

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

SEYFƏDDİN RZASOY

“DƏDƏ QORQUD” EPOSU

I KİTAB

QƏHRƏMANIN
ÖLÜB-DİRİLMƏSİ

BAKI – 2022

Redaktor: fil.e.d., prof. Ramazan QAFARLI

Rəyçilər: fil.ü.f.d., dos. Səfa QARAYEV
fil.ü.f.d., dos. Hikmət QULİYEV

Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı, Elm və təhsil, 2022, 128 səh.

Kitabda “Dədə Qorqud” eposunun *birinci boyu* əsasında boyu başlayan qəlib ritual, Oğuz elinin “Tanrı alqış-qarğışı” modeli əsasında “toy” təsnifat//yaradılış ritualından keçirilməsi, antistrukturun (suçun və suçlunun) aşkarlanması və aradan qaldırılması, qəhrəmanın yaranışının (doğuluşunun) ritual sxemi, Oğuz yeniyetmələrinin ərgənlik həddinin yoxlanılması və advermə ritualı ilə təsdiqi, igidlik adını almış Oğuz yeniyetmələrinə bəylik statusunun istənilməsi ritualı, ata-oğul ritual düşmənçilik modelinin işə düşməsi, atanın oğlunu öldürərək kaos//ölüm dünyasına yola salması ilə inisiyasiya ritualının birinci mərhələsinin tamamlanması, Buğacın ritual ölüm rejimləri (ölü və diri), mifik hamilərin ölmüş Buğacı yenidən dünyaya gətirmələri, Buğacın mifik atası Xızır Nəbi, Xızır Nəbinin Buğacın anasını yenidən mayalaması, ananın Buğacı yenidən doğması, Dirsə xanın ölüb-dirilməsi, ananın Buğacı bəylik sınağına çağırışı, ata ilə oğulun kaosda ritual rejimdə görüşü (tanıma//identifikasiya proseduru), Buğacın kosmosa dönüşü və Dədə Qorqudun onu “boy boylama” ritualında yenidən doğuzdurması, “Dədə Qorqud” eposunda “Ğəib” dünyanın sirri, “boy” (boylama), “soy” (soylama)” və “yum” (yumlama) rituallarının Oğuz eli ilə Ğəib dünya arasında mediativ əlaqə modelləri kimi çıxış etməsi kimi məsələlərdən bəhs olunur.

folklor.az

R 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2022

© Seyfəddin Rzasoy, 2022

M Ü N D Ə R İ C A T

G İ R İ Ş	5
1. Boyu başlayan qəlib ritual.....	12
2. Oğuz elinin “Tanrı alqış-qarğışı” modeli əsasında “toy” təsnifat//yaradılış ritualından keçirilməsi.....	21
3. Antistrukturun (suçun və suçlunun) aşkarlanması... 24	
4. Antistrukturun əsil səbəbinin “ulu toy” ritualının vasitəsilə aşkarlanması və aradan qaldırılması.....	25
5. Qəhrəmanın yaranışının (doğuluşunun) ritual sxemi ...28	
6. Oğuz yeniyetmələrinin ərgənlik həddinin yoxlanılması ritualı	31
7. Oğuz yeniyetmələrinin ərgənlik həddinə çatmasının advermə ritualı ilə təsdiqlənməsi	40
8. İgidlik adını almış Oğuz yeniyetmələrinə bəylik statusunun istənilməsi ritualı.....	49
9. Ata-oğul ritual düşmənçilik modelinin işə düşməsi ..	59
10. İnisiasiya ritualının birinci mərhələsinin tamamlanması: atanın oğlunu öldürərək kaos // ölüm dünyasına yola salması.....	66
11. Buğac ritual ölüm rejimində: həm ölü, həm də diri qəhrəman.....	68
12. Mifik hamilərin ölmüş Buğacı yenidən dünyaya gətirmələri	69
12.1. Buğacın mifik atası – Xızır Nəbi	69
12.2. Xızır Nəbinin Buğacın anasını yenidən mayalandırması	73
12.3. Ananın Buğacı yenidən doğması.....	76
13. Dirsə xanın ölüb-dirilməsi.....	82

14. Ananın Buğacı bəylik sınağına çağırışı.....	83
15. Ata ilə oğulun xaosda ritual rejimdə görüşü: tanıma//identifikasiya proseduru	87
16. Buğacın kosmosa dönüşü: Dədə Qorqudun onu “boy boylama” ritualında yenidən doğuzdurması.....	91
17. “Dədə Qorqud” eposunda “Ğaib” dünyanın sirri ..	95
18. “Boy” (boylama), “soy” (soylama)” və “yum” (yumlama) Oğuz eli ilə Ğaib dünya arasında mediativ əlaqə modelləri kimi	111
NƏTİCƏ	114
ƏDƏBİYYAT.....	121

BİSMİLLAHİR-RƏHMANİR-RƏHİM.

*Kitab görkəmli Azərbaycan qorqudşünası
SAMƏT ƏLİZADƏNİN
nurlu xatirəsinə ithaf olunur.*

GİRİŞ

“Kitabi-Dədə Qorqud” (KDQ) eposu üzərində apardığımız müşahidələrə görə, eposun poetik strukturunda rituallar mühüm yerə, rola və çəkiyə malikdir¹. Burada söhbət təkcə eposun süjetlərində təsvir olunan müxtəlif çoxsaylı ritualardan (toy, yas, adqoyma, ov, pəncyək çıxarma və s.) getmir. Məsələ burasındadır ki, ritual eposun poetik mahiyyəti və strukturunu bütövlükdə təşkil edir: yəni ritual KDQ-də eyni zamanda *kod* (gerçəkliyin təsvir dili), *məlumat* (məzmun) və *sxem* (dünya modelinin etnokosmik strukturu) şəklində mövcud olmaqla eposu həm bütövlükdə, həm də onun ayrı-ayrı boyları səviyyəsində başdan-başa əhatə edir. Bu cəhətdən, KDQ-nin özü bütövlükdə ritual hadisəsi – oğuz ritualıdır.

Əvvəlki tədqiqatlarımızda aşkarladığımız kimi: “KDQ mətnində törənlər (*rituallar* – *S.R.*) onun poetik qurumunun müxtəlif qatlarında gerçəkləşmişdir. Bu qatlardan *birincisini* süjetin tərkibində özünə üzvi yer olan və bizim tərəfimizdən şərti olaraq **təsviri törənlər** adlandırılan törənlər sırası təşkil edir. Başqa sözlə, eposun mətnində biz dürlü törənlərin təsviri ilə üzləşirik: məs., toy, yas, adqoyma törənləri, eləcə də funk-

¹ Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqlmaları. Bakı: Səda, 2004; Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007; Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan, 2009; Rzasoy S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013; Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020

siyası bir qədər gec başa düşülən, ilk baxışda qavranışı adi oxucu üçün aydın olmayan törənlər. Bu törənlərin boyların bütöv süjetində yeri, funksiyası var. KDQ mətnində **ikinci törən qatını** süjetin konkret formulunun, hər hansı mənalı kəsiyinin məzmununu əhatə edən törənlər təşkil edir. **Üçüncü törən qatı** isə eposun bütöv boylarının, yaxud boy süjetlərinin müstəqil qollarının məzmununu təşkil edən törənlər sırasındadır. Məsələn, KDQ eposunun sonuncu boyunun bütöv məzmununda “yağmalama” törəni durur. Boyun süjeti “Üç oq, Boz oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı” (1), “Qazan gerü evin yağmalatdı, əmma Taş Oğuz bilə bulunmadı. Həmin İç Oğuz yağmaladı” (2). “Üç oq, Boz oq qarşulaşdılar” (3) törən bloklarının ritual-epik məntiqlə düzülüş sırası kimi gerçəkləşir”².

Tədqiqatlarda gəldiyimiz nəticələrə görə, KDQ-də hər bir boyun struktur elementləri arasındakı məntiqi-semiotik münasibətlər *Tezis-Aprobasiya-İmperativ modelinə* əsaslanır:

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

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

c) Boyun sonluğu: Ritually təsbit olunan sakral kosmoloji *imperativ*³.

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

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

2. Süjeti təşkil edən rituallar:

² Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk boyu əsasında) // Kitabi-Dədə Qorqud (Məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 84

³ Rzasoy S. “Dədə Qorqud” kitabının sonuncu boyunun mətn strukturu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 86; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları. Bakı: Səda, 2004, 51

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

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

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

3. Boyu sonlandıran qəlib ritual (Dədə Qorqudun kosmosu təsbit edən “yum” verməsi)⁴.

Beləliklə, KDQ-də boyun strukturu, süjetin strukturu və ritualın strukturu güzgü kimi bir-birini proyeksiyalandırır. Bunların hamısı birlikdə oğuz mifik düşüncəsinin (dünya modelinin) funksional strukturunu inikas edir. Məsələnin bütün mahiyyəti (və KDQ-nin indiyədək açılmamış metodoloji sirri) ondadır ki, biz indiyədək boyla süjeti eyniləşdirmiş, onları bir-birindən ayırmamış, boyu süjet kimi qəbul etmişik. Bir-mənalı şəkildə bildiririk ki, qorqudşünaslıq boyla süjeti bir-birindən seçə bilməyincə, boyun süjet hadisəsi yox, ritual hadisəsi olduğunu qəbul etməyincə olduğu vəziyyətdə qalmaqda davam edəcək. Boy – ritualdır və KDQ-nin özü bütövlükdə ritual hadisəsi – oğuz ritualıdır⁵.

Ritual – ənənəvi cəmiyyətlərdə etnosun mövcudluğunun əsas şərti və formasıdır: cəmiyyət ritualları vasitəsilə öz mövcudluğunu sürdürür. Ritualları sadəcə mərasimi davranış formulları olmaqla qalmayıb, etnosla onun bağlı olduğu sakral dünya (*mif*) arasında fasiləsiz əlaqəni təmin edir. Bu əlaqə kə-

⁴ Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı: Səda, 2002, s. 144; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, s. 115

⁵ Bax.: Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 472 s.

silərsə, etnos məhv olar: “divin canının şüşədə (kənardə) olması” formulunda olduğu kimi, etnosun da “canı” tanrılar dünyasındadır. Etnos onu yaşadan can//enerjini bütün hallarda tanrılar dünyasından alır. Etnosun tanrılar dünyası ilə (miflə) əlaqəsi, bağlılığı fasiləsiz prosesdir. Etnos özünü tanrılar dünyasından ardıcıl şəkildə (fasiləsiz) aldığı enerji//can vasitəsi ilə yenidən yaradır. Bu – sinergetik özünütəşkil, özünüyaratma prosesidir.

Yaradılış – bütün hallarda ilahi dialektika hadisəsidir: o, varlıq aləminin funksional mahiyyətini təşkil edir. E.Qaliboğlu yazır ki, “yaradılış bəşər mədəniyyətinin ən qədim səhifələrindən olan türk mifologiyasının da ana motividir”⁶. Oğuz babalarımızın da dünya haqqında təsəvvürlər sisteminin – oğuz mifoloji dünya modelinin bütün mahiyyətini yaradılış təşkil edir. KDQ özü həm bütövlükdə, həm də onun strukturunun ayrı-ayrı elementləri səviyyəsində istisnasız olaraq bütün hallarda yaradılışı təcəssüm etdirir.

Oğuz dünya modelində yaradılışın başlanğıcı, çıxış nöqtəsi, nüvəsi Tanrı olduğu kimi, bütün yaradılmışların semantik mərkəzi də Tanrıdır. Oğuzların kosmoloji kontinuum (məkan-zaman sistemi) baxımından mifoloji mahiyyətə malik fəlsəfi düşüncə sistemi, yəni dünya haqqında ümumiləşmiş təsəvvürlər modeli öz təcəssümünü (yaxud ifadəsini) KDQ-də məhz Vahid Tanrı konseptində tapmışdır. Nəhəng türk epik mifoloji coğrafiyasında müxtəlif tanrı obrazlarına bol-bol rast gəlinə də, KDQ-də “tanrılar” konseptinə rast gəlmirik. Dünyanın, maddi yaradılış aləminin oğuz mifik düşüncəsində idraki konseptə çevrilmiş “Tanrı” obrazı KDQ-də məhz “vahid tanrı” statusunda “Allah” ideyasına transformasiya olunma prosesindədir. Bu proses hər nə qədər “allahlaşma” (islamlaş-

⁶ Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, s. 7

ma) istiqamətində getsə də, transformasiyanın, ən azı, orta mərhələdə olduğu açıq müşahidə olunur. Yəni oğuzların sakral düşüncəsi zahiri görkəmi etibarilə islami örtüyə bürünsə də, həmin düşüncə mahiyyəti etibarilə hələ də mifoloji strukturunu qoruyub saxlayır. Bu cəhətdən, KDQ-dəki bütün ritualar quruluşu, məzmunu və funksiyası baxımından Tanrı ilə əlaqələri gerçəkləşdirən yaradılış mexanizmləridir. KDQ eposu Tanrı haqqında oğuz mifini gerçəkləşdirən rituala başlayır və sonadək Tanrı ilə bağlı görə bildiyimiz və bilmədiyimiz (açıq və gizli, eksplisit və implisit) ritullarla davam edir.

KDQ-də rast gəlinən təsviri ritualar tədqiqatlarda məzmununa (*və həmin məzmunu əks etdirən funksiyalara*) görə təsnif edilir. Lakin bu təsnifat oğuz dünya modelinin *ritual kontinuumunu* – *məkan-zaman mənzərəsini* sistem halında bərpa etməyə imkan vermir. KDQ-dəki oğuz ritualarının məzmununa görə təsnif olunması onların yalnız inventar kimi qeydə alınmasına xidmət edir. Bu, nə qədər mühüm olsa da, işin yalnız bir tərəfi və mərhələsidir. Unutmaq olmaz ki, həmin ritualar *özünəməxsus ritmlə* “işləyir”: Oğuz etnosu bu rituaların işləməsi, yəni funksiyalaşması nəticəsində özünü yaşadır. Həmin rituaların hamısı Oğuz elini yaşadan (yaradan, mövcud edən) *vahid ritual(lar) sisteminin* fasiləsiz çalışan mexanizmləridir. Onların vahid sistemi təşkil etməsi bu rituaların *hələ indiyədək aşkarlamadığımız məntiqlə* bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olduğunu göstərir. Yəni *bir saatin* müxtəlif mexanizmləri bir-biri ilə əlaqədə çalışaraq, “*vaxt*” *hadisəsini* yaratdığı kimi, Oğuz elinin də bütün rituaları vahid Oğuz Ritualının müxtəlif mexanizmləri olub, bir-biri ilə əlaqədə çalışaraq, *Oğuz zaman-məkanını* (Oğuz elini) yaradır. Müxtəlif məzmunu (funksiyaya) malik həmin rituaların hansının nə vaxt çalışmasının və bir-biri ilə əlaqələrinin əsasında *Tanrının iradəsi* durur. KDQ-dəki Oğuz elində *Tanrının iradəsini xanlar xanı Bayındır xan həya-*

ta keçirir. O, Oğuz elində bilavasitə Tanrını təmsil edir: Tanrının adından danışmaq, onun iradəsini həyata keçirmək hüququ yalnız ona məxsusdur. Onun verdiyi hökmlər Tanrının buyruğu (iradəsi) kimi heç bir etiraz olunmadan qəbul olunur. Tanrı ilə əlaqənin forması, vasitəsi, mexanizmi olan oğuz ritual sistemi onun tərəfindən idarə olunur. Bayındır xan yerlə göy, Tanrı ilə Oğuz eli arasında vasitəçi-mediatorudur. Bu funksiya onun *Qam Ğan oğlu Bayındır xan* adında dəqiq şəkildə ifadə olunmuşdur.

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

Bayındır xan heç bir hökmü müzakirə edilməyən Tanrını təmsil etdiyi üçün eposda dinamikadan məhrum sabit, statik fiqur kimi təqdim olunur. Digər qəhrəmanlar müxtəlif hadisələrin iştirakçıları (əslində, epik presedentlərin icraçıları) olsalar da, biz onu hansısa hadisələrin icraçısı statusunda görmürük. O, Oğuz elindəki hadisələrin içində yox, fəvqündədir: Tanrıdan gələn hökmləri oğuzlara çatdırır. Onun Tanrı adına verdiyi hökmlərin icrası başqalarına aiddir. Bu cəhətdən, Tanrı heç nədə mühakimə olunmadığı kimi, Bayındır xan da heç nədə mühakimə olunmur: əksinə, Tanrının adından çıxış edərək, başqalarını mühakimə edir. Tanrının yaratdığı Oğuz dünyası KDQ-də Bayındır xan tərəfindən idarə olunur. *Bayındır xan Oğuz elində Tanrı nizamının yaradıcısı və qoruyucusudur.* Tanrı iradəsini əks etdirən nizam//kosmos rituallar vasitəsilə həyata keçirilir. *Beləliklə, Oğuz cəmiyyətində rituallar*

Tanrı iradəsinin (ilahi harmoniyanın) həyata keçirilməsinə xidmət edir.

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

Müşahidələr göstərir ki, KDQ eposu özünün 12 boyluq strukturu ilə Oğuz mifinin strukturunu proyeksiyalandırır. Oğuz mifoloji sistemi üçün xarakterik olan yaradılış konsepsiyası Oğuz eposunun fəlsəfi mahiyyətini və poetik cövhrini təşkil edir. Epos poetik strukturunun bütün elementləri ilə yaradılışa xidmət edir. Bu cəhətdən tamamilə qanunauyğundur ki, KDQ eposu Oğuz mifinin məntiqinə uyğun olaraq insanın yaradılışı – Buğacın doğuluşu ilə başlanır. Yenə də həmin məntiqə uyğun olaraq bu yaradılış//doğuluş *Tanrının* (Bayındır xan tərəfindən həyata keçirilən) *iradəsi* kimi gerçəkləşir.

§ 1. Boyu başlayan qəlib ritual

KDQ-nin birinci boyunun süjeti Oğuz elində Tanrı ira.-dəsinin təmsilçisi və gerçəkləşdiricisi olan Bayındır xanın ildə bir dəfə keçirdiyi ritualın təsviri ilə başlanır. Lakin bu təsvirdən əvvəl daha bir ritual gəlir. *Bu ritual birinci boyu və ümumiyyətlə bütün digər boyları başlayan qəlib ritualdır.* Həmin ritual bəzi boylarda (məs., “Dəli Domrul”, “Basat-Təpəgöz” və s.) açıq planda (eksplisit səviyyədə) görünməsə də, onların da gizli (alt, implisit) struktur planında mütləq şəkildə mövcuddur. Belə ki, KDQ boylarının yarısı (6 boy) ya Bayındır xanın, ya da Salur Qazanın “*yerindən durub*” xan çadırını qurduymasının təsviri ilə başlanır:

“Bir gün Qam Ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Şami günlügi yer yüzünə dikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipəg xalicəsi döşənmişdi”⁷.

Əvvəlcədən qeyd edək ki, *xanın* (Bayındır xanın, Salur Qazanın və gizli planda Oğuz xanın) *yerindən durması və xan çadırını qurduyası* dastanın bütün boylarında açıq və gizli şəkildə təkrarlanan *standart hərəkət formulu*, başqa sözlə, mərasim/ritualdır. Eyni hərəkət formulu eposun I, III, VII, IX boylarında Bayındır xan, II, IV boylarında Salur Qazan tərəfindən icra olunur. Dastanın V, VI, VIII, X, XI, XII boyları bu ritualla başlanır. Lakin, bizcə, həmin boylarda “*xanın yerindən durması və xan çadırını qurduyası*” ritualı haqqında irəlidə bəhs edəcəyimiz səbəblərdən boyun açıq (eksplisit) ifadə planında deyil, gizli (implisit) ifadə planında daimi olaraq mövcuddur. Bu baxımdan, sözü gedən ritual açıq və gizli olmaqla iki ifadə planına malikdir.

Əvvəlcə açıq ifadə planına nəzər salaq. Boyu başlayan qəlib ritual strukturu etibarilə iki ardıcıl mərasimi hərəkət formulundan təşkil olunur:

⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 34

1. Xanın (Bayındırın, yaxud Salur Qazanın) yerindən durması;
2. Xan çadırını qurdurması.

“*Xanın yerindən durması*” hərəkət formulu semantik baxımdan onun *yuxudan oyanmasını* bildirir. Başqa sözlə, ritualın birinci mərhələsini xanın yuxudan durması təşkil edir.

Ənənəvi Azərbaycan ailələrində yataqlar yerdə sərilirdi. Hətta bu gün də yatmaq istəyən bir uşaq öz anasına “ana, yerimi sal” deyir. Yaxud analar özlərinin çox yatan balalarına yuxudan oyatmaq istəyəndə, “a bala, siz nə vaxt yerinizdən durub, məktəbə gedəcəksiniz” ifadəsini işlədir. “Yerimi sal”, “yerindən durmaq” kimi ifadələr uyğun olaraq “yatağımı düzəlt”, “yatağından durmaq” kimi mənaları ifadə edir. Bu cəhətdən, Bayındır, yaxud Salur Qazanın yerindən durması xanın yatağından durmasını, yəni yuxudan oyanmasını ifadə edir. Beləliklə, bir sıra boyların başlanğıcını təşkil edən ritual iki hərəkət formulunu nəzərdə tutur:

1. Xanın yuxudan oyanması;
2. Xan çadırını qurdurması.

Ritualın hər bir hərəkət formulu gerçəkliyin müəyyən bütövünü özündə modelləşdirir. Bundan dolayı, “xanın yuxudan durması” formulu da “səhərin açılmasını” metaforalandırır. Burada semantik baxımdan iki element xüsusi mənə daşıyır: *xan* və *yuxu*. Ona görə də bütün diqqəti bu elementlərin ritual-mifoloji semantikasının açılmasına yönəltməliyik.

- ~ *Yuxu* zaman semantikasını baxımından gecəni işarələyir;
- ~ *Yuxudan durmaq* gecənin bitməsi, səhərin açılması, qaranlığın sona çatması, işıqlı dünyanın (gündüz dünyasının) başlanması deməkdir;
- ~ Səhər *günəşin doğması* ilə başlanır;
- ~ *Günəş* doğaraq üfüqdən yuxarı qalxır və gündüz dünyasını *yaradır*;
- ~ Beləliklə, xanın yuxudan oyanması, ayağa durması, xan çadırını qurdurması Günəşin doğmasını, doğduğu yerdən yuxarıya qalxmasını, gecənin qaranlığa bürüdüüyü dünyanı

işıqlandıraraq gündüz dünyasını başlamasını (yaratmasını) metaforalandırır. Bu baxımdan:

Xan – Günəşin;

Xanın yuxudan oyanması – Günəşin doğmasının;

Xanın yerindən durması – Günəşin göyə qalxmasının;

Xanın öz xanlıq (hakimiyyət) çadırını qurdurması – Günəşin işıqlı dünyanı qurmasının (yaratmasının) metaforasıdır.

Bəs xan kimdir?

Bayındır xanın da, Salur Qazanın da yuxudan durduqdan sonra qurdurduqları çadır Oğuz dünyasını simvollaşdırır. Oğuz dünyası – ulu əcdad Oğuz kağanın yaratdığı dünyadır. Bütün Oğuz eli ilk insan, ilk əcdad Oğuz kağandan törəmişdir. İlk əcdad etnosu modelləşdirən obraz kimi sakraldır. Oğuz kağan da Oğuz elinin birliyini, bütövlüyünü və ümumən varlığını simvollaşdırmaqla qutsal varlıqdır. Bütün dünya mifologiyalarında insanlar öz həyatlarını, dünyalarını ilk əcdadın ilk zaman-məkanda etdiyi hərəkətlərin təkrarı şəklində qururlar. Bu cəhətdən, Bayındır xanın da, Salur Qazanın da səhər Günəşin doğması ilə icra etdikləri qəlib ritual ilk əcdad Oğuz kağandan qalma sakral davranış modelidir. Hər iki xan öz xanlıq vəzifələrini yerinə yetirərək, hər gün səhər-səhər Oğuz dünyasını yaradaraq funksionallaşdırırlar.

Təsadüfi deyildir ki, A.Hacıyev KDQ-də Bayındır, yaxud Salur Qazanın yerindən durub xan çadırını qurdurmasını “yurd quruculuğunu əks etdirən” aktlar kimi səciyyələndirmişdir⁸.

R.Kamal da yazır ki, Bayındır xanın, Salur Qazanın ala seyvanlı, ipək xalçalı ağban evləri “oğuz dünyasının mərkəzi olur”, yəni metonimik baxımdan Qalın Oğuz elini ifadə edir. Oğuz epik ritual xronotopunun təşkili yurd quruculuğundan başlayır⁹.

⁸ Hacıyev A. “Soylamış, xanım, görəlim, nə soylamış” // “Dədə Qorqud” jur., 2003, № 2, s. 17

⁹ Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: nitq janrları və davranış poetikası. Bakı: Nurlan, 2013, s. 69

Bəs bu qəlib ritualın ritual-mifoloji semantikasi nədən ibarətdir?

Bütün rituallar yaradılışa xidmət etdiyi, yaradılış vasitəsi olduğu kimi, qəlib ritual da yaradılışa xidmət edir. Gecənin düşməsi ilə Günəş öz fəaliyyətini dayandırır. O, müasir məntiqlə yuxuya gedir. Lakin yuxuya getmək mifoloji məntiqlə ölüm dünyasına, qaranlıq dünyaya getməyi bildirir. Oğuz mifologiyasına görə, gecə bir əjdaha kimi Günəşi udaraq onu özünün tək gözünə (Aya) çevirir. Günəş doğ(ul)masa gündüz (dünyası) yaranmaz: gündüz dünyasını Günəş yaradır. Beləliklə, Günəşi təmsil edən xanın yuxudan durması, Oğuz dünyasının varlığını simvollaşdıran xan çadırını qurdurması “dünyanın yaradılışını” işarələyir.

Boyları başlayan qəlib ritual bəzi boylarda açıq şəkildə olub, bəzi boylarda görünməsə də (gizli planda qalsa da), çox mühüm ritualdır. Oğuz dünyası hər gün səhər tezdən bu ritualla yenidən yaradılır. Mifologiyada yenidən yaradılış doğuluş şəklində gerçəkləşir. Bayındır xanın da, Salur Qazanın da hər gün Günəşin doğması ilə Oğuz elini yaratması Oğuz dünyasının yenidən doğulmasını simvollaşdırır. Təsadüfi deyildir ki, oğuzlar xanın və onun yaratdığı dünyanın metaforası olan Günəşin səhər tezdən üfüqdə görünməsini məhz “Günəşin doğ(ul)ması” adlandırırlar.

Beləliklə, boyları başlayan qəlib ritual bilavasitə Oğuz kağanla bağlı yaradılış ritualıdır. Bu ritualda Günəş və Oğuz bir-birinin metaforasıdır: Günəşin doğması elə Oğuzun doğ(ul)masını metaforalandırır. Bunu digər oğuznamə mətnlərində müşahidə etmək mümkündür. Oğuz xandan bəhs edən mətnlərdən birində deyilir: “Gün doğuşu gen yerdən qopan Oğuz”¹⁰.

Bu mətn funksional strukturu etibarilə KDQ boylarını başlayan qəlib ritualla eynidir. Qəlib ritualda xan Günəşin doğması ilə yuxudan durduğu kimi, Oğuz xan da Gün(əş) doğan kimi “gen yerdən”, yəni üfüqdən “qopur”.

¹⁰ Oğuznamələr / Tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: K.Vəliyev və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Univeristetini nəşriyyatı, 1993, s. 53

“Qopmaq” – *doğulmaq* mənasındadır. KDQ-də Qorqudun dünyaya gəlməsi haqqında “Bayat boyundan bir ər qopdu”, Təpəgözün doğulması haqqında “Yalancı dünya yüzində bir ər qopdı” ifadələrini yada salaq. Burada qopma yaradılış mənasındadır və yaradılış mifologiyada doğuluş şəklində gerçəkləşir.

“Gün doğuşu gen yerdən qopan Oğuz” ifadəsində Günəşin doğulması ilə Oğuzun doğulması (qopması) paralel-metaforik qəlib yaratmışdır. Bu, mifoloji metaforizm baxımından Günəşin və Oğuzun bir-birinin metaforası olması deməkdir. “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Oğuz kağanla kərgədanın (Kıatın) vuruşmasını təhlil edən M.Seyidov yazır ki, kərgədan gecə, Oğuz isə həmişə dan sökülərkən (səhər) gəlir. Başqa sözlə, Oğuz səhərlə, dan işığı ilə birgə peyda olur. Bu da onu göstərir ki, Oğuz – səhərin açılmasını, danın sökülməsinə, kərgədan – qaranlığı təmsil edir¹¹.

Qeyd etdik ki, biz boyu başlayan qəlib rituala KDQ-nin bütün boylarında deyil, yalnız 6-sında rast gəlirik: I, II, III, IV, VII, IX. Eposun V, VI, VIII, X, XI, XII boyları həmin qəlib rituala başlamır. Lakin belə hesab edirik ki, bu rituala sözü gedən boylarda açıq şəkildə rast gəlinməməsi onun həmin boyların strukturunda mövcud olmaması mənasına gəlmir. Burada məsələyə oğuz epik düşüncəsinin ritual-mifoloji məntiqi ilə yanaşmalıyıq. Bu məntiqə görə, KDQ-nin hər bir boyu oğuz mifoloji dünya modelinin strukturunu inikas edir. Ümumiyyətlə, “Oğuznamə” adı altında biz gəlib çatmış istənilən mətn janrından, həcmindən, mətn bütövlüyündən (mətn bizə bütöv də, yarımçıq olaraq, yəni fraqment(lər) şəklində də gəlib çata bilər) asılı olmayaraq, bütün hallarda (istisnasız olaraq) bu və ya digər şəkildə oğuz mifoloji dünya modelinin strukturunu inikas etməlidir. Bu, başqa cür mümkün də deyil: oğuz mətni oğuz dünya modelini inikas edir. Bu baxımdan, KDQ-nin qəlib rituala başlamayan

¹¹ Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, s. 262

boyları üçün həmin ritual boyun strukturunun açıq (eksplisit) planını deyil, gizli (implisit) planını təşkil edir. Yəni qəlib ritual boyun üst qatında yox, alt qatındadır. *Bəs bunun səbəbi nədir?*

KDQ-nin qəlib ritualla başlayan 6 boyundan 2-sində qəlib ritualı Bayındır xan, 4-ündə Salur Qazan icra edir. Dastanda Bayındır xan Salur Qazana nisbətən daha passivdir. Bu, onunla bağlıdır ki, şifahi “Dədə Qorqud” eposunun “Kitab-Dədə Qorqud” adlanan əlyazması epoxal baxımdan daha çox Salur Qazanla bağlıdır. Yəni KDQ əlyazmasının məzmunu ən üst (son) qatında salurların hakimiyyət dövrünün epik düşüncəsini və ideologiyasını inikas edir. Bayındır xanın Salur Qazana nisbətən passiv görünməsi onun Salur Qazandan əvvəlki epoxanı işarələməsini göstərir. Bayındır xanın epoxası Salur Qazanın epoxasına münasibətdə əvvəlki, get-gedə köhnələn, aktuallığını itirərək unudulmaqda olan zamanı ifadə edir. Bu proses qəlib ritualın keçirilmə ritmində aydın şəkildə təcəssüm olunmuşdur. Salur Qazan KDQ-nin müasir epoxasını ifadə etdiyi üçün qəlib ritualın 4-ü onun adı, Bayındır xan daha əvvəlki epoxanı ifadə etdiyi üçün qəlib ritualın 2-si onun adı ilə bağlıdır. *Bəs digər 6 boyda eposun müasir səviyyəsi, başqa sözlə, açıq ifadə planı üçün aktuallığını itirərək, həmin boyların mətn strukturunun gizli (implisit) planını təşkil edən qəlib rituallar kimin adı ilə bağlıdır?*

Təbii ki, Oğuz kağanın.

Bu, həm də onunla təsdiq olunur ki, biz qəlib ritualın olmadığı 6 boyun bəzilərində Oğuz kağanın adına hətta açıq şəkildə rast gəlirik. Məsələn, eposun V boyu belə başlayır: “*Oğuz zəmanında Qanlı qoca deərlərdi bir gürbiz ər vardı*”¹².

VIII boy belə başlayır: “*Məgər xanım, bir gün Oğuz otururkən üstinə yağı gəldi. Dün içində ürkdü, köçdü. Qaçub gedərkən Aruz qocanın oğlanığı düşmiş, bir aslan bulup gö-*

¹² Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 85

türmiş, bəsləmiş. *Oğuz* genə əyyamla gəlüb, yurdına qondu. *Oğuz xanın* ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdi”¹³.

X boy belə başlayır: “*Oğuz zəmanında* Uşun qoca deyərlər bir kişi vardı”¹⁴.

Beləliklə, KDQ epoxal zaman struktur baxımından üç mərhələdən ibarətdir:

1. *Oğuz xanın zamanı*;
2. *Bayındır xanın zamanı*;
3. *Salur Qazanın zamanı*.

Eposda *Oğuzun zamanı* sakral arxaik qatı təşkil edir. Bu, oğuzların siyasi quruluş baxımından “Uc Oq - Boz Oq” modeli üzrə təşkil olunduğu zamandır. Bu zamanın arxaikliyi həm də onda ifadə olunur ki, oğuzlar eposun bütün boylarında “İç Oğuz - Daş Oğuz” modeli üzrə təşkil olunmuşlar. “Uc Oq - Boz Oq” modelinin adı yalnız sonuncu boyda sakral *Oğuz* törəsinin xatırlanması kontekstində çəkilir.

Oğuz xan, *Bayındır xan* və *Salur Qazan* obrazları paralel-metaforik məna paradiqmasını təşkil edir. Bu paradiqmanın semantikasını yalnız mifoloji düşüncənin metaforik strukturu müstəvisində başa düşmək mümkündür. Başqa cür mümkün deyil. Məsələn, eposun “Basat-Təpəgöz” boyunda *Aruzun oğlu Basat Oğuz xanın zamanında* itir. Sonra onu elə *Oğuz xanın zamanında* da tapırlar. Dədə *Qorqud* gəlib ona ad verir. Bir qədər sonra *Oğuz xan* “unudulur”, onun taxtında *Bayındır xanı* görürük. Yəni *Oğuz kağan oğuzların ulu əcdadı* kimi çoxdan dünyanı tərk etsə də, biz onun bir insanın (*Aruz xanın*) ömrü çərçivəsində *Bayındır xanla*, *Salur Qazanla* eyni bir paralel-metaforik zaman xəttində durduğunu görürük. Bu, zaman-məkanın təşkilinin mifoloji strukturu ilə bağlıdır. Mifoloji düşüncədə məkan-zaman kontinuumu bizim malik ol-

¹³ Kitabı-Dədə *Qorqud*. Göstərilən nəşri, s. 98

¹⁴ Kitabı-Dədə *Qorqud*. Göstərilən nəşri, s. 110

duğumuz tarixi düşüncədə olduğu kimi düzxətli struktura yox, qapalı-təkrarlanan struktura əsaslanır: bir dəfə öz ömrünü tamamlayıb dünyanı tərk edən varlıq (obraz) qapalı-təkrarlanan dövrə vuraraq *yenidən qayıdıb gəlir*. Bu gəliş mifoloji düşüncə üçün xarakterik olan *ölüb-dirilmə formulunu* inikas edir. Beləliklə, *mifin paralel-metaforik strukturuna görə, yeni doğulan varlıq qapalı-təkrarlanan dövrəni tamamlayaraq təkrar doğulan köhnədir*. KDQ-nin epik strukturu mifoloji dünya modelinə əsaslandığı üçün ulu əcdad Oğuz kağan hər zaman Bayındır xanın, yaxud Salur Qazanın varlığında yenidən təcəssüm olunur (doğulur). Bu paralel-metaforik əvəzlənməni nəzərə almadan KDQ-nin poetikasını anlamaq mümkün deyil. Eposun bir boyunda öldürülən bir sıra kafir obrazlarına digər boylarda yenidən diri (sağ-salamat) rast gəlməyimiz də bu paralel-metaforik düşüncəni inikas edir. Bu cəhətdən, KDQ-nin 6 boyunda qəlib rituala açıq ifadə planında rast gəlməməyimiz onların həmin boyların strukturunda mövcud olmadığını qətiyyən göstərmir. Məsələnin mahiyyəti mifin mətn struktur ilə bağlıdır.

Hər bir mif mətni açıq (eksplisit) və gizli (implisit) qatların düzümündən təşkil olunur. Mifin strukturu qapalı-təkrarlanan struktura malik olduğu kimi, onun yaranması (doğulması) və transformasiya olunması da (ölərək yeni miflə əvəzlənməsi) eyni struktura əsaslanır. Mif heç vaxt ölmür, K.Levi-Strosun yazdığı kimi, “bir mifdən həmişə başqa bir mif çıxır”¹⁵. Mif öz ömrünü başa vurandan sonra elə onun öz bətnindən doğulan yeni mifin alt planını təşkil edir. Bu qayda ilə hər yeni mif yarandıqca köhnə mif onun alt qatında özünə yer alır. Beləliklə, çoxsaylı təzə və köhnə miflərin düzülüşündən ibarət qapalı dövrə alınır: bir mifin altında başqa bir köhnə mif, onun da altında ondan əvvəlki köhnə mif, onun da altında ondan əvvəl-

¹⁵ Леви-Строс К. Как умирают мифы // Зарубежные исследования по семиотике фольклора (сборник статей). Москва: Наука, 1985, с. 77

ki köhnə mif... durur. Bununla da saysız miflərin düzülüşündən ibarət qapalı silsilə (dövrə) alınır. Bu, əslində, vahid bir mifin qapalı-təkrarlanan trayektoriya üzrə ölüb-dirilməsidir.

Əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində yazdığımız kimi: “Burada məsələnin bütün mahiyyəti... mətnin eksplisit və implisit qatlarının birgə mövcudluğu ilə bağlıdır. Yəni mətnin aşkar qatı bütün hallarda gizli qata bağlı olur: eksplisit öz alt qatına – implisitə malik olduğu kimi, implisit də eksplisit vasitəsilə ifadə olunur”¹⁶. Buradan aydın olur ki, mifoloji mətn-də onun açıq və gizli (təzə və köhnə, üst və alt) qatları eyni zamanda mövcud olduğu kimi, mifik struktura malik KDQ mətnində də eksplisit Bayındır xan, Salur Qazan planları implisit Oğuz xan planı ilə birgə mövcuddur və ən başlıcası, Oğuz xan gizli//implisit məna qatı Bayındır//Salur Qazan eksplisit qatları vasitəsilə daim ifadə olunma imkanına malikdir.

Beləliklə, Oğuz dünyasının hər bir boyunu başlayan qəlib ritual boyun srukturunda açıq, yaxud gizli planda olmasından asılı olmayaraq, potensial reallıq şəklində mövcuddur. Çünki Oğuz kağan yuxudan oyanıb ayağa durmasa və Oğuz kosmosunu simvollaşdıran xan çadırını qurmasa, heç bir boy hərəkətə gəlib funksionallaşa bilməz. Boyların mövcudluğu bütün hallarda Oğuz kağanın və onun paradıqmaları olan Bayındır xan və Salur Qazanın Oğuz dünyasını yaradan ritualına bağlıdır. Qəlib ritual boyu yaradan ritualdır: həmin ritual olmasa (işləməsə), boy ümumiyyətlə mövcud ola (var ola) bilməz.

¹⁶ Rzasoy S. Yazıçı Ağarəhimin bədii təhkiyə sistemində eksplisit və implisit məna layları // “Elmi əsərlər” jur., 2019, Cild 10, № 3, s. 37-38

§ 2. Oğuz elinin “Tanrı alqış-qarğışı” modeli əsasında “toy” təsnifat //yaradılış ritualından keçirilməsi

KDQ-nin birinci boyunda Bayındır xan Oğuz dünyasının yaradılışını simvollaşdıran qəlib ritualı icra etdikdən sonra ilk işi ildə bir dəfə keçirilən ən mühüm yaradılış ritualını düzənləmək olur:

“Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı. Genə toy edib, atdan-ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı. Bir yerə ağ otağ, bir yerə qızıl otağ, bir yerə qara otağ qurdırmışdı. “Kimün ki, oğlı-qızı yoq, qara otağa qondurın, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən öginə götürün. Yersə, yesün, yeməzsə, tursungetsün”, – demişdi. “Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurın. Oğlı-qızı olmayanı Allah-taala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü, bilsin” – demiş idi”¹⁷.

Bu ritualı onun məzmunu, forması, ideyası, məqsədi, ritual-mifoloji semantikasısı və s. baxımından nəzərdən keçirək:

Ritualın ritmi: Bayındır xan bu ritualı ildə bir dəfə keçirir.

Ritualın forması: Erkək heyvanların (aygır, buğra, qoç) ətindən hazırlanmış yemək-içməklə Oğuz bəylərinin qonaq edilməsi.

Ritualın dekorasiyası: Ağ, qırmızı və qara rəngdə üç çadırın qurulması.

Ritualın funksional strukturu: Oğuz bəylərinin (elinin) “Tanrı alqış-qarğışı” modeli üzrə təsnif edilməsi.

Ritualın məqsədi: Oğuz elinin etnik-siyasi quruluşunda antistuktur halların aşkarlanması.

¹⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 34

Ritualın ideyası: Oğuz elində Tanrı iradəsinin həyata keçirilməsi yolu ilə ilahi-kosmik nizamın yaradılması.

Ritualın funksional mahiyyəti: Sinergetik özünütəşkil etmə, başqa sözlə, Oğuz elinin özünü bu ritual vasitəsilə ritmik olaraq yenidən yaratması.

Beləliklə:

~ Bayındır xanın ildə bir dəfə təşkil etdiyi və toy adlandırılan bu ritual Oğuz elinin etnik-bioloji bütövlüyünün bərpasına xidmət edir. Bu ritualda İsa Həbibbəylinin yazdığı kimi: “Bayındır xanın Qalın Oğuz elinin inkişafında, oğuz tayfalarının artıb-çoxalmasında maraqlı olması qabarıq şəkildə ifadə olunmuşdur”¹⁸.

~ Oğuz elinin bəyləri ritualda Tanrı alqışını və qarğışını qazananlar olmaqla iki sinfə ayrılır.

~ Ritualda oğul, yaxud qız övladına malik olmaq Tanrı alqışını qazanmaq, nə oğlu, nə də qızı olmamaq Tanrı qarğışını qazanmaq kimi dəyərləndirilir.

~ Tanrı qarğışını qazananlar Tanrının cəzalandırdığı insanlar kimi Oğuz elinə təhlükə sayılırlar: onların oğuzlarla bir yerdə olması oğuz kosmosunun bütövlüyünü, təhlükəsizliyini təhdid altına aldığı üçün həmin şəxslər cəmiyyətdən kənarlaşdırılırlar.

~ Üç rəngli çadırlar dünyanın etnik-bioloji strukturunu modelləşdirir: ağ və qırmız çadırlar – kosmosu, qara çadır – xaosu təmsil edir.

~ Oğlu-qızı olmayan Dirsə xanın qara çadırdə yerləşdirilməsi onun Oğuz kosmosundan simvolik şəkildə uzaqlaşdırılması (dışlanması) deməkdir;

~ Qara çadırdə qəbul olunan Dirsə xana qara qoyun ətinədən yeməyin verilməsi digər iki çadırdə verilən yeməklərin də

¹⁸ Həbibbəyli İ. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı: Elm, 2020, s. 145

həmin çadırların rənginə uyğun olaraq ağ və qırmızı rəngli heyvanların ətindən hazırlandığını söyləməyə imkan verir.

~ Dirsə xanın və bütün oğuzların “Tanrı alqış-qarışı” ritualının hökmlərinə dinməz-söyləməz tabe olmaları ritualın Tanrının iradəsini ifadə etdiyini və Bayındır xanın Oğuz elində bilavasitə Tanrının iradəsini təmsil etdiyini göstərir.

~ Şərti olaraq “Tanrı alqış-qarğışı” adlandırdığımız ritual mifoloji semantikasını baxımından yaradılış ritualıdır: Oğuz eli ildə bir dəfə bu ritualdan keçməklə cəmiyyətin strukturunda yaranmış etnik-bioloji çatışmazlıqlar aradan qaldırılır və Oğuz elinin struktur bütövlüyü bərpa edilir. Bu cəhətdən, sözü gedən ritual sinergetik özünüyaratma mexanizmidir.

§ 3. Antistrukturun (suçun və suçlunun) aşkarlanması

Qonaqlığa dəvət almış Dirsə xanı qara çadıra yerləşdirir və qabağına qara qoyun ətindən hazırlanmış yemək gətirirlər. Pərt olmuş xan əvvəlcə bu vəziyyətə etiraz edərək səbəbini bilmək istəyir:

“Bayındır xan bənim nə əksüglüğüm gördü? Qılucumdanmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Bəndən almaq kişiləri ağ otağa, qızıl otağa qondurdu. Bənim suçum nə oldu kim, qara otağa qondurdu?”¹⁹.

Dirsə xanın etiraz dolu sualından aydın olur ki, o, özünün qara çadıra yerləşdirilməsinin mənasının Oğuz cəmiyyətindən dışlanma (kənarlaşdırılma) olduğunu yaxşı bilir. O, dərhal başa düşür ki, Oğuz elinin hökmdarı və yer üzündə Tanrının təmsilçisi olan Bayındır xanın qarşısında hansısa “suç” (günah) işləyib. Lakin suçun məzmununu bilmək istəyir. Dirsə xana görə bunun iki səbəbi ola bilər: o, ya qılinc suçuna, ya da süfrə suçuna yol verib.

Qılinc suçu – hərbi sahədə yol verilmiş günah;

Süfrə suçu – səxavətlilikdə, iqtisadi sahədə yol verilmiş günah.

Lakin məlum olur ki, Dirsə xan yer üzündə Tanrının təmsilçisi olan Bayındır xanın deyil, bilavasitə Tanrının özü qarşısında günaha yol vermiş və onun tərəfindən qarğanaraq oğul-qız sahibi olmaqdan məhrum edilmişdir. Bunu eşidən Dirsə xan Bayındır xandan incimir. Çünki Bayındır xan bilavasitə Tanrının iradəsini yerinə yetirmişdir:

“Bayındır xandan buyruq şöylədir kim, oğlı-qızı olmayı tənri-təala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, – demişdir”²⁰.

Bayındır xanın buyruğunu Tanrının hökmü kimi qəbul edən Dirsə xan oğlu-qızı olmamağının əsil səbəbinin nə olduğunu başa düşməyərək, əvvəlcə bunu ya özünə, ya da arvadına (xatununa) aid “eyib” (biofizoloji qüsur) hesab edir:

“Bu qara eyib bana ya bəndəndür, ya da xatundandır” – dedi”²¹.

¹⁹ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 34

²⁰ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 34

²¹ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 34

§ 4. Antistrukturun əsil səbəbinin “ulu toy” ritualının vasitəsilə aşkarlanması və aradan qaldırılması

Dirşə xan evə qayıdıb, bütün baş verənləri olduğu kimi arvadına danışır:

“Səndənmidir, bəndənmidir, tənri-təala bizə bir yetman oğıl verməz, nədəndir?” – dedi²².

Dirşə xanın arvadı qəzəblənmiş ərinə bu “qara eyibin” əsil səbəbini üzə çıxarmaq və aradan qaldırmaq üçün “ulu toy” mərasimini keçirməyi məsləhət görür:

Hay Dirşə xan, bana qəzəb etmə!
İncinib acı sözlər söyləmə!
Yerində uru turğıl!
Ala çadırın yer yüzinə dikdirgil!
Atdan-ayğırdan, dəvədən buğra,
qoyundan qoç öldürgil!
İç Oğuzun, Taş Oğuzun bəglərin
üstünə yığnaq etgil!
Ac görsən, toyurğıl!
Yalincıq görsən, tonatğıl!
Borcluyı borcundan qurtarğıl!
Dəpə kibi ət yığ, göl kibi qımız sağdır!
Ulu toy elə, hacət dilə!
Ola kim, bir ağzı dualının alqışilə
Tənri bizə bir yetman əyal verə – dedi²³.

Bu ritual bir-biri ilə bağlı iki məqsədin həyata keçirilməsinə xidmət edir: övladsızlığın səbəbinin üzə çıxarılması və aradan qaldırılması. Bu cəhətdən, xanın arvadının təklif etdiyi “ulu toy” ritualının vasitəsilə ilk növbədə Tanrının Dirşə

²² Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 35

²³ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 35

xanı qarğamasının səbəbləri üzə çıxarılır. Bu səbəblər ritualın məzmununda və nəticəsində açıq şəkildə ifadə olunmuşdur. Diqqət edək:

~ Dirsə xanın keçirdiyi mərasim yaradılış ritualıdır: o da Bayındır xan kimi yerindən durur və xan çadırını qurdurur. “Xanın yerindən durması və xan çadırını qurması” ulu Oğuz xandan qalan sakral yaradılış konseptini simvollaşdırır.

~ Dirsə xanın keçirdiyi ritual funksional miqyasına görə “ulu toy” ritualıdır: mərasim Oğuz elinin hər iki qolunu (İç Oğuz və Daş Oğuz), o cümlədən cəmiyyətin kasıb, iqtisadi cəhətdən imkansız, sosial müdafiəyə ehtiyacı olan hissəsini bütövlükdə əhatə edir.

~ Ulu toy ritualı funksional semantikasına görə “hacət-diləmə” mərasimidir. “Hacət diləmə”– bəylərin və ümumən toplumun kütləvi şəkildə Tanrıdan istək, arzu diləməsindən ibarət mərasimidir. Bəylər bu mərasimdə Tanrıya əl qaldırıb onun Dirsə xanın günahından keçməsinə və ona bir oğul övladı verməsini istəyirlər.

~ Dirsə xan acları doyuzdurur, paltarsızları geyindirir, borcluların borclarını ödəyir, ehtiyacı olanlara bol-bol yemək- içmək ehsan edir.

~ Dirsə xanın oğlunun (Buğacın) məhz ulu toy mərasiminin nəticəsində anadan olması Tanrının xanı qarğamasının əsil səbəbinin onun Oğuz elindəki sosial-iqtisadi harmoniyanı (ədaləti), Tanrı nizamını pozması olduğunu ortaya qoyur. O, 24 oğuz bəyindən biri kimi Oğuz elinin bir tayfasına başçılıq edir. Lakin tayfa daxilində sosial ədaləti düzgün həyata keçirə bilmədiyi üçün toplumda aclar, kasıblar, paltarsızlar, sosial müdafiəyə ehtiyacı olan insanlar təbəqəsi formalaşmışdır. Bütün bu sosial ədalətsizliyin, antistrukturun səbəbkarı Dirsə xandır. O, cəmiyyəti Tanrı nizamına (iradəsinə) uyğun şəkildə idarə edə bilməmiş, insanları sosial-iqtisadi məhrumiyyətlərə,

iqtisadi zülmə düçar etmişdir. İnsanlar da onun cəzalandırılmasından ötrü Tanrıya bəd dua (qarğış) etmiş, Tanrı da günahsız insanların dualarını eşitmiş və Dirsəni qarğayaraq, onu övladdan məhrum etmişdir.

~ Dirsənin toplumda Tanrı nizamını (sosial ədaləti) bərpa etməsi ilə övladının doğulması onun suçunun “qılınc suçu” deyil, “süfrə suçu” olduğunu göstərir. “Süfrə” – əliaçıqlıq, səxavətlilik, insanlara münasibətdə iqtisadi ədalət mənasını bildirir. Dirsə xan yol verdiyi “süfrə suçunu” aradan qaldırmaqla Tanrı qarğışından qurtulub, onun alqışına nail olur²⁴.

²⁴Geniş təhlil üçün bax.: Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk böyü əsasında) // Kitabi-Dədə Qorqud (Məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 83-96; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradixmaları. Bakı: Səda, 2004, 199 s. 13-30

§ 5. Qəhrəmanın yaranışının (doğuluşunun) ritual sxemi

Buğacın doğulmasını mənə baxımından süjetin birinci mərhələsi hesab etmək olar. Çünki buraya qədərki bütün hadisələr, əslində, onun doğuluşuna xidmət edirdi. Qəhrəmanın doğuluşu boyun ideyasının ən mühüm təcəssüm səviyyələrindən biridir. Bu ideyanı başa düşmək üçün biz *boy*, *doğuluş* və *yaranış* sözlərini nəinki sinonim mənada, hətta eyni mənada qavramalıyıq. Bu üç sözün mənasının eyniləşdirilməsi KDQ-nin poetik mahiyyətinin anlaşılmasının metodoloji açarı və şərtidir. Belə ki, “boy” sözü elə doğuluş//yaranış mənasındadır. Dastanda hər bir qəhrəmanın boyu onun necə yaranmasını//doğulmasını bildirir. Bu baxımdan, Dədə Qorqudun dastandakı hekayətlərin sonunda icra etdiyi *boy boylama* mərasimi fərdin qəhrəman kimi doğuluş//yaranışını bildirir. Buğacın doğuluşuna qədərki bütün rituallar onun yaranışına xidmət edir. Bu ritualların hamısı konseptual mahiyyəti etibarilə *boy(lama)*, yəni yaradılış//doğuluş rituallarıdır. Bu mənada, KDQ-nin bütün boylmaları mahiyyətində “boy” konsepti durur. Buğac bu *boy(lama)* rituallarının vasitəsilə anasının boyuna düşür. Qədim oğuzcada (və elə bu gün də) *boylu* – hamilə, *boyuna uşaq düşmək* – hamilə qalmaq mənasındadır. Lakin Buğacın doğuluşuna xidmət edən boylama ritualı ilə Dədə Qorqudun boyların sonunda icra etdiyi boylama ritualını bir-birinə qarışdırmaq olmaz. Düzdür, bu ritualların hamısı yaradılışa//doğuluşa xidmət edir. Ancaq Buğacın doğuluşuna qədərki rituallar onun fiziki cəhətdən doğuluşuna xidmət etdiyi halda, Dədə Qorqudun boyun sonunda icra etdiyi boy boylama ritualı Buğacın bəy statusunda xaosdan kosmosa dönüşü haqqında olan hekayətin (boyhekayətin) doğuluşuna xidmət edir. Başqa sözlə, biz burada

“boy” konseptinin bir-biri ilə paralel-metaforik cərgə təşkil edən dörd səviyyəsi ilə qarşılaşırıq:

Boy – tayfa;

Boy – insan;

Boy – can//ruh

Boy – hekayət, oğuznamə.

Yəni “boy” eyni zamanda həm tayfa, həm insan, həm də hekayət kimi yarana//doğula bilir. Dədə Qorqud boyun bütün doğuluş//yararılarının iştirakçısıdır. Çünki Ğaib dünya ilə əlaqə saxlaya bilən, fərdin qəhrəmana çevrilmə prosesini əhatə edən ölüb-dirilmə ritualında onu qəhrəman statusunda boy-ruh (boy-can) şəklində Ğaib dünyadan Oğuz dünyasına boylayan//doğuzduran yeganə subyekt Dədə Qorquddur. Onun ən əsas funksiyalarından biri həm də bu dünyada öz qəhrəmanlıq missiyasını başa vurmuş fiziki qəhrəmanı (boy-insanı) boy-hekayətə, yəni söz-insana, başqa sözlə, oğuznaməyə çevirməkdir. Fiziki qəhrəmanın həyatının dastanlaşmasını nəzərdə tutan bu akt boyların sonunda Dədə Qorqud tərəfindən həyata keçirilən boy boylama ritualıdır. Bununla da Ğaib dünyadan boy-ruh (boy-can) kimi Oğuz dünyasına doğulan qəhrəmanın bu dünyadakı missiyası başa çatır və o, boy-hekayətə (boy-oğuznaməyə) çevrilərək yenidən Ğaib dünyaya qaydır²⁵.

Buğacın doğuluşuna qədər üç ritual icra olunur:

1. Bayındır xanın keçirdiyi xan çadırını qurdurma ritualı;
2. Bayındır xanın keçirdiyi “Tanrı alqış-qarğışı” ritualı (“toy”);
3. Dirsə xanın keçirdiyi “hacət diləmə” ritualı (“ulu toy”).

Hər üç ritual yaradılış//doğuluşa xidmət edir:

²⁵ Bütün bu məsələlər haqqında geniş şəkildə bizim şifahi Dədə Qorqud epik ənənəsi ilə bağlı yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi haqqında tədqiqatımıza bax: Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikas. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 472 s.

~ Bayındır xan yerindən (yuxudan) durub xan çadırını qurdurmaqla Oğuz elinin yeni gününü yaradır.

~ Bayındır xan keçirdiyi “Tanrı alqış-qarğışı” ritualında Oğuz elinin etnik-bioloji sistemində antistruktur halı (övladsız Dirsə xanı) aşkarlayır və pozulmuş Tanrı nizamını (Oğuz kosmosunu) yenidən yaradır.

~ Dirsə xanın keçirdiyi “hacət diləmə” ritualı (“ulu toy”) bir-biri ilə bağlı iki yaradılış aktına xidmət edir:

Birincisi, suçlu Dirsədən suçsuz Dirsə yaradılır: Tanrı nizamını pozmaqla onun tərəfindən qarğanmış Dirsə xan verdiyi bol ehsanlarla öz günahını yuyur və qarğanmış insandan alqışlanan insana çevrilir.

İkincisi, hacətdiləmə mərasimi vasitəsilə övladsız ailədən övladlı ailə yaradılır: Buğac anadan olur.

Bütün bu yaradılış ritualları qəhrəmanın fiziki cəhətdən yaradılışına – doğruluşuna xidmət edir. Bu yaradılış ümumidən xüsusiyyətdə doğru olmaqla üç mərhələni əhatə edir:

Birinci ritualla *Oğuz dünyası* yenidən yaradılır;

İkinci ritualla *Oğuz boyu* (Dirsə xanın ailəsi və tayfası) yenidən yaradılır;

Üçüncü ritualla *Oğuz insanı* (Buğac) yenidən yaradılır.

Buğacın doğruluşu da, əslində, yenidən yaradılmadır. Çünki bütün qəhrəmanların *boy-ruhu* (boy-canı) Gəib dünyadan Oğuz dünyasına gəlir. Unutmaq olmaz ki, Buğac adı doğruluşla yox, “hacətdiləmə” mərasiminin vasitəsilə (bu doğruluş elmdə “möcüzəli doğruluş” adlanır) dünyaya gəlir. İnsanlar əl açıb Tanrıdan Dirsə xana oğul payı verməsini istəyirlər. Bu baxımdan, Buğac “Tanrı payı” kimi doğulur. Bu, bizim məhəbbət dastanlarında rast gəldiyimiz “butavermə” aktının arxetiplərindən biridir.

§ 6. Oğuz yeniyetmələrinin ərgənlik həddinin yoxlanılması ritualı

Oğuz elinin sosial-siyasi strukturunun nizamlayıcısı Bayındır xandır. O, yer üzündə Tanrı iradəsinin təmsilçisi kimi ilahi nizamın (“törə”nin) yaradılması və qorunmasına məsuldur. Bütün sosial, siyasi, iqtisadi və mənəvi münasibətlər onun hökmləri əsasında nizamlanır. Ənənəvi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə olduğu kimi, Oğuz elində də bütün nizamlamalar rituallar vasitəsilə həyata keçirilir. V.N.Toporovun yazdığı kimi: “Kosmoloji (*mifopoetik* – S.R.) çağ insanı həyatın mənası və məqsədini məhz ritualda – insan kollektivinin əsas ictimai və iqtisadi fəaliyyətində görürdü”²⁶. Yaxud A.K.Salmin yazır: “Mərasim – ənənəvi mədəniyyətdə ən əhəmiyyətli hissədir. O, ayrılıqda götürülmüş bir xalqın sement kimi bərkidici faktoru, fərqləndirici cizgisidir. Mərasimdə praktik olaraq həyatın bütün əsas tərəfləri bir-biri ilə kəşifir”²⁷.

Ritual – Oğuz elinin də özünü bir xalq, etnos kimi yaşatmasının, var etməsinin, qorumasının, öz mövcudluğunu davam etdirməsinin yeganə forması idi. Hər bir ritual cəmiyyətin sakral dəyərlərini özündə inikas edən müqəddəs davranış modeli, işarələr sistemidir. Oğuz rituallarının strukturunu onların müqəddəs saydıqları ulu əcdadı Oğuz xanın buyruqları və davranışları təşkil edirdi. Oğuz xandan qalma ritualların hamısı oğuzlar üçün müqəddəs idi. Oğuzlar öz varlıqlarını bu rituallar vasitəsilə yaşadır və var edirdilər. Bu proses çox sadə üsula əsaslanırdı: oğuzlar cəmiyyətin strukturunda yaranmış nasazlıqları, pozulmaları, təhrifolunmaları ritualda sakral sxemlə tu-

²⁶Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). М.: Наука, 1982, с. 17

²⁷Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2016, с. 10

tuşdurmaqla aradan qaldırır və özlərini yenidən Tanrı nizamına (Oğuz xandan qalma sakral törəyə) uyğun şəkildə bərpa edirdilər. Bu – özünüyaratmadır. Məsələn, Bayındır xanın keçirdiyi “Tanrı alqış-qarğışı” ritualı Dirsə xanın şəxsində Oğuz elinin etnik-bioloji bütövlüyü üçün təhlükəni (çatışmazlığı, nasazlığı, antistrukturu) aşkarladı və həmin çatışmazlıq (təhlükə) digər yaradılış ritualı (“hacət diləmə”) vasitəsilə aradan qaldırıldı. Buradan aydın olur ki, ritualda iki struktur sxemi qarşılaşdırılır (tutuşdurulur):

1. Ritual vasitəsilə təcəssüm olunan sakral struktur (ideal sxem);

2. Ritualdan keçən subyektin (fərd, yaxud toplum) pozulmuş kosmoloji strukturu (real sxem).

Real struktur ideal strukturla tutuşdurulur, müqayisə olunur və cəmiyyətin real strukturunda ideal struktura uyğun gəlməyən element və münasibətlər (hallar) aşkarlanır. Bu akt funksional semantikasını baxımından identifikasiya (eyniləşdirmə) prosedurudur.

Ritualda təcəssüm olunan ideal struktur sxemi ilk əcdadla bağlı yaradılış aktını əks etdirir. V.N.Toporov yazır ki, “ritual – yaradılışın obrazıdır”²⁸. Müəllif göstərir ki, varlığın (*ilkin – S.R*) 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.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

²⁸ Toporov В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). М.: Наука, 1988, с. 16

onun (*varlığın – S.R.*) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik və semiotiklik (*işarəvilik – S.R.*) verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir”²⁹.

Beləliklə:

- ritual proqramlaşdırılmış hərəkətdir;
- bu hərəkətin strukturu kosmoqonikdir;
- bu, oğuz kosmoqoniyası baxımından Oğuz kağanla bağlı yaradılış aktının “teatrallaşdırılmasıdır”³⁰.

Buradan aydın olur ki, Bayındır xan Oğuz elində Tanrı nizamını ulu əcdad Oğuz xan törəsini inikas edən rituallar vasitəsilə yaradır. Bu baxımdan, ən mühüm məsələ ondan ibarətdir ki, Oğuz dünyasında (kosmosunda) heç kəs rituallar vasitəsilə yaradılan Tanrı nizamından kənar qala bilməz. Bayındır xanın əsas vəzifəsi Tanrı nizamının hər kəsə və hər şeyə aid olmasını təmin etməkdir. Yaradılış ritualları silsiləsinin nəticəsində yaranan/doğulan Buğacın bütün oğuz fərdləri kimi həyatının qalan hissələri (kosmoloji mərhələləri) də Bayındır xanın idarə etdiyi rituallar sistemi vasitəsilə nizamlanır. Bu cəhətdən, Bayındır xanın ildə iki dəfə icra etdirdiyi “*buğa ilə buğranı döyüşdürmə*” ritualı 15 yaşına çatmış Oğuz yeni-yetmələrinin, o cümlədən bu həddə gəlib çatmış Buğacın ər-gənlik həddinin yoxlanılması və təsdiq olunması ritualıdır.

Eposun birinci boyunda “hacət diləmə” ritualının vasitəsilə Tanrı payı (butası) kimi doğulan Buğacın on beş yaşına qədər keçirdiyi vaxt mərhələsi haqqında, demək olar ki, heç nə deyilmir:

²⁹ Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). М.: Наука, 1982, с. 16

³⁰ Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı: Səda, 2002, s. 115

“Bir ağzı dualının alqış ilə Allah-təala bir əyal verdi. Xatun hamilə oldu. Bir neçə müddətdən sonra bir oğlan toğurdu. Oğlançuğunu dayələrə verdi, saqlatdı. At ayağı külük, ozan dili çevik olur. İyəgülü ulalur, qapırğalı böyür. Oğlan on beş yaşına girdi”³¹.

Vurğulamalıyıq ki, biz KDQ-də gələcək qəhrəmanlar olacaq oğuz fərdlərinin 1-15/16 yaşlarındakı həyatının təsviri ilə, demək olar ki, çox az qarşılaşırıq. Epos, əgər xüsusi bir məqam olmasa, oğuz igidlərinin həyatının bu ilk mərhələsinin təsvirinə, demək olar ki, “əhəmiyyət vermir”. Başqa sözlə, eposun poetikasında bu mərhələ semantik baxımdan dəyər kəsb etmir. Halbuki 1-15/16 yaş dövrü gələcək qəhrəmanların həyatının, onların dünya ilə təmaslarının, fiziki-mənəvi yaşantılarının ilk dövrüdür. Ancaq bununla bərabər epos gələcək qəhrəmanın, o cümlədən Buğacın həyatının uşaqlıq dövrünə “biganəlik edir”, orada fərdin qəhrəman kimi yaradılışı baxımından maraqlı, mənalı “heç nə görmür”. Bu mərhələdə epos yalnız 2 nöqtənin təsvirində “fəallıq göstərir”:

1. Gələcək qəhrəmanın doğuluşu;
2. Gələcək qəhrəmanın ərğənlik//erkəklik//kişilik həddinə çatması.

Beləliklə, KDQ eposu fərdin doğuluşundan erkəkliyə//kişiliyə qədərki mərhələsini “kənara qoyur”, fərd yalnız bu həddə çatandan sonra eposun diqqətini cəlb edir. Demək, Oğuz düşüncəsində əsas amil fərdin cinsi baxımdan yetişməsi, erkəyə çevrilməsidir. Cinsi baxımdan ərğənləşmə, seksual baxımdan yetişmə, erkəklik baxımından kişiləşmə qəhrəman//igid olmağın əsas şərtidir.

KDQ eposu üzərində psixanalitik folklorşünaslıq kontekstində müşahidələr aparmış S.Qarayev müəyyənləşdirmiş-

³¹ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 35-36

dir ki, fərdin 1-15/16 yaş arasındakı həyatı onun *ana mühitində* yaşadığı dövrdür. KDQ eposu *kişilərin mövqeyini* (baxışlarını, dünyagörüşünü) əks etdirən qəhrəmanlıq dastanı, başqa sözlə, “kişi mövqeyindən yaradılan mətn”³² olduğu üçün onun poetikası kişilərin obrazı üzərində qurulmuşdur. Bu baxımdan, fərdin ərgənlik yaşına çatması onun “ana mühitindən kişi mühitinə keçid”³³ məqamına çatması deməkdir³⁴.

Fərdin ana mühitində yaşadığı dövr, əslində, onun oğuz qəhrəmanlıq kodeksi baxımından statussuz dövrdür. Bu dövrü aşağıdakı kimi səciyyələndirmək olar:

~ Fərdin ana mühitində yaşadığı 1-15/16 yaş dövrü onun sosial baxımdan statussuz mərhələsidir;

~ KDQ-dəki yeniyetmələr bəy balaları olsalar da, onların bu dövrdə Oğuz bəyləri üçün xarakterik olan statusdan məhrum olmaları həmin yeniyetmələrin bəylik adının olmasında ifadə olunur. Məs., epos Buğacı bu mərhələdə “Dir-sənin oğlancığı” adlandırır. Bu dövrdə uşaqların ana mühitinə məxsus adları olur. Məs., Baybörə bəy oğlu Beyrəyi igidlik adını alana qədər “Bamsam” deyə çağırır.

~ Fərdin ana mühitində yaşadığı 1-15/16 yaş dövrünün əsas əlaməti uşaqların fallik gücdən (erkəklikdən) məhrum hesab olunmalarıdır. Yəni onlar həddi-bülüğ yaşlarına qədər tam dəyərli kişilər//erkekələr hesab olunmurlar.

Beləliklə, aydın olur ki, oğuz etnopsixoloji düşüncəsinə görə, qəhrəmanlığın, kişiliyin, ərliyin əsas əlaməti cinsi-seksual gücə malik olmaqdır. Lakin fərdin 15//16 yaşına çatması onun mexaniki//avtomatik şəkildə qəhrəmana çevrilməsini

³²Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 202

³³Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 283

³⁴Faktlar və onların geniş şəkildə təhlili üçün bax: Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020

şərtləndirmir. Ərgənləşmə//erkəkləşmə//kişiləşmə xüsusi ritualla yoxlanılır. Bu ritual Bayındır xanın ildə iki dəfə (yazda və payızda) keçirdiyi “*buğa ilə buğranı döyüşdürmə*” ritualıdır. Burada on beş yaşına çatmış Oğuz yeniyetmələrinin ərgənliyi yoxlanılır:

“Məgər xanım, Bayındır xanın bur buğası vardı, bir daxi buğrası vardı. Ol buğa qatı daşa buynuz ursa, un kibi ügidərdi. Bir yazın, bir küzin buğayla buğrayı savaşırdırlardı. Bayındır xan Qalın Oğuz bəglərilə təməşaya baxardı, təfərrüç edərdi”³⁵.

“Buğa ilə buğranı döyüşdürmə” ritualı iki erkək heyvanın döyüşdürülməsindən ibarət mərasimdir. Buğa – erkək öküz, buğra – erkək dəvədir. Bu heyvanlar, o cümlədən qoç, aygır oğuzlar arasında erkəkliyin və fiziki gücün simvolu hesab olunur. Bu da öz növbəsində sözü gedən ritualın cinsi semantikasını ortaya qoyur: qalib gələn heyvan fiziki və fallik (dölləndirmə) gücü baxımından güclü hesab olunur. Yuxarıdakı parçada buğanın təriflənməsi onun bundan əvvəlki yarışmada buğraya qalib gəldiyini göstərir. Lakin süjetdəki digər işarələr bu ritualın təkcə təməşə olmadığını ortaya qoyur: altı nəfərin dəmir zəncirlə saxladıqları buğanı buğra ilə döyüşdürmək əvəzinə, gətirib uşaqların oyun oynadıqları meydana buraxırlar:

“Üç kişi sağ yanından, üç kişi sol yanından dəmir zəncirlə buğayı tutmuşlardı. Gəlüm meydan ortasında qoyu verdilər”³⁶.

Əlbəttə, vəhşi bir buğanın uşaqların oynadığı meydana buraxılması onların həyatına real təhlükə yaradan əməldir. Ona görə də, məntiqi olaraq, meydan əvvəlcə uşaqlardan tə-

³⁵ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 36

³⁶ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 36

mizlənməli, daha sonra buğanı açıb buraxmalı idilər. Oğuz bəylərinin, o cümlədən ritualın bütün nizamına nəzarət edən Bayındır xanın iştirak etdiyi meydanda buğanı gətirənlərin bu məsuliyyətsiz hərəkətləri sual doğurur: axı onların ritualın keçirilmə və təhlükəsizlik qaydalarını pozması mümkün deyidi:

“Buğayı qoyu verdilər, oğlancılara “qaç” dedilər. Ol üç oğlan qaçdı, Dirsə xanın oğlanuğu qaçmadı”³⁷.

Demək, buğanı gətirənlərin meydanı əvvəlcə uşaqlardan təmizləməyib, heyvanı uşaqlar oynaya-oynaya onların üzərinə buraxmaları da ritualın qaydalarına aiddir. Onlar əvvəlcə buğanı uşaqların üzərinə buraxır, sonra uşaqlara “qaç” deyirlər. Buradan aydın olur ki, bu aktla 15/16 yaşına girmiş uşaqların ərgənlik/erkəklik həddinə çatıb-çatmaması yoxlanılır. Belə ki, Bayındır xanın buğası meydanın yeganə qalibidir: öz ərgənliyini, erkəkliyini, kişiliyini təsdiq etmək istəyən 15/16 yaşlılar buğadan qorxmayıb, onunla döyüşə girməlidirlər. Bu baxımdan, Buğacla birlikdə oynayan üç uşaq qorxub qaçsa da, o, buğanın meydanından çəkilmir.

A.Xəlil də yazır ki, “advermə motivinin əsasında dayanan bu törənin (*müəllif buğa ilə buğranın savaşıdırılmasını nəzərdə tutur – S.R.*) ildə iki dəfə keçirildiyi bildirilir. Buradan bilinir ki, oğuzlar yazda və küzdə (payızda) yeniyetmələrə ad verib, onlara sosial status qazandırırılar. Bu ritualda Oğuz bəyləri iştirak edir, ritualı Dədə Qorqud icra edir. Müsabiqədə 4 gənc iştirak etsə də, bunlardan yalnız biri – Dirsə xanın oğlu Buğac ad alır”³⁸.

Buğa ilə buğranın döyüşdürülməsi ritualı iki mərhələdən ibarətdir:

³⁷ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 36

³⁸ Xəlil A. Arxaik ritualın janra transformasiyasında motiv səviyyəsi (“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun materialları əsasında // “Ortaq Türk Keçmişindən Ortaq Türk Gələcəyinə” V Uluslararası Folklor Konfransı. Bakı-Azərbaycan (17-19 oktyabr 2007). Bakı: Səda, 2007, s. 24

Birinci mərhələdə buğanın qarşısına öz ərgənliyini, erkəkliyini təsdiq etmək istəyən gənc igidlər çıxır;

İkinci mərhələ birinci mərhələnin nəticəsindən asılıdır: əgər gənc igid buğaya qalib gəlsə, onda buğanı öldürüb, özünü ərgən igid kimi təsdiq edərək, meydanın yeganə qalibinə çevrilir. Yox, əgər igid buğaya məğlub olursa, onda buğanın meydanına buğra çıxardılır.

İndiki halda Dirsənin oğlu buğaya ağılı (*hünəri*, fənd işlətməsi) və gücü (*ərdəmi*) ilə qalib gələrək onun başını kəsir. Buğanın başının kəsilməsi, onun qanının axıdılması psixoanalitik semantika baxımından həm də fallik/cinsi gücü, erkəkliyi metaforalandırır:

~ Qəhrəmanın öz rəqibinə qalib gəlməsi psixoanalitik baxımdan həm də onun öz rəqibini cinsi gücdən məhrum edərək xədim etməsinin metaforasıdır³⁹.

~ Qəhrəman öz rəqibinə qalib gələrək, onun bütün statuslarını (fallik gücünü, sosial-siyasi mövqeyini və bu mövqeyi işarələyən adını) mənimsəyir. Dirsə xanın oğlu da məhz buğaya qalib gəldikdən sonra onun adını mənimsəyərək, “Buğac” adını alır.

~ Buğa erkək heyvan kimi həm də oğuzların hərbi totemləri sırasına daxildir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun oğlanı Buğac adlandırması ritual-mifoloji baxımdan onun *buğanın (totemin) oğluna çevrilməsi* deməkdir. Yaxud başqa cür desək, buğaya qalib gələrək onun varlığına yiyələnən totem mifologiyası müstəvisində *qəhrəmanın ritualda buğaya çevrilməsi* deməkdir: Dirsənin oğlu bu statusu qazandığı üçün Buğa//Buğac adını alır.

~ Buğanın başının kəsilərək *qanının axıdılması* psixoanalitik müstəvidə *qızların ilk menstrual qanı* ilə eyni semanti-

³⁹ Qarayev S., Quliyev H. Azərbaycan nağılları: obrazlar və funksiyalar. Bakı: Savad, 2021, s. 359

kaya malikdir. KDQ kişilərin qəhrəmanlığından bəhs edən epos kimi qızların ərgənlik yaşına çatmasının təsvirinə yerli-dibli yol vermir. Lakin hər bir ənənəvi cəmiyyətdə oğlanlar, kişilər öz sosial statuslarını artırmaq üçün inisiyasiya ritualından keçdikləri kimi, qızlar da inisiyasiya ritualından keçirdilər. Azərbaycanın müxtəlif yerlərində rast gəldiyimiz *Qız qala(sı)*, *Oğlanqala* kimi obyektlərin adları fərdlərin (neofitlərin) həmin inisiyasiya mərasimlərində cəmiyyətdən müvəqqəti təcrid olunduğu məkanların izlərini özündə daşıyır. Bu cəhətdən, *qızların ərgənliyə çatması onların ilk menstrual qanının axması ilə təsdiq olunduğu kimi, oğlanlar da özlərinin ərgənliyə çatmalarını bu modelə uyğun olaraq (baş kəsib) qan axıtmaqla təsdiq edirdilər*. Qızlar ilk menstrual qanla özlərinin cinsi yaradıcılıq (doğa bilmək) gücünü ortaya qoyduqları kimi, oğlanlar da baş kəsib qan tökməklə özlərinin fallik/cinsi yaradıcılıq gücünü ortaya qoyurdular. Bu, Buğacın nümunəsində buğanın qanını axıdaraq, onun cinsi gücünə sahib olması şəklində ifadə olunur⁴⁰.

⁴⁰ Qəhrəmanın buğanın qanını axıtmaqla onun cinsi yaradıcılıq qabiliyyətini qazanmasına S.Qarayevin araşdırma modelləri əsasında yanaşsaq, bu, ümumiyyətlə, kişilərin qadınların yaratmaq (doğmaq) gücünü mənimsəmə modellərindən biridir. Bax.: Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, 386 s. 209

§ 7. Oğuz yeniyetmələrinin ərğənlik həddinə çatmasının advermə ritualı ilə təsdiqlənməsi

Buğacın buğa ilə qaşılaşaraq ona qalib gəlməsi onun ərğənlik həddinə gəlib çatmasını ortaya qoyur. Bu, Oğuz elində Bayındır xanın və adlı-sanlı igidlərin iştirakı ilə icra olunan başqa bir ritualın işə düşməsinə (funksionallaşmasına) səbəb olur. Bu – *advermə* ritualıdır:

“Oğuz bəgləri gəlib, oğlan üstünə yığnaq oldılar, təhsin dedilər. “Dədə Qorqut gəlsün, bu oğlana ad qosun: biləsinə alub, babasına varsun. Babasından oğlana bəglik istəsün, təxt alı versün” – dedilər.

Çağırdılar, Dədəm Qorqut gəlür oldı. Oğlanı alub babasına vardı. Dədə Qorqud oğlanın babasına soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış.

Aydır:

Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil,
Təxt vergil, – ərđəmlidir!
Boynı uzın bədəvi at vergil,
Binər olsun, hünərlidir!
Ağ ayıldan tımən qoyun vergil, –
Bu oğlana şişlig olsun, ərđəmlidir!
Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,
Yüklət olsun, hünərlidir!
Altun başlı ban ev vergil bu oğlana
Kölgə olsun, ərđəmlidir!
Çigin quşlı cübbə don vergil bu oğlana,
Geyər olsun hünərlidir!

Bayandar xanın ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdür. Bir buğa oldürmüş sənin oğlın, adı Buğac olsun. Adını bən verdüm, yaşını Allah versün, – dedi”⁴¹.

⁴¹ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s. 36

Qeyd edək ki, süjetin bu hissəsində iki ritual bir-birinə qarışmış, qovuşmuşdur: advermə və bəylik istəmə. Bunlar bir-biri ilə bağlı ritual formulları olsa da, qəhrəmanın inisiyasiyasının ardıcıl mərhələləridir: oğlan əvvəlcə igidlik göstərdiyinə görə ad, daha sonra bu adın ona verdiyi sosial-siyasi statusa uyğun olaraq bəylik alır. İki ritual planının bir-birinə qarışdığı süjetə diqqət edək:

~ Dirsənin oğlu Oğuz elinin əsas meydanında (Bayındır xanın ağ meydanı) buğaya qalib gəldikdən sonra Oğuz bəyləri onu “təhsin” deməklə alqışlayırlar. “Təhsin” demək “əhsən” mənasındadır. Bu, Dirsənin oğlunun göstərdiyi igidliyin Oğuz bəyləri tərəfindən təsdiq olunduğunu göstərir.

~ Oğuz bəyləri Dirsənin oğlunun bəylik üçün lazım olan iki əsas keyfiyyətə malik olduğunu təsdiqləyirlər: ərdəm və hünər. *Ərdəm* – fiziki qəhrəmanlıq, *hünər* – ağıl qəhrəmanlığıdır. Oğlan buğa ilə döyüşdə hər iki igidlik keyfiyyətinə malik olduğunu nümayiş etdirir: buğaya tək-cə fiziki gücü ilə deyil, ağıl işlətməsi ilə də qalib gəlir.

~ Oğlanın göstərdiyi hünərin (“baş kəsib qan tökməsinin”) Oğuz bəyləri tərəfindən təsdiq olunması dərhal advermə ritualını işə salır: Oğuz elində oğlanların baş kəsib qan tökməsi onların igidlik adı almasının yeganə şərtidir: “Ol zəmanda bir oğlan baş kəsməsə, qan dökməsə, ona ad qomazlardı”⁴².

~ Oğuz igidlərinin ana mühitində olduqları dövrdəki statusları *oğlan* adlanır. Oğuz bəyləri və Dədə Qorqud Dirsənin hələ ad almamış oğlunu “oğlan” adlandırırlar.

~ Oğlan Buğac adını aldıqan sonra onun Oğuz elindəki statusu dəyişir: indiyədək *oğlan statusunda* olan “Dirsənin oğlu” indi Buğac adını almaqla *igid statusunu* qazanır.

⁴² Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 53

~ Oğlan Buğac adını almaqla onun igidlik statusu dəyişir: bu status onu indiyədək kənarda qaldığı yeni münasibətlər sisteminə daxil edir. Buğac aşağıdakı statusları əldə edir:

a) O, ilk növbədə ana mühitindən (qadınlar, dişilər dünyasından) kişi mühitinə (erkekələr dünyasına) keçid etmək, ana mühitindən qopmaq, onu tərk etmək statusunu qazanır.

b) Oğlan Buğac adını qazanmaqla ana mühitində olduğu fallik-cinsi statussuzluq mərhələsindən cinsi statusa malik olmaq (ərgənlik) mərhələsinə qədəm qoyur: qızların cinsi ərgənliyi onların ilk menstrual qanaxması ilə təsdiq olunduğu kimi, oğlanın da qalib gələrək “xədim etdiyi” buğanın qanını axıtması paralel-metaforik şəkildə onun cinsi ərgənliyə çatdığını göstərir.

c) Oğlanın ad alması ona hərbi totem münasibətləri sisteminə daxil olmaq statusunu verir. Ənənəvi cəmiyyətlərdə totem əcdadlarla bağlı inanclar toplumun gizli dəyərlər sistemini təşkil etdiyi üçün inisiyasiya ritualından keçib cəmiyyətin tam hüquqlu üzvünə çevrilməyənlər bu dəyərlərdən uzaq tutulurdu. İndi o, belə bir şansı qazanır. Əli Duymazın yazdığı kimi: “Yetişkinlər toplumuna qatılan qəhrəman sosial və müqəddəs dəyərləri tanımaq məcburiyyətindədir. Abidədə diqqəti çəkən ən mühüm məqamlardan biri də yetişkin gənclərin sirləri öyrənməsinə icazə verilməsidir. On beş yaşına girib potensial olaraq alp olmaq imkanı qazanan dəliqanlı artıq bəzi sirləri öyrənməlidir”⁴³. Dirsənin oğlu da ana mühitində olduğu müddətdə kişilik//erlik statusundan məhrum olduğu üçün totem əcdad//hamilər sisteminə daxil deyildi. Ancaq indi o, Oğuz elində Buğacdan əvvəl Bayındırın ag meydanının qalibi olmuş, fiziki gücü yenilməzliyin simvolu sayılmış bugaya qalib gəlməklə onun varlığına sahiblənir. “Sahiblənmə” – buğa-

⁴³ Duymaz A. Dede Korkut Kitabı'nda Alplığa Geçiş ve Topluma Katılma Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme / Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Bellekten 46 (1998/1), s. 48

ya çevrilmə şəklində baş verir: “Bir *buğa* öldürmüş sənin oğ-
lın, adı *Buğac* olsun”. Təbii ki, *Buğac* adının “*buğa*” sözü-
dən olduğu şübhəsizdir. Ona görə də *Buğac* adını funksional
semantika baxımından “*buğanı öldürən*” mənasında da anla-
maq olar. Lakin Dirsənin oğlu Bayındır xanın ağ meydanının
qəhrəmanı olan *buğaya* qalib gəlməklə onun ilk növbədə qəh-
rəmanlıq adını qazanır. *Bayındır xanın buğası* Oğuz elində
gücü-qüvvəti tərənnüm olunan, “*buynuz zərbəsi ilə qart daşı*
un kimi üyütməsi” haqqında rəvayətin dillərdə gəzdiyi, qor-
xulu obrazı ilə öz ərgənliklərini təsdiq etmək istəyən 15/16
yaşlı Oğuz yeniyetmələrinin kabusuna çevrilmiş, təkcə görü-
nüşi ilə həmin yeniyetmələri ağ meydandan qaçmağa məcbur
edən *vəhşi bir qəhrəmandır*. Həmin *buğa* oğuzların inanclar
sistemində hərbi totem, savaş hamisidir. Bir igidin həmin *bu-
ğanı* öz hamisinə çevirə bilməsinin yeganə şərti ona qalib gə-
lərək dostuna çevrilməkdir.

“Koroğlu” dastanından yada salaq ki, ölənə qədər onun
yanında olan, onu heç vaxt tərk etməyən, Koroğlunu qoruyan,
uğrunda ölümə getməyə hər an hazır olan adlı-sanlı igidlərin
bir çoxu əvvəlcə onunla düşmən olmuş, Koroğlu ilə qarşıla-
şarkən əgər o, qalib gələrsə, əbədi olaraq onun dostu olacaqları-
na söz vermiş keçmiş savaş rəqibləridir. Həmin qəhrəmanlar
Koroğluya məğlub olduqdan sonra onun dostlarına çevrilirlər.
Məsələn, Dəli Həsən Koroğluya ilk qoşulmuş igiddir. Ancaq
onlar ilk dəfə düşmən kimi qarşılaşırlar. Dəli Həsən Koroğlunu
qarət edib, Qıratı onun əlindən almaq istəyir. Koroğlu Dəli Hə-
sənin heç bir sözü qarşısında geri çəkilmir. Dəli Həsən deyir:

“– Görünür ki, sən məni məni tanımırısan? Əgər tanısay-
dın belə danışmazdın. Mənə Dəli Həsən deyərlər. Bu yollar-
dan kim keçsə, mənə bac-xərac verməlidir.

Koroğlu onu tanıdı. Bildi ki, atasının dediyi Dəli Həsəndir”⁴⁴.

Koroğlunun atası Alı kişi dünyasını dəyişərkən oğluna bir rəqibdən (düşməndən) özünü qorumağı vəsiyyəət etmişdi:

“Alı kişi dedi:

– Bala, ay keçər, il dolanar, sənin adın məğribdən məşri-qətən bütün dünyada məşhur olar. O köpükdən sənin qollarına qüvvət, özünə də şairlik verildi. Bir də sənin səsinə, nərənə elə bir qüvvət gələcək ki, İsrafilin suru onun yanında milçək vızıltısı olacaq. Bəylər, xanlar, paşalar sənin adın gələndə qorxudan diz çökəcəklər. Nə qədər ki misri qılınc sənin belində, sən də Qıratın belindəsən, özün də bu Çənlibeldəsən, sənə heç kəs dov gələ bilməyəcək. Ancaq bu həndəvərdə məşhur bir qaçaq var, adına Dəli Həsən deyərlər. Özünü bircə ondan gözlə. Get, sənin adını Koroğlu qoydum!”⁴⁵.

Koroğlu ilə Dəli Həsənin arasında amansız (ölümünə hesablanmış) döyüş olur:

“Dəli Həsən ilə Koroğlu dava eləyəsi oldular. Qılınclarını çəkib, bir-birlərinə hücum elədilər. Qılıncdan murad hasil olmadı, əmuda əl atdılar. Əmuddan murad hasil olmadı, nizəyə əl uzatdılar. Nizədən də kar aşmadı. Axırda atdan düşdülər, güləşməyə başladılar. Dəli Həsən ilə Koroğlu çox güləşdilər, gah o buna güc gəldi, gah bu ona güc gəldi. Qoç Koroğlu axırda bir dəli nərə çəkib Dəli Həsəni götürüb yerə vurdu”⁴⁶.

Bu zaman onların arasında əsasında ritual-mifoloji sxem duran dialoq olur:

“Dizini sinəsinə dayadı, əlini qılınca atanda, Dəli Həsən bir ah çəkdi.

Koroğlu dedi

⁴⁴ Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Tərtib edən M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005, s. 35

⁴⁵ Koroğlu dastanı. Göstərilən nəşri, s. 19

⁴⁶ Koroğlu dastanı. Göstərilən nəşri, s. 25

– Bir qaşığı qanından qorxub niyə belə ah çəkirsən?
Koroğlunun cavabında Dəli Həsən dedi:

– Ey igid, mən canımdan qorxub ah çəkmirəm. Əhdim var idi. Əhdimə çatmadım.

Koroğlu soruşdu:

– Əhdin nə idi?

Dəli Həsən dedi:

– Mən əhd eləmişdim ki, hər kim məni bassa, onunla dost, qardaş olam. Ölənə qədər onun yanında qalam. İndi sən məni basdın, ancaq öldürürsən, əhdimə çata bilmirəm.

Dəli Həsənin bu sözü Koroğlunu sevindirdi. Ayağa qalxdı, Dəli Həsənin qolundan yapışıb qaldırdı, əlini üç dəfə onun dalına vurdu. Dəli Həsən onun qılıncının altından keçdi, öləncən ona qardaş olub, qulluğunda durmağa and içdi⁴⁷.

Əlbəttə, əvvəlcə bir-birinə düşmən/rəqib olan iki igidin sonradan dostlaşmasını təsvir edən bu epizoda dərin əhəmiyyət verməmək də olardı. Lakin “*düşmənlərin dostlaşması*” sxeminə “Koroğlu” dastanında yenə də də rast gəlirik. Bu baxımdan, folklor mətnlərinin mifoloji semantikasını tədqiq etmək istəyənlər K.Levi-Strosun bir fikrini daim əldə rəhbər tutmalıdırlar: “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... Hər hansı bir mif qatbaqat struktura malikdir və o struktur üzə, belə demək mümkünsə, təkrarlanma üsulunda və onun sayəsində aşkarlanır”⁴⁸.

Bu epik-mifoloji qanunauyğunluq mifoloji platformadan boy atmış türk eposuna da aiddir. K.V.Nərimanoğlu təkrarlan-

⁴⁷ Koroğlu dastanı. Göstərilən nəşri, s. 25

⁴⁸ Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, с. 206

manı türk poetikasının təkrarlanma və sıralanma olmaqla iki əsas qanunundan biri kimi şərh edərək yazır: “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”⁴⁹.

Bu baxımdan, Koroğlu ilə başqa bir adlı-sanlı qəhrəman – Dəmirçioğlu arasında da eyni hadisə yaşanır. Maraqlıdır ki, Dəli Həsəni kimi Dəmirçioğlunun da gözü Koroğlunun atına düşür və onu oğurlamaq üçün Çənlibelə gəlir. Koroğlu özünü tanıtmır və onun çox güclü bir qəhrəman olduğunu bildiyi üçün Dəmirçioğlu ilə qol gücünə vuruşmağın mümkün olmadığını başa düşür. Hiylə işlədib Dəmirçioğlunun Koroğlunun nərəsindən qorxduğunu öyrənir:

“Mən onun nə qılıncından və nə də gücündən qorxmuram. Eşitdiyimə görə, davada şir kibi nərə çəkib guruldayır, mən bircə o hünərini görməmişəm, bəlkə, onda qorxam, yoxsa, onu heç vecimə almaram.

Bir qədər gedəndən sonra Koroğlu əlini qulağının dibinə qoyub, beyğafıl bərk bağırır. Dəmirçioğlu tırpıltı ilə mil kibi atın ayağının altına düşür. Koroğlu atdan düşüb, Dəmirçioğlunun qollarını zəncir ilə daldan çatır. Dəmirçioğlu ayılıb özünə gəlir, gözlərini açıb deyir...:

– Koroğlu! İndi mənim qollarımı bağlamaqla məni əsir edib apara bilməzsən. Amma bu gündən sonra mən sənin sadıq dostun oldum. Səndən heç bir zaman ayrılmayacağam”⁵⁰.

Epizodları sxemləşdirdikdə aşağıdakı mənzərə alınır:

⁴⁹ Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözüümüz. Bakı: Çinar-Çap, 2005, s. 578

⁵⁰ Koroğlu (Vəli Xulufu nəşri-1927). Mətni əski əlifbadan transliterasiya və tərtib edən, qeyd, şərh və izahların müəllifi: M.Məmmədov. Bakı: Elm, 2007, s. 49-50; Koroğlu (Vəli Xulufu nəşri-1929). Nəşri açıqlayan, tərtib edən və mətni yeni nəşrə hazırlayan: Y.İsmayılova. Bakı: Elm, 2007, s. 38-39

- a) İki düşmən bir-birini məhv etmək, öldürmək üçün qarşılaşır;
- b) Qəhrəman öz düşməninə məğlub etdikdən sonra məğlub olan rəqib onun dostuna, köməkçisinə çevrilir.

Bu sxemin əsasında totemlə vuruşub ona qalib gəlmə (və *totemi yemə*) formulu durur. Totem əcdadın hamiliyini qazanmaq üçün ona qalib gəlmək lazımdır. Buğa da Dirsənin oğluna məğlub olandan sonra onun dostuna, hərbi hamisinə çevrilir. Oğlan buğanın adını almaqla həm də totemin övladı (oğlu) olmaq statusunu əldə edir. Dirsənin oğlu ilə buğa totemi arasında sakral-mistik vasitəçiliyi Dədə Qorqud edir: hərbi əcdad buğadan oğlanın igidlik statusunu Dədə Qorqud alır. Bu cəhətdən, Dirsənin oğlunun bütün bu yeni statusları onun Buğac, yəni “Buğanın oğlu” adında ifadə olunur.

Qeyd edək ki, türklərdə (həmçinin oğuz türklərində) totem məsələsi indiyə qədər populistcəsinə qoyulmuş, türklərdə totemizmin olmadığı haqqında diletant “hökmlər” verilmişdir⁵¹. Totemizm insanla heyvanın və bitkilərin qohumluğuna əsaslanan inanc sistemidir. Bunun əsasında insanın özünün təbiət aləmindən ayıra, fərqləndirə bilmədiyi təfəkkür mərhələsi durur. Totemizmi inkar türklərin ibtidai inanclar (o cümlədən totemizm) mərhələsindən keçdiyini inkar etmək deməkdir. Türklərdə totemizmi inkar etmək əvəzinə onu anlamaq, başa düşmək lazımdır. Bunun üçün Qərb alimlərinin yazdıqlarına münasibətdə tutuquşu mövqeyindən əl çəkmək, türklərdə totemizmi “insan-heyvan münasibətləri sistemi” kimi bərpa etməyə çalışmaq lazımdır. Totemizm insanların, heyvanların, quşların, bitkilərin (az hallarda təbiət əşyalarının da) daxil olduğu vahid sosial-bioloji sistemdə insanın yerini müəyyənləş-

⁵¹ Bu haqda faktlara əsaslanan bilgilər almaq üçün bax.: Rzasoy S. Türk totemizmi elmi problem kimi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXII kitab. Bakı: Səda, 2007, s. 38-61; Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, s. 80-112; Rzasoy S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013, s. 118-156

dirən, ona düzgün davranış modeli verən sosial klassifikasiya modelidir. Oğuz bəyləri də bu klassifikasiya modeli vasitəsilə totem dünyasına bağlı idilər. 24 Oğuz bəyinin hər birinin heyvan atası (hami əcdadı) olduğu kimi, quş atası (hamisi) da var idi: hər bir bəy hansısa quş onqonu ilə bağlı idi. 24 Oğuz bəyinin həm də təbiət cisimlərindən ibarət əcdadları var idi: Onlar Oğuz kağanın təbiət elementlərini təmsil edən Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz adlı altı oğlundan törəmişdilər. Beləliklə, hər bir Oğuz bəyinin heyvan əcdadı (totemi), quş əcdadı (totemi) və təbiət elementi əcdadı (totemi) var. Bu münasibətlər toplumun sakral əlaqələr modelini təşkil edir. Totem dünyaya modelində hər bir insan modelin digər elementləri ilə müxtəlif əlaqələrdədir. İnsanın cəmiyyət, kosmos, xaos və s. aləmlərdəki yerini, rolunu, statusunu əsasında (arxetipində) totem dünya modeli duran qohumluq (əqrəbəliq) əlaqələri müəyyənləşdirir. Bu əlaqələri bərpa etməyə cəhd edən tədqiqatçı hökmən bu metodoloji tezisi əsas götürməlidir: *totemizm öz dövrünü (ömrünü) ibtidai epoxada baş vürmüş görüşlər sistemidir*. Heç bir tədqiqatçı ona canlı halda rast gələ bilməz. Tədqiqatçı həmişə nəzərə almalıdır ki, onun totemizm adına rast gəldiyi faktlar bütün hallarda totemizmin özü yox, onun sonrakı dövrlərin ideologiyasına transformasiya olunmuş obrazları, başqa sözlə, totem metaforalarıdır. Totem metaforasından totemizm görüşünü bərpa etmək istəyən tədqiqatçı isə mifoloji metaforanın strukturunu bilməlidir ki, yanlışlıqlara yol verməsin.

Beləliklə, Dirsənin oğlu Buğac adını almaqla qadın (ana) mühitindən kişi (ata) mühitinə keçid edir. O, artıq hərbi totemlər sisteminə daxil olmaqla bu keçidin birinci addımını atır. Bu da öz növbəsində başqa bir statusdəyişmə ritualını – bəylik istəmə mərasimini işə salır (funksionallaşdırır).

§ 8. İgidlik adını almış Oğuz yeniyetmələrinə bəylik statusunun istənilməsi ritualı

KDQ-nin ən az öyrənilmiş problemlərindən biri bəy(lik) statusudur. Bu, çox mürəkkəb problemdir. Bəylik statusunu yalnız sosial göstəricilər səviyyəsində öyrənmək sosioloji baxımdan əhəmiyyət daşıyır. Lakin bəylik institutu, bəy subyektini ritual-mifoloji baxımdan inisiyasiya ritualı ilə bağlıdır. *İnisiyasiya ritualı* kosmoloji düşüncə ilə yaşayan toplumlarda, o cümlədən həmin çağ oğuzlarında fərdin bir sosial statusdan o birisinə *ölüb-dirilmə* yolu ilə keçməsinə təmin edən sakral-mistik mərasimdir. Fərd inisiyasiya mərasimində öz köhnə statusunda simvolik şəkildə ölərək, kosmosdan xaos aləminə (həyat dünyasından ölüm dünyasına) gedir, orada onun köhnə bədənini (əslində – psixikasını) məhv edərək, yeni bədənə əvəzləyir və qəhrəman yeni statusda kosmosa qayıdır. Ən başlıcası, *ölüb-dirilmə* (köhnə statusda ölərək yeni statusda dirilmə) simvolik proses olsa da, həm ritualdan keçən, həm də toplum bu prosesi həqiqi şəkildə qəbul edir. Bu cəhətdən, əgər biz Buğaca bəylik verilmə prosesini təşkil edən ritualları inisiyasiya ritualının invariant sxemi müstəvisində təhlil etməsək, bu halda boyun ritual-mifoloji semantikasını açma bilmərik. Ona görə də bura qədərki ritual aktlarına inisiyasiya sxemi müstəvisində bir daha nəzər salmaq lazım gəlir.

Qeyd olundu ki, ritual-mifoloji sxemə görə, inisiyasiya (ərgənlik) mərasimindən keçən subyekt bir davranış fazasından digərinə adlayaraq yeni status alır. Lakin bu, hələlik ritual statusudur. Ritualın verdiyi status öz növbəsində cəmiyyət tərəfindən təsdiqlənməli və fərd cəmiyyətin strukturunda öz statusuna uyğun mövqe tutmalıdır. Başqa sözlə, ritual status gerçək etno-kosmik statusa çevrilməlidir. Fərd ritual vasitəsilə gerçək (profan) dünyadan qoparılaraq (ayrılıraq) sakral aləmə adlayır, burada o, yenidən qurularaq təkrar cəmiyyətə dönür. Cəmiyyət

profan dünya kimi sakral dünyanın strukturunu proyeksiyalandırır. Fərdin strukturu sakral dünyada dəyişdirilirsə, bu dəyişiklik profan dünyada da (cəmiyyətdə) uyğun dəyişmələrə gətirməlidir. Çünki hər bir fərdin cəmiyyətdəki yeri, mövqeyi və statusu sakral dünya (göylər, mifik hamilər) tərəfindən müəyyən edilir. Göylərin iradəsi yerlər (profan dünya) üçün qanundur. Bu cəhətdən, cəmiyyət ölüb-dirilmə ritualı vasitəsi ilə sakral dünyaya gedən və oradan yeni statusla cəmiyyətə qayıdan *yeni(ləşmiş) fərdə* öz strukturunda onun qazandığı sakral statusa uyğun yeni yer, mövqe və hüquq verməlidir. Başqa sözlə, cəmiyyət *toplum halında* sakral aləmdən qayıdanı *qarşılayır*, onun statusunu kollektiv şəkildə *təsdiqləyir*. Bu *qarşılama və təsdiqləmə* cəmiyyətin bütün struktur səviyyələrini əhatə edən *mərasimdir* və həmin mərasim oğuzlarda *toy* adlanır.

Bu gün Azərbaycan dilində iki gəncin evlənmə mərasimini bildirən *toy* semantemi oğuz mətnlərində (oğuznamələrdə) ümumiyyətlə mərasim, yığıncaq, el məclisi, qonaqlıq, ehsan və s. mənalarda işlənmişdir. Qədim oğuzlarda *toy* janrı, formatı, funksiyası baxımından müxtəlif şəkillərdə olmuşdur. “Dədə Qorqud”da həm “toy”, həm də “ulu toy” (böyük toy) semantemləri var. Məsələn, təkrar yada salaq ki, Bayındır xanın ildə bir dəfə ağ, qırmızı və qara çadırlar qurduraraq keçirdiyi “qonaqlıq” mərasimi *toy* adlanır: “Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərrə **toy** edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı”⁵².

Yaxud övladı olmayan Dirsə xanın Allahdan hacət (istək) diləmək məqsədi ilə verdiyi ümumxalq ehsanı *ulu toy* adlanır: “Dirsə xan dişli əhlinin sözlə **ulu toy** elədi, hacət dilədi”⁵³.

“Toy” mərasiminin el, tayfa, oba və s. başçıların iştirakı ilə keçirilən ümumxalq formatı *qurultay* adlanır.

⁵² Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadənin. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 35

⁵³ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, 35

“Toy” semanteminin evlənmə paradigması bu gün dilimizdə həm “toy”, həm də “toy-düyyün” şəkillərində qalmışdır. Borçalı mahalının Qarayazı elində (Sərtçala-Muğanlı kəndində) çərşənbə axşamı qızların bir yerə yığılaraq çalib-oxuduğu məclis də *toy* adlanır.

Oğuzlar ərgənlik ritualından keçərək bəy statusu almış qəhrəmana toy edirlər. Evlənməni də nəzərdə tutan bu toy ritual kompleksidir və həmin kompleksin tərkib hissələri ritualın epikləşməsi zamanı epik tikinti materialı kimi dastanın süjetlərinə “yayılmışdır”. “Dədə Qorqud”da belə rituallardan birinə – Dirsə xanın 15 yaşa çatmış oğlu (gələcək Buğac) üçün bəylik istəmə mərasiminə təkrar diqqət edək. O, Bayındır xanın qızmış buğasına qalib gələrək qəhrəmanlıq göstərir. Oğlan bu qəhrəmanlığı ilə *iki ritual statusu alır: “ərdəmli” və “hünərli”*.

“Dədəm Qorqud gəlür oldı. Oğlanı alub babasına vardı. Dədə Qorqud oğlanın babasına soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış. Aydır:

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,
Kölgə olsun, ərdəmlidir!
Çigin quşlu cübbə ton vergil bu oğlana,
Geyər olsun, hünərlidir!

Bayandar xanın ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdür. Bir buğa öldürmüş sənin oğlın, adı Buğac olsun. Adımı bən verdüm, yaşını Allah versün, – dedi.

Dərsə xan oğlana bəglik verdi, xətt verdi”⁵⁴.

İlk diqqəti cəlb edən element “15 yaş” semantemidir:

Bu – “həddi-bülüğ” məqamıdır. Bu yaşa çatmaqla Buğacın uşaqlıq və yeniyetməlik dövrü başa çatır. Bu dövrdə o, uşaqlıq və yeniyetməlik adları ilə tanınır. Dastanda bu adlar xatırlanmır: Buğac haqında “Dirşə xanın oğlancığı” deyə bəhs olunur. On beş yaş keçid məqamıdır. Bu yaşa çatmış xan-bəy oğlu ərgənlik ritualından keçərək yeni status almalı və Oğuz cəmiyyətinin yetkin vətəndaşına (oğuz dünya modelinin etnokosmik struktur vahidinə) çevrilməlidir.

*Diqqəti cəlb edən ikinci element **Buğa/Buğac** semantemidir:*

“Dirşə xanın oğlancığı” Buğac adını məhz buğanı öldürdüyünə görə alır. Burada məsələ yalnız Buğanı öldürməklə qurtarmır. Ağ meydan – mərasim meydanı olduğu üçün oradakı bütün element və hərəkətlərin ritual semantikasısı var. Bütün rituallarda döyüş kosmosla xaos arasındakı mübarizəni simvollaşdırmaqla dünyanın yaradılışını ifadə edir. Burada da heyvanların döyüşdürülməsi kosmoqoniyaya (yaradılışa) xidmət edir. Bu mərasimdə “Dirşə xanın” ərgənlik ritualının aralıq fazasından keçmiş “oğlancığı” oğuz kosmosunun struktur elementi kimi yenidən yaradılmalıdır. Bu, yaradılış (bərpa) ritualıdır və heyvanların döyüşdürülməsi həmin bərpa ritualının tərkib hissəsidir. Ritual sakral yaradılış-bərpa ritualı olduğu üçün oradakı heyvanlar da (buğa və buğra) təsadüfi heyvanlar yox, dünyanın hissələrini (kosmos və xaosu) simvollaşdıran totem varlıqlardır. Kosmoloji sxemə görə, buğaya qalib gələn “oğlancığı” onun ətini yeməlidir. Oğlancığı buğanın ətindən yemədən Buğaca çevrilə bilməz. *Ritualda yeyilən heyvan bütün hallarda totem əcdadla bağlıdır və yenidən yaradılmaq üçün hökmən totemin ətindən yeyilməlidir.* Ərgənlik ritualından keçən “Dirşə xanın oğlancığı” da sxemə görə kosmoqo-

⁵⁴ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 36

nik yaradılış ritualında öldürdüyü (öldürməli, qurban verməli olduğu) buğanın ətindən yeyərək Buğaca çevrilir. Demək, *buğa* – əcdadı simvollaşdıran qurban (totem), *buğa ilə döyüş* – kosmosun, o cümlədən onun bir parçası olan oğlancığın yenidən (ritmik) yaradılışını simvollaşdıran kosmoloji davranış (hərəkət) formuludur.

Bizim bu bərpamızın kosmoloji məntiq (sxem) üzrə gətdiyini elə dastanın özündəki faktlarla yoxlamaq olar. “Dədə Qorqud” təsdiq edir ki, oğuz igidlərinin adları totem mənşəlidir və onlar bu adları totem əcdadların ətindən yeyərək alırlar. Məsələn, dastanın səkkizinci boyunda “Aruz qocanın” düşmən hücumu nəticəsində itərək çöldə böyümüş “oğlancığı” “at basuban, qan sümürər”. Uşağı tapıb cəmiyyətə qaytarırlar və Dədə Qorqud ona Basat adı verir⁵⁵. Tədqiqatçıların əksəriyyəti Basat adını “at basmaq” (ata qalib gəlmək) kimi izah edir. Buradakı motiv Buğac motivi ilə eynidir: Basatla Buğac eyni ritual sxemindən keçirlər:

~ *Hər ikisi adsızdır: “Dirsə xanın oğlancığı”//”Aruz qocanın oğlancığı”;*

~ *15/16 yaşına çatan xan-bəy oğlu ərgənlik ritualından keçərək ad almalıdır.* Buğac bu adı 15 yaşında alır. Aruz qoca Daş Oğuzun başçısıdır. Demək, Basat da onun oğlu kimi ərgənlik ritualından keçmək üçün 15 yaş olmalıdır;

~ *Dastanda “Dirsə xanın oğlancığı”nın ərgənlik ritualının ikinci fazasındakı (aralıq mərhələsindəki) “halı” təsvir olunmasa da, “Aruz qocanın oğlancığı”nın aslanın yanındakı həyatı birbaşa bu dövrü (aralıq fazanı) bildirir.* V.Terner ritualın bu aralıq (liminal) mərhələsi haqqında yazır 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 iki-

⁵⁵ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 98

mənəli və qeyri-müəyyən xüsusiyyətləri sosial və mədəni keçidləri rituallaşdıran çox cəmiyyətlərdə simvolların böyük rəngarəngliyi ilə ifadə olunur⁵⁶. “Aruz qocanın oğlancığı” da Basat adını alana qədər, yəni ritualın aralıq fazasında olduğu müddətdə məhz V.Ternerin təsvir etdiyi “hal”dadır: onu çöldən tutub cəmiyyətə gətirirlər, lakin o, yenə də qaçıb aslanın yanına (çölə) gedir. Bu, onun liminal (aralıq) varlıq kimi, “ikimənəli və qeyri-müəyyən xüsusiyyətlərə” malik olduğunu, insan və heyvan, cəmiyyətlə təbiət arasında olduğunu, “nə burda” (cəmiyyətdə), “nə orda” (təbiətdə), “nə bu” (insan), “nə o” (heyvan) olduğunu göstərir. Bu aralıq faza başa çatanda “Aruz qocanın oğlancığı” yeni status və bu statusu bildirən adla – Basat adı ilə cəmiyyətə bərpa olunur (qayıdır). Bu ritual Buğacla olduğu kimi, Dədə Qorqudun patronluğu ilə həyata keçirilir: “Dədə Qorqud gəldi. Aydır: “Oğlanım, sən insansan. Heyvanla müsahib olmağıl! Gəl, yaxşı at bin. Yaxşı yigitlər ilə eş yort! – dedi”⁵⁷.

~ *Basatın cəmiyyətə yeni statusda bərpası//qayıdışı totem heyvanın ətini yeməklə baş verir*: o, “at basuban, qan sümürər”. Bu hərəkət formulu totem heyvanın ətini yemək ritualını inikas edir. Basatın atası Aruzu dastan boyunca müşayiət edən “at ağızlı” (at sifətli, at niqablı, at maskalı) ifadəsi at semanteminin totem işarə kimi ata-oğul kosmoqonik zəncirinin kosmoenergetik xətti olduğunu birbaşa təsdiq edir. Belə totem xətti dastanda bir sıra nəsil şəcərələrini birləşdirir. Məsələn, Baybura və oğlu Beyrəyin adları “börü” (qurd) xətti ilə birləşir. Bu, onu göstərir ki, eyni ritual sxemindən keçən Buğac və Basat öz totem əcdadlarının ətindən yeyir və bu totemlərin adlarını alırlar.

Diqqəti cəlb edən üçüncü element ritual statusla əldə olunan struktur səviyyələridir:

⁵⁶ Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, с. 169

⁵⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 98

Ərgənlik ritualından keçərək *ərdəm və hünər* kimi igidlik keyfiyyətlərinə malik olduğunu sübut edən Buğac buğanı öldürərək bu statusları ağ meydanda təsdiq edir. Oğuz mərasimlərinin sakral statuslu patronu Dədə Qorqud çağırılır və ondan Buğacın cəmiyyətin strukturundakı yeni yerini müəyyənləşdirmək istənilir. Buğaca verilənlər onun oğuz etnokosmosundakı yerini – personal kontinumunu bildirir. Bunlar aşağıdakılardır:

- Bəylik və bəylik taxtı: *sosial-siyasi struktur səviyyəsi*;
- Bədəvi at: *hərbi struktur səviyyəsi*;
- Min qoyun: *iqtisadi struktur səviyyəsi*;
- Qırmızı (qızıl) dəvə: *iqtisadi struktur səviyyəsi*;
- Altun (qızıl) başlı ban ev: *sosial-siyasi struktur səviyyəsi*;
- Çigin quşlu cübbə don (çiyini quşlu cübbə paltar): *ritual struktur səviyyəsi*.

– Buğac adı: *sakral-totem struktur səviyyəsi*.

Buğac bütün bunlarla oğuz kosmosunun strukturunda özünə yer alır və Buğacın bəyliyə keçirilməsinin nümunəsində oğuz kosmosu yenidən yaradılır. Çünki hər bir bəy (fərd) oğuz kosmosunun bir parçasıdır və yeni bir bəyin yaranması oğuz kosmosunun yeni struktur vahidinin yaranması deməkdir.

Bütün bu struktur səviyyələri icərisində *iki semantem* diqqəti xüsusi cəlb edir. Bunun birincisi “*Çigin quşlu cübbə don*” (çiyində quş rəsmi, yaxud heykəlciyi olan cübbə//paltar) semantemidir. Hər bir ibtidai toplumun başçısı eyni zamanda sakral dünya (göy) ilə profan dünya (yer) arasında əlaqə yaradan mediatorudur. Buğac da bir bəy kimi təmsil etdiyi toplumun mediatorudur. Hər bir mediasiya aktı mediasiya mexanizmi ilə həyata keçirilir. Oğuz toplumunda don//köynək belə bir mediasiya mexanizmidir. Bu, birbaşa qam/şaman ənənəsi ilə bağlıdır. KDQ-də “*qırmızı don*” semantemində “*qırmızı*” *işarəsi mediasiya mexanizmi olan donun aralıq*

dünya ilə bağlı olduğunu bildirdiyi kimi, Buğaca verilən köynəyin çiyindəki quş rəsmi//heykəlciyi də bu donun yerlə göy arasında mediasiya mexanizmi olduğunu göstərir. Quş bütün dünya mifologiyalarında göylər aləmini bildirir. Quş üstəlik oğuz mifologiyasında onqondur, hər bir tayfanın öz quş onqonu var. Bu cəhətdən, Buğacın 24-lük oğuz tayfa sistemindəki yerini müəyyənləşdirməklə rəsm/heykəlciyin hansı quşun onqonu olduğunu da bilmək olar.

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 təbəələr arasında “əlaqəçi” idi, öz sakral qabiliyyətləri sayəsində cəmiyyət üçün sabitlik və çiçəklənməni təmin edirdi”⁵⁸. 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 edilir, onda kosmik və sosial ünsürlər ayrılmaz şəkildə bir-birinə qovuşmuşdur”⁵⁹. A.İslamzadənin də yazdığı kimi, “xaqan Tanrı ilə insan arasında vasitəçi rolunu oynayır”⁶⁰.

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

⁵⁸ Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002, с. 238

⁵⁹ Брагинская Н.В. Царь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 614

⁶⁰ İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu. Bakı: Elm və təhsil, 2017, s. 192

göy dünyasında yaşayırdılar. Bu halda Buğac bir şaman kimi trans edərək göylər dünyasına getməli idi. Bu isə 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 bilirik 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. *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 bildirir. Və bu kontekstdə bəyan edirik ki, Bayındır xana “pəncək” qənimət kimi verilən və üstündə doqquz naxışı olan “toquzlama çırğab çuxa” da çiyində quş olan cübbə kimi eynilə şaman mediasiyə

ya 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 işlənmişdir⁶¹.

Diqqəti cəlb edən ikinci semantem “*altun (qızıl) başlı ban ev*” elementidir. On beş yaşına çatan gənc eyni zamanda evlənməli, sevgili (həyat yoldaşı) əldə etməlidir. “Buğac” motivinin süjetüstü səviyyəsində “evlənmə” yoxdur. Lakin kosmoloji sxemə görə olmalıdır. Bizə görə, “evlənmə” indiki halda süjetaltında qalmışdır, süjetüstündə onun yalnız izi var. Belə ki, Buğac “altun başlı ban ev” alır. Azərbaycan dilində ailə qurmaq “evlənmək” sözü ilə ifadə olunur. Burada “ev” bütöv bir kompleksdir və bu kompleksə ev-əşiklə bərabər qadın da daxildir. Demək, ev sahibi olmaq həm də evlənmək deməkdir. Bu baxımdan, belə hesab edirik ki, Buğacın “altun başlı ban ev” sahibi olması onun həm də evlənməsini nəzərdə tutur.

Deyilənlərdən aydın olur ki, Buğaca bəylik istənilməsi ritualı mahiyyəti etibarilə inisiyasiya ritualıdır. Buğacın atası Dədə Qorqudun ondan istədiyi bütün şeyləri ona verir: “Dərsə xan oğlana bəglik verdi, təxt verdi”⁶². Bu cümlə Buğacın bəy olmasının epik planıdır, lakin ritual-mifoloji plan son dərəcə mürəkkəbdir və epik plana transformasiya olunmuş şəkildədir. Onu metodoloji baxımdan son dərəcə dəqiqliklə bərpa etmək lazım gəlir.

⁶¹ Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı: Elm və təhsil, 2014, s. 86

⁶² Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 36

§ 9. Ata-oğul ritual düşmənçilik modelinin işə düşməsi

Buğaca bəylik verilməsi ata-oğul düşmənçilik modelinin funksionallaşmasına gətirir. Dirsə xanın 40 igidi Buğacın bəy olması ilə öz mövqelərini itirməkdən qorxub, atası ilə onun arasında düşmənlik yaradırlar:

“Dərsə xan oğlana bəglik verdi, xətt verdi. Oğlan xəttə çıxdı, babasının qırq yigidin anmaz oldu. Ol qırq yigit həsəd eylədilər. Bir-birinə söylədilər: “Gəlün oğlanı babasına quvlu-yalum. Ola kim, **öldürə**, genə bizim izzətimiz-hörmətimiz olun babası yanında xoş ola, artıq ola”, – dedilər.

Vardı bu qırq yigidin yigirmisi bir yana, yigirmisi dəxi bir yana oldu. Əvvəl yigirmisi vardı, Dirsə xana bu xəbəri gətürdi; aydır: “Görürmüsin, Dirsə xan, nələr oldu!? Yarımasun-yarçumasun, sənin oğlın kür qopdı, ərcəl qopdı. Qırq yigidin boyına aldı. Qalın Oğuzun üstinə yürüş etdi. Nə yerdə gözəl qopdısa, çəküb aldı: Ağ saqallu qocanın ağzın sögdü. Ağ bir-çəklü qarının südin tutdı.

Aqan turı sulardan xəbər keçə, arqurı yatan Ala tağdan xəbər aş, xanlar xanı Bayındıra xəbər vara. “Dərsə xanın oğlı böylə bidət işləmiş” deyələr. Gəzdigindən öldigin yeg ola. Bayındır xan səni çağıra, sana qatı qəzab eyləyə. Böylə oğıl sənin nənə gərək? Böylə oğıl olmadan olmamaq yegdir. Öldürsənə!” – dedilər.

Dərsə xan: “Varın götürün; öldürəyim!” – dedi. Böylə degəc, xanım, ol namərdlərin yigirmisi dəxi çıqa gəldi və bir quv anlar dəxi gətürdilər. Aydır: “Qalqubanı, Dərsə xan, səninin oğlın yerindən uru turdı, köksi gözəl qaba tağa avı çıxdı. Sən var ikən av avladı, quş quşladı. Anasının yanına alub gəldi. Al şərabin itisindən aldı içdi. Anasilə söbət eylədi, atasına qəsd eylədi. Səninin oğlın kür qopdı, ərcəl qopdı. Arqurı yatan

Ala tağdan xəbər keçə, xanlar xanı Bayındıra xəbər vara. “Dərsə xanın oğlu böylə bidət eyləmiş” deyələr. Səni çağırda-lar, Bayındır xanın qatında sana qəzab ola. Böylə oğul nənə gərək? Öldürsənə!” – dedilər.

Dərsə xan: “Varın gətürün; öldürəyim. Böylə oğil mana gərəkməz!” – dedi”⁶³.

Göründüyü kimi, Buğacın taxta çıxması ilə ata-oğul konflikti işə düşür. Süjetüstündə konflikti Dirsə xanın qırx igidi salır. Buğacın taxta çıxması onların nüfuzunu öldürür. Onlar Dirsə xana oğlu haqqında aşağıdakı yalan xəbərləri de-yib, oğlunu öldürməsinə məsləhət görürlər:

- a) Buğac el qızlarının namusuna sataşib;
- b) Ağsaqqal və ağbirçəkləri təhqir edib;
- c) Atasından icazəsiz ova çıxıb;
- ç) Şərab içərək anasına sataşib⁶⁴.

Təbii ki, bütün bunlar oğuz əxlaq və davranış normaları baxımından çox ciddi ittihamlardır və bu hərəkətləri edən adamdan hesab soruşulmalı idi. Ancaq Dirsə xan nə üçünsə nəzir-niyazla tapdığı, onu övladsız olmaq kimi “qara eyibdən” qurtaran oğlunu yanına çağırıb bütün bu xəbərlərin doğru olub-olmadığını soruşmaq əvəzinə, *axmaqcasına* dərhal onun öldürülməsi məsləhəti ilə razılaşır. Halbuki normal məntiqə görə, oğlunu və anasını çağırıb soruşmalı idi. Yəni el ağsaq-qalı, 24 oğuz bəyindən biri olan Dirsə xan o qədər axmaq idi ki, bu məlumatları başqa qaynaqlardan soruşub dəqiqləşdir-mək də ağılından keçmədi?!

⁶³ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 36-37

⁶⁴ K.Abdulla Beyrəyin bütün bu davranışlarının altında Edip kompleksinin durduğunu göstərir. Bax.: Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, s. 262; Beyrəyin sözü gedən davranışlarının Edip kompleksi müstəvisində geniş psixanalitik təhlili üçün bax.: Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020

Digər tərəfdən, əgər Buğac hansısa ağsaqqalı, ağbirçəyi təhqir etmişdisə, onda onlar dərhal Dirsə xana şikayət edərdilər. Bir əsas məsələ də ondan ibarətdir ki, oğul övladını arvadının məsləhəti ilə tapmış Dirsə xan nə üçünsə bu məsələdə hesab sormalı olduğu adamlarla – xatunu ilə bircə kəlmə də danışmır. Beləliklə, süjetüstü onu tam bir axmaq kimi təqdim edir və beləcə də adlandırır: “biligi yetmiş” (ağlı getmiş) qoca.

H.Quliyev ata-oğul konfliktinin məna qatları haqqında ya-zır: “Təbii ki, bu estetik şüurun qəbul edə biləcəyi, tarixi şüur prizmasından “məntiqli” izahdır: Dirsə xanın qırx igidi Buğaca həsəd aparır və onu atasına öldürmək istəyirlər. Lakin qırx igidin hiylə quraraq Dirsə xanı aldatması və Dirsə xanın da düşünmədən “Varın, götürün, öldürəyim” deməsi heç də məntiqli görünmür. Deməli, burada ata-oğul konfliktini doğuracaq ritual-mifoloji qanunauyğunluq var və estetik şüur bunu müəyyən əsaslandırıcılarla süjetə daxil etməlidir. Tarixi şüur prizmasından süjetin əsaslandırılması məhz qırx igidin “həsədi” və Dirsə xanın düşünmədən “Varın, götürün, öldürəyim” deməsidir. Ritual-mifoloji modelə əsasən, Dirsə xanın “oğlancığı” ərgənlik ritualından keçdikdən sonra yeni statusda – adı, bəyliyi və taxtı olan fərd kimi ikinci dəfə doğulmaqla⁶⁵ ilk mümkün oppozisiyanı meydana gətirir: Dirsə xan – Buğac xan oppozisiyası və yaxud Ata – Oğul oppozisiyası. Diqqətlə baxsaq görərik ki, Buğac Dirsə xanın “oğlancığı” statusunda olarkən onların arasında heç bir konflikt yoxdur”⁶⁶.

Eposun üst qatındakı bu qədər uyğunsuzluqlar eposun al qatındakı ritual-mifoloji süjet layının təsiridir. Süjetüstündən süjetaltına enən kimi məsələ aydınlaşır:

⁶⁵Bəydili C. Qorqut atanın advermə funksiyası haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 36

⁶⁶ Quliyev H. Müdrük Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradixmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, s. 91

~ Süjetüstündəki bütün məntiqsizliklər, uyğun gəlməyən davranışlar onunla bağlıdır ki, süjetüstü süjetaltındakı inisiyasiya, yəni ölüb-dirilmə ritualının son epik transformasiyasıdır. Bəyolma, sadəcə, bir atanın öz oğluna bəylik taxtı verməsi ilə baş vermir. Bəylik silkinə qalxmaq istəyən igid hökmən ölüb-dirilmə ritualından keçməlidir. Bu ritualda iştirak edənlərin də, orada baş verənlərin də hamısı ritualın ssenarisinə daxildir. Bu baxımdan, Buğacın öz atası tərəfindən öldürülərək o biri dünyaya yola salınması şərti ritual ölümüdür.

~ İnisiyasiya ritualının üç mərhələsi var:

1. **Ölərək** bu dünyadan ayrılma;
2. O biri dünyada köhnə bədəndən qurtulub yeni bədən əldə etmə;

3. **Dirilərək** bu dünyaya qayıtma.

~ Müəyyən müddəti (KDQ-də 40 gün) əhatə edən bu proses *ritual ölüm dövrü* hesab olunur. Yəni inisiyasiya prosesindən keçən neofit bu müddətdə həm ölü, həm diri hesab olunur.

~ İki dünya arasında olan neofitin bütün davranışları da onun **aralıq statusuna** uyğun olur. O, Oğuz elində bütün əxlaq normalarını pozsa da, heç kəs ondan şikayət etmir. M.Kazımoğlunun yazdığı kimi: ““Dədə Qorqud kitabı”ndakı dəli igid normalara sığmayan bir igiddir. Ölçü-biçi tanımayan bu obraz eposda çoxmənalı mahiyyət daşıyır və davranış normalarından kənara çıxmaq nizam-intizam yaratmağın, başqa sözlə, dəlilik müdrikliyin dolayı ifadəsinə çevrilir”⁶⁷.

Hörmətli oxucularımın diqqətinə çatdırırıq ki, (türkologiya tarixində ilk dəfə bizim tərəfimizdən müəyyənləşdiril-

⁶⁷ Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, s. 140

diyi kimi)⁶⁸, *oğuzlarda inisiyasiya prosesindən keçən neofit dəli adlanırdı*. Hələ 2005-ci ildə aşkarladığımız kimi:

a) Eposdakı “dəli” qəhrəmanlar “keçid” statuslu qəhrəmanlardır: onlar kosmosla xaosun hüduunda – qovşağında yerləşirlər;

b) “Keçid” statusu daşdıqları üçün ikili davranış statusuna malikdirlər: həm kosmosda – Oğuzda, həm də xaosda – Yalançı dünyada ola bilirlər;

c) İkili status onlara bu dünyalardan bir-birinə keçmək – mediasiya etmək imkanı verir: “dəli” qəhrəmanlar mediativ funksiyaya malikdir.

ç) İkili davranış statusuna yalnız ritual məkan-zaman rejimində malik olmaq mümkündür: “dəli” qəhrəmanlar ritual rejimində olan subyektlərdir.

Beləliklə, KDQ eposundakı “dəli” obrazları bir statusdan o biri statusa keçid mərhələsində olan inisiyasiya subyektləridir. Başqa sözlə, keçid mərasiminin – ölüb-dirilmə ritualının iştirakçılarıdır. Bir statusdan o birisinə keçid ölüb-dirilmədən mümkün deyildir. Qəhrəman bir statusda ölür, yeni statusda doğulur. Bütün bunlar yalnız inisiyasiya ritualları vasitəsi ilə baş verir. İnisiyasiya mərasimi – ölüb-dirilmə ritualı kosmosla xaosun qovuşduğu məkan-zaman rejimidir. Həmin rejimdə ritualın subyektləri ikili status daşıyır: həm normal (kosmosa məxsus), həm də anormal (xaosa məxsus) davranışlar nümayiş etdirirlər. Eposdan görüldüyü kimi, ölüb-dirilmə ritualının subyektləri olan qəhrəmanların bu ikili davranış statusu “dəlilik”dir və “dəlilik” statusuna sahib olan qəhrəmanlar “dəli” epiteti ilə işarələnərək oğuz etnokosmik strukturunda özlərinə məxsus yerdə dururlar. Bu epitet onların oğuz kos-

⁶⁸ Oxuculardan üzr istəyərək bildirirəm ki, mötərizədəki qeyd bir plagiatçı dostum üçündür.

mosundakı anormal hərəkətlərinə yol verilmiş, normalaşdırılmış xaotik davranış kimi hüquqi status verir”⁶⁹.

~ Əsas məqam ondan ibarətdir ki, “dəli” qəhrəmanların cəmiyyət arasında etdikləri “dəliliklər” yol verilmiş “antinorma” olduğu üçün heç kəs onlardan şikayətlənmir. Buğacın da etdiyi dəliliklərdən Dirsə xana şikayət olunmamasının səbəbi budur. Çünki Oğuzda dəliliklərin davranışlıları normal qəbul olunur və onları hamı anlayışla qarşılayır.

~ Bəyolma inisiyasiya ritualı ictimai mərasimdir: yaxından-uzaqdan hər kəs öz dərəcəsində bu ritualın iştirakçısıdır.

~ Dirsə xanın öz oğlu haqqında gələn xəbərləri “sakitcəsinə” qarşılması, “çox rahatlıqla” oğlunun ölümünə razı olması ritual davranışlarıdır. Çünki *oğuz bəy olma ritualının sxeminə görə*, oğlunun ritual ölümünü atası icra etməli və onu o biri dünyaya yola salmalıdır. Dirsə xanın süjetüstündə bu xəbərləri sakit qarşılması onunla bağlıdır ki, o, oğlunun dəlilik mərhələsi üçün yetişib-yetişmədiyinə əmin olmalıdır. Bəyin 40 igidinin gətirdiyi xəbərlər Buğacın artıq ritualın ikinci mərhələsi üçün yetişdiyini göstərir. Lakin bunun üçün inisiyasiya ritualının birinci mərhələsi tamamlanmalı, yəni *Buğac öldürülməlidir ki, o biri dünyaya gedə bilsin*.

~ Buğacın ritual ölümünü ona görə atası icra etməlidir ki, Buğac, əslində, “yeni taxta” çıxmır: o, atasının taxtına çıxacaqdır. Buğac da atasının taxtına sahiblənmək üçün onu öldürməlidir. Bunun əsasında “Oğuz xanın öz atası Qara xanı öldürməsi” sakral davranış sxemi durur. Və biz ritual prosesinin gedişatında bunun şahidi olacağıq.

⁶⁹ Rzasoy S. Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – “Yalançı dünya” // “Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə” III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 374; *Həmçinin bax.*: Rzasoy S. Oğuz Mitolojisində Kaos və Onun Deli Paradiqlələri // Kocaeli Universitesi Sosial Bilimler Dergisi, 2012, 24, s. 169-180

~ Yenə də yada “totemlə vuruş” sxemi düşür. Koroğlu onu öldürmək istəyən rəqibinə qalib gəldikdən sonra onunla dost olduğu kimi, inisiyasiya ritualının sxeminə görə, ata-oğul konflikti də ritualın sonunda aradan qalxmalı, ata ilə oğul arasında ideal kosmos yaranmalıdır.

~ Göründüyü kimi, inisiyasiya prosesinin iki əsas iştirakçısı var: ata və oğul. *Tədqiqatçılar heç vaxt nəzərə almamışlar ki, inisiyasiya ritualından təkə oğul yox, eyni zamanda ata da keçir. Oğulun “dəli” davranışları ilə atanın “axmaq” davranışları mənaca bir-birinə bərabərdir.* Bu – inisiyasiya sxeminin normasıdır: oğul inisiyasiya rejimində olduğu müddətdə ata da həmin rejimdə olmalıdır. Dirsə xanın oğluna münasibətdə bütün ağılsız//dəli davranışlarının səbəbi budur. Ritualın bitməsi ilə ata da, oğul da yeni statusa qədəm qoyacaqlar: Buğac bəy adını alıb atasının taxtına çıxmaq hüququnu əldə etməklə onun ən böyük arzusunu yerinə yetirəcəkdir. Hər bir oğuz bəyi kimi Dirsə xanın da arzusu öz taxtını bəy adını almış oğluna verməkdir.

~ Dirsə xanın oğlunu öldürmək qərarına gəlməsi inisiyasiya ritualının birinci mərhələsinin başa çatmaqda olduğunu göstərir. Neofit birinci mərhələnin sonunda öldürülərək öz mənsub olduğu dünyadan ölüm dünyasına yola salınmalıdır.

~ Biğacla atası arasındakı bu ritual konflikt eposun digər boylarında da “*təkrarlanır*”. Lakin biz detallı təhlil apardığımız üçün qabağa qaçmağa ehtiyac görmürük.

**§ 10. İnisiyasiya ritualının birinci mərhələsinin
tamamlanması:
atanın oğlunu öldürərək xaos//ölüm dünyasına
yola salması**

Göründüyü kimi, eposun iki süjet planı var:

- a) süjetüstü;
- b) süjetaltı.

Bu iki plan vahid mətn orqanizmini təşkil edir. Süjetüstü – mətnin son, müasir halı, süjetaltı – onun ritual-mifoloji keçmişi, nüvəsidir. KDQ-də süjetaltı planı başdan-başa inisiyasiya sxemləri təşkil edir. Buna görə də süjetüstünü anlamaq üçün onu çox ehtiyatla həmin inisiyasiya sxemlərinə əsasən “oxumaq” lazımdır. Süjetüstündə nə varsa – hamısı süjetaltı plan (inisiyasiya) ilə əlaqədardır. Bu baxımdan, Buğacın öldürülməsi diqqətli təhlil tələb edir.

Süjetüstündə Dirsə xanı oğlunun öldürülməsinin vacib olduğuna inandıran 40 igid xanın oğlanı tapıb gətirmək haqqındakı əmrini yerinə yetirməkdən bəhanə ilə yayınır:

“Dirsə xanın nöqərləri aydır: “Biz sənin oğlunu necə gətirə bilərik? Sənin oğlun bizim sözümlə almaz, bizim sözümlə gəlməz. Qalqubanı yerindən uru turğıl. Yigitlərin oxşağıl, boynuna alğıl, oğluna uğrağıl, yanına alub ava çıxğıl. Quş uçurub, av avlayub, oğlunu oxlayıb öldirə görgil! Əgər böylə öldirməzsən, bir dürlü dəxi öldirəməzsən, bəllü bilgil!” – dedilər”⁷⁰.

Bu parça özündə inisiyasiya ritualının birinci mərhələsinin tamamlanması baxımından qiymətli məlumatlar daşıyır. Burada biz iki hərəkət formulunu müşahidə edirik:

a) Dirsənin 40 nöqərinin Buğacı gətirməkdən imtina etmələri;

⁷⁰ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 37

b) Onu məhz ovda öldürməyin mümkün olduğunu məsləhət görmələri.

İnisiyasiya sxeminə görə, Beyrəyin ölümü real olduğu qədər həm də şərti-ritual ölümdür: o, ölüb-dirilmə ritualının tələbinə görə “öldürülməlidir”. Bu halda onun ölümünün özü ayrıca ritualı təşkil edir. O, ritualdan kənarada öldürülə bilməz: Dirsənin 40 igidinin xana onu məhz ritualda (ovda!) öldürmək lazım olmasını söyləmələrinin alt qatında bu durur.

Burada inisiyasiya baxımından ən mühüm məqamlardan biri ov ritualıdır. **Ov – oğuzlarda igidliyin ən mühüm şərtlərindən biridir. Bir igid bəy olmayınca ilk ovuna çıxma bilməzdi.** Lakin burada başqa bir məqam da vardır.

Buğac öldürülərək kaos//ölüm dünyasına göndərilməlidir. Oğuz dünya modelində kosmos və kaos bir-birindən fərqli məkanlar, dünyalardır. Oğuzların tez-tez ova getdikləri Ala dağ, Qazılıq dağı kosmosla kaos arasında yerləşir. İnisiyasiya sxeminə görə, Dirsə oğlunu orada öldürüb, ölüm dünyasına yola salmalıdır.

Dirsə xan deyiləni icra edib evə qayıdır. Buğac bir atı, iki ov iti ilə orada qalır. Bununla da inisiyasiya ritualının birinci mərhələsi – fərdin ritualda ölürək kosmosdan ayrılması fəzası başa çatır.

§ 11. Buğac ritual ölüm rejimində: həm ölü, həm də diri qəhrəman

Süjetin bundan sonrakı hissələri son dərəcə mürəkkəb quruluşa malikdir. İnisiyasiya sxemi, təbii olaraq, o qədər epik transformasiyalara məruz qalmışdır ki, onun süjetüstündə qorunub qalmış elementləri bir-birinə qarışmışdır. Lakin səbirli və ehtiyatlı təhlillərlə inisiyasiya sxemini bərpa etmək mümkündür. Burada nəzərə almalı olduğumuz birinci məqam ondan ibarətdir ki, fərd (dəli) inisiyasiyanın ikinci mərhələsində iki rejimdə, iki zamanda, iki məkanda yaşayır: o həm ölü, həm diri, həm o dünyada, həm bu dünyadadır. Bu, eynilə Buğaca da aiddir:

a) Dirsə xan və 40 namərd onu ölmüş hesab edirlər, lakin o, əslində, diridir: ölməmiş, yaralanmışdır: bu, Buğacın iki zaman rejimində olduğunu ortaya qoyur.

b) Dirsə xan oğlunu öldürərək onu o biri dünyaya (ölüm dünyasına) yola salır: lakin Buğac bədəni və ruhu ilə həm o dünyada, həm də bu dünyadadır: bu da onun iki məkan rejimində olduğunu ortaya qoyur.

§ 12. Mifik hamilərin ölmüş Buğacı yenidən dünyaya gətirmələri

İnisiyasiya ritualının sxeminə görə, ölüm dünyasına yollanmış neofit (dəli) orada mifik hamilər tərəfindən yenidən doğulmalıdır. O, artıq ölmüşdür: kosmosa qayıda bilməsi üçün onu yenidən doğmaq lazımdır. Bu işi mifik ata və ana görməlidir. Boyda hər iki mifik obraza rast gəlirik və onlar Buğacı mifik ölüm dünyasında qeyri-adi yolla yenidən dünyaya gətirirlər.

Buğacın mifik atası rolunda Boz atlı Xızır, anası rolunda elə öz anası çıxış edir. Buğacın anasının mifik Yer Anasının funksiyasını yerinə yetirməsi süjetdə mürəkkəbliklər yaratmışdır. Lakin diqqətli təhlillə bütün bu dolaşlıqları aydınlaşdırmaq mümkündür.

§ 12.1. Buğacın mifik atası – Xızır Nəbi

Bəy-igid olmaq üçün ölərək//öldürülərək ölüm dünyasına gəlmiş Buğacı orada onun mifik atası Xızır qarşılayır və onun yaralanmış bədənini təzələyir:

“Oğlan anda yıqıldıqda Boz atlı Xızır oğlana hazır oldu. Üç qatla yarasın əlilə sığadı: “Sana bu yaradan, qorxma, ölüm yoxdur. Tağ çiçəgi ananın südülə sənəin yarana məlhəmdir” – dedi, gəib oldu”⁷¹.

Xızır türk mifologiyasının çoxmənalı funksiyaya malik obrazıdır. Yaralananların, darda qalanların dadına çatmaq, onları xilas etmək Xızırın funksiyalarından biri olduğu kimi, *uşağı olmayan qadınlara uşaq pay vermək* də onun əsas funksiyalarından biridir. A.Şükürovun yazdığı kimi: “Xızır (Xıdır) türk xalqlarının folklorunda, mifologiyasında mühüm yer tutmaqla sevib-sevilənlərə, ailə quranlara, övlad həsrəti ilə yaşayanlara, çətinliyə düşənlərə məhəbbət, dirilik ilahisi kimi hərtərəfli dayaq rolunda çıxış edir”⁷². R.Qafarlı da bu obrazın mi-

⁷¹ Kitabı-Dədə Qorqud, s. 39

⁷² Şükürov A. Dədə Qorqud mifologiyası. Bakı: Elm, 1999, s. 44

fik xassələrindən danışarkən onun “möcüzəli doğuluş” motivi ilə bağlı olduğunu xüsusi şəkildə vurğulayaraq yazır: “Möcüzəli doğuşa səbəb olan dərvişdir. Məsələn, “Şəms və Qəmər” nağılında qocalandan sonra oğul eşqinə düşən bir padşahın xeyrixahlığını (xəzinəsinin qapılarını açıb (*eynilə Dirsə xan kimi – S.R.*) fağır-füqəraya, yetim-yesirə payladığını, ac-yalavacların qarnını doyurduğunu) görüb yanına gəlir, ona bir alma verib deyir: “Qibleyi-aləm, mən pay alan dərviş deyiləm, pay verən dərvişəm. Al bu almanı, tən bölüb yarısını özün ye, yarısını da hərəmin yesin. Sənin bir oğlun olacaq, adını Qəmər qoyarsan”⁷³. Maraqlıdır ki, alma burada ər-arvada cavanlıq qüdrəti verən vasitə kimi deyil, uşağın özüdür. Çünki Xızır padşaha almanı təqdim edəndə uşağın oğlan olmasını və adını da bilirdi”⁷⁴.

Xızır indiki durumda özünün hami//qoruyucu əcdad vəzifəsini yerinə yetirir: Buğacın oxlanmış köhnə bədənini magik üsulla yeniləyir (ölmüş bədənini təzələyir). İndi qəhrəmanın yeni bədəni var. Lakin Buğacın bu bədənə sahib olması üçün qəhrəman həmin bədəndə yenidən doğulmalıdır. Bunun üçün isə Xızır öz dövləndiricilik funksiyasını yerinə yetirib, onu yenidən doğacaq qadını Buğacın yeni ruhu ilə mayalamalıdır.

Boydan Xızırın bu funksiyanı necə yerinə yetirdiyini bərpa etmək üçün digər mətnlərə də müraciət etmək lazım gəlir. Xızır Nəbi dövləndirməni mayalama şəklində həyata keçirir. O, hamıya və hər şeyə bərəkət paylayır. S.Kasımoğlu yazır ki, “erkəndən qalxan xalq otların şəhindən südə maya atar. Süd bu üsulla qatığa çevrilərsə, Xızırın bu yoğurda əlini sürtmüş olmasına və o ilin bərəkət içərisində keçəcəyinə inanılır”⁷⁵.

⁷³ Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. Bakı: Gənclik, 1990, s. 320

⁷⁴ Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə, II cild. Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2019, s. 53-54

⁷⁵ Kasımoğlu S. Türkiyə'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar. Ankara: Gazi Üniversitesi Thbmer Yayını, 2005, s. 57

Xıdır və İlyas haqqında olan mətnlərdən birində deyilir: “Olar iki qardaş oluf, deyilənə görə. Biri axşam olanda atnan kəndi gəzir, diir. Xıdır Nəbi dünyaya düşənin taleyini yazır. Ana bədəninnən düşür ha, u gəlir taleyini yazır. İkinci gün, üçüncü gün ki, bunun gələcəyi bu olacax, onun gələcəyi u. Biri onların can alandı, biri tale yazan, biri də ki, ta bilmirəm, onda bir az səhvim var, malın göbəyini kəsir”⁷⁶.

Burada Xızırın insanların və heyvanların doğuluşu ilə bağlı olması açıq şəkildə ifadə olunub. O, doğulan malın göbəyini kəsir, çünki həmin ana heyvanın mayasını, dölünü özü verib, indi də öz “balasını” dünyaya gətirir. Anaların bətnində mayaladığı uşaqların taleyini verir. O, bunu Buğacın da üzərində icra edəcək: hələlik isə ona yeni bədən bəxş edir.

Qeyd edək ki, Xıdır obrazının fallik//dölləndiricilik xassəsi ilə bağlı S.Qarayev geniş tədqiqat aparmışdır. O, Xıdır Nəbi mərasimində oxunan nəğmələrdən biri haqqında yazır: “Xızır/la//Xızır/la düzgün münasibətin qurulmadığı halda fallik çatışmazlığın ortaya çıxması ilə bağlı inancın elementləri Naxçıvan ərazisində toplanılan aşağıdakı mətnlərdə də simvolik şəkildə əks olunmuşdur:

“Çatma, çatma çatmaya,
Çatma yerə batmaya,
Xızırın payın kəsənin
Ayağı yerə çatmaya”⁷⁷.

Məlum olduğu kimi, ayaq da fallik simvollarından biridir. Təsədüfi deyildir ki, bir çox arqo deyimlərdə cinsi davranışların “ayaqla” ifadə olunmasından bəhs olunur. Bəzən isə “qıçı şışmək”⁷⁸, “orta qıçı ağırmaq”⁷⁹ ifadələrində olduğu kimi “ayaq”,

⁷⁶ Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI cild. Ağdaş folkloru / Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəməzadə. Bakı: Səda, 2006, s. 71

⁷⁷ Orucov A., Yurdoğlu E. Naxçıvanda bayram və mərasimlər (ənənə və müasirlik). Naxçıvan: Əcəm NPB, 2018, s. 44

⁷⁸ Türk Əli, B. Azərbaycan arqo sözlüğü (türk dilində qəbahətli sözlər), (2008). / <https://turuz.com/book/title/azerbaycan-arqo-sozluyu> s 82

“qıç” cinsiyyət orqanını işarələyir. Bu mənada, yuxarıda təqdim etdiyimiz uşaqların papaq atıb pay yığması zamanı oxuduqları “Xıdırın payın kəsənin // Ayağı yerə çatmaya” ifadəsində də “ayağı yerə çatmamaq” fikri ilə fallik çatışmazlıq arzulandığı məlum olur. Yəni Xıdırın payını kəsənlərə “çatma yerə batmaya”, “ayağı yerə çatmaya” formasında simvolik olaraq xədimlik arzulanılır. Bu da özlüyündə Xızırın yelləncəyində yellənməməyə görə ortaya çıxan “keçəllik” motivi ilə eyni semantikaya malikdir”⁸⁰.

Ş.Albalıyev S.Qarayevin bu fikrinə dəstək olaraq yazır: “Müəllifin bu fikri Naxçıvan bölgəsindəki nəğmədə olan “Xıdırın payın kəsənin // Ayağı yerə çatmaya” misralarının Gəncə bölgəsindəki “Kim Xıdır payın verməsə, // Əri yanında yatmaya”⁸¹ variantı ilə tam şəkildə təsdiq olunur”⁸².

Bütün bunlar aydın şəkildə göstərir ki, mifik hamı//xilaskar olan Xızır həm də dövləndirici//mayalandırıcıdır. O, əri tərəfindən dövlənə bilməyən qadınları uşaqla mayalayır. “Xıdır Nəbi” mərasiminin əsas məqsədlərindən də biri budur: uşağı olmayan qadınlar Xıdır gecəsi niyyət tutub ona pay qoyurlar. Əgər səhər payın üzərində Xıdırın “qamçısının” izinə rast gəlinirsə, onda bu, niyyətin qəbul olunması deməkdir.

Ən başlıcası, Xıdırın mayalanmasından doğulan uşaqlar onun övladları sayılırlar. Xıdır həmişə onları qoruyur. Buğac da bilavasitə Xızırın oğludur. Axı Dirsə xanın arvadının da uşağı olmurdu. Bu uşaq nəzir-niyazla doğulur: insanlar əl açıb Dirsə xana uşaq diləyirlər. Bu duanı “uşaq paylayan” Xızır ye-

⁷⁹ Qaraca R. Azərbaycan arqo deyimləri. Bakı: Alatoran, 2016, s. 104

⁸⁰ Qarayev, S. Novruzda yaradıcı cinsi davranışların simvolikası: Xızırın gecələr bərəkət paylaması və papaqatmanın psixanalitik semantikasi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 83

⁸¹ Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. Bakı: Səda, 2004, s. 63

⁸² Albalıyev Ş. Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasi / Filologiya elmləri doktoru dissertasiyası. Bakı-2020, s. 204

rinə yetirir. Buğacı ölüm dünyasında elə Xızırın özünün qarşılamaı da göstərir ki, onu anasının boyuna Xızır salmışdır.

§ 12.2. Xızır Nəbinin Buğacın anasını yenidən mayalandırması

Yeni bədən əldə etmiş Buğac yenidən ana bədənindən doğulmalıdır. Boyda bunun açıq şəkildə izləri qalıb: Xızır Buğacın anasını onun yeni ruhu ilə yenidən mayalayır (dölləndirir).

Boyda deyilir ki, Buğacın anası ilk ovuna getmiş oğlunun qarşılanmasından ötrü böyük bir məclis qurdurur. Lakin Dirsə xanın ovdan tək qayıtdığını görən ana dərhal *bədbəxt hadisə (ölüm) baş verdiyini* anlayır və ərindən oğlunun başına nə gəldiyini soruşur. Ona “oğlun hələ ovdadır” deyib aldatmaq istəsələr də, ana sakitləşmir, oğlunu axtarmağa gedir. Bu məqam bizim təhlilimizin ən həssas nöqtələrindən biridir: *Ana oğlunun başına bədbəxt hadisə gəldiyini haradan bilir?*

Ana oğlu haqqında informasiyanı mifik yolla alır:

“Çıqsun bənim kor gözüm, a Dərsə, yaman səgrir.

Kəsilsün oğlan əmən süd tamarım, yaman sızlar.

Sarı yılan soqmadın ağca tənim qalqub şişər”⁸³.

*Bəs ananın gözünü səyirdən, südü qurumuş damarına
süd gətirən, qarnını hamilə adamlar kimi şişirdən kimdir?*

Əlbəttə, Buğacın hami atası, anasının hami əri Xızır Nəbi.

Ananın düşdüüyü vəziyyət döllənmə//mayalanma prosesinin təsviridir:

a) ananın gözü hamiləlikdə olduğu kimi səyriyir;

b) ananın neçə illər bundan qabaq qurumuş süd damarı (döşü//əmcəyi) artıq yeni uşaq doğmaq ərafəsində olduğu kimi südlə dolur;

c) Ananın qarnı hamiləlikdə olduğu kimi şişir.

⁸³ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 38

Ş.Məmmədov da yazır ki, “burada diqqəti cəlb edən bəddii detal oğlundan nigaran olan ananın süd damarının sızlamasıdır. Bu gün də övladından nigaran anaların fəlakəti öncə duyması olaraq süd damarının sızlaması eldə, obada, məişətdə təsdiqlənir... Bu informasiya kosmik aləmdəki enerji ilə ana bədənində ötürülür, həyəcan başlanır və döşlər sızıldayır, bu, artıq fəlakət informasiyasıdır. Deməli, ana telepatik formada hadisəni bilir, duyur”⁸⁴.

Bütün bu əlamətlərin doğumla bağlı olduğunu yaxşı bilən ana oğlunun başında bir iş olduğunu anlayır və onu axtarmaq üçün Qazlıq dağına yollanır. Lakin bu, həm də mifik atanın çağırışıdır: Xızır Nəbi ananın yenidən dövləndiyini//mayalandığını ona hiss etdirməklə ananı ölüm dünyasına çağırır. Çünki Buğac ölüb-dirilmə prosesindədir. Onun yenidən doğulması aktı o biri dünyada baş verməlidir. Bu isə real doğum şəklində yox, yeni ruhun Buğacın təzələnməmiş bədənində transfer edilməsi (ötürülməsi) şəklində verəcək. *Bəs onda ana oraya nə məqsədlə çağırılır?*

Bu çağırışın altında bir neçə semantik qat var. Bu cəhətdən, Buğacın anası mürəkkəb obrazdır. Odur ki, onun davranışlarını çox incəliklə izləmək lazımdır.

Ana qırx qızla bərabər Qazlıq dağına gəlir və oğlunu huşsuz halda tapır. O, günahı Qazlıq dağında bilib, ona ölüm qarğışı edir:

...Nə Qazlıq tağı aqar sənin suların,
Aqar kibi aqmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,
Bitər ikən bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,
Qaçar ikən qaçmaz olsun, taşa dönsün!
Nə biləyin, oğul, arslandanmı oldı,

⁸⁴ Məmmədov Ş. “...Oğlun əmən süd damarım yaman sızlar” // “El sözü” jurnalı, 2006, № 1-2, s. 11

yoxsa qaplandanmı oldu?...⁸⁵

M.Cəfərli yazır ki, “oğuzlar insanları qarğadıqları kimi, dağları da qarğaya bilirlər. Qarğışın insana təsiri məlumdur. Qarğış insanı tutur, başına pis işlər gətirir, öldürür. Demək, oğuzlar üçün dağ insani keyfiyyətlərə malikdir, ən azı, canlı keyfiyyətlərinə malikdir... Dağı qarğış o vaxt tutur ki, suyu axmır, otu bitmir, keyiki qaçmır, arslanı, qaplanı olmur. Yəni saydığımız bu beş element öz fəaliyyətini dayandırdıqda, öldükdə dağı qarğış tutur, yəni dağ da ölür. Beləliklə, oğuz epik ənənəsində onların canlı dağ anlayışına daxil olan su, ot, keyik, arslan, qaplan semantemləri dağın ruhunu, canını bildirir. Dağın canı bu obrazlardadır. Bunların ölməyi, öz fəaliyyətini dayandıрмаğı ilə dağ ölmüş olur. Bu, divin canının özündən qıraqda olan əşyada, hər hansı obrazda (göyərçin, quş) olması kimi yaşarı epik ənənə ilə tam təsdiq olunur”⁸⁶.

Ananın nahaq qarğışı Buğacı özünə gətirir və o, anasından dərhal dağa qarğış etməsini dayandıрмаğı xahiş edir. Çünki dağa qarğış etmək dağın ruhuna qarğış etməkdir. Dağ ruhu isə türk mifologiyasında mifik əcdadı təmsil edir. Boyda Xızır Nəbi həm də dağ ruhudur. Bu o deməkdir ki, ana həm də hamı əcdadı qarğayır. Buğac dərhal anasına söyləyir:

...Qazlıq tağının suçu yoqdur.

Qarğarsan, babamı qarğa,

Bu suç, bu günah babamdandır dedi⁸⁷.

Buğacın anasına atasını qarğamağı məsləhət görməsi inisiyasiya sxemi ilə birbaşa bağlıdır. O, süjetüstündə atasının ölümünü arzulayır. Süjetüstündəki bu arzu süjetaltında atanın ölümü deməkdir. Bütün bunların mənası haqqında əvvəldə

⁸⁵ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 39

⁸⁶ Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2011, s. 145

⁸⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 39

dedik ki, inisiyasiya ritualı ilə yaxından-uzaqdan bağlı olanların hamısı ondan keçərək statusunu dəyişir. Buğacın inisiyasiyası ölüb-dirilmə, yəni ölərək yenidən doğulma şəklində həyata keçdiyi kimi, onun ata və anası da ölüb-dirilmə ritualından keçməlidir. Yəni Dirsə də, arvadı da ölüb-dirilməlidirlər. Bununla aşağıdakı yeni statuslar yaranacaq:

- a) Buğac yeniyetmə igiddən bəyə çevriləcək;
- b) Dirsə xan taxtını oğluna verərək bəy atasına çevriləcək;
- c) Dirsənin arvadı da bəy anasına çevriləcək.

Dirsə xanın ölü-dirilməsindən ayrıca danışacağıq. Anasına gəldikdə Xızır Nəbinin onu kosmosla xaosun hüduduna çağırması ananın həm də ölüb-dirilməsini rəmzləndirir. Buğac ölüm dünyasındadır: ananın onun üstünə gedib çıxması onun da ölüm dünyasında olduğunu, başqa sözlə, ölüb-dirildiyini ifadə edir.

Ölüm dünyasında olan ana burada oğlunun yeni ruhunu onun bədəninə doğur.

§ 12.3. Ananın Buğacı yenidən doğması

“Oğlan yenə aydır: “Ana, ağlamağıl, mana bu yaradan ölüm yoqdur, qorxmağıl! Boz atlu Xızır mana gəldi. Üç kərrə yaramı sığadı. “Bu yaradan sana ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi, anan südi sana məlhəmdir”, – dedi.

Böylə dikəcə qırq incə qız yayıldılar, tağ çiçəki döşürdilər. Oğlanın anası əmcəgin bir sıqdı, südi gəlmədi. İki sıqdı, südi gəlmədi. Üçüncüdə kəndüyə zərb elədi, qanı toldı. Sıqdı, südlə qarışıq gəldi. Tağ çiçəgilə südi oğlanın yarasına urdılar. Oğlanı ata bindirdilər, alubanı ordısına gətdilər. Oğlanı həkimlərə ısmarlayıb Dərsə xandan saqladılar.

At ayağı külük, ozan dili çevik olur, xanım! Oğlanın qırq gündə yarası önəldi, sapasağ oldu. Oğlan ata binər, qılıc quşanar oldu. Dərsə xanın xəbəri yoq. Oğlancuğun öldi bilür”⁸⁸.

⁸⁸ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 39

Burada Buğacın yenidən doğulma prosesi təsvir olunmuşdur:
~ Buğacın doğuluşu//dirilməsi yeni doğulmuş körpənin qidalandırılması şəklində baş verir.

~ Ananın əmcəyindən süd gəlməsi onun Buğacın yeni ruhuna hamilə olduğunu göstərir: 15 ildir ana olmayan qadının döşünə birdən-birə süd gəlir.

~ Ananın döşünə əvvəlcə qan, sonra südün gəlməsi doğuluşu rəmzləndirir: Buğacın ruhu ananın döşündən doğulur. Qan – doğuluşu, süd – doğulmuş körpənin ana südü ilə qidalandırılmasını göstərir.

Buğacın inisiyasiya ritualında “dirilməsinin” körpə uşağın doğulması şəklində baş verməsi təsadüfi deyildir. Biz bu mərasimi doğuluş aktına “Manas” eposunda geniş planda rast gəlirik. “Manas” eposu, bildiyimiz kimi, trilogiyadır və üç hissədən ibarətdir. “Manas” adlanan birinci hissə qəhrəmanın özündən, “Semetey” adlanan ikinci hissə oğlundan, “Seytek” adlanan üçüncü hissə nəvəsindən bəhs edir. İkinci hissənin qəhrəmanı olan Semetey Kayıp dünyaya gedir və on üç ildən sonra qayıdır. Onun qayıdışı Buğacla olduğu kimi yenidən doğuluş şəklində baş verir.

T.Bakçiyev “Manas” eposunda “kayıp” anlayışından bəhs edən məqaləsində yazır ki, Semeteyin süd qardaşı xəyanətkar Kançoro onun həyatına qəsd edir. Semeteyin arvadının kiçik bacısı pərizadə (*pəri qızı* – S.R.) Kökmonçok (*Göymuncuq* – S.R) ölümçül yaralanmış qəhrəmanın həyatını xilas etmək üçün onu mağaradan Kayıp dünyaya aparır. Göründüyü kimi, mağara təkçə pərilər və kayıplar üçün yox, həm də insanların gizlənməsi üçün müvəqqəti sığınacaqdır⁸⁹.

Müəllif “Manas” eposundakı mağara obrazı haqqında yazır: “Epos trilogiyası süjetinin öyrənilməsi göstərir ki, *kayıpların ma-*

⁸⁹ Бакчиев Т.А. О понятии «кайып» в эпосе «Манас» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени А.К.Амосова: Серия Эпосоведение, № 3 (15), 2019, с. 27

ğarası – qəhrəmanın həm də pərilər və *kayıplarla* görüş yeri, qəhrəmanın kayıp dünyaya daxil olmasının mümkün olduğu yerdir”⁹⁰.

T.Bakçiyev yazır ki, “Manas” eposunda kayıp dünyaya ilk olaraq öz alıcı quşu Akşumkar, qaçağan iti Aktayqan və döyüş atı Taybuurul ilə birlikdə Semetey gedir”⁹¹.

Ən diqqətçəkən məqam ondan ibarətdir ki, ruhların yaşadığı Kayıp dünyaya getmiş Semetey yenidən bu dünyaya qayıda bilir. T.Bakçiyev yazır ki, Semetey on üç ildən sonra canlılar dünyasına qayıdır. Onun qayıdışı böyük bir hadisəyə çevrilir. Belə ki, Semeteyin qayıdışı onun vaxtilə Kayıp dünyasına könüllü olmayan gedişi kimi əlamətdar hadisə idi. Qəhrəmanın qohumları və silahdaşları onu geri dönməkdən ötrü uzun müddət dilə tutduqdan sonra bu dünyaya qaytara birlirlər. Semetey qayıtdığı zaman anası Kanıkey oğlunu öz ana südü ilə əmizdirir. Semetey yalnız bundan sonra ona edilmiş cadunun (ovsunun) təsirindən tam şəkildə xilas olur: yaddaşı, görməsi, eşitməsi özünə qayıdır...

**“Emceqin toso Kanıkey,
Oşol kezde Semetey –
“Çin enem jiti uşu” – dep,
Kulkuldata sordu ele.**

**Kumarı kanın boldu ele,
Ankaqanı basılıp,
Umaçtay gözü açılıp,
Emceqin eemp bolqondo...**

**Bütkon kulak açılıp,
Oyloson mındaı kökjal şer,
Ooruqan jeri basılıp,
Kabaqı jarık açıldı”**

⁹⁰ Бакчиев Т.А. Göstərilən əsəri, s. 28

⁹¹ Бакчиев Т.А. Göstərilən əsəri, s. 29

Kanıkey əmcəyini ona verdi,
Semetey də bu zaman –
“Bu ki, mənim anamın iyidir” – deyib,
Anasının südünü əmməyə başladı.

Əmib-əmib doydı,
Aclığının rəf etdi.
Əmib qurtaranda
Gözləri açıldı.

Qulaqları açıldı,
Onun xəstəliyi
Böz yallı pələng kimi çəkilib getdi.
Eyni açıldı, əhvalı düzəldi⁹²

İndi bütün bu prosesi Buğacın müqayisədə təhlil etməyə çalışaq:
~ Semeteyin süd qardaşı xəyanətkar Kançoro onun həyatına qəsd etdiyi kimi, Buğacın da həyatına atasının xəyanətkar 40 igidi və doğma atası qəsd edir.

~ Niyyəti Semeteyi öldürmək olan Kançoro onu özü də bilmədən ölümçül yaraladığı kimi, niyyəti Buğacı öldürmək olan Dirsə xan da onu özü bilmədən ölümçül yaralayır.

~ Semeteyin arvadının kişik bacısı onu xilas etmək üçün kosmosla xaos arasında yerləşən Kayıp dünyaya apardığı kimi, Beyrək də iki dünya (kosmosla xaos) arasında keçid məkanı olan Qazlıq dağındadır.

~ Kayıp dünya yarıölü, yarıdiri şəklində mövcud olan qəhrəmanların ruhları şəklində yaşadığı məkandır. Bura əcdadların dünyasıdır. Kayıp dünya nə dirilərin, nə də ölümlülərin dünyası olmayıb, aralıq dünyadır. İnisiyasiya prosesindən keçən Semetey əcdad ruhlardan yeni bədən və qəhrəman psixikası alır. Buğac da inisiyasiya prosesindən keçir. Onun da inisiyasiyası əcdad ruhlardan yaşadığı aralıq məkanda baş verməli-

⁹² Бакчиев Т.А. Göstərilən əsəri, s. 29-30

dir. Çünki o, nə diri, nə də ölüdür. Əcəli ilə ölsə idi, ölümlər dünyasına getməli idi. Lakin Buğac həqiqi ölü deyildir: o, ritual ölüm keçirərək yeni bədən və yeni psixika (bəy-igid ruhu) əldə etmək üçün əcdadlar dünyasına gəlmişdir.

~ Semeteyin getdiyi Kayıp dünya əsilzadə igidlərin yer üzündə öz qəhrəmanlıq missiyasını başa vurduqdan sonra əcəllə ölməyib, yox olaraq (qeyb olaraq) getdikləri dünya olduğu kimi, Buğacın da getdiyi aralıq dünya yer üzündə öz qəhrəmanlıq missiyasını başa vurmuş əsilzadə oğuz igidlərinin əcəllə ölməyib, yox olaraq (qeyb olaraq) getdikləri dünyadır. “Manas” eposunda qeyb olanların (qeybə çəkilənlərin) dünyası *Kayıp* (dünya) adlandığı kimi, “Dədə Qorqud” eposunda da qeyb olanların dünyası *Ğaib* (dünya) adlanır.

~ “Manas” eposunda Kayıp dünya Tanrının və mələklərin dünyasından bir qədər aşağıda, adamların dünyasından yuxarıda və cinlərin dünyasından daha yuxarıda yerləşdiyi kimi⁹³, “Dədə Qorqud” eposunda da Ğaib dünya adamların yaşadığı dünyadan yuxarıda yerləşir. Həmin dünya Qazlıq dağıdır. Qazlıq dağı isə uca bir məkandır. Belə təsəvvür etmək olar ki, Ğaib dünya insanların yaşadığı kosmos dünyasından (Oğuz elindən) yuxarıda, kosmosla xaosun (Yalançı dünya) arasında yerləşən xüsusi bir məkandır.

~ Semeteyin baldızı Kökmonçok ölümçül yaralanmış qəhrəmanı göydə yerləşən Kayıp dünyaya mağaradan keçirərək aparır. Mağara kosmosla xaos arasında keçid məkanı olduğu kimi, Qazlı dağı da kosmosla xaos arasında keçid məkandır. “Manas”da Kayıp dünyaya gedən yol mağaradan keçdiyi kimi, “Dədə Qorqud”da da Ğaib dünyaya gedən yol Qazlıq dağından keçir.

~ Semetey “Manas” eposunda Kayıp dünyaya öz ov quşu, ov iti və döyüş atı ilə birlikdə getdiyi kimi, Ğaib dünyada olan Buğacın da yanında onun döyüş atının və iki ov itinin olduğunu görürük.

⁹³ Бакчиев Т.А. Göstərilən əsəri, s. 27

~ Semetey Kayıp dünyadan insanların dünyasına qayıda bildiyi kimi, Buğac da Ğaib dünyadan Oğuz elinə qayıdır.

~ Semeteyi bu dünyaya onun qohumları və silahdaşları qaytardıqları kimi, Buğacı da Oğuz elinə anası və 40 qız qaytarır.

~ İnsanlar aləminə qayıtmış Semeteyi anası öz döşünün südü ilə əmizdirdiyi kimi, Buğacın da anası onu əmizdirir.

~ Semeteyin anasının südü onun yaddaşını, görməsi və eşitməsini qəhrəmana qaytardığı kimi, eyni şeyləri Buğacla bağlı da görürük. Ölümçül yara almış Buğac yerdə huşsuz vəziyyətdə yatarkən anasının Qazlıq dağına qarğış etdiyini eşidir. Daha sonra anasının südü (və dağ çiçəyi) ilə bütün fiziki-fizioloji qabiliyyətləri bərpa olunur.

~ Semeteyin anasının ona süd verməsi, qəhrəmanın südü içəndən sonra görməsi və eşitməsi bir körpənin öz anasının bətnindən doğulmasını xatırlatdığı kimi, Buğacın da anasının südü ilə sağlması onun yenidən doğuluşunu simvollaşdırır.

~ Semeteyin öz anasının əmərəkən onun iyini tanıması südəmər körpələrin öz analarını iylərindən tanımasını xatırlatdığı kimi, Buğac da anasını onun səmindən (və bəlkə də, iyindən) tanıyır.

Qeyd edək ki, Buğacın yenidən doğuluşu 40 gün çəkir. Lakin bu, inisiasiya prosesinin ikinci mərhələsinin başa çatması demək deyildir. Bunun üçün doğuluş prosesinin ən mühüm üzvü olan Dirsə xanın da ölüb-dirilməsi lazımdır. Dirsə xan ölüb-dirilməsə, Buğac inisiasiya prosesini tamamlaya bilməz: onun süjetüstündə 40 gün ərzində gizləndə saxlanılmasının süjetaltındakı səbəbi budur.

~ İnisiyasiya prosesinin əsas iştirakçılarının indiyə qədərki durumu belədir:

Buğac – ölüb-dirilmə prosesindən keçərək inisiasiyanın ikinci mərhələsinin sonuna gəlmişdir;

Ana – ölüm dünyasına gedib-gəlməklə ölüb-dirilmə prosesindən keçmişdir;

Dirsə xan – ölüb-dirilmə prosesindən keçməlidir.

§ 13. Dirsə xanın ölüb-dirilməsi

Süjeti diqqətlə izləməyə davam edək.

Oğlanın ölmədiyindən, sağ olduğundan xəbər tutan 40 namərd dərhal tədbir görməyi düşünür:

“Ol qırq namərdlər bunu tuydılar. “Nə eyləyəlim?” – deyü tanışdılar: “Dərsə xan oğlancığın görərsə, oturmaz, bizi həb qırar” – dedilər. “Gəlün Dərsə xanı tutalım, ağ əllərin ardına bağlayalım, qıl sicim ağ boynına taqalım, alubanı kafər ellərinə yonalalım” – deyü Dərsə xanı tutdılar, ağ əllərin ardına bağladılar, qıl sicim boynına taqdılar, ağ ətindən qan çıxınca dögdilər. Dərsə xan yayan, bunlar atlu yürüdü. Alubanı qalın kafər ellərinə yönəldilər. Dərsə xan tutsaq oldu, gedər. Dərsə xanın tutsaq olduğundan oğuz bəglərinin xəbəri yoq”⁹⁴.

Bu parçada Dirsə xanın inisiyasiya prosesindəki durumu tam aydınlığı ilə öz əksini tapmışdır:

a) Dirsə xanın dustaq edilərək kosmosdan ayrılması: 40 namərd onu həbs edir. Bu, Dirsə xanın kosmosdan izolyasiya (təcrid olunması) deməkdir.

b) Dirsə xanın bədəninin öldürülməsi: 40 namərdin Dirsə xanın əllərini bağlaması, onu qıl sicimlə boğması, ağ ətindən qan çıxanacan döyməsi onun ritual ölümünün həyata keçirildiyini göstərir.

c) Dirsə xanın ölüm dünyasına aparılması: 40 namərdin onu Oğuzdan oğurlaması xanın artıq ölüm dünyasında olduğunu göstərir.

ç) Dirsə xanın ikili inisiyasiya statusu: İnisiyasiya prosesinin ikinci mərhələsində (ölüb-dirilmə) olan subyekt ikili statusa (ölü və diri) malik olur. Dirsə də artıq iki statusdadır:

Ölü statusu – o, artıq öldürülərək kaos dünyasına aparılmışdır;

Diri statusu – Oğuz bəylərinin onun həbsindən, oğurlanmasından (ölümündən) xəbərləri yoxdur. Hamı onu Oğuzda sağ-salamat (diri) bilir.

⁹⁴ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 39-40

§ 14. Ananın Buğacı bəylik sınağına çağırışı

Birinci boyda olduğu kimi, eposun bütün boylarında anaların funksiyası kosmosyaradıcı (dünyayaradıcı) mediasiyədir. Onlar müdrük bilgiləri ilə bütün hallarda həyat-ölüm səviyyəsində olan konflikt situasiyaların həllinə xidmət edirlər. Bu, onların mifik baxımdan Yer Ananın himayəsində olduqlarını göstərir:

“Məgər sultanım, Dərsə xanın xatunı tuymuş; oğlancuğuna qarşı varub, soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış.

Aydır:

Görərmisin, ay oğul, nələr oldı?!

Sarp qayalar oynanmadı, yer oyruıldı.

Eldə yaği yoxkən sənin babanın üstinə
yağı gəldi.

Ol qırq namərd – babanın yoldaşları
babanı tutdılar.

Ağ əllərin ardına bağladılar.

Qıl sicim ağ boynına taqdılar.

Kəndülər atlu, babanı yayaq yürütdilər.

Alubanı qalın kafər ellərinə yönəldilər.

Xanım oğul!

Qalqubanı yerindən ırı turğıl!

Qırq yigidin boyına alğıl!

Babanı ol qırq namərddən qurtarğıl!

Yüri, oğıl!

Baban sana qıydısa, sən babana qıymağıl! – dedi.

Oğlan anasının sözün sımadı. Buğac bəg yerindən ırı turdı. Qara polat uz qılıcın belinə quşandı. Ağ tozlıca qatı yayını əlinə aldı. Altun cidasın əlinə aldı. Bədəvi atın tutdu, durdı, bütün bindi. Qırq yigidin boyına aldı. Babasının ardınca yortub getdi”⁹⁵.

⁹⁵ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 40

Bu parça inisiyasiya sxemi baxımından *bəylik sınağı* aktıdır. Buğac bəy olmaq olmaq üçün hökmən bəylərə layiq qəhrəmanlıq göstərməli, atasını xilas etməlidir. Onun Bayındır xanın ağ meydanında buğanı öldürməsi *ərgənlik sınağı* aktı idi. Həmin qəhrəmanlıq Buğaca bəyvermə ritualının işə düşməsinə səbəb oldu. İndi Buğac özünü bəy-igid kimi təsdiq etməlidir. Bu, çox mühüm məsələdir: Buğac bəylik sınağının bütün fiziki-mənəvi, cismani-psixoloji göstəricilərini ödəyə bilməsə, bəy adını ala bilməz. Burada çox mürəkkəb məsələlər var. O, atasının bəylik taxtına oturmaq hüququnu qazanmalıdır. Bu, yeni bir taxt yox, təkrar vurğulayırıq ki, atasının taxtıdır. Onun atası Dirsə xan Oğuz elinin adlı-sanlı bəyidir. Lakin hər bir bəyin *varisi* – onun taxtında oturmaq hüququnu qazanmış, bəylik fəaliyyətini bütün göstəriciləri üzrə yerinə yetirməyi bacaran *əvəzedicisi* olmalıdır. Bu, oğuz sosial-siyasi həyatının norması, özü özünü təzələyərək yaşama üsuludur. Bu üsul istisnasız olaraq oğuz bəylərinin hamısına aiddir. Ona görə də oğuz bəyləri üçün oğul övladının olması hava və su kimi lazımdır. Qız övladı onları “övladsız ata” kimi xaotik statusdan qorusa da (“qızıl çadır”), qız uşaqlarından varis olmadığı üçün oğuzlar bunu özlərinə ağır dərd hesab edirlər. Məsələn, dastanın “Beyrək” boyunda qız övladları olsa da, oğlu olmayan Baybura bəy digər bəylərdən Tanrıya əl qaldıraraq, ona oğul övladı verilməsini istəməyi xahiş edir.

Oğul övladı oğuz bəyinə məhz onu öz taxtında əvəz etmək üçün lazımdır. Ona görə də onlar bunu öz sağlıqlarında həyata keçirir, övladlarının tezliklə bəy statusunu almasını istəyirlər ki, onlara gözlənilməz bir hadisə üz verəndə, qəfil öləndə oğlanları öz atalarının taxtına qanuni şəkildə otura bilsinlər.

Biz bunu dastanın “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu” adlı dördüncü boyunda bütün çılpalığı ilə görürük.

Salur Qazan onun məclisinə yığışanların hər birinə baxıb xoş təbəssüm paylayır. Lakin oğlu Uruzu görəndə möhkəm ağlayır. Bu, Uruzun xətrinə dəyir və atasından bunun səbəbini soruşur.

“Qazan aydır:

Bərü gəlgi, qulunım oğl!
Sağım ələ baqduğımda
Qartaşım Qaragünəyi gördüm, –
Baş kəsübdür, qan döküpdür.
Çöndi alubdur, ad qazanubdur.
Solım ələ baqduğımda
Tayım Uruzı gördüm, –
Baş kəsübdür, qan döküpdür.
Çöldi alubdur, ad qazanubdur.
Qarşum ələ baqduğımda səni gördüm.
On altı yaş yaşladın.
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan, –
Yay çəkmədün, ox atmadın,
Baş kəsmədin, qan tökmədin,
Qanlı Oğuz içində çöldi almadın.

Yarınkı gün zəman dönüb, bən ölib sən qalacaq tacım-taxtım sana vermiyələr, –deyü sonımı andım, ağladım, oğl, –dedi”⁹⁶.

Bu parçada bəy balası olan oğuz yeniyetmələrinin bəylik ritualından keçmələrinin ataları üçün nə demək olduğu bütün aydınlığı ilə izah olunub: *oğulun bəylik adını alıb atasının taxtına oturmaq hüququnu əldə etməsi*.

Bəylik adını almanın üç şərti var:

- a) Baş kəsib, qan tökmək;
- b) Çöndi//çöldi almaq;
- c) Bəy adını almaq.

⁹⁶ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 68-69

Uruz hələ bunların heç birini etməyib. Ancaq Buğac “baş kəsib, qan töküb”. Bununla yanaşı o da hələ bəyliyi təsdiq edən “çöndi//çöldi” bəylik mükafatını və adını almayıb. Buğac yalnız bütün bunları edəndən sonra atasının taxtına oturmaq hüququnu əldə edə biləcəkdir.

Burada əsas olan taxta oturmaq hüququnun əldə edilməsidir. Məsələ onda deyil ki, oğul bu hüququ alandan sonra dərhal ata taxtdan düşməli, oğul oturmalıdır. Buna qətiyyən ehtiyac yoxdur. IV boyda taxta oturmağın zamanı Qazanın dilindən aydın şəkildə göstərilib: *ata öləndə.*

Buğacın anasının oğlunu atasını xilas etməyə çağırması Buğacın bu dəfə bəylik sınağı üçün “baş kəsib, qan tökməsinin” zamanı gəldiyini göstərir. Fərsəti dərhal dəyərləndirən Buğac öz missiyasını yerinə yetirməyə yollanır.

§ 15. Ata ilə oğulun xaosda ritual rejimdə görüşü: tanıma//identifikasiya proseduru

Buğac öz 40 igidi ilə çaparaq gəlib atasını tapır. Çox maraqlıdır ki, onu nə 40 namərd, nə də atası tanımır. Onların arasında tanıma // tanıtma ritualı baş verir:

“Ol namərdlər dəxi bir yerdə qonmuşlardı. Al şərabin itisindən içərlərdi. Buğac xan çapub yetdi. Ol qırq namərd dəxi bunu gördilər, ayıtdılar: “Gəlün varalım, şol yigidi tutıb gətürəlüm. İkisini bir yerdə kafərə yetürəlüm”, – dedilər.

Dərsə xan aydır: “Qırq yoldaşım, aman! Tənrinin birliyinə yoxdur güman! Mənüm əlümi şeşin, qolça qopuzım əlümə verin, ol yigidi döndərəyim. Gərək bənü öldürün, gərək dirgörün, qoyu verin! – dedi.

Əlini şeşdilər, qolça qopuzın əlinə verdilər. Dərsə oğlancuğu idiyün bilmədi, qarşu gəldi; soylar, görəlim xanım, nə soylar:

Boynı uzun bədəvi atlar gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində binədin varsa, yigit degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!
Ağayıldan tümən qoyun gedərsə, mənim edər,
Sənin də içində şişliğin varsa, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!
Qaytabandan qızıl dəvə gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində yüklətin varsa, yigit, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!
Altun başlı ban evlər gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində odan varsa, yigit degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!
Ağ yüzlü, ala gözlü gəlinlər gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində nişanlın varsa, yigit, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!

Ağ saqallu qocalar gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində ağ saqallu baban varsa, yigit
değil mana,

Savaşmadın-uruşmadın qurtarayım, döngil geri!
Mənim üçün gəldinsə, oğlancığım öldürmüşəm.
Yigit, sana yazığı yoq, döngil gerü! – dedi”⁹⁷.

Göründüyü kimi, Buğacı orada heç kəs – nə 40 namərd, nə də atası tanımır. Dirsə xanın Buğacı geri qaytarmağa çalışarkən söylədikləri başdan-başa “özünütanıtma” ritualıdır və inisiyasiya prosesi bu ritualsız mümkün deyildir. KDQ başdan-başa həm də tanıtım//identifikasiya ritualları ilə zəngindir. Biz bu məsələni vaxtilə geniş şəkildə araşdırmışıq. Gəldiyimiz qənaətə görə:

““İdentifikasiya” – eyniləşdirmə əsasında aparılan tanınma aktıdır. Xaos gedən qəhrəman oradan qayıdarkən öz kimliyini təsdiqləməlidir. Bu, kaos və kosmos dünyalarındaki varlıqlar arasında statusal fərqlərlə bağlıdır. Kosmos – dirilər, kaos ölümlər dünyasıdır. Xaos 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. Bu formula “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında ardıcıl şəkildə təsadüf olunur. Məsələn, xaosdan – ölüm dünyasından qayıdan Beyrək özünün, doğrudan da, Beyrək olduğunu sübut etməli olur: “Baybörə bəg aydır: “Oğlim idigin andan biləyim, sırça parmağını qanatsun, qanını dəstmələ dürtsün, gözümə sürəyin; açılacaq olursa, oğlim Beyrəkdir!” – dedi”⁹⁸”.

⁹⁷ Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 40-41

⁹⁸ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 85

Göründüyü kimi, identifikasiya ritualı xaosla kosmosun hüdudunda icra olunur. Ata ilə oğul da bu hüdudda qarşılaşırlar. Buğac atasını tanısa da, ata oğlunu tanımır. İnisiyasiya proseduruna görə, əvvəlcə Dirsə özünü tanıdır: çünki Buğac kosmosdadır, xaosdan kosmosa qayıtmalı olan Dirsə xandır.

Səciyyəvidir ki, ata özünü oğula tanıtdığı kimi, oğul da özünü ataya tanıdır:

“Oğlan burada babasına soylamış. Görəlim, xanım, nə soylamış:

Boynı uzun bədəvi atlar gedərsə, sənin gedər;
Bənim də içində binədim var.
Qomağım yoq qırq namərdə!
Qaytabandan qızıl dəvə sənin gedər,
Mənim də içində yüklətim var,
Qomağım yoq qırq namərdə!
Ağayılta tümən qoyun sənin gedərsə,
Mənim də içində şişligim var,
[Qomağım] yoq qırq namərdə!
Ağ yüzlü, ala gözlü gəlin sənin gedərsə,
Mənim dəxi içində nişanım var,
Qomağım yoq qırq namərdə!
Altun başlı ban evlər sənin gedərsə,
Mənim də içində odam var,
Qomağım yoq qırq namərdə!
Ağ saqallu qocalar sənin gedərsə,
Mənim dəxi içində bir əqli şaşmış,
Biligi yetmiş qoca babam var,
Qomağım yoq qırq namərdə! – dedi”⁹⁹.

Ata ilə oğulun bir-birini tanıması ilə onların birləşməsi baş verir: identifikasiya ritualı buna xidmət edir. Dirsə xan vaxtilə

⁹⁹ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 41

40 namərdin toruna düşsə də, əsil oğuzlu olduğunu, oğuz bəyi olduğunu Buğaca tanıda bilir. İndi o, Oğuz qayıda bilər.

Buğac özünü atasına tanıtdıqdan sonra öz qarşısında duran əsas vəzifəni – “baş kəsib, qan tökmə” bəylik ritualını həyata keçirir:

“Qırq yigidinə dilbənd saldı, əl eylədi. Qırq yigit bədəvi atın oynatdı, oğlanın üzərinə yığnaq oldu.

Oğlan qırq yigidin boyına aldı, at dəpdi, cəng, savaşı etdi. Kiminün boynın urdı, kimini tutsaq elədi. Babasını qurtardı, qayıtdı, gerü döndi”¹⁰⁰.

Dirsə xanın əsirlikdən qayıtması inisiyasiya sxemi baxımından onun dirilməsi deməkdir.

¹⁰⁰ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 41

§ 16. Buğacın kosmosa dönüşü: Dədə Qorqudun onu “boy boylama” ritualında yenidən doğuzdurması

Kosmosa dönüş çox mürəkkəb məsələdir. Biz illərdir bu problemin öyrənilməsi ilə məşğuluq. Oğuz mədəniyyətinin sirri bu nöqtədədir: daha doğrusu, kosmosa dönüşü təşkil edən “boy boylama” ritualında (və onun bağlı olduğu *Ğaib* dünyada). Həm oğuz mədəniyyəti, həm eposun özü, həm də onun alt qatını təşkil edən ritual-mifoloji süjetlər *bütövlükdə və istisnasız olaraq* məhz bu ritualla bağlıdır. Boy boylama – oğuz mədəniyyəti sisteminin bütün sahələri ilə bu və ya digər şəkildə əlaqədədir. Çünki mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan ənənəvi cəmiyyətlər özləri özlərini yenidən yaratmaq, ölərək yenidən doğulmaq üsulu ilə mövcud (var) olurdular. Yəni xalq, cəmiyyət, onun bütün üzvləri ölüb-dirilmə yolu ilə yenilənmə keçirirdilər. Bütün bu proseslər boy boylama ritualı ilə tamamlanırdı. Birinci boyun sonunda da Dədə Qorqud gəlir və boy boylama ritualını icra edir:

“Dirsə xan burda oğlancığının idüğün yenə bildi. Xanlar xanı oğlana bəglik verdi, təxt verdi. Dədəm Qorqud boy boyladı, soy soyladı, bu Oğuznaməyi düzdi, qoşdı, böylə dedi:

Anlar dəxi bu dünyaya gəldi, keçdi.

Karvan kibi qondı, köçdi.

Anları dəxi əcəl aldı, yer gizlədi,

Fani dünya kimə qaldı...

Qərə ölüm gəldigində keçit versün.

Sağlıqla sağıncın, dövlətin həq artursın.

Ol ögdigim yuca Tənri dost olubanı mədəd irsün.

Yum verəyin, xanım;

Yerli qara tağların yıqılmasun!

Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsün!

Qamən aqan görkli suyın qurumasın!
 Qanadların ucları qırılmasun!
 Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsün!
 Çalışanda qara polat uz qılıcın, güdəlməsün!
 Dürtüşərkən ala göndərin ufanmasun!
 Ağ birçəklü anan yeri behişt olsun!
 Ağ saqallu baban yeri uçmağ olsun!
 Həq yandıran çırağın yana tursun!
 Qadir Tənri səni namərdə möhtac eyləməsün,
 xanım, hey!...”¹⁰¹

Son dərəcə zəngin, sıxılmış, qatbaqat informasiyaya malik bu parçanı diqqətlə təhlil etməli, heç bir detalı nəzərdən qaçırmmalıyıq. Çünki hər bir detal oğuzların dünya haqqında təsəvvürlərinin sirli qapısını açan açardır.

Diqqət edək:

Dirsə xanın öz oğlunu *tanıması* ilə ata-oğul arasındakı yaradılmış konflikt aradan qalxır. Dirsənin 40 nökrəninin xaos-yaradıcı (nizamdağıdıcı) fəaliyyəti kosmosyaradıcı (dünyaqurucu) fəaliyyətlə əvəzlənir: xaosdan kosmos yaranır. Dirsə xanın tayfa kosmosunda (dünyasında) qırılmış, pozulmuş, məhv olmuş bütün mənəvi, sosial, siyasi bağlar bərpa olunur.

Xanlar xanı Buğaca bəylik verir. Oğuz elində *xanlar xanı* – Bayındır xandır. Buğaca bəylik statusunu onun verməsi çox mühüm detaldır.

Yada salaq ki, Buğac Bayındır xanın ağ meydanında “baş kəsib, qan tökəndə” ona bəyliyi atasından istəyirlər:

“Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil,
 Təxt vergil, – ərdəmlidir”¹⁰²

Lakin boyun sonunda Buğaca bəyliyi Bayındır xan verir. *Burada bir ziddiyyət yoxdur ki?!*

¹⁰¹ Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 41

¹⁰² Kitabı-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 36

Əlbəttə, yoxdur. Dirsə xanın oğluna verdiyi bəylik maldövlətdən ibarətdir. O, oğlunu bəylik statusu üçün lazım olan tələblərin (göstəricilərin) maddi təərəfləri ilə təmin edir. Lakin *bəylik hüquqi statusdur* və Dirsə xanın öz oğluna *bəy titulu*nu verməyə ixtiyarı yoxdur. Bu titulu ancaq Bayındır xan verir.

Beləliklə, Dədə Qorqudu çağırırlar: o, gəlib boy boylamalı, soy soylamalıdır. Bu ritual icra olunmasa, Buğacın yeni ruhu xaosdan kosmosa gələ bilməz. Lakin izahları sonraya saxlayıb, prosesi izləməyə davam edək.

Dədə Qorqud gəlir:

a) Əvvəlcə “boy boylayır”;

b) Sonra “soy soylayır”;

c) Daha sonra baş verənlər haqqında “Oğuznamə” yaradır (düzüb-qoşur).

Tədqiqatçıların hamısı “boy boylamanı” həmişə və hər yerdə boy mətni yaratmaq kimi başa düşmüşlər. Halbuki bu, qətiyyənlə belə deyil. Boy – eyni zamanda *bədii mətn*, *tayfa*, *bədən* və *ruh* deməkdir. Dədə Qorqud “boy boylayaraq” Buğacın yeni ruhunu Ğaib dünyadan onun bədənində doğuzdurur. Prosesi bu cür anlamasaq, mətn parçasındakı qiymətli informasiyalardan xəbərsiz qalacağıq. Dədə Qorqud nə edirsə, nə söyləyirsə, bütün hallarda doğuluşa//yaradılışa xidmət edir.

Buğaca yeni bədəni və ruhu əcdad (hami) ruhlar bəxş edirlər. Demək, “boy boylama” ritualı bilavasitə əcdadların iştirakı ilə baş verir. Bunun izləri boyun sonunda açıq-aşkar şəkildə qalmışdır. Dədə Qorqudun söylədiyi:

“Anlar dəxi bu dünyaya gəldi, keçdi.

Karvan kibi qondı, köçdi.

Anları dəxi əcəl aldı, yer gizlədi,

Fani dünya kimə qaldı...”

– misralarında haqqında söhbət gedən insanlar boyun real iştirakçıları deyillər. Onlar boy boylama ritualında iştirak edən əcdad ruhlarıdır.

Yeri gəlmişkən, A.İslamzadənin müşahidələrinə görə, boyun sonunda Dədə Qorqudun boy boylayıb, soy soylayan-dan sonra düzüb-qoşduğu “Oğuznamə” də Buğaca, daha doğrusu, boyun real iştirakçılarına aid deyil. O yazır: “Dədə Qorqud da bu baxımdan “Oğuznamə” deyərəkən boydakı oğuzların qəhrəmanlığını deyil, Oğuz xanın risaləsini təbliğ edir və Oğuz xanın din uğrunda qəzəvatından danışmaqla bərabər, “Oğuznamə”ni qəhrəmanlara ona görə hədiyyə edir ki, bu qəhrəmanlar oğuzlara gələn əmr və hökmlərə layiqincə əməl etmişlər”¹⁰³.

A.İslamzadənin bu fikrindən aşağıdakı mənalər hasil olur:

a) Dədə Qorqud boy, soy informasiyalarını Ğaib aləmdən aldığı kimi “Oğuznamə” informasiyasını, yəni ulu əcdad Oğuz xan və onun igidləri haqqında söz payını da həmin aləmdən alır.

b) Dədə Qorqudun düzüb-qoşduğu “Oğuznamə” boylarda “imdiki zaman” rejimində yaşayan oğuz qəhrəmanları haqqında yox, artıq “bu dünyaya gəlib-keçmiş, karvan kimi qonub-köçmüş, əəlin aldığı, yerin gizlədiyini” əcdad oğuz qəhrəmanları haqqındadır.

Tədqiqat nəticəsində aydınlaşdırmışıq ki, oğuz bəylərinin əcdad ruhları Ğaib aləmdə yaşayırlar. Onlar – *ğaiblər* (*yox olmuşlar*), yəni adi ölümlə ölməyib, sağ ikən qeybə çəkilən əsilzadə oğuz qəhrəmanlarıdır. Məsələnin bu tərəfi “boy boylama” və “Ğaib dünya” məsələsini geniş şəkildə nəzərdən keçirməyimizi tələb edir. Biz bu məsələdə mövcud tədqiqatlarımıza əsaslanacağıq.

¹⁰³ İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 103

§ 17. “Dədə Qorqud” eposunda “Ğaib” dünyanın sirri

Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərində qəhrəmanın *yox olması* motivi var. Biz bu motivlə tez-tez rastlaşsaq da, onu adi bir epizod hesab edib, indiyədək semantikasına diqqət verməmişik. “Yox olma” (qeyb olma, qeybə çəkilmə) motivinin məzmunu ondan ibarətdir ki, bu dünyada missiyasını başa vurmuş qəhrəman adi insanların öldüyü ölümlə ölmür – qeybə çəkilir. Bu, epik ədəbiyyatda o qədər yaygın motivdir ki, ona klassik yazılı epik ədəbiyyatda da rast gəlmək mümkündür. Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” məsnəvisinin sonunda təsvir olunur ki, ölümünün çatdığını hiss edən Bəhram ova çıxaraq öz ölümünü axtarır. O, səhranın kənarından çıxan bir guru görən kimi anlayır ki, bu gur onu ölümə qovuşduracaq:

Şah anladı ki, o, onun pənah mələyidir
Və ona cənnətin yolunu göstərir¹⁰⁴.

Gur onu bir mağaraya gətirir. Mağara isə yeraltı//ölüm//xaosa gedən yolun keçididir. Və Bəhram məhz burada *yox olaraq öz ölümünə qovuşur*. Məsnəvi bundan sonra gur haqqında heç bir məlumat vermir. Bəhram isə ölərək göyə – cənnətə qalxır. Gur Bəhramı mağaradan keçirərək göyə, medi-asiya funksiyasını Bəhramla arasında həyata keçirdiyi 2-ci tərəfin yanına aparır. Bu 2-ci tərəf arxesüjətdə tanrı, ruh, keyik sahibi və s. ola bilər. Məsnəvidə isə bu tərəf Allahdır. Və ölüm hadisəsinin də Allah tərəfindən müəyyənləşdirilmiş norma və icraçıları var. Bəhramı mağarayacan mifoloji arxesüjet ənənəsi zəminində gətirən gur ölümün İslam ehkamlarından qavranan modelinə daxil ola bilmədiyi üçün elə mağaradaca disfunktsional durum alır və Nizamiyə lazım olmur.

¹⁰⁴ Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl / Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər R.Əliyevindir. Bakı: Elm, 1983, s. 282

Göründüyü kimi, Bəhrəmın ölümü adi adamların ölümü kimi baş vermir; o, can verərək ölmür, epik mətnlərdə yayılmış motivə uyğun olaraq qeybə çəkilir. Əsgərləri mağaraya daxil olmuş Bəhrəmi nə qədər axtarırlarsa da, tapa bilmirlər: o, sadəcə olaraq, yoxa çıxır. Buradan aydın olur ki, Bəhrəmın ölümü “qeyb olma”, “qeybə çəkilmə” şəklində baş verir. Qeyb olmanın gurun bələdçiliyi (mediatorluğu) altında baş verməsi bu motivin epik-mifoloji mənşəli olduğunu göstərir. Başqa sözlə, Bəhrəmın ölümü İslami ölüm sxemi əsasında yox, epik-mifoloji ölüm sxemi əsasında gerçəkləşir.

Qəhrəmanın yox olması, qeybə çəkilməsi motivi öz izlərini “Koroğlu” dastanında da saxlamışdır. Dastanın Türkiyədən toplanmış bir variantında Koroğlu yox olur. Ə.Şənocaq yazır: “Əzilən və istismar olunan xalqı işıqlı günlərə çıxaran Rövşən (*Koroğlu – S.R.*) həyatının sonunda dəşik dəmirə (*tüfəngə – S.R.*) və ataya hörməti unudan gəncliyə qarşı:

“Tüfəng icad oldu, mərdlik pozuldu,

Əyri qılınca qında paslanmalıdır”¹⁰⁵ –

sözləri ilə hayqıraraq, gizli bir mağarada sirrə qovuşur”¹⁰⁶.

Dastanın M.Təhmasib variantında Koroğlunun fiziki cəhətdən ölmədən öz qəhrəmanlıq missiyasını başa vurmağı açıq şəkildə təsvir olunub. “Koroğlunun qocalığı” adlanan qolda deyilir ki, qılınca, ox-yay, əmud, şeşpər kimi soyuq silahlarla mübarizə aparan Koroğlu ilk dəfə odlu silahla qarşılaşanda başa düşür ki, onun qəhrəmanlıq epoxası və missiyası başa çatıb:

“Titrəyir əllərim, tor görür gözüm,

Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

¹⁰⁵ Kaplan M., Akalın M., Bali M. *Koroğlu Destanı*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973, s. 583

¹⁰⁶ Şenocak E. *Mitolojik Birliklilik Açısından Kahraman Koroğlu ve Kıratı / IV. Uluslararası Bolu Halk Kültürü ve Koroğlu Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015, s. 175

Dolaşmır dəhanda söhbətim, sözüüm,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Tutulur məclisdə igidin yası,
Kar görmür qılıncı, polad libası,
Gəlib bic əyyamı, namərd dünyası,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Belə zaman hara, qoç igid hara?
Mərdləri çəkirlər namərdlər dara,
Baş əyir laçınlar, tər lanlar sara,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Axır əcəl gəldi, yetdi hay, haray!..
Çəkdiyim qovğalar bitdi hay, haray!..
Tüfəng çıxdı, mərdlik getdi hay, haray!..
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Koroğluyam, Qırat üstə gəzərdim,
Müxənnətlər başın vurub əzərdim,
Nərələr çəkərdim, səflər pozardım,
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?

Söz tamam oldu. Koroğlu misri qılıncını belindən açıb atdı yerə. Dedi:

– İndi namərd dünyası, bic əyyamıdır. Bundan sonra igidlik bir qara pula dəyməz. Mən bu gündən **koroğluluğu** yerə qoyuram.

Bunu deyib, Koroğlu düzəldi yola. Nigar nə qədər çağır-dısa, Koroğlu dönmədi”¹⁰⁷.

Koroğlunun söylədiklərindən aşağıdakılar məlum olur:
~ Onun artıq əlləri titrəyir;

¹⁰⁷ Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayilov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005, s. 381-382

- ~ Gözləri tor görür;
- ~ İndi onun misri qılıncı, polad libası igidliyin atributları kimi öz aktuallığını itirmişdir;
- ~ Qəhrəmanlıq fəaliyyətinin “qöç igidi” modeli öz əhəmiyyətini itirmişdir. Bu isə cəmiyyətdə sosial-mənəvi tarazlığın pozulmasına səbəb olur (“*Baş əyir laçınlar, tərənlar sara*”);
- ~ Əcəl gəlib çatıb;
- ~ Qəhrəmanlığın “**igidlik**” modeli artıq cəmiyyət üçün **ölmüşdür** (“*Tutulur məclisdə igidin yası*”);
- ~ Koroğlunun apardığı savaşı başa çatmışdır.

Bütün bunların hamısı qəhrəmanın qarşısında duran missiyanın başa çatması, tamamlanması deməkdir. Bu missiyanın adı “koroğluluqdur”. Həmin missiyadan imtina edən Koroğlu özü fiziki cəhətdən (bədən olaraq) yaşasa da, onun varlığında öz təcəssümünü tapmış qəhrəman kimliyi (ruhu) artıq ölmüşdür. Məsələnin mahiyyəti də elə bununla bağlıdır: *fərd özü salamatdır, ancaq o, qəhrəman kimi artıq ölüdür*.

Talantaalı Bakçiyev də “Manas” eposunda özləri diri ikən qeybə çəkilib (yox olub) Kayıp dünyaya gedən qəhrəmanlar haqqında yazır: “Epik qəhrəmanların Kayıp dünyaya gedişi onların canlılar dünyasında (*insanlar arasında – S.R.*) missiyalarının bitməsi, tamamlanması ilə izah olunur”¹⁰⁸.

KDQ-də də oğuz qəhrəmanları öz missiyalarını başa vurduqdan sonra özləri sağ ola-ola yox olur, qeybə çəkildilər. Onlar yox olaraq Ğaib aləmə gedirdilər.

Qeyd edək ki, tədqiqatçılar folklor mətnlərində qəhrəmanın yox olması, yoxa çıxması, qeyb olması motivinə toxunsalar da, onun semantikasını hələ də düzgün şəkildə izah edə bilməmişlər. Çünki bu motiv heç bir tədqiqatda “öz mənə müstəvisi-

¹⁰⁸ Бакчиев Т.А. О понятии «кайып» в эпосе «Манас» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени А.К.Амосова: Серия Эпосоведение, № 3 (15), 2019, с. 30

nə” gətirilməmişdir. “Yoxolma//qeybolma” motivinin özünə məxsus olan mənə müstəvisinin müəyyənləşdirilməsi motivin mənsub olduğu ritual-mifoloji düşüncə modelinin semiotik elementlərinin tapılmasını və vahid sxem şəklində bərpasını tələb edir. Həmin sxem bizdən “yox olma”, “yoxa çıxma”, “qeyb olma”, “qeybə çəkilmə”, “dünyasını dəyişmə”, “ölüm”, “qeyb” kimi anlayışları vahid konseptual modeldə birləşdirməyi tələb edir. Çünki qəhrəman yox olmaqla:

~ ölürlər;

~ dünyasını dəyişirlər;

~ qeybə çəkilirlər;

~ qeyb dünyasına gedirlər.

Əslində, bütün bu anlayışlar vahid ritual-mifoloji modelin struktur elementləridir və həmin element/vahidləri özündə birləşdirən model oğuz eposunda “**Ğaib**” aləm, Orta Asiya eposunda “**Kayıp**” dünya adlanır.

Bizə KDQ-dən məlum olan “Ğaib” aləmin tədqiqatçıların düşüncəsində mexaniki olaraq İslam dinindəki “Qeyb” aləmini yada salması oğuz ritual-mifoloji düşüncəsinin ən mühüm konseptlərindən olan “Ğaib” mifologeminin mənasının indiyə qədər qalın qara pərdə arxasında qalmasına səbəb olmuşdur. Şifahi “Dədə Qorqud” eposunun yeni tapılmış əlyazması olan “Kitabi-Türkman lisanı” abidəsi üzərində aparacağımız tədqiqat¹⁰⁹ nəticəsində aydın oldu ki, yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı “Ğaib” dünya konseptinin İslam dinindəki “Qeyb” dünyası konsepti ilə ad oxşarlığından başqa heç bir əlaqəsi yoxdur.

Sözü gedən tədqiqatımızda “Ğaib” dünya konseptinə aşağıdakı suallar əsasında aydınlıq gətirilmişdir:

¹⁰⁹ Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020

– “Dədə Qorqud” eposundan məlum olan “Ğaib”, yaxud “Ğeyb” aləmi nədir?

– “Dədə Qorqud”dakı “Ğaib” aləmin İslamdakı “Qeyb” anlayışı ilə konseptual bağlılığı varmı?

– “Dədə Qorqud”dakı “Ğaib” aləmlə “Manas” dastanındakı “Kayıp//Qayıb” aləmin nə əlaqəsi var?¹¹⁰

Biz həmin tədqiqatda 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 vermişik. **Fenomenoloji metod** şeylərin mahiyyətinin dərkində onlar haqqında əvvəlcədən mövcud olan bilikləri kənara qoyub, əşyanın özünü dinləməyi tələb edir. Yəni bu zaman biz faktları Talantaalı Bakçiyevin dediyi kimi, “özümüz necə anlamaq istəyiriksə, elə o cür də başa düşmək”¹¹¹ istəməməliyik: faktları onların özlərinin özlərini təqdim etdikləri kimi qavramalıyıq. Başqa cür desək, öz materialist düşüncələrimizi eposa qəbul etdirməyə çalışmamalı, əksinə, “kirimişcə oturub” eposun transendent aləmindən gələn səslərə köklənməli və həmin transendent bilgiləri qəbul etməliyik.

Biz 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:

¹¹⁰ Yəni də orada, s. 203

¹¹¹ 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](https://paruskg.info/glavnaya/60367-60367.html#.XqV6F3XiZgQ.facebook)

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

Dədə Qorqud hər iki statusda mediatorudur: bu dünya ilə o dünya, “indiki zaman”la “ol zaman”, Ğaib dünya ilə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində inisiyasiya rutualından keçən 40 şagirdin (“*Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət*”¹¹²) 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 övliyalıq 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:

¹¹² Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan`ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019, s. 33; Azmun Y. Dede Korkut`un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 26; Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər / “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 8

Ölü desəm, ölü eməs;
Tiri desəm, tiri eməs, ata Korkut auliya¹¹³.
(*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 yaxınlaşdırır¹¹⁴.

V.V.Bartold Radlovun topladığı “Ölü desəm, ölü deyil, // Diri desəm, diri deyil” misralarını belə şərh edir: “Qorqudun canlılar dünyasından uzaqlaşdırılmasına və eyni zamanda ölüm prosesinə məruz qalmamasına bir inamsızlıq var idi...”¹¹⁵ 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 statusa 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 öldük-

¹¹³ Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, собранные В.В.Радловым. Том III, СПб.: 1906, стихи 29-31

¹¹⁴ 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: 1999, с. 172

¹¹⁵ Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ / В.В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда. Баку: 1999, с. 124-125

dən sonra nə “uçmağa” (cənnətə), nə də “damuya” (cəhənnəmə) getməmiş, sadəcə, ölümsüz oğuz igidlərinin yaşadığı zamanlararası və məkanlararası Ğaib dünyaya köçmüşdür.

KDQ 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 dəlalət edir. Ancaq biz bu fikri məntiqi müqayisə yolu ilə deyirik. Lakin bütün bu məsələləri ehtimallar, gümanlar, fərziyyələr, faktların dolayısı, metaforik şərhləri əsasında yox, “Dədə Qorqud” və ümumən türk eposundan gətirdiyimiz faktlarla aydınlaşdırmaq lazımdır. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun ölümsüzlüyünü, ölü və diri statuslarını, o cümlədən “ol zaman” dünyasının sakinləri olan Oğuz bəylərinin sözün hərfi mənasındakı kosmoloji statusunu yalnız “Ğaib” konseptini öyrənməklə aydınlaşdırmaq mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu elə “Ğaib” konseptinin təqdimi ilə başlanır:

“Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi təمام bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdı. **Ğaibdən** dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi”¹¹⁶.

Buradan aydın olur ki:

- Qorqud gələcək haqqında xəbərlər verirdi;
- O, həmin xəbərləri “Ğaibdən” alırdı;
- “Ğaibdən” aldığı xəbərləri Allah özü onun könlünə vəhy edirdi.

“Ğaib” sözünü hamı “qeyb” (aləmi) kimi izah edir. Təbii ki, “ğ**ai**b” və “q**ey**b” sözləri fonetik fərqlərlə eyni bir

¹¹⁶ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı: 1988, s. 31

sözdür. “Ğaib” sözünün qeyb aləmi kimi anlanmasının 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; Bəyənilib seçdiyi peyğəmbərdən başqa”¹¹⁷

Demək, ortodoksal İslama görə, Allah (*cəllə cəlaluh və əzumə şənuh*) qeybdəki sirləri ancaq öz seçdiyi peyğəmbərdən başqa heç kəsə bildirməz.

Bəs Qorqud bu baxımdan Qeybdən informasiya ala bilərmi?

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:

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

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

¹¹⁷ Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı: Azərnaşr, 1992, s. 597

Demək, biz eposun birinci cümləsindəki Ğaib aləmin də, Qorqudun könlünə ilham edən Həq təalanın da əslini – orijinalını axtarmalıyıq. Axtardıqlarımızın əsli//orijinalı, gördüyümüz kimi, mətnin üst qatında (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 aləmin 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 aləmin məkan işarəsi kimi Tanrıçılıqdakı orijinalının adına rast gəlinmir. Yalnız həmin aləmin zaman işarəsini bildirən “ol zaman” adına rastlanırıq.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində də Ğaib aləmin Tanrıçılıqdakı adına rast gəlinmir. Yalnız abidənin III soyunda “Ğaib” aləm onunla eyni mənada olan “Ğeyb” sözü ilə adlandırılır: “Qara donlu dərvişlər – **ğeyb** əri”¹¹⁸.

Bu cəhətdən, məntiqə əsaslanaraq demək olar ki, Ğaib aləm Dədə Qorqudun 40 şagirdi transmediativ üsulla əlaqələndirdiyi “cavanmərdlərin” (dünyasını dəyişmiş əsilzadə oğuz igidlərinin) dünyasıdır.

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

¹¹⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 12

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”¹¹⁹. 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”¹²⁰.

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

¹¹⁹ Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. Москва: 1965, с. 324-325

¹²⁰ Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек: 2015, с. 103

aşağı – ölümlərin 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 mümkündür¹²¹.

Göründüyü kimi, qayıblar nə ölümlər, nə də dirilər dünyasında dirlər, yəni Dədə Qorqud 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 Kayıb//Qayıb dünyasının sakinləri kimlərdir?

T.Bakçiyev göstərir ki, bunlar “Manas” eposunun ən məşhur qəhrəmanlarıdır. Onlar ölməmiş, kayıp dünyaya çəkilmişlər¹²².

Beləliklə, Manas eposundakı “Kayıb” dünya konsepti “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “Ğaib” dünya konseptinin üzərinə gur işıq salır. Məlum olur ki, Dədə Qorqudun haqqında dürü xəbərler söylədiyi Ğaib dünyası İslam dinindəki Qeyb aləmi deyil və ola da bilməz. Kayıp aləmə çəkilmiş 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 çəkilmiş igidlərin dünyası isə – onların həm diri, həm də ölü

¹²¹ Бакчиев Т.А. Göstərilən əsəri, s. 104

¹²² Бакчиев Т.А. Göstərilən əsəri, s. 104

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 halındadır. Bunu “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin IX soyunda 40 igidlə Ğaib dünyasında yaşayan oğuz igidlərinin virtual-transmediativ görüşü də sübut edir. Həmin “görüş” zamanı Oğuz cavanmərdləri inisiyasiya prosesində (ritual rejimində) olan 40 şagirdlə canlı şəkildə görüşümlər. Dədə Qorqud trans halında olan 40 şagirdə cavanmərdlərin sanki şəklini göstərir. Başqa sözlə, cavanmərdlər trans halında olan 40 şagirdin gözlərinə görsənir: əyan olurlar.

Bizə belə gəlir ki, “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində “ol zamanda”kı Ğaib dünyasında mövcud olan Oğuz igidlərinin “cavanmərd” adlandırılması da onların aralıq statusuna dəlalət edir. “Cavanmərd” – fars sözüdür, mənası mərd, əsilzadə, alicənab, comərd, şücaətli, cəsəətli, qoçaq deməkdir. Lakin quruluşca mürəkkəb olan bu sözü tərkib hissələrinə parçaladıqda maraqlı mənə 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 dua edərək cavanmərdləri çağırmaqlarını xahiş edir: “Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq 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 verməsi deməkdir. Bu məlumatlar bütövlükdə “*xəbər*” adlanır. Belə hesab edirik ki, Dədə Qorqudun Ğaib aləmdən verdiyi xəbə-

rin 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 (təsəvvüf) 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. Şüur isə təhtəşüura öz iradəsini diktə edir. Bununla da magiya başlayır”¹²³. Mistik təhtəşüuri fəaliyyətdə isə təhtəşüur şüurun üzərində tam hakim olur, onun heç bir diktəsini qəbul etmir. Necə deyərlər, bədən ruha tabe etdirilir. Haqqında danışdığımız prosesi izləmək üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Dədə Qorqud obrazının deforativ xarakteri maraqlı müşahidələr üçün əvəzsiz imkan yaradır. Dastanda “Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olardı, qayıbdən dürlü xəbər söylərdi”, – kimi cümlələr magik, Həq-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”¹²⁴.

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

¹²³ Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Том 1. Санкт-Петербург: 1995, с. 325

¹²⁴ Xavəri S. Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu. Bakı: Elm, 2016, s. 51-52

~ Şamançılıq – magik, təsəvvüf – mistik fəaliyyət növüdür.
~ Şamançılıq və təsəvvüf təhtəlsüür səviyyəsində “bir-
ləşir”.

~ Şamanın magik fəaliyyətində şüür təhtəlsüura, sufinin
mistik fəaliyyətində təhtəlsüür şüura hakimlik edir.

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

~ Bu paralelizm onun fəaliyyətinin bütövlükdə təhtəlsü-
uri hadisə olduğunu göstərir.

S.Xavərinin yanaşması eyni zamanda Dədə Qorqudun ma-
gik və mistik davranış kodları səviyyəsində transmediator oldu-
ğunu bir daha təsdiqləyir. Və buradan bir daha aydın olur ki,
oğuz-türk mifik dünya modelinin struktur səviyyələrindən birini
əsizlədə igidlərin ölüm zamanı çatdıqda yox olaraq (qeyb ola-
raq) getdikləri “Ğaib” dünya təşkil edir. Onlar burada *liminal*
varlıqlar statusunda olurlar. Liminal status – eyni zamanda həm
ölü, həm diri vəziyyətidir. Liminal varlıqlar diri olsa da, “Ma-
nas” eposuna görə, nə görmə, nə də eşitmə qabiliyyətinə malik
olurlar¹²⁵. Bəhrəmin də ölümü eyni sxem üzrə baş verir: o, ma-
ğaraya girərək yoxa çıxır: qeyb olur. Bu ölüm forması, görün-
düyü kimi, ölümün ritual-mifoloji sxemini özündə əks etdirir.

Beləliklə, aydın olur ki, inisiasiya mərasimində ölüb-di-
rilmə mərhələsindən keçən Buğac öz köhnə psixikasından
məhrum olur və Ğaib dünyada “liminal enerji” şəklində möv-
cud olan əsilzadə oğuz igidlərinin psixikası əsasında yeni psi-
xika əldə edir.

¹²⁵ İnisiasiya mərasimində ölüb-dirilmə mərhələsindən keçən fərdlər öz köhnə
psixikasından məhrum olur və Ğaib dünyada “liminal enerji” şəklində möv-
cud olan əsilzadə igidlərin psixikası əsasında yeni psixika əldə edirlər. **Geniş**
şəkildə bax: Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmedia-
tiv strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020

**§ 18. “Boy” (boylama), “soy” (soylama)” və
“yum” (yumlama)
Oğuz eli ilə Ğaib dünya arasında mediativ
əlaqə modelləri kimi**

Birinci boyun sonunda gördük ki, Dədə Qorqud əvvəlcə “boy boylayır”, ardı ilə “soy soylayır”. Boyun lap sonunda “yum” ritualı icra olunur. Ancaq “yumlama” ayinini heç də Dədə Qorqud yox, təhkiyəçi alp ozan yerinə yetirir. Bütün bunlar – *boy*, *soy*, *yum* Oğuz ritual-transmediativ düşüncə sisteminin son dərəcə mühüm məna vahidləridir. Biz bu vahidləri məhz “öz müstəvisində”, yəni Ğaib dünya ilə transmediativ əlaqə sistemində götürməsək, Oğuz adlanan mədəniyyətin mahiyyətindən nə isə anlamağımız *mümkünsüzdür*.

Beləliklə:

– “**soy**” sözünün eyni zamanda iki məna (*soy* – *nəsil*; *soy* – *ritual*) daşdığını nəzərə alsaq, “**soylama**” – konkret bir nəslə təmsil edən igid haqqında mediativ informasiyadır.

– “**boy**” sözünün də eyni zamanda iki məna (*boy* – *tayfa*; *boy* – *ritual*) daşdığını nəzərə alsaq, “**boylama**” – konkret bir tayfanı təmsil edən igidlər haqqında mediativ informasiyadır.

Bəs “yum” və “yumlama”?

R.Kamal yazır ki, yum arxaik şaman ritualı və janrıdır. Arxaik Oğuz mədəniyyətində mərasim mətni kimi, qəhrəmanlıq dastanlarının tərkib hissəsi kimi saxlanıbdir. Yum, demək olar ki, müəyyən sabit poetik qəlibə, formaya malik olur¹²⁶.

Alim yum ritualının türk dastan informasiyaları əsasında “ölüm”, “o biri dünya” konseptləri ilə bağlı olduğunu müəyyənləşdirmişdir: “Yasda dastançının, ozanın oxuması Sayan-

¹²⁶ Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikas. Bakı: Elm, 1999, s. 40

Altay şamanlarının hərəkətlərini xatırladır: hər iki halda ölənlərin ruhu yola salınır”¹²⁷.

A.M.Saqalayev “yum//yom” termininin bir çox türk-monqol xalqlarının dillərində mövcud olduğunu qeyd edərək yazır: “Ümumtürk termini olan “*yumak, imak, numax*” və monqol dilindəki “*domoq*” [yəni “əfsanə, söyləmə, bılına (“bılına” ruslarda dastan – *S.R.*), hekayə, nağıl, hekayət] mənası “şaman əfsanəsi, hekayəsi və xəstə ruhunun o biri dünyadakı macərələri” demək olan ümumtürk “*yom*” kökünə gedib çıxır”¹²⁸.

T.A.Bakçiyev türk-monqol dillərində “yum//yom” kökü ilə bağlı faktları ümumiləşdirərək yazır: “Bütün hallarda sözlün əsasını (müxtəlif dillərdə olan *jom-*, *jum-*, *yum-* və s. variantları da nəzərə almaqla) ya qədim türkcədəki “*yom-*” kökü, ya da monqolcadakı “*dom-*” kökü təşkil edir. Mənası şaman əfsanəsi, hekayəsi, xəstə ruhunun o biri dünyadakı macərələri deməkdir. Bu sözlərin bir sıra fonetik dəyişmələrini nəzərə almasaq, qeyd edə bilərik ki, onların hamısı, əslində, eyni bir sözdür: *jomok, domok, jumbak, yomak, yumak, yumax, imak, yomqak, numax*. Bu sözlər bir-birinə təkcə zahirən oxşamır, onların arasında məna eyniliyini də görmək mümkündür: *söyləmə, bılına, hekayət, tapmaca, ovsunçuluq, ovsun, cadu, ovsunlama, cadulama, müalicə, əfsanə, şaman hekayəsi, xəstə ruhunun o biri dünyadakı macərələri*”¹²⁹.

Beləliklə, məlum olur ki, “yum” bütün hallarda o biri dünya ilə bağlı transmediativ informasiya vahididir. Belə hesab edirik ki, “yum”la bağlı ritualın məna baxımından “*soy*

¹²⁷ Kamal R. Göstərilən əsəri, s. 43

¹²⁸ Сагалаев А.М. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия истории, филологии и философии. Выпуск 2. Новосибирск, 1985

¹²⁹ Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек: Принт-Экспресс, с. 38-39

soylama”, “*boy boylama*” ritualları ilə bir sıraya daxil olduğunu nəzərə alsaq, həmin ritualın adını “*yum yumlama*” kimi bərpa edə bilərik.

Bəs bu ritualın funksiyası nədən ibarətdir?

Bunun üçün əvvəlcə həmin ritualın kim tərəfindən – Dədə Qorqud, ya ozan tərəfindən icra olunduğunu müəyyənləşdirməliyik. Eposda boyların sonunda “Yum verəyim, xanım” ifadəsi bunu Dədə Qorqudun yox, oğuznaməni nəql edən təhkiyəçi ozanın söylədiyini göstərir. Ozan yumlama ritualında xana alqış//dualar edir. Lakin bunlar adi alqış//dua yox, əcdadlar dünyası ilə bağlı dualardır. R.Kamal yazır ki, “qamlayan qam şaman da, dastan söyləyən ozan da hər ikisi ifa aktında eyni məsələni həll edirlər: sehrlı hamı-yiyənin köməyi ilə “sakral dəyər//sakral enerji” gətirmək”¹³⁰.

Bizcə, R.Kamal “yum yumlama” ritualının mənasını dəqiq şəkildə müəyyənləşdirib. Bu cəhətdən:

~ “Boy” mətni qəhrəmanlıq göstərən igidin “boy-tayfasına” aid “boy boylamaq” ritualı vasitəsilə Ğaib dünyadan əldə edilən informasiya vahidi;

~ “Soy” mətni qəhrəmanlıq göstərən igidin “soy-nəsli-nə” aid “soy soylamaq” ritualı vasitəsilə Ğaib dünyadan əldə edilən informasiya vahididir.

Hər iki ritualı Dədə Qorqud icra edir. Bu iki ritual vasitəsilə “ol zamana” aid sakral informasiya “boy” və “soy” formatlarında “Ğaib” dünyadan indiki dünyaya endirilir. Ozanın boyun sonunda icra etdiyi “*yum yumlama*” ritualında da sakral aləmdən yerə endirilən enerji “*yum*” formatında kosmosun mərkəzi elementi olan xanın varlığına yönəldilir. Başqa sözlə, “yum” da “boy” və “soy” kimi sakral dünyaya aid transmediativ üsulla əldə edilən enerji vahidi, sakral mətnidir.

¹³⁰ Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikasi. Bakı, “Elm”, 1999, s. 44

NƏTİCƏ

İndi artıq birinci boyun ritual semantikasını ilə apardığımız tədqiqatın nəticələrini ümumiləşdirmək zamanı gəldi. Biz bu zaman tezisləşdirmə üsulundan istifadə edəcəyik. Yəni nəticələri bacardıqca qısa tezislər formasında ifadə edəcəyik. Bu, bizə “Dədə Qorqud” dastanının digər boylarını, o cümlədən yeni tapılmış oğuznaməni (“Kitabi-Türkman lisani”) təhlil edərkən əldə olunmuş nəticələri ümumiləşdirməyə imkan verəcək. Çünki biz statusartırma ritualından keçən hər yeni-yetmə oğuz igidinin, yaxud statusdəyişmə ritualından keçən oğuz bəyinin inisiasiyasında yeni-yeni detallar tapacağıq. Bizə axırda inisiasiya ritualının ümumi modelini (invariantı) qurmaq lazım gələcəkdir. Bunun üçün isə hər boyda əldə olunan nəticələr qısa şəkildə tezisləşdirilməlidir.

Başlayaq:

~ Xanlar xanı Bayındır xanın **“Yerindən turması”** Oğuzun yeni gününü başlayan yaradılış ritualıdır. Oğuzun hər yeni günü (dünyası) bu ritualla başlanır.

~ Bayındır xanın ildə bir dəfə keçirdiyi **“Üç rəngli çadırlar”** ritualı etnokosmik mahiyyətinə görə, Oğuz elinin “Tanrı alqış-qarğışı” modeli əsasında “toy” təsnifat//yaradılış ritualından keçirilməsidir. Məqsəd Oğuz elinin etnik-bioloji, sosial-siyasi quruluşunda antistruktur element və halların aşkarlanmasıdır.

~ “Üç rəngli çadırlar” ritualında Oğuzun adlı-sanlı bəylərindən olan Dirsə xanın nə oğlunun, nə də qızının olmaması aşkarlanır. Onu qara çadıra yerləşdirirlər.

~ Bir fərdin qara çadıra yerləşdirilməsi onun oğuz etnokosmik dəyərlər şkalasında ölüm zonasına keçdiyini göstərir. Belə ki, oğuzlarda “qara” bilavasitə ölüm dünyasına bağlıdır. Onlar ölümü elə beləcə adlandırırlar: “qərə ölüm”.

~ Dirsə xan bu durumun onun özü ilə bağlı olduğunu qəbul etmir. Belə hesab edir ki, o nə “qılınc”, nə də “süfrə” məsələsində heç bir yanlışığa yol verməyib.

~ Dirsə xanın düşüncəsində dərhal canlanan bu iki məsələ – “qılınc” və “süfrə” konseptləri oğuz bəyliyi fəaliyyət normalarıdır. “Qılınc” – vətən, yurd, el, oba, ana, bacı, ağsaqqal, ağbirçək, namus, qeyrət... yolunda hər an öz qılıncı ilə döyüşə atılıb şəhid olmağa hazır olmaq, “süfrə” – hər bir oğuz bəyinin açıq süfrəli olması deməkdir. “Aşırıq süfrəli olmaq” bir simvoldur, bunun arxasında oğuz bəyinin el-obanın iqtisadi rifahını, cəmiyyətdə acların, yalınların, dilənçilərin, iqtisadi baxımdan müdafiəsizlərin olmamasını təmin etməsi durur.

~ Növbəti ritual – **“Ehsan edərək hacət diləmə”** Dirsə xanın yanıldığı, onun məhz “süfrə” məsələsində sosial ədalətsizliyə yol verdiyini aşkarlayır. O, bol ehsan verərək, cəmiyyətin ehtiyacı olan təbəqəsinin hər bir üzvünün iqtisadi-sosial tələbatını ödəyərək, başçılıq etdiyi tayfa kosmosunda “Tanrı nizamını” bərpa edir. Tanrı da onun üzərindən qarğıışı götürərək, ona övlad verir.

~ Buğac Tanrının iradəsi ilə doğulur. Bu, o deməkdir ki, o, anasının bətninə “göylərdən” düşür. Başqa sözlə, uzun illər uşağı olmayan qadını mifik hamilər mayalayır. Tədqiqat göstərdi ki, bu mifik hamı Xızır Nəbidir.

~ Xızır Nəbinin Buğacın anasını dölləndirməsi onu, avtomatik olaraq, doğulacaq uşağın onu daim qoruyacaq, himayə edəcək hamı (totem) atasına çevirir.

~ Buğacın Bayındır xanın ağ meydanında buğanı öldürməsi onun ərgənlik sınağıdır. Buğanı öldürən oğlan onun adını (Buğac) alır. Bu da öz növbəsində Buğacı hərbi totemlər (oğuzlarda totemlər *“atalar”*, *“köklər”* adlanır) sisteminə daxil edir. İndi o, təkcə Xızırın deyil, həm də Buğa toteminin himayəsindədir.

~ Buğacın ərgənlik sınağından (“baş kəsib, qan tökmək”) uğurla keçməsi ona bəylik vermə inisiyasiya ritualının işə düşməsinə səbəb olur: Dədə Qorqud ona Buğac adını, atası Dirsə xan isə bir bəy üçün lazım olan bütün iqtisadi təminatları verir. Lakin o, bütün bunlarla bərabər, hələ bəy statusunu almır. Çünki bu statusu olmaq üçün o, hələ bəylik sınağından da keçməlidir.

~ İnisiyasiya prosesinin başlanması bu rituala daxil olan ən mühüm və vacib kompleksi – ata-oğul konfliktini funksionallaşdırır. İnisiyasiya sxeminə görə, Buğaca veriləcək bəylik statusu ona atasının taxtına oturmaq hüququ verəcəkdir. Bu isə onları ritual rəqiblərinə çevirir.

~ Ata-oğul konflikt modelinin əsasında, kökündə, invariantında ulu əcdad Oğuz xanın öz atası (Qara xanı) öldürməsi arxetipi durur.

~ Dirsə xanın oğlunu öldürməsi inisiyasiya sxemləri baxımından öz oğlunu *müvəqqəti ölüm dünyasına (Ğaib dünya-ya)* yollaması deməkdir. Bu, Buğacın inisiyasiya ritualının ikinci mərhələsidir. Bir sosial statusdan o birisinə keçid “ölüb-dirilmə” mexanizmi vasitəsilə gerçəkləşir. Buğac da kosmosdan xaosa keçmək üçün hökmən öldürülməlidir. Bu işi, təbii ki, onun ritual rəqibi Dirsə xan həyata keçirməli idi.

~ Buğac müvəqqəti ölüm dünyasında (Ğaib aləmdə) yeni bədən əldə etməlidir. Təbii ki, bu bədəni ona Buğacın totem hamiləri verməlidir. Biz boyun açıq (eksplisit) planında belə bir hami olaraq Xızır Nəbini görürük. O, Buğacın ölmüş bədənini yeni bədənə əvəz edir. Bu bədənə isə *yeni ruh – bəy ruhu (psixikası)* lazımdır.

~ Buğacın yeni bədənini yeni ruhla təmin etmək üçün Xızır onun anasını yenidən mayalayır (dölləndirir). Ananın keçirdiyi bütün hallar onun qeyri-adi yolla hamilə qaldığını

ortaya qoyur. 15 ildir uşağı olmayan qadının döşlərinə birdən-birə süd gəlir, qarnı hamiləlikdə olduğu kimi şişir.

~ Buğac ölüm dünyasında olduğu üçün ana da həmin dünyaya getməli, Yer Ananın funksiyasını yerinə yetirərək, oğlunun bətnindəki yeni ruhunu onun bədənində “doğmalıdır”.

~ Ananın yeni ruhu Buğacın bədənində doğması Qazlıq dağında icra olunur. Qazlıq dağı kosmosla xaosun hüdudu, müvəqqəti ölüm dünyası olan Gəib aləmə giriş məkanıdır. Ananın Basatın öldüyü məkanda – müvəqqəti ölüm dünyasında olması onun da ölüb-dirilmə ritualından keçdiyini göstərir.

~ Qəhrəmanla bağlı kim varsa – hamısı inisiyasiya ritualından keçməli, başqa sözlə, ölüb-dirilməlidirlər. İndiki halda 4 subyekt müşahidə olunur: Buğac, atası, anası və Dirsə xanın eli.

~ Dirsə xanın öldürülməsi və ölüm dünyasına aparılması iki formada həyata keçirilir:

a) Qırx nökrə onu “qıl sicimlə” boğurlar. Döyülmə prosesində bədənindən qan çıxması Dirsənin ritual ölümünü bildirir.

b) Dirsə xanın həbs edilməsi və Oğuz elindən çıxarılması isə onun ölüm dünyasında olduğunu göstərir.

~ İnisiyasiya ritualından keçən subyektlər eyni zamanda iki statusda olurlar: ölü və diri. Dirsə də, Buğac da eyni zamanda bu iki statusa malikdirlər:

a) Dirsə xan və 40 nökrə Buğacı *ölü* bilirlər, lakin o – *diridir*.

b) Qıl sicimlə boğulan, əsir alınan Dirsə ritaul statusu etibarilə *ölüdür*, lakin Oğuzda hamı onu *diri* bilir.

~ Buğacın əsir götürülmüş atasını azad etməyə yollanması onun bəylik sınağıdır. Onun bəy titulunu alıb-almaması bu sınağın nəticəsindən asılıdır.

~ Buğacla atasının arasında olan soylama dialoqu tanıtmə/identifikasiya ritualıdır. Xaosdan qayıdan subyekt özünün “diri oğuzlu” (oğuz kosmosunun elementi) olduğunu sü-

but etməlidir. Dirsə xan və Buğac özlərini bir-birlərinə yenidən tanıdılar. Çünki inisiyasiya ritualından keçən subyekt artıq köhnə insan deyildir: o, yeni varlıq əldə edir. Dirsə ilə Buğac bir-birlərinə özlərinin yeni kimliklərini tanıdılar.

~ İnisiyasiya ritualının ikinci mərhələsini tamamlamış Buğac indi oğuz kosmosuna dönməlidir. Kosmosa qayıdış doğuluş ritualı şəklində icra olunur. Dədə Qorqudun icra etdiyi bu ritual boy boylama adlanır.

~ Dədə Qorqud boy boylama ritualını icra edərək Buğacın yenilənmiş ruhunu bu dünyaya doğuzdurur.

~ Müvəqqəti ölüm məkanı olan Gəib dünyada yeni psixika (can//ruh) əldə edən qəhrəmanlar həmin psixikanı burada liminal (ölü-diri, kar-kor) bədənələr şəklində mövcud olan əcdadlardan alırlar. Bu prosesdə Buğacın da psixikası onun hansısa əcdadının ruhu ilə təchiz olunur. Burada mənzərə çox mürəkkəbdir və ciddi araşdırmalar tələb edir. Çünki əcdadlar dünyası hamı ruqlar, totem atalar//köklər dünyasıdır. Biz bu prosesi yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi əsasında geniş şəkildə araşdırmışıq. Lakin bunu tədqiqatların yalnız başlanğıcı hesab edirik.

~ Bəylik sınağından uğurla keçən Buğac Dədə Qorqudun icra etdiyi boy boylama ritualında oğuz kosmosuna yenidən doğulur.

~ Buğaca bəy titulu Bayındır xan verir. Dirsə xanın ritualın başlanğıcında oğluna verdiyi mal-dövlət onun bəyliyin maddi əsasları idi.

~ İnisiyasiya ritualının əsasında “yalan” konsepti durur. Hər şey Dirsə xanın 40 igidinin danışdığı yalanla başlanır. Lakin bu yalan olmasa idi, ata-oğul konflikti işə düşməz və Buğac öz “yalançı” rəqibi olan atası tərəfindən öldürülüb, ölüm dünyasına yola salınmazdı.

~ İnisiasiya ritualı bütövlükdə yalanın açılmasına xidmət edir. Yalanın ömrü inisiasiya müddətində olur. Faktlar bunun 40 gün olduğunu göstərir. 40 günün sonunda Dirsə xan oğlunun sağ olduğunu bilir: bununla da yalanın ömrü başa çatır.

~ Əvvəlki tədqiqatlarımızda aydınlaşdırmışıq ki, oğuzlarda xaos//ölüm dünyası “*Yalançı dünya*” adlanır. Yalançı dünyanın quruluşu Oğuz dünyasının quruluşunun əksinə, tərsinədir. İnisiasiya ritualı yalan və doğru davranışların kompleks şəkildə qurulur. Yalanın üstünün açılması ilə Oğuz kosmosunda xaos (yalançı dünya) aradan qalxır və xaosdan Tanrı nizamını gerçəkləşdirən yeni kosmos yaranır.

~ Boy boylama ritualında Bayındır xanın iştirak etməsi Oğuz elinin Dirsə xana mənsub olan qolunun (tayfa vahidinin) da ölüb-dirilərək yenilənməsini göstərir.

~ Birinci boydakı inisiasiya ritualı funksional semantikasına görə **statusartırma ritualıdır**: bu ritual nəticəsində Buğac bir sosial-hüquqi statusdan o birisinə keçir: Buğacın inisiasiyadan əvvəlki statusu – **oğlan**, inisiasiyadan sonra əldə yeni status – **bəydir**.

~ Biz KDQ-nin bundan sonrakı boylarında da ərgənliklə bağlı inisiasiya ritualları ilə qarşılaşacağıq. Yeni materiallar bizə yeni detallar təqdim edəcək və biz **oğlan** statusunda olan subyektin **bəy** statusunda olan qəhrəmana necə çevrilməsinin yeni ritual-mifoloji təfərrüatları ilə tanış olacağıq.

~ Birinci boyda əldə olunmuş kosmoloji məlumatlar bizə oğuz mifik dünya modelunun strukturunu **hələlik** aşağıdakı şəkildə qurmağa imkan verir:

Oğuz eli – canlı oğuzların yaşadığı dünya (*kosmos*);

Ğaib dünya – əsilzadə oğuz igidlərinin bu dünyada öz missiyalarını tamamladıqdan sonra diri ikən yox (qeyb) olub getdikləri və liminal varlıqlar şəkildə mövcud olduqları dünyaya (*aralıq dünya*). Bu dünyanın strukturu ana bətnini (boyu-

nu) xatırladır. Ğaib dünya canlıların dünyası ilə ölümlerin dünyasının arasında yerləşir. Oğuz igidlərinin inisiyasiya ritualının ikinci mərhələsi (müvəqqəti ölüm) bu məkanda baş verir. İnisiyasiyadan keçənlər Ğaib dünyada əcdadlardan yeni bədən və yeni psixika (ruh) əldə edirlər.

Yalançı dünya – strukturu etibarilə canlı oğuzların yaşadığı dünyanın (Oğuz elinin) tərsinə olan ölüm dünyası (*chaos*).

ZƏRURİ QEYD: Oğuz mifik dünya modelinin təqdim etdiyimiz bu strukturu “Dədə Qorqud” eposunun birinci boyunun təhlilinə əsaslanır və mütləq deyil. Sonrakı boyların təhlili zamanı əldə ediləcək yeni məlumatların bu strukturun məzmununu dəyişəcəyini tamamilə mümkün hesab edirik.

ƏLHƏMDU LİLLAHİ RABBİL-ALƏMİN.

Oktyabr-sentyabr 2021

Ə D Ə B İ Y Y A T

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

Albalıyev Ş. Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasısı / Filologiya elmləri doktoru dissertasiyası. Bakı-2020

Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. Bakı: Səda, 2004

Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI cild. Ağdaş folkloru / Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: Səda, 2006

Bəydili C. Qorqut atanın advermə funksiyası haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 29-39

Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2011

Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. Bakı: Gənclik, 1990

Hacıyev A. “Soylamış, xanım, görəlim, nə soylamış” // “Dədə Qorqud” jur., 2003, № 2, s. 15-19

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

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

Xavəri S. Milli mədəniyyət sistemində poetik təsəvvüf kodu. Bakı: Elm, 2016

Xəlil A. Arxaik ritualın janra transformasiyasında motiv səviyyəsi (“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun materialları əsasında // “Ortaq Türk Keçmişindən Ortaq Türk Gələcəyinə” V Uluslararası Folklor Konfransı. Bakı-Azərbaycan (17-19 oktyabr 2007). Bakı: Səda, 2007, s. 23-25

İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 96-104

İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu. Bakı: Elm və təhsil, 2017

Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantika-sı. Bakı: Elm, 1999

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

Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005

Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadə-nindir. Bakı: Yazıçı, 1988

Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005

Koroğlu (Vəli Xulufu nəşri-1927). Mətni əski əlifbadan transliterasiya və tərtib edən, qeyd, şərh və izahların müəllifi: M.Məmmədov. Bakı: Elm, 2007

Koroğlu (Vəli Xulufu nəşri-1929). Nəşri açıqlayan, tərtib edən və mətni yeni nəşrə hazırlayan: Y.İsmayılova. Bakı: Elm, 2007

Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 180 s.

Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə, II cild. Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2019

Qaraca R. Azərbaycan arqo deyimləri. Bakı: Alatoran, 2016

Qarayev S. Novruzda yaradıcı cinsi davranışların simvolyasi: Xızırın gecələr bərəkət paylaması və papaqatmanın psixanalitik semantika-sı // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 78-92

Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərğənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020

Qarayev S., Quliyev H. Azərbaycan nağılları: obrazlar və funksiyalar. Bakı: Savad, 2021

Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016

Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı, “Azərnəşr”, 1992

Məmmədov Ş. "...Oğlun əmən süd damarım yaman sızlar"
// "El sözü" jurnalı, 2006, № 1-2, s. 10-11

Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözümüz. Bakı: Çinar-Çap, 2005
Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl / Filoloji tərcümə, izahlar və
qeydlər R.Əliyevindir. Bakı: Elm, 1983

Oğuznamələr / Tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: K.Vəliyev və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Univeristeti nəşriyyatı, 1993

Orucov A., Yurdoğlu E. Naxçıvanda bayram və mərasimlər (ənənə və müasirlik). Naxçıvan: Əcəm NPB, 2018

Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud" süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk boyu əsasında) // Kitabi-Dədə Qorqud (Məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 83-96

Rzasoy S. "Dədə Qorqud" kitabının sonuncu boyunun mətn strukturu // "Dədə Qorqud" jur., 2002, № 2, s. 73-90

Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud"un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı: Səda, 2002, s.85-155

Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmatları. Bakı: Səda, 2004

Rzasoy S. Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – "Yalançı dünya" // "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 371-375

Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007

Rzasoy S. Türk totemizmi elmi problem kimi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXII kitab. Bakı, "Səda", 2007, s. 38-61

Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan, 2009

Rzasoy S. Əbülqazi "Oğuznamə"sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013

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

Rzasoy S. "Kitabi-Türkman lisani" oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020

Rzasoy S. Yazıçı Ağarəhimin bədii təhkiyə sistemində eksplisit və implisit məna layları // “Elmi əsərlər” jur., 2019, Cild 10, № 3, s. 35-40

Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983

Şükürov A. Dədə Qorqud mifologiyası. Bakı: Elm, 1999

Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı: Elm və təhsil, 2014

Türk Əli, B. Azərbaycan arqo sözlüğü (türk dilində qəbahətli sözlər),(2008)/<https://turuz.com/book/title/azerbaycan-arqo-sozluyu-s-82>

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

Duymaz A. Dede Korkut Kitabı'nda Alplığa Geçiş ve Toplum Katılma Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme / Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 46 (1998/1), s. 39-50

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

Kaplan M., Akalın M., Bali M. Köroğlu Destanı. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973

Kasimoğlu S. Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 2005

Rzasoy S. Oğuz Mitolojisinde Kaos ve Onun Deli Paradıqmaları // Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, 24, s. 169-180

Şenocak E. Mitolojik Birlikdelik Açısından Kahraman Koroğlu ve Kıratı / IV. Uluslararası Bolu Halk Kültürü ve Köroğlu Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015, s.163-177

Rus dilində

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

Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек: Принт-Экспресс, 2015

Бакчиев Т.А. О понятии «кайып» в эпосе «Манас» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени А.К.Амосова: Серия Эпосоведение, № 3 (15), 2019, с. 25-32

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

Брагинская Н.В. Царь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 614-616

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

Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва: Логос, 2002

Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Том 1. Санкт-Петербург, 1995, 315 с.

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

Леви-Строс К. Как умирают мифы // Зарубежные исследования по семиотике фольклора (сборник статей). Москва: Наука, 1985, с. 77-88

Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, собраны В.В.Родловым. Том III, СПб., 1906

Сагалаев А.М. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Известия Сибирского отделения АН

СССР. Серия истории, филологии и философии. Выпуск 2. Новосибирск, 1985

Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2016

Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983

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

Seyfəddin Rzasoy.
“Dədə Qorqud” eposu.
I kitab.
Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi.
Bakı, Elm və təhsil, 2022.

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompyuterdə yığan:
Ləman Abdulxalıqova

Kompyuter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/16
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 128 səh.
Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.