

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI

FOLKLOR İNSTİTUTU

SEYFƏDDİN RZASOY

OĞUZ

MİFOLOGİYASI

(metod, struktur, rekonstruksiya)

B A K I 2009

AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının

qərarı ilə çap olunur.

ELMİ REDAKTOR: F.e.d., prof. **Hüseyn İSMAYILOV**

RƏYÇİLƏR: F.e.d., prof. **Məhərrəm CƏFƏRLİ**

F.e.d. **Cəlal BƏYDİLİ**

F.e.d. **Ramil ƏLİYEV**

NƏŞRİNƏ MƏSUL: F.e.n. **Əziz ƏLƏKBƏRLİ**

Seyfəddin Rzasoy. Oğuz mifologiyası. Bakı, «Nurlan», 2009, 363 səh.

Monoqrafiyada oğuz mifologiyasının bərpasının nəzəri-metodoloji modeli və təhlil aparatı işlənərək hazırlanmış, oğuz mifologiyasının ritual modeli (mifoloji kosmogenez modeli, kosmosun ritual modeli, ov ritualının strukturu, ulu toy ritualının strukturu, qurultay ritualının strukturu, dünya modelinin təsvir kodları və səviyyələri), oğuz mifologiyasında xaos və onun paradigmaları (Yalançı dünya paradigması, xaosun dəli paradigmaları: Dəli Domrul paradigması, Dəli Qarcar paradigması, Dəli Ozan // Bamsı Beyrək paradigması, xaosun paremioloji paradigmaları), oğuz mifologiyasının paradigmatik struktur modelləri (fraternal əcdad modeli, ölüb-dirilən obraz modeli, ölüb-dirilən mətn modeli, Qam-Ata modeli, Koroğlu modeli) rekonstruksiya edilmişdir.

E **4603000000** Qrifli nəşr
N-098-2009

© Folklor İnstitutu, 2009

GİRİŞ

Azərbaycan etnokosmik gerçəkliyinin substratını təşkil edən oğuz mifologiyasının öyrənilməsi təkcə milli folklorşünaslığımızın deyil, eləcə də ümumtürk folklorşünaslığı və bütövlükdə, dünya türkologiyasının həlli vacib problemlərindəndir. Məsələnin aktuallığı ilk növbədə mifin hər bir mədəniyyətdə olduğu kimi, Azərbaycan mədəniyyətindəki yerinin, rolunun və semantik mahiyyətinin öyrənilmə zərurəti ilə bağlıdır.

Mifologiya hər bir mədəniyyətin etnokosmik substratı kimi, onun diaxron və sinxron strukturunu eyni zamanda (paralel olaraq) təşkil edir. İnsan şüurunun diaxronik başlanğıcı olan mifologiya onun təkamül dialektikasının arxetipik sxemi olmaqla qalmayıb, həmin şüurun bütün tarixi inkişafının sinxron böyümə formullarının da genetik əsasında durur. Mifoloji şüurun törəməsi (tarixi-diaxron paradiqması) olan tarixi şüuru müəyyənləşdirən bütün struktur əlamətləri mifologiyadan qaynaqlanır. Bu halda hər bir çağdaş mədəniyyətin struktur tipologiyasının müəyyənləşdirilməsi onun genetik əsaslarını təşkil edən mifologiyanın strukturunun öyrənilməsini mütləq şəkildə nəzərdə tutur. Mədəniyyətin mifdən yan keçməklə tədqiqi onun morfoloji strukturunu təsbit (konstatasiya) etməyə imkan versə də, funksional dinamikasının qanunauyğunluqlarını müəyyənləşdirməyə imkan vermir. Tipin arxetipini müəyyənləşdirmədən (tipin strukturunda arxetipi bərpa etmədən) onun semantikasına nüfuz etmək mümkün deyildir. Oğuz mifi oğuz mədəniyyətinin və bütövlükdə Azərbaycan etnokosmik varlığının bütün təzahür formalarının, o cümlədən folklorun arxetipini təşkil edir. Bu səbəbdən milli mədəniyyətimizin struktur semantikasının, funksional dialektikasının dərki və onunla hər cür, o cümlədən elmi «ünsiyyətin» (bugünlə keçmişin, tarixlə mifin «dialogunun») metodologiyasının əsasında oğuz mifinin öyrənilməsi durur.

Oğuz mifologiyası oğuz etnosunun varlığını özündə modelləşdirən düşüncə və mətn hadisəsi olaraq oğuz mədəniyyətinin bütün tarixi inkişaf və transformasiya sxemlərini özündə yaşadan arxisemlər sistemidir. Azərbaycan kosmoetnik varlığının istənilən məna vahidi oğuz mifi ilə arxetipləşir. Oğuz mifi milli mədəniyyətin tarixi-diaxron və çağdaş-sinxron konsentrasiya nüvəsidir. Milli mədəniyyətimiz bu nüvənin diaxron böyüməsi kimi təşkil olunmaqla öz çağdaş funksionallıq impulslarını ondan (oğuz mif nüvəsindən) alır. Milli mədəniyyətin ayrılmaz struktur səviyyəsi olan folklorun da çağdaş mövcudluğunun əsasında onun strukturunun genetik əsasını təşkil edən mifoloji arxetiplərin canlılığı, folkloru ardıcıl olaraq həyat impulsları ilə

zənginləşdirməsi durur. Diaxron planda tarixin şərti dərinliklərində qalmış mif sinxron planda çağdaş folklorun ruhunu, bütün funksionallığının genetik əsasını təşkil edir. Azərbaycan folklorunun bir bütöv poetik orqanizm kimi öyrənilməsi bu orqanizmi (folklor sistemini) onun genetikası səviyyəsində qaynaqlandıran və idarə edən oğuz mifini öyrənmədən mümkün deyildir. Oğuz mifinin struktur arxetipləri arxisemlər sistemi Azərbaycan folklorunun strukturunu başdan-başa bütün struktur səviyyələri və elementlərini çevrələməklə təşkil edir. Folklor sisteminin elə bir makro, yaxud mikro səviyyəsi, yaxud səviyyə elementi qalmır ki, onun poetik strukturu və funksional mövcudluğu oğuz mifi ilə şərtlənməsin (əlaqələnməsin).

Oğuz mifinin öyrənilmə zərurəti eyni zamanda Azərbaycan folklorşünaslığının hazırkı nəzəri-metodoloji səviyyəsi (durumu) ilə aktuallaşır. Azərbaycan folklorşünaslığının bütöv XX əsrdə davam etmiş təcrübəsi milli folklorun müqayisəli-təsviri planda tədqiqi istiqamətində böyük nəzəri-metodoloji baza yaratmışdır. Mifin öyrənilməsini də nəzərdə tutan həmin təcrübə ilə Azərbaycan folklorşünaslığı bu gün milli folklorun genetikasına enməyin, onun sinergetik strukturunu («sinergetika» özünüinkışafın mürəkkəb koqnitiv sistemi, bax: 148, 41), autopoyetik mahiyyətini («autopoyezis» özünüyaratma, bax: 149, 44), başqa sözlə, özü özünü təşkil etmə, özü özünü yaratma mexanizmlərini öyrənməyin astanasındadır. Bu astanadan içəridə xaos «qeyri-müəyyən», «qeyri-xətti», «qeyri-səlis», «bifukrkativ», «sinergetik», «autopoyetik» kimi biri-birini müxtəlif səviyyələrdə təsdiq edən anlayışlarla səciyyələndirilən aləm başlanır. Həmin aləm haqqında müxtəlif elm sahələrində aparılan tədqiqatların nəticələri biri-birini təsdiq etməklə bu sahədə mifologiyanın tədqiq aktuallığını qaçılmaz edir. Xaos şərti olaraq «nizamsız» dünya kimi səciyyələndirilməklə bizim nizamlı dünyamızın əsasını təşkil edir. Bu «nizamsız» dünya insan psixikasında təhtəşüür, qeyri-şüuri, şüuraltı və s. anlayışlarla səciyyələndirilən psixik aləmdir. XX əsr struktur antropologiyasının əsas tezisinə görə, real aləmin (materianın) gerçək mahiyyəti qeyri-şüuridə ifadə olunub (ona kodlaşib, onda obrazlaşib). Ona gedən yol həm də birbaşa mifologiyadan keçir. Mifin məntiqi qeyri-şüurunin məntiqini, o da öz növbəsində ifadə etdiyi (şərti olaraq: obrazlaşdırdığı) qeyri-xətti, qeyri-səlis aləmin xaosun məntiqini özündə ifadə edir. Bu, ifadələnmənin struktur mexanizmləri planında aləmlərin biri-birinə kodlaşması, kosmoqoniya planında diaxronik sublimasiya (çevrilmə), sinxron böyümə planında paradiqmatik təşkilolunma və nəhayət, bütün bu yanaşmaların fəvqündə və əsasında duran bəşəri təkamül planında teokosmik başlanğıcın kosmik mövcudluq harmoniyasıdır. Mif (oğuz mifi) özü həm yaradılış hadisəsi kimi bütün bu teokosmoqoniyanın mərhələsi, həm də informasiya hadisəsi kimi bütöv prosesin xaosdan kosmosa keçidin məzmununu özündə əks etdirən bilgi qaynağıdır. Mifin struktur məzmununun bütövlüyü ona dünyagörüşü sistemi kimi baxmağa imkan verir. Bu mənada, oğuz mifinin vahid teokosmik mifin sağlam, davamlı və fasiləsiz (qeyri-diskret) böyümüş paradiqmatik tipi kimi dünya elminin gəlib çıxdığı hazırkı səviyyədə çox ciddi tədqiq aktuallığı vardır. Digər tərəfdən, oğuz mifinin milli

diferensiasiya əlamətlərinə görə vahid türk mifinin tipi olması onun tədqiqinin türkoloji aktuallığının əsasında durur.

Apardığımız tədqiqatın *obyektini* geniş (ümumi) planda oğuz mətnləri, konkret (tək) planda isə oğuz mətnlərinin əsas korpusuna daxil olan oğuznamələr (37; 175; 33; 343; 344; 187; 188; 160; 264; 65; 266; 291; 260; 265) təşkil edir. Oğuz mifi düşüncə hadisəsi olaraq üzərində gerçəkləşdiyi bütün obyektləri «oğuz mifi mətninə» çevirir. Bu baxımdan, oğuz mifini reallaşdıran mətn tipləri geniş sıra və cərgələrə malik olmuşdur. Buraya kosmoloji çağ oğuzunun sosial, mədəni, mənəvi, siyasi təşkil olunmasının bütün səviyyələrinin elementləri aiddir. Başqa sözlə, kosmoloji çağ oğuzunun həyatında elə bir sahə yox idi ki, oğuz mifi mətni kimi çıxış etməsin. Mifoloji şüurun dağılaraq (parçalanaraq) tarixi şüura keçidi zamanı oğuz mif mətnləri transformasiyaya uğrayır və tarixi oğuz-türk şüurunun mətnlərinə çevrilir. Bu cəhətdən, oğuz mifini «oğuz» adı ilə işarələnmiş mədəniyyət tipinin istənilən mətnindən bərpa etmək mümkündür. Tarixi şüur çağında oğuz mədəniyyət tipini reallaşdıran ən səciyyəvi mətnlər oğuznamələrdir. «Oğuznamə» oğuz ictimai şüurunun tarixi və ədəbi kodlarının mətnləri (tarixi və ədəbi oğuznamələr) olmasından asılı olmayaraq, vahid oğuz etnokosmik düşüncəsini inikas edir. Bu etnokosmik düşüncə oğuz eposudur. Oğuz eposu mənaların paradigmatik sistemi (oğuz dünya modeli və onun sintaqmatik mətn reallaşması) kimi «Oğuznamə» eposudur. «Oğuznamə» eposu oğuz mifinin transformativ paradigmatik sistemidir. Bu baxımdan, tədqiqatda oğuz mifinin oğuz mətnlərindən semiotik bərpası oğuznamə eposu mətnləri üzərində aparılmışdır.

Oğuznamə eposu elmdə ən müxtəlif istiqamətlərdən öyrənilmişdir. Onların içərisində əsas tematik istiqamətlərdən birini mifik dünya modelinin öyrənilməsi təşkil edir. Oğuznamələrin arxaik təsəvvürləri özündə qoruyub saxlaması tədqiqatçılara oğuz mifi haqqında araşdırmalar aparmağa geniş imkanlar yaratmışdır. Tədqiqatın *predmetini* oğuz mifinin semiotik strukturunun öyrənilməsi təşkil edir. Burada «struktur» anlayışı predmetin başlıca metodoloji çıxış nöqtəsini təşkil edir. Əsərdə «struktur» anlayışı yerindən asılı olaraq gah ümumişlək leksik mənada («quruluş», «qurum»), gah sosial antropoloji anlamda işlənmişsə də, predmetin əsas məzmununu «struktur»un semiotik modelləşdirilməsi təşkil etmişdir. Struktur-semiotik yanaşmanı nəzərdə tutan bu modelləşdirmədə başlıca hədəf oğuz mifoloji şüurunun etnokosmik struktur özünəməxsusluğunun məzmununu, formalarını, qanunauyğunluqlarını, işləmə (funksional) prinsiplərini bərpa etmək olmuşdur.

Araşdırmanın qarşısında duran başlıca *məqsəd* oğuz mifinin semiotik strukturunun «Oğuznamə» eposundan bərpasıdır. Bu məqsəd aşağıdakı *vəzifələrin* yerinə yetirilməsi ilə gerçəkləşdirilmişdir:

Oğuz mifinin kateqorial-epistemoloji strukturunun öyrənilməsi yolu ilə onun «Oğuznamə» eposundan bərpasının təhlil modelinin qurulması;

Oğuznamə eposunun süjet paradıqmaları əsasında oğuz mifinin kosmoqonik sxeminin bərpası;

Oğuz mifoloji dünya modelinin kosmoloji kontinuumunun (məkan-zaman sisteminin) bərpası;

Oğuz mifoloji xaosunun ritual-mifoloji strukturunun, personajlar sistemi və davranış prinsiplərinin bərpası;

Oğuz mif və ritual sisteminin bərpası və funksionallaşma dinamikasının modelləşdirilməsi;

Oğuz mifi üçün xarakterik olan kosmoloji vahidlərin morfoloji semantikasının öyrənilməsi və bu əsasda onların sintaqmatik düzüm qanunauyğunluqlarının bərpası;

Oğuz mifinin türk mifinin etnokosmik tipi və paradıqması kimi səciyyələndirilməsi;

Oğuz mifinin struktur özünəməxsusluğunun aşkarlanması və s.

Göstərilən vəzifələr tədqiqatda həyata keçirilmiş çoxsaylı işləri tematik cəhətdən sistemə salan təhlil istiqamətləridir.

Oğuz mifinin sintaqmatik əsasını təşkil edən Oğuz kağan mifi, eləcə də oğuz mifinə aid olan digər obrazlarla bağlı çoxsaylı tədqiqatlar mövcuddur. Həmin araşdırmalara işdə geniş şəkildə toxunulmuş və nəticələrinə istinad edilmişdir. Lakin bu tədqiqatların heç birində oğuz mifi oğuz mətnlərindən dünya modeli, oğuz türklərinin «Oğuz kağan» haqqındakı mif də daxil olmaqla bütün kosmoqonik, etnoqonik və təqvim miflərinin paradıqmatik-sintaqmatik sistemi ***oğuz mifologiyası*** olaraq struktur-semiotik metodla bərpa edilməmişdir.

İşin ***elmi yeniliklərinə*** gəldikdə, folklorşünaslıqda ilk dəfə olaraq:

«Oğuz mifologiyası» anlayışı daxil edilmiş və oğuz mətnlərindən rekonstruksiya edilmişdir;

«Oğuz mifi» anlayışının kateqorial-epistemoloji strukturu müəyyənləşdirilmiş və elmi fikir dövriyyəsinə «türk mif metamodeli» («türk metamifi») anlayışı daxil edilmişdir;

Oğuz mifinin nümunəsində türk mifologiyasının struktur-semiotik metodla bərpasının yeni modifikasiyası hazırlanmış, konseptual aparatı qurulmuş, nəzəri-metodoloji və analitik-tətbiqi əsasları işlənərək postulatlaşdırılmışdır;

Oğuz ritual dünya modeli rekonstruksiya olunmuşdur;

Oğuz mifoloji kosmogenezinin xüsusi semantik aktuallığa malik funksional formullarından biri «gözdən doğulma» mifologemi bərpa edilmiş və onun «identifikasiya», «yuxu» və «ata-oğul» paradigmaları aşkarlanmışdır;

Oğuz mifoloji kosmogenezinin ov, ulu toy və qurultay rituallarının kosmoqonik modeli və funksional strukturunun öyrənilməsi nəticəsində ritual-mifoloji dünya modelinin yazı (qrafik), quş (onqon), heyvan (totem) kodları bərpa olunmuşdur;

Oğuz mifologiyasında xaos modeli rekonstruksiya olunmuş və bu əsasda xaosun «Yalançı dünya» adlanması, «yalan» və «yalançılığın» oğuz xaos modelinin uyğun olaraq əsas prinsip və davranış formulunu təşkil etməsi, «dəli» semantemi və «dəlilik» statusunun (o cümlədən «qara» semanteminin) bütün hallarda xaosla bağlı ritual işarələri olması, oğuzların «kiçik ölüm» adlandırdıqları «yuxu» semanteminin xaosa girib-çixmanın mediasiya mexanizmi olması aşkarlanmışdır;

Oğuz mifologiyasında xaos-kosmos münasibətlərinin funksional struktur mexanizmləri bərpa edilmiş, 33 və 40 semantemlərinin bu kosmoloji modelin əsas funksional ritm vahidləri olması aşkarlanmışdır;

Dəli Domrul, Dəli Qarcar və Bamsı Beyrək obrazları oğuz mifoloji xaosunun dəli paradigmaları kimi bərpa olunmuşdur;

Oğuz ritual-mifoloji kult sistemi «dörd üzünüqablı igid» modeli əsasında qam-şaman paradigmasında bərpa olunmuşdur;

Qazan və Aruz obrazları fraternal əcdadlar paradigmasında bərpa olunmuşdur;

«Ölüb-dirilmə» oğuz mifoloji dünya modelinin funksional ritm mexanizmi kimi bərpa olunmuşdur;

«Kitabi-Dədə Qorqud»un mətn strukturu 12-lik funksional ritm vahidi üzrə ölüb-dirilən mətn paradigmasında bərpa olunmuşdur;

Dədə Qorqud obrazı Qam-Ata (Şaman-Əcdad) paradigmasında bərpa olunmuşdur;

«Boy boylama»nın «boy» semantemində işarələnmiş Oğuzun söz şəklində doğulması (ölüb-dirilməsi) ritualı olması və Dədə Qorqudun adla təsbit etmə (adlandırma ilə yaratma) ritualının başçısı kimi boyun doğuluş mərasiminə rəhbərlik edərək «Oğuz(namə)» adını verməsi aşkarlanmışdır;

Koroğlu obrazının Oğuz xanın paradigması kimi ritual-mifoloji strukturu bərpa olunmuşdur və s.

Tədqiqatın *nəzəri-metodoloji əsaslarına* gəldikdə problemin həllinə başlıca olaraq struktur-semiotik yanaşma metodu tətbiq edilmişdir. Həmin metod işdə heç də onun dünya elmi təcrübəsindəki hazır modellərinin mexaniki tətbiqi şəklində reallaşdırılmamışdır. Əsərdə oğuz mifinin semiotik strukturunun rekonstruksiyası özünəqədərki tədqiqatların birbaşa konkret modelləşdirmə təcrübəsinə yox, onların fundamental nəzəri-metodoloji postulatlarına söykənmişdir. Epik düşüncənin strukturunun təkcə struktur-semiotik metodla öyrənilməsinin yox, eyni zamanda digər metodlarla da (tarixi-müqayisəli, müqayisəli-tipoloji) tədqiqi nəticəsində təsdiq və təsbit olunmuş bu postulatlar müəllif tərəfindən oğuz mifinin bərpası istiqamətində ardıcıl şəkildə apardığı araşdırmalarda aprobeşiyadan keçirilərək sistemə salınmış və struktur-semiotik rekonstruksiyanın yeni modifikasiyası kimi araşdırmanın probleminin həllinə yönəldilmişdir. Digər tərəfdən, oğuz mifi onun semiotik strukturunun bərpası baxımından indiyə qədər tədqiq olunmadığı üçün işdə tədqiqatın başlıca təhlil modeli olan struktur-semiotik yanaşmanın müəllifin aprobeşiyasında hasil olmuş yeni modifikasiyası oğuz mifinin rekonstruksiyasının mümkün metodoloji modellərindən biri kimi də işlənilib hazırlanmışdır (bu istiqamətdə apardığımız bərpanın struktur-semiotik yanaşmanın yeni modifikasiya olması haqqında bax: 174).

Tədqiqat mifin bərpasının nəzəri-metodoloji bazasının müasir dünya və Azərbaycan təcrübəsinə istinad edir. Bu baza kəmiyyət göstəriciləri, aprobeşiya tarixi, metodoloji məzmunu baxımından son dərəcə zəngin olub hər bir tədqiqatçıya geniş seçim imkanları verir. İşin nəzəri-metodoloji əsaslarının mifin dünya elmi təcrübəsindəki əsas qaynağını XX əsrin 80-ci illərindəki fundamental ümumiləşdirmələr təşkil edir (bax: 330; 331). Həmin nəhəng bazanın nəzəri səviyyəsi, ümumən, qərb alimlərinin mif təcrübələrinə söykənir.

Ümumiyyətlə, qərb mif təcrübəsi məzmunu, tarixi, metodoloji sistemləri baxımından çox geniş, zəngin və nəhəng gerçəklikdir. Həmin gerçəkliyi əks etdirən biblioqrafiya araşdırmanın nəzəri-metodoloji bazasına iki üsulla daxil olmuşdur:

Birincisi, müəllifin nəzəri hazırlığının əsasında duran və heç də bütün hallarda araşdırmanın biblioqrafiyasında inikas olunmamış ümummifoloji nəzəri-metodoloji təcrübə. Bu, uzun illər ərzində mənimsənilmiş mifoloji və ümumhumanitar təcrübədir.

İkincisi, müəllifin tədqiqatda konkret olaraq istinad etdiyi ümummifoloji təcrübə. Buraya bilavasitə tədqiqatın probleminin həlli ilə əlaqədar ədəbiyyatlar aiddir. Həmin biblioqrafiyadan həm nəzəri-metodoloji təhlil modelinin yaradılmasında, həm də faktoloji baza kimi istifadə olunmuşdur.

Tədqiqatda qərb mifoloji-fəlsəfi fikrinin nümayəndələrindən L.Levi-Brülün (313), K.Levi-Strosun (314; 315; 316; 317), M.Eliadenin (382; 383; 384), V.Ternerin (357; 358; 359) araşdırmalarından əsas nəzəri-metodoloji təcrübə kimi istifadə olunmuşdur. İşdə bilavasitə qərb nəzəri-mifoloji fikrinin təcrübəsinə istinad edən rus alimləri Y.M.Meletinskinin (323; 324; 325; 326; 327; 328; 361), V.N.Toporovun (362; 363; 364; 365; 366; 367; 368; 369; 370; 371; 372; 373; 374; 375; 376; 304), V.V.İvanovun (297; 298; 299; 300; 301; 302; 303; 304; 305) əsərlərindən oğuz mifinin semantik strukturunun təsviri zamanı modelləşdirmə təcrübəsi (metamodelin sxemi) kimi istifadə olunmuşdur. Dünya nəzəri-mifoloji fikrinin eyni üsulla öyrənilməsinin ümumiləşdirici nəticələrinə istinad baxımından A.F.Losevin (321), S.S.Averintsevin (268), S.A.Tokarevin (360; 361), S.Y.Neklyudovun (333; 334), V.N.Basilovun (280; 281), S.Q.Klyaştorı, V.N.Basilov və L.P.Potapovun (306), P.A.Qrinçerin (292), A.A.Taxo-Qodinin (355; 356), A.K.Bayburinin (273; 274; 275; 276; 277), O.Y.Bessmertnaya və A.L.Ryabininin (287), Q.A.Levintonun (312), L.A.Sedovun (347) məqalə-çerklərinə nəzəri-metodoloji qaynaq, faktoloji baza, təhlil aparatının funksional tezisləri kimi konkret şəkildə istinad olunmuşdur.

Tədqiqatda türk alimlərinin mifoloji təcrübələri B.Ögel, Ə.İnan, F.Sümer, M.Uraz kimi alimlərin müvafiq tədqiqatları səviyyəsində əhatə olunmuşdur (255; 256; 245; 246; 247; 248; 249; 250; 213; 262).

Əsərdə Azərbaycan nəzəri-mifoloji fikrinin əsr yarımliq təcrübəsi bütövlükdə istifadə olunmuşdur. Azərbaycan folklorşünaslığında mifin nəzəri strukturunun öyrənilməsi XIX əsrdə ak. M.Kazımbəyin axtarışlarından (311) başlanmaqla günümüzə kimi artan vüsətlə davam etmiş, bu axarda Azərbaycan mifologiya elmi təşəkkül tapmış, XX əsrin ikinci yarısında müstəqilləşməyə başlamış və nəhayət, həmin əsrin 70-ci illərində müstəqil elm sahəsinə çevrilmişdir.

Azərbaycan nəzəri-mifoloji fikrinin inkişafında görkəmli alim Ə.Cəfəroğlunun tədqiqatları çox böyük rol oynamışdır. Onun «bu sahədəki fəaliyyəti böyük elmi-tarixi əhəmiyyətə malikdir. O, şaman mifologiyası, türk tanrılar panteonu, inam və etiqadlarının öyrənilməsi ilə bağlı ciddi araşdırmalar aparmışdır» (104, 133). «Ə.Cəfəroğlunun türk mifologiyası, əski mifoloji görüş və təsəvvürləri, o cümlədən şaman, tanrıçılıq panteonu ilə bağlı araşdırmalarının səciyyəvi cəhəti bu tədqiqatların peşəkar folklorşünaslıq araşdırmaları olması ilə əlamətdardır» (103, 7). Tədqiqatda alimin bir sıra aktual tədqiqatlarından (237; 238; 239) nəzəri-metodoloji qaynaq kimi istifadə olunmuşdur. Araşdırmanın nəzəri-metodoloji əsaslarını təşkil edən bazanın yaradılmasında eposşünas alim prof. M.H.Təhmasibin Azərbaycan məhəbbət dastanlarının ayrı-ayrı mifoloji elementlərindən də bəhs olunduğu monoqrafiyasının (225) böyük rolu olmuşdur. Həm Azərbaycan nəzəri-mifoloji fikrinin inkişafında, həm də bilavasitə tədqiqatın nəzəri-metodoloji bazasının yaradılmasında prof. M.Seyidovun Azərbaycan mifik təfəkkürünün

öyrənilməsinə həsr olunmuş məqalə və monoqrafiyaları (195; 199; 201; 202; 203; 205; 207; 348; 349; 197; 198; 258; 206; 208; 196; 204; 209; 210) sanballı bibliografiyanı təşkil etməklə yanaşı, Azərbaycan mifologiya elminin folklorşünaslığın tərkibindən üzvlənərək müstəqil elm sahəsinə çevrilməsində müstəsna rol oynamışdır.

Eləcə də prof. H.İsmayılovun aşiq sənətinin arxegenetik strukturu, tarixi-prosessual poetikası, dastanların epik-mifoloji dünya modeli haqqında tamamilə yeni konsepsiya əsasında reallaşdırılmış tədqiqatlarının nəticələrindən (109; 110; 111; 112; 251), AMEA-nın müxbir üzvü, prof. A.Nəbiyevin Azərbaycan mifologiyası ilə bağlı orijinal məzmunu malik olan araşdırmaları (162; 163, 129-216; 166) və xüsusilə folklor-mifoloji düşüncə haqqında yeni nəzəriyyəsiindən (165; 167), prof. K.V.Nərimanoğlunun Azərbaycan-türk mifologiyasının mənə və məzmun aləmi, etnoskosmik semantikasi, poetik struktur qanunauyğunluqları, epik düşüncənin ritmik semantikasi və s. haqqındakı əsərlərindən (171; 172; 173), prof. M.Cəfərlinin Azərbaycan dastanlarının semantik strukturuna və mif-epos münasibətlərinin struktur poetikasına həsr olunmuş monoqrafiyalarından (57; 58), mərhum filosof, prof. A.Şükürovun dünya nəzəri-mifoloji fikrini mətnlər və tədqiqatlar səviyyəsində ümumiləşdirən kitablarından (216; 217), o cümlədən Dədə Qorqud eposu mifologiyasına, Azərbaycan mifologiya elminin tədqiq tarixinə, Azərbaycan fəlsəfi düşüncəsinin mifoloji-dini qaynaqlarına həsr olunmuş əsərlərindən (218; 219; 220), prof. B.Abdullanın qorqudşünaslıqla bağlı tədqiqatlarından (8; 11; 12; 13), eləcə də ritual-mifoloji istiqamətdəki digər araşdırmalarından (7; 14), prof. A.Hacılıının mifoloji şüurun fəlsəfi universalilərində, o cümlədən universum obrazlarına həsr olunmuş araşdırmalarından (96; 97), A.Acalovun türk mifoloji obrazlarının semantikasi, mifin epistemoloji problemləri, Azərbaycan mifologiya elminin inkişaf tarixi və tədqiq prinsipləri haqqındakı tədqiqatlarından (17; 18; 19; 20; 21), f.e.d. C.Bəydilinin (Məmmədovun) ayrı-ayrı türk mifoloji-dini obraz və motivlərinə, mifoloji stixiyalara həsr olunmuş məqalə və oçerklərindən (40; 41; 42; 46; 51; 54; 55), türk mifoloji obrazlarının nəzəri-semantik xüsusiyyətlərini, türk mifoloji-dini düşüncəsinin özəlliklərini aydınlaşdıran məqalələrindən (48; 50; 39; 47), mifin dünya modeli, xaos kimi universal semantik struktur səviyyələri haqqındakı yazılarından (43; 52), türk mifinin tematik-klassifikativ strukturuna həsr olunmuş tədqiqatından (49), o cümlədən türk mifinin faktoloji bazasını, fundamental-nəzəri məsələlərini, obrazlar sistemini, struktur və funksiyasını təsvir və təhlil edən ensiklopedik-monoqrafik kitablarından (44; 56), prof. F.Bayatın «Oğuznamə» ənənəsinin tarixi-mifoloji kökləri, təşəkkülü və spesifikasına həsr olunmuş monoqrafiyalarından (33; 231), Dədə Qorqud obrazının mifik semantikasına həsr olunmuş kitab (229) və məqaləsindən (35), Tanrı obrazının mifoloji semantikasi haqqındakı tədqiqatından (38), «Oğuznamə» fondunun təsvirinə həsr olunmuş oçerkindən (37), o cümlədən türk mifoloji sistemi haqqında ikicildliyindən (233; 234), f.e.d. M.Kazımoğlunun xalq gülüşünün ritual-mifoloji strukturuna, magik mahiyyətinə, folklor dünya modelinin arxaik-binar struktur səviyyələrinə, dəli, yalan

semantemlərinə həsr olunmuş məqalələrinin (122; 123; 124; 125; 126; 128; 129; 130) əsas nəticələrindən, o cümlədən bu nəticələri monoqrafik şəkildə sistemləşdirən kitablarından (127; 131), f.e.d. R.Əliyevin nağılların mifoloji strukturuna, mifoloji şüurun bədii spesifikasiyasına, mif-folklor münasibətlərinin genezisinə həsr olunmuş kitablarından (74; 75; 76), o cümlədən türk mifinin müxtəlif motiv və obrazlarının struktur semantikasını araşdıran məqalələrindən (77; 78; 79; 80; 81; 82), xüsusilə Azərbaycan mifologiyaya elmində tamamilə yeni olan son monoqrafiyasından (84), f.e.n. R.Qafarlının nəzəri-mifoloji fikri əsaslı şəkildə zənginləşdirməyə xidmət edən, Azərbaycan-türk mifologiyasının qaynaqları, tematik-klassifikativ strukturu, funksional dinamikası, transformativ paradigmaları, poetikası haqqındakı araşdırmalarının monoqrafik nəticələrindən (141; 142; 143; 144), f.e.n. R.Kamalın KDQ-nin metaforik arxitektonikasına, epik janr yaddaşının nəzəri modelinə, metaforik yaddaşın ontoloji semantikasını və kodlarına həsr olunmuş namizədlik dissertasiyasından (120), o cümlədən həmin eposun arxaik ritual-mifoloji semantikasını haqqındakı əsərindən (121), f.e.n. M.Məmmədovun Azərbaycan mifoloji mətnlərinin tematik-klassifikativ strukturuna həsr olunmuş namizədlik dissertasiyası və məqalələrindən (153; 154; 155; 158), eləcə də türk mifologiyasının universal obrazları haqqındakı əsərlərindən (156; 157) və s. tədqiqatın nəzəri-metodoloji və biblioqrafik-faktoloji bazasının qurulmasında geniş şəkildə istifadə olunmuşdur.

İşdə tarixi-müqayisəli metodla aparılmış araşdırmaların nəzəri-metodoloji təcrübəsinə istinad Azərbaycan folklorşünaslıq elminin inkişaf etdirilməsində böyük xidmətləri olan alimlər: prof. P.Əfəndiyevin Azərbaycan folklorşünaslığının uzunillik ümumiləşdirmə təcrübəsinin nəticəsini (67) və dastan yaradıcılığı haqqındakı əsərini (68), prof. İ.Abbaslının milli dastançılıq ənənələrinin epik coğrafiyası və təsir dairəsi haqqındakı monoqrafiyasını (1), AMEA-nın müxbir üzvü, prof. T.Hacıyevin Dədə Qorqud eposunun epik yaddaşın linqvostruktur poetikasını tədqiq edən monoqrafiyasını (93), AMEA-nın müxbir üzvü, prof. A.Nəbiyevin zəngin folklorşünaslıq araşdırmaları təcrübəsinin nəticələrini (161; 163; 164), AMEA-nın müxbir üzvü, prof. N.Cəfərovun milli eposlarımızın poetik strukturuna və arxaik semantikasına həsr olunmuş monoqrafiyalarını (60; 61; 62), prof. S.P.Pirsultanlıının milli folklor materialının özünəməxsus təbiətini inikas edən poetikasının yaradılması istiqamətindəki tədqiqatlarını (184; 185; 186) və s. əhatə edir.

I FƏSİL

OĞUZ MİFOLOGİYASININ

BƏRPASININ NƏZƏRİ-METODOLOJİ MODELİ

Oğuz mifinin semiotik strukturunun modelləşdirilməsi problemə ilk növbədə nəzəri-metodoloji istiqamətdə yanaşmağı tələb edir. Azərbaycan folklorşünaslığında mifin tədqiqinin əsr yarımliq təcrübəsi zəngin məzmununa malik olsa da, onun strukturunun semiotik modelləşdirmə təcrübəsi, demək olar ki, yox dərəcəsinədir. Mövcud tədqiqatlar öz əsas kütləsində tarixi-müqayisəli, müqayisəli-tipoloji, tarixi-genetik yanaşma üsulları ilə gerçəkləşdirilmişdir. Həmin yanaşmaların predmeti, təbii ki, bütün hallarda mifin poetik strukturunun müxtəlif səviyyələri və onların elementləri olsa da, mif mental arxitektonikanın gerçəkləşdiyi mətn strukturu kimi, demək olar ki, heç vaxt araşdırılmamışdır. Bu kateqoriyaya aid edilməsi mümkün olan çalışmaları isə bütün hallarda metodoloji qeyri-müəyyənlik müşayiət etmişdir.

Azərbaycanda xüsusilə folklorşünaslıq və filologiyada metod anlayışının XX əsrin ikinci yarısından etibarən deklorativ səciyyə alması araşdırmalarda metodoloji bazanın yaradılmasını tədqiqatçıların vicdanının öhdəsinə buraxmış və elmi tədqiqatların təhlil aparatının müəyyənləşdirilməsi kimi son dərəcə vacib bir cəhətə, ümumən, biganə yanaşılmışdır. Nəticədə hansı yanaşmanı nəzərdə tutmasından asılı olmayaraq, dissertasiyaların girişində «tarixi-müqayisəli» adlandırılan metod, əslində, istifadə olunmuş ədəbiyyatların metodoloji qəliblərinin eklektik birləşməsindən ibarət olan konqlomerat (müxtəlif tərkib hissələrindən ibarət yığıntı) səciyyəsi almışdır. Başqa sözlə, milli material üzərində aparılmış tədqiqatların metodoloji cəhətdən ümumiləşdirilərək dünya elmi-rasional düşüncə metodları ilə əyarlandırılmaması (eyni zamanda zənginləşdirilməməsi) Azərbaycan folklorşünaslığına (bütövlükdə ümumfiloloji tədqiqatlara) reallaşdırılması məhz mükəmməl təhlil metodlarının tətbiqi ilə mümkün olan nəticələri almağa, o cümlədən mifin strukturunu mental arxisemlərin sistemi kimi götürüb, semiotik vahidlərin modeli kimi bərpa etməyə imkan verməmişdir. Təbii ki, Azərbaycan folklorşünaslığında mükəmməl metodoloji təhlil aparatına əsaslanan tədqiqatlar da aparılmışdır və burada apardığımız araşdırma milli metodoloji təcrübəyə istinad baxımından (həmin halda) həm də bu tədqiqatların nəticələrinə söykənir.

Beləliklə, oğuz mifologiyasının oğuz mətnləri əsasında semiotik strukturunun modelləşdirilməsi ilk növbədə problematikanın kateqorial-epistemoloji

keyfiyyətinin aydınlaşdırılmasını, aparılacaq təhlilin metodoloji aparatının qurulmasını və tarixi inkişafının dialektik istiqamətlərinin izlənməsini tələb edir.

NƏZƏRİYYƏ

Hələ keçən əsrin səksəninci illərinin sonunda A.Acalov yazırdı ki, «mifoloji araşdırmaların dəyəri və son məqsədi mifoloji bərpa işinin yerinə yetirilməsidir, müasir araşdırıcılar bərpa işində bir çox anlayış və terminlərdən istifadə edirlər: bərpa, təsvir, mətn, sistem, struktur, səviyyə (yarus), arxetip, model, sintaktika, paradiqmatika, semantika, funksiya, transformasiya, kosmos, xaos və b. Bu anlayış və terminlər araşdırmaların müxtəlif mərhələ və aspektlərinə aiddir. Onların köməyi ilə qarşıya qoyulan vəzifə dəqiqləşdirilir, materialın sərhədləri və tipi müəyyənləşdirilir» (18, 14).

Əlavə edək ki, A.Acalovun yuxarıda sadaladığı (o cümlədən sadalamadığı bir çox başqa) anlayış və terminlərin epistemoloji dəyərinin əyarlandırılması (termin kimi anladığı keyfiyyətin sistem göstəricilərinin dəqiqləşdirilməsi) mühüm məsələdir. Çünki «türk folklorunun milli mentalitet və ənənəvi yaşayış tərzini ilə əlaqələrinin aşkarlanması, onun ardıcıl olaraq bu kontekstdə təhlili olmadan az-çox epistemoloji dəyəri olan bir türk folklorşünaslığı yaratmaq mümkün deyildir» (20, 5). Eləcə də «epistemoloji problematikaya, elmin məntiqi-metodoloji məsələlərinə»... «cavab verməyən bilik sahəsi elm adlana bilməz» (19, 3).

Terminoloji əyarlandırma zərurəti Azərbaycan folklorşünaslığı üçün bu gün də başlıca məsələ olaraq qalır. Məsələnin problematik xarakteri M.Kazımoğlunun xalq gülüşünün arxaik strukturundan bəhs edən monoqrafiyasında «Terminlərdən irəli gələn çətinliklər» fəslinin (127, 7-15) metodoloji baza kimi götürülməsində, bircə, tamamilə aydın ifadə olunub.

Bu cəhətdən, türk folklorşünaslığının tərkib hissəsi olan bu tədqiqat üçün xarakterik olan epistemoloji dəyərlərin dəqiqləşdirilməsi iki amillə müəyyənləşir:

Birincisi, subyektiv amillə.

Bu, Azərbaycan folklorşünaslığı və ümumən, filoloji fikrində məntiqi-metodoloji təhlil aparatının qurulmasına biganə yanaşmanın nəticəsidir. Keçən əsrin 80-ci illərinin sonunda təsbit edildiyi kimi, «Azərbaycan folklorşünaslığının terminoloji-kateqorial aparatı (terminlər, təməl anlayışları, ümumelmi kateqoriyalar, təhlil proseduraları və bu k.) bərhad vəziyyətdədir» (19, 4).

İkincisi, obyektiv amillə.

Bu, elmin inkişafı, fənlərarası inteqrasiya, fərqli (o cümlədən bir-birinə zidd olan ideoloji əsaslara söykənən) metodologiyalar və s. ilə bağlıdır. «Məsələ burasındadır ki, dəqiq elmlər və təbiət elmləri bu mənada yüksək inkişaf etdiyi halda, bir sıra humanitar elmlər ya böhran keçirir, ya da indi-indi müəyyən bir

sistem şəklini almaqdadır. Filologiya sahəsində də vəziyyət mürəkkəbdir. İyirminci yüzildə linqvistika və onun bəzi sahələri öz məntiqi-metodoloji bazasını yenidən qurub müasir tipli elm statusunu qazandıqları bir şəraitdə ənənəvi ədəbiyyat və folklor araşdırmaları epistemoloji baxımdan acınacaqlı vəziyyətdədir. Burada nəzəri-metodoloji hərc-mərclik və terminoloji dolaşlıq ən ifrat şəkillər alır. Xüsusən də bir sıra başqa humanitar elmlərlə bağlı olan folklorşünaslıqda vəziyyət mürəkkəbdir. Daxili çətinliklərlə yanaşı, burada başqa elmlərin çoxdan köhnəlib sıradan çıxmış bir sıra anlayış və terminlərinin fəal olaraq işlədilməsi geriliyin səbəblərindən biridir» (19, 3-4).

Çağdaş elmi idrakın postqeyri-klassik mərhələyə daxil olması idrakda kateqorial-epistemoloji, qnoseoloji-metodoloji müəyyənliyi qaçılmaz gerçəkliyə çevirir. F.Qurbanov yazır: «Hər şeydən öncə elmi idrakın məzmunca yeni səviyyəyə qalxdığı görünür. Artıq klassik elmin anlayışlarından məna yükünə görə fərqlənən anlayışlar şəbəkəsinin formalaşma prosesi gedir. Elmi təfəkkürün anlayışlar sistemi yeni dinamizm və məzmun kəsb edir. Bu anlayışlar sistemi də öz mahiyyətinə uyğun idraki strategiya və elmi istiqamətlər formalaşdırır» (149, 27).

Xüsusilə təbiətşünaslıqda yaranan bu yeni «idraki strategiya və elmi istiqamətlərin» humanitar elmlərə təbii təsiri müəyyən dərəcədə kateqorial qatmaqarışıqlıq, terminoloji çətinliklər yaradır. Həmin çətinliklər haqqında XX əsr sosioloqu T.Parsonsun özünün «Sosial fəaliyyətin strukturu haqqında» adlı fundamental monoqrafiyasında müasirləri olan başqa sosioloqlarla birgə yazdığı məqalədən verdiyi bir sitat səciyyəvi olub, çağdaş gerçəkliyi uyğun şəkildə inikas edir: «Sosial elmlərdə olan mövcud vəziyyətdə terminlərin standartlaşdırılmasındakı çətinlikləri tam dərk edirlər. Bu çətinliklərin səbəbi o cümlədən terminlərin götürüldüyü mənbələrin müxtəlifliyində və bizim onlara verdiyimiz yeni çalarlardadır» (337, 417). F.Qurbanov bu fikri şərh edərək yazır: «Yəni hansı sosioloji cərəyənə aid olmasından asılı olmayaraq istənilən konseptual aparat, ümumiyyətlə, elmi idrakın ideal konstruktlarından istifadə etməyə, sadəcə, məcburdur. Konkret olaraq isə yeni fənlərarası elmi istiqamətlər dərkətmə ilə anlamaı o qədər yaxınlaşdırıb ki, artıq ümumi idraki situasiyadan dınışılır» (149, 17).

Epistemoloji müəyyənliyin vacibliyi A.F.Losevin işarə və simvollarla bağlı mövcud nəzəriyyələrdəki terminoloji çoxmənalılıq bərsindəki aşağıdakı fikri ilə daha aydın təsdiq olunur: «İşarə», «məna», «struktur», «model», «simvol» kimi terminlər müxtəlif müəlliflərdə onlarla fərqli mənələrə malikdir. Belə düşünmək olmaz ki, bu sahədə hansısa vahid bir terminologiya dekretləşdirilməlidir ki, bütün başqa terminoloji prinsipləri istisna etsin. Müəlliflərdən ancaq onu tələb etmək olar ki, onlar bu və ya başqa termin sistemindən istifadə edərkən öz

terminologiyalarını axıradək saxlasınlar və onlar tərəfindən hər dəfə hansısa başqa termin sisteminin qəbul edilməsi ilə yollarından sapmasınlar» (319, 3).

Terminlər məntiqi yanaşmanın xüsusi işarələridir. Məntiqi düşüncə ilə termin arasında mürəkkəb münasibətlər mövcuddur. Bu mürəkkəbliyi nəzərdə tutan K.Levi-Stros göstərir ki, biz məntiq haqqında danışarkən zəruri münasibətlərin qurulmasını nəzərdə tuturuq. Lakin qətiyyənlər bu funksiyaların yerinə yetirilməsi üçün təyin olunmamış terminlər arasında belə münasibətlər necə qurula bilər? (314, 140). «Bu məntiq kaleydoskop, struktur yerləşdirmələrin həyata keçirildiyi qəlpələr, qırıqlardan ibarət alət kimi hərəkət edir» (314, 141).

Ümumiyyətlə, epistemologiya ayrıca elm sahəsidir. N.N.Puqaçova yazır ki, epistemologiya fəlsəfənin bölməsidir və burada idrakın təbiəti, biliyin gerçəkliyi münasibəti kimi problemlər öyrənilir, idrak prosesinin ümumi əsasları tədqiq edilir və idrakın həqiqiliyinin şərtləri aşkar edilir. Epistemologiya üçün, bir qayda olaraq, idrak prosesinin bütün səciyyəsi yox, ancaq biliyin əldə edilməsinə gətirən, başqa sözlə, dünyadakı işlərin real vəziyyətini təsvir etməklə həqiqilik əlamətlərinə malik olan cəhətlər əhəmiyyət daşıyır (339, 395-396).

Oğuz mifinə yanaşmada epistemoloji əyarlandırmanın aparılmasını aktuallaşdıran başlıca cəhət «epistema» anlayışının strukturalizmlə sıx bağlılığıdır. N.S.Avtonomova göstərir ki, «epistema» Fukonun «Sözlər və əşyalar. Humanitar elmlərin arxeologiyası» kitabının başlıca anlayışı olub, strukturalizm tərəfindən «ideyaların tarixi» sahəsində nəzəri manifest kimi qəbul edilmişdir. «Epistema» biliyin ümumi məkanı, «varlıq qaydasının» təsbit etmə üsulu, «əşyalar» və «sözlər» arasında birbaşa nəzərlərdən gizlin qalan münasibətlər şəbəkəsidir. Epistemanın əsasında bu və ya digər epoxaya xas olan qavrayış kodları, təcrübələri, dərkətmələri qurulur, müxtəlif ideya və konsepsiyalar yaranır (269, 395).

Oğuz mifi də kosmoloji çağın qavrayış kodu, dərkətmə üsuludur. Onun təhlil aparatının epistemoloji əsaslarının müəyyənləşdirilməsi mifin semiotik strukturunun bərpası sahəsində terminoloji zənginliyin və alternativliyin olması ilə bağlıdır. Məsələn, «struktur» termini Britaniya sosial antropologiyasında və fransız strukturalizmində tamamilə fərqli və biri digəri tərəfindən qəbul edilməyən anlamlarda şərh edilir. Oğuz mətnlərindən oğuz mifinin mental arxitektonikasının semiotik strukturunun bərpasını nəzərdə tutan bu tədqiqatın konseptual əsasında «struktur»un fransız strukturalizminin epistemoloji modeli dursa da, araşdırmada, ümumən, «struktur» termininin hər iki anlamına istinad olunur. Yaxud «arxetip» anlayışının ümumleksik anlamı ilə K.Q.Yunqun analitik psixologiyasındakı anlamı tamamilə fərqlidir. Tədqiqatda bu anlamların sərhədləri dəqiq fərqləndirilməklə yanaşı, yerindən asılı olaraq hər ikisi işlədilir.

Beləliklə, «Oğuz mifinin strukturunun oğuz mətnləri əsasında semiotik bərpası» problemi məsələnin konseptual-nəzəri əsaslarını, başqa sözlə, konseptlər sistemini, kateqorial-epistemoloji əyarlandırmanı nəzərdə tutur. Bu, ilk növbədə «oğuz mifi» və «oğuz mətni» anlayışlarının aydınlaşdırılmasını tələb edir. «Mif» semanteminin çoxmənallığı, «mif-mifologiya» münasibətlərinin mürəkkəb paradiqmatik sistemi «oğuz mifi» anlayışının da semantikasını çoxmənallığa müncər edir. Digər tərəfdən, «oğuz mifi» anlayışı bizim tədqiqatlarımızda nəzəri-məntiqi olaraq «oğuz mifologiyası» anlayışına doğru aktual-semantik üzvlənmə keçirdiyi üçün «oğuz mifi» - «oğuz mifologiyası» - «türk mifi və mifologiyası» anlayışları arasında invariant-paradiqma sxemi üzrə diferensiallaşma, aktual-diaxron üzvlənmə, sinxron-paralel böyümə səciyyəsi daşıyan mürəkkəb semantik münasibətlər sistemi vardır. Bu münasibətləri aydınlaşdırmadan, eləcə də nəzəri-mifoloji fikir dövriyyəsinə daxil edilməsi nəzərdə tutulan semantemlərin («oğuz mifologiyası» konseptlərinin, sistem universumlarının) epistemoloji-kateqorial əyarlarını müəyyənləşdirmədən «oğuz mifinin strukturunun oğuz mətnləri əsasında semiotik bərpası», sadəcə, baş tutmaz.

«Oğuz mifi» çoxmənali anlayışdır. Onun mənə səviyyələri bir-biri ilə əlaqədar, biri digərini şərtləndirən sistem təşkil edir. Sistem elementlərinin münasibətlər dialektikasının, funksional hərəkətinin əsasında «mif-mifologiya» münasibətlərinin kateqorial münasibətlər semantikasi durur.

A.K.Bayburin yazır: «Mif» iki əsas mənada işlədilən termindir:

1) sözlü təhkiyə mətni kimi;

2) dünya haqqında təsəvvürlər sistemi (dünya modeli) kimi.

«Mif» birinci halda sintaqmatik, ikinci halda paradiqmatik planda başa düşülür. «Mif» sintaqmatik vahid kimi (mədəniyyətin başqa mətnləri ritual, sosial institutlar, maddi mədəniyyət elementləri və s. ilə bir sırada) mənaların paradiqması olan «mif»in gerçəkləşməsinin ayrıca halı kimi çıxış edir. «Mif»in birinci və ikinci mənaları arasında olan fərq «mif» ilə «mifologiya» arasında olan fərqlə eyni deyildir. Ona görə ki, «mifologiya» adı altında mifin bir sistem (dünya modeli sistemi S.R.) olması yox, (sintaqmatik) təhkiyə vahidləri olan miflərin sistemi başa düşülür» (275, 75).

Y.M.Meletinski yazır ki, «mif» yunan sözü olub, hərfən, rəvayət, söyləmə anlamını bildirir. Adətən, tanrılar, ruhlar, ilahiləşdirilmiş, yaxud öz mənşəyi etibarilə tanrılarla əlaqəli olan qəhrəmanlar, ilk zamanda fəaliyyət göstərmiş, dünyanın, onun təbii və mədəni elementlərinin yaradılmasında birbaşa, yaxud dolayısı ilə iştirak etmiş ilk əcdadlar haqqında əhvalatlar nəzərdə tutulur. Mifologiya həm tanrılar və qəhrəmanlar haqqında belə əhvalatların məcmusu, həm də eyni zamanda dünya haqqında fantastik təsəvvürlərin sistemidir. Miflər haqqında elmi də mifologiya adlandırırlar (328, 634).

M.Eliade göstərir ki, «mifin elə bir tərifi tapmaq mümkün deyildir ki, həm bütün alimlər tərəfindən qəbul edilsin, həm də mütəxəssis olmayanlar üçün də anlaşılı olsun. Bununla bərabər, bütün arxaik və ənənəvi cəmiyyətlərdəki bütün mifləri və onların bütün funksiyalarını əhatə edən universal tərifi tapmaq mümkündürmü? Mif mədəniyyətin fəvqəladə dərəcədə mürəkkəb gerçəklərindən biridir. Onu ən çoxsaylı və bir-birini tamamlayan aspektlərdə öyrənmək və şərh etmək olar. Mənə elə gəlir ki, aşağıdakı tərif daha yatımlı olacaqdır. Ona görə ki, o, bizi maraqlandıran məsələni geniş şəkildə əhatə edir: mif müqəddəs tarixi bəyan edir, «bütün başlanğıcların başlanğıcı olan» yaddaşaqqədərki (tarixəqqədərki

S.R.) zamanda baş vermiş hadisələr haqqında danışır. Mif nəql edir ki, reallıq hər şeyi bütünlükdə ehtiva edən dünya, kosmos şəklində, yaxud tək-cə onun fraqmentləri (adalar, bitki aləmi, insan davranışı, yaxud dövlət təsisatı) şəklində olmasından asılı olmayaraq, fəvqəladə varlıqların igidlilikləri sayəsində öz təcəssümünü, gersəkləşməsini necə tapmışdır. Bu, həmişə hansısa «yaradılış» haqqındakı hekayədir. Bizə xəbər verilir ki, nə necə baş verib və biz mifdə bu «nə isənin» mövcudluğunun qaynaqlarına yaxın oluruq. Mif baş verənlər haqqında həmişə həqiqəti danışır...» (384, 33-34). M.İ.Stebelin-Kamenskinin yazdığı kimi, «... mif nə dərəcədə qeyri-həqiqət olmasından asılı olmayaraq, yarandığı və yaşadığı yerdə həqiqət kimi qəbul olunan hekayədir» (270, 4). Yaxud K.Levi-Strosun təsbit etdiyi sayaq, «... mif nə qədər ki, mif kimi qavranılır, o, mif olaraq qalır» (352, 194). Prof. F.Bayatın ümumiləşdirdiyi şəkildə: «Mif dəyərlər paradigmatında dünyanı dərk etmə, şəkilləndirmə, simvollaşdırma, yəni həyatın və hadisələrin ümumiləşdirilmə modelidir. Mif mənə paradigmatında düşüncə tərzini, şüur, bilgi və şüur növüdür» (232, 11).

Beləliklə, mif bir halda sözlü mətn dünyanı söz vasitəsilə təsvir edən təhkiyə bütövü (sistemi), başqa halda gerçəkliyin mifoloji şüurdakı obrazlaşmış təsəvvürlər sistemi dünya modelidir. Bu halda «mif-mifologiya» münasibətləri ilk baxışdan sadə görünsə də, kifayət qədər mürəkkəb terminoloji sistemi təşkil edir. A.K.Bayburinin ümumiləşdirdiyi kimi, «mifologiya» bir neçə mənada işlədilən anlayışdır:

1. Bir mədəni-tarixi ənənəyə məxsus olan miflərin (söyləmələrin) toplusu.

2. Dünya qavrayışının xüsusi forması. «Mifologiya» bu mənada paradigmatik aspektdə götürülən «mif» anlayışına yaxın, hətta eyni mənədadır. Dünyanın mifoloji mənzərəsi (dünya modeli S.R.) miflərin toplusu olan «mifologiya» və mif-təhkiyə ilə məzmun planının ifadə planına münasibəti nisbətində əlaqələndirilir.

3. Mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elmi fənn (277, 80).

Deyilənlərin axarında görürük ki, paradigmatik mənada götürülən «mif» və «mifologiya», demək olar ki, eyni anlamı ifadə edir. Başqa sözlə, oğuzların qavrayıb obrazlaşdırdıqları dünyanın şüurdakı modeli olan «oğuz mifi» və «oğuz mifologiyası» eyni anlamdadır.

Şüurdakı modelin sintaqmatik gerçəkləşməsi olan sözlü mətn təhkiyə mənasında olan «mif» ilə həmin mif-təhkiyələrin toplusu olan «mifologiya»nın mənaları biri-biri ilə kəsişsə də, eyni deyildir. Şüurda olan mifoloji dünya modeli söz kodu vasitəsi ilə «mif-mətn»də reallaşır. Bu «mif-mətn» öz daxili məzmunu etibarilə dünya modelini özündə ehtiva edən sintaqmatik sistemdir. Bu «mif-mətn»lərin cəmindən toplu halına gələn «mifologiya» da sistemdir. Lakin o, hər hansı etnik-mədəni ənənənin miflərini vahid münasibətlər sistemində birləşdirən sistemdir. Bu halda sintaqmatik «mif» və onların toplusu olan «mifologiya» ifadə planları nisbətində olub, məzmun planı olan «mif-dünya modelinin» müxtəlif təzahür-ifadə səviyyələrini təşkil edir. Başqa sözlə, «mif-sintaqm» və «mifologiya-sintaqm» öz aralarında vahid məzmunun ifadələnməsinin fərqli pillələri nisbətindədir.

Qeyd edək ki, bu universal sxemin «oğuz mifi» və «oğuz mifologiyası» anlayışlarına tətbiqi xüsusi əsaslandırma tələb edir. Əks halda, əldə olunan nəticələr mexaniki yanaşmanın məhsulu ola bilər. Çünki paradigmatik «oğuz mifi» anlayışı «Oğuz kağan» mifində bir sintaqmatik reallıq (sözlü təhkiyə mətni) kimi mövcuddur. Təbii ki, bu sintaqmatik mətn reallığından «oğuz dünya modeli» avtomatik hasil olur. Çünki əvvəlki tədqiqatlarımızda apardığımız ümumiləşdirməyə görə, «mif bir tərəfdən düşüncə vahidi, mifopoetik təfəkkürün işi, qavrayış, obrazlaşdırma üsulu, simvollaşdırma, yaxud V.N.Toporovun dediyi kimi, «dünya təəssüratı, dünyanı onunla əlaqə prosesində yaşantı» (376, 9), dünya duyumudur. O biri yandan isə mif düşüncə hadisəsi olan dünya modelinin müxtəlif mətnlərdə reallaşmasıdır. Bu mənada, şüurda modelləşən dünya «ikinci modelləşdirici sistemlərdə», yəni «dilin əsasında (birinci sistem) yaranan» və «əlavə olaraq xüsusi tipli ikinci struktur alan» (377, 6) işarələr sistemlərində mətnlərdə maddiləşir. Bu mətnlərin çeşidi genişdir: mifopoetik çağın dünyanı qlobal qatlardan qavrayan sözlü təhkiyə mətnləri kosmoqonik, etnoqonik və təqvim mifləri, ritual və mərasimlər, ictimai təsisatlar, maddi mədəniyyət abidələri, ibtidai incəsənət və s. Başqa sözlə, dünya modeli dil, hərəkət, jest, naxış, ictimai ierarxiya və s. kodlarla ifadə olunaraq gerçəkləşdirdiyi obyekt işarələrin düzümündən ibarət «mətnə» çevirir (189, 13-14). V.V.İvanov və V.N.Toporov yazırlar ki, dünya modeli insan davranışının müxtəlif formalarında və bu davranışın nəticələrində gerçəkləşir və «hər hansı belə gerçəkləşmə mətn adlanır» (305, 7).

Beləliklə, «Oğuz kağan» mifi sintaqmatik təhkiyə mətni kimi bütün hallarda paradigmatik «oğuz mifinin» oğuz dünya modelinin söz kodu vasitəsilə reallaşmış

mətn hadisəsidir. Sintaqmatik «Oğuz (kağan) mifi» varsa, demək «oğuz» adı ilə işarələnən dünya modeli şüurda mövcud olan təsəvvürlər sistemi avtomatik olaraq vardır. Oğuz dünya modeli gerçəkliyi qavrayışın xüsusi formasıdır və o, özünün bu mənasında həm də «oğuz mifologiyasıdır». Paradiqmatik «mif» və gerçəkliyin xüsusi qavrayış forması olan «mifologiya» yaxın, hətta eyni anlayışlardır. Başqa sözlə, sintaqmatik «oğuz mifi» «Oğuz kağan» sözlü təhkiyə mətninin simasında paradiqmatik «oğuz mifinin» varlığını, o da öz növbəsində onunla eynimənalı olan «oğuz mifologiyasının» varlığını məntiqi olaraq şərtləndirir. Lakin «oğuz mifologiyası» anlayışının təhkiyə mətnlərinin mifoloji hekayətlərin toplusu mənasında elmi dövriyyəyə daxil edilməsi əsaslandırma tələb edir. Çünki bunun üçün öncə mətnlərin (təklərin) birləşməsindən əmələ gələn sistemi (ümumini) bərpa etmək lazımdır. Həmin bərpa həm də «oğuz mifologiyasının» «türk mifologiyasının» diferensial-sinxron ekvivalenti (yandaşı), yaxud diferensial-diaxron paradiqması (törəməsi) olduğunu aydınlaşdırır bilər.

«Oğuz mifi» anlayışı haqqında apardığımız araşdırmaların monoqrafik nəticələrində daim təkmilləşdirmə yolu ilə təsbit etdiyimiz tezislərə görə (bax: 190, 3-5; 192, 9-12): *oğuz mifi sintaqmatik mətn hadisəsi olaraq ümumi türk mifinin diferensial mətn tipidir.* Belə ki, mif düşüncə və mətn hadisəsidir. Bu, uyğun olaraq, mifin paradiqmatik və sintaqmatik səviyyələri deməkdir. Oğuz mifinin sintaqmatik mətn paradiqmaları geniş mətnlər korpusu ilə təmsil olunur. Bununla bərabər, oğuz mifinin sintaqmatik mətn korpusu bütövlükdə türk mifologiyasının sintaqmatik struktur tipini təşkil edir.

Oğuz mifi düşüncə hadisəsi olaraq türk mif metamodelinin paradiqmasıdır. Başqa sözlə, oğuz mifoloji mətnləri türk mifologiyasının mətn korpusunun struktur hadisəsini təşkil etdiyi kimi, oğuz mifoloji düşüncəsi də türk mifologiyasının struktur nüvəsində durur. Bu baxımdan, oğuz mifoloji düşüncəsi bir tərəfdən türk mifoloji düşüncə invariantının paradiqması, o biri tərəfdən türk mif metamodelinin tərkibini təşkil etmiş struktur tipidir.

Burada «*türk mif metamodeli*» ifadəsi özünə münasibətdə xüsusi yanaşma tələb edir. Bu ifadənin epistemoloji nüvəsini «dünya modeli»nin «meta» təyini, yəni «model»in «metamodel»ləşməsi təşkil edir. «Meta» təyini semiotik tədqiqatlarda, əsasən, «*metadil*» anlayışında işlənir. Bu cəhətdən «model» anlayışının bizim tərəfimizdən «metamodelləşdirilməsi» onun «metadil» anlayışı ilə müqayisədə öyrənilməsini tələb edir.

Y.M.Lotman mədəniyyətin tipoloji cəhətdən təsvirinin metadili haqqındakı araşdırmasında metadili bu və ya digər mədəniyyətin onda mövcud olan məkani təsəvvürləri baxımından səciyyəvləndirərək belə hesab etmişdir ki, məkanın mədəniyyət tipi ilə əhəmiyyətli münasibətləri kontekstində başa düşülməsi zamanı «məkan modelləri bir metadil kimi çıxış edir» (322, 463). Burada «məkanın

mədəniyyət tipi ilə əhəmiyyətli münasibətləri» dedikdə Lotman verilmiş mədəniyyətin strukturunun kosmik xronotopunun (məkan-zaman sisteminin) ən əhəmiyyətli layı olan məkan qatını nəzərdə tutmuşdur. Belə ki, mədəniyyətin təşkil olunma materialından asılı olmayaraq, o, bir məkan sistemidir; məkani struktura malikdir və bu mənada həmin mədəniyyət tipinin strukturunu şərtləndirən, müəyyənləşdirən məkan modelləri, mədəniyyət məkanının təşkil olunma sxemləri onun ifadələnməsinin metadili statusundadır. Başqa sözlə desək, hər hansı konkret mədəniyyət tipinin məkanının quruluş modelləri həmin tipi ən ümumi şəkildə təsvir edən metadildir.

A.F.Losev Lotmanın yuxarıdakı fikrini şərh edərək yazır: «Başqa sözlə, verilmiş mədəniyyətin məkani səciyyəsi məkanın ümumiyyətlə mövcudluğunu nəzərdə tutduğu kimi, məhz verilmiş mədəniyyət tipinin məkanını da nəzərdə tutur» (320, 232). Lakin Losev Lotmanın «metadil» anlayışında «mədəniyyətin məkanı» anlayışının ümumi və konkret (verilmiş mədəniyyət tipi) səviyyələrinə bölünməsinə artıq hesab edərək öncə «metadil»ə belə bir tərif verir: «Az anlaşılıq olan «metadil» termini verilmiş əşyanın, sadəcə, ən ümumi formada (ən ümumi elementlər səviyyəsində S.R.) təsvirindən başqa bir şey deyildir» (320, 232). Müəllif ardı ilə yazır: «Əgər hər bir kəsə əvvəlcədən məlumdursa ki, məkanın müxtəlif tiplərinin müəyyən edilməsi məkanın nə demək olduğunu bildiyimiz halda mümkündür, onda bu halda «məkanın metadili» anlayışını işlətməyə dəyərmi?» (320, 232).

Təbii ki, görkəmli filosof, ümumiyyətlə, məkan (ümumi) və konkret məkan (tək) arasında olan fərqi unuda bilməzdi. O yazır ki, «verilmiş mədəniyyət tipinin «metadili» özünü həmin tipin müxtəlif sahələrində, başqa sözlə, daha az ümumiliyə malik olan «mətnlərində» fərqli şəkillərdə və tamamilə özünəməxsus olaraq təzahür etdirir» (320, 233). Başqa sözlə, mədəniyyətin ümumi anlayışı (metadili) xüsusi hallarda (konkret tiplərdə) konkret özünəməxsusluq kəsb edir.

Beləliklə, «metadil» M.Y.Lotmana görə, ümumiyyətlə, mədəniyyət tipinin məkani struktur modelidir. ***Bu halda o, modeldir:*** tipin məkan elementləri vasitəsi ilə təsvir olunduğu sistemdir. A.F.Losevə görə isə, «metadil» əşyanın ən ümumi formada təsviridir. ***Bu halda da o, modeldir:*** əşyanın ən ümumi təsviri onun struktur modelidir.

Göründüyü kimi, «*metadil*» ***bütöv varlığın, yaxud onun hər hansı tərkib ünsürünün modelidir.*** Bu halda mifoloji dünya modeli elə dünyanın mifoloji şüurda işarələr vasitəsilə təsvir olunduğu metadildir. Bu durumda sual meydana çıxır: «metadil» «model»dirsə, onda bizim daxil etdiyimiz «metamodel» anlayışına ehtiyac qalır mı? Bizcə, qalır. Belə hesab edirik ki, türk mif «modeli» ilə türk mif «metamodeli» arasında fərqi olması (yaxud bu anlayışların işlədilməsi) «oğuz»

mifinin kateqorial-epistemoloji mahiyyətinin bir sistem kimi aydınlaşdırılması baxımından zəruridir.

«Türk mifi» anlayışını üç mənada işlətmək mümkündür:

- 1. Mifoloji şəcərədə Yafəsin oğlu Türk haqqındakı sintaqmatik mif-mətn;*
- 2. Türk mifoloji düşüncə universumu (mif vahidi) anlamında olan paradiqmatik türk mifi (dünya modeli);*
- 3. Türk etnokosmik anlayışını təşkil edən bütün türk xalqlarının miflərini (sintaqmatik, yaxud paradiqmatik səviyyədə olmasından asılı olmayaraq) vahid modeldə birləşdirən ümumi mif tipi (həm sintaqmatik, həm də paradiqmatik mənada).*

Bu üç mənə qatının biri-birindən ayrılmaz olması (birinin varlığının digərləri ilə şərtlənməsi) «oğuz mifi»ni «türk mifi»nin hər üç anlamı ilə əlaqələndirsə də, bizim üçün mühüm olan «oğuz mifi» anlayışının ümumi türk mif tipindəki yeridir. Burada iki əsas sual var:

- 1. Bu iki mif modelindən hansı arxetip, hansı törəmədir?*
- 2. Hər iki mif modeli daha ümumi invariantı, başqa sözlə, metamodeli əks etdirirmi?*

Burada kateqorial-epistemoloji əyarlandırma ona görə vacibdir ki, «türk» adı sinxron aspektdə həm bütün türk adlandırılan xalqların etnokosmik universumu, həm də diaxron aspektdə oğuzlara sonradan verilmiş addır. Bu mənada, «türk mif metamodeli» anlayışının daxil edilməsi «oğuz mifi» və «türk mifi» anlayışlarını bir təhlil müstəvisinə gətirmək üçün kontekst verir. *Beləliklə, «türk mif metamodeli» bütün türk xalqlarının mifoloji mətnlərində mövcud olan dünya modellərini vahid sistemdə birləşdirən anlayışdır. Onu «türk metamifi» də adlandırmaq olar. «Türk mif metamodeli», yaxud «türk metamifi» terminləri burada eyni anlamda işlənilib türk xalqlarının mifoloji görüşlərini vahid modeldə invariantlaşdıran kateqoriyadır. Bu anlayış bütün türk xalqlarının, o cümlədən oğuz türklərinin diferensial mifoloji modellərini öz içərisinə almaqla terminoloji-metodoloji dolaşılıqların aradan qaldırılması üçün metodoloji model verir.*

Əlbəttə, burada məsələnin mahiyyəti heç də oğuz türklərinin sonradan türk adı ilə tanınması ilə bağlı deyildir. Dil ailəsində etnik ümumilik mərhələsinin adı həmişə törəmələrdən birinə miras qalır. Bizim fikrimizcə, oğuz mifinə münasibətdə məsələ daha fərqlidir. Söhbət oğuz mifinin türk mifinin nüvəsini təşkil etməsi, yaxud oğuz mifologiyasının struktur muxtariyyətinin tarixi-mədəni mahiyyətindən gedir. Bu, aşağıdakı tezislə şərtlənir:

Oğuz mifi etnik özünüifadənin düşüncə kodu olaraq türk etnosunun aparıcı laylarından olan oğuzların etnokosmik düşüncə və mətn hadisəsidir. Başqa sözlə, oğuzlar ümumtürk etnosunun ən mühüm qollarından biridir. Onlar yüzillər boyu «oğuzlar» adı altında işarələnmiş, özünəməxsus semiotik atributlar sistemi ilə «oğuzlar» olaraq qala bilmişlər. Bu, etnosiçi fərqlənmə onların mif və rituallarında həm ifadə olunmuş, həm də onlarla müəyyənləşmişdir. Bu baxımdan, ümumi türk mifi və ritualı çevrəsində oğuz mif və ritualı türk metadünya modelinin xüsusi təzahür tipləri kimi daim seçilmişdir. Məhz bu həm də oğuz mifini türk mifologiyasının müstəqil etnokosmik təzahürü kimi bərpa etməyə imkan verən elmi-metodoloji bünövrədir.

Məsələnin konkret tarixi mənzərəsinə gəlicə, türk tarixçisi F.Sümər yazır: «Oğuz» Türkiyə, Azərbaycan, İran, İraq və Türkmənistan türklərinin ataları olan məşhur bir türk qövmüdür. Oğuzlara XI əsrdən etibarən türkmən də deyilməyə başlanmış və iki əsr sonra bu ad hər yerdə «Oğuz»un adını almağa başlamışdır. Bugünkü bilgilerimizə görə, Oğuz adına ilk dəfə Yenisey kitabələrində rast gəlinməkdədir. Oğuzlar Orxon kitabələrində adı çox keçən türk qövmlərindən biridir (259, 378-379).

Digər tərəfdən, N.Cəfərov yazır ki, I minilliyin ortalarında Hun-türk dövləti dağılır. Şərqdə oğuzların Göy türk (Tanrı türk), Qərbdə isə qıpçaqların müxtəlif dövlətləri yaranır. Məhz bu dövrdən başlayaraq türklərin diferensiasiyası münbit coğrafi-sosial mühitə düşüb güclənir. I minilliyin ikinci yarısında bir-birindən həm iqtisadi-ekoloji həyat tərzinə, həm də ***müəyyən qədər dünyagörüşünə görə fərqlənən*** (seçmə bizimdir S.R.) oğuz, qıpçaq və karluq-uyğur birlikləri formalaşır. Qıpçaqlar, əsasən, Qərb, oğuzlarla karluqlar isə, əsasən, Şərq dünyası ilə bağlı idilər, lakin haqqında söhbət gedən diferensiasiya türklüyün daxili kontaktlarının aktivliyini heç də tamamilə sarsıtmır (62, 150-151).

Oğuz mifi etnik epos kontekstində janr və say baxımından zəngin mətn korpusu ilə təmsil olunan oğuz eposunun arxetipidir. Bu, məsələnin son dərəcə mürəkkəb kontekstlərindən biri olmaqla oğuz mifininin (ümumən mifin) bərpasında mühüm metodoloji-məntiqi məqamı təşkil edir. «Oğuz mifinin semiotik strukturunun öyrənilməsi» probleminin konkret mənada «oğuz mifinin bərpası» demək olduğunu bir daha xatırlasaq, onda oğuz mifinin oğuz eposunun arxetipi olması tezisi birbaşa rekonstruksiyanın obyektinə ilə predmeti arasındakı mürəkkəb metodoloji texnologiyayı nəzərdə tutur.

Məsələnin ümumnəzəri aspektinə gəlicə, oğuz mifi bütövlükdə oğuz eposuna transformasiya olunmuşdur. Eposun genetik strukturunu mif təşkil edir: mifoloji struktur alt qatda qalaraq eposun struktur böyüməsinin arxetipi rolunu oynayır. Mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid zamanı mif parçalanır və tarixi şüurun, demək olar ki, ictimai formalarının hamısının əsasını təşkil edir. Bu mənada, oğuz mifini «oğuz» adı (universum-işarəsi) altında bilinən bütün mətnlərdən bərpa etmək olar.

Lakin belə bir bərpanın ən məhsuldar obyektı oğuz eposudur. Bu, hər şeydən öncə onunla bağlıdır ki, *oğuz eposu oğuz mifinin paradigmlar sistemini təşkil edir*.

Azərbaycan folklorşünaslığında «epos» anlayışı, demək olar ki, bütün hallarda sintaqmatik mətn mənasında götürülmüş, onun düşüncə modeli (paradigmatik sistem) mənasına, ümumiyyətlə, əhəmiyyət verilməmişdir. Halbuki epos ilk növbədə epik yaddaş gerçəkliyinin etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsində «aprobasiya olunaraq», düşüncəsində yaratdığı obrazlar sistemidir. Heç təsadüfi deyildir ki, R.Kamal (Rəsulov) «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun metaforik arxetiplərinin öyrənilməsinə həsr olunmuş tədqiqatında eposu ilk növbədə məhz «janr yaddaşı» kontekstində nəzərdən keçirərək yazır ki, «qəhrəmanlıq eposları müxtəlif ritualların, ritual simvollarının öyrənilməsində xüsusilə «münbit» və mühüm mənbələrdir, onlar davranış ritualının spesifik xüsusiyyətlərini daha həssaslıqla qoruyub saxlayır» (120, 7). Tədqiqatçı Y.İsmayılova yazır ki, «şifahi ənənəyə söykənən cəmiyyətlərdə epos həm də elin «yaddaşı», yəni tarix kitabı rolunda olur. Türk etnosu da at üstündə doğulub at üstündə ölən, dünyanın ənginliklərinə can atan, atdan düşüb, daş üstündə tarixini yazıb, yenə də atlanan etnos olaraq öz eposuna müqəddəs baxmış, onu gerçək tarix saymışdır. Heç də təsadüfi deyildir ki, oğuzlar «Dədə Qorqud»u məhz «Qurani-Kərim» kimi müqəddəs sayaraq, ona «Kitab» adı vermişlər (113, s. 22).

Göründüyü kimi, Y.İsmayılova «Koroğlu» eposunun obrazlar sistemində həsr olunmuş monoqrafiyasında eposu müqəddəs etnik yaddaş kimi səciyyələndirmişdir. Burada müqəddəsliyin vurğulanması eposun düşüncə modeli aspektini qabardır. Ənənəvi cəmiyyətlərdə profanın mövcudluğu bütün hallarda sakral modelə əsaslandırılmışdır. İnsan öz gündəlik həyatını müqəddəs əcdadın həyatının yaddaşda (mifdə eposda) yaşayan obrazı (nümunəsi) əsasında təşkil etmişdir. M.Eliade «Müqəddəs və dünyəvi» adlı əsərində yazır ki, «müqəddəs və dünyəvi» insan tərəfindən tarixin gedişatı zamanı qəbul etdiyi iki varlıq obrazı, mövcudluğun iki vəziyyətidir... Axı mövcudluğun «müqəddəs və dünyəvi» üsulları insanın Kosmosdakı vəziyyətinin fərqlərini göstərir» (383, 257). Görkəmli alim «Əbədi qayıtma haqqında mif» adlı tədqiqatında göstərir ki, «arxaik dünya dünyəvi fəaliyyətə əhəmiyyət vermir: (bu mənada S.R.) dəqiq mənası olan istənilən hərəkət (ov, balıqçılıq, kənd təsərrüfatı, oyunlar, konfliktlər, cinsi münasibət və s.) hər hansı şəkildə müqəddəs olanda iştirak edir...»; «mistik mənadan məhrum olan, başqa sözlə, təqlid etmək üçün nümunəsi olmayanlar dünyəvi sayılır» (382, 41).

Deyilənlərə oğuz düşüncə modeli kontekstində yanaşsaq, ilkin oğuzların hıjati sakral Oğuz kağanının hıjatının tıkrarı kimi tışkil olunurdu və tıkrarlanma ritmik idi. «Tarixi» çağda oğuz eposu oğuz insanının həyatının təşkil olunmasının belə bir sakral nümunəsi rolunu oynayırdı. Prof. F.Bayatın yazdığı kimi: «İlk yaradılış qutsal olduğu üçün sonrakıların da başlanğıcı rolundadır» (233, 77).

«Oğuz eposu» oğuz mifini öz strukturunda paradiqmalaşdıran sistemdir. Lakin bu münasibətlər, prof. M.Cəfərlinin yazdığı kimi, «yalnız dastanların mifdən törəməsi kimi ümumi və sadə formuldan dərk olunmamalıdır» (58, 13). Başqa sözlə, mif-epos (mif-dastan) münasibətləri mürəkkəb sistemi təşkil edir. Oğuz mifinin oğuz eposundan bərpası «dastan» vahidinin «epos» vahidindəki yerini də müəyyənləşdirməyi tələb edir. Prof. M.Cəfərlinin yazdığı kimi, «müasir dövrimüzdə dastan yaradıcılığının öyrənilməsinin ən mühüm nəzəri məsələlərindən biri epos-dastan münasibətləridir. Azərbaycan folklorşünaslığında «epos» və «dastan» terminləri uzun müddət sinonim anlayışlar, yəni mənası bir-birinə bərabər tutulan terminlər kimi işlənmişdir. Bəzən «epos» qəhrəmanlıq dastanı mənasında işlənmişdir. Lakin dünya elmində «epos» və «dastan» terminləri heç də bütün hallarda bir-birini əvəz edən, mənalari bir-birinə bərabər olan anlayışlar kimi işlənmişdir» (59, 6).

Qeyd edək ki, «dastan-epos» anlayışlarının epistemoloji əyarlandırılması baxımından N.Cəfərov və H.İsmayılovun fikirləri xüsusi diqqət çəkir. N. Cəfərov yazır: «Epos», sadəcə, dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan potensialıdır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyildir, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetexnoloji, linqvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir» (61, 12).

Prof. M.Cəfərli bu fikri şərh edərək yazır: «N.Cəfərovun epos haqqındakı bu fikri mürəkkəb məzmununa malikdir və müasir dövrdə dastana baxışın əsasında durur. Beləliklə, epos anlayışı (N.Cəfərova görə S.R.) aşağıdakı məzmunu əhatə edir:

- a) Epos xalqın dastan potensialıdır...
- b) Eposda dastançılığın bütün süjetləri və motivləri cəmlənir...
- c) Epos xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə əhatə edir... (59, 6-7).

Prof. H.İsmayılov «dastan» anlayışının poetik strukturunu həm terminoloji vahid (xüsusi kontekst), həm də epos informasiyasının əsas struktur vahidi kimi müəyyənləşdirmişdir: «Dastan» adı altında dayanan ədəbi hadisə faktı əski epik ənənənin etnik-ışarəvi və modelləşdirici sistemini saxlamaqla bu terminlə anlaşılan ədəbi forma və məzmununa diferensial mətn tipinə transformasiya olunmuşdur» (108, 3). Alim dastan-epos münasibətlərinin strukturunu belə şərh etmişdir: «Dastanın eposla identik (eyni S.R.) vahid olmadığını ajdındır. Eyni zamanda dastan epik sistemdə avtonom funksionallara malikdir. Beləliklə, dastanın mətn avtonomiyası vardır. Xalq yaradıcılığının elementlərinin diqqətə alınması onun strukturunda yalnız kanonik qrupların dolaşması və hansısa vahidi vəzifə bilirlər. Amma dastanın strukturunda dastan -

jişmir; çf/nki o, sabit informasija daşığııısı kimi bir işar bft%ovdfdr v m tn strukturunun sabitliji h m d bununla baılıdır» (112, 295-296).

Eposu daha çox ədəbi hadisə kimi səciyyələndirən B.N.Putilov yazır ki, «epos» çağdaş folklorşünaslıqda estetikanın ümumi nəzəri ruhuna uyğun olaraq daha çox növ anlayışı kimi şərh olunan termindir. Bu mənada, söz sənətinin növlərindən biri kimi «eposa» nağılları, rəvayətləri və nəql edilən nəsrin başqa növlərini, həmçinin təhkiyənin şeir və nəğmə formalarını aid edirlər. Daha dar və ciddi mənada «epos» termini ilə dünya folklorunda tarixən təşəkkül tapmış və tarixi-tipoloji vərəsəliklə əlaqələnən janrların sistemini əhatə edirlər (342, 162).

Ə.İnan «epos»u hər bir xalqın tarixinin başlanğıcı, milli ruhunun daşıyıcısı hesab edərək yazır: «Məlumdur ki, hər millətin tarixi milli dastan və əfsanələrlə başlar. Böyük dövlətlər quran xaqanların və onlara yardım edən milli tanrıların mənşələrinə dair söylənən əfsanələr, ayinlərdə oxunan dua və ilahilər, qəhrəmanların sərgüzəştlərini tərənnüm edən epopeyalar, nağıllar, xalq fəlsəfəsindən ibarət olan atalar sözü, bu gün bizim üçün mənasız kimi görünən xurafat yalnız bir millətin deyil, bütün bəşəriyyətin təfəkkür tarixini və onun müxtəlif təkamül səhifələrini öyrənmək üçün çox qiymətli materialları təşkil edir» (245, 191).

Bu kontekstdə prof. A.Nəbiyevin «epos»u folklor-mifoloji düşüncə modelinin bədii kodu kimi səciyyələndirən fikri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Alim yazır: «Epos yaradıcılığı əski dünyanın inkişaf etmiş sivil yüksəlişinin yaddaşda əks olunmuş bədii modeli idi. Bu modeldə bir çox estetik, mənəvi-əxlaqi, etik və hüquqi dəyərlər cəmləşmişdir. Hər bir etnosun tarixi bu mənəvi dəyərlərlə sıx bağlı olub, onun sivil səviyyəsinin istiqamətləri və hüdudlarını ifadə edir. Bu düşüncə isə tarixən daha əvvəlki törəniş qatları üçün ənənəvi olub, bizim əcdadlarımızın özünəməxsus inkişaf istiqamətlərini əks etdirən türk mifologiyasından bəhrələnir. Epik üslub mif yaradıcılığı sistemində həm özünün təkamülünü yeni mərhələyə yüksəltdi, həm də təhkiyəçiliyin tarixi yüksəlişini şərtləndirdi, epos yaradıcılığı üçün zəruri ilkin zəmini hazırladı» (163, 482-483).

Bütün bu deyilənlər əsasında belə bir qənaətə gəlmək olur ki, «epos» anlayışı üç mənəvi səviyyəsini əhatə edir:

- 1. Paradiqmatik səviyyə: etnosun gerçəklik haqqında epik təsəvvürlər sistemi epik dünya modeli;***
- 2. Sintaqmatik səviyyə: epik dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn;***
- 3. Janr səviyyəsi: bütün epik janrları və «epikətrafını» (epik-lirik, epik-dramatik olanları) birləşdirən sistem.***

Oğuz mifinin oğuz eposuna transformasiya oxunu ilk əcdad, mədəni qəhrəman, demiurqla bağlı süjet-obraz kompleksi təşkil edir. Oğuz mifinin oğuz eposundan bərpası ilk növbədə oğuz kosmoqonik dünya modelini üzə çıxarır. Y.Meletinski qəhrəmanlıq eposlarının mənşeyini geniş şəkildə araşdıraraq onların ilk qaynağının mədəni qəhrəman haqqında miflər olduğunu göstərmişdir (323, 21-94). S.Tokarev və Y.Meletinski yazırlar: «Mifologiya qəhrəmanlıq eposunun formalaşmasına hər şeydən əvvəl mədəni qəhrəman obrazı vasitəsilə təsir etmişdir. Görünür, məhz bu obraz epik qəhrəman modellərinin «qayrılmasında» ilkin material kimi istifadə olunmuşdur. Qəhrəmanlıq eposunun arxaik formalarında... onun mifoloji elementləri hələ aydın görünür: arxaik epos tarixi keçmişini ilkin miflərin dili və konsepsiyası vasitəsilə ümumiləşdirir» (361, 15).

Prof. A.Nəbiyev, ümumən, türk eposunun «mifizminin» şərtləri haqqında yazır: «Türkün mifoloji düşüncəsi əldə edilmiş müəyyən estetik düşüncənin ilkin yekunu kimi özünəməxsus mənəvi-əxlaqi, estetik dəyərlərə söykənirdi. Bu dəyərlər çox geniş milli düşüncə çevrəsini əhatə etsə də, yetkin dini təlimə çevrilə bilmədi, mif yaradıcılığının hüdudları ilə məhdudlaşmalı oldu» (163, 483).

Bütün bu deyilənlər əsasında «oğuz mifi» anlayışının epistemoloji-kateqorial modelini aşağıdakı kimi müəyyənləşdirmək olar:

«Oğuz mifi» konkret sintaqmatik mənasında Qara xan oğlu Oğuz kağan haqqında mif-mətnidir;

«Oğuz mifi» paradiqmatik mənasında oğuzların onların özləri də daxil olmaqla içində yaşadıkları gerçəklik haqqında mifik-kosmoloji təsəvvürlərinin sistemi dünya modelidir;

«Oğuz mifi» oğuz türklərinin «Oğuz kağan» haqqındakı mif də daxil olmaqla bütün kosmoqonik, etnoqonik və təqvim miflərinin ümumi tipinin işarəsidir: oğuzlara məxsus olan istənilən mif məzmunundan (tematik kateqoriyasından) asılı olmayaraq oğuz mifidir.

Oğuz mifinin transformasiya olunduğu oğuz eposu bizə «Oğuznamə» adı altında gəlib çatmışdır. Prof. T.Hacıyev oğuznamələri oğuz türklərinin real tarixini özündə əks etdirən canlı qaynaq kimi səciyyələndirmişdir. Alimin tezislərinə görə: 1. «Oğuznamə» qəhrəmanlıq eposu kimi xalqın mübarizə ruhunu onun bütün tarixi boyunca işarələndirir; 2. Oğuznamələrin etnosun həyatındakı aktuallığı onun varlığına yönəlmiş hər hansı təhlükə ilə müəyyənləşir: belə təhlükə məqamlarında «Oğuznamə» eposu etnik səfərbərliyin mənəvi, ideoloji, psixoloji əsası kimi «hərəkətə gəlir» (93, 10). Prof. X.Koroğlu «Oğuznamə»ni «qədim oğuz eposu haqqında məlumat verən abidə», «oğuzların qəhrəmanlıq keçmişindən danışan» janr, «oğuzların daha erkən görüşləri, ənənələri və inamları» ilə bağlı qaynaq və s. kimi səciyyələndirmişdir (140, 27, 36-37, 37). Prof. K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu

«Oğuznamə»dən ədəbi-tarixi qaynaq, epos, tarix və həyat kitabı kimi bəhs etmişlər (175, 3). Prof. K.V.Nərimanoğlu yazır: «Oğuznamələr türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını obrazlar, bədii löhvələrlə əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqlardır. Oğuz tarixi, oğuz düşüncəsi ilə oğuz epik ənənəsini üzvi şəkildə birləşdirən oğuznamələri yaradan qam-şaman-ozan-baxşı-akın deyilən qədim söz ustaları, mənəviyyat aləmini sənətdə yaşadan «Haqq-Taala könlünə ilham etmiş» ustadlar olub» (171, 78). Prof. N.Cəfərov «Oğuznamə» eposuna ümumtürk eposunun üzvi tərkib hissəsi kimi yanaşaraq göstərir ki, «oğuz türkləri hər cür kitabı deyil, bilavasitə xalq təfəkkürünün məhsulu olan kitabları «Oğuznamə» adlandırmışlar. Oğuznamələr həm mövzularına, həm də ideya-bədii xüsusiyyətlərinə görə, əslində, «Türknamələr» olub, ümumən, türk epik təfəkkürünü əks etdirir» (62, 148). Prof. F.Bayata görə, «oğuzların ictimai-siyasi, tarixi-mifoloji, dini-fəlsəfi görüşlərini, epik-bədii təfəkkürünü əks etdirən nümunələrə elmi ədəbiyyatda «Oğuznamə» deyilir» (37, 255). R.Qafarlı göstərir ki, «oğuznamə türk xalqlarının oğuz qrupunun şifahi epik ənənəsinin nəzm və nəsrə yaranan eposlarına orta çağların əvvəllərində yazıya alınarkən verilən addır... «Oğuznamə» deyəndə hər şeydən əvvəl folklorla yazılı ədəbiyyatın bir nöqtədə birləşdiyi məqam yada düşməlidir... Faktlar göstərir ki, türkün təkcə eposları deyil, başqa folklor əsərlərindən ibarət əlyazma mətnləri də Azərbaycanda XVII-XVIII yüzilliklərdə «oğuznamə» adlandırılırdı» (142, 577). A.Xəlil müəyyənləşdirmişdir ki, «Oğuznamə» eposu «bitik», «namə», «kitab» kimi üç yazı mərhələsindən keçmişdir (380, 228). Müəllif yazır: «Biz «oğuznamə»nin iki tipi ilə qarşılaşırıq: 1. Oğuznamə janrı; 2. Oğuz yazısı (kitabı) oğuznamə; oğuzlar haqqında kitab; oğuzların əfsanəvi tarixi... (105, 269). Ə.Əsgər bir yazısında oğuznamələrə, ümumiyyətlə, oğuz etnosunun ədəbi irsi kimi yanaşmış (87, 49-53), digər bir tədqiqatında bu yönü inkişaf etdirərək, ümumən, onları ədəbiyyat tarixinə etnocoğrafi yanaşma kontekstində dəyərləndirib, oğuz ədəbiyyatı probleminin həlli istiqamətində nəzərdən keçirmişdir (88, 106-113). Tədqiqatçı yazır: «Yazıya aldığı boyları «Kitab» adlandırması şifahi ənənəyə katib münasibətidirsə, oğuzlar haqqında qəhrəmanlıq dastanlarının «Oğuznamə» adlanması birbaşa şifahi ənənəni yaşadan ozan münasibətidir. Hər iki adın yazı ənənəsindən gəlməsi şübhəsizdir» (89, 126). Ə.Əsgər başqa bir araşdırmasında «oğuznamə»ni tarixi sosioma münasibəti ifadə edən abidə, ümumən, oğuznamə janrının birləşmə qanunauyğunluqlarının, janr xüsusiyyətlərinin, bütöv poetik sistemin, o cümlədən müəllif faktorunun şifahi ənənəyə münasibətinin keyfiyyət özünəməxsusluğunu inikas edən mətn hesab etmişdir (90, 186). Tədqiqatçının yekun qənaətinə görə, oğuznamələr türkman dastanlarıdır və onlar bu dastanları özlərinin əcdadları olan oğuzların şanına qoşurdular (91, 24).

«Oğuznamə» semantemi ilə bağlı dünya alimlərinin fikirlərinə nəzər salaraq V.M.Jirmunski yazır ki, «oğuz-namə» sözü türk xalqlarında XV-XVI əsrlərdə oğuz xalqının əfsanəvi tarixinin həm yazılı, həm də şifahi-poetik abidəsi anamlarında

işlənmişdir (295, 522). B.Ögel göstərir ki, «Oğuz dastanı» («Oğuznamə» S.R.) türklərin qurduqları böyük dövlətlərə və dünya imperatorluqlarına aid bir dastandır. Bəlkə, minlərcə il üç qitədə türk tayfaları və türk ozanlarının ağılında və duyğularında yaşamışdır. Bu gün bizə qədər gəlmiş Oğuz dastanları, tam bir mifologiya deyildir. Bəlkə də, bəzi simvollar ilə müəyyən şeylərin anladılması istənilmişdir. «Türk törəsinin quruluşu» «Oğuz» dastanlarının ana mövzudur. Türk milləti və türk dövlətinin sistemi və nizamı «Oğuz» dastanı vasitəsi ilə anladılmışdır (256, 1). F.Sümər oğuznamələrin yaranması və inkişafını etnik özünüifadənin kodu kimi dəyərləndirmişdir. Alim yazır ki, oğuzların öz dillərində yazılmış ilk milli dastanları Dədə Qorqud dastanlarıdır. Bu dastanlar son əsrlərə qədər Anadolu və İran türkləri arasında sevilərək dinlənilmiş, oxunmuş və Anadolu türklərinin atalarının oğuzlara qarşı daha dərin bir bağlılıq duymalarına səbəb olmuşdur. Belə ki, XV əsrdə Türkiyədə geniş yayılmış oğuzçuluq cərəyanının mövcudluğu göz qabağındadır (213, 345). Oğuznamələri bilavasitə milli şüurun ifadə vasitəsi hesab edən F.Sümər onların başlıca əhəmiyyətini də elə həmin mətnlərdə kodlaşmış milli şüura müncər edərək, öz fikrini belə əsaslandırır ki, «uyğurca «Oğuz Kağan dastanı»nın da İranda, Elxani dövründə, Qazan xan və ya xələfi zamanında yazıldığına qətiyyənlə şübhə etmirik. Bu əsərin başqa bir yerdə, xüsusilə də uyğur ölkəsində yazılması mümkün deyildir. Çünki onun yazılmasına səbəb olan mənəvi hava ancaq İrandakı Elxani sarayı və onun ətrafında nəzərə çarpır. Bu mənəvi havanı qüvvətli bir türkcülük şüuru parladaırdı. Deməli, hər iki əsərin (uyğurca «Oğuz kağan» və Rəşidəddin «Oğuznamə»si S. R.) meydana gəlməsinə səbəb olan bu türkcülük şüurudur» (213, 346).

Fikrimizcə, F.Sümərin oğuznamələrin mahiyyətini bütün göstəriciləri üzrə türkcülük şüuruna müncər etməsi heç də onun tarixçiliyindən irəli gəlməyib, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri olması ilə bağlıdır. Alim yazır: «Hər iki əsər bizə bu türkcülük şüurunun mahiyyəti haqqında olduqca aydın bir fikir verməkdədir. Anlaşıldığına görə bu şüurun əsasları bunlardır: a) Oğuz Xandan əsərin yazıldığı dövrə qədər türk aləmini adları zikr edilən bu xalqlar təmsil etməkdədir: Oğuz (türkmən), uyğur, qıpçaq, qanlı, karluq, kalaç. b) Türklərin də qədim zamanlarda yaşamış monqolların Çingiz xanı kimi, cahangir hökmdarları vardır. Bu cahangir hökmdarın adı Oğuz Kağan və yaxud Xandır. v) Türk dünyası Oğuz Xanın böyük fəthatları nəticəsində meydana gəlmişdir. Yəni türk xalqlarının Beş Balaq bölgəsindən Qara dənizin şimalına və Adalar dənizinə qədər yayılmış olmaları Oğuz xanın fəthləri ilə bağlıdır. q) Oğuzlar Oğuz xanın 24 nəvəsindən törəmişlər. Uyğurlar Oğuz Xanın öz xalqı və ya itaət evi türklərdir. Qıpçaq, qanlı, karluq və kalaçlar da Oğuz xanın bəylərindən törəmişlər. d) «Türklərin tarixi» fəslində Oğuz Xan xalqını haqq dininə qovuşdurmaq üçün Tanrı tərəfindən göndərilmiş bir peyğəmbər-hökmdar olaraq göstərilir (213, 346-347).

Burada ak. M.Kazımbəyin aşağıdakı fikri xüsusən aktual görünür. Alim etnokosmik mənlik hissini insanın və cəmiyyətin varlığındakı yeri barədə yazır: «O, fəxr etmək haqqını əldə etmək üçün öz nəslil-nəcabətinə buna uyğun dəyər verir. Əgər onun mənşəyi, doğrudan da, tarixi əhəmiyyətə malikdirsə, onda onu müxtəlif uydurmalarla şişirdir və bəzəyir. Əgər belə deyilsə, o, müxtəlif yollarla ona hər hansı bir dəyər verməyə çalışır. O, hər iki halda öz əcdadlarının taleyinə uzaq keçmişdə təsir göstərmiş şəxs və hadisələrə fəvqəladə dərəcədə dəyər verir ki, bu yolla özünün mənlik hissələrini təmin edə bilsin» (311, 308).

«Oğuznamə»nin türk etnokosmik dünya modelinin fəvqəlhərmoniya vasitəsi olması, başqa sözlə, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri olması «oğuznamə» vahidinə sistemin içindən baxdıqda birbaşa təsdiq olunur. Sistemə çöldən (tədqiqatçı məntiqindən) baxışla içəridən (mətnin öz məntiqindən) baxış fərqli mənzərələr verir. Bu mənada «oğuznamə» semanteminin türk (oğuz) milli şüurunun fəvqəlstruktur universumunu təşkil etməsi Əbülqazi «Oğuznamə»si ilə birbaşa təsdiq olunur. XVII əsr müəllifi Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi-tərakimə» («Türkmənlərin şəcərəsi») əsərində təqdim olunan «Oğuznamə» eposu burada tarixi-xronoloji statusdadır. Heç təsadüfi deyildir ki, oğuz-türk tarixinə dair aparılmış tədqiqatlarda «Şəcərəyi-tərakimə» əsərindən mötəbər tarixi mənbə kimi istifadə olunmuşdur.

F.Bayatın ümumiləşdirdiyi çox geniş materialdan görüldüyü kimi, oğuznamələr mətnin tipi baxımından iki yerə ayrılır: 1. Tarixi-xronoloji oğuznamələr; 2. Ədəbi oğuznamələr (37, 255-257).

A.N.Kononov yazır ki, «Əbülqazi xalq əfsanələrini, türkmənlər arasında geniş yayılmış soy kitablarını əla bilirdi, bu sırada epik dastanları, birinci növbədə bunlara şəxsiz təsiri olan, oğuzların əfsanəvi Atası «Dədə Qorqud»un adı ilə bağlı olanları da göstərmək olar» (135, 29).

Bu, əlbəttə, (Əbülqazi Bahadır xanın intellekti səviyyəsində təqdim olunan) XVII əsr tarixi düşüncə koduna (sistemiçinə) bütün hallarda (A.N.Kononovun intellekti səviyyəsində təqdim olunan) XX əsr tarixi düşüncə kodundan (sistemçölündən) baxışdır. Bu mənada, sistemə «çöldən – qıraqdan» baxışı təqdim edir. Ona «içəridən» – Əbülqazinin öz çağından baxış tarixi düşüncənin diaxron səviyyələri (Əbülqazi və Kononov səviyyələri) arasındakı dialektik inkişaf mənzərəsini ortaya qoyur: *A.N.Kononov üçün bütün dəyəri ilə «epik-mifoloji» informasiya olan mətn vahidi Əbülqazi Bahadır xan üçün bütün dəyəri ilə müqəddəs və gerçək tarixdir.*

Əbülqazi «Şəcərəyi-tərakimə»də bir neçə yerdə yazdığı əsərə «nəzəri-metodoloji» münasibət bildirmişdir. Fərqli «modallıq» aspektlərini özündə birləşdirən bu münasibət «Tarix-Mif» münasibətlərinin tarixi düşüncə kodu səviyyə-

yəsində gerçəkləşmə modelinin öyrənilməsi baxımından əlamətdardır. Müəllif əsərin yazılma səbəbinə münasibətdə bildirir: «Bundan çox illər keçəndən sonra bu türkmənlərin mollaları, şeyxləri və bəyləri eşitdilər ki, mən tarixi yaxşı bilirəm; budur bir dəfə onların hamısı [mənim yanıma] gəldilər və dedilər: «Bizim [xalqda] Oğuz [Oğuznamə] haqqında söyləmələrin çoxlu [müxtəlif nüsxələri] vardır, ancaq [heç bir] yaxşısı yoxdur; onların hamısı səhvlərlə [doludur] və bir-biri ilə uyğun gəlmir; onların hər biri müəyyən nöqteyi-nəzərlidir». Və onlar: «Əgər bir dənə düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı, yaxşı olardı», – deyə xahiş etdikləri vaxt mən onların xahişlərinə sayğı göstərdim. Bax bu səbəblərə görə» (65, 46).

Əbülqazinin əsərin yazılma səbəbi ilə bağlı qeydi «Mif-Tarix» münasibətlərinin etnokosmik strukturunun müxtəlif səviyyələrini özündə inikas edir. Odur ki, informasiyanı struktur qatları səviyyəsində təhlil (bərpa) etməyə çalışaq. Onun verdiyi məlumatdan bəlli olur ki:

1. «Şəcərəyi-tərakimə»nin yazıldığı dövrdə «Oğuznamə» eposu müxtəlif variantlar səviyyəsində mövcud imiş.

2. Variantlarla bağlı işlədilmiş: a) «[heç bir] yaxşısı yoxdur»; b) «onların hamısı səhvlərlə [doludur]»; c) «bir-biri ilə uyğun gəlmir»; ç) «onların hər biri müəyyən nöqteyi-nəzərlidir»; e) «...düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı...» – ifadələrinin hər biri XVII yüzillik oğuz türkünün (konkret olaraq – türkmənin) etnokosmik yaddaşında oğuz ritual-mifoloji dünya modeli ilə bağlı mövcud olmuş struktur vahidlərini (qatlarını) aydınlaşdırmağa imkan verir.

Bu baxımdan, oğuz-türkmənlərin Oğuz xan haqqındakı çoxlu oğuznamələrin heç birini «yaxşı» saymaması birbaşa invariant-paradiqma münasibətlərinə söykənir: oğuz-türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr (paradiqmalar) Oğuz xanla bağlı «tarixi həqiqəti» (invariantı – müqəddəs informasiyanı) yaxşı əks etdirən mətnlər deyildir. Oğuz-türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr Oğuz xanla bağlı «həqiqəti» özündə əks etdirmək baxımından səhvlərlə doludur. Başqa sözlə, bu mətnlərdə «Oğuz xan» informasiyası təhriflərə məruz qalmışdır. Bu, mifoloji xassəli müqəddəs informasiyanın XVII yüzillik oğuz-türk şüurunun strukturunda funksional olmasının göstəricisidir. Oğuz-türkmən etnik düşüncəsi göstərilən çağda sakral-mifoloji şəcərəyə bağlıdır və öz etnokosmik davranış modelində Oğuz xan funksional modelindən çıxış edir. Onlara görə, etnik funksionallığın indiki səviyyəsi sakral davranış modelini özündə əks etdirmir və bunun səbəbi sakral informasiyanı daşıyan mövcud mətnlərin artıq yararsız olmasında, başqa sözlə, səhvlərlə dolu olmasındadır. Beləliklə, oğuz-türkmənin düşüncə strukturunu modelləşdirsək, «Şəcərəyi-tərakimə»nin yazılmasını aktuallaşdıran səbəbin özü belə, əslində, ritual-mifoloji xarakterlidir: etnokosmik

funksionallıq səviyyəsində «konflikt» meydana çıxmışdır. Bu «konflikt» strukturunu aşağıdakı elementlər təşkil edir: 1. Etnos; 2. Etnokosmik yaddaşın başlanğıcı (Oğuz xan mifi); 3. Etnokosmik yaddaşın bugünü (oğuznamələr).

Əslində, türkmən molla, şeyx və bəylərinin Əbülqaziyə tarix yaratmaq xahişi ilə müraciət etmələri «klassik» ritual durumudur. Ritual durumunun «klassik» sxeminə görə, konfliktin həlli uyğun «ritual» (geniş bilgi üçün bax: 359; 376), o da öz növbəsində kosmik yaddaşla əlaqəsi olan «mediator» (şaman, kahin, əlaqəçi) tələb edir. Ritualşünaslıqda bu mediator həm də tipoloji-terminoloji kontekstdə «şair» adlanır. V.N.Toporov yazır: «Kosmoloji çağın başqa ən əhəmiyyətli fiqurlarından biri öz təxəyyülü ilə keçmişlə, «yaradılış zamanı» ilə təmasa girmək vergisinə malik olan şair» idi ki, bugünlə və yaradılış günü arasında daha bir ünsiyyət kanalı qurmağa imkan verir... Şair ilahi «yaddaşın» daşıyıcısı olaraq bütün kollektivin ənənələrinin qoruyucusu kimi çıxış edir» (375, 20). «Şair bütün kainatı məkan və zaman baxımından tanıyır, hər şeyi öz sözləri ilə adlandırmağı bacırır (onun adları təyin etməsi bununla bağlıdır), dünyanı demiurqun yaratdığı (poetik S.R.) mətndən kənar dünyaya paralel olaraq poetik və mətn baxımından təcəssüm etdirərək (yenidən S.R.) yaradır» (371, 327). «Şair nəinki mif qoruyucusu və yaradıcısıdır. O, həm sırf məzmun, həm də sırf pragmatik planda miflərin şərhçisidir... Şairin şərhində kollektiv tərəfindən mənimsənən mif mövcudluğun əsas ziddiyyətlərinin «mediasiya» yolu ilə həllinin vasitəsinə çevrilir» (375, 21).

Əbülqazi tarixi şüur çağında kosmoloji çağ şairinin (qam-şamanın, yaxud Qorqud Atanın) funksiyasını yerinə yetirir: ona məhz etnik ənənələrin qoruyucusu və şərhçisi kimi müraciət olunur. Oğuznamə informasiyasının sakral başlanğıcı ilə profan bugünü arasında ziddiyyət yaranmışdır: «onlar... bir-biri ilə uyğun gəlmir». Başqa sözlə, «törə – universal davranış formulu» statusunda olan oğuznamələrin bir-biri ilə uyğun gəlməməsi etnik kosmos daxilində konflikt yaradır: kosmik sahmanı pozaraq onu xaosa sürükləyir. Belə bir kaos oğuz-türkmən cəmiyyətinin nizamına mane olur. Oğuz-türkmən cəmiyyətində «törə – universal nizamlanma kodeksi» baxımından doğrudan-doğruya təhlükə yaranmışdır və təhlükə toplumun daxili struktur vahidlərinin ümumi əsaslardan yayınmasından, törənin inkar olunmasından – tayfa və tayfa birliklərinin onu öz mənafeələrinə uyğun şərh etmələrindən qaynaqlanır. «Şəcərəyi-tərakimə»də göstərildiyi kimi: «...onların (oğuznamələrin – S.R.) hər biri müəyyən nöqteyi-nəzərlidir». V.N.Toporovdan gördüyümüz kimi, kosmoloji çağın şairi (qam-şamanı) etnokosmik yaddaşın qoruyucusu, yaradıcısı və yaşadıcısı olduğu kimi, eyni zamanda həmin yaddaşın «şərhçisidir». Kosmoloji çağ şairinin funksiyasını tarixi çağda yerinə yetirən Əbülqazidən «Törə-Gerçəklik» ziddiyyətinin həll edilməsi üçün etnokosmik yaddaş məhz «şərh etmək» xahiş olunur: «Bundan çox illər keçəndən sonra bu

türkmənlərin mollaları, şeyxləri və bəyləri eşitdilər ki, mən tarixi yaxşı bilirəm; budur bir dəfə onların hamısı [mənim yanıma] gəldilər və dedilər: «... Əgər bir dənə düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı, yaxşı olardı...» (65, 46).

Göründüyü kimi, Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi-tərakimə» əsəri oğuz etnosunun kosmik struktur hadisəsi olaraq oğuz-türkmən düşüncəsində (dünya modelində) «Törə-Tarix» konfliktinin həlli vasitəsi kimi ortaya çıxmışdır. Burada «törə» sosial-siyasi münasibətlərin sabit struktur modeli kimi diqqət çəkir.

Ə.İnan «törə yasa» haqqında yazır: «Əski türkcədə qanun mənasına gələn yasa (yasaq) termini moğol istilasından sonra islam tarix və etnoqrafiya ədəbiyyatına girmiş və çox yayılmış termindir. Göy türklər, xaqanlılar və səlcuqluların qanun və nizamı ifadə edən törü-türe termininin yerini tutmuşdur. «Yasa» mənşəyi baxımından, şübhəsiz ki, türk sözdür...; ...Yasa əski türk xaqanlıqlarında qüvvədə olan və şifahi olaraq nəsil-dən nəsilə keçən «törü» və qaydalardan başqa bir şey olmamışdır» (250, 222).

«Şəcərəyi-tərakimə» öz çağının tarixi düşüncə kodunu gerçəkləşdirməklə uyğun olaraq «tarix» janrında yazılmışdır. Burada «tarixilik» kodu aydın işarəli kosmoqonik-mifoloji təbiətə malikdir. *Tarixilik – öz çağının yeganə həqiqi informasiya olmaq statusu mifin əsas xassəsidir.* Bu mənada, mifin mövcudluğu onun həqiqət kimi qəbul olunmasında, başqa sözlə, ona inanılmasındadır. Əbülqazinin «Şəcərəyi-tərakimə»sində dini və mifoloji kosmoqoniyalar bir-birinə laylansa da, «Türkmənlərin şəcərəsi»nin etnokosmik başlanğıcında və əsasında «Oğuz xan» kosmoqonik mifi durur. Başlıcası, bu kosmoqonik əsas «Türkmənlərin şəcərəsi»nin bütün tarixilik «oxunu – nüvəsini» təşkil edir.

Əbülqazinin əsərin yazılması zamanı tətbiq etdiyi «tarixi metodologiyaya» görə, hər bir xalqın tarixi, o cümlədən türkmənlərin tarixi onun ana dilində yazılmalıdır. O, özü bu prinsiptən çıxış edib əsəri saf, xalis türkcədə yazmağa səy etmişdir. Ə.İnanın yazdığı kimi, «Şəcərəyi-Türk» və «Şəcərəyi-Tərakimə» adlı əsərlərini yazan Əbülqazi Bahadır xan bu əsərlərini yazdığı dilin ən açıq (aydın, təmiz S.R.) türkcə olduğunu qəti şəkildə söyləməkdədir... Heç şübhə yoxdur ki, Əbülqazi xan üçün xalis türkcə yazmaq, bir kəlmə belə yad söz işlətməmək, hətta cığataycadan istifadə etməmək bir ideal olmuş və bu idealını gerçəkləşdirməyə çalışmışdır (249, 108-116).

Beləliklə, Əbülqazinin «tarix metodologiyasında» ünsiyyətin ən mühüm amili olan dil başlıca prinsip kimi götürülür. Bu prinsip semantik strukturuna görə mifoloji-kosmoqonik xassəlidir. Mif «birinci işarələr sistemi olan» dilin (377, 6) əsasında təşəkkül tapıb, xüsusi tipli struktur kəsb etmiş «ikinci işarələr sistemi» kimi dil invariantının paradiqmasıdır. K.Levi-Stros yazır: «Mif – dildir. Ancaq bu dil elə bir yüksək səviyyədə işləyir ki, həmin səviyyədə mənə... onun təşəkkül tapdığı dil əsəsindən ayrılı bilir» (315, 187). Əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində

göstərildiyi kimi, «...mifin strukturu dilin strukturunu proyeksiyalandırır. Bunlar eyni bir strukturu fərqli səviyyələrdən əks etdirir. Dil bu halda mifin invariantı, mif isə öz növbəsində onun paradiqmasıdır» (190, 121).

Deyilənlər göstərir ki, görkəmli tarixçi F.Sümərin oğuznamələrin mahiyyətini bütün göstəriciləri üzrə türkçülük şüuruna müncər etməsi (213, 346-347) onun problemə yanaşmada ideoloji kontekstləşdirməni əsas götürməsindən irəli gəlməyib, «Oğuznamə» semanteminin türk etnokosmik dünya modelinin bilavasitə fəvqəlhərmoniya universumu olması, başqa sözlə, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun əsas fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri olması ilə bağlıdır.

Beləliklə, «Oğuznamə» semanteminin kateqorial-epistemoloji strukturu ilə bağlı aşağıdakı qənaətlərə gəlmək mümkündür:

1. «Oğuznamə» vahidi oğuz etnosunu bütövlükdə işarələndirən etnokosmik universumdur (oğuz etnosunun söz modelidir).

2. «Oğuznamə» proyeksiyalandırdığı oğuz etnik vahidini bir etnos olaraq şərtləndirən kosmik semantemləri özünə konsentrasiya etməklə etnokosmik işarə bütövüdür (işarə sistemidir).

3. «Oğuznamə» ilə oğuz etnosunun bir-birinə münasibəti kosmik eynigüclülük (ekvivalentlik) səviyyəsindədir. Oğuz etnosu «Oğuznamə»də bir bütöv olaraq proyeksiyalandığı kimi, «Oğuznamə» də müstəqil işarə olmaqla bərabər, eyni zamanda etnokosmosun struktur qatı – səviyyəsidir: «Oğuz» adlı kosmik vahidin zəruri və ayrılmaz qurum üzvü kimi çıxış edir.

4. «Oğuz» və «Oğuznamə» vahidlərinin struktur birgəliyi mifik-kosmoloji düşüncədən qaynaqlanır: etnos və onun kosmik proyeksiyası kosmoloji düşüncənin məntiqinə uyğun olaraq dünya modeli və mətn münasibətlərini özündə inikas edir. Oğuz etnosunun özünüdərkli (dünya modeli) uyğun mətnlərdə gerçəkləşir və Oğuznamə belə gerçəkləşmənin ən universal səviyyəsidir.

5. «Oğuznamə»nin etnosun özünügerçəkləşdirməsinin ən universal səviyyəsi kimi çıxış etməsi onun etnosun kosmik funksionallığının əsasında durmuş müqəddəs bilgini (sakral teoinformasiyanı) ifadə edən ən ilkin struktur səviyyəsi olması ilə bağlıdır.

6. «Oğuznamə» etnokosmik vahidini oğuz etnosunun universal struktur vahidinə, universum işarəyə çevirən müqəddəs bilgi oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağanla bağlı ritual-mifoloji informasiyadır.

7. «Oğuz kağan» – oğuz etnosunu proyeksiyalandıran (inikas edən) dünya modeli (etnokosmik semantemlərin – mənalardan paradiqması), «Oğuznamə» – «Oğuz kağan» dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn universumudur.

8. Oğuz etnosunu təsvir dilindən – gerçəkləşmə kodundan asılı olmayaraq, istənilən səviyyədə kosmik universum kimi təqdim edən mətn «Oğuznamə»dir.

9. Oğuz etnosunun orta əsrlərdə etnik passionarlığının sonuncu dəfə öz etnokosmik işarəsi – «Oğuz» adı ilə kükrədiyi çağda tarixi şüurun güclənməsi ilə meydana gələn bütün tarix əsərləri «Oğuznamə» eposunun tarixə transformasiyası kimi çıxış edir.

10. Orta əsr tarixçilərinin yazdığı oğuznamələr oğuz mifinin transformativ paradigmlar sistemi olan «Oğuznamə» eposunun gerçək tarix statusuna iddiasının sonuncu cəhdlərindəndir. Həmin tarix əsərlərinin etnokosmik nüvəsini birbaşa «Oğuznamə» eposu təşkil edir.

11. «Oğuznamə» eposunun dağılması ilə oğuz mifinin tarixi düşüncəyə öz «Oğuz» (kağan) adı ilə birbaşa «müdaxiləsi» başa çatır və o, etnoepik düşüncənin genetik strukturuna enərək öz funksionallığını paradigmatik impulslar və onları gerçəkləşdirən sintaqmatik törəmələr (transformasiyalar) şəklində davam etdirir.

12. Genealoji modeli işarələndirmək baxımından «oğuznamə» və «şəcərə» anlayışları uyğun olaraq həm paradigmatik törəmə, həm də etnosemantik sinonimlərdir.

METOD

Oğuz mifologiyasının strukturunun oğuz mətnlərindən bərpası metodoloji təhlil modelinin qurulmasını zərurətə çevirir. Çünki «struktur»un öyrənilməsi həmin anlayışın ifadə etdiyi konstruksiyanın sxemini özündə əks etdirən təhlil modeli (analitik aparat) olmadan uyğun şəkildə həyata keçirilə bilməz. Bizim təhlilimizdə oğuz mifinin «strukturunun» mental arxetiplərlə müəyyənləşən arxisemlər bütövünün (sisteminin) bərpası nəzərdə tutulduğu üçün təhlilin metodoloji modelini qurmadan ötürmək mümkün deyildir.

Azərbaycan mifologiyasının metodoloji təcrübə tarixi öz əsas kütləsində müqayisəli-tarixi metodun tətbiqi ilə əlamətdardır. Zaman-zaman ən müxtəlif səviyyələri gerçəkləşdirilmiş bu metod M.Seyidov, A.Nəbiyev, K.Abdulla, A.Hacı, C.Bəydili, R.Əliyev, F.Bayat, R.Qafarlı, R.Kamal, M.Məmmədov və başqalarının yaradıcılığının simasında uğurlu və bəzən fundamental nəticələr vermişdir. Bu da öz növbəsində Azərbaycan folklorşünaslığında mifin (bütövlükdə: folklorun) tarixi-müqayisəli metodla tədqiqinin zəngin nəzəri bazasını yaratmışdır. Məhz həmin baza bu gün bizə metodoloji təhlil modelinin daha mürəkkəb sintezini qurmağa imkan verir.

Oğuz mifinin arxetipik strukturunun öyrənilməsi problemə yanaşmanın ümummetodoloji müstəvisində struktur-semiotik təhlil metodunu nəzərdə tutur. Lakin «struktur-semiotik» yanaşma elmin indiki inkişaf səviyyəsində bütün yanaşma metodlarında, o cümlədən müqayisəli-tarixi metodda olduğu kimi geniş, əhatəli məzmun kəsb etmişdir. Aparılmış çoxsaylı təcrübələr hər bir metodun müxtəlif modifikasiyalarını yaratdığı kimi, «struktur-semiotik metod» da, əslində, müxtəlif təcrübələrin kombinasiyası kimi genişlənmiş, zəngin daxili struktur əlvanlığına malik, kəmiyyət strukturunda çoxsaylı metodik modifikasiyalardan təşkil olunmuş sistemə çevrilmişdir. Tədqiqatçıya bütün hallarda zəngin seçim və kombinasiya imkanları verən belə geniş tutumlu metodun oğuz mifinə tətbiqi də bunun konseptual əsaslarının yaradılmasını və konkret təhlil modelinin qurulmasını tələb edir.

Digər tərəfdən, bunu iki amil xüsusilə aktuallaşdırır: Birincisi, oğuz mifinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsinin hər hansı təcrübəsinin olmaması faktoru. İkincisi, metodu oğuz mifi üzərində reallaşdıracaq müəllifin nəzəri-təcrübə bazasının keyfiyyət müəyyənliyinin göstəricilər faktoru. Bu iki faktor bütövlükdə oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına tətbiq olunacaq konkret təhlil üsulunun müəllifin konstruksiyasında qurulmuş modelinin özünəməxsusluğunu şərtləndirir.

K.Levi-Stros yazır: «Həqiqi elmi təhlil faktlara uyğun gəlməli, sadəlik ölçüsünə cavab verməli və izahedici gücə malik olmalıdır» (315, 37). Qeyd edək ki, müqayisəli-tarixi metod özünə məxsus olan tətbiq planında bu ölçülərə cavab versə də, məhz oğuz mifinin semiotik strukturunun modelləşdirilməsi üçün uyğun bazanı vermir. Belə ki, oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına münasibətdə müqayisəli-tarixi metod semiotik fakturaya «uyğun gəlmir», bu üzdən mücərrədləşərək «sadəlik ölçüsündən» və «izahedici gücündən» məhrum olur.

B.N.Putilov yazır ki, folklorun müqayisəli-tarixi tədqiqi xalq poeziyasının müxtəlif məktəb və cərəyanlar tərəfindən öyrənilməsinin ayrılmaz tərkib hissəsini təşkil edərək mürəkkəb və uzun yol keçmişdir (340, 8). Oğuz mifinə münasibətdə məsələnin bu cəhəti öz-özlüyündə mükəmməl təhlil metodu olan müqayisəli-tarixi yanaşmanın imkanlarını struktur-semiotik yanaşma metodunun imkanları ilə sintezləşdirməyi tələb edir. Çünki oğuz mifinin bərpasına istənilən metodoloji müstəvidə yanaşma «tarixi» kontekstdə «müqayisəli» yanaşmanı mütləq şəkildə nəzərdə tutur. Belə bir «sintezləşdirmənin» mümkünlüyü və zəruriliyi haqqında Y.M.Meletinski yazır: «Folklorun və mifologiyanın öyrənilməsi sahəsindən... gətirilmiş nümunələr elmi obyektin müxtəlif aspektlərinin təhlili üçün müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodikalarnın birləşməsinin mümkünlüyünü və zəruriliyini təsdiq edir. Struktur-semiotik yanaşma zaman baxımından nisbətən dayanıqlı həddə olan mifoloji və poetik strukturlarda kara gəlir. Qeyd etmək lazımdır ki, buna baxmayaraq, xüsusi mərhələ kəsiklərinin struktur-semiotik təhlilinin nəticələri poetik sistemlərin metodik baxımdan ardıcıl şəkildə tutuşdurulması yolu ilə qismən tarixi poetikanın maraqları naminə də istifadə oluna bilər» (326, 162).

V.M.Jirmunski «müqayisə»ni metodologiya yox, metodik üsul hesab edərək göstərir ki, müqayisə istənilən tarixi tədqiqatın mütləq elementidir və o, tədqiqatın elə metodik ÜSÜludur ki, müxtəlif metodlar çərçivəsində müxtəlif məqsədlərlə tətbiq oluna bilər (294, 75-76). B.N.Putilov «müqayisə»ni həm üsul, həm də metod kimi götürərək, yuxarıdakı fikri belə şərh edir: «V.M.Jirmunski, haqlı olaraq, elmi müqayisənin tədqiqatın problematikasından asılılığını vurğulayır. Mən ancaq onu əlavə edərdim ki, bu asılılığın özü bizim bir metodologiyanın həddləri daxilində fərqli problematikalarla, yaxud fərqli metodoloji yanaşmalarla qarşılaşmağımızla şərtlənir (340, 7).

Təkcə «müqayisə» anlayışı yox, eləcə də müqayisəli-tarixi təhlil metodunun bir sıra mühüm və xarakterik anlayışları struktur-semiotik yanaşma müstəvisində müəyyən hallarda əlavə, müəyyən hallarda isə tamamilə fərqli məzmun kəsb edir. Məsələn, müqayisəli-tarixi yanaşmada «tipologiya» anlayışı mühüm yer tutur. B.N.Putilov yazır: «Tipologiya» adı altında geniş mənada, görünür ki, özünü təbiət və cəmiyyətin əşya və hadisələrində, xassə və münasibətlərində, element və

strukturlarında, proses və vəziyyətlərində təzahür etdirən qanunauyğun, bir sıra obyektiv faktorlarla şərtlənən təkrarlanmanı başa düşmək lazımdır» (340, 9). Yerində qeyd edək ki, həmin təkrarlanma K.Levi-Stros yanaşmasında mifin strukturunun aşkarlanmasının başlıca metodik «üsullərindəndir». O yazır: «Eyni ardıcılığın mifdə və ümumiyyətlə, şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu aşkarlayır» (315, 206). «Beləliklə, hər hansı bir mif qatbaqat struktura malikdir və o struktur üzdə, belə demək mümkünsə, təkrarlanma üsulunda və onun sayəsində aşkarlanır» (315, 206).

Prof. K.V.Nərimanoğlu təkrarlanmanı türk poetikasının təkrarlanma və sıralanma olmaqla iki əsas qanunundan biri kimi şərh etmişdir (173, 577-578). K.V.Nərimanoğluna görə bu qanunlar, əslində, varlıq aləminin ilahi-kosmoqonik strukturu ilə bağlı harmoniyanı inikas edir: «Təkrar və sıralanma dilin bütün səviyyələrini əhatə edir. Fonemlərin, morfemlərin, sözlərin, cümlələrin, kiçik (mikro) mətnlərin böyük mətn içərisində sıralanması, təkrarı fəzadakı planetlərin, göy cisimlərinin (bildiyimiz və bilmədiyimiz) sıralanmasına və dövrəvi təkrarına bənzəyir» (173, 578).

B.N.Putilov yazır: «Tipoloji münasibətlər eyniyyət, analogiya, paralellik, açıq oxşarlıq səciyyəsi daşıya bilər. Lakin bu münasibətlər uyğunluğun müxtəlif dərəcələrinin tipoloji varisliyin təzahürləri olaraq qarşılıqlı şəkildə əlaqələnməsi zamanı daha mürəkkəb formalarda olur» (340, 9-10). «İstənilən oxşarlığın işarələnməsindən ötrü... «bənzəyiş» (likeness) terminindən istifadə etmək təklif olunur. Buna uyğun olaraq «bənzəyiş» üç növdə ola bilər: tipoloji mənada «oxşarlıq», areal mənada «korrelyasiya», genetik mənada «uyğunluq». «Bənzəyişdən» başqa, yenə də üç növdə olan «münasibət» anlayışı da əlavə olunur: «izomorfizm», «bənzəyiş», «yaxınlıq». Folklorşünaslıqda «bənzəyiş» və «münasibət»i bildirməkdən ötrü (dəqiq mənası olan terminlərdən fərqli olaraq S.R.) konkret mənada işlənməyən «analogiya», «paralellər», «oxşarlıq», «ümumilik», «əlaqələr», «qohumluq», «uyğunluq», «yaxınlıq» və s. terminlərə də rast gəlinir» (340, 10).

N.İ.Kravçov müqayisəli-tarixi yanaşma təcrübəsindən çıxış edərək göstərir ki, elmi praktikada «əlaqə», «oxşarlıq», «ümumilik» anlayışları fərqləndirilmir. Alimə görə, eposda eyni qəhrəmanlar, eyni nəğmə və süjetlər «ümumidir». «Oxşarlıq» isə yaxın süjetlərdə, yaxın struktur və poetikalarda ifadə oluna bilər. (Məsələn S.R.), serb və bolqar eposlarında «ümumi olan» var. Rus və serb eposları arasında isə «ümumi olan» yoxdur, «oxşarlıq» var (309, 241).

Yuxarıdakı anlayışlar struktur-semiotik metodda öz semantik yaygınlığını itirir və gerçəkliyi təsvirin paradigmatik modelinin müxtəlif səviyyə və elementləri kimi çıxış edir. Məsələn, müqayisəli-tarixi yanaşmada «bənzəyiş»in üç növü

içerisində areal aspekti ifadə edən «korrelyasiya» sözü strukturun semiotik modelləşdirilməsində oppozisiyaların universal əsası kimi çıxış edir. N.S.Trubeskoy fonoloji oppozisiyaların təkcə fonoloji yox, bütün oppozisiya sistemlərinə məxsus qanunauyğunluqlarından danışarkən yazır: «Hər bir qarşılaşma 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 (226, 85).

Ümumiyyətlə, «müqayisə»nin mütləqləşdirilməsi (ifrata varılması) tədqiqatı yanlış istiqamətə yönəldə bilər. Ona görə də F. de Sössür xəbərdarlıq edir: «Həddindən artıq müqayisəli metod özü ilə bütöv bir səhv baxışlar sistemi gətirir ki, həmin baxışlar gerçəyə uyğun deyil və ümumiyyətlə, insan nitqinin mövcudluğunun real şərtlərinə ziddir (211, 57).

Bu cəhətdən digər hallarda qeyri-termin olan sözlərin struktur yanaşmada dəqiq anlamları vardır. Eyni sözü müqayisəli-tarixi folklorşünaslıqda «bənzəyiş»i bildirməkdən ötrü dəqiq mənası olan termin kimi işlənməyən «analogiya» sözü haqqında da demək olar. F. de Sössür yazır: «Analogiya nümunəni və onun daimi təqlidini nəzərdə tutur. Analoji forma bu, müəyyən qayda əsasında bir və ya bir neçə başqa formanın nümunəsi əsasında yaranmış formadır» (211, 291).

Deyilənlərin axarında oğuz mifinin semiotik strukturunun təhlil modelinin qurulması A.F.Losevin eyni terminlərin yaxın və fərqli elm sahələrində müxtəlif anlamlarda işlənməsi nəticəsində yaranmış terminoloji xaosu aradan qaldırmaq məqsədi ilə irəli sürdüyü yeganə prinsipin «müəlliflərin bu və ya başqa termin sistemindən istifadə edərkən öz terminologiyalarını axıradək saxlaması və onlar tərəfindən hər dəfə hansısa başqa termin sisteminin qəbul edilməsi ilə yollarından sapmamaları» zərurətinin (319, 3) burada da reallaşdırılmasını tələb edir.

«Oğuz mifinin strukturunun təhlili» və «oğuz mifinin struktur təhlili» həm üst-üstə düşən, həm də fərqli anlayışlar olmaqla biri-birinə münasibətdə çox mürəkkəb terminoloji model təşkil edir. «Oğuz mifinin strukturunun təhlili», ümumən, onun (poetik) quruluşunun strukturunun təhlili deməkdir və bu təhlili struktur metod da daxil olmaqla ən müxtəlif metodlarla aparmaq mümkündür. «Oğuz mifinin struktur təhlili» isə birbaşa struktur-semiotik metodu nəzərdə tutan yanaşmadır.

Məsələnin bütün mürəkkəbliyi, o cümlədən mahiyyəti «struktur» termininə strukturalizmin (ümumən: struktur-semiotik yanaşmanın) bütün başqa metod(ologiya)lardan tamamilə başqa məna verməsi ilə bağlıdır. Bu manada, əgər təhlil struktur-semiotik metodla aparılırsa, bu halda «oğuz mifinin strukturunun

təhlili» və «oğuz mifinin struktur təhlili» anlayışları üst-üstə düşür. Yox, təhlil başqa (qeyri-struktur) metodla aparılırsa, onda həmin anlayışlar üst-üstə düşmür. Bu da oğuz mifinin semiotik strukturunun təhlilində «struktur» anlayışını xüsusi konsept olaraq təhlil müstəvisinə gətirməyi tələb edir.

Mifə struktur-semiotik yanaşma tamamilə fərqli metoddur və onun metodologiyasını strukturalizm təşkil edir. H.Saim Parladır yazır ki, «memarlıqdan ədəbiyyata, dilçilikdən antropologiyaya qədər, haradasa, bütün intellektual sahələrdə intibah xarakterli bir inkişaf olaraq dəstəklənən və mədəniyyət elementlərinin hər hansı başqa bir dilemma yaradacağı şərhinin mümkünlüyü iddiası ilə ön plana çıxan strukturalizm mifin təhlilinə yönəlik mühüm bir kontekst yaratmışdır» (257, 18).

Strukturalizmin bütün mahiyyəti istər onun təşəkkül dövründə, istər yayılması və fəlsəfi dərkində, istərsə də poststrukturalizmdə strukturun aşkarlanmasına müncər olunur. N.S.Avtonomova yazır: «Strukturalizm XX əsr sosiohumanitar elmində bir sıra istiqamətlərin ümumi adıdır. Həmin istiqamətlər strukturun aşkarlanması ilə bağlıdır. Struktur isə tamın müxtəlif cür təşəkkül və dəyişmələri zamanı öz sabitliyini saxlayan elementləri arasında münasibətlərin cəmidir. Strukturun aşkarlanması mədəniyyətin müxtəlif sahələrində həyata keçirilir: dildə və mədəniyyətdə, sosial qurumlar və ideyalar tarixində, incəsənətdə və mədəniyyətin kütləvi təzahürlərində» (32, 30).

Ümumiyyətlə, «struktur» çox mürəkkəb anlayışdır və ona baxışlar da müxtəlif nəzəriyyə və cərəyanlarda, metodoloji yanaşmalarda müxtəlifdir. Məsələn, V.K.Potyomkin və A.L.Simanov «struktur» anlayışını «sistem» və «məkan» anlayışları ilə münasibətdə səciyyələndirərək yazırlar: «Məlum olduğu kimi, struktur sistem elementlərinin mövcudluq üsulunu, qanununu ifadə edir. Sistemin strukturunu dərk etmək sistemin aşkarlanmış elementlərini bir sıra qanunauyğun əlaqələrlə bağlamaq, bu elementlər arasında mövcud olan münasibətlər toplusunu açıqlamaq deməkdir. Obyektin istənilən strukturu... məkani struktura malikdir və onun sərhədləri var. Həmin sərhədlərin dəyişməsi öz növbəsində obyektin özünün dəyişməsinə səbəb olur. Daha dəqiq desək, struktur, müəyyən mənada, özünü məkan kimi təzahür etdirir» (338, 138).

Azərbaycan kristalloqrafı X.Məmmədov və onun həmfikirliəri (bundan sonra: X.Məmmədovgil S.R.) yazırlar: «Quruluş» (struktur) indi təbiət, insan, sənət, elm haqqında ümumiləşmiş söhbətlərdə ən çox işlədilən atomar anlayışdır sözləşmiş düşüncə atomudur. Düşüncəyə ölçüsüz bir aydınlıq gətirən, gərəkliliyi yenidən başa düşülmüş bu anlayışın iki min ildən artıq yaşı var» (152, 7).

X.Məmmədovgil «struktur» anlayışını qurulma kombinasiyası kimi izah edirlər: «Quruluş dedikdə biz indi də nəyinsə nələrənsə necə qurulduğunu başa düşürük.

Riyaziyyatda mürəkkəb həqiqətlər aksiomatik həqiqətlərdən qurulur...»; «Tərkinin eyni, quruluşların müxtəlifliyinə aid təbiətdən, ictimai aləmdən, texnikadan saysız-hesabsız misallar gətirmək olar. Buradan çox aydın görünməlidir ki, təbiətdəki elementlərin sayının onlardan düzələn mürəkkəbliklərin sayına nisbətən çox-çox az olması tərbkibdən başqa, bir də quruluşun hesabınadır»; «Quruluş hadisələrə aid olanda çox vaxt qanunauyğunluq anlayışı ilə əvəz olunur. Beləliklə, «quruluş təbiətin müxtəliflik yaratmaq yoludur» desək daha doğru olar» (152, 8, 9).

Göründüyü kimi, X.Məmmədovgil «strukturun» sonuncu tərifində onu fəlsəfi baxımdan səciyyələndirmişlər. Əlbəttə, bu fəlsəfi yanaşma «struktura» strukturalizmin yanaşması ilə birbaşa (hər fən) üst-üstə düşür. Lakin çağdaş Azərbaycan sinergetik fikrinin X.Məmmədov fenomeninə yanaşması strukturalizmdəki və X.Məmmədovgildəki «struktur» anlayışını həm klassik rasionallıq kontekstində birləşdirməyə, həm də sonuncunun yanaşmasının qeyri-xətti, qeyri-müəyyən, qeyri-səlis müstəviləri birləşdirən postqeyri-klassik rasionallıq kontekstində də mənalandığını görməyə imkan verir. F.Qurbanov yazır ki, X.Məmmədov müxtəlifliyin bütövü yaratmasının sinergetik aspektlərini də dərk edibmiş. O, «quruluş təbiətin müxtəliflik yaratmaq yoludur» (152, 9) fikrini söyləyir və bu «yol»un elmi özəlliklərini göstərir» (148, 9). «Biz deyə bilərik ki, ...Xudu Məmmədov «sinergetika» terminini işlətməsə də, təfəkkür tərzini, sualların qoyuluşu və problemlərin (daha doğrusu oxşarlıqların) izahında sinergetik yanaşmaya çox yaxın mövqeyə gəlib çıxmışdı» (148, 7-8).

Strukturun X.Məmmədov şərhini ilə klassik strukturalizmdəki şərhinin daha bir kəsişmə nöqtəsi K.Levi-Strosun bir «kristalloqrafik metaforasında» da aşkarlanır. Sonuncu yazır: «Bir riskli müqayisəni özümüzə rəva bilib, deyə bilərik ki, mif nə isə bir dil hadisəsidir. O, nitqdə kristalların fiziki hadisələrdə tutduğu yeri tutur» (315, 206).

«Struktur metodun (bütövlükdə: strukturalizmin S.R.) mahiyyəti N.A.Butinovun yazdığı kimi öz toplu halında insan aqlının qeyri-şüurini (təhtəlşüuru S.R.) təşkil edən struktur elementlərinin aşkarlanmasından ibarətdir» (290, 425).

K.Levi-Strosa görə təbiətin gerçək mahiyyəti qeyri-şüuridə, o da öz növbəsində miflərdə, yuxu simvollarında və s. reallaşır (simvollaşır). Böyük alimin fəlsəfi görüşlərini təhlil edən N.A.Butinov yazır: «Deməli, (L.Strossa görə S.R.) iki struktur var: 1) insan aqlının strukturu və 2) fiziki gerçəkliyin strukturu. Levi-Stros bunların arasında bərabərlik işarəsi qoyur: onlar sanki eynidir» (290, 426). «İnsan təbiəti dərk edə bilərmə? Levi-Stros cavab verir ki, olar. Hansı yolla? İnsanı, insan aqlının strukturunu öyrənmək yolu ilə» (290, 426). «Beləliklə, Levi-Strosa görə, təbiətin idrakının bir yolu var: adamların sözlərini və hərəkətlərini öyrənmək və

onlardan struktur elementlərinə, şüurdan qeyri-şüuriyə, xüsusi qanundan ümumi qanunlara doğru getmək lazımdır. Levi-Stros bu qanunları universal adlandırır: alimin məntiqincə o səbəbdən ki, həmin universal qanunlarda insan və təbiət inikas olunmuşdur... Beləliklə, strukturalizm, sadəcə olaraq, metod yox, xüsusi dünyagörüşü, xüsusi fəlsəfi sistemdir» (290, 426). Bu cəhətdən Butinovun «strukturalizm» anlayışını etnoqrafik kontekstdə səciyyələndirməsi məsələni daha da aydınlaşdırır: «Strukturalizm bu, strukturu insanın daxilində axtaran, onu aqlın qeyri-şüuri strukturunda görə bir istiqamətdir» (290, 429).

Strukturalizmin və onun reallaşma vasitəsi olan struktur metodun mahiyyətinin varlıq aləminin insan psixikasının təhtəşüür (qeyri-şüuri) hissəsində reallaşmış strukturunun aşkarlanmasından ibarət olması tezisinin oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına birbaşa dəxli var. Çünki mif struktur metodun əsas tədqiqat materialını təşkil edir. «Levi-Strosun nöqtəyi-nəzərincə, kəbin normaları, qohumluq sistemləri, miflər koddur və alimin vəzifəsi həmin kəbin normalarında, qohumluq sistemlərində, miflərdə nəyin kodlaşdırıldığını aşkarlamaq, başqa sözlə, binar oppozisiyaları aşkarlamaqdır» (290, 439).

Strukturalizmin bu klassik postulatlarına söykənsək, oğuz mifinin strukturu oğuz mifoloji şüurunun təhtəşüurunun strukturunu, o da öz növbəsində oğuz insanının qavradığı dünyanın gerçək strukturunu özündə əks etdirir. Bu cəhətdən oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsi oğuz şüurunun strukturunun öyrənilməsi deməkdir. K.Levi-Strosun göstərdiyi kimi, «çöldə olan təbiətə yox (oraya yol bağlıdır), içəridə olan təbiətə yol tapmaq lazımdır. İnsanda simvol və işarələrdə təzahür edən zahiri «Mən» («self») və daxili «Mən» («I»), binar oppozisiyalar, onun aqlının zahiri təbiətin strukturu ilə eyni olan qeyri-şüuri strukturu var: insana onun aqlının qeyri-şüuri strukturu təbiət tərəfindən verilib, bu, elə təbiətdir. Biz aqlın strukturunu dərk etməklə kainatın strukturunu dərk edə bilərik» (290, 449). «Levi-Stros təsdiq edir ki, o simvol və işarələrdən aqlın qeyri-şüuri strukturuna gedən yolu tapmış və onun sözlərinə görə, bununla da filosofların min il boş yerə çalışıb-vuruşduqları problemi həll etmişdir» (290, 449).

Qeyd olunduğu kimi, strukturalizmin «struktur» anlayışı müxtəlif nəzəriyyə və məktəblərin «struktur» anlayışı ilə heç də üst-üstə düşmür. Məsələn, V.A.Beylis görkəmli ingilis ritualşünası V.Ternerin ritual nəzəriyyəsini araşdıran tədqiqatında yazır: «Ternerin məşğul olduğu bütün şeylərdə onu hər şeydən əvvəl proses, inkişaf maraqlandırır. O, insan haqqında danışarkən həmişə və ilk növbədə vurğulayır ki, bu inkişafda olan növdür. Hələ inkişaf mərhələsində olan insan üçün işə proses mərkəzi problemdir. Proses varisliyi və yeniliyi, parçalanma və yenidən birləşməni, strukturu, destrukurlaşmanı (strukturun dağılmasını S.R.) və restrukturlaşmanı (yenidən strukturlaşmanı S.R.) tələb edir. Buradan aydındır ki, strukturların onların dəyişməz halında öyrənilməsi cəmiyyət haqqında təhrif

olunmuş təsəvvürlər verir, sosial proses haqqında isə heç bir təsəvvür vermir. Sosial prosesin başa düşülməsi üçün isə təkcə strukturlar haqqında yox, eyni zamanda biri-biri ilə daimi və sıx qarşılıqlı əlaqədə, toqquşma və təsirdə olan antistruktur və kontrstrukturlar haqqında biliklər zəruridir. Terner deyir ki, «Şərqlə və Qərbin tarixi və mədəni, ierarxik və bərabərçilik qarşılıqlı əlaqədə özünəməxsusluğunun, fərdiyyətçilik və ümumiyyətçiliyinin arxasında belə bir sadə fakt durur: insan antistrukturlarda inkişaf edən və strukturlarda özünü qoruyub saxlayan həm struktur, həm də antistruktur varlıqdır» (284, 10). V.A.Beylis hesab edir ki, «burada konsepsiya vardır, lakin bu həm də antikonsepsiyadır. Kim ki, strukturalizmin inkişafını diqqətlə izləyib, burada Ternerin adını çəkmədən müraciət etdiyi opponenti tapmağa gecikməz: bu, Klod Levi-Stros və daha geniş halda fransız etnologiya məktəbidir» (284, 10).

«Britaniya (sosial S.R.) antropologiyası (fransız strukturalizmindən fərqli olaraq S.R.) ilk növbədə mahiyyət etibarilə istənilən sosial birliyin əsasında duran ziddiyyətli struktur prinsiplərinin qarşı-qarşıya gəldiyi konflikt situasiyalar da daha parlaq şəkildə təzahür edən sosial nəticələrlə maraqlanır. Ona görə də Terner tədqiqatda ideal halı harmonik ölçüdə təsvir edən mətndən yox, ritual vəziyyətindən, daha doğrusu, cəmiyyətin elə bir halından çıxış etməyi düzgün sayır ki, burada konflikt sosial strukturun parçalanma halına yaxınlaşdığı, ya bərpasının yalnız ritualla mümkün olacağı, ya da parçalanmanı qanuniləşdirib dinclik əldə edəcəyi dərəcəyə çatmışdır» (284, 12).

Göründüyü kimi, «struktur» anlayışı Britaniya sosial antropologiyasında, öz sadə anlamında canlı sosial proses, onun struktur modeli, modelin elementləri, yerləşmə qanunları və münasibətləri kimi başa düşülür. «Struktur» anlayışı fransız strukturalizmində isə ağılın qeyri-şüuri strukturunun mətnində işarələnmiş modelidir. Strukturalizm bir metodologiya və metod kimi bütün hallarda həmin strukturun bərpasına istinad edir. Bu struktur mental arxetiplərlə birbaşa əlaqədədir. Bu cəhət V.A.Beylisin V.Ternerlə həmfikirlik edib, Levi-Strosa (tənqidi tərəfləri məhz burada bizim üçün aktual olmayan) tənqidi yanaşmasında daha aydın ifadə olunub: «Levi-Strosu, doğrudan da, o mənada qınamaq olar ki, o, mifologiyaya müraciət edərək, elə bil ki, onun özünə yox, onun içindən baxır və bununla da mifoloji strukturları deyil, mental strukturları axtarır. Bunun nəticəsində mifologiyanın özəlliyi ya təfəkkürün özəlliyi ilə qarışır, ya da ümumiyyətlə itir, əriyir, şəffaf olur» (284, 11).

Beləliklə, V.A.Beylisin bu yanaşmasında K.Levi-Stros mifologiyaya ilə təfəkkürü qarışdırmaqda tənqid olunur. Və bu tənqid, əslində, Levi-Stros strukturalizminin mahiyyətini ifadə edir. Belə ki, K.Levi-Stros mifologiyaya onun mənsub olduğu, daşındığı təfəkkürdən ayrı hadisə kimi baxmır. V.A.Beylis V.Ternerin simasında Britaniya sosial antropologiyasının «struktur nəzəriyyəsinə» yaxşı mənimsəyərək

nəzər almır ki, Levi-Strosun mifologiyadan (mifoloji mətnlərdən) bərpa etdiyi mifoloji strukturlar elə mental strukturlardır. Onun məqsədi məhz mental strukturları aşkarlamaqdır və həmin strukturlar eyni zamanda mifoloji strukturlardır. Məsələnin mahiyyəti Levi-Strosun heç də mifoloji strukturlara biganəlik göstərüb, mental strukturları bərpa etməsi ilə yox, mifoloji strukturlarla mental strukturların ortaqlaşdığı, eyniləşdiyi səviyyə ilə bağlıdır. Yaxud başqa cür desək, *onun aşkarladığı strukturlar eyni zamanda düşüncənin tarixi tipinə münasibətdə mifoloji strukturlar, psixoloji tipinə münasibətdə mental strukturlardır.*

Kosmoloji çağ insanının təfəkkürü tarixi tipinə görə mifolojidir, bütövlükdə mifologiyadır. Bu halda həmin insanın mentalitet sistemi bütövlükdə mifoloji dəyərlərdən təşkil olunur. Başqa sözlə, öz çağında mifologiya və mentalitet biri-birindən ayrılmaz, biri-birinə daxil olan, biri o birini şərtləndirən və müəyyənləşdirən, vahid sistemi təşkil edən sistemlərdir. Mifoloq C.Bəydili yazır ki, «mifoloji düşüncə etnik-mədəni həyatın bütün qatlarına təsir göstərir. Etnoqrafik gerçəkliklərin, dini-mənəvi dəyərlərin həqiqi elmi yozumu mifologiyadan qıraqda mümkün deyil» (56, 19). «Milli mentalitetin mahiyyətini ifadə etməklə qalmayıb, həmçinin onu formalaşdıran da məhz milli mifologiya və əsasında dayanan dünya modelidir» (56, 20).

Mifoloji və mental strukturlarların ortaq nöqtəsi mifologiyanın bir sistem kimi sinkretizmi, universalizmi, Y.M.Meletinskinin təbirincə desək, «total modelləşdirici işarələr sistemi» olaraq özündə mifoloji təfəkkür sistemini inkas etməsi ilə müəyyənləşir. Mərhum mifoloq alim A.Şükürovun yazdığı kimi, «miflər bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ən qədim forması olub, özündə ilk bilik üsürlərini, dini etiqadları, siyasi baxışları, incəsənətin müxtəlif növlərini və fəlsəfəni birləşdirir... O, yarandığı dövrün nəyi varsa, hamısını özündə əks etdirmişdir» (219, 34).

Tədqiqatçı İ.Ağazadə Azərbaycan milli mentalitet sisteminin arxaik-mifoloji düşüncə ilə bağlılığına həsr olunmuş tədqiqatında bu mövzu ilə bağlı bir çox fikirləri, o cümlədən C.Bəydili (Məmmədov) və A.Şükürovun yuxarıda verdiyimiz fikirlərini ümumiləşdirərək yazır: «Milli mentalitetin də, folklorun da ana qaynağı mifologiyadır. Mifologiya hər bir etnosun milli düşüncəsinin rüşeymi başlanğıcıdır. Xalqların sonrakı dövrlərdə inkişaf etmiş milli mentalitet sistemləri öz başlanğıcını mifologiyadan götürür. Milli mentalitetin mifologiyadan qaynaqlanan başlanğıcını öyrənmədən mentalitet və folklor münasibətlərini obyektiv və düzgün şəkildə araşdırmaq mümkün deyildir» (24, 29).

Beləliklə, mifoloji struktur bir tam (sistem), yaxud tamın tərkib hissəsi (mikrosistem) olaraq özünün bütün hallarında modeldir. K.Levi-Strosun yazdığı kimi, «...struktur tədqiqatlar modellərdən istifadə etmək yolu ilə sosial

münasibətləri öyrənməklə məşğuldur» (315, 257). «Model» anlayışı «sosial struktur» və «sosial münasibətlər» anlayışları ilə bağlıdır. K.Levi-Stros yazır: «Sosial münasibətlər sosial strukturun özünü aşkar edən modellərin qurulmasının əsas materialıdır» (315, 247).

Göründüyü kimi, sosial münasibətlər materialdır, həmin material əsasında model qurulur, həmin modeldə isə struktur aşkarlanır. Bu sxem K.Levi-Strosun struktur tədqiqatlarının əsasında durur. Alim yazır: «Qeyri-şüuri strukturun aşkarlanmasına necə bir yolla gəlməli? Bu məsələdə etnoloji və tarixi metodlar üst-üstə düşür... Ancaq sosial müəyyənliklərin dəyişməsinə göstərmək yolu ilə tarixin öyrənilməsi öz çoxsaylı ifadələnmələrinin əsasında duran və hadisələrin dəyişkən ardıcılığında qorunub qalan strukturu aşkarlamağa imkan verir» (315, 28).

Ümumiyyətlə, «model» mürəkkəb anlayışdır. A.F.Losev hələ keçən əsrin 70-ci illərinin sonunda yazırdı ki, «model» indi o qədər müxtəlif mənalarda işlənir ki, əslində baxanda, bu termin hər bir müəllifdə öz anlamına malikdir (320, 221). A.F.Losev dil modelləri nəzəriyyəsinin ümumi əsaslarından bəhs edən tədqiqatında «model» termininin müxtəlif müəlliflərdə işlənmiş 34 fərqli mənasını sadalamış (318, 16-18), ümumən isə mənaların sayını göstərdiyindən daha çox hesab etmişdir (320, 221). «Beləliklə, model tərəfimizdən təhlil olunan nəşrlərdə bu və ya digər obyektlərin məntiqi sistem və onun elementlərinin mənə münasibətlərinin təsbit edilməsi nəticəsində dəqiq strukturun qurulması əsasında verilmiş inikası kimi şərh olunur» (320, 226).

V.A.Ştoff idrakda modelin rolundan bəhs edən tədqiqatında belə hesab etmişdir ki, model anlayışı həmişə gerçəkliyin təsviri və inikasının bir sıra üsullarını bildirir (381, 8).

Oğuz mif modeli də oğuz gerçəkliyinin inikasıdır. Lakin bütün mifoloji modellər kimi, bu modelin də spesifikasiyası onun məhz mifoloji dünyədə, başqa sözlə, oğuz mifoloji şüurunun modelləşdirmə imkanlarını əks etdirməsindədir. O.Freydenberqin yazdığı kimi, mif yaradıcılığının obrazı mif yaradıcılığının məkan, zaman və səbəb qavrayışının bütün qanunları və onun subyekt və obyekt qovuşdurması ilə birgə məhz mif yaradıcılığı təfəkküründən düzəlmədir (379, 21).

A.Y.Qureviç «dünya modelini» gerçəkliyi qavrayışın zaman, məkan, dəyişmə, səbəb, tale, say, hiss olunanın fəvqəlhissi olana münasibəti, təkin tama münasibəti kimi universal anlayışlarının öz aralarında birləşərək yaratdıqları «koordinatlar toru» hesab etmişdir (293, 30). V.N.Toporov göstərir ki, dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtərləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur. Modeli təsvir olunan «dünya» anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı

münasibətləri kimi başa düşmək məqsəduyğundur (369, 161). C.Bəydilinin də təsbit etdiyi kimi, mifopoetik dünya modeli özlüyündə dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemidir... Mifoloji dünya modelinin özlüyündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır (43, 34). Bu halda mif prof. A.Hacılıya görə dünya haqqında təsəvvürlər sistemi, müasir mədəniyyətin genetik kodu tək aşkarlanır. Əsətiri sistemin hər bir ünsürü ümumdünya modelinin tərkib hissəsi kimi əhəmiyyət qazanır (96, 55).

Mifoloji dünya modelinin əsas keyfiyyəti onun mifoloji semiotizmində, başqa sözlə, işarələndirmənin mifoloji təbiətində ifadə olunur. Mifoloji şüur dünyanı mifoloji məntiqlə mənimsəyir təsnif edir, eyniləşdirir, fərqləndirir, obrazlaşdırıb işarəyə çevirir, sistemə salaraq insanla onun dünyası arasında ünsiyyəti təşkil və tənzim edən dünya modelinə çevirir. Burada məsələnin bütün mahiyyəti mifoloji şüurun dünyanı necə işarələndirməsində, başqa sözlə, işarələrdən qurulmuş modelə necə çevirməsindədir.

İnsanın qavraya bildiyi işarənin özü təbiəti etibarilə mifoloji və tarixi şüurda tamamilə fərqlidir. Mifoloji şüuru «məntiqəqədərki» adlandıran L.Levi-Brül onun çağdaş insanın şüurundan fərqli olaraq əşyaların obyektiv xassələrinə qarşı biganə olmasını, mistikliyi xüsusi vurğulamışdır (313, 8, 161). V.N.Toporovun «mifopoetik», «kosmoloji», «mifopoetik dünyagörüşü» adları altında səciyyələndirdiyi mifoloji epoxa və mifoloji şüurun (376, 9-15; 363, 114-117) özünəməxsusluqları haqqında Y.M.Meletinski göstərir ki, mifoloji təfəkkürün bəzi xüsusiyyətləri ondan irəli gəlirdi ki, «ibtidai» insan özünü onu əhatə edən təbiət dünyasından ayıra bilmir və özünə məxsus olan xassələri təbiət obyektləri üzərinə köçürür. Bu isə insanın təbiətlə öz vəhdətini instinktiv duymasının, stixik başadüşməsinin yox, təbiəti özündən keyfiyyətcə ayırmağı bacarmamasının məhsulu idi. Belə sadələhv «insanlaşdırmanın» vasitəsi ilə təbii və mədəni obyektlərin... «metaforik» qarşılaşdırılması baş verirdi (325, 164-165). Mifoloji şüurun totem təsnifatına imkan yaradan bu «metaforizmin» mahiyyəti isə «ətrafdakı təbiət mühitinin «obrazları» vasitəsi ilə ictimai kateqoriya və münasibətləri təqdim etmək və əksinə, təbiət münasibətlərini ibtidai münasibətlərlə «şifrələməkdən» ibarətdir (325, 232).

Meletinskinin qeyd etdiyi bu mifoloji «metaforizm» mifoloji şüurun işarələndirmə üsulunun əsasını təşkil edir. Mifoloji dünya modelində gerçəkliyin təsvir üsulunu tarixi şüurdakı üsuldan tamamilə fərqləndirən «mifoloji metaforizmi» onun struktur elementlərinin semantikasi səviyyəsində təsvir edən V.N.Toporov yazır ki, arxaik şüurda dünyanın təsvir olunması üçün vahidləri kosmosun əsas elementləri olan müəyyən əlifba mövcuddur. Bu elementlərin hər

birində omonimliyə gedib çıxan çoxmənalılıq inkişaf edir, kainatın təsvirinin müxtəlif aspektlərinin vahidləri arasında uyğunluqlar sıraları qurulur (362, 60-61).

A.K.Bayburin yazır ki, mifoloji şüurun bütün bu xüsusiyyətləri ona son məqsədi universal təsnifat dünya mənzərəsi (dünya modeli S.R.) yaratmaq olan təsnifat xarakterli mürəkkəb vəzifələrin öhdəsindən gəlməyə mane olmur və həmin dünya mənzərəsinin (modelin) köməyi ilə insan onu əhatə edən mühitdə istiqamətlənir və onda öz yerini müəyyənləşdirir (276, 79).

Mifoloji dünya modelinin özünəməxsus semiotikləşdirmə imkanı ona varlıq aləminin fərqli siniflərə aid olan elementlərini eyniləşdirməyə imkan verir. V.N.Toporov göstərir ki, mifopoetik dünyagörüşü makrokosm (dünya) və mikrokosmun (insanın) eyniyyətindən çıxış edir. Bu prinsip təkcə kosmik məkan və torpağın yox, ...başqa qatların da (yaşayış yerləri, avadanlıqlar, paltarlar) modelləşməsinin çoxlu örnəklərini müəyyən edir (363, 114; 376, 12).

Mifoloji şüur tarixi şüurdan fərqlənməklə elmi ədəbiyyatlarda müstəqil dünyagörüşü kimi təsbit edilmişdir. Prof. P.Əfəndiyev yazır: «Mifologiya bəşər təfəkkürünün müəyyən mərhələsinin məhsuludur. İnsanın təbiət və cəmiyyət hadisələrilə təması onun şüurunun inkişafı üçün əsas olmuşdur. Mifologiya zaman keçdikcə insanın bədii təfəkkürünün inikasına çevrilmişdir» (67, 129). R.Əliyevə görə, mif insanın təbiət və onun hadisələrinə yanaşma üsuludur, gündəlik təmasda insanların qarşısına çıxan hər hansı hadisə və əşyanın fantastik yozumudur. O, sonradan bizə uydurma görünməyə də, öz zamanında həqiqi biliklər sistemini təşkil etmişdir (74, 7). Başqa sözlə, «mif ona inananların şüurunda mifdir» (82, 78). «Mifoloji obrazlar maddiləşdirilmiş şəkildə əsl reallıq kimi təsəvvür olunur» (81, 45). R.Bədəlovun yazdığı kimi, «həqiqət-uydurma» oppozisiyasının metaforizmi semiotik yozumlarda əhəmiyyətli dərəcədə o zaman aradan qaldırılır ki, mif və onun reduplikasiyaları (təkrarları, yandaşları, qoşalaşmaları S.R.) potensial, dərk olunmamış işarəlilik, incəsənətdəki «həqiqət-uydurma» isə «məqsədli işarələndirmə» ilə «qeyri-ışarəvi işarəlilik» arasında işarədaxili fərqlər kimi başa düşülsün (272, 128-129).

Prof. K.Abdulla mifoloji şüurun xassələri haqqında yazır: «Mifoloji təsəvvür təkcə bizim eşitdiyimiz nağıl və əfsanələri bəzəyən, onların məzmununu «müşayiət» edən ornamental detallar məcmuu deyil. Mifoloji təsəvvür qədim insanın dünyagörüşünün əsasını formalaşdıran, onun hərəkətlərinin normativ sistemini müəyyənləşdirən, onun təbiətlə münasibətlərini tənzimləyən və cilalayan bütöv bir yaşayış üsuludur. Fəlsəfi-etik, hüquqi-normativ sistemdir. Hər halda, qədim bir dövr üçün mifoloji təsəvvür belə bir səciyyədə özünü göstərir (16, 24). Prof. A.Hacılı qeyd edir ki, əsatir həm də bütün dövrlər üçün aktual olan universal təfəkkür tərzini, insanın mühiti və özünü dərk etmə üsuludur. Universal qavrayış növü olan əsatirdə real zaman, obyektiv tarixi hərəkət ya mövcud olmur,

ya da nəzərə alınmır. Əsətin nəyinsə məzmunu və ya əksi yox, nəyisə insanla vəhdətdə qavramağa, insanın batini və zahiri arasında ahəng yaratmağa yönələn xüsusi idrak növü kimi aşkarlanır. Bu cəhd əsətin insan psixikasının dərin qatlarında gizlənən əbədi zəmin, bəşər mədəniyyətinin dəyişməz sinxronik özəyi olduğunu təsdiq edir (97, 3-4). Prof. A.Şükürov və prof. G.Abdullazadə göstərir ki, mif şüurun vahid, bölünməz (sinkretik), universal formasıdır. O yarandığı dövrün nəyi varsa hamısını əks etdirmişdir (220, 25). A.Şükürov digər bir tədqiqatında yazır: «Mif qədim insanın hiss etdiyi, düşündüyü, inandığı, başa düşdüyü nə varsa, onun idrakının şifahi izi hesab olunmalıdır» (216, 6).

C.Bəydilinin tədqiqatlarından aydın olduğu kimi, mifologiya bir sistemdir, bu halda həmin sistem «etnik-mədəni düşüncəyə güc verən enerji qaynağı» rolunu oynayır (39, 41). Hər bir etnik-mədəni ənənənin dünya haqqında öz sisteminə uyğun mifopoetik düşüncə modeli, öz dünya mənzərəsi var ki, bu dünya modeli təcəssümünü tapdığı heç də tam olmayan bütün variantlarıyla birlikdə bir bütövlük nümayiş etdirir (48, 11). Başqa sözlə, alimin apardığı tədqiqat (50, 38-42) göstərir ki, mifoloji obrazlar mifoloji sistemin özəlliklərini özündə daşıyır.

Mifoloji şüur, mifoloji təfəkkürlə bağlı araşdırmalarında onları ictimai-tarixi kateqoriya kimi səciyyələndirən R.Əliyev bu düşüncə tipinin sinkretizmini xüsusi vurğulamışdır (75, 9; 79, 106). Mifoloji şüurun strukturu animizmdən, fetişizmdən, totemizmdən və antropomorfizmdən təşkil olunur (80, 271). R.Əliyevin qeyd etdiyi bütün bu struktur səviyyələri, eyni zamanda, mifin işarəvi strukturunun nə qədər mürəkkəb sistemə malik olduğunu göstərir. Hər bir struktur səviyyəsi həm diaxron pillə, həm də sinxron sıra deməkdir. Bu halda mifoloji işarə dünya modelinin bütün üfüqi-sinxron və şaquli-diaxron yarusları üzrə çoxmənəlilik qazanmış olur.

M.Kazımoğlunun xalq gülüşünün struktur semantikasına həsr olunmuş axtarışlarında gülüşün magik mahiyyəti və arxaik düşüncənin binar strukturu ilə müəyyənləşən özünəməxsusluqları haqqında əldə etdiyi nəticələr (122, 40-49; 123, 68-82) təsdiq edir ki, mifin binar-dual strukturu və magik funksionallığı onun semiotizmini daha da qüvvətləndirir.

Mifoloji düşüncə semiotizminin universallığı oğuz mifinin strukturuna semiotik yanaşmanı zərurətə çevirir. K.Levi-Strosun «Struktur antropologiya» əsərinin «Qeydlər» hissəsinin müəllifləri yazırlar: «Bizim müasir semiotik ədəbiyyatda «dillər» (qohumluq strukturları, mifologiya və mərasim işarələri) daha geniş mənada ikinci modelləşdirici semiotik sistemlər adlandırılır, bütün bu sistemləri biri-biri ilə və təbii dillə müqayisədə öyrənən elm isə semiotika adlanır» (315, 345).

S.Y.Neklyudov ikinci modelləşdirici sistemlərin öyrənilməsini «təyinatına görə öz spesifikasiaları baxımından struktur-semiotik tədqiqatlar üçün, az qala, birinci növbədə keçərli olan mifologiya və folkloru nəzərdə tutan fənlərarası sahə» kimi səciyyələndirmişdir (336, 3).

Beləliklə, oğuz mifinin semiotik strukturunun modelləşdirilməsinin ən uyğun və münasib yolu ona münasibətdə struktur-semiotik metodu gerçəkləşdirməkdir. Bu metodun özünəməxsusluğu (üstün və məhdud cəhətləri) göstərir ki, o, indiki halda ən optimal yoldur.

Y.M.Meletinski yazır: «Hər bir elmi metodika kimi, struktur-semiotik təhlil bir sıra istiqamətlərdə perspektivli, başqa istiqamətlərdə isə məhduddur. Bəzi obyektlər onun üçün daha çox, digərləri isə daha az nüfuz ediləndir. Söz yox ki, struktur təhlil zamanca dəyişməyə münasibətdə yekcins və dayanıqlı olan mədəni obyektlərin daha çox sinxron təsviri üçün yararır. Struktur-semiotik təhlil «işləyən» (hərəkətdə olan, funksionallaşan S.R.) sistemlər olaraq müəyyən ideoloji və bədii sistemlərin (onların mənşəyindən və bu sistemlərin nəhayətdə dağılmasına, yaxud köklü dəyişməsinə gətirən infrastruktur faktorlarının təsirindən yan keçməklə) funksionallaşma mexanizmlərinin öyrənilməsinin aləti kimi daha məqsədəuyğundur» (326, 152).

Meletinski struktur-semiotik metodun məhz bu keyfiyyətindən çıxış edib, onun digər metodlarla münasibətləri haqqında belə bir qənaətə gəlmişdir ki, «...struktur təhlil mədəni və bədii fenomenlərin tarixi-tipoloji və genetik-sosial təhlillə öyrənilməsini ləğv edə bilməz: sinxron təsvir diaxron (tarixi) təsviri tamamladığı və tamamlamalı olduğu kimi, struktur-semiotik təhlil də tarixi-tipoloji və genetik-sosial təhlili müəyyən şəkildə tamamlamalıdır. Təhlilin müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodları mahiyyətə fərqli məsələləri həll edir və ona görə də tədqiqatın obyektini tamamilə fərqli şəkildə emal edirlər» (326, 152).

S.Y.Neklyudov müxtəlif metodların sintezləşdirilməsi haqqında yazır: «Struktur folklorşünaslıq ənənəvi folklorşünaslıq yanaşmaları ilə xüsusilə intensiv şəkildə inkişaf edən qarışıq fənlərin mədəni antropologiya, dilçilik, semiotika, informatikanın metodologiyalarının sintezi olaraq meydana gəlir. Onun əsasında mətn və onun elementlərinin işarəvi təbiəti haqqında təsəvvürlər durur...» (336, 5).

Mətnə, o cümlədən oğuz mətninə semiotik yanaşma, təbii ki, modelləşdirmə sxemləşdirmə ilə əlamətdardır. Bu, bəzən məhdudiyət kimi qiymətləndirilir. Lakin Y.M.Meletinski bununla razılaşmayaraq yazır: «Bəzən semiotikləri poetik əsərin bütövlüyünü pozan sxemləşdirmədə qınayırlar. Lakin sxemləşdirmə ilə hər bir elmi məktəb, o cümlədən müqayisəli-tarixi və genetik-sosial tədqiqatlar da məşğul olur. Ona görə ki, istənilən poetik əsərin (hələ epik abidələri demirik) kökləri yerin və zamanın vəhdəti ilə ciddi şəkildə məhdudlaşmamışdır. Bu

cəhətdən ənənələri, təsirləri, daha qədim və daha yeni faktorları və s. nəzərə almaq lazım gəlir» (326, 152).

Y.M.Meletinski nəhayətdə belə hesab etmişdir ki, «folklor və mifologiyanın öyrənilməsi sahəsindən... götürülmüş nümunələr elmi obyektin müxtəlif aspektlərinin təhlili üçün müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodikaların birləşdirilməsinin mümkünlüyünü və zərurətini təsdiq edir» (326, 163). Lakin alim həm də hesab etmişdir ki, «bir-biri ilə əlavə tamamlamalarda olan tarixi və struktur tipologiyaların metodik birləşməsi hələ yaradılmamış, ancaq yaradılma zərurətinə heç bir şübhə olmayan hansısa metanəzəriyyə ilə nizamlanmalıdır» (326, 165).

Göründüyü kimi, oğuz mifinin strukturunun modelləşdirilməsi semiotik metoda söykəndiyi kimi, həmin metodun müqayisəli-tarixi metodla sintezini də tələb edir. Qeyd etmək istərdik ki, metodların belə sintezinin zəruriliyi və uğurlu nəticələri bizim oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsinə həsr olunmuş araşdırmalarımızla (190; 192) da təsdiq olunur.

Oğuz mifinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsi ona münasibətdə linqvostruktur aparatın tətbiqini də qaçılmaz edir. Ona görə ki, «semiotikanın əsas qalası dilçilikdir. Başqa humanitar sferalara semiotik yanaşma, sözün həqiqi anlamında, bu sferaların işarə sistemləri kimi təbii dillərə bənzədilməsindən çıxış edir. Mifologiya və folklorla, dinə və incəsənətə münasibətdə «ikinci modelləşdirici sistemlər» anlayışı buradan meydana çıxmışdır. Semiotikanın prinsipləri (hər halda Qərbdə) dilçilikdən etnoqrafiyaya, folklorşünaslıq və ədəbiyyatşünaslığa köçürülmüşdür. Məsələn, Klod Levi-Stros struktur dilçiliyin nailiyyətlərini fransız sosiologiya məktəbinin ənənələrinə peyvənd etmək yolu ilə 50-ci illərdə (XX əsrdə S.R.) «struktur antropologiyası» yaratdı» (326, 163).

Qeyd edək ki, semiotikada «ikinci modelləşdirici sistemlər adı altında dilin (birinci sistemin) əsasında meydana gəlib, xüsusi tipli əlavə ikinci struktur alan sistemlərin başa düşülməsi» qərara alınmışdır. «Beləliklə, ikinci modelləşdirici sistemlərin təbiəti linqvistik strukturlar üçün xarakterik olan bütün münasibətlər kompleksini (özünün mənsub olduğu S.R.) ikinci sıranın daha mürəkkəb konstruksiya münasibətləri ilə tamamlanmaqla qaçılmaz şəkildə ehtiva edir. Buradan qaçılmaz olaraq bu nəticə çıxır ki, ikinci modelləşdirici sistemlərin əsas məsələlərindən biri onların dil strukturlarına olan münasibətinin aydınlaşdırılmasıdır. Bu zaman bizim «dil strukturu» anlayışına yüklədiyimizin məzmununu razılaşdırmaq lazımdır. Şübhəsiz ki, istənilən işarə sistemi (o cümlədən ikinci işarə sistemi) ayrıca bir dil kimi nəzərdən keçirilə bilər. Bunun üçün onun ən sadə elementlərini (sistemin əlifbasını) seçmək və onların birləşmə qaydalarını müəyyənləşdirmək lazımdır. Buradan belə bir qənaət alınır ki, istənilən işarə sistemi, prinsipcə, dilçilik metodları ilə öyrənilə bilər... Lakin

«lingvistik metodlardan» geniş mənada o elmi prinsipləri fərqləndirmək lazımdır ki, onlar işarə sistemlərinin xüsusi, ayrıca növü olan təbii dillərlə əməliyyat aparmaq vərdişinin nəticəsi olaraq diqtə olunur» (377, 6).

Beləliklə, struktur yanaşmada dil birinci işarələr sistemi, digər ənənəvi mədəniyyət sistemləri isə dilin əsasında yaranmış, lakin «xüsusi tiplə əlavə struktur almış» ikinci işarələr sistemləridir. K.Levi-Stros yazır: «Beləliklə, dili müxtəlif aspektlərində götürülmüş mədəniyyətə uyğun gələn strukturların və bəzən daha mürəkkəb, ancaq dilin özü ilə eyni tipli strukturların onun üzərində qurulması üçün təyin edilmiş fundament olaraq nəzərdən keçirmək olar» (315, 65). «Mif dildir. Ancaq bu dil elə bir yüksək səviyyədə işləyir ki, həmin səviyyədə məna... onun təşəkkül tapdığı dil əsəsindən ayrılı bilir» (315, 187). Bu cəhətdən, mifin strukturu dilin strukturunu proyeksiyalandırır. Bunlar eyni bir struktur fərqli səviyyələrdə əks etdirir. Dil bu halda mifin invariantı, mif isə öz növbəsində onun paradigmasıdır (190, 121).

Ancaq qeyd etmək istəyirik ki, oğuz mifinin strukturunun semiotik aspektdə modelləşdirilməsi bir xüsusi metodoloji çətinliklə də əlaqədardır. Bunu şərti olaraq «dil-struktur-semiotika» düyünü adlandırmaq olar. Mifə «struktur» yanaşma «dilin» strukturunun əsas götürülməsini nəzərdə tutur. Bu halda mif özü bir dil «semiotik» işarə bütövü kimi çıxış edir. Y.M.Meletinski yazır ki, «incəsənətin xüsusi bir dil kimi şərh olunması onun mahiyyətini tam ifadə etmir. Bu, hər bir elmi nəzəriyyə kimi iş sxemi, gerçəkliyə münasibətdə öz çətinlikləri olan müəyyən yanaşmadır. Məsələn, çətinliklərdən biri, xüsusilə «semiotik» və «struktur» aspektlərin münasibətləri ilə bağlıdır. Onlar təbii dillərdə biri-biri ilə həqiqətən ayrılmazdır. Ancaq bu ayrılmazlıqdan yayınmanın mümkünlüyü ona görə zəruridir ki, xəbərlərin verilməsi dilin özünün quruluşu haqqında bilgilərin verilməsində əriməsin. İncəsənətə, o cümlədən nəzm-poetik fenomen olan folklora gəldikdə isə, (semiotik və struktur aspektlərin ayrılmazlığından S.R.) belə bir yayınma (ənənəvi terminlərlə desək) məzmunu formadan ayırmaq mümkün olmadığı kimi, demək olar ki, mümkün deyil: məlumat ilk növbədə düşünmək, öz hissələrini ifadə etmək, ətraf aləmi təsvir etmək manerasının özünə aid olur» (326, 171).

Bu cəhətdən oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsində «struktur» və «semiotik» aspektlər biri-birindən ayrılmazdır: bu da öz növbəsində problemə münasibətdə struktur-semiotik yanaşmanı zərurətə çevirir.

Oğuz mifinin metodoloji təhlil modeli bu mifin təsəvvürlər sistemi kimi «Azərbaycan mifologiyası» (Azərbaycan mifoloji dünya modeli) anlayışına münasibətini aydınlaşdırmağı tələb edir. Belə ki, Azərbaycan xalqının əski mifoloji görüşlərinin burada oğuz mətnləri əsasında «oğuz mifi» işarəsi adı altında modelləşdirilməsi bu işarə-modelin milli-tarixi böyüməsinin və «Azərbaycan

mifologiyası» anlayışına dolmasının izlənməsi ilə sıx bağlıdır. Bunun öyrənilməsi isə bir sıra metodoloji məsələlərin aydınlaşdırılmasını zəruri edir.

Tədqiqatın bundan əvvəlki yarım fəslində «oğuz mifi», «türk mifi» anlayışlarının epistemoloji əyarlandırılması aparıldı və bu kontekstdə «türk mif metomodeli» anlayışı daxil edildi. Bizim mənsub olduğumuz elmi məkanda bütün bunlarla yanaşı, mübahisəli mənada işlənən «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı da vardır. Bu üç («oğuz», «türk» və «Azərbaycan» mifologiyası) termindən burada istifadə edilməsi onları vahid təhlil modelinə metodoloji sistemə salmağı tələb edir. Belə bir metodoloji sistemin qurulması iki cəhətlə xüsusilə aktualdır:

Birincisi, «Azərbaycan mifologiyası» termininə münasibətdə kifayət qədər ciddi və əsaslandırılmış mübahisələrin olması;

İkincisi, Azərbaycanda mifologiyaya dair tədqiqatların get-gedə çoxalması və genişlənməsinin nəticəsi olaraq müxtəlif anlayış və terminlərin daxil edilməsi ilə yaranan terminoloji ziddiyyətlər.

Xüsusi şəkildə vurğulamaq zərurəti yaranır ki, burada və ümumiyyətlə, «sistem»in vurğulanması çağdaş elmi idrakın artıq pozulmaz ənənə hadisəsidir. F.Qurbanovun yazdığı kimi: «XX əsrin əvvəllərindən başlayan «sistem» anlayışının fundamental statusa yüksəldilməsi prosesinin növbəti mərhələsindəyik. İndi demək olar ki, «sistem» anlayışı elmi idrakda «hakimi-mütləqdir» (149, 19).

«Oğuz mifi» «türk mifologiyası» kimi başlıca olaraq diaxron planda (sinxron əlaqələnmə aspektləri də var) «Azərbaycan mifologiyası» makrosisteminə aiddir. Oğuz mifi öz metodoloji konteksti etibarilə bütün hallarda «Azərbaycan mifologiyası» modelinin tərkibindədir. Bu halda «Azərbaycan mifologiyası» oğuz mif işarəsini öz içərisinə alan makroişarə sistemidir. Məsələnin problematik mahiyyəti, ilk növbədə, həmin bu makrosemiotik vahidin «Azərbaycan mifologiyasının» mövcudluğunun şübhə altına alınmasındadır.

«Azərbaycan mifologiyası» termini ilə bağlı mübahisə onun işlədilməsinə qarşı A.Acalovun etdiyi etirazla başlanır. O yazır: «Terminoloji baxımdan «Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri», «Azərbaycan mifoloji görüşləri» və bu k. ifadələrin həm məzmunu, həm də sərhədləri aydındır, heç bir etiraz doğura bilməz. Burada söhbət müasir və tarixi (bugünkü «Azərbaycan» adlı xalqın mövcud olduğu müddət) azərbaycanlıların mədəniyyətində yer almış mifoloji strukturlardan gedir. Bəzən bu terminlərə sinonim olaraq «Azərbaycan mifologiyası» ifadəsi də işlənir. Lakin burada müəyyən dəqiqlik gözə dəymir. Belə ki, mifologiya konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi olduğuna görə bu termin təzadlı səslənir» (18, 19). «...Azərbaycanın etnik tarixinə nəzər saldıqda aydın görünür ki, bugünkü azərbaycanlılar millət olmaq üzrə son 500-600

ilin məhsuludur. (...). Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem yarada bilməzdi. Hər bir mifoloji sistem onu yaradanların tarixi mövcudyyətinin ilk çağlarında formalaşır» (18, 19-20). «Buna görə də son bir neçə min il üçün «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı özünü doğrultmur... Mifoloji sistemlərin formalaşması və tam dəyərli fəaliyyəti isə bütün nəzəriyyəçilər tərəfindən «əcdad dil» dövrünə aid edilir. Beləliklə, müasir araşdırmalarda ingilis, alman deyil german, rus, çex, Ukrayna deyil slavyan, osetin, fars deyil İran mifologiyalarından söhbət gedir» (18, 20).

Beləliklə, A.Acalovun baxışına görə, hər bir mifologiya arxaik dövrün dünyagörüşüdür. «Azərbaycan» sözü müasir dövrdə Azərbaycan xalqının adıdır. Arxaik dövrdə isə Azərbaycan xalqı yox, Azərbaycan ərazisində yaşamış türkdilli və qeyri-türkdilli (irandilli və s.) etnoslar var idi. Həmin etnosların mifologiyaları bir cəm halında «Azərbaycan mifologiyası» adı altında tövsif edilə bilməz. Çünki bunlar fərqli etnosların mifoloji dünya modelini əks etdirən fərqli mifoloji sistemlərdir. Beləliklə, arxaik-mifoloji çağda vahid Azərbaycan xalqı yox, türkdilli və qeyri-türkdilli etnoslar olduğu üçün buna uyğun olaraq «Azərbaycan mifologiyası» haqqında yox, türk mifologiyası, İran mifologiyası və s. haqqında söhbət gedə bilər.

Qeyd etmək istərdik ki, *A.Acalovun XX yüzillik mif nəzəriyyəsinin baxış sistemini əks etdirən bu çox aydın yanaşması iki amilə söykənir:*

Birincisi, etnosların «qəbilə-tayfa-xalq-millət» sxemi üzrə böyüməsinin diaxron modelinə;

İkincisi, Azərbaycan xalqının formalaşmasının özünəməxsus reallıqlarına.

Lakin mifoloq alim R.Qafarlı A.Acalovun mövqeyi ilə razılaşmamışdır. O, A.Acalovun yuxarıda verdiyimiz fikirlərini nəzərdə tutaraq yazır: «Bu müddəalarda, ilk növbədə, məsələnin qoyuluşu etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiya»ya qarşı qoyulur və belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamam başqa şeydir. Əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusudur, sistemidir. Necə ola bilər ki, bir xalqın mifoloji görüşləri mövcud olsun, amma mifologiyası, mifoloji sistemi olmasın» (141, 343).

R.Qafarlının fikirlərini təhlil etdikdə aydın olur ki, o, «Azərbaycan mifologiyası» termini adı altında birmənalı şəkildə Azərbaycan türklərinin mifoloji görüşlərini nəzərdə tutur. Heç təsadüfi deyildir ki, alimin xalqımızın əski mifoloji görüşlərinin bərpa, genesis, mifik dünya modeli, təsnifat məsələlərindən bəhs edən kitablarında bu mifoloji sistem birmənalı şəkildə «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adı altında tövsif edilmişdir (143; 144). Kitablarda gerçəkləşdirilmiş «mifologiya» konsepsiyasının nəzərdən keçirilməsi göstərir ki,

R.Qafarlı «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» termini ilə iki əsas məqsədi izləmişdir:

Birincisi, o, bu terminlə Azərbaycan mifoloji görüşlərini ümumtürk mifologiyasından diferensial tip kimi fərqləndirmişdir;

İkincisi, bu terminlə əski Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərinin bütün diaxron və sinxron mətnlər sistemi əhatə olunmuşdur. Burada diaxron sistem dedikdə mifoloji mətn strukturlarının tarixi böyüməsi, transformasiyaları və s. nəzərdə tutulur. Sinxron sistem dedikdə isə türk mifologiyasının qeyri-türk mifoloji strukturlarını özündə əritməsi nəzərdə tutulur.

Beləliklə, A.Acalov «mifologiya»nın arxaik dövrün dünyagörüşünü işarələyən konsept olmasını əsas götürmüş və belə hesab etmişdir ki, «Azərbaycan» işarə vahidi kimi tarixi şüur çağının konseptidir və bu mənada mifoloji şüur çağına aid edilə bilməz. R.Qafarlı isə «Azərbaycan» işarəsinin etnokosmik universalizmindən çıxış edib, onu etnokosmoloji universum səviyyəsinə qaldırmış və belə hesab etmişdir ki, «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin etnokosmik bütövlüyünü ifadə edən zəruri və qaçılmaz termindir.

Ümumiyyətlə, R.Qafarlının yanaşması təsadüfi deyildir. Görkəmli mifoloq M.Seyidov Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin bütün reallıqlarını özündə ehtiva edən termin kimi «Azərbaycan mifologiyası» anlayışından istifadə etmiş və onu əsaslandırmışdır: «Azərbaycan xalqının soykökündə iştirak edən qəbilələrin yaşayışı, həyatı dərk etmələri ilə sıx bağlı olan mifik-bədii təfəkkürünü araşdırmağın bir sıra çətinlikləri vardır. Ayrı-ayrı qəbilə və qəbiləbirləşmələri silsilələrinin mifologiyasını imkan daxilində öyrənmədən vahid Azərbaycan mifolojisi haqqında fikir söyləmək çətinidir» (204, 8).

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin araşdırmalarında «Azərbaycan mifologiyası» termini daha mürəkkəb semantik tutuma malikdir. Əgər M.Seyidov bu terminlə bütün kosmoloji çağ Azərbaycan etnik vahidlərinin mifoloji görüşlərini, R.Qafarlı isə «Azərbaycan türklərinin mifologiyasını» nəzərdə tutmuşsa, A.Nəbiyevdə «Azərbaycan mifologiyası» termini özünün semantik məzmunu etibarilə mürəkkəb diaxron və sinxron strukturda təqdim olunur. O yazır: «Azərbaycan mifologiyasını geniş tədqiqatlara cəlb etmək üçün kifayət qədər elmi-nəzəri təcrübənin, toplanıb və çap edilmiş mif materialının mövcudluğu bu gün bir sıra spesifik xüsusiyyətlərə malik yaradıcılıq sahəsinin özünəməxsusluqlarını açıqlamağa imkan verir. Azərbaycan mif modelini araşdırmaq, onun dünya modeli ilə ümumi və fərqli cəhətlərini müəyyənləşdirmək üçün onu ümumtürk kontekstində nəzərdən keçirmək zəruridir» (166,14).

Tarixi reallıqlardan çıxış edən A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» terminoloji modelinin semantik əsasında türk mifologiyası durur. Alimin bu məsələyə baxışı bərmənalı şəkildə belədir ki, «Azərbaycan mifologiyası ümumtürk mifologiyasının tərkib hissəsidir. O, qədim türk mifologiyasının qaynaqlarından bəhrələnib, ondan qopub ayrılan və özünəməxsus inkişaf yolu keçən azərbaycanlılara məxsus estetik ideali ifadə edən mifoloji düşüncədir. Azərbaycan mifologiyası, qismən, sonralar əski türk mifoloji modelini qoruyub saxlamaqla onu yeni inanclar, kultlar, adət-ənənə və mərasimlərlə zənginləşdirən yaradıcılıq sahəsidir» (163, 143). «Qədim türk mifoloji düşüncəsində formalaşan, boy atan mifoloji sistemlərdən biri də Azərbaycan mifologiyasıdır» (163, 145).

Bizcə, prof. A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» konsepti daha çox diaxron strukturunun özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb edir. Başqa sözlə, alimin yanaşmasında «Azərbaycan mifologiyası» təkcə kosmoloji-mifik çağın ideoloji sistemi yox, eləcə də tarixi düşüncə çağında öz inkişafını transformasiyalar, canlı funksional mövcudiyət şəklində davam etdirən, təkmilləşən, tarixi ictimai şüur modelində öz müstəqilliyini müəyyən şəkildə qoruyub saxlayan düşüncə layıdır. Prof. A.Nəbiyev Azərbaycan mifologiyasının türk etnokosmik substratının strukturunu düzgün müəyyənləşdirmiş və burada «oğuz» semiotik vahidini, haqlı olaraq, mifoloji sistemin inkişafının başlıca dialektik oxu kimi götürmüşdür. O, türk mifologiyasının inkişafını modelləşdirmiş və belə hesab etmişdir ki, «özünün inkişafı ərzində türk mifologiyası nəzərə çarpan, mifoloji modeldə yeni rekonstruksiyaların yaranmasına mühüm təsir göstərən dörd başlıca yaradıcılıq mərhələsi keçmişdir:

Birincisi, arxaik totemistik görüşlərlə bağlı mərhələ idi...; **İkinci mərhələ** türk etnosunun müəyyən tərəqqi meylinə yetməsi, özünəməxsus ərazi hüdudunu müəyyənləşdirməsi, kifayət qədər etik-estetik düşüncəyə yiyələnməsinin sonrakı dövründən başlayırdı. Şərti olaraq o dövrü «Oğuz xaqan»dan sonrakı mərhələ kimi də qəbul etmək olar...; ...Türk mifoloji modelinin tamamlanması, yaxud qədim türk panteonunun bütöv formalaşma bilməməsini şərtləndirən və **üçüncü mərhələ** kimi nəzərə çarpan zərdüşt mifologiyası ilə çarpazlaşma idi...; Türk mifoloji modelinin rekonstruksiyasında sonuncu **dördüncü mərhələ** islam mifologiyası ilə bağlı olmuşdur (163, 183-185).

Azərbaycan mifologiyasının yerini türk mifoloji düşüncəsinin bu inkişaf modelində müəyyənləşdirən A.Nəbiyev yazır ki, «türk mifologiyasının tərkib hissəsi olan Azərbaycan mifoloji düşüncəsi üçüncü və dördüncü mərhələdə nə qədər zərdüşt və müsəlman qaynaqlarından gəlmə süjet, motiv və düşüncə seli ilə üzləşsələr də, onlarda erkən mif formalarını qorumaq, qədim türk mif estetik əxlaq dəyərlərini mühafizə etmək hissi özünü göstərməyə başladı» (163, 186).

Yuxarıdakı fikirlərini ümumiləşdirib funksional tezislər halına saldıqda məlum olur ki, *A.Nəbiyevə görə:*

Azərbaycan mifologiyası ümumtürk mifologiyasının tərkib hissəsidir: onun etnokosmik əsasını türk mifoloji dünya modeli təşkil edir.

«Azərbaycan mifologiyası» sinxron strukturuna görə milli düşüncə tarixinin bütün reallıqlarını özündə əks etdirən etnokosmik unversumdur: Azərbaycan tarixinin bütün mümkün qeyri-türk etnik düşüncə reallıqları bu unversumun nüvəsini təşkil edən türk işarəsinin strukturunda işarə səviyyələrini təşkil edir.

Azərbaycan mifologiyası anlayışının bütün struktur özünəməxsusluğu onun diaxron böyümə dialektikasına müncər olunur: diaxron böyümə dialektikası Azərbaycan mifologiyasının təkə təbii inkişaf şərti yox, həm də onun özünəməxsus taleyinin başlıca şərtidir.

Azərbaycan mifologiyası prof. A.Nəbiyevin diaxron inkişaf modelində təkə mifoloji şüur epoxası üçün xarakterik olmayıb, həm də öz mövcudluğunu tarixi şüur epoxasında davam etdirən sistem hadisəsidir. Alimə görə, ümumtürk mifologiyası əsasında təşəkkül tapan Azərbaycan mifologiyası qədim dövrdə zərdüşt mifologiyası ilə, orta əsrlərdə isə islam mifologiyası ilə sintezləşərək mürəkkəb sistemə çevrilmişdir. Maraqlıdır ki, A.Nəbiyev Azərbaycan mifoloji sisteminin tarixi çağdakı inkişafını heç də tarixi şüur formalarına transformasiya olunmuş şəkildə yox, avtonom mifoloji sistem şəklində təsəvvür edir. Təbii ki, mifologiya tarixi ictimai şüurun digər formalarına (dinə, fəlsəfəyə, incəsənətə və s.) transformasiya olunur. Bu, obyektiv reallıqdır və A.Nəbiyev də, təbii olaraq, məsələnin bu məlum tərəfi barəsində heç bir mübahisə açmır. Onun baxışının orijinallığı ümumtürk mifologiyasının diferensial tipi olan Azərbaycan mifologiyasının tarixi şüur çağında avtonom sistem kimi özünü yaşada bilməsi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, mifologiya həm transformasiya olunur (diaxroniya), həm də tarixi şüurun strukturunda avtonom sistem olaraq qalır (sinxroniya).

Yeri gəlmişkən bildirmək istərdik ki, A.Nəbiyevin Azərbaycan mifologiyasına bu baxışları onun son illərdəki tədqiqatlarında (162; 163; 166) sistemləşdirilsə də, uzun illərin düşüncəsinin məhsuludur. O, ümumən folklor mətnlərində transformasiyalar zamanı mifoloji strukturların bəzən ilkin halında qoruna bilməsi qənaətində olmuşdur. Alim hələ keçən əsrin 80-ci illərinin əvvəlində əməklə bağlı arxaik folklor mətnlərini nəzərdə tutaraq yazmışdır ki, «həmin nümunələr bizə yarandığı şəkildə yox, təkmilləşmiş, yenidən işlənmiş poetik tələblər qəlibində yeni yaradıcılıq mərhələsi keçdikdən sonra gəlib çatmışdır. Bununla birlikdə həmin nümunələrin bir çoxu özündə ilkin yaradıcılıq xüsusiyyətlərinin müəyyən izlərini, elementlərini mühafizə edə bilmişdir» (161, 5).

Prof. A.Nəbiyev keçən əsrin 90-cı illərinin sonuna doğru yazmışdır: «Minilliklərin dərinliklərinə baş vurduqca Azərbaycan türklərinin mifologiyasının yeni-yeni qatları üzə çıxır, özünəməxsusluğu müəyyənləşir, əzəli çağlardan ümumtürk mifologiyasındakı tarixi-mədəni yeri aydınlaşır. Bu xalqın mifologiyasının ümumtürk qaynaqlarında formalaşması, sonradan çox geniş arealda yaşayan türk tayfalarının mifoloji düşüncəsinə nüfuzedici təsiri açıqlanır. Son vaxtlara qədər mövcud olan belə bir yanlış fikrin əsassızlığı özünü təsdiqləyir ki, qədim türklərə məxsus mifoloji baxışlar bu günə guya yalnız fraqmentlər şəklində gəlib çatmışdır. Aparılan müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan türklərinin zəngin mifoloji təsəvvürlərinin kifayət qədər maraqlı yayılma və yaşama arealı vardır. Bu, yanlış nəzəri baxışdır ki, Azərbaycan türklərinin mifoloji təsəvvürləri guya bəsitdir, kasıbdır, yaxud bu günə gəlib çatmamışdır. Əksinə, bu mifologiya dünyanın qədim xalqlarının mifologiyası qədər zəngin və əzəmətlidir və onlarla analogiya təşkil edir» (162, 79-80).

Alimin baxışlarına görə, türk xalqlarının mif yaradıcılığının əsasında qədim türk mif modeli ümumtürk mifologiyası durur: «Qədim türk mifologiyası qaynaqları zəminində min ildən artıq özünün müstəqil mifik, estetik düşüncəsinə yaradan azərbaycanlıların özbəklər, qırğızlar, tatarlar və başqaları kimi özlərinə məxsus zəngin mif strukturu və modeli vardır. O, qədim türk mifoloji qaynaqlarına istinadən meydana gəlməklə, yaxud ondan ayrılmaqla ötən yüz illiklər ərzində zəngin yaradıcılıq mərhələləri keçmişdir» (163, 140).

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» anlayışını türk mifologiyasının davamı olaraq avtonom sistem hesab etməsi biri digəri ilə ardıcıl mərhələləri təşkil etməklə fərqli sistemlər olan mifoloji şüur və tarixi şüurun mürəkkəb münasibətlər dialektikasını təhlil müstəvisinə gətirməyi tələb edir. Çünki ümumtürk mifologiyasının milli mifologiyalar şəklində öz avtonomluğunu qoruması və inkişaf etməsinin oğuz mifinin öyrənilməsinin metodoloji modeli ilə birbaşa bağlılığı var. Bu halda sual meydana çıxır: burada strukturunun bərpa olunması nəzərdə tutulan oğuz mifi hansı statusda axtarılmalıdır tarixən bitmiş, tamamlanmış, transformasiya olunmuş diaxron arxetip formasında, yaxud diaxron arxetiplə bərabər milli ölçülər çəvrəsində öz mövcudluğunu davam etdirən avtonom sinxron sistem halında? Başqa sözlə, ümumtürk mifinin diferensial tipi olan oğuz mifi mifoloji şüur epoxasının başa çatması ilə tamamilə tarixi şüurun ictimai formalarına transformasiya olunmuş, yaxud transformasiya olunmaqla bərabər «mif(ologiya)» kimi qalmaqda davam etmişdir?

Belə hesab edirik ki, məsələyə bir neçə aspektdə yanaşmaq olar:

1. Mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid fasiləsiz proses olmuşdur. Başqa sözlə, bu, mifoloji şüurun birdən-birə (kəskin şəkildə) sona çatması (qurtarması) və tarixi şüurun qəfildən meydana çıxması şəklində baş verməmişdir. Keçidin özü za-

man və məkanca böyük bir epoxanı təşkil etmişdir: başqa sözlə, «keçidin forması saysız rəngarəng, məzmunu hüdudsuz geniş olmuşdur» (189, 27). S.S.Averinçevin yazdığı kimi: «Bir epoxadan başqasına keçid tarixinin hər hansı illə göstərilməsi mümkün olan kataklizm yox, əsrlərlə uzanan prosesdir» (267, 17). Bu cəhətdən, A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» modeli həmin bu aralıq keçid epoxasında özünün məntiqi etnokosmik xronotopunu tapa bilir.

2. Mifoloji şüurun tarixi şüura transformasiya olunmaqla bərabər, həm də onda avtonom sistem olaraq yaşaması, bizim, şəxsi qənaətimizə görə, «*diaxroniyanın sinxroniyaya bərabərliyi*» baxımından tamamilə mümkün dialektikadır. Bu, varlıq aləminin pozulmaz teokosmik strukturudur. Həmin teokosmik harmoniyaya görə, zaman zamansızlığa, diaxroniya sinxroniyaya, hərəkət sükunətə bərabərdir. Başqa sözlə, diaxron inkişaf elə sinxron inkişaf deməkdir. Bir forma başqasını, bir növ başqasını diaxron müstəvidə törətdiyi kimi, eyni zamanda sinxron müstəvidə onun müasirinə (yandaşına, cərgədaşına) çevrilir. Bu dediklərimizi mif-tarix diaxroniyasına tətbiq etdikdə görürük ki, dialektikanın diaxron prinsipinə görə, mifoloji şüur tarixi şüuru törədir ona transformasiya olunur. Lakin yenə də həmin dialektikanın sinxron prinsipinə görə, mif tarixlə yanaşı yaşayır: onunla vahid kosmoloji sistemdə mövcud olur. Bu, o deməkdir ki, ümumtürk mifologiyası tarixi şüura keçid zamanı tarixi şüur formalarına transformasiya olunduğu kimi (diaxroniya), eyni zamanda tarixi şüurun strukturunda avtonom sistem qatı «Azərbaycan mifologiyası» olaraq qalmaqda davam edir (sinxroniya).

3. Məsələ burasındadır ki, elmdə mifin tarixə transformasiyası ilə bərabər, canlı halda yaşaması da qəbul olunur. S.Y.Neklyudov mifin tarixi şüurdakı aktuallığı barəsində yazır: «Belə hesab etmək düzgün deyildir ki, (daha çox «kütləvi şüuraltı» adlanmalı olan) kütləvi şüur ən yeni dövrdə mifolojiləşir. O, öz təbiəti etibarilə ümumiyyətlə mifolojidir. Biz siyasət və ideologiyada qədim miflərin əsrlərin dərinliklərindən gələn arxaik modellər əsasında yeni sosial və milli cildlərdə yaradılmasının şahidi oluruq... Burada həm... aşağıdan gələn spontan mifologiyaya, həm də ayrı-ayrı intellektual, yaxud hakimiyyət qruplarında ideoloji və siyasi məqsədlərlə qurulan «süni» mifologiyaya rast gəlinir» (335, 15-16). Başqa sözlə, mifoloji şüur tarixi şüurun strukturunda mifoloji arxetiplər, həm də canlı mifyaratma halında mövcud olmaqda davam edir.

S.A.Tokarev və Y.M.Meletinski yazırlar ki, mifoloji düşüncənin bir sıra xüsusiyyətləri kütləvi şüurda əsil fəlsəfi və elmi biliklərlə yanaşı, ciddi elmi məntiqin istifadə olunması ilə yan-yana qorunub qala bilər. Bizim günlərimizdə xristianlığın, iudaizmin, islamın və başqa mövcud dinlərin dini mifləri kilsə tərəfindən, müxtəlif sosial və siyasi qüvvələr tərəfindən dini şüurun yeridilməsi və saxlanması üçün istifadə oluna bilər... (361, 15).

Mifoloji şüurun tarixi şüurla münasibətlərinə «mifin dünyəviləşməsi» kontekstində yanaşan müəlliflər kollektivi də yazır ki, «əgər mif ötüb keçmiş epoxanın məhsulu kimi nəzərdən keçirilsə, onda bu epoxanın gerçək qurtarma vaxtını müəyyənləşdirmək çətindir. Beləliklə, müəyyən mifik mövzunun nə vaxt sadəcə ədəbi mövzuya çevrildiyini, yaxud ümumən miflərin yaranmasının nə vaxt dayanmasını müəyyənləşdirmək praktiki olaraq mümkün deyildir. Simvol, mif və ritualların zamanla dəyişikliklərə məruz qalmasını etiraf etmək daha effektiv yoldur. Sekulyarizasiya da (dünyəviləşmə S.R.) dönməz proses deyildir. Əksinə, bu, zamandan zamana təkrar olunan prosesdir... Müasir cəmiyyətdə daha əvvəlki dövrlərdə olan sekulyarizasiya proseslərinə uyğun olan belə bir sekulyarizasiya yeni mifləri yaradan proseslərlə müşayiət olunur» (329, 15-16).

M.Eliadeye görə: «Mifoloji davranış bəzən lap bizim gözlərimizin önündə canlanır. Söhbət ibtidai mentalitetin «qalıqlarından» getmir. Mifoloji düşüncənin bir sıra aspekt və funksiyaları insanın öz varlığının önəmli tərkib hissəsini təşkil edir» (384, 193), «Eliade yazır ki, mifoloji düşüncə öz əvvəlki formalarını tərk edə bilər, yeni mədəni dəblərə uyğunlaşa bilər; lakin o, tamamilə yox ola bilməz» (288, 25).

Digər bir qərbli müəllif R.A.Johnson yazır: «Unutmamaq gərəkdir ki, konkret bir mif yaşamaqda olan bir şeydir və hər bir fərdin iç dünyasında özünə yer tutur. Əgər onun öz iç dünyanızda hörülüb biçimləndiyinin fərqinə vara bilsəniz, mifin qatqısız və gerçək özəyini əldə etmiş olarsınız... Hər hansı bir mifdən ala biləcəyiniz ən dəyərli məhsul onun öz psixoloji strukturunuz çərçivəsində nə qədər canlı olduğunu görmək imkanındır» (252, 101).

M.Bilgin Saydam həmin «imkanın» reallaşdırılmasını, başqa sözlə, canlı insanın şüurunda yaşamaqda olan mifin müşahidəsini kompleks psixomifoloji tədqiqat hesab edərək yazır: «Bunu görəcək olan göz gördüyünü, yaşadığını eyni zamanda şərh edəcək şüurun gözüdür. Şüurun keyfiyyət və məzmununun nə olduğunun bilinməsi nəyin necə görüləcəyi mövzusunda bir fikir verə bilməsi baxımından yararlı olacaqdır. «Psixomifologiya» bir mövzu kimi məcburi olaraq «Şüur» və «Şüurun inkişaf hekayəti» mövzularıyla birlikdə işlənə bilər» (235, 10).

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında Ş.Albalıyev tərəfindən aparılmış tədqiqatlar məsələyə «psixomifoloji» yanaşma sayıla bilər. Türk xalqlarının mifoloji inanclarında, o cümlədən Azərbaycan inanclarında özünə geniş yer tutan Hal (Hal anası // Alarvadı // Albastı) obrazı ilə bağlı daha çox öz topladığı mifoloji mətnlər əsasında ardıcıl araşdırmalar aparan (25; 26) tədqiqatçı daha sonra bu obrazı Div və Əzrayıl obrazları ilə eyni semantik paradigmadə müqayisə etmiş (27) və axtarışları onu nəhayət etibarilə Halın real olaraq olub-olmaması (metafizik mövcudluq, yaxud metafora) problemi ilə qarşı-qarşıya qoymuşdur. Alim son tədqiqatında yazır: «Hal obrazı o qədər mürəkkəb, ziddiyyətli bir obrazdır ki, onun həyatda mövcud olub-olmaması barədə

fikirlər də daim bir-birilə toqquşur; biri deyir ki, Hal deyilən nəsnə mövcuddur, amma adamın gözünə görünmür (mifoloji mətnlər də bunu deyir), digər qrup isə iddia edir ki, Hal... deyilən şey yoxdur, sadəcə, insanın xəyali uydurması olan fantastikadır» (28, 92). «Mifoloji obrazların şüurlara həkk olunub yaddaşlarda bərkiməsinin başlıca səbəblərindən biri də mifin insanla, insanın təbii aləmlə şüurlu münasibətə girdiyi çağlardan etibarən yol yoldaşlığı, ömür-gün sirdaşlığı etməsi ilə bağlıdır» (28, 103).

Beləliklə, nəticə çıxarmaq olur ki, Azərbaycan mifologiyasının ümumtürk mifologiyasına, oğuz mifologiyasının isə onların hər ikisinə olan münasibətini mifin tarixi şüurun strukturunda yaşarılığın kontekstində götürüb dəyərləndirmək mümkündür. Bu da öz növbəsində hər bir mifologiyanın ən qədim ümummifoloji mərhələsindən və «xalqlaşma» mərhələsindən danışmağa imkan verir. Elmdə belə bir yanaşma, əslində, praktiki olaraq tətbiq olunur. Məsələn, Y.M.Meletinski yazır: «Qədim german mifologiyasından xüsusi skandinav mifologiyasına keçid prosesində xtonik tanrı və bununla bağlı olaraq hərbi inisiyaların patronu olan Odin (Votan) göy tanrısına çevrilir» (326, 161).

Tədqiqatçılar qədim türk mifologiyası ilə yanaşı, ayrı-ayrı türk xalqlarının mifologiyalarından, eləcə də bunların münasibətindən bəhs etmişlər. Müəlliflər kollektivi «türkdilli xalqların mifologiyası» anlayışına izah verərək göstərir ki, bu, «türk dillərində danışan xalqların (türklərin, azərbaycanlıların, türkmənlərin, qazaxların, qırğızların, özbəklərin, uyğurların, noqayların, tatarların, qaraqalpaqların, qumıqların, qaraçayların, balkarların, başqırdların, çuvaşların, altaylıların, tuvalıların, şorların, xakasların, yakutların, qaqauzların, qaraimlərin, kırımlıların, sarı uyğurların və s.) mifologiyalarının cəmidir. Türkdilli xalqların mifologiyasının formalaşma qaynaqlarından birini qədim türklərin mifoloji təsəvvürləri təşkil edir» (306, 536).

V.N.Basilov islam dinini qəbul etmiş Kiçik və Orta Asiya, Qazaxıstan, Qafqaz, Kırım və Qərbi Sibirin türkdilli xalqlarının mifologiyası barəsində yazır ki, bu, «öz əsasına görə müsəlman mifologiyasıdır. Region xalqlarının arasında... yayılmış islam əvvəlki mifoloji sistemləri tədricən sıxışdırdı və dağıtdı. Əsasən demonoloji mifologiya ilə bağlı obrazlar qorunub qalmışdır (region xalqlarının demonoloji personajlarının vahid mənzərəsi mövcud deyildir). Bir sıra yerli büt-pərəst ilahlar (məsələn, Bobo-Dehkon, Çolpan-ata, Burkut-baba, Korkut) müsəlman müqəddəslərinin obrazlarına transformasiya olunmuşdur. Genetik baxımdan İran mifologiyası ilə bağlı olan obrazlar islam tərəfindən sıxışdırılıb çıxarılmamışdır... Qədim türk mifoloji təsəvvürləri zəif şəkildə qorunub qalmışdır» (306, 537).

Göründüyü kimi, burada sözü gedən regionun türk xalqlarının mifologiyası sintez hadisəsi kimi təqdim olunmuşdur. Sintezin əsasını qədim türk mifologiyası təşkil edir. Qədim türk mifologiyası, Basilova görə, İran mifologiyası ilə təsirlənmiş, daha sonra islam dininin gətirdiyi dini-mifoloji təsəvvürlərlə qaynayıb-

qarıxmışdır. Bu, qədim türk mifologiyasının «yeni dövrdə» inkişafı demək olub, artıq ayrı-ayrı türk xalqlarının mifologiyasından danışmağa əsas vermişdir.

L.P.Potapov da öz növbəsində müstəqil mifoloji sistem kimi sayan-altay türk xalqlarının mifologiyasından bəhs etmiş, transformativ məqamları göstərmiş və qədim türk mifologiyası ilə səsləşən cəhətləri ümumiləşdirmişdir (306, 538-540).

Yakut xalqının mifologiyasından xüsusi mifoloji sistem kimi bəhs edən N.N.Alekseyev onun qədim türk mifologiyası ilə əlaqəsi barəsində yazır: «Yakutların mifologiyasının əsasında qədim türklərin və Cənubi Sibirin başqa tayfalarının təsəvvürləri durur» (271, 681).

Deyilənlər qədim türk mifologiyası əsasında təşəkkül tapmış Azərbaycan mifologiyasından müstəqil mifoloji sistem kimi bəhs etməyə və bu barədə mövcud olan fikirlərlə (A.Nəbiyev, R.Qafarlı) razılaşmağa imkan verdiyi kimi, eləcə də oğuz mifologiyasının metodoloji təhlil modelinin konseptual əsasları barəsində aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

1. Oğuz mifologiyasının bərpası onu tək cə ümumtürk mifologiyasının struktur səviyyəsi kimi yox, eyni zamanda ayrıca olaraq Azərbaycan mifologiyasının struktur səviyyəsi kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir.

2. «Oğuz mifologiyası» anlayışı öz əsas rekonstruksiya konsepsiyasını «türk mifologiyası» və «Azərbaycan mifologiyası» anlayışlarının vahid sistemi təşkil etdiyi müstəvidə tapa bilir.

3. Oğuz mifologiyası ümumtürk mifologiyasının əsas struktur oxlarından birini təşkil etdiyi halda, Azərbaycan mifologiyasının struktur nüvəsini təşkil edir.

4. Oğuz mifologiyasının Azərbaycan mifologiyasının strukturundakı yeri və rolu oğuzların Azərbaycan türk etnosunun formalaşmasındakı yeri və rolu ilə həm müəyyənləşir, həm də şərtlənir.

5. Oğuz mifologiyasının türk mif metamodelinin paradiqması olması ona Azərbaycan mifologiyasını ümumtürk mifologiyasının etnoskosmik növü kimi təşkil etməyə imkan verən başlıca şərtidir. Azərbaycan mifologiyasının türk başlanğıcı sonrakı etnokosmik böyümə zamanı məhz oğuz mifologiyasının sayəsində fasiləsiz proses kimi təşkil oluna bilmişdir: oğuz mif sistemi mifologiyası əski türk mifoloji arxetiplərinin sistemləşərək Azərbaycan mifologiyasına keçidinin kosmoloji kontinuumunu təşkil etmişdir.

6. Oğuz mifologiyası zahirən qədim türk mifologiyası ilə Azərbaycan mifologiyası arasında pillə sayıla bilər. Lakin bu, şərti olaraq belədir. Burada türk mifologiyasının «oğuzlaşması», sonra da «azərbaycanlaşması» prosesi baş verməmişdir. Oğuz mifi türk metamifinin paradiqması kimi türk mifi ilə sinxron

olaraq mövcud olmuşdur. Oğuz mifologiyası Azərbaycan mifologiyasının türk mifoloji dünya modeli əsasında formalaşması zamanı dominant təşkil olunma sxemi rolunu oynamış və Azərbaycan-türk mifologiyasının məzmun etibarilə Azərbaycan-oğuz mifologiyası kimi təşkil olunmasını təmin etmişdir.

II FƏSİL

OGUZ MİFOLOGİYASININ RİTUAL MODELİ

Mifoloji dünya modeli gerçəklik haqqında təsəvvürlər sistemidir. O, mənsub olduğu kosmoloji çağ insanının mümkün psixomifoloji imkanlarını bütövlükdə əks etdirir. Bu bütövlük həm mifoloji düşüncə prosesinin özünə (mifoloji düşüncənin funksionallaşmasına), həm də onun məhsulu olan təsəvvürlər sisteminə eyni dərəcədə aiddir. Mif istər düşüncə, istərsə də mətn hadisəsi kimi universallaşdırıcı xarakterə malikdir. O.Freydenberq yazır: «İlkin miflər təmiz təhkiyə formasında müstəqil dövr etməyərək bütün ibtidai həyata yayılır» (379, 62). «Şüurda miflə yanaşı qeyri-mif (mif olmayan S.R.) ola bilməzdi...; miflərin özü-özünə yalnız bir sahədə təxəyyüldə mövcud olması, başqa bir sahədə isə insanın praktiki olaraq öz təcrübəsini və həyat hadisələrini aydın şəkildə başa düşməsi, aqlığı rəf etmək üçün yeməsi, ailə və nəsil naminə evlənməsi, paltarla soyuqdan qorunması və öz maraqları naminə hökmdarı seçməsi haqqındakı fikir doğru deyildir» (379, 28).

Başqa sözlə, ibtidai insanın həyatında qavraya bildiyi elə bir dünya (gerçəklik) sahəsi və elementi qalmır ki, mifoloji dünya modelində işarələnməsin. Bu da öz növbəsində «mif» hadisəsini təsvir materialının kodu baxımından kosmoloji çağ insanının bütün özünüifadə vasitələri (səs, söz, mimika, jest, maddi və mənəvi davranış formaları və s.) ilə əlaqələndirir. O.Freydenberq yazır: «Sözlü miflər mifin metaforik ifadələnmələrindən yalnız biridir. Ancaq mif ibtidai insanın istisnasız olaraq bütün həyatını əhatə və ifadə edir. Mif ona görə də həm əşyavi, həm də hərəkətli ola bilər» (379, 62).

Göründüyü kimi, mifik qavramanın (obrazlaşdırmanın) universallığı onun mövcudluğunu da universalizmə müncər edir: mif dünyanın əlvanlığını bütövlükdə ifadə etdiyi kimi, həmin əlvanlıq da mifin ifadə vasitələrinin əlvanlığını şərtləndirir. Kosmoloji çağ insanının bütün özünüifadə və davranış vasitələri mifə çevrilir. Bu, mifin (mifoloji dünya modelinin) özünəməxsusluğu ilə bağlıdır. Bəşər düşüncəsinin tarixinə vahid sistem kontekstində teokosmik-ontoloji baxış reallaşdıran A.İslamzadənin yazdığı kimi: «Mif bədii-epik mətn tipi kimi təhkiyə üsulu ilə qavranılır. Yəni inanc olan mifin sistem kürəsindən qopan hissəciklər ifadələndikcə obraz-personaj görüntüləri meydana çıxır. Halbuki bu görüntülər olmasa belə, mif inanc hadisəsi kimi dəyişməz olaraq qalır. Arxetiplər, modelləşdirilmiş dünya obrazı təfəkkür hadisəsi olaraq ifadə planında inancı obrazlaşdırır, lakin inanc idrakdan üstün hadisə olaraq paradigmatik görüntülərdən asılı olmur; ...mif inanc olaraq təhkiyə kimi təzahür edən mifdən asılı deyil, əksi-

nə, onun zahirə çıxma səbəbidir. Burada inanc olan mifi təhkiyə olan mifdən fərqləndirən «inanc» istilahı din anlamında işlənməklə... iradi olaraq idrakdan üstün hadisə hesab olunur. Çünki idrakı yaradan haqqındakı bilgiləri idrak yarada bilməz... Beləliklə, mif strukturunda inancdır, ifadə planında təhkiyədir. Təhkiyə üsulu olaraq variantlaşan görüntülər paradigmatik olaraq epikləşməkdədirsə də, invariant sxemi olaraq inanc olan mifdən ayrılan hissələr və yaxud hissəciklərdir» (116, 500).

A.İslamzadənin bu fikrində mif təhkiyə-epik ifadə planında götürülsə də, müəllifin indi müraciət edəcəyimiz növbəti fikri onun epik plana, O.Freydenber kimi, ifadə planlarından biri olaraq yanaşdığını göstərir. Lakin A.İslamzadənin «mif» anlayışı həm də orijinaldır. O yazır: «Onu da qeyd edək ki, burada «mif» anlayışı şərti olaraq işlənir. Ola bilsin ki, «mif» söz olaraq daha arxaik bir anlayışın ekvivalenti kimi də işlənə bilər. Digər halda isə «mif» sözünün funksionallaşmış ibtidai bir anlayışdan törəməsi də güman edilir. Lakin bu anlayışı izah edən mahiyyət yenə də mifin ilkin başlanğıcla bağlı terminoloji şərtini nəzərə çatdırı bilər» (116, 500-501).

Oğuz arxaik dünya modeli də oğuz mifoloji düşüncə sistemini özündə əks etdirir. Bu model bizim tədqiqatımızda ritual-mifoloji model kimi bərpa olunur. «Rituallıq» burada «mifoloji» yanaşı bərpanın əsas şərtlərindəndir. Başqa sözlə, oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpası ritual-mifoloji modelə istinad etmədən yarımçıq alınır. S.A.Tokarevin göstərdiyi kimi, «mərasimin (ritualın) miflə bağlılığı tədqiqatçılar tərəfindən çoxdan qeyd olunmuşdur. Mərasim sanki mifin səhnələşdirilməsini təşkil edir, mif isə icra olunan mərasimin izahı, yaxud əsaslandırılması, onun şərhini kimi çıxış edir» (360, 235). C.Bəydilinin yazdığı kimi, «mif və mərasim əski mədəniyyətlərdə funksional, struktur bir bütövlük içərisindəydi. Mifoloji dünyaduyumu öz ifadəsini yalnız sözlü şəkildə deyil, praktik olaraq da ayin-mərasimlərdə tapırdı. Mif ilkin halında mürəkkəb ritual misteriyaları şəklində oynanır, çox zaman bu və digər mərasimi izah edir, onun keçirilməsini sanki «hüquqi baxımdan» əsaslandırır» (44, 250). A.İslamzadə yazır: «Mif ritual hadisəsi olaraq avazın (musiqinin), sözün (bədi-epik ifadənin) və yaxud sözsüzlüyün (mimika və pantomimika) və rəqsin sinkretik əlamətlərini özündə cəmləyir ki, burada mif inanc mənbəyi kimi əsas səbəb rolunu oynayır, ritual ifadələnmə isə janr spesifikasiyasını ortaya çıxarır» (116, 500).

Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli mifoloji informasiyanın tematik-klassifikativ tipi baxımından kosmoqonik, kosmoloji və esxatoloji təsəvvürlərin sistemidir. Kosmoqoniya kosmosun (dünyanın, gerçəkliyin) yaradılış başlanğıcını, kosmologiya formalaşmış kosmosun strukturunu, esxatologiya kosmosun (şərti) sonunu nəzərdə tutur. Bu, vahid prosessual sistemdir və burada başlanğıc (dünən),

mövcud olan (bu gün) və sonun (sabah) biri-biri ilə bağlılığı mifin və ritualın vəhdətində təzahür edir.

M.Məmmədov yazır: «Mifin bu və digər tipə daxil edilməsi hadisənin şərh edilmə xüsusiyyətindən, obrazın daşdığı funksiya və məntiqindən, mifoloji qəhrəmanın fəaliyyət göstərdiyi və qarşılıqlı əlaqədə olduğu obrazlar sistemindən asılıdır» (153, 11).

Bu anlamda, M.Eliadeye görə: «Nəyinsə «mənşəyindən» bəhs edən istənilən mif kosmoqonik təsəvvürləri nəzərdə tutur və inkişaf etdirir. Mənşə haqqında mif struktur nöqtəyi-nəzərindən kosmoqonik miflə müqayisə olunur. Belə ki, dünyanın yaradılması «təyinatına görə yaradıcılıqdır», onda bu halda kosmoqonik mif bütün yaradıcılıq təzahürləri üçün örnək olan modelə çevrilir» (384, 48). «Ona görə də mənşə haqqında bir sıra miflər dünyanın kosmoqonik quruluşunun təsvirindən başlanır» (384, 49). Yaxud prof. F.Bayat yazır: «Mifoloji sistemin sadəcə təsviri belə kosmoloji modelin varlığı anlamına gəlir. Kosmoqoniya mifoloji dünya modelini kosmik miflə təsvir etməkdən başqa bir şey deyildir» (233, 77).

Kosmoqoniya yaradılış prosesinin modelidir. C.Bəydili türk yaradılış miflərindən bəhs edərkən kosmoqonik miflər haqqında kosmoloji görüşlərin ifadəsi, kainatın məkan-zaman ölçülərinin təsvirini verən mətnlər kimi bəhs etmişdir. Alim belə hesab etmişdir ki, bu mətnləri kosmoloji miflər də adlandırmaq mümkündür və onlar mifopoetik dünyagörüşün şəkilləri arasında xüsusi yer tutur (49, 92). M.Məmmədova görə: «Mifoloji düşüncədə kosmoqonik proses müəyyən zaman və məkan sərhədləri olan dövrü hadisə kimi qavranılır» (158, 41). A.K.Bayburin mifoloji kosmogenez haqqında yazır ki, «bu təsəvvürlərin gerçəkləşməsinin əsas forması xaosun kosmosa çevrilməsindən danışan kosmoqonik miflərdir» (274, 63). «Bu təsəvvürlərin gerçəkləşməsi» bizə artıq kosmoloji dünya modelini (kosmologiyayı) formalaşmış kosmosun strukturunu, A.K.Bayburinin ifadə etdiyi kimi «mifoloji, ritual, dil mətnləri, maddi mədəniyyət abidələri əsasında bərpa olunan kainat obrazını» (273, 61) verir.

Kosmoqonik, kosmoloji təsəvvürlər qırılmaz şəkildə esxatoloji təsəvvürlərlə bağlıdır. C.Bəydili qeyd edir ki, «esxatoloji miflərdə dünyanın sonunu səciyyələndirən əlamətlərdən, məhşər günündən, kosmik qəzadan danışılır. Bu mənada, kosmoloji modelin son sərhədinin işarəsi kimi çıxış edən həmin miflər, əslində, kosmoqonik miflərin dəyişik şəklidir, yəni burada kosmosdan xaosa doğru əks proses baş verir. Lakin yaradılış daimi inkişaf, yenilənmə halında düşünüldüyündən qiyamət öz ardınca dünyanın həm də təzələnməsini gətirən bir dövr olaraq qavranılır» (44, 117).

Beləliklə, esxatoloji təsəvvürlər kosmoloji modelin tərkib hissəsidir və bu model onlarla birlikdə tamlıq əldə edir. M.Məmmədov bu barədə geniş ümumiləşdirmə əsasında yazır ki, esxatoloji miflər zamanın ən mühüm hadisələrini şərh edən, izah edən miflərdən fərqli olaraq dünyanın sonu haqqında məlumat verir. Esxatoloji miflərdə dünyanın və onun elementlərinin məhvi, ümumdünya daşqını, daşqın zamanı yerin, qurunun məhvi, kosmosun xaotikləşməsindən və s. danışılır» (157, 208; 155, 88).

Esxatoloji miflər öz zaman təyinatına görə gələcəklə bağlıdır. «Miflərin keçmişin mifoloji zamanın ən əhəmiyyətli hadisələrindən danışan böyük hissəsinin əksinə olaraq, esxatoloji miflər dünyanın gələcəkdəki sonu haqqında peyğəmbərlik edir» (331, 670). Yaxud başqa bir ümumiləşdirici qənaətə görə: «Mifologiya başlanğıcla sonun, başqa cür desək, kosmoqoniya ilə esxatologiyanın şərhindən başqa bir şey deyildir» (34, 27).

Beləliklə, ritual-mifoloji dünya modeli kosmoqonik, kosmoloji və esxatoloji təsəvvürləri özündə birləşdirməklə mifoloji dünyanın başlanğıcını (dünənini), bu gününü və sonunu (sabahını) biri-biri ilə qovuşdurur. Bu, bütöv bir sistemdir və istənilən dünya modelinə münasibətdə olduğu kimi, oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bərpası da özünə münasibətdə sistemli yanaşma tələb edir.

Oğuz mifi düşüncə hadisəsi olaraq türk mif metamodelinin paradiqmasıdır. M.Məmmədov yazır: «Türk xalqlarının həyatında dünyanın yaranması, kosmoqonik görüşlərlə bağlı yaradılış dastanları mühüm yer tutur» (154, 99). Müəllifin bu sözləri eyni ilə türk yaradılış dastanlarının bariz nümunəsi olan «Oğuz kağan» mifinə və onu özündə yaşadan «Oğuznamə» eposuna aiddir.

MİFOLOJİ KOSMOGENEZ MODELİ

Burada oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bərpası bizim birinci fəsildə irəli sürdüyümüz metodoloji tezislərə dayanır:

Birinci tezis: Oğuz mifi etnik özünüifadənin düşüncə kodu olaraq türk etnosunun aparıcı laylarından olan oğuzların etnokosmik düşüncə və mətn hadisəsidir.

Bu tezis təhlilin istiqamətini düşüncə hadisəsi olan oğuz mifinin gerçəkləşdiyi mətn oğuz mifinin üzərinə yönəldir. Lakin oğuz mifi istər düşüncə, istərsə də mətn hadisəsi kimi oğuz mifik-kosmoloji epoxasında qalmışdır. Bu halda əldə etdiyimiz digər tezis bizi oğuz mifinin transformativ mətn sisteminin üzərinə yönəldir.

İkinci tezis: Oğuz mifi etnik epos kontekstində janr və say baxımından zəngin mətn korpusu ilə təmsil olunan oğuz eposunun arxetipidir.

Oğuz mifi mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid zamanı parçalanmış və oğuz-türk tarixi şüurunun, demək olar ki, ictimai formalarının hamısının əsasını təşkil etmişdir. Bu mənada, oğuz mifini «oğuz» adı (universum-işarəsi) altında bilinən bütün mətnlərdən bərpa etmək olar. Lakin bərpanın əsas obyektı oğuz eposudur. Bu, hər şeydən öncə onunla bağlıdır ki:

Üçüncü tezis: Oğuz eposu oğuz mifinin paradıqmalar sistemini təşkil edir.

«Oğuznamə» adı altında bilinən epos bütün tarixi və ədəbi variant və versiyaları səviyyəsində bizə Oğuz kağan haqqında mifi təqdim edir. Başqa sözlə:

Dördüncü tezis: «Oğuz mifi» konkret sintaqmatik mənasında Qara xanın oğlu Oğuz kağan haqqında mif-mətnidir.

«Oğuznamə» tipologiyasına görə qəhrəmanlıq eposudur. Bu onunla bağlıdır ki, o, ilkin olan «Oğuz kağan» qəhrəmanlıq mifinin epik transformasiyasıdır. O.Freydenberq yazır: «Ən qədim miflər qəhrəmanlıq mifləridir... Qəhrəman məzmununa görə kosmik anlayışdır: bütün görünən dünya onun təcəssümüdür (379, 49). «İlkin miflər formasına görə qəhrəmanlıq mifləridir. Qəhrəmanlıq mifləri ibtidai insanın hərəkətlərində, nitq aktlarında, mimikada,... daha sonralar mahnılarda, rəqslərdə, ən elementar musiqinin özündə təsvir olunur. Onların süjeti vahiddir kosmoqonik-esxatoloji süjet» (379, 62).

Türk dastanlarında etnik mənlilik hissənin qəhrəmanlıq (bahadırlıq) ilə sıx bağlı olduğunu vurğulayan M.Allahmanlı yazır ki, «hun-oğuz dastanı hesab olunan «Oğuz Kağan»da bu duyğunun güclü aparıcılığını qəbul edirik və qədim türk das-

tanlarının hamısında məhz bu hiss alplığın təcəssümündə verilir və bütün başqa hadisələr epizodik səciyyəli olmaqla bahadırlığın açılışına xidmət edir» (29, 45).

Ümumiyyətlə, qəhrəmanlıq, əgər prof. A.Nəbiyevin «Oxşar dəyərlərin gen qaynağı geneoloji nəzəriyyə»sindən (165) çıxış etsək, bütün türk dastanlarını, o cümlədən «Oğuznamə»ni vahid genetik başlanğıca (gen birliyinə) «qəhrəmanlıq geneoloji arxetipinə» bağlayır. Bu arxetip mifoloji nüvəni təşkil edir. A.Nəbiyevin yazdığı kimi, «sivilisasiyanın vahidləşməsində, bütövləşməsində özünəməxsus payı olan türk xalqları folklorunda oxşarlıqların həcmi və amplitudası intəhasız olub, folklor yaradıcılığının geniş çevrəsini əhatə edir; ...zəngin yaradıcılıq ənənələrinə malik olan bu xalqlar dünya eposşünaslığına oxşarlıqlarla zəngin «Kitabi-Dədə Qorqud», «Qaraqoğlu», «Alpamış», «Manas», «Maaday Qara», «Koroğlu» və s. kimi qüdrətli eposlar bəxş etmişdir. Adət-ənənə, mərasim-ritual eynilik oxşarlıqları ilə bərabər bu xalqların epik ənənələrindəki oxşar süjetlər dünya xalqlarının analoji nümunələri ilə eynilik, bənzərlik baxımından az fərqlidir... Onlar hamı üçün müştərək olan bir qaynaqdan süzülüb gəlmişdir» (167, 44).

Qəhrəmanlıq tipologiyasının bütün mifoloji sistem element və xassələrini özündə daşıyan «Oğuznamə» eposu da qəhrəmanın Oğuz kağanın doğuluşu ilə başlanır. «Doğuluş» bir mifologem olaraq mifoloji kosmogenezin əsasını təşkil edir. Mifoloji dünya modelində gerçəkləşən dünyanın strukturunun bütün özünəməxsusluğu bu doğuluşa müncər olunur. Doğuluş öz strukturuna görə qatbaqat paradiqmatik quruluşa malik mürəkkəb semiotik sistemdir. Burada doğuluş yaradılışla bağlı müxtəlif süjet, mifologem və obrazlar biri-biri ilə parallelləşmiş və biri-birinə transformasiya olunmuşdur. L.A.Sedov yazır: «Doğuluş ən qədim zamanlardan ümumən məhsuldarlıq, xüsusən yerin həyatyaradıcı qüvvəsi ilə əlaqələndirilmişdir (...). Eləcə də heç bir canlının ölməməsi, yenidən dünyaya qayıtmaq üçün yalnız müvəqqəti olaraq ölməsi və təkrarən doğulması haqqındakı təsəvvür də doğuluşa bağlıdır. Doğuluş haqqındakı təsəvvürlərin «kosmikləşdirilməsi», bioloji, seksual təzahürlərin astral, planetar səviyyələrə keçirilməsi prosesləri (müqayisə et: günəşin və ayın ölmə və dirilmənin simvolikasındakı xüsusi rolu; artıq neoloit dövründə qadın və kişi işarələrinin günəş və ay işarələri ilə tədrici əvəzlənməsi qeyd olunur) və başqa təbiət prosesləri mifopoetik düşüncənin inkişafının bir qədər sonrakı dövrü ilə bağlıdır» (347, 385).

«Oğuz kağan» mifində də müxtəlif mifoloji təsvir kodlarının (zooloji, antropoloji, astral və s.) biri-birinə kodlaşmasını müşahidə edirik. Oğuz kağanın bir insan olaraq doğuluşu eyni zamanda canlı və cansız dünyanın bütün mənalı ünsürlərinin doğuluşunu özündə işarələyir. Bu da öz növbəsində həmin kodları təcəssüm etdirən mif tiplərinin bir-biri ilə paradiqmatik bağlılığından irəli gəlir. Bütün miflər vahid kosmoqonik mif ətrafında birləşir.

V.N.Toporov yazır ki, kosmoqonik miflər və kosmoloji təsəvvürlər mifopoetik dünyagörüşün başqa formaları içərisində xüsusi yer tutur. Ona görə ki, bu miflər kainatın məkan-zaman ölçülərini, başqa sözlə, insanın mövcudluğunun baş verdiyi şəraiti təsvir edir və mif yaratmanın obyektinə ola bilən hər şeyə ona yerləşdirilir (367, 6).

Kosmosun (dünyanın, təbiətin) və insanın yaradılışı vahid mif sistemini təşkil edir. Bu halda kosmoqonik və antropoqonik miflər eyni yaradılış mifinin paradiqmaları olur. V.V.İvanov yazır: «Antropoqonik miflər insanın mənşəyi (o cümlədən yaradılması) haqqındakı miflərdir. Antropoqonik miflər kosmoqonik miflərin tərkib hissəsidir» (297, 87).

Yaradılışla bağlı bütün miflər, o cümlədən təbiət ünsürlərinin, astral elementlərin yaradılışı ilə bağlı təsəvvürlər eyni nüvə ətrafında birləşir. Burada eyni olan yaradılışın təkcə mexanizmi funksional strukturu deyildir. Mifoloji düşüncədə cansız olan astral elementlərlə canlı elementlər eyni paradiqmada qovuşur. V.V.İvanov astral miflər haqqında yazır ki, onlar bürclər, ulduzlar, planetlər haqqında miflərdir. Astral miflərin tipoloji baxımdan erkən qrupunda ulduzlar və bürclər çox hallarda heyvan görkəmində təsəvvür olunur. Belə miflərdə tez-tez heyvanların ovundan bəhs olunur (298, 116). Başqa sözlə, göy cisimləri ilkin miflərdə heyvan obrazında, onların arasındakı münasibətlər isə ov prosesi kimi təqdim olunur.

Maraqlı və qanunauyğundur ki, V.V.İvanovun müəyyənləşdirdiyi model Oğuz kağan mifi üçün də səciyyəvidir. Burada insanın (Oğuzun), xalqın, toplumun (Oğuz xalqının), heyvanın, göy cisminin yaranması vahid prosesdir və ovçuluq bu prosesin əsas yaradılış formuludur. Bütün yaradılış kodları və paradiqmaları vahid invariantda birləşir. A.Acalovun yazdığı kimi, «bu miflərin hamısı vahid total mifin müxtəlif «dillərdə» ifadəsidir. Müasir etnologiya terminləri ilə desək, arxetip sayıla biləcək məlumat (informasiya) eyni vaxtda bir neçə kod sistemi ilə verilir: həmin məlumat kosmoqonik miflərdə kosmos, genealoji miflərdə cəmiyyət, təqvim miflərində təbiət anlayış və terminləri ilə ifadə olunur» (18, 16). «Bu yaxınlıq və səsləşmə həm struktur, həm də semantik səviyyədə ola bilər. Etnoqonik və təqvim mifləri əksər hallarda kosmoqonik miflərin tərkib hissəsi olaraq təqdim edilir. Bəzən isə kosmik obyektlər etnoqonik prosesin tərkib hissəsi olaraq təqdim edilir» (21, 50).

Oğuznamələr Oğuz kağanın (xanın) doğuluşunu bizə biri-birindən fərqlənən iki variantda təqdim edir. Belə ki, «Oğuznamə»nin uyğur versiyasındakı doğuluş bütün digər variantlardan fərqlənir. Başqa variantlar öz yazılma dövrü və ideoloji ruhuna görə müsəlman oğuznamələridir. Uyğur «Oğuznamə»si də dövrünə görə müsəlman oğuznaməsidir. Lakin prof. F.Bayatın yazdığı kimi, «əlyazmada ərəb və fars sözlərinin olmaması («dost» və «düşmən» sözləri istisna olmaqla), əski

lüğət tərkibi onun ilk variantının eradan əvvəl yazıya alındığı fikrini söyləməyə əsas verir» (37, 267). Başqa sözlə, bütün digər variantlarda çox güclü islamiyyət ruhu olsa da, bu dastan məzmunu və ideologiyasına görə daha arxaıkdir və bu mənada onda təqdim olunan kosmoqonik mif daha canlıdır.

K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu nəşrində Oğuzun doğulması belə təsvir olunur:

Kenə künlərdən bir kün Ay kağannun gözü yarıb

bodadı, erkək oğul toğurdı (175, 10).

Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladı,

erkək oğul doğdu (175, 10).

F.Bayat nəşri:

...kenə künlərdən bir kün ay kağan nunq

gözü yarıb butadı erkək oğul toğurdı... (33, 110)

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın

gözləri yaradı, bir oğlu oldu (33, 124).

Göründüyü kimi, Oğuz kağanı anası Ay kağan dünyaya gətirir. Burada tədqiqatçıların indiyə qədər diqqət vermədikləri orijinal doğuluş mifologemi «*gözdən doğulma*» müşahidə olunur. Həmin mifologemin indiyə qədər öyrənilməməsi mətni orijinaldan tərcümə edən mütəxəssisləri də doğuluşu bildirən sözün dilimizdəki evkivalenti kimi fərqli sözlərdən istifadə etməyə sövq etmişdir. Belə ki, F.Bayat öz verdiyi mətndəki «Ay kağan nunq gözü yarıb butadı» (33, 110) ifadəsini «Ay kağanın gözləri yaradı» şəklində (33, 124), K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu verdikləri mətndəki «Ay kağannun gözü yarıb bodadı» ifadəsini «Ay kağanın gözü parladı» şəklində (175, 110) çevirmişlər.

Beləliklə, F.Bayatda Oğuz kağan Ay kağanın «gözlərinin yarılması (yarılması S.R.)» ilə, K.V.Nərimanoğlugildə «gözlərinin parlaması» ilə doğulur. Hər iki halda Oğuz Kağanın doğulması anası Ay Kağanın gözləri ilə bağlıdır və o, Ay Kağanın gözündən (gözlərindən - ?) doğulur.

«Gözdən doğulma» mifologem kimi, oğuz kosmogenezində oğuz dünyasının yaradılmasını nəql edir və xüsusi semantik aktuallığa malik funksional formullardan biridir. Oğuz mifinin struktur dinamikasının ilkin və əsas elementlərindən olan «gözdən doğulma» mifologemi oğuz mifində işarələnmiş kosmosun funksionallığını şərtləndirən struktur mexanizmi və onun işinin özü olmaqla sonradan oğuz eposuna da transformasiya olunmuşdur. Onu Oğuz eposunun sintaqmatik və paradiqmatik strukturunda bərpa etmək mümkündür.

Burada öncə kosmoqonik informasiyanın təşkil olunduğu semantemlərə diqqət edək:

Ay göy cismi (*astral kod*);

Ay kağan kağan kimi göyün ayla bağlı sferasının (gecənin, qaranlığın) hakimi (*siyasi-astral kod*);

Ay kağan Oğuz kağanın anası (*antropoloji kod*).

Beləliklə, Ay kağan, öz semantik strukturuna görə semiotik obraz, yaxud O.Freydenberqin təbirincə: obraz-metaforadır. Mifoloji metafora bədii metaforadan fərqli hadisədir. O. Freydenberq yazır ki, «forma özünün daxili tərkibinə oxşamır və semantikanı onun formalarında öyrənmək mümkün deyildir. Sadə desək, mifoloji metafora mifoloji obrazın formasıdır. (...) Forma məzmunun varlığıdır. O, müəyyən tarixi çağın gerçəklərini aşkara çıxarıb konkretləşdirir və məzmun formaya öz fərqlilik dilinə görə borcludur. (...) Mifik obrazın istənilən nümunəsində yaxşı görünür ki, forma nə isə məzmun olmaqdan başqa şeydir. Lakin eyni dərəcədə yaxşı görünür ki, metafora bütövlükdə obrazın özü yox, obrazın konkret funksionallaşmasıdır (funksionallaşma halıdır S.R.) və forma məzmununa məna fərqlərinin yeni xüsusiyyətlərini, məhdudiyətlər, daralmalar, tarixi dəqiqlik verir, şərtlilik və varoluş verir» (379, 22). (Başlıcası S.R.): «Mifoloji obraz nəyi təqdim edirsə, həmişə onu ifadə edir və nəyi ifadə edirsə, ancaq onu təqdim edir» (379, 190).

Ay kağan mifoloji obrazı mifoloji metafora kimi bədii metaforadan (obrazlı müqayisədən) tamamilə fərqlidir. Bədii metaforada bir obraz digərinin vasitəsi ilə ifadə olunur (işarələnir). Lakin mifoloji metaforada işarə edən və işarə olunan öz obrazını (özünü) eyni zamanda saxlamaqda davam edir. Bu baxımdan, Ay kağan göydəki Ayı, Oğuzun anası olaraq insanı, kağan olaraq sakral-siyasi hakimiyyəti eyni zamanda ifadə edir. Birinin varlığı digərində işarələnməklə itmir, qalmaqda davam edir. Kosmoloji çağ oğuzu üçün göydəki Ay eyni zamanda onun ulu babası Oğuzun anası, eyni zamanda gecənin hakimi kağandır. Bu, mifoloji düşüncənin özünəməxsus «metaforizmi» ilə bağlıdır. Y.M.Meletinski göstərir ki, həmin «metaforizmin» mahiyyəti «ictimai kateqoriya və münasibətlərin ətrafdakı təbiət

mühitinin «obrazları» vasitəsi ilə təqdim olunmasından və əksinə, təbiət münasibətlərinin ictimai münasibətlərlə «şifrələnməsindən» ibarətdir» (325, 232).

Beləliklə, Ay kağan metaforasında oğuz sosial münasibətlər modeli obrazlaşmış, eyni zamanda kosmik münasibətlər modeli şifrələnmişdir. «Gözdən doğulma» mifologemi obraz kimi özündə Günəşin batıb-doğmasını, Gündüz-Gecə, Günəş-Ay münasibətlərini «şifrələndirir».

«Gözdən doğulma» mifologemi mürəkkəb struktura malikdir. Burada «doğuluş» invariantı həm paradiqmatik-sinxron sıra və cərgələr, həm də transformativ-diaxron törəmələr sistemi yaratmışdır. Diqqəti Ay kağanın Oğuzu necə doğmasından öncə onun «*ana-doğucu*» *funksiyası* cəlb edir.

Mətnə onun Oğuzu doğması aydın şəkildə göstərilmişdir: «...erkək oğul toğurdı» (175, 10). Bu halda o, anadır. Ancaq iki sual meydana çıxır:

1. Ay kağan anadırsa, ata kimdir?

Bu sual kosmik münasibətlərin sosial münasibətlərdə şifrələnməsi modeli ilə yaranır. Sosial model doğuluşun ata-ana münasibətlərinə söykənir. Lakin Ay Kağanın sakral başlanğıca aid olması, kosmik başlanğıc elementinin sakral-profan aspektində cüt-tək modeli çərçivəsində də qavranması və s. digər sualı qoymağa imkan verir.

2. Ay kağan atadır, yaxud ümumiyyətlə, həm ata, həm də anadır?

Prof. M.Seyidov Oğuzun ata-anasının kimliyini araşdıraraq, atasını Buğa//Buqa kimi müəyyənləşdirmişdir (207, 15-16). Məsələ ilk baxışdan göründüyü kimi sadə deyildir. Uyğur «Oğuznamə»sində Oğuzun atası birmənalı şəkildə görünür. Bu, ehtimallar yaradır:

Birincisi, Günəş-Ay əfsanələri (mifləri) Azərbaycan, ümumtürk və dünya folklorunda geniş yayılmışdır. Prof. M.Seyidovun yazdığı kimi, «əski xalqların, o sıradan Azərbaycan xalqının soykökündə dayanmış qəbilələr, qəbiləbirləşmələri kosmik aləmi, təbiəti Günəşi, ayı, ağacları, heyvanları, çayları, dağları mifikləşdirmişlər» (205, 32). Bu əfsanələr indiki halda Ay kağan ana olarsa, «Günəş kağanı» ata olaraq qəbul etməyə imkan verir. Lakin elə həmin Azərbaycan əfsanələrinin özü Ayı kişi, Günəşi qadın kimi də götürməyə imkan verir. Burada sabitlik yox, dəyişkənlik var. Prof. F.Bayat yazır: «Dastanda Ay kağan qadın başlanğıcı kimi təqdim olunur. Ayın kişi başlanğıcı kimi təsəvvür edildiyi mətnlər daha çoxdur» (33, 141).

İkincisi, uyğur «Oğuznamə»si «ata başlanğıcı» mövzusunda yalnız ehtimallar etməyə imkan verir:

Olsun dedilər. Onun şəkli budur.

Bundan sonra sevinc tapdılar.

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri

Yarıdı, bir oğlu oldu (33, 124).

Prof. F.Bayat yazır: «Əlyazmada «onun şəkli budur» cümləsindən sonra öküz şəkli çəkilib. Araşdırıcıların əksəriyyəti bu şəkli yenicə doğulmuş Oğuzla aid edirlər» (33, 141). Lakin bu, mətndən dəqiq anlaşılmır. Öküz şəklinin doğulacaq Oğuzla, onun atasına, yaxud Ay kağanın özünə aid olması birmənalı olaraq bilinmir.

Atanın mətndən görünməməsi partogenetik motiv kimi Ay kağanı həm ata, həm də ana hesab etməyə imkan verir. Prof. F.Bayata görə: «Ay kağanın Oğuzu dünyaya gətirməsi əski möcüzəli doğuluş motivinə (partogeneza) uyğun gəlir və Oğuzun bakirə, pak hesab olunan Aydan doğulması onu Tanrı oğlu hesab etməyə imkan verir» (33, 141).

Qeyd edək ki, möcüzəli doğuluşun universal arxetipik modeli üçün belə doğuluş rast gəlinəndir. Q.A.Levinton «müqəddəs nigah» adı altında belə motivləri də ümumiləşdirərək yazır ki, mifologiyada kəbin motivlərinin bir sıra növləri vardır. Əsas kəbin mifi yerlə göyün dünyanın yaradılmasını başlayan müqəddəs nigahıdır. Bu nigah daha çox bölünməz «ikicinsli varlığın» əbədi dövləşmə halında olan əzəli mövcudluğu kimi təqdim olunur. Bu varlığın daxilində anadan olan uşaqlar bəzən çölə çıxmaq üçün yeri və göyü aralayır və yaradılış bununla başlayır. Hətta bölünməmiş yer və göyün bir-biri ilə dövləşən şəxsləndirilmiş cütlər kimi təqdim olunmadığı miflərdə də onların yaradıcı tərəfindən bölünməsi müəyyən nikah assosiasiyaları yaradır: demiurq onları aralayır və yaranan məkanı (landşaftla, xalqlarla və s.) doldurur (312, 422).

Levintonun ümumiləşdirdiyi universum oğuz mifi üçün də rast gəlinəndir. Azərbaycan mifoloji mətnlərində əvvəlcə yerin və göyün birləşik olması, sonradan aralanması haqqında mətnlər vardır. O cümlədən Təpəgözün KDQ-də yığnaq adlanan materiyanın içində doğulması, bəylərin vurduqca bu materiyanın böyüməsi və nəhayət, onun deşilməsi ilə Təpəgözün qırağa çıxması arxaik aspektdə belə doğuluşlarla bağlıdır. Digər tərəfdən, Oğuz kağan da Ay kağandan adı doğuluşla yox, gözündən çıxaraq doğulur. Lakin məhz mətn bütün bunların əsasında bizə Ay kağanı nə ata, nə də ana olmayan tək valideyn (ata-ana, yaxud ikicinsli varlıq), yaxud ayrıca olaraq ana, yaxud da ata kimi təsbit etməyə imkan

vermir. Bu, göstərir ki, məsələ analitik-psixoloji metodla araşdırılmalı, Ay Kağanın Oğuzu doğması aktı doğuluşun təhtəşüurdakı arxetipinin ənənəvi mətnlərdə necə və hansı formalarda obrazlaşması aspektində öyrənilməlidir. Burada məsələnin qoyuluşu heç də sadə deyildir. Çünki tanrıçılıqda tək başlanğıc Tanrının cinssiz (nə ata, nə də ana) olması dini hadisə kimi mifdənsonrakı təzahür hesab olunsada (daxron aspekt), analitik-psixoloji aspektdə ilkin arxetiplərə bağlanır (sinxron aspekt). Cütün təkə dayanması diaxron olaraq nə vaxt təzahür etməsindən asılı olmayaraq, o, sinxron olaraq daim var olmuşdur.

«Gözdən doğulma» mifologeminin mürəkkəb paradiqmatik-sinxron və transformativ-diaxron strukturunda Oğuzun Ay kağandan *məhz necə doğulması* oğuz kosmogenezinin semantik strukturunun öyrənilməsində başlıca məqamı təşkil edir. Öncə tədqiqatlar nəticəsində müəyyənləşdirilmiş universum-modellərə diqqət edək.

Oğuzun Ay Kağanın gözündən doğulması astral-kosmik aktın sosial kodla təsviridir. Gözdən doğulma mifologemi kosmoloji çağ insanının qavrayıb psixi təcrübə sxeminə çevirdiyi astral gerçəklikdir. Ümumiyyətlə, mifin ilkin materialını və hərəkət dinamikasını Gündüz-Gecə, Günəş-Ay, Yay (yaz)-Qış (payız) və s. ikili qarşıdurma blokları təşkil edir. Bu astral münasibətlər «gözdən doğulma» mifologemində, Y.M.Meletinskinin ifadəsi ilə desək, «ictimai münasibətlərlə şifrələnmişdir». Başqa sözlə, bu münasibətlər insanın özünə məxsus olan münasibətlər müstəvisində qavranmış və psixi təcrübə formuluna çevrilmişdir.

Oğuzun Günəşin obrazı olaraq məhz Gecənin//Ay kağanın gözündən doğulması Topqarı sarayındakı «Oğuz dastanı»nda Oğuzla həsr olunmuş alqışlardan birində aydın şəkildə belə şifrələnmişdir:

«Cün doğuşu, gen yerdən qopan Oğuz» (255, 41).

Başqa sözlə, Oğuzun qopması (hərəkəti) Günəşin doğması ilə mifoloji-metaforik eyniyyət təşkil edir. Burada, ən azı, beş kodun qovuşmasını müşahidə edirik:

Astral kod Günəşin doğması

Kosmoqonik kod Oğuzun doğulması

Zaman kodu Oğuz-Günəşin sübh nöqtəsindən hərəkəti

Kosmoloji kod Oğuz xanın dünyanın mərkəzindən hərəkəti

Sosial-siyasi kod ... Oğuz xanın hər gün qızıl çadırdan başlayan

Qeyd edək ki, dünya elmində astral-mifoloji formullar zəngin mətnlər əsasında öyrənilmiş və ənənəvi baxışlar ümumiləşdirilərək təsvir olunmuşdur. XIX əsrin görkəmli ingilis etnoqraf və mədəniyyət tarixçisi E.Taylorun «İbtidai mədəniyyət» adlı fundamental əsərinin «Mifologiya» adlanan dördüncü fəslində Günəş və Ay münasibətləri, Günəşin tutulması və batmasının əjdahanın udduğu qəhrəman, yaxud qız görkəmində təsviri, dənizdən qalxan və yeraltı dünyaya girən Günəş, Gecənin və Ölümün ağzı, Göyün gözü və s. kimi məsələlərdən geniş şəkildə danışılır (354, 149-176). Dürlü mifoloji mətnləri ümumiləşdirən alim yazır: «Gündüz gündəlik olaraq gecə tərəfindən udulur və sonra sübh vaxtı azad edilir, zamandan zamana isə, daha qısa müddətə də olsa, Gün tutulmasının, yaxud Qara buludun ağzında belə udulmaya məruz qalır; Yay zülmət Qış tərəfindən məğlub edilib həbs edilir ki, yenidən azad olsun... mif gün-ay tutulmasını şəxsən Günəşin, yaxud Ayın əjdaha tərəfindən yeyilməsi və azad olunması şəklində təsvir edə bilər... qürub vaxtı Günəşin, yaxud Gündüzün ölümü epizodu Gecənin bədənində dalmış xüsusi günəş qəhrəmanı haqqındakı hekayədə dramatikləşdirilə bilər» (354, 160). Günəşin metaforik obrazlarından danışan E.B.Taylor onun «gündüzün gözü», «göyün gözü» kimi metaforalarını göstərir (354, 168-169).

Dünya miflərində Gecə-Gündüz Ay-Günəş, Qaranlıq-İşıq münasibətləri daha çox zooastroloji kodla təsvir olunmuşdur. V.V.İvanov qeyd etmişdir ki, astral miflərin tipoloji baxımdan erkən qrupunda ulduzlar və bürclər çox hallarda heyvan görkəmində təsəvvür olunur. Belə miflərdə tez-tez heyvanların ovundan bəhs olunur. Evenklərdə göy yuxarı dünyanın tayqasıdır. Orada hər axşam günəşi oğurlayıb meşənin qalınlıqlarına aparən kosmik sığın Xeqlun yaşayır (298, 116). Başqa sözlə, Günəş ona görə batır ki, sığın hər gün onu oğurlayır. Bu anlamda, onun hər gün doğması da oğurlanmış Günəşin azad edilməsi deməkdir.

Oğuzun Ay kağandan doğulması motivində əsas element «*göz*» *semantemidir*. V.V.İvanov göstərir ki, gözün oğurlanması, yaxud tanrının onun rəqibi tərəfindən kor edilməsi və tanrının yenidən doğulması üsulu kimi başa düşülən sonrakı sağalması yayılmış mifoloji motivdir (300, 306). «Günəşin gözlə, görmə ilə əlaqəsi bir çox solyar miflərdə (Günəş haqqında miflər S.R.) məşhurdur» (303, 461).

Beləliklə, Oğuz kağanın doğulması mifologemində Ay-Günəş, Gecə-Gündüz kosmik aktları kodlaşmışdır. Ay Kağan gecədir, onun gözü (Ayın özü) isə gecəyə dalmış, batmış, yaxud onun tərəfindən udulmuş (fərqli paradıqmalar mövcuddur) Günəş, yaxud gündüzü bildirir. Oğuz Kağan Ay Kağanın gözündən, başqa sözlə,

onun gözü olaraq doğulur. Burada detallar əhəmiyyət daşımır. Çünki mətnlər transformasiya olunduqca invariantın paradiqmaları bir-birinə çulğalaşmışdır.

Oğuzun «gözdən doğulması» mifologemində «doğuluş», qeyd olundu ki, mürəkkəb paradiqmatik-sinxron və transformativ-diaxron struktura malikdir. Burada «gözdən doğulma» sxemi «gözün çıxarılması» sxemi ilə iç-içədir. Biz bunu «Oğuzun doğulması» motivinin digər paradiqmalarında məhz «gözün çıxarılması» («kor edilməsi») şəklində müşahidə edirik.

«Oğuznamə»nin uyğur versiyasında Günəş-Ay, Gündüz-Gecə münasibətləri Oğuzun doğuluşu mifologemində oppozitiv model olaraq müşahidə olunmur. Lakin bu, zahirən belədir. «Gözdən doğulmanın» başqa oğuznamələrdə biri-birini təsdiq edən «Oğuz xan-Qara xan» paradiqması «Oğuz kağan-Ay kağan» binar modelini məhz oppozitiv model olaraq bərpa etməyə imkan verir.

Qeyd edək ki, «Oğuz xan-Qara xan» modeli müsəlman oğuznamələri üçün xarakterik olsa da, onun epoxal dayanıqlığı, epoxal transformasiyalar zəminində özünü qoruması onu «Oğuz kağan-Ay kağan» invariantının paradiqmasından daha çox, hər iki modeli daha ümumi invariantın paradiqması saymağa imkan verir. Belə ki, A.N.Bernştam «Oğuznamə»də beş epoxal qat müəyyənləşdirmişdir: patriarxal münasibətlərin formalaşması qatı, sinfi münasibətlərin formalaşması qatı, hun çağı (hun sərkərdəsi Mode ilə eyniləşdirmə) qatı, VI-VIII əsrlər türk epoxası qatı, IX-XII əsrlər peçeneq-poloveç epoxası qatı (285, 33). Bundan başqa, R.Şükürovanın yazdığı kimi, Oğuz haqqında əfsanə çox əsrlər ərzində oğuz tayfalarının, səlcuqların, xarəzmşahların və Çingiz xanın sərkərdəliyi altında monqolların yürüşlərinin əks-sədasını özündə inikas etməklə sinxron müasirləşməyə məruz qalmışdır (353, 9).

Uyğur «Oğuznamə»sindən başqa bütün variantlarda Oğuz xan Qara xanın oğludur. Bu, F.Rəşidəddin «Oğuznamə»sindən başlanmaqla müxtəlif müəlliflər tərəfindən nəsr və nəzmlə, müxtəlif həcmələrdə hazırlanmış oğuznamələrin hamısında dəyişməz olaraq qalır. Müsəlman oğuznamələri hesab olunan bu mətnlərdə Oğuz kağan haqqındakı mifik şəcərə, əsasən, Nuh (Əndəlib «Oğuznamə»sində Adəm) peyğəmbərdən (ə.) başlayan islam-xristian şəcərəsi ilə qovuşmuşdur. Məsələnin bu tərəfi tədqiqatçılar tərəfindən çox araşdırılmışdır. Lakin bu kontaminativ şəcərənin içərisində Oğuz şəcərəsi özünü bütün oğuznamələrdə sabit elementlərin sistemi halında qorumuşdur.

Tədqiqatçılar tarixi oğuznamələr üçün əsas mənbəni F.Rəşidəddin «Oğuznamə»si hesab edirlər. Bu «Oğuznamə»nin əsas struktur oxu bütün başqa oğuznamələrdə sabit şəkildə qorunur. Lakin digər oğuznamələrdə müəlliflərin yaradıcılığı olaraq cəlb olunmuş başqa əfsanələr, şəcərə, tarixi hadisə təfərrüatları və s. vardır. Bu da ondan irəli gəlmişdir ki, hər bir oğuznamə bir siyasi

hakimiyyət tərəfindən yazdırılmış və vahid şəcərə zəncirində həmin siyasi hakimiyyətin tayfa həlqəsi, klan mənsubiyyətinin siyasi-ideoloji çalarları qabardılmışdır. Lakin bütün bu «təfərrüatlar» «Oğuz kağan» mifik şəcərə modelinin ətrafında cəmlənmiş, şəcərə modeli bütün variantlarda sabit şəkildə qorunmuşdur.

«Oğuz kağan» şəcərəsi özündə oğuz ritual-mifoloji dünya modelini gerçəkləşdirir. Bu dünya modeli müxtəlif oğuznamələrdə oğuz-türk siyasi hakimiyyətlərinin şəcərəsi kimi gerçəkləşmişdir. «Oğuz kağan» şəcərəsinin struktur əsasında «Oğuz kağan» diaxron-genealoji modeli durur. Oğuznamələrdə reallaşmış oğuz-türk şəcərələrinin hər biri iç qurumuna görə iki struktur qatına malikdir:

Birincisi, «Oğuz xan» genealoji modeli;

İkincisi, «Oğuz xan» genealoji modelinin hər bir türk-oğuz hakimiyyətinin siyasi-etnik özünəməxsusluq kodu səviyyəsində (konkret oğuznaməni yazdıran etnik vahidin bilavasitə özü olaraq) gerçəkləşməsi.

Qatların bir-birinə münasibəti işarəvi paradıqmalaşma səviyyəsindədir. Belə ki, hər bir şəcərədə «Oğuz xan» genealoji modeli həm «struktur nüvəsi – müqəddəs invariant» kimi qalmaqda davam edir, həm də eyni zamanda antropoloji (etnoqonik) kodla paradıqmalaşır – konkret oğuz-türk xalqını onun bütün tarixi boyunca təşkil edir.

Oğuz genealoji dünya modelinin daha bir səciyyəvi cəhəti onun universal-teokosmik informasiyanın təzahür tiplərindən biri olmasında, başqa sözlə, teoinformasiyanın oğuz-türk «milli» kodu ilə (onun vasitəsi ilə) gerçəkləşməsi kimi çıxış etməsində üzə çıxır. Belə ki, oğuznamələrdə təqdim olunan genealoji sxemdə oğuz-türk şəcərəsi əlahiddə hadisə olmayıb, universal ilahi yaradılış modelinin tərkib hissəsidir. Burada oğuz-türk şəcərə modeli səmavi dinlərin (islam, xristianlıq və s.) genealoji modelləri ilə birlikdə vahid teokosmoqonik modeldə birləşir. Məsələn, A.N.Kononovun Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi-tərakimə»sindəki epik-tarixi informasiya əsasında apardığı təsnifatda ümumbəşəri etnokosmik informasiyanın bu iki layı (milli və universal səviyyələri) aydın işarələnib:

«– Bibliya xarakterli xəbərlər (Adəm haqqında rəvayətlər);

– Oğuz-türkmən eposuna əsaslanan xəbərlər: bunların əsasında Oğuz və onun törəmələri haqqında rəvayətlər durur;

– əfsanəvi formada bizə gəlib çatan, amma real əsası olan xəbərlər...» (135, 30).

Təsnifatda məlumatların məzmunca üç bölümə ayrılması onun etnoinformativ qaynağı baxımından ikili strukturunu – milli (oğuz-türk) və universal («Bibliya xarakterli») olmasını yalnız təsdiq edir. Başlıcası bu olmayıb, oğuz-türkmən şəcərəsinin genealoji model baxımından universal teoinformasiyanı yalnız təsdiq etməsi və həmin ilahi bilginin konkret etnokosmik boyasında (kodu ilə) gerçəkləşməsidir. Bu isə ümumtürk etnokosmik düşüncəsinin ilahi kosmoqoniya kontekstində teoinformativ invarianta – teouniversalizmə birbaşa köklənməsi ilə bağlıdır. Türklər səmavi din olan islamı çox asanlıqla qəbul etdilər. Onların düşüncəsində islam təkallahlılığı ilə türk tək tanrıçılığı monoteist harmoniya təşkil edərək vahid teokosmik-universal modeldə birləşdi. Dünya tarixinin bu taleyüklü hadisəsi varlığın ilahi funksionalizminin təzahürü idi.

Rəşidəddin «Oğuznamə»sində Oğuzun özünəqədərki şəcərəsi belədir: Nuh (ə.) Yafət (Olçay xan) Dib Yavku xan Qara xan Oğuz xan. Dib Yavku xanın «dörd hörmətli və şöhrətli oğlu var idi: Qara xan, Or xan, Kür xan və Küz xan. Qara xan taxtın varisi kimi atasının yerini tutdu və padşah oldu. Onun hökmdarlıq əlamətləri ilə çox xoşbəxt bir oğlu doğuldu. Üç gün, üç gecə anasının döşünü götürmədi. Anası onun yaşamasına ümidini itirib qəm-qüسسə çəkdi. O, bir dəfə gecə yuxuda gördü ki, oğlu ona deyir: «Əgər istəyirsənsə mən sənin döşünü əmim, tək tanrıya iman gətir, onu qəbul et və onun sənin üzərindəki hökmünü mütləq bil» (344, 26).

Oğuz mifoloji kosmogenez zəncirində mühüm həlqə olan *yuxu semanteminə* oğuznamə yaddaşının öz linqvistik kodlarında nəzər salmaq. XVI yüzil abidəsi Salar Baba «Oğuznamə»sində:

«Enesi anın hayatıdın məyus bolup gəmnək ve hazın olturor irdi. Bir gice diş-de qördi kim, oğlı ana diydi kim, eger rağbatın bar men sənin sütünnü içkey, men preverdigəri yegənei bi-həmta-ğa iman göltürüb əmr və nəhy-ni kəbul kılığıl» (266, 95).

Təqribən XIII-XIV əsr cığıtay ədəbi dilinə aid edilən (106, 40) «Mənzum Oğuznamə»də:

Tüşində görər oğlu aytu(r) anqa,
eş(i)tsənq anam bir sözüm bar s(a)nqa.
Sin ol t(e)nqriğa büt imanğa ulan,
qoy ol batıl işni bu yanğa ulan.
Əgər mundağ itsənq əmər m(ə)n sini,

yoq ersə ölər m(ə)n nitər s(ə)n mini (160, 14).

Oğuz anasına müsəlmanlığı qəbul etdirir. Bu, onun islamlaşdırma təktañrıçılıq missiyasının ilk aktı olur və bununla da Oğuz xan-Qara xan konfliktini işə düşür. Belə ki, dini qarşıdurma oğuznamələrin əvvəlində aktualdır və əsas etibarilə atası Qara xanla qarşıdurması şəklində təzahür edir.

Əbülqazidə oxuyuruq: «Doğma anası öz uşağını məhv edə bilmədi və Tanrının təkliyinə iman gətirdi. Bundan sonra o oğlan onun döşünü əmməyə başladı. Onun anası gördüyü yuxu haqqında və müsəlman olduğunu gizlədərək heç kimə danışmadı. Ona görə ki, türk xalqı Yafəsdən Alınca dövrünə qədər dindar idilər. Alınca xan hökmdar olandan sonra isə xalqın çoxlu mal-qarası və varı oldu; o, var-dövlətdən sərxoş oldu və Tanrını unutdu; hamı kafir oldu. Qara xan dövründə dinsizlik o qədər gücləndi ki, oğul atasının müsəlman olduğunu eşidəndə [onu] öldürdü və ata da eşidəndə ki onun oğlu müsəlman olub, [onu] öldürdü» (65, 52).

Oğuznamələrdə ilkin «Oğuz xan» mifindəki Təbiət-Cəmiyyət səciyyəli qarşıdurma blokları sosiallaşdırılaraq, din çağının kateqorial aparatına transformasiya olunmuşdur. Oğuzun atası Qara xanla din qarşıdurması daha arxaik mətn olan uyğur «Oğuznamə»sində yoxdur. Ona görə də həmin qarşıdurma bloku öz strukturu ilə diqqəti çəkir.

Oğuznamələrin təqdim etdiyi bu dini qarşıdurma blokunun bir tərəfini islam dini təşkil edirsə, qarşı tərəfi hər hansı bir din yox, məhz dinsizlik təşkil edir. Təhlillər ortaya İslam-Kafirlik blokunu verirsə, islamdan əvvəldə bu, Tanrıçılıq-Dinsizlik (Kafirlik) qoşası kimi «oxuna» bilər. «Şəcərəyi-Tərakimə»də Oğuzun anasının «Tanrının təkliyinə iman» gətirməsi haqqındakı bilgi bu qarşıdurma qoşasının semantik nüvəsində Monoteizm-Politeizm semantik qarşıdurma münasibətlərini bərpa etməyə imkan verir. Əlbəttə, bu semantik qarşıdurma sütununun arxetip pillələrindən birini İslam-Tanrıçılıq bloku təşkil edir («Kitabi-Dədə Qorqud»un «Dəli Domrul» boyunda Dəli Domrul-Əzrayıl qarşıdurma qoşasını yada salaraq). «Oğuznamə»nin bütöv mətn korpusu, o cümlədən onun arxaik mətnləri Oğuz-Kafir qarşıdurma qoşasının arxetipik başlanğıcını bərpa etməyə imkan verir.

Oğuz – kosmos qütbünü, ona qarşı qütbə duranlar – xaosu təmsil edirlər. «Şəcərəyi-tərakimə»də Oğuz xan kosmik nizam qütbünü birmənalı olaraq islam dini kontekstində təmsil edir: «Oğuz danışmaq öyrənəndən «Allah, Allah!» kəlməsi dilinin əzbəri idi. Bunu eşidən hər kəs deyirdi: «O – uşaqdır, nitqi olmadığından nə dediyini özü də bilmir». Ona görə ki, «Allah» – ərəb sözüdür, moğollardan heç bir ata da ərəb dilini eşitməmişdir. Tanrı-təala hələ ana bətnində

Oğuzu özünün sevimlisi (v ə l i) edibdir, ona görə də onun danışığına və ürəyinə öz adını yerləşdiribdir» (65, 52-53).

«Şəcərəyi-tərakimə»də Oğuz nəinki ortodoksal islamı təmsil edir, o, eyni zamanda övliya – vəli (Allahın sevimlisi) səviyyəsinə qaldırılmışdır. Bu baxımdan, onun oğuz ənənəvi etnokosmik düşüncəsindəki müqəddəslik statusu islami kontekstdə də davam edir.

Lakin Oğuz-Qara xan modeli nə qədər transformativ dəyişikliklərə məruz qalsa da, öz arxetipində «Gözdən doğulma» invariantına dayanır. Qeyd edək ki, Oğuz-Qara xan modelində astral-kosmik kod birbaşa Qara xanın adında (qara qararıqlıq), eləcə də metaforik ifadələrdə qorunmuşdur. Məsələn, Əbülqazidə: «Qara xanın böyük arvadından Aydan və Günəşdən daha gözəl oğlu doğuldu» (65, 51).

Ay və Günəş metaforalarını epik-mifoloji yaddaşın arxetipik semantemləri kimi digər mətnlərdə də müşahidə edirik. XVIII yüzil türkmən şairi Əndəlibin yazdığı «Oğuznamə»də Oğuz xanın zəmanə padşahlığına çatması Günəş metaforası ilə vəsfləndirilmişdir:

Birinci basqıcı şahı-zamana

Oquz xandır, toqup, çıkdı cahana.

Türk dünyəsinin başlanqıcı ol,

Bilik dünyəsində in birinci ol (265, 115).

XVI yüzil Orta Asiya tarixçisi Hafizi Tanış Buxarinin verdiyi «Oğuznamə» informasiyasında Gecə-Gündüz, Günəş semantemləri metaforik obraz və kod səviyyəsindədir: «Qara xanın qoşunu xoşbəxt Oğuz xandan ulduzlar günəş doğanda qaçdığı kimi qaçdılar, qoşun bir şəh kimi yox oldu» (291, 58).

Buxaridə məğlub olmuş Qara xanın necə öldürülməsi birbaşa təsvir olunmamışdır. O, yenə də astral metaforalardan istifadə etmişdir: «Döyüşün alovu güclənəndə Qara xanın varlığının məhsulu parlaq qılıncla yandırıldı, onun ümidinin günəşi məhv buludları ilə örtüldü» (291, 58).

Maraqlıdır ki, Oğuzun öz atasının gözünü oxla kor edərək öldürməsi motivi Buxaridə ilkin astral-kosmik invarianta uyğun olaraq yaddaş arxetipi kimi birbaşa «Günəşin gözü və onun kor edilməsi» metaforasında qorunub qalmışdır: «Qılınının qorxusundan şirin öz meşəsində gizləndiyi, iti uçan oxunun qorxusundan qartalın ucalarda uçduğu Oğuz xan bir neçə tərəfdarı ilə kafirlərin sıralarına

hücum etdi. O, yerdən göy qübbəsinə qədər toz qaldırıb, günəşin gözünü tozla doldurdu» (291, 57).

Əlbəttə, Buxarinin dilindəki bütün bu obrazlar metaforalardır. M.A.Salahəddinova yazır: «Hafizi-Tanışın dili mürəkkəb ifadələr ucbatından sintaksisinə görə, obrazlılığı, bədii təsvir vasitələrindən geniş istifadə ucbatından leksikasına görə çətindir»; «...nadir hallarda sadə yazır»; «... bədii təsvir vasitələrini epitetləri, metaforaları, müqayisələri, heperbolaları, alleqoriyaları geniş şəkildə tətbiq edir» (345, 12-13).

Lakin Y.E.Bertelsə görə tarix əsərindəki bu üslub bədii qatı təşkil edir: «Həmişə yadda saxlamaq lazımdır ki, bu tipli əsərlər öz qarşılarına qətiyyənlər ancaq o məsələləri qoymurlar ki, onların həllinə adətən tarixçilər çalışırlar... Bu, məlumat və müəyyən ideoloji təsirlə yanaşı, estetik zövqə də hesablanmış bədii əsərdir» (286, 218).

Demək, Buxaridəki üslub bədii-üslubi, metaforik-məcəzi təsvir dilidir. Bu dil öz strukturu etibarilə, ən azı, iki semantemlər sırasının (işarə edənlər və işarə olunanlar) obrazlı müqayisəsinə əsaslanır. Buxari və digərləri real obrazları məcəzi obrazlarla təsvir və təqdim etmişlər. Bədii məcaz öz arxetipi etibarilə mifoloji məcazdan törəyir və strukturunda mifoloji qəlibləri qoruyur. Bu anlamda, oğuznamələrdə Oğuzun Ay, Günəş metaforaları ilə təqdim olunması, Oğuz-Qara xan oppozitiv modelinin Günəş-Gecə metaforik modelində gerçəkləşdirilməsi, yaxud Oğuzun öz atasının gözünü oxla kor etməsinin Oğuzun Günəşin gözünü tozla tutması (kor etməsi) şəklində məcazlaşdırılması məhz mifoloji-epik yaddaşa bağlıdır. Təsadüfi deyildir ki, prof. M.Seyidov hələ erkən mifoloji tədqiqatlarında «Oğuz» sözü və obrazını Günəş//İşıq ünsürü ilə əlaqələndirmişdir (195, 6).

«Oğuz xan» dünya modeli, eyni zamanda, oğuz türklərinin qavrayıb psixi obraza çevirdikləri gerçəkliyin təsviridir. Bu modelin hər bir elementi dünyanı təsvirin kod vahididir. V.N.Toporovun göstərdiyi kimi, kosmoloji çağ insanının şüurunda «dünyanın təsvir edilməsindən ötrü müəyyən əlifba mövcud idi və Kosmosun əsas elementləri həmin əlifbanın vahidləri kimi çıxış edirdi» (362, 60-61).

Oğuzun öz atası Qara xanın gözünü kor edərək öldürməsi birbaşa «gözdən doğulma» mifologeminin paradigmasıdır. Oğuz-Qara xan modeli bizə «gözdən doğulmanı» «gözün çıxarılması», «gözün kor edilməsi» paradigmalarında təqdim edir. Oğuznamələrin bir qismində Qara xan, sadəcə, öldürülür, digər qismində isə oxla kor edilmə (öldürülmə) qorunub qalmışdır.

Rəşidəddində (XIV əsr) Oğuz-Qara xan döyüşündə atası və əmiləri sadəcə olaraq öldürürlər: «Bu döyüş vaxtı atası Qara xan, əmiləri Kür xan və Küz xan öldürürlər» (188, 18).

Salar Babada (XVI əsr) da eyni durumu müşahidə edirik: «Ol taxı öz nökər və tabılarını yığıb olar birlə harb qılıb. Atası Qara xan, Kör xan və Lör xan birlə harb arasında xatlığa yetişdilər» (266, 96).

Əndəlibdə (XVIII əsr) Oğuzun Qara xanla döyüşü ümumiyyətlə təsvir olunmamışdır. Əsərin girişində onun Adəmdən başlayan şəcərədən olması göstərilir, daha sonra birbaşa Oğuz xanın İt Barak xanla döyüşü haqqında hissə gəlir. Burada onun, sadəcə olaraq, Qara xanın oğlu olması göstərilir:

Qara xan oqlı ol, kim adı Oquz,

Bolup şaxlıkda manəndi-Süleyman (265, 106).

«Mənzum Oğuznamə»də isə (XIII-XIV əsrlər) Oğuz atası Qara xanın gözünü oxla kor edərək öldürür:

Oquzqa y(a)ratqan yarı birdi kör,

atası közini kim oq qıldı kör.

Bir oq zahm(ı) birlə Q(a)ra xan közi

cəhənnəmqa bardı qalıb bu sözi (160, 22).

Əbülqazidə də (XVII əsr) gözün çıxarılması oxla öldürülmə şəklində qorunub qalmışdır: «Döyüş vaxtı Qara xanın başına ox batdı, kim onu atmışdı, bilinmir. Qara xan həmin yaradan öldü» (65, 55).

Buxaridə (XVI əsr), gördüyümüz kimi, Oğuzun Qara xanın gözünü oxla çıxartması «Günəşin gözü və onun kor edilməsi» astral-kosmik metaforasında qorunub qalmışdır: «Oğuz xan... yerdən göy qübbəsinə qədər toz qaldırıb, günəşin gözünü tozla doldurdu» (291, 57).

Burada bir məqamı xüsusi vurğulamaq lazım gəlir: Oğuz-türk epik-mifoloji yaddaşının daha arxaik qatlarına endikcə Oğuz-Qara xan oppozitiv modelinin astral-kosmik kodu (Gündüz-Gecə, Günəş-Ay, Işıq-Qaranlıq qarşıdurması) və «gözün kor edilməsi» motivi daha aydın təzahür edir. Hun-oğuzların mifoloji yaddaşında sürəklil arxetip kimi qorunmuş Mete-Tuman qarşıdurma modeli bunun canlı sübutudur.

«Oğuznamə»nin uyğur versiyasını hun türklərinin dastanı hesab edən prof. P.Əfəndiyev Oğuz-Qara xan motivinin epik modelinin altında, haqlı olaraq, başqa bir mənə qatının durduğunu göstərmişdir: «Oğuz kağan» əsətirində Oğuzun atası və qohumları ilə döyüşməsi və atası Qara xanı öldürməsi, əslində, ənənəvi qəhrəmanlıq aktının başqa bir layıdır». Müəllifə görə, Oğul-Ata qarşıdurmasının dəyişməz funksional struktur sxemi var: «Ümumiyyətlə, bir sıra türk-oğuz dastanlarında oğul və ata arasında gedən mübarizə və oğulun qələbəsi əsas motiv kimi götürülür» (68, 69). Prof. K.Əliyev də ata-oğuz münasibətlər modelini KDQ oğuznamələri üçün ən qabarıq motiv hesab etmişdir (71, 38-39).

Hun-oğuz epik-mifoloji yaddaşındakı Mete-Tuman münasibətləri Oğuz-Qara xan münasibətlərinin eynisidir. Hunlara dair «Hunnu imperiyası» adlı monoqrafiyanın müəllifi N.N.Kradin Modenin (Mete) hakimiyyətə gəlməsi haqqında Çin mənbələrindəki məlumatları geniş şəkildə təhlil edərək onun tarixi yox, epik xarakterli olması qənaətinə gəlmişdir: «Ümumiyyətlə, Modenin hakimiyyətin zirvəsinə qalxması haqqındakı bütün tarix nağılı, yaxud epik əsəri çox xatırladır. Süjet aydın kompozisiya quruluşuna malikdir: iki hissəyə bölünür» (310, 51). Müəllif təhlillər apararaq yazır ki, yuxarıda (Mode haqqında S.R.) qeyd olunan süjetin Oğuz xan haqqındakı əfsanə ilə bir sıra paralellərinin öyrənilməsinə edilən təşəbbüslər Mode haqqında hekayənin tarixi mənbə kimi götürülməsinə tənqidi yanaşmanın düzgünlüyünün dolayısı təsdiqidir. Məlum olduğu kimi, hələ keçən (XIX S.R.) əsrin ortalarında N.Y.Biçurin Mode və Oğuz xanın eyniliyi haqqında öz baxışını söyləmişdir... Sonrakı tədqiqatçılar (A.N.Bernştam, S.P.Tolstov, V.S.Taskin, L.A.Yelnitskiy və b.) həmin ideyaya bu və ya başqa dərəcədə tərəfdar çıxdılar. Oğuz xan haqqında əfsanənin bir neçə versiyası var... Onunla Mode arasında ən parlaq oxşarlıq öz səltənətlərini sol və sağ qanadlara və 24 struktur bölməsinə ayırmalarıdır... Onların hər ikisi hakimiyyəti qəsb etmişlər (hadisələr ovda baş verir). Bir sıra oxşarlıq həm Oğuz xanın, həm də Modenin ilk iki arvadlarına olan antipatiyalarında müşahidə olunur... Nəhayət, Oğuzun oğlu Gün xanın (Modenin oğlu S.R.) Laoşan-şanyüü kimi xanlıqda önəmli inzibati dəyişikliklər apararı İqit-İrkıl-Xoca adında ağıllı məsləhətçisi (Çjunxan Yüenin eynisi) var idi...» (310, 53-54).

Oğuz xanla Metenin əhvalatları o qədər eynidir ki, «hətta, M.Allahmanlının qənaətinə, bir növ Metenin fəaliyyəti Oğuzun fəaliyyətinə yerləşdirilir» (29, 42). Maraqlı və məntiqidir ki, Oğuz-Qara xan qarşıdurma modelinin astral kosmik strukturu Mete-Tuman qarşıdurma modeli ilə həm aşkara çıxır, həm də təsdiqlənir.

Mete adı ilə Oğuz adının fonetik uzaqlığı göz qabağındadır. Lakin semantik uzaqlıq haqqında bunu demək olmaz. Bu obrazlar vahid invariant modelin eyni sütunda duran paradıqmaları kimi eyni, yaxın, oxşar mifoloji yuvaya vahid

semantik nüvəyə aid olmalıdır. Necə ki, Qara adı ilə Tuman adı fonetik baxımdan uzaq olsa da, leksik baxımdan eyni semantik nüvəyə girir. F.Bayatın yazdığı kimi, «Metenin də atasının adı Tumandır, bu söz də qaranlıq anlamı ilə bağlıdır» (231, 161).

Hun tarixinə dair «Böyük Hun imperiyası» adlı fundamental əsərin müəllifi B.Ögəl Tuman haqqında yazır ki, «zəmanəmizdən (eramızdan S.R.) iki yüz il əvvəl hun tarixi üzərində dayanan tarixçilər Metenin atasının adını Çin heroqliflərinə görə Teoman şəklində oxuyub-yazmışlar. İndi isə bu Çin heroqliflərini Tuman yazılışı ilə oxuyuruq... Qədim türklərdəki Tuman adını çincə yazmaq üçün ən uyğun və maraqlı qarşılıq olmalıdır... Tuman şəxs adı Altay dillərində çox yayılmış bir addır» (183, 54).

Çin mənbələrindəki Teoman adının qədim türkcədəki Tuman olmasını «Tumanın qalası» semantemi də təsdiq edir. B.Ögel göstərir ki, VII əsrə dair Çin coğrafiya ensiklopediyası «Sarı çay dolanbaclarının şimal-qərb güşəsindən Orta Asiyaya gedən yolları və yurd yerlərini xatırladarkən bir də Tuman qalası haqqında söhbət açır» (183, 82). «Bir çox dəyərli qaynaqdan da başa düşülür ki, Tuman qalası Orxun və Altay dağlarına gedən əsas yolun üstündə qurulmuşdur»; «Tuman qalası. Yaxud Tuman hasarının olduğu bu yol haqqında sonrakı qaynaqlarda verilən məlumatlar yuxarıdakı məlumatı, demək olar ki, təsdiq etməkdədir» (183, 83).

Teoman-Tumanın qalası oğuz-türk yaddaşında epik lokusa (epik məkan obraz-modelinə) çevrilmişdir. Bu baxımdan, həmin lokusun «KDQ» oğuznaməsində məhz «Tumanın qalası» adı altında qorunması {Məs., XI boyda: «Gözlədilər Şahin Tumanın qələsinə endi» (132, 116)}. Teoman adının öztürkcəsinin Tuman olduğunu təsdiq edir. Bu da öz növbəsində Oğuz-Qara modeli ilə Mete-Tuman modelinin eyni invariantın paradiqmaları olduğunu təsdiqləyir. Ən başlıcası ondan ibarətdir ki, oğuznamə yaddaşı «Tuman» adının «duman» sözündən olduğunu və beləliklə, «Tuman//Duman» və «Qara» adlarının hər ikisinin qaranlığı, gecəni, xaosu bildirməsini aydın şəkildə ortaya qoyur. Bu, eyni dərəcədə KDQ-yə və digər oğuznamələrə aiddir.

Prof. F.Bayat yazır: «Dədə Qorqud» dastanlarında Buğacın atası Dirsə xanla münasibəti, atanın oğulu öldürmək istəməsi, əski Oğuz-Qara xan münaqişəsinin dastan variantıdır. Buna görə də Ziya Göyalp Buğacı Oğuz xanla eyni varlıq olaraq qəbul edir (bax: 243, 103). Buğacın da buğa öldürməsi, onun geniş anlamda buynuzlu olması (bu adın anlamında buynuz kəlməsi görünür) Ziya Göyalpın fikrinin doğru olduğunu söyləməyə imkan verir» (231, 159). Daha dəqiq desək, prof. Z.Göyalp «Buğac xanın Oğuz xan olması ağlabatandır» qənaətini söyləmişdir (242, 70). Özünün əvvəlki araşdırmalarında Buğac-Oğuz-Mete

silsiləsindən bəhs edən prof. Ə.B.Ərcilasun (bax: 241) sonrakı tədqiqatında da öz qənaətinin üzərində qalmışdır (86, 5).

Oğuznamələrdə eyni ilə Oğuz-Qara xan qarşıdurma modelinin paradiqması olan Oğul-Ata (QanlıYavlı-Duman) qarşıdurma modeli var və bu model birbaşa astral-kosmik koda dayanır. Belə ki, Dumanın doğuluşu astral hadisələri işarələyir. Əbülqazi göstərir ki, oğuz hökmdarı Duyly Qaylı vəfat etdikdən sonra onun hamilə olan arvadı bir oğlan doğur. Qorqut ata bu uşağa məhz duman, çən, qaranlıq anlamında olan Duman adını verir: «Qorqut ata dedi: «Qoy onun adı Duman olsun». Xalq dedi: «Ondan yaxşı ad ver». Qorqut ata cavab verdi: «Bu addan yaxşısı yoxdur. Duyly Qayı xan ölən gün bizim yurdumuzu duman bürüdü və qaranlıq çökdü. Bu uşaq duman (vaxtı) doğuldu və ona görə mən (ona) Duman adı verdim. İkincisi, (bütün) qəlbimlə mən ona xoşbəxt tale arzulayıram, ona görə də ona Duman adı verirəm, çünki duman çox durmur, o tezliklə keçir. Dumanlı gün günəşli olur, dumanlı gündən sonra aydın gün olmaya bilməz. Uzun müddət durmayan dumanı mən bu oğlanın gəncliyinə bənzətdim, sonra (peyda olmuş) günəşi (isə) mən bu oğlanın uzun və xoşbəxt həyatına bənzətdim, o böyüyəndə, atasının taxtına oturacaqdır» (65, 78).

Beləliklə, Duman adının qoyulması birbaşa astral-kosmik Günəş-Duman qarşıdurma modeli ilə əlaqələndirilir. Baxmayaraq ki, mətnə Duman uşağın gəncliyinə, Günəş isə onun hakimiyyətinə bənzədilir, ancaq əslində, o, hakimiyyətə demək olar ki, buraxılmır və bu anlamda Duman adı onun çox qısa (100 gün) olan müvəqqəti (ritual) hakimiyyətini bildirir.

Günəş-Duman oppozisiyası bu gün belə xalqımızın ritual yaddaşında yaşamaqdadır. Prof. B.Abdulla yazır ki, Günəşin qarşısını kəsən dumanı qorxuzmaq üçün icra olunan ayin də xüsusi nəğmə ilə müşayiət olunmuşdur. Adətə görə, Günəş əlaməti olan od-ocaq yandırılır. Əl-ələ tutub onun dövrəsinə dolanan adamlar:

Duman, qaç, qaç, qaç!

Pərdəni aç, aç, aç!

Səni qayadan asarlar,

Buduna damğa basarlar,

kimi nəğmələr oxuyurlar (7, 137).

«Haqq-Təala könlünə ilham verən», «qaibdən dürlü xəbərlər söyləyən» Qorqut atanın hakimiyyətin əvəzlənməsi haqqında söylədiyi Duman-Günəş qarşıdurma modeli astral-kosmik qanunauyğunluq sxemidir. Qorqut ata «Duman (Qaranlıq)-Günəş» oppozitiv modelini Duman xana aid edib «Uşaqlıq-Gənclik» paradiqmasında yozsa da, əslində, bu sxem oğuz astral-siyasi düşüncəsinə uyğun olaraq Oğul-Ata qarşılıq modeli çərçivəsində gerçəkləşir. Gündüzün gecəni, Günəşin Ayı, İşığın Qaranlığı əvəz etməsinə uyğun olaraq adının mənası qaranlıq, gecəni bildirən uşaq Dumanı böyüyəndə gənc Duman yox, məhz oğlu əvəz edir.

Digər tərəfdən, Duman semanteminin real tarixi durumu (şəxsiyyəti) yox, mifoloji-kosmoqonik sxemi və mifoloji obrazı bildirməsi Rəşidəddindəki bir bilgi ilə də təsdiq olunur. Burada Duman bir şaman kimi təqdim olunur: «Yavku xan öz oğlu (Ala) Atlı Keş (Dərnəklü) Kayı İnal xanı (Dumanın atasını S.R.) özünün yerinə taxta oturtdu. O sağlığında müxtəlif heyvanları tutmuş, onları öldürmüş, dillərini kəsmiş, bir qutuya qoyaraq vəsiyyət etmişdir: «Əgər oğlum olsa, o, annadan olandan sonra heyvanların dillərini ona verin ki, o, onların dilini öyrənsin». Təsadüfən bu qutu Tuman xan anadan olanda aşkarlandı, bütün dillər ondan çıxdı, onları suda islatdılar və Tuman xana verdilər. Ona görə də Tuman xan böyüyəndə bütün heyvanların dilini bilirdi» (344, 710).

Bütün heyvanların dilini bilmək mediativ funksiyadır, yəni Duman mediasiya etmək, zoodünyaya heyvanlar aləminə getmək qabiliyyətinə malik idi. Onun heyvanların dilini bilməsi, onlarla ünsiyyətdə olması, heyvana çevrilməsi, dönərgəlik qabiliyyətinə malik olması deməkdir. Duman mediator kimi oğuz kosmoloji dünya modelinin, ən azı, 3 qatı və uyğun olaraq 3 davranış kodu arasında hərəkət edə bilir:

Kosmoloji sfera --- Kosmoloji status ---- Mediativ davranış

kodu

Antropoloji qat -- İnsan Duman ----- İnsanların dili

Zooloji qat ----- Heyyan Duman ---- Heyvanların dili

Astral qat ----- Qaranlıq Duman -- Göy cisimlərinin dili

Duman xan heç vaxt real olaraq hakimiyyətdə olmur. Uşaq olduğu üçün onu Göl Erki xan əvəz edir. Daha sonra Göl Erki xan qızını ona verib yenə də uzun müddətə hakimiyyətdə olur. Dumanın oğlu Qanlı Yavlı böyüyür. Hakimiyyəti ana

babasından tələb edir. Duman xanı 100 günlüyə müvəqqəti hakimiyyətə gətirib, sonra oğlu Qanlı Yavlu ilə əvəz edirlər. Burada kosmik-astral davranış modeli hakimiyyətin əvəzlənməsi modelinin hər üç elementi səviyyəsində təsdiq olunur:

- 1. Duman xan:** adının mənası ilə qaranlığı, gecəni, Ayı bildirir.
- 2. Göl Erki xan:** adının mənası mətndə göl-su ilə əlaqələndirilir (65, 78).
- 3. Qanlı Yavlu:** funksiyası etibarilə gündüzü, Günəşi bildirir.

Beləliklə, kosmoloji sxemdə iki element yox, üç element görürük: Günəş, Ay, Su. Gündüz-Gecə qarşıdurma modelinin tərəfləri iki elementdən (Günəş-Ay) təşkil olunduğu üçün bu, ilk baxışdan təzad yaradır. Lakin burada hər şey mifoloji-kosmoqonik qanunauyğunluq sxeminə uyğundur.

Mifoloji dünya modeli binar (ikili) qoşalıkların düzümü kimi təşkil olunur. Qanlı Yavlu-Duman xan qarşıdurma modeli də binar qoşalıqdır. Lakin binar oppozisiyalara K.Levi-Stros (fransız strukturalizmi) və V.Ternerin (Britaniya sosial antropologiyası) baxışlarını birləşdirsək, ikili (binar) qoşalıq bütün hallarda 3 elementin 2 tərəfli qarşıdurma modeli təşkil etməsindən ibarətdir. Başqa sözlə, binar oppozisiya qoşası 3 üzvlü (elementli), 2 tərəfli olur. V.Terner primitiv mədəniyyət təmsalında cinslərin rəng simvölikası haqqında yazır ki, tək cinsi dualizmi (ikiliyi) yox, eləcə də praktiki olaraq dualizmin istənilən formasını daha geniş olan üçüzlü təsnifatın tərkib hissəsi kimi götürmək lazımdır (358, 71).

Burada da kosmik-siyasi qarşıdurmanın iki tərəfi var: Oğul-Ata. Üçüncü element qaynata (baba) müvəqqəti hakimiyyətdə olmaqla bu iki element arasında mediasiya (vasitəçilik, hərəkət) edir. K.Levi-Stros göstərir ki, ilk oppozisiyanın istənilən cütü ikinci cütü, sonra isə üçüncü cütü və s. doğurur (316, 93). O, başqa bir əsərində 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 qoşalıq öz daxili düzümündə 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» (315, 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 ikiüzvlü qoşalıqla əvəz olunur. Ancaq bu ikiüzvlü qoşalıq (binar oppozisiya) öz strukturunda artıq üçüzlüdür. Yəni qarşıduran tərəflərdən biri ikilənir və triada alınır. Triada üzvlərindən biri mediator, başqa sözlə, qarşıduran üzvlər

arasında əlaqə yaradır. Mifin K.Levi-Stros tərəfindən şərh edilmiş (daha doğrusu, modelləşdirilmiş S.R.) strukturu universaldır...» (190, 58).

Beləliklə, 2 tərəfdən ibarət olan qarşıdurma modeli 3 elementdən ibarət olur: 2 qarşı duran element, 1 mediator (vasitəçi) element. Bu struktur dünya modelinin bütün funksional davranış kodları üzrə dəyişməz qalır:

Kodlar: Qarşı tərəf ----- Mediator ----- Qarşı tərəf

Siyasi kod: Varis ----- Əvəzedici ----- Hakim

Antropokod: Qanlı Yavlu ---- Göl Erki ----- Duman xan

Sosial kod: Oğul ----- Qaynata ----- Ata

Astral kod: Günəş ----- Su (Göl) ----- Ay

Temporal kod: Gündüz ----- Alatoran ----- Gecə

Vizual kod: Ağ ----- Qırmızı ----- Qara

Ritual kodu: Ölüm ----- Kiçik ölüm ---- Həyat

(yuxu)

Davranış kodu: Diri ----- Ölüb-dirilən ---- Ölü

Kosmoloji kod: Kosmos ----- Keçid ----- Xaos

Burada 100 günlük müvəqqəti hakimiyyət ritual hakimiyyətidir. Bu, Qanlı Yavlı-Duman xan qarşıdurma modelinin ritual strukturunu da ortaya qoyur. «Oğuz-Qara xan», «Qanlı Yavlı-Duman xan» siyasi əvəzlənmələri ritmi aşkarlamağa əsas verir. Siyasi əvəzlənmələrin ritmi kosmik-astral Günəş-Ay, Gündüz-Gecə, Işıq-Qaranlıq əvəzlənmələrinin ritmini inikas edir. Kosmik-astral ritm oğuz etnosunun siyasi özünü təşkilinin ritual əsasında durur.

Bunun belə olduğu Duman adının birbaşa qaranlığı bildirməsi ilə də təsdiq olunur. Salar Baba «Oğuznamə»sində Dumanın adı Qaramandır: «Qorqut bayat qovmıdan tidi kim, bu oğul adını Qaraman xan qoymak kirek» (266, 110).

Beləliklə, Duman//Tuman həm mifoloji, həm də leksik semantikasını (Salar Babada) etibarilə Qara//Qaranlıq//Gecə//Xaos-u bildirir. Bu anlamda, Oğuz-Qara xan, Mete-Tuman, Qanlı Yavlı-Duman xan qarşıdurma qoşaları Günəş-Ay astral-kosmik invariantının paradıqları olub, geniş mənada Kosmos-Xaos modelini

inikas edir. «Qara» adının xaosla əlaqəsi leksik baxımdan üzdədir: qara//qaranlıq. Maraqlıdır ki, Duman//Tuman adı da mifoloji dünya modeli baxımından birbaşa xaosla bağlıdır. KDQ-də bu, açıq kodla verilmişdir.

XI boyda kafirlər Qazan xanı tutub «Tumanın qələsində» bir quyuya buraxırlar. Dastanda «yeraltı» adlandırılan bu dünya kafirlərin ölülərinin dünyası xaosdur: «Qazanı bu cür gətirdilər, Tumanın qalasında bir quyuya atdılar. Quyunun ağzına bir dəyirman daşı qoydular. Yemək-içməyini dəyirman daşının deşiyindən verirdilər. Bir gün təkürün arvadı dedi: «Gedim Qazanı görüm, necə kişidir ki, bu qədər adamlara zərbə vurmuş?» Arvad gəlib zindançıya qapını açdırdı. Çağırıb dedi: «Qazan bəy, halın necədir? Güzəranın yer altında xoşdur, yoxsa yer üzündə? İndi nə yeyirsən, nə içirsən və nəyə minirsən?» Qazan dedi: «Ölülərinə xörək verdiyin vaxt əllərindən alıram. Həm də ölülərinizin yorğasına minirəm, tənbelərini yedəkləyirəm». Təkürün arvadı dedi: «Qazan bəy, səni dininə anda verirəm, yeddi yaşında bir qızcığazım ölmüşdür, rəhm eylə, ona minmə!» Qazan dedi: «Ölülərinizin arasında ondan yorğası yoxdur, elə ona minirəm!» Arvad dedi: «Vay sənə əlindən nə yer üzündə dirimiz, nə də yer altında ölümümüz xilas olmuş!» Gəldi, təkürə dedi: «Rəhm eylə, o yad oğlunu quyudan çıxar. Yer altında qızcığazımı minirmiş: qızcığazın belini üzər. Qalan ölülərimizi bir yerə yığıb, onlar üçün verdiyimiz xörəyi-yeməyi əllərindən çəkib alır, yeyirmiş. Onun əlindən nə ölümümüz, nə dirimiz xilas olmuş! Dinin eşqinə, o kişini quyudan çıxar» (132, 214-215).

Göründüyü kimi, Qazan «yeraltı dünyada // ölülər dünyasında // xaosda» olur. Xaos Tumanın qalasında yerləşir (Tumanın qalasının birbaşa xaosun özü, yaxud onun keçidi olması irəlindəki fəsillərdə öyrəniləcək). Bu anlamda, «Tuman//Duman» Xaosu Qara//Qaranlıq//Gecəni bildirir. Beləliklə, təhlil olunmuş paradigmaları vahid sistemdə birləşdirdikdə Kosmos-Xaos semantik modelinin aşağıdakı strukturu alınır:

Kosmos ----- Xaos

Oğuz ----- Qara xan

Mete ----- Tuman

Qanlı Yavlı----- Duman xan

Kayi Yavkuy ----- Qaraman

İşıq ----- Qara (-nliq)

Gündüz ----- Gecə

Günəş ----- Ay

Bu semantik sistem bizə «Oğuzun Ayın gözündən doğulması» funksional formulu «Oğuzun Qara xanın gözünü çıxartması» formulu ilə eyni paradigmatik sütuna qoymağa imkan verir:

Subyekt ----- Obyekt ----- Predikat

Oğuz ----- Ayın gözündən ----- doğulur

Oğuz ----- Qara xanın gözünü ----- çıxardır (kor edir)

Predikatda «doğulma» ilə «göz çıxartma» («kor etmə») eynigüclü semantikaya malik olub, vahid predikativ formulu ekvivalent işarəni bildirir: «gözün çıxarılması» «doğulmadır». Bu da öz növbəsində «Oğuzun Ayın gözündən doğulması» funksional formulu ilə «Oğuzun Qara xanın gözünü çıxartması» formulunun invariant sxemini (kosmoqonik formulu) aşkarlamağa imkan verir. Bu formul «gözü çıxararaq (kor edərək) doğulmadır». Başqa sözlə, Oğuzun Ayın gözündən doğulması gözün çıxarılması (kor edilməsi) ilə baş verir:

Subyekt ----- Obyekt ----- Predikat

Oğuz ----- Ayın gözündən ----- doğulur

Oğuz ----- Qara xanın gözünü ----- çıxardır (kor edir)

Günəş ----- Gecənin gözünü ----- çıxararaq doğulur

Günəş ----- Gecənin gözü Ayı ----- çıxararaq doğulur

Oğuz mifoloji kosmogenezinin invariant doğuluş (yaraniş) formulu ümumbəşəri mifoloji yaradılış universumları müstəvisində nəzərdən keçirib, onu da universumlaşdırmağa çalışaq. Burada diqqəti cəlb edən **göz semantemidir**. Ümummifoloji düşüncədə gözün oğurlandıqdan, yaxud kor edildikdən sonra uyğun olaraq yerinə qaytarılması, yaxud sağaldılması yaradılış aktı sayılır. V.V.İvanovun ümumiləşdirməsinə görə, «gözün oğurlanması, yaxud tanrının onun rəqibi tərəfindən kor edilməsi və tanrının yenidən doğulması üsulu kimi başa düşülən sonrakı sağalması yayılmış mifoloji motivdir» (300, 306).

Günəş gündüz, Ay isə gecə olur. Gündüz çıxan Günəş gecənin düşməsi ilə Ay olur: Günəş batır, Aya çevrilir. Gündüz Gecə ilə Aya (Gecənin gözünə) çevrilmiş Günəş üstündə vuruşur və Gecənin gözünü (Ayı) çıxararaq Günəşi doğuzdurur (çıxardır): Gün çıxır.

Oğuz-Ay kağan modelində Oğuz Günəşin özüdür. Hər bir canlı doğulanda öz anasının bədənindən çıxır. Oğuz da anası Ay kağanın gözündən çıxır. **Burada doğulma gözdən çıxma şəkli baş verir.**

Oğuz-Qara xan qarşıdurma modelində Oğuz gündüzdür. «Qara xan//Qaranlıq//Gecə» gündüzün xanı Günəşi (Gün xanı) «oğurlayıb» öz gözünə (Aya) çevirir. «Gündüz//Oğuz» da «Gecənin//Qara xanın» gözünü çıxarıb Günəşi azad (xilas) edir. **Burada doğulma gözdən çıxarılma şəkli baş verir.**

Əlbəttə, bərpanın sxemi hansısa detallara uyğun görünməyə bilər. Burada iki cəhət unudulmamalıdır:

Birincisi, bizim tərəfimizdən kosmoqonik süjetin özü yox, onun funksional struktur sxemi bərpa olunur. Başqa sözlə, bu, kosmoqonik mifin semiotik elementlər səviyyəsində modelləşdirilməsidir.

İkincisi, bərpaşına çalışdığımız kosmoqonik sxem oğuz kosmoloji düşüncəsinin funksional struktur formuludur və mif çağından «Oğuznamə» çağına orta əsrlərdə minillər boyunca diaxron və sinxron istiqamətlərdə çoxsaylı epoxal transformasiyalara, bəzən metamorfozlara uğramışdır. Həmin transformativ dəyişmələrə səbəb olan yeni şərait ilkin sxemi epoxalar boyunca yumuş, aşındırmağa çalışmış, haldan-hala, boyadan-boyaya salmışdır. Lakin «gözdən doğulma» (geniş funksional mənada: «ölüb-dirilmə») mifologeminin oğuz düşüncəsinin şüuraltı arxetiplər bazasına bağlılığı, total oğuz düşüncəsinin genetik arxetiplər sistemə daxil olması onun ənənəvi mədəniyyətimiz tarixindəki varlığına sürəkli etmişdir.

«Göz» metaforası «gözdən doğulma», «gözün çıxarılması», «kor edilmə // korluq», «gözün açılması // görmə» və s. kimi paradigmalarda xüsusilə epik yaddaşımızda oğuz mifinin transformativ paradigmalar sistemi olan oğuznamələrdə, «Koroğlu» eposunda və s. geniş transformativ semantemlər sırası yaratmışdır. Həmin semantemlərin daşıyıcısı olan obrazlar bütün hallarda «Göz» nüvəsi ətrafında cəmləşir.

«Gözdən doğulma» mifologemində diqqəti cəlb edən əsas məqamlardan biri gözün sayının bir olması, başqa sözlə, Ay kağanın//Gecənin tək-köz olmasıdır. V.V.İvanovun göz mifoloji simvolu ilə bağlı obrazlar haqqındakı ümumiləşdirməsinə görə, «çoxsaylı mifoloji personajların səciyyəvi xüsusiyyəti tək-gözlülükdür» (300, 306).

Ay kağan da Gecənin tək gözüdür. Bu anlamda, «Ay kağan//Gecə» tək gözdür. ***Oğuz tək göz Gecənin gözünü çıxarır.*** Bu, bizə «Oğuzun Ay kağanın gözündən doğulmasının» paradiqması olan «Oğuzun Qara xanın (Gecənin) gözünü çıxartması» formulunda «Oğuzun Təkközün gözünü çıxartması» sxemini aşkarlamağa imkan verir. Aşkarlanmış sxem istər uyğur «Oğuznamə»si, istərsə də KDQ oğuznamələrində canlı paradiqmalar şəklində mövcuddur.

Uyğur «Oğuznamə»sində Ay kağanın (Gecənin) gözü yarılr, Oğuz kağan doğulur. Sanki ikili qarşıdurmanın oppozitiv strukturu pozulur. Lakin bu, zahirən belədir. Müsəlman oğuznamələrində gördüyümüz Gündüz (Oğuz)-Gecə (Qara xan) qarşıdurması burada epik formullara transformasiya olunmuşdur. Oğuz Ay kağanın gözündən doğulduqdan sonra tez bir zamanda böyüyür:

Günlər, gecələr ötdü, o bir igid oldu.
O vaxtlar o yerdə bir orman vardı.
Ordan çoxlu irili-xırdalı çaylar axırdı.
Orda vəhşi heyvanlar, uçan quşlar çox idi.
Ormanda nəhən bir Kıat yaşayırdı,
atları, adamları yeyirdi.
Çox böyük bir yırtıcı idi.
O, elin yaxşı gününü aldı, adamları əzaba saldı.
Oğuz kağan cəsur alp idi.
O, bu Kıatı ovlamaq istədi.
Günlərin bir günü ova çıxdı.
Cida, yay-ox, qılınc-qalxan götürdü,
Yola düşdü. Bir maral tutdu.
Bu maralı söyüd çubuqları ilə bir ağaca bağladı, getdi.
Sonra ertəsi gün dan söküləndə gəldi,
Gördü ki, Kıat maralı alıb gedib.
Yenə bir ayı tutdu, qızıl kəməri ilə
onu bir ağaca bağlayıb getdi.

Ertəsi gün dan söküləndə gəldi.

Gördü ki, K1at ayını alıb gedib.

Yenə həmin ağacın altına gəldi,

ağacın altında durdu.

K1at gəlib başını Oğuzun qalxanına vurdu, onu öldürdü.

Qılıncını çəkib başını kəsdi, çıxıb getdi (33, 124-125).

Burada süjet iki formuldan ibarətdir:

a) Oğuzun möcüzəli doğuluşu;

b) Oğuzun qəhrəmana çevrilməsi.

Bu, sırf epik qəhrəmanlıq süjetidir. Unutmaq olmaz ki, uyğur «Oğuznaməsi» oğuz mifinin transformativ paradıqmalar sistemindən birini təşkil edir. Başqa sözlə, mətn arxaik mifoloji motivləri özündə nə qədər qoruyub saxlasa da, burada Oğuz mifini ilkin halında görmək mümkün deyildir. Oğuz mifi burada arxaik qəhrəmanlıq eposunun formullarına transformasiya olunmuşdur. Biz artıq dastan qəhrəmanı Oğuzun doğulması və qəhrəmana (alpa) çevrilməsi süjeti ilə qarşı-qarşıyıq. Başqa sözlə, «Oğuzun Gecənin gözünü çıxararaq Günəşi doğuzdurması» mifi burada Oğuz-K1at qarşıdurma formuluna transformasiya olunmuşdur. K1at isə birbaşa Gecə//Qaranlıq//Qara xanla eyni paradigmatik oxu təşkil edir. Paradıqmanın invariantında birbaşa astral-kosmik model durur. İnvariantın paradigmatik strukturu:

Astral-kosmik paradıqmalar:

K1at gecənin, Oğuz gündüzün paradıqmasıdır. K1at gecə, Oğuz gündüz (dan yeri söküləndə) gəlir.

Astral-kosmik davranış kodu:

Gecə (K1at) Gündüzün ovladığı maral və ayını oğurlayır.

Astral-kosmik predikat formulu:

Oğuz təkbuynuz K1atla vuruşaraq onu öldürür (öldürməklə K1atın oğurladığı dəyərlərin əvəzini alır).

Uyğur «Oğuznamə»sinin orijinalında K1atın təkbuynuz at formasında şəkli çəkilmişdir. Prof. F.Bayat yazır: «Bu təkbuynuzlu heyvanın adı orijinalın başqa

səhifələrində Tik, Ktakk, Ndkk, Kat və s. kimi də oxunur. Adın mənşəyi məlum deyil. Ancaq güman etmək olar ki, o, təkbuynuz, tək göz, tək qol, tək ayaq kimi mifik obrazlarla eyni semantik cərgədə durur» (33, 142-143).

Prof. F.Bayat paradigmanı düzgün müəyyənləşdirib. Təkbuynuzlu K1at gecənin paradigmasıdır. Bu baxımdan, Oğuzun «təkgözlü Gecə ilə vuruşması» ilə onun «təkbuynuzlu Gecə//K1at ilə vuruşması» eyni paradigmada birləşir. Bu, mifoloji dünya modelinin paradigmatik strukturu ilə bağlı olub, vahid invariant formulun müxtəlif təsvir səviyyələrinin uyğun kodları üzrə «oxunmasının» paraqidmalar cərgəsi yaratmasının nəticəsidir:

Astral-antropoloji kod:

«Oğuz//Gündüz» «təkgöz Gecə//Qara xan» ilə vuruşur.

Astral-zooloji kod:

«Ayağı öküz ayağına, beli qurd belinə, kürəyi samur kürəyinə, köksü ayı köksünə bənzəyən» «Qğuz//Gündüz» «təkbuynuz Gecə//K1at» ilə vuruşur.

Oğuz mifində «Oğuzun təkgöz//təkbuynuzla vuruşması» oğuz eposunda geniş paradigmalar cərgəsinə malikdir. Bu baxımdan, «Oğuzun təkgöz Gecənin gözünü çıxartması» və «Oğuzun təkbuynuz K1atla vuruşması» KDQ eposunda «Basat-Təpəgöz» qarşıdurma modelində sanki bir-birinə qovuşmuşdur.

KDQ-də səkkizinci boydakı Təpəgöz eynilə K1atın paradigmasıdır. K1atın alnında tək buynuzu olduğu kimi, Təpəgözün də alnında tək gözü var. Oğuz-K1at, Oğuz-Təpəgöz qarşıdurma modeli funksional strukturu etibarilə də eynidir:

Ormanda nəhəng bir K1at yaşayırdı,

atları, adamları yeyirdi.

Çox böyük bir yırtıcı idi.

O, elin yaxşı gününü aldı, adamları əzaba saldı (33, 124).

«Dəpəgöz Oğuzdan çıxdı, bir yuca tağa vardı. Yol kəsdi, adam aldı, böyük hərami oldı. Üzərinə bir qac adam göndərdilər. Ox atdılar, batmadı. Qılıc urdılar, kəsmədi. Sügüylə sancdılar, ilmədi. Çoban-çoluq qalmadı, həb yedi. Oğuzdan dəxi adam yeməgə başladı» (132, 99).

«Oğuzun Gecənin//Qara xanın tək gözünü çıxararaq öldürməsi» invariant formulu «Basatın Təpəgözün gözünü çıxararaq öldürməsi» formulunda

paradiqmalaşmışdır. Bu da öz növbəsində Basatı Oğuzun paradiqması hesab etməyə imkan verir.

Basat//Oğuz paradiqması hər ikisinin astral-kosmik kodun daşıyıcısı olması ilə də təsdiq olunur. Oğuz «Gündüz//Günəş»in metaforası olduğu kimi Basat da Günəşin metaforasıdır: Təpəgöz Basatdan onun kimliyini soruşur. Basat özünü kosmik-sosial kodla belə təqdim edir:

Qalarda-qoparda yerim Günortac!..

...Anam adın sorar olsan Qaba Ağac!

Atam adın deirsən Qağan Aslan!

Mənim adım sorarsan,

Aruz oğlu Basatdır, dedi (132, 102).

V.V.Bartold Günortacın günəşin zenitdə durduğu yer olduğunu qeyd etmişdir (278, 276). Bununla razılaşan M.Seyidov bu adın, haqlı olaraq, oğuzların mifoloji görüşləri və əski inanmaları ilə bağlı olduğunu göstərmişdir (209, 406; 203, 177-188).

Kosmosu təmsil edən Basatın oğuz kosmik dünya modelindəki yeri kosmik zirvə Günəşin zenit vəziyyətində durduğu məqamdır. Bu halda, Təpəgözün yeri ona tərs proyeksiyada dayanan xaosdadır. Basat Günəşin, gündüzün, Təpəgöz gecənin paradiqmasıdır. Təpəgözün gözü onun bir gecə olaraq udduğu Günəşdir. Basat onun gözünü çıxarmaqla Günəşi azad edir. Ancaq burada bir-birindən müəyyən transformativ məsafədə dayanan iki kosmoqonik təsvir səviyyəsini görürük. Birində Basat birbaşa Günəşi simvollaşdırır, o birisində isə artıq Günəşi azad edən qəhrəmandır. Hər iki sxemdə Günəşin batması, yəni onun gecə tərəfindən udulması və sübh çağı azad edilməsi hərəkəti işarələnmişdir:

1) Basat-Günəş gecənin düşməsi ilə Təpəgöz-Gecə tərəfindən udulur. Basatın Təpəgözün mağarasında həbsi xaosu simvollaşdıran Təpəgözün (Gecənin) qarında olması deməkdir. Basat onu öldürməklə azad olur. Gündüz Gecəyə qalib gəlir, Günəş azad olur.

2) Basat epik qəhrəman, Oğuz kağanın paradiqması kimi Günəşi udmuş Təpəgözün gözünü çıxarar. Bu göz Günəşdir və Basat onu xilas edir.

Yeri gəlmişkən, prof. K.Əliyev Basat ilə Təpəgözün döyüşünü «həyatda və ədəbiyyatda nadir hallarda görünən klassik döyüş» hesab etmişdir (70, 32).

O.Əliyevin bu münasibətlə yazdığı kimi: «Xalqın bədii təfəkküründə şərə ayrılan masştabın genişliyi bu şərin konkret ifadəçilərinin nəhəngliyində də ifadə olunmaqdadır. Şərin böyüklüyü öz növbəsində ona qarşı duran qəhrəmanın da əzəmətindən xəbər verir» (73, 33)

Qeyd edək ki, oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin astral qatının Günəş-Ay modeli (davranış kodu) sosial qatda Oğul-Ata münasibətlər modeli (davranış kodu) kimi «oxunur». Bu, dünya modelindəki eyni davranış formulunun yaruslar üzrə kodlaşmasıdır. Başqa sözlə, «gözdən doqulma» mifologeminin astral səviyyədə sosial səviyyəyə kodlaşması zamanı «Oğuzun Gecənin gözünü çıxararaq Günəşi azad etməsi» astral sxemi «Oğulun Atanın gözünü çıxartması» süjet-sxeminə transformasiya olunmuşdur. Gözün çıxarılması Göz//Günəşin xilas edilməsi deməkdir. Mifoloji düşüncədən sonrakı tarixi düşüncə eposları Oğul-Ata münasibətlər modelini bizə məhz «xilaskarlıq» kodunda təqdim edir. K.Levi-Stros göstərir ki, ənənəvi mətnlərin mifoloji arxetipləri transformasiya prosesində sxem, kod, məlumat səviyyələrinin, ən azı, birini saxlayır (317, 77). Təsadüfi deyildir ki, prof. K.Əliyev KDQ-dəki bütün Oğul-Ata münasibətlərini məhz oğulun atanı xilas etməsi kimi «oxumuşdur»:

Basatın Təpəgözü öldürərək Aruzu xilas etməsi;

İmranın atası Bəkili xilas etməsi;

Beyrəyin atasının gözünü sağaltmaqla onu korluqdan (ölümdən) xilas etməsi;

Uruzun atası Qazanı əsirlikdən (ölümdən) xilas etməsi (71, 39).

Qeyd edək ki, Beyrək-Baybura mifoloji-metaforik modelində üç modelin bir-birinə kodlaşmasını aşkarlamaq mümkündür:

Sosial model: Oğul//Beyrək Ata//Baybura

Astral model: Beyrək//Günəş//Göz Baybura//Gündüz

Zooloji model: Oğul//Qurd Ata//Qurd

KDQ-də Beyrək əsir düşdükdən sonra onun atası Bayburanın gözləri ağlamaqdan kor olur. Beyrək nə qədər ki, əsirlikdədir, o, kor vəziyyətində qalır. Bu halda Beyrək onun közünün mifoloji metaforasıdır. Korluq qaranlıqdır. Günəşin batması ilə Qaranlıq//Gecə düşdüyü kimi, Beyrək//Günəş//Gözün getməsi ilə də oğuz məkanında Qaranlıq//Korluq yaranır (Oğuz eli ağ çıxarıb qara geyir, Bayburanın gözləri kor olur). «Günəş//Göz//Beyrəyin» xilas olması ilə

«İşıq//Gündüz//Bayburanın görməsi» bərpa olunur. Günəş Gündüzün gözü olduğu kimi Beyrək də Bayburanın gözüdür. Beyrəyin doğulmasını yada salaq. Bəylər əl qaldırıb onu Tanrıdan//Göydən diləyirlər. Bu halda «Beyrəyin öz insan anasından doğulması» ilə «Beyrəyin göy anasından doğulması» arasında mifoloji-metaforik eyniyyət bərpa olunur.

«Gündüz//Baybura» paradiqması Bayburanı kosmik dünya modeli kimi də bərpa etməyə imkan verir. İndiki halda Beyrəyin Günəşlə, Bayburanın Gündüzlə mifoloji-metaforik eyniyyəti Bayburanın bədən mikrokosmu ilə Gündüzün, bütövlükdə oğuz makrokosmunun mifoloji-metaforik eyniyyətini ortaya qoyur. Bu halda o, Gündüzün antropoloji modelidir. Bayburanın görməsinin gündüz, kor olmasının gecə anlamında olması isə onun astral gecə-gündüz əvəzlənməsinin (ölüb-dirilməsinin) ritminə uyğun olaraq bütöv kosmosu modelləşdirməsi anlamındadır. Vahid obrazın eyni zamanda iki struktur səviyyəsini özündə birləşdirməsi Bayburanın kosmik dünya modeli kimi semantik-oppozitiv strukturunu da aşkarlamağa imkan verir. Onun kosmik dünya modeli olaraq semantik strukturu zooloji kodla daha aydın bərpa olunur. Baybura qurd zoomodelində dünyanın bütöv strukturunu modelləşdirir.

Prof. H.İsmayılov Mahmud Kaşqarlı «Divan»ı əsasında qurd obrazının semantikasında «Us börü» və «Or böri» üzvlənmələrini müşahidə etmişdir. Müəllif buna əsaslanıb obrazın binar-oppozitiv strukturunu belə qurmuşdur:

Us börü ədalət ilahı,

Or börü cəza ilahı (108, 47)

Fikrimizcə, qurd obrazının binar-oppozitiv strukturda bərpa olunması onun, ilk növbədə, «total modelləşdirici işarələr sistemi» (ifadə Y.M.Meletinskinindir) dünya modeli olmasını, başqa sözlə, zooişarə modeli kimi universal təsnifləndirici funksiyasını ortaya qoyur. Bu da öz növbəsində Baybura//Qurd//Gündüz makrokosmik modelini təsdiqləyir (İrəlidə Baybecanın Gecənin//Xaosun sahibi rolunda bərpa olunması da bunu təsdiq edir).

Maraqlıdır ki, *ümmən oğuz eposunda harada Ata-Oğul paradiqması varsa, orada hökmən göz/korluq semantemi, yaxud onun transformativ paradiqması, yaxud onunla izofunksional olan obraz da var.* Bu baxımdan Ata//Baybura - Oğul//Beyrək münasibətlər modeli Ata//Qazan - Oğul//Uruz modeli ilə də eyni invarianta girir. Beyrəyin həbsdə olduğu müddətdə atasının gözü kor olduğu kimi, KDQ-nin «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»unda da Uruzun dustaq olduğu müddətdə Qazanın gözləri kor olur. Gözləri o qədər tutulur ki, hətta öz arvadını belə tanıya bilmir: Döyüşdə «nagah gözi qapağına qılıc toqandı. Qara qanı şorladı, gözinə endi. Özün sarb yerlərə saldı. Görəlim indi yaradan neylər. Məgər, xanım, Boyı uzun Burla xatun oğlancuğunu andı, qərarı qalmadı... Gəlü-

gəli, Qazana yaqın gəldi. Qazan həlalını tanıyamadı» (132, 76). Uruzun həbsdən çıxması ilə Qazan da korluq statusundan çıxıb görün statusuna qaydır.

«Koroğlu» dastanında Ata//Alı kişi - Oğul//Koroğlu münasibətlər modelində də «göz-korluq» semantemi *mütləq element* kimi iştirak edir. Bu Ata//Koroğlu - Oğul//Qurdoğlu (Kürdoğlu) qarşıdurma modelində də təkrarlanır. Yada salaq ki, dastanda Koroğlunun uşağı olmur. O, sonsuz, qısırdır. «Sonsuzluq//qısırlıq» semantemi «korluq» semantemi ilə eyni invariantın paradigmalarıdır. Beləliklə, Ata-Oğul qarşıdurma modellərində «göz-korluq» semanteminin təkrarlanması onun mifoloji dünya modelinin mütləq elementi olduğunu ortaya qoyur. K.Levi-Strosun bizim tədqiqatımızda daim aktuallaşan fikrində olduğu kimi, «eyni ardıcılığın mifdə və ümumiyyətlə, şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... (...) ..Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və mifin strukturunu aşkarlayır» (315, 206).

Beləliklə, oğuz eposunda Ata-Oğul münasibətlər modelinin hər hansı şəkildə «Göz//Günəş - Gecə//Korluq» semantik strukturunu ilə bağlılığı bizə, ümumiyyətlə, ümumtürk eposundakı Ata-Oğul qarşıdurması motivinin öz kökü baxımından Gündüz-Gecə, Günəş-Ay binar qoşalıklarının funksional strukturunu kimi təşkil olunan «Gündüzün Gecənin gözü Ayı çıxararaq Günəşi doğuz-durması» mifologemi ilə bağlı olduğunu söyləməyə əsas verir.

«Göz-Korluq» semantemi daha iki struktur semantemi ilə bağlıdır. Bunlardan biri *«identifikasiya»*, digəri isə *«yuxu»* mifologemidir («Yuxu» haqqında növbəti fəsildə bəhs olunacaq.). «İdentifikasiya» eyniləşdirmə əsasında aparılan tanınma aktıdır. Məsələn, Xaosdan ölüm dünyasından qayıdan Beyrək özünün, doğrudan da, Beyrək olduğunu sübut etməli olur: «Baybörə bəg aydır: «Oğlum idigin andan biləyim, sırça parmağını qanatsun, qanını dəstmalə dürtsün, gözümə sürəyin; açılacaq olursa, oğlum Beyrəkdir!» dedi» (132, 66).

Gözü qılınc yarası ilə tutulmuş Qazan arvadını tanımır. Qadını ona kimliyinin ən mühüm əlamətlərini xatırladır. Təpəgöz onun gözünü çıxartmış Basatdan kimliyini soruşur. O da özünün kimliyinin struktur əlamətlərini ona bildirir. Başqa sözlə, tanınmayan tərəf özünün etnokosmik mənsubiyyət əlamətlərini sadalamalı olur. Bir növ, identifikasiya eyniləşdirmə prosedurası aparılır.

Bizcə, bu identifikasiya aktı «gözdən doğulma» mifologeminin tərkib hissəsidir. «Gözdən doğulma» motivi öz məkan-zaman sistemi (kosmoloji kontinuumu) baxımından kosmos-xaos modelini əhatə edir. Xaosdan kosmosa qayıdan element kosmosa məxsusluğunu (aidliyini) təsdiqləməlidir. «İdentifikasiya» semanteminin «göz-korluq» semantemi ilə birgəliyi sonuncunun Gündüz-Gecə, Günəş-Ay, İşıq-Qaranlıq, başqa sözlə, Kosmos-Xaos modelinin metaforik arxetipi olması ilə bağlıdır. Bu baxımdan, ilk baxışdan Ata-Oğul sosial modelinə girməyən, lakin

«göz-korluq» və «identifikasiya» semantemləri ilə sıx bağlı olan Qanturalı-Selcan xatun qoşalığı da «gözdən doğulma» mifologemi ilə bağlıdır.

KDQ-də Qanturalı Oğuz elindən yox, öz elinə düşmən Trabzon təkurunun qızı Selcan xatunla evlənir. O, kafir məkanına gecə daxil olur. Qayıdanda da kafir məkanını gecə tərk edir. Bu, astral kodla onun Gecə dünyasına Xaosu daxil olması və çıxması deməkdir. **«Gözdən doğulma» mifologeminin məntiqinə görə, Xaosdan Gecədən çıxma «gözdən doğulma» («gözdən çıxma», «gözün çıxardılması (kor edilməsi)» şəklində baş verməlidir.** Doğrudan da, Gecə ilə Gündüzün (Kafir dünyası ilə Oğuz dünyasının) hüdudunda kafirlər onun atını oxla öldürür və gözünü elə yaralayır ki, nişanlısını tanımır: «Gözünün qapağın oxşamışlar, yüzünü qan bürümüş. Turmaz qanın silər... Qanturalı baqdı gördü kim, bir kimsənə yağıyı öginə qatmış, qovar. Selcan idigün bilmədi» (132, 91). Kafir bəyinin qızı olsa da, oğuz igidinin arvadı olmağa razılıq verməklə oğuz gəlini statusu qazanmış Selcan özünü nişanlısına tanıtmalı olur.

Əlbəttə, burada «fərqli təfərrüatlar» tədqiqatçını çaşdırmamalıdır. «Gözdən doğulma» mifologemi epoxal transformasiyalar zəminində çoxsaylı diaxron paradigmatlar, sinxron cərgələr və sinxron-diaxron kombinasiyalar yaratmışdır. Mifologemin struktur sxemi süjeti transformasiyalar zəminində şəkildəyişmələrə (bəzən metamorfozlara) məruz qalsa da, o, özünü kod, sxem, yaxud məlumat səviyyəsində qorumaqda davam etmişdir.

KDQ-də Basat-Təpəgöz süjetində də bir-birinə laylanmış süjet səviyyələri vardır. Onlar bütövlükdə Oğuz kağan-Ay kağan invariantının (bunun invariant olması şərtidir) paradigmatik transformasiya səviyyələridir.

Oğuz//Basat obraz paradigmatı onların hər ikisinin eyni süjet paradigmatına mənsub olmaları ilə də təsdiq olunur. XIV əsr Misir tarixçisi Əbubəkr ibn Abdulla ibn Aybək əd-Dəvədarinin verdiyi məlumata görə, Oğuz xan şir tərəfindən bəslənmişdir (140, 37).

Basatın Oğuzun paradigmatı olması onun Oğuz kağandan başlanan şəcərədə oğuz kosmoqoniyasının ritm vahidi olması ilə də təsdiq olunur. Bisut (Basat) Əbubəkr Tehraninin «Kitabi-Diyarbəkriyyə» əsərində verilmiş şəcərədə otuz doqquzuncu oğuz babasıdır (Oğuz xan paradigmatının 39-cu oğuz pilləsidir): «Yüz iyirmi ilə padşahlıq edib. Monqol qoşunları onun atasının evinə hücum edəndə anası ona hamilə idi. Anası evdən qaçmağa məcbur olmuş, yolda onu doğmuş və qoyub qaçmışdı. Bir qoca qadın onu götürmüşdü. Dörd ay inək südü ilə bəsləmişdi. Atası hakimiyyətə qayıtdıqdan sonra ondan xəbər tutur və qoca qadını yanına aparır. Adını Bisut qoyur» (66, 44).

KDQ-də də Oğuz elinə düşmən hücum edir. Oğuz eli qaçır. Hamı gedəndə Aruz qocanın oğlu düşüb qalır. Bir aslan onu tapıb bəsləyir. Oğuz öz yurduna

dönəndən sonra onu tapıb Oğuz qaytarırlar. Dədə Qorqud gəlib ona Basat adını qoyur (132, 98).

Basat və Bisut obrazları arasında məntiqi paralellər aparan E.Abbasov göstərir ki, «Kitabi-Diyarbəkriyyə»də KDQ-dən (eposdan) gələn nisbətən əhatəli rəvayət Basatla (Bisut xanla) bağlanır. Ə.Tehrani, çox ehtimal, Basat adı ilə XIII yüzilikdə monqol istilasını dövründə Azərbaycana gəlmiş, bisut tayfasının adını eyniləşdirmişdir. Ə.Tehrani Basatla bağlı hekayətin KDQ-də əksini tapmış boydan çox fərqli variantından istifadə etmişdir. Bu, eyni zamanda, göstərir ki, müstəqil epik rəvayət qəhrəmanları kimi təqdim olunan, Ə.Tehrani fərqli zamanlara bağladığı epik surətləri KDQ dastanları, daha doğrusu, epik təfəkkür bir-birinin müasirinə çevirmişdir. KDQ-də Basatla bağlı boyda mifoloji elementlərin, mifoloji obrazların (Təpəgöz, qağan aslan və s.) yer alması göstərir ki, bu boy «Kitabi-Diyarbəkriyyə» müəllifinin bəhrələndiyi variantdan daha qədimdir. Həmçinin Tehrani variantında Basat (Bisut) adının südlə bağlantısı duyulur; ana tərəfindən buraxılan körpə inək südü ilə bəslənməli olur (Bi farsca inkar məzmunlu şəkilçi, sütün türkçə «süd», Bisut, yəni «südsüz», «ana südü əmməyən» deməkdir)» (5, 117-118).

Beləliklə, oğuz dünya modelinin «gözdən doğulma» mifologiyası əsasında öyrənilməsi oğuz mifoloji kosmogenezinin aşağıdakı paradigmalardan sistemini aşkarlamağa imkan verir:

Astral-kosmik kod: Oğuzun --- Ay kağanın gözündən --- doğulması

Antropokosmik kod: Oğuzun --- Qara xanın gözünü --- çıxartması

Astral kod: Günəşin --- Gecənin tək gözü Ayı --- çıxararaq doğulması

Temporal kod: Gündüzün --- Günəşi oğurlayıb öz gözünə (Aya) çevirmiş Gecənin gözünü --- çıxararaq doğulması

Siyasi-kosmik kod: Metenin --- atası Tumanın --- gözünü çıxartması

Sosial-siyasi kod: Oğulun --- Atanı --- hakimiyyətdən salması

Sosial-kosmik kod: Qanlı Yavlının --- atası Duman xanı --- hakimiyyətdən salması

Sosial-kosmik kod: Kayı Yavkuyun --- atası Karamanı --- hakimiyyətdən salması

Astral-kosmik kod: Basatın --- Təpəgözün gözünü --- çıxartması

Kosmik-astral kod: Oğuzun --- təkbuynuz Kiatı --- öldürməsi

KOSMOSUN RİTUAL MODELİ

«Oğuz kağan» mifi «total modelləşdirici işarələr sistemi olan» «oğuz (türk) mifologiyasının» mətn vahidi kimi, «Oğuz» semantemi ilə işarələnmiş dünya modelini təqdim edir. Oğuz mifinin struktur əsasını, eləcə də paradigmatik və sintaqmatik funksionallığını təşkil edən Oğuz obrazı total-universal işarə sistemi, semiotik universumdur. «Oğuz xan» oğuz etnosunu simvollaşdıran, onun etnik vahid olaraq bütün struktur dəyərlərini özündə proyeksiyalandıran model-obrazdır. Y.M.Meletinski etnosun ilkin əcdadını onu işarələndirən model-obraz kimi belə səciyyələndirir: «İ l k i n ə c d a d l a r, adətən, qəbilə və tayfaların ulu valideynləri kimi düşünülür: onlar icmanı başqa icma və təbiət qüvvələrinə qarşı duran sosial qrup kimi modelləşdirir» (328, 638). Oğuz xan model-obrazı da türk mifoloji düşüncəsinin «Oğuz» məna vahidi ilə işarələnən mətn tiplərində eyni funksiyanı yerinə yetirir.

Oğuz-türk mifologiyasında Oğuz kağan ilk insan, ilk əcdaddır. O, oğuz etnosunu modelləşdirən obraz kimi, oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bütün məkan-zaman strukturunu (təbiət, cəmiyyət, zaman) və davranış kodlarını (kosmik, astral, sosial, antropoloji, zooloji, relyef, əşya, temporal və s.) özündə inikas edir. Bu, təkcə oğuz-türk mifologiyasının modelləşdirmə üsulu olmayıb, bütövlükdə, bəşər mədəniyyəti tarixinin universal mifoloji modelləşdirmə tərzilə bağlıdır. O.Y.Bessmertnaya və A.L.Ryabininin ilkin əcdadlar haqqında mifoloji informasiyalar əsasında apardıqları ümumiləşdirməyə görə, mifologiyada əcdadlar ilkin yaradılış çağının personajlarıdır. Əcdadlar arasında totem əcdadlar insan qəbilə qruplarının ilk valideynləri, bəzən ilk valediyenlərlə bağlı olan müəyyən heyvan, bitki və başqa təbiət obyekt növləri fərqlənir. Totem əcdadlar zoomorf, yaxud zooantropomorf olur, lakin antropomorf varlıqlar daha üstünlük təşkil edir (287, 333).

Əcdadın bu universal mifik modelinin strukturunu «Oğuz kağan» əcdad modelində də müşahidə edirik. Bu barədə ardıcıl şəkildə apardığımız araşdırmalardan (189, 21-22; 190, 8-12; 192, 9-79; 194, 52-58) bəlli olduğu kimi, oğuz türkünün mənimsədiyi bütün kosmik dəyərlər onun «Oğuz» adlanan kosmoobrazına, «Oğuz kağan/xan» adlanan dünya modelinə konsentrasiya olunur. Bu model tipoloji hal olaraq onun şüurunda iki ayrılmaz funksiyada çıxış edir:

1. Əsasən, öküz, at, qoyun və s. obrazlarında təsəvvür olunan «oğuz dünyasının şəkli», «oğuz kosmosunun zoobrazı». Bu şəkil-obrazı kosmoloji çağ oğuz türkü «Oğuz kağan» adlandırır.

2. Oğuz türkünün dünya ilə hər cür əlaqələrinin, yaşantılarının psixi tənzimlənmə strukturu. O, ətrafla olan bütün əlaqələrini bu «Oğuz» adlanan

psixomodeldən keçirərək qavrayır. Bu mənada, «Oğuz» adlanan dünya modeli onun həm də düşüncə vahidi, düşüncə strukturudur. Beləliklə, kosmoloji çağ oğuz türkü Oğuz kosmoobrazı, Oğuz struktur invariantı, yaxud Oğuz sakral presedenti vasitəsi ilə düşünürdü.

«Cism və hadisə kimi qavranan dünya bədii əsərdə uyğun olaraq obraz və süjet kimi maddiləşir» (189, 37). Bu baxımdan, oğuz ritual-mifoloji dünya modeli də «Oğuznamə»nin obraz və süjetlərində maddiləşmişdir.

Uyğur «Oğuznaməsi»ndən başqa bütün oğuznamələrdə Oğuz xanın üç arvadı olur. Məsələn, «Şəcərəyi-Tərakimə»də Qara xan əvvəlcə özündən kiçik qardaşı Gür xanın qızını Oğuzla alır. Oğuz arvadına müsəlmanlığı qəbul etməyi təklif edir. Qız razı olmadığı üçün Oğuz onunla ailə həyatı yaşamır: ər-arvadlıq etmir. Sonra Qara xan özündən kiçik ikinci qardaşı Qır xanın qızını Oğuzla alır. Eyni vəziyyət təkrar olunur. Qara xan, nəhayət, Oğuzla üçüncü kiçik qardaşı Ur xanın qızını alır. Oğuz onunla evlənməmişdən əvvəl qıza müsəlmanlıq təklif edir. Qız qəbul edir və onlar evlənilir.

Uyğur «Oğuznamə»sində isə Oğuz kağanın iki arvadı olur: Göyü təmsil edən və yeri təmsil edən arvadlar. Bu, oğuz kosmosunda yaradılışı simvolizə edən müqəddəs nigahdır. Q.A.Levinton yazır: «Mifologiyada kəbin motivlərinin bir sıra növləri vardır. Əsas kəbin mifi yerlə göyün dünyanın yaradılmasını başlayan müqəddəs nigahıdır» (312, 422). Müəllif göstərir ki, göy cisimlərinin kəbin münasibətləri haqqındakı miflər hər şeydən əvvəl kosmoqonik mənə daşıyır (312, 423)

Oğuzun göyü və yeri təmsil edən arvadlarla izdivacı dünya modelinin kosmik kontinuumunun (məkan-zaman sisteminin) binar (ikili) sxemdə təqdim olunan şaquli modelinə söykənməklə Göy-Yer, Yuxarı-Aşağı paradiqmatik sütununu ortaya qoyur. N.A.Braginskayanın yazdığı kimi, «mifologiyada göy kosmosun ən önəmli hissəsidir. Göy hər şeydən öncə əsas semantik oppozisiyalardan birinin üzvü olan yuxarının mütləq təcəssümüdür»; «Göy bəzən qadın başlanğıcı, anadır (...), lakin daha çox kişi başlanğıcı, dövləndirici (yağış) olur»; «Kosmoqoniyada Göyün meydana çıxması Xaosun bölünməsi, yuxarı və aşağının, başqa sözlə, göyün və yerin ayrılması kimi təsvir olunur. Miflərdə onların qovuşuqluğu Göy-atanın və Yer-ananın «müqəddəs nigahı» kimi də verilir» (289, 206-207).

Burada diqqəti cəlb etməklə izah tələb edən məqam Oğuzun daha arxaik sayılan mətndəki (uyğur «Oğuznaməsi») iki arvadının sonrakı mətnlərdə (müsəlman oğuznamələrində) üç arvada çevrilməsidir. Başqa sözlə, dünya modelinin «2» semantemi daha sonra «3»-ə transformasiya olunur. «2»-nin «3»-ləşməsi nəticəsində alınan bərabərlik formulu ($2 = 3$) mifoloji düşüncənin məntiqinə uyğun olub, həmin modelin kosmik kontinuumunun şaquli sxemini

paradiqmalaşdırır. V.V.İvanov yazır ki, yuxarı və aşağı, yuxarı və aşağı dünyalar daha çox dual və əkiz miflərində rast gəlinən əsas mifoloji qarşıdurmalardan biridir. Dünyanı əksərən şaquli yöndə təsvir edən mifoloji mənzərələrdə, adətən, yuxarı-aşağı prinsipi ilə qarşı qoyulan üç dünya (göy, yerüstü və yeraltı dünyalar S.R.) fərqləndirilir» (299, 233). Prof. M.Seyidov da yazır ki, «əksi türk xalqlarının çoxunun mifik görüşlərində yaradılış kainat yuxarı dünyaya, orta dünyaya, aşağı dünyaya bölünür. Yaradılış bu üçlükdən ibarətdir» (208, 25).

Oğuz mifindəki «2=3» formulu qeyri-səlis, qeyri-xətti bərabərlikdir. Bu anlamda, oğuz-türk mifoloji düşüncəsinin məntiqi qeyri-şüurunin məntiqini, o da öz növbəsində ifadə etdiyi (şerti olaraq: obrazlaşdırdığı) xaosun «qeyri-müəyyən», «qeyri-xətti», «qeyri-səlis», «bifurkativ», «sinergetik», «autopoyetik» kimi bir-birini müxtəlif səviyyələrdə təsdiq edən anlayışlarla səciyyələndirilən dünyanın məntiqini özündə ifadə edir.

Malik olduğumuz tarixi şüurun məntiqi ilə, əslində, bərabərsizlik olan «2=3» formulu mifoloji düşüncədə onun funksional hərəkət ritmlərindən (mifoloji kosmosun özünütəşkil, böyümə, ümumən, funksionallaşma vahidlərindən) biridir. Sinergetik F.Qurbanov «Oğuz» ritual-mifoloji dünya modelinin bizim araşdırmalarımızda aşkarlanan bu «qeyri-səlis», «qeyri-xətti» struktur vahidlərini «sinergetikada inkişafın avtomodel qanunlarından biri kimi qəbul edilən kaskadritmlərin» üç əsas prinsipi (kaskadritmlərin artım tempinin maksimumluğu; kaskadritmlərin ierarxik sinxronlaşması; kaskadritmlərin miqyasca fraktallığı) işığında aprobeşiyadan keçirərək, onları kaskadritm vahidi kimi təsdiq etmişdir (150, 19).

Özünün «Riyazi mifologiya» adlı əsəri ilə Azərbaycan folklorşünaslığı və mifologiyasında tamamilə yeni bir səhifə axtarış istiqaməti yaradan R.Əliyev oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin müəyyənləşdirdiyimiz funksional ritm universumlarını, o cümlədən «2=3» ritmik formulunu məhz «kaskadritm» adı altında olmasa da, «kaskadritm kimi» təsdiq etmişdir. Bizim «Şəcərəyi-Tərakimə»də «2»-nin «3»-ləşməsi (2=3) dünya modelinin şaquli sxemini pozmur» fikir-cümləmizə münasibət bildirən müəllif yazır: «Ümumilikdə, 1 vahidinin (Oğuzun) 3-ə bərabər olması kosmoqonik dinamikanın arqoritmidir. 1 vahidinin hərəkət tezliyi hər dəfə təkrarlanaraq 2-yə, 3-ə və s. bərabər olur» (84, 43-44).

Bu baxımdan, «2=3» formulundakı «3»-lük istər oğuz etnokosmik düşüncəsində, istərsə də universal sxemlərin, demək olar ki, hamısında dünyanın şaquli ölçülərini universumlaşdırır: **Göy-Yer-Yeraltı**. Bu halda Oğuzun üç dəfə evlənməsi dünya modelindəki funksional dinamikanın tamlığını da nümayiş etdirir. Evlənmə kosmoqonik baxımdan yaradılışın tamamlanması deməkdir. Oğuzun üç qadınla izdivacı onun kosmik kontinuumu (məkan-zaman sistemini) bütövlükdə, bir tam olaraq əhatə etməsi – **oğuzlaşdırması** deməkdir. Bu,

oğuz kosmoloji düşüncəsinin semiotik strukturuna görə xaosun kosmosa keçməsidir. Oğuz ona əks işarədə dayanan dünyanı (müsəlman olmayan qızları) kosmoslaşdırır – «Oğuz» kosmosunun strukturuna tabe edir. Zahirən bu, belə görünməyə bilər. Çünki onun iki əvvəlki arvadı müsəlmanlığı qəbul etmir və Oğuzun gerçək arvadlarına çevrilə bilmir. Ancaq bu, «Şəcərəyi-tərakimə»də belədir. Qadınların sistemləşdiyi «3»-lük universumu uyğur «Oğuznamə»sindəki «2»-lik universumunun transformativ törəməsi və eyni zamanda diaxronik ekvivalentidir. Onların semantik dəyəri (işarəsi) eynidir. Bu baxımdan, əvvəlki iki qadın müsəlmanlığı qəbul etməsə də, onlar Oğuzun arvadları statusundadır və evlənmənin kosmoqonik dəyəri bu qadınlarda ifadələnmişdir.

Burada başqa bir kosmoqonik cəhət də diqqətimizi cəlb edir. Qadınların sayının üç olması dünyanın şaquli modelini özündə əks etdirməklə həmin modelə məxsus kosmoqonik dinamika (hərəkət) sxemlərinin də strukturunu müəyyənləşdirir. Belə ki, «3»-lük kosmoqonik dinamikanın həm də alqoritmi, hərəkət tezliyinin vahididir. Xüsusən nağıllarda bir hərəkətin üç dəfə təkrar olunmasını yada salaq. Eyni hərəkət («1»-lik) üç dəfə təkrarlanır və başlıcası, təkrarlanan eyni bir struktur vahididir. Bu, riyazi münasibətlər müstəvisində « $1 = 3$ » formulu (*kaskadritmi*) ilə ifadə olunur. Bu baxımdan, «Şəcərəyi-tərakimə»də kişi vahidini təmsil edən Oğuzun üç arvadla evlənməsi qadın vahidinin şaquli model üzrə ritmik hərəkəti anlamına gəlir.

Oğuzun evlənməsi mürəkkəb struktura malik olmaqla dünya modelinin tək cəhətli şaquli strukturunu əhatə etmir. Bu kosmoqonik aktda şaquli və üfüqi dinamika paralellik və qovuşmada təzahür edən vahid prosesdir. V.N.Toporovun araşdırmalarından bəlli olduğu kimi, kosmoloji çağ şüuru mətnləri üçün «təsvirin sinxron və diaxron aspektlərinin birləşməsi» xarakterikdir. Başqa sözlə, «dünyanın ierarxik qurumunun təsviri onun elementlərinin yaradılış ardıcılığının təsvir edilməsinə bərabərdir» (362, 61).

V.N.Toporovun universallaşdırdığı sxemdən çıxış etsək, kosmoqonik dünya modelinin şaquli strukturunun Oğuzun evləndiyi üç qadının simasında təsviri eyni zamanda onun üfüqi strukturunun təsvirinə bərabər olmalıdır: dinamik akt diaxron (şaquli) və sinxron (üfüqi) kontekstləri eyni zamanda nəzərdə tutmalıdır. Sxemin universallığı oğuz dünya modelinin simasında da təsdiq olunur. Belə ki, Oğuzun qadınların simasında şaquli sxem üzrə hərəkəti onun eyni zamanda üfüqi sxem üzrə də hərəkətidir. Diqqət edək.

Oğuzun atası Qara xanın özündən başqa üç qardaşı vardır. Onlar birlikdə dörd qardaşdır. «4»-lük istər oğuz kosmoqoniyasında, istərsə də universal sxemlərdə dünyanın üfüqi strukturunun universumudur. Bu halda dörd qardaş dünyanın dörd cəhətini nəzərdə tutmaqla kosmoqonik modelin üfüqi strukturunu bütövlükdə təqdim edir. Oğuz bu qardaşlardan birinin oğlu olmaqla qalan üç qardaşın qızları

ilə evlənir. Evlənmə ilə kosmik dünya modelinin üfüqi strukturunun dörd vahidinin birləşməsi baş verir: dünya nəinki şaquli strukturu ilə, eyni zamanda üfüqi strukturu ilə də **oğuzlaşdırılır**. Bu halda şaquli sxem (qızlar) üzrə hərəkət ardıcılığı üfüqi sxem (qardaşlar – Oğuzun əmiləri) üzrə hərəkət ardıcılığı ilə eyni zamanda baş verməklə həm semantik ba-xımdan ona bərabər olur, həm də bu hərəkət sxemləri se-miotik baxımdan bir-birinin «işarəsi – kosmik ekvivalenti» kimi çıxış edir.

«Oğuz» vahidinin dünya modelinin kosmik strukturunu üfüqi (sinxron) və şaquli (diaxron) sxemlər üzrə bir bütöv olaraq təşkil etməsi kosmoqonik hərəkət sxemi kimi Oğuz xanın gerçək dünyanın topoqrafik strukturunu təşkil etməsində – fəthlərində ifadə olunur. Bu halda oğuz dünya modelinin müqəddəs hərəkət sxemi invariant model olaraq Oğuz xanın dünyanı fəth etməsində paradıqmalaşır. Bu, psixomifoloji planda dünya modelinin oğuzların gündəlik həyatında ritmik təkrarla gerçəkləşməsidir.

Ümumiyyətlə, kosmoloji-əsatiri düşüncə ritmik strukturuna görə dünya modelinin struktur vahidlərinin təkrarlanması şəklində qurulur. ***Bunun qaynağı varlığın sinergetizm xassəsinə ehtiva olunur. Bütün varlıq aləmi teoinformasiyanın sinergetik törəmələr şəklində təkrarlanması əsasında qurulmuşdur. Mifoloji düşüncə teosinergetizmin bioantropoloji səviyyədə təzahürüdür.*** Kosmoloji çağ insanının adı – gündəlik (profan) həyatı qutsal (sakral – müqəddəs) invariantın təkrarı olaraq gerçəkləşir. Bu insanın bütöv həyatı onun şüurunda daşınan dünya modelini (ideal işarələr sistemini) gerçəkləşdirən mətndir. Bu halda şüuri hadisə olan dünya modeli – birinci işarələr sistemini, dünya modelinin gerçəkləşdiyi «həyat mətnləri» – ikinci işarə sistemlərini təşkil edir. İşarə sistemləri arasındakı əlaqə birinci sistemin (sakral işarənin) strukturunun ikinci olan sistemlərdə (profan işarələrdə) təkrarlanması şəklində gerçəkləşir. Bu baxımdan, eyni bir hərəkət vahidi – invariant akt ***invariant-paradiqma*** struktur sxemi üzrə təşkil olunmuş dünyanın bütün qatları üçün aktualdır. Ritmik təkrar etnokosmik sistemin üfüqi və şaquli səviyyələri üçün eyni dərəcədə səciyyəvidir. ***Burada başlıca olan hərəkətin üfüqi (sinxron), yaxud şaquli (diaxron) istiqamətlərini bilmək və dinamikanın gerçəkləşmə kodlarını (təsvir dilini) tanımaqdır.***

Birinci işarələr sistemi olan Oğuz dünya modeli və onun etnokosmik proyeksiyası olan gerçək oğuz dünyası (ikinci işarələr sistemi) kosmoqonik hərəkət sxemlərini istənilən səviyyə, qat, bloklarında yalnız ***ritmik olaraq təkrarlayır.***

«Oğuz» adı altında işarələnən dünyanın sonrakı təşkilinin də bütün səviyyələri «oğuz» semiotik struktur invariantının ritmik olaraq təkrarlanması şəklində

qurulur. Oğuznamələr Oğuzun oğlanlarının dual (ikili) sxem üzrə invariantdan gələn təsnifatını qoruyur:

3 böyük oğlan: Gün, Ay, Yulduz.

3 kiçik oğlan: Gök, Dağ, Dəniz.

Göründüyü kimi, oğuz dünya modelinin üfüqi strukturunun «3»-lük universumu oğuz kosmosunun struktur «böyüməsinin» hərəkət ritmi kimi qalmaqda davam etmişdir. Burada kosmoqonik ritm cərgə yaratmışdır: «3 // 3». Dünyanın təşkilinin astronomik kodu ilə antropoloji kodu qovuşmuşdur. Bu qo-vuşma mifoloji-kosmoqonik şüurun özünəməxsus «metafo-rizmi» ilə bağlıdır. Bu mifoloji metaforizmin mahiyyətini isə, Y.M.Meletinskinin göstərdiyi kimi, ictimai kateqoriya və mü-asibətlərin ətrafdakı təbiət mühitinin «obrazları» vasitəsi ilə təqdim olunması və əksinə, təbiət münasibətlərinin ictimai mü-asibətlər vasitəsi ilə «şifrələnməsi» təşkil edir (325, 232).

Oğuz kosmosunun «böyüməsinin» kosmoqonik ritmi «3»-lük universumunun tək-cə paralelləşməsinə yox, həm də natural cəmlənməsinə söykənir: «3 + 3 = 6». Oğuz kosmosunun böyüməsinin (sinergetik özünü-təşkil sxeminin) sonrakı pillələrində biz dünya modelinin struktur ölçülərinin – universallaşdırma vahidlərinin (universumların) müxtəlif kombinasiyalarını görürük. Oğuzun 6 oğlunun hərəsinin 4 oğlu olur. Bunun vurulma, yaxud natural cəmlənmə üzrə kombinasiyası 24 oğuz tayfasını verir: « $6 \times 4 = 24$ ». «24»-lüyün dual sxem üzrə özünü təşkili 12-lik qoşasını verir: « $24 : 2 = 12$ ». Beləliklə, biz «Oğuz» kosmosunun sinergetik özünü-təşkilində yaradılışın (kosmoqoniyanın) daim təkrarlanan, müxtəlif kombinasiyalarda ritmləşən dəyişməz struktur universumlarını – kosmoqonik modelin ölçü vahidlərini görürük:

«4» *vahidi*: üfüqi (sinxron) universum (4 qardaş: Oğuzun atası Qara xan və onun qardaşları).

«1» *vahidi*: kosmoqonik konsentrasiya universumu (Oğuz).

«4 = 1» *formul-vahidi*: «4»-lük üfüqi universumunun «1»-lik mərkəz universumuna konsentrativ kombinasiyası (Qara xan və qardaşlarının simasında təqdim olunan «4»-lüyün «1»-lik universumunda gerçəkləşən «Oğuz» kosmosuna konsen-trasiyası).

«3» *vahidi*: şaquli (diaxron) universum (Oğuzun sıra ilə evləndiyi 3 arvadı).

«3 // 3» *formul-vahidi*: «3»-lük universumunun şaquli ritmlə paralelləşməsi (3 böyük qardaşla 3 kiçik qardaşın ieraxik yuxarı-aşağı prinsipi ilə düzümü).

« $3 + 3 = 6$ » *formul-vahidi*: «3»-lük universumunun üfûqi ritmlə cəmlənməsi (3 böyük qardaşla 3 kiçik qardaşın sağ-sol ierarxik prinsipi ilə düzümü).

« $4 = 1$ » *universumlaşma kombinasiyasının* (Qara xan və onun 3 qardaşının, yəni 4 qardaşın növbəti kosmoqonik pillədə 1 Oğuzla əvəz olunmasının) *tərsinə proyeksiyanması*: « $1 = 4$ » (Oğuzun hər 1 oğlundan 4 oğulun törəməsi: «1» universumunun növbəti kosmoqonik pillədə «4»-ləşməsi).

«24» *vahidi*: şaquli və üfûqi ritmləri eyni zamanda proyeksiyalandıran kombinator universum («6»-lıq və «4»-lük universumlarının vurulma (hasil) kombinasiyası üzrə özünütəşkilinin «Oğuz» kosmosunun «24»-lük universumu ilə qurulan növbəti kosmoqonik pilləsini təşkil etməsi).

«12» *vahidi*: «24»-lük universumunun dual sxem üzrə paralelləşməsinin (bölünməsinin) universumu.

«2» *vahidi*: oğuz kosmosunun sinergetik özünütəşkilinin kombinator universumu.

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında aparılmış tədqiqatlar oğuz mifi üçün səciyyəvi olan universumları əks etdirən rəqəmlərin folklor dünya modelinin kəmiyyət strukturundakı rolunu ətraflı aşkarlamışdır. B.Abdulla «Kitabi-Dədə Qorqud»un poetikasını araşdıraraq abidədəki rəqəmlərin oğuz düşüncəsində «müqəddəs say»lar funksiyasında işləndiyini qeyd etmişdir (8, 207; daha geniş bilgi üçün bax.: 14). R.Qafarlı Azərbaycan folkloru üçün səciyyəvi olan saylara «mif və sakral rəqəmlər» kontekstində yanaşaraq, onların «bədi mətnlərin poetik strukturunda semantik-stilistik mahiyyət daşdığını», «ayrı-ayrı rəqəmlərin işlənmə dairəsi və funksiyasının olduqca müxtəlif olduğunu» göstərmişdir (141, 384-410). Müəllif oğuz dünya modelinin kəmiyyət strukturunu da formullaşdırmışdır (141, 387-387). A.Xəlil aşiq şeirinin semiotik strukturunu statistik-distributiv üsulla araşdırmış və türk şeirinin alqoritmlərini bərpa etməyə imkan verən formulları müəyyənləşdirmişdir. Onun aşkarlamalarına görə, alqoritmləri inikas edən rəqəm vahidləri – «6, 9, 12, 24 oğuz genealoji sxeminin riyazi modelinə uyğundur. Həm də istisna olunmur ki, burada oğuzun sosial strukturu proyeksiya olunub» (106, 83-87).

Bu mifoloji ölçü vahidləri bütün hallarda həm də ritual ölçü vahidləri, başqa sözlə, ritual-mifoloji ritm universumlarıdır. Oğuz kosmoqonik dünya modelinin struktur və dinamikasının bərpa oluna biləcəyi ən aktual kosmoloji mətnlərdən biri ritualdır. R.Əliyevin göstərdiyi kimi, «ritual-arxetip funksiyalaşdırma ritual-məna əlaqəsinin əsasında mif durur, dinamik inkişaf edir, dünya modelinin tərkib hissəsidir, söz-hərəkət-şifahi mətn kompleksinə malikdir...» (84, 49).

Ümumiyyətlə, ritual arxaik toplumun həyatını özündə modelləşdirən ən mühüm struktur vahidlərindəndir. Kosmoloji çağ toplumunun həyatı rituallarla nizamlanır.

Bu mənada, ritual bu cəmiyyətin etnokosmik funksionallığının əsasında dayanır. V.N.Toporov yazır ki, «kosmoloji çağ insanı həyatın mənası və onun məqsədini məhz ritualda – insan kollektivinin əsas ictimai və iqtisadi fəaliyyətində görürdü» (375, 17).

Etnokosmik strukturun öyrənilməsinin ritualsız, sadəcə olaraq, mümkün olmaması görkəmli ritualist alim V.Ternerin səciyyəvi bir qeydindən daha aydın şəkildə görünür. Belə ki, o, özünün mənsub olduğu nəslin cəmiyyətşünasları arasında mövcud olan ümumi rəydən irəli gəlməklə ritualların öyrənilməsinə əhəmiyyət vermirmiş. Afrikada ndembular arasında yaşayaraq tədqiqat aparmış alim yazır: «...mən etiraf etməyə məcbur oldum ki, əgər mən ndembu mədəniyyətinin, heç olmasa, bir hissəsinin nə olduğunu başa düşmək istəyirəmsə, ritual əleyhinə əvvəlcədən mövcud olan fikirlərimdən əl çəkib onun tədqiqinə başlamalıyam» (284, 8).

Mif və ritual dünya modelinin fərqli kodlarla təcəssümüdür. Bunların hansının ilkin olması hələ də zaman-zaman davam edən mübahisələrin mövzusu olsa da, mifin və ritualın dünya modelini fərqli kodlarla proyeksiyalandırmaları aydın məsələdir. Mifin rituala münasibəti, bir növ, söz kodunun fi-ziki hərəkət koduna olan nisbəti şəklindədir. Obrazlı şəkildə bu, ssenarinin filmə münasibəti kimidir. Kosmoqonik dünya modeli mifdə bədii söz kodu ilə məzmunlaşdığı kimi, ri-tualda standartlaşdırılmış hərəkət-söz kodu ilə gerçəkləşir.

Kosmoloji çağ toplumu öz strukturunu rituallar vasitəsi ilə qoruyur. Bir bütöv sistem olan toplumun bütün sistem daxili «nasazlıqları» rituallar vasitəsi ilə həll olunur. Bu baxımdan, ritual etnik vahidin funksionallaşması prosesində meydana çıxan bütün konfliktlərin həlli vasitəsi kimi çıxış edir.

Kosmoloji çağ toplumu üçün onun dünya obrazı (modeli) sakral strukturdur. Bu strukturun sakrallığı kosmoloji çağ insanının gündəlik həyatının ona uyğunlaşdırılmasında (köklənməsində) ifadə olunur. Toplumun profan həyatının sakral invarianta uyğunluğu kosmik harmoniya yaradır. Bundan qırağa çıxma harmoniyayı pozaraq xaosa yol açır. Xaos – toplum daxilində hər hansı səviyyəli konfliktlə ifadə olunur. Konfliktin aradan qaldırılması xaosun ləğv edilməsi və kosmosun bərpası deməkdir. Bu isə yalnız rituallarla mümkündür. ***Xaosdan kosmosa gedən yol, başqa sözlə, etnokosmik struktur harmoniyasının bərpası yalnız ritualdan keçir.*** Çünki ritual toplum üzvlərinin sakral dəyərlərlə ünsiyyətə girə billəcəyi xüsusi kosmik kontinum, xronotop vahididir. Toplumun bütün struktur dəyərləri onda proyeksiyalanmaqla ritualı kosmoloji çağın xüsusi və zəruri hadisəsinə çevirmiş olur. Bu da öz növbəsində, qısa da olsa, ritualın kosmoloji mahiyyəti və funksional dinamikasına diqqət yetirməyi tələb edir.

V.Terner rituala belə bir tərif verir: «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» (357, 32).

Ternerin uzunmüddətli praktik və nəzəri araşdırmalarının məhsulu olan bu tərif bir neçə struktur məqamı əhatə edir:

- Ritual jest, söz, obyektlərin birləşməsini nəzərdə tutan hərəkət universumları – kodları vasitəsi ilə funksionallaşır (gerçəkləşir);
- Ritualda təcəssüm olunan hərəkət ixtiyari olmayıb, konkret struktur sxemlərinə söykənir;
- Ritual toplumun ehtiyaclarına xidmət edərək struktur pozulmalarının aradan qaldırılması naminə icra edilir;
- Ritual insanların müqəddəs qüvvələrlə ünsiyyətinin təmin edilməsinin vasitəsidir.

V.N.Toporov yazır ki, «ritual – yaradılışın obrazıdır» (376, 16). Müəllif göstərir ki, varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini özündə qapalılaşdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin (düzüm – S.R.) ardıcılığını yada salır və bununla insanın «ilkin başlanğıcda» yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsinə təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun (varlığın – S.R.) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik (rəmzilik – S.R.) və semiotiklik (işarəvilik – S.R.) verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir (375, 16).

Beləliklə:

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

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin yazı kodu ilə etnokosmik proyeksiyası kimi çıxış edən müsəlman oğuznamələrində, o cümlədən Əbülqazinin «Şəcəreyi-tərakimə»sində ritualın iki səviyyədə təzahür edən obrazı vardır:

a) Ritualın funksional struktur mahiyyətinin «Şəcəreyi-tərakimə»də təcəssüm olunması.

Ritual etnokosmik struktur pozulmaları şəklində təzahür edən konfliktlərin həlli vasitəsidir. Yaxud Toporovun yazdığı kimi, «...ritual optimal vəziyyətə (...), entropiyanın (xaotik situasiyanın) aradan qaldırılmasına, nizam yaradılmasına gətirir» (376, 17). Kosmoloji çağda ritualın yerinə yetirdiyi funksiyaları «Şəcəreyi-tərakimə» öz çağında – orta əsrlərin sonlarında (XVII əsrdə) yerinə yetirir. Ritual ***Struktur-Tarix*** konfliktinin həlli vasitəsi olaraq çıxış etdiyi kimi, «Şəcəreyi-tərakimə» də öz çağının etnokosmik düşüncəsində yaranmış eyni struktur modelinə söykənən konfliktin həlli vasitəsi rolunu oynayır. Bu halda «Şəcəreyi-tərakimə» kosmoloji çağ ritualının tarixi çağdakı etnokosmik paradigması kimi çıxış etməklə onun funksional strukturunu özündə təcəssüm etdirir.

b) «Şəcəreyi-tərakimə»də söz kodu ilə təsvir olunmuş rituallar.

Belə rituallar əsərdə çoxluq təşkil edir və onların strukturu oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin daha asan yolla bərpa oluna bilməsi üçün, bir növ, üzdə olan materialı təqdim edir.

Oğuznamələrdə bu baxımdan diqqəti iki ritual cəlb edir. Bunlardan birincisini Oğuz xan, ikincisini onun oğlu Gün xan keçirir. Həmin rituallar kosmik kontinum baxımından fərqli dövrlərdə və fərqli məkan obrazlarında icra olunsa da, əslində, vahid kosmoqonik ritualı təşkil edir. Əgər kosmik kontinumun zaman strukturuna görə ikinci ritual birincinin diaxron paradigmasıdırsa, məkan strukturuna görə onlar bir-birinin kosmik ekvivalenti, eynigüclü əvəzedicisidir.

Hər iki ritualda oğuz dünya modelinin kosmik strukturu inikas olunur. Bu strukturun bütün səviyyələrini və onları təşkil edən elementləri həmin törənlərdə «öz yerlərində» müşahidə edirik. Bu baxımdan, ritual dünya modelinin strukturu oğuz mifinin strukturunu proyeksiyalandırır. Bu rituallarda oğuz kosmoloji düşüncəsinin bütün aksioloji universumları (dəyər, ölçü vahidləri), struktur elementləri, digərnyanı təsvir kodları semiotik düzüm yaradır. Həmin düzüm ixtiyari hadisə olmayıb, oğuz dünya modelinin funksional hərəkət sxemlərini işarələndirir. Bu da öz növbəsində bizə oğuz kosmoloji düşüncəsinin təbiətini (strukturunu) və necə işləməsinə (dina-mikasını) öyrənməyə imkan verir.

«Şəcəreyi-tərakimə»də Oğuz xan dünyanın fəthini başa çatdırdıqdan sonra özündənsonrakı dönmə üçün onun etnokosmik strukturunu müəyyənləşdirir. O, həmin struktur ritualda təcəssüm etdirir. Əsərdə bu ritual ***toy*** adlanır. Ancaq toya qədər baş vermiş hadisələr vardır. Bunlar ilk baxışdan toy olmasa da, əslində, kosmoqonik ritualın tərkibinə daxil olan ritual vahidləridir. Onların diqqətlə öyrənilməsi bizə şərti olaraq «sakral ov» adlandırma bələyimiz ritualı bərpa etməyə imkan verir.

OV RİTUALININ STRUKTURU

Oğuznamələrin hamısında Oğuzun oğlanlarının yay-ox tapması motivi vardır. «Şəcəreyi-Tərakimə»də deyilir ki, «Oğuz xan Suriyada olarkən nökərlərindən birinə gizlicə bir qızıl yay və üç ox verib dedi: «Yayı günəş çıxan tərəfdə, çöldə, insan ayağı dəyməyən yerdə basdır, [ancaq] onun bir ucunu [torpaqdan] çıxart, oxları isə günəş batan tərəfə apar və onları da yayları gizlətdiyin kimi gizlət». Həmin adam əmri yerinə yetirib qayıtdı.

Bu hadisədən bir il sonra [Oğuz xan] Gün, Ay və Yulduz [adlı] üç böyük oğlanlarının hamısını çağıraraq dedi: «Mən yad ölkəyə gəlmişəm, mənim işim çoxdur, ov etməyə də əlim çatmır. Eşitdim ki, filan çöldə, günəş çıxan tərəfdə çoxlu ov var. Nökərlərinizlə oraya gedib ov ovlayın və evə qayıdın». Sonra Gök, Dağ və Dəniz adlı üç kiçik oğlanlarını çağıraraq, on-lara da onların böyük qardaşlarına dediyini dedi, ancaq [on-ları] günəş batan tərəfə yolladı.

Bir neçə gündən sonra üç böyük oğlanları qızıl yayı və çoxlu ovluq qəniməti xana gətirdilər, üç kiçik oğlanları isə üç qızıl oxu və çoxlu ovluq [qəniməti] gətirdilər. Ovda əldə edilmiş ətə [Oğuz xan] çoxlu ət və başqa yeməklər əlavə etdi və xalqı [toya] çağıraraq. Yay və oxların tapılmasını [xeyir] əlaməti hesab edərək, o, [onları oğullarına] qayıtdı.

Üç böyük oğlu yayları sındıraraq, [onu] öz aralarında böldülər, üç kiçik oğlu isə hərəyə bir ox götürdülər» (65, 63).

İndi isə təqdim olunmuş informasiyadakı struktur elementləri ilə bağlı bizə qabaqcadan bəlli olan bilgiləri bir qırağa qo-yub, mətni öz ritual-mifoloji məntiqindən çıxış etməklə təhlil etməyə çalışsaq. Bəlli olur ki:

– Oğuz xanın oğlanlarının ova getmələri və ovda yay-ox tapmaları ritualdır. Çünki Oğuz xan oğlanlarını, sadəcə olaraq, ov etməyə yox, qabaqcadan düşündüyü (proqramlaşdırılmış) hərəkət sxemini icra etməyə yollayır.

– Mətnə yayın və üç oxun tapılmasının «xeyir əlamət» ki-mi mənalandırılması həmin əşyaların həmin «xeyirin» qay-nağına – müqəddəs dünyaya (sakral sferaya) aid olmasını və onların əldə edilməsinin ritualla mümkünlüyünü göstərir. Profan həyat yaşayan insanın müqəddəs dünya ilə bağlılığı ri-tual vasitəsilə həyata keçirilirdi. Oğuz bu halda oğlanları ilə sakral dünya arasında mediator rolunu oynayır.

– Yayın və oxların ovda tapılması ritualı etnosiyasi xarakterli statusartırma törəni kimi də səciyyələndirməyə imkan verir. Bu halda ovlama həmin ritualın kompleksinə daxil olan tərkib vahidi kimi çıxış edir.

– Etnokosmik ritual kosmik kontinuumu dual (ikilik) prin-siplə «bölür» (təsnif edir). «Oğuz» kosmoqonik dünya modeli Oğuz xan səviyyəsində *vahidə – birə* konsentrasiya olunursa, ikinci pillədə Oğuz xanın oğlanlarının səviyyəsində *ikiləşir dual sistemə* çevrilir.

– Yay və üç ox oğuz dünya modelinin duallaşmasının semiotik universumları kimi çıxış edir. Yayın üç yerə parçalanması ilə oğuz dünya modelinin simvolik-semiotik harmoniyası təmin edilir: 6 yay-ox = 6 oğlan.

– Oğuz xalqının hamısının iştirakı ilə keçirilən ritualda «ovda əldə edilmiş ətin» mütləq element kimi iştirakı ov ətini xüsusi semiotik vahidə çevirir. Oğuz elinin bir bütöv olaraq iştirak etdiyi mətndə dadılan ov ətləri, şübhəsiz ki, təyinatı baxımından ritual xarakterlidir. Rituala bağlılıq həmin ov heyvanlarını oğuz dünya modeli ilə əlaqəli işarə vahidləri (totem klassifikatorlar) kimi bərpa etməyə imkan verir. Çünki ritual kosmoqonik yaradılışı təcəssüm etdirən işarələr sistemidir və ona aid olan hər bir element, o cümlədən ov ətləri oğuz dünya modelini öz səviyyəsində universumlaşdıran işarə vahidləridir.

Təqdim olunmuş informasiya bütövündə ovlanmış heyvanların adları çəkilməsə də, onları digər etnokosmik ritualların verdiyi informasiya əsasında bərpa etmək mümkündür. Belə ki, eyni məna sütununda duran rituallar bir-birinin fərqli diaxron paradigmaları və sinxron əvəzediciləridir. Onların ya-naşı (sinxron) düzümünü dünya modelinin müxtəlif qatlarından reallaşma imkanları müəyyənləşdirir. Ona görə də dünya modelinin bir qatında gördüyümüz semiotik işarənin o biri qatda kosmik əvəzedicilərini görə bilərik. Bu baxımdan, şərti olaraq «ov törəni» adlandırdığımız toy ritualındakı ov heyvanlarının adlarını bu rituala eyni semantik sütunda duran (oğuznamələrdə, eləcə də «Şəcərəyi-tərakimə»də bu ritualın ardı ilə gələn) başqa ritualdan bərpa etmək mümkündür.

ULU TOY RİTUALININ STRUKTURU

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bərpası baxımından nəzərdən keçirdiyimiz bu təsviri «ov» ritualından başqa, daha iki ritual diqqəti cəlb edir. Birinci təsviri ritual birbaşa Oğuz xana aid olub, onun ömrünün sonunda icra olunur. Oğuznamələrdə Oğuz xan dünyanı fəth etdikdən sonra yurduna dönür və «ulu toy» keçirir. Bu «toy» indiki anlamında gördüyümüz toy yox, Ü.Nəbiyevanın yazdığı kimi, «cəmiyyətin etnik-psixoloji durumunun, oğuz elinin daxili mənəvi dün-yasının aynası»dır (170, 40).

«Şəcəreyi-Tərakimə»də: «[Oğuz xan]: «Mən öz uşaqlarım və xalqımla sağ-salamat [öz yurduma] gəldim», – dedi və bö-yük toy üçün lazımi hazırlıq görməsini buyurdu, bir də bütün ağac hissələri qızılla örtülmüş və yaqut, ləl, zümrüd, firuzə və mirvari ilə bəzədilmiş böyük alaçıq (x a r g a h) qurulmasını əmr etdi. Həmin alaçığın (öy) tərfi üçün bu şeir qoşulmuşdu:

Bir ev tikdi qızıldan o hökmdar,

Ki o ev göy qübbəsinin qabağını kəsdi.

[Oğuz xan] on min qoyun və doqquz yüz at kəsilməsini tap-şırdı. Y ı f t d a n doxsan doqquz h o v u z düzəldilməsini əmr etdi, tapşırırdı ki, onlardan doqquzunu a r a k a ilə, doxsanını qımızla doldursunlar.

Bütün nöqərlərini çağırdı. Özünün altı oğlanlarına çoxlu xeyirli məsləhətlər verdi, bəylərə isə nəsihət verib, ölkələr (y u r t), şəhərlər, həm də hədiyyələr bağışladı...

... Sonra o, döyüşlərdə, yürüşlərdə və işlərdəki xidmətlərinə görə bütün nöqərlərinə şəhərlər, sərhədlər, kəndlər və hədiyyələr verdi. Öz oğlanlarına isə dedi: «Siz üç böyüklər qızıl yayı tapıb gətirdiniz və sındıraraq öz aranızda payladınız, B u z u k adlanacaqsınız. Sizdən olacaq törəmələr də qoy qiyamətə qədər buzuk adlansınlar. Üç oxu gətirən üç kiçik oğlanlar və onlardan törəyənlər bu gündən dünyanın sonuna qədər qoy U ç u k adlansınlar. Sizin tapıb gətirdiyiniz yay və oxlar insan-lardan deyil, Tanrıdan idilər. Bizdən öncə yaşayan adamlar yayı – hökmdar, oxları isə – elçi sandılar. Ona görə ki, yay oxu hara tuşlasa, ox ora uçar.

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 on-lar evin sol tərəfinə otursunlar və qoy dünyanın sonuna qədər nökrər vəziyyətləri ilə kifayətlənsinlər».

[Oğuz xan] yüz on altı il padşahlıq etdi və [sonra] Tanrı dərğahına getdi» (65, 64-65).

Qeyd edək ki, prof. K.V.Nərimanoğlu Parri-Lord nəzəriyyəsinin formül prinsipi və onun nəzəri-təcrübi təhlil bazası əsasında «toy» semantemini KDQ oğuznamələrinin semantik sisteminin ritual formulu kimi müəyyənləşdirmişdir (172, 155). Bu da öz növbəsində bizə Əbülqazi «Oğuznamə»sində təsvir olunmuş ritualı daha çox sintaqmatik vahidlərin düzüm ardıcılığı kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir. Diqqət edək:

– Mətdənə aydın olduğu kimi Oğuz xanın bilavasitə özü-nün başçılığı ilə keçirilən bu mərasim «janr» strukturuna görə – **toydur**;

– «Janrdaxili» təsnifata görə – **ulu toydur**;

– Mövzu və məzmununa görə – **siyasi-kosmoqonik ritualdır**: burada oğuz kosmosunun Oğuzdansonrakı dövrünün siyasi-ictimai strukturu və funksionallaşma prinsipləri müəyyənləşdirilir;

– Funksional tipinə görə – **inisiyasiya** (ölüb-dirilmə) ritualıdır: bu mərasimdə Oğuzun oğlanları oğuz kosmosunun tam-hüquqlu struktur vahidlərinə çevrilirlər;

– İnisiyasiya ritualının V.Ternerin müəyyənləşdirdiyi «statusartırma» və «statusdəyişdirmə» struktur tipləri (bax: 359, 232) baxımından – **statusartırma** ritualıdır: burada Oğuzun oğlanları bir sosial-siyasi statusdan o birisinə keçirlər (statusdəyişmədə isə sosial-siyasi rol və mövqelər mərasim müddətində dəyişdirilir və mərasimin sonunda subyektlər əvvəlki statuslarına qayıdırlar – bax: 359, 232).

– Ulu toy Oğuz xanın özü tərəfindən oğuz kosmosunun (dünyasının) ondan sonrakı dövrünün strukturunun müəyyənləşdirilməsi və kosmik harmoniyanın təmin edilməsi üçün keçirilmiş **mərasimdir**.

– Mərasimdə Oğuz xan öz semiotik strukturuna görə oğuz kosmosunu modelləşdirir. O, kosmosun konsentrasiya mərkəzidir.

– Oğuz xanın mərasimdə qurdurduğu böyük alaçıq (Əbül-qazinin çağatay türkcəsilə yazdığı bu əsərdə həmin alaçıq farsca – «xargah», türkcə – «öy» adlandırılır) oğuz məkan-za-man kontinuumunu obrazlaşdıran kosmik dünya modelidir.

– Oğuzun oğlanları oğuz kosmosunu – təbiəti, cəmiyyəti və zamanı simvollaşdıran işarə vahidləri kimi həmin alaçıq-mo-deldə düzülərək oğuz dünya modelinin daxili struktur sis-temini təşkil edirlər.

– Mərasimdə Oğuz xan oğuz kosmosunun nominativ mo-delini qurur: üç böyük oğlanı – *buzuklar*, üç kiçik oğlanı – *uçuklar* adlandırır. Oğlanların simasında dual prinsip əsasında bölünərək təşkil olunmuş – yenidən qurulmuş oğuz kosmosu nominativ səviyyədə strukturlaşdırılır: ikiyə bölünmüş vahidin hissələrinə ad verilməsi kosmik harmoniyanın nominativ sə-viyyədə təmin olunması deməkdir.

– Buzuklar sakral səviyyədə – üç hissəyə bölünmüş *yay*, uçuklar – üç *ox* semiotik vahidlərinin simasında universumlaşdırılır. Bu halda yay və ox döyüş-hakimiyyət simvolikasının mühüm elementləri olmaqla, eyni zamanda, oğuz kosmosunun dual strukturunu özlərində universumlaşdıran, konsentrasiya edən model elementləridir.

– Oğuzun ritualdakı yay və oxların Tanrı mənşəli olmasını elan etməsi həmin müqəddəs əşyaların sahiblərinə çevrilmiş Oğuzun oğlanlarını sakrallaşdırır və eyni zamanda sakral siyasi kultun daşıyıcılarına çevirir: Oğuz xanın öz varlığında konsentrasiya olunmuş siyasi və sakral hakimiyyət oğlan-larına ötürülür.

– Oğuz kosmosunun dual strukturunun yay və ox semantemlərinin simasında sakrallaşdırılması Oğuzdansonrakı etnokosmosa verilmiş düzümün sakrallığını təmin edir. Bu, struk-turun profan səviyyəsinin sakral səviyyənin paradigmatik törəməsi – təkrarı olması sxemi əsasında «işləyən» (funksionallaşan) oğuz düşüncəsində buzuk-uçuk ierarxik dü-zümünün sakral kosmik harmoniya kimi qavranılmasına gə-tirir.

– Oxların (uçukların) yayın (buzukların) siyasi üstünlüyünü qəbul etməsi oğuz etnokosmosunun funksionallaşma (hərəkət) sxemi olaraq qəbul edilir. Bu, eyni zamanda, *oğuz kosmosunun şaquli məkan sxemi əsasında təşkil olunması* deməkdir.

– Oğuz kosmosunu modelləşdirən alaçıqda (öy-evdə) bu-zukların sağda, uçukların solda oturdulması *oğuz kosmosunun üfüqi məkan sxemi əsasında təşkil olunması* deməkdir.

– Oğuz xanın oğuz kosmosunun struktur vahidlərini təmsil edən oğlanlarının düzümünün dünyanın sonuna – Qiyamət gününə qədər davam edəcəyi haqqında hökm verməsi oğuz kosmosunun, eyni zamanda, həm də zaman (temporal) sxemi əsasında təşkil olunması deməkdir. Bu halda Oğuz xan – kosmoqonik başlanğıcı, Qiyamət günü – esxatoloji sonluğu bildirir. Ancaq Oğuzdansonrakı mərhələnin –

pillənin onun oğlanlarının hər hansı birinin adı ilə, yaxud başqa bir adla yox, yenə də məhz «Oğuz» etnokosmik işarəsi ilə adlanması kosmoqonik başlanğıcdan esxatoloji sonluğa qədər olan zamanı düzxətli yox, qapalı dövrə kimi bərpa etməyə imkan verir. «Oğuz» etnokosmik strukturu hər pilləni yenidən təşkil etməklə struktur paradigmalarının yeni səviyyələrini yaratmaq-da davam edir. Bu, kosmik kontinuumun *Din* (islam) modelində *Mif* (oğuz-türk mifologiyası) modelinin öz arxetipik funksionallığını saxlaması deməkdir.

Beləliklə, bu törən (mərasim – ritual) bizə oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin təsvir kodlarını və kosmoqonik struktur vahidlərini aşağıdakı kimi bərpa etməyə imkan verir:

Nominativ kod: Buzuklar ----- Uçuklar

Sakral kod: Yay ----- Ox

Relyef kodu: Günçixan ----- Günbatan

Üfüqi məkan kodu: Sağ ----- Sol

Şaquli məkan kodu: Yuxarı ----- Aşağı

Siyasi struktur kodu: Hökmdar ----- Nökər

İctimai-ierarxik kod: Tabe edən ----- Tabe olan

Zaman kodu: Əvvəlcilər ----- Sonrakılar

Oğuzun icra etdiyi bu ulu toy törəni ilə onun bu rituala qədər icra etdiyi ov törəni, əslində, bir ritual, daha doğrusu, bir ritualın tərkib hissələridir. Ritual-mifoloji düşüncə kodunun zaman-zaman epik koda transformasiyası vahid bir ritualın tərkib hissələrini (funksional struktur mərhələlərini) epik hərəkətin müstəqil süjet vahidlərinə – hərəkət bloklarına çevirmişdir.

QURULTAY RİTUALININ STRUKTURU

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturunu Oğuz xandan sonra onun oğlu (paradiqması) Gün xanın keçirdiyi, *qurultay* adlanan və zaman müddəti 40 gün çəkən təsviri ri-tualdan daha dərin semantik səviyyədə bərpa etmək müm-kündür.

Bu törənin keçirilməsi ritualın universal funksional struk-turunu bir daha təsdiq edir. Kosmoloji çağda rituallar «struk-tur pozulmalarını – xaosu» aradan qaldırmaq, «etnokosmik harmoniyanı – kosmosu» bərpa etmək üçün vasitədir. Oğuzdansonrakı çağda onun törəmələrinin artıb-çoxalması mövcud etnokosmik harmoniyanın pozulması təhlükəsini yaradır. *Struktur-Tarix (Törə-Gerçəklik)* münasibətlər modelində balans pozulur və oğuz kosmosunun profan strukturu sakral ülgüldən qırağa çıxmağa başlayır. Bu – konfliktidir və kosmoloji çağ toplumunda konfliktin həll olunma vasitəsi ri-tualdır.

Əbülqazi «Oğuznamə»sində («Şəcərəyi-tərakimə»də) *Konflikt-Ritual* ardıcılıq sxemi təsviri şəkildə qorunduğu üçün onu bərpaya ehtiyac qalmır:

«Oğuz xanın uyğur adı verdiyi tayfanın (*camaat*) ağsaqqalı və başçısının Erkil-xoca adlı oğlu var idi. Oğuz xan atasının taxtına oturandan ölənə qədər onun vəziri həmin [Erkil-xoca] idi. O, ağıllı, məlumatlı və çox bilikli adam idi. Gün xan da onu [özünə] vəzir etdi və ölənə qədər onun sözü ilə hərəkət etdi. Erkil xoca uzun ömür sürdü.

Günlərin bir günü, xan tək olarkən, [Erkil-xoca] ona dedi: «Sənin atan yüz on altı il ərzində yayın istisində kölgədə otur-madı, qışın soyuğunda isə evdə oturmadı. O, qılınc gücünə çoxlu ölkələr aldı və onları siz altı qardaşlara qoyub getdi. Əgər siz altınız və sizdən törəyəcəklər – hamınız dilbir olsanız, onda uzun illər və çox günlər o ölkələr sizin əlinizdən çıxmaz. Yox, əgər siz dilbir olmasanız, onda fəth etdiyiniz ölkələr də (o l c a y u r t) gedəcək, sizin ata-baba yurdunuz da (b a y ı r ı y u r t) gedəcək, qənimət də, sizin həyatınız da gedəcək». Gün xan dedi: «Siz mənim atama məsləhət vermisiniz, indi mənə ata əvəzisiniz, siz – mənim atamsınız və mən o işləri edəcəyəm ki, onu siz bəyənersiniz». Erkil-xoca dedi: «Oğuz xandan çox ölkələr, şəhərlər, ellər, canlı və cansız qənimət qaldı. Sizin – al-tı oğulun hər birinizin dörd oğlu var, sizin altınızdan başqa cə-mi iyirmi dörd şahzadədir (p a d i ş a h z a d ə); qorxum on-dandır ki, dünya malına görə dilbirliyi itirəsiniz».

Gün xan Erkil-xocanın sözlərinə fikir verdi və böyük qu-rultay çağırdı. Bütün xalq, yaxşıları və pisləri, [hamı] yı-ğılında, kiçiklərə – az, böyüklərə böyük pay [verərək], Oğuz xandan sonra qalan vilayətləri, elləri, bütün canlı və cansız qə-

niməti adı çəkilən otuz şahzadəyə payladı. Bu iyirmi dörd oğlan qanuni arvadlardan idilər; onlardan başqa, kənzilərdən (k o m a) də çoxlu oğlanlar var idi. Onlara da mövqələrinə görə bəzi şeylər verdilər.

Sonra o, düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçıqı qurmağı tapşırırdı. Əmr etdi ki, sağ tərəfdə altı ağ çadır (ü r g ə) və sol tərəfdə də altı ağ çadır qursunlar. Yenə də sağ tərəfə qırx q u l a ç şüvül qurmağı tapşırırdı və əmr etdi ki, uc-larına qızıl toyuq bərkitsinlər. Yenə də sol tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı buyurdu və əmr etdi ki, uclarına gümüş toyuq bərkitsinlər. Xanın əmrinə görə, atla şütüyərək, buzuklar nö-kərləri ilə qızıl toyuğa ox atdılar, uçuklar [isə] nö-kərləri ilə gü-müş toyuğa ox atdılar. Toyuğu vura bilənlərə çoxlu hədiyyələr verdi. Gün xan atası etdiyi kimi edərək, doqquz yüz at və doqquz min qoyun kəsilməsini buyurdu; yuftdan olan doqquz hovuzu araka ilə doldurmağı əmr etdi, yuftdan olan doxsan hovuzu isə qımızla doldurmağı buyurdu. Onlar qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər» (65, 65-66).

40 günlük mərasimin bura qədər təsvir edilmiş hissəsi, əs-lində, ritualda öz təcəssümünü tapmış kosmoqonik dünya modelinin məkan-zaman strukturunu (kontinuumu) təqdim edir. Başqa sözlə, bu, kosmosun dəyişməz strukturudur: Oğuz xandan qalma sakral kosmoloji modeldir. Bunun başqa adı «Oğuz törəsidir». Bu baxımdan, burada hələ heç bir ritual hərəkəti yoxdur. Başqa cür desək – bura qədər ritualın dekorasiyasıdır: törəni təqdim edən dünya modeli – kosmik məkan-zaman sxemidir. Bir azdan oğuz toplumu ritualdan keçəcək və oğuz dünya modelinin ideal kosmik strukturuna uyğun olaraq düzüləcək, başqa sözlə, hərə məhz ona məxsus olan yerdə duracaqdır. Bununla toplumun mövcud düzümündə Oğuzdansonrakı çağ üçün yaranmış *disharmoniya – kəmiyyət artımı və buna uyğun olaraq siyasi, sosial, hərbi, maddi, mənəvi və s. dəyərlərin bölüşdürülməsi ilə bağlı ni-zamsızlıq* aradan qaldırılacaqdır.

Demək, ritualın buraqədərki mərhələsi *ritualın (dünya mo-delinin) hərəkətini (funksiyasını) yox, strukturunu – sakral kosmoloji düzüm sxemini (invariantı)* təqdim edir. Ona diqqət edilməsi oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturunu daha dərin işarələr səviyyəsində bərpa etməyə imkan verir:

– Gün xanın keçirdiyi törən «janr» strukturuna görə *qurultaydır*.

– Qurultayın semantik mərkəzində Gün xan dayanır. Bu halda o, Oğuz xanın diaxron paradigması olsa da, onun tam kosmik ekvivalenti kimi çıxış etmir. Oğuzun kosmoqonik funksiyası Gün xanla Erkil-xocanın arasında bölünmüşdür.

– Oğuz xanın zamanında sakral sfera ilə ünsiyyəti (me-diasiyanı) o özü həyata keçirir (Qeyd edək ki, «Oğuznamə»nin uyğur versiyasında mediasiya invariantının daşıyıcısı olan Bozqurdu «Şəcərəyi-tərakimə»də birbaşa görmürük. Bu halda

Erkil-xoca Bozqurdun paradiqması kimi də çıxış edir.). Belə ki, Oğuz obrazında sakral (qam-şaman) funksiya ilə siyasi funksiya (xan) qovuşuqdur («KDQ»-dəki **Q a m -Ğ a n** semantemini yada salaq). O, insanlarla ilahi sfera arasında ünsiyyəti həyata keçirən mediatorudur. Gün xanın zamanında Oğuzun mediator funksiyası artıq Erkil-xocadadır. Bu baxımdan, Erkil-xoca funksional tipinə görə «KDQ»-də qeybdən (ilahi aləmdən) xəbər verən Dədə Qorqudla eyni paradiqmatik sırada dayanır (Heç təsadüfi deyildir ki, Əbdülqadir İnan oğuznamələrdəki «İrkıl Ata» obrazının adındakı «İrkıl» sözünün yakutlarda «qam» (şaman) mənasında olduğunu göstərmişdir. Bax: 246, 196-197).

– Gün xanın atasının vəziri olmuş, indi də onun öz vəziri olan Erkil-xocanı «ata əvəzi» – «mənim atam» adlandırması da Erkil xocanın Oğuz xanın sakral funksiyasının paradiqmatik daşıyıcısı olduğunu göstərir.

– Bir ritual olaraq qurultayın keçirilməsini şərtləndirən mo-tivlər klassik ritual sxemini yalnız təsdiq edir: Oğuzdan sonra onun törəmələri artıb-çoxalmış və bu kəmiyyət çoxluğunun ehtiyaclarının nizamlanmasına tələbat yaranmışdır. Başqa sözlə, Oğuzdan sonra oğuz kosmosunun **yenidən düzülməsi** zərurəti ortaya çıxmışdır. Həmin düzümün vasitəsi və mexanizmi olaraq, gördüyümüz kimi, qurultay ritualı çıxış edir.

– Bu qurultay funksional tipinə görə **inisiyativdir**: oğuzlar burada əvvəlki statusunda «öləcək», yeni statusda «diriləcək-lər».

– Mövzu təyinatına görə – **siyasi-kosmoqonik ritualdır**: burada oğuzun mövcud pilləsinin siyasi-ictimai strukturu yenidən sistemləşdirilir.

– Semantik strukturuna görə – **etnokosmik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkiləmə ritualıdır**.

– Ritualın arxetipik strukturu və arxisemantik sxemini **teokosmik sinergetizm** təşkil edir.

– Qurultayda Gün xanın «düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçıqı» qurdurması oğuzların kosmoqonik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkiləmə törəninin (qurultayın) «oğuz» kosmoqonik modeli əsasında aparıldığını gös-tərir.

– Qızıl alaçıq dünya modeli kimi semiotik struktura ma-likdir: bir tərəfdən kosmik kontinuumun mərkəzini və bunun-la oğuzdakı, istisnasız olaraq, bütün dəyərlərin sakral mərkəzə konsentrasiya olunduğunu simvollaşdırırsa, o biri tərəfdən birbaşa «Oğuz xan» semiotik struktur sxemini kosmoantro-poloji model olaraq işarələndirir.

– Qızıl alaçıqın sağında və solunda «6:6» sxemi üzrə quru-lan çadırlar bir tərəfdən qızıl alaçıq invariantının strukturunu öz səviyyələrində təkrarlayan sinxron paradiqmalar, o biri tərəfdən kosmoqoniyanın Oğuzdansonrakı pilləsini (strukturunu) işarələndirən diaxron törəmələr – paradiqmalardır. Çadırlar başqa bir tərəfdən dünyanın üfüqi strukturunu işarələndirir.

– Gün xanın sağ və sol tərəflərdə «1:1» sxemi üzrə qurdu-duğu 40 qulaç uzunluğunda olan şüvüllər yerə basdırılmış ağaclardır. Bu şüvüllər dünyanın kosmoqonik strukturunun şaquli sxemini işarələndirir. Şüvül burada dünyanın ritualda öz təcəssümünü tapmış kosmik modelinin tərkib vahidi olsa da, strukturu baxımından semiotik universumdur. Başqa söz-lə, şüvül dünya modelinin çoxsaylı və əsas paradiqmalarından olan «dünya ağacını» işarələndirir.

– Şüvül dünya ağacı (modeli) kimi kosmoloji strukturuna görə məkanın şaquli düzümünü və zamanı «3»-lük universumu üzrə modelləşdirir:

a) Şüvüldə zaman «3»-lük universumuna uyğun olaraq *Keçmiş – İndi – Gələcək* vahidlərinin eyni zamanda diaxron və sinxron düzümü kimi təşkil olunur.

b) Şüvüldə şaquli məkan «3»-lük universumuna uyğun olaraq *Göy – Yerüstü – Yeraltı* vahidlərinin sinxron-diaxron düzümü kimi təşkil olunur. Şüvül qollubudaqlı dünya ağacının variant-paradiqmasıdır və bu mənada, dünyanın üfüqi strukturu (4 tərəfi) onda birbaşa olaraq işarələnməmişdir.

– Şüvülün uzunluğunu bildirən «40»-lq universumu semiotik vahid kimi məkan və zaman qatlarını eyni zamanda ifadə edir:

a) «40» universumu məkan vahidi olaraq *şüvülün uzunluğunda işarələnmiş şaquli məkanın 40 hissəsini* bildirir.

b) «40» universumu zaman vahidi olaraq *şüvülün uzunluq ölçüsündə işarələnmiş ritual zamanının 40 günlük müddətini* bildirir.

c) «40» universumu «oğuz» kosmosunun məkan və zaman baxımından özünü yenidən təşkil etməsinin tamlıq universumu olaraq çıxış edir: *şaquli strukturuna görə 40 vahiddən ibarət olan «oğuz» kosmik vahidi 40 gün ərzində yenidən təşkil olunub başa çatır.*

– Şüvülün yerin altına basdırılmış hissəsi – Yeraltını, gövdəsi – Yerüstünü, təpəsi – Göyü bildirir.

– Şüvülün təpəsində işarələnmiş Göy qatı xüsusi semiotik predmetlə – toyuqla simvollaşdırılmışdır.

- Toyuq zooelement (quş) olmaqla qanadlı, uça bilən heyvan kimi astrosferadır.
- Mərasimdə kəsilən at və qoyunlar bu halda Yerüstünü (şüvülün «mətnində» – gövdəni) simvollaşdırırlar.
- Toyuq, at və qoyun oğuz kosmosunun zooloji kodla (dillə) təsvirinin semantemləridir. Başqa sözlə, təsvir dilinin «leksik» vahidləridir; sintaqmatika həmin «leksemlərin» teoinformativ sxem üzrə funksionallığında aşkarlana bilir.
- Ritualın (qurultayın) mətnində Yeraltının zooloji kodla təsvirinin semantemi görünür. Mifoloji-kosmoqonik məntiqə uyğun olaraq bu, xtonik səciyyəli heyvanlardan biri olmalıdır. Ritualın epikləşməsi onun vacib struktur elementinin süjetaltına enməsinə səbəb olur. Bu baxımdan, Yeraltının təsvir semantemi bütün hallarda var. Ancaq indiki halda süjet üstündə deyil. Ümumiyyətlə isə, Yeraltı zoovahidi, ritual-mi-foloji düşüncənin struktur məntiqinə görə, süjetüstündə mövcud olan zoovahidlərin hansınınsa ambivalentliyində (ambi-valentlik iki əks semantemin bir obrazda təcəssümüdür. Məsələn, KDQ oğuz inisiasiya rituallarında qırmızı rəng, yaxud onunla işarələnən qadın obrazı eyni zamanda həm həyatı, həm də ölümü bildirir. Bax.: 190, 13-30) axtarmaq lazımdır.
- Oğuz kosmosu dual-proporsional struktur sxemi üzrə balanslaşdırılır: dünya modelinin bütün elementləri kod, sütun və qatlar üzrə tənəsübləşdirilir (onların mütənasib mo-deli qurulur).
- Buzukların qızıl toyuğa, uçukların uyğun olaraq gümüş toyuğa ox atmaları «ov törəni» semantemini bərpa etməyə im-kan verir.
- Gün xanın keçirdiyi ritualda buzukların – qızıl toyuğu, uçukların – gümüş toyuğu ovlamaları vaxtilə Oğuz xanın ke-çirdiyi «ov törənində» buzukların – qızıl yayı, uçukların gü-müş oxları tapması elə eyni semantik dəyər daşıyır. Bu halda qızıl yayla – qızıl toyuğun, gümüş oxlarla – gümüş toyuğun daşdığı sakral semantika eynidir. Hər ikisi sakral mənşəli si-yasi-inzibati dəyərin əldə edilməsini nəzərdə tutur. Və «əldə et-mə» davamlı struktur sxemi olan «ov etmə» şəklində özünün ritual təcəssümünü tapır.

Qeyd edək ki, qurultayın struktur modelinin əsas seman-temlərindən olan şüvül həmin strukturda kosmik model ro-lunu oynayır. Y.M.Meletinskinin müəyyənləşdirməsinə görə, dünya modelinin nüvəsini təşkil edən kosmik model «məkan-zaman kosmik kontinuumu haqqında təsəvvürlər sistemini» təşkil edir (324, 40). Başqa sözlə, hər bir mifoloji dünya modeli bir bütöv işarələr sistemi olaraq tək-cə məkan-zamanı yox, mədəni, mənəvi və s. qatları da bütövlükdə işarələrə çevirən qapalı sistemdir. Bu bütöv model əyani təsvirdə məhz kosmik model kimi reallaşır (190, 10). Şüvül «qurultay» ritual-mifoloji modelində nüvəni təşkil edən kosmik

modeldir. Onda dünya modelinin şaquli strukturu və funksional hərəkətin ritm vahidləri işarələnmişdir. Şüvül oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin şaquli kontinuumunu (məkan-zaman ölçülərini) «2-lik», «3-lük» və «40-lıq» ritm vahidləri üzrə gerçəkləşdirir. «Göy-Yer», «Göy-Yerüstü-Yeraltı», «Keçmiş-İndi-Gələcək» kosmoloji strukturlarını özündə işarələndirməklə bir semiotik obraz-sistem olan şüvül dünya ağacı universumunun ritual paradiqmasıdır.

Prof. A.Şükürov «dünya ağacı» modelindən danışarkən ya-zır ki, «vahid» ağacın hissələrə bölünməsi dünyanın quruluşu, onun hissələri və həmin hissələrin eyniliyi haqqında izahat ki-mi qəbul olunmalıdır (217, 154). V.N.Toporovun ümumiləşdirməsinə görə, dünya ağacı («kosmik» ağac) mifopoetik şüurun dünya haqqında universal konsepsiyasını təcəssüm et-dirən səciyyəvi obrazıdır. Dünya ağacı obrazı praktiki olaraq hər yerdə ya təmiz öz görkəmində, ya da variantlarında («həyat ağacı», «məhsuldarlıq ağacı», «mərkəz ağacı», «merac (qalxma) ağacı», «göy ağacı», «şaman ağacı» «mistik ağac», «idrak ağacı» və s.) təsdiq edilmişdir. «Ölüm ağacı», «şər ağacı», «yeraltı səltənət (aşağı dünya) ağacı», «eniş ağacı» onun daha nadir variantlarıdır. Mədəni-tarixi variantlarının... bütün əlvanlığında təqdim olunan dünya ağacının köməyi ilə dünyanın əsas ölçülərinin təsvirinə xidmət edən ümumi ikili mənə qarşıdurmaları bir yerə qovuşur (365, 398). Həyat ağacı dünya ağacı obrazının variantlarından biridir. Həyat ağacı həyat haqqındakı mifoloji təsəvvürləri bütün dolğunluğu ilə aktuallaşdırır və buna görə də ölüm, məhv, şər ağacına qarşı durur (364, 396).

Şüvül də bir «kosmik» ağac olub, oğuz mifologiyasının oğuz dünyası haqqındakı universal konsepsiyasını oğuz dünya modelini təcəssüm etdirən səciyyəvi obrazıdır. Şüvülün semantik strukturu baxımından etnokosmik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkilətmə (yenidən təşkil olunma) ritualının struktur vahidi olduğunu nəzərə alsaq, o, eyni zamanda həyat ağacının transformativ paradiqmasıdır.

Şüvülün şaquli məkanı işarələyən semiotik strukturu onu dünya ağacının paradiqması kimi birbaşa təsdiqləyir. Prof. A.Hacılı göstərir ki, «Dünya ağacı əsatiri məkanın, kainatın üçlü bölgüsündən ibarət olan «şaquli» kosmik modelin və dörd, beş, səkkiz, doqquz hissəli «üfüqi» məkani modellərin əsasında durur» (96, 55).

Kultşünas alim R.Əlizadənin ağacın kosmoqonik modelləşdiricilik funksiyası ilə bağlı apardığı araşdırmalar şüvülün semantikasına da aydınlıq gətirir. O yazır: «Miflərdə ağacı iki funksiyada müşahidə edirik:

1. Ağac dünya modeli rolunda.
2. Ağac əcdad rolunda.

Hər iki funksiya biri-biri ilə bağlıdır. Ağacın dünya modeli funksiyasını yerinə yetirməsi onun ilkin mifoloji kosmoqoniyada dünyayaratmada iştirakı deməkdir. Bu da onun əcdad funksiyasını şərtləndirir. O bir kosmoqoniya (yaradılış) elementi kimi, əslində, vahid funksiyanı yerinə yetirir. Çünki yaradılış prosesini modelləşdirmək (dünya modeli rolunu yerinə yetirmək) elə kosmoqonik valideyn olmaq deməkdir» (85, 51). Başqa sözlə, şüvül bir dünya modeli kimi, KDQ-dəki Basatın totem anası olan Qaba Ağacla bir paradiqmatik sütunda durur.

Digər tərəfdən, türk-moqol xalqlarının eposlarında həyat ağacı ilə bağlı obrazları ümumiləşdirən M.Məmmədovun bu obrazı zəngin və geniş paradiqmaların sistemi halında təsdiqləməsi (156, 37, 42) şüvülü oğuz dünya ağacı konsepsiyasının ritual paradiqması kimi götürməyə tam əsas verir.

Bütün bu deyilənlərin işığında Gün xanın keçirdiyi qurul-tayın sakral kosmoqonik strukturunun cədvəlini quraq:

M Ə R K Ə Z

(Qızıl alaçıq)

Sol ----- Sağ

Uçuklar ----- Buzuklar

6 ağ çadır ----- 6 ağ çadır

Şüvül ----- Şüvül

Gümüş toyuq ----- Qızıl toyuq

Bu, qurultayda oğuz kosmosunun məkan-zaman strukturuunu işarələndirən elementlərin düzüm sxemidir.

Əbülqazi «Şəcəreyi-tərakimə»də Gün xanın keçirdiyi qurultayın kosmoqonik strukturunu təsvir etdikdən sonra «Oğuz xanın oğullarının və nəvələrinin adları haqqında» baş-lığı altında sistemli məlumat təqdim edir: «Qoy indi onlar ye-yib-içsinlər, biz isə Oğuz xanın nəslindən (ə t ə k) törəyənlərin adları haqqında söhbət açaq» (65, 67).

Bundan sonra o, sistemli şəkildə (ardıcılıqla) Oğuzun hər bir oğlunun, hər oğuldan olan dörd uşağın (Oğuzun iyirmi dörd nəvəsinin), daha sonra bu altı oğulun kənizlərdən olan uşaqlarının adları haqqında məlumat verir.

Bu məlumat ilk baxışdan tarixi bilgidir: «Şəcəreyi-tərakimə» öz çağının tarix statusunda olan əsəridir və bu mənada, onda verilmiş bütün məlumatlar informasiyanın tarix kodu ilə təqdimdir. Ancaq unutmaz ki, Əbülqazinin oğuz-türkmənlərin tarixi ilə bağlı verdiyi məlumatlar, eyni zamanda, etnokosmik informasiyalar – əsatiri-dini şəcərə bilgiləridir. Bu halda onun tərəfindən təqdim olunmuş məlumatlar, Əbülqazinin bunu nə qədər dərk edib-etmədiyindən heç bir halda asılı olmayaraq, strukturu baxımından ritual-mifoloji mənşəlidir. Başqa sözlə, mif və ritual bu «tarixi» məlumatların həm məzmununu, həm də mənşəyini təşkil edir. Ona görə də Əbülqazinin verdiyi «tarixi» bilgilər ritual-mifoloji «tarixin» orta çağ tarixinə transformasiyasıdır. Bu halda həmin bilgilərin üstündəki «tarixilik» pərdəsini qaldıraraq, altındakı ritual-mifoloji dünya modelini asanlıqla bərpa etmək mümkündür.

Burada bir məsələni də təkrarən yada salıb, ona yenidən diqqət vermək lazım gəlir. *Əbülqazinin «Şəcəreyi-tərakimə» əsərinin funksional semantikasi kosmoloji çağın etnokosmik rituallarının semantikasi ilə üst-üstə düşür: ritual kosmoloji dövərdə etnokosmik konfliktlərin həlli vasitəsi olaraq çıxış etdiyini kimi, «Şəcəreyi-tərakimə» də oğuz-türkmən cəmiyyətində ritualın tarixən (kosmoloji çağdakı) yerinə yetirdiyi funksiyaları gerçəkləşdirir. Bu halda «Şəcəreyi-tərakimə» kosmoloji çağ ritualının tarixi çağdakı «yazı» (kitab) ritualı (kosmoqonik əvəzedicisi) kimi çıxış edir.* Bu da öz növbəsində Əbülqazi təhkiyəsinin strukturuna diqqət verməyi tələb edir. Əbülqazinin «tarix» təhkiyəsi ənənəyə söykənir. Həmin ənənə öz arxetipik mənbəyi, arxitektonik strukturu baxımından əsatiri-dini təhkiyəyə gedib çıxmaqla onun «tarix» paradigmasıdır. Bu da öz növbəsində Əbülqazinin «Şəcəreyi-tərakimə»də Oğuz xanın oğlanları və nəvələrinin adları haqqında verdiyi məlumatı Gün xanın keçirdiyi qurultay ritualının funksional struktur hadisəsi kimi təhlil müstəvisinə gətirməyə imkan verir.

Təhlildən görüldüyü kimi, Əbülqazi buraya qədər Gün xanın keçirdiyi qurultay törəninin yalnız kosmik strukturu – ritual «dekorasiyası» haqqında məlumat verir. Mərasimin necə keçirilməsi haqqında yalnız bircə cümlə deyilir: «Onlar qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər» (65, 66)

Ancaq bu cümlə bizə ritualın yalnız zaman strukturu haqqında bilgi verərək, oğuz toplumunun qurultay törənindən necə keçməsi, başqa sözlə, özünüdəyərləndirmə aparıb, yenidən necə düzülməsi haqqında məlumat vermir. Demək, Əbülqazinin «tarix» təhkiyəsi kontekstində bundan sonra verdiyi etnokosmik struktur bilgiləri ritual kodunun tarixi-epik koda transformasiyası, başqa sözlə, mərasimin epikləşməsi, tarixi-epik informasiyaya çevrilməsidir. Bu halda biz Əbülqazinin Oğuz xanın oğullarının və nəvələrinin adları haqqında verdiyi məlumatları qurultay törəninin «adlandırma» *semantemi* kimi bərpa edə bilərik.

«Adlandırma» ritualın funksional strukturuna aiddir. Çünki bu, statik kosmik struktur olmayıb, struktur sxeminin hərəkətinin özüdür. Başqa sözlə, **adlandırma – adların hərəkətidir**. Adlandırmada, bir növ, ritualın subyektləri – iştirakçıları müəyyənləşdirilir. Etnosun adı çəkilən hər hansı vahidi bu halda etnokosmik özünüdəyərləndirmənin subyekti olmaq hüququ qazanır. Bu, o deməkdir ki, ritualdan keçən oğuz kosmosunun üzvünə çevrilir və özünü «oğuz» olaraq təsdiq edir.

Adlandırma ritualında etnokosmik özünüdəyərləndirmədən keçən etnik vahidlər «3»-lük universumunda işarələnən sxem əsasında təsnif olunur:

Sakral kosmik səviyyə: Oğuz xanın 6 oğlu

Profan etnik səviyyə: 24 nəvə (tayfa)

Periferik etnik səviyyə: kənizlərdən olan 24 nəvə (kənar, calaq etnik vahidlər)

Əbülqazi daha sonra ritualın funksional strukturunu təsvir etməkdə davam edir və biz bu təsvir vasitəsi ilə oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin semiotik strukturunun daha yeni qatları və onları təşkil edən elementlərlə tanış ola bilirik.

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

Sağ tərəfdə

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

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

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

4-cü çadırdə: Ay xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

5-ci çadırdə: Yulduz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

6-cı çadırdə: Yulduz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

Sol tərəfdə

1-ci çadırda: Gök xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

2-ci çadırda: Gök xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

3-cü çadırda: Dağ xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

4-cü çadırda: Dağ xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

5-ci çadırda: Dəniz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

6-cı çadırda: Dəniz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

Göründüyü kimi, *funksional struktur mahiyyəti etnokosmik özünüdəyərləndirməyə – yenidən təşkilolunmaya müncər olunan qurultayda* Oğuz xandan qalma düzüm sxemi yenidən təsbit edilir. Mühüm dəyişiklik etnik özünüdəyərləndirmənin subyektivi olan periferik etnik vahidlərlə bağlıdır. Bu baxımdan, hər çadırda kənizlərdən doğulmuş «24»-lüyə daxil olan bir uşaq atları tutmaq, o birisi isə qapının ağzında oturmaq hüququnu qazanmaqla 24 periferik tayfa oğuz kosmosunda (dünya modelində) yer almış olur. Yeralma nominativ səviyyədə təsbit olunur: Oğuzun 24 nəvəsinin törəmələri – *üzlüklər*», kənizlərdən doğulmuş uşaqlardan törəyənlər *«oymaklar»*, yaxud *«uruqlar»* adlandırılırlar.

DÜNYA MODELİNİN TƏSVİR KODLARI VƏ SƏVİYYƏLƏRİ

Əbülqazinin «Şəcəreyi-Tərakimə»də qurultay törəni ilə bağlı verdiyi sonrakı təsvir, o cümlədən məlumatlar oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin daha üç təsvir kodunun strukturunu bərpa etməyə imkan verir:

Yazı kodu: hər tayfanın damğası (oğuz kosmosunun qrafik modeli).

Quş (onqon) kodu: hər tayfanın öz onqon quşu [oğuz kosmosunun quş (onqon) modeli].

Heyvan kodu: hər tayfaya totem heyvanın ətindən çatan pay [oğuz kosmosunun heyvan (totem) modeli].

İndi isə bu kodlar vasitəsi ilə gerçəkləşən kosmoqonik modelləri ardıcılıqla nəzərdən keçirək.

Oğuz dünya modelinin yazı kodu ilə təsviri **Vahid Kosmoqonik İnformasiyanın** oğuz kosmosunun yazı səviyyəsində mətnləşdirilməsidir. Damğalar yazının tarixi inkişafının **əşya – şəkil** (piktoqrafik) – **fikir** (ideoqrafik) – **heca** (sillabik) – **səs** (fonoqrafik) diaxron sxemindən müstəqil qrafik «janr» kimi diferensiasiya etmiş semiotik sistemdir. Ona görə də oğuz damğaları, sadəcə olaraq, təsadüfi qrafik işarələr yox, oğuz kosmosunun «24»-lük universumunda təqdim olunan bütöv strukturunun tərkib vahidləridir. Bu vahidlər funksional strukturuna görə kosmoqonikdir: onların vasitəsi ilə oğuz kosmoqoniyası damğa kodu ilə təsvir olunaraq bir bütöv şəkildə təşkil olunur. Ona görə də həmin işarənin hər biri 24 vahiddən ibarət kosmoqonik damğa «əlifbasının» «hərfləri»dir. Hər bir damğa semiotik baxımdan bir nəvə-tayfanı işarələndirməklə bərabər, eyni zamanda öz qrafik strukturunda həmin tayfanın «etnokosmik özünəməxsusluğunu – diferensial əlamət və xassələr toplusunu» bildirən məna-ışarə qatlarına malikdir. Başqa sözlə, damğalar semiotik baxımdan simvol yox, işarə(ləndirmə)nin başqa bir səviyyəsidir.

Bu dediklərimiz oğuznamələrdəki damğa informasiyaları ilə də təsdiq olunur. Belə ki, Əndəlib «Oğuznamə»sində 24 damğa-hərfdən ibarət oğuz əlifbası haqqında məlumat verilməsi ilə bağlı tədqiqatçı şəhadəti var. F.Bayat yazır ki, «bu oğuznamənin qiymətli cəhətlərindən biri də onun ilk dəfə olaraq 24 hərflili Oğuz əlifbasından xəbər verməsidir. Əndəlibə görə, bu əlifba damğalar əsasında tərtib edilmişdi. Belə bir məlumata heç bir qaynaqda rast gəlinmədiyindən güman etmək olar ki, şair 24 oğuz boyunun damğasından danışır» (37, 260).

Əslində, Əndəlib «Oğuznamə»sinin mətnində 24 hərflə oğuz əlifbası haqqında birbaşa məlumat yoxdur. Lakin 24 damğa haqqında sənətkarın metaforik obrazlar vasitəsi ilə verdiyi bilgi bu «24 damğa» obrazının oğuz-türk mədəniyyətində nə qədər dərinə işlədiyini göstərir.

Əsərin «Oquz xanın saltanat başqaçaqıqa yetqeni» adlanan hissəsində göstərilir ki, Oğuz xan hakimiyyətə gəldikdən sonra onun altı oğlu, 24 nəvəsi dünyaya gəlir. Oğuz xan onların damğa-nişanlarının şəklini çəkir:

Takı xer kaysıqa bar tamqa belli,
Mukarrar kıldı Oquz xan şu zeyilli.

Təmmil birle fennin şəkilni,
Çızarqa oylanıp tutdı akılını.

Birinci bolsun inci malqa belliq,
İkinci bolsun uruq-ilqe belli.

Oşol tamqa bilen malı bilinsin,
Qörüvde kim olay halı bilinsin.

Takı xanlık nişan bolsun alarqa,
Bu yanlıq şəkil oylandı bilerqe. (265, 116).

Əndəlib bu hissənin ardı ilə «Tamqalar xakında xalayığın aytqanı» («Damğalar haqqında xalqın dedikləri») adlı növbəti hissəni verir. Bu hissədəki şeirlərin vəzn və janr quruluşu poemanın yazıldığı əruz vəznə və ümumi janr quruluşu ilə tam uzlaşmır. Bu, həmin hissədə verilmiş şeirlərin bir qisminin xalq şeirləri olduğunu da istisna etmir:

Atası akıl,

Enesi nakıl,
Bir qız toqulmuş,
Yiqrım dörd şekil (265, 116-117).

Bu, göründüyü kimi, damğalar haqqında bir tapmaca mətnidir və burada 24 işarəli damğa yeni doğulmuş iyirmi dörd şəkilli qıza bənzədilmişdir. Ardı:

Şu yanlıq qözel milletin yarı,
Bul, bizden avval bolsa-da zarı,
İlnin qözünde qörülqen imes,
Türk ili dünyə inqenden narı.

Kim alsa anı,
Bütün ömürni
Şat olup keçirqe,
Tut bul emirni.

İndi öser siz,
Evnı basar siz,
Siz tolup-taşıp,
Ornun qısar siz,
Çıkın cahana, nobat sizinki,
Uçraşsa düşman, başın keser siz.

Könlümqe qetirdim,
Kolumdan ötürdüm,
Bir-birden qaçtı,

Tirkeşip uçtı,

Yerli-yerinde tüzüp bitirdim,

Ki yürek sırımını ilimqe açtı (265, 117).

Şeirdə göstərilir ki, bu 24 şəkilli qız gözəl millətin sevgilisidir. O, türk eli dünyaya gələndən vardır. Kim bu qız-damğa ilə evlənsə, ömrünü şad keçirər. Əndəlib öz çağdaşlarına üz tutaraq bildirir ki, indi növbə sizindir, dünyaya qoşun və türk elinin düşmənlərini bu 24 şəkilli qızla məğlub edin. Bu qız könullərdə daşınır, qolla (əllə) yazılır. Onunla ürək öz sirrini elmə açır.

Göründüyü kimi, Əndəlib burada 24 damğanı 24 şəkilli (hərflə) əlifba-qız kimi təqdim etmişdir. Bu əlifbanı millətin sərvəti kimi tərənnüm etmiş, onu öyrənməklə xalqın xoşbəxt olacağını göstərmiş, öz çağdaşlarını ulu babaları kimi bu əlifbanı öyrənməyə, dünyanı elmlə yazı ilə fəth etməyə çağırmış, elmin yolunun bu əlifbadan keçdiyini göstərmişdir.

24 damğanın 24 oğuz boyunun işarəsi olduğunu, bu 24 işarədə oğuz boylarının bir bütöv (sistem) olaraq işarələndiyini nəzərə alsaq, onda oğuz damğalarının, sadəcə olaraq, təsadüfi qrafik işarələr yox, oğuz etnokosmik düşüncəsinin damğa kodu ilə təqdim olunan dünya modeli olması bir daha təsdiq olunur. Əndəlibdə 24 damğa-qız metaforası da arxaik düşüncə ilə bağlı obrazdır. Oğuzların ritual-mifoloji dünya modeli «Oğuz kağan» obraz-modelinin zoomorfik, antropomorfik səviyyələri (ipostasları) olduğu kimi, oğuz dünya modelinin qrafik paradiqması olan 24 damğa-əlifba modeli də antropomorfik obraza malikdir. 24 damğa-əlifbanın qız olması oğuz-türk etnokosmik düşüncəsində yazının qadın başlanğıcına aid edildiyini, eləcə də bundan irəli gəlməklə ambivalent (ikili, müsbət-mənfi, mediativ) semantikəli olduğunu da ehtimal etməyə imkan verir.

Qurultay törənində ritualın strukturunu təşkil edən dünya modelinin quş (onqon) və heyvan (totem) kodları diqqəti xüsusi cəlb edir. Başqa sözlə, oğuz kosmosunun etnosemiotik strukturu damğa vahidləri vasitəsi ilə təsvir olunduğu kimi, quş vahidləri və heyvanın (qoyunun) bədən üzvləri (ət payı) vasitəsi ilə də təsvir olunur. Qeyd edək ki, hər iki kod vasitəsi ilə təsvir oğuz kosmosunun zoomodelinin ierarxik səviyyələrini təqdim edir. Bu zoomodel dünya modelinin şaquli məkan strukturunun iki səviyyəsini işarələndirir:

Göy səviyyəsi: 24 onqon quş

Yerüstü səviyyə: Qoyun toteminin 24 payı (ülüş)

Zoomodel oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturu və funksional dinamikasının bərpası baxımından çox mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyi üçün hər iki səviyyə üzrə 24-lük vahidlərə cədvəl şəklində diqqət etmək zərurəti yaranır.

Əbülqazi yazır: «Qızıl çadırda fəxri yerdə (t ö r) Gün xan oturdu. Elin ən yaxşı adamları ümumi razılığa əsasən, qoyunun başını, belini, arxa can əti hissəsini və böyürünü qoyunun bel sümüyünün və qabırğasının üstünə qoyub, Gün xana gətirdilər və dedilər: «Qoy [qoyunun] bu hissəsi o kəsin olsun ki, o, xan olacaq». Çadırın içəri qapısında Erkil-xoca oturmuşdu. Onun qarşısına qabaq hissəni qoydular və dedilər: «Qoy bu hissə o kəsin olsun ki, o, vəzir olacaq» (65, 68).

Qoyunun qalan hissələrinin və onqon quşların bölünməsinin cədvəlinə nəzər salaq:

TAYFA	ƏT PAYI (ÜLÜŞ)	ONQONU
--------------	-----------------------	---------------

B u z u k l a r

1. Qayı ----- arxa sağ ayağın baldırı ----- şunqar (şunqar)
2. Bayat ----- arxa sağ ayağın baldırı ----- bayquş (üği)
3. Alka öyli --- qabaq sağ ayağın baldırı ----- siçantutan qırğı
(koykenek)
4. Qara öyli --- qabaq sağ ayağın baldırı ---- çalağan (göbek-sarı)
5. Yazır ----- sağ böyür ----- bildirçinçalan qırğı
(torumtay)
6. Yasır ----- sağ böyür ----- qırğı (kirğu)
7. Dudurğa --- sağ bud ----- qırmızı qırğı (kızıl-qarçağay)
8. Dükər ----- sağ bud ----- çalağan (köçken)
9. Avşar ----- sağ omba ----- ağ şahin (çere-laçın)
10. Qızıq ----- sağ omba ----- sar (sarıca)
11. Begdeli ----- sağ kürək ----- laçın (bihri)
12. Qarqın ----- sağ kürək ----- su berkutu (su Bürkütü)

U ç u k l a r

13. Bayındır ---- sol omba ----- şahin (şahin)
14. Beçenə ----- sol omba ----- ala şahin (ala-toğanaq)
15. Çavuldur --- sol böyür ----- qartal (buğdaynik)
16. Çəpni ----- sol böyür ----- humay (humay)
17. Salur ----- arxa sol ayağın baldırı ----- berkut (bürküt)
18. İmir ----- arxa sol ayağın baldırı ----- (ançarı)
19. Ala yontlı --- sol bud ----- gərgincək (yağılbay)
20. Ürəgir ----- sol bud ----- qırğı (buyqu)
21. İqdir ----- qabaq sol ayağın baldırı -- qırğı (karçığay)
22. Bükdüz -----qabaq sol ayağın baldırı --- ütəlgi (italgu)
23. Avan ----- sol kürək ----- ağ şahin (toyğun)
24. Qınıq ----- sol kürək ----- qırğı (cere-qarğay)

(65, 68-72)

Beləliklə, oğuz kosmosu dünya modelinin onqon quş və ət payı sxemləri əsasında da təşkil olunur. Bu, bizə oğuz kosmoqonik dünya modelinin zoostrukturunu öyrənməyə imkan verir. Öncədən qeyd edək ki, oğuz kosmoqoniyasının quş və heyvan kodları bizi totemizm məsələsi ilə qarşılaşdırır.

Bir daha qeyd edək ki, oğuz etnokosmosunun quş və heyvan səviyyələrində kosmoqonik təsnifata məruz qalması etnosun kosmik vahid olaraq zoomodel səviyyəsində dəyərləndirilməsi deməkdir. Bunun kosmik mahiyyətində *İnsan Heyvan* münasibətləri modeli durur. Bu, semiotik baxımdan oğuz kosmosunun etnos qatı ilə zooqatının vahid kosmoqonik modeldə birləşməsi deməkdir. Qatların bir-birinə münasibəti semiotikdir: qarşılıqlı şəkildə işarələndirmə sistemini nəzərdə tutur. Etnik struktur vahidləri zoosəviyyədə həmin sferanın vahidlərində işarələnir. Başqa sözlə, tutaq ki, Qayı etnik vahidinin zooişarəsi Şunqar onqonudur. Bu halda Qayı və Şunqar elementləri işarə baxımından bir-birinin kosmik ekvivalentləri, eynigüclü kod əvəzləyiciləridir. Qayı sakral onqon səviyyəsində Şunqar demək olduğu kimi, Şunqar da öz növbəsində etnos səviyyəsində Qayı deməkdir.

Etnik qatla zooqatın bir-birinə olan bu semiotik münasibəti kosmoqonikdir: ilahi yaradılışın ilkin sxemlərini gerçəkləşdirir. Bunu «onqon» sözünün etnosemantikasından aydın görmək olur. Əbdülqadir İnanın bu xüsusda apardığı

ayrıca tədqiqatdan göründüyü kimi, onqon ilk əcdad və ölümlər kultu ilə bağlı mənə vahididir (248, 269). N.L.Jukovskaya göstərir ki, «təmiz», «müqəddəs», «ilkin», «bakirə» anlamlarında olan onqonlar monqol xalqlarının şaman mifologiyasında ölmüş əcdadlar və onların ruhlarıdır. Onqonların şəkli də onqon adlanır, ağac, yun, xəz, dəri, keçə, metal və parçadan hazırlanır, ölmüş əcdadların ruhlarının olduğu yaşadığı yer hesab olunur. Kişi və qadın, nəsil və ailə, heyvandarlıq, dəmirçilik və s. onqonları fərqləndirilir. İlkin onqonlar, əsasən, totem mənşəli əcdadlardır (canavar, ayı, atın və s. onqonları). Daha sonralar əksərən antropomorf əcdadlardır... Onların ən hörmətli böyük şamanların onqonlarıdır. Şamanlar qamlama vaxtı onqonları çağırırdılar... Tuvinlərin, altaylıların mifologiyasındakı onqutlar, emegenderlər onqonların eynisidir (296, 255-256).

Bu halda oğuzun iyirmi dörd tayfasının hər birinin onqonu olan quş onun ilkin əcdadı və onun ruhu anlamına gəlir. Bu, formal olaraq 24 tayfanın 24 quş əcdadı (əcdad ruhu) deməkdir. Yada salaq ki, *oğuz kosmosu kəmiyyət strukturunun etno-kosmik universum dəyərlərinin biri-birinə bərabərliyi, başqa sözlə, kosmik ekvivalentliyi prinsipi üzrə böyüyür: 1 Oğuz = 6 oğul = 24 nəvə*. Bu halda «24»-lük daxili strukturu etibarilə 24 vahiddən təşkil olunmuş universum olmaqla bir ölçü vahidi kimi bütün hallarda vahidi («1»-i) universumlaşdırır. Beləliklə, vahid Oğuz (xan) sonrakı kosmoqonik pillələrdə 6 Oğuz (xan) və 24 Oğuz (xan) səviyyələrini təşkil etdiyi və eyni zamanda bütün hallarda «1» universumunu işarələndirdiyi kimi, bu 24 onqon quş da «1» zoouniversumunu işarələndirir. Başqa sözlə, 6 universumu 1 universumunun, 24 universumu 6 universumunun paradokması olduğu kimi, 24 onqon quş da 1 onqon quş invariantının (kosmoqonik başlanğıcı təşkil edən modelin) paradokmasıdır: 1 quş = 6 quş = 24 quş. Bu, bizə oğuz dünya modelinin zoostrukturunu bərpa etməyə imkan verir.

24 oğuz tayfasının əcdadı Oğuz xandır. 24 onqon quş da öz səviyyəsində 24 tayfanın zooəcdadıdır. Oğuz kosmosunun bütün qatlar üzrə əcdadı Oğuz xandır. Demək, 24 tayfa etnik kodla əcdad Oğuz xana gedib çıxdığı kimi, 24 onqon quş da zookodla yenə də əcdad onqon quşa gedib çıxır. Başqa sözlə, 24 onqon quş 24 oğuzu işarələndirdiyi kimi, həmin quşların semiotik baxımdan konsentrasiya olduğu əcdad onqon quş da Oğuz xanı işarələndirir. Bu da öz növbəsində bizə Oğuz xanın quş cildli obrazını (zoomodelini) bərpa etməyə imkan yaradır. Bu, mifoloji dünya modelinin məkan-zaman obrazının transformativ inkişaf qanunauyğunluğunu özündə əks etdirir.

Prof. F.Bayat bu xüsusda yazır: «Türk mifologiyasında bir çox arxaik obrazlar bir neçə dəfə transformasiya olunub, bir neçə statusdan keçmişlər. Belə obrazların semantikasını öyrənərkən onların keçid mərhələlərini diskret kəsiklərə bölmək lazımdır» (33, 41).

Diskret kəsiklərə bölmə obrazlı baxımdan mişarlanmış ağacın en kəsiyinə bənzəyir. En kəsik ağacın bütün diaxron inkişafına sinxron (yanaşı) sıra boyunca baxmağa imkan verir. Bu baxımdan, Oğuz obrazının kosmoqonik strukturunun diskret kəsiklər müstəvisində öyrənilməsi onun strukturunun quş obrazını (modelini) da ortaya qoyur. Tədqiqat göstərir ki, Oğuz obrazı təkcə quş obrazından yox, zoomodelin başqa obraz səviyyələrindən də keçmişdir.

V.V.İvanov və V.N.Toporov yazırlar ki, quşlar müxtəlif mifopoetik ənənələrdə dini-mifoloji sistemin və ritualın dürlü funksiyalara malik fasiləsiz elementi kimi çıxış edir. Quşlar tanrılar, demiurqlar, insana çevrilmiş qəhrəmanlar, triksterlər, tanrıların, şamanların, qəhrəmanların minik heyvanları, totem əcdadlar və s. ola bilərlər. Onlar ilahi mahiyyətin, yuxarının, aşağının, göy ruhunun, günəşin, ildırımın, küləyin, buludun, azadlığın, böyümənin, həyatın, bolluğun, yoxuşun, yüksəlişin, ilhamın, peyğəmbərliyin, öncəgörmənin, kosmik bölgələr arasında əlaqənin, ruhun, körpənin, həyat ruhunun və s. xüsusi mifopoetik klassifikator və simvolları kimi çıxış edir (304, 346).

Kosmoqonik sxem 24 oğuz tayfasının bu onqon quşlarını oğuz totem təsnifat sisteminin vahidləri kimi də bərpa etməyə imkan verir. Bu quşların iki funksiyası aydın şəkildə bərpa olunur: əcdad və etnik özünüdəyərləndirmənin təsnifat modeli. Hər iki funksiya totemizm dünyagörüşünün funksional sxemlərini təşkil edir. Bunun belə olduğunu oğuz kosmosunun heyvan modeli (zoomodelin yerüstü səviyyəsi) daha aydın şəkildə təsdiq edir. Belə ki, qurultayın mətnində 24 onqon quşun bir zoomodeldə birləşməsi haqqında birbaşa informasiya yoxdur: vahid semiotik model və onun konsentrativ strukturu bərpa yolu ilə üzə çıxır. Ancaq bizim bərpamızın məhz oğuz kosmoqonik şüurunun sakral-funksional hərəkət sxemini əks etdirdiyini 24 oğuz tayfasını işarələndirən ət paylarının (ülüşlərin) bir zoomodeldə – totem qoyunun kosmik strukturunda düzəlmə sxemi tam təsdiq edir.

Oğuznamələrdə qurultayda kəsilmiş qoyun (yaxud at) qurbanının ətini 24 oğuz tayfasının arasında bölüşdürülür. Ancaq bu bölüşdürmə ətənin, sadəcə, paylanması şəklində yox, kosmoqonik bölgü prinsipi əsasında aparılır. Başqa sözlə, bu qoyun (at) oğuz kosmosunun zoomodelidir. Belə ki, Oğuzun 24 nəvəsinin (uyğun olaraq – tayfasının) hər biri qurultayda kəsilən qoyunun (atın) bədəninə istənilən yerinə ətindən yox, bədəndə həmin nəvəyə (tayfaya) məxsus olan hissəni pay olaraq alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) oğuz kosmosunda dayandığı pillə (təbə edən – təbə olan), üfüqi və şaquli məkanda tutduğu mövqe (sağ-sol, yuxarı-aşağı) qoyunun (atın) bədənindən alacağı payın yerini müəyyən edir. Əbdülqadir İnanın yazdığı kimi, «Orun» (mövqe – S.R.), «Ülüş» (ət payı – S.R.) hər tayfanın və hər oymağın qövüm və cəmiyyətində bir çox şeylər üzərində hüquqlarını göstərən dəlildir; təsisatdır (ictimai institutdur – S.R.). Yaylaq, ov, hərbi qənimətləri bölünərkən hər tayfanın «orun»u və «ülüş»ü nəzərə alınmaqla «pay» verilir. Mühüm toplantıların birində «orun» və «ülüş»ünü bir

dəfə itirən tayfa, yaxud oymaq yaylaq, otlaq, ov və s. şeylər üzərindəki hüququnu da itirmək təhlükəsinə məruz qalır. Onun üçündür ki, hər tayfa bu «Orun» və «Ülüş» haqlarına əhəmiyyət vermək məcburiyyətindədir» (247, 254).

Beləliklə, qurultay törənində hər bir tayfa üçün ayrılacaq payın qurban kəsilmiş qoyunun (atın) bədəninin harasından olması hər bir nəvə-tayfanın oğuz etnokosmik, ictimai-ierarxik strukturunda tutduğu yerə uyğun olmaqla birbaşa həmin yeri işarələndirir. Bu pay onların, eyni zamanda, hər birinin qoyun (yaxud at, öküz) obrazında təsəvvür etdikləri kosmik dünya modelində durduqları yerin işarəsidir. ***Başlıcası, bu 24 pay (o cümlədən Gün xanın və Erkil-xocanın kosmik konsentrasiya mərkəzini simvollaşdıran payları) birləşəndə qoyun (at) modeli alındığı kimi, həmin paylarda işarələnmiş 24 nəvənin qoyun (at) zookosmoqonik sxemi üzrə düzümündən də qoyun (at) obrazında təsəvvür edilən «Oğuz xan» adlı zookosmik dünya modeli alınır.*** 24 nəvə-tayfa «oğuz» etnosunu universumlaşdıran 24 oğuz deməkdir. Onların birləşməsi bütün səviyyələrdə (kodlar üzrə) «Oğuz xan» kosmik konsentrasiyasını verir. Qoyun, at, öküz və s. modeli bu halda 24 oğuzun ət payı kodu üzrə birləşməsi deməkdir.

Bu da öz növbəsində Oğuz xan zoomodelinin qoyun (yaxud at) obrazında təsəvvür edilən «diskret» (en) kəsiyinin bərpa edilməsidir. Bu baxımdan, Oğuz obrazının sinxron zoosəviyyələri təkcə qoyun, yaxud quşdan ibarət deyil. Əbülqazi, Buxari oğuznamələrində bu heyvan qoyundursa, Rəşidəddində eyni qurultay törəni at zoomodeli əsasında aparılır. Yaxud F.Bayat yazır ki, «Oğuz kağan» dastanında («Oğuznamə»nin uyğur versiyasında – S.R.) Tanrı oğlu funksiyasının bir hissəsini boz qurd, o biri hissəsini isə Oğuz yerinə yetirir. Eyni ilə türk elinin xilaskarı Oğuz və boz qurddur... Oğuzun qurd atributları, Oğuz-qurd paralelliyi də buradan irəli gəlir. İlkən anda boz qurdun Oğuzun simasında təzahür etdiyi şübhə doğurmur» (33, 42-43).

Göründüyü kimi, bütün bunlar «Oğuz» ritual-mifoloji dünya modelini quş, at, qoyun, qurd və s. şəkillərdə aşkarlamağa imkan verir. Bu da eyni zamanda oğuz dünya modelinin kosmoloji struktur səviyyələrini (kosmik, etnik və temporal struktur qatlarını) və hər bir səviyyəyə uyğun təsvir dili davranış kodlarını nümayiş etdirir.

III FƏSİL

OĞUZ MİFOLOGİYASINDA

XAOS VƏ ONUN PARADİQMALARI

Oğuz mifinin bərpası yönündə apardığımız təcrübə prosesində gəldiyimiz qənaətlərdən biri budur ki, istər ayrılıqda oğuz mif tipinin, istərsə də bütövlükdə oğuz mifləri sisteminin oğuz mifologiyasının tədqiqinin ən böyük problemi oğuz xaosunun bərpasıdır. Araşdırmalarda oğuz dünyasına düşmə, əks olan dünyanın, sadəcə olaraq, xaos olduğu deyilmiş, lakin xaos modeli məhz oğuz mifoloji düşüncə aparatının kateqoriyaları səviyyəsində bərpa edilərək ortaya qoyulmuşdur.

Doğrudan da, hələ uşaqlıqdan tanış olduğumuz yunan mifologiyasında, daha sonra Misir, Çin və s. mifologiyalarda zəngin xaos dünyası var. Yunan mif qəhrəmanı Herakl yeraltı dünyaya xaosa enir. Yunan mifologiyasında xaos, onun strukturu, obrazlar sistemi yunan etnokosmik düşüncəsinin kateqoriyaları səviyyəsində öz adlarına malikdir. Məsələn, A.A.Taxo-Qodi yunan dilində hərfən «görməmiş», «görməmiş olmayan», «dəhşətli» mənalarında olan Aid haqqında yazır ki, o, «yunan mifologiyasında həm ölümlər səltənəti hökmdarının adı, həm də səltənətin özüdür. Aid həmişə öz yeraltı mülklərində olmasına baxmayaraq, olimp tanrısıdır»; «Yerin altında Hermesin gətirdiyi ölümlərin kölgələrinin (ruhlarının S.R.) hakiminin yaşadığı məkan da Aid adlanır» (355, 51). «Yunan mifologiyasında kosmosun ən dərinliyində, Aiddən altda yerləşən məkan Tartardır. Yer göydən nə qədər geridədirsə, Tartar da Aiddən o qədər dərinədir. Əgər mis dəmirçi zindanını göydən yerə atsaq, o, yerə doqquz günə çatar. Həmin zindanın yerdən Tartara qədər uçub çatması üçün də o qədər vaxt lazımdır. Yerin və dənizin kökləri, bütün sonluqlar və başlanğıclar Tartarda yerləşir. O, mis divarla hasarlanmış və gecə onu üçqat mühasirəyə alıb. Niktanın (Gecənin) yaşayış yeri Tartardadır. Tartarın böyük uçurumundan hətta tanrılar qorxurlar. Zevsin məğlub etdiyi titanlar Tartara atılmışlar. Onlar orada yüz əli olan varlıqların qoruduğu mis qapı arxasında əzab çikirlər. Olimpda (kosmosda yerləşən dağda S.R.) tanrılar yeni nəslə devrilmiş titanların uşaqları yaşayırlar. Tartarda isə keçmiş nəsil tanrılar qaliblərin ataları yaşayırlar. Tartar göy dünyası olan Olimpin əskinə olaraq aşağı dünyadır» (356, 495).

Maraqlıdır ki, Altay, Sibir türklərinin mifoloji təsəvvürlərində xaos, onunla bağlı obrazlar və s. öz adları ilə qorunub qalmışdır. Bu, onların keçirdiyi mühafizəkar həyat tərzi ilə bağlıdır. Məsələn, Ülgen yerüstü, Erlik yeraltı

dünyanın hakimidir. Qəhrəmanlar müxtəlif məqsədlərlə yeraltında yerləşən ölümlər dünyasına Erliyin səltənətinə enirlər. Yaxud şamanlar yeraltına, yerüstünə səhayət edə bilirlər.

Oğuz xalqları isə Avrasiya məkanının siyasi-ictimai və etnomədəni proseslərində yaxından iştirak etmiş, uzun əsrlər boyu bu proseslərin katalizatoru və yönləndiricisi rolunu oynamışlar. Ona görə də, çoxsaylı epoxal transformasiyalar oğuz xaosunu son dərəcə müasirləşdirmiş və forması etibarilə daim müasirləşən oğuz kosmosu ilə sinxronlaşdırmışdır. Oğuz xaosunun strukturu oğuznamələrdə metamorfoz keçirərək dağılmış, hətta kosmosla xaos biri-birinə qarışmışdır. Oğuz mifologiyasının kosmoloji strukturu bizim eksperimentlərdə üçfazlı «Kosmos-Keçid-Xaos» modelində bərpa olunmuşdur. Aydınlaşdırılmışdır ki, bir çox hallarda xaos fazasının strukturu dağılaraq kosmos və keçid fazalarına transformasiya olunmuşdur. Bu halda tədqiqatçı oğuz mifoloji dünya modelinin dağılmış, transformasiya olunmuş, sinxron müasirləşməyə məruz qalmış işarələri ilə üzbəüz qalır. ***Burada əsas olan tədqiqatçının mifoloji dünya modelinin təsvir kodlarını, funksional hərəkət sxemlərini, struktur yaruslarını (qatlarını), sintaqmatik və paradigmatik böyümə üsullarını bilməsi və tanımasıdır.*** Bu halda oğuz mifoloji xaosu asanlıqla bərpa olunur. Çünki o, daim bizim gözlərimizin qabağındadır. KDQ oğuznamələrində qəhrəmanların igidlikləri, demək olar ki, bütün hallarda kafir məkanında baş verir. Burada kafirin qalası, quyusu, zindanı, həbsxanası, əslində, bütün hallarda transformasiya olunmuş xaosdur. «Koroğlu» eposunda mifoloji dünya modelinin üç fazlı strukturundakı kosmos və xaos hissələri bir-birinə qovuşmuşdur. Koroğlu və onun dəlilləri keçid məkanı olan Çənlibeldən zalım paşaların, ədalətsiz, namərd hakimlərin antikosmik qüvvələrin olduğu xaos dünyasına səfərlər edirlər. Bu xaos dünyası isə kosmosda yerləşməklə onunla iç-içədir. Başqa sözlə, insanların şüurunda «cənnət-cəhənnəm» modelinin hakim olduğu orta əsrlərin eposunda artıq mifoloji xaos məkanı yoxdur: o, kosmosa transformasiya olunmuşdur. Yaxud nağıllarda qəhrəmanlar öz yaşadıkları «İşıqlı dünyadan» «Yeraltı dünyaya» «Zülmətə» «Qaranlıq dünyaya» səfərlər edirlər.

Kosmos və xaos hər bir mifoloji dünya modelinin mütləq məkan-zaman strukturunu təşkil edir. Dünya mifologiyalarının hamısında dünya öz quruluşu etibarilə iki hissəyə bölünür: kosmos və xaos. Kosmos nizamlı dünyanı, xaos onun əksi olan nizamsız dünyanı bildirir. Onlar arasında olan əkslik xaosu – «antikosmos», kosmosu – «antixaos» adlandırmağa imkan verir.

Mifoloji məkan ümumən kosmos və xaosun birləşməsindən təşkil olunur və o, bu anlamda müasir dünyanın məkan anlayışına ziddir. V.N.Toporov göstərir ki, məkan dünyanın mifopoetik arxaik modelinin ən önəmli elementi olmaqla bu model çərçivəsində müasir bəşəriyyətin təsəvvür etdiyindən tamamilə fərqli

düşünülmüşdür... Müasir bəşəriyyətin məkan anlayışı (xüsusilə Qaliley və Nyutondan sonra) elmi baxışların təsiri altında həndəsi, eynicinsli, fasiləli, sonsuz bölünən, hər bir hissəsində özünə bərabər olan şəkildə postulatlaşdırılmışdır. Bu «rasionalaşdırılmış» məkan mifopoetik dünya modelində mövcud deyildi... Məkan arxaik dünya modelində canlandırılmış, ruhlandırılmış və keyfiyyətə yekcins deyildir. O, ideal, mücərrəd, boş deyil, onu dolduracaq şeylərdən əvvəldə gəlmir, əksinə həmin şeylərlə təsbit olunur. O, həmişə doludur və həmişə əşyavidir. Məkanın olmamasının (qeyri-məkanın) təcəssümü yaradılışa qədərki xaosdur. Yaradılışın artıq mövcud olduğu şəraitdə isə (yəni artıq qarşıdurma yaranarkən) məkanın varlığı kosmosda (mərkəzdə), yoxluğu isə xaosdadır (ucqardadır)... Mifopoetik düşüncə məkanı da, zamanı da biri-birindən ayıra bilmir. İbtidai, yaxud arxaik şüurun istənilən bütöv təsviri təkcə «burada» tərifini yox, «burada-indi» tərifini işlədir. Bu halda məkan və zaman ayrılmaz birlik xronotop yaradır (372, 340).

Kosmosu məkanın var olması kimi müəyyənləşdirən V.N.Toporov bu anlayış haqqındakı səciyyəvi faktoloji və elmi təsəvvürləri ümumiləşdirərək yazır ki, «kosmos» yunan sözüdür və «nizam», «sahman», «quruluş», «dövlət quruluşu», «hüquqi quruluş», «lazım olan ölçü», «dünya sahmanı», «kainat», «dünya», «zinət», «bəzək» anlamlarındadır. Bu söz mifoloji ənənədə və mifologiləşdirilmiş erkən fəlsəfi ənənədə bütöv olan, sahmana salınmış, kainatın müəyyən qanunlarına (prinsiplərinə) uyğunlaşdırılmış dünyanı bildirir... Bütün dünya mifologiyalarında kosmosu müəyyənləşdirən ümumi cizgilər toplusunun olması səciyyəvi haldır. O, xaosa qarşı durur. Kosmos istər zaman baxımından, istərsə də onu təşkil edən elementlərin tərkibinə görə xaosa nisbətən ikincidir. Kosmos həm zaman baxımından və həm də bir çox hallarda xaosdan, yaxud xaosla kosmos arasındakı aralıq elementlərindən törəyir... Kosmos və xaosun münasibətləri həm zaman, həm də məkan daxilində həyata keçir. Bu halda kosmos əksərən onu çöldən əhatə edən xaosun içinə aid olan bir şey kimi təsəvvür olunur. Genişlənən və özünü təşkil edən kosmos xaosu periferiyaya sıxışdırır, onu bu dünyadan qovur, lakin aradan qaldıra bilmir. Xaosla, ilkin okeanla, dünya hədudsuzluğu ilə əhatələnmiş kosmosun sferik sxemi şaquli və üfüqi variantlarla əvəzlənə bilər. Bu variantlarda xaos kosmosdan aşağıda, yuxud onun ən ucqar yerlərində (şimalda, yaxud qərbdə, kosmosdan kənarda) yerləşir (368, 9-10). C.Bəydilinin müəyyənləşdirdiyi kimi, xaos kosmosun bir parçasıdır, kosmosdan qıraqda nə varsa xaosdur və o, ümumən, qarışıqlıqlar aləmi və təsadüflərdən ibarət bir dünyadır (44, 201; 52, 71).

«Xaos» ümumən bəşər fəlsəfi düşüncə tarixinin ən mühüm anlayışlarındanıdır. A.F.Losev müəyyənləşdirmişdir ki, «xaos», əsasən, «boş yer» (boşluq, məkansız məkan S.R.) anlamındadır (321, 579). Böyük filosof xaosun fəlsəfi modelini belə təsvir etmişdir: «Xaos kosmik vəhdətin əzəmətli və tragik obrazı kimi

təsəvvür olunur. Bütün varlıq aləmi bu obrazda ərimişdir; varlıq aləmi xaosdan törəyir və xaosdaca məhv olur. Ona görə də kaos bütöv və fasiləsiz, sonsuz və hüdudsuz təşəkkülün universal prinsipidir» (321, 581).

Xaos haqqında mifoloji təsəvvürləri ümumiləşdirən V.N.Toporov göstərir ki, kaos haqqında mifopoetik konsepsiya nisbətən sonrakı dövrlərin, yəni varlığın kökləri və səbəbləri haqqında düşüncənin inkişafını nəzərdə tutan müəyyən səviyyənin məhsuludur. Belə ki, daha arxaik mədəniyyətlər (məsələn, Avstraliya yerliləri) kaos anlayışının nə olduğunu praktiki olaraq bilmirlər. Əksinə, qədim yunan ənənəsində mifopoetik və erkən elmi dövrlərin qovuşduğu çağda kaos ideyası xüsusilə kamil, geniş və uğurla işlənib hazırlanmışdı (374, 581). Alim daha sonra yazır ki, kaosun ən fərqli ənənələrdə ardıcıl şəkildə təkrar olunan səciyyələri bunlardır: su stixiyası ilə bağlılıq, məkan və zamanda sonsuzluq, boşluğa qədər gedib çıxan məsafəlilik, yaxud əksinə, bütün elementlərin qovuşuqluğu (materianın tək cə əşyaviliyini deyil, həm də stixiyaların və dünyanı aydın şəkildə bildirən əsas ölçülərin mövcudluğunu istisna edən amorf vəziyyəti), nizamsızlıq... (374, 581) «Mümkündür ki, kaosun ən əhəmiyyətli cizgisi dünya üçün bünövrə (zəmin) rolunu oynamasında və onda yaranışı şərtləndirən hansısa enerjinin olmasındadır» (374, 581).

Maraqlıdır ki, qeyri-xətti özünüinkişafın (özünüyaratma, özünütəşkiletmənin) mürəkkəb koqnitiv sistemi olan ***sinergetikanın kaos anlayışı*** xətti düşüncəyə əsaslanan klassik və qeyri-klassik rasionallığın indiyəqədərki təsəvvürlərindən tamamilə fərqli olub, bir növ, ***mifoloji xaosla səsleşməkdədir***. Sinergetik F.Qurbanov göstərir ki, «sinergetika kaos anlayışına XX əsrin sonunda yeni «pasport» verən elm sahəsidir. Bununla elmin mahiyyəti və haqqında olan təsəvvürlər sistemi kökündən dəyişməli oldu... İndiyə qədər nizamlığın mütləqliyinə və onun şübhəsiz pozitivliyinə öyrənən (öyrəşən, adət edən S.R.) təfəkkür həmişə «lazımsız əşya», «ziyanverici qarışıqlıq» kimi kənara atılan kaosun yaradıcılıq potensiallığını qəbul edib, ona baş vurmağa o qədər də hazır deyil. Təbiətdə qanunların hazır durub, bizi gözlədiyinə diqqət yetirirdik, qarşımıza tərsi çıxdı qanunların özləri dəyişir. Sinergetika hazır və dəyişməz qanunların daim dəyişən münasibətlər sisteminə keçidini həyata keçirir. Burada xaosdan müəyyən münasibətlər sisteminin dinamik təşəkkülü, sonradan yenə xaosa çevrilmə var. Proses daim dəyişən, hərəkət edən, özündə müxtəlifliyin ayrı-ayrı görüntülərdə vəhdətini əks etdirən bir şey olur... Sinergetika bifurkasiya adlandırdığı kəsimlərdə nizamlılığın «qoynunda yatan» kaosun, fluktuasiyanın (həyacanlanmanın S.R.) oyanması ilə prosesin bizim bilmədiyimiz duruma keçəcəyini təsdiq edir. Konkret anda bizim üçün «heçlik» olan yerdə prosesin (sistemin) taleyinə «sifarişlər» gəlir. Elmi kateqoriyalar sistemi prizmasından baxdıqda kifayət qədər paradoksal durumdur» (148, 65).

Oğuz mifoloji kosmosunun struktur dinamikasının öyrənilməsi onda da sinergetik sistemlərdə olduğu kimi, «xaosdan müəyyən münasibətlər sisteminin dinamik təşəkkülü, sonradan yenə xaosa çevrilmə» proseslərini müşahidə etməyə imkan verir. «Elmi kateqoriyalar sistemi prizmasından baxdıqda kifayət qədər paradoksal» hesab olunan bu durum, əslində, oğuz kosmosunun yaşam dinamikasının ölçü vahidləri və funksionallaşma əmsalını hələlən müəyyənləşdirə bilmədiyimiz ritmini təşkil edir. Prof. M.Seyidovun Al Arvadı və Qırmızı qadın mifoloji personajlarının nümunəsində kosmos-xaos münasibətləri haqqında yazdığı kimi: «Bununla əski türk xalqları həyatın dialektik hərəkətini ölüm, olum anlayışını, onların yaşarılığını, əbədiliyini, əvəzlənmələrini vermişlər» (210, 74).

Başqa sözlə, təkcə oğuz mifologiyasında deyil, eləcə də bütün mifoloji sistemlərdə kosmos öz yaşam impulslarını xaosdan alır: kosmosla xaos arasında özünüyaratmanın mürəkkəb sinergetik strukturunu nəzərdə tutan dinamik əlaqə sistemi var. Kosmoloji çağın hər bir fərdi öz ömrü çərçivəsində bir neçə dəfə inisiyasiya rituallarında ölüb-dirilməklə xaosla əlaqədə olur. Fərdin kosmosda böyüməsi bu ölüb-dirilmə mexanizmindən keçir. Fərdin fiziki, sosial, siyasi, mistik böyüməsi inisiyasiya (ölüb-dirilmə) ritualları vasitəsi ilə baş verir. Böyümənin funksional dinamikası öz impulslarını bütün hallarda xaosdan alır: xaos kosmik böyümənin etnokosmik dinamikanın energetik bazası rolunu oynayır. Mifoloji düşüncə ilə yaşayan fərd xaosla əlaqədə olmadan yaşaya bilməzdi: bu, onun həyatının vacib şərti idi. O, ritmik olaraq xaosla əlaqədə olurdu. Beləliklə:

Kosmosu təmsil edən fərdin xaosla istənilən əlaqəsinin vasitəsi, üsulu və funksional mexanizmi inisiyasiya rituallarına müncər olunur. Demək, oğuz xaosunun bərpasının obyektində məhz ritual məkanı və onun struktur elementləri durmalıdır. Bu, araşdırıcının nəzərə alıb əsaslanmalı olduğu başlıca metodoloji nöqtədir.

Bu istiqamətdə apardığımız eksperimentlərdə (onların ümumiləşdirilmiş monoqrafik nəticələri üçün bax: 190; 192) dörd əsas nəticə əldə etmişik:

Birincisi, *oğuz mifoloji düşüncəsində xaos ayrıca dünya şəklində təsəvvür olunmuş və «Yalançı dünya» adlanmışdır;*

İkincisi, *«yalan» və «yalançılıq» oğuz xaos modelinin uyğun olaraq əsas prinsip və davranış formulu təşkil edir;*

Üçüncüsü, *«dəli» (semantemi) və «dəlilik» (statusu) bütün hallarda hər hansı şəkildə xaosla ritual bağlılığın işarə vahidləridir.*

Dördüncüsü, *oğuzların «kiçik ölüm» adlandırdıqları «yuxu» semantemi xaosa girib-çıxmanın mediativ mexanizmidir.*

YALANÇI DÜNYA PARADİQMASI

«Kosmos» və «xaos» dünya modelinin bir-birinə qarşı duran hissələrinin yunan mənşəli adlarıdır. Bizi ilk növbədə maraqlandıran məsələ oğuzların kosmos və xaosu necə adlandırmalarıdır.

Prof. F.Bayat oğuz epik-mifoloji düşüncəsindəki qarşıdurmaları ümumiləşdirərək, onları «geniş mənada Oğuz-xaos qarşıdurması» adlandırmışdır (33, 25).

Qeyd edək ki, alimin oğuz kosmosunun «Oğuz» adını daşması haqqındakı qeydi tamamilə düzgündür. Belə ki, «Oğuz» kosmoloji universumu oğuz mifoloji dünya modelinin kosmos qatının bütün səviyyələrini əhatə edərək, onu məhz «Oğuz» adı ilə işarələyir. Kosmosun məkan-zaman strukturunun elə bir sahəsi qalmır ki, o, «Oğuz» adlanmasın. Kosmosun məkan, zaman, insan, etnos, təbiət və s. elementlərinin hamısı «Oğuz» adlanır. «KDQ»-də:

İnsan Oğuz – «Oğuz xanın ilqıçısı gəlib xəbər gətirdi» (132, 98).

Məkan Oğuz – «Dədə Qorqud döndü, Oğuz gəldi» (132, 99).

Etnos Oğuz – «Oğul, Təpəgöz, Oğuz əlində zəbun oldu...» (132, 99).

Zaman Oğuz – «Oğuz zəmanında Qanlı qoca derlərdi bir gürbiz ər vardı» (132, 85).

Oğuz mifologiyasında kosmos «Oğuz» adı ilə işarə olunsa da, xaosun necə adlanması məsələsi qaranlıq qalmışdır. Əlbəttə, bu heç də o demək deyildir ki, oğuzlar xaosu, ümumiyyətlə, adlandırmamışlar. Bu, mümkün deyildi. Çünki oğuz mifologiyasında zəngin semantikaya malik xtonik dünya – xaos var. Xaos varsa, demək, onun mifdə nominativ işarəsi də olmalı idi. Mifoloji dünya modelində gerçəkliyin hər bir ünsürü obrazlaşaraq öz adını aldıqdan sonra kosmoloji struktur elementinə çevrilə bilər. Xaos oğuz mifoloji dünya modelinin iki qarşı duran tərəfindən biridir. Demək, oğuz mifində kosmosun adı olduğu kimi, xaosun da adı vardır. Bunun əksi, ümumiyyətlə, mifoloji düşüncənin qanunlarına ziddir. Prof. K.Abdullanın yazdığı kimi, indinin özündə də dilimizdə külli miqdarda söz və ifadələr işlənir ki, əsilləri o uzaq mifik keçmişə gedib çıxır. Bu ifadələri seçib toplamaq, müəyyən bir sistemə salmaq o qədər də asan deyil, çünki müasir oxucu nə zamansa mifoloji təsəvvürün məhsulu kimi yaranmış və indi tez-tez eşidib işlətdiyi bu ifadələri, bir növ, avtomatik şəkildə dərk edir, onların ilkin yaranma dövrünü və mühitini nəzərə almır (15, 25). Yaxud V.N.Toporov yazır ki, mifologiyada adlar mifoloji sistemin daha əhəmiyyətli hissəsini mif perso-

najlarını bildirir. Mifoloji mətnin özünəməxsusluğu ondadır ki, adlarsız mif praktik olaraq mövcud deyildir... Bir sıra mifologiyalar bizə, əsasən, ayrı-ayrı adlar, yaxud bütöv siyahılar şəklində gəlib çatmışdır. Bu halda adlar bütün mifoloji sistem, eləcə də müxtəlif miflər, ya da onların motivləri haqqında fikir yürütmək üçün yeganə qaynaqdır (366, 508).

V.N.Toporovun ümumiləşdirməsindəki sonuncu cümlənin məna yükü bizim üçün burada qiymətli yanaşma formulu verir. Oğuz mifologiyasındakı xaos haqqında da söz demək üçün belə bir «yeganə qaynaq» məhz onun KDQ-də qorunub qalmış adıdır.

Məsələ burasındadır ki, oğuzlarda xaosun adı vaxtilə çox geniş yayılmış bir ad olub, ümummədəniyyət hadisəsi idi. Xaos və onun adı oğuz mədəniyyətində geniş və zəngin məna törəmələri yaratmışdır. Oğuz eposu həm bu adı, həm də adın işarələndirdiyi xaos anlayışının məna vahidlərini qoruyaraq, özündə hiş etmişdir.

«KDQ»-də kosmos-xaos qarşılıqlımasının ilkin mifoloji semantikasının təzahür etdiyi ən tipik qarşılıqlı qoşası Basat-Təpəgöz qarşılıqlıdır. Hər iki obraz dünya modelinin ilkin kosmoloji strukturunu aydın şəkildə özündə inikas edir. Basat – kosmosu, Təpəgöz – xaosu təmsil edir. Təpəgözün mənsub olduğu xaos dünyası Basat ilə qarının dialoqunda «Yalançı dünya» adlandırılır:

«Yalançı dünya üzündə bir ər qopdı» (132, 100).

Qarının dilindən Təpəgözün mənşəyi – mənsub olduğu dünya ilə bağlı deyilmiş bu cümlə təsadüfi olmayıb, sintaqmatik vahid kimi oğuz mifoloji dünya modelindəki elementlərin mənsub olduğu kosmoqonik sferanı bildirmək üçün işlədilən dəyişməz formuldur. Diqqət edək:

«Bayat boyundan Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı» (132, 31).

«Yalançı dünya üzündə bir ər qopdu» (132, 100).

Qeyd edək ki, «Basat-Təpəgöz» boyu oğuz mifoloji dünya modelinin kosmoloji strukturunun qorunub qaldığı təkcə bu faktla əlamətdar deyildir. Burada Kosmos-Xaos qarşılıqlı qoşası kosmoloji məkan strukturu səviyyəsində məhz öz «Oğuz-Yalançı dünya» adı ilə tam bərpa oluna bilir.

Kosmos və xaos bir-birinə tərs proyeksiyada duran məkanlardır. Təpəgözün mənsub olduğu xaos «Yalançı dünya» adlanan xtonik məkanı – yeraltını bildirməklə oğuz kosmosuna qarşı durur. Oğuz mifində dünya şaquli strukturuna görə üç elementin iki tərəfli qarşılıqlılarından ibarətdir: *Göy – Yerüstü – Yeraltı*

Təpəgöz Yeraltı dünyanın sakini olub, Basatın təmsil olunduğu Göy dünyasına qarşı durur. Bu, əslində Yeraltı-Göy qarşıdurmasıdır. Bu halda Yerüstü kosmik və xtonik qüvvələrin qarşılaşa biləcəyi diffuz (təmas) məkan, başqa sözlə ikili (ambivalent) işarəyə malik məkandır. Səciyyəvidir ki, Təpəgözün mənsub olduğu Yeraltı dünya boyda «Yalançı dünya» adlandıqı kimi, Basatın mənsub olduğu Göy dünyasının da adı məhz «Oğuz» şəklində bərpa oluna bilir. Belə ki, boyda Təpəgözlə Basat arasında Basatın kimliyi barəsində dialoq olur, Təpəgöz onun mənsub olduğu dünyanı soruşur:

«Qalarda-qoparda yigit, yerin nə yerdir?» (132, 102)

Basat öz kosmoloji mənsubluğunu belə təqdim edir:

«Qalarda-qoparda yerim Günortac» (132, 102).

Beləliklə, boy Kosmos-Xaos qarşıdurmasını bizə kosmoloji məkan səviyyəsində Günortac-Yalançı dünya qarşıdurma qoşası kimi təqdim edir. Öncəki fəsildə göstərdiyimiz kimi, V.V.Bartold Günortacın Günəşin zenitdə durduğu yer olduğunu yazmışdır (278, 276). Yeri gəlmişkən təkrar qeyd edək ki, kosmosu təmsil edən Basatın oğuz kosmik dünya modelindəki yeri kosmik zirvə – Günəşin zenit vəziyyətində durduğu məqamdır. Bu halda, Təpəgözün yeri ona tərs proyeksiyada dayanan xaosdadır. Bu halda oğuz dünya modelinin kosmos-xaos qarşıdurması aşağıdakı qarşıdurma qoşaları səviyyəsində bərpa oluna bilir:

Kosmos ----- Xaos

Basat ----- Təpəgöz

Göy ----- Yeraltı

Günortac ----- Yalançı dünya

Oğuz ----- Yalançı dünya

KDQ-də «Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyu»nda oğuzların kafirlərlə döyüşlərinin təsviri zamanı eyni frazeoloji vahidin iki cür işlənməsinə rast gəlirik:

«Yalan dünya başına dar oldu» (132, 94).

«Gen dünya başına dar oldu» (132, 96).

Göründüyü kimi, burada «yalan dünya» semantemi özünü daşlaşmış epitet halında qorumuşdur.

Oğuz xanla bağlı oğuznamələrdə xaos haqqında məlumatlar vardır. Salar Baba «Oğuznamə»sində xaos «qaranlıq», «Qara Bulın», «zülmət» adlandırılır. Qıl Barakın ölkəsinin qaranlıq dünyanın hüdudunda yerləşməsi haqqında deyilir: «Qıl Buraq velayatı turor kim *karanquluğ* hudıdıda turor» (266, 96). Salar Baba özü «Qara Bulın» sözünə izah verərək onu «zülmət» adlandırır: «Oğuz *qarabulın* yanı *zulmat-ğa* yetdi...» (266, 99).

Rəşidəddin «Oğuznaməsi»ndə göstərilir ki, Qıl Barak ölkəsi dünyanın qaranlıq tərəfində yerləşir. Bu xalqın kişiləri qaradərilidir, gözəl deyillər və itə oxşayırlar. Ancaq onların qadınları ağdərilidir (344, 34). Rəşidəddinin təsvirindən aydın olur ki, bu itəoxşar insanların ölkəsi Qıl Barak işıqlı dünya ilə qaranlıq dünyanın arasında yerləşir. Qaranlıq dünya Rəşidəddində Qara Xulun adlanır: «Oğuz Qara Xulunun, yəni Zülmət Ölkəsinin sərhəddinə çatanda ora qaranlıq üzündən girmək olmadı» (344, 36).

Yeri gəlmişkən, «xıl» dialektlərdə (Zuvand, Biləsuvar və s.) insan kütləsi mənasında işlənir. Məs., bir ailə üzvlərinin çoxluğu haqqında neqativ anlamda deyilir: «bir sürü xıldılar». Bu söz əşya çoxluğunu da ifadə edir: «Bu qıdır xılı mən neyniyim, hara töküm?». Prof. Ə.Tanrıverdi isə KDQ-dəki Qılbaş adına verilmiş izahları nəzərdən keçirərək «baş qul» anlamını qəbul etmişdir (222, 119-120).

«Xıl» sözü istər çoxluğu bildirən «xıl» anlamında, istərsə də «qul anlamında» Qara Xulun adının semantik məkanında mənalana bilir. Bu anlamda, Qara Xulun funksional etimologiyasına görə, «Qara Adamlar», qara adamların olduğu məkan mənasındadır. Yeri gəlmişkən, prof. M.Seyidov çoxsaylı faktların təhlili nəticəsində türk mifologiyasında qara rəngin xaos qaranlıq dünya (o cümlədən ağ rəngin kosmos, işıqlı dünya) ilə bağlı olduğunu göstərmişdir (198, 20-37; 258, 33-52).

R.Əliyev yazır: «Rəşidəddinin də «Oğuznamə»sinə görə, İt-Barakın qoruduğu qaranlıq dünya ilə işıqlı dünyanın sərhəddində Qıl-Barak ölkəsi yerləşir. Oğuz kağan bu ölkəyə hücum edib onu özünə tabe etmək istəyir. Əgər biz yunan mifologiyasında Heraklın qaranlıq dünyaya səfərini və bu zaman Kerber adlı itlə qarşılaşmasını türk mifoloji görüşünün təsiri kimi qəbul etsək, onda Oğuz xanın da İt-Barakla üz-üzə gəldiyini, vuruşduğunu təxmin edə bilərik» (76, 54).

Oğuz xanla bağlı oğuznamələrdə xaos haqqında geniş məlumat verilmir. Rəşidəddində Oğuz xanın adamları üç gün Zülmətdə olurlar. Onların oraya nə üçün daxil olmaları motivləndirilmir. Başqa sözlə, qaranlıq dünya müsəlman oğuznamələrində güclü transformasiyaya məruz qalmış, süjet arxaik-mifoloji «təfərrüatlarından» məhrum olaraq sxematikləşmişdir. Əvəzində, KDQ bizə xaosu onun daxili struktur səviyyələrində təqdim edir.

İkinci fəsildə göstərildi ki, Salur Qazan Tumanın qalasında əsir düşür. Oğuzlar onu bir quyuya atırlar. Bura sözün həqiqi anlamında ölümlər dünyasıdır. Bu epizodun təhlili göstərir ki, xaos indiki halda (burada) iki səviyyədə ibarətdir:

1. Qaranlıq dünyanın sakinlərinin kafirlərin özlərinin yaşadığı məkan səviyyəsi.

2. Kafirlərin ölümlərinin olduğu (kafirlərin onlara verdiyi əsla yeyib-içib yaşadığı) məkan səviyyəsi.

Azərbaycan nağıllarındakı Məlikməmməd və digər qəhrəmanların quyudan keçərək düşdükləri Zülmət dünyasını yada salaq. Oranın, əslində, işıqlı dünya ilə bir fərqi görünmür. KDQ-də də kafirlərin yaşadığı xaos dünyası sırf ölüm dünyası deyildir. Burada «Tumanın qalası» ümumi xaos dünyasını bildirir. Lakin xaosun içində, daha doğrusu, alt qatında onların ölümlərinin dünyası yerləşir. Oraya yol quyudan keçir. Yenə də Azərbaycan nağıllarından yada salaq ki, qəhrəmanlar İşıqlı dünyadan Qaranlıq dünyaya məhz quyudan düşməklə girirlər. Bu halda xaos dünyasının KDQ-də kafirlər adlandırılan sakinləri diqqəti cəlb edir.

«Kafir» KDQ-də din düşməni anlamındadır. Lakin bu, eposun son islami qatında belədir. Bu mənada o, ümumiyyətlə «yağı düşmən»dir. KDQ-də «yağı» oğuz etnosuna daxil olmayan, yad varlıq, oğuzların yaşadığı dünyaya düşmən olan dünyanın nümayəndəsi deməkdir. Oğuz-Yağı münasibətlər modeli qatı qarşıdurmaya əsaslanır. Dastanda «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»da oğul atadan «azğın dinli yağı kafər» adının mənasını soruşur:

«Oğlan aydır: «Yağı» deyü, nəyə deyirlər?». Qazan aydır: «Oğul anuğun yağı deyirlər ki, biz anlara yetsəvüz, öldürəriz. Anlar bizə yetsə, öldürər», dedi» (132, 70).

Beləliklə, «yağı» kosmosdanqıraq, kosmosa, onun qanunlarına yad, özgə, kosmosçölü varlıqdır. O, kosmosa qarşı olan dünyanın xaosun nümayəndəsidir. Yağı kosmosun strukturuna yad olduğu üçün oğuz kosmosunun qanunları ona şamil olunmur. O, xaos dünyasının qanunları ilə yaşayır:

«Uruz aydır: «Baba, içində bəy yigitlər öldürsələr, qan sorularmı, dəvilərlərmı?». Qazan aydır: «Oğul, bin kafər öldürsən, kimsə səndən qan dəviləmöz» (132, 70).

Anar yazır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da kafirlərlə döyüşlərə dastanın çox sonralar yazıya alınmış nüsxələrində müəyyən dini don geyindirilsə də, bunun əsərin ruhunda, mahiyyətində heç bir möhkəm əsası, kökü yoxdur. Dədə Qorqud oğuzlarının düşmənləri «kafir» adlandırılısalar da, maraqlıdır ki, dastanda «kafirlər» özləri də özlərinə «kafir» deyirlər. Burada onlar heç bir konkret xalqı təcəssüm etməyən mücərrəd, dastanvari epik yağılardır (31, 148).

KDQ-dəki kafirlərin dil xüsusiyyətlərini tədqiq edən prof. Ə.Tanrıverdi də onları dil səviyyəsində kosmoetik normalar məkanından qıraqda xaosun etik normaları çərçivəsində aşkarlamışdır: «Kafirlərin dilindəki qeyri-etik detallar sintaktik bütövlər çərçivəsində daha qabarıq görünür» (224, 51).

Ü.Nəbiyeva KDQ-də oğuz kosmosu ilə bağlı ziddiyyətin iki tipini təsbit etmişdir: tayfaxarici və tayfadaxili ziddiyyətlər. Oğuzların kafirlərlə ziddiyyətini birinci tipə aid edən tədqiqatçı bunun çox kəskin, bərişmaz və amansız düşmənçilik olduğunu göstərir: «Buradakı ziddiyyətlər köklü düşmənçiliklə bağlıdır» (169, 53). Başqa sözlə, Oğuz-Kafir qarşıdurması binar-oppozitiv Kosmos-Xaos modelinin semantik paradigmasıdır.

Bütün bu deyilənlərin fonunda xaosun semiotik işarəsi kimi görülən «qara» semanteminin zahirən ziddiyyət təşkil edən paradigmaları diqqəti çəkir. Belə ki, *oğuz ritual-mifoloji dünya modelində xaosun, sonsuzluğun (uşaqsızlığın), ölümün qara rənglə işarə edilməsi onu heç də mənfi anlama gətirmir*. Bu, çox ciddi məsələdir. Türk mənşəli Azərbaycan antroponimlərində «qara» sözünün çox geniş leksik-semantik paradigmalar yaratmasını tədqiq etmiş prof. Ə.Tanrıverdi yazır: «Əlbəttə, «qara» sözünün semantikasında rəng bildirmə xüsusiyyəti vardır. Lakin (qara semantemi ilə bağlı S.R.) haqqında bəhs etdiyimiz antroponimik vahidlərin yaranmasında «qara» sözünün böyüklük, qüdrətlik, güclülük və s. kimi mənə çalarları əsas olmuşdur. Bu da təsadüfi deyildir. Çünki dünyaya gələn oğlan uşağını güclü, qüvvətli, yenilməz, məğrur görmək türk psixologiyası, türk təbiəti, türk mənəviyyəti üçün həmişə xarakterik olmuşdur» (221, 25).

Prof. Ə.Tanrıverdinin fikrindən belə bir məntiqi nəticə hasil olur ki, xaos öz mənə işarəsi «qara» semanteminin simasında «böyüklük, qüdrətlik, güclülük» qaynağıdır. Türklər öz uşaqlarına «qara» komponentli ad verməklə onu xaosun yenilməz güc qaynağı ilə əlaqələndirmiş olurdular. Burada V.N.Toporovun yuxarıda istinad etdiyimiz bir fikrinə təkrar üz tutmaq lazım gəlir. O yazır: «...xaosun ən əhəmiyyətli cizgisi dünya üçün bünövrə (zəmin) rolunu oynamasında və onda yaranışı şərtləndirən hansısa enerjinin olmasındadır» (374, 581).

Maraqlıdır ki, *xaotik enerjiyə (entropiyaya) bağlılığın vasitəsi ad(landırma)dır*. C.Bəydili yazır: «Mifoloji görüşlərə əsasən, bir kimsənin və ya nəsnənin adının olması onun mövcudluğunun balıca nişanıydı» (44, 13). Başqa sözlə, «qara» komponentli adı olan fərd kosmosdakı yaşam gücünü xaosdan məhz bu ad vasitəsi ilə alırdı. Ad kosmik fərdin varlığının nominativ modelidir. Fərdin etnokosmik struktur mahiyyəti adda təsbit olunmaqla gerçəkləşə bilirdi. Bu halda *oğuz insanının ad-modelində xaosu işarələyən «qara» elementinin iştirakı fərdin kosmik baxımdan qurulmasında yaranışında xaotik materialın iştirakını göstərir*. Oğuz (insanı) öz etnokosmik strukturu ilə xaosa bağlıdır: xaos irəlidə görəcəyimiz kimi, bir çox vasitələrlə yanaşı «qara» ad-materialının vasitəsi ilə

kosmik insanın varlığının qurulmasında (təşkilində, tikilməsində) mütləq olaraq iştirak edir. F.Qurbanovun sinergetik təfsirlərinə dayansaq, bunu «xaosdan müəyyən münasibətlər sisteminin dinamik təşəkkülü» (148, 65) kimi səciyyələndirə bilərik.

Başqa sözlə, kosmos öz yaşam impulslarını (prof. Ə.Tanrıverdidəki «böyüklük, qüdrətlilik, güclülüü»), V.N.Toporovdakı «hansısa enerjini») xaosdan alır: kosmosla kaos arasında özünüyaratmanın mürəkkəb sinergetik strukturunu nəzərdə tutan dinamik əlaqə sistemi var. «Qara» həmin əlaqə sistemində xaosdan kosmosa hərəkət edən güc vahidlərindən biridir.

«Qara» semanteminin oğuz xaosunun linqvoişarəsi olması heç bir halda təsadüfi deyildir. *Burada sistem var və oğuz xaosunun KDQ-də qorunub qalmış elementləri bütün hallarda biri digərinin və bütövlükdə sistemin varlığını yalnız təsdiq edir.* Belə ki, tədqiqatlar nəticəsində «dəli» semanteminin də xaosla bağlı işarə vahidi olduğunu aşkarlamışıq. Görkəmli türkoloq prof. Ə.Cəfəroğlunun müşahidə etdiyi kimi, KDQ-də «qara» və «dəli» anlayışları eyni mənaya malikdir: «Hər iki anlayış ozanlar tərəfindən bərabər təsəvvür olunduğundan bəzən bir igidə hər ikisi birdən verilmişdir. Məsələn, «Dəli Budaq = Qara Budaq»da olduğu kimi (238, 70).

Beləliklə, «qara» və «dəli» semantemlərinin vahid adda eyniləşməsi onların işarələdiyi mənanın eyniliyi ilə şərtlənir. Başqa sözlə, həm «qara», həm də «dəli» xaosa bağlı statuslardır. Lakin bunlar ritual kontekstində eyni statuslar yox, eyni səviyyənin fərqli dərəcələridir. («Qara» və «dəli» statuslarının ritual sistemindəki düzüm dinamikası bizim çapa hazırlanan «Türk mifologiyasında kaos» monoqrafiyamızda geniş şərh olunur).

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin mənalı elementlərindən biri kosmosla kaosun hüdududur. KDQ eposunda bu hüdud ona sağ-sol paradigmasında fərqli məkanlardan baxışı əks etdirən «Kafərin sərhədi» // «Oğuzun sərhədi» adları ilə işarə olunur. KDQ-də Qanturalığıl: «Yedi gün yedi gecə yortdılar. Kafərin sərhədinə irdilər» (132, 87). Qanturalı: «Yedi gün yedi gecə yortdı. Oğuzun sərhədinə çıxdı» (132, 90). Məsələ burasındadır ki, KDQ-də oğuzların «kiçik ölüm» adlandırdıqları «yuxu» semantemi kosmosla kaosun hüdudu ilə mütləq şəkildə bağlı olub, xaosa girib-çıxmanın mediativ mexanizmidir. Başqa sözlə, *harada kosmosdan xaosa və əksinə keçid baş tutursa, bu kiçik ölüm yuxu vasitəsi ilə baş verir.* Kafir ellərinə səfər edən oğuzların sərhəddə yatıb yuxuya getmələri eposda ritmik olaraq təkrarlanır. Bu, oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin mühüm struktur semantemini aşkarlamağa imkan verir. K.Levi-Strosun məşhur tezisində deyildiyi kimi: «Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu ortaya qoyur» (315, 206).

Qeyd edək ki, «yuxu» semantemi M.Kazımoğlunun diqqətini xüsusi cəlb etmişdir. KDQ-dəki Qazan, Səgrək və s. kimi qəhrəmanların müəyyən durumlarda məntiqi görünməyən yatışlarını tədqiqatçı, haqlı olaraq, xüsusi semantikaya malik hal hesab edərək yazır ki, «yatmaq məsələsini qəhrəmanlıq eposu üçün təsadüfi detal kimi də qiymətləndirmək mümkün deyil. Bu, necə təsadüfdür ki, eposda oğuz igidlərinin bərk yatmasına xüsusi işarə olunur? Eposun on birinci boyunda ova çıxan Qazan xanın düşmən qalasına yaxın bir yerə çatıb, orada yatmaq istəməsindən söhbət açılır və bəri başdan bu yatmağın uzun çəkəcəyi (7 gün çəkən «küçicik ölüm» S.R.) bildirilir... Bu nümunədə yatmaq məsələsi iki cəhətdən diqqəti cəlb edir: düşməne lap yaxın yerdə yatmaq və daş kimi yatıb oyana bilməmək» (131, 188).

Oğuzlar kafir sərhədinə çatıb adlamamışdan qabaq hökmən 7 günlük yuxuya gedirlər. Onlar bu yuxunu «kiçik ölüm» adlandırırlar. Bu «yuxu//ölüm» paradiqmasını ortaya qoyur. Bu da öz növbəsində o deməkdir ki, ***oğuz üçün xaos yuxu və ölüm dünyasıdır. Yuxuda olmaq ölüm dünyasında olmaq, ölüm dünyasında olmaq yuxuda olmaq deməkdir.***

«Yuxu//ölüm» ritual semanteminin dastandakı epik paradiqmalarına diqqət edək. XI boyda Qazan xan Trabzon təkurunun ona yolladığı şahinlə ova çıxır. Şahin göyə qalxıb düşmənin ərazisinə Tumanın qalasına düşür. O, şahinin ardınca düşmən ərazisinə doğru yollar. Sərhəddə onu yuxu tutur. O, Tumanın qalasına daxil olmaq üçün yatmalı olur: «Gözlənilər, şahin Tumanın qələsinə endi. Qazan qayət səxt oldu. Şahinin ardına düşdü, dərə-dəpə aşdı. Kafər elinə gəldi. Gedərkən Qazanın qarannulu gözüni uyxu aldı. Bəglər ayıtdılar: «Xanım, dönəlim!». Qazan aydır: «Birəz dəxi ilərü varalım!» dedi. Baqdı, bir qələ gördü. Aydır: «Bəglər, gəlin yatalum!» dedi. Qazanı küçicik ölüm tutdı, uyıdı. Oğuz bəgləri yedi gün uyurdu. Anunçun «küçicik ölüm» deərlərdi» (132, 116).

Məlumatın ritual-mifoloji semantikasi:

Qazanı kosmosla xaosun sərhəddində tarixi şüur məntiqi ilə aydın şəkildə motivlənməyən yuxu tutur. Yuxunun motivi arxaik-mifoloji düşüncə ilə bağlıdır. O, xaosu bildirən qalanı görən kimi yatmaq istəyir.

«Gedərkən Qazanın qarannulu gözüni uyxu aldı» cümləsində «Qazanın qaranlıq gözləri» ifadəsi ***«gözdən doğulma» mifologemi*** ilə bağlıdır. Gözün qaranlığı korluğu gecəni bildirir. Cümlədəki «gözüni uyxu aldı» ifadəsi oğuz mifoloji düşüncəsində yuxunun insanın ayıqlığını (diriliyini, diri statusunu) əlindən alan varlıq kimi təsəvvür edilməsini göstərir. İndi də dilimizdə yaşayan «yuxu məni apardı», «huş məni apardı», «təzəcə yuxuyu (huşa) getmişdim» ifadələri də bunu təsdiq edir. «Qazanın qarannulu gözüni uyxu aldı» ifadəsində yuxu Qazanın qaranlıq gözüni alıb aparır. Qazanın Oğuz xanın paradiqması olduğunu xatırlasaq, bu, ritual-mifoloji semantika baxımından Qazanın göz

şeklində xaosa yuxu aləminə adlamasını (*Gündüzün gözü olan Günəşin Gecə tərəfindən oğurlanaraq onun gözü olan Aya çevrilməsi*) bildirir.

Qazanın 7 günlük yuxusu şərti yuxu kiçik ölümdür. Oğuzlar yuxunu gerçək ölümdən fərqləndirmək üçün ona «kiçik ölüm» deyirlər. Onun böyük ölümdən fərqi şərti ölüm, yalançı ölüm, başqa sözlə ölüb-dirilmə olmasındadır. Ölüb-dirilmə yalnız ritual rejimi ilə baş verə bilər. Bu anlamda, «küçücük ölüm» şərti ritual ölümü ritualdır. Oğuzlar bu ritual vasitəsi ilə ölüb-dirilirlər. Diri statusunda olan oğuz fərdi ritual vasitəsilə ölü statusuna və uyğun olaraq bu statusun məkanına xaosa adlayır. Ölü statusunda olan oğuz fərdi kosmosa qayıtmaq üçün dirilməlidir. Bu, yenə də 7 gün çəkən «kiçik ölüm» ritualı yuxu vasitəsilə baş tutur və ümumən, ritualın 7 gün çəkməsi təsadüfi bir kəmiyyət vahidi deyildir. Diqqət edək.

KDQ-nin VI boyunda Qanturalının sevgilisi kafir elindədir. Qanturalı və qırx yoldaşı 7 gün çapıb «kafərin sərhədinə» çatırlar. O, burada çadır tikir. Lakin dastanda onun kafir məkanına xaosa məhz yuxu vasitəsilə adlaması barəsində heç bir təsvirə rastlaşmırıq. Əvəzində, sevgilisinə qovuşub geri qayıdanda onu Oğuzla kafir elinin sərhəddində yuxu tutur. «Yedi gün yedi gecə yortdı. Oğuzun sərhədinə çıxdı. Çadır tikdi»; ...«Yedilər, içdilər. Ol zəmanda Oğuz yigitlərinə nə qəza gəlsə, uyxudan gəlürdi. Qanturalının uyxusu gəldi, uyudu» (132, 90).

Məlumatın ritual-mifoloji semantikasi:

Qanturalı Oğuzdan kafirin sərhədinə və kafir elindən Oğuzun sərhədinə məhz 7 günə çatır. 7 rəqəminin kosmosla kaosun hüdudu kimi assosiasiya olunması həmin rəqəmi 7 günlük kiçik ölümün paradigmatik vahidi saymağa imkan verir. Yeri gəlmişkən, prof. B.Abdulla KDQ-də 7 rəqəmini oğuz dünyasının bütün səviyyələrində qeydə almışdır (14, 97-98). Bu, o deməkdir ki, 7 rəqəmi ilə bağlı bütün elementlər bu rəqəmin yaratdığı paradigmatik sütunda semantik baxımdan qovuşur.

Qanturalı xaosa daxil olarkən də, ondan çıxarkən də sərhəddə çadır qurur. Qayıdarkən həmin çadırdə 7 günlük yuxuya dalır. Bu, xaosa məxsus ölü statusundan diri statusuna keçmənin rejimi və müddətidir. «Küçücük ölüm» olan yuxunun adlama vasitəsi olduğunu nəzərə alsaq, onda Qanturalı kaosdan kosmosa (ölü statusundan diri statusuna) yuxu vasitəsilə keçdiyi kimi, kosmosdan xaosa (diri statusundan ölü statusuna) da yuxu vasitəsilə keçməli idi.

KDQ-nin III boyunda Baybörənin yeganə oğlu Beyrək dünyaya gələndə atası bəzirganları kafir elinə yollayır ki, ona yaxşı hədiyyələr alsınlar. Bəzirganlar gəlib Oğuzla kafir elinin hüduduna çatanda yatırlar: «Bu yandan dəxi bəzirganlar gələbənə qara Dərvənd ağzına qonmuşlardı. Yarımасыn-yarçıması Evnik qələsinin kafərləri bunları casusladı. Bəzirganlar yatur ikən gəfillə beş yüz kafər qoyuldılar, çapdılar,

yağmaladılar» (132, 53). Göründüyü kimi, burada da kosmosla xaosun hüdudu və yuxu semantemi bir funksional sistem daxilindədir.

Yenə də həmin boyda Beyrək toy gecəsi kafirlər tərəfindən oğurlanaraq aparılır: «Dün uyxusından kafər otağa qoyuldu»; ...«Otuz doquz yigidlən Beyrək tutsaq getdi» (132, 57).

Burada *üç semantem* iç-içədir: çadır, gecə və yuxu.

«*Çadır*» *semantemi* «Qanturalı» boyunda olduğu kimi, burada da adlamanın ritual məkan-zaman rejimi rolunu oynayır;

«*Gecə*» *semantemi* birbaşa xaosun paradıqmasıdır;

«*Yuxu*» semantemi işıqdan qaranlığa, gündüzdən gecəyə və əksinə adlamanın, başqa sözlə statusdəyişmənin ritual mexanizmini bildirir.

KDQ-nin X boyunda yuxu ölüb-dirilmə, statusdəyişmə, adlama vasitəsi kimi ritmik sıra yaratmışdır. Boyun qəhrəmanı Səgrək o, hələ kiçik olarkən kafirlərə əsir düşmüş qardaşı Əgrəyin ardınca kafir elinə səfər edir. Səgrək Oğuzla kafir elinin hüdüdü nöqtəsində üç dəfə yatıb-durur.

Birinci dəfə Səgrək sərhəddə altı kafiri öldürdükdən sonra atının yüyənini biləyinə bağlayır və yatıb yuxuya gedir: «Dün qatmış, üç gün dünli yortmuş yigit qarannulı gözün uyxu almış yigit atının çilbərini biləginə bağladı, yatdı-uyudu» (132, 113).

Kafirlər onun üzərinə altmış yaraqlı ilə gəlirlər. Atı onu oyadır. O, kafirləri qovub *ikinci dəfə* yatır.

Kafirlər onun üzərinə 100 adamlı gəlirlər. Atı onu oyadır. Kafirləri qılıncdan keçirib qovur və *üçüncü dəfə* yatır.

Nəhayət, kafirlər onun üzərinə öz qardaşı Əgrəyi yollayırlar. Əgrək gəlib onu qopuzla *yuxudan oyadır*.

Məlumatın ritual-mifoloji semantikasi:

Səgrəyin böyük qardaşı Əgrək kafir məkanında həbsdə xaosdadır. Səgrək üç dəfə yatır. Bu o deməkdir ki, o, üç dəfə diri statusundan ölü statusuna keçib xaosa adlayır. Sonuncu yuxudan onu qardaşı oyadır. Bu, onun qardaşı ilə birgə xaosdan qayıtması, başqa sözlə ölü statusundan diri statusuna keçməsidir.

Beləliklə, oğuzların «kiçik ölüm» adlandırdıqları «yuxu» semantemi kosmosla xaos arasında mediasiya vasitəsi, ritual adlama mexanizmlərindən biridir. Kosmosdan xaosa və əksinə keçid kiçik ölüm yuxu vasitəsilə baş verir. Oğuz fərdi üçün xaos yuxu və ölüm dünyasıdır. «Yuxu» və «ölüm» semantemləri

vahid paradigmatik sıra (məna sütunu) yaradır. Yuxuda olmaq ölüm dünyasında olmaq, ölüm dünyasında olmaq yuxuda olmaq deməkdir. Yuxu mifologem olaraq astral-kosmik «gözdən doğulma» mifologemi ilə eyni invarianta girir.

Qeyd edək ki, «Koroğlu» dastanında da «yuxu» semanteminin eyni paradigmatları ilə qarşılaşırıq. Burada bəzən Koroğlu dəlisini hadisələrin ən qızgın və həyəcanlı anında birdən-birə, birbaşa *quyunun üstündə* yuxu tutur. Bəzən isə Çənlibeldən səfər edən dəliləri *düşmən paşalarının ərazilərinə çatanda* möhkəm yuxu tutur: onlar yuxuda ikən həbs olunurlar. M.Kazımoğlu bu motivdə məhz düşmənlə sərhəddə yatmağı xüsusi qabardaraq yazır: «Bağdad kənarında durna ovlayan Koroğlu dəliləri yeyib-içib xurma ağacının kölgəsində yuxuya gedirlər. Bağdad paşasının qoşunu gəlib onları mühasirəyə alanda Eyvazı yuxudan oyatmaq müşkülə dönür... Dəmirçioğlu əlacsız qalıb saza-sözə keçməli, Eyvazı sazla-sözlə oyatmalı olur:

Qoşun gəlib, dörd yanımız aldılar,

Belə nə yatmışan, ayıl, Eyvaz xan!

Hər tərəfdən mansıraya saldılar,

Axırda olarıq zayıf, Eyvaz xan (136, 93).

Eyvazın, həmçinin başqa dəlilərin Çənlibeldə necə yatıb, necə durmağı dastançı üçün maraqlı deyil. Çənlibeldən xeyli uzaqda düz düşmənin qulağının dibində yatmaq isə Eyvazın qorxmazlığını göstərmək üçün dastançının istifadə etdiyi səciyyəvi epizoddur» (131, 188-189). Bu anlamda, eposdakı istər quyu, istərsə də düşmən sərhəddi kosmosla xaosun hüdudunu, keçid zonasını işarələyir.

Ümumiyyətlə, oğuz mifologiyasında «Yalançı dünya» adlandırılan xaosun strukturunun öyrənilməsi addakı «yalan» semanteminin aydınlaşdırılmasından keçir. «Yalan» vahidinin semantikasını aydınlaşdırılmadan oğuz mifinin kosmoloji strukturunu düzgün şəkildə aydınlaşdırmaq mümkün deyildir. Çünki «yalan» semantemi oğuz mifologiyasında xaos qatının təkə adı (nominativ işarəsi) olmaqla qalmayıb, həm də ritual-mifoloji dünya modelinin funksional hərəkət strukturunun əsasında durur. Belə ki, «yalançılıq» xaosun təkə strukturunun kosmoloji mahiyyətini yox, eyni zamanda xaos dünyasındakı hərəkətin mahiyyətini də ifadə edir. Başqa sözlə, xaos məkan strukturu baxımından kosmosa tərs proyeksiyada dayanan «yalançı» məkandan təşkil olunduğu kimi, buradakı hərəkət də kosmosa tərs proyeksiyada dayanan «yalançılıq» davranış vahidlərindən təşkil olunur. O cümlədən xaosun zaman strukturu da «yalançı»

zaman vahidlərinin düzümü şəklində qurulur. Beləliklə, oğuz dünya modelində xaosun məkan, zaman və hərəkət strukturunun aydınlaşdırılması «yalan» semanteminin aydınlaşdırılmasından keçir.

«Yalan» və ondan düzələn «yalançı» sözü müasir Azərbaycan türkcəsində «olmayan», «uydurma» mənasındadır. «Yalan danışmaq» – olmayanı danışmaq deməkdir. Bu halda «yalan» semantemi indi gerçək olmayanı, qeyri-reali, mövcud olmayanı, uydurmanı, həqiqətdən uzaq olanı bildirir. Ancaq müasir dilimizdəki bu mənalar oğuz mifindəki «yalan(çılıq)» vahidinin semantikasından uzaqda dayanır. Belə ki, oğuzların «Yalançı dünyası» onlar üçün heç bir halda gerçək olmayan, qeyri-real, mövcud olmayan deyildi. Oğuzlar öz dünyalarının reallıqlarına əmin olduqları qədər «Yalançı dünyanı» da real sayır və qəbul edirdilər. Mifoloji düşüncədə bizim indi başa düşdüyümüz mənada uydurma, yalan yoxdur. Orada hər bir şey realdır. Oğuzlar üçün onların özlərinə məxsus kosmos dünyası nə qədər gerçək (real) idisə, onların həmin dünyasına tərs proyeksiyada (qarşı) dayanan xaos dünyası da eyni dərəcədə real idi. Başqa sözlə, «Yalançı dünyanın» sakini olan Təpəgözün reallığı Basatın reallığına bərabərdir. Onların hər ikisi oğuzlar üçün eyni dərəcədə real olan varlıqlardır. Demək, oğuz mifologiyasında «Yalançı dünya» olmayan, uydurma, qeyri-həqiqi, qeyri-gerçək dünya mənasını daşımır.

«Yalan» semanteminin KDQ eposundakı çox geniş və zəngin semantikasının öyrənilməsi göstərir ki, oğuz mifologiyasında «Yalançı dünya» adı olmayan, qeyri-real mənasında yox, kosmosa əks olan dünya mənasındadır. Başqa sözlə, oğuz epik-mifoloji düşüncəsində xaos bütün ölçü göstəriciləri üzrə oğuz kosmosuna tərs proyeksiyada dayanır: «Yalançı dünya» «Oğuz» dünyasının əksi – tərsidir. Burada məkan da, zaman da, hərəkət də Oğuzda olan məkanın, zamanın və hərəkətin tərsinədir.

Beləliklə, oğuz mifoloji dünya modelində:

Yalan xaosun kosmosun tərsi olan semantik strukturu;

Yalançılıq xaosda hərəkətin funksional prinsipi, başqa sözlə, kosmosdakı hərəkətlərin tərsinə olan hərəkətlərdir.

Qeyd edək ki, xaosun kosmosa tərs proyeksiya şəklində təşkil olunan strukturu ilə nağıllarda da qarşılaşırıq. Yeraltı dünyaya, yaxud Zülmət dünyasına, divlərin, ifritələrin məskəni olan xaos dünyasına (bunların hamısı xaosun «Yalançı dünya» ilə bərabər sinxron paradigmalarıdır) səfər edən qəhrəman burada öz dünyasının (İşıqlı Yerüstü dünyanın) tərsinə olan dünya ilə qarşılaşır. Burada atın qabağında ot, quşun qabağında ot, şirin qabağında dən olur. Burada həmçinin bağlı olmalı qapı açıq, açıq olmalı qapı bağlıdır, yerdə olmalı xalça göydə, göydə

olmalı xalça yerdədir. Hər şey tərsinədir, xaotikdir. Qəhrəman hər heyvanın yemini özünə verməklə, bağlı qapını açıb, açıq qapını bağlamaqla, o cümlədən yerdəki xalçanı göyə, göydəki xalçanı yerə endirməklə xaosu aradan qaldırır: kosmik nizam yaradır.

C.Bəydili tərsinəliyin universal sxem olması barəsində yazır: «Ümumiyyətlə, əski inamlara görə, o biri dünyada xtonik zonada yaşayan demonik təbiətli varlıqlar adi ölümlülərin yaşadıkları dünyada olanlardan fərqli görünüşə, əks davranışa malikdirlər» (44, 361).

«Yalan» və «yalançılıq» da xaosun xtonik zonanın uyğun olaraq semantik vahidi və morfoloji davranış normasıdır və folklor mətnlərində ayrıca paradigmatik lay yaratmışdır.

Prof. M.Təhmasib «yalanı» nağıl janrının poetik göstəricisi səviyyəsində qiymətləndirmişdir: «Bizcə, dastanla nağılı fərqləndirən ən əsaslı fərq bundan ibarətdir ki, dastan olmuş bir hadisə kimi, tarixi həqiqət kimi, qara nağıl isə əsli olmayan, «uydurma», «yalan», «quraşdırma» kimi danışılır» (225, 60).

Yalanı xalq yaradıcılığının kiçik janrlarından hesab edən prof. A.Nəbiyev göstərir ki, onlarda «olmamış və ya olması nəql edilən şəkildə mümkün olmayan hadisələr söylənilir» (163, 344).

M.Kazımoğlu folklorda «yalan» semanteminin komik kodla bağlılığından bəhs edərkən onu, haqlı olaraq, «doğru-yalan» poetik modeli kontekstində dəyərləndirməklə yanaşı, yalanı (eləcə də doğrunu) mətnin poetik mahiyyətinin açıq şəkildə ifadə olunmuş semantik keyfiyyəti kimi qiymətləndirmişdir (126, 3). Alim folklorda yalançı pəhləvan obrazının arxaik mahiyyətindən danışarkən onu doğruçu pəhləvanla bir modelin qarşı duran tərkib elementi kimi götürüb, digər bu tipli qarşıdurma qoşalıqlarının nümunəsində belə bir sual qoymuşdur: «Eyni bir obrazı bu cür ciddi və gülməli planda təqdim etməkdə qədim insan hansı məqsədi güdür?»; «...bu suala belə cavab vermək olar: arxaik ikiləşmədə başlıca məqsəd hökmdarı şərdən yamandan qorumaq və onun həyatvericilik qüdrətini artırmaqdır. Hökmdarın oxşarı, ikinci «nüsxə»si olmaqla qul ona... yeni həyat bəxş edir» (128, 32).

Müəllifin yanaşması «yalançılıq» funksiyasının daşıyıcısı olan obrazların şərdən xaosdan qorumaq keyfiyyətini ortaya qoyur. Bu da, göründüyü kimi, öz növbəsində bizə «yalan» semantemi ilə bağlı olanların xaosla bağlılığı haqqındakı fikrimizi daha bir yanaşma səviyyəsində təsdiqləmək imkanı verir.

K.İslamzadə diqqəti «yalan» semanteminin folklordakı çoxmənalılığına cəlb edərək yazır ki, folklorumuzda yalana münasibət birmənalı deyildir. Bir çox nağıllarımızda qəhrəman hiylə işlətməklə, aldatmaqla şər üzərində qələbə çalır,

haqq-ədaləti bərpa edir (119, 88). Başqa sözlə, müəllif «yalan(çılığ)ı» folklor (nağıl) obrazının zəruri davranış formullarından biri kimi təsbit etmişdir.

Yalanla bağlı qaravəlli janrı haqqında çoxsaylı araşdırmalar müəllifi T.Orucov mövcud qaravəlli mətnlərini məzmununa görə təsnif edib 4 qrupa ayırmış və onlardan birini «yalan-palan» qaravəllilər qrupu adlandırmışdır (176, 85). Zamanla bu bölgünü daxili məzmunu cəhətdən zənginləşdirən alim sonrakı tədqiqatında da «yalan-palan» qaravəllilərini ayrıca qrup kimi götürməkdə davam etmişdir (181, 395). T.Orucova görə, bu janr, ümumiyyətlə, yalanla sıx bağlıdır: «Hazırda xalq arasında bəzən bir adam ağlabatmayan, qeyri-adi, inandırıcı olmayan və ya az inandırıcı olan yalanabənzər, insan dərrakəsindən kənar bir əhvalat danışdıqda «qaravəlli danışma»... deyirlər. Bu ifadə isə paremioloji vahid kimi, yalan, həqiqətə oxşamayan və ya az oxşayan, boş-boş danışmaq mənasını verir» (177, 70). Heç təsadüfi deyildir ki, qaravəlli tamaşalarının personajları arasında Yalançı pəhləvan da vardır (178, 63). Araşdırıcıya görə, qaravəllilərin yalanla bağlılığı onların Azərbaycan folklorşünaslığında bəzən «yalan» janrı adı altında təqdim edilməsinə də gətirmişdir (179, 131). Qaravəlli obrazlar qalereyasını bir sistem halında araşdıran alimin keçəl obrazının yalanla bağlı olduğunu da müşahidə etməsi (180, 114-116), fikrimizcə, yalanın xaosla bağlılığını təsdiq edən daha bir faktdır. Keçəl(lik) və yalan(çılıq) hər ikisi kosmos-xaos semantik qarşıdurma modelində xaos semanteminin paradigmalarıdır. Bu baxımdan, eyni semantik cərgənin paradigmasını T.Orucovun qaravəlli mətnlərində poetik sistemin eyni səviyyəsinin obrazları halında müşahidə etməsi (182, 75-145) qanunauyğundur.

Qeyd edək ki, «yalan(çılıq)» semantemi KDQ eposunda çox geniş və zəngin mənə törəmələrinə malikdir. Burada «yalan(çılıq)» semantemi ilə bağlı olan obrazlar və onların hərəkətlərinin hamısı eyni bir semantik sistemə daxil olmaqla bir-birini təsdiq edir. Eposda «yalan(çılıq)» semantemi ilə bağlı olan obrazlar çoxdur. Onlardan bir qrupu «dəli» epiteti ilə tanınan qəhrəmanlardır: Dəli Domrul, Dəli Qarcar, Dəli Ozan (Beyrək) və b.

XAOSUN DƏLİ PARADİQMALARI

«Dəli» semantemi «ağıllı» semanteminə tərs proyeksiyada dayanır (dəli-ağıllı qarşıdurma modeli) və məntiqi olaraq bu adla bağlı olan qəhrəmanların davranışlarını xaosa bağlayır. Tədqiqat göstərir ki, həmin qəhrəmanlar, doğrudan da, bu və ya başqa şəkildə xaosla – xtonik dünya ilə əlaqəli qəhrəmanlardır. Bu mövzuda aparılmış tədqiqatlar da «dəli(lik)» semantemini xaosla bağlı davranış və keyfiyyətlər kompleksi səviyyəsində təsdiq etməyə imkan verir.

Prof. T.Hacıyev KDQ-dəki «dəli» adını «qoca» adının qarşılığı kimi dəyərləndirərək yazır ki, «Qoca» adı «cavan qəhrəmanların «Dəli» adının qarşılığıdır cavan igidlərə Dəli Dondar, Dəli Domrul deyildi kimi, sərkərdəliyi püxtələşmiş Oğuz qəhrəmanlarına da Qəflət Qoca, Qazılıq Qoca və s. deyilmişdir» (94, 17).

C.Bəydili «dəli» adını KDQ qəhrəmanlarının igidliyini, hünərini bildirən mədəni-kulturoloji anlayış hesab edir. Dəli, alimə görə, «impulsiv ərənliyi səciyyələndirir. Türk epik ənənəsində sadəcə gücün, cəsarətli və qorxmaz olmağın deyil, eləcə də atlı-köçəbə topluluğun anlayışındakı ərdemliliyin və uyğun olaraq dastan qəhrəmanlığının mədəni davranış kodudur. Oğuz igidlərinin, alp ərənlərinin adlarında tez-tez rast gəlinir: Dəli Tondaz, Dəli Budaq, Dəli Domrul» (53, 104).

Mərhum prof. A.Şükürov Dəli Domrulun «dəli» adında təcəssüm olunan igidlik keyfiyyətlərinin oğuzun digər qəhrəmanları üçün xarakterik olan normalara uyğun gəlmədiyini xüsusi vurğulamışdır (218, 48).

Prof. K.Əliyev «Dəli Domrul» adı ilə bağlı belə bir maraqlı məqama diqqət yetirmişdir ki, «eposda bu boy «Dəli» adını öz sərlövhəsində yaşadan yeganə boydur. Bəlkə, elə həmin fakta görə də boyu tənha boy kimi səciyyələndirmək olar. Əslində, Domrul adından ayrılmaz olan «Dəli» titulu «Dəli Domrul» boyunu «Dədə Qorqud» eposunun strukturunda həm təcrid edən, həm də onu eposa möhkəm tellərlə bağlayan dayaq nöqtəsidir» (69, 20). Müəllif «dəliliyi» ümumən psixoloji hal «əhvali-ruhiyyə» kimi səciyyələndirmişdir: «...eposda Dəli Domrul obrazı Dəli kimi davranan və ətrafındakı adamlara öz dəlilik əhvali-ruhiyyəsinin gözü ilə baxan yeganə obraz deyil. Eposda Dəli Dondaz, Dəli Budaq, Dəli Uran, Dəli Qarcar, Dəli Ozan, Dəli İgid obrazları da vardır» (69, 20)

Prof. A.Hacılı dəli obrazını «çılğın qəhrəmanlar» kateqoriyasına aid edərək, onun semantikasını, haqlı olaraq, mifoloji struktura münqər etmişdir: «Əksər ədəbi personajlar kimi, çılğın obrazının da qaynaqları ilk növbədə miflə bağlıdır. Məlumdur ki, tanrı-onqon münasibətinin mütləq olduğu mfdə müstəqil xarakterlər

yox, müəyyən ideyanı ifadə edən birtərəfli tiplər verilir və burada canlı insanlara və adi hisslərə yer olmur, mifik hadisələrdə hamı nəyinsə «dəlisi», hansısa bir parlaq, ifrat keyfiyyətin ifadəçisi, simvolu kimi iştirak edir. Dəlilik bu simvollar arasında mühüm yer tutur, öz əsrarəngizliyi və mübhəmliyi ilə ayrıca kult mövqeyi qazanır. Dəlilik kultu, nevrozlar, fərdi və kütləvi psixoz haqqında erkən türk məfkurəsindəki təsəvvürlər şaman mifologiyasında xüsusi sistem çərçivəsinə qaldırılır» (97, 87).

M.Kazımoğlu «dəli» obrazının semantik strukturunu onun dastanlardakı poetik cizgilərini ümumiləşdirmək yolu ilə müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Bu cəhətdən onun yanaşması sistemliliyi ilə seçilir. Alim ilk növbədə belə bir məqama diqqət yetirmişdir ki, «Dədə Qorqud» eposunda heç də bütün igidlərə «dəli» deyilmir. Bütün igidlərə «dəli» deyilsəydi, yəni «igid» və «dəli» sözləri tam eyni mənəni bildirsəydi, onda «dəli igid» ifadəsini işlətmək məntiqsiz görünərdi. Halbuki eposda bəzi qəhrəmanların adlarının önündə «dəli» təyini artırmaqla bərabər (...), igidi başqa igidlərdən fərqləndirmək məqsədilə xüsusi «dəli igid» ifadəsi də işlənir (124, 22). Lakin müəllif bununla yanaşı, haqlı olaraq, belə hesab edir ki, «dəli igid» ifadəsini obrazın yalnız şücaətindən xəbər verən bir ifadə saymaq çətinidir. Şücaət sahibi olmağa qalsa, bu cəhət eposda təsvir edilən oğuz igidlərinin hamısına aiddir (124, 22).

Tədqiqatçı oğuz igidi Əgrəyin «dəliliyinin» nümunəsində oğuz igidlik normaları üçün xarakterik olmayan «qəribəlik» görür: «Oğuz elində hələ ki bir mövqe qazanmayan, özünü təsdiq etməyən Əgrəyin xan divanında keçib yuxarı başda oturması qəhrəmanın başqalarına bənzəməməsindən, onun nəsə qəribə bir igid olmasından xəbər verir və aydınlaşdırmaq istədiyimiz dəlilik məsələsi də daha çox belə qəribəliklər içərisində üzə çıxır» (124, 22).

M.Kazımoğlu dəliliyi KDQ obrazlar sisteminin poetik modelinin ayrıca bir semantik səviyyəsi kimi aşkarlamışdır: «...dəlilik neçə-neçə obrazı əhatə edən bir xətdir və həmin xətt üzrə təsvir edilən obrazların hərəkətləri, təbii ki, bir-biri ilə yaxından səsleşir. Ayrı-ayrı obrazlarda özünü göstərən ağlasığmaz hərəkətlərin ən başlıca səbəbi başqa bir şey yox, dəliliyin, dəlisovluğun özüdür» (124, 25)

Müəllifin belə bir yanaşması ilə tam razılaşmaq lazım gəlir ki, «Uruz, eləcə də Buğac, Basat, Qanturalı, Əmran və başqa qəhrəmanlar eposda ciddi planda, lirik-dramatik ahəng əsasında təsvir edilən qəhrəmanlardır və onların hər hansı bir hərəkətini igidlik meyarı ilə qiymətləndirdikdə qarşıya elə bir çətinlik çıxmır. Dəli Domrulun təhlilində çətinliklərlə üzləşməyimizin başlıca səbəblərindən biri (başqa dəli obrazları ilə bərabər S.R.) bu obraza da eynilə Uruz, Buğac, Basat, Qanturalı və Əmran meyarları ilə yanaşmağımızdadır. Dəli Domrulun eposda Uruz, Buğac, Basat, Qanturalı və Əmrandan fərqli bir şəkildə məhz dəli igid kimi təqdim

edildiyinə diqqət yetirsək və onun hərəkətlərini bu baxımdan araşdırsaq, qaranlıq məsələlərin bir çoxuna aydınlıq gətirmək olar» (124, 30).

M.Kazımoğlu dəli obrazlarının poetik semantikasını «dəlisov-ağıllı» qarşıdurma modeli müstəvisində götürərək yazır: «Folklorda dəlisov və ağıllı qarşıdurmasının ənənəvi motivlərindən biri ağıllının hiylə işlədib, dəlisovu axmaq yerinə qoymasıdır. Bu motivin komik bir nümunəsinə Dəli Qarcar-Dədə Qorqud qarşılaşmasında rast gəlirik» (124, 33).

Folklor gülüşü kodunun strukturunu araşdıran M.Kazımoğlu KDQ eposunda dəliliyi (dəli igid obrazını) komizm doğuran mühüm amil kimi də aşkarlamışdır (124, 33-34).

Tədqiqatçı dəli obrazının binar modelinə əsaslanıb, onun strukturunda vahid obraz arxiseminin arxaik struktur səviyyəsini aşkarlamağa nail olmuşdur: «Model ondan ibarətdir ki, dəlilik öz içində bir ağıllılıq məzmunu gizlədir. Dəlinin tərsinə çevrilmiş ağıllı demək olduğuna («dəlidən doğru xəbər» deyiminin təsdiqinə) folklordan çoxlu misallar çəkmək olar» (124, 35-36).

M.Kazımoğlu belə bir yekun qənaətə gəlir ki, «Dədə Qorqud» eposundakı dəli igid normalara sığmayan igiddir. Ölçü-biçi tanımayan bu obraz eposda çoxmənalı mahiyyət daşıyır və davranış normalarından kənara çıxmaq nizam-intizam yaratmağın, başqa sözlə, dəlilik müdrikliyin dolayısı ifadəsinə çevrilir» (124, 38).

Qənaətimizcə, müəllifin bu fikri dəli obrazlarının və onların bağlı olduğu xaosun dəyərləndirilməsində mühüm metodoloji məqamı təşkil edir. Başqa sözlə, M.Kazımoğlunun nizam-intizamın kosmosun yaradılmasını dəliliyə xaosa müncər etməsindən dalayısı ilə dəli obrazlarının xaosla əlaqədar olması nəticəsi çıxır.

Dəli obrazının poetikasını «Koroğlu» dastanı üzrə geniş şəkildə araşdırmış müəllif belə bir doğru qənaətə gəlmişdir: «Dəli» obrazı «Dədə Qorqud»la müqayisədə «Koroğlu»da daha geniş yer tutur. Bütün silahdaşları dəlilərdən dəli igidlərdən ibarət olan Koroğlunun özü ən böyük dəli, atı ən dəlisov atdır. Koroğluya və dəlilərə rəğbət bəsləyən aşıqlar «dəli» mənasını verən «cünun» və «abdal» adlarını daşıyırlar Aşiq Cünun və Abdal Aşiq (sonuncu ada dastanın Paris nüsxəsində rast gəlirik). Paris nüsxəsindən o da məlum olur ki, Çəmlibelin (Çənlibelin) yeddi-səkkiz ağaclığındakı qoruq da «dəli» adını daşıyır Dəlibaba qoruğu (137, 165). «Koroğlu» eposunda dəli məsələsinin şərhini Koroğlu obrazından başlasaq, ilk növbədə buna diqqət yetirməliyik ki, dəlilərin bir neçəsi konkret olaraq «dəli» adlandığı kimi (Dəli Həsən, Dəli Mehtər, Dəli Mehdi) Koroğlu da bəzən «dəli» təyini ilə təqdim olunur. Təsadüfi deyil ki, V.Xuluflu nəşrindəki qollardan biri «Dəli Koroğlu və Bolu bəy» (bax: 138, 87-104 S.R.) adlanır» (125, 3).

Yeri gəlmişkən, M.Kazımoğlunun «Koroğlu»nun Paris nüsxəsində dəlilik semantemi ilə bağlı işarə vahidi kimi diqqət cəlb etdiyi «Dəlibaba qoruğu» adı təsadüfi deyildir. Türk alimi prof. E.Artunun da müşahidələrinə görə, Anadolu xalq mədəniyyətində «dəlilik çeşməsi», «dəlilik pınarı (bulağı)», «dəlilik qaynağı (bulağı)» obrazlarına tez-tez rast gəlinir (228, 22). Digər tərəfdən, Koroğlunun özünün «ən böyük dəli» olmasına gəldikdə isə türk alimi prof. A.Koçak göstərir ki, dastan qəhrəmanı Koroğlu da bir alp-dəli tipi olaraq qarşımıza çıxır. Koroğlunun adı bəzi yerlərdə Dəli Alıdır, atası isə Dəli Yusufdur (254, 284).

«Koroğlu»dakı dəli obrazlarının xarakterik keyfiyyətlərini sistemləşdirən M.Kazımoğlu onların KDQ eposundakı dəli obrazlarından fərqli cəhətlərinin olduğunu da müəyyənləşdirmişdir: «Koroğlunun çoxmənənliliğini təmin edən mühüm cəhətlərdən biri, heç şübhəsiz, kələkbazlıqdır. Az-çox kələkbazlığı olan Qazan xan, Beyrək və Basatı dəlilər sırasına daxil etməsək, onda Koroğlunu (dəlilərin başçısını və ən böyük dəlini) «Dədə Qorqud»dakı məlum dəlilərlə eyniləşdirmək mümkün deyil. Dəli Domrul, Dəli Qarcar və Əgrək-Səgrək qardaşları hiylə nədir bilmədikləri halda, Koroğlunun bir silahı da hiyləgərlik, kələkbazlıqdır. Bu məzəli silahdan onun dəlilərinin də az-çox başı çıxır və Koroğludakı çoxmənənlilik əlamətini müəyyən qədər dəlilər də daşıyırlar» (125, 14).

Dəli obrazları ilə bağlı türk alimlərinin də önəmli yanaşmaları vardır. Onların içərisində prof. A.Koçakın bu obrazı türk mədəniyyətinin bütün struktur səviyyələri üzrə araşdıran «Xalq yaradıcılığında dəli tipinə dair bəzi təsbitlər» məqaləsi diqqəti xüsusi cəlb edir. O yazır: «Bugünə qədər haqqında çox şeylər yazılıb söylənən «dəlilər» bəzən bir dastanın, bir lətifənin, bəzən bir xalq hekayəsinin, əfsanənin və nağılın birinci dərəcəli qəhrəmanı olmuşlar. Bu çalışmada xalq yaradıcılığında rast gəlinən dəli tipləri «igidlik», «vəlililik» və «ağıl xəstəsi» kontekstlərində təsnif edilərək dəyərləndirilməyə çalışılacaqdır» (254, 280). Müəllif bundan sonra «dəlilik» semantemini ümumkültür müstəvisində dəyərləndirərək onun üç tipini aşkarlamışdır: «Alp/igid dəli tipi, vəli dəli tipi və ağıl xəstəsi dəli tipi» (254, 282).

Prof. A.Koçak bizi maraqlandıran dəli tipini «alp/igid dəli tipi»nə aid etmişdir. Alp tipini «Dədə Qorqud» dastanlarının ən bariz və ən əhəmiyyətli tipi hesab edən alim göstərir ki, xalq yaradıcılığına bağlı növlərin gəzərli, gərəkli və orijinal olmasını təmin edən «orijinal tip yaratma» özəlliyi «Dədə Qorqud» dastanlarında ən yüksək ifadəsini tapır. Dastanlardakı igidlər «bahadır, dəli, yaxşı igid»lərdir. Və «bunlara qapı-baca yox»dur (254, 283).

A.Koçakın dəliləri «alp» tipinə aid etməsi təsadüfi deyildir. Türk alimi M.Kaplan bu tipi igidlik, qələbə çalma və hakim olma ehtirasına sahib, ünsiyyətçi, fəal tip hesab edərək (253, 50) göstərir ki, alp tipində (həyatvericilik, məhsuldarlıq, coşğunluq anlamında olan S.R.) dionislik cəhəti vardır. O, ölçü-hesaba sığmır, coşğundur,

bəzən «dəli» sözü ilə vəsfləndirilir. Bu coşğunluq və dəlilik üzündən başı tez-tez bəla çəkir (253, 51).

Digər türk alimi M.Ekici alp tipini psixoloji müstəvidə ideal insan kimi səciyyələndirmişdir: «Dastanlarda ideal insan tipi daha çox öz istək və arzularının fəvqünə qalxmış, hər dəfə öz toplumu üçün həyatını fəda etmə cəsarəti və qabiliyyəti göstərmiş obrazlar çevrəsində qurulmuşdur» (240, 124). Prof. F.Bayat da öz növbəsində «alp» vahidini dastan qəhrəmanını mədəni-davranış kodu kimi səciyyələndirmişdir: «Boylarda alplıq ruhu qəhrəmanlıq, cəsarət güc rəmzi, əsgər ünvanıdır. Alp əski tayfa strukturunda qoçaqlığına, mərdliyinə görə seçilən, bir zümrə təşkil edən, davranış, rəftar, geyim və silahları ilə başqalarından fərqlənən imtiyazlı təbəqədir» (36, 23).

Prof. A.Koçak Dədə Qorqud dastanlarında Dəli Domrul, Dəli Qarcar, Dəli Dondar, Dəli Budaq, Dəli Əvrən kimi obrazları ayrılıqda təhlil edərək onların «dəlilik» tipində «alp/igid» arxetipini aşkarlamışdır (254, 283-284). Öz növbəmizdə qeyd etmək istəyirik ki, alimin dəli obrazlarını «alp/igid» paradigmasında təhlil etməsi bu obrazın ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsində düzgün istiqamətdir. Dəlilər xaosla bağlı obrazlardır. Bu anlamda, dəlilik statusu kosmik status olan «alp/igid»liyin xaosa məxsus əsasını (mərhələsini) təşkil edir. Kosmos xaosdan yaranır və bu çevrilmə (sublimasiya) ritmik olaraq davam edir. Oğuz fərdi xaosa məxsus dəlilik statusundan keçməsə, kosmik alp/igid statusunda qurula bilməz. O, öncə xaosla kosmosun hüdudunda yerləşən ikili dəli (ölü-dirli, ağıllı-dəli, normal-anormal) statusunda olmalı, sonra bu statusdan al/igid statusuna yüksəlməlidir. Bu baxımdan, dəlilik igidliyin alplıqdan əvvəlki xaosluq mərhələsidir. Alp olmanın sintaqmatik düzüm sxemi belədir:

Kosmos ----- Keçid ----- Xaos

Diri ----- Ölü və diri ----- Diri

Əvvəlki status ----- Dəli statusu ----- Alp statusu

Bu anlamda, «dəlilik» «ağıllılığın» tərs proyeksiyası olmaqla bu adla hər hansı şəkildə bağlı olan qəhrəmanların xaosla bağlılığını göstərir. Araşdırma göstərir ki, «dəli» adını daşıyan qəhrəmanlar xaosla bağlı olsalar da, bu, onların hamısında eyni məzmun daşımır. Başqa sözlə, dəli adlı qəhrəmanlar xaosla müxtəlif forma və məzmununda bağlı obrazlardır. Bu mənada, onlar «dəli» statusunda birləşsələr də ritual-mifoloji dünya modelinin fərqli funksiyalarının daşıyıcılarıdır. Məsələn, Dəli Domrulun və Dəli Ozan statusundan keçən Beyrəyin dəlilikləri arasında ciddi fərq vardır. Birinci «yumuş oğlanı» ölüm mələyi Əzrayıl ilə bir üfüqi sırada durur.

Onun funksiyası ölmüş insanların ruhlarının o biri dünyaya ötürülməsi ilə bağlıdır. «Can bazarı» «ruh mübadiləsi» (ölüb-dirilmə) ilə məşğuldur. Beyrəyin «dəliliyi» isə onun qam-şaman statusu ilə bağlıdır. Dastanda biz onun funksiyasını qara şamanlıq bəd (yaman) ruhlarla animistik mediasiya statusunda müşahidə edirik. O, şaman-mediator kimi statuslar (diri-ölü, kosmos-xaos, ağıllı-dəli) arasında hərəkət etmək, birindən o birinə keçmək qabiliyyətinə malikdir. Yaxud Dəli Qarcar həm də xaosun sakini rolundadır. O, eyni zamanda Altay, Sibir türklərinin mifologiyasında yaygın olan yeraltı dünya hakimi Erliklə bir paradiqmatik sütunda durur.

DƏLİ DOMRUL PARADİQMASI

Dəli Domrul ölümə qarşı çıxıb, Əzrayilla vuruşur. Ölüm dünyası real dünyanın əksi olan dünya, başqa sözlə, kaos dünyasıdır. Boyda təsvir olunmuş çay Oğuz kosmosu ilə kaosun – «Yalançı dünyanın» arasında sərhəddir. Xaos kosmosa tərs proyeksiyada dayanır. Demək, xaosla bağlı çay bir məkan olaraq kosmosdakı çayın əksi olmalıdır. Doğrudan da, boyda Dəli Domrulun üzərində körpü tikdirdiyi çay sulu yox, quru çaydır.

Öncə çay semanteminə diqqət yetirək. Qorqudşünaslıqda Dəli Domrulun «dəlilikləri», xüsusilə «quru çayın» üzərində körpü salması tədqiqatçıları çox düşündürmüşdür. Hətta KDQ ilə bağlı çoxsaylı tədqiqatlar müəllifi prof. B.Abdulla bu məsələni «sirr» hesab etmişdir. Qorqudşünas alim yazır ki, «Kitabı oxuyub mətni az-çox qavramağa başladığımız zamandan bizi düşündürən vacib mətləblərdən biri də Dəli Domrulun körpüsünün altındakı çayın, quru, yoxsa sulu olması məsələsi olubdur. Həmişə fikirləşmişik ki, bir halda çay qurudur, daha onun üstündən körpü yapmağa nə ehtiyac vardır... Bəlkə, burada qorqudşünasların zənninə belə gəlməyən başqa bir sirr vardır? Bəlkə, bu çay quru yox, sulu çaydır? Bir az irəli gedib deyirik ki, bəli, bu, elə doğrudan da belədir» (11, 39-40).

Prof. M.Seyidov da Dəli Domrul obrazı ilə bağlı düşüncələrinin yekununda çayın quru yox, sulu olması qənaətinə gəlmişdir: «Deməli, Dəli Domrul vaxtilə sulu çayın üzərində körpü tikdirir və o, bu dünyanın dirilər dünyasının ölümə qarşı duranı imiş» (209, 440).

Mifoloq A.Acalov isə quru çayı olduğu kimi də qəbul edərək belə hesab etmişdir ki «çayın quru olmasına səbəb həyatın tənəzzülü, ölümün yaşayışı üstələməsi, kosmik ahəngin pozulmasıdır» (17, 230).

Dilçi V. Adilov (Zahidoğlu) da bu məsələyə xüsusi məqalə həsr etmiş və quru çayı sulu çay hesab etmişdir. O, oğuz dilinə məxsus «quru (çay)»ın «sulu (çay)» olduğunu sübut etmək üçün oğuz dilinin leksik-semantik inkişaf sistemindən qırağa çıxmış, türk dillərinin qeyri-oğuz ladlarında uyğun faktlar axtarmışdır (bax: 22).

Qeyd edək ki, bu tədqiqatçıların hamısı boyun ayrı-ayrı struktur semantemlərini düzgün müşahidə etmişlər. Lakin onların araşdırmalarında ritual-mifoloji dünya modelindən çıxış edilməməsi «dəlilik» davranış kompleksini sistem olaraq bərpa etməyə imkan verməmişdir.

Prof. B.Abdullanın yanaşmasında ritual-mifoloji davranış modelinə tarixi şüurun məntiqi tətbiq olunmuş və bəzi «uyğunsuzluqlar» tarixi şüur baxımından

«məntiqi» izahını tapmışdır. Lakin bu halda yeni uyğunsuzluqlar törəmiş və ümumiyyətlə, Dəli Domrulun «dəli» davranışları («anormal» hərəkətləri) çayın «sulu» olması ilə də məntiqi izaha gəlməmişdir («normal» hərəkətlərə «çevrilməmişdir»).

Prof. M.Seyidovun yanaşmasında mifoloji dünya modelinin bir sıra struktur elementləri düzgün izah olunsa da, mifoloji dünya modeli sistem şəklində bərpa olunmadığı üçün izah yarımçıq qalmışdır.

A.Acalov Dəli Domrul obrazı və onunla bağlı kosmik kontinuum, ümumiyyətlə, mifoloji şüur məntiqi (dünya modeli) kontekstində yanaşsa da, mifologiyada leksik etimologiyalardan istifadənin nəzəri-metodoloji modelini tətbiq etmədiyi üçün yanlış nəticələr almışdır.

V.Zahidoğlu yuxarıdakı mütəxəssislərdən fərqli olaraq, məsələyə, ümumiyyətlə, epik-mifoloji dünya modeli kontekstində yanaşmamışdır. Onun tədqiqatında aşağıdakı prinsiplial metodoloji məqamlar nəzərə alınmamışdır:

1. Dil düşüncənin reallaşma materialıdır. Bu halda dil sisteminin istənilən yarusunun vahidləri («quru çay» ifadəsinə münasibətdə leksik vahidlər) düşüncə modelinə tabe olub, bütün hallarda onu ifadə edir. «Quru çayın» üstündən körpü salınması tarixi şüur baxımından «anormallıqdır». KDQ-nin epik düşüncə modeli baxımından «dəlilikdir». Mifoloji dünya modeli baxımından xaosla bağlı obrazların (mifoloji funksionerlərin) davranış tipinə daxil olan statik hərəkət formullarıdır. «Quru çayı» «sulu çaya» çevirməzdən əvvəl «quru çay üzərində körpü salınmasının» Dəli Domrulun «dəlilik» davranış kompleksinə daxil olduğunu və həmin kompleksə çoxlu başqa hərəkət formullarının da daxil olduğunu nəzərə almaq lazım idi. «Quru çayı» «sulu çaya» çevirəndən sonra isə bu əməliyyatın «dəlilik» kompleksinə daxil olan cəmi bir «dəliliyi» («anormallığı») «izah etdiyini» nəzərə almaq lazım idi. «Quru çay üzərində körpü tikilməsi» sintaqmatik formulu süjetin əsas fazasıdır. Lakin görüldüyü kimi, çay sulu olduqda belə «dəlilik» kompleksi bütövlükdə izahsız qalır.

2. «Quru (çay)» ifadəsi oğuz dilinə məxsusdur. İfadənin bütün leksik-semantik yükü oğuz dilinin tarixi inkişafı ilə müəyyən olmuşdur. KDQ-dəki «quru» sözünün bütün mümkün leksik-semantik şaxələnmələrinin, derivativ üzvlənmələrinin baş verdiyi tarixi-prosessual dil məkanı istisnasız olaraq oğuz dilidir. Sözün tarixən məruz qala biləcəyi hər hansı leksik-transformativ dəyişmələr də oğuz dili kontekstində baş verə bilərdi. Oğuzcadan qıraqdakı türk materialındakı bütün mümkün variantların oğuzcanın «quru» lekseməsinə birbaşa bağlılığı yoxdur. Bu halda «quru» sözünün mümkün leksik dəyişmələri KDQ oğuzcasının tarixi-diaxronik inkişafından qıraqda götürülə bilməz. Mümkün sinxron (paralel) tutuşdurmaların ən

«uzaq» leksik sərhədləri də oğuzcanın tarixi-sinxron strukturundan qırağa çıxmamalı idi.

KDQ-dəki çayı «ölüm və həyatı ayıran magik sərhəd» hesab edən R.Kamal (121, 58) bunu, haqlı olaraq, statusdəyişmə ilə əlaqələndirmişdir: «İnsan statusunun dəyişməsi çaydan keçənin simvolik işarəsi kimi öz əksini yas, toy və doğum mərasim poeziyasında tapmışdır» (121, 56).

V.N.Toporov mifoloji düşüncədə çay obrazının universal semantikasını haqqında yazır ki, o, əhəmiyyətli mifoloji düşüncə simvolu, sakral topoqrafiya elementidir. Bir sıra (ilk növbədə şaman tipli) mifologiyalarda kosmik çay dünya çayı yuxarı, orta və aşağı dünyaları deşib keçən kainat «oxu», dünya yolu keyfiyyətində çıxış edir (373, 374). Maneə, təhlükə, sel, daşqın; dəhşət, yeraltı dünyaya giriş; nitq, peyğəmbərlik gücü... çayın simvolik mənalarıdır (373, 376).

«Dəli Domrul» boyundakı çayın kosmosla xaosun hüdudunda yerləşdiyini nəzərə alsaq, bu çay yeraltı dünyaya girişin simvoludur. Onun üstündə Dəli Domrulun tikdirdiyi körpü də bunu təsdiq edir. V.N.Toporov göstərir ki, körpü mifopoetik ənənədə sakral məkanının müxtəlif nöqtələri arasında əlaqənin obrazı kimi çıxış edir. Körpü bu anlamda yol (obrazı S.R.) ilə, daha doğrusu, onun ən çətin hissəsi ilə izofunksionaldır (370, 176). Şaquli körpü (dünyanın şaquli mifoloji modelinə daxil olan körpü S.R.) yeri təkcə yuxarı dünya ilə yox, həm də aşağı dünya ilə birləşdirir... Aşağı dünyanın körpüsündə çox hallarda keşikçi də durur. Bəzi hallarda zoomorfik görkəmdə rast gəlinən bu keşikçi önləri (yaxud ölümlər səltənətinə getmək şücaətində olan diriləri) müəyyən ödənişin, yaxud hansısa tapmacanı tapmaq şərtinin, hansısa sınaqdan uğurla keçməyin əvəzində aşağı dünyaya buraxır (370, 177).

Dəli Domrul da oxşar sxem daxilində hərəkət edir. Onun funksiyası bütün hallarda xaosun astanasında olan çay və körpü ilə sıx bağlıdır. Xaos kosmosun tərs proyeksiyası olduğu kimi, Dəli Domrulun da bütün hərəkətləri xaotikdir tərsinədir. Xaosla bağlılıq onun hərəkətlərində ardıcıl şəkildə təzahür edir. Onun davranışları xaosun «yalançılıq» davranış prinsiplərini özündə əks etdirməklə oğuz kosmosundakı hərəkətlərə əks – tərs proyeksiyada dayanan hərəkətlərdir: Başlıcası, bunlar təsadüfi yox, bir məna sırası boyunca düzülən və bir-birini təsdiq etməklə sistem yaradan hərəkət vahidləridir:

- Dəli Domrul sulu yox, quru çayın üzərində körpü salır (*xaotik davranış*);
- Körpüdən keçənlərdən pul aldığı kimi, keçməyənlərdən də pul alır (*xaotik davranış*);
- Keçənlərdən çox pul almaq əvəzinə, keçməyənlərdən daha çox pul alır: keçənlərdən 33, keçməyənlərdən 40 axça (*xaotik davranış*);

– Quru çayın üstündən piyada keçənləri döyə-döyə öz körpüsündən keçməyə məcbur edir (*xaotik davranış*);

– Oğuzda hamının adi norma kimi qəbul etdiyi ölümün əksinə gedir: bu, oğuz kosmoloji dinamika sxeminin inkarı (*xaotik davranış-reaksiya*) deməkdir.

Burada diqqət tələb edən elementlərdən biri «33 axça» semantemidir. Müşahidələrimizə görə, *33 inisiyasiya ölüb-dirilmə ritualının mənası çox arxaikləşmiş ritm vahidi, başqa sözlə, xaosla (ona keçidlə) bağlı ritmik struktur vahididir*. Bu vahid KDQ-də iki dəfə məhz xaosla bağlı təkrarlanmaqla özünün xaos modelinin mütləq elementi olduğunu ortaya qoyur. Dəli Domrul körpünü keçənlərdən 33 axça alır. Başqa sözlə, 33 axçanı ödəyə bilmək keçidin şərtidir. Körpünü 33-dən aşağı miqdar vahidi yox, məhz 33 vahid ödəməklə keçmək olar. Bu baxımdan, 33 ritmik strukturun keçid, hüdud vahididir. 33-ə çatmaq körpünü adlaya bilmək, keçə bilmək deməkdir. Eyni hüdud vahidini «Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu»nda görürük.

Qanturalının sevgilisi Trabzon təkurunun qızıdır. Başqa sözlə, bura kafir məkanı xaosdur. Xaosda Selcan xatunla onun arasında üç vəhşi heyvandan ibarət bir maneə var. Bu maneəni adlamadan xaoslu sevgiliyə qovuşmaq mümkün deyil. Maraqlıdır ki, bu üç heyvan (aslan, buğa buğra) birlikdə Selcan xatunun köynəyidir: «Ol qızın üç canvər *qalınlığı-qaftanlığı* vardı» (132, 85). «Qaftan» köynəkdir. Qanturalı Selcana qovuşmaq üçün üç heyvan qalınlığında köynəkdən «qalınlıq-köynəklikdən» keçməlidir. «Köynək» doğuluşu, bir məkandan digərinə, bir statusdan başqasına keçməyin mediasiya mexanizmidir. İndinin özündə də bəzi yerlərdə (məs., Zərdab rayonunda) uşağı olmayan qadınlar başqasının uşağını övladlığa götürərkən bəzən «köynəkdənkeçirmə» ritualını yerinə yetirirlər. Uşağı övladlığa götürən ana onu öz köynəyinin (donunun) bir başından salıb o biri başından çıxarır. Bu, doğuluşu simvolizə edir. Bu ritualın icrasından sonra uşaq artıq onu doğan ananın yox, köynəkdən keçirmə yolu ilə «doğan» ananın övladı sayılır. Başqa sözlə, uşağın statusu dəyişir. Qanturalı da Selcanın üç vəhşi heyvan qalınlığında (üç heyvandan ibarət) köynəyindən keçməklə əvvəlki kosmik statusunda ölür, xaotik statusda doğulur. Bu, ölüb-dirilmədir. Köynəkdən keçən (uşaq, yaxud Qanturalı) mediasiya edir: məkani mənsubiyyətini dəyişir. Biz buna bir qədər irəlidə «Bamsı Beyrək» boyunda məhz bu statusda mediasiya mexanizmi olaraq yenə rast gələcəyik.

Kosmoslu Qanturalı ilə xaoslu Selcan xatunun arasında keçid vasitəsi kimi köynək durur. Başqa sözlə, *köynək Kosmosla Xaos arasında körpü rolunu oynayır*. Bu baxımdan, hər ikisi mediasiya vasitəsi olan Domrulun körpüsü ilə Selcanın köynəyi arasında mifoloji-metaforik eyniyyət var. Lakin əsas eyniyyət körpü və köynəyin eyni ritm vahidi «33» semantemi ilə funksionallaşmasında ifadə olunur: *Domrulun körpüsündən keçməyin ödəniş haqqı 33 axça, Selcanın köynəyindən keçməyin haqqı 33 candır*. Qanturalıya qədər 32 igid Selcanla evlənmək istəmiş və həlak

olmuşdur. Həlak olmaq, ölmək canını vermək deməkdir. Bu, ritual-mifoloji planda Qanturalının köynək-körpüdən keçmək üçün 32 can ödəməsi və özünün 33-cü can olaraq körpüdən keçməsi deməkdir. Yada salaq ki, xaosa adlamaq üçün ölmək inisiyasiya ritualından keçməklə ölü statusuna yiyələnmək lazımdır. Bu baxımdan, Qanturalı xaosa diri statusunda adlaya bilməzdi. Bunun üçün o, ölü statusuna keçməli, başqa sözlə, ölməli idi. ***Bu halda Selcan xatunun «qaftanlığını» üç heyvan qalınlığında olması köynək-körpünü üç vəhşinin qoruması deməkdir.*** Qanturalıya qədər 32 can ödəyir. Keçid vahidi 33-dür: o da 33-cü can olaraq (ölü statusunda) xaosa adlayır. Selcanı əldə edir. Xaosdan Kosmosa qayıdarkən Qanturalı ölü statusundan diri statusuna keçməli idi. Bu halda Qanturalının xaosla kosmosun hüdudunda yatmasını «yuxu» ritualını yada salaq. O da Oğuzun sərhədində yuxulayır. Yuxu ölüb-dirilmə ritualıdır. Qanturalı bu ritualla ölü statusundan diri statusuna keçir: dirilir.

Burada «33» vahidi ilə bağlı mühüm funksional paradigma bərpa olunur: Domrulun körpüsündən keçmək üçün 33 axça, Selcanın köynək-körpüsündən keçmək üçün 33 can ödəmək lazımdır. Ritual-mifoloji dünya modelinin paradigmatik strukturu baxımından bu, «33 axça» semanteminin «33 can» semanteminə bərabərliyi, onların eyni məna sütununda durması, başqa sözlə, 33 axça və 33 canın eyniliyi (33 axça/33 can) deməkdir. «Axça» və «can» vahidlərinin bu mifoloji-metaforik eyniyyəti göstərir ki, Dəli Domrulun körpüsündən keçmək üçün 33 can-axça ödəmək lazımdır. ***Beləliklə, xaosa adlamanın arxaik-mifoloji qiyməti 33 can-dır. «33 axça» sonrakı transformasiyadır. 40 axça 40 can verənlər isə körpünün üstündən keçməkdən ölməkdən can qurtarır.***

Qeyd edək ki, Domrulun bərpa etdiyimiz funksiyası başqa tədqiqatçılar tərəfindən də, lakin «axça» paradigmasında müşahidə edilmişdir. R.Əliyevin apardığı təhlillərin (78, 143-149) monoqrafik yekunlarına görə, «burada 40 rəqəmi bizim dünyanı Oğuz dünyasını işarələyir, 33 rəqəmi isə o dünyanın simvoludur. Dəli Domrul o dünya ilə bu dünya arasındakı sərhəddə dayanan ölüm mələyinin vəzifəsini icra edir»; «Belə deyək ki, ölənlərdən 33 axça alıb körpü vasitəsi ilə onların ruhlarını o dünyaya aparır, ölməyənlərdən 40 axça alıb geri qaytarır. Qədim mifoloji düşüncəyə görə, ölümlərin ruhlarının o dünyaya aparılması üçün müəyyən qədər pul verilməlidir. Domrulun da ölü ruhlarını o dünyaya aparması üçün 33 axça alması hər iki dünyanı ayıran körpüdən istifadənin haqqı, ruhun o dünyaya çatdırılmasının xərci imiş» (83, 172, 173).

Tədqiqatçı S.Qarayev yazır: «Dəli Domrul eposda ölən insanların ruhunu körpüdən keçirdərək o biri dünyaya aparan şaman statuslu obrazdır. Onun quru çay üzərində körpü salması (ritual-mifoloji S.R.) düşüncədə çayın keçid məkanı olması ilə bağlıdır»; «Belə ki, onun keçənlərdən 33 axça, keçməyənlərdən 40 axça alması hər iki halda haqq ödəməyə xidmət edir. Bizə elə gəlir ki, bunun əsasında qurban vermə, pay

vermə, yaxud can əvəzinə can vermə kimi ritual əsaslı elementlər dayanır» (145, 43, 44).

Yada salaq ki, 40 semantemi inisiyasiya ritualının bütövlük vahididir. Ritual şaquli məkan baxımından 40 hissədən (məs., qırx qulac uzunluğunda şüvülü yada salaq), zaman baxımından 40 gündən ibarətdir. Domrulun körpüsündə bu 40 ritual vahidi 40 can (axça) deməkdir. 40 can ödəmək ölümcül (yarıölü-yarıdiri) vəziyyətə, başqa sözlə, kosmosla xaosun həddündəki keçid məkanına (körpüyə) düşmüş xəstənin Dəli Domrulun keçirdiyi qamlama (Əzrayıla can bazarlaşması) ritualından sağ çıxması deməkdir. Yada salaq ki, onun körpüsünün yanında «sayru düşmüş» xəstələnmiş igid sağalmadan ölür. Əzrayıl «Yumuş Oğlanı» onu xaosa aparır. Həmin xəstə ritualın 40 can (40 gün-zaman, 40 keçid-məkan vahidi) şərtini ödəyə bilmir. 40 canı olmaq, ümumiyyətlə, ölməməyin diriliyin şərtidir. Bir folklor deyimini yada salaq: «40 canı olsa, biri də əlimdən salamat qurtara bilməz». Prof. M.Seyidov Dəli Domrulla bağlı yazdığı kimi, «ruhun ölməzliyi, onun bədəni tərk edib getməsi, hərdənbir öz evinə qayıtması və s. oğuzların yaratdığı müstəqil əsatri inamlardır» (196, 9). C.Bəydili yazır: «Can yerinə can ən əski şamanizm qalıntılarından sayılır. Bir azarlını xilas etmək üçün bir can fəda edilməli, can yerinə can verilməlidir. Bu can xəstənin bütün azar-bezarını və günahlarını öz üzərinə götürərək onun başına fırlanır» (45, 69).

Domrulun xaosa ölümlər dünyasına adlayanlardan 33 can alması onun «yumuş oğlanı» «ölüm mələyi» Əzrayıl və Tanrı ilə «can bazarı (mübadiləsi)» mifologemi ilə tam təsdiq olunur. Burada ilk növbədə belə bir sual meydana çıxır ki, körpüdən keçənlər 33 canı, keçməyənlər isə 40 canı kimə ödəyir: Dəli Domrula, yoxsa Yumuş Oğlanına (Əzrayıla)?

Bu məsələdə Əzrayıl və Allah obrazlarının islam dinindən tanıdığımız Həzrəti Əzrayıl və Cənab Allah olmadığı aydındır. Bunlar son transformativ qatdır və bu, bütün tədqiqatçılar tərəfindən deyilmişdir. C.Bəydili göstərir ki, KDQ oğuzları müsəlmanlığı qəbul etmələrinə baxmayaraq, şamanizmlə qarışmış Göy Tanrı inancı ilə iç-içə bir din həyatı yaşayırdılar... Dəli Domrulun dilindən söylənən... (Tanrı haqqında S.R.) sözlərində həmin təsəvvürlərin izi açıqca görünür (47, 318). Göründüyü kimi, oğuzların dini-mifoloji təsəvvürlərində epoxal qatlar boya-boy durur. Prof. F.Bayat göstərir ki, Göy Tanrı və ya Aropa türkologiyasında deyildiyi kimi, tanrıçılıq adlı dini-mifoloji sistem prototürk, yaxud Altay dil ailəsi dövründən mövcud olmuşdur (38, 70). S.Y.Neklyudov yazır ki, Tenqri haqqında təsəvvürlər göy əyə-ruhu haqqında animistik inanclar əsasında yaranmış, eləcə də göy həm onun bilavasitə təzahürü, həm də yaşayış yeri kimi düşünülmüşdür (333, 500). Dəli Domrul obrazını psixomifoloji kontekstdə araşdırmış türk alimi M.B.Saydamın yazdığı kimi, «Dəli Domrul» boyu fərdi-psixoloji aspektdə baxıldığında ərgənlik (yetkinlik S.R.) dönməsinə aid narsistik sarsılmanı (və bəlkə də patologiyayı) təqdim etməsi təsiri bağışlayır. Ancaq ortaya

çıxdığı dönəmin tarixi hadisələrinə, sosial-mədəni müəyyənləklərinə enildiyində şamançı-animist türkün təbiətyönlü/anapərəst («matripetal») şüurunun mütləq spiritualizmin təmsilçisi, atapərəst («patripetal») islamiyyətlə qarşılaşmasının bu hekayənin əsil mövzusu ola biləcəyini düşünməyə sövq edir. Bütperəst-çoxtanrılı və anapərəst türkün təktranrılı və atapərəst islamiyyətlə qarşılaşmasını, yaşanan çətinlikləri simvolik səviyyədə təqdim etməsi baxımından çox dəyərli «psixomifoloji» qaynaqdır (235, 18). «Dəli Domrul» boyunu çox geniş paradigmadə dünya dini-mifoloji ənənəsi kontekstində araşdırmış S.Şıxıyeva göstərir ki, «bu boy islami düşüncənin hələ şüurlarda dərin kök sala bilmədiyini, ölümə qarşı çıxaraq, ruhu geri qaytarmağa inanın şamanlığın qüvvətli olduğu bir düşüncənin ifadəsi kimi də dəyərləndirilə bilər. İnsan ölümə qarşı çıxır və qalib gəlir; bu, islami alim yazısı və qədər anlayışı ilə uyuşmayan bir düşüncə tərzinin ifadəsidir (215, 339). Yaxud, prof. Ə.Cəfəroğlunun yazdığı kimi, islamiyyətin Azərbaycan və Anadolu sahələrində yerləşməsi ilə istifadə olunmasına imkan qalmayan əski türk şaman dini təsəvvürü və kultuna aid ünsürlər, istər-istəməz, yeni dinin təsiri ilə öz yerlərini ya tamamilə tərk etməyə, ya da gizli xalq inanc və folklorunda pərdələməyə məcbur olmuşdur (239, 155). «Və bu üzdən türk çadırının iç və çöl aləmini himayəsi altına alan şamanizm əqidə və təsəvvürləri, istər-istəməz, bütün qüdrəti ilə hər sahədə öz varlığını qorumuşdur» (237, 65).

Bu anlamda, oğuz xaosunun rekonstruksiyası, təbii ki, «islamiyyət» qatının altındakı arxaik-mifoloji qata dayanmalıdır. Boyda Dəli Domrul ilə Əzrayılın qarşılaşmasını görürük. Əzrayıl Dəli Domrulün canını almaq istəyir, o isə vermək istəmir: vuruşmanın motivində can durur. Bu isə hər iki obrazın canın alınib-verilməsi can mübadiləsi ilə bağlı olduğunu ortaya qoyur. Öncə qeyd etmək istərdik ki, Domrulla Əzrayılın vuruşması bütün epik genişlənmə təfərrüatlarına baxmayaraq, körpünün üstündə kosmosla xaosun sərhədində baş verir (verməlidir). Çay və onun üstündəki körpü keçid məkanıdır. Dəli Domrul ölümlərin canını bura qədər gətirir, körpüdən keçirir və Əzrayıla təhvil verir (yaxud ona qoşaraq xaosu yola alır). Beləliklə, hər iki obraz eyni funksional xətt boyunca birləşir, başqa sözlə qarşıdurma qoşalığı yaradır: Domrul-Əzrayıl. Bu qarşıdurma modelinin funksional sxemini aşkarlamaq üçün türk mifologiyasındakı uyğun paradigmalara üz tutmaq lazım gəlir. Yakut mifologiyasındakı abası (abaası/abaahı) cəniş planda bu paradigmanı təmsil edir.

N.A.Alekseyev bu obrazla bağlı yazır ki, abası yuxarı, orta və aşağı dünyaların şər ruhudur. Bir sıra miflərə görə, qara şam hündürlüyündə insan, yaxud təkayaqlı, tək gözlü div görkəminə malikdir. Bütün zərərli və iyrenc olan bitki və heyvanları abası yaradıb. Onlar insanları cinayətə təhrik etməklə yoldan çıxarır, onlara bədbəxtliklər və xəstəliklər yollayırlar. Abasların çoxu adamların ağılını əllərindən ala bilirlər. Onlar insanların və heyvanların canı ilə qidalanırlar; əgər insan 70 yaşa çatmamış ölübsə, bu o deməkdir ki, abaslar onun canını (qutunu) yemək üçün oğurlayıblar. Xəstənin, yaxud ölən qohumları tez-tez abasılara

heyvan qurban verirdilər; elə bil ki, heyvanın canını abasının təhdid etdiyi insanın canı ilə dəyişirdilər (270, 21-22).

Göründüyü kimi, insanlarla təkqol, tək göz abasılar arasında can mübadiləsi (bazarlaşması) olur. İnsanlar heyvan canını verib, insan canını satın alırlar. Belə bir bazarlaşma Domrulla Əzrayıl-Allah tərəfi arasında baş verir. Ölümə məhkum edilmiş Domrul ölümdən qurtulmaq üçün canının əvəzində can verməlidir. O, atasından can istəyir, onlar vermirlər. Arvadı can verməyə razı olur. Allah onun ata-anasının canını alıb, əvəzində Domrulun canını özündə saxlayır (özünə qaytarır). Bütün bunlar bizə yuxarıda qoyduğumuz sualı «körpüdən keçənlər 33 canı, keçməyənlər isə 40 canı kimə ödəyir: Dəli Domrula, yoxsa Yumuş Oğlanına (Əzrayıla)?» sualını cavablandırmağa imkan verir.

Beləliklə, Dəli Domrul və Əzrayıl hər ikisi oğuz dünya modelində xaosla bağlı obrazlardır. Dəli Domrul ölənlərin canını kosmosdan xaosun hüduduna qədər ötürüb, bu dünyaları biri-birindən ayıran çayın üstündəki körpüdə Əzrayıla təhvil verir. Çay kosmosla xaosu ayırıcı, körpü birləşdirici funksiya daşıyır. Bu baxımdan, körpü keçid məkanıdır. Bu, ikili semantikaya malik sahə həm kosmos, həm də xaosdur. İkili semantikaya malik olan məkana daxil ola bilən obrazlar da ikili statusa malikdir. Domrul həm ölü, həm də diri statusunda ola bilər. ***Oğuz mifoloji dünya modelində ikili statusun daşıyıcıları «dəli» adlanır.***

Tanrı//Allah xaos (ölü canlar) səltənətinin yeraltı dünyanın hakimidir. Burada Əzrayıl birbaşa xaosun funksioneridir. O, özünü «yumuş oğlanı» adlandırır. Başqa adının olub-olmaması bəlli deyil. O, Domrudan fərqli olaraq, tək statusa malikdir. ***Bəlkə də, elə buna görə*** o, «dəli» adlanmır. Hər iki obrazın funksiyası biri-biri ilə bağlıdır. Domrul xəstələrin, yaxud ölənlərin canını gətirir, Əzrayıl isə ölümlər səltənətinə aparır. Körpüdə keçiddə onların arasında «can bazarı» olur. Domrul «Yumuş Oğlanı» ilə bazarlaşır. Bazarlaşmanın iki şərti var:

1. Öz canlarının əvəzində Əzrayıla 33 can ödəyənlərin canı xaosa aparılır. Bunlar xəstələnib ölənlərdir.

2. Öz canlarının əvəzində 40 can ödəyənlərin canı özünə (kosmosa) qaytarılır. Bunlar xəstəlikdən sağalanlardır.

Qeyd etmək istərdik ki, mifoloji «can bazarının» paradigması indinin özündə də oynanılan uşaq oyunlarında qorunub qalmışdır. Məs., topla oynanan «Lapdı-lapdı» oyununda uşaqlar iki dəstəyə bölünürlər. Ortada qalan topu tuta bilirsə, bunun əvəzində can qazanır. O vurulanda isə, əgər «ehtiyatda» canı varsa, oynamağa davam edir. Oğlan uşaqlarının oynadığı «Çilingağac» oyununda da yenə «can qazanma» var. Oyunçunun aktivində nə qədər canı varsa, öldürüldükcə («yandıqçı») o qədər ölmür. Yaxud nərd oyununun miflə əlaqəsini araşdırmış Q.Şəhriyar yazır ki, bu oyunun «döymə» adlanan növü ilkin kosmoqonik düşüncənin ölüb-dirilmə motivi ilə

bağlıdır. «Döymə»də daşlar ölür, yəni oyun aktivliyini itirir və müəyyən şərtlər daxilində yenidən dirilə, yəni oyuna yenidən daxil edilə bilər. İlk baxışdan daşların belə «ölüb-dirilməsi» dil metaforası təsiri bağışlayır. Ancaq unutmamaq olmaz ki, nərd oyundur və oyunlarımızda canın belə ölüb-dirilməsi səciyyəvi hadisədir (214, 110). Başqa sözlə, uşaq oyunlarını çox uzaq keçmişin böyüklərə məxsus prototiplərinin qalığı sayan E.B.Taylorun yazdığı kimi, uşaqların və böyüklərin oyunlarını etnoloji nəticələr çıxarmaq baxımından nəzərdən keçirərkən bizi ilk növbədə o cəhət heyretə salır ki, onların çoxu ciddi həyat işlərinin zarafatyana təqlididir (354, 67). Bizim uşaqlarımızın oyunları ibtidai hərbi fəndlər haqqında xatirələri qoruyur, onlar bəzən bəşər tarixinin uşaqlıq dövrünə aid olan mədəniyyət tarixinin qədim mərhələlərini təcəssüm etdirir (354, 68).

Beləliklə, bura qədər deyilənlər «dəli//dəlilik» semantemi ilə bağlı ilkin nəticələrə gəlməyə imkan verir. «Dəlilik» gördüyümüz kimi, ağıllılığa əks anlamında olub, xaos dünyası ilə bağlı hərəkətlərdir. Demək, «dəli» epiteti ilə tanınan bütün qəhrəmanlar bu və ya başqa şəkildə xaosla bağlıdır. Onların «dəliliyi» xaosun «yalan(çılıq)» davranış prinsiplərini əks etdirir. Xaosla bağlı bu dəlilik, əslində, ixtiyari davranış tipi olmayıb, xüsusi statusdur. Həmin statusun aşağıdakı semantik səviyyələri vardır:

– Eposdakı «dəli» qəhrəmanlar «keçid» statuslu qəhrəmanlardır: onlar kosmosla xaosun hüduunda – qovşağında yerləşirlər;

– «Keçid» statusu daşdıqları üçün ikili davranış statusuna malikdirlər: həm kosmosda – Oğuzda, həm də xaosda – Yalançı dünyada ola bilirlər;

– İkili status onlara bu dünyalardan bir-birinə keçmək – mediasiya etmək imkanı verir: «dəli» qəhrəmanlar mediativ funksiyaya malikdir.

– İkili davranış statusuna yalnız ritual məkan-zaman rejimində malik olmaq mümkündür: «dəli» qəhrəmanlar ritual rejimində olan subyektlərdir.

DƏLİ QARCAR PARADİQMASI

İndi xaosun dəli paradigmasını Dəli Qarcar obrazı üzərində nəzərdən keçirək. Qarcar da öz dəli statusuna uyğun olaraq xaosla bağlıdır: onun davranışlarında xaotik hərəkətlər sistem təşkil edir. Dəli Qarcar Oğuzda qəbul olunmuş davranışların, normaların əksinə, tərsinə gedir. Başqa sözlə, o, xaosun «yalançı(lıq)» prinsiplərinə uyğun davranaraq hər şeyi tərsinə edir:

– Dəli Qarcar bacısı Banuçiçəyi ərə vermək əvəzinə, onu istəyənləri öldürür (bu baxımdan, onun davranışları Trabzon təkurunun onun qızı Selcan xatunu istəyənləri öldürtdürməsi ilə bir paradigmaya girir);

– Dəli Qarcar Oğuzda hamının ehtiram etdiyi ağsaqqal Dədə Qorqudu hörmətlə qarşılamaq əvəzinə, onunla təhqiramiz davranır;

– Dəli Qarcar elçiliyə gəlmiş Dədə Qorquda qəbul olunmuş normalara uyğun «hə-yox» cavabı vermək əvəzinə, onu öldürmək istəyir;

– Dəli Qarcar qızı verməyə razı olduqdan sonra başlıq kimi Oğuzda heç kimin istəmədiyi şeyləri tələb edir. Dədə Qorquda bildirir ki, min nər, min ayğır, min qoçla bərabər, min dənə qulaqsız köpək və min dənə birə gətir. Onun istədiyi sonuncu başlıqlar (qulaqsız köpək və birə) kosmik dəyərlər ststeminə aid deyil: xaosla bağlıdır. Heç təsadüfi deyildir ki, kosmik dəyərli başlıqları Beyrəyin atası Baybecan, xaotik dəyərli başlıqları Dədə Qorqud tapmalı olur. Azərbaycan nağıllarından yada salaq ki, sevgilisinə qovuşmaq istəyən qəhrəmanı qızın atası gətirilməsi heç kəsə nəsisib olmayan «gedər-gəlməzə» yollayır. «Gedər-gəlməzə» ölüm xaos dünyasıdır: ora gedən salamat qayıtmır, ölüb orada qalır. Dədə Qorqud qam-şaman idi: o, Xaosa səfər (mediasiya) edə bilirdi. Odur ki, xaotik dəyər daşıyan başlıqları o gətirməli olur.

Dəli Qarcar obrazı mifoloji semantikasını baxımından şərq türklərinin mifologiyasındakı yeraltı dünyanın sahibi Erliklə eyni sırada durur. Arxaik mifoloji sxemə görə, sakral nişanlılar: Banuçiçək yeraltı dünyanın sahibinin Baybicanın qızı, Beyrək yerüstü dünyanın sahibinin Bayburanın oğlu olmalıdır. Qanturalı öz sevgilisinin ardı ilə xaosa adlandıdığı kimi, Beyrək də xaosa enməlidir. «Xaoslu nişanlı» obrazı Banuçiçəklə, kafir qalası bəyinin qızı arasında paralelləşmişdir. Baybican yeraltı dünyanın sahibi kimi görünür. Funksional aktivlik Dəli Qarcardadır. Başlıcası, yeraltı dünyaya enmiş qəhrəmanlara Erliyini qızı, yaxud bacısı kömək etdiyi kimi, Beyrəyə də həbsdən qurtulmaqda kafir bəyinin qızı kömək edir.

S.Y.Neklyudov yazır ki, Erlik monqol xalqlarının və sayan-altay türklərinin mifologiyasında ölümlər səltənətinin sahibi, o biri dünyada baş hakim, şeytan, demiurq, yaxud da demiurq tərəfindən yaradılmış ilk canlı varlıqdır (334, 667). O, Dəli Qarcar kimi görənləri dəhşətə salan qorxunc görkəmə malikdir: «Erlik nəhəng boylu, dizinə qədər iki yerə ayrılmış saqqallı, pırtlaşıq saçlı, bıqları qulaqlarının arxasında burulu, qara qaş-gözlü əzəmətli qoca kimi təsəvvür olunur. O qara-qaşqa öküzdə, qara yorğa atda, avarsız qara qayıqda gəzir, qamçı əvəzinə qara ilan və qunduz dərisindən yorğanı var. Onun qara torpaqdan, yaxud qara dəmirdən olan sarayı yeraltı dəniz Bay-Tenqisin (Dəniz Bəyin S.R.) sahilində, yaxud doqquz çayın qovşağındadır. İnsanların göz yaşı ilə axan bu çayın üstündə at tükündən geri dönməyin heç kəsə qismət olmadığı körpü salınmışdır (334, 668).

Dəli Qarcarın da səltənəti elə bir yerdə yerləşir ki, ora getməyə insanlar cürət etmir. Dədə Qorqudu göndərir. O, qeyri-adi adamdır: şaman-kahindir. Dədə Qorqud Qarcarın səltənətinə adi atla yox, iki qeyri-adi atla keçi başı olan Keçər ayğırla və toğlu başı olan Turı ayğırla gedir. Atların birinin keçi başlı, o birisinin toğlu (erkək qoyun) başlı olması o deməkdir ki, birinin başına keçi, o birisinin başına toğlu üzlüyü maskası taxılır. Bu, cilddəyişmə olub, Dəli Qarcarın səltənətinin kosmosdan qıraqda xaosda yerləşdiyini göstərir. Kosmosdan xaosa keçid statusdəyişmə tələb edir. Dədə Qorqud mediatorudur, bir dünyadan o birisinə mediasiya edə bilir. Maskalar da atların mediasiya etməsi əvvəlki heyvan (at) statusundan çıxıb başqa heyvan (keçi və toğlu) statusuna girmələri üçündür.

Dədə Qorqud bu atlarla Qarcarın səltənətinə xaosa daxil olur. Eposda Qarcarın öz dilindən verilmiş təsvir onun səltənətinin ölüm (əcəl) dünyası, kosmik varlıqların dirilərin daxil ola bilmədiyi məkan olduğunu göstərir: «Dəli Qarcar ağzın köpükləndirdi. Dədə Qorqudun yüzünə baqdı. Aydır: «Əleykəs-səlam! Ay əməli azmış, feli dönmüş, qadir Allah ağ alına qada yazmış! Ayaqlılı buraya gəldiyi yox. Ağızlılar bu suyımdan içdigi yox. Sana noldı? Əməlinmi azdı? Felinmi azdı? Əcəlinmi gəldi? Bu aralarda neylərsən?» dedi» (132, 55-56).

Qarcarın ölüm dünyasının təsviri nağıllardakı «quş gəlsə qanad salan, qatır gəlsə dırnaq salan» xaotik məkanların təsviri ilə eynidir. Dədə Qorqud bu dünyaya ona görə daxil ola bilir ki, o bir qam şaman-mediatorudur. Dəli Qarcar qaranlıq dünyasının sahibi Erlik kimi qara ayqır minir. Onun adının etimologiyası da Qarcarı semantik işarəsi qara olan xaosa bağlayır. Prof. Ə.Tanrıverdi yazır ki, «Qarcar» antroponimi böyüklük, güclülük, qüdrətlik anlamlı «qara (qaraca)» və igid, qəhrəman anlamlı «ər» apelyativi əsasında yaranmışdır (223, 85).

Tədqiqatçı H.Quliyev Dəli Qarcara müraciətlə Dədə Qorqudun söylədiyi «coşub, daşan təmiz suyunu keçməyə gəlmişəm» ifadəsini təhlil edərək yazır ki, «su yeraltı dünya ilə yerüstü dünya arasında sərhəd rolunu oynayır. Bunu deməklə Dədə Qorqud xaos və kosmosun sərhədini aşaraq gəlməyinə işarə edir» (147, 44).

Qeyd edək ki, bəlkə də, Dəli Qarcarın xaosun sahibinin paradiqması olması «dəli» semantemini ümumən xaosun sakinlərinin statusu kimi qəbul etməyə imkan verərdi. Lakin Dəli Qarcarın eyni zamanda oğuz bəylərindən olması, oğuz igidləri ilə bərabər oğuz kosmosunun qorunması uğrunda çarpışması «dəli» semantemini yenə də ikili status, başqa sözlə, həm kosmosda, həm xaosda olmağın ritual işarəsi kimi təsdiq etməyə gətirir.

KDQ eposundakı «dəli» obrazları bir statusdan o biri statusa keçid mərhələsi inisiyasiya ritualı ilə bağlı obrazlardır. Onlar keçid mərasiminin – ölüb-dirilmə ritualının iştirakçılarıdır. Bir statusdan o birisinə keçid ölüb-dirilmədən mümkün deyildir. Qəhrəman bir statusda ölür, yeni statusda doğulur. Bütün bunlar yalnız inisiyasiya ritualları vasitəsilə baş verir. İnisiyasiya mərasimi – ölüb-dirilmə ritualı kosmosla xaosun qovuşduğu məkan-zaman rejimidir. Həmin rejimdə ritualın subyektləri ikili status daşıyır: həm normal (kosmosa məxsus), həm də anormal (xaosa məxsus) davranışlar nümayiş etdirirlər. Eposdan göründüyü kimi, ***ölüb-dirilmə ritualının subyektləri olan qəhrəmanların bu ikili davranış statusu «dəlilik»dir*** və «dəlilik» statusunda olan qəhrəmanlar «dəli» epiteti ilə işarələ-nərək oğuz etnokosmik strukturunda özlərinə məxsus yerdə dururlar. Bu epitet onların oğuz kosmosundakı anormal hərəkətlərinə yol verilmiş, normalaşdırılmış xaotik davranış kimi hüquqi status verir.

«Dəlilik» ritual-mifoloji dünya modeli ilə bağlı davranış kompleksi olduğu üçün bu kompleksə daxil olan struktur elementlərinin funksional hərəkət formullarının əsasında ritual-mifoloji məntiq durur. Həmin məntiqdən kənar istənilən digər yanaşma «dəlilik» kompleksinə daxil olan davranış sistemi və onun məkan-zaman kontinuumunu, sadəcə olaraq, izahsızlığa məhkum edir.

KDQ eposunda xaos-kosmos keçidinin iki üsulu bərpa olunur:

1. Xaosdan kosmosa (və əksinə) yol verilmiş, normalaşdırılmış keçid.

Bu, yalnız ritual vasitəsi ilə baş verir. Eposdakı dəli qəhrəmanların davranışları tayfadaşları tərəfindən inkar olunmur. Bu anormal hərəkətlər ona görə normal qarşılır ki, onlar oğuz cəmiyyətinin etnokosmik strukturunda mühüm rol oynayan, oğuz elinin sosial-kosmik vahid kimi funksionallığının əsasında duran keçid (inisiyasiya) ritualları ilə bağlı hərəkətlər, başqa sözlə, ritualın ikili (kosmos-xaos) statusu nəzərdə tutan davranış normalarıdır.

2. Xaosdan kosmosa müdaxilə – təcavüz.

Bu, xtonik qüvvələrin kosmosun həyatına təcavüzü nəticəsində baş verən hərəkətlərdir. Həmin hərəkətlər kosmosun mövcudluğuna real təhlükə olduğu üçün oğuzlar ona qarşı amansız mübarizə aparıb kosmosun təhlükəsizliyini təmin edirlər. Eposda Təpəgözün oğuz elinə yaratdığı təhlükə xaosun kosmosa

təcavüzünün birbaşa təzahürüdür. Kafirlərin Oğuz hücumları xaotik təcavüzün epik paradiqmasıdır.

DƏLİ OZAN // BAMSİ BEYRƏK PARADİQMASI

Oğuz mifologiyasında «Yalançı dünya» adlandırılan xaosun «yalan(çılıq)» və «dəlilik» semantemləri Bamsı Beyrək obrazının «qam//dəli ozan» statusunda daha təfərrüatlı paradiqmalaşmışdır. Xaosun «yalan(çılıq)» davranış tipi və onun ritualla bağlılığı «Bamsı Beyrək» boyunda sistem təşkil edir. Yalan semantemi həmin boyda paradiqmalar cərgəsi yaratmışdır. Apardığımız bərpa işinin nəticələrə görə:

1. Yalançı oğlu Yalancıq obrazı birbaşa «yalan(çılıq)» semanteminin təcəssümüdür.

2. Yalançı oğlu Yalancıq Beyrəyin ölməsi haqqında yalan danışır.

3. Oğuzda Beyrəyi ölmüş bilsələr də, əslində, o ölməmişdir və bu baxımdan, onun ölümü yalançı ölümdür.

4. Yalançı oğlu Yalancıq Beyrəyin əvəzində Banuçiçəyin nişanlısı rolunu oynamağa başlayır. Lakin bu «yalançı» nişanlılıqdır. Çünki ritualın funksional struktur sxeminə görə, Beyrək qayıdıb gələcək.

5. Beyrək yalandan and içib kafir qızını almağı vəd edir.

6. Əsirlikdən qayıdanda bacıları onu tanısalar da, o, Beyrək olmaması haqqında onlara yalan deyir.

7. Beyrək Yalançı oğlu Yalancıqla Banuçiçəyin toyunda yalançı adla Dəli Ozan adı ilə iştirak edir.

8. Yalançı oğlu Yalancıqla Banuçiçəyin toyu da, əslində, «yalançı» toydur: ritual sxeminə görə, Beyrək qayıtmalı və həqiqi toy baş verməlidir.

10. «Yalançılıq» davranış prinsiplərini nəzərdə tutan toy mərasimində Beyrəyin «yalançı» əvəzedicisi (Yalançı oğlu Yalancıq) olduğu kimi, Banuçiçəyin də belə «yalançı» əvəzediciləri var – «qırx oynashlı Boğazca Fatma» və Qısırca Yengə. Onları bu statusda M.Kazımoğlu da təsdiq etmişdir (130, 17-19).

Bu üç qadın elementinin üfüqi sintaqmatik düzümündən oğuz ritual dünya modelinin müstəqil struktur səviyyəsi (yarusu) alınır. Fatma və Yengə sadəcə əvəzedicilər yox, Banuçiçəyin ritual-mifoloji dünya modelində durduğu səviyyənin zəruri tərəfləridir. Yada salaq ki, Azərbaycan toylarında indinin özündə də gəlinin (eləcə də bəyin) sağdış və soldışı olur. «Dış» «tərəf», «yan», «kənar»

deməkdir: sağdış sağ tərəf, soldış sol tərəf. Sağdış evli, soldış subay olmalıdır. Bu halda «qırx oynaşlı Boğazca Fatma» sağdış, Qısırca Yengə soldışdır. Toyu olan gəlin (bəy) bunların ortasında durmaqla ikili status (həm evli, həm subay) daşıyır. Banuçiçək də nişanlı qızıdır: həm evli, həm subay.

Oğuz mifologiyasında ağ rəng oğlu olmağın, qırmızı rəng qızı olmağın, qara rəng oğlu-qızı olmamağın simvoludur. «Qırx oynaşlı Boğazca Fatmanın» qırx kişi (oğlan) oynaşını onu ağ rəngə, Banuçiçəyin ikili statusu onu ikili (ambivalent müsbət və mənfi) semantikaya malik qırmızı rəngə, Qısırca Yengənin sonsuzluğu onu qara rəngə aid edir.

«Qırx oynaşlı Boğazca Fatma» və «Qısırca Yengə» adlarındakı hiperepitətlər mərasimi semantemlərdir. Belə ki, «oynaş» sözü «oyun yoldaşı», ritual iştirakçısı anlamındadır. «Oyun» sözündən bəhs edən Ə.Sultanlı, M.Allahverdiyev, M.Seyidov, V.N.Basilov, Q.P.Snesarev, E.Sevortyan kimi tədqiqatçılar bu sözü bütün hallarda ritualla tamaşa, dram, mərasim, meydan tamaşaları, şaman ritualları, şaman rəqsi, şaman dua-ayini ilə əlaqələndirmişlər (212, 24; 130, 46-47; 200, 60; 283, 72; 351, 48; 346, 435).

Burada «açar söz» rolunu «40» semantemi oynayır. Oynaşın sayının 40 olması bu ritualın toyda icra olunan cinsi məhsuldarlıq mərasimi olduğunu ehtimal etməyə imkan verir. 40 əvvəldə toxunduğumuz bütün rituallarda olduğu kimi, ritualın kosmoloji bütövlük (tamlıq) vahididir. Bu ritual zaman baxımından 40 gün çəkir və ritualdakı 40 oynaşın sırasına sonuncu, tamamlayıcı element kimi Beyrək də daxildir. Həqiqi bəyin 39 yalançı əvəzedicisi (Yalançı oğlu Yalancığın 39 paradiqması) yalançı əvəzedici gəlin olan Boğazca Fatmanı «tanınmalıdır». Beyrəyin əsirlikdə xaosda olduğu 40 gün müddətində Yalançı oğlu Yalancığın 39 paradiqması Beyrəyin əsirlikdə olan 39 yoldaşını, Yalancığın özü isə Beyrəyi yalandan əvəz edir. ***Bu total yalançılıq oyunu statusdəyişmə ritualıdır. Burada hamı və hər şey: bəy, gəlin onların 40 yoldaşları, bir sözlə, kosmos xaosla əvəz olunur.*** Rekonstruksiyanın nəticələrinə görə, xaosdan kosmosa qayıtma «tanı(n)ma» «identifikasiya» semantemi ilə zəruri şəkildə bağlıdır. Xaosdan qayıdan kosmosa mənsub olduğunu keçiddə sübut etməli, özünü tanıtmalıdır. Bu kontekstdə 39 yalançı oynaş Boğazca Fatma ilə əvəz olunmuş Banuçiçəyi tanıya bilmir. 40-cı oynaş oyundaş (nişanlı-adaxlı) həqiqi bəy həqiqi gəlini tanıyır: Beyrəklə Banuçiçək arasında «tanınma identifikasiya» aktı baş verir. «40» ritualın bütövlük vahididir. 40-cı elementlə ritual dünya modeli tamamlanır və bütün yalançı paradiqmalar (xaos) dağılaraq kosmosla əvəz olunur.

Bu halda Qısırca Yengə də ritual statusudur. Boğazca Fatma hiperməhsuldarlığı, Qısırca Yengə hipersonsuzluğu bildirir. Bütün bunlar bizə ritualın bu üç elementdən ibarət səviyyəsinin funksional strukturunu aşağıdakı kimi təsvir etməyə imkan verir:

Kosmos ----- Hüdud ----- Xaos

Sağ dış (tərəf) ----- Keçid ----- Sol dış (tərəf)

Boğazca Fatma ----- Banuçiçək ----- Qısırca Yengə

Evli ----- Evli-subay ----- Subay

Normadan çox ----- Normal ----- Normadan az

Yalançı ----- Həqiqi ----- Yalançı

Ağ ----- Qırmızı ----- Qara

Burada ilk baxışdan ziddiyyət kimi görünən məqamlar var: kosmosla yalançılıq eyni məna sütununda durur. Unutmaq olmaz ki, təqdim etdiyimiz sxem hərəkətdə olan strukturu, başqa sözlə, hərəkətin mərasimin strukturunu təsvir edir. Mərasimdə həqiqi kosmos işarəsi qara olan yalançı xaosla əvəz olunur (Beyrəyin oğurlanıb həbsə düşməsi ilə Oğuz eli ağ çıxarıb qara geyinir): bu da kosmos və yalançılıq semantemilərini müvəqqəti olaraq (40 günlük) bir məna sütununa qoyur. Ritualın başa çatması ilə kosmos bərpa olunur.

Beyrək Banuçiçəyin Yalançı oğlu Yalancıqla toyundakı müsabiqədə qələbə çalır. Qazan ondan qalib kimi nə istədiyini soruşur. Beyrək «dəli ozan» kimi normadan kənar hərəkətlər etməyə icazə istəyir və buna nail olur: toy qazanlarını çevirir, yeməkləri dağıdır, ona-buna sataşır, söyür, gələn-gedəni döyür: ədəbsizlik əxlaqsızlıq edir. Onun bu hərəkətləri anormallıq kimi qəbul olunmur. Çünki bu anormal hərəkətlər toy müddəti (40 gün) üçün nəzərdə tutulmuşdu. Başqa sözlə, normalaşdırılmış antistruktur idi.

Beyrək ritual-mifoloji kontekstdə şərti yalançı ölümü ilə xaosa yalançı dünyaya daxil olur. Bu, mərasimi ölüm dünyasıdır və «Yalançı dünya» olduğu üçün burada davranış prinsipləri yalana söykənir. Beyrək də buna uyğun olaraq nə qədər ki ölü yalançı (dəli) Beyrək statusundan çıxıb, əvvəlki diri doğruçu Beyrək statusuna qayıtmamışdır, o, yalnız «yalançılıq» semanteminin gerçəkləşdiricisi kimi çıxış etməlidir. Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinə uyğun olaraq oğuzlarda yalanın rituallaşdırılmış ömrü vardı. KDQ oğuzları üçün bu ömür 40 gün idi (toy ritualının müddəti). Həmin «ömür» müddəti başa çatandan sonra Beyrək qayıdıb gəlməli, başqa sözlə, ölü (dəli ozan) Beyrək statusundan çıxıb, diri Beyrək statusuna qayıtmalı idi. O, toyda oğurlanır. Toy mərasimdir, ritual vahididir. Bu baxımdan, toydakı oğurluq mərasimi oğurluq, yəni «yalançı» oğurluqdur. Həmin oğurluqla o, ölmüş «elan edilir». Bu halda yalançı oğurluq və

yalançı ölüm bir paradigma sütununu təşkil edir. Onun oğurlanması (ölümü) şərti ritual hadisəsi olduğu kimi, qayıdışı da dirilməsi ritualla mümkün idi. Beyrək toyda oğurlandığı kimi, toyda da qayıdıb gəlir: o, ritualda ölür və ritualda dirilir. Onun gəlişi ilə yalanın üstü açılır; yalanın mərasimi ömrü başa çatır: başqa sözlə, yalan antistrukturunun təcəssümü olan Yalançı oğlu Yalancığın ölümü ilə yalanın ömrü sonlanır.

Beyrək obrazının ritual-mifoloji sematikasında biri digəri ilə bağlı olan iki element diqqəti xüsusi cəlb edir: onun «qam-şaman//dəli ozan» statusu və həmin statusla bağlı «köynək» semantemi.

KDQ-nin sonuncu boyu oğuz elinin parçalanması təhlükəsi və bunun aradan qaldırılması ilə elin bütövlüyünün təmin edilməsindən bəhs edir. Qalın Oğuzda elin başçısı (Salur Qazan) tərəfindən icra olunan bir yağmalama adəti vardır. Yağmada hər iki oğuz qolunun iştirakı şərtidir. Salur Qazan ritualı icra edir, lakin Alp Aruzun başçılıq etdiyi Daş Oğuz qolu kənarında qalır. Beləliklə, Oğuz elinin bütövlüyünü təmin edən törə qanunu pozulur.

Bu boy bütün strukturu etibarilə Beyrəklə bağlıdır: Beyrək süjetüstündə zahirən görünməsə də, demək olar ki, boyun fəvqündə durur. Boyda İç Oğuzla Daş Oğuz arasında düşmənçilik düşür. Beyrək süjetüstündə yalançı barışdırıcılıq adı altında Daş Oğuzla çağırılır və öldürülür. Onun ölümünə səbəb olan düşmənçilik elə həmin ölümlə də aradan qaldırılır.

Sonuncu boy da bütün digər boylar kimi iki süjet səviyyəsinə ayrılır: süjetüstü (son səviyyə) və süjetaltı (arxaik qat). Beyrək süjetaltında qam-şaman funksiyası daşıyır.

İç Oğuzla Daş Oğuz arasındakı müarib Beyr yin öldürülməsi üstündə baş verir. Beyr k öl r k n ismarıla Qazana v siyy t edir ki, onun qanı alınsın. V içoğuzlar da daşoğuzlarla m z «qan davası» edirl r. Bel likl , Aruz süjetüstündə Qazan tərəfindən pozulmuş tör ni müdafi etdiyini gör yox (buna gör o, c zalandırıla bilm z), m z Beyr yi öldürdüyn gör c zalandırılır. Başqa sözlə, Aruz tör nin müdafi çisi kimi ***q r man statusunda*** qalır, ancaq Beyr yin qatili kimi ***antiq r man*** statusuna g tirilir.

Birinci süjet planında Beyr yin öldürülməsi s r d olmaqla Aruz orayad k q r mandır: Qalın Oğuzun başçısı Qazan xan yağmalama törəsinin qanunlarını pozduğu üçün ona qarşı çıxır. Ondan sonra is o, birinci süjet planında (süjetüstünd) antiq r mandır, ikinci süjet planında (süjetaltında) is q r man olaraq qalmaqda davam edir. Aruz Beyrəyi onun daşoğuzluların tərəfinə keçmək təklifini qəbul etmədiyi üçün öldürür və bununla ikili statusa (qəhrəman və antiqəhrəman) düşür:

1. Aruz süjetüstündə Beyrəyi öldürdüyü üçün antiqəhrəmandır;

2. Aruz süjetaltında Oğuzun bütövlüyünü təmin edən törə qanununu qoruduğu üçün qəhrəmandır.

Aruz Beyr yi öldürüb öz statusunu d yiş d , o m d v v lki statusunda qalmaqda davam edir. Bu, bir obrazın ikili statusu, daa doğrusu, öz statusunu d yiş bilm k qabiliyy tidir. min status s viyy l rin etnoterminoloji transformasiya kontekstind baxsaq, gör rik ki, Aruz Uc Oq-Boz Oq s viyy sind bütün allarda q r mandır. İç Oğuz-Daş Oğuz s viyy sind is o, ikili statusdadır. V buradan t lilimizin n inc v n müüm m tnaltı m nası boy vermiş olur: ***Aruzun eyni zamanda iki statusda olması prosessual baxımdan statusd yişm , epik funksiyanın strukturu baxımından rold yişm dir. Onun v v lc q r man olması, sonra süjetaltında q r man kimi qalmaqla süjetüstünd antiq r man statusunda çıxış etm si Aruzun statusd yişm il bağlı rolundan, başqa sözlə, teatrallaşdırılmış r k tind n soraq verir. Epik m tnd teatrallaşdırılmış r k t kompleksinin m nb yi ritualdır. n başhcası, bu ritual rold yişm birbaşa olaraq Beyr yin öldürülm si semantemi il bağlıdır.***

Sonuncu boyun süjetind Beyr yin mediatorluğu struktur (t krarlanan, d yişm y n) adis dir. Beyr yin bütöv epos boylarında iştirak tezliyinin çox olmasını n z r alsaq, onun bu funksiyası, sad c olaraq, epik s ciyy li mediasiya olmayıb, Beyr yin t kc sonuncu boyla bağlı yox, el c d Btþv Oğuz Kosmosu s viyy sind strukturun bütün qatlarını n z rd tutan xüsusi statusa malik olduğunu göst rir. Bu mediatorluq strukturu baxımından ayrı-ayrı semantik s viyy l rin qatbaqat düzümü ş klind dir: Beyr yin mediatorluğu kosmoloji şüurun ritual-mifoloji, epik transformasiyaları z minind laylanmaya m ruz qalmışdır. Bel likl , Beyr k obrazı mür kk b funksional struktura malikdir v bu, obrazın struktur dolaqlarını (qatlarını) pill -pill açmağı t l b edir.

Birinci süjet planında Beyr yin ölümü süjet x ttinin ş rti ortasında dayanır. O, sanki bir «süzg cdır»: bu «süzg cd n» keç n obrazlar statusunu (rolunu) d yişir. Belə ki, tör qanununu pozmaqla antiq r man olan Qazan Beyr yin öldürülm si il onun intiqamını almalı olan q r man statusuna g lir. Tör qanununu qorumaqla q r man olan Aruz Beyr yi öldürm kl antiq r man statusuna g lir. Statuslar arasında laq Beyr kd n keçir. Bu, onun mediativ funksiyasıdır. Ancaq Beyr k öz ölümü il Qazan v Aruzun m d statuslarını d yişdirmiş olur. Dem k, ***Beyrəyin mediativ funksiyasının daa bir qatı statusd yişdirm dir.***

Beyr yin statusd yişdirici funksiyası birinci süjet planı s viyy sind açıq görünür. Çünki o, süjetüstünd öldürülür v bu, ixtiyari r k t deyildir. Burada t ş bbüs Arazundur. Ancaq bu ölümün statusları d yişm si ona m tnaltı semantika, süjetaltı s viyy l rind baxmağı t l b edir.

Aruz v Qazanın statusd yaşm l ri Beyr k obrazından keçir. Obrazlar iki statusda (rolda) olur. Bu, teatrallaşdırılmış, y ni ritual durumudur. Süjet bir bütöv kompleksdir. ***N tic çıxarmaq olar ki, süjetin Aruz v Qazan obrazları çevr sind teatrallaşdırılmış s viyy si varsa, onda Beyr k obrazı da süjet-obraz kompleksinin müüm elementi kimi, bu ritual s viyy sin aid olmalıdır.*** Başqa sözlə, Aruz v Qazan obrazları, n azı, iki transformativ süjet s viyy l rind olduqları kimi, Beyr k d öz ölümü il iki status s viyy sind (***ölü və diri***) olmalıdır. Süjetin s viyy l ri f rqlı statusları n z rd tutur. Aruz süjetin üst qatında antiq r man, alt qatında q r man olduğu, el c d Qazan süjetin üst qatında q r man, alt qatında antiq r man olduğu kimi, süjetin üst qatında «ölü» olan Beyr k, alt qatında «diri» olmalıdır. Beyr k Qazan v Aruzla eyni epik kompleks daxil olduğu üçün o da ikili statusdan keçm lidir. n başlıcası, Aruz v Qazanın statusd yaşm si teatrallaşdırılmış r k t ritual olduğu kimi, Beyr yin d yat-Ölüm status-d yaşm si teatrallaşdırılmış r k t, başqa sözlə, ritual ölümdür. Beləliklə:

a) Beyr yin ölümü ritual ölümdür, ixtiyaridir. o, real olaraq ölmür, ritual ölüm keçirir;

b) Beyr yin ritual ölümü onun statusd yaşm sidir. t kc Aruz v Qazanın yox, Beyr yin d statusu d yaşır. Ancaq onun statusd yaşm si bu ritual aktının fövqünd dir, y ni bu, Beyr yin mediativ funksiyasına daxildir. Aruz v Qazan statusları d yaşdırıl n l rdirs , Beyr k birbaşa statusd yaşdıricinin özüdür. Süjetüstünd bu, onun ölümü üzündən Aruz v Qazanın statuslarının d yaşdırılm sind öz izini saxlamışdır;

c) Beyr yin statusd yaşdıriciliyinin etnoritual konteksti qam-şamanlıqdır: Beyr yin qam-şaman statusu süjetaltındadır. Bu status sonuncu boyun süjetüstün , dem k olar ki, qalxa bilmir: Beyr kl bağlı keçmişd qalır. Beyr k is bel bir «keçmiş » KDQ-nin vv lki boyları s viyy sind malikdir. Eposun üçüncü boyu («Qambör nin oğlu Bamsı Beyr k boyunu b yan ed r, xanım ey...") Beyr yin «tarixi» keçmişidir. Bu baxımdan, Beyr k sonuncu boya «azır» keçmiş i ilə, başqa sözlə, qam-şaman olaraq daxil olur. Bu keçmiş iki s viyy lidir:

1. Beyr yin eposun üçüncü boyunun süjetüstü s viyy sind «yaşayan» keçmiş i;

2. Beyr yin eposun ümumən süjetaltı s viyy sind «yaşayan» keçmiş i.

r bir eposda q r manların müxt lif süjet s viyy l rind mövcud olmaları tipoloji normalıqdır. B.N.Putilov bu süjet planlarının qarşılıqlı münasib t l ri il bağlı yazır ki, qarşılıqlı t sirl r o söyl m l rd xüsusi iss olunur ki, onlarda m zmun birbaşa t kiy s viyy sind ansısa keçmiş adis l rin («predistoriya») olmasını n z rd tutsun; bu keçmiş adis l rd inkişaf ed n v ll olunan

kolliziyalar t kiy nin başlanğıcına q d r artıq düyünl nmiş olur, q r manlar adis l r onların davranışlarını ş rtl ndir n ansısa keçmişl daxil olurlar v s. (...)
Baxmayaraq ki, keçmiş adis l r («predistoriya») süjet üçün çox miyy tli ola bil r, ancaq onlar aqqında birbaşa t kiy d (süjetüstünd S.R.) ya s ti, dumanlı, öt ri danışılır, ya da b z n yerli-dibli eç n deyilmir. Bir qayda olaraq, bu keçmiş adis l ri n n nin saxladığı v m tnl rd çox qeyri-mü yy n, qeyri-ardıcıl, d yişk n ş kild çıxış ed n izl r sasında b rpa etm k lazım g lir (341, 193).

Beyr yin d bel bir keçmiş i var: m üçüncü boyun birbaşa t kiy si (birinci süjet planı) s viyy sind , m d eposun Beyr yin adı keç n bütün epizodlarında süjetaltı s viyy sind . Beyr yin min keçmişin onun qam-şaman statusu da daxildir. Bu statusun (funksiyanın) eposda izl ri qorunub. min izl rin sistemli düzülüşü obrazın struktur semantikasını, n azı, buradakı birinci t lil s viyy sind b rpa etm y imkan verir.

Beyr yin qam-şaman statusu önc sonuncu boyun süjet adis l rinin m ntiqi düzümünd ortaya çıxır. Bel ki, Aruz Beyr yi onların t r fin keçm k üçün çağırır. X b r yollayır ki, g l, bizi Qazanla barışdır. Beyr k Qazanın inağı, y ni m şv r tçisi idi. O, bu adla da çağırılır. Yada salaq ki, Aruzla Qazan arasındakı ziddiyy t oğuzdaxili (etnosdaxili) idi. Onların barışdırılması Qalın Oğuzun iki qanadının barışdırılması dem k idi. Bu is etnosfövkü m s l olmaqla İli üçün etnosfövkü mediator t l b edirdi. Beyr yin inaq statusu, y ni Qazanın g n şdiyi, m sl t etdiyi adamlardan biri olması bel etnosüstü konfliktin İli üçün aşağı s viyy li statusdur. KDQ üçün bel etnosfövkü mediator D d Qorquddur. Ancaq bu m s l d o, eç d yada düşmür; albuki «Oğuz qövmünün müşkülünü İl etm k» onun birbaşa funksiyasıdır.

Başqa alda Beyr yin daşoğuzlardan (bozoqlardan) qız alması (qoumluğu) sas götürül bil r. Ancaq Oğuzun baş tör qanunu pozulmuşdur. Bunun aradan qaldırılması sas olmayan statuslar (inaqlıq, kür k nlik) s viyy l rind fiqur t l b etmir. Lakin o, Aruz t r find n m z barışdırıcı kimi çağırılır. Dem k, onun bütün oğuz kosmosunu at ed c k barışdırıcılıq mediatorluq funksiyası (statusu) olmuşdur.

Bel likl , Beyr k Aruzun yanına eyni zamanda m barışdırıcılıq, m d öldürülm k üçün çağırılır. Bu, yen d ikili aldır. Onun süjetüstünd «ölü», süjetaltında is «diri» statuslarını n z r alsaq, t zad aradan qalxır. Süjetüstünd o, bir inaq v daşoğuzların onların t r fin keçm y n kür k ni kimi, m z öldürülm k üçün çağırılır. Süjetaltında is o, öldürülm k üçün yox, bir barışdırıcı-mediator kimi çağırılır. ***Onun ölüb-dirilm sinin ritual konteksti Beyr yin barışdırıcılığını m z qam-şaman kimi b rpa etm y imkan verir.*** O, (Dədə Qorqud kimi) «elin müşkülünü İl etm y » (barışq tör ninin icra etm y) çağırılır. Bu, Beyr yin, n azı, D d Qorquda b rab r statusu dem kdir. Bu m d

epik mntiqin mifoloji-metaforik xassisi baxımından normal al olub aşığıdaki mülahizələri ortaya qoymağa imkan verir:

a) D d Qorqudun sonuncu boyda birbaşa süjetdə yox, boyun yumlama q libində iştirak etməsi onun süjetlə birbaşa bağlı olmadığını göstərir. Deməli, bu süjet «Qorqud trafı» süjetlə r kompleksinə daxil deyil. **Yaxud:**

b) D d Qorqud və Beyrk obrazlarının qam-şaman funksiyası baxımından tutuşdurulması Beyrynin ilkinliyini göstərir. O, daa alt qatda qalmış, funksiyasından daa çox mürum olmuş, transformasiyalar zminində ilkin funksiyası çarpazlaşmış və q r man statusu aktual üzvlənmə keçirmişdir. **Yaxud:**

c) Bu obrazlar bir-birinin transformativ m r l l ri (b lk d , ipostasları) sayıla bilər. Beyrk q r man kimi, m d «Əcdad Demiurq M d ni q r man» funksiyasının daşıyıcısı olan Dədə Qorqudun metaforik ekvivalenti, yaxud transformativ ipostasıdır. Ancaq D d Qorqudun qam-şaman funksiyası baxımından Beyry nisbətən «müasirliyi», ksin , onun Beyrynin funksional paradigması, transformativ-metaforik ekvivalenti olmasını da deməyə əsas verir. **Yaxud:**

ç) Bu obrazlar ortaq türk-oğuz eposunun ş r q d n q r b yayılmış m tnl rinin KDQ eposu kontekstində paralell ş m si v t bii ki, bu zaman birinin qam-şaman olaraq qalması, o birinin is q r man-alp tipin transformasiyasının n tic sidir. **Yaxud:**

d) Bu obrazlar paralel olaraq eyni sakral kultura girir və süjetlərin sonrakı transformasiyalarında f rqli süjet planlarında qalır.

Göstərilən allar epik düşüncənin inkişafı baxımından t biidir. Bu baxımdan, Beyrk-D d Qorqud ekvivalentliliyi mümkündür. Bu ekvivalentlik r iki obrazın struktur s viyy d ortaq olan m qamına dayanır. Bel ki, Beyrk-D d Qorqud uyğunluğu qam-şaman funksiyası baxımından özünü bariz göstərir. Bunun t sdiqi is D d Qorqud və Beyrk obrazlarının qam-şaman kimi özüll ş diki r m q d d s kult kontekstinin tapılması olmadan mümkün deyil. Bel bir kontekst var və onu D d Qorqud obrazına münasib t d prof. İsmayılov tapmışdır. Onun Qorqud obrazını tamamilə yeni bir kontekstdə qurd kultu müstəvisində araşdırmasının ciddi n tic l ri (108, 46-47) göstərir ki, D d Qorqud və Beyrk r ikisi qurd kultu sisteminə aiddir.

Beyrynin qam-qurd (şaman-qurd) statusu, başqa sözlə, onun qurd totemi tapınış sistemi ilə bağlılığı eposda fraqmentar «izl r» olaraq qalıb. Bu izl r b z n süjetaltından süjetüstünə qalxır və özünü Beyrynin «keçmiş» kimi bürüz verir. B rpa bu fraqmentləri birləşdirməyi (düzməyi) t l b edir. İndiki al üçün bunları deməli olar:

a) Bamsı Beyr yin «Boz oğlan» l q bi il bağlı tarixçi S.liyarov « r n l rin meydanı arslanı, p l vanlar qaplanı Boz oğlan...» ifad sini t lil ed r k yazır ki, burada Oğuz alpı igidlikd , rlikd ulu soykök-totem sayılan Boz qurda b nz dilmişdir. «Boz» sif ti at il deyil, soykökl bağlıdır... (132, 260). Öz t r fimizd n lav ed k ki, boz sakrallıq bildir n atributdur v bu r ngl bağlı obrazlar eyni sakral s viyy d durur. Qurdun bozluğu v Beyr yin bozluğu r iki obrazı «bozlar» paradiqmasına aid edir. Bu sıra genişdir. Burada qurdun durması b llidir. Ancaq Beyr yin d burada durması eposda obrazın keçmişini ks etdir n izl r ş klind dir.

b) Beyr yin adı v kosmogenetikasi birm nalı ş kild qurdla bağlıdır. Atasının adı eposda Baybör v Qambör ş klind keçir. Kosmogenez nominativ s viyy d ancaq Qurdu verir:

Qambörə Qam Börü, Qam Qurd, Şaman Qurd

Baybörə B y Börü, B y Qurd

Beyrək Börü, Qurd

Qeyd ed k ki, «börü» ş rqi türk şamanizmind animistik dünya modelinin struktur vaidl rind ndir. M s l n, V.N.Basilovun yazdığına gör , şor şamanı d risini davuluna ç kdiyi eyvanı taq-bura (taq dağ, bura v şı buynuzlu eyvan) adlandırır v özünün baş ami ruu sayırdı (282, 81). Altay-teleutlarda şamanın canı davul il eynil şdiril n eyvan idi v tın-bura (tın yat, yat qüvv si, can) adlanırdı (282, 82). Burada iki c t diqq ti c lb edir:

1. «Bura//börü» şamanizmin struktur vaidl rind ndir;
2. «Bura//börü» şaman totemizm sferası il bağlı eyvandır.

r iki c t «bura» zoovaidinin çeşidli etnoepik kontekstl rd çeşidli eyvan növü (qurd, at, quş v s.) t qdim etm sini inkar etmir v bu anlamda, KDQ m tni kontekstind «bura//börü» **qurddur**. Lakin o, həm də «Parasarın Bayburd hasarından pırlayıb uçan» **quşdur**. İrelidə öz məqamında toxunacağımız kimi, K.Hüseynoğlu Çin və Göytürk mənbələri əsasında Börü//Beyrəyin «qartal/quş» paradiqmasını bərpa etmişdir (102, 25).

Bel likl , kosmogenetikasi baxımından Beyr k Qam Qurd (Qambör) oğlu Qurddur (Börük-Beyr kdir). D d Qorqud obrazının prof. İsmayılovun aşkarlamasında ortaya çıxan qurd konteksti bu obrazları bir sıraya qoymuş olur. Alim yazır ki, «Qorqut» çox ski bir inamdır; ami rudur; qurdla bağlıdır; qurd totemidir; «Aşına» il bağlı fsan l r kontekstind iza oluna bil r. Vatikan nüsx sind «Qorqurt» yazılış ş kli [bax: KDQ ensiklopediyası, s. 311, yuxarıdan aşağı 3-cü s tir (133, 311)] orfoqrafik x ta olmayıb, katibin «Qorqud» adı il bağlı

lav informasiyasının olduğundan x b r verir; bu anlamda, «Qorqut» «qoru qurt» (qoruyucu qurd) kimi iza oluna bil r (108, 47).

Prof. İsmayılovun qurdun Qorqud obrazında aşkarladığı ami ru, totem s viyy l ri obrazın mifoloji funksionallığının semantik qatları olmaqla, maraqlı v qanunauyğundur ki, Beyr k obrazı il eyni ritual kontekstind öz t sdiqini tapa bilir. Bel ki, biz sonuncu boy süjetind Qorqud funksiyasında m z Beyr yi görürük. Beyr k onu sanki v z edir; funksiyalarını boynuna götürür. Başqa sözlə, KDQ-d Qorqud, prof. İsmayılovun aşkarlanmasında olduğu kimi, daa çox real s viyy d (kain, ozan, ağsaqqal, müdrik ş xsiyy t olaraq) t qdim olunur. Eposda onun real statusları funksionaldır, sakral statusları daa çox arxaik qatlardadır, b rpa il üz çıxır. Bu anlamda, Qorqud//Beyr k paradiqması eyni obrazın (*invariant mifoloji düşünc nin «vahid obraz arxiseminin»*) kompleksi olaraq b rpa olunur. Bu, m z folklor-mifoloji düşünc y xas adis dir. Obraz-semantem müxt lif transformativ inkişaf m r l l rin budaqlanır. Dünya modeli mifoloji düşünc nin metaforik eynil şdirm prinsipi sasında «işl yir». Başqa sözlə, mifoloji dünya modeli öz yaruslarında eyni struktur vaidini f rqli kodlarla «t krarlayır»; eyni struktur vaidi proyektiv tör m l r sırası verir v bunların ritmik simmetriya il düzümünd n dünya modeli alınmış olur.

İndiki s viyy d Qorqud v Beyr yin ansının invariant, ansının is paradiqmatik vaid olmasını aşkarlamaq ç tindir. Epik m tnin transformasiyaları boyunca Qorqudun *konsentrativ kosmoslaşma* keçirdiyi göz qabağındadır (biz mifoloji düşüncə dövriyyəsinə daxil edib, araşdırmalarımızda ardıcıl olaraq işl dib t kmill şdirdiyimiz «konsentrativ kosmoslaşma» anlayışı ilə bir obraza epoxal transformasiyalar kontekstində kosmik d y rl rin konsentrasiyasını n z rd tuturuq. lav olaraq onu da qeyd ed k ki, E.Abbasov da bel bir prosesi Koroğlu obrazının struktur t lili zamanı müşaid etmişdir. Bax: 3, 172).

Qorqud obrazı da zamanla oğuz kosmosunun xilaskar, şaman, ata, peyğ mb r, kain, ozan, ağsaqqal, müdrik ş xsiyy t semanteml rini özün konsentrasiya etmişdir. KDQ-d bel fəal konsentrativ obrazlar (semantik m rk zl r) olaraq, l lik, Oğuz xan v D d Qorqud görünür. Beyr k süjetüstünd «alp//igid» statusunda Oğuz xana, süjetaltında is «qam-şaman-qurd» statusunda Qorquda yaxınlaşır. Oğuz xan ilk cdad, m d ni q r mandır. Qorqud obrazının invariant strukturunda mediativ funksiya əsasdır. Bu, Oğuz xan v Qorqud obrazlarını bir-birin alternativ etm y r k, onları oğuz-türk kosmoloji dünya modelinin oğuz diferensial m tn tipind birbaşa öz funksional mövqel rind b rpa etm y imkan verir. Bu kontekstd Beyr k daa çox Qorqud invariantının paradiqmasıdır.

Bel likl , Beyr k v Qorqud obrazlarının m tnaltı m na v süjetaltı s viyy l rind öz «qurdluqlarını» göst rm l ri Beyr yin qam-şaman statusunu t sdiq etmiş olur. Bu baxımdan:

Beyr k birinci süjet planında «alp//igid» olmaqla yanaşı, m d mediatorudur;

O, bir mediator olaraq statusd yişdirici funksiyanı da yerin yetirir;

Mediativ v statusd yişdiricilik funksiyaları obrazın ritual kontekstini ortaya qoyur;

Beyr yin mediativ s ciyy li statusd yişdiriciliyi onun m nsub olduğu oğuz-türk m d niyy tinin m tnl ri kontekstind qam-şamanlıqdır;

Qam-şamanlıq Beyr yi D d Qorqudu eyni funksional sıraya qoymuş olur. Beyr k sonuncu boy süjetind Qorqudu Qalın Oğuz kosmosu kontekstind yerin yetirdiyi işi görür. Bu, epik m tnl ri invariant-paradiqma kontekstind reallaşır;

Beyr k v Qorqudu r ikisi qurd kult (tapınış) sistemini t msil edir. Qorqudu bir qam olaraq «qurdluğu», el c d Beyr yin bir «qurd» olaraq qamlığı onların funksionallığının ritual kontekstini ist r bütöv epos, ist rs d sonuncu boy süjeti s viyy sind b rpa etm yi t l b edir;

Beyr yin süjetaltında qam-qurd olması sonuncu boy süjetinin strukturunda ritual-mifoloji invariantın, başqa sözlə, ritual-mifoloji arxesüjetin durduğunu göst rir.

Sonuncu boyda Beyr yin ölümü Qazan v Aruzun statuslarını d yişir. Bu, onların uyğun olaraq iki transformativ süjet statusunu göst rir. Statusd yişim süjetl rin transformasiyasının burada mütl q elementi olaraq çıxış edir. Bir element t krarlanırsa, dem k, struktur adis sidir. Göst ril n süjetd statusd yişim m z t krarlanan elementl r sırası yaradır: Qazan v Aruzun statuslarının d yişim si. Bu sıraya Beyr k d aid olmalıdır (aidir). Çünki:

a) Beyr k mediativ funksiya daşıyır (Qazanla Aruz, İç Oğuzla Daş Oğuz, antiq r man v q r man statusları arasında).

b) Epik-mifoloji düşünc nin binar strukturunu üç struktur elementinin iki qarşı t r f t şkil etm sini n z rd tutur. İdeal sxemd Aruz v Qazan sağ-sol elementl r, Beyr k mediatorudur. Dem k, ideal sxemin iki üzvü (Aruz v Qazan) statusd yişim d n keçdiyi kimi, üçüncü üzv d (eləcə də Beyr yin simasında bütün sistem) statusd yişim d n keçm lidir. B rpadan göründüyü kimi, o da iki statusda olur: ölü v diri.

Aruz v Qazanın ikili statuslarından biri onların tör d n g l n, ikincisi mövcud sosial-siyasi kontekstd n g l n statuslarıdır. Tör statusu sakral Uc Oq-Boz Oq, gerç k sosial-siyasi status is İç Oğuz-Daş Oğuz s viyy si il bağlıdır. Dem k, Beyr k m d sakral v profan qatlar arasında mediasiya edir. Bel mediasiya yalnız

ritual kontekstində mümkündür. Bu göstərir ki, Beyr yin ölümü ritual səciyyəlidir, şərti ölümdür.

Beyr k statusu yışm ritualının patronu (başçısı) kimi qam-şamandır. Bu, m d D d Qorqudun funksiyasıdır. Ancaq bu obrazlar bir-birini inkar etməyə r k, eyni sakral kult kontekstində bir paradigmatik sırada durur. Fikrimizə, paradigmanın invariantında Boz Qurd durur: D d Qorqud və Beyr k Boz Qurdun paradigmatik variantları, transformativ ekvivalentlidir.

Beyr k binar oppozisiyanın mediativ (üçüncü) üzvü olaraq, strukturun o biri iki elementi ilə bərabər statusu yışm dən keçir. Onda sual meydana çıxır: Beyr k Qazan və Aruzun statusu yışdiricisi kimi, özünün şərti ölümünü nəzərdə tutan ansı ritualı icra edir (yaxud sonuncu boyun strukturunda ansı ritual dayanır)?

Statusu yışm keçiddir. Deməli, Beyr yin icra etdiyi ritual bütövlükdə keçid (yaxud qorqudşünas C lal B ydilinin təklif etdiyi kimi «adlama») mərasimidir. V.Ternerin göstərdiyi kimi, keçid mərasimləri iki əsas tipinə nəzərdə tutur: statusun artırılması və statusun dəyişdirilməsi ritualları (359, 232). Buradan görüldüyü kimi, Beyr yin öldürülməsi ritualı statusu yışm töridir.

V.Ternerdən bəlli olduğu kimi, statusu yışm rituallarında mərasim müddətində struktur baxımından aşağı olanlarla yuxarı olanların yeri dəyişdirilir. Bununla toplumda rənsi sosial, siyasi və s. səciyyəli gərginlik aradan qaldırılır (359, 240). Başqa sözlə, statusu yışm mərasimlərində cəmiyyətin aşağı pillərində duranlar yüksək status alır və öz növbəsində, yuxarı vəzifəli rətabe vəziyyətə salınır. Belə yerdə yışm kosmik tarazlığa qulluq edir. Bununla toplumda sosial, siyasi, bioloji, psixoloji harmoniya tələ edilir.

KDQ-də Beyr klə bağlı statusu yışm törinin iki dəfə təsə oluruq. Sonuncu boydan başqa, üçüncü boyda da bu ritual var. Bu boyda sirləkdən qurtulub evdən Beyr k öz nişanlısının Yalançı oğlu Yalançıqla toyuna gəlir çıxır. O, burada ox atıb, Yalançıqla yarışır və onu yenir. Qazan ondan nə istədiyini soruşur:

«Beyr k dedi: «Sultanım, mənə qoysana toy süfrəsinin yanına gedim. Qarnım acdır, doyduzsana!». Qazan dedi: «Dəlilə ozan, bəxtinə gətirdi. Bəylər, bugünkü bəyliyim bunun olsun. Qoyun araya gedirsən-getsin, neyləyirsən-eyləsin. Beyr k toy süfrəsinin üstün gəlidi. Qarnımı doyuzdurduqdan sonra qazanları vurdu-töktdü, çevirdi. Qovurmanı kiminin sağına, kiminin soluna atırdı. Sağdan gələn sağdan, soldan gələn soldan tutur, aqlıya toxunmur, aqsız təqir edib alçaldırdı...» (132, 162).

Burada üç struktur adisi diqqətə cəlb edilir:

1. Beyr k Qazanın statusunu toy günü müddəti üçün tələ edir;
2. Statusu yışm törinin konteksti toy ritualıdır;

3. Beyr k faktik olaraq ikili statusdadır: ölü və diri; Oğuzda onu ölmüş bilirl r, ancaq o, gerç k olaraq diridir.

Beyr yin üçüncü v sonuncu boyda statusd yişm l ri f rqlı s viyy l ri ks etdirir. Ancaq kontekst (ritual) v sas struktur elementl ri t krarlanır: Beyr k mediasiya edir v bu, qlobal s ciyy lidir (yat-Ölüm, Aşağı-Yuxarı, Keçmiş-G l c k v s.).

Bel likl , sonuncu boy süjetinin alt qat(lar)ında ritualla bağlı süjet, daa d qıq des k, ritualın struktur sxemi durur. Bu, statusd yişm ritualıdır. Boyun vv lind sakral struktur tezisi olaraq elan olunan v süjetd aprovasiya olunan «Uc Oq, Boz Oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı» q libinin oğuz toplumunun btpv strukturunu çevr l diyini v burada Qalın Oğuzun bütün struktur qatları boyunca (İç Oğuz-Daş Oğuz, Sağ-Sol, Yuxarı-Aşağı, Keçmiş-G l c k, Sakral-Profan, Dost-Düşm n v s.) tam gerç kl şdiyini, n başlıcası, süjetd ki epik konfliktin akimiyy t, statusal ziddiyy tl r olduğunu n z r aldıqda, süjetaltı s viyy sind b rpa olunan ritualın statusd yişm tör ni olması şüb doğurmur.

Sonuncu boy süjetinin ritual strukturunu onun m rk zi elementi olan Beyr yin semantikasına diqq ti aktivl şdirmiş olur. Süjetin ritual-mifoloji invarint sxemi olaraq paradıqmalaşması onda artıq ritualın strukturunu b rpa etm yi t l b edir.

Süjetüstünd Beyr k sosial-siyasi dav t z minind öldürülür. Ancaq bu, alt qatda ritual ölümdür. Beyr k inisiasiya edir (ölüb-dirilir). Bu akt onun mediatorluğu, statusd yişdiriciliyi, qamşamanlığı baxımından normal funksional m ntiq malikdir. İnisiasiya kontekstli mediasiya ölüb-dirilm yi t l b edir. Ancaq bu, ümumi-n z ri bir plandır. Sual meydana çıxır: ***Beyr k niy ölüb-dirilir v onun ölümünün ritual semantikasi n yi bildirir?***

Cavab d rind deyildir, süjetin üst qatındadır. Bel ki, Beyr k sonuncu boyda Qazanın yolunda qurban gedir. n başlıcası is , Beyr yin qurban getm si, onun «***qurban funksiyasını***» yerin yetirm si süjetin bütün transformasiya s viyy l ri (süjetüstü v süjetaltı) üçün d yişm z olaraq qalır. V bu da ilk baxışdan söz oyununu andıran iki müüm sualı ortaya qoymuş olur:

1. Beyr k n üçün ***qurban verilir?***
2. N üçün ***məhz Beyrək*** qurban verilir?

Birinci sualın cavabı üzd dir. Bel ki, bu süjetin strukturunda ritualın strukturunun bütün invariant elementl ri paradıqmalaşıb. İlk baxışdan görünm s d , ritualın qurban semantemi d boyda öz struktur mövqesind dir. Bel ki, ritualda ilkin kosmoqonik situasiya sakral presedent olaraq t c ssüm etdirilir. Bu prosesd qurban veril n obyekt kosmoqonik konfliktin lli baxımından n müüm

ritual valididir. Bu, süjet strukturunda Beyr k obrazıdır. Beyr yin ritual arxetipi ritualın qurban aspektidir.

Bel likl , kosmoloji konfliktin İli ritual, o da öz növbə sind mediativ s ciyy li qurban t l b edir v bu qurban Beyr kdir. İkinci sualın cavabı is artıq Beyr k obrazının strukturuna qurban semanteminin strukturu s viyy sind baxış t l b edir.

Qurbanın ritualda m rk zi rolu var; ritualın icra olunmasını aktuallaşdıran konflikt qurban semantemi vasitəsilə ill olunur. Bütün bunların ümumən z ri aspektini elmi cətdə n modelləşdirmiş V.N.Toporovun fikirlərinə diqqət edək.

O göstərir ki, «ritual yaradılışın obrazıdır» (376, 16). Başqa sözlə, ritualda ilkin kosmoqonik (yaradılış) situasiya bərpə olunur. V.Ternerin müyyənləşdirdiyi kimi, «ritual» jestləri, sözləri, obyektləri atədən r ktlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq azırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların marağı və məqsədlərin uyğun olaraq fəvqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etməklə üçün təyin olunur» (357, 32).

Bel likl , ritual proqramlaşdırılmış r ktdir, bu r ktlərin strukturu kosmoqonikdir: ilk yaradılış aktı burada «teatrallaşdırılmış» biçimdə bərpə olunur. Bu, oğuz kosmoqoniyası baxımından Oğuz kağanla bağlı yaradılış aktının «teatrallaşdırılmasıdır». Beyr yin burada sakral varlıqlara qurban verilməsi xaosun aradan qaldırılması namindir. Diqqət edək.

Beyr k süjetüstündə Qazanın yolunda qurban gedir. Süjetüstü Qazanı qərman statusunda təqdim etməklə Beyr yin ölümün etnosüstü s ciyy vermiş olur. Başqa sözlə, Beyr k, təkcə Qazanın yox, Qalın Oğuzun yolunda qurban gedir (səlinə, qurban verilir). V.N.Toporov yazır ki, ... ritual optimal və ziyyət (...), entropiyanın (xaotik stixiyanın) aradan qaldırılmasına, nizam yaradılmasına gətirir (376, 17). Beyr k də öz ölümü ilə oğuz kosmosunda yaranmış entropiyanı xaotik situasiyanı aradan qaldırır. Sonuncu boydakı statusda yığım ritualının statusal, akimiyyətə xətəli, etnosüstü konfliktlə bağlı olduğunu nəzərləsəq, deməklə, Beyr k obrazının strukturu bir qurban kimi oğuz kosmoqoniyasının (yaradılış aktının), Qalın Oğuzun struktur məiyyəti ilə bağlıdır.

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

Başlanğıc durum Xaos dünyanı parçalayıb, bütün vəvli bağlar pozulub və məhv edilib.

Vəzifə Kosmos onun tərkib hissələri arasında bərpə ediləlidir. Bunun üçün Kosmosun bu (tərkib S.R.) hissələri ilə qurbanın (eləcə də insan qurbanının) hissələrinin eyniləşdirilməsi (identifikasiya S.R.) qaydalarını bilmək lazımdır.

Üsul kainin dünyanın m r k zin uyğun g l n qurbangada m zmunu min eynil şdirm l rd n b s ed n m tni (duanı) qurban üz rind oxumasından ibar t ritual r k ti. V bununla qurban q bul olunur ki, bunda da Kosmosun sintezini t c ssüm ed n r k ti, onların amısının ilkin yaradılış aktında b rpaasını görm k lazımdır (376, 16).

Yeri gəlmişkən, dərhal qeyd olunmalıdır ki, oğuz mifologiyasında Beyrək də daxil olmaqla xaosdan qayıdanların hamısının «tanınma identifikasiya» ayinindən keçməsi məhz kosmosun bərpasının ritual «üsulu»dur.

Ritualın bu ümumi sxemində, «nüv sind n» Beyr kl bağlı statusd yişm ritualına baxdıqda görürük ki, burada da ilkin durum pozulur, oğuz kosmosu xaotik duruma keçir. İç Oğuzla Daş Oğuzun münasib t l ri dağılır (xaos). Bu xaotik durumun aradan qaldırılması v zif si ortaya çıxır. Bu v zif oğuz kosmosunu onun t rkib iss l ri sasında b rpa etm yi n z rd tutur. Bunun üçün oğuz kosmosunun strukturu il qurbanın strukturunun eynil şdirilm proseduru, başqa sözlə, qurbanın strukturu kosmoqonik struktur sxemi kimi əsas götürülm kl onun sasında oğuz kosmosunun strukturunun b rpa olunması işi aparılmalıdır. Sonuncu boy süjetində bu qurban Beyr kdir. Dem k, Beyr k adi obraz olmayıb, bir qurban kimi, oğuz kosmosunun struktur sxemini özünd (varlığında) daşıyır (işar l ndirir). Beyr yin sakral qurban kimi bədən strukturu (b d n iss l ri) Qalın Oğuzun etnokosmik strukturunu modell şdirir: onun bir qam-şaman kimi sakral bədəni oğuz dünyasının modelidir. Başqa sözlə, Beyrək «Oğuz kağan» modelinin pardiqmasıdır. Qalın Oğuzun pozulmuş struktur bütövlüyü Qurban Beyr yin strukturu sasında b rpa olunur.

V.N.Toporovdan b lli olur ki, kain qurban üz rind bu işl ri görür: o, ilkin birliyi (y ni kosmosun birliyinin sakral strukturunu işar l ndir n, modell şdir n qurbanı S.R.) üzvl rin parçalayır, ayırır, ayrılmış iss l ri eynil şdirir, başqa sözlə, onların t bi tni (xüsusil makro- v mikrokosmun elementl ri il) eynil şdirm sistemin salmaqla mü yy nl şdirir, yeni birlik sintezl şdirir (376, 21).

Dem k, Beyr k statusd yişm ritualında bir qurban olaraq t rkib iss l rin parçalanır (bölünür), oğuz kosmosunun makro- v mikrokosmik elementl rinin ona uyğunluq, onunla eyni olub-olmamaq d r c si mü yy nl şdirilir v yeni birlik sintezl şdirilir. Başqa sözlə, oğuz kosmosu Beyr yin mikrokosmik b d n strukturu sasında t z d n qurulur. «Klassik» şaman sjetlrində «plmş» şamanın tinin smklrdn arılmasını xatırlaaq.

Sonuncu boyda Qalın Oğuzun birliyi parçalanır, tör il mü yy nl ş n struktur pozulur. Onun aradan qaldırılması nizamın tör strukturu sasında yenid n b rpa edilm sini t l b edir. Dem k, Beyr k tör d n g l n sakral Uc Oq-Boz Oq

strukturunun modeli, daşıyıcısıdır. T bii ki, profan İç Oğuz-Daş Oğuz s viyy sind pozulan struktur sakral U Oq-Boz Oq strukturu sasında b rpa olunmalıdır. B rpanın ritual konteksti (sakrallığı) qurbanın da sakrallığını t l b edir. Başqa sözlə, ritual toplumun sakral kult (tapınış) sistemi il bağlı olur. Müq dd slik burada ritualın m z qurban semantemind t zaür edir. V.N.Toporovun yazdığı kimi, ritualın «müq dd s olanla» laq sinin t c ssümünün n ön mli örn kl rind n daa biri ritualın... kompozisiya v semantik m rk zini t şkil ed n qurban v qurbanverm dir (376, 37).

Qurban sakral varlıqdır. Onun b rpa ritualında üz çıxan kosmik modell şdiricilik funksiyası qurbanın sakral tapınış sisteminin m rk zi semantemi olan toteml bağlılığını (ist r-ist m z) ortaya qoymuş olur. Totem kosmoloji strukturu modell şdir n obrazdır. Qurbanın da b rpa ritualında funksiyası el budur. T lilin bu m qamında Beyr yin sakral qurd statusu artıq aktuallaşmış olur. O Qam Bör oğlu Beyr kdir, y ni Qam Qurd oğlu Qurddur.

Bel likl , Beyr k:

a) Mediatorudur;

b) Mediatorluğu sonuncu boy süjetind statusd yişdiricilikdir;

c) Kosmogenetik baxımdan v süjetaltılarda Qam-Şamandır;

ç) Qam Qurd, başqa sözlə, Şaman Qurddur;

d) Sakral qurbandır;

e) Qurd qurbanıdır;

) Qurd totemidir.

Qurd oğuz-türk sakral düşünc sistemind totemdir. Totemin kosmik modell şdiricilik, sakral qurban funksiyası kontekst olaraq kosmogenetik strukturu qurdla bağlı olan Beyr yin yuxarıdakı status v funksiyalarını bir sıraya düzmüş olur.

«Qurdluq» (oxu: «totem olmaq») Beyr k obrazının strukturunda semantik m rk zdir. Başlıcası, Beyr yin qurd totemi funksiyası KDQ-d süjetaltılar s viyy sind kompleksdir. Bel ki, süjetaltından g l n «qurdluq» t kc Beyr yin kosmogenetik ş c r sind (özünün v atasının adları) üz çıxmır. Süjetüstünd d bunun çox müüm bir izi qalıb. Bu, «***üzü niqabl***» ***Beyr k*** obrazıdır:

«Qanturalı c mal v k mal iy si yigit idi. Oğuzda dört yigit niqabla g z rdi. Biri Qanturalı, biri Qaraç kür v oğlu Qırqqınuq v Boz ayğırlu Beyr k» (132, 87).

KDQ-nin izalı lüğ ti bu niqabı «keçmişd döyüşçül rin, c ngav rl rin tanınmaması v qorunması üçün taxdıqları üz zirei» kimi iza edir (134, 137). Ancaq KDQ m tının özünd n bu asil olmur. Bel ki, Oğuzda dörd igid üzü niqablı g zir. Niqab üz zireidirs , onda o, oğuzların rbi sursatları sırasında olmalıdır. Axı Oğuzda döyüşçül r (ordu) t kc bu dörd n f rd n ibar t olmamışdır. Bu anlamda, niqab eç d döyüş l vazimatı deyildir.

Prof. Ə.Cəfəroğlu yazır ki, KDQ-də adları və künyələri bildirilən və başqa şeylərlə tanıtılan Oğuz eli igidlərindən ancaq dördünün «niqablı» olduğunun açıqlanması lazım bilinmişdir. Bunu gəlişigözəl, epik əsərlər üçün səciyyəvi, romantik bir təsvir ünsürü kimi qəbul etmək, zənnimcə, çox yanlış olar. Çünki Orta Asiya dövrü oğuz hərəkətində «niqab»ın özünə görə özəl bir dəyəri, hətta magik bir təsiri olmuşdur (238, 74).

C.C.Frezer bu adəti, haqlı olaraq, magik kontekstdə izah edərək göstərmişdir ki, üzün niqabla gizlədilməsi onu pis gözdən qorumağa xidmət edir. Bir sıra xalqlarda məşhur adamlar da belə niqablar taxırdılar (378, 231).

V.M.Jirmunski də bununla bağlı qeyd etmişdir ki, bu adətin mənası tam aydın deyildir. Belə ki, igidin gözəlliyini gizlədən niqab gəzdirməsinin ovsun və ya tilsim məqsədi daşdığını güman etmək mümkündür (295, 71).

Niqabı g zdir n dörd igidd n biri olan Qanturalı «camal v kamal» saibidir. Bu, «qazi r n» statusunun cizgil rind ndir. «Camal v kamal» saibi olmaq üzüniqablının, y ni dörd oğuz igidinin, o cüml d n Beyr yin keyfiyy tidir. Onların camal saibi olmaları müq dd s sayılan sif tli rini, kamal saibi olmaları is islami bilikl rini göst rir. Ancaq unutmaq olmaz ki, onların bilikl rinin islami semantikasını KDQ-nin son, y ni islami redaksiyası il bağlıdır. Başqa sözlə, bu, süjetüstünd (süjetin son transformasiya planında) bel dir. M tının islamaq d rki qatı, t bii ki, islam müq dd sliyi il bağlı biliyi yox, oğuzların öz sakral dini-mifoloji inanclar sistemini (Tanrıçılığı) n z rd tuturdu. Bu kontekstd Beyr yin «üzü niqablı» igid kimi iki anlam s viyy si z çıxır:

1. Beyr k üzünü niqabla gizl dir. Dem k, bu üz sakraldır v niqab bu alda sakral üzl profan baxışların arasında dayanır. Başqa sözlə, bu üz qorunur, sakral kimi profan olanlardan t crid edilir;

2. Beyr k «kamal» saibidir. O, oğuz mifoloji-dini sistemində sakral bilikl rin, oğuz sakral rituallarına aid v profan sfera (müq dd s olmayanlar, adi adamlar sferası) üçün qapalı olan ezoterik (gizlind qalmalı olan) bilikl rin saibidir.

Beyr yin m niqabla qorunan sakral üzü, m d sakral bilikl ri onun bir obraz olaraq funksional statusları daxilind dir. Bu, onun statuslarının birbaşa iki qatını göst rir:

a) *sakral bilik* Beyr yin bir qam-şaman kimi malik olduğu bilik;

b) *sakral üz* Beyr yin müqəddəsliyin qurban aspekti.

V.N.Toporov yazır ki, qurban xüsusilə günasızlığı, təmizliyi, zərfliliyi... ilə seçilir (376, 38), ...qurbanvermə özü sıx şəkildə zor (işlətmə S.R.) ilə bağlıdır (376, 38). Göründüyü kimi, Beyr yin istər süjetaltında (islamaq dərki qatda), istərsə də süjetüstündə (islam qatında) gerçəklik şmiş obrazı «günasızlığı, təmizliyi, zərfliliyi» ilə «seçilir». O, Qazana (mənsub olduğu İç Oğuz və ümumən, Qalın Oğuzun birliyinə) xüsusən təmizliklə süjetin son transformasiyasında seçilən qurban, günasız zəbkeş statusuna gətirilir. Bu da, əslində, onun süjetin bütün transformativ səviyələrində müqəddəs qurban statusunda qaldığını nümayiş etdirir.

Gördüyümüz kimi, qurbanvermənin universal formulu qurban verilmənin müqəddəslik təbiq edilməsinə nəzər tutur. Süjetdəndə göründüyü kimi, Beyr kəndərin təmizliklə müqəddəslik təbiq edilən kəndərdür.

Beyr yin bir qurban olaraq sakral üz və sakral biliyi bu elementlərin funksionallaşdığı ritual-mifoloji sistemdə dünya modelinin struktur elementlərini sırasına aiddir. Yəni bunlar (üz və bilik) kosmoloji düşüncə sisteminin mifoloji-metaforik eyniləşdirmə və fərqləndirmə prinsipi ilə işləyən kontekstində semiotik və idarəetmə işarələridir. Onda sual meydana çıxır: ***Beyr yin sakral bilik və üzünün işarəsidir və niqabın işarələndirir?***

1. Beyr yin qam-şaman statusu onun müqəddəs və gizli (ezoterik) biliklərinə malik olduğunu nəzər tutur. Bu əldə niqabın biliklərinə gizli saxlanılmasının maddi işarəsidir.

2. Beyr yin üzünün niqabla örtülməsi islam kontekstində müqəddəsliyin öz simalarını, başqa sözlə, Allahın təccillə etdiyi mənalara əlmini gizlətmənin göstəricisidir. Ancaq bu, niqabın eposdakı son transformativ anlamıdır. Süjetaltında islam yoxdur, yerində oğuzların sakral bilikləri var və bu kontekstdə ***niqab məhz üzün gizlədilməsini bildirmir. Bu gizlətmənin ritual konteksti var və niqab da məhz ritual kontekstin daxildir. Başqa sözlə, süjetaltında bu, niqab yox, ritualın statusu işləmə predmeti olan maskadır.***

Bu halda yenə sual meydana çıxır: ***Bu niqab-maskanın yin maskası, yaxud onun işarəsidir?*** Cavab çox sadə olmaqla Beyr yin funksional statusları çevrəsidir. Beyr kəndə qam-şamandır, mediator, statusu işlədiricidir, sakral qurbandır, qurd qurbanıdır, onun başlıcası, qurd totemi kult sisteminin daşıyıcısıdır. Və buradan göründüyü kimi, ***onun niqab-maskası məhz qurd maskasıdır. Beyr kəndə qurd maskası ilə qurdlaşır, yəni statusunu dəyişir.*** Bu, ritual kontekstində baş tutur. Sonuncu boy süjet ritualının ölüb-dirilməsi (inisiyasiya) mərasimi olduğunu nəzərə alsaq, mərasim tamamilə aydın və məntiqli görünür.

Beyrək bir qam olaraq mediatorudur. Uc Oq-Boz Oqla bağlı statusd yışm ritualında iki dünya (profan İç Oğuz-Daş Oğuz və sakral Uc Oq-Boz Oq) arasında mediasiya edir. Bunun üçün o, öz statusunu də yışm li, sakral mediator (qurd) statusuna keçm li olur. Statusun də yışm si ritual ölüm vasitəsilə baş verir. Beyrək ritual olaraq ölür (qurban verilir) və qurd statusuna keçir. Onun yeni qurd statusu qurd maskası vasitəsilə 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 (282, 106). Tədqiqatdan bəlli olur ki, şamanın sifətinə taxdığı maska, yaxud başına geydiyi eyvan başının dərisi, yaxud dəri əvəzinə eyvanı bildirən simvolik tac onun eyvan əcdadı, qoruyucu ruu, totem əcdadıdır. Əmin əcdad-ruu bildirən maska, yaxud papaq vasitəsilə şaman qamlama vaxtı əcdadına çevrilir, yeni statusunu də yışirdi (282, 96-117).

Beyrək yin də Oğuzda üzünə niqablı gəzməsi onun qam-şaman statusu ilə bağlıdır. Beyrək Qam Börənin, yeni Qam Qurdun oğludur. O, ritualda maska vasitəsilə qurda çevrilir (sakral kontekst), lakin ritualdan qıraqda da (profan kontekstdə) sakral statusunu saxlayır (qam-şaman statusu). Niqabla o, qurd maskasının altındakı qam simasını (üzünü) sakral üz kimi profanlardan təəcrid edir.

Burada bir məsələni də qeyd etmək lazım gəlir: qam-şaman dünya modelinin müxtəlif qatlarına göyə, yeraltına adlaya bilir. Dünya modelinin hər bir qatının uyğun davranış kodu var. Qam-şaman öz məkanından başqa məkana adlayanda özünü həmin məkana kodlaşdırmalıdır. Kodlaşma maska vasitəsilə olur. Beyrək qurd maskasını taxıb Əcdad Qurdun sakral aləminə adlayır. Bu halda yeraltına başqa bir maska ilə, göyə digər maska ilə getməlidir. Qam-şamanlar, adətən, yerin altına və göyə səfərlər edirlər. Onlar göyə getmək üçün quş maskasından cildindən (şəklindən) istifadə etməlidirlər. Bu baxımdan, Beyrəyin quş maskası quş ipostası da KDQ-də təkrarlanan struktur semantemi kimi daşlaşır: «Parasarin Bayburd hasarından pırlayıb uçan... Beyrək» (132, 77 və s.). Zooipostas üçüncü boyda bəzirganların əsirlikdə olan Beyrəyə ayıtmalarında «Parasarin Bayburd hasarından uça görgil» şəklində eyni semantik strukturda qəliblənmişdir (132, 59).

Qeyd edək ki, K.Hüseynoğlu Beyrəyin quş ipostasını Çin və Göytürk qaynaqları əsasında bərpa etmişdir. Alim diqqəti belə bir fakta cəlb etmişdir ki, əski çinlilər Bayat oğuzlarının yurduna Baysi demişlər. «Bayrık» adının çin dilində berkut qartal mənasında olmasını da təhlilə cəlb edən müəllif göstərir ki, Bamsı Beyrəyin öz adı, çox güman ki, ilkin variantda «Baysi Bayrık» (Baysı qartalı) olmuşdur (102, 25).

Burada Bayat oğuzlarına çinlilərin «baysi» deməsi diqqəti xüsusi cəlb edir. Bu, o deməkdir ki, çin etnokosmik düşüncəsində «Oğuz» semantemi «Baysi» adı ilə

işarələnib. Bu da öz növbəsində «Baysi Beyrik» adında «Oğuz qartalı» paradiqmasını bərpa etməyə imkan verir: *Baysi Bayrik // Baysi qartalı // Oğuz qartalı*.

Bamsı Beyrəyin içoğuz tayfasından olmasını, eləcə də hər bir 24 oğuz tayfasının quş onqonu əcdadı olmasını yada salsaq, Beyrəyin quş zoomodeli asanlıqla bəra olunur. O, qam-şaman kimi göyə mediasiya edərəkən öz mənsub olduğu boyun əcdad-quşunun cildinə//görkəminə düşməlidir. Demək, Beyrəyin uyğun olaraq quş totem-maskası da vardır.

Bel likl , Beyr k totem-modelidir. Bu, onun totem əcdad cizgil rini (statusunu) ortaya qoymuş olur. Bu cizgil r Beyr yi Oğuz kağan sakral invariantına yaxınlaşdırır. Bu da t sadüfi deyil. *Beyr yin obraz strukturunda iki x tt var: qam v döyüşçü*. Beyr k oxşarlıq cizgil ri il Oğuz v Qorqudun ortasında dayanır. Döyüşçülüüyü v əcdad cizgil ri onu Oğuz kağana, qam-şamanlığı, qurd totemini işar l ndirm si Qorquda yaxınlaşdırır. Fikrimizc , Beyr k qam-şaman olaraq ski şaman süjetl ri il bağlıdır. Onun döyüşçülüüyü şamanın animistik kontekstli döyüşçü statusu il bağlıdır (ş r rularla vuruşma konteksti). Bütövlükd , Qorqud, Beyr k və Boz Qurd bir paradiqmatik sıradır v bu sırada Boz Qurd invarianta daa uyğun görünür.

Qeyd edək ki, Beyr k bir qam-şaman kimi «4-lük» kəmiyyət modelinə əsaslanan oğuz kult sisteminə daxildir: «*Oğuzda dörd yigit niqabla g z rdi. Biri Qanturalı, biri Qaraç kür v oğlu Qırqqınuq v Boz ayğırly Beyr k*» (132, 87).

Demək, digər üç igid də qam-şaman statusundadır. Qanturalının qam-şamanlığı müəyyən qədər aydındır. O, öz sevgilisinin sorağı ilə xaosa (yeraltı dünyaya) kafir məkanına gedir. Onun xaosa yolu «köynək» «körpüdən» keçir. Oğuz kosmosuna qayıdarkən Beyrəklə Banuçiçək arasında olduğu kimi, onunla da Selcan xatun arasında izləri çox zəif qalmış «tanınma-identifikasiya» ritualı baş verir. Lakin Qanturalının niqab-maskasının hansı heyvanı bildirməsi, başqa sözlə, onun hansı totem kultunun daşıyıcısı olması hələlik qaranlıq qalır.

Digər maskalı qam-şamanlar ata və oğuldur: Qaraçəkür və oğlu Qırqqınuq. Totem şəcərəsinə görə bunlar eyni totem əcdada bağlıdırlar. Prof. Ə.Tanrıverdi «Qaraçəkür» adını «qara» sözü və «çakar//çakər» etnoniminin birləşməsi kimi, «Qırqqınuq» adını isə qırx rəqəmi və «qınuq//kınık» etnoniminn birləşməsi kimi izah etmişdir (223, 111-112, 116-117).

Alimin, türk etnoonomastikasının semantik bazasına əsaslanan yozumları bu kontekstdə mənəlanə bilsə də, onlardan mifoloji semantikanı hasil etmək olmur. Diqqəti «40» semantemi cəlb edir. «Qırxqınuq» adının mənası hərfi anlamda «40 dənə qınuq» deməkdir. Qırxqınuqun qam-şaman statusunu, qam-şamanların körpü-hüduddə 40 can ödəmələrini yada salsaq, «40 qınuq» birbaşa ödəniş vasitəsi olan heyvanın (insanın) canı ilə bağlı semantemdir.

Dilimizdə «qılıncın qını», «tısbağanın qını» söz birləşmələri var. Bu birləşmələrdə «qın» qabı, zirehi, üzü bildirir. Üz, zireh həm də örtücü, gizlədici vasitədir. Bu mənada, «qırx qınuq» «qırx qın», «qırx üz», «qırx zireh», bir sözlə, «qırx maska» anlamındadır.

Beləliklə, «Qırqınuq» adı Beyrəyin qurd maskası ilə eyni paradigmaya girən «40 qınlı», «40 maskalı» deməkdir. Qırqınuq 40 qın//maska vasitəsilə öz görkəmini magik şəkildə dəyişir və ikili statusda ola bilər. **Bu dönərgəlikdir.** S.Y.Neklyudov yazır ki, dönərgəlik mifologiyada personajın görkəminin magik dəyişməsidir. Əksər hallarda sonradan ilkin (əsl) görkəmə qayıtmaq şərt ilə müvəqqəti çevrilmədir. Dönərgəlik motivi, görünür, ovçu maskalanmasına, eləcə də insanın canının heyvanda (bitkidə, predmetdə) təsəccüm olunması, aqrar tanrıların, taxıl ruhlarının və məhsuldarlığın insan, yaxud heyvan ipostasları haqqında bir sıra totemist və animist görüşlərə əsaslanır. Dönərgəlikdə mifoloji personajların totem əcdadlar və mədəni qəhrəmanların ikili zoo-antropomorf təbiəti haqqında təsəvvürlər inikas olunmuşdur (332, 234-235).

Əldə olunan qənaətlər:

Birinci, 40 maska qırx heyvan maskası deməkdir. Bu da uyğun olaraq həmin maskaların işarə etdiyi qırx heyvanın 40 canı deməkdir.

İkincisi, «qılıncın qını», «tısbağanın qını» ifadələri fetişist-məcəzi anlamda qılıncın içi canı, birbaşa anlamda, tısbağanın içi canı deməkdir. Dilimizdəki «qınına çəkilmək» ifadəsi «içinə çəkilmək» anlamındadır. Bu mənada, «40 qın(uq)» semantemi birbaşa «40 can» kimi də mənəlanə bilər.

Üçüncüsü, Xaos dünyasına gedən körpüdə «can bazarlaşmasında» 33 can ölənlərin, 40 can ölməyib sağalanların (kosmosa qayıdanların) «Yumuş Oğlanına» (Əzrayıla) və onun sahibinə (Tanrıya Yeraltı dünyanın tanrısına, şərti olaraq Erliyə, başqa sözlə Erliklə eyni paradigmaya girən obraza) ödədikləri vahiddir. Bu halda ehtimal etmək olur ki, eposda adları bir semantik qəlibdə daşlaşmış «**Qaraç kfr v o- Qırqınuq**» (132, 87) qamlama mərasimini birgə icra edirlər. «Bazarlaşmanın» «can ödənişinin» iki üsulu olduğunu yada salsaq, bu iki yol-funksiya ata ilə oğulun arasında bölünür:

Qırqınuq öz ad-funksiyasına uyğun olaraq ölməyib sağalanların (kosmosa qayıdanların) haqqını (40 qurban heyvanın canını) körpüdə «Yumuş Oğlanına» Əzrayıla çatdırır;

Qaraçəkür isə buna uyğun olaraq ölənlərin körpüdən keçid haqqını (33 qurban heyvanın canını) «Yumuş Oğlanına» çatdırır. Onun funksiyası adında birbaşa işarələnmişdir: «Qara» xaos, yeroaltı dünya, «Çəkür» çəkib aparan (ər).

Bu məsələdə, ümumiyyətlə, qaranlıq qalan cəhət qam-şamanların daxil olduğu 4-lük kult sistemidir. 4 dünyanın struktur modelinin üfüqi struktur səviyyəsidir. Bu «4-lük» semanteminin KDQ-nin müqəddiməsində qadınların da «4-lük» sistemi üzrə klassifikasiya olunmasında «təkrarlanması» (K.Levi-Strosun məşhur tezisində olduğu kimi) məhz oğuz mifinin strukturunu ortaya qoyur.

Oğuz mifologiyasında mənali semantemlərdən biri «köynək»dir. Beyrək-Banuçiçək modelində bu semantem aktivdir. Köynək Qanturalı-Selcan modelində olduğu kimi adlama vasitəsidir. Qanturalı Selcanın köynəyindən keçməklə xaosa adlayır. Beyrək və onun 39 yoldaşı da xaosa eyni modeldən keçməklə adlayırlar.

Köynək xaosa adlamanın ritual modeli mexanizmdir. Banuçiçək toyda (ritualda) geymək üçün Beyrəyə qırmızı qaftan köynək yollayır. ***Qırmızı oğuz mifologiyasında ambivalentliyin, ikili semantikanın, keçid durumunun işarəsidir.*** Həmin köynəyin vasitəsilə xaosa 40 can adlayır: köynəyi növbə ilə hər gün biri Beyrək və onun 39 yoldaşı geyinir. Demək, xaosa keçid 40 gün çəkir.

Beyrəyin Yalançı oğlu Yalancığa bağışladığı köynək də eyni funksiyanı keçid mexanizmi rolunu yerinə yetirir. Yalancıq həmin köynəkdən keçməklə Beyrəyi əvəz edir. M.Kazımoğlunun yazdığı kimi, əgər libas başqasını müvəqqəti əvəz etməyin mühüm göstəricisidirsə, belə göstərici Yalançı oğlu Yalancıq və Bamsı Beyrək münasibətində də mühüm bir amil kimi təzahür edir (130, 19).

Eposda qırmızı köynək məhz adlama ölüb-dirilmə yolu ilə keçid vasitəsidir. Banuçiçək Beyrəyə qırmızı köynək göndərdiyi kimi, Yalancıq da Beyrəyin verdiyi köynəyi qırmızı qana bulamaqla onu ölüm semanteminə çevirir.

Burada köynəyin iki olması diqqəti cəlb edir. Biri Banuçiçəyin Beyrəyə bağışladığı qırmızı köynəkdir. Prof. B.Abdulla yazır: «...üçüncü boydan məlum olur ki, subay oğlanlar nişanlanana qədər ağ köynək geyirlər. Nişanlanmış oğlan isə qırmızı rəngli qaftan-köynək geyir. Və bunu onun nişanlısı toxuyub göndərir» (12, 82). R.Məmmədovanın ümumiləşdirdiyi etnoqrafik bilgilərdən bəlli olur ki, toyda gəlinin bəyə köynək göndərməsi Azərbaycan etnokosmik düşüncəsinin sakral mifoloji yaddaşa bağlı mühüm elementidir (159, 22-24).

Digər köynəyi Beyrək Yalancığa bağışlamışdır. O, qırmızı deyil. Eposda onun rəngi barədə nə isə deyilmir. Lakin bizim rekonstruksiyaya görə, o, hökmən ağ olmalıdır. Çünki oğuz mifologiyasında:

ağ kişi başlanğıcını, kosmosu;

qara övladsızlığı, xaosu;

qırmızı ambivalent, ikiişarəli semantem kimi, qadın başlanğıcını, həm kosmosu, həm də xaosu kosmosla xaosun hüdudunu işarələyir.

«Banuçiçək» qırmızı element kimi kosmosla xasoun hüdudunda, keçid məkanında qırmızı çadırda yerləşir. Beyrək onun yolladığı qırmızı köynəklə xaosa adlayır.

«Beyrək» ağ element kimi kosmosda yerləşir. O, xaosa Yalancığa köynək yollayır. Yalancıq köynəyi qırmızı qan rənginə boyamaqla onu Banuçiçəyin köynəyi kimi ölüb-dirilmə vasitəsinə çevirir. O, qırx günlüyə Yalancıq kimi ölür, Beyrəyin yalançı əvəzedicisi (eposda «göy-gü» köy, kürəkən; bax: 132, 63) kimi dirilir.

Beləliklə, Dəli Domrul, Dəli Qarcar və Dəli Ozan Beyrək üzərində aparılmış araşdırmalar xaosun dəli(lik) paradıqması ilə bağlı sonuncu nəticələri çıxarmağa imkan verir:

Dəli Domrul oğuz mifologiyasında bir qam-şaman kimi «Yumuş Oğlanı» ilə «can bazarı» işini görür: o, «sayru düşüb» xəstələnib ölənlərin canının xaosa keçməsi üçün 33 heyvan canı, xəstəlikdən sağalıb körpüdən kosmosa Oğuz qayıdanların canı üçün 40 heyvan canı ödəyir. ***Bu halda Dəli Domrulun «dəliliyi» ikili semantikaya malik qam-şaman statusunu bildirir.***

Dəli Qarcar yeraltı dünyanın sahibi Erlıklə eyni paradıqmada qovuşur. Lakin onun həm də oğuz igidlərinin sırasında olması Qarcarı birmənalı olaraq yeraltı dünyanın sahibi funksiyasında bərpa etməyə imkan vermir. Bu funksiya çox dərin-dədir. Qanturalı öz sevgilisinin ardınca xaosa gedir. Onunla eyni sırada duran Beyrəyin segilisi də xaosda (xaoslu) olmalıdır. Bu halda xaosun sahibi Baybicanıdır. Demək, ən dərin qatda Baybican yeraltı dünyanın hakimi kimi, Erlıklə həmparadıqma, Dəli Qarcar isə onun kosmosa keçid edə bilən oğludur. Onun adının xaosla bağlı olması [qara(ca) ər], Dədə Qorqudun onunla «can bazarlaşması» (elçilikdə tələb olunan heyvanlar) bunu deməyə əsas verir. İkili status bütün hallarda mediasiya demək olub, qam-şaman statusunu ortaya qoyur. Eləcə də Dəli Qarcarın bu rolu toy kompleksinə daxil olan elçilik mərasimində oynaması onun xaosun hakimi funksiyasının şərti ritual rolu olduğunu üzə çıxarır. ***Bu halda Dəli Qarcarın «dəliliyi» ikili semantikaya malik qam-şaman statusu kimi də, xaosun hakiminin oğlu kimi də bərpa olunur.***

Beyrəyin dəliliyi də bütün hallarda ikili statusla bağlı olub özündə iki funksiyayı qovuşdurur:

1. ***Qam-şaman funksiyası.*** O, eposun sonuncu boyunda İç Oğuzla Daş Oğuzun konfliktində məhz bu rolu yerinə yetirib, qam-şaman kimi ölüb-dirilir. Sakral qurban rolunu yerinə yetirərək ölür, onun oğuz kosmoloji kontinuumunun modeli olan sakral bədən strukturu əsasında Oğuz kosmosunun birliyi bərpa olunur. Parçalanmış (ölmüş) Oğuzun birləşməsi (dirilməsi) ilə o da (dirilir).

2. *Alp-igid funksiyası*. Beyrək evlənmə ritualından keçməklə öz əvvəlki statusunda ölür, alp-igid statusunda dirilir

Bu iki halda *Beyrəyin dəlilik statusu ikili semantikaya malik qam-şaman və statusartırma səciyyəli keçid (alp-igid olma) ritualının subyektivi kimi bərpa oluna bilər*.

Beləliklə, dəli(lik) xaosun paradigması olub, bütün hallarda ikili semantikaya malik (diri və ölü, kosmos və xaos) obrazların keçid statusunu bildirir.

(«Dəli» semantemi nəşrə hazırlanan «Türk mifologiyasında xaos» adlı əsərimizdə daha geniş kontekstlərdə analitik-psixoloji (arxetipik), struktur-semiotik, o cümlədən sinergetik xaos paradigmalarında araşdırıldığı üçün burada üzərində geniş dayanmırıq).

XAOSUN PAREMİOLOJİ PARADİQMALARI

«Dəliliyin» mifoloji xaos mənşəli «yalan(çılıq)»la bağlı olması epik yaddaşda «**Dəliden doğru xəbər!**» paremioloji vahidində (türkcə variantı: «**Al deliden uslu haberi**», bax: 254, 282) günümüzədək qorunub qalmışdır. Pareminin təhlilindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

1. «Dəliden doğru xəbər!» pəremisi təəccüb, heyrət durrumunu ifadə edən standart qəlibdir. Başqa sözlə, dəlinin doğru xəbər verməsi təəccüblü hadisədir. Bu halda dəlinin davranışını modelləşdirdikdə onun:

doğru xəbər verməsi **anorma** (təəccüblü, qeyri-adi);

yalan (doğrunun əksi) xəbər verməsi **normadır** (səciyyəvidir).

2. Nəticədə, dəli üçün xarakterik, normativ, səciyyəvi davranış yalan-yalançılıqdır.

3. Dəlinin doğru, yaxud yalan «**xəbər verməsi**» onun funksiyasını (funksional strukturunu) informasiya daşıyıcılığına müncər edir. Bu halda dəli informasiya daşıyıcısı mediatorudur.

4. Dəlinin daşdığı «xarakterik» informasiya «yalan»dır. Yalanın iki səviyyəsi var:

Birincisi: xaosun semantik struktur göstəricisi **yalan (kosmosun tərsəsi);**

İkincisi: xaosda hərəkətin funksional prinsipi **yalançılıq (kosmosdakı hərəkətlərin tərsinə olan hərəkətlər).**

5. Beləliklə, pəremidəki bütün semantemlər ritual-mifoloji struktur vahidləridir:

a) **Dəli** xaosla bağlı yalan informasiyasının daşıyıcısıdır (kosmosla xaos arasında hərəkət edən mediatorudur);

b) **Xəbər** xaosla bağlı struktur informasiyası.

«Dəliliyin» mifoloji xaosla, o cümlədən ikili statusla bağlılığı «**Dəli qırmızını sevər**» paremioloji vahidində də özünü qorumuşdur. Pareminin təhlilindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

a) «Dəlinin qırmızını sevməsi» qırmızı rəngin oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin rəng klassifikasiyasında dəliliyin rəmzi (simvolu) olduğunu göstərir.

b) Qırmızı rəng mifoloji dünya universumunda ikili semantikaya malikdir: həm kosmosla, həm də xaosla eyni zamanda bağlıdır. İngilis ritualşünası V.Terner

yazır: «Qırmızı şeylər iki kateqoriyaya aiddir: onlar eyni zamanda həm şər, həm də xeyir gətirə bilir» (358, 82-83). Beləliklə, qırmızı rəng eyni zamanda həm kosmos (həyat), həm də xaos (ölüm) dünyasının rəngidir.

c) Oğuz düşüncəsinin klassifikator rəng modelində kosmosla bağlı elementlər ağ rənglə, xaosla bağlı elementlər qara rənglə, hər iki dünya ilə bağlı elementlər qırmızı rənglə işarə olunur.

ç) Ritual-mifoloji simvolika baxımından qırmızı şeylər qırmızının semantik sırasına aid olan vahidlərdir. Dəlilər də qırmızının semantik sırasına aiddir: başqa sözlə, onlar ritual-mifoloji dünya modelində həm kosmos, həm də xaos dünyası ilə bağlı olub, ikili status daşıyırlar. Bu baxımdan, *«dəli ona görə qırmızını sevir»* ki, ikili semantika daşıyan qırmızı oğuz dünyasının klassifikator rəng modelində ikili semantikaya malik dəliliyin simvoludur.

«Yalan» semanteminin mifoloji xaosla bağlılığı *«Səni görün yalan olasan!»* qarğışında da özünü qorumuşdur. Bu, indi qocaların dilində qorunub qalmış ağır bəd dualardan biridir. Semantikasını birbaşa ölümlə bağlıdır. Bir insanın «yalan olmasını» istəmək onun ölməsini istəməkdir. Ölüm dünyası isə xaosda yerləşir. Beləliklə, «yalan», «ölüm» və «xaos» semantemlərinin yaratdığı semiotik cərgə «yalanı» bir daha oğuz mifoloji xaosunun semiotik işarələrindən biri kimi bərpa (yaxud: təsdiq) etməyə imkan verir.

Xaosun struktur semantikasını öyrənmək baxımından aşağıdakı paremioloji vahidlər çox qiymətli bilgiler təqdim edir:

Yalanın ömrü az olar.

Oğurluqla fahişəliyin arası qırx gün çəkər.

Bu iki atalar sözü eyni ritual-mifoloji yuvaya girir. Sərt əxlaqi məzmun daşıyan, etnosun həyat təcrübəsi ilə öz təsdiqini tapan bu deyimlər milli davranış qəlibləri, etnik özünüifadənin stereotipləridir. Ancaq diqqət çəkən əsas məsələ bunlarda oğuz dünya modelinin ritual-mifoloji strukturunun birbaşa kodla ifadələnməsidir. Struktur təhlil invariantın ifadə olunduğu əsas element və səviyyələri asanlıqla görməyə imkan verir:

1. Yalan, oğurluq və əxlaqsızlıq eyni səviyyəli elementlər olub, oğuz dünya modelində norma-anorma səviyyəsinin (yarus-blokunun) anorma qütbünün paradigmalarıdır.

2. Yalanın ömrü «az» olaraq müəyyənləşdirilir, oğurluq və əxlaqsızlığın müddəti isə 40 gün. Yalanın oğurluq və əxlaqsızlıqla eyni invarianta girdiyini, bir paradigma sırasında dayandığını nəzərə alsaq, ***yalanın «az» olaraq müəyyənləşdirilmiş ömrünün 40 gün olması qənaətinə gəlmək olar.***

Oğurluq, əxlaqsızlıq və yalanın 40 günlük ömrü müddətin şərtliyindən, müəyyənləşdirilmiş norma olduğundan soraq verir. Bu da öz növbəsində həmin paradigmaları oğuz ritual-mifoloji dəyərlər sistemi ilə bağlayır. 40 gün oğuz-türk mədəniyyəti üçün səciyyəvi məkan-zaman vahidi olub, birbaşa mərasim hadisəsini ortaya qoyur. Bu baxımdan, oğurluq, əxlaqsızlıq və yalanın 40 günlük müddəti onların mərasimi ömrü olmaqla bütöv məkan-zamana münasibətdə 40 günün yol verilmiş, normalaşdırılmış antistrukturun ömrü olduğunu göstərir. 40 semanteminin xaosun dəli paradigmaları ilə bağlı üzvi struktur elementi olduğunu, o cümlədən Yalançı oğlu Yalancığın ritual ömrünün 40 gün olmasını nəzərə alsaq, bu halda nəzərdən keçirdiyimiz atalar sözləri birbaşa oğuz mifoloji xaos modelinin paremioloji paradigmalarıdır.

IV FƏSİL

OĞUZ MİFOLOGİYASININ PARADİQMATİK STRUKTUR MODELƏRİ

Oğuz mifi KDQ və «Koroğlu» eposlarında geniş paradiqmatik sıra və cərgələr yaratmışdır. KDQ-nin məzmun səviyyəsi oğuz mifinin bərpası üçün birbaşa Oğuz kağanla bağlı mətnlərə (oğuznamələrə) nisbətən son dərəcə geniş imkanlar təqdim edir. Əlbəttə, oğuznamələr oğuz kosmoqonik mifinin bərpası üçün zəruri informasiya verir. Ancaq KDQ belə bir kosmoqonik mifi də öz içinə almaqla məzmun baxımından çox iri, rəngarəng, başlıcası, bütöv ola biləcək informasiya sisteminə malikdir.

KDQ-nin süjetləri onların tematik və funksional tipləri baxımından öyrənilməyib. Baxmayaraq ki, KDQ ilə bağlı Azərbaycan alimləri, sözün gerçək anlamında, çoxsaylı tədqiqatlar aparmış və sayı bilinməyəcək dərəcədə bu süjetlərə müraciət etmişlər, ancaq həmin süjetlərin sxematik strukturunun müəyyənləşdirilməsi, onların tematik tiplərinin təyin edilməsi, süjet tipləri olaraq hansı universal motivləri özündə təcəssüm etdirməsi kimi məsələlər özünün ağıllı-başlı həllini tapmayıb.

KDQ-də birbaşa mifdən gələn süjet sxemləri var. *Hər bir sxem hərəkətin müəyyən struktur bütövünü nəzərdə tutur.* İndiki müşahidələr səviyyəsində həmin hərəkət sxemlərinin ikisindən (ümumiyyətlə isə üçündən) qəti şəkildə danışmaq mümkündür:

Birincisi, Oğuz kağanla bağlı süjetin paradiqmaları. Eposun süjet strukturunun iri-iri layları, lay vahidləri və s. Oğuz kağan süjetinin paradiqmalarıdır. Məsələn, Dirsə xan-Buğac süjeti kosmik strukturu baxımından Mete-Oğuz kağan mifinin epik paradiqmasıdır. Eposda Oğuz kağan obrazının paradiqmaları olan obrazlarla bağlı süjetlər, süjet vahidləri hər hansı şəkildə Oğuz kağan mifinə bağlanır.

İkincisi, qam-şaman süjetinin paradiqmaları. Eposda, xüsusilə Beyrəklə bağlı süjetin müxtəlif boylarda təzahür edən sistemi oğuz qam-şaman mifindən gəlir. Zoonvariantında qurd durur. Vahid obrazın binar strukturu kontekstində vahid süjet Beyrək və Basat arasında bölünür. Bu baxımdan, Beyrəyin «görünən» qam süjeti ilə Basatın «görünməyən», ancaq semiotik bərpa ilə üzə çıxıb bilən qam süjeti bir-biri ilə həm diaxron paradiqma, həm də sinxron (binar) paralellik təşkil edir. Semiotik bərpa Aruzun qam-şaman statusunu, o cümlədən onu təqdim edən süjeti də ortaya qoya bilir.

Üçüncüsü, ritual-mifoloji sxemlərin süjet paradigmaları. KDQ-nin süjetlərinin əksəriyyəti ritual-mifoloji mənşəlidir. Süjetlərdən bəziləri bütövlükdə ritualı inikas edir. Oğuz mif və ritualının eyni bir düşüncə sistemini təşkil etdiyini nəzərə alsaq, mif-ritual invariantının KDQ süjetlərində paradigmalaşması arxetip-tip münasibətlərinin məntiqi daxilindədir.

Ümumiyyətlə, mifoloji süjet mifologemlərdən təşkil olunur. Mifologem mif süjetinin motivi anlamındadır. KDQ-də belə mifologemlər çoxdur. Onların sayı qorunma şəraitindən asılı olmayaraq, oğuz mifinin situativ vahidlər sistemini əks etdirməlidir. KDQ-də buna misal olaraq gözdən doğulma, ölüb-dirilmə və s. kimi mifologemləri göstərmək olar.

KDQ obrazları, sadəcə, epik obrazlar olmayıb, oğuz mifinin funksional panteonu ilə sıx bağlıdır. Bu baxımdan, həmin obrazların strukturunda mifoloji arxetiplər yaşayır. Məsələn:

Qazan xan Oğuz kağanın paradigması

Qazan xan qam-şaman invariantının paradigması

Aruz Oğuz kağanın paradigması

Aruz qam-şaman invariantının paradigması

Qorqud qam-şaman invariantının (Bozqurd) paradigması

Beyrək qam-şaman invariantının (Bozqurd) paradigması

Basat Oğuz kağanın paradigması

Basat qam-şaman invariantının paradigması

Dirsə xan Oğuz kağanın paradigması

Buğac Oğuz kağanın paradigması

Dəli Domrul qam-şaman invariantının paradigması və s.

Bu qayda ilə obrazların əksəriyyəti mifin invariant vahidlərinə bağlanır. Onların paralelizmi və sinkretizmi epik düşüncə qanunauyğunluqları daxilindədir. Bu baxımdan, adlarını çəkmədiyimiz digər obrazlar da oğuz mifinin obrazlar sisteminin bərpası üçün material verir. Tədqiqatın əvvəlki fəsilərində bu obrazlardan öz yerində bəhs olunduğu üçün burada zəruri obraz və süjetləri aktualaşdıracağıq.

FRATRIAL ƏCDAD MODELİ

Oğuz mifinin paradigmalarının öyrənilməsi zamanı üç cəhət (prinsip) nəzərə alınmalıdır:

1. «Oğuz (kağan)» modelinin kosmik böyüməsi «ölüb-dirilmə» mexanizmi ilə baş verir;

2. «Ölüb-dirilmə» ritual mexanizmidir: mifoloji böyümənin öyrənilməsi bütün hallarda ritual modelinin aşkarlanması (bərpası) üzərində qurulmalıdır;

3. Vahid «Oğuz» model-semantemi sonrakı pillələrdə dual-binar modelləşmə prinsipi ilə böyüyür.

Kosmik böyümənin (funksional hərəkətin) tarixi strukturu aşağıdakı sxemi nəzərdə tutur:

Oğuzlar

Yay oğullar ----- Ox oğullar

Yuxarı oğullar ----- Aşağı oğullar

Sağ oğullar ----- Sol oğullar

Boz Oq ----- Ucoq

Daş Oğuz ----- İç Oğuz

Aruz ----- Bayındır xan

Aruz ----- Qazan xan

Bu paradigmanı Ağqoyunlular-Qaraqoyunlular və s. oğuz etnokosmik hərəkət səviyyələri üzrə davam etdirmək olar. Belə ki, prof. M.Seyidov Ağqoyunlu və Qaraqoyunlu etnonimləri ilə bağlı ardıcıl şəkildə apardığı araşdırmalarda çoxsaylı faktların, o cümlədən bozoqların altun toyuq, ağ qoyunla, ucoqların isə gümüş toyuq, qara qoyunla bağlı olması ritual faktlarının təhlili nəticəsində qoyunun hər iki tayfanın totemi olduğunu üzə çıxarmışdır (348, 14-23; 349, 17-21; 202, 59-66). «Oğuz kağan» ritual-mifoloji dünya modelinin zoosəviyyələrindən birinin qoyun

olduğunu yada salsaq, Ağqoyunlu-Qaraqoyunlu səviyyəsi «Oğuz» etnokosmosunun qoyun zoomodeli əsasında funksional paradiqmasıdır.

İndiki halda bizim üçün aktual olan Vahid Oğuzun Aruz-Qazan dual səviyyəsidir. Oğuz mifinin fraternal əcdad paradiqması bu səviyyədə daha aydın bərpə olunur.

Yuxarıdakı paradiqmatik sxemdə birinci pillədəki vahidin («1») növbəti pillədə ikiləşməsi («2») rəşional məntiqlə anormal bərabərlik yaradır: $1 = 2$. Ancaq mifoloji düşüncənin qeyri-xətti, qeyri-səlis, sinergetik məntiqlə işlədiyini nəzərə alsaq, bu qeyri-səlis bərabərlikdir. Burada «1» növbəti pillələrdə üfüqi şəkildə hansı keymiyyət ölçüsü ilə böyüməsindən asılı olmayaraq, bütün hallarda vahidliyini («1») qoruyur. Dual pillələrin hamısında sağ-sol qütblərdən yalnız biri mərkəz funksiyasını yerinə yetirir. Məsələn, KDQ-dəki Bayındır xan və Qazan xan etnokosmik bölgüyə (törəyə) görə «ucoqlar», başqa sözlə, sol oğullarıdır. KDQ mətninin özündə «Oğuz» semanteminin vahidliyi məhz Oğuz xan-Bayındır xan-Qazan xan etnosiyasi zəncirində, başqa sözlə, sol oğullar üzrə böyümə paradiqmasında təqdim olunur. A.İslamzadə «Oğuz xan» paradiqmasını daha çox elementlər çərçivəsində aşkarlayaraq yazır ki, «oğuznamələrin KDQ-də izlənməsi baxımından Oğuz xanın tarixi statusu və epik düşüncədə oturuşmuş sistem olmasının səbəbləri ortaya çıxır. Daha sonrakı mərhələni və yaxud dərəcəni Qazan xan tutmuş olacaq. Oğuz xandan Qazan xana qədər gələn inanclar sistemi, mif, epik təzahürlər və tarixi gerçəklik vahid bir invariant düzümünü təşkil edir» (117, 104). Tədqiqatçı son araşdırmalarında «Oğuz xan Ata Qorqud Qazan xan» silsiləsini transformasiya yox, transmissiya hesab etmişdir (118, 51).

Ümumiyyətlə, Oğuz kağan obrazının dual paradiqmaları olan Salur Qazan və Alp Aruz obrazlarının mifoloji mənşəyi haqqında bir çox tədqiqatçılar dəyərli fikirlər söyləmişlər. Məs., prof. B.Abdulla Salur Qazan obrazını tarix və mif paradiqmalarında öyrənən tədqiqatında bu obrazın mifoloji görüşlərlə bağlı olduğunu birmənalı şəkildə təsdiq etmişdir (13, 23, 63 və s.). M.Kazımoğlu Qazan xanın mifoloji dünya modeli ilə bağlılığını orijinal kontekstdə «mif norması ilə davranan obrazın bəzən mif normasına qarşı çıxması» müstəvisində aşkarlamışdır (129, 8-9). KDQ-nin on birinci boyunda Salur Qazanın kafirlərin öz ölümlərini dəfn etdiyi quyuda olması motivini şərh edən alim göstərir ki, «quyunun yeraltı dünya sayılması ilə bağlı mifoloji inam... ironik yöndə təqdim olunur. İroniya ümumən o dünya inamına qarşı yox, konkret olaraq kafirin o dünya təsəvvürünə qarşı yönəlir» (129, 9).

Qazan mürəkkəb semiotik struktura malik obrazdır. Onun KDQ-nin epik dünya modelinin bütün struktur qatları ilə bağlı olması Qazanı Oğuz xanın paradiqması kimi təsdiqləyir. Prof. B.Abdulla obrazı qohumluq əlaqələri müstəvisində belə modelləşdirmişdir:

Salur Qazan oğuldur ata-anası var;

Bacıoğludur dayısı Aruzdur;

Qardaşdır Qaragünə onun qardaşıdır;

Kürəkəndir Bayındır xan onun qayınatasıdır;

Ərdir Bayındırın qızı Boyu Uzun Burla xatun onun xanımıdır;

Atadır Uruz adlı oğlu və bir qızı var;

Əmidir Qara Budaq qardaşı oğludur;

Qayınatadır qardaşı oğlu Qara Budaq həm də kürəkənidir (13, 75-76).

KDQ-nin ikinci boyunda Salur Qazanın yurd, su, qurd və köpəklə xəbərləşməsi onun qam (şaman) mediator funksiyasını ortaya qoyur. Bu elementlər uyğun olaraq oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin müxtəlif qatlarını bildirir:

Yurd *toposfera*

Su *hidrosfera*

Qurd *zoosferası*

Köpək *zoosfera*

Bunlara canlı varlıqlar kimi müraciət olunması həmin elementlərin mifoloji obrazlar olduğunu ortaya qoyduğu kimi, Qazanın da öz mənsub olduğu antroposferadan fərqli sferalara mediasiya etmək (adlamaq) qabiliyyətini göstərir. Fərqli sferalara mediasiya etmək üçün o, bir qam-şaman kimi həmin sferaların təsvir kodlarını dillərini bilməlidir. Qazanın qurd-la xəbərləşməsi qurdun dilini bilməsi deməkdir. Düzdür, Salur Qazanın müraciət etdikləri onunla «danışmır». Lakin Qazanın həmin elementlərlə «danışdığını» prof. Ə.B.Ərcilasun bərpa etmişdir: «Ca-meət-təvarix»ə görə, Tuman (Duman S.R.) xan heyvanların dilini bilir və qurdlar tərəfindən qaçırılan qo-yunları köpəyi Qara Barağın yardımı ilə qurtarır. Salur Qazan da yurd ilə, su ilə, qurd ilə və Qaraca Çobanın köpəyi ilə xə-bərleşir; yəni onlarla danışır və qara köpəyin yardımı ilə Qara-ca Çobanın yanına gedir. Üstəlik Qara Barağ qara köpək de-məkdir» (86, 7).

Prof. M.Cəfərli Qazanın mediator-şaman funksiyasını xə-bərleşmənin ritual konteksti ilə təsdiqləyərək yazır ki, KDQ-nin ikinçi boyunda Qazanın suja, yurda, köpəyə, hətta qurda mifoloji bəzi dini, mədəni, poetik transformasiyaları ilə birlikdə milli kult-ritual modelində qıvrıq çıxır. Mifoloji bəzi rəqəmsal semio...enetik strukturunda davranış formu-lu olaraq bu modeli verir (58, 107). «Maraqlıdır ki, dastançılıq ənənəsində belə «xəbərleşmələr» sistem halını daşıyır və

sis-temlilik məhz strukturdan xəbər verir. Demək, heç bir təsadüf yoxdur. İnsanla personifikasiya olunmuş təbiət arasındakı hər hansı münasibətin əski ritual-mifoloji kontekstdə öz modeli var» (58, 122).

Salur Qazanın totem əcdadla bağlılığı KDQ-də açıq şəkil-dədir:

«Qazan bəg burada bir dəxi soylamış, aydır:

Ağ qayanın qaplanının erkəgində bir köküm var...

Aq sazın aslanında bir köküm var...

Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var...

Ağ sunqur quşu erkəgində bir köküm var... (132, 118-119)

KDQ-də digər məqamlarda Ağ sunqur quşu Tulu quşu ilə paralelləşir. Bu, totem münasibətlər modelidir. Burada Qazan dünya modelinin üç səviyyəsinə bağlıdır. Onun həmin səviyyələrlə totem «valideyn-övlad» münasibətləri «kök (əcdad) yavru (övlad)» modelində gerçəkləşir:

1. Bel atası Ulaş (Ulaş oğlu Salur Qazan) *antropoloji sfera.*

2. Heyvan əcdadı Qaplan//Aslan//Qurd *zoosfera.*

3. Quş əcdadı Tulu quşu//Ağ sunqur *astral-zoosfera.*

Yaxud yenə də KDQ-də Basatın üç səviyyədə valideyni var:

1. Bel atası Alp Aruz *antroposfera.*

2. Qağan Aslan *zoosfera.*

3. Qaba Ağac *bitki (təbiət) sferası.*

Yeri gəlmişkən, prof. M.Seyidov Tulu quşunu ulu dağa inancın zoomorfik ifadəsi kimi səciyyələndirmişdir (209, 111). Prof. B.Abdulla Tulu quşunu mifoloji quş kimi dəyərləndirib, Simurqla müqayisə etmişdir (10, 61). Prof. İ.Vəliyev Simurqu mifoloji quş hesab edib, onu konkret olaraq hər hansı gerçək quşla əlaqələndirməyin mümkün olmadığını söyləməklə ya-naşı, həmin quşun oxşar mifoloji səciyyəsinə görə Humayla eyniləşməsinə diqqət çəkmişdir (227, 43). A.Hacıyev «Tulu quşu» semantemi ilə bağlı, demək olar ki, bütün izahları nəzərdən keçirərək, onu birbaşa Qazan xanın tayfasının onqonu hesab etmişdir (92, 68). Prof. P.Xəlilov Tulu quşunu, o cüm-lədən aslan və qaplanı Qazanın ulu

babalardan qalma nəsil kökü kimi yox, «totem-kökü üzərində boy atmış sələf mənə-sında» izah etmişdir (107, 137).

KDQ-nin ikinci boyu Qazanı belə təqdim edir: *Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrusu, bizə miskin ümidi, Amit soyunun aslanı, Qaraçuğun qaplanı, qonur atın iyəsi, xan Uruzun atası, Bayındır xanın köyüsü, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış yigit arxası Salur Qazan.*

Bu adda Qazanın oğuz kosmoloji dünya modelində tut-duğu fərdi-bioloji, siyasi, sosial, psixoloji, etnik, inzibati, hərbi, demografik, sakral-mifoloji və s. səviyyələr işarələr modeli-nə çevrilmişdir. Həmin adı təhlil etməklə oğuzların dünya modelinin hansı səviyyələri əhatə etdiyini aşkarlamaq mümkün-dür. Dünya modelinin adda işarələnmiş səviyyələrinə diqqət edək:

1. *Ulaş oğlu* antropoloji-bioloji mənsubiyyət səviyyəsi.

2. *Tulu quşun yavrusu* zooastral totem mənsubiyyəti səviyyəsi.

3. *Bizə miskin ümidi* etnopsixoloji mənsubiyyət səviyyəsi.

4. *Amit soyunun aslanı* zooklan mənsubiyyəti səviyyəsi; «aslan» burada metafora kimi çıxış etsə də, mifoloji çağda Amit klanını və onun üzvlərini birləşdirən zooişarə, totem klassifikatordur.

5. *Qaraçuğun qaplanı* Qazanın zoototem mənsubiyyəti (mənşəyi) ilə bağlı səviyyə; «qaplan» metaforasının arxetipində Qaraçuq çölü ilə bağlı qaplan obrazı (totemi) durur.

6. *Qonur atın iyəsi* indiki halında metafora olub, hərbi mənsubiyyət səviyyəsini işarə edir; bu ad arxetipi baxımından «iyə» inanclarını əks etdirməklə, Qazan obrazının mifoloji mənşəyi baxımından heyvan iyəsi ipostasını da aşkarlamağa imkan verir.

7. *Xan Uruzun atası* sosial və ailə münasibətlərini əks etdirən mənsubiyyət səviyyəsi.

8. *Bayındır xanın kürəkəni* sosial və siyasi münasibətləri ifadə edən mənsubiyyət səviyyəsi.

9. *Qalın Oğuzun dövləti* siyasi, hərbi, inzibati, sosial hakimiyyət (idarəçilik) mənsubiyyəti səviyyəsi.

10. *Qalmış yigit arxası* hərbi mənsubiyyət səviyyəsi [bəzi-ləri bu ifadəni yanlış olaraq yuxarıdakı ifadə ilə bir sintaktik tərkib («*Qalın Oğuzun dövləti qalmış yigit arxası*») hesab edirlər. Lakin KDQ mətni bunu təsdiq etmir. Bax: 132, 63].

11. Salur (Qazan) oğuzdaxili tayfa mənsubiyyəti səviyyəsi.

12. Qazan inisiyasiya ritualı baxımından mənsubiyyət səviyyəsi.

O, beləliklə, «Qazan» adını oğuzun ritual dünya modelindən keçmədən, başqa sözlə, ritual modelinin konkret yarı-sunda yer tutmadan, oğuz kosmoetnik modelində öz yerini ad səviyyəsində təsdiq etmədən ala bilməzdi. «Qazan» vahidinin mənsub olduğu bütün səviyyələr onun adında işarələnmişdir. Oğuz kosmosunun Qazanın əlaqələndiyi (aid, mənsub olduğu) elə bir səviyyəsi qalmır ki, onun adında semiotik baxımdan əks olunmasın (söz-işarəyə çevrilməsin). Bu, «Qazan» adını Oğuz «ad-modeli» kimi oğuz dünya modelinin nominativ modeli saymağa və öz növbəsində Qazanı Oğuzun paradigması kimi bir daha təsdiq etməyə imkan verir.

Salur Qazan və Alp Aruz obrazlarının fraternal mifoloji əcdad paradigmaları KDQ-nin sonuncu boyunda daha aydın bərpə olunur. Sonuncu boyun mövzusunun kosmosdaxili konflikt və onun həlli təşkil edir. KDQ-də mövcud ikili idarəçilik sisteminə diqqətli cəlb edən A.İslamzadə bu idarəçilik sisteminin törəmə ilə ziddiyyət təşkil etməsini göstərmişdir (115, 23). Tədqiqatçıya görə, eposda siyasi idarəçilik uğrunda mübarizə struktur-semantik situasiyanın təzahürü olaraq üzə çıxır (114, 26).

Qazan və Aruzun fraternal-totem əcdad paradigmaları da «struktur-semantik situasiyanın təzahürü olaraq» totem kultu kontekstində aşkarlanı bilər. Bunu KDQ sənətinin kosmoloji strukturuna tədqiqatçılar tərəfindən az diqqət verilmiş oğuz kosmonimləri də aydınlaşdırmağa etdirir. Belə ki, oğuz idarəçiliyinin adlarında onların kosmoloji mahiyyəti ifadə olunur (adın kosmoqonik kontekstində semio...enezin işarəsi olması). Diqqətli olmaq.

Sonunçu boyun döndürücü struktur obrazından (Qazan, Aruz, Qorqud, Bejrək) ikisi Qorqud və Bejrək birbaşa qurd kultu ilə bağlıdır. Qalan iki obraza diqqətli olmaq. Maraqlıdır ki, bu qurdların da totem semio...enezini onların adlarında daşınır (işarələnir).

Qazan eposda: «Azvay qurd niji erk ...ində bir kəfən var», deyir. Bu, Qazanın heyvan əcdad baxımından qurdla bəllənmişini ...stədir. Başqa sözlə, Qazan zoosənətinin hətə qurddur. Qazanın eposda qurdla xərbləşməsi xüsusi ritual modeli çərçivəsindədir və bu da Qazanın zoosənətini təsdiq edir.

Belə bir zoosənət Aruz fərfən atdır. Onu eposda «at ağızlı» epiteti mifoloji təsdiq edir. «At ağızlı» at sifətli deməkdir. Bu isə Aruzun at totemi ilə bağlı iki sənətin ortaja qoymuş olur:

1. Bejrək qurd kosmo...enetikası onun epik obrazında niqab elementi ilə əlaqəli (sifətli taxılan qurd niqab-mas-kasında) işarələnmiş kimi,

Aruzun da «at aızlı» epiteti onun m hz sif ti il baıdır. Ejni elementin t krarlanması ...%öz qa-baındadır və bu, K.Levi-Strosun m şur tezisind oldu ki-mi, xfsusi funksija daşımaqla mifin strukturunu aşkara çı-xarır. Oğuzdakı dörd niqab-maskalı igiddən biri olan Qırqı-nuqun 40 qın-maskasını da yada salsaq, dem k, zoelementin sakral kontekstd oızların sif ti s vijj sind t krarlanması mifin struktur hadis sidir. Mifin ritual konteksti Aruzun «at aızlı» (at sif tli) epitetind at totem maskasını və bu maska-nın gerçəkləşdiyi qam-şaman funksiyasını aşkarlamağa imkan verir.

2. Totem kosmo...enetikadır, struktur t%or m si, z nıiri jaradır. M s.: Qam B%or oılu Bejr k (Qam Qurd oılu Qurd). Burada qurd struktur elementi h m atanın (Qam B%or), h m d oıulun (Bejr k) adlarında kosmo...enetik t%or m verir. Aruz da ejni tipli kosmo...enetik z nıirin h lq sidir. Onun oı-lu Basat da «at uran», «at basuban qan sfmfr r». M.Sejidov bu adı «Basat» «ata qalib ... l n, atı jen n» kimi izah etmişdir (204, 87). Etimolo...ijanın n d r ı d doıru olmasın-dan asılı olmajaraq, «at» kosmo...enetik elementi Aruzun ad-epitetind , Basatın is h m adında, h m d epik funk-sionallıında t krarlanan struktur elementi, kosmo...enetik t%-r m nin korreljativ sası kimi çıxış edir. At bu halda ...enetik paradıqmanın invariantında dajanmaqla totemdir. Aruz buna uyğun bir qam-şaman kimi at kultu sisteminin daşıyıcısıdır.

Konfliktin t r fl rini t şkil ed n elementl ri oız dfnja dfz nin uıun dfzdfkd totem tapınış sisteminin m ntiqi m nz r si alınmış olur:

Uı Oq ----- Boz Oq

İç Oıuz ----- Daş Oıuz

QURD Qazan ----- AT Aruz

QURD Bejr k ----- AT Aruz

Dem k, Qazan və Bejr k sijasi-sosial qarşıdurmanın ejni qftbfnd dururlar. Onları t kı uıoqlardan olma jox, h m d ejni bir kult sisteminin (qurd toteminin) nfmaj nd l ri ol-ma da birl şdirir. Onlar qurd totemini t msil etm kl at tote-minin daşıjııısına (Aruza) qarşı dururlar. Bu halda konfliktin totem konteksti aşkarlanmış olur. Konfliktin sakral s vij-j sind Qurd-At binar oppozisijası durur. Oppozisiya qurd və at kultlarının daşıyıcısı olan qam-şamanlar arasında müna-sibətdə gerçəkləşir. Bu Qazan və Aruzu qam-şaman funksi-yasında aşkarlamağa, daha doğrusu, hər ikisinin «Qam-Xan» statusunu bərpa etməyə imkan verir.

Rekonstruksiyanın nəticələrinə görə, ufoqların siyasi haki-mijj ti bozoqların sakral (mistik) hakimijj ti ilə tarazlaşdırılır. Siyasi hakimijj ti ufoqların, dini-mistik hakimijj ti (kult sisteminin idarəsi) bozoqların lində olur. Bu, ... r...in t d-qiqat t l b ed n v qism n d ehtimal olunan plandır, anıq h qiq t d n uzaq dejil. Jada salaq ki, hakimijj ti t msil ed n Uđ Oq Qazan, sakral sferanı t msil ed n D d Qorqud v Uđ Oq Bejr k hamısı ejni bir sakral kulta (qurd totemin) aiddir. Bu halda bozoqların indiki durumunda başçıları Aruz s vijj sind aid olduqları at totemi (kultu) tabe v zijj t d dir. Bu, sakral kult konfliktini ortaja qojur. Aruzun sfjetfstfnd m hz Bejr j j%on l n t ðavfzf bu halda daha bir aspektd n m ntiq ... lir. Bejr k oski n n d siyasi hakimijj tl mistik hakimijj t sinkretikdir: Qam-Ğan institutu. Bajındır xan h m Qalın OQam+Xan = Qam-Ğan) onun Bajındırla ejni m f qajis sasında («qamğan» korrelyasiya lam ti) qarşılaşma qoşası t şkil etdiji ajdın olur. Onu da qejd ed k ki, «*Qam-Ğan*» semantemi «*Çar-Jreç*» semanteminin ofrk ekvivalenti olmaqla bu titul sahiblərinin h m d sakral hakimijj t daşığılıları ("svjaşennij çar") oldu \langle unu ...%ost rir. Dejl n l ri bir m f st vij ... tirs k, konfliktin strukturunun bel bir model-m n z r si alınmış olaıqdır:

QAZAN ----- ARUZ

Qurd Qazan ----- At Aruz

Qam-şaman Qazan ----- Qam-şaman Aruz

BAJINDIR ----- ARUZ

Xan Bajındır ----- Xan Aruz

Qam \langle an o \langle lu Bajındır ----- Qam \langle an Aruz

BEJR K ----- ARUZ

Qurd Bejr k ----- At Aruz

Qam-şaman Bejr k ----- Qam-şaman Aruz

Qazanın qam-şaman statusu Aruza nisbətən çətin bərpa olunur. Lakin o, fraternal əcdad paradigmasında qam statusu ilə bağlı olmalıdır. Çünki Qazan oğuz-türk mifoloji yaddaşının dərin qatları ilə bağlıdır. Arxaik etnokosmik ənənədə siyasi və mistik hakimiyyətlərin qoşalaşması (*qam+xan*), eyni mərkəzdə birləşməsi (*Qam-Ğan*) şərtidir. Digər tərəfdən, prof. H.İsmayılov aşkarlamışdır ki, qədim oğuz ənənəsində əcdad Ata və qam Ata eyni subyektə təşkil edir (108, 46-47).

Ümumiyyətlə, Qazan obrazı türk etnokosmik yaddaşında diaxron və sinxron səviyyələrdə geniş paradigmlər yaratmışdır. Məsələn, o, qazax qəhrəmanlıq eposu «Koblandı batır»da qızılbaşların 40 minlik ordusuna başçılıq edir (307, 298). Obrazın diaxron dərinliklərinə gəlincə, burada indiki halda bizim üçün ən qiymətli qaynaq KDQ-nin nəğmələri soylamalarıdır. B.N.Putilov süjetşünaslıqda epik mətnin elə nəğmələrinə diqqətli cəlb edir ki, onların hər biri müstəqil bütöv təşkil edir və bir epizodun sərhədləri çərçivəsində qapanıb qalır (341, 15-16).

KDQ-nin on birinci boyunda Salur Qazan əsirlikdə olarkən özü haqqında 6 nəğmə soylama söyləyir. «6» burada ritual davranışın ritm vahididir. 3-cü nəğmədəki «6» semantemi bunu təsdiq edir:

Altun aşiq oynar Sancıdanın bəgləri.

Altı qatla Oğuz vardı, alımadı.

Ol qələyi *altı baş ərlə* mən Qazan vardım (132, 118).

«6-lıq»lara diqqət edək. Onlar bütün hallarda hərbi ritualla bağlıdır:

6 soylama əsirlikdə olan Qazanın kafirlərlə sözlə döyüşünün (onlara magik sözlə ritual hücumunun) ritmik struktur vahidi;

6 qat//dəfə Oğuzun (Oğuz xan//Oğuz eli) qalaya hücum ritminin hərbi struktur vahidi;

6 baş ər Qazanın hücum edən dəstəsinin daxili strukturunun ölçü-tamlıq vahidi.

Maraqlıdır ki, 2-ci nəğmədə Qazanın mifoloji semantikasını aydın və bizə artıq tanış olan semantemlər səviyyəsində bərpa olunur:

Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.

Yedi başlı əjdərhaya yetüb vardım.

Heybətindən sol gözüm yaşardı.

Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.

Bir yilandan nə var ki, qorxdun! deyü ögünmədim (132, 117-118).

Nəğmədə Qazanın əjdaha ilə döyüşü mifoloji süjeti təsvir olunmuşdur. Nəğmədə qorunub qalmış bu süjet eposun Qazanla bağlı təhkiyə süjetlərində yoxdur (transformasiya olunmuşdur). Burada Qazan obrazının indiyədək bərpa olunmuş mifoloji semantikasını bir daha təsdiq olunur:

1. *«Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər»* ifadəsi Qazanın birbaşa qam-şaman funksiyasını təsdiq edir. Təbii ki, xaosda yerləşən əjdahanın üzərinə getmək istəyən hər hansı ər igidə bələdçi//şaman (nağıllarda yol göstərən müdrik qoca) lazımdır. Lakin Qazanın buna ehtiyacı yoxdur. Çünki o, özü bu sakral-ezoterik bilgilərə sahib qam-şamandır.

2. *«Yeddi başlı əjdərha»* xaos sakini ilandır. Prof. M.Seyidov xalçalarda əjdaha motivinin mifoloji köklərini araşdıraraq əjdaha mifinin əski türk-oğuz mədəniyyətinin, demək olar ki, bütün qatları ilə bağlı olduğunu göstərmişdir (206, 20-23). V.V.İvanov mifoloji «əjdaha» semantemi haqqında yazır ki, o, qanadlı (uçan) ilan, müxtəlif heyvan elementlərinin birləşməsi şəklində təsəvvür olunan mifoloji varlıqdır... Əjdaha ilan obrazının sonrakı inkişafı sayıla bilər. Əjdaha ilə bağlı əsas əlamət və mifoloji motivlər əsas cizgiləri etibarilə mifoloji ilanı səciyyələndirən əlamət və motivlərlə üst-üstə düşür. Əjdaha da ilan kimi, məhsuldarlıqla və sahibi (əyəsi S.R.) kimi çıxış etdiyi su stixiyası ilə bağlıdır (301, 394). «İlan, demək olar ki, bütün mifologiyalarda bir tərəfdən məhsuldarlıq, qadının doğum-artım gücü, su, yağış, digər tərəfdən ev ocağı, (xüsusilə səmavi) od, həmçinin kişi dövləndirici başlanğıcı ilə bağlı təqdim olunan simvoludur» (302, 468). Azərbaycan mifik düşüncə yaddaşında ilan//əjdaha paradigması M.Abdullayevanın toplayaraq tədqiqatına cəlb etdiyi inanc paradigmasında hətta metaforik kodlaşması səviyyəsində qorunub qalmışdır:

«Yuxuda ilan görmək ziyarətdir»;

«Yuxuda ilan görmək əjdahadır» (9, 15).

Qazan da sözün həqiqi anlamında əjdaha//ilanla qarşılaşır və bu, mifoloji yaddaşa bağlıdır. Prof. F.Bayat yazır: «Salur Qazanın əjdaha ilə vuruşması haqqındakı əfsanələr XIX yüzilin sonlarına qədər türkmənlərin arasında qalırdı. Bunu A.Tumanskinin verdiyi məlumat da təsdiq edir (229, 30). O, beləliklə, «Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər» qam-şaman kimi əjdaha//ilanın məkanına

adlayır mediasiya edir. Vuruşaraq onu məğlub edir. Bu, Qazan obrazının mifoloji strukturunda iki qatı aşkarlamağa imkan verir: qam və alp igid.

3. «*Sol gözün yaşarması*» semantemi Qazanın qam statusunu bir daha təsdiq etməklə onun xaosa hansı mexanizmlə adladığını aşkara çıxarır. «Gözün yaşarması» onun görməməsi anlamındadır. «Gözün görməməsi» onun çıxarılması//korluq deməkdir. Bu gözdəndə doğulmadır. Demək, Qazan xaosa gözdən doğulma mexanizmi ilə adlayır.

Qazan obrazının mifoloji strukturunun qam və alp igid səviyyələri eyni ilə Aruz obrazının da strukturunu təşkil edir. Hər ikisi qam və döyüşçüdür. Obrazların hər ikisi fraternal əcdad paradigmasında totem-modelidir. Qazan qurd, Aruz at totem-modelidir. Totem-model onların fraternal totem əcdad ərizəsi...il rini (statusunu) ortaja qoymuş olur. Bu ərizəsi...il onların Oğuz kağan sakral invariantının fraternal (dual) paradigmaları olması ilə bağlıdır. Alp-igid və əcdad ərizəsi...iləri Qazan və Aruzu Oğuz kağan invariantına, mediativ funksiyaları qam-şaman invariantına qoyur. Bu onu göstərir ki, kosmoqonik əcdad və totem əcdad funksiyaları eyni invariantda konsentrasiya olunmuşdur. Əslində, Qazan və Aruzun alp-igid statusu öz animistik strukturunda qam-şaman mənşəlidir. Şamanlar alp-igid kimi yerin altına mediasiya edib şaman ruhlarla vuruşurlar.

Beləliklə, Salur Qazan və Alp Aruz Oğuz kağanın fraternal əcdad paradigmalarıdır. Oğuz kağan Qalın Oğuzun əcdadı olduğu kimi, növbəti kosmoqonik Bozoq-Ucoq pilləsində vahid əcdad funksiyası dual prinsiplə təşkil olunur. Aruz bozoqların, Qazan ucoqların fraternal (tirə) əcdadlarıdır. Onların bərpa ilə üzə çıxın totem-əcdad statusları Aruz-Qazan fraternal əcdad modelinin Oğuz kağan əcdad modelinin tam ekvivalenti olmasını göstərir. «Oğuz kağan» oğuz kosmosunun bütöv modeli olduğu kimi, Aruz-Qazan fraternal modelində də oğuz kosmosu zoosəviyyəni (heyvan, quş totem sferalarını da) çevrələməklə bir bütövdür.

ÖLÜB-DİRİLƏN OBRAZ MODELİ

KDQ-ni araşdırırlar ayrı-ayrı bojlardakı epik elementlərin bütövs epos müstəvisində uյ<unsuzluqları ilə qarşılaşırlar. Belə ki, eposda on iki bojdakı hadisələrin ardıçılıq dinamikası ilə bir sıra obrazların yaşları uյ<unsuzluq, anaxronizmlər jaradır. Tutaq ki, hadisələrin ümumi inkişaf xətti bojunçə bir bojda jetkin i...id olan obraz növbəti bojlarda daha «jaşlı» olmaq ləvzində, birdən-bir «dənüb» uşaq olur. Belə hallar abidə kifayət qədrdir. Məhz bu çəhət «elmi çıxış jolu aramaq», abidənin «pozulmuş» hadisə-zaman məntiqini bərpə etmək istəyənin tədqiqatçılari bojların «daha düz...ün» düzölüş sırasını axtarmağa məğbur edir. Məsələn, prof. X.Koroğlu KDQ bojlarının məvçud düzölüşündə «ajrı-ajrı bojlarda hadisələrin inkişafındakı qeyri-ardıçılıqda təzahür edən kompozisija nizamsızlıq»ni bojları bu sıra ilə düzmləklər aradan qaldırmağa çəhd edir: «VII, I, III, IV, XI, II, V, VII, IV, X, XII» (140, 193).

Lakin KDQ bojları istənilən tədqiqatçının təklif etdiyi düzölüş sırasında heç bir halda uյ<unsuzluqlardan tam azad olmur. Belə ki, abidə ilə uյ<unsuzluqlar vardır ki, tədqiqatçılar onları yalnız fakt kimi qeyd edib janından ötməylə, yaxud fraqmentar izahlar verməylə məğbur olurlar. Çünki bu uյ<unsuzluqlar heç bir tədqiqatçı «məntiqində» öz «uյ<un» hadisə-zaman uzlaşmasını tapa bilmir. Bu, Şöklü Məlik, Qara Təkur Məlik, Bucaçlıq Məlik kimi kafirlərin ejni qəhrəmanlar tərifində abidənin on iki boju miqyasında bir neçə dəfə öldürülmələri məsələsidir. Məsələn, ikinci bojda Qazan Şöklü Məliji, Dəli Dondar Qara Təkur Məliji, Qara „ünlölü Qara Budaq Bucaçlıq Məliji öldürür. Ejni işi ejni kafirlər üzərində Qazan və Dəli Dondar üçüncü bojda, Qara Budaq isə dördüncü bojda təkrarlaşırlar. Bu baxımdan, struktur element olan təkrar öldürmə akt-elementi KDQ mətni üçün sətəçiləvi olub, bu tipli uyğunsuzluqları «mətnin semantik boşluqları» adlandıran prof. K.Abdullanın yazdığı kimi mətnin alt qatları ilə bağlıdır: «Dədə Qorqud» dastanlarının... iç, dərin qatı... üzdəki bir çox anlaşılmaz, qeyri-məntiqi görünən mətləbləri və yaxud heç bir əlaqəsi hiss edilməyən nöqtələri, məqamları aydın şəkildə dərk etmək, anlamaq üçün, doğrudan da, bir açar kimidir. Bu qəribəliklərin arxasında möhkəm məntiqi uzlaşmaların durduğu şübhəsizdir» (16, 242).

Qeyd edək ki, prof. M.Cəfərli bu tipli «uyğunsuzluqları» Azərbaycan məhəbbət dastanlarında («butavermə motivi olmayan dastan qəhrəmanlarının «Mügüm şah» dastanında buta-badə motivi ilə əlaqələndirilməsi»ndə) aşkarlayaraq bunu «epik ənənənin struktur-semantik problemi» kimi səciyələndirmişdir (57, 136).

Türk oğuzşünası F.Sümlər bu təkrar öldürülmə faktlarını yalnız qeyd etmiş və heç bir izah verməmişdir (213, 357). Prof. B.Abdulla KDQ-dəki uşunsuzluqları abidənin ritual-mifoloji poetikasına həsr edilmiş monoqrafijasında ayrı-ayrılıqda fəsilə ümumiləşdirmiş, bütövlükdə faktoqrafik konstataşija ilə kifayətlənmişdir (8, 208-217). Prof. Ş.Şməşidov sənə...edən uşunsuzluqları abidənin indi bizim üçün məhul olan ilk tərtibçisi, ilk katibinin «qabilijlətsizliji» ilə bələmşidir. Bütövlükdə ...ötürdükdə, Ş.Şməşidov eposdakı «pozulma» və «qejri-ardıllıqları» V.V.Bartold, V.V.Jirmunski, Ə.Araslı, M.Ə.Təhmasib kimi qorqudşünasların ümumiləşmiş fikirlərindən çıxış edərək, abidənin «jazija kəçürüldüjü dövrlərdə onların bir neçə variantlarda məvşud olması ilə» əlaqləndirmişdir (63, 67-78). Mərhum qorqudşünas sonuncu tədqiqatında təkrar öldürülmə aktlarını «şifahi xalq ədəbiyyatının dəyişdirici xüsusiyyətləri və mübaligə üsulu ilə» əlaqləndirmişdir (64, 32-33).

Fikrimizə, abidədəki sənə...edən uşunsuzluqlar Ş.Şməşidovun əvvəlki izahında olduku kimi, «ilk tərtibçinin» məhz «qabilijlətsiz» olması ilə qətişin bələli dejildir. Başqa tərəfdən, ...ostərilən faktların Ş.Şməşidov tərəfindən adları çəkilən müəlliflərdə olduku kimi variativlik hadisəsinə mənşər edilmişsi məsələni izah etmir. Ə...lə belə olsadı, «ilk tərtibçi» KDQ variantları fondundan hadisələrin inkişaf məntiqini zaman baxımından doşrudan variantlar ...ötürür və beləliklə, abidəjə məhz epik-mifoloji məntiqdənin jox, tarixi şüurun fəhəbij-jatşünaslıq məntiqindənin baxan araşdırışların «başsındırmalarına» jol verməjə bilirdi.

Qorqudşünas X.Koroşlu jazır ki, «Qorqud kitabı»nın tərtibçisi həər biri müstəqil jaşajan on iki Oşuz bojunu bir kitabda toplamışdır. «Qorqud kitabı»nın ayrı-ayrı bojlarda hadisələrin inkişafındakı qejri-ardıllıqda təzahür edən kompozisija nizamsızlıq da bununla izah olunur (140, 193). Bizə, X.Koroşlunun bojları müstəqil şər, «Oşuznamə» sajması düz...ündür, çünki bir boj miqjasında heç bir anaxronizm, uşunsuzluq joxdur. Anşaq bu müstəqilliyin sənə də nisbidir. Çünki on iki boj tam müstəqil olmajıb, ejni bir epik nüvə Bütöv Oşuznamə (jaxud elə X.Koroşlunun sənənin jazdıku kimi «Qorqud kitabı») ştrafi qapalı epik silsiləni təşkil edir. Məsələ burasındadır ki, ə...lə müasir tədqiqatçija anorma, «uşunsuzluq», «məntiqsizlik» kimi ...örünən epik vahidlər tarixi praqmatika müstəvisində, şanlı oşuznamələrin şanlı ifa mühitində tərtibçijə anorma kimi ...örünsəjdi, həər halda o, bunu aradan qaldırmağa şhd edirdi. Belə bir şhd isə olmajıb və bu anlamda, bojlarda X.Koroşlu tərəfindən nəzərdə tutulan müstəqilliyi belə, sənə...edən «qejri-ardıllıqların» izah məntiqində dura bilməz.

Prof. T. Əliyev göstərir ki, boyların müxtəlif dastanlar şəklinə və müxtəlif dövrlərdə, hətta bir-birindən uzaq dövrlərdə jaranması boylardakı qejri-ardıllıqda, hadisələrin arasındakı anaxronizmə də ...örünür (93, 78). Qeyd edək ki, professor boyların müxtəlif zamanlarda jaranması məsələsində haqlıdır. Belə ki, boylar uzun dövrlərin bəri jarana-jarana ...İldikə ejni ifa mühitinə, «Ouznam» müstəvisinə daxil olurdu. Bu anlamda, müxtəlif zamanlarda jaranmış boylar ejni zamanda, ejni ifa çevrəsində janaşı jaşajırdı. Bu halda jeni jaranan boy öz süjet-zaman məntiqi baxımından onunla janaşı jaşajan və eyni dinləyici tərəfindən dinlənən di...r bojun hadisə-zaman məntiqini inkar etməli idi. Lakin ...öründüyü kimi, ejni mühitin müxtəlif zamanlarda jaranıb, paralel jaşamalılı olan boyları anaxronizmlərlə, bir-birini uğun ...ləmənən epik elementlərlə zən...indir.

KDQ mətnindəki uğununsuzluqların ...erçək məntiqinin və buna uğun olaraq ...erçək epik mənzərənin axtarılması, əslində, eposda ...erçəkliyin, epik hadisələrdə ...erçək məntiqi uğun hadisələrin, epik zamanda ...erçək zaman məntiqinin hərfi anlamda axtarılması deməkdir ki, bu da epik düşüncənin indiki halda, ən azı, epik kodu baxımından janlıdır. Eposşünas B.N.Putilov belə «axtarış» və «bərpalər» zamanı variativliyi münasibətdə bildirir ki, variativ təsvirlər, beləliklə, bütövün hissələri kimi jox, məhz epik jarađılıqın qanunlarına ...örə əlaqlənir; jəni bir-birini tamamlayıb bələnmələrdə olan, jərinə ...örə təhkiyədə bir-birini əvəzləyənlərin variantları kimi əlaqlənir (341, 19).

B.N.Putilovun fikrinə də hasil oldu ki, KDQ epik ifa məkanına daxil olan boy variantları bir-biri ilə tamamlayıb, əvəzləyəni münasibətdədir. Bu anlamda, məndəki «ugunsuzluqlar» başqa tipli münasibətlər modelinin təzahürüdür. KDQ epik ifa məkanında bu məkanın əorafi-məni nəhən...lijində əslilə olmajaraq, bu boylar *vahid «Ouznam» nüvəsinin* qapalı epik silsiləsinə təşkil edirdi və bu mənadə, həmin silsilə çevrəsində ejni kafirlərin ejni qəhrəmanları tələfindən bir neçə dəfə əldürülmələri epik norma idi. Kafirlərin təkrarən əldürülmələri epik mətnin struktur elementidir və bu baxımdan, invariant semantik ələr...lərlə olaraq «Ouznam» mühitinə istənilən epik silsiləsində təkrar əldürülmə aktları baş verməli idi. Demək, nə mühitin nəhən...liyi, nə bu nəhən...liyi uğun olaraq variativ silsilələrin ...eniş məvəduqluq şəbəkləsinin olması təkrar əldürülmə aktını inkar etmir. Nəzərə əlaq ki:

Təkrar əldürülmə aktları ejni boyların müxtəlif variantlarında jox, fərqli süjetlərlə malik müxtəlif boylarda baş verir;

Nəhən... «Ouznam» epik məkanının (təqribi hədudları: Orta Asiya, Şərqi Xəzər raxası, tarixi Ouz Jabqu dövləti hədudları, İran, Azərbaycan, Kiçik Asiya,

Şimal və Şimal-Qərbi Qara dəniz hüduvları və s.) istinilən hissəsində oğuznamçı ozan çox mhdud sajlı süjet invariantları ilə işləjirdi və bu mhdada, nhdn... ifa mhdkanında jaranan variantlar ejni invariant fhdasında qurulurdu. Başıa sözlə, *bu, çox nhdn..., anıaq vahid «Oğuznamı» mühiti idi*. Ona ...orđ dđ, bu mühitin ajrı-ajrı avtonom b%l...đđrindđ ejni invariantın variantları versija sđvijđsinđ qalxa billđdi. Anıaq bu halda da invariantın (vahid sintaqm strukturunun) variantları süjetin struktur elementlđrini qorumalı idi. Başıa s%zldđ, ejni sintaqm (invariant) epik mühitin hđr jerindđ mhdz bir-birini tamamlajan, fđzldđjđ billđn ejni paradıqmalar (variantlar) fıđr...đđsini verir.

«Uyğunsuzluqlarla» bađlı dolaşıqlıqların bütün mahiyyəti mifoloji-epik düşüncənin sintaqmatik və paradıqmatik düzüm kodları ilə bađlıdır.

Sintaqmatik düzüm diaxroniyanı, tarixi inkişafı, zamanın düzxətli strukturunu nəzərdə tutur. Düzxətli zaman tarixi şüür hadisəsidir və mifdənsənrakı hadisədir (*Düzxətli zamanı nəzərdə tutan sintaqmatik düzümü mifin sintaqmatik strukturuna ilə qarışdırmamal!*). KDQ-də boyların düzümünün zaman baxımından bir-birini təsdiq etməməsində, yaxud müxtəlif obrazların «dəfələrlə öldürülməsində» («ölüb-dirilməsində») və s. ifadə olunan zaman anaxronizmləri aydın şəkildə göstərir ki, burada sintaqmatik (düzxətli) zaman zahiri planı təşkil etməklə paradıqmatik zamana (düzümə) tabedir.

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

KDQ mhdnindđki uđunsuzluqlar bütün hallarda zaman sđfıjđlidir, jđni hadisđ-zaman uđunsuzluqları, anaxronizmlđrdir. Bu isđ problemi epik zaman, onun mifoloji invariantı (arxitektonik tipi), sinxron və diaxron jarusları bojunıa ...ötürüb arasıdırmaı tđldđ edir. Bu anlamda, hđmin anaxronizmlđrin struktur-semiotik mahiyyđtinđ enilmđli, mifoloji-epik invariantları tapılmalıdır.

KDQ mhdnindđ ejni kafirlđri bir neçđ dđfđ %ldürđnlđr - oğuzlar, %ldürüldđnlđr isđ onların düşmđnlđri olan kafirlđrdir. Bunun invariant-variant (sintaqm-paradıqma) sxemi üzrdđ paradıqmatik fıđdvđli aşadıakı kimidir:

Qazan ----- Şöklü Məliyi ----- öldürür

Dəli Dondar ----- Qara Təkur Məliyi ----- öldürür

Qara Budaq ----- Buğacığ Məliyi ----- öldürür

„%öründüjü kimi, predikat (öldürmək) bütün hallarda dğjişmğz funksija olaraq qalır. Öldürğnlğr isğ müxtğlif obrazlar olub, oçuzları tğşkil etmğklğ bir-birinğ münasibğtdğ işarğlğjiği, ğvğzğlğjiği paradigmaları (variantları) tğşkil edir. İnv-variant (struktural sintaqm) tğdqıqatçı mğntiqindğ hasil olur: %öldürğnlğr paradigması «Oçuz(lar)» invariantına baçlanır. **Belğtiklğ**, «oçuzların kafirlğri öldürmğsi» sintaqm sırasının invariant strukturunda «Oçuz kaçanın düşmğnlğri (tğkbujnuz Kıatı, jaxud atası Qara xanı) %öldürmğsi» sintaqmı durur. Eposdakı bütün ejni çür aktların strukturunda bu invariant dajanır: Oçuzlar bütün hallarda kafirlğri %öldürürğlğr. Bu Oçuz-Kafir qarşıdurma qoşalıçı boj süjetlğrini diaxron vğ sinxron qatlar üzrğ büt%ovlğkdğ ğhatğlğjir. Dğjişmğz funksijanı hğjata keçirğn oçuzların hğr biri vğ funksijanın objekti olan kafirlğr %oz paradigma sütunlarında bir-birini ğvğz edğn, işarğlğjğn paradigmalar, variantlardır. Belğ işarğlğmğ dastanda iki sğ vijjğdğdir:

a) müxtğlif obrazlarla baçlı bir dğğğ baş verğn %öldürmğ paradigması;

b) ejni obrazlarla baçlı tğkrar baş verən %öldürmğ paradigması.

K.Levi-Strosun «tğkrarlanmanın xüsusi funksija daşijaraq, mğhz mifin strukturunu aşkarlaması» haqqında məşhur tezisində (315, 206) olduğı kimi, KDQ-də ejni struktur mğhz tğkrarlanır vğ yayvari epik tğkrarlanmanın sinxron sırası «bütün oçuzların bütün kafirlğri %öldürmğsi» funksijasını da «Oçuz kaçanın düşmğnlğrini öldürmğsi» strukturunun epik tğzahürü kimi «oxumaça» imkan verir.

KDQ mğtnindğki Oçuzlar-Kafirlğr qarşıdurma qoşası Oçuz-Kıat, Oğuz-Qara xan qarşıdurma qoşaları ilə eyni paradigmanı təşkil edir. «Oçuz xan» modeli düşünçə strukturunun vahidi kimi KDQ mğtnindğ mifoloji-metaforik çğr...ğlğrini saxlajıb: KDQ mğtnindğ İnsan-Oçuz, Etnos-Oçuz, Mğkan-Oçuz paralel metaforik sıralardır. «Basat-Tğpğ...%oz» bojununda:

«Oçuz xanın ilqıçısı ...ğlğb xğbğr ...ğtirdi» (132, 98) **İnsan Oçuz;**

«Dğdğ Qorqud dğondi, Oçuza ...ğldi» (132, 99) **Mğkan Oçuz;**

«Oçul, Tğpğ...%oz, Oçuz ğlğndğ zğbun oldı...» (132, 99) **İnsan-Etnos Oçuz.**

Bu baxımdan, «Oçuz» ad-modelinin insan, etnos, mğkan sğvijjğlğri paradigmalar olmaqla bir-birinin kosmik-metaforik ekvivalentlğridir. «Basat-

proqramlaşdırılmasını, qabaqcadan müfəyyənləşdirilməsini və qarşısızalmazlığını açıb ortaya qoyur (341, 177). (Başlıcası isə budur ki S.R.) ...məntəli epik süjetin öz keçmişini ilə əlaqələndirən spesifik formalarda maddələşmiş ifadəsidir (341, 178). Başqa sözlə, məntəli arxetipdən, arxeməndən gəlir. Bu mənada, KDQ məntəlinin məntəli səviyyəsi onun arxaik epos, mifoloji epos, mif qatlarıdır. Çeç təsadüfi deyildir ki, KDQ məntəlindeki anaxronizmləri beləcə təqdim edilən onlardakı məntəqsizliyin mifin məntəqi, kosmoloji məntəqlə bağlılığındadır. Deməli, izah da elə bu qatda axtarılmalıdır.

KDQ məntəlinin ilk tərtibçisi bu on iki boyu eyni ifa mühitində götürmüşdür. Boyların həftə ətrafında ifadan alındığını da müşahidə etmək olar. Bu isə eposun on iki qatdan ibarət orqanik struktur olduğunu ...östərir. Dastandakı boylar bir-birini münasibətdə həmişə süjet-məzmun bəndliliyi, həmişə də fərqlər-müstəqillik nümayiş etdirir. Bütün bunlar ...östərir ki, KDQ bir klassik epos kimi, müasir folklorşünaslıq termini ilə ifadə etsək, epopejalaşa bilməmişdir. Dünya eposunun ən nəhəni... abidəsi "Manas" məzmun səviyyəsində nəhəni... və əlaqəli süjet silsilələrini şəklində təşkil olunmuşdur. KDQ-də boylar arasında belə orqanik süjet bəndliliyini ...ormürük. Bu baxımdan, boylar bir tərəfdən müstəqil oğuznamələrdir, başqa tərəfdən eyni epik dünya, solum, məişət və s. əks etdirən baxımdan biri-birini ilə bəndir. Buna ...orə də, boyların nə müstəqilliyini, nə də bəndliliklərini müstəqilləşdirmək olmur. Bütün bunlar KDQ oğuznamələrinin ətrafında ifa məntəlini nümayiş etdirir. Beləliklə, boylar məzmunə müstəqildir, ancaq hamısı Oğuz Kağanla bəndə invariant süjetlərin çıxmasıdır. Bu invariant, əslində, inkişaf baxımından bir-birinin uzaq variantları, paradigmaları olan bütün boyları eyni bir nüvə ətrafında birləşdirən bilir. Bu, pragmatika müstəvisində ifadə-dinləməni mühiti çərçivəsində də eynilə qavranılır. Bu isə o deməkdir ki, boylar bütün fərqlərini ilə birlikdə oğuz dinləməsinin şüurunda *vahid, bütöv dastandır*. Bu ətrafında boylar «*Bütöv Oğuznamə*» olaraq «*Bütöv Məzmun*» nümayiş etdirir. Boylardakı hadisələrin biri-birini vahid dastanın tərkib hissələrini kimi dəxli, bəndliliyi, epik-determinativ münasibətləri var. Bu halda oğuz dinləməsi eyni qəhrəmanların eyni kafirləri müxtəlif boylarda öldürməsini də «vahid dastanda» baş verən normal hadisələr kimi qarşılayır; onun şüurunda belə təkrar öldürmə normadır: Salur Qazan Şöklü Məliji daim öldürməlidir.

KDQ məntəlinde təkrar öldürülmələrin bir-biri ilə bəndə iki anlama planı var:

1. Oğuz-Xaos invariant strukturunun oğuz düşüncəsində daimi yaşayan arxetipi: oğuzlar bütün hallarda kafirlərin (jaçılarının) üzərində qələbə çalmalıdır. Bu arxetip onun kollektiv şüuraltısı ilə bağlıdır.

K.Q.Yunqun analitik psixologiyasında arxetip psixikanın irsən alınan hissəsi, psixi fəaliyyətin instinktlə bağlı olan strukturlaşdırıcı örnəkləri, öz-özünə təqdim olunmayıb, özünü yalnız təzahürlər vasitəsi ilə göstərən hipotetik (fərziyyəyə əsaslanan S.R.) varlıqdır (350, 29). Ortaq şüuraltı (kollektiv şüuraltı S.R.) arxetiplərdən təşkil olunur. Arxetip ilk örnəkdir. «Prototip» sözü ilə bərabər mənədadır... (Yunqa görə S.R.) «Həyatdakı tipik durumların sayı qədər arxetip vardır. Saysız təkrarlar bu yaşantıları psixi quruluşumuza həkk etmişdir; məzmunlu xəyal vahidləri halında deyil; ilkin bəlli bir qavrayış və fəaliyyət imkanını təmsil edən *məzmunuz formalar* halında» (244, 38). S.S.Averintsevin yazdığı kimi, mifologiyanın nəzəri tədqiqində geniş istifadə olunan arxetip anlayışı Yunqda şüursuzluqda (kollektiv şüuraltıda S.R.) yaranan və təxəyyülün aktivliyini aprior (təcrübədən asılı olmayan) şəkildə formalaşdıran obrazların ilkin sxemini bildirir. Arxetiplər ilkin sxemlər olduğu üçün mif və inanclarda, ədəbiyyat və incəsənət əsərlərində, yuxu və sayıqlamalarda aşkarlanır (268, 110).

Başqa sözlə, kollektiv şüuraltında amorf biçimdə olan arxetip insanın etnokosmik psixi enerjisini ifadə edib, şüur qatına konkret məzmun və formaya malik olan obraz kimi daxil olur. «Oğuzların kafirləri öldürməsi» də ilkin arxetipdir. Bu arxetip oğuz insanını orta q şüuraltısından gələn etnokosmik enerjisini ifadə etməklə onun fəaliyyətini təşkil edən davranış formulu, obraz-modelidir.

2. Oğuz-Xaos invariant strukturunun oğuz düşüncəsində yaratdığı təkrarlanan, ritmikləşən paradigmlər şəklindəsi: Oğuzun Kiyatı (jaxud Qara xanı) öldürməsi arxetipi sakral presedent olaraq oğuz mifologiyasının bütün qatlarında ritmik olaraq təkrarlanır, ritual kontekstində qavranılan profan (adi) paradigmlər şəklindəsi verir. Sakral Oğuz-Xaos invariantının profan şərtlərdə ritmik təkrarı öz funksionallaşma kontekstini ritualda tapır. Bu baxımdan, Salur Qazanın Şöklü Mifologiyasında öldürməsi təkrarlanan ritm kimi Oğuz-Xaos arxetipinin mifologiyada ritual aspektində baş alıb ... gəlir. Bu anlamda, **KDQ mifologiyasındakı təkrarlanan ritmikləşən zaman şəklindəsi, ritual mifologiyasındakı paradigmlərdir:** mifologiyasındakı təkrarlanan ritmikləşən aktlarını zaman (mifologiyasındakı) rituaları, başqa sözlə, «mifoloji zaman» semantemi ilə fərqləndirməkdə başa düşmək mümkün deyil.

Y.M.Meletinski yazır ki, mifologiyada «mifoloji zaman» «başlangıç», «əvvəlki», «ilkin» zaman, empirik «profan» zamandan əvvəl gələn «prozamandır». Dünyanın indiki durumu relyef, göy cisimləri, heyvanlar, bitkilər, sosial (təsərrüfat, dini-ritual və s.) davranışın örnək (paradigma) və sanksiyaları ilkin əcdadlar demiurqlar mədəni qəhrəmanlar tərəfindən mifoloji zamanda yaradılmışdır. Mifoloji zaman ilk əşyaların, ilk hərəkətlərin və ilk yaradılışın zamanıdır: o, ilk növbədə, yaradılış miflərində kosmoqonik, antropogenik, etioloji miflərdə əks olunmuşdur (327, 252).

Oğuz mifidə dır ilk insan, ilk zaman, ilk məkən və s. sakral elementlərdir. Onların sakrallıq funksija planında etalon, örnək olmaları ilə üzlə çıxır. Kosmoloji çağ oğuz türkü %oz ...ündəlik hətjatını müqəddəs Oğuz kağanın hətjatının adi sətviyyədlə n tətkrarı kimi qavrajır, tətstəvvür edir. Psixomifoloji planda bu, Bütöv Dünya Modelinin oğuzların ...ündəlik hətjatında ritmik tətkrarla ...erçəkləşməsidir. Bu anlamda, oğuzların epik hətjatlarının hadisələri olan tətkrar %öldürmə aktları da sakral Oğuz-Kıat (Qara xan) dinamik qarşıdurma modelinin epik mətn qatından tətkrarlanmasıdır. Bu aktın dəfələrlə tətkrarlanması ritmi ...%ostətir, ritmik funksija isə hətmin ritmləşdirilmənin məkən-zaman rejimi olan rituallardan qıraqda ...%ötürülüb izah oluna bilməz.

Oğuz dünya modeli %oz qlobal strukturunda kosmos, etnos və zaman qatlarının paralel ləylanması kimi tətstəvvür oluna bilər. Bu strukturda həmin qatlar bir-birinin kosmik tətvləşməsi, ekvivalent işarəsi kimi çıxış edir: kosmik qatda baş verən hadisələr paralel olaraq fərqli kodlarla etnos və zaman qatlarında da baş verir. Bu, mifoloji şüurun ejnələşdirmə sətviyyəli metaforik düşüncə tətazidir. Bu kosmik ekvivalentlik prinsipi Oğuz-Kıat (Qara xan) mifinin tətqdim etdiyi sakral «öldürmə» örnəyini kosmik, etnik və zaman kodları səviyyəsində «oxuma» imkan verir. Bu zaman bütün hallarda invariant məzmun, bütöv kosmik informasija dəyişməz qalır, dəyişmənin yalnız kod sətviyyələri olur:

Kosmoloji kod-----Oğuz kosmosu -----Xaosu -----məhv edir

Kosmoqonik kod----Oğuz kağan -----Kıatı -----məhv edir

Etnokosmik kod----Oğuz xan -----kafirləri -----məhv edir

Zaman kodu-----Oğuz xan -----Qara xanı---məhv edir

KDQ mətnində ejni qəhrəmanların ejni kafirləri dəfələrlə %öldürməsi məhz zaman qatının, başqa sətvlə, Zaman Oğuz invariantının paradigmatik tətazir...lərinə birbaşa bəklidir. Mifoloji dünya modelində tətsvir qatı sətviyyəsidə bütöv məzmunun dəyişməz, kodların isə dəyişmənin olması şəraitində "Oğuzun Xaosu məhv etməsi" informasijası zaman kodu ilə Oğuzun işarələndirdiyi zamanın Qara xanın işarələndirdiyi zamanı məhv etməsi deməkdir. Məsələnin də bütün mahiyyəti elə bununla, jəni Oğuz Kağanın Zaman Oğuz, Qara xanın isə Zaman Qara xan olması ilə bəklidir. Başqa sətvlə, Oğuz invariant vahid olaraq kosmik sətviyyədlə Məkən Oğuz, etnik sətviyyədlə İnsan Oğuz, zaman sətviyyəsidə isə Zaman Oğuzdur.

Belgiklik, Ouz-Xaos qarşdurma invariantı zaman kodundan Ouz xan Zamanı Qara xan Zamanı qarşdurması, bütövlükdü isü Kosmik Zaman Xaotik Zaman qarşdurması demükdir. Bu, Ouz insanların şuurunda belüdir. Başqa sözlü, bu, Ouz kosmoloji düşünüşündü Zaman-Zaman qarşdurması, jüni Ouzun Zamanı ilü (ona müxsus zamanla) Qara xanın Zamanının (ona müxsus zamanın) qarşdurmasıdır. Töslindü, Ouzun „ündüş//„ündüz//İşıkı tümsil etmüklü „eşü//Qaranlıq//Zülmüti tümsil edü'n obraza qarş durması Ouz-Qara xan münasibütlü modelindü „ündüz-„eşü İvüzlünmülrinin mifoloji obrazlaşmasıdır. Ouzla Qara xanın düşmü'n münasibüti ilkin ouzların ...ündüz ilü ...eşüni bir-biri ilü düşmü'n, mübarizüdü olan ...üşlü'r kimi tüsüvvü etdijini ...östü'rür. Bu mübarizü qürtarmır. „ündüz (Ouz xan) „eşüni (Qara xanı) öldürür, lakin „eşü jenidü'n qajıdaraq „ündüzü İvüz edir (dirilir). Bu isü Qara xanın ilkin mifdü dirilmü'ji demükdir. Bu da öznövbüsündü Ouz-Qara xan insidentini süjet tipi baxımından ölüb-dirilü'n mifoloji qüvvülürlü bülü silsilü'jü aid edir.

P.A.Qrintser ölüb-dirilün tanrı obrazını miflörin əsas personajı hesab edərək göstörir ki, o, əjdaha, xtonik demon, yaxud təbiətin strukturdağıdıcı qüvvələrini təcössüm etdirün tanrı ilə düşmənçilik edir. Özü'nün hansısa ixtiyarı, ya da qeyri-ixtiyari hərəkəti ilə yer-ananın, yaxud öz qadın tanrı tərəf-müqabilinin (Dumuzi İnannanın, Adonis Artemidanın, Dionis Heranın) nifrətinə səbəb olur. Konflikt nəticəsində tanrı qəhrəman (Osiris, Balu, Adonis, Attis, Dionis) ölü; (Telepinus, Demetra) yox olur; müvəqqəti məğlubiyyətə uğrayır; özü'nün həyati əhəmiyyətli hər hansı orqanını (Osirisin oğlu Qor gözü'nü, hett ildırım tanrısı gözü'nü və ürəyini) itirir. Bacı, ana, arvad, daha az halda oğul, yaxud qohum tanrının axtarışına (yaxud ona köməyə) çıxır. Onlar tanrını tapır, onun yaşadığı yerə qaytarır, yaxud dirildirlər. Bu zaman tanrı təkbaşına, yaxud daha çox halda onlarla birgə özü'nün demonik rəqibini öldürür. Dirilmiş (yaxud qayıtmış) tanrı öz əvvəlki statusunu bərpa edir... (292, 547).

Ölüb-dirilü'n tanrılar haqqındakı miflü'r aqrar mifoloji müdü'nijlü'tlü'r çevrüsündü xüsusilü aktual olmuşdur. Anşaq bu mif tüküşü aqrar müdü'nijlü'tlü'r bülü olmamışdır. İlkin insan aqrar müstüvidü ölüb-dirilmü' mifolo...emini bitki kontekstindü daha çox «aşkarladıı» kimi, oğuz mifinin aid olduğı qejri-aqrar müstüvidü bu, ...ündüz-...eşü (hü'mçinin jaz-qış) kontekstindü daha çox «aşkarlanmışdır». Bu üzdü'n, ölüb-dirilmü' universal mifolo...em kimi tipoloji süüşü' daşımışdır. Heç təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan nağıllarında bu mifologemin üç tipini aşkarlayan R.Əliyev motivin mənşeyini ilkin stixiyalarla bağlayaraq yazır ki, «həyat ölü'mü doğurur, ölü'm isə yenidən həyatda doğulur. İnsan bu ziddiyyəti dərk edirdi. Bu ziddiyyətə səbəb olan od və su stixiyaları idi. Od və su həm həyatı, həm də yoxluğu təmsil edirdi. Onların mifik təfəkkürdə ob-

razlaşdırılması isə mif mətnlərində ölüb-dirilmə ilə bağlı təsəvvürlərin yaranmasına imkan verirdi...» (77, 36).

Ölüb-dirilmə mifolo...emi obrazın ritmik olaraq %ölməsinə (%öldürülməsinə) və dirilməsinə nəzər tutur. Oğuz-Qara xan (Oğuz-Kıyat) invariantının paradiqmaları olan Qazan Şöklü Məlik, Dəli Dondar Qara Təkur Məlik, Qara Budaq Bucağıq Məlik təkrar...ları Qara xanın (Xaosun, „eğnin) %ölüb-dirilməsinə asan bərpə etməyi imkan verir. Bir boğa %öldürülmənin paradiqmatik Şöklü Məlik (invariant Qara xan) nəvbəti boğalarda diridir və təzədən %öldürülür. Oğuz dinləyicisi artıq bir dəfə %ölmüş kafirin o biri boğalarda jənidən ...örünməsinə təbii qarşılıdır, çünki onun şüurunda «%ölüb-dirilmənin» struktur invariantı (arxetipi) var və bu invariant %özünü epik şüurda KəDQ oğuznamələri çəməyə transformativ obrazlar şəklində yaşatmışdır. Qara xan obrazından fərqli olaraq Oğuz xanın %ölüb-dirilməsi çox dərinlidir.

Oğuz Kəmə „%oj və Jer stixiyasını təmsil edən altı oğlu („ün, Aj, Ulduz, „%oj, Də, Dəniz) vasitəsilə kosmosu təşkil edir. Oğuz Kəmə %özünü dənjanın zooantropomorfik obrazıdır, onun kosmik strukturunda hejvani və insani elementlər iştirak edir. Oğuz ...%oj və jeri simvollaşdırən oğlanlarının simasında Kosmosu bir antropomorfik obraz olaraq modelləşdirir. Oğuz dənjanı tutmaqla bu dənjadakı missiyasını başa vurur. Ölür və jərinə oğlanlarına verir. Altı oğul kosmosun tamlığının altı elementi kimi «Oğuz» dənjasını jənidən təşkil edir. Bəliklə, Oğuz Kəmənin simasında %ölmüş «Oğuz» kosmosu onun oğlanlarının mifoloji-metaforik düzümündən jənan jəni «Oğuz» kosmosunun simasında jənidən doğulur. Bəliklə, «Oğuz» düşünmə strukturunun obraz vahidi, modeli olaraq %ölür-dirilir. Bu %ölüb-dirilmə mifolo...emi məvəud «Oğuznamə» mətnləri sənviyyəndə arxetipində çox aralanmışdır. Bu üzündən, mifin tədqiqatçı məntiqində bərpə edilən sxemlər ...or, Qara xan %öldürülüb-dirildiyi kimi, Oğuz xan da ilkin mifdə məhz %ölməli (%öldürülməli) və dirilməli idi. Bu, Oğuz xanın paradiqmatik ekvivalenti olan Basat obrazından bərpə oluna bilər.

Basatın Təpə...%özün məkanına məarasına daxil olması süjetin bəlandı inisiyasija (%ölüb-dirilmə) mifi baxımından, şləndə, Basatın Jeraltına ölüm dənjasına daxil olması idi. Basat Təpə...%özün məarasında %ölüm dənjasında olur, başqa sözlə, ritual %ölüm keçirir. Təpə...%özünü %öldürüb məaradan çıxması isə dirilmə jə deməkdir. Bu ritual-mifoloji %ölüm mifoloji-metaforik sənviyyəndə elə hətmin epizodda %öz paradiqmatik təkrar...sində, şləndə jə jənisində malikdir. Bəli ki, Basat qojunun dərisində bürünür. Ritual-mifoloji çevrəndə bu, Basatın qojunun qarnına, jəni Jeraltına ölüm dənjasına daxil olması idi. Onun istər məaraja ...irib-çixması, istərsə də qojunun dərisində ...irib-çixması Basatın invariant

ÖLÜB-DİRİLƏN MƏTN MODELİ

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin «ölüb-dirilmə» arxetipi istisnasız olaraq bütün struktur səviyyələri və onların kodları üzrə eyni prinsiplə gerçəkləşir. Bu KDQ-nin mətn strukturuna da eyni ilə aiddir. KDQ eposu istər on iki struktur vahidindən (boydan) ibarət bir bütöv, istərsə də həmin bütövü təşkil edən boyların öz strukturu səviyyəsində oğuz mifinin mətn strukturunu saxlayır. Bu baxımdan, mifin poetik strukturu eposun poetik strukturunu paradigmalardan pilləli qurumu şəklində təşkil edir. Mətnin struktur arxetipi həm bütöv epos mətni, həm bütöv boy mətni, həm də boyun iç qurumunun vahidləri və s. səviyyəsində təkrarlana-təkrarlana, paradigmatik törəmələr sırası yaradaraq gedir.

KDQ-nin on iki boydan ibarət olması bir təsadüf olmayıb, oğuz mifinin 12-lik say arxetipini inikas edir. Təbii ki, 12-lik paradigmasının invariantında birbaşa 12-lik olmayan, lakin paradigmatik törəmələr sistemində 12-liyi hökmən nəzərdə tutan say arxetipi dayana bilər: 6, 3, 2, 1. Ancaq KDQ miqyasında 12-lik sistemi 24-lük boy sistemi ilə eyni düşüncə sistemində girməklə bir-birinə münasibətdə eyni invariantın fərqli səviyyəli paradigma paralelizmini təşkil edir. Bütün hallarda oğuzun sosial kosmosunun 24-lük strukturu onun epik kosmosunun 12-lik strukturunda bütövlükdə işarələnmişdir. Biri oğuz kosmosunun sosial kodla, o birisi epik kodla işarəsidir. Hər iki işarə fərqli rəqəmlərlə (12 və 24) ifadə olunmasına baxmayaraq, onlar mif informasiyasının, başlıca olaraq, təsvir dilinə (koduna) görə fərqlənən struktur vahidləridir. Bu halda rəqəmlərin fərqli ədədlərlə ifadə olunması onların yalnız diaxronik struktur fərqlərini ortaya qoyur. Başqa sözlə, 24-lük vahidi diaxronik strukturu baxımından 12-likdən keçir. Ancaq bütöv oğuz kosmosu səviyyəsində biz 12-lik boy vahidi ilə 24-lük boy vahidini (başqa sözlə, epik işarə ilə sosial işarəni) eyni bir sinxron səviyyədə müşahidə edirik. Bu, həmin vahidlərin kosmik eynigüclüyünü, bir-birinə kodlaşdırılma imkanlarını da nümayiş etdirir.

Oğuz eposundakı 12 boy vahidinin düzüm prinsipi, funksionallaşma sxemi oğuz mifinin mətn düzümünü inikas edir. Düzümün əsasında diaxroniya yox, sinxroniya dayanır. Fikrimizi sadələşdirib desək, 12 boy bir-birinin ardı ilə yox, böyür-böyürə (yan-yana) dayanmışdır. Yanaşı (sinxron) dayanan bu boylar profildən baxanda bir boy kimi görünməklə birbaşa olaraq oğuz mifinin zaman strukturunu özündə inikas edir. Mifin məkan strukturunun düzüm sxemini onun zaman strukturu müəyyənləşdirir. Başqa sözlə, məkan elementlərinin təşkili mif zamanının qapalı, təkrarlanan, özü-özünü yenidən təşkil edən qurumuna uyğun olur. Ona görə də biz KDQ-də boyların ardıcıl şəkildə düzümünü görmürük. Baxmayaraq ki, KDQ bir epos olaraq oğuz türklərinin tarixi düşüncəsini özündə inikas edir, ancaq bununla yanaşı, burada eposun strukturunun «mifoloji mühafizəkarlığını»

müşahidə edirik. Bu, tamamilə təbiidir və struktur düşüncənin xarakterindən irəli gəlir. *Struktur düşüncə özünü özünə uyğun təşkil etməklə işləyir və onun dağılması son dərəcə uzun bir prosesdir.* Düşüncənin tarixi (diaxronik, düzxətli) düzümə keçməsi strukturun paradigmatik-sinxron təşkil sxemlərinin alt qatlara enməsi (özünü orada qoruya bilməsi) şəklində olur. KDQ-də boyların öz poetik strukturu baxımından biri-birini təkrarlaması (hamısının eyni formulla başlanması, eyni funksional sxemi təcəssüm etdirməsi və eyni sonluqla qurtarması) mifin mətn vahidlərinin düzüm sxemini ortaya qoyur. Mifdə bir mətn digər mətnin davamı kimi çıxış etmir (onun ardı ilə gəlmir), onunla eyni zamanda mövcud olan əvəzedicisi olur. Başqa sözlə, bir mətndəki hadisələr o biri mətndəki hadisələrin davamı, yaxud əvvəli yox, «təkrarıdır». Mifin bu «təkrarlama» prinsipini KDQ boylarının bir-birilərini «təkrarlamasında» aydın müşahidə edirik (məs., bir boyda öldürülmüş kafiri o biri boyda yenidən sağ vəziyyətdə görürük: bəzi kafirlərin bir neçə dəfə öldürülməsinin şahidi oluruq). Təsadüfi deyildir ki, KDQ boylarındakı hadisələr bir-birini diaxroniya (düzxətli zaman) baxımından «təsdiq etmir». Çünki boylar biri o birini törədən sıra vahidləri yox, paradigmatik paralellər, tamamlayıcı əvəzedicilərdir.

Mifin zaman-məkan strukturunu KDQ-nin 12 boyunun hər birinin öz mətnində bərpa etmək mümkündür. Hər bir boy kosmik səviyyəsində bir bütövdür və struktur elementlərindən təşkil olunur. Boyun strukturunun aydınlaşdırılması göstərir ki, boy qapalı, dairəvi struktura malikdir. Onun məkan-zamanı hansı nöqtədən başlanırsa, həmin nöqtədə də öz trayektoriyasını tamamlayır. Beləliklə, bir boy eposun bir qapalı silsilə vahidi, bir bütöv hərəkət vahidi deməkdir. 12 belə hərəkət vahidi ilə oğuz kosmosu özünün bütöv gerçəkləşməsini tapır.

Boyun bir nöqtədən başlanıb yenə də əvvəlki nöqtəyə qayıtması üzrə 12 dəfə dövrə vurmaları onun 12 dəfə ölüb-dirilməsi deməkdir. Belə hesab edirik ki, «boy» mənası heç vaxt bu kontekstdə izah olunmamış ölüb-dirilmə semantemidir. «Boy» sözü birbaşa doğuluş, yaranışla bağlı vahiddir. Azərbaycan dilində «hamiləlik» anlamında «boylu» sözü var. Bu anlamda, «boy» etnokosmik doğuluş, böyümə, yaranışı bildirir. 12 boy 12 yaranış//doğuluş deməkdir. Boy Oğuznamə//Oğuzdur. 12 boy 12 dəfə ölüb-dirilən Oğuz kağan (namə) deməkdir.

«Boy» sözünün mifoloji düşüncə ilə bağlılığı Cəbrayıl rayonunun Sofulu kəndinə məxsus məhəlli dialektə (yaşlı adamların dilində) çox məhdud şəkildə qorunub qalmışdır. Folklorşünas alim Ş. Albalıyevin verdiyi bilgiyə görə, Sofulu dialektində işlənən «boyul», «boylum» sözləri «təzədən», «yenidən», «bir daha» anlamlarındadır. Beləliklə, təkrarlanan hərəkəti bildirən «boyul»// «boylum» sözləri, doğuluşla bağlı «boylu» (hamilə) sözü və sözlü mətni bildirən «boy» sözü vahid derivativ sistem yaradır və bu sistem daxilində «boy» semanteminin işləmədiyini elementlər, o cümlədən mətn boy yenidən (təkrar) doğuluşu bildirir.

Beləliklə, oğuz ritual-mifoloji dünya modeli özünün bütün məkan və zaman strukturu ilə «Oğuz (kağan)» vahidinin qapalı, təkrarlanan ritmi şəklində təşkil olunur. Bütün məkan və zaman öz başlanğıcını sakral əcdad Oğuz kağandan götürür. «Oğuz zamanı» ritmik şəkildə təkrarlana-təkrarlana gedir. Lakin bu təkrarlanma heç də mücərrəd bir zamanın təkrarlanması demək deyildir. Mifoloji zaman mücərrəd yox, konkretidir: hadisələrin, əşyaların təkrarlanmasında ifadə olunan zamandır. Başqa sözlə, Oğuz xandan başlanan «Oğuz zamanı» öz-özlüyündə təkrarlanmır: o, «Oğuz məkanının» simasında təkrarlanır. Bu, KDQ-də qorunub qalmışdır. Abidədən «Oğuz zamanı» semantemi keçir. Bu, bütün zamanların struktur nüvəsində duran, onların hərəkət dinamikasının necəliyini müəyyənləşdirən zamandır. KDQ-də əksər boylarda bütün süjet (funksional dinamika) Bayındır xanın, yaxud Qazan xanın məclisindən başlanır və məclislə (toyla) başa çatır. Həmin məclis oğuz kosmosunun bütün sosial, siyasi, sakral və sekulyar nizamının Oğuz xandan başlanan məkan düzümüdür.

Oğuz zaman və məkanı sakral Oğuz xandan başlanır və onun paradiqmatik təkrarı şəklində təşkil olunur. Biz bunu dünya modelinin bütün səviyyələri boyunca, o cümlədən poetik məkanda müşahidə edə bilirik. Səviyyələrin təsvir kodları fərqli olsa da, törəmələr (paradiqmalar) başlanğıcını vahid mərkəzdən (Oğuz xandan) götürür. «Oğuz xan» invariantı antropoloji kodla «Oğuz xan Bayındır xan Qazan xan Alp Aruz» paradiqmalar silsiləsini verir. Həmin invariant zaman kodu ilə «Oğuz zamanı Bayındır zamanı Qazan zamanı Alp Aruz zamanı» şəklində paradiqmaləşir. Oğuz dünya modelində «Oğuz xan» invariantının paradiqması (proyektiv törəməsi) olmayan heç nə qalmır. Oğuz epik-mifoloji düşüncəsinin funksional strukturu da eyni prinsiplə təşkil olunur. KDQ-nin mətn strukturu 12 vahiddən boydan ibarətdir. Hər bir boyun öz adı var (məs., «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy...» və s.). Lakin bu mətnlərin boy kimi hərəsinin öz adı olsa da, onların «Oğuz xan» invariantının paradiqmaları kimi bir adı var: «Oğuz(namə)». Başqa sözlə, 12 boy cəmi bir «Oğuz»un («Oğuznamə»nin) on iki dəfə təkrarlanmasından ibarətdir.

«Oğuznamə» terminoloji baxımdan Oğuz dünya modelinin söz səviyyəsində proyeksiyası, ad-model, nominativ dünya modelidir. Burada «Oğuz» sakral başlanğıcı, invariantı, «namə» söz kodunu bildirir. Bu halda, «Oğuznamə» termin kimi «Oğuz xan» dünya modelinin söz səviyyəsidir. Başqa sözlə, Oğuz xan antropoloji kodla Bayındır xanda, Qazan xanda paradiqmaləşdiyi kimi, söz kodu ilə «Oğuznamə» semantemində paradiqmaləşir. Yenə də bu halda «Oğuz»un söz səviyyəsi «Oğuznamə»dir. Buradan aydın olur ki, KDQ-də bir-birinin ardı ilə düzülmiş 12 «Oğuznamə» «Oğuz xan» invariantının söz kodu ilə 12 vahidlik (boyluq) silsilə şəklində təşkil olunmasıdır. Vahid başlanğıc olan «Oğuz xan» invariantı eposda 12 dəfə təkrarlanır. Bu baxımdan, 12 oğuznamə bir-birinin ardı, davamı olan 12 boy yox, vahidin (təkin) 12 dəfə təkrarlanmasından («ölüb-

dirilməsindən») ibarətdir. Məhz təkrarlandığı üçün bir boyda öldürülmüş kafir «sonrakı» boyda yenidən «dirilir». Beləliklə, hadisələr bir boyun əvvəlində başlanır və boyun sona çatması ilə dövrə qapanır. «Sonrakı» boyda yeni hadisə başlanmır: sonrakı boyun məzmunu struktur sxemi və funksional dinamikasına görə məhz əvvəlki boyun təkrarıdır. Sadəcə olaraq, mahiyyətində paradiqmatizm dayanan bu təkrarlanmanı boyların strukturunda müşahidə etmək lazımdır. Elə bu səbəbdəndir ki, bir boyda gənc olan Uruz sonrakı boylarda yenidən uşaq olur. Beləliklə, Bayındır, Qazan və Alp Aruzun simasında antropoloji kodla təkrarlanan vahid Oğuz xan olduğu kimi, on iki boy şəklində təkrarlanan bir «Oğuz» (namə) var.

QAM-ATA MODELİ

Oğuz mifində qam-ata paradiqmasının semantik baxımdan dolu örnəyi Ata//Dədə Qorquddur. KDQ obrazları içərisində tədqiqatçıların haqqında ən çox bəhs etdikləri obrazdır. Oğuz mifində qam-ata paradiqmasının işığında bəzi səciyyəvi fikirlərə diqqət yetirək.

E.Ağayev yazır: «Ümumiyyətlə, prof. M.Seyidov Qorqud obrazı ilə bağlı çox geniş və müqayisəli tədqiqat aparmışdır. Onun tədqiqatında obrazın adına verdiyi etimologiya mühüm yer tutur. O, Dədə Qorqud obrazının yüzilliklər ərzində qazandığı, müxtəlif dövrlərin bu obraza verdiyi mifoloji, dini, epik mənaların mahiyyətinə məhz etimologiya ilə gedib çıxma bilmişdir» (23, 163). Alimin Qorqud obrazını etimoloji üsulla araşdırması təsadüfi deyildi: «M.Seyidovun mif və etnogenez məsələlərinə həsr olunmuş bütün tədqiqatlarında etimoloji-lingvistik yanaşma təcrübəsi əsas yer tutur. Hər hansı bir mifoloji obrazın, yaxud etnik mədəniyyət üçün əhəmiyyətli olan kultür vahidinin nominativ işarəsinin (adının) lingvoetimoloji təhlilini aparmaq onun sevimli metodu idi. O, sözü götürür, onu leksemlərə, morfemlərə, fonemlərə qədər parçalayır, ümumtürk materialı əsasında leksik mənasını tapmağa cəhd edir və bundan sonra əldə etdiyi mənaları tarixi-müqayisəli kontekstdə etnik mədəniyyətin məlumatları əsasında dəyərləndirirdi» (191, 151).

M.Seyidovun 1979-cu ildə çap olunduqdan sonra elmi ictimaiyyətin böyük marağına səbəb olmuş «Qorqut» sözünün etimoloji təhlili və obrazın kökü haqqında» məqaləsində də Qorqud obrazı eyni üsulla tədqiq olunmuşdur (201, 179-207). Alim «Qorqud» adını «qor» və «qut» sözlərinin birləşməsindən yaranmış söz hesab etmişdir (201, 181). M.Seyidov «qor» sözünü iki mənada «od» və «maya», «qut» sözünü də iki mənada a) xoşbəxtlik, bəxt, bərəkət, tale; b) ruh, həyat qüvvəsi, can kimi mənalandırmışdır (201, 184, 181). Qorqud obrazının bütün mifoloji semantikasını «qor» və «qut» sözlərinin leksik anlamlarına müncər edən alim belə bir qənaətə gəlmişdir ki, «qut»un xoşbəxt, xoşbəxtlik, bəxt, can, ruh, xeyirxah ruh, bir şeyin əsası, kökü, həyat qüvvəsi, həyatverici mənaları var və eləcə də insan şəklində insanı, heyvanları qoruyan bütdür, tanrıdır. «Qor»un isə maya, od, üstü küllə örtülmüş od, qızarmış kömür mənaları vardır. Deməli, «Qorqut» sözünün hər iki tərkib hissəsinin mənaları aydındır. İndi görək Qorqut nə deməkdir? Qorqut xoşbəxtlik mayası, bəxt mayası, can, ruh mayası, xeyirxah ruh mayası, həyat qüvvəsi mayası, həyat verici maya deməkdir»; ... «Qorqut»un ikinci anlamı belədir: Qorqut xoşbəxt od, xoşbəxtlik odu, bəxt odu, xeyirxah ruh, həyat qüvvəsi odu, həyatverici od deməkdir» (201, 184).

C.Bəydili öncə bu obrazı ümumtürk epik ənənəsi kontekstində götürərək monoqrafik planda araşdırmış (151) və obrazın strukturunda əsas etibarilə iki paradiqmanı elm üçün aktuallaşdırmışdır:

1. Türk xalq inanışlarında qeyb dünyası (görünməzlər aləmi) ilə bağlı övliya paradiqması (40, 172-176);

2. Mifoloji Ulu Ana paradiqması.

Sonuncu paradiqma onun yaradıcılığında mühüm yer tutur. Azərbaycan folklorşünaslığında Göy Ata, Yer Ana anlayışları ümumi şəkildə hallansa da, «Yer Ana//Ulu Ana» mifoloji kompleks kimi folklorşünaslığımıza C.Bəydili tərəfindən keçən əsrin sonunda gətirilmiş (151) və onun yaradıcılığında öyrənilərək sistem halında bərpə olunmuşdur. Alimin bu istiqamətdə ardıcıl şəkildə apardığı araşdırmalardan məlum olur ki, Ulu Ana, yaxud Ulu Ağ Ana, yaxud da Yer Ana adları altında hallandırılan bu kompleks türk mifologiyasında ən zəngin mifoloji simvolikaya malik arxaik strukturlu obrazdır. Müəllifin aşkarlamalarına görə, bu kompleks dəfələrlə epoxal transformasiyalara uğramış, onda diferensiasiyalar aktual üzvlənmələr gətirmiş, nəticədə müstəqil hami ruh funksiyalı Boz Qurd, Xızır, İrkıl xoca, Uluğ Türük, Qorqut Ata, Umay (övliya), nurani dərviş və başqa paradiqmalar törəmişdir (54, 29-39; 55, 84-92). C.Bəydili bu istiqamətdəki araşdırmalarını davam etdirərək Ulu Ana kompleksini təşkil edən paradiqmatik elementlərin diferensiasiya, kosmik ekvivalentlik və kombinasiyasının sistem formulu belə müəyyənləşdirmişdir: «İnvariant strukturda... bir kökə kompleksə bağlılıqlarındandır ki, həmin kompleksdən qopub ayrılan elementlər müxtəlif funksiya yerinə yetirə bildikləri kimi, o strukturun müxtəlif görünən elementləri də zaman-zaman biri digərinin yerinə keçib, onunla struktur-semantik və mifoloji simvolika baxımından yaxın, zaman-zaman da eyni funksiyanı icra edə bilir (56, 72-73).

Alimin təklif etdiyi funksional struktur formulunun uyğunluq əmsalı onunla təsdiq olunur ki, Ulu Ana kompleksini təşkil edən obrazların:

invariant kompleksdən qopub ayrılımları **«diferensiasiya»**;

zaman-zaman birinin digərinin yerinə keçməsi **«kosmik ekvivalentlik»**;

yaxın, eyni funksiyada çıxış etmələri **«kombinasiya»** anlayışlarının semantik-epistemoloji tutumunu tam doldurur.

C.Bəydili Qorqud obrazını ən müxtəlif aspektlərdə övliya, advermə, ölümdənqaçma, esxatoloji sonluq paradiqmalarında araşdıraraq (40, 172-176; 41, 29-39; 42, 27-34; 51, 71-78) obrazla bağlı fikirlərinə belə yekun vurmuşdur:

«Dədə Qorqud

qədim mifoloji görüşlərlə bağlıdır;

haqqında tutarlı tarixi qaynaqlar olmadığından onun tarixi və ya əsatri şəxsiyyət olduğu bəlli deyil;

bir el müdrikidir ki, getdikcə ümumiləşmiş rənzə çevrilmişdir;

əfsanəvi şəxsiyyət olması haqqında söhbətlər əsassızdır, Qorqut Ata tarixi şəxsiyyətdir;

gerçək tarixi prototipini axtarmağa ehtiyac yoxdur;

ehtimal ki, öz kökü ilə mərasim hamisi obrazına bağlanır və b.k.» (46, 225).

Prof. F.Bayat obrazla bağlı düşüncələrini ayrıca kitabda ümumiləşdirmişdir. Obrazı türk etnik-mədəni sistemi kontekstində araşdıran müəllif göstərir ki, Qorqud ata ilə bağlı əfsanələrin böyük əksəriyyəti eyni motivin ölümədən qaçmanın dəyişik variantlarıdır. Bu əfsanələrdən birində Qorqud həm ozan, həm ağsaqqal, digərində qopuzun yaradıcısıdır. Başqalarında isə övliya, təbib, şeyx, şaman, dədə şəklində təzahür edir və sürəkli olaraq ölümsüzlüyü axtarır (229, 4). Alimə görə, Qorqudun «hər şeyə ad qoyması onu mədəni qəhrəman səviyyəsinə yüksəldir» (229, 5). Müəllif, haqlı olaraq, belə hesab edir ki «Qorqud Atanın paradiqmatik səviyyələri bir şəxsiyyəti ayrı-ayrı tiplər kimi təqdim etmir. Əksinə, onu tək bir mədəniyyətin fərqli tərəfləri kimi göstərir. O halda şamanlıq təbibiliyə, hər ikisi birlikdə islam övliyalığına və üçü bir yerdə vilayət issi olmağa və nəhayət, arifliyə bərabərdir» (229, 6). Obrazı şaman paradiqmasında şərh edən F.Bayat göstərir ki, şamanların ölümə savaşı və ya ölüb-dirilmə mücadiləsini Qorqud fərqli bir şəkildə özünü qoruma niyyətilə edir (229, 9).

Prof. F.Bayat da prof. M.Seyidovun yolu ilə gedərək «Qorqud» adının etimologiyasını vermişdir. Lakin onun etimologiyası həm sayına, həm də məzmununa görə fərqlənir. Alim yazır: «Qorqud Atanın missiya və funksiyalarının adın daşdığı mənaya, heç şübhəsiz, təsirini göstərməsinə etimoloji aspektdə diqqət verilməlidir. Bu antroponimin bir-birinə bağlı iki etimolojisini vermək mümkündür:

1. Ən azı, ilk baxışda sözün **Kork-ut = korkutmaq** felinin icbar növündə olması görünür («qorxutmaq» sözü Azərbaycan dilində felin məlum növündə, əmr şəklindədir S.R.). **Korku** adına **t** şəkilçisi artırmaqla eyni mənalı (**Korku-t** feli) söz yaratmaq mümkündür. Qorqud Atanın o dünya ilə əlaqəsi **Kor/Gor = yeraltı dünya, məzar** (məsələn, yakutçada **Kor-çak** ölənlərin **şamanın tabutu** anlamını verir) sözündən də görünür... Hər halda **Qorxu, Qorxunc, Qaranlıq, O dünya, Məzar** anlamlı **Kor/Gor** kökünün Qorqud adında mövcudluğu şübhə doğurmamaqdadır.

2. Qorqud ölümdən qaçan və həyat, yaşam simvolu olan **Qorı (qorumaq, hifz etmək) qut = qutu qoruyan, qutu bilən** kişidir. Bu adın semantikasında o biri dünya ilə əlaqəsi olan və ölümsüzlük arayan anlamı açıq şəkildə gizlənmişdir» (229, 23).

Burada bir məsələyə münasibət bildirmək lazım gəlir. Qorqud obrazı ilə bağlı hər ikisi dəyərli tədqiqatlar sahibi olan prof. M.Seyidov və prof. F.Bayatın obraza baxışları öz əsas kütləsində bir-birini təsdiq etsə də, hər birinin əmin olduğu və özlərində «şübhə doğurmayan» etimologiyaları bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənir. Bu, «nədən belə» sualını doğurur. Təbii ki, mifoloji təhlillərdə etimologiyadan istifadə gerçəklikdir. Çünki mifoloji obrazın funksiyası onun adında proyeksiyalana bilir. Lakin bu, yeganə və ən etibarlı yol deyildir. Fikrimizcə, mifoloji etimolojiyə zamanı aşağıdakı iki metodoloji tezisi nəzərə almaq lazımdır:

Birincisi, B.N.Putilova görə, personajın adı və funksiyası arasında əlaqə üzə olmur (341, 115). Başqa sözlə, ad deaktivləşib daşlaşır, funksiya isə dəyişməkdə davam edir. Bu da öz növbəsində personajın semantikasına yeni məna qatları artıraraq, ilkin mənanı (adı) dərin qatlarda gizlədir. Beləliklə, adla funksiyanın anaxronizmi yaranır və bu halda adın etimoloji təhlillə üzə çıxan bilən ilkin mənası obrazın sonradan dəyişmiş funksiyalarına uyğun gəlmir.

İkincisi, «mifoloji obrazın funksional strukturu ilə onun adının leksik strukturu eyni ölçülərə malik deyil. Adın leksik funksionallığı onun işarə etdiyi obrazın paradigmatik və sintaqmatik funksionallığından bütün hallarda balacadır. Adın leksik mənası ilə obrazın funksional mənası ya az bir dövr üçün üst-üstə düşür, ya da ümumiyyətlə düşmür. Hər hansı bir ad öz leksik anlamında daşlaşır, ancaq onun işarə etdiyi mifoloji obrazın funksional strukturu genişlənməkdə, böyüməkdə davam edir. Epoxal transformasiyalar zamanı isə ad, ümumiyyətlə, sxematik işarəyə çevrilir və onun linqvistik etimologiyası ilə üzə çıxan leksik mənası mifoloji obrazın hazırkı məna strukturunda ən altda qalmış, daşlaşmış, ilkin olan, dinamik fəallığını itirmiş funksiyanı ifadə edir. Əslində, bu, artıq «defunksiyadır», çünki arxaikləşmiş və obrazın semantik strukturunun arxitektonik dərinliklərində qalmışdır... Bu halda obrazın mövcud funksiyalarının onun ilkin səviyyəsini əks etdirən adında «detallarına qədər» axtarılması metodoloji baxımdan səmərəsizdir» (191, 159-160).

V.N.Basilov Qorqud haqqında epik-mifoloji məlumatları ümumiləşdirərək onu ilkin şaman, şaman və nəğməkarların hamisi, simli alət qopuzun ixtiraçısı kimi səciyyələndirmişdir. Alimə görə, Qorqud islamın qəbuluna qədər ölümsüz təsəvvür olunan ilah sayılmış, islamın bərqərar olması ilə onun ölümü haqqında xüsusi mif meydana çıxmışdır (281, 5). Başqa bir tədqiqatında Qorqudu şamanların başçısı//hamisi paradigmatında tədqiq etmiş müəllif göstərir ki, obraz

ilk başlanğıcdakı bir çox cizgilərini itirmişdir. Bu, ən azı, ondan bilinir ki, Qorqudun eposdakı səciyyəsi tarixi əsərlərdəki səciyyələrindən müəyyən qədər fərqlənir. Qorqud xalq inanclarında şaman kimi təqdim olunur, eposda isə onun bu keçmiş rolunun yalnız izlərini axtarıb tapmaq olar (279, 42). V.N.Basilov yekun olaraq belə bir qənaətə gəlmişdir: «Qorqud obrazı, görünür, mifdəki mərasim başçısı, mədəni qəhrəmanın hamisi obrazına gedib çıxır. Mərasimin başçısı mərasimdən keçənin təcəssüm olunduğu totem heyvandan əmələ gəlmişdir. Lakin Qorqudu hər hansı vahid totemlə bağlamaq, çətin ki, düzgün ola. Ona görə ki, bu obraz bu sayaq çoxlu personajlardan yaranmışdır. Daimi dəyişən ictimai durum miflərə yeni element və təsəvvürlər gətirmişdir. Mif konkret tarixi epoxanı inikas edən detalları özünə hopdurmuşdur. Oğuz eposunun yaranmasının və sonralar müsəlman müqəddəsi Qorqut ataya çevrilmiş personajın ehtimal olunan təkamül sxemi belədir» (279, 52).

Qorqud obrazının bütün funksional strukturu KDQ-nin ilk cümləsində işarələnmişdir: «*Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından Qorqut ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi təməm bilicisiydi, nə diyərsə, olurdu. Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həqq təala anın könlinə ilham edərdi...*» (132, 31).

Bu semiotik informasiya modelinin təhlili aşağıdakı nəticələri verir:

1. «*Rəsul əleyhissəlam zamanı*» *semantemi* sonrakı islami transformasiyadır. Prof. H.İsmayılovun yazdığı kimi, «KDQ-nin islamdan öncəki dastan formasında zaman qəlibi hökmən «Qorqud ata adlı bir ərin qopmasını «Oğuz xanın zamanına» aid etməli idi və yaxud onun ən mümkün formalarından biri budur» (108, 48). Müəllifin fikri KDQ ilə tam təsdiq olunur. Abidədə birbaşa «Oğuz zamanı» semantemi vardır: «Oğuz zamanında Uşun qoca deərlər bir kişi vardı» (132, 110).

Prof. H.İsmayılovun yanaşması KDQ-nin ilkin cümləsini belə bərpa etməyə imkan verir: «*Oğuz zamanına yaqın Bayat boyından Qorqut ata diyərlər bir ər qopdı...*». «Oğuz zamanı» oğuz kosmosunun yarandığı ilkin sakral məkan və zamandır. Bu, Qorqudu ilk zaman və ilk məkanla bağlı ilk insan ilk əcdad kimi götürməyə imkan verir. Onun «ata» titulu birbaşa əcdadı bildirir. Bu halda Oğuz və Qorqud funksiya baxımından paralelləşir. Lakin bu paralelləşmə heç bir ziddiyyət yaratmır. Türk mifologiyasında ilk məkan-zamanı təmsil edən, ilkin sakral kosmoqonik kontinuumla bağlı bir sıra paralel obrazlar vardır. Onların mifoloji ənənədəki mövcudluğu ümumtürk etnosunun daxili struktur əlvanlığını özündə əks etdirir. Oğuz kağan oğuzların əcdadı kimi çıxış edirsə, Qorqud Ata oğuz olmayan türklərin də mifoloji ənənəsində kosmoqonik kontinuumun mərkəzi obrazı kimi çıxış edir.

2. Qorqudun bütün funksional paradıqları «bilici» semanteminə münçər olunur: «*Oğuzın ol kişi tımam bilicisiydi...*». «Bilici» statusunun funksional strukturu ařağıdakıları nızərdə tutur:

a) Zamanlararası mediasiya (gələcəkdən xəbər vermə): «nə diyərsə, olurdu».

Bu, zamanı gələcəyi proqramlaşdırma kimi qəbul olunmamalıdır. Çünki o, hadisələri özü proqramlaşdırmır, hazır şəkildə alır.

b) Məkanlararası mediasiya: «Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi».

Qorqud Qeyb dünyası ilə Oğuz dünyası arasında informasiya mediasiyası edir. «Ğaib» qeyb məkanı, gizlin məkan deməkdir. Bu, dini-təsəvvüfi anlamda «qeyb aləmi», mifoloji anlamda sakral dünya ilk insanın ilk məkan-zaman dünyasıdır. İlk məkan və ilk zaman sakral «Oğuz kağan» modelinin struktur səviyyələridir. Bu, o deməkdir ki, Qorqud ritual-mifoloji kontekstdə profan Oğuz (xalqı və insanı) ilə sakral Oğuz (kağan) arasında mediasiya edir.

c) Teokosmik mediasiya: «Həqq təala anın könlinə ilham edərdi».

«Həqq-təala» semanteminə biri-birinə laylanmış üç qat var:

İslami qat Cənab Allah

Türk qatı Tanrı//Tenqri

Oğuz qatı Oğuz kağan

Səma göy anlamında olan Tanrı obrazı tanrıçılıqda baş tanrıya çevrilmişdir. Onun bütün türk kosmosunun hakimi olması öz mikrokosmik strukturunda türk kosmosunu modelləşdirməsi deməkdir. Bütün oğuz kosmosunu özündə modelləşdirən Oğuz (kağan) isə tarixən «tanrılaşa» bilməsə də, oğuzların mifoloji dünya modelinin sakral mərkəzi olaraq qalmışdır.

Beləliklə, Qorqudun «bilici» statusu bütün göstəricilər üzrə mediatorluğa münçər olunur. Bu mediasiya dünya modelinin strukturu üzrə ařağıdakı qatları əhatə edir:

Şaquli məkan qatında ----- yuxarı ilə ařağı arasında

Üfüqi məkan qatında ----- mərkəzlə ucqar arasında

- Zaman qatında** ----- indi ilə gələcək arasında
- Zaman qatında** ----- keçmişlə indi arasında
- Kosmoqonik qatda** ----- əcdadla insan arasında
- Kosmoloji qatda** ----- sakralla profan arasında
- Teokosmik qatda** ----- Tanrı ilə insan arasında
- İslami vəlayət qatında** ----- Cənab Allahla bəndə arasında
- Türk kosmosu qatında** ----- Tenqri ilə türk arasında
- Oğuz kosmosu qatında** ----- Oğuz kağanla oğuzlu arasında

Qorqudun «bilici» statusunun bütün bu mediativ səviyyələrinin vahid funksional-dinamik sisteminin oğuz etnokosmosundakı nominativ işarəsi «qam» adlanır. Lakin KDQ heç bir halda Qorqudu bizə «Qam Qorqud» adı ilə təqdim etmir. Halbuki «qam» semanteminin oğuz düşüncəsindəki etnokosmik funksionallığı «Qam-Ğan oğlu Bayındır xan» adı ilə təsdiq olunur. Qalın Bütün Oğuzun başçısı Bayındır xanın atası «Qam-Xan»dır. Bu, uyğun olaraq Şaman-Xan//Kahin-Hökmdar demək olub, həmin adda siyasi və mistik hakimiyyətlərin mərkəzləşməsini göstərir.

Qorqudun mediativ funksiyası birbaşa qam-şamanlıqdır. Ancaq bu, onun adında oğuzların öz dillərinə məxsus olan «qam» semantemi ilə işarə olunmamışdır. Bu, bizə ziddiyyət kimi görünə bilər. Çünki bu, belə olmamalıdır. C.Bəydilinin yazdığı kimi: «Mifoloji görüşlərə əsasən, bir kimsənin və ya nəsnənin adının olması onun mövcudluğunun başlıca nişanıdır» (44, 13). Bu, doğrudan da, belə deyil. Prof. H.İsmayılov sübut etmişdir ki, Qorqud atanın adındakı «ata» semantemi etnokosmik invariantı təşkil etməklə Qorqudun mediativ və əcdad funksiyalarını öz içərisinə alır. Bu halda sırf mediativ funksiyayı işarələyən «qam» semantem də «ata» invariantına daxildir.

H.İsmayılovun «ata» semantemi ilə bağlı yeni şərhləri onun aşaq sənətinin tarixi-prosessual strukturuna dair yeni konsepsiyasının tərkib hissəsini təşkil edir. Bu konsepsiya müəllifin Azərbaycanda və xaricdə çap olunmuş məqalə və kitablarında şərh olunmuş (109, 50-100; 110, 156-164; 111, 10-72, 112, 51-115; 251), eləcə də Azərbaycan, Rusiya, Türkiyə, İran, Gürcüstan türkolokları tərəfindən verilmiş çoxsaylı rəylərdə yüksək qiymətləndirilmişdir (193, 60-115).

Konsepsiyaya görə, aşiq sənəti aşağıdakı mərhələlərdən keçmişdir:

1. Ata (Tanrı elçisi)

2. Baba (baba dərviş)
3. Dədə (haqq aşığı)
4. Aşiq (sənətçi) (111, 66).

Prof. H.İsmayılov «Ata» haqqında yazır: «Öncə bu ad əcdad kultunun işarəsidir. İcma başçısıdır. Sonra şaman-kahindir: «qam ata». Daha sonra əski türk monoteist dini olan Tanrıçılığın peyğəmbəridir savçıdır (əski türkcədə «elçi», peyğəmbər) (78, 16).

Alim Qorqudun Qam-Ata paradigması haqqında yazır ki, KDQ-nin müqəddiməsində mətn başlanandan ilk «soylama»ya qədər 4 dəfə Qorqud adı (yalnız «ata» titulu ilə) «Qorqut ata» deyər xatırlanır. İlk soylamanı isə Qorqud artıq «dədə» kimi söyləyir: «Dədə Qorqud soylamış» (...). Bu, sadəcə olaraq söz, ad, titul, epitet fərqləri deyildir, yəni formal bədii-üslubi xarakter daşımır və özündə dünyagörüş və mədəniyyət sistemlərinin iri laylarını ifadə edir. Tanrıçı Ata (peyğəmbər) ilə qam atanın (kahin) münasibətləri həmin subyektlərin funksiyaları səviyyəsində folklor mətnində kontaminasiya olunmuş kimi görünə bilər, əslində, mahiyyət səviyyəsində (fərqli inam sistemlərinin monoteist və politeist səviyyəsi) diferensial xarakter daşıyır (111, 16-17). Prof. M.Cəfərli də Qorqudun Dədə və Ata adlarını eyni məzmunlu hesab edib göstərir ki, «atalıq, yaxud dədəlik əcdad ruhlarla bağlıdır deməkdir» (58, 80). Digər tərəfdən, R.Əlizadə KDQ-nin ilk cümləsi haqqında yazır ki, Qorqud Atanın «Kitab»da bu cür təqdimatı əcdad ruhuna məxsus kodu və şamanlıq-övlialıq sintezindəki mifik mahiyyəti üzə çıxarır (85, 93).

Beləliklə, Qorqudun «ata» adı həm tarixi-diaxron, həm də sinxron-paralel strukturu baxımından oğuz etnokosmik düşüncəsinin universumudur. Bu adda bir çox diferensial törəmə və transformasiyalar işarələndiyi kimi bizi maraqlandıran Qam-Ata paradigması da işarələnmişdir. Bu baxımdan, Ata Qorqud paralel olaraq Əcdad Qorqud və Qam (şaman) Qorqud deməkdir.

Qorqud əcdad-ata paradigmasında birbaşa qurd invarintına bağlanır. Prof. H.İsmayılov göstərir ki, «Qorqut» çox əski bir inamdır; hamı ruhdur; qurdla bağlıdır; qurd totemidir; ...Vatikan nüsxəsində «Qorqurt» yazılış şəkli (...) orfoqrafik xəta olmayıb, katibin «Qorqud» adı ilə bağlı əlavə informasiyasının olduğundan xəbər verir; bu anlamda «Qorqut» «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 varlıq, nə də müəyyən bir tarixi şəxsiyyətdir. Əski çağın reallığına görə, bu, konkret olaraq, «qurd» (börü, gök bürü, canavar) kimi təsəvvür olunmuşdur. Hamı ruh kimi (animizm səviyyəsi), totem kimi (totemizm səviyyəsi) təsəvvürlərdə oturmuş Qorqud (qoruyucu qurd, xilaskar qurd) mifopoetik qavrama prosesində sakral

(xilaskar, şaman, ata, peyğəmbər) və real (kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət) olaraq semantik üzvlənmişdir» (108, 47).

Səciyyəvidir ki, prof. T.Hacıyev «Qorqud» sözünün kökündə «qoru(maq)» felini aşkarlamışdır: «Tanrıçı inancında Tanrının öz məxluqunu qoruması, himayə etməsi təsəvvürü hakimdir» (95, 17).

Digər tərəfdən, K.Hüseynoğlu Göytürk, Orxon-Yenisey, Çin qaynaqlarında türk mifoloji düşüncəsi ilə bağlı semantemlərin («qor» sözünün şanlı, şöhrətli mənasında olması və s.) təhlili nəticəsində Qorqud adını «şanlı, şöhrətli qurd» kimi izah etmişdir (101, 99-100). Yaxud R.Əlizadə Qorqudu birbaşa qurd kultu ilə bağlı inanların əcdad paradigmatında aşkarlamışdır (85, 93-101)

Qeyd edək ki, Qorqudun KDQ mətnindəki funksiyaları barəsində, əslində, dəyərli və çoyşaylı tədqiqatlar aparılmışdır. Biz əvvəlki fəsillərdə onun qam-ata kimi xaosa mediasiyasından bəhs etdik. İndi isə deyilənləri təkrarlamayıb, advermə funksiyası ilə bağlı bir məqama toxunmaq istəyirik. Dədə Qorqudun advermə funksiyası onu Oğuz kağanla eyni paradigmatik sütunda birləşdirir.

Prof. M.Seyidov göstərir ki, KDQ-də Dədə Qorqudun əsas funksiyalarından biri advermədir (197, 47). M.Uraz qeydə almışdır ki, yakut inanclarında qəhrəmanlara ad qoyan Günəş onların adını göydən yollayır (262, 17). Bu fakt M.Seyidova Günəşlə Qorqudu eyni paradigmatda götürməyə imkan vermişdir (204, 180). Bu halda Oğuzun Günəş//Gündüzün mifoloji-metaforik ekvivalenti olduğunu nəzərə alsaq, Oğuzla Qorqud daha bir paradigmatda birləşir: Günəş//Qorqud//Oğuz.

Prof. K.Əliyev yazır: «Dədə Qorqud» eposunda... adqoymanın səbəbi var və bu, hər hansı bir mərasimlə, yaxud hadisə ilə bağlıdır» (72, 15). Həmin mərasim prof. F.Bayatın yazdığı kimi, anadan olanda uşağa, bəzən də igidliyə, hünərə görə yeni-yetməyə xüsusi ad qoyulması mərasimidir; Advermə köçəri türk mədəniyyətində bütöv bir sistemdir. Ad yaş kateqoriyasından asılı olaraq dəyişir. Deməli, ad həm yaşla, həm də sosial statusla bağlı dəyişir» (35, 9, 10).

«Adın həm yaşla, həm də sosial statusla bağlı dəyişməsi» mərasimi olan advermə funksional təyinatı etibarilə statusartırma ritualıdır. Burada ritual subyekt bir statusdan başqa statusa keçir. Bu, ölüb-dirilmə şəklində baş verir. Ritual subyekt əvvəlki statusunda ölür, yeni statusda doğularaq dirilir. İnisiasiya ritualının başçısı Qorqud Ata ölməni və doğularaq dirilməni adla təsbit edir. Bu halda Qorqud Atanın advermə funksiyası bütün hallarda doğuluşla bağlıdır. **Başqa sözlə, bir şey doğulmasa, Dədə Qorqud ona ad verə bilməz. Bir şeyin ad alması üçün onun hökmən doğulması lazımdır.** Yeni olan hər bir element oğuz kosmosuna yalnız doğularaq daxil ola bilər. Demək, **advermə öz funksional semantikasına görə yenidən doğulmadır.** Qorqud Ata hər dəfə oğuz kosmosuna doğuluşla daxil olan yeni elementi, o cümlədən yeni boyu adlandırır.

Qorqut Atanın bu funksiyası oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bütün struktur səviyyələrini əhatə edir. Prof. T.Hacıyevin yazdığı kimi, «əslində, Qorqud təkcə Oğuz ərlərini deyil, bütün əşya və hadisələri türkcə adlandırmışdır» (95, 13). O, təkcə statusartırma ritualından keçən subyektə yox, oğuz kosmosunun bütün üsürlərini adlandırır: yeni doğulan bəy-igidə ad verdiyi kimi, yeni doğulan oğuz boyuna «oğuznaməyə» də ad verir. Dədə Qorqud hər boyun sonunda gəlib boy boylayır, soy soylayır və «bu oğuznamə filan bəyin olsun» deyir. Demək, bir oğuznamə doğulmayınca ad ala bilmədiyi kimi, Dədə Qorqud da ad verməyincə oğuznamə boy oğuz kosmosunda özünə yer tuta bilməzdi. **«Boy» sözü «boylu» (hamilə qadın) anlamında «doğuluş», «boy-buxun» anlamında «bədən» mənasındadır.** Dədə Qorqudun ad verməsi funksional semantikasından baxımından doğuluşu təsbit etməsi demək olduğu kimi, onun «boy boylaması» da yeni boyun doğuluş mərasiminə rəhbərlik edərək «Oğuznamə» adını verməsi deməkdir.

Beləliklə, Dədə Qorqud ad vermə mərasiminin yeni statusda doğulan subyektin varlığını adla təsbit etmə ritualının başçısı kimi hər yeni boyun doğuluşunda iştirak edir. «Boy boylama» boyun doğulması ritualıdır. Dilmizdəki «boylanmaq» sözü öz boyundan dikəlmək, öz boyundan yuxarı qalxmaq, çıxmaq mənasındadır. KDQ-də vahid «Oğuz kağan» boyu 12 dəfə ölüb-dirilir. Bu, onun 12 dəfə doğulması deməkdir. Burada «boy» Oğuz kağanın bədəni, sakral strukturunu bildirir. Lakin bu bədən sözdən ibarətdir, başqa sözlə, KDQ-də bu doğuluş söz kodu ilə gerçəkləşir. «Boy boylama» ritualında «Oğuz kağan» boyu «Söz Oğuz» olaraq doğulur. Təsadüfi deyildir ki, gəlib «boy boylayan» Dədə Qorqud yeni doğulan «Boy Oğuz» məhz «Oğuz sözü» «Oğuznamə» adını verir. Boy doğulmasa idi, Dədə Qorqud ona ad qoya bilməzdi. Çünki oğuz mifologiyasında ad almaq ölmək və yenidən doğulmaq demək idi. KDQ-də də «Oğuz» boyu (bədəni) söz şəklində 12 dəfə ölür və yenidən doğularaq ad alır.

Qeyd edək ki, «ölüb-dirilmə» istənilən mifoloji kosmosun, eləcə də oğuz kosmosunun böyümə mexanizmidir. Bu formul-mexanizmdə «ölmə» və «dirilmə» biri-birindən ayrılmaz elementlər olub, vahid sistemi təşkil edir. Bu halda KDQ-də boyun «doğulması» varsa (bərpa olunursa), demək «ölməsi» də olmalıdır.

Boylar «Toy» semantemi ilə başlayıb, «Yum» semantemi ilə qapanır (baş çatır). Boyun poetik struktur sistemində «Toy» başlanğıc, «Yum» sonluqdur. Uyğun olaraq «Toy» həyat, doğulma, «Yum» ölümdür. Diqqətçəkicidir ki, KDQ eposu «Yum»un məhz «boyun ölümünü» simvollaşdırmasını bir işarədə Əzrayılın «Yumuş oğlanı» adında qoruyub saxlamışdır.

Əzrayıl ölüm mələyidir: bütün hallarda ölümlə bağlı funksiyaları yerinə yetirir. Bu halda ölüm funksiyasını ifadə edən «Yumuş» (oğlanı) adı ilə boyun sonunu «ölümünü» ifadə edən «Yum» adı vahid ritual-kosmoloji sxemdə birləşir:

«Yum» ölümü simvolizə edən ritual;

«Yum + uş» (oğlanı) bütün hallarda ölüm ritualı ilə bağlı mifik funksioner.

Beləliklə, boyun «ölüb-dirilmə» mexanizmi əsasında doğulması və ölməsi oğuz insanının real «gəlimli-gedimli» dünyadakı «həyat-ölüm» formulu özündə inikas edir. Real oğuzlunun «həyat-ölüm» formulu bütün oğuzluları əhatə edən universal sxemdir:

1. Toy iki oğuzlunun evlənməsi və gələcək oğuzlunun ana bətnində hamilə qalması;

2. Doqquz aylıq boyluluq hamiləlik dövrü;

3. Doğulma və adalma;

4. Yaşam;

5. Ölüm.

Bu, universal sxem «Boy» ritualında söz-hərəkət kodu ilə təcəssüm olunur. «Boy» başdan-ayağa ritual formullarından təşkil olunur:

1. Toy ritualı:

Boylar Bayındır xanın, yaxud Qazan xanın keçirdiyi «toy» ilə ritualla başlanır. Hər bir boy süjetinin əsası toyda qoyulur. Oğuzlu anası doğulacaq oğuzluya toyda hamilə qaldığı kimi, Söz Oğuz «Oğuznamə»nin də süjet əsası, tematik rüşeymi toyda yaranır.

2. Toquzlama ritualı:

İnsan Oğuz ana bətnində doqquz ay qaldığı kimi, Söz Oğuzun «Oğuznamə»nin də yetişmə boyluluq dövrü «toquzlama» ritualında ifadə olunur. «Toquzlama» «doqquzlama» deməkdir. Bu ritualın funksional ritminin əsasında doqquz rəqəmi durur. V.Zahidoğlu yazır: «Toquzlama sözü KDQ mətnində xüsusi çəkiyə malik olub, etnik şüurla bağlı ən qədim adət-ənənələri özündə əks elətdirir və türk törəsinin mühüm bir cəhətini açıqlayır... Türklərdə «doqquz» sayı düşümlü və magik rəqəm sayılırdı» (22-a, 333). Doqquz rəqəmi oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bütün səviyyələrinin, o cümlədən Söz Oğuz «Oğuznamə» modelinin də funksional ritm vahidini təşkil edir. V.Zahidoğlu yazır: «Oğuz kağan» dastanının hər səhifəsinə doqquz sətir yerləşdirilmişdir» (22-a, 333). Qanunauyğundur ki, doqquz rəqəmi kosmoqoniya (doğuluş) ilə birbaşa bağlıdır. Yenə də eyni müəllifin qeyd etdiyi kimi: «Qırğızlarda toquzak deyilən adətə görə, ata-ana öz uşağını hər hansı gələcək bələdan qorumaq üçün satın alırlar.

Bunun üçün isə doqquz əşya verir və belə uşağı Toquzak («Doqquzluq») və ya Satıbaldı adlandırırlar» (22-a, 333).

Göründüyü kimi, toquzlama ritualı həm də doğuluşla qadının boyluluq dövrü ilə bağlıdır. Bəlkə də, oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin doqquzluq ritmi öz qaynaqları etibarilə elə bu ilk boyluluq arxetipinə dayanır.

3. *Boylama ritualı:*

Boy Oğuzun söz şəklində doğulması və Dədə Qorqudun ona «Oğuznamə» adını verməsi ritualı.

4. *Soylama ritualı:*

Hər bir boy yaranandan «doğulandan» sonra bir «Oğuznamə» ömrü yaşayır. Dədə Qorqud gəlib «boy boylayır», «soy soylayır» və «məndən sonra alp ozanlar söyləsin» deyir. Bu ömür boyun strukturunda «soylama» ritualında öz təcəssümünü tapmışdır.

5. *Yum ritualı:*

Bu, boyun ölüm ritualıdır. «Oğuznamə» boy statusunda 12-lik ritmi ilə ölübdirilir, soylama şəklində isə ozan repertuarında yaşayır. Bu halda boylama ilə soylamanın, «Boy» vahidi ilə «Oğuznamə» vahidinin statusal fərqi meydana çıxır. Boy «Oğuznamə» «Oğuz kağan» dünya modelinin 12-lik (24-lük) boy strukturunu özündə modelləşdirən kosmoqonik yaradılış vahididir. Soy «Oğuznamə» soylama isə Boy «Oğuznamə»nin ozan repertuarındakı sənət paradiqmasıdır.

Qeyd edək ki, bu məqamda A.İslamzadənin incə bir müşahidəsi diqqəti xüsusi çəkir. O yazır: «Məlumdur ki, «Dədə Qorqud Kitabı»nın boyları həm də oğuznamə hesab olunur. Biz bu boyların oğuzlarla bağlılığı baxımından oğuznamə adlanmasını qəbul edirik. Lakin boyların sonunda Dədə Qorqudun söylədiyi oğuznamələrin bu boylar olmadığı qənaətindəyik. Fikrimizcə, boyları söyləyən məchul ozan boy daxilində Dədə Qorqudun da gəlib oğuznamə söylədiyini, bu oğuznamənin ümumi motivinin «qazi ərənlər» başına gələn hadisələr olduğunu qeyd edir, lakin bütünlüklə həmin oğuznamələr haqqında danışmır» (117, 96).

Əlbəttə, A.İslamzadənin bu müşahidəsini indiki halda təhlil etmək çətindir: çox geniş araşdırma tələb edir. Lakin mühüm olan odur ki, o, mövcud mətni boy və oğuznamə adları altında iki qismə ayırmaqla, bir növ (dolayısı ilə), «Oğuznamə»nin boylama və soylama səviyyələrini biri-birindən fərqləndirmişdir.

Beləliklə, boyun ritual-mifoloji strukturu «*Toy(lama) Toquzlama Boylama Soylama Yum(lama)*» struktur sxemi əsasında təşkil olunur. Bu halda Boy Oğuzun doğulması, ad alması və ölməsi bütün hallarda Dədə Qorqudla bağlı olur.

Dədə Qorqudun bu funksiyası oğuz 4-lük ritual sisteminə daxil olan digər qam-şamanların heç birində yoxdur. Dədə Qorqud onlarla eyni funksiyada birləşsə də, onun «Toy(lama) Toquzlama Boylama Soylama Yum(lama)» struktur sxemi əsasında gerçəkləşən funksiyası Ata//Dədə Qorqudu digər qam-şamanlardan fərqli etnosüstü hadisəyə çevirir.

KOROĞLU MODELİ

Oğuz mifinin qəhrəmanlaqı kodu ilə son transformativ paradıqmalar sistemi «Koroğlu» eposudur. Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturu, kosmosla xaos arasında funksional münasibətlər eposda birbaşa dəli paradıqmasında gerçəkləşmişdir. Bu barədə aparılmış tədqiqatlar da belə qənaətə gəlməyə imkan verir.

Prof. N.Cəfərova görə, qədim türk mifologiyası ilə bağlılıq, dastanın ideya və məzmunun qiymətləndirilməsi zamanı mütləq cəhət kimi nəzərdə tutulmalıdır (60, 12).

Prof. M.Seyidov Koroğlu və onun atası Alı kişi obrazlarının mifoloji köklərinə həsr olunmuş tədqiqatında Alı kişi obrazını dağ ruhu ilə əlaqələndirmişdir. Alim Koroğlu obrazının mifoloji semantikasında biri-birinə laylanmış işıq//od//Günəş və ölüb-dirilmə ilə bağlı mifoloji səviyyələri aşkarlamışdır (199, 184-207). Qeyd edək ki, türk alimlərindən D.Yıldırım M.Seyidovun bu yanaşmasının «dastanın orijinal, ana skeletinin (mifoloji strukturunun S.R.) ortaya çıxarılmasında» çox böyük əhəmiyyətə malik olduğunu göstərmişdir (263, 106).

«Koroğlu» eposunun xalq əfsanələri ilə əlaqəsi haqqında çoxsaylı araşdırmalar müəllifi prof. S.P.Pirsultanlı Koroğlu obrazını qurd, od kimi mifoloji semantemlərlə əlaqələndirmişdir (184, 48). Alim digər tədqiqatında yazır: «Aldədə və Dədə Günəşin ad kökləri Dədə Qorqud, Alı kişi, Koroğlu Qoroğlunun ad köklərinin yaxın, eyni məna daşması da maraq doğurur. Al od, al günəş, Aldədə, yəni Günəş dədə; qor od, qut uğurlu, xoşbəxt qoroğlu, yəni od oğlu, yaxud da eyni məna daşıyan Aldədə və ya Dədə Günəş» (185, 89).

Prof. X.Koroğlu Koroğlunun anadan olması motivini ölüb-dirilmə mifologemi kontekstində nəzərdən keçirərək təsdiq etmişdir ki, bu barədə solyar mifologiya və xalqın təbiətin ölüb-dirilməsi haqqında ən qədim təsəvvürləri ilə bağlı yenə də analoji mif-əfsanələr misal vermək mümkündür (308, 176).

Prof. A.Nəbiyev özbək Goroğlusunun gorda doğulmasını geniş təhlil edərək Koroğlu//Goroğlu paralelini bu paradıqma üzrə də aydınlaşdırmışdır (164, 496).

Prof. F.Bayat Koroğlunun adı, onun məzarda//gorda doğulması və s. haqqında yazır: «Qaranlıq mifoloji semantikasi həm «gor», həm «kor», «həm də «qara» kəlmələrində qalmışdır... Məzar korluğa, məzardan çıxma işə görməyə bərabərdir... Türk mifoloji şüuruna görə, xaos kosmosun (yəni düzənli aləmin) təməli, başlanğıcıdır. Koroğlu qaranlığı işıqlandıran və ya xaotik aləmdən (epik variantda qəbirdən) gələn, başqa cür desək, ölüb-dirilən tanrı oğludur» (230, 38-39).

M.Hatəmi Koroğlunun//Goroğlunun gorda doğulub yer üzünə çıxması motivinin kökünü ata-baba ruhlarının o dünyadan bu dünyaya gəlmələri inamı ilə əlaqələndirmişdir (98, 17).

Tədqiqatçı B.Həqqi onun prof. İ.Abbaslı və f.e.d. H.İsrafil tərəfindən Koroğlunun ən qədim türk mifoloji qaynaqlarından gələn obraz olduğunu ilk dəfə olaraq tutarlı elmi dəlillərlə sübut edən kitab kimi səciyyələndirdikləri (2, 6) tədqiqatında Koroğlunu birbaşa «ölüb-dirilən tanrı» adlandırmışdır (99, 250).

«Koroğlu» dastanında mifoloji model» adlı dissertasiyasında dastanın mifoloji görüşlərlə bağlılığı haqqında mövcud fikirləri nəzərdən keçirən F.Qasimovun baş qəhrəmanın ölüb-dirilmə mifologemi ilə bağlılığı haqqındakı yekun qənaəti belədir: «Əslində, Goroğlu//Koroğlunun ölüb-dirilmə ideyası ilə bağlılığı, Koroğlunun ölümünün təsvirinə, demək olar ki, heç bir variantda rast gəlinməməsi, onun əbədi dirilərdən sayılması və s. Koroğluda xilaskar obrazının elementlərini axtarmağa sövq edir və məlum olur ki, onun ölümsüzlüyü, əcdad və mədəni qəhrəman olması faktı xilaskarlıq funksiyası ilə sistemli münasibətlər təşkil etməkdədir. Goroğlu mifoloji dünya modeli baxımından vertikal xətt boyunca «hərəkət edir» yeraltı dünyaya enə bilir ki, bu da epik mətnin oxunuşunda onun ölüb yenidən dirilməsi kimi yozumunu tələb edir» (146, 13).

Koroğlunun «dəli» semantemi ilə bağlılığına gəlincə, türk koroğluşünası P.N.Boratav qəhrəmanlara, o cümlədən Koroğluya verilən «dəli» adının oğuz epik-mifoloji ənənəsi ilə bağlı olduğunu göstərmişdir (236, 76). Prof. F.Türkmənin çalışması göstərir ki, «dəli» adı təkcə KDQ və «Koroğlu» eposu üçün yox, həm də məhəbbət dastanları üçün də («Aşıq Qərib»də Dəli Mahmud) funksional elementdir (261). Prof. A.Koçak Koroğlunun özünün adının bəzi variantlarda Dəli Alı, atasının adının isə Dəli Yusif olduğunu yazmışdır (254, 284). Prof. İ.Abbaslı da türk bədii nəsr yaddaşında Koroğlunun adını Kiçik Alı, atasının adını Kor Yusif kimi aşkarlamışdır (1, 217). Z.Həsənov «Koroğlu»nun Herodotun «Kor oğulları» haqqında skif əfsanəsi ilə süjet paralellərini araşdırmışdır və burada «kor oğlu» vahidi onun tətbiq etdiyi eyniləşdirmə metodunun əsas yanaşma semantemi olmuşdur (100, 361-384).

V.N.Basilov eposun bütün milli variantlarının ümumiləşdirilmiş təcrübəsinə dayanaraq belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, Koroğlu haqqındakı bir sıra qolların özünəməxsusluğu onların qaynaqlarından birinin şaman mifləri olmasını ehtimal etməyə imkan verir (280, 641).

«Koroğlu» eposunda ritual-mifoloji dünya modelini dastanın poetik strukturunun ən müxtəlif səviyyələrində arxetipik sxemlər şəklində bərpa etmək mümkündür. Eposun arxaik strukturunda funksional mahiyyəti etibarilə inisiasiya

(şərti-mərasimi ölüb-dirilmə vasitəsilə bir sosial fazadan başqasına keçidi nəzərdə tutan statusartırma) ritualı durur.

Çənlibel cəmiyyətdən təcrid olunmuş yer kimi ritual məkandır. Çənlibel adının leksik etimologiyasının tədqiqatçılar tərəfindən sakral-mifoloji dəyərlərlə əlaqələndirilməsi təsadüfi deyildir. İnisiyasiya rituallarında ilkin kosmoqonik situasiya bərpa olunur. Bu baxımdan, ritualın məkanı sakral dəyəərə malik məkan olmalıdır. Prof. S.P.Pirsultanlı Çənlibelin bir toplum vahidi kimi fərqli olması barəsində yazır: «Çənlibel Nizaminin təsvir etdiyi xoşbəxtlər diyarından da, «Dədə Qorqud» eposundakı İç Oğuz və Daş Oğuz birliyindən də kəskin şəkildə fərqlənir» (186, 112).

Çənlibeldə iki tip qəhrəman var: kişilər və qadınlar. Uşaq, qoca, baba, nənə, bacı, qardaş və s. yoxdur. Bu, real cəmiyyət yox, real cəmiyyətin fəvqündə təşkil olunmuş şərti cəmiyyət ritualıdır. Bu toplumda bütün dəlilər Koroğlunun paradiqması, bütün qadınlar Nigar xanımın paradiqmasıdır.

Eposda bütün hərəkətlər bir hərəkət invariantını özündə əks etdirir: Koroğlunun igidliklə evlənməsi. Bütün səfərlər qızların gətirilməsi və toyla başa çatır. Toy mərasimidir və bu, eposun ritual arxetipində gənclərin kişi statusuna keçirilməsi ritualının durduğunu göstərir. Hər bir səfər konkret bir dəlinin toyu ilə başa çatmaqla onu igid kimi təsbit edir.

Eposun funksional strukturunun təhlili göstərir ki, kişi statusuna keçirilmə iki aktla müəyyənləşir: igidlik və evlənmə. Bu göstərir ki, inisiyasiya ritualı həm də hərbi ritualıdır. KDQ-də igidlər baş kəsib, qan tökdükdən sonra evlənir və bəylik statusu alırlar.

Çənlibel fərdlərin inisiyasiya ritualında yerləşdiyi məkan və dövrüdür. Cəmiyyətdən buraya gələn fərd öz əvvəlki statusundan çıxır və dəli statusu alır. Koroğlunun 7777 dəlisindən bəziləri öz adları ilə tanınmasına baxmayaraq, onların heç biri fərdi qəhrəman deyildir. Etdikləri bütün qəhrəmanlıqların hamısı bütün dəlilər üçün xarakterik olan, hamının etməli olduğu və edə bildiyi standart hərəkətlərdir. Dəlilərin hamısı ritualın standart aktlarından (normativ hərəkətlər sistemindən) keçir. Ona görə də eposun bütün boyları, boylardakı qəhrəmanlıqlar, süjet xətləri biri-birini təkrarlayır.

Dəlilər biri-birindən heç nə ilə, o cümlədən yaş baxımından seçilmirlər: onların eyni yaşda olması keçid rituallarının eyni yaş dövrünü əhatə etməsi ilə bağlıdır. Ritualın başa çatması ilə hər dəli özünü igid kimi təsdiq edib evlənir və bəy statusu alır.

Koroğlu ritual statusu etibarilə inisiyasiyanın patronu başçısıdır. O, igidliyin struktur modelidir. ***Bütün dəlilər «Koroğlu» struktur modelindən keçib***

«koroğlulaşmalıdır». Oğuz ritual-mifoloji dünya modelində «Oğuz xan» bütün oğuzlar üçün funksional struktur modeli, davranışın sakral və zəruri nümunəsi olduğu kimi, Koroğlunun hərəkətləri də standart davranış modelidir. Bütün dəlilər Koroğlunun igidlik və kişilik standartlarını mənimsəməli və öz şəxslərinin nümunəsində bunu təsdiq etməlidirlər.

Hər bir qolun evlənmə ilə başa çatması eposun arxaik strukturunda duran ritualın cinsi yetkinlik (kişilik) mərasimi ilə bağlı olduğunu da göstərir. Koroğlu obrazının eposun keçən əsrlərə aid variantlarında («Koroğlu»nun Paris nüsxəsi və Tiflis nüsxəsində (Təbriz variantı), bax.: 137; 139) , o cümlədən bir sıra Türkiyə variantlarında hiperbolizə olunmuş erotik gücü (hiperseksuallığı) təsadüfi olmayıb, Koroğlunun cinsi yetkinlik ritualının patronu struktur modeli olması ilə bağlıdır. Bu, özünü qızların Çənlibelə gətirilməsində də göstərir. Koroğlu bəzi qol və variantlarda qızları özü üçün, bəzilərinə dəliləri üçün gətirir. Bu məsələdə tarix (gerçəklik) və ritual biri-birinə qarışmışdır. Koroğlunun evlənmə aktı bütün dəlilərin təkrarlamalı olduqları ritual standartıdır. Bu, evlənmənin hamı üçün zəruri olan invariant modelidir. Onun bir neçə səviyyəsi var:

a) Koroğlunun evlənmə aktının kosmoqonik miflə müəyyənləşən invariant səviyyəsi: Koroğlu bu səviyyədə Oğuz kağan kimi mədəni qəhrəman, ilkin əcdad statusundadır (sakral obrazdır).

b) Mədəni qəhrəman, əcdad Koroğlu invariantının ritualın patronu səviyyəsində reallaşan struktur modeli: Koroğlu bu səviyyədə ritual roludur. Teatrda rollar olduğu kimi, inisiasiya ritualında da «Koroğlu» adlı obraz, maket, struktur modeli, ritual patronu rolu var. Bu model cəmiyyətdən çıxıb rituala gəlmiş dəlilərin inisiasiya müddətində mənimsəməli olduqları, ritualın sonunda standartları səviyyəsinə qalxmalı olduqları obraz-modelidir. Bu modelin standartlarını ödəyən dəli «koroğlulaşaraq» bəy-igid statusu alır.

c) Koroğlunun ritual rolunun reallaşdırıldığı, yerinə yetirildiyi səviyyə: İnisiasiya müddətində «Koroğlu» obrazı, rolu «oynanılır». Rolu icra edən patron hər bir dəliyə koroğluluğu («Koroğlu» kimi olmağı) öyrədir (dərs verir). Təlimin əsasında Koroğlu invariantına daxil olan igid kimi yetişmə və evlənmə dayanır.

Öz çağı üçün aktual olmuş bu səviyyələr transformasiyalar zamanı dağılmış, biri-birinə qarışmış və qovuşmuşdur. Ona görə də bəzi qol və variantlarda Koroğlu qızları özü üçün, bəzilərinə dəliləri üçün gətirir.

«Koroğlu» eposunda epik məkan iki hissəyə bölünür: Çənlibel və Cəmiyyət. Bu halda Çənlibel kosmosu, zülmkar, xain, namərd paşaların simasında təmsil olunan cəmiyyət xaosu simvolizə edir. Bu baxımdan, oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin üçhissəli strukturu transformasiyalar prosesində ikihissəli struktura

qədər «ixtisar» olunmuşdur. Eposun transformasiyası üç epoxal mərhələdən keçmişdir:

Birincisi arxaik (ritual-mifoloji) oğuz eposu;

İkincisi oğuz klassik qəhrəmanlıq eposu (KDQ);

Üçüncüsü milli qəhrəmanlıq eposu («Koroğlu»)

Arxaik oğuz eposunda ritual-mifoloji məkan üç fazadan (hissədən) ibarət idi:

Kosmos ----- Keçid ----- Xaos

Oğuz ----- Ritual ----- Yalançı Dünya

Arxaik epos mifoloji epos idi və onda ritual-mifoloji dünya modeli bütün strukturu ilə yerində idi. Oğuzla Yalançı Dünya (xaos) arasında keçid məkanı olaraq inisiyasiya ritualı dururdu. İnisiyasiya ölüb-dirilmə ritualıdır. Bu fazada olanlar iki dünya (kosmosla xaos) arasında yerləşirdilər. Keçid fazasında olan oğuz fərdi «dəli» adını alırdı. O, ritualda köhnə statusunda ölür, dəli fazasına daxil olur, fazanın başa çatması ilə yeni statusda dirilərək «bəy-igid//alp-igid» adını alırdı. Dəlilər iki dünyanın (kosmosla xaosun) arasında yerləşdikləri üçün mediatorlar idi. Onlar eyni vaxtda həm kosmosda, həm də xaosda ola bilirdilər.

Arxaik eposda keçid fazasında yerləşən dəli xaosa səfər edib, oradan özünə nişanlı gətirməli idi. «Koroğlu» eposunda Çənlibelə gətirilən qızların hamısı paşa, bəy qızlarıdır. Altay eposunda, Ülgen və Erliklə bağlı mifoloji mətnlərdə bunun arxetipik sxemi qorunub qalıb. Qız yeraltı dünyanın (xaosun) sahibinin ya qızı, ya da bacısı olur. Bu, «Koroğlu» eposunda da belədir. Yeraltı dünya xaotik məkandır. «Koroğlu» eposunda da qızların ataları, qardaşları olan paşalar, bəylər öz epik xarakterləri etibarilə tam mənfi surətlər (antiqəhrəmanlar), xaotik davranışların daşıyıcılarıdır. Tamamilə təbiidir ki, E.Abbasovun «Koroğlu»da qəhrəmanın qollardakı hərəkəti üzrə «K.Levi-Stros sxemləri tipində» tərtib etdiyi kosmoloji sxemdə də Çənlibel yuxarı, işıqlı dünya, Koroğlunun (dəlilərin) səfər etdiyi şəhərlər aşağı, qaranlıq dünya şəklində aşkarlanmışdır (6, 113)

Mifoloji şüurun tarixi şüura, uyğun olaraq arxaik oğuz eposunun klassik qəhrəmanlıq eposuna transformasiyası nəticəsində oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin üç fazalı strukturu dağılmış, ikihissəli struktura keçmişdir. Xaos faza-hissəsi kosmos və keçid faza-hissələrinə qovuşaraq öz avtonomluğunu itirmişdir. Mifoloji xaos KDQ-də kafirlərin epik məkanına transformasiya olunmuşdur. Lakin bununla bərabər onun izləri qorunub qalmışdır:

Rekonstruksiyaya görə, Dəli Qarcar yeraltı dünyanın (xaosun) sahibi, bacısı Banuçiçək dünya modelinin keçid fazasında olan Dəli Beyrəyin yeraltı dünyaya səfər edərək gətirib evlənməli olduğu «nişanlısıdır». Beyrəyin əsirlikdə olduğu dövr onun arxaik eposda xaosda olmasının epik transformasiyasıdır. Beyrəyin əsir olduğu kafir qalasının bəyinin qızı da arxaik eposdakı «nişanlı qızıdır». «Nişanlı qız» funksiyası Banuçiçəklə kafir bəyinin qızı arasında paralelləşmişdir. «Koroğlu» eposunda dəlilər paşaların, bəylərin qızlarını (yaxud bacılarını) Çənlibelə gətirib evlənilər. Bu, KDQ-də kafir bəyi qızının obrazında arxaik eposun «nişanlı qız» funksionerini bərpa etməyə imkan verir. Banuçiçək də eyni funksiyanın daşıyıcısıdır. Lakin mifoloji semantikasına görə bu «nişanlılar» bir-birindən fərqlənir:

Kafir bəyinin qızı keçid ritualı ilə bağlı «nişanlıdır». Keçid fazasında olan Dəli Beyrək xaosa enərək igidlik göstərməli, oradan özünə nişanlı gətirməli və evlənərək bəy statusu almalıdır.

Banuçiçək Beyrəyin qam-şaman statusu ilə bağlıdır. Bu halda Banuçiçək obrazının ən dərin struktur qatlarında animist obrazı qam-şaman Beyrəyin arxasınca ruhlar dünyasına səfər etdiyi xəstə ruhunu da bərpa etmək mümkündür.

Bundan başqa, KDQ-də Salur Qazan, Basat, Təpəgöz, xüsusilə Qorqud və b. obrazlar və onlarla bağlı süjetlər xaosla bağlı arxetipləri bu və ya digər şəkildə qoruyub saxlamışdır.

Ritual-mifoloji dünya modelinin üç fazalı (hissəli) strukturu (Kosmos-Keçid-Xaos) arxaik oğuz eposundan KDQ-yə keçərkən ikifazlı (hissəli) struktura (Kosmos-Keçid) transformasiya olunmuşdur. Xaos fazası epikləşərək kosmos və keçiddə «ərimişdir». Bu, klassik qəhrəmanlıq eposu çağında inisiasiya (ölüb-dirilmə) rituallarının aktuallığını itirməsi ilə bağlı idi. KDQ-dən «Koroğlu»ya transformasiyada həmin ikifazlı struktur daha da müasirləşmiş tarixiləşmişdir: burada mifoloji Kosmos və Keçid məkanlarının əvəzinə Çənlibel və Cəmiyyət qarşıdurmasını görürük. Bu hər iki məkanı ikili (dixotomik) semantikali obrazlara çevirmişdir:

Çənlibel:

- 1. Arxaik ritualla müəyyənləşən Keçid məkanı;***
- 2. Paşaların, bəylərin xaotik (şər) dünyasına qarşı duran xeyir dünyası Kosmos.***

Cəmiyyət:

- 1. Arxaik ritual-mifoloji struktura görə dəlilərin ritual müddətində tərk etdikləri və ritualdan sonra qayıtmalı olduqları Kosmos dünyası;***

2. Şər (xaos) daşıyıcıları olan paşa və bəylərin mövcud olduqları Xaos dünyası.

Beləliklə, ritual-mifoloji dünya modelinin üç fazalı strukturu (Kosmos-Keçid-Xaos) iki hissəli struktura (Kosmos-Keçid) transformasiya olunarkən Xaosun strukturu parçalanaraq Kosmosla Keçid fazalarına paylanmışdır. Bu da öz növbəsində Kosmosla Keçid fazalarını ikili semantikaya malik obrazlara çevirmişdir.

Koroğlu obrazının ritual-mifoloji strukturunda oğuz mifinin Qorqud Ata arxetipini də asanlıqla bərpa etmək mümkündür. Koroğlunun səfər edib öz dəliləri üçün nişanlı qızlar gətirməsi süjetinin funksional sxemi ilə Qorqud Atanın Dəli Qarcarın xaos dünyasına elçiliyə gedib Banuçiçəyi Beyrəyə alması süjetinin funksional sxemi eynidir. Koroğlu qızları vuruşub aldığı kimi, qam-şaman Qorqud Ata da Dəli Qarcarla «vuruşda» qələbə çalır və onu zorla qızı verməyə razı salır. Dəli Qarcar bacısını istəyəni öldürürdü. O, Qorqud Atanı da öldürmək istəyir: onu öz döyüş silahı ilə vurmaq istəyəndə Qorqud Ata onun qolunu qurudur.

Koroğlu obrazı mürəkkəb struktura malikdir. O, türk eposunun bir sıra obrazları kimi, «*konsentrativ kosmoslaşmaya*» məruz qalmışdır. Başqa sözlə, Koroğlu obrazına kosmik dəyərlərin epoxal konsentrasiyası baş vermişdir. Bu obraz epoxal transformasiyalar zəminində digər obrazların semantikasını «mənimsəmiş» və mədəniyyətin mürəkkəb struktura malik obraz-universumuna çevrilmişdir. «Konsentrativ kosmoslaşma» prosesində Koroğlu obrazının strukturuna bir sıra mifoloji-epik funksiyalar qovuşmuşdur. Belə ki, obrazın strukturunda qam-şaman arxetipini də, inisiasiya patronu funksiyasını da, inisiasiyanın funksional struktur modeli (maketi) rolunu da, o cümlədən mədəni qəhrəman ilkin əcdad obrazını da bərpa etmək mümkündür. Bu baxımdan, Koroğlu obrazı Oğuz kağan invariantının paradiqmasıdır.

«Oğuz xan» oğuz mifologiyasında həm də funksional hərəkət modelidir. Onun hərəkətləri oğuz eposunda müəyyən ritmlə təkrarlanır. Başqa sözlə, «Oğuznamə» eposunun qəhrəmanları Oğuz xanın paradiqmaları olduğu kimi, onların epik davranışları da Oğuz xanın funksional hərəkət modelini təkrarlayır. Məsələn, Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması, Dirsə xanın oğlu Buğacı oxlaması, Metenin atası Tuman xanı oxlatdırması və «Mənzum Oğuznamə»də Oğuzun öz atası Qara xanın gözünü oxla çıxartması eyni funksional hərəkət sxeminə (modelinə) tabedir. Koroğlu da «Oğuz xan» invariantının paradiqmasıdır.

Koroğlunun atası Alı kişinin gözünün çıxarılması süjetinin semantik arxetipində «Oğuznamə» eposunda Oğuz xanın öz atası Qara xanın gözünü çıxartması funksional hərəkət modeli durur. «Oğuznamə» eposunda Oğuz-Qara xan qarşıdurması gündüz ilə gecənin mübarizəsi, gecənin Günəşi udması və səhər Oğuz tərəfindən azad edilməsi haqqındakı mifin arxaik eposdan «Oğuznamə»

eposuna transformasiya olunmasının nəticəsidir. Minillər boyu epoxal transformasiyalara məruz qalan bu mif «Koroğlu» eposunda realist məzmun kəsb etsə də, Alının gözlərinin çıxarılması süjetinin arxetipik strukturu səviyyəsində qorunub qalmışdır.

Oğuz-Qara xan qarşudurması «Koroğlu» eposunda süjetin funksional strukturunun əsasında durur. Dastanın bütün qollarının süjeti vahid bir süjetdə Koroğlunun paşalarla (bəylər, xanlarla) mübarizəsi və onları öldürməsi süjetində qovuşur. Əslində, bütün qollarda ritmik şəkildə təkrarlanan (paradiqmalaşan) bir süjet var: Koroğlunun paşalarla mübarizəsi. Bu süjet öz arxetipinə görə Oğuzun öz atası Qara xanla mübarizəsinin paradiqmatik transformasiyasıdır. Bu halda Koroğlu Oğuz xanın, Alı kişi Qara xanın epik paradiqmasıdır. Oğuz xan-Qara xan kosmoqonik qarşudurması «Koroğlu» eposunda Koroğlu-Paşa (Bəy) qarşudurmasına transformasiya olunsada, Koroğlu-Alı (Oğul-Ata) qarşudurmasının kosmoqonik strukturunu eposda qorunub qalmış arxetiplər əsasında bərpa etmək mümkündür.

Oğuz xan-Qara xan kosmoqonik mifinin əsasında astral-kosmik hərəkət sxemi dayanır:

Oğuz gündüz (M.Seyidova görə, o, dan ulduzunun obrazıdır);

Qara qaranlıq, gecə.

Oğuz-Qara xan süjetində Oğuzun öz atası Qara xanın gözünü çıxartmasının («Mənzum Oğuznamə»də), yaxud öldürməsinin (başqa oğuznamələrdə) əsasında Günəşin Gecə tərəfindən udulması, onun gözünə çevrilməsi və Gündüzün (Dan Ulduzunun) Gecənin gözünü çıxararaq onu azad etməsi haqqındakı kosmoqonik mif durur. Oğulun (Oğuzun) ata (Qara xan) ilə bu kosmoqonik mübarizəsi epoxal transformasiyalar nəticəsində milli eposda Koroğlunun paşalarla sosial-siyasi mübarizəsinə qədər realitləşdirilmişdir. Bu halda Koroğlunun «öz atasının gözünü çıxartması» kimi kosmoqonik-arxetipik funksiyası qəhrəman-antiqəhrəman (mərd-namərd) kontekstində antiqəhrəmanların (paşa-xan-bəylərin) funksiyasına çevrilmişdir. Lakin «gözün çıxardılması» konservativ mifologem kimi özünü qoruyub saxlaya bilmişdir.

Dastanın epik məntiqinə görə, gənc Rövşən atasının gözü çıxarıldıqdan sonra Koroğlu adı ilə məşhurlaşır. Lakin bu, eposun süjetüstü (zahiri) qatında belədir. Ritual-mifoloji struktur kontekstində yanaşdıqda bu, inisiyasiya ritualı ilə bağlı addəyişmədir:

Rövşən Koroğlunun gənclik, yeniyetməlik, başlıcası igidlikdən qabaqkı adıdır. O, Rövşən olaraq gənc statusundadır;

Koroğlu Rövşənin qəhrəman, igid statusuna keçdikdən sonra aldığı addır.

Beləliklə, Rövşən-Koroğlu addəyişməsi bizi statusartırma səciyyəli inisiyasiya ritualını axtarmağa və bərpa etməyə yönəldir (Addəyişmənin inisiyasiya ritualı ilə bağlılığını M.Cəfərli məhəbbət dastanlarında Rəsul Qərib («Aşıq Qərib»), Mahmud Kərəm, Məryəm Əsli («Əsli-Kərəm»), Şahzadə Lətif şah («Lətif şah») və s. addəyişmə nümunələri əsasında sübuta yetirmişdir. Bax.: 58, 74).

Döyüş atları (Qırat və Dürat), döyüş silahı (Misri qılınc), səslə döyüş qabiliyyəti (nərə), sözlə döyüş qabiliyyəti (magik söz şairlik) əldə edən Rövşən Koroğluya çevrilir. Gənc Rövşən statusu ilə döyüşçü (igid, qəhrəman) Koroğlu statusu arasında statusartırma səciyyəli inisiyasiya ritualı durur. Eposda atların 40 günlükə tövlədə təcrid edilməsi, onların sınaqdan çıxarılması, Rövşənin Qoşabulağa səfəri (igidliyin sınağı) həmin statusartırma ritualının epikləşmiş qalıqlarıdır. Ən başlıcası ondan ibarətdir ki, Rövşən-Koroğlu addəyişmə ritualının arxetipində birbaşa «Oğuz-Qara xan oğlu» kosmoqonik addəyişmə ritualı durur:

Rövşən atasının gözü çıxarıldıqdan sonra **«korun oğlu» «Koroğlu»** statusuna keçir;

Oğuz da öz atası Qara xanın gözünü çıxardıqdan sonra məhz **«korun oğlu» «Koroğlu»** statusuna keçir.

Bu baxımdan, **Rövşən «Kor-oğlu» olduğu kimi, Oğuz da «Kor-oğlu»dur.** Bütün bunlar bizə funksional-kosmoqonik etimologiyalar aparmağa imkan verir:

«Rövşən» («rouşən») farsca «ışıqlı»;

«Oğuz» gündüz, Günəş.

Bu halda onların hər ikisinin «korun oğlu» olmaları «Kor-oğlu» ritual statusunu «Qara (xan) oğlu» ritual statusu kimi bərpa etməyə imkan verir:

«Koroğlu» korun oğlu;

«Qara (xan) oğlu» qaranın oğlu.

Bu da öz növbəsində «Qara (xan)» adının «qaranlıq», «zülmət», «gecə» leksik anlamlarını funksional etimologiya zəminində «korluq» kimi bərpa etməyə imkan verir. Kosmoloji dünya modelində «korluq» anlayışı «qaranlıq», «zülmət» anlayışları ilə eyni paradigmatik sütunu təşkil edir.

Xaos ----- Kosmos

Gecə ----- Gündüz

Qaranlıq ----- Işıq

Kor ----- Görən

Gözü qaranlıq ----- Gözü işıqlı

Beləliklə, «korluq» anlayışı «qaranlığın», «qaralığın» funksional paradiqmasıdır. Bu da «Kor-oğlu» statusunu «Qara-oğlu» statusu kimi bərpa etməyə və Koroğlu obrazında Oğuz xan arxetipini görməyə imkan verir.

«Koroğlu» statusunun inisiyasiya ritualı ilə bağlılığını dil yaddaşının paremiləri səviyyəsində də bərpa etmək mümkündür: **«Çoxları öz atasının gözünü çıxartdı ki, ona «Koroğlu» desinlər, ancaq «kor kişinin oğlu» dedilər»**. Pareminin zahiri mənası ondan ibarətdir ki, «Koroğlu» olmaq üçün atanın gözünü çıxartmaq lazım deyil: Koroğlu kimi qəhrəmanlıqlar etmək lazımdır. Paremidən aşağıdakı məntiqi mənalara hasil etmək mümkündür:

1. «Koroğluluq» qəhrəmanlıq statusudur və həmin statusun ritual normativlərini ödəmədən «Koroğlu» olmaq mümkün deyildir. Bu halda «Koroğlu» bəy-igidliyin struktur modelidir;

2. «Koroğlu» olmaq istəyənlərin «öz atalarının gözlərini çıxartması» paremidə transformasiya olunmuş arxaik ritual sxemidir: həmin mərasimi sxemdən keçmədən «Koroğlu» olmaq mümkün deyildir.

3. Dastanda Koroğlunun atasının gözünü Həsən xan çıxartsa da, epos «Koroğlunun öz atası Alı kişinin gözünü çıxartması» ritual sxemini transformasiyaya uğramış şəkildə qoruyub saxlamışdır. Belə ki, əgər Koroğlu Qoşabulağın köpüyündən atasına gətirsə idi, Alı kişinin gözləri açılacaqdı. Koroğlu köpüyü gətirə bilmir və Alı kişi kor qalır. Beləliklə, arxaik məntiqə görə Alı kişinin kor qalmasının günahkarı (səbəbkarı) Koroğludur. Həmin səbəb (günah) «atanın gözünün çıxardılması» ritual sxeminin eposdakı transformativ izidir. Qeyd edək ki, bunu folklorşünas alim E.Abbasov da təsdiq etmişdir. O, Oğuz obrazının sonrakı tarixi mərhələlərdə Koroğluya transformasiyası məsələsini araşdırmış və bu obrazlar arasında 9 transformativ paralel aşkarlamışdır. Həmin paralellərdən biri belədir: «Oğuzun atası ilə qarşıdurması (Oğuzun atasını kor etməsi və öldürməsi) // Koroğlunun atası ilə konflikti (Koroğlunun günahından atasının kor qalması və ölümü)» (4, 97).

Oğuz kağan bütün oğuzların əcdadı, başqa sözlə, bütün oğuzlar Oğuz xanın paradiqması (funksional-semantik törəməsi) olduğu kimi, bütün dəlillər də baş dəli Koroğlunun funksional-semantik paradiqmalarıdır. Oğuz xan bütün oğuzlarda proyeksiyalandığı (təkrarlandığı) kimi dəlillərin bütün hərəkətləri, davranışları və epik keyfiyyətləri Koroğlunun davranış və keyfiyyət normalarını, qəhrəmanlıq standartlarını təkrarlayır (proyeksiyalandırır).

«Koroğlu» eposunun nəinki süjet və obraz strukturları, eləcə də poetik mətn strukturu da oğuz mifinin mətn sxemini arxetipik strukturu səviyyəsində qoruyub saxlamışdır. Bütün qolların vahid bir qol kimi «oxunması», qolların funksional struktur sxemi baxımından bir-birini təkrarlaması oğuz mifinin qapalı, təkrarlanan, ritmik mətn strukturunun milli eposda qorunub qalmış poetik forma arxetiplərini göstərir.

NƏTİCƏ

Tədqiqatda oğuz mifinin kateqorial-epistemoloji strukturu və metodologiyası ilə bağlı aparılmış araşdırma onun ümumtürk mifinin diferensial mətn tipi, türk mif metamodelinin paradiqması, etnokosmik düşüncə və mətn hadisəsi, oğuz eposunun arxetipi səviyyələrini aşkarlamışdır. «Oğuz mifi» epistemoloji-kateqorial mahiyyəti baxımından Qara xanın oğlu Oğuz kağan haqqında mif-mətn, dünya modeli, oğuz türklərinin «Oğuz kağan» haqqındakı mif də daxil olmaqla bütün kosmoqonik, etnoqonik və təqvim miflərinin ümumi tipinin işarəsidir.

Elmi fikir dövriyyəsinə ilk dəfə olaraq «türk mif metamodeli» anlayışı daxil edilmiş və müəyyənləşdirilmişdir ki, türk mif metamodeli bütün türk xalqlarının mifoloji mətnlərində mövcud olan dünya modellərini vahid sistemdə birləşdirən anlayışdır. Onu «türk metamifi» də adlandırmaq olar. «Türk mif metamodeli», yaxud «türk metamifi» terminləri işdə eyni anlamda işlənib, türk xalqlarının mifoloji görüşlərini vahid modeldə invariantlaşdıran kateqoriyadır. Bu anlayış bütün türk xalqlarının, o cümlədən oğuz türklərinin diferensial mifoloji modellərini öz içərisinə almaqla terminoloji-metodoloji dolaşıqlıqların aradan qaldırılması üçün kontekst verir.

İşdə «Oğuznamə» semanteminin kateqorial-epistemoloji strukturu aydınlaşdırılmış və müəyyən edilmişdir ki, «Oğuznamə» vahidi oğuz etnosunu bütövlükdə işarələndirən etnokosmik universumdur, işarə bütövüdür. «Oğuznamə» ilə oğuz etnosunun bir-birinə münasibəti kosmik eynigüclülük (ekvivalentlik) səviyyəsindədir. «Oğuz» və «Oğuznamə» vahidlərinin struktur birgəliyi mifik-kosmoloji düşüncədən qaynaqlanır. «Oğuznamə»nin etnosun özünügerçəkləşdirməsinin ən universal səviyyəsi kimi çıxış etməsi onun etnosun kosmik funksionallığının əsasında durmuş müqəddəs bilgini (sakral teoinformasiyanı) ifadə edən ən ilkin struktur səviyyəsi olması ilə bağlıdır. «Oğuznamə» etnokosmik vahidini oğuz etnosunun universal struktur vahidinə, universum işarəyə çevirən müqəddəs bilgi oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağanla bağlı ritual-mifoloji informasiyadır. «Oğuz kağan» – oğuz etnosunu proyeksiyalandıran dünya modeli, «Oğuznamə» – «Oğuz kağan» dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn universumudur. Oğuz etnosunu təsvir dilindən – gerçəkləşmə kodundan asılı olmayaraq, istənilən səviyyədə kosmik universum kimi təqdim edən mətn «Oğuznamə»dir.

Oğuz mifinin arxetipik strukturunun öyrənilməsi problemə yanaşmanın ümummetodoloji müstəvisində struktur-semiotik təhlil metodunu nəzərdə tutur: «struktur» və «semiotik» aspektlər biri-birindən ayrılmazdır: bu da öz növbəsində problemə münasibətdə struktur-semiotik yanaşmanı zərurətə çevirir. Yanaşmanın

nəticələrinə görə, oğuz mifinin bərpası onu təkcə ümumtürk mifologiyasının struktur səviyyəsi kimi yox, eyni zamanda ayrıca olaraq Azərbaycan mifologiyasının struktur səviyyəsi kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir. «Oğuz mifi» anlayışı öz əsas rekonstruksiya konsepsiyasını «türk mifologiyası» və «Azərbaycan mifologiyası» anlayışlarının vahid sistemi təşkil etdiyi müstəvidə tapa bilər. Oğuz mifi ümumtürk mifologiyasının əsas struktur oxlarından birini təşkil etdiyi halda, Azərbaycan mifologiyasının struktur nüvəsini təşkil edir. Onun Azərbaycan mifologiyasının strukturundakı yeri və rolu oğuzların Azərbaycan türk etnosunun formalaşmasındakı yeri və rolu ilə həm müəyyənləşir, həm də şərtlənir. Oğuz mifinin türk mif metamodelinin paradiqması olması ona Azərbaycan mifologiyasını ümumtürk mifologiyasının etnoskosmik növü kimi təşkil etməyə imkan verən başlıca şərtidir. Oğuz mifi türk metamifinin paradiqması kimi türk mifi ilə sinxron olaraq mövcud olmuşdur. Oğuz mifi Azərbaycan mifologiyasının türk mifoloji dünya modeli əsasında formalaşması zamanı dominant təşkil olunma sxemi rolunu oynamış və Azərbaycan-türk mifologiyasının məzmun etibarilə Azərbaycan-oğuz mifologiyası kimi təşkil olunmasını təmin etmişdir.

Oğuz mifoloji kosmogenez modelinin öyrənilməsi ilə aydınlaşdırılmışdır ki, ilk dəfə bizim tərəfimizdən aşkarlanan «gözdən doğulma» mifologemi oğuz kosmogenezində oğuz dünyasının yaradılmasını nəql edir və xüsusi semantik aktuallığa malik funksional formullardan biridir. Oğuz mifinin struktur dinamikasının ilkin və əsas elementlərindən olan «gözdən doğulma» mifologemi oğuz mifində işarələnmiş kosmosun funksionallığını şərtləndirən struktur mexanizmi və onun işinin özü olmaqla sonradan oğuz eposuna da transformasiya olunmuşdur. «Gözdən doğulma» mifologemi obraz kimi özündə Günəşin batıb-doğmasını, Gündüz-Gecə, Günəş-Ay münasibətlərini «şifrələndirir». «Gözdən doğulma» mifologeminin mürəkkəb paradiqmatik-sinxron və transformativ-diaxron strukturunda Oğuzun Ay kağandan məhz necə doğulması oğuz kosmogenezinin semantik strukturunun öyrənilməsində başlıca məqamı təşkil edir. Oğuz kağanın doğulması mifologemində Ay-Günəş, Gecə-Gündüz kosmik aktları kodlaşmışdır. Ay Kağan gecədir, onun gözü (Ayın özü) isə gecəyə dalmış, batmış, yaxud onun tərəfindən udulmuş (fərqli paradiqmalar mövcuddur) Günəş, yaxud gündüzü bildirir. Oğuz Kağan Ay Kağanın gözündən, başqa sözlə, onun gözü olaraq doğulur. Oğuzun «gözdən doğulması» mifologemində «gözdən doğulma» sxemi «gözün çıxarılması» sxemi ilə iç-içədir. «Oğuzun doğulması» motivinin digər paradiqmalarında doğuluş məhz «gözün çıxarılması» («kor edilməsi») şəklində müşahidə olunur. Oğuz xan-Qara xan modeli transformativ dəyişikliklərə nə qədər məruz qalsa da, onun arxetipik əsasında «gözdən doğulma» invariantı durur. Oğuz xan-Qara xan modeli «gözdən doğulmanı» bizə «gözün çıxarılması», «gözün kor edilməsi» paradiqmalarında təqdim edir.

Oğuzun Ay kağandan doğulması motivində əsas element «göz» semantemidir. «Göz» metaforası «gözdən doğulma», «gözün çıxarılması», «kor edilmə//korluq», «gözün açılması//görmə» və s. paradıqmalar şəklində oğuznamələrdə, «Koroğlu» eposunda və s. geniş transformativ semantemlər sırası yaratmışdır. Həmin semantemlərin daşıyıcısı olan obrazlar bütün hallarda «Göz» nüvəsi ətrafında cəmləşir.

Müəyyənləşdirilmişdir ki, ümumən oğuz eposunda harada Ata-Oğul paradıqması varsa, orada hökmən «göz-korluq» semantemi, yaxud onun transformativ paradıqması, yaxud onunla izofunksional olan obraz da var. Oğuz eposunda Ata-Oğul münasibətlər modelinin hər hansı şəkildə «Göz//Günəş - Gecə//Korluq» semantik strukturu ilə bağlılığı bizə, ümumiyyətlə, ümumtürk eposundakı Ata-Oğul qarşılıqlı motivinin öz kökü baxımından Gündüz-Gecə, Günəş-Ay binar qoşalıqlarının funksional strukturu kimi təşkil olunan «Gündüzün Gecənin gözü Ayı çıxararaq Günəşi doğuzdurması» mifologemi ilə bağlı olduğunu söyləməyə əsas vermişdir.

«Göz-Korluq» semantemi daha iki struktur semantemi ilə bağlıdır. Bunlardan biri «identifikasiya», digəri isə «yuxu» mifologemidir «İdentifikasiya» eyniləşdirmə əsasında aparılan tanınma aktıdır. Xaosdan qayıdan kosmoslu kaosla kosmosun həddində özünün etnokosmik mənsubiyyət əlamətlərini sadalamalıdır. Bu, identifikasiya eyniləşdirmə prosedurasıdır. İdentifikasiya aktı «gözdən doğulma» mifologeminin tərkib hissəsidir. «Gözdən doğulma» motivi öz məkan-zaman sistemi (kosmoloji kontinuumu) baxımından kosmos-kaos modelini əhatə edir. Xaosdan kosmosa qayıdan element kosmosa məxsusluğunu (aidliyini) təsdiqləməlidir. «İdentifikasiya» semanteminin «göz-korluq» semantemi ilə birgəliyi sonuncunun Gündüz-Gecə, Günəş-Ay, İşıq-Qranlıq, başqa sözlə, Kosmos-Xaos modelinin metaforik arxetipi olması ilə bağlıdır.

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin rekonstruksiyası «Oğuz xan» modelini iki ayrılmaz funksiyada aşkarlamışdır:

1. Əsasən, öküz, at, qoyun və s. obrazlarında təsəvvür olunan «oğuz dünyasının şəkli», «oğuz kosmosunun zoobrazı».

2. Oğuz türkünün dünya ilə hər cür əlaqələrinin, yaşantılarının psixi tənzimlənmə strukturu.

Birinci işarələr sistemi olan oğuz dünya modeli və onun etnokosmik proyeksiyası olan gerçək oğuz dünyası (ikinci işarələr sistemi) kosmoqonik hərəkət sxemlərini öz strukturlarının istənilən səviyyə, qat, bloklarında ritmik olaraq təkrarlayır.

Tədqiqatda ov, ulu toy və qurultay rituallarının kosmoqonik modeli və funksional strukturunun öyrənilməsi nəticəsində oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin üç təsvir kod və səviyyələri aşkarlanmışdır:

Yazı kodu: hər tayfanın damğası (oğuz kosmosunun qrafik modeli).

Quş (onqon) kodu: hər tayfanın öz onqon quşu [oğuz kosmosunun quş (onqon) modeli].

Heyvan kodu: hər tayfaya totem heyvanın ətindən çatan pay [oğuz kosmosunun heyvan (totem) modeli].

Araşdırmada oğuz mifologiyasında xaos modeli rekonstruksiya edilmişdir. Bu istiqamətdə apardığımız eksperimentlərdə dörd əsas nəticə əldə edilmişdir:

1. Oğuz mifoloji düşüncəsində xaos ayrıca dünya şəklində təsəvvür olunmuş və «Yalançı dünya» adlanmışdır.

2. «Yalan» və «yalançılıq» oğuz xaos modelinin uyğun olaraq əsas prinsip və davranış formülünü təşkil edir.

3. «Dəli» (semantemi) və «dəlilik» (statusu) bütün hallarda hər hansı şəkildə xaosla ritual bağlılığın işarə vahidləridir.

4. Oğuzların «kiçik ölüm» adlandırdıqları «yuxu» semantemi xaosa girib-çıxmanın mediativ mexanizmidir.

Oğuz mifologiyasında kosmos «Oğuz» adı ilə işarə olunsada, xaosun necə adlanması məsələsi indiyədək qaranlıq qalmışdır. Oğuz eposu həm bu adı, həm də adın işarələndirdiyi xaos anlayışının məna vahidlərini qoruyaraq, özündə hiifz etmişdir. İşdə Kosmos-Xaos qarşıdurma qoşası kosmoloji məkan strukturu səviyyəsində özünün «Oğuz-Yalançı dünya» adı ilə tam bərpa olunmuşdur.

Müəyyənləşdirilmişdir ki, oğuz mifologiyasında xaotik enerjiyə (entropiyaya) bağlılığın vasitəsi ad(landırma)dır. Bu halda oğuz insanının ad-modelində xaosu işarələyən «qara» elementinin iştirakı fərdin kosmik baxımdan qurulmasında yaranışında xaotik materialın iştirakını göstərir. Oğuz (insanı) öz etnokosmik strukturu ilə xaosa bağlıdır: xaos bir çox vasitələrlə yanaşı «qara» ad-materialının vasitəsi ilə kosmik insanın varlığının qurulmasında (təşkilində, tikilməsində) mütləq olaraq iştirak edir. Digər tərəfdən, «qara» və «dəli» semantemlərinin KDQ-də vahid adda eyniləşməsi onların işarələdiyi mənanın eyniliyi ilə şərtlənir. Başqa sözlə, həm «qara», həm də «dəli» xaosa bağlı statuslardır. Lakin bunlar ritual kontekstində eyni statuslar yox, eyni səviyyənin fərqli dərəcələridir.

Aşkarlanmışdır ki, harada kosmosdan xaosa və əksinə keçid baş tutarsa, bu kiçik ölüm yuxu vasitəsi ilə baş verir. Bu da öz növbəsində o deməkdir ki, oğuz

üçün xaos yuxu və ölüm dünyasıdır. Yuxuda olmaq ölüm dünyasında olmaq, ölüm dünyasında olmaq yuxuda olmaq deməkdir. Oğuzların «kiçik ölüm» adlandırdıkları «yuxu» semantemi kosmosla xaos arasında mediasiya vasitəsi, adlamanın ritual mexanizmlərindən biridir. «Yuxu» və «ölüm» semantemləri vahid paradiqmatik sıra (məna sütunu) yaradır.

«Yalan(çılıq)» semantemi KDQ eposunda çox geniş və zəngin məna törəmələrinə malikdir. Burada «yalan(çılıq)» semantemi ilə bağlı olan obrazlar və onların hərəkətlərinin hamısı eyni bir semantik sistemə daxil olmaqla biri-birini təsdiq edir. Eposda «yalan(çılıq)» semantemi ilə bağlı olan obrazlar çoxdur. Onlardan bir qrupu «dəli» epiteti ilə tanınan qəhrəmanlardır: Dəli Domrul, Dəli Qarcar, Dəli Ozan (Beyrək) və b.

Xaosun dəli paradiqmalarının bərpası göstərmişdir ki, «dəli» semantemi «ağıllı» semanteminə tərs proyeksiyada dayanır (dəli-ağıllı qarşıdurma modeli) və məntiqi olaraq bu adla bağlı olan qəhrəmanların davranışlarını xaosa bağlayır.

«Dəli» epiteti ilə tanınan bütün qəhrəmanlar bu və ya başqa şəkildə xaosla bağlıdır. Onların «dəliliyi» xaosun «yalan(çılıq)» davranış prinsiplərini əks etdirir. Xaosla bağlı bu dəlilik, əslində, ixtiyari davranış tipi olmayıb, xüsusi statusdur. Həmin statusun aşağıdakı semantik səviyyələri vardır:

– Eposdakı «dəli» qəhrəmanlar «keçid» statuslu qəhrəmanlardır: onlar kosmosla xaosun hüdudunda – qovşağında yerləşirlər;

– «Keçid» statusu daşdıqları üçün ikili davranış statusuna malikdirlər: həm kosmosda – Oğuzda, həm də xaosda – Yalançı dünyada ola bilirlər;

– İkili status onlara bu dünyalardan biri-birinə keçmək – mediasiya etmək imkanı verir: «dəli» qəhrəmanlar mediativ funksiyaya malikdir.

– İkili davranış statusuna yalnız ritual məkan-zaman rejimində malik olmaq mümkündür: «dəli» qəhrəmanlar ritual rejimində olan subyektlərdir.

Aşkarlanmışdır ki, oğuz mifologiyasında 33 vahidi inisiasiya ölüb-dirilmə ritualının mənası çox arxaikləşmiş ritm vahidi, başqa sözlə, xaosla (ona keçidlə) bağlı ritmik struktur vahididir. Xaosu adlamanın arxaik-mifoloji qiyməti 33 candır. «33 axça» sonrakı transformasiyadır. 40 axça 40 can verənlər isə körpünün üstündən keçməkdən ölməkdən can qurtarır. Dəli Domrul oğuz mifologiyasında bir qam-şaman kimi «Yumuş Oğlanı» ilə «can bazarı» işini görür: o, «sayru düşüb» xəstələnib ölənlərin canının xaosa keçməsi üçün 33 heyvan canı, xəstəlikdən sağalıb körpüdən kosmosa Oğuz qayıdanların canı üçün 40 heyvan canı ödəyir. Bu halda Dəli Domrulun «dəliliyi» ikili semantikaya malik qam-şaman statusunu bildirir.

Dəli Qarcar yeraltı dünyanın sahibi Erliklə eyni paradıqmada qovuşur. Lakin onun həm də oğuz igidlərinin sırasında olması Qarcarı birmənalı olaraq yeraltı dünyanın sahibi funksiyasında bərpa etməyə imkan vermir. Bu funksiya çox dərin-dədir. Qanturalı öz sevgilisinin ardınca xaosa gedir. Onunla eyni sırada duran Beyrəyin segilisi də xaosda (xaoslu) olmalıdır. Bu halda xaosun sahibi Baybicanıdır. Demək, ən dərin qatda Baybican yeraltı dünyanın hakimi kimi, Erliklə həmparadıqma, Dəli Qarcar isə onun kosmosa keçid edə bilən oğludur. Onun adının xaosla bağlı olması [qara(ca) ər], Dədə Qorqudun onunla «can bazarlaşması» (elçilikdə tələb olunan heyvanlar) bunu deməyə əsas verir. İkili status bütün hallarda mediasiya demək olub, qam-şaman statusunu ortaya qoyur. Eləcə də Dəli Qarcarın bu rolu toy kompleksinə daxil olan elçilik mərasimində oynaması onun xaosun hakimi funksiyasının şərti ritual rolu olduğunu üzə çıxarır. Bu halda Dəli Qarcarın «dəliliyi» ikili semantikaya malik qam-şaman statusu kimi də, xaosun hakiminin oğlu kimi də bərpa oluna bilir.

Beyrəyin dəliliyi bütün hallarda ikili statusla bağlı olub özündə iki funksiyanı qovuşdurur: qam-şaman və alp-igid. Bu iki halda Beyrəyin dəlilik statusu ikili semantikaya malik qam-şaman və statusartırma səciyyəli keçid (alp-igid olma) ritualının subyekti kimi bərpa oluna bilir.

Oğuz mifologiyasında Qırqınuq öz ad-funksiyasına (qırx qın maska, can) uyğun olaraq ölməyib sağalanların (kosmosa qayıdanların) haqqını (40 qurban heyvanın canını) körpüdə «Yumuş Oğlanına» Əzrayıla çatdırır;

Qırqınuqun atası Qaraçəkür isə buna uyğun olaraq ölənlərin körpüdə keçid haqqını (33 qurban heyvanın canını) «Yumuş Oğlanına» çatdırır. Onun funksiyası adında birbaşa işarələnmişdir: «Qara» xaos, yeraltı dünya, «Çəkür» çəkib aparan (ər).

Tədqiqatda oğuz mifinin paradıqlarının öyrənilməsinin üç əsas cəhəti (prinsipi) müəyyənləşdirilmişdir:

1. «Oğuz (kağan)» modelinin kosmik böyüməsi «ölüb-dirilmə» mexanizmi ilə baş verir;
2. «Ölüb-dirilmə» ritual mexanizmidir: mifoloji böyümənin öyrənilməsi bütün hallarda ritual modelinin aşkarlanması (bərpa) üzərində qurulmalıdır;
3. Vahid «Oğuz» model-semantemi sonrakı pillələrdə dual-binar modelləşmə prinsipi ilə böyüyür.

Salur Qazan və Alp Aruz Oğuz kağanın fraternal əcdad paradıqlarıdır. Oğuz kağan Qalın Oğuzun əcdadı olduğu kimi, növbəti kosmoqonik Bozoq-Ucoq pilləsində vahid əcdad funksiyası dual prinsiplə təşkil olunur. Aruz bozoqların, Qazan ucoqların fraternal əcdadlarıdır. Onların bərpa ilə üzə çıxın totem-əcdad

statusları Aruz-Qazan fraternal əcdad modelinin Oğuz kağan əcdad modelinin tam ekvivalenti olmasını göstərir. «Oğuz kağan» oğuz kosmosunun bütöv modeli olduğu kimi, Aruz-Qazan fraternal modelində də oğuz kosmosu zoosəviyyəni (heyvan, quş totem sferalarını da) çevrələməklə bir bütövdür.

KDQ-də on iki boydakı hadisələrin ardıcillıq dinamikası ilə bir sıra obrazların yaşları arasındakı uşaqlıq, anaxronizmlərin mifoloji-epik düşüncənin sintaqmatik və paradigmatik düzüm kodları ilə bağlıdır. Bu halda dastanda oğuz mifinin «ölüb-dirilmə» paradigmatının iki sferası aşkarlanmışdır:

- a) müxtəlif obrazlarla bağlı bir dəfə baş verən əldürülmə paradigmatı;
- b) eyni obrazlarla bağlı təkrar baş verən əldürülmə paradigmatı.

KDQ mətnində təkrar əldürülmələrin bir-biri ilə bağlı iki anlama planı var: Oğuz-Xaos invariant strukturunun oğuz düşüncəsində daimi yaşayan arxetipi və Oğuz-Xaos invariant strukturunun oğuz düşüncəsində yaratdığı təkrarlanan, ritmik sferaların paradigmatlarıdır...

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin «ölüb-dirilmə» arxetipi istisnasız olaraq bütün struktur səviyyələri və onların kodları üzrə eyni prinsiplə gerçəkləşir. Bu KDQ-nin mətn strukturuna da eyni ilə aiddir. KDQ eposu istər on iki struktur vahidindən (boydan) ibarət bir bütöv, istərsə də həmin bütövü təşkil edən boyların öz strukturu səviyyəsində oğuz mifinin mətn strukturunu saxlayır.

Oğuz eposundakı 12 boy vahidinin düzüm prinsipi, funksionallaşma sxemi oğuz mifinin mətn düzümünü inkişaf edir. Düzümün əsasında diaxroniya yox, sinxroniya dayanır. Boyun bir nöqtədən başlanıb yenə də əvvəlki nöqtəyə qayıtması üzrə 12 dəfə dövrə vurması onun 12 dəfə ölüb-dirilməsi deməkdir. Belə hesab edirik ki, «boy» sözü mənası heç vaxt bu kontekstdə izah olunmamış ölüb-dirilmə semantemidir. «Boy» sözü birbaşa doğuluş, yaranışla bağlı vahiddir. Azərbaycan dilində «hamiləlik» anlamında «boylu» sözü var. Bu anlamda, «boy» etnokosmik doğuluş, böyümə, yaranışı bildirir. 12 boy 12 yaranış//doğuluş deməkdir. Boy Oğuznamə//Oğuzdur. 12 boy 12 dəfə ölüb-dirilən Oğuz kağan (namə) deməkdir.

Oğuz mifində qam-ata paradigmatının semantik baxımdan dolu örnəyi Ata//Dədə Qorquddur. Qorqudun bütün funksional paradigmatları «bilici» semantemində münəddis olunur. «Bilici» statusunun funksional strukturu aşağıdakıları nəzərdə tutur: a) Zamanlararası mediasiya (gələcəkdən xəbər vermə): «nə diyərsə, olurdu». b) Məkanlararası mediasiya: «Gəibdən dürlü xəbər söylərdi». c) Teokosmik mediasiya: «Həqiqətə təalanın könlinə ilham edərdi». Beləliklə, Qorqudun «bilici» statusu bütün göstəricilər üzrə mediatorluqdur. Bu mediasiya dünya modelinin struktur qatları üzrə şaquli, üfüqi, zaman, kosmoqonik, kosmoloji, teokosmik və s. qatları əhatə edir. Qorqudun «bilici» statusunun bütün

bu mediativ səviyyələrinin vahid funksional-dinamik sisteminin oğuz etnokosmosundakı nominativ işarəsi «qam» yox, «ata»//«dədə» adlanır. Onun «ata» adı həm tarixi-diaxron, həm də sinxron-paralel strukturu baxımından oğuz etnokosmik düşüncəsinin universumudur. Bu adda bir çox diferensial törəmə və transformasiyalar işarələndiyi kimi, Qam-Ata paradiqması da işarələnmişdir. Bu baxımdan, «Ata Qorqud» paralel olaraq «Əcdad Qorqud» və «Qam (şaman) Qorqud» deməkdir.

Oğuz mifologiyasında Qorqud Ata ölməni və doğularaq dirilməni adla təsbit edir. Qorqud Atanın advermə funksiyası bütün hallarda doğuluşla bağlıdır. Bir şey doğulmasa, Dədə Qorqud ona ad verə bilməz. Bir şeyin ad alması üçün onun hökmən doğulması lazımdır. Yeni olan hər bir element oğuz kosmosuna yalnız doğularaq daxil ola bilər. Demək, advermə öz funksional semantikasına görə yenidən doğulmadır. Qorqud Ata hər dəfə oğuz kosmosuna doğuluşla daxil olan yeni elementi, o cümlədən yeni boyu adlandırır. Qorqud Atanın bu funksiyası oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bütün struktur səviyyələrini əhatə edir. O, təkə statusartırma ritualından keçən subyektə yox, oğuz kosmosunun bütün ünsürlərini adlandırır: yeni doğulan bəy-igidə ad verdiyi kimi, yeni doğulan oğuz boyuna «oğuznaməyə» ad verir. Dədə Qorqud hər boyun sonunda gəlib boy boylayır, soy soylayır və «bu oğuznamə filan bəyin olsun» deyir. Demək, bir boy doğulmayınca «Oğuz(namə)» adını ala bilmədiyini kimi, Dədə Qorqud da ona ad verməyincə, həmin boy//oğuznamə oğuz kosmosunda özünə yer tuta bilməzdi. «Boy» sözü «boylu» (hamilə qadın) anlamında «doğuluş», «boy-buxun» anlamında «bədən» mənasındadır. Dədə Qorqudun ad verməsi funksional semantikasi baxımından doğuluşu təsbit etməsi demək olduğu kimi, onun «boy boylaması» da yeni boyun doğuluş mərasiminə rəhbərlik edərək «Oğuz(namə)» adını verməsi deməkdir.

Dədə Qorqud advermə mərasiminin yeni statusda doğulan subyektin varlığını adla təsbit etmə ritualının başçısı kimi hər yeni boyun doğuluşunda iştirak edir. «Boy boylama» boyun doğulması ritualıdır. Dilmizdəki «boylanmaq» sözü öz boyundan dikəlmək, öz boyundan yuxarı qalxmaq, çıxmaq mənasındadır. KDQ-də vahid «Oğuz kağan» boyu 12 dəfə ölüb-dirilir. Bu, onun 12 dəfə doğulması deməkdir. Burada «boy» Oğuz kağanın bədəni, sakral strukturunu bildirir. Lakin bu bədən sözdən ibarətdir, başqa sözlə, KDQ-də bu doğuluş söz kodu ilə gerçəkləşir. «Boy boylama» ritualında «Oğuz kağan» boyu «Söz Oğuz» olaraq doğulur. Təsadüfi deyildir ki, gəlib «boy boylayan» Dədə Qorqud yeni doğulan «Boy Oğuz» məhz «Oğuz sözü» «Oğuz-namə» adını verir. Boy doğulmasa idi, Dədə Qorqud ona ad qoya bilməzdi. Çünki oğuz mifologiyasında ad almaq ölmək və yenidən doğulmaq demək idi. KDQ-də də «Oğuz» boyu (bədəni) söz şəklində 12 dəfə ölür və yenidən doğularaq ad alır.

Oğuz mifinin qəhrəmanlaqı kodu ilə son transformativ paradigmlar sistemi «Koroğlu» eposudur. Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturu, kosmosla xaos arasında funksional münasibətlər eposda birbaşa dəli paradigmasında gerçəkləşmişdir. «Koroğlu» eposunda ritual-mifoloji dünya modelini dastanın poetik strukturunun ən müxtəlif səviyyələrində arxetipik sxemlər şəklində bərpa etmək mümkündür. Eposun arxaik strukturunda funksional mahiyyəti etibarilə inisiasiya (şerti-mərasimi ölüb-dirilmə vasitəsilə bir sosial fazadan başqasına keçidi nəzərdə tutan statusartırma) ritualı durur. Eposda bütün hərəkətlər bir hərəkət invariantını özündə əks etdirir: Koroğlunun igidliklə evlənməsi. Koroğlu ritual statusu etibarilə inisiasiyanın patronu başçısıdır. O, igidliyin struktur modelidir. Bütün dəlil «Koroğlu» struktur modelindən keçib «koroğlulaşmalıdır». Hər bir qolun evlənmə ilə başa çatması eposun arxaik strukturunda dayanan ritualın cinsi yetkinlik (kişilik) mərasimi ilə bağlı olduğunu da göstərir. Bu, evlənmənin hamı üçün zəruri olan invariant modelidir. Onun bir neçə səviyyəsi var:

a) Koroğlunun evlənmə aktının kosmoqonik miflə müəyyənleşən invariant səviyyəsi: Koroğlu bu səviyyədə Oğuz kAğan kimi mədəni qəhrəman, ilkin əcdad statusundadır (sakral obrazdır).

b) Mədəni qəhrəman, əcdad Koroğlu invariantının ritualın patronu səviyyəsində reallaşan struktur modeli: Koroğlu bu səviyyədə ritual roludur.

c) Koroğlunun ritual rolunun reallaşdırıldığı, yerinə yetirildiyi səviyyə: inisiasiya müddətində «Koroğlu» obrazı, rolu «oynanılır».

Koroğlunun atası Alı kişinin gözünün çıxarılması süjetinin semantik arxetipində «Oğuznamə» eposundakı Oğuz xanın öz atası Qara xanın gözünü çıxartması funksional hərəkət modeli durur. Oğuz xan-Qara xan qarşıdurması «Koroğlu» eposunda süjetin funksional strukturunun əsasında dayanır.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı İ. Azərbaycan dastanlarının yayılması və təsiri məsələləri. Bakı: Nurlan, 2007, 272 s.
2. Abbaslı İ., İsrafil H. Ön söz / B.Həqqi. «Koroğlu» tarixi-mifoloji gerçəklik. Bakı: Nurlan, 2003, s. 3-7
3. 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
4. Abbasov E. Oğuz eposunun tarixiliyinə dair («Oğuz Kağan», «KDQ», «Koroğlu») / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X cild. Bakı: Səda, 2004, s. 92-100
5. Abbasov E. Ağqoyunlular dönəmi yazılı mənbələrində oğuz eposu motivləri («Kitabi-Diyarbəkriyyə» əsəri əsasında) / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XIX kitab. Bakı: Səda, 2006, 116-121
6. Abbasov E. Koroğlu: poetik sistemi və strukturu (Paris nüsxəsi əsasında). Bakı: Nurlan, 2008, 140 s.
7. Abdullayev B. Haqqın səsi. Bakı: Azərənəşr, 1989, 138 s.
8. Abdullayev B. «Kitabi-Dədə Qorqud»un poetikası. Bakı: Elm, 1999, 224 s.
9. Abdullayeva M.Y. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri (Şəki-Zaqatala folklor nümunələri əsasında): Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1999, 27 s.
10. Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud»da quşlar / «Kitabi-Dədə Qorqud» (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 60-66
11. Abdulla B. Dəli Domrul «Kitabi-Dədə Qorqud»da və qorqudşünaslıqda. Bakı: Təhsil, 2002, 60 s.
12. Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud»da rəng simvolikası. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 128 s.
13. Abdulla B. Salur Qazan tarix, yoxsa mif... Bakı: Ozan, 2005, 223 s.
14. Abdulla B. Folklorlarda say simvolikası. Bakı: Elm, 2006, 148 s.

15. Abdulla K. Gizli Dədə Qorqud Bakı: Yazıçı, 1991, 152 s.
16. Abdulla K. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud 2. Bakı: Elm, 1999, 288 s.
17. Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası / Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm, 1983, s. 222-237
18. Acalov A. Ön söz / Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988, s. 7-34
19. Acalov A. Azərbaycan folklorşünaslığının bəzi epistemoloji problemləri / «Azərbaycan folklorşünaslığı məsələləri» (Nizami ad. Ədəbiyyat İnstitutu Gənc Alimlər Şurası konfransının materialları). Bakı, Elm, 1989, s. 3-12
20. Acalov A. Türk etnik-mədəni sistemi və folklor / «Folklor və mədəniyyət» (Gənc filoloqların altıncı respublika konfransının materialları). Bakı, Elm, 1990, s. 3-12
21. Acalov A. Mifologiya / Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cildə, I cild. Bakı: Elm, 2004, s. 37-66
22. Adilov (Zahidoğlu) V. Dəli Domrul boyundakı quru çay ifadəsi haqqında / Tədqiqlər 1, Bakı: Elm, 2000, s. 19-31
- 22-a. Adilov (Zahidoğlu). Toquzlama / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 332-333
23. Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı: MBM, 2008, 200 s.
24. Ağazadə İ. Azərbaycan milli mentalitet sistemi və arxaik-mifoloji düşüncə / Elmi axtarışlar (folklorşünaslıq: filologiya, fəlsəfə, tarix, incəsənət və nəzəriyyə aspektləri), № 1. Bakı: Nurlan, 2008, s. 28-35
25. Albaliyev Ş. Hal obrazı folklorda və mərasimdə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX kitab. Bakı: Səda, 2006, s. 113-122
26. Albaliyev Ş. Hal obrazı: mifdə və mərasimdə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı: Nurlan, 2007, s. 50-72
27. Albaliyev Ş. Hal-Div-Əzrayıl obrazlarının səciyyəsi / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2007, s. 547-555
28. Albaliyev Ş. Halın olub-olmamağı haqqında // «Dədə Qorqud» jur., 2008, № 1, s. 92-104
29. Allahmanlı M. Türk dastan yaradıcılığı. Bakı: Ağrıdağ, 1998, 144 s.

30. Allahverdiyev M. Azərbaycan xalq teatri tarixi. Bakı: Maarif, 1978, 233 s.
31. Anar. Dədə Qorqud dünyası // Anar. Dünya bir pəncərədir. Bakı: Gənclik, 1986, s. 125-217
32. Avtonomova N.S. Strukturalizm // «İnternet və intellekt» struktur-semiotik araşdırmalar bülleteni. Sayı-1. Bakı: Səda, 2001, s. 30-35.
33. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
34. Bayat F. Türk esxatoloji düşüncəsində dünyanın sonu: kalkançı çak / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVII kitab. Bakı: Səda, 2003, s. 27-39
35. Bayat F. Advermə / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 9-11
36. Bayat F. Alp / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 23-25
37. Bayat F. Oğuznamə(lər) / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 255-274
38. Bayat F. Türk dini-mifoloji sistemində tanrı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVII kitab. Bakı: Səda, 2005, s. 70-106
39. Bəydili (Məmmədov) C. Türk din düşüncəsi sistem kimi // «Çıraq» ur., 1999, № 4, s. 41-44
40. Bəydili (Məmmədov) C. Övliya Qorqut Ata // «Azərbaycan» jur., 1999, № 9, s. 172-176
41. Bəydili (Məmmədov) C. Qorqut Atanın advermə funksiyası / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 29-39
42. Bəydili (Məmmədov) C. «Qorqut» adının ölümdən qaçma motivi ilə bağlılığı // «Dədə Qorqud» jur., 2001, № 1, s. 27-34
43. Bəydili (Məmmədov) C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2003, s. 34-37
44. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
45. Bəydili (Məmmədov) C. Can yerinə can / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 69

46. Bəydili (Məmmədov) C. Qorqut Ata / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 221-229
47. Bəydili (Məmmədov) C. Tanrı / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 316-318
48. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji varlıq və dünyaduyumunda yeri / Azərbaycan filologiyası, VI kitab. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2004, s. 110-113
49. Bəydili (Məmmədov) C. Türk yaradılış mifləri haqqında / «Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət» məcmuəsi. XXXVI buraxılış. Bakı: 2004, s. 92-94
50. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji varlıqlar və özəllikləri / Filoloji araşdırmalar. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2004, s. 38-42
51. Bəydili (Məmmədov) C. Türk esxatoloji düşüncəsi və Dədə Qorqud / «Qloballaşma və Azərbaycan mədəniyyəti» II Respublika elmi-praktiki konfransının materialları. Bakı: 2004, s. 71-78
52. Bəydili (Məmmədov) C. Xaos anlayışı mifologiyada / «Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq türk gələcəyinə» II uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2004, s. 71-78
53. Bəydili (Məmmədov) C. Dəli / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 104-105
54. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji Ulu Ana kompleksi haqqında // Filologiya məsələləri. AMEA Füzuli ad. Əlyazmalar İnstitutu, № 5, Bakı, 2007, s. 29-39
55. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji Ulu Ana obrazının transformları: Umay övliya // Ədəbiyyat məcmuəsi. AMEA Nizami ad. Ədəbiyyat İnstitutunun Elmi əsərləri, XX cild. Bakı, 2007, s. 84-92
56. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: stuktur və funksiya. Bakı: Mütərcim, 2007, 272 s.
57. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı: Elm, 2000, 264 s.
58. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 188 s.
59. Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2007, 108 s.
60. Cəfərov N. «Koroğlu»nun poetikası. Bakı: BDU, 1997, 46 s.
61. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, 220 s.

62. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı: AzAtaM, 2002, 600 s.
63. Cəmsidov Ş. «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı: Elm, 1977, 231` s.
64. Cəmsidov Ş. «Kitabi-Dədə Qorqud» (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının dürüsləşdirilmiş elmi mətni). Bakı: Elm. 1999, 678 s.
65. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, 146 s.
66. Əbubəkr Tehrani. Kitabi-Diyarbəkriyyə. Fars dilindən tərcümə edən, ön söz və şərhlərin müəllifi R.Şükürova. Bakı: Elm, 1998, 336 s.
67. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 477 s
68. Əfəndiyev P. Dastan yaradıcılığı. Bakı: ADPU, 1999, 166 s.
69. Əliyev K. «Dəli Domrul» boyu eposun strukturunda təsadüfdür, yoxsa zərurət? //«Dədə Qorqud» jur., 2002, № 4, s. 14-25
70. Əliyev K. «Dədə Qorqud» eposunda Çoban oğlu Təpəgöz //«Dədə Qorqud» jur., 2006, № 4, s. 28-36
71. Əliyev K. «Dədə Qorqud» eposunun poetikasında Bayındır xanın nəvəsi Uruz //«Dədə Qorqud» jur., 2007, № 4, s. 32-40
72. Əliyev K. «Dədə Qorqud» eposunun poetikasında Dirsə xan oğlu Buğac //«Dədə Qorqud» jur., 2008, № 2, s. 13-18
73. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, 192 s.
74. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: Elm, 1992, 118 s.
75. Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. Bakı: Qartal, 2001, 100 s.
76. Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı: Elm, 2005, 224 s.
77. Əliyev R. Ölüb-dirilmə motivinin tipləri və tipikləşdirilməsi haqqında // «Dədə Qorqud» jur., 2005, № 3, s. 36-49
78. Əliyev R. «Dəli Domrul» boyunun mifoloji strukturu // ADPU-nun Elmi xəbərləri, 2006, № 3, s. 143-149
79. Əliyev R. Mifoloji təfəkkür, mifoloji şüur və mifoloji xaos // AMEA-nın Məruzələri, LXII cild, 2006, № 1, s. 106-111

80. Əliyev R. Mifoloji şüurun struktur səviyyələri / Elmi axtarışlar, XX c. Bakı: Səda, 2006, s. 271-277

81. Əliyev R. Mif və simvol // «Dədə Qorqud» jur., 2006, № 2, s. 45-53

82. Əliyev R. Mifin dialektikası və folklor // «Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri» dərgisi. 2006, № 3, s. 78-83

83. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında): Fil. elm. dok. ...dis. Bakı, 1991, 259 s.

84. Əliyev R. Riyazi mifologiya. Bakı: Nurlan, 2008, 182 s.

85. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan, 2008, 174 s.

86. Ərcilasun Ə.B. Salur Qazan kimdir? // «Dədə Qorqud» jur., 2003, № 2, s. 3-18

87. Əsgər Ə. Ölən etnosun ədəbi irsi // «Dədə Qorqud» jur., 2001, № 1, s. 49-53

88. Əsgər Ə. Ədəbiyyat tarixinə etnosiyasi yanaşma və oğuz xalqları ədəbiyyatı // «Dədə Qorqud» jur., 2002, № 1, s. 106-113

89. Əsgər Ə. Şifahi epik mətn, onun ifası və yazıya alınması kontekstində «Kitabi-Dədə Qorqud» / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2005, s. 121-135

90. Əsgər Ə. Oğuznamələr və Rəşidəddin Oğuznaməsi / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» V uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2007, s. 186-194

91. Əsgər Ə. Oğuznamələrdə müsəlman-oğuz və oğuznamələrin yaranması problemi / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXVI kitab. Bakı: Səda, 2007, s. 24-37

92. Hacıyev A. «Dədə Qorqud kitabı»: oxunuşlar, açımlar. Bakı: Elm, 2007, 215 s.

93. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz. Bakı: Elm, 1999, 216 s.

94. Hacıyev T. «Dədə Qorqud kitabı» Oğuz tarixinin yazılı dərsliyi kimi (yaxud: dastanımızın həcmi haqqında) // «Dədə Qorqud» jur., 2001, № 1, s. 9-24

95. Hacıyev T. Bir daha Qorqudun kimliyi haqqında // «Dədə Qorqud» jur., 2002, № 2, s. 3-25

96. Hacı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı: Səda, 2002, s. 55-73

97. Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: Mütərcim, 2002, 164 s.
98. Hatəmi M. Koroğlu surətinin mənşəyinə dair // Azərb. SSR EA Xəbərləri (ədəb., dil və inc. ser.), № 2, 1983, s. 15-21
99. Həqqi B. «Koroğlu» tarixi-mifoloji gerçəklik. Bakı: Nurlan, 2003, 316 s.
100. Həsənov Z. Çar skifləri. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2000, 479 s.
101. Hüseynoğlu K. Dədə Qorqud və Oğuz xaqan tarixi şəxsiyyətlər kimi // Folklorşünaslıq məsələləri (V buraxılış). Bakı: Nurlan, 2002, s. 93-108
102. Hüseynoğlu K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru. Bakı: MBM, 2006, 120 s.
103. Hüseynov G. Türk mifologiyası Əhməd Cəfəroğlu tədqiqatlarında / Elmi axtarışlar (folklorşünaslıq, filologiya, fəlsəfə, tarix və nəzəriyyə aspektləri), XIV kitab. B.: Səda, 2005, s. 6-9.
104. Hüseynov G. Əhməd Cəfəroğlunun folklorşünaslıq irsi. Fil. elm. nam. ...dis. Bakı, 2007, 156 s.
105. Xəlil A. «Dədə Qorqud kitabı»nın semiotik strukturu / Türk Xalqlarının Edebi Geçmişi: Türk Destanları. Uluslararası Sempozyum. Bakı: Qafqaz Universiteti Nəşriyyatı, 2004, s. 268-270
106. Xəlil A. Aşıq şeirinin semiotik strukturu // «Dədə Qorqud» jur., 2004, №1, s. 83-87
107. Xəlilov P. «Kitabi-Dədə Qorqud» İntibah abidəsi. Bakı: Gənclik, 1993, 176 s.
108. 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
109. İsmajilov H. Aşıq sənətinin inkişaf mərhələləri // «Dədə Qorqud» jur., 2002, №1, s. 50-100
110. İsmayılov H. Aşıq sənətinin ata, baba, dədə mərhələləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab. Bakı: Səda, 2002. s.156-164
111. İsmayılov H. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı: Elm, 2002, 311 s.
112. İsmayılov H. Göyçə aşıq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, 404 s.

113. İsmayılova Y. «Koroğlu» dastanında obrazlar sistemi. Bakı: Nurlan, 2003, 174 s.
114. İslamzadə A. «Dədə Qorqud kitabı»nda siyasi idarəçilik uğrunda mübarizə və varis problemi // «Dədə Qorqud» jur., 2002, № 4, s. 26-33
115. İslamzadə A. Qazan xan epik düşüncə və tarixi gerçəklikdə // «Dədə Qorqud» jur., 2005, № 2, s. 20-27
116. İslamzadə A. Mif: araşdırmalar, müddəalar / «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» IV uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2006, s. 500-503
117. İslamzadə A. «Dədə Qorqud kitabı»nda oğuznamə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXV kitab. Bakı: Səda, 2007, s. 96-105
118. İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində transmissiya: Oğuz kağan, Ata Qorqud, Qazan xan // «Dədə Qorqud» jur., 2008, № 4, s. 51-70
119. İslamzadə K. Azərbaycan folklorunda yalan / Heydər Əliyev və Azərbaycan filologiyası (məq. məcm.). Bakı: BDU-nun nəşri, 2003, s. 87-91
120. Kamal (Rəsulov) R. «Kitabi-Dədə Qorqud»un poetikası (metaforik arxetiplər): Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1995, 21 s.
121. Kamal R. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantika. Bakı: Elm, 1999, 72 s.
122. Kazımoğlu M. Xalq gülüşü və arxaik qarşıdurmalar // «Dədə Qorqud» jur., 2003, № 2, s. 40-49
123. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün magik mahiyyəti // «Dədə Qorqud» jur., 2004, № 1, s. 68-82
124. Kazımoğlu M. «Dədə Qorqud kitabı»nda dəli obrazı // «Dədə Qorqud» jur., 2004, № 3, s. 22-39
125. Kazımoğlu M. «Koroğlu» eposunda dəli obrazı // «Elmi axtarışlar, XI kitab. Bakı: Nurlan, 2004, s. 3-14
126. Kazımoğlu M. Folklorda komik yalan // «Elmi axtarışlar, XVII kitab. Bakı: Səda, 2005, s. 3-8
127. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 186 s.
128. Kazımoğlu M. Yalançı pəhləvan. Obrazın arxaik mahiyyəti / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XIX kitab. Bakı: Səda, 2006, s. 32-40.

129. Kazımoğlu M. Qazan xan və Molla Nəsrəddin, yaxud mif və antimif // «D d Qorqud» jur., 2006, № 2, s. 3-11
130. Kazımoğlu M. «Bamsı Beyrək» boyunda yalançı adaxlı // «D d Qorqud» jur., 2006, № 3, s. 16-22
131. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268.
132. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
133. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cildə, I c. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 624 s.
134. «Kitabı-Dədə Qorqud»un izahlı lüğəti. Bakı: Elm, 1999, 204 s.
135. Kononov A.N. Giriş // Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəyi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, s. 9-42
136. Koroğlu / Nəşrə hazırlayanı M.H.Təhmasib. Bakı: Gənclik, 1982, 328 s.
137. Koroğlu. Paris nüsxəsi / Nəşrə hazırlayan İ.Abbaslı. Bakı: Ozan, 1997, 208 s.
138. Koroğlu (Vəli Xuluflu nəşri) / Qeyd, şərh, ön sözün müəllifi, mətni nəşrə hazırlayanı və redaktoru A.Nəbiyev, nəşri açıqlayan və tərtib edən Y.İsmayılova. Bakı: Elm, 1999, 200 s.
139. Koroğlu. Tiflis nüsxəsi / Tərtib edəni, izah və lüğətin müəllifi E.Tofiq qızı. Bakı: Səda, 2005
140. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999, 244 s.
141. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
142. Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.
143. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 232 s.
144. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 236 s.

145. Qarayev S. Azərbaycan xalq nəsrində yeraltı dünya / Magistr dissertasiyası. Bakı: 2008, 75 s.
146. Qasımov F. Koroğlu dastanında mifoloji model: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1999, 27 s.
147. Quliyev H. Azərbaycan xalq nəsrində yardımçı obrazların səciyyəsi / Magistr dissertasiyası. Bakı: 2008, 81 s.
148. Qurbanov F. Sinergetika: xaosun astanasında. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2004, 315 s.
149. Qurbanov F. Autopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforaları. Bakı: Adiloğlu, 2007, 486 s.
150. Qurbanov F. Müasir idrak nəzəriyyəsində elmlərin inteqrasiyası: problemlər və prespektivlər // «Elm» qəz., 29 dekabr 2008-ci il, s. 18-19
151. Məmmədov C.M. Türk epik ənənəsində Dədə Qorqud: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1999, 27 s.
152. Məmmədov X.S., Əmiraslanov İ.R., Nəcəfov H.N., Mürsəliyev A.A. Naxışların yaddaşı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1981, 46 s.
153. Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1998, 29 s.
154. Məmmədov M.M. Türk xalqlarında kosmoqonik miflər // «Dil və ədəbiyyat» jur., Bakı, 2000, № 2, s. 99-102
155. Məmmədov M.M. Kosmik dünya ümumdünya daşqını ilə bağlı miflər // «Dil və ədəbiyyat» jur., Bakı, 2000, № 4, s. 88-90
156. Məmmədov M.M. Türk-monqol xalqlarının eposlarında həyat ağacı // Filoloji araşdırmalar, XIV kitab. Bakı, 2001, s. 37-42
157. Məmmədov M.M. Türk mifoloji düşüncəsində esxatologiya // Bakı Universitetinin xəbərləri. Bakı: 2006, № 2, s. 208-213
158. Məmmədov M.M. Mifoloji düşüncədə kosmoqonik miflərin yeri // Folklorşünaslıq məsələləri, IV buraxılış. Bakı: Nurlan, 2007, s. 41-49
159. Məmmədova R. Qubada toy adətləri. Bakı: Azərnəşr, 1946, 123 s.
160. Mənzum Oğuznamə. Qədim turkcədən çevirən və ön sözün müəllifi İ.M.Osmanlı. Bakı: Ulu, 2005, 84 s.

161. Nəbiyev A. Azərbaycan folklorunun janrları. Bakı: ADU-nun nəşri, 1983, 85 s.
162. Nəbiyev A. Azərbaycan türklərinin mifologiyası // «Altay dünyası» jur., 1997, sayı: 1-2, s. 78-85
163. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002, 680 s.
164. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə / Ali məktəblər üçün dərslik Bakı: Elm, 2006, 648 s.
165. Nəbiyev A. Dünya xalqlarının folklorunu öyrənən yeni nəzəriyyə genoloji məktəb / «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» IV uluslararası folklor konfransının materialları (1-3 noyabr 2006). Bakı: Səda: 2006, s. 8-12
166. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası / Folklorşünaslıq məsələləri, V buraxılışı. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2002, s. 6-92
167. Nəbiyev A. Oxşar dəyərlərin gen qaynağı geneoloji nəzəriyyə. Bakı: Elm və Təhsil, 2009, 97 s.
168. Nəbiyeva Ü. «Kitabi-Dədə Qorqud» və folklor ənənələri. Bakı: Nurlan, 2003, 122 s.
169. Nəbiyeva Ü. «Kitabi-Dədə Qorqud»da cəmiyyətdaxili ziddiyyətlər // Folklorşünaslıq məsələləri (VI buraxılış). Bakı: Nurlan, 2007, s. 50-59
170. Nəbiyeva Ü. «Dədə Qorqud kitabı»nda tayfa həyatının birgəyaşayış prinsipləri // «Dədə Qorqud» jur., № 2, 2007, s. 34-46
171. Nərimanoğlu K.V. Dastan, «Kitabi-Dədə Qorqud» / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 77-81
172. Nərimanoğlu K.V. Formul nəzəriyyəsi / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 153-158
173. Nərimanoğlu K.V. 2005, 620 s.
174. Nərimanoğlu K.V. Türk mif poetikasına yeni baxış (ön söz) / S.Rzasoy. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, s. 3-5
175. Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993, 94 s.
176. Orucov T. Qaravəllilərin janr özünəməxsusluğu // «Dədə Qorqud» jur., № 1, 2003, s. 80-88

177. Orucov T. Qaravəlli adının etimologiyasına dair // «Dədə Qorqud» jur., № 2, 2003, s. 65-71
178. Orucov T. Lətifə, yoxsa qaravəlli // «Dədə Qorqud» jur., № 2, 2005, s. 62-78
179. Orucov T. Qaravəlli və nağılların janr xüsusiyyətləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XX kitab. Bakı: Səda, 2006, s. 128-153
180. Orucov T. Qaravəllilərdə obrazlar sistemi / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXI kitab. Bakı: Səda, 2006, s. 111-134
181. Orucov T. Qaravəllilərin tədqiqi və təsnifatı məsələləri / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» IV uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2006, s. 395-400
182. Orucov T. Qaravəlli janrının poetikası. Bakı: Nurlan, 2009, 200 s.
183. Ögel B. Böyük Hun imperiyası. I kitab. Bakı: Gənclik, 1992, 408 s.
184. Pirsultanlı S.P. Ozan-aşıq yaradıcılığına dair araşdırmalar. 2 cildə, I c., Gəncə: Pirsultan, 2002, 203 s.
185. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları. Bakı: Azərnəşr, 2002, 163 s.
186. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə: Pirsultan, 2006, 398 s.
187. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürovanındır. Bakı: Azərbaycan Dövlət N-PB, 1992, 72 s.
188. Rəşidəddin. Oğuznamə. Anadolu türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevirən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2003, 108 s.
189. Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, 212 s.
190. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmatları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
191. Rzasoy S. Oğuz mifinin tədqiq tarixindən: prof. Mirəli Seyidovun etimoloji-lingvistik, tarixi-filoloji yanaşma təcrübəsi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XV kitab. Bakı: Səda, 2004, s. 150-161.
192. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Səda, 2007, 181 s.
193. Rzasoy S. Folklorlaşan alim ömrü. Bakı: Nurlan, 2007, 197 s.

194. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, 188 s.
195. Seyidov M. «Oğuz» sözünün və obrazının mənşəyi // «Oğuz versiyası Zaqafqaziyada» konfransının tezisləri. Bakı: Az. SSR EA Nəşriyyatı, 1966, s. 6.
196. Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1976, 180 s.
197. Seyidov M. Bəzi abidələrdə və xalq yaradıcılığı nümunələrində adqoyma adətinin qalıqları haqqında mülahizələr // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, V kitab. Bakı, Elm, 1977, s. 47.
198. Seyidov M. Göy, ağ, qara rənglərinin əski inamlarla əlaqəsi // Az. SSR EA Xəbərləri («Ədəbiyyat, dil, incəsənət» ser.), 1978, № 2, s. 20-37.
199. Seyidov M. Alı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında // «Azərbaycan» jur., 1978, № 3, s. 184-207.
200. Seyidov M. «Yuğ» haqqında bəzi mülahizələr // «Qobustan» jur, № 1, 1978, s. 59-63
201. Seyidov M. «Qorqut» sözünün etimoloji təhlili və obrazının kökü haqqında // «Azərbaycan» jur., 1979, № 1, s. 179-207.
202. Seyidov M. Ağqoyunlu və Qaraqoyunlu etnonimlərinin etimoloji araşdırılması // «Qobustan» toplusu, 1979, № 3, s. 59-66.
203. Seyidov M. Dədə Qorqud boylarındakı «günortac» və «ortac» sözlərinin etimoloji təhlili // «Azərbaycan» jur., 1980, № 3, s. 177-188.
204. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 326 s.
205. Seyidov M. Günəş mifi // «Elm və həyat» jur., 1983, № 2, s. 32-34.
206. Seyidov M. Xalçalarımızdakı əjdaha motivinin mifoloji kökləri // «Elm və həyat» jur., 1984, № 3, s. 20-23.
207. Seyidov M. Oğuzun ata-anasının kimliyi // «Elm və həyat» jur., 1985, № 8, s. 15-16
208. Seyidov M. Mifdə sonsuzluq və təklik baxışı haqqında // «Elm və həyat» jur., 1986, № 6, 25-27.
209. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.

210. Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, 232 s.
211. Sössür F. Ümumi dilçilik kursu. Bakı: BDU nəş., 2003, 408 s.
212. Sultanlı Ə. Azərbaycan dramaturgiyasının inkişaf tarixindən. Bakı: Azərneşr, 1964, 302 s.
213. Sümər F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992, 429 s.
214. Şəhriyar Q. Nərd və mif // «Dədə Qorqud» jur., № 4, 2005, s. 105-112
215. Şıxıyeva S. Dəli Domrul boyundakı bir motivin analoqları / «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 335 343.
216. Şükürov A. Mifologiya. I kitab, Bakı: Elm, 1995, 188 s.
217. Şükürov A. Mifologiya. VI kitab. Qədim türk mifologiyası. Bakı: Elm, 1997, 230 s.
218. Şükürov A. «Kitabi-Dədə Qorqud»un mifologiyası. Bakı: Elm, 1999, 100 s.
219. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı: Adiloğlu, 2002, 490 s.
220. Şükürov A., Abdullazadə G. Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1993, 93 s.
221. Tanrıverdi Ə. Türk mənşəli Azərbaycan antroponimləri. Bakı: ADPU nəşr., 1996, 160.
222. Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. Bakı: Elm, 1999, 157 s.
223. Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»un söz dünyası. Bakı: Nurlan, 2007, 456 s.
224. Tanrıverdi Ə. «Dədə Qorqud kitabı»nın dil möcüzəsi. Bakı: Nurlan, 2008, 184 s.
225. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.
226. Trubeskoy N.S. Fonologiyanın əsasları. Bakı: Mütərcim, 2001, 341 s.
227. Vəliyev İ. Azərbaycan mifik təfəkküründə sehrlı quşlar // «Dədə Qorqud» jurnalı, № 1, 2005, s.42 53.

Türk dilində

228. Artun E. Yaşayan Adana Karatepeli Fıkraları / İpekyolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri (1-7 Temmuz 1993). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 19-55
229. Bayat F. Korkut Ata. Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut. Ankara: Kara M, 2003, 89 s.
230. Bayat F. Köroğlu: Şamandan Aşıka, Alpdan Erene. Ankara: Akçağ, 2003, 176 s.
231. Bayat F. Oğuz Destan Dünyası, Oğuznamlerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü. Ankara: Ötüken, 2006, 328 s.
232. Bayat F. Mitolojiye Giriş. İstanbul: Ötüken, 2007
233. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 1. İstanbul: Ötüken, 2007, 380 s.
234. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 2. İstanbul: Ötüken, 2007, 368 s.
235. Bilgin Saydam M. Deli Dumrulun Bilinci. «Türk-İslam Ruhu» Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, 260 s.
236. Boratav P.N. Köroğlu Destanı, İstanbul: Adam Yayınları, 1984, 261 s.
237. Caferoğlu A. Azerbaycan və Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı // Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi, Cilt: I-IV, 1958, s. 65-75
238. Caferoğlu A. Dedem Korkut Hikayelerinin Antroponim Yapısı // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, Ankara, 1959, s. 59-80
239. Caferoğlu A. Şaman-Sayaçının Bir Duası / «Reşit Rehmeti Arat İçin», Ankara, 1966, s. 155-161
240. Ekici M. Türk Dünyasında Köroğlu, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, 367 s.
241. Ercilasun A.B. Dede Korkut Destanı ile Oğuz Destanı Arasındaki Münasibetler // TDAY Belleten-1986. Ankara: 1994, 17 s.
242. Gökalp Z. Türk Töresi. İstanbul: Türk Kültür Kürümü, 125 s.
243. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, 1018 s.
244. Hall C.S., Nordby V.J. Yunq Psikolojisinin Ana Çizgileri. Türkçesi E.Gürol. İstanbul: Cem Yayınevi, 2006, 134 s.

245. İnan A. Epope ve Hurafe Motiflerinin Tarix Bakımından Önemi / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 191-194

246. İnan A. Oğuz Destanındaki Irkıl Ata // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 196-197

247. İnan A. «Orun» ve «Ülüş» Meselesi // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 241-254

248. İnan A. Onçon ve Tös Kelmeleri Hakkında // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 268-273

249. İnan A. Ebülqazi Bahadır Han ve Türkçesi // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2. Baskı, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s.108-116

250. İnan A. Yasa, Töre-Türe ve Şeriat // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2. Baskı, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 222-228

251. İsmayılov H. Azerbaycanda Aşıq Sanatı: Göyçe Yöresi. Ankara: Alpan Yayınları, 2008, 170 s.

252. Johnson R.A. Erkek Psikolojisini Anlamak. İstanbul: Gül Yayınları, 1992, 301 s.

253. Kaplan M. Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3. Tip Tahlilleri, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991, 204 s.

254. Koçak A. Halk Anlatılarında Deli Tipi Üzerine Bazı Tespitler / Gazi Üniversitesi Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 280-289

255. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.

256. Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.

257. Saim Parladır H. Mit Simgeliği ve Mitin Yapısal Çözümlemesi // «Folklor, Edebiyat» Toplusu. Cilt: 12, Sayı 48. Ankara: 2006, s. 17-33

258. Seyidov M. Gök, Kara, Ak Renglerinin Eski İnanclarla Alakası // Türk Dünyası Araştırmaları, İstanbul, 1988, Sayısı 2, s. 33-52

259. Sümer F. Oğuzlar / İslam Ansiklopedisi. 9. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, 378-387

260. Toğan Z.V. Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tehlili. İstanbul: 1972

261. Türkmen F. Aşık Garip Hikayesi Üzerinde Mukayiseli Bir Araştırma. Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974, 307 s.

262. Uraz M. Türk mitolojisi. İstanbul: Hüsnuabat, 1967, 244 s.

263. Yıldırım D. Koroğlu Destanının Orta Asya Revayetleri / Koroğlu Seminari Bildirileri. Ankara: 1983, s. 101-111

Türkmən dilində

264. Abulqazı. Şejerei terakime. Aşqabat: 1992, 74 s.

265. Bekmiradov A. Andalıp xem Oquznamaçılıq debi. Aşqabat: İlm, 1987, 131 s.

266. Salar Baba. Oquz ve övlad ve etba ve bakı-ye etrak tarixi. Orişinal tekstin ilmi düzüçisi ve rus diline tercime eden Z.M.Muxammedova. Aşqabat: Türkmenistan, 1992, 181 s.

Rus dilində

267. Averinüev S.S. Sudğbı evropeyskoy kulğturnoy tradiüii v gpoşu perexoda ot antiçnosti k srednevekovğö / İz istorii kulğturı srednix vekov i Vozrojdeniö (sb. st.). Moskva: Nauka, 1976, s. 5-31

268. Averinüev S.S. Arxetipi / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüklopediö, 1980, s. 110-111

269. Avtonomova N.S. Gpistema / Sovremennae zapadnae filosofie. Moskva: İzd. polit. lit., 1991, s. 395

270. Alekseev N.A. Abası / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüklopediö, 1980, s. 21-22

271. Alekseev N.A. Əkutskaə mifolojiə / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediə, 1982, s. 681-682
272. Badalov R. Pravda i vımsel qeroiçeskoqo gposa. Baku: GIm, 1983, 154 s.
273. Bayburin A.K. Kosmiçeskaə modelğ / Svod gtnoqrafiçeskix ponətiy i terminov, vıp. 4. Moskva: Nauka, 1991, s. 61 – 63.
274. Bayburin A.K. Kosmogenez mifolojiçeskiy / Svod gtnoqrafiçeskix ponətiy i terminov, vıp. 4. Moskva: Nauka, 1991, s.63-64.
275. Bayburin A.K. Mif / Svod gtnoqrafiçeskix ponətiy i terminov, vıp. 4. Moskva: Nauka, 1991, s. 75 – 78.
276. Bayburin A.K. Mifolojiçeskoe soznanie / Svod gtnoqrafiçeskix ponətiy i terminov, vıp. 4. Moskva: Nauka, 1991, s. 78 – 80.
277. Bayburin A.K. Mifolojiə / Svod gtnoqrafiçeskix ponətiy i terminov, vıp. 4. Moskva: Nauka, s. 80-83
278. Bartolğd V.V. Kniqa moeqo Deda Korkuta. Oquzskiy qeroiçeskiy gpos. Per. ak. V.V.Bartolğda. Baku: YNE «XXI», 1999, 320 s.
279. Basilov V.N. Kulğt svətıx v islame. Moskva: Mıslğ, 1970, 144 s.
280. Basilov V.N. Ker-oqlı / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediə, 1980, s. 641
281. Basilov V.N. Korkut / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediə, 1982, s. 5
282. Basilov V.N. İzbranniki duxov. Moskva: Nauka, 1984
283. Basilov V.N. Dva varianta sredneaziatskoqo şamanstva // Jur. «Sovetskaə gtnoqrafiə, № 4, 1990, s. 71-78
284. Beylis V.A. Teoriə rituala v trudax Viktora Ternera / V.Tgrner. Simvol i ritual. Moskva: Nauka, 1983, s. 7-31
285. Bernştam A.N. İstoriçeskaə pravda v leqende ob Oquz-kaqane // Jur. «Sovetskaə gtnoqrafiə», № 6, 1935, s. 31-41
286. Bertelğs E.G. Literatura na persidskom əzıke v Sredney Azii // «Sovetskoe vostokovedenie». Tom 5. Moskva-Leninqrاد, 1948, s. 199-228
287. Bessmertnaə O.Ö., Rəbinin A.L. Predki / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediə, 1982, s. 333-335

288. Bolğşakov V.P. Ot perevodçika / M.Gliade. Aspektı mifa. Per. s franü. Moskva: Akademiçeskiy proekt, 2001, s. 23-26
289. Braçinskae N.V. Nebo / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 206-208
290. Butinov N.A. Levi-Stros gtnoqraf i filosof / K.Levi-Stros. Strukturnae antropoloqiä. Moskva: Qlav. Red. Vost. Lit., 1985, s. 422-466
291. Buxari Xafiz-i Tanış. Şaraf-namayi şaxi (Kniqa şaxskoy slavi). Per. s persids., vved., prim. i ukazateli M.A.Salaxetdinovoy. Çastğ 1. Moskva: Nauka, 1983, 543 s.
292. Qrinüer P.A. Umiraöhıy i voskresaöhıy boq / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnÜIKlopediä, 1982, s. 547-548
293. Qureviç A.Ə. Kateqorii srednevekovoy kulğturu. Moskva: Nauka, 1984, 350 s.
294. Jirmunskiy V.M. Narodniy qeroiçeskiy gpos. Sravnitelğno-istoriçeskie oçerki. Moskva-Leninrad: Nauka, 1962, 581 s.
295. Jirmunskiy V.M. Törkskiy qeroiçeskiy gpos. Leninrad: Nauka, 1974, 727 s.
296. Jukovskae N.L. Onqonı / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 255-256
297. İvanov V.V. Antropoqoniçeskie mifi / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 87-89
298. İvanov V.V. Astralğnie mifi / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 116-118
299. İvanov V.V. Verx i niz / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 233-234
300. İvanov V.V. Qlaz / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 306-307
301. İvanov V.V. Drakon / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 394-395
302. İvanov V.V. Zmey / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 468-471
303. İvanov V.V. Solerne mifie / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 461-462

304. İvanov V.V., Toporov V.N. Ptüü / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediə, 1982, s. 346-349
305. İvanov Vəç. Vs., Toporov V.N. Slavənskie əzikovıe modeliruöhie semiotičeskie sistemi (drevniy period). Moskva: Nauka, 1965, 246 s.
306. Kləştorniy S.Q., Basilov V.N., Potapov L.P. Törkoəziçnix narodov mifolojiə / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediə, 1982, s. 536-541
307. Koblandı-batır. Kazaxskiy qeroičeskiy gpos. /Sost., issled. i komm. N.V.Kidayş-Pokrovskaa i O.A. Nurmaqambetova. Moskva: Nauka, 1975, 446 s.
308. Koroqlı X. Vzaimosvəzi gposa narodov Sredney Azii, İrana i Azerbaydjana. Moskva: Nauka, 1983, 336 s.
309. Kravüov N.İ. Öjnoslavənskiy gpos (k voprosu o terminoloqii) / İstoriə, kulğtura, folğklor i gtnoqrafie slavənskix narodov. Praqa: 1968, s. 239-251
310. Kradin N.N. İmperie Xunnu. Moskva: Loqos, 2002, 312 s.
311. Kəzem-bek M. Mifolojiə Persov po Firdousi / M.Kəzem-bek. İzbrannie proizvedniə. Baku: Glm, 1985, s. 306-318.
312. Levinton Q.A. Svəhenniy brak / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediə, 1982, s. 422-423
313. Levi-Brölğ L. Sverxestestvennoe v pervobitnom mişlenii. Moskva: Pedaqoqika-Press, 1994, 604 s.
314. Levi-Stros K. Pervobitnoe mişlenie: Moskva: Respublika, 1994, 384 s.
315. Levi-Stros K. Strukturnaə antropolojiə. Moskva: Qlav. Red Vost. Lit., 1985, 536 s.
316. Levi-Stros K. Mif-ritual-qenetika // Jur. «Priroda», № 1, 1978, s. 90-106
317. Levi-Stros K. Kak umiraöt mifi / Zarubejnie issledovanie po semiotike folğklora. Moskva: Nauka, 1985, s. 77-88
318. Losev A.F. Vvedenie v obhuö teoriö əzikovix modeley. Moskva: Nauka, 1968, 423 s.
319. Losev A.F. Terminoloqičeskaə mnoqoznaçnostğ v suhestvuöhix teoriəx znaka i simvola / Əzikovaə praktika i teoriə əzika. Vıp. 2. Moskva: Nauka, 1978, s. 3-26
320. Losev A.F. Znak. Simvol. Mif. Moskva: İzd. Mosk. univer., 1982, 480 s.

321. Losev A.F. Xaos / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 579-581
322. Lotman M.Ö. O metaezike tipoloqeskih opisaniy kulgturi / Trudi po znakovim sistemam. V1p. 4. Tartu: 1969, s. 460-478
323. Meletinskiy E.M. Proisxojenje qeroiqeskoqo gposa: rannie formi i arxaiqeskie pamötniki. Moskva: Nauka, 1963, 462 s.
324. Meletinskiy E.M. Skandinavskae mifoloqiä kak sistema / Trudi po znakovim sistemam. V1p. 7. Tartu: 1975, s. 38-51
325. Meletinskiy E.M. Poetika mifa. Moskva: Nauka, 1976, 407 s.
326. Meletinskiy E.M. K voprosu o primenenii strukturno-semiotiqeskoqo metoda v folgkloristike / Semiotika i xudojestvennoe tvorçestvo (sb.). Moskva: Nauka, 1977 s. 152-170
327. Meletinskiy E.M. Vremä mifiçeskoe / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 252-253
328. Meletinskiy E.M. Obhee ponätie mifa i mifoloqii / Mifoloqieskiy slovarğ. Ql. red. E.M.Meletinskiy. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1990, s. 634-640
329. Mifi i mifoloqiä / Vsemirnae gnüiklopediä: mifoloqiä. Minsk: Sovremenniy literator, 2004, s. 5-21
330. Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, 671 s.
331. Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, 719 s.
332. Neklödov S.Ö. Oboroitçestvo / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 234-235
333. Neklödov S.Ö. Tenqri / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 500-501
334. Neklödov S.Ö. Grlik / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 667-668
335. Neklödov S.Ö. Struktura i funküiä mifa // [http // www.Ruthenia. Ru](http://www.Ruthenia.Ru)
336. Neklödov S.Ö. Rossiyskae folgkloristika i strukturno-semiotiqeskie issledovaniä // [http // www.Ruthenia. Ru](http://www.Ruthenia.Ru)

337. Parsons T. O strukture soüialğnoqo deystviə. Moskva: Akademiçeskiy proekt, 2002, 880 s.
338. Potemkin V.K., Simanov A.L. Prostranstvo v strukture mira. Novosibirsk: Nauka, 1990, 176 s.
339. Puqaçeva N.N. Gpistemoloqiə / Sovremennaə zapadnaə filosofiyə. Slovarğ. Moskva: İzd. polit. lit., 1991, s. 394-395
340. Putilov B.N. Metodoloqiə sravnitelğno-istoriçeskoqo izuçeniə folğklora. Leninqrاد: Nauka, 1976, 244 s.
341. Putilov B.N. Qeroiçeskiy gpos i deystvitelğnostğ. Leninqrاد: Nauka, 1988, 225 s.
342. Putilov B.N. Gpos / Svod gtnoqrafiçeskix ponətiy i terminov. Narodnie znanie, folğklor, narodnoe iskusstvo, vıp. 4. Moskva: Nauka, 1988, s. 162-166
343. Raşid-ad-Din F. Sbornik letopisey. T. 1-3, M.-Leninqrad: AN SSSR, 1946-1960, 903 c.
344. Raşid ad-Din F. Oquzname. Perevod s persids., komm., prim. i ukazateli R.M.Şukurovoy. Baku: Glm, 1987, 127 s.
345. Salaxetdinova M.A. Vvedenie / Buxari Xafiz-i Tanış. Şaraf-namayi şaxi (Kniqa şaxskoy slavi). Per. s persids., vved., prim. i ukazateli M.A.Salaxetdinovoy. Çastğ 1. Moskva: Nauka, 1983, s. 4-23
346. Sevortən G.B. Gtimoloqiçeskiy slovarğ törkskix əzıkov. Moskva: Nauka, 1974, 767 s.
347. Sedov L.A. Rojdenie / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüiklopediyə, 1982, s. 385-386
348. Seyidov M. Opıt gtimoloqiçeskoqo analiza etnonimov i toponimov Aqqoönlu i Qaraqoönlu // Nauçnie trudi Azerb. Qos. Universiteta im. S.M.Kirova (Ser. «Əzık i literatura»). 1977, № 6, 14-23.
349. Seyidov M. Opıt analiza gtnonimov i toponimov «Aqqoönlu» i «Qaraqoönlu» // Nauçnie Trudi Ministerstva Visşeqo i Sredneqo Obrazovaniə Az. SSR, 1977, 17 s.
350. Semğöglz G., Şorter B., Plot F. Kritiçeskiy slovarğ analitiçeskoy psixologii K.Önqa. Moskva: MNPP «GSİ», 1994, 183 s.
351. Snesev Q.P. Reliktı domusulğmanskix verovaniy i obrədov u uzbekov Xorezma. Moskva: Nauka, 1969, 365 s.

352. Steblin-Kamenskiy M.İ. Mif. Leningrad: Nauka, 1976, 121 s.
353. Şukurova R.M. Vvedenie / F. Raşid ad-Din. Oquzname. Perevod s persids., komm., prim. i ukazateli R.M.Şukurovoy. Baku: Glm, 1987, s. 3-21
354. Taylor G.B. Pervobitnae kulğtura. Moskva: Politizdat, 1989, 574 s.
355. Taxo-Qodi A.A. Aid / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 51-52
356. Taxo-Qodi A.A. Tartar / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 495
357. Terner V. Simvolı v afrikanskom rituale / V.Terner. Simvol i ritual (sb. trudov). Moskva: Nauka, 1983, s. 32-46
358. Terner V. Üvetovae klassifikaüiä v rituale ndembu. Problema pervobitnoy klassifikaüii / V.Terner. Simvol i ritual (sb. trudov). Moskva: Nauka, 1983, s. 71-103
359. Terner V. Ritualğny proüess. Struktura i antistruktura / V.Terner. Simvol i ritual (sb. trudov). Moskva: Nauka, 1983, s. 104-269
360. Tokarev S.A. Obrädi i mifi / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 235-237
361. Tokarev S.A, Meletinskiy E.M. Mifoloqiä / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 11-20
362. Toporov V.N. O strukture nekotorig arxaıçeskix tekstov, sootnosimıx s konüepüiei «mirovoqo dereva» / Trudi po znakovım sistemam (sb. st.). Vıp. 5, Tartu, 1971, s. 9-62
363. Toporov V.N. O kosmoloqiçeskix istoçnikax ranneistoriçeskix opisaniy / Trudi po znakovım sistemam (sb. st.). Vıp. 6, Tartu, 1973, s. 106-150
364. Toporov V.N. Drevo jizni / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 396-398
365. Toporov V.N. Drevo mirovoe / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 398-406
366. Toporov V.N. İmena / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1980, s. 508-510
367. Toporov V.N. Kosmoqoniçeskie mifi / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüiklopediä, 1982, s. 6-9

368. Toporov V.N. Kosmos / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüklopediä, 1982, s. 9-10

369. Toporov V.N. Modelğ mira / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüklopediä, 1982, s. 161-164

370. Toporov V.N. Most / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüklopediä, 1982, s. 176-177

371. Toporov V.N. Pogt / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüklopediä, 1982, s. 327-328

372. Toporov V.N. Prostrantsvo / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüklopediä, 1982, s. 340-342

373. Toporov V.N. Reka / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüklopediä, 1982, s. 374-376

374. Toporov V.N. Xaos / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskae gnüklopediä, 1982, s. 581-582

375. Toporov V.N. Pervobıtınie predstavleniä o mire (obhiy vzqläd) / Oçerki estestvenno-nauçnix znaniy v drevnosti (sb. st.). Moskva: Nauka, 1982, s. 8-40

376. Toporov V.N. O rituale. Vvedenie v problematiku / Arxaiçeskiy ritual v folğklornıx i ranneliteraturnıx pamätnikax (sb. st.). Moskva: Nauka, 1988, s. 7-60

377. Trudi po znakovım sistemam. Vıp. 2, Tartu: 1965, 411 s.

378. Frezer Dj.Dj. Zolotae vetvğ. Moskva: İzd. polit. liter., 1980, 828 s.

379. Freydenberq O.M. Mif i literatura drevnosti. Moskva: Nauka, 1978, 605 s.

380. Xalil A.S. O problematike pişğmennosti i janroqo sostava oquzskoqo gposa (na materiale «Kniqi Dede Korkuta») // Törkoloqiçeskiy sbornik. Vıp. II, Materialı mejdunarodnoy törkoloqiçeskoy konferenüii «Əziki i literatura törkskix narodov: istoriä i sovremennostğ». Elabuqa: 2004, s. 227-234

381. Ştof V.A. O roli modeli v poznanii. Leninqrad: Nauka, 1963, 489 s.

382. Gliade M. Mif o veçnom vozvrahenii (arxetipi i povtoreniı) / M.Gliade. Mif o veçnom vozvrahenii (sbornik). Moskva: Lodomir, 2000, s. 21-124

383. Gliade M. Svəhennoe i mirskoe / M.Gliade. Mif o veçnom vozvrahenii (sbornik). Moskva: Lodomir, 2000, s. 249-356

384. Gliade M. Aspektı mifa. Moskva: Akademiçeskiy proekt, 2001. 240 s.

M Ü N D Ə R İ C A T

G İ R İ Ş.....3

BİRİNCİ FƏSİL

Oğuz mifologiyasının bərpasının nəzəri-metodoloji modeli.....15

Nəzəriyyə.....17

Metod.....47

İKİNCİ FƏSİL

Oğuz mifologiyasının ritual modeli.....84

Mifoloji kosmogenez modeli..... .89

Kosmosun ritual modeli..... 132

Ov ritualının strukturu..... 146

Ulu toy ritualının strukturu.....149

Qurultay ritualının strukturu.....154

Dünya modelinin təsvir kodları və səviyyələri.....166

ÜÇÜNCÜ FƏSİL

Oğuz mifologiyasında xaos və onun paradıqmaları.....176

Yalançı dünya paradıqması.....183

Xaosun dəli paradıqmaları.....201

Dəli Domrul paradıqması.....208

Dəli Qarcar paradıqması.....220

Dəli Ozan // Bamsı Beyrək paradıqması.....225

Xaosun paremioloji paradıqmaları.....256

DÖRDÜNCÜ FƏSİL

Oğuz mifologiyasının paradiqmatik struktur modelləri... 259

Fratial əcdad modeli.....262

Ölüb-dirilən obraz modeli.....275

Ölüb-dirilən mətn modeli.....291

Qam-Ata modeli.....296

Koroğlu modeli.....312

NƏTİCƏ.....326

ƏDƏBİYYAT.....338

Seyfəddin Rzasoy.

Oğuz mifologiyası.

Bakı, “Nurlan”, 2009

Nəşriyyat direktoru:

Nadir Məmmədli

Kompüter dizayneri:

Ləman Həsənova

Kompüter tərtibçisi və

texniki redaktoru:

Ramin Abdullayev

Yığılmağa verilmiş: 12.11.2009

Çapa imzalanmış: 22.12.2009

Kağız formatı: 60/84 32/1

Müəllif kağızı: №1

Şəhəri: s. h.363

Tirajı: 500

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində dizayn edilmiş, “Nurlan” NPM-də
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.