan tam fərqli abidələrdir. Bir – dastan, o birisi isə “ərgənlik törəsi”dir.

Çox maraqlıdır ki, XXI əsrin tərtibçi-alimləri əlyazmaya ad vermək məsələsində özlərini səlahiyyət sahibi kimi aparsalar da, XX əsrin əvvəlindəki “tərtibçiyə” bu səlahiyyəti heç cürə “qıymırlar”. Halbiki, 1928/29-cu ilə aid bu qeyd günümüzdən düz 90 il əvvəl edilmişdir. Yəni, az qala, bir əsr qabaqkı qeyddir. Bu halda həmin qeyd ənənəyə daha yaxın olub, emik yanaşmanı əks etdirir.

**Emik yanaşma** – mədəni sistemə onun içərisindən yanaşma;

**Etik yanaşma** – mədəni sistemə onun çölündən yanaşmadır.

**Əcəba, əlyazmanın mədəni mahiyyətinə (cövhərinə) məkan-zaman kontinuumu baxımından “üçüncü əlyazmaçılar” yaxındır, yoxsa məchul “tərtibçi”?**

Məchul tərtibçinin “üçüncü əlyazmaçılardan” bir əsas fərqi var. Onun “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazmasının “kəşşafi” olmaq kimi bir “problemi” olmamışdır.

“Üçüncü əlyazmaçıların” “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinə münasibətdə yol verdikləri ən böyük yanlışlıq Oğuz və Türkman epoxalarını, o cümlədən “Oğuz” və “Türkman” konseptlərini qarışıq salmalarıdır. Halbuki “Günbətçilər” bu məsələnin həllinə hamıdan yaxın olmuşlar. Belə ki, onlar əl-

yazmanın dilinin əski Oğuz türkcəsinin son dönəmindən yeni türk dillərinə keçid prosesi ilə bağlı olduğunu<sup>30</sup>, Türküstan yazı üslubu ilə bağlılığını<sup>31</sup> əsil tədqiqatçı məharəti ilə müşahidə edə bilmişlər. Onların bir fikrini təkrar olaraq bir də xatırlayaq: “Təkcə XVIII bölüm istisnadır. “Dədə Qorqudun kahinlikləri” kimi adlandırıla bilən bu bölüm, əslində, alplıq dövrünün və dastan çağının sona çatdığını xəbər verən və o dönəmin artıq aşınmaya başlamış olan dəyərləri üçün bir həsrət və ağı səciyyəsidir”<sup>32</sup>.

Yəni “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi artıq başa çatmış Oğuz epoxasının deyil, yeni dövrün – Türkman epoxasının abidəsidir və bu halda da etnopoetik təyanatına görə Oğuz yox, Türkman dastandır. Dastanda Oğuz eli, onun sərhədləri, coğrafi adlar aktiv yox, passiv yaddaşı əks etdirir. Başqa sözlə, bunlar artıq klişeləşmiş epik lokuslardır. Əksinə, aktiv yaddaş Azərbaycan-Türkman coğrafiyası ilə bağlıdır. **Dastanda dünyaya baxışın çıxış nöqtəsi Azərbaycan və onun Oğuz yaddaşı ilə müəyyənləşən çevrəsidir. Mətdə Oğuz mərkəzli dünyadan Azərbaycana (Azərbaycana, İrana, bütün Türkman elinə) deyil, Azərbaycandan tarixi Oğuz və müasir Türkman dünyasına baxış var.**

Məsələnin mahiyyəti “Türkman//Türkmən//Tərəkəm” probleminə müasir Azərbaycan Respublikası, Cənubi Azərbaycan və Türkmənistan Respublikası sərhədlərindən baxışla əlaqədardır. Əziz həmkarlar, həmin Türkman//Türkmənlər elə Cənubi Xəzər ətrafında, İranda, Azərbaycanda, İraqda yaşa-

---

<sup>30</sup> Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 149

<sup>31</sup> Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 160, 165

<sup>32</sup> Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 165

yan Azərbaycan türkmənləridir. Və bunu bilmək lazımdır ki, XX əsr sovet epoxasına qədər “Azərbaycan türkcəsi” və “Türkmənistan türkcəsi” arasında heç bir fərq yox idi. Necə ki, İsmayıl bəy Qasıralının buraxdığı qəzeti Azərbaycanda, Volqaboyunda, Orta Asiyada rahatlıqla oxuyurdular.

Tarixi qaynaqlarda türkmənlər dedikdə oğuzların müsəlmanlığı qəbul etmiş hissəsi nəzərdə tutulur. Lakin prof. Əfzələddin Əsgərə görə, məsələnin kökü daha dərinədir. O göstərir ki, bir etnosiyasi birlik olaraq oğuzlar, doğrudan da, türkmənlərin əcdadı idi<sup>33</sup>. Oğuzların İslam dinini qəbul etmələri “türkman olmaları” ilə nəticələnmədi. Onlar öz etnik sistemlərini qorumaqla türkman dünyasının içərisində etnoloji baxımdan subetnos olaraq varlıqlarını davam etdirirdilər<sup>34</sup>.

Bunu “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmiş Oğuz-Türkman müqayisələri də göstərir. Dastanda evlənmək üçün qız axtaran Qanturalının türkman qızları haqqında həqarətlə dediyi “cici-bacı türkman qızı” ifadəsini, yaxud “Oğuzun arsızı türkmanın dəlisinə bənzər” ifadəsini yada salaq. Burada Oğuzdan Türkmana alçaldıcı baxış var.

Ə.Əsgər yazır ki, türkmanlar oğuzların islamı qəbul etməsindən, ən azı, 200 il öncə bir etnos olaraq mövcud idi və bu etnos türksoylu etnik qruplardan olan oba və oymaqları öz içərisinə almışdı. Ancaq X əsrdən başlayaraq oğuzların islamı qəbul edib türkmanlara qatılması bu etnosun taleyində mühüm rol oynadı. Türkmanların içərisinə oğuz axını o yerə gətirib çıxardı ki, türkman dünyasında oğuzların çəkisi yerdə qalan etnik qruplara məxsus oba və oymaqların çəkisindən qat-qat artıq oldu. Kəmiyyət dəyişməsi, həmişə olduğu kimi, keyfiyyət dəyişməsinə keçdi. Yəni oğuzların yeni etnos içəri-

---

<sup>33</sup> Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 53

<sup>34</sup> Əsgər Ə. Göstərilən əsər, s. 30

sində kəmiyyət etibarilə çoxluğu yeni etnik sistemin təbiətini müəyyən etdi<sup>35</sup>.

Bunu “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində aydın şəhildə müşahidə etmək mümkündür. Burada biz Qalın Oğuz elinin siyasi strukturunun (İç Oğuz, Daş Oğuz, Qalın Oğuz) “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı kimi aktiv olduğunu müşahidə etmirik. Oğuz dövrü artıq passiv yaddaş şəklindədir.

Türkmanlar həm də biz Azərbaycan türklərinin birbaşa ədaddlarıdır. Ə.Əsgərin yazdığı kimi, türkmanlar yayıldıqları böyük coğrafiyada onlarla xalqı öz içərisinə alıb superetnosə çevrildilər. Bu ərazilərdə qurulan onlarla dövlət, o cümlədən Böyük Səlcuqlu imperiyası, Xarəzmşahlar imperiyası, Osmanlı imperiyası, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu (*kimi Azərbaycan – S.R.*) dövlətləri böyük türkman xalqının siyasi zəkasının məhsuludur<sup>36</sup>

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz tayfalarının dilində (“ala lisani taifeyi oğuzan”da) olduğu kimi, “Kitabi-Türkman lisani” də türkman tayfalarının dilində (“Türkman lisani”də, başqa sözlə “ala lisani taifeyi türkman”da) olan abidədir. Bunlar fərqli epoxaların abidələri kimi “Dədə Qorqud” epik ənənəsi ilə bağlı olsalar da, “Kitabi-Türkman lisani” bir yazılı abidə kimi heç bir halda (yazılı) “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin üçüncü nüsxəsi və əlyazması deyildir.

“Kitabi-Türkman lisani”nin əlyazmasına verilən adlara gəlincə, bu məsələni Dədə Qorqud babamızın adverməsi ilə eyniləşdirmək olmaz. Hərə bir ad verdikcə məsələnin “ucundan tutub ucuzluğa gedilir”. Necə ki, mərhum Kamran Əliyev də lap “Rəşidəddin oğuznaməsi”, Əbülqazi oğuznaməsi” adlarında olduğu kimi, əlyazmanı “Vəli Məhəmməd Xoca oğuz-

---

<sup>35</sup> Əsgər Ə. Göstərilən əsər, s. 39

<sup>36</sup> Əsgər Ə. Göstərilən əsər, s. 46

nam si” adlandıraraq,  lyazmanın yol mühəndisi olan sahibini, az qala, onun müəllifi elan etmiŐdir<sup>37</sup>.

Belə adlara qətiyyən ehtiyac yoxdur. Belə ki, əlyazmaya 1928/29-cu ildə karandaŐla qeyd qoymuŐ “məchul tərtibçi” onun Türkman reallıŐı ilə baŐlı olduĐunu müasir alimlərin hamısından daha dəqiq m Őahid  edərək, ona mövcud  n n  əsasında “Kitabi-Türkman lisani” adını vermiŐdir.

---

<sup>37</sup> Əliyev K. Vəli Məhəmməd Xoca oĐuznam si // “Kaspi” qəzeti, 20 iyul 2019.

#### § 4. Qorqudşünaslıqda “13-cü boy” absurdu

Şerti olaraq “üçüncü əlyazmaçılar” adlandırdığım alimlərin ən böyük yanlışsı onların, guya ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunu tapmalarıdır.

Qeyd edək ki, bu 13-cü boy məsələsi hələ keçən əsrin 20-30-cü illərində Azərbaycanda ortaya atılan və hər dəfə də yalan çıxan xülyadır. Buna baxmayaraq, 13-cü boy axtarırları hələ də davam edir və bir sıra qorqudşünaslar bu boyun tapılacağına ümidlərini itirməmişlər.

Bildirmək istərdik ki, bir alimin 13-cü boy xəyalında olması, hətta bütün ömrünün hər bir anını “Kitabi-Dədə Qorqud”a həsr etsə belə, onun Oğuz etnik-milli təfəkkürünün, Oğuz dünya modelinin, Oğuz epik düşüncəsinin strukturundan xəbərsizliyinin göstəricisidir. Görəsən, belə alimlər bilir-lərmi ki, 13-cü boyun olması ümumiyyətlə mümkün deyil. Necə ki, “üçüncü əlyazmaçıların” elan etdikləri “13-cü boy” “Dədə Qorqud” dastanının 11-ci boyunun kontaminativ əlavəsidir. “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetini əhatə edən bu dastan Salur türkmənlərinin epos yaradıcılığında əfsanələr şəklində qorunub qalmışdır.

**Bəs nə üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun olması mümkün deyil?**

Bu, onunla bağlıdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 12 boydan ibarət Drezden nüsxəsi və 6 boydan ibarət Vatikan nüsxəsi bilavasitə Oğuz//Hun etnik düşüncəsinin 24-lük strukturunu özündə əks etdirir.

Ənənəvi mədəniyyətlərdə mədəniyyətin bütün struktur qatları bir-birini fraktal olaraq təkrarlayır. Birinci işarələr sistemi olan dilin strukturunu mədəniyyətin bütün qatlarını əhatə edən ikinci işarələr sisteminin struktur laylarında təkrarlanır. Başqa sözlə, ənənəvi mədəniyyətin hansı layının strukturunu götürürsənsə-götür, burada yalnız “təkrarlanma” müşahidə

edəcəksən. Prof. K.V.Nərimanoğlunun yazdığı kimi, təkrarlanma türk poetikasının təkrarlanma və sıralanma olmaqla iki əsas qanunundan biridir. Müəllifə görə, bu qanunlar, əslində, varlıq aləminin ilahi-kosmoqonik strukturu ilə bağlı harmoniyanı inikas edir: “Təkrar və sıralanma dilin bütün səviyyələrini əhatə edir. Fonemlərin, morfemlərin, sözlərin, cümlələrin, kiçik (mikro) mətnlərin böyük mətn içərisində sıralanması, təkrarı fəzadakı planetlərin, göy cisimlərinin (bildiyimiz və bilmədiyimiz) sıralanmasına və dövrəvi təkrarına bənzəyir”<sup>38</sup>.

“Əslində, mifik dünya modelində hər bir elementin rəqəmlə öz işarəsi mövcuddur ki, sonrakı mədəniyyətlərdə onlar fəal metaforik dil faktoru kimi arxetipik simvol funksiyasını daşımışdır. Ayrı-ayrılıqda sayların birinin digərindən üstünlüyünün səbəbi isə dünyanın yaranmasında hansı funksiyayı yerinə yetirən ünsürü işarələməsindən asılı olmuşdur”<sup>39</sup>.

Bu cəhətdən, oğuzların etnik dünya modelinin əsas kəmiyyət universumu olan “24-lük” Oğuz ənənəvi mədəniyyətinin bütün laylarının, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”un strukturunda təkrarlanmalı idi və təkrarlanır da.

“24-lük” Oğuz insanının dünyanı qavrama universumudur. Qaynaqlara görə, oğuzlar həmişə 24 boy vahidindən ibarət olmuşlar. Oğuzlar siyasi-coğrafi cəhətdən böyüyüb nəhəng əraziləri əhatə etdikcə onlar vaxtaşırı “qurultay” çağırıb, genişlənən imperiyanı və onun tərkibinə daxil olan xalqları hər dəfə 24-lük prinsipi ilə yenidən bölürdülər. Onlar öz dünyalarını məhz 24 boy vahidindən ibarət şəkildə təsəvvür edirdilər. Oğuz elinin bu 24 boydan ibarət strukturu “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər iki nüsxəsinin poetik strukturunda “mikroskopik dəqiqliklə” təkrarlanır.

<sup>38</sup> Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözümüz. Bakı: Çinar-Çap, 2005, s. 577-578

<sup>39</sup> Qafarlı R. Mifologiya, 6 cildə, I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 407-408

Əlbəttə, bizə dərhal etiraz oluna bilər ki, axı “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsi 12 boydan, Vatikan nüsxəsi isə 6 boydan ibarətdir. 12 və 6 rəqəmləri 24 rəqəmində necə proyeksiyalana bilər?

Çox sadə. Drezden nüsxəsinin 12 boyluq strukturu Qalın Oğuzun 24 boyluq strukturunu, Vatikan nüsxəsinin 6 boyluq strukturu isə Salur Qazanın başçılıq etdiyi İç Oğuzun 12 boyluq strukturunu proyeksiyalandırır.

Təbii ki, bu dediyimiz yenə də anlaşılmadı. Axı 12-lik 24-lə, 6-lıq isə 12 ilə necə bərabərləşə bilər?

Bunun üçün, sadəcə, Oğuz dünyasının etnokosmik strukturunu bilmək lazımdır. Həmin strukturun Drezdendəki 12 boyu Oğuz elinin 24 boyu, Vatikandakı 6 boyu isə İç Oğuzun 12 boyu ilə eyniləşdirən “öz qanunu” var. Və bu qanun oğuznamələrdə bariz şəkildə əks olunmuşdur. Təkcə bir nümunəyə diqqət edək.

Oğuznamələrə görə, Oğuz xan Oğuz elini 24 boy vahidindən ibarət struktur kimi təşkil edir və onları bozoqlar və ucoqlar olmaqla iki qola ayırır. Oğuz xanın ölümündən sonra böyümüş Oğuz xalqının strukturunu yenidən təsnif etmək zərurəti yaranır.

Əbülqazi bəhadır xan “Oğuznamə”sində deyilir: “Oğuz xanın uyğur adı verdiyi tayfanın (**c a m a a t**) ağsaqqalı və başçısının Erkil-xoca adlı oğlu var idi. Oğuz xan atasının taxtına oturandan öləncə qədər onun vəziri həmin [Erkil-xoca] idi. O, ağıllı, məlumatlı və çox bilikli adam idi. Gün xan da onu [özünə] vəzir etdi və öləncə qədər onun sözü ilə hərəkət etdi...”

Gün xan Erkil-xocanın sözlərinə fikir verdi və böyük qurultay çağırdı. Bütün xalq, yaxşılarını və pisləri, [hamı] yığılanda, kiçiklərə – az, böyüklərə böyük pay [verərək], Oğuz xandan sonra qalan vilayətləri, elləri, bütün canlı və cansız qəniməti adı çəkilən otuz şahzadəyə payladı. Bu iyirmi dörd oğlan qanuni arvadlardan idilər; onlardan başqa, kənizlərdən (k o

m a) də çoxlu oğlanlar var idi. Onlara da mövqelərinə görə bəzi şeylər verdilər.

Sonra o, düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçıqı qurmağı tapşırırdı. Əmr etdi ki, sağ tərəfdə altı ağ çadır (ü r g ə) və sol tərəfdə də altı ağ çadır qursunlar. Yenə də sağ tərəfə qırx q u l a ç şüvül qurmağı tapşırırdı və əmr etdi ki, uclarına qızıl toyuq bərkitsinlər. Yenə də sol tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı buyurdu və əmr etdi ki, uclarına gümüş toyuq bərkitsinlər. Xanın əmrinə görə, atla şütüyərək, buzuklar nökərləri ilə qızıl toyuğa ox atdılar, uçuklar [isə] nökərləri ilə gümüş toyuğa ox atdılar. Toyuğu vura bilənlərə çoxlu hədiyyələr verdi. Gün xan atası etdiyi kimi edərək, doqquz yüz at və doqquz min qoyun kəsilməsini buyurdu; yuftdan olan doqquz hovuzu araka ilə doldurmağı əmr etdi, yuftdan olan doxsan hovuzu isə qımızla doldurmağı buyurdu. Onlar qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər”<sup>40</sup>.

Təsvirdən bəlli olur ki, qızıl alaçıqda Gün xan oturdulur. “Çadırın içəri qapısında” Erkil-xoca oturur. Bundan sonra 24 nəvə-tayfa dual sxem əsasında 12 ağ çadırdə yerləşdirilir. Sağdakı çadırdə – buzuklar, soldakı çadırdə – uçuklar otururlar. Hər çadırdə iki nəvə-tayfa oturur. Yerləşdirmə zamanı Oğuzun 6 oğlunun oğuznamə mətnlərində dəyişməz struktur kimi keçən ümumi düzüm prinsipi pozulmur:

### **Sağ tərəfdə**

1-ci çadırdə: Gün xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

2-ci çadırdə: Gün xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

3-cü çadırdə: Ay xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

---

<sup>40</sup> Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, s. 65-66

- 4-cü çadırda: Ay xanın 3-cü və 4-cü oğlanları  
5-ci çadırda: Yulduz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları  
6-cı çadırda: Yulduz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

### **Sol tərəfdə**

- 1-ci çadırda: Gök xanın 1-ci və 2-ci oğlanları  
2-ci çadırda: Gök xanın 3-cü və 4-cü oğlanları  
3-cü çadırda: Dağ xanın 1-ci və 2-ci oğlanları  
4-cü çadırda: Dağ xanın 3-cü və 4-cü oğlanları  
5-ci çadırda: Dəniz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları  
6-cı çadırda: Dəniz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

Göründüyü kimi, 24 boydan ibarət Oğuz eli hər çadırda 2 boy olmaqla 12 çadır prinsipi ilə təsnif olunur. 6 çadırda 12 bozoq boyunu təmsil edən nəvələr, 6 çadırda isə 12 ucoq boyunu təmsil edən nəvələr oturdulur. Beləliklə, 6 çadır – 12 boyu, 12 çadır – 24 boyu təmsil edir. Bu struktur olduğu kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrində təkrarlanır. Drezdenin 12 boyu Qalın Oğuz elinin 24 boyunu, Vatikanın 6 boyu isə İç Oğuzun 12 boyunu təmsil edir.

**Əziz həmkarlarımız və əziz “üçüncü əlyazmaçılar”, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun tapıldığını elan etmək Oğuz etnosunun strukturunu “dağdaraq”, ondakı boy-tayfaların sayını 26-ya çatdırmaq deməkdir. Bu səbəbdən Oğuz epoxası ənənəsinə aid mətnlərdə 13-cü boy heç vaxt ola bilməz. Əgər 13-cü boy varsa, demək, orada artıq Oğuz eli yoxdur.**

Bu cəhətdən prof Y.Azmunun uşaq ikən türkmənlər arasında eşitdiyi “boylar” diqqət çəkir<sup>41</sup>. Bu, ondan irəli gəlirdi

---

<sup>41</sup> Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar və İki Yeni Boy ilə Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 21

ki, XX əsrdə “Oğuz eli” etnokosmik hadisə kimi mövcud deyildi və Oğuz çağında ədəbi janr mənasında işlənməyən “boy” sözü postoğuz epoxasında artıq öz əvvəlki mənasını itirərək, türkmən obalarının folklor janrına çevrilmişdir.

“Üçüncü əlyazmaçıların” ən böyük səhvi “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “boy” sözünü məhz bədii mətn janrı kimi anlamalarıdır.

Drezden nüsxəsindəki oğuznamələrin adında “boy” sözü işlənsə də, bu söz bədii yox, ritual janrı mənasındadır. Başqa sözlə, “boylama” oğuznamə yaratmağın konkret bir mərhələsidir. Dastanın “Bamsı Beyrək” oğuznaməsindəki bir nümunəyə diqqət edək:

“Dədəm Qorqud gəldi, şadlıq çaldı. Boy boyladı, soy soyladı. Qazi ərənlər başına nə gəldügin söylədi. “Bu Oğuznamə Beyəgin olsun!” – dedi”<sup>42</sup>.

Burada:

**Boy boylama** – “Həqq təala könlinə ilham edən” Dədə Qorqudun boyu “ol zamandakı alplar aləmindən” çağırması;

**Soy soylama** – Oğuznamənin mövzusunu təşkil edən hadisənin qopuzla nəzmə çəkilməsi;

**Oğuznamə** – bütün bu prosesin nəticəsi olan bədii janrdır.

Əgər tədqiqatçılar “boy” termininin bədii janrı yox, ritual janrını bildirdiyini bilsəydilər, onda onlar 13-cü boy məsələsinə, bəlkə də, başqa cür yanaşa bilərdilər.

Burada bir məsələyə də diqqət yetirməyimiz lazım gəlir. Bu, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetinin etnopoetik məkanı məsələsidir. Birmənalı şəkildə bildirmək istərdik ki, tarixi Oğuz xal-

---

<sup>42</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 67

qının milli xalqlara diferensiasiya etməsindən sonra “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjeti yalnız Salur türkmənlərinin arasında yaşamaqda davam etdi. Başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan tanıdığımız Salur Qazan məhz öz adı ilə Salur türkmənlərinin epos qəhrəmanına çevrildi. Bu səbəbdən “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsi heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu olmayıb, Türkmən folklor fakturasıdır.

## § 5. Gəlinən qənaətlər

1. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması kimi elm aləminə təqdim olunmuş və mətnin içərisində “Kitabi-Türkman lisani” adlandırmış əlyazma poetik strukturu etibarilə eposun Drezden və Vatikan nüsxələri ilə heç bir məqamda nüsxələşə bilmədiyi üçün onun nə üçüncü nüsxəsi, nə də üçüncü əlyazması deyildir.

2. Bu məsələdə elm aləmi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ilə onun konkret bir epoxada yazıya alınmış şəkli olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsini eyniləşdirməklə yanlış istiqamətə yönləndirilmişdir.

3. “Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyundakı Qazanın söylədiyi 2-ci nəğmə “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsinin kontaminativ işarəsi, yaxud düyünüdür.

4. “Kitabi-Türkman lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi bilavasitə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un deyil, şifahi “Dədə Qorqud” eposunun kontaminativ əlavəsidir. Çünki “Kitabi-Türkman lisani” də, “Kitabi-Dədə Qorqud” da bütün hallarda şifahi “Dədə Qorqud” epos nüvəsinin yazılı törəmələri – paradıqmalarıdır. Yəni “Kitabi-Türkman lisani” birbaşa yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının deyil, məhz şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman//Türkmən epoxasındakı davamıdır. Bu halda o, heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması ola bilməz.

5. “Dədə Qorqud” Oğuz milli düşüncə sistemini bütövlükdə əhatə edən eposdur. Onun tarixən iki mənə paradıqması var:

Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı: Bu, “Qorqud Ata” mifik nüvəsindən başlanan, Oğuz epoxasından keçən və oğuzların

milli xalqlara diferensiasiya etdiyi dövrə qədər davam edən və sonra milli eposlara transformasiya olunan epik ənənədir.

İki nüsxədən (Drezden və Vatikan) ibarət yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı: Bu, şifahi “Dədə Qorqud” dastanının konkret məkan-zaman nöqtəsində yazılı şəkildə qeydə alınmış şəkildir.

Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı minillər boyunca dəyişərək inkişaf etmiş, “Kitab-Dədə Qorqud” dastanı isə öz inkişafını donduraraq, əlyazma şəklində daşlaşmışdır.

6. “Kitabi-Dədə Qorqud”da əlyazmalanmış mətn dastan funksiyasını inikas etdiyi halda, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi funksional tipinə görə dastan deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud”un ifaçıları – ozanlar, ifa mühiti – el şənlikləri, şönlər, ziyafətlər, qonaqlıqlar və s., auditoriyası – geniş publika, Oğuz elinin ən müxtəlif təbəqələri, mətnin sakrallıq dərəcəsi – ekzoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi hamı üçün açıq olan, konkret olaraq hər hansı etnososial qrupa aid edilməyən, yaxud eşidilməsi, öyrənilməsi cəmiyyətin hansısa təbəqələrinə, qruplarına qadağan edilməyən mətn, mətnin etnopoetik tipi – oğuznamə, mətnin funksional struktur tipologiyası – bədii-estetik, əyləncəvi funksiyaya malik dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkman lisani”nin ifaçıları – baxşı/ozanlar, ifa mühiti – qırxlar məclisi, auditoriyası – qırx şagird, mətnin sakrallıq dərəcəsi – ezoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi yalnız konkret etnososial qrup (qırx şagird) üçün nəzərdə tutulan, inisiasiya ritualından keçməyənlərə dinlənməsi, eşidilməsi qadağan edilən mətn, mətnin etnopoetik tipi – oğuznamə, mətnin funksional struktur tipologiyası – sakral-mistik, gizlin-ezoterik funksiyaya malik ərgənlik törəsidir.

7. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi baxşı//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”,

“inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik//batini “törə kitabıdır”.

8. “Kitabi-Türkman lisani” abidəsi heca vəzninin təsirlərindən və hecanın strukturuna əsaslanan saz-aşiq ənənəsindən qapalı quruluşa malik mühafizəkar məhəlli mühitdə, yəni Azərbaycan Tərəkəmə//Türkman mühitində qorunub qalmışdır. Qapalı-məhəlli mühit, həmin mühitə məxsus adət-ənənələrin tərəkəmə milli kimliyini qoruyub saxlayan immun sisteminə çevrilməsi heca şeirinin həmin mühitlərə nüfuz etməsinə imkan verməmişdir. Elə bu cəhətdən azərbaycandilli “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin ifaçıları aşıqlar yox, baxşı//ozanlardır.

9. “Kitabi-Türkman lisani” və “Kitabi-Dədə Qorqud” biri ezoterik, o biri ekzoterik funksional tipologiyaya malik mətnlərdir və bu səbəbdən onların hər ikisi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsi ilə bağlı olsalar da, ezoterik “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi tipoloji baxımdan ekzoterik “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrinin üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması deyildir.

10. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi artıq başa çatmış Oğuz epoxasının deyil, yeni dövrün – Türkman epoxasının abidəsidir. Bu halda etno poetik təyanatına görə Oğuz yox, Türkman dastandır. Dastanda Oğuz eli, onun sərhədləri, coğrafi adlar aktiv yox, passiv yaddaşı əks etdirir. Başqa sözlə, bunlar artıq klişeləşmiş epik lokuslardır. Əksinə, aktiv yaddaş Azərbaycan-Türkman coğrafiyası ilə bağlıdır. Dastanda dünyaya baxışın çıxış nöqtəsi Azərbaycan və onun Oğuz yaddaşı ilə müəyyənləşən çevrəsidir. Mətnə Oğuz mərkəzli dünyadan Azərbaycana (Azərbaycana, İrana, bütün Türkman elinə) deyil, Azərbaycandan tarixi Oğuz və müasir Türkman dünyasına baxış var.

11. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz tayfalarının dilində (“ala lisani taifeyi oğuzan”da) olduğu kimi, “Kitabi-Türkman lisani” də türkman tayfalarının dilində (“Türkman lisani”də, başqa sözlə “ala lisani taifeyi türkman”da) olan abidədir. Bunlar fərqli epoxaların abidələri kimi “Dədə Qorqud” epik ənənəsi ilə bağlı olsalar da, “Kitabi-Türkman lisani” bir yazılı abidə kimi heç bir halda (yazılı) “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin üçüncü nüsxəsi və əlyazması deyildir.

12. “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun tapıldığını elan etmək Oğuz etnosunun strukturunu “dağıdaraq”, ondakı boy-tayfaların sayını 26-ya çatdırmaq deməkdir. Bu səbəbdən Oğuz epoxası ənənəsinə aid mətnlərdə 13-cü boy heç vaxt ola bilməz. Əgər 13-cü boy varsa, demək orada artıq Oğuz eli yoxdur.

13. “Kitabi-Türkman lisani” abidəsi təqdim etdiyi epik coğrafiya, dili və s. baxımından Azərbaycan//Türkman//Tərə-kəmə abidəsidir.

## § 6. Yeni əlyazma ilə bağlı şübhəli məqamlar

Bütün bunlarla bərabər “Kitabi-Türkman lisani” əlyazmasında bizi şübhəyə salan məqamlar da yox deyildir. Məsələn:

1. Əlyazmanın kağızının kimyəvi ekspertizası indiyə qədər niyə aparılmamış və onun dəqiq yaşı təyin edilməmişdir?

2. Əlyazmanın sahibi olan Vəli Məhəmməd Xoca onu İrana-Turana səxavətlə təqdim etdiyi halda, nəyə görə “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illiyinin keçirildiyi, dünyanın bütün qorqudşünaslarının axışb gəldiyi Bakıya təqdim etməmişdir? Əvəzində bu əlyazma bizə hansısa işbazlar tərəfindən bir il yarımından çoxdur ki, ödəniş (bir milyon dollar) müqabilində təklif olunurdu.

3. Əlyazmada Şimali Azərbaycanla bağlı təhqiramiz yerlər var. Onların Dədə Qorqudun dilindən deyilməsinə inanmırıq. Məsələn, “Talışı qoyun” ifadəsi (“Talışı qoyun çıxdı-ğı...”<sup>43</sup>). Talışlar bir toplum kimi heç vaxt qoyunçuluqla məşğul olmamış, tarixi Azərbaycanda qoyunçu xalq kimi tanınmamışlar. Bu halda Dədə Qorqudun “talış” adını “qoyun”la birgə çəkməsində məqsədi nə idi? Bu ifadə Dədə Qorqudundurmu?

4. Yaxud Dədə Qorqud nəyə görə 40 şagirdə Şirvanı “mürvətsiz” yer kimi tanıdır: “...akçası çox, mürüvvəti yox Şirvan eli”<sup>44</sup>

5. Mətdə Naxçıvan, İrəvan və Şərur eli adamlarının “şər yaxan” adlandırılması bu ifadənin bizdə Dədə Qorquda aid olduğuna şübhə yaradır: “Geçisi gərcə, adamı şərçə İrəvan, Naxçıvan, Şərül eli”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 216

<sup>44</sup> Yenə də orada, s. 216

<sup>45</sup> Yenə də orada, s. 216

Əlbəttə, bütün bunları yazmaya bilərdik. Ancaq bunları da gördük və deməyə də bilmədik. Dedik ki, sonradan axmaq vəziyyətində qalmayaq.

**P.S.**

**Qeyd edək ki, mərhum Türkiyə folklorşünası Dursun Yıldırımın bu yeni əlyazma ilə bağlı yaxınlarda tanış olduğumuz məqaləsində abidənin “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi olmadığı təsdiq olunmaqla yanaşı, onun yaranma tarixi, poliqrafik keyfiyyətləri, o cümlədən kim tərəfindən necə və hansı məqsədlə hazırlanması haqqında bir çox qaranlıq məsələlərə aydınlıq gətirilmişdir<sup>46</sup>.**

---

<sup>46</sup> Bax: Yıldırım D. Dede Korkut`un Yeni Kolaj Tarzı Yazması Hocalı Molla`nın mıdır? JOTS 6/1, 2022, s. 158-208

## İKİNCİ BÖLMƏ

### “ALP OZAN – DƏDƏ QORQUD – ĞAİB DÜNYA” TRANSMEDİASİYA SİSTEMİ

#### § 1. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin poetik strukturu: 23, 27, yoxsa 24 soy

“Kitabi-Türkman lisani” mətn quruluşuna görə soy(la-  
ma)lardan və bir kiçik hekayə-oğuznamədən ibarətdir. Mətnin  
altıda beş hissəsini oğuznamədə “soy” adlandırılan soylama-  
lar və yalnız altıda bir hissəsini hekayət-oğuznamə təşkil edir.  
Prof. M.Ekiciyə görə, mətndəki soyların sayı 23-dür<sup>47</sup>. Prof.  
Y.Azmun isə fərqli saymışdır. Ona görə, mətndə 27 soylama  
və iki boy var<sup>48</sup>. “Günbət əlyazması”nın tərtibçiləri mətni 25  
hissədən: 24 soy və bir boydan ibarət hesab etmişlər<sup>49</sup>.

Maraqlı mənzərə alınır. Məsələ burasındadır ki, həm 24,  
həm də 27 rəqəmi Oğuz etnokosmik düşüncəsinin strukturu  
baxımından təsadüfi rəqəmlər deyildir. “Günbət əlyazma-  
sı”nın tərtibçiləri soylamaların sayını 24 götürərkən “soy(la-  
ma)” janrının poetik xüsusiyyətlərini (janr qəlibini) əsas gö-  
türmüşlər və bu da tamamilə normal elmi yanaşmadır. Ancaq  
burada başqa bir məqam da var. Bu Oğuz etnokosmik düşün-

---

<sup>47</sup> Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Qazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019, s. 20

<sup>48</sup> Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar və İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 17

<sup>49</sup> Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147

cəsinin “24-lük” universumu ilə bağlı məsələdir. Bu barədə kitabın birinci bölməsində geniş şəkildə bəhs olunub.

“24-lük” Oğuz etnik dünya modelinin əsas kəmiyyət universumudur: gerçəklik oğuzlunun kollektiv düşüncə modelində bu universumdan keçərək qavranır. “24-lük” Oğuz ənənəvi mədəniyyətinin bütün laylarında onu təşkil edən elementlərin uyğun kombinasiyalarında (1, 4, 6, 12, 24) fraktal olaraq təkrarlanır. “24-lük” universumu “Oğuz kağan” mifik nüvəsindən baş alıb gələn “namə”lərin də, təbii olaraq, struktur əsasını təşkil edir. Bu universum bizim qarşımıza “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsində “12 boy” şəklində, Vatikan nüsxəsində “6 hekayət-boy” şəklində çıxdığı kimi, “Kitabi-Türkman lisani”də də “24 soy” şəklində çıxır.

Lakin 27 rəqəmi də təsadüfi deyildir. Belə ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin poetik strukturu “toqquzlama//doqqquzlama” modeli əsasında qurulmuşdur<sup>50</sup>. Mətnə üç doqqquzlama dövryyəsi müşahidə olunur. Bu da məntiqi olaraq 27 rəqəmini verir:  $9 \times 3 = 27$ .

Mən bu rəqəmlərdən heç birini mütləqləşdirmək fikrində deyiləm. Sadəcə, onu diqqətə çatdırmaq istəyirəm ki, 24 və 27 rəqəmləri təsadüfi rəqəmlər deyildir. Onlar mədəniyyətin sinergetik özünütəşkil prosesinin ölçü vahidləridir.

---

<sup>50</sup> Bax: Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.

## **§ 2. Alp Ozanın Dədə Qorqudla dua//“soy”lama vasitəsilə transmediativ əlaqə sistemini qurması**

Gəldiyimiz nəticəyə görə, ““Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi baxşı//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik//batini “törə kitabıdır”<sup>51</sup>.

Abidədəki 24 soy və bir dastan-oğuznamə istisnasız olaraq 40 şagirdin “igidlik” modeli üzrə təliminə xidmət edir. Mətn bütün poetik elementləri, ideya-məzmun xüsusiyyətləri, bədii-estetik enerjisi ilə şagirdlərin igidlərə çevrilməsi prosesini özündə ehtiva edir. Soyların hər birinin təhlilindən görəcəyimiz kimi, (böyük ehtimalla) 40 günlük inisiyasiya (keçid) mərasimindən keçməkdə olan 40 şagird bu mətnlər vasitəsilə “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağı əhatə edən bütün bilikləri mənimsəyir. Neofit//namizədin psixologiyasının dəyişdirilərək yenidən qurulmasına xidmət edən bu mətnlərə başdan-başa öyrədici ruhlu hakimdir. “Oğuz” adlanan dünyaya aid yaxşı-pis nə varsa – hamısı bu mətnlər vasitəsilə 40 şagirdə təlim, tədris və təlqin edilir.

Sonuncu cümlədəki “yaxşı-pis”, “təlim”, “tədris” və “təlqin” sözlərini ümumişlək söz kimi işlətmədik. Bu sözlər inisiyasiya mərasiminin mühüm anlayış-terminləridir.

**“Yaxşı-pis”** – 40 şagirdə dünya haqqında verilən biliklərin bütövlüyünü ifadə edir. İrəlidə soyların təhlili zamanı görəəcəyik ki, dünya//gerçəklik oğuzlunun kollektiv dünya mo-

---

<sup>51</sup> Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 36

delində, əsasən, “yaxşı-pis” (“yaxşı-yaman”) modeli üzrə təsnif olunur.

**“Təlim”** – elm öyrətmədir. 40 şagirdə öyrədilən biliklər hamıya gündəlik həyat təcrübəsindən məlum olan adi biliklər deyildir. 40 şagird Oğuz//Türkman insanının empirik təcrübəsini əks etdirən adi həyatı bilikləri şagird olmamışdan qabaq artıq bilirdi. Mərasim müddətində ona təlim edilən biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”in öyrənməli olduğu ezoterik biliklərdir. Onları yalnız “igid” olan bilməli idi. Bunlar “igidliyin” sirləridir. Bu biliklərsiz heç bir şagird “mərd igid//qoç igid//ər igid” ola bilməzdi. Həmin biliklərin ezoterizmi onların “Oğuz/Türkman igidinə” məxsus biliklər olmasında ifadə olunur. Başqa birisinin bu bilikləri öyrənməsi, bilməsi “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağın sirrini faş etmiş olardı. Bu halda isə həmin biliklər öz ezoterizmini itirib, adi (ekzoterik) biliyə çevrilərdi. Ona görə də 40 şagird “igidlik” modelinin sirlərini göz bəbəyi kimi qorunmalı idi. Bu biliklər qırağa sızsa idi, “kafir” düşmən “casus” vasitəsilə onu öyrənər və igidə qalib gələrdi. Çünki həmin biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”liyin davranış kodları idi: kodların bilinməsi, düşmən əlinə keçməsi igidi öz mənəvi-psixoloji, hərbi-taktiki gücündən məhrum edərdi. Düşmən igidin “mərdlik”, “qoçluq”, “ərlik” sirlərini bilməklə igidin ona qarşı atacağı bütün hərbi-psixoloji davranışlara qarşı qabaqcadan hazır olar və bununla da igidi təsirsiz bir hədəfə çevirər, müdafiə qabiliyyətini zəiflədərdi.

**“Tədris”** – onu bildirir ki, 40 şagirdə “mərd igid//qoç igid//ər igid”lik haqqındakı biliklər dərs kimi öyrədilirdi.

**“Təlqin”** – 40 şagirdə verilən biliklərin onlara adi müəllimlər tərəfindən deyil, bu biliklərin daşıyıcısı olan və “Kitabi-Türkman lisani”də **“Dədəm soyı alp ozanlar”**<sup>52</sup> adlandırır-

---

<sup>52</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 25, 43

lan müəllimlər tərəfindən öyrədildiyini göstərir. Öyrətmənin “təlqin” üsulu iki mühüm cəhəti ilə əlamətdardır:

Birincisi, bu ozanlar adi çalıb-oxuyan ozanlar yox, “alp ozanlar”dır. “Alp” termini bu ozanların alplıq, igidlik, hərblə bağlı xüsusi statusunu göstərir.

İkincisi, biliklərin 40 şagirdə alp ozan tərəfindən verilməsi onların, sadəcə, dərs kimi öyrədilməsini (tədrisi) deyil, animistik üsulla – qamlama (soylama) yolu ilə 40 şagirdin psixologiyasına təlqin edilməsini (verilməsini, ötürülməsini, “yazılmasını”) göstərir. Təlqinin əsasında transsedent praktika dururdu və bu praktika təkcə “alp ozan-şagird” münasibətlərini deyil, bütövlükdə “**boy**” vahidinin yaranmasını gerçəkləşdirən “**boylamanı**” da, “**soy**” vahidinin yaranmasını gerçəkləşdirən “**soylamanı**” da əhatə edən universal-animistik əlaqə sistemidir. Çox qabağa qaçıb elmi təhkiyəmizin təbii-məntiqi ardıcılığını pozmadan söyləmək olar ki, alp ozan məhz bu transsedent əlaqə sisteminin vasitəsilə 40 şagirdin şüurunda xüsusi psixoloji rejim yaradır və həmin rejim vasitəsilə 40 şagirdlə Dədəm Qorqud arasında əlaqə qururdu. Dədəm Qorqud da öz növbəsində “cavanmərclər”ə aid “nəsihətləri” 40 şagirdin şüuruna ötürürdü. Bu, bir mediasiya prosesidir və həmin mediativ rejimdə funksional strukturu baxımından mediator olan alp ozanın və Dədəm Qorqudun iştirakı mütləq olaraq vacib idi.

Birinci soy mətnin poetik strukturu baxımından müqəddimə funksiyasını yerinə yetirir. Bu soy funksional mahiyyəti etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı müqəddimə, yaxud məhəbbət dastanlarındakı aşığıların dastanın əvvəlində söylədikləri üç ustadnamə ilə eyni işi görür. Soy//müqəddimənin məzmunu göstərir ki, alp ozan soylama vasitəsilə Dədəm Qorqudla əlaqə qurur. Soy bu misralarla başlayır:

Haq Taala gögdən Quran endirdi  
Arı dinli Məhəmmədə

– oqumaq üçün<sup>53</sup>

Soyda daha sonra ardıcılıqla aşağıdakı bilgiler verilir:

– Cəbrayılın Məhəmməd peyğəmbərə meraca getmək üçün Buraq atını gətirməsi;

– Məhəmmədin meracının təsviri;

– Əlinin Düldül atını minib, Zülfüqar qılıncını belinə bağlaması və din yolunda savaşması;

– Haq Taalanın bir quşu Süleyman peyğəmbərin yanına yollaması;

– Davud peyğəmbərin zireh düzəltmək üçün Haq Taalanın qüdrətindən daşdan polad istehsal etməsi;

– İbrahim Xəlilullahın Allahdan oğul istəməsi və onu Allahın yoluna qurban kəsəcəyini əhd etməsi, Allahın öz əhdinə sadıq qalan peyğəmbərə oğlu İsmayılın əvəzində qurban kəsmək üçün göydən “buynuzı burma qoç” endirməsi.

Bu qısa soy aşağıdakı misralarla bitir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun **cavanmördləri** görmaq için”<sup>54</sup>

Beləliklə, soy//müqəddimə Allahın adı ilə başlanıb Dədə Qorqudun adı ilə bitir. Soydakı obrazların hamısı müqəddəs adlardır və onların məna düzümü belədir: Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süleyman peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər – Dədəm Qorqud. Bu, müqəddəs silsilədir və burada Dədə Qorquda qədər olan obrazların hamısı İslam dininə aiddir. Təkcə Dədə Qorqud istisnadır: o, Oğuz Tanrıçılıq inanc sisteminə aiddir.

---

<sup>53</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 7

<sup>54</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 8

Bu silsilədə adları çəkilən obrazların hamısı mediasiya ilə bağlıdır. Bu, yerlə göy arasında mediasiyadır. Adları çəkilən peyğəmbərlər Allahla mediativ ünsiyyətdədirlər. Zatən Allahın (c.c.ə.ş.) peyğəmbəri olmaq ondan gələn risaləti insanlara çatdırmaq deməkdir:

- Həzrət Məhəmməd (s.) merac edib göyə qalxaraq Allahın görüşünə gedir;
- Həzrət Əli (ə.) də təsəvvüfi rəvayətlərə görə, meracda olmuşdur;
- Haq Taala özü Süleymanla əlaqə saxlayır;
- Davud peyğəmbər Haq Taaladan gələn “qüdrət” vəhyi (informasiyası) ilə daşdan polad istehsal edir.
- İbrahim Xəlilullah Allahla dua vasitəsilə əlaqə yarada-raq ondan oğul istəyir.

### **Bəs Dədə Qorqud?**

Soyda onun adı çəkilən misralarda Dədə Qorqudun Allahla əlaqə saxlaması haqqında heç nə deyilmir. O, sanki mediativ silsilədən ayrılır. Lakin bu, çox qeyri-məntiqi görünür.

### **Axı soy onu Allahdan başlanan müqəddəs silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim edir?**

Demək, Allahla əlaqə – ona da aid olmalıdır. Lakin biz misralarda bu əlaqəyə işarəni (göndərməni) adları çəkilən peyğəmbərlərdə olduğu kimi görmürük.

Bilirəm, səbirsiz oxucularım dərhal replika vermək istəyir:

**“Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı məlum-məşhur “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyundan Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi təmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdu. Gəibdən dürlü xəbər söylərdi. Həqq təala anın könlünə ilham edərdi...”<sup>55</sup> təqdimatı? Burada Həqq təalanın Dədə Qorqud un könlünə ilham etməsi,**

---

<sup>55</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 31

## **onun hətta qeyb aləmindən müxtəlif xəbərlər söyləməsi mediasiya deyilmi?!”**

Əlbəttə, mediasiyadır.

Ancaq gəlin tələsməyək. Bütün “sirlər” elə soyun axırını misralarındadır. Və bu misralar, deyərdim ki, ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud” eposunun “bütün sirlərini” özündə “şifrələmişdir”. Odur ki, tələsməyək və diqqəti həmin misralara yönəldək.

Dədə Qorqud bizə məlum olan mətnlərdə İslam övliyasıdır. Ancaq onun İslam dünyagörüşünün funksioneri olmadığı, İslamöncəsi Tanrıçılıq inanc sisteminə aidliyi də məlum məsələdir. Bu cəhətdən, birinci soyda Dədə Qorqudun İslamla bağlı silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim olunması Oğuz//Türkmanların İslam dünyagörüşünə sahiblənməsinin məhsuldur. İslamdan əvvəl Dədə Qorqud başqa bir dinin, yaxud inanc sisteminin, yaxud dünyagörüşünün müqəddəsi, övliyası, “peyğəmbəridir”.

Struktur yanaşma bizdən mətnin dəyişən və dəyişməyən hissələrini (və həmin hissələri təşkil edən elementləri) fərqləndirməyi tələb edir. Bu cəhətdən, birinci soyun mətni dəyişən və dəyişməyən olmaqla iki hissə//qatdan ibarətdir:

**Dəyişən qat:** Allahdan başlanan peyğəmbərlər silsiləsi;

**Dəyişməyən qat:** Dədə Qorqud.

Soyun dəyişən qatının altında Tanrıçılıq inanc sistemi ilə bağlı qat gizlənib. Demək soyun dəyişən qatının özü iki təbəqədən ibarətdir:

1. İslami silsiləni təqdim edən aşkar (eksplisit) təbəqə;
2. Tanrıçılıq elementlərini təqdim edən gizli (implicit) təbəqə.

“Gizli təbəqə” İslamöncəsi Oğuz//Türkmanlarda hakim dünyagörüşü, yəni aşkar ideologiya idi. Lakin Oğuz//Türkmanların İslamı qəbulu ilə bu təbəqə İslami aşkar təbəqəyə transformasiya olunmaqla yanaşı, üstündə çox ciddi yasaq nə-

zarəti yaranaraq “gizlilik” statusuna keçdi. Bu ciddi və sərt “nəzarət” rejiminin izlərinə elə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin özündə də rast gəlirik. Mətndəki dastan//oğuznamədə Qazan əjdaha ilə döyüşəndə əjdaha onu udmağa başlayır. O, “soylama” ilə Allaha yalvarır:

Ya götürdüyün gögə yetürən görklü Tarı!  
Ya urdugünü ulatmayan ulu Tarı!...<sup>56</sup>

Qazan soylamanın başqa bir yerində deyir:

Allah Tarı, sana bir deyənün ağzın öpim,  
İki deyənün ağzın çarpım<sup>57</sup>

Göründüyü kimi, Oğuz//Türkmanlar İslam dinini qəbul etdikdən sonra Allah və Tanrını eyni bir varlıq hesab etmək məcburi rəsmi normaya çevrilmiş, onları fərqləndirənlər, yəni iki ayrı varlıq hesab edənlər, Qazanın statusunu nəzərə alsaq, dövlət səviyyəsində cəzalandırılmışdır.

Göründüyü kimi, birinci soyda mətnin İslamaqədərki “təxrixi” təkcə Dədə Qorqud obrazı ilə təmsil olunur. Belə demək mümkünsə, birinci soyda İslami silsilə ilə Dədə Qorqud bir-birinə “qaynaq olunub”. Lakin bu zaman hökmən nəzərə alınmalıyıq ki, mətnin poetik strukturunda Dədə Qorqud elə öz əvvəlki yerində, daha dəqiq desək, əski Tanrıçılıq mətnində harada idisə – yenə də oradadır. Sadəcə, mətnə ona qədər olan hissə İslami silsilə ilə əvəz olunub.

Bu halda suallar meydana çıxır:

**Əski Tanrıçılıq mətni niyə axıradək əvəzlənməyib?**

---

<sup>56</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 56

<sup>57</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 57

**Dədə Qorqud İslami anlayış olan “övlia” qəlibinə transformasiya olunsa da, niyə əski adı ilə öz yerindədir?**

Bu sualların cavabı “Oğuznamə” ənənəsi ilə bağlıdır. “Oğuznamə” Dədə Qorqudsuz mümkün ola bilməzdi. Dədə Qorqud ozanların, o cümlədən alp ozanların piri//cəddi//babasıdır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamələri və ümumən “Dədə Qorqud” eposunun istisnasız olaraq bütün elementləri Dədə Qorqud obrazına konsentrasiya olunaraq, ona fokuslanır, onda mərkəzləşir. Dədə Qorqud eposun təqdim etdiyi epik dünya modelinin, ümumən epik sistemin mediasiya mərkəzi, mediativ qurucusu və əlaqələndiricisidir. Bir sözlə, “Dədə Qorqud” eposunun varlığı bu obraza bağlıdır: bu obraz yoxdursa – o halda “Dədə Qorqud” eposu da yoxdur. Çünki Dədə Qorqud Tanrı ilə oğuzlu, Oğuz kağanla oğuznamə arasında körpü, vasitə, qapıdır. “Kitabi-Türkman lisani”yə giriş də məhz Dədə Qorqud körpüsündən keçir.

İndi isə birinci soyda Dədə Qorqudla bağlı misraların “şif-rələrini” açmağa çalışaq. Həm də nəzərə almalıyıq ki, birinci soylamada aşkar (eksplisit) İslami təbəqənin altındakı gizli (implisit) Tanrıçılıq təbəqəsinin də sirləri yalnız bu iki misra-nı deşifrə etməklə açıla bilər. Misraları bir də anaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için”.

Qeyd edək ki, bu misraları “eninə-uzununa” çox təhlil etmək lazım gələcək. Çünki mətləblər, təhlil olunması məqamlar çoxdur və onların öyrənilməsi bizdən, demək olar ki, “mikroskopik” analiz tələb edəcək. Bu cəhətdən, biz öncə bu misraların transkripsiyası zamanı mətnin tərtibçiləri tərəfindən işlədilmiş imla (durğu) işarələrindən başlamalıyıq. Çünki müxtəlif nəşrlərdə tərtibçilər tərəfindən qoyulmuş imla işarə-

lərinin yuxarıdakı misraların necə anlaşılması, onların arasında necə əlaqə qurulması və ən başlıcası, bütöv “Kitabi-Türkman lisanı” mətninin funksional semantikasının öyrənilməsində böyük rolu var. Odur ki, öncə oxunuşlara diqqət edək.

Prof. M.Ekici həmin misraların transkripsiyasında dırnaq işarəsindən istifadə etməmişdir:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat,  
Alplar dua kılayun civanmerdleri görmək-içün<sup>58</sup>

O, bu misraları müasir türkcəyə belə uyğunlaşdırmışdır:

Dedem Korkut, kırk talibe ver nasihat,  
Alplara dua edeyim, genç yigitleri görsün diye<sup>59</sup>

M.Ekicinin təfsirində beş epik şəxsiyyət (obraz) var:

1. Dədə Qorquda öz piri//cəddi//babası kimi (“Dədəm”) müraciət edən **təhkiyəçi alp ozan**;

2. Ondan nəsihət (öyüd//soy) istənilən **Dədə Qorqud**;

3. Soy//nəsihət//öyüdlər vasitəsilə öyrədiləcək **40 şagird**;

4. Təhkiyəçi ozanın onlara dua edilməsini istədiyi **alplar**;

5. Duanı qəbul edən alpların görməli olduğu **cavanmərdlər//gənc igidlər**.

İndi misraların təqdim etdiyi informasiyanın (epik situasiyanın) funksional modelini M.Ekicinin oxunuşuna əsasən qurmağa çalışaq.

– Hər iki misra təhkiyəçi ozana məxsusdur.

---

<sup>58</sup> Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, s. 33

<sup>59</sup> Yenə də orada, s. 156

– Təhkiyəçi ozan Dədə Qorquddan soylamalar vasitəsilə 40 şagirdə “nəsihət” (öyüd) verməsini istəyir.

– Təhkiyəçi ozan kimlərəsə müraciət (xıtab) edərək, onlardan alplara dua edilməsini istəyir.

– Təhkiyəçi ozanın məqsədi odur ki, alplar duanı qəbul edib cavanmərdləri, yəni 40 şagirdi “görsünlər”.

Beləliklə, M.Ekicinin oxusundan *üç əsas məqam* ortaya çıxır:

*Birincisi*, cavanmərdlər 40 şagirdidir;

*İkincisi*, bu alplar hər kimdirsə, onlara dua edilməlidir ki, onlar da 40 şagirdi görsünlər.

*Üçüncüsü*, alpların 40 şagirdi “görmələri” son dərəcə mühüm məsələdir. Yəni “*görmək*” burada Dədəm Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm funksional mexanizmdir.

Prof. Y.Azmunun misraların transkripsiyasında və müasir türkcəsində istifadə etdiyi imla işarələri yuxarıdakından fərqli mənzərə yaratmışdır:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat:

“Alplar dua kılayun cevan-merdleri görmək-içün<sup>60</sup>”.

Türkiyə türkcəsi:

Dedem Korkut, kırk şagirdə nasihat verdi:

“Alpler, [çevrenizde] genç yigitler görebilmek için dua edin”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 26

<sup>61</sup> Yenə də orada, s. 67

Göründüyü kimi, Y.Azmun misraların mənasını M.Ekicidən fərqli yozmuşdur. Onun təfsirinə əsasən, beş epik şəxsiyyətin (obraz) funksional durumu belədir:

1. **Təhkiyəçi alp ozan** yalnız təsvirçidir. O, “Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat” – deyərək, birbaşa Dədə Qorquda müraciət etsə də, Y.Azmun bu misranı Türkiyə türkcəsinə “Dedem Korkut, kırk şagirdə nasihat verdi” şəklində uyğunlaşdıraraq, təhkiyəçi ozanı misralardakı epik situasiyanın aktiv funksioneri olmaqdan çıxarmışdır. Halbuki təhkiyəçi ozan Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində iki mühüm funksional elementdən biridir:

a) Müraciət edən (appelyator) – təhkiyəçi alp ozan;

b) Müraciət olunan (auditor) – Dədə Qorqud.

Mediativ əlaqə bu iki obraz arasında qurulur.

2. Alplarla 40 şagird eyni obrazlardır. Dədə Qorud 40 şagirdə “alplar” deyərək müraciət edir. Müraciət etməkdə məqsədi odur ki, 40 şagird//alp özlərini “cavanmərd//igid” görə bilmək üçün dua etsinlər.

Beləliklə, Y.Azmunun oxusundan *iki əsas məqam* ortaya çıxır:

*Birincisi*, təhkiyəçi ozan Dədə Qorquda müraciət etmir. O, “dialogun” iştirakçısı yox, təsvirçi//təhkiyəçisidir.

*İkincisi*, misralardakı 40 şagird, alplar və cavanmərdlər eyni obrazlardır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini “Günbət əlyazması” adı altında tərtib etmiş müəlliflər kollektivi misraları belə oxumuşlar:

Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat!

“Alplar! Dua kılayunq civanmerdləri  
görmək-içünq”<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Shahgoli N.K., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 200

Müəlliflər kollektivi mətnin Türkiyə türkcəsinə uyğunlaşdırmadıqları üçün nümunə verdiyimiz parçadan aşağıdakılar aydın olur:

1. Dədə Qorquda müraciət edən təhkiyəçi ozandır.

2. Müəlliflər kollektivi birinci misradan sonra təhkiyəçi ozanın müraciətinin emosionallığını ifadə etmək üçün nida işarəsi qoymuşlar. Ona görə də dırnaqda verilmiş ikinci misranın təhkiyəçi ozana, yaxud Dədə Qorquda aid olduğu bilinmir.

3. İkinci misrada “alplar” sözündən sonra nida işarəsi qoyulmuşdur. Bu, həmin misradakı alplarla cavanmərdlərin fərqli obrazlar olduğunu göstərir. Məsrənin mənasından aydın olur ki, alplar cavanmərdləri görmək üçün dua etməlidirlər.

4. Alpların 40 şagird olub-olmaması misralardan aydın olur.

A.Hacıyev (Şirvanelli) sözü gedən misraları belə transkripsiya etmişdir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri  
görmaq için”<sup>63</sup>.

Bu transkripsiya “Günbət əlyazması”ndakı transkripsiya ilə eyni olduğu (və A.Hacıyev (Şirvanelli) də transkripsiyanı müasir Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırmadığı) üçün “Günbət əlyazması”ndakı misralara verdiyimiz şərhə təkrara yol verməyərək A.Hacıyevdəki (Şirvanelli) misralara eynilə aid edirik.

Göründüyü kimi, sözü gedən iki misra müxtəlif tərtibatlarda oxunmuş və fərqli mənalar ortaya çıxmışdır. Bu fərqlər,

---

<sup>63</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 8

müxtəlif (sərbəst) mənalandırmalar misraların təqdim etdiyi epik *məlumatın* birbaşa birinci soylamada eksplisit (aşkar) İslami təbəqənin altında gizlənmiş implisit (gizli) Tanrıçılıq qatı ilə bağlı olmasından yaranmaqdadır. Yəni bu iki misra – **tekst**, islami silsilə təbəqəsinin altındakı Tanrıçılıq təbəqəsi – **kontekstdir**. İki misradakı beş obraz vahidi (təhkiyəçi ozan, Dədə Qorqud, 40 şagird, alplar, cavanmərdlər) hərəsi öz dərəcəsinə birbaşa həmin Tanrıçılıq konteksti ilə bağlıdır. Əgər bu konteksti bərpa etməsək, üzə çıxarmasaq, onu təşkil edən elementləri aşkarlayıb-müəyyənləşdirməsək, o halda həmin misralar Oğuz ritual-mifoloji dünya modelindən kənar qalaraq, müasir tarixi şüurun məntiqinə uyğun şəkildə “sərbəstcəsinə” yozulmaqda davam edəcək.

**Ancaq eksplisit təbəqənin altındakı implisit konteksti necə bərpa etmək olar?**

**Axı Tanrıçılıq məna sırası (silsiləsi) tamamilə (bütövlükdə) İslami məna sırasına transformasiya olunub?**

Mənalарın transformasiyası semiotik müstəvidə kodlaşma deməkdir. Bu cəhətdən, “Dədə Qorqud” eposunda kodlaşmanın yalnız bir səviyyəsi (silsiləsi) özünü açıq şəkildə göstərir: **Allah-Tanrı**.

Qalan səviyyə//silsilələrdə İslami elementlərə kodlaşmış Tanrıçılıq elementləri bizə məlum deyildir.

**Onları necə aşkarlamaq olar?**

**Yaxud onları ümumiyyətlə aşkarlamaq mümkündürmü?**

Əlbəttə – mümkündür. Bunun üçün, əziz və hörmətli oxucularım, struktur-semiotik təhlilin “dozasını” artırmaq, yaxud mikroskopumuzun indiyədək istifadə etdiyimiz linzalarını daha böyüdücü şüşələrlə əvəz etmək lazımdır.

Ancaq iş bununla qurtarmır: qarşımıza metodoloji xarakterli suallar çıxır:

**Birinci soylamada mətnin dərinliklərində gizlənmiş (implisit) Tanrıçılıq təbəqəsinə “gedən yolu” necə tapmalı?**

**Soylama mətnində oraya gedən yolun “qapısı” haradadır?**

Əlbəttə – mətnin alt qatında gizlənmiş Tanrıçılıq silsiləsi ilə birbaşa bağlı olan son iki misrada. Belə ki, mətnin alt qatlarına sıxışdırılmış Tanrıçılıq məna silsiləsindən mətnin üst qatında qorunub qalmış yeganə həlqə Dədə Qorqudla bağlı son iki misradır.

Diqqət edək.

Hər bir mətn bütün hallarda iki plana malik olur: mətnüstü və mətnaltı planlar. Görkəmli rus alimi, o cümlədən türk eposlarının tədqiqi sahəsində sanballı əsərlərin müəllifi B.N.Putilov mətnaltı plan haqqında yazır ki, bu, hadisələrin gizlində qalan səbəbi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənasıdır<sup>64</sup>.

Demək, birinci soylamada son iki misranın da semantikasını birbaşa gizlində qalan mətnaltı ilə bağlıdır.

Mətnüstü və mətnaltı planlar epik mətnə uyğun olaraq birinci və ikinci süjet planların təşkil edir. Mətnüstü – ikinci (son) süjet planı, mətnaltı – birinci süjet planıdır. B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci süjet planı köhnə (əvvəlki, ilkin) süjet(lər)in tarixi-epoxal transformasiyalar zəminində birinci süjet planında (son süjetdə) qorunub qalmış izləridir<sup>65</sup>.

Birinci soylamada Dədə Qorqudla bağlı misralar Tanrıçılıqla bağlı “birinci süjet planının” İslami silsiləni əks etdirən “ikinci süjet planındakı” izləridir.

B.N.Putilova görə, epik süjetin çoxölçülüyünü təmin edən ən əhəmiyyətli və müntəzəm fəaliyyətə malik elementlərdən biri mətnaltıdır. Onu ən ümumi formada personajın bu və ya başqa hərəkətini, bu və ya başqa fəaliyyəti izah edən tip mo-

---

<sup>64</sup> Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 177

<sup>65</sup> Путилов Б.Н. Göstərilən əsəri, s. 193

tivləşməsi (hadisələrin gizlində qalan səbəbi – *S.Rzasoy*) kimi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənası kimi qiymətləndirmək olar<sup>66</sup>.

Beləliklə, B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci süjet planı süjet ənənəsinin transformasiyaları zəminində meydana çıxır. Bu prosesdə köhnə süjetlər yeni süjetlərin tərkibində motivlər, motiv blokları, həlqələr kimi qalmaqda davam edir. Bu baxımdan, ikinci süjet planı ilkin süjet(lər)in transformasiya olunmuş son süjetdəki – birinci süjet planındakı izləridir<sup>67</sup>.

Demək, biz də İslami ideologiyanın təzyiqləri nəticəsində birinci soylamanın mətnaltı məkanında özünə “sığınacaq tapmış”, qərar tutmuş Tanrıçılıq məna paradigmasını həmin soylamanın mətnüstü məkanındakı son iki misrada qorunub qalmış “izlər” əsasında bərpa etməliyik. Həmin izlərə diqqət edək.

Burada təhkiyəçi ozan və Dədə Qorqudla bağlı məsələ aydındır. “Dədəm soyı alp ozanlar” ifa zamanı bütün hallarda öz pir//cədd//babaları Dədə Qorqudla əlaqəyə girməli, onunla transsedent əlaqə sistemi qurmalı idilər. Bu, təhkiyəçi ozanın “Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nəsihət” xitab//müraciətində açıq-aşkar şəkildə ifadə olunub. Bu xitabdan aşağıdakı iki nəticə hasil olur:

1. “40 şagirdə” soylama yolu nəsihəti təhkiyəçi ozan yox, Dədə Qorqud verəcəkdir.

2. Təhkiyəçi ozanın rolu Dədə Qorqudla 40 şagird arasında mediativ əlaqə sistemini qurmaqdır. Bu halda o – ötürücü-mediatorudur. Bu, ilk növbədə zamanlararası mediasiyadır. Təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”, Dədə Qorqud “ol zamanda” yaşayır. Təhkiyəçi ozan bu zamanlar arasında

<sup>66</sup> Путилов Б.Н. Göstərilən əsəri, s. 177

<sup>67</sup> Путилов Б.Н. Göstərilən əsəri, s. 193

mediativ əlaqə sistemi qurmaqla onları ritual rejimdə sinxronlaşdırır və Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihət verir.

Lakin bir mühüm sual da meydana çıxır: **Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihətləri necə verir: şagirdlərlə birbaşa ünsiyyətlə, yoxsa ozanın təhkiyəsində?**

Qeyd etməliyik ki, bu sual çox mühüm, yanından ötüb-keçilməsi heç cür mümkün olmayan məsələdir. Çünki “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional semantikasının araşdırılması bu sualla birbaşa bağlıdır. Bu cəhətdən, abidədə təkcə Dədə Qorqudun deyil, “ol zamana” aid başqa varlıqların (obrazların) da gah birinci şəxsin dili ilə danışdıqlarını (birbaşa canlı ünsiyyət), gah da onların haqqında üçüncü şəxs kimi danışıldığını (ozanın təhkiyəsi) görürük. Ancaq hər iki halda fərqi yoxdur: təhkiyəçi ozan vacib elementdir. Dədə Qorqudun şagirdlərlə ünsiyyəti təhkiyəçi ozansız mümkün deyil. Qorqud ozanın dili ilə danışmalıdır. Çünki Dədə Qorqud “ol zamanda”, təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”dır. Digər tərəfdən, Dədə Qorqudun haqqında üçüncü şəxs kimi danışılarda da bunu yenə də təhkiyəçi ozan edir.

Qabağa qaçıb elmi təhkiyəmizin məntiqi ardıcılığını dağıtmadan söyləyək ki, bu məsələ irəlidə öz məqamlarında ətraflı şəkildə araşdırılacaq.

Alplara gəlincə, biz onların nə 40 şagirdlə və nə də cavanmərdlərlə eyniləşdirilməsini qəbul etmirik. “40 şagird” igid olmaq üçün inisiyasiya mərasimindən keçən 40 namizəd//neofitin mərasimdəki statusu və bu statusa uyğun adıdır. 40 şagird bu mərasimdən keçdikdən sonra “alp igid” adını ala bilər. Onlar hələ nə “ər igid”, nə “mərd igid”, nə “qoç igid”, nə də “alp igid” deyillər. Bu halda nə Dədə Qorqudun, nə də ki təhkiyəçi alp ozanın onlara “alplar” deyə müraciət etməsi bizə məntiqi görünür.

Bütün bu qaranlığı oxunuşlarda 40 şagirdlə eyniləşdirilən “cavanmərdlər” obrazı aydınlada bilər. **“Cavanmərdlər”** –

fars sözüdür, mənası mərd, əsilzadə, alicənab, comərd, şücaətli, cəsarətli, qoçaq deməkdir. Sözüün bu mənaları tərtibçimətnşünaslarda “cavanmərdlər”in 40 şagird olması qənaətini yaratmışdır. Əslində, qətiyyən belə deyildir. “Cavanmərdlər” Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm və ən vacib elementdir. Bunun üçün son iki misranı leksik kodla, yəni oradakı sözləri lüğəvi mənaları baxımından oxumağa çalışaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için”.

Birinci misra: “Dədəm Qorqud, 40 şagirdə nəsihət ver”.

İkinci misra: “Alplar, cavanmərdləri görmək üçün gəlin dua edək”.

Həm Dədə Qorquda, həm də alplara müraciət edən eyni şəxsdir: təhkiyəçi alp ozan. O, cavanmərdləri görmək üçün alpların dua etməsini xahiş edir. Buradan aydın olur ki, cavanmərdləri ancaq dua etməklə, yəni onları dua vasitəsilə çağırmaqla görmək olar.

İndi ikinci misradakı epik məlumatın funksional struktur sxemini qurmaq üçün funksional elementləri və funksiyaları müəyyənləşdirək:

1. Cavanmərdləri görmək üçün dua edən **alplar**;
2. Görünmələri üçün dua edilən **cavanmərdlər**;
3. Dualama vasitəsilə **cavanmərdlərin görünməsi funksiyası**.

Bu funksional hərəkət sxemi alınır: Alplar cavanmərdlərin görünməsi üçün (əl qaldıraraq) onlara dua edirlər.

Lakin bu duanın Tanrıya, yaxud birbaşa cavanmərdlərə edildiyini hələlik aydınlaşdırma bilmirik. “Dədə Qorqud” epik ənənəsində bütün tanrıçı dualar “Görklü Tanrının” adının çə-

kilməsi, anılması ilə başlanır. Bu halda düşünmək olar ki, alplar cavanmərdlərin görünməsini Tanrıdan istəyirlər.

Ancaq alpların bu duasında çağırış məzmunlu alqış var. “Kitabi-Dədə Qorqud”da “alqışı – alqış, qarğıışı – qarğış” olan bəylərin əl qaldıraraq Dirsə xan üçün Allahdan oğul övladı, Baybura üçün qız övladı istəmələrini yada salaq. Eposda bəylərin “alqışının – alqış, qarğıışının da – qarğıış” olmasının xüsusi vurğulanması Göy Tanrının məhz **bəylərin** alqış və qarğıışlarını eşidərək, onların istəklərini (hacətlərini) qəbul etməsini ifadə edir. Buradan aydın olur ki, əgər alpların alqışı ilə cavanmərdləri çağırmaq mümkündürsə, bu halda alplar duaları Tanrı tərəfindən qəbul olunan **bəy kateqoriyasına** aiddirlər və yenə də bu halda alpların hələ heç bir statusu olmayan 40 şagird hesab edilmələri mümkün deyildir.

Alpların dualarının birbaşa kimə – Tanrıya, yoxsa birbaşa cavanmərdlərin özünə ünvanlanmasına gəlincə, bizcə, bu məsələnin üzərinə soylamanın İslami hissəsindəki müqəddəslərin təqdimatının “silsiləvi düzümü” işıq sala bilər. Yada salaq ki, həmin silsilədə islami obrazların Dədə Qorquda qədərki düzümü Allahla başlayıb İbrahim peyğəmbərə qədər davam edir: Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süleyman peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər. Demək, birinci soylamadakı İslami silsilənin altındakı (mətnaltındakı) Tanrıçılıq paradiqması da obrazların silsiləsi şəklində olmuşdur. **Və ən başlıcası**, mətnaltındakı **Tanrıçılıq silsiləsini təşkil edən obrazlar** sonuncu misrada çağırılmaları, yaxud görünmələri yalnız alpların (Oğuz//Türkman bəylərinin) duaları vasitəsilə mümkün olan **cavanmərdlərdir**.

Cavanmərdlər – əsilzadələrdir. Onlar Oğuz//Türkmanlar üçün müqəddəs sayılan “ol zamanın” varlıqlarıdır. Bu varlıqlar profan “indiki zaman” dünyasında yaşayan Oğuz//Türkmanlar, o cümlədən hələ mərd igid olmağa hazırlaşan 40 şagird üçün sakral igidlik modeli (ülgüsü, obraz-qəlibi) olduğu

kimi, onların igidlik davranışları da indiki zamanda yaşayanlar üçün sakral davranış modelidir.

**Bəs cavanmərdlər kimlərdir?**

**Bunu necə aydınlaşdırmaq olar?**

Çox asan.

Əvvəla, bu silsilənin zirvəsində, heç şübhəsiz, “Görklü Tanrı” durur. Daha sonra Oğuz xanı ehtimal etmək olar. Ancaq, bizcə, ehtimala ehtiyac yoxdur. Əsilzadələrin “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı, yaxud “Kitabi-Türkman lisanı”dəki silsiləvi təqdimatlarını xatırlayaq. Bunlar, abidənin özündə deyildiyi kimi, “say oğuz”lar<sup>68</sup>, “əsl bəglər”<sup>69</sup>, yəni əsilzadələrdir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin 9-cu soyunda həmin igidlər silsiləvi strukturda belə təqdim olunur: Padşah **Bayındır xan** – padşahın vəkili **Qazan** – divanbəyi **Dəli Dundar** – eşikağası **Qara Budaq** – padşahın mirqəzəbi **Yeg-nək** – səhabə **Əmən** – qorçığıbaşı **Afşar**.

Əlbəttə, bizə etiraz oluna bilər ki, bu obrazlar “ol zamana” aid deyil, onlar “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı real epik zamanın iştirakçılarıdır.

Məsələnin mahiyyəti məhz elə bu məqamla bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un özündə onlar məhz “ol zamanın” sakinləri kimi təqdim olunur:

1. “Ol zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi”<sup>70</sup>.

2. Dədə Qorqud bu “ol zamanın” bəyləri haqqında eposun real təhkiyə zamanında deyil, artıq çoxdan ötüb keçmiş zamanda, dirilərin dünyasının deyil, ölümlərin dünyasının zamanında danışır:

İndi qanı dedigim bəg ərənlər?!

---

<sup>68</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 36

<sup>69</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 45

<sup>70</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 52

Dünya mənim deyənlər!  
Əcəl aldı, yer gizlədi;  
Fani dünya kimə qaldı?  
Gəlimli-gedimli dünya,  
Axirət-son ucu ölümlü dünya!<sup>71</sup>

Dədə Qorqudun “İmdi qanı dedigim bəg ərənlər?!” nidası bu bəylərin “indiki” zamana deyil, “ol zamana” aid olduğunu açıq kodla ifadə edir<sup>72</sup>.

Əlbəttə, burada əldə edilən rekonstruktiv nəticələrin daha çox fakt və geniş təhlillərlə möhkəmləndirilməsinə ehtiyac var. Lakin əldə etdiyimiz nəticələr “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin yalnız birinci soyundan “görünənlərdir”. Digər soyların təhlili ilə mənzerə daha da aydınlaşacaq və ola bilər ki, qabaqcadan gözləmədiyimiz nəticələr də əldə edəcəyik.

Funksional struktur poetikasını “Dədəm Qorqudla dua//müqəddimə vasitəsilə mediativ əlaqə sisteminin qurulması” adlandırdığım birinci soyla bağlı bildirmək istərdim ki, **“ol zamana” aid informasiyanın “indiki zamana” ötürülməsi** bir elmi problem kimi ən mühüm məsələdir. Türk dastan ənənəsinin “*etik*” mövqedən (kontinuumçölü) təsviri metoddan qurtulub, onu “*emik*” (kontinuumiçi) mövqedən təhlil edə bilmək üçün epik informasiyanın *transsedent* mahiyyətli olduğunu qəbul etməli, dastan mətninə, sadəcə, dastançının yaratdığı bədii-estetik mətn kimi yanaşmaqdan imtina etməliyik. Səməvi dinlərin kitabları həmin dinlərə qulluq edənlər tərəfindən Uca Allahın insanlara nazil etdiyi müqəddəs vəhyələr statusunda qəbul olunduğu kimi, türklərin dastanları da qədim

---

<sup>71</sup> Yenə də orada, s. 78

<sup>72</sup> Bu mövzuda fərqli bir yanaşma da var: İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 96-104

türklər (o cümlədən bəzi indiki türk xalqları) üçün Tanrının dünyası ilə bağlı müqəddəs mətnlər idi. Dastanların Tanrının dünyasından, “cavanmərd”, yəni həmişə cavan, ölməz qəhrəmanların yaşadığı “ol zaman” dünyasından gəldiyini, təhkiyəçi ozan//aşığı//baxşı//yırçı//jomokçu//qamların... bu mətnləri “yaratmadığını”, sadəcə, soylarından, nəsilərindən olduqları “pir”lərindən (sənət əcdadlarından) mediasiya yolu ilə aldıklarını qəbul etməsək, sakral epik informasiya daşıyıcısı olan Türk dastanlarının “sirlərinə” yenə də kənarında baxmalı olacaq və həmin “sirlərin” estetikasından duyduğumuz poetik vəcdi “möcüzəvi”, “heyrətamiz”, “möhtəşəm”... kimi sifətlərlə tərif etməkdən başqa bir “metodumuz” qalmayacaqdır.

Baxın görün, özü Qırğızıstanın məşhur “Manas” söyləyicisi olan, manasçılığı vergi yolu ilə almış filologiya elmləri doktoru Talantaalı Bakçiyev “Qırğız epos söyləyiciləri” adlı əsərində nə yazır: “Qırğızlar keçmiş vaxtlarda “Manası” təkcə şifahi-poetik əsər kimi yox, həm də canlı varlıq kimi... qəbul edirdilər”<sup>73</sup>.

Başqa sözlə, “Manas” dastanının qəhrəmanları qırğızlar üçün başda Manasın özü olmaqla həmişəyaşar, ölməz, canlı igidlər idi. İnsanlar bu dünyaya gəlib, ömürlərini başa vurandan sonra öldükləri halda, “Manas”ın qəhrəmanları qırğızların “Manas dünyası” adlandırdıqları aləmdə (“*Kayıp*” dünyada) canlı şəkildə yaşayırlar. Onlar lazım gəldikdə zahirə çıxaraq, insanların həyatına qarışa bilirlər. Bu hal özünü ələlxüsus “Manas” söyləyicilərinin, yəni gələcək manasçıların seçimi zamanı göstərirdi. Həmin seçim bütün hallarda “Manas” igidlərinin özlərindən asılı idi. Gələcək söyləyiciləri – “jomokçuları” “Manas” igidləri özləri seçirdilər. Ya Manasın özü, ya da başqa əsilzadə igidlər qəfildən dəstə ilə gəlir, gələcək manas-

---

<sup>73</sup> Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», 256 с.

çiya onların haqqındakı dastanları söyləməyi əmr edirdilər. Bu hadisə ya yuxu zamanı, ya da ayıqlıqda (*əyanolma*) baş verirdi. Ayıqlıqda olanda gələcək manasçının görüşdən sonra huşu başından çıxaraq özündən gedirdi.

İrəliləyən hissələrdə biz bu məsələyə geniş şəkildə toxunacağıq. İndi qısa şəkildə yalnız onu demək istərdim ki, tədqiqatçıları həmişə bir sual düşündürüb: həcmi baxımdan dünyanın bir sayılı ən nəhəng eposu olan “Manas” dastanını söyləyicilər necə yadda saxlayırdılar? Daim təkrarlanan bu suala manasçılar dastanı yadda saxlamadıqları, ifa zamanı gözlərinin qabağında olan pirlərinin dastanı onlara söylədiyi, onların da yalnız pirin dediklərini təkrar etdikləri cavabını verirdilər.

T.Bakçiyev yazır ki, xalq arasında Manas haqqında dastanı düzüb-qoşan ilk dastançı İrçı uul haqqında rəvayət var. Manasçılar həm də təsdiq edirlər ki, dastanın ilk söyləyicisi olan İrçı uul Manasa sədaqət və doğruluqla xidmət edən igidlərdən və silahdaşlardan biri idi<sup>74</sup>.

Göründüyü kimi, “Manas”ın məkan-zaman sistemi “Dədə Qorqud” eposunda olduğu kimi, iki zamanı – “ol zamanı” və “indiki” zamanı əhatə edir. Manas və igidləri “ol zamanda”, dastanın söyləyiciləri olan jomokçular “indiki zamanda” yaşayırlar. Jomokçu “ol zaman” ilə “indiki zaman” arasında əlaqəçi-mediatorudur. Lakin burada bir mühüm obraz-element var: jomokçunun, ozanın, yırçının və s. “*piri*”, yəni nəslindən, soyundan olduqları sənət babası. Bu pir “Dədə Qorqud” eposunda Dədə Qorqud, başqa türk xalqlarının eposlarında başqa pirlərdir. “Dədə Qorqud” eposunun şifahi və yazılı mətnlərinə ozanla onun piri Dədə Qorqud arasında qurulmuş əlaqə rejiminin (sisteminin) ifadəsi kimi baxmasaq, mətni “oxuya” bilməyəcəyik. Bu əlaqə rejimi, T.Bakçiyevin ifadəsi ilə desək, “energetik informasiyanın kodlaşmasının xüsusi nö-

---

<sup>74</sup> Yenə də orada, s. 6

vüdür”<sup>75</sup>. Demək, “Dədə Qorqud” eposunun, o cümlədən “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ struktur semantikasının öyrənilməsi eposun gerçəkləşmə kodunun deşifrəlməsini tələb edir. Bu iş bütün hallarda transsedent müstəvidə aparılmalı, yaxud T.Bakçiyevin dediyi kimi, söyləyicinin “transsedent funksiyaları”<sup>76</sup> nəzərə alınmalıdır.

---

<sup>75</sup> Yənə də orada, s. 14

<sup>76</sup> Yənə də orada, s. 59

### **§ 3. Dədə Qorqudun 40 şagirdlə “ol zaman”dakı “Ğaib//Qeyb” dünyasında yaşayan Oğuz “cavanmərdləri” arasında transmediativ əlaqə sistemi qurması**

Biz abidənin IX soyunda tədqiqatımızın, bəlkə də, ən mürəkkəb və ən çətin mərhələsinə daxil oluruq. Bu hissə bizim bütün tədqiqat boyu işlədiyimiz elmi konsepsiyanın təcəssümü və gerçəkləşdirilməsi baxımından fəvqəladə dərəcədə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Və artıq neçə gündür ki, bu soyun məntiqi cəhətdən sərrast, dolğun alınması üçün müxtəlif təhkiyə modellərini düşüncəmdə sınaqdan keçirirəm. Burada mənim üçün əsas olan dialoqa çağırduğım alim həmkarlarımı və onlardan da qabaq özümü bu hissədə deyəcəklərimin məntiqinə inandırmaqdır. Belə ki, burada “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional məna sistemini transsendent (şüurdan kənar) fenomenlər müstəvisində araşdırmağa çalışırıq. Bu epik-mifoloji mətnin funksional strukturu da dastan epoxasındakı bütün dastanlar kimi transsedent energetika ilə hərəkətə gəlmişdir. İndi əlimizdə olan mətn vaxtilə funksional olan mətnin “ölü” variantıdır. Bu baxımdan, bizim burada mətni metamodel səviyyədə “funksionallaşdırmaq” istəyimiz bəşər tarixinin buzlaq dövrünə aid hər hansı heyvanın buzların arasından tapılmış bədəninin yox olmuş canlı həyatının modelini bərpa etmək istəyinə bənzəyir. Qorqud babamız “Ölən adam – dirilməz, çıxan can – geri gəlməz” deyir. Yazıya alınmış şifahi dastanın “ölü mətn” statusunda olması bir metafora kimi bir sıra alimlərin xoşuna gəlməsə də, bu – belədir: canlı mətnin yazıya alınması onun ölümüdür. Çünki folklor mətni söyləyici şüurunda yaddaş kodu ilə qorunur. Bu mətn hər dəfə ifa olunanda yenidən doğulur. Şifahi mətn yazıya alınarkən onun həmin ifa prosesində doğulmuş variantı ölür, canlı mətn isə yaşamaqda, zamana uyğun dəyişməkdə, epoxalara uyğun

transformasiya olunmaqda davam edir. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi də yazıya alınmaqla artıq ölmüş mətndir. Bu halda onun canlı ifadan, yaxud yaddaşdan yazıya alınması az fərq edir. Canlı ifa olunan mətn – yaddaşda olan mətnin verbal-teatral kodla funksionallaşan səviyyəsi, yaddaşda olan mətn isə – canlı mətnin yaddaş kodu səviyyəsində qorunan işarələr sistemi, şüur səviyyəsindəki potensiyasıdır. Burada qarşımıza qoyduğumuz hədəf və məqsəd baxımından əsas olan abidənin funksional mənə sistemini qidalandıran transsedent (şüurdankənar) sahənin elementlərini aşkarlamaq, həmin elementlərin mətnlə “transmətn” arasında yaratdığı mənə sahəsini öyrənmək, təkcə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsini deyil, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunu transmediativ əlaqə sistemi kimi nəzərdən keçirməkdir. Əlbəttə, bunu eləyə bilməklə eləmək istəməyin arasında böyük fərq var. Amma əsas olan tədqiqatçının üzərində duraraq işləmək istədiyi müstəvinin düzgün müəyyənləşdirməsidir. Həmin müstəvinin düzgün seçilməsinə əminik. Hələ sovet epoxasının bir sıra görkəmli alimləri dastan mətnlərinin transmediativ mahiyyəti barəsində açıq yaza bilməsələr də, ona işarə verməkdən də özlərini saxlaya bilmirdilər. Bütövlükdə materialist ideologiyaya əsaslanan sovet elmində folklor mətnlərinin magik, mistik, transsedent mənşəyi mövzusu qətiyyənlə qəbul edilmirdi. Lakin sovet alimləri şamanların transmediativ düşüncə və praktikası qarşısında heyrətamiz təəssüratlarını gizlədə də bilmirdilər. Ona görə də sovet sosial antropoloqlarının yaradıcılığında eposların transsedent enerjisinin materialist metaforalarla “bəzənmiş” (örtülmüş) təsvirlərinə bol-bol rast gəlmək mümkündür.

Beləliklə, IX soyun təhlilinə görkəmli rus folklorşünası B.N.Putilovun söyləyicilik vergisi haqqındakı bir məşhur fikri ilə başlamaq istəyirik. O yazır: “Dastan söyləmə vergisi, xüsusilə də “Manas” kimi nəhəng abidələrlə bağlı izah olunmaz

tapmacadır. Heç kəsin izah etməyə gücü çatmır ki, bu vergi haradan gəlir, insana necə daxil olur, niyə onu bu qədər incidir və sevindirir, necə aşkara çıxır və hökmə özünün gerçəkləşməsinə necə tələb edir. Tapmaca qalmaqda davam edir və söyləyicilik vergisinin gizli fenomenini açmaq üçün nə isə başqa şey tələb olunur. Və bu “başqa şey” öz başlanğıcını çox qədim zamanlardan götürür, miflə qidalanır və yeri gəlmişkən deyək ki, tamamilə gerçək dəyişmələrdə qavranılan “fövqəltəbii”, “fövqələdə”, “o dünyaya aid” olanın hakimiyyəti haqqında möhkəm təsəvvürlərlə dəstəklənir”<sup>77</sup>.

Göründüyü kimi, alim görə, söyləyicilik “fövqəltəbii”, “fövqələdə”, “o dünyaya aid” olan vergidir. Bu vergi öz “indiki zaman”ında yaşayan söyləyiciyə onun mənsub olduğu təbii, adi (pofan) dünyanın fəvqündə//üstündə olan o biri dünya ilə əlaqə yaratmağa imkan verir. “Dədə Qorqud” eposunda (“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisani” mətnlərində) “o dünya” zaman baxımından “ol zaman”, məkan baxımından “Ğaib” konseptləri ilə işarələnən sakral “Oğuz” dünyasıdır. Bütöv “Dədə Qorqud” eposuna aid yazılı mətnlərdə həmin sakral dünyanın məkan-zaman sistemi (kosmoloji kontinuumu) ilə bağlı semiotik elementlər qorunub qalmışdır. Bu elementlər mənadaşyıcı konseptlərdir. Məsələn: **“boy”**, **“soy”**, **“yum”**, **“yumuşçu oğlan”**, **“ol zaman”**, **“imdi” (indi)**, **“ğeyb”**, **“xəbər”** və s. Bu elementlər öz zamanında (epik-mifoloji düşüncə epoxasında) “imdiki” dünya ilə “ol zaman”dakı “Ğaib//Ğeyb” dünyası arasında transmediativ əlaqə vasitəsi olan oğuznamələrdən qalan töküntü mexanizmlər, qəlpələr şəklində gəlib çatmış mənə formullarıdır. Bir vaxtlar etnik enerjinin sublimativ çevrilmə, ötürülmə mexanizmləri olan həmin elementlər bu gün “ölü mətnlər” olan əlyazmalar-

---

<sup>77</sup> Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. Москва: «Восточная литература», 1997, с. 51

da cansız, ruhsuz şeylər kimi görünsələr də, onların özlərini bir mexanizm kimi minillər boyu çalışdıran və çalışdıracaq avtonom enerji mənbələri var. Həmin avtonom enerji bütöv sistemi deyil, həmin sistemi təşkil edən konkret (mikro)elementi çalışdıran mikroenerji daşıyıcısında (“mikrobatareykalarda”) akkumulyasiya olunmuş haldadır. Bu mikroenerji daşıyıcıları “boy”, “soy”, “yum”... kimi elementləri “ölü mətnədə” (əlyazmada) də çalışdırmaqda davam edir. Belə hesab edirik ki, həmin elementlərin enerji impulslarını “dinləməklə” bütöv “Dədə Qorqud” eposunun sistem enerjisi və həmin sistemlə bir vaxtlar trans olunmuş, sublimasiya edilmiş etnoenerjinin təbiəti haqqında “sxematik” (yəni sxem, metamodel səciyyəli) təsəvvürlər əldə etmək mümkündür. Bunun üçün ilk növbədə “Dədə Qorqud” eposunun “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindən “görünən” transmediativ əlaqə sistemini, ən azı, “açıq görünən” elementləri səviyyəsində incələmək lazımdır.

**Transmediativ əlaqə sisteminin indiki halda dörd elementdən ibarət olduğu görünür:**

1. Təhkiyəçi alp ozan;
2. 40 şagird;
3. Dədə Qorqud;
4. Gəib dünya.

**Bu transmediativ əlaqə sistemi məkan quruluşu baxımından üç hissəlidir:**

1. Təhkiyəçi alp ozan və 40 şagirdin yaşadığı bu dünya: eposdakı işarəsi – “fani dünya”;
2. “Cavanmərd” Oğuz igidlərinin və Dədə Qorqudun mövcud olduğu Gəib adlı dünya;
3. Təhkiyəçi alp ozanın və Dədə Qorqudun mediativ hərəkət sahəsi olan aralıq dünya.

**Transmediativ əlaqə sistemi zaman quruluşu baxımından da üç hissəlidir:**

1. Təhkiyəçi alp ozan və 40 şagirdin yaşadığı “imdiki” zaman;

2. “Cavanmərd” Oğuz igidlərinin və Dədə Qorqudun yaşadığı “ol zaman”;

3. Təhkiyəçi alp ozanın və Dədə Qorqudun mediativ hərəkət sahəsində sinxronlaşan zaman.

Transmediativ əlaqə sisteminin funksional strukturu tədqiqatın bu hissəsinədək apardığımız təhlillərdən anladığımız qəddər belə çalışır:

1. Təhkiyəçi alp ozan 40 şagirdlə Dədə Qorqud arasında əlaqə yaratmaq üçün əvvəlcə öz piri olan Dədə Qorqudla mediativ əlaqə sistemini qurur və daha sonra bu sistemi genişləndirərək, onu “40 şagird – ozan – Dədə Qorqud”dan ibarət vahid transmediativ əlaqə sisteminə çevirir.

2. Təhkiyəçi ozanın bu əlaqə sistemini qurmaqda məqsədi “igidolma” inisiyasiya ritualından keçən 40 şagirdə Dədə Qorqudun mərd igidliyin sirləri haqqında elmi təlim etməsini təşkil etməkdir.

3. Dədə Qorqud da ya “Qorqud – I şəxs” modelində birbaşa özü, ya da “Qorqud – III şəxs” modelində təhkiyəçi alp ozanın mediatorluğu vasitəsilə “əhli-istedad” olan 40 şagirdə igidlik elmini təlim və təlqin edir.

4. Dədə Qorqudun “mərd igid” modeli əsasında 40 şagirdə öyrətdiyi elmin məzmununu Ğaib adlı dünyada yaşayan cavanmərd igidlərin davranış və psixologiyaları haqqında birləşmə təşkil edir.

5. Dədə Qorqudun təlim etdiyi elm formal-mediativ quruluşuna görə “soy”dur.

6. “Soy”un mediativ əlaqə sistemi vasitəsi ilə “ol zamandan” alınması və “indiki zamana” ötürülmə prosesi “soylama” adlanır.

7. Dədə Qorqud “ol zaman”dakı Ğaib adlı dünyada yaşayan cavanmərd igidlərin davranış və psixologiyalarını əks et-

dirən informasiyanı transsedent enerji halında 40 şagirdin psixikasına nəql edir. Mediativ informasiya janrı kimi “soy” formasında çatdırılan həmin enerjinin mahiyyətini “cavanmərd” igidlərin Ğaib aləmdə “konservasiya olunmuş” ruhu təşkil edir. Başqa sözlə, Dədə Qorqud inisiyasiya ritualında öz köhnə yeniyetmə gənc statusunda ölərək, əvvəlki psixikalarından ayrılmış və indi psixikalarının yenidən qurulma mərhələsinə daxil olmuş 40 şagirdin “mərd igid” modelinə əsaslanan yeni psixologiyasını (və bütövlükdə psixikasını) cavanmərdlərdən aldığı qəhrəmanlıq enerjisi (igidlik ruhu) əsasında yenidən təşkil edir.

8. Bütöv inisiyasiya ritualı müddətini əhatə edən mediativ əlaqə rejimində 40 şagirdlə cavanmərdlərin zamanı sinxronlaşır və bu da mahiyyəti ruhdan ibarət olan enerjinin cavanmərdlərdən 40 şagirdə ötürülməsinə imkan yaradır.

9. Təhkiyəçi alp ozanın 40 şagirdlə “ol zamanda”kı Ğaib aləmin sakinləri olan cavanmərdlərlə əlaqə yaratması 9 mərhələli struktura malikdir. Hər mərhələ “soylama” ritualı vasitəsilə baş tutur. Təhkiyəçi ozan birinci mərhələdə müasirləri olan alpları cavanmərdlərlə əlaqə yaratmaq üçün dua etməyə çağırır: **“Alplar, dua qılayunq civanmerdləri görmək içüŋ”**<sup>78</sup>.

10. Buraya qədər diqqətlə nəzərdən keçirdiyimiz 8 soyda igidlərin özlərini yox, onlar haqqında metaforalara görürük. 40 şagirdlə Ğaib dünyasındakı cavanmərdlərin birbaşa transmediativ ünsiyyəti “əyan olma” (gözə görünmə) şəklində IX soyda baş verir:

– Epik-mifoloji düşüncə modelinin qapalı-təkrarlanan struktura malik olduğunu nəzər alsaq, 40 şagirdlə cavanmərd-

---

<sup>78</sup> Shahgoli N.K., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 200

lərin IX soy vasitəsilə ünsiyyəti onların bir-biri ilə doqquzuncu dövrdə qarşılaşması (görüşməsi, qovuşması, sinxronlaşması) deməkdir.

– Hər bir mediativ əlaqə dövrəsinin dünya modelinin şaquli strukturunda bir əlaqə qatı olduğunu nəzərə alsaq, 40 şagirdlə cavanmərdlərin mediativ ünsiyyəti 9-cu qatda baş tutur.

– Mediativ əlaqənin şaquli məkanın 1-ci qatından başlanması, qapalı dövrlər vuraraq 9-cu qatda tamamlanması bu əlaqə sisteminin türk dünya modeli baxımından göyün 9 qatlı strukturunu fraktal şəkildə (təkrarlanma yolu ilə) əks etdirməsini göstərir.

– Göyün 9 qatlı strukturunu inikas edən 9 qapalı dövrdən ibarət hərəkət formulunun əsasında, belə güman etmək olar ki, “doqquzlama” ritualının funksional sxemi durur.

İndi bütün bu dediklərimizi IX soydakı faktlar əsasında öyrənməyə çalışaq və görək ki, nəyi düz, nəyi yanlış düşünmüşük.

XI soy artıq bizim digər soyların başlanğıcında görməyə adət etdiyimiz gün-bulud metaforası ilə başlayır:

### **Yalayuban gün doğarsa, bulud qoymaz<sup>79</sup>.**

Burada işıq saçaraq doğan gün – mərd igidin, günün qarşısını kəsən bulud – düşmənin metaforasıdır. Dədə Qorqud bununla 40 şagirdə nəsihət edir ki, igid varsa – düşmən də var: düşmən varsa – onun qarşısına çıxacaq igid də olmalıdır. Ancaq savaşı tələyini igidlərin bir olması, ürəkli olmaları, qorxmamaları həll edir:

### **Savaş günü hamı igid ər olaydı, yeg olaydı.**

---

<sup>79</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 33

**İləricə səgirtməgə çəq igiddə yürək olmaz<sup>80</sup>.**

Dədə Qorqud bu misralardan sonra 40 şagirdi əvvəlcə mərd igidlərin mindiyi döyüş atı ilə tanış edir. Bu – “bədəv” atdır. Dədə Qorqud atı 40 şagirdin gözü önündə canlandırmaq (əyan etmək) üçün onu öygülərlə təsvir edir:

Hamı atlar aq alaca meydanda səgirtsəydi.

Ol meydanda

**qısqə belli,**

**dar arxalı,**

**alma gözli,**

**maral ənsəli,**

**maxməl tükli,**

**səmən kəküllü,**

**tasma boyınlı,**

**təppəsindən dik qulaqlı,**

**dəgirmi sağrılı,**

**gen kökslü,**

**gen satanlı,**

**aşuqı uzun,**

**soy dırnağ,**

**dik baxıncaq bədəv vardır<sup>81</sup>.**

Qeyd edək ki, Dədə Qorqudun atı belə tərif etməsi, öyməsi adi tərif, adi öyü deyildir. Bu at göyün 9-cu qatındakı Ğəib dünyada yaşayan mərd igidlərin mindiyi bədəv atdır. Dədə Qorqud 40 şagirdi doqquz transmediativ dövrə vuraraq həmişəyaşar (ölümsüz) cavanmərdlərlə görüşə apardığı kimi, eyni zamanda onların “qardaşı” olan atla da görüşə aparır. Trans-

---

<sup>80</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

<sup>81</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

mediativ rejimdə baş tutan bu görüşdə **Dədə Qorqudun bədəv atı öyğülərlə tərif etməsi, əslində, bədəv atı çağırma ritualıdır**. Biz təhkiyəçi alp ozanın “alpları dua edək cavanmərdləri görmək üçün” çağırışını heç vaxt unutmamalıyıq. Təhkiyəçi ozan göylərin qapısını dua-alqışla açır. Bu baxımdan, transmediativ əlaqə sistemində nə baş verirsə – hamısı mediativ formullardır. Həmin formullar funksional baxımdan davranış və müraciət formullarına bölünür. Dədə Qorqudun da bədəv ata etdiyi tərif müraciət formulu kimi öyğü ritualıdır. Bədəv at öyülməsə, təriflənməsə, zahirə çıxıb, 40 şagirdə özünü göstərməz (əyan olmaz). **Və ən başlıcası, yadda saxlamaq lazımdır ki**, nəinki bədəv at, eləcə də göyün doqquzuncu qatındakı Ğaib dünyada ölümsüz həyat yaşayan “cavanmərd” Oğuz igidlərinin heç biri belə bir tərif-öyğü ritualı olmasa, öz üzünü göstərməz (əyan etməz). Təhkiyəçi alp ozan məhz buna görə də onun məclisinə yığılmış alplardan xahiş edir ki: “Alpları, dua qılayun cavanmərdləri görmək üçün”.

Dədə Qorqudun tərif-təqdimatından bədəv atın aşağıdakı funksional keyfiyyətlərə malik olduğunu görürük. Bədəv at ağ meydandakı yarışda:

1. Qaçmaq üçün səbirsizlənərək, üstündəki ərin əlindən cılovu dartar;

2. O qədər iti sürətlə qaçır ki, bədənindən köpük saçılar;

3. Qaçanda dabanı qızar;

4. İti qaçışdan gözləri böyüyər;

5. Başqa atlara öz qaçıışı ilə dağ çəkər;

6. Sahibini finişə birinci çatdırar;

7. Heç bir atı özündən qabağa keçməyə qoymaz.

Dədə Qorqud 40 igidlə cavanmərdləri adi həyat rejimində olduğu kimi qarşılaşdırmaqla görüşdürmür. Bu cəhətdən, onların bir-biri ilə necə görüşməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Həmin görüşün bütün transmediativ texnikası təhkiyəçi alp ozanın “Alpları, dua qılayun cavanmərdləri görmək üçün” xita-

bında əks olunmuşdur. Cavanmərdlər 40 şagirdin yalnız *gözünə görünə (əyan ola)* bilirlər. Başqa sözlə, onların görüşü tamaşa şəklində baş tutur. Cavanmərdlər inisiyasiya ritualında trans vəziyyətinə salınmış 40 şagirdin gözünə görünürlər (əyan olurlar). Ruhani ekstaz vəziyyətində olan 40 şagird Dədə Qorqudun çağırdığı cavanmərdlərə yalnız tamaşa edir. Bəs Dədə Qorqud bu tamaşanı necə təşkil edir?

O, bundan ötrü trans halında olan 40 şagirdin düşüncəsinə əvvəlcə “qala tutma” formülünü tələqin edir. Onlara söyləyir: “Aqca burclı qalaların üstünə varı bəglər varsaydı, dögə-dөгə gənimindən ol qalanı alsaydı. Ol qalanun sağında, solunda uçurumu var, varmaq olmaz. Barusunda kamandarı urar, qoymaz. İçindəki sərdarı cəhdin eylər, qəniminə qala verməz”<sup>82</sup>.

Beləliklə, Dədə Qorqud 40 şagirdin gözləri qarşısında təlim situasiyası (döyüş mənzərəsi) canlandırır. Həmin mənzərədə çoxlu bəylər bir hündür qalaya hücum edib, onu almaq, tutmaq istəyirlər. Lakin bunu bacarmırlar. Çünki qalanın divarları boyunca qazılmış uçurumdan keçə bilmirlər. Qala divarındakı kamançılar bəyləri oxla vururlar. Qalabəyi öz qalasını bəylərin hücumundan bacarıqla qoruyur. Beləliklə, bu qala alınmaz bir qaladır.

Dədə Qorqud 40 şagirdə sualla müraciət edir: Bu qalanı almaq üçün necə bir igid lazımdır: **“Ol qalanun üstünə varan igid necə gərək?”**<sup>83</sup>.

Dədə Qorqud bu sualla **sanki** 40 şagirdlə cavanmərdlər arasındakı qalın qara pərdəni qaldırır və cavanmərd Oğuz igidlərini bir-bir transmediativ səhnəyə dəvət edir. Ən başlıcası, Dədə Qorqud sakral bədəv atı zahirə çıxarmaq, əyan etmək, yəni görüntü sahəsinə çağırmaq üçün tərifi-öyü ayinindən istifadə etdiyi kimi, sakral Gəib dünyanın Oğuz bəylərini

<sup>82</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

<sup>83</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33

də eyni üsuldən istifadə edərək zahirə çıxarır. Bu zahirə çıxarma hər bir Oğuz igidinin 40 şagirdin gözüne görünməsi, yəni “əyan olması” şəklində baş verir.

Əvvəlcə bol tərif-öyğülərlə “qadir Tarı kölgəsi, səksən min İç Oğuzun, toqsan min Daş Oğuzun padşahı **Bayındır padşah**”<sup>84</sup> zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “padşahun vəkili **Ulaş oğlu Ğazan**”<sup>85</sup> zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “divan bəgi **Ğıyan oğlu Dəli Dundar**”<sup>86</sup> zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “Qalın Oğuz yügürügi, yekələm eşikaqası başı **Qara Budag**”<sup>87</sup> zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “yeglər başı **Yegnək**”<sup>88</sup> zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “ölimini saymayan **Əmən**”<sup>89</sup> zahir (əyan) olur...

“Andın ötə varanda”, yəni ondan sonra bol tərif-öyğülərlə “qorçı başı **Afşar**”<sup>90</sup> zahir (əyan) olur...

Göründüyü kimi, bunlar Qalın Oğuzun padşahı Bayındır xanın vəzir-vəkili, əyan-əşrəfi olan cavanmərdlərdir. Onların hər biri haqqındakı öyğüdə igidlik bioqrafiyaları üçün əlamətdar olan hadisələrdən, məşhur şücaət və qəhrəmanlıqlarından, o cümlədən boy//tayfa, soy//nəsil kimliklərindən, Oğuz sosial-siyasi sistemində tutduqları mövqelərdən və s. bəhs olunur.

---

<sup>84</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34

<sup>85</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34

<sup>86</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34

<sup>87</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 35

<sup>88</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 35

<sup>89</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 35

<sup>90</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 36

Belə hesab edirik ki, IX soyun sonunda Dədə Qorqudun söylədiyi aşağıdakı cümlədə isə Oğuz igidləri ordu//qoşun halında təqdim olunurlar: “Qarı Dədə uzun yıllar yaşayuban soy yetürüb say Oğuzun vəsfin qılar olsa, başa yetürə bilməz”<sup>91</sup>. Yəni burada Oğuz igidlərinin iki təqdimat planı müşahidə olunur: fərdi və kollektiv. Bu təqdimat üsulu “Kitabi-Dədə Qorqud” üçün də xarakterikdir. Orada düşmən üzərinə hücum keçən Oğuz igidləri əvvəlcə adlı-sanlı alp ərənlər səviyyəsində fərdi, sonda isə ordu//qoşun obrazında kollektiv şəkildə təqdim olunurlar.

Ən başlıcası, Dədə Qorqudun IX soydakı təqdimatı da “doqquzlama” strukturuna malikdir:

**1-ci dövrdə** bədəv at zahir (əyan) olur;

**2-8-ci dövrlərdə** yeddi Oğuz igidi (Bayındır, Qazan, Dəli Dundar, Qara Budaq, Yegnək, Əmən, Afşar) zahir (əyan) olur;

**9-cu dövrdə** Oğuz igidlər ordusu zahir (əyan) olur.

Dədə Qorqud Bayındır xan və onun igidlərini alınmaz qalanı ala bilən igidlər kimi təqdim edir. “Qala tutma” ritualı sual-cavab şəklində təşkil olunur.

**Sual:**

“Ol qalanun üstinə varan igid necə gərək?”<sup>92</sup>.

**Cavab:**

- “Bayındır padşah” kimi **ağıllı** (“dövlətli”) **igid**;
- Ğazan” kimi **“sədətli” igid**;
- Dəli Dundar” kimi **“bahadır” igid**;
- Qara Budağ” kimi **“uğurlu” igid**;
- Yegnək” kimi **“qılıcına pəhlivan qoçaq” igid**;
- Əmən kimi **“qahırlu”** (zorlu, güclü) **igid**;

<sup>91</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 36

<sup>92</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 33



– *Yaxud*: Cavanmərdlər dünyası kosmoloji dünya modeli baxımından kosmos, yoxsa xaosdur?

– *Yaxud*: Cavanmərdlərin dünyası nə kosmos, nə xaos dünyasıdırsa, bəs hansı dünyadır?

– “Cavan-mərd” sözünün tərkibindəki “cavan” və “mərd” sözlərinin ayrı-ayrılıqda yaratdığı “cavan//diri//ölməz insan” mənasının cavanmərdlərin kosmoloji statusuna aidliyi varmı?

– Təhkiyəçi alp ozan və 40 şagirdin Dədə Qorqudla real transmediativ əlaqəsi onun Xızır Nəbi, Xızır İlyas kimi ölümsüz, diri olduğunu göstərirmi?

– *Yaxud*: Dədə Qorqud diri//canlı//ölümsüzdürsə, bu, onun mənsub olduğu, “vətəndaşı” olduğu “Ğaib” dünyadakı Oğuz cavanmərdlərinin də diri//canlı//ölümsüz olduqlarını göstərirmi?

Suallar çoxdur. Lakin indi onların sayını artırmağın yox, cavab verməyin vaxtıdır.

**Əziz həmkarlarım və oxucularım**, bəri başdan bildirirəm ki, mən ortaya çıxan bütün bu suallara ehtimallar, gümanlar, fərziyyələr, faktların dolayısı, metaforik şərhləri əsasında yox, “Dədə Qorqud” və ümumən türk eposundakı birbaşa transmediativ informasiya daşıyıcıları olan faktları fenomenoloji metodla “dinləmək” yolu ilə cavab verməyə çalışacağam. Fenomenoloji metod şeylərin mahiyyətinin dərkində onlar haqqında əvvəlcədən mövcud olan bilikləri kənara qoyub, əşyanın özünü dinləməyi tələb edir. Yəni Talantaalı Bakçiyevin dediği kimi, biz faktları “özümüz necə anlamaq istəyiriksə, elə o cür də başa düşmək”<sup>93</sup> istəməməliyik. Biz faktları onların özlərinin özlərini təqdim etdikləri kimi qavramalıyıq. Başqa cür

---

<sup>93</sup> Бакчиев Т.А. «Слово о Манасе» с трудом поддается пониманию, непостижимо человеческому разуму... (24.03.2010) [//https://paruskq.info/glavnaya/60367-60367.html#.XqV6F3XiZgQ.facebook](https://paruskq.info/glavnaya/60367-60367.html#.XqV6F3XiZgQ.facebook)

desək, öz materialist düşüncələrimizi eposa qəbul etdirməyə çalışmamalı, əksinə, “kirimışcə oturub” eposun transsedent aləmindən gələn səslərə köklənməli və həmin transsedent bilgiləri qəbul etməliyik.

Bəri başdan bildirmək istərdim ki, ilk növbədə Qorqud babamızın özünü dinləməliyik. Çünki Ğaib aləmə gedib-gələn, oradan insanlara müxtəlif xəbərlər gətirən odur. Demək, biz suallarımıza cavab tapmaq istəyiriksə, sözün bütün mənalarında Dədə Qorqudu izləməliyik.

Dədə Qorqud funksional mahiyyəti etibarilə kimdir?

O, Oğuz düşüncəsinin epoxal tarixi kontekstində iki statusa malikdir:

1. Tanrıçılıq ideoloji sistemində **şamandır**;
2. İslam ideoloji sistemində **övlüyadır**.

Dədə Qorqud hər iki statusda meditorudur: bu dünya ilə o dünya, “indiki zaman”la “ol zaman”, Ğaib dünya ilə 40 şagirdin yaşadığı Oğuz//Türkman dünyası arasında mediasiya edir. Elə məsələnin bütün mahiyyəti də bununla, yəni Dədə Qorqudun eyni zamanda həm ölümlər, həm də dirilər dünyasında ola bilməsi ilə bağlıdır. Demək, Dədə Qorqud eyni zamanda həm diri, həm də ölü ola bilir. Bu da onun Xızır İlyas kimi ölümsüz olduğunu göstərir.

Dədə Qorqudun ölümdən qaçması ilə bağlı əfsanə və rəvayətlər var. Həmin mətnlər öz konseptual mahiyyəti ilə, əslində, onun ölümsüz olduğuna işarə edir.

Dədə Qorqud bir İslam övliyası kimi heç vaxt ölümdən qaçmaz (və qaça bilməz). Demək, ölümdən qaçma onun İslamdakı övliyaliq statusu ilə yox, Tanrıçılıqdakı şaman statusu ilə bağlıdır. Qorqudun ölümdən qaçması qədim Türk mifoloji düşüncəsində ölümdən qaçmağın mümkün olması haqqındakı təsəvvürlərdən qaynaqlanır. Həmin təsəvvürlərdə o, elə həm ölü, həm də diri kimi təqdim olunur. V.V.Radlovun

1860-cı illərdə Cənubi Sibirdəki Kulindin çölündə yaşayan qazaxlardan topladığı mətndə deyilir:

**Ölü desəm, ölü eməs;**

**Tiri desəm, tiri eməs, ata Korkut auliya<sup>94</sup>.**

(Ölü desəm, ölü deyil,

Diri desəm, diri deyil, Qorqud ata övliya.)

V.M.Jirmunski yazır ki, V.V.Bartolda görə, bu misralarda qədim şamanın ölümsüzlüyü haqqında təsəvvürlərə işarə edilmişdir. Həmin təsəvvürlər Qorqudu müsəlman mifologiyasında ölümsüzlük axtaran və onu əldə edən Xızır peyğəmbərlə yaxınlaşdırır<sup>95</sup>.

V.V.Bartold Radlovun topladığı “Ölü desəm, ölü deyil, // Diri desəm, diri deyil” misralarını belə şərh edir: “İnamsızlıq var idi ki, Qorqud canlılar dünyasından uzaqlaşdırılmış və eyni zamanda ölüm prosesinə məruz qalmamışdır...”<sup>96</sup> Yəni onun nə öldüyünə, nə də diri qaldığına inanırdılar.

Bu inamsızlıq Qorqud obrazına İslam epoxasında ənənəvi düşüncə ilə yaşayanların baxışıdır. O, İslama görə ölməyə bilməzdi. Lakin mövcud epik ənənə onu eyni zamanda ölümsüz, yəni diri kimi təqdim edir. Misralardakı bu mənə ziddiyyəti Qorqudun əski ritual-mifoloji düşüncədəki funksional mahiyyətinin İslam epoxasında yaratdığı anlaşılmazlıqdır. Qorqud kosmoloji düşüncə çağının varlığı, yəni şaman kimi ikili sta-

---

<sup>94</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, собраны В.В.Родловым. Том III, СПб., 1906, стихи 29-31

<sup>95</sup> Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, YNE «XXI», 1999, с. 172

<sup>96</sup> Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, YNE «XXI», 1999, с. 124-125

tusa malikdir: həm ölü, həm diri. **Məsələnin bütün mahiyyəti “Qorqudun ölümü”nün bizim düşüncəmizdəki “ölüm” konseptindən tamamilə fərqli hadisə olması ilə bağlıdır.** Bütün canlılar kimi “əcəlin alıb, yerin gizlədiyi” Qorqud öldükdən sonra nə “uçmağa” (cənnətə), nə də “damuya” (cəhənnəmə) getməmiş, sadəcə, ölümsüz Oğuz igidlərinin yaşadığı zamanlararası və məkanlararası Ğaib dünyaya köçmüşdür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan gördüyümüz kimi, Dədə Qorqud Bayındır xanın padşahlıq etdiyi Oğuz elinin vətəndaşıdır. O, bütün mistik-mediativ funksiyaları ilə birgə həmin Oğuz igidlərinin müasiridir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun ölümsüzlüyü, Xızır kimi həmişəyaşar olması “məntiqi cəhətdən” Oğuz igidlərinin də diri olduğuna dələlət edir. Ancaq biz bu fikri məntiqi müqayisə yolu ilə deyirik. Yuxarıda isə bəyan etdik ki, bütün bu məsələləri ehtimallar, gümanlar, fərziyyələr, faktların dolayısı, metaforik şərhləri əsasında yox, “Dədə Qorqud” və ümumən türk eposundan gətirdiyimiz faktlarla aydınlaşdıracağıq. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun ölümsüzlüyünü, ölü və diri statuslarını, o cümlədən “ol zaman” dünyasının sakinləri olan Oğuz bəylərinin sözün hərfi mənasındaki kosmoloji statusunu yalnız “Ğaib” konseptini öyrənməklə aydınlaşdırmaq mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu elə “Ğaib” konseptinin təqdimi ilə başlanır: “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi təmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdu. **Ğaibdən** dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi”<sup>97</sup>.

Buradan aydın olur ki:

– Qorqud gələcək haqqında xəbərlər verirdi;

---

<sup>97</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 31

– O, həmin xəbərləri “ğaidən” alırdı;  
– “Ğaidən” aldığı xəbərləri Allah özü onun könlünə vəhy edirdi.

“Ğaib” sözünü hamı “qeyb” (aləmi) kimi izah edir. Elə biz də buraya qədər bütün tədqiqat boyu “Qeyb” sözündən çox istifadə etmişik. Təbii ki, “ğaib” və “qeyb” sözləri fonetik fərqlərlə eyni bir sözdür. “Ğaib” sözünün qeyb aləmi kimi anlamasının səbəbi həmin anlayışın yuxarıdakı təqdimatda birbaşa Allahla (Həq təala) ilə bağlılığıdır. Bu təqdimatda Qorqudun xəbər söyləməsinin funksional sxemi belədir: Allah Ğaib aləmindəki sirləri Qorqudun könlünə ilham edir, yəni həmin xəbərləri ona vəhy şəklində verir.

İndi gəlin eposun verdiyi informasiyanı ortodoksal İslam dininin düşüncə kodu ilə “oxumağa” çalışaq. Oxu – alınmayacaq. Çünki “Qurani-Kərim”in “əl-Cinn” surəsinin 26-27-ci ayələrində deyildiyi kimi, Qeybi Allahın özündən başqa heç kəs bilmir: “Qeybi bilən Odur və öz qeybini heç kəsə əyan etməz; Bəyəni seçdiyi peyğəmbərdən başqa”<sup>98</sup>

Demək, ortodoksal İslama görə, Allah (**c.c.ə.ş.** – *callə cəlaluh və əzumə şənuh*) qeybdəki sirləri ancaq öz seçdiyi peyğəmbərindən başqa heç kəsə bildirməz. Bəs Qorqud bu baxımdan Qeybdən informasiya ala bilərmə? Təbii ki – yox. Çünki onun peyğəmbər statusu yoxdur. O, heterodoks İslami ənənədə övliya dərəcəsinə yüksəldilsə də, həmin ənənə onu heç vaxt peyğəmbər kimi təqdim etməmişdir:

Beləliklə, ziddiyyət alınır:

– Eposa görə, Qorqud qeybdən xəbər verir;  
– Qurana görə, Qorqudun qeybdən xəbər verməsi mümkün deyildir.

Bu halda suallar meydana çıxır:

---

<sup>98</sup> Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı, “Azərənər”, 1992, s. 597

**Bəs onda Qorqudun dürlü xəbərlər aldığı Ğaib aləmi, əslində, hansı dünyadır?**

**Və Qorqudun könlünə ilham edən “Həq təala”, əslində, kimdir?**

*Əziz həmkarlarım və oxucularım*, demək, biz eposun birinci cümləsindəki Ğaib aləminin də, Qorqudun könlünə ilham edən Həq təalanın da əslini – orijinalını axtarmalıyıq. Axtarıqlarımızın əsli//orijinalı, gördüyümüz kimi, mətnin üst qarında (mətnüstündə, süjetüstündə) yoxdur. Demək, biz onu bütün hallarda mətnaltında axtarmalıyıq.

Mətnüstü, gördüyümüz kimi, bizə birmənalı şəkildə İslam konseptlərini təqdim edir. Lakin mətnaltına enən kimi Tanrıçılıq ideologiyasının konseptləri ilə qarşılaşırıq. Bu baxımdan, “Kitabi-Dədə Qorqud” un birinci cümləsinin mətnüstü qatındakı Həq təala (Allah) mətnaltı qatda Tanrıdır.

**Bəs Ğaib?**

Təbii ki, mətnüstündəki Ğaib aləminin də mətnaltında Tanrıçılıq dünya modeli ilə bağlı ekvivalenti, yəni əsli//orijinalı var.

**Bəs bu obraz nədir, necə bir aləmdir?**

Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda Ğaib aləminin məkan işarəsi kimi Tanrıçılıqdakı orijinalının adına rast gəlinmir. Yalnız həmin aləmin zaman işarəsini bildiren “ol zaman” adına rastlanırıq.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində də Ğaib aləminin Tanrıçılıqdakı adına rast gəlinmir. Yalnız abidənin III soyunda “Ğaib” aləm onunla eyni mənada olan “Ğeyb” sözü ilə adlandırılır: “Qara donlu dərvişlər – **ğeyb** əri”<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 12

Bu cəhətdən, məntiqə əsaslanaraq demək olar ki, Ğaib aləm Dədə Qorqudun 40 şagirdi transmediativ üsulla əlaqələndirdiyi cavanmərclərin dünyasıdır.

**Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Ğaib aləmə ümumtürk epos sistemində ümumiyyətlə rast gəlmək mümkündürmü?**

Əlbəttə! Özü də çox asanlıqla.

Biz Ğaib aləmlə təkcə ümumtürk eposunun deyil, bütün dünya eposlarının şahı olan “Manas” dastanında qarşılaşırıq. Talantaalı Bakçiyev “Qırğız epos söyləyiciləri” adlı əsərində yazır: ““Manas” dastanında və ümumən müasir qırğızların dünyagörüşündə “*kayıp*” anlayışı vardır. “*Kayıp*” sözü qırğız dilində bir neçə mənaya malikdir: “1. yoxa çıxma, görünməz olma; 2. *mifik anlamda* – xeyirxah ruh”<sup>100</sup>. Sözü hər iki mənası bir-biri ilə bağlıdır və onlar ümumi əsasa malikdir. “*Kayıp*” anlayışı qırğızların dünyagörüşündə həm insanlara, həm də heyvanlara, zoomorfik varlıqlara və ruhlara aid edilir. “*Kayıp*” anlayışı insanlara və heyvanlara o halda aid edilir ki, *onlar ölmür, həlak olmurlar, yalnız yoxa çıxır* və canlılar dünyasını, yaxud orta dünyanı tərk edir və *kayıp* dünyaya, yəni zamanlararası, məkanlararası dünyaya gedirlər. Qırğızlar *kayıp* dünyasına gedənlərin özlərini də *kayıp* adlandırırlar”<sup>101</sup>.

Qırğızların dilində “*kayıp*” şəklində səslənən söz müasir Azərbaycan türkcəsindəki “*qaib*”, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “*ğəib*” sözüdür. Sitatdan aydın olan əsas məna bundan ibarətdir ki, *kayıp//ğəib//qaib dünyada yaşayanlar ölü yox, diridirlər, çünki onlar ölməmiş, sadəcə, yoxa çıxaraq zamanlararası məkana, yəni o dünya ilə bu dünyanın arasındakı məkana get-*

---

<sup>100</sup> Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Москва, «Советская энциклопедия», 1965, с. 324-325

<sup>101</sup> Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», с. 103

*mişlər. Başqa sözlə, bunlar bu dünyadan qeyb olmuş igidlər – kayıblar//itkinlərdir.*

**Bəs kayıplar//itkinlər//qaiblər Kayıp//Ğaib dünyada necə yaşayır, nə işlə məşğul olurlar?**

**Onların həmin dünyadakı varlıqları bu dünyadakı varlıqlarından nə ilə fərqlənir?**

**Onlar nə şəkildə mövcuddurlar?**

T.Bakçiyev yazır: “Kayıp dünyaya düşənlər üç dünya arasında: yuxarı – tanrıların dünyası, orta – dirilərin dünyası, aşağı – ölülərin dünyası arasında özünəməxsus vasitəçiyə, körpüyə çevrilirlər. “Manas” qəhrəmanlıq dastanının motivlərinə görə, onlar dirilər dünyasını müvəqqəti olaraq tərk edir və kayıp dünyaya çatdıqda *görmə və eşitmədən* məhrum olurlar. Çox istisna vəziyyət və şəraitlərdə, xalqa təhlükə üz verəndə onlar öz xalqına kömək etmək və onu təhlükədən qurtarmaq üçün gözlənilmədən orta dünyaya – insanların dünyasına gəlirlər. Qırğızlar bu səbəbdən onları ölmüşlərin cərgəsinə aid etməyərək, itmiş və gözəgörünməz olmuş qüdrətli ruhlar sayırlar. Belə hesab edirlər ki, xalqın həyatının ağır çağlarında onları çağırmaq mümkündür”<sup>102</sup>.

Göründüyü kimi, qayıblar nə ölülər, nə də dirilər dünyasındadırlar, yəni Dədə Qorud kimi nə ölü, nə də diridirlər. Onlar göyə çəkilmişlər: orada şəkil//ruh kimi yaşayırlar. Lazım olanda ya özləri, ya da xalqın çağırışı ilə insanların köməyinə gəlirlər.

**Bəs bu kayıp//qayıb dünyasının sakinləri kimlərdir?**

T.Bakçiyev göstərir ki, bunlar “Manas” eposunun ən məşhur qəhrəmanlarıdır. Onlar ölməmiş, kayıp dünyaya çəkilmişlər<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители..., с. 104

<sup>103</sup> Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители..., с. 104

Beləliklə, Manas eposundakı “Kayıb” dünya konsepti “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “Ğaib” dünya konseptinin üzərinə gur işıq salır. Məlum olur ki, Dədə Qorqudun haqqında dürlü xəbərlər söylədiyi Ğaib dünyası İslam dinindəki Qeyb aləmi deyil və ola da bilməz. Kayıp aləmə çəkilməmiş baş qəhrəman Manas və onun igidləri orada nə ölü, nə diri olduqları kimi, Ğaib aləmə gedib-gələnlər Dədə Qorqud da nə ölü, nə də diridir (“Ölü desəm, ölü deyil, // Diri desəm, diri deyil”). Oğuz igidlərinin yaşadığı indiki zaman – dirilərin dünyası, “əcəl alıb, yer gizlədiyi” igidlərin getdiyi dünya – ölümlərin dünyası, qeybə çəkilməmiş igidlərin dünyası isə – onların həm diri, həm də ölü olduqları Ğaib//Kayıp dünyasıdır. İslam dünya modelində ölmüş insanların **misali bədən şəklində** mövcud olduqları Bərzəx aləmində olduğu kimi, Ğaib aləmindəki igidlər də **şəkil formasında olan** varlıqlar halındadırlar. Bunu “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin IX soyunda 40 igidlə Ğaib dünyasında yaşayan Oğuz igidlərinin virtual-transmediativ görüşü də sübut edir. Həmin “görüşü” təhlil edərkən gördük ki, Oğuz cavanmərdləri 40 igidlə canlı şəkildə görüşümlər. Dədə Qorqud trans halında olan 40 şagirdə cavanmərdlərin sanki şəklini göstərir. Başqa sözlə, cavanmərdlər trans halında olan 40 şagirdin gözlərinə görsənir, başqa sözlə, əyan olurlar.

Bizə belə gəlir ki, “ol zamanda”kı Ğaib dünyasında mövcud olan Oğuz igidlərinin “cavanmərd” adlandırılması da onların aralıq statusuna dəlalət edir. “Cavanmərd” – fars sözüdür, mənası mərd, əslizadə, alicənab, cömərd, şücaətli, cəsərətli, qoçaq deməkdir. Lakin quruluşca mürəkkəb olan bu sözü tərkib hissələrinə parçaladıqda maraqlı məna alınır: cavan – gənc, mərd – insan. Yəni həmişə gənc qalan insan. Bizə belə gəlir ki, “cavanmərd” adı yox olaraq Ğaib aləmə çəkilməmiş Oğuz igidlərinin yox olduqları yaşda qalmalarının, yəni zamansız bir aləmdə həmişəcavan qalmalarının işarəsidir.

Qırğızlar lazım olduqda qəhrəman Manası və onun igidlərini Kayıp dünyadan köməyə çağırırlar. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində də təhkiyəçi ozan alplardan cavanmərdləri dua edərək çağırımlarını xahiş edir: “Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görməq için”. Demək, qırğızlar kimi, Oğuz//Türkmanlar da lazım gəldikdə Ğaib dünyadakı qəhrəmanlarını çağıra bilirdilər.

Dədə Qorqudun Ğaibdən dürlü xəbərlər söyləməsi onun həmin aləm haqqında müxtəlif taleyüklü məlumatlar verməsidir. Bu məlumatlar bütövlükdə “**xəbər**” adlanır. Belə hesab edirik ki, Dədə Qorqudun Ğaib aləmdən verdiyi xəbərin bütövlükdə üç tipi (janrı) var: soy, boy, yum. Soy – soylama ritualı vasitəsilə əldə edilir və Ğaib aləmdəki müxtəlif igidlərə aid informasiya vahididir.

Sərxan Xavəri yazır ki, “magik (şamançılıq) və mistik (təsvüf) dünyagörüşləri arasında psixoloji aspektdən digər başlıca bir ümumilik hər ikisinin təhtəşüurun fəaliyyəti nəticəsində yaranmasıdır. Fövqəladə qüvvələrlə təmasa girmək qabiliyyətində öz təzahürünü tapan təhtəşüurun ixrac etdiyi müxtəlif təlimlərin xarakterini onun dünyəvi şüurla münasibətləri şərtləndirir. “İnsan güc alır və onu hara sərf etmək lazım olduğunu bilmir. Şüür isə təhtəşüura öz iradəsini diktə edir. Bununla da magiya başlayır”<sup>104</sup>. Mistik təhtəşüuri fəaliyyətdə isə təhtəşüur şüurun üzərində tam hakim olur, onun heç bir diktəsini qəbul etmir. Necə deyərlər, bədən ruha tabe etdirilir. Haqqında danışdığımız proses izləmək üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Dədə Qorqud obrazının deformativ xarakteri maraqlı müşahidələr üçün əvəzsiz imkan yaradır. Dastanda “Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olardı, qayıbdən dürlü xəbər söylərdi”, – kimi cümlələr magik, Həq-

---

<sup>104</sup> Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Том 1. Санкт-Петербург, 1995, с. 325

təala onun könlünə ilham edərdi” ifadəsi isə sırf irfani məzmun daşıyıb, mistik təhtəşüuri fəaliyyətin göstəricisidir. Bütün dastan boyu Dədə Qorqud obrazında ali qam keyfiyyətləri ilə dini mistik səciyyənin paralelliyini izləmək mümkündür. İslama qədər türk təhtəşüuru ictimai həyatın bütün sahələrinə təsir edə biləcək dərəcədə açıq idi. Ozanın türk ictimai həyatındakı yüksək nüfuzu bunun bariz göstəricisidir”<sup>105</sup>.

S.Xavərinin bu yanaşması Dədə Qorqud obrazının psixikasının funksional strukturuna fərqli görmə bucağından “boyulanmağa” imkan verir. Bu cəhətdən müəllifə görə:

~ Şamançılıq – magik, təsəvvüf – mistik fəaliyyət növüdür.

~ Şamançılıq və təsəvvüf təhtəşüur səviyyəsində “birləşir”.

~ Şamanın magik fəaliyyətində şüur təhtəşüura, sufinin mistik fəaliyyətində təhtəşüur şüura hakimlik edir.

~ Dədə Qorqud obrazı psixikasının strukturuna görə, magik olanla mistik olanları özündə qovuşdurur. Onun psixikasında qam-şaman mexanizmi ilə dini-mistik mexanizm paralel çalışır.

~ Bu paralelizm onun fəaliyyətini bütövlükdə təhtəşüuri hadisə olduğunu göstərir.

S.Xavərinin yanaşması eyni zamanda Dədə Qorqudun magik və mistik davranış kodları səviyyəsində transmediator olduğunu bir daha təsdiqləyir.

Qeyd edək ki, 40 şagirdlə cavanmərclərin transmediativ görüşünün 9-cu soylamada baş tutması həmin transmediativ əlaqə sisteminin **indiki halında** 9 qatlı struktura malik olmasından soraq verir (yəni başqa tezlik strukturuna malik əlaqə sisteminin olmasını da istisna etmirik). Bunun əsasında türk

---

<sup>105</sup> Xavəri S. Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu. Bakı, “Elm”, 2016, s. 51-52

kosmoloji dünya modelinin “doqquzlama” funksional modeli durur.

Bu barədə “Oğuz mifologiyası” monoqrafiyasında yazdığımız kimi, real oğuzlunun “həyat-ölüm” formulu bütün oğuzluları əhatə edən universal sxemdir:

1. Toy – iki oğuzlunun evlənməsi və gələcək oğuzlunun ana bətnində hamilə qalması;
2. Doqquz aylıq boyluluq – hamiləlik dövrü;
3. Doğulma və adalma;
4. Yaşam;
5. Ölüm.

Bu, universal sxem “boy” ritualında uyğun olaraq aşağıdakı rituallar vasitəsilə öz əksini tapır:

1. **Toylama** (toy);
2. **Toquzlama** (doqquz aylıq boyluluq);
3. **Boylama** (doğulma və adalma);
4. **Soylama** (“iğidlik” modelində gerçəkləşən yaşam);
5. **Yum-lama** (ölüm)<sup>106</sup>.

Bütün hallarda Dədə Qorqudla bağlı bu ritualların öz funksiyası var. Məsələn, folklorşünas Hikmət Quliyev yazır ki, Dədə Qorqud Oğuz sosisumunun kosmik harmoniyasını təmin edir. *Boylamaqla* o, Oğuz ritual-kosmik dünya modelinin boy strukturunu, *soylamaqla* soy düzümünü, *toylamaqla* isə bütövlükdə Oğuz kosmik nizamını təmin etmiş olur<sup>107</sup>.

“Toquzlama” konseptinin funksional məna sistemini müəyyənləşdirməyə çalışaq. İnsan Oğuz ana bətnində doqquz ay qaldığı kimi, Söz Oğuzun da (“Oğuznamə”nin) yetişmə – boyluluq dövrü “toquzlama” ritualında ifadə olunur. “Toquz-

---

<sup>106</sup> Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 309

<sup>107</sup> Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradimaları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s. 87

lama” – “doqquzlama” deməkdir. Bu ritualın funksional ritminin əsasında doqquz rəqəmi durur<sup>108</sup>.

Vahid Zahidoğlu (Adilov) yazır: “Toquzlama sözü “Kitabi-Dədə Qorqud” mətnində xüsusi çəkiyə malik olub, etnik şüurla bağlı ən qədim adət-ənənələri özündə əks elətdirir və türk törəsinin mühüm bir cəhətini açıqlayır... Türklərdə “doqquz” sayı düşümlü və magik rəqəm sayılırdı”<sup>109</sup>. Bu cəhətdən, doqquz rəqəmi oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bütün səviyyələrinin, o cümlədən Söz Oğuz (“Oğuznamə”) modelinin də poetik ritm vahidini təşkil edir. V.Zahidoğlu yazır: “Oğuz kağan” dastanının hər səhifəsinə doqquz sətir yerləşdirilmişdir”<sup>110</sup>.

Qanunauyğundur ki, doqquz rəqəmi kosmoqoniya (doğuluş) ilə birbaşa bağlıdır. Yenə də eyni müəllifin qeyd etdiyi kimi: “Qırğızlarda **toquzak** deyilən adətə görə, ata-ana öz uşağını hər hansı gələ biləcək bələdan qorumaq üçün satın alırlar. Bunun üçün isə doqquz əşya verir və belə uşağı Toquzak (“Doqquzluq”) və ya Satıbaldı adlandırırlar”<sup>111</sup>.

Göründüyü kimi, doqquzlama kosmosyaradıcı formudur. Yəni doqquzlama bir tərəfdən Oğuz dünyasına aid olan əşyaların qurulma ritmini təşkil edir, o biri tərəfdən isə qırğızların “toquzak” adətində olduğu kimi tanrılarla mediativ əlaqənin ritual formuludur. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində 40 şagirdin 9 soy dövriyyəsi vurduqdan, yəni doqquz soylamadan ibarət ritualdan sonra cavanmərdlərlə görüşməsi də həmin doqquzlama formuluna əsaslanır. Əslində, Oğuz eposunda “doqquz” konsepti ətrafında birləşə bilən nə varsa – hamısının əsasında doqquzlama formulu durur.

<sup>108</sup> Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 309

<sup>109</sup> Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, “Öndər Nəşriyyat”, 2004, s. 333

<sup>110</sup> Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama..., s. 333

<sup>111</sup> Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama..., s. 333

V.Zahidoğlu türk mədəniyyət məkanında 9 rəqəmi ilə bağlı faktları ümumiləşdirərək yazır: “Bütün bunlar **doqquz sayının** əski türk etnik təfəkküründəki xüsusi əhəmiyyətə malik saylardan, **toquzlama adətinin** isə türk törəsinin ayrılmaz atributlarından biri olduğunu göstərir. Bu törənin əsrlər boyu dəyişməz qalmış prinsipinə görə, xana təqdim edilən hədiyyə “doqquzlanmalıdır”, “doqquzluqlar” şəklində bölünməlidir. Çağdaş qırğız türkcəsində qorunub saxlanmış “Kan tartuusu – toquz” (“Xan hədiyyəsi – doqquz”, yəni doqquzluq) atalar sözü də həmin törəyə işarədir. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında “toquzlama” sözü şahənə xələtin (“çarğab çuxa”nın) Bayındır xana “doqquzluq” şəklində təqdim edilməsini bildirir”<sup>112</sup>.

Öz növbəmizdə bildirmək istərdik ki, “doqquzlama” formulu ilə bağlı olan adət-ənənələr və onlara aid əşyaların hamısı, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “doqquz” işarəli paltarlar da istisnasız olaraq tanrılar aləmi ilə əlaqə sistemi olan “toquzlama” ritualı ilə bağlıdır. Diqqət edək.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da boyların sonunda düşmən üzərində qələbə çalmış igidlər əldə edilmiş qənimətlərdən padşah Bayındır xana da hədiyyələr yollayırlar. Bu hədiyyələrin içərisində “toquzlama çırğab çuxa” da olur: “Quşun ala qatını, qumaşın arusını, qızın göğçəgini, **toquzlama çırğab çuxa** xanlar xanı Bayındıra pəncyek çıxardılar”<sup>113</sup>.

Göründüyü kimi, əldə edilmiş qənimətdən “pəncyek çıxartma”, yəni qənimətin “beşdən birini” Bayındır xana göndərmək oğuzların hərbi ərkanlarındanıdır. Bəs bunların içərisindəki “toquzlama çırğab çuxa” necə bir paltardır? Eposun F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində bu paltar “doqquzlama qızıl

---

<sup>112</sup> Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama..., s. 333

<sup>113</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 67

naxışlı çuxa” kimi sadələşdirilmişdir<sup>114</sup>. Yəni bu paltarın üstündə 9 naxış var.

**Görəsən, Bayındır xana xüsusi hədiyyə kimi göndərilən çuxanın üstündəki 9 naxışın xüsusi bir mənası varmı?**

Əlbəttə – vardır. Ənənəvi mədəniyyətə aid olan əşyaların üstündəki istənilən qrafik işarə həmin mədəniyyət daşıyıcılarının dünya haqqındakı təsəvvürlər sistemi ilə bağlı simvoldur. Bu cəhətdən, “toquzlama çırğab çuxa”nın üstündəki 9 naxış da “doqquzluq” konsepti ilə bağlı simvoldur. Ancaq gəlin tələsməyib, bu doqquz naxışlı çuxanı oğuzlardakı simvolik işarəli digər geyimlərlə müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirək. Belə geyimlərdən biri yenə də xüsusi sosial-siyasi statusa malik insanların malik olduqları “çigin quşlu cübbə ton”, yəni çiyində quş şəkli olan cübbədir. Yada salaq ki, Oğuz elində bir yeniyetmə öz igidliyini baş kəsib-qan tökməklə sübut edəndə bəylər yığışıb Dədə Qorqudu çağırırdılar ki, o gəlib həmin gəncə igidlik adı versin, atasından ona bəylik istəsin, taxt alıb-versin. Eposun birinci boyunda Dədə Qorqud gəlir, Dirsə xanın igidlik göstərmiş oğlunu onun atasının yanına aparır və deyir:

Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil,  
Təxt vergil, – ərdəmlidir!  
Boynı uzun bədəvi at vergil,  
Binər olsun, hünərlidir!  
Ağ ayıldan tümən qoyun vergil, –  
Bu oğlana şişlig olsun, ərdəmlidir!  
Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,  
Yüklət olsun hünərlidir!  
Altun başlu ban ev vergil bu oğlana,

---

<sup>114</sup> Yenə də orada, s. 165

Kölgə olsun, ərdəmlidir!

**Çigin quşlı cübbə ton** vergil bu oğlana,

Geyər olsun, hünərlidir!<sup>115</sup>

Dədə Qorqudun bəylik statusu verdiyi Buğac ərdəmli və hünərli igid kimi nə alırsa – hamısı onun bəylik statusunu təsdiq edir: taxt, bədəv at, qoyun sürüsü, qırmızı dəvələr, qırmızı damı olan ev və çiyində quş şəkli olan cübbə.

Dirsə xanın oğluna verdiyi əşyalar içərisində “çigin quşlı cübbə ton” xüsusi semantikaya malikdir. Çünki bu adi bir geyim yox, çiyində quş simvolu olan geyimdir. Cübbə də çuxa kimi uzun kişi geyimidir. Bu cəhətdən, çuxanın üstündəki doqquz naxış oğuzların mifik təsəvvür və inancları ilə bağlı simvol olduğu kimi, cübbənin çiyindəki quş şəkli də simvoldur. İndi bu simvolların mənasını aydınlaşdırmağa çalışaq.

Buğacın bəylik statusu alması onun inisiyasiya ritualından keçərək, oğuzların 24-lük dünya modeli üzrə qurulan dünyasının mənadaşyıcı işarəsinə çevrilməsini göstərir. Buğac bəy olmaqla öz tayfasının mərkəzi elementinə, tayfa başçısına çevrilir. Tayfa, qəbilə başçısı isə eyni zamanda öz tayfası ilə tanrılar arasında əlaqəni təmin edən mediatorudur. N.Kradin yazır ki, “müqəddəs çar (şah, xan, hökmdar – *S.Rzasoy*) tanrılarla təbələr arasında “əlaqəçi” idi, öz sakral qabiliyyətləri sayəsində cəmiyyət üçün sabitlik və çiçəklənməni təmin edirdi”<sup>116</sup>. N.V.Braginskaya da göstərir ki, “çar mifologiyada mərkəzi obrazlardan biridir. Arxaik miflərdəki “mifoloji çar” ibtidai icma kollektivinin başçısı, ilk əcdadı, mədəni qəhrəmandır... Çar kainatın mərkəzi, dünya oxu kimi təsəvvür edi-

---

<sup>115</sup> Yənə də orada, s. 36

<sup>116</sup> Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002, с. 238

lır, onda kosmik və sosial ünsürlər ayrılmaz şəkildə bir-birinə qovuşmuşdur”<sup>117</sup>.

Deyilənlərdən aydın olur ki, Buğac da bəy statusu alandan sonra tayfa başçısına çevrilir. Bundan sonra o, tayfa başçısı kimi Tanrı ilə öz tayfası arasında “əlaqəçi”dir və bu əlaqələr vasitəsilə tayfası üçün sabitlik və çiçəklənməni təmin etməlidir. Tanrı və digər hamilər göy dünyasında yaşayırdılar. Bu halda Buğac bir şaman kimi trans edərək göylər dünyasına getməli idi. Bu işə xüsusi vasitələr olmadan mümkün deyildi. Şamanlar göyə gedərkən öz davullarına minir, öz heyvan (totem) əcdadının başının dərisini maska kimi geyirdilər. Şamanın davulunun üstündə onun gövdəsi ilə göyə qalxacağı dünya ağacının şəkli, yaxud göy qatlarının qrafik işarələri olur. Buğacın atasının və eləcə də bəylik statusu almış başqa Oğuz igidlərinin atalarının onlara hədiyyə olaraq verdiyi “çigin quşlu cübbə ton” şaman ayininin yerinə yetirilməsi üçün istifadə olunan zəruri mediasiya vasitəsidir. Ənənəvi mədəniyyətdən bilir ki, xalçaların və digər əşyaların üzərindəki əjdahalar (ilanlar) yeraltı dünyanı işarə etdiyi kimi, quş şəkilləri də göylər aləmini bildirir. Bəylik statusu almış Buğac və başqa Oğuz igidləri də Tanrı ilə mediativ əlaqəyə girmək üçün məhz göyə trans etməli idilər. Üstündə quş şəkli olan cübbə də trans edərək göyə qalxmaq üçün istifadə olunan şaman geyim əşyasıdır. Oğuz bəyi trans zamanı bu cübbəni geyməklə sanki bir quşa çevrilir və göylər aləminə uçar.

Burada bir məsələni də aydınlaşdırmaq lazımdır. Şamanların göyə gedərkən geydikləri maska onların heyvan əcdadının (totem kökünün) maskasıdır.

---

<sup>117</sup> Брагинская Н.В. Царь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 614

**Bəs Oğuz bəyinin göyə trans edərkən geydiyi cübbənin üstündəki quş şəklinin onun totem əcdadı ilə bir əlaqəsi varmı?**

Var – özü də birbaşa.

Cübbənin üstündəki quş şəkli hər bir Oğuz bəyinin mənsub olduğu tayfanın quş onqonunun şəklidir. Bizə məlumdur ki, 24 Oğuz tayfasının hər birinin quş onqonu, yəni quş totem əcdadı var. Bu cəhətdən, çiyində quş şəkli olan cübbə, əslində, simvolik olaraq həmin onqon//əcdad quşu bildidir. Və bu kontekstdə bəyan edirik ki, Bayındır xana verilən və üstündə doqquz naxışı olan “toquzlama çırğab çuxa” da cübbə kimi eynilə şaman mediasiya vasitəsidir. Bunu ilk növbədə Bayındır xanın şaman nəslindən olması sübut edir. O, eposda tez-tez **Qam Ğan oğlu xan Bayındır** kimi xatırlanır. **Qam Ğan** adı, tədqiqatçıların hamısının təsdiq etdiyi kimi, iki sözdən əmələ gəlmişdir: qam və xan. Mərhum Ə.Tanrıverdi bu sözün izahı ilə bağlı yazır ki, Qam Ğan qorqudşünaslıqda ulu şaman, kahin, baba, müqəddəs ata və s. anlamlı antroponim kimi izah olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qam Ğan adı cəmi üç dəfə, həm də yalnız Bayındır xana görə işlənmişdir<sup>118</sup>.

Göründüyü kimi, Bayındır xan həm də qam//şamandır. Bu halda ona göndərilən üstü doqquz naxışlı çuxa da şaman mediasiya geyimidir. Burada doqquz naxış göyün doqquz qatlını bildirir. Şaman mifologiyasına görə göy doqquz qatdan ibarətdir.

Beləliklə, aparılmış tədqiqat göstərdi ki, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində 40 şagirdlə Ğaib dünyasındakı cavanmərd Oğuz igidləri ilə arasındakı transmediativ görüşün IX soyda baş tutması təsadüfi olmayıb, eyni zamanda əski türk dünya modelinin funksional məna formulu olan doqquzlama ritualını simvollaşdırır.

---

<sup>118</sup> Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, s. 86

#### **§ 4. Dədə Qorqudun 40 şagirdlə Qazan arasında transmediativ əlaqə sistemi qurması və Qazanın onlara öz bəyolma inisiyasiya ritualını öyrətməsi**

Abidənin XVII soyu “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional məna sisteminin öyrənilməsi və ümumiyyətlə bu eposun poetik mahiyyətinin başa düşülməsi baxımından fəvqəladə əhəmiyyətə malikdir. Xüsusilə tədqiqat boyu elementlərini “mikroskop altında” aydınlaşdırmağa çalışdığımız transmediativ əlaqə sistemi baxımından bu soyun verdiyi bilgiler misilsizdir. Digər tərəfdən, bu soy “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun Oğuz etnosunun transsedental, kollektiv düşüncə qatı ilə müəyyənləşən poetikasının öyrənilməsi baxımından da eyni dərəcədə əhəmiyyətlidir. Bu səbəbdən XVII soyu “neyrocərrahi” dəqiqliklə öyrənməyimiz lazım gələcəkdir.

Transmediativ əlaqə sisteminin əvvəlki soylardan məlum olan təcrübəsindən görüldüyü kimi, XVII soyda 40 şagirdlə Qazan arasında mediativ əlaqə sistemi qurulur və bu əlaqə sistemi vasitəsilə birbaşa Qazanın özü “Qazan – I şəxs” modelində 40 şagirdə igidliyin şəxsən özünə məxsus olan struktur modeli haqqında danışır (biliklər verir). Diqqətçəkicidir ki, bu soylama rejimində təhkiyəçi alp ozan və onun piri Dədə Qorqud ümumiyyətlə görünməzlər. Onlar “Qazan – 40 şagird” əlaqə sistemindən sanki yox olublar. Lakin bu, yalnız zahiri planda belədir. Təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqud olmasa, heç bir transmediativ əlaqə baş tutmaz. Lakin gerçəklik ondan ibarətdir ki, XVII soyun mətnində transmediatorlar haqqında bircə kəlməlik də işarə yoxdur. Suallar meydana çıxır:

- **Bu, niyə belədir?**
- **Yaxud bu, elə bu şəkildə olmalıdır?**
- **Bəlkə, yazılı mətn nələri isə əks etdirməyib?**

- Yaxud bəlkə, yazılı mətn nələri isə əks etdirə bilməyib?
- Yaxud yazılı mətn elə “yazı” olması səbəbindən təhkiyəçiləri əks etdirməyə ehtiyac duymayıb?

Sualları dayandırır, mətnin özünə keçək. Çünki suallarımızın cavabını yalnız mətndən tapmaq imkanımız var.

XVII soy heç bir müqəddiməsiz-filansız Qazanın aşağıdakı təhkiyəsi ilə başlayır:

Bürüldüm isə, sarıldım isə,  
gök yüzində **bulut** oldum,  
alçaq ava yerlər **çiskin** oldum.  
Uca dağlar başına **duman** olan **Ğazan idüm**<sup>119</sup>.

İndi tələsmədən (və “səs salmadan”) mətndən eşidilən transsedent səsləri (fenomenləri) dinləməyə çalışaq.

Bütöv soylamada “Ğazan idüm” rədifi ilə bitən altı bənd var. “Qabaqcadan” deyək ki, “Ğazan idüm” rədifi bu altı parçanı tək-cə bədii quruluş baxımından birləşdirmir, o, eyni zamanda bütöv mətn vasitəsilə Qazandan 40 şagirdə “nəql olunan” informasiyanın transsedent məna laylarını bir-biri ilə qovuşdurur. Yenə də “qabaqcadan” deyək ki, informasiyanın Qazandan 40 şagirdə nəql olunması Ğaib məkanda mövcud olan Qazanın mərd igid ruhundan (enerjisindən) müəyyən miqdarın 40 şagirdin psixikasına transfer olunmasıdır.

Ancaq burada “qabaqcadan” qrifi altında aparılan təhlilləri durdurmaq lazım gəlir. Çünki bu təhlil qrifi yuxarıdakı mətn parçasından gələn transsedent səsləri (fenomenləri) eşitməyə mane olur.

Yuxarıdakı mətni sadələşdirək:

Buruldum, sarıldım,

---

<sup>119</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 43-44

göy üzündə **bulud** oldum,  
alçaq ovalıq yerlərdə **çiskin** oldum,  
Uca dağlar başında **duman** olan Qazan idim.

Yəni Qazan deyir ki, mən:

- **əvvəlcə** (dağlar başında) **duman idim**;
- **sonra** (göy üzündə) **buluda çevrildim**;
- **daha sonra** (yerə enib ovalıqda) **çiskinə çevrildim**.

Duman, bulud və çiskin suyun çevrilmələridir. Su buxarlanaraq dağların başında dumana çevrilir, sonra daha yuxarı qalxıb bulud halına düşür, sonra narın damlalar şəklində yerə enərək, ovalıq//çökəklik yerlərdə çiskinə (nəmli dumana) çevrilir.

Ardıcılıqla baş verən bu proses suyun çevrilmələr yolu ilə hərəkətini göstərir. Ancaq bu hərəkətin, mətndən görüldüyü kimi, iki səviyyəsi var:

1. Suyun dumana, buluda və çiskinə çevrilmələrlə hərəkəti;
2. Qazanın dumana, buluda və çiskinə çevrilmələrlə hərəkəti.

Göründüyü kimi, Qazan öz hərəkət sxemində bilavasitə suyun hərəkət sxemini təkrarlayır. Bu, bədii obrazlaşdırma planında – Qazanın suyun metaforası olması deməkdirsə, mifoloji obrazlaşdırma planında – Qazanın elə suyun özü olması deməkdir. Axı mifik düşüncədə obrazlı müqayisə yoxdur. Bu düşüncə kontekstində əgər Qazan su kimi hərəkət edirsə, demək, o, həmin məqamda elə suyun özüdür.

Lakin “Dədə Qorqud” eposunda Qalın Oğuzun sərkərdəsi, İç Oğuzun başçısı kimi göstərilən Salur Qazan su yox, canlı insandır:

**Bəs o, necə, hansı halda, hansı şəraitdə suya çevrilə bilər?**

**Yaxud insan ümumiyyətlə suya və onun müxtəlif şəkillərinə çevrilə bilərmi?**

Əlbəttə, bizim düşüncəmiz baxımından – yox. Ancaq məsələyə ritual-mifoloji düşüncə kontekstində yanaşsaq, bu, nəinki mümkündür, hətta oğuzlarda bu, müəyyən igidlərin həyatında real olaraq baş verən hadisədir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyunu yada salsaq, görürük ki, Qazan nəinki suyun cürbəcür formaları ilə, eləcə də ağ qayanın qaplanı, ağ sazın aslanı, əzvay qurd və ağ sunqur quşu ilə də yaxından bağlıdır. Bu erkək heyvanlar Qazanın “kökləri”, yəni əcdadları, başqa sözlə, totem atalarıdır. Demək, Qazanı zooloji təbiətlə totem qohumluq əlaqələri birləşdirdiyi kimi, onu hidroloji təbiətlə də eyni əlaqələr birləşdirir.

Totem əcdadlar nəsil şəcərəsidir: yəni biri o birisini törədən, yaradan, doğan elementlərin ardıcılıq təşkil edən silsiləsidir. XVII soyda da Qazanın hidroçevrilmələri biri o birisini törədir: su – dumanı, duman – buludu, bulud – çiskini doğurur (*mifik olaraq*: doğur).

İndi isə ən mühüm və həlledici suallar zənciri:

**Bəs canlı insan öz totem əcdadlarına harada çevrilə bilər?**

Əlbəttə – ritualda.

**Bəs hansı ritualda?**

Şaman qamlama, yaxud inisiyasiya (ölüb-doğulmanın baş verdiyi keçid) ritualında.

**Bəs Qazan hansı ritualda öz hidroəcdadlarına (kökləri//atalarına) çevrilir?**

Mətnin sonrakı bəndlərində Qazanın ad almasından bəhs olunduğunu nəzər alsaq, o, hidroobrazlara inisiyasiya ritualında çevrilir.

Beləliklə, aydın olur ki, Qazan onunla qurulmuş transmediativ əlaqə sistemində 40 şagirdə öz mərd igidə çevrilmə prosesini sakral presedent olaraq nəql edir. Salur Qazan şifahi “Dədə Qorqud” eposunun bizə məlum olan bütün əlyazma variantlarında igidliyin sakral struktur modelidir. Onun transme-

diativ əlaqə zamanı 40 şagirdə öz igidlik tarixinin sakral sirlərini nəql etməsi Ğaib dünyada sakral enerji (ruh) halında mövcud (var) olan Qazanın 40 şagirdin psixikasına informasiya şəklində ötürülməsidir.

Qeyd edək ki, XVII soyda Qazanın totem şəcərəsinin sudan başlanması eyni zamanda onun ilkin xaosu təmsil edən su stixiyası ilə bağlılığını ortaya qoyur (Yeri gəlmişkən, suyun mifoloji dünya modelində həm kosmosyaradıcı, həm də xaosyaradıcı başlanğıc olduğunu nəzərə alsaq, o halda Salur Qazanın bütöv “Dədə Qorqud” eposu məkanındakı bəzi “antinormal” hərəkətlərinin stixial kökləri də aşkarlanır.).

Qazanın XVII soydakı çevrilmələri hidroobrazlarla bitmir. O, altı parça//bənddən ibarət soyun ikinci bəndində əjdahaya çevrilir:

Yeddi başlı yer əvrəni olubanı quyruq çaldım,  
Dağ dolandım, ağu saçdım,  
Yer boyadım, nəfəs çəküb son sömürən  
**Ğazan idüm**<sup>120</sup>.

Mətni sadələşdirək:

Yeddi başlı yer əjdahası olub quyruğumu  
(ilan kimi) çaldım,  
Dağın başına dolandım, ağızımdan (ilan kimi)  
zəhər püskürdüm,  
Yeri (yandırıb) boyadım. Mən nəfəsimlə  
(qabağıma çıxanı) sorub sonuna (axırına)  
çıxan Qazan idim.

---

<sup>120</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

Göründüyü kimi, birinci bənddə öz hidroəcdaqlarına çevrilən Qazan ikinci bənddə yeddi başlı əjdahaya çevrilməklə çevrilmə formullarından ibarət mənə zənciri yaradır. Bütöv XVII soyun Qazanın inisiyasiya mərasimindən keçməsinə təsvir etdiyini nəzər alsaq, bu çevrilmə formulları onun inisiyasiya mərasimində əvvəlki psixikasından ayrılmasını, liminal (aralıq) varlıq kimi ağılsızlıq mərhələsinə daxil olmasını (bu mərhələdə o, Dəli Dönməz adlanır) və məhz çevrilmələr vasitəsilə yeni psixika əldə etməsini göstərir. O, yeni psixika ilə igid statusu və həmin statusa uyğun yeni ad – Qazan adını alır.

**Bəs bu totem çevrilmələrinin Qazanın igidolma ritualındakı rolu nədən ibarətdir?**

Bu sualın elmi məntiqlə verilə bilən cavabı ondan ibarətdir ki, igidolma ritualında igidliyə namizədin köhnə psixikası yeni psixikaya transformasiya olunur. Transformasiya çevrilmə formulları vasitəsilə gerçəkləşir. Demək, Salur Qazanın da totem çevrilmələri onun köhnə psixikasının transformasiyasına, yəni yeni psixikaya çevrilməsinə xidmət edir. Lakin bu, məsələnin zahiri məntiqlə anlaşılan tərəfidir. Əsas sual onunla bağlıdır ki, **Qazanın bir neofit, igidliyə namizəd kimi inisiyasiya ritualında 15/16 yaşlı yeniyetmədən Dəli Dönməzə və Dəli Dönməzdən Qazana çevrilməsi prosesində totem əcdadların rolu nədən ibarətdir?** Bu kontekstdə Salur Qazanın çevrilmələr zəncirində özünə yer tutan əjdaha haqqında haqlı bir sual da meydana çıxır: **Yeddibaşlı başlı əjdaha Qazanın totemidirmi?**

Qeyd edək ki, bu məsələnin kökləri çox dərinədir. Odur ki, əvvəlcə “çevrilmə” və “dönərgəlik” konseptlərinin mənə aləminə baş vurmaq lazım gəlir. Bu mənada, çevrilmə formulu bütün mətnlərdə ritual-mifoloji konsepsiya ilə bağlıdır. R.Qafarlı göstərir ki, qeyri-adi təsvirlər, qəribəliklər, möcüzələr, dəyişmələr, metamorfozalar (dönərgələr), dünyanın müx-

təlif obyektlərinin canlandırılmış və şüura malik obrazlara çevrilməsi və s. mifik fantaziyanın istehsal etdiyi məhsullardır<sup>121</sup>.

Bu, eyni dərəcədə “Dədə Qorqud” eposuna da aiddir. R.Kamal yazır ki, Oğuz epik abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı folklor-ritual çevrilmələri çevrilmənin özünəməxsus zaman və janr indikatoru kimi çıxış edə bilər. Eposun poetikasında çevrilmənin bütün mərhələ və səviyyələrinin təzahürlərini aşkarlamaq olur. Çevirmə (metamorfoza) folklor düşüncəsinin universal kateqoriyasıdır. Personajlarla bağlı baş verən çevrilmələr eposunun arxaik təbiətindən xəbər verir. “Dədə Qorqud” poetikasının bu xüsusiyyəti, haqlı olaraq, dastanın mif-ritual qaynaqları ilə izah olunur<sup>122</sup>.

L.Vinoqradova bildirir ki, “**çevrilmə** canlı bir varlığın, yaxud əşyanın öz cildini, zahiri görkəmini, ipostasını dəyişmə qabiliyyəti, başqa sözlə, digər bir varlığa, bitkiyə, əşyaya, daşa və s. çevrilmə imkanı haqqında xalq inanclarının əks olunduğu folklor motividir”<sup>123</sup>.

Başqa sözlə, çevrilmə zamanı obrazın zahiri şəkli dəyişir. Əhməd Yaşar Ocaq bu şəkildəyişmənin səbəbləri haqqında yazır: “İnsanların təsəvvürünə görə, ilkin dövrlərdə dünyada mövcud olan hər bir cisim, hər bir maddə mövcud bir gücün daşıyıcısı olmuşdur. Bu cisimlər fərqli görünsələr də, onların bəzi xüsusiyyətləri arasında müəyyən bir oxşarlıq vardır. Bu oxşarlıqlar bəzən şəkil dəyişikliyində də yol açır ki, bir cisim birdən çox görünüşdə meydana çıxır, insan, bitki və yaxud heyvan görünüşünə girə bilər. Ancaq bu dəyişiklik keçici

---

<sup>121</sup> Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 55

<sup>122</sup> Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» // <http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html>

<sup>123</sup> Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности» // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67

olub, o cismin əsl mahiyyətini dəyişdirmir. Dəyişmə, sadəcə, şəklən olur”<sup>124</sup>.

Folklorşünas Əsmər Əliyeva Ə.Y.Ocağın bu fikrini belə şərh edir: “Müəllifin fikrində diqqət çəkən əsas məqam çevrilmənin “keçici dəyişiklik” kimi “cismin əsl mahiyyətini dəyişdirmədiyi”, yalnız zahiri dəyişmə olduğudur. Yəni cisim müəyyən təsirin nəticəsi olaraq hansı şəklə düşməyindən asılı olmayaraq, o, özünün ilkin mahiyyətini (ilk kimliyini) saxlayır”<sup>125</sup>.

Elmdə çevrilmələrdən metamorfoza adı altında da bəhs olunur. V.V.İvanov yazır: “Metamorfozlar – mifologiyada müəyyən varlıq, yaxud əşyaların başqalarına çevrilməsidir”<sup>126</sup>.

P.N.Boratav qeyd edir ki, metamorfoza insanların, heyvanların, bitkilərin, cansız varlıqların öz xüsusiyyətlərini itirib birindən digərinə keçməsi; cansız varlığın canlanması, canlı varlığın cansız maddə halına keçməsi, dönüşməsidir<sup>127</sup>.

Ramil Əliyev çevrilməni animistik hadisə kimi izah etmişdir: “İbtidai insan inanmışdı ki, dünyada heç nə izsiz yox olmur. Ölüm aktı onun nəzərində müvəqqəti yerdəyişmədir. Ölən adam öz sonrakı həyatını yaşamaq üçün nəyəsə çevrilir. Onun animistik təfəkküründə ruh öz həyatını yeni formada davam etdirir”<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> Ocaq A.Y. Bektaş İ Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, s. 154

<sup>125</sup> Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı, 2020, s. 11

<sup>126</sup> Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147

<sup>127</sup> Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973, s. 62

<sup>128</sup> Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı, “Elm”, 2014, s. 144

M.Məmmədova görə, çevrilmələrin tam və natamam olmaqla iki tipi var: “Əgər dönmə prosesində personaj həm zahiri, həm də daxili formasını dəyişirsə onda tam dönmə baş verir. Natamam dönmədə ancaq zahiri keyfiyyətlərdə dəyişiklik baş verir”<sup>129</sup>.

Nağılşünas Oruc Əliyev çevrilmənin totemizmlə bağlı olduğunu göstərmişdir: “İnsanın, heyvanın, bir nəsnənin dürlü şəkillərə dönməsinin, çevrilməsinin səbəbini necə aydınlaşdırmaq olar? Qəbilələrdə bir, ara-sıra bir-neçə onqon olur. İstər güclə, istər könüllü birləşən qəbiləbirləşmələrində ilkin çağlarda (ara-sıra uzun vaxt) birləşən qəbilələrin onqonları yaşayır. Beləliklə, bir qəbilə birləşməsində ağac, at, qoyun və s. onqonlar olur. Bu onqonlar çevrilənlə, dönənlə kökə görə yaxın, qohum olduqlarından onlar dürlü şəkillərə düşə bilirlər... Deməli, dəyişmələr, dönmələr onqonun, tanrının gücü ilə olur”<sup>130</sup>.

Qazanın XVII soydakı çevrilmə aktlarına müxtəlif alimlərin söylədiyi yuxarıdakı fikirlər müstəvisində nəzər saldıqda aşağıdakıları demək olar:

- Qazanın çevrilmələri mifik düşüncə ilə bağlıdır;
- Bunlar canlı bir varlıq olan Qazanın öz cildini, zahiri görkəmini, ipostasını dəyişmə qabiliyyəti, başqa sözlə, digər bir varlığa, bitkiyə, əşyaya, daşa və s. çevrilmə imkanını əks etdirir;
- Qazan çevrilmələr zamanı birdən çox görünüşdə meydana çıxır. Ancaq bu dəyişiklik keçici olub, Qazanın əsl mahiyyətini dəyişdirmir. Onun dəyişməsi, sadəcə, şəklən olur, yəni

---

<sup>129</sup> 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

<sup>130</sup> Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, s. 78

Qazan hansı şəklə düşməyindən asılı olmayaraq, o, özünün ilkin mahiyyətini (ilk kimliyini) saxlayır.

– Qazanın çevrilmələri metamorfoz kimi başqa varlıq, yaxud əşyalara çevrilmədir. Bu zaman Qazanın öz xüsusiyyətlərini itirib birindən digərinə keçməsi, dönüşməsi baş verir.

– Qazanın çevrilmələri ritualda ölürək başqa nəyəsə çevrilməsidir. Bu, ruhla bağlı, yəni animistik çevrilmələrdir.

– Qazanın çevrilmələri tipinə görə natamamdır. Çünki o, yalnız zahiri görkəmini dəyişir və ritualın sonunda yenidən öz insani kimliyinə qayıdır.

– Qazanın çevrilmələri totem//onqonlarla bağlı çevrilmədir. Həmin onqonlar Qazanın əcdad şəcərəsi ilə bağlı “kökləri”, qohumları olduğu üçün o, müxtəlif şəkillərə düşə bilər. Bu cəhətdən, Qazanın çevrilmələri onqonun, tanrının gücü, yəni onların sayəsində baş verir. Bu həm də onu göstərir ki, inisiyasiya ritualından keçən igidliyə namizəd (neofit) ritual prosesinin aralıq mərhələsində öz əcdadlarının dünyasında olur.

### **Bəs Qazan necə olur ki, müxtəlif şəkillərə düşə bilər?**

Bunun səbəbi neofitin aralıq mərhələdə liminal varlığa çevrilməsidir. O, inisiyasiya ritualından keçərkən ilk növbədə özünün əvvəlki statusundan, şəklindən, görkəmindən, psixikasından, bir sözlə, insani kimliyindən ayrılaraq liminal vəziyyətə düşür. Liminal vəziyyət neofitin konkret şəkilsiz, görkəmsiz, formasız vəziyyəti olduğu üçün o, şəkildən-şəklə düşə, bir forma-qəlibdən o birisinə çevrilə bilər. Ancaq məsələ yalnız bu deyilənlərlə bitmir. Liminal mərhələdə daha mürəkkəb hadisələr baş verir.

Çevrilmə motivini Azərbaycan folklor mətnləri əsasında geniş monoqrafik planda nəzərdən keçirmiş Əsmər Əliyeva müxtəlif mətnlərdəki şəkildəyişmələrin hamısının çevrilmə olmadığını müşahidə etmişdir. O yazır ki, folklorda çevrilmə ilə bağlı istifadə edilən “dönmə”, “dəyişmə”, terminləri ara-

sında fərqlər mövcuddur. Bir çox əfsanədə sözünü tutmayan, ədalətsizlik edən insanlar dönüşümə məruz qalırlar. Məsələn, qoyun qurban kəsəcəyini əhd edən çobanın bunun yerinə bit, birə, gənə, it və s. qurban etməsi və hiyləsi nəticəsində o, daşa dönür. Bu cür dönmələr ədalətsizlik və yaxud edilən günahların nəticəsində bir cəza olaraq qarşımıza çıxmışdır. Bəzi nümunələrdə insanlar hətta cəza olaraq qurbağa, ayıya, kirpiyə və digər heyvanlara dönürlər. Bəzi əfsanələrdə isə qəhrəmanların çətin vəziyyətlə qarşılaşdığı zaman onlar daş və ya quş olmağı diləyir və istəkləri gərçək olur. Qeyd edək ki, bu dönmələr **geri dönülməz bir dönüşümə** işarə edən dəyişmələrdir. “Dəyişmə” anlayışı isə dönmənin əksinə, çox vaxt forma-ya aid bir xüsusiyyət olaraq istifadə edilir. Bu zaman məzmun və ya özünün eyni qalması şərti ilə məkan və zamanda baş verən dəyişiklikdə özünü göstərir. Məsələn, qəhrəmanların müvəqqəti olaraq müxtəlif şəxslərin, əşyaların cildinə girməsi<sup>131</sup>.

Qeyd edək ki, Ə.Əliyeva çevrilmə motivi ilə bağlı folklor mətnləri və mövcud elmi ədəbiyyatlar əsasında aşağıdakı qənaətlərə gəlmişdir:

1. Çevrilmə – ilk növbədə folklor mətnlərinə xas olan motivdir;

2. Çevrilmə – folklor mətnlərində personajların şəkildəyişməsi, yəni öz zahiri görkəmlərini dəyişməsi, bir varlıqdan başqa varlığa çevrilməsi, bir cildən başqa cildə düşməsi şəkildə baş verir ki, bu da elmdə eyni zamanda metamorfoza adlanır.

3. Çevrilmə – şaman (qam-şaman, dərviş) praktikasında mediasiya, yəni bir məkandan (dünyadan) o birisinə keçmək üçün şəkildəyişmə aktıdır.

---

<sup>131</sup> Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı, 2020, s. 9-10

4. Çevrilmə – mif-folklor mətnlərində trikster obrazlara məxsus davranış formalarından biridir.

5. Çevrilmə – eyni zamanda dönərgəlik, yəni obrazın öz ilkin şəklinə müvəqqəti qayıtması kimi təzahür edir.

6. Çevrilmə – kosmoqonik yaradılış aktıdır.

7. Çevrilmənin əsas formalarından biri paltardəyişmədir:

8. Çevrilmə – ovçuluq maskalanma aktlarından biridir.

9. Çevrilmə – totemist və animist görüşlərlə bağlıdır.

10. Çevrilmə – keçid mərasimləri ilə bağlı ölüb-dirilmə, statusdəyişmə mexanizmidir.

11. Çevrilmənin paradigmalarından biri yalançı nişanlılıqdır.

12. Çevrilmənin paradigmalarından biri travestik çevrilmələr, yəni cinsdəyişmədir<sup>132</sup>

Qazanın çevrilmələri kontekstində “dönərgəlik” konsepti diqqəti xüsusi cəlb edir. S.Y.Neklyudov yazır: “Dönərgəlik – mifologiyada personajın öz görkəmini sehrlı (magik) şəkildə dəyişməsidir. Bu, əksər hallarda daha sonra qayıtmaq şərti ilə ilkin (əsil) görkəminə müvəqqəti çevrilmə halıdır”<sup>133</sup>.

Burada diqqəti cəlb edən ən mühüm məqam çevrilmə zamanı obrazın müvəqqəti olaraq öz ilkin şəklinə, əslinə, kökünə qayıtmasıdır. Bu baxımdan, Qazanın ritualdakı çevrilmələrini də onun əslinə qayıtması kimi izah etmək olar. Bu cəhətdən XVII soyun birinci bəndində onun su və dağla ilkin bağlılığı aydın şəkildə görünür:

Bürüldüm isə, sarıldım isə,  
gök yüzində **bulut** oldum,  
alçaq ava yerlər **çiskin** oldum.

---

<sup>132</sup> Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi..., s. 16-26

<sup>133</sup> Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234

Uca dağlar başına **duman** olan **Ğazan idüm**<sup>134</sup>.

Su – ilkin stixiyadır. Bu baxımdan, Qazanın su ilə bağlılığı ilkin kosmoqonik başlanğıc mərhələni əks etdirir. Dağ isə Qazanın ilk əcdadıdır. Rəşidəddin “Oğuznamə”sində göstərdiyi kimi, o, Oğuz kağanın oğlu Taq (Dağ) xanın oğludur<sup>135</sup>. Bu cəhətdən, ilkin suyun duman şəklində dağdan çevrilmə hərəkətinə başlanması kosmoqonik varlığı etibarilə su olan Qazanın dağdan doğulmasını simvollaşdırır.

**Bəs Qazanın yeddi başlı yer əvrəsinə (əjdahaya) çevrilməsini (“Yeddi başlı yer əvrəni olubanı...”)<sup>136</sup> necə izah etməli?**

**Axı mətnə görə, Qazan birmənalı şəkildə əjdahaya da çevrilir?**

Qeyd edək ki, bu da sözün hər bir mənasında çevrilmədir. Əjdahaya çevrilmə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin XVII soyunda Qazanın çevrilmə aktlarının sadəcə bir zənciridirsə, eposun sonundakı mətnə biz Qazanın əjdaha ilə vuruşub, onu öldürdükdən sonra dərisini geydiyinin şahidi oluruq. Yəni bu mətnə Qazan libasdəyişmə, cilddəyişmə yolu ilə əjdahaya çevrilir.

M.Kazımoğlu yazır: “Libasdəyişmə, bildiyimiz kimi, özünü gizlədib bambaşqa şəxs vücudunda görünmək, bambaşqa ad altında tanınmaqdır. Folklordakı cilddən-cildə girmək süjetlərinin ən geniş yayılanlarından biri sehrli don motivi ilə

---

<sup>134</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 43-44

<sup>135</sup> Rəşidəddin. Oğuznamə / Anadolu türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevrilmə, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” N-PB, 2003, s. 59

<sup>136</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 44

bağlıdır. Bu don adi adamlara yox, sehrlı qüvvələrə məxsus dondur”<sup>137</sup>.

Bu, aydın oldu. **Bəs əjdahanın Qazanla totem kontekstində hansı əlaqəsi var?** Əsas sual budur.

Seval Kasımoğlu yazır ki, Yunqun analitik psixologiyasında yenidən doğulma rituallarından biri “bir kult qəhrəmanı ilə eyniləşmədir”. Metamorfoz/başqalaşma mövzusunun işləndiyi bu hissədə (inisiyasiya ritualından keçən – *S.Rzasoy*) namizədin bir totem heyvanı öldürdükdən sonra onun cildinə bürünməklə simvolik olaraq həmin heyvanın gücünü qazanmasından bəhs olunur<sup>138</sup>. Başqa sözlə, Qazanın əjdahaya çevrilməsi analitik-psixoloji yanaşma sxemləri baxımından iki cəhəti ortaya qoyur:

1. Qazanın əjdahanı öldürməsi onun öz totemi köklərindən (atalarından) olan əjdahaya çevrilməsidir;

2. Qazan əjdahaya çevrilməsi onun öz totem kökünün gücünü əldə etməsidir.

C.Bəydili (Məmmədov) yazır: “Dönərgəlik demonik varlıqların görünüşü və təbiətində özünü göstərməklə yanaşı, mifoloji strukturlu personajın öz cildini magik yolla dəyişdirməsi şəklində təzahür edir. Obrazın funksional səciyyəsinə əsaslı yer tutan dönərgəlik demonik təbiətli olmanın özündən gələn bir keyfiyyət kimi xtonik varlıqların başlıca əlaməti olub, əslində, onların ilkinliyi ilə bağlıdır”<sup>139</sup>.

Bu fikirdən məlum olur ki:

– obrazın dönərgəliyi, bir tərəfdən, onun demonik təbiətə malik xtonik varlıq olmasının göstəricisidir;

---

<sup>137</sup> Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, s. 5

<sup>138</sup> Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi'nin Arketipsel Tahlili // Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl: 21. Sayı: 76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s. 37

<sup>139</sup> Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003, s. 109

– obrazın dönərgəliyi, digər tərəfdən, onun bütün funksiya və keyfiyyətləri içərisində xtonizmin ilk başlanğıc təşkil etməsinin göstəricisidir.

Əjdaha mifologiyada xaosla, yeraltı dünya ilə bağlı xtonik varlıqdır. Qazanın əjdahaya çevrilməsi də onun xtonik mənşəyini ortaya qoyur. Təkrar qeyd etmək istərdik ki, Salur Qazan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda bir sıra antikozmik, antinormal davranışlar, yəni xtonik səciyyəli hərəkət aktları nümayiş etdirir. Onun bu davranışlarını mətnüstü məntiqlə izah etmək mümkün olmur. Qazan bir sıra hallarda açıq şəkildə normaların əleyhinə gedir. Demək, onun bəzi antikozmik davranışlarının mətnaltı konteksti, gizli//implisit planı var. Bu, Qazanın ilkin mənşəyi etibarilə xtonik aləmlə, kosmosun əksinə olan xaos dünyası ilə bağlılığının təzahürüdür.

Qeyd etmək istərdik ki, folklorda əjdahaya və əksinə çevrilmə təkcə Qazanla bağlı hal deyildir. Azərbaycan folklor düşüncəsi əjdaha ilə bağlı çevrilməni yaradılışın qanunauyğunluğu kimi təqdim edir. İnanç mətnlərindən birində deyilir: “Bir əjdaha yüz il ömür eləsə, o dönür olur insan. Ya qız, ya oğlan”<sup>140</sup>.

Mətnin təhlilindən aşağıdakılar aydın olur:

- Əjdaha insana çevrilə bilir;
- Əjdaha üçün “əjdaha olmanın” ömrü 100 ildir. Yüz illik “əjdahalıq dövrü” başa çatandan sonra o, insana çevrilir.
- Əjdahadan çevrilmə ilə yaranmış insan üçün həmin əjdaha onun ilkin xtonik təbiəti, totem əcdadı, totem köküdür.
- Salur Qazanın da əjdahaya çevrilməsi onun əjdaha ilə genetik xətlə bağlılığını, başqa sözlə, əjdahanın onun köklərindən, əcdadlarından biri olduğunu göstərir.

---

<sup>140</sup> Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı antologiyası. Bakı, “Çaşıoğlu”, 2004, s. 45

Burada bir mühüm detalı da aydınlaşdırmaq lazım gəlir: **Qazanın çevrilmələr zəncirində onun növbə ilə dumana, buluda, çiskinə çevrilməsinin ardınca növbəti pillədə əjdahaya çevrilməsi müəyyən bir ardıcılığa tabedir mi? Yəni əjdahaya çevrilməklə dumana, buluda, çiskinə çevrilmə arasında müəyyən bir mənə əlaqəsi vardır mı?**

Əlbəttə – var: özü də birbaşa.

Belə ki, duman, bulud və çiskin suyun müxtəlif şəkillərə düşməsi (çevrilməsi) olduğu kimi, əjdaha da suyun çevrildiği şəkillərdən biridir. V.V.İvanov dünya xalqlarının miflərində əjdaha və ilan obrazlarının bağlılığından danışarkən göstərir ki, əjdaha da ilan kimi məhsuldarlıqla və sahibi olduğu su stixiyası ilə bağlıdır<sup>141</sup>. Burada aydın olur ki, əjdaha obrazının iki mifik funksiyası var:

1. Əjdaha məhsuldarlıqla bağlıdır. Burada məhsuldarlıq dedikdə dölləndirmə, döl vermə, cinsi güc, o cümlədən kişinin fallik enerjisi ilə bağlı məhsuldarlıq nəzərdə tutulur.

2. Əjdaha su stixiyası ilə bağlıdır.

Qeyd edək ki, folklor mətnlərində əjdaha elə nəhəng, qanadlı, uçan ilan kimi təsəvvür olunur. V.V.İvanovun ümumiləşdirməsinə görə, ilan bir tərəfdən məhsuldarlıq, torpaq, qadının doğum gücü, su və yağışla bağlı simvoldursa, o biri tərəfdən ev ocağı, od və həmçinin kişinin dölləndirmə gücü ilə bağlı simvoldur<sup>142</sup>.

Qeyd edək ki, Qazanın əjdahaya çevrilməklə onun dölləndirmə gücünü qazanması haqqında irəlində öz məqamında danışacağıq. Ancaq indi görünən budur ki, Qazanın dumandan, buluddan, çiskindən sonra əjdahaya çevrilməsi də suyun çevrilmələrini özündə əks etdirir. Tədqiqatçılara görə, duman,

---

<sup>141</sup> Иванов В.В. Очерк «Дракон» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 394

<sup>142</sup> Иванов В.В. Очерк «Змей» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 468

bulud, çiskin əjdahanın atributlarıdır. Məhəmməd Hatəmi yazır ki “bir çox dünya xalqları folklorunda geniş yayılmış əjdaha surəti yağışsız qara buludun rəmzi olmaqla yanaşı, müxtəlif əsatiri görüşlərin, etiqadların nəticəsi olaraq, həm də istiliyin, quraqlığın, payızın, qışın, ümumiyyətlə, buludun, ölümün və qaranlığın rəmzidir”<sup>143</sup>. Ramazan Qafarlı da qeyd edir ki, “göydə əjdaha şəkilli buludların üz-üzə gəlməsi guya dəhşətli döyüşün təsviridir, axıdılan göz yaşları isə yağış damcılarıdır”<sup>144</sup>.

Bütün bunlar göstərir ki, əjdaha da ilkin stixiya olan suyun çevrildiyi şəkillərdən biridir. Buna görə də ilkin suyu təmsil edən Qazan da duman, bulud və çiskinin ardınca əjdahaya çevrilə bilər. Ən başlıcası isə Qazan əjdahaya çevrilməklə onun cinsi enerjisini, kişi başlanğıcını təmsil edən fallik gücünü qazanır. Bu cinsi güc ərgənlik mərasimindən keçən Qazanı fallik gücü aşıb-daşan igidə çevirir və o, igidolma ritualının axırınıcı mərhələsində məhz əjdahadan aldığı fallik gücün hesabına Burla xatunu qazana bilər.

Qeyd edək ki, Qazanın əjdaha ilə bağlılığı çox mürəkkəb məsələdir və bunun üzərinə kitabın axırınıcı bölməsində geniş şəkildə qayıdacağıq.

XVII soyun üçüncü bəndində deyilir:

Aqalarum götürmüşdüm,  
Ala Çaqun Çulpa dağının dibinə getmişdüm.  
Buyurmuşdum, ala sayban çatılmışdı,  
ləli çaqır süzülüşdi,  
körpə quzu çevrülüşdi.  
Aqalarumla içür idim.

<sup>143</sup> Hatəmi M. Türk xalqları folklorunda əjdaha surətinin rəmzləri // *Azərbaycan xəbərləri (Ədəbiyyat, dil və inc. ser.)*, 1969, № 2, s. 39

<sup>144</sup> Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşri, 2002, s. 215

Qayadan bir qara daş ayrıldı gəldi.  
Sağdakı bəglər sağa qaçdı,  
soldakı bəglər sola qaçdı.  
Saq əlümdən sol əlümə piyaləni tərپətmədim.  
Qarılarumu qarşı verüb qara daşı saxlayan  
**Ğazan idüm**<sup>145</sup>.

Bu parçada öz əksini tapanmış hərəkət formullarını ardıcılıqla izləyək:

– Qazan öz bəylərini (ağaları) götürüb Ala Çaqun Çulpa dağına gedir;

– O, dağın ətəyində hündür çadır qurdurur;

– Kef məclisi təşkil edir: bəylərlə çaxır içib, quzu kababı yeyir.

– Bu zaman qayadan iri bir daş qopub onların üstünə gəlir;

– Sağdakı bəylər sağa, soldakı bəylər də sola qaçirlar;

– Qazan qaçmır, hətta sağ əlindəki piyaləni də sol əlinə götürür;

– Qollarını qabağa verib qara daşı durdurur.

İlk baxışdan görünməsə də, bu parça da Qazanın növbəti çevrilmə aktını təsvir edir. Qazan qayadan qopub onların üstünə gələn qara (böyük) daşı əlləri ilə saxlayır. Mətnin çevrilmə baxımından ən mənalı işarəsi Qazanın qara daşı saxlaya biləcək dərəcədə gücə sahib olmasıdır. Bu güc Qazanın həm də qarınqululuğunun, hiper iştahasının metaforasıdır. Başqa sözlə, Qazan burada hiper iştahalı qarınqulu kimi təsvir edilmişdir. Ritual dekorasiyasının bütün elementləri “qarın(qulu)” semanteminin təsdiqinə xidmət edir. Bəylərbəyi Qazan indi döyüşdə yox, yeyib-içmək məclisindədir: aramsız kabab yeyir, şərab içir və qolları güclənir. Qazanın qeyri-adi iştahası, qarınqululuğu və bunun vizual işarəsi olan güclü qolları ciddi

---

<sup>145</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 44

obrazın komik üzü kimi trikster obrazına məxsus cizgilərdir. Ancaq bu mənzərə bizə nə qədər komik görünsə də, Qazanın qarınqulu adama çevrilməsi onun igidliyinin növbəti metaforasıdır. Yəni burada igidlik hərbi kodla deyil, yemək metaforaları ilə (qastronomik kodla) təsvir olunmuşdur. Lakin Qazanın bu komik davranış və obrazının altında onun ciddi davranışı və ciddi obraz var. Qayadan qopub onların üstünə gələn qara daş ölümün simvoludur. Qazan qolları ilə qara daşı durdurmaqla ölümə qalib gəlir.

Qeyd edək ki, Qazanın hiperbolik (qeyri-adi) iştahası, yeməkdən doymaması, qarınqululuğu, kabab yeməkdən və çaxır (şərab) içməkdən güclənmiş qolları onun “Koroğlu” eposundakı paradoksması olan Koroğlunu yada salır. Hər iki obraz eyni davranışlar nümayiş etdirir. Düşməyə əsir düşmüş dəlilərini xilas etməyə getmiş Koroğlu döyüşdən qabaq yeddi qazan plov yeyir və üstündən də yeddi tuluq şərab içir. Bundan sonra meydana girir rəqiblərini məğlub edir və əsir düşmüş dəlilərini ölümdən xilas edir. Salur Qazan da çoxlu kabab yeyib, çoxlu şərab içəndən sonra qayadan qopub onların üstlərinə gələn qara daşı durdurmaqla öz bəylərini ölümdən xilas edir.

**Bəs Qazanın hiperiştahalı qarınquluya çevrilməsinin onun əvvəlki çevrilmələri ilə bir əlaqəsi varmı?**

**Axı əvvəlki çevrilmələr totem çevrilmələridir?**

**Bu çevrilmənin totemizmlə bir əlaqəsi varmı?**

Əlbəttə – var. Diqqət edək.

Yadda saxlamalıyıq ki, eposda bütün qəhrəmanların davranışları eyni modellər üzrə baş verən və bu mənada bir-birini təkrarlayan davranışlardır. Qazanın davranışlarını bir də yada salaq:

– Qazan dağın ətəyində xan çadırı qurdurur.

Xan çadırı harada qurulmasından asılı olmayaraq, bütün hallarda dünyanın mərkəzini bildirir. Bu baxımdan, çadırın olduğu yer xana aid meydan kimi – “ağ meydandır”.

– Qəfildən qayadan qopan qara daş onların üstünə gəlir.  
– Meydanda olanların hamısı – sağ bəylər də, sol bəylər də qaçırlar. Təkcə Qazan qaçmır.

– Qazan qollarını daşın qabağına verərək, onu durdurur.

Bəylərin üstünə gələn qara daş özü ilə onlara ölüm gətirirdi. Bu baxımdan, Qazanın qara daşı durdurması onun qara daş qalib gəlməsi, onu məğlub etməsi deməkdir.

Burada nəzərə alınmalı olduğumuz ən mühüm məqam ondan ibarətdir ki, Oğuzda bir igid baş kəsib, qan tökəndən sonra Dədə Qorqud mərasim keçirir, həmin mərasimdə igidə bəylik statusu və bəylik adı verilir.

Bəs qara daşa qalib gəlmiş Qazana bu qəhrəmanlığına görə ad verilirmi?

Əlbəttə, XVII soyun növbəti bəndində ona məhz ad verilməsindən bəhs olunur. Ancaq bizə etiraz oluna bilər: **Qazanın qara daşı durdurması “baş kəsib, qan tökməklə ad alma” formuluna nə dərəcədə uyğundur?**

Tamamilə uyğundur.

Yada salaq ki, Qazan bəylərbəyi, yəni bütün bəylərin başçısı, birinci bəy kimi, “Dədə Qorqud” eposunda igidliyin struktur modelidir. Bu cəhətdən, bütün digər bəylərin “igidolma” hekayəsi Qazanın sakral igidolma presedentini təkrarlayır. Bu epik qanunauyğunluqdan irəli gəlməklə Qazanın igidolma sxemi “Kitabi-Dədə Qorqud”un birinci boyunda Buğacın igidolma tarixçəsində bütün mənalı “detalları” səviyyəsində təkrarlanır:

– Qazan öz bəyləri ilə xan çadırının qabağındakı ağ meydanda yeyib-içib əyləndiyi kimi, Dirsə xanın hələ Buğac adını almamış oğlu da Bayındır xanın ağ meydanında özü kimi uşaqlarla oynayıb-əylənir;

– Qayadan qırılıb gələn qara daş düz Qazan və bəylərin üstünə gəldiyi kimi, buğra ilə döyüşdürmək üçün meydana

gətirilən buğa da bağlandığı zənciri qırıb Dirsənin oğlu ilə oynayan uşaqların üstünə cumur;

– Qazanın sağ-solundakı bəylər qorxub qaçdıqları kimi, Dirsənin oğlunun da oyun yoldaşları qorxub qaçırlar;

– Qazan qara daşdan qorxub qaçmadığı kimi, Dirsənin oğlu da qorxub qaçmır;

– Qazan qollarını qara daşın qabağına verib, onu durdurduğu kimi, Dirsənin oğlu da yumruğunu buğanın başına dirəyib onu durdurur;

– Qazan qara daşı durdurması ilə ona qalib gəlib, məğlub etdiyi kimi, Dirsənin oğlu da buğaya qalib gələrək onun başını kəsir.

Dirsənin oğlu bu igidliyinə görə bəylik statusu və Buğac adını alır. Məntiqlə Qazana da ad verilməlidir. Ona da ad verilir. Lakin növbəti qəhrəmanlıq aktından, yəni altmış batman ağırlığında böyük bir **qazana** qalib gələndən sonra. Ən başlıcası, Dirsənin buğaya qalib gələn oğlu Buğac adını aldığı kimi, qazana qalib gələn Dəli Dönməz də Qazan adını alır.

Müşahidələr göstərir ki, Oğuz igidlərinin bəylik adları onların totemləri ilə bağlıdır. Məsələn, Beyrək adı – bөрü (qurd) totemi, Buğac adı – buğa totemi ilə bağlı olduğu kimi. Qazan adının da Dəli Dönməzin qalib gəldiyi altmış batmanlıq qazan adı ilə bağlı olması göz qabağındadır. **Bəs bu halda dəmir-dən olduğu xüsusi vurğulanan qazan Salur Qazanın totemidirmi?**

Sualın cavabı qayadan qopub gələn qara daşla bağlıdır. Qara daş Ala Çağun Çulpa dağdan qoparaq Qazanın üstünə gəlir. Qazan Salur tayfasındandır. Qazanın babası da Dağ xanın oğludur. Demək, Qazanla onun üstünə gələn qara daş genetik baxımdan, yəni totem əcdad xətti ilə qohumdur. Lakin inisiyasiya ritualının liminal mərhələsində Dəli Dönməz adı ilə işarələnən neofit öz Qazan adını qalib gəldiyi qara daşdan yox, başqa bir ritual döyüşündə qalib gəldiyi altmış batmanlıq

qazandan alır. Demək, diqqətimizi XVII soyun dördüncü bəndindəki altmış batmanlıq qazana yönəltməliyik. Buğac buğanı məğlub edib, onun adını qazandığı (əlindən aldığı) kimi, limal mərhələdə Dəli Dönməz adlanan Qazan da altmış batmanlıq qazanı məğlub edib, onun adını qazanır (əlindən alır):

Ala Dəmür Kafir xandan gələn altı degül,

altmış batman **ğazan idi**.

İç Oğuzun Dış Oğuzun aqaları

boş yeründən götürə bilməzdi.

İçinə ləli çaqır doldurdum,

Aq dalımın üstinə xub götürdüm.

Qara **ğazanı** boşadubanı yerə qoydum.

Adum Dəli Dönməz ikən ad **ğazanan**

**Ğazan idüm**<sup>146</sup>.

Mətni sadələşdirək və mənadaşyıcı hərəkət formullarına ayıraq:

– Ala Dəmür Kafir xan Qazan bəyə altmış batman ağırlığında qazan yollayır.

– İç Oğuzun və Dış Oğuzun bəylərinin heç birinin bu boş qazanı götürməyə gücü çatmır.

– Qazan həmin böyük qazanı çaxırla doldurtdurur, sonra onu belinə götürür.

– O, qazandakı bütün çaxırı içir və yerə qoyur.

– Bu qəhrəmanlığa qədər Dəli Dönməz adı ilə tanındığı halda, bu qələbəsindən sonra Qazan adını alır.

İndi mətni ritual-mifoloji kodla oxumağa çalışsaq:

– “Ala Dəmür Kafir xandan gələn altı degül, altmış batman **ğazan idi**” cümləsində “Ala Dəmür” təyini, bizcə, Kafir xana aid olduğu kimi, onun yolladığı qazana da aiddir. Qaza-

---

<sup>146</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

nın dəmirdən olması şübhəsizdir. Ancaq onunu yollayan Kafir xanın adının da Ala Dəmir, yəni Böyük Dəmir adlanması xüsusi mənaya malikdir. Həmin mənə Salur Qazanın dəmir qazan və onun sahibi Dəmir (Kafir) xan üzərindəki qalibiyyəti ilə birbaşa bağlıdır. Düşmən nə qədər böyük, nə qədər güclü olarsa, qələbənin əhəmiyyəti, şan-şöhrəti, epik dəyəri də bir o qədər böyük olar. Bu baxımdan belə hesab edirik ki, “Ala Dəmir”, yəni “böyük dəmir” təyini Kafir xana aid olduğu kimi, altmış batmanlıq qazanın da həcm baxımından böyüklüyünü ifadə edir. Ancaq burada daha mühüm bir mənə qatı da var. Bu, Qazana yollanılmış dəmir qazanın onun düşməni olmasıdır. Dəmir qazanı Kafir xan yollayır. Kafir – oğuzlarda mürdar (“sası”) dinli düşmən deməkdir. Qazanın heç kəsin gücü çatmadığı dəmir qazanı götürməsi onun həmin dəmir qazanla yarışması, vuruşması deməkdir. Salur Qazana düşmən olması Kafir adı ilə vurğulanan xanın Salur Qazanın üstünə yolladığı dəmir qazan sanki Qazanla vuruşmağa gələn düşmən pəhləvanıdır. Bu cəhətdən, Qazanın düşmənin yolladığı dəmir qazanla yarışması elə onun Dəmir xanla vuruşması deməkdir. Burada “ala dəmir” təyini xanın və onun yolladığı qazanın düşmən kimi gücünü ifadə edir. Bu mənada, Kafir xan Böyük Dəmir (Ala Dəmir) olduğu kimi, onun Qazanın üstünə yolladığı dəmir qazan da bütün dəmir qazanların ən irisi, ən böyüyüdür.

– Qazan dəmir qazana qalib gələrək onu məğlub edir.

– Müşahidələrimiz göstərir ki, bir igid başqasına qalib gələndə onun adını əlindən alır. İgidolma ritualının liminallıq mərhələsində Dəli Dönməz adlanan igid dəmir qazana qalib gələndən sonra Qazan adını alır. Dəli Dönməz Qazanın liminal mərhələdəki adıdır. Bu mərhələdə olan bütün neofitlər dəli statusunda olurlar. Liminal mərhələdə namizədin psixikası igid psixikasına transformasiya olunur. Bundan sonra o, yeni ad alır. Qazanın ritualdan qabaqkı adını bilmirik. Məsələn, Dirsə xanın oğlu öz bəy adını, yəni Buğac adını alana qədər

mətnə “Dirsenin oğlancığı” adı ilə tanındılır. Yaxud, baş kəşib, qan tökən Baybörənin oğlu igidlik göstərəndən sonra Beyrək adını alır. Adalma ritualına qədər atası onu “Bamsam” adı ilə çağırırdı. Lakin bununla yanaşı, Beyrəyin rituala qədərki adı da bioqrafik işarə kimi onun ad sistemində qalır: Bamsı Beyrək. Əlbəttə, diqqətli təhlil vasitəsilə Qazanın inisiyasiya ritualına qədərki adını da müxtəlif oğuznamələrdən bərpa etmək olar.

Qeyd edək ki, Salur Qazan müxtəlif oğuznamələrdə ən çox Qazan adı ilə tanınır. Bu adın epik ənənədə nəyə görə dəyişməz olaraq məhz dəmir qazanla bağlanması xüsusi maraq doğurur. Məsələyə müasir düşüncə modeli çərçivəsində yanaşan tədqiqatçılar bu adı Salur Qazan kimi bir igidə heç yaraşdırmırlar da. Məsələn, A.Hacıyev (Şirvanelli) yazır ki, “fikrimizcə, Qazan xanın öz adını su qaynatmaq, xörək bişirmək üçün istifadə olunan qazan adı ilə bağlanması sonrakı nəsil söyləyici ozanların təxəyyülünün məhsuludur”<sup>147</sup>. Lakin Qazanın XVII soyun üçüncü bəndində yekəqarın qarınqulu kimi təqdim olunduğunu da nəzərə alsaq, burada yemək metaforaları ilə bağlı kulinar//gastronomik davranış kodunu görməmək mümkün də deyil.

Qeyd edək ki, psixanalitik-folklorşünas Səfa Qarayevin **“Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər**” adlı monoqrafiyasında Qazanla bağlı bütün yemək metaforaları, o cümlədən dəmir qazan konsepti təhlilə cəlb olunmuş, Qazan adının yemək qazanı və mifoloji düşüncənin ən ilkin biofizoloji düşüncə modellərindən olan “aclıq-toxluq” invariantı ilə bağlı olması əlavə faktlar da cəlb olunmaqla psixosemantik aspektdə geniş şəkildə təhlil olunmuşdur<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

<sup>148</sup> Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və

Müəllif qeyd olunan kitabında Salur Qazanın “Kitabi-Də-də Qorqud”un ikinci boyunda düşmənlə döyüşünü “aclıqla döyüşün metaforası” kodu səviyyəsində “oxumuşdur”. Alimin əldə etdiyi qənaətlərə diqqət edək.

1. KDQ-nin ikinci boyunda Qazan xan ac olanda Oğuz düşüncəsi ilə əlaqədar davranış stereotiplərini (xanın öz evini xilas etmək üçün Qaraca çobandan kömək almasının məqbul hesab edilməməsi) davam etdirmir. Elə ki, yemək yedi, dərhal onda xan üçün xarakterik olan stereotiplər bərpa olunur və o, Oğuz elinin tənəsini xatırlayaraq Qaraca çobanla birlikdə döyüşə girməkdən imtina edir. Daha sonra Qaraca çobanın onunla birlikdə gəlməsini istəməyən Qazan onu ağaca bağlayır<sup>149</sup>.

2. Qaraca çoban döyüşçü kimi Qazana yol yoldaşlığı etməkdən imtina etdikdən sonra Qazan onun qollarını açmağa razı olur. Yəni Qazan **yeyib doymuş** və xanlıq stereotipləri bərpa olunan biri kimi, Qaraca çobanın onunla eyni səviyyədə dayanmasından məmnun deyil. Odur ki, çobanın özünü Qazana **yemək bışirən** köməkçi kimi təqdim etməsi onda məmnunluq hissi oyadır. Çünki öz taxtından məhrum olduğdan sonra **qarnını doyurmaqla** xanlıq stereotipləri bərpa olunan Qazanın Qaraca çobanla özü arasında qoyduğu bu fərq Oğuz kosmosunun yenidən bərpa olunması istiqamətindəki ilk addımıdır<sup>150</sup>.

3. Qazanı məmnun edəcək ikinci məqam Qaraca çobanın onun digər ehtiyacından da xəbərdarlığıdır: **aclıq, qarnı ilə bağlı olan həssashlıq**. “Qazanın dustaq olduğu boy”dan da görürük ki, **Qazanın qarnı ilə bağlı həssashlıq** təkürün arvadına da məlumdur. O, Qazana igidlik göstəricisi olan miniyi

---

psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 175-189

<sup>149</sup> Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 175-176

<sup>150</sup> Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 176

ilə yanaşı, nə yeməsi haqqında da sual verir və aydın olur ki, o, bir trikster kimi hətta ölümlərin yeməyinə də göz dikmişdir<sup>151</sup>.

4. “Qazanın evinin yağmalanması boyu”nda da Qaraca çoban Qazana döyüşdə onun qarnı acacağı zaman yemək bişirəcəyini deyir. Beləliklə, bu situasiya, yəni **Qazanın** düşmənlə döyüşü özünü həm də onun **aclıqla döyüşü** modelində bürüzə verir. Ona görə də aclıq zamanı Qaraca çobanın ona yemək verməsi ilə bağlı vədi xanda məmnunluq hissi oyadır<sup>152</sup>.

5. Qazan xanın Şöklü Məliyın onun evini yağmalaması nəticəsində xanlıqdan məhrum olduğu dövrdən xanlığa doğru gedən yolu həm də **aclıqdan toxluğa gedən yol** kimi özünü göstərir<sup>153</sup>.

6. Əbülqazi “Oğuznaməsi”ndə Qazanla konflikti olan xanın adı **Toymaduqdur**. Qazanın anasını qaçırdan Toymadıq ilə Qazan arasındakı konfliktin semantik mahiyyətində həm də **aclıq və toxluq arasında konflikt** dayanır. Təsadüfi deyildir ki, Toymaduq sözünün mənası həm də **“doymayan”, “ac olan”** mənasını verir<sup>154</sup>: “Toymaduk: 1. özlənən, özləm duyulan; 2. Hirsli, doyumuz”<sup>155</sup>.

7. Qazan adı epik ənənədə yemək qazanı ilə əlaqələndirilir. Türkmənistandan toplanmış rəvayətdən məlum olur ki, övliya Salır baba qoşunları ilə Məhəmməd peyğəmbərə köməyə gəlir. Salır baba ordusu ilə ərəblər tərəfindən çıxış edir və düşməni məğlub edirlər. Vuruşdan sonra Məhəmməd peyğəmbərin qoşunları və Salır babanın qoşunları nahar etmək istəyər, amma **nahar etmək** üçün **qazan** tapmırlar. O zaman Salır baba deyir ki, **məndə qazan var**. Yığışıb ocaq qurub, Məhəmməd peyğəmbərlə birlikdə nahar edirlər. **“Ondan sonra Salır babaya Sa-**

---

<sup>151</sup> Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 176-177

<sup>152</sup> Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 177

<sup>153</sup> Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 177

<sup>154</sup> Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 177

<sup>155</sup> Öz Türkçe isimler: <https://gokturkanitlari>

**lır Qazan adını qoyurlar**”<sup>156</sup>. Mətnədən göründüyü kimi, Qazanın adı yemək qazanı ilə, başqa sözlə, yeməklə əlaqələndirilir.<sup>157</sup>

8. Əbülqazi “Oğuznamə”sində Qorqudun Qazan haqqında oxuduğu “tartım”ın bir bəndi belədir:

Bir **qazana** qırx bir atın ətin qoydu  
O **qazanı** sol əli ilə aldı.  
Sağ əli ilə (əti) xalqa paylaşdırdı  
Alpları, bəylər! Qazan kimisini görəniniz varmı?<sup>158</sup>

Bu mətn hissəsindən də görünən odur ki, Qazanın yemək qazanı ilə əlaqəsi təsadüfi hadisə deyildir. O, qazana ət yığıb daha sonra onu xalqa paylayır (semantik baxımdan qazanı yağmalatdırır). Onun böyük qüvvəyə malik olan xan kimi ət paylaşması Qazanın həm də sakral hökmdar semantikasını kontekstində izah edilə bilər: o, mərkəzi güc kimi eli bələdən qorumaqla yanaşı, onların toxluğunu da təmin edir. Bu baxımdan, Qazan və Toymadıq arasındakı konfliktin simvolik mahiyyətində həm də aclıq (doymayan)-toxluq (qazan) oppozitiv modeli dayanır. Yəni Qazan və Toymadıq arasında döyüşün təmsalında həm də aclıq və toxluq döyüşü.<sup>159</sup>

9. Əbülqazi “Oğuznamə”sində Qazanın anasının **Toymadıq** tərəfindən zorlanmasıdan sonra qadın bir oğul doğur, adını İrək qoyurlar. İrəyin də bir oğlu olur, adını **Arıqlı** qo-

<sup>156</sup> Aşyrov A. Gorkut ata. Halk eposy. Aşkabat: Magarif, 1999, s. 203

<sup>157</sup> Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 178

<sup>158</sup> Sertkaya O.F. Dede Korkut’un Üçüncü Elyazması, Yeni Soylamalar ve Boylar (Hikayeler) ile Türkmen Sahra Nüshası // Journal of Old Turkic Studies. Volume 3, Issue 2, Pages 641

<sup>159</sup> Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 179-180

yurlar. Arıqlı ata tərəfdən Toymaduğun nəslindən olmaqla yanaşı, Toymaduq və Arıqlı sözü arasında da xaosla əlaqələri olmaları baxımından müəyyən semantik əlaqə vardır. Toymaduq adı “doymayan” mənasını bildirdiyi kimi, bizcə, Arıqlı adı da “arıq”, “sısq”, “zəif” mənasını ifadə edir. Bu faktın özü də Qazanın düşməni olan Toymaduğun “aclıq”, “kasıblıq”, “kasadlıq” semantikasını daşdığını göstərir. Bu mənada, Qazan və Toymaduq arasındakı antropomorfik konfliktin zooloji səviyyəsini it-qurd qarşılıqlılaşması, qastronomik səviyyəsini isə aclıq və toxluq təşkil edir<sup>160</sup>.

Beləliklə, S.Qarayevin apardığı tədqiqat göstərir ki, Salur Qazanın adında olan “qazan” sözü ritual-mifoloji planda yemək kodu (gerçəkliyi qastronomik dil işarələri ilə təsviri) ilə bağlıdır və bu mənada, qəhrəmanın “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin XVII soyunun üçüncü bəndində də qarınqulu və hiperiştahalı obraz kimi təqdim olunması da yemək metaforaları ilə əlaqəlidir.

Bu məsələ ilə bağlı yalnız bir məqamı qeyd etmək istədik. Həmin məqam Salur Qazanın Oğuz dünya modelindəki yeri və funksiyası ilə bağlıdır. Qazan Oğuz kağan və Bayındır xandan sonra mərkəzi hakimiyyəti təmsil edən etnokosmik fiqurdur. Xaqanlar epik-mifoloji dünya modelində dünyanın mərkəzini təmsil edirlər. Cəmiyyəti təşkil edən bütün elementlər həmin mərkəz fiquru ətrafında cəmləşməklə ona fokuslanır. Mərkəzi təşkil edən xanın özü və ona aid olan nə varsa – hamısı cəmiyyətin nüvəsini təşkil edir. Bu cəhətdən, yemək bişirilmək üçün istifadə olunan qazan bu gün məişət əşyasıdır. O, dünən də, tarixin ən dərin qatlarında da məişət əşyası idi. Lakin **qazan ibtidai mədəniyyətdə məişət əşyası olmaqla yanaşı, həm də hakimiyyəti, hakim gücü və hakim fiquru təmsil edən simvol idi.** İndinin özündə də bəzi

---

<sup>160</sup> Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 181-182

hökmlü qaynanalar evin qadın tayfası üzərində hakimiyyətlərini bildirmək məqsədi ilə “Hələ çömçə mənim əlimdədir” deyirlər. Çömçə qazanın içindəki yeməyi həmin qazandan yemək yeyən ailə üzvləri arasında bölüşdürmək üçün işlədilən məişət əşyasıdır. Bu cəhətdən, çömçəyə sahib olmaq qazana və onun içindəki yeməyi bölüşdürmək səlahiyyətinə sahib olmaq deməkdir. İbtidai cəmiyyətlərdə icma üzvlərinin bir qazanı olurdu və həmin qazandan yemək paylamaq səlahiyyəti icma başçısının əlində idi. Demək, icmanın qazanına sahib olmaq hakimiyyətə sahib olmağın əsas göstəricilərindən biri idi.

**Ancaq bu, Salur Qazanın mərkəzi hakimiyyətin başçısı kimi qazandan çömçə ilə yemək paylaşması anlamına gəlirmi?**

Əlbəttə – gəlir? Lakin burada nə vaxt və harada məsələsi var.

Bu məsələni Oğuz dövlətqurma ritualları vasitəsilə asanlıqla aydınlaşdırmaq mümkündür. Məsələ burasındadır ki, aramsız fəthlərlə böyüyən Oğuz elinin dövlət quruluşunu hər dəfə yenidən qurmaq (yeni daxil edilən elementləri əhatə etməklə təzələmək) lazım gələndə, yaxud hakimiyyət dəyişikliyi zamanı dövlətin siyasi quruluşunu təşkil edən elementləri yenidən düzmək lazım gələndə oğuzlar bunu həmin “*dəmir qazan*” vasitəsilə, başqa sözlə, sözün həqiqi mənasında ət bölüşmək şəklində icra olunan “*yemək*” ritualı vasitəsilə həyata keçirirdilər. Əbülqazi “Oğuznamə”sindən Oğuz xanın vəfatından sonra dövlətin Oğuz xanın altı oğlu arasında necə bölüşdürüldüyünü xatırlayaq.

Əbülqazi “Oğuznamə”sindən də məlum olduğu kimi, Oğuz dövlətinin quruluşunu Oğuz xandan qalan adət üzrə yenidən müəyyənləşdirmək (yeniləmək, təzələmək, “formatlamaq”) üçün keçirilən qurultay ritualında kəsilmiş qoyun qurbanının əti 24 tayfa bəyinin arasında bölüşdürülür. Ancaq bu bölüşdürmə ətlərin, sadəcə, paylanması şəklində yox, kosmo-

qonik bölgüsü prinsipi əsasında aparılır. Başqa sözlə, bu qoyun Oğuz kosmosunun zoomodeli idi. Oğuzun xanın 24 nəvəsinin (uyğun olaraq –24 tayfanın) hər biri qurultayda kəsilən qoyunun bədəninin istənilən üzvünə (əzasına) aid olan ətdən yox, bədəndə həmin nəvəyə (tayfaya) məxsus olan hissəni pay olaraq alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) Oğuz kosmosunda durduğu yer, mövqe, pillə (təbə edən - təbə olan), üfqi və şaquli məkanda tutduğu mövqe (sağ-sol, yuxarı-aşağı) qoyunun bədənindən alacağı payın yerini müəyyən edirdi. Yəni hər nəvənin aldığı ət payının qoyunun bədənindəki yeri ilə həmin nəvənin Oğuz etnosiyasi sistemində tutduğu yer bir-birinə uyğun gəlməli idi. Başqa sözlə, hər nəvənin Oğuz elindəki tutduğu yer, mövqe, vəzifə, status qoyunun bədənində özünün ət payı işarəsinə malik idi.

Əbdülqadir İnan yazır ki, “Orun” (mövqe – *S.Rzasoy*), “Ülüş” (ət payı – *S.Rzasoy*) hər tayfanın və hər oymağın qövüm və cəmiyyətində bir çox şeylər üzərində hüquqlarını göstərən dəlildir; təsisatdır (ictimai institutdur – *S.Rzasoy*). Yaylaq, ov, hər bə qənimətləri bölünərkən hər tayfanın “orun”u və “ülüş”ü nəzərə alınmaqla “pay” verilir. Mühüm toplantıların birində “orun” və “ülüş”ünü bir dəfə itirən tayfa, yaxud oymaq yaylaq, otlaq, ov və s. şeylər üzərindəki hüququnu da itirmək təhlükəsinə məruz qalır. Onun üçündür ki, hər tayfa bu “Orun” və “Ülüş” haqlarına əhəmiyyət vermək məcburiyyətindədir<sup>161</sup>.

Beləliklə, qurultay törənində hər bir tayfa üçün ayrılacaq payın qurban kəsilmiş qoyunun bədəninin harasından olması hər bir nəvə//tayfanın oğuz etnokosmik, ictimai-ierarxik strukturunda tutduğu yerə uyğun olmaqla birbaşa həmin yeri

---

<sup>161</sup> İnan A. “Orun” və “Ülüş” Meselesi // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 254

işarələndirirdi. Bu da birmənalı şəkildə təsdiq edir ki, oğuzlarda hakimiyyət bölgüsü, dövlətin siyasi, inzibati, iqtisadi quruluşu “*yemək ritualı*” vasitəsilə tənzimlənir, idarə olunurdu. Bu yemək rituallarının ən mənadaşıyıcı funksional elementi isə, heç şübhəsiz, *dəmir qazan* idi. Oğuz elinin bəylərbəyisi, hərbi sərkərdəsi Qazanın adının dəmir qazanla əlaqəsi, göründüyü kimi, siyasi məzmun daşıyır və dəmir böyük dəmir qazan Qazanın mərkəzi siyasi hakimiyyətini birbaşa sakral ritual səviyyəsində təsdiq edir.

Yeri gəlmişkən qeyd etmək istərdik ki, qazanın mərkəzi hakimiyyət, ağsaqqallıq institutu ilə bağlılığı arxaik davranış modeli kimi indi də özünü məhz rituallarda qorumaqda davam edir. Toylarda “qazanaçdı” deyilən adət var. Yemək bişirənlər toyun ağsaqqalını çağırır, ondan nəmər aldıqdan sonra toy qazanlarının ağzını ona açdırırlar. Toy – ritualdır, ritual qazanın ağzını isə toyun ağsaqqalı açır. Bu, qazanın hakimiyyət, ağsaqqallıqla bağlı simvol olduğunu bir daha təsdiq edir.

XVII soyun beşinci bəndindən məlum olur ki, Ala Dəmir Kafir xan Qazanı sınamaq ona təkə dəmir qazan yox, həm də on altı təkə buynuzundan düzəldilmiş qatı yay da yollayıb. Qazan bundan əvvəl dəmir qazana qalib gəlib, onun Qazan adını əlindən aldığı kimi, burada da qatı yaya qalib gəlib, padşah Bayındır xandan vəkillik vəzifəsini alır:

Ala Dəmir Kafir xandan gəlmişdi.

Ol kafirün sarı yayı on altı təkə buynuzundan  
qurulmuş idi.

Qatı yayı İç Oğuzun bəgləri,

Dış Oğuzun aqaları tərpedə bilməzdi.

Küvrəni aq biləkdə, gen dalıda yumşadıb çəkdüm.

Padşahdan vəkilluqı alan **Ğazan idüm**<sup>162</sup>.

Göründüyü kimi, bu dəfə Qazanı sınamaq üçün ona rəqib olaraq 16 təkə buynuzundan hazırlanmış yay göndərilir. Bu, çəkilməsi çox çətin bir yaydır. O qədər bərkdir ki, İç Oğuz və Dış Oğuzdan heç kəs onu darta bilmir. Qazan yayı əvvəlcə güclü ağ biləyi ilə gen kürəyinə salıb, dartma hərəkətləri ilə yumşaldır, sonra yumşalmış yayı çəkərək yarışı udur. O, yaya qalib gəlməklə Oğuzda siyasi idarəçilik sistemində ikinci ən yüksək vəzifə sayılan padşahın vəkili vəzifəsini qazanır. Sarı yayın Oğuzda düşmən olan Ala Dəmir Kafir xandan gəlməsi həmin yayı Qazanın düşməni mənasına gətirir. Yaya qalib gələn Qazan bununla, əslində, yayın sahibi olan düşməne qalib gəlir. O, bu qələbə ilə eyni zamanda ad qazanır. Buradan aydın olur ki, padşahın vəkili ad-titulunu qazanmağın şərti həmin sarı yaya qalib gəlməkdir. Başqa sözlə, həmin yay Oğuz sosial-siyasi sistemində padşahın vəkili statusunun işarəsidir. Qazan yayı çəkə bilməklə onu məğlub edir və bununla da həm yayın özünə, həm də onun işarələdiyi ad-statusa sahiblənilir.

Yayın məhz 16 baş təkənin buynuzundan hazırlanması təsadüfi deyil. 16 rəqəmi oğuzlarda oğlanların yeniyetməlik dövrünün bitməsi və eyni zamanda hədd-buluğa çatmasının zaman sərhədini bildirən işarədir. Bu zaman sərhədini igidlik göstərərək keçə bilən namizəd oğlan bəy igid statusunu alır. Bu cəhətdən, 16 təkə buynuzundan hazırlanmış yay həmin zaman sərhədini simvollaşdırır. Yay erkək keçilərin, yəni təkələrin buynuzundan hazırlanmışdır. Bu baxımdan, yay psixosemantik kontekstdə erkək olmanın, cinsi gücə sahiblənmənin simvoludur. Qazan bu yayı çəkə bilməklə məhz hiperseksual

---

<sup>162</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 44-45

gücə malik erkək olduğunu təsdiq edir. Və bu baxımdan qətiyyətlə təsadüfi deyildir ki, Qazan növbəti sınaqda özünü məhz kişi fallik gücünün simvolları səviyyəsində təsdiq edərək, evlənəcəyi xanımı əldə edir.

Bundan əvvəlki sınaqlarda gördük ki, Qazanın məğlub etdiyi “rəqibləri” əcdadlar, totemlər dünyası ilə bağlıdır. O, hər bir əşya-simvolun nümunəsində o əşyada təmsil olunan totem əcdada qalib gəlməklə ondan yeni ad-status alır. Bu baxımdan, Qazanın qatı yayı çəkməsi onun yayla vuruşaraq qalib gəlməsi deməkdir. Bu yay 16 təkənin buynuzundan düzəldilmişdir. Buynuz psixosemantika baxımından kişi gücünün zoofallik simvoludur. Buradan aydın olur ki, Qazanın qatı yayla qarşılaşması həmin yayda buynuzlar vasitəsilə təmsil olunan 16 təkə ilə qarşılaşması və onlara qalib gəlməsidir. Yəni bu yay 16 təkənin fallik gücünü təmsil edən təkə obrazında, təkə şəklindədir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda qaplanın, aslanın, qurdun, sunqur quşunun erkəkləri Qazanın əcdad dünyasında erkəklik xətti ilə kişilik gücü aldığı “kökləri” (“ataları”) olduğu kimi, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin XVII soyunda da keçilərin erkəyi olan təkə Qazanın totem əcdadlar dünyasında erkəklik gücü, erotik-fallik enerji aldığı daha bir “köküdür”. Təkrar qeyd edək ki, Qazanın 16 təkə buynuzundan hazırlanmış qatı yayı çəkməklə məhz fallik güc qazanması XVII soyun axırınıcı (6-cı) bəndinin fallik simvolikası ilə tam təsdiq olunur:

Ala Dəmür Kafir xandan gəlmişdi.

Altı degül, yeddi dutum polad şiş ucı almasdan.

Aq dabanum ilə qara yerə pərçin etdüm.

Padşah qızı boyu uzun Burla xatunu çuldu qapan

**Ğazan idüm<sup>163</sup>.**

---

<sup>163</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 45

Göründüyü kimi, bu dəfə Qazana rəqib olaraq Ala Dəmir Kafir xandan şeşpər – dəmir toppuz gəlir. Bu adi şeşpər deyildir. Adi şeşpərlərin altı dişli olduğu halda, bunun almazdan yeddi şiş ucu (dişi) var. Şeşpərin altı dişli deyil, yeddi dişli olmasının vurğulanması İç Oğuzdan və Dış Oquzdan həmin şeşpəri götürməyə heç kəsin gücünün çatmadığını metaforik şəkildə ifadə edir. Qazan şeşpəri nəinki götürə bilir. O, çox asanlıqla şeşpəri yerə pərçim edir (sancır, batırır). Qazanın bütün bu igidlikləri ərgənlik, kişilik, erkəklik gücü ilə bağlı igidolma ritualında göstərdiyini nəzər alsaq, toppuz//şeşpər də buynuzlardan hazırlanmış qatı yayın fallik simvolika daşımalarında olduğu kimi, cinsi simvolikaya malik olmasını bildirir. Burada toppuz birbaşa erkəkliklə bağlı fallik simvoldur və Qazan həmin toppuzu yerə sancmaqla özünün bir erkək//kişi kimi fallik gücə və qabiliyyətlərə malik olduğunu təsdiqləyir. Toppuza qalib gələn Qazan onun nümunəsində Bayındır xandan mükafat kimi Burla xatunu qazanır.

Burada psixosemantika baxımından çox incə bir mənə qatı da var. Bu, Qazanın qalib gəldiyi rəqiblərinin gücünə və adına sahiblənməsi ilə bağlıdır.

**Bəs indiki halda Qazanın toppuza qalib gəlməklə Burla xatunu qazanması toppuzu Burla xatunla necə əlaqələndirə bilər?**

**Axı toppuz gişi cinsi gücünün fallik simvoludur?**

**Toppuz Burla xatunu necə təmsil edə bilər?**

Ancaq mətndən açıq şəkildə görürük ki, toppuza qalib gələn Qazan onun simasında Burla xatunu qazanır. Bu halda belə çıxır ki, toppuz Burla xatunu təmsil edir. Bununla da sanki semantik ziddiyyət yaranır. Ancaq burada heç bir ziddiyyət yoxdur. Ritualdakı əşyalar simvolik mənələrə malik olduğu kimi, onlar vasitəsilə edilən ritual hərəkətləri də simvolik hərəkətlərdir. Bu baxımdan, mətndə Qazanın toppuza necə qalib

gəlməsinə bir daha diqqət edək. O, kişi başlanğıcını təmsil edən toppuzu götürüb qadın başlanğıcını təmsil edən qara yerə batırmaqla cinsi əlaqəyə girmək gücünü və qabiliyyətini ritual simvolika ilə nümayiş etdirir. Bu baxımdan, toppuz kişi varlığının cinsi simvolu olduğu kimi, toppuzun sancıldığı torpaq da qadın varlığının cinsi simvoludur. Buradan aydın olur ki, toppuzun qara yerə sancılması toppuzla təmsil olunan Qazanın qara yerlə təmsil olunan Burla xatuna cinsi baxımdan sahiblənməsini, onu qazanmasını simvollaşdırır.

Qeyd edək ki, Qazan “rəqiblərinə” qalib gəlməklə onların adını da qazanır. Heç təsadüfi deyildir ki, Qazan toppuza qalib gəlib Burla xatunu qazanmaqla onun adına da sahiblənir. O, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında başqa ad-titulları ilə bərabər, “Bayındır xanın göygüsü”<sup>164</sup> (yəni kürəkəni, qızı Burlanın əri) ad-titulu ilə də təqdim olunur.

Deyildi ki, Qazanın məğlub etdiyi “rəqibləri” əcdadlar, totemlər dünyası ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, **yeddi dişli toppuzun həmin dünya ilə bir bağlılığı vardırımı?**

Əlbəttə – var. *Yeddi dişli toppuz yeddi başlı əjdahanın silah metaforasıdır*. Yeddi dişli toppuz, gördük ki, kişiliyin fallik simvoludur. Bu, adi bir silah deyildir. Çünki bütün toppuz//şəşpərlər altı dişli olur. Qazanın əldə etdiyi yeddi dişli şəşpər isə fallik simvoldur və bu şəşpər fallik simvol kimi Qazanın məğlub edib, fallik gücünü əlindən aldığı ədahanın fallik gücünün, cinsi enerjisinin simvoludur.

Qeyd edək ki, ritual kontekstində çevrilmə və adalma mahiyyətcə eyni prosesin ardıcıl mərhələləridir. Qazan hər hansı bir yeni obraza çevrilməklə eyni zamanda onun gücünü, statusunu və adını alır. İgidlik ritualından keçən fərdin çevrilməsi bütün hallarda igidlik aktı olduğu üçün eyni zamanda vuruş-

---

<sup>164</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

manı, döyüşməni, mübarizəni ifadə edir. Bu cəhətdən, əgər Qazan bir varlığa çevrilə bilirsə, bu o deməkdir ki, həmin varlıqla vuruşaraq, ona qalib gəlir. Bu yanaşma müstəvisində XVII soy “çevrilmə və adalma” formulu baxımından aşağıdakı kimi “oxunur”:

– **Qazan** əvvəlcə dağ başında dumana **qalib gələrək**, ona **çevrilir** və bununla da dumanın həm **stixial gücünü**, həm də **Duman adını alır**;

– Qazan sonra göy üzündə buluda qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da buludun həm stixial gücünü, həm də **Bulud** adını alır;

– Qazan sonra ovalıq yerdə çiskinə qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da çiskinin həm stixial gücünü, həm də **Çiskin** adını alır;

– Qazan sonra yer altında yeddi başlı əjdahaya qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da əjdahanın həm fallik gücünü, həm də **Əjdaha** adını alır<sup>165</sup>;

– Qazan sonra Ala Çağun Çulpa Dağda qara daşa qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da qara daşın (əslində, dağın) həm stixial gücünü, həm də **“Qara daşı saxlayan”** adını alır;

– Qazan sonra ağ meydandakı yarışda 60 batmanlıq dəmir qazana qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da qazanın (əslində, qazanın hazırlandığı dəmirin) həm stixial gücünü, həm də **Qazan** adını alır;

– Qazan sonra ağ meydandakı yarışda 16 təkə buynuzundan olan yaya qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da həm yayda təmsil olunan əcdad təkənin erkəklik gücünü, həm də onun Oğuz sosial-siyasi sistemində işarələdiyi **“Padşahın vəkili”** ad-statusunu alır.

---

<sup>165</sup> Qazanın əjdaha ilə necə vuruşması, ona necə qalib gəlməsi, əjdahanın stixial gücünü və adını ondan necə alması ilə növbəti bölmədə ətraflı şəkildə tanış olacağıq.

– Qazan sonra ağ meydandakı yarışda yeddi pərli (dişli) toppuza (şəşpərə) qalib gələrək, ona çevrilir və bununla da həm yeddi başlı əjdahanın toppuzda təmsil olunan fallik gücünü, həm də onun Oğuz ərgən qız ehtiyatları sistemində işarələdiyi Burla xatunu qazanaraq, “**Bayındır xanın göyğüsü**” ad-statusunu alır.

Beləliklə, birmənalı şəkildə belə bir nəticəyə gəlmək mümkündür ki, Qazanın XVII soyda 40 şagirdə birbaşa öz dili ilə nəql etdiyi igidolma tarixçəsi ərgənlik ritualı ilə soy-hekayətdir. 40 şagirdin də 16 yaşını doldurmuş ərgən (yetişkin) gənclər olduğunu nəzərə alsaq, əslində, Oğuz elinin siyasi piramidasının zirvəsində duran şəxs kimi həyatı statusartırma və statusdəyişmə ritualları ilə sıx şəkildə bağlı olan Qazanın gənclərə onların öz yaşına uyğun igidolma modelini əks etdirən qəhrəmanlıq hekayəsini danışması tamamilə məntiqidir. Salur Qazan Oğuz elinin birinci igidi kimi igidliyin struktur modelidir. Onun həyatı hər bir mərd igidin öz bioqrafiyası boyunca nümunə götürərək təkrarlamalı olduğu sakral prezidentlərlə zəngindir. Qazanın mərd igid bioqrafiyasında igidliyin hər bir üzü, hər bir nümunəsi, hər bir modeli var. O, XVII soyda 40 şagirdə özünün ərgənlik ritualından necə keçərək mərd igidə çevrilməsinin tarixini nəql edir. Bu nəql etmənin “ol zamanda”n “indiki zaman”a transmediativ əlaqə vahidi olan soy(lama) vasitəsilə ötürülməsi həmin prosesin əvvəlliklərdə olduğu kimi, **təlqinetmə aktı** olduğunu ortaya qoyur. Başqa sözlə, Qazanın igidolma sxemi sakral davranış modeli kimi, yaxud mərd igidin gələcəkdə əsaslanacağı davranış proqramı kimi 40 şagirdin psixikasına kodlaşdırılır.

Məsələnin maraqlı tərəflərindən biri paraqrafın əvvəlində qoyduğumuz suallarda ifadə olunduğu kimi, 40 şagirdlə Qazan arasında qurulmuş transmediativ əlaqə sistemində təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorudun görünməmələridir. Onlar sanki XVII soyda qurulmuş əlaqə sistemində yerli-dibli iştirak et-

mirlər. Halbuki, 40 şagirdin yaşadığı indiki zamanla Ğaib//Ğeyb aləmi arasındakı istənilən əlaqənin qurulması təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqud olmadan qeyri-mümkündür. Çünki həmin əlaqələrin qurulması üçün transmediatorlar lazımdır və “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki bütün soylama rituallarının transmediatorları təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorquddur. Təhkiyəçi alp ozan “indiki zaman”da, Dədə Qorqud isə Ğaib dünyada “konservasiya olunmuş” “ol zamanda”dır. Əvvəlcə onlar özləri bir-biri ilə əlaqə qurur, sonra başqalarını bu əlaqə sisteminə qoşurlar. Demək, 40 şagirdlə Qazan arasındakı transmediativ əlaqəni də onlar qurmuşlar. Başqa cür mümkün də deyil. Bu cəhətdən, təhkiyəçi alp ozanın 40 şagirdin, Dədə Qorqudun isə Qazanın yanında “səssizcə durduqları” hiss olunur. Yəni həmin əlaqə sistemində onlar da iştirak edirlər.

**Bəs onlar nə üçün görünməzlər?**

**Niyə səssiz durmuşlar?**

**Axi başqa soy mətnlərində təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqud, ən azı, ya “Dədəm der”, ya da “Dədə der” informasiya formulları vasitəsilə “görünürlər”?**

Bizcə, bunun bir neçə səbəbi var və səbəblərin hamısı **mətnin funksional strukturu** ilə bağlıdır:

Səbəblərdən biri “ölü mətn” konsepti ilə əlaqəlidir. Biz tədqiqatın müəyyən səhifələrində vurğuladıq ki, canlı şəkildə ifa olunan folklor mətni yazıya alınarkən “ölü mətnə” çevrilir. Canlı mətn səsləri, hərəkətləri, söyləyiciləri, dinləyiciləri, emosiyaları, zaman və məkan dekorasiyasını, bir sözlə, canlı ifa prosesi ilə yaxından və uzaqdan bağlı olan nə varsa – hamısını əhatə edən performans sistemidir. Yazı (əlyazma) bu canlı performans sistemindən yalnız sözləri qeydə almaqla onun, bir növ, “canını almış” olur. Canı alınmış orqanizm isə, təbii ki, ölü. Toplayıcı yazılı mətnə performativ situasiyanı nə qədər geniş, nə qədər təfərrüatlı əks etdirməyə çalışsa da,

bu, mümkün olmur. Çünki mətn yazıya alınanda o dağılır: onu təşkil edən qeyri-verbal (söz olmayan, sözlü olmayan) laylar pərən-pərən düşərək itir. Toplayıcı ancaq şifahi sözü qeydə alır, söz olmayanlar, sözlü olmayanlar yazılı mətnə girə bilmir. Ona görə ki, yazı bütün mahiyyəti etibarilə sözlərin qrafik şəkildən başqa bir şey deyildir. Bu baxımdan, yazının gücü, qabiliyyəti canlı mətndən ancaq sözləri götürməyə, sözlərin şəklini çəkməyə çatır. Sözdən ibarət olmayan bütün qalanları yazıdan qıraqda qalır. XVII soy da yazı (əlyazma) mətni kimi Qazanın yalnız sözlərindən ibarətdir və bu mənada, XVII soyun transmediativ əlaqə sisteminə daxil olan bütün “qalanları” yazıdan kənar qalmışdır. Məhz bu səbəbdən biz həmin yazı mətnində təhkiyəçi alp ozan və Dədə Qorqudu görə bilməsək də, onların orada olduğunu hiss edirik.

Beləliklə, XVII soyda 40 şagirdlə Qazan arasında qurulmuş transmediativ əlaqə sistemində Dədə Qorudun orada ola-ola “görünməməsi”, bizə görə, bir tərəfdən folklorə aid əlyazmanın “ölü mətn” statusunda olması ilə bağlıdır. Kamal Abdullanın ifadələrindən istifadə etsək, bunu “yazının gücsüzlüyü” də adlandıra bilərik. O, “Kitabi-Dədə Qorqud”da yazının funksional imkanları və imkansızlıqlarından danışarkən yazır: “Dastanda Yazının gücsüzlüyünə dəlalət edən əlamətlərdən biri də odur ki, buradakı ayrı-ayrı boylar bir-birinə möhkəm və təbii əlaqə daxilində bağlana bilmir. Əlaqə var, amma bu əlaqə, bu bağlılıq, bir növ, xarici, formal bağlılıqdır. Dastanın lap üst qatındadır”<sup>166</sup>.

Bu fikri “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin XVII soyuna tətbiq etsək, görürük ki, soyun yazılı mətni yazı kodunun imkansızlığı (“gücsüzlüyü”) səbəbindən bütöv soylama ritua-  
lının (performansın) yalnız bir qatını, başqa sözlə, yalnız yazı-

---

<sup>166</sup> Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 118

nın qrafik işarələri vasitəsilə əks oluna bilən söz qatını əks etdirir. Qalan nə varsa – hamısı yazının inikas etmə gücündən qıraqda qalır. Ona görə də biz XVII soylama ritualının sözlü mətn hissəsi olan soyda transmediatorları görməsək də, soylamada onların iştirakını qabaqcadan bilirik.

Ancaq XVII soyda Dədə Qorqudun “görünməməsinin”, “susmasının” “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual semantikasını ilə bağlı başqa səbəb(lər)i də var.

XVII soyda Qazanla 40 şagird arasındakı qurulmuş mediativ əlaqə “Qazan – I şəxs” modeli əsasında həyata keçir. Yəni həmin soydakı sözlərin istisnasız olaraq hamısı şəxsən Qazanın ağzından çıxır. Burada yalnız Qazan danışır, bütün digərləri ancaq susur və dinləyirlər.

Lakin burada bir məsələ də ortaya çıxır. Axı demək olar ki, bütün soyların sonunda Dədə Qorqud hər hansı formada iştirak etməlidir. Soyların (mifdən gələn) qapalı-təkrarlanan strukturu elə qurulmuşdur ki, hər bir soyu ya “Dədə der” formulu ilə Dədə Qorqudun özü, ya da “Dədəm der” formulu ilə təhkiyəçi alp ozan qapayır. XVII soyda nə bu “qapanmanı”, nə də “qapayıcıları” görmürük:

**Nə baş vermişdir?**

**Soylamanın ənənəvi strukturu bu soyda niyə pozulub?**

**Bəlkə, heç pozulmayıb, elə bu cür olmalıdır?**

Növbəti soya – XVIII soylamaya nəzər salan kimi məsələ aydın olur. XVII soyda “susan” Dədə Qorqud, əslində, növbəti (XVIII) soyda danışmaq üçün “növbəsini” gözləyir. Belə ki, XVIII soyun da birinci sözündən tutmuş axırıncı sözünə qədər – hamısını məhz Dədə Qorqud danışır.

İndi isə tədqiqatımızın yenə də fəvqəladə əhəmiyyət kəsb edən sualları gəlir:

**Qazan ilə Dədə Qorqudun arasında XVII və XVIII soylarda müşahidə olunan bu “söz demək növbəsi” nə anlama gəlir?**

**Onların 40 şagirdə nəsihət vermək üçün növbə gözləmələrinin soylama ritualının qanunları ilə şərtlənən səbəbi varmı?**

Əlbəttə – var: Qazan və Dədə Qorqudun 40 şagirdlə birbaşa ünsiyyətini əks etdirən bu ardıcılıq, növbəlilik sırası “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturunun əsasında duran **doqquzlama formulu** ilə bağlıdır. Məsələ burasındadır ki, Qazanın danışdığı XVII soy və Dədə Qorqudun danışdığı XVIII soyla “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin **ikinci doqquzlama dövriyyəsi** başa çatır. Bu baxımdan, bütöv eposun strukturundakı XVII və XVIII soylar ikinci doqquzlama dövriyyəsinin (silsiləsinin) uyğun olaraq VIII və IX soylarıdır. Birinci soylama dövriyyəsi Ğaib dünyadakı Oğuz cavanmərdlərinin Dədə Qorqudun mediatorluğu ilə zahirə çıxması, 40 şagirdə əyan olmaları ilə başa çatdığı kimi, ikinci doqquzlama dövriyyəsi də Oğuz elinin Ğaib dünyadakı baş cavanmərdi olan Qazanın və Dədə Qorqudun zahirə çıxmaları, 40 şagirdə əyan olmaları ilə tamamlanır. Başqa sözlə, 40 şagird birinci doqquzlama dövriyyəsinə Ğaib dünyadakı Oğuz igidləri ilə ümumi planda “görüşdükləri” halda, ikinci doqquzlamada onlar şəxsən Qazan və Dədə Qorqudun özləri ilə “görüşürlər”<sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki üç doqquzlama (“toquzlama”) dövriyyəsi və onlara daxil olan hər bir soyun geniş şəkildə təhlili üçün bax: Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturunu və ritual-mifoloji semantikasını. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.

## ÜÇÜNCÜ BÖLMƏ

### “QAZANIN ƏJDAHANI ÖLDÜRMƏSİ” SÜJETİNİN RİTUAL-MİFOLOJİ SEMANTİKASI

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin sonuncu soy(lama) mətnini Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsindən bəhs edən kiçik bir oğuznamə təşkil edir. Abidədəki soyların sırasını tamamlayan bu mətni bəziləri boy janrına aid mətn kimi qəbul edirlər. Bu kitabın da birinci bölümünü təşkil edən yazıda göstərdiyimiz kimi, bu mətni boy elan etmək **boy janrının aktual poetikası** baxımından özünü doğrultmur.

**Boy janrının aktual poetikası dedikdə nəyi nəzərdə tuturam?**

Müşahidələrimizə görə, hər bir janrın **aktual** və **postaktual** dövrü var.

**Janrın aktual dövrü** onun funksional strukturunun bütün dolğunluğu və gücü ilə çalışdığı dövrüdür. Boy janrının da aktual olduğu dövr oğuzların boy təşkilatının aktual olduğu dövrüdür. Həmin dövrdə “boy” vahidi oğuzların dünyasını təşkil edən universum, ölçü vahidi idi. 24-lük boy sistemi Oğuz dünyasının istənilən qatı və həmin qatı təşkil edən elementləri nizama salan, düzən, təşkil edən universum idi. Yəni Oğuz eli də, Oğuz elinin söz modeli olan “Oğuznamə” də “boy” universumu əsasında təşkil olunurdu. Başqa sözlə, Oğuz tarixinin 24-lük boy epoxasında “boy” konsepti istər Oğuz elini təşkil edən sosial-siyasi struktur vahidi (tayfa-boy) kimi, istərsə də oğuznaməni təşkil edən bədii struktur vahidi (janr-boy) kimi öz funksiyasını bütün gücü ilə yerinə yetirirdi. **Bu, boy janrının aktual dövrüdür. Bu dövrün əsas əlaməti tayfa-boyla janr-boyun bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olaraq vahid mənə sistemini təşkil etməsidir.** Yəni 24-lük boy epoxasında tayfa-boy və janr-boy birgə çalışır, biri o birini nizamlayırdı. Tayfa-

boyun bütün ideoloji məna yükünü janr-boy daşıyırdı: janr-boy tayfa-boyu təşkil edən struktur sxemini özündə qoruyurdu. Bunlar bir-birinin proyeksiyası idi: janr-boy tayfa-boyda sosial-siyasi hadisəyə çevrildiyi kimi, tayfa-boy da janr-boyda sakral söz hadisəsinə çevrilirdi.

**Janrın postaktual dövrü** onun funksional strukturunun zəiflədiyi, gücünün bitdiyi, funksional strukturun bütün mexanizmlərinin deyil, bəzi mexanizmlərinin çalışdığı dövrüdür. Bu cəhətdən, Oğuz etnosu müxtəlif xalqlara diferensiasiya etdikdən sonra 24-lük boy sistemi öz aktuallığını itirir. **Bununla da tayfa-boy ilə janr-boyu bir-birinə bağlayan vahid məna sistemi dağılır.** Hər iki boy vahidi fərqli talelər yaşamağa başlayır. Janr-boy daha əvvəlki kimi 24-lük boy sisteminin struktur vahidlərinin işarəsi ola bilmir. Çünki işarə sistemini təşkil edən 24-lük boy sistemi artıq dağılmışdı.

İşarə sistemi *işarə edən* və *işarə ediləndən* ibarətdir. M.Y.Lotman “İkinci modelləşdirici sistemlərdə məna problemi haqqında” adlı məqaləsində yazır ki, işarənin məzmunu müəyyən münasibətlər vasitəsilə əlaqələnen struktur zəncirləri kimi başa düşülə bilər. Məna o hallarda yaranır ki, biz, ən azı, iki müxtəlif zəncir-struktura (ifadə və məzmun planlarına) və sistemlərin birindən digərinə kodlaşdırma imkanına malik olaq. Kodlaşdırma zamanı öz təbiətlərinə görə müxtəlif olan müəyyən element cütləri arasında uyğunluq əmələ gələcək və bu zaman bir element öz sistemində başqa sistemdə olan elementin ekvivalent işarəsi kimi qavranılacaq”<sup>168</sup>. Bu cəhətdən, 24-lük boy sistemi tayfa-boy və janr-boy məna zəncirlərini vahid sistem daxilində birləşdirirdi. Bunların arasında uyğunluq//tarazlıq var idi. Məhz buna görə də, tayfa-boy

---

<sup>168</sup> Лотман М.Ю. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах // Сборник «Труды по знаковым системам». Тарту, 1965, s.22-23

və janr-boy bir-birinin ekvivalent (eynigüclü) işarələri idi. 24-lük boy sistemi epoxasının ötüb keçməsi ilə tayfa-boy ilə janr-boyu birləşdirən, onları eyni bir strukturun ekvivalent mexanizmləri kimi çalışdıran vahid məna sistemi dağılır. Bununla da janr-boy tayfa-boyu bildirən işarə olmaqdan çıxıb, sadəcə, oğuzların xatirələrini yaşadan hekayətlərin janr adına çevrilir. **Bu, boy janrının postaktual dövrüdür.**

Və bu mənada, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsindən bəhs edən hekayəti *şerti olaraq* boy kimi qəbul etmək mümkündür. Lakin həmin hekayəti məhz “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu kimi qələmə vermək bu iddianı irəli sürənlərdən və onu fərqi nə varmadan qəbul edənlərdən arqumentlərini ortaya qoymalarını tələb edir. Çünki bu hekayəti “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu hesab etmək onu zorla 24-lik boy sisteminə daxil etməyə cəhd etmək deməkdir. Əziz həmkarlarım, (Türkiyə türkcəsi və Azərbaycan türkcəsi ilə) “*durmaq*”, (Azərbaycan türkcəsi ilə) “*dayanmaq*” və (hər iki türkcə ilə) “*düşünmək*” lazımdır:

**13-cü, yaxud 14-cü boy 24-lük boy sisteminə ümumiyyətlə girə bilirmi?**

**Sistem onu qəbul edirmi?**

**Bəlkə, bu məsələdə populizmi və destruktiv inadkeşliyi kənara qoyub, ona elmi baxımdan yanaşmaq lazımdır?**

Əziz oxucularım və həmkarlarıma bildirmək istərdim ki, mən burada məsələyə sırf elmi kontekstdə yanaşmağa cəhd edəcəyəm. Bu baxımdan, buraya qədərki mövqeyimin necə olmasından asılı olmayaraq, asanlıq naminə qısaca şəkildə “Qazan-əjdaha” adlandırdığım mətni bildiklərim çərçivəsində elmi aprobasiyadan keçirəcək və mətn bu təhlilimdən “boy” şəklində çıxarsa, onu – boy, soy şəklində çıxarsa – soy hesab edəcəyəm.

## **§ 1. “Qazan-əjdaha” süjetinin mənadaşıyıcı formullar üzəri oxusu: başlanğıc formulu**

Hər bir epos epik-mifoloji dünya modelini inikas edir. Bu cəhətdən, bizim hər hansı bir mətni öz janrının “mükəmməl” nümunəsi hesab edib-etməməyimizdən asılı olmayaraq, həmin mətn bütün hallarda öz poetik elementləri ilə epik-mifoloji dünya modelinin struktur səviyyələri və elementlərini işarələyir. Bu mənada, epos mətnində “təsadüfi”, “əhəmiyyətsiz”, “mənasız” heç nə yoxdur. İstənilən detal mənadaşıyıcı elementdir. Odur ki, “Qazan-əjdaha” süjetini çox diqqətlə izləmək lazım gəlir. Süjetdə hər hansı bir “kiçik” detal mətnaltına aid hansısa mühüm funksional formulun mətnüstündə “görünən” hissəsi, yaxud vaxtilə aktual olmuş formulun indi mətnə qorunub qalmış “qırıntısı” ola bilər. “Görünənlər” və “görünməyənlər”, “bütövlər” və “qırıntılar” və s., nə ələ gəlsə – hamısı rekonstruktor üçün son dərəcə qiymətlidir. Çünki bu elementlərin hamısı formal struktura malikdir. Bu mikrostrukturlar vaxtilə daha böyük strukturların (makrostrukturların) tərkib hissələri olmuşdur. Həmin mikrostrukturları diqqətlə birləşdirdikdə makrostrukturunu ya bütövlükdə bərpa etmək, ya da onu çatışmayan hissələri ilə birlikdə təsəvvür (bərpa) etmək olur. “Qazan-əjdaha” süjetinin struktur elementlərinə diqqət edək.

### **Başlanğıc formulu:**

“Bir gün adamlar əvrəni, İslam dini qüvvəti, Qonur atlı salur yegi, eymür görki, zülqədirlil dəlusi, Savalan dağı yaylaqlı, Sarıqamış qışlaqlı, səksən min ər heybətli, qara polad yalmanı, sür cidanun cibiri, suhar oqlar peykani, qatı yaylar qəbzəsi, Adərbaycan ləngəri, padşahun vəkili, Ulaş oğlu Ğazan qara yazun fəsində tazı, tula yedürdi, quşlar götürtdi, ala parslar

önürtdi, üç yüz igid götürdi, Aq Manqanı gözlədi, ava getdi”<sup>169</sup>.

Bu başlanğıc formulu funksional hərəkət sxemi səviyyəsində sadələşdirək:

**“Bir gün... Ğazan... ava getdi”.**

Göründüyü kimi, bu başlanğıc formulu bir **hərəkət vahididir**. Başqa sözlə, hələlik nə boy, nə də soy adlandırdığımız “Qazan-əjdaha” mətni “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında olduğu kimi, sabit məkan-zaman dekorasiyasının təsviri ilə deyil, mikrohərəkətlərin bir mənaya fokuslanaraq (konsentrasiya olunaraq) əmələ gətirdiyi **hərəkət vahidinin** təsviri ilə başlanır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da əksər boylar sabit kosmik vəziyyətin, kosmik tarazlığın simvolu olan **“evin təsviri”** ilə başlanır. Məsələn, “Buğac” boyu belə başlanır: “Bir gün Qam Ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Şami günligi yer yüzinə dikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalicəsi döşənmişdi”<sup>170</sup>.

Bu başlanğıc formulu funksional hərəkətlər baxımından “evin təsviridir”. Bu mənada, biz iki başlanğıc formulu ilə üzlaşirik:

~ *Evin təsviri* formulu;

~ *Hərəkətin təsviri* formulu.

“*Evin təsviri*” formulu “*hərəkətin təsviri*” formulunun əksinə olaraq, hərəkətsizliyin təsviri, yəni bütün mənadaşyıcı hərəkətlərin sakit halının, daha dəqiq desək, *hərəkətlərin tarazlıq halının təsviridir*. Buradan aydın olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un əksər boylarının başlanğıcı üçün xarakterik olan “*evin təsviri*” formulu etnosun varlığını yaradan və yaşadan

---

<sup>169</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 54-55

<sup>170</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 34

hərəkətlərin *kosmoloji tarazlıq halının simvoludur*. Başqa sözlə, **evin təsviri – kosmosun təsviridir**.

Salur Qazanın evinin yağmalanmasından bəhs edən ikinci boyun başlanğıc formuluna diqqət edək. Boy “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu 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 sürahilər düzülmüşdü. Toqquz qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl dügməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhəbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi”<sup>171</sup>.

Bu, kosmoloji semantika müstəvisində kosmos durumudur. B.N.Putilov yazır: “Knyazın (rus xanının – *S.Rzasoy*) sarayı həm öz zahiri görkəmi, həm də daxili həyatın məzmunu baxımından bilina (rus dastanının – *S.Rzasoy*) sosiumunun durumu daha konsentrə olunmuş formada əks etdirir”<sup>172</sup>.

“Bu cəhətdən Qazanın verdiyi//qurdurduğu ziyafət məclisi də “Oğuz” sosiumunun kosmik durumunu təsvir edir: sosiumdaxili və sosiumxarici elementlərin bütövündən təşkil olunan Oğuz etnokosmik sistemi (dünya modeli) bütün yarus və parametrlər üzrə kosmik harmoniya içərisindədir. Bu halda:

“*doxsan başlu ban ev*”;

“*doxsan yerə döşənmiş xalı*”;

“*səksən yerdə qurulmuş badyalar, qızıl ayaqlı sürahilər*”;

“*doqquz gözəl kafir qızı*”;

“*Oğuz bəylərinin şarab içməsi*”

---

<sup>171</sup> Yənə də orada, s. 42

<sup>172</sup> Б.Н.Путитлов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 53

– kimi obrazlar Oğuz kosmosunun modeli olan “ziyafət məclisinin” təsvir dilinin leksik-sintaktik vahidləri kimi çıxış edir”<sup>173</sup>.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un, bunlardan başqa, 3-cü boyu Bayındır xanın, 4-cü boyu Ulaş oğlu Qazanın, 7-ci boyu Bayındır xanın, 9-cu boyu yenə də Bayındır xanın kosmoloji tarazlığı/harmoniyanı simvollaşdıran evinin təsviri ilə başlayır. Digər boylara da diqqət yetirdikdə aydın olur ki, onlar bilavasitə evin təsviri ilə başlanmasa da, başlanğıc formulunda təqdim olunan situasiya kosmik tarazlığı təqdim edir. Beləliklə, “Qazan-əjdaha” süjetinin başlanğıc formulunu “Kitabi-Dədə Qorqud”un başlanğıc formulları ilə müqayisə etdikdə aydın olur ki, “Qazan-əjdaha” süjeti birbaşa *hərəkətin* (hadisənin), “Kitabi-Dədə Qorqud”un boyları isə birbaşa *tarazlığın* (hərəkətsizliyin) təsviri ilə başlayır. Yəni **“Qazan-əjdaha” süjeti boy janrı kimi başlanmır.**

Qorqudşünas Sadettin Özçelikin də yazdığı kimi, yeni nüsxədə tək boyun (“Qazan-əjdaha” süjeti – *S.Rzasoy*) forma baxımından Drezden və Vatikan nüsxələrindəki boylara nisbətən fərqli formada olduğunu da qeyd etmək lazımdır. Drezden və Vatikan nüsxələri, məlum olduğu kimi, ümumən bir şölən yerinin təsviri ilə başlayır və xoşbəxt sonluq, bir törən və dua ilə bitir. Günbət nüsxəsində isə sözü gedən bu bölümlər yoxdur<sup>174</sup>.

**Bəs “Qazan-əjdaha” sözü gedən süjetin başlanğıc formulu hansı janr üçün xarakterikdir?**

Bu başlanğıc formulu əhvalat, hekayət janrları üçün xarakterikdir.

---

<sup>173</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 309

<sup>174</sup> Özçelik S. Dede Korkut oğuznamelerinin kaç(ıncı) nüshası bulundu? // Türk Dili Ağustos 2019, s. 55

“Kitabi-Dədə Qorqud”da başlanğıcındakı **tarazlıq halı** hər hansı hadisə ilə, məsələn bəylərin ova getmək təklifi, yaxud başqa bir mənayaradıcı səbəblə **hərəkət halına** (hadisəyə) keçir. “Qazan-əjdaha” süjeti isə bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boy janrının başlanğıc formuluna yox, boyu təşkil edən süjetin daxili formullarına uyğun gəlir. Başqa sözlə, “*Qazan-əjdaha*” *süjeti* “*Kitabi-Dədə Qorqud*”un *boyları ilə müqayisədə boy yox, boyun daxili fraqment ola bilir* (Bu kitabın birinci bölümündə “Qazan-əjdaha” süjetinin müstəqil boy yox, “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunun kontaminativ əlavəsi olması haqqında fikri yada salaq).

## § 2. Qəhrəmanın “təkbaşına hərəkət” formulu

Qazan Aq Manqanda öz ağaları (bəyləri) ilə günortaya qədər ov etdikdən sonra, günortadan sonra təkbaşına ov etməyi qərar alır:

“Aqalarum, kimsə mənümlən gəlməsün, hamı orduya varunuz. Mən yalnız bir av avlaram, gəlürəm”<sup>175</sup>.

Burada **təkbaşına ov formulu** təsvir olunmuşdur. Əvvəlcə, bu formulun mətnüstündən görünən ifadə planına diqqət edək:

~ Qazanın Aq Manqandakı ov ritualı iki mərhələdən ibarətdir:

1. Ağalarla birgə ov;
2. Təkbaşına ov.

~ Hər iki ov mərhələsinin zaman həddləri mətnüstündə aydın şəkildə işarələnib:

1. Günortaya (ikindiyə) qədər birgə ov;
2. Günortadan sonra təkbaşına ov.

~ Günün ikinci yarısı sutkanın zaman ardıcılığı baxımından axşama, gecəyə bitişən hissəsidir. Süjetdə sonrakı hadisələrin gecə cərəyan etdiyini nəzərə alsaq, Qazanın günortadan sonrakı ovu məntiqi baxımdan gündüz ovu yox, gecə ovudur. Gecə – xaos dünyasının zamanıdır. Kosmosun zamanı olan gündüz gecənin düşməsi ilə xaosun zamanı ilə əvəz olunur. Demək, Qazanın günün birinci yarısında etdiyi ovla günün ikinci yarısında etdiyi ov *kosmos-xaos* münasibətlər müstəvisində bir-birinə tərs proyeksiyada durur.

~ İki ov həm də *tək-ümumi* münasibətlər müstəvisində də tərs proyeksiyada durur: günortayadək birgə, günortadan sonra (və gecə vaxtı) təkbaşına ov gerçəkləşdirilir.

---

<sup>175</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

~ Ov kosmoloji düşüncə müstəvisində “öldürmək” formulu ilə həyata keçirilən qənimət əldə etmə ritualıdır. Bu cəhətdən, Qazan günortaya qədər öz bəyləri ilə birlikdə kifayət qədər “av avlayıb, quş quşlayır”.

**Bəs bu halda Qazanın günortadan sonra təkbaşına ova çıxmaqda məqsədi nə idi?**

**Əgər məqsəd “ov ovlayıb, quş quşlamaq” idisə, onlar artıq kifayət qədər ov əldə etmişdilər?**

Demək, Qazanın günortadan sonra ov etməkdə nəsə *xüsus* *si bir məqsədi* var idi: o, “nə isə” ov heyvan və quşlarından başqa bir şey ovlamaq istəyirdi. Mətnüstü buna “ağıllı” bir izah verə bilmir:

“Orduya aqaların yollayubanı Ğazan yalquz Aq Manqanın təpəsinə Qonur atı oynatdı. Qaranquluq qarışdı, dahı bir av əlinə girmədi. Dedi: “Pərvərdigara, mən aqalarumdan ayrıldum. Bir av avlayım, əli avsız getməyim orduya. Sən mənə əli avsız qoyma”<sup>176</sup>.

Beləliklə, mətnüstünə görə, Qazan günortadan sonra, sadəcə, təkbaşına ov etmək həvəsinə düşüb, ancaq gecə düşənə qədər əlinə bir ov keçməyib. O, (*diqqət edək!*) günortadan sonra bir şey ovlamaq üçün hətta Allaha da yalvarıb, amma heç nə edə bilməyib.

Ov zamanı qəhrəmanın “*Allaha dua etməsi*” xüsusi mənadaşıyıcı formuldur. Lakin ona bir qədər sonra toxunacağıq. İndi toxunmaq istədiyimiz məsələlərdən birincisi Qazanın günortadan sonra, yəni əslində, axşama, “şərqarışana” doğru ova getməsini yoldaşlarının “anlayışla” qarşılamlarıdır. Qazanın yanındakı bəylərdən heç biri ona axşama – gecəyə düşə biləcəyini xatırladıb, təkbaşına ovu sabah gündüzə saxlamağı məsləhət görmür.

**Niyə?**

---

<sup>176</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 55

Ona görə ki, bəylər Qazanın günortadan sonra təkbaşına ov edəcəyinin xüsusi bir “missiya” olduğundan sanki xəbərdardılar. Lakin epos bunu bizə demir: biz özümüz belə nəticə çıxardırıq. Eposda dünyanın hər üzünü (bərk-boşunu, qan-qadasını və s.) görmüş bəylər “sadələvhəsinə” Qazana heç bir söz demədən düşərgəyə qayıdılar. Bəylərin bu “sadələvh dönüşü” epos poetikasının hadisələri özünəməxsus inkişaf etdirmək üsuludur. Qazan bir azdan gecə vaxtı əjdaha ilə qarşılaşacaq və epos poetikasına görə, o, fəvqəladə qəhrəman kimi əjdaha ilə *təkbaşına* vuruşmalıdır. Ona görə də eposun təhkiyə məntiqi bəyləri dinməz-söyləməz düşərgəyə yollayır.

Süjetüstünə görə, Qazan əjdaha ilə təsadüfən qarşılaşır: sadəcə, uğursuz ova başı qarışıb gecəyə düşdüyü üçün əjdahaya rast gəlir. Ancaq dünya eposlarında da qəhrəmanların əjdahanın üstünə məhz təkbaşına getdiklərini xatırlasaq, bunun bir təsadüf olmadığını, mətnaltı süjet(lər)in implisit//gizli məntiqi ilə baş verdiyini görürük. Yəni süjetüstündə əjdahaya təkbaşına təsadüfən rast gələn qəhrəman süjetaltında əjdaha ilə vuruşmağa özü təkbaşına gedir. Bunun maraqlı nümunələrindən biri “Beovulf” dastanıdır.

Dastanda deyilir ki, Beovulf əmisi və əmisi oğlunun ölümündən sonra kral olur. O, əlli il ölkəni ədalətlə idarə edir. Bir gün bir oğru mağarada gizlədilmiş xəzinəni oğurlamaq istərkən xəzinənin keşiyini çəkən əjdahanı yuxudan oyadır. Beovulf öz döyüşçüləri ilə birgə əjdahanın mağarasına gedir. O, burada elan edir ki, əjdaha ilə təkbətək döyüşəcək<sup>177</sup>.

Demək, əjdaha ilə təkbətək döyüşmək baş qəhrəmanın fəvqəladə missiyasıdır. O, bu missiyanı heç kəslə bölüşə bilməz. Lakin bu məntiq mətnaltına aiddir. Mətnüstündə Qazan ova başı qarışdığı üçün gecəyə düşür və təsadüfən əjdaha ilə

---

<sup>177</sup> Пересказ эпоса "Беовульф" (материал подготовлен Мариной Лущенко) – <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/beowulf/peresказ.htm>

qarşılaşır. Mətnaltında mətnin ritual-mifoloji layları yatır. Bu layların məntiqinə görə, *Oğuz elinin bütün gücünü simvollaşdıran Qazan xaos dünyasının bütün gücünü simvollaşdıran əjdaha ilə təkbaşına vuruşmalıdır*. Bu, onun qəhrəman missiyasıdır. Bu cəhətdən, ritual-mifoloji məntiqə görə, əjdaha ilə döyüşdə Qazanın yanında ola biləcək istənilən döyüşçü “artıq” və “yararsız” adamdır. Əjdaha ilə vuruş meydanı adi igidlərin vuruşa biləcəyi meydan deyildir. Bu, kosmosla xaosun döyüşməsidir. **Və ən başlıcası**, bu qarşılaşma elə hər iki tərəfdən **əjdahaların döyüşüdür**. Dilimizdə bu gün də güclü idman rəqibləri haqqında işlənən **“Bu gün əjdahalar qarşılaşacaqlar”** ifadəsi var. Əjdaha mifoloji dünya modelində xaosu təmsil edən obraz olsa da, biz bu gün sevdiyimiz qəhrəmanı, idmançını... yenə də “əjdaha” metaforasında tərənnüm edirik.

### **Bu, bir təsadüfdür mü?**

Əlbəttə – yox. Ənənəvi düşüncədə təsadüfi heç nə yoxdur. Hər hansı bir faktı təsadüf kimi göstərən, əslində, həmin faktın mövcudluğunu şərtləndirən amillərin gizli planda qalmasıdır. Qazanın da əjdaha ilə döyüşünün süjetdə, sözün həqiqi mənasında, “əjdahaların döyüşünə” çevrilməsi, yəni əjdahanı öldürən Qazanın özünün də əjdahaya çevrilməsi bütün hallarda mətnin implisit məna qatları ilə bağlıdır. Bu, ritual-mifoloji məna qatlarıdır. Bu cəhətdən, Oğuz eposunun baş qəhrəmanı *Qazanın təkbaşına ov etməsi* onun qəhrəmanlıq missiyasının gerçəkləşməsinə xidmət edən *ritual formuludur*.

### **§ 3. Yeddi başlı əjdaha obrazının kosmoloji strukturu**

“Qazan-əjdaha” süjetində daha sonra deyilir ki, qaranlıq düşsə də, Qazan ov vurmadan düşərgəyə qayıtmağa utanır. Gecə olsa da, ov etməyi qərar verib, Allaha dua edərək, ondan kömək diləyir:

“Alçaq ava yerlərə göz gəzdürdi. Qara dağın dumanında yeddi yerdə məşəl kimi yanar gördi, yeddi yerdə qoyu-qoyu tütün çıxar gördi. Ğazan sandı, oz ordusunun çırağ işığıdır. At oynatdı, ol işığa sarı yola düşdi...”

...Ğazan anda yetişəndə tərə kimi bir nəstəni yatar gördi, meşə kimi bir nəstəni əsər gördi. Yeddi başlı yer əvrəni bir əjdahaya rast gəldi. Yeddi yerdə məşəl kimi yanan ol əjdahanun gözləriymiş. Yeddi yerdə tütün çıxan ol əjdahanun ağzının buqıymiş. Meşə kimi əsən ol əjdahanun yalıymiş”<sup>178</sup>.

Qazanın qarşılaşdığı əjdaha yeddi qatlı yeraltı dünyanı modelləşdirir. Əjdaha mətnüstündə açıq kodla “yer əvrəni” adlandırılır. “Yer əvrəni” burada yeraltı dünya mənasındadır. Digər tərəfdən, onun “əvrən” adlandırılması elə yeraltı dünyanın əjdaha şəklində təsəvvür edilməsini də göstərir.

Müasir türk dilində “əvrən” sözünün kosmos, kainat mənasında işlənməsi elə əjdaha-əvrənin dünyanı modelləşdirən obraz olması ilə bağlıdır. P.N.Boratav Günəş və Ay haqqındakı inanclardan bəhs edərkən yazır ki, Ayın və Günəşin tutulduğu hallarda hər yerdə bu “fəlakətin” aradan qaldırılması üçün müxtəlif çarələrə üz tuturlar: davul və ya bu tip səs çıxaran, gurultu yaradan başqa şeylərə (qazan, dəmir çəllək və s.) döyərək, tufəng ataraq günəşi, ayı tutan pis varlıqlar (əjdaha, cadugər qarı və b.) qorxudulur<sup>179</sup>. Başqa bir fikrə görə, cəhən-

---

<sup>178</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

<sup>179</sup> Boratav P.N. Türk folkloruna dair 100 sual. Tərcümə edən, ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi S.Əliyeva. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018, s. 22

nəm canlı bir varlıq, yeddi başlı bir əjdahadır: kafirlər və günahkar qullar onun ağzına atılacaqlar. Cəhənnəmin yeri çox zaman “yerin yeddi qat dibində” göstərilir<sup>180</sup>.

Əjdahanın Günəşi və Ayı tutması onun Günəşi udan gecə dünyasının metaforası olduğunu göstərdiyi kimi, cəhənnəmin də yeddi başlı əjdaha kimi təsəvvür edilməsi əjdahanın mifik təsəvvürlər sistemində xaos dünyasını modelləşdirdiyini göstərir. Bu mənada, Seval Kasımoğlunun “Qazan-əjdaha” hekayətinin sonunda Qazanın öldürdüyü əjdahanın dərisindən tikdiyi “sayban”ın (çadır, kölgəlik, otaq, “ev”) kainatın modeli olması haqqındakı fikri əjdaha//əvrən//kainat təsəvvürlərini əsaslanan doğru yanaşmadır<sup>181</sup>. Bu cəhətdən, məndəki əjdaha kosmoloji strukturu etibarilə yeraltı dünyanı modelləşdirir:

*Yeddi baş* – qaranlıq dünyanın yeddi qatının, yaxud yeddi dağının metaforası;

*Yeddi göz* – yeraltı dünyanın cəhənnəm kimi odunun metaforası;

*Əjdahanın ağzından çıxan isti buğ* – yeraltı isti sülardan qalxan buxarın metaforası;

*Əjdahanın yalı* – mifologiyada həm də xaos məkanı kimi təsəvvür olunan meşənin metaforası.

Əjdaha obrazının məndə öz əksini tapmış bu struktur elementlərini birləşdirdikdə əjdaha şəklində təsəvvür olunan yeraltı dünyanın şekli alınır. Beləliklə, *əjdaha* epik məkan kimi – *yeraltı dünyanın*, mifik dəyər kimi – *xaosun modelidir*.

---

<sup>180</sup> Boratav P.N. Göstərilən əsəri, s. 28

<sup>181</sup> Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Qazan`ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi`nin Arketipsel Tahlili // Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl: 21. Sayı: 76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s. 38

#### **§ 4. Qəhrəmanın əjdaha ilə vuruşmasının kosmoloji struktur elementləri: köməkçi-mediator**

Günortadan sonra təkbaşına ov etməyi qərara alan Qazan öz yoldaşlarını düşərgəyə göndərir. Qazanın yaxın adamlarından olan Lələ Qılbaş bunu eşidib narahat olur:

“Ğazanun ordusunda Lələ Qılbaş – Ğazanın lələsi eşitdi ki, Ğazan yalquz ava qalubdur. Qatlanmadı, ilğadı Ğazanun ar-dınca”<sup>182</sup>.

Göründüyü kimi, Qazanın ov yoldaşları onun təkbaşına ov qərarını dinməzəcə qəbul etsələr də, Lələ Qılbaş bu hadisədən çox narahat olur və Qazanı tək qoymamaq üçün onun dalınca gedir.

Burada ilk diqqətimizi cəlb edən **narahatlıq formuludur**. Qazanın təkbaşına ov etməsi bəyləri narahat etməsə də, Lələ Qılbaş narahat edir.

#### **Bu, nə ilə bağlıdır?**

Mətn buna yalnız Lələ Qılbaşın Qazanın lələsi olduğunu vurğulamaqla “izah verir”: “**Lələ Qılbaş – Ğazanın lələsi eşitdi ki...**”<sup>183</sup>.

Burada məsələnin bütün mahiyyəti “lələ” statusu ilə bağlıdır. Lələ – müəllim, hami, tərbiyəçi mənasındadır. Lələ Qılbaş da mətnüstündə bir müəllim, tərbiyəçi kimi Qazanın taleyindən narahat olur. Lakin “lələ” mətnaltı planın ritual-mifoloji məntiqi baxımından qəhrəmanın hamisidir. Həm də adi bir hami yox, magik-mediativ qabiliyyətlər sahibi olan hami//qoruyucu obrazıdır.

Lələ obrazı epos poetikası baxımından *qəhrəmanın köməkçisi* funksiyasının daşıyıcısıdır. İstənilən qəhrəmanın ya-

---

<sup>182</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

<sup>183</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 55

nında mütləq onun köməkçisi olur. Köməkçi insan olmaya da bilər. Azərbaycan nağıllarında çox vaxt atlar öz sahiblərinin köməkçiləri kimi çıxış edirlər. Onlar adi köməkçi yox, magik-mediativ qabiliyyətlərə malik köməkçilərdir. Qəhrəman çətin vəziyyətə düşəndə atlar dil açıb insan kimi danışır, qəhrəmana müxtəlif təhlükələrdən, o cümlədən ölüm təhlükələrindən necə qorunmağı başa salırlar. Bu köməkçilərin qəhrəmanın həyatında əsas rolu onların *qəhrəmana yol göstərməsində* ifadə olunur. Sehrli atlar divlərin, ifritlərin məkanına səfər etməli olan qəhrəmana sağ-salamat necə gedib-gəlməyin yollarını başa salırlar. Bu da onu göstərir ki, qəhrəmanın bu köməkçiləri magik-mediativ qabiliyyətlərə malik varlıqlardır. Çünki qəhrəman üçün naməlum olan yol onlara qabaqcadan məlumdur. Yəni onlar artıq xaos dünyasında olduqları üçün həmin yolları tanıyırlar. Bu, o deməkdir ki, sehrli köməkçilər kosmos və xaos aləmlərində sərbəst şəkildə hərəkət edən varlıqlar, başqa sözlə, mediatorlardır. Bu halda sual meydana çıxır:

**Əgər sehrli köməkçilərin funksiyası qəhrəmana kömək etməkdirsə, bəs bu halda onlar nəyə görə sehrli qabiliyyətlərindən istifadə edib, bu çətin səfərə qəhrəmanın əvəzində özləri getmirlər? Axı bu halda onlar himayə etdikləri qəhrəmanın işini yüngülləşdirmiş, ona daha yaxşı himayədarlıq etmiş olardılar?**

Bu, ona görə baş vermir ki, qəhrəmanın qarşısında “qəhrəmanlıq göstərmək” missiyası durur və o, həmin missiyanı məhz özü yerinə yetirməlidir. Sehrli nağıl qəhrəmanı öz qarşısında duran fəvqəladə missiyanı yerinə yetirmək üçün əvvəlcə, sözün həqiqi mənasında, qəhrəmana çevrilməli, bunun üçün qeyri-adi silahlar, döyüş vasitələri, o cümlədən, qeyri-adi güc əldə etməlidir. Bu gücü yalnız inisiyasiya mərasimində ölüb-dirilməklə əldə etmək mümkündür. *Qəhrəman olmaq – qəhrəmanın taleyidir*. Qəhrəmanın köməkçisinin funksiyası

öz sahibinin bu taleyinin gerçəkləşməsinə xidmət etməkdən ibarətdir.

Dastan mətnlərindəki qəhrəmanın köməkçiləri özlərinin bütün real epik cizgilərinə baxmayaraq, onların hamısında magik-mediativ qabiliyyətlər hər hansı bir formada müşahidə olunur. Bu, onunla bağlıdır ki, qəhrəmanın köməkçisi başlanğıc arxetipi etibarilə magik-mediativ obrazdır. Sonrakı transformasiyalarda ilk arxetip özünü ya *kod*, ya *sxem*, ya da *məlumat* səviyyəsində hökmən qoruyur.

**Kod** – obrazın özünə məxsus davranışlarını əhatə edən təsvir dili;

**Sxem** – obrazın struktur əlamətləri;

**Məlumat** – obrazın funksional məzmunudur.

Diqqətlə nəzər saldıqda görürük ki, “Qazan-əjdaha” süjetindəki Lələ Qılbaş obrazının strukturunda da ilkin magik-mediativ hami arxetipinin əlamətləri qalmaqdadır.

Beləliklə, Qazanın əjdaha ilə vuruşması kosmoloji strukturu etibarilə *üç elementdən* təşkil olunub: qəhrəman, anitqəhrəman və qəhrəmanın köməkçisi. Süjetdə qəhrəman – Qazan, antiqəhrəman – əjdaha, qəhrəmanın köməkçisi – Lələ Qılbaşdır. “Qazan-əjdaha” süjetinin ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsi baxımından qəhrəmanın köməkçisi obrazı böyük əhəmiyyət kəsb edir. Odur ki, süjetə diqqətimizi daha da artırmalıyıq.

Qazanın ovda təkbaşına qaldığını eşidən Lələ Qılbaş dərhal onun yanına yollanır. O, Qazanın yanına çatanda görür ki, əjdaha ilə qarşılaşmış qəhrəman çətin vəziyyətə düşüb: o, həm **qorxu** keçirir və həm də tərəddüd içindədir:

“Əjdəhanı görəndə Ğazanun içindəki tüm yürəgi doldudaşdı. Dünya aləm Ğazanun başına aydın oldu. Əjdaha ilə döğüşməyə qəsd eylədi. Qayıtdı, geri baxdı. Lələ Qılbaşı qulluqında hazır gördi. Lələ ilə məsləhət gördi: “Canum Lələ, bu təpə kimi yatan əjdəhanı görürmisen? Bu əhdəhanun üstinə

varalımı? Yoqsa, yan verüb savaşıban ötəlیمی? Salahun nədür, canım Lələ, mana degil!” – dedi.

Lələ fikr eylədi ki, Ğazan dedikləri ər igiddür, “Getmə!” desəm, bəlkə, mana ğəzəbi ola. Lələ dedi:

Aqam, qarşı yatan dağun hündürisən, ulmagilən!  
Ayındurı daşqun suyun türkənisən, ulmagilən!  
Qazaqucun ayğırısən, ulmagilən!  
Qaytabanun buğırısən, ulmagilən!  
Ağayılın qoçqarısən, ulmagilən!  
Ərənlərin sərdarısən, ulmagilən!  
İgidlərin qoçaqısən, ulmagilən!  
Əjdəha dedikləri aslı bir yılandır,  
ol yılanun üstinə getgil!” – dedi”<sup>184</sup>.

Bu parçaya əvvəlcə funksional hərəkət vahidləri baxımından diqqət edək:

- ~ Qazanın əjdahadan qorxması;
- ~ Onun Lələ Qılbaşdan məsləhət istəməsi;
- ~ Lələnin onu öz məsləhəti ilə ruhlandırması.

Qazan əjdahanı görəkən qorxu hissi keçirir. Belə hesab edirik ki, *Qazanın qorxması* adi psixoloji mənzərə yox, ritual-mifoloji formuldur. Bu formula biz “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda daha təfərrüatlı məzmununda rast gəlmişik. Həmin boyda Qazan əjdahanın qorxusundan yaşarmış sol gözünü qınayır. Bu, onu göstərir ki, *əjdahadan qorxma* formulu qəhrəmanın əjdaha ilə qarşılaşmasında xüsusi psixosemantikaya malik süjet vahididir. Dilimizdə “*canıma qorxu doldu*” ifadəsi var. Bu ifadədən aydın olur ki, qorxu ənənəvi düşüncədə qorxu yaradan obyektin obrazının insanın canına//ruhuna daxil olmasıdır. Başqa sözlə, qorxu qorxudanın obrazı şəklində

<sup>184</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 55-56

insanın canına daxil olur. “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda əjdahanın obrazı qorxu şəklində Qazanın canına daxil olur və bu, onun sol gözünü yaşardır.

**“Niyə sol gözünü?”**

Bu barədə sonra. Hələlik bizim üçün vacib olan əsas məqam əjdahanın qorxu şəklində Qazanın canına oturması faktıdır. Bu nöqtə bizim təhlilimizdə mühüm məqamdır. Çünki süjetin bundan sonrası Qazanan əjdahanı öldürdükdən sonra doğrudan-doğruya ona çevrilməsindən bəhs edir. Demək, bu çevrilmə, əslində, ilk olaraq əjdahanın qorxu şəklində Qazanın canına daxil olmasından başlayır. İndi bu faktı yadda saxlayıb, keçək həmin çevrilmə prosesində iştirak edən Qılbaş obrazına.

**Qılbaşın bir funksioner kimi Qazanın əjdaha ilə döyüşündəki rolu nədən ibarətdir?**

Mətnüstünün məlumatına görə, o, Qazanı döyüşə ruhlandırır. Özü də bu məsləhəti ürəyinin, vicdanının hökmü ilə yox, Qazanın qəzəbinə tuş gələ biləcəyindən qorxaraq verir. Mətndə açıq-aydın deyilir ki, “Lələ fikr eylədi ki, Qazan dedikləri ər igiddür, “Getmə!” desəm, bəlkə, mana gəzəbi ola”<sup>185</sup>.

Eyni mənzərəni cüzi fərqlərlə Beovulf” eposunda da görürük. Dastanda deyilir ki, əjdaha ilə döyüşməyə gedən Beovulf öz yoldaşlarına arxada gözləməyi əmr edib, özü təkbaşına əjdahaya hücum edir. Əjdaha ona doğru od püskürür. Beovulfun döyüş yoldaşları qorxub qaçırlar. Yalnız Uıqlaf (Wıqlaf) adlı döyüşçü qaçmır. Uıqlaf Beovulfa səsələnib, onu gəncliyində olduğu kimi qəhrəmanlıq göstərməyə *ruhlandırır* və özü də əjdahaya hücum edir. Uıqlafın ruhlandırıdığı Beovulf qılıncını əjdahanın başına endirir<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 56

<sup>186</sup> Пересказ эпоса "Беовульф" (материал подготовлен Мариной

Göründüyü kimi, hər iki qəhrəmanın köməkçisi onu əjdahadan qorxmamağa, döyüşə ruhlandırır. Bu *ruhlandırma* ilk baxışdan adi döyüş epizodu təsiri bağışlayır. Ancaq mətnə ritual-mifoloji kontekstdə yanaşdıqda məlum olur ki, həm Lələ Qılbaş, həm Uıqlaf öz sərkərdələrini, sadəcə, döyüşə ruhlandırmırlar: onlar *ruhlandırma ritualı ilə qəhrəmanların canına dolmuş qorxunu çıxarırlar*. Belə ki, Lələ Qılbaş Qazanı tapanda o, qorxu və tərəddüd işində idi. Qazan qorxudan hətta döyüşmək belə istəmirdi. Əgər Lələ Qılbaş olmasa idi, o, bəlkə də, döyüşməyəcəkdi. Qazan Lələ Qılbaşı görəndə kimi özünə gəlir. Bu, o deməkdir ki, Lələ Qılbaş ona güc, ruh verərək, Qazanın qorxusunu götürür. Bu “qorxugötürmə” süjetüstündə Lələ Qılbaşın sadəcə onu döyüşə ruhlandırması şəklində baş verirsə, mətnaltında ayrı mənzərə ilə üzləşirik: Lələ Qılbaş magik-mediativ hami kimi ritual icra edərək, Qazanın bədəninə daxil olmuş qorxunu götürür və ona döyüş ruhu//gücünü verir. Sual meydana çıxır:

**Lələ Qılbaş Qazana döyüş gücünü haradan alıb verir?**

**Axı mifologiyada gücün özü də personifikasiya olunmuş (şəxsləndirilmiş) varlıqdır?**

**Əgər Lələ Qılbaş Qazana güc verirsə, demək, bu gücü kimlərdən, yaxud nələrdənsə alıb verir?**

Bu suallara cavab vermək üçün “dağa-daşa düşmək” lazım deyil. Bir az əvvəl dedik ki, folklorda obrazların ilkin arxetipləri obrazın mövcud strukturunda özünü ya kod, ya sxem, ya da ki məlumat səviyyəsində saxlayır. Bu cəhətdən, Lələ Qılbaş obrazının ilk başlanğıcını təşkil edən magik-mediativ arxetip özünü:

*kod kimi* – Lələ Qılbaşın magik-mediativ davranışlarında;

*məlumat kimi* – onun icra etdiyi soylama ritualının sözlü mətnində;

*sxem kimi* – Lələ Qılbaş obrazının struktur əlamətlərində qorumaqdadır.

Lələ Qılbaşın Qazanı ruhlandırarkən söylədiyi nəğməyə təkrar diqqət edək. Lələ Qılbaş həmin nəğmədə Qazanın müxtəlif təbiət stixiyaları və heyvanlarla əlaqələrini yada salır. Eposda “*yada salma*” şəklində icra olunan akt mətnaltı planda (ritual-mifoloji kontekstdə) “*çağırma*”, “*əlaqə yaratma*” formuludur.

**Bəs Lələ Qılbaş həmin təbiət stixiyaları və erkək heyvanlarla nə məqsədlə ritual əlaqəsi yaradır?**

Ona görə ki, Qazan bir azdan əjdaha kimi fəvqəladə gücə sahib olan bir düşmənlə döyüşə girəcəkdir. Belə düşməne qalib gəlmək üçün Qazanın qeyri-adi, fəvqəladə gücə ehtiyacı vardır.

**Bəs Qazan bu qeyri-adi gücü kimlərdən ala bilərdi?**

Əlbəttə – totem hamilərindən?

Demək, Lələ Qılbaşın döyüşdən qabaq icra etdiyi ruhlandırma ritualı mətnaltı planda Qazanla onun totem kökləri arasında əlaqə yaratma və onlardan güc alıb Qazana ötürmə ritualıdır. Bunu Lələ Qılbaşın söylədiyi nəğmədəki obrazlar, xüsusilə Qazanın ulu əcdadı, Oğuz kağanın oğlu Göy xanı təmsil edən dağ, o cümlədən igidliklə bağlı erkək heyvan obrazları təsdiq edir. Ən başlıcası, biz həmin obrazlardan dağ və su ilə stixiyaları ilə Qazanın totem çevrilmələrindən bəhs edən XVII soydan artıq tanışıq.

İndi baxaq görə Lələ Qılbaş hansı obrazlardan döyüş gücü (ruhu) alaraq Qazana verir:

*Dağdan* güc alır (“qarşı yatan dağın hündürisən...”);

*Sudan* güc alır (“Ayındırı daşqun suyun türkənisən...”);

*Atın erkəyindən* – *ayğırdan* güc alır (“Qazaqucun ayğırisən...”);

*Dəvənin erkəyindən* – *buğradan* güc alır (“Qaytabanun buğurisan...”);

*Qoyunun erkəyindən – qoçdan güc alır* (“Ağayılın qoçqarısısan...”).

**Bəs Lələ Qılbaşın bərpa yolu ilə mətnaltından üzə çıxan bu magik-mediativ funksiyasını mətnüstü səviyyədə, yəni heç bir bərpasız-filansız, açıq şəkildə təsdiq edən bir fakt varmı?**

Əlbəttə – var. Bu, Lələ Qılbaşın “Əsli-Kərəm” dastanının Azərbaycan variantındakı ekvivalenti olan Sofi obrazıdır (Kərəmin lələsi). Əgər biz Lələ Qılbaşın magik-mediativ funksiyasını ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində rekonstruksiya yolu ilə üzə çıxardırıqsa, “Əsli-Kərəm” dastanında belə bir bərpaya heç bir ehtiyac yoxdur. Sofi lələ lazım gələndə əsl şaman kimi qamlama ritualı icra edir.

Dastandan məlumdur ki, Kərəm Qara keşişin qızı Əsliyə aşiq olur. Qara keşiş öz xristian qızını müsəlmana ərə verməmək üçün onu qaçırır. Kərəm və onun lələsi qızın ardınca yola düşürlər. Yol boyu Qara keşişin tilsimlədiyi müxtəlif təbiət ünsürləri – meşə, çay, dağ, qar-boran və s. Kərəmgilin qabağını kəsib onlara yol vermirlər. Kərəm bu zaman öz sazını çıxarıb, həmin ünsürlərə nəğmələrlə müraciət edərək, onlardan ya xoşluqla, ya da zorla yol alır. O, əvvəlcə təbiət ünsürlərinə alqış məzmunlu nəğmələr oxuyaraq, onları rəhmə gətirməyə çalışır. Əgər alqış təsir etmirsə, o halda Kərəm onlara qarğış məzmunlu nəğmə oxuyur. Kərəmin alqış və qarğışlarla təbiət ünsürlərinə təsir etməsi birbaşa şaman qamlama ritualıdır. Məsələ burasındadır ki, Kərəmin lələsi Sofi də ehtiyac olanda onunla birgə şamansayağı qamlama ritualını icra edir. Dastandan bir epizoda diqqət edək:

Kərəmgil “günə bir mənzil gəlib, Ərzurumun gədiyinə çatdılar. Kərəm baxdı ki, hava qaralır, dedi:

– Sofi, dayan, **bu dağa bir-iki söz deyim, yoxsa bizə yol verməyəcək.**

Sofi hirsələnib dedi:

– Xeyir, lazım deyil. Heç nə demə! Elə hər dağa-daşa söz deyəcəksən?

Kərəm bir söz demədi. Yavaş-yavaş dağın başına çıxmağa başladılar. Elə aşırıma az qalmışdılar ki, bir **boran** başladı, **qar** başladı, gəl görəsən. Kərəm dedi:

– Qoymadın dağa bir-iki söz deyəm, bizə yol versin, indi ölüb burada qalacağıq.

Sofi işi belə görəndə başladı Kərəmə yalvarmağa:

– Aman, Kərəm, nə sözün var de, bəlkə, nicat tapaq.

Kərəm aldı sazı, (3 bəndlilik şeirlə – *S.Rzasoy*) dedi:

Ərzurumun gədiyinə varanda,

Onda gördüm burum-burum qar gəlir.

Lələ dedi: gəl bu yoldan qayıdaq,

Dedim, dönmək namusuma ar gəlir...”<sup>187</sup>

“Söz tamam oldu. Amma ki, **çovğun-boran** getdikcə artıdı. **Duman, qar** hər tərəfi elə aldı ki, elə bil **gəcə** oldu. Kərəm aldı, bu hala münasib (5 bəndlilik şeirlə – *S.Rzasoy*) dedi:

Ərzurumun gədiyinə varanda,

Onda dedim, qadir mövlam, aman hey!

Hər tərəfdə **çovğun, boran, bad** əsər,

Tutmuş hər yanımı **çiskin, duman** hey!...”<sup>188</sup>

“Kərəm baxdı ki, dağ yol vermək istəmir. Ölüm gəldi durdu onun gözlərinin qabağında, (6 bəndlilik şeirlə – *S.Rzasoy*) dedi:

---

<sup>187</sup> “Əsli-Kərəm” dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, 2-ci cild. Tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib (1966). Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar: Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005, s. 83

<sup>188</sup> “Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 84

Bu dünyada üçcə şeydən qorxum var,  
Bir ayrılıq, bir yoxsulluq, bir ölüm!  
Heç birindən əsla könlüm şad deyil:  
Bir ayrılıq, bir yoxsulluq, bir ölüm!...”<sup>189</sup>

“Başladılar dağa çıxmağa. Yuxarılarda **boran** daha da şiddətləndi. **Sofi Kərəmin sazını alıb** (3 bəndlik şeirlə – *S.Rza-soy*) **dedi:**

Ərzurumun gədiyinə varanda,  
Onda gördüm burum-burum qar gəlir.  
Dedim: Kərəm, gəl bu yoldan qayıdaq,  
Gördüm, xan oğludu, ona ar gəlir...”<sup>190</sup>

Sofi dözə bilməyib yerə yığılır. Kərəmlə əldən düşmüş Sofi balaca bir qayanın altına sığınırlar. Birdən qayanın üstündəki qar yığını uçub, Kərəmin başına tökülür. **KərəmDağa qarğış edir:**

“Ərzurumun alçaq-uca dağları,  
Yaşılbaş sonalar uçsun gölündən.  
Ağzım açıb sənə qarğış eylərəm,  
Qəbul olsun hər nə çıxar dilimdən.

Duman, çiskin heç başacan getməsin,  
Ağır ellər ətəyini tutmasın!  
Yaz olanda gül-çiçəyin bitməsin,  
Heç gözəllər iyləməsin gülündən.

Düşmən oldun, düşmənliyin bildirdin,

---

<sup>189</sup> Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 85

<sup>190</sup> Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 86

Bais olub sən Sofini öldürdün,  
Kərəm deyər, göz yaşımı sildirdin,  
Aşdı Qara Keşiş qarlı belindən.

Söz qurtaran kimi, Sofi ayağa qalxdı, dizlərinə taqət gəldi. Kərəmgil day heç bilmədilər ki, qardı, borandı, ya nədi. Heç bilmədilər, haraya gedirlər. Elə üzələrini bir tərəfə tutub getməyə başladılar. Ta ki gedib-gedib, Ərzuruma çatdılar”<sup>191</sup>.

Göründüyü kimi, Kərəmin lələsi də onun özü kimi saz çalılıb, mediasiya ritualını icra edə bilir. Beləliklə, Lələ Qılbaşın “əkiz qardaşı” olan lələ Sofinin heç bir bərpaya ehtiyacı olmayan magik-mediativ funksiyası Lələ Qılbaş da eyni funksiyasını təsdiq etməyə əlavə fakt verir.

Kərəmin özünün bir qəhrəman kimi magik-mediativ funksiyasına gəldikdə Qazan da belə bir funksiyaya malikdir. Onun “Kitabi-Dədə Qorqud”da yurd ilə, su ilə, qurdla xəbərləşmələrini yada salaq. Elə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Qazanın ov üçün Allaha yalvarması da mətnaltı planda onun magik-mistik funksiyasından soraq verir. O, belə bir magik-mediativ ritualı, irəlidə görəcəyimiz kimi, əjdaha ilə vuruşma prosesində geniş şəkildə icra edir.

Ancaq Qazan-Qılbaş və Kərəm-Sofi oxşarlığı bununla bitmir. Bir mühüm, açar xarakterli oxşarlıq da var.

Qazan öz qılıncı, Lələ Qılbaş da magik-mediativ gücü ilə əjdaha ilə vuruşurlar.

### **Bəs Kərəmlə Sofi kiminlə vuruşurlar?**

Elə onlar da, əslində, əjdaha ilə vuruşurlar.

Kərəmgilə yol verməyən dağdır. Dağ onların üstündə müxtəlif qüvvələr yollayır. Onlara dağda yol verməyən qüvvələrə nəzər salaq: Qaranlıq (hava), Gecə, Boran, Qar, Çovğun, Duman, Külək.

---

<sup>191</sup> Əsli-Kərəm” dastanı. Göstərilən nəşri, s. 87

Dastanda personifikasiya olunmuş bütün bu qüvvələr başqa folklor mətnlərində əjdahanın metaforalarıdır. Bu baxımdan, Kərəmlə Sofi mətnüstü planda dağla, mətnaltı planda isə Qazanla Lələ Qılbaş kimi əjdaha ilə vuruşurlar.

Qeyd edək ki, Kərəmlə Sofinin dağla vuruşu Lələ Qılbaşın oxuduğu nəğmənin şaman tipologiyası baxımından alqış olduğunu söyləməyə imkan verir. Lələ Qılbaş Qazana tərənnüm edərkən onu müxtəlif stixiyalara və erkək heyvanlara bənzədir. Əslində, bu nəğmədə Qazan yox, onun totem “kökləri” tərənnüm olunur. Belə ki, Lələ Qılbaş nəğmədə Qazanın totem əlaqələrini yada salır. Bu *yadasalma* iki məqsədə xidmət edir:

1. Qazanın kim olduğunu totem hamilərə tanıtdırmaq, başqa sözlə, Qazanın onların nəslindən olduğunu totemlərə bildirmək;

2. Alqış//tərənnümlə Qazanın totem hamilərini rəhmə gətirib, onlardan əjdahaya qalib gəlməyə bəs edəcək qədər güc alıb, Qazana vermək.

Bütün bunlar Lələ Qılbaşın obrazının strukturunda “qaraxuxa” arxetipini də görməyə imkan verir. Ancaq bu, animistik xarakterli araşdırma tələb edən başqa bir mövzudur.

**§ 5. Qazan şaman-qəhrəman kimi:  
əjdaha ilə döyüşdə Tanrıdan və totem hamilərdən  
magik-mediativ yolla kömək əldə etmə**

Lələ Qılbaşın sözlərindən ruhlanan Qazan cəsərtlənib əjdahaya hücum edir:

“Qazan qonur atı oynatdı, əjdahanun üstünə yegin gəldi. Əjdahanı yatubanı uymuş gördi. Ğazan fikr eylədi ki, yatur yerdə ər öldürmək mərdlik olmaz, hiylə ilən dirilmək ər oğluna dirilük olmaz. Sadaqından suhar qapdı, bir oq ilən əjdahanı atdı urdı. Əjdaha oyananda quyruq çaldı, dağ dolandı, ağuşaçdı, yer boyadı, nəfəs çəkdi, don sömürdi. Gəngərçək butası yel ögicə gedər kimi atıylan, donuylan Ğazan əjdahanun boğazına getməli oldı. Ğazan nərə çəkdi. Allahına yalvardı:

Ya götürdügin gögə yetirən görklü Tarı!  
Ya urduğünü ulatmayan ulu Tarı!  
Çoq kimsələr səni gögdə istər.  
Möminlərin könlihdəsən,  
Sadiqlərin dilində sən.  
Allah Tarı, sana bir deyənün ağzın öpim,  
İki deyənün ağzın çarpım!  
Axar çaylar üstünə körpi salım,  
Qalmışların əlin dutım,  
Yalanaclarun sətrin örtim.  
Deməsünlər son çağında Qazanı bir yılan utdı.  
Ya Pərvərdigar, sən mana bir nicat vergil!

Yaman günün düşməsün. Yaman günün düşsə, Allahuna yalvargilən! Allahına yalvaranlar məhrum qalmazlar. Ğazan ki Allahına yalvardı, anilən əjdahanun arasında bir otaq kimi qaya peyda oldı. Ğazan ol qayanun daldasına yetişəndə atdan düşdi, cidasını yerə tikdi, qalxanını yapundı. Bir igid sağ

olduqca bir yaraqa can verir. Ol yaraq bir dəm, bir saatcuq ol igidə gərəkli olur. Əjdaha nə qədər cəhd eylədi Qazanı sömürübən udmaqa, cida ilə qalxan qoymadı qayanun daldasından çıqmaqa. Qazan ol qayanun daldasında özin toqdaşdırdı”<sup>192</sup>.

İndi bu parçanı funksional hərəkət formulları şəklində sxemləşdirək:

- ~ Qazanın yatmış əjdahanı oyatması;
- ~ Əjdahanın Qazanı, onun atını və silahlarını udması;
- ~ Qazanın Tanrıdan kömək istəməsi;
- ~ Tanrının və totem hamilərin Qazana kömək etməsi.

İndi isə bütün bunları ritual-mifoloji kontekstdə öyrənməyə çalışsaq.

Azərbaycan nağıllarında da divlərin ardınca yeraltı dünyaya enmiş qəhrəmanlar onları öz saraylarında yatmış vəziyyətdə görəkən hücum etmir, yuxudan oyadıb, sonra savaşırlar.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat Təpəgözə onun oyaq vəziyyətində heç nə edə bilmir. Odur ki, Təpəgöz yuxuda olarkən onun *gözünü çıxarır*. Basatın bu hərəkətinə Qazanın mətnüstündəki ər igid əxlaqı baxımından yanaşsaq, bu, *namərdlərə* məxsus davranış kodudur. Çünki: “yatur yerdə ər öldürmək mərdlik olmaz”. Ancaq Basatın bu davranışı mətnüstündə “namərdlik” kimi mənalana bilir. Mətnaltında bunun başqa mənası var və həmin məna *Təpəgözün tək gözü* ilə bağlı olduğu kimi, *Qazanın da* əjdahadan qorxmuş *tək bir gözü (sol gözü)* ilə birbaşa bağlıdır. Bunu bir qədər sonra təhlil edəcəyik. İndi biz əsas suala – Qazanın yatmış əjdahanın niyə oyatmasına, Basatın isə Təpəgözü niyə oyatmamasına cavab axtaraq.

Məsələnin bütün mahiyyəti qarşı duran obrazların kosmoloji mənsubiyyəti ilə bağlıdır: Qazan və Basat – kosmosu, əjdaha və Təpəgöz – xaosu təmsil edirlər. Kosmos və xaos fərq-

---

<sup>192</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 56-57

li dünyalar olduğu kimi, onları təmsil edən obrazlar da statusları etibarilə fərqlidir. Kosmos – dirilərin, xaos – ölümlərin dünyasıdır. Bir diri ölümlər dünyasına daxil olarkən, müvəqqəti də olsa, öz statusunu dəyişməlidir. Dəyişməsə, öz dünyasından başqa bir dünyaya daxil ola bilməz. Qazanın – ayıq, əjdahanın – yuxulu vəziyyəti onların arasındakı kosmoloji status fərqi göstərir. Mifologiyada yuxuda olmaq – ölüm dünyasında olmaq deməkdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğuzların yuxunu “kiçik ölüm” adlandırmalarını yada salaq. Əjdahanın yuxuda olması onun ölüm dünyasında (yeraltı, xaos dünyasında) olmasını simvollaşdırır. Qazan əjdaha ilə vuruşmaq üçün ya özü əjdahanın dünyasına (yuxu//ölüm dünyasına) enməli, ya da əjdahanı yuxudan oyadıb, öz dünyasına çağırmalıdır. Bu cəhətdən, Qazanın mətnüstündə mərdlik kimi mənalandırılan əjdahanı oyatma formulu mətnaltında statusdəyişmə aktıdır. Qazan yeraltında yatmış əjdahanı yuxudan oyadır, o da qəzəblənərək Qazanın olduğu yerüstü dünyaya qalxaraq ona hücum edir.

Basatın isə Təpəgöz yatarkən onun gözünü çıxartmasına gəlincə, burada heç bir namərdlik yoxdur. Təpəgöz də əjdaha kimi xaos dünyasını təmsil edir. Bu cəhətdən, Təpəgözün mağarası yeraltı dünyanı simvollaşdırır. Basatın Təpəgözün mağarasına daxil olması onun artıq xaos dünyasında olduğunu göstərir. Digər tərəfdən, Qazan əjdahaya ox atıb onu yuxudan oyatdığı kimi, Basat da ilk dəfə belini qayaya söykəyib dincəlmə Təpəgözə rast gələndə eynilə Qazan kimi ona bir neçə ox atmışdı.

Səfa Qarayev bu epizoda şərh verərək yazır ki, burada izah ehtiyacı olan məqamlardan biri də Basatın xtonik məkana gedərkən Təpəgözün yatılı olmasıdır. Xaos məkanına daxil olarkən xtonik varlıqların yatılı olması başqa məsələlərdə də özünü göstərir. Məlik Məmməd, Cırtan kimi qəhrəmanlar divlə ilk qarşılaşanda onu yatılı vəziyyətdə görürlər. Yuxu da,

məlum olduğu kimi, xaosun işarəsidir. Yəni mifoinformasiya-ya görə, o dünya ölülər məkanıdır. Və buna görə də o dünyaya aid olan obrazlar ölümün simvolu olan yuxulu vəziyyətdə qəhrəmanla qarşılaşırlar<sup>193</sup>.

Göründüyü kimi, xtonik dünya varlıqları ilə qarşılaşmış hər iki qəhrəmanın davranışları eynidir: Qazan əjdahanı yuxudan oyatdığı kimi, Basat da mağaranın qabağında dincələn Təpəgözü yuxudan oyadır. *Yuxudan oyatma – statusdəyişmədir*. Qəhrəmanlarla antiqəhrəmanların vuruşunun baş tutmasından ötrü onlar eyni dünyada olmalıdırlar. Nə qədər ki Qazan – ayıq, əjdaha – yatılıdır, demək, onlar fərqli dünyalardadır: Qazan – kosmosda (yerüstündə), əjdaha – xaosda (yeraltında). Qazan əjdahaya ox atıb onu yuxudan oyatmaqla əjdahanı yeraltından yerüstünə çıxardır.

Göründüyü kimi, Qazan və Basat kosmoloji struktur baxımından eyni funksional sxem əsasında hərəkət edirlər. Bu cəhətdən, Basat yeraltı dünyada olduğu kimi, Qazan da yeraltı dünyada olur. Bu, *əjdahanın Qazanı udması* ilə baş verir.

Mətnəndən gördüyümüz kimi, Qazanın yuxudan oyatdığı əjdaha dəhşət əsəbiləşir, od püskürüb hər tərəfi yandırır, ağzından zəhər saçır. O, Qazanı atı və silahları qarışıq udur.

Qeyd edək ki, bütün hallarda olduğu kimi, bu parçada da mətnin süjetüstü və süjetaltı planları var. Bunlar uyğun olaraq eyni zamanda mətnüstü və mətnaltı planlar deməkdir. Mətnüstü//süjetüstü ən müasir plandır. Burada bütün hadisələr dinləyicinin real zamanının məntiqinə uyğunlaşdırmaqla baş verir. Bu cəhətdən, əjdaha mətnüstündə Qazanı və döyüş vasitələrini tam uda bilmir. Çünki mətnüstünün real zaman məntiqinə uyğun olaraq əgər əjdaha Qazanı tam udsa idi, onda Qazan ölmüş olardı. Bu isə qəhrəmanın məğlubiyyəti, düşmənin

---

<sup>193</sup> Qarayev S. Mifoloji kaos: strukturu və poetikası. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, s. 185

isə qələbəsi demək olardı. Lakin bu hadisə baş verə bilməz: epos poetikasında qəhrəman bütün hallarda qələbə çalmalıdır. Ona görə də, mətnüstünün məntiqi əjdahanın Qazanı tamamilə udmasına imkan vermir. Ancaq mətnaltının ritual-mifoloji poetikası baxımından əjdaha Qazanı udaraq öldürür. Çünki ritual-mifoloji məntiqə görə, statusartırma, yaxud statusdəyişmə xarakterli inisiyasiya ritualından keçən fərd hökmən köhnə statusunda ölməli, sonra yeni statusda doğulmalıdır. Bu cəhətdən, Basat Təpəgözün kaos//ölüm//yeraltı dünyasını simvollaşdıran mağarasında olduğu kimi, Qazan da əjdahanın kaos//ölüm//yeraltı dünyasını simvollaşdıran qarnında olur.

Ölüm ayağında olan *Qazan Allah//Tanrıya müraciət edə-rək ondan kömək istəyir*. Mətnə “Allah//Tarı” eyni bir varlığın qoşa adları kimi çəkilir. Allah – varlıq aləminin vahid yaradıcısının İslamdakı adı, Ta(n)rı – eyni varlığın türklərin Tanrıçılıq inanclar sistemindəki adıdır. Bu dinlər arasında fərq birincinin – vəhy dini, ikincinin – vəhy dini olmamasındadır. Elə bu cəhətdən Qazanın Allaha etdiyi duanın mətnüstü və mətnaltı olmaqla iki planı var:

- ~ Qazan mətnüstü planda Allahdan kömək istəyir;
- ~ Qazan mətnaltı planda Tanrıdan və öz totem hamilərindən (köklərindən//atalarından) kömək istəyir.

Vəhy dini olan İslamda Allah təkdir, heç bir şəriki və bən-zəri yoxdur.

Mifik-dini inanclar sistemi olan Tanrıçılıqda isə Tanrı tək deyil, onunla bərabər digər məbudlar da var. Bu cəhətdən, əjdahanın Qazanı tam şəkildə udmasına “Allah//Tarı” ilə bərabər, qəhrəmanın totem hamiləri də mane olurlar. Onların Qazana etdikləri köməyi diqqətlə nəzərdən keçirək:

- ~ Göydən bir qara qaya Qazanla əjdahanın arasına düşüb, əjdahanın qabağını kəsir;

~ Əjdaha qayanın arxasında gizlənmiş Qazanı sovurub udmaq istəyərkən Qazanın silahları (nizəsi və qalxanı) canlı varlıq kimi onu tutub saxlayır.

Biz əslində, həm qara qaya, həm də bu metal//dəmir silahlarla artıq bir dəfə qarşılaşmışıq. Qazanın ərgənlik ritualındakı çevrilmələrindən bəhs edən XVII soyda gördük ki, göydən qazanın üstünə qara daş gəlir. Daha sonra Ala Dəmir Kafir xan böyük bir dəmir qazan yollayır. Onda qeyd etdik ki, qaya//dağ da, dəmir də Qazanın totem əcdadlar dünyasındakı stixial köklərdir. İndi də həmin stixial qüvvələr Qazanı ölümdən qoruyurlar. Qazanın dağ “kökü” (dağ kultunu təmsil edən hami obraz) əjdahanın qabağına böyük bir qaya yollayıb, onu durdurduğu kimi, qəhrəmanın dəmir “kökü” də (dəmir kultunu təmsil edən hami obraz) da onun silahlarına can verərək, onları Qazanı qoruyan canlı varlıqlara çevirir. Beləliklə, Qazanı əjdaha tərəfindən udulmaqdan mətnüstü planda – Allah//Tarı, mətnaltı planda – onun təbiətin stixial güclərini (dağ və dəmir kultlarını) təmsil edən totem kökləri, totem hamiləri qoruyur.

**§ 6. Qazanın əjdahaya çevrilməsinin  
birinci mərhələsi: qəhrəmanın bədəninin  
iki təpəgözə bölünməsi**

Mətnə daha sonra göstərilir ki, əjdahanın onu udmaması üçün qayanın dalında gizlənmiş Qazanın bir gözü qorxudan qanla dolur. O, xəncərini çıxarıb, öz qorxmuş gözünü kor etmək istəyir. Ancaq bəylərin qınağından qorxub bu işi görmür:

“Əjdahanun heybətindən Qazanun bir gözü bulaşdı, qana döndü. Qazan öz gözinə acıqlandı:

Mərə, sən mənə namərd gözüm!  
Qara polad sav qılıcun yalmanından  
qorxmazdun,  
Suhar oqlar peykanından üşənməzdün,  
On altı batman kafir gürzi təpəmdən  
dəgdi, pörtləmədün.  
Əjdaha dedükləri bir yılandır.  
Anda nə var ki, bulaşursan, öləzürsən.  
Sənün kimi namərd göz mənüm kimi  
igiddə neylər?

Xəncərini çıxardı, gözlərini oymaqa qəsd etdi. Genə fikr etdi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: “Qazan əjdaha görübdür, qorqusundan hiç bəhanə tapmayub, gözlərini çıxarubdur”<sup>194</sup>.

---

<sup>194</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 57

**§ 6.1. Qəhrəmanın sol gözü əjdahadan qorxduğu üçün onun öz sol gözünü çıxartması formulu**

Bu parça epik hərəkət vahidi olmaq baxımından “gözün çıxarılması” formuludur. Süjetin hər bir formulunun mətnüstü və mətnaltı ifadə planlarının olduğunu nəzərə alsaq, mətnüstü planda “göz çıxarma” adını qoyduğumuz bu formul mətnaltı planda “gözün kor edilməsi” formuludur. Qeyd edək ki, bu formulun məna paradigması epik məkanda *Təpəgözün gözünün kor edilməsi*, eləcə də Koroğlunun atası *Alı kişinin gözünün kor edilməsi*, Oğuz kağanın atası *Qara xanın gözünün kor edilməsi*, o cümlədən “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Ay kağanın gözündən Oğuz kağanın doğulması və bununla, əslində, *Ay kağanın gözünün kor olması...* kimi formulaları əhatə edir. Göründüyü kimi, Qazanın mətnüstündə öz gözünə qəzəblənməsi, onu çıxararaq kor etmək istəməsi adi bir epizod deyildir. Odur ki, mətnin bu hissəsini həm mətnüstü planda, həm də mətnaltı planda çox diqqətlə izləmək, detalları gözədən qaçırmamaq lazımdır.

Verilmiş parçanı əvvəlcə mətnüstü planda nəzərdən keçirək. Bu cəhətdən, diqqəti ilk növbədə Qazanın hansı gözünün əjdahadan qorxması cəlb edir. Nümunə verdiyimiz mətndə Qazanın gah bir gözü, gah da hər iki gözü nəzərdə tutulur:

~ “Əjdahanun heybətindən Qazanın **bir gözü** bulaşdı, qana döndi...;

~ Qazan **öz gözünə** acıqlandı...”;

~ “Xəncərini çıxardı, **gözlərini** oymaqa qəsd etdi”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda isə açıq şəkildə göstərilir ki, Qazanın **sol gözü** əjdahadan qorxur:

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 ögünmədim<sup>195</sup>.

Qazan əjdahadan qorxmuş gözünü “*namərd göz*” adlandırır. Bunu ilk baxışda onun əjdahanın qorxusundan “qanla dolan/yaşaran” gözünə sadəcə əsəbiləşməsi kimi qəbul etmək olardı. Lakin daha sonra görürük ki, Qazan özünün qorxmuş sol gözünü təkcə qəzəbləndiyi üçün *namərd* adlandırmır. O, sol gözünün qorxmasını onun doğrudan-doğruya namərd bir varlığa çevrilməsi kimi qəbul edir.

**Qazanın öz gözünə mərd-namərd modelində yanaşması nəyi ifadə edir?**

Mətnüstündən məlum olur ki, bütün varlığı – bədəni və mənəviyyatı (könlü) ilə *mərd igid* olan Qazanın bədən kosmosunda artıq *namərd bədən hissəsi (namərd sol göz)* əmələ gəlib. Bu, funksionalı baxımdan *çevrilmədir*: Qazanın mərd sol gözü namərd gözə çevrilib. Bunu öz mərd igid varlığı üçün mətnüstü planda təhqir, mətnaltı planda isə özünə qarşı real təhlükə hesab edən Qazan artıq çevrilmə aktına məruz qalmış sol gözünü öz bədən dünyasında saxlamaq istəmir: “*Sənün kimi namərd göz mənim kimi igiddə neylər? Xəncərini çıxardı, gözlərini oymaqa qəsd eylədi*”.

Bu məqamda çox diqqətli olaq: Qazanın mətnüstündə xəncərlə öz sol gözünü oymaq, yəni çıxarmaq istəməsi onun sol gözünü *kor etmək* istəməsi deməkdir.

Lakin Qazan mətnüstündə bu aktı həyata keçirmir. Səbəbi odur ki, bəylərin qınağından qorxur.

**Bəs Qazanı qorxudan nədir?**

---

<sup>195</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118

Qazan qorxur ki, əgər sol gözümü kor etsəm, bəylər mənim əjdahadan qorxduğumdan xəbər tutacaqlar: “*Genə fikr eylədi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: “Ğazan əjdaha görübdür, qorqusundan hiç bəhanə tapmayub, gözlərini çıxarubdur”*”.

Təhlilin bu məqamında mənanın aşkarlanması bizdən məhz semiotik modelləşdirmə tələb edir. Çünki Qazanın yaşadığı cəmiyyətin düşüncəsində hər bir detal, hər bir hərəkət vahidi işarədir. Bu cəhətdən, Qazan əgər öz namərd gözünü cəzalandırırsa idi, bəylər onun əjdahadan qorxmasını dərhal biləcəkdilər.

### **Bəs necə biləcəkdilər?**

Məsələnin bütün mahiyyəti bu sualın cavabındadır. Ona görə ki, Qazanın mənsub olduğu cəmiyyətdə qəhrəmanın öz sol gözünü çıxartması (kor etməsi) semiotik baxımdan əjdahadan qorxmanın metaforasıdır.

### **Bəs bu metaforizmin əsasında nə durur?**

Mifik dünya modelində sol gözün əjdaha ilə bağlılığı.

### **Bəs sol göz əjdaha ilə nə vaxt əlaqələnə bilir?**

İnsan əjdahadan qorxanda.

### **Bəs insan əjdahadan qorxanda nə baş verir?**

İnsan əjdahadan qorxanda onun psixikasında iki funksional formul aktivləşir. Həmin formullar dilimizdə bu gün də işləyir:

~ “filankəsin *canına qorxu doldu*” ifadəsi;

~ “filankəsin *gözü qorxdu*” ifadəsi.

Bu gün həyatımızda fəal şəkildə işlənən bu iki nitq formul ritual-mifoloji mənşəlidir və onları birləşdirdikdə mifik “qorxu” konsepti ilə bağlı məna formulu aşkara çıxır:

“Filankəsin *canına qorxu doldu* və onun *gözü qorxdu*”.

Bu formul Qazana münasibətdə belə oxunur:

“Qazanın *canına əjdahanın qorxusu* doldu və onun *sol gözü qorxdu*”.

**Bəs əjdahanın qorxusu Qazanın canına necə dolur (daxil olur)?**

Can – ruh deməkdir. Bu halda “cana qorxunun dolması” qorxunun insanın ruhuna, yəni psixikasına daxil olması deməkdir. Buradan aydın olur ki, insanın canına qorxunun dolması və gözünün qorxması bütün hallarda *animizmlə*, yəni ruhlar dünyası ilə bağlı prosesdir. Bu baxımdan, Qazanın əjdahadan qorxması əjdahanın onu öz *heybəti* ilə qorxutması deməkdir. Əjdaha ilə Qazanın bir-birinin düşməni//rəqibi olduğunu nəzərdə alsaq, əjdahanın Qazanı qorxutması ilə Qazanın əjdahaya qalib gəlmək üçün Tanrılar və totem əcdadlardan dua formulu ilə kömək istəməsi bizə şaman savaşlarından məlum olan magik-animistik döyüş modelinin təzahürüdür. Bunun dastanlarda daha reallaşmış şəkli igidlərin silahla döyüşməzdən əvvəl bir-birlərinə *hərbə-zorba* gəlmələridir. Həmin hərbə-zorba, sözün həqiqi mənasında, sözlə savaşmadır və bunun arxetipində, təkrar qeyd edək ki, şamanların söz vasitəsilə animistik-magik savaş modeli durur. Bu cəhətdən, kosmos və xaos dünyalarının bu iki ən nəhəng və ən güclü savaşçıları (Qazan və əjdaha) fiziki güclə döyüşməmişdən qabaq bir-birinə animistik-magik yolla hücum edirlər. Qazan savaşda öz animistik hamilərindən güc alır, əjdaha da özünün dəhşət saçan animistik obrazı (*heybəti*) ilə Qazanı qorxudur. Əjdahanın Qazana yolladığı qorxu gücü onun dəhşətli//heybətli obrazıdır. *Əjdahanın obraz//qorxusu Qazanın canına dolur*.

**Bəs əjdahanın qorxusu Qazanı canına dolandan sonra onun bir gözü, özü də məhz sol gözü niyə yaşarır (qanla dolur)?**

Mətnüstündə bunun cavabı yoxdur. Və ola da bilməz. Çünki sol gözün yaşarmasının səbəbi bilavasitə mətnin ritual-mifoloji dərinlikləri ilə bağlıdır. Həmin dərinliklərdən “gələn” cavab isə belədir: Əjdahanın animistik obrazı qorxu şəklində

Qazanın canına dolandan sonra həmin obraz Qazanın sol gözünə çevrilir. Beləliklə, Qazanla əjdahanın fiziki döyüşündən qabaq onların arasında baş verən magik-animistik savaşı nəticələrinə görə:

~ Əjdaha magik-animistik yolla Qazanın bədən kosmosunun bir hissəsini – sol gözünü işğal edir;

~ Əjdaha magik-animistik yolla qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olandan sonra onun sol gözünə çevrilib, Qazana qarşı artıq onun öz bədən dünyasında mübarizə aparır. Bu, o deməkdir ki, əjdaha artıq Qazanın içərisindədir.

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın gözünə çevrilməsi ritual-mifoloji kontekstdə Qazanın gözünün əjdahaya çevrilməsi deməkdir.

Demək, Qazan əjdahanı görən kimi qorxur və bu qorxu ilə onun sol gözü əjdahaya çevrilir. “Qazan-əjdaha” süjetinin ritual-mifoloji semantikasının *Qazanın əjdahaya çevrilməsi formulunun* üzərində durduğunu nəzərə alsaq, demək, Qazanın sol gözünün əjdahaya çevrilməsi onun inisiyasiya ritualında bütövlükdə əjdahaya çevrilməsinin *birinci mərhələsidir*.

İndi isə təhlilimizin ən maraqlı və ən mühüm sualları gəlir:

**~ Əgər psixosomatik baxımdan insanın canına qorxunun dolması onun gözünün qorxması ilə nəticələnirsə, o halda əjdaha niyə Qazanın iki gözünə yox, məhz bir gözünə çevrilir?**

~ Əjdaha nəyə görə Qazanın məhz sol gözünə çevrilir?

**~ Qazan mətnüstü planda özünün sol gözünü çıxartmasa da, mətnaltı planda bunu edirmi?**

**~ Əgər Qazan mətnaltında özünün sol gözünü çıxarırsa (kor edirsə), bu halda o, özünün tək bir gözü ilə kosmoloji statusu baxımından kimə çevrilir?**

Və bu məqamda Kamal Abdullanın Təpəgözün tək gözü haqqında ilk baxışdan əjdaha ilə heç bir bağlılığı görünməsə

də, əslində, birbaşa bağlı olan məşhur sualı da yuxarıdakı suallara əlavə olunur:

**“Və nə üçün Təpəgözün bir gözü var?”<sup>196</sup>**

İndi təhlili bu suallar üzrə davam etdirək.

Göründüyü kimi, əjdahadan Qazanın yalnız sol gözü qorxur, sağ gözü isə qorxmur. Sol göz əjdahadan qorxaraq *namərdlik edir* və mərd gözdən namərd gözə çevrilir. Bununla aşağıdakı oppozitiv model alınır:

sağ tərəf ----- sol tərəf  
sağ göz ----- sol göz  
mərd göz ----- namərd göz

Bu modelin əsasında sağ-sol məkan oppozisiyası durur. Mifologiyada *sağ tərəf* – yaxşı, müsbət, işıqlı, xeyirli, *sol tərəf* – pis, mənfi, qaranlıq, xeyirsiz hesab olunur. Beləliklə, sağ tərəf – kosmosun, sol tərəf – xaosun məkan işarəsidir. Kosmos və xaosu vahid model şəklində təsəvvür eləsək, kosmos – sağda, xaos – solda yerləşir. Bu universal modeli Qazanın bədən dünyasına tətbiq etsək, bu halda onun bədəninin sağ tərəfi – kosmos dünyasını, sol tərəfi – xaos dünyasını bildirir. Bu cəhətdən, Qazanın sağ gözü – kosmosla bağlı element, sol gözü – xaosla bağlı elementdir. Kosmosa aid elementlər – kosmik təbiətə, xaosa aid olan elementlər – xaotik təbiətə malikdir: sağ göz – kosmosu, sol göz – xaosu təmsil edir. Bu üzədən, əjdaha xaosu təmsil edən obraz kimi qorxu şəklində Qazanın bədən dünyasına daxil olandan sonra həmin bədən dünyasında öz məkanında – bədəninin xaosla bağlı tərəfində yer alır. Bədənə qorxu şəklində daxil olmuş əjdaha burada sol tərəfdəki bədən üzvlərindən birinə – sol gözə çevrilir (**Niyə**

---

<sup>196</sup> Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 334

**məhz gözə, məsələn, sol qulağa, sol ələ yox, gözə?** Bu barədə irəlində.).

Beləliklə, aydın olur ki, mifologiyada insanın bədən dünyasında sol tərəf potensial olaraq kaos məkanıdır. Əgər kaos hər hansı şəkildə bədənə daxil olarsa, o, ilk növbədə özünə məxsus olan tərəfi – sol tərəfi ələ keçirir. Qazanın sol gözünü “namərd” adlandırmasının səbəbi budur. Mərdlik – kosmosa, namərdlik – xaosa məxsus təbiət və davranış modelidir. Qazanın da sol gözü xaosa//əjdahaya çevrilən kimi xaotik təbiət özünü göstərir: sol göz qorxudan yaşarmağa, qanla dolmağa başlayır. Bu, o deməkdir ki, sol gözə çevrilmiş əjdaha Qazanın digər bədən üzvlərini də qorxudub, onu məğlub etmək istəyir. Bu həm də o deməkdir ki, sol göz artıq Qazanın rəqibi olan əjdahanı təmsil edən düşməyə çevrilmişdir. Odur ki, Qazan xəncəri çıxarıb, sol gözü öldürmək istəyir.

Qazanın bir gözünün əjdahaya çevrilməsi ilə onun bədən kosmosunda dəyişiklik baş verir. O, artıq *əvvəlki Qazan* deyil, indi o, bir gözü mərd, bir gözü isə namərd olan *yeni bir varlıqdır*. Bu halda sual meydana çıxır:

**Qazan öz yeni varlığı ilə kimdir?**

### **§ 6.2. *Qəhrəmanın bədəninin iki qarşı duran təpəgözə bölünməsi formulu***

Sualı mətnüstü planda aydınlaşdırmaq mümkün deyildir. Mətnüstü bu məsələyə öz münasibətini yalnız Qazanın bir gözünün öz statusunu dəyişməsinə işarə verməklə, yəni Qazanın sol gözünün mərd gözdən namərd gözə çevrilməsini deməklə bildirir. Sualın cavabı mətnaltı planla, başqa sözlə ritual-mifoloji dünya modeli ilə bağlıdır. Cavabı inisiasiya ritualının davranış formullarında axtarmalıyıq. Diqqətli olaq.

Qazanın bir gözünün namərd olması ilə o bir-biri ilə bağlı *iki ritual statusu* əldə edir:

Birincisi, *ikili status*:

Qazanın bir gözünün namərd olması ilə o, artıq əvvəlki adam olmur. Əvvəl bütün kosmoslu insanlar kimi iki mərd gözü var idi. Və o, həmin iki gözü ilə *birstatuslu Qazan* idi. İndi o, bir gözü ilə mərd Qazan, o biri gözü ilə namərd Qazandır. Bu, onun artıq *ikistatuslu Qazan* olduğunu göstərir. Göründüyü kimi, Qazan artıq bir statuslu varlıq mərhələsindən *ayrılaraq*, ikistatuslu varlıq mərhələsinə *daxil olmuşdur*.

**Bəs Oğuz insanı nə zaman öz tək statusundan qopub (ayrılıb) ikistatuslu insana çevrilə bilərdi?**

Yalnız inisiasiya ritualında.

Demək, Qazan mətnüstündə əjdaha ilə döyüşərkən mətnaltında inisiasiya ritualından keçir.

**Bəs indi Qazan üçmərhələli struktura malik inisiasiya ritualının hansı mərhələsindədir?**

Fərdin iki status daşdığı aralıq mərhələdə. Bu mərhələdə olan fərdlər liminal varlığa çevrilirlər. Liminal varlıqlar – nə ölü, nə diri, başqa sözlə, həm ölü, həm diri varlıqlar, həm bu dünyaya, həm o dünyaya, həm kosmosa, həm xaosa məxsus varlıqlar, eyni zamanda həm dirilər, həm də ölümlər dünyasında olan varlıqlardır.

Arnold van Qennepə görə, keçid ritualları üç faza (mərhələdən) ibarət prosesdir:

**1. Bölünmə (*separation*):**

Bu birinci faza bir şəxs, yaxud bütöv bir qrupun sosial strukturda əvvəl tutduğu yerdən və müəyyən mədəni durumlardan qopmasını//ayrılmasını nəzərdə tutur.

**2. Hüdud (*marqo//limen*):**

“Liminal” dövr olan ikinci faza ara mərhələdir. Bu mərhələdə “keçid edən” subyekt ikili cizgi əldə edir.

**3. Bərpa (*reaggregation*):**

Bərpaedici üçüncü faza keçidi tamamlayır. “Keçid edən” bu mərhələdə yenidən sabit durum əldə edir və bunun sayəsində “struktur” tipi olma hüququ və vəzifələrini əldə edir<sup>197</sup>.

Beləliklə:

– Fərd (subyekt) keçid ritualının **birinci mərhələsində** əvvəlki durumundan (statusundan) ayrılır;

– Fərd **ikinci mərhələdə** aralıq vəziyyətə düşür: ikili statusda olur. Burada o, əvvəlki halından (statusundan) yeni hala (statusa) keçir. Lakin bu mərhələ aralıq (keçid) mərhələsidir: nə yeni, nə köhnə haldır, bunları birləşdirən, qovuşduran ikili haldır. Bu baxımdan, fərd nə köhnə statusundan tam ayrılmayıb, nə də yeni statusuna tam şəkildə qovuşmayıb. Bu, hər iki (köhnə və yeni) statusun xassələrinin dinamik qarşılıqlı təsirdə qovuşduran ikili status halıdır. Bu hal (aralıq vəziyyət) ikinci fazanın sonuna qədər davam edir;

– Fərd **üçüncü fazada** ritual halından adi həyat halına bərpa olunur. Lakin o, öz əvvəlki həyatına yeni statusda, bu statusun ona verdiyi bütün sosial-mədəni, siyasi-ideoloji hüquq və vəzifələri qazanaraq qayıdır. Onun yeni statusu yeni adla təsbit olunur.

Viktor Terner ritual prosesində aralıq mərhələ sayılan ikinci fazanın A.Qennep tərəfindən “liminal” mərhələ adlandırılmasına toxunaraq yazır ki, “limen” latınca “astana” deməkdir. Müəllif daha sonra bu mərhələdə olan subyektlər haqqında göstərir ki, liminal varlıqlar nə burda, nə ordadır, nə bu, nə odur; onlar qanun, adət, şərait və mərasim tərəfindən yazılmış və müəyyənləşdirilmiş durumların ortasındakı aralıqdadır. Bundan dolayı onların ikimənalı və qeyri-müəyyən xüsusiyyətləri sosial və mədəni keçidləri rituallaşdıran çox cəmiyyətlərdə simvolların böyük rəngarəngliyi ilə ifadə olu-

---

<sup>197</sup> Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера (предисловие) / В.Тернер. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, с. 17

nur. Belə ki, liminallıq tez-tez ölümə, bətdaxili həyata, görünməzliyə, qaranlığa, ikincinsliyə, boşluğa, gün, ya da ay tutulmasına bənzədilir<sup>198</sup>.

Liminal mərhələdə olan varlığın ağılı həm var, həm də yoxdur. Onlar eyni zamanda həm ağıllı, həm də ağılsız varlıqlardır. Liminal varlıqların bu iki statusu Oğuz psixosomatik terminologiyasında *dəli* adlanır. Heç təsadüfi deyildir ki, “Qazan-əjdaha” hekayətinin lap başlanğıcında öz ağalarını (bəylərini) başına cəm edib Aq Manqana ova gedən Qazan igidlik titulları səviyyəsində təqdim olunarkən həm də **“zülqədirlidəlisi”** adlandırılır. *Dəli* adı Qazanın inisiyasiya ritualından keçdiyini göstərir.

Lakin burada bir məsələni aydınlaşdırmaq lazım gəlir. Qazan bu hekayətdə heç də on beş yaşını tamamladığı üçün igidolma inisiyasiya ritualından keçən bir gənc yox, artıq oğuzların məşhur sərkərdəsidir. **Bu halda onun dəli//liminal statusunda ərgənlik ritualından keçməsinə nə ehtiyac var?**

Məsələ burasındadır ki, Qazan bu hekayətdə ərgənlik inisiyasiyasından keçmir. Bu, *bəyolma* inisiyasiya ritualı yox, *xanolma* ritualıdır. Səfa Qarayevin müşahidələrinə görə, Qazan “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanolma ritualından üç dəfə keçir. Yəni o, bütöv eposda üç dəfə taxtdan salınır, ritualdan keçir və yenidən hakimiyyətə qayıdır<sup>199</sup>.

Yuxarıda dedik ki, Qazanın bir gözünün namərd olması ilə o bir-biri ilə bağlı *iki ritual statusu* əldə edir. Bunun birincisi *ikili status*-dur. Bunu nəzərdən keçirdik.

İkincisi, *təkgözlü statusu*:

---

<sup>198</sup> Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, с. 169

<sup>199</sup> Ətraflı bilgi və geniş izahlar üçün bax.: **Qarayev S.** “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 16

*Qazan* iki mərd gözündən birinin namərd gözə çevrilməsi ilə ikigözlü varlıq statusundan ayrılaraq, *təkgözlü varlığa* çevrilir. Yəni o, hansı tərəfdən baxılırsa – baxılsın, fərqi yoxdur, həm mərd gözü ilə, həm də namərd gözü ilə artıq təkgözlü varlıqdır. Təkgözlülük də inisiyasiya statusudur. İnisiyasiya statusundan keçən fərd öz köhnə varlığından ayrılır, liminal mərhələdə onun varlığı dağıdılaraq yenidən bərpa edilir. Qazanın da həm mərd, həm də namərd gözü ilə təkgözlü varlığa çevrilməsi onun liminal mərhələdə bədəninə dağıdılmasını göstərir. Bu cəhətdən, Qazan artıq *bir* təkgözlü varlıq yox, *iki* təkgözlü varlıqdır. Yəni bir Qazan yox, iki Qazan var. Biri – mərd gözü ilə kosmos dünyasına bağlı Qazan, o biri – namərd gözü ilə xaos dünyasına bağlı Qazan. Hər iki Qazan fərqli statusa malikdir:

~ *Mərd təkgözlü* Qazan kosmosu təmsil edən *insan* Qazan;

~ *Namərd təkgözlü* Qazan isə xaosu təmsil edən *əjdaha* Qazandır.

Xaosu təmsil edən (namərd) təkgözlü varlıqlar Oğuz kosmoloji terminlər sistemində *Təpəgöz* adlanır. Demək, **Qazanın özünün namərd sol gözü ilə artıq Təpəgözə çevrilmişdir**. Və burada Basatla Təpəgözün lap “əkiz qardaşlar” kimi eyni standart davranışlar nümayiş etdirməsinin səbəbləri də aydın olur: Basat Təpəgözün tək gözünü çıxartmaqla onu öldürüb Oğuz kosmosunu xilas etmək istədiyi kimi, Qazan da öz varlığındakı Təpəgözün tək gözünü çıxarıb, öz bədən kosmosunu ondan xilas etmək istəyir. Buradan epik mətndəki funksional hərəkətin iki struktur səviyyəsi bərpa olunur:

Birincisi: Qazanın əjdaha ilə vuruşmasından bəhs edən epik səviyyə;

İkincisi, mərd təkgözlü Qazanın namərd təkgözlü Qazanla (Təpəgözlə) vuruşmasından bəhs edən ritual-mifoloji səviyyə.

Beləliklə, mətnaltında Qazan öz sol gözünü çıxarmalıdır ki, öz itirilmiş kosmik statusunu yenidən bərpa edə bilsin. Bu-

nun üçün o, Təpəgözə//əjdahaya çevrilmiş öz sol gözü ilə vuruşmalıdır.

Bu halda K.Abdullanın sualı növbəti dəfə aktualıq qazanır: “Və nə üçün Təpəgözün bir gözü var?”<sup>200</sup>

### **§ 6.3. Qəhrəmanın nə üçün məhz sol gözü əjdahaya çevrilir?**

Bu sualın Oğuz eposunun mətnüstü qatı ilə bağlı ciddi məntiqi var. K.Abdulla 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 edə k. Elə bilək ki, Təpəgözün bir yox, iki gözü var. Belə olarkən Basat onu əvvəlcə şikəst edib, sonra da öldürə bilərdimi? Qətiyyən yox. Çünki Basatın cəmisi 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 təkgözlü yaradır”<sup>201</sup>.

Beləliklə, Təpəgözün tək gözü və ümumiyyətlə, bütün varlığı mifin məntiqinə bağlanmaqla yenə də bütün hallarda mifi ortaya qoyur. K.Abdullanın Təpəgözün tək gözünə münasibəti müəllifin mənsub olduğu tarixi şüur məntiqinin reallığını özündə əks etdirir. Başqa sözlə, bu, mifə tarixi (müasir) şüurdan baxış, yəni *etik* yanaşmadır. Mədəni fakturaya *etik*

---

<sup>200</sup> Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 334

<sup>201</sup> Abdulla K. Göstərilən əsəri, s. 337

*yanaşma* – ona sistemçövlü diskursdan baxışdır. Mədəni faktura içəridən baxış *emik yanaşmadır*. Başqa sözlə, *Təpəgöz mifinə* onu yaradan mifik şüurun öz məntiqi ilə (emik) yanaşma Təpəgözün tək gözünün mifik dünya modelindəki yerini və funksiyasını aşkarlamağa imkan verir.

Göründüyü kimi, Qazanın əjdahaya çevrilmiş sol gözü ilə Təpəgözün gözü mənaca bir-birinə bərabərdir. Və bu mənə invariantı Təpəgözə qarşı vuruşan Basatla namərd tək gözlü Qazana qarşı vuruşan mərd tək gözlü Qazanı bir-birinin eyni-güclü (ekvivalent) işarəsinə çevirir. Basatla mərd gözlü Qazan eyni kosmik mənə sütununda durduqları kimi, Təpəgözlə namərd gözlü Qazan (əjdaha) da eyni xaotik mənə sütununda dururlar. Bu, bizə Basat-Təpəgöz münasibətlər modelinə daha bir yeni baxış bucağı vermiş olur:

Mərd tək gözlü Qazanla namərd tək gözlü Qazan bir varlıqda – Qazanın bədənində birləşirlər.

**Bəs Basatla Təpəgöz? Axı Qazanla Basata arasında aşkarladığımız mənə paralelizmi məntiqlə bunları da bir “bədəndə” birləşdirməlidir?**

Məsələ burasındadır ki, namərd tək gözlü Qazanla mərd tək gözlü Qazan eyni bir bədəninin hissələri olaraq əks işarəli “əkiz qardaşlar” olduğu kimi, Basatla Təpəgöz də eyni şəkildə əks işarəli “əmdi qardaşlar”, yəni süd əkizləridir. Basat Aruzun doğma oğlu, Təpəgöz isə onun oğulluğudur. Bu kontekstdə, *Basat və Təpəgöz iki oğul kimi metaforik olaraq Aruzun iki gözüdür*. Beləliklə, *İç Oğuz tirəsinin başçısı Qazanın bir gözü mərd, o biri gözü namərd olduğu kimi, Aruzun da bir gözü (Basat) – mərd, o biri gözü (Təpəgöz) – namərddir*<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> Bu halda Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması metaforik planda onun öz atası Aruzun sol gözünü kor etməsi anlamına gəlir. Bu hərəkət formulu da Oğuzun öz atası Qara xanın gözünü çıxartması invariantının paradiqmasıdır. **Bax:** Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpə təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 304 s.

Bu da öz növbəsində təsdiq edir ki, epik-mifoloji planda “Basat-Təpəgöz” süjeti ilə “Qazan-əjdaha” süjeti bir-birinin simmetrik variantıdır.

**Bəs bu variantlılıq Qalın Oğuz kosmosu miqyasında hansı reallığı əks etdirir?**

Əlbəttə – Oğuz kosmosunun sakral Bozoq-Ucoq modelini. Oğuz kağan sağ tərəfi – bozoqlara, sol tərəfi – ucoqlara vermişdir. Bu cəhətdən, Basat sakral Oğuz kağan ənənəsinə əsasən sağ tərəfi təmsil edən bozoqların qəhrəman arxetipi, Qazan isə sol tərəfi təmsil edən ucoqların qəhrəman arxetipidir. Hər iki arxetip vahid Oğuz kağan arxetipinin invariantıdır. *Qazanın* “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda oğuzlar arasında bəzi “solçu” davranışları elə onun sol tərəflə bağlılığı ilə şərtlənir. Sol tərəfi (Ucoq qanadını) təmsil edən tayfalar zamanla siyasi-hərbi üstünlük qazanaraq sağ tərəfə (İç Oğuz) çevrilmişlər. Bu cəhətdən, Ucoq Bayındır və Ucoq Salur tayfalarının hakim olduqları dövrün siyasi ideologiyasını inikas edən “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda ucoqlu Salur Qazanın “solçu” davranışları onun solu təmsil edən ucoqları sakral Oğuz törəsi səviyyəsində “sağlaşdırmaq” cəhdləri ilə bağlıdır (*Bu mövzu bizi mətləbdən ayırdığı üçün elə buradaca dayanırıq.*).

*Beləliklə*, “Qazan-əjdaha” süjetinin mətnaltı planını təşkil edən davranış formullarının təmsil etdiyi məna xətlərinin hamısı “göz” *semantemi* ilə bağlıdır. Bu da öz növbəsində yuxarıda qoyduğumuz sualı təkrar aktuallaşdırır:

**Qazanın bədəninə qorxu şəklində daxil olmuş əjdaha niyə onun başqa bir bədən üzvünə deyil, məhz (sol) gözünə çevrilir?**

Baxmayaraq ki, indi burada yazacağım fikrə mənim gənc folklorşünas-psixanalitik həmkarım (S.Q.) o qədər də “isti” yanaşmır, ancaq bununla bərabər bildirməliyəm ki, dastan mətnlərində göz *semantemi* ilə bağlı bütün funksional formul-

lar ifadə kodlarından (antropoloji, zooloji, xtonik...) asılı olmayaraq, Günəş-Ay münasibətlər modelinə də (epik-mifoloji dünya modelinin astral təsvir koduna) bağlanır. Yəni Basatın Təpəgözün gözünü kor etməsindən tutmuş Oğuzun öz atası Qara xanı kor etməsinə, yaxud Koroğlunun “günahının” ucbatından (Qoşabulağın möcüzəli suyunu vaxtında atasına çatdırmamasına görə) atası Alı kişinin gözünün kor qalmasına və s. qədər bütün “göz çıxardıb kor etmələr” Günəş-Ay mifinə əsaslanır. Bu mifin universal sxeminə görə:

~ Əjdaha şəklində təsəvvür olunan Gecə axşam düşəndə Günəşi udur;

~ Günəş əjdahanın bədənində onun tək gözünə çevrilir;

~ Günəşi udmuş əjdaha Aylı gecənin metaforasıdır;

~ Səhərə yaxın Dan ulduzunu təmsil edən qəhrəman gəlir, əjdahanın gözünü çıxararaq Günəşi azad edir;

~ *Başqa variantı*: Günəş Gecə ilə vuruşaraq səhərə yaxın onun gözündən yenidən doğulur (Ona görə “*Günəş doğdu*” (doğuldu) deyirik”.

“Gözün kor edilməsi” ilə bağlı bütün süjetlər özlərində bu universal sxemi təcəssüm etdirir. “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Oğuz kağan anası Ay kağanın gözündən doğulur<sup>203</sup>. K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu nəşrində Oğuzun doğulması belə təsvir olunur:

Kenə künlərdən bir kün Ay kağannun gözü yarıb  
bodadı, erkək oğul toğurdu<sup>204</sup>.

(Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladı,  
erkək oğul doğdu)<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> Bax.: Rzasoy S. Oğuz kosmoqoniyasında gözdən doğulma mifologemi // “Ekologiya, Fəlsəfə, Mədəniyyət” məqalələr məcmuəsi, 37-ci buraxılış. Bakı, “Elm və Təhsil Nəşriyyatı”, 2004, s. 21-25

<sup>204</sup> Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı, “Bakı Universiteti nəşriyyatı”, 1993, s. 10

Dastanın F.Bayat nəşrində:

...kenə künlərdən bir kün ay kağan nunq  
gözü yarıb butadı erkək oğul toğurdu...<sup>206</sup>  
(Yenə günlərin bir günü Ay kağanın  
gözləri yaradı, bir oğlu oldu)<sup>207</sup>.

Göründüyü kimi, Oğuz kağanı anası Ay kağan dünyaya gətirir. Burada tədqiqatçıların indiyə qədər diqqət vermədikləri orijinal doğuluş mifologemi – “*gözdən doğulma*” müşahidə olunur. Həmin mifologemin indiyə qədər öyrənilməməsi mətni orijinaldan tərcümə edən mütəxəssisləri də doğuluşu bildirən sözün dilimizdəki ekvivalenti kimi fərqli sözlərdən istifadə etməyə sövq etmişdir. Belə ki, F.Bayatda Oğuz kağan Ay kağanın “gözlərinin yarılması (əslində, yarılması – S.R.)” ilə, K.V.Nərimanoğlugildə “gözlərinin parlaması” ilə doğulur. Hər iki halda Oğuz Kağanın doğulması anası Ay kağanın gözləri ilə bağlıdır və o, Ay kağanın gözünün yarılması, parçalanması ilə doğulur. Ayın gözündən doğulan Oğuz Günəşi simvollaşdırır.

“Gözdən doğulma” mifologemi gecə ilə gündüzün, Günəşlə Ayın mübarizəsini əks etdirir. Ay (kağan) gecənin tək gözüdür. Bu anlamda, gecə tək gözlüdür. Yenə də bu anlamda gecə tək gözü olan Təpəgözdür. Oğuzun Ay kağanın gözündən doğulması tək göz//təpəgöz gecənin gözünün çıxarılması deməkdir. Bu, təsvir dili baxımından astral koddur. Astral kodla baş verən hərəkət formulu digər kodlarda təkrarlanır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat Oğuzu//Günəşi udmuş Təpəgözün gözünü çıxararaq Günəş//Göz//Oğuzu azad edir.

---

<sup>205</sup> Yenə də orada, s. 10

<sup>206</sup> Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, “Sabah”, 1993, s. 110

<sup>207</sup> Yenə də orada, s. 124

“Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması” formula özündə üç təsvir kodunu paralelləşdirir:

*Antropoloji kod:* Basat Oğuz insanlarını yemiş Təpəgözün gözünü çıxardaraq, insanları xilas edir;

*Etnososial kod:* Basat Oğuz elini udmuş Təpəgözün gözünü çıxararaq, Oğuzu xilas edir;

*Kosmoloji kod:* Dan ulduzunu təmsil edən qəhrəman Günəşi udaraq öz gözünə çevirmiş Təpəgözün gözünü çıxararaq, Günəşi azad edir.

Qeyd edək ki, ən qədim dünya miflərində Ay-Günəş, gecə-gündüz, qaranlıq-ışıq münasibətləri daha çox zooastroloji kodla təsvir olunmuşdur. V.V.İvanov göstərir ki, astral miflərin tipoloji baxımdan erkən qrupunda ulduzlar və bürclər çox hallarda heyvan görkəmində təsəvvür olunur. Belə miflərdə tez-tez heyvanların ovundan bəhs olunur. Evenklərdə göy yuxarı dünyanın tayqasıdır. Orada hər axşam günəşi oğurlayıb meşənin qalınlıqlarına aparan kosmik sığın Xeqlun yaşayır<sup>208</sup>. Başqa sözlə, Günəş ona görə batır ki, sığın hər gün onu oğurlayır. Bu anlamda, onun hər gün doğması da oğurlanmış Günəşin azad edilməsi deməkdir.

V.V.İvanov yazır ki, Günəş haqqında miflərdə (solyar miflərdə) “Günəş gözlə, görmə ilə əlaqəlidir”<sup>209</sup>. Gözün Günəşi simvollaşdırması dastanlardakı *ata-oğul* qarşıdurmalarında da özünü təsdiq edir. “Oğuznamə” dastanının müsəlman variant və versiyalarında Oğuz öz atası Qara xanın gözünü çıxarır. Bu süjet formulu gündüzlə gecə, Günəşlə Ay arasındakı mübarizəni əks etdirir. Bunu Oğuz və Qara xanın kosmoloji kimlikləri aydın şəkildə təsdiq edir:

---

<sup>208</sup> Иванов В.В. Очерк «Астральные мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 116

<sup>209</sup> Иванов В.В. Очерк «Солярные мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 461

*Oğuz* – gecəni simvollaşdıran Ay kağanın oğlu kimi Günəşi simvollaşdırır;

*Qara* (xan) – adından göründüyü kimi, qaranlığı təmsil edir.

Buradan aydın olur ki, Oğuzla Qara xanın mübarizəsi Günəşli Ayın, başqa sözlə, işıqla qaranlığın mübarizəsidir. Bu mübarizə funksional dəyərlər kontekstində *görmə* ilə *korluq* arasında mübarizədir. Basat Təpəgözün gözünü çıxaran sonra o, kor olur. Korluq bu mənada Aysız gecəni, zülmət gecəni simvollaşdırır. Gecə Günəşi udaraq onu özünün tək gözünə (Aya) çevirir. Bu zaman gecə Ayın ziyası ilə işıqlanır və bununla gecənin şad-firavan həyatı başlanır. Daha sonra Günəşin doğması ilə Gecə kor olur: qatı qaranlıq gecə haqqında deyilən “kor zülmət gecə idi” ifadəsi bununla bağlıdır.

**§ 6.4. *Təpəgöz*lərin savaşı: sağ *təpəgöz Qazanın sol təpəgöz əjdahanı öldürməsi və özünün sol gözünü təpəgöz əjdahadan geri alaraq bədənini yenidən bərpa etməsi formulu***

Bütün deyilənlər nəticəsində aşağıdakı qənaətləri söyləmək mümkündür:

~ “Basat-Təpəgöz” süjeti astral Günəş-Ay mifini inikas etdiyi kimi, “Qazan-əjdaha” süjeti də astral kodla Günəşlə Ayın, gündüzlə gecənin, işıqla qaranlığın mübarizəsini simvollaşdırır.

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi astral kodla Günəşin əjdaha tərəfindən udulması mifini təcəssüm etdirir.

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi ilə Qazan ikili status əldə edir: mərd tək gözlü Qazan və namərd tək gözlü Qazan.

~ Namərd təkgözlü Qazan Oğuz kosmoloji terminlər sisteminə Təpəgöz deməkdir.

~ Mərd təkgözlü Qazan özünü onun sol gözünə çevrilmiş əjdahadan xilas etmək üçün sol gözünü çıxartmalı//öldürməlidir. O, mətnüstündə bunu etmirsə də, mətnaltında etməyə məhkumdur (yəni edir).

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi ilə Qazanın bədən kosmosunun iki hissəyə ayrılması növbəti dəfə xanolma inisiyasiya ritualından keçən Qazanın bədəninin aralıq//liminal mərhələnin prosedurlarına uyğun olaraq parçalanması deməkdir. Qazanın bədən kosmosu liminal mərhələdə tamamilə dağıdılmalı və kosmik sxemlə yenidən qurulmalıdır.

~ Əjdahanın qorxu şəklində Qazanın bədən kosmosuna daxil olaraq onun sol gözünə çevrilməsi Qazanın əjdahaya çevrilməsinin birinci mərhələsidir. İnisiyasiya ritualının sxeminə görə, Qazan əjdahaya tamamilə çevrilməklə öz əvvəlki varlığından məhrum olmalı, sonra əjdahanı öldürərək, yenedən doğulmalı, dirilməli, qurulmalı, təşkil olunmalıdır. Bunun üçün o, əvvəlcə əjdahadan özünün sol gözünü geri almalıdır (*haqqında geniş şəkildə irəlində bəhs olunacaq*).

**§ 7. Qazanın əjdahaya çevrilməsinin  
ikinci mərhələsi: əjdaha tərəfindən udulması  
və başının əjdahaya çevrilməsi formulu**

Mətndə göstəriləyi kimi, Qazan öz sol gözünü çıxarmaqdan vaz keçib əjdaha ilə vuruşmağa başlayır:

“Sadaqını öginə tökdü, səksən oqı sadaqından tükəninəcə əjdahaya buqun-buqun şişlədi. Əjdahada dahı sömürmək hovuru qalmadı, dahı can hovuru qaldı. Qar polad sav qılıcın əlinə aldı, sıyra qılıc səgirdi əjdahanun üstinə. Yedi başı bir buqundan qılıcladı, yerə saldı. Əjdahanun ağusu yer yüzinə töküləndə ağusundan yer yüzinə yanar-yanar odlar düşdi. Ğazan xəncərin sancdı, qılıcın sancdı. Əjdahanın üstində bağdaş qurdu. Lələ Qılbaş eylə ki odı gördü, sandı, əjdaha Ğazanı utdı. “Aq əkməgin yedigüm aqa, aqa!” deyübəni sıyra qılıc əjdahanun üstinə yegin gəldi. Gəldüğündə necə gördü? Əjdahanun yeddi başı qara yerün üzərində yatur gördü. Ğazan özi əjdahanun arxasında bağdaş qurmuş gördü. Lələ dedi:

– Bərəkallah, aqam Ğazan! Ərlüğünə, yeğlüğünə təhsin!

Ğazan dedi:

– Canum Lələ! Əjdahanı mən öldürmədüm, sənün durumun ilən hümmətün öldürdi. Yeg ustalar gətür, bu əjdahanun dərisin soygil”<sup>210</sup>.

Dəfələrlə qeyd olunduğu kimi, epik-mifoloji süjet mətnüstü və mətnaltı planlara malikdir. Mətnüstü – qəhrəmanın epik davranış kodunu, mətnaltı – ritual-mifoloji davranış kodunu təcəssüm etdirir. Bu cəhətdən, Qazan mətnüstündə əjdahanı öldürsə də, mətnaltında özü onun tərəfindən udulur. Mətnaltı mətnüstünün keçmiş, tarixidir. Tarix isə öz izlərini həmişə müasirlikdə işarələr şəklində saxlamaqda davam edir. Bu cə-

---

<sup>210</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 57-58

hətdən, Qazanın mətnaltındakı “tarixi”ndə əjdaha tərəfindən udulmasının izləri özünü mətnüstündə inisiyasiya ritualına xas olan “bütün təfərrüatları” ilə qorumuşdur. Diqqət edək:

~ Basat Təpəgözü oxla kor edib öldürdüyü kimi, onun “əkizi” Qazan da əjdahaya səksən ox atır. Əjdaha gücünü itirir və Qazan qılıncla onun yeddi başını kəsir. Daha sonra *qəribə bir hərəkət* edir: başı kəsilmiş əjdahanın üstünə çıxıb, bardaş quraraq səssizcəsinə oturur.

~ Qazanı tapmayan Lələ Qılbaş elə başa düşür ki, əjdaha Qazanı udub. Lakin Qazanı əjdahanın üstündə səssiz-səmirsiz oturan görüb sakitləşir və sevinir.

~ Sonra Lələ Qılbaşla Qazanın arasında ilk baxışdan diqqət cəlb etməyən bir *dialog* olur. Əslində isə, süjetin mətnaltındakı ritual-mifoloji semantikasını bu dialogda öz əksini tapmışdır.

Süjetüstündə əjdaha ilə vuruşan qəhrəman Qazan süjetaltında xanolma inisiyasiya ritualından keçən namizəddir. Xanolma ritualının sxeminə görə, Qazan yenidən hakimiyyətə qayıda bilmək üçün əjdahanı öldürüb, onun gücünü əldə etməlidir. Bu, Qazanın ritualın ikinci mərhələsində öz bədənindən tamamilə ayrılıb, əjdahaya çevrilməsini nəzərdə tutur. İkinci mərhələ aralıq//liminal mərhələdir. Burada namizəd//neofit ikili statusa malik olur. Bu, onun həm də bir varlıqdan qopub, iki varlığa çevrilməsi deməkdir. Bu proses əjdahanın Qazanın bədənini qorxu şəklində daxil olub, onun sol gözünü namərd gözə çevirməsi ilə başlanır. Ritualın sxeminə görə, proses axıra qədər davam etməlidir, yəni Qazan bu və ya digər şəkildə tamamilə əjdahaya çevrilməli və bununla da əjdahanın bütün gücünü qazanmalıdır. Bu cəhətdən, istənilən epik süjetin mətnüstü qatında *qəribə, anlaşılmaz, məntiqsiz* görünən bütün davranış faktlarının hamısı mətnaltının mətnüstündə qorunub qalmış izləridir. Yəni bu qəribəliklərin və məntiqsizliklərin məntiqi mətnaltı ilə şərtlənir (müəyyənləşir). Bu cəhətdən,

Qazanın əjdahanın yeddi başını bir qılıncla vurub kəsəndən sonra çıxıb əjdahanın bədəninin üstündə bardaş qurub oturması kimi *qəribə və anlaşılmaz hərəkəti*, əslində, Qazanın əjdahaya çevrilməsinin ikinci mərhələsidir: Qazan, əslində, əjdahanın başını kəsəndən sonra çıxıb kəsilmiş başın yerində oturur. Bu hərəkət Qazanın əjdahanın başına çevrilməsi deməkdir.

**Bəs bu çevrilmə ritual sxemi baxımından necə baş verir?**

Cavab: Əjdahanın Qazanı udması ilə. Bu baxımdan, *mətnüstündə* Lələ Qılbaşın əjdahanın Qazanı udduğunu güman edərək fəryad etməsi epizodu *mətnaltında* Qazanın udulması formuludur. Əjdaha Qazanı udduqdan sonra Qazan onun başına çevrilir. Burada bir-birinin metaforası olan üç ritual formulu var:

~ Qazanın əjdahanın başını kəsərək onu öldürməsi şəklində icra olunan ritual hərəkəti:

Ritualdan keçən namizədin bütün hərəkətləri ritual simvollarıdır.

~ Əjdahanın Qazanı udaraq onu əjdahalaşdırması:

Qazanın bardaş quraraq səssiz oturuş pozası onun əjdahanın qarnındaki vəziyyətini (*bətn vəziyyətini*) göstərir. Bu formulun mənası Qazanın ritualda öz bədənindən məhrum edilmə prosesini simvollaşdırır.

~ Qazanın bədəninin (bədən kosmosunun) baş hissəsinin əjdahalaşması:

Qazanın əjdahaya çevrilməsi, əslində, onun başından başlanır. Əvvəlcə başdakı sol göz əjdahaya çevrilir. Daha sonra Qazanın əjdahanı başını kəsib, özü həmin kəsilmiş başın yerində əjdahanın bədənində oturması, ritual simvolikası baxımından *əjdahanın başını öz başı ilə əvəz etməsi* deməkdir.

Bu hərəkət ritual xronometriyası baxımından Qazanın əjdahaya çevrilməsinin ikinci mərhələsini göstərir:

~ Birinci mərhələdə *Qazanın başında sol gözü* əjdahaya çevrilir;

~ İkinci mərhələdə *Qazanın başı* əjdahaya çevrilir.

~ **Bəs üçüncü mərhələdə nə baş verəcək?**

Yəqin, aqlımıza gəlir ki, üçüncü mərhələdə Qazanın bədəni əjdahaya çevrilməlidir. Bu, doğrudan da belədir. Süjetin növbəti hissəsində Qazanın bədəninin əjdahaya çevrilməsinin ritual formulu təsvir olunur. Lakin biz “üçüncü mərhələyə” keçməzdən əvvəl bu ikinci mərhələnin mühüm (*özü də çox mühüm*) bir məqamını təhlil etməliyik. Bu, Qazanla Lələ Qılbaş arasındakı dialoqdur. Həmin dialoq Qazanın xanolma ritualının mətnaltında gizlənmiş (implisit//gizli) detallarını, o cümlədən Qazanın xanolma ritualında onunla bərabər iştirak edən ritual tərəfdaşının (ritualın patronunun, ritual hamisinin) kimliyini aydınlaşdırmağa imkan verəcəyi kimi, bizə “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazanın ağzından deyilmiş bir məşhur fraza//kəlamın da mənasına “bir daha” işıq salmağa imkan verəcəkdir.

Diqqət edək. Qazanın əjdahanı öldürdüyünü görənlər Lələ Qılbaş bu hünərinə görə onu tərifləyir. Lakin Qazan həmin hünərin özünə yox, Lələ Qılbaşına aid olduğunu söyləyir:

“Lələ dedi:

– Bərəkallah, aqam Ğazan! Ərlüğüne, yeglüğüne təhsin!

Ğazan dedi:

– Canum Lələ! Əjdahanı mən öldürmədim, sənün durumun ilən hümmətün öldürdi”<sup>211</sup>.

Göründüyü kimi, Qazan qələbəni onun yox, Lələ Qılbaşın qazandığını söyləyir. İlk baxışdan adama elə gəlir ki, Qazan təvazökarlıq edir. Lakin Qazanın əjdaha ilə ölüm-qalam çarpışmasında Lələ Qılbaşın arxada gizləndiyini nəzərə aldıığımızda Qazanın heç də təvazökarlıq etmədiyini görürük. Onun

---

<sup>211</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

öz sözlərində ciddi olduğunu Lələ Qılbaşın ona etiraz etməməsi də göstərir. Lələ Qılbaş Qazanın sanki onun bu qələbənin qazanılmasında əsas rola malik olması haqqındakı mövqeyini qəbul edir.

**Bəs görəsən, döyüşdə iştirak etməyən Lələ Qılbaş əjdahanın öldürülməsində necə iştirak etmişdir? Və ümumiyyətlə, iştirak etmişdirmi?**

Qazana görə – bəli: qələbənin qazanılmasında əsas rol Qazana yox, Qılbaşa aiddir. Qazan yalnız əjdahanı öldürmək işini fiziki cəhətdən icra etmişdir.

Qazanın mövqeyi bizi onun ağzından çıxan sözlərə bir daha nəzər salmağa məcbur edir: “Canum Lələ! Əjdahanı mən öldürmədim, sənün durumun ilə hümmətün öldürdü”.

Bu sözlərdən məlum olur ki, Qılbaş Lələ əjdahanı tək öldürməyib, Lələ Qılbaş bu işi öz “durumu” və “hümməti” ilə birləşdirib.

**Ayə, bu “durum” və “hümmət”, görəsən, nədir, kimdir?**

“*Durum*” – sözün bütün mənası ilə “vəziyyət”, “duruş”, “vizyon” deməkdir.

“*Hümmət*” isə – millət, xalq, ardıcıl, səhabə... deməkdir.

Məsələ yenə aydın olmur. Lələ Qılbaş bu döyüşdə bir “duruş” nümayiş etdirməyib: arxada gizlənib, döyüşün nəticəsini gözləyib. Hümmət//ümmətə gəldikdə, döyüş meydanı və onun ətrafında Qazandan, əjdahadan və arxada gizlənmiş Lələ Qılbaşdan başqa heç bir “xalq”, “millət”, “səhabə” və s. olmayıb.

Göründüyü kimi, mətnüstü biz oxucularla sanki müəmma, tapmaca, gizlənpaç oyunu oynayır. Bu cəhətdən, mətnüstü təsvir bizi öz oyunu ilə çaşqınlığa salır. Təbii ki, burada bir “oyun” var. Və bu oyun qatbaqat struktura malik süjetin metaforik cərgələri ilə, başqa sözlə, mətnüstü ilə mətnaltı arasında baş verən oyundur. Əgər biz bu oyunun mövcudluğunu qəbul etməyib, onun qaydalarını öyrənməsək, çaşbaş qalmaqda davam edəcəyik. Çünki mətnüstünün altında, sözün həqiqi

mənasında, “oyun” gizlənmişdir. Biz bu “oyunu” bütün tədqiqat boyu “ritual” adlandırmışıq. *Ritual* isə elə sözün həqiqi mənasında, *oyundur*. “Ritual”ın ərəbcədən gələn “mərasim” mənası bizim düşüncəmizdə birbaşa “oyun” assosiasiyası yaratmır. Lakin öz ana dilimizin koqnitiv kodları ilə düşünəndə mənzərə dəyişir. “Oyunun” bütün “oyunları” aşkara çıxır.

Beləliklə, Qazanın sözlərinin mənasını başa düşmək üçün mətnaltındakı ritual//oyun dünyasına baş vurmalıyıq.

### **Ancaq təkcə ritual dünyasınamı?**

Əlbəttə – yox. Tək ritualla “bir iş” görmək mümkün olmayacaq. Mif dünyasına da baş vurmalıyıq. Axı tədqiqatçılara görə, miflə ritual “əkiz qardaşdır”: birinin sirri o birində gizlənilir. Qazanın Lələ Qılbaşa verdiyi cavabın “ ritorikasına” diqqət etsək, miflə ritualın doğrudan da “əkiz qardaşı” olduğunu təsdiq edərik.

Cavaba bir də diqqət edək: “Canum Lələ! Əjdahanı mən öldürmədim, sənün durumun ilə hümətün öldürdü”. Göründüyü kimi, Qazan əjdahanın öldürülməsi “hünərini” özünə yox, başqasına aid edir.

**Bu cavab bizim yadımıza Qazanın Bəkil haqqında dediği “Yox, at işləməsə, ər ögünməz, hünər atındır” ifadəsini saldırmı?**

Əlbəttə – salır. Qazan Lələ Qılbaşa verdiyi cavabı hələ “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin “*böyük qardaşı*” “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bir dəfə səsləndirib. Epik durumu yada salaq. Eposun IX boyunda deyilir ki, Oğuz bəylərindən olan Bəkil ov zamanı başqa bəylərdən fərqli olaraq, atı ilə ovu qovar, yayı elə atardı ki, ovun boğazına keçərdi. Bir gün Bəkil yenə bu hünəri təkrarlayarkən Qazanla bəylər arasında belə bir dialoq olur:

“Qazan bəg aydır:

– Bu hünər atınmıdır, ərindəmidir?

– Xanım, ərindədir, – dedilər.

Xan aydır:

– Yoq, at işləməsə, ər ögünməz. Hünər atındır, – dedi”<sup>212</sup>.

Biz bu kitabın ikinci fəslində bu dialoqa artıq toxunmuşuq. Onda dedik ki, Qazanın sözləri mətnüstündə paxıllıq, Bəkili aşağılamaq kimi səslənir. Və Bəkil doğrudan da, bu sözlərdən inciyyir. Lakin göstərdik ki, Qazanın hünəri igidə yox, ata aid etməsinin mif dünyası ilə şərtlənən əsasları var. İgidin atı onun göydən yerə enmiş hamisidir. Möcüzəli gücə malik at igidə hamilik etməsə, o, heç nəyə qadir olmaz.

Göründüyü kimi, Qazanın Bəkilin hünərinin onun özünə yox, atına aid etməsinin mifik əsasları var. İndi də o, öz hünərini özünə yox, Lələ Qılbaşa aid edir. Eyni situasiya təkrarlanır. Görəsən, bu təkrarlanma faktı fransız strukturalisti K.Levi-Strossun qarşısına çıxsa idi, o nə deyərdi? Bizcə, məşhur fikrini bir daha təkrarlayardı: “Eyni ardıcılığın mifdə və ümumiyyətlə, şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu aşkarlayır”<sup>213</sup>.

Beləliklə, Qazanın “hünər” haqqındakı fikrinin “Dədə Qorqud” eposunun müxtəlif əlyazmalarında təkrarlanması *mifin strukturunu* ortaya qoyur. Bu cəhətdən, biz də Qazanın Lələ Qılbaşa verdiyi cavabın mənasını mətnaltının miflər və rituallar dünyasında axtarmalıyıq.

Qazan Lələ Qılbaşa deyir ki, “Əjdahanı... sənün *durumun* ilən *hümmətin* öldürdi”.

Görək, Lələ Qılbaşın “durumu” və “hümməti” miflər və rituallar müstəvisində nə deməkdir. Bunun üçün Qazanla əjdahanın döyüşündə Lələ Qılbaşın hansı bir “durum” nümayiş

---

<sup>212</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 104-105

<sup>213</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва: “Глав. Ред. Вост. Лит.”, 1985, с. 206

etdirdiyini yada salaq. O, döyüşdən qabaq əjdahadan qorxub onunla vuruşmaqdan vaz keçmək istəyən Qazanı tərif edərək, döyüşə ruhlandırmışdı. Biz də öz növbəmizdə aşkarlamışdıq ki, Lələ Qılbaşın mətnüstündə Qazanı tərifləməsi, onu döyüşə ruhlandırması, mətnaltında onun Qazanla totem hamiləri arasında əlaqə yaratmaq üçün keçirdiyi şaman ritualıdır. Demək, Qazan “Lələ Qılbaşın *durumu*” dedikdə həmin transmediativ ritualı nəzərdə tutur.

### **Bəs “hümmət” nə deməkdir?**

Yada salaq ki, Lələ Qılbaş həmin ritualda Qazanla onun totem “kökləri”//hamiləri arasında əlaqə yaratdıqdan sonra totem hamilər Qazana kömək edərək, onun əjdaha tərəfindən udulmasına imkan vermədilər. Demək, Qazan “Lələ Qılbaşın *hümməti*” dedikdə onun ritual vasitəsilə köməyə çağırdığı totem hamiləri nəzərdə tutur.

Beləliklə, mətnaltına görə, Lələ Qılbaşın “durumu”– ritual vahidi, “hümməti” – mifik hamilər mənasındadır. Qazan buna görə də, Bəkil məsələsində olduğu kimi, indi də öz fikrinin üstündə qalır ki, bir igidə onun totem “kökləri”, “ataları” hamilik etməsə, o, heç bir hünər göstərə bilməz.

Bütün bunlar eyni zamanda Lələ Qılbaşın mətnüstündə Qazana bir lələ kimi “sədaqətlilik”dən başqa heç nə ilə izah oluna bilməyən passiv köməyin mətnaltında çox vacib bir funksiya olduğunu ortaya qoyur. Məlum olur ki, Lələ Qılbaş Qazanın xanolma ritualında onunla bərabər iştirak edən ritual tərəfdaşı, ritual patronu, ritual hamisidir.

### **Bəs niyə Dədə Qorqud yox, Lələ Qılbaş?**

**Axı Oğuz elində bütün ritualların patronu Dədə Qorquddur?**

**Niyə bu ritualda Qazana Dədə Qorqud yox, Lələ Qılbaş patronluq edir?**

**Bəlkə, bunun ayrı səbəbləri var?**

Əlbəttə – ayrı və həm də Qalın Oğuz kosmosunun total struktur sistemi ilə müəyyənləşən, şərtlənən çox ciddi səbəbləri var.

Amma *əziz folklorşünas həmkarlarım*, bu səbəbləri indi burada araşdırmayacağıq. Çünki bu səbəblərin aydınlaşdırılması qorqudşünaslığın yeni bir səhifəsini başlamaq deməkdir. Bu da eyni zamanda yeni bir monoqrafiya və yeni bir istiqamət deməkdir<sup>214</sup>. Kimin könlü istəsə, o səhifəni və monoqrafiyanı başlaya bilər.

---

<sup>214</sup> Bax: Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 304 s.

**§ 8. Qazanın əjdahaya çevrilməsinin  
üçüncü mərhələsi: bədəninin əjdahaya çevrilməsi**

Mətnə deyilir ki, Qazan əjdahanı öldürəndən sonra Lələ Qılbaşa əmr edir ki, yaxşı ustalar çağırırsın ki, onlar əjdahanın dərisini soysunlar. Qazan ustalara əjdahanın dərisindən özün üçün aşağıdakı əşyaları düzəltməlidir:

- ~ Əjdaha dərisindən özünə “don” (paltar) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz yayı üçün “kurban” (yay qabı) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən oxları üçün “sadaq” (ox qabı) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz qılıncı üçün “qın” (qılınc qabı) tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz şeşpəri (altı qanadlı dəmir toppuzu) üçün qab tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz Qonur atının yəhərinə örtük tikdirir;
- ~ Əjdaha dərisindən öz saybanı (kölgəlik, iri çətir, çadır) üçün yeni yelkənlər, yəni pərdələr tikdirdi;
- ~ Əjdahanın yeddi başının dərisini soydurub yeddisini də öz başına geydi: “Yeddi başını bir təsərrüf ilə soyubanı yeg başı üstünə Qazan geydi”<sup>215</sup>.

Beləliklə, Qazan öz bədən kosmosuna, yəni onun mərd igid obrazına aid nə varsa – hamısına əjdahanın dərisindən maska tikdirir. Sonra bütün bu maskaları geyərək, Bayındır xanın yolları: “Atıylan, donuylan əjdəhanun donına girübəni padşah Bayındırı gözlədi, yola düşdi”<sup>216</sup>.

Mətnin bu hissəsində biz bir-biri ilə bağlı iki funksional hərəkət formulunu görürük:

---

<sup>215</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58

<sup>216</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

1. Qazanın öldürdüyü əjdahanın dərisindən *maskalar* hazırladılması:

Maska bütün hallarda ritual geyimidir. Demək, Qazan əjdaha maskalarından istifadə olunduğu hansısa ritualı icra etməyə hazırlaşır.

2. Qazanın əjdaha maskalarını başdan-ayağadək geyinərək, özünü *əjdaha cildinə* salması:

Qazanın əjdaha maskalarını geyinməsi onun özünü libasdəyişmə//cillddəyişmə yolu ilə əjdahaya çevirməsi deməkdir. Demək, Qazan *əjdahaya çevrilmə ritualını* icra edir. Mətnədə onun əjdahanın “*yeddi başının*” dərisini, yəni maskasını özünün “*yeg*” başına (bir dənə olan başına) geyməsi xüsusi vurğulanır: “Yeddi başını bir təsərrüf ilə soyubanı yeg başı üstinə Qazan geydi”<sup>217</sup>. Bütün bu hərəkətlərin hamısı birlikdə “*Qazanın yeddi başlı əjdahaya çevrilmə*” ritualıdır.

Qazan daha sonra əjdaha cildinə Oğuz elinə qayıdır. Amma bu qayıdış real “*qayıdış*”, real “*geri dönüş*” deyildir. Bu qayıdış təkcə qalib bir *qəhrəmanın qayıdışı* yox, həm də yeddi başlı *əjdahanın* Oğuz elinə *hücumudur*. Beləliklə, Qazanın maskalanaraq öz padşahının yanına yola düşməsi maskaaltı və maskaüstü olmaqla *iki ritual hərəkətini* nəzərdə tutur:

~ *Maskaaltı qayıdış* qalib gəlmiş *qəhrəmanın öz evinə//elinə qayıdışıdır*;

~ *Maskaüstü qayıdış* əjdahaya çevrilmiş *Qazanın Oğuz elinə hücumudur*.

Hər iki hərəkət istisnasız olaraq ritual formuludur. Baxmayaraq ki, maskalanmış Qazan evinə qayıdır, ancaq bu qayıdış adı bir dönüş deyildir. Bu – ritual qayıdışı, ritual dönüşüdür. Qalib Qazanın öz evinə üzərində qələbə çaldığı düşmənin cildinə düşərək qayıtması ritualdır. Demək, *əjdaha üzərində qələbə çalmış Qazanın əjdaha cildinə girib Oğuz elinə qayıt-*

---

<sup>217</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

*ması onun öz qələbəsini istədiyi şəkildə qeyd etmək arzusunun ifadəsi yox, məcburi ritual davranışdır.*

V.Terner yazır: “Ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fəvqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur”<sup>218</sup>.

Bu fikirdən aydın olur ki, Qazanın “jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığından” ibarət olan bu ritualı keçirməkdə *marağı və məqsədi* var.

Başqa bir ritualistin fikirlərinə nəzər salaq. V.N.Toporov yazır ki, “ritual – yaradılışın obrazıdır”<sup>219</sup>. Demək, Qazanın bu ritualı icra etməkdə maraq və məqsədi hansısa “*yaradılış*” aktını icra etməkdir.

**Qazan, görəsən, əjdahaya çevrilmə ritualı ilə nəyi yaratmaq istəyir?**

V.N.Toporov daha sonra yazır ki, “varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini özündə qapalılaşdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin (düzüm – *S.Rzasoy*) ardıcılığını yada salır və bununla insanın “ilk başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsini təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun (varlığın – *S.Rzasoy*) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik (rəmzilik – *S.Rzasoy*) və semiotiklik (işa-

---

<sup>218</sup> Тернер В.. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, с. 32

<sup>219</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 16

rəvilik – *S.Rzasoy*) verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir”<sup>220</sup>.

Qazanın ritual hərəkətini V.N.Toporovun fikri əsasında modelləşdirək:

~ Qazanın icra etdiyi ritualda Oğuz varlığının ilkin yaradılışı aktında baş verənlər təcəssüm etdirilir. Oğuz kosmoqoniyasında “ilkin yaradılış” presedenti ilk əcdad Oğuz kağan aiddir. Demək, Qazanın icra etdiyi bu ritual aktında Oğuz kağanla bağlı yaradılış aktı “teatrallaşdırılır”.

~ Qazan bu ritual vasitəsilə “ilkin başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilir. Yəni Qazanın icra etdiyi ritual onun yenidən Oğuz kosmosuna daxil edilməsini təmin edir. Bu cəhətdən, onun əjdahaya çevrilməsi, əjdaha kimi Oğuz elinə hücumu, əslində, yenidən qayıdışına, yenidən doğuluşuna xidmət edir.

~ Qazanın “ilkin yaradılışda” baş verənləri ritualda təkrarlaması onun “varlığının strukturunu aktuallaşdırır”, yəni Qazanın Oğuz kağanla bağlı sakral hərəkət presedentini təkrarlaşdırmaqda məqsədi heç də padşah Bayındır xana və Oğuz bəylərinə maraqlı tamaşa göstərərək, onları əyləndirmək yox, öz varlığını Oğuz kağan modeli əsasında yenidən təsdiq edə bilməkdir.

Bütün bunlar göstərir ki, Qazanın əjdahaya çevrilməsi onun bir qəhrəman, bir bəy və *ən əsası*, bir xan kimi yenidən təsdiq olunması baxımından son dərəcə zəruri aktdır. Və bu akt ritual şəklində icra olunur.

Qazanın özü, atı, silahları ilə birlikdə əjdaha dərisinə girdikdən sonra Bayındır xanın yanına yola düşməsi libasdəyişmə aktının ümumi ritualın yalnız bir mərhələsi olduğunu göstərir. Yəni ritual davam edir. Onun Bayındır xanın yanına qa-

---

<sup>220</sup> Toporov V.N. Göstərilən əsəri, s. 16

yıtması bizə bir-biri ilə bağlı iki ritual hərəkətini qabacadan müəyyənləşdirməyə imkan verir:

~ Qazanın Bayındır xanın yanına qayıtması ritualın padşah Bayındır xan və Oğuz bəyləri ilə birlikdə davam etdiriləcəyini göstərir. Başqa sözlə, başda Bayındır xan olmaqla bütün Oğuz bəyləri ritualın iştirakçısına çevriləcəklər.

~ Qazanın Bayındır xanın yanına qayıdışının *maskaaltı* və *maskaüstü planlarının* olduğunu nəzərə alsaq, bu qayıdış həm də əjdahaya çevrilmiş Qazanın Oğuz elinə ritual hücumudur. Bu, o deməkdir ki, maskaaltındakı mərd Qazan öz evinə/elinə, əvvəlki xan statusuna qayıtmaq istəyirsə, maskaüstündəki Qazan Oğuz elinə düşməni kimi hücum edir.

Beləliklə, bizim qarşımıza yenə də *iki Qazan* çıxır:

~ Maskaaltında gizlədilmiş, əjdahanın dərisinin içində, başqa sözlə, əjdahanın qarnında udulmuş, əsir olmuş Qazan. Bu – mərd sağ gözlü Qazandır;

~ Maskaüstündə bütün bədəni ilə əjdahaya çevrilmiş namərd tək gözlü Qazan.

*İki Qazan* – *iki məqsəd* deməkdir:

~ Maskaüstündəki namərd tək gözlü Qazan (əjdahalaşmış Qazan) Oğuz elinə hücum etmək istəyir;

~ Maskaaltındakı mərd tək gözlü Qazan öz əjdahalaşmış bədənindən qurtulub, xilas olmaq istəyir.

Kosmoqonik ritualların universal sxeminə görə, bu qurtulma/xilas olma *iki ritual üsulu ilə* baş verə bilər:

~ Əjdahanın bədənindən yenidən doğulma;

~ Əjdahanın öldürülməsi ilə əjdahanın bədənindən xilas olma.

**Yenidən doğulma “boylama” ritualıdır.**

Əjdahanın bədənindən onun öldürülməsi yolu ilə xilas olma isə başqa bir qəhrəmanın əjdahanı öldürməsini tələb edir.

Beləliklə, ritualın davamını bizə qabaqcadan məlum olan ritual sxemləri əsasında belə modelləşdirmək (proqnozlaşdırmaq) olar:

~ Ya Oğuz elinə hücum etmiş əjdaha öldürüləcək və Qazan onun qarnından xilas ediləcək;

~ Ya da boylama ritualı icra edilməklə Qazan əjdahanın bədənindən doğuzdurulacaq.

~ Ya da ki mənaca bir-birinə bərabər olan, bir-birinin metaforik ekvivalenti (eynigüclü işarəsi olan) olan bu iki hərəkət formulunun ikisi də icra olunacaq.

Hər iki hərəkət formulunun *standart icra üsulu* var:

a) Bir üsulun ritual sxeminə görə, Oğuz bəyləri əjdahanı *istədikləri şəkildə* öldürə bilməzlər. Bir *Oğuz qəhrəmanı* əjdahaya çevrilmiş Qazanı (əjdaha Qazanı) *əjdahaları öldürməyin standart üsulu* ilə öldürüb, əsil Qazanı xilas edəcək və Qazan yenidən xan olacaq.

b) O biri üsulun ritual sxeminə görə:

~ Dədə Qorqud *gəlməli*;

~ Qazanın əjdahadan doğuzdurulması ritualı olan *boy boylamalı*;

~ Qazanı “boylayandan – doğuzdurandan” sonra bu hadisəni *sözlə soylamalı*;

~ Sonra bu soyu *oğuznamə şəklində* düzüb-qoşmalı;

~ Sonra “Bu Oğuznamə Qazanın olsun” deyərək, onu Qazana aid oğuznamə kimi 12-lik (24-lük) Oğuz boy sistemə daxil etməli;

~ Və ən sonda Qazan haqqındakı oğuznaməni alp ozanların “alını açıq comərd ərənlər məclisində söyləmələrini” onlara tapşırıraq, ritualı qapamalıdır.

**Ey mənəm “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” süjet-əhvalatını “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu hesab edən həmkarlarım!**

Əgər bu hekayətin sonunda Dədə Qorqud Qazan kimi məşhur bir qəhrəmanın, Oğuz elinin xanının əjdaha ilə vuruşmasını:

~ eşidib gəlsə;

~ boy boylasa;

~ soy soylasa;

~ sonra bu soyu “oğuznamə” kimi Qazanın adına bağlasa;

~ daha sonra həmin oğuznaməni Qazana aid dastan kimi məclislərdə ifa etməyi alp ozanlara tapşırırsa, – *o halda biz hamılıqla “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsini boy hesab edəcəyik.*

Yox, əgər bu baş verməsə, o halda bu hekayətin hansı janra aid olduğunu müəyyənləşdirməliyik.

Qeyd edək ki, hələ “Qazan-əjdaha” hekayətinin sonlanmasına qədər ritual formulları şəklində icra olunacaq çoxlu hadisələr var. Odur ki, indidən bu suallar bəzəsində düşünməyə dəyər:

~ Ritualda Oğuz elinin üzərinə hücum etmiş əjdahanı hansı qəhrəman öldürməlidir? Daha dəqiq desək, bu rolu icra etmək səlahiyyəti kimə aiddir? Çünki Qazan Oğuz elinin xanıdır. Onu adi qəhrəman xilas edə bilməz?

~ Ritual sxeminə görə, Qazan paralel olaraq öldürülmüş əjdahanın bədənindən *boylama* ritualı ilə doğuzdurmalıdır. Əgər bu mərasimi Dədə Qorqud gəlib icra etməsə, onda bəs kim edəcəkdir? Çünki bu ritual hökmən icra olunmalı, Qazan yenidən doğulmalı və öz hakimiyyətinə qayıtmalıdır.

**§ 9. Qazanın əjdahanı öldürməsinin və ona  
çevrilməsinin yoxlanılması və təsdiq edilməsi:  
etnokosmik identifikasiya ritualı**

Mətnin sonrakı hissələrinə diqqət edək:

~ Qazan Bayındır xanın yanına gəlib çatmamışdan əvvəl onun əjdahaya çevrilməsi xəbəri gəlib çatır.

~ Adamlar bu xəbərə inanırlar ki, əjdahaya çevrilmiş Qazan gəlib onların hamısını udacaq (yeyəcək).

~ Qərara gəlirlər ki, bir təpəyə çıxıb, Qazanı ox yağışına tutub öldürsünlər.

~ Lakin Bayındır xan bu qərara qarşı çıxır: “Mənim vəkilüm Ğazan ər igiddür, yeg igiddür. Bəlkə, əjdahaya rast gəldi ola, öldürdi ola, əjdahanun donına girdi ola. Əgər Ğazan əjdaha olubdur, nə qövüm tanur, nə qardaş tanur”<sup>221</sup>.

Bayındır xanın sözlərindən məlum olur ki, Qazan əjdahaya iki şəkildə çevrilə bilər:

a) *Yalançı çevrilmə*: əjdahanı öldürüb, onun dərisini geyə bilər. Bu, ritual çevrilmə olduğu üçün Qazan təhlükəli deyildir.

b) *Həqiqi çevrilmə*: əgər Qazan həqiqətən əjdahaya çevrilibsə, bu halda o, artıq öz qövminə yad olan təhlükəli düşməndir.

Həm Bayındırın bu sözləri, həm də insanların Qazanın əjdahaya çevrilmə xəbərinə dərhal *inanmaları* Oğuz elində insanın həqiqətən də əjdahaya çevrilməsi haqqında *inancın* olduğunu göstərir.

~ Qazanın qardaşı oğlu Qara Budaq Qazanın əjdahaya çevrilib-çevrilməməsini yoxlamaq üçün Bayındır xandan icazə istəyir: “Qara Budağ dedi: – Padşahum, mana rüsxət vergi-

---

<sup>221</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58

lən, gedim Ğazanun qarşısına. Əgər əjdaha olubdur, ol məni utsun!”<sup>222</sup>

~ Qara Budaq əmisinin qabağına gedib, onunla dialoq edir və həmin dialoq vasitəsilə Qazanın doğrudan da əjdahanı öldürməsi təsdiq olunur:

“Qara Budağ at oynatdı, Ğazanun qarşısına getdi. Səs yetər yerdə durdı, sadaqundan suhar qapdı:

– Əmi, səni əjdaha oldı derlər. Əgər əjdər olmayubsan, mənim ilən gümür-gümür danış! – dedi.

– Danışmasan, suhar oqun peykaniylan öldürürəm, Ğazan, səni.

Qara polad qılıcun yalmanıylan doğraram, Ğazan, səni.

Əgər əjdaha öldürübsən, ğazavatun mübarək!

Avundan bir şılalğa<sup>223</sup> mana vergil!

Ğazan atdan düşdi, qılıcın Qara Budağın belinə baqladı. Qara Budağ qılıcına pəhləvan anda oldı”<sup>224</sup>.

Göründüyü kimi, Qazanın qardaşı oğlu Qara Budaq öz əmisinin qabağına gedib, onun əjdaha olub-olmadığını, *əslində isə*, əjdahanı öldürüb-öldürmədiyini yoxlayır. Bu, bir imtahanıdır. Əjdaha ilə döyüşdən qayıtmış Qazan iki şeyi sübut etməlidir:

a) Əjdahanı öldürdüyünü;

b) Əjdaha yox, əjdaha cildinə girmiş Qazan olduğunu.

Yəni bu imtahan Qazanın yalandan, yoxsa doğrudan əjdaha olduğunu üzə çıxarmalıdır. Əgər Qazanın atının üstündəki əjdaha cildli varlıq doğrudan da əjdahadırsa, bu, o deməkdir ki, Qazan həqiqətən əjdahaya çevrilib. Bu halda oğuzlar onu bir düşmən kimi qarşılayıb, onunla vuruşacaqlar. Yox, Qaza-

<sup>222</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

<sup>223</sup> “Şılalğa” sözü “şırğa”, yəni ətə aid bir tikə mənasında Şimali Azərbaycanın cənub bölgələrində indi də aktiv şəkildə işlənib. *Əslində isə*, əjdahanı öldürüb-öldürmədiyini yoxlayır.

<sup>224</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58

nın atının üstündəki əjdaha cildli varlıq əjdaha maskasını geymiş (başqa sözlə, “*yalançı əjdaha*” *ritual konseptini təcəssüm etdirən*) həqiqi Qazandırsa, bu halda o, həqiqətən Qazan olduğunu sübut edib, Oğuz elinə qayıda biləcəkdir.

Beləliklə, əjdaha cildinə girmiş Qazan özünü qardaşı oğlu Qara Budağa *tanıtmalıdır*. Qazanın öz kimliyini tanıtması *identifikasiya ritualıdır*. Oğuzların bu məşhur identifikasiya ritualı, yəni identifikativ əlamətlər əsasında *tanıtma və tanınma ritualına* “Kitabi-Dədə Qorqud”da çox rast gəlinir. Bu ritual, bir qayda olaraq, kosmosla xaosun sərhədində icra olunur. Oğuzlar xaos dünyasından qayıdanların kosmoloji kimliyini onların şəxsi identifikativ əlamətləri əsasında yoxlayanndan sonra həmin şəxsləri Oğuz elinə buraxırlar. Yəni xaosdan Oğuz elinə gələn şəxs *Oğuzdan olduğunu, Oğuz milli kimliyinin daşıyıcısı olduğunu* hökmən sübut etməlidir. Biz bu bərdə başqa tədqiqatlarımızda geniş şəkildə bəhs etmişik<sup>225</sup>. Burada qısaca şəkildə qeyd edirik ki, “*identifikasiya*” – eyniləşdirmə əsasında aparılan tanınma aktıdır. Xaosla gedən qəhrəman oradan qayıdarkən öz kimliyini təsdiqləməlidir. Bu, xaos və kosmos dünyalarındakı varlıqlar arasında statusal fərqlərlə bağlıdır. Kosmos – dirilər, xaos ölümlər dünyasıdır. Xaosla adlayan qəhrəman ritual mexanizmi vasitəsi ilə diri statusundan ölü statusuna keçir. Lakin onun ölümü müvəqqəti ölümdür. O, xaosdan qayıdarkən öz kosmik kimliyini təsdiq etməli, dirilər dünyasına mənsub olduğunu sübut etməlidir. Bu, identifikasiya prosedurudur<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> Bax.: Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında etnokosmik identifikasiya: arxetip, formul, ritual, struktur // “Dədə Qorqud” jur., № 4, 2014, s. 22-30; Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.

<sup>226</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 85

Burada diqqəti cəlb edən məqam Qazandan öz həqiqi kimliyini sübut etmək üçün tələb olunan identifikativ sübutlardır. Qara Budaq ondan iki sübut istəyir:

a) Əgər Qazanın atının üstündəki əjdaha cildində olan varlıq əjdaha yox, həqiqətən Qazandırsa, onda o, Qara Budaqla insan kimi danışmalıdır;

b) Əgər Qazan həqiqətən əjdahanı öldürübsə, bu halda əjdahanın ətindən bir tikə (“şılalğa”//şırğa) Qara Budağa verməlidir.

Qazan öz həqiqi kimliyini sübut edib, atdan düşür. Sonra əjdahanı öldürdüyü qılıncını qardaşı oğlunun belinə bağlayır və bununla qardaşı oğluna “qılıncına pəhlivan”, yəni “qılıncılı pəhləvan” statusunu verir.

Burada biz dərhal dayanmalı və diqqətimizi bu epizoda təkrar yönəltməliyik. Çünki mətn Qazanla Qara Budağın birlikdə icra etdiyi bu ritualın təfərrüatlarını çox xəsisliklə təsvir etmişdir. Bu təsvirlər, demək olar ki, yox dərəcəsinədir. Amma orada ritual baxımından çoxlu hərəkət formulları icra olunmuşdur. Onları bərpa etmək lazımdır. Diqqət edək:

~ Qazan identifikasiya ritualının Qara Budaq tərəfindən səsləndirilən hər iki tələbini yerin yetirir:

a) O, insan kimi danışır, həqiqi əjdaha yox, yalançı əjdaha olduğunu, əjdaha dərşinin içərisində gizlənmiş (*əsir düşmüş!*) həqiqi Qazan olduğunu sübut edir.

b) Qazan öldürdüyü əjdahanın ətindən Qara Budağa verib, əjdahanı öldürdüyünü sübut edir.

Sual meydana çıxır:

**Bu ət tikəsi Qara Budağın nəyinə lazımdır? Məgər o, indiyə qədər əjdaha əti görmüşdü ki, Qazanın ona verdiyi ət şırğasının əjdahanın əti olub-olmadığını yoxlaya bilsin?**

Yox, Qara Budağın Qazandan istədiyi ət parçası mətnüstündə yoxlama məqsədi ilədir. Axı dedik ki, epik mətnlə işləyən tədqiqatçı, xüsusilə rekonstruktor işlədiyi mətnin qatbaqat

struktura malik olduğunu bir an da olsun unutmamalıdır. Bu cəhətdən, epik mətnin hər bir parçasının mətnüstü və mətnaltı planları var. Mətnüstündən gördüyümüz kimi, Qara Budaq əjdahanın ətindən bir şırğanı ona görə tələb edir ki, Qazanın əjdahanı öldürüb-öldürmədiyini öyrənə bilsin. Amma Qara Budağın mətnüstündəki bu tələbi çox məntiqsiz görünür. Çünki əjdahanın dərisinə bürünmüş Qazan dil açıb danışan kimi onun həm həqiqi Qazan olduğu, həm də əjdahanı öldürdüyü dərhal sübut olunur. Çünki Qazan əjdahanı öldürməsə idi, onun dərisinə bürünə bilməzdi. Demək, Qara Budaq əjdahanın ətindən bir parçanı başqa məqsədlə istəyir. Mətnüstündə isə onun bu *başqa məqsədinin* heç bir izahı yoxdur. Bu məqsədi biz özümüz müəyyənləşdirməliyik.

Qara Budağın məqsədi öz həqiqi kimliyini sübut etmiş Qazanın onunla etdiyi hərəkətinə üzə çıxır. Qazan öz qılıncını belindən açıb, Qara Budağın belinə bağlayır və bununla ona qılınc pəhləvanı statusunu verir.

### **Bəs əjdahanın ətinin bu məsələyə nə dəxli var?**

Dəxli var. Özü də birbaşa. Həmin ət parçası olmadan Qazanın Qara Budağa qılınc pəhləvanı statusunu verməsi mümkün deyildir. *Qara Budaq əjdahanın ətindən yeməlidir ki, qılınc pəhləvanına çevrilsin.*

Beləliklə, məsələnin mahiyyəti bütün hallarda *əjdahanın ətinin yeyilməsi* ilə bağlıdır. *Əjdahanın ətindən yeməyən, igid ola bilməz.* Özü də bu, Qara Budağa nə qədər aiddirsə, əmisi Qazana da eyni dərəcədə aiddir. Diqqət edək:

~ Əjdahanı məğlub etmiş Qazan onun dərisinə bürünür. Bu, o deməkdir ki, Qazan ritualda öz bədənini əjdahanın bədənini ilə əvəz edir. Bu ritual formulu Qazanın əjdahanın ətini yeməsini simvollaşdırır. Axı Qazan əjdahaya çevrilmişdir. Bu, o deməkdir ki, o, bir əjdaha kimi öz rəqibi olan əjdahanı udmuş, yemişdir. Əjdahanı yemiş Qazan özünün qılınc pəhləvanı olduğunu *bir daha* sübut edir.

~ Qara Budağın da qılinc pəhləvanı olması üçün onun əjdahanın ətindən yeməsi lazımdır. Ancaq burada bir sual meydana çıxır:

**Qazan özünün öldürdüyü əjdahanın ətindən yeyərək, qılinc pəhləvanı olduğunu bir daha təsdiq etdiyi halda, Qara Budaq öldürmədiyi əjdahanın ətindən hansı haqla yeyib qılinc pəhləvanına çevrilir?**

Doğrudan da, haqlı sualdır: **Qara Budaq əjdahanı öldürmədiyi halda, necə olur ki, qalib qəhrəman kimi əjdahanın ətindən yemək haqqını əldə edir?**

Mətnüstü buna heç bir izah vermir. Mətnüstündə Qazan sadəcə atdan düşür, əjdahanın başını kəsdiyi qılinc onun belinə bağlayır və Qara Budağı qılinc pəhləvanı elan edir.

Ancaq bu, mətnüstündən görünən mənzərədir. Mətnaltında Qara Budaq da yeddi başlı əjdahanı öldürür.

**Bəs o, hansı yeddi başlı əjdahanı öldürür?**

Əlbəttə – əjdaha cildinə girmiş Qazanı.

Hadisələri yada salaq. Qazanın əjdaha olması xəbəri gələndə Oğuz eli qorxudan qaçıb bir dağa çıxır. Qorxmuş Oğuz bəylərinin içərisindən yalnız Qara Budaq əjdahaya çevrilmiş Qazanın qabağına çıxmaqdan qorxmur. Bu cəhətdən, Qara Budağın mətnüstündə əjdaha Qazanı oxla vurmaqla, qılincəla doğramaqla hədələməsi mətnaltında onun əjdaha Qazanla vuruşması və ona qalib gəlməsi deməkdir. Lakin yenə bir sual meydana çıxır:

**Axı əjdaha dərisinin içərisində olan həqiqi Qazandır. Əgər Qara Budaq mətnaltında atın üstündəki əjdahanı öldürürsə, onda Qazan necə salamat qalır?**

Bu sualın cavabı birbaşa “Qazan-əjdaha” süjetinin alt qatını təşkil edən inisiyasiya ritualı ilə bağlıdır. Deyildi ki, inisiyasiya ritualından keçən namizəd birinci mərhələdə öz əvvəlki kimliyindən ayrılmalı, ikinci mərhələdə ikili kimlik əldə etməli, son mərhələdə yeni kimliklə cəmiyyətə qayıtmaqla ini-

siasiya ritualını başa vurmalıdır. Qazanla Qara Budaq arasında beş verən ritual hərəkətləri Qazanın xanolma ritualının sonuncu (üçüncü) mərhələsində olduğunu göstərir. O, bu mərhələdə öz ikili statusundan xilas olub, yeni statusa keçməlidir. Gördük ki, Qazanın kimliyi liminal//aralıq mərhələdə iki yerə parçalanır: sol namərd gözlü Qazan, sağ mərd gözlü Qazan. Sol namərd gözlü Qazan onun bədəninin əjdahaya çevrilmiş hissəsidir. Qazan əjdahaya ritualda çevrilir. Demək, onun əjdaha bədənindən xilas olması da ritualda baş verməlidir. *Qara Budağın əjdahaya çevrilmiş Qazanın qarşısına çıxması, oxu və qılıncı ilə onu hədələməsi sol namərd gözlü Qazanın məhz Qara Budaq tərəfindən öldürülməsini göstərir.* Əjdahaya çevrilmiş Qazanı, başqa sözlə sol mərd gözlü Qazanı öldürüb, sağ mərd gözlü Qazanı əjdahanın bətnindən xilas edən Qara Budaq əjdahanı öldürmüş qəhrəman kimi qılınc pəhləvanı adına (statusuna) layiq görülür.

Axı dedik ki, ritualda Qazan eyni zamanda əjdaha tərəfindən udulmuşdur. İnisiasiya ritualının universal sxeminə görə, namizəd ritualın birinci mərhələsində öz əvvəlki statusundan ayrılır. Əvvəlki status namizədin diri mərhələsidir. O, ikinci mərhələdə ölərək, liminal varlığa, yəni həm ölü, həm də diri varlığa çevrilir. Ölmək torpaqda dəfn olunmaq şəklində həyata keçirilir. Əski təsəvvürlərə görə, torpaqda dəfn olunma *torpağın insanı udması* deməkdir. Yeraltı dünyanın metaforası olan əjdaha qara torpağı simvollaşdırır. Əjdahalar öz qurbanlarını udduqları üçün kosmoloji çağ insanları da torpaq//əjdahanın insanı udduğunu düşünürdülər. Qazan da ritualda torpaq//əjdaha tərəfindən udulur. Lakin o, ritualın sonunda yeni bədən əldə edərək yenidən doğulmalıdır. Onu yenə də qara torpaq//əjdaha doğacaq. Bu cəhətdən, Qara Budaq əjdahanın ritual simvolunu öldürsə də, Qazanın xanolma inisiasiya ritualı hələ başa çatmayıb. O, rituala görə, hələ də əjdahanın qarınıdadır. Əjdaha isə həm mətnüstündə, həm də mətnaltında

artıq öldürülmüşdür. Demək, Qazan ölü əjdahanın qarnından doğuzdurulmalıdır. Oğuzlarda *doğuzdurma* “*boy boylama*” ritualı şəklində icra olunur. Qara Budaq, göründüyü kimi, boy boylama ritualını icra etmir. O, ritualda yalnız *yalançı əjdahanı* – *əjdahaya çevrilmiş sol namərd gözlü əjdaha Qazanı* öldürür. Boy boylama, yəni Qazanın əjdahadan doğuzdurulması ritualı hələ həyata keçirilməmişdir. Bu cəhətdən, əgər “*Qazanın boyu*” *boylanmasa*, yəni o doğuzdurulmasa, yenidən Oğuz elinə xan statusunda qayıda bilməyəcəkdir.

Beləliklə, Qazanın ritualda xan statusuna qayıtması iki mərhələdə baş verir:

a) Onun Qara Budağın belinə öz qılıncını bağlayaraq, ona qılınc pəhləvanı statusunu verməsi Qazanın xan olmasının birinci mərhələsidir. Çünki o, xanlıq statusunu qaytarmadan heç kəsə pəhləvan statusunu verə bilməzdi. Qaytaran kimi öz statusundan istifadə edir.

b) Qazanın xanlıq statusunu bərpa etməsinin ikinci mərhələsi onun əjdahanın qarnından doğulması, yəni *Qazanın boyunun boylanması* ilə baş verəcəkdir. Bu mərhələ ilə ritual tamamilə başa çatacaq və Qazan öz xan statusunu tamamilə bərpa edəcəkdir.

## § 10. Qazanın ev//kosmosa “yarımçıq” dönüşü və “yarımçıq” mətn

Mətnin sonunda deyilir:

“Padşah Bayındır eşitdi, Ğazan əjdaha öldürübdür, İç Oğuzı, Daş Oğuzı götürüb qarşıladi. Ğazan atdan düşdi, yetmiş qədəm səgirdi. Bayındır padşahun ayağına düşdi. Əjdaha dərisindən düzəlmiş saybanı tikdi. Bayındır padşah saybanun altında bağdaş qurdi. Yeddi gün yeddi gecə padşah qonaqladı.

Dədəm der, Ğazan kimi qoçaq igid dünyadan gəldi keçdi”<sup>227</sup>.

Mətnüstü mənzərə baxımından “Qazanın rəsmi qarşılama” adlandırma biləcəyimiz bu kiçik mətn parçası “Qazan-əjdaha” süjetinin ritual-mifoloji semantikasını baxımından son dərəcə zəngin informasiya təqdim edir. Həmin informasiyaların hər biri bir ritual formuludur. Lakin mətn (təhkiyəçi ozan) bu ritual formullarını bir-birinə sıxıb, onları vahid bir “qarşılama” formulu halına salmışdır. İndi biz burada bir-birinə sıxılmış və sıxılmaqdan bir-birinin içərisinə girmiş ritual vahidlərini diqqət və ehtiyatla bir-birindən ayırmalıyıq. Əgər diqqətli və ehtiyatlı olmasaq, sıxılmaqdan strukturları deformasiyaya uğramış, əprimiş, aşılınmış rituallar əlimizdəcə dağılıb bir-birinə qarışacaq. Diqqət edək:

~ Qara Budaq Qazanı identifikasiya ritualından keçirib, onun *doğruçu* Qazan və *yalançı* əjdaha olduğunu təsdiq etdikdən sonra Bayındır xana xəbər yollayır.

~ “Qazanın əjdahanı öldürməsi” xəbəri Bayındır xanın rəhbərliyi ilə bütöv bir ritual sisteminin hərəkətə gəlməsinə səbəb olur. Həmin sistem müxtəlif ritual mexanizmlərindən təşkil olunmuşdur. Funksiyasını zahiri planda “qarşılama” ad-

---

<sup>227</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 58-59

landıra biləcəyimiz bu ritual sisteminin mexanizmləri ardıcıl şəkildə işə düşür. Yəni bir mexanizmin öz işini başa çatdırması ilə digər mexanizm çalışmağa başlayır. Bu nəhəng ritual sistemi bütün hallarda bir “xəbər” informasiyası, yəni bir məna daşıyıcı siqnalla işə düşür. Əgər identifikasiya ritualında Qazanın əjdahaya çevrilməsi təsdiq olunsa idi, onda başqa ritual mexanizmi işə düşəcək və oğuzlar həmin mexanizm vasitəsilə bütöv bir etnik vahid kimi təşkil olunub, əjdahaya qarşı bir tədbir görəcəkdilər.

~ Qazanın əjdahanı öldürməsi xəbərini alan padşah Bayındır xan bütün Oğuz eli ilə onu qarşılamağa çıxır. Qarşılama mərasimində Oğuzun hər iki qanadı – İç Oğuz və Dış Oğuz iştirak edir. Bu, Qazanın həm özünün Oğuz elindəki statusu, həm də keçdiyi inisiyasiya ritualının statusu ilə bağlıdır. Qazan yenidən İç Oğuz və Daş Oğuzun xanı (padşahın vəkili) olma ritualından (sınağından) keçir. Bu, Oğuz elində bütün hallarda tək bir nəfərin icra edə biləcəyi ritualdır. Və bu bir nəfər Oğuz elinin hamıya nümunə olan tək qılınc pəhləvanı Qazan xandır.

~ Padşah Bayındır xan Qazanı sarayında (ağ çadırında) yox, *çöldə* qarşılayır. Bu, Qazanın hələ də kaosdan kosmosa keçid mərhələsində olduğunu göstərir. Bir daha xatırladaq ki, inisiyasiya ritualı üç mərhələdən ibarətdir:

*Birinci mərhələ* – kosmosdan xaosa keçid//giriş;

*İkinci mərhələ* – kosmosla xaos arasındakı aralıq//liminal mərhələ;

*Üçüncü mərhələ* – kaosdan kosmosa keçid//qayıdış.

Qara Budağın təşkil etdiyi identifikasiya ritualında Qazanın öz xan statusunu “yarımçıq” şəkildə qaytarması kaosdan kosmosa qayıdışın özünün də *çoxpilləli* olduğunu göstərir. Biz hal-hazırda iki pilləni görürük:

*Birincisi*, Qara Budağın rəhbərliyi ilə icra olunmuş *identifikasiya pilləsi*;

*İkincisi, padşah Bayındır xanın rəhbərliyi ilə icra olunan qarşılanma/qəbuletmə pilləsi.*

### **Bəs üçüncü pillə?**

**Onu kim icra edir və funksional məzmunu nədən ibarətdir?**

**Yenidən xanolma ritualının sonuncu (3-cü) mərhələsinin sonuncu (3-cü) pilləsini təşkil edən “ritual” Qazan-əjdaha” hekayətində, ümumiyyətlə, icra olunacaqmı?**

Müasir Azərbaycan bədii və filoloji fikrinə “sirr” konseptini daxil etmiş Kamal Abdullanın bu terminindən istifadə etsək, “Qazan-əjdaha” süjetinin bütün sirri elə bu pillədədir. “13 boy”un taleyini də bu pillənin “sirrini” açılması müəyyənləşdirəcək.

### **Bu sirr “Qazan-əjdaha” hekayətində açılacaqmı?**

Beləliklə, Bayındır xan Qazanı öz sarayında deyil, çöldə ona görə qarşılayır ki, Qazan hələ tam şəkildə xaosdan kosmosa keçməmişdir. O, arxetiplər metodunun konsepsiyasına görə “evə dönüş” yolunu tamamlamamışdır. Evə dönüş –xaosla kosmos arasındakı məkanı, diffuz zonanı təşkil edir. Mifik məkan konsepsiyasında “çöl” vahidi bir tərəfi ilə xaosa, o biri tərəfi ilə kosmosa bağlıdır. Yəni aralıq, keçid, astana, sərhəd məkanıdır.

Mehdi Kazımov Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” əsərində peyzaj obrazından danışarkən göstərir ki, peyzaj üçüzvlü quruluşa malikdir: səhra – çöl – bağ. Bu sxemdə kənar üzvlər (səhra və bağ) birtərəfli olaraq ya mənfə, ya da müsbət, orta üzv (çöl) isə hər iki başlanğıca malikdir<sup>228</sup>.

Çöl, bu mənada, xaosla kosmos arasında “qarı//astana”dır. Bu qarıdan müsbət və mənfə mənada nəyin çıxacağı hələ məlum deyildir. M.Kazımov yazır ki, Nizamidə qarı//as-

---

<sup>228</sup> Кязимов М.Д. Последователи Низами. Баку, 1991, с. 148

tana yeni, gözlənilməz olanla mövcud, məlum arasındakı həddi simvollaşdırır<sup>229</sup>.

Bu mənada, Bayındır xanın Qazanı çöldə qarşılması inisiyasiya ritualı baxımından məlumla naməlum arasındakı həddi, sərhədi simvollaşdırır. “Məlum” olan – oğuzların inisiyasiya ritualına yola saldıqları Qazan, “naməlum” olan – xaosdan qayıdan Qazandır. Onun hələ hansı identifikativ kimliklə Oğuz kosmosuna qayıtdığı naməlumdur. Bu cəhətdən, ritual statusuna görə hələ xaosla kosmosun arasında olan Qazan həm də marginal varlıqdır. Odur ki, marginal bir varlıq elə marginal məkandaca – çöldə qarşılır. Çünki Qazan hələ nə qədər ki marginaldır, xaosdan kosmosa keçid mərhələsindədir, o, Oğuz eli üçün təhlükə təşkil etməkdə davam edir.

H.A.Hacıyev yazır ki, inanclarda astana həmişə içəri (ev) dünya ilə təhlükəli bayır dünya arasında sərhəd kimi qiymətləndirilir<sup>230</sup>.

Bu cəhətdən, Qazan da nə qədər ki ritualın “evə dönüş” adlı son mərhələsinin bütün pillələrini başa vurmayıb, o, Oğuz eli üçün “təhlükəli”, “naməlum”, “gözlənilməz” hərəkətlər edə bilən varlıq kimi qalmaqda davam edəcəkdir. Yəni də bu cəhətdən, Bayındır xanın Qazanı çöldə qarşılması onun xaosdan kosmosa dönüşünün *ikinci pilləsini* təşkil edir.

### **Bəs üçüncü pillə?**

**Axi Qazan nə qədər ki üçüncü pilləni də tamamlamayıb, o, bütün varlığı ilə kosmoslaşa bilməyəcək?**

**Axi o, üçüncü pilləni keçməsə, varlığının bir hissəsi xaosa bağlı qalacaq və həmin xaos onun davranışlarında zamanla özünü göstərmək istəyəcək?**

---

<sup>229</sup> Кязимов М.Д. «Хафт пейкар» Низами и традиция назире в персоязычной литературе. Баку, 1987, с. 80

<sup>230</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. Москва, 1991, с. 23

Lakin “Qazan-əjdaha” hekayətində Qazanın evə//kosmosa dönüş mərhələsinin üçüncü pilləsindən keçməsinə dair heç bir işarə yoxdur. Hekayət elə ikinci pillənin icrası ilə tamamlanır.

**Belə çıxır ki, “Qazan-əjdaha” hekayəti “yarımçıq” qalır?**

Bəli, bu, doğrudan da belədir. *Bu hekayət öz poetikası baxımından “yarımçıqdır”, yəni “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” mətni özünün bütün mətn strukturu etibarilə bəzə bir mətnin tərkib hissəsi, fragmenti, kontaminativ əlavəsidir.*

Əziz həmkarlarım və oxucularım, bu iddiamızı sübut etmək üçün ortaya təkzibolunmaz faktlar qoymaq lazımdır. Diqqət edək:

~ Qazanın tam şəkildə kosmoslaşması üçün “kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsi hökmən icra olunmalıdır. Bu, icra olunmasa, Qazan yenidən xan ola bilməyəcək.

~ Qazan bütöv “Dədə Qorqud” eposunda İç Oğuz və Dış Oğuzun xanıdır. O, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində xan kimi həm də Bayındır xanın vəkilidir. Demək, Qazan bütün hallarda öz xanlıq statusunu yenidən qaytara bilib.

**Lakin harada, nə vaxt, hansı “hekayətdə”, hansı boyda qaytarıb?**

~ Əlahəzrət fakt ondan ibarətdir ki, Qazan “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətində öz xanlıq statusunu axıradək qaytara bilmir. Bu, bizə iki əsas nəticəyə gəlməyə imkan verir:

*Birincisi*, Qazanın “Kitabi-Dədə Qorqud”da (*S.Qarayevin təsbit etdiyi kimi*) üç dəfə xan olma ritualından keçdiyini nəzərə alsaq, o, xanlıq statusunu nəinki bu dəfə, hətta üç dəfə tamamilə qaytarıb.

*İkincisi*, Qazan bu hekayətdə (“Qazan-əjdaha” hekayəti) “kosmosa dönüş” mərhələsinin üç pilləsindən yalnız ikisini keçə bilsə, demək, “*Qazan-əjdaha*” hekayəti yarımçıqdır və

*onun davamı var.* Çünki Qazanın üçüncü pilləni keçməməsi onun kosmosa dönüş mərhələsinin yarımçıq qalması deməkdir. “Qazan-əjdaha” hekayəti kosmosa dönüş mərhələsinin “tamamlanmamış”, “yarımçıq” qalmış hissələrini təsvir etdiyi üçün “janrı” etibarilə “tamamlanmamış”, “yarımçıq qalmış” məndir.

**Əziz folklorşünas həmkarlarım, “tamamlanmamış”, “yarımçıq qalmış” hekayət isə heç vaxt boy ola bilməz.**

Bu hekayətin “boy olması” üçün, onun “boya çevrilməsi” üçün “boy” janrının struktur modeli əsasında tamamlanması lazımdır.

**Bəs bu hekayət nə vaxt tamamlanıb, boya çevrilə bilər?**

Əlbəttə, Qazan öz xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsini tamamladıqdan sonra. O halda “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti də tamamlanacaq.

**Bəs bu tamamlanma prosesi necə, hansı şəkildə baş verəcək?**

“Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinə Qazanın “evə//kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsi haqqındakı hekayət də əlavə olunandan sonra.

**Axı “Qazan-əjdaha” hekayətinə əlavələr olunduqdan sonra o böyüyüb başqa bir hekayətə çevriləcək?**

Bəli – başqa bir hekayətə çevriləcək.

**“Yarımçıq” hekayət “tamamlanandan” sonra nəyə çevriləcək?**

“Hekayət” mətni “boy” mətninə çevriləcək.

**Bəs Qazanın xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” mərhələsinin üçüncü pilləsi hansı ritualdır?**

Bu, Qazanın öldürülmüş əjdahanın bədənindən (“ət yığnağından”) doğuzdurulması ritualıdır. Ritualın adı “boy boylama”dır.

Beləliklə, Qazanın xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” mərhələsi üç ardıcıl ritual pilləsindən ibarətdir:

*Birincisi*, Qara Budağın Qazanın kosmoloji kimliyini imtahan etdiyi identifikasiya ritualı;

*İkincisi*, Bayındır xanın başçılığı ilə bütün Oğuz elinin Qazanı qarşılama ritualı;

*Üçüncüsü*, Dədə Qorqudun Qazanı əjdahanın bətnindən doğuzdurması şəklində icra etdiyi “boy-boylama” ritualı.

Qısaca şəkildə “Qazan-əjdaha” adlandırdığımız hekayətdə Dədə Qorqud gəlib “boy-boylama” ritualını həyata keçirmir.

Süjetin tamamlayan *bütün hərəkət vahidlərinə* diqqət edək:

~ Bayındır xangil və Qazan çöldə qarşılaşırlar;

~ Qazan atdan düşüb 70 addım Bayındır xana tərəf qaçır;

~ Qazan Bayındır xanın ayaqlarına düşüb təzim edir, yaxud ayaqlarını qucaqlayır. Mətnə belə deyilir: “...Bayındır padşahun ayağına düşdi”<sup>231</sup>.

~ Sonra Qazan əjdaha dərisindən “sayban tikir”. “Sayban”, sözü “seyvan” şəklində Şimali Azərbaycanın Şirvan bölgəsində aktiv şəkildə işlədilir. Seyvan – evə artırılmış açıq eyvan, yəni heç bir divarı, pəncərəsi olmayan eyvan. Bu baxımdan, Qazanın əjdaha dərisindən tikdiyi (düzəltdiyi) sayban əşya kimi iri çətiri andıran kölgəlik, pələmə, çardaqdır.

~ Qazanın qayıdışı münasibətilə yeddi gün, yeddi gecə qonaqlıq olur.

Bu ritual hərəkətlərinin hər birinin Qazanın yenidən xanolma ritualı ilə bağlı öz semantikasını var. Əjdaha dərisindən sayban tikilməsi ritualına irəlidə toxunulacaq. Diqqəti cəlb edən yeddi gün, yeddi gecə qonaqlıqdır.

---

<sup>231</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 59-60

Qonaqlıq, ziyafət, şölən və s. bütün hallarda birgə icra olunan ritualdır. Burada hökmən “qurban” simvolikası daşıyan ət yeyilir.

**Görəsən, yeddi gün, yeddi gecə davam edən bu qonaqlıqda hansı heyvanın əti yeyilir?**

**Axı bu qonaqlıq adı şənlik deyildir?**

**Əjdahanı öldürüb evinə qayıtmış qəhrəmanın qonaqlığında qurban kəsilməkdir?**

**Bəs bu qurban hansı heyvandır?**

Mətnədə buna dair birbaşa işarə yoxdur. Amma *əziz həmkarlarım və oxucularım*, mətn öz keçmişini olan mətnaltı ilə həmişə əlaqədərdir. Bu cəhətdən, mətnaltının işarələri mətnüstündə, bir qayda olaraq, hansı şəkildə də olsa qorunur.

*Bizcə, həmin qurban – Qazanın öldürdüyü əjdaha, qonaqlıqda yeyilən ət – həmin əjdahanın ətidir.*

**Bəs mətnüstündə bunun işarəsi harada və nədə qalır?**

Mətnüstündə bunun işarəsi Qara Budağın Qazandan istədiyi ət tikəsidir.

**Bəs oğuzlar yeddi gün, yeddi gecə qonaqlıqda əjdahanın ətini nə məqsədlə yeyirlər?**

Qara Budaq hansı səbəbdən yeyirsə, onlar da o səbəbdən yeyirlər:

~ Qara Budaq bir oğuzlu kimi əjdahanın ətindən bir tikə yeməklə qalib qəhrəmana *çevrilir*.

~ Oğuz eli də qonaqlıqda əjdahanın ətindən yeməklə onlar da elliklə qalib xalqa *çevrilirlər*.

~ Qazan bütün Oğuz elinin vahid sərkərdəsi, vahid xanıdır. O, əjdahanı öldürüb *yeniləndiyi kimi*, Qazanın simvollaşdırdığı Oğuz xalqı da *yenilənir*. Yəni Qazan özünü yenidən oğuzların xan səviyyəsində başçısı olaraq yenidən təsdiq edən bildiyi kimi, oğuzlar da özlərini həmin başçıya tabe olanlar kimi yenidən təsdiq edirlər. Bu, bütün oğuzların “*ölərək yenidən dirilmə*” ritualından keçməsidir. Bu ritualda Qazan bir

xan kimi, bütün oğuzlar da hərəsi öz statusunda özlərini yenedən “Oğuz” olaraq təsdiq edirlər. Ritualın kosmoloji arxetipini Oğuz kağanın ölüb-dirilməsi formulu təşkil edir.

**Bəs bizim bütün bu dediklərimizi “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin mətnində təsdiq edə biləcək təkzibolunmaz sübutumuz varmı?**

Var – “*dəli*” konsepti!

*Əziz həmkarlarım və oxucularım*, “Kitabi-Dədə Qorqud”un heç bir yerində xüsusi olaraq “*dəli*” kimi təqdim olunmayan Qazan “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində üç dəfə “*dəli*” statusunda təqdim olunur:

~ Eposun XVII soyunda özü özünü **Dəli Dönməz** adlandırır:

“Adum Dəli Dönməz ikən ad ğazanan Ğazan idüm”<sup>232</sup>.

~ Eposun IX soyunda “**zülqədir dəlüsi**” adlandırılır<sup>233</sup>.

~ Eposun “Qazan-əjdaha” hekayətində “**zülqədirlə dəlüsi**” adlandırılır<sup>234</sup>.

**Dəli** – istər “Dədə Qorqud” eposuna aid əlyazmalarda, istərsədə “Koroğlu” dastanında (*türkologiyada ilk dəfə bu sərtirlərin müəllifi tərəfindən müəyyənləşdirildiği kimi*) inisiyasiya ritualından keçən fərdin ritual statusunun adı, işarəsidir. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində Qazanın üç dəfə dəli adı ilə xatırlanması onun xanolma statusunun məhz bu eposda tamamlanmadığını, Qazanın hələ də xaosa bağlı xan kimi qaldığını göstərir.

**Bəs Qazan xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” adlı son mərhələsinin üçüncü pilləsini harada və hansı rituala tamamlayır?**

*Qısa cavabımız:*

---

<sup>232</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 44

<sup>233</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 34,

<sup>234</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 54,

Qazan özünün xanolma ritualının “evə//kosmosa dönüş” adlı son mərhələsinin üçüncü pilləsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adlı XI boyunda Dədə Qorqudun icra etdiyi “boy boylama” ritualı ilə tamamlayır.

*Və ən başlıcası*, “Qazan-əjdaha” hekayətinin “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyuna daxil olmasını və oradakı yerini xan Qazan özü açıq şəkildə bizlərə nişan verir. O, həmin boyda əsirlikdə olarkən keçmiş günləri belə xatırlayır:

Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.  
Yedi başlı əjdərhaya yetüb vardım.  
Heybətindən sol gözüm yaşardı.  
Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.  
Bir yilandan nə var ki, qorxdun!  
– deyü ögünmədim<sup>235</sup>.

Epik-mifoloji mətndə *xatırlama zamanının sinxronlaşdırılması* deməkdir.

**Bəs Qazan əjdahanı niyə məhz əsirlikdə olarkən xatırlayır?**

~ Qazan XI boyda əsir alınıb Tumanın qalasına gətirilir.

~ Burada onu kafirlər öz ölülərinin dəfn olunduğu quyuya salırlar. Bu mənada həmin quyu, sözün həqiqi mənasında, ölümlər dünyasıdır.

~ Həmin quyu qara yerin altındadır.

~ Mifologiyada qara yer əjdaha kimi təsəvvür olunur.

~ Demək, *epik təsvir kodu baxımından* Tumanın qalasında yerin altında əsirlikdə olan Qazan *mifik təsvir kodu ilə* yeraltının rəmzi olan əjdahanın qarnındadır.

---

<sup>235</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118

~ Onu XI boyda əsirlikdən oğlu Uruz qurtarır. Bu Qazanın yenidən hakimiyyətə qayıtmasının epik planıdır.

~ Axı o, eyni zamanda əjdahanın qarnında//bətindədir. *Qarından//bətdən* hansı formada olursa-olsun *çixma* (xilas olma, qurtulma) bütün hallarda *doğulma* deməkdir. Onu isə bu boyda əjdahanın qarnından Dədə Qorqud doğuzdurur:

Dədəm Qorqud gəldi, qopuz çaldı.  
Ğazi ərənlər başına nə gəldüğün söylədi<sup>236</sup>.

Burada ən əsas, həlledici məqam Dədə Qorqudun gəlişidir. Çünki boyların sonunda *Dədə Qorqudun gəlişi* həmin gəlişin hansı boyda necə təsvir olunmasından asılı olmayaraq, bütün hallarda *standart hərəkət formullarını əhatə edir*:

- ~ Dədə Qorqud gəlir;
- ~ Boy boylayır;
- ~ Soy soylayır;
- ~ Oğuznamə düzüb-qoşur.

XI boyda da:

~ Dədə Qorqudun *gəlməsi* – onun boy boylamağa gəldiyini;

~ *Qopuz çalması* – “boy boylamasını”, yəni Ğaib aləmlə transmediativ əlaqəyə girərək, Qazanın əjdahanın bədənindən doğuzdurmasını;

~ “Ğazi ərənlər başına nə gəldüğün *söyləməsi*” – soy soylamasını, oğuznamə yaradıb Qazanın adına tapşırmasını göstərir.

**Əziz həmkarlarım və oxucularım**, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsindəki hekayətin sonunda Dədə Qorqud gəlmir. Demək:

- ~ Dədə Qorqud gəlmirsə;

---

<sup>236</sup> Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 122

- ~ boy boylamır;
- ~ soy soylamır;
- ~ Qazanın adına oğuznamə düzüb-qoşmur.

**Bu, birmənalı şəkildə “Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin Oğuz epos düşüncəsinin “boy boylama” poetik modeli əsasında boya çevrilmədiyini ortaya qoyur.** Yəni bu mətn “Kitabi-Dədə Qorqud” nəinki 13-cü həy, heç ümumiyyətlə yerli-dibli boy deyildir.

### **Bəs nədir?**

“Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin janrı onun sonunda təhkiyəçi alp ozanın dilindən deyilmiş bir cümlədə “açıq şəkildə” ifadə olunub: “**Dədəm der**, Ğazan kimi qoçaq igid dünyadan gəldi keçdi”<sup>237</sup>.

Başqa sözlə, Dədə Qorqud 40 şagirdə Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi haqqında hekayəti, sadəcə, danışır, nəql edir.

**Bəs transmediativ varlıq olan Dədə Qorqud bu hekayəti 40 şagirdə necə, hansı janr qəlibində danışır?**

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin bütün mətnlərində olduğu kimi transmediativ soylama ritualı vasitəsilə. Yəni Dədə Qorqud Qazan haqqında bu sakral mətni 40 şagirdə *boylayaraq yox, soylayaraq* nəql edir.

Beləliklə, Dədə Qorqud “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin *istisnasız olaraq* bütün mətnlərini *soy* şəklində nəql etdiyi kimi, bu hekayəti də Ğaib aləmdə yaşayan Qazana dair sakral tarix, igidlik presedenti statusunda olan mətn kimi soylama şəklində nəql edir. Bu baxımdan, “Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti janrı baxımından soy janrına aiddir.

---

<sup>237</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 59

**§ 11. Qazanın əjdahanın bədənindən  
doğuzdurulması: “boy boylama” formulu və  
“gözdən doğulma” mifologemi**

Tədqiqat prosesində müəyyənləşdirildi ki, Qazanın xanolda ritualında olduğu xaos dünyasından kosmos dünyasına qaçışının iki üsulu, iki mexanizmi var:

- a) Boy boylama;
- b) Gözdən doğulma.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində “boy boylama” ritualının olmamasına baxmayaraq, biz yenə də “*boy boylama*” formulunun “*boyun doğulması*” olduğunu sübut etməyə borclu yuq. Yoxsa, bizim tədqiqatımızın bir mənası olmayacaq.

“Boy” sözü metaforik olaraq 3 mənanı işarələyir:

1. Tayfa-boy;
2. İnsan-boy;
3. Janr-boy.

Biz belə hesab edirik ki, “*boy boylama*” eyni zamanda *tayfanın*, onu təmsil edən *qəhrəmanın* və həmin qəhrəman haqqında *mətnin doğulmasıdır*.

Bizim bu fikrimiz, əlbəttə, apardığımız rekonstruksiyalar nəticəsində meydana çıxan nəzəri nəticəni əks etdirir.

**Bəs buna dair bizim əlimizdə mədəniyyətin özünün təqdim etdiyi faktlar varmı?**

Əlbəttə – var.

“Naxçıvan folkloru antologiyası”nın ikinci cildində “Böyləmə” və “Boylama duası” adları altında iki mətn verilmişdir:

1. **“Böyləmə”** – “Uşağı olmayan qadınnara dua yazardılar, onnara deyərdilər böyləməsi var. Qırxlı uşağın və ya zahı

arvadin üstünə getməyə qoymazdılar boyləməsi olan qadınları”<sup>238</sup>.

Burada “boylama” eyni zamanda iki mənanı bildirir:

~ mətn-boylama (dua);

~ insan-boylama (boylu//hamilə qadın).

2. **“Boylama duası”** – “Üstünə həmzətli qadın gələnin gəlini uşağı olmaz. Onda ona “Boylama” duası yazdırallar. Deyəllər, get balalı qancığın üstünnən keç, qancığın balaları ölsə, sən həm doğarsan, həm də doğduğun uşaxlar ölməz”<sup>239</sup>.

Burada da “boylama duası” yuxarıdakı kimi, həm yazılı mətni, həm də insanı bildirir.

Aslı Balinin verdiyi məlumatlara görə, bu gün Türkiyə ərazisində “boylama” sözü boyundan asılan “dua”, “büyü” mənasını bildirir. Türkiyənin Qaziantep bölgəsində davamlı olaraq uşağı düşən qadına “boylama və ya “boy həcbe” deyilən bir dua yazdırılır və qadın doğum gerçəkləşdirilənə qədər bu duanı çıxarmadan boynunda gəzdirir”<sup>240</sup>.

Bu mətnlərin üçündə də<sup>241</sup> “boylama” doğuluşu və yazılı mətni bildirir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun “boy boylaması” qəhrəmanı və onun haqqında “sözü” (hekayəti) “boy” şəklində doğuzdurmasıdır.

Daha bir maraqlı “boy” faktı da var. Həmin fakt prof. Mustafa Kaçalinin Türk Tarix Qurumunun kitabxanasında aşkarladığı əlyazmadakı boy haqqında deyimdir:

---

<sup>238</sup> Naxçıvan folkloru antologiyası, II cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, Y.Səfərov, R.Babayev. Naxçıvan, “Əcəmi”, 2011, s. 22

<sup>239</sup> Yenə də orada, s. 26

<sup>240</sup> Bali A. Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne Ve Çocuk Sağaltımı // Turkish Studies. Yıl: 2017. Volume 12/5, p. 94

<sup>241</sup> Hər üç mətni S.Qarayevin ““Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər” (Bakı, “Savad”, 2020, 385 s.) kitabından götürmüşəm. Buna görə müəllifə öz təşəkkürümü bildirirəm.

Ozanlar yaramazı oldur ki  
Dede Korkud **sebisin** söylemedin  
**boy gazavat** söyleye.  
Ak alnunda **soy soylayan** ozan olsun<sup>242</sup>.

Bu mətnə iki cür ozan qarşılaşdırılır:

~ Pis ozan;

~ Yaxşı ozan.

**Pis ozan** – “yaramaz” ozan adlandırılır;

**Yaxşı ozan** – “ağ alınlı” ozan, yəni “üzü ağ”, “alnıaçıq” ozan adlandırılır.

**Bəs bu ozanların yaxşı və pis olaraq bölünməsinin əsasında hansı prinsip durur?**

*Pis ozan* – “Dədə Qorqud səbisin” söyləmədən **boy-qəzavat** söyləyənlərdir.

*Yaxşı ozanlar* – “**soy soylayan**” ozanlardır.

Qeyd edək ki, bu təsnifatın mətnüstü və mətnaltı olmaqla iki mənə planı var:

*Mətnüstü plan* – epik kodla təsvir planı;

*Mətnaltı plan* – ritual-mifoloji kodla təsvir planıdır.

Bu iki təsvir kodu bir-biri ilə metaforik şəkildə bağlı olmaqla yanaşı, eyni zamanda fərqli mənə planlarıdır. Bu cəhətdən:

*Epik kodla təsvir planı* – mətnin hər hansı bir mənəni epik obrazlar vasitəsilə təsvir etməsidir. Yəni mətndəki bütün mənədaşıyıcı elementlər epikləşmiş, epik obrazlaşmaya məruz qalmışdır. Başqa sözlə, mətnə işlənən mif və ritual elementləri artıq mif və ritual sisteminin elementləri yox, mif və ritual elementləri olmaqdan çıxmış, epik obrazlara çevrilmiş, başqa sözlə, epik kodla təsvirin reallaşmasına xidmət edən obrazlar-

---

<sup>242</sup> Kaçalın M.S. Oğuzların Diliylə Dedem Korkudun Kitabı. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, s. 213

dır. Yəni bu elementlər artıq mif və ritual mətnlərinin tikinti materialları yox, epik mətnin tikinti materiallarıdır. Bu baxımdan, həmin element-obrazlar vasitəsilə təsvir olunan mənə tipologiyasına görə epik mənədir.

*Ritual-mifoloji kodla təsvir planı* – mətnin bilavasitə mifin və ritualın strukturunu, funksional sxemini təsvir etməsidir.

Bu cəhətdən, yaramaz (pis) ozanın “Dədə Qorqud səbisini söyləmədən boy-qəzavat söyləməsi” ilə ağ alınlı (yaxşı) ozanın “soy soylamasının” qarşılaşdırılması epik təsvir planında tədqiqatçıya çox az şeyi deyir. Ancaq bu ozanları bir-birindən fərqləndirən epik təsvir elementlərini ritual-mifoloji koda keçirdikdə mənərə kəskin şəkildə dəyişir. Məlum olur ki, yaxşı və pis ozanın qarşılaşdırılmasını təsvir edən bu “antitezislər” vasitəsilə ozan transmediasiyasının “bütün” semantikasını (mənə sistemi) təsvir olunmuşdur.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, indi biz həmin “bütün” mənanı aşkarlamaq istəyiriksə, son dərəcə məntiqli olmalıyıq.

**Bəs biz burada “məntiqli” dedikdə hansı “məntiqli” nəzərdə tuturuq?**

Məsələn, bizim malik olduğumuz tarixi düşüncə məntiqindən “imtina edib”, onu “bir kənara qoyub”, mifin və ritualın məntiqinə köklənməklə bağlıdır. Biz “öz” tatrixi şüur məntiqimizlə mətnaltı plana nə qədər baxırıqsa-baxaq, elə baxa-baxa qalacağıq: baxmaqdan başqa bir iş görə bilməyəcəyik. Lakin mətnin alt qatına enən kimi görürük ki, yaxşı və pis ozanlar haqqındakı antitezislər ritual-mifoloji planda “boy boylama” və “soy soylama” prosesini bütövlükdə əhatə edən sintaqmatik təsvir vahidlərdir. Həmin tezlər epik planda bir-birinə qarşı durduğu halda, ritual-mifoloji təsvir planında bir-birinin ardınca düzülür. Mətnə diqqət edək:

~ Ozanın yaramazı//pisi odur ki, *Dədə Qorqudun səbisini söyləmədən boy-qəzavat söyləsin.*

~ Bu halda ozanın yaxşısı odur ki, *Dədə Qorqudun səbisin söyləyərək* boy-qəzavat söyləsin.

~ Demək, yaxşı ozan olmağın *əsas şərti* boy-qəzavatı söyləməzdən əvvəl Dədə Qorqudun səbisin söyləməkdir.

Buradan əldə etdiyimiz ilk elmi nəticə ondan ibarətdir ki, “boy boylama” bir *təhkiyə hadisəsi kimi* iki ardıcıl ritual formulundan ibarətdir:

~ *Əvvəlcə* Dədə Qorqud səbisi söylənilir;

~ *Sonra* ardı ilə boy-qəzavat söylənilir.

Beləliklə, mətn bizə “boy boylama” ritual ilə bağlı iki yeni konsept təqdim edir: **“boy-qəzavat” və “səbi”** (Dədə Qorqud səbisi).

“Qəzavat” – İslam dini dəyərləri uğrunda aparılan savaştır. Bu halda “boy-qəzavat” termini “dini savaş haqqında mətn” kimi mənalanır. Lakin bildiyimiz kimi, epik mətnlərin bütün hallarda mətnüstü və mətnaltı olmaqla iki mənə planı var. Bu cəhətdən:

~ “Boy-qəzavat” *mətnüstü planda* İslam dini uğrunda savaş haqqında mətnidir.

~ “Boy-qəzavat” *mətnaltı planda* Tanrıçılıq inanc dəyərləri uğrunda aparılan savaştan bəhs edən mətnidir.

~ “Boy-qəzavat” bütövlükdə götürdükdə sakral dəyərlər uğrunda aparılan savaş haqqında mətnidir.

Buradan çıxan ən mühüm nəticə ondan ibarətdir ki, **“boy-qəzavat”** istər İslam dini kontekstində olsun, istərsə də Tanrıçılıq “dini” kontekstində, fərqi yoxdur, *bütün hallarda sakral mətn, sakral dünya ilə bağlı savaş mətnidir.*

Savaş mətni cəmiyyətin say-seçmə, adlı-sanlı igidlərinin qəhrəmanlıqlarından bəhs edir.

**Bəs oğuzların “ol zamanda” qəhrəmanlıqlar göstərən (“yaradan”!) sakral igidləri indi haradadır?**

Əlbəttə – həmin igidlərin yox olaraq getdikləri, ruh//can halında (liminal varlıqlar//obrazlar statusunda) mövcud olduqları Ğaib dünyada.

*Bu məqamda daha diqqətli olaq, əziz həmkarlar və oxucular!*

**Bəs həmin sakral igidlərin qəhrəmanlıqlarından boy-qəzavat söyləyən ozan nəyə görə yaramaz//pis ozan olsun? Axı o, boy-qəzavat söyləməklə həmin igidləri tərənnüm edir? Bunun nəyi pisdirdir?**

Ozan ritual-mifoloji *adabına* görə, burada pis olan şey ozanın boy-qəzavatı söyləməzdən əvvəl “Dədə Qorqud *səbisini*” söyləməməsidir. Belə ki, sənət adabına görə, boy-qəzavatı söyləyən ozan ondan əvvəl hökmən “Dədə Qorqud səbisini” söyləməlidir. “Dədə Qorqud səbisini” söyləmədən söylənilən boy-qəzavat isə “yarasız” boy-qəzavattır.

Demək, bu “Dədə Qorqud səbisi” nədirsə, həm ozanın, həm də onun danışdığı boy-qəzavatın yaxşı və pis olması, yararlı və yararsız olması ondan asılıdır.

**Bəs “Dədə Qorqud səbisi” nədir?**

Dilçi-türkoq Asif Hacıyev-Şirvanellinin bizə şifahi şəkildə verdiyi məlumata görə, “sebi//səbi” gəlinlik cehizi, ərməğan mənasındadır.

Bu məna “Dədə Qorqud səbisi”nin mənasını *qismən* aydınlaşdırır. Yəni “Dədə Qorqud səbisi” ozanların piri//babası Dədə Qorqudun onlar üçün qoyub getdiyi konkret ifaçılıq üslubu, ifaçılıq irsi (cehiz, ərməğan), ifaçılıq ənənəsidir. Lakin bununla məna tam açılmaz, mücərrəd mənzərə yaranır.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, “Dədə Qorqud səbisi”nin nə olduğu elə həmin mətndə “yaxşı” ozanlar, yəni ağ alınlı ozanlar haqqındakı deyimdə izah olunub. Mətnə görə, yaxşı ozan o ozandır ki, “soy soylayan ozan olsun”.

Demək, “Dədə Qorqud səbisi” boy-hekayətdən əvvəl icra olunan “soy soylama” ritualıdır.

### **Bəs boy-qəzavattan əvvəl soy soylama ritualı nə məqsədlə icra olunmalıdır?**

Yada salaq ki, ol zamanda yaşamış seçmə Oğuz igidləri indi Ğaib dünyadadır. Onlar orada bədənsiz-qansız, yəni ruh//can, informasiya//məlumat, başqa sözlə, sözlü mətn şəklində mövcuddurlar. Bu baxımdan, yaxşı ozan o ozan hesab olunur ki, həmin ozan (*lap elə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki təhkiyəçi alp ozan kimi*) əvvəlcə soy soylama ritualını icra edib, Dədə Qorqudla transmediativ əlaqə sistemi qursun, Dədə Qorqud ona boy-qəzavat mətnini “yetirsin”, ozan da həmin boy-qəzavat mətnini “alını açıq comərdlər məclisində” söyləsin.

Belə bir ozan ozanlar arasında, xanlar, padşahlar məclisində “ağ alınlı”, yəni üzü ağ, alınıaçıq ozan hesab olunur. Onlar qorxmadan böyük məclislərə gedirlər. Çünki *həqiqi* boy-qəzavat söyləyirlər. Onlar məclisdə hamının gözünün qabağında soy-soylayır, boy-boylayır, yəni Dədə Qorquddan canlı şəkildə aldıqları mətnləri söyləyirlər.

Yaramaz ozanlar isə soy soylamağı bacarmayanlar, yəni Dədə Qorqudla transmediativ əlaqə qurmağı bacarmayan ozanlardır.

### **Bəs yaramaz ozanlar hansı boy-qəzavat mətnlərini söyləyirlər?**

Təbii ki, başqa ozanlardan eşitdiklərini.

Beləliklə, bizim qarşımıza boy-qəzavat mətninin *iki tipi* çıxır:

a) Ozanların soy soylama ritualı vasitəsilə qurduqları transmediativ əlaqə sistemində bilavasitə Dədə Qorqudun özündən alıb söylədikləri *canlı* boy-qəzavat mətnləri;

b) Ozanların başqa ozanların ağzından eşidib yadda saxlayaraq, söylədikləri *cansız* boy-qəzavat mətnləri.

İndinin özündə də müasir dinləyici müğənnilərin “canlı” ifasını, fonogramma ilə ifadan yüksək qiymətləndirir. “Canlı

ifa” *canlı mətni*, yəni *diri mətni* nəzərdə tutur. Fonoqrama ilə ifa səs effektinin bütün gözəlliklərinə baxmayaraq, bəyənilmir. Bunun əsasında ibtidai düşüncəyə məxsus “canlı-cansız” (diri-ölü) arxetipik modeli durur. Dinləyici mif çağında olduğu kimi, bu gün də canlı ifanı özü də fərfinə varmadan *yeni yaranmış, təzə doğulmuş* ifa hesab edir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun boy-qəzavətı Ğaib dünyadan ozanların dünyasına göndərməsi ritual kimi “boy boylama” ritualı, yəni “boyun doğuzdurulması” ritualıdır. Və buradan çıxan ən mühüm nəticəmiz ondan ibarətdir ki, *boy boylamaq*, yəni boyu söz-boy şəklində doğuzdurmaq yalnız *Dədə Qorquda məxsus funksiyadır*. Təsadüfi deyildir ki, Dədə Qorqud “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində cəmi bir dəfə, o da II soyun sonunda özünün bütün transmediativ obrazı, yəni bütün mediativ funksiyaları ilə birlikdə təqdim olunur:

Çaldı qopuz, boy boyladı, soy yetürdi.  
Bayat əri, xeyir yümlü, xub sağınışlı  
Dədəm kimi bilgə gərək<sup>243</sup>.

“Yararlı//yaxşı” ozanların funksiyası isə yalnız “soy soylamaq”la, yəni Dədə Qorqudun yolladığı “boy”u “soy” şəklində alıb ifa etməklə məhdudlaşır.

Beləliklə:

~ Dədə Qorqud həm boy boylayır (boyu doğuzdurur), həm soy soylayır (onu söz şəklində) salır, həm də “oğuznamə” janrı biçimində ifaçılıq dövriyyəsinə daxil edir.

~ “Yararlı//yaxşı” ozan yalnız soy soylayıb Dədə Qorquddan həmin boy informasiyasını alır. Onun söylədiyi boy-qəzavət//boy-mətn canlı hadisədir.

---

<sup>243</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhələr // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 10

~ “Yarasız” pis ozan başqa ozanlardan eşitdiyi boy-qəzavatlari təkrar danışır. Biz belə ozanlarla “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin XXI soyunda artıq qarşılaşmışıq:

Dədəm soyı alp ozanlar qurdan qalsa,  
Çalqısında, bilgisində əksüklüğü var  
– maneə andan<sup>244</sup>.

Yeri gəlmişkən, bir məsələyə də münasibət bildirməliyik: “boy boylamaq”, “soy soylamaq” sifət Oğuz dilinə aid terminlərdir. Lakin Dədə Qorqudun düzüb-qoşduğu “Oğuznamə” termini quruluşuna görə oğuz və fars dillərinə aid sözlərdən yaranmış termindir: Oğuz-namə. “Namə” – fars sözü olub, yazı, məktub, söz, dastan mənasındadır.

### **Bəs “Oğuznamə” sözünün ilkin variantı necə olub?**

Biz belə hesab edirik ki, “Oğuz-namə” termininin ilkin variantı “Oğuz-boy” olub. Başqa sözlə: Dədə Qorqud boy boyladı, soy soyladı, bu *oğuz-boyu* düzdü-qoşdu.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da hər boyun sonunda boy boylanması ölüb-dirilmə ritualından keçən Oğuz xalqının yenidən doğulmasını ifadə edir. Yəni hər dəfə bir Oğuz boyu (tayfası) qəhrəmanının simasında (şəklində) doğulan mətn Söz-Oğuz, yəni Oğuz-boydur. Ona görə də Dədə Qorqud hər bir Oğuz-boyu “bu oğuznamə (oğuz-boy) filankəsin olsun” deyərək, ayrıca bir qəhrəmanın adına bağlayır.

Belə hesab edirik ki:

~ “Oğuz-boy” – şifahi oğuznamənin oğuzlara məxsus ilkin adı;

~ “Oğuz-bitik” yazılı oğuznamənin oğuzlara məxsus ilkin adıdır.

---

<sup>244</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 49

~ “Oğuznamə” adına transformasiya edən “Oğuz-boy” yox, “Oğuz-bitik”dir.

“Bitik” sözü *ritual mətninin adı* kimi “cadu-pitik” sözündə, *epik mətnin adı* kimi “Ulu Xan Ata bitiyi” dastanının adına qorunub qalıb.

Bütün bu izahlardan sonra “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyuna qayıdaq. Göründüyü kimi, Dədə Qorqudun XI boyun sonunda “boy boylaması” iki ritual formulu eyni zamanda bildirir:

~ Qazanın əjdahanın qarnından doğuzdurularaq əsirlikdən xilas olmasını;

~ Qazan haqqında hekayətin “boy” (Oğuz-boy) şəklində doğulmasını.

Qazanın XI boyda əjdahanın qarnından doğuzdurulması ilə onun xanolma ritualının axırıncı mərhələsindəki “evə//kosmosa dönüş” yolu tamamlanır. Bununla Qazan onun varlığında xaosa aid nə varsa – hamısından qurtularaq tamamilə kosmik varlığa çevrilir. Bu da onun öz xanlıq statusunu tamamilə qaytarması deməkdir.

**Bəs Qazanın xanolma ritualında olduğu kaos dünyasından kosmos dünyasına qayıdışının ikinci üsulu//mexanizmi olan “gözdən doğulma” formulu necə, nə vaxt və kimin tərəfindən həyata keçirilir?**

*Gözdən doğulma* – dedik ki, gecəni təmsil edən əjdahanın axşam düşəndə Günəşi udaraq özünün tək gözüne – Aya çevirməsi, səhər tezdən, dan yeri söküləndə qəhrəmanın gəlib gecə//əjdahanın gözünü çıxararaq, Günəşi azad etməsidir.

Oğuz mifologiyasında Günəşi azad edən qəhrəmanlar paradigmatik cərgə təşkil edir. Cərgənin başında Oğuz kağan durur. Mirəli Seyidov “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Oğuzla kərgədanın (Kıatın) savaşı haqqında yazır: “Kərgədan gecə, Oğuz isə həmişə dan sökülərkən gəlir (səhər) gəlir. Bu da onu göstərir ki, Oğuz səhərin açılmasını, danın sökülməsi-

ni, kərgədan qaranlığı təmsil edir”; ...“Oğuzun kərgədanı öldürməsi ilə əski əsətir yaradıcısı gecə ilə səhərin mifik mübarizəsini vermişdir”<sup>245</sup>.

“Basat-Təpəgöz” süjetinin əsasında “gözdən doğulma” astral mifi durur. Basatla Qazanın funksional hərəkət sxemi kontekstində “əkiz qardaşlar” olduğunu nəzər alsaq, o halda əjdahanın qarnında udulmuş Qazanın da xaosdan kosmosa qayıdışı “gözdən doğulma” formulu ilə baş verməlidir. Bu cəhətdən, Qazanın xaosdan kosmosa keçidi ümumən “doğuluş” yolu ilə baş verir və bunun iki tipi var:

~ “Gözdən doğulma” formulu, yəni gözün çıxardılması yolu ilə doğulma;

~ “Boy boylama” formulu, yəni boyun doğuzdurulması yolu ilə doğulma.

Qazanın “boy boylama” ilə əjdahanın qarnından doğuzdurulması “Kitabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda baş verir.

**Bəs Qazanın əjdahanın gözündən doğuzdurulması harada və hansı qəhrəman tərəfindən icra olunur?**

Əvvəlcə Basatın Təpəgözü necə öldürdüyünü xatırlayaq. O, Təpəgözün gözünü çıxardır. Demək, Qazanı udmuş əjdahanın da gözü çıxarılmalıdır.

“Qazan-əjdaha” süjetində Qazanın əjdaha cildində Oğuzə dönüşünü yada salaq. Xəbər Oğuzə çatan kimi hamı qaçıb bir dağın başına çıxır ki, oradan Qazanı oxla öldürsünlər. Qara Budaq əmisi Qazanı qarşılamağa gedir. O, Qazandan uzaq bir yerdə durub yay-oxunu çıxarır və hazır gözləyir ki, əgər Qazan əjdahaya çevrilibsə, onu oxla vurub öldürsün. Lakin Qazanın yalandan əjdahaya çevrildiyi məlum olandan sonra buna ehtiyac qalmır. Həmişə olduğu kimi, bu epizodda da süjetin mətnüstü və mətnaltı planları var:

---

<sup>245</sup> Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: “Yazıçı”, 1983, s. 262, 269

~ Mətnüstündə Qara Budaq əmisini oxla öldürmür, çünki əjdahaya oxla vursa idi, öz əmisini öldürmüş olacaqdı. Bu halda o, Oğuzun bir sayılı qəhrəmanının qatilinə, yaxud nahaq qan tökmüş antiqəhrəmana çevriləcəkdə. Mətnüstünün belə bir “planı” olmayıb.

~ Mətnaltında isə Qara Budaq əjdahanı hökmən öldürməlidir. Belə ki, Qazan inisiyasiya ritualında sol gözlü namərd əjdahaya çevrilmişdir. Ritual sxeminə görə, qəhrəman əjdahanın tək gözünü çıxardıb, Günəş//gözü azad etməlidir. Qəhrəman bu işi oxla icra etməlidir. Ona görə də mətnüstündə Qara Budaq “əjdahanı” görəni kimi yay-oxunu hazırlayır. Bu, mətnaltı planda Qara Budağın əjdahanın gözünü çıxardaraq əmisi Qazanı azad etməsi deməkdir. Qara Budağın çıxardığı göz isə Qazanın əjdahaya çevrilmiş sol gözüdür. Bu baxımdan, qəhrəman (Qara Budaq) əjdahanın (gəcənin) sol gözünü (Ayı) kor edərək, sağ gözü (Günəşi) azad edir.

Beləliklə, aydın olur ki, inisiyasiya ritualında torpaq//əjdaha tərəfindən udulan Qazanın bütün bədəni əjdahaya çevrilşə də, bircə sağ gözü həqiqi Qazan olaraq qalır. Astral planda sağ göz – Günəş, sol göz – Aydır. Gəcənin bətnindən doğan Günəş qalxıb bütün dünyanı öz işığına qərş etdiyi kimi, Qazan da əjdahanın bədənindən doğ(ul)ub, xanlıq statusunu qaytarmaqla bütün Oğuz dünyasını əvvəlki xoş həyatına qovuşdurur.

Burada bir məsələni də aydınlaşdırmaq lazımdır. Qazan istər əjdahanın qarnında olsun, istərsə də Tumanın qalasında yeraltı quyuda, fərqi yoxdur, o, hər iki halda əsirlikdədir. İndi fikir verək-görək ki, onu əsirlikdən kimlər xilas edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adlı XI boyunda Qazanı əsirlikdən oğlu Uruz azad edir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində isə qardaşı oğlu Qara Budaq.

Hər iki igid Qazanın oğlu statusundadır. Hər iki igid onun qan doğmasıdır. Biri – öz oğlu, o biri qardaşı oğludur.

Hər iki igid mətnüstü planda Qazanın xilaskarıdır.

**Bu halda şifahi “Dədə Qorqud” eposunun iki müxtəlif əlyazmasında Qazanın xilaskarlarının bu cür “qarşı qoyulmasının” səbəbi nədir?**

**Bunun mətnaltı məntiqlə şərtlənən səbəbləri varmı?**

Bizcə, Qazana münasibətdə Uruzla Qara Budağın alternativləşdirilməsi təsadüfi deyildir. Qazanla oğlu Uruz arasında, demək olar ki, bütün “Kitabi-Dədə Qorqud” boyu davam edən ata-oğul konfliktini yada salaq<sup>246</sup>.

Həmçinin yada salaq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazanın oğlu Uruz aktiv obraz kimi öndə, qardaşı oğlu Qara Budaq arxa plandadır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində isə Qazanın oğlu Uruz yerli-dibli yoxdur. Burada Qazanın igidlik xətti ilə varisi qardaşı oğlu Qara Budaqdır. Təsadüfi deyildir ki, eposun II soyunda 40 şagirdə igidliyin struktur modeli kimi təqdim olunan yeganə Oğuz bəyi Qara Budaqdır. Yaxud Qazan XXIV soyda düşmənlə vuruşmağa gedərkən qoşununu üç hissəyə ayırır: sağ, sol və mərkəz qüvvələr. O, mərkəzdəki orduya qardaşı oğlu Qara Budağı başçı qoyur.

Bəs Qazanın varisi kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğlu Uruzun, “Kitabi-Türkman lisani”də isə Qara Budağın ön plana “itələnməsi” nə ilə bağlıdır?

Bunlar, əlbəttə, geniş tədqiqat tələb etsə də, fikirlərimizi qısa nəticələr şəklində verəcəyik:

---

<sup>246</sup> Bu konfliktin geniş planda psixosemantik təhlili üçün bax: Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, 385 s.

~ “Kitabi-Dədə Qorqud”da özünü bəzən gizli, bəzən də açıq şəkildə büruzə verən, hətta qanlı döyüşlərə səbəb olan Uc Oq-Boz oq, yəni İç Oğuz-Dış Oğuz qarşıdurması var.

~ İç Oğuzun tirə başçısı – Salur Qazan, Dış Oğuzun tirə başçısı – Alp Aruzdur.

~ Salur Qazan Alp Aruzun bacısı oğludur. Lakin “dayı-bacıoğlu” modelinin bizə nəzəri ədəbiyyatlardan məlum olan “əsas” formulu burada “işləmir”: bacıoğlu dayı ilə ciddi konfliktədir.

~ Qazan eyni zamanda oğlu Uruzla konfliktədir. Lakin bu konflikt məzmunu və sərhədləri etibarilə ümumən Oğuz eposu üçün xarakterik olan ata-oğul konfliktinin normalarını çoxdan aşmışdır. Qazan sonuncu boyda dayısı Aruzu öldürdü-yü kimi, bəzən oğlu Uruzunu da öldürmək istəyir.

~ Qazana münasibətdə onun dayısı Aruzla, oğlu Uruz vahid bir mövqedə dururlar: hər ikisi Qazanla qarşıdurma vəziyyətindədir.

~ Aruzla Uruzun birliyi bəzən bu obrazların eyniləşməsinə gətirib çıxarır. Eposun “Salur Qazanın evi yağmalandığı boyu bəyan edər” adlı II boyunda Alp Aruzun adı istər Drezden nüsxəsində, istərsə də Vatikan nüsxəsində Uruz şəklində yazılmışdır. Lakin Həmid Araslı, Orxan Şair Gökyay, Məhərrəm Ergin “katibin səhvini düzəldərək”, Uruz adını Aruz adı ilə əvəz etmişlər. Samət Əlizadə yazır: “Görünür, nəşirlər Qazanın dayısını oğlu Uruzdan fərqləndirmək istəmişlər”<sup>247</sup>. Yəni II boyda Qazanın dayısı Aruzun adı onun oğlu Uruzun adı ilə verilmişdir. Müasir nəşirlər bunu yanlışlıq, başqa sözlə, katibin leksik-üslubi, bəlkə də, imla səhvi hesab etmişlər. Ancaq katib nə Uruzla Aruzun adını səhv salacaq qədər küt, nə də Uruz və Aruz adlarının ərəb qrafikası ilə yazılışındakı “U”

---

<sup>247</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 232

(“əlif-vav”) və “A” (“üstündə mədd hərəkəsi olan əlif”) hərf-lərini qarışıq salacaq dərəcədə savadsız deyildi. Əlyazma mət-nini çap edərkən onun nəinki bir hərfinə, hətta hərfin yazıldığı mürəkkəbin bir zərrəsində də müdaxilə etmək olmaz. Çünki tekstoloqların mətni oxuyub transkripsiya edərkən etdikləri bu cür “sərbəstliklərin” bəlasına folklorşünaslar düşürlər. Bu, düzgün ənənə deyil. Naşir-tekstoloq mətni tədqiqatçılara necə varsa – elə təqdim etməlidir. Necə ki “Kitabi-Türkman lisa-ni”nin ilk nəşirləri “*Cild-i duyum-i kitab-i Türkmən lisanı*” qeydini yazmış katibi “oyundan kənar” elan edərək, Oğuz//Türkman epoxasına aid mətni Oğuz epoxasına aid mətn kimi təqdim etdilər. Bu cəhətdən, Aruz adı ilə Uruz adı-nın “eyniliyi” ritual-mifoloji əsasları var.

~ Oğuz mədəniyyətində “dayı-bacıoğlu” konflikt modeli deyil. Lakin bu model “Aruz-Qazan” münasibətlərində konf-likti ifadə edir. Amma bu model “dayı-bacınəvəsi” (Aruz-Uruz) səviyyəsində doğmalığı, birliyi, vəhdəti ifadə edir.

~ “Kitabi-Türkman lisanı”də Qazanın bacısı oğlu Qara Budağın onun oğlu Uruzu epik səhnədən kənara tamamilə “itələməsinin” məhz ritual-mifoloji səbəbləri var. Qazan “Ki-tabi-Dədə Qorqud”un XI boyunda Tumanın qaləsindəki əsir-likdən, “Kitabi-Türkman lisanı”də isə əjdahanın qarnındakı əsirlikdən xilas edilir. Bu “əsirlik” formulları bir-birinin meta-forası olmaqla biri əsirliyin epik planını, o birisi ritual-mifolo-ji planını təcəssüm etdirir. Qazanı epik planda Uruz, ritual-mifoloji planda Qara Budaq xilas edir. Bunların fərqi epik və ritual məkanların fərqindən yaranır. Tumanın qalası epik mə-kan, əjdahanın qarnı ritual məkanıdır. Qazanı epik əsirlikdən qurtarmaq üçün “*epik qəhrəmanlıq*” (**qılnc hünəri**), ritual əsirlikdən qurtarmaq üçün “*magik-mediativ qəhrəmanlıq*” (**şaman hünəri**) göstərmək lazımdır. Epik hünər funksiyasını Uruz, magik-mediativ hünər (şaman) funksiyasını Qara Bu-daq həyata keçirir.

~ Qara Budağın bir şaman kimi magik-mediativ qabiliyyətləri irsidir. O, bu qabiliyyətləri atası Qara Günədən almışdır. Eposun “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda gecə “qara qayğılı yuxu” görən Qazanın bu yuxunu yozmaq üçün öz qardaşı Qaragünəyə müraciət etməsi təsadüfi deyildir. Qaragünə və onun oğlu Qarabudağın adlarındakı “qara” işarəsi birbaşa Xaosla bağlı semantemdir. Ata “Qara Günə” və oğul “Qara 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 cəhətdən Qara Budağın mətnüstündə əjdahanı öldürmək üçün hazır saxladığı silahlarından (ox-yayından və qılıncından) istifadə etməməsi onun əjdaha ilə magik-mediativ döyüşündən xəbər verir. O, bir qara şaman kimi əjdahanı magik-mediativ planda məğlub edərək, Qazanı xilas edir. Bu baxımdan:

- a) Uruz – Qazanın epik plandakı xilaskarı;
- b) Qara Budaq – ritual-mifoloji plandakı xilaskarıdır.
- c) Uruzun xilaskarlıq hərəkəti epik davranış kodunu;
- ç) Qara Budağın xilaskarlıq hərəkəti şaman (magik-mediativ) davranış kodunu təcəssüm etdirir.

## **§ 12. Oğuzların əjdahanın kəsilməmiş başları ilə keçirdikləri qələbə ritualı**

Süjetdən məlumdur ki, Qazan onu qarşılamağa çıxmış Bayındır xanla ritual adabına (davranış modelinə) uyğun görüşdükdən sonra əjdahanın dərisindən bir sayban tikir. Padşah Bayındır xan həmin saybanın altında bardaş qurub oturur. Bunun analitik-psixoloji semantikasına az sonra toxunacağıq. Lakin əjdahanın dərisindən sayban tikilməsi və Bayındır xanın qalib kimi həmin saybanın altında oturması sırf ritual davranışdır.

### **Bu, hansı ritualdır?**

Bu sualın cavabı “Qazan-əjdaha” süjeti ilə “Basat-Təpəgöz” süjetinin metaforik paralelizmi ilə öz cavabını tapır. Basatın Təpəgözü öldürməsi xəbəri Oğuz bəylərinə çatdıqdan sonra onlar Təpəgözün mağarası olan Salaxana qayasına gəlir və Təpəgözün kəsilməmiş başını ortalığa gətirirlər: “Qalın Oğuz bəgləri yetdilər. Salaxana qayasına gəldilər. Dəpəgözün başını ortaya gətirdilər. Dədəm Qorqud gəlib şadlıq çaldı”<sup>248</sup>.

Hər iki süjetdəki funksional hərəkət formullarını paralelləşdirək:

~ Oğuz bəyləri Təpəgözü öldürmüş Basatla Oğuz elindən qıraqda görüşdükləri kimi, Bayındır xangil də Qazanla çöldə görüşürlər.

~ Oğuz bəyləri Təpəgözün kəsilməmiş başını ortalığa gətirib, Dədə Qorqudun iştirakı ilə şadlıq məclisi qurduqları kimi, Qazan da əjdahanın dərisindən sayban tikir və burada şadlıq məclisi qurulur.

### **Bəs oğuzlar əjdahanın yeddi başını nə edirlər?**

---

<sup>248</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 103

“Qazan-əjdaha” süjeti ilə “Basat-Təpəgöz” süjetinin metaforik paralelizminə əsaslansaq, Bayındır xangil qələbə münasibətilə düzənlənmiş şadlıq ritualını əjdahanın kəsilməmiş başları ətrafında keçirirlər. Bir detal da odur ki, əjdahanın yeddi başı olduğu kimi, şadlıq/qələbə ritualı da yeddi gün, yeddi gecə davam edir.

**Bəs görəsən, baş ilə keçirilən qələbə ritualında hansı ritual hərəkətləri edilir?**

Burada əjdaha və Təpəgözün öldürülməsinin standart formulu nəzərə alınmalıdır. Qəhrəmanlar əjdaha və Təpəgözü necə öldürmüşlərsə, Oğuz bəyləri də həmin hərəkətləri simvolik şəkildə təkrarlamalıdırlar. Biz süjetlərdə iki öldürmə hərəkətini müşahidə etdik. Basat əvvəl Təpəgözün gözünü çıxardı, daha sonra başını kəsir. Qazan əjdahanın yeddi başını bir qılıncla kəsir, Qara Budaq isə oxla əjdahanın gözünü çıxarır. Bizcə, Oğuz bəyləri də başlar üzərində ritual öldürmə hərəkətlərini bu şəkildə icra edirlər. Yəni hərəsi başlara bir ox atır və qılıncla kəsmə hərəkətini nümayiş etdirirlər. Bu kütləvi öldürmə ritualı fəvqəladə düşmən üzərində qəhrəmanın qazandığı qələbəni onun xalqının qələbəsinə çevirir. Bununla Oğuz xalqı da öz qəhrəmanı kimi fəvqəladə düşmən üzərində qələbə çalmaqla qalib qəhrəmana çevrilir.

### § 13. “Qəhrəman-əjdaha-sevgili” triadası

Azərbaycan nağıllarında əjdaha ilə bağlı məşhur bir motiv var. Əjdaha şəhərə gələn suyun qabağını kəsir. Adamlar ondan su ala bilmək üçün hər gün ona 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.

**Görəsən, nağıllardakı “qəhrəman-əjdaha” süjetinin “Qazan-əjdaha” süjeti ilə yaxından-uzaqdan əlaqəsi varmı?**

Bizcə, bu əlaqə var və həmin əlaqə koduna görə fərqlənir:

~ “Qazan-əjdaha” süjeti ritual davranış kodunu, nağıllardakı “qəhrəman-əjdaha” süjeti epik davranış kodunu təcəssüm etdirir.

~ “Qəhrəman-əjdaha” süjeti “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin XVII soyunun “ritual süjeti” ilə səsləşir.

~ Nağıllarda əjdaha suyun qabağını kəsdiyi kimi, XVII soyda da Qazan əvvəlcə dumana, sonra buluda, sonra çiskinə (yağışa), ən sonra əjdahaya çevrilir. Suyun çevrilmələri olan duman, bulud, çiskin, yağış əjdahanın metaforalarıdır.

~ Nağıllarda qəhrəman əjdahanı öldürəndən sonra mükafat olaraq şahın qızını alıb (*qazanıb*), ona evləndiyi kimi, Qazan da ritual yarışlarında əjdahanın bütün simvollarına qalib gəldikdən sonra mükafat olaraq Bayındır xanın qızı Burla xatunu qazanıb, ona evlənir.

**§ 14. “Qazan-əjdaha” süjeti “kölgə” arxetipi  
kontekstində: Seval Kasımoğlu təcrübəsi**

“Salur Qazanın əjdaha ilə vuruşması” süjeti ritual-mifoloji semantikaya malik olmaqla onun arxetiplər metodu, başqa sözlə, analitik-psixoloji kontekstdə öyrənilməsi baxımından zəngin material verir. Analitik-psixoloji yanaşma süjetə “monomif” kontekstində baxışı nəzərdə tutur. Bu iş türk alimi Seval Kasımoğlu tərəfindən uğurla həyata keçirilmişdir. Tədqiqatımızın tamlığını təmin etmək üçün həmin tədqiqata onun əsas tezisləri səviyyəsində qısa şəkildə nəzər salacağıq.

S.Kasımoğluna görə:

~ Monomifdə ən önəmli mərhələ ərginləşmədir. Ərginləşmə mərhələsinin ən önəmli cəhətfərdin tək başına qalması üçün gözdən uzaq bir yerə getməsi/çəkilməsidir. Bu hissə monomifdə *balınanın qarnı* (“Qazan-əjdaha” süjetində uyğun olaraq “əjdahanın qarnı”) şəklində ifadə olunur. Doğum və ölüm simvolizminin birlikdə olduğu bu mərhələ qəhrəman üçün qorxuları, bacarıqsızlıqları, ruh düşkünlüklərini, bəxtsizlikləri ifadə edən *kölgə* ilə üzləşdiyi və yeni bir insan olaraq yenidə doğulduğu mərhələdir. Şəxsin daxili bütünlüyünü (özlüyünü) əldə edə bilməsi və yüksək fərdi statusa qalxa bilməsi ancaq öz mənliliyinin dərinliklərində yer alan (gizlənmiş – *S.Rzasoy*) kölgəsi ilə uzlaşması ilə mümkündür. “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” dastanı (3 hissədən – evdən ayrılma, balınanın qarnı və evə dönüş hissələrindən ibarət olan) bu prosesi aydın bir şəkildə ortaya qoyan dastandır<sup>249</sup>.

---

<sup>249</sup> Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Qazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi'nin Arketipsel Tahlili // Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl: 21. Sayı: 76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s. 36

~ Tək başına ova çıxan Salur Qazan axşam çağı Aq Manqanın tərəsində qalır. Dastanın bu hissəsində dağ başı kimi kimsəsiz yerlər qəhrəmanın şüuraltısının obrazıdır<sup>250</sup>.

~ Qəhrəmanın qarşısında duran ən mühüm vəzifə özünün şüuraltısında olan kölgəsi ilə qarşılaşmaq və ona qalib gəlməkdir<sup>251</sup>.

~ Dastanda əjdaha Qazanın şüuraltısındakı kölgəsinin obrazıdır<sup>252</sup>.

~ Əjdahanı ilk dəfə görəndə qorxudan ağı başından çıxan Qazana lazım olan cəsarəti Lələ Qılbaş verir. Lələ Qılbaş analitik-psixoloji kontekstdə fəvqəladə köməkçi obrazıdır<sup>253</sup>.

~ Yunqun psixoloji baxışlarına görə, bir totem heyvanını öldürəndən sonra onun cildinə girən namizəd həmin heyvanın gücünü simvolik şəkildə qazanır. Əjdahanı öldürən Qazan da əjdahanın dərisinə girir. Bu hissədə ən diqqətçəkici nöqtə Bayındır xanın Qazanın əjdahaya çevrilməsini qəbul etməsidir. Bu, Qazanın əjdahanın gücünü qazanmasının epik planda ifadəsidir.

~ Monomifin ən mühüm səhifəsi evə dönüşdür. Dastanda bu mərhələ Salur Qazanın Bayındır xanın ayaqlarına düşməsi və əjdahanın dərisindən sayban tikdirməsi kimi təsvir olunur. Qazanın sayban qurması onun ərgənləşmə yolçuluğunu tamamladığını göstərir. Bayındır xanın kainatı-əvrəni təmsil edən əjdaha-əvrən kölgəliyinin (saybanın) altında qonaq olması və Qazanı təltif etməsi Qazanın ərgənləşməsinin simvol-larla ifadəsidir. Beləcə, Salur Qazan, şüuraltından şüura, əyalətdən mərkəzə, ikilikdən mərkəzə doğru bir yol izləyərək qəhrəmana çevrilir<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 36

<sup>251</sup> Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 36

<sup>252</sup> Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 36

<sup>253</sup> Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 37

<sup>254</sup> Kasımoğlu S. Göstərilən əsəri, s. 38

Bizim bu dolğun tədqiqata etmək istədiyimiz əlavə yalnız bu qeyddən ibarətdir ki, biz “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində Qazanın “monomif” sxemində ərgənləşməsinin iki nümunəsi ilə üzləşirik. Bu, uyğun olaraq iki ritual deməkdir:

~ XVII soy Qazanın 40 şagird kimi 15 yaşını tamamladıqdan sonra “*igidolma*” ərgənləşmə ritualından keçdiyini göstərir;

~ XXV soy (“Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti) Qazanın növbəti dəfə “*xanolma*” inisiyasiya ritualından keçdiyini göstərir.

## NƏTİCƏ

Əziz həmkarlarım və oxucularım, əslində, tədqiqatda əldə etdiyim bütün nəticələri tədqiqatın özündə geniş şəkildə vermişəm. Bu cəhətdən sonda ümumiləşdiriləcək bir məsələ qalmayıb. Ancaq bununla bərabər bir sıra fikirlərimi burada demək istərdim.

Nəticə olaraq demək istədiyim fikir ilk növbədə “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin bir epos kimi unikalılığı haqqındadır. Bu abidə “Dədə Qorqud” eposunun əlyazmaları içərisində öz məzmunu, Oğuz etnokosmik gerçəkliyini məhz “öz pəncərəsindən” göstərməsi baxımından tayı-bərabəri olmayan abidədir. Baxmayaraq ki, mənim əziz qorqudsünas həmkarlarım onsuz da bütün epik göstəriciləri ilə bir “Dədə Qorqud” eposu olan bu abidəni var gücləri ilə məhz “Kitabi-Dədə Qorqud”un “davamı” kimi görmək istəyirlər, amma nə yaxşı ki, belə deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisani” bir-birindən onsuz da ayrılmaz abidələrdir. Hər ikisi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun müxtəlif dövrlərə aid əlyazmalarıdır. “Kitabi-Türkman lisani” eposunu “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan fərqləndirən ən böyük cəhət onun məhz funksional tipologiyası baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud”un “davamı”, “ələvəsi” olmamasındadır. Və nə yaxşı ki belədir.

Müxtəlif oğuznamələrdə, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”da keçid//inisiyasiya rituallarına rast gələrkən həmişə düşünürdüm ki, görəsən, keçid prosesində olan namizədin daxilən hansı transformasiyalara məruz qaldığını, yeniyetmə psixikasının dağıdılaraq yenidən necə qurulduğunu öyrənmək mümkündürmü? İstisnasız olaraq başdan-başa keçid ritualları ilə zəngin “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsində təsvir olunmuş rituallar onların bütün hallarda zahiri təsvirini verən obrazlardır. Yəni bir epik abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”da onun poetik strukturunun istənilən elementi epikləşmiş obrazdır.

Burada ritualın “özü” yox, onun obrazı var. Və həmin obraz-ritualın funksiyası ritualın daxili dünyasını təsvir etmək yox, epik süjetin əsasında duran hadisənin təsvirinə xidmət etməkdir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı inisiyasiya ritualları bizə onun zahiri görünüş planını təqdim edir. Yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi isə inisiyasiya ritualına onların öz içərisindən baxışdır. Bu baxımdan:

~ “Kitabi-Dədə Qorqud” dünyadan rituala baxış planını;

~ “Kitabi-Türkman lisanı” ritualdan dünyaya baxış planını inikas edir.

Və belə hesab edirik ki, Oğuz-Türk ritualşünaslıq elmi bu iki abidənin bir-biri ilə qovuşduğu nöqtədən təkamül etməyə başlayacaq.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi janr poetikasına görə dastan yox, ərgənləşmə bitiyi, inisiyasiya kitabıdır. O, istər şifahi oğuznamə kimi, istərsə də yazılı abidə kimi bütün hallarda ritualla bağlı abidədir. Bu baxımdan, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin özü Oğuz etnokosmik sistemindəki yerinə görə bütövlükdə bir ritual hadisəsidir. İbtidai düşüncədə insanın varlığı söz və hərəkət kodları vasitəsilə reallaşdırılırdı. Söz və hərəkət kodları uyğun olaraq mif və ritual sistemlərini ifadə edirdi. Bu cəhətdən:

~ “Kitabi-Dədə Qorqud” söz kodu kimi Oğuz mifini;

~ “Kitabi-Türkman lisanı” ritual kodu kimi Oğuz ritualını təcəssüm etdirir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi başdan-başa ritualdır. Abidədə bir necə ritual tipi təcəssüm və ifadə olunmuşdur:

~ *Soylama* ritualı: bu, təhkiyəçi alp ozanın öz piri Dədə Qorqudla qurduğu transmediativ əlaqə sistemidir. Təhkiyəçi alp ozan Dədə Qorquddan aldığı öyüd-nəsihət informasiyalarını 40 şagirdə soy şəklində çatdırır. Bu cəhətdən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi həm məzmun, həm forma baxı-

mından başdan-başa *soy janrı* üzərində qurulmuşdur. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində bütün məzmun vahidləri istisnasız olaraq *soy* qəlibində, *soy* formulunda, *soy janrında* təqdim olunur.

~ *Boylama* ritualı: “Kitabi-Türkman lisani”də bu ritualın özü yerli-dibli yoxdur. Onun adına yalnız bircə dəfə abidənin ikinci soyunda Dədə Qorqudu təqdim edən “şablon” təsvirdə rast gəlirik: “Çaldı qopuz, *boy boyladı*, *soy* yetürdi. Bayat əri, xeyir yümnli, xub sağınışlı Dədəm kimi bilgə gərək”. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində *boy boylama ritualı* olmadığı kimi, bu ritualın janr-informasiya vahidi olan *boy janrı* da yoxdur.

Oğuz ritual sisteminin funksional ritual vahidlərindən olan “*yumlama*” ritualına da ümumiyyətlə, rast gəlinmir. Bunun səbəbi *yumlama* ritualının boylama ritualına funksional baxımdan bağlılığıdır. Bu iki ritual ardıcıl çalışan ritual mexanizmləridir: *boy boylama* ritualı çalışmasa, *yumlama* ritualı da işə düşmür. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində, o cümlədən onun sonun mətni olan “Qazan-əjdaha” hekayətində *boylama* ritualı olmadığı üçün, onun davamı kimi çalışan *yumlama* və bu ritualın janr-informasiya vahidi olan *yum* da yoxdur. “Kitabi-Türkman lisani”dəki bütün mətn vahidləri, o cümlədən “Qazan-əjdaha” hekayəti janrına görə soydur. Tədqiqatçıların əksəriyyəti “*soy*” janrını “*şeyr*” formasında təsvür etdikləri üçün abidədəki “Qazan-əjdaha” hekayəti onlara *boy* təsirini bağışlayır. Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, oğuz ritual mətnlərinin janr tipologiyasını onların nəzm, yaxud nəsr qəlibləri müəyyənləşdirmir. Bu ritualların istisnasız olaraq hamısı sakral aləmlə transmediativ əlaqə sistemləridir. Transmediator sakral aləmlə soylama, boylama, yumlama ritualları vasitəsilə əlaqəyə girir. Transmediatorun əlaqəyə girdiyi aləm heç də bütün hallarda sakral aləm deyildir. O, yeraltı dünya-

dan (xtonik aləmdən) da informasiya əldə edə bilirdi. Bu cəhətdən, transmediatorun ümumən başqa dünyadan:

a) *soylama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *soy janrı*;

b) *boylama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *boy janrı*;

c) *yumlama ritualı* (əlaqə sistemi) vasitəsilə qəbul etdiyi transmediativ informasiya mətni poetik göstəricilərinə görə – *yum janrıdır*.

~ *Toquzlama//Doqquzlama* ritualı: “Kitabi-Türkman lisanı”da bu ritualın yerli-dibli adı çəkilməsə də, abidənin poetik strukturu “doqquzlama” formulunun üçlük formulu ilə fraktal şəkildə təkrarlanması üzərində qurulmuşdur. Doqquzlama – eyni hərəkət vahidinin 9 dəfə qapalı trayektoriya üzrə təkrar dövrə vuraraq yaratdığı qapalı-təkrarlanan dövriyyə sistemi-dir. Bunun məkan sxeminin əsasında 9 qatlı olması haqqında təsəvvürlər durur. Zaman sxeminin əsasında isə, bizim düşüncəmizə görə, insan dölünün (boyun) ana qarnındakı 9 aylıq mövcudluq müddəti durur. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi üç doqquzlama dövriyyəsindən təşkil olunur. Bunlardan ikisinin strukturu çox aydın şəkildə qorunub qalsa da, üçüncüsü dağılmışdır. 40 şagirdlə Ğaib dünyadakı igidlər arasında transmediativ əlaqənin qurulmasından bəhs edən abidədə 40 şagird birinci doqquzlama dövriyyəsinin sonunda Ğaib dünyadakı cavanmərd Oğuz igidləri ilə görüşür. Bu görüş Oğuz igidlərinin onlara şəkil//ruh formasında “əyan olması” şəklində baş verir. 40 şagird ikinci doqquzlama dövriyyəsinin sonunda Qazan və Dədə Qorqudla görüşür. Bu görüş də Qazanın və Dədə Qorqudun onlara şəkil//ruh formasında “əyan olması” şəklində baş verir. Qazan və Dədə Qorqud – hər ikisi “I şəxs” modelində 40 şagirdə soy təhkiyə edirlər.

Üçüncü doqquzlama dövriyyəsinin strukturu dağılsa da, bu dövriyyədə 40 şagirdin psixikası Oğuzda igidliyin struktur modeli olan Qazanın Ğaib dünyada mövcud olan liminal varlıq sxemi və enerjisi əsasında qurulur.

Abidənin funksional-poetik strukturunda Oğuz kosmosunun sinergetik özünü-təşkil vahidləri olan 24 və 27 formulları da özünü qorumuşdur:

24 – iyirmi dörd Oğuz tayfa sistemi;

27 – üç dəfə təkrarlanan doqquzlama sistemi ( $9 \times 3 = 27$ ).

Tədqiqatda aşkarlandı ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən Ğaib dünya heç də İslamdakı Qeyb aləmi deyildir. Ğaib aləm əsilzadə Oğuz igidlərinin ölümləri çatdığı zaman adı ölümlə ölməyib, “yox olaraq” getdikləri keçid dünyasıdır. Bu dünya İslam dinindəki Bərzəx aləminə bənzəyir. Ğaib aləmdə olan Oğuz igidləri inisiyasiya ritualının ikinci mərhələsində olduğu kimi, liminal varlıqlar şəklində mövcuddurlar. Yəni onlar nə ölü, nə də diridirlər. “Görməyən” (kor) və “eşitməyən” (kar) bədənlər (“boy”lar) kimi ölümlə həyatın ortasında olan zamanüstü varlıqlardır. Bu, eyni zamanda ölümsüzlük statusudur. Bizə belə gəlir ki, “Kitabi-Türkman lisani”də Ğaib dünyadakı Oğuz igidlərinin “Cavanmərd” adlandırılmasının səbəbi budur. “Cavanmərd” sözü, onu tərkib hissələrinə ayırdıqda “cavan insan”, yəni həmişəcavan, diri, ölməz insan deməkdir. Lakin “cavanmərd” sözünün “əsilzadə” mənası da var. Bu, o deməkdir ki, Ğaib dünyada yalnız mərd igidlərin seçilmiş nümayəndələri yaşayırlar.

Bu Oğuz cavanmərdlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da *tə-rənnüm, vəsv, tərif olunan* “ol zamanı”da yarı ölü, yarı diri vəziyyətdə olan igidlərlə birlikdə Ğaib dünyada konservasiya olunmaqdadır. Ğaib dünyanın ən mühüm funksiyası indiki dünyada və zamanda yaşayan Oğuz dünyasını sakral enerji ilə təmin etməkdir. Bu cəhətdən Ğaib dünya Oğuz etnosunun sakral enerjisinin toplandığı, qorunduğu potensiyadır. Oğuzlar

öz totem “kökləri//ataları” ilə də həmin dünyaya bağlıdırlar. Transmediatorlar (qam//şamanlar, alp ozanlar) həmin dünya ilə əlaqə yarada bilirlər. İnisiyasiya ritualında keçən namizədin psixikası Ğaib dünyadan alınan enerji ilə yenidən formalaşdırılır. Namizəd//neofit ritualın birinci mərhələsində bu dünyadan ayrılır, ikinci mərhələdə psixikasının sökülməsi baş verir. Bu zaman o, liminal vəziyyətə düşür. Liminal vəziyyət neofitin həm ölü, həm diri vəziyyətidir. Məhz liminal rejim Ğaib dünya ilə neofit arasında enerji körpüsünə, naqilinə çevrilir. Məsələ burasındadır ki, Ğaib dünyada olan igidlər daimi olaraq liminal rejimdədirlər: inisiyasiya ritualından keçən namizədin Ğaib dünyadan enerji ala bilməsi üçün o da məhz liminal rejimdə olmalıdır. Ritual dünyasındakı neofit(lər)in liminal rejiminin göstəriciləri ilə Ğaib dünyanın liminal rejiminin göstəriciləri bərabərləşən anda transmediativ əlaqə işə düşür və bununla neofit(lər)in psixikasına Ğaib dünyadakı igidlərin psixiki enerjisinin nəqli başlanır. Beləliklə, neofit(ləri)in yeni psixikası Ğaib dünyadakı igidlərin psixi enerjisi ilə yenidən formalaşdırılır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Ğaib dünya igidliyin üç struktur modeli səviyyəsində təqdim olunur:

1. Salur Qazan;
2. Qara Budaq;
3. Oğuz cavanmərđləri.

Eposda Qazan igidliyin həm bəy, həm də xan statusunu əks etdirir. Abidədə Qazanın iki inisiyasiya ritualı əks olunmuşdur. Biri – “igidolma” ərgənlik ritualı, ikincisi “xanolma” ritualı.

Qara Budaq “Kitabi-Türkman lisani” eposunda igidliyin struktur modelinin “qara şaman” paradiqmasında təqdim olunur. O, “qılınc pəhləvanı” statusunu məhz igidliyin magikmediativ formulunu həyata keçirə bilməsi əsasında alır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi göstərir ki, Oğuz//Türkman həyatı ümumən sakral presedentlərin təkrarı üzərində qurulmuşdur. Bu cəhətdən, öz həyatını sakral əxlaq və davranış modellərinə uyğunlaşdıran igid – yaxşı igid, uyğunlaşdırma bilməyən – pis igiddir. Əslində, “Kitabi-Türkman lisani”dəki soylarda rast gəldiyimiz “olar-olmaz”, “yararlı-yarasız”, “mərd-namərd” və s. bütün ölçü modelləri “pis-yaxşı” invariantının paradiqmalarıdır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Dədə Qorqud təhkiyəçi alp ozanın vasitəsilə 40 şagirdə elm təlim, tədris və təlqin edir. 40 şagirdin psixikasına aşağıdakı biliklər yerləşdirilir:

~ Dünyanın strukturunun tarazlıq qanunu – kosmoloji harmoniyası haqqında biliklər;

~ Allah-Dünya-İnsan münasibətlər modelinin funksional vəhdəti haqqında biliklər;

~ Dünyadakı əşyavə hadisələrin determinativ əlaqəsi haqqında biliklər;

~ İgidliyin təbiət kodları səviyyəsində fiziki-psixoloji davranış modelləri haqqında biliklər;

~ Hərbi ləvazimatın funksional dəyərləri haqqında biliklər;

~ İgidliyin təbiət obrazları vasitəsilə ifadə olunan zaman metaforaları haqqında biliklər;

~ İgidliyin “pis-yaxşı” təsnifat modeli ilə müəyyənləşən metaforaları haqqında biliklər;

~ “Ğaib” dünyada yaşayan Oğuz “cavanmərdləri” haqqında virtual-görüntülü (“əyanolma”) xarakterli biliklər;

~ Gerçəklik haqqında “usal baxmaq” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;

~ Gerçəklik haqqında “yaxşı-pis” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;

~ Gerçəklik haqqında “ərdəmlilik” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;

~ “Mərd igid” modelinin fiziki-mənəvi göstəriciləri haqqında biliklər;

~ “Mərdigid” obrazının mənəvi strukturu haqqında “ölüm” modelində təsnif olunmuş biliklər;

~ Etnoqrafiməkan formulları haqqında biliklər;

~ Müsbət emosiyayaradıcı davranış formulları haqqında biliklər;

~ Qazanın virtual-görüntülü (“əyanolma”) obrazı haqqında biliklər;

~ Dünyanın struktur pozuntuları haqqında proqnostik biliklər;

~ “Mərd igid” kimliyinin Qazan modelinin əxlaqi və hərbi davranış formullar haqqında biliklər;

~ Dünyanın strukturu haqqında “yaxşı-pis” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;

~ Dünyanın ideal strukturu haqqında “yaxşı” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;

~ Dünyanın strukturu haqqında “ideal-anitideal” funksional modelində təsnif olunmuş biliklər;

~ Mərd igid modeli haqqında “dil və psixologiya” kontekstində biliklər;

~ Funksional zaman modelləri haqqında biliklər;

~ Qazanın şəxsi savaşı modeli haqqında biliklər;

~ Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi haqqında funksional biliklər.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin sonuncu mətnini təşkil edən və ilk nəşirlərin şərti olaraq “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” adlandırdığı mətnin janrına münasibətdə qorqudşünaslıq gərək elmi mövqe nümayiş etdirsin. Elmi mövqe isə ondan ibarətdir ki, hər hansı mətnin janrı onun tipoloji əlamətlərinə görə müəyyənləşir. “Qazan-əjdah” süjeti məzmun baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları ilə səs-ləşsə də, strukturu baxımından bizə məlum olan boy janrına

uyğun gəlmir. Bu anlaşılmazlığa son qoymaq üçün problemə üçün bizim tədqiqatımızın əsas metodu olan transmediativ struktur kontekstində yanaşmaq lazımdır.

Hamımıza məlumdur ki, Oğuz eposları öz çağının ozanlarının transmediativ düşüncələrinin məhsuludur. Bu eposlar öz çağının sakral//müqəddəs mətnləridir. Həmin mətnləri transmediator ozanlar Ğaib dünyadan sakral mətnlər olaraq alırdılar. Haqq-Təala könlünə ilham edən Dədə Qorqudun Ğaib aləmdən söylədiyi dürlü xəbərlər belə sakral mətn-informasiyalardır. Bu cəhətdən bizim boy dediyimiz dastanların hamısı boy boylama ritualı vasitəsilə əldə olunmuş mətnlərdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boyar ona görə boy adlanır ki, Dədə Qorqud həmin mətnləri “boy boylama” ritualı vasitəsilə almışdır. “Boy(un) boylanması” ritualı istisnasız olaraq Dədə Qorquda məxsusdur. “Dədə Qorqud” eposunun bütün əlyazmalarında bu funksiyarı Dədə Qorquddan başqa heç kəs icra eləmir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər oğuznamənin sonunda Dədə Qorqud gəlir və qəhrəmanlıq aktını “sakral presedent” statusunda boy şəklində boylayır. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” mətnində Dədə Qorqud yerli-dibli yoxdur. Çünki o, bu hekayətdə gəlmir və soy şəklində alınmış bu hekayəti boya çevirmir. O, həmin hekayəti “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun XI boyunun tərkibində, yəni onun kontaminativ əlavəsi statusunda boya çevirir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki bütün mətn vahidləri soy olduğu kimi, “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti də soydur. XI boyla birlikdə boy statusu əldə edir.

“Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin boya çevrilməməsinin əsas səbəbi “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional tipologiyası ilə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqudun bütün funksiyası “boy boylamaqdan” ibarət olduğu halda, o, “Kitabi-Türkman lisa-

ni” oğuznaməsində Ğaib dünya haqqında xəbərləri onunla 40 şagird arasında transmediativ əlaqə sistemi qurmuş t hkiy ci alp ozanın vasitəsilə 40 şagirdin psixikasına nəql edir. Bütün bu prosesin hamısı soylama ritualı vasitəsilə həyata keçirilir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun Ğaib dünyada “boyladıĝı” informasiyanı t hkiy ci alp ozan “soylayaraq” alır. Yəni Ğaib dünyadan gələn informasiya məzmunundan v  formasından (nəzm, yaxud nəsr  klində olmasından) asılı olmayaraq, t hkiy ci alp ozana “soy” janrında gəlib çatır. Çünki Dədə Qorqudla əlaqə sistemini quran t hkiy ci alp ozandır və onun funksiyası yalnız soy soylamaqdır.

*** LH MDU LILLAHİ RABBİL-ALƏMİN.***

## Ə D Ə B İ Y Y A T

### Azərbaycan dilində

Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, 376 s.

Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, “Öndər Nəşriyyat”, 2004, s. 332-333

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı antologiyası. Bakı, “Çaşıoğlu”, 2004, 512 s.

Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, “Sabah”, 1993, 194 s.

Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003, 418 s.

Boratav P.N. Türk folkloruna dair 100 sual. Tərcümə edən, ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi Sevinc Əliyeva. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018, 336 s.

Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı, “Elm”, 2007, 108 s.

Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı, “Maarif”, 1999, 220 s.

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.

Əliyev K. Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi // “Kaspi” qəzeti, 20 iyul 2019.

Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı, “Səda”, 2001, 192 s.

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 dissertasiyası). Bakı, 2020, 171 s.

Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, 340 s.

“Əsli-Kərəm” dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, 2-ci cild. Tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib (1966). Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar: Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşri. Bakı, “Çıraq”, 2005, s. 5-118

Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60

Hatəmi M. Türk xalqları folklorunda əjdaha surətinin rəmzləri // Azərb. EA xəbərləri (Ədəbiyyat, dil və inc. ser.), 1969, № 2, s. 32-41

Xavəri S. Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu. Bakı, “Elm”, 2016, 180 s.

İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 96-104

İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi (ön söz) / “Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri” kitabı. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2001, s. 3-82

İsmayılov H. Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı, “Elm”, 2002, 404 s.

Kazımoğlu M. Folklorlarda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, 228 s.

Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, 265 s.

Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşri, 2002, 758 s.

Qafarlı R. Mifologiya, 6 cildə, I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 454 s.

Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39

Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi // “Türkologiya” jur., 2019, № 3, s. 94-109

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

Qarayev S. “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, 385 s.

Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: “Səda”, 2001, s. 4-10

Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, 216 s.

Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı, “Azərnəşr”, 1992, 714 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

Naxçıvan folkloru antologiyası, II cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, Y.Səfərov, R.Babayev. Naxçıvan, “Əcəmi”, 2011, 496 s.

Nağısoylu M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbəd əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük. Bakı: Elm və təhsil. 2021, 366 s.

Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözümüz. Bakı, “Çinar-Çap”, 2005, 621 s.

Oğuznamə. Çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi Samət Əlizadə. Bakı, “Yazıçı”, 1987, 223 s.

Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı, “Bakı Universiteti nəşriyyatı”, 1993, 94 s.

Rəşidəddin. Oğuznamə / Anadolu türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevrilmə, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” N-PB, 2003, 108 s.

Rzasoy S. Oğuz kosmoqoniyasında gözdən doğulma mifologiyası // “Ekologiya, Fəlsəfə, Mədəniyyət” məqalələr məcmuəsi, 37-ci buraxılış. Bakı, “Elm və Təhsil Nəşriyyatı”, 2004, s. 21-25

Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, “Nurlan”, 2008, 188 s.

Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, 363 s.

Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.

Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında etnokosmik identifikasiya: arxetip, formul, ritual, struktur // “Dədə Qorqud” jur., № 4, 2014, s. 22-30

Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.

Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 304 s.

Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: “Yazıçı”, 1983, 326 s.

Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 232 s.

## **Türk dilində**

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.

Bali A. Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne Ve Çocuk Sağaltımı // Turkish Studies. Yıl: 2017. Volume 12/5, pp. 85-110

Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973, 272 s.

Duymaz A. On üçüncü Boy / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 99-102

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: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.

Ekici M. Dede Korkut “Türkistan Nüshası” ve Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan`ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 83-91

Ercilasun A.B. Dede Korkut`un Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 92-98

İnan A. “Orun” ve “Ülüş” Meselesi // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 241-254

Kaçalin M.S. Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017

Kasımoğlu S. Gölge Arketipinin Bir Örneği Olarak Ejderha: Salur Kazan`ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi`nin Arketipsel Tahlili // Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi. Yıl: 21. Sayı: 76. Ekim-Kasım-Aralık 2019, s. 33-38

Ocak A.Y. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi

İnanç Motifləri. İstanbul: 1983, 262 s.

Özçelik S. Dede Korkut oğuznamelerinin kaç(ıncı) nüshası bulundu? // Türk Dili Ağustos 2019, s. 48-56

Öz Türkçe isimler: <https://gokturkanitlari>

Sertkaya O.F. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması, Yeni Soylamalar ve Boylar (Hikayeler) ile Türkmen Sahra Nüshası // Journal of Old Turkic Studies. Volume 3, Issue 2, Pages 637-646

Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379

Türkçe Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, 2244 s.

Yıldırım D. Dede Korkut'un Yeni Kolaj Tarzı Yazması Hocalı Molla'nın mıdır? JOTS 6/1, 2022, s. 158-208

### **Türkmən dilində**

Aşyrow A. Gorkut ata. Halk eposy. Aşkabat: Magarif, 1999, 204 s.

### **Rus dilində**

Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», 2015, 256 с.

Бакчиев Т.А. «Слово о Манасе» с трудом поддается пониманию, непостижимо человеческому разуму... (24.03.2010) // <https://paruskg.info/glavnaya/60367-60367.html#XqV6F3XiZgQ.facebook>

Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский

героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, YNE «XXI», 1999, с. 118-126

Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера (предисловие) / В.Тернер. Символ и ритуал. Москва: «Наука», 1983, с. 7-31

Брагинская Н.В. Царь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 614-616

Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности» // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67-70

Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. Москва, 1991

Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку, YNE «XXI», 1999, с. 136-282

Иванов В.В. Очерк «Астральные мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 116-118

Иванов В.В. Очерк «Дракон» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 394-395

Иванов В.В. Очерк «Змей» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 468-471

Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147-149

Иванов В.В. Очерк «Соляные мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 461-462

Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002, 312 с.

Кязимов М.Д. «Хафт пейкар» Низами и традиция назире в персоязычной литературе. Баку, 1987, 204 с.

Кязимов М.Д. Последователи Низами. Баку, 1991, 232 с.

Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Том 1. Санкт-Петербург, 1995, 315 с.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва, “Глав. Ред Вост. Лит.”, 1985, 536 с.

Лотман М.Ю. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах // Сборник «Труды по знаковым системам». Тарту, 1965

Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234-235

Пересказ эпоса "Беовульф" (материал подготовлен Мариной Луценко) – <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/beowulf/pereskaz.htm>

Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, 225 с.

Путилов Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. Москва: «Восточная литература», 1997

Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, собраны В.В.Родловым. Том III, СПб., 1906

Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» // <http://jurnal.org/articles/2009/ fill55.html>

Тернер В.. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983, 277 с.

Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 8-40

Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 7-60

Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Москва, «Советская энциклопедия», 1965



“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:  
**İNAL MƏMMƏDLİ**

Dizayner: **Zahid Məmmədov**  
Texniki redaktor: **Elnarə Malikqızı**

Çapa imzalanmış 28.24.2025  
Şərti çap vərəqi 17,25. Sifariş № 47  
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 100

---

Kitab “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya  
müəssisəsində səhifələnilib, çap olunmuşdur  
E-mail: [elm.ve.tehsil@mail.ru](mailto:elm.ve.tehsil@mail.ru)  
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89  
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4