AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI FOLKLOR İNSTİTUTU

SEYFƏDDİN RZASOY

“DƏDƏ QORQUD” EPOSU

VI KİTAB

DƏLİ ŞAMANIN KÖRPÜSÜNDƏ CAN SAVAŞI

“TURAN ADVERTISING MMC”
Bakı – 2026

Redaktor: **Fil.ü.f.d., dos. Atif İSLAMZADƏ**

Ekspert-rəyçi: **Fil.e.d., dos. Qalib SAYILOV**

Seyfəddin Rzasoy. "Dədə Qorqud" eposu. VI kitab. Dəli şamanın körpüsündə can savaşı. Bakı, Turan Advertising MMC, 2026, 320 səh.

"Kitabi-Dədə Qorqud" mətninin "Dəli Domrul" boyundan bəhs edən bu kitabda əsaslandırılır ki, "Dədə Qorqud" dastanındakı bütün mətnlər, istisnasız olaraq, keçid-inisiasiya ritualları ilə bağlıdır. Statusartırma inisiasiya ritualından keçən fərd ritualın prosessual strukturunun "aralıq//liminal" fazasında "dəli" adlanır. "Dəli Domrul" boyunun qəhrəmanı Domrul da özünün "dəli" statusal epiteti ilə inisiasiya ritualının subyektidir. Ancaq Domrul, dastandakı bütün digər "oğul" inisiasiya subyektlərindən fərqli olaraq, onlar kimi "bəyolma" ritualından deyil, "şamanolma" ritualından keçir. Tədqiqat təsdiq edir ki, "dəli" semantemi "Dəli Domrul" boyu və bütövlükdə "Dədə Qorqud" dastanının semantik strukturunun "açarı"dır. Aşkar edilir ki, "Dəli Domrul" boyunun ümumi süjeti iki süjetin həm sintaqmatik-diaxron (ard-arda), həm də paradiqmatik-sinxron (yanaşı, qoşa, alt-üst) düzümündən təşkil olunmuşdur. Boyun birinci hissəsini "Şaman Domrul" süjeti, ikinci hissəsini "Dəli Domrul" süjeti təşkil edir. Birinci süjetdən ikinci süjetə keçid Əzrayılın Domrulu öldürməsi formulunda baş verir. Burada Domrulun şaman davranış kodu, dəli koduna transformasiya olunur.

www.folklor.az
ISBN 978-9952-601-10-7

© Folklor İnstitutu, 2026
© Seyfəddin Rzasoy, 2026

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

1. Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı: Elm və təhsil, 2022, 128 s.
2. Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 304 s.
3. Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. III kitab. Şaman-Qəhrəmanın Xaos dünyasına yolçuluğu. Bakı: Elm və təhsil, 2025, 176 s.
4. Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. IV kitab. Salur Qazanın təpəgözü öldürməsi. Bakı, Elm və təhsil, 2025, 276 s.
5. Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. V kitab. Oğuz mifinin süqutu və Salur Qazan mifinə transformasiyası. Bakı, Elm və təhsil, 2026, 168 s.

İÇİNDƏKİLƏR

ÖN SÖZ ƏVƏZİ (*Atif İslamzadə*).....9

GİRİŞ (Elçin Abbasovun çətin sualları və yaxud "sıxılmış mətn" konsepti).....29

BİRİNCİ BÖLMƏ
"Dəli Domrul" boyu mövcud baxışlar müstəvisində.....49
§ 1. Yunan-Oğuz mifik müqayisə konteksti (*Əli Sultanlı*).....51
§ 2. Yunan-Trapezund əlaqələri (*Viktor Jirmunski*).....53
§ 3. Mifik-etimoloji yanaşma (*Mirəli Seyidov*).....59
§ 4. Tarixi-müqayisəli yanaşma (*Xalıq Koroğlu*).....69
§ 5. Dinin təbliği kontekstində yanaşma *(Məmmədhüseyn Təhmasib*).....73
§ 6. Struktur-semantik yanaşma (*Arif Acalov*).....77
§ 7. Yunan-Oğuz müstəvisində baxış (*Kamal Abdulla*)...85
§ 8. "Ölümdənqaçma" motivinə ədəbi tarix kontekstində baxış (*İsa Həbibbəyli*).....91
§ 9. "İslama keçidin poetikası" konteksti (*Nizami Cəfərov*).....94
§ 10. Tarixi-müqayisəli-filoloji yanaşma (*Bəhlul Abdulla*).....97
§ 11. Ensiklopedik yanaşma (*Cəlal Bəydili*).....100
§ 12. "Dəlilik" məna xətti və "dəli igid" arxetipi (*Muxtar Kazımoğlu*).....102
§ 13. Degenerativ zaman-məkan müstəvisində baxış (*Ramil Əliyev*).....106
§ 14. Analogiyaların müqayisəsi (*Səadət Şıxıyeva*).....114
§ 15. Epik məkan "təsadüf və zərurət" müstəvisində (*Kamran Əliyev*).....121

§ 16. Şumer-Türk müstəvisində baxış (*İslam Sadıq*)....124
§ 17. Dəlilik və Məcnunluq paradiqması
(*Ramazan Qafarlı*).....134
§ 18. Dəli və dəlilik kontekstləri (*Füzuli Bayat*).....139
§ 19. Analitik-psixoloji yanaşma (*Hikmət Quliyev*).....149
§ 20. Temir baba və Dəli Domrul paralelizmi
(*Serikbol Kondıbay*).....151
§ 21. Temir baba-Dəli Domrul paralelizminə tarixi-
müqayisəli baxış (*Qalib Sayılov*).....157
§ 22. Olum-Ölüm müstəvisində baxış (*Elçin Qaliboğlu*)...160
§ 23. Teoqoniya aspektində baxış (*Aynur Fərəcova*)...162
§ 24. Psixomifoloji yanaşma (*Mehmet Bilgin Saydam*)...170
§ 25. Psixosemantik yanaşma: proyektiv-metaforik oxu
(*Səfa Qarayev*).....177

İKİNCİ BÖLMƏ
"Dəli Domrul" mətninin "dəli" kodu ilə oxusu:
(2009-cu ildən baxış).....194
§ 1. Xaosun dəli paradiqmaları.....194
§ 2. Dəli Domrul paradiqması.....202
§ 2.1. "Çay" semantemi.....202
§ 2.2. "Körpü" semantemi.....204
§ 2.3. "Otuz üç axça" semantemi.....206
§ 2.4. "Qırx axça" semantemi.....208
§ 2.5. "Əzrayılla can bazarı" semantemi.....210
§ 2.6. "Dəli" semantemi.....214

ÜÇÜNCÜ BÖLMƏ
Dekonstruksiya: "Dəli Domrul" mətninin funksional-
semantik elementlər səviyyəsində analizi.....217
§ 1. Dekonstruksiyanın nəzəri əsasları.....217
§ 2. "Dəli Domrul" boyu "bütöv" mətndir, yoxsa
"yarımçıq"?.....221

§ 3. "Dəli" semantemi "Dəli Domrul" boyu və bütün dastanın semantik strukturunun "açarı" kimi.....226
§ 4. Domrulun "dəlilik" etdiyi məkanın mətnüstü və mətnaltı semantikası.....231
§ 4.1. "Çay" funksional-semantik elementi.....232
§ 4.2. "Körpü" funksional-semantik elementi.....234
§ 5. Qəhrəmanın "dəlilikləri" şaman qamlama formulu kimi: "dəli" Domrul və "şaman" Domrul.....236
§ 6. Domrul bir dəli kimi "bəyolma" yox, "şamanolma" inisiasiya ritualından keçir.....240
§ 7. Boy süjetinin "dəlilik" və "şamanlıq" məna laylarının təsnifi.....242
§ 8. "Şaman" Domrul süjetini təşkil edən funksional-semantik formullar.....244
§ 8.1. Boyun girişi Domrulun "şaman" kodu ilə təqdimat formulu kimi.....244
§ 8.2. Şaman Domrulun şöhrət qazanmaq eşqi şaman savaş//yarışmalarına çağırış formulu kimi.....245
§ 8.3. Şaman Domrulun onun yanına gətirilmiş xəstə igidi müalicəyə başlaması formulu.....246
§ 8.4. Şaman Domrulun xəstəsinin ölməsi və 40 can qurbanı formulu.....247
§ 8.5. Şaman Domrulun xəstənin ölüm səbəbini araması onun xəstənin ruhunu oğurlamış şər ruhdan intiqam alması formulu kimi.....248
§ 8.6. Şaman Domrulun Əzrayılı tanımaması, sonra onunla qarşılaşması onun ölmüş igidin canını qaytarmaq üçün Xaos dünyasına getməsi formulu kimi.....249
§ 8.7. Şaman Domrulun Əzrayıla məğlub olması onun ölmüş igidin canını xilas edə bilməməsi və özünün də həlak olması formulu kimi.....250
§ 9. "Dəli" Domrul süjetini təşkil edən funksional-semantik formullar.....251

§ 9.1. Funksional-semantik formulların inisiasiya ritualının strukturunu inikas etməsi.....253
§ 9.2. Allahın Domrula ölüm hökmü kəsməsi ölüb-dirilmə ritualının "ölmə" formulu kimi.....253
§ 9.3. Allahın Domrula "can əvəzində can tapmaq" şərtilə şans verməsi inisiasiya subyektinin köhnə canının yeni canla əvəz edilməsi formulu kimi.....254
§ 9.4. Domrulun ata-anasının ona can verməkdən Imtina etməsi əcdad ruhları aləmində can axtarışı" formulu kimi.....255
§ 9.5. Domrulun arvadının onun əvəzində canını vermək istəməsi qadının şamanolma ritualından keçməsi formulu kimi.....258
§ 9.6. Allahın Domrula və arvadına yeni ömür verməsi inisiasiya ritualının tamamlanması, Domrulun və xanımının şaman statusunda Oğuz kosmosuna dönməsi formulu kimi.....258

DÖRDÜNCÜ BÖLMƏ
Rekonstruksiya: "Dəli Domrul" mətninin "qam-şaman" kodu ilə oxusu.....260
§ 1. Domrulun "dəliliyi" şaman xəstəliyi kimi.....260
§ 2. Şaman Domrulun rəqiblərini nüfuz savaşına çağırması.....263
§ 3. İnsanların şaman Domrula müalicə üçün müraciət etmələri.....267
§ 4. Şaman Domrulun xəstənin canını Əzrayıl adlı şər ruhun oğurladığını öyrənməsi.....268
§ 5. Şaman Domrulun Ölüm tanrısı ilə konfliktə girməsi və özünün ölümə məhkum edilməsi.....270
§ 6. Şaman Domrulun Əzrayılla vuruşması və Əzrayılın onu öldürməsi.....272
§ 7. Allah Domrulun qarşısında niyə "can əvəzinə

can tapmaq" tələbini qoyur?.....274
§ 8. Şaman Domrulun Allahla konfliktinin "Allaha asilik" motivi kontekstində sinxron paralelləri.....275
§ 8.1. Domrul və Burkut baba.....275
§ 8.2. Quş totemi – Dəlilik – Şamanlıq.....282
§ 8.3. Domrul və Musa peyğəmbər.....284
§ 8.4. Domrul və Süleyman peyğəmbər.....286
§ 9. Dəli Domrulun şamanolma inisiasiya ritualında ölüb-dirilməsi.....288
§ 9.1. Boyun ümumi süjetinin "Dəli Domrul" hissəsi inisiasiya ritualının liminal fazasının metaforik proyeksiyası kimi.....288
§ 9.2. "Can verən, can alan" Allah inisiasiya ritualının patronu kimi.....291
§ 9.3. Domrulun "candəyişmə" ritualının struktur elementləri.....292
§ 9.4. "Candəyişmə" ritualı üçün "donor" niyə ailə daxilində axtarılır?.....293
§ 9.5. Allah Domrulun canını onun özünə qaytarır, ya yeni canla əvəz edir?.....295
§ 9.6. "Can donorlarının" davranış formullarının ritual semantikası.....295
§ 9.7. "Candəyişmə" ritualı necə baş verir?.....296
§ 10. İnisiasiya ritualının tamamlanması: Domrul və xanımının ər-arvad şaman statusunda Oğuz kosmosuna qayıdışı.....299

NƏTİCƏ.....300

ƏDƏBİYYAT.....302

ÖN SÖZ ƏVƏZİ

Bismillahir-Rəhmanir-Rəhim

Seyfəddin Rzasoy haqqında bəhs etmək o qədər asan deyil. Onun elmi erudisiyasından, zəhmət və heyrətamiz enerjisindən və nəticə olaraq meydana qoyduğu orijinal elmi irsindən bəhs etmək çox çətindir. Adətən, bir monoqrafiya haqqında bəhs açarkən bu elmi əsərin üslub və məziyyətlərini önə çəkmək ehtiyacı irəli gəlir. Seyfəddin Rzasoy isə bu kontekstdə istisna təşkil edir. Çünki onun adı gələndə yalnız əsərləri deyil, həm də şəxsiyyəti assosiativ olaraq şüurumuzda canlanır. Bəlkə də, bu, ondan qaynaqlanır ki, Seyfəddin Rzasoyun elmi onun şəxsiyyətindən ayrı deyil, çulğalaşmış fonemendir. Konkret desək, alimin şəxsiyyəti ilə elmi bir-birini tamamlayır. Demək olar ki, elmi əsərlərinin başlanğıcında klassik ədəbi əsərlərə uyğun olaraq "Bismillahir Rəhmanir-Rəhim", sonunda isə "Əlhamdulillahi-Rabbil-Aləmin" yazmaqla Seyfəddin müəllim ilkin olaraq onu oxuyacaq olan elmi-kütləvi auditoriya üçün mənəvi-ruhani və maddi-elmi dünyagörüşünü təqdim edir. O, tematik bəhsdən əvvəl göstərir ki, elm və inanc bir-birinin ziddi deyil, tamamıdır. Elm inancın məntiqi sonucu olaraq meydana çıxır. Uca Allahın yaratdığı yaradılışı öyrənmək elmin mahiyyətidir. Məhz bəsmələdən sonra elmi tədqiqata başlamaq onu göstərir ki, Seyfəddin müəllim ilkin olaraq yaradılış aktının öyrənilməsində Yaradanı anlayaraq öyrənməyin tərəfdarıdır və Uca Allahı inkar edən elm deyil, elmsizlik və küfrdür. Məhz onun əsərlərinə, bütün elmi irsinə bu aspektdən yanaşmağı Seyfəddin Rzasoy özü tələb edir. Məhz bu baxımdan bütün tədqiqat işini təhmidlə bitirir.

Seyfəddin Rzasoy şəxsiyyəti unikal individual hadisə olaraq öyrənilməlidir. Öncə qeyd edim ki, yaxından tanıdığın insan haqqında yazmaq daha çətindir. Çünki ona bəslədiyin sevgi və sayğıdan onun məziyyətlərini mübaliğə edə bilərsən.

Əgər dəyərləndirməsən, qiymətli keyfiyyətlərini inkar edərsən. Hər iki halda yanlış meydana çıxar. Elə bu baxımdan bəhs edəcəyim şəxsiyyətə uzaqdan baxmaq qərarına gəldim. Çünki doğrunu qiymətləndirmək üçün son dərəcə təmkinli olmaq çox vacibdir. Xüsusilə, bəhs etdiyin Seyfəddin Rzasoydursa, bu daha çətindir. Emosional xarakteri, sanqvinik temperamenti, eyni zamanda nadir tapılan qeyri-adi təfəkkürü, insanı heyrətə salan enerjisi doğru bir məqsədə yönəldiyi üçün bütün Türk xalqlarının zəngin mirasına çevrilmişdir. Bəlkə də, sağlığında onu görən insanlar üçün adi insan hesab edilən bu şəxsiyyətdə olan dahilik keyfiyyətləri o qədər də dərk olunmur. Seyfəddin müəllim heyrətləndirici səviyyədə əsərlər də yaza bilər, çıxışlar da edə bilər, çox adi, hamının bildiyi suallar da verə bilər. Bu, onun hər zaman öyrənməsindən xəbər verir. Təkəbbürü öldürüb təfəkkürü inkişaf etdirən bu dəyərli şəxsiyyətin bütün həyatı cəmiyyətin güzgüsüdür. Böyük idealları, qeyri-adi elmi erudisiyası, sadə təbiəti, xeyirxah şəxsiyyəti çox ciddi nəticələrin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur.

Uca Allah kamil insana üç əsas cəhət bəxş edir. Birincisi, Uca Allaha inam, ikincisi, millət sevgisi, üçüncüsü ailə sədaqəti. Seyfəddin Rzasoy şəxsiyyətində məhz bu cəhətlər aydın görünür. İbadət əhli olması və ibadətin onun şəxsiyyətinin inkişafında baş verən təkamülü onu tanıyan hər kəs tərəfindən yaxşı bilinir. Milli duyğuları həm məfkurəsində, həm davranışlarında, həmçinin əsərlərində aydın görünür. Ailəyə bağlılığı zaman-zaman müşahidə etdiyimiz, bütün ailə yükünü çiynində daşıyan Seyfəddin bəyin, Seyfəddin atanın, Seyfəddin babanın, Seyfəddin dayı və əminin ən orijinal xüsusiyyətidir. Seyfəddin Rzasoy gözəl insan, qayğıkeş ata, sevimli baba, görkəmli alim, əvəzolunmaz müəllim və inkişafına səbəb olduğu insanlardan daha çox səbəb ola bilmədiyi gənclər üçün qəlb ağrısı çəkən böyük şəxsiyyətdir. Özündən soruşsan, "mə-

ni çox şişirdirsən" deyəcək qədər də təvazökardır. Onu yaxından tanıdığım üçün bunu deyə bilirəm.

İki səviyyə var. Söyləmək məqamı və dinləmək məqamı. Söyləyən çoxdur, dinləmək vəziyyətinə düşəndə də nizam pozulur, dinləyən öz məqamını anlayıb söyləyəndə də bir çox hallarda iğtişaş yaranır. ***Seyfəddin Rzasoyun müəllimliyi*** artıq söyləmək məqamı, müəllim məqamı daşıyır. Dinləyən anlasa, qazanır. Bir də o var ki, sənin söylədiyin səndə olandır, sən onu başqasına verirsən. Dinləyən isə özündə olanı özündə saxlayıb başqasında olanı alır. Yəni söyləyəndən çox, dinləyən qazanır. Əgər anlaya bilərsə, qazanclı çıxar. Seyfəddin müəllim bu məqama gəlmək üçün çox dinləyən məqamında olub. Ona görə onu dayandırmaq, dinləndirmək yox, dilləndirmək lazımdır. Hər kəs öz məqamını bilərsə, hədsizlik olmaz. Söhbət mənəvi hədlərdən gedir. Müəllim məqamına gəlincə, bütün hallarda müəllimlik uca məqamdır. Müəllim alim mərtəbəsindədir. Müəllim şəhid məqamındadır. Hər zaman diridir. Öyrədəndir, hətta öyrənməyi də öyrədəndir. Hər tələbənin uğuru müəllimə sevinc gətirməli, hər uşağın boy atması ilə boyu bir az da ucalmalıdır. Elə bu səbəbdən də müəllim hər kəsdən ucadır. Çünki onun boya yetirdiklərinin bəhrəsini görür, onların boyu ilə daha da yüksək olur. İnsaf naminə, onu da deyək ki, cəmiyyət bu gün də müəllimə hörmət və sayğı bəsləyir. Hətta sayğı o qədər böyükdür ki, hər sahədə olan şəxslərə də müəllim adıyla müraciət olunur. Bu bəzən cəmiyyətdə narazı fikirlərə gətirib çıxarır. Əksəriyyət bu qənaətdədir ki, hər kəsə müəllim demək olmaz. Çünki hər kəs müəllim ola bilməz. Heç müəllim adıyla işləyən bir qisim insanlar belə sözün həqiqi mənasında müəllim ola bilmirlər. Ancaq bu müraciətin hətta hər kəsə ünvanlanması da əslində, müəllim peşəsinin hörmətli olduğundan irəli gəlir. Təsəvvür edin ki, insan nə qədər var-dövlət toplasa belə, müəllim yanında yenə də kiçik görünür. Öz müəllimlərini hər kəs sevgi və sayğıyla

yad edir. Müəllimlik cəmiyyətin inkişafında mühüm rol oynayır. Xüsusilə, müasir texnoloji dövrdə elm və təhsilin milli qurtuluş olduğunu dərk edənlər müəllim rolunu daha yaxşı anlaya bilirlər. Məhz Seyfəddin Rzasoyun ilkin olaraq orta məktəbdə, daha sonra uzun illər ali təhsil müəssisələrində olan müəllimliyi bir ideoloji paradiqma olaraq cəmiyyətdə hər zaman öz təsdiqini tapmışdır. Seyfəddin Rzasoyun harada bir istedad görərsə, onu qanadlandırmaq, ona arxa durmaq xüsusiyyəti hər kəsə məlumdur. Onun meydana çıxardığı Hikmət Quliyev və Səfa Qarayevi mən şəxsən tanımışam. Hər iki gənc tələbə çağından Seyfəddin Rzasoyun sayəsində tanıdığımız və sevdiyimiz qiymətli elmi dəyərdir. Hikmət Quliyev bu gün AMEA Folklor İnstitutunun direktoru kimi, Səfa Qarayev AMEA RH-nin elmi katibi kimi yüksək elmi mövqelərə çatmış, hər ikisi elmlər doktoru elmi dərəcəsini almışdır. Yazdıqları kitablar və dissertasiya mövzuları isə humanitar elmlər üçün, sözün həqiqi mənasında, yenilikdir. Təbiidir ki, Seyfəddin Rzasoyun onların üzərində olan zəhməti danılmazdır. Hər iki şəxs Seyfəddin Rzasoyun canlı elmi əsərləri olaraq onun dualarda olmasını hər zaman şərtləndirir.

Seyfəddin Rzasoy alimliyi yalnız Azərbaycanda deyil, bütün Türk ölkələrində tanınır. Onun elmi istiqaməti folklorşünaslıq, mifologiya, ritualşünaslıq, etnokulturologiya, ədəbiyyatşünaslıq, struktur-semiotika və s.-dir. Alim yalnız mifologiya sahəsində "Oğuz mifologiyası" cərəyanı yaratmış görkəmli alim olaraq bütün Türk Respublikalarında, bütün ali və orta məktəblərin öyrənməli olduğu çox ciddi elm sahibidir. Seyfəddin Rzasoya qədər ümumi türk mifologiyası öyrənilirdisə, alim öz monumental "Oğuz mifologiyası" monoqrafiyası ilə sübut etdi ki, Oğuz mifologiyası da ayrıca öyrənilməlidir. Ümumiyyətlə, qədim oğuz eposunun bərpası istiqamətində Seyfəddin Rzasoyun xidməti çox böyük və danılmazdır.

Onun elmə qazandırdığı portret kitabların və böyük əsərlərin kataloqu geniş biblioqrafiya təşkil edir:

1. İslam Ağayev: ömür və yaradıcılıq etüdləri. Tural-Ə NPM, 2002, 121 s.
2. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti Bakı: Ağrıdağ, 2003, 211 s.
3. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, 199 s.
4. Yaddaş və şəxsiyyət (Mürsəl Həkimovla birgə).Bakı: Səda, 2004, 130 s.
5. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, 181 s.
6. Folklorlaşan alim ömrü. Bakı: Nurlan, 2007, 197 s.
7. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı: Nurlan, 2008, 212 s.
8. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, 188 s.
9. Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
10. Əbülqazi "Oğuznamə"sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013, 172 s.
11. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı (mif və epos məsələləri). II cilddə, I cild. Bakı: Nurlan, 2013, 364 s.
12. Muğanlıda Novruz karnavalı. Tiflis, "Tbiliselebi", 2014, 103 s.
13. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.
14. Ustad-namə (Rafiq Babayevlə birgə). Naxçıvan: Nuh, 2016, 107 s.
15. "Kitabi-Türkman-lisani" oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikası. Bakı: Elm və Təhsil, 2020, 472 s.
16. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı (sənətkar, mətn və mühit məsələləri). II cilddə, II cild. Bakı: Elm və Təhsil, 2020, 308 s.

17. Nizami Gəncəvi: etnogenez və mifologiya. Bakı: Elm və Təhsil, 2021, 120 s.

18. Nizaminin "Yeddi gözəl" poemasında mf, folklor və təsəvvüf. Bakı: Elm və Təhsil, 2021, 344 s.

19. Büyük Azerbaycan Mütüfekkiri Nizami (M.Hüseynova və E.Quliyevlə birgə). Bursa, "Türk Ocakları Derneği Bursa şübesi", 2022, 197 s.

20. "Dədə Qorqud" eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı: Elm və Təhsil, 2022, 128 s.

21. "Dədə Qorqud" eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilkin bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və Təhsil, 2024, 304 s.

22. "Dədə Qorqud" eposu. III kitab. Şaman-qəhrəmanın xaos dünyasına yolçuluğu. Bakı: Elm və Təhsil, 2025, 176 s.

23. "Dədə Qorqud" eposu. IV kitab. Salur Qazanın Təpəgözü öldürməsi. Bakı: Elm və Təhsil, 2025, 276 s.

24. "Dədə Qorqud" eposu. V kitab. Oğuz mifinin süqutu və Salur Qazan mifinə transformasiyası. Bakı: Elm və təhsil, 2026, 168 s.

25. "Dədə Qorqud" eposu. VI kitab. Dəli şamanın körpüsündə can savaşı. Bakı, Elm və təhsil, 2026 (hazırkı monoqrafiya).

Göründüyü kimi, Seyfəddin Rzasoy irsi Azərbaycan və Türk folklorşünaslığının, mifologiyasının və ədəbiyyatşünaslığının zəngin sərvətidir. Bu sərvəti qorumaq, dəyərləndirmək və təbliğ etmək milli vəzifədir. Ancaq şüarçılıqla "türk-türk" demək deyil, sözün həqiqi mənasında türk olmaq üçün bu sahədə dəyərli əsərlər meydana qoyan Seyfəddin Rzasoy kimi dəyərlərimizi hər zaman bayraq kimi baş üzərində tutmalıyıq. Professor Seyfəddin Rzasoy bütün ömrünü şüurlu şəkildə insanlara yardım etməklə, xeyirxah niyyətlərini gerçəkləşdirməklə keçirmişdir. Elm sahəsində çox böyük işlər görmüs, yağla şorun dəyərinin bilinmədiyi bir yerdə zəngin elmi miras

qoymuş, ancaq əsl qiymətini yetərincə almamışdır. Ona "müəllimlər müəllimi", "xocalar xocası" deyirlər. Bu, indiki riyakar münasibətlərin hökm sürdüyü bir cəmiyyətdə süni deyil, səmimi münasibətdir. Bunu qazana bilmək üçün məhz mənim tanıdığım Seyfəddin Rzasoy olmaq lazımdır. Onu tanıdığım üçün həmişə fərəh duymuşam. Onun insani keyfiyyətləri, elmi irsi, pedaqoji fəaliyyəti bu millətin dəyəridir. Bu dəyərdən hər kəs bəhrələnməli, onun adını və faydalı fəaliyyətini hər kəs yaxşı bilməlidir.

Onu da qeyd edim ki, Seyfəddin Rzasoyun avtobioqrafiyasından yazmağa ehtiyac duymuram. Çünki onun əsərləri elə tərcümeyi-halıdır. Seyfəddin Rzasoy, əslində, böyük türk millətinin tərcümeyi-halı olaraq öyrənilməli olan böyük şəxsiyyətdir. Bu il Seyfəddin Rzasoyun 65 yaşı tamam oldu. Bu kimi şəxsiyyətlərin varlığı millətin varlığının mövcudluğunu göstərir. Millət oğlunu, Oğuz övladını, Türk balasını təbrik edirəm! Uca Allah hər zaman onun bütün diləklərini ömrünə yazsın. Amin.

***

Seyfəddin Rzasoyun "Dədə Qorqud" eposu seriyasından nəşr olunan VI kitabı qarşımızdadır. Alim bu monoqrafiyada ilk olaraq elmi ictimaiyyət üçün yeni olan "səmimi disput" anlayışını təqdim edir. Ənənəvi monoqrafiyalarda əgər əsər tədqiqatçının öz baxışı üzərində başlayırsa, burada dünya alimlərinin qədimdən bəri apardıqları elmi söhbətlər (dialoq, məktublaşma, mədəni mübahisə, tematik müzakirə) üzərində metodoloji tədqiqat təqdim edir. Müəllif əsərin girişində dosent doktor Elçin Abbasovun ona ünvanladığı sualları təqdim edir, bu suallara aydınlıq gətirir, öz baxış tərzinə uyğun elmi cavablar verir. Məhz bu sual-cavab ətrafında aparılan diskussiya monoqrafiyanın meydana çıxması üçün avanqard təşkil edir. Biz tədqiqat boyu bu sualların, müəyyən mənada, ritorik

olduğunu müşahidə edir və alimin başqa bir alimə maraqlı elmi cavablarının şahidi oluruq. Seyfəddin Rzasoyun bu cavabları ilə monoqrafiyada tanış olacaqsınız. Ancaq biz də bu disputa qoşularaq həmin suallara elə Seyfəddin Rzasoyun arzuladığı formatda cavab verməklə tədqiqatın "canlı polemika tələb edən laboratoriya" olmasına çalışmaq istəyirik. Ancaq qeyd edək ki, bu sualları qısa suallara çevirmək və qısa cavab vermək məcburiyyətindəyik və gələcəkdə bu tədqiqatın ***bələdçiliyi ilə*** bu kimi ciddi alim baxışlarına uyğun suallar əsasında canlı monoqrafiya meydana qoymaq bizdə də qarşısıalınmaz həvəs doğurdu. Zənnimizcə, Seyfəddin Rzasoyun məqsədi də məhz elmi metodologiya olaraq bu istiqamətdə sağlam mühit formalaşdırmaq, elmi inteqrasiyanı artırmaq, "ölü mətn"dən "diri mətn"ə keçid etməkdir. Sual-cavab əsasında tədqiqatın bu istiqamətdə canlı orqanizm olaraq diqqət çəkməsinə çalışaraq:

1. Elçin Abbasov Seyfəddin Rzasoydan soruşur ki, Aruza aid qəhrəmanlıqların KDQ-də Qazan üzərinə köçürüldüyünü iddia etmək nə dərəcədə inandırıcıdır?".

Qeyd edək ki, biz məhz Aruz-Qazan münasibətləri və Bozoq-Uçoq qarşıdurmasını Oğuz əhdinə zidd olaraq Uçoqların Bozoqlardan hakimiyyəti mənimsəməsi kontekstinə ilk geniş monoqrafiya olaraq öz "Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu" monoqrafiyamızda (2017) və "Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazı" dissertasiyamızda (2013) toxunmuşuq. Biz bu tədqiqat işində çox illər əvvəl sanki Elçin Abbasova cavab verərək bildirmişik ki, "Sağ yerin Bozoqlardan alınıb Uçoqlara verilməsi, əksinə, Uçoqların sol yerinin Bozoqlara ötürülməsi dastanda ciddi qarşıdurma yaratmaqdadır". Bu da onu göstərir ki, sağ tərəfin başçısı olan Aruzun funksiyaları, daha doğrusu, müsbət cəhətləri sol tərəfə, yəni Qazan xan üzərinə köçürülmüşdür.

2. Elçin Abbasov soruşur ki, eposda Aruz tez-tez doqquz qocalar başı adlandırılır, lakin bu qocaların funksiyası və kimlərdən ibarət olduğu qaranlıq qalır.

Bizim fikrimizcə, doqquzluq burada Oğuz invariant strukturunu işarələməklə Oğuz ritualında olan 9 rəqəminin sakral funksiyası olaraq göstərilir. Bu qocaların kimlər olduğunu konkretləşdirməyə gəlincə, əgər eposda bu barədə açıq bilgi verilməyibsə, bu adların simvollaşması əsas götürüldüyündən bu qocaları deyil, belə bir mərtəbənin mövcudluğunu Oğuz elində araşdırmaq daha münasib olardı. Yerdə qalan isə yalnız yozum ola bilər. Əgər bir tədqiqatçı müəyyən bir qocaları təqdim edəcəksə, digər tədqiqatçı da başqa qocaları nişan verəcəkdir.

3. Elçin Abbasov Seyfəddin Rzasoya üçüncü sualla müraciət edərək göstərir ki, Aruzun Qazan xanla konflikti hakimiyyəti uzurpatordan geri almaq cəhdi deyildir. Aruz xan separatçılığın qarşısını almaq üçün Qazan xanın üzərinə getmiş, lakin məğlub olmuşdur.

Qeyd edək ki, bu sualda elə cavab da yatır. Qazan xanın separatçılığı deyildikdə elə onun hakimiyyəti mənimsəməsi göstərilir. "Yağmaya Üçokların (Qazan xanın) qatılmaması, yəni tabeçilikdən imtinası ilə bağlı süjet təşkil etmişdir" müddəası elə hakimiyyətin mənimsənilməsini göstərir və bunu geri almaq Aruzun məntiqi addımı olaraq aşkar görünür.

4. Elçin Abbasov dördüncü sualı formalaşdıraraq belə bir problem meydana qoyur ki, "eposda ritual icraçısı kimi asan rekonstruksiya olunan Basat niyə niqablı təsvir olunmur?".

Qeyd edək ki, "Dədə Qorqud kitabı"nda ritual model mətn strukturunda çox geniş təbəqə təşkil edir və demək olar ki, üzdə ritualla bağlı olmayan bir çox obrazlar mətnaltı laylarda fərqli şəkildə özünü göstərir. Bu baxımdan, bu sualın cavabını yalnız Basata deyil, bir çox obrazlara aid etmək olar. Həmçinin biz monoqrafiyamızda (Oğuz epik ənənəsində Qa-

zan xan obrazı: 2013) göstərmişik ki, Təpəgözün və Basatın təbiətdən gəlməsi də bu anlamlar cərgəsindədir. Basatın təkrar-təkrar təbiətə qaçması Oğuz törəsinin aqıncı qanununu icazə kodeksinə uymadan pozması Təpəgözə qalib gələ bilsə də, Beyrək kimi Oğuz ərənlərinin eli, günü üçün təhlükə mənbəyi olaraq qalması və s. onu sakrallıqdan məhrum edir. Bu baxımdan, sakrallığın göstəricisi olan niqabın ona aid edilməməsi ozan tərəfindən məsləhət olmamışdır.

5. Elçin Abbasov beşinci sualda göstərir ki, Qonur Qoca Sarı Çoban adını Qonur Qoca oğlu Sarı Çoban kimi bərpa etmək daha doğru olardı.

Əlbəttə, bu məntiqi müddəa ilə razılaşmamaq olmaz. Ancaq qeyd edək ki, "Dədə Qorqud kitabı"nda qonurluq sakral rəng simvolikası daşıdığı üçün ozan bu kontekstdə ehtiyatlı olmuş, Sarı Çobanın Qonur Qoca oğlu olduğuna diqqət çəkməyə çalışmamışdır. Biz göstərdiyimiz monoqrafiyamızda (2013, 2017) bu barədə açıqlama vermişik ki, Təpəgözün atası olan çobanın adı Qonur Qoca Sarı Çobandır. Elə Qazan xanın Qonur atının sakral sferada olması çobana ad semantemi ilə Qonur qocaya qarşı durub, özünü xtonik anlayışlar cərgəsindən çıxartmaq üçün imkan vermişdir.

Biz bu disputa qoşularaq elmi-kütləvi oxucunun da Seyfəddin Rzasoyun təşkil etdiyi canlı diskussiyaya cəlb olunmasını daha münasib hesab edirik. Qeyd edək ki, Elçin Abbasovun suallarına həm bu seriyadan olan kitablarda, həm də bu monoqrafiyada daha geniş, əhatəli və əhəmiyyətli elmi cavablar vardır. Eyni zamanda tədqiqatçı alim Seyfəddin Rzasoy təvazö göstərərək bu sualların bir qismi ilə razılaşdığını və yeni tədqiqatlar üçün üfüq açıldığını elmi həmkarına hörmətlə göstərir. Biz isə disputa qoşulmaqla yalnız sualların bir qismini, daha doğrusu, bir hissəsini cavablandırmağa çalışdıq. Bu da ondan irəli gəldi ki, monoqrafiya adlandırdığımız bu orijinal canlı orqanizm bir az da canlı ola bilsin.

Seyfəddin Rzasoy yalnız Elçin Abbasov kimi həmkarlarına deyil, digər həmkarlarına, paralel və fərqli sahələrin elmi mühitinə, ümumiyyətlə, cəmiyyətin hər fərdinə səmimi və obyektivdir. O, yalnız onun fikir və müddəalarını qəbul edən şəxslərə yox, həm də qəbul etməyən, hətta ona aqressiv yanaşan şəxslərə belə ədalətlidir. Alim hər hansısa bir mövzuda əsər qələmə alarkən həmin mövzuda söz demiş bütün tədqiqatçıları, onların araşdırmalarını gözdən keçirir, onlara öz əsərində yer ayırır, düşüncə səviyyəsini qəbul edib-etməməsindən asılı olmayaraq bu araşdırıcıların yazdıqları örnəklərə müraciət edir. Yeri gəldikdə isə normal elmi mübahisə aparır. Təbiidir ki, bu onun obyektivliyindən, arbitrliyindən irəli gəlir. Biz bu yüksək məziyyəti monoqrafiyada daha geniş səviyyədə müşahidə edirik. Əgər əvvəlki monoqrafiyalarında Seyfəddin Rzasoy tədqiqatçılardan sitat və istinad, yeri düşdükdə iqtibas təqdim edirdisə, "Dədə Qorqud kitabı"nın əsas və daha qədim obraz olan Dəli Domrul haqqında yazdığı bu monoqrafiyada obrazla bağlı söz deyən tədqiqatçıların bütöv elmi əsərlərini monoqrafiyaya cəlb etmiş, onların haqqında bəhs açmış, bu barədə daha geniş təəssürat yaratmış, bununla da alim obyektivliyini daha yüksək səviyyədə göstərmişdir. Onu da demək ehtiyacı hiss edirəm ki, Seyfəddin müəllim bu monumental canlı laboratoriya işi kimi meydana qoyduğu tədqiqat işini yazmağa başlayarkən bu sahədə qələm işlədən bütün şəxslərə müraciət etmiş, bizi də gözdən qaçırmamış, Dəli Domrulla bağlı hətta bir cümlə belə işlətmişiksə, onu öyrənməyə çalışmış, gözdən qaçan heç bir mənbənin tədqiqatdan kənarda qalmağını istəməmişdir. Bu tədqiqatçı və tədqiqatlardan Əli Sultanlı "Yunan-Oğuz mifik müqayisə konteksti", Viktor Jirmunski "Yunan-Trapezund əlaqələri", Mirəli Seyidov "Mifik-etimoloji yanaşma", Xalıq Koroğlu "Tarixi-müqayisəli yanaşma", MəmmədhüseynTəhmasib "Dinin təbliği kontekstində yanaşma", Arif Acalov "Struktur-seman-

tik yanaşma", Kamal Abdulla "Yunan-Oğuz müstəvisində baxış", İsa Həbibbəyli ""Ölümdənqaçma" motivinə ədəbi tarix kontekstində baxış", Nizami Cəfərov "İslama keçidin poetikası", Bəhlul Abdulla "Tarixi-müqayisəli-filoloji yanaşma", Cəlal Bəydili "Ensiklopedik yanaşma", Muxtar Kazımoğlu ""Dəlilik" məna xətti və "dəli igid" arxetipi", Ramil Əliyev "Degenerativ zaman-məkan müstəvisində baxış", Səadət Şıxıyeva "Analogiyaların müqayisəsi", Kamran Əliyev "Epik məkan "təsadüf və zərurət" müstəvisində", İslam Sadıq "Şumer-Türk müstəvisində baxış", Ramazan Qafarlı "Dəlilik və Məcnunluq paradiqması", Füzuli Bayat "Dəli və dəlilik kontekstləri", Hikmət Quliyev "Analitik-psixoloji yanaşma", Serikbol Kondıbay "Temir baba və Dəli Domrul paralelizmi", Qalib Sayılov "Temir baba-Dəli Domrul paralelizminə tarixi-müqayisəli baxış", Elçin Qaliboğlu "Olum-Ölüm müstəvisində baxış", Aynur Fərəcova "Teoqoniya aspektində baxış", Mehmet Bilgin Saydam "Psixomifoloji yanaşma", Səfa Qarayev "Psixosemantik yanaşma: proyektiv-metaforik oxu" kimi paraqraflarda elmi təfəkkürdən keçirilmişdir. Təbiidir ki, tədqiqatın I bölməsi bu araşdırıcı və tədqiqatlara həsr olunmuşdur. Seyfəddin Rzasoy tədqiqatın daha sonrakı bölmələrində isə Dəli Domrul obrazının mətnüstü və mətnaltı laylarda funksional səviyyələrini orijinal şəkildə bərpa edərək, elmi ictimaiyyətə yeni elmi məhsul təqdim etmişdir. II bölmədə Seyfəddin Rzasoy "Dəli Domrul" mətninin "dəli" kodu ilə oxusu: (2009-cu ildən baxış)", "Xaosun dəli paradiqmaları", "Dəli Domrul paradiqması", "Çay" semantemi", "Körpü" semantemi, "Otuz üç axça" semantemi", "Qırx axça" semantemi", "Əzrayılla can bazarı" semantemi", "Dəli" semantemi" başlıqları altında Dəli Domrul obrazının semantik səviyyələrini araşdırıb oxuculara təqdim etmişdir.

III bölmədə "Dəli Domrul" mətninin funksional-semantik elementlər səviyyəsində analizini aparan alim mətni dekon-

struksiya etməyə çalışmış və insafla desək, buna əhəmiyyətli dərəcədə nail olmuşdur. Bu istiqamətdə mövzunun "Dekonstruksiyasının nəzəri əsasları"nı hazırlayıb elmi ictimaiyyətə təqdim etmişdir. Seyfəddin Rzasoy bu aspektdə "Dəli Domrul" boyu "bütöv" mətndir, yoxsa "yarımçıq"?", "Dəli" semantemi "Dəli Domrul" boyu və bütün dastanın semantik strukturunun "açarı" kimi", "Domrulun "dəlilik" etdiyi məkanın mətnüstü və mətnaltı semantikası", "Çay" funksional-semantik elementi", "Körpü" funksional-semantik elementi", "Qəhrəmanın "dəlilikləri" şaman qamlama formulu kimi: "dəli" Domrul və "şaman" Domrul", "Domrul bir dəli kimi "bəyolma" yox, "şamanolma" inisiasiya ritualından keçir", "Boy süjetinin "dəlilik" və "şamanlıq" məna laylarının təsnifi", "Şaman" Domrul süjetini təşkil edən funksional-semantik formullar", "Boyun girişi Domrulun "şaman" kodu ilə təqdimat formulu kimi", "Şaman Domrulun şöhrət qazanmaq eşqi şaman savaş//yarışmalarına çağırış formulu kimi", "Şaman Domrulun onun yanına gətirilmiş xəstə igidi müalicəyə başlaması formulu", "Şaman Domrulun xəstəsinin ölməsi və 40 can qurbanı formulu", "Şaman Domrulun xəstənin ölüm səbəbini araması onun xəstənin ruhunu oğurlamış şər ruhdan intiqam alması formulu kimi", "Şaman Domrulun Əzrayılı tanımaması, sonra onunla qarşılaşması onun ölmüş igidin canını qaytarmaq üçün Xaos dünyasına getməsi formulu kimi", "Şaman Domrulun Əzrayıla məğlub olması onun ölmüş igidin canını xilas edə bilməməsi və özünün də həlak olması formulu kimi", "Dəli" Domrul süjetini təşkil edən funksional-semantik formullar", "Funksional-semantik formulların inisiasiya ritualının strukturunu inikas etməsi", "Allahın Domrula ölüm hökmü kəsməsi ölüb-dirilmə ritualının "ölmə" formulu kimi", "Allahın Domrula "can əvəzində can tapmaq" şərtilə şans verməsi inisiasiya subyektinin köhnə canının yeni canla əvəz edilməsi formulu kimi", "Domrulun ata-anasının ona can ver-

məkdən imtina etməsi əcdad ruhları aləmində can axtarışı" formulu kimi", "Domrulun arvadının onun əvəzində canını vermək istəməsi qadının şamanolma ritualından keçməsi formulu kimi", "Allahın Domrulu və arvadına yeni ömür verməsi inisiasiya ritualının tamamlanması, Domrulun və xanımının şaman statusunda Oğuz kosmosuna dönməsi formulu kimi" başlıqlar altında "Dəli Domrul" boyunu çox orijinal istiqamətdə struktur-semiotik metodla dekonstruksiya etmişdir və hesab edirik ki, alimin bu addımı da elmi ictimaiyyət üçün mühüm yenilik olacaqdır.

Seyfəddin Rzasoy IV bölmədə rekonstruksiya baxımından mətnin etnik-milli-mədəni kodlarla oxunmasını və inanc sistemi əsasında analizini həyata keçirmiş, bu istiqamətdə saya gəlməyəcək mühüm yeniliklərə imza atmış, "Dəli Domrul" boyunun aprobasiyasında yeni nəzəri-metodoloji yanaşması ilə yüksək elmi erudisiyası əsasında məqsədinə çatmışdır. Bu istiqamətdə "Dəli Domrul" mətninin "qam-şaman" kodu ilə oxusu", "Domrulun "dəliliyi" şaman xəstəliyi kimi", "Şaman Domrulun rəqiblərini nüfuz savaşına çağırması", "İnsanların şaman Domrula müalicə üçün müraciət etmələri", "Şaman Domrulun xəstənin canını Əzrayıl adlı şər ruhun oğurladığını öyrənməsi", "Şaman Domrulun Ölüm tanrısı ilə konfliktə girməsi və özünün ölümə məhkum edilməsi", "Şaman Domrulun Əzrayılla vuruşması və Əzrayılın onu öldürməsi", "Allah Domrulun qarşısında niyə "can əvəzinə can tapmaq" tələbini qoyur?!, "Şaman Domrulun Allahla konfliktinin "Allaha asilik" motivi kontekstində sinxron paralelləri", "Domrul və Burkut baba", "Quş totemi – Dəlilik – Şamanlıq", "Domrul və Musa peyğəmbər", "Domrul və Süleyman peyğəmbər", "Dəli Domrulun şamanolma inisiasiya ritualında ölüb-dirilməsi", "Boyun ümumi süjetinin "Dəli Domrul" hissəsi inisiasiya ritualının liminal fazasının metaforik proyeksiyası kimi", "Can verən, can alan" Allah inisiasiya ritualının patronu ki-

mi", "Domrulun "candəyişmə" ritualının struktur elementləri", "Candəyişmə" ritualı üçün "donor" niyə ailə daxilində axtarılır?", "Allah Domrulun canını onun özünə qaytarır, ya yeni canla əvəz edir?", "Can donorlarının" davranış formullarının ritual semantikası", "Candəyişmə" ritualı necə baş verir?", "İnisiasiya ritualının tamamlanması: Domrul və xanımının ər-arvad şaman statusunda Oğuz kosmosuna qayıdışı" başlıqları altında, göründüyü kimi, nəinki funksional semantikanı, hətta funksional mədəni institutları bir mətn əsasında qovuşdurmuşdur. Ümid edirik ki, elmi ictimaiyyət üçün bu mühüm elmi monoqrafiya, əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, "diri mətn" funksiyasının praktiki göstəricisi kimi diqqəti cəlb edəcəkdir.

Seyfəddin Rzasoy monoqrafiyanın "Nəticə" hissəsində ümumiləşmiş müddəalarını, hətta mündəricat ilə nəticəni qovuşdurmaqla bitkin mətn nümunəsi meydana qoyur. Ümumiyyətlə, bu hissədə də alim öz orijinal müddəalarını diqqətə çatdırır, "Dəli şamanın körpüsündə can savaşı" əsərinin ad semantemindən tutmuş məzmun, metod, simvol, ümumiyyətlə, vahid bir kompleksin nədən ibarət olduğunu diqqətə çatdırır.

Seyfəddin Rzasoy hər zaman olduğu kimi bu tədqiqat işində də geniş elmi qaynaqlardan istifadə etmiş, bu mövzuda olan tədqiqatları bu monoqrafiyaya cəlb etməkdən əlavə, eyni zamanda çoxlaylı mənbələrə müraciət etmişdir. Bu qaynaqlar Azərbaycan, türk, rus, ingilis dilində nəşr olunan elmi əsərlərdən və mövcud elektron resurslardan ibarətdir. Alim heç kimin zəhmətini gözardı etməmiş, elmi prinsipiallığın tələblərini maksimum səviyyədə qoruyub saxlamışdır.

***

Seyfəddin Rzasoyun bu monoqrafiyası yeniliklərlə zəngindir. Əgər bu yazımızın birinci hissəsi Seyfəddin Rzasoyun həyat və fəaliyyətilə bağlı ümumi məlumatlar əsasında yanaş-

ma tərzimizi nümayiş etdirirsə, ikinci hissəsi bu monoqrafiyanın quruluşu və "canlı laboratoriya" olaraq xüsusi metod olduğuna diqqət çəkmək və bu canlı disputa əyani olaraq qoşulmaqla əsərin xüsusi əhəmiyyətini diqqətə çatdırmaqdan ibarətdir. Təbiidir ki, yazımızın üçüncü hissəsində bu monoqrafiyada Seyfəddin Rzasoyun öz elmi müddəalarını, elmi yeniliklərini, təhlil aparatını diqqətdən keçirməklə tədqiqat işi haqqında oxucularda geniş təəssürat yaratmaq məqsədi daşıyırıq. İlkin olaraq qeyd edək ki, bu hissədə Dəli Domrul obrazının etnokulturoloji və inanc sistemində yerini yalnız Seyfəddin Rzasoyun baxışları əsasında təqdim edəcəyik. Çünki əvvəlki hissədə də göstərmişik ki, alim bu obraz haqqında əhəmiyyətli tədqiqatlara yer ayırmış və bu elmi əsərləri, müəlliflərin baxış tərzini və gəldikləri qənaətləri monoqrafiyada təqdim etmişdir. Xüsusi olaraq onu da göstərmək lazımdır ki, Dəli Domrul obrazı ilə bağlı olan bu monoqrafiya təsadüfi olaraq meydana çıxmamışdır. Alim uzun illərdir ki, bu mövzuda geniş tədqiqatlar aparır və ciddi nəticələr meydana qoymuşdur. Hətta deyərdim ki, bu istiqamətdə bir çox tədqiqatların meydana çıxmasında rol oynamış, xüsusilə mətn laylarının struktur-semantik metod əsasında yeni istiqamətdə açılmasında əhəmiyyətli işlər görmüşdür. Təbii olaraq alim bu əməyinin "pasportlaşdırılmasını" da tələb etməkdə haqlıdır. Son illərin "plagiatşünaslığında" Seyfəddin Rzasoyun yenilikləri əvvəlcə inkar olunurdusa, sonralar onun meydana qoyduğu yeni müddəaların mənimsənilməsi geniş vüsət aldı. Xüsusilə, elmi texnoloji vasitələrin kitab oxunuşunu zəiflətdiyi bir vaxtda bu kimi addımların atılması daha çox yayılmışdır. Necə deyərlər, "Bulanıq suda balıq tutan çox olar". Məhz Seyfəddin Rzasoyun alim həmkarı Füzuli Bayata cavab reaksiyasında bu kimi yanlışların düzəldilməsini diqqətə çatdırması ondan irəli gəlir ki, onu da bu qəbildən olan dırnaqarası alim hesab etmir, onun elmi nəticələrini şübhə altına almır, tədqi-

qatlarını gözardı etmir, ancaq özü tərəfindən elmə gətirilən yeniliklərin də diqqətə çatdırılmamasının yanlışlığını dost ərki ilə diqqətə çatdırır. Əslində, Seyfəddin Rzasoy bu monoqrafiyada Elçin Abbasovla sual-cavab əsasında disput təşkil edirsə, Füzuli Bayatla da canlı söhbət qurur, onunla ərkyana elmi mübadilə edir, elmin qazanacağı addımları atır, bunun yalnız Azərbaycanda deyil, Türkiyə elmi mühitində də geniş polemikasını bu monoqrafiyada təşkil edir. Bu baxımdan, bu monoqrafiyadan əvvəl Seyfəddin Rzasoyun "Dədə Qorqud kitabı"nda Dəli Domrul obrazı haqqında həyata keçirdiyi elmi tədqiqatları, qısa da olsa, nəzərdən keçirmək lazımdır. Alim özü bu tədqiqatları aşağıdakı şəkildə bəyan edir:

"Hörmətli oxucularımızın diqqətinə çatdırırıq ki, (*türkologiya və qorqudşünaslıq tarixində ilk dəfə bizim tərəfimizdən müəyyənləşdirildiyi kimi*), oğuzlarda inisiasiya prosesindən keçən neofit dəli adlanırdı. Hələ 2005-ci ildə aşkarladığımız kimi:

"a) Eposdakı "dəli" qəhrəmanlar "keçid" statuslu qəhrəmanlardır: onlar kosmosla xaosun hüdudunda – qovşağında yerləşirlər;

b) "Keçid" statusu daşıdıqları 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.

"Dədə Qorqud" və o cümlədən "Koroğlu" dastanlarında "dəli" və "dəlilik" haqqında 2005-ci ildə Bakıda keçirilmiş "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III Uluslararası Folklor Konfransında oxuduğumuz "Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – "Yalançı dünya"" adlı məruzə-

mizlə başlanan tədqiqatlarımız sonrakı illərdə Azərbaycan, rus və türk dillərində Azərbaycanda , Rusiyada və Ukraynada çap olunmuşdur. Türkiyə türkcəsinə gəlincə, biz əvvəlcə bu mövzuda Qaziantep şəhərində keçirilmiş "VII Millətlərarası Türk Xalq Mədəniyyəti Konqresi"ndə məruzə etmiş, daha sonra 2012-ci ildə Kocaeli Universitetinin jurnalında "Oğuz mifologiyasında xaos və onun dəli paradiqmaları" mövzusunda ayrıca məqalə çap etdirmişik.

Bu mövzudakı tədqiqatlarımızın monoqrafik taleyinə gəlincə, 2009-cu ildə çap olunmuş "Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya)" adlanan monoqrafiyamızın "Oğuz mifologiyasında xaos və onun dəli paradiqmaları" adlanan üçüncü fəslində "Dədə Qorqud" eposundakı dəli obrazlarını inisiasiya statusu, xaotik davranış modeli və qam-şaman arxetipi kontekstlərində geniş şəkildə (83 səh.) əhatə etmişik".

Beləliklə, Seyfəddin Rzasoyun Dəli Domrul obrazı haqqında bu monoqrafiyada olan yekun müddəalarına da nəzər yetirək. Ümumiyyətlə, alim öncə göstərir ki, bu kitab, əslində, əvvəlki "Dədə Qorqud" seriyasından olan 5 cildin həm nəticə hissəsi rolunu oynayır, həm də bu kitabda Dəli Domrul obrazının daha geniş əhatədə öyrənilməsi mümkün olur. Seyfəddin müəllim bu qənaət əsasında "Dədə Qorqud kitabı"nda və oğuz sistemində olan mətn strukturuna özünün yazdığı kimi, bu istiqamətdə yanaşır:

""Dədə Qorqud" dastanındakı bütün mətnlər, istisnasız olaraq, keçid-inisiasiya ritualı ilə bağlıdır. Bütün dastanda üç növ inisiasiya ritualı metaforik şəkildə proyeksiyalanmışdır:

1. Oğulları statusartırma ritualları;

2. Ataların müvəqqəti statusdəyişmə ritualları;

3. Oğuz elinin boyların sonunda əks olunmuş statusdəyişmə ritualları və sonuncu boyda əks olunmuş statusartırma ritualı".

Seyfəddin Rzasoy Dəli Domrul obrazının etnik-milli-mədəni və inanc sistemində yerini müəyyənləşdirərək belə bir müddəa irəli sürür ki, "statusartırma inisiasiya ritualından keçən fərd ritualın prosessual strukturunun "aralıq//liminal" fazasında "dəli" adlanır. Bu baxımdan, "Dəli Domrul" boyunun qəhrəmanı Domrul da özünün "dəli" statusal epiteti ilə inisiasiya ritualının subyektidir. Ancaq Domrul, dastandakı bütün digər "oğul" inisiasiya subyektlərindən fərqli olaraq, onlar kimi "bəyolma" ritualından deyil, "məhz "şamanolma" ritualından keçir".

Təbiidir ki, bu kimi ritualın müəyyənləşdirilməsi üçün Dəli Domrulun şaman görüşlərinə bağlılığını mətn strukturu və semantik laylar əsasında müəyyənləşdirmək vacibdir. Alim məhz bu yolla gedərək, ilkin olaraq leksik-semantik səviyyədə "dəli" qavramının bütün "Dədə Qorqud kitabı"nın əsasında "açar" rolunda çıxış etməsini və bu istiqamətdə tədqiqatların mətn laylarının açılmasında vacib prioritetini göstərir. Müəllif daha sonra göstərir ki, Dəli Domrul süjeti iki əsasla inkişaf edir: ""Dəli Domrul" boyunun ümumi süjeti iki süjetin həm sintaqmatik-diaxron (ard-arda), həm də paradiqmatik-sinxron (yanaşı, qoşa, alt-üst) düzümündən təşkil olunmuşdur. Boyun birinci hissəsini "Şaman Domrul" süjeti, ikinci hissəsini "Dəli Domrul" süjeti təşkil edir. Birinci süjetdən ikinci süjetə keçid Əzrayılın Domrulu öldürməsi formulunda baş verir. Burada Domrulun şaman davranış kodu, dəli koduna transformasiya olunur".

Seyfəddin Rzasoy Dəli Domrulun Şaman mədəniyyəti ilə bağlılığının mümkünlüyünü bu mədəniyyət realiyasına uyğun başlıqlar altında təhlil etməklə təqdim edir. Bu yazımızın kitabın quruluşu ilə bağlı hissəsində həmin başlıqlara nəzər yetirmişik və bunu mündəricat hissəsində bir daha gözdən keçirmək mümkündür. Ancaq burada əsas olan məsələ budur ki, alimin Dəli Domrul obrazının invariant əsasının şaman mədə-

niyyətinə bağlılığını ritual əsaslarla izah etməsi və bunu müxtəlif başlıqlar altında paralellərlə əsaslandırması elmi mühit üçün mühüm yenilik hesab oluna bilər. Əslində, əsərdə bu istiqamətdə o qədər dərin və mürəkkəb təhlillər aparılır ki, hətta həmin təhlillərin struktur-semantik analizi aparılarsa, elə bu monoqrafiyanın öz həcmi qədər geniş həcm alınar. Ümid edirik ki, elmi ictimaiyyət bu monoqrafiyanı diqqətlə nəzərdən keçirəcək, istifadə mənbəyi kimi müxtəlif müddəalarından bəhrələnəcəkdir. Seyfəddin Rzasoyun "Dəli şamanın körpüsündə can savaşı" monoqrafiyası və ümumiyyətlə "Dədə Qorqud kitabı" seriyasından olan 6 cild əsərinin elmi hadisəyə çevriləcəyinə elmi obyektivlik və yeni tədqiqatların inkişafı baxımından mühüm ehtiyac hiss olunur.

Əlhamdulillahi-Rəbbil-Aləmin.

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Atif İSLAMZADƏ

BİSMİLLAHİR-RƏHMANİR-RƏHİM.

“...Onlar [yaranmışlar] Allahın elmindən
Onun özünün istədiyindən başqa
heç bir şey qavraya bilməzlər...”
(“Əl-Bəqərə”, 255)

Kitab bizə analıq etmiş böyük bacım
ƏZİZƏ GÜLVERDİ QIZININ
əziz xatirəsinə ithaf olunur.

G İ R İ Ş
(Elçin Abbasovun çətin sualları və yaxud “sıxılmış mətn” konsepti)

“Dədə Qorqud” seriyası ilə bağlı kitablarım nəşr olunduqca onlara Azərbaycan elmi mühitinin reallıqlarının inikası kimi müxtəlif reaksiyalarla üzləşirəm. Təqdiredici münasibətlər hər bir müəllifin arzu etdiyi, gözlədiyi, yaxud üzdə bildirməsə də, daxilən istədiyi reaksiyalardır. Lakin bunların içərisində bir alimin münasibəti həmişə ciddi, polemik və deyim ki, güzəşt etmədən sərt olur. Bu, folklorşünas həmkarım və iş yoldaşım, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Elçin Abbasovun münasibəti, daha dəqiq desək, məni həmişə çətinə salan suallarıdır.

E.Abbasovun yaradıcılığıma reaksiyası məni həm də heyrət və marağa salır. O, söhbətə, adətən, “Kitabını oxuyuram, ciddi yazırsan, yaxşı məsələlərdir, **ancaq**...” formulu ilə başlayır. Əvvəlcə sual verir və mənim “atüstü” cavablarım onu razı salmır və ardı ilə məsələyə öz şərhini verir. Və bir məqam mənim üçün heyrətamiz olur: araşdırdığım hər hansı məsələyə tamamilə fərqli izahlar verir.

"Dədə Qorqud" eposu seriyasından 2024-cü ildə çap etdirdiyim "Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi" adlı II kitabım[1] işıq üzü görəndən sonra Elçin müəllimin sualları daha da çoxaldı (və şifahi cavablandırmaq baxımından çətinləşdi). "Atüstü" söhbətlər nə onu, nə də məni qane edirdi. Axırda qərara gəldim ki, biz "atdan düşməli", məsələləri ətraflı müzakirə etməliyik. Ona suallarını yazılı formada verməyi təklif etdim. O da mənə aşağıdakı beş sualı yolladı.

E.Abbasovun sualları mənim indiki kitabımla birbaşa bağlı deyil: onun sualları "Alp Aruz" variantı, mənim bu kitabım isə "Dəli Domrul" boyu ilə bağlıdır. Lakin "Dədə Qorqud" seriyasından nəşr etdirdiyim kitabların hamısı, əslində, elə bir kitabdır. "Kitabi-Dədə Qorqud"un boyları bir-biri ilə sintaqmatik deyil, paradiqmatik prinsiplə birləşdiyi, vahid mətnə çevrildiyi kimi, mənim bu (və Allahın (c.c.ə.ş.) izni ilə ardı ilə yazacağım) kitablarım da elə həmin paradiqmatik düşüncə modeli çərçivəsində vahid bir kitabı təşkil edir. Çünki kitablarımla bağlı istənilən "çətin" suallar, mahiyyətcə, "sıxılmış mətn" konsepsiyası ilə bağlıdır. Başqa sözlə, "Dədə Qorqud mətnləri hər bir poetik səviyyədə (boy, süjet, motiv, epizod və s.) "epoxal sıxılmaya" məruz qalmışdır. Bu da mətnlərin sintaqmatik strukturunda çoxsaylı anlaşılmaz məqamlar yaratmışdır: mətn epoxadan epoxaya keçdikcə fiziki cəhətdən böyüməmiş, böyümə prosesi mifin "eksplisit-implisit" mövcudluq modelinə uyğun olaraq alt məna qatları yaratmışdır. Yeni epoxaların ideoloji tələb və sifarişləri mətni bəzən "Alp Aruz variantı"nın taleyində olduğu kimi "zorakı" transformasiyalara məruz qoysa da, "Dədə Qorqud" dastanı mifoloji-paradiqmatik dəyişmə və böyümə modeli əsasında öz epik "kimliyini" həmişə qoruya bilmişdir. Bu da öz növbəsində

[1] Rzasoy S. "Dədə Qorqud" eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 304 s.

mətni, sözün həqiqi mənasında, mənadaşıyıcı elementlər səviyyəsində diqqətlə oxumaq istəyən tədqiqatçıları çox vaxt çətinə salmışdır. Çətinlik (və ondan doğan suallar), əslində, dastanın öyrənilməsinin nəzəri-metodoloji platforması ilə bağlıdır. Qorqudşünaslığın mövcud nəzəri bazası, təhlil aparatı, analitik mexanizmləri tədqiqatçıya mətnin üst qatından alt qatlarına enməyə az imkan yaradır. Epik mətnin hər bir alt qatının (süxurunun) öz epik təbiəti (poetikası) var: onu nəzərə almayan tədqiqatçı süjetaltına enəndə yeni bir dünya (əslində, aktuallığını itirərək alt qata enmiş əski epik yaddaş qatlarından biri) ilə qarşılaşsa da, ona münasibətdə nəzəri aparata sahib olmadığı üçün mətni adekvat məntiqi olmayan şərhlərə məruz qoyur.

E.Abbasovun suallarının orijinallığı onun folklorşünas kimliyinin özünəməxsusluğu ilə bağlıdır. O, stixiyası etibarilə tarixçi-folklorşünasdır. Tarix onun təhlil sistemində folklorla bərabər çalışan, qarşılıqlı şəkildə funksionallaşan düşüncə kodudur. Bu cəhətdən, Elçin müəllim hər bir folklor faktının məna məkanında onu şərtləndirən tarixin aurasını (obrazını) müşahidə edə bilir. Aşağıdakı suallar da ona məxsus üslubun xüsusiyyətlərini təbii olaraq özündə əks etdirir.

Həmkarımın *"Suallarda öz cavablarına uyğun heç bir dəyişiklik eləmə ha!"* (başqa sözlə, "vəziyyətdən çıxmaq üçün" onları öz verəcəyin cavablarına uyğunlaşdırma) kimi ciddi xəbərdarlıq qrifi ilə mənə verdiyi ilk sualı belədir:

"1. Alp Aruz və Qazan xan hər biri dastanda ayrı-ayrı konfiqurasiyaların mərkəzidir: hərəsinin öz "ətrafı" var: Aruz "doqquz qocalar başı", Qazan bəylərin bəyidir. KDQ-də Aruzun totemi, klanı, mübarizə apardığı mifik varlıqlar Qazan xanın klanı, totemi, mübarizə apardığı mifik varlıqlardan da fərqlidir və aydın ifadə olunur. Belə olduğu halda daha əvvəl epik ənənədə Aruza aid qəhrə-

manlıqların KDQ-də Qazan üzərinə köçürüldüyünü iddia etmək nə dərəcədə inandırıcıdır?"

Əvvəlcə sualın bağlı olduğu kontekstə toxunmalıyam. "Alp Aruz variantı" konsepsiyama görə, "Oğuznamə dastançılıq ənənəsinin *şərti* (yəni bizə məlum olan) *başlanğıcında* "Oğuznamə"nin uyğur variantı, *şərti sonunda* isə "Kitabi-Dədə Qorqud" durur. "Oğuznamə"nin poetik strukturunu Bozoq-Ucoq münasibətlər modeli təşkil edir. Bozoqlar – 24 tayfadan ibarət Oğuz elinin hakim qolu, ucoqlar – onlara tabe olan vassal qoludur. Bozoqlar Oğuz kağanın göy qızından doğulmuş, ucoqlar isə yer qızından doğulmuş "oğullarıdır". Alp Aruz kosmoloji mənsubiyyətinə görə – bozoqlu, Salur Qazan – ucoqludur. Başqa sözlə, Salur Qazan kosmoloji iyerarxiyaya görə Alp Aruza tabedir. Lakin "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında bu kosmoloji iyerarxiya tamamilə tərsinə çevrilmiş, ucoqlar tarixən hakimiyyəti ələ alaraq hakim tayfalara, bozoqlar isə hakimiyyəti əldən verərək vassal tayfalara çevrilmişlər. Beləliklə, dastanın poetik strukturunda sağlarla solların, göy oğulları ilə yer oğullarının, hakimlərlə vassalların yeri dəyişmişdir. Bu dəyişmənin "son" nəticəsi "Dədə Qorqud" dastanındakı "İçoğuz-Dışoğuz" iyerarxiya modelində öz ifadəsini aydın şəkildə tapmışdır. Bu cəhətdən, dastanda ucoqlar artıq hakim mövqeyə sahib olduqları kimi, Ucoq qolunun başçısı Salur Qazan da artıq bütün Oğuz elinin baş qəhrəmanı və qəhrəmanlığın struktur modelidir.

Bu qlobal-epoxal dəyişim-transformasiyanın başlanğıc ("Oğuznamə") və son ("Kitabi-Dədə Qorqud") mərhələləri bizə məlumdur. *Bəs orta (aralıq) mərhələdə nə baş vermiş və dəyişmələr hansı dastanda öz əksini tapmışdır?*

""Dədə Qorqud" eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi" adlı kitabımızda apardığımız rekonstruksiyanın nəticələrinə görə, orta mərhələdəki "Dədə Qorqud" dastanının baş qəhrəmanı bozoqlu Alp Aruzdur.

Ucoqlar real tarixi hadisələr zəminində hakimiyyəti ələ alandan sonra öz hakimiyyətlərini ideoloji baxımdan legitimləşdirmək məqsədilə "Dədə Qorqud" dastanı üzərində dəyişikliklər edərək, "Bozoq-Ucoq" struktur modelini "İçoğuz-Dışoğuz" modelinə transformasiya etmişlər. Bu prosesdə dastanın baş qəhrəmanı Alp Aruz Salur Qazanla əvəz olunmuşdur. Məsələnin qısa mahiyyəti belədir.

İndi keçək sualın cavabına.

Elçin müəllimlə tam razıyam ki, "Alp Aruz və Qazan xan hər biri dastanda ayrı-ayrı konfiqurasiyaların mərkəzidir: hərəsinin öz "ətrafı" var: Aruz "doqquz qocalar başı", Qazan bəylərin bəyidir. KDQ-də Aruzun totemi, klanı, mübarizə apardığı mifik varlıqlar Qazan xanın klanı, totemi, mübarizə apardığı mifik varlıqlardan da fərqlidir və aydın ifadə olunur".

Təhlillər göstərmişdir ki, "Alp Aruz variantı"nın "Salur Qazan variantı"na, yəni indiki "Kitabi-Dədə Qorqud"a keçidi prosesində Aruz obrazının *bütün qəhrəmanlıqları*, yəni Aruzun özünə məxsus olan *qəhrəmanlıq bioqrafiyası* Salur Qazanın üzərinə *köçürülməmişdir*.

Bəs sadə mənada köçürmə, epik mənada transformasiya hansı səviyyədə baş vermişdir?

Burada ilk növbədə nəzər almalı olduğumuz məqam Alp Aruz və Salur Qazanın hər birinin fratrial lider, əcdad olmaları, yəni hər ikisinin Oğuz elinin sağ və sol qanadlarından birinin başçısı olmalarıdır. Bu mənada, onların hər birinin fratrial tirə başçıları kimi, dastanda öz əksini tapmış *sabit fərdi qəhrəmanlıq bioqrafiyası* var. Məsələnin bütün mahiyyəti isə Oğuz elinin *baş qəhrəman modeli* ilə bağlıdır. "Alp Aruz variantı"nda bu model Aruz obrazında təcəssüm olunduğu halda, "Kitabi-Dədə Qorqud"da baş qəhrəman rolunu Salur Qazan oynayır. Başqa sözlə, transformativ keçidlər məhz baş qəhrəmanın əvəzlənməsi platformasında baş vermiş və məhz

"baş qəhrəman" modeli üçün xarakterik olan poetik əlamət və xüsusiyyətlər Alp Aruzun "əlindən alınaraq" Salur Qazana "verilmişdir". Biz kitabda[2] transformativ keçidlərin hamısını bu konseptual müstəvi üzərində dəyərləndirmişik.

E.Abbasov yazır:

"2. Eposda Aruz tez-tez doqquz qocalar başı adlandırılır, lakin bu qocaların funksiyası və kimlərdən ibarət olduğu qaranlıq qalır. Oğuz tayfa birliyi 1-6 (3+3) – 24 [(4+4+4)+(4+4+4)] şəklində təşkil olunduğundan bu doqquz qocaların müəyyən sistem üzrə tayfa başçıları qrupunu ifadə etməsini düşünmək olmur. Baxmayaraq ki, onlardan hansılarınsa tayfa rəhbəri olması mümkündür. Məsələn, Aruz özü bütün Dış Oğuzun (yəni on iki boyun) başçısı idi. "Kitabi-Dədə Qorquda"da adına Qoca epiteti əlavə edilmiş doqquzdan artıq şəxs adına rast gəlmək olur: Aruz Qoca, Uşun Qoca, İlək Qoca, Qanlı Qoca, Duxa Qoca, Qazlıq Qoca, Qəflət Qoca, Qonur Qoca, Ənsə Qoca, Yapaoğlu Qoca, Bunlu/Yunlu Qoca. "Dədə Qorqud" bu obrazların bəzilərini alp, qəhrəman, nüfuz sahibi və s. kimi təqdim etsə belə, qəhrəmanlığından bəhs etmir. Yəni onlar daha əski çağın "adamlarıdır" və onların qəhrəmanlıq dövrü arxada qalmışdır. Ona görə də əlimizdəki "Dədə Qorqud kitabı"nda Aruzun əsas qəhrəman rolunda olmamağını qədim Oğuz eposunun dağılması və yeni tarixi mərhələdə, yeni mədəni-coğrafi mühitdə yenidən qurulması (yəni daha əski obrazlar və onların qəhrəmanlıqlarının ümumi halda daha "yeni və gənc" obrazlar və onların qəhrəmanlıqları ilə əvəzlənməsi) kontekstində dəyərləndirmək olmazmı?

[2] Rzasoy S. "Dədə Qorqud" eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 304 s.

Bəli, mümkündür və bu məsələdə Elçin müəllimlə tam razıyam. Elə ona görə də bu suala həmkarımın öz cümləsi ilə belə cavab verirəm: "Əlimizdəki "Dədə Qorqud kitabı"nda Aruzun əsas qəhrəman rolunda olmamağını qədim Oğuz eposunun (*ilkin platformasını təşkil edən Bozoq-Ucoq modelinin tarixi hadisələr zəminində* – S.R.) dağılması və (*Ucoq tayfalarının Oğuz etnik-mədəni məkanında hakim mövqeyə qalxması ilə səciyyələnən* – S.R.) yeni tarixi mərhələdə, yeni mədəni-coğrafi mühitdə yenidən qurulması (yəni daha əski obrazlar və onların qəhrəmanlıqlarının ümumi halda daha "yeni və gənc" obrazlar və onların qəhrəmanlıqları ilə əvəzlənməsi) kontekstində dəyərləndirmək" mümkündür və doğru yanaşmadır.

E.Abbasov yazır:

3. Əgər KDQ-də (prof. S.Rzasoyun ifadəsi ilə desək, şərti "Qazan xan variantı"nda) Alp Aruzun Qazan xanla əvəz olunduğu iddia olunursa (məsələyə baxış fərqi ilə mən də bununla razıyam), onda bu "yerdəyişmə"ni S.Rzasoy niyə təhlilinə böyük yer ayırdığı sonuncu boya şamil etmir? Belə ki, ibtidai cəmiyyətlərdə sosial ədalətin qorunması tayfa başçılarının, hökmdarların birinci vəzifəsi, təyinatının məqsədi idi. Bu baxımdan, tayfa başçısının birliyi pozacaq hər hansı addım atması absurd və onun öz maraqlarına və fəaliyyətinin mahiyyətinə zidd idi. Əksinə, ayrı-ayrı klanların, qəbilələrin ümumi qaydalara əməl etməkdən imtinası başçının "hakimiyyətini" tanımamağı, birlikdən ayrılmanı ifadə edirdi. Bu qolun ilkin variantını da Aruzun simasında konfederasiya başçısının "evinin yağmalanmasına" (məhz Aruzun evinin!) Üçokların (Qazan xanın) qatılmamağı, yəni tabeçilikdən imtinası ilə bağlı süjet təşkil etmişdir. Aruzun Qazan xanla konflikti hakimiyyəti uzurpatordan geri almaq cəhdi deyildir. Aruz xan separatçılığın qarşısını almaq üçün Qazan xanın üzərinə getmiş, lakin məğlub olmuşdur (neçə ki, həqiqətən

Üçoklar (Səlcuqların) Oğuz yabğularına qarşı çıxmış, sonda bu dövlətə son qoymuşdular). Dastan üçün epik məna layı (Bamsı Beyrəyin öldürülməsinin intiqamı) tarixi məna layından daha vacib olduğundan bu qarşıdurmanın əsl mahiyyəti asanlıqla fərqli şəklə düşmüşdür.

Elçin müəllimin bu yazdıqları ilə tamamilə razıyam.

Qaldı ki, Ucoq-Bozoq (Qazan-Aruz) yerdəyişməsinin sonuncu boya niyə "aid olmamasına", bununla bağlı bildirmək istəyirəm ki, həmin yerdəyişmənin sonuncu boyda necə inikas olunması bizim "Dədə Qorqud" seriyasından çap etdirdiyimiz "Oğuz mifinin süqutu və Salur Qazan mifinə transfermasiyası" adlı V kitabda[3] geniş şəkildə təhlilə cəlb olunmuşdur.

Orada deyilənləri burada təkrarlamağa ehtiyac görmürəm. Qısa şəkildə bildirmək istəyirəm ki, "Dədə Qorqud"un XII boyu 12-lik poetik strukturuna malik olan eposun sonuncu, tamamlayıcı poetik ritm vahididir. 2002-ci ildə "Dədə Qorqud" kitabının sonuncu boyunun mətn strukturundan bəhs edən məqaləmizdə yazdığımız kimi, "KDQ-nin on iki boydan ibarət olması bir təsadüf olmayıb, Oğuz mifinin 12-lik say arxetipini inikas edir. Təbii ki, 12-lik paradiqmasının invariantında birbaşa 12-lik olmayan, lakin paradiqmatik törəmələr sistemində 12-liyi hökmən nəzərdə tutan say arxetipi dayana bilər: 6, 3, 2, 1. Ancaq KDQ miqyasında 12-lik sistemi 24-lük boy sistemi ilə eyni düşüncə sisteminə girməklə bir-birinə münasibətdə eyni invariantın fərqli səviyyəli paradiqma paralelizmini təşkil edir. Bütün hallarda Oğuzun sosial kosmosunun 24-lük strukturu onun epik kosmosunun 12-lik strukturunda bütövlükdə işarələnmişdir. Biri oğuz kosmosunun sosial kodla, o birisi epik kodla işarəsidir. Hər iki işarə fərqli rəqəmlərlə (12 və 24) ifadə olunmasına baxmaya-

[3] Rzasoy S. "Dədə Qorqud" eposu. V kitab. Oğuz mifinin süqutu və Salur Qazan mifinə transformasiyası. Bakı, Elm və təhsil, 2026, 168 səh.

raq, onlar mif informasiyasının, başlıca olaraq, təsvir dilinə (koduna) görə fərqlənən struktur vahidləridir. Bu halda rəqəmlərin fərqli ədədlərlə ifadə olunması onların yalnız diaxronik struktur fərqlərini ortaya qoyur. Başqa sözlə, 24-lük vahidi diaxronik strukturu baxımından 12-likdən keçir. Ancaq bütöv oğuz kosmosu səviyyəsində biz 12-lik boy vahidi ilə 24-lük boy vahidini (başqa sözlə, epik işarə ilə sosial işarəni) eyni bir sinxron səviyyədə müşahidə edirik. Bu, həmin vahidlərin kosmik eynigüclüyünü, bir-birinə kodlaşdırılma imkanlarını da nümayiş etdirir"[4].

"Dədə Qorqud" dastanının 12-lik strukturunun Oğuz elinin 24-lük sistemini işarələndirməsinin əsasında oğuzların ritual-mifoloji təsnifat modeli durur.

Yenə də əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində yazdığımız kimi, "Drezden nüsxəsinin 12 boyluq strukturu Qalın Oğuzun 24 boyluq strukturunu, Vatikan nüsxəsinin 6 boyluq strukturu isə Salur Qazanın başçılıq etdiyi İç Oğuzun 12 boyluq strukturunu proyeksiyalandırır... Əbülqazi Bahadır xan "Oğuznamə"sindən məlum olduğu kimi[5], Oğuz xanın böyük oğlu Gün xan Oğuz atasının ölümündən sonra qurultay keçirərək Oğuz elinin strukturunu təzələyir... Təsvirdən bəlli olur ki, həmin ritualda qızıl alaçıqda Gün xan oturdulur. "Çadırın içəri qapısında" Erkil-xoca oturur. Bundan sonra 24 nəvə-tayfa dual sxem əsasında 12 ağ çadırda yerləşdirilir. Sağdakı çadırda – buzuklar, soldakı çadırda – uçuklar otururlar. Hər çadırda iki nəvə-tayfa oturur. Yerləşdirmə zamanı Oğuzun 6 oğlunun oğuznamə mətnlərində dəyişməz struktur kimi keçən ümumi

[4] Rzasoy S. "Dədə Qorqud" kitabının sonuncu boyunun mətn strukturu // "Dədə Qorqud" jur., 2002, № 2, s. 75

[5] Bax.: Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, s. 65-66

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

"Dədə Qorqud"un sonuncu boyu ilə 12-lik poetik sistemi və buna uyğun olaraq 24-lük etnik-mədəni sistemi bir epoxal dövriyyəni başa vurur. Ona görə də dastanın məhz 12-ci boyunda "Bozoq-Ucoq" epoxası başa çatır və Oğuz elində "İçoğuz-Dışoğuz" sistemi əsasında yeni epoxa başlanır.

Bütün bu hadisələrin tarixlə bağlılığına gəldikdə, vurğulamaq istərdim ki, eposda baş verən hadisələr, E.Abbasovun da yaxşı bildiyi kimi, reallıqda əsrlər və bəlkə də, minilliklər boyunca baş vermiş hadisələri metaforik şəkildə əks etdirir. Sonuncu boyda bizə elmi baxımdan müəmmalı, dolaşıq, yaxud məntiqsiz görünən bütün hadisələr bu boyun bizə məhz ucoqlu (içoğuzlu) ozanların təfsirində, onların ideoloji maraqlarına uyğun şəkildə təqdim olunması ilə bağlıdır. Ona görə də Alp Aruz və Salur Qazan obrazlarına və baş verən hadisələrə heç bir halda fərdi prototiplər kimi baxmaq olmaz. Alp Aruz – Bozoq kimliyinin, Salur Qazan – Ucoq kimliyinin əsrləri, epoxaları əhatə edən tarixinin metaforasıdır. Bu obrazların totem genetikasını da nəzərə aldıqda isə onların artıq əsrləri deyil, hətta minillikləri təcəssüm etdirən metaforik işarələr olduğu qənaətinə gəlmək olur.

[6] Rzasoy S. "Kitabi-Türkman lisani" oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikası. Bakı, "Elm və təhsil", 2020, s. 67-69

E.Abbasovun "Dastan üçün epik məna layı (Bamsı Beyrəyin öldürülməsinin intiqamı) tarixi məna layından daha vacib olduğundan bu qarşıdurmanın əsl mahiyyəti asanlıqla fərqli şəklə düşmüşdür" fikrinə daha bir münasibətimi Səfa Qarayevin "Dəli Domrul" boyunun psixosemantik analizini verən əsərindən bir parça ilə ifadə etməyi məqsədəuyğun hesab edirəm. S.Qarayev yazır: "Bədii-performativ mətndə hadisələrin ardıcıllığı gerçək həyatda olduğu kimi fakt və hadisələrin xronoloji ardıcıllığı deyildir. O, bir yaradıcılıq faktı kimi aid olduğu gerçəkliklə semiotik əlaqədə olan, lakin bununla belə özünəməxsus avtonomluğa sahib bütövdür. Bu mənada, mətndəki fakt və hadisələr yaradıcılıq hadisəsidir. Mətn onu yaradan düşüncənin daxili-psixoloji motivləri, məqsədləri və dünyagörüşünə uyğun olaraq yaradıcılıq vasitə və priyomları ilə şəkillənən məna bütövüdür"[7].

E.Abbasov yazır:

4. Oğuzlar arasında Beyrək də daxil olmaqla dörd qəhrəmanın niqablı (maskalı) gəzməsini prof. S.Rzasoy onların totemlə bağlı ayinlərin icraçıları olması ilə bağlayır: bu obrazlar öz "həqiqi", yəni totemist sifətini niqab altında gizləyir. Lakin bu halda, totemizmi tədqiq etmiş alimlərin qənaətindən çıxış edib, deməliyik ki, konkret rituallar zamanı totem maskası taxılması həmişə totem maskasında gəzməyi tələb etmir. Bu halda düşünə bilərik ki, bəlkə, dastan bu, müəyyən ritualla bağlı hadisəni onların "gündəlik" həyat hadisəsi kimi yadda saxlayıb və epik obrazın "portretində" daimiləşdirib. Lakin onda da belə sual yaranır, bəs eposda ritual icraçı kimi asan rekonstruksiya olunan Basat niyə niqablı təsvir olunmur?

[7] Qarayev S. Dəli Domrul boyu: eqosentrik kişi şovinizminin metaforik semantikası. Bakı: 2026 (*əlyazması*), s. 131

Elçin müəllimin bu sualı çox ciddi məsələləri əhatə edən və eposun üzdə olmayan, görünməyən, yalnız struktur-semiotik rekonstruksiyalarla aydınlaşdırıla bilən məsələləri əhatə edir. Mətnin görünməyən qatlarına nüfuz etmək istəyi tədqiqatçını asanlıqla yanlış yola sala bilir. Çünki mətnaltı bütün hallarda mətnin keçmişidir. Keçmiş isə heç kəsin (və heç bir mətnin) yaddaşında olduğu kimi yaşamır: o, zamanla aktuallaşır və aktuallaşma prosesi "xatırlayanın" (təhkiyəçinin, yaxud mətnin) maraq, mənafe və ehtiyaclarının ifadəsinə xidmət edir. S.Qarayevin yazdığı kimi, "folklorun yaşaması ilə onun məna daşıması arasında birbaşa əlaqə vardır. İnsanlar eşitdikləri bütün ixtiyari mətnləri yadda saxlamırlar. Hər bir fərdi hekayə ənənədə qorunmur. Yəni ənənə özü də keçmişi mexaniki şəkildə təkrarlayan yaddaş sistemi deyildir. O, müəyyən sosial və mədəni ehtiyaclara cavab verən mətnləri seçir, onları yeni şəraitə uyğunlaşdırır və yaşadır"[8]. Başqa sözlə, mətnin hər bir elementi onun söyləyicisinin və söyləyicinin mənsub olduğu sosial vahidin maraqlarını ifadə edən mənanın gerçəkləşməsinə xidmət edir.

"Kollektiv yaddaşın rekonstruktiv xarakteri onu göstərir ki, mədəni informasiyanın uzunömürlülüyü onun formal ifadəsinin bütün ötürülmə mərhələlərində dəyişməz qalması kimi deyil, funksional-semantik nüvəsinin dəyişən kontekstlərdə yenidən qurularaq qorunması kimi nəzərdən keçirilməlidir[9]. Maswood, Luhmann və Rajaram göstərirlər ki, birgə xatırlama prosesi yalnız düzgün məlumatların deyil, yanlış və ya dəyişdirilmiş informasiya elementlərinin də kollektiv şəkil-

[8] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 5

[9] Bax.: **Liu, J.H., & Khan, S.S.** Asian Journal of Social Psychology, 24 (3), 2021, P. 263-271 (https://doi.org/10.1111/ajsp.12494); **Mutlutürk, N., Tekcan, A. İ., & Boduroğlu, A.** The Structure and Organization of Collective Memory Representations. *Memory Studies,* 16 (5), 2023. P. 1128-1145 (https://doi.org/10.1177/1750698020988778)

də sabitləşməsinə səbəb ola bilər[10]. Bu müşahidə mədəni davamlılığın tarixi dəqiqlikdən daha çox funksional koherentliklə əlaqəli olduğunu göstərir"[11].

Yaxud Alan Dandesin göstərdiyi kimi, "eyni folklor nümunəsi müxtəlif söyləyicilər üçün fərqli mənalar daşıya bilər, eyni zamanda müxtəlif auditoriyalar tərəfindən də müxtəlif şəkildə qavranıla bilər. Hətta eyni auditoriyanın ayrı-ayrı üzvləri həmin folklor nümunəsinə fərqli məna yükləyə bilər. Bundan başqa, eyni söyləyici də həyatının müxtəlif dövrlərində eyni folklor mətnini fərqli şəkildə mənalandıra bilər"[12].

Beləliklə, mövcud ənənə keçmişi (yaddaşı) öz maraq və ehtiyacları kontekstində xatırlayır. Bu cəhətdən, içoğuzlu (ucoqlu) ozanlar əbədi rəqibləri hesab etdikləri Bozoq qolunun qəhrəmanı Basatı onun bütün qəhrəman bioqrafiyası və qəhrəman obrazının bütün göstəriciləri baxımından, sadəcə, xatırlamaq istəməmiş və dastanda onun rol və mövqeyini bacardıqca kiçiltməyə çalışmışlar. Lakin onun "cəmal və kəmal iyəsi" olan dört igid (Qanturalı, Qaraçəkür, Qırqqınuq və Beyrək)[13] kimi "üzü niqablı" gəzməməyinin səbəbi məhz bu deyildir. Bunun səbəbi Basatın həmin 4 igidlə eyni funksional-tipoloji cərgəyə aid olmamağıdır.

---

[10] Maswood, R., Luhmann, C. C., & Rajaram, S. (2022). Persistence of false Memories and Emergence of Collective False Memory: Collaborative Recall of DRM word lists. Memory, 2022, 30 (4), P. 465-479 (https://doi.org/10.1080/09658211.2021.1928222)

[11] Xəlilov Y. Mədəni Davamlılığın Funksional Qiymətləndirilməsi: Koherent Mədəni İnformasiya Sistemləri Nəzəriyyəsi (TCCIS) və Azərbaycan Atalar Sözləri, **(əlyazması)**, s. 4

[12] Dundes, A. Projection in Folklore: A Plea For Psychoanalytic Semiotics. MLN, 91 (6), P. 1505; **Bax.:** Qarayev S. Dəli Domrul boyu: eqosentrik kişi şovinizminin metaforik semantikası. Bakı: 2026 (*əlyazması*), s. 5

[13] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 87

Əvvəlki rekonstruksiyalarımıza görə, sözü gedən dörd igid həm də "qam-şaman" arxetipi ilə bağlıdır və onların üzü niqablı olması bu kontekstdə öz mənasını tapır. *Niqab* – "cəmal və kəmal"ın, yəni müqəddəs üz və biliklərin işarəsi, onun arxetipi olan *maska* – qam-şaman arxetipinin işarəsidir. Hər bir şaman maskasının hansısa totem heyvanı ilə bağlı olması da məlumdur.

Bu barədə sözü çox uzatmayıb, əvvəlki tədqiqatlarımıza əsasən bildiririk ki, dastanda Qanturalı və Beyrəyin qam-şaman arxetipi ilə bağlılığı onların şaman-qəhrəman kimi xaos dünyasına gediş-qayıdışlarında (mediasiya aktlarında) daha çox paradiqmalaşıb. Beyrək öz kosmogenetikası baxımından açıq şəkildə Qam Qurd (Qam Börə//Börü) arxetipi ilə bağlıdır. Digər maskalı qam-şamanlar ata və oğuldur: Qaraçəkür və oğlu Qırqqunuq. Onlar totem şəcərəsinə görə eyni totem əcdada bağlıdırlar. "Qırxqınuq" adının mənası hərfi anlamda "40 dənə qınuq" deməkdir. Qırxqınuqun qam-şaman statusunu, qam-şamanların körpü-hüdudda 40 can ödəmələrini yada salsaq, "40 qınuq" birbaşa qurban statusunda ödəniş vasitəsi olan heyvanın (insanın) canı ilə bağlı semantemdir. Dilimizdə "qılıncın qını", "tısbağanın qını" söz birləşmələri var. Bu birləşmələrdə "qın" qabı, zirehi, üzü bildirir. Üz, zireh həm də örtücü, gizlədici vasitədir. Bu mənada, "qırx qınuq" – "qırx qın", "qırx üz", "qırx zireh", bir sözlə, "qırx maska" anlamındadır. Başqa sözlə, "Qırqınuq" adı Beyrəyin qurd maskası ilə eyni paradiqmaya girən "40 qınlı", "40 maskalı" deməkdir. Qaraçəkür isə bir qam-şaman kimi, öz ad-funksiyasına uyğun olaraq xəstənin bədəninə daxil olmuş şər ruhları (qara-quranı, qaramatları) qamlama yolu ilə onun bədənindən çəkib çıxarır[14].

[14] Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: "Nurlan", 2009, 363 s.

Elçin Abbasov yazır:

“5. Qonur Qoca Sarı Çoban adı KDQ-də adverməninn, personajları adlandırmanın tipologiyasına uyğun deyildir. Belə ki, bu adın komponentlərindən çıxış etsək, Çoban həm “Qonur”, həm “Sarı”dır, həm yaşlı nəslə aiddir (qocadır), həm gəncdir (ehtiraslarını cilovlaya bilmir). KDQ-də, adətən, bütün kişi obrazların adının önündə atalarının adı yer alındığından onun adının ilkin formasını Qonur Qoca oğlu Sarı Çoban kimi bərpa etmək daha doğru olardı. Çobanlar – Sarı Çoban, Qonur Çoban, Qara çoban adlarında əks olunan rəng (açıqdan tündə) semantikasına da əsaslansaq, dünyanın vertikal və üfüqü modelində fərqli səviyyələrdə dururlar. Sarı çoban Aruzun (Bozokun, yuxarının), Qara(ca) çoban Qazanın (Üçokun, aşağının) çobanıdır. İtin, Qurdun belə bilmədiyi Qaranlıq dünyanın yolunu bilən Qaraca çobanın, yəni aşağı – qaranlıq aləmin çobanının qaranlıq aləmin (dastanda düşmən ölkə) hüdudunda bitən nəhəng ağac (Dünya ağacı) vasitəsilə Qazanın deyil, əksinə, onun silah-sursatını alıb özünün endiyini qəbul etsək (mətndə Qaraca çoban Qazanın ailəsini geri almaq üçün məhz bunları istəyir də), bu, arxaik süjetin bərpası baxımından daha məntiqli deyilmi?

Elçin müəllimin “KDQ-də, adətən, bütün kişi obrazların adının önündə atalarının adı yer alındığından onun adının ilkin formasını *Qonur Qoca oğlu Sarı Çoban* kimi bərpa etmək daha doğru olardı” fikri məntiqidir və ağla batır. Bu, “ata-oğul” genetik modelinə xas olan qarşıdurma baxımından da məntiqli görünür və təhlil üçün yeni imkanlar açır. *Sarı* – işıqlı spektri, *qonur* – qaranlıq spektri ifadə edir. Koroğlu (kor ata və görən oğul), Qaraxan-Oğuz və s. ad-modellərində olduğu kimi, burada işıq-qaranlıq, gündüz-gecə semantikasının olduğunu söyləmək mümkündür.

Qaldı ki, Elçin müəllimin "İtin, Qurdun belə bilmədiyi Qaranlıq dünyanın yolunu bilən Qaraca çobanın, yəni aşağı – qaranlıq aləmin çobanının qaranlıq aləmin... hüdudunda bitən nəhəng ağac (Dünya ağacı) vasitəsilə Qazanın deyil, əksinə onun silah-sursatını alıb özünün endiyini qəbul etsək" ehtimalına, bu yanaşma, inamla deyim ki, yeni struktur-semiotik rekonstruksiyalar üçün geniş meydan açılır. Və vurğulamaq istərdim ki, məhz bu məqam bizi haqqında əvvəldə yüngül şəkildə danışdığımız **"sıxılmış mətn"** konsepsiyası haqqında bəhs etməyə vadar edir.

Sual meydana çıxır: Axı E.Abbasov nəyə əsaslanaraq Qaraca Çobanın Salur Qazanın əvəzində Qaranlıq dünyaya (Xaos aləminə) endiyini ehtimal edir? Axı bu, mətndən birbaşa görünmür?

Məsələnin mahiyyəti də elə bununla – mətnin keçmişinin (mətnaltının) onda *fraqmentar işarələr* şəklində qorunması ilə bağlıdır. Məhz bu işarələr rekonstruktora mətnaltına enməyə, yaxud başqa cür desək, epoxal dəyişmələr zamanı bir-birinə sıxılaraq qarış-quruş olmuş məna səviyyələrini bərpa etməyə imkan verir.

"Epik mətndə... təsadüfi heç nə olmur. Buradakı bütün elementlər sistem ünsürləri, işarələr sisteminin çeşidli səviyyələri əks etdirən vahidləridir"[15]. Bu mənada, "sıxılmış mətn" halında olan "Dədə Qorqud" dastanındakı istənilən poetik element hansısa daha dərin məna qatının struktur elementidir.

"Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun əsas struktur əlaməti onun mif mətninin paradiqmatik strukturunu özündə əks etdirməsidir. Mif mətni eksplisit və implisit məna qatlarının qapalı və təkrarlanan çevrəsi kimi təşkil olunur.

Xanım Sultanova mifin bu struktur qatları barəsində yazır ki, "hər bir mif görünən və görünməyən qatlara malikdir.

[15] Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: "Səda", 2004, s. 101-102

Bizim aşkar şəkildə gördüyümüz hər bir mifin görünməyən, gizli qalan tərəfləri də var. Bir mif sanki bütövlükdə iki mifdən ibarətdir. Mifin biri aşkar şəkildə göründüyü halda, o birisi onun altında gizlənir. Elmdə bu mif qatlarını eksplisit və implisit miflər adlandırırlar. *Eksplisit mif* – məlum mif, *implisit mif* – məchul mifdir. Bu miflərin arasında qırılmaz bağlılıq var. Onları bir-birindən ayırmaq olmaz. Tədqiqatçı nəzərə almalıdır ki, müəllifin bədii mətnə daxil etdiyi hər hansı mif mətni zahirən tək görünür, əslində, o, tək deyildir, onun altında başqa bir mif qatı da var"[16].

Başqa sözlə, ""eksplisit" – aşkar olan, "implisit" isə gizli olan mənasındadır. Burada məsələnin bütün mahiyyəti həmin terminlərin mənası ilə yox, 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"[17].

Məsələnin ən əlamətdar və epik-mifoloji mətni fərqləndirən əsas cəhəti isə ondan ibarətdir ki, *mətnin eksplisit-implisit növbələşməsi ilə yaranan strukturu qapalı və sonsuz təkrarlanan trayektoriya üzrə funksionallaşır*. Yəni mifin strukturunda qarşımıza çıxan hər bir məna qatının özünün də alt qatı var. Lakin alt qatlar bununla bitmir, onun da öz növbəsində alt qatı, bu qatın da özünün alt qatı və s. var. Beləliklə, alt qatlar bitmir, birini qaldırdıqca qarşıya növbəti qat çıxır, onun da altından başqası, onun da altından başqası və beləcə alt məna qatlarından ibarət sonsuz təkrarlanan qapalı çevrə ilə qarşı-qarşıya qalırıq. Epik mətnin bu xarakteri ona epoxal keçidlər zamanı aktuallığını itirən məna qatını birdəfəlik "tullamama-

[16] Sultanova X. XX yüzil Azərbaycan poeziyasında mifopoetik ənənə / Filologiya elmləri doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2022, s. 23-24

[17] Rzasoy, S. Yazıçı Ağarəhimin bədii təhkiyə sistemində eksplisit və implisit məna layları // "Elmi əsərlər" jur., 2019, Cild 10, № 3, s. 36

ğa", implisit-gizli qat kimi qorumağa imkan verir. *Beləliklə, epik mətndə müxtəlif epoxaların transformativ keçidlərinin izlərini özündə saxlayan məna qatlarından ibarət "sıxılmış mətn" konstruksiyası çıxır.* Əgər belə bir "sıxılma" olmasa, o halda mətn xərçəng hüceyrələri kimi "özbaşına" böyüyər, şişər və nəhayət, dağılıb məhv olar.

"Sıxılmış mətn"in daha bir əlaməti zamanla aktuallığını itirmiş mətnin (süjetin, motivin, obrazın, ideyanın və s.) tamamilə funksiyadan qalaraq, qalıq işarəyə, izə, biologiyada olduğu kimi "atavizmə" (biofizioloji qalığa) çevrilməsidir. Tədqiqatçı üçün belə işarələr daha dərin məna qatlarını üzə çıxarmaqdan ötrü qiymətli materialdır.

Bəs tədqiqatçı mətnaltına – orada bir-birinin altında laylanmış məna qatlarına və onları təcəssüm etdirən alt süjetlər aləminə necə enə bilər?

B.N.Putilov "mətnaltı" və "ikinci süjet planı" anlayışlarından bəhs edərkən göstərir ki, epik süjetin çoxölçülülüyünü təmin edən ən əhəmiyyətli və müntəzəm fəaliyyətdə olan elementlərdən biri *mətnaltıdır.* Onu ən ümumi formada personajın bu və ya başqa hərəkətini, bu və ya başqa fəaliyyəti izah edən tip motivləşməsi (hadisələrin gizlində qalan səbəbi – S.R.) kimi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv olaraq mövcud olan mənası kimi müəyyənləşdirmək olar... Mətnaltı bizi epik münasibətlərin ümumi formullarına doğru aparır, o, qəhrəmanların davranışında məntiqi görünməyən epik məntiqi, normanı aşkarlayır; təsadüfi və qəribə görünənin qanunauyğunluğunu, ani impulsa üzə çıxmış kimi təsəvvür edilənin daxili asılılıq şərtlərini üzə çıxarır; qəhrəmanın taleyinin epik proqramlaşdırılmasını, qabaqcadan müəyyənləşdirilməsini və qarşısıalınmazlığını açıb ortaya qoyur[18].

[18] Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград: "Наука", 1988, с. 177

Müəllif daha sonra göstərir ki, *ikinci süjet planı* isə süjet ənənəsinin transformasiyaları zəminində meydana çıxır. Bu prosesdə köhnə süjetlər yeni süjetlərin tərkibində motivlər, motiv blokları, həlqələr kimi qalmaqda davam edir. Bu baxımdan, ikinci süjet planı ilkin süjet(lər)in transformasiya olunmuş son süjetdə – birinci süjet planında izləridir. İkinci süjet planı mətnin əsas məzmununu təşkil edən və birbaşa təhkiyədə ifadə olunan "birinci" plan (süjetin müasir, sonuncu planı – S.R.) ilə mürəkkəb münasibətlərdə olur: münasibətlər bir-birini tamamlama, mənaların zənginləşdirilməsi səciyyəsi daşıya bilər. Ancaq bu münasibətlər onları bir-biri ilə uzlaşdırmaq istədikdə bəzən konfliktli olur[19].

"Başqa sözlə, eyni bir süjet ənənəsinin inkişafı onun yeni süjet mərhələlərinə transformasiyalarını nəzərdə tutur. Bu zaman süjetin əvvəlki mərhələləri müəyyən elementləri ilə yeni süjetdə yaşamaqda davam edir ki, bu da birinci süjetdə ikinci süjet planını (onun izlərini) təşkil edir"[20].

"Sıxılmış mətn" konsepti özünü "Dədə Qorqud" süjetlərinin anaxronizmində daha çox büruzə verir. Qəhrəmanların həyat hekayətləri bir çox hallarda sintaqmatik zaman ardıcıllığına tabe deyildir. Məsələn, bir boyun əvvəlində evli olması haqqında "fraqmentar" işarə verilmiş qəhrəmanın daha sonra hələ evlənməsi arzu olunur və s. Bu mifik düşüncənin "mətn" konsepsiyasının özünəməxsusluğu ilə bağlıdır. Əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində yazdığımız kimi: "Mifoloji düşüncə qapalı və təkrarlanan struktura malikdir. Bir mifoloji qapalı dövrədə doğulan, evlənən, övladları olan, sonra qocalıb ölən qəhrəman yeni qapalı dövrədə yenidən doğulur (dirilir) və birinci dövrədə olan hadisələr yenidən təkrarlanır. Bu – paradiqmatik planda təkrarlanmadır. "Dədə Qorqud" dastanının struktu-

[19] Путилов Б.Н. Göstərilən əsəri, s. 193

[20] Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: "Səda", 2004, s. 62

runda paradiqmatik düşüncə modeli durur. Bu modelə görə, Aruzun həyatı qapalı dövrələr şəklində təkrarlanır. Paradiqmatik düşüncə modelində Keçmiş, Bugün və Gələcək bir-birində təkrarlanmaqla eyni məkan-zamanın hadisələri kimi təqdim olunur. Bu baxımdan, VIII boyda da Aruzun keçmiş, indi və gələcək həyatı sintaqmatik ardıcıllığı nəzərdə tutan diaxron yox, eyni zamanda birgə və yanaşı varolmanı nəzərdə tutan sinxron struktura malikdir. Yəni vahid bir məkan-zaman müstəvisində ardıcıllıq yox, eynizamanlı təkrarlanma var. "Dədə Qorqud"un VIII boyu da vahid paradiqmatik müstəvidir və Aruzun keçmişi, bu günü və gələcəyi birgə təqdim olunur. Başqa cür desək, mif potensiya ilə kinetikanı bir-birindən ayırmır: indi evlənməmiş Aruzun gələcəkdə doğulacaq uşaqları da onun yanındadır. Çünki onların hamısı vahid qapalı-təkrarlanan dövrənin eyni zamanda var olan elementləridir. Buna görə də Aruz boyun "indiki" zamanında xədim və ölü statusunda olsa da, eyni zamanda keçmişinə və gələcəyinə aid olan oğlanları da onun yanındadır. Mifik düşüncənin mahiyyəti və möcüzəsi də elə bundan ibarətdir: insanın keçmişi də, gələcəyi də indiki zamanda onunla birgədir. Elə bu səbəbdən Şöklü Məlik, Qara Təkur Məlik, Buğacıq Məlik kimi kafirlər "Dədə Qorqud" dastanında eyni zamanda həm diri, həm də ölüdürlər. Bu, paradiqmatik-mifoloji düşüncənin müxtəlif zamanları və onlara aid ölü və diri statusları sinxronlaşdırma xassəsinin ifadəsidir. Bu baxımdan, VIII boyda Aruzun da ölü və xədim statusları onun diri və erkək törədici statusları ilə yan-yanaşı durur"[21].

Beləliklə, əziz oxucular, biz də bu kitabda "Dəli Domrul" boyunda qorunub qalmış mətnaltı, süjetaltı işarələr əsasında onun qam-şaman keçmişini bərpa etməyə çalışacağıq.

[21] Rzasoy S. "Dədə Qorqud" eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: "Elm və təhsil", 2024, s. 243-244

BİRİNCİ BÖLMƏ

"DƏLİ DOMRUL" BOYU MÖVCUD BAXIŞLAR MÜSTƏVİSİNDƏ

"Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda iki boy – "Təpəgöz" və "Dəli Domrul" boyları öz sirri, sehri, mistikası ilə tədqiqatçıların diqqətini hər zaman cəlb etmiş, hər kəs öz düşüncəsi "boyunda" Təpəgöz və Domrul obrazları haqqında gördüyü, anladığı, başa düşdüyü, yaxud ehtimal etdiyi fikirləri söyləmişdir. İndi məndə də Domrul haqqında uzun illər ərzində yazdıqlarımı burada yekunlaşdırıb, bir kitab halına salmaq istərkən məndən əvvəl yazılanları yenidən oxumaq və müəyyən fikirləri "tezislər" halında "yada salmaq" ehtiyacı ortaya çıxır.

Bu "ehtiyacı" bir qədər izah etmək istərdim.

Məsələ heç də mövzunun tədqiq tarixinə "toxunmaqla" bağlı deyildir. Bu, onsuz da hər bir tədqiqatda zəruri məqamdır və biz də bu kitaba qədər olan yazılarımızda Dəli Domrul haqqında aktual hesab etdiyimiz fikirlərə hər zaman müraciət etmişik.

"Ehtiyac" başqa bir məqamla, özü də "Kitabi-Dədə Qorqud"u uzun illər ərzində təhlil edə-edə yaranmış, ortaya çıxmış "metodoloji" məqamla bağlıdır. Bu, bizim kitabın girişində bəhs etdiyimiz (və Elçin Abbasovda da mənim təhlillərimlə bağlı sual və mübahisə yaratdığı) **"sıxılmış mətn"** konsepti ilə bağlıdır.

"Dədə Qorqud" üzərində apardığım müşahidələr göstərir ki, onun poetik strukturu son dərəcə sıxılmış haldadır. Şərti başlanğıc mifdən yol alıb gələn "Domrul mifi" uzun epoxaların içərisindən keçmişdir. Bu proses mətnin daxili quruluşu baxımından vaxtaşırı sıxılması ilə müşayiət olunmuşdur. Yəni sadə bir dillə desək, mətn məkan-zaman xronotopu baxımından hər gələn yeni epoxanın poetik ehtiyatları ilə "eninə" genişlənməmiş (şişməmiş), əksinə, öz içərisinə sıxılmışdır. Bu proses zamanı mətnin poetik strukturunun müxtəlif səviyyələrində, bio-

loji terminlə desək, çoxlu "atavizmlər" (funksiyasını dayandırıb orqanizmdə qalığa çevrilmiş) elementlər, yaxud yeni epoxada aktuallığını, funksionallığını itirərək mətnin digər elementləri ilə "xəlitələşmiş" (qovuşmuş, qarışmış) elementlər yaranmışdır. Uşaq "serebral" (beyin) iflici zamanı müəyyən əzələlərin işləməməsi səbəbindən onların "ətləşməsi" (əzələlərin fəaliyyətdən qalaraq ətə çevrilməsi) prosesi getdiyi kimi, mətnin müəyyən elementləri də müxtəlif epoxal səbəblərdən defunksiyaya uğrayır, fəaliyyətdən qalır və bir poetik orqan kimi mətnin ümumi materiyası içərisində əriməyə, xəlitələşməyə, kütləşməyə, başqa sözlə, əvvəlki təbiətini müəyyən dərəcədə itirmə hallarına məruz qalır. Məhz bu məqam öz növbəsində poetik mətni (indiki halda "Dəli Domrul"u) çoxsaylı (hətta saysız-hesabsız) görünən və görünməyən, bilinən və bilinməyən, tanınan və tanınmayan və s. işarələrdən ibarət semiotik konstruksiyaya çevirir. Bu da öz növbəsində mətnə ən müxtəlif (və bəlkə də, sonsuz) bucaqlardan baxmaq imkanı verir.

"Dəli Domrul" da zamanla ən müxtəlif baxışların predmetinə çevrilmiş, yaxud təkrar desək, hər kəs ona öz düşüncəsi "boyunda" nəzər salmışdır. Bu baxışlar içərisində bizim üçün burada ən aktual olan "fenomenoloji" baxışlar, başqa sözlə, "fəhm" ilə sezilənlərdir. Məhz həmin "sezintilər" mətnin strukturunda artıq defunksiyaya uğrayaraq ərimiş, itmiş, aktual element statusunda yox olmuş elementlərdən xəbər verir. Buna görə də Dəli Domrul haqqında Azərbaycan filologiyası və folklorşünaslığında yazılanları yenidən oxumaq, müxtəlif müəlliflərin fəhminin məhsulu olan "sezinti"lər əsasında da "Dəli Domrul" fenomeninin məna aləminə (semantik dərinliklərinə) dalmaq ehtiyacı yarandı.

Və bu mənada, əgər bu kitabımızda "Dəli Domrul"la bağlı nə isə ağlabatan bir şey əldə edə biləcəyiksə, bunun Azərbaycan domrulşünaslığının da kollektiv düşüncəsinin məhsulu olacağını qabaqcadan qeyd etməyi öz borcumuz bildik.

§ 1. Yunan-Oğuz mifik müqayisə konteksti (Əli Sultanlı)

Dəli Domrul obrazı haqqında Əli Sultanlının yazdıqları Azərbaycan domrulşünaslığının ilk yanaşmalarından biri kimi obrazın həm poetik səciyyəsi, həm də Yunan-Oğuz mifik müqayisə müstəvisi baxımından əlamətdardır. O, surətin inkişafını üç mərhələyə bölmüşdür:

1. Ölümdən qorxmayan dəliqanlı Domrul;
2. Ölüm qarşısında zavallı Domrul;
3. Bağışlanmış Domrul.

"Dəli Domrul bütün Azərbaycan ədəbiyyatında əvəzsiz və orijinal surətdir. Onun nə sələfi, nə də xələfi vardır"[22].

Lakin alim eyni tədqiqatın başqa bir səhifəsində, haqlı olaraq, yazır: "Duxa qoca oğlu Dəli Domrulun boyu bədii cəhətdən o qədər yetkin və dolğundur ki, onun ilk nümunə olduğuna inanmaq çətindir. Daha doğrusu, bu boyun, heç şübhəsiz, özündən qabaq sələfi olmuşdur"[23].

Dəli Domrulu yunan eposundakı oxşarları ilə müqayisə edən Ə.Sultanlı onun Herakl kimi Əzrayılla mübarizəyə girişsə də, məğlub olduğunu zəruri hesab edir: "O – ölməlidir..."[24]

Müəllifə görə, yunan əsatirindəki Admet Domrulla müqayisədə xudbindir. O, hər şeydən əvvəl özünü düşünür... Admetə qarşı Dəli Domrul qəhrəmanlar silsiləsinin bir həlqəsidir... Domrul öz mənliyini deyil, bəlkə, başqasını Əzrayılın pəncəsindən qurtarmaq istəyir"[25].

Alim müqayisəyə belə bir yekun vurur: "Admet öz arvadını qurban verir. Lakin Domrul... ...ölümə də xoşbəxtliyə də

[22] Sultanlı Ə. Məqalələr. Bakı: "Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı", s. 47
[23] Sultanlı Ə. Göstərilən əsəri, s. 74
[24] Sultanlı Ə. Göstərilən əsəri, s. 74-75
[25] Sultanlı Ə. Göstərilən əsəri, s. 75-76

arvadı ilə bir yerdə getməyə qərar verir. Domrulun qəhrəmanlara xas olan sifəti sonluqda daha da aydınlaşır”[26]

Qeyd edək ki, Ə.Sultanlının bütün bu müşahidələri bütövlükdə boyun və ümumən “Dədə Qorqud” dastanının ən üst qatı bədii-epik səviyyəsinin mənzərəsini inikas edir.

[26] Sultanlı Ə. Göstərilən əsəri, s. 77

§ 2. Yunan-Trapezund əlaqələri (Viktor Jirmunski)

Vurğulamaq istərdik ki, Dəli Domrul obrazı haqqında qorqudşünaslıqda kök salmış və bu gün də mübahisələrə səbəb olan bir sıra fikirlərin formalaşmasında V.M.Jirmunskinin böyük rolu olmuşdur. Bu cəhətdən, onun 1962-ci ildə çap olunmuş "Oğuz qəhrəmanlıq eposu və "Qorqudun kitabı"" adlı əsəri[27] ümumən qorqudşünaslıq elminin inkişafına böyük təkan vermişdir.

V.M.Jirmunskinin bu əsəri iri həcmli olub, onun müxtəlif nəşrlərində, təqribən, 120 səhifəni əhatə edir. Monoqrafik səciyyəli bu tədqiqat giriş və nəticə də daxil olmaqla 10 bölmədən ibarətdir və Dəli Domrul haqqında əsərin "Oğuzlar və Trapezund: "Qan Turalının elçiliyi" və "Dəli Domrul haqqında hekayət"" adlanan 4-cü bölməsində bəhs olunmuşdur.

Müəllif belə hesab etmişdir ki, "Qorqudun kitabı"nın iki hekayəsi yaranışı etibarilə, mübahisəsiz olaraq, sonrakı dövrə aiddir və oğuzların Zaqafqaziya və Kiçik Asiyaya köçməsindən sonra yaranmışdır. Bu – "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul haqqında boy" (V) və "Qanlı qoca oğlu Qan Turalı haqqında boy"dur (VI)"[28].

---

[27] **Жирмунский В.М.** Огузский героический эпос и «Книга Коркута» (статья) / «Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. Перевод В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов. М.-Л.: 1962; **Təkrar nəşrləri: Жирмунский В.М.** Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Москва: «Наука» 1974, с. 517-631; **Жирмунский В.М.** Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / «Книга моего Деда Коркута». Перевод В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов. Баку: YNE "XXI", 1999, с. 136-255

[28] Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Москва: «Наука» 1974, с. 575

V.M.Jirmunski bu fikrini əsaslandırmaq üçün ilk növbədə V.V.Bartoldun bu fikrinə əsaslanır: "5 və 6-cı boyların bütün qalan boylardan fərqi ondadır ki, yalnız bu iki boyda nə bütün oğuzların başçısı, "xanlar xanı" Bayındır xan, nə baş bahadır Salur Qazan, nə də qalan boyların hərəkətverici iştirakçıları yoxdur"[29].

V.V.Bartoldun, V.M.Jirmunskinin və daha sonra bir sıra digər alimlərin bu iki boyun "kənar mənşəyə" malik olması haqqındakı fikirləri Azərbaycan qorqudşünaslığında heç də "mübahisəsiz" (ehkam kimi) qəbul olunmamış və kitabımızın sonra gələn oçerklərində görəcəyimiz kimi, həmin boyların "Dədə Qorqud" silsiləsinə "kənardan" daxil olduğu fikrinə haqlı olaraq etiraz edilmişdir.

V.M.Jirmunski yazır ki, "Dəli Domrul haqqında boy" özündə yeni yunan ənənəsində geniş şəkildə təqdim olunan iki süjeti birləşdirir. Bunlardan birincisi – qəhrəmanın ölüm mələyi ilə mübarizəsidir. Bu süjet yunanların Haron mifoloji obrazında təcəssüm olunmuşdur. Süjet böyük sayda yeni yunan variantları ilə məşhurdur və onlar qismən də məşhur Bizans eposu qəhrəmanı Digenis Akritin adına uyğunlaşdırılmışdır"[30].

"Öz canını ərinin yolunda qurban kimi verən... arvad haqqında olan ikinci süjetə elə həmin yeni yunan nəğmələrində (qismən də həmin Digenisə uyğunlaşdırılmış şəkildə) rast gəlinir"[31].

Müəllifə görə, "əksəriyyəti Trabzon yunanlarından qeydə alınmış yeni yunan xalq nəğmələrində hər iki süjet, "Domrul

[29] Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ / Сочинения. Том V. Москва: 1968, с. 475

[30] Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Москва: «Наука» 1974, с. 581-582

[31] Жирмунский В.М. Göstərilən əsəri, s. 582

haqqındakı boy"da olduğu kimi, daha çox bir bütövü təşkil edir. Bu nəğmələrin qəhrəmanı, adətən, Digenis Akritdir (nadir hallarda təsadüfi ada da rast gəlinir"[32].

Jirmunski Digenis süjetinin erməni variantının olduğunu da yazmışdır: "Digenis haqqında hekayət Kiçik Asiya və Zaqafqaziyada geniş yayılmışdır. Xüsusilə, V.Xalatyans tərəfindən kürd söyləyicidən yazıya alınmış Kaquan Aslan və onun nişanlısı Marqarit haqqında erməni hekayəti bizə artıq Digenis və Domrul haqqında olan nəğmələrdən məlum olan həmin süjetin daha bir variantını təqdim edir"[33].

Müəllif erməni variantına bir daha toxunaraq yazır: "P.A.Falev tərəfindən artıq ötəri şəkildə deyilmiş ehtimala görə, "Domrul"un qaynağı Digenis haqqında hekayətlər və nəğmələrdir[34]. Kaquan Arslan haqqında "Domrul"la bir sıra daha xüsusi oxşarlıqları... olan erməni əfsanəsi də həmin qaynağa aiddir"[35].

Biz Jirmunskinin Kaquan Arslan haqqında əfsanənin qaynağını bilavasitə Digenislə bağlamasını mübahisə predmetinə çevirmədən bir məsələyə münasibət bildirmək istərdik. Təbii ki, bu süjetlərin yunan süjeti ilə oxşarlıqları göz qabağındadır və tarixən mədəniyyətlərin bir-biri ilə təmasa girdiyi, qovuşduğu Kiçik Asiya və Zaqafqaziyada qarşılıqlı təsirlənmələrin baş verdiyi şübhəsizdir. Ancaq türk dilləri və eposlarına bələd olan V.M.Jirmunski nə üçünsə erməni əfsanəsi qəhrəmanının adının "açıq" dil-etnik mənşəyinə diqqət yetirməmişdir. "Kaquan Arslan", sadəcə olaraq, "Kağan Arslan", başqa sözlə,

[32] Жирмунский В.М. Göstərilən əsəri, s. 582

[33] Жирмунский В.М. Göstərilən əsəri, s. 582

[34] Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент: 1922, с.

[35] Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Москва: «Наука» 1974, с. 583

"Qağan Aslan"dır. Bu ada Jirmunskinin, bir növ, "əzbər bildiyi" "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda Basatın totem atasının adı kimi rast gəlinir: "Atam adın deirsən – Qağan Aslan"[36]. Elçin Abbasovun da yazdığı kimi: ""Kitabi-Dədə Qorqud"da "Kağan aslan" xan soyunun simvoludur"[37].

Əlbəttə, biz burada Kaquan Aslan və Qağan Aslan obrazları arasında heç bir mifoloji bağ qurmadan (halbuki bu, çox ciddi bir məqamdır) diqqəti o fakta cəlb etmək istəyirik ki, kürd söyləyicidən qeydə alınmış erməni əfsanəsinin qəhrəmanının adı məhz Oğuz-Türk dilindədir. Bu fakt "erməni" əfsanəsinin Oğuz-Türk mühitində yarandığını, ermənilərin onu Oğuz türklərinin folklorundan götürdüyünü göstərmirmi?!

Hesab edirik ki, bu məqamda Domrul haqqındakı düşüncələrini irəlidə təhlil edəcəyimiz İslam Sadığın bu məsələ ilə bağlı fikirlərini, bir qədər geniş şəkildə olsa da, burada vermək tamamilə yerinə düşər. O yazır: "V.M.Jirmunski Dəli Domrul obrazından və həmin boyun əsas ideyasından danışarkən V.V.Bartoldun fikirlərini təkrarlamalı olmuşdur. O, P.A.Falevə əsaslanaraq "Dəli Domrul" boyunun yunan mifləri ilə əlaqəsindən – həmin miflərin bu boyun ilkin qaynağı olduğundan geniş danışmışdır. Lakin P.A.Falevin fikirləri ilə V.M.Jirmunskinin söylədiklərini tutuşdurduqda onların bir-birinə uyğun gəlmədiyini, hətta ziddiyyət təşkil etdiyini görürük. Doğrudur, P.A.Falev "Dəli Domrul" boyunu yunan mifləri ilə müqayisə etmişdir, lakin yunan miflərini ilkin qaynaq saymamış, fikrini belə yekunlaşdırmışdır: "Ərinin ruhu əvəzinə öz ruhunu verən arvad mövzusuna noqaylıların "Çora Batır" haqqında əfsanəsində rast gəlirik. Ola bilsin ki, həmin

[36] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 102

[37] Abbasov E. Mifoloji və dini inamlar kontekstində türk eposu, hakimiyyət simvolları və rituallar. Bakı: "Elm və təhsil", 2021, s. 79

mövzu qədim türk mənşəlidir”[38]. Göründüyü kimi, P.A.Falev “Dəli Domrul” boyunu yunan mifləri ilə müqayisə etsə də, onların arasında oxşarlıq görsə də, nəticə etibarilə boyun süjetinin türkmənşəli olduğu fikrini söyləmişdir. Niyəsə V.M.Jirmunski P.A.Falevin bu fikrinə toxunmamışdır. Görünür, bu fikir onun irəlicədən düşündüyü və sübutuna çalışdığı müddəanı təsdiqləməmişdir. V.M.Jirmunski “Arslan Kağan” adlı əfsanə ilə “Dəli Domrul” boyu arasındakı oxşarlıqlara əsaslanıb, onu da boyun qaynaqları sırasına daxil etmişdir[39]. Mirəli Seyidov da əfsanə ilə “Dəli Domrul” boyu arasındakı oxşarlıqdan danışmışdır[40]. Təəssüflər olsun ki, V.M.Jirmunski və M.Seyidov “Arslan Kağan” əfsanəsini ermənilərin adına çıxmaqda çox böyük yanlışlığa yol vermişlər. Fikir verin: “Arslan Kağan”. Onun adı kimi süjetinin də türkmənşəli olduğunu gizlətmək mümkün deyil. Arslan, Aslan türk folkloru üçün səciyyəvi addır və ona çox rast gəlinir. Azərbaycan folklorunda Aslan personajları xüsusilə çoxdur. “Kəlləgöz” nağılının qəhrəmanı da Aslandır. Altayların “Malçi-Mergen” eposunun əsas personajlarından biri Arslan Kağandır. XIX əsrin sonlarında Q.N.Potaninin Sibir türklərindən topladığı folklor örnəklərində də Aslan adlı qəhrəmanlar var. Onu da bilmək lazımdır ki, Arslan şəxs adı etnonim mənşəlidir. Qıpçaq tayfalarından biri Ars adlanmışdır. Deməli, Ars etnonimi və ondan yaranmış Arslan şəxs adı istisnasız olaraq türk sözüdür. Arslan adlı çoxlu türk xaqanları olmuşdur: Qılıc Arslan, Qızıl

[38] Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент: 1922, с. 202

[39] Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» (статья) / «Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. Перевод В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов. М.-Л.: 1962, с. 199.

[40] Seyidov M. Dədə Qorqud boylarının mənşəyinə dair // “Azərbaycan” jur., 1968, № 6, s. 203

Arslan, Qara Arslan və s. Əmin Abid yazır ki, Misirdə yaşamış türk soylu Əbubəkr Abdullah ibn Aybək Davadarı türklərin "Oğuznamə" kitabının hələ 793-cü ildə farscadan ərəbcəyə çevrildiyini və onunla birlikdə "Arslan Kağan" nağılını gördüyünü söyləmişdir[41]. Deməli, çox qədimdən "Arslan Kağan" nağılı türk folklor örnəyi kimi farslara və ərəblərə bəlli olmuşdur. Sübuta ehtiyac yoxdur ki, eyni adlı türk nağılını ermənilər yalnız öz dillərinə tərcümə etmişlər"[42].

V.M.Jirmunski tədqiqatının Qan Turalı və Dəli Domrul haqqındakı bölməsinə belə bir yekun vurmuşdur: "Oğuzların, ilk növbədə də ağqoyunluların (XVI əsrin ortaları – XV əsrin ortaları) Trapezund (Trabzon – S.R.) əlaqələri "Qorqud kitabı"nın əsasında duran şifahi-epik ənənənin tarixi-coğrafi məkanının öyrənilməsi baxımından çox mühüm əhəmiyyətə malikdir"[43].

Göründüyü kimi, V.M.Jirmunski "Dəli Domrul" süjetini tarixi-müqayisəli və tarixi-filoloji üsullarla təhlilə cəlb etmiş və onu birbaşa Yunan-Trapezund mənşəli hesab etmişdir.

[41] Abid Ə. Əşirət dövründəki ədəbiyyatımıza dair vəsiqələr // Bakı. Azərbaycanı Öyərnmə Yolu, 1930, № 3, s. 50

[42] Bax: Sadıq İ. "Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında) // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, Bakı: 2013, Sayı XLI, s. 71-80

[43] Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Москва: «Наука» 1974, с. 584

§ 3. Mifik-etimoloji yanaşma (Mirəli Seyidov)

Mirəli Seyidovun Dəli Domrul obrazı ilə bağlı araşdırmalarından bəhs etməmişdən əvvəl vurğulamaq istərdik ki, o, müasir Azərbaycan folklorşünaslığında və ümumən humanitar-filoloji fikrində mifologiyaya diqqətin yönəldilməsi sahəsində müstəsna rol oynamışdır. Onun mifologiyaya dair tədqiqatlarına fəlsəfə doktoru dissertasiyası[44] həsr etmiş Emin Ağayevin yazdığı kimi: "Azərbaycan mifologiya elminin inkişafında prof. M.Seyidova qədər ak. M.Kazımbəy, yazıçı-alim Y.V.Çəmənzəminli, mühacirətdə yaşamış görkəmli Azərbaycan alimi prof. Ə.Cəfəroğlu, prof. M.H.Təhmasib kimi alimlər çox görkəmli rol oynamışlar"[45]. Lakin "XX əsrdə prof. M.Seyidovun yaradıcılığına qədər Azərbaycan mifologiya elminin müstəqil elm sahəsinə çevrilməsi müşahidə olunmamışdır. O, öz tədqiqatları ilə mifologiyaya marağı həm gücləndirdi, həm də onun əsaslarını möhkəmləndirdi"[46].

M.Seyidov "mifologiya" adı altında çoxsaylı məqalələr yazmış və zamanla həmin tədqiqatları monoqrafiyalara çevirmişdir[47]. Bu tədqiqatların hamısını birləşdirən üç əsas cəhət vardır:

---

[44] Bax.: Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elminin inkişaf istiqamətləri (Mirəli Seyidovun yaradıcılığı əsasında) / Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş disserrasiya. Bakı-2007, 180 s.

[45] Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı: MBM, 2008, , s. 165

[46] Ağayev E. Göstərilən əsəri, s. 166

[47] Bax.: **Seyidov M.** Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (orta əsrlər). Bakı: "Elm", 1976, 180 s.; **Seyidov M.** Azərbaycan mifik təfəkküründün qaynaqları. Bakı: "Yazıçı", 1983, 326 s.; **Seyidov M.** "Qızıl döyüşçü"nün taleyi. Bakı: "Gənclik", 1984, 105 s.; **Seyidov M.** Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: "Yazıçı" 1989, 496 s.; **Seyidov M.** Yaz bayramı. Bakı:

1. Alimin mifologiya ilə bağlı araşdırmalarının ideya istiqaməti Azərbaycan xalqının etnogenezi idi. Başqa sözlə, alim mifogenez adı altında həm də etnogenetik tədqiqatlar aparırdı və həmin araşdırmalar Azərbaycan xalqının etnogenezi və tarixi köklərini təhrif edən araşdırmalara qarşı idi. M.Seyidov keçən əsrin 60-cı illərinin sonlarından başlanan tədqiqatları ilə sovet mövzu yasaqlarını özünəməxsus üsullarla aşaraq, daha çox tariximizi saxtalaşdıran erməni alimlərini ifşa edirdi.

2. O, öz araşdırmaları ilə azərbaycanşünaslıqda ümumtürk kontekstinin aktuallaşdırılması baxımından müstəsna dərəcədə böyük rol oynadı. Alim bütün tədqiqatlarında türk xalqlarına məxsus materialları müqayisəli şəkildə cəlb etməklə bu istiqamətin yolunu açdı və türk milli kimliyinin folklor və mifologiya vasitəsilə öyrənilməsinin əsasını qoydu.

3. M.Seyidovun mifoloji tədqiqatlarının əsas üsulu etimologiya idi.

Qeyd edək ki, biz M.Seyidovun etimoloji-linqvistik, tarixi-filoloji yanaşma təcrübəsini ayrıca bir məqalədə[48] tədqiq etmişik və indi belə hesab edirik ki, Dəli Domrul obrazını da təhlil etmiş alimin yanaşma təcrübəsi ilə bağlı bəzi ümumiləşdirmələrimizə burada yer vermək məqsədəuyğun olar.

Məqalədə əldə etdiyimiz qənaətimizə görə, "çağdaş Azərbaycan folklorşünaslığında vüsət götürmüş mifoloji tədqiqatların başlanğıcı, bir növ, mərhum professor Mirəli Seyidovun tədqiqatlarına söykənir. O, yetmişinci illərin ortalarından[49] baş-

"Gənclik", 1990, 96 s.; **Seyidov M.** Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: "Gənclik", 1994, 232 s.

[48] Bax.: Rzasoy S. Oğuz mifinin tədqiq tarixindən: prof. Mirəli Seyidovun etimoloji-linqvistik, tarixi-filoloji yanaşma təcrübəsi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XV kitab. Bakı: "Səda", 2004, s. 150-161

[49] Əslində, 60-cı illərin sonlarından. Dəli Domrulun mifoloji semantikası haqqında məhz 1969-cu ildə müdafiə etdiyi doktorluq dissrtasiyasında bəhs etmişdir.

layan mifoloji araşdırmaları ilə tez bir zamanda məşhurlaşdı və həm də elmin bu sahəsinə diqqəti fəallaşdırmış oldu"[50].

M.Seyidovun "...mifologiyaya olan diqqətinin əsasında... həm də etnogenez məsələləri dururdu. Heç təsadüfi deyildir ki, alim etnogenez və mifologiya məsələlərini bir-birindən ayırmır, bir növ, etnogenetik-mifoloji araşdırmalar aparırdı. Onun məşhur kitablarından biri olan "Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən" iri həcmli əsərində Azərbaycan-türk etnosunun mənşəyi və mifoloji görüşləri müvazi şəkildə öyrənilmişdir"[51].

"M.Seyidovun mif və etnogenez məsələlərinə həsr olunmuş bütün tədqiqatlarında etimoloji-linqvistik yanaşma təcrübəsi əsas yer tutur. Hər hansı bir mifoloji obrazın, yaxud etnik mədəniyyət üçün əhəmiyyətli olan kültür vahidinin nominativ işarəsinin (adının) linqvoetimoloji təhlilini aparmaq onun sevimli metodu idi. O, sözü götürür, onu leksemlərə, morfemlərə, fonemlərə qədər parçalayır, ümumtürk materialı əsasında leksik mənasını tapmağa cəhd edir və bundan sonra əldə etdiyi mənaları tarixi-müqayisəli kontekstdə etnik mədəniyyətin məlumatları əsasında dəyərləndirirdi. Bu baxımdan, onun tarixi-filoloji yanaşması türk kültürünün müxtəlif funksionallaşma qatları ilə bağlı informasiyalarla son dərəcə zəngindir"[52].

"Qeyd edək ki, onun yanaşması özünəməxsus olmaqla, bir qədər də intuitiv-assosiativ qavramanı nəzərdə tutur. Belə ki, o, mifoloji düşüncənin elmi model və sxemləri, qanunauyğunluq və struktur mexanizmləri ilə bağlı çağdaş elmi araşdırmalara münasibətdə biganə idi. Heç təsadüfi deyildir ki, onun biblioqrafik aparatından K.Levi-Stross, E.Dürkheym, L.Levi-Brül, Z.Freyd, K.Q.Yunq, E.Kassirer, V.Terner,

[50] Rzasoy S. Oğuz mifinin tədqiq tarixindən: prof. Mirəli Seyidovun etimoloji-linqvistik, tarixi-filoloji yanaşma təcrübəsi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XV kitab. Bakı: "Səda", 2004, s. 150

[51] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 150

[52] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 150

R.Bart, A.Losev, Y.Lotman, Y.Meletinski, V.Toporov və b. kimi mütəxəssislərin miflə bağlı tədqiqatları ümumiyyətlə keçmir. Bu, əgər bir tərəfdən, onun tədqiqatlarının nəzəri səviyyəsi, təhlillərinin elmi keyfiyyəti və əldə etdiyi nəticələrin dəyərinə öz mənfi təsirini göstərmişsə də, o biri tərəfdən, alimin türk mifologiyasının öyrənilməsinə münasibətdə məhz özünəməxsus yanaşma üsulu ilə bağlı olmuşdur"[53].

"M.Seyidovun mifoloji araşdırmaları bütövlükdə Azərbaycan türklərinin etnogenezi məsələsinə xidmət etmişdir. O, xalqın mənşəyini təhrif edənlərlə elmi mübarizə aparmışdır. Bu baxımdan, onun elmi fəaliyyəti "türkçülük" işarəsi altında öz təsnifat dəyərini tapır"[54].

"M.Seyidov Azərbaycan türklərinin tarixinə kompleks yanaşmış, onu tədqiq edərkən tarixi, etnogenetik, etnoqrafik, etnopsixoloji, kulturoloji, o cümlədən mifoloji yanaşma yönlərini birləşdirmişdir. Bu baxımdan, alimin bu tipli tədqiqatlarında çəki baxımından əsas yeri tutan mifoloji yanaşma sadalanan digər yanaşmaları həmişə nəzərdə tutmuşdur. Bu da öz növbəsində M.Seyidovun mifoloji araşdırmalarını məlum səbəblərdən müasir elmi standartlardan bir qədər aralı dayanan tədqiqatlara çevirmişdir. Başqa sözlə, onun miflə bağlı tədqiqatları sırf mifoloji struktur vahidlərinin aşkarlanmasına yox, etnosun varlığını təsdiq edən mifoloji düşüncə fakturasının aşkarlanmasına yönəlmişdi. Bu aspekt onun mifologiya ilə bağlı tədqiqatlarında, nə dərəcədə sırf mifologiya, yaxud etnogenezlə bağlı olmasından asılı olmayaraq, həmişə olmuşdur"[55].

"Alimin mifoloji tədqiqatlarında linqvistik-etimoloji, tarixi-filoloji, müqayisəli-tipoloji yanaşma bir bütöv təşkil etməklə onun tədqiqatçı üslubunu təşkil etmişdir"[56].

[53] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 153-154
[54] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 157-158
[55] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 158
[56] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 158

"M.Seyidov mifoloji obrazların təhlil zamanı onların adlarının linqvistik etimologiyasına meylli olmuşdur. Bu, onun sevimli üsulu idi... İşin alimin tədqiqatları ilə öz məna və məqsədini təsdiq edən bir müsbət tərəfi ondan ibarət idi ki, M.Seyidov bu linqvistik etimologiyaları ilə ilk növbədə təhlili verilən sözün türkmənşəli olduğunu təsdiq edirdi. Bu, alimin apardığı araşdırmaların milli qayə və amacı baxımından çox vacib idi. Çünki Azərbaycan türklüyünün tarixi son dərəcə eybəcər şəkildə saxtalaşdırılmışdır. Alim milli tarix üçün əhəmiyyətli olan kültür vahidlərinin linqvistik mənşəyinin türkə məxsus olduğunu təsdiq etməklə öz tarixinin haqlı maraqlarını ona yönəlmiş çirkin hücumlardan qorumuş olurdu. Sözün türkmənşəli olması onun təmsil etdiyi mədəniyyətin türkə məxsusluğunu təsdiq edir, bu da öz növbəsində Azərbaycan türklüyünün öz halal torpağında yaşamaq haqqını əsaslandırmış olurdu. Bütövlükdə götürdükdə, M.Seyidovun araşdırmaları, əslində, bugünkü faciələrimizin dünən əsasını qoyanlara qarşı yönəlmişdi"[57].

"M.Seyidovun linqvistik etimologiyalarının digər müsbət tərəfi onun mifoloji obrazın funksional mahiyyətini dil işarəsi səviyyəsində bərpa etmək istəməsi idi... Bütövlükdə götürdükdə, alimin mifoloji obrazın funksionallığının onun adında proyeksiyalana bilməsinə köklənməsi düzgün metodoloji yanaşma idi"[58].

Lakin biz sözü gedən məqalədə həm də belə hesab etmişik ki, "mifoloji obrazın funksional strukturu ilə onun adının leksik strukturu eyni ölçülərə malik deyil. Adın leksik funksionallığı onun işarə etdiyi obrazın paradiqmatik və sintaqmatik funksionallığından bütün hallarda balacadır. Adın leksik mənası ilə obrazın funksional mənası ya az bir dövr üçün üst-üstə düşür, ya da ümumiyyətlə düşmür. Hər hansı bir ad öz leksik anla-

[57] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 158-159
[58] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 159

mında daşlaşır, ancaq onun işarə etdiyi mifoloji obrazın funksional strukturu genişlənməkdə, böyüməkdə davam edir. Epoxal transformasiyalar zamanı isə ad, ümumiyyətlə, sxematik işarəyə çevrilir və onun linqvistik etimologiyası ilə üzə çıxan leksik mənası mifoloji obrazın hazırkı məna strukturunda ən altda qalmış, daşlaşmış, ilkin olan, dinamik fəallığını itirmiş funksiyanı ifadə edir. Əslində, bu, artıq "defunksiyadır", çünki arxaikləşmiş və obrazın semantik strukturunun arxitektonik dərinliklərində qalmışdır. Oğuz obrazı etnik düşüncənin struktur əsasları ilə bağlıdır. Bu, o deməkdir ki, ad-obraz etnosun "doğuluşundan" qopub gəlir. Etnos böyüdüyü, qəbilədən, tayfadan, tayfa birliyindən, eldən keçdiyi kimi, onu etnokosmik düşüncə kontekstində proyeksiyalandıran Oğuz obrazı da etnik-mifoloji böyümənin müxtəlif mərhələlərini keçmiş, məna strukturu zənginləşmiş, epoxal keçidlərdə transformativ şəkildəyişmələrə (bəlkə də, funksiyadəyişmələrə) məruz qalmışdır. Göründüyü kimi, obraz böyümüş, transformasiyalara, kontaminasiyalara, sinkretikləşməyə və s. məruz qalmış, ad isə dəyişməmişdir. Bu halda obrazın mövcud funksiyalarının onun ilkin səviyyəsini əks etdirən adında "detallarına qədər" axtarılması metodoloji baxımdan səmərəsizdir"[59].

Bu deyilənlər M.Seyidovun Dəli Domrul haqqındakı tədqiqatına da aiddir. Təsadüfi deyildir ki, alim Dəli Domrulla bağlı düşüncələrini ilk dəfə Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri mövzusunda 1969-cu ildə müdafiə etdiyi və elə həmin ildə də nəşr etdirdiyi dissertasiyasında[60] məhz etnogenez məqsədilə söyləmişdir.

[59] Rzasoy S. Göstərilən əsəri, s. 159-160

[60] **Seyidov M.** Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (ən qədim dövrdən XVIII əsrə kimi) / Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı: 1969, 179 s.; **Сейидов М.** Азербайджано-армянские литературные связи. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1969, 179 с.

Doktorluq dissertasiyasında Qafqazda eradan əvvəl mövcud olan türk qəbilələrinin mifoloji görüşlərindən bəhs edən müəllif yazır: "Lap qədimdən Qafqazda və o cümlədən Zaqafqaziyada yaşayan türkdilli qəbiləbirləşmələri silsilələrinin sənətkarı varsaqların-ozanların-yanşaqların yaratdığı şifahi bədii söz, meydan tamaşası qonşu xalqların şer, sənət məclislərində əvvəllər qonaq sifəti ilə iştirak edirdi. Qərinələr bu nəcib, xeyirxah qonağı doğmalaşdırdı. Çünki varsağın-ozanın-yanşağın aşıladığı hisslər Qafqaz xalqları, eləcə də gürcülər, ermənilər üçün əziz və doğma idi... Məhz bu keyfiyyətlər varsaq-ozan-yanşaq mədəniyyətini ermənilərə, gürcülərə sevdirdi və buna görə də ozan sənətinin şah əsəri sayılan Dədə Qorqud boylarının bəziləri erməni və gürcü xalqları arasında yayıldı. Qərinələr həmin əsərləri içərisində yayıldığı xalqın koloriti ilə bəzədi və onlar orijinal əsərlər kimi xalqların şeir, söz məclislərində oxundu. Dədə Qorqud boylarının bəziləri – "Bəkil oğlu İmranın boyu" Zaqafqaziya xalqlarının söz sənəti xəzinəsinə daxil olub, milli kolorit qazanmış, "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyu" isə sonradan müştərək süjet kimi şöhrətlənmişdir"[61].

E.Ağayev alimin bu fikri ilə bağlı yazır: "Göründüyü kimi, M.Seyidov Azərbaycan-türk mədəniyyətinin erməni və gürcülərə təsirinin mifoloji süjetlərdən başlandığını göstərmişdir. Alim bununla Azərbaycan türklərinin Qafqazda çox qədim tarixə malik olduğunu sübut etmiş və xalqımızın tarixini saxtalaşdıranlara inkarolunmaz dəlillərlə cavab vermişdir. M.Seyidovun tədqiqatının... Azərbaycan mifologiya elminin inkişafı baxımından böyük əhəmiyyəti vardır. Çünki Azərbaycan folklorşünaslığında ilk dəfə olaraq bu tədqiqatda Dəli

[61] Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (orta əsrlər). Bakı: "Elm", 1976, s. 8

Dormrul və Bəkil obrazları mifoloji-əsatiri cizgiləri baxımından təhlil olunmuşdur” [62].

M.Seyidov yazır ki, “Dəli Domrul boyundakı əsatiri-dini görüş həmin əsərin qədimlərlə səsləşdiyini göstərən dəlillərdəndir. Türkdilli xalqlar, bir çox qədim xalqlar kimi, insanın ölümü, ruhun ölməzliyi haqqında düşünmüşlər və lap qədimlərdə yaşayan xalqlar bununla əlaqədar olan əsatiri inamlar yaratmışlar. Ruhun ölməzliyi, onun bədəni tərk edib getməsi, hərdənbir öz evinə qayıtması və s. oğuzların yaratdıqları müstəqil əsatiri inamlardır”[63].

Alim “Dəli Domrul” boyunun əsasında duran süjetin türk mənşəli olduğunu göstərir: “Dəli Domrul boyundakı əsatiri-dini görüş türk xalqlarına məxsusdur. Buna görə də həmin görüşlə əlaqədar yaranmış mövzunu (ərinin ruhu əvəzinə arvadın öz ruhunu qurban verməsini) orijinal saymaq lazımdır”[64].

M.Seyidov boyun süjetinin üç motiv əsasında qurulduğunu qeyd edir: “Birincisi, qəhrəman Domrulun islam və xristian dini ehkamlarına inanmaması, onun Əzraillə vuruşması, ikincisi, (və ən əsası), bir ruhun başqa ruhu əvəz etməsi, üçüncüsü isə xatunun – qadının ərə sədaqəti məsələsidir”[65].

Qeyd edək ki, alim Dəli Domrul haqqında özünün məşhur “Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən” adlı monoqrafiyasında da bir neçə səhifə həcmində bəhs etmişdir[66]. Burada P.A.Falevin “Əri üçün öz ruhunu verən arvad mövzusuna noqayların Çora Batır haqqındakı əfsanəsində rast gəlinir. Ola

[62] Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı: MBM, 2008, , s. 99

[63] Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (orta əsrlər). Bakı: “Elm”, 1976, s. 8-9

[64] Seyidov M. Göstərilən əsəri, s. 9

[65] Seyidov M. Göstərilən əsəri, s. 14

[66] Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: “Yazıçı” 1989, s. 438-442

bilsin ki, bu mövzu əski türk mənşəlidir" fikrinə[67] əsaslanan M.Seyidov yazır ki, "deyəsən, Qafqazda eradan qabaq yaşamış türkdilli qəbiləbirləşmələrinin yanına əskidən vaxtaşırı qohum qəbilələr gələrkən özləri ilə Çora Batır//Dəli Domrul mövzusunu, süjetini də gətirmiş və burada onlar yunan-Bizans nəğmələri ilə səsləşmiş, qarşılamış və öz fəallıqlarını, özümlüyünü saxlamışdır"[68].

Alimin obrazın semantikası ilə bağlı fikrilərini qısa şəkildə ümumiləşdirməyə çalışaq:

– Dəli Domrul ölümə qarşı çıxmışdır.

– Bu fikir Dəli Domrul boyunun başlıca ideyasıdır;

– Domrul "tanrı və insan", "insan və ölüm" problemlərində məsələni xalqın xeyrinə həll etməyə çalışırdı.

– Dəli Domrulun üzərində körpü tikdiyi quru çay keçmiş bir inamın bəlgəsidir: insan ölülər dünyasına – o dünyaya getmək üçün çaydan keçməlidir.

– Dəli Domrul vaxtilə sulu çayın üzərində körpü tikdirir və o, bu dünyanın – dirilər dünyasının ölümə qarşı duranı imiş.

– Zaman keçdikcə sulu çayı (yəni keçmiş inamı) çağın hakim dini görüşləri qurutmuş, ortadan götürmüşdür; çünki çay-su türkdilli xalqlarda ilkin "tos"dur – ilkin başlanğıcdır. Onun sonradan quru çaya çevrilməsi suya inamın zəifləməsi ilə bağlıdır.

– Dəli Domrullla Əzrayılın qarşılaşmasında iki görüş, iki ideya: qam-şaman, xristian və islam görüşləri üz-üzə gəlir. Əski qam-şaman görüşü yaşamaq ehtirasını qoruyan igidi – Dəli Domrulu xristian, islam dininin ölüm gətirən Əzrailinə və onun tanrısına qarşı qoyur.

– Ərinin yerinə canını verməsi kimi fədakarlığı, xanımın böyük sevgi uğrunda ölümdən belə çəkinməməsi, Domrulun

[67] Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент, 1922, с. 26

[68] Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: "Yazıçı" 1989, s. 438

ölümə qarşı çıxması, istər xristian, istərsə də islam dini ehkamlarını saya almaması, can əvəzinə başqa can verməsi boyun ən əski variantından qalmadır[69].

Qeyd edək ki, M.Seyidov "Domrul" adını etimoloji baxımdan qırğız dilindəki "tomruk" sözündən törəndiyini göstərmişdir[70].

B.Abdulla yazır: ""Domrul" adaçımı yolunda ən çox əmək sərf edən alimlərdən biri də M.Seyidov olmuşdur. O, "Domrul"u söz olaraq özbək dilindəki "domanqir" (dom-anqir) və qırğız dilindəki "tomruk"la bir kökdən hesab etmişdir. Bəlli olduğu üzrə, bu sözlərdən birincisi bizim anlamımızda "narazı, incik"[71], ikincisi isə "tez özündən çıxan, çılğın, hövsələsiz, acıqlı, kobud"[72] mənasındadır"[73].

Beləliklə, M.Seyidova görə:

– "Domrul narazı, incik, tez özündən çıxan, acıqlı, kobud deməkdir";

– "Domrul Əzrailin, tanrının əmələndən incikdir, narazıdır, o həm də tez özündən çıxandır. Buna görə də Əzraillə vuruşur. O – kobuddur. Domrulun bu təbiəti körpüdən keçəndən də, keçməyəndən də axça almasında verilmişdir"[74].

– "Domrul elə bu təbiətinə görə Domrul adlanmışdır"[75].

---

[69] Seyidov M. Göstərilən əsəri, s. 438-441

[70] Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası // A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı, "Elm və təhsil". 2024, s. 31

[71] Узбекский-русский словарь. Москва: 1959, с. 131

[72] Родлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб, 1905, Том I-II, Часть 1., с. 239

[73] Abdulla B. Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud"da və Qorqudşünaslıqda. Bakı: "Təhsil", 2002, s. 30-31

[74] Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (orta əsrlər). Bakı: "Elm", 1976, s. 18

[75] Seyidov M. Göstərilən əsəri, s. 17

§ 4. Tarixi-müqayisəli yanaşma (Xalıq Koroğlu)

Xalıq Koroğlu "Dəli Domrul" boyu haqqında 1976-cı ildə nəşr etdirdiyi "Oğuz qəhrəmanlıq eposu" adlı monoqrafiyasında [76] "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun boylarının təsviri zamanı bir neçə səhifə həcmində bəhs etmişdir[77]. Lakin alim bu qısa həcmə rəğmən fikirlərini aydın şəkildə ifadə etmişdir.

Müəllif belə hesab edir ki, "boyun bir çox motivinin Oğuz eposu üçün səciyyəvi olmasına baxmayaraq, hər halda, beşinci oğuznamə nə tipinə, nə də mövzusuna görə "Qorqud kitabı"nın ümumi kompozisiysına uyuşmur və başqa oğuznamələr arasında yad görünür". X.Koroğlu bu yanaşmasını onunla əsaslandırır ki, "boyu oğuzlarla nə etnik, nə də tarixi elementlər, nə də qəhrəmanların tərkibi (burada "Qorqud kitabı"ndakı çoxsaylı Oğuz bəylərindən heç biri yoxdur) bağlayır". Lakin alim Məhərrəm Erginin qeydinə əsasən dərhal onu da əlavə edir ki, "bununla belə, boy bu gün də Kiçik Asiyada geniş yayılıbdır..."[78].

Əlbəttə, X.Koroğlunun "Dəli Domrul" boyunun oğuzlarla nə etnik, nə də tarixi elementlər, nə də qəhrəmanların tərkibi baxımından bağlanmaması haqqındakı fikri ilə razılaşmamaq olmur. Boyun "Qorqud kitabı"nın ümumi kompozisiyasına uyuşmaması haqqındakı fikri də dastanın poetik strukturu baxımından özünü doğruldur: "Dədə Qorqud" dastanındakı oğuznamələrin əksəriyyətinə xas olan başlanğıc və sonluq formulları bu boyda yoxdur. Boy, həqiqətən, digər boyların içərisində "yad" görünür.

[76] Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва: «Наука», 1976
[77] Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: "Yurd", 1999, s. 124-126
[78] Koroğlu X. Göstərilən əsəri, s. 126

Bunları nəzərə alan X.Koroğlu yazır: "Şübhəsiz, boyun ilk mənşəyini oğuzların yeni vətənində – Kiçik Asiyada axtarmaq lazım gəldiyini hesab edən akademik V.M.Jirminski[79] haqlı idi və P.A.Falev də[80] bu fikirdə idi[81].

Qeyd edək ki, "Dəli Domrul" boyunun Kiçik Asiya (yunan) mənşəli olması haqqındakı yanaşmalar Azərbaycan alimləri tərəfindən qəbul olunmamış və boyun türk epik ənənəsi ilə bağlı olması əsaslandırılmışdır[82].

X.Koroğluya görə, "boyun əsas məqsədi Allahın böyüklüyünün və mərhəmətinin tərənnümüdür. Bununla belə, boyda həm də ər və arvadın qarşılıqlı fədakar sevgisinin xalq yaradıcılığında tərənnümünün olduqca qədim ənənəsi öz əksini tapıbdır"[83].

Müəllifin müşahidəsi "Dəli Domrul" boyunun bədii mənasının ifadəsi olmaqla süjetin semantik strukturunun ən üst səviyyəsi – görünən (eksplisit) qatı ilə birmənalı şəkildə təsdiq olunur. Mətn bu mənada hadisələri bədii cəhətdən cazıbədar bədii örtükdə təqdim edir.

Boyu iki süjet xəttindən ibarət hesab edən X.Koroğlu yazır ki, "boyun birinci süjet xətti – qəhrəmanın Əzrayılla təkbətək döyüşü – Oğuz eposunda dəfələrlə söylənilibdir. Biz

---

[79] Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. ак. В.В.Бартольда. М.-Л. 1962, с. 197

[80] Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент, 1922, s. 26

[81] Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: "Yurd", 1999, s. 126

[82] Bax.: **Təhmasib M.H.** Dastanlarımızın bir növü haqqında // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, IV kitab. Bakı: "Elm", 1973, s.7; **Cəmşidov Ş.A.** Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: "Elm", 1977, s.100; **Acalov A.** Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: "Elm", 1983, s. 222; **Sadıq İ.** Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı: 2010, № 3, s. 4

[83] Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: "Yurd", 1999, s. 124

oğuzların ilkin vətənində yaradılmış əfsanədən – Qorqudun Əzrayıldan qaçmasından bəhs edilən əfsanədən – eyni sülalənin yaradıcısı Səlcuqun ölümlə mübarizəsindən (bu əfsanənin də vətəni Türküstandır) danışmışıq; nəhayət bu qədim mövzu sonrakı Oğuz eposu "Goroğlu" – "Koroğlu"da öz əksini tapıbdır"[84].

Müəllifin bu yanaşmasında diqqət çəkən nöqtə onun "ölümdən qaçma" motivi əsasında Qorqudla Domrulu bir məna cərgəsinə qoymasıdır. Bu, çox perspektivli bir məqamdır və Domrul obrazının semantik strukturunun araşdırılması baxımından əhəmiyyət daşıyır. Qorqud bilavasitə qam-şaman arxetipi ilə bağlıdır. X.Koroğlu Domrulu Qorqudla bu arxetip baxımından müqayisə müstəvisinə gətirməsə də, bu səsləşmə bir nəticə kimi təbii şəkildə meydana çıxır.

"Dəli Domrul" boyunun "oğuzların müsəlmanlığı təzə qəbul etdiyi vaxtlarda yaradıldığını güman şəklində söyləyən[85] alim hesab edir ki, "boy məzmununa görə Allahın möcüzələrini, böyüklüyünü qəbul edənlərə qarşı sonsuz mərhəməti haqqında çoxsaylı müsəlman hədislərini xatırladır"[86].

Şübhəsiz ki, boyun islamlaşdırılması göz qabağındadır və X.Koroğlu da bu məlum faktı "Dədə Qorqud" eposunun ümumi dini-ideoloji təmayülü kimi təsdiq edir. Ancaq alim bununla bərabər diqqəti boyun və onun qəhrəmanının semantikasına işıq tutacaq maraqlı məqamlara cəlb edir. O yazır: "Dəli Domrul boyunda arvadın ərinə sevgisi, hətta daha təmənnasız sayılan valideyninə sevgiyə qarşı qoyulub. Allah özünün kifayət qədər qəddar qərarını qəbul edəndə qəhrəman ilk növbədə qoca valideynlərinə üz tutur. Onlar övladlarının xahişinə əməl etmirlər. Bu motivin xəlqi xarakterinə şübhə ilə

[84] Koroğlu X. Göstərilən əsəri, s. 124
[85] Koroğlu X. Göstərilən əsəri, s. 124
[86] Koroğlu X. Göstərilən əsəri, s. 125

yanaşmağa əsas vardır. Axı... Oğuz qəhrəmanlıq eposunda oğul ehtiramı xüsusi qeyd olunur, oğul valideynləri üçün özünü qurban verməyə hazırdır və hətta atanın oğul yolunda ölümü ayıb sayılır. Amma oğuzların şifahi poetik ənənəsi əks halı da qoruyub saxlayıb. Oğuz xanın atası Qara xana qəddar münasibətini götürək. Valideynlərin (Domrulun ata-anasının – S.R.) oğula münasibəti də oğuzlar üçün səciyyəvi deyil. Biz yuxarıda gənc Uruz bəyin valideynlərinin, xüsusən də anasının oğlu düşmən əlinə düşdüyünə görə necə əzab çəkdiyinin şahidi oluruq. Valideynlərin övladlarına belə qayğısı başqa Oğuz abidələrində də əksini tapıbdır”[87].

X.Koroğlunun Domrulun ata-anasının öz canlarını onun yolunda qurban vermədiklərini “Dədə Qorqud” eposundakı oğuzların etnik-mental xarakterləri baxımından səciyyəvi hesab etməməsi boyun semantik strukturunun öyrənilməsinə başqa istiqamətdən yanaşmağa sövq edir. Doğrudan da, ata-oğul münasibətlər modelinin “Oğul atanın yetiridir, iki gözinin biridir”[88] qanunauyğunluğu əsasında nizamlandığı bir cəmiyyətdə qoca ata-ananın öz canlarını oğula qıymamaqları, ən azı, səciyyəvi görünmür. Demək, ata-ananın inisiasiya (ölüb-dirilmə) ritualından keçən oğula öz canlarını qurban verməməyinin elə həmin ritualla müəyyənləşən funksional semantikası vardır.

[87] Koroğlu X. Göstərilən əsəri, s. 125-126

[88] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 31

§ 5. Dinin təbliği kontekstində yanaşma (Məmmədhüsen Təhmasib)

M.Təhmasib "Dəli Domrul" boyu haqqında "Dastanlarımızın bir növü haqqında" adlı məqaləsində[89] İslam dinini təbliğ edən dastan kimi bəhs etmişdir. Müəllif yazır ki, "bu tipli, bu ruhlu, bu məqsədli əsərlərə həm qəhrəmanlıq, həm də məhəbbət motivli dastanlarımız içərisində təsadüf olunmaqdadır, lakin bunlarda məqsəd nə məhəbbətin, nə də qəhrəmanlığın təsviri, tərənnümdür. Bu səpkidə işlənmiş dastanların əsas məqsədi dini təbliğdir... Qəhrəmanlıq motivləri üzərində qurulmuş belə dini təbliğ dastanlarımızın ən yaxşı nümunəsi "Kitabi-Dədə Qorqud"un "Doxa Qoca oğlu Dəli Domrul" boyudur"[90].

Alim boyun süjetinin iki hissəli olması haqqında deyir: "Bu boy iki süjetin birləşdirilməsi yolu ilə yaradılmışdır, yaxud əksinə – bu əsər iki müstəqil süjetə çevrilmiş şəkildə məlum və məşhurdur. Bunlardan biri Allaha, göylərə asilik, ikincisi isə arvadın öz ərinə sədaqəti, məhəbbəti və onun yolunda hər şeyi, hətta özünü də qurban verməyə hazır olduğunu təsvir edən qadın fədakarlığı mövzusudur"[91].

Allaha asilik mövzusunun Qafqaz xalqlarının folklorunda çox qədimdən məşhur olduğunu vurğulayan M.Təhmasib belə hesab etmişdir ki, "Dəli Domrul" boyu da bu qədim motivin islam dininə uyğunlaşdırılmış variantıdır"[92].

---

[89] **Təhmasib M.H.** Dastanlarımızın bir növü haqqında // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, IV kitab. Bakı: "Elm", 1973, s. 2-32; **Təkrar nəşri: Təhmasib M.H.** Dastanlarımızın bir növü haqqında / Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə, I cild. Bakı: "Mütərcim", 2010, s. 275-292

[90] Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında / Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə, I cild. Bakı: "Mütərcim", 2010, s. 275-276

[91] Təhmasib M.H. Göstərilən əsəri, s. 276

[92] Təhmasib M.H. Göstərilən əsəri, s. 276-277

Müəllifə görə, "Dəli Domrul" boyunun "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında mövcud olan variantından əvvəlki variantı da mövcud olmuşdur və həmin "daha qədim boy, əfsanə, yaxud əsatir Allaha asilik, ona elani-hərb şəklində imiş. Ondan istifadə ilə yaranmış bugünkü "Dəli Domrul" isə, bizcə, öz sələfinin tamamilə əksinə olaraq, Allaha asiliyi Allaha mütilik ideyası ilə əvəz eləmiş dini təbliğ dastanıdır... Boyun son variantını işləyən dastançı ozan onu elə bir hala gətirib çıxarır ki, axırda o, öz qanmazlığını, nadanlığını "dərk" edir"[93]; "Boyun başlanğıcında o nə qədər məğrur, nə qədər güclü, əzəmətlidirsə, sona yaxınlaşdıqca bir o qədər kiçilir, düşür, alçalır, o düşdükcə də Allahın qadirliyi, adilliyi, rəhmanlığı daha böyük bir əzəmətlə yüksəlir, tam qələbə çalır"[94].

M.Təhmasib daha sonra "Dəli Domrul" boyu süjetinin yunanlardan alınma olması haqqındakı fikirlərə qarşı çıxır və qeyd edir ki, "hər hansı bir əsərin bir xalq içərisində çox qədimlərdən bəri dəfələrlə toplanması, yazıya alınması heç də o əsərin ancaq həmin xalqa mənsub olması demək deyildir. Eləcə də hər hansı bir əsərin bir xalqda toplanıb yazıya alınmaması heç də həmin əsərin xalqda olmadığını sübut etmir[95].

"Doxa Qoca oğlu Dəli Domrul" adının boyun "Topqapı" variantında "Doğuş Qoca oğlu Toğrul" şəklində olduğuna söykənən alim belə hesab etmişdir ki, Domrul adının Bizans qəhrəmanı "Digenislə isə... heç bir əlaqəsi yoxdur"[96].

M.Təhmasib Domrul adının "Toğrul" şəkli məsələsinə belə münasibət bildirir: "Əgər bu ad boyun daha qədim variantında, doğrudan da, Toğrul imişsə, demək, dastanın süjeti də, qəhrəmanın adı da qədim türk əsatiri ilə bağlıdır. Məlum olduğu kimi, polad cırnaqlı, polad dimdikli Toğrul qədim

[93] Təhmasib M.H. Göstərilən əsəri, s. 277
[94] Təhmasib M.H. Göstərilən əsəri, s. 278
[95] Təhmasib M.H. Göstərilən əsəri, s. 278-279
[96] Təhmasib M.H. Göstərilən əsəri, s. 280

kosmoqoniyada əsas yerlərdən birini tutur. O, öldürən, cəza verəndir. Onun cırnaqlarına, dimdiyinə heç bir qüvvə davam gətirə bilmir. İslam dinini qəbulundan sonra onun Allah ilə birlikdə yeddi mələyi, o sıradan Əzrail də buyurub gəlmiş, Toğrulun yerini tutmuş, onun vəzifəsini görməyə, onu sıxışdırmağa, hətta unutdurmağa başlamışdır... Bizcə, Allah və onun "al qanadlı əzraili" ilə qədim Toğrul arasında gedən bu mübarizə uzun illər boyu "Dəli Domrul"un istifadə etmiş olduğu qədim variantda olduğu kimi yaşamış, son müsəlman etiqadlı dastançı onu belə cılızlaşdıraraq nadan, avam bir dəlisova çevirmiş, Allahın, Əzrailin qüdrəti önündə diz çökməyə, onlara yalvarmağa məcbur eləmişdir ki, beləliklə, əslində, Allaha asilik nümunəsi olan əsər Allaha mütilik nümunəsinə çevrilərək dini təbliğ dastanı şəklinə düşmüşdür"[97].

Göründüyü kimi, M.Təhmasib belə hesab etmişdir ki, Domrul adının mifik arxetipində "polad dırnaqlı, polad dimdikli Toğrul" quşu durur.

Qeyd edək ki, Domrul//Toğrul paralelizmi başqa alimlər tərəfindən də təsdiq edilmişdir. İ.Sadığın yazdığı kimi: "Vaxtilə B.Ögəl Tokuş Qoca oğlu Toğrul Sultanın Dəli Domrulla eyni şəxs olduğunu yazmışdır. V.M.Jirmunski və Əhməd Bican Ərcilasun da Toğrul və Domrulun eyni şəxs və ad olduğunu vurğulamışlar"[98].

Bizcə, Toğrul obrazının quş şəklində təsəvvür edilməsinin Domrul obrazının semantik strukturunun araşdırılmasında böyük əhəmiyyəti vardır. Biz bu məsələ haqqında əsərin sonrakı hissələrində bəhs edəcəyimiz üçün indiki halda aşağıdakıları söyləmək olar:

[97] Təhmasib M.H. Göstərilən əsəri, s. 280

[98] Sadıq İ. Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı: 2010, № 3, s. 3-19

1. Oğuz etik-mədəni sisteminin 24-lük tayfa quruluşundan məlum olduğu kimi, hər bir tayfa başçısının quş onqonu, yəni quş şəklində təsəvvür edilən əcdadı da vardır. Quş onqon-əcdadalar Oğuz totem klassifikasiya modelinin zoosəviyyəsini əks etdirir. Bu cəhətdən, "Dədə Qorqud" dastanında da hər bir Oğuz bəyinin quş onqon-totemi vardır. Məsələn, Salur Qazan "Ağ sunqur quşı erkəgində bir köküm var" deyir[99]. Yaxud Bamsı Beyrəyi əsir olduğu düşmən qalasından qaçışı quş onqon-totem metaforasında təqdim olunur: "Parasarın Bayburd hasarından pırlayıb uçan... Beyrək"[100]. "Parasarın Bayburd hasarından uça görgil"[101].

2. Domrul Oğuz elinin qəhrəmanıdır. Hər bir qəhrəman kimi onun da quş onqon-totemi vardır. "Polad dırnaqlı, polad dimdikli Toğrul" quşu Domrul obrazının zooarxetipidir.

[99] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 119

[100] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 77

[101] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 59

§ 6. Struktur-semantik yanaşma (Arif Acalov)

Mərhum Arif Acalov 1983-cü ildə çap etdirdiyi "Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası" adlı məqaləsində[102] Dəli Domrul obrazının semantikasını məhsuldarlıq-artım tapınışı, ölüb-dirilmə ideyası və şumer mənşəyi ilə əlaqələndirmişdir.

Müəllif Dəli Domrul obrazının Kiçik Asiya mənşəli olması haqqında X.Koroğlunun, P.A.Falevin, V.İ.Jirmunskinin, O.Ş.Gökyayın fikirlərini qəbul etmir.

Alimə görə, ""Dəli Domrul" boyunun əski məhsuldarlıq-artım tapınışı və onun ayrılmaz qolu olan "ölüb-dirilmə" ideyası ilə bağlılığı inandırıcıdır. Görünür, Dəli Domrulun Əzrayılla görüşməsi onun ölüb-dirilməsini bildirən, ilkin mifoloji mifoloji anlamını itirmiş rudimentar motivdir"[103].

A.Acalov belə hesab edir ki, "ölüb-dirilmə anlayışı bir qədər dəyişmiş və təhrif edilmiş şəkildə də olsa, Dəli Domrul boyunda qorunur, həm də başqa qaynaqlarda gözə dəyməyən bir sıra arxaik elementlərini saxlaya bilmişdir"[104].

Alim Dəli Domrulun atasının adı haqqında yazır: "İndiyədək bu elementlərdən yalnız biri – Duxa qocanın adı – araşdırılmışdır. Üstəlik, bəzi tədqiqatçılardan ötrü bu ad boyun Bi-

[102] **Acalov A.** Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: "Elm", 1983, s. 222-237. **Təkrar nəşri: Acalov A.** Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı: "Elm və təhsil". 2024, s. 25-39

[103] Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı: "Elm və təhsil". 2024, s. 25-39

[104] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 28

zans mənşəyini sübut etmək üçün gətirilən başlıca dəlil-sübutlardan birinə çevrilmişdir"[105].

Lakin A.Acalov Duxa adının türk xalqlarının folklorundakı ad-ekvivalentlərinə əsaslanaraq Duxa – Tokuş – Aduqi – Duha adlarının eyni funksional-semantik sıra yaratmaq imkanını qəbul etmişdir[106].

Bütün məqalə boyunca şumer paralellərinə istinad edən müəllif şumercə "duku" sözünün "ev" anlamında işləndiyini də qeyd edir[107].

Domrul adının etimoloji dərinliklərinə müxtəlif qaynaqlardan, o cümlədən şumercədən nümunələr gətirməklə baş vuran alim belə bir qənaətə gəlir ki, "Azərbaycan türkcəsindəki "tum", tumurcuq", V.V.Rodlovun Osmanlı türkcəsində "tomruk", "tomurcak" (Rodlov 1239) sözlərində yaşayan bu kök ("dam//dum" kökü – S.R.), görünür, şumercənin *Dumuzi* ("nəsil verən", "həyat başlanğıcı") və Oğuzun *Domrul (Dumrul)* adlarının əsasında durur (Domrulun "tomruk"dan törədiyini M.Seyidov da göstərib. Lakin o, həmin sözün qırğızcada işlənən başqa məna çalarına əsaslanıb)"[108].

A.Acalova görə, "Domrulla bağlı bir sıra elementlərin bərpası və linqvistik faktlar göstərir ki, *Damu-Dumuzi, Dumrul (Domrul)-Tuğrul (Toğrul)* anlayışları struktur-semantik baxımdan vahid morfoloji sistem içində özünü doğruldur və həmin adların ortaq semantik yuvada yerləşdirilməsinə haqq qazandırır". Müəllif birmənalı şəkildə hesab edir ki, "Domrul adının yunan eposundakı Dikenislə nə birbaşa, nə də semantik əlaqəsi var. "Dikenis" – "iki doğuşlu" demək olub, onun bir dəfə ölüb-diriləcəyini bildirir)"[109].

[105] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 28
[106] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 28
[107] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 29
[108] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 31
[109] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 31

Alimin yanaşmasında diqqətəlayiq və həm də perspektivi olan məqamlardan biri Domrul adının quşla və ümumiyyətlə, quş totemləri ilə əlaqələndirilməsidir. O yazır: "Bəzi qaynaqlarda (Domrul adının Yazıçı oğlu Əlinin "Səlcuqnamə"sindəki ad variantı olan – S.R.) Toğrul "Doğan"la eyniləşdirilir. P.N.Boratava görə, Toğrul – "doğan" anlamını verir və Hacı Bəktaşi "Vilayətnamə"sindəki Hacı Tuğrulun "Səlcuqnamə"də "Doğan Baba" adlandırılması təsadüfi deyil... "Toğan" adlı quş Dəli Domrul boyunda da var. Əzrayıl göyərçin olub uçanda Domrul "Mərə, mən qormıyım toğana aldırmayınca" – deyir və Əzrayılın dalınca düşür... "Vilayətnamə"də isə Toğrul özü toğan cildinə girib göyərçini (Hacı Bəktaşı) izləyir. Hacı Bəktaş yenidən insanların gözlərinə görünür, Hacı Tuğrulun (Doğan Babanın) boğazından yapışıb canını almaq istəyir, Hacı Tuğrul yalvarır və bağışlanmasını xahiş edir"[110].

Burada Toğrul//Domrulun toğan cildinə düşməsi, başqa sözlə, toğan quşuna çevrilməsi faktı Oğuz totemlər sistemində quş totemləri çərgəsinin bərpası baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

S.Y.Neklyudov folklor mətnlərindəki çevrilmənin "dönərgəlik" forması haqqında yazır ki, "dönərgəlik mifologiyada personajın görkəminin magik dəyişməsidir. Əksər hallarda sonradan ilkin (əsl) görkəmə qayıtmaq şərti ilə müvəqqəti çevrilmədir. Dönərgəlik motivi, görünür, ovçu maskalanmasına, eləcə də insanın canının heyvanda (bitkidə, predmetdə) təcəssüm olunması, aqrar tanrıların, taxıl ruhlarının və məhsuldarlığın insan, yaxud heyvan ipostasları haqqında bir sıra totemist və animist görüşlərə əsaslanır. Dönərgəlikdə mifoloji personajların – totem əcdadlar və mədəni qəhrəmanla-

[110] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 31-32

rın ikili zooantropomorf təbiəti haqqında təsəvvürlər inikas olunmuşdur”[111].

Bu fikirdən aydın olur ki, Toğrul//Domrulun müvəqqəti olaraq çevrildiyi toğan quşu ixtiyari bir quş yox, onun quş totemi əcdadıdır. Və ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud” dastanı diqqətlə oxunarsa, bütün obrazların heyvan totemləri ilə bərabər, quş totem əcdadlarını da bərpa etmək mümkündür. Bu cəhətdən, A.Acalovun quş totem əcdadları ilə bağlı müraciət etdiyi faktlar (“Diyar” tayfasının onqonunun boz qartal olması, Bayındır tayfasının XIX yüzildə yaşamış başçılarından biri olmuş Türkalı bəyin totem ayamasının “Bozdoğan” olması[112], V.A.Qordlevskinin Ankara vilayətinin Akdoğan, Doğanlar, Şahinlər məntəqələrinin adlarında totem adların qorunması haqqında fikri[113])[114] diqqətəlayiq olub, Oğuz totemlər sisteminin struktur səviyyələrinin bərpası baxımından əhəmiyyətlidir.

A.Acalovun məqalədə “Dəli Domrul” boyunu məhsuldarlıq-artım tapınışı və ölüb-dirilmə ideyası ilə bağlı motivləndirmişdir. Onlara diqqət edək:

– *“Dəli Domrulun quru çay üstündən körpü salması”*[115].

Müəllif yazır ki, “Dəli Domrul boyundakı çay qurudur və sözsüz ki, bu funksiyanı yerinə yetirmir, daha doğrusu, yerinə yetirə bilməz. Çayın quruması həyatın tənəzzülə uğradığını,

[111] Неклюдов С.Ю. Очерк «Оборотничество» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234-235

[112] Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва: «Наука», 1976, с. 119

[113] Гордлевский В.А. Избранные произведения, Том 1. Москва: «Наука», 1960, с. 72

[114] Acalov A. Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı: “Elm və təhsil”. 2024, s. 32

[115] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 32

ölümün həyatı üstələdiyini və nəhayət, kosmik ahəngin pozulduğunu bildirir[116].

– *"Çayı, yaxud suyu keçmək"*[117].

A.Acalov, əslində, Dəli Domrul obrazının statusal strukturunu düzgün müşahidə edərək aşkarlamışdır ki, binar oppozisiyalardan təşkil olunan struktur pozulmuş, dəyərlər bir-birinə qarışmışdır: "...Dəli Domrulun "ərliyi, bahadirliyi, cilasanluğu" boyun bədii strukturunda öz funksiyasına qarşı yönəlmiş kortəbii gücə çevrilir. Beləliklə də, həyat-ölüm, su-quraqlıq, yaxşılıq-yamanlıq kimi semantik qarşıdurmalarda birinci komponentlərlə (həyat, su, yaxşılıq) bir sırada dayanmalı olan "ərlik", "bahadirlik" yerini dəyişərək, ikincilərin sırasına keçir. Onu tarazlaya biləcək başqa bir qarşılıq (I komponent) isə yoxdur"[118].

– *"Əzrayılı görərkən Domrulun əlindən şərab badəsinin düşməsi"*[119].

– *"Domrul diç çöküb Əzrayıldan aman istəyəndə "şərablı" olduğunu xüsusi nəzərə çarpdırır"*[120]

– *"Dəli Domrulun ata-anasının onun əvəzinə can verməməsi"*[121].

Arif Acalov belə hesab edir ki, "əslində, onların (Domrulun ata-anasının – S.R.) ölümü daxili məzmun və funksiya baxımından Domrulun ölümünü əvəz edə bilməz və buna görə də mifoloji məntiq tərəfindən qəbul edilmir. Həmin məntiqə görə, qoca deyil, yalnız cavan, nəsil artımını təmin etməyə qadir, məhsuldarlıq potensiyası yüksək olan varlığın ölümü

[116] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 32-33
[117] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 33
[118] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 33
[119] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 34
[120] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 34
[121] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 34

onun ölümünü və bu yolla bütövlükdə təbiətin dirçəldilməsini şərtləndirə bilər[122].

– *"Dəli Domrulun mənsubiyyəti"*[123].

Müəllif yazır: "Boyun başlanğıcında Dəli Domrul "mənim ərliyim, bahadirliyim, cilasunluğum, yigitliyim Ruma, Şama gedə cövlana" deyir. Araşdırıcılardan V.M.Jirmunski, M.Təhmasib, X.Koroğlu və O.Ş.Gökyaya görə, bu deyimdə Domrul obrazının Rum-Bizans mənşəli olduğuna işarə edilir. Məncə, Domrulun sözləri belə bir ciddi nəticə çıxarmağa qətiyyən əsas vermir"[124]. "...Rum və Şam adları xalq poeziyamızın başqa örnəklərində olduğu kimi, burada da metonimik mənada işlədilmişdir. Bu deyimi *mifoloji kod* səviyyəsində yozmalı olsaq, demək lazımdır ki, bərəkət-artım inanışı və uyğun inanışlar Şumerdən yayılmağa başlayaraq, Kiçik Asiya, Finikiya, Suriya, Misir və Yunanıstanacan gedib çıxmışdı. Domrulun bu baxımdan, görünür, ona (və ümumiyyətlə, bərəkət-artım inanışına) tapınışı həmin ərazilərə yayılmasını nəzərdə tutur[125].

Qeyd edək ki, A.Acalov Dəli Domrul boyu və obrazı ilə bağlı bütün məqalə boyunca Şumer-Oğuz paralelləri aparmış və boyu bu baxımdan da motivləndirmişdir:

– *"Şumerdə ölülərin yeraltı dünyası"*[126].

Müəllif şumerlərin yeraltı dünya haqqındakı təsəvvürlərində yer altında axan çayın "Kur" adlanmasına əsaslanaraq yazır: "Məncə, yeraltı aləmin qəzəbli, qoxu saçan tanrısı Kur və oradakı eyniadlı çay Azərbaycan türkcəsində mənfi çalar bildirən "kür" sözü və Kür çayının adı ilə səsləşir"[127].

[122] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 34-35
[123] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 34-35
[124] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 35
[125] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 35
[126] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 35
[127] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 35-36

– *"Dumuzinin canını almaq üçün yeraltı dünyadan gələn yeddi iblis"*[128].

A.Acalov "Dəli Domrul" boyundakı Əzrayıl obrazı ilə şumerlərin yeddi iblisi arasında paralellər quraraq yazır: "Dəli Domrul Əzrayıla "gözciyəzu cəngə qoca" deyərək, onun gözlərinin necə heybət saçdığını bildirir. Şumerdəki "qalla"nın baxışı da mətnlərdə "ölüm baxışı" adlandırılır[129].

– *"Məhsuldarlıq-artım tapınışı*[130].

Burada müəllif kiçik bir abzas həcmində fallik mərasimlərə toxunmuşdur.

– *"Dəli Domrul obrazının mifoloji xarakteri"*[131].

Alim yazır: "Bunu (Dəli Domrul obrazının mifoloji xarakterini – S.R.) başqa bir cəhət də büruzə verir. Digər Oğuz bəylərindən fərqli olaraq, o, bir dəfə də olsun, bəy, yaxud xan kimi təqdim edilmir. "Oğuznamə"də isə Dəli Domrul "sultan" adlandırılır. "Kitabi-Dədə Qorqud"da da, "Oğuznamə"də də başqa heç bir qəhrəman "sultan" titulu daşımır. Görünür, bu titul-epitet sosial fərqi deyil, mifoloji kod səviyyəsində qəhrəmanın bərəkət-artım hamisi, ağası olmaq funksiyasını bildirir[132].

A.Acalov məqalənin sonunu "Dəli Domrul boyunun bədii strukturu" adlandırmışdır. Müəllif yazır: "Boy bu struktura görə də mifoloji qaynaqlardan törədiyini aydın göstərir. Hər hansı mifik süjetdə yeni bir keyfiyyətin, statusun qazanılması üçün ilkin, köhnə status ləğv olunub aradan çıxır, sonra müvəqqəti struktursuzluq mərhələsi gəlir. Bu mərhələdən sonra yeni status qazanılır və sabitləşir[133]. Dəli Domrul boyunun əsasında da eyni mifopoetik prinsiplər durur:

---

[128] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 36
[129] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 36
[130] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 36
[131] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 367
[132] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 36-37
[133] Мелетинский Э.М. Поетика мифа. Москва: «Наука», 1976, с. 239

0.1. Köhnə status: Domrul – cilasun, yigit, bahadir, saymazyanalıq, məclis qurmaq və s.

Müvəqqəti struktursuzluq: Quru çay – Əzrayıl/Domrul (gücsüz, ölüm ayağında miskin) – Allah/dirilmə.

02. Yeni status: Domrul – 140 il ömür, xoşbəxtlik, sevgi və s."[134]

Mərhum A.Acalov məqaləni sonuncu abzasında bu tədqiqatı ilə "Dəli Domrul" boyunun əsasında dayanan mifin arxaik strukturunu struktur-semantik araşdırma yolu ilə bərpa etdiyini qeyd edir[135].

Göründüyü kimi, A.Acalov tədqiqatda:

– Dəli Domrul obrazının semantikasını struktur-semantik metodla araşdırmış;

– obrazı məhsuldarlıq-artım tapınışı, ölüb-dirilmə ideyası və şumer mənşəyi ilə əlaqələndirmiş;

– boyun əsasında duran mifi arxaik strukturu baxımından bərpa etmiş;

– "Dəli Domrul" boyunun strukturunu inisiasiya-keçid ritualı baxımından modelləşdirmişdir.

[134] Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı: "Elm və təhsil". 2024, s. 37

[135] Acalov A. Göstərilən əsəri, s. 37

§ 7. Yunan-Oğuz müstəvisində baxış (Kamal Abdulla)

Dəli Domrul obrazının yunan mifologiyası ilə müqayisəsinə Əli Sultanlıdan sonra daha dərin detallar əsasında Kamal Abdullanın yaradıcılığında rast gəlirik. Müəllif bu müqayisəni uzun illər ərzində "Gizli Dədə Qorqud" qrifi altında təkmilləşdirərək inkişaf etdirdiyi kitabının "Admet, Herakl və Dəli Domrul" oçerkində aparmışdır[136].

Qeyd etməyi lazım bilirəm ki, kitabın "Anavariantlara doğru" adlanan ikinci fəslində təkcə Dəli Domrul deyil, Oğuz eposunun digər qəhrəmanları da yunan mifologiyası ilə müqayisə xətlərinə daxil edilmişdir: "Odissey, Basat və Beyrək", "Polifem və Təpəgöz", ""Edip və Buğac", "Sarı donlu Selcan xatun və Gözəl Yelena", "Salur Qazan və Aqamemnon", "Beyrək və Antiqona", "Banıçiçək və Penelopa" və bir sıra digər süjet və ideya paralelləri[137].

Daim Oğuz epik-mfoloji münasibətlərinin ilk baxışdan gözəgörünməz tərəflərini tapan və onları diqqət mərkəzinə gətirən müəllif belə hesab edir ki, "həm yunan, həm də Oğuz mifologiyasının süjet dolanbaclarından biri ailəiçi münasibətlərin "övlad-valideyn" və "ər-arvad" xətlərilə bağlıdır"[138].

Burada bizim diqqətimizi iki məqam cəlb edir:

Birincisi, müəllifin "ailəiçi münasibətlər" modelini süjet yaradıcılığının mühüm amili hesab etməsi. Alimin bu yanaşması "ailə" konseptinin mifik dünya modelində oynadığı rola əsaslanır. Epik-mifoloji düşüncənin ən mürəkkəb və inkişaf etmiş dünya modellərinin də əsasında bütün hallarda "ailə" nüvəsi, başqa sözlə desək, "teoqonik" model durur. Bəzi həm-

[136] Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: "Mütərcim", 2009, s. 266-269

[137] Abdulla K. Göstərilən əsəri, s. 246-299

[138] Abdulla K. Göstərilən əsəri, s. 266

karlarımız "teoqonik ailə", başqa sözlə, "tanrılar ailəsi" anlayışını "teoqoniya" sözünün yunan dilində olmasına əsaslanaraq, yalnız yunanlara məxsus anlayış hesab edirlər. Lakin hər bir mifoloji dünya modelinin nüvəsini təşkil edən ailə bütün hallarda teoqonik ailədir. Oğuz mifologiyasında Oğuz kağan tanrı Ay kağanın gözündən doğulur. Evləndiyi xanımlar da (Günəşin qızı və Yer-Subun qızı) tanrı mənşəlidir. Övladları adi adamlar yox, göy və yer tanrılarıdır: Gün xan, Ay xan, Ulduz xan, Göy[139] xan, Dağ xan, Dəniz xan. Mahmud Kaşqarlının yazdığı kim: "Yerə batası kafirlər göyə Tenqri deyirlər. Yenə bu adamlar böyük bir dağ, böyük bir ağac kimi gözlərinə böyük görünən hər şeyə Tenqri deyirlər. Bu üzdən bu kimi şeylərə səcdə edirlər"[140]. Bu cəhətdən, oğuzların sakral hesab etdikləri stixial gücləri təmsil edən oğlanların hamısı birlikdə, sözün hərfi anlamında, tanrılar ailəsi – teoqonik ailədir. Bu mənada, K.Abdullanın "ailəiçi münasibətləri" süjet yaradıcılığının əsas məqamı kimi vurğulaması epik-mifoloji məntiqi əks etdirir.

İkincisi, K.Abdullanın işlətdiyi "Oğuz mifologiyası" termini. Bu, "Oğuz mifologiyası" konseptinin elmi ədəbiyyatlarda normativləşməsi baxımından əhəmiyyətli olduğu kimi, türk mifoloji təsəvvürlər sistemi haqqında söylənilən ""Türk mifologiyası" terminindən başqa heç bir termin işlədilməz" kimi qeyri-elmi yanaşmaların da mənasız və elmsiz olduğunu göstərmək baxımından dəyərlidir.

---

[139] Səfa Qarayev "Göy xan" adındakı "göy" sözünün "səma", "asiman" mənasında yox, "göy" – bitki, ağac, yaşıllıq mənasında olduğunu söyləyir. Gün, Ay, Ulduz xanların Günəş qızından, Göy, Dağ, Dəniz xanların isə Yer qızından doğulduqlarını nəzərə alsaq, alimin yanaşması mifoloji dünya modelinin şaquli strukturunu inikas edir.

[140] Mahmud Kaşqarlı. Düvanü Luğat-it Türk / Çeviren Besim Atalay. Bileştirilmiş birinci Baskı (Cilt I-II-III). Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013, III c., s. 377

K.Abdullanın yanaşmasında diqqəti ilk növbədə yunan və Oğuz süjetlərinin oxşarlığına münasibət cəlb edir. Müəllif yazır: "Qədim dünya sakinləri ana-oğul, ata-oğul və ər-arvad münasibətlərini, bu münasibətlər yarandıqları və yaradıldıqları zamandan bəri çox müxtəlif istiqamətlərdən anlamağa çalışıblar. Oğuz və yunan mifləri bu münasibətləri sanki bizim üçün tamam başqa bir tərəfdən təqdim edir. Və bu spesifik təqdimat qoşa şəkildə iki variantda, özü də hansının əvvəlinci, hansının sonrakı olmasını anlamağa imkan verməyən bir tərzdə üzə çıxır"[141].

Başqa sözlə, K.Abdullanı heyran qoyan cəhət bu süjetlərin hər birinin təəccübləndirəcək dərəcədə oxşar olması ilə bərabər, eyni dərəcədə orijinal olmasıdır. Bu isə bir sıra məşhur "Dədə Qorqud" süjetlərinin, o cümlədən Dəli Domrulla bağlı süjetin yunanlardan oğuzlara və əksinə keçməsi haqqındakı mövcud fikirlərin hər birindən fərqli yanaşmadır. Bu mübahisələr indi də davam etməkdədir. Məsələn, İslam Sadıq müəllifin bu fikrini qəbul etməyərək yazır: "Kamal Abdullanın dediklərindən belə çıxır ki, burada motivin yunanlardanmı türklərə, yoxsa türklərdənmi yunanlara keçdiyini anlamaq çətindir. Halbuki burada heç bir çətinlik yoxdur. Sonra görəcəyimiz kimi, bu motiv yunan mənşəli deyil. Ona yunanlardan, ən azı, 2500 il öncə Şumer epik mətnlərində rast gəlinir. Deməli, motivin tarixi olduqca qədimdir və bu da onun türklərdən yunanlara keçdiyini aydın şəkildə göstərir"[142].

Biz elə hesab edirik ki, məsələnin bütün mahiyyəti elə K.Abdullanın işlətdiyi "anlamaq çətindir" ifadəsindədir. Əlbəttə, heç bir müəllifi hansısa bir mövqeni müdafiə edib-etməməkdə qınamaq olmaz. Və bu mənada, K.Abdullanın

[141]Abdulla K. Göstərilən əsəri, s. 266

[142] Sadıq İ. Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı, 2010, № 3, s. 6-7

yuxarıdakı yanaşmasında əks mövqelər arasında heç bir seçim edilmir. O, oxucuların (həmkarlarının) diqqətini "mövqe" məsələsindən fərqli bir məqama – süjet oxşarlıqlarının tipoloji kontekstdə aşkarlana bilən universal modelinin öyrənilmə zərurətinə yönəldir. Axı mövcudluqları bir-biri ilə heç vaxt rastlaşmamış xalqların folklorunda da heyrətamiz oxşarlıqlar var. Bu cəhətdən, K.Abdulla Yunan-Oğuz paralellərinə məhz bu müstəvidə yanaşır.

K.Abdulla Admetlə Dəli Domrulun can əvəzinə can bulub ölümdən qurtulmaları üçün ilk növbədə ata-analarına müraciətlərini mənalı məqam hesab edir: "Bu məqamda düşündürən və qəribə gələn Admetin və elə Dəli Domrulun da bu rica ilə ancaq (!) öz valideynlərinə müraciət etməsi olmalıdır. Qullar, əsirlər, nökərlər, əyan-əşrəflər, nəhayət, adi adamlar nədənsə heç yada düşmür. Bu nədi, qədim dünya demokratıyasıdırmı? Yəni gücün demokratiyası o vaxtlar beləmi göstərirmiş özünü?! Yəqin ki, belə imiş!"[143].

Qeyd edək ki, K.Abdulla yaradıcılığının əlamətdar cəhətlərindən biri də onun mənayaradıcı suallar qoya bilməsində ifadə olunur. Bu halda həmin suallara onun özünün necə cavab verməsindən asılı olmayaraq, onların bütün dəyəri sualların özündə, sual olaraq mövcudluğundadır. Müəllifin məşhur "...Və nə üçün Təpəgözün bir gözü var" sualını xatırlayaq. Bu sualı mən onun dilindən Xalıq Koroğluya xitabən şifahi şəkildə 1988-ci ildə Bakıda keçirilmiş "Birinci Dədə Qorqud Kollokviumu"nda eşitmişəm. Sonralar həmin sual alimin yaradıcılığında tədqiq predmetinə çevrildi.

İndiki sualı da bu qəbildən hesab edirəm. Çünki sualın bütün gücü onun qoyuluşundadır. Dəli Domrulun doğma ata-anasından can istəməsi, onların də verməməsi haqqında çox

[143] Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: "Mütərcim", 2009, s. 267

danışılıb və verilən izahlar da, əsasən, ata-ananın "namərdliyinin" qınanmasından o tərəfə getməyib. Lakin indi (etiraf edim ki, mənim özümü elə bu sətirləri yazarkən artıq düşüncələrə qərq edən) sual qoyulub: Doğrudan da, Dəli Domrul öz canının əvəzində vermək üçün niyə ilk növbədə ata-anasına müraciət edir? Axı bu ata-ananın ölümü ilə nəticələnəcəkdi?

K.Abdulla sualın cavabını "qədim dünya demokratıyasının "xarakteri ilə izah edir. Başqa izahlar da var. A.Acalov yazır: "Əslində, onların ölümü daxili məzmun və funksiya baxımından Domrulun ölümünü əvəz edə bilməz və buna görə də mifoloji məntiq tərəfindən qəbul edilmir. Həmin məntiqə görə, qoca deyil, yalnız cavan, nəsil artımını təmin etməyə qadir, məhsuldarlıq potensialı yüksək olan varlığın ölümü onun ölümünü və bu yolla bütövlükdə təbiətin dirçəlməsini şərtləndirə bilər"[144].

A.Acalovun bu fikri ilə razılaşmayan İ.Sadıq isə yazır: "Burada nə qədər güclü mifoloji düşüncə olsa da, gerçəklik ondan daha üzdədir. Birincisi, eposda Dəli Domrulun ata və anasının yaşı haqqında heç nə deyilmir. İkincisi, qədim dövrlərdə insanlar indikindən daha sağlam olduqlarına görə, 70-80 yaşlarında da doğub-törəyirdilər. Belə hallara son vaxtlarda da rast gəlinmişdir. Ona görə bu fikirlə razılaşmaq olmaz. Motivin mahiyyətində ata-oğul, ana-oğul və ər-arvad sevgisi durur və üstünlük qeyd-şərtsiz sonuncuya verilir. Məsələnin kökü ondadır ki, türk düşüncəsində ərlə arvad bir-birinin yarısıdır. Kişi qadına "halalım" deyir. Ata-anayla isə nə oğul, nə qız "yarı" sayılmırdı. Onlara "halalım" da deyilmir. Buradakı "can əvəzinə can qoymaq" motivi məhz bununla bağlıdır"[145].

---

[144] Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı: "Elm və təhsil". 2024, s. 34-35

[145] Sadıq İ. Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı, 2010, № 3, s. 12

Bu izahları genişləndirmək olar. Lakin biz onlara əsərin müvafiq hissələrində öz məqamında toxunacağıq. İndiki halda biz də K.Abdullanın sualının məntiqindən doğmaqla bir sual qoyuruq: Dəli Domrulun can axtarışı nəyə görə onun ancaq ailəsini (ata-ana və həyat yoldaşı) əhatə edir və ailədən qırağa çıxmır?

Bizcə, sualın cavabı ritual-mifoloji məntiq çevrəsində axtarılmalıdır. Dəli Domrulun yenidən can əldə etməsi bütün hallarda onun inisiasiya ritualından keçməsi ilə bağlıdır və ata-ananın ona can "verməməsinin", yaxud verə bilməməklərinin" səbəbi ata-ananın həmin ritualda oynadıqları mühüm və sabit funksiya ilə bağlıdır.

Beləliklə, K.Abdullanın Dəli Domrul obrazına Yunan-Oğuz müstəvisində baxışı öz nəticələri ilə bərabər, həmişə olduğu kimi, tədqiqatçı düşüncəsini yeni sualların cavablarının (nəticə etibarilə – yeni istiqamətlərin) axtarışına da yönəldir.

§ 8. "Ölümdənqaçma" motivinə ədəbi tarix kontekstində baxış (İsa Həbibbəyli)

İ.Həbibbəylinin "Dəli Domrul" boyu haqqındakı düşüncələri onun, əsasən, ""Kitabi-Dədə Qorqud": yazılı epos və epopeya" adlı monoqrafiyasında[146] dolğun şəkildə əks olunmuşdur. Əsər onda əldə olunmuş bütün nəticələrlə birgə, həm də bu qədim Oğuz eposunu "Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının başlanğıcı olaraq, milli ədəbiyyat tariximizin start nöqtəsi kimi"[147] əsaslandırmağa xidmət edir. "...Dörd fəsildən ibarət olan monoqrafiyada... müəllifin diqqəti əsas olaraq bir nöqtəyə – "anadilli Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının başlanğıcı" probleminə yönəlmişdir. Bütün digər məsələlər onların qoyuluşu, yanaşma üsulları, təhlil aparatı, analitik emalı, nəzəri-metodoloji aprobasiyası və s. baxımından "Kitabi-Dədə Qorqud"un anadilli Azərbaycan ədəbiyyatı müstəvisində şifahi bədii düşüncə kodundan yazılı koda keçid (daha dəqiq desək, diferensiasiya) mərhələsini təşkil etməsinin əsaslandırılmasına xidmət edir. İsa Həbibbəylinin bir müəllif kimi bütün diqqəti bu mərhələyə yönəldiyi üçün əsərin bütün məzmunu, strukturu və s. bu əsas ideyanı gerçəkləşdirir"[148].

Qeyd edək ki, monoqrafiyanın müxtəlif fəsillərində Dəli Domrul haqqında bəhs edən alim əsərin üçüncü fəslində "Dəli

[146] Həbibbəyli İ. "Kitabi-Dədə Qorqud": yazılı epos və ya epopeya. Bakı: "Elm", 2020, 280 s.

[147] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 13

[148] **Rzasoy S.** "Kitabi-Dədə Qorqud" anadilli Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının başlanğıc mərhələsi kimi // "525-ci qəzet", 24 fevral 2021; **Rzasoy S.** "Kitabi-Dədə Qorqud" anadilli Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının başlanğıc mərhələsi kimi // "Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı" jur., 2021, № 3, s. 195-196

Domrul" boyunu Qalın Oğuz eli haqqında bədii hekayət kimi "ölümdənqaçma motivi" kontekstində təhlil etmişdir[149].

Müəllifin əldə etdiyi əsas qənaətlərə diqqət edək. İ.Həbibbəyliyə görə:

– "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu" Oğuz elinə İslamın gəlişindən əvvəlki dövrlərin hadisələrini əks etdirir[150].

– Dəli Domrul-Əzrayıl xətti dini xarakter daşımayıb, insanın mövhumi-mistik qüvvələrlə canlı savaşı şəklində təqdim olunur[151].

– Domrulun Əzrayılla dialoqu sanki fantastik qüvvələrlə deyil, boyun qəhrəmanının öz müasiri olan bir əks qütbün daşıyıcısı ilə danışıq aparması kimi təzahür edir[152].

– "Dəli Domrul" boyundakı səmavi qüvvələrlə insanların dialoqu qədim türklərin şamanlıq dünyagörüşünün Dədə Qorqud zamanındakı əks-sədası olub, Oğuz tayfalarının inanclarında hələ də yaşamaqda olduğunu göstərir[153].

– Domrulun Allahla dialoqu, Əzrayılla əlbəyaxa olması onu göstərir ki, Qalın Oğuz elində Tanrıçılıq etiqadına inam hələ də üstünlük təşkil edir[154].

– Bu boy Oğuz tayfaları arasında **totemizmin** yenicə başa çatdığı, hətta bəzi əlamətlərinin yaşadığı və **Tanrıçılıq** dini inamının formalaşdığı dövrün məhsuludur[155].

– "Dəli Domrul" boyunda **ölümdənqaçma** motivinin **ölümdənqorxma** baxışı ilə az əlaqəli olub, daha çox **ölməqalibgəlmə** düşüncəsinin ifadəsi olması bu baxışın oğuz-türk

[149] Həbibbəyli İ. "Kitabi-Dədə Qorqud": yazılı epos və ya epopeya. Bakı: "Elm", 2020, s. 170-174

[150] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 170

[151] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 170

[152] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 170

[153] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 170-171

[154] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 172

[155] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 172

tayfalarının dünyagörüşündə və ya məişətində ad qazanıb əbədi yaşamaq, mərdlik-namərdlik, sədaqət-xəyanət müqayisələrində mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərin keşiyində dayanmaq kimi dəyərləri və davranışları da əhatə etdiyini diqqət mərkəzinə çəkir[156].

– Boyda insanın ölümdənqaçması son nəticədə, **ölümsüzlüyə nail olması** məsələsi nəzərə çarpdırılmış və yarımistik həyat hadisələrinin təsviri vasitəsilə bunun mümkün olması göstərilmişdir[157].

Qeyd edək ki, İ.Həbibbəylinin bu fikirləri onun bu məşhur boy haqqındakı axtarış və düşüncələrini əks etdirməklə bərabər, "Dəli Domrul" boyunun ilkin milli ədəbi kod səviyyəsində "oxusu" olmaq baxımından da əlamətdardır.

[156] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 173
[157] Həbibbəyli İ. Göstərilən əsəri, s. 174

§ 9. "İslama keçidin poetikası" konteksti (Nizami Cəfərov)

N.Cəfərov türk epik düşüncə tarixinin epoxal keçidlərinin funksional semantikası ilə bağlı əsərlərində[158] "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunu, özünün yaratdığı metodoloji ifadə ilə desək, "İslama keçidin poetikası" müstəvisində öyrənərkən həmin keçidi özündə daha çox təcəssüm etdirən Dəli Domrul obrazını da, təbii olaraq, təhlilə cəlb etmişdir. Bu cəhətdən alim yazır ki, "müxtəlif dinlərdən (xüsusilə tanrıçılıqdan) islama keçid **həm "Dədə Qorqud" dastanının**, **eposunun**, **həm də "Kitabi-Dədə Qorqud"un** (qalın hərflərlə fərqləndirmə bizimdir – S.R.) başlıca mövzusudur.... "Kitab", eposun məntiqini, ideya-estetik marağını düzgün ifadə etdiyinə görədir ki, orta əsrlərdə Azərbaycanda gedən dini, ideoloji-mənəvi prosesləri kifayət qədər düzgün əks etdirir"[159].

Müəllifin bu fikrində diqqəti cəlb edən əsas məqam bizlərin əksər hallarda heç bir fərq qoymadan eyni zamanda həm "dastan", həm epos, həm də "yazılı abidə" adlandırdığımız "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı epik "informasiyanın" bu üç səviyyəsinin İslam dininə münasibətdə təsnifidir. N.Cəfərova görə, konkret yazılı mətn olan "Kitabi-Dədə Qorqud"da əks olunan İslam, əslində, həm konkret şifahi "Dədə Qorqud" dastanında, həm də ümumən "Dədə Qorqud" epos (epik düşüncə və janrlar) sistemində inikas olunmuş islami görüşləri uyğun (adekvat) şəkildə əks etdirir. Alimin bu məqamı vurğulaması onunla bağlıdır ki, qorqudşünaslıqda "Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsində islami görüşlərin katiblər tərəfindən süni şəkildə qatılaşdırılması, qabardılması, şişirdilməsi haqqında

[158] **Cəfərov N.** "Kitabi-Dədə Qorqud"da İslama keçidin poetikası. Bakı: "Elm", 1999, 60 s.; **Cəfərov N.** Eposdan kitaba. Bakı: "Maarif", 1999, 220 s.

[159] Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: "Maarif", 1999, s. 63

ümumi rəy də vardır[160]. Lakin N.Cəfərov belə hesab edir ki, İslam dininin artıq yayılmış olduğu, hakim dini ideologiyaya çevrildiyi dövrdə yazıya alınmış "Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsi "İslama keçidin", yəni İslam kanonlarına əsaslanan ictimai şüurun oğuzların milli şüur sisteminə transformasiyasının bütün poetikasını özündə təhrifsiz şəkildə əks etdirir.

Müəllifə görə, "Tanrını, Allahı tanımaq, ondan qorxmaq ideyasının "Kitab"da ən kəskin şəkildə irəli sürüldüyü boy – "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu"dur[161].

Dəli Domrulun Tanrı ilə dialoqunu təhlil edən alim Tanrı-Allah obrazının İslam dini ehkamları ilə uyğun gəlməyən "xarakteri" haqqında yazır: "Allah-Tanrı obrazının bu cür sərbəst, sadəlövhcəsinə, bir qədər də ərkyana yaradılması, birincisi, epos təfəkküründün xarakteri ilə bağlıdırsa, ikinci tərəfdən, türk düşüncəsinin tipologiyasından irəli gəlir. Türklər qədim dövrlərdən başlayaraq öz Tanrıları ilə sıx mənəvi-ruhu təmasda olmuş, ondan qorxub-çəkinməmiş, əksinə, ona könüldən bağlanmış, islamı qəbul edəndən sonra həmin sadəlövhlük, səmimilik müsəlman Allahına münasibətdə də özünü göstərmişdir. Lakin ilk dövrdə belə olmuşdur... Tədricən sadəlövhlük mistika, səmimilik isə mənəvi-ruhi diplomatiya ilə əvəz olunmağa başlamış, müxtəlif təriqətlər, ruhani məktəblər, tendensiyalar yaranmışdır. "Kitab"da Tanrı-Allah sevgisi ata-ana sevgisi qədər munis, isti və səmimidir"[162].

"Dəli Domrul" boyunun İslam dini ilə bağlılığı haqqında müxtəlif fikirləri nəzərdən keçirən N.Cəfərovun qənaətinə görə, "Oğuz türklərinin müsəlmanlığı qəbul etdikləri dövrdə

[160] Tədqiqatçılar bununla çox vaxt özlərinin dinə olan "sovetdənqalma" münasibətlərini ifadə edirlər.

[161] Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: "Maarif", 1999, s. 80

[162] Cəfərov N. Göstərilən əsəri, s. 82-83

yaranan "Dəli Domrul boyu"[163], bizim fikrimizcə, İslama qədərki türk dünyagörüşü ilə İslamın qarşılaşmasını (və bu zaman ortaya çıxan idrak problemlərini!) özünəməxsus bir şəkildə – orta əsrlər epos məntiqi ilə əks etdirir"[164].

Alim "İslama keçidin poetikası" müstəvisində tədqiqata cəlb etdiyi "Dəli Domrul" boyu ilə bağlı təhlillərinə bu fikri ilə yekun vurur: ""Dəli Domrul" boyu göstərir ki, İslama qədərki türk-oğuz təfəkkürü İslamı müəyyən mühakimələrlə, sorğu-suallarla, qeyd-şərtlə qəbul edir, İslam türk təfəkküründə boşluğa, ideyasızlığa düşmür..."[165]

Vurğulamaq istərdik ki, N.Cəfərovun Dəli Domrul obrazı ilə bağlı bu qənaətləri onun boyun süjeti və qəhrəmanına münasibətdə funksional semantika müstəvisində yanaşmasını, yəni obrazın təcəssüm etdirdiyi epik ideya və konsepsiyanın "hərəkətdə", dinamik təkamüldə təcəssüm olunan semantikasını inikas edir və məhz bu mənada, öz aktuallığını hələ də qorumaqdadır.

[163] Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва: «Наука», 1976, с. 124

[164] Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: "Maarif", 1999, s. 83-84

[165] Cəfərov N. Göstərilən əsəri, s. 84

§ 10. Tarixi-müqayisəli-filoloji yanaşma (Bəhlul Abdulla)

Vurğulamaq istərdik ki, Dəli Domrul süjeti və obrazının etnik-mədəni kökləri, epik-mifoloji mənşəyi, xüsusilə yunan eposu ilə bilavasitə bağlı olub-olmamağı haqqında Bəhlul Abdulla "Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud"da və qorqudşünaslıqda" adlı kitabında geniş şəkildə bəhs etmiş və əhatəli polemikalar aparmışdır[166].

Müəllif əsərdə mübahisəli hesab etdiyi dörd məsələ qoymuşdur:

1. ""Qanturalı" da, "Dəli Domrul" da "Kitab"dakı ("Kitabi-Dədə Qorqud"dakı – S.R.) digər boylarla uyuşmur və onlar çox-çox sonralar "Oğuznamə"lərin arasına düşmüşlər;

2. Dəli Domrulun atası, özü və boyun süjeti Oğuz mənşəli deyil;

3. Dəli Domrulun körpüsünün altındakı çay sulu yox, qurudur;

4. "Dəli Domrul"da islami qatlar daha dərindədir[167].

Qeyd edək ki, B.Abdulla bu dörd məsələdən ilk ikisinə polemikalar əsasında birmənalı şəkildə "yox" cavabı vermiş, "Qanturalı" boyunun da, "Dəli Domrul" boyunun da "Kitabi-Dədə Qorqud"un epik sisteminin üzvi tərkib hissəsi olması, elə kök-başlanğıcdan "Oğuznamə" poetik sisteminə daxil olduğu, Dəli Domrulun atasının, özünün və boyun süjetinin Oğuz-Türk mənşəli olması qənaətinə gəlmişdir.

İndi isə Azərbaycan folklorşünaslığında özünəməxsus yeri olan mərhum alimin bu dörd məsələ haqqındakı fikirlərinə nəzər salaq.

---

[166] Abdulla B. Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud"da və qorqudşünaslıqda. Bakı: "Təhsil", 2002, 60 s.

[167] Abdulla B. Göstərilən əsəri, s. 3

Əsərdə V.M.Jirmunski, V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay, Ə.Sultanlı, X.Koroğlu, P.A.Falev, M.Seyidov, M.Təhmasib, Ş.Cəmşidov və başqa alimlərin fikirlərini "Dəli Domrul" süjetinin yunan mənşəli olub-olmaması müstəvisində təhlilə cəlb edən B.Abdulla "Qanturalı" və "Dəli Domrul" boylarının "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun poetik sisteminin üzvi tərkib hissəsi olduğu, eposa kənar qaynaqdan (yunan eposundan) daxil olmadığı qənaətinə gəlmişdir.

İkinci məsələyə ("Dəli Domrulun atası, özü və boyun süjeti Oğuz mənşəli deyil") gəldikdə B.Abdulla apardığı təhlil və müqayisələrə əsaslanaraq yazır: "Faktlar sübut etdi ki, istər "Dəli Domrul"un süjetini, istərsə də boy qəhrəmanının özünün və atasının adını ayrı-ayrı yabançı ünvanlarda yox, əski türk miflərində, türk adlarında axtarmaq gərəkdir. *"Dəli Domrul"un nə vaxt yazıya köçürülməsindən, bəzi görüşlərin, ...islami cizgilərin burada özünü, az qala, ön planda göstərməsindən asılı olmayaraq, bu mifoloji laylı boy elə mifoloji laylı "Təpəgöz"lə eyni yaşdadır və onun tarixi, dünyaya yayılma yolu "Təpəgöz"lə birdir"*[168].

Müəllif daha sonra üçüncü məsələ (Dəli Domrulun körpüsünün altındakı çayın quru, yaxud sulu olması) haqqında çoxlu faktlar əsasında araşdırma apararaq belə bir qənaətə gəlmişdir: "Dəli Domrul indiyə qədər hərfi mənada başa düşülən quru çayın yox, əslində, coşqun (quduz, qəzəbli) axan çayın üstündən körpü salıbmış"[169].

Müəllif dördüncü məsələ ("Dəli Domrul"da islami qatların daha dərində olması[170]) ilə bağlı bir çox fikirləri və dastandakı faktları təhlil müstəvisinə gətirmiş və sonda belə bir

[168] Abdulla B. Göstərilən əsəri, s. 39

[169] Abdulla B. Göstərilən əsəri, s. 48

[170] Müəllifin bu məsələ ilə bağlı qənaətləri onun daha əvvəl nəşr etdirdiyi bu əsərində öz əksini tapmışdır: Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud" və İslam dini. Bakı: "Ozan", 1987

yekun qənaətə gəlmişdir: "Beləliklə, boyla bağlı bura qədər danışdıqlarımızdan biz bu fikirdəyik ki, "Dəli Domrul" nə "din əleyhinə" çevrilmiş, nə də "dini təbliğ" dastanıdır. Bu, sadəcə olaraq, oğuzlarda Tanrının vahidliyinə inamı, folklor poetikasının prinsiplərinə uyğun olaraq, çox sonralar özünə hopduran, təsirlərə düşməyən, türk adlarını içində yaşadan bir boydur. Bu boy "Kitab"dakı ən əski boylardan biri, çox olsun ki, birincisidir[171].

Sonda vurğulamaq istərdik ki, B.Abdullanın "Dəli Domrul" boyu haqqındakı bu kitabının elmi əhəmiyyəti müəllifin özünəməxsus fikirlərini əks etdirməsi ilə yanaşı, həm də domrulşünaslığı özünün geniş faktoloji bazası ilə zənginləşdirməsində də ifadə olunur.

[171] Abdulla B. Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud"da və qorqudşünaslıqda. Bakı: "Təhsil", 2002, s. 52

§ 11. Ensiklopedik yanaşma (Cəlal Bəydili)

Cəlal Bəydili (Məmmədov) Dəli Domrul obrazına özünün Azərbaycanda ilk mifoloji sözlük olan "Türk mifoloji sözlüyü" kitabında[172] ayrıca oçerk həsr etmişdir. O, lüğətin ensiklopedik xarakterindən irəli gəlməklə oçerkdə Dəli Domrul haqqında mövcud fikriləri ümumiləşdirmiş, lakin bununla yanaşı, obrazın funksional-semantik strukturu ilə bağlı öz elmi qənaətlərini də əks etdirmişdir.

Oçerk aşağıdakı tezisləri əhatə edir:

– Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun mifoloji xarakterli boyunun qəhrəmanıdır.

– Boy əski məhsuldarlıq artım tapınışı və onun ayrılmaz qolu olan ölüb-dirilmə ideyası ilə bağlıdır.

– Dəli Domrulun Əzrayılla görüşməsi onun ölüb-dirilməsini bildirən və ilkin mifoloji anlamını itirmiş rudimentar motivdir.

– Domrul adı ilə bağlı əfsanələrin mifoloji simvolikasının əsasında həm də şaman əfsanələrindəki şamanın ölümlə mücadiləsi, ölən kimsənin canının yerinə heyvan qurban verməsi və s. dayanır.

– Türk xalqlarının əsatir, əfsanə, nağıl və dastanlarında bu günəcən yaşamaqda davam edən həmin vaxtaşırı ölüb-dirilməyə inam motivi Dəli Domrul boyunda da qorunub qalmışdır.

– Domrulun yerinə yaşlı ata-anasının deyil, arvadının can verməsi yalnız cavan olanın nəsil artımını təmin etməyə qabil olması şərti ilə bağlı olub, təbiətin yenidən dirçəlməsini ifadə edir.

[172] Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: "Elm", 2004, 418 s.

– Türk epik mətnlərində Domrulun atası Duxanın adının – Tokuş, öz adının – Toğrul şəklində olması (Duxa//Tokuş, Domrul//Toğrul) bu adların mifoloji semantikasının "doğmaq" (o cümlədən "toxum") kosmoqonik konsepti ilə bağlı olduğunu təsdiq edir.

– Domrul adının Azərbaycan türkcəsindəki "tum", "tumurcuq" sözləri ilə də eyni kökdən olması Domrul obrazının artım, bərəkət hamisi funksiyasının daşıyıcısı olduğunu göstərir.

– Dəli Domrulun Əzrayılla mücadiləsi Ural Batırın Əcəli yenmək və Dirilik suyunu tapmaq üçün apardığı mübarizənin, eləcə də Qorqudun əbədi və ölümsüz düşünülən su üstünə sığınmağının paralelidir.

– Dəli Domrul obrazı etnik mədəniyyətin ayrılmaz parçası olan din düşüncəsinin başlıca anlayışı kimi Tanrı-insan, Tanrı-qul (bəndə) münasibətlərinin də izlərini açıq bir biçimdə qoruyub saxlamışdır[173].

[173] Bəydili (Məmmədov) C. Göstərilən əsəri, s. 108-109

§ 12. "Dəlilik" məna xətti və "dəli igid" arxetipi (Muxtar Kazımoğlu)

Muxtar Kazımoğlunun (İmanov) Dəli Domrul obrazı haqqındakı baxışları onun, ümumiyyətlə, "Kitabi-Dədə Qorqud" və "Koroğlu" eposlarında dəli obrazlarının semantikasından bəhs edən tədqiqatlarının[174] tərkib hissəsinə aiddir. O, həmin tədqiqatlarda "dəlilik" konseptini "Kitabi-Dədə Qorqud"un obrazlar sisteminin poetik modelinin ayrıca semantik səviyyəsi kimi aşkarlamışdır: "...dəlilik neçə-neçə obrazı əhatə edən bir xətdir və həmin xətt üzrə təsvir edilən obrazların hərəkətləri, təbii ki, bir-biri ilə yaxından səsləşir. Ayrı-ayrı obrazlarda özünü göstərən ağlasığmaz hərəkətlərin ən başlıca səbəbi başqa bir şey yox, dəliliyin, dəlisovluğun özüdür"[175].

Biz müəllifin "dəli/dəlilik" məna xətti haqqında əvvəlki tədqiqatlarımızda, o cümlədən bu kitabın ""Dəli Domrul" mətninin "dəli" kodu ilə oxusu" adlanan ikinci fəslində bəhs etdiyimiz üçün burada diqqəti alimin yalnız Domrul obrazı haqqındakı fikirlərinə yönəldəcəyik.

M.Kazımoğlunun Dəli Domrul obrazı haqqındakı baxışları ümumən aşağıdakı fikirləri əhatə edir:

– "Dədə Qorqud" eposunda bütün igidlərə "dəli" deyilmir: "igid" və dəli" sözləri tam eyni mənanı bildirmir[176].

– "Dəli igid" ifadəsi igidliyin məna səviyyələrindən biridir[177].

---

[174] **Kazımoğlu M.** "Dədə Qorqud kitabı"nda dəli obrazı // "Dədə Qorqud" jur., 2004, № 3, s. 22-39; **Kazımoğlu M.** "Koroğlu" eposunda dəli obrazı // "Elmi axtarışlar", XI kitab. Bakı: "Nurlan", 2004, s. 3-14; **Kazımoğlu M.** Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: "Elm", 2005, s. 119-156; **Kazımoğlu M.** Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: "Elm", 2006, s. 170-238

[175] Kazımoğlu M. "Dədə Qorqud kitabı"nda dəli obrazı // "Dədə Qorqud" jur., 2004, № 3, s. 25

[176] Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: "Elm", 2006, s. 170

[177] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 170

– "Dəli igid" ifadəsi yalnız şücaəti ifadə etmir: onun məna strukturunda "qəribəliklər" də vardır[178].

– "Dədə Qorqud" eposunda Əgrək, Səgrək, eləcə də Dəli Qarcar və Dəli Domrul obrazları Asif Hacılının adlandırdığı kimi, "hər hansı struktur və təsnifə uyğun gəlməyən çılğın qəhrəmanlar" kateqoriyasına aiddir[179].

– Dastandakı dəli obrazlarının poetik strukturunun əsas məna əlaməti "dəlilik//dəlisovluq//dəliqanlılıq"dır[180].

– "Dəli Domrul – Əzrayıl" süjeti başdan-başa dəliqanlının yola gəlməsindən bəhs edir[181].

– Dəli Domrulun bir igid kimi dəliliyi ilk növbədə yol kəsməsində, gəlib-gedəndən pul almasında ifadə olunur[182].

– Dəli Domrulun yol kəsməsində, gəlib-gedəndən pul almasında əsas məqsədi soyğunçuluq deyildir[183].

– Qayda-qanun tanımayan Dəli Domrul hətta Əzrayılı da tanımır (onun kim olduğunu bilmir)[184].

– "Dəli Domrul" boyunda din əleyhinə çıxmaq ideyası yoxdur[185].

– Dəli Domrulun Allaha münasibəti başqalarının, xüsusilə də Dədə Qorqudun – Oğuz igidlərinə dini tövsiyələr verən bir al ağsaqqalının münasibətindən fərqlənir: bu, "sadəlövhcəsinə münasibətdir"[186].

– Heç kimdən qorxmayan və ölüm mələyi ilə döyüşmək fikrinə düşən Dəli Domrulun nəticədə Allahdan qorxması, bir tərəfdən, Allahın qüdrətini təsdiqləməyə xidmət edirsə, digər

[178] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 171
[179] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 172
[180] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 175
[181] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 175-176
[182] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 176
[183] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 176
[184] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 176
[185] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 176
[186] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 177

tərəfdən, onun Allaha səmimi (sadəlövh) münasibətinin ifadəsidir[187].

– Dəli Domrul övlad-valideyn münasibətlərinin ideal tənzimlənmə normalarına sahib olan Oğuz elinin əxlaqi normalarından sanki xəbərsizdir: ata-anasının onun əvəzində ölümə getməsini istəyir[188].

– Öz canını qurtarmaq üçün ata-anasının ölümünə razı olan Dəli Domrulu qorxaq və rəzil adlandırmaq mümkün deyildir. Bu "oğul" obrazını dastanın Uruz, Buğac, Basat, Qanturalı, Əmran kimi "oğul" obrazları ilə eyni meyarlar əsasında müqayisə etmək olmaz. Domrul bunlardan fərqli olaraq, "dəli igid" struktur modelinin daşıyıcısıdır[189].

– "Dəli Domrul" boyundakı əhvalatların bir çoxu baş qəhrəmanın təbiətinə və davranışlarına uyğun olaraq, "yarızarafat-yarıciddi məzmun daşıyır"[190].

– Dastanda Dəli Domrulun Əzrayılı, Dəli Qarcarın da Dədə Qorqudu qabağına qatıb qovması müqəddəs adamlar barədəki lətifələrlə oxşarlıq yaradır və bununla gülüş effekti bir az da artır[191].

– "Dəli igid" arxetipi "Dədə Qorqud"da həm də komizm doğuran mühüm bir amildir[192].

– Dastanda Dəli Domrulun hər hansı qəribə hərəkətinin kökünü onun məhz dəlisovluq və sadəlövhlüyündə axtarmaq lazımdır[193].

– Ata-anasından can istədiyi halda, xanımına – "yoldaşına" qıymaması Dəli Domrulun qəribəlikləri sırasına daxildir

[187] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 179
[188] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 181
[189] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 182
[190] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 182
[191] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 185
[192] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 187
[193] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 192

və bunun kökü onun dəlisovluğunda, davranış normalarına sığmamasındadır[194].

– Müəllifin yekun qənaətinə görə, ““Dədə Qorqud” eposundakı 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 ifadəsinə çevrilir”[195].

Göründüyü kimi, M.Kazımoğlu öz tədqiqatlarında “Dədə Qorqud” (o cümlədən “Koroğlu”) eposunda “dəli” obrazlarına münasibətdə “dəlilik”, “dəlisovluq”, “dəli igid” kimi məna səviyyələrində yanaşmış və öz təhlilləri ilə bu obrazların, o cümlədən Dəli Domrul obrazının semantikasının öyrənilməsində daha dərin qatlara enmişdir.

[194] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 192
[195] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 193

§ 13. Degenerativ zaman-məkan müstəvisində baxış (Ramil Əliyev)

"Dəli Domrul" mövzusu R.Əliyevin yaradıcılığında, demək olar ki, davam və inkişaf edən mövzudur. O, zamanla bu mövzuya qayıtmış, öz baxışlarını yeni fikirlərlə zənginləşdirmişdir. Alim bu mövzu ilə bağlı əvvəlcə məqalə şəklində bəhs etmiş[196], daha sonra həmin mövzuya doktorluq dissertasiyasında[197] yenidən qayıtmışdır. Onun təhlillərinin əsas nəticəsinə görə, "Dəli Domrul" boyundakı "40 rəqəmi bizim dünyanı – Oğuz dünyasını işarələyir, 33 rəqəmi isə o dünyanın simvoludur. Dəli Domrul o dünya ilə bu dünya arasındakı sərhəddə dayanan ölüm mələyinin vəzifəsini icra edir"; "Belə deyək ki, ölənlərdən 33 axça alıb körpü vasitəsi ilə onların ruhlarını o dünyaya aparır, ölməyənlərdən 40 axça alıb geri qaytarır. Qədim mifoloji düşüncəyə görə, ölülərin ruhlarının o dünyaya aparılması üçün müəyyən qədər pul verilməlidir. Domrulun da ölü ruhlarını o dünyaya aparması üçün 33 axça alması hər iki dünyanı ayıran körpüdən istifadənin haqqı, ruhun o dünyaya çatdırılmasının xərci imiş"[198].

Son dövrlərdə R.Əliyevin yaradıclığında mif və folklora "degenerativ zaman-məkan" müstəvisində baxış aparıcı istiqamətə çevrildi və müəllif "Dəli Domrul" boyunu da bu müstəvidə təhlilə cəlb etdi. Alim öz fikirlərini "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda mifoloji zaman. Aylanu konsepti və

[196] Əliyev R. "Dəli Domrul" boyunun mifoloji strukturu // ADPU-nun Elmi xəbərləri, 2006, № 3, s. 143-149

[197] Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında) / Filologiya elmləri doktoru dissertasiyası. Bakı: 2008, 259 s.

[198] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 172-173

Yumuşcu oğlan" adlı məqaləsində ümimiləşdirmiş[199], sonra eyni məsələlərdən hələ nəşr olunmamış üç cildlik "Azərbaycan folkloru (janr sistemi və nəzəri şərhlər)" adlı monoqrafiyasında da bəhs etmişdir[200].

"Degenerasiya" daha çox tibbi termin olub, strukturun dağılmasını, pozulmasını, tənəzzülünü bildirir. R.Əliyev folklorşünaslıqda bu termindən daha çox "degenerativ zaman" adı altında mifik strukturların dağılaraq epik strukturlara keçidi (transformasiyası) zamanı baş verən dəyişiklikləri öyrənmək məqsədilə istifadə edir. Alim sözü gedən məqaləsində də "Dəli Domrul" boyunu matriarxatdan patriarxata (buna uyğun olaraq mifdən eposa) degenerativ keçid prosesləri müstəvisində təhlilə cəlb etmişdir.

Qeyd edək ki, "degenerativ zaman" müstəvisində baxış elmi təhkiyəsi son illərdə ümumiyyətlə mürəkkəbləşmiş R.Əliyevin yaradıcılığını daha mürəkkəb qavrayış kontekstinə gətirmişdir. Ona görə də bu müəllifin fikirlərinə yanaşmada ciddi diqqət tələb olunur.

"Dəli Domrul" boyunu öz mifoloji xüsusiyyətlərinə görə "Dədə Qorqud" eposunun başqa boylarından fərqləndiyini və boyun ən qədim mifoloji dünyagörüşü əks etdirdiyini qeyd edən R.Əliyev yazır ki, "onun tarixi hətta Üst Paleolit dövrünə məxsus totem və onqon düşüncəsini öz strukturunda yaşadır... Boyun strukturunda qədim əcdadlarımızın həyat və ölüm, o dünya haqqında təsəvvürlərinin nəticəsi kimi qurbanvermə

[199] Əliyev R. "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda mifoloji zaman. Aylanu konsepti və Yumuşcu oğlan // III İnternasyonal Haluc Sempozyumu, 11-13 mart, İstanbul: 2022, s. 101-103

[200] **Əliyev R.** Azərbaycan folkloru (janr sistemi və nəzəri şərhlər). 3 cilddə, I cild. Bakı, 569 s. (*kitab formatında əlyazması*); **Əliyev R.** Azərbaycan folkloru (janr sistemi və nəzəri şərhlər). 3 cilddə, II cild. Bakı, 489 s. (*kitab formatında əlyazması*); **Əliyev R.** Azərbaycan folkloru (janr sistemi və nəzəri şərhlər). 3 cilddə, III cild. Bakı, 282 s. (*kitab formatında əlyazması*)

motivinin və can əvəzinə can istəmə, can əvəzinə can vermə motivlərinin, yumuşçu oğlan haqqında irrasional düşüncənin qəbilə dünyagörüşündə öz əksini tapmasını görürük. Bu motivlər matriarxatlıq dövrünün şüuru ilə bağlıdır. Onlar təbiəti müşahidə etdikcə Gecənin Gündüzü əvəz etməsini, Günəşin batıb çıxmasını, Ayın gecə çıxıb gündüz yox olmasını gördükcə bu proseslərə mifoloji don geyindirir, onların təhtəlşüurunda Günəşi, Ayı udan qüvvənin şər xislətli olması, əjdaha kimi təsəvvür edilməsi əks olunur. Əjdahanın Ayı, Günəşi udması haqqındakı bu təsəvvürlər miflərə çevrilir, matriarxat dövründə Günəşin, Ayın qız kimi təsəvvür olunması baş verir. Günəşin, Ayın şər qüvvənin əlindən xilas edilməsi üçün onlara qurban verilməsi ritualı gerçəkləşdirilir. Mifoloji şüurda niyə qızların qurban verilməsi qəbul olunur? Çünki matriarxatlıqda qız pak olduğu üçün qurban verilməsi məqsədəuyğundur. Bu mənada, Günəş və Aya qurban verilən qız bu qurbanın qəbul olunmasında kişidən daha çox əhəmiyyət daşımışdır. Buna görə də canlı təsəvvür olunan Günəşin və Ayın canı əvəzinə can verilməsi mifoloji şüurda onların dirilməsi kimi başa düşülür. Xüsusilə Ayın dirilməsi üçün Əjdahaya qurban verilən qız can əvəzinə can motivinin funksiyasının həyata keçirilməsindən sonrakı təsəvvürlərdə ilahə kimi canlandırılır. Bu motiv Altay-Türk mifologiyasında Aylanu adı ilə işarə olunur"[201].

Alimin fikirlərini tezisləşdirməyə çalışaq:

– "Dəli Domrul" boyunun poetik nüvəsini Üst Paleolit dövrünə məxsus olan totem və onqon təsəvvürləri təşkil edir.

– Boyda həmin dövrə aid qurbanvermə, can əvəzinə can istəmə və vermə motivləri, "yumuşçu oğlan" haqqında təsəvvürlər əks olunmuşdur.

[201] Əliyev R. "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda mifoloji zaman. Aylanu konsepti və Yumuşcu oğlan // III İnternasyonal Haluc Sempozyumu, 11-13 mart, İstanbul: 2022, s. 101

– Qeyd olunan motivlər matriarxat dövrü şüurunun məhsullarıdır.

– Həmin motivlər astral-mifik təsəvvürləri əks etdirir: Günəş axşam, Ay da səhərə yaxın ona görə batır ki, Əhdaha onları udur və qız qurbanının müqabilində azad edir.

– Əjdahaya qız qurbanının verilməsi matriarxal düşüncədə qızın pak, müqəddəs hesab edilməsi ilə bağlı idi.

– Günəş və Ayın "canı əvəzinə can verilməsi" ritualı ilə əjdahanın ağzından azad edilməsi onların ritmik olaraq ölüb-dirilmələrini ifadə edir.

– Ayın dirilməsi üçün Əjdahaya qurban verilən qız daha sonra ilahə hesab edilmişdir.

– Həmin ilahə Altay-Türk mifologiyasında Aylanu adlanırdı.

Beləliklə, R.Əliyevin məntiqinə görə, "Dəli Domrul" boyunda can əvəzinə can qurban vermə motivinin mövcudluğu boydakı obrazların mifoloji arxetiplərini bərpa etməyə imkan verir. Alim, bu mənada, Dəli Domrulun boyda konkret bir adla çıxış etməyən xanımının Əjdahaya qurban verilən İlahənin, başqa sözlə, Aylanunun degenerativ paradiqması hesab edir. R.Əliyevin məntiqindən çıxış etsək, boydakı Əzrayıl, yaxud Tanrı obrazları da matriarxat mifindəki Əjdahanın epik paradiqmalarıdır.

Müəllif hesab edir ki, "Aylanu qədim motiv kimi bir çox dünyagörüşü səviyyələrindən keçmişdir... Türk mifologiyasında can əvəzinə can motivinin xüsusi şəkil alması həmin qurbanın sonradan Aylanu adlandırılmasını şərtləndirir. Məhz bu kimi səbəblərdən sonra Aylanunun ölən və dirilən ilahə kimi obrazı epik düşüncəyə daxil olur, xüsusilə "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı Dəli Domrul boyunun formalaşmasında rol oynayır"[202].

[202] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 101

R.Əliyevin sonrakı fikirlərinə diqqət edək:

– Patriarxat dövründə Ayın kişi cinsində təsəvvür olunması və Dəli Domrulun Yumuşçu Oğlan kimi fəaliyyətinə inanc yaranır.

– Dəli Domrulun matriarxat dövründə Ayla bağlıdır və Aylanu patriarxal düşüncə mərhələsində matriarxatlıqdakı ölüb-dirilən ilahə funksiyasını dəyişərək, Dəli Domrulun xatununa çevrilir.

– Boyun üst qatında ölən igidin canının Əzrayıl tərəfindən alınması ilə yeni mifoloji dünyagörüş qəbul olunur.

– Boyun alt qatında isə can alan mələyin adı Əzrayıl yox, Altay-Türk mifologiyasında olduğu kimi, Aldacı adlı obrazdır.

– Dəli Domrulun Əzrayılla savaşının əsasında onun Aldacı ilə mübarizəsi dayanır. Aldacıya məğlub olan Dəli Domrulun canı əvəzinə can tələb edilir.

– Boyun üst qatında Domrulun canının əvəzində öz canını verən Xanımı boyda adı çəkilməyən ölüb-dirilən ilahə Aylanudur.

– Boyda Aylanu adının çəkilməməyinin bir neçə səbəbinin olduğunu ehtimal edən R.Əliyev hesab edir ki, bu ad boyun ilkin variantlarında olmuş, sonralar dini şüur onun adının üstündən xətt çəkmişdir[203].

Alimin təhlillərinə əsasən, Əzrayılın boy mətninin üst qatında özünü "yumuşçu oğlan" adlandırması boyun alt qatı ilə təsdiq olunmur: Yumuşçu Oğlan, alt mifik səviyyədə Dəli Domrul və Aldacıdır. Dəli Domrulun özü də keçmiş statusuna görə Aldacı (Əzrayıl) ilə bərabər ölüm mələyidir. İslam düşüncəsinin daşıyıcısı olan "katib Dəli Domrulun ölüm mələyi olmasını İslam düşüncəsinə zidd qəbul etdiyindən bu funksiyanı Əzrayıla aid etmişdir. Amma Əzrayıl türk mifoloji düşüncəsinin "Quran"a zidd bu adını dini məntiqə görə daşıya

[203] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 101

bilməz. Mif məntiqinə görə, Aldacı ilə vuruşan Dəli Domrul da yumuşçu oğlandır"[204].

R.Əliyevin "Dəli Domrul" boyunun degenerativ dərinlikləri ilə bağlı çoxlu müqayisə, təhlil, ehtimallar və s. əsaslanaraq əldə etdiyi fikirlərini əks etdirən məqaləsində Domrul obrazının "əjdaha-quş" arxertipi ilə bağlılığı haqqında qənaətləri diqqəti xüsusi cəlb edir. Müəllif birmənalı şəkildə hökm verir ki, "Əjdaha-quş ipostasında Dəli Domrulun yaradıcısı Tulu quşu və Əjdahadır"[205].

Domrulun quş arxetipi ilə bağlılığı haqqında tədqiqatlarda çox deyilmişdir. "Dədə Qorqud" ənənəsi ilə bağlı "Topqapı" variantında "Duxa Qoca oğlu Domrul" adı "Doğuş Qoca oğlu Toğrul" şəklindədir və M.Təhmasib Toğrulun qədim türk əsatirində "polad cırnaqlı, polad dimdikli" quş kimi "öldürən, cəza verən" olduğunu, "onun cırnaqlarına, dimdiyinə heç bir qüvvənin davam gətirə bilmədiyini" göstərmişdir[206].

R.Əliyev, digər tərəfdən, yazır ki, "Dəli Domrulun arxaik adı Altay və Türk dillərində Tunqruldur. Dəli Domrul adında "m" səsinin "n" kimi bəzi bölgələrdə tələffüzü deməyə imkan verir ki, Dumrul adı Dunrul//Tunqrul kimi tələffüz edilə bilər. Bu adın Toğrul quşu ilə də bağlılığı vardır"[207].

Lakin R.Əliyev təkcə bu fakta əsaslanmır. O, hər bir Oğuz qəhrəmanının, onun mənsub olduğu tayfasının zoototeми kimi, quş onqonunun olduğunu göstərir. Müəllif görə, Domrulun quş totem-onqonu Tulu quşdur. R.Əliyev faktlara əsaslanaraq yazır ki, "başqasının əvəzinə ölmə motivi monqol qəhrəmanı Ödege-

[204] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 101

[205] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 101

[206] Təhmasib M.H. Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında / Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə, I cild. Bakı: "Mütərcim", 2010, s. 280

[207] Əliyev R. "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda mifoloji zaman. Aylanu konsepti və Yumuşcu oğlan // III İnternasyonal Haluc Sempozyumu, 11-13 mart, İstanbul: 2022, s. 102

yin yerinə ölən Tuluy (Tulu quş) və Humayun üçün ölən Babur örnəklərində də qarşımıza çıxır"[208]. Tulu quş da can əvəzinə can motivində iştirak edir. Mifə görə, Dəli Domrul/Tunqrul/Dunrul üçün ölən də Tulu quşdur. "Ağ quş" nağılında da Ağ quş sevdiyi Şirzadı təhlükələrdən xilas edir, sonda ona həyat verib özü ölür[209]. Şirzad şir südü ilə böyümüşdür. Buna görə də onu Basatla eyniləşdirmək olar. Şir hər ikisinin tapındığı heyvandır. Amma Şirzadın onqonu Ağ quşdur. Domrulun onqonu isə Tulu quşdur. Onqon öz canını ona sitayiş edənlərə qurban verməlidir. Ağ quş da canını Şirzada qurban verir... Domrul adı ilə Tunqrul/Tuğrul – Tulu (quşu – S.R.) arasında da yaxınlıq görünür"[210].

Alim Domrulu həm də əjdaha arxetipi ilə əlaqələndirməsini "can əvəzində can" qurbanvermə motivi ilə əsaslandırır. Epik mətnlərdə qız qurbanı əjdahalara verilir. Domrulun xanımının da canının ona qurban verməsi R.Əliyevə Domrulu Əjdaha arxetipinin paradiqması kimi götürməyə imkan vermişdir. Digər tərəfdən, qız qurbanlarının qurban verilən əjdahalara onların xanımları statusunda verilməsi motivinin də mövcudluğu müəllifə Domrulla onun xanımı arasındakı ərarvad münasibətlərində Əjdaha-Domrul arxetipini bərpa etməyə imkan yaratmışdır[211].

Müəllif məqalədə tədqiqatçıları düşündürən daha bir müəmmalı suala – Domrulun ata-anasının niyə öz canlarını ona qurban verməmələri məsələsinə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. R.Əliyev yazır ki, "Dəli Domrul özü can alan mələk olub, mifoloji qəhrəman səviyyəsinə enəndən sonra onun can

[208] Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: "Elm", 2004, s. 236

[209] Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. 2-ci cild. Bakı: "Çıraq", 2005, s. 102-110

[210] Əliyev R. "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda mifoloji zaman. Aylanu konsepti və Yumuşcu oğlan // III İnternasyonal Haluc Sempozyumu, 11-13 mart, İstanbul: 2022, s. 102-103

[211] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 102

almaq funksiyası insana məxsus olan can əvəzinə can istəmə (öz canını girov qoyaraq) ilə əvəz olunmuşdur. Onun mələk səviyyəsində olduğu zamanın xatunu isə can əvəzinə can motivinin daşıyıcısına çevrilmişdir. O da ilahi mənşəlidir. Əgər ata-anası Domrula canlarını versəydilər, o, mələk kimi qala bilərdi (qalın hərflərlə fərqləndirmə bizimdir – S.R.). Lakin bu baş verməyəndə mifoloji düşüncədə Domrula olan inam itir, inisiasiya prosesi də baş vermir və Domrul ölüb-dirilə bilmir, funksiyasını itirib qəhrəmana dönür. Aldacı (Əzrayıl) ilə toqquşması isə "səlahiyyətini" itirmiş mələyin ümidsiz dəli statusuna yiyələnməsi və məğlub olması deməkdir"[212].

Qeyd edək ki, alim Domrulun atası Duxa sözünün "öküz" mənasında olduğunu da əsaslanaraq yazır: "Dəli Domrul Duxanın (öküzün) can bəxş etdiyi, yaratdığıdır. Ona görə də Domrul öz yaradıcısından ona təkrar can (ruh) verməsini istəyir. Duxa niyə can vermək istəmir? Çünki onun təmsilçisi olan ata boyda patriarxat cəmiyyətin üzvü kimi yaşayır. Əgər matriarxatlıq dövrü olsaydı, canvermə baş verə bilərdi. Amma patriarxatlıq dövründə inanc olaraq can xüsusiləşir, şəxsin özünə aid olur, buna baxmayaraq bədəndən kənarda duşunulür. Matriarxat dövründə isə can ümumidir. Deməli, totem canının hamıya məxsus olması mifoloji düşüncədə can əvəzinə can istəməni asanlaşdırır, patriarxatlıq dövründə isə canın kənarda düşünülməsi can əvəzinə canverməni mümkünsüz edir, onu ancaq öldürüb canına yiyələnmək olar"[213].

Hesab edirik ki, R.Əliyevin yeni yanaşma, fikir, baxış və ehtimallarla zəngin olan bu tədqiqatı "Dəli Domrul" semantik dərinliklərinin öyrənilməsi baxımından geniş perspektivlər açır və bu mənada, müəllifin qənaətlərinin domrulşünaslığın inkişafında əhəmiyyətli yer alacağını düşünürük.

[212] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 102
[213] Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 102

§ 14. Analogiyaların müqayisəsi (Səadət Şıxıyeva)

Səadət Şıxıyeva "Dəli Domrul" boyundakı ölümə müqavimət motivini onun digər mətnlərdəki analoqları müstəvisində tədqiq etmişdir[214]. Müəllif Dəli Domrulun baş mələk Əzrayıla qarşı çıxması motivini geniş şəkildə araşdırmış və "islami təfəkkürə yad bu təsəvvürün analoqları, qaynağı və izahını... daha qədim dini görüşlərdə" tapmışdır[215].

Müəllif belə hesab edir ki, "bu boyun əsas süjet xəttini Dəli Domrulun Əzrayılla vuruşması və ölümə qalib gəlmək istəyi təşkil edir. Bu gün təsəvvürümüzdə cahil və dəliqanlı bir gənc kimi canlanan Dəli Domrul obrazının, əslində, prototipləri ilə əlaqəsi qismən itirildiyi, arxetip güclü dəyişikliyə məruz qaldığı üçün belə bir nəticəyə gətirib çıxarmışdır. Boyun qəhrəmanı Dəli Domrul ölüm və onun nəticələri ilə üzləşəndə Bilqamıs kimi qəlbində birinci baş qaldıran duyğu ölümün mənbəyini axtarmaq və ona qarşı çıxmaq olur"[216].

Bu fikirdən aydın olur ki:

a) Dəli Domrul obrazının prototipləri ilə əlaqəsi qismən itirilmişdir;

b) Dəli Domrul orazının arxetipi güclü dəyişikliyə məruz qalmışdır;

c) Ölümün mənbəyini axtarmaq və ona qarşı çıxmaq ölüm və onun nəticələri ilə ilk dəfə üzləşən Dəli Domrulun

[214] **Şıxıyeva S.** Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları / "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 335-343; **Təkrar nəşri: Şıxıyeva** S. Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2011/1, s. 237-254

[215] Şıxıyeva, S. Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2011/1, s. 237

[216] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 238

qəlbində ən birinci baş qaldıran duyğudur. Başqa sözlə, ölümə münasibətdə instinktiv reaksiya Dəli Domrul arxetipinin semantik nüvəsini təşkil edir.

Ölümə müqavimət motivini eyni süjetlər müstəvisində geniş şəkildə müqayisə etmiş S.Şıxıyeva gəldiyi əsas nəticəni məqalənin əvvəlində bəyan edərək yazır ki, "analoji mülahizələr, az sonra da görəcəyimiz kimi, çoxluq təşkil etsə də, bu süjetlər içərisində Dəli Domrul boyuna ən yaxın olanı, onun prototipi adlandırıla biləcək rəvayət Musa peyğəmbərlə bağlı yəhudi mətnlərində söylənilənlərdir"[217].

Ona görə də müəllif belə bir qənaətə gəlir ki, "rəvayətin islami mühitdə, transformasiya və çeşidli yozumlara uğramış şəkildə olsa da, məlum olması Dəli Domrul boyuna onun haradan (yəni Musa peyğəmbərlə bağlı yəhudi mətnlərindən – S.R.) yol tapa bilməsini aydınlaşdırır"[218].

S.Şıxıyeva sözü gedən rəvayətdəki obrazların islami mühitdəki transformasiyaları haqqında yazır: "Musa peyğəmbərlə bağlı yəhudi rəvayətindəki Samaelin islami hədisdə niyə ölüm mələyinə, Dəli Domrul boyunda isə Əzrayıla çevrilməsi səbəbsiz deyildir: Samael və Azazel [Azael (Asael)] yəhudi ənənəsində əlaqələndirilir. İslami-irfani ədəbiyyatda Azazelin Əzazil şəklində İblisin adlarından biri kimi işlənməsinə də rast gəlirik. Örnək olaraq, Mövlana və Nəsiminin yaradıcılığında Əzazilin şeytanın qədim adlarından biri kimi yer almasını qeyd edə bilərik. ("Əzazil" qədim yəhudi dilində "Allahın əzizi" deməkdir"[219].

Tədqiqat cəlb etdiyi peyğəmbər və qəhrəman obrazlarının ölümdən qaçması, yaxud ölümə qarşı çıxmalarının "fərdi" miqyasda olduğunu vurğulayan müəllif göstərir ki, "Dəli

[217] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 239
[218] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 240
[219] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 240

Domrul boyunda bu süjet bir qədər fərdi olmaqdan çıxır. O özü üzləşdiyi üçün deyil, bir cavanın canını aldığı və insanları iztiraba düçar etdiyi üçün ölüm mələyinə qarşı çıxır. "Ural Batır"da bu cəhətin daha inkişaf etdirilmiş şəkli ilə rastlaşırıq. Əsərin qəhrəmanı, bir sıra mifik, epik və dini əsərlərin qəhrəmanlarından fərqli olaraq, özü üçün deyil, bütövlükdə bəşər övladı üçün ölümsüzlük verən həyat çeşməsini axtarır"[220].

Qeyd edək ki, biz S.Şıxıyevanın bu müşahidəsini əhəmiyyətli məqam hesab edirik. Belə ki, müəllif əksər peyğəmbər və qəhrəmanların ölümlə mübarizəsinin onların özləri ilə bağlı olduğunu göstərir. Başqa sözlə, özlərinin ölümləri ilə qarşılaşan bu obrazların mübarizəsi məhz özlərini ölümdən xilas etmək naminə aparılan mübarizdir. Lakin Dəli Domrul və o cümlədən Ural Batır özlərini deyil, başqalarını ölümdən xilas etmək üçün mübarizə aparırlar.

Fikrimizcə, bu məna fərqi bizi Dəli Domrulun semantikasını funksional struktur müstəvisində öyrənməyə yönəldir. Başqa sözlə, Dəli Domrulun başqalarını ölümdən xilas etmək üçün Əzrayılla apardığı mübarizə onun funksional semantikasına qam-şaman funksiyası müstəvisində baxmağa imkan verir. Təsadüfi deyildir ki, alim "Dəli Domrul" boyunu "islami düşüncənin hələ şüurlarda dərin kök sala bilmədiyi, ölümə qarşı çıxaraq, ruhu geri qaytarmağa inamın – şamanlığın qüvvətli olduğu bir düşüncənin ifadəsi kimi də dəyərləndirməyi" mümkün hesab edir[221].

S.Şıxıyeva təsdiq edir ki, "özü qarşısında başqa bir qüdrət və qüvvənin varlığını qəbul edə bilməyən, islami Əzrayıl anlayışını dərk etməyən Dəli Domrulun davranışlarını onun cəhalətindən artıq, ölümlə mübarizə aparan və bəzən də ona qa-

[220] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 243
[221] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 244

lib gələn şamanlıq görüşləri kontekstində izah etmək daha doğru olardı”[222].

Müəllif bu düşüncəsini inkişaf etdirərək yazır: “Əslində ölüm hökmü verilmiş Dəli Domrulun Əzrayılla görüşünün özü qeyri-islami hadisə deyildir. Ölüm anında insanların Əzrayılı görməsi təsəvvürü islamidir. Lakin Dəli Domrulun bu baş mələyə qarşı çıxmasında islami düşüncənin deyil, qeyri-islami görüşlərin – yəhudiliyin islama müəyyən dəyişikliklərlə nəql olunan rəvayətləri və şamanlığın təsirini görürük. Bu boyun süjet xətti və ideyasına güclü təsirinə əmin olduğumuz Musa peyğəmbərin ölüm mələyinə canını vermək istəməməsi rəvayətində isə daha qədim dini görüşlərin izlərini müşahidə edərək aşkara çıxarmaq mümkündür. Dəli Domrul rəvayətini söyləyənlərin şüurunda, göründüyü kimi, hələ ölümün Allahın hökmü olması anlayışı dərin kök salmamışdır. Musa peyğəmbər haqqındakı islami rəvayətdə ümumiyyətlə belə bir anlayış şamanlıqla (kahinliklə) çarpaz şəkildədir: ölüm mələyini Allah göndərir (I), Musa ölüm mələyini qovur (II). Rəvayətçi bununla Musa peyğəmbərin Allahın hökmünə – təqdirə qarşı çıxmasını heç təsəvvürünə də gətirmir”[223].

Qeyd edək ki, S.Şıxıyevanı məqalədə “Dəli Domrul” şamanlıqla bağlı olub-olmaması məsələsi ciddi şəkildə düşündürmüşdür. O yazır: “Tədqiqatlarda ölən şamanın hər bir sümüyü üçün onun qohumlarından əvəz can istənilməsi bildirilir və Dəli Domrul boyu ilə paralellər aparılır[224]. Lakin Dəli Domrul boyunda əvəzə başqasının canının istənilməsi motivinin analoqlarına, az sonra görəcəyimiz kimi, qədim əsatirlərdə sıx-sıx rast gəlinir və onlarla bu boyun ikinci süjet xətti

[222] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 245

[223] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 247

[224] Йологлу Г. Следы домусульманского верования в «Китаби-Деде Коркут» // “Qafqazın arxeologiyası, etnoqrafiyası, folkloru”. Bakı: 2005, s. 222-223

arasında təkzibedilməz paralellər vardır. Bu mənada, bu motivi də sırf şamanlıq hadisəsi kimi izah etmək özünü tam doğrultmur. Dəli Domrul boyunda bizim gördüyümüz yalnız şamanlığın qalıqlarıdır… Boyda şamanlıq görüşlərinin sistemli ifadəsini görmək mümkün deyildir və Dəli Domrulu şamanlardan ayıran cəhətlər də vardır: Şamanın başlıca funksiyalarından biri psixopomp – ruhların o biri aləmə müşayiətçisi olmaqdır[225]. Dəli Domrulda belə bir fövqəltəbii qüvvənin zəif, yaxud güclü şəkildə hər hansı bir təzahürü müşahidə olunmur. Şaman ölüb-dirildikdən sonra köməkçi ruhlar üzərində hakimiyyət əldə edir…[226] Dəli Domrul da ölümlə üzüzə gəlir və yeni həyat əldə edir. Lakin bu süjetin təqdimində şamanlıqla səsləşmə axtarmaq uğurlu nəticə verə bilməz. Çünki süjetin qəlibi, ideya və mövzusu şamanlıqdan uzaq dini rəvayətlərdə müşahidə olunur. Boyun əsas süjet xətti islamaqədərki dini və mifoloji görüşlərdən alındığı və islami şəklə salındığı üçün şaman təsəvvür və görüşlərinin izləri müəyyən detalların təqdimində zəif şəkildə özünü büruzə verir"[227].

Göründüyü kimi, müəllif "Dəli Domrul" boyunun şamanlıqla bağlı olub-olmaması məsələsini çox mürəkkəb bir məsələ hesab edir. O, şamanlıqla səsləşmələri inkar etmir, lakin can əvəzində can istəmə motivini sırf şamanlıq hadisəsi kimi izah etməyin də özünü doğrultmadığını göstərir. S.Şıxıyeva bu səbəbdən Dəli Domrul boyunda rast gəlinən şamanizm semantemlərini "şamanlığın qalıqları" hesab edir.

Müəllifin Dəli Domrul obrazında "şamanın başlıca funksiyalarından birinin", yəni "ruhların o biri aləmə müşayiətçisi olmaq" funksiyasının boyda "zəif, yaxud güclü şəkildə hər

[225] Норберт Классен. Мудрость толтеков (Карлос Кастанеда и философия Дона Хуана – www.fund-intent.ru

[226] Шаманистские инициации – jnana.ru

[227] Şıxıyeva, S. Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2011/1, s. 248

hansı bir təzahürünün müşahidə olunmaması" haqqındakı fikri ilə, bizcə, razılaşmaq mümkün deyildir. Belə ki, Dəli Domrulun körpüdən keçənlərdən 33 axça, keçməyənlərdən döyə-döyə 40 axça alması onun qam-şaman funksiyasının dastan mətnində metaforikləşmiş ifadəsidir ("döymək" metaforası – xəstələr üzərində aparılan qamlama ayini, 33 və 40 axça metaforaları – sağalanlara və sağalmayanlara görə verilən qurban-ödənişlərin miqdarı).

Beləliklə, müəllifin bu fikir-abzasında "Dəli Domrul" boyunun şamanlıqla bağlılığı bir tərəfdən inkar olunur *("bu süjetin təqdimində şamanlıqla səsləşmə axtarmaq uğurlu nəticə verə bilməz")*, digər tərəfdən isə "zəif şəkildə" də olsa mümkün hesab edilir *("şaman təsəvvür və görüşlərinin izləri müəyyən detalların təqdimində zəif şəkildə özünü büruzə verir")*.

Alimin gəldiyi əsas qənaətlərdən biri budur ki, "bu eyniməqsədli, yaxın məzmunlu rəvayətlər içərisində arxetip və törəmələri – paradiqmaları araşdırarkən iki mümkün ideya istiqamətini müəyyənləşdirdik. Şumer rəvayətləri – Tövrat – yəhudi dini rəvayətləri – islami dini rəvayətlər – islami-ədəbi örnəklər. Bu fikir silsiləsi və ardıcıllığında Misir mənbələri – Tövrat – islami mühit kimi ikinci xətti də bərpa etmək olar"[228].

S.Şıxıyeva hesab edir ki, "əcələ – taleyə boyun əyməmə, Allahın göndərdiyi mələyə müqavimət və Allah tərəfindən mərhəmətə nail olma kimi motivlər yəhudi dini rəvayətləri və Dəli Domrul boyunu əlaqələndirir. Lakin Dəli Domrul boyu bu peyğəmbərlərdən heç birinə nəsib olmayan xoşbəxt bir sonluqla bitir: Musa, Davud, Süleyman və İbrahim peyğəmbərlərdən fərqli olaraq, Dəli Domrula, valideynlərinin həyatı bahasına olsa da, bu dünyada yaşamaq haqqı verilir. Rəvayətin bu ikinci süjet xətti isə yunan mifologiyasındakı Admetin

[228] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 243

(Admetos) öz yerinə öləcək bir kimsəni tapmaq şərti ilə ölümdən xilas olması motivindən təsirlənmədir"[229].

Müəllifə görə, "Dəli Domrul boyunda ərinin yerinə ölümə hazır olan qadının prototipinin Alkestis olması şübhə doğurmur. Yunan rəvayətinə görə, Alkestis Fer çarı Admetin arvadı idi. O, ərinin həyatını xilas etmək üçün könüllü olaraq, ölümü qəbul etməyə razı olur. Lakin o, yeraltı ölülər aləmində çox qalmır. Bəzi rəvayətlərə görə, Persefona ona geri göndərir. Digər rəvayətlərə görə, Herakl onu Aidin, Evripidin "Alkestis"ində isə ölüm allahı Tanatosun əlindən almışdır"[230].

S.Şıxıyeva məqalədə apardığı tədqiqatın nəticələrinə əsaslanaraq "Dəli Domrul" boyundakı hər iki süjet xəttinin gəlmə olması haqqında V.M.Jirmunskinin qənaəti ilə razılaşır: "Tanınmış tədqiqatçı Dəli Domrulun nəinki birinci (Əzrayılla vuruş), eləcə də ikinci (can əvəzinə can vermə) süjet xəttinin analoqunun yunan rəvayətlərində mövcudiyyətini bildirir və birinci süjet xəttinin analoqu olaraq Diqenis haqqındakı yunan rəvayətini qeyd edir"[231].

Lakin müəllif V.M.Jirminskinin fikrini "ağlabatan" hesab etməklə yanaşı, qeyd edir ki, "Diqenis Akrit rəvayəti və Dəli Domrul boyu arasındakı səsləşmə onların vahid mənbədən – elə yəhudi dini ənənəsindəki rəvayətlərdən qaynaqlanmasını da istisna etmir. Çünki bu rəvayət artıq xristianlaşmış yunanların rəvayətlərindəndir və orada Məryəm ana və müqəddəs Georgi atanın iştirakı da bu dediklərimizi təsdiq edir"[232].

[229] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 248-249
[230] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 249
[231] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 250
[232] Şıxıyeva, S. Göstərilən əsəri, s. 251

§ 15. Epik məkan "təsadüf və zərurət" müstəvisində (Kamran Əliyev)

K.Əliyev Dəli Domrul obrazını əvvəlcə ayrıca bir məqalədə "təsadüf və zərurət" etnopoetik məntiq müstəvisində araşdırmış[233], sonra həmin məqaləni bir kitabında olduğu kimi nəşr etdirmiş[234], digər kitabında isə həmin yazını daha genişləndirmiş şəkildə vermişdir[235].

Müəllifə görə, Oğuz "epos poetikasının" etnopoetik mənbəyi "Kitabi-Dədə Qorqud"dur. O, belə hesab etmişdir ki, bu epos "süjet və kompozisiyası, struktur əlamətləri, bədii dil xüsusiyyətləri və nəhayət, ideya siqləti ilə bitkin bir mədəniyyət abidəsidir. Eposdakı boyların düzülüş ardıcıllığı, bir-biri ilə əlaqə imkanları, eposun tamlığını və bütövlüyünü sübut edən ehtiyatları, eyni zamanda, şübhə doğuran məqamları xeyli mülahizə və fərziyyələr yaratmışdır"[236].

Dastanın bütün bu mürəkkəb və özünəməxsus "ehtiyatlarını" vahid düşüncə müstəvisinə gətirən K.Əliyev diqqəti mühüm bir etnopoetik problemə – ""Dəli Domrul" boyunun digər boylarla və bütövlükdə eposun özü ilə əlaqə və təmasının zahirən zəif görünməsi"nə cəlb edir. Alimin müşahidələrinə görə, "Dəli Domrul" boyunun eposun strukturundakı mövqeyinin zahirən dayanıqlı görünməməsi boya, bir növ, qəribəlik gətirir. Başqa sözlə, ""Dəli Domrul" boyu digər boyların sırasında son dərəcə tək-tənhadır"[237].

---

[233] Əliyev K. "Dəli Domrul" boyu eposun strukturunda təsadüfdür, yoxsa zərurət? // "Dədə Qorqud" jur., 2002, № 4, s. 14-25

[234] Əliyev K. Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu". Bakı: "Elm və təhsil", 2011, s. 19-35

[235] Əliyev K. Açıq kitab – "Dədə Qorqud". Bakı: "Elm və təhsil", 2015, s. 78-92

[236] Əliyev K. Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu". Bakı: "Elm və təhsil", 2011, s. 19

[237] Əliyev K. Göstərilən əsəri, s. 19-20

Qeyd etdiyi "tənhalığı" düşüncə konseptinə çevirən müəllif onu, ən azı, yeddi struktur-situasiyanın düzülüşündə:

– Dəli Domrulla bağlı hadisələrin "Oğuz elindən kənar hadisələr təsiri bağışlamasında";

– Onun "Oğuz igidləri" kompleksindən kənarda – "təktənha" görünməsində;

– Oğuzlar üçün xarakterik olan valideyn-övlad münasibətlərinin Domrula münasibətdə pozulmasında;

– Domrulun qəhrəman missiyasının (Əzrayılla vuruş) heç bir Oğuz igidində olmamasında;

– Domrulla bağlı zaman limitinin bütöv eposa məxsus "bədii zaman genişliyi" ilə müqayisədə "son dərəcə qısa" olmasında;

– "Dəli Domrul" boyunda "tarixi" məkanın – eposa məxsus "tarixi coğrafiyanın" yoxluğunda;

– "Dəli Domrul" boyunun üslubuna görə bütün digər boylardan fərqlənməsində aşkarlamışdır[238].

Bütün bunlar, müəllifin fikrincə, sözü gedən boyun eposun strukturunda "təsadüf" olmasını əsaslandırmağa imkan verir. Lakin K.Əliyev belə hesab edir ki, bunlara əsaslanıb, "fəhmlə, qeyri-iradi olaraq "Dəli Domrul" boyunu eposdan, "Dədə Qorqud" eposunu isə "Dəli Domrul" boyundan kənarda təsəvvür etmək, sadəcə, ağlasığmazdır"[239].

Müəllif bu məntiqlə "Dəli Domrul" boyunun eposun strukturunda zərurət olmasını sübut edən əsas dəlilləri" axtarır və onları öz etnopoetik yanaşma tərzi ilə aşkarlaya bilir.

K.Əliyev "Dədə Qorqud" eposuna, əksər yanaşmalarda olduğu kimi, Oğuz elinin təkcə qəhrəmanlıq tarixini əks etdirən abidə kimi yanaşmır. O, dastanı eyni zamanda Oğuzun dinc inkişaf dinamikasını özündə əks etdirən abidə kimi götü-

[238] Əliyev K. Göstərilən əsəri, s. 21-23
[239] Əliyev K. Göstərilən əsəri, s. 24

rərək, belə bir qənaətə gəlir ki, ““Dəli Domrul” boyu “Dədə Qorqud” eposunun strukturundan – süjetindən, kompozisiyasından, poetika elementlərindən ayrılmaz və təcridolunmazdır. Hətta “Dəli Domrul” boyu olmasaydı, sözsüz ki, epos öz bitkinliyini, dərin məna siqlətini, əzəmətini və monumentallığını xeyli itirmiş olardı. Çünki digər boylarda adda-budda və epizodik səciyyədə olan Oğuz elinin dinc, sakit dövrü yalnız “Dəli Domrul” boyunda özünün tam həllini tapmışdır. “Dədə Qorqud” eposu üçün zəruri olan “Dəli Domrul” boyu ilə qədim türklərinin həyatının bitkin və bütöv mənzərəsini əks etdirmək vəzifəsi həyata keçirilmiş və eyni zamanda, eposun ədəbi-bədii məntiqi tamamlanmışdır”[240].

Göründüyü kimi, müəllifin etnopoetik yanaşmasında “Kitab-Dədə Qorqud” eposunun strukturu Oğuz həyat dinamikasının “müharibə” və “sülh” mərhələlərinin etnokosmik düzümü kimi də modelləşdirilmiş və “Dəli Domrul” boyu sülh (“dinclik, sakitlik”) mərhələsinin etnopoetik konsepti kimi dəyərləndirilmişdir. Sözü gedən boya məhz bu müstəvidə yanaşma yenidir.

[240] Əliyev K. Göstərilən əsəri, s. 34

§ 16. Şumer-Türk müstəvisində baxış (İslam Sadıq)

Filologiya elmləri doktoru İslam Sadıq "Dəli Domrul" boyuna iki məqalə həsr etmişdir. "Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri" adlanan birinci məqalə ilk dəfə 2010-cu ildə "Dədə Qorqud" jurnalında çap olunmuş[241] və müəllif eyni məqaləni daha sonra Bakıda və Kiyevdə rus dilində də nəşr etdirmişdir[242]. İkinci məqalə "Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında)" adlanır[243]. Adlarından göründüyü kimi, hər iki məqalədə "Dəli Domrul" boyu Şumer-Türk müstəvisində araşdırılmışdır.

"Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri" adlı məqaləni "Dəli Domrul" boyunun "Dədə Qorqud kitabı"nın ən maraqlı və mükəmməl boy olmasını vuğulamaqla başlayan İ.Sadıq H.Araslı, T.Hacıyev, N.Cəfərov kimi alimlərin bu boyda islami görüşlərin müxtəlif tənasüblərdə əks olunması haqqındakı fikirlərini belə ümumiləşdirir: ""Dəli Domrul boyu"nun mətnindən daha çox zamanın ab-havasından və İslam dininə fərdi münasibətdən doğan bu fikirlərin hər birində həqiqətin müəyyən izləri var, ancaq çox sirləri mətnin alt qatlarında gizləndiyinə görə, "Də-

---

[241] Sadıq İ. Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı, 2010, № 3, s. 3-19

[242] **Садыг И.** Образ Дели Домрула и мотивы «жизнь вместо жизни» в Шумерских текстах // Жур. «Литературный Азербайджан», Баку, 2011, № 1, с. 74-83; **Садыг И.** Образ Дели Домрула и мотив «жизнь вместо жизни» в Шумерских текстах // «Східний світ». Институт Востоковедение НАН Украины. Київ, № 2, 2012, с. 56-67

[243] Sadıq İ. "Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında) // "Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqlər" məcmuəsi, Bakı, 2013, Sayı XLI, s. 71-80

li Domrul boyu"nun yeni prizmadan baxmaqla daha geniş və dərin təhlili mühüm bir məsələ kimi qarşıda durur"[244].

"Dəli Domrul" boyunun tədqiq tarixinə nəzər salan alim V.V.Bartoldun ""Dəli Domrul boyunun indiyə qədər nə müsəlman, nə də Ön Asiya ədəbiyyatında paralelini, oxşarını tapmağın mümkün olmadığı" haqqındakı fikrini doğru hesab etməyərək yazır: "V.V.Bartold bu fikri söyləyərkən türk folkloru ilə kifayət qədər tanış olmamışdır. Bu gün bizə bəlli olan türk ağız ədəbiyyatı örnəklərində "Dəli Domrul" boyunun süjetinə oxşayan çoxlu motivlər var. Azərbaycan nağıllarında ölüb-dirilmə motivinə geniş şəkildə rast gəlinir. "Məlikməmməd", "Dostluğun sirri", "Qızıl qoç", "Şahzadə Mütalib", "Tələtin nağılı", "Barxudarın nağılı", "Vəfalı at", "Səmədin nağılı", "Gülnar xanım", "Yusiflə Sənubər", "Comərdin nağılı" nağıllarını araşdıran Ramil Əliyev bu nəticəyə gəlmişdir ki, onlardan bəzilərinin əsasında məhz can əvəzinə can qoyduqdan sonra dirilmə motivi durur"[245].

"Dəli Domrul" boyu süjetinin və onun əsasında duran "can əvəzinə can" motivinin yunanlardan oğuzlara keçməsi haqqındakı versiyanı inkar edən İ.Sadıq bu barədə mövcud olan fikirlərə nəzər salır, onları təhlil müstəvisinə gətirir, arqumentlər əsasında dəyərləndirərək yazır: "Bu motiv yunan mənşəli deyil. Ona yunanlardan ən azı 2500 il öncə Şumer epik mətnlərində rast gəlinir. Deməli, motivin tarixi olduqca qədimdir və bu da onun türklərdən yunanlara keçdiyini aydın şəkildə göstərir"[246].

[244] Sadıq İ. Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı, 2010, № 3, s. 4

[245] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 4

[246] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 5

İ.Sadıq belə hesab edir ki, "bu motivin araşdırılmasında onun mənşəyinin düzgün bilinməsi ən önəmli məsələlərdən biri, bəlkə də, birincisidir[247].

Alim göstərir ki, ""Dəli Domrul" boyu iki süjet xətti üzərində qurulmuşdur:

1. Ölümdən qorxmamaq, Əzrayılla vuruşmaq, Əzrayılı öldürüb xalqın canını ondan birdəfəlik qurtarmaq;

2. Can əvəzində can qoymaqla ölümdən xilas olmaq, sağ qalmaq"[248].

"Bu motivləri yunan mifləri ilə müqayisə etmək o qədər də uğurlu nəticə vermir" fikrini söyləyən İ.Sadıq yazır: "Evripidin "Alkesta" əsərinin qəhrəmanı Admet can əvəzində can verib ölümdən qurtarmaq üçün öz arvadına yalvarırsa, Dəli Domrul öz arvadından bunu xahiş etmir. Alkesta Admetin xahişindən, minnətindən sonra öz ərinin canı əvəzinə can verməyə razı olursa, Dəli Domrulun arvadı bunu heç bir xahiş-minnətsiz eləyir. Dəli Domrulun arvadının sevgisi Alkestanın sevgisini kölgədə qoyur. Bu müqayisədən aydın görünür ki, "Dəli Domrul" boyunun süjeti daha qədim və daha orijinal olub, yunan mifində təhrif edilmişdir. Bu o deməkdir ki, yunan mifi ilkin qaynaq olmamışdır"[249].

Məqalədə çoxsaylı fikriləri təhlil müstəvisinə gətirən İ.Sadıq belə bir qənaətə gəlir ki, "son sözü Şumer qaynaqları deyir. Həmin qaynaqlar çoxlarına qaranlıq görünən bu problemin üzərinə işıq salmağa imkan verir. Ona görə burada Şumer qaynaqları ilə bir neçə paralel aparmağa ehtiyac yaranır"[250].

Müəllifin müəyyənləşdirdiyi paralellərə diqqət edək:

"*Birincisi, ölümün nə demək olduğunu başa düşməmək.* Mətndən bəlli olur ki, Dəli Domrul ölüm anlayışından uzaq-

[247] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 7
[248] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 9
[249] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 9
[250] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 9

dır. Hətta ölüm mələyi adlandırdığımız Əzrayılı tanımır. Onun haqqında anlayışı belə yoxdur. Ona görə də Əzrayılı tapmaq, onunla savaşmaq, çəkişmək, dirəşmək istəyir"[251]:

İ.Sadıq belə hesab edir ki, "bu fakt həmin motivin tarixinin nə qədər qədim olduğunu aydın göstərir. Şərqdə bu motiv mövcud olanda yunanlar hələ yox idilər. Söhbət tarixin başlanğıcından, Şumer dövründən gedir. Bilqamıs dostu Enkidu ölənə qədər Dəli Domrul kimi ölümün nə demək olduğunu bilmir. Yalnız Enkidu öləndən sonra başa düşür ki, bir gün onun özü də öləcək. Ona görə ölümün səbəbini və çarasını axtarır"[252].

Alim qeyd edir ki, "Bilqamısın başına gələn bütün əhvalatlar "Dədə Qorqud"da qorunub saxlanmışdır. Aşağıdakı formullarda bu iki əsərdəki süjetlərin eyniliyini aydın görmək olur:

"Bilqamıs və ölməzlər dağı"	"Dədə Qorqud kitabı"
1. Enkidu ölür.	Bir oğuz igidi ölür.
2. Bilqamıs dostunu ağlayır.	Oğuzlar öz igidlərini ağlayırlar.
3. Bilqamıs insanların ölümünə acıyır.	Dəli Domrul insanların ölümünə acıyır.
4. Bilqamıs ölümün çarəsini tapmaq fikrinə düşür.	Dəli Domrul Əzraili öldürmək fikrinə düşür.
5. Bilqamıs insanların ölümlü yarandıqlarını anlayır.	Dəli Domrul ölümdən qurtulmağın mümkünsüzlüyünü anlayır.
6. Bilqamıs ölməzlik çiçəyini tapır, lakin ilan onu oğurlayır.	Dədə Qorqud ölmək istəmir. Yatır. Yuxuda onu ilan çalır və ölür[253].

[251] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 9
[252] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 10
[253] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 10

Göründüyü kimi, Bilqamısla Domrulun davranışları 6-cı bəndə qədər üst-üstə düşür, lakin 6-cı bənddə Domrulu Dədə Qorqud "əvəz edir": sintaqmatik ardıcıllıq paradiqmatik formulla davam etdirilir. İ.Sadıq yazır ki, "Əslində, Bilqamısın tapdığı çiçəyi ilanın oğurlaması ilə Dədə Qorqudu ilanın vurması tamamilə eyni motivdir. Birincidə ilan çiçəyi oğurlayır, Bilqamıs ölümsüzlüyə qovuşa bilmir. İkincidə Dədə Qorqudu ilan çalır və o ölür. Hər ikisində ölüm ilanla birbaşa bağlıdır və ölümün alın yazısı olduğuna, insana ölməzliyin verilmədiyinə işarə edilmişdir. Ən əsası odur ki, hər iki halda ölümsüzlüyü insanın əlindən ilan alır"[254].

Müqayisəli təhlili davam etdirən müəllif göstərir ki, "süjetin sonu da tamamilə bir-biri ilə üst-üstə düşür. Tanrı Dəli Domrula yüz qırx il ömür vermişdir. Bilqamıs da, təxminən, elə o qədər yaşamışdır, çünki yüz iyirmi altı il çar olmuşdur. Bunun da üstünə on dörd yaş cavanlığını gələndə yüz qırx eləyir. Yuxarıdakı müqayisədən göründüyü kimi, "Dəli - Domrul" boyunun süjetini təşkil edən birinci motivin tarixi yunan miflərindən daha qədim olub, öz kökləri ilə Şumer qaynaqlarına bağlanır"[255].

İ.Sadıq yazır ki, "boyun süjetini təşkil edən ikinci motiv – "can əvəzində can qoymaq" motivi birincinin ("Ölümdən qorxmamaq, Əzrayılla vuruşmaq..." – S.R.) davamı olub, məhz onun özündən budaqlanmışdır"[256].

"Dəli Domrul" boyunu diqqətlə təhlil edən müəllif yazır ki, "biz canı əvəzinə can qoymaq" motivi ilə də ilk dəfə Şumer dastanlarında rastlaşırıq... "Dəli Domrul" boyundakı "can əvəzinə can qoymaq" motivi ("Bilqamıs" eposunda – S.R.) müxtəlif epizodlarda mövcuddur. Motiv bütövlükdə "İnanna-

[254] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 10
[255] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 10
[256] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 11

nın yeraltı dünyaya enməsi" adlı mətndə var və burada daha geniş şəkildə öz əksini tapmışdır"[257].

Çoxsaylı elmi ədəbiyyatları və bədii nümunələri təhlilə cəlb etmiş İ.Sadıq Dəli Domrul boyunun süjetinin mənşəyi ilə bağlı indiyə qədər irəli sürülmüş variantları qısa şəkildə belə sistemləşdirir:

1. Dəli Domrul boyunun süjeti orijinaldır, yunan miflərindən daha qədimdir, onun təsiri ilə yaranmamışdır;

2. Dəli Domrul boyunun süjeti yunan miflərinin təsiri ilə yaradılmışdır;

3. "Dəli Domrul boyu"nun süjetinin yunan mifləri ilə müqayisəsi onlardan hansının birinci, hansının ikinci olduğunu müəyyənləşdirməyə imkan vermir. Burada eyni zamanda ikinci bir baxış da var: ümumiyyətlə, bu süjeti kimin kimdən götürdüyünü müəyyənləşdirməyin əhəmiyyəti varmı?[258]

Alim bu üç variantı təklif edən müəlliflərə etiraz edərək bildirir ki, onlar "Şumer qaynaqlarına toxunmurlar. Şumer qaynaqları ilə tanış olan müəlliflərdə isə iki baxış müşahidə edilir:

a) "Dəli Domrul boyu"nun süjeti ilk dəfə Şumerdə yaranmış, oradan türklərə və türklərdən yunanlara keçmişdir;

b) Bu motivlər ilk dəfə şumerlərdən yunanlara keçmiş, sonra isə bizanslılar vasitəsilə türklər mənimsəmişlər.

İkinci, üçüncü və dördüncü (b) variantların tərəfdarları bir nəfər kimi ona əsaslanırlar ki, yunan mifləri türk miflərindən daha qədimdir, bütün mədəniyyət ənənələri yunanlardan başlanır və bu motivlər də yunan miflərindən türk folkloruna keçmişdir. Bu fikir artıq köhnəlmişdir. Onun tarixin arxivinə atılmaq vaxtı çatmışdır. Hazırda çoxsaylı Şumer mətnlərinin

[257] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 12
[258] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 15

əldə olması yunan, hind və Roma miflərinin ilkinliyi tezisinin yanlışlığını təsdiqləmişdir"[259].

İ.Sadıq məqaləni bu abzasla tamamlayır: "Son olaraq belə nəticəyə gələ bilərik ki, "Dəli Domrul" boyunun süjetini təşkil edən hər iki motiv mənşəyi etibarilə türk etno-mifoloji dünyagörüşünün və bədii düşüncəsinin məhsulu olub, eposa kənardan gəlməmişdir. Onun tarixi yunan və hind miflərindən daha qədimdir və deməli, dünyaya Azərbaycandan yayılmışdır. Bu da o deməkdir ki, bu motivin ilk vətəni Azərbaycandır. Onu şumerlərin də məhz ilk vətənləri olan Azərbaycandan apardıqlarını söyləsək, yanılmarıq"[260].

Beləliklə, İ.Sadıq məqalədə "Dəli Domrul" boyunun Şumer mifologiyası ilə əlaqəsini təsdiq etməklə bərabər, məqaləsinin bu son abzasındakı fikirdən də göründüyü kimi, əslində, şumerlərlə türklərin elə eyni bir xalq olduğunu, daha doğrusu, şumerlərin türk olduğunu söyləyir.

Qeyd edək ki, İ.Sadığın nəzərdən keçirdiyimiz bu məqaləsi polemikalarla zəngindir. Bu da ondan irəli gəlir ki, o, folklora milli kimliyin pasportu kimi yanaşır və bu məsələlərdə heç kimə heç nəyi güzəştə getmir. Bu cəhətdən, müəllifin "Dəli Domrul" boyu ilə bağlı ""Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında)" adlı ikinci məqaləsi[261] də polemik ruhu ilə seçilir.

İ.Sadıq yazır ki, "bu boyun həm süjetinin, həm də Domrul və Duxa adlarının mənşəyi bir çox araşdırıcıları maraqlandırmış, müxtəlif fikirlər söylənmişdir. Lakin bu məsələ hələ də qəti şəkildə öz həllini tapmamışdır. Bu da, birinci növbədə,

[259] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 15-16

[260] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 17

[261] Sadıq İ. "Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında) // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, Bakı, 2013, Sayı XLI, s. 71-80

araşdırıcıların əllərində yetərincə qaynaqların olmaması ilə bağlıdır"[262].

Müəllif göstərir ki, ""Dədə Qorqud" dastanının ilk tədqiqatçılarından Volter Ruben "Dəli Domrul" boyunun süjetinin bizanslılar yolu ilə "Dədə Qorqud"a keçməsi fikrini irəli sürmüşdür. Duxa və Domrul adlarının mənşəyi ilə bağlı dolaşıqlığı da ilk dəfə elə onun fikirləri yaratmışdır. Əlbəttə, V.Rubenin fikirlərilə razılaşmaq mümkün deyil, çünki onun heç bir elmi əsası yoxdur. Bu fikir onun "Dədə Qorqud"un yaranma tarixini bilmədiyindən və yunan eposunun daha qədim olduğu düşüncəsinə inamından irəli gəlmişdir"[263].

İ.Sadıq qeyd edir ki, V.M.Jirmunski "Dəli Domrul" boyundakı süjetin yunan miflərindən gəldiyini söyləmiş və bu fikrini iki arqumentlə əsaslandırmağa çalışmışdır:

1. Süjetin yunan torpağındakı qədimliyi (e.ə. IV əsrdə yazıya alınması);

2. "Domrul" və "Digenis" arasındakı birbaşa əlaqə türk eposu üçün səciyyəvi olmayan Duxa adı ilə təsdiqlənir[264].

İ.Sadıq göstərir ki, V.M.Jirmunskinin hər iki tezisinin yanlışlığı M.H.Təhmasib tərəfindən vaxtında təkzib edilmişdir: "Digenislə isə bu adın (Dəli Domrul – İ.S.) heç bir əlaqəsi yoxdur"[265].

---

[262] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 71

[263] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 71

[264] **Жирмунский. В.М.** Следы огузов в Низовьях Сыр-Дарьи // ТС. М.-Л., 1951, s. 94; **Жирмунский В.М.** Огузский героический эпос и «Книга Коркута» //«Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. М.-Л.: 1962. s. 199; **Sadıq İ.** "Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında) // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, Bakı, 2013, Sayı XLI, s. 72

[265] **Təhmasib M.H.** Dastanlarımızın bir növü haqqında // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, 1973, s. 8; **Sadıq İ.** "Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasın-

Mövzu ilə bağlı müxtəlif alimlərin yanaşmalarını təhlilə cəlb edən alimə görə, ““Dədə Qorqud”dakı Duxa adının yunan mənşəli olmadığını qaynaqlar da təsdiqləyir”[266]. “Duxa adına Kumuk folklorunda Aduqa şəklində rast gəlinir. “Cavad haqqında nəğmə”də Aduqa ölümlə vuruşan Cavadın atasının adıdır. Duxa oğlu Dəli Domrul da ölümlə vuruşur. Motivlərin eyniliyi Aduqa adının Duxanın fonetik variantı olduğunu göstərir”[267] və s.

Qeyd edək ki, İ.Sadığın Duka//Duxa adının şaman ənənəsi ilə bağlılığına vurğulaması, tədqiqatımızın ikinci bolumündə görəcəyimiz kimi, perspektivi olan məqamdır. O yazır ki, “bəzi qaynaqlarda (müəllif V.Seroşevskinin “Якуты. Опыт этнографического исследования. 1896” əsərini nəzərdə tutur – S.R.) Daku və Debuka şaman adlarına rast gəlinir. Burada Duka adının metateza nəticəsində Daku şəklinə düşdüyü və Debukanın isə onun fonetik variantı olduğu aydın görünür”[268].

Duxa adı ilə bağlı müxtəlif fikirlərə toxunan İ.Sadıq belə hesab edir ki, “ümumiyyətlə, Duxa adına ayrı-ayrı türk etnoslarında rast gəlinməsi, çox geniş coğrafiyada yayılması onun mənşəyini müəyyənləşdirmək işində böyük əhəmiyyət kəsb edir və diqqətdən kənarda qalmamalıdır”[269].

Daha sonra Şumer qaynaqlarına baş vuran alim belə bir qənaətə gəlir ki, “Duqa/Duka/Duxa Tanrı adı olub, epitet kimi

da) // “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” məcmuəsi, Bakı, 2013, Sayı XLI, s. 72

[266] Sadıq İ. Sadıq İ. “Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında) // “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” məcmuəsi, Bakı, 2013, Sayı XLI, s. 74

[267] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 74

[268] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 75

[269] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 75

Şumer çarlarının adlarına qoşulmuşdur... Şumer mətnlərində bu sözə Duku şəklində də rast gəlinir"[270].

İ.Sadıq tədqiqata bu abzasla yekun vurur: "Beləliklə, Duxa adına Şumer qaynaqlarında Duku/Duqqa/Duqa/Dukama və s. şəkillərində rast gəlinməsi bu adın tarixinin daha qədim olduğunu, onun mənşəyinin yunanlarla bağlanmağının yanlışlığını aydın göstərir. Digər tərəfdən, bu ada türk epik mətnlərində daha çox rast gəlinməsi, onun ayrı-ayrı türk xalqlarının dilində Duha/Duka/Duxa/Aduq/Deke/ Daku/Debuka və s. variantlarının mövcudluğu adın türk mənşəli olduğunu söyləməyə daha çox əsas verir. Burada iki faktı da nəzərə almaq lazımdır. Birincisi, yuxarıda deyildiyi kimi, "Dədə Qorqud kitabı"nda alınma şəxs adları, demək olar ki, yoxdur. İkincisi, alınma şəxs adlarının türk xalqları arasında bu qədər geniş coğrafi arealda yayılma imkanları məhduddur. Deməli, Duxa adı türk mənşəli olub, heç bir dildən alınmamışdır. Duxa adı türklərdən bizanslılara keçmişdir"[271].

Qeyd etmək istərdik ki, Azərbaycanda Şumer qaynaqları məsələsi həmişə tədqiqatçılarda maraq doğurmuşdur. Bu cəhətdən, İslam Sadığın tədqiqatları ardıcıllığı və məqsədyönlüyü ilə seçilir. Elə hesab edirəm ki, onun "Dəli Domrul" boyu ilə bağlı bu iki məqaləsi Dəli Domrul obrazının semantikasının daha geniş aspektlərdə öyrənilməsi baxımından zəngin material verir.

[270] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 76
[271] Sadıq İ. Göstərilən əsəri, s. 76-77

§ 17. Dəlilik və Məcnunluq paradiqması (Ramazan Qafarlı)

Ramazan Qafarlı Dəli Domrul obrazını Nizami poeziyası ilə bağlı monoqrafiyasının "Dəlilik və Məcnunluq ilahi-mediativ kamillik paradiqmaları kimi" fəslində "Domrul-Məcnun" diaxron məna xətti müstəvisində təhlil etmişdir[272].

Sözü gedən fəsildə Domrul obrazını türk sevgi-məhəbbət emosiyasının ən qədim arxetipi kimi təqdim edən müəllif məsələni öncə sual şəklində qoyur: "Məhəbbətin mənşəyindən danışanlar, ilk-əvvəl belə bir sorğuya cavab axtarmışlar: ulu əcdad onu barbarlığın içərisindən keçirib gətirmişdir, yoxsa bünövrəsi mədəniyyətlə qoyulmuşdur? Çoxları belə hesab edirlər ki, eşq duyğusu məkr, nifrət, paxıllıq, dostluqdan və ana-övlad bağlılığından sonra meydana gəlmişdir"[273].

R.Qafarlı F.Engelsin "Orta əsrlərədək fərdi cinsi məhəbbətdən söhbət açmaq həqiqətə uyğun deyil. Özlüyündə bu hal ağlabatandır ki, əvvəlki çağlarda da fiziki gözəllik, dostluq münasibətləri, maraq eyniliyi və s. ayrı-ayrı insanlarda cinsi yaxınlığa meyl oyadırdı. Həm kişi, həm də qadın üçün kiminlə intim əlaqəyə girməsi müəyyən əhəmiyyət kəsb edirdi. Lakin bu, müasir cinsi məhəbbətdən hələ çox uzaq idi"[274] fikrinə etiraz edərək yazır: "Bu qənaətlərdə məsələnin prinsipial şəkildə bütün dünya xalqları üçün xarakterik hal kimi təqdimi ilə razılaşmaq mümkün deyil... "Kitabi-Dədə Qorqud" oğuznaməsinin eramızdan əvvəlki çağlarda yaranan "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul" boyunda F.Engelsin "Orta əsrlərədək fərdi cinsi məhəbbətdən söhbət açmaq həqiqətə uyğun deyil" müla-

[272] Qafarlı R. Nizami poeziyasında məkan, zaman və kəmiyyət vəhdəti (folklor-mifoloji düşüncə kontekstində). Bakı: "Elm və təhsil", 2023, s. 129-132

[273] Qafarlı R. Göstərilən əsəri, s. 129

[274] Философия любви, Часть 1. / Под общей редакции Д.П.Горского. Составитель А.А.Ивин. Москва: Политиздат, 1990, с. 79

hizəsinin tamamilə əksinin şahidi oluruq. Qədim türk yazılı abidəsində ilkin ailə münasibətlərinin məhəbbət üzərində qurulub möhkəm sütunlar əmələ gətirdiyinin geniş təsviri verilir"[275].

Müəllif belə hesab edir ki, "boyda ata-ananın övladına, eləcə də, əksinə, övladın ata-anasına sevgisinin sönüklüyü göstərir ki, hadisələr türkün "atalar kultu"ndan daha əvvəlki dövrə aiddir. Çünki Dəli Domrulun valideynləri övladlarının ölümü ilə razılaşır, dünyanın ləzzətini alıb son mənzilin astanasına çatsalar da, quru canlarını onun yaşaması yolunda qıymırlar. Öz növbəsində oğul da doğma ata-anasına ladeydlik nümayiş etdirir – öz şirin canına görə hər ikisinin ölümünə razılaşır"[276].

Alimin bu yanaşmasında mənayaradıcı bir məqam vurğulanmışdır. Dəli-Domrulun ata-anası öz canlarını əziz tutub onun ölümü ilə razılaşdıqları kimi, Domrul da özünün sağ qalması naminə, əslində, valideynlərinə ölməyi təklif edir. Bu övlad-valideyn münasibətləri "Dədə Qorqud" eposunun ümumi ruhu ilə uyuşmur. Oğuz ataları "Oğul atanın yetiridir, iki gözinin biridir"[277] deyərək, öz canlarını oğul yolunda qurban verməyə hazır olduqları kimi, oğullar da valideyn yolunda ölməyə hər an hazırdırlar. Uruz atası Qazanın namusunun ləkələnməməsi üçün ölümü üstün tutur, Salur Qazan da öz qoca anasının yolunda hər şeyə, o cümlədən ölməyə hazırdır. Bu cəhətdən, R.Qafarlı Dəli Domrulla valideynləri arasındakı "sevgi sönüklüyünü" həmin münasibətlər modelinin atalar (əcdad) kultundan əvvəlki dövrə aid olması ilə izah etsə də, bizcə, onun müşahidəsi, daha fərqi izahlara və ehtimallara da

[275] Qafarlı R. Nizami poeziyasında məkan, zaman və kəmiyyət vəhdəti (folklor-mifoloji düşüncə kontekstində). Bakı: "Elm və təhsil", 2023, s. 129-130

[276] Qafarlı R. Göstərilən əsəri, 130

[277] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 31

yol açır. Belə ki, bu münasibətlərdə fərqli məntiqin "işlədiyi" də müşahidə olunur. Domrul inisiasiya prosesindən keçir: bu, ölüb-dirilməni nəzərdə tutur. Bu cəhətdən, valideynlərlə oğul arasındakı "can bazarlamasının" semantikası, bizcə, inisiasiya ritualının strukturu müstəvisində daha aydın şəkildə mənalana bilər.

R.Qafarlı diqqəti Dəli Domrul ilə xanımının arasındakı ülvi sevgi münasibətlərinə yönəldərək yazır: "Ərlə arvadın dialoqundan aydınlaşır ki, gənc ailə sevgi əsasında formalaşmışdır və xüsusilə qadın tərəf üçün ərinin yoxluğundan sonra başqasıyla bir yastığa baş qoymaq ölümə bərabərdir... Göründüyü kimi, Azərbaycan türklərində ailənin təməli əski çağlardan sevgi əsasında qoyulmuşdur"[278].

Müəllif bu fakta əsaslanaraq belə bir nəticəyə gəlir: "Deməli, Məcnunun müsəlman Şərqini VII yüzillikdən üzü bəri təlatümə gətirən "eşq üsyanı" Nizaminin həmvətənləri tərəfindən neçə min il əvvəl Dəli Domrulla meydana atılıb bəhrəsini vermişdi"[279].

Domrulı obrazının semantikasını "sevgi-məhəbbət" arxetipi müstəvisində mənalandırmaqda davam edən R.Qafarlı "Domrul-Məcnun" diaxron məna xəttinin fərqli görümünü ortaya qoyur: "Eposda Domrulun dəliliyinin mənbəyi birbaşa qadına məhəbbətə bağlanmasa da, el arasında Məcnunun analoqu olan adı qazanması qəribə təsadüfdür. Onun körpü başındakı "ərköyünlüyü" – gəlib-gedəndən pul alması da vaxtsız dünyasını dəyişən gəncin müdafiəsinə qalxarkən kölgədə qalır. O, tanrının özünə qarşı çıxmaqla *eşq dəlisi* (kursivlə fərqləndirmə bizimdir – S.R.) funksiyasını yerinə yetirir. Azərbaycan türkcəsində dəliliyin bir mənası da igidlik,

[278] Qafarlı R. Nizami poeziyasında məkan, zaman və kəmiyyət vəhdəti (folklor-mifoloji düşüncə kontekstində). Bakı: "Elm və təhsil", 2023, s. 130-131

[279] Qafarlı R. Göstərilən əsəri, 131

ərənlikdir. Domrul düşmən qoşununu dəf etməmişdi, gücünü "həyat eşqi" uğrunda döyüşə sərf edəndə hiylə toruna salınıb yenilmişdi. Onun əsil ərənliyi və igidliyi məhz bu zaman meydana çıxmışdır. *Arxası yerə qoyulandan sonra yenidən ayağa qalxmasına yardım edən qüvvə – qadını ilə arasında olan böyük sevgi məgər dəliliyinin – məcnunluğunun nişanəsi deyildimi?*"[280].

Müəllifin sonuncu cümləsində ifadə olunmuş fikir Domrul obrazının semantikasının araşdırılmasında bizə cox ciddi bir ipucu verməklə aşağıdakı qənaətlərə gəlməyimizə imkan verir:

– Statusartırma, yaxid statusdəyişmə funksiyalı inisiasiya ritualından keçən fərd öz köhnə bədəni və psixikasından (canından) ayrılaraq ölür, təzə bədən və psixika əldə etməklə yenidən doğulmuş olur.

– Domrul iki süjet-motivin (paradiqmatik) qovuşmasından yaranmış boyun süjetinin birinci hissəsində məhz inisiasiya (ölüb-dirilmə) prosesindən keçir. Süjetin üst qatında (süjetüstündə) Əzrayılın onun sinəsinə çökərək, qəhrəmanı "xırıldamağa" məcbur etməsi, yəni "canını ağzına gətirməsi" süjetin alt qatında (süjetaltında) *Domrulun ölməsini*, süjetüstündə Allah təalanın ona yeni ömür bəxş etməsi süjetaltında onun *dirilməsini* təcəssüm etdirir.

– Domrulun yeni ömür qazanması onun bədəni və psixikasının (canının) yenidən qurulması deməkdir. Süjetüstündə qadının öz canını ərinə qurban verməsi Domrulun psixikasının (canının) yenidən yaradılmasında "qadın materiayasından" istifadəni də göstərə bilər[281]. Bu cəhətdən, R.Qafarlının

[280] Qafarlı R. Göstərilən əsəri, 131-132

[281] Lakin bu ehtimalımızın sonrakı fəsillərdəki təhlillərimizlə nə dərəcədə öz təsdiqini tapacağını hələ qabaqcadan deyə bilmərik.

vurğuladığı "eşq dəlisi" konseptini kişi-qadın başlağıclarının ritual qovuşması kimi də anlamaq mümkündür.

– Bir qədər də qabağa gedib söyləyə bilərik ki, süjetüstündə Allah təalanın Dəli Domrulla bərabər xanımına da yeni ömür bəxş etməsi süjetaltında onların hər ikisinin inisiasiya ritualından keçdiyini göstərir.

(Bütün bunlar "Dəli Domrul" boyunun "mətn" paradıqmasında ritual-mifoloji kodla oxusu zamanı xırdalıqlarına qədər araşdırılacaqdır).

Qeyd edək ki, R.Qafarlının təhlilində "Domrul-Məcnun" diaxron məna xətti sevgi-məhəbbət arxetipi müstəvisində sonadək bərpa olunmuşdur: "Ərəb dilindən gələn "məcnunluq" dəliliyin analoqu olsa da, əfsanələrin yardımı və Nizaminin qələmi ilə tamamilə əks anlamda işlənib ülviliyi, insana vurğunluğu, saflığı, sədaqəti, vəfanı, "məhəbbətin bakirəliyi"ni bildirmişdir. Beləliklə, iki aşiqdən birincisinin dəliliyi insanı ölümsüzləşdirməkdən, ikincisinin məcnunluğu isə məhəbbəti ürəklərdə diriltməkdən başlanır. Lakin hər ikisinin qələbəsinə qarşılıqlı sevgi təminat verir. Dəli Domrul eşqin nə olduğunu, hansı gücə malikliyini tanrılara başa salır, Məcnun isə onun əbədiliyini, Vahid yaradıcının özündən gəldiyini, yer üzündə heç bir qüvvənin ona təsir etmək iqtidarında olmadığını göylərə deyil, yerdəki insanlara öz həyatını qurban verməklə əyani şəkildə göstərə bilir"[282].

[282] Qafarlı R. Göstərilən əsəri, s. 132

§ 18. Dəli və dəlilik kontekstləri (Füzuli Bayat)

F.Bayat Dəli Domrul obrazı haqqında türk dilində çap etdirdiyi "Türk mədəniyyətində dəli və dəlilik" adlı kitabında[283] geniş şəkildə bəhs etmişdir. "Dəli" və "dəlilik" konseptlərinin müxtəlif aspektlərdən öyrənildiyi kitab "Mədəni dəlilik", "Şamanlıq dəlilikdir", ""Dədə Qorqud" dəlilərinin etnik psixosimvolizmi", ""Koroğlu"da dəlilik, cünunluq anlamında alp ərənlik modeli", "Dildə dəlilik", "Dəliliyin mərifəti", "Müqəddəs dəlilər (məcaninül-haqq)", "Ağıllı dəlilər (Üqəlaül-məcanin) və ya komik tiplər" kimi fəsillərdən ibarətdir. Problemin əhatə dairəsinin bu qədər genişliyi, müəllifin yazdığı kimi, onunla bağlıdır ki, "türk mədəniyyətində dəli və dəlilik çoxnövlü, çoxmənalı bir anlayış olub, şamandan sufiyə, aşiqdən komik tiplərə, tanrıoğlundan övliyaya, xəstəxanalarda müalicə olunanlardan çılğın qəhrəmanlara, "əsrar" elmini bilən övliyalara qədər geniş bir anlayışı əhatə edir"[284].

"Dəli" və "dəlilik" konseptlərinin çox əhatəli şəkildə bəhs olunduğu bu kitabın müxtəlif yerlərində Dəli Domrul obrazından da, təbii olaraq, bəhs olunmuşdur. Müəllifin bu mövzuda fikirlərini ümumiləşdirməyə çalışaq.

İlk növbədə diqqəti F.Bayatın türk dilində çap olunmuş bu kitabında öz oxucularına təqdim etdiyi *son dərəcə yanlış* bir məlumata cəlb etməyi *vacib* hesab edirəm. Müəllif yazır: "Hər cəhətdən "Dədə Qorqud" qəhrəmanlarından və "Dədə Qorqud" oğuznamələrindən fərqlənən Dəli Domrul obrazı və "Dəli Domrul" boyu bir çox mənada araşdırma mövzusu olmasına baxmayaraq, Dəli Domrul etnik psixosimvolizm müs-

[283] Bayat F. Türk Kültüründe Deli ve Delilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018, 262 s.

[284] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 9

təvisində öyrənilməmiş, dəlilik mövzusunun Oğuz toplumunda yeri, statusu və rolu dəyərləndirilməmişdir. Qısacası, mədəni dəlilik mövzusu bu möhtəşəm abidədə araşdırılmamışdır. O halda şamandan Dəli Domruladək qədərki dəlilik prosesinin mifosimvolik özəlliklərinin öyrənilməsi Oğuznamələrə yeni baxış və yeni yanaşma qazandıracaqdır"[285].

Əlbəttə, Dəli Domrul obrazı və "Dəli Domrul" boyunun etnopsixoloji semantizmi, psixoanalitik semantikası, dəlilik mövzusunun Oğuz toplumunda yeri, statusu və rolu, mədəni dəlilik, yəni ağıl xəstəliyi ilə bağlı deyil, mədəniyyətin müxtəlif sferalarında təzahür edən dəlilik mövzusu haqqında Türkiyə sahəsində aparılmış çoxsaylı araşdırmaları bir kənara qoyub[286], Azərbaycan sahəsində aparılmış tədqiqatlara, əziz dostum və həmkarım Füzuli Bayatın, son dərəcə yumşaq desək, "göz yumması", bizlərdə, təbii olaraq, narahatlıq yaradır. Yenə də əlbəttə, görkəmli folklorşünaslıq professorunun bu yanaşmasını hamımızın məruz qalacağımız yaş sindromu (unutqanlıq və s.) ilə əlaqələndirib, üstündən səssizcəsinə keçmək də olardı. Ancaq müəllifin əsərinin Türkiyədə və türk dilində çap olunması bu məqamla bağlı, əslində, təkcə mənim deyil, hər bir Azərbaycan folklorşünasının boynuna böyük bir məsuliyyət yükü qoyur. Belə ki, türkdilli oxucuların Dəli Domrulla bağlı Azərbaycan sahəsində gerçək vəziyyətin necə olduğunu bilməyə haqqı olduğu kimi, bu haqqı qorumaq da ilk növbədə Azərbaycan alimlərinin borcudur.

Haqqına desək, F.Bayat Dəli Domrul haqqında alimlərin haqqını tamamilə inkar etmir, yazdığı *"Dəli Domrul obrazı və "Dəli Domrul" boyu bir çox mənada araşdırma mövzusu olmasına baxmayaraq"* ifadəsi ilə bizlərə də yer ayırır və müəl-

[285] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 9

[286] Bu barədə Türkiyə sahəsi ilə bağlı mütəxəssislərin danışması məqsədəuyğundur.

lif Azərbaycan "domrulşünaslığına" münasibətdə sərgilədiyi mövqeyinə sözü gedən mövzunun məhz "mədəni dəlilik", "etnopsixoloji simvolizm" və "şaman arxetipi"... baxımlarından araşdırılmadığı ilə haqq qazandırır.

Biz, əlbəttə, burada məsələ ilə bağlı çox geniş söhbət açmayıb, bəzi mühüm məqamlara münasibət bildirməyi və bununla da F.Bayatın Azərbaycan folklorşünaslığı sahəsində gözardı etdiyi nəhəng fakturanı "yada salmağı" məqsədəuyğun hesab edirik.

Qeyd edək ki, F.Bayatın bu kitabı 2018-ci ildə çap olunmuşdur və biz də bu səbəbdən, təbii ki, bu zamandan sonrakı Azərbaycan tədqiqatlarına toxunmayacağıq.

İlk növbədə müəllifin Dəli Domrulla bağlı öz yaradıcılığında yeni hesab etdiyi "mədəni dəlilik" ifadəsinə qısa şəkildə toxunaq. **"Mədəni dəlilik", hərfi anlamda, mədəniyyət məkanında "dəlilik" konsepti anlamındadır. Yəni "dəli" sözü ağıl xəstəsi olan subyektləri işarələdiyi kimi, bu sözün eyni zamanda türk etnik mədəniyyətinin müxtəlif sferalarındakı məna paradiqmalarını da əhatə edir.** Və məhz bu mənada, bir qədər aşağıda toxunacağımız kimi, Dəli Domrul obrazının epik-mədəni məkandakı xüsusiyyətləri barəsində Azərbaycan folklorşünaslığında kifayət qədər geniş şəkildə bəhs olunmuşdur.

Müəllif həm də belə hesab edir ki, "Dəli Domrul etnik psixosimvolizm müstəvisində öyrənilməmişdir".

"Etnik psixosimvolizm" – Dəli Domrula münasibətdə etnopsixoloji komplekslərin daşıyıcısı olan obrazın onun mənsub olduğu bütün mətn səviyyələrində simvollaşma imkanları baxımından funksional semantikası deməkdir (*izahı genişləndirmək də olar*). Və çox maraqlıdır ki, Azərbaycan domrulşünaslığında aparılmış tədqiqatlar özünün əsas kütləsində Domrul obrazının məhz etnopsixoloji "kimliyinin" simvollaşma imkanlarının öyrənilməsi istiqamətindədir. Biz

bu istiqamətdəki tədqiqatlar barəsində kitabımızın **““Dəli Domrul” boyu mövcud baxışlar müstəvisində”** adlanan birinci bölməsində qaynaqları ilə bərabər geniş şəkildə bəhs etdiyimiz üçün əlavə söhbət açmayacağıq. Yalnız qısa şəkildə onu demək istərdik ki, **Mirəli Seyidovun** Dəli Domrul haqqında mifik-etimoloji üsulla apardığı tədqiqatlar bu obrazın etnik-mədəni kimliyinin öyrənilməsinə, **Xalıq Koroğlunun** və **Bəhlul Abdullanın** obrazla bağlı “tarixi-müqayisəli-filoloji” kontekstə apardığı araşdırmalar onun həm də etnik-mədəni mənsubiyyətinin müəyyənləşdirilməsinə, **Məmmədhüseyn Təhmasibin** Domrula dinin təbliği kontekstində və **Nizami Cəfərovun** “İslama keçidin poetikası” konteksti yanaşmaları onun dini-etnik xarakterinin tədqiqinə, **Arif Acalovun** struktur-semantik yanaşması Domrulun etnokosmoloji kimliyinin müəyyənləşdirməsinə, **Əli Sultanlı və Kamal Abdullanın** obraza Yunan-Oğuz müstəvisində baxışları Domrulun məhz etnopsixoloji simvolizminə, **Muxtar Kazımoğlunun** obraza “dəlilik” məna xətti və “dəli igid” arxetipi kontekstlərində yanaşmaları Domrulun yenə də məhz etnopsixoloji simvolizminə, **Ramil Əliyevin** Dəli Domrula degenerativ zaman-məkan müstəvisində baxışları onun epik-mədəni kimliyinin mifoloji arxetiplərinin tədqiqinə, **Səadət Şıxıyevanın** obraza analogiyaların müqayisəsi müstəvisində yanaşması Domrulun etnik-mədəni arxetiplərinin öyrənilməsinə, **Kamran Əliyevin** “Dəli Domrul” boyuna etnopoetika müstəvisində yanaşması qəhrəmanın etnopsixoloji simvolizminin tədqiqinə, **İslam Sadığın** bu məsələlərə Şumer-Türk müstəvisində yanaşması Domrulun etnik-müqayisəli semantikasının üzə çıxarılmasına, **Ramazan Qafarlının** Dəli Domrula “dəlilik və məcnunluq” kontekstində yanaşması onun məhz mədəni kimliyinin arxetipik strukturu və simvolikasının öyrənilməsinə həsr olunmuşdur.

Qaldı ki, F.Bayatın öz kitabında “şamandan Dəli Domruladək qədərki dəlilik prosesinin mifosimvolik özəlliklərinin

öyrənməsi" ilə onun "Oğuznamələrə yeni baxış və yeni yanaşma qazandırması" məsələsinə, bu mövqeyə münasibət bildirməyin məsuliyyəti, elə hesab edirəm ki, şəxsən mənim boynuma düşür. Çünki **"Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsində (o cümlədən "Koroğlu" dastanında) "dəli" adının "bəylik" inisiasiya ritualından keçən oğuz fərdlərinin etnokosmik statusunun işarəsi olması, o cümlədən Dəli Domrul və həmçinin Dəli Qarcar, Dəli Ozan//Beyək obrazlarının şaman-qəhrəman arxetipi ilə bağlı semantikası artıq iki onillikdən yuxarıdır ki, məhz bizim tədqiqatlarımızda aşkar edilərək elm aləminə təqdim olunmuşdur.**

Biz, əlbəttə, burada əziz dostum və həmkarım F.Bayatla heç bir mübahisəyə yol vermədən[287], sadəcə, öz əqli mülkiyyətimiz hesab etdiyimiz nəticələri qısa şəkildə (türkdilli) oxuculara təqdim edəcəyik.

Hörmətli oxucularımızın diqqətinə çatdırırıq ki, **(türkologiya və qorqudşünaslıq tarixində ilk dəfə bizim tərəfimizdən müəyyənləşdirildiyi kimi)**, *oğuzlarda inisiasiya prosesindən keçən neofit* **dəli** *adlanırdı*. Hələ 2005-ci ildə aşkarladığımız kimi:

"a) Eposdakı "dəli" qəhrəmanlar "keçid" statuslu qəhrəmanlardır: onlar kosmosla xaosun hüdudunda – qovşağında yerləşirlər;

b) "Keçid" statusu daşıdıqları 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.

[287] Əlbəttə, belə bir mübahisəyə ehtiyac olarsa, biz faktlar, dəlillər əsasında, eləcə də müəllifi hansısa səbəblərdən "unudulmuş" fikirlərin qaynaqlarını da göstərməklə Türkiyə elmi mətbuatında geniş və davamedici polemikalar aparmağa hər an hazırıq.

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

Beləliklə, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposundakı "dəli" obrazları bir statusdan o biri statusa keçid mərhələsində olan inisiasiya 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 inisiasiya ritualları vasitəsi ilə baş verir. İnisiasiya 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 göründüyü 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 kosmosundakı anormal hərəkətlərinə yol verilmiş, normalaşdırılmış xaotik davranış kimi hüquqi status verir"[288].

"Dədə Qorqud" və o cümlədən "Koroğlu" dastanlarında "dəli" və "dəlilik" haqqında 2005-ci ildə Bakıda keçirilmiş "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III Uluslararası Folklor Konfransında oxuduğumuz "Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – "Yalançı dünya"" adlı məruzəmiz-

[288] 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

lə[289] başlanan tədqiqatlarımız sonrakı illərdə Azərbaycan, rus və türk dillərində Azərbaycanda[290], Rusiyada[291] və Ukraynada[292] çap olunmuşdur.

Türkiyə türkcəsinə gəlincə, biz bu mövzuda əvvəlcə 2006-cı ildə Qaziantep şəhərində keçirilmiş (və F.Bayatın da yaxından iştirak etdiyi) "VII Millətlərarası Türk Xalq Mədəniyyəti Konqresi"ndə türk dilində məruzə etmiş[293], daha sonra 2012-ci ildə Kocaeli Universitetinin jurnalında "Oğuz mifologiyasında xaos və onun dəli paradiqmaları" mövzusunda ayrıca məqalə çap etdirmişik[294].

---

[289] 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

[290] Bax.: **Rzasoy S.** Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – "Yalançı dünya" // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XIX kitab. Bakı, "Səda", 2006, s. 71-79; **Rzasoy S.** Oğuz mifində "yalan" və "dəli" semantemləri // Xəbərlər ("Humanitar elmlər" seriyası), № 3, Bakı, "Elm", 2007, s. 57-63; **Rzasoy S.** Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli və "Koroğlu" eposu // "Elmi axtarışlar", № 2, Bakı, "Nurlan", 2008, s. 13-22; **Rzasoy S.** "Koroğlu" eposu: mif və ritual // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXIX kitab. Bakı, "Nurlan", 2009, s. 73-84

[291] Bax.: **Рзасой С.** Эпос «Короглу» как источник реконструкции огузской мифологической картины мира // Жур. «Вестник Пятигорского Государственного Лингвистического Университета», № 1, 2009, с. 246-249; **Рзасой С.** Персонажи и принципы их поведения в огузском мифологическом хаосе // Вестник Дагестанского Научного Центра, 2009, № 35, с. 70-73

[292] Bax.: Рзасой С. Огузская мифология: источники, структура, принципы реконструкции и система образов // Ученые записки Таврического Национального Университета им. В.И.Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». Том 25(64). №3, ч.1. Симферополь, 2012, с. 377-381

[293] Rzasoy S. Oğuz Mitində Kaos // VII Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi (https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-11874/iiseksiyon--section-ii.html)

[294] Rzasoy S. Oğuz Mitolojisinde Kaos ve Onun Deli Paradiqmaları // Kocaeli Universitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, 24, s. 169-180

Bu mövzudakı tədqiqatlarımızın monoqrafik taleyinə gəlincə, 2009-cu ildə çap olunmuş "Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya)" adlanan monoqrafiyamızın **"Oğuz mifologiyasında xaos və onun dəli paradiqmaları"** adlanan üçüncü fəslində "Dədə Qorqud" eposundakı dəli obrazlarını inisiasiya statusu, xaotik davranış modeli və qam-şaman arxetipi kontekstlərində geniş şəkildə (83 səh.) əhatə etmişik. Fəsildə aşağıdakı məsələlər qoyulmuşdur:

Yalançı dünya paradiqması.

Xaosun dəli paradiqmaları.

Dəli Domrul paradiqması.

Dəli Qarcar paradiqması.

Dəli Ozan // Bamsı Beyrək paradiqması.

Xaosun paremioloji paradiqmaları[295].

Qeyd edək ki, biz "Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya)" monoqrafiyasının bu üçüncü fəslinin "Dəli Domrul paradiqması" adlanan paraqrafını indi oxuculara təqdim etdiyimiz kitabın **""Dəli Domrul" mətninin "dəli" kodu ilə oxusu"** adlanan ikinci bölümündə təkrarən olduğu kimi verdiyimiz üçün onun məzmununu burada təkrarlamağa heç bir ehtiyac görmürük. Sadəcə, təkrar vurğulamaq istərdik ki, Domrul obrazı bu paraqrafda həm şaman inisiasiya ritualının "dəli" subyekti, həm xaosa məxsus "tərsinə//əksinə" hərəkətlərdən ibarət "dəlilik" davranış modeli, həm də qam-şaman arxetipinin paradiqması kimi öyrənilmişdir.

Qeyd edək ki, bütün bu araşdırmalar bizim "Oğuz mifinin strukturu (oğuz mətnləri əsasında semiotik bərpa)" adlanan elmlər doktorluğu dissertasiyamızın platformasında aparılmış, "Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya)" adlanan monoqrafiyamız dissertasiya işimizdə olduğu kimi öz ək-

[295] Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: "Nurlan", 2009, s. 176-258

sini tapmış və F.Bayatın da yaxından tanış olduğu həmin dissertasiya işi elə onun öz sədrliyi ilə keçirilmiş iclasda müzakirə edilərək müdafiəyə buraxılmışdır.

İndi isə müəllifin "Tük mədəniyyətində dəli və dəlilik" kitabında Dəli Domrul obrazı ilə bağlı əsas qənaətlərinə nəzər salaq. Beləliklə, F.Bayata görə:

– Şamanların xarici görünüşləri "Dədə Qorqud" dəlilərinin, o cümlədən Dəli Domrulun xarici görkəmində açıq şəkildə müşahidə olunur[296].

– "Dədə Qorqud" dəlilərinin davranış tərzi şamanlıqdan miras qalmışdır[297].

– Dəli Domrulun quru çay üzərindən körpü salması, keçəndən 33 axça, keçməyəndən döyə-döyə 40 axça alması zahirən dəlilikdir və obrazın bu hərəkətləri mifoloji düşüncə ilə bağlıdır[298].

– O, islami qayda-qanunlara öz fəlsəfəsindən baxan qəhrəmandır[299].

– Dəli Domrulun "Oğuznamə" qəhrəmanları ilə heç bir əlaqəsi (nə şöləndə, nə savaşda, nə ictimai tədbirlərdə) olmadığı kimi, "Dədə Qorqud"da təsvir edilən kafirlərlə də savaşması, çəkişməsi yoxdur[300].

– Domrul sanki Oğuz toplumuna yabançıdır və onun işi Əzrayılla, Tanrı ilədir. Ancaq "dəli" deyə adlanan bu qəhrəman həm də ziyafət verir, dostları¸ ailəsi, arvadı, uşaqları da vardır[301].

---

[296] Bayat F. Türk Kültüründe Deli ve Delilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018, s. 64

[297] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 66

[298] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 67-68

[299] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 69

[300] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 70

[301] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 71

– Dəli epiteti ilə tanınan başqa qəhrəmanlar dastanın boylarında bu və ya digər şəkillərdə iştirak etsələr də, Oğuzun güclü, qüvvətli igidləri olan Dəli Domrul və Dəli Qarcarın adlarına digər boylarda rast gəlinmir[302].

– Dəli Domrul gizli bir bilgi ilə xaosun dilini bildiyi üçün davranışları da kosmosun tərsinə edilir[303].

– Domrulun ölümlə, onun maddiləşmiş halı olan Əzrayılla mübarizəsi ölümü xaosun özü kimi təsəvvür etməsi ilə bağlıdır[304].

– Bu obrazın missiyası kafirlərlə vuruşmaq yox, sərhədin o tayında olan xaotik varlıqları Oğuz elinə buraxmamaqdır[305].

– Dəli Domrul Əzrayılı görməklə yeni bir dəlilik dövrü başladır və bu dövr şamanın ölüb-dirilməsinin epik variantıdır[306].

– Onun dəliliyi həm də triksterlikdir[307].

[302] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 72-73
[303] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 76
[304] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 77
[305] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 77
[306] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 78
[307] Bayat F. Göstərilən əsəri, s. 80

§ 19. Analitik-psixoloji yanaşma (Hikmət Quliyev)

H.Quliyev Dəli Domrul obrazının arxetipik mahiyyəti haqqında Müdrik qoca arxetipini analitik-psixoloji üsulla araşdırdığı monoqrafiyasında[308] bəhs etmişdir. Alimin bu mövzudakı fikirləri aşağıdakıları əhatə edir:

– Folklorda və klassik ədəbiyyatda, ümumiyyətlə, mədəniyyətdə dəli adlandırılan obrazlar (o cümlədən Dəli Domrul) normalara qarşı gələn obrazlardır[309].

– Folklorda dəli semantemi igid, ər mənalarını bildirməklə qəhrəman anlayışını ehtiva edir[310].

– Dəli Domrul, Dəli Qarcar, dəli ozan (Beyrəyin müvəqqəti ritual statusu) qaydalara qarşı çıxmaq mənasını da daşıyır[311].

– Dəli Domrulun Əzrayılla bağlı əhvalatı anormal hal təsiri bağışlamaqla xaotikliyi, başqa sözlə, triksterliyi ifadə edir[312].

– Dəlilik xaosla kosmos arasında "var-gəl" edə bilən obrazlara aid edilir: trikster də təhtəlşüur və şüur, xaos və kosmos, norma və antinorma arasında keçidlər edir. Dəli obrazının ritual keyfiyyətləri və mediativ xarakteri triksterin də iki ölçü – fiziki-mənəvi, rasional-irrasional arasında "gərdiş" etmək imkanı ilə izah oluna bilər[313].

---

[308] Quliyev H. Müdrik qoca arxetipinin semantik strukturu və paradiqmaları. Bakı: "Elm və təhlil", 2016, 216 s.

[309] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 64

[310] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 64

[311] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 64

[312] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 64

[313] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 64

– Dədə Qorqudla Əzrayıl arasında baş verən qarşıdurma ilə Dəli Domrulla Əzrayıl arasında baş verən qarşıdurma eyni arxetipi inikas edir[314].

– Dəli Domrulun Əzrayılı tanımaması və onunla döyüşmək istəməsi ilə əfsanə və rəvayətlərdə Dədə Qorqudun Əzrayıldan qaçmağa cəhd etməsi və bundan ötrü müəyyən kələk və oyunlara əl atması semiotik planda eyni mahiyyəti ifadə edir: Dədə Qorqud Dəli Domrulun əvəzedicisi və yaxud oxşar obrazı kimi ortaya çıxmış olur[315].

– Dəli Domrul dəliliyi Bamsı Beyrəyin Dəli Ozan cildində sərgilədiyi davranışlara bənzəyir[316].

– Dəli Domrul tərsinə hərəkətlər etməklə gerçəkliyin xaotik strukturunu bizə təqdim edir[317].

[314] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 106
[315] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 106
[316] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 106
[317] Quliyev H. Göstərilən əsəri, s. 106

§ 20. Temir baba və Dəli Domrul paralelizmi (Serikbol Kondıbay)

Dəli Domrul obrazı qazax alimi Serikbol Kondıbayın diqqətini cəlb etmiş və alim onu qazax folklorundakı Temir baba obrazı ilə müqayisəli şəkildə təhlil etmişdir. Həmin tədqiqata nəzər salmazdan öncə, elə bilirəm ki, qısa ömür yaşamış (1968-2004), bədbəxt hadisə nəticəsində beli qırılmış, yerimək qabiliyyətini tamamilə itirmiş, ömürlük yatağa düşmüş, mifologiyaya dair sözün gerçək anlamında fundamental adlandıra biləcəyimiz bütün əsərlərini əlil kreslosuna sarılı vəziyyətdə yazmış bu fenomenal alim haqqında bir qədər məlumat vermək yerinə düşər.

S.Kondıbayın yaradıcılığında mif, mifologiya və metodologiya məsələləri haqqında yazdığımız məqalədə qeyd etdiyimiz kimi, bu görkəmli qazax mifoloqunun xüsusilə mifologiya sahəsi ilə bağlı əsərləri ümumtürk mifologiyasının öyrənilməsində böyük əhəmiyyətə malikdir. Onun qazax mifologiyasına həsr olunmuş tədqiqatları bitkin və dolğun nəzəri-metodoloji platformaya malik olması baxımından fərqlənir. Serikbol Kondıbay mifologiya sahəsində mövcud olan müasir nəzəriyyələri əsaslı şəkildə öyrənməklə qalmamış, türk miflərinin gizli qatlarına nüfuz edərək, onların özünə məxsus olan poetik xüsusiyyətlərini üzə çıxarmağa nail olmuşdur. Bu baxımdan, alimi inamlı şəkildə ümumtürk mifologiya elminin görkəmli nəzəriyyəçisi adlandırmaq olar[318].

Onun Temir baba və Domrul obrazları haqqındakı tədqiqatını ayrıca bir məqalədə araşdırmış Qalib Sayılov yazır ki, "Serikbol Kondıbay mifologiya, dilçilik, tarix, etnologiya, ta-

[318] Рзасой С. Миф, мифология и методологические вопросы в творчестве выдающегося мифолога Серикбола Кондыбая // «Наследие Серикбола Кондыбыя и тюркский мир». Материалы IV международной научно-теоретической конференции. Актау, 5-8 август 2025 года, с. 14

rixi coğrafiya sahələrində, heç şübhəsiz ki, böyük alimdir... Xüsusi qeyd etmək istəyirəm ki, Serikbol Kondıbayın (folklor-mifologiya sahəsindəki – S.R.) əsərləri[319] yalnız qazax folklor-mifologiya məkanı ilə məhdudlaşmır; onlar eyni zamanda ümumtürkoloji əhəmiyyətə malikdir və bu mənada, türkologiyanın bir çox həllolunmaz hesab edilən məsələlərinin üzərinə işıq salmaq gücündədir. Bu da onunla bağlıdır ki, Serikbol Kondıbayın elmi maraq dairəsi geniş idi və onu mifoloji arxetiplər müasir türk xalqlarının ənənəvi mədəniyyətinin ümumi kökləri kimi həmişə maraqlandırmışdır. Bunun çoxsaylı nümunələrindən biri alimin "Qazaxların əcdadlarının mifologiyası" adlı məşhur dördcildliyinin 4-cü kitabında Temir baba və Domrul obrazları arasında apardığı məna paralelizmidir"[320].

[319] **Кондыбай С.** Введение в казахскую мифологию. Алматы: «Зерде», 1999 (*на казахском языке*); **Кондыбай С.** Казахская степь и германские боги. Алматы: «Зерде», 2000, (*на казахском языке*); **Кондыбай С.** Есен-казах. Алматы: «Уш киян», 2002 (*на казахском языке*); **Кондыбай С.** Гиперборея: история эпохи сновидений. Алматы: «Уш киян», 2003 (*на казахском языке*); **Кондыбай С.** Мифология предказахов. В 4 томах. Алматы: «Дайк-пресс», 2002 (*на казахском языке*); **Кондыбай С.** Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: «Нурла Алем», 2005, 272 с.; **Кондыбай С.** Книга воинского духа. Алматы: «Нурла Алем», 2006, (*на казахском языке*); **Кондыбай С.** Книга 1: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 484 с.; **Кондыбай С.** Книга. 2: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 464 с.; **Кондыбай С.** Книга. 3: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 436 с.; **Кондыбай С.** Мифология предказахов Книга 4: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 472 с.

[320] Сайылов Г. Выдающиеся мифолог Серикбол Кондыбай о мифологическом параллелизме образов Темир-баба и Домрул // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" jur., № 1, 2026, s. 18

S.Kondıbay Temir baba və Domrul obrazları haqqındakı tədqiqatı altı səhifədən ibarət olan müqayisəli araşdırmadır[321]. Müəllif yazını uşaqlıq dövrünün xatirəsi ilə başlayır: "Biz uşaqlıqda eşitmişdik ki, Xəzər dənizinin sahilindəki Temir baba adlı yerdə, dənizin içində, başqa sözlə, duzlu dəniz suyunun içərisindən şirin su (içməli su) çıxır. Ancaq heç kim izah edə bilmirdi ki, duzlu və şirin sular niyə bir-birinə qarışmır və bunu, adətən, övliya Temir babanın göstərdiyi növbəti möcüzələrdən biri hesab edirdilər"[322].

Müəllifə görə, "Temir baba çox əvvəlki dövrə aid şəxsiyyətdir. Manqistay qazaxlarının onu "türkmən övliyası" hesab etmələrinə baxmayaraq, həqiqi soy-kökü hələ də məlum deyildir. Günümüzə qədər gəlib çatmış ənənəvi qazax inanclarına görə, Temir baba Manqistayın islamlaşması dövründə yaşamış övliyadır. Mətnlərdə onu təqdim edən təsvirlər istənilən başqa müsəlman övliyasına aid ənənəvi sufi-hənəfi təsvirlərindən fərqlənmir"[323].

Bu tipli övliya obrazlarının poetik mənşəyində mifoloji arxetiplərin durması qənaətində olan S.Kondıbay qəti bir inamla belə hesab edir ki, "hal-hazırda keçmiş dövrün müsəlman övliyası hesab edilən bir sıra şəxsiyyətlər, əslində, İslamın gəlişindən çox əsrlər əvvəl bu regionda məşhur olan qədim mifoloji personajları təqdim edir"[324].

Qeyd edək ki, S.Kondıbay bu tipli obrazların mifoloji arxetiplərini bərpa etmək üçün "mifo-linvistik təhlil" adlandırdığı metod yaratmışdır. Digər yanaşmaların qüsurlu tərəflərini qeyd edən alim yazır: "Obrazı anlamaq üçün daha bir məhsul-

[321] Кондыбай С. Мифология предказахов Книга 4: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, с 396-401

[322] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 396

[323] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 397

[324] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 397

dar yol – əfsanələrdən istifadə etməklə mifoloji bərpa və əfsanəvi antroponimlərin mifolinqvistik təhlil yolu vardır”[325].

Müəllif göstərir ki, “Temir baba haqqındakı əfsanələrin əsas ideyası qədim zamanlarda Manqistayın mənəvi hökmdarı olan Temir babanın müqəddəs gücünün yeni dini ruhun daşıyıcıları ilə yarışma yolu ilə müqayisə edilməsidir. Belə yarışmalar haqqındakı əfsanələrdə Temir babanın ancaq rəqiblərinin adları dəyişir”[326]. Yəni əfsanələrin əsas qəhrəmanı və ideyası dəyişməz qalır; Temir baba hər dəfə başqa bir övliya ilə yarışır, onu məğlub edir və bununla da öz ilahi gücünü yenidən təsdiq edir.

S.Kondıbay əvvəlcə Temir babanın Beket ata ilə yarışması haqqındakı əfsanəyə müraciət edir. Temir baba eşidir ki, aday tayfaları arasında Beket ata adlı bir pir peyda olub. Temir baba onun gücünü yoxlamaq üçün yanına gedir. Temir babanı qonaq etmək üçün evində heyvanı olmayan Beket ata dua edərək, çöldə otlayan ilxıdan bir dayı (at balasını) möcüzəli şəkildə gətirir, onu kəsib, ətindən qonağa yemək hazırlayır. O, yeməkdən sonra həmin dayı yenidən dirildir. Temir baba onun möcüzə sahibi olan pir yox, adi cadugər olduğunu deyir və sonra qu quşuna çevrilib uçur. Təhqirə dözməyən Beket ata da ona çatmaq üçün qu quşuna çevrilib ardınca düşür. Temir baba Xəzər dənizinin üstü uçduqca üzərindən keçdiyi sular torpağa çevrilir. Bunu görən Beket ata üç dəfə Temir babaya səslənib deyir ki, “Ay Temir, dala qayıt, sən bu yolnan dənizi qurudub, kafirlərin buraya gəlməsi üçün yol (körpü – S.R.) salacaqsan”. Bunu eşidən Temir baba geriyə qayıdır. Deyilənə görə, Kəndirli dili deyilən yer də o vaxt yaranıb[327].

[325] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 398
[326] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 398
[327] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 399

S.Kondıbay bu əfsanədə dörd məqama diqqət yetirir:

1. İki şəxsin sakral gücünün müqayisəsi;
2. Onların hər ikisinin qu quşuna çevrilməsi;
3. Temir babanın keçdiyi məkanda dənizin quruya çevrilməsi;
4. Dənizdə yolun yaranması haqqındakı süjet[328].

Müəllif daha sonra başqa bir əfsanəyə müraciət edərək göstərir ki, burada da həmin əhvalatlar təkrarlanır. Temir baba bu əfsanədə Beket atadan çox əsrlər əvvəl yaşamış Şopan ata ilə yarışır. Temir baba dənizə tullanır və üzüb getdiyi sular torpağa çevrilir. Bunu görən Şopan ata qorxuya düşüb Temir babanı dala qayıtmaq üçün dilə tutur[329].

Temir babanın rəqiblərinin yaşamış olduqları zamanların, təqribən, XVIII-XIX (Beket ata) və XIV əsrlər (Şopan ata) olması faktlarına əsaslanan müəllif belə ehtimal edir ki, "daha qədim dövrlərdə Temir babanın rəqibləri tamamilə başqa personajlar olmuşlar"[330].

S.Kondıbay bu cəhətdən Temir baba ilə təbiətləri və adları baxımından ümumi mənşəyə malik iki obrazın mövcud olduğunu ehtimal edir: "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı Domrul Doxa oğlu və "Oğuznamə" mifoloji eposunun qədim variantının personajı Temür Dükaqul. Alim onların adlarının və haqqındakı süjetlərin eyni olduğunu da xüsusi vurğulayır: Temür, Domrul, Temir[331].

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanından Dəli Domrul haqqındakı süjeti qısa, lakin mənalı detallarına diqqət edərək təsvir edən S.Kondıbay tədqiqatının sonunda belə bir qənaətə gəlmişdir: "Göründüyü kimi, Domrulun "quru çay üzərində salınmış körpüsü" ilə Temir babanın "dəniz üzərində saldığı

[328] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 399
[329] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 400
[330] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 400
[331] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 400

körpü" tipoloji planda eynidir. Başqa bir oxşarlıq Domrulun Əzrayılla, Temir babanın Şopan ata ilə yarışması və həmçinin personajların quşa çevrilmələridir. Buradan aydın olur ki, "Qorqud" silsiləsindəki Domrul Doxa oğlu (Tokaulı) və XI-XII əsrlərə qədərki Temir baba Oğuz folklorunda eyni personajı təqdim etmişlər və "Kitabi-Dədə Qorqud"un bəzi hekayələri də X-XIII əsrlər arasında Manqistay torpağında yaranmağa başlamışdır"[332].

Beləliklə, S.Kondıbayın tədqiqatına əsasən:

a) Temir baba və Dəli Domrul obrazları eyni mifoloji arxetipi təmsil edir;

b) Hər iki obraz Oğuz folklorunun personajlarıdır;

c) "Kitabi-Dədə Qorqud"un yaranma arealına qədim Manqistay vilayəti də daxildir.

Qeyd edək ki, alimin tədqiqatında Dəli Domrul obrazının semantik strukturu baxımından əhəmiyyət kəsb edən bir sıra məsələlər də vardır və onlara irəlidə toxunulacaqdır.

[332] Кондыбай С. Göstərilən əsəri, s. 401

§ 21. Temir baba-Dəli Domrul paralelizminə tarixi-müqayisəli baxış (Qalib Sayılov)

Təkrar qeyd edək ki, Qalib Sayılov Serikbol Kondıbayın Temir baba və Dəli Domrul haqqındakı yazısını ayrıca bir məqalədə təhlil etmişdir[333]. Alim inamlı şəkildə belə hesab edir ki, Serikbol Kondıbayın Temir baba və Domrul obrazlarını müqayisə edərək, onların eyni bir obraz-arxetipin variantları hesab etməsi və "Kitabi-Dədə Qorqud"un bəzi boylarının 10-13-cü əsrlər arasında Manqistayda yaradılması haqqındakı qənaətləri gələcəyi olan nəticələrdir[334].

Q.Sayılov daha sonra S.Kondıbayın bu nəticələri necə əldə etməsini aydınlaşdırmaq üçün onun tədqiqatını diqqətlə təhlil süzgəcindən keçirmiş və bu prosesdə alimin məsələyə elmi yanaşmasının özünəməxsus xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmişdir.

Müəllif göstərir ki, S.Kondıbay Temir baba obrazının semantikasını aydınlaşdırmaqdan ötrü mifoloji rekonstruksiya və mifo-linqvistik analiz üsullarını tətbiq etmişdir[335].

Daha sonra S.Kondıbayın Temir babanın Beket ata və Şopan ata ilə yarışmalarından bəhs edən əfsanələri necə təhlil etməsini öyrənən Q.Sayılov alimin bu mətnlərdə dörd semantik nöqtə (birinci, iki övliyanın bir-biri ilə güclərini sınaması; ikinci, onların quşa çevrilmələri; üçüncü, Temir babanın suları torpağa çevirməsi; dördüncü, dənizdə yolun yaranması) müəyyənləşdirdiyini qeyd edir[336].

---

[333] Сайылов Г. Выдающиеся мифолог Серикбол Кондыбай о мифологическом параллелизме образов Темир-баба и Домрул // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" jur., № 1, 2026, s. 16-22

[334] Сайылов Г. Göstərilən əsəri, s. 18

[335] Сайылов Г. Göstərilən əsəri, s. 19

[336] Сайылов Г. Göstərilən əsəri, s. 19

Q.Sayılov göstərir ki, S.Kondıbayın Temir babanın Şopan ata ilə yarışmasından bəhs edən ikinci əfsanədə "dəniz üzərində körpünün" yaranmasına diqqət verməsi onun təhlilinin xüsusi mənayaradıcı məqamıdır. Çünki alim məhz "körpü" və o cümlədən "yarış" semantemlərini əsas götürərək, Temir baba və Domrul obrazları arasında məna paralelizmi qurmuş və Domrulun "körpüsü" ilə Temir babanın dəniz üzərindəki körpüsünün tipoloji planda eyni olması qənaətinə gəlmişdir[337].

S.Kondıbayın bu qənaətinə münasibət bildirən Q.Sayılov yazır: "Biz fikirləşirik ki, S.Kondıbay bu iki obraz arasındakı mifoloji əlaqəni düzgün rekonstruksiya etmişdir. Bu obrazlar vahid məna sırasında yanaşı dura bilir. Digər tərəfdən, bütün bu obrazlar Beket ata və Şopan ata da daxil olmaqla vahid oğuz epik ənənəsinə mənsubdur"[338].

Q.Sayılov belə hesab edir ki, S.Kondıbayın tədqiqatı Oğuz qəhrəmanı Dəli Domrulun semantikasının öyrənilməsində, heç şübhəsiz ki, yeni imkanlar təqdim edir. Ancaq alim belə hesab edir ki, "burada Azərbaycan mifoloqu Seyfəddin Rzasoyun tədqiqatlarını da nəzərə almaq lazımdır. Onun "şaman-qəhrəman" arxetipinə və ümumən Oğuz mifologiyasına həsr olunmuş əsərlərində[339] aydınlaşdırılmışdır ki, Dəli Domrul obrazı şaman arxetipinin paradiqmasıdır. Dəli Domrul bir şaman kimi:

---

[337] Сайылов Г. Göstərilən əsəri, s. 20

[338] Сайылов Г. Göstərilən əsəri, s. 21

[339] **Рзасой С.** Парадигмы огузского мифа Баку: «Səda», 2004, 199 с. (*на азербайджанском языке*); **Рзасой С.** Огузский миф и эпос Огузнаме. Баку: «Nurlan», 2007, 181 с. (*на азербайджанском языке*); **Рзасой С.** Огузская мифология. Баку: «Nurlan», 2009, 363 с. (*на азербайджанском языке*); **Рзасой С.** Архетип шаман-герой в азербайджанских дастанах. Баку: «Elm və təhsil», 2015, 436 с. (*на азербайджанском языке*) (*на азербайджанском языке*); **Рзасой С.** Трансмедиативная структура и ритуально-мифологическая семантика огузнаме «Книга на туркманском языке». Баку: «Elm və təhsil», 2020, 472 с. (*на азербайджанском языке*); **Рзасой С.** Эпос «Деде Коркуд». Книга 3. Поездка шамана-героя в мир Хаоса. Баку: «Elm və təhsil», 2025, 176 с. (*на азербайджанском языке*)

– ölmüş insanın canı uğrunda vuruşur və onu ölənin bədəninə qaytarmağa çalışır;

– o, həmin məqsədlə ölüm mələyi ilə vuruşur;

– onun quru çay üzərində saldığı körpü kosmos və xaos dünyaları arasında eyni zamanda həm keçid, həm də sərhəd rolunu oynayır;

– onun adamları körpüdə müşayiət etməsi Domrulun birbaşa şaman funksiyasını göstərir.

Seyfəddin Rzasoy aydınlaşdırmışdır ki, Domrulun körpüsündən keçməyin ödəniş haqları olan 33 və 40 axça[340] Oğuz dünya modelinin kosmoloji ritmini inikas edir. Alimin qənaətinə görə, 33 rəqəmi kosmos və xaos dünyaları arasında kosmoloji sərhəd-hüdudu bildirir. Domrulun canlarını xaos dünyasından xilas edib onlara qaytara bilmədiyi xəstələr 33 axça ödəyir və körpüdən keçib ölülər dünyasına gedirlər. Sağalanlar (yəni Domrulun canlarını xaos dünyasından xilas edib onlara qaytara bildiyi xəstələr – S.R.) isə 40 axça ödəyirlər. Domrulun bu sağalan xəstələri körpünün üzərində həm də döyməsi şamanların xəstələr üzərində müalicə məqsədilə icra etdikləri qamlama ayinini inikas edir"[341].

Q.Sayılov tədqiqatın sonunda belə bir haqlı qənaətə gəlmişdir ki, S.Kondıbayın əsərləri ümumtürkoloji əhəmiyyət malikdir və buna görə onların başqa türk dillərinə, o cümlədən Azərbaycan türkcəsinə tərcümə edilməsi vacibdir[342].

---

[340] Q.Sayılov məqalədə "axça" pul vahidinin yerinə (yəqin ki, daha anlaşıqlı olsun deyə) "təngə" pul vahidi sözündən istifadə etmişdir. Bax.: Сайылов Г. Выдающиеся мифолог Серикбол Кондыбай о мифологическом параллелизме образов Темир-баба и Домрул // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" jur., № 1, 2026, s. 21

[341] **Рзасой С.** Огузская мифология. Баку: «Nurlan», 2009, с. 208-220 (*на азербайджанском языке*); **Сайылов Г.** Выдающиеся мифолог Серикбол Кондыбай о мифологическом параллелизме образов Темир-баба и Домрул // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" jur., № 1, 2026, s. 21

[342] Сайылов Г. Göstərilən əsəri, s. 21

§ 22. Olum-Ölüm müstəvisində baxış (Elçin Qaliboğlu)

Elçin Qaliboğu "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul" boyunda olum-ölüm qarşıdurmasının mifoloji məna xüsusiyyətlərindən bəhs edən məqaləsində[343] obrazın semantikasını Tanrıçılıq-İslam transformativ keçidi kontekstində dəyərləndirmişdir. Boyu "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının mübahisəli boylarından hesab edən müəllif məqalədə ilkin mifoloji duyumda əcdadın dünyanı, həyatı anlamasının dastan düşüncəsində hansı transformasiyalardan keçdiyini izləmiş və bu zaman boyda iki əsas mərhələni – Dəli Domrulun şəxsində Əcdadın Tanrıçılıq və Allahçılıq dönəmlərində davranışlarının uyğunluğu və uyğunsuzluğunu təhlil etmişdir.

Alimə görə, dastan bədiyyatının tipik örnəyi olan "Dəli Domrul" boyunda olum-ölüm təzadının mifoloji çalarları çoxqatlıdır. Qəhrəmanın düşdüyü durumlar onun həyatı necə anladığını aydın göstərir. Döyüşlərdən keçən, ölümü görən, adlayan, sorağı yurdundan çox uzaqlarda tanınan Dəli Domrul cavankən, dinc durumda Allah tərəfindən sınağa çəkilir, canının alınması məqamında "Can əvəzinə can" bularsa, bağışlanacağı vədi verilir.

Boyun süjet xəttində əski düşüncənin sınırında ulusallıq üstə yenilənmək əvəzinə, əksinə, Tanrıçılıqdan imtina edilir, İslam görüşlərinə əsaslanan Allahçılıq xəttinə əsaslanılır. Bu hal Dəli Domrulun şəxsində cavan, dəli-dolu Oğuz türkünün "ağıllandırılması" ilə ifadə olunur (şərtlənir). Domrulun qadını da onun kimi yeni nəsli təmsil edir. Boyda canını oğluna qıymayan ata-ana "müxənnət" sayılır; əslində, onları Tanrıçı-

[343] Qaliboğlu E. "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul" boyunda olum-ölüm təzadının mifoloji çalarları // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" jur., № 1, 2026, s. 91-103

lıq dönəminin insanları saymaq olar. Çağın düşüncəsinin (katibin çağının) ifadəsi kimi ağıllara təqdim olunan formul yenə də "sirliliyini" saxlayır; ancaq olum-ölüm təzadının çalarları aydınlaşdıqca bilinir ki, Tanrıçılıq düşüncəsi əsasında yaşayan, var olan Dəli Domrulun həyatında artıq yeni bir dönəm başlayır: bundan sonra onun ömrü necə yazılıbsa, o cür də davam edəcək. Yaxud da boyun məntiqinə əsaslansaq, indiyə kimi el dilində deyildiyi kimi, "Tarısını tanımayan" (burada: Allahını) Dəli Domrul artıq ağıllanır, əslində, "ağıllandırılır".

Türk Tanrıçılığında qəhrəmanın – Ədcadın (burada: Oğuzun) Tanrılığı məsələsi var: Türk Tanrısını öydüyü dərəcədə özündə Tanrılıq gücü duyur. Ancaq "Dəli Domrul" boyunda bu təsəvvür, inanc zəifləyir, yeni bir dönəmə – Allahçılığa keçir. Beləliklə, Tanrıçılıqdan Allahçılığa keçiddə olum-ölüm təzadı ilə bağlı fərqli təsəvvürlərin formalaşdığı aydınlaşır. Ancaq bu proses birdən-birə baş vermir, öncəki təsəvvürlər (Ədcad düşüncəsindən gələn Tanrılıq xisləti, təbiətlə ruhən birlik: Göyü, Günəşi, Suyu və s. Tanrı saymaq və b.k.) yoxa çıxmır.

§ 23. Teoqoniya aspektində baxış (Aynur Fərəcova)

Aynur Fərəcovanın Dəli Domrul obrazı ilə bağlı son - illərdə apardığı tədqiqatlar mövzusu baxımından indiyə qədər yazılanlardan tamamilə fərqlənir. "Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi" adlanan doktorluq dissertasiyası[344] yazmış müəllif Dəli Domrul obrazını əvvəlcə dissertasiyanın üçüncü fəslinin ""Tanrının nişan vurduğu" qəhrəman: Dəli Domrul" adlanan paraqrafında[345], sonra beşinci fəslinin "Musanın allahlıq iddiası, Tanrı ilə qarşıdurma, yaxud "Dəli Domrul" arxetipi" və "Süleyman peyğəmbərin Allahlıq iddiası, yaxud Dəli Domrul arxetipi" adlanan paraqraflarında teoqonik semantika baxımından təhlilə cəlb etmişdir.

"Teoqoniya" termini, məlum olduğu kimi, yunan dilli sözdür və tanrıların mənşə-kökü, necə yaranmaqları, onlara məxsus olan nəsil şəcərələri haqqında inamlar, təsəvvürlər və görüşlərdən bəhs edən mifləri əhatə edir[346]. Bizim eradan əvvəl VIII-VII əsrlərdə yaşamış yunan müəllifi Hesiod "Teoqoniya" adlı əsər yazmış, burada yunan tanrılarının necə yaranmasından bəhs etmişdir: əvvəlcə Xaos var imiş, sonra Geya, Tartar və Eros yaranmış, ardı ilə Xaosdan Gecə (Nükta) və Zülmət (Ereb) anadan olmuşlar, Gecə Erebdən Efiri və nimfləri doğmuş, beləliklə, çoxsaylı tanrılar və digər ilahi qəhrəmanlar nəsli yaranmışdır[347].

---

[344] Fərəcova, A.A. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2026, 294 s.

[345] Bu paraqraf məqalə şəklində də çap olunmuşdur. Bax.: Fərəcova, A. Oğuz-türk teoqonik obrazlar sistemində "Tanrının nişan vurduğu" qəhrəmanlar: Dəli Domrul // Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, "Filologiya məsələləri" jur., 2022, № 6, s. 223-233

[346] kartaslov.ru › значение-слова › теогония

[347] ru.wikipedia.org › wiki › Теогония

A.Fərəcova dissertasiyanın ““Tanrının nişan vurduğu” qəhrəman: Dəli Domrul” adlanan paraqrafında yazır ki, “tanrıların, “tanrı oğlu” statusunda olan ilk əcdadların yaradılışı dünyanın, kainatın, bütün məkan-zamanın yaradılışını ifadə edir. Bu cəhətdən, folklor, xüsusilə dastanlar tanrılar haqqında teo-kosmoqonik görüşləri özündə yaşadır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da bir çox qəhrəmanlar bilavasitə teoqonik görüşləri təmsil edir. Oğuz eposu üzərində apardığımız tədqiqatlar göstərir ki, qəhrəmanların tanrılarla bağlılığı təkcə “Tanrı oğlu” anlayışı ilə ifadə olunmur. Aydınlaşdırılmışdır ki, oğuz eposunda tanrı ilə bağlılığı ifadə edən anlayışlardan biri “Tanrının nişan vurduğu qəhrəman”dır”[348].

Bəs A.Fərəcova “Tanrının nişan vurduğu qəhrəman” adını haradan götürmüşdür?

Müəllif yazır ki, “Folklorda hər hansı obrazın teoqonik görüşlərlə bağlılığı, əsasən, “Tanrı oğlu” xətti ilə müəyyənləşir. Yəni o qəhrəmanlar ki, nəsil şəcərələri Tanrıya (tanrılara) gedib çıxır, onları teoqonik obrazlar hesab etmək olar. Başqa sözlə, bu obrazlar birmənalı şəkildə teoqonik mənşəyə malikdirlər. Ancaq oğuz epik mətnlərinin öyrənilməsi göstərir ki, teoqonik obrazlar, yəni bilavasitə Tanrı ilə bağlı obrazlar təkcə qohumluq xətti ilə yaranmır. Tanrı öz seçimi ilə müəyyən qəhrəmanları teoqonik sistemə daxil edə bilir. Bunun bir nümunəsinə Mahmud Kaşqarlının “Divan”ında “Kulbak” adının izahında rastlaşırıq. Kaşqarlı yazır: “Bir Türk tapganının, din ulusunun adıdır. Balasagun dağlarında bulunurdu. Anlattıklarına göre, bir gün bir set kaya üzerine “Tengri kulı Kulbak” yazar; yazı, apak meydana çıkar; bir de bir ak kaya üzerine bu yazıyı yazar; yazı, kara olarak belirir. İzeri bugüne ka-

[348] Fərəcova, A.A. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2026, s. 141

dar durmakta imiş"[349]... Kulbakın Tanrı tərəfindən seçilməsi onun, bir növ, övliya, peyğəmbər və s. kimi Tanrıçılıq sisteminə, başqa sözlə, teoqonik sistemə daxil edilməsi deməkdir. (Lakin – S.R.) Tanrının insanlar içərisindən müəyyən şəxsləri seçməsi təkcə bu faktla məhdudlaşmır. Biz Tanrıçılıqda bu seçimin yayğın hal olduğuna təsdiq edən bir deyimə Oğuz atalar sözlərinin içərisində də rast gəlmişik. Samət Əlizadənin çap etdirdiyi XV-XVI əsrlərə aid olan atalar sözlərindən ibarət "Oğuznamə" məcmuəsində belə bir deyim var:

"Tanrı nişan urduğı quldan qorqmaq gərək"[350] .

(Tanrının nişan vurduğu quldan qorxmaq lazımdır.)

Deyimin məzmunundan aşağıdakı qənaətlər əldə olunur:

a) Tanrı öz qulları, yəni bəndələri, yaratdıqları içərisində seçim edə bilir.

b) Tanrının seçimi onun öz prinsiplərinə əsaslanır. Yəni Tanrının öz bəndələri içərisində kiminsə əməllərindən, davranışlarından, hərəkətlərindən və s. xoşu gəlir.

c) Tanrı seçdiyi quluna nişan vurur. Yuxarıdakı deyimdən Tanrının öz qulunu necə nişanlaması, yəni onu başqalarından necə fərqləndirməsi aydın olmur. ..."Oğuznamə"dəki atalar sözündən aydın olur ki, kiminsə Tanrı tərəfindən bəyənilməsi, seçilməsi "Tanrının ona nişan vurması" adlanır.

c) Tanrının öz seçdiyi quluna nişan vurması başqalarının, digər insanların həmin insanı tanıması üçündür. Atalar sözünə görə, başqa insanlar Tanrının nişan vurduğu bəndədən "qorxmalıdırlar". Burada "qorxmaq" insanların Tanrı nişanını daşıyan adama Tanrının nümayəndəsi, seçimi kimi hörmət etmələri, onun dediklərini əməl etmələri və s. üçündür...

---

[349] Mahmud Kaşqarlı. Düvanü Luğat-it Türk / Çeviren Besim Atalay. Bileştirilmiş birinci Baskı (Cilt I-II-III). Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013, I cild, s. 474-475

[350] Oğuznamə / Çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi S.Əlizadə. Bakı: Yazıçı, 1987, 223 s. 86

ç) "Nişan" sözü həm də "əlamət" mənasındadır. Yəni Tanrının kiməsə nişan vurması onun öz sinəsində hansısa nişanı gəzdirməsi demək deyildir. "Dədə Qorqud" dastanından məlum olur ki, burada Tanrı nişanı/əlaməti müxtəlif şəkillərdə reallaşır. Məsələn, eposda Oğuz elində dörd igidin üzü niqablı gəzməsi göstərilir..."[351]

A.Fərəcova daha sonra göstərir ki, ""Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul" boyunda Tanrının öz bəndəsini nə səbəblərdən və necə bəyənməsi, ona necə nişan vurması geniş şəkildə əks olunmuşdur"[352].

Tədqiqatın sözü gedən paraqrafında Dəli Domrul obrazını teoqonik kontekstdə geniş şəkildə təhlil edən müəllif sonda bu qənaətlərə gəlmişdir:

"1. Tanrı Dəli Domrulu bəyənir, ona rəğbəti yaranır. Bunun səbəbi Oğuz elində Dəli ləqəbi ilə tanınan və bu ləqəbə uyğun olaraq dəlisayağı hərəkətlər edən Domrulun Tanrı/Allahın birliyinə iman gətirən, Uca Yaradıcını həm könlü, həm də ağlı ilə dərk edən mükəmməl bir bəndəyə (qula) çevrilməsidir.

2. Tanrının Dəli Domrulu bağışlaması, onu yenidən yaratması deməkdir. Çünki Tanrı bir dəfə Dəli Domrula ölüm hökmü vermiş, Əzrayıla onun canını almağı buyurmuşdur. Əzrayılın onun sinəsinə çökməsi, onun canını almağa başlaması Dəli Domrulun ritual-mifoloji mənada ölümü deməkdir. Bu ölüm iki Domrulu bir-birindən ayırır: Dəli Domrul və Ağıllı Domrul. Əzrayılı onun sinəsinə çökməsi Oğuz elindəki Tanrı nizamına qarşı çıxan Dəli Domrulun ömrünün başa çatması, yeni bir Domrulun – Ağıllı Domrulun "anadan olması" deməkdir.

3. Tanrı tərəfindən bağışlanmış Domrul artıq köhnə

[351] Fərəcova, A.A. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2026, s. 141-143

[352] Fərəcova, A.A. Göstərilən əsəri, s. 144

Domrul deyildir. O, artıq Tanrı tərəfindən seçilmiş, Tanrının nişan vurduğu Domruldur"[353].

A.Fərəcova, qeyd olunduğu kimi, tədqiqatın beşinci fəslində Dəli Domrul obrazını Musa və Süleyman peyğəmbər obrazları ilə "Tanrı/Allaha qarşı çıxma" motivi kontekstində müqayisə etmişdir.

Müəllif dissertasiyanın "Musanın allahlıq iddiası, Tanrı ilə qarşıdurma, yaxud "Dəli Domrul" arxetipi" adlanan paraqrafında yazır: "Musa ilə bağlı əfsanələrdə bu obrazın iki xarakterik cizgisi müşahidə olunur: mediatorluq və allahlıq iddiası. Musanın allahlıq iddiasına düşməsi haqqında bir çox əfsanə mətnləri vardır. Maraqlı və həm də qanunauyğundur ki, həmin mətnlərdəki Musa obrazı Allaha qarşı çıxması ilə "Dədə Qorqud" dastanındakı Dəli Domrul obrazını xatırladır. Əfsanələr üzərində apardığımız ümumi müşahidələr göstərir ki, Allahla qarşıdurma motivi təkcə Musa ilə yox, həm də Süleyman peyğəmbərlə bağlı mətnlərdə də var və Süleyman peyğəmbər obrazı da bu cəhəti ilə Dəli Domrul obrazı ilə səsləşir. Əlbəttə, Azərbaycan əfsanələrindəki peyğəmbər obrazlarının Dəli Domrulla oxşarlıq, səsləşmə yaratması təbii haldır. Çünki Musa da Süleyman da folklorlaşarkən Azərbaycan-Oğuz teoqonik obrazlar sisteminə transformasiya olunmuşlar. Bu teoqonik sistemin əsasında isə Oğuz-Türk mifoloji-epik dünyagörüşü durur. Dəli Domrul da məhz həmin dünyagörüşü sisteminin obrazıdır. Bu cəhətdən, Musa da, Süleyman da, Dəli Domrul da artıq vahid epik-mifoloji sistemin yanaşı duran obrazlarıdır və bu mənada onların arasında hər hansı oxşarlığın, səsləşmənin olması təbii haldır. Lakin bizi düşündürən əsas məsələ Musa və Süleyman kimi peyğəmbərlərin əfsanələrdə allahlıq iddiasına düşməsinin teoqonik səbəbi, mənasıdır. Ona görə də belə hesab edirik ki, Dəli Domrul obrazı

[353] Fərəcova, A.A. Göstərilən əsəri, s. 149-150

Musa və Süleymanın allahlıq iddiasına düşməsi motivinin izahında açar rolunu oynaya bilər"[354].

Musa peyğəmbər obrazı ilə bağlı Azərbaycan əfsanə və nağıllarını təhlil edən A.Fərəcova belə bir qənaətə gəlir ki, "dini kitablardan Azərbaycan xalq yaradıcılığına daxil olan Musa peyğəmbər obrazı burada (məhz Dəli Domrul arxetipinə məxsus – S.R.) teoqonik-mifoloji cizgilər qazanaraq, Azərbaycan teoqonik obrazlar sisteminə daxil olmuşdur"[355].

A.Fərəcova Dəli Domrul obrazını "Süleyman peyğəmbərin Allahlıq iddiası, yaxud Dəli Domrul arxetipi" adlanan paraqrafında Süleyman peyğəmbər obrazı ilə müqayisə etmişdir. Müəllif yazır ki, "Azərbaycan folklor mətnlərində Süleyman peyğəmbərin ölümə qarşı durması təsadüfi olmayıb, tanrıçılıq teoqonik görüşləri ilə bağlıdır. Burada biz qəhrəmanla Tanrı, yaxud qəhrəmanla ölüm mələyi arasında olan konflikti müşahidə edirik"[356].

Müəllif diqqəti iki səciyyəvi mətnə cəlb edir:

1. Süleyman peyğəmbərin özündən böyük on qardaşı var imiş. Onların hamısı namaz qılarkən eyni zamanda ölmüşlər. Sonra Süleyman dünyaya gəlir. Allah ona hər şey verir: peyğəmbərlik, uçan xalça, sehrli süfrə. O, üç yüz il yaşayır. Sonra allahlıq iddiasına düşür: "Nolaydı mən olardım". Allah-tala bilir ki, Süleyman Allah olmağı arzulayır. Deyir ki, ay Süleyman peyğəmbər, mən sənə nələr verməmişəm[357].

2. Keçmişdə ölüm yox imiş. Bir gün Əzrayıl Süleyman peyğəmbərə söyləyir ki, sənin canını almağa gəlmişəm. O da soruşur ki, məgər "ölüm də var?" Allah Əzrayıla deyir ki, Sü-

[354] Fərəcova, A.A. Göstərilən əsəri, s. 234

[355] Fərəcova, A.A. Göstərilən əsəri, s. 237

[356] Fərəcova, A.A. Göstərilən əsəri, s. 245

[357] Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab. Ağdaş folkloru / Topl. tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. Bakı: Səda, 2006, s. 58

leymana ölümdən istədiyi qədər möhlət ver. Əzrayıl peyğəmbərə əlavə beş il ömür verir və sonra canını alır[358].

A.Fərəcova yazır ki, "bu əfsanənin süjeti açıq şəkildə "Dədə Qorqud" dastanındakı "Dəli Domrul" boyu ilə bağlıdır:

a) Dastanda Dəli Domrul ölümün nə olduğunu bilmədiyi kimi, Süleymanın da ölümün varlığından xəbəri yoxdur.

b) Dastanda ölümü (can almağı) Tanrı/Allahın mələyi olan Əzrayıl icra etdiyi kimi, əfsanədə də Süleymana ölməli olduğunu Əzrayıl söyləyir.

c) Dastanda Tanrı Domrula əlavə 140 il ömür verdiyi kimi, əfsanədə də Allah Süleymana əlavə 5 il ömür verir.

ç) Əfsanədə Süleymana qədər yer üzündə ölüm hadisəsinin olmaması ölümün mifik mənası ilə bağlıdır. Yəni hər şey Tanrı tərəfindən ilk dəfə yaradıldığı kimi, ölüm də ilk dəfə yaradılır və bu ilk yaradılış Süleyman peyğəmbərlə bağlı olur. Bu cəhətdən, Süleymanın ilk yaradılışla bağlılığı onun "tanrı oğlu" kimi ilk əcdad semantikası ilə əlaqəlidir"[359].

Müəllif sonda belə bir qənaətə gəlir ki, "Süleymanla Əzrayıl arasındakı münasibətlər Dəli Domrul arxetipini yada salır. Bu isə, göründüyü kimi, Tanrıçılıq teoqonik görüşləri ilə bağlıdır. ...Dəli Domrulun və xanımının mərdanə hərəkətləri Tanrının xoşuna gəldiyi üçün o, Domrula və xanımına əlavə 140 il ömür verir və bununla da Domrul "Tanrının nişan vurduğu" qəhrəman kimi teoqonik sistemə, təni Tanrı şəcərəsinə (xəttinə) daxil edilir. Bu cəhətdən, sözü gedən əfsanələrdə də Süleyman peyğəmbər obrazının Dəli Domrul arxetipi ilə bağlılığı onun Tanrıçılıq teoqonik görüşləri ilə qaynayıb-qarışmasının nəticəsidir"[360].

---

[358] Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab. Ağdaş folkloru. Göstərilən nəşri, s. 59

[359] Fərəcova, A.A. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2026, s. 246

[360] Fərəcova, A.A. Göstərilən əsəri, s. 247

A.Fərəcovanın istər bütöv dissertasiyası, istərsə də onun Dəli Domrulla bağlı paraqrafları folklorşünaslıqda perspektivli bir istiqamətin əsasını qoyur. Bu da ondan ibarətdir ki, dini kitablardan məlum olan Musa peyğəmbər, Süleyman peyğəmbər və s. kimi obrazlar tanrıçılıqla bağlı teoqonik-mifoloji cizgilər qazanmaq yolu ilə Azərbaycan teoqonik obrazlar sisteminə daxil olmuşlar. Bu prosesdə isə Dəli Domrul arxetipi mühüm rol oynamışdır.

§ 24. Psixomifoloji yanaşma (Mehmet Bilgin Saydam)

Domrulşünaslıqla bağlı bu kitabımızın birinci fəslinin əhatə dairəsini Azərbaycan sahəsi araşdırmaları təşkil etsə də, burada Türkiyə sahəsi tədqiqatlarına da, ümumi şəkildə də olsa, toxunmadan keçmək mümkün deyildir. Bu gün, ümumiyyətlə, Türkiyə sahəsindəki domrulşünaslıq tədqiqatlarına nəzər saldıqda ortada böyük bir biblioqrafiyanın olduğunu və onun zamanla artdığını, meydana çıxan yeni yanaşmaların ümumiləşdirildiyini[361] və s. görürük.

Türkiyə sahəsi domrulşünaslığı, bizim burada səhifə altında göstərdiyimiz az bir qisim ədəbiyyatlardan da göründüyü kimi[362], mövzu dairəsi baxımından zəngindir. Lakin Türkiyə domrulşünaslığı bir cəhəti ilə Azərbaycan domrulşünaslığından xüsusi fərqlənir. Bu da ondan ibarətdir ki, Türkiyə sahəsi tədqiqatları içərisində "Dəli Domrul" boyuna psixoanalitik baxımdan yanaşmalar xüsusi çəkini əhatə edir və onların da içərisində M.B.Saydamın "Dəli Domrulun şüuru. Türk-İs-

[361] Kürşat Ö. Deli Dumrul Hikayesine Yeni Yaklaşımlar // Türkbilig, 2018/36, s. 159-166

[362] **Ercilasun A.B.** Deli Dumrul ile Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese // Millî Folklor, S. 37, 2018, s. 13-16; **Eyüboğlu D.C.** Dede Korkut'taki Deli Dumrul // Journal of International Social Sciences Academic Researches, 6 (11), 2022, s. 64-86; **Feyzioğlu N.** Dede Korkut Hikâyeleri'nden Duha Kocaoğlu Deli Dumrul Hikâyesi ile Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Hikâyeye Simge ve İmgeler Bakımından Bir Yaklaşim // Atatürk Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 4 (2), 2004. S. 51-60; **Kocakaplan İ.** Dede Korkut'un Delileri // Millî Folklor, 16 (64), 2004, s. 18-24; **Kuzay Demir G.** Deli Dumrul Anti-kahraman Olabilir mi? // Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 5(3), 2021, s. 14-32; **Şahin A.** Duha Koca oğlu Deli Dumrul Hikâyesi"nde Yapı // Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 1 (1), s. 54-73; **Şahin E.** Duha Koca Oğlu Deli Dumrul'da Mizah Yoluyla Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası // folklor/edebiyat - folklore&literature, 2026; 32 (1)-125. Sayı/Issue - Kış/Winter DOI: 10.22559/folklor.4887, s. 23-42

lam ruhu haqqında bir mədəniyyət psixologiyası təcrübəsi"[363] əsəri xüsusi yer tutur.

Kitab beş bölümdən ibarətdir:

1. Subyekt-obyekt gərginliyində şüur və şüurluluq anlayışları (Mənlik//"mənlik şüuru" "şüur"un daşıyıcısı kimi).

2. Mifologiya şüurun hekayəsi kimi (Nağıllar və miflər ilkin düşüncə prosesinin yaratdığı məhsullar kimi).

3. İslamiyyət öncəsi türk inancı və dünyagörüşü (Şamançı-animist türklərdə anacıl ruhi təşkilatlanma: "Ak İne" və "Xan Ülgen").

4. "Dəli Domrul": anacıl fəaliyyət ilə ata nüfuzu arasında sıxılmanın qəhrəmanı (Zədə və yaradıcılıq: "Yeni" ilə qarşılaşmanın iki forması).

5. Anacıl yönümdən babacıl yönümə: bir şüur siçrayişi təcrübəsi ("Türk-İslam uzlaşması"; "Köhnə-Yeni" tərəddüdü və Kişi-Qadın münasibətlərində sonsuz dövrə"; "Dəli Domrulun keçmiş hekayəsi və gələcək "yüz qırx ili"; "Kosmik ağacdan sonrası: Türk-İslam mistisizmi").

M.B.Saydam öz tədqiqatını "psixomifoloji" araşdırma kimi səciyyələndirmişdir: "Əlinizdəki "psixo-mifologiya" kimi tanıdacağım kitab kollektiv ictimai əsərlərin psixodinamik şərhi sahəsində bir təcrübədir. Psixomifologiya məhəllidə kainatı, təkdə küllü anlamaq qayğısı içində kainatın yaradılışını və insanlıq tarixini *insan-qəhrəman*-ın "şüuraltı/şüur", "təbiət/ruh", "qadın başlanğıcı/kişi başlanğıcı" ikili sistemlərinin cazibə sahələrindəki aktları olaraq görür və şərh edir"[364].

Müəllifə görə, onun tədqiqatı "universallığı vurğulanan psixoloji dinamikləri[365] özəl (tək) bir fakt (*Dədə Qorqud kita-*

[363] Saydam M. Deli Dumrulun Bilinci. "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, 260 s.

[364] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 8

[365] M.Bilgin-Saydam "dinamik" sözündən əsərdə çox geniş şəkildə istifadə edir. Müəllif həm Azərbaycan, həm də Türkiyə türkcəsində "hərəkət-

bı//Dəli Domrul boyu) kontekstində bir şərhetmə təcrübəsidir. Statistik məlumatlara deyil, ümuminin fenomeni olaraq qavradığımız tək təhkiyələrə söykənir. Tək ümumini ehtiva və inikas edir. Rəqəmlərin əsas götürüldüyü "elmi" çalışmalardan fərqli bir elmilik iddiasındadır. Fərdin ümumiliyindən, yəni "bir insan"ın *bütün insanlığı təmsil etməsi* fərziyyəsindən və subyektin obyektlə nisbi eyniliyindən, yəni insanın öz ətrafındakıları tanıyarkən özünü də tanıması mühakiməsindən çıxış edir. "Dəli Domrul boyu" fərdi səviyyədə baxıldıqda ölümlü olan hər bir insan üçün yaşanası mümkün və "gərəkli" bir sarsıntının hekayəsidir. Fərdin dünyaya, subyektiv gerçəkliyin zahiri gerçəkliyə, fərdi gücün universal nizama çarpmasının, yəni bir iç-çöl təşkilatlanma və əlaqə tənzimlənməsi zərurətinin ortaya çıxdığı bir qarşılaşmadır"[366].

Boy qəhrəmanının psoxomifoloji kimliyinə Türk-İslam dinamikası kontekstində yanaşan müəllif bu obrazı müasir Oğuz-Türk-Müsəlman psixologiyasının daim aktual qalan (müasirləşən) arxetipi hesab etmişdir: "Dəli Domrulun şəxsində təktanrılı bir din olan İslamın inanc sistemi və islamiyyətin zorlayıcı gücü ilə qarşılaşan əski animist-şamanist türk topluluqlarının yaşadığı ağrılı/coşqulu keçid prosesinin qəhrəmanları olan atalarımızı və özümüzü tapa bilərik. Qıldıqları çarələri, qıla bilmədikləri çarəsizlikləri hələ də həyatımızda yaşayır və mübahisə edirik. "Dəli Domrul" həm Dədə Qorqudun Domrulu, həm də müasir türk insanının öz şəxsində tapacağı Domruldur: "İliklərimizə qədər" bildiyimiz, tanıdığımızdır!"[367]

---

li", "canlı" mənalarında olan "dinamik" sifətini əsərdə bir isim olaraq "hərəkət(lilik)" vahidi, psixoloji enerjinin ("güc"ün) ölçü, ifadə vahidi kimi işlədir. Odur ki, bu sözü Azərbaycan türkcəsində yerindən asılı olaraq (bəzən) analitik psixologiyanın, ümumən "psixomifologiyanın" elmi üslubuna (təhlil aparatına) aid söz-termin olaraq olduğu kimi saxlamağı məqsədəuyğun saydıq.

[366] Saydam M. Deli Dumrulun Bilinci. "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s. 8-9

[367] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 9

M.B.Saydam tədqiqatının nəzəri-metodoloji əsaslarının üç əsas istiqaməti əhatə etdiyini göstərir: "Əlinizdəki iş şəxsi psixoloji dinamiklərlə sosial-mədəni faktların üst-üstə düşdüyü bir sahəyə aiddir. Dolayısı ilə psixoanalitik təlimin, eləcə də insanın "şüurlanma" gedişatında keçdiyi mərhələləri izah edən yanaşmaların bütün işlərindən yararlanmışdır. Bu ümumi çərçivə içində yenə də bir seçim etmək məcburiyyətində qaldım. Miflərin həm insan növünün inkişafının, həm də fərd olaraq insanın inkişafının güzgüsü olması fərziyyəsindən çıxış edərək, K.Q.Yunqun tələbəsi olan Erix Neymanın "Şüurun inkişaf hekayəsi" modelini əsas götürdüyüm şərhlərdə Otto F.Körnberqin müasir dövrdə ən əhəmiyyətli təmsilçisi olduğu "Obyekt əlaqələri nəzəriyyəsi" və Heinz Kohutun pionerliyini etdiyi "Özümlülük psixologiyası"nın anlayış və şərhlərindən yararlandım. Fərqli nəzəriyyə və təriflərdən istifadə edən, görünüşdə biri-birindən uzaq olan bu üç sahə təməldə eyni psixoloji (*intrapsixoloji*) və şəxsiyyətlərarası (*interpersonal*) düzümləri bənzər dinamiklərlə əhatə edir[368]. Nəticədə böyüdücü şüşə altına alınan fakt "insan"ın "insan olma prosesi"ndən başqa bir şey deyildir"[369].

İndi isə alimin gəldiyi əsas qənaətləri qısa şəkildə ümumiləşdirməyə çalışaq:

1. ""Dəli Domrul" boyu fərdi-psixoloji aspektdə baxıldığında ərgənlik (yetkinlik – S.R.) dönəminə aid narsistik sarsıl-

[368] **Kernberg O.** Object-Relations Theory and Clinical Psichoanalysis // Jason Aronsoin İncş, Northvale, New Jersey ve Londra: 1976; **Kernberg O.** Kernberg O. Severe Personality Disorders / Psichotherapeutic Strategies / Yale University Press, New Haven and Londra: 1984; **Kohut H.** The Analysis of the Self / İnternational Universities Press, New York: 1971; **Kohut H.** The Restoration of the Self / İnternational Universities Press, Madison/Connecticut: 1977; **Neumann E.** Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Kindler Verlag, Münih: 1974; **Neumann E.** Zur Psychologie des Weiblichen Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Kindler Verlag, Münih: 1975

[369] Saydam M. Deli Dumrulun Bilinci. "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s. 13-14

manın (və bəlkə də, patologiyanın) təqdim edilməsi təsiri bağışlayır. Ancaq ortaya çıxdığı dönəmin tarixi hadisələrinə, sosial-mədəni müəyyənliklərinə enildiyində şamançı-animist türkün təbiətyönlü/anapərəst ("matripetal") şüurunun mütləq spiritualizmin təmsilçisi, atapərəst ("patripetal") islamiyyətlə qarşılaşmasının bu hekayənin əsil mövzusu ola biləcəyini düşünməyə sövq edir. Paqan-çoxtanrılı və anapərəst türkün təktanrılı və atapərəst islamiyyətlə qarşılaşmasını, yaşanılan çətinlikləri simvolik səviyyədə təqdim etməsi baxımından çox dəyərli "psixomifoloji" qaynaqdır"[370].

2. Domrulun başına gələn əhvalatlarda, təqribən, preedipal dönəmdən çıxmanın və edipal konfliktin ifadəsini tapdığını söyləyə bilərik[371].

3. Can yerinə can tapmaq//can vermək İslamda yoxdur: Allah qarşısında qatı fərdilik (və fərdi məsuliyyət) anlayışı ilə daban-dabana ziddir. Can yerinə can vermə qrup kimliyinin və qan birliyinin ön planda olduğu, aydın olmayan sərhədlərin birbirinin yerinə keçməyə izin verdiyi, fərdiyyətçilik öncəsi dönəmdən qalma bir ənənədir. Ancaq "Dədə Qorqud" abidəsi öz hekayətlərində mövcud olan bütün islami bəzəklərə baxmayaraq, belə bir paqanist istəyi insanlaşdırdığı (antropomorflaşdırdığı) Allahın ağzından deyilmiş kimi tədqim edə bilir[372].

4. Boyda, böyük ehtimalla, Dəli Domrulun simasında islamiyyət və islami inanc sistemi ilə yenicə tanış olan türklərin bu yad dəyərlər və qaydalar mənzuməsini mənimsəməkdə qarşılaşdığı çətinliklər dilə gətirilir[373].

5. Dəli Domrul ən güclü olması ilə bağlı fantaziyalarını öz ətrafına zorakılığa məcbur etməklə tətbiq etməyə çalışır...

[370] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 18
[371] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 110
[372] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 112-113
[373] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 113

Ancaq bu durumun təsbiti əvvəllər baş vermiş bir narsistik zədələnmənin (travmanın – S.R.) varlığına da işarə edir[374].

6. "Cay (psixomifoloji aspektdə – S.R.) Domrulun can suyudur"; ..."“Dərinliklər psixologiyası" (yanaşması – S.R.) çayın qurumasını ananın südünün çəkilməsi şəklində şərh edir"...[375]; (Boyda – S.R.) "çay qurumuşdur: təbiət (ana) bəsləmə funksiyasını dayandırmışdır. Ancaq Domrulun reaksiyası bir qəbuledilməzlik reaksiyasıdır: qəhrəmanımız, bəlkə, hazır deyildir"[376].

7. "Körpü" hər hansı bir maneə ilə (ümumən, "su" və ya "uçurum") bir-birindən ayrılmış iki sahə arasında əlaqəni təmin edir: "bu tərəf" ilə "o tərəf" arasında *keçid* yoludur. Bu keçid ana bətnindən çıxma, yəni doğum, ya da ana bətninə (o biri dünyaya) dönüş, yəni ölüm kimi ilkin mənalar daşıya bilir. Burada "doğum" və "ölüm"lə nəzərdə tutulan bioloji hadisələrdən, yəni *bədən*-in doğum və ölümündən daha çox *şüurun doğumu*//tumurcuqlanması, *şüurun ölümü*//paylanmaşıdır[377].

8. Boyda "ölən gözəl igidin kim ola biləcəyi sualına digər bir cavab da ölənin Domrulla igidliyi (başqa sözlə, fəth edəcəyi dünyanı) bölüşən qardaşı//əkizi ola biləcəyidir. Əzrayılın canına qıydığı igid həm oğul, həm qardaşdır (Domrul kimi?)"[378].

9. Hekayənin hadisələrini sıralasaq, Domrulun macəralarının paqan dönəmi şamanlarının ölümü gözləyən xəstə bədənlərin dustaq edilmiş ruhlarını xilas etmək üçün tətbiq etdiyi rituallara bənzədiyini görürük[379]. "Dədə Qorqud" dastanı Domrulun Əzrayılla qarşılaşmasını bir şamanın "can//ruh" xilas etmə seansı kimi nəql etmişdir. Burada Əzrayıl fövqəltəbii bir gücü təmsil edə biləcəyi kimi, *Şaman Domrul*-a qələbə

[374] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 116
[375] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 119
[376] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 120
[377] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 124
[378] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 129
[379] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 133

çalan, Domrulun şaman gücündən daha çox güc sahibi olan bir *Şaman Əzrayıl*-a da bərabərdir[380].

10. "Domrulun ölümlə qarşılaşması, bir mənada, onun "ölümlə sınanması"dır. Simvolik ölümlə sınanma partriarxal cəmiyyətlərdə dəliqanlıların (yeniyetmə gəncləri – S.R.) kişilər arasına qatıla bilmələri üçün gərəkli "inisiasiya ritualları"ndan (qəbil törəni) keçmək məcburiyyətində olduqları bir mərhələdir[381]. O ana qədər tabe olduqları Ana Tanrıçanın yerini tutacaq Ata Tanrı gəncləri "kişi olub-olmamaqları" baxımından sınağa çəkəcəkdir. Oğlan uşağı o ana qədər içində yetişdiyi qadın icmasından kişilər icmasına qəbul ediləcək, kişilər icmasının qadınlar icmasından gizli saxladığı kişilik qayda-qanunları ilə tanış ediləcəkdir. Bunun üçün uşaq kimliyinin ölməsi və dolğun kişi kimliyinin doğması lazımdır. Bu doğuluş "bədənin doğuluşun"u nəzərdə tutmayan "ruhani doğuluş"dur[382]. "Dəli Domrul" boyu, bu mənada, həddi-buluğa (evlənmə yaşına – S.R.) çatmış Domrulun "kişiliyə qəbul" törəninin və keçmişdə qalmış uşaqlığa, yəni ailə (qan) bağlarına yadlaşdırılmanın da hekayəsidir[383]. Bu sadə ritualda doğum təsəvvürünün anadan göyə təqdim olunduğunun və mənlik anlayışının eyni zamanda genişlədilib cismani fərdin bioqrafiyasının fövqünə qaldırıldığını açıqca görürük"[384].

---

[380] Saydam M. Göstərilən əsəri, s. 134

[381] **Junq C.G.** Wandlungen und Symbole der Libido. Valter Verlag, Olten 1971; **Junq C.G., Franz Von M.L., Henderson J.L., Jacobi J.** Der Mensch und Seine Symbole. Valter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1981; **Neumann E.** Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Kindler Verlag, Münih: 1974 ; **Örnek S.V.** İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988

[382] **Campbell J.** Tanrının Maskeleri. İmge Kitabevi, Ankara: 1992; **Eliade M.** Kutsal ve Dindışı. Gec Yayınları, Ankara: 1991; **Örnek S.V.** İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988

[383] **Kemaloghlu M.** Deli (wild) Dumrul: Interpretation of a Tale from the Book Dede Korkut // Seminar work for the C.G.Jung Institute, Zwrih: 1986

[384] Saydam M. Deli Dumrulun Bilinci. "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s. 144-145

§ 25. Psixosemantik yanaşma (Səfa Qarayev)

Qeyd edək ki, S.Qarayevin Dəli Domrul haqqındakı fikirləri, özünün əsas kütləsində, onun məhz bu obraza həsr olunmuş "Dəli Domrul boyu: eqosentrik kişi şovinizminin metaforik semantikası" adlı monoqrafiyasında[385] əksini tapmışdır. Zəngin yaradıcılığı ilə Azərbaycan folklorşünaslığında psixoanalitik və ümumən psixosemantik paradiqmanın əsasını qoymuş müəllifin əldə etdiyi qənaətlər məhz onun tətbiq etdiyi metod və yanaşmalardan irəli gəlməklə özünə münasibətdə xüsusi diqqət tələb edir. Bu cəhətdən ilk növbədə alimin apardığı tədqiqatın nəzəri-metodoloji platformasına nəzər salaq.

Monoqrafiyada "Dəli Domrul" boyunu **proyektiv-metaforik aspektdə** "oxumuş" S.Qarayevin tədqiqatı aşağıdakı nəzəri-metodoloji müddəalara əsaslanır:

– Tədqiqatda "Dədə Qorqud" dastanının metaforik oxusu **patriarxal diskurs kontekstində** həyata keçirilmişdir.

– "Kitabi-Dədə Qorqud" **kişi mövqeli** yaradıcılıq məhsuludur və mətn bütövlükdə kişi subyektivliyinin dünyanı qavrama və ifadə etmə forması üzərində qurulmuşdur.

– Eposda həyatın bütün əsas mərhələləri, sosial statusun qazanılması, igidlik, hakimiyyət, ata-oğul münasibətləri, münaqişə və s. kişi maraq və dəyərlərinin metaforik dillə poetikləşdirilməsinə xidmət edir.

– Qadın obrazları süjetlərdə görünsə də, onların mövcudluğu müstəqil ideoloji mövqe kimi deyil, kişi mərkəzli dünyagörüşünün struktur elementi kimi təqdim olunur: qadın həm simvolik, həm funksional baxımdan kişi statusunun tamamlayıcısıdır.

[385] Qarayev S. Dəli Domrul boyu: eqosentrik kişi şovinizminin metaforik semantikası. Bakı: 2025, 273 s. (*əlyazması*)

– "Dədə Qorqudu" anlamaq üçün ilk öncə orada polifonizmin olmadığını qavramaq lazımdır[386].

– Tanrı obrazını yaradan psixogenetik, sosiogenetik düşüncə kişi mövqeyidir. Bu mənada, cəmiyyətin taleyinin asılı olduğu Tanrının "öz taleyi" də ilk öncə kişi kollektivinin maraqlarından asılıdır. Başqa sözlə, bu yaradıcılıq (bura inanc yaradıcılığı da daxildir) prosesində Tanrılaşaraq cəmiyyətə dönən elə kişi iradəsidir... Tanrı obrazının özü də kişi yaradıcılığının məhsuludur. Odur ki, "KDQ"də kişilər və Tanrılar arasında xüsusi konvensial mühit vardır[387].

İndi isə S.Qarayevin tədqiqatda əldə etdiyi qənaətləri qısa şəkildə ümumiləşdirməyə çalışaq:

1. "Dədə Qorqud" eposu funksional olaraq – ataların, genezisi etibarı ilə – oğulların maraqlarını təcəssüm etdirir[388].

Eposda gənc qəhrəmanların özlərini sübut etdiyi məqamda "ata gücü"nün öz funksionallığını dayandırdığını, övladın gücü sübut edildikdən sonra isə onun yenidən aktuallaşdığı"nı görürük[389].

Bununla yanaşı, "KDQ" boyları qeyri-şüuri səviyyədə, psixogenezisi etibarı ilə oğulların maraqlarını da təcəssüm etdirir. Boylar ata gücünün müstəqilliyinin, hörmətə layiqliyinin epik təqdimatı olsa da, həm də bu şəraitdə oğulların öz yeni kimlik (status) təsdiqlərini təqdim edən yaradıcılıq hadisəsidir. Yəni "KDQ" boylarında daha çox güc kimi görünən atalar və gerçəkdən, güc-qüvvə, hünər göstərən oğullar vardır[390].

"KDQ"-dəki "dəlilik" ana mühitindən ata mühitinə keçən qəhrəmanların status dəyişmə prosesindəki epik-sosial işarəsidir. Dəlililik ataya protest rakursudur və onun ("axmaq" və

[386] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 46
[387] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 47
[388] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 51
[389] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 51
[390] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 51

"cəsur" kimi bir-birinə əks olan – S.R.) məna səviyyələri müvafiq olaraq epik-sosial statusun ata və oğul mövqeyindən dəyərləndirilməsi ilə bağlıdır[391].

"Dəlilik" anlayışı oğlan uşaqlarının sosial reallıqda, ailədə inkişaf prosesində ali güc olan ata ilə təmas sərhədində ortaya çıxan psixodinamik prosesi ifadə edən anlayışdır. Lakin bu sərhəd sosial reallıqda mövcud olan ailədaxili ata-oğul konfliktini əhatə etməyərək, məhz sosial reallıqdan ortaya çıxan psixoloji münasibətləri metaforik olaraq təcəssüm etdirir[392].

2. Dədə Qorqud məhdudlaşdırıcı ata gücü ilə azadlığa can atan oğul arasında balanslaşdırıcı sakral gücdür[393].

Eposda baş verən hadisələrin funksional olaraq ataların maraqlarını təmsil etməsi, genezis etibarı ilə isə oğulların mövqeyindən formalaşması "Kitabi-Dədə Qorqud"un təqdimat mexanizmini müəyyən edən əsas amillərdəndir. Məhz bu səbəbdən epik hadisələr müdrik ağsaqqal Dədə Qorqudun diskursu vasitəsilə təqdim olunur. Sakral kimlik daşıyıcısı olan bu obraz atalarla oğullar arasındakı qarşılaşmanı və ziddiyyətləri birbaşa konflikt müstəvisində deyil, yaradıcılıq kontekstində və ata baxış bucağına tabe edilmiş semantik çərçivə daxilində təqdim etməyə şərait yaradır. Atanın hakim mövqeyinin mütləqliyinin təsdiq etmək və oğulların məhz bu mütləqlik daxilində özlərini ifadə etmək, yeni status qazanmaq zərurəti Dədə Qorqud obrazında simvolik və ideoloji baxımdan uzlaşdırılır[394].

3. Dəli Domrul infantil narsizmi təcəssüm etdirən obrazdır[395].

"Dəlilik" həm də ana mühitindən ata mühitinə keçidin metaforik işarəsidir[396].

---

[391] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 51
[392] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 52
[393] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 56
[394] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 56
[395] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 57

Dəli Domrul süjetin lap əvvəlində Tanrı və Tanrı qanunlarını tanımamaqla, onlara meydan oxumaqla infantil məntiq nümayiş etdirir. Sadə dillə desək, uşaq dünyanı tanımadığı kimi, tanatosu şüurlu olaraq qavramadığı kimi, Dəli Domrul da Tanrını, ölümü və Tanrıya hörmət etikasını tanımır. Başqa sözlə bir *infantos*, yəni *uşaqdır*[397].

Dəli Domrul epos düşüncəsinin məntiqinə uyğun olaraq dinamik prosesdədir o, dəli statusuna uyğun olaraq əvvəldə atanın paradiqması olan Tanrı və onun yasalarını tanımır, gerçək məntiqlə hesablaşmır, hər şeyə meydan oxuyur. Lakin epos düşüncəsi lətifələrdə olduğu kimi, dəlilik//infantillik qarşısına aciz güc təmsilçiləri ilə deyil, supereqonun maksimal obrazı olan Tanrı ilə çıxır. Odur ki, infantilliyin məntiqsizliyi korreksiyaya məruz qalır. Başqa sözlə, burada Tanrının gücü qarşısında infantillikdən yetkinliyə keçid dinamikası özünü göstərir[398].

4. Dəli Domrulun infantilliyi onun ana gücünün (mühitinin) təsir dairəsində olmasının işarələr sistemi kimi qəhrəmanın eqosentrik narsizmini təcəssüm etdirir[399].

5. Əzrayılın Domrula dediyi "dəli qavat" xitabı dəliliyin ata mövqeyini ifadə edən "axmaqlıq" semantikasını daşıyır[400].

Ata mövqeyinə aid normaları qəbul etməyən, ata gücünün aliliyini tanımayan "dəli" qəhrəman həmin mövqedən "axmaq, səfeh, gic, sarsaq, başıboş" kimi qəbul edilir. Bu da özlüyündə ata mövqeyindən "dəlilik" konseptinin "axmaq" kimi şərh edildiyini göstərir[401].

---

[396] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 57
[397] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 58
[398] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 59
[399] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 60
[400] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 63
[401] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 63

Digər tərəfdən, "dəliliyin" *igid* və *axmaq* kimi əks məna səviyyələri, müvafiq olaraq, dəliliyin ata və oğul mövqeyindən qaynaqlanan məna səviyyələridir. "Dəlilik" – *ata mövqeyindən* "axmaq", *oğul mövqeyindən* isə "igid" kimi məna səviyyələrinə malikdir[402].

6. Dəli Domrulun Əzrayıla münasibətdə ifadə olunan "qanmazlığının" əsasında infantil məntiq durur[403].

Dəli Domrul şeylər arasındakı əlaqəni də bu və ya digər dərəcədə düzgün qurmur... Bu, bədii kodun şərtilikləri kontekstində özünü büruzə verən Dəli Domrulun sosial normalardan kənar infantil psixologiyalı qəhrəman olmasından qaynaqlanır[404].

Bu cəhətdən, eposda Dəli Domrulun özbaşınalığı sosial reallığın, ata gücünün səmavi proyeksiyası əsasında inkar edilir və o, sosial normalara doğru yönəldilir[405].

7. Şərab motivi infantil psixogenezis baxımından Dəli Domrulun "anormallığı"nın etiraf diskursudur[406].

Dastanda ov ilə yanaşı, şərabın təsiri də oğulun ata gücünün sərhədlərindən kənara çıxmağının metaforası kimi istifadə olunur[407].

Dəli Domrulun ata gücünün təmsilçisi olan Tanrını, Əzrayılı tanımamasına səbəb olan "al şərab" abstraksiya içərisindəki çoxölçülülük baxımından həm də ana gücünü təmsil edən metaforik vahid (*südəmər körpənin eqosentrik-infantil kimliyini formalaşdıran "ana südü" metaforası* – S.R.) kimi gözdən keçirilə bilər. Burada qəhrəmanın peşmanlıq//etiraf diskursu məsuliyyəti öz üstündən atmağı ifadə edir[408].

---

[402] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 64
[403] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 65
[404] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 66
[405] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 67
[406] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 68
[407] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 69
[408] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 70

8. Dəli Domrulun ata semantikalı Tanrı ilə ünsiyyəti onun sosial münasibətlərə yönləndirilməsinə xidmət edir[409].

Tanrının timsalında "cəzalandırıcı ata gücü"nə bağışlanmaq üçün müraciət edən oğulun (Domrulun) xüsusi vəsfedici xitabından sonra Tanrı fikrini dəyişir . Bu faktın mahiyyətində daha böyük gücün "sakral atanın" (ümumiyyətlə – valideynlərin) cəzalandırıcı münasibətinin yalvarışla yumşaldılması ilə bağlı stereotip düşüncə durur[410].

9. İnanclarda "Can əvəzinə can vermə" motivi ilə bədii mətndəki "can əvəzinə can tapmaq" motivi semantik-diskursiv sistem təşkil edir[411].

Sonuncu mərhələdə Tanrının Dəli Domrulu birbaşa bağışlamaması, əvəzində ondan "canının yerinə can tapmağı" tələb etməsi psixosemantik baxımdan xüsusi məna yükünə malikdir. Bu tələb qəhrəmanı özünəqapalı, infantil reallıqdan ayıraraq onu başqaları ilə münasibət qurmaq zərurəti olan sosial ünsiyyət mühitinə daxil edir[412].

Tanrının "Can yerinə can bulsun" hökm-formulu könüllülük prinsipinə əsaslanan seçim aktını ehtiva edir. Bu konsept daxilində can istəyənin arzusu canını verən tərəfindən könüllülük prinsipi əsasında təmin edilməlidir[413].

İnanc sistemlərində mövcud olan "can əvəzinə can vermə" motivi ilə süjet strukturu daxilində formalaşan "can əvəzinə can tapmaq motivi" arasındakı əsas semantik fərq onların aktuallaşdırdığı mövqelərdə cəmlənir. *Birinci halda*, yəni inanc kontekstində can əvəzinə can vermə motivində proses əsasən can verən subyektin mövqeyindən təcəssüm etdirilir və məhz bu subyektin fədakarlığı, seçimi və mənəvi aktı mərkə-

[409] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 71
[410] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 74
[411] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 75
[412] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 75
[413] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 75

zə çəkilir. Lakin *ikinci halda* ("can əvəzinə can tapmaq" motivində) diqqət mərkəzi köklü şəkildə dəyişir və artıq can verən deyil, "canı əvəzində can verilən" şəxs semantik baxımdan aktuallaşdırılır. Burada artıq üç diksurs müşahidə olunur:

– Can əvəzinə can istəyənin eqosentrik mənəvi-əxlaqi kimliyi;

– İstənilən can əvəzinə can verməyən şəxslərin eqosentik kimliyi;

– Başqasının canı əvəzinə can verənin fədakarlığı[414].

10. Tanrı bağışladığı "canın əvəzinə başqa birinin canının qurban edilməsini" istəməklə normativləşdirdiyi qanunauyğunluqları cəmiyyətə transfer edir[415].

"Canı əvəzinə can axtarma" mexanizm xüsusi olaraq qəhrəmanı Tanrı tərəfindən müəyyənləşdirilmiş ailə normaları kontekstində öz varlığını təsdiqləməyə yönəldir. Beləliklə, qəhrəman artıq adi münasibətlər sferasından çıxaraq, xüsusi bir münasibət müstəvisinə daxil olur. Bu, Tanrının maraqlarına uyğun gələn və onun legitimləşdirdiyi münasibətlər sferasıdır. Canın əvəzinə can tapmaq tələbi də məhz bu münasibət sisteminin tərkib hissəsidir[416].

11. Qəhrəmanın öz "canı əvəzinə başqasının canı"nı ailə daxilində araması boyun əsas probleminin ailə münasibətləri kontekstinə aid olmasını ifadə edir[417].

Psixosemantik baxımdan aydın görünür ki, epos boyunca Tanrının verdiyi mesaj, Tanrının istəyi və bütövlükdə mətnin emosional və mənalandırıcı sferası birbaşa olaraq *ailə kontekstinə* bağlanır. Bu isə Tanrının iradəsinin epik məkanda abstrakt və ümumi xarakter daşımadığını, əksinə, ("KDQ"-də patriarxal normaların təbiətindən qaynaqlanan ideologiyaya

[414] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 79-80
[415] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 82
[416] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 85
[417] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 87

uyğun olduğu kimi) ailə münasibətləri üzərindən konkretləşdirildiyini və normativləşdirildiyini göstərir[418].

12. Domrulun xanımının düşünmədən onun yolunda canını qurban verməyə hazır olması kontrastlı kuliminativ yaradıcılıq strategiyası kimi kişi şovinizminin bədii ifadəsidir[419].

Əslində, "Dəli Domrul" boyunun əsas qəhrəmanının Domrulun arvadıdır... Amma onun qəhrəmanlığı süjetin qəhrəmanlığı hesabına yox, yaranmış dramatik situasiyadakı fədakarlıq hesabına yaradılmışdır... Eskizi hazırlayan sosial qrup, heç şübhəsiz, kişi maraqlarıdır. Yəni burada biz Oğuz cəmiyyətindəki qadın etnoqrafiyası əsasında "avtollasan", kimlik cizgiləri qazanan qadın obrazını deyil, kişi yaradıcılıq kontekstində ortaya çıxan məzmunu, kişi arzularının "etnoqrafik obrazı"nı görürük. Başqa sözlə, burada qadınlar kişilərin arzu etdiyi qadın tipidir[420].

13. "Can əvəzinə can tapmaq" motivi komik və dramatik paralellərə malikdir[421].

Lətifələrdə Molla Nəsrəddinin "can əvəzinə can tapmaq" düşüncəsi ilə bağlı olması qarşımıza çıxır. Ölüm ayağında olan Molla öz canının yerinə arvadının canının alınmasını istəyir və Əzrayılın onun gözəl və bəzənmiş arvadını görüb onun yerinə aparacağına ümid edir. Bu isə mahiyyət etibarilə Dəli Domrul boyundakı "can əvəzinə can tapmaq" motivinin başqa bir janr daxilində yenidən ifadə olunmuş formasıdır[422].

14. Dəli Domrulun arvadına xitabı kişimərkəzli normativ diskurs kontekstində antistereotip semantika daşıyır[423].

Dəli Domrul və arvadı arasında dialoqunda "qadın" dilə danışan "kişi" stereotipləridir. Dialoqun hər iki tərəfinin nitqi-

[418] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 88
[419] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 92
[420] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 93-94
[421] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 129
[422] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 129-130
[423] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 131

ni özünün qarşıya qoyduğu məqsədə nail olmaq üçün quran kişi stereotipləri həm də elə qadını öz arzularını ödəyəcək və narahatlıqlarını sakitləşdirəcək bir dildə şəkilləndirmişdir. Bu baxımdan Dəli Domrulun nitqi inkar olunmaq üçün qurulmuş mətndir. O, öz arzusunu demir, əksinə, arzulamadığı şeyi dilə gətirir[424].

15. Dəli Domrulun arvadının "nitqi" kişi yaradıcılığı olmaqla kişi arzularının qadın dilindən ifasıdır[425].

"Dədə Qorqud" abidəsindəki bütün dramatik hadisələr, cinsindən asılı olmayaraq, obrazların fəaliyyəti kişi gender qrupunun stereotip diskursunu təcəssüm etdirir. Buradakı qadınlar da kişi mövqeyi və stereotipləri tərəfindən "hərəkətə gətirilir"... Dəli Domrulun arvadı kişilərin arvaddan gözlədikləri sədaqət və fədakarlığın miqyasını aydın şəkildə təcəssüm etdirir[426].

16. Dəli Domrulun arvadının nitqindəki "ər evi – gor evi" formulu psixosemantika baxımından arvadın "özünə ölüm cəzası" kəsməyini ifadə edir[427].

Dəli Domrulun vəsiyyəti qarşısında arvadının sədaqət performativliyi müstəvisində "özünə ölüm cəzası kəsməsi" (canını verməyə hazır olması – S.R.) kişi stereotiplərinin nəticəsidir... Dəli Domrulun antistereotip nitqinin *tərsinə güzgülənməsi* ilə qurulan arvadının nitqi Dəli Domrulun vəsiyyətlərinə əməl edəcəyi halda "özünü ölümlə" cazalandırır[428].

17. Boydakı nitq ritualları simvolik-metaforik semantika baxımından "patriarxal sahiblik" mənasını ifadə edir[429].

[424] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 135
[425] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 140
[426] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 140
[427] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 145
[428] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 146
[429] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 157

"Dəli Domrul" boyunda "can əvəzinə can tapma" motivi ilə yanaşı... "can əvəzinə mülk vermə istəyi" motivi gerçəkləşir. Belə ki, Dəli Domrul ata və anasında "can" istədikdə onlar canlarını verməsələr də, onların dəyər sistemində xüsusi məna daşıyan nəsnələri öz canları əvəzinə oğullarına təklif edirlər. Bu təkliflər kişimərkəzli yaradıcılığın kişi və qadında dəyərli hesab etdikləri nəsnələri anlamaq baxımından mühüm dəyərə malikdir. Dəli Domrul *atasından can istəyəndə* o, Əzrayıla daha çox kişi eqosu, bu qrupun kosmosunun ilə əlaqədar olan nəsnələri verə biləcəyini deyir...[430]

...Patriarxal normativ diskurs *anamı* sakral kişi, Əzrayıl üçün qurban vermə diskursunda təqdim etmir. Ana yalnız kafərə əsir düşəcəyi halda "altun-axça hesabına" oğlunu azad edə biləcəyini deyir. Başqa sözlə, ananın oğul yolunda malmülk təqdimatı ata qədər təntənəli şəkildə həyata keçirilmir. Bu isə kişimərkəzli düşüncənin bu eqo daxilində xüsusi status verdiyi nəsnələri qadın mülkiyyətinin bir hissəsi təqdimatına bir o qədər maraqlı olmadığını deməyə əsas verir[431].

Bu baxımdan, Dəli Domrulun arvadının ərinin təqdim etdiyi mal-mülkdən imtina etməsinin mənası daha yaxşı anlaşılır, çünki bu davranışla o, kişi mülkünə və kişi gücünə sahib çıxmaq təklifindən imtina etmiş olur. Beləliklə, kişi mərkəzli yaradıcılıq ideal qadın obrazını kişimərkəzli dünyadan və kişi performativ kosmosundan kənarda təsəvvür edir[432].

18. Eposda kişimərkəzli şovinizm qadını qəhrəman kimi kənarlaşdıran yaradıcı güc kimi çıxış edir[433].

Patriarxal yaradıcılıq Dəli Domrul və arvadının dialoqunu *əksinə güzgülənmiş* şəkildə qurmuşdur... Belə süjetin yara-

[430] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 178
[431] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 178
[432] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 183
[433] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 185

dılmasının estetik səbəbi mühitə kişi auditoriyasının zövqünü oxşayan yaradıcılıq materialı təqdim etməkdir[434].

"Dədə Qorqud" dastanı kişimərkəzli dastandır. Bu kişimərkəzçilik qadını qəhrəman kimi tanımır. Odur ki, burada kişi kimliyinə müncər olunmamış heç bir qadın qəhrəmanlığı yoxdur. Bu ənənə üzrə "Dəli Domrul" boyunun da Dəli Domrulun arvadına yox, Dəli Domrulun özünə həsr edilməsi, onun adına bağlanması təsadüfi deyildir[435].

"Dəli Domrul" boyunun qəhrəmanının Dəli Domrul seçilməsinin əsas səbəbi kişi dünyasında sədaqətli arvada sahib olmanın özünün də bir qəhrəmanlıq kimi dəyərləndirilməsidir[436].

19. Kişi gücünü təmsil edən Tanrının "can əvəzinə can tapmaq" tələbi ilə qadın tərəfindən ərinin canı yolunda öz canını qurban verməsi eyni semantik yuvanın tərkib hissələridir[437].

"Dəli Domrul" boyu kişinin qəhrəmanlıq statusunu ailə münasibətləri kontekstində təqdim edir. Başqa sözlə, qəhrəmanı savaş hücumu mövqeyində və dominantlığı kontekstində deyil, arvadının ona olan münasibəti kontekstində təqdim edir. Kişinin qazandığı sədaqətin miqyası məhz bu boyda yaradıcılıq faktının təsvir bucağına düşür... Tanrı Domrulun özündə ölümdən xilas istəyini ehtiva edən yalvarışlarını onun yolunda doğmalarının sınaq meydanına çevirir[438].

Beləliklə, "Dəli Domrul" boyunda Tanrının irəli sürdüyü "can tapma" şərti ilə qadının timsalında ortaya çıxan "can vermə" davranışı arasında dərin və sistemli bir semantik əlaqə qurulur. Bu əlaqə vahid bir məna konseptinin formalaşmasının əsasını təşkil edir. Kişi gücünü təmsil edən Tanrının "can

[434] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 185
[435] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 185-186
[436] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 186
[437] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 210
[438] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 210

əvəzinə can tapmaq" tələbi ilə qadın tərəfindən ərinin canı yolunda öz canını qurban verməsi eyni semantik yuvanın tərkibidir. *Burada açıq deyilməyən bir fikir vardır:* qadın kişi yolunda öz canını qurban verməyə hazır olmalıdır[439].

20. Xanımın öz canını ərinə qurban verməyə hazır olması onun eqosentrik kişi yaradıcılığı olan Tanrı qarsısındakı sədaqət bəyanatıdır[440].

Dəli Domrulun arvadının nitqi, əslində, kişi yaradıcılığıdır. Kişilər qadınların ona qarşı necə davranmaları ilə bağlı arzularını Dəli Domrulun arvadının nitqinə yerləşdirmişlər. *Danışan* qadın, amma *dilə gətirilən* kişi maraqlarıdır[441].

21. Patriarxal dünyada "can deyib can eşitmək" kosmoqonik semantikaya malik metaforik yaradıcılıq aktıdır[442].

"Can deyən çox olar, can verən olmaz" Azərbaycan atalar sözündən məlum olur ki, "can" demək "can bağışlamağa" bərabərdir[443]. Bu, Alan Dundes folklorda proyeksiyalanma mexanizmini kimi "metaforanın hərfiləşdirilməsi" konseptinin mühüm təzahür formalarından biridir[444].

"Dəli Domrul və arvadı arasındakı münasibətdə "Can deyib can eşitmək" stereotipinin patriarxal maraqlar kontekstində *hərfi-məntiqi şəkildə* reallaşdırıldığını görürük. Dəli Domrulun arvadının ərinin yerinə can verməsi, başqa sözlə ərinin arayışına "can" deməsi ərin, kişinin münasibətini dəyişir. İstənilmədiyi halda belə, arvad ölməmək üçün öz canın yerinə can axtaran ərinin yerinə "can vermə" fədakarlığı Dəli Domrulun eqoizmini sarsıdır[445].

---

[439] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 218-219
[440] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 220
[441] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 222
[442] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 224
[443] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 224
[444] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 225
[445] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 229

22. Oğuz-türkmən düşüncəsində "qoşa qarımaq" formulu Tanrının hədiyyəsi kimi "ailə konsepti"nin əsasında durur[446].

Tanrının Dəli Domrulun canı əvəzinə can tapması maraqlandırmır. Ona canını verəcək adamın olub-olmaması maraqlandırır. Belə ki, Dəli Domrulun arvadı öz canından keçməyə hazır olsa və bu qərarını birbaşa Tanrı şahidliyində ifadə etsə də, Tanrının qadının həmin fədakarlığına ayrıca münasibəti təsvir edilmir... Qadının ər yolunda canını verməyə razı olması özlüyündə ilahi qiymətləndirmənin predmetinə çevrilmir. **Tanrının xoşuna gələn və hadisələrin gedişini dəyişdirən davranış Dəli Domrulun bu fədakarlıq qarşısında biganə qalmamasıdır.** O, artıq ailədəki başqa birinin, o cümlədən arvadının canı hesabına öz həyatını qorumaq istəmir. Aydın olur ki, Dəli Domrulun mənəvi-psixoloji inkişafı imkan verir ki, o artıq ilahi müzakirə kontekstində arvadına "yoldaş" kimi baxır və onun ölümünə qıymır... Başqa sözlə, süjetin qiymətləndirmə mərkəzində qadının ər yolunda canını verməyə hazır olması deyil, kişinin həmin fədakarlıq qarşısında laqeyd qalmaması, öz həyatını arvadının həyatından ayırmaması, "yoldaş" kimi baxması dayanır...[447]

23. Dəli Domrulun qəhrəmanlıq üçün evə dönüşü tərsinə hərəkət trayektoriyasıdır[448].

"Dəli Domrul" boyunu digər boylardan fərqləndirən əsas amil təqdim etdiyi qəhrəmanlıq modelindən qaynaqlanır. "Kitabi-Dədə Qorqud"un əksər boylarında qəhrəmanlar "evdən – çölə" doğru hərəkət edir, Oğuz məkanından kənarda düşmənlə qarşılaşır, igidlik göstərir və ya başqasını xilas edir, bununla da öz sosial statusunu təsdiqləyirlər. Həmin boylarda qəh-

[446] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 236
[447] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 237-238
[448] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 242

rəmanlığın əsas məkanı ailədən kənardakı dünya, əsas göstəricisi isə fiziki güc və düşmən üzərində qələbədir. "Dəli Domrul" boyunda isə bu hərəkət trayektoriyası əks istiqamətdə həyata keçirilir. Burada qəhrəman "çöldən – evə", güc nümayişindən ailə münasibətlərinə doğru hərəkət edir. Onun həlledici sınağı evdən kənarda, düşmənlə döyüş meydanında deyil, ailəsində baş verir[449].

Qeyd edək ki, S.Qarayevin boyda qəhrəmanın hərəkət trayektoriyasının "çöldən – evə" formuluna əsaslanması haqqındakı qənaəti "Dədə Qorqud" boyları haqqında bir sıra dəyərli məqalələrin[450] müəllifi, "Dəli Domrul" boyunu "gənc yaşda ölümə etiraz", "can verən və alan Tanrı və Əzrayıl ikiliyi", "din və iqtidar", "mərkəzi iqtidar və çəpərdəki iqtidar" (yəni ortodoksal və heteredoksal iqtidar), "eşik//astananın qoruyucusu", "ölüləri o biri dünyaya aparan eşik qoruyucusunun yerini Əzayılın alması", "insan qurbanı" və s. konseptlər üzrə düşüncə modelinə çevirmiş Mehmet Açanın Əslixan Xəzinədaroğlu ilə birgə yazdığı məqaləsindəki bu fikirlə də öz təsdiqini tapır: "Dədə Qorqud kitabı"na bütöv şəkildə yanaşdığımızda onun Dirsə xanla oğlu Buğac arasında yaşanan qarşıdurma ilə başlayıb Dış Oğuz ilə İç Oğuzun qarşıdurması ilə sona çatdığı görülür. Bu da "Dədə Qorqud kitabı"ndakı boy-

[449] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 242

[450] **Açа M.** Lanetin Kuşatmasında Bir Adam: Dirse Han. Lanet Kitabı (Ed. Emine Naskali Gürsoy). İstanbul: Kitabevi, 2010, s. 167-173; **Açа M.** "Kültür-Medeniyet Kahramanlari" Ve Türk Müzik Âletlerinin Ortaya Çikişi Hakkinda Teşekkül Etmiş Bazi Efsaneler // Milli Folklor, Yıl: 12, Sayı: 45, s. 43-51; **Açа M.** Dedem Korkut`un Dört Kadını İle Balıkesir`in Üç Kadını Bağlamında Toplumsal Cinsiyyet Kimliği // Sosyal Blimlerde Yeni Yönelimler-V. Print İnstitut za GEOGRAFİJU Podgoriç, 2018, s. 33-38; **Açа M.** Bamsı Beyrek Boyunda İki Ozan Tipi // Aşık Sanatı 2022, Abdal Yılı. İstanbul: Kesit Yayınları, 2022, s. 11-24; **Açа M.** Kitâb-ı Dedem Korkut Anlatılarını Anaerkil Düzen Temelinde Okumak // Folklor/Edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(1)-115. Sayı/Issue -Yaz/Summer DOI: 10.22559/folklor.2476, s. 647-668

ların bir çox başqa söyləmələrdə olduğu kimi, "qarşıdurma" (epik konflikt – S.R) amili nəzərə alınmadan şərh edilə bilməyəcəyi anlamına gəlir. Hekayətlərdəki konfliktlər, ümumən, "iç qarşıdurma" və "dış qarşıdurma" olmaqla iki qrupa ayrılır. İç qarşıdurma – bir qəhrəmanın öz əks arzuları ya da inancları ilə mücadilə etməsidir. İç qarşıdurmanın gözəl bir nümunəsini "Duxa Qoca Oğlu oğlu Dəli Domrul boyu"nda görürük"[451].

24. Dəli Domrulun körpüsünün yanında ölən cavan oğlan proyektiv metaforik kontekstdə elə Domrulun özüdür.

Dəli Domrulun yaxşı igidin canını qurtarmaq arzusu zahirən başqasının taleyinə yönəlmiş xeyirxah bir davranış kimi görünsə də, mahiyyət etibarilə onun *omnipotent eqosentrik "mən"inin* öz qüdrətini təsdiqləmək cəhdindən başqa bir şey deyildir[452].

Boyun başlanğıcında Dəli Domrulun anormal körpüsünün yanında *ölü gəncin arvadının yoxluğu* ilə finalda Domrulu *ölümdən xilas edən arvadının semantik mərkəzə çevrilməsi* arasında qarşılıqlı əlaqə yaranır. Süjet sanki əvvəlcə fədakar arvadın olmadığı ölünü, sonra isə arvad fədakarlığının müdaxilə etdiyi ölüm hökmünü qarşılaşdırır. *Bu mənada, körpü üzərindəki "arvadı olmadan" ölən şəxsin durumu ilə Dəli Domrulun arvad fədakarlığına qədərki durumu eyni semantik çərçivədədir.* Belə ki, Dəli Domrul da arvad fədakarlığı ilə qarşılaşdığı məqama qədər həyatı hələ "əvəzində can verilməmiş ölü" statusundadır[453].

[451] Açа M., A.Haznedaroğlu. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu Üzerine Çatişma Odakli Bir Yorumlama // Türk Halk Bilimi Alanında Uluslararasi Araştırmalar-I, 1. Baskı, Aralık 2024, s. 1-20

[452] Qarayev S. Dəli Domrul boyu: eqosentrik kişi şovinizminin metaforik semantikası. Bakı: 2026, 257 s. (*əlyazması*), s. 244

[453] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 244

25. Tanrı və Dəli Domrul arasında yaranan konflikt iki kişi arasında baş verən qarşıdurmadır[454].

Boyda patriarxal xalq düşüncəsinin təzahürü kimi Tanrı-Dəli Domrul konflikti, mahiyyət etibarilə, iki kişi arasında baş verən qarşıdurmadır. Lakin bu qarşıdurmanın doğurduğu nəticələrin ağırlığını daşıyan tərəf kişi deyil, qadın olur. Tanrının Dəli Domrulun ərköyünlüyü qarşısında irəli sürdüyü "can əvəzinə can" tələbi son nəticədə Dəli Domrulun arvadının üzərinə yönəlir. Beləliklə, *iki kişi arasında yaranmış konfliktin cəzası qadının öz ömrünü qurban verməsi dilemması ilə nizama salınır.* Bu vəziyyət patriarxal düşüncənin özünəməxsus eqosentrik xarakterik xüsusiyyətini üzə çıxarır: kişi dünyasında yaranan qarşıdurmanın əziyyətini və cəzasını qadın daşımalı olur[455].

26. "Dədə Qorqud" dastanı ozan folkloru nümunəsi kimi kişimərkəzli ideologiyanın ötürülməsində "ata təzyiqi"ni ifadə edir[456].

"Dədə Qorqud" abidəsi bir etnosun, abidədə Oğuz adlandırılan türkmanların etnoloji proseslərinin ozan interpretasiyasını təqdim edir. Təbiidir ki, cəmiyyətdə hamı ozan olmayıb, amma zövq alınan və performansı təqdir edilən onun sənəti olub. Burada *ozan cəmiyyətin mövcud stereotipləri ilə işləyib və sənət icra edibdir.* Onlar bütün bunlarla yanaşı, sənətin cəmiyyətdən görünən mənzərəsini deyil, daha çox özlərindən görünən dünyanı təsvir etmiş və yaradıcılığın verdiyi imkan kontekstində özlərini dünyanın mərkəzinə yerləşdirmiş və öz sakral ustadları olan *Dədə Qorqudu bütün cəmiyyətin piri kimi təqdim etmişlər*. Bu mənada, "Dədə Qorqud" dastanı

[454] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 250
[455] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 250
[456] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 253

ozan folkloru kimi cəmiyyət stereotiplərinin kişi sənəti olan "ozan dünyası"ndan şərhidir[457].

Bütün bu fikirlərə yekunlaşdıraraq vurğulamaq istərdim ki, **Şəfa Qarayevin Azərbaycan folklorşünaslığı qarşısında əsas xidməti onun təkcə milli humanitar-filoloji fikrinə psixoanalitik diskursu gətirməsi və özünün zəngin yaradıcılığı ilə psixosemantik folklorşünaslıq paradiqmasını təkbaşına yaratması ilə müəyyənləşmir. Burada ilk baxışda, bəlkə də, görünməsə də, sonralar daha aydın şəkildə fərqinə varacağımız bir həqiqət var: o, özünün psixosemantik yanaşmaları ilə real zamanda "hər an" müasirləşən insanla onun mifoloji-epik yaddaşı arasında zaman "pərdəsini" götürməyi, "zamansızlıq effekti" yaratmağı bacardı: Dəli Domrulun eqosentrik infantil kimliyimizin psixosemantik arxetipi kimi real yaddaşımızda olduğunu, "əlimizi vura biləcək dərəcədə" yanımızda olduğunu, hər an bizimlə və bizdə yaşadığını aşkarladı.**

[457] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 253

İKİNCİ BÖLMƏ

"DƏLİ DOMRUL" MƏTNİNİN "DƏLİ" KODU İLƏ OXUSU (2009-cu ildən baxış)

Dəli Domrul obrazı haqqında apardığımız araşdırmaları ilk dəfə 2009-cu ildə nəşr etdirdiyimiz "Oğuz mifologiyası" adlı tədqiqatımızda ümumiləşdirmişik[458]. Həmin tədqiqatda "Dəli Domrul" boyunun "dəli//dəlilik" kodu ilə oxusu həyata keçirilmişdir. Biz indi burada oxucularımızı həmin tədqiqatla tanış etməyi məqsədəuyğun hesab edirik.

§ 1. Xaosun dəli paradiqmaları

"Dəli" semantemi "ağıllı" semanteminə tərs proyeksiyada dayanır (dəli-ağıllı qarşıdurma modeli) və məntiqi olaraq bu adla bağlı olan qəhrəmanların davranışlarını xaosa bağlayır. Bu mövzuda aparılmış tədqiqatlar da nəticə etibarilə "dəli-(lik)" semantemini xaosla bağlı davranış və keyfiyyətlər kompleksi səviyyəsində təsdiq etməyə imkan verir. Belə ki, Tofiq Hacıyev "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı "dəli" adını "qoca" adının qarşılığı kimi dəyərləndirərək yazır ki, "Qoca" adı "cavan qəhrəmanların "Dəli" adının qarşılığıdır – cavan igidlərə Dəli Dondar, Dəli Domrul deyildiyi kimi, sərkərdəliyi püxtələşmiş Oğuz qəhrəmanlarına da Qəflət Qoca, Qazılıq Qoca və s. deyilmişdir"[459].

Cəlal Bəydili (Məmmədov) "dəli" adını "Kitabi-Dədə Qorqud" qəhrəmanlarının igidliyini, hünərini bildirən mədəni-

[458] Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: "Nurlan", 2009, s. 208-219

[459] Hacıyev T. "Dədə Qorqud kitabı" Oğuz tarixinin yazılı dərsliyi kimi (yaxud: dastanımızın həcmi haqqında) // "Dədə Qorqud" jur., 2001, № 1, s. 17

kulturoloji anlayış hesab edir. Dəli, alimə görə, "impulsiv ərənliyi səciyyələndirir. Türk epik ənənəsində sadəcə gücün, cəsarətli və qorxmaz olmağın deyil, eləcə də atlı-köçəbə topluluğun anlayışındakı ərdəmliliyin və uyğun olaraq dastan qəhrəmanlığının mədəni davranış kodudur"[460].

Ağayar Şükürov Dəli Domrulun "dəli" adında təcəssüm olunan igidlik keyfiyyətlərinin oğuzun digər qəhrəmanları üçün xarakterik olan normalara uyğun gəlmədiyini xüsusi vurğulamışdır[461].

Kamran Əliyev "dəliliyi", ümumən psixoloji hal – "əhvali-ruhiyyə" kimi səciyyələndirmişdir: "...eposda Dəli Domrul obrazı Dəli kimi davranan və ətrafındakı adamlara öz dəlilik əhvali-ruhiyyəsinin gözü ilə baxan yeganə obraz deyil. Eposda Dəli Dondaz, Dəli Budaq, Dəli Uran, Dəli Qarcar, Dəli Ozan, Dəli İgid obrazları da vardır"[462].

Asif Hacılı dəli obrazını "çılğın qəhrəmanlar" kateqoriyasına aid edərək, onun semantikasını, haqlı olaraq, mifoloji struktura müncər etmişdir: "Əksər ədəbi personajlar kimi, çılğın obrazının da qaynaqları ilk növbədə miflə bağlıdır. Məlumdur ki, tanrı-onqon münasibətinin mütləq olduğu mifdə müstəqil xarakterlər yox, müəyyən ideyanı ifadə edən birtərəfli tiplər verilir və burada canlı insanlara və adi hisslərə yer olmur, mifik hadisələrdə hamı nəyinsə "dəlisi", hansısa bir parlaq, ifrat keyfiyyətin ifadəçisi, simvolu kimi iştirak edir. Dəlilik bu simvollar arasında mühüm yer tutur, öz əsrarəngizliyi və mübhəmliyi ilə ayrıca kult mövqeyi qazanır. Dəlilik kultu, nevrozlar, fərdi və kütləvi psixoz haqqında erkən türk

[460] Bəydili (Məmmədov) C. "Dəli" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: "Öndər Nəşriyyat", 2004, s. 104

[461] Şükürov A. "Kitabi-Dədə Qorqud"un mifologiyası. Bakı: "Elm", 1999, s. 48

[462] Əliyev K. "Dəli Domrul" boyu eposun strukturunda təsadüfdür, yoxsa zərurət? //"Dədə Qorqud" jur., 2002, № 4, s. 20

məfkurəsindəki təsəvvürlər şaman mifologiyasında xüsusi sistem çərçivəsinə qaldırılır”[463].

Muxtar Kazımoğlu (İmanov) “dəli” obrazının semantik strukturunu onun dastanlardakı poetik cizgilərini ümumiləşdirmək yolu ilə müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Alim ilk növbədə belə bir məqama diqqət yetirmişdir ki, “Dədə Qorqud” eposunda heç də bütün igidlərə “dəli” deyilmir. Bütün igidlərə “dəli” deyilsəydi, yəni “igid” və “dəli” sözləri tam eyni mənanı bildirsəydi, onda “dəli igid” ifadəsini işlətmək məntiqsiz görünərdi[464]. Lakin müəllif bununla yanaşı, haqlı olaraq, belə hesab edir ki, “dəli igid” ifadəsini obrazın yalnız şücaətindən xəbər verən bir ifadə saymaq çətindir[465]. Tədqiqatçı Oğuz igidi Əgrəyin “dəliliyinin” nümunəsində Oğuz igidlik normaları üçün xarakterik olmayan “qəribəliklər” görür[466]. M.Kazımoğlu dəliliyi “Kitabi-Dədə Qorqud”un obrazlar sisteminin poetik modelinin ayrıca bir semantik səviyyəsi kimi aşkarlamışdır: “...dəlilik neçə-neçə obrazı əhatə edən bir xətdir və həmin xətt üzrə təsvir edilən obrazların hərəkətləri, təbii ki, bir-biri ilə yaxından səsləşir. Ayrı-ayrı obrazlarda özünü göstərən ağlasığmaz hərəkətlərin ən başlıca səbəbi başqa bir şey yox, dəliliyin, dəlisovluğun özüdür”[467]

Müəllifin belə bir yanaşması ilə tam razılaşmaq lazım gəlir ki, Uruz, eləcə də Buğac, Basat, Qanturalı, Əmran və başqa qəhrəmanlar eposda ciddi planda, lirik-dramatik ahəng əsasında təsvir edilən qəhrəmanlardır və onların hər hansı bir hərəkətini igidlik meyarı ilə qiymətləndirdikdə qarşıya elə bir çətinlik çıxmır. Dəli Domrulun təhlilində çətinliklərlə üzləş-

[463] Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: “Mütərcim”, 2002, s. 87

[464] Kazımoğlu M. “Dədə Qorqud kitabı”nda dəli obrazı // “Dədə Qorqud” jur., 2004, № 3, s. 22

[465] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 22

[466] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 22

[467] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 25

məyimizin başlıca səbəblərindən biri (başqa dəli obrazları ilə bərabər – S.R.) bu obraza da eynilə Uruz, Buğac, Basat, Qanturalı və Əmran meyarları ilə yanaşmağımızdadır[468]. M.Kazımoğlu dəli obrazlarının poetik semantikasını "dəlisov-ağıllı" qırşıdurma modeli müstəvisində götürərək yazır: "Folklorda dəlisov və ağıllı qarşıdurmasının ənənəvi motivlərindən biri ağıllının hiylə işlədib, dəlisovu axmaq yerinə qoymasıdır. Bu motivin komik bir nümunəsinə Dəli Qarcar-Dədə Qorqud qarşılaşmasında rast gəlirik"[469].

Folklor gülüşü kodunun strukturunu araşdıran M.Kazımoğlu "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda dəliliyi (dəli igid obrazını) komizm doğuran mühüm amil kimi də aşkarlamışdır[470].

Tədqiqatçı dəli obrazının binar modelinə əsaslanıb, onun strukturunda vahid obraz arxiseminin arxaik struktur səviyyəsini aşkarlamağa nail olmuşdur: "Model ondan ibarətdir ki, dəlilik öz içində bir ağıllılıq məzmunu gizlədir. Dəlinin tərsinə çevrilmiş ağıllı demək olduğuna ("dəlidən doğru xəbər" deyiminin təsdiqinə) folklordan çoxlu misallar çəkmək olar"[471].

M.Kazımoğlu belə bir yekun qənaətə gəlir ki, ""Dədə Qorqud" eposundakı dəli igid normalara sığmayan 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"[472].

Qənaətimizcə, müəllifin bu fikri dəli obrazlarının və onların bağlı olduğu xaosun dəyərləndirilməsində mühüm metodoloji məqamı təşkil edir. Başqa sözlə, M.Kazımoğlunun nizam-intizamın – kosmosun yaradılmasını dəliliyə – xaosa

[468] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 30
[469] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 33
[470] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 33-34
[471] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 35-36
[472] Kazımoğlu M. Göstərilən əsəri, s. 38

müncər etməsi onun dəli obrazlarını xaosla əlaqələndirməsi anlamına gəlir.

Dəli obrazının poetikasını "Koroğlu" dastanı üzrə geniş şəkildə araşdırmış müəllif belə bir qənaətə gəlmişdir: ""Dəli" obrazı "Dədə Qorqud"la müqayisədə "Koroğlu"da daha geniş yer tutur. Bütün silahdaşları dəlilərdən – dəli igidlərdən ibarət olan Koroğlunun özü ən böyük dəli, atı ən dəlisov atdır. Koroğluya və dəlilərə rəğbət bəsləyən aşıqlar "dəli" mənasını verən "cünun" və "abdal" adlarını daşıyırlar – Aşıq Cünun və Abdal Aşıq (sonuncu ada dastanın Paris nüsxəsində rast gəlirik). Paris nüsxəsindən o da məlum olur ki, Çəmlibelin (Çənlibelin) yeddi-səkkiz ağaclığındakı qoruq da "dəli" adını daşıyır – Dəlibaba qoruğu[473]. "Koroğlu" eposunda dəli məsələsinin şərhini Koroğlu obrazından başlasaq, ilk növbədə buna diqqət yetirməliyik ki, dəlilərin bir neçəsi konkret olaraq "dəli" adlandığı kimi (...) Koroğlu da bəzən "dəli" təyini ilə təqdim olunur. Təsadüfi deyil ki, V.Xuluflu nəşrindəki qollardan biri "Dəli Koroğlu və Bolu bəy" (bax[474] – S.R.) adlanır"[475].

Yeri gəlmişkən, M.Kazımoğlunun "Koroğlu"nun Paris nüsxəsində dəlilik semantemi ilə bağlı işarə vahidi kimi diqqət cəlb etdiyi "Dəlibaba qoruğu" adı təsadüfi deyildir. Türk alimi Erman Artunun da müşahidələrinə görə, Anadolu xalq mədəniyyətində "dəlilik çeşməsi", "dəlilik pınarı (bulağı)", "dəlilik qaynağı (bulağı)" obrazlarını tez-tez rast gəlinir[476].

---

[473] Koroğlu. Paris nüsxəsi / Nəşrə hazırlayan İ.Abbaslı. Bakı: "Ozan", 1997, s. 165

[474] Koroğlu (Vəli Xuluflu nəşri) / Qeyd, şərh, ön sözün müəllifi, mətni nəşrə hazırlayanı və redaktoru A.Nəbiyev, nəşri açıqlayan və tərtib edən Y.İsmayılova. Bakı: "Elm", 1999, s. 87-104

[475] Kazımoğlu M. "Koroğlu" eposunda dəli obrazı // "Elmi axtarışlar", XI kitab. Bakı: "Nurlan", 2004, s. 3

[476] Artun E. Yaşayan Adana Karatepeli Fıkraları / İpekyolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri (1-7 Temmuz 1993). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 22

Koroğlunun özünün "ən böyük dəli" olmasına gəldikdə isə türk alimi Aynur Koçak göstərir ki, dastan qəhrəmanı Koroğlu da bir alp-dəli tipi olaraq qarşımıza çıxır. Koroğlunun adı bəzi yerlərdə Dəli Alıdır, atası isə Dəli Yusufdur[477].

Dəli obrazları ilə bağlı türk alimlərinin də önəmli yanaşmaları vardır. Onların içərisində A.Koçakın bu obrazı türk mədəniyyətinin bütün struktur səviyyələri üzrə araşdıran "Xalq yaradıcılığında dəli tipinə dair bəzi təsbitlər" adlı məqaləsi diqqəti xüsusi cəlb edir. O yazır: "Bugünə qədər haqqında çox şeylər yazılıb söylənən "dəlilər" bəzən bir dastanın, bir lətifənin, bəzən bir xalq hekayəsinin, əfsanənin və nağılın birinci dərəcəli qəhrəmanı olmuşlar. Bu çalışmada xalq yaradıcılığında rast gəlinən dəli tipləri "igidlik", "vəlilik" və "ağıl xəstəsi" kontekstlərində təsnif edilirək dəyərləndirilməyə çalışılacaqdır"[478]. Müəllif bundan sonra "dəlilik" semantemini ümumkültür müstəvisində dəyərləndirərək onun üç tipini aşkarlamışdır: "Alp/igid dəli tipi, vəli dəli tipi və ağıl xəstəsi dəli tipi"[479].

A.Koçak bizi maraqlandıran dəli tipini "alp/igid dəli tipi"nə aid etmişdir. Alp tipini "Dədə Qorqud" dastanlarının ən bariz və ən əhəmiyyətli tipi hesab edən alim göstərir ki, "xalq yaradıcılığına bağlı növlərin gəzərli, gərəkli və orijinal olmasını təmin edən "orijinal tip yaratma" özəlliyi "Dədə Qorqud" dastanlarında ən yüksək ifadəsini tapır. Dastanlardakı igidlər "bahadır, dəli, yaxşı igid"lərdir. Və "bunlara qapı-baca yox"dur"[480].

A.Koçakın dəliləri "alp" tipinə aid etməsi təsadüfi deyildir. Türk alimi M.Kaplan bu tipi igidlik, qələbə çalma və ha-

[477] Koçak A. Halk Anlatılarında Deli Tipi Üzerine Bazı Tespitler / Gazi Universitesi Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum. Ankara: Gazi Universitesi Yayınları, 2004, s. 284

[478] Koçak A. Göstərilən əsəri, s. 280

[479] Koçak A. Göstərilən əsəri, s. 282

[480] Koçak A. Göstərilən əsəri, s. 283

kim olma ehtirasına sahib, ünsiyyətcil, fəal tip hesab edərək[481] göstərir ki, "alp tipində (həyatvericilik, məhsuldarlıq, coşqunluq anlamında olan – S.R.) dionislik cəhəti vardır. O, ölçü-hesaba sığmır, coşqundur, bəzən "dəli" sözü ilə vəsfləndirilir. Bu coşqunluq və dəlilik üzündən başı tez-tez bəla çəkir"[482].

Digər bir türk alimi Mətin Ekici alp tipini psixoloji müstəvidə ideal insan kimi səciyyələndirmişdir: "Dastanlarda ideal insan tipi daha çox öz istək və arzularının fövqünə qalxmış, hər dəfə öz toplumu üçün həyatını fəda etmə cəsarəti və qabiliyyəti göstərilmiş obrazlar çevrəsində qurulmuşdur"[483]

Füzuli Bayat da öz növbəsində "alp" vahidini dastan qəhrəmanını mədəni-davranış kodu kimi səciyyələndirmişdir: "Boylarda alplıq ruhu qəhrəmanlıq, cəsarət güc rəmzi, əsgər ünvanıdır. Alp əski tayfa strukturunda qoçaqlığına, mərdliyinə görə seçilən, bir zümrə təşkil edən, davranış, rəftar, geyim və silahları ilə başqalarından fərqlənən imtiyazlı təbəqədir"[484].

A.Koçak Dədə Qorqud dastanlarında Dəli Domrul, Dəli Qarcar, Dəli Dondar, Dəli Budaq, Dəli Əvrən kimi obrazları ayrılıqda təhlil edərək onların "dəlilik" tipində "alp/igid" arxetipini aşkarlamışdır[485]. Biz də öz növbəmizdə qeyd etmək istəyirik ki, alimin dəli obrazlarını "alp/igid" paradiqmasında təhlil etməsi bu obrazın ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsində düzgün istiqamətdir. Dəlilər xaosla bağlı obrazlardır. Bu anlamda, dəlilik statusu kosmik status olan "alp/igid"liyin xaosa məxsus əsasını (mərhələsini) təşkil edir. Kosmos

[481] Kaplan M. Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar Araştırmalar 3. Tip Tahlilleri, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991, s. 50

[482] Kaplan M. Göstərilən əsəri, s. 51

[483] Ekici M. Türk Dünyasında Köroğlu, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, s. 124

[484] Bayat F. "Alp" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: "Öndər Nəşriyyat", 2004, s. 23

[485] Koçak A. Halk Anlatılarında Deli Tipi Üzerine Bazı Tespitler / Gazi Universitesi Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum. Ankara: Gazi Universitesi Yayınları, 2004, s. 283-284

xaosdan yaranır və bu çevrilmə (sublimasiya) ritmik olaraq davam edir. Oğuz fərdi xaosa məxsus dəlilik statusundan keçməsə, kosmik alp/igid statusunda qurula bilməz. O, öncə xaosla kosmosun hüdudunda yerləşən ikili dəli (ölü-diri, ağıllı-dəli, normal-anormal) statusunda olmalı, sonra bu statusdan al/igid statusuna yüksəlməlidir. Bu baxımdan, dəlilik igidliyin alplıqdan əvvəlki xaotik mərhələsidir. Alp olmanın sintaqmatik düzüm sxemi belədir:

Kosmos ---------- Keçid ---------- Xaos
Diri ---------- Ölü və diri -------- Diri
Əvvəlki status ------- Dəli statusu ------- Alp statusu

Bu anlamda, "dəlilik" "ağıllılığın" tərs proyeksiyası olmaqla bu adla hər hansı şəkildə bağlı olan qəhrəmanların xaosla bağlılığını göstərir. Araşdırma göstərir ki, "dəli" adını daşıyan qəhrəmanlar xaosla bağlı olsalar da, bu, onların hamısında eyni məzmun daşımır. Başqa sözlə, dəli adlı qəhrəmanlar xaosla müxtəlif forma və məzmunda bağlı obrazlardır. Bu mənada, onlar "dəli" statusunda birləşsələr də, ritual-mifoloji dünya modelinin fərqli funksiyalarının daşıyıcılarıdır. Məsələn, Dəli Domrulun və Dəli Ozan statusundan keçən Beyrəyin dəlilikləri arasında ciddi fərq vardır. Birinci "yumuşçu oğlan" – ölüm mələyi Əzrayıl ilə bir üfüqi sırada durur. Onun funksiyası ölmüş insanların ruhlarının o biri dünyaya ötürülməsi ilə bağlıdır: "Can bazarı" – "ruh mübadiləsi" (ölüb-dirilmə) ilə məşğuldur. Beyrəyin "dəliliyi" isə onun qam-şaman statusu ilə bağlıdır. Dastanda biz onun funksiyasını qara şamanlıq – bəd (yaman) ruhlarla animistik mediasiya statusunda müşahidə edirik. O, şaman-mediator kimi statuslar (diri-ölü, kosmos-xaos, ağıllı-dəli) arasında hərəkət etmək, birindən o birinə keçmək qabiliyyətinə malikdir. Yaxud Dəli Qarcar birbaşa Xaosun sakinidir. O, Altay, Sibir türklərinin mifologiyasında yayğın olan yeraltı dünya hakimi Erliklə bir paradiqmatik sütunda durur.

§ 2. Dəli Domrul paradiqması

Dəli Domrul ölümə qarşı çıxıb, Əzrayılla vuruşur. Ölüm dünyası real dünyanın əksi olan dünya, başqa sözlə, Xaos dünyasıdır. Boyda təsvir olunmuş çay Oğuz kosmosu ilə xaosun – "Yalançı dünya"nın arasında sərhəddir. Xaos kosmosa tərs proyeksiyada dayanır. Demək, Xaosla bağlı çay bir məkan olaraq Kosmosdakı çayın əksi olmalıdır. Doğrudan da, boyda Dəli Domrulun üzərində körpü tikdirdiyi çay sulu yox, quru çaydır.

§ 2.1. "Çay" semantemi

Öncə çay semanteminə diqqət yetirək. Qorqudşünaslıqda Dəli Domrulun "dəlilikləri", xüsusilə "quru çayın" üzərində körpü salması tədqiqatçıları çox düşündürmüşdür. Bəhlul Abdulla bu məsələni "sirr" hesab etmişdir: "Bəlkə, burada qorqudşünasların zənninə belə gəlməyən başqa bir sirr vardır? Bəlkə, bu çay quru yox, sulu çaydır? Bir az irəli gedib deyirik ki, bəli, bu, elə doğrudan da belədir"[486].

Mirəli Seyidov da Dəli Domrul obrazı ilə bağlı düşüncələrinin yekununda çayın quru yox, sulu olması qənaətinə gəlmişdir: "Deməli, Dəli Domrul vaxtilə sulu çayın üzərində körpü tikdirir və o, bu dünyanın – dirilər dünyasının ölümə qarşı duranı imiş"[487].

Arif Acalov isə quru çayı elə quru çay kimi də qəbul edərək belə hesab etmişdir ki "çayın quru olmasına səbəb həyatın

[486] Abdulla B. Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud"da və qorqudşünaslıqda. Bakı: "Təhsil", 2002, s. 39-40

[487] Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: "Yazıçı" 1989, s. 440

tənəzzülü, ölümün yaşayışı üstələməsi, kosmik ahəngin pozulmasıdır"[488].

Vahid Adilov (Zahidoğlu) da bu məsələyə xüsusi məqalə həsr etmiş və quru çayı sulu çay hesab etmişdir. O, Oğuz dilinə məxsus "quru (çay)"ın "sulu (çay)" olduğunu sübut etmək üçün Oğuz dilinin leksik-semantik inkişaf sistemindən qıraға çıxmalı olmuş, çevirmə əməliyyatı üçün türk dillərinin qeyri-oğuz ladlarında uyğun faktlar axtarmışdır[489].

Qeyd edək ki, bu tədqiqatçıların hamısı boyun ayrı-ayrı struktur semantemlərini düzgün müşahidə etmişlər. Lakin onların araşdırmalarında ritual-mifoloji dünya modelindən çıxış edilməməsi "dəlilik" davranış kompleksini sistem olaraq bərpa etməyə imkan verməmişdir. B.Abdullanın yanaşmasında ritual-mifoloji davranış modelinə tarixi şüurun məntiqi tətbiq olunmuş və bəzi "uyğunsuzluqlar" tarixi şüur baxımından "məntiqi" izahını tapmışdır. Lakin bu halda yeni uyğunsuzluqlar törəmiş və ümumiyyətlə, Dəli Domrulun "dəli" davranışları ("anormal" hərəkətləri) çayın "sulu" olması ilə də məntiqi izaha gəlməmişdir ("normal" hərəkətlərə "çevrilməmişdir").

M.Seyidovun yanaşmasında mifoloji dünya modelinin bir sıra struktur elementləri düzgün izah olunsa da, mifoloji dünya modeli sistem şəklində bərpa olunmadığı üçün izah yarımçıq qalmışdır.

A.Acalov Dəli Domrul obrazı və onunla bağlı kosmik kontinuuma, ümumiyyətlə, mifoloji şüur məntiqi (dünya modeli) kontekstində yanaşsa da, leksik etimologiyaya əsaslandığı üçün uyğun olmayan nəticələr almışdır.

---

[488] Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı, "Elm", 1983, s. 230

[489] Adilov (Zahidoğlu) V. Dəli Domrul boyundakı quru çay ifadəsi haqqında / Tədqiqlər – 1, Bakı, "Elm", 2000, s. 19-31

V.Zahidoğlu yuxarıdakı mütəxəssislərdən fərqli olaraq, məsələyə, ümumiyyətlə, epik-mifoloji dünya modeli kontekstində yanaşmamışdır.

"Kitabi-Dədə Qorqud"dakı çayı "ölüm və həyatı ayıran magik sərhəd" hesab edən Rüstəm Kamal[490] bunu, haqlı olaraq, statusdəyişmə ilə əlaqələndirmişdir: "İnsan statusunun dəyişməsi çaydan keçənin simvolik işarəsi kimi öz əksini yas, toy və doğum mərasim poeziyasında tapmışdır"[491].

V.N.Toporov mifoloji düşüncədə çay obrazının universal semantikası haqqında yazır ki, "o, əhəmiyyətli mifoloji düşüncə simvolu, sakral topoqrafiya elementidir. Bir sıra (ilk növbədə şaman tipli) mifologiyalarda kosmik çay – dünya çayı yuxarı, orta və aşağı dünyaları deşib keçən kainat "oxu", dünya yolu keyfiyyətində çıxış edir"[492]. "Maneə, təhlükə, sel, daşqın; dəhşət, yeraltı dünyaya giriş; nitq, peyğəmbərlik gücü... çayın simvolik mənalarıdır"[493].

§ 2.2. "Körpü" semantemi

"Dəli Domrul" boyundakı çayın kosmosla xaosun hüdudunda yerləşdiyini nəzərə alsaq, bu çay yeraltı dünyaya girişin simvoludur. Onun üstündə Dəli Domrulun tikdirdiyi körpü də bunu təsdiq edir. V.N.Toporov göstərir ki, "körpü mifopoetik ənənədə sakral məkanının müxtəlif nöqtələri arasında əlaqənin obrazı kimi çıxış edir. Körpü bu anlamda yol (simvolu ilə – S.R.) ilə, daha doğrusu, onun ən çətin hissəsi ilə

[490] Kamal R. "Kitabi-Dədə Qorqud": arxaik ritual semantikası. Bakı: "Elm", 1999, s. 58

[491] Kamal R. Göstərilən əsəri, s. 56

[492] Топоров В.Н. Река / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 374

[493] Топоров В.Н. Göstərilən əsəri, s. 376

izofunksionaldır”[494]. “Şaquli körpü (dünyanın şaquli mifoloji modelinə daxil olan körpü – S.R.) yeri təkcə yuxarı dünya ilə yox, həm də aşağı dünya ilə birləşdirir... Aşağı dünyanın körpüsündə çox hallarda keşikçi də durur. Bəzi hallarda zoomorfik görkəmdə rast gəlinən bu keşikçi ölənləri (yaxud ölülər səltənətinə getmək şücaətində olan diriləri) müəyyən ödənişin, yaxud hansısa tapmacanı tapmaq şərtinin, hansısa sınaqdan uğurla keçməyin əvəzində aşağı dünyaya buraxır”[495].

Dəli Domrul da oxşar sxem daxilində hərəkət edir. Onun funksiyası bütün hallarda xaosun astanasında olan çay və körpü ilə sıx bağlıdır. Xaos kosmosun tərs proyeksiyası olduğu kimi, Dəli Domrulun da bütün hərəkətləri xaotikdir – tərsinədir. Xaosla bağlılıq onun hərəkətlərində ardıcıl şəkildə təzahür edir. Onun davranışları xaosun “yalançılıq” davranış prinsiplərini özündə əks etdirməklə Oğuz kosmosundakı hərəkətlərə əks – tərs proyeksiyada dayanan hərəkətlərdir: Başlıcası, bunlar təsadüfi yox, bir məna sırası boyunca düzülən və bir-birini təsdiq etməklə sistem yaradan hərəkət vahidləridir:

– Dəli Domrul sulu yox, quru çayın üzərində körpü salır (xaotik davranış);

– Körpüdən keçənlərdən pul aldığı kimi, keçməyənlərdən də pul alır (xaotik davranış);

– Keçənlərdən çox pul almaq əvəzinə, keçməyənlərdən daha çox pul alır: keçənlərdən – 33, keçməyənlərdən – 40 axça (xaotik davranış);

– Quru çayın üstündən piyada keçənləri döyə-döyə öz körpüsündən keçməyə məcbur edir (xaotik davranış);

[494] Топоров В.Н. Мост / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 176

[495] Топоров В.Н. Göstərilən əsəri, s. 177

– Oğuzda hamının adi norma kimi qəbul etdiyi ölümün əksinə gedir: bu, Oğuz kosmoloji dinamika sxeminin inkarı (xaotik davranış-reaksiya) deməkdir.

§ 2.3. "Otuz üç axça" semantemi

Burada diqqət tələb edən elementlərdən biri "33 axça" semantemidir. Müşahidələrimizə görə, ***33 inisiasiya, yəni ölüb-dirilmə ritualının mənası çox arxaikləşmiş ritm vahidi, başqa sözlə, xaosla (ona keçidlə) bağlı ritmik struktur vahididir.*** Bu vahid "Kitabi-Dədə Qorqud"da iki dəfə məhz xaosla bağlı təkrarlanmaqla xaos modelinin mütləq elementi olduğunu ortaya qoyur. Dəli Domrul körpünü keçənlərdən 33 axça alır. Başqa sözlə, 33 axçanı ödəyə bilmək keçidin şərtidir. Körpünü 33-dən aşağı miqdar vahidi yox, məhz 33 vahid ödəməklə keçmək olar. Bu baxımdan, 33 ritmik strukturun keçid, hüdud vahididir. 33-ə çatmaq körpünü adlaya bilmək, keçə bilmək deməkdir. Eyni hüdud vahidini "Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu"nda görürük.

Qanturalının sevgilisi Trabzon təkurunun qızıdır. Başqa sözlə, bura kafir məkanı – xaosdur. Xaosda Selcan xatunla onun arasında üç vəhşi heyvandan ibarət bir maneə var. Bu maneəni adlamadan xaoslu sevgiliyə qovuşmaq mümkün deyil. Maraqlıdır ki, bu üç heyvan (aslan, buğa buğra) birlikdə Selcan xatunun köynəyidir: "Ol qızın üç canvər ***qalınlığı-qaftanlığı*** vardı"[496].

"Qaftan" – köynəkdir. Qanturalı Selcana qovuşmaq üçün üç heyvan qalınlığında köynəkdən – "qalınlıq-köynəklikdən" keçməlidir. "Köynək" doğuluşu, bir məkandan digərinə, bir statusdan başqasına keçməyin mediasiya mexanizmidir. İndi-

[496] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 85

nin özündə də bəzi yerlərdə (məs., Zərdab rayonunda) uşağı olmayan qadınlar başqasının uşağını övladlığa götürərkən bəzən "köynəkdən keçirmə" ritualını yerinə yetirirlər. Uşağı övladlığa götürən ana onu öz köynəyinin (donunun) bir başından salıb o biri başından çıxarır. Bu, doğuluşu simvolizə edir. Bu ritualın icrasından sonra uşaq artıq onu doğan ananın yox, köynəkdən keçirmə yolu ilə doğan ananın övladı sayılır. Başqa sözlə, uşağın statusu dəyişir. Qanturalı da Selcanın üç vəhşi heyvan qalınlığında (üç heyvandan ibarət) köynəyindən keçməklə əvvəlki kosmik statusunda ölür, xaotik statusda doğulur. Bu, ölüb-dirilmədir. Köynəkdən keçən (uşaq, yaxud Qanturalı) mediasiya edir: məkani mənsubiyyətini dəyişir. Biz buna bir qədər irəlidə – "Bamsı Beyrək" boyunda da məhz bu statusda – mediasiya mexanizmi olaraq rast gəlirik.

Kosmoslu Qanturalı ilə xaoslu Selcan xatunun arasında keçid vasitəsi kimi köynək durur. Başqa sözlə, ***köynək Kosmosla Xaos arasında körpü rolunu oynayır***. Bu baxımdan, hər ikisi mediasiya vasitəsi olan Domrulun körpüsü ilə Selcanın köynəyi arasında mifoloji-metaforik eyniyyət var. Lakin əsas eyniyyət körpü və köynəyin eyni ritm vahidi – "33" semantemi ilə funksionallaşmasında ifadə olunur: ***Domrulun körpüsündən keçməyin ödəniş haqqı 33 axça, Selcanın köynəyindən keçməyin haqqı 33 candır***. Belə ki, Qanturalıya qədər 32 igid Selcanla evlənmək istəmiş və həlak olmuşdur. Həlak olmaq, ölmək – canını vermək deməkdir. Bu, ritual-mifoloji planda Qanturalının köynək-körpüdən keçmək üçün 32 can ödəməsi və özünün 33-cü can olaraq körpüdən keçməsi deməkdir. Yada salaq ki, Xaosa adlamaq üçün ölmək – inisiasiya ritualından keçməklə ölü statusuna yiyələnmək lazımdır. Bu baxımdan, Qanturalı xaosa diri statusunda adlaya bilməzdi. Bunun üçün o, ölü statusuna keçməli, başqa sözlə, ölməli idi. ***Bu halda Selcan xatunun "qaftanlığının" üç heyvan qalınlığında olması köynək-körpünü üç vəhşinin qoruması de-***

məkdir. Qanturalıya qədər 32 can ödənir. Keçid vahidi 33-dür: o da 33-cü can olaraq (ölü statusunda) xaosa adlayır. Selcanı əldə edir. Xaosdan Kosmosa qayıdarkən Qanturalı ölü statusundan diri statusuna keçməli idi. Bu halda Qanturalının xaosla kosmosun hüdudunda yatmasını – "yuxu" ritualını yada salaq. O da Oğuzun sərhədində yuxulayır. Yuxu – ölüb-dirilmə ritualıdır. Qanturalı bu ritualla ölü statusundan diri statusuna keçir: dirilir.

Burada "33" vahidi ilə bağlı mühüm funksional paradıqma bərpa olunur: Domrulun körpüsündən keçmək üçün 33 axça, Selcanın köynək-körpüsündən keçmək üçün 33 can ödəmək lazımdır. Ritual-mifoloji dünya modelinin paradiqmatik strukturu baxımından bu, "33 axça" semanteminin "33 can" semanteminə bərabərliyi, onların eyni məna sütununda durması, başqa sözlə, 33 axça və 33 canın eyniliyi (33 axça // 33 can) deməkdir. "Axça" və "can" vahidlərinin bu mifoloji-metaforik eyniyyəti göstərir ki, Dəli Domrulun körpüsündən keçmək üçün 33 can-axça ödəmək lazımdır.

Beləliklə, xaosa adlamanın arxaik-mifoloji qiyməti 33 candır. "33 axça" sonrakı transformasiyadır. 40 axça – 40 can verənlər isə körpünün üstündən keçməkdən – ölməkdən can qurtarırlar.

§ 2.4. "Qırx axça" semantemi

Qeyd edək ki, Domrulun bərpa etdiyimiz funksiyası başqa tədqiqatçılar tərəfindən də, lakin "axça" paradiqmasında müşahidə edilmişdir. Ramil Əliyevin apardığı təhlillərin[497] monoqrafik yekunlarına görə, "burada 40 rəqəmi bizim dünyanı – Oğuz dünyasını işarələyir, 33 rəqəmi isə o dünyanın

[497] Əliyev R. "Dəli Domrul" boyunun mifoloji strukturu // ADPU-nun Elmi xəbərləri, 2006, № 3, s. 143-149

simvoludur. Dəli Domrul o dünya ilə bu dünya arasındakı sərhəddə dayanan ölüm mələyinin vəzifəsini icra edir"; "Belə deyək ki, ölənlərdən 33 axça alıb körpü vasitəsi ilə onların ruhlarını o dünyaya aparır, ölməyənlərdən 40 axça alıb geri qaytarır. Qədim mifoloji düşüncəyə görə, ölülərin ruhlarının o dünyaya aparılması üçün müəyyən qədər pul verilməlidir. Domrulun da ölü ruhlarını o dünyaya aparması üçün 33 axça alması hər iki dünyanı ayıran körpüdən istifadənin haqqı, ruhun o dünyaya çatdırılmasının xərci imiş"[498].

Səfa Qarayev yazır: "Dəli Domrul eposda ölən insanların ruhunu körpüdən keçirdərək o biri dünyaya aparan şaman statuslu obrazdır. Onun quru çay üzərində körpü salması (ritual-mifoloji – S.R.) düşüncədə çayın keçid məkanı olması ilə bağlıdır"; "Belə ki, onun keçənlərdən 33 axça, keçməyənlərdən 40 axça alması hər iki halda haqq ödəməyə xidmət edir. Bizə elə gəlir ki, bunun əsasında qurban vermə, pay vermə, yaxud can əvəzinə can vermə kimi ritual əsaslı elementlər dayanır"[499].

Yada salaq ki, 40 semantemi inisiasiya ritualının bütövlük vahididir. Ritual şaquli məkan baxımından 40 hissədən (məs., qırx qulac uzunluğunda şüvülü yada salaq), zaman baxımından 40 gündən ibarətdir. Domrulun körpüsündə bu 40 ritual vahidi 40 can (axça) deməkdir. 40 can ödəmək ölümcül (yarıölü-yarıdiri) vəziyyətə, başqa sözlə, kosmosla xaosun hüdudundakı keçid məkanına (körpüyə) düşmüş xəstənin Dəli Domrulun keçirdiyi qamlama (Əzrayılla can bazarlaşması) ritualından sağ çıxması deməkdir. Yada salaq ki, onun körpüsünün yanında "sayru düşmüş" (xəstələnmiş) igid sağalmadan

[498] Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında) / Filologiya elmləri doktoru dissertasiyası. Bakı: 1991, s. 172, 173

[499] Qarayev S. Azərbaycan xalq nəsrində yeraltı dünya / Magistr dissertasiyası. Bakı: 2008, 43, 44

ölür. Əzrayıl, yəni "Yumuş Oğlanı" onu xaosa aparır. Həmin xəstə ritualın 40 can (40 gün – zaman vahidi , 40 keçid – məkan vahidi) şərtini ödəyə bilmir. 40 canı olmaq, ümumiyyətlə, ölməməyin (diri qalmağın) şərtidir. Bir folklor deyimini yada salaq: "40 canı olsa, biri də əlimdən salamat qurtara bilməz". M.Seyidovun Dəli Domrulla bağlı yazdığı kimi, "ruhun ölməzliyi, onun bədəni tərk edib getməsi, hərdənbir öz evinə qayıtması və s. oğuzların yaratdığı müstəqil əsatiri inamlardır"[500]. Cəlal Bəydili (Məmmədov) yazır: "Can yerinə can – ən əski şamanizm qalıntılarından sayılır. Bir azarlını xilas eləmək üçün bir can fəda edilməli, can yerinə can verilməlidir. Bu can xəstənin bütün azar-bezarını və günahlarını öz üzərinə götürərək onun başına fırlanır"[501].

§ 2.5. "Əzrayılla can bazarı" semantemi

Domrulun Xaosa – ölülər dünyasına adlayanlardan 33 can alması onun "yumuş oğlanı" – "ölüm mələyi" Əzrayıl və Tanrı ilə "can bazarı (mübadiləsi)" mifologemi ilə tam təsdiq olunur. Burada ilk növbədə belə bir sual meydana çıxır ki, körpüdən keçənlər üçün 33 can, keçməyənlər üçün 40 can kimə ödənir: Dəli Domrula, yoxsa Yumuş Oğlanına (Əzrayıla)?

Bu məsələdə Əzrayıl və Allah obrazlarının İslam dinindən tanıdığımız Həzrəti Əzrayıl və Cənab Allah olmadığı aydındır. Bunlar son transformativ qatdır və bu, bütün tədqiqatçılar tərəfindən deyilmişdir. C.Bəydili göstərir ki, ""Kitabi-Dədə Qorqud" oğuzları müsəlmanlığı qəbul etmələrinə baxmayaraq, şamanizmlə qarışmış Göy – Tanrı inanışı ilə iç-içə bir din həyatı yaşayırdılar... Dəli Domrulun dilindən söylə-

[500] Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (orta əsrlər). Bakı: "Elm", 1976, s. 9

[501] Bəydili (Məmmədov) C. "Can yerinə can" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: "Öndər Nəşriyyat", 2004, s. 69

nən... (Tanrı haqqında – S.R.) sözlərində həmin təsəvvürlərin izi açıqca görünür”[502].

Göründüyü kimi, oğuzların dini-mifoloji təsəvvürlərində epoxal qatlar boya-boy durur. F.Bayat göstərir ki, “Göy Tanrı və ya Avropa türkologiyasında deyildiyi kimi, tanrıçılıq adlı dini-mifoloji sistem prototürk, yaxud Altay dil ailəsi dövründən mövcud olmuşdur”[503].

S.Y.Neklyudov yazır ki, “Tenqri haqqında təsəvvürlər göy əyə-ruhu haqqında animistik inanclar əsasında yaranmış, eləcə də göy həm onun bilavasitə təzahürü, həm də yaşayış yeri kimi düşünülmüşdür”[504].

Dəli Domrul obrazını psixomifoloji kontekstdə araşdırmış türk alimi M.B.Saydamın yazdığı kimi, ““Dəli Domrul” boyu fərdi-psixoloji aspektdə baxıldığında ərgənlik (yetkinlik – S.R.) dönəminə aid narsistik sarsılmanı (və bəlkə də, patologiyanı) təqdim etməsi təsiri bağışlayır. Ancaq ortaya çıxdığı dönəmin tarixi hadisələrinə, sosial-mədəni müəyyənliklərinə enildiyində şamançı-animist türkün təbiətyönlü/anapərəst (“matripetal”) şüurunun mütləq spiritualizmin təmsilçisi, atapərəst (“patripetal”) islamiyyətlə qarşılaşmasının bu hekayənin əsil mövzusu ola biləcəyini düşünməyə sövq edir. Paqan-çoxtanrılı və anapərəst türkün təktanrılı və atapərəst islamiyyətlə qarşılaşmasını, yaşanılan çətinlikləri simvolik səviyyədə təqdim etməsi baxımından çox dəyərli “psixomifoloji” qaynaqdır”[505].

---

[502] Bəydili (Məmmədov) C. “Tanrı” oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: “Öndər Nəşriyyat”, 2004, s. 318

[503] Bayat F. Türk dini-mifoloji sistemində tanrı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVII kitab. Bakı: Səda, 2005, s. 70

[504] Неклюдов С.Ю. Тенгри / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 500

[505] Bilgin Saydam M. Deli Dumrulun Bilinci. “Türk-İslam Ruhu” Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s. 18

"Dəli Domrul" boyunu çox geniş paradiqmada – dünya dini-mifoloji ənənəsi kontekstində araşdırmış Səadət Şıxıyeva göstərir ki, "bu boy islami düşüncənin hələ şüurlarda dərin kök sala bilmədiyi, ölümə qarşı çıxaraq, ruhu geri qaytarmağa inamın – şamanlığın qüvvətli olduğu bir düşüncənin ifadəsi kimi də dəyərləndirilə bilər. İnsan ölümə qarşı çıxır və qalib gəlir; bu, islami alın yazısı və qədər anlayışı ilə uyuşmayan bir düşüncə tərzinin ifadəsidir"[506].

Yaxud Əhməd Cəfəroğlunun yazdığı kimi, "islamiyyətin Azərbaycan və Anadolu sahələrində yerləşməsi ilə istifadə olunmasına imkan qalmayan əski türk şaman dini təsəvvürü və kultuna aid ünsürlər, istər-istəməz, yeni dinin təsiri ilə öz yerlərini ya tamamilə tərk etməyə, ya da gizli xalq inanc və folklorunda pərdələməyə məcbur olmuşdur"[507]. "Və bu üzdən türk çadırının iç və çöl aləmini himayəsi altına alan şamanizm əqidə və təsəvvürləri, istər-istəməz, bütün qüdrəti ilə hər sahədə öz varlığını qorumuşdur"[508].

Bu anlamda, Oğuz xaosunun rekonstruksiyası, təbii ki, "islamiyyət" qatının altındakı arxaik-mifoloji qata söykənməlidir. Boyda Dəli Domrul ilə Əzrayılın qarşılaşmasını gorurük. Əzrayıl Dəli Domrulun canını almaq istəyir, o isə vermək istəmir: vuruşmanın motivində can durur. Bu isə hər iki obrazın canın alınıb-verilməsi – can mübadiləsi ilə bağlı olduğunu ortaya qoyur.

[506] Şıxıyeva S. Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları / "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 339

[507] Caferoğlu A. Şaman-Sayaçının Bir Duası / „Reşit Rehmeti Arat İçin", Ankara: 1966, s. 155

[508] Caferoğlu A. Azerbaycan və Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı // Ankara Universitesi İlahiyet Fakultesi Dergisi, Cilt: I-IV, 1958, s. 65

Öncə qeyd etmək istərdik ki, Domrulla Əzrayılın vuruşması bütün epik genişlənmə təfərrüatlarına baxmayaraq, körpünün üstündə – kosmosla xaosun sərhədində baş verir (verməlidir). Çay və onun üstündəki körpü keçid məkanıdır. Dəli Domrul ölülərin canını bura qədər gətirir, körpüdən keçirir və Əzrayıla təhvil verir (yaxud ona qoşaraq Xaosa yola alır). Beləliklə, hər iki obraz eyni funksional xətt boyunca birləşir, başqa sözlə qarşıdurma qoşalığı yaradır: Domrul-Əzrayıl. Bu qarşıdurma modelinin funksional sxemini aşkarlamaq üçün türk mifologiyasındakı uyğun paradiqmalara üz tutmaq lazım gəlir.

Yakut mifologiyasındakı abası (abaası/abaahı) ceniş planda bu paradiqmanı təmsil edir. N.A.Alekseyev bu obrazla bağlı yazır ki, "abası yuxarı, orta və aşağı dünyaların şər ruhudur. Bir sıra miflərə görə, qara şam hündürlüyündə insan, yaxud təkayaqlı, təkgözlü div görkəminə malikdir. Bütün zərərli və iyrənc bitki və heyvanları abası yaradıb. Onlar insanları cinayətə təhrik etməklə yoldan çıxarır, onlara bədbəxtliklər və xəstəliklər yollayırlar. Abasıların çoxu adamların ağlını əllərindən ala bilirlər. Onlar insanların və heyvanların canı ilə qidalanırlar; əgər insan 70 yaşa çatmamış ölübsə, bu o deməkdir ki, abasılar onun canını (qutunu) yemək üçün oğurlayıblar. Xəstənin, yaxud ölənin qohumları tez-tez abasılara heyvan qurban verirdilər; elə bil ki, heyvanın canını abasının təhdid etdiyi insanın canı ilə dəyişirdilər"[509].

Göründüyü kimi, insanlarla təkqol, təkgöz abasılar arasında can mübadiləsi (bazarlaşması) olur. İnsanlar heyvan canını verib, insan canını satın alırlar. Belə bir bazarlaşma Domrulla Əzrayıl-Allah tərəfi arasında baş verir. Ölümə məhkum edilmiş Domrul ölümdən qurtulmaq üçün canının əvəzində can verməlidir. O, ata-anasından can istəyir, onlar ver-

[509] Алексеев Н.А. Абасы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: «Советская энциклопедия», 1980, с. 21-22

mirlər. Arvadı can verməyə razı olur. Allah onun ata-anasının canını alıb, əvəzində Domrulun canını özündə saxlayır (özünə qaytarır). Bütün bunlar bizə yuxarıda qoyduğumuz sualı – "körpüdən keçənlər 33 canı, keçməyənlər isə 40 canı kimə ödəyir: Dəli Domrula, yoxsa Yumuş Oğlanına (Əzrayıla)?" sualını cavablandırmağa imkan verir.

§ 2.6. "Dəli" semantemi

Beləliklə, Dəli Domrul və Əzrayil – hər ikisi Oğuz dünya modelində xaosla bağlı obrazlardır. Dəli Domrul ölənlərin canını kosmosdan Xaosun hüduduna qədər ötürüb, bu dünyaları biri-birindən ayıran çayın üstündəki körpüdə Əzrayıla təhvil verir. Çay – kosmosla xaosu ayırıcı, körpü – birləşdirici funksiya daşıyır. Bu baxımdan, körpü – keçid məkanıdır. Bu, ikili semantikaya malik sahə – həm kosmos, həm də xaosdur. İkili semantikaya malik olan məkana daxil ola bilən obrazlar da ikili statusa malikdir. Domrul həm ölü, həm də diri statusunda ola bilir. **Oğuz mifoloji dünya modelində ikili statusun daşıyıcıları "dəli" adlanır**.

Tanrı//Allah Xaos (ölü canlar) səltənətinin – yeraltı dünyanın hakimidir. Burada Əzrayıl birbaşa xaosun funksioneridir. O, özünü "Yumuş Oğlanı" adlandırır. Başqa adının olub-olmaması bəlli deyil. O, Domruldan fərqli olaraq, tək statusa malikdir. Bəlkə də, elə buna görə o, "dəli" adlanmır. Hər iki obrazın funksiyası biri-biri ilə bağlıdır. Domrul xəstələrin, yaxud ölənlərin canını gətirir, Əzrayıl isə ölülər səltənətinə aparır. Körpüdə – keçiddə onların arasında "can bazarı" olur. Domrul "Yumuş Oğlanı" ilə bazarlaşır. Bazarlaşmanın iki şərti var:

1. Öz canlarının əvəzində Əzrayıla 33 can ödəyənlərin canı Xaosa aparılır. Bunlar xəstələnib ölənlərdir.

2. Öz canlarının əvəzində 40 can ödəyənlərin canı özünə (Kosmosa) qaytarılır. Bunlar xəstəlikdən sağalanlardır.

Qeyd etmək istərdik ki, mifoloji "can bazarının" paradıqması indinin özündə də oynanılan uşaq oyunlarında qorunub qalmışdır. Məs., topla oynanan "Lapdı-lapdı" oyununda uşaqlar iki dəstəyə bölünürlər. Ortada qalan topu tuta bilirsə, bunun əvəzində can qazanır. O vurulanda isə, əgər "ehtiyatda" canı varsa, oynamağa davam edir.

Oğlan uşaqlarını oynadığı "çilingağac" oyununda da yenə "can qazanma" var. Oyunçunun aktivində nə qədər canı varsa, öldürüldükcə o qədər ölmür.

Yaxud nərd oyununun miflə əlaqəsini araşdırmış Q.Şəhriyar yazır ki, "bu oyunun "döymə" adlanan növü ilkin kosmoqonik düşüncənin ölüb-dirilmə motivi ilə bağlıdır. "Döymə"də daşlar ölür, yəni oyun aktivliyini itirir və müəyyən şərtlər daxilində yenidən dirilə, yəni oyuna yenidən daxil edilə bilir. İlk baxışdan daşların belə "ölüb-dirilməsi" dil metaforası təsiri bağışlayır. Ancaq unutmaq olmaz ki, nərd oyundur və oyunlarımızda canın belə ölüb-dirilməsi səciyyəvi hadisədir"[510].

Başqa sözlə, uşaq oyunlarını çox uzaq keçmişin böyüklərə məxsus prototiplərinin qalığı sayan E.B.Taylorun yazdığı kimi, "uşaqların və böyüklərin oyunlarını etnoloji nəticələr çıxarmaq baxımından nəzərdən keçirərkən bizi ilk növbədə o cəhət heyrətə salır ki, onların çoxu ciddi həyat işlərinin zarafatyana təqlididir"[511]. "Bizim uşaqlarımızın oyunları ibtidai hərbi fəndlər haqqında xatirələri qoruyur, onlar bəzən bəşər tarixinin uşaqlıq dövrünə aid olan mədəniyyət tarixinin qədim mərhələlərini təcəssüm etdirir"[512].

---

[510] Şəhriyar Q. Nərd və mif // "Dədə Qorqud" jur., № 4, 2005, s. 110

[511] Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: «Политиздат», 1989, с. 67

[512] Тайлор Э.Б. Göstərilən əsəri, s. 68

Beləliklə, bura qədər deyilənlər **"dəli//dəlilik"** semantemi ilə bağlı ilkin nəticələrə gəlməyə imkan verir. "Dəlilik", gördüyümüz kimi, ağıllılığa əks anlamında olub, Xaos dünyası ilə bağlı hərəkətlərdir. Demək, "dəli" epiteti ilə tanınan bütün qəhrəmanlar bu və ya başqa şəkildə xaosla bağlıdır. Onların "dəliliyi" xaosun "yalan(çılıq)" davranış prinsiplərini əks etdirir. Xaosla bağlı bu dəlilik, əslində, ixtiyari davranış tipi olmayıb, xüsusi statusdur. Həmin statusun aşağıdakı semantik səviyyələri vardır:

– Eposdakı "dəli" qəhrəmanlar "keçid" statuslu qəhrəmanlardır: onlar Kosmosla Xaosun hüdudunda – qovşağında yerləşirlər;

– "Keçid" statusu daşıdıqları üçün ikili davranış statusuna malikdirlər: həm Kosmosda – Oğuzda, həm də Xaosda – "Yalançı dünya"da ola bilirlər;

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

– İkili davranış statusuna yalnız ritual məkan-zaman rejimində malik olmaq mümkündür: "dəli" qəhrəmanlar ritual rejimində olan subyektlərdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLMƏ

DEKONSTRUKSİYA: "DƏLİ DOMRUL" MƏTNİNİN FUNKSİONAL-SEMANTİK ELEMENTLƏR SƏVİYYƏSİNDƏ ANALİZİ

§ 1. Dekonstruksiyanın nəzəri əsasları

"Dəli Domrul" boyunun funksional-semantik elementlər səviyyəsində dekonstruksiyası mətni onun struktur elementləri səviyyəsində "sökmək", həmin elementləri onların funksional-semantik tipindən, növündən, "janr"ından və ümumiyyətlə, poetik strukturun hansı səviyyəsinə aid olmalarından asılı olmayaraq, formal baxımdan, yaxud dilçilik termini ilə desək, "leksik-morfoloji" cəhətdən öyrənmək deməkdir. Burada əsas məqsəd tədqiq etdiyimiz mətnin hansı materiallardan təşkil olunduğunu və hər bir materialın özünə məxsus olan təbiətini aşkarlamaqdır. Hər biri ayrılıqda müstəqil leksik mənaya malik olan sözlər cümlə içərisində müxtəlif sintaktik rollar oynadığı kimi, epik mətndə də onu təşkil edən elementlərin hər birinin özünə məxsus mənası ilə bərabər, mətnin ideyasına uyğun oynadığı rolu da olur. İndilikdə (bu fəsildə) bizi mətnin struktur elementlərinin "sintaktik" funksiyası deyil, hər bir elementin özünə məxsus olan "daxili məna aləmi" maraqlandırır. Çünki mətnin implisit-gizlin məna qatlarını yalnız onun elementlərinin hər birinin öz içərisində "gizlətdiyi" mənaları aşkarlamaqla öyrənmək mümkündür.

Mətnin hər bir elementi onun tikinti materialıdır və onları ayrılıqda öyrənmədən mətnin ümumən hansı mənalara xidmət etdiyini müəyyən etmək mümkün deyildir. Bu da bizdən "Dəli Domrul" mətnini *dekonstruksiya* və *rekonstruksiya* kimi iki istiqamətdə (mərhələdə) öyrənməyi tələb edir. Biz əvvəlcə

mətni dekonstruksiya edərək, onu "sökəcək", hər bir elementin ona müstəqil şəkildə məxsus olan mənasını öyrənəcək, sonra isə bu elementləri yenidən "tikəcək", başqa sözlə, rekonstruksiya edəcəyik.

Mətnin dekonstruksiyası onun mümkün qədər diqqətli şəkildə "oxunmasını" tələb edir. Başqa sözlə, mətn xırdalıqlar səviyyəsində nə qədər çox "sökülsə", onun alt məna qatlarını da bir o qədər çox üzə çıxarmaq mümkün olacaq.

Qeyd edək ki, qorqudşünaslıqda mətnin "diqqətli oxusu" metodu K.Abdullaya məxsusdur. O, bir tədqiqatçı kimi öz intellektini dastan mətninin gözqamaşdırıcı və cazibədar aurasından ayırıb, diqqətini sintaqmların özünə, onların öz "bətnlərində" daşınan mənalara yönəltdi və nəticədə "Dədə Qorqud"un gizlin qatlarının hələ də "oxunduğu" "Gizli-Dədə Qorqud"u ortaya qoydu[513]. K.Əliyev onun "diqqətli oxu" metoduna əsaslanaraq "Açıq Dədə Qorqud"u yazdı[514]. M.Kazımoğlu eyni metodla gedərək, dastanın ən sirli elementlərindən biri olan "dəli" semanteminin məna dərinliklərinə enə bildi[515].

Təbii ki, hər bir "diqqətli oxu"nun öz metodoloji əsası var. Bu cəhətdən, bizim yanaşmamız mətnin iki qatdan ibarət olması prinsipinə əsaslanır. B.N.Putilov bu iki qatı *birinci və ikinci süjet planları* adlandırıb. O, ikinci süjet planına münasibətdə onun determinativ əsası (süjetin gizlində qalan mənası) kimi "mətnaltı" terminindən də istifadə edib. Biz indiyədək

[513] Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, "Mütərcim", 2009, 376 s.

[514] Əliyev K. Açıq kitab – "Dədə Qorqud". Bakı: "Elm və təhsil", 2015, 116 s.

[515] **Kazımoğlu M.** "Dədə Qorqud kitabı"nda dəli obrazı // "Dədə Qorqud" jur., 2004, № 3, s. 22-39; **Kazımoğlu M.** "Koroğlu" eposunda dəli obrazı // "Elmi axtarışlar", XI kitab. Bakı: "Nurlan", 2004, s. 3-14; **Kazımoğlu M.** Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: "Elm", 2005, s. 119-156; **Kazımoğlu M.** Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: "Elm", 2006, s. 170-238

daha çax *süjetüstü* və *süjetaltı*, *mətnüstü* və *mətnaltı* terminlərindən istifadə etmişik.

Uzun illər ərzində apardığımız tədqiqatlar göstərmişdir ki, "Dədə Qorqud" dastanındakı hər bir mətn, ən azı, iki qatdan ibarətdir: süjetüstü və süjetaltı.

Süjetüstü – mətnin ən üzdə olan, adi "gözlə" müşahidə edilən qatı və mətnin inkişaf tarixinin ən son mərhələsidir. Biz bunu mətnin **"epik-bədii səviyyəsi"** adlandırmışıq.

Süjetaltı – mətnin, hərfi mənada, alt qatıdır. Lakin bu alt qat təkcə bir qatdan ibarət olmayıb, tədqiqatçı idrakının müşahidə edə biləcəyi qədər "sonsuz" alt qatlardan ibarətdir. Biz bu süjetaltı qatı mətnin **"ritual-mifoloji səviyyəsi"** adlandırmışıq.

Süjetaltını (uyğun olaraq mətnaltını) "ritual-mifoloji səviyyə" adlandırmağımız bizim üçün uzun illər ərzində apardığımız tədqiqatlar baxımından prinsipial əhəmiyyət daşıyır. Gəldiyimiz qənaətə görə, "Dədə Qorqud" eposunun bütün mətnləri, istisnasız olaraq, ritual-mifoloji semantikaya malikdir. Bu, onunla bağlıdır ki, dastanın bütün boyları, yenə də istisnasız olaraq, keçid//inisiasiya ritualları ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, boylarda üç inisiasiya ritualı metaforalaşıb:

1. Oğulların 15-16 yaşı tamamladıqda bəy-igidliyə keçirildiyi **statusartırma** ritualı;

2. Ataların oğulların inisiasiya ritualından keçdikləri müddətdə (məcburən) məruz qaldıqları **statusdəyişmə** ritualı;

3. Oğuz elinin 12-lik ritmi ilə özünü yenidən yaratma (**statusdəyişmə**) ritualı.

"Dədə Qorqud" dastanının bütün süjetləri və bütün hallarda bu və ya başqa şəkildə mütləq olaraq keçid//inisiasiya ritualları ilə əlaqədədir və dastanın bütün struktur elementləri digər məna səviyyələri ilə yanaşı, ritual-mifoloji mənaya malikdir.

Lakin dastan mətnində ritual məsələsinə nəzəri baxımdan ehtiyatla və düzgün yanaşmaq lazımdır. Çox vaxt mətnlərdə təsvir olunmuş ritualları reallıqda olmuş ritualların mexaniki obrazı, başqa sözlə, eynisi kimi qəbul edirlər. Bu, yanlış nəticələrə gətirib çıxarır. "Dədə Qorqud" boyları Oğuz elində reallıqda baş vermiş tarixi hadisələrin özü yox, onların söyləyicinin maraqlarını inikas edən metaforik proyeksiyası olduğu kimi, eposda rast gəldiyimiz bütün rituallar da reallıqda olmuş ritualların özü yox, onların metaforik proyeksiyalarıdır. Bu cəhətdən, oxucumuz bütün hallarda nəzərə almalıdır ki, biz real Oğuz həyatı və rituallarını deyil, "Dədə Qorqud" dastanının təqdim etdiyi epik-bədii məkandakı metaforik proyeksiyaları araşdırırıq.

§ 2. "Dəli Domrul" boyu "bütöv" mətndir, yoxsa "yarımçıq"?

Bu sual "Dəli Domrul" boyunun bütün semantikasının öyrənilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Onun dastandakı bütün boylardan təkcə məzmun və obrazlar sistemi baxımından deyil, həm də poetik strukturu baxımından fərqləndiyini bütün tədqiqatçılar təsdiq etmişlər. Belə ki, "Dəli Domrul" boyunun əvvəlində digər boyların əvvəlinə xas olan "giriş" hissə-formulu yoxdur. Bu isə çox ciddi məqam olub, mətnin tipologiyasının və semantik strukturunun müəyyənləşdirilməsi baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır.

Məlum olduğu kimi, "Dədə Qorqud"un boylarının yarısı ya Bayındır xanın, ya da Salur Qazanın səhər yuxudan duraraq öz *xan çadırını qurdurması* ilə başlayır. Bu ritual birinci boyu və ümumiyyətlə, bütün digər boyları başlayan qəlib ritualdır. Məsələn: "Bir gün Qam Ğan oğlı xan Bayındır yerindən turmışdı. Şami günligi yer yüzinə dikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzinə aşanmışdı. Bin yerdə ipəg xalicəsi döşənmişdi"[516].

Qeyd edək ki, *xanın* (Bayındır xanın, Salur Qazanın və alt//gizli planda Oğuz xanın) *yerindən durması və xan çadırını qurdurması* 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 başlamır. Lakin, bizcə, həmin boylarda *"xanın yerindən durması və xan çadırını qurdurması"* ritualı boyun açıq (eksplisit) ifadə planında deyil, gizli (implisit) ifadə planında daimi

[516] Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 34

olaraq mövcuddur. Bu baxımdan, boyu başlayan qəlib ritual açıq və gizli olmaqla iki ifadə planına malikdir.

"Xanın yuxudan oyanması, ayağa durması, xan çadırını qurdurması Günəşin doğmasını, doğduğu yerdən yuxarıya qalxmasını, gecənin qaranlığa bürüdüyü dünyanı işıqlandıraraq gündüz dünyasını başlamasını (yaratmasını) metaforalandırır... Bayındır xanın da, Salur Qazanın da yuxudan durduqdan sonra qurdurduqları çadır Oğuz dünyasını simvollaşdırır"[517].

Asif Hacıyev "Dədə Qorqud"da Bayındır, yaxud Salur Qazanın yerindən durub xan çadırını qurdurmasını "yurd quruculuğunu əks etdirən" aktlar kimi səciyyələndirmişdir[518]. Rüstəm Kamal görə, 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 başlayır"[519].

Boyu başlayan qəlib ritual kosmoloji semantikasına görə Oğuz elində bərqərar olan *kosmos durumunu* (kosmoloji nizamı) təcəssüm etdirir. Bu cəhətdən, həmin ritualla başlayan 6 boyun hamısı süjet baxımından kosmosun təsviri ilə başlanır. İndi isə həmin qəlib-ritualla başlamayan və içərisində "Dəli Domrul"un da olduğu digər altı boya nəzər salaq:

V boy *xaos* durumunun təsviri ilə başlanır: "Məgər xanım, Oğuzda Duxa qoca oğlı Dəli Domrul deyərlərdi bir ər var idi. Bir quru çayın üzərinə bir köpri yapdırmışdı. Keçə-

[517] Rzasoy S. "Dədə Qorqud" eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı: Elm və təhsil, 2022, s. 13-14

[518] Hacıyev A. "Soylamış, xanım, görəlim, nə soylamış" // "Dədə Qorqud" jur., 2003, № 2, s. 17

[519] Kamal R. "Kitabi-Dədə Qorqud": nitq janrları və davranış poetikası. Bakı: "Nurlan", 2013, s. 69

nindən otuz üç aqça alurdı, keçmiyənindən dögə-dögə qırq aqça alurdı...”[520]

VI boy *kosmos* durumunun təsviri ilə başlanır: “Oğuz zəmanında Qanlı qoca derlərdi bir gürbiz ər vardı. Yetişmiş bir cılasun oğlı vardı...”[521]

VIII boy *kosmos* durumunun təsviri ilə başlanır: “Məgər xanım, bir gün Oğuz otururkən...”[522]

X boy *kosmos* durumunun təsviri ilə başlanır: “Oğuz zəmanında Qanlı qoca derlər bir kişi vardı. Ömründə eki oğlı vardı...”[523]

XI boy *kosmos* durumunun təsviri ilə başlanır: “Məgər xanım, Tırabuzan təkurı bəglər bəgi olan xan Qazana bir şahin göndərmişdi...”[524]

XII boy *kosmos* durumunun təsviri ilə başlanır: “Üç oq, Boz oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı...”[525]

Beləliklə, “Dədə Qorqud” dastanının 12 boyundan yalnız “Dəli Domrul” boyu istisna olmaqla bütün qalan 11 boy kosmos durumunun (kosmoloji nizamın) təsviri ilə başlanır. Yalnız bu boy birbaşa xaosun təsviri, başqa sözlə, kosmosun artıq dağılaraq xaosa keçdiyi mərhələnin təsviri ilə başlanır.

Qeyd edək ki, “Dədə Qorqud” dastanının strukturu “Kosmos-Xaos-Kosmos (Tezis-Aprobasiya-İmperativ) modeli əsasında təşkil olunur və süjet də buna uyğun olaraq 3 mərhələdən ibarət olur:

---

[520] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 79

[521] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 85

[522] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 98

[523] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 110

[524] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 116

[525] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 123

I. Kosmos – Oğuz elində müxtəlif elementlər səviyyəsində təcəssüm olunan nizam, sabitlik (*tezis*).

II. Xaos – kosmoloji nizamın pozulması nəticəsində Oğuz elinin hər hansı struktur səviyyəsində nizamsızlığın yaranması (*aprobasiya*);

III. Kosmos – Qəhrəmanın xaosu aradan qaldıraraq, kosmoloji nizamı yenidən bərpa etməsi (*imperativ*).

"Dəli Domrul"da I mərhələ yoxdur. Süjet birbaşa II mərhələnin təsviri ilə başlanır. Bu – zahiri planda **yarımçıq mətn** effekti yaradır.

Lakin burada "yarımçıq mətn" ifadəsini işlədərkən onun məna sərhədlərinin nəyi ifadə etməsini müəyyənləşdirməyə ehtiyac yaranır.

Bu cəhətdən, "Dədə Qorqud" dastanında "Dəli Domrul" da daxil olmaqla, ümumiyyətlə, heç bir "yarımçıq mətn" yoxdur. "Dəli Domrul" boyu da dastanın bütün boyları kimi "kökü-gövdəsi-budaqları" olan müstəqil boydur. Onun da sonunda Dədə Qorqud gəlir, boy boylayır, soy soylayır və boyladığı mətni "Bu boy Dəli Domrulun olsun. Məndən sonra alb ozanlar söyləsin"[526] deyərək Oğuz epik ənənəsinə Dəli Domrulun adı ilə daxil edir. Bu da öz növbəsində "Dəli Domrul" boyunun heç də "yarımçıq mətn" yox, "bütöv mətn" olduğunu göstərir.

Beləliklə, "Dəli Domrul" mətni "boy" janrının struktur modeli baxımından *bütöv* mətndir, lakin onda təsvir olunan informasiya vahidinin strukturunda bütün dastana məxsus olan "Kosmos-Xaos-Kosmos" üçmərhələli strukturunun birinci mərhələsi ("tezis") süjet planında açıq şəkildə təsvir olunmamışdır.

Sual meydana çıxır: "Dəli Domrul" boyunun kosmoloji strukturunda birinci mərhələ niyə yoxdur?

Bu sualın iki cavabı var:

[526] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 83

Birincisi, bu boy, fikrimizcə, ən qədim boylar qrupuna aiddir və bizə eposda boy paradiqmasında təqdim olunan bu mətn, müəyyən mənada, dastan-rəvayət xarakterlidir. Çox qədim mətnlər zamanla aktuallığını itirərək, süjet təfərrüatlarının müəyyən hissələrindən məhrum ola, fraqmentləşə və s. ola bilir. İndi bunun üzərində qəti hökm vermək mümkün deyildir. Çünki biz bilmirik ki, "Dəli Domrul" boyu "Kitab"da qeydə alınarkən onun şifahi dövriyyədə daha dolğun ("bütöv") mətni olub, ya olmayıb. Fakt olan odur ki, "Dəli Domrul boyunun süjeti kosmoloji strukturu baxımından birbaşa II mərhələnin ("aprobasiya") təsviri ilə başlanır.

İkincisi, "Dəli Domrul" boyu süjetinin I mərhələsi (Kosmos) elə onun öz içərisindədir. Unutmaq olmaz ki, özündə mifin strukturunu təcəssüm etdirən "Dədə Qorqud" dastanı eksplisit (açıq) və implisit (gizli) məna qatlarından təşkil olunan qapalı, təkrarlanan sistemdir. Bu cəhətdən, "Dəli Domrul" boyunun "Kosmos" mərhələsinin mövcud süjetüstü planda təsvir olunmaması onun süjetaltında da mövcud olmadığı mənasına gəlmir. Süjetin üçhissəli strukturu [Kosmos (*tezis*) – Xaos (*aprobasiya*) – Kosmos (*imperativ*)] boy mətninin süjetaltı planının implisit qatlarında bütün mərhələ//hissələri ilə mövcuddur (yerindədir) və onu, sadəcə, rekonstruksiya edib üzə çıxarmaq lazım gəlir. Biz də, əziz oxucular, həmin işi hazırda oxumaqda olduğunuz kitabın 4-cü bölümündə həyata keçirəcəyik.

§ 3. “Dəli” semantemi “Dəli Domrul” boyu və bütün dastanın semantik strukturunun “açarı” kimi

Birmənalı şəkildə bəyan edirik ki, “dəli” semantemi “Dəli Domrul” boyu və bütövlükdə “Dədə Qorqud” dastanının semantik strukturunun, sözün həm hərfi, həm də məcazi mənasında “açarı”dır. Eposun poetik mənalar dünyasının qapısı məhz bu açarla açılmalı idi...

Bunun, əslində, çox sadə bir səbəbi var: “Dədə Qorqud” dastanının bütün boyları məzmunu baxımından, istisnasız olaraq, keçid//inisiasiya rituallarını təcəssüm etdirir. Yəni oğuzlu gənc ərgənlik dövrünə çatır, “ölüb-dirilmə” mexanizmi vasitəsilə Xaos dünyasına (epik planda: yad, qərib, düşmən məkanına) gedir, orada köhnə psixikasında ölərək, yeni psixika qazanır və qəhrəman statusunda Kosmosa (Oğuza) dönür.

Əlbəttə, dərhal sual verilə bilər ki, bu sxem Oğuz elinin oğullarına aiddir: bəs atalara həsr olunmuş boylar?

Oğuz elində oğulların inisiasiya ritualları ataların inisiasiya ritualı ilə birgə (sinxron) işləyir: oğulun inisiasiyadan keçdiyi müddətdə ata da onunla bərabər ritual rejimində olur. Fərq ondan ibarətdir ki, oğulun keçdiyi ritual *statusartırma* ritualıdır: o, ritualdan keçməklə *oğlan* statusundan *bəy-igid* statusuna qalxır (yaxud S.Qarayevin tədqiqatlarında vurğulandığı kimi *ana* mühitindən *ata* mühitinə keçir). Atanın keçdiyi ritual isə *statusdəyişmə* ritualıdır: o, ümumi ritual rejimində olduğu müddətdə taxtını itirir, oğul qəhrəman statusunda Oğuz elində qayıtmaqla atasının taxtında oturmaq hüququnu qazanır (haqqını sübut edir) və taxtı yenidən atasına qaytarır (*atanın müvəqqəti ölüb-dirilmə ritualı*).

Əlbəttə, yenə dərhal sual verilə bilər ki, bəs sonuncu boy necə?

Bu boy da bilavasitə keçid//inisiasiya ritualını təcəssüm etdirir: Oğuz eli Bozoq-Ucoq statusunda ölür, İçoğuz-Dışoğuz statusunda yenidən dirilir.

Beləliklə, "Dədə Qorqud" dastanının bütün boylarının qəhrəmanı inisiasiya ritualından keçən subyektdir: oğul, ata, yaxud kollektiv.

Bəs bunun dəli statusuna nə dəxli var?

Aşkarlamalarımıza görə, "Dədə Qorqud" dastanında inisiasiya ritualı rejimində olan subyekt – *"dəli"*, onun malik olduğu status isə – *"dəlilik"* adlanır.

Beləliklə, bütün boyları metaforik kontekstə keçid//inisiasiya rituallarını təsvir edən "Dədə Qorqud" eposunun əsas qəhrəmanı onun oğul, ata, yaxud kollektiv olmasından asılı olmayaraq, "dəli" obrazıdır. İnisiasiya ritualından keçən oğulun nümunəsində açıq (eksplisit) planda özünü təcəssüm etdirən "dəli" statusu atanın və kollektivin simasında implisit (gizli, mətnaltı, süjetaltı, metaforik...) ifadə planlarına malikdir (bu, ayrı bir tədqiqatın mövzusudur).

Biz uzun illər ərzində bu mövzuda tədqiqatlar aparmış və nəticələrini məqalələr, kitablar şəklində oxuculara təqdim etmişik. İndi bu kitabda məcburən təkrara yol verdiyimiz üçün hörmətli oxuculardan üzr istəyib, dəli ilə bağlı aşkarlamalarımızı yenidən diqqətə çatdırırıq.

Türkologiya və qorqudşünaslıq tarixində ilk dəfə bizim tərəfimizdən müəyyənləşdirildiyi kimi, *oğuzlarda inisiasiya prosesindən keçən neofit* **dəli** *adlanırdı*. Hələ 2005-ci ildə aşkarladığımız kimi:

– "Dədə Qorqud" dastanındakı "dəli" qəhrəmanlar "keçid" statuslu obrazlardır: onlar kosmosla xaosun hüdudunda (qovşağında) yerləşirlər.

– Dəlilər "keçid" statusu daşıdıqları üçün ikili davranış statusuna malikdirlər: həm kosmosda – Oğuzda, həm də xaosda – Yalançı dünyada ola bilirlər.

– İkili status dəlilərə bu dünyalardan bir-birinə keçmək, başqa sözlə, mediasiya etmək imkanı verir: "dəli" qəhrəmanlar mediativ funksiyaya malikdir.

– İkili davranış statusuna yalnız ritual məkan-zaman rejimində malik olmaq mümkündür: "dəli" qəhrəmanlar ritual rejimində olan subyektlərdir.

– "Dəli" obrazları bir statusdan o biri statusa keçid mərhələsində olan inisiasiya subyektləri kimi "ölüb-dirilmə" ritualının iştirakçılarıdır.

– Bir statusdan o birisinə keçid ölüb-dirilmədən mümkün deyildir: inisiasiyanın subyekti bir statusda ölür, yeni statusda doğulur.

– İnisiasiya mərasimi (ölüb-dirilmə ritualı) kosmosla xaosun qovuşduğu məkan-zaman rejimidir.

– İnisiasiya rejimində olan ritual subyektləri (dəlilər) ikili status daşıyır: həm normal (kosmosa məxsus), həm də anormal (xaosa məxsus) davranışlar nümayiş etdirirlər.

– Eposda 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.

– "Dəli" epiteti dəli qəhrəmanların Oğuz kosmosundakı anormal hərəkətlərinə yol verilmiş, normalaşdırılmış xaotik davranış kimi hüquqi status verir[527].

Bütün bu deyilənlər ən bariz şəkildə Dəli Domrul obrazında təcəssüm olunmuşdur və onu "dəli" semantemindən kənarda təhlil etmək qabaqcadan nəticəsizliyə məhkumdur.

Əlamətdardır ki, S.Qarayevin "dəli" semanteminin psixosemantik təhlilinə həsr olunmuş tədqiqatlarının aşağıda təqdim

[527] 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

etdiyimiz nəticələri də bu məna vahidinin məhz ərgənliklə bağlı keçid//inisiasiya ritualları əlaqədar olduğunu təsdiqləyir.

Müəllifə görə, "KDQ"-dəki "dəlilik" ana mühitindən ata mühitinə keçən qəhrəmanların status dəyişmə prosesindəki epik-sosial işarəsidir"[528].

Əlavə edək ki, ana mühitindən ata mühitinə keçid isə inisiasiya ritualının vasitəsilə baş verir.

Müəllifə görə, "dəlililik ataya protest rakursudur və onun "axmaq" və "cəsur" kimi məna səviyyələri müvafiq epik-sosial statusun ata və oğul mövqeyindən dəyərləndirilməsi ilə bağlıdır"[529].

Əlavə edək ki, "dəlilik" ritual davranış modelinin "axmaq" və "cəsur" səviyyələri fərdin (oğulun) inisiasiya rejimində olduğu müddətdə aktual (aktiv) olur. O, rejimin bitməsi ilə bəy-igid statusuna qalxır.

Müəllifə görə, "dəlilik ata ilə konflikt kontekstini ifadə edən sosial-mədəni anlayışdır"[530] və "oğlan uşaqlarının sosial reallıqda, ailədə inkişaf prosesində ali güc olan ata ilə təmas sərhədində ortaya çıxan psixodinamik prosesi ifadə" edir[531].

Əlavə edək ki, oğulun ata gücü ilə sərhəddə məruz qaldığı psixodinamik konflikt inisiasiya ritualı ilə aradan qaldırılır.

Müəllifə görə, "mədəniyyətdə dəliliyin, cünunluğun psixosemantik əsasında ciddi bir edipal konflikt fonu vardır"[532].

---

[528] Qarayev S. Dəli Domrul boyu: eqosentrik kişi şovinizminin metaforik semantikası. Bakı: 2026 (*əlyazması*), s. 51

[529] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 51

[530] Qarayev S. Sosial-psixoloji komplekslərin folklorda proyeksiyası: metaforik düşüncə və simvolik məna. Bakı: "Elm", 2022, s. 88

[531] Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 52

[532] Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: "Savad", 2020, s. 278

Əlavə edək ki, südəmər körpəlikdən oğlan uşaqlarında ataya qarşı formalaşan Edip kompleksi bir konflikt kimi Oğuz epik məkanında inisiasiya ritualları vasitəsilə həll olunur.

Beləliklə, "Dədə Qorqud" dastanında "dəli" semantemi və onunla bağlı "dəlilik" davranış modeli istər bizim ritual-mifoloji təfsirdə, istərsə də S.Qarayevin psixosemantik təfsirində bütün hallarda keçid//inisiasiya ritualı ilə metaforik əlaqədədir və bu mənada, "Dəli Domrul" boyu və Dəli Domrul obrazının təhlil platforması yenə də bütün hallarda "dəli" semantemindən kənarda götürülə bilməz. Bir qədər obrazlı desək, boyun qəhrəmanı, sadəcə, "Duxa qocanın oğlu" Domrul yox, məhz "dəli" Domruldur. "Dədə Qorqud" boyu bizə Domrulun qəhrəmanlıq bioqrafiyasının məhz "dəli" mərhələsini təqdim edir. Lakin onun "həyatı", təbii ki, *dəlilik mərhələsinə qədərki* (1), *dəlilik mərhələsi* (2) və *dəlilikdən sonrakı mərhələ* kimi (3) üç dövrə ayrılır. Boyun tərəfimizdən "epik-bədii qat" adlandırılan ən üst təqdimat planı qəhrəmanın bioqrafiyasının yalnız inisiasiya dövrünü, yəni onun dəli statusunda olduğu dövrü təqdim edir.

Bəs digər mərhələlər?

Onlar da elə boyun içərisindədir, lakin ritual-mifoloji səviyyə adlandırdığımız süjetaltı qatlardadır. Məhz onları üzə çıxarmaqla "Dəli Domrul" boyunun ritual-mifoloji semantikasından müəyyən qədər anlamaq olar.

Ən başlıcası, Dəli Domrulun qəhrəman bioqrafiyasının süjetaltının paradiqmatik strukturunda qorunan mərhələlərinin bərpa (rekonstruksiya) edilməsi bilavasitə "dəli" semantemi ilə bağlıdır. Bu mənada, "dəli" semantemi nəinki "Dəli Domrul" boyunun, eləcə də bütün dastanın semantik strukturunun "açarı"dır.

§ 4. Domrulun "dəlilik" etdiyi məkanın mətnüstü və mətnaltı semantikası

Boy Domrulu Oğuz elinin sakini kimi təqdim edir: "Məgər xanım, Oğuzda Duxa qoca oğlı Dəli Domrul deyərlərdi bir ər var idi. Bir quru cayın üzərinə bir köpri yapdırmışdı. Keçənindən otuz üç aqça alurdı, keçməyənindən dögə-dögə qırq aqça alurdı..."[533]

Bu informasiya mətnin üst təqdimat planını əks etdirir:

– Dəli Domrul Oğuz elində yaşayır;

– Quru çay Oğuz elinin ərazisindədir;

– O, öz körpüsünü Oğuzdakı quru çayın üzərində tikdirmişdir;

– Dəli Domrulun adamlara qarşı etdiyi bütün "dəli hərəkətlər" (onları döyməsi, qarət etməsi, anormal şərtlərlə körpüdən keçməyə məcbur etməsi) Oğuz elində yerləşən körpünün üstündə baş verir.

Domrul, göründüyü kimi, bütün bu dəlilikləri ilə insanlara qarşı zorakılıq edir. Onun hərəkətləri "Oğuz əri" modelinin məna çərçivəsinə sığmır: adamları qarət edir, döyür və s. Ən başlıcası, nə bütün Oğuz elinin başçısı Bayındır xan, nə İç Oğuzun başçısı Salur Qazan, nə Dış Oğuzun başçısı Alp Aruz, nə də ümumiyyətlə, Oğuz elinin mənəvi dəyərlərinin qoruyucusu olan Dədə Qorqud Dəli Domrulun dəlilik etdiyi məkanda görünmürlər. Ona heç kəs mane olmur və ən maraqlısı da budur ki, incidilən insanlar da onun "qanunsuz" hərəkətlərindən heç bir şikayət etmirlər. Beləliklə, ziddiyyət alınır.

Bir daha vurğulayırıq ki, bu mənzərə mətnin üst qatından, başqa sözlə, bizim "epik-bədii səviyyə" adlandırdığımız süjetüstündən görünən mənzərədir. Onu altında isə "görünməyən"

[533] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 79

ritual-mifoloji səviyyə var. Bu cəhətdən, Domrulun epik-bədii səviyyədən anormal görünən davranışlarının (dəliliklərinin) hamısı ritual-mifoloji səviyyə ilə bağlıdır. Onun etdikləri ritual-mifoloji kontekstdə ixtiyari dəlilik hərəkətləri yox, məhz standart ritual davranış formullarıdır. Lakin bu formulları başa düşmək, izah etmək, semantikasını müəyyənləşdirmək asan məsələ deyil. Çünki biz burada həmin dəliliklərin nümunəsində, əslində, "sıxılmış mətn" effekti ilə qarşılaşırıq. Yəni boyun girişində verilmiş təsvirdə rast gəldiyimiz elementlərin funksional-semantik müstəvidə analizi onların özlərində bir ritualı deyil, iki fərqli ritualı təcəssüm etdirdiyini ortaya qoyur.

Beləliklə, Dəli Domrulun tikdirdiyi körpü epik-mifoloji səviyyədə – Oğuz elində, ritual-mifoloji səviyyədə isə – Kosmosla Xaosun sərhədində, başqa sözlə, Aralıq dünyadadır. Domrul ikili satusa malik olan dəli kimi, eyni zamanda həm bu dünyada, həm də o dünyada ola bilir. O, həm ölü, həm diridir. Daha dəqiq desək, Oğuz məkan-zaman rejiminə görə – diri, ritual rejiminə görə isə – ölüdür.

§ 4.1. "Çay" funksional-semantik elementi

"Çay", "körpü", "otuz üç axça", "qırx axça" kimi elementlərdən ikinci fəsildə bəhs etdiyimiz üçün burada geniş söhbət açmayacaq, onların yalnız funksional-semantik baxımdan hansı məna səviyyəsi ilə bağlı olduğunu üzə çıxarmağa çalışacağıq.

Çay – mifologiyada iki dünya arasında sərhədi bildirir. Dəli Domrulun quru çayı da bu funksiyanı yerinə yetirir, yəni ya Kosmosla Aralıq dünya, ya Aralıq dünya ilə Xaos, ya da ki birbaşa Kosmosla Xaos arasında sərhəd rolunu oynayır. Ancaq məsəl bunda deyil. Məsələnin ən diqqət çəkən tərəfi ondan ibarətdir ki, bütün "Dədə Qorqud dastanında çay funksional-semantik elementinə bu boydan başqa digər boylarda xü-

susi mənası ilə fərqləndirilmiş şəkildə rast gəlinmir. Düzdür, analar bəzən "Quru-quru çaylara suçu saldım" desələr də, dastanda epik-bədii planda düşmən məkanına, ritual-mifoloji planda isə Xaos dünyasına səfər edən qəhrəmanların yolu (oğurlanmış evini çay//sudan xəbər alan Salur Qazandan xaric) heç vaxt çaydan keçmir. Yəni yalnız Domrulun inisiasiya yolu çaydan keçir. "Quru çay" funksional-semantik element kimi məhz "Dəli Domrul" boyunda xüsusiləşir və mənayaradıcı mifologem kimi çıxış edir. Bu isə semantik baxımdan xüsusi məqamdır və Domrulun keçdiyi inisiasiya ritualının hansı tipoloji sistemə aid olduğunu müəyyənləşdirmək baxımından əhəmiyyət kəsb edir.

Hər bir keçid//inisiasiya ritualı standart sxemə tabedir. Həmin sxem indiki halda ("Dədə Qorqud" dastanında) olduğu kimi bədii mətndə proyeksiyalanarkən fərqli formalar kəsb edə bilər. Lakin dastanda nə oğulların, nə də ataların "Dədə Qorqud" eposundan bizə məlum olan inisiasiya (dəlilik) sxemləri Domrulun dəlilik sxeminə bənzəmir. Bu, o deməkdir ki, Domrul eposdakı oğullar kimi məhz "bəyolma" ritualından keçmir. O, inisiasiya ritualından keçməklə bəy-igid yox, başqa bir sosial status qazanacaqdır.

Bütün bunlar nəyi göstərir:

1. Ritual-mifoloji məkanda Xaos dünyasına səfər edən qəhrəmanlar çaydan keçmədikləri halda, Domrulun inisiasiya yolu (məkanı) bilavasitə çay ilə bağlıdır.

2. Domrulun inisiasiya sxemində "çay" elementinin xüsusiləşməsi onun digər Oğuz bəylərinin inisiasiya ritualından *fərqli tipologiyaya malik* inisiasiya ritualından keçdiyini göstərir.

3. Digər Oğuz gəncləri "bəy-igid" ritualından keçdikləri halda, Domrul məhz bəy-igid ritualından keçmir və əlamətdardır ki, Oğuz inisiasiya rituallarının ağsaqqalı Dədə Qorqud boyun sonunda gəlib Domrulun adına "boy boylasa" da, ona heç bir "bəylik" statusu vermir.

3. Dəli Domrulun çayı onun özünə məlum olan xüsusi məqsədlə tikdirdiyi körpünün altından "axmayan çay", "quru çay"dır. Bu "quru çay" obrazı epik-bədii planda mövcud ola bilsə də, o, ritual-mifoloji planda Domrulun tikdirdiyi ritual körpüsü kimi, məhz ritual məqsədilə "qazılmış" çay, yaxud konturları şərti şəkildə işarələndirilmiş dekorativ çay, dekor-maketdir. Çünki Dəli Domrulun məqsədi mətnüstündən (epik-bədii plandan) məlum olmayan səbəblə tikdirdiyi körpü heç də məhz fiziki çayın üzərindən salınmış körpü deyildir. Demək, burada çay funksional-semantik element kimi iki məkan arasında ayırıcı sərhəd (yaxud yalnız ayırıcı sərhəd) rolunu oynamır. Digər tərəfdən, istənilən ritual xronotopunda "çay" metaforik işarəsinin fiziki çay olmasına heç bir ehtiyac da yoxdur. Çünki ritual başdan-başa simvolik elementlərdən qurulmuş müvəqqəti dekorativ xronotopdur. Buna əsaslanıb demək olar ki, Dəli Domrulun çayı da onun özünün ritual rejimində yaratdığı şərti çay, ritual çayı, başqa adı ilə desək – ritual metaforasıdır.

§ 4.2. "Körpü" funksional-semantik elementi

Körpü haqqında da eyni sözləri demək olar:

– Real körpüdən daha çıx ritual körpüsüdür;

– İnsanlar ondan məhz çay-su üzərindən keçmək üçün istifadə etmir və anlaşılmayan məqsədlər üçün istifadə etməyə məcbur edilirlər;

– Oğuz fərdlərinin "dəlilik" rejimində Xaos//Düşmən// Qərib dünyaya səfərlərində körpüyə təsadüf edilmədiyi halda, dəli statusunda inisiasiya ritualından keçən Domrul nə üçünsə quru çay və onun da üzərindən anormal funksiyalı körpü salır. Bu da öz növbəsində Dəli Domrulun körpüsünün ritual körpüsü olduğunu, ritual kommunikasiyaya xidmət etdiyini ortaya qoyur.

Beləliklə, körpü obrazına "sıxılmış mətn" müstəvisində yanaşdırda burada bir-birinə qarışmış üç ritual-mifoloji məna qatını müəyyənləşdirmək mümkündür:

Birinci, Domrulun körpüsü iki aləm arasında sərhəd rolunu oynayır;

İkincisi, Domrul inisiasiya ritualında körpüdən keçərək Xaos dünyasına səfər edir;

Üçüncü, Domrul Əzrayıl//Yumuş Oğlanı ilə məhz bu körpü üzərindən ritual kommunikasiya həyata keçirir.

Lakin məna qatları bunlarla qurtarmır: hər bir eksplisit qatın altından onunla eyni paradiqmatik məna sütununda duran yeni məna qatının (implisit qatın) mövcud olmasının mifin strukturuna xas pozulmaz qanun olduğunu unutmamalıyıq.

§ 5. Qəhrəmanın "dəlilikləri" şaman qamlama formulu kimi: "dəli" Domrul və "şaman" Domrul

"Bəyolma" inisiasiya ritualından keçən hər bir subyekt "dəlilik" rejimində olur və buna uyğun olaraq "dəli" kimi davranır. Lakin Domrulun dəliliyi tam fərqli hadisədir. Heç bir Oğuz dəlisi "quru" (axmayan, əslində, real olaraq olmayan) çayın üzərində körpü tikdirmir, insanları ödəniş etməyə məcbur etmir.

Bu dəliliklərin mənası qəhrəmanın ölümün təcəssümü olan Əzrayılla qarşılaşmasına qədər məntiqsiz görünür. Lakin Domrul elə ki, Həyat-Ölüm konfliktinə daxil olur və bu konflikt rejimində ölüm mələyi Əzrayılla əvvəlcə "can savaşı", ardı ilə də "can bazarlaşması" aparır, onda bütün mənzərə aydınlaşır. Bu cəhətdən, ikinci fəsildə bütün detalları səviyyəsində aydınlaşdırdığımız kimi:

– Dəli Domrulun insanları "döyməsi" qam-şamanın xəstələr üzərində icra etdiyi qamlama aktı, yəni qamlama yolu ilə onların bədəninə daxil olmuş bəd ruhları çıxarma proseduru-nu (şaman "müalicə protokolunu") icra etməsi;

– İnsanlardan "33 axça" alması ölməyib sağalan xəstələrin verdiyi 33 "can" (heyvan, quş canı) qurbanı;

– İnsanlardan "40" axça alması isə sağalmayıb ölmüş xəstələrin Həyat-Ölüm körpüsündən o biri dünyaya yola salınmaları üçün "Yumuş Oğlanı"na (Əzrayıla) ödənilən 40 can qurbanı deməkdir.

40 rəqəminin mənası aydındır. Bir dünyadan o biri dünyaya keçid bütün hallarda 40 (gün, mənzil və s.) vahidi ilə işarələnir. Bu cəhətdən, 33 axça semanteminin mənası diqqət çəkir. Sağalmış xəstə nəyə görə məhz 33 axça//can ödəyir?

"Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi" monoqrafiyamızda aşkarladığımız kimi:

a) "Əsli-Kərəm" dastanında Kərəmin Əsli ilə görüşmək üçün 32 dişini çəkdirməsi məhəbbət dastanlarında nadir rast gəlinən motivdir. Bu, süjetüstü hadisə kimi aşıq fantaziyasının məhsulu deyil. Həmin motiv birbaşa süjetaltı planla, bu planın strukturunu təşkil edən kosmoloji dünya modelindəki Xaosa keçid formulu ilə bağlıdır.

b) Məhəbbət dastanlarında rast gəlinməyən həmin motivin "Dədə Qorqud"da iki analogiyası var: Dəli Domrulun Kosmosla Xaos arasında qurduğu körpüdən keçənlərdən aldığı 33 can/axça semantemi və Qanturalının "32-33" ritmi ilə köynək mexanizmindən keçərək Xaosa adlaması. Hər iki semantem Xaosa adlama ilə bağlı *qurbanvermə formulunun* paradiqmalarıdır.

c) Kərəmin 32 dişini çəkdirməsi onun 32 dəfə ölüb-dirilmə yolu ilə Xaosa keçid etməsidir. Dişin çəkilməsi yuxu simvolikasında ölümü bildirir. Kərəm 32 dəfə ölüb-dirildikdən sonra 33-cü dəfə sağ qalır və Qara keşişin Xaos dünyasında əsir olan sevgilisi Əsli ilə görüşə bilir.

ç) "33" inisiasiya//ölüb-dirilmə ritualının mənası çox arxaikləşmiş ritm vahidi, başqa sözlə, Xaosla (ona keçidlə) bağlı ritmik struktur vahididir. Dəli Domrul körpünü keçənlərdən 33 axça alır. Yəni 33 axçanı ödəmək xəstələnməklə Ölüm//-Xaos rejiminə keçmiş xəstənin sağaldıqda yenidən Kosmosa qayıtmasının şərtidir. Bu baxımdan, 33 ritmik strukturun keçid, hüdud vahididir. 33-ə çatmaq körpünü adlaya bilmək, keçə bilmək deməkdir.

d) "Qanturalı" boyunda da Qanturalı ilə xaoslu Selcan xatunun arasında keçid vasitəsi kimi *köynək* durur. Köynək Kosmosla Xaos arasında körpü rolunu oynayır. Boyda Selcan xatunun "qaftanlığının" (köynəyinin) üç heyvan qalınlığında olması köynək-körpünü üç vəhşinin qoruması deməkdir. Hər ikisi mediasiya vasitəsi olan Domrulun körpüsü ilə Selcanın köynəyi arasında mifoloji-metaforik eyniyyət var. Lakin əsas eyniyyət

körpü və köynəyin eyni ritm vahidi – "33" semantemi ilə funksionallaşmasında ifadə olunur: Domrulun körpüsündən keçməyin ödəniş haqqı 33 axça, Selcanın köynəyindən keçməyin haqqı 33 candır. Qanturalıya qədər 32 igid Selcanla evlənmək istəmiş və həlak olmuşdur. Həlak olmaq, ölmək – canını vermək deməkdir. Bu, ritual-mifoloji planda Qanturalının köynək-körpüdən keçmək üçün 32 can ödəməsi və özünün 33-cü can olaraq körpüdən keçməsi deməkdir.

Beləliklə:

– 32/33 xaosa adlamanın funksional ritm vahididir.

– Qəhrəman xaosa adlamaq üçün müxtəlif mərhələlərdən keçməlidir. Keçidin rəqəmlə ölçülən kəmiyyət göstəricisi var. Keçidin ritmi 32 vahidinə qədər gələ bilər. Son həd 33-dür. 33 həddinə çatmaq artıq Xaosa adlamaq deməkdir.

– Ölmüş insan vəzifəsi ölənləri Xaosa yola salmaq olan Dəli//Şaman//Trikster Domrula 33 axça/can qurban verilməsi ilə Xaosa adlaya bilər.

– Qanturalıya qədər 32 igid Xaosa adlamaq üçün öz canını qurban verir. Qanturalı 33-cü can olaraq Xaosa adlayır.

– Kərəm 32 dişini qurban verir. Özü 33-cü qurban vahidi olaraq Xaosun mərkəzi mərhələlərindən birinə adlayır.

– Dəli Domrula qurban verilən "axça", Kərəmin qurban verdiyi "diş", əslində, Qanturalının keçid formulunda olduğu kimi, "can" qurban verilməsinin epik paradiqmalarıdır.

Buradan çıxan əsas nəticə ondan ibarətdir ki, "33" bütün hallarda kosmik məkan daxilində mövcudluğun kəmiyyət həddi, ritm vahididir. Xaosa adlamaq istəyən subyektin bu ritm//həddə çataraq onu aşması Xaosun kəmiyyət ritminə daxil olması deməkdir[534].

[534] Rzasoy, S.Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: "Elm və təhsil", 2015, s. 241-249

Beləliklə, Domrulun boyun əvvəlində təqdim olunan dəlilikləri onun məhz "şaman" Domrula xas standart davranış formullarını təqdim edir. Lakin bu zaman ziddiyyət meydana çıxır. Axı "dəli" sözü inisiasiya ritualından hələ keçməmiş və hələ də keçid//liminal rejimdə olan subyekti bildirir. Bu cəhətdən, hələ "dəli statusunda olan subyekt necə şaman sayıla bilər? Axı *dəli* Domrul yalnız inisiasiya prosesindən keçəndən, onu tamamlayıb Kosmos dünyasına qayıdandan sonra şaman statusunu əldə edə, başqa sözlə, *şaman* Domrul ola bilər? Lakin buna baxmayaraq, boy onu nominativ planda şaman kimi yox, məhz dəli kimi təqdim edir. Nəticədə biz eyni obrazın nümunəsində və eyni zamanda iki statusu olan varlıqla qarşılaşırıq: **dəli** Domrul və **şaman** Domrul.

Bəs bu, ziddiyyət deyilmidir?

Bəli, epik ziddiyyətdir. Lakin bu hal "sıxılmış mətn" konsepsiyası ilə formalaşmış "Dədə Qorqud" boyları üçün xarakterikdir. Buna dastandan çox nümunə çəkmək olar. Məsələn, eposun üst (epik-mifoloji) planında evli-eşikli alp qəhrəman kimi təqdim olunan Aruz, alt qatda hələ bəyolma inisiasiya ritualında uğursuzluğa uğramış fərd kimi təqdim olunur. Yəni boy bir obrazda eyni zamanda iki obrazı təcəssüm etdirir. Yaxud Uruz dördüncü boyun əvvəlində evli kimi təqdim olunsa da, boyun sonrasında evlənməyi üçün anasının qız axtardığı subay kimi təqdim olunur.

Müşahidələr göstərir ki, qəhrəmanın ömrünün diaxron baxımdan iki müxtəlif dövrünü təmsil edən Dəli Domrul və Şaman Domrul boyda sonadək birgə çalışmaqda, bir obrazda iki can kimi təqdim olunmaqda davam edir.

§ 6. Domrul bir dəli kimi "bəyolma" yox, "şamanolma" inisiasiya ritualından keçir.

Beləliklə, Domrulun dəliliklərinin təhlili göstərir ki, o, digər Oğuz gəncləri kimi "bəyolma" inisiasiya ritualından deyil, "şamanolma" ritualından keçir. Bu cəhətdən, onu "Dədə Qorqud" dastanının bütün obrazlarından fərqləndirən ən prinsipial nöqtə Domrulun bir obraz kimi bəy-igid, alp-igid tipologiyasını deyil, məhz qam-şaman tipologiyasını təcəssüm etdirməsi ilə bağlıdır. Bütün semantik özünəməxsusluqlar bu məna platformasında axtarılmalıdır.

"Dədə Qorqud" dastanının "sıxılmış mətn" konsepsiyasına uyğun olaraq Domrulun bütün dəli və şaman bioqrafiyası mətnin üst və alt struktur qatlarında laylanmışdır. "Dəli" semantemi bu obrazın "şamanolma" inisiasiya ritualının işarəsi olsa da, Dəli Domrul obrazında Şaman Domrul obrazı da təcəssüm olunmuşdur.

Boyun süjeti də Domrul obrazının Dəli Domrul və Şaman Domrul paradiqmalarına aid süjetlərin qovuşmasından yaranmışdır. Süjetin müəyyən hissələri aydın şəkildə Dəli Domrula aid olduğu kimi, müəyyən hissələri də yenə də aydın şəkildə Şaman Domrula aiddir. Bəs bunun səbəbi nədir?

Birinci səbəb odur ki, hər bir epik obrazın qəhrəman bioqrafiyasının standart struktur sxemi var. "Dədə Qorqud"da Oğuz gənclərinin qəhrəmanlığı onların ilk dəfə "baş kəsib, qan töküb", ad almaqlarından başlayır. Bunun ardınca "bəyolma" inisiasiya ritualı işə düşür. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, qədim Oğuz epik ənənəsində Domrulun da "şamanlıq bioqrafiyasından" bəhs edən iri həcmli boy-oğuznamə mətni, yaxud vahid məzmun planında birləşən boy-rəvayətlər silsiləsi olmuşdur. Bu mənada, həmin "Domrulnamə"də qəhrəmanın "şaman olma" və "şamanlıq etmə" hekayətləri onun epik bioqrafiyasının müstəqil mərhələləri kimi təqdim olunmuşdur. Ancaq fakt

ondan ibarətdir ki, əlimizdə olan boy mətnində Dəli Domrulla Şaman Domrulun hekayətləri bir-birinə qovuşmuş, laylanmış şəkildədir.

İkinci səbəb "dəli" semanteminin qam-şamanlara münasibətdə xüsusi məna daşımasıdır. Baxmayaraq ki, "dəli" semantemi Oğuz ritual-mifoloji sistemində ərgənliklə bağlı mərasimdən keçməkdə olan gənc subyektlərin statusal işarəsi (adı) olmuşdur, ancaq buna rəğmən, el arasında qam-şamanları həm də ümumiyyətlə dəli hesab etmişlər. Onların sirli-sehrli, mistik, qəribə, həyəcan doğuran, qorxu, vəhşət yaradan qamlama ayinləri, Xaos dünyasının, o cümlədən totem əcdadlarının, köməkçi ruhlarının simvolları ilə "bəzənmiş" geyimləri adamlarda onların hamı kimi normal insan deyil, dəli adamlar olduqları təsəvvürünü formalaşdırmışdır. Bizə belə gəlir ki, "Dəli Domrul" boyunda hələ inisiasiya prosesində olan **dəli** Domrulla bu prosesi çoxdan tamamlayıb artıq peşəkar qam-şamanlıq fəaliyyəti ilə məşğul olan **şaman** Domrulun eyni adla – "dəli" epiteti ilə təqdim olunmasının səbəblərindən bir də budur. Yəni Dəli Domrul istər bir **dəli** kimi, istərsə də **şaman** kimi məhz **dəli şaman** arxetipini təcəssüm etdirir.

§ 7. Boy süjetinin "dəlilik" və "şamanlıq" məna laylarının təsnifi

"Dəli Domrul" boyunda Domrulun *dəli kodu* ilə bağlı bioqrafiyasını əks etdirən süjetlə *şaman kodu* ilə bağlı fəaliyyətini inikas edən süjet vahid bir süjetin tərkibində bir-birinə qovuşsa da, onları fərqləndirmək, ayırmaq mümkündür. Burada əsas prinsip şaman olmaq istəyən gəncin (inisiasiya subyektinin) "dəlilikləri" ilə real şamanın "dəliliklərinin" xarakterinə, təbiətinə qabaqcadan bələd olmaqdır. Çünki hər iki halda subyektin davranışları standart şaman tipologiyasını əks etdirir və onun məna sərhədlərindən qıraға çıxmır.

Qeyd edək ki, biz burada süjet vahidlərini "dəli" və "şaman" tipləri olaraq çeşidləyərkən onları funksional-semantik elementlər şəklində işarələyəcək (adlandıracaq), lakin bu elementlərin qam-şaman davranış kodu ilə necə funksionallaşdığını növbəti fəsildə bərpa edəcəyik.

Biz indi burada süjeti əvvəldən axıradək izləyəcək, hər süjetin tipini onun qarşısında yazacağıq:

– Domrulun quru çay üzərində tikdirdiyi körpüdə etdiyi dəliliklər (**Şaman Domrul süjeti**);

– Şöhrət qazanmaq məqsədilə "şaman duelinə" (yarışa, savaşa) çağırış (**Şaman Domrul süjeti**);

– Domrulun körpüsünün yanında bir igidin xəstələnib ölməsi (**Şaman Domrul süjeti**);

– Domrulun ölmüş igidə görə Əzrayılla vuruşması (**Şaman Domrul süjeti**);

– Domrulun Əzrayıla məğlub olması (**Şaman Domrul süjeti**);

– Allahın Domrula ölüm hökmü kəsməsi (**Dəli Domrul süjeti**);

– Allahın Domrula "can əvəzində can tapmaq" şərtilə şans verməsi (**Dəli Domrul süjeti**);

– Domrulun ata-anasının ona can verməkdən imtina etməsi (**Dəli Domrul süjeti**);

– Domrulun arvadının ona can verməsi (**Dəli Domrul süjeti**);

– Allahın Domrulu bağışlayaraq ona və arvadına yeni ömür verməsi (**Dəli Domrul süjeti**).

Süjetin bu ilkin-ötəri təsnifatı onun Şaman Domrula aid süjetlə başlanıb, Dəli Domrula aid süjetlə tamamlandığını göstərir. Bu da bizə ehtimal etməyə imkan verir ki, "Dəli Domrul" boyunda qəhrəmanın epik bioqrafiyasının iki mərhələsi bir süjet daxilində bir-biri ilə birləşdirilmişdir. Süjetdə əvvəlcə Şaman Domrulun bioqrafiyasının, daha sonra Dəli Domrulun bioqrafiyasının verilməsi anaxronizm, zaman ziddiyyəti yaradır. Sadə məntiqlə desək, Domrul əvvəl şamanolma prosesindən keçməli idi ki, daha sonra şaman kimi fəaliyyət göstərə bilsin. Lakin, gördüyümüz kimi, burada hadisələr "əvvəldən – sonraya" diaxron prinsipi ilə deyil, "sonradan – əvvələ" anaxron prinsipi ilə təqdim olunmuşdur. Epik bioqrafiyanın belə *tərsinə proyeksiyalanma* prinsipi ilə verilməsi "Dədə Qorqud" eposunun poetik strukturunun suntaqmatik deyil, paradiqmatik prinsiplə təşkil olunması baxımından təbiidir.

§ 8. "Şaman" Domrul süjetini təşkil edən funksional-semantik formullar

Boyun süjetini təşkil edən funksional-semantik element// formulların təsnifatını apararkən bir məqama diqqət yetirməliyik. Məsələ burasındadır ki, "Dəli Domrul" boyunun bizə "Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsindən məlum olan indiki "şəklini" düzüb-qoşan ozan(lar) "dəli" Domrula aid olan süjetlə "şaman" Domrula aid olan süjeti bir-biri ilə mexaniki şəkildə birləşdirməmişlər. Burada çox ciddi və uzun bir dövrü əhatə edən yaradıcılıq prosesi getmişdir. Dəli Domrulla bağlı süjetlərin indi əfsanə, rəvayət, nağıl, hekayət, ibrətamiz əhvalat və s. şəkillərdə bizim əsrimizə qədər gəlib çıxması faktı vaxtilə Oğuz ozan epik ənənəsində adını şərti olaraq "Domrulnamə" qoyduğumuz epik silsiləsinin mövcud olduğunu düşünməyə əsas verir. Bu cəhətdən, əlimizdə olan "Dəli Domrul" boyunu funksional-semantik element//formullarına ayırarkən onların iki süjet tipini *üzvi şəkildə* qovuşdurduğunu nəzərə almaq lazımdır. Yəni biz hər hansı formul-elementi bu və ya digər adla işarələyərkən onun məhz ikili süjet layına malik olduğunu unutmadan, sadəcə, formul-elementdə hansı məna layının daha "ağır çəkidə", yaxud daha qabarıq olduğuna əsaslanacağıq. Başqa sözlə, hər bir formul-elementdə hər iki süjetin məna layı eyni zamanda mövcuddur: baxır, hansı məna qatı daha qabarıq olub, o biri məna qatını öz implisitinə (alt qatına) çevirib.

§ 8.1. Boyun girişi Domrulun "şaman" kodu ilə təqdimat formulu kimi

"Dəli Domrul" boyunun ilk abzası – giriş formulu onun məhz bir şaman kimi "dəliliklərinin" təsviri ilə başlayır. Onların süjetüstündə anormal görünən mənası süjetaltındakı ritual-mifoloji məna qatları ilə bağlıdır.

Bu cəhətdən deyildi ki:

– Domrulun quru çay üzərindən körpü salması – Oğuz qam-şamanlarının o biri dünya ilə əlaqə-kommunikasiya modeli qurması;

– quru çayın özü – dirilər və ölülərin dünyasını ayıran şərti-mərasimi çay;

– Domrulun adamları döyməsi – şaman qamlaması (animistik müalicə proseduru);

– adamların ona ödədiyi pullar xəstələrin sağaldıqlarına görə, sağalmayıb ölənlərin isə o biri dünyaya yola salınması üçün verilən can qurbanları deməkdir.

§ 8.2. Şaman Domrulun şöhrət qazanmaq eşqi şaman savaş//yarışmalarına çağırış formulu kimi

Boyda Domrulun dəlilikləri onun şöhrətlənmək azarı və "bir nömrəli" igidə çevrilmək eşqi kimi əsaslandırılır: "Bunı necün böylə edərdi? Anuncun ki, "Məndən dəli, məndən gucli ər varmıdır ki, çıqa mənumlə savaşa, – deyirdi; mənim ərligim, bəhadirligim, cılasunligim, yigitligim Ruma, Şama gedə cavlana", – deyirdi"[535].

Burada diqqəti cəlb edən iki əsas məna nöqtəsi var:

Birincisi, Domrul öz gücünü sübut etmək üçün başqa "güclü ər"ləri yarışa dəvət edir.

İkincisi, Domrul öz etdiyi dəlilikləri "bahadırlıq", "cilasunluq" və "igidlik" hesab edir.

Beləliklə, Domrul öz göstəriciləri "ölçüsündə" (ranqında) olan igidləri, yəni özü kimi "dəlilik" edən başqa subyektləri özünün onlardan üstün olduğunu, boyun dili ilə desək, ən

[535] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 79

"güclü ər" olduğunu sübut etmək üçün yarışmağa, savaşmağa çağırır.

Bu, ritual-mifoloji planda qam-şamanların arasında məşhur olan "nüfuz savaşlarının" epik-bədii plandakı təzahürüdür. Növbəti fəsildə konkret mətnlərin nümunəsində görəcəyimiz kimi, şamanlar bir-biri ilə rəqabət aparır, düşmənlik edir, savaşır, bu savaşlarda biri-birini öldürməyə, məhv etməyə çalışır və ikisindən biri buna nail olur. Bunu elmi ədəbiyyatlarda "şaman dueli" də adlandırırlar. Çünki şamanlardan biri o birini dueldə olduğu kimi savaşa dəvət edir.

Qeyd edək ki, orta əsrlərdə aşıqların da biri-birini çox vaxt nüfuz davası səbəbindən yarışmağa dəvət etməsi, qalib aşığın məğlub aşığın sazını almaqla onu bir aşıq kimi simvolik planda "öldürməsi", yaxud bağışlamaqla ona yenidən "can" verməsi və s. "şaman dueli" arxetipi ilə bağlıdır.

§ 8.3. Şaman Domrulun onun yanına gətirilmiş xəstə igidi müalicəyə başlaması formulu

Boyda deyilir: "Məgər bir gün köprisinin yamacında bir böluk oba qonmuş idi. Ol obada bir yaxşı-xub yigit sayru duşmuş idi"[536].

Hər hansı bir oba camaatının Domrul kimi dəlilikləri (axmaq, şərə-şür hərəkətləri) ilə məşhur olan bir adamın körpüsünün yamacında ("döşündə"), yəni düz yanında gəlib məskən salması süjetüstü planda ağlabatan hadisə deyil. Çünki burada köç salmaq özünü Domrulun anormal və zorakı hərəkətlərinin qurbanına çevirmək deməkdir.

Bəs oba buraya nə məqsədlə gəlib?

Süjetüstündə bunun məntiqi izahı yoxdur. Süjetaltında isə oba "dəli" Domrulun deyil, məhz "şaman" Domrulun yanına

[536] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 79

xəstə düşmüş cavan igidini müalicə etdirmək gəlmişdir. Şaman Domrul da, təbii ki, müalicəyə başlayır.

Şaman qamlamaları ("müalicə protokolları") ilə aparılan sağaltma prosesi iki paralel üsulla gerçəkləşdirilir:

1. Domrul qamlama ilə şər ruhun oğurladığı canı xəstənin bədəninə qaytarmaq istəyir;

2. Xəstəni sağaltmaq üçün xəstə sahiblərinin verdiyi 33 heyvan canını qurban verir.

§ 8.4. Şaman Domrulun xəstəsinin ölməsi və 40 can qurbanı formulu

Göründüyü kimi, xəstə ölür. Bu, süjetaltı planda Şaman Domrulun xəstənin müalicəsini uğurla başa çatdıra bilməməyi deməkdir. O, xəstənin şər ruh tərəfindən oğurlanmış canını onun bədəninə qaytarmağa cəhd eləsə də, buna nail olmur: xəstə ölür. Bunun ardınca, sxemə görə, xəstənin o biri dünyaya yola salınması proseduru gəlir. Bunun üçün indiyə qədər verilmiş 33 qurbandan əlavə 7 qurban da verilməli və qurbanın ümumi sayı 40-a çatmalıdır. Bu rəqəm vahidi Oğuz qam-şaman dünya modelinin üfüqi strukturu baxımından 40 günlük yol üçün verilən ödənişdir. Yada salaq ki, "Məlikməmməd" nağılında Simurq quşu qəhrəmana onu qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya aparmaq üçün yola 40 tuluq su və 40 şaqqa ət götürməyi tapşırır. Bu, eyni zamanda yolun 40 "mənzil" vahidindən ibarət olması deməkdir. Ən başlıcası odur ki, milli mədəniyyətimizdə ölmüş insanlara məhz 40 günlük yas mərasimi tutulması Həyat dünyasından Ölüm dünyasına gedən yolun 40 gün çəkməsi deməkdir.

Biz Şaman Domrulun o biri dünyaya yola saldığı xəstənin 40 qurbanı əhatə edən yolunun məhz *üfüqi strukturu* əks etdirməsini çay və körpü semantemlərinə əsaslanaraq izah edirik. Belə ki, Oğuz-Türk mədəniyyətində, çay və körpü epik-mi-

foloji məkanın (dünya modelinin) üfüqi struktur vahidləridir. *Şaquli strukturda* isə ağac və dağ məkan vahidlərindən istifadə olunur. "Dədə Qorqud"da bunun ikisinin də nümunəsi var. Salur Qazan (yaxud Elçin Abbasovun ehtimal etdiyi kimi – Qaraca Çoban) Xaos dünyasına ağac vasitəsilə enir. Yaxud yenə də həmin boyda sərxoş bəylər Xaos rejiminə hündürlük vahidi olan Ala dağ vasitəsilə adlayırlar.

§ 8.5. Şaman Domrulun xəstənin ölüm səbəbini araması onun xəstənin ruhunu oğurlamış şər ruhdan intiqam alması formulu kimi

Xəstənin ölümü Dəli Domrula çox pis təsir edir. O, bunun səbəbini bilmək istəyir. Ona xəstənin ölməyinin səbəbini Allahın əmrilə Əzrayılın onun canını alması kimi izah edirlər: "Ayıtdılar: "Vallah, bəg yigit, Allah Təaladan buyruğ oldı. Al qanatlu Əzrayil ol yigidin canın aldı"[537]. Bunu eşidən Domrul Əzrayılı tapıb onu cəzlandırmaq istəyir.

Bu epizodda diqqəti cəlb edən əsas məna nöqtəsi Dəli Domrulun xəstənin canını alıb aparan varlıqdan intiqam almaq istəməyidir.

Domrul boyda İslam dövrünün qəhrəmanı kimi təqdim olunur. Baxmayaraq ki, "dəlidir", amma yenə də məhz İslamdakı Allahın ölüm mələyi ilə vuruşmağın, ona cəza verməyin mənasız olduğunu anlamamış deyildir. Bu cəhətdən, süjetüstünün məntiqi islami kontekstdə məntiqsizliyə müncərdir.

Epizodun süjetaltı məna qatına endikdə mənzərə aydınlaşır: Şaman Domrul mənsub olduğu ritual-animistik məkanın ən şöhrətli şamanı kimi onun xəstəsinin canını oğurlamış şər

[537] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 79

ruhu tapıb cəzalandırmaq məcburiyyətindədir. Əks halda, qüdrətli və ən güclü şaman olmaq nüfuzunu itirəcəkdir.

§ 8.6. Şaman Domrulun Əzrayılı tanımaması, sonra onunla qarşılaşması onun ölmüş igidin canını qaytarmaq üçün Xaos dünyasına getməsi formulu kimi

Domrula xəstənin canının Əzrayıl tərəfindən alındığını desələr də, o, Əzrayılın kım olduğunu bilmir: "Dəli Domrul aydır: "Mərə, Əzrayil dedigüniz nə kişidir kim, adamın canın alur? Ya Qadir Allah, birligin, varlığın haqıçün, Əzrayili mənim gözimə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, – yaxşı yigidin canın qurtarayım. Bir dəxi yaxşı yigidin canın almaya", – dedi"[538].

Bu formulun süjetaltı semantikası bu şəkildədir:

– Xəstənin canını alan varlığın Əzrayıl olduğunu desələr də, Şaman Domrul onu tanımır. Qüdrətli və təcrübəli şaman kimi Yeraltı dünyanın bütün şər ruhlarını tanıyan Domrulun Əzrayıl adlı şər ruhdan xəbəri yoxdur. Demək, həmin şər ruhun adı məhz Əzrayıl deyildir.

– Şaman Domrul ölmüş igidin oğurlanmış canını Əzrayıl adlı tanımadığı şər ruhdan geriyə ala bilmək üçün Yeraltı dünyaya enir. O, burada bu dünyanın hökmdarını (Tanrını) öz gücü, qüdrəti ilə hədələyərək, ondan yaxşı igidin canını alıb-aparmış şər ruhun tapılmasını tələb edir.

– Şər//Ölüm dünyası ilə daimi mübarizədə olan Şaman Domrulun bu lovğalığı Yeraltı dünyanın hökmdarı olan Tanrının qəzəbinə səbəb olur və o, igidin canını alıb-gətirmiş Əzrayılı Şaman Domrulu məhv etmək üçün yollayır.

[538] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 79

§ 8.7. Şaman Domrulun Əzrayıla məğlub olması onun ölmüş igidin canını xilas edə bilməməsi və özünün də həlak olması formulu kimi

Göründüyü kimi, Əzrayılla qarşılaşan Domrul ona qalib gələ bilmir və Əzrayıl onun canını alır. Bunun süjetaltı planda iki mənası var:

Birincisi, Şaman Domrul yaxşı igidin canını xilas edə bilmir;

İkincisi, Şaman Domrulun özü Yeraltı dünyanın şər ruhu ilə mübarizədə həlak olur.

Lakin süjetüstü və süjetaltının məhz bu məqamında Domrulun *şaman* kodu *dəli* koduna transformasiya olunur. Başqa sözlə, Domrulun Əzrayıla məğlub olması ilə Şaman Domrul süjeti, bir növ, yəni zahirən bitir və Dəli Domrul süjetinə keçir. Ona görə "zahirən" ki, əslində, boyun süjetində Domrulun "şaman" və "dəli" kodları bir-birinə qovuşuq vəziyyətdədir. Sadəcə, bu kodlar mətni düzüb-qoşan ozanların epik niyyətindən asılı olaraq funksional aktivliyini fərqli məna səviyyələrində dəyişir. Mətnin əvvəlində şaman kodu aparıcı olmaqla, dəli kodu alt plandadır. Mətnin ikinci hissəsində isə dəli kodu aktiv (üst planda) olmaqla, şaman kodu mətnaltı vəziyyətdədir. Bu, o deməkdir ki, boyda Domrulun dəli və şaman kodlarını təcəssüm etdirən süjet layları daim bir-biri ilə əlaqədə çalışır.

§ 9. "Dəli" Domrul süjetini təşkil edən funksional-semantik formullar

Şaman rəvayətlərində onların nüfuz savaşlarına, ən güclü şamanların digər şamanlar tərəfindən məğlub edilməsi motivinə tez-tez rast gəlinir. Onlar bu zaman ya öldürülür, ya da olduqları məkandan birdəfəlik yox olub gedirlər. Bu hal, adətən, qüdrətli şamanların əcdadlar dünyasındakı Ulu Şamana, şamanların başçısına, yaxud həmin dünyanın Tanrısına qarşı çıxanda baş verir. O halda Ulu Şamanın ruhu, yaxud Tanrı itaətdən çıxmış şamanı cəzalandırmaq üçün ona qarşı daha güclü bir şaman ruhu yollayır. Bu sxemi biz "Dəli Domrul" boyunun Şaman Domrulla bağlı süjetində aydın şəkildə müşahidə edirik. Şaman Domrulun qarşı çıxdığı Əzrayıl və onun sahibi Allah zahirən İslam dininin obrazları olsa da, mətndə bu adlar altında təqdim olunan personajların nə İslamın ölüm mələyi Əzrayıl və nə də Allah (c.c.ə.ş.) olmadığı gün kimi aydındır. İslam dini ilə bağlı heç bir *ortodoks* mətndə nə boydakı kimi təqdim olunan Əzrayıla, nə də Allaha rast gəlinmir (və biz bunu mübahisə predmetinə çevirməyi belə artıq hesab edirik). Ancaq İslam mədəniyyətində övliyalarla bağlı çoxlu *heteredoks* mətnlər (islamaqədərki mifoloji obrazların islami təsəvvürlərlə qarışması, köhnə məzmunun saxlanması ilə yeni islami adlara transformasiyalar nəticəsində yaranan mətnlər) vardır. Həmin mətnlərin qəhrəmanları ilə Allah arasında "eynilə" Domrulla Allah arasında olan əhvalatlar baş verir və sonda Domrulla olduğu kimi, həmin övliyalar da Allahın mələyinə məğlub olub, onun "hakimiyyətini" qəbul edirlər.

Biz bunları növbəti fəsildə araşdıracağıq. İndi bizi maraqlandıran əsas məsələ Şaman Domrul süjetinin Dəli Domrul süjetinə necə keçməsidir. Bunu ozanın iki süjeti bir-biri ilə, sadəcə, "istedadla" qovuşdurması kimi izah etmək məsələni primitivləşdirmək və mənasızlaşdırmaq deməkdir. Burada, belə he-

sab edirik ki, ozanın məhz istedadı ilə izah edilməyəcək başqa bir amil vardır. Bu, "Dədə Qorqud" mətninin təşkilində mühüm rol oynayan ritual-mifoloji mexanizm faktorudur. Onu tapmaq, üzə çıxarmaq və izah etmək lazımdır.

Eyni bir obrazın (Domrulun) "şamanlıq" və "dəlilik" kimi iki davranış kodunun bir-birinə keçməsini (kodlaşmasını) təmin edən həmin mexanizm "Dədə Qorqud" dastanının poetik strukturunun əsas mexanizmidir. Bu – ritual-mifoloji davranış kodlarının və onları təmsil edən süjetlərin, məna laylarının biribirinə keçməsini təşkil edən və nizamlayan **"paradiqmatik kodlaşma"** mexanizmidir. O, **"paradiqmatik düzüm"** qanunu (prinsipi, yaxud üsulu) əsasında çalışır. Bunun təzahürlərini "Dədə Qorqud" mətnində asanlıqla müşahidə etmək olur. Dastanda Şöklü Məlik dörd dəfə öldürülür. Bu, onun dörd dəfə ölüb-dirilməsi deməkdir. Yaxud eyni bir sintaqmatik mətndə zaman anaxronizmləri var. Qəhrəman eyni vaxtda həm qoca, həm də cavan, həm evli, həm də subaydır. Yəni eposun strukturunda Bugün, Dünən və Sabah yan-yana, eyni zaman-məkan müstəvisində düzülmüşdür. Bu da bir obrazın ölümü ilə həyatının vahid qapalı, təkrarlanan silsilə təşkil etdiyini göstərir. Bu cəhətdən, Şaman Domrulun ölümü ilə onun bioqrafiyası bitmir, Dəli Domrulla yenidən başlanır (ölüb-dirilmə). Yada salaq ki, boyda Domrulun bioqrafiyası "şaman" kodu ilə başlanır, "dəli" kodu ilə davam edir. Əslində, bu "Şaman – Dəli" keçidi bitməyən, qapalı dövrə vuraraq təkrarlanan **"Dəli – Şaman – Dəli – Şaman – Dəli – Şaman – Dəli..."** kodlaşma zəncirinin (silsiləsinin) bir "fraqmenti"dir.

Ritual-mifoloji dünya modelində obrazların, süjetlərin, mətnlərin, boyların kodlaşması ölüb-dirilmə mexanizmi ilə gerçəkləşir. Bu cəhətdən, Domrul "şaman" kimi ölürsə, demək, paradiqmatik düzüm silsiləsinin növbəti həlqəsində "dəli" kimi dirilməlidir. Boyda da biz məhz bunun şahidi oluruq.

§ 9.1. Funksional-semantik formulların inisiasiya ritualının strukturunu inikas etməsi

"Dəli Domrul" boyunun ümumi süjet xəttinin ikinci hissəsini (mərhələsini) təşkil edən "dəli" Domrul süjetinin dekonstruktiv "emalının" ən başlıca nəzəri-metodoloji şərti bu süjetin inisiasiya ritualının strukturunu əks etdirməsini nəzər almaqdır. Bu, çox mühüm məqamdır. Yəni boy süjetinin bu mərhələsinin qəhrəmanı olan Domrul hələ heç bir şaman deyil: o, şaman olmaq üçün inisiasiya ritualından keçməkdə olan neofit//subyekt, "namizəd", başqa sözlə "dəli" Domruldur. Ona görə də süjetdəki bütün funksional-semantik formullar inisiasiya ritualının metaforik elementləridir. Onları görə bilmək hər bri tədqiqatçıdan keçid//inisiasiya ritualının struktur sxeminə əsaslanmağı tələb edir. Başqa sözlə, inisiasiya ritualının sabit sxemi var və o, özünü hər bir mətndə tam, yaxud deformasiya olunmuş şəkildə də olsa, göstərə bilir.

"Dəli Domrul" boyu sırf ritual yox, bir oğuznamə, hekayət, başqa sözlə, epik-bədii mətndir. Bu səbəbdən mətnə ritualın mexaniki proyeksiyası kimi baxmaq olmaz. Əlimizdə olan boy mətni ritualları özündə proyeksiyalandıran "metaforadır". Biz metafora ilə işlədiyimizi heç bir halda unutmamalıyıq. Yoxsa, dekonstruksiyanı mexaniki eyniləşdirmə əsasında aparacaq və yanlış nəticələr alacağıq.

§ 9.2. Allahın Domrula ölüm hökmü kəsməsi ölüb-dirilmə ritualının "ölmə" formulu kimi

Ərgənliklə bağlı inisiasiya ritualı üçmərhələli struktura malikdir:

1. Kosmosdan ayrılma (ölərək Xaos dünyasına adlama);

2. Xaosda "öldürülüb-dirildilmə" ritualında köhnə kimliyindən (bədənindən və psixikasından) ayrılıb, yeni kimlik əldə etmə;

3. Yeni kimliklə Kosmosa dönüş.

Bu sxemi Domrula tətbiq etdikdə aşağıdakı mənzərə alınır:

– Yeniyetmə Domrul şaman xəstəliyinə tutulur: şaman ruhları onu şaman olmağa dəvət edirlər;

– Çağırışı ya könüllü, ya da məcburən qəbul edən Domrul ruhlar aləminə "gedir".

– Domrul ritual müddətində ("şaman xəstəliyi" hesab edilən) dəli "halında", yəni həm ölü, həm diri, həm ağıllı, həm axmaq, həm bu dünyada, həm də o dünyada olur.

– Xaosda Domrul ritual patronunun (Tanrının) idarəçiliyi altında öldürülür və yenidən dirildilir: ona şaman kimliyi verilir.

– "Dəli" Domrul "şaman" Domrul kimi Oğuz kosmosuna dönür.

Beləliklə, boyun süjetində "Allahın Domrula ölüm hökmü kəsməsi" dekonstruktuv formulu ikili semantikaya malikdir. Bu formul **"şaman" Domrul süjetində** Allaha (Baş Şaman ruhuna, yaxud Tanrıya) qarşı çıxmış şamanın öldürülməsini, **"dəli" Domrul süjetində** ölüb-dirilmə ritualından keçən neofit-subyektin ritual patronunun göstərişi ilə köhnə bədənindən ayrılmasını metaforalandırır.

Göründüyü kimi, iki süjet ("şaman" və "dəli") birgə çalışır, epik məntiq və vəziyyətdən asılı olaraq biri-birinə kodlaşır və biri-birinin metaforik işarəsi kimi çıxış edir.

§ 9.3. Allahın Domrula "can əvəzində can tapmaq" şərtilə şans verməsi inisiasiya subyektinin köhnə canının yeni canla əvəz edilməsi formulu kimi

Şamanolma inisiasiya ritualında subyekti ətinə, bədən üzvlərinə, sümüklərinə ayırır, üzərində müəyyən rituallar icra edir, sonra ət və sümükləri yenidən birləşdirirlər. Bədən hazır olandan sonra ona hökmən yeni can, yəni yeni kimlik (şaman psixikası) verilməlidir. Boyda Allahın Domrulun qarşısında öz canı-

nın əvəzində yeni can tapmaq tələbini qoyması bu mərhələnin epik-bədii metaforasıdır.

Bəs Domrul yeni canı haradan, yaxud kimdən əldə etməlidir?

Məhz bu sual "Dəli Domrul" boyunun ən əlamətdar, ən mühüm, ən mənadaşıyıcı sualıdır. Boyun tədqiqatçılar qarşında çoxlu şərhlərə yol açmış "müəmması" elə bu sualın cavabından asılıdır.

Şamanolma ritual sxeminə görə, inisiasiyanın subyekti canı əcdad şaman ruhlarından (yaxud subyektin üzərində özü könüllü seçim etmiş başqa bir şaman ruhundan) almalıdır. Boyda bu əcdad şamanlar ilk növbədə Domrulun öz ata-anasıdır. Başqa sözlə, dastandakı Beyrək – Şaman Qurdun (Qam Börənin), Bayındır xan – Şaman xanın (Qam Ğanın) oğlu olduğu kimi, **Domrulun da ata-anası qam-şamandır.**

§ 9.4. Domrulun ata-anasının ona can verməkdən imtina etməsi əcdad ruhları aləmində "can axtarışı" formulu kimi

Göründüyü kimi, boyda Domrulun ata-anası ona canlarını verməkdən imtina edirlər. Boyun süjetüstü qatı bunu valideynlərin "müxənnətliyi" (oğula xəyanəti) adlandırdığı kimi, bütün tədqiqatçılar da valideynlərin öz oğullarına qarşı bu münasibətini, haqlı olaraq, "Dədə Qorqud" dastanındakı valideyn obrazlarının tipologiyası ilə qətiyyən uyğun gəlməməsi kimi qeyd etmişlər. Doğrudan da, "Dəli Domrul" boyundan başqa heç bir boyda belə "müxənnət", yəni valideyn-övlad münasibətlərinə xəyanət edən ata-ana obrazlarına rast gəlinmir.

– Bəs nə baş verir?

– Axı Oğuz etnoepik düşüncəsinə görə, ata-ana "uf" demədən öz canlarını oğulun yolunda qurban verməli idi?

– Yaxud Oğuz kimliyini ən parlaq mənəvi dəyərlərdən yoğrulmuş ata-ana obrazları səviyyəsində təqdim edən "Dədə Qorqud" dastanına bu cür "müxənnət" obrazlar haradan gəlib düşmüşdür?

Beləliklə, süjetüstü qatda (mətnüstü məna səviyyəsində) qoyduğumuz sualların heç bir məntiqi cavabı yoxdur. Cavablar, başqa sözlə, ata-ananın "antimәntiqi" hərəkətlərinin bütün məntiqi süjetaltında olub, mətnaltı səbəblərlə şərtlənir. Bu isə bütün hallarda şamanolma inisiasiya sxeminin strukturu ilə birbaşa bağlıdır.

Müşahidələrimiz göstərir ki, *süjetaltı, adətən, süjetüstünə tərs proyeksiyada olur*. Bu cəhətdən, süjetüstündə öz canlarını oğulun yolunda verməyən ata-ana bunu süjetaltında edirlər: Allah Domrulun canının əvəzində onların canını alır.

Burada ən məntiqi sual həm də ondan ibarətdir ki, axı Allah Domrulun canının əvəzində niyə can tələb edir? O, Domrulu onun canını almadan bağışlaya bilməzdimi? Bu "can əvəzinə can ödənişinə" nə ehtiyac var idi? Allah əvəz olaraq aldığı canla(rla) nə edəcəkdi?

Məsələnin bütün mahiyyəti də elə bununla – *Domrulun köhnə canının yeni canla əvəz olunması* ilə bağlıdır. Başqa sözlə, Domrulun şaman olana qədərki köhnə canı (psixikası) ondan alınır və yeni canla əvəz olunur və bu yeni can da hökmən əcdad şamanın canı olmalı idi. Çünki Domrulun köhnə canı məhz şaman canı ilə əvəz olunmalı idi ki, o, Oğuz kosmosuna şaman statusunda döndükdən sonra peşəsinin icrasına başlaya bilsin. Bu halda, əgər mətndə Domrulun canının əvəzində məhz ata-ananın (əslində – atanın) canı alınırsa, bu, o deməkdir Dormulun ata-anası da şaman idilər.

Süjetüstündən gördüyümüz kimi, Domrulun ata-anası ona öz canlarını vermirlər. Bunu mətnaltı məna qatı ilə necə izah etmək olar?

Bu suala iki şəkildə cavab vermək mümkündür:

Birincisi, unutmamalıyıq ki, "Dədə Qorqud"da atalar və oğullar vahid ritual-mifoloji modelin bir-birindən ayrılmaz, başqa sözlə, qoşa ünsürləridir. Oğulun inisiasiya ritualından keçməsi atanı da uyğun (avtomatik) olaraq həmin ritualın məkan-zaman rejiminə daxil edir. Bu – oğulun nümunəsində (daimi) *statusartırma*, atanın nümunəsində (müvəqqəti) *statusdəyişmə* formulu deməkdir. Yəni oğul ritual rejimində olduğu müddətdə ata da ritual rejimində olur. Məsələn, "Bamsı Beyrək" boyunda Beyrəyi öz toy gərdəyindən oğurlayıb düşmən qalasına aparırlar. Yalançı oğlu Yalıncıq onun ölüm xəbərini gətirir və hamı Beyrəyi ölmüş (*ölü statusu*) hesab edir. Ata-anasının gözləri tutulur. Beyrəyin düşmən qalasında olması ritual-mifoloji planda onun Xaos-Ölülər dünyasında olması deməkdir. Ata-ananın da gözlərinin tutulması onların da artıq işıqlı dünyada yox, qaranlıq dünyada, yəni Xaos dünyasında (*ölü statusu*) olması deməkdir. Beləliklə, ata(-ana) və oğul inisiasiya ritualının subyektləri kimi həm ölü, həm diridirlər. Beyrəyin Oğuza – Kosmos dünyasına dönməsi ilə ata-ananın da gözləri açılır, yəni onlar da Qaranlıq dünyadan İşıqlı dünyaya qayıdırlar.

İnisiasiya mərasimlərinin struktur sxeminə görə, Domrulun şamanolma ritualında diri rejimindən ölü rejiminə keçməsi onun ata-anasının da avtomatik (uyğun) olaraq diri rejimindən ölü rejiminə keçməsi deməkdir. Domrul diri rejimindən ölü rejiminə keçərkən onun canı əlindən alındığı kimi, ata-anasının da canları onlardan alınmışdır. **Bu halda ata-ana artıq onlarda olmayan canlarını Domrula necə verə bilərdilər?**

İkincisi, şamanolma ritualından keçən neofitə ya öz əcdad şamanlarının, ya da onu öz varisi kimi seçmiş hansısa qüdrətli şamanının canı verilir. Ola bilər ki, Domrulun daha qüdrətli şaman olmasını arzulayan ata-ana ona özlərinin daha "zəif" şaman canlarının deyil, onlardan daha güclü bir şamanın canının verilməsini istədiklərinə görə öz canlarını verməkdən imtina edirlər.

§ 9.5. Domrulun arvadının onun əvəzində canını vermək istəməsi qadının şamanolma ritualından keçməsi formulu kimi

Domrulun arvadının onun əvəzində canını vermək istəməsi mətnüstündə qadın fədakarlığı, sevdiyi ərindən sonra yaşamaq istəməməyi kimi əsaslandırılır. Ancaq bu, süjetüstündə belədir. Süjetaltında bunun şamanolma inisiasiya ritualı ilə bağlı başqa mənası var.

Diqqət edək. Atası oğluna canını vermədikdən sonra o, anasına müraciət edir. Lakin bunun baş verməsi şamanolma inisiasiya sxemi baxımından mümkün deyildi. *Çünki Domrula qadın canı verilə, yaxud baş cür desək, onun yeni (şaman) kimliyi qadın psixikası əsasında formalaşdırıla bilməzdi*. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, Domrulun xanımı da onunla bərabər şamanolma inisiasiya ritualından keçir və ananın (ana şamanın) canı Domrulun xanımının köhnə canının yeni "xanım şaman" canı ilə əvəz olunması məqsədilə alınır.

§ 9.6. Allahın Domrula və arvadına yeni ömür verməsi inisiasiya ritualının tamamlanması, Domrulun və xanımının şaman statusunda Oğuz kosmosuna dönməsi formulu kimi

Boyun süjeti Domrulun arvadının ölümünü qəbul etməməsi, Allahdan onları bağışlamasını xahiş etməsi və Allahın atanın canının əvəzində onlara 140 il ömür verməsi ilə bitir. Bütün bunların süjetaltı baxımından mənası belədir:

1. Domrulun öz arvadı ilə bağlı Allaha "Alursan ikimüzün canını bilə alğıl! // Qorsan, ikimüzün canın bilə qoğıl" deyə müraciəti[539] özünün bütün süjetüstü mənası ilə birgə süjetaltı

[539] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 83

planda Domrulun və xanımının şamanolma inisiasiya ritualında "birgə" platformada, yəni eyni inisiasiya rejimində olduqlarını və xanımın da şaman olma ritualından keçdiyini göstərir.

2. İnisiasiya ritualının başa çatması ilə Domrul və xanımı şaman statusunu əldə edirlər. Başqa sözlə, Domrulun ata-anası şaman olduğu kimi, özü və arvadı da artıq şamandır.

3. Domrulun köhnə can//psixikası onun atasının canı, xanımının köhnə can//psixikası isə Domrulun anasının canı ilə əvəz olunur.

4. Ola bilər ki, süjetaltında Domrulun ata-anası da ölmür, (Beyrəyin ata-anasının nümunəsində olduğu kimi) onlarla birgə Kosmos rejiminə qayıdırlar. Məntiqə görə belə olmalı idi. Lakin gördüyümüz kimi, süjetüstü plan onlara "müxənnət" kimliyi vermiş və axırda ölümlə cəzalandırmışdır.

5. Süjetin təşkilinin ritual-mifoloji məntiqinə görə, bütün yeni yaradılışlar (kosmoqonik aktlar) ölüb-dirilmə formulu ilə həyata keçirilir. Bundan dolayı Domrulun ata-anasının ölmələri məntiqidir. Yəni "biri ölməsə – o biri dirilməz" kosmoqonik formulunda olduğu kimi, Domrul və xanımının dirilmələri (yeni ömür əldə etmələri) qəhrəmanın ata-anasının ölümündən keçir. Bu, Ata-Oğul konflikt modelinə əsaslanır: ata öz canını oğluna qıymır. Rövşənin Koroğlu statusunda yenidən doğuluşu (yaradılışı) onun atası Alı kişinin, Oğuzun xan statusunda yenidən doğuluşu onun atası Qara xanın ölümündən keçdiyi kimi, paradiqmatik məna sırasında "həyat" və "ölüm" fasiləsiz şəkildə bir-birinə kodlaşır. Bu baxımdan, kosmoloji-paradiqmatik dövriyyədə Domrulun şaman ata-anasının qapalı-dairəvi hərəkət ritmi (ömrü) başa çatır və onları silsilənin növbəti ritmində genetik varislik xətti ilə hər ikisi şaman olan yeni "ər-arvad" qoşası (Domrul və xanımı) əvəz edir.

DÖRDÜNCÜ BÖLMƏ

REKONSTRUKSİYA: "DƏLİ DOMRUL" MƏTNİNİN "QAM-ŞAMAN" KODU İLƏ OXUSU

Beləliklə, "Dəli Domrul" mətninin üçüncü fəsildə funksional-semantik elementlər səviyyəsində həyata keçirilmiş dekonstruksiyası artıq bizə, necə deyərlər, "sökdüyümüz daşları yerinə qoymağa", başqa sözlə, mətni "qam-şaman" kodu ilə rekonstruksiya etməyə imkan yaradır. Bu cəhətdən, qarşımızda "Dəli Domrul" boyunun "qam-şaman" kodu "oxusu" durur.

Bu fəsildə bizim bir müəllif kimi aydınlaşdıracağımız bir əsas məsələ də boyun "qam-şaman" kodu ilə oxuna bilib-bilməməsidir. Yəni boyun mətnində müxtəlif məna kodları paralel-paradiqmatik şəkildə çalışır. Məsələn, boyun ən son reallaşma kodu islami məna səviyyəsinə əsaslanır. Boy özünün son redaksiyasında onun qeydə alındığı zamanın ruhuna uyğun olaraq tamamilə islami ideologiyaya tabe etdirilmişdir. Bu cəhətdən, biz boyu "qam-şaman" kodu ilə rekonstruksiya etmək istəyiriksə, gərək bu məna səviyyəsini məhz *sistem halında* bərpa edək. Əgər sistem bərpa olunmayacaqsa, başqa sözlə, boyun struktur elementləri "qam-şaman" koduna uyğun gəlməyəcəksə, demək, rekonstruksiya da baş tutmayacaq və Dəli Domrulun qam-şaman arxetipi ilə bağlı məna səviyyəsinin olması da təsdiq olunmayacaqdır. Bu baxımdan, fəsildə aparacağımız rekonstruksiya bütün hallarda "sistemlilik" prinsipinə əsaslanacaqdır.

§ 1. Domrulun "dəliliyi" şaman xəstəliyi kimi

"Dəli Domrul" boyu qəhrəmanın dəli hərəkətlərinin – "dəlilik"lərinin təsviri ilə başlanır: "Məgər xanım, Oğuzda

Duxa qoca oğlı Dəli Domrul deyərlərdi bir ər var idi. Bir quru cayın üzərinə bir köpri yapdırmışdı. Keçənindən otuz üç aqça alurdı, keçmiyənindən dögə-dögə qırq aqça alurdı"[540].

Domrulun bu halı "*sıxılmış* (məna qatları epoxal transfermasiyalar zamanı bir-birinə kodlaşmış, qarışmış, deformasiyaya uğramış və s.) *mətn*" konseptinə uyğun olaraq qəhrəmanın bir şaman olaraq xəstə üzərində icra etdiyi qamlama prosedurlarını əks etdirdiyi kimi, şamanlığa qədərki dəli halını də inikas edir. Hər bir gələcək şamanın yolu "dəli olmaqdan" keçir. O, şaman olmamışdan qabaq dəli halına düşür. Bu hal xüsusi psixoloji vəziyyətdir və şaman xəstəliyi hesab olunur. Xəstəlik dövründə gələcək şaman dəli vəziyyətində olur. Mətnlərə nəzər salaq:

"Ruhlar şaman olcaq adamın ruhunu götürüb yeraltı dünyaya aparırlar. Deyilənə görə, orada belə ruhları saxlamaq üçün ayrıca ev də var. Güclü şamanın ruhu yeraltı dünyada üç il saxlanılır. Zəif şaman ruhları isə bir il orada qalırlar. Bu müddət ərzində ruhu oğurlanan adam **dəli olur**..."[541].

"Nemyuqin icmasında yaxın keçmişdə Byütyüryü adında bir şaman olub. Onun haqqında bir əhvalat danışırdılar. Şaman olmazdan əvvəl ruhlar onu bir dağa aparıb orada onun bədənini tikə-tikə doğrayıblar. Ruhlar əvvəlcə onun başını kəsib qara şam ağacından asırlar. Şamanın qalan dörd hissəsini də başqa bir ağacdan asırlar. Bütün bunları o özü yuxuda görübmüş. Deyilənə görə, ruhlar onun başını kəsib bədənini tikə-tikə doğrayanda o, evdə **xəstə yatırmış**..."[542].

Başqa bir mətndə deyilir ki, "şaman olacaq adam əvvəlcə üç-dörd il müddətinə **dəli olur**. Buna görə də onu anbara salıb

[540] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 79

[541] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənlər Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. Bakı: "Yazıçı", 1993, s. 12

[542] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Göstərilən nəşri, s. 13

ağzını bağlayırlar. Bu adamın şaman olacağı çağa qədər... yaxın qohumlarından bir neçəsi ölür. Həmin ölülər də ona şaman olmaq imkanı yaradırlar. Bu müddət ərzində də o, **evdə özündən getmiş halda – huşsuz qalır**. Adətən, bu, üç gün çəkir..."[543].

Beləliklə, gələcək şaman əvvəlcə ruhlar tərəfindən seçilir. Bu proses şaman xəstəliyi ilə müşayiət olunur. Həmin dövrdə gələcək şaman dəli olur. Bu cəhətdən, Domrulun boyun girişində təsvir olunan dəlilikləri onun peşəkar şaman kimi qamlama praktikası ilə bərabər, qəhrəmanın şaman olmasına qədərki "dəlilik" şaman xəstəliyi halını da inikas edir.

Qeyd edək ki, şamanizmdə namizədin seçilməsi, ona şamanlıq vergisinin verilməsi məhəbbət dastanlarında butavermə motivinə transformasiya olunmuşdur.

[543] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Göstərilən nəşri, s. 13-14

§ 2. Şaman Domrulun rəqiblərini nüfuz savaşına çağırması

Boy Şaman Domrulun digər özü kimi "güclü ər"ləri savaşa çağırması ilə başlanır: "Bunı necün boylə edərdi? Anuncun ki, "Məndən dəli, məndən gucli ər varmıdır ki, çıqa mənümlə savaşa, – deyirdi; mənim ərligim, bəhadirligim, cılasunligim, yigitligim Ruma, Şama gedə çavlana", – derdi"[544].

Buradan aydın olur ki, o, bir şaman kimi özünü hamıdan güclü hesab edir. Lakin Domrul ən güclü şaman olduğunu sübut etmək üçün tanınmış şamanlarla savaşmalı, onları məğlub etməli və bununla ən güclü şaman olduğunu sübut etməlidir.

Bu "şaman çağırışı" şamanlıq praktikası üçün səciyyəvi və çox geniş yayılmış haldır:

"Bəzən olur ki, şamanlar bir-biriylə düşmənçilik eləyəndə özləri adi adamlar kimi gəzib dolaşırlar. Həmin vaxt onların ruhları heyvan cildində didişib-vuruşurlar... Əgər biri o birini yenirsə, onda şaman öz heyvan cildli ruhu ilə birlikdə ölür"[545].

"Bir-birinə acığı tutmuş şamanlar gah ayı cildinə, gah öküz cildinə düşüb hər cür fənddən istifadə edərək savaşır, dalaşırlar..."[546]

"Bir kişi şamanla bir qadın şaman qamlıq eləməyə başladılar. Şaman qadın dedi:

– Hansı cildə düşüb bir-birimizin gücünü sınayaq?

– Balıq cildinə girək, – deyə şaman cavab verdi.

Şaman qadın balıq cildinə girib dənizə baş vurdu. Şaman da onun ardınca qovdu. Tezliklə ona çatdı, şaman qadını quyruğundan udmağa başladı. Ancaq şaman qadın onun ağzına

[544] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", s. 79

[545] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənlər Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. Bakı: "Yazıçı", 1993, s. 74

[546] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Göstərilən nəşri, s. 74

sığışmadı, sürüşüb çıxaraq geriyə qanrılıb, balıq-şamanın özünü uddu.

Şaman qadın Suquşu cildinə girib evinə gəldi. Özünə toxtaqlıq verdi, davulunu bir yana tulladı, əynini soyundu, ölmüş şamanı da öyüyüb yola tulladı"[547].

"Əlli yaşı olanda şaman Bükes-Caarına vergi verilmişdi və düz iyirmi il idi ki, qamlıq eləyirdi. O, bir vilyüylü şamanla çarpışmadan sonra ölmüşdü..."[548]

"Danışırlar ki, şamanlardan hər birinin öz qundaqlı yay-oxları olur. Yaxşı şamanda onların sayı üçdür, ortabab şamanda iki olur. Pis şamanın bircə yay-oxu var. Həmən bu yay-oxlarla şamanlar bir-birindən qorunurlar..."[549]

"Qədim əyyamlarda, hələ yakut olduğumuz vaxtlarda Yölkön Bıraayı adında bir şaman yaşayırdı. Bizim Oltek camaatının əcdadı olan bu şaman, nəql eləyirlər ki, qaniçən, adamçıl idi, çox şamanları yeyib canını almışdı. Kim könlündən keçirdisə, onu da yeyirdi. Bu xasiyyətinə görə qalan şamanlar ona düşmən kəsildilər və onu məhv etmək fikrinə düşdülər..."[550]

Göründüyü kimi, Domrulun özünü Ruma, Şama qədər bütün ətrafda yaşayan güclü şamanlardan daha "güclü ər" hesab etməsi, onlara "hərbə-zorba" gəlməsi, savaşmağa, vuruşmağa çağırması şaman nüfuz savaşlarının (yaxud başqa cür deyildiyi kimi – "şaman duelləri"nin) "Dəli Domrul" mətnindəki epoxal-metaforik transformasiyasıdır.

Qeyd edək ki, belə metaforik transformasiyalara ümumtürk, o cümlədən Azərbaycan folklorunda bu gün də geniş şəkildə rast gəlinir. Müxtəlif pirlər, ocaqlarla bağlı rəvayətlər bu qəbildəndir. Onlarda tez-tez sakral kult təmsilçilərinin biri-

[547] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Göstərilən nəşri, s. 76
[548] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Göstərilən nəşri, s. 79
[549] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Göstərilən nəşri, s. 83
[550] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Göstərilən nəşri, s. 84

biri ilə, eynilə şamanlıqda olduğu kimi, nüfuz savaşları da təsvir olunur. Məsələn, Cəbrayıl bölgəsində Hacı Qaraman ocağı ilə bağlı bir mətnə diqqət edək:

"Hajı Qaraman maralı minif şallağı da alıf əlinə gedirmiş. Bına deyillər ki, bəs bırda, Araz qırağında bir ojax var. Onnan da görüş, adı da Şıx Hümmətalıdı. Bizdəki o seyid qızı Nübarın babasıydı Şıx Hümmətalı. Bı Hajı Qaraman Şıx Hümmətalıya tərəf gedəndə görüf ki, Şıx Hümmətalı divarı cannı heyvan kimi minif mına tərəf gəlir, əlində də çubuğ əvəzinə ilan. Bını görən Hajı Qaraman deyir:

– Sən mənnən güjdü ojaxsan, mənim mindiyim ayaxları üsdə yeriyir, sənin mindiyin ayaxsızdı.

Sohra olar yarışıllar. Şıx Hümmətalı Arazın üsdündə ojax yandırır. Amma Hajı Qaraman Arazın üsdündə ojax yandıra bilmir. Onnan deyillər ki, yanmadı Qaraman ojağı"[551].

Verilmiş mətndə, haqlı olaraq, şamanizmin transformativ izlərini müşahidə edən Vüsalə Nəsibova yazır: "Bu mətn ilk növbədə arxaik-mifoloji görüşlər baxımından əlamətdardır. Süjetə diqqətlə yanaşdığımızda burada şamanizm elementlərini də asanlıqla görmək olur... Mətndə, şahid olduğumuz kimi, iki ocaq sahibinin qarşılaşmasından və yarışmasından söhbət açılır. Ocaq sahibləri haqqında bu tipli mətnlərin tarixi çox qədimdir və şamanizmə qədər gedib çıxır... Konfliktin əsasında hansı ocaq sahibinin güclü olması durur. Bu, şamanizmdə geniş yayılmış konfliktdir"[552].

Qeyd edək ki, Azərbaycan nağıllarında şaman arxetipinin transformativ paradiqmalarından biri dərvişlərdir. Onlar da eynilə şamanlar kimi öz aralarında savaşır, bu zaman düşməninə qalib gəlmək, yaxud onun təqibindən canını qurtarmaq-

[551] Qarabağ: folklor da bir tarixdir / I kitab. Toplayıcılar: İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Bakı: "Elm və təhsil", 2012, s. 73

[552] Nəsibova V. Qarabağ folklorunun bədii-semantik xüsusiyyətləri. Bakı: "Elm və təhsil", s. 143

dan ötrü müxtəlif heyvanların cildinə girirlər. Yenə də qeyd edək ki, bu cilddəyişmə həm də şamanlara məxsus olan və elmdə "çevrilmə", "metamorfoza", "dönərgəlik" adları ilə məşhur olan magik-mistik formuldur[553].

Bu cür sakral kultlararası nüfuz savaşları haqqında olan mətnlər, demək olar ki, saysız-hesabsızdır və onların hamısı bu və ya digər şəkildə şamanizmdəki eyni "nüfuz savaşı" motivinin transformativ paradiqmalarıdır.

[553] Bax.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: "Издание Ленинградского Университета", 1986, с. 111; Иванов В.В. Метаморфозы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: "Советская энциклопедия", 1982, с. 147; Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря "Славянские древности» // Славяноведение, № 6, 2004, с. 67; Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» – http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html; Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973, s. 62; Ocak A.Y. Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, s. 154; Sakaoğlu S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Ankara Universitesi Basımevi, 1980, s. 29; Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud"da rəng simvolikası. Bakı: "Çaşıoğlu", 2004, 128 s.; Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: "Elm", 2011, s. 11; Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: "Azərnəşr", 2009, s. 33; Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: "Elm", 2004, 55; Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: "Elm", 2014, s. 144; Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: "Səda", 2001, s. 78; Almalı M. Eski Uyğur Türk Metinlerinde Metamorfoza / ACTA TURCİCA. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi. Yıl IV, Sayı 2-1, Temmuz 2012, s. 2; Məmmədov M. Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). Bakı, Elm və təhsil, 2011, s. 390; Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı: 2019, s. 9-26

§ 3. İnsanların şaman Domrula müalicə üçün müraciət etmələri

Bir gün bir oba əhlinin Domrulun yanına xəstələnmiş cavan igidi gətirməsi onun peşəkar və təcrübəli şaman kimi animistik müalicə praktikası, yəni qamlayaraq müalicə etmə işi ilə məşğul olduğunu göstərir:

"Məgər bir gün köprisinin yamacında bir böluk oba qonmış idi. Ol obada bir yaxşı-xub yigit sayru düşmüş idi. Allah əmrilə ol yigit öldi. Kimi "oğul" deyü, kimi "qardaş" deyü ağladı. Ol yigit üzərinə möhkəm qara şivən oldı. Nagahandan Dəli Domrul capar yetdi; aydır: "Mərə, qavatlar, nə ağlarsız? Mənim köprüm yanında bu qovğa nədir, niyə şivən edirsiz?" – dedi"[554].

Oba camaatının poetik strukturu qam-şaman arxetipini təcəssüm etdirən "dəli" Domrulun yanına başqa məqsədlə gəlməsi mümkün deyildi. Çünki o, süjetüstündə, sadəcə olaraq, zorakılıqla məşğul olan axmaq, ağlı-başı yerində olmayan yolkəsəndir. Bu halda onlar özlərini Domrul kimi ağıldankəm təcavüzkarın qurbanına niyə çevirməli idilər?

Bir şaman mətnində deyilir: "Biri azarlayanda o saat qaçırlar şamanın yanına ki, qamlıq eləsin..."[555]

Beləliklə, oba camaatı Şaman Domrulun yanına xəstə igidi müalicə etdirmək üçün gəlib.

[554] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", s. 79

[555] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənlər Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. Bakı: "Yazıçı", 1993, s. 103

§ 4. Şaman Domrulun xəstənin canını Əzrayıl adlı şər ruhun oğurladığını öyrənməsi

Oba camaatı nəyə görə ağladıqlarının səbəbini Domrula belə izah edirlər: "Xanım, bir yaxşı yigidimiz öldi, ana ağlarız" – dedilər. Dəli Domrul aydır: "Mərə, yigidinizi kim öldürdi?" Ayıtdılar: "Vallah, bəg yigit, Allah Təaladan buyruq oldı. Al qanatlu Əzrayil ol yigidin canın aldı". Dəli Domrul aydır: "Mərə, Əzrayil dedügüniz nə kişidir kim, adamın canun alur?"[556]

Yuxarıdakı şaman mətninə yenidən nəzər salaq: "Biri azarlayanda o saat qaçırlar şamanın yanına ki, qamlıq eləsin. Şaman da azarlayan adamın canını tapmaq üçün özünün köməkçi ruhları ilə axtarışa yollanır. Qamlıq eləyib əvvəlcə öyrənir ki, azara tutulmuş adamın canını hansı ayna (ruh – S.R.) götürüb aparıb..."[557]

Bu cəhətdən Domrulun "Mərə, yigidinizi kim öldürdi?" sualı şamanlıqla bağlıdır. O, "Xəstə hansı xəstəlikdən öldü?", – deyə yox, məhz "Onu kim öldürdü", – deyə soruşur. Yəni bir şaman kimi ölümün səbəbinin məhz şər ruhla bağlı olduğunu qabaqcadan bilir.

Şaman Domrul qamlıq eləyir və xəstənin Əzrayıl adlı şər ruh tərəfindən oğurlandığını öyrənir. Bu zaman onun Əzrayıla münasibəti mətnüstü və mətnaltı mənalar baxımından fərqlənir.

Tədqiqatçılar Domrulun "Mərə, Əzrayil dedügüniz nə kişidir kim, adamın canun alur?"sualını onun Əzrayıl adlı varlığı tanımaması kimi də izah edirlər. Lakin bu islamlaşdırılmış süjetüstü qatda belədir. Süjetaltında Domrul qamlayaraq

[556] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", s. 79

[557] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənlər Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. Bakı: "Yazıçı", 1993, s. 103

xəstənin ruhunu oğurlamış şər ruhun kim olduğunu öyrənir və özünü ondan güclü hesab edərək, qərara gəlir ki, şər ruhu tapıb oğurladığı canı ondan geri alsın və xəstənin bədəninə qaytararaq, onu diriltsin.

Süjetaltı məna səviyyəsində "Əzrayıl" adı yoxdur və ola da bilməz. Çünki süjetaltı oğuzların mifoloji dünya elementlərindən təşkil olunmuşdur. Burada xəstənin canını oğurlayan Oğuz qam-şaman mifologiyasının öz ölüm mələyi – Yumuşçu Oğlandır.

§ 5. Şaman Domrulun Ölüm tanrısı ilə konfliktə girməsi və özünün ölümə məhkum edilməsi

Süjetüstündə Domrula "yaxşı igidin" Uca Allahın əmrilə öldüyünü, canını ölüm mələyi Əzrayılın aldığını desələr də, o, Allahın hökmü ilə razılaşmır və məhz "yaxşı igidin" canını xilas etmək üçün Əzrayılı birdəfəlik zərərsizləşdirmək qərarına gəlir:

"Ayıtdılar: "Vallah, bəg yigit, Allah Təaladan buyruq oldı. Al qanatlu Əzrayil **ol yigidin** canın aldı". Dəli Domrul aydır: "Mərə, Əzrayil dedügüniz nə kişidir kim, adamın canun alur? Ya Qadir Allah, birligin, varlığın haqıçün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, – **yaxşı yigidin** canın qurtarayım. Bir dəxi **yaxşı yigidin** canın almaya", – dedi. Qayıtdı-döndi Dəli Domrul, evinə gəldi. Həq Təalaya Domrulun sözi xoş gəlmədi: "Baq, baq, mərə dəli qavat mənim birligim bilməz, yarligümə şükr qılmaz. Mənim ulu dərgahımda gəzə, mənlik eyləyə" – dedi. Əzrayilə buyuruq elədi kim, ya Əzrayil, var, ol dəxi dəli qavatın gözinə görüngil, bənzini sarartğıl, – dedi; canını xırlatğıl, alğıl, – dedi"[558].

Əvvəlcə bu parçanı məna hissələrinə ayıraq:

– Domrula "yaxşı igidin" Allahın əmri ilə öldüyünü deyirlər.

– "Yaxşı igidin" canını Əzrayıl almışdır.

– Domrul Əzrayılın hərəkətindən qəzəblənir və məhz "yaxşı igidin" canını geri almaq üçün onunla vuruşmaq istəyir: "Ya Qadir Allah, birligin, varlığın haqıçün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, – **yaxşı yigidin canın qurtarayım**".

[558] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", s. 79

– Domrul Əzrayıla elə bir cəza vermək istəyir ki, o, bir daha "yaxşı igidin" canını ala bilməsin: **"Bir dəxi yaxşı yigidin canın almaya"**;

– Allah itaətdən çıxmış Domrula ölüm hökmü kəsir və icrasını Əzrayıla tapşırır.

Qeyd etməliyik ki, tədqiqatçılar Domrulun Əzrayılla vuruşmaq qərarını onun məhz "yaxşı igidin" ölümündən sonra başqa insanların canını Əzrayıldan xilas etmək istəməsi kimi izah edirlər. Əslində, bu, qətiyyən belə deyildir və mətnüstündə açıq şəkildə deyilir ki, Domrul Əzrayılla məhz obanın ölmüş "yaxşı igidinin" canını ondan geri almaq və bir daha "yaxşı igidin" canını ala bilməməsi üçün vuruşmaq istəyir.

§ 6. Şaman Domrulun Əzrayılla vuruşması və Əzrayılın onu öldürməsi

Süjetüstünü mənalı vahidlər şəklində oxumaqda davam edək:

– Dəli Domrul evində evində oturarkən Allahın əmrini icra edən Əzrayıl, "onun gözünə görünür" və Domrul onun görkəmindən heyrətə gəlir:

"Mərə, nə heybətlü qocasan?"[559]

– Ölüm dünyasının şər ruhlarına bələd olan Domrul Əzrayılla (Yumuş Oğlanı ilə) ilk dəfə qarşılaşdığı üçün onu tanımır, kimliyini soruşur və biləndən sonra onunla vuruşur:

"Mərə, al qanatlu Əzrayil sənmisən?" – dedi"[560].

– Əzrayıl göyərçinə çevrilərək uçub-gedir, Domrul da atlnı minir, öz ov quşu şahinini də götürüb onu təqib edir:

"Əzrayil bir gögərcin oldı; pəncərədən uçdı getdi... Dəli Domrul əlin əlinə çaldı, qas-qas güldi. Aydar: "Yigitlərim, Əzrayilin gözini elə qorxutdum ki, geñ qapuyı qodı, tar bacadan qaçdı. Çünki mənim əlümdən gögərçin kibi quş oldı, uçdı. Mərə, mən anı qormıyam toğana aldırmayınca?!" – dedi. Turdı atına bindi. Toğanın əlinə aldı, ardına düşdi. Bir-iki gögərçin öldürdi, döndi..."[561]

– Əzrayıl onun atının gözünə görünür, at qorxaraq Domrulu yerə vurur.

– Əzrayıl Domrulun sinəsinə çöküb onun canını almaq istəyir.

– Domrul təslim olub, ondan aman istəyir: Əzrayıl ona Allahdan aman istəməli olduğunu söyləyir:

"Əzrayil aydır: "Mərə dəli qavat, mañа nə yalvararsan,

[559] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 79
[560] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 80
[561] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 80

Allah Təalaya yalvar. Mənim də əlümdə nə var. Mən dəxi bir yumuş oğlanıyam, – dedi”[562].

– Domrulun peşmanlıq dolu yalvarışlarını eşidən Allah ona canının əvəzində can tapmaq şərtilə xilas ola bilməsi şərtini qoyur:

“Allah Təalaya Dəli Domrulın burada sözi xoş gəldi. Əzrayilə nida eylədi kim, cün dəli qavat mənim birligim bildi, birligümə şukr qıldı, ya Əzrayil, **Dəli Domrul can yerinə can bulsun. Anuñ canı azad olsun**! – dedi”[563].

Süjetüstündəki bütün bu hərəkət formulları süjetaltında Şaman Domrulun Ölüm dünyası tanrısının mələyi Yumuşçu Oğlanla vuruşduğunu və ona məğlub olaraq öldüyü göstərir. Çünki süjetin məhz bu məqamı, yəni “can əvəzinə can tapmaq” şərtinin elan edilməsi ilə “Domrulnamə” silsiləsinin “Şaman Domrul” süjet-hissəsi tamamlanır və süjetin “Dəli Domrul” süjetinə keçidi (kodlaşması) baş verir. Başqa sözlə, “can əvəzinə can bulmaq” bir hərəkət formulu kimi məhz inisiasiya ritualının “ölüb-dirilmə” formuludur. O üzdən, süjet qalan hissəsini məhz inisiasiya kodu ilə “oxumaq” lazımdır. Başqa sözlə, süjetin “Dəli Domrul” hissəsində baş verənlərin hamısı inisiasiya ritualının süjet meraforasıdır.

[562] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 80
[563] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 81

§ 7. Allah Domrulun qarşısında niyə "can əvəzinə can tapmaq" tələbini qoyur?

Süjetdən göründüyü kimi, Domrulun Allahın birliyinə səmimi şəkildə iman gətirməsi Allahın xoşuna gəlir və o, qəhrəmanı bağışlayır. Lakin o, Domrulun qarşısında qəribə bir tələb qoyur: "Qoy canının yerinə can tapsın".

Bu halda sual meydana çıxır: Əgər Allah Domrulu bağışlayırsa, niyə onu sadəcə sərbəst buraxmır? Niyə bağışlama hadisəsini bu qədər mürəkkəbləşdirib, Domrulun köhnə canının əvəzində ona təzə can verilməsini şərt qoyur? Bəs Domrulun öz canı? O canı Domrula qaytarmaq olmazdımı?

Bu sualların süjetüstü planda məntiqi cavabı yoxdur. Demək, bütün bu "candəyişmə" əməliyyatının sirləri süjetaltı planla, yəni ritual-mifoloji səviyyə ilə bağlıdır.

Dastanın müqəddiməsində Dədə Qorqud birmənalı şəkildə bəyan edir:

Ölən adam dirilməz,
Çıxan can gerü gəlməz![564].

Demək, Şaman Domrulun canı ona görə "geri gəlmir" (ona qaytarılmır) ki, o, artıq ölmüşdür. Qəhrəmanın dirilməsi üçün yeni can lazımdır və bu dirilən adam da artıq köhnə Domrul yox, yeni Domrul olacaqdır.

Beləliklə, Şaman Domrulun ölümü ilə ana süjetin "Şaman Domrul" ritm-mərhələsi başa çatır və yeni "Dəli Domrul" ritm-mərhələsi başlanır. Və bu baxımdan da, Allahın Domrulun qarşısında qoyduğu "Can əvəzinə can tapmaq" şərti ölüb-dirilmənin ritual metaforası kimi qarşımıza çıxır.

[564] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 31

§ 8. Şaman Domrulun Allahla konfliktinin "Allaha asilik" motivi kontekstində sinxron paralelləri

Tədqiqatçılar "Dədə Qorqud" dastanının qəhrəmanı Dəli Domrulun öz tipi etibarilə digər qəhrəmanlardan kəskin şəkildə fərqləndiyini, dastanda ikinci bu tipdə qəhrəmanın olmadığını yekdilliklə qeyd etmişlər. Ancaq bu, "Dədə Qorqud"un özündə belədir. Oğuz-Türk mədəniyyətində, belə demək mümkünsə, "Dəli Domrul" arxetipi ilə bağlı olan, daha doğrusu, onunla eyni tipoloji nüvəyə aid olan obrazlara çox rast gəlinir. Müxtəlif adlar və məzmunlarla bağlı həmin obrazlara nəzər saldıqda onların hamısının islamaqədərki Oğuz-Türk mifologiyası ilə bağlı olduğunu, İslamın qəbulundan sonra müsəlman kimliyini əldə etdiyini görürük.

§ 8.1. Domrul və Burkut baba

Oğuz eposu qəhrəmanı Dəli Domrul ilə təəccüblü dərəcədə səsləşən obrazlardan biri türkmən yağış piri Burkut babadır. V.N.Basilov bu obrazın öyrənilməsinə həsr etdiyi məqaləsində Burkut baba və bu kimi başqa türk mifik obrazlarının necə islamlaşması haqqında yazır: "İslam dini türkmənlərdə və Orta Asiyanın başqa xalqlarında əvvəlki dini görüşləri tamamilə sıxışdırıb aradan çıxarmamış və bu görüşlər müsəlman ideologiyası ilə yanaşı, ya da onunla qovuşmada varlıqlarını sürdürməyə davam etdirmişlər. İslamaqədərki inamlara nümunə olaraq türkmənlərin dini həyatında görkəmli yer tutan müxtəlif "müqəddəs" yerlərə sitayiş olunmasını, şamanlığın qalıqlarını, ruh haqqında bəzi təsəvvürləri, yas mərasiminin bəzi elementlərini, insanları və heyvanları müxtəlif xəstəliklərdən, cadudan, göz-

dəymədən təmizləmək, yaxud qorumaq üçün müxtəlif magik tədbir və vasitələrin təsirinə inanmağı göstərmək olar[565].

Qeyd edək ki, Şərq-İslam mədəniyyəti tarixində müxtəlif etnik-mədəni layların biri-birinə qarşılıqlı təsiri zamanı məna transformasiyalarına geniş şəkildə rast gəlinir. Məsələn, pəri obrazı bütün Şərq-müsəlman folkloruna Avesta"dan yayılıb və bu obrazla eyni funksional sırada duran müxtəlif yerli obrazları **pəriləşdirib**. V.N.Basilovun belə transformasiyalar haqqındakı başqa bir tədqiqatından məlum olur ki, "Avesta" mənşəli pəri obrazı Orta Asiya şamançılıq praktikasında artıq şamanın köməkçi ruhları sırasına daxil olub[566]. Çokan Vəlixanov da "Tenqri (boq)" adlı araşdırmasında İslamın yerli dinlərə təsiri kimi pərilərin müsəlman və kafir olmaları haqqında danışıb[567]. O, "Qırğızlarda şamançılığın izləri" adlı məqaləsində transformasiyaları belə izah edir: "Müsəlmançılıq savadsız əhali arasında mollasız kök ata bilmir, əvvəlki şaman anlayışlarını özündə gizlədən bir səs, fraza olaraq qalırdı. Məna yox, adlar, sözlər dəyişməyə məruz qalırdı. Onqonu – arvax, köktenqrini – Allah, yaxud Xuda, yer ruhunu – şeytan, pəri, div və cin adlandırırdılar, ancaq ideya isə şamançılıq kimi qalırdı"[568]. Dmitri Yeremeyev isə yazır ki, şər ruhlar olan ərəb cinləri, İran div və pəriləri də bütpərəstlikdən İslama keçdilər. O, türklərin mifoloji Al ruhunun da bu cür islam-

[565] Басилов В.Н. О тукменском «пире» дождя Буркут-баба // Журнал «Советская этнография», № 3, 1963, с. 42

[566] Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов (статья) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки). Москва: 1986, с. 97-98

[567] Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах / Том 1. Алма-Ата: 1984, с. 210

[568] Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах / Том 4. Алма-Ата: 1985, с. 49

laşmaya məruz qaldığını qeyd etmişdir[569]. Bu tipli övliya obrazlarının poetik mənşəyində mifoloji arxetiplərin durması qənaətində olan Serikbol Kondıbay qəti inamla belə hesab etmişdir ki, "hal-hazırda keçmiş dövrün müsəlman övliyası hesab edilən bir sıra şəxsiyyətlər, əslində, İslamın gəlişindən çox əsrlər əvvəl bu regionda məşhur olmuş qədim mifoloji personajları təqdim edir"[570].

Bütün bu deyilənlər türk xalqlarının folklorunda mövcud olan islami obrazların böyük əksəriyyətinin qədim türk mifoloji görüşləri ilə bağlı olduğunu təsdiq edir. Bu cəhətdən, qədim Oğuz eposunun obrazı Dəli Domrul ilə türkmən yağış piri Burkut babanın bir çox hallarda bir-birinin, az qala, eynisi olması təsadüfi deyildir. Çünki onların hər ikisi Oğuz mədəniyyət tarixinə məxsus obrazlardır. Heç təsadüfi deyildir ki, Dəli Domrul şaman arxetipi ilə bağlı olduğu kimi, Burkut baba da eyni arxetiplə sıx şəkildə bağlıdır[571]. Bu bağlılıq isə bizə Dəli Domrul ilə Burkut babanı müqayisə müstəvisinə gətirməyə və Burkut baba obrazının poetik elementləri əsasında Dəli Domrul obrazının implisit-gizli məna qatlarını, xüsusilə transformativ addəyişmələrin funksional semantikasını anlamağa və bərpa etməyə imkan verə bilər. Bu kontekstdə Basilovun Burkut baba obrazı haqqında verdiyi 6 mətn diqqəti cəlb edir.

Birinci mətndə deyilir ki, bir dəfə Süleyman peyğəmbər qərara alır: filan oğlanla filan qız filan gün evlənməlidir. Bunu eşidən nəhəng quş Burkut qərara gəlir ki, Süleymanın niyyətini pozsun. Qızı tapıb-oğurlayır və yanından çay axan bir

[569] Еремеев Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. Москва: 1990, с. 211-212

[570] Кондыбай С. Мифология предказахов Книга 4: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, с. 397

[571] Басилов В.Н. О тукменском «пире» дождя Буркут-баба // Журнал «Советская этнография», № 3, 1963, с. 43

dağda gizlədir. Həmin oğlan isə qayıqda üzərkən tufan onu qızın yanına atır. Qız oğlanı gizlədir və Burkuta deyir ki, mən burada darıxıram, bir sandıq düzəlt, məni də qoy içinə, özünlə apar. Qız Burkutdan xəbərsiz oğlanı da sandıqda gizlədir. Süleyman peyğəmbərin dediyi gün gəlib çatır. Sandıqla bərabər Süleymanın yanına gələn Burkut ona deyir: "Sən deyirdin ki, onlar bu gün evlənəcəklər, mənsə hər şeyi **tərsinə** elədim". Süleyman ona təklif edir ki, sandığı açsın. Qızı oğlanla bir yerdə görən Burkut rüsvay olur. Süleyman ona deyir: "Əgər toyun olmasını Allah müəyyən edibsə, onda heç kəs ona mane ola bilməz"[572].

Burada Domrul-Burkut paraleli aşağıdakı məqamlarda özünü daha aydın göstərir:

– Mətndə Burkut **quş cildində** təqdim olunduğu kimi, Domrulun da göyərçinə çevrilmiş Əzayılı öz ov quşu olan şahinlə təqib etməsi onun da quş cildindən soraq verir;

– Hər iki obrazla Allah arasında vasitəçi var: Əzrayıl, Süleyman peyğəmbər;

– Hər iki obraz tərsinə hərəkətlər edirlər;

– Hər iki obraz Allahın iradəsini qəbul etməli olurlar.

İkinci mətndə deyilir ki, Burkut baba bir dərədə özünə ev tikdi. Musa peyğəmbər oradan keçəndə deyir ki, evi burda niyə tikibsən, yağış selləri yuyub aparacaq. Burkut baba cavab verir ki, mən yağışın sahibiyəm (piri, əyəsi – S.R.), yağa bilməz. Peyğəmbər Allaha şikayət edir: "Deyirsən ki, yer üzündə hər şeyin sahibi mənəm, ancaq Burkut deyir ki, yox, mənəm". Allah Burkuta dərs vermək leysan yağış başladır. Peyğəmbər gəlib Burkuta deyir ki, nə oldu, axı deyirdin, yağışın sahibi mənəm, yağış olmayacaq, niyə yağdı? Burkut ba-

[572] Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 44

ba da qayıdıb ona deyir ki, yer üzündə çoxlu xəbərçi var və onlardan bir də sənsən”[573].

Müqayisənin nəticələri:

– Allahın iradəsinə qarşı çıxmaq Burkutun təbiətinə xasdır: bu keyfiyyət Domrul da var.

– Hər iki obraz su kultu ilə bilavasitə bağlıdır: Burkut yağış piri olduğu kimi, Domrulun da quru çayı var. Əgər o da su//yağış kultu ilə bağlıdırsa, demək, özü tərsinə hərəkət edərək, sulu çayı quru çaya çevirmişdir.

– Domrul tərsinə hərəkət edərək quru çay üzərində körpü tikdirdiyi kimi, Burkut da tərsinə hərəkət edərək çay yatağında (sel ağzında) ev tikir.

– Burkut və Domrul ilə Allah arasında vasitəçilik edən islami obrazlar funksional tipologiyası baxımından mediatorlar olub, Tanrı ilə insan arasında əlaqə yaradırlar.

– Hər iki obraz istəməsə də, Allahın iradəsini qəbul edir.

Üçüncü mətndə deyilir ki, Allah bir gün Burkutdan 40 gün, 40 gecə tək ayağı üstündə dura bilib-bilməyəcəyini soruşur. O bacara biləcəyini deyir. Allah da şərt qoyur ki, əgər dura bilsən, sənə cəhənnəmdə istədiyini etməyə icazə verərəm. Tək ayağı üstə 40 sutka dayanan Burkut cəhənnəmin bölmələrindən birini dağıdıb xaraba qoyur. Allah onun bu hərəkətini bəyənmir: “İndi adamlar buna görə (onları müdafiə etdiyinə görə – S.R.) səndən qorxmayacaqlar. Ancaq onların yanmağını istəmirəm. Başqa cəhənnəmləri dağıtma. Qoy adamlar səndən qorxsunlar, lakin mən buna görə onları cəhənnəmdə yandırmayacağam”[574].

Təhlil aşağıdakı qənaətləri ortaya qoyur:

– Allahla Burkutun dialoq məkanının cəhənnəmlə bağlı olması Allah adı altında təqdim olunan qədim Oğuz-Türk mi-

[573] Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 44

[574] Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 44

foloji obrazının yeraltı dünya, ölüm dünyası ilə bağlı olduğunu, daha dəqiq desək, Yeraltı dünyanın tanrısı olduğunu ortaya qoyur.

– Allahın Burkutla yarışması (mərc etməsi, sınağa çəkməsi) bu iki obrazın eyni mifoloji sistemin ünsürləri olduğunu, yəni Burkut və Domrul Oğuz mifologiyasının personajları olduğu kimi, Allahın da eyni mifologiyanın obrazı olduğunu təsdiq edir.

Dördüncü mətndə deyilir ki, Allah vaxtilə Burkuta ölüləri diriltmək haqqında dualardan ibarət bir kitab veribmiş. Bir gün Burkutun dostu ölür və o, dostunu xilas etmək qərarına gəlir. Allah onun qoyduğu qaydaların pozulmasının qarşısını almaq üçün Cəbrail-Əmini Burkutun qarşısına yollayır. O, Burkutla gur axan **çayın** üstündəki dar **körpüdə** qarşılaşır. Onların arasında belə bir dialoq olur:

"– Haraya gedirsən?

– Dostumu xilas etmək üçün.

– Bunu necə eləmək olar?

– Bax, belə bir kitab var.

Burkut kitabı göstərir, Cəbrayıl kitabı vurub suya salır. Burkutun əlində cəmi bir neçə səhifə qalır. İndi məlum olan bütün dualar həmin bir neçə səhifədə yazılıbmış. Əvvəllər duaların sayı lap çox imiş"[575].

Bu mətn bizə Domrul obrazının semantikasına daha dərindən nəzər salmağa imkan verir:

– Burkut baba bir qam-şaman kimi ölüləri xilas edə (dirildə) bilirmiş. O, verilmiş mətndə ölmüş dostunu diriltmək istədiyi kimi, Domrul da "yaxşı igidi" diriltmək istəyir.

– Domrulla bağlı mətndə Əzrayıl, Burkutla bağlı mətndə Cəbrayıl-Əmin onlarla Allah arasında vasitəçilik edirlər.

[575] Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 44-45

– Burkut ölmüş dostunu xilas etmək üçün ölülər dünyasına yollandığı kimi, Domrul da məhz ölülər dünyasına yollanır. Demək, Əzrayıl və Cəbrayıl adlı personajlar da qəhrəmanların qabağına məhz ölülər dünyasından gəlirlər.

– Hər iki mətndə dirilər dünyası ilə ölülər dünyasının arasında çay və onun üstündə körpü var. Demək, ölülər dünyasına gedən yol çay və onun üstündəki körpüdən keçir. Bu halda Domrulun ölənləri quru çayın üstündəki körpünün üstündən məhz ölülər dünyasına yola salması haqqında qənaətimiz bir daha təsdiqlənir.

Beşinci mətndə deyilir ki, 40 illik ailənin övladı yox imiş. Musa peyğəmbər onlara söz verir ki, Allahdan onlara övlad verməsini xahiş edəcək. Lakin Allah ona müsbət cavab vermir. Pərt olmuş Musa bir də o ailənin gözünə görünmür. Və bir gün həmin ailəyə Burkut qonaq gəlir, vəziyyəti öyrənir. O, ailəyə söz verir ki, uşaqları olacaq. Burkut Allahdan ailəyə bir övlad istəyir, Allah razı olmur. O da Allahın ərşdəki taxtının ayağını qırır. Allah onun daha böyük dağıntıya yol verməməyi üçün ailəyə 7 əkiz övlad verməli olur. Musa bundan inciyir. Allah onları yarışdırır və Burkutun Musadan güclü olduğu aşkara çıxır.

Dəli Domrul da, əslində, Əzrayılı gücsüz sayır, lakin sonda Burkutdan fərqli olaraq, ona məğlub olur. Bu da, hesab edirik ki, "Dədə Qorqud" dastanının islamlaşma ruhunun məntiqini özündə əks etdirir: islami məntiqlə Əzrayıl adlı Allah mələyi Domrula heç vaxt məğlub ola bilməzdi.

Altıncı mətndə deyilir ki, "bir adamın oğlu ölür. Ölüm mələyi İsrail onun canını aparmağa gəlir. Adam xahiş edir ki, aparma, axı o mənim yeganə oğlumdur". Ancaq İsrafil oğulun canını aparır. Burkut baba bədbəxt ataya kömək etmək qərarına gəlir. O, İsrailin dalınca havaya qalxır və xahiş edir ki, o adamın oğlunu diriltsin. İsrail razı olmayanda Burkut onun içərisinə yeddi adamın canı salınmış butulkasını sındırır. Can-

lar uçub gedir və içərisində həmin kişinin oğlu da olmaqla yeddi adam dirilir. İsrail Allaha şikayət eləməyə gedir. Allah deyir ki, o, dəlidir. Əgər bir adamı diriltməyi xahiş etmişdisə, gərək güzəştə gedə idin. Şükr elə ki, məsələ yeddi canla bitib, yoxsa, sənin də payını verə bilərdi"[576].

Beləliklə, aydın olur ki, Burkut və Domrulun hər ikisi şaman arxetipi ilə bağlıdır. Burkut yaradıcı yağış kultunu təmsil etdiyi kimi, Domrul da kosmoqonik su kultunu təmsil edir. Ən başlıcası, "Dəli Domrul" boyundakı Allah obrazı ilə Burkutla bağlı mətnlərdəki Allah obrazı məhz İslamdan bildiyimiz Allah yox, böyük ehtimalla, Oğuz mifologiyasındakı Ölülər dünyasının tanrısıdır. Buna uyğun olaraq hər iki qəhrəmanla Allah arasında vasitəçilik edən Əzrayıl, Süleyman, Musa, Cəbrayıl, İsrail kimi obrazlar adları baxımından səmavi dinlərin peyğəmbər və mələkləri olsalar da, əslində, Ölülər dünyasının tanrısı ilə şaman-qəhrəman arasında vasitəçilik edən mediatorlardır.

§ 8.2. Quş totemi – Dəlilik – Şamanlıq

Burkut baba ilə bağlı mətnlərdə onun quş totemi ilə bağlılığı açıq şəkildə görünür. Süleyman peyğəmbərlə bağlı mətndə ümumiyyətlə quş obrazında təqdim olunur. Digər mətnlərin birində Allahın taxtının olduğu ərşi-əlaya (göyün 9-cu qatının üstünə) uçub qalxır, o birində İsrailin ardınca göyə uçur. Yəni o, birmənalı şəkildə həm insan, həm də quşdur.

V.N.Basilov yazır: "Burkut baba bir sıra əfsanələrdə, göründüyü kimi, quş cizgilərinə malikdir: ölüm mələyinin dalınca göyə qalxır, xalq görüşlərinə görə, o, başqa pirlər (övliyalar – S.R.) arasında yeganə pirdir ki, göydə yaşayır. ...Burkutun uca dağın üstündən tullanması da, ola bilər, bu obrazın ilkin məna-

[576] Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 45

sına işarə edir. Onun Burkut adını özü "berkut", "qartal" mənasındadır"[577]. Bu cəhətdən, Burkutun istədiyi vaxt quşa çevrilməsi ilə bağlı detallar müəllifə bu obrazı totem çevrilmələri ilə əlaqələndirməyə imkan vermişdir[578].

Domrulun da Əzrayılla savaşında Əzrayıl göyərçinə çevrilir. Lakin mətndə Domrulun quşa çevrilməsi birbaşa təsvir olunmur. Bununla bərabər, şaman savaşlarında rəqiblərin müxtəlif heyvanlara çevrilmələri məşhur motivdir. Domrulun da həmin epizodda toğana//şahin quşu ilə birgə təsvir olunması onun da quşa çevrilməsini bərpa etməyə imkan verir.

Burada çox maraqlı bir məsələ – oğuzlarda quş totemləri məsələsi ortaya çıxır. Məlumdur ki, 24 Oğuz tayfasının hər birinin quş onqonu, yəni qəbiləni təmsil edən quş obrazı var. Hər bir quş onqonu mənsub olduğu tayfanın sosial-etnik kimlik işarəsidir. Quş onqonunun tayfanı təmsil etməsinin əsasında, heç şübhəsiz, totem münasibətlər modeli durur. A.N.Maksimov da vaxtilə Oğuz tayfalarının hər birinin malik olduğu quş onqonunun o tayfanın totemi olduğunu göstərmişdir[579].

Yada salaq ki, M.Təhmasib də Domrul adının mifik baxımdan "polad dırnaqlı, polad dimdikli" Toğrul quşunun adı ilə əlaqəli olduğunu təsdiq etmişdir[580].

Dəli Domrulun quş totemi ilə bağlılığı onun şaman arxetipi ilə bağlılığını təsdiq edir. Bu cəhətdən, hər bir şamanın çevrildiyi quş onqon-toteminin olduğu məlumdur.

Digər tərəfdən, Domrul və Burkut baba obrazlarını "dəlilik" xətti birləşdirir. Hər ikisi dəli hesab olunan Domrul və Burkut obrazları bilavasitə şaman arxetipini təcəssüm etdirirlər.

---

[577] Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 46

[578] Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 47

[579] Максимов А.Н. К вопросу о тотемизме у народов Сибири // «Ученые записки РАНИОН», Т. VII, 1928, с. 8-10

[580] Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında / Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə, I cild. Bakı: "Mütərcim", 2010, s.

V.N.Basilovun yazdığı kimi: "Burkut baba haqqındakı hekayətlərdə, elə bil ki, onun şamanlıqla bağlılığına hansısa işarə var. Bu müqəddəsi tez-tez "Burkut-divanə" (dəli) adlandırırlar. Onun davakar və dəlisov xarakteri, demək olar ki, hər bir əfsanədə qabardılır. Yəqin ki, bu xüsusiyyətlər şaman praktikasının inikasıdır. Burkut babanın ruhlar və o biri dünya üzərində hakimiyyətinin izləri, onun adamların doğumuna təsiri şamanın qabiliyyət və imkanları haqqında təsəvvürlərlə birbaşa paralellik təşkil edir"[581].

Beləliklə, Domrul obrazı boyda Burkut baba kimi doğum kultu ilə əlaqələnməsə də, onun *şaman arxetipi*, *şaman totemi* və *şaman dəliliyi* kontekstlərində bu obrazla sinxron məna cərgəsində durduğu aydın şəkildə görünür.

§ 8.3. Domrul və Musa peyğəmbər

Azərbaycan folklorunda Musa və Süleyman peyğəmbərlərlə bağlı bir çox bir çox əfsanələr vardır ki, onlarda hər iki peyğəmbər bu və digər şəkildə Allahlıq iddiasına düşürlər. Birinci fəsildə qeyd etdiyimiz kimi, Aynur Fərəcova bu əfsanələri təhlil edərək, onların Dəli Domrul arxetipi ilə bağlı olduğunu müəyyənləşdirmişdir[582]. Bizimsə burada həmin əfsanələrə müraciət etməyimizin səbəbi onlar əsasında Dəli Domrul obrazının strukturuna yenidən baxmaq imkanının dəyərləndirilməsidir.

Əfsanələrin birində Allah ilə söhbət etməyə (kəlmələşməyə) gedən Musa çılpaq bir adamın özünü qumda basdırdığını görür. Adam Musaya deyir ki, onun kasıblıq dərdini Allaha

[581] Басилов В.Н. О тукменском «пире» дождя Буркут-баба // Журнал «Советская этнография», № 3, 1963, с. 48-49

[582] Fərəcova, A.A. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2026, 294 s. 234-237, 245-247

çatdırsın. Allah da Musaya deyir ki, qoy həmin naşükür adam indiki vəziyyətinə şükr etsin[583].

Bu əfsanədə biz Musanı insanla Allah arasında vasitəçi// mediator kimi görürük. Bu cəhətdən, Musa peyğəmbər Allaha şükür etməyən və cəzasını çəkən adamdan fərli olaraq, hər gün Allaha şükür edən kişi ilə bağlı əfsanədə də eyni funksiyanı yerinə yetirir[584].

Başqa bir əfsanədə Allahla danışan Musa peyğəmbər Allahın üzünü də görmək istəyir. Ancaq Allahla yalnız danışmasına icazə verilmiş Musaya onu gözlə görmək qadağan imiş. Allah onun sözünü yerə salmır və bir dağın dalında görüşəcəyinə söz verir. Musa dağa çatanda onun əridiyini görür və etdiyi xahişdən peşman olaraq tövbə edir[585]. Digər bir əfsanədə də Musa Allahı görmək istədiyinə görə peşman olur[586].

Bu əfsanələrdə Musa Allahla münasibətlərində ona yol verilmiş həddi aşır. Ona Allahla ancaq danışmaq hüquq verilmişdir. O isə qabağa gedərək Allahla həmsöhbət olmaq iddiasına düşür, yəni itaətdən çıxır və bu nöqtədə Dəli Domrul obrazı ilə səsləşir. Musa Allahın peyğəmbəri kimi ona tabedir. Bu cəhətdən, Musa-Domrul paralelizmi, əslində, Domrulun da bir şaman kimi Yeraltı dünyanın tanrısına ilə xüsusi münasibətə malik olduğunu düşünməyə əsas verir.

Başqa bir əfsanədə Musa yenə də Allaha tabe olan peyğəmbər olduğunu unudur və onunla eyni səviyyədə davranmaq istəyir. O, Allaha deyir ki, səni qonaq çağırıram. Allah razılıq verir. Musa plov hazırlatdırır və Allahı gözləyir. Bir dilənçi gəlib yemək istəyir, Musa vermir. Lakin ürəyi dözmə-

[583] Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab. Ağdaş folkloru / Topl. tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Səda", 2006, s. 63

[584] Yenə də orada, s. 65

[585] Yenə də orada, s. 64

[586] Masallı folkloru örnəkləri. I kitab / Toplayıb tərtib edən: F.Bayat. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 81-81

yən aşpaz ona yemək verir. Musa nə qədər gözləsə də, Allah gəlib çıxmır. O, Allahdan niyə gəlmədiyini soruşanda Allah deyir ki, mən gəlmişdim, lakin sən mənə yemək vermədin. Aşpaz verdi və cənnəti də o qazandı[587].

Əfsanədən aşağıdakılar aydın olur:

– Musa Allahla bərabər (dost) davranmaq istəyir: bununla öz səlahiyyətindən qırağa çıxır.

– O, dilənçi cildində qonaq gəlmiş Allaha yemək verməyi üçün onun tərəfindən cəzalandırılır.

– Hər iki hal onu Dəli Domrulla eyni məna cərgəsinə qoyur.

Göründüyü kimi, əfsanələrdəki Musa-Allah münasibətləri dini-ortodoksal modelə uyğun deyil. Bununla bağlı A.Fərəcova, haqlı olaraq, yazır ki, "Musa ilə bağlı bir sıra digər mətnlərdə də[588] onun obrazı vəhy dinlərindəki Musa peyğəmbər obrazından çox uzaqlaşaraq, Tanrıçılıq görüşlərindəki mediator arxetipinin xarakterik cizgiləri ilə qaynayıb-qarışmış və o, Azərbaycan teoqonik obrazlar sisteminə daxil olmuşdur"[589].

§ 8.4. Domrul və Süleyman peyğəmbər

Süleyman peyğəmbərlə bağlı əfsanələrdə o, Dəli Domrul kimi ölümə qarşı durur. A.Fərəcovanın yazdığı kimi: "Azərbaycan folklor mətnlərində Süleyman peyğəmbərin ölümə qarşı durması təsadüfi olmayıb, tanrıçılıq teoqonik görüşləri

[587] Qarabağ: folklor da bir tarixdir / I kitab. Toplayıcılar: İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Bakı: "Elm və təhsil", 2012, s. 212-213

[588] Qarabağ: folklor da bir tarixdir / I kitab. Toplayıcılar: İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Bakı: "Elm və təhsil", 2012, s. 213-217; Qarabağ: folklor da bir tarixdir / II kitab. Toplayıcılar: Ə.Əsgər, İ.Rüstəmzadə, T.Orucov, Z.Fərhadov. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Elm və təhsil", 2012, s. 42

[589] Fərəcova, A.A. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2026, 294 s. 233

ilə bağlıdır. Burada biz qəhrəmanla Tanrı, yaxud qəhrəmanla ölüm mələyi arasında olan konflikti müşahidə edirik"[590].

Əfsanədə göstərilir ki, Süleyman peyğəmbərin özündən əvvəl on qardaşı ölübmüş. Süleyman dünyaya gəldikdə Allah ona hər şey qismət edir və çox yaxşı yaşayıb. Ancaq bir gün ürəyindən "Nolaydı (Allahın yerində – S.R.) mən olaydım" arzusu keçir. Bunu dərhal bilən Allah ona verdiklərinə təəssüf edir"[591].

Bu mətndə Musanın öz xoş həyatından, bir növ, başı gicəllənərək həddi aşması və Allahlıq arzusuna düşməsi Dəli Domrulun Allahı saymamağı ilə səsləşir.

Başqa bir mətndə baş verənlər "Dəli Domrul" boyu ilə daha açılq səsləşir. Mətnə görə, keçmişdə ölüm deyilən bir anlayış yox imiş. Əzrayıl artıq 850 il yaşamış Süleymanın canını almağa gəlir. O, ölüm deyilən bir şeyin olduğuna təəccüblənir[592].

Burada gördüyümüz kimi, ölümə etiraz var. Dəli Domrul ölümü bir şaman kimi qəbul etmir və xəstəni diriltmək istəyir. Bu mətndə də Süleymanın özünün ölmək istəməməyi, bir az daha artıq yaşamaq istəməsi, Süleyman və Domrulun ölüm mələyi ilə qarşılaşmaları əfsanə süjetinin Dəli Domrul arxetipi ilə bağlı olduğunu deməyə əsas verir.

Bütün bunlar bizə "Dəli Domrul" boyu, Musa və Süleyman haqqında Azərbaycan əfsanələri və Burkut baba haqqında əfsanələrin həm də vahid Oğuz-Türk epik sisteminə daxil olduğunu və sözü gedən süjetlərin bu mənada həm də şaman arxetipi bağlı olduğunu, başqa sözlə, Allaha qarşı çıxan obrazların bu və ya digər şəkildə qam-şaman arxetipini təcəssüm etdirdiyini düşünməyə imkan verir.

---

[590] Fərəcova, A.A. Göstərilən əsəri, s. 245

[591] Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab. Ağdaş folkloru / Topl. tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Səda", 2006, s. 58

[592] Yenə də orada, s. 59

§ 9. Dəli Domrulun şamanolma inisiasiya ritualında ölüb-dirilməsi

Qeyd olundu ki, Əzrayılın Domrulun canını alması ilə iki hissədən ibarət olan "Dəli Domrul" boyunun "**Şaman** Domrul" hissəsi başa çatır və "**Dəli** Domrul" hissəsi başlanır. Şaman Domrul ölür və bundan sonra ana süjetdə baş verən hadisələrin hamısı "dəlinin" inisiasiya (ölüb-dirilmə) ritualının bədii-metaforik proyeksiyasıdır. Bu hissədə Allah ölümdən xilas olmaq üçün Domrulun qarşısında "köhnə canının əvəzinə təzə can tapmaq" şərtini qoyur, Domrulun can axtarışları istisnasız olaraq ailə daxilində cərəyan edir, ata-anası canlarını vermir, qadını canını verir, Allah Domrulun ata-anasının canlarını alıb Domrulla xanımına verərək onları dirildir.

Qeyd edək ki, biz bu məsələlərdən boyun süjetini dekonstruksiya etdiyimiz üçüncü fəsildə funksional-semantik elementlər səviyyəsində artıq danışmışıq. Ona görə də bu fəsildə deyilənləri təkrara yol verməyib, Domrulun "qam (şaman) olma" ritualını (prosesin "sintaktik" formullarını qısa yarımparaqraflarda əks etdirməklə) bərpa etməyə çalışacağıq.

§ 9.1. Boyun ümumi süjetinin "Dəli Domrul" hissəsi inisiasiya ritualının liminal fazasının metaforik proyeksiyası kimi

Arnold van Qennepə görə, keçid//inisiasiya ritualları üç fazadan (mərhələdən) ibarət prosesdir:

1. Bölünmə (*separation*):

Bu birinci faza bir şəxsin, yaxud bütöv bir qrupun sosial strukturda əvvəl tutduğu yerdən və müəyyən mədəni durumlardan qopmasını//ayrılmasını nəzərdə tutur.

2. Hüdud (*marqo/limen*):

"Liminal" dövr olan ikinci faza ara mərhələdir. Bu mərhələdə "keçid edən" subyekt ikili cizgi əldə edir.

3. Bərpa (*reaggregation*):

Bərpaedici üçüncü faza keçidi tamamlayır. "Keçid edən" bu mərhələdə yenidən sabit durum əldə edir və bunun sayəsində "struktur" tipi olma hüququ və vəzifələrini əldə edir[593].

Beləliklə:

– Fərd (subyekt) keçid ritualının **birinci mərhələsində** əvvəlki durumundan (statusundan) ayrılır;

– Fərd **ikinci mərhələdə** aralıq vəziyyətə düşür: ikili statusda olur. Burada o, əvvəlki halından (statusundan) yeni hala (statusa) keçir. Lakin bu mərhələ aralıq (keçid) mərhələsidir: nə yeni, nə köhnə haldır, bunları birləşdirən, qovuşduran ikili haldır. Bu baxımdan, fərd nə köhnə statusundan tam ayrılmayıb, nə də yeni statusuna tam şəkildə qovuşmayıb. Bu, hər iki (köhnə və yeni) statusun xassələrinin dinamik qarşılıqlı təsirdə qovuşduran ikili status halıdır. Bu hal (aralıq vəziyyət) ikinci fazanın sonuna qədər davam edir;

– Fərd **üçüncü fazada** ritual halından adi həyat halına bərpa olunur. Lakin o, öz əvvəlki həyatına yeni statusda, bu statusun ona verdiyi bütün sosial-mədəni, siyasi-ideoloji hüquq və vəzifələri qazanaraq qayıdır. Onun yeni statusu yeni adla təsbit olunur.

Ritual nəzəriyyəsinin formalaşmasına A.Qennepin böyük təsiri olmuş V.Terner ritual prosesində aralıq mərhələ sayılan ikinci fazanın A.Qennep tərəfindən "liminal" mərhələ adlandırılmasına toxunaraq yazır ki, "limen" latınca "astana" deməkdir. Müəllif daha sonra bu mərhələdə olan subyektlər haqqında göstərir ki, liminal varlıqlar nə burda, nə ordadır, nə bu, nə odur; onlar qanun, adət, şərait və mərasim tərəfindən

[593] Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера (предисловие) / В.Тернер. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: «Наука», 1983, с. 17

yazılmış və müəyyənləşdirilmiş durumların ortasındakı aralıqdadır. Bundan dolayı onların ikimənalı və qeyri-müəyyən xüsusiyyətləri sosial və mədəni keçidləri rituallaşdıran çox cəmiyyətlərdə simvolların böyük rəngarəngliyi ilə ifadə olunur. Belə ki, liminallıq tez-tez ölümə, bətndaxili həyata, görünməzliyə, qaranlığa, ikicinsliyə, boşluğa, gün, ya da ay tutulmasına bənzədilir[594].

Boyun ümumi süjetinə nəzər saldıqda görürük ki, mətndə Dəli Domrulun şamanolma inisiasiya ritualının yalnız ikinci fazası, yəni Domrulun Xaos dünyasında məruz qaldığı ölübdirilmə ritualı, başqa sözlə, fərdin ikili statusda (ölü-diri) olduğu liminal faza geniş şəkildə əks olunmuşdur. O, bu fazada köhnə psixikasından (canından) məhrum olur və ona yeni can (şaman psixikası) verilir.

Beləliklə, inisiasiya ritualının *birinci fazası* (Domrulun kosmos rejimindən xaos rejiminə keçməsi) onun Əzrayıl tərəfindən öldürülməsi epizodunda öz əksini tapır.

İkinci faza Domrulun can əvəzinə can tapması ilə bağlı bütün hadisələri, o cümlədən ata-ananın canının alınıb, Domrula və xanımına verilməsini əhatə edir.

Üçüncü faza Domrula və arvadına yeni ömür verilməsi haqqında informasiyada metaforik təcəssümünü tapır.

Göründüyü kimi, birinci və üçüncü fazalar çox qısa, ikinci faza çox geniş şəkildə əks olunmuşdur. Əslində, inisiasiya ritualının, necə deyərlər, canını, əsasını elə ikinci faza – liminal mərhələ təşkil edir.

Lakin nəzər almaq lazımdır ki, boyun ümumi süjeti sintaqmatik baxımdan "Şaman Domrul – Dəli Domrul" diaxron ardıcıllığı şəklində təşkil olunsa da, bu iki süjetin boyun strukturunda "sıxılmış mətn" sxeminə uyğun olaraq paradıq-

[594] Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: «Наука», 1983, с. 169

matik-sinxron mövqedə, yəni eyni zaman içərisində yan-yanaşı olduğunu da unutmamalıyıq. Bu cəhətdən, inisiasiya ritualının birinci fazası, yəni Domrulun şaman xəstəliyinə tutulması, dəli olması, ölərək o biri dünyaya (Xaosa) adlaması elə "Şaman Domrul" süjetinin altında, yəni implisit səviyyəsindədir. (Və biz də bunlara artıq üçüncü fəsildə yeri gəldikcə toxunmuşuq).

§ 9.2. "Can verən, can alan" Allah inisiasiya ritualının patronu kimi

İnisiasiya ritualı bütün hallarda patronun (ağsaqqalın, rəhbərin) idarəçiliyi altında gerçəkləşir. Buna folklor mətnlərində ağsaqqal, hami ruh, övliya, ilahi varlıq, o biri dünyanın sahibi, Tanrı və s. kimi şəkillərdə rast gəlmək olur. Aydınlıq naminə deyək ki, "Dədə Qorqud" dastanında advermə ritualı, yaxud bəylərin adına boy boylama, soy soylama ritualı Dədə Qorqudun rəhbərliyi və idarəçiliyi altında keçirilir. Bu, adi bir şəxs yox, insanların dünyası ilə ilahi varlıqların dünyası arasında əlaqə yaradan mediator şəxsdir. Dədə Qorqud inisiasiya ritualından keçən fərdin psixikasını (canını) Ğaib dünyada olan qəhrəmanların psixikası əsasında yenidən qurur. Yaxud məhəbbət dastanlarında gənclərə buta verən, onlara ilahi himayəçilik edən Şahi-mərdan (Həzrət Əli ə.), dərvişlər, qırxlar, Xızır, göy atlı, və s. kimi obrazlar bu funksiyanı daşıyır. Bu cəhətdən, şamanolma ritualından keçən Domrulun da inisiasiya prosesini təşkil və himayə edən qüvvə var. Bu, boyda Allah adı ilə təqdim olunan Tanrıdır. Onun işi Domrulun köhnə canını yeni şaman canı ilə əvəz etməkdir.

Boyda təqdim olunan Allah öz adı ilə İslam dinindəki Allahı işarələsə də, bu, zahiri planda belədir. Bu obrazın alt qatında həm Yeraltı dünyanın sahibi, həm də inisiasiya ritualının patronu məna səviyyələri bərpa oluna bilir.

İnisiasiya patronunun funksiyası ritual subyektinin köhnə canını yeni canla əvəz etmək, başqa sözlə, yeni kimlik formalaşdırmaqdır. Tanrının bu funksiyası Domrulla Allahın dialoqunda aydın şəkildə ifadə olunmuşdur. Domrul onun canını alan Əzrayıldan onu sağ buraxmasını xahiş edir:

"Əzrayil aydır: "Mərə dəli qavat, mañа nə yalvararsan, Allah Taalaya yalvar. Mənim də əlümdə nə var. Mən dəxi bir **yumuş oğlanıyam**", – dedi. Dəli Domrul aydır: "Ya pəs **can verən, can alan Allah Təalamıdır**?" "Bəli, oldur! – dedi"[595].

Bu dialoqda Əzrayıl və Allah obrazlarının süjetaltı mənası, başqa sözlə, ritual-mifoloji funksiyası çox aydın şəkildə ifadə olunmuşdur. Məlum olur ki, inisiasiya ritualında fərdin canını yeni canla əvəz edən məhz Allahdır. Əzrayıl isə onun buyruqlarını icra edən "Yumuş Oğlanı"dır. Bütün ritual onun patronu olan Allahın idarəçiliyi altında gerçəkləşdirilir.

§ 9.3. Domrulun "candəyişmə" ritualının struktur elementləri

V.Terner rituala belə bir tərif vermişdir: "Ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcıllığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fövqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur"[596].

Tərifdən aydın olduğu kimi, ritualın qabaqcadan məlum olan (müəyyənləşdirilmiş) funksional strukturu, həmin strukturu təşkil edən sabit elementləri var. Başqa sözlə, ritual bir mərasim kimi "rəsmi" struktura malikdir və orada rituala aid olmayan heç nə olmur. Bu cəhətdən, Domrulun şamanolma

[595] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 80-81

[596] Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: «Наука», 1983, с. 32

ritualının da sabit struktur elementləri var. Bunun ritual-mifoloji mahiyyətini "candəyişmə" təşkil edir. Biz də aydınlıq naminə ritualı burada həmin adla işarə edəcəyik:

– "Candəyişmə" ritualından keçən Domrul (və arvadı);

– "Candəyişmə" ritualını idarə edən Allah;

– "Candəyişmə" ritualının struktur sxeminin icraçı funksioneri Əzrayıl (Yumuş Oğlanı);

– "Candəyişmə" ritualının "donorları" olan ata və ana.

§ 9.4. "Candəyişmə" ritualı üçün "donor" niyə ailə daxilində axtarılır?

Əzrayıla məğlub olan Domrul "canını" xilas etmək üçün Allaha iman gətirir və ona itaət edəcəyini bəyan edir. Allah qəhrəmanı bağışlayır, lakin xilas olması üçün artıq "alınmış canının" əvəzində yeni can tapmaq şərtini qoyur. Yəni dastanın özündə deyildiyi kimi "Çıxan can (bir daha – S.R) gerü gəlməz"[597]: Domrula yenidən həyata qayıtmaq – dirilmək üçün yeni can lazımdır. Yoxsa, dirilməyi mümkün deyildir.

Çarəsiz durumda qalan Domrul öz ata-anasına üz tutmaqdan başqa bir yol tapmır: "Mən necə can bulayım? Məgər bir qoca babam, bir qarı anam var; gəl gedəlim, ikisindən biri bolay ki, canın verə, alğıl, mənim canumı qoğıl!"[598].

Süjetin bu məqamında K.Abdullanın məşhur sualı yenidən aktuallşır. O, Admetlə Dəli Domrulun can əvəzinə can bulub ölümdən qurtulmaları üçün ilk növbədə ata-analarına müraciətlərini xüsusi mənadaşıyıcı məqam hesab edərək yazır: "Bu məqamda düşündürən və qəribə gələn Admetin və elə Dəli Domrulun da bu rica ilə ancaq (!) öz valideynlərinə

[597] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 31

[598] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 81

müraciət etməsi olmalıdır. Qullar, əsirlər, nökərlər, əyan-əşrəflər, nəhayət, adi adamlar nədənsə heç yada düşmür. Bu nədi, qədim dünya demokratiyasıdırmı? Yəni gücün demokratiyası o vaxtlar beləmi göstərirmiş özünü?! Yəqin ki, belə imiş!"[599].

Haqlı sualdır və Domrulun şamanolma ritualının semantik strukturuna işıq salır. Demək, "can donoru" axtarışının evin içərisində – ailə daxilində həyata keçirilməsi əsas şərtdir. Başqa cür olsa idi, Domrul məsələni asanlıqla həll edərdi. Məsələn, "Basat-Təpəgöz" boyunda Təpəgözə qurban verilmək üçün oğlunun növbəsi çatmış ana Basatın yanına gəlib, ondan oğlunu əvəz etmək üçün gətirdiyi əsirlərdən istəyir. Ancaq Domrul bunu edə bilmir. Niyə?

Sualın cavabı birbaşa şamanolma ritualının strukturu ilə bağlıdır. Belə ki, şamanlığa namizəd kimi seçilmiş subyektin canı şaman olma ritualında ya əcdad şamanın ruhu, ya da onu seçmiş başqa bir şamanın ruhu ilə əvəz olunmalıdır.

Beləliklə, aşağıdakı mənalar hasil olur:

– Domrulun canı şaman canı ilə əvəz olunmalıdır. Bu halda Domrulun atası (və arvadına münasibətdə anası) şamandır;

– Domrul şamanlığa namizəd kimi özünün ölülər dünyasında olan əcdad şaman ruhları tərəfindən seçildiyi üçün ona dirilər dünyasından məhz atasının canı alıb verilir.

[599] Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: "Mütərcim", 2009, s. 267

§ 9.5. Allah Domrulun canını onun özünə qaytarır, ya yeni canla əvəz edir?

Domrulun Əzrayıla dediklərinə bir də diqqət edək: "Mən necə can bulayım? Məgər bir qoca babam, bir qarı anam var; gəl gedəlim, ikisindən biri bolay ki, canın verə, alğıl, **mənim canumı qoğıl**!"[600]

Bu sözlərdən aydın olur ki, Domrul ata-anasının canının onun canının əvəzində alınmasını və bu yolla **öz canının özündə qalmasını** istəyir. Yəni əgə ata, yaxud ana canını verəcəkdisə, qəhrəmanın canı özündə qalacaqdı. Lakin bu, süjet-üstündə belədir və Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin Dədə Qorqudun dili ilə bəyan olunmuş qanununa görə, çıxan can bir daha geri qayıda bilməz[601]. Demək, "can əvəzində can" əməliyyatı inisiasiya ritualında Domrulun Əzrayıl tərəfindən alınmış köhnə canının yeni canla əvəz olunması üçün lazımdır. Yoxsa, Allah onu birbaşa bağışlaya və azad edə bilərdi. Ancaq bu, mümkün deyil. Çünki Domrul şamanolma ritualından keçir və ritualda qəhrəmanın köhnə canı yeni şaman canı ilə əvəz olunmalıdır ki, o, şamana çevrilə bilsin.

§ 9.6. "Can donorlarının" davranış formullarının ritual semantikası

Boyda Dəli Domrul üçün üç can donoru təqdim olunur: atası, anası və arvadı.

– Atası oğluna can verməkdən imtina edir;

– Anası oğluna can verməkdən imtina edir;

– Arvadı canını verməyə razı olur.

---

[600] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 8

[601] Kitabi-Dədə Qorqud. Göstərilən nəşri, s. 31

Bu formulların şamanolma ritualı baxımından semantikası:

a) Oğulun inisiasiya ritualına daxil olması ata-ananı da avtomatik olaraq ritualın məkan-zaman rejiminə daxil edir. Öz canından məhrum olmuş Domrul kosmosla xaos arasında liminal (aralıq) rejimdə olduğu kimi, ata-ana da bu rejimdə öz canlarından məhrum olurlar. Buna görə də süjetüstündə (artıq özlərində olmayan) canlarını verə bilmirlər.

b) Ananın öz canını oğluna verməsi inisiasiya ritualının identifikasiya koduna uyğun deyil: Domrula qadın canı (şaman kimliyi) deyil, kişi canı (şaman kimliyi) verilməlidir.

c) Süjetüstündə xanımın öz canını ərinin yoluna qurban verməsi onun fədakarlığı kimi təqdim olunsa da, bu, xanımın da şamanolma (qadın şamanolma) ritualından keçdiyini və buna görə aralıq-liminal rejimdə öz köhnə canından məhrum olduğunu göstərir.

ç) Süjetüstündə ananın canını alınması süjetaltında Domrulun xanımın canının yeni canla əvəz olunmasını bildirir.

Beləliklə, şamanolma ritualından keçən Domrul və xanımının canları qəhrəmanın ata-anasının (şaman ər-arvadın) canları ilə əvəz olunur.

§ 9.7. "Candəyişmə" ritualı necə baş verir?

Domrul və xanımı şamanolma inisiasiya ritualından keçir. Bu prosesdə onların köhnə canı yeni canla əvəz olunur. Bəs bu, necə vaş verir?

Şaman mətnlərindən səciyyəvi məqamlara diqqət edək:

1. "Abaasılar şamanların mənəvi atalarıdır. Yeraltı dünyadakı ev də bu abaasılarındır. Bu evdə onlar oğurladıqları ruhları tərbiyə edib öyrədirlər. Vaxt tamam olanda onlar gələ-

cək şamanın bədənini yarır, hissə-hissə doğrayırlar”[602].

2. “O şamanların bədəni tikə-tikə doğranır ki, onların özlərinin abaası ruhları olur... Bu adamların özlərinin dediklərinə görə, onları tikə-tikə doğrayıb, doğranmış hissələri də onların qamlıq edəcəkləri yollara atırlar”[603].

3. “...Bunu deyib o, əlinin altında gizlətdiyi maşa ilə məni tutub özünə tərəf çəkdi. Qorxudan elə bildim ki, canım çıxacaq. Həmin adam da o saat mənim başımı kəsdi. Bədənimi də tik-tikə doğrayıb qazana tökdü. Qazanda mənim bədənim düz üç il bişdi. Həmin adam dedi:

– Sənin başında dəmirçi işi görmək lazımdır. Sən məşhur şaman olacaqsan. Bu dəmirçi zindanı qara, acıqlı şamanın yox, ağ, xeyirxah şamanındır...”[604] “...Bax ürəyim, yəqin neçə illər bişib bərkidiyindən mən heç bir yorğunluq-filan hiss etmədən birnəfəsə xeyli şaman duası oxuya bilirəm”[605].

Bu parçalardan aydın olduğu kimi, şamanolma ritualından keçən adamın bədənini o dünyada bişirib yeni bədən yaradırlar. Bu baxımdan, Xaos dünyasından yeni statusda (şaman kimliyi ilə) Oğuza dönən Domrul da artıq yeni bədənə sahib olur.

Bədənin yenidən formalaşdırılma prosesində köhnə can yeni canla əvəz olunur. Nümunəyə diqqət edək:

“Qızın atası şamana yalvardı:

– Əgər can lazımdırsa, onda **mənim canımı al**, qızıma dəymə...

...Sonra uşaq şaman bu **qadının canı əvəzi** ruhların nə istədiklərini soruşmaq üçün davulunu döyəcləməyə başladı. Birdən onun davulunun üstünə bir parça qan düşdü. Şaman,

[602] Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənlər Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. Bakı: “Yazıçı”, 1993, s. 12

[603] Yenə də orada, s. 14

[604] Yenə də orada, s. 24

[605] Yenə də orada, s. 25

qadının atasına tərəf dönərək dedi:

– Sənin qızına **can haqqı** olaraq mən bir ayğır, bir də madyan götürdüm. Bu iki at artıq ölüb.

Sonra şaman ölən qoca haqqında dedi:

– ...On beş verst buradan yuxarıda başqa bir xəstə... var. O... tezliklə ölməli idi. Mən onun.. **ömrünü alıb** bu xəstəyə **verdim**. Sizin xəstəniz... bundan sonra iyirmi səkkiz il də ömür sürəcək”[606].

Bütün bu “candəyişmə”, “can alıb-vermə” ilə bağlı deyilənlər göstərir ki, şamanolma ritualında Domrulun köhnə canı ondan alınır, bədəni yenidən formalaşdırılır və təzə bədəninə şaman atasının canı yerləşdirilir.

[606] Yenə də orada, s. 109-110

§ 10. İnisiasiya ritualının tamamlanması: Domrul və xanımının ər-arvad şaman statusunda Oğuz kosmosuna qayıdışı

Süjet Dəli Domrul və arvadının yeni ömür qazanmaları ilə tamamlanır:

"Haq Təalaya Dəli Domrulun sözi xoş gəldi. Əzrayilə əmr elədi: "Dəli Domrulun atasının-anasının canın al! Ol iki hələla yüz qırq yıl ömr verdim", – dedi. Əzrayil dəxi babasının-anasının dəfi canın aldı. Dəli Domrul yüz qırq yıl dəxi yoldaşıyla yaş yaşadı"[607].

Bu parçadan aşağıdakılar aydın olur:

– İnisiasiya ritualında Dəli Domrul və xanımının köhnə bədən və canı yeni bədən və canla əvəz olunur.

– Bununla onların şamanolma inisiasiya ritualının ikinci fazası (liminal mərhələ) tamamlanır.

– Yeni bədən və can əldə etmiş Dəli Domrul və xanımı inisiasiya ritualının sonuncu (üçüncü) mərhələsinə keçirlər. Bu Xaosdan Kosmosa yeni statusda qayıdış, dönüş mərhələsidir.

– Allahın Dəli Domrul və xanımına 140 illik yeni ömür verməsi onların şaman statusunda yeni ömürlərinin başlanmasını (yeni kimlikdə dirilmələrini) təcəssüm etdirir.

[607] Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, s. 83

N Ə T İ C Ə

Əslində, bu kitabın mündəricatı, bizim "Dədə Qorqud" eposu seriyasından bundan əvvəl nəşr etdirdiyimiz kitablarda olduğu kimi, bu tədqiqatımızın da eyni zamanda nəticəsi rolunu oynayır. Mündəricatdakı başlıqlar tədqiqat boyunca əldə etdiyimiz nəticələri daha aydın və ardıcıllıqla əks etdirir. Ancaq bununla bərabər, "nəticə" adına bir neçə məqama toxunmaq zərurəti, elə bilirəm ki, var.

İlk növbədə onu qeyd etmək istərdim ki, bu kitab da bizim "dəli" konsepti ilə bağlı əvvəl yazdıqlarımızı bir daha, lakin fərqli kodla təsdiq etdi. Ümumi qənaətimizə görə, "Dədə Qorqud" dastanındakı bütün mətnlər, istisnasız olaraq, keçid-inisiasiya ritualları ilə bağlıdır. Bütün dastanda üç növ inisiasiya ritualı metaforik şəkildə proyeksiyalanmışdır:

1. Oğulları statusartırma ritualları;
2. Ataların müvəqqəti statusdəyişmə ritualları;
3. Oğuz elinin boyların sonunda əks olunmuş statusdəyişmə ritualları və sonuncu boyda əks olunmuş statusartırma ritualı.

Statusartırma inisiasiya ritualından keçən fərd ritualın prosessual strukturunun "aralıq//liminal" fazasında "dəli" adlanır. Bu baxımdan, "Dəli Domrul" boyunun qəhrəmanı Domrul da özünün "dəli" statusal epiteti ilə inisiasiya ritualının subyektidir. **Ancaq Domrul dastandakı bütün digər "oğul" inisiasiya subyektlərindən fərqli olaraq, onlar kimi "bəyolma" ritualından deyil, "məhz "şamanolma" ritualından keçir.**

Tədqiqat birmənalı şəkildə təsdiq etdi ki, "dəli" semantemi "Dəli Domrul" boyu və bütövlükdə "Dədə Qorqud" dastanının semantik strukturunun, sözün həm hərfi, həm də məcazi mənasında "açarı"dır. Eposun poetik mənalar dünyasının öyrənilməsi bütün hallarda "dəli" metodoloji platformasından başlanmalı və sonra digər tədqiqat platformalarına keçilməlidir.

Aşkar edildi ki, "Dəli Domrul" boyunun ümumi süjeti iki süjetin həm sintaqmatik-diaxron (ard-arda), həm də paradıqmatik-sixron (yanaşı, qoşa, alt-üst) düzümündən təşkil olunmuşdur. Boyun birinci hissəsini "Şaman Domrul" süjeti, ikinci hissəsini "Dəli Domrul" süjeti təşkil edir. Birinci süjetdən ikinci süjetə keçid Əzrayılın Domrulu öldürməsi formulunda baş verir. Burada Domrulun şaman davranış kodu dəli koduna transformasiya olunur.

Tədqiqat göstərdi ki, Domrul bir qəhrəman kimi bütün hallarda "qam" (şaman) tipini təcəssüm etdirir. Boyda, baxmayaraq ki, Domrulun bioqrafiyası sintaqmatik baxımdan "tərsinə", yəni ömrünün "sonu" əvvəldə, "başlanğıcı" sonda verilmişdir, bununla bərabər, onun bütün epik qəhrəman bioqrafiyası boyda tamamilə dolğun şəkildə öz əksini tapmışdır. Bioqrafiyanın təqdimində bizə "tərsinə" təsirini bağışlayan ziddiyyət mətni yalnız sintaqmatik (üfüqi) istiqamətdə oxumağımızla bağlıdır. Unutmamalıyıq ki, mətn eyni zamanda şaqulu (paradiqmatik) struktura da malikdir. Yəni süjetin birinci hissəsi "şaman" Domrulu təqdim etsə də, onun keçmişi ("dəli" Domrul) elə eyni zamanda həmin süjetin altında, yəni implisit qatındadır. Biz, sadəcə "soldan sağa" oxumağa öyrəşdiyimiz üçün mifik düşüncənin "şaquli" (aşağıdan yuxarıya və yuxarıdan aşağıya) təşkil olunma prinsipini nəzərə ala bilmirik. Bu cəhətdən, mövcud tədqiqatımızdan çıxan ən böyük metodoloji tezislərdən biri də odur ki, "Dədə Qorqud" mətni mifin strukturuna uyğun olaraq qapalı-təkrarlanan struktura malikdir və onun mətnlərini "oxuyarkən" təkcə "sağdan sola" deyil, həm də "aşağıdan yuxarıya" və əksinə ("yuxarıdan aşağıya") oxumaq lazımdır.

ƏHƏMDU LİLLAHİ RABBİL-ALƏMİN.

Ə D Ə B İ Y Y A T

Azərbaycan dilində

Abbasov E. Mifoloji və dini inamlar kontekstində türk eposu, hakimiyyət simvolları və rituallar. Bakı: "Elm və təhsil", 2021, 174 s.

Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud" və İslam dini. Bakı: "Ozan", 1987

Abdulla B. Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud"da və qorqudşünaslıqda. Bakı: "Təhsil", 2002, 60 s.

Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud"da rəng simvolikası. Bakı: "Çaşıoğlu", 2004, 128 s.

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

Abid Ə. Əşirət dövründəki ədəbiyyatımıza dair vəsiqələr // Bakı. Azərbaycanı Öyrənmə Yolu, 1930, № 3

Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı, "Elm", 1983, s. 222-237

Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı, "Elm və təhsil". 2024, s. 25-39

Adilov (Zahidoğlu) V. Dəli Domrul boyundakı quru çay ifadəsi haqqında / Tədqiqlər – 1, Bakı: "Elm", 2000, s. 19-31

Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elminin inkişaf istiqamətləri (Mirəli Seyidovun yaradıcılığı əsasında) / Filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı: 2007, 180 s.

Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı: MBM, 2008, 200 s.

Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab. Ağdaş folkloru / Topl. tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Səda", 2006, 495 s.

Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. 2-ci cild. Bakı: "Çıraq" 2005, 440 s.

Bayat F. "Alp" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: "Öndər Nəşriyyat", 2004, s. 23-25

Bayat F. Türk dini-mifoloji sistemində tanrı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVII kitab. Bakı: Səda, 2005, s. 70-106

Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: "Elm", 2004, 418 s.

Bəydili (Məmmədov) C. "Can yerinə can" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: "Öndər Nəşriyyat", 2004, s. 69

Bəydili (Məmmədov) C. "Dəli" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: "Öndər Nəşriyyat", 2004, s. 104-105

Bəydili (Məmmədov) C. "Tanrı" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: "Öndər Nəşriyyat", 2004, s. 316-318

Cəfərov N. "Kitabi-Dədə Qorqud"da İslama keçidin poetikası. Bakı: "Elm", 1999, 60 s.

Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: "Maarif", 1999, 220 s.

Cəmşidov Ş.A. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, "Elm", 1977, 231 s.

Əliyev K. "Dəli Domrul" boyu eposun strukturunda təsadüfdür, yoxsa zərurət? // "Dədə Qorqud" jur., 2002, № 4, s. 14-25

Əliyev K. Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu". Bakı: "Elm və təhsil", 2011, 164 s.

Əliyev K. Açıq kitab – "Dədə Qorqud". Bakı: "Elm və təhsil", 2015, 116 s.

Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: "Səda", 2001, 192 s.

Əliyev R. "Dəli Domrul" boyunun mifoloji strukturu // ADPU-nun Elmi xəbərləri, 2006, № 3, s. 143-149

Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transfermasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında) / Filologiya elmləri doktoru dissertasiyası. Bakı: 2008, 259 s.

Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transfermasiyaları. Bakı: "Elm", 2014, 332 s.

Əliyev R. "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda mifoloji zaman. Aylanu konsepti və Yumuşcu oğlan // III İnternasyonal Haluc Sempozyumu, 11-13 mart, İstanbul: 2022, s. 101-103

Əliyev R. Azərbaycan folkloru (janr sistemi və nəzəri şərhlər). 3 cilddə, I cild. Bakı, 569 s. (*kitab formatında əlyazması*)

Əliyev R. Azərbaycan folkloru (janr sistemi və nəzəri şərhlər). 3 cilddə, II cild. Bakı, 489 s. (*kitab formatında əlyazması*)

Əliyev R. Azərbaycan folkloru (janr sistemi və nəzəri şərhlər). 3 cilddə, I cild. Bakı, 282 s. (kitab formatında əlyazması)

Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı: 2019, 171 s.

Fərəcova, A. Oğuz-türk teoqonik obrazlar sistemində "Tanrının nişan vurduğu" qəhrəmanlar: Dəli Domrul // Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, "Filologiya məsələləri" jur., 2022, № 6, s. 223-233

Fərəcova, A.A. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sistemi / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / Bakı, 2026, 294 s.

Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: "Mütərcim", 2002, 164 s.

Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı” Oğuz tarixinin yazılı dərsliyi kimi (yaxud: dastanımızın həcmi haqqında) // “Dədə Qorqud” jur., 2001, № 1, s. 9-24

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

Həbibbəyli İ. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı: “Elm”, 2020, 280 s.

Xəlilov Y. Mədəni Davamlılığın Funksional Qiymətləndirilməsi: Koherent Mədəni İnformasiya Sistemləri Nəzəriyyəsi (TCCIS) və Azərbaycan Atalar Sözləri, 57 s. (*əlyazması*)

Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikası. Bakı: “Elm”, 1999, 72 s.

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

Kazımoğlu M. “Dədə Qorqud kitabı”nda dəli obrazı // “Dədə Qorqud” jur., 2004, № 3, s. 22-39

Kazımoğlu M. “Koroğlu” eposunda dəli obrazı // “Elmi axtarışlar”, XI kitab. Bakı: “Nurlan”, 2004, s. 3-14

Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: “Elm”, 2005, 186 s.

Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: “Elm”, 2006, 268 s.

Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: “Elm”, 2011, 228 s.

Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: “Yazıçı”, 1988, 265 s.

Koroğlu. Paris nüsxəsi / Nəşrə hazırlayan İ.Abbaslı. Bakı: “Ozan”, 1997, 208 s.

Koroğlu (Vəli Xuluflu nəşri) / Qeyd, şərh, ön sözün müəllifi, mətni nəşrə hazırlayanı və redaktoru A.Nəbiyev, nəşri açıqlayan və tərtib edən Y.İsmayılova. Bakı: “Elm”, 1999, 200 s.

Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, "Yurd", 1999, 243 s.

Qafarlı R. Nizami poeziyasında məkan, zaman və kəmiyyət vəhdəti (folklor-mifoloji düşüncə kontekstində). Bakı: "Elm və təhsil", 2023, 374 s.

Qaliboğlu E. "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul" boyunda olum-ölüm təzadının mifoloji çalarları // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" jur., № 1, 2026, s. 91-103

Qarabağ: folklor da bir tarixdir / I kitab. Toplayıcılar: İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Bakı: "Elm və təhsil", 2012, 464 s.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir / II kitab. Toplayıcılar: Ə.Əsgər, İ.Rüstəmzadə, T.Orucov, Z.Fərhadov. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Elm və təhsil", 2012, 483 s.

Quliyev H. Müdrik qoca arxetipinin semantik strukturu və paradiqmaları. Bakı: "Elm və təhlil", 2016, 216 s.

Qarayev S. Azərbaycan xalq nəsrində yeraltı dünya / Magistr dissertasiyası. Bakı: 2008, 75 s.

Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: "Savad", 2020, 386 s.

Qarayev S. Sosial-psixoloji komplekslərin folklorda proyeksiyası: metaforik düşüncə və simvolik məna. Bakı: "Elm", 2022, 600 s.

Qarayev S. Dəli Domrul boyu: eqosentrik kişi şovinizminin metaforik semantikası. Bakı: 2026, 257 s. (*əlyazması*)

Masallı folkloru örnəkləri. I kitab / Toplayıb tərtib edən: F.Bayat. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 418 s.

Məmmədov M. Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). Bakı, Elm və təhsil, 2011, s. 389-394

Nəsibova V. Qarabağ folklorunun bədii-semantik xüsusiyyətləri. Bakı: "Elm və təhsil", 264 s.

Oğuznamə / Çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi S.Əlizadə. Bakı: Yazıçı, 1987, 223 s.

Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: "Azərnəşr", 2009, 427 s.

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

Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: "Səda", 2004, 199 s.

Rzasoy S. Oğuz mifinin tədqiq tarixindən: prof. Mirəli Seyidovun etimoloji-linqvistik, tarixi-filoloji yanaşma təcrübəsi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XV kitab. Bakı: "Səda", 2004, s. 150-161

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 mifoloji-epik dünya modelində Xaos – "Yalançı dünya" // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XIX kitab. Bakı: "Səda", 2006, s. 71-79

Rzasoy S. Oğuz mifində "yalan" və "dəli" semantemləri // Xəbərlər ("Humanitar elmlər" seriyası), № 3, Bakı: "Elm", 2007, s. 57-63

Rzasoy S. Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli və "Koroğlu" eposu // "Elmi axtarışlar", № 2, Bakı: "Nurlan", 2008, s. 13-22

Rzasoy S. "Koroğlu" eposu: mif və ritual // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXIX kitab. Bakı: "Nurlan", 2009, s. 73-84

Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: "Nurlan", 2009, 363 s.

Rzasoy, S.Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: "Elm və təhsil", 2015, 436 s.

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

Rzasoy S. "Kitabi-Türkman lisani" oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikası. Bakı: "Elm və təhsil", 2020, 472 s.

Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud" anadilli Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının başlanğıc mərhələsi kimi // "525-ci qəzet", 24 fevral 2021, s. 18-19, 21

Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud" anadilli Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının başlanğıc mərhələsi kimi // "Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı" jur., 2021, № 3, s. 195-200

Rzasoy S. "Dədə Qorqud" eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı: Elm və təhsil, 2022, 128 s.

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

Rzasoy S. "Dədə Qorqud" eposu. V kitab. Oğuz mifinin süqutu və Salur Qazan mifinə transformasiyası. Bakı: "Elm və təhsil", 2026, 168 səh.

Sadıq İ. Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı: 2010, № 3, s. 3-19

Sadıq İ. "Domrul və Duxa adlarının mənşəyi haqqında (Şumer və türk epik mətnləri əsasında) // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, Bakı: 2013, Sayı XLI, s. 71-80

Seyidov M. Dədə Qorqud boylarının mənşəyinə dair // "Azərbaycan" jur., 1968, № 6, s. 201-208

Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (ən qədim dövrdən XVIII əsrə kimi) / Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı: 1969, 179 s.

Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (orta əsrlər). Bakı: "Elm", 1976, 180 s.

Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkküründün qaynaqları. Bakı: "Yazıçı", 1983, 326 s.

Seyidov M. "Qızıl döyüşçü"nün taleyi. Bakı: "Gənclik", 1984, 105 s.

Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: "Yazıçı" 1989, 496 s.

Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı: "Gənclik", 1990, 96 s.

Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: "Gənclik", 1994, 232 s.

Sultanlı Ə. Məqalələr. Bakı: "Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı", 1971, 327 s.

Sultanova X. XX yüzil Azərbaycan poeziyasında mifopoetik ənənə / Filologiya elmləri doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2022, 342 s.

Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənlər Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. Bakı: "Yazıçı", 1993, 144 s.

Şəhriyar Q. Nərd və mif // "Dədə Qorqud" jur., № 4, 2005, s. 105-112

Şıxıyeva S. Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları // "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 335-343

Şıxıyeva S. Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2011/1, s. 237-254

Şükürov A. "Kitabi-Dədə Qorqud"un mifologiyası. Bakı: "Elm", 1999, 100 s.

Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsi, IV kitab. Bakı: "Elm", 1973, s. 2-32

Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında / Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə, I cild. Bakı: "Mütərcim", 2010, s. 275-292

Türk dilində

Açа M. Lanetin Kuşatmasında Bir Adam: Dirse Han. Lanet Kitabı (Ed. Emine Naskali Gürsoy). İstanbul: Kitabevi, 2010, s. 167-173

Açа M. "Kültür-Medeniyet Kahramanlari" ve Türk Müzik Âletlerinin Ortaya Çikişi Hakkinda Teşekkül Etmiş Bazi Efsaneler // Milli Folklor, Yıl: 12, Sayı: 45, s. 43-51

Açа M. Dedem Korkut`un Dört Kadını ile Balıkesir`in Üç Kadını Bağlamında Toplumsal Cinsiyyet Kimliği // Sosyal Blimlerde Yeni Yönelimler-V. Print İnstitut za GEOGRAFİJU Podgoriç, 2018, s. 33-38

Açа M. Bamsı Beyrek Boyunda İki Ozan Tipi // Aşık Sanatı 2022, Abdal Yılı. İstanbul: Kesit Yayınları, 2022, s. 11-24

Açа M. Kitâb-ı Dedem Korkut Anlatılarını Anaerkil Düzen Temelinde Okumak // Folklor/Edebiyat - folklore&literature, 2023; 29(1)-115. Sayı/Issue -Yaz/Summer DOI: 10.22559/folklor.2476, s. 647-668

Açа M., A.Haznedaroğlu. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu Üzerine Çatişma Odakli Bir Yorumlama // Türk Halk Bilimi Alanında Uluslararasi Araştırmalar-I, 1. Baskı, Aralık 2024, s. 1-20

Almalı M. Eski Uyğur Türk Metinlerinde Metamorfoza / ACTA TURCİCA. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.Yıl IV, Sayı 2-1, Temmuz 2012

Artun E. Yaşayan Adana Karatepeli Fıkraları / İpekyolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri (1-7

Temmuz 1993). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 19-55

Bayat F. Türk Kültüründe Deli ve Delilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018, 262 s.

Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973, 272 s.

Caferoğlu A. Azerbaycan və Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı // Ankara Universitesi İlahiyet Fakultesi Dergisi, Cilt: I-IV, 1958, s. 65-75

Caferoğlu A. Şaman-Sayaçının Bir Duası / "Reşit Rehmeti Arat İçin", Ankara: 1966, s. 155-161

Campbell J. Tanrının Maskeleri. İmge Kitabevi, Ankara: 1992

Ekici M. Türk Dünyasında Köroğlu, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, 367 s.

Eliade M. Kutsal ve Dindışı. Gec Yayınları, Ankara: 1991

Ercilasun A.B. Deli Dumrul ile Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese // Millî Folklor, S. 37, 2018, s. 13-16

Eyüboğlu D.C. Dede Korkut'taki Deli Dumrul // *Journal of International Social Sciences Academic Researches, 6* (11), 2022, s. 64-86

Feyzioğlu N. Dede Korkut Hikâyeleri'nden Duha Kocaoğlu Deli Dumrul Hikâyesi ile Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Hikâyeye Simge ve İmgeler Bakımından Bir Yaklaşim // Atatürk Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 4 (2), 2004. S. 51-60

Kaplan M. Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar Araştırmalar 3. Tip Tahlilleri, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991, 204 s.

Kocakaplan İ. Dede Korkut'un Delileri // *Millî Folklor, 16* (64), 2004, s. 18-24

Koçak A. Halk Anlatılarında Deli Tipi Üzerine Bazı Tespitler / Gazi Universitesi Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıla-

rı Uluslararası Sempozyum. Ankara: Gazi Universitesi Yayınları, 2004, s. 280-289

Kuzay Demir, G. *Deli Dumrul Anti-kahraman Olabilir mi? // Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 5* (3), 2021, s. 14-32

Kürşat Ö. Deli Dumrul Hikayesine Yeni Yaklaşımlar // Türkbilig, 2018/36, s. 159-166

Mahmud Kaşqarlı. Düvanü Luğat-it Türk / Çeviren Besim Atalay. Bileştirilmiş birinci Baskı (Cilt I-II-III). – Ankara: Türk Dil Kurumu, – 2013, – I cild, – 530 s.

Mahmud Kaşqarlı. Düvanü Luğat-it Türk / Çeviren Besim Atalay. Bileştirilmiş birinci Baskı (Cilt I-II-III). – Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013, III c., 452 s.

Ocak A.Y. Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, 262 s.

Örnek S.V. İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988

Rzasoy S. Oğuz Mitinde Kaos // VII Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi (https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-11874/iiseksiyon--section-ii.html)

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

Sakaoğlu S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Ankara Universitesi Basımevi, 1980, 140 s.

Saydam M. Deli Dumrulun Bilinci. "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, 260 s.

Şahin A. Duha Koca oğlu Deli Dumrul Hikâyesi"nde Yapı // Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 1 (1), s. 54-73

Şahin E. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul'da Mizah Yoluyla Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası // folklor/edebiyat –

folklore&literature, 2026; 32 (1)-125. Sayı/Issue - Kış/Winter DOI: 10.22559/folklor.4887, s. 23-42

Rus dilində

Алексеев Н.А. Абасы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: «Советская энциклопедия», 1980, с. 21-22

Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ / Сочинения. Том V. Москва: 1968

Басилов В.Н. О тукменском «пире» дождя Буркут-баба // Журнал «Советская этнография», № 3, 1963, с. 42-52

Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов (статья) / Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки). Москва: 1986

Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера (предисловие) / В.Тернер. Символ и ритуал. Москва: «Наука», 1983, с. 7-31

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах / Том 1. Алма-Ата: 1984. 432 с.

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах / Том 4. Алма-Ата: 1985, 461 с.

Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности» // Славяноведение, № 6, 2004, с. 67-70

Гордлевский В.А. Избранные произведения, Том 1. Москва: «Наука», 1960

Еремеев Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. Москва: 1990

Жирмунский. В.М. Следы огузов в Низовьях Сыр-Дарьи // Тюркологический сборник, Том I, М.-Л., 1952, с. 93-102

Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» (статья) / «Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. Перевод В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов. М.-Л.: 1962

Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Москва: «Наука» 1974, с. 517-631

Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» / «Книга моего Деда Коркута». Перевод В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов. Баку: YNE "XXI", 1999, с. 136-255

Иванов В.В. Метаморфозы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: "Советская энциклопедия", 1982, с. 147-149

Йологлу Г. Следы домусульманского верования в «Китаби-Деде Коркут» // "Qafqazın arxeologiyası, etnoqrafiyası, folkloru". Bakı: 2005, s. 221-223

kartaslov.ru › значение-слова › теогония

Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. ак. В.В.Бартольда. М.-Л.: 1962

Кондыбай С. Введение в казахскую мифологию. Алматы: «Зерде», 1999 (*на казахском языке*)

Кондыбай С. Казахская степь и германские боги. Алматы: «Зерде», 2000, (*на казахском языке*)

Кондыбай С. Есен-казах. Алматы: «Уш киян», 2002 (*на казахском языке*)

Кондыбай С. Гиперборея: история эпохи сновидений. Алматы: «Уш киян», 2003 (*на казахском языке*)

Кондыбай С. Мифология предказахов. В 4 томах. Алматы: «Дайк-пресс», 2002 (*на казахском языке*)

Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: «Нурла Алем», 2005, 272 с.

Кондыбай С. Книга воинского духа. Алматы: «Нурла Алем», 2006, (*на казахском языке*)

Кондыбай С. Книга 1: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 484 с.

Кондыбай С. Книга. 2: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 464 с.

Кондыбай С. Книга. 3: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 436 с.

Кондыбай С. Книга 4: Мифология предказахов. Пер. с каз. яз. З.Наурзбаевой. Алматы: «СаГа», 2011, 472 с.

Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва: «Наука», 1976

Максимов А.Н. К вопросу о тотемизме у народов Сибири // «Ученые записки РАНИОН», Т. VII, 1928

Мелетинский Э.М. Поетика мифа. Москва: «Наука», 1976, 407 с.

Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 234-235

Неклюдов С.Ю. Тенгри / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 500-501

Норберт Классен. Мудрость толтеков (Карлос Кастанеда и философия Дона Хуана – www.fund-intent.ru

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: “Издание Ленинградского Университета”, 1986, 365 с.

Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград: “Наука”, 1988, 225 с.

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

Родлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб, 1905, Том I-II, Часть 1.

Рзасой С. Эпос «Короглу» как источник реконструкции огузской мифологической картины мира // Жур. «Вестник Пятигорского Государственного Лингвистического Университета», № 1, 2009, с. 246-249

Рзасой С. Персонажи и принципы их поведения в огузском мифологическом хаосе // Вестник Дагестанского Научного Центра, 2009, № 35, с. 70-73

Рзасой С. Огузская мифология: источники, структура, принципы реконструкции и система образов // Ученые записки Таврического Национального Университета им. В.И.Вернадского. Серия «Филолгия. Социальные коммуникации». Том 25(64). №3, ч.1. Симфереполь, 2012, с. 377-381

Рзасой С. Парадигмы огузского мифа Баку: «Səda», 2004, 199 с. *(на азербайджанском языке)*

Рзасой С. Огузский миф и эпос Огузнаме. Баку: «Nurlan», 2007, 181 с. (*на азербайджанском языке*)

Рзасой С. Огузская мифология. Баку: «Nurlan», 2009, 363 с. (*на азербайджанском языке*)

Рзасой С. Архетип шаман-герой в азербайджанских дастанах. Баку: «Elm və təhsil», 2015, 436 с. *(на азербайджанском языке)*

Рзасой С. Трансмедиативная структура и ритуально-мифологическая семантика огузнаме «Книга на туркманском языке». Баку: «Elm və təhsil», 2020, 472 с. *(на азербайджанском языке)*

Рзасой С. Эпос «Деде Коркуд». Книга 3. Поездка шамана-героя в мир Хаоса. Баку: «Elm və təhsil», 2025, 176 с. *(на азербайджанском языке)*

Рзасой С. Миф, мифология и методологические вопросы в творчестве выдающегося мифолога Серикбола Кондыбая // «Наследие Серикбола Кондыбыя и тюркский мир». Материалы IV международной научно-теоретической конференции. Актау, 5-8 август 2025 года, с. 14-18

ru.wikipedia.org › wiki › Теогония

Садыг И. Образ Дели Домрула и мотивы «жизнь вместо жизни» в Шумерских текстах // Жур. «Литературный Азербайджан», Баку, 2011, № 1, с. 74-83

Садыг И. Образ Дели Домрула и мотив «жизнь вместо жизни» в Шумерских текстах // «Східний світ». Институт Востоковедение НАН Украины. Київ, № 2, 2012, с. 56-67

Сайылов Г. Выдающиеся мифолог Серикбол Кондыбай о мифологическом параллелизме образов Темир-баба и Домрул // “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” jur., № 1, 2026, s. 16-22

Сейидов М. Азербайджано-армянские литературные связи. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1969, 179 с.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: «Политиздат», 1989, 574 с.

Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: «Наука», 1983, 277 с.

Топоров В.Н. Мост / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 176-177

Топоров В.Н. Река / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 374-376

Узбекский-русский словарь. Москва: 1959

Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент: 1922

Философия любви, Часть 1. / Под общей редакции Д.П.Горского. Составитель А.А.Ивин. Москва: Политиздат, 1990, 510 с.

Шаманистские инициации – jnana.ru

Qərbi Avropa dillərində

Dundes, A. Projection in Folklore: A Plea For Psychoanalytic Semiotics. *MLN, 1976, 91* (6), P. 1500-1533

Junq C.G. Wandlungen und Symbole der Libido. Valter Verlag, Olten 1971

Junq C.G., Franz Von M.L., Henderson J.L., Jacobi J. Der Mensch und Seine Symbole. Valter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1981

Kemaloghlu M. Deli (wild) Dumrul: Interpretation of a Tale from the Book Dede Korkut // Seminar work for the C.G.Jung Institute, Zwrih: 1986

Kernberg O. Object-Relations Theory and Clinical Psichoanalysis // Jason Aronsoin İncş, Northvale, New Jersey and Londra: 1976

Kernberg O. Severe Personality Disorders / Psichotherapeutic Strategies / Yale University Press, New Haven and Londra: 1984

Kohut H. The Analysis of the Self / İnternational Universities Press, New York: 1971

Kohut H. The Restoration of the Self / İnternational Universities Press, Madison/Connecticut: 1977

Liu, J.H., & Khan, S.S. Asian Journal of Social Psychology, 24 (3), 2021, P. 263-271 (https://doi.org/10.1111/ajsp.12494)

Maswood, R., Luhmann, C. C., & Rajaram, S. (2022). Persistence of false Memories and Emergence of Collective False Memory: Collaborative Recall of DRM word lists. Memory, 2022, 30 (4), P. 465-479 (https://doi.org/10.1080/09658211.2021.1928222)

Mutlutürk, N., Tekcan, A. İ., & Boduroğlu, A. The Structure and Organization of Collective Memory Representations. *Memory Studies,* 16 (5), 2023. P. 1128-1145 (https://doi.org/10.1177/1750698020988778)

Neumann E. Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Kindler Verlag, Münih: 1974

Neumann E. Zur Psychologie des Weiblichen Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Kindler Verlag, Münih: 1975

"Dədə Qorqud" eposu, VI kitab
Dəli Şamanın körpüsündə can savaşı

Nəşriyyat direktoru:
Elçin Ramazanov

Nəşriyyat redaktoru:
Vüsal Abiyev

Kompüter tərtibçisi və dizayner:
Mehdiyeva Qumral

Kağız formatı: 60x84 1/16
Mətbəə kağızı: №1
Tirajı: 150

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş, "Turan Advertising mmc-də ofset üsulu ilə hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.