

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU

---

SEYFƏDDİN RZASOY

“DƏDƏ QORQUD” EPOSU

V KİTAB

OĞUZ MİFİNİN SÜQUTU  
VƏ SALUR QAZAN MİFİNƏ  
TRANSFORMASIYASI

“Elm və təhsil”  
Bakı - 2026

**Redaktor:** **Fil.e.d., dos. Qalib SAYILOV**

**Rəyçilər:** **Fil.e.d., dos. Hikmət QULİYEV**  
**Fil.e.d., dos. Səfa QARAYEV**

**Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. V kitab.**  
**Oğuz mifinin süqutu və Salur Qazan mifinə transformasiyası.**  
**Bakı, Elm və təhsil, 2026, 168 səh.**

Kitabda müəllifin Oğuz mifi ilə bağlı 2002-ci başladığı tədqiqatları əsasında Oğuz mifinin süquta uğraması və Salur Qazan mifinə transformasiyası məsələlərindən bəhs olunur. Tədqiqatda aydınlaşdırılır ki, oğuzların Ucoq qolunu təmsil edən tayfaların tarixi gerçəkliklər zəminində ali hakimiyyəti ələ alması və Bozoq qolunu təmsil edən tayfaları vassal (tabe) durumuna salması nəticəsində Oğuz elinin bu iki qolu arasında əsrlər boyunca davam edən ideoloji-siyasi konfliktin əsasını qoyulur. Mübarizənin əsasında Oğuz elinin konstitusional strukturunu nizamlayan Oğuz mifinin taleyi durur. Ulu əcdad Oğuz kağandan qalan hakimiyyət bölgüsünə görə, bozoqlar sağ tərəf oğulları, yəni göy qızından doğulmuş oğullar kimi daim ali hakimiyyəti, ucoqlar isə sol tərəf oğulları, yəni yer qızından doğulmuş oğullar kimi vassal vəziyyəti təmsil etməli idilər. Lakin hakimiyyəti ələ almış ucoqlar onlara ali hakimiyyəti hüququ verməyən Oğuz konstitusional mifini (Bozoq-Ucoq bölgü modelini) aradan qaldırır və onların hakimiyyətini legitimləşdirməyə imkan verən yeni mifi (İçoğuz-Daşoğuz bölgü modelini) formalaşdırmağa başlayırlar. “Dədə Qorqud” eposunun hazırda əlimizdə olan bütün variantları Oğuz mifindən yeni mifə keçidin necə baş verməsindən bəhs edir. Yeni mifin yaradılmasında əsas rolu Salur Qazan oynadığı üçün müəllif bu mifi Salur Qazan mifi adlandırır.

**4603000000**

**N-98-2026** qriffli nəşr

**© 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, 128 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 səh.

## İÇİNDƏKİLƏR

<b>GİRİŞ</b> .....	7
<b>BİRİNCİ BÖLMƏ</b>	
<b>“İç Oğuz-Daş Oğuz” konfliktinə 2002-ci ildən baxış: mətnin ritual kodu ilə oxusu</b> .....	<b>11</b>
§ 1. XII boyun süjetinin qısa məzmunu.....	11
§ 2. Süjetin kosmoloji strukturu .....	13
§ 3. Süjetin kosmoloji semantikasını .....	19
§ 3.1. <i>Süjetin mətnaltı və ikinci süjet planı səviyyələri</i> .....	21
§ 3.2. <i>Süjetdə qeyri-məntiqi görünən semantemlər</i> .....	22
§ 4. Beyrək obrazının strukturu .....	29
§ 4.1. <i>Beyrəyin birinci süjet planı səviyyəsində mediativ funksiyası</i> .....	29
§ 4.2. <i>Beyrəyin ikinci süjet planı (süjetaltı) səviyyəsində statusdəyişdirici funksiyası</i> .....	29
§ 4.3. <i>Beyrəyin Qam-Şaman statusu</i> .....	31
§ 4.4. <i>Beyrəyin Qam Qurd (Şaman Qurd) statusu</i> .....	35
§ 5. Süjetin ritual-mifoloji semantikasını .....	40
§ 5.1. <i>Süjetin strukturunun boyun strukturunu proyeksiyalandırması</i> .....	40
§ 5.2. <i>Süjetin funksional struktur sxemi</i> .....	43
§ 5.3. <i>Süjeti təşkil edən rituallar</i> .....	44
§ 6. Süjetin transformativ qatlarının bərpası .....	45
§ 6.1. <i>Süjetüstü (birinci süjet planı)</i> .....	45
§ 6.2. <i>Süjetaltı (ikinci süjet planı)</i> .....	46
§ 7. Süjetin arxaik strukturunda dayanan ritual və onun sakral qurban semantemi .....	51
§ 7.1. <i>Beyrəyin sakral qurban strukturu</i> .....	52
§ 8. Süjetdəki statusdəyişmə ritualının funksional strukturunu .....	61
§ 9. Süjet konfliktinin strukturu.....	68
§ 9.1. <i>Konfliktin totem konteksti</i> .....	68

§ 9.2. Konfliktin fonoloji oppozisiyalar kontekstindən bərpa olunan strukturu .....	71
§ 9.3. Konfliktin Struktur-Tarix konteksti .....	74
§ 10. Süjetin ritual-mifoloji invariantının transformasiya sxemlərinin bərpası .....	79
§ 11. Süjetin birinci transformasiya sxemi .....	85
§ 12. Süjetin ikinci transformasiya sxemi .....	93
§ 13. Süjetin üçüncü (son) transformasiya sxemi .....	96
§ 14. Süjetin transformativ sxemləri dil strukturu kontekstində: Mif-Dil səviyyəsi .....	98
§ 14.1. İlk transformativ səviyyənin (birinci süjetaltı) dil sistemindən strukturu .....	100
§ 14.2. İkinci transformativ səviyyənin (ikinci süjetaltı) dil sistemindən strukturu .....	100
§ 14.3. Son (üçüncü) transformativ səviyyənin (süjetüstü) dil sistemindən strukturu .....	100
Qənaətlər .....	101

## **İKİNCİ BÖLMƏ**

<b>“İç Oğuz-Daş Oğuz” konfliktinə 2024-cü ildən baxış: mətnin intertekstual kodla oxusu .....</b>	<b>103</b>
§ 1. “Alp Aruz variantı” ideyasının doğruluğu .....	104
§ 2. Salur Qazanın antiqəhrəman – antistruktur davranışları .....	109
§ 2.1. Qazanın törəni pozmaqla Oğuz elinin mərkəzi sayılan evini talana məruz qoyması .....	109
§ 2.2. Qazanın oğlu Uruzun ərgənlik ritualını gecikdirməsi .....	112
§ 2.3. Məğlub Qazanla qalib Basatın dialoqu: Qazanın Basatın qəhrəmanlığını şübhə altına alması .....	119
§ 2.4. Qazanın dısoğuzlu Bəkil bəyin qəhrəmanlığını şübhə altına alması	

<i>və etnosdaxili konflikt yaratması</i> .....	128
§ 2.5. <i>Qazanın oğuzların qəhrəmanlıq kodeksinin əsaslarını dağıtmağa çalışması</i> .....	141
§ 2.6. <i>Qazanın içoğuzlara qarşı antistruktur davranışlarının Oğuzdaxili sosial harmoniyanı dağıtması</i> .....	147
§ 2.7. <i>Qazanın məkrli davranışlarla nail olmaq istədiyini antstruktur modeli: Oğuzdaxili “qovğa”</i> .....	149
§ 3. “ <i>Alp Aruz variantı</i> ” termini: anlayış və mətn.....	150
§ 3.1. “ <i>Alp Aruz variantı</i> ” anlayış kimi .....	150
§ 3.2. “ <i>Alp Aruz variantı</i> ” mətn kimi .....	151
<b>“NƏTİCƏ” HAQQINDA NƏTİCƏ</b>	
<b>VƏ BİR SUAL</b> .....	<b>157</b>
<b>ƏDƏBİYYAT</b> .....	<b>162</b>

## **BİSMİLLAHİR-RƏHMANİR-RƏHİM.**

*Kitab unudulmaz dostum,  
bütöv Azərbaycan və türk dünyasının  
milli-mənəvi birliyini öz həyatı və yaradıcılığının  
amalına çevirmiş şair, nasir, dramaturq və folklorşünas  
alim NİZAMİ MURADOĞLUNUN  
əziz xatirəsinə ithaf olunur.*

## **GİRİŞ**

Hörmətli oxucular, sizlərə təqdim etdiyim bu kitabın əsası “Dədə Qorqud” eposunun Drezden variantının sonuncu boyu haqqında mənim 2002-ci ildə çap etdirdiyim iki məqalə ilə qoyuldu. ““Dədə Qorqud” kitabının sonuncu boyunun mətn strukturu”<sup>1</sup> adlanan birinci məqalədə boyun mətn strukturunu təşkil edən elementləri, onlar arasındakı məntiqi-semiotik münasibətləri sxemlər şəklində modelləşdirməyə çalışmış və tədqiqat nəticəsində XII boyun əsasında duran konfliktin ritual-mifoloji konflikt olması qənaətinə gəlmişdik.

Elə həmin 2002-ci ildə yazdığım irihəcmli ““Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi”<sup>2</sup> adlı məqalədə aşkarladım ki, “Dədə Qorqud” dastanında bir nömrəli qəhrəman kimi tanıdığımız Salur Qazan dastanının sonuncu boyunda oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağandan qalan “Boz-Ucoq” yağmalama qanununu po-

---

<sup>1</sup> Rzasoy S. “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu boyunun mətn strukturu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 73-90

<sup>2</sup> Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, XII kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 85-155

zucusu (antiqəhrəman), Alp Aruz isə qoruyucusu (qəhrəman) kimi çıxış edir:

*“Törə qanununu pozmaqla antiqəhrəman olan Qazan Beyrəyin öldürülməsi ilə onun intiqamını almalı olan qəhrəman statusuna gəlir. Törə qanununu qorumaqla qəhrəman olan Aruz Beyrəyi öldürməklə antiqəhrəman statusuna gəlir”<sup>3</sup>.*

Beləliklə, biz bu konflikti Oğuz elinin birliyini nizamlayan sırf ritual konflikti hesab etmiş və buna uyğun olaraq sonuncu boyda Qazanın Aruzu üzbəüz savaşa məğlub edib, öldürtməsini də ritual aktı (şərti ölüm oyunu) kimi şərh etmişdik.

Əlbəttə, dastanın bütün boyları kimi, sonuncu boy da inisiyasiya (keçid) ritualını təcəssüm etdirir. Lakin bizim o vaxt (2002-ci ildə) bir nömrəli qəhrəmanı (qəhrəmanlığın struktur modeli) Salur Qazan olan mövcud “Dədə Qorqud” dastanının altında bir nömrəli qəhrəmanı Alp Aruz olan dastanın mövcud olmasından xəbərimiz yox idi. Lakin bu konflikt uzun illər (2002-2024) yaddaşımı zaman-zaman məşğul etdi.

2024-cü ildə əziz dostlarım – türk folklorşünasları prof. Mehmet bəy Aça və Aynur xanım Koçak məni İzmitdə təşkil etdikləri Kartəpə folklor toplantısına məruzəçi kimi dəvət etdilər. Mən də onlara “Dədə Qorqud” dastanındakı Təpəgözün əsl atasının Alp Aruzun çobanının (Qonur Qoca Sarı Çobanın) yox, Aruzun özünün olması barəsində çıxış etməyə söz verdim və təcili olaraq məruzəni yazmağa başladım. Lakin məruzə əvəzinə 302 səhifədən ibarət monoqrafiya alındı<sup>4</sup>. Bir aya (10 aprel – 08 may 2024) yazdığım bu əsərdə apardığım

---

<sup>3</sup> Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 98

<sup>4</sup> Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2024, 304 s.

təhlillər göstərdi ki, ulu əcdad Oğuz kağan haqqında olan “Oğuz kağan” dastanı ilə hazırda əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının arasında şərti adını “Alp Aruz variantı” qoyduğumuz dastan olub. Real tarixi hadisələr zəminində hakimiyyəti ələ almış ucoqlar onların hakimiyyətini legitimləşdirəcək yeni dastana ehtiyac duymuşlar. Çünki “Oğuz kağan” dastanının əsasında duran Oğuz mifinə görə ali hakimiyyəti ucoqların deyil, bozoqların olmalı idi. Ulu əcdad Oğuz kağandan qalan hakimiyyət bölgüsünə görə, Bozoqlar sağ tərəf oğulları, yəni göy qızından doğulmuş oğullar kimi həmişə ali hakimiyyəti, ucoqlar isə sol tərəf oğulları, yəni yer qızından doğulmuş oğullar kimi vassal vəziyyəti təmsil etməli idilər. Bu cəhətdən, hakimiyyəti ələ almış ucoqlar onlara ali hakimiyyət hüququ verməyən Oğuz konstitusional mifini (Bozoq-Ucoq bölgü modelini) aradan qaldırmalı və onların hakimiyyətini legitimləşdirəcək yeni mifi (İçoğuz-Daşoğuz bölgü modelini) formalaşdırmağa məcbur olurlar. İçoğuzlu ozanlar bunun üçün baş qəhrəmanı Alp Aruz olan dastanın poetik strukturunu dəyişir və qəhrəmanlığın “Alp Aruz” struktur modelini qəhrəmanlığın “Salur Qazan” modeli ilə əvəz edirlər.

Beləliklə, “Dədə Qorqud” eposunun hazırda əlimizdə olan bütün variantları bozoqların ali hakimiyyət hüququnu bəyan edən Oğuz mifini aradan qaldırılmasından və onun əvəzində ucoqların yeni ali hakimiyyətini hüquqi cəhətdən təsdiq edən Salur Qazan mifinin bərqərar edilməsindən bəhs edir. Dastanın on iki boyunun hamısında bu ideoloji əvəzlənmənin izləri bəzən açıq, bəzən də gizli şəkildə müşahidə olunur. Çünki içoğuzlu ozanlar ulu əcdad Oğuz kağandan qalan müqəddəs mifin adını belə çəkmədən onun məhv edilməsi prosesini var gücləri ilə gizlətməyə, bütün izlərini yox etməyə çalışmışlar. Təsədüfi deyildir ki, hər bir boyun sonunda həmin mətnin “Oğuznamə”, yəni “Oğuz xanın sözü” olduğu bəyan edilən bu dastanda Oğuz xan ulu əcdad kimi heç bir halda tərənnüm edilmir, əvəzində

Salur Qazan kultu təbliğ, təşviq və tərənnüm olunur. Bu cəhətdən, eposun sonuncu boyu Bozoq-Ucoq bölgü modelini bəyan edən Oğuz mifinin tam şəkildə süquta uğramasından və onun İçoğuz-Daşoğuz bölgüsünü qanuniləşdirən Salur Qazan mifi ilə əvəz edilməsindən bəhs edilir.

Beləliklə, bu kitabı **2002-ci ildə** çap etdirdiyimiz ““Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” adlı məqaləmiz və **2024-cü ildə** çap etdirdiyimiz ““Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi” monoqrafiyamızın birinci fəsl<sup>5</sup> əsasında hazırlamışıq.

---

<sup>5</sup> Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2024, s. 29-114

## BİRİNCİ BÖLMƏ

### “İÇ OĞUZ-DAŞ OĞUZ” KONFLİKTİNƏ 2002-Cİ İLDƏN BAXIŞ: MƏTNİN RİTUAL KODU İLƏ OXUSU

#### § 1. XII boyun süjetinin qısa məzmunu

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun süjet strukturu Oğuz mifinin paradigmatik səviyyələrindən biridir. Abidənin bütöv süjet tiplərinin araşdırılması gələcəyin işidir. İndiki halda dastanın sonuncu boyunun süjeti semiotik-funksional analiz baxımından bizə ciddi material təqdim edir. Bunun üçün süjeti öncə onun xronotopunun (məkan-zaman kontinuumunun) sintaqmatik ardıcılığı boyunca, yəni predmet-hadisə düzümü boyunca nəzərdən keçirək:

– Uc oq və Boz oq bir yerə yığılanda Qalın (bütün) Oğuzun başçısı Salur Qazan evini yağmaladırmış.

– Yağmalama törəni növbəti dəfə icra olunur. Ancaq yağmada təkcə içoğuzlar (ucoqlar) iştirak edir. Alp Aruzun başçılıq etdiyi daşoğuzlar yağmaya çağırılırlar.

– Daşoğuzlar özlərini təhqir olunmuş sayır və Qazana düşmən olmağı qərara alırlar.

– Daşoğuzların onun divanına gəlmədiklərini görən Qazan onların dost, yaxud düşmən olduqlarını bilmək üçün Qılbaşı Alp Aruzun yanına yollayır.

– Aruz Qılbaşa bildirir ki, biz günahsız olduğumuz halda, yağmaya çağırılmamışıq. Biz Qazanla düşmənik.

– Alp Aruz toy (yığıncaq) edib Daş Oğuz bəylərini qonaqlayır və onlar Qazana düşmən olmaqla bağlı müqəddəs kitaba and içirlər.

– Aruz Daş Oğuzdan evlənmiş və Salur Qazanın divanında böyük vəzifə tutan Beyrəyi çağırtdırır və ona özlərinə qoşulmağı təklif edir. Beyrək razılaşmır və Aruz onu öldürür.

– Xəbər Qazana çatır. İçoğuzlar Beyrəyin intiqamını almaq qərarına gəlirlər.

– İç Oğuzla Daş Oğuz arasında döyüş olur. Alp Aruzun başı kəsilir. Daş Oğuz bəyləri Salur Qazanın ayaqlarına düşüb ondan günahlarının bağışlanmasını xahiş edirlər. Qazan onları bağışlayır.

– Salur Qazan qələbəni qeyd edir: “Qazan gög alan çəmənə çadır dikdirdi. Otağın qurdu. Dədəm Qorqud gəlübən şadlıq çaldı...”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 126

## § 2. Süjetin kosmoloji strukturu

Göründüyü kimi, süjetdəki elementlərin düzümü epik ziddiyyətə söykənir. Yəni Qalın Oğuzda onun hər iki qolunun (ilkin adları ilə: Uc Oq və Boz Oq, sonrakı adları ilə: İç Oğuz və Daş Oğuz) birgə iştirakı ilə icra olunan yağmalama törəni vardır. Bu törən Qalın Oğuzun başçısının evinin vaxtaşırı yağmalanmasından ibarətdir. Törən növbəti dəfə icra olunarkən onun icrasına məsul olan Salur Qazan daşoğuzların iştirakını təmin etmir. Həm içoğuzların, həm də bütün Qalın Oğuz “konfederasiyasının” başçısı Qazanın razılığı ilə daşoğuzların hüquqları pozulur. Alp Aruz bunun əleyhinə getməklə həm başçısı olduğu daşoğuzların, həm də Qalın Oğuzun mövcudluğunun əsas prinsiplərindən birini müdafiə etmiş olur. Sonuncu boy bütövlükdə epik ziddiyyətin gerçəkləşməsi şəklində qurulur ki, bu da təsadüfi deyil. Belə ki, “epik strukturun atributiv elementlərindən biri kimi, ziddiyyət “Kitabi-Dədə Qorqud”da bir neçə yarusda dualist təzahür formaları ilə müşahidə olunur”<sup>7</sup>.

Duallıq (ikilik) kosmoloji düşüncənin strukturu ilə bağlıdır. Belə ki, mifoloji dünya modeli binar qoşalılıqların düzümü kimi təşkil olunur. Epos struktur düşüncəni gerçəkləşdirən mətn kimi, bu binar strukturu müxtəlif səviyyələrdən daim əks etdirir. Sözü gedən boy süjeti də binar qarşıdurma qoşalılıqlarının düzüm strukturunu kosmoloji düzüm məntiqinə uyğun nümayiş etdirir:

<b>Dost</b> -----	<b>Düşmən</b>
<b>Uc Oq</b> -----	<b>Boz Oq</b>
<b>İç Oğuz</b> -----	<b>Daş Oğuz</b>

---

<sup>7</sup> Xəlil A, Rzasoy S. “Epik ziddiyyət” oçerki / “Kitabi-Dədə Qorqud” Ensiklopediyası. 2-ci cild. Bakı, “Yeni Nəşrlər Evi”, 2000, s. 96

**Salur Qazan** ----- **Alp Aruz**

**Qılbaş**----- **Alp Aruz**

**Beyrək**----- **Alp Aruz**

Bu qarşıdurma qoşalıqları, ayrıca bir yazıda artıq ümumiləşdirildiyi kimi, İnsan-İnsan, Etnos-Etnos səviyyələrini əhatə edən statusal, hakimiyyət ziddiyyətləridir<sup>8</sup>. Qarşıdurma elementlərinə süjetin binar strukturu boyunca baxdıqda görürük ki, burada binar struktur hər dəfə üç üzvün (elementin) iki tərəf təşkil etməsilə qurulur:

**1. Birinci tərəfin üzvləri:** Uc Oq (İç Oğuz), Qazan

**2. İkinci tərəfin üzvləri:** Boz Oq (Daş Oğuz), Alp Aruz

**3. Mediasiya edən üzvlər:** Qılbaş, Beyrək (və qismən də Qazanın qardaşı Qaragünə)

Binar oppozisiyalara K.Levi-Stros (fransız strukturalizmi) və V.Ternerin (Britaniya sosial antropologiyası) baxışlarını birləşdirsək, bunun bütün hallarda üç elementin iki tərəfli qarşıdurma təşkil etməsindən ibarət olduğunu görürük. Yəni binar oppozisiya qoşası üç üzvlü (üç elementli), iki tərəfli olur. V.Terner primitiv mədəniyyətə aid faktların timsalında cinslərin rəng simvolikası haqqında yazır ki, “təkcə cinsi dualizmi yox, eləcə də praktik olaraq dualizmin istənilən formasını daha geniş olan üçüzvlü təsnifatın tərkib hissəsi kimi götürmək lazımdır”<sup>9</sup>. O, Afrika ritualları əsasında ağ rəngin – kişi cinsini, qırmızı rəngin – qadın cinsini, qara rəngin isə – sonsuzluğu (övladsızlığı) bildirməsi əsasında Həyat-Ölüm qoşalığını müəyyənləşdirir. Burada Həyat tərəfinin ikiüzvlü (kişi//ağ və qadın//qırmızı) olması dualizmin uyğun mədəniyyətlərdə

---

<sup>8</sup> Xəlil A, Rzasoy S. Göstərilən əsər, s. 97

<sup>9</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Москва, «Наука», 1983, с. 71

üçüzlü təsnifatın tərkibinə daxil olmasını doğrudan da təsdiq edir (Bu, “Kitabi-Dədə Qorqud”-un birinci boyunun üçrəngli çadırlar epizodunda eyni təsnifat strukturu nümayiş etdirməklə arxaik Oğuz mədəniyyəti çevrəsində də təsdiqlənir<sup>10</sup>).

Fikrimizcə, V.Terner oppozisiyaların tərkib elementlərini düzgün müəyyənləşdirsə də, həmin elementlərin sintaqmatik düzümünün funksional strukturunu verə bilməmişdir (yaxud buna çalışmamışdır). Paradiqma simvollarını aşkarlamış, sinxroniya elementlərini düzmüş, korrelyasiya oxlarını müəyyənləşdirmiş, ancaq funksional dinamikanın (sintaqmatik hərəkətin) sinxron və diaxron aspektlərini əlaqələndirməmişdir. Bu, bir çox səbəblərlə yanaşı, başlıca olaraq ondan irəli gəlirdi ki, strukturun V.Terner (yaxud Britaniya sosial antropologiyası) anlamı ilə K.Levi-Stros (yaxud fransız strukturalizmi) anlamı heç də üst-üstə düşmür. Halbuki onların baxışları bənzər strukturun müəyyən səviyyəsində bir-birini təsdiq edir.

K.Levi-Stros yazır ki, ilk oppozisiyanın istənilən cütü ikinci cütü, sonra isə üçüncü cütü və s. doğurur<sup>11</sup>. Başqa bir əsərində isə yazır ki, “mif, adətən, qarşıdurmalarla əməliyyat aparır və mediasiyaya, yəni onların (qarşıdurmaların – S.R.) tədricən aradan qaldırılmasına çalışır. Tutaq ki, birindən o birinə keçid mümkün olmayan iki üzv ekvivalent olan iki başqa üzvlə əvəz olunur. Bunlar da (yəni həmin ikiüzvlü ekvivalent qoşalığ öz strukturunda – S.R.) üçüncü bir üzvü, keçid üzvünü nəzərdə tutur. Bundan sonra bir kənar üzv və mediator öz növbəsində başqa bir triada (üçlük) ilə əvəz olunur”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin rital-mifoloji semantikasından / Kitabi-Dədə Qorqud – 1300 (məqalələr məcmuəsi). Bakı, “Elm”, 1999, s. 83-96

<sup>11</sup> Леви-Строс К. Миф-ритуал-генетика // Жур. «Природа», № 1, 1978, с. 93

<sup>12</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Главная Редакция Восточной Литературы, 1985, с. 201

K.Levi-Strosun mifin funksional strukturunu izah edən bu fikirlərindən bəlli olur ki, mif daha kəskin ziddiyyətləri daha yumşaq ziddiyyətlərlə əvəz etməklə həllə doğru gedir (işləyir). Kəskin ziddiyyətli iki qarşı duran üzv yeni ikiüzlü qoşalılıqla əvəz olunur. Ancaq bu ikiüzlü qoşalılıq (binar oppozisiya) öz strukturunda artıq üçüzlüdür. Yəni qarşıduran tərəflərdən biri ikilənir və triada almır. Triada üzvlərindən biri mediatorudur, başqa sözlə, qarşı duran üzvlər arasında əlaqə vardır. Mifin K.Levi-Stros tərəfindən şərh edilmiş bu strukturu universaldır və bunu “Dədə Qorqud” dastanının sonuncu boyunun süjet strukturunda da müşahidə etmək olur. Sonuncu boyda oppozisiyanın kəskin ziddiyyətdə olan iki başlanğıc üzvü İç Oğuz və Daş Oğuzdur. Bunlar “Salur Qazan - Alp Aruz” qarşıdurma qoşalılığı (ikilik – dixotomiya) ilə əvəz olunur. Ancaq bu ikilik öz iç qurumunda üçlükdür (trixotomiya):

**1-ci qarşıdurma səviyyəsi:**

İç Oğuz – Daş Oğuz

**2-ci qarşıdurma səviyyəsi:**

Qazan – Aruz

Qılbaş – Aruz

Göründüyü kimi, “İç Oğuz - Daş Oğuz” ikiliyi üçlüklə əvəz olunur. Lakin bu üç üzv yenə də ikilikdə olduğu kimi, iki tərəfi təşkil edir. Qılbaş mediator üzv kimi Qazanın tərəfində dayanır. Qılbaşın mediatorluğu (vasitəçiliyi) həqiqi yox, yalançıdır. Çünki o, Alp Aruzun yanına gəlib, yalandan ona deyir ki, Salur Qazanın üstünə düşmən hücum edib və o, dayısı Aruzu köməyə çağırır.

K.Levi-Strosun yazdığı kimi, “daha sonra qoşalığın kənar elementlərindən biri və mediator yeni üçlüklə əvəz olunur”<sup>13</sup>. Yəni növbəti əvəzlənmə sırası da ikitərəfli, üçüzlü triadadır:

**3-cü qarşıdurma səviyyəsi:**

Qılbaş – Aruz

Beyrək – Aruz

K.Levi-Stros yazır ki, “beləliklə, birinci, ikinci, üçüncü və s. dərəcəli mediatorlar daxil etmək olar. Ona görə ki, oppozisiya və korrelyasiyaların köməyi ilə hər bir üzvdən yeni üzv doğurmaq olur”<sup>14</sup>. Bunu sonuncu boy mətni səviyyəsində zəif şəkildə Qazanın qardaşı Qaragünənin mediatorluğunda görmək olar. Belə ki, Aruz yalançı mediasiya (barışıq) bəhanəsi ilə Beyrəyi dəvət edir. Beyrək razı olur. Başqa sözlə, Qılbaşın mediatorluğu Beyrəyin mediatorluğu ilə əvəz olunur. Beyrək öldürülür. Onun öldürülmə səbəbi korrelyasiya əlaməti olaraq növbəti üçlüyü doğurur. Beyrək öldürüldəndən sonra, Qazan yeddi gün kədər içində öz odasına qapanır. Qaragünə Qılbaşə təklif edir ki, get Qazanı çağır (yəni, bir növ, Qazanla bizim arasızda vasitəçi ol). Qılbaş ona etiraz edir ki, sən qardaşısan, özün çağır. Beləliklə, Beyrəyin öldürülməsi Qazan-İç Oğuz oppozisiyasını doğurur (düzdür, bu, mətndə zəif şəkildədir; mətnaltı ilə əlaqəli olub, ikinci süjet planı səviyyəsindən gəlir). Ziddiyyət İç Oğuzun öz içərisinə girir. Onun aradan qaldırılması üçün mediatora (vasitəçiyə) ehtiyac olur. Bu da növbəti (daha yumşaq) ikitərəfli üçlüyü doğurmuş olur:

---

<sup>13</sup> Леви-Строс К. Göstərilən əsəri, s. 201

<sup>14</sup> Леви-Строс К. Göstərilən əsəri, s. 201

**4-cü qarşıdurma səviyyəsi:**

İç Oğuz – Qazan

Qaragünə – Qazan

Beləliklə, sonuncu boy binar qarşıdurma qoşalıqlarının sintaktik sırası kimi təşkil olunur. Bu, bir zəncir təşkil edir. Zəncirin həlqələri qoşalıqlardır. Bir qoşalıqdan o birinə keçid mediator üzvlər vasitəsi ilə baş verir. Yəni keçiddə qoşalığın bir üzvünə yeni üzv (mediator) əlavə olunur, o birisi yerində qalır. Keçidin hər pilləsi üç üzvdən – iki qarşı duran üzvdən və bir də onlardan birinin tərəfində duran mediatorsdan ibarət olur. Binar qoşalıqlar “süjet zəncirində” korrelyasiya oxu (əlaməti) vasitəsi ilə düzülür. İç Oğuzla Daş Oğuz arasındakı ziddiyyət, başqa sözlə, sosial-kosmik ədavət süjetdəki binar qoşalıqları bir-biri ilə birləşdirən korrelyasiya əlaməti, oxudur. Və göründüyü kimi, binar qoşalıqları bir süjet xətti boyunca bu korrelyasiya əlaməti – içoğuzlarla daşoğuzlar arasında olan statusal, başqa sözlə, hakimiyyət ziddiyyəti düzür.

### **§ 3. Süjetin kosmoloji semantikasi**

Bu araşdırmaya qədər qeyd olunmuşdu ki, ““Kitabi-Dədə Qorqud”da ziddiyyət zəncirinin ilkin həlqələri ailə-məişət kontekstində baş verən xırda konfliktlərdən (və həm də onların müsbət həllindən) başlayır, iki toplum arasında ziddiyyət müstəvisinə keçir və oradan da Yer-Göy mübarizəsinədək davam edir”<sup>15</sup>.

Süjetdən görüldüyü kimi, burada ziddiyyət etnosdaxilidir, yəni iki toplum arasında gedir. Salur Qazanla Alp Aruzun düşmənçiliyi İç Oğuzla Daş Oğuzun konfliktidir və bunun da əsasında “Ucoq-Bozoq” törə strukturunun pozulması durur. Sonuncu boyda epik konfliktin əsasında duran səbəb Oğuz toplumunun mövcudluğunun ən əsas prinsiplərindəndir. Belə ki, bu konflikt, müsbət həll olunmazsa, Qalın Oğuzu məhv etmiş olar. Onu da əlavə edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da heç bir ziddiyyət öz gücü baxımından sonuncu boydakı ziddiyyətlə müqayisəyə gəlmir. Demək, söhbət Oğuz etnosunun ən əsas mövcudluq prinsipindən, törənin baş qanunundan gedir. Elə buna görə də, “bu qarşıdurmanın türk etnik-mədəni sisteminə ən əski etnopsixoloji davranış stereotiplərindən tutmuş sosial-siyasi statusların türk törə prinsiplərindən kobud şəkildə çıxma anomaliyalarına qədər çeşidli izahı mümkündür”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Xəlil A, Rzasoy S. “Epik ziddiyyət” oçerki / “Kitabi-Dədə Qorqud” Ensiklopediyası. 2-ci cild. Bakı, “Yeni Nəşrlər Evi”, 2000, s. 97

<sup>16</sup> Xəlil A, Rzasoy S. Göstərilən əsər, 97

Biz bu ziddiyyətin semantikasını ilə bağlı həm ayrıca olaraq<sup>17</sup>, həm də A.Xəlillə birgə<sup>18</sup> (3) bəhs etmişik.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da siyasi hakimiyyəti təmsil edən Bayındır xan və Salur Qazan ucoqlardandır və Oğuz el ənənəsinə (törə qanunlarına) görə onların elin (Qalın Oğuzun) başında durmağa ixtiyarları yoxdur. Aruz isə bozoqlardandır və siyasi hakimiyyət yenə də həmin törə ənənəsinə görə onda (bozoqlarda) olmalıdır. Dastandakı mövcud siyasi düzüm isə ənənədən qırağa çıxaraq antistruktur yaradır:

<b>Tərəflər:</b>	Qazan xan	Alp Aruz
<b>Törə statusu:</b>	Uc Oq (vassal)	Boz Oq (hakim)
<b>Gerçək status:</b>	İç Oğuz (hakim)	Daş Oğuz (vassal)

Beləliklə, ziddiyyət törə qanununun, başqa sözlə, ulu əcdad Oğuz kağanın qoyduğu Bozoq-Ucoq hakimiyyət bölgüsü prinsipinin pozulması ilə bağlıdır. Aruz bu baxımdan törənin müdafiəçisi kimi çıxış edir. Ancaq konfliktin epik həllinin özü ziddiyyətlidir: Alp Aruz törənin müdafiəçisi, yəni əslində, Qalın Oğuzda siyasi-sosial ədalətin, kosmik tarazlığın qoruyucusu olduğu halda, epik ziddiyyət Qazanın xeyrinə həll olunur və Aruz antiqəhrəman, xaosun nümayəndəsi statusuna gətirilir. Və bu mənada, əslində, çox sadə süjeti olan bu boyun semantikasını heç də sadə deyildir və burada süjetin həm mətnaltı, həm də ikinci süjet planı səviyyəsində semantik analizə ehtiyac var.

---

<sup>17</sup> Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni ilə bağlı bir qeyd // Dil məsələlərinə aid tematik toplusu, № 1, Bakı, ADPU, 1994, s. 78-82; Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı “Boz oq” və “Uc oq” etnonimlərinin struktur-semantik təhlili // “Azərbaycan onomastikası problemləri” məcmuəsi, Bakı, 2000, s. 66-70; Rzasoy S. “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu boyunun mətn strukturu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 73-90

<sup>18</sup> Xəlil A, Rzasoy S. “Epik ziddiyyət” oçerki / “Kitabi-Dədə Qorqud” Ensiklopediyası. 2-ci cild. Bakı, “Yeni Nəşrlər Evi”, 2000, s. 96-97

### **§ 3.1. Süjetin mətnaltı və ikinci süjet planı səviyyələri**

B.N.Putilov yazır ki, “epik süjetin çoxölçülüyünü 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 şəkildə 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 qərribə görünənin qanunauyğunluğunu, ani impulsa üzə çıxmış kimi təsəvvür edilənin daxili asılılıq şərtlərini üzə çıxarır; qəhrəmanın taleyinin epik proqramlaşdırılmasını, qabaqcadan müəyyənləşdirilməsini və qarşısızalınmazlığını açıb ortaya qoyur”<sup>19</sup>.

**İkinci 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 olunduğu son süjetdəki, yəni birinci süjet planındakı 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, mənalara zənginləşdirilməsi səciyyəsi daşıya bilər. Ancaq bu münasibətlər onları bir-biri ilə uzlaşdırmaq istədikdə bəzən konfliktli olur<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, «Наука», 1988, с. 177

<sup>20</sup> Путилов Б.Н. Göstərilən əsəri, с. 193

**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.**

“Dədə Qorqud” dastanının XII boyunun süjeti bu baxımdan həm mətnaltına, yəni süjet kolliziyasının gizlində qalan səbəblərinə, həm də bu süjetin retrospektiv səviyyələrinə, yəni ikinci süjet planına, başqa sözlə, mövcud süjetin altında yatan süjet qatlarına malikdir. Bu üzdən, XII boyun süjetinin kosmoloji semantikasının açılışı mətnaltı və ikinci süjet planlarının bərpa olunmasını tələb edir.

Sonuncu boyun süjeti həm mətnaltı mənə, həm də ikinci süjet planı ilə bağlı çoxlu epik ziddiyyət elementlərinə malikdir. Başqa sözlə, ilk baxışdan sadə görünən bu süjetdə süjet hadisələri ilə təsdiq olunmayan, anormal, qeyri-məntiqi görünən semantik element və süjet hərəkətləri var. Onlara diqqət edək.

### ***3.2. Süjetdə qeyri-məntiqi görünən semantemlər***

Bunlardan birincisi boy süjetindəki epik ziddiyyətin oğuzların “Ucoq-Bozoq” siyasi birlik modeli ilə bağlı konstitusional qanununun (törənin) pozulmasından irəli gəlməsidir. Aruzun Qazana düşmən kəsilməsi mətnaltındakı törə qanunu ilə bağlıdır. Alp Aruz siyasi hakimiyyətin törə qanunlarına görə ali hakimiyyətin əsas varisidir. O, Qazanın Qalın Oğuzun başçısı olması ilə razı deyil və onun yerində özünü görür. Bununla da mətnaltı törə statusu ilə gerçək statusun ziddiyyəti ortaya çıxır. Bu da öz növbəsində dastanın əvvəlki on bir boyunda bircə dəfə də olsun adları çəkilməyən “Uc Oq” və “Boz Oq” adlarının boyun hazırkı (birinci) süjet planına münasibətdə ikinci süjet planı ilə bağlı elementlər olduğunu ortaya qo-

yur. Uc Oq və Boz Oq etnonimlərinin İç Oğuz və Daş Oğuz tirələrinin əvvəlki adları olmaları boydan açıq görünür: “Uc Oq - Boz Oq” uyğun olaraq “İç Oğuz - Daş Oğuz” modelinə transformasiya olunub. Demək, adlar transformasiya olunduğu kimi, onların daşındığı süjetlər də transformasiya olunub.

İkinci anormallıq Alp Aruzun sonuncu boyun əvvəlində qəhrəman, sonunda isə antiqəhrəman statusunda olması ilə bağlıdır. Hər iki oğuz tirəsinin (Qalın Oğuzun) başçısı Salur Qazan Qalın Oğuzun tamlığını qorumalı olduğu halda, qəsdən yağmalama törənini pozur. Əslində, onun bu hərəkəti törə qanunları baxımından Qalın Oğuzun bütövlüyünə birbaşa sarsıdıcı zərbədir. Alp Aruz buna qarşı çıxır, törənin və bununla Qalın Oğuzun birliyinin qoruyucusu kimi çıxış edir. Ancaq boyun sonunda məhz Aruz cəzalandırılır. Axı epik məntiqə görə Qazan cəzalandırılmalı idi?! Bu, epik təzad yaradır. Nəyə görə Oğuz törəsinin müdafiəçisi, epik normaların baş alıb gəldiyi epik düşüncə substratının – Oğuz Yaddaşının qoruyucusu cəzalandırılır? Bunun birinci süjet planındakı motivlənmə məntiqi çox zəif və paradoksaldır. Lakin müşahidələr göstərir ki, mətnaltı və ikinci süjet planı Alp Aruzu axıradək qəhrəman statusunda saxlayır. Diqqət edək.

Elin baş törəmində iştirakları təmin olunmadığı üçün Alp Aruz və Daş Oğuz Qazana düşmən kəsilirlər. Qılbaş və Beyrək İç Oğuzla Daş Oğuzun arasında mediatorlar statusunda vasitəçilik edirlər. Birinci mediasiya səviyyəsində Aruz hələ qəhrəman statusundadır. Bura qədər birinci və ikinci süjet planları ziddiyyət təşkil etmir. O, mətnaltı məntiqdə və ikinci süjet planında qəhrəmandır: etnokosmosun qoruyucusudur. Qazan isə əksinə – antiqəhrəmandır: etnosu parçalayır. Beyrəyin mediatorluğu səviyyəsində ikinci süjet planı birincidən ayrılır; ikinci süjet planı altda qalır, üzə çıxma bilmir, ancaq fraqmentar şəkildə özünü göstərməkdə davam edir. Aruz Beyrəyi öldürür. Onun öldürülməsi ilə epos Aruza antiqəhrəman

statusunu verir. Məhz bu an bizdən bir neçə səviyyədə diqqət tələb edir.

Beyrək Salur Qazanın “inağı” idi, yəni məsul mövqeyi var idi. Onun öldürülməsi Aruzun cəzalandırılmasına əsas verir. Beyrək ölməmiş öz intiqamının alınmasını Salur Qazana vəsiyyəət edir. Məhz burada Qazan və Aruzun statuslarına ikili münasibət var. Onların statusu burada dəyişir. Diqqət edək.

Beyrəyin ölüm xəbərini alan Qazan yeddi gün göz yaşları içərisində yas saxlayır və odasından bayıra çıxmır. Bu vaxt qardaşı Qaragünənin dediyi sözlərə fikir verək. O, Qılbaşa deyir:

“Qılbaş, var ayıt, ağam Qazan gəlsün-çıqsun, bir yigit sənin ucından əksildi...”

Qılbaş mətnin birinci süjet planından birbaşa görünməyən səbəblər baxımından bu sözləri Qazana təkbaşına deməyə cürət etmir və ona cavab verir:

“Sən qarındaşısan, sən var!”

Onlar ikisi birgə Qazanın yanına gəlir və deyirlər:

“Bir yigit aramızdan əksildi, sənin yolunda baş verdi. Dərəm, qanın alalım; həm sizə ismarlamış, “mənim qanım al-sun” demiş...”<sup>21</sup>.

Göründüyü kimi, Qaragünə qardaşı Qazanı həm də məzəmmət edir, Beyrəyin ölümündə məhz onu günahkar sayır. Burada bir-birinə paradiqmada duran və Qazanın günahkarlığı korrelyativ oxu ilə birləşən bir neçə binar qoşalığı var:

**Böz Oq** ----- **Uc Oq**  
**Daş Oğuz**----- **İç Oğuz**  
**Daş Oğuz**----- **Qazan**  
**İç Oğuz** ----- **Qazan**

---

<sup>21</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 125-126

**Qalın Oğuz** ----- **Qazan**

**Qaragünə** ----- **Qazan**

**Aruz**----- **Qazan**

Bu konflikt strukturunda İç Oğuz-Daş Oğuz konfliktini ilə İç Oğuzun öz içərisində olan daxili konflikt əlaqəli səviyyədədir. Qazanın səhv hərəkəti, əslində, İç Oğuzun qeyri-legitim hakimiyyətini möhkəmləndirməyə xidmət edən növbəti güc nümayişi mövcud siyasi durumu parçalayır. Mövcud durum isə belədir ki, artıq ucoqlar hakimiyyətdədir və bozoqlar bunu istəməsələr belə, qəbul etmək zorundadırlar. Yəni gücə söykənən kosmik tarazlıq var. Yağmanın pozulması hazırkı kosmik tarazlığı da dağıtmış olur. Ona görə də Qazanın qardaşının kontekstual mövqeyi Aruzunku ilə üst-üstə düşür. Onlar hər ikisi müxtəlif səviyyələrdən törənin müdafiəçisi kimi çıxış edirlər. Bu kontekstual mövqə zəif şəkildə Qazanın antiqəhrəman statusunu bildirmiş olur. Demək, sonuncu boy süjetində Aruz qəhrəman və antiqəhrəman statuslarında olduğu kimi, Qazan da hər iki statusdadır. Hər iki obrazın statusdəyişməsi Beyrəyin öldürülməsi semanteminə bağlanır. Beyrəyin öldürülməsi süjeti şərti olaraq iki hissəyə ayırır. Aruz süjetin birinci hissəsində törənin müdafiəçisi kimi – qəhrəmandır, Beyrəyi öldürəndən sonra antiqəhrəman statusuna gətirilir. Qazan isə süjetin birinci hissəsində törəni pozduğuna görə – antiqəhrəmandır, Beyrək öldürüləndən sonra onun qanını alan qəhrəman statusuna gətirilir. Demək, hər iki obrazın statusu süjetin hissələrində dəyişir və bu statusdəyişmə Beyrəyin öldürülməsi ilə baş verir. Bunun birinci süjet planı səviyyəsində prosesual sxemi:

**Süjetin birinci hissəsində**

**Qazan:** Antiqəhrəman

**Aruz:** Qəhrəman

**Süjetin ikinci hissəsində**

Qəhrəman

Antiqəhrəman

**Diqqət edək: statusdəyişmə Beyrəyin öldürülməsi epizodunda baş verir.** Onun mediator funksiyasını nəzərə alındıqda, mətnaltının, yəni hadisələrin gizlində qalan səbəbinin bu epizodla bağlılığı (konsentrativ determinasiya düyünü) aydın görünür. Demək, bütün diqqəti buraya yönəltməliyik.

Aruzun antiqəhrəman statusu ona sonradan, yəni birinci süjet planı səviyyəsində verilir. Alt süjet qatlarında (ikinci süjet planında) o, qəhrəman statusunda qalmalıdır (və qalmaqda davam edir). Bunun bir səbəbi mətnaltında dayanan Bozoq-Ucoq törə hakimiyyət bölgüsü ilə bağlıdır. Salur Qazan ucoqlardan olmaqla ali siyasi hakimiyyət hüququ olmasa da, “Kitabi-Dədə Qorqud” bir epos olaraq, onun “qeyri-legitim” hakimiyyət hüququnu “legitimləşdirməklə” məşğuldur. Ən azı, XI əsrdən (səlcuqlardan) başlamaqla hakimiyyət, demək olar ki, həmişə ucoqların əlində olub. Bu baxımdan, süjetin ikinci hissəsi ən son transformasiya pilləsini göstərir. Ancaq mətnaltı və ikinci süjet planı göstərir ki, Aruz birinci süjet planında antiqəhrəman statusu olsa da, o, ikinci süjet planında qəhrəman olaraq qalmaqda davam edir. Aruzun süjetaltında bütün süjet boyu qəhrəman statusunda olması öz izlərini birinci süjet planında da zəif şəkildə saxlayıb. Diqqət edək.

Qazan törə qanununu pozur və Beyrək onun yolunda (ona görə) öldürülür. Qazan qardaşı Qaragünə tərəfindən zəif, mətnaltından gələn yumşaq impulslar şəklində buna görə tənqid olunur. Bu, Qaragününün yanaşmasında Aruzun haqlı (qəhrəman), Qazanın haqsız (antiqəhrəman) olmasını göstərir.

Başqa yandan, bir mühüm məqama da diqqət edək: İç Oğuzla Daş Oğuz arasındakı müharibənin başlanma səbəbi yenə də Aruzun haqlı olmasının izlərinin birinci süjet planında qalmasını göstərir. Belə ki, Aruz Qazana asi olması üstündə cəzalandırılmır. Qaragününün qardaşı Qazanla olan “tənqidi dialoqu” onun Aruzun mövqeyini haqlı saymasını nümayiş etdirir. Qılbaşın daşoğuzların içoğuzlarla düşmən olması xə-

bərini gətirməsi iki Oğuz tirəsi arasında döyüşün əsas səbəbi olmur. Demək, Aruzun Qazana asi olması, daşoğuzların inciməsi (inciyə bilmə hüquqları) və buna görə içoğuzlarla ədavət bağlamaları Qaraqünənin nümunəsində, başqa sözlə, içoğuzlu şüurunda normal, haqlı mövqe kimi başa düşülür.

Müharibə Beyrəyin öldürülməsi üstündə baş verir. Beyrək ölərkən ismarıqla Qazana vəsiyyəət edir ki, onun qanı alınsın. Və içoğuzlar da daşoğuzlarla məhz “qan davası” edirlər. **Beləliklə, Aruz birinci süjet planında törəni müdafiə etdiyinə görə yox (buna görə o, cəzalandırıla bilməz), məhz Beyrəyi öldürdüyünə görə cəzalandırılır. Başqa sözlə, Aruz törənin müdafiəçisi kimi qəhrəman statusunda qalır, ancaq Beyrəyin qatili kimi antiqəhrəman statusuna gətirilir.** Birinci və ikinci süjet planlarını birləşdirsək, belə bir sxem alınır:

**Süjetin birinci hissəsində**

**Aruz:** Qəhrəman

**Süjetin ikinci hissəsində**

həm Antiqəhrəman  
həm Qəhrəman

Birinci süjet planında Beyrəyin öldürülməsi sərhəd olmaqla Aruz orayadək qəhrəmandır, ondan sonra isə o, birinci süjet planında (süjetüstündə) antiqəhrəmandır, ikinci süjet planında (süjetaltında) isə qəhrəman olaraq qalmaqda davam edir. Buradan Aruzun statusdəyişməsinin başqa bir aspekti boy verir. Başqa sözlə, Aruz Beyrəyi öldürüb öz statusunu dəyişsə də, o həm də əvvəlki statusda qalmaqda davam edir. Bu, bir obrazın ikili statusu, daha doğrusu, öz statusunu dəyişə bilmək qabiliyyətidir. Həmin status səviyyələrinə etnoterminoloji transformasiya kontekstində baxsaq, görürük ki, Aruz Ucoq-Bozoq səviyyəsində bütün hallarda qəhrəmandır, İçoğuz-Daşoğuz səviyyəsində isə o, ikili statusdadır. Və buradan təhlilimizin ən incə və ən mühüm mətnaltı mənası boy vermiş olur:

Aruzun eyni zamanda iki statusda olması prosessual baxımdan – statusdəyişmə, epik funksiyanın strukturu baxımından – roldəyişmədir. Onun əvvəlcə qəhrəman olması, sonra süjetaltında qəhrəman kimi qalmaqla süjetüstündə antiqəhrəman statusunda çıxış etməsi Aruzun statusdəyişmə ilə bağlı rolundan, başqa sözlə, teatrallaşdırılmış hərəkətdən soraq verir. Epik məndə teatrallaşdırılmış hərəkət kompleksinin mənbəyi ritualdır. Ən başlıcası, bu ritual roldəyişmə birbaşa olaraq Beyrəyin öldürülməsi semantemi ilə bağlıdır. Bu, süjetin semantik strukturuna, eləcə də Beyrək obrazı ilə bağlı epik kompleksə ritual-mifoloji kontekstdə baxmağı tələb edir.

Sonuncu boyun süjetində Beyrəyin mediatorluğu struktur (təkrarlanan, dəyişməyən) hadisədir. Beyrəyin bütöv epos boylarında iştirak tezliyinin çox olmasını nəzərə alsaq, onun bu funksiyası, sadəcə olaraq, epik səciyyəli mediasiya olmayıb, Beyrəyin tək-cə sonuncu boyla bağlı yox, eləcə də **bütöv** Oğuz Kosmosu səviyyəsində strukturun bütün qatlarını nəzərdə tutan xüsusi statusa malik olduğunu göstərir. Bu mediatorluq strukturu baxımından ayrı-ayrı semantik səviyyələrin qatbaqat düzümü şəklindədir. Yəni Beyrəyin mediatorluğu kosmoloji şüurun ritual-mifoloji, epik transformasiyaları zəminində laylanmaya məruz qalmışdır. Beləliklə, Beyrək obrazı mürəkkəb funksional struktura malikdir və bu da bizdən obrazın struktur dolaqlarını (qatlarını) pillə-pillə açmağı tələb edir.

## **§ 4. Beyrək obrazının strukturu**

### **§ 4.1. *Beyrəyin birinci süjet planı səviyyəsində mediativ funksiyası***

Birinci süjet planında Beyrəyin ölümü süjet xəttinin şərti ortasında dayanır. O, sanki bir “süzgəcdir””: bu “süzgəcdən” keçən obrazlar statusunu (rolunu) dəyişir:

**Antiqəhrəman**-----**Beyrək**-----**Qəhrəman**  
(Qazan) (Qazan)

**Qəhrəman**-----**Beyrək**-----**Antiqəhrəman**  
(Aruz) (Aruz)

Törə qanununu pozmaqla antiqəhrəman olan Qazan Beyrəyin öldürülməsi ilə onun intiqamını almalı olan qəhrəman statusuna gəlir. Törə qanununu qorumaqla qəhrəman olan Aruz Beyrəyi öldürməklə antiqəhrəman statusuna gəlir. Statuslar arasında əlaqə Beyrəkdən keçir. Bu, onun mediativ funksiyasıdır. Ancaq Beyrək öz ölümü ilə Qazan və Aruzun həm də statuslarını dəyişdirmiş olur. Demək, onun mediativ funksiyasının daha bir qatı statusdəyişdirmədir.

### **§ 4.2. *Beyrəyin ikinci süjet planı (süjetaltı) səviyyəsində statusdəyişdirici funksiyası***

Beyrəyin statusdəyişdirici funksiyası birinci süjet planı səviyyəsində açıq görünür. Çünki o, süjetüstündə öldürülür və bu, ixtiyari hərəkət deyildir. Burada təşəbbüs Arazundur. Ancaq bu ölümün statusları dəyişməsi ona mətnaltı semantika, yəni süjetaltı səviyyələrdə baxmağı tələb edir.

Aruz və Qazanın statusdəyişmələri Beyrək obrazından keçir. Obrazlar iki statusda (rol)da olur. Bu, teatrallaşdırılmış, yəni ritual durumudur. Süjet bir bütöv kompleksdir. Nəticə çıxarmaq olar ki, süjetin Aruz və Qazan obrazları çevrəsində teatrallaşdırılmış səviyyəsi varsa, onda Beyrək obrazı da süjet-obraz kompleksinin mühüm elementi olaraq bu ritual səviyyəsinə aid olmalıdır. Başqa sözlə, Aruz və Qazan obrazları, ən azı, iki transformativ süjet səviyyələrində olduqları kimi, Beyrək də öz ölümü ilə iki status səviyyəsində (**ölü və diri**) olmalıdır. Süjetin səviyyələri fərqli statusları nəzərdə tutur. Yəni Aruz süjetin üst qatında – antiqəhrəman, alt qatında – qəhrəman olduğu, eləcə də Qazan süjetin üst qatında – qəhrəman, alt qatında – antiqəhrəman olduğu kimi, süjetin üst qatında **ölü** olan Beyrək, alt qatında **diri** olmalıdır. Beyrək Qazan və Aruzla eyni epik kompleksə daxil olduğu üçün o da ikili statusdan keçməli, fərqli statuslar göstərməlidir. **Ən başlıcası, Aruz və Qazanın statusdəyişməsi teatrallaşdırılmış (ritual) hərəkət olduğu kimi, Beyrəyin də Həyat-Ölüm statusdəyişməsi teatrallaşdırılmış hərəkət, başqa sözlə, ritual ölümdür.**

Bu da öz növbəsində bizim burada süjetə baxışımızı ritual- mifoloji kontekstə gətirmiş olur. Və bu kontekstdə baxış ilkin qənaətlər olaraq göstərir ki:

a) Beyrəyin ölümü ritual ölümdür, ixtiyaridir: o, real olaraq ölmür, ritual ölüm keçirir;

b) Beyrəyin ritual ölümü onun statusdəyişməsidir: təkcə Aruz və Qazanın yox, Beyrəyin də statusu dəyişir. Ancaq onun statusdəyişməsi bu ritual aktının fəvqündədir, yəni bu, Beyrəyin mediativ funksiyasına daxildir. Aruz və Qazan statusları dəyişdirilənlədirsə, Beyrək birbaşa statusdəyişdiricinin özüdür. Süjetüstündə bu, onun ölümünün vasitəsi ilə Aruz və Qazanın statuslarının dəyişdirilməsində öz izini saxlamışdır;

c) Beyrəyin statusdəyişdiriciliyinin etnoritual konteksti qam-şamanlıqdır və bu, onun həmin rolunu ortaya qoymuş olur.

### **§ 4.3. Beyrəyin Qam-Şaman statusu**

Beyrəyin Qam-Şaman statusu süjetaltındadır. Bu status sonuncu (XI) boyun süjetüstünə, demək olar ki, qalxa bilmir: Beyrəklə bağlı keçmişdə qalır. Beyrək isə belə bir “keçmişə” “Kitabi-Dədə Qorqud”un əvvəlki boyları səviyyəsində malikdir. Eposun üçüncü boyu (“Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım hey...”) Beyrəyin həm də “tarixi” keçmişidir. Bu baxımdan, Beyrək sonuncu boya “hazır” keçmiş ilə daxil olur. Bu keçmiş iki səviyyəlidir:

1. Beyrəyin eposun üçüncü boyunun birinci süjet planı səviyyəsində “yaşayan” keçmiş;

2. Beyrəyin eposun ikinci süjet planı (süjetaltı) səviyyəsində “yaşayan” keçmiş.

Hər bir eposda qəhrəmanların müxtəlif süjet səviyyələrində mövcud olmaları tipoloji normalıdır. B.N.Putilov bu süjet planlarının qarşılıqlı münasibətləri ilə bağlı yazır ki, “qarşılıqlı təsirlər o söyləmələrdə xüsusi hiss olunur ki, onlarda məzmun birbaşa təhkiyə səviyyəsində hansısa keçmiş hadisələrin (“predistoriya”) olmasını nəzərdə tutsun; bu keçmiş hadisələr zəminində inkişaf edən və həll olunan kolliziyalar təhkiyənin başlanğıcına qədər artıq düynələnmiş olur, qəhrəmanlar hadisələrə onların davranışlarını şərtləndirən hansısa keçmişlə daxil olurlar və s. (...) Baxmayaraq ki, keçmiş hadisələr (“predistoriya”) süjet üçün çox əhəmiyyətli ola bilər, ancaq onlar haqqında birbaşa təhkiyədə (süjetüstündə – S.R.) ya səthi, dumanlı, ötəri danışılır, ya da bəzən yerli-dibli heç nə deyilmir. Bu keçmiş hadisələri, bir qayda olaraq, ənənənin saxladığı və mətnlərdə çox qeyri-müəyyən, qeyri-ardıcıl, dəyiş-

kən şəkildə çıxış edən izlər əsasında bərpa etmək lazım gəlir<sup>22</sup>.

Beyrəyin də belə bir keçmişi var: həm üçüncü boyun birbaşa təhkiyəsi (birinci süjet planı) səviyyəsində, həm də epusun Beyrəyin adı keçən bütün epizodlarında süjetaltı səviyyəsində. Beyrəyin həmin keçmişinə onun Qam-Şaman statusu da daxildir. Bu status-funksiyanın epolda izləri qorunub. Həmin izlərin sistemli düzülüşü obrazın struktur semantikasını, ən azı, buradakı ilkin təhlilimiz səviyyəsində bərpa etməyə imkan verir (*Beyrək obrazının funksional strukturu, struktur semantikasi çox geniş və mürəkkəbdir. Bunun dolğun bərpası Oğuz mətnlərinin bütün diferensial tiplərinin cəlb olunmasını nəzərdə tutur. Bu isə ayrı bir yazının mövzusu olacaq*).

Beyrəyin Qam-Şaman statusu öncə sonuncu boyun süjet hadisələrinin məntiqi düzümündə ortaya çıxır. Belə ki, Aruz Beyrəyi onların tərəfinə keçmək üçün çağırır (Əslində öldürmək üçün aldadır. Qeyd edək ki, Beyrək bütün epolda **yalan semanteminin** çeşidli obrazlaşmaları ilə bağlıdır. Bu da ayrıca bir mövzudur). Xəbər yollayır ki, gəl, bizi Qazanla barışdır. Beyrək Qazanın inağı, yəni məşvərətçisi idi. O, bu adla da çağırılır. Yada salaq ki, Aruzla Qazan arasındakı ziddiyyət oğuzdaxili (etnosdaxili) idi. Onların barışdırılması Qalın Oğuzun iki qanadının barışdırılması demək idi. Bu isə etnosfövqü məsələ olmaqla həlli üçün etnosfövqü mediator tələb edirdi. Beyrəyin “inaq” statusu, yəni Qazanın gənəşdiyi, məsləhət etdiyi adamlardan biri olması belə etnosüstü konfliktin həlli üçün aşağı səviyyəli statusdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” üçün belə etnosfövqü mediator Dədə Qorquddur. Ancaq bu məsələdə o, heç də yada düşmür; halbuki “Oğuz qövmünün müşkülünü həll etmək” Qorqudun birbaşa funksiyasıdır.

---

<sup>22</sup> Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, «Наука», 1988, с. 193

Başqa halda Beyrəyin daşoğuzlardan (bozoqlardan) qız alması (qohumluğu) əsas götürülə bilər. Ancaq Oğuzun baş törə qanunu pozulmuşdur. Bunun aradan qaldırılması əsas olmayan statuslar (inaqlıq, kürəkənlik) səviyyələrində fiqur tələb etmir. Lakin o, Aruz tərəfindən məhz barışdırıcı kimi çağırılır. Demək, onun bütün oğuz kosmosunu əhatə edəcək barışdırıcılıq – mediatorluq funksiyası (statusu) olmuşdur.

Beləliklə, Beyrək Aruzun yanına eyni zamanda həm barışdırıcılıq, həm də öldürülmək üçün çağırılır. Bu, yenə də ikili haldır. Onun süjetüstündə *ölü*, süjetaltında isə *diri* statuslarını nəzərə alsaq, təzad aradan qalxır. Süjetüstündə o, bir inaq və daşoğuzların onların tərəfinə keçməyən kürəkəni kimi, məhz öldürülmək üçün çağırılır. Süjetaltında isə o, öldürülmək üçün yox, bir *barışdırıcı-mediator* kimi çağırılır. Onun ölüb-dirilməsinin ritual konteksti Beyrəyin barışdırıcılığını məhz Qam-Şaman kimi bərpa etməyə imkan verir. O, (Dədə Qorqud kimi) “elin müşkülünü həll etməyə” (barışığ törəninin icra etməyə) çağırılır. Bu, Beyrəyin, ən azı, Dədə Qorquda bərabər statusu deməkdir. Bu, həm də epik məntiqin mifoloji-metaforik xassəsi baxımından normal haldır. Bunun bir neçə izahı vardır:

a) Dədə Qorqudun sonuncu boyda birbaşa süjetdə yox, boyun yumlama qəlibində iştirak etməsi onun süjetlə birbaşa bağlı olmadığını göstərir. Demək, bu süjet “Qorqudətrafi” süjetlər kompleksinə daxil deyil. **Yaxud:**

b) Dədə Qorqud və Beyrək obrazlarının Qam-Şaman funksiyası baxımından tutuşdurulması Beyrəyin ilkinliyini göstərir. O, daha alt qatda qalmış, funksiyasından daha çox məhrum olmuş, transformasiyalar zəminində ilkin funksiyası çarpazlaşmış və qəhrəman statusu aktual üzvlənmə keçirmişdir. **Yaxud:**

c) Bu obrazlar bir-birinin transformativ mərhələləri (bəlkə də, ipostasları) sayıla bilər. Beyrək qəhrəman kimi, həm də *İlk*

*Əcdad-Demiurq-Mədəni Qəhrəman* funksiyasına yaxın görünən Dədə Qorqudun metaforik ekvivalenti, yaxud transformativ ipostasıdır. Ancaq Dədə Qorqudun Qam-Şaman funksiyası baxımından Beyrəyə nisbətən “müasirliyi”, əksinə, onun Beyrəyin funksional paradiqması, transformativ-metaforik ekvivalenti olmasını göstərir. **Yaxud:**

ç) Bu obrazlar ortaq Türk-Oğuz eposunun şərqdən qərbə yayılmış mətnlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu kontekstində paralelləşməsi və təbii ki, bu zaman birinin Qam-Şaman olaraq qalması, o birinin isə qəhrəman-alp tipinə transformasiyasının nəticəsidir. **Yaxud:**

d) Bu obrazlar paralel olaraq eyni sakral kulta girir və süjetlərin sonrakı transformasiyalarında fərqli süjet planlarında qalır.

Göstərilən hallar epik düşüncənin inkişafı baxımından təbii bir şeydir. Bu baxımdan, Beyrək-Dədə Qorqud ekvivalentliliyi mümkündür. Bu ekvivalentlik hər iki obrazın struktur səviyyədə ortaq olan məqamına isnad edir. Belə ki, Beyrək- Dədə Qorqud uyğunluğu Qam-Şaman funksiyası baxımından özünü bariz şəkildə göstərir. Bunun təsdiqi isə Dədə Qorqud və Beyrək obrazlarının qam-şaman kimi özülləşdikləri müqəddəs kult kontekstinin tapılması olmadan mümkün deyil. Belə bir kontekst isə var və onu Dədə Qorqud obrazına münasibətdə folklorşünas H.İsmayılov tapmışdır. Belə ki, Azərbaycan epik düşüncəsinin, aşıq sənətinin tarixi-genetik, prosessual strukturuna dair, sözün gerçək anlamında, fenomenal aşkarlamalar edən H.İsmayılovun Qorqud obrazını tamamilə yeni bir kontekstdə – Qurd kultu müstəvisində araşdırmasının ciddi nəticələri<sup>23</sup> göstərir ki, Dədə Qorqud və Beyrək hər ikisi qurd kultu sisteminə aiddir.

---

<sup>23</sup> İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi / Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri.

#### **§ 4.4. Beyrəyin Qam Qurd (Şaman Qurd) statusu**

Beyrəyin qurd totemi tapınmış sistemi ilə bağlılığı eposda fraqmentar “izlər” olaraq qalıb. Bu izlər bəzən süjetaltından süjetüstünə qalxır və özünü Beyrəyin “keçmiş” kimi bürüzə verir. Bərpa bu fraqmentləri birləşdirməyi (düzməyi) tələb edir. İndiki hal üçün bunları demək olar:

a) Bamsı Beyrəyin “Boz oğlan” ləqəbi ilə bağlı tarixçi S.Əliyarov “ərənlərin meydanı arslanı, pəhləvanlar qaplanı Boz oğlan...” ifadəsini təhlil edərək yazır ki, “burada Oğuz alpı igidlikdə, ərlikdə ulu soykök-totem sayılan Boz qurda bənzədilmişdir. “Boz” sifəti at ilə deyil, soyköklə bağlıdır...”<sup>24</sup>. Öz tərəfimizdən əlavə edək ki, boz sakrallıq bildirən atributtur və bu rənglə bağlı obrazlar eyni sakral səviyyədə durur. Qurdun bozluğu və Beyrəyin bozluğu hər iki obrazı “bozlar” sakral sırasına aid edir. Bu sıra genişdir. Burada qurdun durması bəllidir. Ancaq Beyrəyin də burada dayanması eposda obrazın keçmişini əks etdirən izlər şəklindədir.

b) Beyrəyin adı və kosmogenetikası birmənalı şəkildə qurdla bağlıdır. Atasının adı eposda Baybörə və Qambörə şəklində keçir. Kosmogenez nominativ səviyyədə ancaq Qurdu verir:

**Qam Börə** – Qam Börü, Qam Qurd, Şaman Qurd

**Bay Börə** – Bəy Börü, Bəy Qurd

**Beyrək** – Börü, Qurd

Qeyd edək ki, Börü şərqə türk şamanizmində animizmin struktur vahidlərindəndir. Məsələn, V.N.Basilovun yazdığına görə, şor şamanı dərisini davuluna çəkdiyi heyvanı taq-bura (taq – dağ, bura – vəhşi buynuzlu heyvan) adlandırır və özü-

---

Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı, “Səda”, 2001, s. 46-47

<sup>24</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 260

nün baş hamı ruhu sayırdı<sup>25</sup>. Altay-teleutlarda şamanın canı davul ilə eyniləşdirilən heyvan idi və tın-bura (tın – həyat, həyat qüvvəsi, can) adlanırdı<sup>26</sup>. Burada iki cəhət diqqəti cəlb edir:

- 1) Bura-Börü şamanizmin struktur vahidlərindəndir;
- 2) Bura-Börü şaman totemizm sferası ilə bağlı heyvandır.

Hər iki cəhət Bura zoovahidinin çeşidli etnoepik kontekstlərdə çeşidli heyvan növü (qurd, at və s.) təqdim etməsini inkar etmir və bu anlamda, “Kitabi-Dədə Qorqud” mətni kontekstində Bura- Börü qurddur.

Beləliklə, kosmogenetikası baxımından Beyrək Qam Qurd (Qambörə) oğlu Qurddur (Börük-Beyrəkdir). Dədə Qorqud obrazının H.İsmayılovun aşkarlamasında ortaya çıxan qurd konteksti bu obrazları bir sıraya qoymuş olur. Alim yazır ki, ““Qorqut” çox əski bir inamdır; hamı ruhdur; qurdla bağlıdır; qurd totemidir; “Aşına” ilə bağlı əfsanələr kontekstində izah oluna bilər. Vatikan nüsxəsində “Qorqut” yazılış şəkli (bax: “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası, s. 311, yuxarıdan aşağı 3-cü sətir) orfoqrafik xəta olmayıb, katibin “Qorqud” adı ilə bağlı əlavə informasiyasının olduğundan xəbər verir; bu anlamda, “Qorqut” (adı – S.R.) “qoru qurt” (qoruyucu qurd) kimi izah oluna bilər. Hamı ruh kimi əski türk şaman panteonunda, ata (peyğəmbər) kimi Tanrıçılıq sistemində... “Qorqud” nə qeyri-müəyyən bir mifoloji obraz, nə də müəyyən bir tarixi şəxsiyyətdir. Əski çağın reallığına görə, bu, konkret olaraq, “qurd” (börü, gök börü, canavar) kimi təsəvvür olunmuşdur. Hamı ruh kimi (animizm səviyyəsi), totem kimi (totemizm səviyyəsi) təsəvvürlərdə oturmuş Qorqud (qoruyucu qurd, xilaskar qurd) mifopoetik qavrama prosesində sakral

---

<sup>25</sup> Басилов В.Н. Избранные духов. Москва, «Наука», 1984, с. 81

<sup>26</sup> Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 82

(xilaskar, şaman, ata, peyğəmbər) və real (kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət) olaraq semantik üzvlənmişdir”<sup>27</sup>.

H.İsmayılovun qurdun Qorqud obrazında aşkarladığı hamı ruh, totem səviyyələri obrazın mifoloji funksionallığının semantik qatları olmaqla, maraqlı və qanunauyğundur ki, Beyrək obrazı ilə eyni ritual kontekstində öz təsdiqini tapa bilir. Belə ki, biz sonuncu boy süjetində Qorqud funksiyasında məhz Beyrəyi görürük. Beyrək onu sanki əvəz edir; funksiyalarını boynuna götürür. Başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qorqud, H.İsmayılovun aşkarlanmasında olduğu kimi, daha çox real səviyyədən (kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət olaraq) təqdim olunur. Eposda onun real statusları funksionaldır, sakral statusları daha çox arxaik qatlardadır, bərpa ilə üzə çıxır. Bu anlamda, Qorqud-Beyrək münasibətləri eyni obrazın (invariant mifoloji düşüncənin *vahid obraz arxisemi*) kompleks olaraq bərpaya gəlir.

**Bu, məhz folklor-mifoloji düşüncəyə xas hadisədir. Obraz-semantem müxtəlif transformativ inkişaf mərhələlərinə şaxələnir. Dünya modeli mifoloji düşüncənin metaforik eyniləşdirmə prinsipi əsasında "işləyir". Başqa sözlə, mifoloji dünya modeli öz yaruslarında eyni struktur vahidini fərqli kodlarla “təkrarlayır”; eyni struktur vahidi proyektiv törəmələr sırası verir və bunların ritmik simmetriya ilə düzümündən dünya modeli alınmış olur.**

İndiki səviyyədə Qorqud və Beyrəyin hansının invariant, hansının isə paradiqmatik vahid olmasını aşkarlamaq çətinidir. Epik mətnin transformasiyaları boyunca Qorqudun *konsentrativ kosmoslaşma* keçirdiyi göz qabağındadır

---

<sup>27</sup> İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi / Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı, “Səda”, 2001, s. 47

(Elmə təklif etdiyimiz və son araşdırmalarımızda ardıcıl olaraq işlədib təkmilləşdirdiyimiz “konsentrativ kosmoslaşma” termin-ifadəsi adı altında biz bir obraza aktual üzvlənmə kontekstində kosmik dəyərlərin fəal konsentrasiyasını nəzərdə tuturuq. Əlavə olaraq onu da qeyd edək ki, gənc folklorşünas E.Abbasov da belə bir prosesi **Koroğlu obrazının struktur təhlili zamanı müşahidə etmişdir**<sup>28</sup>).

Qorqud Oğuz kosmosunun (H.İsmayılovun vurğuladığı) xilaskar, şaman, ata, peyğəmbər, kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət semantemlərini özünə konsentrasiya etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da belə konsentrativ obrazlar (semantik mərkəzlər) olaraq hələlik Oğuz xan və Dədə Qorqud görünür. Beyrək süjetüstündə bir qəhrəman olaraq Oğuz xana, süjetaltında isə qam-şaman-qurd olaraq Qorquda yaxınlaşır. Oğuz xan ilk əcdad, mədəni qəhrəman statusundadır. Qorqud obrazının invariant strukturunda mediativ funksiya durur. Bu, Oğuz xan və Qorqud obrazlarını bir-birinə alternativ etməyə, onları türk kosmoloji dünya modelinin Oğuz diferensial mətn tipində birbaşa öz funksional mövqelərində bərpa etməyə imkan verir. Bu kontekstdə Beyrək daha çox Qorqud invariantının paradiqmasıdır.

Beləliklə, Beyrək və Qorqud obrazlarının mətnaltı mənə və süjetaltı səviyyələrində öz “qurduqlarını” göstərmələri Beyrəyin Qam-Şaman statusunu təsdiq etmiş olur. Bu baxımdan:

– Beyrək birinci süjet planında qəhrəman olmaqla yanaşı, həm də mediatorudur;

---

<sup>28</sup> Abbasov E. “Koroğlu” eposu süjetinin funksional semantikasından (“Paris nüsxəsi”nin 6 məclisi əsasında) / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı, “Səda”, 2002, s. 172

– O, bir mediator olaraq statusdəyişdirici funksiyanı da yerinə yetirir;

– Mediativ və statusdəyişdiricilik funksiyaları obrazın ritual kontekstini ortaya qoyur;

– Beyrəyin mediativ səciyyəli statusdəyişdiriciliyi onun mənsub olduğu Oğuz-Türk mədəniyyətinin mətnləri kontekstində qam-şamanlıqdır;

– Qam-Şamanlıq Beyrəyi Dədə Qorqudla eyni funksional sıraya qoymuş olur. Beyrək sonuncu boy süjetində Qorqudun Qalın Oğuz kosmosu kontekstində yerinə yetirdiyi işi görür. Bu, epik mətnin invariant-paradiqma kontekstindən reallaşır;

– Beyrək və Qorqudun hər ikisi qurd kult (inanc-tapmış) sistemini təmsil edir. Qorqudun bir qam olaraq “qurdluğu”, eləcə də Beyrəyin bir “qurd” olaraq qamlığı onların funksionallığının ritual kontekstini istər bütün epos, istərsə də sonuncu boy süjeti səviyyəsində bərpa etməyi tələb edir;

– Beyrəyin süjetaltında qam-qurd olması sonuncu boy süjetinin strukturunda ritual-mifoloji invariantın, başqa sözlə, ritual-mifoloji arxesüjetin durduğunu göstərir. Demək, süjetin strukturu bu kontekstdə izah olunmalıdır.

## § 5. Süjetin ritual-mifoloji semantikasi

“Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boyunun mətn strukturunu araşdıran tədqiqatımız<sup>29</sup> göstərdi ki, boyun strukturu ritual-mifoloji səciyyəlidir. Burada süjetin strukturunun ritual-mifoloji kontekstə bağlanması göstərir ki, süjetin strukturu boyun strukturunu təkcə funksionallıq aspektindən yox, eləcə də ritual kontekstdən proyeksiyalandırır.

### *§ 5.1. Süjetin strukturunun boyun strukturunu proyeksiyalandırması*

Sonuncu boy ritualın təsviri ilə başlanır. Bu, boyun “Başlanğıc” elementidir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da 12 boydan 9-u (1, 2, 3, 4, 7, 9, 10, 11, 12-ci boylar) eyni durumla, yəni rituala başlanır. Eyni elementin “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının strukturunda belə təkrarlanması həmin elementin boy strukturunun müstəqil elementi olduğunu göstərir. Daha sonra süjet gəlir. Süjet boyun strukturunda ikinci müstəqil element təşkil edir. 12 boyun hamısı rituala – “yumlama” ilə qurtarır. Bu da boy strukturunun üçüncü müstəqil elementini təşkil edir. Beləliklə, boy trixotomik struktura malikdir (H.İsmayılovun boyun struktur modeli kimi təklif etdiyi trixotomik *soylama-soylama-yum* janr-kompozisiya strukturu da bunu təsdiq edir<sup>30</sup>). Bu elementləri işarələsək, boyun belə bir sxem-formulu alınır:

---

<sup>29</sup> Rzasoy S. “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu boyunun mətn strukturunu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 73-90

<sup>30</sup> İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi / Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı, “Səda”, 2001, s. 81

**Boyun başlanğıcı ----- A**

**Boyun süjeti ----- B**

**Boyun sonluğu ----- C**

**BOY = A+B+C**

Boyun başlanğıcının ritualla başlanması təsadüfi deyil. Tipoloji kontekst epik strukturlarda ritualın xüsusi funksionallığa malik olduğunu göstərir. B.N.Putilov rus eposu əsasında yazır ki, “knyazın sarayı bilina sosisiumunun vəziyyətini ən konsentrasiya olunmuş halda təzahür etdirir... Epik kolliziya-ların əksəriyyəti burada, özü də daha çox məclis zamanı dü-yünlənir; qüvvələrin yerləşməsi burada aşkara çıxır”<sup>31</sup>.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da da 1, 3, 7, 9, 10-cu boyların əvvəli Bayındır xanın, 2, 4, 10 (bu boy Bayındır xan və Salur Qazanın divanlarının, yəni ictimai-siyasi ierarxiyanı standartlaşdıran ritual formulunun xatırlanması ilə başlanır), 11, 12-ci boyların əvvəli Qazanın otaq-alaçlıqlar qurdurması və burada hər hansı bir məclis (mərasimi yemə-içmə, şadyanalıq, yarış, söhbət və s.) keçirməsi ilə başlanır. Boyun bu başlanğıc elementi öz funksional semantikasından Oğuz sosisiumunun, Oğuz kosmosunun həmin an üçün sabit strukturunu göstərir. Bu, məntiqi-semiotik kontekstdə **“tezis”dir**. Süjet ritual durumunun pozulması vəziyyəti kosmosun xaosa keçməsi ilə başlanır və kaosun aradan qaldırılması ilə bitir. Bu, tezis **“aprobasiya”sidir**. Sonda yumlama ritualı gəlir. Oğuzlar bütün boylarda antistrukturu aradan qaldırmağa nail olurlar və Dədə Qorqud gələrək şadyanalıq çalır; bərpa olunmuş kosmos ritual kontekstində təsbitləndirilir: **“imperativ”**.

Beləliklə, boyun üç struktur elementi **Tezis-Aprobasiya-İmperativ** funksional strukturunu proyeksiyalandırır. Boy bir

---

<sup>31</sup> Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, «Наука», 1988, с. 53

mətn olaraq üç elementin funksional düzümü (**Ritual+Süjet+Ritual**) kimi təşkil olunur. Tədqiqat<sup>32</sup> göstərir ki, süjetin strukturu da boyun strukturunu proyeksiyalandırır. Başqa sözlə, boy üçelementli olduğu kimi, süjet də üçelementlidir və boy Tezis-Aprobasiya-İmperativ sxemi əsasında qurulduğu kimi, süjet də eyni sxem əsasında qurulur:

**A ---- Başlanğıc --- Tezis**

**B ---- Süjet ----- Aprobasiya: B1 ---- Tezis**

**B2 ---- Aprobasiya**

**B3 ---- İmperativ**

**C ---- Sonluq ----- İmperativ**

Süjetin boyun strukturunu təkrarlaması mifoloji-epik dünya modelinin struktur elementlərinin ritmik-proyektiv prinsiplə təşkil olunmasına söykənir. Boy – eposun struktur vahididir, süjet isə – boyun struktur vahididir. Bunların funksional struktur eyniliyi hər ikisinin strukturunda eyni invariant sxeminin durduğunu göstərir. Həmin invarinat struktur boy kontekstində mətn elementləri, süjet kontekstində isə hadisə elementləri kimi gerçəkləşir. Süjet gerçəkliyin profan hadisə strukturunu, boy sakral sxem strukturunu əks etdirir. Sakral-Profan dual strukturu baxımından boyun strukturu qapalıdır: ritualla başlayıb ritualla qapanır. Ancaq bu qapalı struktur ierarxikdir – sakral və profan pillələr:

Sakral başlanğıc-----Profan süjet-----Sakral sonluq  
ritualı ritualı

---

<sup>32</sup> Rzasoy S. “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu boyunun mətn strukturu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 73-90

### **§ 5.2. Süjetin funksional struktur sxemi**

Boy Ucoq-Bozoqla bağlı sakral tezisın elan olunması ilə başlayır: “Uc Oq-Boz Oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmala-dırđı”. Bundan sonra ritual süjetə keçir. Süjetə keçidlə epik təhkiyə dərhal sakral koddan (Ucoq-Bozoq) profan koda (İço-ğuz-Daşoğuz) keçir. Belə ki, Ucoq-Bozoq dövründən qalma adət növbəti dəfə icra olunur: yağma olur və onda ancaq iço-ğuzlar iştirak edirlər. Onlar daşoğuzların da payını yağmala-yırlar. İç Oğuzla Daş Oğuz arasında düşmənçilik yaranır, mü-haribə olur. Salur Qazan Aruzu öldürərək birliyi bərpa edir. Süjet Qazanın qələbəni bayram etməsi ilə tamamlanır. Burada profan kod yenə də sakral koda keçir. Dədə Qorqud yumlama ritualı ilə Uçoq-Bozoq sakral strukturunun əbədiliyini (kos-mosun xaos üzərində qələbəsinin daimiliyini) təsbit edir. Sü-jeti təsvirin müxtəlif terminoloji səviyyələrini düzsək, belə bir sxem alınır:

**Tezis-----Aprobasiya-----İmperativ**  
**Kosmos-----Xaos-----Kosmos**  
**Struktur-----Antistruktur-----Struktur**

Boyun strukturu ritual-mifoloji səciyyəli olduğu üçün onu ritual sxemi, ritual strukturu da adlandırmaq olar. Boyun strukturu bir variant olaraq ritualın strukturunu (ritual-mifoloji invarinatı) proyeksiyalandırır. Süjet də öz növbəsində bo-yun strukturunu proyeksiyalandırır. İnvariant-paradiqma sxe-mi əsasında belə bir ierarxik sütun alınır:

**İnvariant-----Ritual-mifoloji struktur**  
**Mətn variantı-----Boyun strukturu**  
**Süjet variantı-----Süjetin strukturu**

Beləliklə, boy sistemi və onun süjet mikrosistemi funksionallaşma sxemi baxımından ritual-mifoloji invariantı proyeksiyalandırır. Demək, süjetin mətnaltı kontekstində, yəni süjetaltı planında ritual durur. **Süjet hərəkət hadisəsi olaraq ritualın sxemidir.** Həmin hərəkəti yaradan obrazlar da ritual obrazlarıdır. Beləliklə, sonuncu boy süjetinin təhlil konteksti bütövlükdə ritualdır.

### *§ 5.3. Süjeti təşkil edən rituallar*

Süjet rituallardan təşkil olunmuşdur. Bunlardan ikisi süjetin üst qatında, biri isə altdadır. Süjetin başlanğıcındakı yağmalama törəni və sonunda Qazanın qələbə münasibəti ilə keçirdiyi şadyanalıq törəni süjetüstündə olan və həm də açıq görünən rituallardır. Süjetaltındakı ritual isə görünmür, ancaq bərpa ilə üzə çıxır. Beyrəyin qam-şamanlığı, statusdəyişdiriciliyi, mediasiya etməsi həmin süjetaltı ritualla bağlıdır. Beyrək süjetin üst qatında öldürülmək, alt qatında isə “ölüb-dirilmə” (inisiyasiya) ritualını icra etmək üçün çağırılır. Həmin ritual süjetüstündə yoxdur, ancaq izləri qalıb. Altda isə ritual bütövdür, funksiyası və onun yaradan elementlərlə birlikdə yerindədir. Bunun üçün süjetaltının sistem analizi aparılmalıdır. İndiki səviyyədə bərpa transformativ qatların ümumi planının aşkarlanması şəkildə mümkündür. Bu cəhətdən, süjetaltının transformativ qatları nə qədər bir-birinə qovuşsa da, onları ayırmaq mümkündür.

## **§ 6. Süjetin transformativ qatlarının bərpası**

Sonuncu boy süjetinin arxetipində ritual-mifoloji sxem (süjet) durur. Həmin arxetip süjet ilə hazırkı süjet arasında transformativ süjet pillələri, bir pillədən o birinə keçid qatları vardır. Bərpanın ən optimal yolu indiki halda retrospektiv istiqamətdir. Yəni süjetin üst qatından pillə-pillə (dolaq-dolaq) alt qatlara enmək lazımdır. B.N.Putilovdan da gördüyümüz kimi, süjet hər yeni səviyyəyə transformasiya olunduqca köhnə səviyyə “izlər” şəklində təzə səviyyədə yaşamaqda davam edir; kod, sxem, yaxud məlumat səviyyələrində özünü qorumuş olur. Həmin “izi” təşkil edən elementlər yeni süjetdə təzadlar, uyğunsuzluqlar yaradır (“Kitabi-Dədə Qorqud” belə uyğunsuzluqlarla zəngindir. Onların anlanması epos poetikasına, epik-mifoloji düşüncə konstruksiyasına bələdlikdən keçir). Sonuncu boy süjetində də mətnaltı məntiqi gerçəkləşdirən süjetaltı təzadlar və uyğunsuzluqlar da izlər şəklində süjetüstünə çıxır. Süjetaltının bərpası bu izlərin öyrənilməsindən keçir. Bu iz-elementlər süjetüstündən süjetaltına **keçidləri** təşkil edir.

### **§ 6.1. Süjetüstü (birinci süjet planı)**

Süjetüstündə süjetaltından gələn ən iri uyğunsuzluq Aruz və Qazanın ikili statuslarıdır: həm qəhrəman, həm də antiqəhrəman. Burada mətnaltı özünü iki cəhətdən bildirir:

a) Təhkiyəçi ozan Qazanı süjetin əvvəlindən axırınadək qəhrəman statusunda saxlamağa cəhd etsə də, onun antiqəhrəman statusu özünü büruzə verir: İçoğuz-Qazan, Qaragünə-Qazan qarşıdurmaları.

b) Təhkiyəçi ozan Aruzu Qalın Oğuzu parçalayan antiqəhrəman statusunda təqdim etməyə çalışsa da, onun qəhrəman statusu özünü büruzə verir. Belə ki, o, törəni müdafiə etdiyinə

görə yox, məhz Beyrəyi öldürdüyünə görə cəzalandırılır.

Bu uyğunsuzluqlar bütün hallarda Beyrəyin öldürülməsi semantemi ilə bağlanır. Demək, süjetaltına keçid buradandır.

### **§ 6.2. Süjetaltı (ikinci süjet planı)**

Beyrəyin ölümü Qazan və Aruzun statuslarını dəyişir. Bu, onların uyğun olaraq iki transformativ süjet statusunu göstərir. Sonuncu boyda statusdəyişmə süjetlərin transormasiyasının mütləq elementi kimi çıxış edir. Bir element təkrarlanırsa, demək, struktur hadisəsidir. Göstərilən süjetdə statusdəyişmə məhz təkrarlanan elementlər sırası yaradır: Qazan və Aruzun statuslarının dəyişməsi. Bu sıraya Beyrək də aid olmalıdır (aiddir). Çünki:

a) Beyrək mediativ funksiya daşıyır (Qazan və Aruz, İç Oğuz və Daş Oğuz, antiqəhrəman və qəhrəman statusları arasında).

b) Epik-mifoloji düşüncənin binar strukturu üç struktur elementinin iki qarşı tərəfi təşkil etməsini nəzərdə tutur. İdeal sxemdə Aruz və Qazan sağ-sol elementlər, Beyrək mediatorudur. Demək, ideal sxemin iki üzvü (Aruz və Qazan) statusdəyişmədən keçdiyi kimi, üçüncü üzv də (Beyrək) statusdəyişmədən keçməlidir. Bərpadan göründüyü kimi, o da iki statusda olur: ölü və diri.

Aruz və Qazanın ikili statuslarından biri onların törədən gələn, o birisi mövcud sosial-siyasi kontekstdən gələn statuslarıdır. Törə statusu sakral Ucoq-Bozoq, gerçək sosial-siyasi status isə İçoğuz-Daşoğuz səviyyəsi ilə bağlıdır. Demək, Beyrək həm də sakral və profan qatlar arasında mediasiya edir. Belə mediasiya yalnız ritual kontekstində mümkündür. Bu göstərir ki, Beyrəyin ölümü ritual səciyyəlidir, yəni ritual kodu ilə şərti ölümdür.

Beyrək statusdəyişmə ritualının patronu (başçısı) kimi Qam-Şamandır. Bu, həm də Dədə Qorqudun funksiyasıdır. Ancaq bu obrazlar bir-birini inkar etməyərək, eyni sakral kult kontekstində bir paradigmatik sırada durur. Fikrimizcə, paradigmanın invariantında Boz Qurd durur: Dədə Qorqud və Beyrək Boz Qurdun paradigmatik variantları, transformativ ekvivalentləridir.

Beyrək binar oppozisiyanın mediativ (üçüncü) üzvü olaraq, strukturun o biri iki elementi ilə bərabər statusdəyişmə ritualından keçir. Onda sual meydana çıxır: Beyrək Qazan və Aruzun statusdəyişdiricisi kimi, özünün də şərti ölümünü nəzərdə tutan hansı ritualı icra edir (yaxud sonuncu boyun strukturunda hansı ritual dayanır)?

Statusdəyişmə – keçiddir. Demək, Beyrəyin icra etdiyi ritual bütövlükdə keçid (**yaxud qorqudşünas Cəlal Bəydilinin təklif etdiyi kimi – “adlama”**) mərasimidir. V.Temerin göstərdiyi kimi, keçid mərasimləri iki əsas tipi nəzərdə tutur: statusun artırılması və statusun dəyişdirilməsi rituaları<sup>33</sup>. Buradan göründüyü kimi, Beyrəyin öldürülməsi ritualı statusdəyişmə törənidir. Qeyd edək ki, bu törənlər istər “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu, istərsə də bütün Oğuz türklərinin həyatı kontekstində ciddi struktur hadisəsidir. Azərbaycanın əski türk yaşam modellərini qalığ səviyyəsində indi də saxlayan yerlərində (məsələn, Kürdəmir rayonunun Həməzəli kəndinin tərəkəmə mühitində) toylarda xan, vəzir, cəllad – fərqaş, vəkil və başqalarından ibarət bəybaşı seçilir. Onların bu statusu həmin toy kontekstində (toy müddəti və icra olunduğu məkanda) həm özləri, həm də toy iştirakçıları tərəfindən kifayət qədər ciddi qəbul olunur (informator: Ağaverdi Xəlil, Kürdəmir rayonu, Həməzəli kəndi, 1962-ci il doğumlu). Etnoqrafiya kimi

---

<sup>33</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Москва, «Наука», 1983, с. 232

buna çoxlu örnəklər gətirmək olar<sup>34</sup>. Burada mərkəzi struktur hadisəsi gerçək sosial-siyasi mövqelərindən asılı olmayaraq, hamının seçilmiş xana, yaxud bəyə tabe olmasıdır. Etnoqrafik ədəbiyyatlardan bəlli olduğu kimi, toyda seçilmiş xan istisnasız olaraq hamını cəzalandırmaq hüququna malikmiş (və cəzalandırılmış). Real hakimiyyət orqanlarını təmsil edən fərdlər də bu cəzaya məruz qalmış. Ən başlıcası, bunu hamı istisnasız olaraq norma kimi qəbul edirmiş. Demək, insanların şüurunda bu struktur hadisəsi invariant sxem olaraq qalmaqda davam etmişdir.

V.Ternerdən bəlli olduğu kimi, statusdəyişmə rituallarında mərasim müddətində struktur baxımından aşağı olanlarla yuxarı olanların yeri dəyişdirilir. Bununla toplumda hər hansı sosial, siyasi və s. səciyyəli gərginlik aradan qaldırılır<sup>35</sup>. Başqa sözlə, statusdəyişmə mərasimlərində cəmiyyətin aşağı pilləsində duranlar yüksək status alır və öz növbəsində, yuxarı vəzifəliyə tabe vəziyyətinə salınır. Belə yerdəyişmə kosmik tarazlığa qulluq edir. Bununla toplumda sosial, siyasi, bioloji, psixoloji harmoniya əldə edilmiş olurdu.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Beyrəklə bağlı statusdəyişmə tərəfinə iki dəfə tuş oluruq. Sonuncu boydan başqa, üçüncü boyda da bu ritual var. Bu boyda əsirlikdən qurtulub evə dönmən Beyrək öz nişanlısının Yalançı oğlu Yalançıqla toyuna gəlir çıxır. O, burada ox atıb, Yalançıqla yarışır və onu yenir. Qazan ondan nə istədiyini soruşur:

“Beyrək dedi: Sultanım, məni qoysana toy süfrəsinin yanına gedim. Qarnım acdır, doydursana!

---

<sup>34</sup> Şamil Hüseynoğlu A. Novruz Bayramında “Han Bezeme” // Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni. Ankara, 2000, s.161-167

<sup>35</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Москва, «Наука», 1983, с. 240

Qazan dedi: “Dəli ozan, bəxtin gətirdi. Bəylər, bugünkü bəyliyim bunun olsun. Qoyun haraya gedirsə-getsin, neyləyirsə eyləsin.

Beyrək toy süfrəsinin üstünə gəldi. Qarnını doyuzdurduqdan sonra qazanları vurdu-tökdü, çevirdi. Qovurmanı kiminin sağına, kiminin soluna atırdı. Sağdan gedəni sağdan, soldan gedəni soldan tutur, haqlıya toxunmur, haqsız təhqir edib alçaldırdı...”<sup>36</sup>.

Burada üç struktur hadisəsi diqqəti cəlb edir:

1) Beyrək Qazanın statusunu toy günü müddəti üçün əldə edir;

2) Statusdəyişmənin konteksti toy ritualıdır;

3) Beyrək faktik olaraq ikili statusdadır: ölü və diri: Oğuzda hamı onu ölmüş bilir, ancaq o, gerçək olaraq diridir.

Beyrəyin üçüncü və sonuncu boyda statusdəyişmələri fərqli səviyyələri əks etdirir. Ancaq kontekst (ritual) və əsas struktur elementləri təkrarlanır: Beyrək mediasiya edir və bu, qlobal səciyyəlidir (Həyat-Ölüm, Aşağı-Yuxarı, Keçmiş- Gələcək və s.).

Beləliklə, sonuncu boy süjetinin alt qat(lar)ında ritualla bağlı süjet, daha dəqiq desək, ritualın struktur sxemi durur. Bu, statusdəyişmə ritualıdır. Boyun əvvəlində sakral struktur tezisi olaraq elan olunan və süjetdə aprobasiya olunan “Uc Oq, Boz Oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı” qəlibinin Oğuz toplumunun bütöv strukturunu çevrələdiyini və burada Qalın Oğuzun bütün struktur qatları boyunca (İçoğuz-Daşoğuz, Sağ-Sol, Yuxarı-Aşağı, Keçmiş-Gələcək, Sakral-Profan, Dost- Düşmən və s.) tam gerçəkləşdiyini, ən başlıcası, süjetdəki epik konfliktin hakimiyyət, statusal ziddiyyətlər olduğu-

---

<sup>36</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 162

nu nəzərə aldıqda, süjetaltı səviyyəsində bərpa olunan ritualın statusdəyişmə törəni olması şübhə doğurmur.

Sonuncu boy süjetinin ritual strukturu onun mərkəzi elementi olan Beyrəyin semantikasına diqqəti aktivləşdirmiş olur. Süjetin ritual-mifoloji invarint sxemini paradiqmalaşması onda artıq ritualın strukturunu bərpa etməyi tələb edir.

## **§ 7. Süjetin arxaik strukturunda dayanan ritual və onun sakral qurban semantemi**

Süjetüstündə Beyrək sosial-siyasi ədavət zəminində öldürülür. Ancaq bu, alt qatda ritual ölumdür. Beyrək inisiyasiya edir (ölüb-dirilir). Onun bu aktı mediatorluğu, statusdəyişdiriciliyi, qam-şamanlığı baxımından normal funksional məntiqə malikdir. İnisiyasiya kontekstli mediasiya ölüb-dirilməyi tələb edir. Ancaq bu, ümumi-nəzəri bir plandır. Sual meydana çıxır: *Beyrək niyə ölüb-dirilir və onun ölümünün ritual semantikasını nəyi bildirir?*

Cavab dərində deyildir, süjetin üst qatındadır. Belə ki, Beyrək Qazanın yolunda qurban gedir. Ən başlıcası isə, Beyrəyin qurban getməsi, onun *qurban funksiyasını* yerinə yetirməsi süjetin bütün transformasiya səviyyələri (süjetüstü və süjetaltı) üçün dəyişməz olaraq qalır. Və bu da ilk baxışdan söz oyununu andıran iki mühüm sualı ortaya qoymuş olur:

1. Beyrək nə üçün **qurban verilir**?
2. Nə üçün **məhz Beyrək** qurban verilir?

Birinci sualın cavabı üzdədir. Belə ki, bu “süjetin strukturunda ritualın strukturunun bütün invariant elementləri paradıqmalasıb. İlk baxışdan görünməsə də, ritualın qurban semantemi də boyda öz struktur mövqesindədir. Belə ki, ritualda ilkin kosmoqonik situasiya sakral presedent olaraq təcəssüm etdirilir. Bu prosesdə qurban verilən obyekt kosmoqonik konfliktin həlli baxımından ən mühüm ritual vahididir. Bu, süjet strukturunda Beyrək obrazıdır. Beyrəyin ritual arxetipi ritualın qurban aspektidir”<sup>37</sup>.

Beləliklə, kosmoloji konfliktin həlli ritual, o da öz növbəsində mediativ səciyyəli qurban tələb edir və bu qurban Bey-

---

<sup>37</sup> Rzasoy S. “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu boyunun mətn strukturunu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 16

rəkdir. İkinci sualın cavabı isə artıq Beyrək obrazının strukturu qurban semanteminin strukturu səviyyəsində baxış tələb edir.

### **§ 7.1. *Beyrəyin sakral qurban strukturu***

“Nə üçün məhz Beyrəyin qurban verilməsi” sualı Beyrəyin Oğuz kosmosundakı strukturu və statusuna qurban kontekstində baxmağı zərurətə çevirir. Qurbanın ritualda mərkəzi rolu var və ritualın icra olunmasını aktuallaşdıran konflikt qurban semantemi vasitəsi ilə həll olunur. Bütün bunların ümumnəzəri aspektini elmi cəhətdən modelləşdirmiş V.N. Toporovun yazdıqlarına diqqət edək.

O göstərir ki, “ritual – yaradılışın obrazıdır”<sup>38</sup>. Başqa sözlə, ritualda ilkin kosmoqonik situasiya (yaradılış) bərpa olunur. V.Ternerin müəyyənləşdirdiyi kimi, “ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fəvqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur”<sup>39</sup>.

Beləliklə, ritual proqramlaşdırılmış hərəkətdir, bu hərəkətin strukturu kosmoqonikdir, yəni ilk yaradılış aktı burada “teatrallaşdırılmış” biçimdə bərpa olunur. Bu, Oğuz kosmoqoniyası baxımından Oğuz kağanla bağlı yaradılış aktının “teatralaşdırılmasıdır” deməkdir. Beyrəyin burada sakral varlıqlara qurban verilməsi xaosun aradan qaldırılması naminədir. Diqqət edək.

Beyrək süjetüstündə Qazanın yolunda qurban gedir. Süjetüstü Qazanı qəhrəman statusunda təqdim etməklə Beyrəyin

---

<sup>38</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 15

<sup>39</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Москва, «Наука», 1983, с. 32

ölümünə etnosüstü səciyyə vermiş olur. Başqa sözlə, Beyrək, əslində, təkcə Qazanın yox, Qalın Oğuzun yolunda qurban gədir (əslində, qurban verilir). V.N.Toporov yazır ki, ... ritual optimal vəziyyətə (...), entropiyanın (xaotik stixiyanın) aradan qaldırılmasına, nizam yaradılmasına gətirir<sup>40</sup>. Beyrək də öz ölümü ilə Oğuz kosmosunda yaranmış entropiyanı – xaotik situasiyanı aradan qaldırır. Sonuncu boydakı statusdəyişmə ritualının statusal, hakimiyyətdaxili, etnosüstü konfliktlə bağlı olduğunu nəzərə alsaq, demək, Beyrək obrazının strukturu bir qurban kimi Oğuz kosmoqoniyasının (yaradılış aktının), Qalın Oğuzun strukturunun mahiyyəti ilə bağlıdır.

V.N.Toporov ritualın strukturunun ümumi sxemini, nüvəsini belə təqdim edir:

**Başlanğıc durum** – Xaos dünyanı parçalayıb, bütün əvvəlki bağlar pozulub və məhv edilib.

**Vəzifə** – Kosmos onun tərkib hissələri əsasında bərpa edilməlidir. Bunun üçün Kosmosun bu (tərkib — S.R.) hissələri ilə qurbanın (eləcə də insan qurbanının) hissələrinin eyniləşdirilmə (identifikasiya – S.R.) qaydalarını bilmək lazımdır.

**Üsul** – kahinin dünyanın mərkəzinə uyğun gələn qurbangahda məzmunu həmin eyniləşdirmələrdən bəhs edən mətni (duanı) qurban üzərində oxumasından ibarət ritual hərəkəti. Və bununla qurban qəbul olunur ki, bunda da Kosmosun sintezini təcəssüm edən hərəkəti, onların hamısının ilkin yaradılış aktında bərpaasını görmək lazımdır<sup>41</sup>.

Ritualın bu ümumi sxemindən (“nüvəsindən”) Beyrəklə bağlı statusdəyişmə ritualına baxdıqda görürük ki, burada da ilkin durum pozulur, Oğuz kosmosu xaotik duruma keçir. İç Oğuzla Daş Oğuzun münasibətləri məhv olur. Bunun aradan

---

<sup>40</sup> Toporov В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 17

<sup>41</sup> Toporov В.Н. Göstərilən əsəri, s. 16

qaldırılması vəzifəsi ortaya çıxır. Bu vəzifə Oğuz kosmosunu onun tərkib hissələri əsasında bərpa etməyi nəzərdə tutur. Bunun üçün Oğuz kosmosunun strukturu ilə qurbanın strukturunun eyniləşdirilmə prosedurası, yəni qurbanın strukturunu kosmoqonik struktur sxemi kimi götürülməklə onun əsasında Oğuz kosmosunun strukturunun bərpa olunması işi aparılmalıdır. Sonuncu boy süjetində bu qurban Beyrəkdir. Demək, Beyrək adi obraz olmayıb, bir qurban kimi, Oğuz kosmosunun struktur sxemini özündə (varlığında) daşıyır (işə- rələndirir). Beyrəyin sakral qurban strukturu, bədən hissələri Qalın Oğuzun etnostruktur hissələrini modelləşdirir (proyeksiyalandırır). Və Qalın Oğuzun pozulmuş struktur bütövlüyü “Qurban” Beyrəyin strukturu əsasında bərpa olunur.

V.N.Toporovdan bəlli olur ki, kahin qurban üzərində bu işləri görür:

– o, ilkin birliyi (yəni kosmosun birliyinin sakral strukturunu işarələndirən, modelləşdirən qurbanı – S.R.) üzvlərinə parçalayır, ayırır;

– ayrılmış hissələri eyniləşdirir, başqa sözlə, onların təbiətini (xüsusilə makrokosm və mikrokosmun elementləri ilə) eyniləşdirmə (identifikasiya) sisteminə salmaqla müəyyənləşdirir;

– yeni birlik sintezləşdirir<sup>42</sup>.

Demək, Beyrəyin bədən kosmosu (strukturu) statusdəyişmə ritualında bir qurban olaraq tərkib hissələrinə parçalanır (bölünür), Oğuz kosmosunun makrokosmik və mikrokosmik elementlərinin ona uyğunluq, onunla eyni olub-olmamaq dərəcəsi müəyyənləşdirilir və yeni birlik sintezləşdirilir. Yəni Oğuz kosmosu Beyrəyin mikrokosmik bədən strukturu əsasında təzədən qurulur. “Klassik” şaman süjetlərində “ölmüş”

---

<sup>42</sup> Toporov B.H. Göstərilən əsəri, s. 21

şamanın ətinin sümüklərdən ayrılmasını xatırlayaq. Süjetə diqqət edək.

Qalın Oğuzun birliyi parçalanır, törə ilə müəyyənləşən struktur pozulur. Onun aradan qaldırılması nizamın törə strukturu əsasında yenidən bərpa edilməsini tələb edir. Demək, Beyrək törədən gələn sakral Ucoq-Bozoq strukturunun modeli, daşıyıcısıdır. Təbii ki, profan İçoğuz-Daşoğuz səviyyəsində pozulan struktur sakral Ucoq-Bozoq strukturu əsasında bərpa olunmalıdır. Bərpanın ritual konteksti (sakrallığı) qurbanın da sakrallığını tələb edir. Başqa sözlə, ritual toplumun sakral kult (tapınış) sistemi ilə bağlı olur. Müqəddəslik burada ritualın məhz qurban semantemində təzahür edir. V.N.Toporovun yazdığı kimi, “ritualın “müqəddəs olanla” əlaqəsinin təcəssümünün ən önəmli örnəklərindən daha biri ritualın... kompozisiya və semantik mərkəzini təşkil edən qurban və qurbanvermədir”<sup>43</sup>.

Qurban sakral varlıqdır. Onun bərpa ritualında üzə çıxan kosmik modelləşdiricilik funksiyası qurbanın sakral tapınış sisteminin mərkəzi semantemi olan totemlə bağlılığını (istə-istəməz) ortaya qoymuş olur. Totem kosmoloji strukturu modelləşdirən obrazdır. Qurbanın da bərpa ritualında funksiyası elə budur. Təhlilin bu məqamında Beyrəyin sakral qurd statusu artıq aktuallaşmış olur. O – Qam Bөрə oğlu Beyrəkdir, yəni Qam Qurd oğlu Qurddur.

Beləliklə, **Beyrək:**

- a) **Mediator**dur;
- b) **Mediatorluğu sonuncu boy süjetində statusdəyişdiricilikdir;**
- c) **Kosmogenetik baxımdan və süjetaltı olanlarda Qam-Şamandır;**
- ç) **Qam Qurd, başqa sözlə, Şaman Qurddur;**

---

<sup>43</sup> Toporov B.H. Göstərilən əsəri, s. 37

**d) Sakral qurbandır;**

**e) Qurd qurbanıdır;**

**ə) Qurd totemidir.**

Qurd Oğuz-Türk sakral düşüncə sitemində totemdir. Totemin kosmik modelləşdiricilik, sakral qurban funksiyası kontekst olaraq kosmogenetik strukturu qurdla bağlı olan Beyrəyin yuxarıdakı status və funksiyalarını bir sıraya düzmüş olur. Qeyd edək ki, yuxarıdakı status-funksiyalar Beyrək obrazının strukturunda həm diaxron, həm də sinxron səviyyələr (eyni zamanda diaxron və sinxron transformasiyalar) nümayiş etdirir. Bunların düzülüş dinamikası geniş araşdırma tələb edir. Odur ki, indiki halda deyilənlərlə yetərlənirik).

**Qurdluq (oxu: totemlik)** Beyrək obrazının strukturunda semantik mərkəzdir. Başlıcası, Beyrəyin qurd totemi funksiyası “Kitabi-Dədə Qorqud”da süjetaltı planlar səviyyəsində kompleksdir. Belə ki, süjetaltından gələn bu “qurdluq” təkcə Beyrəyin kosmogenetik şəcərəsində (özünün və atasının adları) üzə çıxmır. Süjetüstündə də bunun çox mühüm bir “izi” qalıb. Bu, “üzü niqablı” Beyrək obrazıdır:

“Qanturalı cəmal və kəmal iyəsi yigit idi. Oğuzda dörd yigit niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuq və Boz ayğırılı Beyrək”<sup>44</sup>.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti bu niqabı “keçmişdə döyüşçülərin, cəngavərlərin tanınmaması və qorunması üçün taxdıqları üz zirehi” kimi izah edir<sup>45</sup> (16, s.137). Qeyd edək ki, bu izah niqabı tarixi semantikasını baxımından oğuzların hərbi inventar qatına süni şəkildə, yəni lüğətdə “N” hərfi ilə başlanın “Kitabi-Dədə Qorqud” leksikasının tərtibçisi M.Əhmədovun “yozumu” ilə aid edir. Halbuki mətnin özün-

---

<sup>44</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 87

<sup>45</sup> “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, “Elm”, 1999, s. 137

dən bu hasil olmur. Belə ki, Oğuzda dörd igid üzünü niqabla örtərək gəzir. Niqab üz zirehidirsə, onda o, oğuzların hərbi ləvazimatları sırasında olmalıdır. Axı Oğuzda döyüşçülər (ordu) təkcə bu dörd nəfərdən ibarət olmamışdır. Bu anlamda, niqab heç də döyüş ləvazimatı deyildir.

Niqabı gəzdirən dörd igiddən biri olan Qanturalı “camal və kamal” sahibidir. Bu, “qazi ərən” statusunun cizgilərindəndir. “Camal və kamal” sahibi olmaq üzünüqablıların, yəni dörd Oğuz igidinin, o cümlədən Beyrəyin keyfiyyətidir. Onların camal sahibi olmaları müqəddəs sayılan sifətlərini, kamal sahibi olmaları isə islami biliklərini göstərir. Ancaq unutmamaq olmur ki, onların biliklərinin islami semantikasını “Kitabi-Dədə Qorqud”un son, yəni islami redaksiyası ilə bağlıdır. Başqa sözlə, bu, süjetüstündə (süjetin son transformasiya planında) belədir. Mətnin islamaqədərki qatı, təbii ki, İslam müqəddəsliyi ilə bağlı biliyi yox, oğuzların öz sakral dini-mifoloji inamlar sistemini (Tanrıçılığı) nəzərdə tuturdu. Bu kontekstdə Beyrəyin “üzü niqablı” igid kimi iki anlam səviyyəsi üzə çıxır:

Birincisi, Beyrək üzünü niqabla gizlədir. Demək, bu üz sakraldır və niqab bu halda sakral üzlə profan baxışların arasında dayanır. Başqa sözlə, bu üz qorunur, sakral kimi profan olanlardan təcrid edilir;

İkincisi, Beyrək “kamal” sahibidir. Oğuz mifoloji-dini sistemində o, sakral biliklərin, yəni Oğuz sakral rituallarına aid və profan sfera (müqəddəs olmayanlar, adi adamlar sferası) üçün qapalı olan ezoterik (gizləndə qalmalı olan) biliklərin sahibidir.

Beyrəyin həm niqabla qorunan sakral üzü, həm də sakral bilikləri onun bir obraz olaraq funksional statusları daxilindəndir. Bu, onun statuslarının birbaşa olaraq iki qatını göstərir:

a) **Sakral bilik** – Beyrəyin bir qam-şaman kimi malik olduğu bilik;

a) **Sakral üz** – Beyrəyin müqəddəsliyim qurban aspekti.

V.N.Toporov yazır ki, “qurban xüsusilə günahsızlığı, təmizliyi, zərifliyi... ilə seçilir”<sup>46</sup>, “...qurbanvermə özü sıx şəkildə zorakılıqla bağlıdır”<sup>47</sup>. Göründüyü kimi, Beyrəyin istər süjetaltında (islamaqədərki qatda), istərsə də süjetüstündə (İslam qatında) gerçəkləşmiş obrazı “günahsızlığı, təmizliyi, zərifliyi” ilə “seçilir”. O, Qazana xəyanət etməməklə süjetin son transformasiyasında əsl qəhrəman, günahsız əzabkeş statusuna gətirilir. Bu da, əslində, onun süjetin bütün transformativ səviyyələrində məhz qurban statusunda qaldığını metaforik şəkildə nümayiş etdirir.

Gördüyümüz kimi, qurbanvermənin universal formulu qurban verilənin üzərində zor tətbiq edilməsini nəzərdə tutur. Süjetdən də göründüyü kimi, Beyrək Aruz tərəfindən məhz zor tətbiq edilərək öldürülür (bunun funksional- proqramlaşdırılmış semantikasi barədə bir qədər irəlidə).

Beyrəyin bir qurban olaraq sakral üzü və sakral biliyi bu elementlərin funksionallaşdığı ritual-mifoloji sistemdə dünya modelinin struktur elementləri sırasına aiddir. Yəni bunlar (üz və bilik) kosmoloji düşüncə sisteminin mifoloji-metaforik eyniləşdirmə və fərqləndirmə prinsipi ilə işləyən kontekstində semiotik vahidlər, işarə vahidləridir. Onda sual meydana çıxır: Beyrəyin sakral bilik və üzü nələrin işarəsidir və niqab nəyi işarələndirir?

1. Beyrəyin qam-şaman statusu onun müqəddəs və gizli (ezoterik) biliklərə malik olduğunu nəzərdə tutur. Bu halda niqab həmin biliklərin gizli saxlanılmasının maddi işarəsidir.

2. Beyrəyin üzünün niqabla örtülməsi İslam kontekstində müqəddəslərin öz simalarını, yəni Allahın təcəllə etdiyi mənə-

---

<sup>46</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 38

<sup>47</sup> Топоров В.Н. Göstərilən əsəri, s. 38

lar aləmini gizlətmələrinə uyğundur. Ancaq bu, niqabın eposdakı ən son transformasiyasıdır. Süjetaltında İslam yoxdur, oğuzların özünə məxsus olmuş sakral bilikləri var və bu kontekstdə **niqab məhz üçün gizlədilməsini bildirmir**. Bu gizlətmənin ritual konteksti var və niqab da həmin ritual kontekstinə daxildir. Başqa sözlə, süjetaltında bu, **niqab yox**, ritualın statusdəyişmə predmeti olan **maskadır**.

Onda sual meydana çıxır: Bu niqab-maskə nəyin maskası, yaxud nəyin işarəsidir? Cavab çox sadə olmaqla Berəyin funksional statusları çevrəsindədir.

Beyrək qam-şamandır, mediatorudur, statusdəyişdiricidir, sakral qurbandır, qurd qurbanıdır, ən başlıcası, qurd totemi kult sisteminin daşıyıcısıdır. Və buradan göründüyü kimi, onun niqab-maskası məhz **qurd maskasıdır**. Beyrək qurd maskası ilə qurdlaşır, yəni statusunu dəyişir. Bu, ritual kontekstində olur. Sonuncu boy süjet ritualının ölüb-dirilmə (inisiyasiya) mərasimi olduğunu nəzərə alsaq, mənzərə tamamilə aydın və məntiqi görünür.

Beyrək bir qam olaraq mediatorudur. Ucoq-Bozoqla bağlı statusdəyişmə ritualında iki dünya (profan İçoğuz-Daşoğuz dünyası və sakral Ucoq-Bozoq dünyası) arasında mediasiya edir. Bunun üçün o, öz statusunu dəyişməli, sakral mediator (qurd) statusuna keçməli olur. Statusun dəyişməsi ritual ölüm vasitəsi ilə baş verir. Beyrək ritual olaraq ölür (qurban verilir) və qurd statusuna keçir. Onun yeni qurd statusu qurd maskası vasitəsi ilə işarələnir. Beləliklə, qurd maskası onun ritual səciyyəli qurdluq statusunun işarəsidir.

Bu maska-üzlük şamanizmdə əsas ritual elementidir. Məs., V.N.Basilov yazır ki, şaman qamlama vaxtı öz sifətinə üzlük (ayının burun və dodaqlarından olan dəri) bərkidir, yaxud yapışdırırdı<sup>48</sup>. Tədqiqatdan bəlli olur ki, şamanın sifətinə

---

<sup>48</sup> Басилов В.Н. Избранники духов. Москва, «Наука», с. 106

taxdığı maska, yaxud başına geydiyi heyvan başının dərisi, yaxud da hər hansı heyvanı bildirən simvolik tac onun heyvan əcdadı, qoruyucu ruhu, totem əcdadıdır. Həmin əcdad-ruhu bildirən maska, yaxud papaq vasitəsi ilə şaman qamlama vaxtı əcdadına çevrilir, yəni statusunu dəyişirdi<sup>49</sup>.

**Beyrəyin də Oğuzda üzü niqablı gəzməsi onun qam-şaman statusu ilə bağlıdır. Beyrək Qam Bөрənin, yəni Qam Qurdun oğludur. O, ritualda qurda çevrilir (sakral kontekst), lakin ritualdan qıraqda da (profan kontekst) sakral statusunu saxlayır (qam-şaman statusu). Beyrək üzünə taxdığı qurd niqab-maskası ilə onun altındakı qam simasını (üzünü) sakral üz kimi profanlardan təcrid edir.**

Bütün bu deyilənlər bizi pillə-pillə süjetin alt qatlarına endirir. Tədqiqatın istiqaməti süjetin transformasiya başlanğıcında duran ritualın bərpasına doğrudur. Bu baxımdan, süjetdəki statusdəyişmə ritualının funksional struktur elementləri bir-bir aşkarlanır. Növbəti pillə ritualın funksional struktur elementlərinin dinamika mənzərəsini, yəni funksional semantikanı aşkarlamaqdır. Bunun üçün aşkar edilmiş struktur elementlərini ardıcılıqla düzmək gərəkdir. Başlıcası bu düzumdür. Həmin düzüm isə ixtiyari bir hadisə olmayıb, birbaşa kosmoloji invariantı, ritual-mifoloji struktur sxemini gerçəkləşdirir.

---

<sup>49</sup> Басилов В.Н. Göstərilən əsəri, s. 96-117

## **§ 8. Süjetdəki statusdəyişmə ritualinin funksional strukturu**

V.N.Toporovdan gördüyümüz kimi, “ritual yaradılışın obrazıdır... və ritualda ilkin yaradılış aktında baş verənlər bərpa olunur”<sup>50</sup>. Məsələnin bütün mahiyyəti bununla, başqa sözlə, ritualda ilkin kosmoqonik durumun (İlk Məkan, İlk Zaman, İlk Əcdad, İlk Əcdadın İlk Yaradılış Aktları sakral kompleksinin) bərpa ilə bağlıdır.

Ritual konfliktin həll vasitəsi kimi, ilkin kosmoqonik durumu bərpa edir və bu xronotop əsasında real kosmosun strukturu (əslində, onun artıq xaosa keçmiş, dağılmış destrukturu) sakral kosmosun ideal strukturu ilə tutuşdurulur və onların arasında eyniləşdirmə prosedurası (identifikasiya) aparılır. Real strukturun dağılmış elementləri sakral struktura uyğun yenidən düzülür (bərpa edilir).

Bundan çıxış etsək, sonuncu boy süj etindəki statusdəyişmə ritualında da ilkin kosmoqonik durum bərpa edilir. Oğuzlar üçün bu kosmoqoniya Oğuz kağanla bağlı **müqəddəs yaddaşdır**. Oğuz kağan oğuzların ilk əcdadı, onların dünya düzəninə qurucusudur. Demək, ritualda Oğuz kağanın qurduğu dünya düzəni (dünya modeli) bütün əsas struktur elementləri ilə bərpa olunur. Biz həmin elementləri sonuncu boyda görürük: Ucoq-Bozoq, Beyrəyin sakral Boz Qurd statusu. Ancaq elementlər bunlarla məhdudlaşmır. Qalanları da süjetdə var, lakin süjetaltında qalıb. Demək, onları da bərpa etmək lazım gəlir.

İlkin kosmoqonik aktların yaradıcısı Oğuz kağan da süjetdə öz transformativ əvəzediciləri (dublikatları) ilə yerindədir.

---

<sup>50</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 16

Yada salaq ki, kosmoqoniya tək cə kosmoqonik elementlər demək deyildir, eləcə də kosmoqonik prosesdir (ilkin kosmoqonik invariant sxemidir). Bu proses Oğuz kağanın adını saxlayan mətnlərdə birbaşa dünya quruculuğu, Oğuz kosmosunun modelləşdirilməsi ilə bağlıdır. Oğuz kağanın gerçəkləşdirdiyi **Oğuz dünyasının modeli** sonuncu boydakı statusdəyişmə ritualında oğuzlar tərəfindən bərpa olunur. Bu – Oğuz Kağanın qurduğu “Ucoq-Bozoq “dünya modelidir. Bu modelsiz İçoğuz-Daşoğuz kosmosunun (dünya düzəninin) bərpası mümkün deyildir. Qanunauyğundur ki, boyun əvvəli məhz bu modelin sakral dünya tezisi olaraq elan olunması ilə başlanır (“Uc Oq, Boz Oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı”). Süjetdə bu düzən törən şəklində bərpa olunur (yağmanın keçirilməsi), sonra düzən pozulur və Beyrəyin iştirakı ilə yenidən qurulur. Bərpa məhz Ucoq-Bozoq dünya modeli əsasında aparılır. Gerçək Oğuz (İçoğuz-Daşoğuz) dünyasının strukturunu bu arxetipik model müəyyənləşdirir. Bu isə tədqiqatımızın istiqamətini birbaşa Oğuz kağanla bağlı **sakral informasiyaya** doğrudur (“Oğuz kağan” mifoloji eposuna, uyğur versiyasına) yönəldir. Onu da əlavə edək ki, Oğuz kağanla bağlı, yəni onun adını birbaşa saxlayan mətnlər Oğuz kağanın Oğuz kosmosunun strukturunu necə müəyyənləşdirməsini, təqribən, eyni sxem üzrə təqdim edir. Ayrı-ayrı variantlardakı “təfərrüatlar” variant olaraq invariant sxemdən qırağa çıxmır.

“Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Oğuz kağan müdrək, yuxuyozan, qeybdən xəbər verən Uluğ Türükün məsləhəti (mediatorluğu) ilə Göy Tanrıdan gələn dünya düzəninin qurur. O, altı oğlunu (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz) yay-ox prinsipi ilə buzuklara və üçoklara ayırır. Ömrünün sonunda belə bir ritual təşkil edir: Düşərgəsində sağ tərəfdə qırx qulac uzunluğunda ağac ucaldırır. Həmin ağacın başına bir qızıl (qırmızı) toyuq qoydurur, ayağına isə bir ağ qoyun bağlatdırır. Sol yanındakı eyni uzunluqda ağacın başına bir gümüş toyuq

qoydurur, ayağına isə bir qara qoyun bağlatdırır. Sağ tərəfində buzukları, sol tərəfində isə üçokları otuzdurur<sup>51</sup>.

Bölgədə Oğuz dünyası üfüqi və şaquli yönlərdə bu paradigmatik dünya səviyyələrini verir:

<b>Yay</b> -----	<b>Ox</b>
<b>Sağ</b> -----	<b>Sol</b>
<b>Qızıl toyuq</b> -----	<b>Gümüş toyuq</b>
<b>Ağ qoyun</b> -----	<b>Qara qoyun</b>
<b>Buzuk</b> -----	<b>Üçok</b>

Yay-Ox, Sağ-Sol üfüqi məkandakı Hakim-Vassal strukturu, Qızıl toyu-Gümüş toyuq qoşalıkları Yerüstü-Göy səviyyəsində Hakim-Vassal strukturunu, Ağ qoyun-Qara qoyun qoşalığı Yerüstü səviyyəsində yenə də Hakim-Vassal strukturunu işarələndirir. Bölgü bundan dərinə getmir. Ancaq bu bölgü Bozoq-Ucoq hakim-vassal bölgü prinsipini bütün aydınlığı ilə ortaya qoyur. Burada Oğuz etnosu göy səviyyəsində toyuq obrazı, yerüstü səviyyədə qoyun obrazı ilə strukturlaşdırılır. Toyuq (quş) və qoyun Oğuz kosmosunun çeşidli səviyyələrinin modelləri kimi çıxış edir. Ritualda model-obrazların sırasında qurdun olmaması onun oğuzların totem modelləri sırasında olmasını inkar etmir. Yüngül müşahidə belə göstərir ki, belə obraz-modellər sakral invariantın paradigmatlarını təşkil edir. Yəni bunların müxtəlif heyvanlar olması bir diferensial əlamət olaraq variantlar səviyyəsindəki təsnifatı (fərqləri) nümayiş etdirir. Bütövlükdə götürdükdə, bütün variantlar öz diferensial fərqlənmə əlamətləri ilə birlikdə vahid invariantı əks etdirir. Oğuz kağanla bağlı mifoloji eposda (uyğur versiyası) bu invariant Boz Qurddur. Qoyunun model-obraz kimi, Boz

---

<sup>51</sup> Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, Sabah, 1993, s. 123

Qurd invariantının paradiqması olmasını Rəşidəddin “Oğuznamə”sində Bozoq-Ucoq bölgüsünün **at** model-obrazı əsasında aparılması da göstərir. Yəni **qoyun, toyuq** (“Oğuznamə”nin uyğur versiyası) və **at** (Rəşidəddin “Oğuznamə”si) **bozqurd** invariantının müxtəlif dünya səviyyələri və müxtəlif mətn variantları boyunca paradiqmatik variantlarıdır. Rəşidəddin “Oğuznamə”sinin başlıca cəhətlərindən biri odur ki, burada **at** model-obrazı vasitəsi ilə gerçəkləşdirilən etnokosmik ritual “Kitabi-Dədə Qorqud”da Beyrəklə bağlı statusdəyişmə ritualında Beyrəyin **qurd bədən strukturu** vasitəsi ilə eyniləşdirmə prosedurasının necə aparılmasını (funksional struktur semantikasını) bərpa etməyə imkan verir.

Rəşidəddin “Oğuznamə”sində göstərilir ki, Oğuz xandan sonra onun böyük oğlu Gün xan atasının yerinə keçir. Oğuzun altı oğlu, iyirmi dörd nəvəsi vardı. Bir gün İrkıl Xoca adlı çox tədbirli və müdrik adam Gün xana deyir ki, siz altı qardaşın Allahın izni ilə dörd oğlu, birlikdə isə iyirmi dörd övladınız var. Ola bilər ki, onlar sonralar öz aralarında vuruşsunlar. Bunun çarəsi budur ki, hər birinin rütbəsi, məşğuliyyəti, adı və ləqəbi verilsin, hər birinin bir nişanı və tamqası olsun. Bununla tanınınsınlar və hər birinin digəriylə bir savaşı olmasın. Hər bir övlad da öz yerini bilsin...

İrkıl Xoca hələ Oğuzun sağlığında birinci yarısı Bozok, o biri yarısı Uçok adını almış bu oğlanlardan olan iyirmi dörd övladın hər birinə bir ləqəb verdi. Yəni hər birinə onlara aid olan heyvanlara vurmaq üçün tamqa müəyyən etdi. Hər bir oğula hansı heyvanın onqun olacağını bildirdi... İrkıl Xoca, beləliklə, at ətinin hansı parçasının hansı nəslə veriləcəyini bir daha heç bir narazılıq və anlaşılmazlıq olmaması üçün təyin etdi.

Toyda iki at kəsməli idilər. At on iki hissəyə parçalanır. Atın birini Bozoklara, o birini Uçoklara verdilər. Boyuna yaxın olan arxa sümüyü, arxaya yaxın olan onurğası, bir də sağ qol padşahın ulus böyüyünün olmalıdır. Digər parçalar bir

nəslə və Oğuzun oğullarına ayrıca pay (xas uluş) kimi verilir. Bu, ona görə edilir ki, heç kəs başqasının payını yeməsin. Bu cür təfsilat hər bir qəbilənin adı altında yazıldı<sup>52</sup>.

Beləliklə, Oğuz elinin strukturu Oğuz xan tərəfindən Tanrı əmri kimi müəyyənləşdirilir. Rəşidəddindəki İrkıl Xoca uyğur versiyasındakı Uluğ Türükdür. Bu obrazların hər ikisi Dədə Qorqudla eyni paradigma sütununa girir. Başlıcası budur ki, Oğuz elinin struktur elementləri ləqəb, damğa, onqon, rütbə, məşğuliyyət və s. səviyyələrədən müəyyənləşdirilir. Bu struktur elementlərinin düzümü model-obraz əsasında aparılır. Uyğur versiyasındakı qızıl və gümüş toyuqların, ağ və qara qoyunların yerinə burada biz iki at görürük. **Bu, Oğuz kosmosunun zoomodelidir. Belə ki, nəvələrin hər biri ritual məqsədi ilə kəsilən atların bədənindən onlara məxsus hissələri pay alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) Oğuz etnik-siyasi qurumunda tutduğu pillə (hakim-vassal), üfqi (sağ-sol) və şaquli (yuxarı-aşağı) məkanlarda tutduğu mövqə atın bədənindən alacağı payın yerini müəyyən edir (şərtləndirir). Yəni ayrılan payın atın bədəninin harasından olması hər bir nəvə-tayfanın Oğuz kosmoetnik, ictimai-ierarxik qurumunda tutduğu yerə uyğun idi. Bu pay onların hər birinin at obrazında təsəvvür etdikləri kosmik dünya modelində durduqları yerin işarəsi idi. Bu 24 pay birləşəndə 2 at-model alındığı kimi, həmin paylarda işarələnmiş 24 nəvənin kosmik-ierarxik düzümündən də iki at obrazında (yaxud ümumiyyətlə, at obrazında) təsəvvür edilən Oğuz zookosmik dünya modeli alınır.**

Göründüyü kimi, toyda at kəsilməsi, onun bölgüsü oğuzdaxili konfliktlərin ritual vasitəsi ilə həlli modelidir. Tərəndə kəsilən atlar adı atlar olmayıb, Oğuz kosmosunu modelləşdirən qur-

---

<sup>52</sup> Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürovanındır. Bakı: Azərbaycan Dövlət N-PB, 1992, s. 38-41

banlardır. Bu heyvan-modellər sakral qurban olaraq totemdir. Yəni onların kosmosu ritual kontekstində təsnifləndirmə funksiyası vardır. Oğuzlar özlərini toyda bu atların vasitəsi ilə təsnif edirlər (“Kitabi-Dədə Qorqud”da belə təsnifləndirmə birinci boyda üçrəngli çadırlar süjetində ağ və qara qoyunlar vasitəsi ilə aparılır). Beləliklə, **at**, **toyuq**, **qoyun** bir paradiqmatik sütunda dayanır və **boz qurd** invariantını paradiqmalaşdırır. Burada heyvanların hər birinin qoşa (iki) olması da Oğuz kosmosunun öz struktur mahiyyətini əks etdirir. Çünki:

– Boz Qurd kosmoqonik başlanğıcda vahiddir. Bu, sakral başlanğıcdır. Kosmoloji struktur sonrakı pillələrdə binar (dual) struktur nümayiş etdirir. Yada salaq ki, Oğuz elinin əcdadı Oğuz kağan da sakral başlanğıc olaraq vahiddir. Lakin İç Oğuz-Daş Oğuz profan səviyyələrində biz artıq dual (binar) əvəzediciləri görürük: Qazan-Aruz. Demək, kosmoqonik başlanğıcda vahid olan Boz Qurd da kosmoloji pillələrdə dual struktur verməlidir.

– Folklorşünas H.İsmayılovun son aşkarlamaları Boz Qurd obrazının totem dünya modeli strukturunu təqdim etmişdir. Belə ki, o, Mahmud Kaşqarlının “Divani lüğət it-türk” kitabındakı mifoloji informasiyaların təhlili əsasında qurd obrazının funksional semantikasının “Us Böri” və “Or Böri” ikiliyinə üzvləndiyini aşkar etmişdir. Alimin apardığı funksional etimologiya bu obrazların dual struktur təqdim ediyini ortaya qoymuşdur:

**Us Böri** – ədalət allahı (mələyi, ruhu, əyəsi – S.R.)

**Or Böri** – cəza allahı<sup>53</sup>.

Beləliklə, Boz Qurdun dual strukturu onun totem dünya modeli kimi funksionallığının yeni kontekstini ortaya qoymuş

---

<sup>53</sup> İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi / Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözü, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı, “Səda”, 2001, s. 47

olur. Burada “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boyundakı statusdəyişmə ritualı funksional yozuma gəlmiş olur. Bununla Beyrəyin sakral qurd qurbanı strukturu da aşkarlanmış olur (Yaxud niyə məhz Beyrəyin qurban verilməsi sualı aydınlaşmış olur).

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı statusdəyişmə ritualında etnosdaxili konflikt öz həllinin ritual modelini tapır. Burada ilkin kosmoqonik situasiya bərpa olunur. **Sakral qurban (Qurd-Beyrək)** hissələrinə ayrılır. Onun bədən hissələri əsasında 24 tayfadan ibarət Oğuz kosmosunun parçalanmış strukturu bərpa edilir. Və buradan mühüm bir məqam boy verir: Rəşidəddin “Oğuznamə”sində oğuzlar özlərini at modeli vasitəsi ilə təsnifləndirdikləri kimi, sonuncu boydakı oğuzlar da özlərini qurd modeli vasitəsi ilə təsnif edirlər. Rəşidəddindəki 24 Oğuz boyunun hər biri sakral at modelinin bədənində işarələndiyi kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı 24 boy da sakral qurd modelinin (Beyrəyin) bədənində işarələnir.

**Beləliklə, Beyrək totem-model, qurd totemidir. Bu, onun totem əcdad cizgilərini (statusunu) ortaya qoymuş olur. Bu cizgilər Beyrəyi Oğuz kağan sakral invariantına yaxınlaşdırır. Bu da təsadüfi deyil. Beyrəyin obraz strukturunda iki xətt var: qam və döyüşçü. Əvvəldə demişdik ki, Beyrək oxşarlıq cizgiləri ilə Oğuz və Qorqudun ortasında dayanır. Döyüşçülüyü və əcdad cizgiləri onu Oğuz kağana, qam-şamanlığı, qurd totemini işarələndirməsi Qorquda yaxınlaşdırır. Fikrimizcə, Beyrək qam-şaman olaraq əski şaman süjetləri ilə bağlıdır. Onun döyüşçülüyü şamanın animistik kontekstli döyüşçü statusu ilə bağlıdır (şər ruhlarla vuruşma konteksti). Bütövlükdə, Qorqud, Beyrək, Boz Qurd bir paradiqmatik sıradır və bu sırada Boz Qurd invarianta daha uyğun görünür (Beyrək obrazının strukturu ayrıca yazıda araşdırılacaq).**

## § 9. Süjet konfliktinin strukturu

Süjetdəki statusdəyişmə ritualının strukturu Beyrək obrazının funksional çevrəsində aşkar olsa da, süjeti hərəkətə gətirən, onu funksionallaşdıran epik impulsun strukturu açıqlanmamış qaldı. Süjetin epik impulsunun, yəni kosmoloji konfliktin əsasında oğuz kosmosunun Ucoq-Bozoq sakral düzümü ilə İçoğuz-Daşoğuz real düzümü arasında olan ziddiyyətlər durur. Bu, süjetüstündə xüsusilə aydın təzahür edir. Bu anlamda, süjet kifayət qədər tarixi və epik məntiqə malikdir. Ancaq bura qədər aparılmış təhlil süjetaltı plandan gələn statusdəyişmə ritualını, Beyrəyin şərti ölümünü, bütövlükdə, teatrallaşdırılmış hərəkət kompleksini, yəni ritualı ortaya qoydu. Demək, süjetüstündə epizmi şərtləndirən konfliktin strukturu oradan görüldüyü qədər sadə deyil. Belə ki, ən başlıca suallardan biri: “Statusdəyişmə ritualının nəyə qulluq etməsi” tam açıqlanmır. Demək, süjetin kosmoloji strukturunu təşkil edən elementlərin morfoloji funksiyalarına yenidən baxmaq lazım gəlir.

### § 9.1. *Konfliktin totem konteksti*

Süjetin ritual konteksti, eləcə də obrazların ritual səciyyəsi ona öncə ritualın totem kultu kontekstində baxmağı tələb edir. **Totemin kosmik modelləşdiricilik funksiyası onu modelləşdirilən etnik vahidin (Oğuz elinin) bütün profan elementləri ilə əlaqələndirmiş olur. Yəni etnik vahid sakral səviyyədə totemdə modelləşir, totem də profan səviyyədə etnik vahiddə gerçəkləşir. Etnik vahid və totem iki sistem olaraq bir-birində proyeksiyalanır (şifrələnir). Hər iki sistemdə proyeksiyalanan eyni bir strukturudur: sistemin bu iki səviyyəsini vahid struktur birləşdirir.** Bu mənada, sakral və profan səviyyələrin belə proyektiv paralelliyi profan

Oğuz kosmosu səviyyəsində olan konfliktin strukturunu sakral səviyyədə (totem konteksti) nəzərdən keçirməyi məqsədəuyğun edir.

Strukturun sakral və profan səviyyələri vahid sistemin ierarxik pillələri kimi, ayrılmaz şəkildə mövcuddur. Bunu “Kitabi-Dədə Qorqud” səviyyəsində kosmoloji strukturuna tədqiqatçılar tərəfindən az diqqət verilmiş Oğuz kosmonimləri də aydın nümayiş etdirir. Belə ki, Oğuz igidlərinin adlarında onların kosmoloji mahiyyəti ifadə olunur (**adın kosmoqonik kontekstdə semiogenezin işarəsi olması**). Diqqət edək.

Sonuncu boyun dörd struktur obrazından (Qazan, Aruz, Qorqud, Beyrək) ikisi, yəni Qorqud və Beyrək birbaşa qurd kultu ilə bağlıdır. Qalan iki obraza diqqət edək. Maraqlıdır ki, bu qəhrəmanların da totem semiogenezi onların adlarında daşınır (işarələnir).

Qazan eposda: “Azvay qurd əniyi erkəgində bir köküm var”, – deyir. Bu, Qazanın heyvan əcdad baxımından qurdla bağlandığını göstərir. Başqa sözlə, Qazan zoosəviyyədə həm də qurddur. Bunun belə olması folklorşünas M.Cəfərlinin **Qazan-Qurd** münasibətlərinin ritual modelini tapması ilə də təsdiqlənir. O göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un ikinci boyunda Qazanın Suya, Yurda, Köpəyə, həmçinin Qurda müraciəti bütün dini, mənəvi, poetik transformasiyaları ilə birlikdə əski kult-ritual modelindən qırağa çıxmır. Münasibətlər çərçivəsi öz semiogenetik strukturunda davranış formulu olaraq bu model verir<sup>54</sup>. Demək, Qazanın qurdla xəbərləşməsi xüsusi ritual modeli çərçivəsindədir və bu, Qazanın zoosəviyyəsini yalnız təsdiq edir.

Belə bir zoosəviyyə Aruz üçün atdır. Onu eposda “**At ağızlı**” epiteti müşayiət edir. “At ağızlı” – at sifətli deməkdir.

---

<sup>54</sup> Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, s. 107

Bu isə Aruzun at totemi ilə bağlı iki səviyyəsini ortaya qoymuş olur:

1) Beyrəyin qurd kosmogenetikasi onun epik obrazında niqab elementi ilə məhz sifətində işarələnilir (sifətə taxılan qurd niqab-maskası). Aruzun da “at ağızlı” epiteti onun məhz sifəti ilə bağlıdır. Eyni elementin təkrarlanması göz qabağındadır. K.Levi-Strosun məşhur tezisində olduğu kimi, təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu aşkara çıxarır<sup>55</sup>. Demək, zoeelementin sakral kontekstdə oğuzların sifəti səviyyəsində təkrarlanması mifin struktur hadisəsidir. Bu cəhətdən, mifin ritual konteksti Aruzun “at ağızlı” (at sifətli) epitetində at totem maskasını görməyə imkan verir.

2) Totem kosmogenetikadır, struktur törəməsi, zənciri yarıdır. Məs.: Qam Börə oğlu Beyrək (Qam Qurd oğlu Qurd). Burada qurd struktur elementi həm atanın (Qam Börə), həm də oğulun (Beyrək) adlarında kosmogenetik törəmə verir. Aruz da eyni tipli kosmogenetik zəncirin həlqəsidir. Onun oğlu Basat da “at urar”, “at basuban qan sümürər”. M.Seyidov bu adı “Bas-at”, yəni “ata qalib gələn, atı yenən” kimi izah etmişdir<sup>56</sup>. Etimologiyanın nə dərəcədə doğru olmasından asılı olmayaraq, **at** kosmogenetik elementi Aruzun ad-epitetində, Basatın isə həm adında, həm də epik funksionallığında təkrarlanan struktur elementi, kosmogenetik törəmənin korrelyativ əsası kimi çıxış edir. At bu halda genetik paradigmanın invariantında dayanmaqla totemdir.

Konfliktin tərəflərini təşkil edən elementləri Oğuz dünya düzəninə uyğun düzdükdə totem tapmış sisteminin məntiqi mənzərəsi alınmış olur:

---

<sup>55</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: «Главная Редакция Восточной Литературы», 1985, с. 206

<sup>56</sup> Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: “Yazıçı”, 1983, s. 87

Uc Oq -----Boz Oq  
İç Oğuz -----Daş Oğuz  
QURD Qazan -----AT Aruz  
QURD Beyrək -----AT Aruz

Demək, Qazan və Beyrək siyasi-sosial qarşıdurmanın eyni qütbündə dururlar. Onları tək-cə ucoqlardan olma yox, həm də eyni bir kult sisteminin (qurd toteminin) nümayəndələri olma da birləşdirir. Onlar qurd totemini təmsil etməklə at toteminin daşıyıcısına (Aruza) qarşı dururlar. Bu halda konfliktin totem konteksti aşkarlanmış olur. Konfliktin sakral səviyyəsində **Qurd-At** binar oppozisiyası durur

(Lakin bizə belə gəlir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un epik konfliktinin sakral strukturu buradakı şərhimizdən görüldüyü qədər sadə deyildir. Fikrimizcə, Qurd-At binar bloku totem oppozisiya strukturunun müəyyən elementlər səviyyəsini əks etdirir. Başqa sözlə, təsnifat modelinin bütöv strukturu yalnız bu elementlərdən təşkil olunmur. Bu baxımdan, bütöv strukturun bərpası xüsusi araşdırma tələb edir).

### ***§ 9.2. Konfliktin fonoloji oppozisiyalar kontekstindən bərpa olunan strukturu***

N.S.Trubeskoy fonoloji oppozisiyaların tək-cə fonoloji yox, bütүн oppozisiya sistemlərinə məxsus qanunauyğunluqlarından danışarkən yazır ki, “hər bir qarşılaşma (opozisiya) üzvlərinə onları bir-birindən fərqləndirən əlamətlərlə yanaşı, elə əlamətlər xasdır ki, bunlar qarşılaşmanın hər iki üzvünə aid olur. Belə əlamətləri “müqayisə üçün əsas” kimi götürmək olar. Müqayisəyə gələ bilməyən, yəni heç bir oxşar cəhətləri

olmayan iki şey (məs.: mürəkkəb qabı və iradə azadlığı) oppozisiya yarada bilməz”<sup>57</sup>.

N.S.Trubeskoyun aşkarladığı bu qanun universaldır: “Kitabi-Dədə Qorqud” qarşılaşmaları səviyyəsində də təsdiqlənir. İçoğuz-Daşoğuz, Qazan-Aruz, Beyrək-Aruz qarşিদurma qoşalılıqlarını oppozisiya və korrelyasiya kontekstinə saldıqda konfliktin struktur görünümü daha da dərinləşir.

Bu qarşিদurma qoşalılıqlarının baş müqayisə əsası (yəni onlarda qarşিদurma üzvlərinin hər ikisinə aid olan ortaq əlamət) onların hamısının oğuzlardan olmasıdır. Bütün bu qoşalılıqlardakı istənilən qarşিদurma üzvləri “distinktiv” (mənaferqləndirici) əlamətlərinə baxmayaraq, onların hamısı üçün eyni olan müqayisə əsası nümayiş etdirir:

## **OĞUZLAR**

**İç Oğuz-----Daş Oğuz**

**Qazan-----Aruz**

**Beyrək-----Aruz**

Burada hər bir qoşalılığın müqayisə əsası (ortaq əlaməti) “oğuz” olmaqdır. Bu baxımdan, həmin əlamət bu qoşalılıqları bir sütunda düzən korrelyasiya (əlaməti) oxudur.

Epik informasiyaların təhlili göstərir ki, “**oğuz olmaq**” ən ümumi korrelyasiya əlamətidir və bu, konkret səviyyədə (İçoğuz-Daşoğuz münasibətləri) “**qohumluq**” korrelyasiya oxunu ortaya qoymuş olur. Bu korrelyasiya oxu münasibətlərin difensial konkretliyi baxımından məhz “**dayı-bacıoğlu**” korrelyasiyasıdır. Belə ki, Qazan-Aruz və Beyrək-Aruz qoşalılıqları “**içoğuzların daşoğuzların bacısı uşaqları olması**” korrelyativ oxu ilə birləşir.

---

<sup>57</sup> Trubeskoy N.S. Fonologiyannın əsasları. Bakı, “Mütərcim”, 2001, s.

İlk baxışdan adama elə gəlir ki, sonuncu boy süjetinin epik konfliktinin kontekstində “dayı-bacıoğlu” qoşalığının təhlil səviyyəsi kimi götürülməsi təsadüfidir. Ancaq yada salaq ki, sonuncu boyda məhz bu model (Alp Aruzun Salur Qazanın dayısı olması və Bamsı Beyrəyin daşoğuzlardan qız alması) xüsusi olaraq qabardılır (süjet aktuallığı qazanır). **Epik mətnə isə təsadüfi heç nə olmur. Buradakı bütün elementlər sistem ünsürləri, işarələr sisteminin çeşidli səviyyələri əks etdirən vahidləridir.**

Diqqət edək. Qazan Aruzun bacısı oğludur. Beyrək daşoğuzlardan qız almışdır. Bu iki informasiya bloku paradigmatik düzümdə semiotik aspekti ortaya qoymuş olur:

**Qazan-----Aruzun-----bacısı oğludur.  
Beyrəyin uşağı-----Daşoğuzların-----bacısı oğludur.**

Daşoğuzlu qızdan doğulmuş Qazanla Beyrəyin daşoğuzlu qızdan doğulacaq (yaxud artıq doğulmuş) uşağı eyni sütunda dayanır və “**bacıoğlu invariantına**” girir. Aruz da daşoğuzların başçısı, (“fratril”) tirə əcdadının işarəsi, Daş Oğuzu modelləşdirən vahid kimi, İçoğuzda doğulmuş və doğulacaq uşaqların Daşoğuzdakı dayılarının başçısı, başqa sözlə, **baş dayısı, tayfa dayısıdır**. Bu halda Beyrəyin uşağı həm də Aruzun bacısı oğlu sayılır. Yəni də bu halda Qazanın Aruzun bacısı oğlu olması onun Daşoğuzdan olan bəylərdən hər hansı birinin bacısı oğlu olmasına bərabər sayılır. Bu, əsasında mifoloji-metaforik eyniləşdirmə prinsipi duran, arxetipik şüurdan gələn Oğuz kosmogenetikasi baxımından təbii olmaqla Dayı-Bacıoğlu qarşılıqlı qoşalığının Oğuz dünya modelinin invariant modelləri sırasında olduğunu göstərir.

Dayı-Bacıoğlu qoşalığı təhlili verilən binar qoşalılıqlar üçün münasibətlərin invariant modeli olsa da, o, özü də daha

dərində olan invariantın paradiqmasıdır. Bu, **Ana-Ata** invariantıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuz toplumunda biz patriarxal (ata hüququnun üstünlüyü) davranış modelini görürük. Qazanın anasının və Beyrəyin uşağının anasının daşoğuzlu olması bu halda içoğuzları – **Ata**, daşoğuzları – **Ana** mənə sütununa qoymuş olur. Bu halda süjet konfliktinin alt qatlarında Dayı-Bacıoğlu və Ana-Ata struktur modelləri ilə nizamlanan münasibətlərin pozulması durur. Bu struktur modellərinin, irəlidə görəcəyimiz kimi, süjetin ritual-mifoloji semantikasında rolu mühümdür (Məsələnin bu kontekstdə təhlili mürəkkəb və genişdir. Müstəqil araşdırma tələb edir).

### **§ 9.3. Konfliktin Struktur-Tarix konteksti**

Sonuncu boy konflikti onun şüurlu şəkildə törədilməsi ilə əlamətdardır. Onda suallar meydana çıxır:

a) Qazan niyə Ucoq-Bozoqla bağlı törə qanununun pozulmasına yol verir? Halbuki yol verməməli idi.

b) Qazan törə qanununun öz xeyrinə pozulmasına niyə yol verir? Halbuki yol verməməli idi.

Göründüyü kimi, konfliktin suallarda hallanan mahiyyəti törənin bütün struktur qatları boyunca pozulması ilə bağlıdır.

**Törə** – strukturdur, hərəkət prosesində dəyişməyən münasibətlər modelidir.

**Tarix (geçəklik)** – bu halda həmin dəyişməz modelin gerçəklik zəminində pozulması kimi üzvlənmiş olur.

**Demək, sonuncu boyda ən geniş müstəvidə Struktur-Tarix qarşılıqlıdır. Törə və Gerçəklik (tarix) üz-üzə gəlir, onların üst-üstə düşməməsi konflikt yaradır və bu konflikt Oğuz dünya düzəninin bütün struktur qatlarını bürüyür.**

Müşahidə göstərir ki, süjetin son transformativ səviyyəsinin ziddiyyətlərlə dolu olması Törə-Gerçəklik qarşındurmasının çoxqatlı olması ilə şərtlənir. İndiki halda ən azı iki qat görünür. Başqa sözlə, sonuncu boyda törə qanunu ikiqat pozulur:

1. Ucoq-Bozoqdan qalan ən əski adət pozulur. Sakral (Oğuz kağandan qalan) bölgüyə görə, hakimiyyət bozoqlarda – Aruzgildə olmalıdır. Yəni onlar Bozoq olaraq İçoğuz olmalı idilər. Lakin onlar Daşoğuz statusundadırlar. Bu, konfliktin ən dərin (keçmişdə qalan) qatıdır – **konfliktin birinci qatı**.

2. Ucoq-Bozoq dövründən qalan, ancaq bir qədər dəyişdirilmiş şəkildə İçoğuz-Daşoğuz münasibətlərinin birliyini nizamlayan adət pozulur. Yəni ən əski sakral bölgüyə görə, bozaqlar – İç Oğuz, ucoqlar – Daş Oğuz olmalıdır. Lakin real güc zəminində baş vermiş yerdəyişmə ilə yeni tarazlıq modeli yaradılmışdır: Tarazlığın bu səviyyəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”da özünü aydın şəkildə göstərir: Ucoqlar (Bayındır xan) – İç Oğuz, bozoqlar (Aruz) - Daş Oğuz. Bu, konfliktin nisbətən dayaz və müasir qatıdır. Salur Qazan öz hakimiyyəti ilə bu tarazlığı da pozmuş olur – **konfliktin ikinci qatı**.

Beləliklə, sonuncu boyda biz Bozoq-Ucoq törə qanununun ikiqat pozulması ilə üzbəüz qalırıq. Bu da bizim təhlilimizi konfliktin dinamikasını sonuncu boy süjetinin transformativ inkişaf istiqamətinin retrospektiv pillələri boyunca izləməyə yönəldir.

Tarixçi S.Əliyarov “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Bayındır xan və Salur Qazan hakimiyyətləri ilə bağlı göstərir ki, oğuzlarda ikili hakimiyyət sistemi olmuşdur. Bunlardan birini – ulu xaqan Bayındır xan, digərini – Qazan xan təmsil edir. Ba-

yındır xan ali siyasi hakimiyyətdir, real dövlət idarəçiliyi (ordu, daxili işlər və s.) Qazan xanın əlindədir<sup>58</sup>.

Fikrimizcə, bu ikili hakimiyyət sistemi dual struktura malikdir və türk toplumunun dual-kosmik strukturunu əks etdirir. Yəni hakimiyyət bölünür. Ən güclü qol ali pilləni, ondan zəif qol aşağı pilləni götürür. Hər ikisi hakimiyyəti təmsil edir. Sonuncu boydakı konfliktin mərkəzində Qazanın özü dayanır. Qazan Bayındır xanın kürəkəni, qızının əridir. Konfliktin kökü, fikrimizcə, həm də buna bağlıdır. Məsələ burasındadır ki, Bayındır və Qazan xanın birgə hakimiyyəti hakimiyyətin bölünmə prinsipinin pozulmasıdır. Belə ki, hakimiyyətin bir qolu Bayındırda, o biri qolu Qazandadır. Onların hər ikisi tayfa mənsubiyyətinə görə Ucoq qanadına aiddirlər. Beləliklə, hakimiyyətin hər iki qanadı ucoqların əlindədir və bozoqlar ümumiyyətlə kənara sıxışdırılmışlar.

Eposdan bəlli olur ki, Bayındır xanın hakimiyyəti Qazana nisbətdə əvvəldir. O – güclüdür, buna görə də törə baxımından Ucoq olsa da, İç Oğuz statusundadır. Bu güc Qalın Oğuz (eləcə də onun bir qolu olan Bozoq-Daşoğuz) tərəfindən qəbul olunur. Bu halda hakimiyyətin ikinci qolu bozoqlarda – Daş Oğuzda, konkret olaraq, Alp Aruzda olmalıdır. Ancaq onun yerində biz məhz Salur Qazanı görürük.

Demək, Qazanın ritualda daşoğuzların hüquqlarını tapdarması onun Aruzun durmalı olduğu pilləni tutması ilə bağlıdır. **Törəyə görə**, birinci pillədə dayanmalı olan Aruz, **Tarixə görə** ikinci pillədə dayanmalıdır. Ancaq bu pillədə də Qazan dayanır. Qazan da gerçək mövqeyindən istifadə edib, Aruzu, ümumiyyətlə, strukturxarici duruma salmaq istəyir. Qazanın bunu törə qanunu kontekstində etməsinin səbəbi zora söykə-

---

<sup>58</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 259

nən mövqeyini legitimləşdirmək, yəni yeni törə gerçəklikləri yaratmaq istəyidir.

Qazan-Aruz konfliktinin dinamikası mürəkkəbdir. Bura Qazanın hakimiyyətin bozoqlara (Aruza) məxsus pilləsini necə əldə etməsi də daxildir. Bu, bizi yenə də **“qohumluq”** korrelyativ oxunun funksional səviyyələrinə doğru yönəldir. Belə ki, bütün epos boyunca Qazanın Bayındır xanın kürəkəni olması, sonuncu boyda isə Aruzun Qazanın dayısı olması və Beyrəyin daşoğuzların kürəkəni olması xüsusi vurğulanır. Bu, **Dayı-Bacıoğlu** modelidir. Qazanın Bayındır xanın kürəkəni olması bu modelə ziddir. Yəni Qazan bir içoğuzlu kimi, İç Oğuzun yox, Daş Oğuzun kürəkəni olmalı idi. Demək, onun hakimiyyətə gəlməsi törənin Dayı-Bacıoğlu münasibətlər modelinin pozulmasına söykənir.

Beləliklə, sonuncu boyun konfliktoloji strukturu iki impulsdan (törənin ikiqat pozulmasından) qaynaqlanır:

Birincisi, Ucoq-Bozoq törəsinə görə ali siyasi hakimiyyət bozoqlarda (Aruzda) olmalı idi, ancaq ucoqlardadır;

İkincisi, Qalın Oğuzun gerçək (İçoğuz-Daşoğuz) strukturuna görə hakimiyyətin ikinci pilləsi bozoqlarda (Aruzda) olmalı idi, ancaq ucoqlardadır (Qazandadır).

**Bu konflikt səviyyələri gerçəklikdən gəlməklə süjetdə epikləşib. Bu baxımdan, bərpa olunan konflikt səviyyələri gerçəkliyi məhz epik planda işarələndirir. Burada hərfi anlamda tarix axtarmaq olmaz. Bunlar tarixin epik görünmə səviyyələridir. Ciddi qəlibləşmə, işarələnmə, sxemləşmə var: gerçəklik bu işarələrdə universumlaşmış səviyyədədir. Struktur-Tarix qarşılaşması həmin işarə- süjetlərin epik funksionallığının ümumi kontekstidir. Bu qarşıdurma süjetin istənilən səviyyəsi üçün aktualdır. Ənənə və Gerçəklik, başqa sözlə, struktur və tarix bütün hallarda dialektik oppozisiyaya girir. Unutmaq olmaz ki, epos ənənəvi cəmiyyətdə etnik düşüncənin tipidir (düşüncə kodla-**

rından biridir). Bu halda eposda olan düşüncə modelləri **Struktur – Yaddaşı təşkil edir: gerçəklik real situasiyanın canlı modeli olaraq daim struktura qarşı durur. Bu şəraitdə epik düşüncənin süjetləri struktur sxemləşdirən davranış modelləri kimi, davranışın reallıqla müəyyənləşən ixtiyari tipləri ilə mübarizədə olur. Bu da öz növbəsində yaddaşın strukturda daim sxemləşməsi, universallaşması deməkdir. Yaddaş – Təcrübə sxemləşmədən modelə çevrilir.**

Buradan görüldüyü kimi, sonuncu boyun konflikt modelində duran Struktur-Tarix (Törə-Gerçəklik) qarşıdurmasının bizim təhlildə bərpa olunan süjetləri onların özləri yox, sxemləridir. Bu sxem-süjetlər bütün transformativ səviyyələrdə gerçəkliyin epik təcrübə ilə modelləşmə səviyyələridir. Məhz bunun üçündür ki, süjet-sxemlər gerçəkliyə köklənmiş obrazları ilə eyni zamanda onun ritual sxemləri, teatrallaşdırılmış davranış formullarıdır. Başqa sözlə, sonuncu boy süjetinin əsasında duran “sxem-hərəkət” modeli eposu və ritualı eyni strukturdan proyeksiyalandıran invariant modeldir. Deyilənlər süjetin bütün mümkün bərpa qatlarını məntiqi izah müstəvisinə sala bilir.

## **§ 10. Süjetin ritual-mifoloji invariantının transformasiya sxemlərinin bərpası**

Bu sxemləri yalnız şərti mənada süjet, başqa sözlə, epik düşüncənin sxemləri şəklində bərpa etmək olar. Belə ki, süjetin hər bir transformasiya səviyyəsi epik düşüncənin müəyyən funksional modelini nəzərdə tutur. Həmin sxem-modellər Gerçəkliklə İnsanın arasında durmaqla onların münasibətlərini nizamlayır. **Gerçəklik eposda sxemləşmiş modellərdən keçərək qavranılır. Bu baxımdan, epos bütövlükdə etnosun düşüncə aparatı, total düşüncə modelidir. Eposun bu səviyyəsi onun bütün struktur qatlarının, o cümlədən süjetlərinin funksional mexanizm hadisəsi olduğunu göstərir. Epos süjeti gerçəklikdəki hərəkətin özü yox, onun funksional modelidir. Başqa sözlə, süjet hərəkətin obrazı kimi canlıdır (funksionaldır). Gerçəklik bu hərəkət-süjet modelindən keçir və onun daim funksional olan, işləyən, fikirləşən obrazı yaranır.**

Məsələnin bu tərəfinin elmdə necə qoyulmasını burada aktualaşdırmadan qeyd edək ki, sonuncu boy süjetinin transformativ səviyyələrinin bərpası, əslində, süjetin tarixən mövcud olmuş transformasiya pillələrini deyil, onun model-sxem səviyyələrini nəzərdə tutur. Çünki buradakı təhlilimiz struktur-semiotik səviyyədə gedir və bu təhlilin ortaya qoya biləcəyi məhsulun tipi də həmin səviyyəni əks etdirir.

Süjetin ritual-mifoloji invariantının transformativ sxemlər olaraq ortaya qoyulması bizdən süjet elementlərinin funksional struktur boyunca düzülməsinə tələb edir. Biz struktur elementlərini funksiyaları səviyyəsində aşkarlamağa çalışdıq. Ancaq süjetin semantikasını bu elementlərin donuq fakturasında yox, funksionallığında, yəni necə işləməsində üzə çıxır. Və bu baxımdan, süjetin müxtəlif səviyyələrinə aid dörd element xüsusi olaraq mühümdür:

1. Qazanın statusunun dəyişməsi;
2. Aruzun statusunun dəyişməsi;
3. Beyrəyin statusdəyişdiriciliyi;
4. Statusdəyişmə ritualı.

Süjetin ritual-mifoloji semantikasını onun bu dörd elementinin funksionallıq çevrəsində sintezini tələb edir. Bunların düzüm dinamikası süjetin semantikasını vermiş olacaq. Diqqət edək.

Süjet öz kosmoloji strukturu baxımından binar model verir. Bu da öz növbəsində kosmik tarazlığı nəzərdə tutur. Yəni binar tərəflərdən birinin bir səviyyədə olan üstünlüyü qarşı tərəfin başqa bir səviyyədəki üstünlüyü ilə tarazlaşdırılır. Məsələnin bu tərəfi süjet konfliktinin fonoloji oppozisiyaların universallaşdırıcı kontekstində bərpa olunmuş **Dayı-Bacıoğlu və Ana-Ata** qoşalıklarından ikinci modeli təhlil müstəvisinə gətirməyi tələb edir.

**Ana-Ata** modeli bir səviyyədə ata hüququnun (patriarxallıq) üstünlüyünü təqdim edirsə, o biri səviyyədə bu, ana hüququnun üstünlüyünün təmin olunması ilə tənəsübləşdirilir.

V.Terner Afrikanın primitiv mədəniyyətləri əsasında yazır ki, “biz... struktur baxımından aşağı olanın əxlaq və ritual baxımından yüksəkliyi və dünyəvi baxımdan zəif olanın sakral gücü ilə qarşılaşırıq”<sup>59</sup>. Yəni sosial strukturda aşağı pillədə duran ritualda yuxarı pillədə yerləşdirilir. Yaxud dünyəvi strukturda hakimiyyət baxımından gücsüz sayılan sakral strukturda güclü sayılır. Yəni onun inzibati hakimiyyəti olmasa da, mistik hakimiyyəti olur. **Beləliklə, kosmoloji tarazlıq sosial güclə ritual gücü, vəzifə gücü ilə sakral gücü bərabərləşdirməklə əldə edilir.**

Bu model özünəməxsus şəkildə “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzları üçün də səciyyəvidir. Yəni “Kitabi-Dədə Qorqud”un

---

<sup>59</sup> Тернер В. Символ и ритуал. Москва, «Наука», 1983, с. 195

Oğuz kosmosu ucoqların və bozoqların durumlarının müxtəlif səviyyələrdən tarazlaşdırılmasını nəzərdə tutur. Bunu Qazan-Qaragünə (Qazanın qardaşı) qarşılaşma qoşasında görmək olar. Qaragünə Qazanı Aruzu incitməkdə, Beyrəyin öldürülməsinin günahkarı olmaqda ittiham edir. Demək, Oğuzda ciddi tarazlıq olmuş və bu tarazlıq heç də bir tərəfin o biri tərəf üzərində birtərəfli üstünlüyünü nəzərdə tutmamışdır. Buradan aydın olur ki, ucoqların siyasi hakimiyyəti bozoqların da hansısa səviyyədə hakimiyyəti ilə tarazlaşdırılmalıdır. Burada bir neçə hal mümkündür:

**Birinci halda** bozoqların hakimiyyətdə iştirakı oğuzların ikili hakimiyyət modeli ilə təmin olunur. Ancaq bu, məsələnin real tarixi planıdır. Unutmaq olmaz ki, biz eposla işləyirik və epos gerçəkliyin işarələnmiş səviyyəsini təqdim edir. Epos düşüncənin epik strukturuna söykənir: bu struktur arxetipik kökləri ilə ritual-mifoloji səciyyəlidir.

**İkinci halda** nəzəri olaraq göstərmək olar ki, ucoqların siyasi hakimiyyəti bozoqların sakral (mistik) hakimiyyəti ilə tarazlaşdırılır. Yəni siyasi hakimiyyət ucoqların, dini-mistik hakimiyyət (kult sisteminin idarəsi) bozoqların əlində olur. Bu, gərgin tədqiqat tələb edən və qismən də ehtimal olunan plandır, ancaq həqiqətdən uzaq deyil. Yada salaq ki, hakimiyyəti təmsil edən Ucoqlu Qazan, sakral sferanı təmsil edən Dədə Qorqud və Ucoqlu Beyrək hamısı eyni bir sakral kulta (qurd toteminə) aiddir. Bu halda bozoqların indiki durumda başçıları Aruz səviyyəsində aid olduqları at totemi (kultu) tabe vəziyyətdədir. Bu, sakral qarşılaşmanı ortaya qoyur. Bu cəhətdən, Aruzun süjetüstündə məhz Beyrəyə yönələn təcavüzü bu halda daha bir aspektdən məntiqə gəlir. Beyrək Oğuz tirə başçısı olmasa da, o, sakral kult səviyyəsində Aruzla qarşıdurma qoşalığı təşkil edə bilər. Beyrəyin qurd niqab-maskasını və Aruzun at niqab-maskası kimi bərpaya gələn “at ağızlı” epitetini yada salaq. Başqa yandan, onu da vurğulayaq ki, əski ənənə

nədə siyasi hakimiyyətlə mistik hakimiyyət sinkretikdir: məsələn, **Qam-Ğan** institutu. Bayındır xan həm Qalın Oğuzun, həm də Daş Oğuz tirəsinin başçısı kimi, **qam-ğan** ənənəsinə aiddir: Qamğan oğlu Bayındır xan. Aruzun da at niqab-mas-kası onun sakral statusunu, yəni Qam-Şaman statusunu bərpa etməyə imkan verir. Aruzun at maskasında işarələnmiş **Qam** statusu ilə onun Daş Oğuzun başçısı kimi, **Xan** statusunu birləşdirdikdə (Qam+Xan = Qam-Ğan) onun Bayındırla eyni müqayisə əsasında (“qamğan” korrelyasiya əlaməti ilə) qarşılaşma qoşası təşkil etdiyi aydın olur. Onu da qeyd edək ki, Qam-Ğan semantemi Çar-Jreç semanteminin Oğuz-Türk ekvivalenti olmaqla bu titul daşıyıcılarının həm də sakral hakimiyyət daşıyıcıları (“svyaşenniy çar” – müqəddəs çar) olduğunu göstərir.

N.N.Kradin yazır: “Əksər antropoloqlar belə güman edirlər ki, müqəddəs çar tanrılarla təbəələr arasında “əlaqəçi” idi, öz sakral qabiliyyətləri sayəsində cəmiyyət üçün sabitlik və çiçəklənməni təmin edirdi...”<sup>60</sup>. Bayındır və Aruzun Qam və Xan statusları onları sakral qabiliyyətlərə malik hakimiyyət daşıyıcıları stausunda bir sətərə qoymaqla yanaşı, Qazanın onlarla məhz bir sətərə dura bilmədiyini də nümayiş etdirir.

Deyilənləri bir müstəviyə gətirsək, konfliktin strukturunun belə bir model-mənzərəsi alınmış olacaqdır:

**BEYRƏK**-----**ARUZ**  
Qurd Beyrək-----At Aruz  
Qam-Şaman Beyrək-----Qam-Şaman Aruz

**BAYINDIR**-----**ARUZ**  
Xan Bayındır-----Xan Aruz  
Qamğan oğlu Bayındır-----Qamğan Aruz

---

<sup>60</sup> Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва, «Логос», 2002, с. 238

Beləliklə, Aruz öz bərpa olunan funksional statusları ilə Oğuz kosmosunda qarşı durduğu Uc Oq qütübünün struktur qatlarına bütövlükdə bərabərdir. Aruzun bu funksional statuslarını Qazanda görmək və bərpa etmək mümkün deyildir. Qazan Qam-Ğan ənənəsinin daşıyıcısı olmadığı üçün funksional statusları baxımından Aruza bərabər deyildir (Qazan obrazının poetik-semantik strukturu ayrıca tədqiqatlarda araşdırılacaq<sup>61</sup>). Bu göstərir ki, Qazan Aruzun siyasi hüquqlarını pozduğu kimi, Beyrək də onun mistik hüquqlarının pozucusudur. Qazan və Beyrək törənin struktur qatları kontekstində kosmik tarazlığın pozulmasının günahkarlarıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un Oğuz kosmosu çevrəsində sakral missiya Qorquda mənsub olsa da, sonuncu boyda o, funksional deyildir. Burada onun rolunda biz Beyrəyi görürük. Beyrəyin süjetüstündəki ölümünün, bizcə, süjetaltından görünən səbəbi onun Aruzla sakral-mistik qarşıdurma qoşalığında təmsil olunması ilə bağlıdır.

Burada bir məqam ciddi şəkildə nəzərə alınmalıdır. Belə ki, Beyrəyin ölümü, onun motivlənməsi bütün hallarda epik hadisədir, yəni gerçəkliyin epik kodla işarələnməsidir. Epik kod gerçəkliyin özünü yox, model-sxem səviyyəsini verir. Başqa sözlə, epos gerçəklik yox, onun işarəsidir. Süjetaltında

---

<sup>61</sup> Bu sətirləri yazdığım 2002-ci ildən indiyə qədər Salur Qazan obrazı ilə bağlı artıq beş monoqrafiya çap etdirmişik (bax.: Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.; Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.; Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2024, 304 s.; Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. III kitab. Şaman-qəhrəmanın Xaos dünyasına yolçuluğu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, 176 s.; Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. IV kitab. Salur Qazanın təpəgözü öldürməsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, 276 s.) və bu baxımdan indi hesab etmirik ki, Qazan Qam-Ğan ənənəsi ilə bağlı deyildir.

Beyrəyin ölümünün şərti, yəni ritual ölüm olması (onun **ölüb-dirilməsi**) Beyrəyin ölümünün süjetüstündəki motivləndirilməsinin (səbəbinin) gerçəkliyin məhz epik qavrayış səviyyələrindən biri olduğunu göstərir.

**Nəhayət, sonuncu (üçüncü) halda** onu deyək ki, bozoqların ucoqlarla kosmik tarazlığı ritualla təmin olunur. Sonuncu boy bizə məhz bunu təqdim edir: Bütün Oğuz kosmosunun struktur harmoniyası məhz ritualla, özü də statusdəyişmə ritualı ilə təmin olunur. Bu, iki cəhətlə üzə çıxır:

1) İçoğuz-Daşoğuz konflikti bütün konkret səviyyələri ilə statusaldır, yəni **statusların pozulması** ziddiyyətidir;

2) Süjetin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasını süjetaltının bütün səviyyələrində bizi **statusdəyişmə ritualı** ilə üz bəz qoyur.

Deyilənlər göstərir ki, sonuncu boyun süjeti mətnaltında statusdəyişmə ritualı ilə bağlıdır və süjetaltılar səviyyəsində bərpa olunacaq bütün şərti transformasiya süjet-sxemlərinin ritual-mifoloji konteksti bu ritual və onu şərtləndirən mifoloji informasiya modelidir. Təhlilin bu məqamı bizi artıq süjetin transformasiya sxemlərinin bərpasına çatdırmış olur.

## § 11. Süjetin birinci transformasiya sxemi

Bu transformasiya səviyyəsi Boz Oq-Uc Oq strukturunun ideal durumunu nəzərdə tutur. Həmin durum birbaşa Oğuz kağanla, başqa sözlə, onun müəyyənləşdirdiyi bölgü-model ilə bağlıdır. Bu modelə görə, bozoqlar – hakim (İç Oğuz), ucoqlar – vassaldır (Daş Oğuz). Bozoqların siyasi üstünlüyü ucoqların sakral-mistik hakimiyyəti ilə tarazlaşdırılır. Bizim bu fikrimiz sakral qarşılaşma qoşalarının struktur elementləri baxımından qeyri-mütənasibliyinin (3-1 nisbəti) süjetdəki izləri ilə təsdiq olunur:

**UCOQLAR-----BOZOQLAR**  
**Qurd Bayındır-----At Aruz**  
**Qurd Qazan-----At Aruz**  
**Qurd Beyrək-----At Aruz**

Beləliklə, boyun strukturunda ucoqların sakral hakimiyyəti Qazan, Beyrək və Bayındırın “qurdluqları” kontekstində aktivlik nümayiş etdirir. Bayındırın qurd kultunu təmsil etməsi xüsusi tədqiqatla yox, məntiqi-semiotik model çevrəsində üzə çıxır. O Qazan və Beyrəklə bir paradigmatik sütunda dayanır. Həmin sütunu “qurdluq” əlaməti birləşdirirsə, demək, bu, ona da aiddir. Bu, fikrimizcə, ideal (ilkin) struktur modelindən gəlir. İlk sxemdə bozoqlar siyasi üstünlüyə, ucoqlar isə sakral üstünlüyə malikdir. Demək, sakral hakimiyyətin sahibləri kimi, Qalın Oğuz səviyyəli ritualların icra səlahiyyəti (patronajlıq) onlara məxsusdur və rituallar da ucoqların təmsil olunduğu qurd kultu kontekstində aparılmalıdır. Bərpa da ortaya məhz bunu qoydu. Süjetin transformativ səviyyələrində biz bozoqların (Aruzgilin) sakral üstünlüyünə tuş oluruq. Süjetüstündə Beyrəyin ölümü, süjetaltında isə onun statusdəyişmə ritualının başçısı olması məhz ucoqların ilkin süjet sxemində

sakral üstünlüklərinin süjet işarələridir. İndi isə ilk süjeti sxem şəklində təqdim edək.

*İlk transformasiya sxemi* Qalın Oğuzun başçısı kimi Aruzu nəzərdə tutur. Bu halda sxem-süjet belə cərəyan edir: Ucoq-Bozoq yığılanda Aruz öz xanımı ilə evini tərk edir və yağmalama mərasimi keçirilir. Bu, Oğuzda vaxtaşırı keçirilən ritualdır. (Mərasimin strukturunda Oğuzun düşmənləri məhv etməsi invariant modeli funksional hərəkət qəlibidir<sup>62</sup>).

Yağmalamanın talamaq, döyüslə əldə etmək səviyyələri vardır. Semantik dəyəri statusdəyişmə ritualına bərabərdir (yağmalama ritualının strukturu ayrıca tədqiqatda araşdırılacaq). Bu ritualda aşağı statusda olan ucoqların bozoqlarla bərabərliyi təmin olunur. Bu – strukturdur, yəni kosmosudur (**Tezis**). Epik-mifoloji məntiqin (Tezis- Aprobasiya-İmperativ hərəkət sxeminin) dinamikasına görə bu vəziyyət xaosla keçməlidir. Bozoqlar (Aruzgil) ucoqların hüquqlarını pozurlar: yağmanı təkbaşına keçirirlər.

Beyrək qurbanıdır, onun bədəni identifikasiya prosedurasının obyektidir. O, mediasiya etməlidir. Beyrək qurd maskası vasitəsi ilə statusunu dəyişir. Yəni diri qam statusunda ölür və qurd statusunda doğulur (dirilir). Onun ritual ölümünü ritualın patron kimi Aruz icra edir. Qurbanvermə, V.N.Toporovdan gördüyümüz kimi, zorlama, zor tətbiq etmədir. Bu cəhətdən, süjetüstündə Beyrəyin Aruz tərəfindən öldürülməsi ilkin süjetdə onun Aruz tərəfindən ritual baxımından (şərti olaraq) öldürülməsinin izidir. Beyrəyin ölümü üç statusu dəyişmiş olur:

1. Beyrək Qam olaraq **ölür**, Qurd olaraq **dirilir**;
2. **Qəhrəman** Aruz Beyrəyi öldürərək **antiqəhrəman** statusuna gətirilir; bu, roldəyişmə ilə olur və Aruz strukturun yuxarı pilləsindən aşağı pilləsinə endirilir;

---

<sup>62</sup> Rzasoy S. Oğuz mifinin invariant strukturundan // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, X kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 146-161

1) Qazan aşağı statusda **ölür**, yuxarı statusda **dirilir**. Ona günahkarı (Aruzu) cəzalandırmaq statusu verilir. Yəni aşağı statusdan yuxarı statusa (Aruzun statusuna) qaldırılır.

Beləliklə, statusdəyişmə ritualında Aruz və Qazan rollarını dəyişirlər: siyasi hakimiyyət, real güc ritual kontekstində müvəqqəti olaraq Qazanın əlinə keçir. Hər üç obraz statuslarını dəyişərək, ritualda bərpa olunmuş kosmoqonik situasiyasının iştirakçısı olurlar. Qazan günahkarı, yəni Aruzu cəzalandırmalıdır. Aruz öldürülür və bununla Qalın Oğuzun birliyi bərpa olunur (**Aprobasiya**). Ritual sona çatır. Hamı öz əvvəlki statusuna qayıtmalıdır.

Aruzun ritualda öldürülməsi onun ritualın ona verdiyi antiqəhrəman (günahkar) statusunda ölməsi və öz əvvəlki statusunda dirilməsi deməkdir. O, ritual kontekstində düşdüyü aşağı sosial-siyasi pillədən ritualın bitməsi ilə yuxarı (əvvəlki) pilləyə qalxır. Düzdür, bütün bunlar çox çətin bərpa olunur (yanılmalar tamamilə mümkündür). Ancaq yada salaq ki, süjetüstü ilə süjetaltı ritual statusların məhz fərqli (bir-birinə əks olan) səviyyələrini nümayiş etdirir. Beyrək süjetüstündə **ölü**, süjetaltında **diridir**. Demək, Aruzun də süjetüstündəki **ölü** statusu (öldürülməsi) süjetaltında **diri** statusu (dirilməsi) deməkdir. Dirilmə üçün o, günahkar statusunda (strukturun aşağı pilləsində) öldürülməli və yeni statusda (strukturun yuxarı pilləsində) doğulmalı, başqa sözlə, dirilməlidir (linqvostruktur aspektdə **“törə”** – sakral qanun, **“törəmək”** – doğulmaq, yaranmaq, **“törən”** – mərasim və **“diri”** derivativ sırasının semiozisinə diqqət ver).

Qazan da ritualın sona yetməsi ilə əldə etdiyi ritual hakimiyyəti ilə (strukturun yuxarı pilləsində) ölür və köhnə statusunda (strukturun tabe pilləsində) dirilir. Bu, keçiddir və keçid öz növbəsində ölüb-dirilməni (inisiyasiyanı) nəzərdə tutur. Belə ki, Qazan müvəqqəti olaraq əldə etdiyi ritual statusundan real statusuna qayıtmaq üçün ölüb-dirilməlidir. Bu, onun ritu-

al kontekstində öldürülməsini nəzərdə tutur. Ritual ölüm öz ritual motivləşməsinə (səbəbinə) malik olmalıdır. Belə bir motivləşmə yenə də Beyrəyin ölümüdür. Bunu biz süjetüstündə Qazan-Qaragünə qarşılaşma modelində görürük. Qaragünə Beyrəyin ölümündə Qazanı günahlandırır. Fikrimizcə, bu, Qazanın öz köhnə statusuna qayıtması üçün ritualın ona verdiyi günahkar statusunun süjetdəki izidir. Süjetüstü onu nə qədər qəhrəman statusunda təqdim etməyə çalışsa da, o, törənin pozucusu kimi antiqəhrəman statusunda qalmaqda davam edir. Düzdür, bu yanaşma süjetüstü və süjetaltı planları bir-birinə qarışdırır (qarış-quruş edir). Ancaq bu, təbiidir. **Unutmaq olmaz ki, söhbət neçə minilliklər boyunca transformasiya oluna-oluna gələn sxem-süjetdən gedir. Oğuzlar zaman-zaman bütün etnoepik təcrübələrini öz eposlarına konsentrasiya etmişlər (bu, bizim irəli sürdüyümüz *konstrativ kosmoslaşma* konseptinin daha bir modelini ortaya qoyur). Düşüncənin Struktur-Tarix (Törə-Gerçəklik) qarşılaşma modeli öz aktuallığını zaman-zaman süjetin müxtəlif vahid-hissələrinin aktivləşməsində tapmışdır. Oğuz tarixinin maraqları Oğuz *strukturunu* etnik kosmosun aprobeasiya olduğu *epos poliqonuna* çevirmişdir.** Onu görə də XII boyun süjeti və bütövlükdə epos uyğunsuzluqlarla (əslində, bu, epik düşüncənin normasıdır) zəngin olmaqla ona məhz çağdaş təbii- elmi şüur (yəni müasir tədqiqatçının, yaxud oxucunun malik olduğu şüur məntiqi) modelərindən baxa-baxa qalan tədqiqatçıları çaş-baş salmışdır.

Ritualın başa çatması ilə Beyrək də Qurd statusunda ölüb, Qam statusunda dirilir. Bu, süjetüstündə onun vəsiyyəti epizodunda qorunub qalıb. Qazan onun vəsiyyətini yerinə yetirir. Süjetüstünün kosmoloji strukturunda onun ölümü kosmosun xaosa keçməsi deməkdir. Qəhrəman (Qazan) hərəkətə başlayır, xaosu aradan qaldıraraq kosmosu bərpa edir. Aruzun süjetüstündəki ölümü süjetüstü xaosun aradan qaldırılması, vəsiy-

yətin yerinə yetirilməsi ilə kosmosun bərpası deməkdir. Ritual kontekstində bu, statusal vəziyyətin dəyişməsinə bildirir. Aruz Beyrəyi öldürüb onun statusunu dəyişir (ölü Beyrək), Qazan da Aruzu öldürüb Beyrəyin statusunu bərpa etmiş olur (diri Beyrək).

Ritual başa çatır, kosmos bərpa olunur. Sonda şadyanalıq edilir. Kosmosun bərpası sakral kontekstdə təsbitləndirilir (**İmperativ**). Və burada bizim bütün təhlil məntiqimizi təsdiqləyən bir cəhət aydın görünür. Məsələ burasındadır ki, sonuncu boy bütün struktur qatları səviyyəsində, yəni istər boyun bütöv mətn strukturu, istərsə də onun bütün süjet strukturu səviyyələrində istisnasız olaraq ritualı proyeksiyalandırır.

Ritual boyda struktur baxımından bir neçə səviyyədə görünür:

1. Mətn strukturu səviyyəsində Tezis və İmperativ elementlərində:

Boy ritualla (qəlib ritual, yaxud sakral kosmoloji tezis) başlanır və ritualla (qəlib yumlama ritualı, yaxud sakral kosmoloji imperativ) tamamlanır (beləliklə – iki ritual)

2. Üç təsviri ritual səviyyəsində:

Biri – Salur Qazanın süjetin əvvəlində icra etdiyi yağmalama ritualı, ikincisi – yenə də onun süjetin sonunda icra etdiyi qələbə-şadyanalıq ritualı, üçüncüsü – Beyrəklə bağlı statusdəyişmə ritualı.

Boydakı bu fərqli səviyyəli beş ritual semantemini üfüqi müstəvidə düzdükdə təkcə süjetin yox, bütövlükdə boyun ritual-mifoloji strukturunun diaxronik mənzərəsi alınmış olur:

**Qəlib ritual** – Uc Oq, Boz Oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı.

**Süjeti başlayan ritual** – Qazan yenə evin yağmaladır, yağmalama qanunu pozulur, kosmos xaosa keçir.

**Statusdəyişmə ritualı** – Konfliktdən (xaosun) aradan qaldırılması üçün Beyrəyin ritual ölümünü nəzərdə tutan identifi-

kasiya prosedurası keçirilir və Aruz günahkar çıxdığı üçün öldürülür.

**Bərpa ritual** – Qazan bərpa olunmuş kosmos münasibəti ilə şadyanalıq keçirir.

**Qəlib ritual** - Dədə Qorqud kosmosu təsbit edən “yum” verir.

Bu beş ritual semantemi boyun fərqli səviyyələrinə aiddir: Başlanğıc və Sonluğun qəlib ritualları **süjetin qabığına**, qalan üç ritual isə **süjetin içinə** aiddir. Mətn üçhissəlidir: **Başlanğıc + Süjet + Sonluq**. Başlanğıcdakı və sonluqdakı qəlib rituallar donuq, dəyişməz strukturlardır. Süjetdəki rituallar isə hərəkətdədir (Struktur və Dinamika). Bu baxımdan, bu beş ritual bir-birindən təcrid olunmayıb, vahid bir strukturun ierarxik pillələridir. Məsələ burasındadır ki, süjetdəki üç ritual əslində bir ritualdır. Yəni bu üç ritual bir vahid ritualın tərkib hissələridir. Diqqət edək.

Boy qəlib ritualın elan olunması ilə başlanır: **Uc Oq, Boz Oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı**. Bu, dəyişməz qəlibdir, struktur formuludur. Burada hələ hərəkət-süjet yoxdur. Burada Oğuz kosmosunun kosmik harmoniya formulu bildirilir (**tezis**).

Sonra bu ritualın növbəti dəfə icra olunması ilə süjet başlanır. Yağma qanunu pozulur, statusdəyişmə ritualı icra olunur, günahkar aşkarlanır və cəzalandırılır. Kosmosun bərpası ritualı olan şadyanalıq keçirilir (tezinin **aprobasiyası**).

Dədə Qorqud gəlir və yum verir: kosmosun əbədiliyi manifestləşdirilir (**imperativ**).

Beləliklə süjetin başlanğıcındakı ritual boyun başlanğıcının qəlib ritualına girir. Süjetin ortasındakı statusdəyişmə ritualı mərkəzdə qalır. Bu yolla boyun bütöv ritual məkanı üç ritual sahəsinin (parçasının) düzümü kimi təşkil olunur. Və bu ritual düzümü heç təsadüfi deyildir ki, boyun strukturunu proyeksiyalandırır. Yada salaq ki, boyun Tezis-Aprobasiya-İm-

perativ strukturu həmin strukturun Aprobasiya elementini təşkil edən süjetin özünün Tezis-Aprobasiya-İmperativ strukturunda fraktal şəkildə təkrarlanır. Bunu ritual səviyyəsində işarələndirsək, görürük ki, boyun üç ritual vahidindən (sahəsindən, parçasından) ibarət strukturu süjetin üç ritualdan ibarət strukturunda təkrarlanır. Süjet bir bütöv olduğu kimi, onun üç təsviri ritualı da əslində, bir bütövdür. Bu üç ritual bir bütöv süjet ritualının tərkib hissələridir: kosmosun pozulması (1), eyniləşdirmə proseduru (2) və bərpası (3). Beləliklə boyun mətn strukturu ilə ritual strukturu paralel-proyektiv sıralar yarıdır. Boyun ritual strukturu:

**A) Boyun başlanğıc ritualı**

**B) Boyun süjet ritualı:**

B1 - Ritualın keçirilməsi (pozulma)

B2 - Statusdəyişmə ritualı (eyniləşdirmə)

B3 -Bərpa ritualı (şadyanalıq)

**C) Boyun Sonluq Ritualı**

**Gördüyümüz kimi, boyun üçhissəli ritual strukturu süjetin üçhissəli ritual strukturunda təkrarlanır. Bu, mifoloji-epik düşüncənin metaforik proyeksiyalandırma xassəsinin təzahürüdür. Tezis və İmperativ donuq struktur, Aprobasiya strukturun hərəkətidir. Hərəkət həm də ritualın maddiləşmə kodudur. Demək, boyun ritual strukturu süjetin ritual strukturunda hərəkətdə olur (aprobasiyalasdırılır).**

Süjetin ilk transformasiya sxeminin (sxem-süjetin) bərpası bizə bu səviyyənin semiotik (işarəvi) strukturunu da bərpa etməyə imkan verir. Belə ki, süjetin birinci transformasiya səviyyəsi ideal işarəvi strukturu nəzərdə tutur: burada **sakral** Bozoq-Ucoq və **profan** İçoğuz-Daşoğuz qatlarının düzümü harmoniya təşkil edir:

### **İşarəvi struktur-1**

<b>Boz Oq</b> (hakim)-----	<b>Uc Oq</b> (vassal)
<b>İç Oğuz</b> (hakim)-----	<b>Daş Oğuz</b> (vassal)
<b>Siyasi hakimiyyət</b> -----	<b>Sakral hakimiyyət</b>
<b>İerxiyanın birinci</b> -----	<b>İerxiyanın ikinci</b>
<b>nominal pilləsi</b>	<b>nominal pilləsi</b>

Beləliklə, sonuncu boy süjetinin bütün transformasiya mərhələlərinin başlanğıcında ilkin (ideal) sxem-süjet və onun ideal işarəvi strukturu durur. Sonrakı transformasiyalar bu strukturda nəyisə dəyişə-dəyişə gəlir. Bunu süjetin ikinci transformasiya sxemindən də görmək olur.

## § 12. Süjetin ikinci transformasiya sxemi

Süjetin birinci sxemi və işarəvi strukturu törənin ideal səviyyəsini əks etdirməklə bozoqların hakim olduqları zaman üçün aktualdır. Bu struktur modelində etnokosmik tarazlıq, bir tərəfdən, siyasi və sakral hakimiyyətlərin tarazlaşdırılması, o biri tərəfdən, siyasi ierarxiyanın bozoqlara məxsus ali nominativ (xaqan) pilləsi ilə sekulyar (ordu, yürüş, müharibələr və s. inzibati idarəçilik) pilləsinin tarazlaşdırılması ilə qorunur. Qeyd edək ki, epos çox uzun müddəti nəzərdə tutan transformasiyalara məruz qalsa da, birinci transformativ sxem Salur Qazanın sekulyar (dünyəvi) hakimiyyətinin simasında daha çox qorunub qalır. Belə ki, Oğuz xan eposda yaddaş səviyyəsindədir (“Oğuz zamanı” qəlibi), Bayındır xan nominativ siyasi hakimiyyəti təmsil edir. Real dünyəvi (sekulyar) hakimiyyət Salur Qazandır. Bunları funksional struktur kontekstinə salsaq:

– **Oğuzun yaddaş səviyyəsi** onun sakral qatı təmsil etməsi;

– **Bayındırın nominativliyi** xaqanın hakimiyyətinin ali siyasi nominasiyanı təmsil etməsi;

– **Qazanın süjet fəallığı** onun məhz icra hakimiyyətini (ordu, yürüşlər, döyüşlər, yağmalamalar və s.) təmsil etməsi ilə bağlıdır.

Süjetin ikinci transformasiya səviyyəsi artıq ucoqların hakim, bozoqların isə vassal olduğu konteksti nəzərdə tutur. Ancaq ikinci transformasiya səviyyəsindəki Ucoq hakimiyyəti süjetüstündəki (üçüncü transformasiya səviyyəsi) Ucoq hakimiyyətindən ciddi fərqlərə malikdir. Bu transformasiya səviyyəsi aşağıdakı işarəvi struktura söykənir:

## İşarəvi struktur-2

<b>Uc Oq</b> (vassal)-----	<b>Boz Oq</b> (hakim)
<b>İç Oğuz</b> (hakim)-----	<b>Daş Oğuz</b> (vassal)
<b>Siyasi hakimiyyət</b> -----	<b>Sakral hakimiyyət</b>
<b>İerxiyanın birinci</b> -----	<b>İerxiyanın ikinci</b>
<b>nominal pilləsi</b>	<b>nominal pilləsi</b>

**Bu semiotik strukturda dəyişən ən əsas struktur hadisəsi törəyə görə vassal olan ucoqların artıq İç Oğuz (hakim) statusuna keçməsidir. Bu, artıq konflikt deməkdir.** Bu konflikti biz eposun bütün struktur qatları boyunca görürük (hətta təhkiyəçi planına qədər). Süjetüstündə bu, daşoğuzların (Aruzgilin) içoğuzlardan (Qazangildən) kütləvi narazılığında üzə çıxır. Ancaq bu işarəvi struktur kosmik harmoniyanı, etnosdaxili tarazlığı ciddi şəkildə təmin edə bilir. Belə ki, ucoqlar İç Oğuz statusuna qalxsalar da, bozoqların da hakimiyyət hüquqları qorunur. Yəni indi bozoqlar Daş Oğuz kimi, sakral hakimiyyəti və dünyəvi-inzibati hakimiyyətin birinci pilləsini tuturlar. Bu, süjetüstündə Aruzun alp (döyüşçü) statusundan görünməkdir. O, süjetüstündə Qazanın məhz idarəçiliyinə qarışır; Qazan ova gedəndə onu öz evini, başqa sözlə, oğuzların siyasi hakimiyyət xronotopunun simvolunu yaxşı qorumamaqda ittiham edir. Bu, süjetüstündə (süjetin üçüncü transformasiya səviyyəsində) Aruzun artıq inzibati-dünyəvi (sekulyar) hakimiyyətdən də uzaqlaşdırılmasının göstəricisidir.

Beləliklə, süjetin ikinci transformasiya sxemində ucoqların İç Oğuz, bozoqlarınsa Daş Oğuz statusuna keçməsi onların funksional rollarını da dəyişib. İndi siyasi hakimiyyət və inzibati hakimiyyətin birinci nominativ pilləsi ucoqlarda, sakral hakimiyyət və inzibati hakimiyyətin birinci real pilləsi bozoqlardadır. Aruzun bərpa ilə üzə çıxan **At Aruz**, **Qam Aruz**,

**Qam-Xan** Aruz, o cümlədən **Doqquz xoca başları** statusları onun daha çox sakral hakimiyyətini işarələndirir.

Süjetin ikinci transformasiya səviyyəsinin işarəvi strukturu aşağıdakı sxem-süjeti bərpa etməyə imkan verir:

Uc Oq, Boz Oq yığılanda Qazan yağmalama keçirir. Növbəti yağmalamada bozoqların hüquqları pozulur. Statusdəyişməni nəzərdə tutan identifikasiya ritualı keçirilir. Ritualın başçısı bu halda siyasi hakimiyyət sütununda duran Beyrək yox, sakral hakimiyyəti təmsil edən Aruz olur. Ritual sakral hakimiyyət təmsilçiləri olan bozoqların at totem-modeli əsasında keçirilir və Qazanın günahkar olmasını aşkar edir. (Bu, süjetüstündə öz izini Qaragünə-Qazan qarşıdurmasında saxlayıb). Kosmos bərpa olunur. Bozoqların ikinci işarəvi struktur modeli ilə nizamlanan Bozoq//Daşoğuz hüquqları bərpa olunur.

Qeyd edək ki, süjetin transformasiyalarının hər iki sxemi törəyə söykənir. Birinci sxemdə bozoqların ideal strukturdan gələn siyasi hakimiyyətləri bərqərarlıdır. Bozoqlar həm də real güc sahibidir və bu, onların siyasi hakimiyyətini (İç Oğuz) təmin edir. İkinci sxemdə isə real güc sahibi ucoqlardır və bu da onların İç Oğuz statusunu təmin etmiş olur. Demək, törə Bozoq-Ucoq strukturunun İçoğuz-Daşoğuz səviyyəsində yerdəyişməsinə də nəzərdə tuta bilər. Başqa sözlə, **Oğuz Kağan səviyyəsində** belə yerdəyişmə yoxdur. Ancaq törənin işlək olduğu **Oğuzdansonrakı səviyyədə** həmin yerdəyişmə var. Bu yerdəyişmə kosmik tarazlığı (bozoqların sekulyar və sakral hakimiyyətlərini nəzərdə tutmaqla) təmin edə bildiyi üçün aktualdır. Ancaq süjetin üçüncü (son) transformativ səviyyəsi (süjetüstü) törəni artıq bütün səviyyələr üzrə inkar edir.

### § 13. Süjetin üçüncü (son) transformasiya sxemi

Əvvəlki sxem-süjetlər süjetaltı planlardır. Son sxem süjetüstüdür. Epik konflikt burada hətta mətnin epik struktur qatları (yəni süjetaltılarla süjetüstünün uyğunsuzluqları) səviyyəsində təzahür edir. Burada sakral və ilkin olan törənin yeni bir törəyə, başqa sözlə, mövcud gerçəkliyin zor gücünə qanuniləşdirilməyə səy edildiyi transformasiyası aşiq görünür. Süjetüstü sxem bu işarəvi strukturu gerçəkləşdirir:

#### **İşarəvi struktur-3**

<b>Uc Oq</b> (vassal)-----	<b>Boz Oq</b> (hakim)
<b>İç Oğuz</b> (hakim)-----	<b>Daş Oğuz</b> (vassal)
<b>Siyasi hakimiyyət</b> -----	<b>Yoxdur</b>
(Bayındır xan)	
<b>Sakral hakimiyyət</b> -----	<b>Yoxdur</b>
(Beyrək)	
<b>İerxiyanın birinci nominal</b> -----	<b>Yoxdur</b>
<b>pilləsi</b> (Bayındır xan)	
<b>İerxiyanın birinci</b> -----	<b>Yoxdur</b>
<b>sekulyar pilləsi</b>	
(Qazan xan)	

Göründüyü kimi, kosmik tarazlıq pozulmuşdur. Belə ki, ucoqların İç Oğuz statusunda əldə etdikləri siyasi hakimiyyətlərini və ierarxiyanın birinci nominativ pilləsini tutmalarını bozoqların uyğun olaraq sakral hakimiyyətləri və ierarxiyanın birinci sekulyar pilləsini tutmaları tarazlaşdırmalı idi. Ancaq bozoqlar strukturun bütün qatları boyunca hüquqlarından məhrum olmuşlar. Aruzun İç Oğuzun başçısı kimi tutmalı olduğu sekulyar pilləni Qazan, sakral pilləni isə Beyrək tutur. Aruz bütün göstəricilər boyunca hakimiyyətdən məhrum edil-

mişdir. Biz süjetüstündə məhz buna görə iki əsas oppozisiya qoşası (Aruz-Qazan və Aruz-Beyrək) ilə qarşılaşırıq.

Konfliktin süjetüstü səviyyəsi öz antistrukturunu ilə Oğuz eposunun epik strukturunda da ciddi “namahvarlıqlar” yaratmışdır. Süjetüstü və süjetaltıların “konfliktini” yaranmışdır. Məsələn, Aruz bütün səviyyələrdə törənin müdafiəçisi olduğu (qəhrəman statusu) halda, süjetüstü ona antiqəhrəman statusunu verir və o cəzalandırılır. Ancaq süjetüstü bunu nə qədər normativləşdirməyə “can atsa da”, süjetaltılar ciddi-cəhdlə buna “mane olur”. Bu da süjetüstündə mətnaltı planla müəyyən olunan süjetaltılardan gələn uyğunsuzluqların, ziddiyətli semantemlərin meydana gəlməsinə gətirmişdir.

Süjetin son transformasiya sxemi göstərir ki, Oğuz kağanın törəsi dağılır. Törənin yeni şəraitin diqtə etdiyi yeni səviyyəyə transformasiyası baş verir. Fikrimizcə, süjetin son səviyyəsi yeni törənin yaradılmasına olan çox ciddi səyləri nümayiş etdirir: “Kitabi-Dədə Qorqud” bir abidə kimi, son redaksiyasında bu ideoloji hadisəyə xidmət edir. Bu baxımdan, belə hesab edirik ki, süjetaltının birinci və ikinci transformasiya səviyyələri “Kitabi-Dədə Qorqud”un “əcdadı”, başqa sözlə, retrospektiv planı olan “Bitik” abidəsinin strukturunu inikas edir. Bu baxımdan:

- a) Süjetin birinci transformasiya səviyyəsi – **Bitik**;
- b) İkinci transformasiya səviyyəsi – “Bitik”dən “Kitabi-Dədə Qorqud”a **Keçid**;
- c) Üçüncü transformasiya səviyyəsi – **“Kitabi-Dədə Qorqud”**dur.

**§ 14. Süjetin transformativ sxemləri  
dil strukturu kontekstində:  
Mif-Dil səviyyəsi**

K.Levi-Stros yazır: “Mif – dildir. Ancaq bu dil elə bir yüksək səviyyədə işləyir ki, həmin səviyyədə məna... onun təşəkkül tapdığı dil əsasında ayrılı bilir”<sup>63</sup>. Başqa sözlə demiş olsaq, mifin strukturu dilin strukturunu proyeksiyalandırır. Bunlar eyni bir strukturu fərqli səviyyələrdən əks etdirir. Dil bu halda mifin invariantı, mif isə öz növbəsində onun paradigmasıdır. Bu baxımdan, burada aparılan təhlilin struktur səviyyəsi araşdırmanın nəticələrini təkcə Mif-Epos kontekstində (yəni dilin paradigmaları səviyyəsində) deyil, dil invariantının öz səviyyəsində də yoxlamağa imkan verir (Qeyd edək ki, epos strukturunun dil kontekstindən öyrənilməsinin mükəmməl təcrübəsi milli elmdə artıq mövcuddur. Belə ki, görkəmli türkoşünas Kamil Vəli Nərimanoğlunun “Dastan poetikası” əsəri eposun poetik strukturunun dil qatı səviyyəsində sistem analizidir. O, dastanı dil kodundan mətnləşdirən poetik elementləri (intonasiya və ritm, sintaktik paralellik, bədii təyinlənmə, aktual üzvlənmə və s.) bir sistem olaraq həm ümumi (makroepos), həm də xüsusi (mikrostruktur) planda tədqiq etmişdir. Bu, eposa birinci işarələr sisteminin funksional strukturu səviyyəsində yanaşmadır. Bu tədqiqatı “dastan mətninin yeni tipli təhlil nəzəriyyəsi” adlandıran folklorşünas H.İsmayılov onun əhəmiyyətini belə qiymətləndirir: “K.V.Nərimanoğlunun adı keçən əsəri və başqa araşdırmaları Azərbaycan dastanşünaslığında keyfiyyət dəyişmələrinə səbəb olmuşdur”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: «Главная Редакция Восточной Литературы», 1985, с. 187

<sup>64</sup> İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sisteminə dastan informasiyasının fasiləsizliyi / Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı, “Səda”, 2001, s. 35

(Əlavə edək ki, əsərin aktuallığı həm də 1984-cü ildə çap olunmuş bu monoqrafiyanın hazırkı tədqiqatlar fonunda daha dərin əhəmiyyət kəsb etməsi ilə müəyyənləşir. Bu isə “Dastan poetikası” əsərinə xüsusi yanaşma tələb edir. Biz eposu birinci işarələr sistemi olaraq modelləşdirən bu dəyərli əsərlə bağlı ayrıca təhlil məqaləsi hazırladığımız üçün indiki halda mövcud həcminə və qoyuluşuna məhz dar yanaşma tələb edən Mif-Dil konteksti məsələsində “Dastan poetikası”nın funksional strukturla bağlı tezislərindən istifadə etməyi perspektivə saxlamağı faydalı sandıq).

Struktur dilçilik (F. de Sössür, N.S.Trubeskoy, R.Yakobson və b.) dilin üç sistem səviyyəsini göstərir:

- Dil sistemi
- Nitq sistemi
- Danışıq sistemi

**Dil** – işarələr sistemidir, strukturun ideal variantıdır, şüurda mövcud olan sistemdir.

**Nitq** – maddiləşən (səslərə, sözlərə, cümlələrə çevrilən) dilin qanunauyğunluq səviyyəsi, başqa sözlə, sxemdir. Yəni nitq bir tərəfdən invariantın (dilin) sxem səviyyəsində paradigması, o biri tərəfdən danışıq paradigmasının ondan bir pillə yuxarıda duran sxem səviyyəsidir. Nitq sxem strukturu ilə dilə, maddiləşmə təbiəti ilə danışığa yaxındır.

**Danışıq** – artıq maddiləşmiş işarə (dil) və sxem (nitq) deməkdir.

Biz sonuncu boy süjetinin mətnaltı və süjetaltı səviyyələrinin bərpası zamanı üç transformasiya səviyyəsi aşkarladıq. Bunlardan biri süjetüstü, ikisi süjetaltıdır.

Süjetüstünün strukturu hər üç səviyyədə (dil, nitq, danışıq) var. Süjetaltılar isə yalnız dil və nitq səviyyələrində bərpa oluna bilir. Bunların danışıq səviyyəsi şifahi akt kimi artıq yoxdur.

**§ 14.1. İlk transformativ səviyyənin (birinci süjetaltı)  
dil sistemindən strukturu**

Bu səviyyə dil və nitq səviyyələrində, yəni işarəvi struktur və sxem-süjet səviyyələrində bərpa oluna bildi. Danışıq səviyyəsi, yəni ozanın nəql etdiyi süjet artıq yoxdur, danışıq aktı kimi unudulmuşdur:

Dil səviyyəsi: Bərpa olunmuş **işarəvi struktur – 1.**

Nitq səviyyəsi – bərpa olunmuş **sxem-süjet – 1.**

Danışıq səviyyəsi – **unudulmuşdur.**

**§ 14.2. İkinci transformativ səviyyənin (ikinci süjetaltı)  
dil sistemindən strukturu**

Burada da vəziyyət əvvəlki kimidir:

Dil səviyyəsi: Bərpa olunmuş **işarəvi struktur – 2.**

Nitq səviyyəsi – bərpa olunmuş **sxem-süjet – 2.**

Danışıq səviyyəsi – **unudulmuşdur.**

**§ 14.3. Son (üçüncü) transformativ səviyyənin (süjetüstü)  
dil sistemindən strukturu**

Burada vəziyyət başqa cürdür:

Dil səviyyəsi: Bərpa olunmuş **işarəvi struktur – 3.**

Nitq səviyyəsi: İşarəvi struktur (3) gerçəkləşdirən, yəni proyeksiyalandıran **sxem-süjet.**

Danışıq səviyyəsi: **Süjetin məzmunu.**

Göründüyü kimi, süjetin (o cümlədən boyun) ritual-mifoloji strukturunun bərpası dilin qlobal invariant strukturunu təsdiq edir. (Bu məsələ ilə bağlı qeyd edək ki, Mif-Dil münasibətlərinin sonuncu boy süjeti səviyyəsində buradakı şərh sxematik səciyyəlidir. Yəni münasibətlərin semantikasını mürəkkəb və iridir. Burada deyilənlər araşdırmanın əsas motivini təşkil etmədiyi üçün indiki halda deyilənlərlə yetərlənərik).

## **Qənaətlər**

“Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasını ilə bağlı buradakı təhlil bir çox nəticələrə gəlməyə imkan versə də, biz hələlik buna tələsmirik. Halbuki aparılmış təhlil, ən azı, Azərbaycan folklorşünaslığı çevrəsində mövzu ilə bağlı nəzəri ümumiləşdirmələr etməyə kifayət qədər imkan verir. Ancaq biz təkcə bu boy süjeti ilə yox, bütövlükdə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının (o cümlədən boyun mikrostruktur elementlərinin) strukturu ilə bağlı araşdırmalarımızı davam etdirdiyimiz üçün burada aşkarladığımız qanunauyğunluq səviyyələrinin digər boyların kontekstində elmi aprobeasiyasını apardıqdan sonra belə nəzəri ümumiləşdirmələri ortaya qoymaq niyyətindəyik. Hələlik isə bunları demək olar:

a) Sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturunun təhlili göstərdi ki, süjet eposun hərəkət vahidi olaraq Mif-Epos struktur transformasiyasını inikas edir. Belə ki, süjetin struktur elementlərinin funksional dinamikası mifin sintaqmatik və paradigmatik funksionallığını saxlamaqda davam edir.

b) Sonuncu boy süjetinin ritual-mifoloji strukturunun araşdırılması göstərdi ki, boyun struktur invariantında ritual-mifoloji semantem (Mif-Ritual arxisemi) dayanır. Boy həm öz mətn strukturu, həm də süjet strukturu səviyyəsində ritual-mifoloji invariantı proyeksiyalandırır. Epik düşüncə vahidlərinin böyümə dinamikası özü-özünü daha mütərəqqi dolaqlarla (qatlarla) təkrarlamaq şəklində (fraktal təkrarlanma) reallaşır.

c) Sonuncu boy süjetinin son transformativ səviyyəsi (süjetüstü) əvvəlki transformativ səviyyələri özündə uyğunsuzluq, ziddiyyətlik və s. izlər şəklində saxlayır. Bu baxımdan, süjetüstü transformasiya oluna-oluna gələn süjet vahidlərinin epik kodla özünəməxsus düzülüşünün məhsuludur. Burada,

fikrimizcə, aşkarladığımız belə bir qanunauyğunluq fəaliyyət göstərir:

**“Epik düşüncənin Struktur-Tarix (Törə-Gerçəklik) qarşılaşma modeli öz aktuallığını zaman-zaman süjetin müxtəlif hissələrinin aktivləşməsində (aktullaşmasında) tapmışdır. Oğuz tarixinin maraqları Oğuz strukturunu etnik kosmosun aprobeasiya olduğu epos poliqlonuna çevirmişdir”.**

Beləliklə, süjet (ümumiyyətlə, Oğuz süjetləri) Oğuz etnik düşüncəsinin epik kodu olmuş, oğuzlar öz eposları vasitəsi ilə düşünmüşlər. Bu, yenə də Mif-Epos kontekstində eposun dünya modeli (mənalardan paradigmatik strukturu) səviyyəsini göstərir. Epos oğuzların düşüncə vahidi kimi hər zaman onun maraqlarının ifadəsi olmuşdur. Bu mənada, sonuncu boy süjetinin də özəllikləri Oğuz maraqlarının özəlliklərini proyeksiyalandırır.

## İKİNCİ BÖLMƏ

### “İÇ OĞUZ-DAŞ OĞUZ” KONFLİKTİNƏ 2024-CÜ İLDƏN BAXIŞ: MƏTNİN İNTERTEKSTUAL KODLA OXUSU

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

“Min üç yüz ildir ki, Qorqud xalqın qan və gen yaddaşı kimi yaşayır və özündən əvvəlki min üç yüz ilin də bədii və genetik arxetipini hər sətirində, hər sözündə yaşadır. Üstəlik, növbəti, min üç yüz il üçün də ən sabit, etibarlı, mənəvi-əxlaqı kodlar və genlər yenə bu “ana kitabın” bətnində və ruhunda qorunub saxlanır. Müstəqillikdə minillik və əbədilik üçün əsaslar, xalqlarla kultürlər, yer və göy, torpaq və millət, təbiət və ekologiya arasında davranış və rəftar kodeksi, qanun və ana yasa... hamısı, hamısı öz əksini bu kitabda tapır. Və müstəqillik dövründə də Qorqud yenidən mənəvi intibahın simvolu, milli heysiyyətin və özünüdərkən sənədi olur”<sup>65</sup>.

İntellektual dühasına həmişə heyran olduğum bu kişinin fikirlə razılaşmamaq olmur. “Dədə Qorqud” eposu milli düşüncənin epoxal konsentrasiya nüvələrindən biridir: özünə qədərki etnik yaddaşın həm törəməsi, həm daşıyıcısı, həm də ötürücüsüdür. Keçmiş də, indi də, gələcək də onda dövr edir. Bu – get-gedə daha böyük trayektoriya cızan qapalı dövrədir. Əbədi olaraq itmiş, yox olmuş hesab etdiyimiz nə varsa – hamısı elə bu eposun özündədir: o cümlədən mənim illər uzunluğunda düşüncələrimdə gəzdirdiyim və indicə yazmağa başladığım “Dədə Qorqud” eposunun “Alp Aruz variantı” da.

---

<sup>65</sup> Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı, “Səda”, 2001, s. 4

## § 1. “Alp Aruz variantı” ideyasının doğuluşu

“Alp Aruz variantı” ideyasının əsası 2002-ci ildə “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” məcmuəsində çap etdirdiyim “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasını” adlı məqaləmlə<sup>66</sup> qoyuldu. O məqaləni yazarkən hələ baş qəhrəmanı və qəhrəmanlıq simvolu Salur Qazan olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun altında, sözün həqiqi mənasında, gizlədilmiş, baş qəhrəmanı və qəhrəmanlıq simvolu Alp Aruz olan, dastanın, demək olar ki, hər bir boyunda daim mətnin üst qatına çıxmağa cəhd etsə də, zorla yenə də alt qatlara sıxışdırılan, təhriflərə uğradılan bir qatın – “Alp Aruz variantının” olmasından xəbərim yox idi. Lakin dastanın sonuncu boyundan bəhs edən bu məqalə mənim özümə süjetin biri-birinə paralel olan alt və üst laylarının olduğunu, həmin layların biri-birilə konfliktə girdiyini göstərdi.

Məzmununu bütün qorqudşünasların əzbər bildiyi XII boy süjetinin əvvəlində əcdad Oğuz kağandan qalmış və Qalın Oğuz elinin birlik və bütövlüyünü təmin edən qutsal “yağmalama” törəsini pozan Salur Qazan bununla *antiqəhrəman* olduğu halda, süjetin sonunda Alp Aruzun öldürdüyü Bamsı Beyrəyin qanını almaqla *qəhrəmana* çevrilir. Süjetin əvvəlində yağmalama qanununu pozan Salur Qazana etiraz edən və bununla da, əslində, törəninin sakrallığını qoruyan Alp Aruz bir *qəhrəman* kimi hərəkət etdiyi halda, süjetin sonunda *antiqəhrəman* statusuna gətirilir. Dastanın ona münasibətdə haqsız hərəkət etməsi açıq-aydın görünürdü. O, Oğuz elinə qarşı deyil, Oğuz elinin birliyini parçalayan, dışoğuzların haqqını

---

<sup>66</sup>Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasını // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 85-155

yeyən, Oğuz elinə törəyə zidd yeni qanunları zorla qəbul etdirməyə çalışan Salur Qazana və ona dəstək verən İç Oğuz bəylərinə qarşı çıxmışdı. Halbuki Alp Aruzun davranışlarına diqqət etdikdə onun dastanın hər bir nöqtəsində haqq-ədaləti təmsil etməsi, Oğuzun birliyi və bütövlüyünü qoruması aşkar şəkildə görünür. Əksinə, Salur Qazan bütün dastan boyunca haqsızlıqlara yol verir, Oğuzun qanunlarını pozur, Dış Oğuz bəylərini alçaldır, ona etiraz edənləri Alp Aruzun nümunəsində olduğu kimi, zorla namərd durumuna salıb məhv edir.

Kamal Abdulla Salur Qazanın bütün bu davranışlarını, haqlı olaraq, *ədalətsizlik* adı altında ümumiləşdirərək yazır: “Ədalət prinsipinin əksi olan ədalətsizlik də... Dastanda özünü göstərir. Bununla əlaqədar uzağa və dərinə, gizli qatlara xüsusi olaraq baş vurmağa elə bir ehtiyac da yoxdur. Ən sirli və ən dramatik on ikinci boyu xatırlayaq. Heç düşündükmü, Oğuziçi münaqişənin, yəni İç Oğuzla Dış Oğuzu qanlı müharibəyə gətirən münaqişənin üzdə, formal qatda təqdim edilən səbəbi nədir? Əlbəttə! Əlbəttə, ədalətsizlikdir. Qazan xanın ədalətsizliyidir. Oğuzda artıq müəyyən olmuş, bəlkə də, Qazan xanın özünün qoyduğu, bəlkə də, sadəcə davam etdirdiyi və yaxud davam etdirməyə bir başçı kimi borclu olduğu qaydaya görə, o, Oğuzda böyük yığnaq olan zaman evini yağmaladı, başqa sözlə desək, ancaq Burla Xatun halalını alıb evindən çıxar, ondan sonra Qalın Oğuz bəyləri, yəni həm İç Oğuz, həm də Dış Oğuz bəyləri, kim nə istərsə o evdən aparardı. Həmişə belə olardı. Amma son dəfəsində belə olmadı. Dış Oğuz bəyləri son dəfə bu yağmaya dəvət edilmədilər. Yalnız İç Oğuz bəyləri bu lütfkarlığa layiq görüldülər. Ədalətsizlik deyilmi? Ədalətsizlikdir! Acı, qanlı nəticəsi də Dastandan bəllidir”<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 307

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

Bəzi tədqiqatlarda Qazanın bu davranışı elə Oğuz törəsinin özü kimi təqdim edilir: “Köçəbə-bozqır (çöl – S.R.) mədəniyyəti törəyə əsaslandığı üçün qaydaların tətbiqi də bu çərçivədədir. Törənin təmin etdiyi avtoritetin (Salur Qazanın nüfuzunun – S.R.) zəifləməməyi üçün bəylərin başındakı Xan (Salur Qazan – S.R.) məhkəmə yerinə öz iradəsi ilə qatı və sərt cəzalar tətbiq etməli idi”<sup>68</sup>.

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

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

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

Birincisi, bu boyda əvvəlki boylarda sabitliyin qarantı kimi çıxış edən üç cəhət – Bayındır xan, məsləhətçi qadınlar (Oğuz bəyləri qəzəblənib yanlış qərarlar qəbul etmək istəyənlər)

---

<sup>68</sup> Dede Korkut Kitabı. Han`ım Hey. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 1. Ankara, “Özyurt Matbaacılık”, 2014, s., 316

də onları sakitləşdirən xanımları – S.R.) və Dədə Qorqud sonuncu boyda görünür<sup>69</sup>.

Bu, doğrudan da belədir: Axı “Qorqut ata Oğuz qövminin müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqut ataya tanışınca işləməzlərdi. Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi: sözün tutub tamam edərlərdi”<sup>70</sup>.

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

İkincisi, R.Qafarlıya görə, sonuncu boyda Bayındır xan artıq dünyadan köçmüşdü. Onun yerini tutmağa can atan Qazan bəy igidliyi ilə ad-san qazansa da, Qalın Oğuz elinin bir qanadının qanını bədəninə daşısa da, siyasətdə hələ naşı idi. Bayındır xanın qoyduğu prinsipləri uğurla davam etdirmək əvəzinə, təkcə ətrafındakılara – yaxınlarına yarınlamaqla köhnə ənənəyə qayıtmağa can atırdı<sup>71</sup>.

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

---

<sup>69</sup> Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2002, s. 749

<sup>70</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 31

<sup>71</sup> Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, s. 751

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

Arif Acalov tədqiqatlarda Alp Aruzun Oğuzun birliyini parçalayan satqın, anarxist və separatçı obraz kimi təqdim olunmasına etiraz etmiş və onu Oğuz elinin ənənəvi normalarını qoruyan, etnosun mənəvi-suyasi gücünü dağıdan “pozucu” qüvvələrə qarşı çıxan “mühafizəkar” obrazı kimi səciyyələndirmişdir<sup>72</sup>.

Atif İslamzadə sonuncu boyda dışoğuzlara qarşı bu anti-davranışın əsasında Salur Qazanın öz oğlu Uruzu xaqan etmək istəyinin durduğunu əsaslandırır və hətta buna görə Dədə Qorqudun da yağmalama ritualından kənarda qoyulduğunu göstərir<sup>73</sup>.

Səfa Qarayevin yazdığı kimi, “Qazanın evinin yağmalanması həm də Oğuz elinin Oğuz xanın yasasına alternativ güc mərkəzində (ucoqlarda) yeni tabeçilik əsasında bütövləşdirilməsinin metaforasıdır”<sup>74</sup>.

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

---

<sup>72</sup> Аджалов А. О конфликте в XII сказании «Деде Коркуд»а / Gənc Ədəbiyyatşünasların Beşinci Respublika Konfransının materialları. Bakı, “Elm”, 1987, s. 28-29

<sup>73</sup> İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2017, s. 195-198

<sup>74</sup> Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 258-259

## **§ 2. Salur Qazanın antiqəhrəman – antistruktur davranışları**

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

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

Dastanın II boyunda bəylərlə içib sərxoş olmuş Salur Qazan onlara daha çox əylənmək üçün ova getməyi təklif edir. Gənc Oğuz bəyləri (Dəli Dondaz, Qarabudaq) dərhal bu təklifə razı olurlar. Lakin sərxoş bəylərin məsləhət-məşvərət etmədən ova getməklərinin təhlükəli olduğunu bilən Alp Aruz *bacısı oğlu* Qazana “sası dinlü” Gürcüstanla sərhəddə yerləşdiklərini xatırladıb, ordusunun üzərində kimi qoyacağını soruşur. Qazan 300 igidlə heç bir təcrübəsi olmayan oğlu Uruzunu ordunun, evinin üzərində qoyur<sup>75</sup>.

Bu epizodun Uruzun ərgənlik//inisiyasiya ritualı ilə bağlı semantikasını ayrı bir mövzudur (və irəlidə haqqında ayrıca danışılacaq). Ancaq sərxoş Qazanın Alp Aruzun sorgusunu hörmətsiz və təhqiramiz şəkildə qarşılamağı və onun acığına evinin üzərinə həmin məqamda alp-igid, bəy-igid statusu olmayan Uruzunu qoyması Oğuz törəsinin onu tərəfindən heçə sayıl-

---

<sup>75</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

ması və pozulması demək idi. Çünki Salur Qazanın evi bütün Oğuz kosmosunun mərkəzi idi.

“Qazanın sərxoş olub, ova getmək istəməsi süjetüstündə mətnin “Qalın Oğuzun dövləti” epiteti ilə təqdim etdiyi Qazanla, onun dayısı və eyni zamanda Daş Oğuz tirəsinin başçısı olan Aruz arasında yaranmış *söz mübahisəsi* kimi təqdim olunur. Aruz sərxoş beynlə çıxarılmış və bununla da Oğuz dövlətinin mərkəzi hesab olunan Qazanın ordu/evini təhlükəyə atan təklifə məsuliyyətli dövlət adamı kimi etiraz edir. Bu halda onun Qazana verdiyi “Ordun üstünə kimi qorsan” sualı daha çox *etiraz ritorikasıdır*. Qazanın öz ordusunun üstünə oğlu Uruzu qoyması süjetüstündə epik-siyasi konflikt, süjetaltında ritual konfliktidir. Qazanın ov müddətində öz evinin üstünə Oğuzda ondan sonra ikinci şəxs olan Aruzu qoymaması süjetüstündə İç Oğuz – Daş Oğuz münasibətlərini nizamlayan etnokosmik ritual model/davranışının pozulmasına gətirən süjet konfliktidir. İçoğuz-Daşoğuz münasibətlərinin əsasında etnokosmik tarazlaşdırma (balanslaşdırma) modeli durur. Qazanın ova getməsi onun kosmik məkanı tərk etməsi deməkdir. Ov – ritualdır. Ritual məntiqinə görə, *Qazanın kosmosdakı yoxluğu Aruzun onun yerindəki varlığı ilə əvəzlənməlidir*. Bu, statusdəyişmə ritualıdır. Statusdəyişmə yalnız ritualda və ritual müddətində baş verən davranış modelidir. Qazanın müvəqqəti ritual yoxluğunu Aruzun doldurması İçoğuz-Daşoğuz münasibətlər modelinin üfüqi strukturuna əsaslanır: ...içoğuzlar – mərkəzi oğuzlar, daşoğuzlar – periferik oğuzlardır. Bunların arasında münasibətlər vaxtaşırı ritual statusdəyişmə ilə balanslaşdırılır. Qazan ritual sxemini pozur: ritual hakimiyyəti Aruza verməli olduğu halda, oğluna verir. Bu da etnokosmik konflikt yaradır. Bu, konfliktin süjetüstü planıdır”<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 313

K.Abdulla haqlı olaraq yazır: “Qorxulu düşmənlə həmsərhəd olanda sərkərdəni nə müddətə olursa-olsun, hara gedirsə getsin hökmən əvəz edən olmalıdır. Bu, çox şərəfli əvəz etmədir və çox güman ki və elə lap yəqin ki, Aruz qoca öz sualını nahaqdan verməmişdir və yəqin ki, Salur Qazandan aldığı cavab da onu qane etməmişdi, qane edə də bilməzdi. Əvəzədən ola bilərdi ki, həmişəlik hakim olsun. Ən azı, hakimiyyətə ən yaxın adam olsun. Qazanın başına bir iş gələrsə, hakimiyyət ona keçsin... və s.və i. a.”<sup>77</sup>

Müəllifin müşahidəsi dəqiqdir və süjetə onun üst planından baxışdır. K.Abdulla Aruzun sualının ümumən – İçoğuz-Dışoğuz konfliktini, konkret olaraq – Qazan-Aruz konfliktini ilə bağlı olduğunu düzgün müəyyənləşdirmişdir. Lakin bu yanaşmada iki cəhət nəzər alınmamışdır:

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

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

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

---

<sup>77</sup> Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s. 316

## **§ 2.2. Qazanın oğlu Uruzun ərgənlik ritualını gecikdirməsi**

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyı bəyan edər, xanim, hey!” adlanan IV oğuznaməsində Qazan ilə oğlu Uruz arasında “söz atışması” baş verir. Təhkiyəçi ozan buna bir qədər zarafat donu geyindirmək istəsə də, ata-oğul mübahisəsinin İçoğuz-Dışoğuz konfliktini ilə bağlı çox dərin qatları vardır. Burada məsələ Oğuz ritual-mifoloji sisteminin struktur mexanizmini təşkil edən Ata-Oğul konfliktinin məna sərhədlərini aşır. Ata-Oğul konfliktini Oğuz elinin yaşama, böyümə və ümumən varolma (sinergetik özünü təşkil etmə, özünü yaratma) modelidir.

Səfa Qarayev yazır ki, atanın öz hakimiyyətini itirməsi oğulun ərgənləşməsinin epik-sosial şərtidir<sup>78</sup>. Yəni ərgənlik ritualı Ata-Oğul konfliktini əsasında funksionallaşır: ərgənlik ritualından uğurla keçmiş Oğul öz Atasını da məğlub edərək onun taxtında oturmağa layiq olduğunu sübut edir. Lakin bu konflikt real yox, ritual konfliktidir.

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

---

<sup>78</sup> Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 294-299

(Bu, irəlidə geniş şəkildə təhlil olunacaq).

Sözü gedən boydakı konflikt aşağıdakı struktur elementlərini əhatə edir:

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

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

Qazan sağına baqdı, qas-qas güldi. Solına baqdı, çox sevindi. Qarşusına baqdı, oğlancığını – Uruzu gördi. Əlin-əlinə çaldı, ağladı”<sup>79</sup>.

**2. Təhqir olunmuş Uruzun Qazanın bu alçalıcı davranışının səbəbini soruşması:**

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

Ünim añla mənim, sözüm diñlə, ağam Qazan.

Sağıña baqdın, qas-qas güldiñ.

Solına baqdiñ, çox sevindiñ.

---

<sup>79</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıcı”, 1988, s. 68

Qarşuña baqdıñ, bəni gördiñ, ağladıñ.  
Səbəb nədir, degil maña,  
Qara başım qurban olsun, babam, saña! – dedi”<sup>80</sup>.

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

“Diməz olursañ,  
Qalqubam yerimdən mən turaram.  
Qara gözli yigitlərimi boynıma aluram.  
Qan Abğaz elinə mən gedərəm,  
Altun xaça mən əlümi basaram,  
Pilon geyən keşişin əlin opərəm,  
Qara gözlü kafər qızın mən aluram.  
Dəxi səniñ yüzünə mən gəlməzəm.  
Ağladuğınə səbəb nə, degil maña!  
Qara başım qurban olsun, ağam, saña! – dedi.”<sup>81</sup>

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

“Qazan bəg aladı. Oğlanın yüzünə baqdı. Çağırıb soylar, görəlim, xanım, nə soylar.

Qazan aydır:

Bərü gəlgi, qulunım oğul!  
Sağım ələ baqduğımda  
Qartaşım Qaragünəyi gördüm, –  
Baş kəsübdür, qan dökipdir,

---

<sup>80</sup> Yenə də orada, s. 68

<sup>81</sup> Yenə də orada, s. 68

Cöldi alubdır, ad qazanubdur.  
Solım ələ baqduğımda  
Tayım Uruzı gördim, –  
Baş kəsubdur, qan dökipdir,  
Cöldi alubdur, ad qazanıbdır.  
Qarşum ələ baqduğımda səni gördim,  
On altı yaş yaşladın,  
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan –  
Yay cəkmədün, ox atmadın,  
Baş kəsmədiñ, qan dökmədiñ,  
Qanlu Oğuz içində cöldi almadıñ.

Yarınkı gün zəman dönib, bən ölüb sən qalıcaq tacım-taxım saña verməyələr, – deyü soñımı andım, ağladım, oğul! – dedi”<sup>82</sup>.

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

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

A bəg baba!  
Dəvəcə boyümüşsən, koşəkcə əqliñ yoq!  
Dəpəcə boyیمیşsən, tarıca beyniñ yoq!  
Hunəri oğul atadanmı görər, ögrənər,  
Yoxsa, atalar oğuldanmı ögrənür?  
Qacan sən məni alub,  
kafər sərhəddinə cıqardıñ,  
qılıc çalub, baş kəsdiñ?  
Mən səndən nə gördüm, nə oğrənim? – dedi”<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Yenə də orada, s. 68-69

<sup>83</sup> Yenə də orada, s. 69

## **6. Qazanın oğlu Uruzu təhqir etməsinin baş tutmaması.**

“Qazan bəg əlin əlinə çaldı, qas-qas güldü. Aydır: “A bəglər! Uruz xub söylədi, şəkər yedi. Siz yegüñiz-içüñuz, söhbətiñüz tağıtmañuz. Mən bu oğlanı alayın, ava gedəyin. Yedi günlük azuğla çıxayın. Ox atduğum yerləri, qılıc çalub baş kəsdüğüm yerləri göstərayım. Kafər sərhəddinə, Cızıqlara, Ağlağana, Gögcə tağa aluban çıxayın. Soñra oğlana gərək olur, a bəglər!” – dedi”<sup>84</sup>.

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

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

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

Süjetin üst qatında hər şey aydındır: Salur Qazan bir ata kimi oğlu Uruzun hələ də baş kəsib-qan töküüb, “çöldi” (mükafat) alıb, ad qazanmamağından narahatdır. Çünki Uruz bəy-igid, alp-igid statusunu əldə etməsə, o zaman atasının taxtını əldə edə bilməyəcəkdir.

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

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

– Qazan öz oğlu ilə bir ata kimi mehriban rəftar edib ona bəy-igid adını almaq vaxtının keçdiyini başa salmaq əvəzinə, bu işi Oğuz bəylərinin qarşısında təhqiramiz şəkildə həyata keçirir. O, bununla belə bir təəssürat yaratmağa çalışır ki,

---

<sup>84</sup> Yənə də orada, s. 69

Uruz sanki özü bəy-igid, alp-igid olmağın çətin şərtlərindən qorxur. Təsadüfi deyildir ki, dastanın II boyunda onun haqqında “quş ürəkli”, yəni qorxaq ifadəsi də işlədilir.

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

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

**Ən başlıca məqam Uruzun öz atası Qazanı Oğuz elindən çıxıb getməsi, ona düşmən kəsilməsi ilə hədələməsi və bu hədələmənin İçoğuz-Dışoğuz konfliktli ilə bağlı olmasıdır.**

Bu “hədələmə” nöqtəsi süjetüstündəki hadisələrin əsil mahiyyətini açan, ata-oğul konfliktinin ritual konfliktli olmadığı, Qazanla Uruz arasında həqiqi mənada dərin konflikt olduğunu göstərən məqamdır.

Burada iki mühüm cəhət vardır:

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

*İkincisi*, “Dədə Qorqud” eposunun Drezden və Vatikan əlyazmalarının hər ikisində “Salur Qazanın evinin yağmalan-

ması boyu”nda Aruzun adı hər yerdə Aruz yox, Uruz şəklində yazılmışdır<sup>85</sup>. Dastanın IV boyunda Qazanla Uruzun dialoqunda da Qazanın özü də Aruzu elə Uruz adlandırır: “Tayım Uruzı gördüm”<sup>86</sup>.

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

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

---

<sup>85</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 232; Dede Korkut Kitabı. Orijinal nushalar. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 2. Ankara, “Özyurt Matbaacılık”, 2014, s. 41-72

<sup>86</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 69

nüsküləşdirməsini) özünə qarşı real siyasi təhlükə olaraq qəbul edə bilmir.

(Geniş izah irəlidə olacaq: indi izaha başlasaq, təhlilin sistemi – məntiqi ardıcılığı pozulacaq<sup>87</sup>).

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

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

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

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

Bu nöqtədə xüsusi vurğulamaq istərdik ki, **“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında heç bir Oğuz qəhrəmanının şücaəti özünün miqyası və əhəmiyyəti baxımından Basatın qəhr-**

---

<sup>87</sup> Bax.: Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpə təcrübəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2024, 304 s.

**manlığı ilə müqayisə olunmur.** Dastanda Oğuz igidlərinin qəhrəmanlıqlarından ayrıca şəkildə (boy-oğuznamələr halında) bəhs olunduğu kimi, onların saysız-hesabsız qəhrəmanlıqlarının ümumən adları da çəkilir. Ancaq epos bu qəhrəmanlıqlar içərisində Basatın qəhrəmanlığının əlahiddə olduğunu, heç kəsin qəhrəmanlığı ilə müqayisə olunmadığını ayrıca boy-oğuznamə şəklində tərənnüm edir.

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

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

Boyda deyilir ki, haradansa savaştan qayıdan Basat baş verənlərdən xəbər tutur, qardaşı Qıyan Selcikin həlak olmasına göz yaşları tökür və qardaşının intiqamını almaq qərarına gəlir:

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

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

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

Basat aydır: “Əlbətdə, vararam!” Qazan aydır: “Sən bilürsən”<sup>88</sup>.

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

*Birincisi*, Qazanın, Basatın valideynlərinin və digərlərinin onu bu qanlı səfərdən üz döndərməyə vadar etmələri epik mətnlər üçün xarakterik motivdir. Biz buna xüsusilə məhəbbət dastanlarında tez-tez rast gəlirik. Buta almış qəhrəman öz sevgilisinin sorağı ilə yad ellərə (ölkələrə) səfərə yollanmaq istəyir. Bu zaman onun ata-anası qəhrəmanı durdurmağa çalı-

---

<sup>88</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 100-101

şırlar. Bu, dastan poetikası baxımından sınaq motivi hesab olunur. Qəhrəman müxtəlif xarakterli sınaqlardan çıxaraq, özünü sevgilisinə layiq aşiq kimi təsdiq edir və ona qovuşur. Heç şübhəsiz ki, Basatın valideynlərinin, o cümlədən Qazanın onu səfərə getməkdən durdurmaq istəmələri də poetika baxımından sınaq motivi ilə bağlıdır.

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

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

Dastan boyunca içoğuzlu qəhrəmanları hər vəchlə alçaltmağa, aşağılamağa, təhqir etməyə, sındırmağa çalışan Qazan Basatı da sındırmaq istəyir. Onun Oğuz kağandan qalan törəni inkar edən hakimiyyət eqoizmi Basatın fəvqəladə gücə malik qəhrəman obrazını (şöhrətini, statusunu) qəbul etməyə imkan vermir. Qazan və digər Oğuz bəyləri (əsasən də, üzündə qamşamanlıq statusunun simvolu sayılan niqab gəzdirən Beyrək) Basatı onların Oğuz kağandan qalan Bozoq-Ucoq hakimiyyət bölgüsünə zidd olan real hakimiyyətlərinə əsas təhlükə hesab edirlər. XII boyda Alp Aruz tərəfindən ölümcül yaralanmış Beyrəyin dediyi sözlər onun (və Beyrəyin simasında başqa içoğuzlu bəylərin) Basatı özlərinə qatı düşmən hesab etdiklərini göstərir:

“Yigitlərim, Aruz oğlu Basat gəlmədin,  
Elim-günüm çapılmadıñ,  
Qaytabanda dəvələrim bozlatmadın,

Qaraqucda Qazılıq atım kişnətmədin,  
Ağca qoyunlarım məñrişmədin.  
Ağca yüzlü qızım-gəlünim əkşəşmədin,  
Ağca yüzli görklimi Aruz oğlu Basat gəlub  
almadın,

Elüm-günim capmadın,  
Qazan maña yetişsün.  
Mənim qanım Aruza qomasun.  
Ağca yüzli görklümü oğlına alı versün.  
Axirət haqqını halal etsün.  
Beyrək padşahlar padşahı Həqqə vasil oldu,  
bəllu bilsun! –dedi”<sup>89</sup>.

Beyrəyin bu sözləri İçoğuzla Dışoğuz arasında nə qədər ağır konfliktin olduğunu və onların Basatı özlərinə qəddar düşmən saydıqlarını göstərir. Yəni başda Qazan xan olmaqla İç Oğuz bəyləri Basatı özlərinə “kafər” adlandırdıqları düşmənlərindən də təhlükəli adam hesab edirlər. İçoğuzlu bəylər ehtiyat edirlər ki, Basat onlara hücum edib el-obalarını çapa, mal-heyvanlarını apara bilər. Beyrəyin sözlərində Basat həтта onun arvadı Banu Çiçəyi (“ağca yüzli görklü”sünü) ələ keçirəcək dərəcədə “namussuz”, “qeyrətsiz”, “şərəfsiz” bir adam kimi təqdim olunur. Ona görə də Qazanın Basatı Təpəgözün üzərinə etmək istədiyi qanlı səfərdən döndərmək təşəbbüsü onun heç də Basata ürəyi yanmasından irəli gəlmir. Bu, birbaşa bir-birinə rəqib olan iki qəhrəmanın söz səviyyəsində qarşılaşmasıdır. Bu qarşılaşmanın alt qatında Təpəgözə artıq məğlub olmuş Qazanın Basatın Təpəgözə qalib gələ bilməsindən ehtiyatlanması durur. O, ehtiyat edir ki, Basat birdən Təpəgözə qalib gələr və bu qələbə onu Qalın Oğuz elinin ən şücaətli qəhrəmanına (“bir nömrəli” igidinə) çevirə bilər. Qazanın

---

<sup>89</sup> Yəne də orada, s. 125

“Ər olsan, yeg. Olsan, mərə, mən Qazanca olmayasan, Basat!” sözləri bunu açıq-aydın göstərir. Yəni o, Basatın öz totem əcdadlarından aldığı fəvqəladə gücü şübhə altına alaraq (əslində, inkar edərək) onu aşağılayır ki, Qalın Oğuzun mənim kimi ən böyük qəhrəmanı bunu bacarmadı, sən necə bacaracaqsan?

Basat, gördüyümüz kimi, Təpəgözə qalib gəlməklə heç kəsin, o cümlədən Qazanın edə bilmədiyini, bacarmadığı qəhrəmanlığa imza atır. Bu halda o, Qalın Oğuzun “bir nömrəli” qəhrəmanına çevrilirmi? Təbii ki, çevrilir, ancaq dastanın alt qatında, yəni “Alp Aruz variantı”nda. Dastanın üst qatı, yəni “Salur Qazan variantı” onun qəhrəmanlığını qəbul etmir və bu qəhrəmanlıq onların Basata bəslədikləri kin və nifrəti daha da gücləndirir. Beyrəyin sözləri göstərir ki, onlar Basata “bir nömrəli” qəhrəman kimi deyil, “bir nömrəli” düşmən kimi yanaşırlar.

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

Oğuzlarda tarix boyunca həmişə siyasi hakimiyyətin ideo-

loji əsası rolunu onların dastanı oynamışdır. Bu dastan “Oğuznamə” idi. Oğuz kağandan sonrakı epoxada həmin dastan “Dədə Qorqud” oğuznaməsinə transformasiya olunmuşdur. İlk “Dədə Qorqud” eposunun əsasında “Alp Aruz variantı” dururdu. Bu dastan bozoqların hakimiyyətinin ideoloji əsaslarını ifadə edirdi. Bozoqların hakimiyyəti itirməsi ilə ucoqların onların hakimiyyətini ideoloji cəhətdən əsaslandıraraq yeni dastana ehtiyacları yarandı. Birbaşa Oğuz kağanın özündən bəhs edən qutsal “Oğuznamə” dastanı bu məqsəd üçün tamamilə yararsız idi. Çünki ən qədim oğuznamə olan “Oğuz kağan” dastanı bozoqların hakimiyyətini, ucoqların isə onlara tabeçiliyini təsdiq edirdi. Ona görə də içoğuzlu ideoloqlar “Dədə Qorqud” dastanının “Alp Aruz variantı” üzərində dəyişmələr edərək, onu içoğuzların hakimiyyətini əsaslandıraraq, legitimləşdirən dastana çevirməyə çalışmışlar.

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

Aruzu mübarək yasanın bölgüsü ilə dilləndirir”<sup>90</sup>

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

---

<sup>90</sup> Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 262-263

Səfa Qarayevin sonuncu boy konfliktinin nümunəsində gəldiyi qənaəti bütün dastana tətbiq etsək, əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına “mübarək yasanın (Bozoq-Ucoq bölgüsünün – S.R.) güc mərkəzini dəyişdirənlərin (ucoqların) yaratdığı mətn kimi yanaşmaq lazımdır... Bu, bir yaradıcılıq hadisəsi olaraq İç Oğuzun mövqeyindən yaranan mətnidir. Qəhrəman Qazanı da, antiqəhrəman Aruzu da hərəkətə gətirən təfəkkür İç Oğuzun yanaşmasıdır”<sup>91</sup>.

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

Beləliklə, “Dədə Qorqud” dastanının “Salur Qazan variantı” ucoqların hakimiyyət hüququnu zorla, qanlı üsullarla bərqərar etmək istəyən Salur Qazanın antistruktur davranışlarına nə qədər haqq qazandırmağa çalışsa da, mətnin altına sıxışdırılmış “Alp Aruz variantı” buna mane olurdu. Bunu biz Qazanın İç Oğuz bəyi Bəkilə təhqiramiz münasibətində də görürük. O, Dış Oğuzun möhtəşəm qəhrəmanlarını sevmir və onlara nifrət edirdi. Çünki Basat özünün totem əcdadları tərəfindən himayə edilən yenilməz qəhrəman olduğu kimi, Bəkil də Qalın Oğuz elində heç bir qəhrəmanla müqayisə olunmayacaq ovçuluq hünərinə sahib idi. Başqa cür desək, Bəkil Oğuz elinin “bir nömrəli” ovçusudur. **Və ən başlıcası**, Basat bütün Oğuz elini məhv olmaqdan xilas etdiyi kimi, Bəkil də bütün Oğuz elinin qeyri-adi silahlara malik qoruyucusu, “qaravul”çusudur.

---

<sup>91</sup> Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 262

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

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

Dədə Qorqud aydır: “Xanım, bunıñ üçini dəxi bir yigidə verəlim, – dedi, – Oğuz elinə qaravul olsun!” – dedi. Xan Bayındır “Kimə verəlim?” – dedi, sağına-solına baqdı. Kimsə razı olmadı. “Bəkil” deərlərdi, bir yigit vardı. Aña baqdı, aydır: “Sən nə deirsən?” Bəkil razı oldı. Qalqdı, yer öpdı. Dədəm Qorqud himmət qılıcın belinə bağladı. Çomağı omuzına bır-aqdı. Yayı qarusına keçürdi. Şahbaz ayğırı çəkdirdi, büda bindi. Xəsmiñi, qövmiñi ayırdı, evini cözdi. Oğuzdan köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varub vətən tutdı. Toquz tümən Gürcüstan ağzına varub qondı, qaravullıq eylədi. Yad-kafər gəlsə, başın Oğuz a ərməğan göndərdi”<sup>92</sup>.

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

Basatın qəhrəmanlığı qeyri-adi güclərlə, başqa sözlə, onun totem əcdadları sayılan Qaba Ağac və Qağan Aslanla bağlı

---

<sup>92</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 104

olduğu kimi, Bəkilin də qəhrəmanlığı onun qeyri-adi silahları ilə bağlıdır. O, Oğuz elini bir qılınc, bir çomaq və bir ox-yayla qoruyur.

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

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

Lakin Bəkilin qeyri-adi qəhrəmanlığı təkcə bununla məhdudlaşmır. O, Oğuz elinin həm də “bir nömrəli” ovçusudur. Özünün ovçuluq qabiliyyəti ilə hamıdan fərqli Oğuz bəyidir:

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

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

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

Qazan bəg aydır: “Bu hünər atıñmıdır, əriñmidir?” “Xanınım, əriñdir”, – dedilər. Xan aydır: “Yoq, at işləməsə, ər ogünməz. Hunər atındır”, – dedi. Bu söz Bəkilə xoş gəlmədi. Bəkil aydır: “Alpları içində bizi qusqınımızdan bəlcığa batur-

din”, – dedi. Bayındır xanın bəxşişin öninə dökdi. Xana küsdi. Divandan cıqdı. Atın çəkdi. Ala gözlü yigitlərin alub evinə gəldi”<sup>93</sup>.

Baş verənləri məntiqi ardıcılıqla izləyək:

– Bəkil Bayındır xanın divanında xüsusi hörmətə sahibdir. Bayındır xan özü onu ildə bir dəfə dəvət edib, şərəfinə Oğuz bəylərinin iştirakı ilə qonaqlıq təşkil edir.

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

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

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

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

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

Əvvəlcə, bu hadisələrlə bağlı mövcud fikirlərə nəzər salaq. Mirəli Seyidova görə, Bəkil obrazı mifoloji kökləri baxımından əvvəllər Əkil-Bəkil adı altında quş cildli zoomorfik obraz olmuş və həm də ovla əlaqələnmişdir. Keyiklərin dam-

---

<sup>93</sup> Yenə də orada, s. 104-105

ğalanması motivi isə ov, bir də keşikçilik, vətən qarovulçuluğu ilə bağlıdır. Müəllif Bəkili ov heyvanlarının himayəçisinin oğlu, yaxud əri hesab edir<sup>94</sup>. Lakin Bəkilin ovçuluq mifik keyfiyyətinə vətən gözətçiliyi keyfiyyəti çarpazlaşmış və son olaraq mürəkkəb fiqur alınmışdır: “Bəkil həm ov totemi ilə, həm də vətəni müdafiə hissi ilə əlaqədar yarım mifik qəhrəman obrazıdır”<sup>95</sup>. Obrazın funksional qurumuna bir də baxaq.

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

Əvvəlki tədqiqatlarımızda göstərdiyimiz kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzları siyasi-coğrafi vahid (dövlət) kimi, öz real sərhədlərinə malik idi və təbii ki, onun bütün “uc”larına (sərhədlərinə) tək cə Bəkil nəzarət edə bilməzdi. Bu mənada, Oğuzun bir yox, çoxlu sayda qarovulçularından ibarət müvafiq müdafiə institutu var idi. Qeyd edək ki, Oğuzun digər qəhrəmanlarının vətən qorumaları eposda daha geniş təsvir olunub, nəinki – Bəkilin. Bu, sadəcə olaraq, onu göstərir ki, Bəkilin Gürcüstan sərhədində keşikçiliyini mifoloji-simvolik müstəvidə götürmək lazımdır. Yəni Bəkil, ümumiyyətlə, **“qaravulluq” – qoruyuculuq** funksiyasını yerinə yetirir. Məhz bu funksiya baxımından onun bütün cizgiləri epik məntiq kəsb etmiş olur. Bəkil sərhəddə oturanda da, keyikləri damğalayan da da eyni funksiyanı yerinə yetirir; o bütün hallarda **qoru-**

---

<sup>94</sup> Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, “Yazıçı”, 1989, s. 236-245

<sup>95</sup> Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri. Bakı, “Elm”, 1976, s. 23-28

*yur//hamilik edir.* O, kosmoloji baxımdan bütöv Oğuzun qoruyucusudur. Gürcüstan sərhədi epizodu bu funksiyanın epos məntiqi ilə gerçəkləşən bir qatıdır. Mifoloji-semiotik baxımdan bütöv Oğuz kosmosunun qoruyucusu olan Bəkil topoqrafik baxımdan Oğuzun sərhədində (“ucunda”), yəni kafirlərlə oğuzların (doğmaların) hüdudunda, bir-birinə keçidində mövqə tutur. Bura kosmosla xaosun hüdududur və Bəkil də bu mənada Oğuz kosmosunu hər cür xaosdan qoruyur. Bu anlamda, Bəkilin funksional sferasına daxil olan bütün obrazlar da Oğuz dünya modelinin semiotik fiqurlarıdır: məs.: keyik ovçuluq, ov heyvanları ilə bağlı sakral təbiət qatının semiotik fiqurudur. “Oğuz” vahidinin işarəvi fiqur kimi, dünya modeli funksiyalı obraz olduğunu xatırlasaq, onda Bəkil bütün Oğuzun qoruyucusu kimi, Oğuz dünya modelində sıralanan Təbiət, Cəmiyyət və Zaman qatlarının hər birinin də qoruyucusudur<sup>96</sup>.

Dedik ki, M.Seyidov Bəkilin quş biçimli zoomorfik obraz olduğunu göstərmişdir. Qeyd edək ki, bu fakt da onun qoruyuculuq funksiyası ilə izah oluna bilər. Y.M.Meletinski göstərir ki, dünya xalqlarının mifologiyasında kosmik dünya modelinin qoruyucusu kimi, bir sıra heyvanlarla yanaşı, quşlara da rast gəlinir<sup>97</sup>. Bu cəhətdən, “türkdilli xalqlar inanırmışlar ki, mifik quşlar ölkəni, insanı qoruyurmuş”<sup>98</sup>.

Quşlar dünya modelində, bir qayda olaraq, Dünya Ağacının yuxarısı – Göy ilə bağlı olur və Dünya Ağacının kökləri – Yerin altı ilə bağlı xtonik obrazlara qarşı durur. Quş simvolu göyü, dünyanın şaquli təsnifini, kosmos-xaos qarşıdurması

---

<sup>96</sup> Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı, “Ağrıdağ”, 2003, s. 65; Rzasoy S. Nizamının “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil, 2021, s. 127-128

<sup>97</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва, «Наука», 1976, с. 215-216

<sup>98</sup> Seyidov M. “Qızıl döyüşçü”-nün taleyi. Bakı, “Gənclik”, 1984, s. 42

baxımından kosmik başlanğıcı işarə edir. Bəkilin zoomorfik və antropomorfik formaları obrazın inkişaf qurumunu yalnız təsdiq edir. Dünyanın zookosmik modelləri antropokosmik modellərə nisbətən ilkin mərhələni təşkil edir. Bu mənada, Bəkil ilk olaraq zoomorfik obraz kimi oğuzların kosmoloji dünya modelində qoruyuculuq funksiyasını yerinə yetirirmiş. Sonralar bu funksiya ikiyə parçalanır:

- 1) ov, ovçuluq, ov heyvanları hami-qoruyucusu;
- 2) məkan-torpaq-el-dövlət hami-qoruyucusu.

Bəkil eposda bu parçalanmış funksiyaları antropomorfik obraz olaraq yerinə yetirir, onun zooforması isə mifik arxetip kimi mətndə inkişafdən qalaraq “daşlaşmışdır”<sup>99</sup>.

Beləliklə, Qazan xanın başqa Oğuz bəylərinin ovda göstərdikləri hünərləri tərif etdiyi halda, Bəkilin hünərinə qərəzli yanaşmasının, onu qəsdən təhqir etməsinin kökündə Bəkilin qeyri-adi mənşəyini, kökü, əsil-nəsəbini qəbul edə bilməməsi durur. Bəkil Oğuz elinin birbaşa sakral dəyərlər sistemi, daha dəqiq desək, ovçuluq kultunun baş təmsilçisidir. Bu baxımdan, onun Bəkilə bəslədiyi nifrətli münasibəti ilə Basata bəslədiyi nifrətli münasibəti eynidir. Çünki hər iki dısoğuzlu qəhrəman öz hünər və qəhrəmanlıqları baxımından “bir nömrəli” igidlərdir. Oğuz elində əcdad Oğuz kağandan qalan adətləri – törə sistemini dəyişib, içoğuzların mənafeyinə uyğunlaşdırmaq istəyən Salur Qazan bu igidləri həzm edə bilmir.

Qeyd edək ki, müasir Azərbaycan ədəbiyyatşünaslıq məkanında “yeni-dən oxu” paradimasının müəllifi olan Təyyar Salamoglu da mətnin mövcud “oxu”ları ilə razılaşmamış, dastanda at ilə bağlı şifrələri “yeni-dən oxumuş” və Qazanın söylədiyi “kəlamın” Oğuz epik təfəkkür qanunlarına zidd olduğu-

---

<sup>99</sup> Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı, “Ağrıdağ”, 2003, s. 65-66; Rzasoy S. Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil, 2021, s. 128-129

nu aşkarlamışır. Müəllifə görə: “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boydan, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”dan, “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”ndan istənilən qədər fakta diqqət çəkmək olar ki, qəhrəmanın atsız da qəhrəman olduğunu əsaslı şəkildə arqumentləşdirsin. Bu zaman söhbət ondan gedir ki, epos qəhrəmanları heç də hər vaxt, hər situasiyada öz igidliklərini at belində sübut etmirlər. Ümumən, epos qəhrəmanları öz düşmənləri ilə at üstündə döyüşməklə bərabər (bunu mübarizənin birinci mərhələsi də hesab etmək olar), atsız da qarşılaşırlar (bu mərhələ daha çox əks tərəflərin gülüşməsi şəklində reallaşır) və öz qəhrəman statuslarını ya qazanırlar, ya da yenidən təsdiq edirlər. “Dirsə xan oğlu Buğacın boyu”nda Dirse xan oğlu öz adını və qəhrəmanlıq statusunu atsız qazanır. Basat Təpəgözü üzbəüz açıq, lakin atsız döyüşdə məhv edir. Qanturalı qəhrəmanlıq statusunu aslan, buğa və buğra ilə qarşılaşmada qazanır. Eposdan igidin öz qəhrəmanlıq statusunu qazanmasında atın, ümumiyyətlə, iştirak etmədiyi məqamlara dair başqa faktlar da gətirmək olar ki, bu faktlar birmənalı şəkildə qəhrəmanlığın məhz igidə məxsus olduğuna heç bir şübhə yeri qoymur”<sup>100</sup>.

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

---

<sup>100</sup> Salamoğlu T. Eposdan romana doğru (“Qarlı aşırım”da epos ənənələri. II yazı. At kultu eposda və romanda) // Dədə Qorqud” jur., 2016, № 2, s. 38-39; Salamoğlu T., Dövlətzadə M. “Qarlı aşırım”ın tənqid variantları. Bakı, 2024, s. 105-106

qüvvə kimi çıxış etməsi “Bəkil oğlu İmranın boyu”nda pozulur<sup>101</sup>.

Salur Qazanı qəzəbləndirən digər bir səbəb isə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda birmənalı şəkildə törənin qoruyucusu kimi tərənnüm olunan Bayındır xanın Bəkili xüsusi statusa sahib olan bəy igid kimi fərqləndirməsi, onu şərəfinə xüsusi qəbul mərasimləri (qonaqlıq, mükafatlandırma, ov) təşkil etməsi və bütün Oğuz bəylərini də bu mərasimlərdə iştirak etməyə məcbur etməsi idi. Bayındır xanın növbəti dəfə üç günlük rəsmi qonaqlıq və mükafatlandırma mərasimləri ilə kifayətlənməyib, Bəkilin şərəfinə üç günlük ov mərasimini də təşkil etməsi və bu mərasimdə Bəkilin öz qeyri-adi ovçuluq hünərini bütün Oğuz bəylərinin qarşısında nümayiş etdirməyə imkan tapması Qazanın səbrini daşdırır və o, Bəkili təhqir edərək, onun heç bir hünərə sahib olmadığını, məhz mindiyi atının hesabına hünər göstərə bildiyini, atsız onun heç kim olduğunu söyləyir.

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

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

Qəhrəmanın atı və silahının bu kompleksin tərkibinə ayrıca ünsür kimi daxil olması təsadüfi deyildir. Belə ki, qəhrəmanlıq dastanlarında igidin atı və silahları çox zaman müstəqil obrazlardır. Onlar bəzən sehrli qüvvələr kimi dastanın xüsusi seçilən obrazları səviyyəsinə qalxırlar. “Kitabi-Dədə

---

<sup>101</sup> Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, s. 99-131

Qorqud” dastanında da at və qılinc belə xüsusi obrazlardır. Onların dastanda ayrıca yeri və mənası vardır. Hətta bəzən elə olur ki, qəhrəmanla onun atı qarşılaşdırılır”<sup>102</sup>

A.Fərəcova, bu cəhətdən, Qazanın Bəkillə bağlı söylədiklərini təbii hesab edərək göstərir ki, “bu dialoq Salur Qazanla digər bəylərin arasında olur. Burada Salur Qazanın məqsədi heç də Bəkilin qəhrəmanlığına kölgə salmaq deyildir. Çünki Bəkil oğuz elində adlı-sanlı, seçilmiş bir qəhrəmandır. Qazan, əksinə, burada atın rolunun kiçildilməsinə qarşı çıxır. Demək, oğuzlarda at sadəcə minik vasitəsi, döyüş heyvanı deyil. O, oğuzların mənəvi dəyərlər sistemində xüsusi yer tutan varlıq-obrazdır. Oğuzlar hətta “At igrinin qardaşdır” deyərək onu öz ailə üzvləri qədər əziz və hörmətli tuturlar”<sup>103</sup>.

Əzixan Tanrıverdi də göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında at oğul, qardaş, sədaqətli dost, yoldaş, xilaskar, bəzən də Qazan xanın “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz, hünər atındır” ifadəsində olduğu kimi, qəhrəmandan üstün hesab olunur<sup>104</sup>. Müəllifə görə, ““Dədə Qorqud”da qılinc, at və qəhrəman obrazları bir-birini tamamlayır ki, bu da qəhrəmanlıq eposları üçün ən səciyyəvi cəhətlərdəndir”<sup>105</sup>.

Bu deyilənlər epik qəhrəman kompleksinin strukturu baxımından təsdiq olunur. B.N.Putilovun da göstərdiyi kimi, baş qəhrəmanın bahadırlıq gücü üç göstəricidən yaranır: bahadırın özünün qabiliyyətləri, atının xüsusi keyfiyyətləri və silahının möcüzəli xüsusiyyətləri<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Fərəcova A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018, 200 s.

<sup>103</sup> Yenə də orada, s. 98

<sup>104</sup> Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, 144 s. 104-117

<sup>105</sup> Tanrıverdi Ə. Çal qılincımı, xan Qazan! (“Dədə Qorqud kitabı”nda silah adları). Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 84

<sup>106</sup> Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, «Наука», 1988, s. 68

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

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

“Eli-güni köçürün,  
Toquz tümən Gürcüstana gedəlim!  
Oğuzla asi oldum, bəllü biliñ! – dedi”<sup>107</sup>.

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

Bəkil oğluna deyir:

“Ağ alınlu Bayındır xanıñ divanına dunin varğıl!  
Ağız-dildən Bayındıra salam vergil!

---

<sup>107</sup> Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıcı”, 1988, s. 105

Bəglər bəgi olan Qazanın əlin öpgil!  
“Ağ saqallu babam buñlu”, – degil!  
“Əlbətdə və əlbətdə Qazan bəg maña yetişsün”,  
– dedi degil!  
Gəlməz olsan, məmləkət bozılıb xərab olur,  
Qızım-gəlinüm əsir getdi, bəllü bilgil! – dedi.

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

Baba nə söylərsən, nə aydarsan?..  
...Ağ alınlı Bayındırın divanına varmağım yoq.  
Qazan kimdir? Mən anuñ əlin öpməgim yoq<sup>108</sup>.

Bu epizodun üst və alt məna qatları var. Üst məna qatı ərgənlik//inisiyasiya ritualı ilə şərtlənir. S.Qarayevin yazdığı kimi, süjetin əvvəlində “Bəkilin oğlu hələ müstəqil igid kimi tanınmır. Onun görünüşü atasının zahiri görünüşü ilə üst-üstə düşür. Yəni oğul hələ də ata sərhədlərində tanınır. Status qazanmadığına görə, bu oğlan düşmən tərəfindən quşurək hesab edilir<sup>109</sup>. Onun atasının döyüş vasitələrini mənimsəməsi “...dəlilik kontekstində ata ilə konflikt qəhrəmanın özünü təsdiq etməsinə, evlənməsinə və mal-mülk sahibi olmasına gətirib çıxarır”.<sup>110</sup> “Atanın gücdən düşməsi oğulun dəli görkəmi ilə yeni status qazanması, igid kimi təsdiqlənməsi ilə nəticələnir”<sup>111</sup>.

Başqa sözlə, IX boyun məzmunu Bəkil bəyin oğlu Əmranın inisiyasiyadan keçmə ritualından bəhs edir. O, atasının əvə-

---

<sup>108</sup> Yenə də orada, s. 107

<sup>109</sup> Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 325

<sup>110</sup> Yenə orada, s. 328

<sup>111</sup> Yenə orada, s. 327

zində düşmənin qarşısına qorxmadan getməsi və qələbə qazanması ilə özünün bəy-igid statusuna layiq olduğunu təsdiq edir. Dastanın bizə “Salur Qazan variantı”nı təqdim edən, yəni üst qatını düzən-qoşan ideoloq-ozan, yaxud ozanlar Qazanın Bəkilə təhqiramiz münasibətini məhz bu üsulla ört-basdır etməyə çalışmışlar. Onların əsaslandığı əsas məntiq ondan ibarətdir ki, Qazanın hər bir qəhrəmanın göstərdiyi hünərin əsas şərtinin onun atı və silahlarından asılı olması haqqındakı iddiası doğrudur. Ozanlar əsaslandırmaq istəmişlər ki, əgər Əmran atası Bəkilin döyüş atını, zirehli geyimini və qeyri-adi silahlarını əldə etməsəydi, qələbə çala bilməzdi. Yəni onlar qəhrəmanın mənəvi kimliyini, iradi qabiliyyətlərini arxa plana keçirib, ikinci dərəcəli elementləri önə çıxarmışlar. Halbuki “Dədə Qorqud” epos ənənəsi ilə bağlı “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsində hərbi ləvazimatlar haqqındakı soylama açıq-aşkar bəyan edir ki, ən mükəmməl silahlar belə fərsiz, qorxaq igidin əlində dəyərsiz bir əşyadır və əsas olan igidin özünün cəsur, ürəkli, qorxmaz, şücaətli olmasıdır<sup>112</sup>.

Lakin “Dədə Qorqud”un bünövrəsini təşkil edən alt qat, başqa sözlə, “Alp Aruz variantı” Salur Qazanın Bəkilə dediyi sözlərin qərəzli olduğunu, onu təhqir edib küsməyə, mərkəzi hakimiyyətə, içoğuzlara düşmən olmağa vadar etmək məqsə-

---

<sup>112</sup> Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkmən kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 20-25; Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkiстан/Türkmən Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul, “Ötüken Neşriyat”, 2019, s. 49-57; Azmun Y. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmən Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul, “Kutlu Yayınevi”, s. 32-25; Nağısoylu M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbəd əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, s. 200-205; Rzasoy S. “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikas. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, s. 152-159

dini daşdığıını göstərir. Doğrudan da, boydan görürük ki, təhlükə anında Bəkil umu-küsünü unutsa da, oğlu Əmranın qəlbində Qazana və Bayındıra nifrət yaranmışdır. O, Oğuz elinin “bir nömrəli” ovçusu və qarovulçusu olan atası Bəkilin Qazan tərəfindən təhqir olunmasını təsadüf saymır. Bir dışoğlu kimi bunun Qazanın Dış Oğuz bəylərinə qarşı növbəti fitnəsi olduğunu çox gözəl başa düşür. Əmran Bayındır xana da ona görə nifrət edir ki, o, Qalın Oğuzun başçısı kimi Oğuz elində Oğuz kağandan qalmış qutsal törəni qorumağa bərcəlu olsa da, Salur Qazanın Dış Oğuz bəyinə qarşı təhqirini cavabsız qoyur, Qazanın səhv hərəkət etdiyini demir və ən başlıcası, Bəkilin könülünü almır. Demək, Əmrana görə, Bayındır xan açıq planda olmasa da, gizli planda Qazanla əlbirdir. Bəkilin Bayındır xan haqqında öz xanımına sözlədiyi **“Xanımızın nəzəri bizdən dönmüş gördüm”**<sup>113</sup> – sözləri bunu aşığı-aşkar təsdiq edir. Çünki Bayındır xan da ucoqlu Qazan bəy kimi ucoqludur və onların mənsub olduğu Salur və Bayındır tayfaları mövcud “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda hakimiyyətdədirlər. Yəni Qazanın ucoqları İç Oğuz statusunda hakim tirə kimi legitimləşdirmək planı elə Qazanla Bayındırın birgə planıdır. Xan Bayındır xanlar xanı olaraq özünü hər iki Oğuz tirəsinə eyni dərəcədə ədalətli münasibət bəsləyən başçı kimi göstərməyə çalışsa da, Qazan, əksinə, onların bu birgə planını aqressiv şəkildə həyata keçirir.

**Qazanın Dış Oğuz bəylərini təhqir edərək, Oğuz elinin müqəddəs qanunlarından kənar durumlara salmaqda əsas məqsədi onları Oğuz elinə asi olub, üsyana təhrik etmək idi. Qazan bu üsyana ona dışoğuzları əzib özünə bərdəfəlik tabe duruma salmaq imkanı kimi baxırdı. O, özü-**

---

<sup>113</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıcı”, 1988, s. 105

nün məkrli niyyətinə sonuncu boyda çatır. Qazanın bu boyda Bozoq-Ucoq yağmalama modelini pozması onun, əslində, qutsal Oğuz kağan kultuna (mifinə) qarşı çıxması, bu mifi məhv etməsi demək idi. Çünki Qazanın ana məqsədi elə “Oğuz kağan mifini” dağıtmaq idi. Məhz bu mif ona özünün legitim hakimiyyətini təsdiqləməyə imkan vermirdi. Həmin mifə görə, ucoqların ali hakimiyyət hüququ yox idi. Qazan xan da bir ucoqlu kimi hakimiyyətin Bozoq-Ucoq modelini dağıtmaq, məhv etmək, yeni modeli (İçoğuz-Dışoğuz) legitimləşdirmək istəyirdi.

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

### ***§ 2.5. Qazanın oğuzların qəhrəmanlıq kodeksinin əsaslarını dağıtmağa çalışması***

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

“Ayıtdılar: “And iç kim, bizim elümüzə yağılığa gəlməyəsən. Həm bizi ög, Oğuzı sındırğıl, səni qoyu verəlim, var-

get!” – dedilər”<sup>114</sup>.

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

Birinci soylamanın sonu:

Əlüñə girmiş ikən, mərə kafər, öldür məni,  
Qara qılıcıñ sal boynıma, kəs başım.  
Qılıcından saparım yoq!  
Kəndü əslüm, kəndü köküm sımağım yoq!  
– dedi<sup>115</sup>.

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

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

“Anda dəxi “ərəm, bəgəm” deyü ogünmədim.  
Ogünən ərənləri xoş görmədim”<sup>116</sup>.

Qazan ikinci soylamada yeddi başlı əjdaha ilə vuruşmasından, üçüncü soylamada heç kəsin ala bilmədiyi düşmən qa-

---

<sup>114</sup> Yenə də orada, s. 117

<sup>115</sup> Yenə də orada, s. 117

<sup>116</sup> Yenə də orada, s. 117

lasını necə fəth etməsindən, dördüncü soylamada düşmən kilsələrini yığıb məscid etməsindən, beşinci soylamada özünün totem köklərindən (qaplan, aslan, qurd, sunqur quşu) bəhs edir və hər soylamada da “Anda dəxi “ərəm, bəgəm” deyü ogünmədim. // Ogünən ərənləri xoş görmədim” deyərək, özünü tərif edən, öyən igidləri xoşlamadığını təkrarlayır.

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

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

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

Beləliklə, Qazan qəhrəmanlıq kodeksini həm təsdiq, həm də inkar edir. Bu ziddiyyət bilavasitə mətnin üst və alt planları arasında, yəni üst qatdakı “Salur Qazan variantı” ilə alt qatdakı “Alp Aruz variantı” arasındakı ziddiyyəti inikas edir. Qazan öz qəhrəmanlığını öyəndə də, öyünməyi qəbul etmədi-

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

Bunun səbəbi nədir?

Səbəb heç də kimin hansı hünəri göstərməsi ilə yox, **kimin hansı “əsil-kökədən” gəlməsi** ilə bağlıdır. Bu nöqtə Qazanın eposdakı davranışlarının gizli səbəbini təşkil etdiyi kimi, “Dədə Qorqud” eposunun poetikasını anlamaq baxımından da **“açar sözlər”**dən biridir.

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

**Salur Qazan, əslində, sözün həqiqi mənasında, yenilməz qəhrəman, yaxud İsa Həbibbəylinin göstərdiyi kimi, “Oğuz elinin ən aparıcı simalarından biridir”<sup>117</sup>: o, ölümdən qorxmur, savaşa öndə gedir, saysız-hesabsız hünər-**

---

<sup>117</sup> Həbibbəyli İ. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı, “Elm”, 2020, s. 150

**lər göstərmişdir. Lakin Qazanın əlimizdə olan dastanın üst qatında (“Salur Qazan variantı”nda) ozanların gizlətməyə çalışdıqları bir “eybi” var. Oğuz elinin Təpəgözlə vuruşmağa gedən adlı-sanlı igidləri qəhrəmancasına həlak olsalar da, Qazan Təpəgözlə apardığı savaqların hamısında ona məğlub olaraq geri dönmüşdür. Təpəgözə məğlub olmaq isə, əslində, Basata məğlub olmaq demək idi.**

Bu məğlubiyətin iki planı var:

a) Qazan Təpəgözə məğlub olmuşdur;

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

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

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

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

– Məsələnin mahiyyətində nə durur?

Məsələnin mahiyyətində Qazanın məhz dışoğuzlu bəylərə qarşı qərəzli münasibəti durur. O, ardıcıl olaraq Dış Oğuz bəylərini alçaldır. Səbəb isə çox sadədir. Dış Oğuz bəyləri əsil-köklərinə görə – Bozoq tirəsinə, Qazan və onun mənsubu olduğu İç Oğuz bəyləri əsil-köklərinə görə Ucoq tirəsinə aiddirlər. Oğuzların ulu əcdadı, Oğuz elini törətmiş, qurmuş,

yaratmış və onun sosial-siyasi strukturunu müəyyənləşdirmiş Oğuz kağanın qoyduğu qutsal bölgüyə görə, bozoqlar – hakim, ucoqlar – onlara tabedirlər.

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

“İndi mən öləndən sonra qoy mənim taxt-tacımda Gün xan otursun. Ondan sonra xalq qoy buzukların törəmələrindən [ən çox] qabiliyyəti olanı hökmdar etsin; qoy dünyanın sonuna qədər buzuklardan ən yaxşılari hökmdar olsunlar. Onlardan başqaları qoy sağda otursunlar, uçuklar isə – solda. Qoy onlar evin sol tərəfinə otursunlar və qoy dünyanın sonuna qədər nökrər vəziyyətləri ilə kifayətlənsinlər”<sup>118</sup>.

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

---

<sup>118</sup> Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB”, 2002, s. 65

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

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

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

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

Məgər xanım, genə bir gün bəgləri basub oturacaq Tərs Uzamış derələrdi, Oğuzda bir yigit vardı, aydır: “Mərə Uşun qoca oğlu, bu oturan bəglər hər biri oturduğu yeri qılıcılə-ət-məgilə alubdur. Mərə, sən başumı kəsdiñ, qanmı tökdüñ, acmı toyurduñ, yalincığmı tonatdıñ!” – dedi.

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

Tərs Uzamışın sözi Əgrəgə kar eylədi. Turdı, Qazan bəg-

dən aqın dilədi. Aqın verdi, çağırtdı”<sup>119</sup>.

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

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

---

<sup>119</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıcı”, 1988, s. 110

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

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

“Qaba-qaba bəglər oğlu **qovğa** qılsa,  
Qamçı salub tökdürən Qazan ər idim”<sup>120</sup>.

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

---

<sup>120</sup> Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 117

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

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

#### § 3.1. “Alp Aruz variantı” anlayış kimi

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

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

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

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

**Birinci dastanın** tərtibçiləri, düzüb-qoşanları içoğuzlu ozanlardır. Onlar bozoq/dışoğuzların hakimiyyətini təsdiq edən və “Oğuz kağan” dastanının etnik-ideoloji ənənələrini yaşadan *qədim dastanı*, yəni hazırda “Kitab-Dədə Qorqud” eposunun alp qatına çevrilmiş **ikinci dastanı** dəyişərək, onu ucoq/içoğuzların hakimiyyətini əsaslandırان dastana çevir-

mişlər. İçoğuzlu ozanların bu dəyişmə prosesində əsas məqsədlərindən biri də Alp Aruzun qəhrəman olduğu qədim “Dədə Qorqud” dastanının izlərini yox etmək olmuşdur. Lakin onlar oğuzların ümumi (total) ictimai şüur sisteminin əsasını təşkil edən *ənənə* faktorundan qaça bilmədikləri üçün “Alp Aruz” dastanının “Salur Qazan” dastanına tam şəkildə transformasiyası baş tutmamış, qədim dastan “Kitabi-Dədə Qorqud”un alt planında yaşamaqda davam etmişdir. Biz həmin planı burada “Alp Aruz variantı” adı altında işarə etmişik.

### *§ 3.2. “Alp Aruz variantı” mətn kimi*

Mətn məsələsi çox mürəkkəbdir. Biz burada həm ehtimallara, həm də reallıqlara söykənə bilirik. Yəni semiotik baxımdan əlimizdə olan “Oğuz kağan” dastanı da daxil olmaqla “Oğuz kağan” mifi ilə bu və ya digər şəkildə əlaqəsi olan bütün mətnlər, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” mətni “Oğuznamə” eposuna daxildir. “Ona görə ki, oğuznamələr tarixi, yaxud bədii məzmunlu olmasından asılı olmayaraq, ulu əcdad “Oğuz kağan” mifik nüvəsinə bağlanır. “Oğuz kağan” nüvəsi bütün oğuznamələri öz ətrafında düzərək vahid qalaktik sistem yaradır. Bu “Oğuz qalaktikasının” hər bir elementi onun nüvəsinə yaxın-uzaqlığından asılı olmayaraq, ümumi qalaktik motivləri də özündə əks etdirir”<sup>121</sup>.

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

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

Bu dastanların birincisi Oğuz epik ənənəsinin şərti başlanğıcı, ikincisi şərti sonudur. Yəni əlimizdə olan bütün mətnlər

---

<sup>121</sup> Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, s. 33

janrından və s. poetik göstəricilərindən asılı olmayaraq, bu iki mərhələnin içərisinə aiddir. **Oğuz dastanları bütün hallarda oğuzların etnik-siyasi kimlik sənədi, ana yarası – konstitusiyasıdır.** Həmin dastanlar onları öz ifasında hər dəfə yenidən yaradan ozanların mənsub olduqları ideoloji sistemin maraqlarına xidmət etmiş və bilavasitə həmin etnik ideologiyayı əks etdirmişlər. Bu cəhətdən:

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

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

– “Oğuz kağan” dastanından başlamaqla əlimizdə olan (mövcud) “Dədə Qorqud” dastanınadək keçən müddətdə Oğuz etnik-siyasi sistemində kəskin struktur dəyişməsi baş vermiş, Oğuz kağanın sakral törəsinə (“Oğuz kağan” mifinə) görə, Oğuz elinin hakim qolu (tirəsi) olan bozoqlar hakim mövqələrini ucoqlara uduzaraq, onlara tabe duruma düşmüşlər.

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

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

– Ucoqların öz mövqələrini Oğuz etnik struktur sisteminin:

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

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

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

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

– Özlərini İç Oğuz, yəni mərkəzi, hakim, əsas oğuzlar adlandıran keçmiş ucoqlar Bozoq-Ucoq etnoideoloji ənənəsinə əsaslanan dastanın, yəni “Oğuz kağan” dastanının əsaslarını dağıdıb, onu İçoğuz-Dıçoğuz etnik-ideoloji ənənəsinə əsaslanan yeni dastana çevirdilər. Bu çevirmə//transformasiya prosesi “Oğuz kağan” dastanı ilə “Dədə Qorqud” dastanı arasındakı *aralıq mərhələni* təşkil edir.

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

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

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

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

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

“Oğuz kağan” dastanında Oğuz kağanın ölümündən sonra hakimiyyət Bozoq-Ucoq modelinə əsasən, bozoqlara, yəni Oğuz kağanın böyük oğlu Gün xana keçir. “Dədə Qorqud” dastanından bizə məlum olan Alp Aruz Bozoq-Ucoq bölgüsü-

nə görə boqzoqdur və bu mənada dastançılıq ənənəsinin “Oğuz kağan” dastanı mərhələsindən “Dədə Qorqud” dastanı mərhələsinə keçid dövrünün “bir nömrəli” qəhrəmanı odur. Çünki Alp Aruz, oğuzların qəhrəman modelinin etno poetik ənənəsinə görə, Gün xanın “epik varisi”, paradıqmasıdır. Bu cəhətdən, “Oğuz kağan” ənənəsində qəhrəman paradıqması üç fiqurdan ibarətdir: Oğuz kağan – Gün xan – Alp Aruz.

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

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

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

Buna əsaslanaraq Oğuz epik ənənəsinin diaxron strukturunu belə qururuq:

**1. Başlanğıc mərhələ:** “Oğuz kağan” dastanı.

**2. Aralıq mərhələ:** “Alp Aruz” dastanı:

2.1. “Alp Aruz variantı”;

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

**3. Son mərhələ:** “Dədə Qorqud” dastanı.

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

Oğuz kağan – qəhrəman;

Dədə Qorqud – ozandır.

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

Lotman və Mints bunu mifin *izomorfizm* funksiyası ilə izah edirlər. Başqa sözlə, mifdəki izomorfizm prinsipi bütün mümkün süjetləri *vahid süjetə*, buna uyğun olaraq bütün mümkün obrazları da *vahid obraza* bağlayır. “*Silsiləvi mətnlərin xətlə açılışı*” zamanı vahid mifoloji obrazın parçalanması oxşar personajların yaranması ilə nəticələnir<sup>122</sup>.

Oğuz epik ənənəsindəki bütün dastanlar “silsiləvi mətnlərin xətlə açılışı” prinsipi ilə düzülmüşdür. Bu cəhətdən, Oğuz kağanla Dədə Qorqud vahid obrazın iki fərqli üzüdür. Onlar eyni invariant-obrazdan törəmişlər. Bu invariant *qam-şaman* obrazıdır. Qam-şaman magik sözlə vuruşan qəhrəmandır. Oğuz-türk epik dastan ənənəsindəki qəhrəmanların, demək olar ki, hamısı həm magik söz, həm də qılinc qəhrəmanıdır. Oğuz elinin möhtəşəm qəhrəmanı Salur Qazan qılinc qəhrəmanı olduğu kimi, həm də düşmənlərinə qopuzun müşayiəti ilə oxuduğu hərbə-zorbalarla (magik söz ritualı – “qamlama”) ilə qalib gəlir. Koroğlunun bir əlində qılinc, o biri əlində saz vardır. O da qılincle döyüşməzdən əvvəl sazını çıxarıb düşməyə hərbə-zorba ilə, yəni magik sözlə qalib gəlir. Başqa sözlə, türk epik ənənəsindəki istənilən qəhrəman obrazında hər iki paradigmanı (qılinc və magik söz) bu və ya digər şəkildə müşahidə etmək mümkündür. Sadəcə, bunlar bir obrazda müxtəlif tənasüblərdə təzahür edir. Məs., “Əsli-Kərəm” dastanında belində qılinc da olan Kərəm bütün düşmənlərinə magik söz ritualı (saz və nəğmə) ilə qalib gəlir.

---

<sup>122</sup> Лотман Ю.М., Минц З.Г. Литература и мифология (статья) // Труды по знаковым системам, вып. 13, Тарту, 1981, с. 35-55

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

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

Hazırda bizim imkanımız çatan yeganə yol əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında öz əksini tapmış keçid variantından, yəni “Alp Aruz variantı”ndan “Salur Qazan variantı”na keçidi inikas edən mətndən “Alp Aruz variantı”nı onun müxtəlif elementləri əsasında bərpa etməkdir<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Həmin bərpa işi bu monoqrafiyada həyata keçirilmişdir: Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2024, 304 s.

## “NƏTİCƏ” HAQQINDA NƏTİCƏ VƏ BİR SUAL

Əziz oxucular, mənim “Kitab-Dədə Qorqud”la bağlı nəşr olunmuş tədqiqatlarım ümumən 1994-cü ildə çap olunmuş “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni ilə bağlı bir qeyd”<sup>124</sup> ilə başlanır. Sonrakı tədqiqatlarım<sup>125</sup> məni, nəhayət, bu kitabın birinci fəslini təşkil edən **“Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi**” adlı məqaləmlə<sup>126</sup> nəticələndi. Tədqiqatdan aydın oldu ki, “Dədə Qorqud” dastanının hazırda əlimizdə olan variantlarında (Drezden, Vatikan və Bursa əlyazmaları) mətnüstü və mətnaltı planlar, süjetüstü və süjetaltı qatlar bir-biri ilə dərin ziddiyyət içərisindədir və bu ziddiyyətlər real Oğuz tarixinin siyasi-ictimai ziddiyyətlərinin dastanda öz əksini tapmış metaforalarıdır. Lakin bu məqalənin yazıldığı 2002-ci ildə hələ xəbərim yox idi ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bir yox, iki mətnin sintezindən yaradılmışdır.

İllər keçdi, ortada “Dədə Qorqud” eposunu ritual-mifoloji və struktur-semiotik yanaşma metodları ilə araşdırdığım

---

<sup>124</sup> Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni ilə bağlı bir qeyd // Dil məsələlərinə aid tematik toplusu, № 1, Bakı, “ADPU”, 1994, s. 78-82

<sup>125</sup> Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından / Kitabi-Dədə Qorqud – 1300 (məqalələr məcmuəsi). Bakı, “Elm”, 1999, s. 83-96; Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı “Boz oq” və “Uc oq” etnonimlərinin struktur-semantik təhlili // “Azərbaycan onomastikası problemləri” məcmuəsi, Bakı, 2000, s. 66-70; Rzasoy S. Türk dünya modelinin (DM) bərpasına dair // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X kitab, Bakı, “Səda”, 2001, s. 220-224; Rzasoy S. Oğuz mifinin invariant strukturundan // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 146-161; Rzasoy S. “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu boyunun mətn strukturu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 73-90

<sup>126</sup> Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 85-155

çoxlu məqalələrim və kitablarım çap olundu<sup>127</sup>. Nəhayət, 2024-cü ildə çap etdirdiyim ““Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi” adlı monoqrafiyada<sup>128</sup> aydınlaşdırdım ki, “Dədə Qorqud” eposunun əlimizdə olan Drezden və Vatikan variantlarının mətn strukturu iki əsas qatdan ibarətdir: “Salur Qazan variantı” və “Alp Aruz variantı”.

Bu adlar bizim mövcud mətnin üst və qatlarına verdiyimiz şərti adlardır. Başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqudun üst qatı Salur Qazanı qəhrəman kimi ideallaşdırdığı halda, alt qatın qəhrəmanı Alp Aruzdur.

Müəyyənləşdirildi ki, Oğuz eposunda qəhrəmanlıq modelinin konsentrasiya mərkəzinin, yaxud başqa adla desək, epik nüvəsinin Aruzdan Qazana dəyişməsi tarixi reallıqlarla bağlı olmuşdur. “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında öz əksini tapmış kosmoqonik mifə görə, Oğuz kağan 24 oğuz tayfasını yay-ox prinsipi ilə bölmüş, onları 12-12 olmaqla iki qola (tayfa birliyinə) ayırmışdır. Sağ qolu Bozoq, sol qolu Ucoq adlandıran Oğuz kağan hakim rolu bozoqlara, vassal rolunu ucoqlara vermişdir. Bu iki qol arasında kosmoloji harmoniya dünyəvi və mistik hakimiyyətin tarazlaşdırılması yolu ilə gerçəkləşdirilmişdir. Başqa sözlə, bozoqların dünyəvi hakimiyyəti ucoqların mistik hakimiyyəti ilə bərabərləşdirilmişdir.

---

<sup>127</sup> Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradiqlmaları. Bakı, “Səda”, 2004, 199 s.; Rzasoy, S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı, “Nurlan”, 2007, 181 s.; Rzasoy, S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, 363 s.; Rzasoy, S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı, “Nurlan”, 2013, 172 s.; Rzasoy, S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.; Rzasoy, S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikas. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.; Rzasoy, S. “Dədə Qorqud” eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölübdirilməsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2022, 128 s.

<sup>128</sup> Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2024, 304 s.

Əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Oğuz elinin sosial-siyasi strukturu tamamilə tərsinə çevrilmişdir. Ucoqlar – hakim mövqeyə qalxmış, bozoqlar vassal durumuna düşmüş, Bozoq-Ucoq modeli İçoğuz-Dışoğuz modeli ilə əvəz olunmuşdur. Başqa sözlə bozoqlar – vassal dışoğuzlara, ucoqlar – hakim içoğuzlara çevrilmişlər.

Oğuzların sosial-siyasi tarixində baş verən bu dəyişmə onların eposunda da öz əksini tapmışdır. Bunun səbəbi oğuzlarda dastanın etnosun siyasi kimliyini təsdiq edən “konstitusiyası” (ana yasa) olması ilə bağlı idi. Beləliklə, Oğuz eposunun poetik strukturunda epik nüvənin dəyişməsi baş vermiş, bununla da eposun poetik strukturunun bütün səviyyə və elementlərində məna xətləri Aruzdan Qazana konsentrasiya olunmuş, yaxud başqa cür desək, fokuslanmışdır.

Qorqudşünaslıqda “Oğuz kağan” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları geniş şəkildə öyrənilsə də, “Oğuz kağan”dan “Kitabi-Dədə Qorqud”a qədər olan “aralıq sahəsi” toxunulmamış qalmışdır. Halbuki Oğuz dastanşünaslığının ən mürəkkəb və ən maraqlı sahəsi bu “aralıq” dövrüdür.

Bu və buna qədər apardığımız tədqiqatlarda aralıq dövrü Oğuz eposunun Alp Aruzla bağlı olduğu aşkarlandı. Bu, iki əsas faktla təsdiq olunur:

Birincisi, əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” mətnində Alp Aruz qəhrəmanlıq modeli və onunla bağlı bütün poetik elementlərin zorakılıqla dağıdılaraq Qazan qəhrəmanlıq modelinə transformasiya olunmasının açıq şəkildə təsvir olunması ilə;

İkincisi, XIV əsr türk tarixçisi Aybək əd-Dəvadarinin tarix əsərində əsas obrazları Aruz, Basat, Təpəgöz olan “Oğuznamə” haqqında verilmiş məlumatla.

Aruz epik-kosmoloji mənsubiyyəti ilə “Oğuz kağan – Gün xan” qəhrəmanlıq xəttinin paradiqmasıdır. Oğuz kağan hər iki oğuz tirəsinin kağanı olduğu kimi, oğlu Gün xan da həm Bo-

zoq tirəsinin, həm də hər iki oğuz tirəsinin başçısıdır. Bu cəhətdən, “aralıq” dövründə bozoqların və hər iki Oğuz tirəsinin xanlar xanı olan Aruz “Oğuz kağan” dastanı ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un arasında olan dövrdə “Oğuznamə” eposunun baş qəhrəmanıdır. Biz həmin dastanı şərti olaraq “Alp Aruz” adı ilə işarə etdik.

Beləliklə, gəldiyimiz əsas qənaətə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un alt qatında qədim “Alp Aruz” dastanı durur. Buna görə, mətnin üstü qatını “Salur Qazan variantı”, alt qatını “Alp Aruz variantı” adlandırdıq.

Əzizi oxucular, beləliklə, sizlərə təqdim olunan bu kitab bizim 25 ildən yuxarı dövrü əhatə edən düşüncələrimin nəticəsidir. Ona görə də “nəticə” haqqında nəticə yazmağa ehtiyac qalmadı.

**Əvəzində özümü çoxdan düşündürən bir sualı sizlərlə bölüşmək istəyirəm:**

Bu kitabın diqqətli oxucusu müşahidə edə bilər ki, eyni məsələ ilə bağlı birinci bölmə ilə ikinci bölmədə əldə etdiyim nəticələr bir-biri ilə müəyyən qədər ziddiyyət təşkil edir. Məsələn, birinci bölmənin nəticəsinə görə, Beyrəyin ölümü ritual hadisəsi, yəni real ölüm yox, şərti ölümdür. “Bozoq-Ucoq” yağmalama ritualının başı çatması ilə Oğuz elinin birliyi yenidən formalaşır və İç Oğuzla Daş Oğuz arasında siyasi-ictimai harmoniya yenidən bərpa olunur. XII boyun **ritual kodu ilə “oxusu”** bu nəticəni verdi.

Lakin kitabın ikinci fəslində XII boyun **intertekstual kodla “oxusu”** Beyrəyin ölümünün şərti-ritual ölümü yox, İç Oğuzla Daş Oğuz arasındakı real-tarixi ziddiyyətlərin dastanda öz əksini tapmış metaforası olub, bizə “real ölüm” semantemini təqdim etdiyini göstərdi.

Beləliklə, XII boyda Beyrəyin ölümünün ritual kodu ilə “oxusu” onun ritual semantemi olduğunu təsdiq etsə də, inter-

tekstual kodla “oxusu” bu ölümün ritual kontekstini inkar edərək, reallığın (real ölümün) metaforası olduğunu göstərdi.

Bu ziddiyyətlər nə ilə bağlıdır?

Məsələnin bütün mahiyyəti əlimizdə olan Vahid Mətnin “konsentrativ kosmoslaşma” prinsipi ilə təşkil olunması ilə bağlıdır. Hər bir ağacın yaşını (neçə illik ağac olduğunu) onun gövdəsinin en kəsiyinin üstündəki çəvrələrdən bilmək olar. Mərkəzdə olan ən kiçik nöqtə birinci ili göstərir. Sonra illər keçdikcə dairələr artaraq genişlənir. Dastanın da keçdiyi bütün mərhələlər onun poetik strukturunda məna qatları şəklində işarələnir. Mərkəzi nöqtəni – məna nüvəsini mif təşkil edir. “Dədə Qorqud” dastanının da nüvəsində ilk əcdad Oğuz kağan haqqında yaradılış mifi durur. Epoxalar keçdikcə yeni mənalara nüvəni böyütməkdə davam edir. Dastan böyüdükcə onun keçdiyi, yaşadığı əvvəlki mərhələlər onun strukturunda mətnaltı planı, süjetaltı məna qatlarını təşkil edir. **Bu, “Dədə Qorqud”un öyrənilməsində mühüm metodoloji nöqtədir.** Tədqiqatçı dastanın struktur səviyyələrindən hansına “köklənə” bilirsə, bu zaman həmin səviyyənin mənasını üzə çıxarmış olur. Bizcə, bu kitabın bölmələrində aldığımız nəticələr arasındakı ziddiyyət bununla bağlıdır. Dastanın hər bir struktur səviyyəsi öz dövrünün poetikasını təqdim edir. Bu da öz növbəsində bizim qarşımızda belə bir həqiqəti açır ki, “Dədə Qorqud”u “oxuduqca” tükənməyəcək. Hətta onun poetik nüvəsinin altına enə bilən tədqiqatçı qarşısında da tamamilə “qaranlıq” bir aləm başlanacaq.

Beləliklə, “Dədə Qorqud”un “oxusu” bitməz-tükənməz, qapalı-təkrarlanan çevrədir. Hər bir “görünən” səviyyənin altında (eksplisit məna qatı) “görünməyən”, lakin mövcud olan “gizli” səviyyə (implisit məna qatı) var. Bu cəhətdən, ömür vəfa eləsə, tədqiqatlar hələ ki davam edir.

***ƏHƏMDU LİLLAHİ RABBİL-ALƏMİN.***

## ƏDƏBİYYAT

### Azərbaycan dilində

Abbasov E. “Koroğlu” eposu süjetinin funksional semantikasından (“Paris nüsxəsi”nin 6 məclisi əsasında) / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı, “Səda”, 2002, s. 162-172

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

Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, Sabah, 1993, 194 s.

Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 188 s.

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, 146 s.

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

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

Həbibbəyli İ. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı, “Elm”, 2020, 280 s.

Xəlil A, Rzasoy S. “Epik ziddiyyət” oçerki / “Kitabi-Dədə Qorqud” Ensiklopediyası. 2-ci cild. Bakı, “Yeni Nəşrlər Evi”, 2000, s. 96-97

İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2017, 232 s.

İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi / Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı, “Səda”, 2001, s. 3-82

Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, 265 s.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, “Elm”, 1999, 204 s.

Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşriyyatı, 2002, 758 s.

Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, 386 s.

Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı, “Səda”, 2001, s. 4-10

Nağısoylu M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbəd əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, 366 s.

Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürovanındır. Bakı: Azərbaycan Dövlət N-PB, 1992, 72 s.

Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni ilə bağlı bir qeyd // Dil məsələlərinə aid tematik toplu, № 1, Bakı, “ADPU”, 1994, s. 78-82

Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından / Kitabi-Dədə Qorqud – 1300 (məqalələr məcmuəsi). Bakı, “Elm”, 1999, s. 83-96

Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı “Boz oq” və “Uc oq” etnonimlərinin struktur-semantik təhlili // “Azərbaycan onomastikası problemləri” məcmuəsi, Bakı, 2000, s. 66-70

Rzasoy S. Türk dünya modelinin (DM) bərpasına dair // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X kitab, Bakı, “Səda”, 2001, s. 220-224

Rzasoy S. Oğuz mifinin invariant strukturundan // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 146-161

Rzasoy S. “Dədə Qorqud kitabı”nın sonuncu boyunun mətn strukturu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 73-90

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

Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı, “Ağrıdağ”, 2003, 211 s.

Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradixmaları. Bakı, “Səda”, 2004, 199 s.

Rzasoy, S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı, “Nurlan”, 2007, 181 s.

Rzasoy, S. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, 363 s.

Rzasoy, S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı, “Nurlan”, 2013, 172 s.

Rzasoy, S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.

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

Rzasoy S. Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, 344 s.

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

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. III kitab. Şaman-qəhrəmanın Xaos dünyasına yolçuluğu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, 176 s.

Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. IV kitab. Salur Qazanın tərəgözü öldürməsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, 276 s.

Salamoğlu T. Eposdan romana doğru (“Qarlı aşırım”da epos ənənələri. II yazı. At kultu eposda və romanda) // Dədə Qorqud” jur., 2016, № 2, s. 32-43

Salamoğlu T., Dövlətzadə M. “Qarlı aşırım”ın tənqid variantları. Bakı, 2024

Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri. Bakı, “Elm”, 1976, 180 s.

Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, “Yazıçı”, 1983, 326 s.

Seyidov M. “Qızıl döyüşçü”nün taleyi. Bakı, “Gənclik”, 1984

Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünər-kən. Bakı, “Yazıçı”, 1989, 496 s.

Şamil Hüseynoğlu A. Novruz Bayramında “Han Bezeme” // Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni. Ankara, 2000, s.161-167

Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, 144 s.

Tanrıverdi Ə. Çal qılıncını, xan Qazan! (“Dədə Qorqud kitabı”nda silah adları). Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 192 s.

Trubeskoy N.S. Fonologiyanın əsasları. Bakı, “Mütərcim”, 2001, 341 s.

## **Türk dilində**

Azmun Y. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul, "Kutlu Yayınevi", 176 s.

Dede Korkut Kitabı. Han'ım Hey. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 1. Ankara, "Özyurt Matbaacılık", 2014, 818, s.

Dede Korkut Kitabı. Orijinal nushalar. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 2. Ankara, "Özyurt Matbaacılık", 2014, 573 s.

Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul, "Ötüken Neşriyat", 2019, 219 s.

Şamil Hüseyinoğlu A. Novruz Bayramında "Han Bezeme" // Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni. Ankara, 2000, s.161-167

## **Rus dilində**

Аджалов А. О конфликте в XII сказании «Деде Коркуд»а / Gənc Ədəbiyyatşünasların Beşinci Respublika Konfransının materialları. Bakı, "Elm", 1987, s. 28-29

Басилов В.Н. Избранники духов. Москва, «Наука», 1984

Крадин Н.Н. Империя Хунну. Москва, «Логос», 2002, 312 с.

Леви-Строс К. Миф-ритуал-генетика // Жур. «Природа», № 1, 1978, с. 90-106

Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: «Главная Редакция Восточной Литературы», 1985, 536 с.

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

Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва, «Наука», 1976, 407 с.

Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, «Наука», 1988, 225 с.

Тернер В. Символ и ритуал. Москва, «Наука», 1983, 277 с.

Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва, «Наука», 1988, с. 7-60

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:  
**İNAL MƏMMƏDLİ**

Dizayner: **Zahid Məmmədov**  
Texniki redaktor: **Elnarə Malikqızı**

Çapa imzalanmış 22.12.2026  
Şərti çap vərəqi 10,5. Sifariş № 118  
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 100

---

Kitab “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya  
müəssisəsində səhifələnilib, çap olunmuşdur  
E-mail: [elm.ve.tehsil@mail.ru](mailto:elm.ve.tehsil@mail.ru)  
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89  
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4