

Ramazan QAFARLI

MİF, ƏFSANƏ, NAĞİL VƏ EPOS

(ŞİFAHİ EPİK ƏNƏNƏDƏ JANRLARARASI ƏLAQƏ)



Ramazan QAFARLI

**MİF,
NAĞİLƏ** **ƏFSANƏ,
EPOS**

*(Şifahi epik ənənədə
janrlararası əlaqə)*

*Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin
vahid, elmi-metodik şurasının «Filologiya və
dilşünaslıq» bölməsinin 12 fevral 1911-ci il
tarixli iclasının qərarına əsasən ali məktəb
tələbələri üçün dərs vəsaiti kimi təsdiq
edilmişdir. (Əmr 139)*

Bakı - 2011

Elmi redaktoru
Xeyrulla Məmmədov,
Filologiya elmləri doktoru, professor

Rəyçilər:

Bəxtiyar Vahabzadə,
AMEA-nın həqiqi üzvü, filologiya
elmləri doktoru, professor

Paşa Əfəndiyev,
Filologiya elmləri doktoru, professor

Ramazan QAFARLI. MİF, ƏFSANƏ, NAĞIL VƏ EPOS (EPİK ƏNƏNƏDƏ JARLARARASI ƏLAQƏ). *Monoqrafiyada Azərbaycan türklərinin mifologiyası, nağıl, əfsanə, rəvayət və eposları təhlil olunur. Mif-ritual sintezinin folklorun epik ənənəsinə təsiri, janrlararası əlaqənin prinsipləri göstərilir. Mif, nağıl və əfsanənin janrlaşmasında poetik vasitələrin rolundan bəhs açılır. Monoqrafiyada söykökümüzlə bağlı bir sıra mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirilir. İlk dəfə olaraq Azərbaycan türklərinin mifoloji modellərinin, sistemlərinin ilkin qaynaqlarına üz tutulur, kateqoriyaları araşdırma obyektinə çevrilir. Nağıl süjetqurma sənətinin bünövrəsini qoyan yaradıcılıq forması kimi təqdim edilir. Əfsanələrin əlamətləri, sərhədləri aydınlaşdırılır. Sakral rəqəmlərin mahiyyəti və işlənmə dairəsi nəzərdən keçirilir. Monoqrafiya tədqiqatçılar, aspirantlar, magistrələr və tələbələr üçün nəzərdə tutulmuşdur.*

© ADPU-nun NƏŞRİ
780 səhifə - 48.94 çap vərəqi



KÖKÜMÜZƏ GEDƏN YOLU TİKANLARDAN TƏMİZLƏYƏK

Xalqını, torpağını sevən kəs söz pəhləvanı olmaqdansa, onun xidmətində durmağı əməli işi ilə göstərməlidir. Bu gün Azərbaycan türklərinin milli qeyrətli tarixçilərə, filoloqlara, sənətkarlara, yazıçı və şairlərə böyük ehtiyacı vardır. «Dədə Qorqud»umuzun – ata kitabımızın 1300 illiyinin təntənə ilə qeyd olunması bir daha göstərdi ki, biz qədim tarixə və mədəniyyətə malik ulu bir millətin övladlarıyıq, yurdumuzun hər qarışında uzaq keçmişimizin bir nişanəsi yaşayır. Oğul istəyir ki, onların izinə düşüb kökümüzə gedən yolu otdan, alaqdan, tikanlardan təmizləsin...

Əlimə bir kitab düşmüşdü. «Mif və nağıl»¹ (müəllifi Ramazan Qafarlıdır). İşimin çoxluğuna baxmayaraq götürüb vərəqlədim. Girişi oxuyandan sonra yerə qoya bilmədim.

¹MÜƏLLİFDƏN. «Mif və nağıl»-«Epik ənənədə janrlararası əlaqə» (Bakı, ADPU-nun nəşri, 1999) kitabı işıq üzü görəndən sonra qardaş Türkiyə Cumhuriyyətinin Bakıdakı iş adamları ilə görüşdüm. Az tiraj və kiril əlifbası ilə çıxmasına mütəhəssir oldular, onu yenidən latın qrafiki ilə çap edəcəklərinə söz verdilər. Hörmətli xalq şairimiz Bəxtiyar Vahabzadə isə «Mif və nağıl»ı diqqətlə oxuyub fikir söyləyən (Bax: «Xalq qəzeti», 6 may 2000-ci il, № 101, S.5) ilk ziyalımızdır.

Həcmcə böyüklüyü gözümə dursa da, başa çatdırdım. İlk növbədə imzasını mətbuatda kəskin yazıları ilə tanıtmış müəllifin vətəndaşlıq mövqeyi, milliliyi, dərin və hərtərəfli biliyi, elmiliyi diqqətimi özünə çəkdi. Ancaq vətəninə, xalqını, insanlığı böyük məhəbbətlə sevən bir şəxs bu cür yazmağa qadir olardı.

Kitabda Azərbaycan türklərinin ən əski bədii yaradıcılıq formaları – mif, ritual, əfsanə və nağılları qarşılıqlı əlaqə və bağlılıqla təhlilə cəlb edilir. Xalqın inancları, adət-ənənələri, psixologiyası, müdriqliyi fonunda elə məsələlərə aydınlıq gətirilir ki, bu gün hər bir Azərbaycan türkünə ana südü, hava, su kimi gərəklidir.

«Ot kökü üstə bitər»- deyib aqillərimiz. Bu yurdun sakinləri olan bizlər göydən düşməmişik, başqa planetdən gəlməmişik, dünya yaranandan bu dağlarda, düzlərdə, çəmənlərdə sakin olmuşuq. Ulularımız keçdikləri yolun qaranlıq və işıqlı səhifələrini yaratdıqları şifahi və yazılı abidələrdə, kurqanlardan tapılan məişət əşyalarında, füqurlarda, qayaüstü rəsmlərdə yaşatmışlar. Bizi sevməyənlər (təəssüflər olsun ki, elələrini dəstəkləyən ziyalılarımız da az deyil) kökümüzü bu torpaqdaq ayırmaq üçün belə bir fikir formalaşdırmağa çalışırdılar ki, Azərbaycan türklərinin mifologiyası, mifik görüşləri yoxdur. «Mif ümumbəşəri anlayışdır, ayrıca götürülmüş kiçik xalqa məxsus ola bilməz» – deyirdilər onlar. Belələri yunanları, romalıları, misirliləri, farsları, çinliləri, hindliləri böyük və ulu xalq sayır, ancaq özünü, soyunu tanımadığı üçün Azərbaycan türklərinin ilkin dünyagörüşü sistemlərindən məhrumluğunu irəli sürürdülər. Niyə rus və başqa dillərdə çap olunan «Dünya xalqlarının mifləri» ensiklopediyasında kumıkların, avarların, tatarların, ermənilərin, gürcülərin və onlarla başqalarının (hətta avstraliyada yaşayan aboregenlərin də) mifologiyası olsun,

amma Azərbaycan türklərinin kökündə dayanan bu yaradıcılıq hadisəsinin mövcudluğunu biz elmi dəlillərlə təsdiqləməyəək? «Mif nağıl» kitabı məhz yanlış düşüncələrə cavab olaraq vaxtında yazılmış və bir çox suallara cavab verən elmi-tədqiqat əsəridir.

Rəhmətlik M.Seyidovun tədqiqatları ilə bünövrəsi qoyulan ağır işin R.Qafarlı kimi tədqiqatçılar tərəfindən uğurla və cəsarətlə davamını özümüzə qayıdışın təsdiqi kimi qiymətləndirirəm. Mifologiya sahəsində qardaş Türkiyə alimlərinin araşdırmaları ilə də tanışam. Lakin «Mif və nağıl»a qədər oxuduğum tədqiqatların əksəriyyətində irəli sürülən məsələlər havadan asılı vəziyyətdə qalır. Fərziyələri əsaslandıran dəlillən yox dərəcəsidir. Mənə elə gəlir ki, R.Qafarlının araşdırmasının əsas üstünlüyü məhz ondadır, orada qaldırılan problemlər tutarlı faktlara söykənir. Onun yazdıqlarına şübhə ilə yanaşmırsan.

Tədqiqatçının böyük ürək yanğısı ilə qaldırdığı problemlər və yurdumuzun adət-ənənələrinə, məişət tərzinə aid dünya folklorşünaslarından gətirdiyi misallar hər bir Azərbaycan türkünə fərəh hissi oyatmalıdır. O, bildirir ki, C.Frezer və B.Taylor yüz il əvvəl Avropada oturub, Azərbaycan türklərinə məxsus bir sıra qədim mif sistemlərini göstərdiyi halda, nə səbəbə bizim onların mövcudluğundan danışmağa cəsarətimiz çatmamalıdır? Sonra C.Frezerin «Qızıl budaq» və başqa əsərlərində yurdumuzla bağlı ilkin mif sistemlərinin şərhinə aid tutarlı faktlar göstərir. Belə ki, C.Frezer xristian xalqlarının əksəriyyətinin dilində işlənən «Keçinin sərbəst buraxılması» (ruslarda «kozlom otpuheniem») anlayışının əsasında duran mifin köklərini Azərbaycanda axtarır.

R.Qafarlının gətirdiyi bir nümunəyə diqqət yetirək: «C.Frezer «ikinci doğuş»dan danışanda bildirdi ki, Qafqaz

«türklərində oğulluğa götürmə adi hadisədir, mərasim ondan ibarətdir ki, oğulluğa götürülən yeni ananın köynəyindən keçirilir, ona görə də türkcə «adamı köynəyindən keçir» anlayışı «oğulluğa götür» mənasını verir». Məgər bu, Nigarın Eyvazı oğulluğa götürməsinin analoqu deyilmi? C.Frezer daha sonra nağıllarımızda tez-tez rastlaşdığımız «kiçik qardaşa üstünlük verilməsi» məsələsinə aydınlıq gətirən orijinal fikirlər söyləyir və yas mərasimi haqqında yazır ki, «qədimlərdə türklər ölümləri üçün ağlayanda üzlerini bıçaqla elə kəsirdilər ki, qan damcıları yanaqlarında göz yaşları ilə yanaşı axsın» Müəllif deyir ki, dilimizdə işlənən «gözü qanlı», «gözdən qan çıxarmaq» ifadələri bu ritual əsasında yaranıb.

«Mif və nağıl» kitabında Azərbaycan türklərinin mifləri dünyadan təcrid edilmiş halda deyil, bəşər övladının yaratdığı ən möhtəşəm abidələrlə əlaqəli şəkildə təqdim olunur. Müəllif ilkin təsəvvürlərimizin Yunan və Misir miflərinin qədim mənbələrdəki modelləri ilə səsləşən tərəflərini diqqət mərkəzinə çəkir.

Keçini Azərbaycan mifoloji görüşlərinin ən möhtəşəm abidəsi kimi təqdim edən R.Qafarlı ritual-mif sintezinin folklorun epik ənənəsinə təsirini xüsusi vurğulayır və xalq arasında bu günədək yaşayan inacları mənşəyinə nüfuz edir.

Alimin qənaətləri etno-psixoloji amillərlə təsdiqlənir. Tədqiqatın tarixi-coğrafi istiqamətdə aparılması bir çox mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirir.

Əsrlər boyu dünyaya ağılıq etmiş türkü türklüyünü əlindən almaqla sındırdılar, böyük millətin bütövlüyünü hissələrə parçaladılar və bir-birinə qarşı qoydular. Birinə köçəri dedilər, birinə gəlmə dedilər, ən müdrikinə isə çörəyini yeyənlər «vəhşi» damğası vurmağa çalışdılar. Və bilmədilər ki, qəfləq yuxusundan ayılıb, kökünə qayıtması türkün böyüklüyünü bir də

təsdiqləyəcək, tarixi gücünü özünə qaytaracaq. Kitabı oxuduqca adam bu düşüncələrə dalır və türkün bir parçasının – azərbaycanlıların əski inanclarında köklə bağlılığın nə qədər möhkəm olduğunu görürsən. Dünyada dəmirin, arabanın kəşfi ulu ərənlərimizin adına yazılıb. Qədim dastanların birində türkün qarşısını dəmir dağ kəsir. Onun xilasını bu dağın aradaq qaldırılmasında idi. Böyük-böyük tonqallar qalayırlar, dəmir dağı əridib yenidən tarix səhnəsinə atılırlar. İlk dəfə dəmiri muma döndərən babalarımız başına gələnləri mifləşdirməklə, dastanlaşdırmaqla ayıq, sayıq olmağı gələcək nəsillərə tövsiyə etmişdi. Görün dəmirlə bağlı bizim xalqda nə qədər inanclar var. Yadımdadır, bir vaxtlar Şəkiddə qorxunu götürmək üçün evin küncələrinə mismar çalırtdılar. Eləcə də «Mif və nağıl» müəllifinin dediyi kimi, alma ağacının yaxşı bar verməsi üçün dibinə dəmir qırıntıları tökürlər, meyvəsi qurdlamasın deyə ağacın gövdəsinə iri mismar sancırlar. Bütün bunlar sözsüz qədim türk eposu «Ərqənəqon»la bağlanan tellərdir.

Böyükdən uşağa hamının əzbər bildiyi bir ritual nəğməmiz var: «Gün çıx, gün çıx...» Bu 15-16 misralıq şer parçasında ən əski mif motivinin gizləndiyi qənaətinə gələn R.Qafarlı onu bərpa edir.

Kitabdakı Günəş, Yel baba, Xızır, yazqabağı rituallar – ilaxır çərşənbələrlə bağlı araşdırmaları kökümüzün ən dərin qatlarına səyahət adlandırardım. Su, yel, dağ, torpaq, oda aid Ata kitabımızdan gətirilən misallar və təhlil göstərir ki, «el yandıran şamı söndürmək olmaz!»

«Mif və din» adlanan bölmədə Azərbaycan folklorşünaslığında mübahisə obyektinə çevrilmiş mühüm problemlərin – kultçuluğun, totemizmin, şamançılığın bizim mifik görüşlərlə bağlılığını əsaslandıran dəlillər gətirir və bu məsələyə öz baxış bucağından yanaşır. Onun qənaəti belədir ki, Azərbaycan

miflərindən danışarkən dörd faktoru - ritualları, kultçuluğu, totemizmi və şamançılığı diqqət mərkəzindən kənar qoymaq olmaz.

Miflərin nağıllarla əlaqəsinə gəlincə, epik ənənənin sürətli inkişafını şərtləndirən amil kimi nəzərə çatdırılır. Danılmaz faktır ki, xalq istedadlarının süjet yaratmaq təcrübəsinin ortaya çıxmasında nağılların rolu böyükdür.

Bu fəsildə mif-nağıl bağlılığı, nağıllarda totem, pişrovlar və nağıl sonluqları haqqında fikirlər də təzədir. Müəllifin vətəndaşlıq və milliliyindən doğan etirazı bəzən qəzəbə, nifrətə çevrilir. Tədqiqatçılar məsuliyyətsiz tezislərlə xalqın ən yaxşı keyfiyyətlərini tapdalayanda adam niyə hövsələdən çıxmasın? R.Qafarlı haqlı olaraq yazır: «Son illərin tədqiqatlarında belə tendensiya yaranıb ki, folklorda, xüsusilə nağıllarda hansı heyvanın, quşun, bitkinin, təbiət hadisəsinin adı çəkilirsə, o, totemizmin qalığı sayılır. Doğrudur, totemizmin nağıllarımıza nüfuz etməsi danılmaz faktır. Lakin hansı şəkildə? Demək olar ki, ilkin dünyagörüşü sistemlərinin hamısında heyvan, quş, bitki və təbiət hadisələrinə fəvqəltəbii qüvvə kimi baxılmışdır. Monoteist dini görüşlərdə də müqəddəslik dərəcəsinə qaldırılan heyvan və quşlara təsadüf edilir. Elə isə sual doğur: nağıllardakı heyvan, quş, bitki və təbiət hadisələrinin hansı halda totemizmə (yaxud başqa görüşlərə) söykəndiyini irəli sürmək olar? Əgər sadalanan varlıqlar (məsələn, Ağ quş) nəsil artımına xidmət edirsə, totemdir, qəhrəmanı kölgə kimi izləyib himəyədarlıqla məşğuldursa, quş gildinə girmiş ruhdur – şamanizmin qalığıdır».

Kitabda ən böyük bölmə əfsanələrin janr xüsusiyyətlərinə, poetik strukturuna, mövzu dairəsinə və miflərlə bağlılığına həsr olunub. Müəllifin sözləri ilə desək, torpağını, obasını öz qanı bahasına yadlardan qoruyan ulularımız onun hər qarışına – orada rastlaşdığı hər daşa, çaya, gölə, çəmənə, meşələrində,

düzlərində gəzib dolaşan heyvanlara, sinəsində bitən güllərə, çiçəklərə, havasında süzən quşlara əfsanələr düzüb qoşmuşdur, bununla doğma yurdlarına öz möhürlərini vurmuşdular ki, gələcək nəsillər o yerlərin türklərə məxsusluğunu təsdiqləyə bilsinlər və ulu tanrıdan əcdadlarımıza miras qalan vətəni göz bəbəkləri kimi qorusunlar».

Sonra ağrılarımızdan, acılarımızdan söz salaraq bildirir ki, bu zəngin sərvətin – bədii yaradıcılıq nümunələrinin türk yurdu – Qərbi Azərbaycan torpaqlarında yaşayan nənə-babalarımızın yaddaşlarından vaxtında toplanmaması bəlkə də sonsuz faciələrimizdən biridir. Çünki illər araxada qalandan sonra mənfur düşmən ələsgərlərimizin qəbirlərinin altını üstünə çevirdikləri kimi, onların ayaqları dəyən daşlara, yollara, düzlərə, meşələrərə, çəmənələrə, qayalara, dağlara, suyunu içdikləri sərin bulaqlara qondarma erməni adlarını yapışdırıb öz «əfsanələrini» toxuyacaqlar.

Kitabın bir qəribəliyi də ondadır ki, R.Qafarlı mənəvi abidələrimizə ögey münasibət bəsləyənlərə qarşı barışmaz mövqedə durur. O, kökümüzə doğru uzanan yollarla addımlayarkən xalqın sərvətinə dırnaqarası baxanlarla rastlaşır, ilk növbədə folklor nümunələri yazıya alıb yaşadanlara üz tutur. Elə toplayıcılar var ki, onlar canlarını əziyyətə salmaq əvəzinə yazı masası arxasında əyləşib özlərindən mif, nağıl, dastan, bayatı düzəldir və xalq adına çap etdirirlər. Belələri elə zənn edirlər ki, *şifahi xalq ədəbiyyatını zənginləşdirirlər. Lakin nə qədər güdrətli alim və sənətkar olsalar belə xalq dühasına çatan əsər qondara bilmədiklərini anlamırlar. Folklorun xüsusi yaranma mexanizmi var. Fərdin düşüncə tərzilə milyonların təfəkkür süzgəcindən keçirilib cilalan nümunələr o dəqiqə seçilir. Xüsusilə əfsanələrə diqqət və qayğı ilə yanaşmağı tövsiyə edən R.Qafarlı bildirir ki, «bu «təşəbbüslər» ilk növbədə folklor*

janrlarının spesifikliyini pozduğu üçün dolaşılıq yaratmış, xüsusilə epik ənənədə jarların əlamətlərini düzgün müəyyənləşdirmək mümkün olmamışdır. Xalqın özünün təyin etdiyi yaradıcılıq formalarının xüsusi qəlibləri, biçimlənmiş yaranma üsul və metodları var. Ona görə də hər hansı bir yazıçıya xas fərdi yaradıcılıq üslubu ilə xalq yaradıcılığı formaları arasında ciddi fərq nəzərə çarpır».

Azərbaycan türkünün milli mentalitetinə zidd olan motivlərin toplayıcı tərəfindən «Muğan qızı» adı altında qondarıldığını sübut etmək üçün gətirdiyi bir dəlilə diqqət yetirək: «Folklorda mənsub olduğu xalqın psixologiyasını əks etdirən daşlaşmış ənənələri kənara atmaq mümkün deyil. Muğan torpağının adını daşıyan qəhrəman başlanğıcda elə göstərilir ki, ilk döyüşdə ehtiyatsızlıq edir, zülmət gecədə soyuqdan qızınmaqdan ötrü böyük tonqallar qaladırib düşməni duyuq salır və yaralanıb ölür. Yurd adını daşıyan obrazı bu hərəkətləri əfsanə qəhrəmanlarına xas olan igidlik, fəndgirlik, hünərvərliklə bir araya sığmır. Əslində o, heç bir qəhrəmanlıq göstərmir, əksinə başına topladığı igidləri ilk həmlədə qurban verir. Belə qəhrəmanın xalq arasında bütələşdirilməsi mümkün deyil. Eləcə də nağıl və dastan ənənəsində qızlar döyüş meydanına saçları topuqlarına tökülmüş halda deyil, gizlədilmiş şəkildə, kişi kimi girirlər, onların qadın olmaları döyüşdə təsadüfən bilinir. Burada isə ata özü qızını çağıraraq deyir ki, «Muğanın paltarını gey, qılıncını qurşan, atını min, qoşa hörüklərini papaq altında gizlətmə, hörüklərini aç».

Bu mənada əfsanələri *Azərbaycan türkünün namus, qeyrət pasportu, əxlaqının göstəricisi* hesab etmək olar. Heç bir ölkənin əfsanələrində bizdə olduğu qədər namus, qeyrət məsələlərinə incəliklə yanaşan motivlərə, namusu canından, qanından üstün tutan qəhrəmanların təsvirinə rast gəlmirik.

Məhz Azərbaycan əfsanələrinin ən xarakterik xüsusiyyəti bu motivlə üzə çıxır.

Kitabda «Sel Saranı niyə aparır?», «Boz qurd türklərin əsas totemidirmi?», «Ulularımız «mannalılar» ilandanmı doğulmuşlar?», «Türkün övladına «qızıl beşik» lazımdırımı?», «Dünyanın sonu cəhənnəmdirmi?», «Nuhun tufanı nədən baş verdi?, «Maral Azərbaycan türklərinin əfsanələşmiş totemidirmi?», «Ç.Aytmatov «Buynuzlu ana maral əfsanəsi» ilə nə demək istəyir?» kimi sorğulara dolğun cavab alırsan. «Çiçəklər miflərdə, əfsanələrdə və gerçəklikdə» başlığı altında verilən hissədə nələrə rast gəlmirsən. Qaldırılan məsələlər barədə saatlarla diskussiya aparmaq olar. Məni silkələyən bir motiv üzərində də dayanmaq istəyirəm: əfsanələrimizdə rastlaşdığımız «südün qana qarışması» motivi. R.Qafarlı bu motivin şərhini verərkən bir cümlə işlədir: «Südün qana qarışması şərin qələbəsi deməkdir». Bəli, südü qana qarışdırırlar haqqı tapdayanlardır. Azərbaycan miflərində böyük qəzadan – tufandan bəhs olunur. Nizami də Allahın inşaanlardan üz döndərməsindən bəhs açır. Ona görə ki, onlar meydanı şərə vermiş, xeyirxahlıqdan əl çəkmiş, ədalətin ağzını qıfıllamışdılar. Bu halda ulu tanrı öz bəndələrini yer üzündən təmizləmək qərarına gəlir. Bəlkə də onu qəzəbləndirən insanların südü qana qarışdırmaları olmuşdur.

«Mif və sakral rəqəmlər» bölməsində də çoxlu təzə məlumat öyrənirsən. Türk say sistemi üzrə dünya modelinin qurulmasını göstərən cədvəl hamının diqqətini özünə çəkəcəyinə şübhəm yoxdur.

Nağılların strukturunun müqəddəs rəqəmlərlə qurulduğunu müşahidə edən tədqiqatçı yazır: «Diqqət edin, nağıllar vahidlə başlayır: «Biri var idi, biri yox idi, Allahdan başqa heç kim yox idi». Bir naməlum ölkə ilə *ikiləşir*, o ölkənin padşahı (yaxud

taciri, ovçusu, əkinçisi və s.) səhnəyə gətirilməklə isə **üçləşir**, yəni primitiv də olsa, mifik dünya modeli (allah-yer-insan) qurulur. Məsələn, «Məlikməmməd» nağılında başlanğıcda qoyulan 3 rəqəmi bütün hadisələri müşaiyət edir: «Padşahın bağındakı «alma ağacı birinci gün çiçək açarmış, ikinci gündə çiçəyini tökərmiş, üçüncü gündə bar verərmiş». Sonra üç oğlun meydana atılır. Almaların qorunmasına üç dəfə təşəbbüs edilir. Qardaşların üç də quyuya düşmək istəyir. Məlikməmmədin üç devlə və üç qızla rastlaşır. Hər devin ayağını üç dəfə xəncərlə dəlir. Devlərin hərəsi ilə üç gecə vuruşur və s.»

Nəsiminin bir misrasında gizlənən sirrın açarını da sakral rəqəmlərdə görür: «Məşhur «**Məndə sığar iki cahən, mən bu cahana sığmazam**» misrasını sakrallığın, mifopoetikliyin ən yüksək nümunəsi hesab etmək olar. Təkcə Nəsimi yaradıcılığı imkan verir ki, Azərbaycan mifologiyasının mükəmməl strukturlara malikliyindən söz açaq. Diqqət edin: misrada işlənən ilk **birdə** (allahın zərrəsi olan insanda) **iki** (gerçək dünya və mənəvi dünya) yerləşir, lakin o, **üçüncü birdə** özünə yer tapmır. Görəsən nə səbəbə? Çünki birinci bir tək deyil, onda iki dünya yerləşməklə üçləşib. Mifik görüşlərdə **bir-üç** bağlılığı bütövlüyü, tamlığı – tanrını bildirir. Əslində mifik anlamda üçdən başqa digər rəqəmlər – dünyanın elementləri birin – bütövün, vahidin içərisində əridilir».

Həyatın qəribəlikləri çoxdur. «Mif və nağıl» kitabını oxuduğum ərəfədə məqalələr toplumu çapa hazırlayırdım. Yazılarımın arasından ünvanına çatmayan bir məktumuma rast gəldim. Keçən ilin iyul ayında Şəkiddə dincəlirdim. Mənə «Ərən» adlı bir qəzet gətirdilər. İlk diqqətimi çəkən «Bu dil bizim dilimizdirmi?» adlı məqalə oldu. Bütün fəaliyyətim boyu uğrunda mübarizə apardığım məsələyə – ana dilimizin əcnəbi təsirlərlə sıxışdırılmasına ürək yanğısı ilə münasibət bildirilirdi.

Gördüm ki, bu xalqın güzaranı ağır olsa da, mənəviyyatını qorumağa hələ qüvvəsi var. Qəzetdə «Ağdaşın harayı», «Arzularsız dünya», «Jurnalist etikası», «Alp Aruzun xəyanəti» və başqa yazılar da dünənimizin və bu günümüzün ağırlı məsələlərinə güzgü tuturdu. Götürüb qəzetin təsisçisi və baş redaktoru Ramazan Qafarlıya məktub yazdım. Məktub bir-neçə aydan sonra üstümə qayıtdı. Onu Şahmar Ələkbərzadəyə verdim ki, «Azərbaycan» nəşriyyatında yerləşən «Ərən» qəzetinə çatdırsın. Bir neçə gündən sonra o, bildirdi ki, «Ərən» qəzeti fəaliyyət göstərmir. Təəssüfləndim. Yalnız indi «Mif və nağıl» kitabının arxa tərəfində müəllif haqqındakı qeydi oxuyanda gördüm ki, məktubumu ünvanladığım şəxs öz əsəri ilə qonağımdır.

Ata kitabımızın 1300 illiyinin yekununa həsr olunan beynəlxalq simpoziumda mənə bir şəxs yaxınlaşdı. Əlindəki kitabı uzadıb xahiş etdi ki, onu rəyasət heyətində əyləşən Oljas Süleymonova çatdırım. Bu, bəhs açdığım «Mif və nağıl» kitabı idi.

Ramazan Qafarlı ilə ilk tanışlığımız belə oldu. Sonra öyrəndim ki, o, Azərbaycan folklorunun ən az araşdırılan sahələri üzərində tədqiqat işi aparır. Namizədlik dissertasiyası uşaq folkloruna həsr olunub. Xalq dramları, mahnı folkloru və atalar sözlərinə aid iri həcmli monoqrafiyası çapdadır. Ata kitabımızın («Kitabi-Dədə Qorqud») miflərlə bağlılığı və bədii strukturu haqqında maraqlı araşdırmaları var. Onun bəhs açdığımız kitabın ardı olan «Mif və epos» əsəri sponsorunu gözləyir. Eləcə də «Folklor poetikası» adlı dərs vəsaiti bir ildən çoxdur ki, Təhsil Nazirliyinin qrifini alsa da, nəşrinə vəsait tapılmaması üzündən tələbələrə çatdırılmır.

«Mif və nağıl» kitabında mifik dünya modelinin elementlərindən biri haqqında danışanda müəllif yazır ki

«Desələr cəhənnəm yoxdur, inanmaram, çünki onun sərt üzünü görüb gəlmişəm. Qayıtdım və dərk etdim ki, əsil cəhənnəmi ulu tanrı yaratmayıb, Hüseyin Cavid, Mikayıl Müşfiqi, Heydər Hüseynovu şərləyib cismən zindanlarda çürüdən, vəzifəsindən, pulundan ötrü böyükklərin ətəyində gəzib ara qızıışdıran, satqınlıq edən, xırda hisslərlə yaşayan yaltaq, xəbis insanlar icad ediblər. Onun odundan, məşəqqətlərindən ləzzət ala-ala yaradıblar. Sonra özləri ora düşməkdən qorxmayıb bu dəhşətli məkanı Allahın adına yazıblar. Qəribəsi odur ki, səhvini anlayanı ilahi ən ağır cinayətlərinə görə bağışlamağa qadirdir. Elə isə bütün dəhşətləri ilə ancaq ikrah doğuran cəhənnəmi niyə yaradırdı? Özü də bütün gözəl varlıqlardan əvvəl. Əslində cəhənnəmin «ssenarisini yazdıranlar» onun xofu ilə şüurları dondurub insanları manqurtlaşdırmaq niyyətində olmuşlar».

Bu, insan qəlbinin ulu bir xalqı bir neçə əsr kölə vəziyyətə salmağa cəhd edənlərə qarşı etirazıdır, üsyanıdır. Və elə kitablar var ki, onlar həmişə oxunmalıdır, çünki xalqa özünü tanıtdırır. «Mif və nağıl» kimi əsərlər hər bir gəncin stolüstü kitabı olmalıdır. Təəssüflər olsun ki, çox az tirajla işıq üzü görüb. Təhsil Nazirliyi R.Qafarlı tək alimlərin imkanlarını məhz orta məktəb şagirlərinin, tələbə gənclərin milli ruhda tərbiyəsini şərtləndirən vəsaitlərinin yaranmasına istiqamətəndirsə, həm dövlətimiz, həm də xalqımız qazanar.

Azərbaycan türkünün kökünə gedən yolun tikanlardan təmizlənməsinə xidmət edən bir cümlə də alqışlanmalıdır.

Bizə isə bu sahədə ciddi tədqiqat əsərləri yazanlara böyük uğurlar diləmək qalır.

Bəxtiyar Vahabzadə,
Xalq şairi, akademik
17 aprel 2000-ci il



DÜNYANI DƏRKETMƏ VASİTƏSİ (*Kitab haqqında söz*)

Xalqın ululuq və müdriqliyini göstərən mühüm amillərdən biri miflərdir. Mif – təhkiyədir, keçmiş haqqında xatirə – düşüncələrdir, müəyyən bir tarixi mərhələnin başlanğıcına qədərki hadisələrdir; bu hadisələrin hissi-emosional bədii ifadəsidir; burada dünyanın yaranışı, təbiət hadisələrinin meydana gəlməsi təsirli və dinamik, özünəməxsus formada ifadə olunur.

Bir əsrdən çoxdur ki, torpaqlarımız, müstəqilliyimiz əlimizdən alınmış, bir sıra mənəvi dəyərlərimiz yasaqlara məruz qalmış, tariximiz təhrif edilmişdir. Soy kökümüzü danmaq, türklükdən ayırmaq üçün müxtəlif üsullara, ehtiyac duyulanda siyasi təzyiqlərə əl atılmışdır. Tarixin ağır sınaqlarından çıxan ulularımız belə siyasi-psixoloji gərginliklərə dözmüş, milli-mənəvi bütövlüyünü saxlamış, həmişə bədii mədəniyyətini zənginləşdirmiş, laylamız ana dilində - Vaqifin dilində çalınmışdır...

Şərq ölkələrində, elə də Azərbaycanda miflər miladdan çox-çox əvvəl təşəkkül tapmış, özünün mükəmməl ənənəsini yaratmışdır. Ancaq bu spesifik yaradıcılıq sahəsi hərtərəfli öyrənilməmiş, miflərin məna-məzmun, ideya-bədii tutumundan ötəri danışılmış, ümumxalq səviyyəsindən fikir söylənməmişdir;

hətta, ədəbiyyat tarixlərində, ayrı-ayrı tədqiqatlarda tarixi şəxsiyyətlər haqqında formalaşan, «tarixin atasının» - Herodotun «Tarix»ində özünə xüsusi yer alan «Astiaq» və «Tomiris» əfsanələrində real özül, real həyat əlaməti tapılmamış, bu bədii nümunələr «yarımtarixi əfsanə», ya da «yarıməfsanəvi tarix» adlandırılmışdır.

Bizim günlərimizdə - müstəqilliyimizin ilk illərində türk azərbaycanlılarının əski çağlarda yaratdıqları bədii sərvətlər - miflər təbii maraq doğurur, daha dərinə, milli düşüncə və qayğıkeşliklə öyrənilir, keçmişin «qaranlıq səhifələrinin» işıqlandırılması sahəsində dəyərli elmi axtarışlar aparılır. Onu xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, ulu əcdadın mifik dünyagörüşünün qaynaqlarına yaradıcı daxil olmaq, onu hərtərəfli mənimsəmək, babalarımızın varlıq və yoxluq haqqındakı anlayış və təsəvvürlərini, elə də mədəniyyətin köklərində duran poetik yaradılışların spesifik xüsusiyyətlərini üzə çıxartmaq bu günümüzün ən aktual məsələlərindəndir.

Yeni təhsil sistemində məhz gənc nəsələ öz kökünü tanımaq və bilgilər vermək məqsədi qarşıya qoyulur. Bilgi ocaqlarında da bir sıra elmlərin (xüsusilə filologiya, tarix, fəlsəfə, psixologiya, coğrafiya, hüquq, pedaqogika və s.) öyrənilməsinə mifologiyadan başlamaq lazımdır. Bu təbii ehtiyacdən doğan tələbatı hamıdan öncə hiss edən Ramazan Qafarlı vaxtında və olduqca orijinal bir tədqiqat işi yazmışdır.

Ayrı-ayrı əsərləri, xüsusən «Mif və nağıl» («Epik ənənədə jarlararası əlaqə») imkan verir deyəm ki, Ramazan Qafarlı milli mündəricəli, bənzərsiz üslublu alim-tədqiqatçıdır. Onda şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrini toplamaq, sistemləşdirmək, yaymaq, onları yaradıcı duymaq, təhlil etmək və ümumiləşdirmək bacarığı vardır. Bu amil təsirsiz qalmamış, geniş elmi təzahürünü sözü gedən monoqrafiyada tapmışdır.

«Mif və nağıl»da bədii faktlar sərrast seçilmiş, onların milli-mədəniyyət tariximizdə yer və mövqeyi aydın müəyyənləşdirilmiş, ədəbi-elmi müqayisələr müasirlik duyğusu ilə aparılmışdır. Bütövlükdə, kitaabda elmi ümumiləşdirmə yolu seçilmiş, diqqət bədii mahiyyətin və poetik strukturun açılmasına verilmişdir.

Son on ildə şifahi xalq ədəbiyyatının çox az tədqiq olunan sahələrini - folklor poetikasını, nağılları, əfsanələri, xalq dramlarını, atalar sözü və məsəlləri, xalq mahnılarını (uşaq folklorumuz da ilk dəfə monoqrafik şəkildə onun tərəfindən tədqiq edilmişdir) araşdıran Ramazan Qafarlı yeni əsərində Azərbaycan türklərinin mifologiyasının model və sistemlərini, əsas mənbələrini, obrazlar silsiləsini, eləcə də epik ənənənin başqa janrlarla əlaqəsini təhlil süzcəgindən keçirir. Ən maraqlı cəhət odur ki, dünya elmində mifologiya ilə bağlı yüz - yüz əlli ildə gedən mübahisələri ümüləşdirir, öz elmi mövqeyini irəli sürür, onu faktlara təzə yanaşma üsulu və təzə düşüncə tərzini əsaslandırır.

Ramazan Qafarlı cavan tədqiqatçıdır, xalqını və vətənini dərinədən sevən, mayası ağız ədəbiyyatı ilə tutulan insandır. Folklor onun həyatının ayrılmaz hissəsidir. Bu alim «Mif və nağıl»da sadəcə mühakimə yürütmür, həmşə səciyyəvi faktlarla düşünür, adlı-sanlı alimlərin mülahizələrinə qarşı obyektiv fikirlər söyləməkdən çəkinmir.

Nizamilər, Nəsimilər, Füzulilər, Vaqiflər, Sabirlər yetirən ulu bir xalqın ilkin dünyagörüşünün izlərini qədim yazılı abidələrin hər birində tapmağın mümkünliyünü irəli sürən tədqiqatçı, xüsusilə Dədə Qorqud oğuznamələrinin mifik qatlarına üz tutanda olduqca maraqlı nəticələrə gəlir, tutarlı, inkarolunmaz dəlillərlə qaldırdığı problemin mahiyyətini açır.

Klassik Azərbaycan poeziyasında türk təfəkkürünün

köklərini doğru müşahidə etməklə, mifik dünya modelinin sistemli elmi təsvirini verir. Mifologiyanın rituallarla, dinlə, folklorun başqa janrları ilə, semiotika və ümumiyyətlə, elmi dünyagörüşlə qarşılıqlı əlaqəsi məsələlərinə toxunaraq, belə qənaətə gəlir ki, ritual-mif sintezi bütün dövrlərdə mədəniyyətin əsasında durmuşdur; ilkin dövrlərdə təfəkkürdə kör-təbii şəkildə yaranan mifik obrazlar rituallar vasitəsi ilə əyaniləşdirmiş, xalqın məişətinə, mənəvi aləminə daxil olmuşdur; adi düşüncə tərzini və sənətlər sinkretik şəkildə meydana gəlmişdir; inkişafın sonrakı mərhələlərində isə din, incəsənət, ədəbiyyat, elm, siyasi ideologiya və s. miflərdən ayrılıb müstəqil fəaliyyətə başlamış, bu zaman bir sıra mif sistemlərindən, mif modellərindən yeni strukturlarda da faydalanmışlar və miflər ikinci həyatını yaşamışdır; miflər bədii ədəbiyyatda transformasiya edilməklə - söz sənətinin (istər şifahi, istər yazılı) müxtəlif janrlarının içərisində əridilməklə günümüzədək yaşadılmışdır ki, bu, bütün dünyada böyük maraqla qarşılıqlı və ən əski miflərin bərpasına imkan yaradır. - Bu və buna bənzər fikirlər təzədir, tədqiqatçının elmi təhlilindən, real yaradıcı müşahidələrindən doğan inandırıcı və düşündürücü qənaətlərdir.

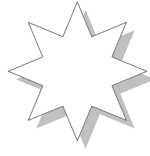
Bəşər övladı dünyaya gələndə hər şeyə möcüzə kimi baxmış, dünyanı dərk etmə yolunda çətin sınaqlardan çıxmış, bu gündü tərəqqiyə addım-addım gəlib çatmış, büdrədiyi anlar da az olmamışdır. Ramazan Qafarlıının «Mif və nağıl» adlanan yeni kitabı məhz insan nəslinin ən kövrək və möhtəşəm yaradıcılıq axtarışlarına həsr olunmuşdur. Sirlili-sehrli bir aləmi böyük cəsarətlə qarış-qarış gəzib-dolaşan alim yeri gələndə V.Y.Propp, A.S.Tokarev, Y.M.Meletinski, J.Frezer, Rolan Bart kimi dünya şöhrətli folklorçularla mübahisəyə girişir və irəli sürdüyü fikirlərlə oxucusunu dərin düşüncələrə dalmğa vadar edir.

«Mif və nağıl»ı hərtərəfli mənimsədikdə, tarix səhnəsində türk olduğu üçün və ürəyi yumşaqlığına görə başı həmişə qalda olan bir xalqın dünya haqqındakı təsəvvürlərini iynənin ucu ilə də olsa qazıb üzə çıxarmağın vacibliyini başa düşürsən.

Bilirəm ki, son illərdə bütün qüvvəsi ilə Azərbaycan türk folklorunun sağlam mövqedən təhlilinə, tədqiqatçı diqqətindən kənarda qalmış məsələlərin aydınlaşdırılmasına çalışan, nəzəri biliyi ilə çoxlarını qibtə ediləcək dərəcədə üstələyən Ramazan Qafarlı daha uğurlu əsərləri ilə Azərbaycan folklorşünaslığını zənginləşdirəcəkdir.

Abbas HACIYEV,
filologiya elmlər doktoru, professor





BAŞLANGIC

MİF NƏDİR? MİFOLOGIYA DÜNYAGÖRÜŞÜDÜRMÜ? MİF VƏ DİL.

MİF VƏ RƏMZ (SİMVOL). MİFLƏRDƏ FORMA VƏ MƏZMUN.

MİFLƏRDƏ SƏBƏB-NƏTİCƏ ƏLAQƏSİ.

MİFİK ZAMAN VƏ MƏKAN.

Dünyamız hansı şəkildə yaranmış və sonu necə olacaq? Bəşər övladının ən ibtidai mifik təsəvvürlərindən tutmuş müasir elmi kəşflərədək uzun bir yol qət edilsə də, bu suala dəqiq cavab tapılmamışdır.

Yer üzündəki bir çox canlı-cansız varlıqların meydana gəlmə və təbiət hadisələrinin baş vermə səbəbləri aydınlaşdırılsa da, bütövlükdə kainatın, ulduz sistemlərinin - uzaq-uzaq qalaktikaların - bir sözlə, yaşadığımız dünyanın çıxış nöqtələri, başlanğıcı və finiši ancaq fərziyyələr şəklində izah olunur, bəzi məsələlərdə isə mifik təsəvvürdən uzağa getmir. Bilirik ki, neçə milyon il əvvəl məhv olmuş, izi-tozu da qalmamış bir neçə ulduzun parıltısı hələ də göydə qalmaqdadı, çünki mövcud olduğu vaxt o ulduzlardan düşən işıqlar indi bizə gəlib çatır. Deməli, başqa dünyalar yarandığı kimi məhv də olur. Məhz miflər də bizə bunu deyir. Miflər dünyamız haqqında bizə daha nələri demir ki?!.

Yeni yüz illiyin astanasında tədqiqatçılar bir suala da cavab tapmağa çalışırlar: görəsən, vidalaşdığımız XX əsrdə ən mühüm

elmi kəşf hansıdır? Monqolustan düzənlərindən tapılan dinozavr yumurtasını? Alimlərin qənaətinə görə, on milyon il əvvəl qoyulmuşdur. Yoxa qədim şəhərlərin qalıqlarında aparılan qazıntılar zamanı üzə çıxan qiymətsiz yazılı abidələmi? Onlar torpağın altına qalanıb, neçə milyon il qalmış və tarixə bəlli olmayan mədəniyyətlərdən xəbər verir. Deməli, bəşər övladının dünyaya gəlib şüura, nitqə şahid durmasından çox-çox qabaqlar əlifba mövcud olmuşdur, iqlimin dəyişməsi - buzlaşma və s. fəlakətlər nəticəsində bütün canlılar məhv olmuşdur. Məhz yenidən dünyaya gələn insanın şüurunda kortəbii formada doğulan mifik obrazlar həmin mədəniyyətlərin qalıqları sayılır. Lakin XX yüzilliyin ən böyük elmi kəşfi, çoxlarının qənaətinə görə, Yer kürəsinin meydana gəlmə vaxtının radioaktiv saat vasitəsi ilə dəqiq müəyyənləşdirilməsidir.¹ Taf-Kollecın professoru Leyn eksperiment apararaq, bu nəticəyə gəlmişdir ki, Yaşadığımız dünyanın 1 250 000 000 yaşı var.

Miflərdə bu böyük dövrdə baş vermiş hadisələrlə bağlı müxtəlif təsəvvürlər əks olunmuşdur.

Başqa sözlə, insanın dərk edə bildiyi elə bir problem, gördüyü və duyduğu elə bir varlıq, detal, element yoxdur ki, onun barəsində miflərdə xüsusi yolla, primitiv şəkildə də olsa, nəsə şərh, izahat verilməsin. Külək niyə qəflətən əsir, birdən də dayanır? Miflərin dilində bu hansı qüvvənin sə yer üzünə müvəqqəti göndərdiyi bələdir. Günəş nə səbəbə axşamlar batır, səhər erkən yenidən çıxır?.. Minlərlə bu cür suala miflərdə cavab tapmaq mümkündür.

Maraqlıdır ki, hər bir insan göz açıb, şüurlu həyata başlayanda dünyanı öz bildiyi kimi dərk etməyə çalışır, dağ, çay, dəniz və s. ona olduğundan tamamilə fərqli şəkildə görünür.

¹Поль С. Брегг. Формула совершенства. - С-П., Лейла, 1993, С. 13.

Körpə bir sıra təbiət hadisəsini müşahidə edərkən, özündən asılı olmayaraq, onda qeyri-adilik axtarır, istəyir ki, bütün cansız varlıqlar, eləcə də heyvanlar, quşlar tərəf-müqabilinə, oyun yoldaşına, həmsöhbətinə çevrilsin. Ona görə də bir ağac parçasının, daşın öz-özünə hərəkət etdiyinə, insan kimi dil açıb danışdığına uşağı asanlıqla inandırmaq olur.

Rastlaşdığımız hadisə və varlıqların sirlərini yaşa dolduqca, bilik və təcürbə əldə etməklə öyrənirik. Lakin uşaqlıq illərinin dünyanı dərkətmə üsullarından heç vaxt yaxa qurtara bilmirik. Bir vaxtlar qərribə də olsa, milyonlarla adam televizorun qarşısında əyləşib Kaşpirovskinin «moizə»lərinə qulaq asırdı və hər cür xəstəliklə vidalaşacağına inanırdı. Sonra aldadıldıqlarını başa düşüb, uşaq yerinə qoyulduqlarından peşiman oldular. Bu, insan psixikasının körpəlikdən möcüzəyə, qeyri-adiliyə köklənməsindən irəli gəlir.

Bəşəriyyətin uşaqlıq çağında da belə olmuşdur. Dünya və təbiət haqqında heç bir məlumatı, bilgisi, təcrübəsi olmayan, toplum halında yaşayan, tez-tez təbiətin sərt üzü ilə rastlaşan ulu əcdad hər şeyə uşaq gözüylə baxmış, kollektiv maraqlarından doğan sonsuz suallara cavab axtarmış, istəmiş ki, təbiət özü dilə gəlib sirlərini açsın. Bu mənada mifologiya ulu əcdadın həm «əlifba» kitabı, həm bütün sahələr üzrə ona primitiv bilgilər verən «dərs vəsaiti», həm də çətin bir sorğu qarşısında aciz qalanda «ensiklopediya»sı olmuşdur.

Mif qədim insanların təsəllisi, gələcəyə ümidi, yaşamaq, yaratmaq amalı idi. Məhz min cür fəlakətlərlə üzbəüz, təkbətək qalanda, sərt üzlü təbiətin özünə belə təsir etmək, onu dəyişdirmək qüdrətinə malik olduqlarını miflərlə dərk etmişdilər, cəsarət, güc tapıb öhdələrinə düşən missiyaları tarix boyu, mərhələ-mərhələ, səbrlə yerinə yetirməyə can atmışlar. Şüurlu həyatın başlanğıcında həyat-ölüm dilemması qarşısında

qalanda belə miflərin yardımına güvənmişlər. Kortəbii şəkildə təfəkkürdə yaranan miflər - fəvqəltəbii qüvvələr və fantastik obrazlar olmasaydı, ulu əcdad ilkin məskənlərindən, sığındıqları mağaralardan çıxıb, çox uzağa gedə bilməzdi, toplumun ayaqları dəyməyən yerlərin sirləri açılmazdı, başqa insan dəstələri ilə ünsiyyət və əlaqə olmazdı, şüur inkişaf etməzdi. Bir sözlə, miflər yaranmasaydı insanlar dünyanın ən güclü varlıqlarına çevrilməzdilər.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyəti içərisində ikinci yaradıcılıq hadisəsinə rast gəlmək olmaz ki, miflər qədər müxtəlif, bir-birinə zidd fikirlərlə izah edilsin. Tədqiqatçıların bir qrupu mifləri dinlə eyniləşdirməyə çalışmış, digərləri bunun qəti əleyhinə çıxmışlar. Bəziləri mifləri əfsanələrlə, rəvayətlərlə, nağıllarla qarışdırmış, başqaları isə, mifləri folklor janrlarından tamamilə təcrid edilmiş halda təqdim etməyi məqbul saymışlar. hətta elələri tapılmışdır ki, mifləri, xalqın mənəvi dəyərləri içərisində mürtəcə mahiyyətli artıq yük hesab etmiş, əksinə düşünənlər də (mədəniyyətin ən mütərəqqi faktı kimi) olmuşdur. Bəs əsil həqiqətdə mif nədir? Onun bəşər təfəkkürünün inkişafında rolu nədən ibarətdir, dinlə və folklorla (ədəbiyyatla) hansı tellərlə bağlıdır? - suallarına cavab axtaran rus folklorşünası S.A.Tokarev yazır: «Mif, hər şeydən əvvəl, dünyanın və insanın yaranması haqqında antik, bibliyadan gələn və başqa qədim «nağıllar»dır (əhvalatlardır mənasında başa düşülməlidir - kursiv R.Q.), əski allahlar və qəhrəmanlar - yunan və roma allahları, qəhrəmanları üstünlük təşkil edir - haqqında poetik, primitiv, qəribə hekayətlərdir»¹.

¹Токарев А.С.Ранние формы религии. - М., 1990, С.507; Мифы народов мира, том I. - М., 1991, С.11.

E.M. Meletinskiyin qənaətinə görə də mif allahlara, ruhlara, ilahiləşən, ya da mənşəyi ilə allahlara bağlanan qəhrəmanlara, zamanın başlanğıcında dünyanın özünün, eləcə də təbiət və mədəniyyət elementlərinin yaranmasında birbaşa, ya da dolayı yolla iştirak edən, nəsil, tayfa törədən ilk insanlara aid əhvalatlar kimi anlaşılır¹. Mifologiya isə allahlar və qəhrəmanlarla bağlı həmin əhvalatların cəmi olmaqla yanaşı, dünya haqqında fantastik görüşlər sistemidir. Mifləri öyrənən elm də mifologiya adlanır.

Strukturalist nəzəriyyəçilər mifləri yalnız dilçilik, semiotika baxımından təhlil edir, nəticədə onu «özünəməxsus dil növü»² çevirməyə cəhd göstərirlər. Bu, son dövrlərdə miflərin tədqiqində aparıcı meyllərdən biridir. Azərbaycanda da özünə tərəfdarlar tapmışdır. Miflərin köməyi ilə sözlərin, frazeoloji birləşmələrin mənşəyinin, etimologiyasının araşdırılmasına M.Seyidovun, A.Məm-mədovun, K.Vəliyevin və b. yazılarında rast gəlirik.

Miflər sadəliyi, primitivliyi ilə seçilməsinə, asan yolla dünyanı dərk etmə vasitəsi olmasına baxmayaraq, nədənsə, onları abstrakt üsullarla şərh etmək ənənə halını almışdır. Bu mənada miflərin tədqiqində son istiqamət fransız semioloqu Rolan Bارتın adı ilə bağlıdır. Onun strukturalist metodologiyaya söykənən tədqiqatlarında birtərəflilik müşahidə olunur. O, yalnız dil faktoru kimi götürüb, mənalandırmayla, miflərin bir sıra başqa mühüm cəhətlərini - süjet elementlərini, obrazlar sistemini, hadisə, əhvalat, hiss, emosiyalar ifadə etməsini və s. arxa plana keçirir. Əlbəttə, bütün elmlərin bünövrə daşlarını

¹Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., 1991, С.653.

²Ролан Барт. Мифалогия. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, С.46.

təşkil etdiyi üçün miflər hər sahədə öz izlərini bu və ya digər dərəcədə qoruyub saxlayır. Bu, sabit qanunları, kateqoriyaları olan elmlərdə, o cümlədən dilçilikdə, semiotikada daha çox nəzərə çarpır. Miflər sözlərdə müxtəlif mənə çalarları yaratmaq funksiyasını bu gün də yerinə yetirir. Bu baxımdan Rolan Bartın fikirləri ilə bəlkə də razılaşımaq mümkündür: «Atalar sözündə olduğu kimi, «təkrar biliyin anasıdır»mı? Bilmirəm, lakin mif mənənin anasıdır». Tədqiqatçı strukturalizmə o qədər meyillidir ki, öz elmi əsərlərini də miflərin toplusu sayır.

A.Acalov da müasir elmi araşdırmalara söykənərək, belə qənaətə gəlir ki, «mifologiya dünyanı özünəməxsus qanun və vasitələrlə biçimləyən və izah edən dinamik işarələr sistemidir. hər bir sistem kimi mifoloji sistem də yalnız göstərilən əlamətlər və özünün tərkib hissələri (struktur elementlər) ilə deyil, daha çox bütün bunların qarşılıqlı münasibətləri, əlaqələri ilə səciyyələnir. Çünki «hər çoxluğun nizama salınması onun tərkibinə daxil olan vahidlərin necə düzülməsindən asılı olur» (Nəsirəddin Tusi). Deməli, dünyanın mifoloji modelini və mifoloji düşüncəni bərpa edərkən onun bütün ünsürlərinin (yer, göy, su, ağac, ruh, əcdad və b.) müəyyənləşdirilməsi işin yalnız bir tərəfidir. Başlıca məsələ onların düzülmə ardıcılığını və münasibətlərini bərpa etməkdir. Və bu zaman konkret ünsürlərin semantikasi nə qədər dəyərli olsa da, araşdırıcı üçün ikinci dərəcəlidir. Çünki bərpa son nəticədə konkret semantik qatları yox, ümumi modelin aşkarlanmasını nəzərdə tutur. Başqa sözlə, həmin ünsürlərin vahid modeldə birləşmə, qarşılıqlı fəaliyyət və dəyişməsi qanunları ilə məşğul olur. Əgər dil və başqa işarə sistemləri (mifologiya özü də elə müəyyən işarə sistemidir!) ilə analogiya aparmış olsaq, deyə bilərik ki, bərpa burada mifoloji düşüncənin qrammatikasının, mifoloji sintaksisinin bərpasıdır. Etnik-mədəni və sosial strukturların öyrənilməsində bu üsul son

illərdə meydana çıxmışdır və uğurla tətbiq edilir».¹ A.Acalov bu üsulun elm tarixində ilk dəfə N.Tusin «Əxlaqi-nasiri» əsərində tətbiq edildiyi ehtimalını irəli sürür. Doğrudan da, dünyanı xüsusi anlayışlar və işarələr sistemi ilə dərk etməyə yönələn istiqamətlər Avropada XVII əsrdə meydana gəlib, XX əsrdə müstəqil elm sahəsi kimi formalaşsa da (bu gün əksər ölkələrdə «uğurla tətbiq edil»sə də), Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda səkkiz yüz il əvvəl başlanmışdır. Sührəverdinin «İşraqiyyə» təlimində və sufizmdə tərtib edilən sxemlər (miflərdə olduğu kimi dünyanı dərk etmək və tanrıya qovuşmaq məqsədilə) mifoloji işarələr sisteminin eyni deyilmi? «İşraqiyyə»nin və sufizmin rəmzləri heç də müasir strukturalistlərin düsturlarından geri qalmır. Yaxud əbcəd hesabını mifik sadə sakral (müqəddəs) rəqəmlərin daha mürəkkəb və sistemli şəkllə salınması və yazılı ədəbiyyata tətbiqi kimi qəbul etmək olar. Şərqdə mif sözü yerinə əsatir işlənirdi ki, bu da mənaca miflə üst-üstə düşür. hürufilər dünyanı anlamaqda birbaşa işarələr sistemini - hərflə düzmünü əsas götürmüş, mifologiya səviyyəsində modellər qurmuşlar. Onların insanın üzündə müqəddəs ərəb hərfləri ilə «Allah» kəlamının yazılması iddiası əsatirlərdən gəlirdi. Başqa təriqətlərdə isə dünyanı musiqi ilə, hətta rəqslə dərk etmə üsullarına rast gəlirik ki, bunlar ən əski ritualları xatırladır. Lakin nə sufizm, nə də hürufilik əsatirləri özününküləşdirmədi. İnsana müraciətlə: «Bax onun yüzünə, ilahini gör» - deyən Nəsimi və onun ustadı Nəimi sözdən daha kiçik dil materialından - səslərdən mükəmməl işarələr sistemi tətbiq etdi, allahın bir zərrəsi olan insanın kamilləşmə yollarını göstərdi,

¹Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabı.- Bakı, 1988, S.14 – 15.

ancaq əsətləri öz təlimlərinin xüsusi kateqoriyasına çevirmədi, əksinə, biri parçalanmaqla, digəri dərisi soyulmaqla mifləşdi.

«İşraqiyyə» təlimi, əbcəd hesabı, müəmmalar, sufizm və hürüfilik dünyanı dərk etmə sistemləri olaraq, Şərq əsətlərinin (o cümlədən Azərbaycan) modelləri əsasında qurulan formal nəzəriyyələr - işarə sistemləri kimi tarixdə qaldı. Bunların müasir strukturalist mif nəzəriyyələri ilə üst-üstə düşən müddəaları, qənaətləri onu göstərir ki, orta əsrlərdə və müasir dövrdə mifik dünya görüşünə mənə, anlayış sistemi tək yanaşmaqla fantastik düşüncənin məhsulu olan miflərin bədii obrazlar və əhvalatlar məcmusu olması faktının üstündən xətt çəkilir. Rolan Bart soruşur: «Bizim zamanımızda mif nədir? Başlangıç üçün bu suala sadə dildə və bütünlüklə sözün etimologiyasına uyğun cavab verəcəyəm: mif - söz, fikir, anlayış deməkdir!.. Anlayışlar sistemidir». Bu qənaətlər (A.Acalovun qənaətlərini də bura daxil etmək olar), mif haqqında S.A.Tokarevin və E.M.Meletinskinin verdiyi tərifin inkarıdır. Bizcə, fikir, söz, anlayış və işarələr sistemi olması mifin zahiri, üzdə olan tərəfidir. Miflər bu funksiyaları daha çox «mifik zaman»dan çıxıb, empirik zamana keçəndən sonra yerinə yetirməyə başlamışdır. Bütövlükdə götürdükdə isə mif xalq fantaziyasına məxsus bütün yaradıcılıq proseslərinin bünövrə daşlarıdır, müxtəlif vasitələrlə ərsəyə gətirilən (söz, rəqs, musiqi, tamaşa və s.) ibtidai obrazlar sistemidir, dünyanı dərk etməyin ən ilkin vasitəsidir, sinkretik təsvir etmə üsuludur.

Oljas Süleymenov da sözün işarələr sistemi sırasına mifləri də daxil edir, başqa sözlə mifləri sözün poetik ifadə vasitələrindən biri sayır, lakin onun izahının özülündə söz, ifadə və fikrin yazı işarəsi durur, mifologiyanın bütövlükdə işarələr sistemi təşkil etməsindən danışılmaz. Şair-alim başı bəlalı «Az – Ya» əsərində yazır: «Qədim dövrlərdə, nöqtənin vəzifəsini təyin

etməyə çalışan makroşairlər İlk insan ideyasına gəlib çıxırlar. Onlar nöqtəyə qədim semit sıra sayının adını verirlər: *Axtum* - rinci. Bundan sonra Misirdə birinci kişi – *Atum* peyda olacaq. hind-İran mühitində *Adəm* doğulacaq. Mikroşairlər maddənin ən kiçik hissəciyini – *Atomun* dərkinə varacaqlar. Və bu *Atomu* birinci olaraq, misirlilər insanın yaranışı haqqındakı mifdə daha kiçik hissələrə böləcəklər... İşarə mənasının atomu yozumlar sayəsində sonsuzluğa qədər parçalanaraq, qədim yazılı dillərdə terminoloji partlayış doğururdu».¹ Sırf elmsi problemlərə şair baxışının kimlərisə əsəbləşdirə biləcəyini anlayan Oljas hər hansı bir alim fikrinin ehkam şəkli alıb «bütəşdirilməsinin» əleyhinə çıxır, inkişafın, tərəqqinin hər məsələdə köklü və əsaslı dəyişiklik etdiyini göstərir və onu da bilir ki, Eynşteyn dediyi kimi «atomu parçalamaq, xurafatı parçalamaqdan asandır». Doğrudan da bəzi dünya şöhrətli tədqiqatçıların türklərin tarixi ilə bağlı irəli sürdükleri səhv qənaətləri təkzib etməyə çətinlik çəkirik. Lakin Oljas cəsarəti ilə V.Radlov tək nəhənglərin belə söylədiklərini şübhə altına almaq mümkündür. Məhz Azərbaycan türk mifologiyasının bərpasının həllini gəzləyən bir sıra problemlərə aydınlıq gətirəcəyi şübhəsizdir.

Beləliklə, xalqın ən ibtidai kollektiv fantastik icadı olan miflərdə (yunanca *muthos* - söz, nitq, söyləmə, nəql etmə, əhvalat, rəvayət danışma mənalarında işlənir) gerçəklik canlandırılmış (ən adi əşyalar, cisimlər belə) və şəxsləndirilmiş obrazlar şəklində əks olunur, insan ağına gələn nə varsa hamısı həssaslıqla ümumiləşdirilib, adi halından çıxarılır, fəvqəltəbii məxluqlara, varlıqlara çevrilir və bunlar ilkin inanışlarda reallıq kimi başa düşülür. Mif mənəvi mədəniyyətin başlanğıc forması, xalq fantaziyasının özülü olmaqla yanaşı, ulu əcdadın təbii

¹Süleymenov O. Az – Ya. – Bakı, Yazıçı, 1993, S.247.

fəlakətlərə, qəzalara, xəstəliklərə qarşı qorxu hisslərinə üstün gəlmək vasitəsi idi. Başqa sözlə, toplum halında yaşayan qədim insanlar qeyri-şüuri şəkildə təfəkkürdə yaranan məcazi obrazlarla təbiətə təsir göstərməyin yollarını axtarır və nəticədə onunla təskinlik tapırdılar ki, sel də, sərt külək də, qızmar günəş də onlar kimi canlıdır, istədiklərini ödəməklə təhlükəni sovuşdurmaq olar. Beləliklə, mifik düşüncənin məntiqi özünəməxsusluğu ondadır ki, ibtidai insanlar onları əhatə edən sosial mühətdən (xüsusilə təbiətdən), emosiyaların, hissi effektlərin təsirindən özlərini təcrid etməkdilər, miflərdə dolayı yolla da olsa varlığın bir-birinə bağlanan və hissələrə parçalanan əlamətlərini qoruyub saxlaya bilirdilər. Deməli, dünyada baş verən hadisələrin sadəcə təsvirinə deyil, mahiyyətini, məğzini anlamağa təşəbbüs göstərirdilər. Bütün bunların nəticəsi olaraq, gözlə görünən və duyulan hər şeyi şəxsləndirir, özlərində müşahidə etdikləri əlamətlərlə təqdim edir, daha dəqiq desək, təbii, sosial və mədəni obyektləri metaforik müqayisədə verirdilər (insanlar hər şeyi, ilk növbədə, özləri ilə müqayisə edirdilər, cansız əşyalarda, bitkilərdə, heyvanlarda, quşlarda, dağlarda, çaylarda, göllərdə, təbiətin əsrarəngiz hadisələrində özlərində olan keyfiyyətlər tapır, bununla dünyanı dərk etməklə yanaşı, özlərini daha yaxşı tanımağa çalışırdılar). Ona görə də, mifik təfəkkürdə insanlara xas xüsusiyyətlər təbiət hadisələrinin, cansız varlıqların, heyvanların, quşların və bitkilərin üzərinə köçürülür, hər şey düşünmək qabiliyyətinə, hissiyata malik təsvir olunur və zahirən antropomorfik şəkil alırdı. Mövcudatın animistik (ruhun varlığı) modeli yaradılırdı. Bəzən isə, əksinə, təbiət qüvvələrinə, xüsusilə heyvanlara, quşlara məxsus əlamətlər (daha çox totem kimi qəbul edilən heyvan, quş və bitkilərin əlamətləri) mifik mədəni qəhrəmanlara (nəsil törədənə) şamil edilirdi. Məsələn, Oğuzun «ayağı öküz ayağı

kimi (qüvvətli), beli qurd beli kimi (incə), ombuzları samur ombuzları kimi, köksü ayı vücudu kimi (güclü) və bütün bədəni tüklü idi».¹ Qeyri-adi təsvirlər, qəribəliklər, möcüzələr, dəyişmələr, metamorfozalar (dönərgələr), dünyanın müxtəlif obyektlərinin canlandırılmış və şüura malik obrazlara çevrilməsi və s. mifik fantaziyanın istehsal etdiyi məhsullardır. Təbiətin fəlakətli hadisələri müqabilində təfəkkürdə kortəbii yaranan bəzi mifik obrazlar (müəyyən qorxunc qüvvələr) transformasiya nəticəsində zahiri əlamətlərinə görə vəhşi, dəhşətli məxluq şəklinə (çoxbaşı, çoxəlli, tək gözlü, ağzından od püskürən, adamcıl, baş kəsən, qan içən) düşür. Belə ki, qıtlığa səbəb olan quraqlıq - əjdaha; ölüm gətirən xəstəlik - nəhəng, qorxulu mələk; kainat - dünya ağacı, heyvana oxşar azman (məsələn, Şərq təqvimlərində kainatın bir hissəsi olan Yer in müxtəlif heyvanlar üstündə mövcudluğuna və həmin heyvanların müəyyən ardıcılıqla hər il bir-birini əvəz etmələrinə inam vardır) kimi təsəvvür edilir; nəslin başlanğıcında duran ilk insan (əcdad) isə çox vaxt ikili təbiətə malik - zoomorfik və antropomorfik formada modelləşdirilir. Bu modellər müəyyən şərtlərlə birləşərək mif sistemlərini yaradır. Belə ki, miflərdə ruhlar, allahlar, eləcə də onların törətdikləri dəhşətli təbiət hadisələri (ildırım çaxmasından yağış yağır, yağışdan sonra otlar cücərir və s.) və qəhrəmanlar həmişə qohumluq əlaqəsinə, məkan və zaman, yaxud başlanğıc, törəmə, başvermə səbəbinin oxşarlığına görə bir-birinə bağlanır. Bu, dünyadakı varlıqların xaosdan sonra eyni ünsürlərdən (od, su, hava, torpaq) yaranmasına olan inamdan irəli gəlir. Miflərdə forma məzmunla sıx vəhdətdə verilir. Xüsusi obrazlarla, işarələrlə, rəmzlərlə varlıqların və hadisələrin mahiyyətini açmağa cəhd göstərilir.

¹Rəfiq Özdək. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab.- Bakı, 1992, S.61.

Ona görə də miflər ikili xüsusiyyətə malik olur. Başqa sözlə, mif eyni vaxtda həm forma, həm də məzmun daşıyıcısına çevrilə bilər. Belə ki, antropomorfik miflərdə dünyanın alleqorik şəkildə dərkə formadır, ifadə vasitəsidir, bədiilik üsuludur, poetik sistemin bir detalıdır, eləcə də insana, cəmiyyətə xas keyfiyyətlərin insanın və təbiətin üzərinə köçürülməsindən alınan məna, məzmundur, hadisələri, əhvalatları, obrazların qarşılıqlı əlaqələrini özündə əks etdirir. Mifin bu cəhətini ilk dəfə müşahidə edən və elmi şəkildə əsaslandıran Rolan Bارتın yazdığı kimi, miflər birdən-birə «dolu olduğu halda boş görünür».¹

Miflərdə simvollar hansı modelə (gerçək həyat hadisəsinə, təbiət obyektinə) aiddirsə, özündə onun keyfiyyətlərini daşıyır. Bu keyfiyyətlər çox hallarda dolaylı yolla verilir. Mifik strukturlarda cisim - işarə, əşya - söz, varlıq - ad, mövcudluq - atributları, tək - çoxluq, sonsuzluq - zaman, başlanğıc - əsas, yaranma - mahiyyət arasında münasibətlərin bir-birindən ayrılma və birləşmə nöqtələri özünə spesifik formada yer tapır. Ən xarakterik cəhət isə varlığın mənşə (genezis) və məzmun (mahiyyət) bağlılığının səbəb-nəticə əlaqəsi ilə yekunlaşmasıdır. Başqa sözlə, mifdə yaradılan varlıq heç vaxt yerində donub qalmır, daim fəaliyyətdə olur, hansısa funksiyanı yerinə yetirir. Fəaliyyəti bəlli olmayan, kimə və nəyə xidmət edəcəyi aydınlaşdırılmayan obyekt heç vaxt meydana gətirilmir. Yaxud, əksinə, xidməti bəlli olan hər bir dünya modeli elementinin mənşəyi göstərilir. Deməli, doğulması, yaranması nə qədər qərribə, təzadlı görünsə də hər bir dünya detalının mənşəyinin verilməsi mif yaratmada vacib şərtidir. Bu təlimə əsasən qəti

¹Ролан Барт. Мифалогия. - в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М., 1989, С.81.

şəkildə deyə bilərik ki, Təpəgöz ilkin olaraq, Azərbaycan türkləri tərəfindən yaradılan mifik obrazdır. Ona görə ki, meydana gətirilmə səbəbi göstərilir və xəyanətə xəyanətlə ödəşmə funksiyasını (ona çörək verən adamları zəlil edir) yerinə yetirir. Səbəb nəticəni doğurur. Başqa sözlə, Sarı Çobanın tanrı adamına - pəri qıza tamah salıb əl uzatması səbəbdir. Təpəgözün oğuz elinin başına bələlar açması isə həmin səbəbin (xəyanətin) nəticəsidir. Yunan miflərində Təpəgözün eyni olan Siklopun kökü göstərilmir, deməli, mifik detalın mənşəyi - yaranma səbəbi yoxdur. Siklop yaradılışsız, biçimlənməmiş halda, Odisseyin (elin, obanın deyil, bir şəxsin) qarşısına çıxarılır (elə bil göydən düşür) və allahın (dəniz allahı Poseydonun şəxsi narazılığına görə) insana cəza vermək silahına çevrilir. Deməli Siklopdə miflərə xas olan yaradılış və gerçəklik arasında səbəb-nəticə əlaqəsi yoxdur. O, təsadüfən düşdüyü mifik zamanda və məkanda yoğurulmur, bişirilmiş halda hardansa gətirilir. Siklop yunan miflərində qərirdir. Qeyd edək ki, dünya mifoloji sistemlərində vasitə kimi istifadə edilən bəzi obrazların başqa xalqlardan alınması təcrübəsi mövcuddur.

Hər hansı bir mifik strukturda (mifik zamanda) varlığın obrazlar şəklində yaranıb yaşama müddəti məchulluq çağından anlaşılan zamanadək daşdığı roldan asılı olur. Qışın yazla, gecənin gündüzlə əvəzlənməsinin əsil səbəbi dərk ediləndən sonra həmin təbiət hadisələrinin mifik sistemlərdəki modelləri mahiyyətini (gerçəkliklə, reallıqla əlaqəsini) itirir, təfəkkürdəki ilkin funksiyasını dəyişib, bədii sənət nümunəsinə çevrilir və folklorun başqa janrlarının (xüsusilə nağılların və dastanların) içərisində əridilir.

Miflərdə dünya modelinin tam təsviri ilə onun ayrı-ayrı elementlərinin, detallarının yaranmasına (təbiət və mədəniyyət

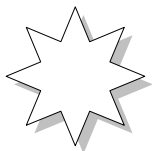
obyektlərinin, allahların və qəhrəmanların) həsr olunan əhvalatlar üst-üstə düşüb, bir-birini tamamlayır.

Mifik görüşlər həm də qədim insanların maraqlarının təmin edilməsi tələbatından doğmuşdur. Əvvəl dünyanın onlar özləri yaşadıkları dövrdəki vəziyyətini (yerin relyefini, heyvan növlərini, bitkilər aləmini, ulduzlar sistemini, həyat tərzini, sosial təbəqələşməni, əməyin səmərəliliyini, ovun uğurluluğunun təşkilini, maddi nemətlərin əldə edilməsini, mənəviyyatın - dinin yaranmasını və s.) müəyyənləşdirməyə çalışmış, sonra başqa sorğulara cavab (mifik obrazların meydana gəlməsi səbəblərini) axtarmışlar. Bu mənada mifologiyada hadisələrin baş verməsinin uzaq keçmişlə, qədimlərlə əlaqələndirilməsi həm kainatın quruluşunu təsvir etmək və həm dünyanın onlar yaşadığı dövrdəki vəziyyətini izah etmək üsulu kimi nəzərə çarpır. Y.M.Meletinskinin sözləri ilə desək, mifik əhvalatlar mifik zamanda qurulan «mifik dünya» modelinin «kərpicləri»dir. Mifik zaman «əvvəlki», «ilkin», «başlanğıc» zamandır. Bu, əsil zamanın «ərəfəsi»dir, zamana qədərki zamandır, yəni indiki zamanın tarixinin hesablanmağa başlanmasına qədərki zamandır»¹. Bu, ən ulu əcdadın zamanıdır, hər şeyin ilkin yaranma, «yuxugörmə» zamanıdır. Emprik, tarixi zamandan fərqli olaraq, sakral, möcüzəli zamandır. Mifik zamansız bəşəriyyət mədəniyyət sahəsində nailiyyətlər qazana, sosial münasibətləri formalaşdırma bilməzdi, elmi tərəqqi, inkişaf olmazdı. Dünya bu günü üçün məhz mifologiyaya və mifik zamana borcludur. Çünki inkişafa təkan verən bütün strukturlar mifik zamanda yaradılmışdır. Eləcə də cəmiyyəti formalaşdıran ünsürlər, qaydalar, əxlaq normaları miflərdə, mifik zamanda

¹Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., 1991, С.654.

«təcürbədən» keçirilmişdir. İncəsənətin əksər növlərinin doğrulmasına təkan verən rituallar (mərasimlər), ayinlər, kultlar da mifik zamanın məhsuludur. Təsadüfi deyil ki, mif deyəndə çox hallarda bədii söz sənətinin janrı deyil, dünya haqqında ən əski təsəvvürlərin məcmusu başa düşülür. Ona görə də mif əhvalat, söyləmə, söz yaradıcılığı olmaqla yanaşı, başqa formalarda da təzahür edir. Belə ki, dünyanın, kainatın mifik dərki qədim ritual hərəkətləri ilə, qayaüstü rəsmlər, rəqslər, tamaşa, oyun, musiqi və mahnı vasitəsi ilə də mümkündür.





RİTUAL VƏ MİF

RİTUAL NƏDİR? RİTUAL-MİF SİNTEZİ. RİTUAL-MİF SİNTEZİNƏ ƏSASLANAN NƏZƏRİYYƏLƏR. RİTUALLA DİNİN ƏLAQƏSİ VARMI? RİTUAL VƏ EPOS. AZƏRBAYCANDA YAZQABAĞI RİTUALLAR. KEÇİ, KOSA, KÜNƏŞ, KÜLƏK, XIDIR NƏBİ (XIZIR) HAQQINDA RİTUALLAR VƏ MİFİK TƏSƏVVÜRLƏR.

Ritual (latın sözü ritualis - mərasim, ritus - dini ayin deməkdir) ənəndən doğan elə bir davranış, hərəkət formasıdır ki, bütün sosial səviyyələrdə - ailədə, icmada, dövlətdə kollektivin həyatının mühüm anlarını müşayiət edir, fəaliyyətini tənzimləyir və bədii yaradıcılığın əsas ünsürlərini özündə əks etdirməklə sinkretik formada (yarandığı andan bu günədək) təzahür edir.

S.A.Tokarevin dili ilə desək, «ritual elə bil miflərin səhnələşdirilməsini təşkil edir, miflər isə keçirilən mərasimləri izah etməyə, əsaslandırmağa xidmət edir».¹

Ritualla mif arasında mövcud olan bu cür əlaqə mif-kult bağlılığında da özünü göstərir.

Ümumiyyətlə, ritual-mif əlaqəsinə münasibətdən müxtəlif baxışlar doğmuşdur. Tədqiqatçılar çox hallarda məsələyə kompleks şəkildə yanaşmamış, yalnız qarşıya çıxan suallardan (ritual-mif bağlılığının səbəbi nədədir? Onların qovuşuğundan

¹Мифы народов мира, том II, - М., 1992, С.235.

alınan nəticə nədən ibarətdir? Hansı birincidir, əsasdır, hansı törəmə? Rituellər mifləri səhnələşdirməyə, yoxsa miflər keçirilən ritualları təsvirə çalışır?) birinə cavab tapmaqla kifayətlənmişlər.

«Əsətiçilər» (Y.Qrim, A.N.Afanasyev) və «iqtibasçılar» (E.Taylor, Q.Speser, Y.Lippert) mifləri inanış - ilkin dini baxış kimi qəbul edərək, birinci, əsas saymışlar. XIX əsrin sonlarında U.Robertson-Smit, R.Maret, A.Van Qennep, R.Loun tərəfindən əksinə olan nöqteyi-nəzər ortaya atılmışdır. Həmin nöqteyi-nəzərə görə, başlanğıcda ritualların söz tərəfi əhəmiyyət kəsb etmirdi (təqlidi sözlərdən və emosional çıxırtılardan ibarət idi). İnsanlar arasında ailə və ictimai münasibətlər formalaşdıqca ritualların söz tərəfi də inkişaf etməyə başlamış, nəticədə keçirilən ritualı açıqlamağa xidmət etmişdir. Getdikcə ritualın söz tərəfi böyük əhəmiyyətə malik olub, genişlənməmiş, nəğmələrə, çağırışlara, xüsusi poetik şer şəkillərinə çevrilərək, bütün mərasimi müşayiət etmişdir. Daha dəqiq desək, mərasimin mətn hissəsi genişlənməklə özünəməxsus dram şəkli almışdır. Digər tərəfdən ritualın sözlə izahı müstəqil bədii əsərin - mifin yaranmasına təkan vermişdir. Amerika etnoqrafı C.Fonten, rus folklorşünasları E.M.Meletinski, Y.P.Fran-sev, rus tarixçisi S.A.Tokarev ritual-mif baqlılığının bu cür şərhilə razılaşırlar.

Ritual-mifoloji sxemlərin mədəniyyətin sonrakı mərhələsinə təsirini görəndə tədqiqatçıların uzun sürən səmərəli axtarışları ədəbiyyatşünaslıqda yeni yaradıcılıq istiqamətinin meydana gəlməsinə təkan verdi. c. Frezer, onun «Kembriç qrupu» və psixoanalitik K.Q.Yunq yeni nəzəriyyənin müddəalarını işləyib hazırladı. «Ritual-mifoloji tənqid» adlanan metodun lideri N.Fray c.Frezerin «Qızıl budaq» çoxcildliyini və

K.Q.Yunqun arxetiplər və simvollar təlimini «ədəbiyyat nəzəriyyəsinin əsas dərs vəsaiti» adlandırdı.¹

Arxetiplər (ilk yaradılanlar) - universal mifoloji motiv və süjetlərin ilkin obrazları, isveçrəli psixanalitik K.Q.Yunqun təliminə görə, kollektivin qeyri-şüuri əhatəsində öz-özünə doğulmuş, təkcə kortəbii yaranış formalarında (yuxu və b. ona oxşar formalarda) yaşamamış, həm də mif yaradıcılığına xidmət etmişdir.² Ona görə də dünyanın reallıqlarından çox, toplumun psixi xassəsini və halını əks etdirmişdir. Bu səbəbdən də ilkin çağlarda ikili xüsusiyyətin (animus-anima \ kişi-qadın, insan-heyvan \ kentavrlar kimi) bir canda birləşməsinə - dualizmə inam yaranmışdır. Məsələn, «Munisnamə»də mifik dünya qatlarının keçidində duran mələk (başı öküz, bədəni qoyun) iki müxtəlif heyvanın orqanlarından yaranmışdı. «Avesta»da Xeyir və Şər allahlarını dünyaya gətirən zaman və tale allahı Zurvan isə təbiətən ikicinsli (kişi-qadın) idi. Xalq arasında bu gün də işlənən «Xeyirlə-şər əkizdir» məsəlini həmin təsəvvürün qalığı kimi də başa düşmək olar.

«Ritual-mifoloji tənqid»ə görə, bütün mədəniyyət sahələri ritual-mif sintezinin analoqundan başqa bir şey deyildir. Bu, ritual-mif sintezinin incəsənət və ədəbiyyatla bərabərləşdirilməsi demək idi.

Dünya xalqlarının qədim ritual və miflərinin bərpaşına nail olan c.Frezer ritualların çox məsələlərdə mifləri üstələdiyi qənatini irəli sürür. Onun davamçıları R.Karpen-ter, R.Levi, Ş.Otran, P.Sentiv isə antik teatrın, qəhrəmanlıq eposlarının, qədim Şərqin müqəddəs kitablarının, orta əsr dastanlarının, nağıl və romanların mənşəcə ritual başlanğıca malik olması qənaətinə

¹Вейман Р. История литературы и мифология (пер. с нем.), - М., 1975.

² Мифологический словарь, С.659.

gəlirlər. Məşhur rus ədəbiyyatşünası M.M.Baxtinin¹ «Ritual-mifoloji tənqid» nəzəriyyəsinə söykənərək, Fransua Rablenin «arqantua və Pantaquiel» əsərinin rituallardan qurulduğunu elmi şəkildə əsaslandırması dövrümüzün ən böyük ədəbi kəşfi kimi qiymətləndirilir. F.Reqlan və E.Haymana görə isə, ritual-mifoloji modellər poetik fantaziyanın mənbəyi deyil, onun strukturudur.

Ritual-mif sintezinə ən möhtəşəm əsər həsr edən C.Frezerin dünya xalqlarından (xristian dinini qəbul etmiş xalqlar üstünlük təşkil edir) topladığı qədim aqrar mif sistemlərini bərpa etməsi dünya folklorşünaslığında böyük hadisədir. O, əski Misirdə Osiris (o biri dünyada insanları bu dünyadakı əməllərinə görə mühakimə edən allah) kultu ilə bağlı keçirilən rituallar əsasında mifin yaranma mexanizmini göstərir, ölüb-dirilən bitki allahı Osirisin taxılın əkilib yetişməsi prosesinin mifikləşməsi olması fikrini irəli sürür.

Fransız tədqiqatçısı K.Levi-Stros 1950-ci ildə «Ritual-mifoloji tənqid» metodunun əleyhinə məqalələr yazır. Onun irəli sürdüyü strukturalist nəzəriyyəyə görə, mif öz xüsusi qanunlarına tabe olan müstəqil fəaliyyət növüdür və məntiqi quruluşa malikdir. Lakin bu təlim nə qədər doğru səslənsə də, «ritual-mifoloji tənqid» nəzəriyyəsini tamamilə sıradan çıxarda bilmədi.

Mifdən yazan yeni tədqiqatçılar çox hallarda əvvəlkiləri inkar etməyi özünün təsdiqi kimi başa düşür və başqasının yazılarında mütərəqqi, düzgün fikirləri görməməzliyə vurur, elə bilir ki, inkar elmdə onun «yenisinə» yer eləyəcək. Lakin dayaq nöqtəsi olmadığı üçün öz uğurlu qənaətlərini belə inkişaf

¹Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М., 1965.

etdirməyə qüvvəsi çatmır, yerində sayır. Mifoloji tədqiqatların böyük təcrübəsinə arxalanıb, indiyədək söylənənlərə tənqidi (inkarsız, qərəzsiz) yanaşılırsa, dünya xalqlarının bir kökə bağlanan mifləri vasitəsi ilə tarixin ən qaranlıq səhifələrinə işıq tutmaq mümkündür.

S.A.Tokarev yazır ki, «ictimai icma dövründə mifologiyanın dini mərasimlərlə əlaqəsində iki ənənə ətrafında cəmləşmə özünü göstərir:

esoterik (ancaq «maariflənmişlər»in qəbul etdikləri müqəddəs mifik əhvalatlar) və

ekzoterik (bilərəkdən «maariflənməmişlər»i keçirdikləri gizli müqəddəs mərasimlərə görə qorxutmaq məqsədilə yaradılan uydurmalar). Sinifli cəmiyyətdə dövlət dinlərində bu cür cəmləşmə özünü daha kəskinliklə biruzə verirdi».

Bu bölgünü islam dininə də aid etmək olar. Orta əsrlərdə bəzi təriqətlərə qarşı yaradılan miflərin məzmununda insanları məqsədindən döndərən fanatikcəsinə dinə bağlamaq məqsədi daşıyan «uydurma»lar dururdu. Məsələn, din xadimləri Nəsiminin dərisi soyularkən yaratdıqları «miflə» (şairin qanının hara düşsə, oranı murdarlaması haqqındakı) adamları qorxutmaq istəyirdilər.

Beləliklə, rituallar kollektiv tərəfindən cilalanmış - «redaktə edilmiş» vahid süjet sxeminə malik «ssenari»nin planı (şifahi şəkildə yaddaşlarda qurulan) əsasında həyata keçirilirdi. Ritualların tərkibində əridilən ilkin poetik mətnlər - dualar, fəllər, alqışlar, qarğışqlar, təbiət hadisələrinə müraciətlər (Günəşə, Yel babaya, buluda, dumana və s.), çağırışlar, eləcə də sadə süjetli mətnlər - dramlar miflərdən təşkil edilirdi. Bu mənada tədqiqatçılar (V.Q.Petruxin, Y.M.Meletinski və b.)¹ miflərin

¹Литературный энциклопедический словарь. - М., 1987, С.327.

tamaşalar vasitəsi ilə canlandırılmasını və ya kollektivin hərəkətlərinin allahların, mədəni qəhrəmanların fəaliyyətləri ilə, kosmoqonik proseslərlə əlaqələndirilməsini ritualların «ssenari planının» həyata keçirilməsi kimi başa düşürdülər.

Mərasimlərlə əlaqəsi olmayan bir sıra folklor nümunələrinin - nağılların, qəhrəmanlıq eposlarının da rituallaşdırılmış kosmoqonik təsəvvürlərdən yaranmasını göstərən Y.V.Propp¹ (sehrli nağılların bütövlükdə rituallardan qurulması qənaətini irəli sürür), V.N.Toporov², Y.M.Meletinski³, M.İ.Stebelin-Kamenski⁴ və A.F.Losev⁵ razılaşmamaq mümkün deyil. Doğrudan da, bəzi ritual-mifoloji sxemlər «Riqveda», «Qılqamış», «Odis-sey», «Oğuz kağan», «Kitabi-Dədə Qorqud» kimi qəhrəmanlıq eposlarının süjetlərinin mühüm komponentlərini təşkil edir. Məsələn, «Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy»da belə bir epizoda rast gəlirik:

«Bir gün təkurun övrəti aydır: «Varayın, Qazanı görəyin, nə hallu kişidir, bunca adamlara zərb urarmış?!» - dedi.

Xatun gəlüb zindançıya qapuyı açdırdı. Çağırdı, aydır: «Qazan bəg, nədir halın? Dirligin yer altındamı xoşdur, yoxsa yer yüzindəmi xoşdur? Həm şimdi nə yeərsən, nə içərsən və nəyə binərsən?» - dedi.

¹Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., 1986.

²Топоров В.Н. и Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. - М., 1965.

³Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М., 1976.

⁴Стеблин-Каменский М.И. Миф. - Л., 1976.

⁵Лосев А.Ф. Диалектика мифа. - М., 1930; Античная мифология и ее историческом развитии. - 1957; Мифология. - в кн. «Философская энциклопедия, том III, М., 1964, С.457-466.

Qazan aydır: «Ölülərinə aş verdigin vəqt əllərindən aluram. Həm ölülərinizin yorğasını binərəm, kahillərin yedərəm» - dedi.

Təkur arvadı aydır: «Dinin üçün, Qazan bəg, yeddi yaşında bir qızçuğazım ölmüşdür, kərəm eylə, ana binmə!» - dedi.

Qazan aydır: «Ölülərinizdə andan yorğa yoqdur, həp ana binərəm!» - dedi.

Övrət aydır: «Vay sənin əlündən nə yer yüzində dirimiz və nə yer altında ölümüz qurtulmuş!» - dedi.

Gəldi təkura, aydır: «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıxar. Qızçığazın belini üzər, yer altında qızçuğazıma binərmiş. Qalan ölülərimizi cəm edərmiş. Həm ölülərimiz üçün verdığımız aş əllərindən çəküb alıb yeər imiş. Anun əlindən nə ölümüz, nə dirimiz qurtulmuş! Dinin eşqinə, ol əri quyudan çıxar» - dedi».¹

Burada hadisələr qədim bir ritual əsasında qurulmuşdur. Qazan xanı əsir edib quyuya salan tayfanın inamına görə, insanlar öləndən sonra yeraltı aləmdə həyatlarını davam etdirirlər. Lakin bütün sərəvətlər, həyat üçün vacib olan maddi nemətlər yer üzündə olduğu üçün onlara daim yardım edilməlidir. Bu məqsədlə rituallar keçirir, qazanlarla bişirilən aş quyulara qoyurdular. Qazan xanın mənsub olduğu tayfanın inamında bu ritual heç bir mənə kəsb etmirdi. Ona görə də «yeraltı dünya»ya - quyuya atılması onu qorxutmurdu. O, ölülərə verilən xörəkləri yeməsini, yorğaları minib çapmasını bildirməklə, ilk növbədə, qonşuluğunda yaşayan başqa türk tayfasının mahiyyət etibarını köhnəlmiş dini inamına, ondan doğan rütuallara qarşı çıxır və düşmənin zəif damarını kəsməklə öz xilas yollarını arayırdı. R.B. Pandey «ölülərə pay gətirmə adətinə dünyanın bütün dinlərində təsadüf edilir»² qənaətinə gələrək «Kitabi-Dədə Qorqud»

¹Kitabi-Dədə Qorqud. - Bakı, 1988, S.116-117.

²Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. - М., 1990, с.211.

eposundakı epizodla səsleşən maraqlı bir hind ritualının təsvirini verir. Onun yazdığına görə, hindlilərin dəfn mərasiminin sonuncu elementi (əvvəlki dəfn sistemlərində ölü yandırılır, daha doğrusu «pay götürmə» əvvəlcidir, daha ilkin dəfn sistemidir) ölüyə pay götürmədir ki, aşauçi dövründə həyata keçirilirdi. Nədənsə, basdırılan ölü hələ sağ hesab edilirdi və qohumları onu yeməklə «təmin etməyə» çalışırdılar. Vedi zamanında isə ayrıca kiminsə adına deyil, nəslin yeraltı dünyada olan bütün nümayəndələrinin payla «qidalanmasını» istəyirdilər. Pay götürmə ritualı on iki gün davam edirdi. Elə hesab edirdilər ki, bu günlərin hər birində ölünün yeni «şəffaf bədəni»nin bir hissəsi (birinci gün başı, gözü, qulaqları, burnu, sonra ardıcılıqla başqa hissələri - qolları, sinəsi və s.) yaranır. Onuncu gün mərhumun qohumları saçlarını, saqqallarını və dırnaqlarını kəsib gətirir və quyuya atırdılar, yəni öz bədənlərindən ölülərə pay ayırırdılar.

Ruslarda bütpərəstlikdən qalma «Dmitrov (Valideynlər) şənbəsi» adlı maraqlı ritual mövcuddur, çar İvan Qroznının vaxtında rəsmiləşdirilib, dövlət bayramına çevrilmiş, hətta provoslav kilsəsi tərəfindən xristian adətləri sırasına qəbul edilmişdir ki, o biri dünyada ölülərin yaşamasına və onlara bu dünyanın insanların pay götürməsinə əsaslanır. B.A.Rıbakov yazır: «Ailənin şam yeməyindən sonra ev sahibəsi stolun üstünə təzə süfrə salır, xörəklər düzür və nəslin ulularını «dəvət edir». Dmitrov günündə buğdadan və ətdən on iki növ xörək bişirirlər. Yadasalma isə qəbiristanlıqda baş verir və gəzinti ilə başa çatır. Məhsulun təmizlənməsindən, kişilərə və qadınlara aid bütün kənd təsərrüfatı işlərinin tamamlanmasından (artıq taxıl da, kətan da toplanıb yerbəyer ediləndən) sonra keçirilən bu

sonuncu mərhələ bolluğa görə insanların ulu babalarına minnətdarlığı kimi başa düşülməlidir.¹

Keçi. C.Frezer totemizmin əsas göstəricilərindən biri olan tabudan danışanda qəribə bir adətdən bəhs açır: qədim insanlar ölmüş qohumlarının adının çəkilməsinə yasaq - tabu qoyurdular, qorxurdular ki, adlarının çəkilməsi ilə şər ruhlar ölüldəndən xəbər tutar və o dünyada onları tapıb, ziyan verərlər. Alim yazır ki, «Qafqazda ölümlərin adı ilə bağlı susma adətinə qədimlərdə Qafqaz albanları da riayət edirdilər».

Bizcə, ritual-mif əlaqəsinin qarşılıqlı olması qənaəti daha inandırıcı görünür. Mahiyyət etibarı ilə hansının əsas və üstün olmasını müəyyənləşdirmək şərt deyil, məsələ ondadır ki, başlanğıc mərhələdə ritual aktiv mövqedə olsa da, miflə qarışıq şəkildə - sintezdə meydana gəlmişdir. Bu dövrdə fəaliyyətin bütün sahələrinin sinkretizmi dünyanı dərk etmə sistemlərinin də qovuşuq şəkildə formalaşdığını deməyə əsas verir. Ritual mif eyni məqsədə xidmət etdiyindən uzun müddət bir-birindən asılı olmuşdur. Tarixin sonrakı mərhələlərində də təsir və üstünlük sürüşkən xarakterini qoruyub saxlamışdır, yəni rituallar miflərin yaranmasına şərait yaratdığı kimi, müstəqil mif mətnləri əsasında da xüsusi rituallar keçirilmişdir. Bu mənada Kosa-keçi haqqında yaranan çox qədim mifin rituallaşmasını və sonradan xalq dramına («Kosa-kosa», «Kosa-gəlin» variantlarında) çevrilməsini yada salaq. Qışın Kosa, yazın keçi obrazı kimi mifikləşməsi ulu əcdadlarımızın əkinçilik məşğuliyyətinə başlamasından qabaq olmuşdur. İnsanlar meydana gələndə hər şeyi kortəbii şəkildə təbiətdən hazır götürürdü. Özlərinin istehsal etmələrindən əvvəl yeməklə, primitiv geyimlə təminatlarını (yaşayış yerlərini belə) təbiət ödəyirdi. Bu zaman yaz, yay,

¹Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. - М., 1988, С.119-120.

payız aylarının səmərəsini, qışın isə hər şeyi dondurub yoxa çıxardığını görürdülər. Deməli, onların ilkin təsəvvüründə soyuq, şaxta - qış təbiəti yoxsullaşdırdığı, çılpaqlaşdırdığı, kosalaşdırdığı üçün düşmən idi. Yaz və yay aylarında havanın hərdən sərtləşməsinə (bərk küləklər əsməsi, leysan tökməsini) belə qışın göndərdiyi bəlalar hesab edirdilər. Məhz bu bəlalardan xilas yolları axtarmaları onları rituallara gətirib çıxarmışdır. Lakin qışda da insanları südü, əti və dərisi ilə bəlalardan qurtaran, aclıqdan qoruyub, yaşadan vasitələr tapılırdı. Mal-qara onların bütün ehtiyaclarının təminatçısına çevrilirdi. Bəs mifik təfəkkürdə keçinin liderliyi ələ almasının səbəbi nədir? Bilirik ki, tarixin müəyyən mərhələlərində qoyun (saya mərasimlərində), inək, kəl (əkinçiliyin meydana gəlməsindən sonra holavarlarda) və b. heyvanlar keçini üstələməyə cəhd göstərsələr də, onun üstündən xətt çəkə, təsəvvürlərdəki hegemonluğunu əlindən ala bilməmişlər. Keçi Azərbaycan mifoloji görüşlərinin ən möhtəşəm abidəsi kimi rituallarda bu günədək yaşamaqdadır. Bir cəhət maraqlıdır ki, keçi dünyanın əksər qədim xalqlarının mifologiyasında özünə yer tapa bilmişdir. Yunan mifoloji sistemində baş allah Zevs körpəlikdə ilahi keçi Amalfeyanın südü ilə bəslənir.¹ R.Qreyve yazır ki, «Amalfeya, yəqin ki, bakirə ilahə olmuşdur, İo və Adresteya ilə birlikdə yazın adı ay üçlüyünü (aprel, may, iyun) təşkil edirdi... və keçi cildində təsəvvürə gətirilirdi».² Yunanlar Adresteyanı çobanların tanrısı Nemesida hesab edir, yağışı çağırma mərasimində onun rəmzi kimi müqəddəs hesab etdikləri ağaclardan faydalanırdılar. Amalfeyanın Azərbaycan mifoloji sistemindəki keçi ilə üst-üstə düşən cəhətlərinə diqqət yetirək:

¹Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. - М., 1992, С.15.

²Грейве Р. Мифы древней Греции. - М., 1992, С.28.

bahar fəsli ilə əlaqələndirilməsi, ritualların detalına çevrilməsi, dünyanı formalaşdıran allaha yararlı olması, özündən qat-qat güclü düşmənlə vuruşub qələbə çalması və s. Bir çox xalqların mifologiyasında (xüsusilə yunanlarda və qədim misirlilərdə) məhsuldarlıq və bolluq allahı kimi meydana gətirilən Dionisin (misirlilərdə Osirisin) keçisi ilə əlaqəsi ikili xarakterə malikdir: keçisi bir tərəfdən tanrıdır, müqəddəsdir, toxunulmazdır, digər tərəfdən inciklik atributlarından biridir, parçalanıb yeyilməyə layiqdir. Bu, eyni gerçəkliyə mifoloji prizmanın əks yanlarından baxılmasıdır. Mahiyyət etibarını ilə Azərbaycan rituallarında da özünə yer tapır.

Dionis (eləcə də başqa bitki və məhsuldarlıq allahları Demetr, Adonis, Attis və Osiris) əsasən öküz və keçisi şəklində təsvir edilir. Lakin ilkin mərhələdə buynuzlu öküz kimi qəbul edilən Dionis «öküzlüyünü» özündə çox yaşada bilmir və keçiləşir. Bu cildə nə qədər ziddiyyətli təsvir edilsə də, hətta dəfələrlə «keçilik»dən imtina etməyə təşəbbüs göstərsə də, yaxa qurtara bilmir.

Məhsuldarlıq allahının öküz cildində (qış aylarında, adamlar ehtiyac içində yaşayanda) icmanın köməyinə gəlməsi və insanlar aclıqdan qırılmasınlar deyərək, öz göstərişi ilə bədəninin parçalanıb yeyilməsi Dionis kultlarında ritual şəklində icra edilirdi. Boyunu qırmızı-yaşıl lentlərlə bəzədilmiş buynuzlu öküzü meydanın ortasına çəkir, ətrafında dövrə vurub oynayır, oxuyur, tanrı kimi ona ehtiram göstərir, axırda kəsim ətini mərasim iştirakçılara paylayırdılar. Ola bilsin ki, sonrakı daha mükəmməl dinlərdə insanların birliyi, allaha tapınması və rifahları üçün tanrının özünü qurban verməsi haqqındakı təsəvvürlərin (İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, özü də Dionis və Osiris kultlarında olduğu kimi, burada da sonradan dirilmə

hadisəsinə rast gəlirik) formalaşmasına həmin mif təkan vermişdir.

Dionisin keçi şəkli alması miflərdə daha geniş şərh olunur. Belə ki, Zevs Heranın azğınlığından qorumaq məqsədi ilə körpə Dionisi keçi balası şəklinə salır. Sonra allahlar titan Tifonun qəzəbindən qorxub, Misirə qaçanda Dionis həmişəlik keçiyə dönür. c.Frezerin dediyi kimi, «Dionis kultunun iştirakçıları keçini diri-diri parçalayıb ətini çiy halda yeyəndə, yəqin elə zənn etməli idilər ki, allahın qanı və canı ilə qidalanırlar. Heyvan və insanın parçalanıb ətinin yeyilməsinə əsaslanan dini mərasimlər müasir barbarlar - vəhşi insan toplumları (Avstraliyada yaşayan aboregenlər nəzərdə tutulur) tərəfindən də icra olunur».

Ritualda etiraz doğuran məsələ allah - keçinin parçalanıb ətinin çiy-çiy yeyilməsidir. Qədim görüşlərdə müqəddəs-ləşdirilən heyvanlar qorunurdu, əzizlənirdi («Nənəm, a xallı keçi, Məməsi ballı keçi...», yaxud «Nənəm, a tatar keçi, Qayada yatar keçi...» şəklində). D.Frezer bu «uyğunsuzluğu» miflərin məzmunundan irəli gələn dəlillərlə əsaslandırmağa çalışır və lakin gətirdiyi arqumentlərin gerçəkliyinə şübhə ilə yanaşır. Keçini (allahı) onun özünə qurban gətirilməsini necə başa düşmək olardı? Məgər o özünə düşmən kəsilməmişdi? Lakin unutmmaq lazım deyil ki, Dionis uşaqlıqda keçi balası, qorxu altında olanda isə keçi şəklinə salınmasına görə incidilmişdi, bu səbəbə cildinə girdiyi heyvanın bənzəri olan canlıların qurban kəsilməsini istəyirdi.

İkinci halda mifdə göstərildiyi kimi, keçi üzümlüklərə (Dionisin saldığı) ziyan vurduğu üçün «cəzalandırılırdı». Eləcə də bunu Dionisin fədakarlığı kimi başa düşmək olar. Məhsuldarlıq və bolluq allahlarına aid miflərin hamısında ölübdirilmə motivinə (Xızrın dirilik suyunu içib əbədilik həyat

qazanmasında da buna işarə var) rast gəlirik. c.Frezerin qənaətinə görə, Osirisin ölüb-dirilməsi buğdanın hər il əkilib-becərilməsinin mifik dərkidir. Elə isə buğda da Osiris allahın yer üzündəki nişanıdır, onu yemək üçün tabu (yasaq) olmalıdır. Başqa meyvələr barədə də bu qənaəti söyləmək olar. Üzüm allahın qanından yaranmışdır. Allahlarla bağlanan bitkilər qidaya çevrildiyi halda, keçinin parçalanıb ətinin yeyilməsi heç bir təəccüb doğurmamalıdır. Yalnız heyvana və bitkiyə nəsil törədən - totem kimi baxanda yeyilməsinə tabu tətbiq edilir və belə yasaqları pozanların aqibəti ölümlə nəticələnə bilir. Digər tərəfdən qədim insanların buğdanın, üzümün yetişməsinə - dirilməsinə inamı olduğu halda, keçinin yenidən canlanmasını qəbul etmələri çətin məsələ deyildi. İlk mərhələdə insanı yalnız bir məsələ düşündürürdü, yaşamasına mane olan əngəlləri aradan qaldırmaq. Onların mifik görüşləri, ritualları da buna xidmət edirdi. Ona görə də bəzi rəsmlərdə Dionisi öküz qanını isti-isti içən yerdə təsvir edir və adına «öküz yeyən» deyirdilər. Bu, barbarlıq dövrünün mifik təsəvvürü idi ki, o dövrdə insan ancaq yaşamaq uğrunda mübarizə aparırdı, həyat güclülərin əlində olurdu. Təbii seçmə qanununda olduğu kimi.

Dünya xalqlarının mifologiyasında keçinin qoruyucu ruh funksiyasını yerinə yetirməsi haqqında daha maraqlı təsəvvürlərə rast gəlirik. Taxıl əkiləndən sonra zəmiyə zərər dəyməyə qoymayan, məhsulun bolluğuna çalışan çörək ruhu (yaxud taxıl ruhu) kimi daha çox keçiyə müraciət edirdilər. c.Frezer norveçlilərin və prusların qədim rituallarından danışarkən qeyd edirdi ki, «çox hallarda çörək ruhu keçi şəkli alırdı»¹. Çörək ruhu o deməkdir ki, insanlar taxılı əkəndə sünbülün cücərib yetişməsinə hər hansı bir heyvanın (əksər

¹Frezer C. Göstərilən əsəri, S.324.

hallarda keçinin) davranışları ilə əlaqələndirir və zəminin onun tərəfindən himayə edilməsinə inanırdılar. Taxıl yetişənədək həmin heyvana qayğı ilə yanaşırdılar. Tarlalarda sünbülləri külək tərpedəndə elə bilirdilər, keçi ruhu onların üstündə gəzir. Uşaqlara tapşırırdılar ki, zəmiyə girib, şitilləri məhv etməsinlər, yoxsa keçi ruhu onları cəzalandırar. Əski inama görə, buğdanın son dənəsi xırmandan toplanıb sovurulanadək keçi ruhu tarlada yaşayır. Eləcə də məhsulun bol olub-olmayacağını zəmilərdə saxlanan «müqəddəs keçi»lərin əhval-ruhiyyəsi ilə müəyyənləşdirirdilər. Onun başına bir hadisə gəlirdisə (canavar tərəfindən parçalanırdısa, məhsulun yetişməsi ərəfəsində xəstələnib ölürdüsayə və s.), bunu taxılın məhvi kimi başa düşürdülər və həmin sahədən əllərini üzürdülər. Elə bilirdilər ki, keçi ruhu inciyib getmiş, sünbülü qoruyan yoxdur. Tarlada düşmən ruhlar məskən salmışdır. Şübhəsiz, əski çağlarda Azərbaycanca da bu cür ruhlara inam mövcud olmuşdur ki, xalq atalar sözü və məsələlərində, inanclarda izlərinə rast gəlirik:

«Keçi keçim olsun, oturduğum yer samanlıq» - yəni keçinin ruhu samanlığa gəlsə, orada da taxıl yetişər.

«Keçi suyu bulandırdı»,

«Keçi kasıbın inəyidir»,

«Keçiyə bir sürü qoyundan bir keçi yaxşıdır»,

«Keçilər yer əkə bilsəydilər, öküzlər işsiz qalardılar»,

«Keçinin qoturu sərçəşmədən su içər» və b.

Bir xalq inancında isə: «Xırmandan sovrulmamış buğda götürənin oğlu ölər, sovrulmuş buğda götürənin oğlu olar» - deyilir. Sual doğur, sovrulmamış buğda götürənin oğlu niyə ölməlidir, yazıq hansı günahın sahibidir? Çünki sovrulmamış buğda ruhludur, Yel baba keçi ruhunu onun canından hələ çıxartmamışdı, ona görə də əl dəyənin ən istəkli adamının canını alırdı.

Yaxud keçinin dilindən oxunan bir xalq nəğməsində deyilir:

Üç ay qış ölmərəm, allah kərimdir,
Şeytan-şeytan balalarım var mənim...

Keçi (yaz) balaları ilə (aprel, may, iyun ayları) qışın - Kosanın və onun üç qəddar övladının (dekabr, yanvar, fevral ayları) bütün əziyyətlərinə dözür. Maraqlıdır ki, «Kosa-kosa» xalq dramında da Kosa səhnəyə köməkçiləri ilə birlikdə çıxır.

Beləliklə, keçi ilə bağlı verdiyimiz misalların hamısında mifik görüşün ritualdan qabaq formalaşdığını görürük. Keçinin mifik təfəkkürdə başqa heyvanlarından üstünlüyü onu deməyə imkan verir ki, ev heyvanlarının əhilləşməsində, həmişəlik insanların məişətinə daxil olmasında birincilik məhz keçilərin boynuna düşmüşdür. Qədim mənbələrin birində yazılır ki, «Keçi və keçi sürüsü ibtidai insanın təsərrüfatının əsas predmeti hesab edilirdi... Keçi südünü yemək üçün çox faydalı idi, sinə xəstəliklərinin dərmanı hesab edilirdi. Solomon (Süleyman) deyirdi: «Keçi südünü ilə böyük bir icmanın qidasını təmin etmək mümkündür». Keçi yunundan paltarlıq parça, süfrə, pərdə, dərisindən qab-qacaq və kürk hazırlayırdılar. İuda qanununda keçi təmiz heyvan sayılır və günahlar üçün qurban kəsilirdi. Müqəddəs kitabda yazılır: «Allahın sözlərinə görə, «çobanın yaxşı olub-olmaması qiyamət günündə keçisinin arıqlığı-köklüyü ilə bilinəcək, onda xeyirxah insanlar şər insanlardan ayrılacaq». Daniil peyğəmbərin kitabında isə keçi Makedoniya imperiyasının rəmzi kimi göstərilir»¹.

¹Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия. - М., 1891, С.402 (Репринтное издание, 1990).

Ulu əcdadın əkinçiliyi mənimsəməsindən sonra Kosa-keçi mifi yaz qabağı ritualların detallarından birinə çevrilir.

Doğrudan da, mif ritual əsasında yaransaydı, bütövlükdə mərasimin mahiyyətini izaha xidmət etməli idi. Lakin «Kosa-keçi» çıxarılsa belə, yazqabağı Novruz mərasimi məzmununu itirmədən keçirilə bilər.

Sınıflı cəmiyyət formalaşandan sonra «Kosa-keçi» mifinə ictimai münasibətlər, ailə-məişət və sosial məsələlər əlavə edilərək xalq dramı şəklində almışdır.

Maraqlıdır ki, inkişafın müəyyən mərhələsində «Kosa-keçi» mifi dünya xalqlarının əksəriyyətinin folklorunda özünə yer tapan «canavar və yeddi keçi balası» (Azərbaycanda «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm») nağılına çevrilmişdir. Nağılda ilkin təsəvvürlə bağlanan cəhətlər çoxdur: keçinin balalarının ölüb-dirilməsi, ana keçinin maddi nemətləri təbiətdən hazır şəkildə götürməsi («Buynuzumda ot gətirmişəm, döşümdə süd gətirmişəm...») və başqasının köməyi ilə (dəmirçinin buynuzunu itilməsi) özündən güclü olan düşməne qalib gəlməsi və s. Kosanın canavarla əvəz edilməsi isə nağılın uşaqlara ünvanlanmasından irəli gəlir. Ulu babalarımız bilərəkdən hadisələri mifik zaman və məkandan çıxarıb körpələrə tanış olan məkana - meşəyə (meşədə canavar ən yırtıcı və qəddar heyvandır) köçürmüşdür.

Ritualın təsiri ilə yaranıb oxunan nəğmələrdə də mif elementlərinə rast gəlirik. Ulu əcdadlarımızın ilkin məşğuliyyəti ovçuluq, maldarlıq, əkinçilik və toxuculuq olmuşdur. İnanclarda taxıl əkini və yığıcı ilə bağlı əski təsəvvürlər bu gündə də qorunub saxlanılır, məsələn:

Taxıl çuvalının üstündə otursan bərəkətsiz olar - deyirlər.

Taxıl sovrumu vaxtı bərk külək əsib işə mane olsa, ələyin, ya da xəlbirin üstünü bərk-bərk basdırarlar. Onda yel yavaş-yavaş deyərlər.

Taxıl döyümü vaxtı boğanaq qalxarsa, qızlar: «Boğanaq, gəlmə, sənə gedəcəyəm - deyərlər».

Birinci inancda taxıla müqəddəs varlıq kimi baxılır, tabu tətbiq edilir. İkinci daha qədim görüşlərə söykənir, dünyanın qərribə mifik modelindən danışılır: burada küləyin başladığı məkan ələk, xəlbir şəkillidir. Üçüncüdə isə boğanağın şər qüvvə kimi antropomorfik obrazı yaradılır. İnancdakı «boğanağa ərə getmək» istəyi sonralar nağıl süjetlərinə keçərək gözəl qızların əjdahalara qurban edilməsi və divlərin onları qaçırdıb quyularda saxlaması motivlərini yaratmışdır.

Günəşə tapınma. Atəşpərəstliyin ilkin vətəni Azərbaycanla bağlı E.B.Taylorun qənaətlərində Günəşin tanrı hesab edilməsini əsaslandıran dəlillərə rast gəlirik: «Oda sitayiş etmədə Günəşin mövqeyi təxminən su kultunda dənizin daşdığı rola bərabər ola bilər. Təbiət allahları arasında Günəş güc və şöhrətinə görə hər yanı tutan Göydən təkə kosmik varlıq olması ilə deyil, həm də torpağın, canlıların xidmətində durması, allahlığını canlı şəkildə «nümayiş etdir»məsi ilə seçilir... Ona görə də Tatariyada (Azərbaycanı belə adlandırır) yaşayan massagetlər - günəşpərəstlər qışın dəhşətlərindən onları xilas etdiyi üçün Günəş tanrısına öz atlarını qurban kəsirdilər».¹ Bildiyimiz kimi, Kir kimi cahandar hökmdarı məğlub edən massagetlər Arazın şimalında yerləşən, bizim yaşadığımız torpaqların qədim sakinləri idilər və ulu əcdadlarımız üçün at şirin canından da əziz sayılırdı. Bu mənada təbiətə tapınma - Günəşə kult kimi yanaşma ən əski inamlara söykənir.

¹Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - М., 1989, С.411-412.

Azərbaycan ritual nəğmələrində («Yerlə Göyün bəhsi», Aranla Dağın bəhsi», «Aranla yaylağın bəhsi» və s.) təbiətin özünə və hadisələrinə canlı varlıq kimi müraciət edilməsi Yer, Göy, Günəş, Yel baba, Gilavar, Bulud, Aran, Dağ, Yaylaq və Duman haqqında miflərin mövcudluğundan xəbər verir. «Gün çıx, çıx...» çağırışında Günəş kəhər atın üstündə təsvir edilir. O, kainatın yaradıcısı və idarəedicisidir. Övladlarının, nəvə və nəticələrinin sayı-hesabı yoxdur. Duman, bulud onun oğlanları, od-alov isə qızıdır. Günəşin keçəl qızı - Bulud xəbisdır, paxıldır, istini adamlara qıymır, Günəşin nurunun qarşısını kəsir. Torpağın ixtiyarını qəddar köməkçilərinə - şaxtaya, qara verir. Adamlar onun əməllərindən təngə gəlib Ulu Günəşi çağırırlar:

Gün, çıx, çıx, çıx,
Kəhər atı min çıx...¹

Ulu Günəşə başlarına gələnləri danışirlar:

Oğlun qayadan uçdu,
Qızın təndirə düşdü.

Bulud köməkçiləri ilə adamları o qədər qorxutmuşdu ki, onlar dünyanın sahibkarı Günəşin yanında belə «Keçəl qızla» üz-üzə gəlməkdən çəkinirlər, ona görə də yalvarırlar ki:

Keçəl qızı qoy evdə,
Saçlı qızı götür çıx.

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab, S.23.

Günəş saçlı qızının haqqında xoş sözlər eşidib sevinir, ona şüalarından qırmızı don biçir və həmişə öz yanında gəzdirməyi qərara alır, buludu aparıb uca dağlara atır, saçlı qız uzun hörüklərini qarın gözünə batırır, onu əridib suya döndərir:

Gün getdi su içməyə,
Qırmızı don biçməyə.
Gün özün yetirəcək,
Qarı tez götürəcək,
Keçəl qızı aparacaq,
Saçlı qızı gətirəcək...

Gün düşüb dağ başına,
Örtübdü ağ başına,
Könlü şamama istəyən,
Dolansın tağ başına.

Nəğmədən göründüyü kimi, Günəş şüalarından, nurundan saçlı qıza «qırmızı don biçir», «qarı yerdən götürmək» üçün «keçəl qızı (buludu) aparır», özü ilə yalnız «saçlı qızı (şüaları) gətirir». Onlar çəni, dumanı qovub «qayadan asırlar», «buduna damğa vururlar»:

Duman qaç, qaç, qaç,
Pərdəni aç, aç, aç,
Səni qayadan asaram,
Buduna damğa basaram.

Mifik inama görə, qış, duman, bulud Günəşin naxələf övladlarıdır, onlar öz valideynlərinin üzünə ağ olurlar. Ellin və roma mifoloji sistemlərində daha kəskin şəkilli ata-oğul

qarşıdurmasına (yunanlarda Kron - Zevs, romalılarda Saturn - - Yupiter) rast gəlirik. Kainatın yaratıcısı kimi təsvir edilən Allahlar - Kron (xronos - yunanca zaman deməkdir) və Saturn öz övladlarına qarşı çıxır, onların bəzilərini hətta yeyirlər. Kron ilk vaxtlar əkin allahı hesab edilirdi.¹ Bizcə, ilkin təsəvvürdə «övladın ata tərəfindən yeyilməsi» - əkinçilikdə toxumun torpağa basdırılmasının (torpaq öz körpələrini - toxumları diridiri udsa da, qısa vaxt ərzində daha gözəl övladlar dünyaya gətirir) mifik anlamından başqa bir şey deyil. Lakin bu motiv sinifli cəmiyyətin meydana gəlməsindən sonra ictimai məzmun kəsb edir və köhnəliklə yeniliyin, mühafizəkar nəsillə mütərəqqi ideyalar təmsilçilərinin toqquşmasına çevrilir. İran mifologiyasında Rüstəmin oğlu Söhrabla qarşılaşıb döyüşməsi və onu xəyanətlə öldürməsi buna misal ola bilər. Azərbaycan mifoloji sistemində ata-oğul qarşıdurması (Dirsə xan - Buğac, Qazan xan - Uruz) faciəli sonluqla tamamlanmır, tamamilə başqa məzmun kəsb edir. Oğul atanın yerini tutmağa layiq olduğunu nümayiş etdirir və onun yolunu davam etdirən, nəslə yaşadan vasitəyə çevrilir.

Beləliklə, ritual nəğmələri əsasında Günəşlə bağlı Azərbaycan mifini bərpa etmək mümkündür: Qış aylarında Günəş yaratdığı Yeri öz övladlarına tapşırır, kəhər atına minib səyahətə çıxır, kainatı gəzib-dolaşır. Qış, Bulud - Keçəl qız (sonralar üçünün birləşməsindən Kosa obrazı yaranır), Duman birləşib Günəşin istəklili Saçlı qızını təndirə salırlar, əsir edirlər. Saçlı qızın törəmələrindən - Gün babanın yer üzündəki istəklili - nəvələrindən (insanlardan) üz döndərilir. Onları soyuğun, saxtanın, qarın ixtiyarına buraxıb dağları, dərələri, çəmənləri,

¹Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима. - М., 1987, С.17, 491.

meşələri zəbt edir və hər yerdə canlılara zülm verirlər. Günəşin uca dağların arxasında yoxa çıxması ilə insanlar elə zənn edirlər ki, xəstələnib evində yatır, ona görə də yer üzünü ağ örtüyə bürünmüşdür. («Gün düşüb dağ başına, Örtübdü ağ başına...»). Başa düşürlər ki, Qışın azğınlığının qarşısını almaq üçün necə olur-olsun («Könlü şamama istəyən...»), Günəşi oyatmalıdırlar («Dolansın tağ başına...»). İnsanlar Yel babadan xahiş edirlər ki, Günəşin yanına uçub yer üzündə baş verənləri ona danışsın. Nəhayət, Günəş geri qayıdır, Saçlı qızını təndirdən çıxarıb, əsirlikdən qurtarır, naxələf övladlarını isə cəzalandırır - Qışı yer üzündən qovur, dumanı qayadan asır, Keçəl qızını dağlarda - evində həbs edir (Günəş hər səhər dağların arxasından çıxır, ona görə də dağlar onun evi hesab edilirdi).

Dünya xalqlarının mifologiyasında günəşlə bağlı təsəvvürlərdə onun atlarla idarə olunan təkərli arabada kainatın dörd tərəfini gəzib-dolaşmasından, hər şeyə can verməsindən danışılır. Burada təkərli araba detallı mübahisə obyektinə çevrilmişdir. Təkərin və arabanın kəşfinin mifik zamana deyil, inkişafın yüksək pilləsinə aid olmasına əsaslanaraq bu cür miflərin qədimliyini şübhə altına alırlar. Lakin bu qənaətə qarşı daha maraqlı fərziyə irəli sürənlər də tapılır. Günəşin özünün dairə şəklində görünməsi və təsviri təkər mifopoetik obrazının çox qədim zamanlarda meydana gəlməsi fikrini irəli sürməyə əsas verir. Hind miflərində buna haqq qazandıran motivə diqqət yetirək: Şimşək allahı İndra döyüşdə Suryaya (Günəşə) qalib gəlir və Günəş tanrısının arabasının təkərlərindən birini ələ keçirir. Deməli, ilk təkər Günəşə məxsus idi. Maraqlıdır ki, Azərbaycan mifik görüşlərində Günəş kainatı arabada deyil, kəhər atda gəzir («Kəhər atı min çıx...»). V.V.İvanovun yazdığına görə, «bu cür mifik obrazlar arxeoloji baxımdan daha

qədim tarixlə (minik vasitəsi kimi arabanın kəşfindən çox-çox əvvəlki zamanlarla) qeyd olunur».¹

Azərbaycan rituallarında müraciət edilən mifik obrazlardan Yel baba, bulud və duman da özündə ən əski təsəvvürləri əks etdirir.

Ə.Axundov yazır ki, «taxıl biçilib xırmanın kənarına yığılır. Adamlar hər gün xırmana heşan salıb dərzi döyürlər, küləş tamam saman olandan, taxıl sünbüldən çıxandan sonra sovurub buğdanı samandan çıxarmaq lazımdır. Bunun üçün döyünçülərin ən yaxşı köməyi küləkdir. Bəzi hallarda yel əsmir, taxıl samanda qalır. Döyünçülər mahnı ilə yeli çağırırlar».²

A Yel baba, Yel baba,
Qurban sənə gəl, baba.
Taxılıımız yerdə qaldı,
Yaxamız əldə qaldı.
A yel baba, Yel baba,
Qurban sənə, gəl, baba.

Səhərdən əsən yellər,
Kəndirim kəsən yellər,
Mənim ölüm xəbərim
Anama desin yellər!³

Yunan miflərində titan Astreyanın (ulduzlu deməkdir) Eosdan güləoxşar üç külək - Zefir (yeri qərb tərəfdən sovuran), Borey (şimaldan), Not (cənubdan) - övladı olmuşdur. Başqa külləklər doğulsa da, ancaq insanların işinə yarayan bu üç külək

¹ Мифы народов мира, II том, С.462.

² Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab, - Bakı, 1968, S.244.

³ Bayatılar. - Bakı, 1960, S.211.

mifik təfəkkürdə özünə gərəkli yer tuta bilmişdir. Doğrudur, başqa bir yunan mifində qorxunc məxluqlar Hey və Tartar Tifondan törəyən külək oğlan öz allah atası tərəfindən qaranlıq diyara atılır, orada olmazın əzab çəkdiyindən əlinə imkan düşən kimi bütün canlılara pislilər edir, yırtıcı heyvan cildinə girərək havada quşları udur, aşağı enəndə torpaqda əkilmiş məhsulları məhv edir, insanların azuqəsini əlindən alır. Lakin özgə miflərdə bu küləyin fəaliyyəti sıfıra endirilir. Nemirovski A.İ. yazır ki, «mifik küləklərdən ən xeyirlisi qərb ölkəsi Qasperidən əsən ölümə məhkum Zefirdir ki, özü ilə isti yağışlar gətirir, o, soyuqqəlblə Boreydən və quru Notdan əzab-əziyyət görür. Dəlisov xasiyyətli Borey yunanların təsəvvüründə ölü qızları çox sevir, onları həyasızcasına qaçırır və heç vaxt «oğurluq üstə» ələ keçmir».¹ Azərbaycan inancında rastlaşdığımız qızların boğanağa ərə getmək istəməsi ilə Boreyin ölü qızları qaçırması arasında əlaqəni təsadüfi hesab etmək olmaz. Maraqlıdır ki, bizim mifik görüşlərdə insanlar yalnız iki küləkdən kömək diləyirlər. Ulu əcdadlarımız taxılı küləşdən təmizləmək vaxtı çatanda havalər sakit keçəndə hətta Yel babaya - külək tanrısına qurban da verirlər («A Yel baba, Yel baba, Qurban sənə, gəl, baba...»).

Gilavar adlanan ikinci külək isə Zefirin oxşarı kimi çıxış edir, isti yağışlar yağdırır:

Heyva, narın iyi gəlir,
Əs, ey Gilavar, Gilavar,
Güldən xarın iyi gəlir,
Əs, ey Gilavar, Gilavar,
Səndən yarın iyi gəlir,
Əs, ey Gilavar, Gilavar,

¹ Немировский А.И. Мифы древней Эллады. - М., 1992, С.16-17.

Ay xoş Gilavar, Gilavar.

Xızır Nəbi. Azərbaycan ritual-mifoloji sisteminin aparıcı obrazlarından biri də Xızır Nəbidir (Xızır İlyas, Xızır). Qışın son aylarında keçirilən bir mərasimin gedişini qeydə alan Ə.Axundov yazır: «Qovurğadan un çəkər, bişmişdən qalan unu testə yığıb yükün altına qoyarlar. Guya gecə Xızır İlyas gəlib əlini bu una çəkər, onu əfsunlar. Bu un müqəddəs və əfsunlanmış hesab edilir. Səhər açılanda yükün altındakı unu ortaya gətirib ailə üzvləri arasında paylayar, unu öpüb yeyərlər. Çox ehtimal ki, bu mərasim Xızır İlyas əfsanələri («əsətiləri» sözü işlətsəydi daha dəqiq ifadə etmiş olardı) ilə əlaqədardır».¹ İ.Abbasovun qənaətinə görə, «Xızır qədimdə «yaşıl», Al-xızır isə «aşağı-yuxarı yaşıllıq» mənalarını daşımış»²dir. M.B.Piotrovski «Əl-Xızır» adı məqaləsində Xızır ilə bağlı Şərqlərdə toplanan mifik təsəvvürləri ümumiləşdirərək yazır: «Müsəlman ənənəsinə əsasən Xızırın əsas keyfiyyəti ölümsüzlükdür ki, buna görə onu İlyas kimi təsəvvürə gətirirlər; eləcə də ölümsüz Xızırın iki-üç «məzarını» göstərirlər. Xızır bir neçə peyğəmbərin (hətta Məhəmməd peyğəmbərin də) ustası və məsləhətçisi hesab edilir. Xızır, yaxud Xızır adında (hərfi mənada «yaşıl» deməkdir) bitkilər aləmi ilə əlaqə hiss olunsa da, müsəlman təsəvvüründə özünə çox az yer tapmışdır. Müsəlmanlar onu dəniz səyyahlarının hamisi sayırlar. Hindistanda xoca Xızır (Xızır) adı altında çay və quyu suları ruhu təqdim olunur. Orta Asiyada isə Həzrəti Xızır xeyirxah qoca sifətində verilir, layiq olanlara xoşbəxtlik, səadət bəxş edir. Əksər müsəlman ölkələrində Xızır oğurluğa qarşı çıxan,

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab, S.251.

² Xalq ədəbiyyatı. - İzahlar və qeydlər, S.490.

insanları seldən, yangından xilas edən, əqrəb, ilan dişləməsindən qoruyan müqəddəs varlıq kimi tanıyırlar».¹ Bu obrazı xristianların İlyası ilə də eyniləşdirirlər.

Azərbaycan mifik təfəkküründə Xızırın (xalq arasında işlənən bir neçə addan ən dəqiqidir) islamaqədərki cizgilərlə yaddaşlara hək olunmasını göstərən, ümumşərq düşüncəsinin məhsulu kimi tanınan obrazdan fərqli nişanələrinə diqqət çəkək:

Xızır taleyi müəyyənləşdirən tanrı elçisidir. İnanclarda deyilir ki, yumurtanı arx qırağında, keçidlərdə, darvaza ağzında, eyvanın altında qara və qırmızı qələmlə birlikdə basdırıb bir gündən sonra çıxartsan, orada Xızırın yazdığı tale yazısını görürsən. Belə ki, əgər yumurtanı ortasından dairəsinə uyğun qara rəngli xətt kəssə, basdıran şəxsi bədbəxtlik gözləyir, əksinə qırmızı rəngli xətt kəssə xoşbəxt olur. Bu inancla bağlı «Novruz bayramı» toplusunda oxuyuruq: «Axır çərşənbə axşamı gec yatırlar, yatmazdan qabaq bir yumurta, iki karandaş - qara və qırmızı karandaş qoyurlar. Səhər yumurtanın üstündə xətt olur (guya yumurtaya Xızır Nəbi xətt çəkir). Əgər xətt qırmızı karandaşla çəkilibsə, yumurta kimin bəxtinə qoyulubsa, o, xoşbəxt olacaq. Qara xətt çəkilibsə əksinə olacaq».² Başqa bir xalq inancında isə taleyin müəyyənləşməsində insanın öz davranış və xasiyyətinin rol oynadığı bildirilir. Xızır çarəsiz bir qərib, kimsəsiz, ixtiyar bir qoca libasında peyda olub kömək diləsə, ona yaxşılıq edən ömrünün sonuna qədər hamıdan yaxşılıq görər, əl tutub dilənəni qovan, yardım əlini kəsən isə xeyir-bərəkətini itirər, həyatda həmişə ehtiyac içində olar.

Xızır insanı yenidən həyata qaytaran, bələlərdən qurtaran ruhdur. «Dirsə xan oğlu Buğac xan boyı»nda ata namərd

¹ Мифы народов Мира, II том, с.576.

² Novruz bayramı. - Bakı, 1990, S.196.

dostlarının təhriki ilə ovladını oxlayır, al-qan içində, ölüm ayağında qoyub gedir. Sonra dastanda oxuyuruq: «Oğlan ol arada yıqılmışdı. Qarğa-quzğun qan görüb, oğlanın üstinə qonmaq istərdi. Oğlanın iki kəlbügəzi vardı, qarğayı-quzğunu qoardı, qondarmazdı. Oğlan anda yıqıldıqda Boz atlu Xızır oğlana hazır oldu. Üç qatla yarasın əlilə sığadı: «Sana bu yarıdan, qorxma, oğlan, ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi anan südilə sənin yarana məlhəmdir» - dedi, ğaib oldu».¹

Möcüzəli doğuşa səbəb olan dərvəşdir. Məsələn, «Şəms və Qəmər» nağılında qocalandan sonra oğul eşqinə düşən bir padşahın xeyirxahlığını görüb (xəzinəsinin qapılarını açıb fağır-füqərəyə, yetim-yesirə payladığını, ac-yalavacların qarnını doydurduğunu) yanına gəlir, ona bir alma verib deyir: «Qibleyi-aləm, mən pay alan dərvəş deyiləm, pay verən dərvəşəm. Al bu almanı, tən bölüb yarisini özün ye, yarisini da hərəmin yesin. Sənin bir oğlun olacaq, adını Qəmər qoyarsan».² Maraqlıdır ki, alma burada ər-arvada cavanlıq qüdrəti verən vasitə kimi deyil, uşağın özüdür. Çünki Xızır padşaha almanı təqdim edəndə, uşağın oğlan olmasını və adını bilirdi.

İki gənc (qız və oğlana) bir-birilərini tanımadıqları və biri digərindən çox uzaqda yaşadığı halda, onlara yuxuda buta verən, iki qəlbi eşq atəşinə qərq edib həqiqi aşiqlərə çevirən, həm də onları haqqa tapındıran, sevən insana birdən-birə qeyri-adi istedad verən (məlahətli səs, musiqi bəstələyib sazda ifa etmək və şər düzüb-qoşmaq) məhəbbət və sənət hamisidir.

Bir illik yolu bir göz qırpımında qətt edən, dara düşmüş qəriblərə əl tutan, oğul həsrətindən kor olmuşların gözünü açan peyğəmbərdir. «Aşiq Qərib»³ dastanında ağ atda Qəribin rastına

¹ Kitabi-Dədə Qorqud.- Bakı, 1988, S.38-39.

² Nağıllar. - Bakı, 1985, S.320.

³Dastanlar. - Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri, Bakı, 1987, S.456-457.

çixır, gözünü yumub açınca onu vətəninə gətirir. Xızırın bu funksiyanı yerinə yetirməsinin kökləri islamaqədərki təsəvvürlərlə bağlanır. Yazılı mənbələrdə ən qədim variantına XII əsr-də yaşamış, böyük Nizaminin müasiri və həmyerlisi olmuş Azərbaycan mütəfəkkiri Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın «Munis-namə» əsərində təsadüf edirik. Balakiyin mifik dünyaya, cənnətə, cəhənnəmə səyahətinə, ilahi varlıqlarla görüşünə həsr olunan hekayətdə Xızır insanı o biri dünyadan bu dünyaya gətirən peyğəmbər rolunda çixış edir və başqa təsəvvürlərdən fərqli olaraq nəhəng quş şəklində göstərilir.

Maraqlıdır ki, əl-Ustad Xızır haqqında eşitdiyi əsətiri iki variantda qələmə alır. Birincidə Xızırın göstərişi ilə Balakiyi vətəninə ilahi quşlardan biri gətirir. Burada atropomorfik təsəvvürlərin izlərinə rast gəlirik: «Ey Allah elçisi, - deyir Balakiy, - ölkəmi, ailəmi və evimi çoxdan, lap çoxdan tərک etmişəm. Anam üçün bərk darıxmışam, onu görmək üçün ürəyim partlayır». Xızır soruşur: «Səninlə anan arasında beşyüzdillik yol durduğunu bilirsənmi?» Bunu eşidən Balakiy ümidlərini itirib, küssələnir. O, zarıyır və acı-acı ağlamağa başlayır. Xızır peyğəmbər, yeri cənnətlik, Balakiyə deyir: «Naümid olub, qəm çəkmə! Mən bir məxluqa tapşıraram, səni qısa zamanda anana çatdırar».¹

Bundan sonra Xızır cənnət quşlarını yanına çağırıb soruşur ki, Balakiyi evinə hansı müddətə apara bilərlər? Quşlardan biri cavab verir ki, on günə. İkincisi bu işi bir günə yerinə yetirəcəyini deyir. Peyğəmbər onların heç biri ilə razılaşmır, nəhəng bir quşun bir saata aparmaq təklifini isə bəyənilir. İkinci variantda quş cildində olan Xızır özü Balakiyi tərکinə alıb daha tez - bir göz qırpımında vətəninə çatdırır.

¹Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме. - Баку, 1991 С.556-570.

Dastan və nağıllarımızda Xızırın ağ atın (yaxud boz atın) belində peyda olması ilə bu təsvirlər arasında bağlılığı görməmək mümkün deyil. Hətta əl-Ustadın verdiyi ikinci variantda («Aşiq Qərib»də olduğu kimi) ananın gözləri kor olur, Xızırın köməyi ilə o, yenidən dünya işığını görür.

Dirilik suyunu əldə edib ölümsüzlük qazanan, bitkilərə, heyvanlara, quşlara, eləcə də insana yeni həyat bəxş edən tanrıdır, yaxud Allahın köməkçisidir. Bu iddiaya düşən bir sıra mədəni qəhrəmanlar, o cümlədən İsgəndər və Oğuz dirilik suyuna çatsalar da, istifadə etməkdən məhrum olunurlar.

Koroğlu isə qoşabulağı tapıb özü faydalansa da, xızırlandırılmır, yəni başqasına (kor atasının gözlərini açıb onu həyatda saxlaya bilmir) yardım etmək imkanını əldən buraxır. Bu funksiyasına görə Xızır məhsuldarlıq allahları Dionisə, Osirisə, şumer-akkadların allah-insan birliliyinin məhsulu olan Bilqamışına, iudalıların Yeşu ben Levinə yaxınlaşır, «Bibliya»dakı İlya ilə, eyniləşir.

Xızır (Xızır Nəbi, Xızır İlyas) bağlı xalq nəğmələrində ilk baxışda məntiqsiz görünən fikirlərə təsadüf edirik:

Ayağının nalıyam,
Başının torbasıyam.¹

Bərəkət, bolluq tanrısı Xızır at şəklində təsvir olunur, insanlar özlərini onun nalına, başına keçirilən yemək torbasına bənzədirlər. Bircə, bu antropomorfik təsəvvürlərin qalıqlarıdır ki, folklorun epik ənənəsində də özünü biruzə verir: atın nalından çıxan torpaqla korun gözləri açılır.

Deyilənlərdən belə nəticə çıxarmaq olar ki, ritual-mif

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab, S.30.

sintezi bütün inkişaf mərhələlərində mədəniyyətin əsas dayağı, söykənəcəyi olmuşdur.

AZƏRBAYCANDA YAZQABAĞI RİTUALLAR

İl sonu - yazqabağı rituallar dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə (su, od, hava, torpaq) əlaqələndirilir. Azərbaycanca Müqəddəs İlxır çərşənbələr adı ilə keçirilən mərasimlər barədə yazılı məlumata XIX yüzilliyin yetmişinci illərində çap olunan ilk Azərbaycan qəzeti «Əkinçi»də rast gəlirik. Lakin sovet imperiyası dövründə xalqın bir sıra qədim adət-ənənəsinə dini don geydirib yaddaşlardan silməyə cəhd edildiyi üçün İlxır çərşənbələr də folklorşünasların diqqətindən kənar qalmışdır. Yaşadığımız əsrin səksəninci illərində bu məsələyə yenidən müraciət edən Bakı Dövlət Universitetinin «Folklor» kafedrasının müdiri, prof. A.Nəbiyev və bu sətirlərin müəllifi respublika mətbuatında silsilə məqalələrlə çıxış etdi, sonra toplanan materiallar ümumiləşdirilib «İlxır çərşənbələr» adı altında kitabça şəklində böyük tirajla dərc olundu. Oxucular tərəfindən rəğbətlə qarşılandı. Keçən on ildə düzəliş edilmədən təkrar nəşr edildi, eləcə də Türkiyədə işıq üzü gördü.

Təəssüflər olsun ki, həmin topluda axır çərşənbələrlə bağlı folklor nümunələrinin yalnız bir qismi cəmlənmişdi və izahlara, şərhlərə kifayət qədər yer ayırmaq imkanımız xaricində idi. Bu gün Növrüz mərasimləri ümümxalq bayramına çevrilib və dünyada heç bir xalqda analoqu müşahidə edilməyən ən əski rituallar toplusudur – desək yanılmırıq. Eləcə də Azərbaycan türklərinin mifik təfəkkürünün ən ilkin izlərini yaşadan qaynaq kimi çox əvəzsizdir.

SU ÇƏRŞƏNBƏSİ. Ulu babalarımız haqlı olaraq deyirlər ki, «Sulu ev abad, susuz ev bərbad olar». Təsədüfi deyil ki, Müqəddəs İlahıxır çərşənbələrin birincisi su ilə bağlıdır. Çünki su həyatın, canlılığın, yaşamağın əsas mənbəyidir. Miflik təsəvvürlərdə olduğu kimi, gerçəklikdə də təbiətin oyanmasına təkan verən başlığa qüvvədir. Su hər şeyin başlancığı, çıxış nöqtəsi hesab olunur. Bütün varlıqların meydana gəlməsinə, yer üzərində mövcudluğuna və məhvinə səbəb sudur. Susuz həyatın davamı mümkün deyil.

Şumer-akkad mifoloji sistemində bütün dünyanı əhatə edən yeraltı şirin sular və dünya okeanı Abzu adlanır. Maraqlıdır, «abzu» sözündəki birinci heca – «ab» fars dilində (bizdə də eyni mənada işlənir), ikinci heca «zu/su» türkcə su mənasını verir. Abzunun sahibi Enkidir. O, Eredudqa (İridağda, ola bilsin ki, Qafqaz dağ silsiləsi nəzərdə tutulur, azərbaycanlı Əl Ustadın XII yüzillikdə qələmə aldığı «Munisnamə»də də dünyanın bütün suları öz mənbəyini Qaf dağından alır) yaşayır.

Sonralar Enki Uredə yerləşən məbədə köçür. Məhz həmin yer əvvəllər Abzu, yaxud «Enqurranın evi» (Kramerə görə, «Enqurra» şumerlərdə «Abzu» sözünün sinonimi kimi işlənir) adlanırdı. Eyni zamanda Abzu yerin dərin qatlarında gizli qalan sirli yer mənasını da verir, ora hətta tanrılar gedə bilmirlər. İlahiliyin «me» adlanan məğzi, əsası həmin yerdə saxlanılır. Abzu məbədinin Enkinin tabeliyində olan sakinləri *abqalilər* (Kramerə görə, «abqal» akkadca «müdrük» deməkdir, bu sözün də kökündə «ab»a rast gəlirik) mədəniyyətin yaratıcıları və daşıyıcılarıdır. Şəhər salmaq işi də onların adı ilə bağlanır. Şumer miflərində Enki ilə Ninmah ilk insanı Abzunun dibindəki cildən düzəldirlər.

Babil kosmoloji təsəvvürlərində isə (akkardların «Enuma Eliş» dastanında göstərildiyi kimi) ApSu dünya okeanını

şəxsləndirir, həyatın, canlılığın mənbəyi, ilkin təbii fəlakətlərin səbəbkarı hesab olunur.

Apsu Tiamatla evlənəndən sonra öz şirin sularını arvadının acı sularına qatıb ilk şər allahlarını – Lahmu və Lahamunu (qorxunc tanrılardır, yarı adam, yarı balıq şəklində təsvir edilirlər, bədbəxtliklərin, qəzaları, fəlakətlərin törədiciləri sayılırlar) yaradır. Apsunun bu hərəkəti gənc allahlar nəslinin qəzəbinə səbəb olur. İki nəsil allahları (yaşlılar və gənclər) arasında gərgin mübarizə başlanır. Apsu məsləhətçisi Mummü ilə gənc allahları yox etmək qərarına gəlir, tədbirlər arayır. Lakin gənc allahların nümayəndəsi Eyya daha ağıllı tərپənir, hiylə işlədib Mummunu aradan götürür və Apsunu yuxuya verib öldürür. Apsunun qəbri üzərində məqbərə ucaldırlar. Dünyanın bütün suları ehtiram göstərmək üçün yolunu oradan salır.

Azərbaycan mifoloji təsəvvürlərində su çox hallarda odla əlaqəli təsvir edilir. Bir çox qədim nağıllarımızda su həyatın əsas mənbəyi kimi göstərilir. Lakin insanlar sudan qıtlıq çəkirlər, ona görə ki, çayın mənbəyində çoxbaşı əjdaha əyləşib. Ona yalnız gözəl qız qurban verəndə azca su buraxır. Əjdaha ağzından od püskürür. İsti və quraqlıq torpağın bağırını dəlik-dəşik edir. Maraqlıdır ki, su çərşənbəsindən sonra od çərşənbəsi gəlir. Əgər birinci soyuğun sınması, qarların və buzların əriməsi, suların axıb çayları doldurması ilə əlaqələndirilsə, ikincisi onun səbəbi kimi nəzərə çarpır – od, isti olmasa qarlar, buzlar əriməz. Məhz ona görə qədim inanclarımızda, atalar sözü və məsəllərimizdə su ilə od birlikdə təqdim olunur:

Odu su ilə söndürmək günahdır.

Su ilə odun nə oyunu?

Azərbaycan türklərinin qədim inancına görə, *su anası* – su

ruhu dumanlı havada qəflətən göldən çıxır və əlindəki qızıl vedrədən rastlaşdığı adamlara doğru su çiləyir. Damcılar kimin üstünə düşsə, o adam həmin gün şərlə qarşılaşır. Doğrudan da, elə ki, dumanlı havada yağış damcılamağa başlayır, qəflətən adamın üzünə su düşəndə, səksənir, qorxu hissi keçirir. Bizcə, dilimizdə «şərləmək» mənasını verən «vedrə bağlamaq» və «gözüm səndən su içmir» sabit söz birləşmələri həmin inancla əlaqədar yaranmışdır.

Su anası – su ruhuna verilən addır. Qazan və Qərbi Sibir türklərində «*Suv anası*», karaçaylarda «*suu anası*», Sibir türklərində «*su iyəsi*» (yəni sahibi, *iyəsi* şəklində bizdə də işlənir) adıyla insan cildində çay suları üzərində görünür, səhərlər dan söküləndə ağ, uzun saçlarını qızıl dişli daraqla darayır. Ona qarşı hörmətsizlik edilsə, quraqlıq olar, insanlar yaşayan yerləri xəstəlik bürüyər, su bütün canlıları dibinə çəkər, çaydan keçənlər boğularlar. Türk miflərində «su babası», «su uşaqları» adlanan ruhlara da təsadüf edilir. Guya şər qarışandan sonra Su babası körpünün üstünə gəlir, körpələrini çimizdirir. Su ruhlarının bəziləri ancaq şər işlərlə məşğul olurlar, sadələvh gecə yolçularını aldadıb özləriylə suya doğru aparırlar. Şər su ruhları əksər hallarda uzun, dağınıq, gümüşü saçlı qarı sifətində peyda olurlar, əllərində qızıl su qabı və yekə dişli qızıl daraq tuturlar. Başqırdların inancına görə, «*Su iyəsi*» dünyadakı bütün suların sahibkarıdır. Öz böyük ailəsi ilə göllərin dibində yerləşən iri daşların altında yaşayır. Onun var-dövləti başından aşıb-daşır. Lakin şər ruhlardan fərqli olaraq «*Su iyəsi*»nin, eləcə də qohumlarının insanlara heç vaxt ziyanı dəymir.

Yer-Su altayların, xakasların və qırqızların mifik təsəvvüründə yerin, suların yaradıcısına verilən müqəddəs adlardan biridir. Qədim türklərdə orta dünyanın Baş tanrısı da «*Iduk Yer-Sub*»(Yer-Su)dur. Altaylarda insanlara qəyyumluq

edən əsas ruh – xeyirxah tanrı da belə adlanır. Türk miflərinin birində deyilir ki, Yer-Su ruhları (tanrıları) on yeddidir. Onlar dağ silsiləsinin qarla örtülü ən yüksək zirvəsində və çayların başlanğıcında –mənbəyində məskən salırlar. Yer-Su ruhlarının ən nəhəngi – *Yo-qan* (xan) dünyanın mərkəzinə – göbəyinə gəlir, orada böyük pəlid ağacı (dünya ağacını) yetişdirir ki, başı Ulgenin evinə çatır. Yo-qanın oğlanları: *Se-qan* (Su), *Temir-qan* (Dəmir), *Talay-qan*, yaxud *Yayık-qan* (Yay-ox), *Adam-qan*, *Mordo-qan*, yaxud *Aba-qan* (su mənasındadır), *Altay-qan*, *Qırqız-qan*, *Yabaş-qan*, *Edər-qan* və b.

Çox hallarda həmişəaxar bulaqlar və çayların mənbələri müqəddəs yerlər sayılır.

SU ÇƏRŞƏNBƏSİ MƏRASİMİNDƏ dan yeri söküləndə camaat su üstünə gedir. İlk növbədə, hamı orada əl-üzünü yuyur, bir-birinin üzünə su çiləyir, arx üstündən atdırlar.

Əski inama görə, su çərşənbəsində günəşin şəfəqdə göründüyü andan şüalarının yaladığı su təzə və müqəddəs hesab edilirdi. Həmin suda yuyunan ürəyində tutduğu arzuya çatırmış. Tədqiqatçıların fikrincə, Xızırın dirilik çeşməsindən su içdiyi və Koroğlunun Qoşabulaqdan köpüklü su götürdüyü gün məhz «Əzəl çərşənbə» olmuşdur.

Su qırağında, bulaq başında, arx kənarında suya müraciətlə nəğmələr oxuyurdular:

Su axar samanlıqdan,
Yol keçər qaranlıqdan.
Çalış, yaxşılıq elə,
Nə çıxar yamanlıqdan.

Suya gedən igidin
Saçı məxmər təkidi.

Allah, məni su elə,
Su gözəllər yüküdü.

Su axar, yer yaş qalar,
Daş zindanda daş qalar.
Oğlu gedən ananın
Gözlərində yaş qalar.

Su çərşənbəsi mərasimində oxunan nəğmələrdə ilkin təsəvvürlər qorunub saxlanmışdır. «Allah, məni su elə, su gözəllər yüküdü» cümləsində başlanğıca, ilkinə dönüş fikri aydınlığı ilə görünür, sonralar nəğmənin bəzi misraları dəyişdirilmiş və bütövlükdə məhəbbət motivinə uyğunlaşdırılmışdır. Lakin dərin qatlarda əski inanclarla səsleşmələr mövcuddur. Belə ki, suya dönməklə aşıq eyni candan ayrılan sevgilisinə qovuşmaq ümidindədir. Başqa nümunədə isə suya ilahi qüdrətə malik canlı varlıq kimi üz tutub ancaq yaxşılıq etməyin vacibliyi vurğulanır, ana arxdan qürbətə düşən oğlunun sorağını istəyir. Ən ümdəsi isə nəğmələrdə suyun aləmə can payladığını düşünərək, ona kult kimi baxırlar.

Bağa su keçdi, neylim?
Gülləri biçdi, neylim?
Aləmə can payladı,
Bizə qəm düşdü, neylim?

Su gələr, arxa haray,
Tökülməz çarxa, haray!
İgid qürbətə düşsə
Çağırram arxa, haray!

Su gələr, axar, doymaz,
Dağ-daşı yaxar, gedər.
Gözlərim yar gözüne
Öluncə baxar, gedər.

Maraqlıdır ki, suya tapınma təkcə inanc formasında özünü biruzə vermir, həm də ən əski rituallara – suyun bəndinə insanın qurban kəsilməsinə də işarə olunur:

Suyun bəndinə qurban,
Yarın fəndinə qurban.
Yar atını yəhərlər,
Sinəbəndinə qurban

Su gəlir gilə-gilə,
Bülbüllər gəlir dilə.
Yarımı bağda gördüm,
Batıbdır qızıl gülə.

Elədimi su yazda,
Axa, gedər su yazda.
Mən yarı görməmişəm,
Keçən yaz da, bu yaz da.

«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»DA
SUYA TAPINMA

DƏDƏ QORQUDUN MÜDRİK KƏLAMLARI:

Qovuşaraq sular daşsa, dəniz dolmaz.
Lopa-lopa qarlar yağsa, aza qalmaz

Döyüş günü su içməyə çeşmə yaxşıdır.

DƏDƏ QORQUDUN ALQIŞLARI,
QARĞIŞLARI VƏ AĞILARI:

Coşqun axan gözəl suyun qurumasın!
Soyuq-soyuq sular bulağın olsun!
İti axan gözəl suyumun daşqını qardaş!
Aşqın-daşqın sular keçsəm, keçid versin!
Adı gözəl Məhəmməd Mustafanın
üzü suyunu bağışlasın...

Coşqun axan yüyrək sudan
bir oğul uçurub-axıtdınsa, de mənə!
Mənbəyini-mənsəbini dağıdım!
Coşqun sularımın daşqını oğul!
Daşqın-dışqın sellər-sular istəsə, axar-çağlar!
Axıntılı gözəl sular qurusa, axıb daşmaz!
Adam içməyən acı sular sızınca, sızmasa yaxşıdır!

ANA HAQQI – TANRI HAQQI

«Dirsə xan oğlu Buğac boyu»nda ana al qana bulaşmış
oğlunu görəndə üzünü dağlara tutub deyir:

Niyə axır sənin suuların, Qazlıq dağı?
Belə axmaqdansa, heç axmasın!
Buğac cavabında:

«Axar sular» - deyib qarğama,
Qazlıq dağının sularının günahı yoxdur, - deyir.

SU TANRININ ÜZÜNÜ GÖRMÜŞDÜR

Yurdu kafirlər tərəfindən talanan Qazan bəyin qarşısına su
çıxır. Qazan deyir:

Su tanrının üzünü görmüşdür. Mən bu su ilə soraqlaşım!...
Görək, xanım, necə soraqlaşdı. Qazan dedi:
Çağlayaraq qayalardan axan su!
Ağac gəmiləri atıb-tutan su!
Həsən ilə Hüseyinin həsrəti su!
Bağ ilə bostanın zinəti su!
Ayişə ilə Fatimənin baxışı su!
Şahənə atların içdiyi su!
Qızıl dəvələrin gəlib keçdiyi su!
Çevrəsində ağ qoyunların yatdığı su!
Yurdumdan bir xəbər bilirsənsə, de mənə!
Dərdli başım qurban olsun, suyum, sənə!

DAĞ VƏ SU

Bir cəhət maraqlıdır ki, dastanda dağ əksər hallarda su ilə
yanaşı işlənir:

«Arqubeldən, Ala Dağdan gecə aşdın,
Coşqun axan gözəl sudan gecə keçdin.”
Yaxud:

Aşqın-daşqın sulardan xəbər keçmişdir”.

Bu, məhz türk xalqlarının əski inamlarında özünü göstərən
dünya sularının başlanğıcının başı qarlı uca dağlarda olması ilə
əlaqədardır.

Dastanda oğuz qadınları dağlara «qaynatam» -deyə
müraciət edirlər. Sözügedən boyda isə Ana oğlunun itkin
düşməsinə dağların yıxılması, çayların quruması ilə müqayisə
edir:

Qarşıda ki uca dağın yıxılmışdı, ucaldı axır!

Coşqun axan gözəl suyun qurumuşdu, çağladı axır!

Qan-qadalı irmaqlar

Quruyubdur, suyu gəlməz!

Qeyd etdik ki, dünyanın yaranmasının ilkin ünsürü sudur, hər şey sudan yaranmışdır və dünyanın məhvinə, axirət gününə - böyük qəzaya həsr olunan miflərdə dünyanı dağıdan amil də su hesab edilir. Nuhun tufan"ı mifində bütün canlılar məhv olur, Son anda Nuh onların bir cütünü xilas edib gəmiyə mindirir və Kaf dağında sahilə - torpağa çıxırlar. Burada su həm dağıdıcı, həm də xilasedici rolundadır, dağ isə yalnız yeni həyatın mənbəyi kimi çıxış edir.

SU VƏ ELÇİLİK

Dədə Qorqud Banıçiqəyi Beyrəyə istəməyə gələndə Dəli Qarcara oğuzların inandığı təbiət varlıqlarını xatırladır:

«Coşub-daşan təmiz suyunu keçməyə gəlmişəm» - deyir.

Beyrək əsirlikdən qurtarıb oğuz diyarına qayıdanda gözü yaşlı bacıları ilə rastlaşır, soruşur:

- Qarşıdakı uca dağı soruşsam, yaylaqları kimindir? Soyuq-soyuq sularını soruşsam, kimindir?

Bacısının ondan «Aşqın-daşqın suları aşıb keçdikdə sən Beyrək adlı igidə rast gəldinmi?» – deyər sual etməsində də suya tapınmanın izləri müşahidə olunur.

Banıçiqək qaynatısını muştuluğa gedərkən deyir:

- «Aşıb-daşan suların axmırdı, çağladı axır». Yəni övladın qayıtdı, ocağın qalandı.

Burada nəslin davamı suların axması ilə müqayisədə verilir. Çayların sularının quruması, övladın ölümü kimi təqdim edilir.

Dəli Domrul Allahın qəzəbinə düşər olur. Ona görə də Əzrayıl tərəfindən öldürülməlidir. O, doğmaları ilə halallaşmağa

məcbur qalır. Arvadı deyir:

- «Soyuq-soyuq sularını mən içərsəm, mənim qanım olsun!”«

TAMAH

Qonur qoca oğlu Sarı Çoban tanrı elçisi su pərisinə əl uzadır və oğuz elinin başına bəla gətirir:

Oğuzlarda «Uzun bulaq» deyilən məşhur bulaq vardı. O bulağa pərilər qonmuşdu. Birdən qoyunlar ürkdü. Çoban qabaqdakı təkəyə hirsələndi, irəli getdi. Pəri qızların birini tutdu. Tamah salıb qucaqladı... Qoyun ürkməyə başladı. Çoban qoyunun qabağına qaçdı. Pəri qızı qanad çalıb uçdu». Dedi: «Çoban, il tamam olanda məndəki əmanətini gəl, al! Amma oğuzların başına bəla gətirdin!”«

OĞUZ VƏ SU

Oğuz miflərində də suyun başlanğıc, əzəli olduğuna, xilaskarlığına, həyat vericiliyinə işarə var. Oğuzun ikinci dəfə evləndiyi qadın su ilə əlaqəlidir. F.Rəşidəddinin «Oğuznamə»sində Qıl-Baraqlarla döyüşdə məğlub olub tamilə yox olmaq təhlükəsindən çayın suları xilas edir. Burada onların su əldə etmələri də maraqlıdır:

Nəhayət, oğuzun dirilik suyu əldə etmək üçün qaranlıq dünyaya yollanmasını da təsadüfi hesab etmək olmaz.

SU ÇƏRŞƏNBƏSİ MƏRASİMİ

Əzəl çərşənbədə səbh tezdən bulaq başına gəlirlər,

«ağırlığım-uğurluğum suya», «azarım-bezarım suya»-deyib, su üstündən atdınırlar. Sonra əl-üzlərini yuyur, bir-birilərinin üstünə su atır, sifətlərinə su çiləyirlər. Xəstəliyə tutulanları da su üstündən hoppandırır dıdılar. Adamlar günah işlətməyəcəklərinə, ancaq yaxşılıq edəcəklərinə and içib: «Su haqqı, pis əməl sahibi olmayacağam»-deyirdilər. Axırda suyun ətrafında əl-ələ tutub oxuyurdular:

Sel çapar, su çapar,
Bir günah işlətmişəm,
Gəl onu, tut apar...

TAPMACALAR

Ay gedər ha, il gedər,
Gecə-gündüz yol gedər.
Nə dili var, nə ağzı,
Nərildər aslan gedər. *(Su)*

A nam atlandı,
Xalı qatlandı,
Quyruq bulandı,
Qum səpələndi. *(Yağış)*

Yer altında yaza gedər. *(Su)*

Yer altında gümüş kəmər. *(Su)*
Gedir, gedir, gözü yox,
Adam deyil, hey qaçır,

Meşə deyil, səs salır. *(Çay)*

Dağdan gəlir dağ kimi,
Qolları budaq kimi.
Əyilir su içməyə,
Böyürür aslan kimi. *(Sel)*

Göydə doğulur,
Yerdə boğulur. *(Yağış)*

Yorğa gedər, tozu yox. *(Su)*

ULULARIMIZ DEYİB Kİ...

Dərya görünən yerdə qətrə də görünər.
Dəryada bir damcı.
Axaq su murdarlıq götürməz.
Su dəhnəyə, insan arxaya bağlıdır.
Su olan yerdə dirilik olar.
Suda boğulan ağılamaqla yox,
çapalamaqla xeyir tapar.
Hər axan suya Araz deməzlər.
Suyun lal axanı, adamın yerə baxanı.
Gölməçəyə su gəlincə
qurbağanın gözləri bərələr .
Su bir yerdə qalanda iylənər.
Nə dərin suya gir, nə də Xıdır Nəbini çağır.
Su axdığı yerdən bir də axar.
Dəryadan uzaq, balıqdan uzaq.
Xoruz da su içər allaha baxar.
Suda boğulan saman çöpündən yapışar.
Su istəyənindir.
Su bardağı suda sınar.

Su bulanmayınca durulmaz.
Su ehsandır.
Sulu el abad, susuz ev bərdad olar.
Su murdarlıq götürməz.
Suyu çirkləndirənin nəşini
yumağa su tapılmaz.
Suyu ver susayana, içsin qana-qana.
Dəryadan nə əskik olacaq?

İNANCLAR

Su axarında salınan el-oba barlı-bəhrəli olar.
Süfrəyə su dağılması aydınlıqdır.
Su içən adamı ilan çalmaz.
Su dolu qabla qabağına
çıxsalar işin avand olar.
Su kiçiyindir, yol böyüyün.
Su içəni danışdırmazlar.
Lal axan sudan keçməzlər .
Yuxuda su görmək aydınlıqdır.
Suyun qurdun ağzı bağlı olar.
Səfərə çıxan adamın arxasınca su atarlar.
Ocağı su ilə söndürməzlər.
Qaş qaralanda qaynar suyu
torpağa atmazlar.
Öləni su ilə yuyarlar.

TURKƏÇARƏLƏR

Su çərşəmbəsində övladı olmayan qadının başından
qırxaçar camdan su töksən övladı olar.

Su çərşənbəsində çay qırağında, su başında qorxan adamın başından üç dəfə sağdan, üç dəfə soldan su atsan, qorxusu keçər.

Ürəyi keçən adamın üzünə su çiləsən özünə gələr.

Su çərşənbəsində qorxan adama qorxduğu yerdə cəftə suyu içirdərlər.

SU AYƏSİ

Su ayəsi suda yaşayır. Suyun qırağında da bizdən yeylər yaşayır. Gəlib su ayəsinə salam verirsən, əylirsən su içməyə.

Bizdən yeylərin acağana gəlir ki, niyə su ayəsinə salam verdin, ancaq bizə salam vermədin. Ona görə də sən əyləndə daldan vururlar, ağzın əyilir, gözün kor olur. Gərək əyləndə «bismilahirəhim»-deyəsən, onda bizdən yeylər qaçacaq.¹

ÇAY NƏNƏSİ

Çay nənəsi qoca arvad cildində olur, özü də həmişə çayda yaşayır. Körpüdə durub çaya çox baxırsan, onda çay nənəsinin acığına gəlir. Başını gicəlləndirir, gözün axır, yıxılırsan çaya. Çünki çay nənəsini hirsələndirmisən, o da səni boğmaq istəyir.

BALIQ-ADAM

Bir gəlin gedir Arazdan su doldurmağa. Elə vedrələri çaya basmışdı ki, sudan bir cavan oğlan başı çıxır, başlayır buna baxmağa. Bir gün belə, beş gün belə, gəlin qorxusunnan nə bir adama deyir, nə də oğlan bunnan əl çəkir. Görürlər ki, bu gəlin get-gedə saralıb solur. Baldızı bunun qılığına girir, əhvalatı

¹ Azərbaycan mifoloji mətnləri. – Bakı, 1987, S.121.

öyrənib qardaşına deyir...

Kişi tufəngi götürüb arvadını güdür. Görür ki, arvadı çaya çatan kimi doğurdan da bir oğlan başı çıxır sudan. Kişi tufəngnən bunu vurur.

Bir də görür ki, Araz qana bələndi. Qurşaxdan yuxarı adam, qurşaxdan aşağı balıx olan bir ölü göyə qalxıb suya düşdü, yox oldu.

Kişi o saat titrətməyə-qızdarmaya tutulur. Bir-iki gün yaşayannan sonra ölür.

OD ÇƏRŞƏNBƏSİ. Dünyamızın yaranmasına təkan verən ikinci mühüm amil oddur. Əski inanışlarda odu günəşlə, ayla, işıqla, gündüzlə əlaqələndirirlər.

Dörd ünsürün qədim Şərq təqvimlərində qəzalar kimi xarakterizə edilməsinin əsasında onlara olan ikili (həm yaradılışa, həm də məhvə xidmət etmələri) münasibət durur. Belə ki, od inkişafın, mədəniyyətin təkanverici qüvvəsi olmaqla yanaşı, yarananı yandırır kül edir, fəlakətlərin mənbəyinə çevrilir. Təsəvvürlərdə odun xeyirxahlığına, yoxsa şərinə, ziyanlarına birinci inanıldığını müəyyənləşdirmək çətinidir. Miflərdə tez-tez üstünlük birindən digərinə ötürülür. Məsələn: XII əsr Azərbaycan nəsrinin şah əsəri sayılan «Munisnamə»də göstərilir ki, Allah ilk olaraq cəhənnəmi yaradıb. Onun göstərişi ilə cəhənnəmin palçığı min il qaynadıldığından qıpqırmızı qızarıb. Sonra min il də qaynatmışlar ki, közərməsi ağarsın. Bundan sonra min il də qaynatmışlar və nəticədə cəhənnəmin torpağının rəngi qarqara qaralmışdır. Beləcə cəhənnəmə həmişəlik zülmət və qaranlıq çökülmüşdür¹. Mifdən aydın olur ki, Allah cəhənnəmin əbədi odunu yaradandan sonra dünyanın

¹ «Мунис-наме, С.550.

başqa elementlərinə həyat vəsiqəsi verir.

Tanrılara məxsus odun insanlara ötürülməsinə həsr olunan ilkin miflərdə isə ocağın əldə edilməsi ilə ailənin təməli qoyulur, insanlar ev tikməyi öyrənirlər. Lakin ən ibtidai təsəvvürlərdən görünür ki, gözünü dünyaya ilk açan bəşər övladının qarşılaşdığı təbii fəlakətlərin birincisi yanğınlar olub. «Ram» ediləndən, yəni çaxmaq daşı ilə quru otu alovlandırmağı öyrənəndən sonra isə onlarda dan söküləndə qaranlığı qovub gündüzü əmələ gətirən günəşin də oddan, işıqdan törəməsinə inam yaranmışdır. Bu mənada yazqabağı mərasimlərdə həyət-bacada qalanan tonqalları atəşpərəstliklə bağlayanlar yanılırlar. Zərdüştlükdə od tanrının nişanəsidir, müqəddəsdir, birmənalıdır. Oda qurbanlar kəsilir, bəzən insanın özünü də qurban kimi tonqala atıb yandırırırlar. Odlu bağlı yazqabağı mərasimlərdə isə tonqalların üstündən tullanıb azar-bezarını odun üstünə tökürlər.

OCAQ SÖNMƏYƏN YERDƏ MƏSKƏN SALARLAR. Qədim insanlar odu əldə etməmişdən əvvəl bir yerdə qərar tuta bilmirdilər. Mağaradan-mağaraya, bir ərəzidən başqasına köçürdülər. Soyuqların düşməsi onları sərt şaxtılı iqlimdən mülayim havalı yerlərə getməyə vadar edirdi. Odu əldə etməklə onlar oturaq həyata keçdilər, bir mağarada qərar tutdular. Soyuğa davam gətirə bildilər. Ona görə də odun beşiyi hesab edilən «ocaq» neçə əsrlərdir ki, yurd, mənzil, vətən, nəsil mənasında işlənir. Bir adamın kökünü kəsmək istəyəndə ona «ocağın sönsün»-deyirlər.

Bir cəhəti də unutmamalıyıq ki, dünya xalqlarının əksər mifoloji sistemlərində dünyanın yaranmasında dörd ünsürün rolu, demək olar ki, eyni dərəcədə açıqlanır, lakin azərbaycanlılardan fərqli olaraq, suya, oda, küləyə, torpağa tapınma ilə bağlanan mərasimlər yazqabağı deyil, ilin müxtəlif fəsilələrində keçirilir. C.Frezerin məşhur «Qızıl budaq» kitabında

göstərilir ki, Avropa xalqlarında bizim Novruz mərasimlərdə olduğu şəkildə tonqallar qalayıb üstündə tullanır, ətrafında dövrə vurur, mahnı oxuyub, rəqs edirlər. Şərqi xalqlarının adət-ənənələrinə həsr olunana müxtəlif mənbələrdə də tonqal çinlilərin, hindlilərin, koreyalıların, yaponların, indoneziyalıların, monqolların və b. xalqların ilin müxtəlif çağlarında keçirilən mərasimlərinin əsas atributu kimi verilir. Avropalıların və sadaladığımız Şərqi xalqlarının çoxunun heç zərdüştlə, atəşpərəstlə əlaqəsi olmayıb.

Yada salmaq ki, yurdumuzun bəzi bölgələrində İllaxır çərşənbələrin sayı dörd yox daha çoxdur (beş, yaxud yeddi), eləcə də adları fərqlidir (məsələn, Torpaq çərşənbəsi *kül* və *ölü* adlanır). Eləcə də torpaqla bağlı olan dünya elementlərinə - *ağaca*, *dağa* və s. ayrıca çərşənbə həsr olunur. Bu, ilkin inanclarda dağa, ağaca və s. totem, kult kimi yanaşılmadan irəli gəlir.

İlin müxtəlif heyvanlar üstündə təhvil almasına əsaslanan qədim Şərqi təqvimində illərin xaraktercə bir-birindən fərqlənməsinin səbəbi kimi məhz həmin ünsürlər - qəzalar göstərilir: qırmızı-od, göy/yaşıl-ağac, ağ-su, sarı-torpaq, qara-dəmir. Onların üçünə İllaxır çərşənbələrdə xüsusi mərasimlər həsr olunur. İl dəyişəndə ünsür - qəza odun üstünə düşəndə qüraqlıq gözlənilir, müharibələr baş verir və s.

Dörd ünsürə həsr olunan mərasimlərdə məqsəd Allahın dünyanı yaratmaq təşəbbüslərini canlanmaqdır. Suya, odu, havaya, torpağa (ağaca, dağa, gülə və s.) tapınmaqla qədim insanlar həm də dünyanın dərinə çalışmış və barbarlıqdan (vəşhildən) mədəniyyətə doğru həlledici addımlar atmışlar. Bu mənada odu tərəqqinin, inkişafın təməli hesab etmək olar.

Qeyd etdik ki, başqa xalqların adət-ənənələrində dörd ünsürlə bağlı təsəvvürlərə həsr olunan mərasimlər zamanı etibar

ilə sistemini, ardıcılığını qoruyub saxlaya bilmir. Başqa sözlə, ilin müxtəlif fəsillərində icra olunur. Azərbaycanlılar isə qan yaddaşlarına həkk olunan İlxır çərşənbələrdə tanrının dünyanı yaratması haqqındakı təsvürlərin ilkinliyini, ardıcılığını bu günədək yaşatmışlar.

Sual oluna bilər: bəs nə səbəbə dünya modelinin qurulmasına aid mifik hadisələri «səhnələşdirən», «canlandıran» mərasimlər sistemi - İlxır çərşənbələr yaz ərəfəsinə düşür? Yayda, payızda və qışda neçirilə, yaxud xristian inancında olduğu kimi il qışda dəyişdirilə bilməzdimi? Əlbətdə, yox. Çünki təbiətin canlanması, dünyanın təzələnməsi, qanın coşması yazın gəlişi ərəfəsində baş verir.

Onu da xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, İlxır çərşənbələr Yer üzündə analoqu olmayan rituallar toplusudur ki, ilkin təsvirlər sistemi bütün xalq tərəfindən gen yaddaşında yaşadılır. Həmin rituallar sisteminin ümumi məzmunu ondan ibarətdir ki, Allah ilk olaraq, qarmaqarışıq xaosdan suyu ayırır. Başlanğıcda kürreyi – aləm ancaq sudan ibarət olub. Sonra odun köməyi ilə suyun xassələrini dəyişib və günəşin şüaları ilə suyum müəyyən hissəsini qurudub torpağı üzə çıxarmışdır. Torpaq meydana gələndə, artıq dünyanın bir çox kiçik elementlərinin doğuşu başa çatdırılmışdı. Çünki bir sıra işlər paralel şəkildə aparılırdı. İlk insan suyun dibindəki gildən, yaxud Allahın gərgin zəhmət çəkdiyi anlarda alnından düşən tərddən yaradılmışdı (ümumiyyətlə, ilk insanın doğulmasına aid təsvürlər çoxvariantlığına görə dünya modelinin başqa elementlərindən tamamilə fərqlənir) və s. Yel, külək vasitəsi ilə ilkin yaranışları bir məkandan, başqa məkana aparıb və canlandırır, hər şeyə oruh verib.

Prometey-Qorqud. Dünya xalqlarının odla bağlı bir sıra məşhur mifik təsvürlərinin mənbəyinin Qafqazla,

Azərbaycanla bağlılığını göstərən faktlar sübut edir ki, ulu babalarımız Yer kürresinin ən qədim sakinləridir. Bunu odu insanlara bəxş edən Prometey haqqındakı mifdə də görmək mümkündür. Bir sıra qədim mənbələrdə Prometey Olip allahlarından (başda Zevs olmaqla) çox-çox əvvəlki dövrlərin təsəvvürlərinin məhsuludur. Onun mənşəyini bolqarlara və Qafqazda yaşayan skiflərə/saklara/ aid edirlər. Hər iki halda qədim türk tayfaları ilə bağlanır. Bu gerçəkləşdirən bir cəhət olduqca maraqlıdır. Prometey insanları sudan və torpaqdan düzəldir, elə edir ki, onlar həmişə göyə baxsınlar. Bildiyimiz kimi, yunan allahları yerdə (dağlarda) yaşayırdılar. Yalnız əski türklərin inanlarında baş ruh yuxarı dünyada yerləşir, yaxud allah göy təbəqəsinin (Göy tanrı) özüdür. Esxilə görə, odu insanlara bəxş etməklə Prometey həm də texniki tərəqqini, mədəniyyəti, incəsənəti onlara bağışlamışdır. O, qayalarda qarışqa kimi ömür sürən bəşər övladına ev tikməyi, gəmi qayırmağı, təsərrüfatla məşğul olmağı, paltar geyməyi, saymağı, yazıb-oxumağı, ili fəsillərə, aylara, həftələrə, günlərə ayırmağı, allahlara qurbanlar gətirməyi, fala baxmağı öyrətmişdir. Prometey sözünün mənası «*müdrük*», «*gələcəkdən xəbər verən*» deməkdir. O, odu insanlara bağışladığı üçün cəzalanır, Qafqaz dağlarında, skiflər yaşayan ərazilərdə zəncirlənir. Quzğunlar Prometeyin bədənini dəlik-deşik edirlər. Zevs dəfələrlə onun canını özünə qaytarır və əzab-əziyyətli ömrünü uzadır. Prometey dünyada insanlar uğrunda fədakarlıq göstərən ilk mədəni qəhrəman kimi təqdim olunur. İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, demək olar ki, Prometeyin fədakarlığının yaşadığımız zamanın başlanğıcında təkrarıdır.

Prometey insanlara tövsiyə edir ki, odu sönməyə qoymasınlar, yaşadıkları mağaraların tonqalları həmişə yansa, insan nəslinə heç bir qüvvə bata bilməz. Və dünyanın əksər

dillərində işlənən «ocaq» sözünün türk mənşəli olmasına heç kəs şübhə ilə yanaşmır. Məhz Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də işlənən «ocağın sönməsin» alqışının həmin mifik təfəkkürlə bağlılığını danmaq mümkün deyil. Eləcə də mifik qanunauyğunluğa əsasən, qəhrəman doğulduğu yerdə də ömrünü başa çatdırmalıdır. Lakin yunan mifoloji sistemində Prometeyin meydana gəlməsi dumanlı olduğu kimi, ömrünün sonu aid olduğu ölkədə tamamlanmır. Onun yunan mifoloji sistemində hazır şəkildə başqa xalqdan keçdiyi güman edilir və Prometeyin Qafqazda əsil vətəni axtarsaq, Azərbaycandan o yana getmək mümkün deyil. Bəs «yunanlaşmamışdan», Prometeyləşməmişdən qabaq öz vətəninə insanları tərəqqiyə çatdıran tanrı, yaxud tanrı elçisi necə adlandırılmışdır? Bizcə, adında «od» və «xoşbəxtlik» sözlərini birləşdirən *Qorqut*. Azərbaycan türkləri onları dünyaya gətirən, tərbiyə edən, ağıl-kamala çatdıran atalarına «dədə» deyirlər. Prometey - Qorqutun da yaratdığı insanlar ona «dədə» deyər müraciət etmişlər. M.Seyidovun qənaətinə, Qorqud sözü iki yerə bölünür: «qor»-«od», «qut» isə «xoşbəxtlik» mənasındadır. Onun fikrincə, «Qorqut» xoşbəxtliyin mayası, bəxt mayası, can, ruh mayası deməkdir».

XI əsrdə Balasaqunlu Yusif tərəfindən qələmə alınan türkdilli ilk məsnəvi «Kutadqu bilik»də (Xoşbəxtlik gətirən bilik) də birinci kəlmənin «kut» hissəciyinin «xoşbəxtlik» mənasını verdiyini nəzərə alsaq, alimlə razılaşmaq olar. Lakin «Qorqud»un bütövlükdə xoşbəxtliyin mayası kimi təqdimi özünü doğrultmur. Əslində, «Qorqud» sözündə odla xoşbəxtliyin yanaşı işlənməsinin, əlaqələndirilməsinin anlamı məhz ən əski təsəvvürlərə – «Prometeyliyə» söykənir. Dünyada inkişafın, yaradıcılığın, məhsuldarlığın, bolluğun mənbəyi və təbiətin təzədən oyanmasının səbəbi oddur. Təsadüfi deyil ki,

«Kutadqu bilik» əsərində də öz ağılı, biliyi, dünyagörüşü, təcrübəsi ilə ölkəyə xoşbəxtlik əmin-amanlıq, bolluq gətirən baş obrazlara mürəkkəb adlar verilir və sözlərdən biri odla əlaqələndirilir: xaqan Gün-doğdı ədaləti, qanunu, vəzirin kiçik oğlu Od – Qurmuş isə taleyi, aqibəti təmsil edir.

Onların dövlət idarəçiliyində Prometeyin insanlara bəxş etdiyi bütün cəhətlərin mayası durur. Qorqudun türklərdə Prometeyin analoqu olan tanrı elçisi olduğunu bildiyi üçün Y.Balasaqunlu «biliyin xoşbəxtlik gətirməsi»nə inanan obrazların adını odla bağlamışdır.

Azərbaycanlıların şaman təsəvvürlərini özündə əks etdirən ən əski inamlarda da tonqal yandarılmasının izahını tapmaq olar. Ulu əcdadlarımız belə təsəvvür edirdilər ki, ildə bir dəfə ölmüş babalarının ruhları öz nəvə-nəticələrinə baş çəkməyə gəlir ki, o da İlxır çərşənbələrə düşür.

Əgər onlar görsələr ki, nəsilləri yaşayan evlərdə tonqallar qalanmır, ocaqlar sönüb, elə bilərlər ki, hər şey məhv olub, qayıdıb gedərlər və bir də o tərəflərə hərlənməzdilər. Bir də ilk çərşənbə axşamı görsələr ki, ocaqlardan tüstü gəlmir, xörəklər bişirilmir, nəvə-nəticələri deyib-gülmürlər, ac-yalavacdırlar, küsülüdürlər, onda da inci yər və bir də oralara gəlməzlər. Məhz bu inama görə, İlxır çərşənbələrində tonqallar qalanır, şənliklər keçirilir, umu-küsü aradan götürülür.

Müqəddəs günün çərşənbə seçilməsinin isə bir izahı budur ki, tanrı dünyanı yaradanda həftənin ilk günündə hazırlıq işlərini yerinə yetirir, ikinci gün yaradıcılıqla məşğul olur. Bu inama görə, bütün varlıqların ilk doğum günü çərşənbəyə düşür.

Qədim türklərdən fərqli olaraq, müsəlmanlarda ən uğurlu gün cümə axşamı, xristianlarda isə İsus dirilən gün - bazar günü hesab edilir.

DƏDƏ QORQUDUN ALQIŞLARI

Haq yandıran çırağın daim yansın!
İşığınız əskik olması!

OCAĞIN ODUNU SÖNMƏYƏ QOYMAYIN

Dədə Qorqudun dilində ocaq – nəsil, yurd, vətən mənasında işlənir. Ocağın sönməsi nəslin kökünün kəsilməsi deməkdir. Dastanın müqəddiməsində deyilir:

«Arvadlar dörd cürdür: birisi soy soldurandır (yəni nəslə korlayan), birisi toy doldurandır (söz aparıb-gətirən), birisi evin dayağıdır, birisi necə dersən, bayağıdır (əlini ağdan-qaraya vurmayan)».

Maraqlıdır ki, Dədə Qorqud evin dayağı olan qadınlardan başqa, yerdə qalan üçü haqqında deyir ki, Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindənirlər (bayağı), onların uşaqları böyüməsin, *ocağınıza* belələri gəlməsin.

Evin dayağı olanlara isə alqışlar yağdırır:

«Ozan evin dayağı odur ki, çöldən-bayırdan evə bir qonaq gəlsə, əri evdə olmasa, o gələn adamı yedirir-içirir, əzizləyib-oxşayır, yola salır. O cür arvad Ayişə, Fatimə cinsidir, xanım. Onun uşaqları sağ olsun. *Ocağınıza* bu cür arvad gəlsin...»

Ata ilə oğlun öldürülməsi – nəslin kəsilməsi demək idi. Dastanda kafirlərin Qazan bəylə Uruzu tutub öldürmək niyyətini oğlu ataya belə izih edir:

- Sən gəlincə, ata, düşmənlər danışdılar:

«Qonur atlı Qazanı tutun...»

Oğlu ilə özünü bir yerdə öldürün.

Ocağımı söndürün!

OD İNSANIN BİRLİYİ, MƏNƏVİ BÜTÖVLÜYÜ, BÖYÜKLÜYÜ, QOLUNUN QÜVVƏSİDİR

Qanturalı Selcan xatunu gətirmək üçün yad ölkəyə – Trabzona yola düşəndə, atası Qanlı qoca oğlunu bu niyyətdən çəkəndirmək istəyir, «əjdahalar, ilanlar sökə bilməyən qalın meşələrlə, sıx ormanlar»la qorxudur. Qanturalı isə odun köməyi ilə keçilməz yerləri adlayacağını bildirir.

Dədə Qorqud insanları daxilən saf, qüdrətli görmək istəyirdi. Ona görə də mənəvi aləmdən bəhs edən fikirləri odla əlaqələndirməyi tövsiyə edirdi, məsələn, «içinə od düşdü», «içim özümü yandırır, çölüm özgəni» kimi kəlamalara ilk dəfə onun düzüb qoşduğu boylarda rastlaşırıq: «Selcan xanım bunu belə görəndə içinə od düşdü».

Dədə Qorqud oğuzlarının adətincə, tonqal həmrəyliyə, birliyə, çağırış rəmzi idi. Hündür yerdə bir tonqal qalananda xəbərdarlıq və səfərbərlik, ikisi – fəlakət və döyüşə çağırış, üçü – zəfər və təntənə demək idi.

TORPAQ ÇƏRŞƏNBƏSİ (TORPAQDAN PAY OLMAZ!..). Yazqabağı çərşənbələrin üçüncüsü torpağa həsr olunur. Dünyamızın yaranmasının mühüm amillərdən biri kimi götürülən torpaq sudan sonra ikinci maddi başlanğıcdır. Əski təsəvvürlərdə qadın cildində təsəvvürə gətirilir. Dildən düşməyən «*Ana torpaq, ana Vətən*» ifadələri buradan doğmuşdur. Onu da qeyd edək ki, əski görüşlərdə bir-birinin əksinin təşkil edən bütün ünsürlər kişi və qadınla müqayisədə verilir. Məsələn, maye, soyuq, gecə, qaranlaq qadındır, əksinə, bərk maddə, isti, gündüz və işıq kişidir.

Torpağın meydana gəlməsi ilə Yer kürrəsinin formalaşması başa çatır və təbiətdəki başqa maddi varlıqların (çayın, dağın,

meşənin, çölün, heyvanın, insanın və s.) düzəldilməsinə zəmin yaranır. Əksər mifoloji sistemlərdə dünyada olan bütün mövcudatın maddi, əşyavi tərəfi öz mayasını torpaqdan götürür. Lakin başlanğıcda allah hər şeyi hərəkətsiz halda meydana gətirmiş və ruhla, sonuncu mənəvi ünsürlə canlandırmışdır. Deməli, torpaq odun köməyi ilə sudan ayrılıb üzə çıxandan sonra yaradılanların hərəkətə gətirilməsinə, canlandırılmasına təkan verən sonuncu ünsürə ehtiyac duyulur.

Mifoloji sistemlərdə torpağın meydana gəlməsi ilə qarmaqarışq xaos parçalanır, yuxarı və aşağı ələmlər yaranır, ata göyün (qədim türklərdə Göy tanrı) ana torpaqla (yunanlarda Heya, romalılarda Uran, türklərdə Etugen, yaxud Umay/Humay, atəşpərəstlərdə Armat, yaxud Ahuramazda) müqəddəs nigahı baş tutur, bütün doğuşlar, törəmələr bu nigaha borcludur. Doğrudur, bəzən əksinə göstərilir. Məsələn, misirlilərə görə, Nut - göy anadır, Heb – yer isə atadır. Lakin hər iki halda müqəddəs nigahla kainatda həyat başlanır. Torpağın mənşəyi, yaranması ilə bağlı formalaşan təsəvvürlər də ziddiyyətlidir: ən primitiv inanclara görə, guya torpaq Yerlik, Ehe-Burhan kimi tanrılar tərəfindən dünya okeanından tutulur. Göyün yerdən ayrılmasına isə səbəb Şu (misir mənşəli külək allahıdır, övladları Nut-göyü Heb-Yerlə daim dalaşdığı üçün ayırır, o, dizini yerə qoymuş insan kimi təsvir edilir, bir əlini yuxarı qaldırıb Nut-göyü başının üstündə tutur) və Enlildir («dil» şumerçə külək deməkdir, Enlilin dünyaya gəlməsi atası Yerin anası Ki – Göydən həmişəlik ayrılmasına səbəb olur).

Azərbaycan miflərində həmin məsələyə ictimai don geydirilir. Belə ki, Göyün Yerdən aralanmasının səbəbi insanların şərə meyl etmələri ilə bağlanır: «Əzəli yer üzündə heş nə yoxuydu. Elə vaxd öz-özünə cəlif keçirmiş. Sonra heyvanlar, cücülər otdar, ağaşdar yarandı. Lap axırda Allah adamları

yaratdı. Bullar yer üzündə o qədər artıf törədilər ki, dünya bullara darriğ elədi, insannar başdadılar bir-birinə pisdi, paxıllıq eləməyə. Bunu görəndə Göy acıxlanıf yerdən aralandı. O vaxdan da bərəkət azalıf, çörəh daşdan çıxır».¹

Nizamidə də bu inancın eyni şəkildə izahına rast gəlirik:

«Ey uca göyü qaldıran,
...Səcdədən boyun qaçırmış
o nəhlin isə
Qapısı qıfıl üstündən bağlandı».²

Şairə görə, allah əvvəl göy qatlarını, sonra isə sudan yeri yaradır, insanları orada yerləşdirir və yağış damcılarını ilə torpağı cana, bərəkətə gətirir. Maraqlıdır ki, xalqdan toplanan miflərdə olduğu kimi, Nizamidə də suyun günəş istisi ilə qurudulub bərk maddəyə, isti məhlulun soyudulub torpağa çevrilməsinə işarə olunur:

«Munis-namə»də isə yazılır ki, Allahın yerdə yaratdığı varlıqlar dörd qrupda cəmləşir: *biricisi*, insanlardır ki, insan başlı, *ikincisi*, yırtıcı, vəhşi heyvanlardır ki, şir başlı, *üçüncüsü*, ev və yük daşıyan heyvanlardır ki, inək başlı, *dördüncüsü* isə yerdə qalan heyvanlar, quşlar və başqa zəif məxluqlardır ki, qırğı başlı dörd nəhəng mələyin himayəsi ilə təbii fəlakətlərdən, istilərdən, sərt şaxtalardan, lənətlərdən, əzab-əziyyətlərdən mühavizə olunurlar.³

Azərbaycanlıların xalq mərasim nəğmələrindən məlum olur ki, qış girən kimi günəşin naxələf övladı bulud köməkçiləri saxtanın və çovğunun yardımı ilə torpağı yuxuya verib əsir alır.

¹ Азярбайҗан мифоложи мятляр,-Бакы. 1988, С.112.

² Эяньяви Низами. Лейли вя Мяънун, Бакы, Йазычы, 1988, С.29.

³ Мунис-наме, С.560-561.

«Saçlı qız» (günəşin şəfəqlərini) təndirdə gizlədir. Yalnız ilaxır çərşənbədə torpaq ayılır və Günəşin uzun səyahətdən qayıtmasını görəndə şaxta ilə döyüşə girir. Bu təsəvvürün mərasimləşmiş forması «Kosa-Keçi» qarşılaşmasına həsr olunan oyun-tamaşalarda bu günümüzədək yaşadılmışdır.

Bir cəhət maraqlıdır ki, torpaq çərşənbəsində qalanan tonqalları uzun müddət sönməyə qoymurdular. «Öd sönsə, ocaq da söner»-deyirlər. Eləcə də Günəşin rəmzi olan alov qışın ən qəddar düşməni sayılırdı.

TORPAQ ÇƏRŞƏNBƏSİ MƏRASİMİ

Torpaq çərşənbəsi mərasiminə dan söküləndə başlayırdılar. Uşaqlı-böyükü hamı bağlara, əkin sahələrinə yollanırdılar. Ağacların diblərini belləyirdilər. Torpaq çərşənbəsi günü yeri murdarlamaq, ağacları qırmaq, suya, oda və torpağa tüpürmək günah sayılırdı. İmkansızlara əl tutmamaq, yardım gözləyəni sevindirməmək torpaq ruhunu narazı salmaq demək idi. Həmin gün qan tökülməsi elin il boyu bəlalər çəkməsi demək idi. Adamlar küçə-meydanları, həyətləri zir-zibildən təmizləyirdilər. Ağacları budayırdılar. Quru otu bir yerə yığırdılar. Qaş qaralanadək toplanan çör-çöpü, çırıpını meydanlarda qalayırıdılar. Bundan sonra başlanan şənlik səhərədək davam edirdi. Ulu babalarımızın ən qədim əmək peşələrindən biri qoyunçuluq olduğu üçün saya tamaşaları da torpaq çərşənbəsinin atributlarından birinə çevrilmişdir. Süfrələr şirniyyatlarla və ağartıdan hazırlanan yeməklərlə bəzədilirdi. Torpaq çərşənbəsində heyvan kəsilməzdi.

OBA YİYƏSİZ QALANDA DONUZ TƏPƏYƏ ÇIXAR

Torpağa bağlılıq Azərbaycan xalqının xarakterini müəyyənləşdirən amillərdən biridir.

Xalqımız duyğu və düşüncələrini «*Vətən-qürbət*» motivli atalar sözü və məsəllərdə əks etdirməklə öz dolğun xarakterini yaratmışdır. Müdrik kələmlərdən aydın görünür ki, Vətən hər bir Azərbaycan türkü üçün iman yeridir. O, qərrib ölkəyə düşəndə doğma yurdundan ötrü təklidə göz yaşı axıdır. Gözsüz yaşayır, amma Vətənsiz yaşaya bilmir. Qürbətdə keçən ömrünü ömür saymır. Ona görə ki, Vətənin bir qışı qürbətin yüz baharından yaxşıdır. Qəflətən kimsə vuranda türkün «*Vay Vətən!*» deməsi təsadüfi deyil. Bu da bir həqiqətdir ki, qürbəti görməyən Vətənin qədrini bilməz...

Beləcə ana yurdunu böyük məhəbbətlə sevən ulu babalarımız heç vaxt özgəsinin torpağına göz dikməmişlər, çünki qürbət yerdən Vətən olmaz!

Əsrlər boyu elin igid oğulları doğma yurdu amansız düşmən basqınlarından qorumaq üçün sinələrini sipərə döndərmiş, lazım gələndə canlarından belə keçmişlər. Ocağımızı söndürməyə can atanlar öz ölkələrinədək qovulmuş, özlərinin ocağı dağıdılmışdır. Atalarımız deyirdilər ki, *Vətənə gəldim, imana gəldim. Gözsüz yaşamaq olar, Vətənsiz yox. Qürbət yerdən Vətən olmaz! Qürbətdə keçən ömür, ömür sayılmaz.*

Vətəni Vətən eləyən xalqdır, orada yaşayan insanlardır. Etsiz obanın, yurdun nə qiyməti var?! Əlbir olub dağı dağ üstə qoymaq mümkündür. Atalar sözü və məsəllərdə el gücünün tükənməzliyinin sirri onun birliyi ilə izah edilir: *Birlik harda, dirilik orda! El gücü, sel gücü! El yandıran şamı söndürmək olmaz. El keçən körpüdən sən də keç!*

TORPAQLA ƏLLƏŞƏN XOŞBƏXT OLAR .

Bir xalq söyləməsində deyilir ki, əldən-ayaqdan düşmüş

qoca bağban övladlarının fərsizliyindən dərddə düşür. Nə qədər onları danlayır, töhmət edir, heç bir əsər eləmir, bağ-bağata ayaq açmırlar. Ahıl kişi torpağın ot-ələf basdığı, becərilmədiyini görüb bir az da beli bükülür. Qış qapının ağzını kəsəndə yatağa düşür. İləxır çərşənbələr girəndə qoca bağban axır nəfəsinin çatdığını başa düşür və oğlanlarını çağıraraq deyir:

- Mən dünyadan köçürəm. Olanımı-olmazımı qızıla çevirib, bir küpə doldurmuşam, bağda ağacın altında basdırmışam. Bilirəm, əliniz işə yatmır, barı onu götürüb, gününüzü keçirin.

- Hansı ağacın? –deyə soruşdular, amma cavab ala bilmədilər. Qocanın nəfəsi kəsildi.

Qardaşlar kişini basdıran kimi əllərinə bel alıb düşdülər torpağın üstünə. Bağda nə çox idi ağac, yerin altını-üstünə çevirdilər, amma qızıl güpünü tapmadılar. Yoldan keçənlər elə bildilər ki, övladları insafa gəlirlər, qoca bağbanın ruhunu şad etmək üçün yeri belləyirlər. Torpağı bir neçə dəfə çevirdilər, axır yorulub, əl çəkirlər. Əmilərindən soruşdular ki, bu nə sirdi, qızıl güpü hansı ağacın dibində ola bilər? Kişi ağır-ağır başını bulayıb dedi:

- Payız gəlsin, bir də yoxlayarsınız.

Aylar bir-birini əvəz edir. Yayda və qışda bağın barını yığıb yığışdırmaq olmur. Qardaşlar torpaqdan o qədər qazanc əldə edirlər ki, qızıl küpü yadlarından çıxır.

Elə o il əmiləri onlara qonaq gəlir. Barının çoxluğundan başlarını aşağı salmış ağacları göstərib gülə-gülə deyir:

-Atanızın basdırdığı qızılları tapdınız mı?

Böyük qardaş işin nə yerdə olduğunu anlayıb cavab verir:

-Bəli, indi başa düşdük ki, torpağa tər versən, o sənə zər verər. Torpağa xor baxana, o kor baxar. Torpağı ovuclayan – qızıl ovuclar. Torpağın qədrini bilməyənlər ulaya-ulaya qalarlar.

Müdrüklərimiz onu da deyiblər ki, «Torpağın sirrini əli

torpaqda olanlar bilər», «Torpağa əylən namərdə əyilməz», «Torpaq qızılquşdur, əldən buraxdın - uçar gedər», «Torpağın qarası üz ağardır».

«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»DA TORPAĞA TAPINMA . Gül-
çiçəkli göycə çəmən payıza qalmaz.

Getdiyiniz yerin otlaqlarını geyik (dağ keçisi) tanıyar.

Uzaq yerlərin çəmənlərini qulan bilər.

Sərt qayalar oynamadı, yer ovuldu.

Əcəl gəldi, yer gizlətdi.

Fani dünya kimə qaldı?

Yerli böyük dağların yıxılması!

Qazan bəy oğuz torpağına basqın edilib viran qaldığını
görəndə ilk olaraq üzünü yurduna tutur, canlı varlıq kimi, ona
ürəyini açır:

- Qohum-qəbiləli komam-yurdum!...

Səni düşmən haradan talayıb, gözəl yurdum!

Uca evimin tikilisi, yurdu qalmış,

Qoca anamın oturduğu yer də qalmış.

Oğlum Uruzun ox atdığı nişan qalmış,

Bəylərin at çapdığı meydan qalmış.

Qara mətbəxin yerində ocaq qalmış...

YEL ÇƏRŞƏNBƏSİ. (YEL ƏSMƏYİNCƏ YARPAQ
TƏRPƏNMƏZ). Dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürün
sonuncusu havadır. Azərbaycan xalqının yazqabağı
mərasimlərində Yel çərşənbəsi adı ilə qeyd olunur. Odlu birlikdə
mənəvi, (kişi) başlanğıc hesab edilir və maddi (qadın) başlanğıc
- torpağa, suya əks cəbhədə durur. Canlılara nəfəs verməklə öz
hərəkətliyini, dinamikliyini onlara keçirir. Başqa sözlə, cansız
torpağı və suyu durğunluqdan çıxardır. Bu xüsusiyyətinə görə
bəzən hava ruhla eyniləşdirilir. Maraqlıdır ki, dünyanın mənəvi,

ruhi tərəfləri kişilərlə, maddi, əşyavi tərəfləri isə qadınlarla əlaqələndirilir. Lakin od və hava işə qarışmasa maddi, əşyavi tərəf əbədi dəyişməz qalar, sular coşub-daşmaz, dalğalanmaz, torpaqlar vulkana çevrilib püskürməz, atalar sözündə qeyd edildiyi kimi,

«Yel olmasa, sel olmaz».

«Yel gətirib, gün qurudub».

«Od eləyəni fəlak eləyə bilməz».

«Yel üfürüb şişirtdiyini göyə qaldırar».

Dünya xalqlarının kosmoqonik mif sistemlərində hava mifik zamanın başladığı nöqtədə baş allahdır. Məsələn, qədim Misirdə hava allahı Şu göyü və yeri məğlub edir, bütün aləmi ələ alıb canlıları yaradır. Hindistanda Brahm nəfəsini bayıra buraxanda dünya yaranır, içəri alanda məhv olur. Çinlilərin təsəvvüründə isə göyün qapılarının açılıb-bağlanması ilə həyat-ölüm hadisələri baş verir. Müsəlman miflərində İsa nəfəsi ilə ölümləri dirildir, ona Məsih (nəfəs verən) adının verilməsi məhz bununla bağlıdır.

«Munisnamə»yə görə, Azərbaycanda lap qədimlərdə dünya hava və sularının hamisi bir məxluqun təmsalında təqdim edilir: «Bir əlini yerə dirəyən, digərini isə göyə dikən Səhayıl (qədim külək tanrısı Səbayel bəlkə də bu inancdan yaranmışdır) dəniz suyunun və küləklərin qoruyucusudur. O, göyə yüksələn əli ilə sərt küləklərin, qasırğanın, yerə dikilən əli iləsə coşub-daşan dəniz sularının qarşısını alır. Əgər Səhayıl sol əlini yerdən götürsə, dəniz suyu kükrəyib bütün çölləri, düzləri basar, insanlar sulara qərq olar, boğulub ölər, sağ əlini aşağı salsal tufan, qasırğa qopar, dünya üzünü silib aparar, canlı varlıqlardan əsar-ələmət qalmaz». Bir varlıqda həm kişiyə, həm də qadına xas xüsusiyyətlərin cəmləşməsinə «Avesta»da da rast gəlirik. Xeyir və Şər allahlarını bətnində bəsləyən Zürvan həm kişi, həm

də qadın idi.

Yel Azərbaycan mifik təfəkküründə yol göstərən, bələdçi rolunu yerinə yetirir. Yel baba (əksər hallarda əldən-ayaqdan düşmüş qarı sifətində peyda olur) qalın meşələrdə azıb mənzilini tapmaqda çətinlik çəkən xeyirxah insanların qarşısına çıxır, onlara bir yumaq verir və yumağı yerə atıb, diyirlətməyi tələb edir. Yel babanın üfürməsi ilə yumaq açılır və azmışları mənzil başına çatdırır.

Xalqımızın ən əski təsəvvürlərinə görə, Yel baba xırmana gəlməmişdən qabaq oradan buğda, dən götürməzlər. Sovurulmamış buğda götürənin oğlu ölür. Xırman sovrulandan sonra ilk buğda götürənin isə oğlu olar.

Ulularımız deyirlər ki, «Yel əsdirəni söyməzlər». Çünki onun arxasında tanrı durur. Yelə tıpürsən öz üstünə qayıdar.

Yel dağına ziyarət edirlər. Adamlar ürəklərində hər hansı bir dilək tutub nəzir-niyaz gətirir, qurban kəsirlər. Yel baba kimin nəzirini, qurbanını qəbul etsə, o adam xeyir tapar, arzusuna çatır.

Bir inanışda isə deyilir ki, «Yel çərşənbəsi girən gün söyüd ağacının altına gedib niyyət elə və Yel babanı çağır. Əgər Yel baba sənin səsini eşidib söyüdü budaqlarını torpağa toxundursa diləyin yerinə yetər».

MƏNİM ÖLÜM XƏBƏRİM
ANAMA DESİN YELLƏR

Səhərdən əsən yellər,
Kəndirim kəsən yellər,
Mənim ölüm xəbərim
Anama desin yellər!

Qeyd etmişdik ki, yunan mifologiyasında əsasən üç külək Zefir, Borey və Not dünyanın, eləcə də onun ayrı-ayrı elementlərinin yaranmasında fəal iştirak edir, cansız varlıqlara can verir, bəzən fəlakətlərin törədicisinə çevrilir, bəzən də sadəcə olaraq insanlara bəlalı xəbərlər gətirməklə kifayətlənir. Bu mifik küləklərin ən xeyirlisi qərb ölkəsi Qasperidən əsən ölüməməhkum Zefirdir ki, özü ilə isti yağışlar gətirib, torpağın üstünə səpir, bitkiləri yuxudan oyadır, təbiəti canlandırır. O, soyuqqəlblə Boreydən və quru Notdan incik düşmüşdü, çünki uşaqlıqda onlardan çoxlu əzab-əziyyət görmüşdü. Xatırladaq ki, dəlisov xasiyyətli Borey (ruslarda «burya», bizdə isə «boğanaq» adlanır, hər iki sözün «Borey»lə qohumluğu göz qabağındadır) yunanların təsəvvüründə ölü qızları çox sevir, onları həyasızcasına qaçırır və heç vaxt «oğurluq üstə» ələ keçmir».¹ Əski Şərq mifoloji sistemində isə dünyanın dörd tərəfində (aşağı, yuxarı, sağ, sol) yaşayan dörd külək (Qərb, Şərq, Cənub, Şimal) mövcuddur. Onların ikisi mülayim xasiyyətli (Cənub və Şərq küləkləri), ikisi isə sərt (Şimal və Qərb küləkləri).

Maraqlıdır ki, «Yel baba» ritual nəğməsində də can üstə olan gənc qız sanki son nəfəsində üzünü küləyə tutub, ölüm xəbərini anasına aparmağı xahiş edir.

Ola bilsin ki, ilkin inanışlarda Yel baba məhz dünyanın ayrı-ayrı elementləri arasında rabitə yaradan vasitə hesab edilirdi.

QIZLARIN GÜLƏYƏ ƏRƏ GETMƏK İSTƏYİ

«Azərbaycan folkloru» toplusunda yuxarıda deyilənlərlə səsleşən olduqca maraqlı bir faktla rastlaşırı: «Taxıl döyümü

¹Немировский. Мифы Эллады.-М., 1992, С.16-17.

vaxtı boğanaq qalxarsa, qızlar: «Boğanaq gəlmə, sənə gedəcəyəm»-deyirlər».

Azərbaycan inancındakı qızların boğanağa ərə getmək istəyi və «Yel baba» mərasim nəğməsinin

«Mənim ölüm xəbərim
Anama desin yellər»

misraları ilə Boreyin ölü qızları qaçırması arasında əlaqə göz qabağındadır. Lakin yunan miflərindən fərqli olaraq Azərbaycan inancında qızlar sağ ikən özləri könüllü surətdə sərt küləyə ərə gedəcəklərini vəd edirlər, bununla da onun könlünü oxşayıb, arzusunun yerinə yetirilməsinə ümid yaradırlar və taxıl döyümündə şiddətli əsməsinin qarşısını alırlar.

Başqa sözlə, nəğməni eşidəndən sonra Boğanağa – Boreyə qızların ölməyini gözləmək və oğurluq etmək lazım gəlmir, çünki taxıl döyülüb qurtaran kimi onları öz xoşları ilə qoynuna alıb istədiyi yerə apara biləcək.

YEL BABA MƏRASİMİ

Xırmanda dəni samandan ayırmaq vaxtı gələndə camaaat Yel babanı çağırır deyir:

- Yel baba, gəl, ağ atına arpa, saman apar!
Bəzi yerlərdə ona nəğmə ilə də müraciət edirlər:

A Yel baba, yel baba,
Tez gəl baba, gəl baba.
Sovur bizim xırmanı,
Atına ver samanı.
Dən yığılıb dağ olsun.

Yel babamız sağ olsun.

Taxılımız yerdə qaldı,
Yaxamız əldə qaldı.
A Yel baba, yel baba,
Tez gəl baba, gəl baba.
Sovur bizim xırmanı,
Atına ver samanı.
Dən yığılıb dağ olsun.
Yel babamız sağ olsun.

Əcdadlarımızın əski inamına görə, bu çağırışdan sonra Yel baba gəlib xırmanı sovurar, samanı aparıb öz atına verər, təmizlənmiş dən isə adamlara qalardı.

Xırman sovurulub, taxıl döyülüb qurtarandan sonra oxuyardılar:

Xırmanda şana qaldı,
Yel əsdi, xana qaldı,
Xırmana bir qız gəldi,
Saçı nişana qaldı.

ATALAR DEYİB Kİ...

Yel aparən yelinki,
Yerdə qalan mənimki.
Yelə tüpürsən öz üstünə gələr.
Yel qayadan nə aparar?
Yelnən gələn, selnən gedər,
Elnən gələn, külnən gedər.
Yel aparsa, sənə nə qalar?

Yelə dedilər: - Əsmə!

Dedi - Kələyimi kəsmə.

Yel üfürüb şişirtdiyini göyə qaldırar.

Yelin zarafatı qovmaqla başlanır.

Yelə verdiyin düşmənə qismət olar.

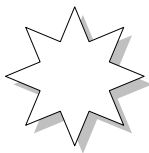
Yelin işi elnən deyil, külnəndi.

Yel olmasa, sel də olmaz.

Yelə qoşulan çox uzuğa getməz.

Yeldən aman diləməzlər.





MİF VƏ DİN

İLKİN İNANC SİSTEMLƏRİ: TOTEMİZM, ŞAMANİZM, BÜTPƏRƏSTLİK VƏ KULTÇULUQ. MİFLƏRİN MƏNŞƏYİ VƏ YARANMA YOLLARI.

TOTEMİZMDƏ QOHUMLUQ ƏLAQƏLƏRİ. AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN MİFLƏRİNDƏ NƏSLİN HEYVANLARA, QUŞLARA, BİTKİLƏRƏ BAĞLANMASI. ŞAMANÇILIQLA ƏLAQƏDAR YARANAN NƏZƏRİYYƏLƏR. ŞAMAN MİFLƏRİNDƏ DÜNYA MODELİ. AZƏRBAYCAN MİF VƏ NAĞİLLARINDA ŞAMANÇILIĞIN İZLƏRİ.

Mif dindirmi? Bu suala cavab verməzdən əvvəl dinin nə olduğunu aydınlaşdıraq. Din dünyagörüşüdür, dünyaduyumdur. Lakin hər cür dünyagörüşü din deyil. Din inanca çevrilən dünyagörüşüdür. Belə ki, mifik təfəkkürdə dünya qeyri-şüuri şəkildə qavranılır, həyat təcrübəsi, sınaqlar nəticəsində bu qavranılmanın düzgün və ya səhv olduğu üzə çıxarılır (təsadüf nəticəsində də olsa) və ilkin, kortəbii inamların təcrübə yolu ilə az da olsa «təsdiqlənənləri» inanca çevrilir. Bu qənaəti elementar bir misalla aydınlaşdıraq: hər hansı bir ağac yarpağınının, yaşıl otun fövqəltəbii qüvvəyə malik ilkin təsviri kortəbii inamdan doğan mifdir. Lakin kortəbii inam öz-özünə yaranmır, onun da formalaşmasına təkan verən amillər olmalıdır. Bizim misalda mal-qaranın otları, yarpaqları qidalanmasından sonra insanların hər gün süd əldə etmələri həmin amil rolunu oynaya bilər.

Hansısa otun, yarpağın yaranı sağaltmaq xüsusiyyətini sınaq yolu ilə öyrənəndən sonra əldə olunan təsəvvür isə inandır, yəni bitkinin fəvqəltəbii qüvvəyə malikliyini insanlar artıq əyani şəkildə görürlər və onunla bağlı yaranan bütün ilkin, körtəbii təsəvvürləri gerçəkliklə daha qırılmaz tellərlə bağlamağa çalışaraq inanclar sistemi yaradırlar. Ota, ağaca və s. sitayiş edirlər. Onlara canlı varlıq kimi baxıb «qeyri-adi gücünə» arxalanırlar. Çətinliyə, çıxılmaz hala düşəndə ona üz tuturlar. Bu inanc sistemi insanların məişətini, davranış və hərəkətlərini tənzimləməyə başlayır.

Davranış və əxlaq normaları formalaşır, insanlar rituallarla idarə olunurlar. İlkən körtəbii mifik inam primitiv dinə çevrilir. Bu mənada, din xüsusi fəaliyyət (kult) növüdür, həmin fəaliyyətə uyğunlaşdırılan əxlaq, rəftar, davranış tərzidir ki, gerçəklikdən uzaq olan başlanğıcın, insan ağılından kənar qalan dünyanın mövcudluğuna və onun yaradıcısı allahın (bir və bir neçə) varlığına inama əsaslanır. Məhz dünyagörüşü olması, varlığın qeyri-adi şəkildə dərkə miflərə də xas olan xüsusiyyətlərdir. Ona görə də bir sıra başqa mühüm məsələdə dinlə mifin funksiyaları üst-üstə düşür. Başqa sözlə, miflərin bəzi model və sistemləri dini təsəvvürlərin analogiyasıdır. Lakin bütün bunlar mifləri dinlə eyniləşdirməyə imkan vermir.

Doğrudur, ilkin primitiv dini görüşlərdə - totemizm, animizm, antropomorfizm, şamanizm, bütperəstlik və kultçuluqda miflərə bağlılıq, qovuşuqluq o qədər möhkəmdir ki, mifin və dinin sərhədlərini göstərmək çətinidir. Monoteist (təkallahlı) dinlərdə isə (xüsusilə xristianlıq və islamda) mif sistemlərini dini baxışlardan ayırmaq mümkündür. Bu qənaətlərdən sonra yuxarıdakı sualı bir qədər başqa şəkildə qoymaq olar: miflərlə dini görüşlərin bağlılığı nəyə əsaslanır və mifləri dinlərdən ayıran cəhətlər varmı? İlkən mərhələdə insanın

bütün fəaliyyətinin sinkretik formada mövcudluğu dünyagörüşü sistemlərinin də mənşəcə eyni başlanğıca malik olmalarına dəlalət edir.

Sinkretik düşüncənin köklərində dünya haqqında elə təsəvvürlər durur ki, orada heyvanlar allahlarla, allahlar insanlarla, insanlar isə heyvanlarla eynihüquqlu verilir. Ona görə ki, ilkin dövrdə kütlə, toplum halında həyat sürən insanın hələ tək yaşamaq təcrübəsi olmadığı kimi, fərdi düşünmək qabiliyyəti də yox idi, təbiət sisteminin bütün komponentləri ilə bir sırada özünü də dərkətmə yolunda axtarışlar apararkən, ilk növbədə, yaratmaq, yaşatmaq, yox etmək qüdrətinə malik heyvanşəkilli allahları meydana gətirmişdi. Onlar qismətlərinə düşən ərazidə görüb tanıdıqları təbiətə - «kiçik dünyalarına» özlərindən kənardakı olan təbiət haqqındakı fantastik təsəvvürləri tətbiq etmişdilər. L.Levi-Bryulun dediyi kimi, «mövcud olan heç bir varlıq, əşya, təbiət hadisəsi ilkin insanın kollektiv təsəvvüründə gerçəklikdə olduğu kimi görünürdü».¹

Beləliklə, sinkretik təsəvvürlər sistemində yaranma, əmələ gəlmə problemini ilk dəfə məhz miflər öz yolu və üsulları ilə həll etməyə çalışmışdı. V.R.Arsenyevin doğru qənaətinə görə, «miflərdə problemin doğulma impulsları ortaya atılır, bunu kollektivin iradəsinin təzahürü kimi də, insanların təbii fəlakətlərə qarşı acizliyindən yaranan cərəyan atılması kimi də başa düşmək olar».²

Bu mənada miflər və kortəbii formada yaranan ilkin primitiv dinlər - totemizm, animizm, şamanizm, buddizm və kulturlar bir ağacın eyni kökdən pöhrələnən ayrı-ayrı qolları və budaqlarıdır, meyvəsinin bolluğuna, azlığına və dadına görə bir-

¹ Леви-Брюль. Первобытное мышление. - М., 1930, С.21.

² Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. - М., 1991, С.151.

birindən fərqlənir (miflərin qismətinə düşən qolda meyvələr olduqca bol və şirindir). Bəzi dinlər isə sonradan calağ edilməklə yaradıldığından (siyasi və ictimai məqsəqlərlə) alınan məhsul daha keyfiyyətlidir. Məhz bu cür bağlılığına görə ki, tədqiqatçılar əksər hallarda mifləri dinlə eyniləşdirməyə, bəzən də tamamilə ayırmağa, təcrid etməyə təşəbbüs göstərmişlər. Hər iki halda miflərlə dinlər arasındakı varislik və ənənə əlaqəsi görməməzliyə vurulmuşdur. Belə ki, «Mifoloji məktəb» nəzəriyyəsinin nümayəndələri mifləri ən qədim din sayırdı. Təkamülçülərin qənaətində isə, mif primitiv dünyagörüşüdür və din öz məzmununu ondan alır. E.Taylor yazırdı: «Miflərin əsasında həmin animistik təsəvvürlər durur ki, bütün dinlər onlardan meydana gəlmişdir.»¹ Amerika etnoqrafi D.Brinton mifin dinlərdən yaranması fikrini irəli sürməklə müasirlərinin tamamilə əksinə çıxır.² Əsrimizin 30-cu illərinə aid «Ədəbiyyat ensiklopediyası»nda da mifi dinin törəməsi kimi təqdim etmə meylinə rast gəlirik. A.B.Raneviçin belə qənaətə gəlir ki, «Mifologiya həmişə dinin bir elementi olmuşdur».³

XIX əsrin sonlarından başlayaraq, əvvəl ehtiyatla, sonra cəsarətlə mifləri dindən ayıraraq, bir-birinə qarşı qoymağa təşəbbüs göstərirlər. S.A.Tokarevin fikrincə, «bu təşəbbüslər ənənədən gəlirdi, ilk vaxtlar, ola bilsin ki, heç bir məqsəd güdülmürdü, lakin tezliklə şüurlu olaraq dinin üzünü ağ etmək, onu hörmətdən salan mifoloji elementlərdən, qədim alimlərin belə gülüş hədəfinə çevrilən primitiv, əyləncəli hekayələrdən qurtarmaq qərarına gəldilər».

Frank cevons yazırdı ki, «mif nə dindir, nə də dinin mənbəyi. Mif ilkin fəlsəfədir, ibtidai elmdir, bədii düşüncənin

¹ Тайлор Э. Первобытная культура. - М., 1989, С.8.

² Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990., С.513.

³ Литературная энциклопедия. - М., 1934, т. 7, С.348.

bir hissəsidir. Din miflərdən ona lazım olmayanları atmaqla istifadə edə bilər». Əslində dinin miflərdən «ona lazım olmayanları atmaqla istifadəsi» miflərin dinin mənbəyi olması qənaətinə gətirib çıxarır. Tədqiqatçı eyni fikirdə öz yazdıqlarını şübhə altına alır.

«Mənim dinim nəgıl deyil. Mənim dinim nə ümid, nə qorxu» deyən Abdulkadir Sezgin də islamın mifoloji köklərinin üstündən xətt çəkməyə, Məhəmməd peyğəmbərin «ağlı olmayanın dini yoxdur» kəlamına söykənərək onu elmlə eyniləşdirməyə təşəbbüs göstərməsi¹ ancaq təəssüf doğurur. Əlbəttə, müasir dünya dinlərinin elmə münasibətinin yaxşılığa doğru dəyişməsi təqdir olunmalıdır. Bir sıra mühüm kəşflərin işığında Vatikan orta əsrlərdə elm adamlarına qarşı çıxardığı haqsız qərarlarını bu gün ləğv etmək məcburiyyətində qalır, hətta sümükləri belə torpaqlaşan alimlər haqqındakı ölüm hökmünü (qəribə də olsa) dəyişdirir.

Bu, əslində elmi görüşlərin din üzərində qələbəsi kimi qiymətləndirilməlidir. Lakin unutmayaq lazım deyil ki, uzun müddət xristianlıq dünyanın elmi dərkinə qarşı inkvizisiya ilə, islam isə xürafatla, fanatizmlə cavab vermişdi. Doğrudur, «Qurani-Kərim» insanı və həyatı olduğu kimi, real qəbul edir. Elmi ən uca, ən yüksək rütbə sayır, alimin yuxusunu cahilin ibadətində bərabər tutur. Elmi qadına da, kişiye də vacib buyurur». Bütün bunlar onun miflərdən qidalanmasını inkar etmir.

Salomon Reynak qənaətləri ilə həqiqətdən uzaq olsa da, daha kəskin şəkildə miflərə qarşı çıxırdı: «Mifologiya əhvalatlar toplusudur. Din üçün hadisələri, obrazları emosiya və hərəkətdə

¹ Abdulkadir Sezgin. Mənim dinim. - Bakı, 1994, S.7.

ifadə etmək xarakterikdir. Bu, miflərdə özünü göstərmir».¹ E.Lenq mifləri «cadugərlik yayan, yalanlarla dolu olan, qalmaqallı əfsanələr» kimi qiymətləndirirdi. V.Şmidt də «mifoloji elementlərin dinə sonradan keçdiyini və mənən təmiz olan ilkin tək allahın adına ləkə gətirdiyini» deyirdi. İmre Trençeni-Valdapfel M.Qorkinin sovet ideologiyasına xidmət edən «miflərin və nağılların insanların əmək təcürbəsindən yarandığı, dinin isə onların işdən yayınmasının nəticəsində meydana gəldiyi»² fikrinə söykənərək bildirirdi ki, «din insanı sirlə qüvvələrə təslim edir, mifologiya isə əksinə, insanın özünüdərkinə qanad verir».³

Tarixi aspektdə miflərin taleyi dinlə əlaqəsinə görə daha acınacaqlı olmuşdur. Dini «tiryək hesab edən» (Lenin) kommunist ideologiyası mifləri xalqın şifahi yaradıcılıq xəzinəsindən çıxarıb atmağı, yaddaşlardan silməyi, yazılı ədəbiyyatla əlaqəsinə göz yummağı tələb edirdi. Partiyanın çağırışlarına həmişə birinci qoşulan Azərbaycan kommunistləri uzun müddət islama yasaq qoyduqları, məscidləri dağıtdıqları, ya da tövlə, anbar etdikləri kimi, ulu babalarımızın ilkin düşüncə tərzinin məhsulu olan miflərin də qapılarını kilidləmişdilər.

Beləliklə, miflərin mənşəyindən, tarixi köklərindən danışarkən gerçəkliyi dərk etmə mexanizmini və insanların məişətində oynadığı rolu düzgün müəyyənləşdirmək üçün ilkin dünyagörüşü sistemlərinin kompleks şəkildə götürülməsi, araşdırılması vacibdir. Bu halda alınan nəticələr mücərrədlikdən uzaq olar, daha çox səmərə verər. Maraqlıdır ki, bütün ilkin dünyagörüşü sistemlərinin dünyanı dərk etmə «aləti» eyni olsa

¹Рейнак С.Орфей. Всеобщая история религий. - 1919, С.9-10 (ретрип. Издание, 1991).

²Горький М. О литературе. - М., 1955, С.728.

³Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. - М., 1959, С.41.

da, hərəsi bir funksiya daşımış, fəaliyyət dairəsi, davranış sistemi fərqli olmuşdur.

Totemizmin funksiyası müqəddəs hesab edilən heyvanı, quşu, bitkini fəvqəltəbii şəkildə canlandırmaqla, onun xasiyyətində insan nəslinə xas əlamətlər tapmaqla əcdad obrazına inam yaratmaq, şamanizmin məqsədi isə dünyanın ruhlar tərəfindən idarə olunmasını beyinlərə yeritmək idi. Bu dinlərin funksiyası arasında ciddi fərq nəzərə çarpsa da, gerçəkliyi dərk etmə üsulları - «alətləri» eyni idi (heyvanları, təbiət hadisələrini və cansız varlıqları şəxsləndirmə, dünyanın gözəgörünməz ruhlarla idarə olunması və s.). Bir məsələni də xatırladaq ki, folklor ədəbiyyatlarında tez-tez belə iddialara rast gəlirik ki, Azərbaycan türkləri bu və ya digər dünyagörüşü sistemindən istifadə etməmişdir (yaxud istifadə etmişdir). Mübahisə daha çox totemizm, şamanizm və bəzi kultlardan gedir.

Tədqiqatçıların bir qrupu Azərbaycanda totemizmin olmamasını, yalnız şamançılığın mövcudluğunu iddia edir, digərləri isə əksinə fikir yürüdürlər. Bizcə, dünyanın qədim xalqlarından biri kimi, Azərbaycan türkləri bəşəriyyətin keçdiyi bütün mərhələləri yaşamışdır. Açıqlanmalı məsələ odur ki, ulu əcdadlarımızın sonrakı fəaliyyətində bu dünyagörüşü sistemləri hansı izləri buraxmışdır. Şamançılıq ulu babalarımızın təbiətinə yaxın olduğu üçün folklorun epik ənənəsində uzun müddət yaşadılmışdır. Lakin bu o demək deyil ki, nağıllarımızda totemizmin və kultçuluğun izlərinə rast gəlmirik. Ona görə də məsələnin mahiyyətini dərk etmədən onun inkarını irəli sürmək naşılıqdan başqa bir şey deyil. Azərbaycanı dünyadan təcrid edib xüsusiləşdirmək (yəni onun ilkin dünyagörüşünə xüsusi don geydirmək), fakta söykənmədiyi, əsası olmadığı üçün bizə xeyir gətirmir, əksinə milli sərvətlərimizin - folklorumuzun

içərisindən bəşəriyyətin keçdiyi bütün proseslərin izlərini axtarıb tapmaqla xalqımızın qədimliyini təsdiqləmiş oluruq.

Beləliklə, miflərin sistemini, motiv, kateqoriya və modellərini düzgün müəyyənləşdirmək, anlamaq üçün primitiv dünyagörüşlərinin dini və mifik tərəflərini üzə çıxartmaq lazımdır.

Son illərdə insanlar arasında yaranan ilkin ictimai münasibətlərin və davranışların təfəkkürdə fantastik əksindən doğan görüşləri müəyyənləşdirib sistemləşdirir, xronoloji ardıcılığı gözləməklə düzməyə təşəbbüs göstərirlər. Bu düzümün əhəmiyyəti ondadır ki, mif və din sistemlərinin tarixi kökləri, bir-birinə bağlanan və əks olan tərəflərini aydınlaşdırmağa imkan yaradır. Tokarev A.S. doğumdan əvvəlki əlaqələri, qanqohumluğunu (geniş mənada) - totemizm, cinslər arasındakı qarşılıqlı əlaqələri - erotik kultlar, xəstəliklər qarşısında aciz qalmaqdan doğan davranışları - təbiblik, bir üzvünün ölümü ilə toplumun, icmanın bütövlüyünün, uğurlarının təhlükə altına alınması qorxusunu - dəfn kultları, nəsil, tayfa qarşılıqlılaşmasını - falçılıq, cadugərlik kimi təqdim edir. Bu düzümə ovçuluq, əkinçilik, maldarlıqla bağlı yaranan istehsal (aqrar) kultlarını, ana-yaranış kultlarını, patriarxal ailə-əcdad kultlarını, təbiət kultlarını (dağ, çay, dəniz, günəş və s.) və telepatik hadisələrlə zəngin olan şamanizmi də əlavə etmək olar. Göründüyü kimi, ibtidai insanın bütün fəaliyyəti kultlar vasitəsi ilə tənzim edilirdi. Başqa sözlə, onların dünyadakı müxtəlif varlıqlara qarşı olan münasibəti, inamı müəyyən mərhələdə kultlaşdırılırdı.

KULT (latın sözü *clore* - becərmək, ehtiram etmək və *cultus* - becərməsi, baxılması, ehtiram edilməsi mənasını verir) allahların, mədəni qəhrəmanların, nəslin ilk nümayəndəsinin toplumdakı, icmadakı müqəddəslik mövqeyinə ehtiram

göstərilməsi, çətin anlarda onlardan kömək istənilməsi və xatirələrinin əbədiləşdirilməsinə yönələn kollektiv və fərdi davranış növüdür, bir sıra xüsusiyyətləri ilə rituallara yaxınlaşır, lakin kultlar rituallardan fərqli olaraq, hər an insanların ehtiyac və istəklərinin həyata keçirilməsi vasitəsinə çevrilə bilər, yəni rituallar ilin müəyyən vaxtlarında, eləcə də məişətdə baş verən mühüm hadisələr vaxtı (icma başçısının seçilməsi, təbii fəlakətin dəf edilməsi və s. bağlı ənənə halına düşmüş, yəni ilin müəyyən vaxtında təkrarlanması icma tərəfindən qəbul edilmiş xüsusi fəaliyyət forması kimi) toplumun bütün üzvlərinin iştirakı ilə icra olunurdu, bu zaman, əlbəttə, bəzi kultlar da unudulmur, onlara ehtiram göstərilir və ritualların repertuarına daxil edilirdi.

Müstəqil kult ayınlarının keçirilməsinə isə vaxt məhdudiyəti qoyulmur, insanlar kiçik qrup halında (bir ailə çərçivəsində belə) gündəlik qayğıları ilə bağlı xüsusi və müqəddəs hesab edilən yerlərdə (ağac kölgəsində, ocaq və bulaq başında, göl və çay sahillərində, məbədlərdə) hər an qurban kəsə, dualar oxuya, başqa ayınlar təşkil edə bilirdi. Deməli, kult hesab edilən varlıqlara ya fərdi yolla, ya da kütləvi şəkildə müraciətlər edib çarə diləmək mümkün idi. Beləliklə, ilkin inanışlar kult miflərinin çoxlu sayda yaranmasına təbii şərait yaratmışdır. İlkin təsəvvürdə gözə görünən hər şey - canlı və cansız (daş, qaya, bitki, heyvan, insan, təbiət hadisəsi və s) asanlıqla kultlaşdırılsa da, bəzilərinin ömrü çox qısa olurdu.

Kult ənənələri miflər vasitəsi ilə bir nəsilədən başqasına ötürülür. Azərbaycan mifoloji sistemində və inanclarında ağac (ağac pirlərinə bu gün də paltarlarından bir hissə qoparıb asanlar var), dağ, qaya, su, bulaq, ilan (ilan pirləri), öküz, inək, at, ocaq, ata, ana, baba (Ağdaşda Gündoğdu baba ziyarətgahı) kultlarının izlərinə rast gəlmək olar.

Tədqiqatçıların fikrincə, totemlərdən müxtəlif dinlərdə

geniş istifadə olunur. Bəzi dinlərdə totem sisteminin əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, orada antitotemlər, totemə əks olan heyvanlar da mövcuddur. Məsələn, atəşpərəstlik görüşlərinin yaradıcıları qədim midiyalıların gen yaddaşlarında yaşatdıqları bir çox heyvanlara – mamont, dinozavr, tüklü nasoroq, ağ və buynın ayı, pinqvin, tovuz quşu, delfin, sprut, köpək balığı, şir və snejny barsa nəslin başlanğıcında duran varlıq kimi baxılmışlar.

Qlobanın dediyinə görə, müqəddəs heyvan, bitki, minerallar ibarət totemlər zoroastrizmdə mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Totem kimi çox hallarda uğurlu heyvanlar çıxış edirdi ki, onlar vasitəsi ilə işıqlı qüvvələr fəaliyyət göstərirdi. Azərbaycan atalar sözlərində işlənən «Qurd üzü mübarəkdir», inamlarımızdakı «Yoluna qurd çıxanlar uğur qazanarlar, qara pişiklə rastlaşanların işə işləri nəş gətirər» atəşpərəstlik təsəvvürləri ilə səsleşir. Qurd işığı, günəşi – uğuru, pişik – qaranlığı, şəri, bədbəxtliyi bildirir. Məlikməmmədin quyuda ağ qoça minməyə çalışması, lakin qara qoçun belinə düşməklə qaranlıq dünyaya yollanması həmin təsəvvürlərin qalığıdır.

Totemlər dinamik və statistik şəkildə insanlara dünyada öz yerini dərk etdirən rəmzlərdir. Və Ağ-qara qoç qarşılışması məhz totem-anti totem mübarizəsi kimi başa düşülməlidir.

Totemizmin əlamətlərinin meydana gəlməsi insanın mədəni inkişafa doğru atdığı ən uğurlu addımlardan biridir. Qədimlərdə totem heyvanları insanlar özləri ilə aparırdılar, onun xasiyyət və davranışlarını yamsılamağa çalışır, elə zənn edirdilər ki, bu davranış və hərəkətlər vasitəsi ilə qeyri-adi gücə malik olurlar. Totem heyvanın xasiyyətini, səsini daha düzgün icra edən icmada ən hörmətli şəxs sayılırdı. Totem ulu əcdad üçün ətraf mühitə münasibətdə indiqator rolunu oynayır, əxlaq və etik normaları tənzimləyirdi.

İlkin dini təsəvvürlər düzümünün önündə gələn TOTEMİZMDƏ¹ insanlar kiçik qruplara bölünür və hər qrup öz mənşeyini fəvqəltəbii qüvvəyə malik heyvana bağlayır. Deməli, totemizm insan qrupunun hansısa heyvandan törəməsinə inanışa əsaslanan primitiv din sistemidir, ona görə də totem kimi qəbul edilən heyvana qarşı tabu tətbiq edilir, yəni totemi ovlamaq, ətini yemək üzərində qadağan, yasaq qoyulur. Lakin quşlar, bitkilər də totem kimi götürülürdü. Maraqlıdır ki, alman etnoqrafı Arnold van Qennepin yazdığına əsasən, totemizmin mənşeyi haqqında 1920-ci ilə qədər qırx müxtəlif istiqamətli nəzəriyyə mövcud olmuşdur, hal-hazırda isə bu nəzəriyyələrin sayı əllini ötmüşdür. Müasir dövrdə totemizm sahəsində ən sanballı tədqiqat işi S.A.Tokarevin qələmindən çıxmışdır. O, 1985-ci ilədək Avropa ölkələrində aparılan əsas araşdırmaları diqqətlə təhlil süzɡəcindən keçirərək belə qənaətə gəlmişdir ki, totemist inamın obyektı olan heyvanlar və bitkilər tamamilə real predmetlərdir, bunlar fantastik obrazlar deyil.

Totemizmdə fantaziya yalnız qohumluq haqqındakı təsəvvürdə özünü göstərir, guya insan qrupları ilə hər hansı bir mövcud heyvan və bitki növü - totem arasında magik əlaqə mövcuddur. Lakin totemist inamda totem yeganə və əsas obyekt deyil. Mərkəzi Avstraliyada yaşayan bir tayfada müxtəlif əşyalar, predmetlər, emblemlər («çürinqi»lər) totemdən daha çox «müqəddəs» sayılır və dini mahiyyət kəsb edir. Nəhayət, totemizm özünəməxsus mifoloji obrazlar sisteminə məxsusdur.

¹Alqonkin mənşəli «totem» sözü ocibve hindu tayfasının dilindən götürülmüşdür, hərfi mənası «onun nəslı» deməkdir, yəni qurd totem hesab edilirdisə, «qurd totemi» deyəndə «qurdun nəslı» başa düşülürdü. «Totem» sözü ilk dəfə elmi ədəbiyyata XVIII əsrdə (1791) c.Lonq tərəfindən gətirilmişdir və c.Frezerin «Totemizm» (1887) məqaləsi ilə dünya xalqlarının mifologiyasına tətbiq edilmiş, beynəlxalq termin statusu qazanmışdır.

Beləliklə, totemizmin iki tərəfinin (sosial və dini) mövcudluğu ilə bütün tədqiqatçılar razılaşırlar, lakin başqa cəhətlərinə (psixi, tarixi, mifoloji, genetik və s.) gələndə fikirlər haçalapır, çox hallarda bir-birini inkar edir.

Tədqiqatçıların fikrincə, totemlərdən müxtəlif dinlərdə geniş istifadə olunur. Bəzi dinlərdə totem sisteminin əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, orada antitotemlər, totemə əks olan heyvanlar da mövcuddur. Məsələn, atəşpərəstlik görüşlərinin yaradıcıları qədim midiyalıların gen yaddaşlarında yaşatdıqları bir çox heyvanlara – mamont, dinozavr, tüklü nasoroq, ağ və buynın ayı, pinqvin, tovuz quşu, delfin, sprut, köpək balığı, şir və snejniy barsa nəslin başlanğıcında duran varlıq kimi baxılmışlar. Qlobanın dediyinə görə, müqəddəs heyvan, bitki, minerallar ibarət totemlər zoroastrizmdə mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Totem kimi çox hallarda uğurlu heyvanlar çıxış edirdi ki, onlar vasitəsi ilə işıqlı qüvvələr fəaliyyət göstərirdi. Azərbaycan atalar sözlərində işlənən «Qurd üzü mübarəkdir», inamlarımızdakı «Yoluna qurd çıxanlar uğur qazanarlar, qara pişiklə rastlaşanların isə işləri nəş gətirər» atəşpərəstlik təsəvvürləri ilə səsləşir. Qurd işığı, günəşi – uğuru, pişik – qaranlıq, şəri, bədbəxtliyi bildirir. Məlikməmmədin quyuda ağ qoça minməyə çalışması, lakin qara qoçun belinə düşməklə qaranlıq dünyaya yollanması həmin təsəvvürlərin qalığıdır.

Totemlər dinamik və statistik şəkildə insanlara dünyada öz yerini dərk etdirən rəmzlərdir. Və Ağ-qara qoç qarşılaşması məhz totem-anti totem mübarizəsi kimi başa düşülməlidir.

Totemizmin əlamətlərinin meydana gəlməsi insanın mədəni inkişafa doğru atdığı ən uğurlu addımlardan biridir. Qədimlərdə totem heyvanları insanlar özləri ilə aparırdılar, onun xasiyyət və davranışlarını yamsılamağa çalışır, elə zənn edirdilər ki, bu

davranış və hərəkətlər vasitəsi ilə qeyri-adi gücə malik olurlar. Totem heyvanın xasiyyətini, səsini daha düzgün icra edən icmada ən hörmətli şəxs sayılırdı. Totem ulu əcdad üçürn ətraf mühitə münasibətdə indiqator rolunu oynayır, əxlaq və etik normaları tənzimləyirdi.

Totemizmin köklərinə, yaranma mexanizminə nəzər salanda sosial qruplarla, insan dəstələri ilə totem arasındakı əlaqənin spesifikliyinə - hər ikisinin bir bədənin ayrı-ayrı orqanları kimi dərk edilməsinə əsaslanmaq lazımdır. Burada təfəkkürün kütləviliyi (toplum, dəstə halında düşünməsi) mühüm şərtədir. Çünki zamanın başlanğıcında fəaliyyətin bütün sahələrində insanlar fərdilikdən məhrum idilər. Kollektivlik zəminində (hətta evlənmə də kütləvi xarakterdə idi, «kollektiv nikah» tətbiq edilirdi) fərdi ruhdan, fərdi başlanğıcdan, fərdi doğuşdan, ümumiyyətlə, heç bir fərdilikdən danışmaq olmazdı. Başqa sözlə, ulu əcdad insanın, heyvanın, bitkinin mənşəyində fərqli cizgilər, fərdi köklər görməyə hələ hazır deyildi. Qədim insanların gəzintisi də, əməyi də (ovçuluğu və meyvə toplanmaları), yeməyi də, dincəlməyi də toplum şəklində idi. Onlar üçün təbiətin bütövlüyü tanış olduqları ərazidən kənara çıxmırdı, dünya dağın o üzündə, çayın o biri sahilində bitirdi. Çünki dağın o üzünə, çayın o biri sahilinə toplum üzvlərinin ayaqları dəyməmişdi. Yaşadıqları məkandan uzaqda olan hər şey məchulluq idi, başqa dünya idi. Öz «kiçik dünya»larında - yurdlarında isə hər şeyin başlanğıcı totemə bağlanırdı. O məkanda olan çayı, gölü, daşı, torpağı, suyu, havanı, heyvanı, insanı, bitkini - dərk edilən bütün varlıqları doğan da, yaşadan da, məhv edən də totem idi. Ona görə də totemist görüşlərdə müqəddəs hesab edilən predmetlər və mifik obrazlar olduqça çoxdur. İnsanlar dünyaya zoomorfik düşüncənin pəncərəsindən

baxırdılar, hələ animistik (bütün varlıqlarda ruh olması) ideyalardan uzaq idilər.

Totemizmin əsil mahiyyətini başa düşmək üçün Avstraliyada yaşayan aboregenlərin məişət tərzini, etnoqrafiyasını, rituallarını, miflərini və onlara həsr olunan tədqiqat əsərlərini diqqətlə öyrənmək, inkişaf etmiş mədəni xalqların (o cümlədən Azərbaycan) qədim folklor sərvəti ilə müqayisə etmək lazımdır.

Yalnız bu yolla ilkin dövrün mifoloji sistemləri ilə bağlı həqiqətləri ortaya çıxartmaq mümkündür. Son yüz ildə geri qalmış (hətta daş dövründə, matriarxatda - anaxaqanlıqda yaşayan) toplumların adət-ənənələrini və poetik şifahi xalq yaradıcılığı nümunələrini toplayıb təhlil etmək sahəsində çox işlər görülmüş və ən əski təsəvvürlərin, yaradıcılıq formalarının öyrənilməsinə geniş yollar açılmışdır.

Deyənlərdən belə nəticə çıxır ki, totemizmin əsil mahiyyəti nəsil anlayışının heyvan və bitkilərlə bağlılığında axtarılmalıdır, ilk növbədə qohumluq əlaqəsinin başlanğıcında hər hansı bir totemin durmasının səbəbini aydınlaşdırmaq üçün bu əlaqənin (qohumluğun) həmin insan birliklərində nə demək olduğunu bilməliyik. S.A.Tokarev yazır ki, «avstraliyalılarda qohumluq məfhumları - «ata», «ana», «dayı», «arvad» və b. bizim başa düşdüyümüzdən tamamilə fərqli mənada - «toplum» anlamında başa düşülür və bu mənə tamamilə realdır. Çünki hər bir qohumluq termini özündə aid olduğu toplumun münasibətlərini tənzimləyən ənənəvi hüquq və vəzifələrin bütöv düzümünü daşıyır - ov əldə etmək bölməsi (yəni uğurlu ovla qarşılaşanlar və ovlamağı bacaranlar qohumdurlar), nikah bağlanması, yaş dövrlərinə həsr olunan mərasimlərdə adamların iştirakı və rolu...

Bu cür qohumluq insanlar arasında bütün əlaqələri müəyyənləşdirən nəsil bağlığından tamamilə kənar da qalır. Avstraliyalı üçün başqa tayfa və hətta qitənin o biri başının adamı sorğu-sualdan sonra orada mövcud olan bütün hüquq və vəzifələri daşımaqla «oğul», «dayı», «bacı uşağı», «ata» və s. ola bilər. Demək olar ki, Avstraliya aboregenləri insanlar arasında «qanqohumluğundan» (geniş mənada) başqa heç bir özgə münasibət forması tanımırırlar. Gəlmə avropalıları belə - onlarla dostluq münasibətləri yaratdıqdan sonra - müəyyən qohumluq kateqoriyalarına daxil edir, «böyük qardaş», «bacı uşağı» və s. adlandırırlar».

Göründüyü kimi, S.A.Tokarevin irəli sürdüyü ilkin «qanqohumluğu» əlaqəsində də fərdi heç nə yoxdur, hər şey ümumdür. Toplumla əlaqəyə girə bilən bütün varlıqlar qohumdur, bir qandandır. Totemizmin mahiyyətini ancaq bu şəkildə düzgün anlamaq mümkündür. Tədqiqatçılar mədəni xalqların əski folklorundan totemizmin izlərini tapmaqla tarixin müxtəlif mərhələlərində yaşaması barədə maraqlı fərziyyələr irəli sürmüşlər. Hind, Çin, Misir, İran, yəhudi, şumer, yunan və roma mifoloji sistemlərində insan nəslinin heyvan, quş və bitkidən törəməsinə yönələn motivlərə istənilən qədər rast gəlirik. Bu düzümə Azərbaycan miflərini də daxil etmək olar.

Nəsli bitkiyə bağlamaq totemizmin ən ilkin mərhələsinin məhsuludur. İnsanlar ağacların barı ilə yaşamaq haqqı qazandıqlarını, ömürlərini uzatdıqlarını, qida olmadıqda aclıqdan qırıldıqlarını gördükdə (bəzi heyvan və quşların da bitki ilə qidalanmasını bura əlavə etmək olar), əsas bir cəhətinə - hər il qışda məhv olub, yazda dirilməsinə görə bitkilərdə ilahi qüdrət axtarmış və hansına bu xüsusiyyəti uyğunlaşdırma bilmişlərsə, ona totem kimi baxmışlar.

Barını yemələrinə baxmayaraq, həmin bitkiləri qorumuşlar, budağını qırmaq, yarpağını qoparmaqla bağlı tabu (nağıllarımızda bəzi ağacın yarpağını qoparan buynuz çıxardır, təpəsi aşağı durur və bu bələlərdən bitki vasitəsi ilə də qurtarır) tətbiq etmişlər. Yurdumuzun müxtəlif guşələrində onlarla ağac pirinə özünə aid əşyanı asan, bununla ağacın köməyi ilə arzusuna çatacağına ümid bəsləyən insanlara bu gün də rast gəlmək mümkündür. Eləcə də bəzi ağaclarla, bitkilərlə bağlı qadağaların, yasaqların inanclarda indi də yaşamasının şahidi oluruq:

«Çinar ağacını nə kəsməh, nə də yandırmaq olar. Ona görə ki, günaxdı, adam zərər çəkər.

Əvdən başqasına gül verməzdir. Gül əvlatdı, sevinci gedər.

Yemişəni, ağ gülü evə gətirmək olmaz, ondan xata gələr.

Bar ağaclarını murdarlamaq olmaz. Yoxsa ondan insana xətər gələr.

Əncir ağacını kəsip yandırmaq günaxdı».¹ və s.

Nağıl və dastanlarımızda hətta alma insanı dünyaya gətirən vasitə kimi göstərilir. c.Frezer yazır ki, «qara-qırğızlarda qısır qadınlar hamilə qalmaqdan ötrü tək alma ilə birlikdə yerdə sürünürdülər».² Yada salaq ki, xristian mifologiyasında bakirə Məryəmin (əri ilə cinsi əlaqə olmadan) İsus Xristosu möcüzəli şəkildə doğmasını S.A.Tokarev totemizmin zərrəciyi hesab edir. Bu, bəlkə də mübahisə doğura bilər. Lakin almanın yarıya bölünüb yeyilməsi ilə sonsuz olan və ahıl yaşına çatan valideynlərin övlad dünyaya gətirməsinin totemizmlə bağlılığını inkar etmək mümkün deyil.

¹ Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.156.

² Фре́зер Дь.Дь. Золотая ветвь. - М., 1984, С.120.

Bu cür nağılların bəzilərinə almadan doğulan qəhrəman atasının xəyanətinə qarşı çıxıb onu öldürür və taxta sahib olaraq, yeni dövlət yaradır ki, oranın sakinləri özlərini onun törəmələri hesab edirlər. Məgər bu totemizmdəki kimi yeni nəslin başlanğıcının almadan əmələ gəlməyə qoyulmasına inamın qalığı deyilmi? Almanın qocanı cavanlaşdırıb ölümsüzləşdirməsi haqqında olan təsəvvürlərdə də totemizmin izləri vardır. Bu silsiləyə daxil olan nağıllardan ən məşhurunu - «Məlikməmməd»i Y.V.Çə-mənzəminli klassik məqaləsində zərdüştlüklə əlaqələndirir: «Nağılda bəhs olunan alma ağacına bənzər «Avesta»da Naara var... Kür ilə Araz çayları arasında yaşayan qədim irqin etiqadınca Naara ağacı Kürqəsb dənizində bitib, bütün nəbatata ruh verirmiş. Bəziləri Naaranı əbədi həyat bəxş edən ağaca bənzədirlər. «Məlik Məmməd»dəki alma ağacı Naaraya çox bənzəyir: almanı yeyən cavanlaşır və əbədi həyata vasil olur».¹ Naara-alma oxşarlığı bir yana qalsın, «Avesta»da totemizmə əsaslanan daha dolğun mifik görüşlə rastlaşırıq. Bu da canlı aləmlərdən altıncısı hesab edilən ilk insanın və onun nəslinin meydana gəlməsi ilə bağlı təsəvvürlərdə özünü göstərir. O.A.Makovelski yazır ki, «Biruniyə görə, Əhrimənə qələbə çalan Hörmüzü tər basır, onun alnından tökülən tər damcısından Qayımart əmələ gəlir.

Qayımart Əhriməni məğlub edir və onun dalına minib çapır. cəhənnəmin qapısına çatanda o, qorxuya düşür. Bu zaman Əhrimən onu yerə atır və yeyir. Lakin ölümü ərəfəsində Qayımart dünyada ilk insan cütünü yaradan toxumunu buraxa bilir, beləliklə də dünyaya ilk insan gəlir».² İ.Braginski Qayımart sözünü «ölümə məhkum canlı» anlamında yozur.

¹ Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri, Üçüncü cild. - Bakı, 1977, S.45-46.

² Маковельский А.О. Авеста. - Баку, 1960, С.121.

Xeyir allahı Hörmüzdən yaranan bütün məxluqlar ölümsüzmüş. Guya Əhrimənin düzəltdiyi yüngülxasiyyət div qadın cəhənnəmin qapısına çatanda Qayımartı yoldan çıxardır. Bu günahına görə də, o, ölümə məhkum edilir.

«Avesta»da göstərilir ki, öləndən sonra Qayımartın bədənini Hörmüzün köməyi ilə torpaq udur, qırx ildən sonra həmin yerdən bir ağac cücərir. Hörmüzün əmri ilə Ağac böyüyüb iki insana çevrilir. Hörmüz ilk kişi Martiya və ilk qadın Martiyanağı çağırır deyir: «Siz insan nəslisiniz, dünyada birinci ata və anasınız, qayda-qanunla, ağılla hərəkət edin. Yaxşı olanı eləyin, yolunuzu azıb, divlərin yalanlarına uymayın». Ancaq onlar da div tərəfindən, Adəm və Həvvə kimi aldanırlar. «Avesta»ya görə, yer üzündəki bütün insanlar ağacdən yaranan kişi Martiya və qadın Martiyanağın törəmələridir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında totemist görüşlər bəzən üz qatda, əsas hallarda isə pərdələnmiş şəkildə nəzərə çarpır.

«Basat Dəpəgözi öldürdüğü böy»da totemizmin mahiyyətində duran əsas məsələ («qanqohumluğu») üstüörtülü şəkildə eposun canına hopdurulur. Basat Təpəgözə (Dəpəgözə) öz nəslini belə təqdim edir:

«Anam adın sorar olsan - Qaba Ağac! Atam adın deirsən - Qağan Aslan! Mənim adım sorarsan - Aruz oğlu Basatdır», - dedi.

Dəpəgöz aydır: «Əmdi qardaşlar, qıyma mana!» - dedi».¹

Buradakı «Anam adın sorar olsan - Qaba Ağac» fikri ilə bağlı S.Əliyarov yazır ki, «Əsatiri protooğuz təsəvvürlərinə uyğun olaraq boylarda ulu təbiətin, xüsusilə ağacın, dağın, suyun canlandırılması (animizm), soykök sayılması böyük yer

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.102.

tuttur. Bunun yazıya alınmış izini Kaqanqatlı Musanın «Alban tarixi» kitabında görürük. VII yüzilin 70-ci illərində «Hunlar ölkəsində» knyaz Elteber və əyanlar «hündür ağaclar başbiləni və anası» olan bir palıd ağacını «həyatverici xilaskar tanrı» saymışlar. Onlar bu sıxyarpaqlı palıd ağaclarına sitayiş edərək... atlardan qurban verirlər; kəsilmiş atın qanını o ağacın dibinə axıdır, başını və dərisini budaqlarından asırdılar» (*История агван Мусея Казанкатави, СПб., 1861, с. 200*) Söhbətin Şimali Azərbaycandan gətməsi şübhəsizdir, çünki Dərbənddən o yana nə «sıxyarpaqlı» palıd, nə də başqa bir meşəlik qeydə alınmışdır. İndi də bəzi yerlərdə pır sayılan «xan çınara» rast gəlmək olur: onun kölgəsində qurban kəsilir, aşağı sallanan budaqlarına isə rəngarəng parça kəsikləri, hətta lent bağlanılır.¹ Burada üç cəhət maraqlıdır:

a) Ağaca totem kimi baxılmasının tarixin ən qədim mərhələsinə - matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünə aid olmasına işarə edilməsi. Belə ki, Basat anasının adını birinci çəkir. Bu isə oğuz adətlərinə tamamilə zidd idi. Ancaq anaxaqanlıq dövrünün təsəvvürləri ilə üst-üstə düşür.

b) Hamının bir-birinə qohum olması ideyasına inamın mövcudluğu. Təpəgöz Basata bildirir ki, biz süd qardaşıyıq. Hadisələrin əvvəlini xatırladıb demək olar ki, burada qeyri-adi heç nə yoxdur. Təpəgözə Basatın atası Alp Aruz baxmışdı, ona görə də bu sözü deməyə haqqı vardı. Elə məsələnin canı ondadır ki, Alp Aruz insanabənzəməyən məxluqu (halbuki Təpəgözdən doğma atası Sarı Çoban imtina etmişdi) öz qanından hesab edib, evinə gətirmişdi. Deməli, qədim insanlar onlara tanış ərazidə rastlaşdıqları bütün varlıqların «qanqohumluğuna» inanırdılar.

¹Əliyarov S.Tarixi-coğrafi qeydlər. - "Kitabi-Dədə Qorqud" kitabı, Bakı, 1988, S.258.

v) Totem kimi götürülən ağacın qaba (kobud) olması, yəni bar verməməsi. Maraqlıdır ki, Şimali Azərbaycanda yaşayan hunlar da barsız palıd ağacını totem saymışlar. Pir kimi götürülən «xan çinar» da bəhrə vermir. Xalq inanışlarında söyüd ağacını kəsən adam bədbəxt olur. Söyüd ağacı da meyvəsizdir. Bu, tabu ilə bağlı seçimdən irəli gəlirdi, yəni totem kimi elə ağac götü-rülürdü ki, ona qarşı olan bütün tabulara hamı əməl edə bilsin. İlk dövrdə meyvəli ağacların da ayrı-ayrı toplumlarda totem kimi götürülməsi şübhəsizdir. Lakin tabuları yerinə yetirmək mümkün olmadığı halda (hətta hər şeyə qadir olan allahın cənnət bağındakı almalara qoyulan tabu da Adəm və Həvva tərəfindən pozulur) bəhrəsiz ağaclarla əvəz etmişlər.

Ağac toteminin Azərbaycan mifoloji sisteminə böyük əhəmiyyət kəsb etməsini əsaslandırmaq üçün yüzlərlə misal gətirmək olar. Təsadüfi görünə də, oğuz mifoloji sisteminə toplum, tayfa yaranmasına həsr olunan üç ox, boz ox (eposda «iç oğuz», «dış oğuz» şəklində verilir) motivlərində Azərbaycan türklərinin soy - kökündə duran qruqların əksəriyyəti Oğuzun gölün ortasındakı ağac koğuşunda rastlaşdığı gözəldən doğulan oğlanların adı ilə (Göy, Dağ və Dəniz) bağlanır. Burada da məhz ana xətt ağaclarla əlaqələndirilir. Eləcə də «Salur Qazanın evi yağmalandığı boy»da dar ayaqda həmişə allahdan, Məhəmməd peyğəmbərdən kömək diləyən oğuz igidi ağacdən kömək umur: «Məni sana asarlar götürməgil, ağac! Götürəcək olursan, yigidligüm səni tutsun, ağac!» Özü də bunu tanrının birliyinə şübhə etmədiyini bildirərkən edir. Bu, yazıya alındığı dövrün islami görüşlərinin möhürüdür ki, dastanda yerli, yersiz çox rast gəlirik. Boyda Qaraca Çobanın düşmən üzərinə qılınc, nizə, gürz kimi silahlarla deyil, köklü bir ağaclarla getməsinə də həmin xəttin davamı kimi baxmaq olar. Yaxud «Baybörə oğlu Bamsı Beyrək boyu»nda totemizmə söykənən «Kölgəlicə qaba ağacım

kəsilübdür, Ozan, sənin xəbərini yoq» etirafında bir qızın demək istədiyi belə bir fikir ifadə olunmuşdur: qardaşım Beyrəyin yoxa çıxması ilə nəslimizin kökü yerdən üzülmüşdür.

Azərbaycanın ilkin dünyagörüşündə heyvan və quş totemlərinin də özünəməxsus obrazlar qalareyası (inək - öküz totemi, ilan totemi, aslan - qurd totemi, ağ sunqur quşu totemi və s.) yaranmışdır. Nağıl, dastan və inanclarda heyvan-quş totemizminin mifikləşmiş izləri bu günədək qorunub saxlanmışdır.

ŞAMANİZM (ŞAMANÇILIQ, ŞAMAN QANUNLARI, ŞAMAN KOMPLEKSİ) anlayışı tədqiqatçıların fikrincə, ədəbiyyata əsaslandırılmış şəkildə XVIII əsrdə daxil olmuşdur, lakin Sibir xalqlarına aid daha əvvəlki əsrlərə məxsus mənbələrdə şamanlarla bağlı səthi məlumatlara təsadüf edilir. Onu da xatırladaq ki, ilk variantının qələmə alınması 1000 il bundan qabağa aid edilən «Kitabi-Dədə Qorqud» abidəsində şamanın ilkin adına - «qam»a rast gəlirik.

Bu günədək elmdə şamançılıqla bağlı altı nöqteyi-nəzər ardıcılıqla bir-birini əvəz etmişdir. S.A.Tokarevin yazdığı kimi, «ilk müşahidəçilər əqli cəhətdən heç də şamanlardan üstün olmadıqları» üçün şamançılıqda iblis əməlləri görmüş, şamanları isə iblisin qulluqçuları saymışlar (Bax: *Новицкий Гр. Краткое описание о народе остячком* - 1755- ci ildə yazılmış və 1884-cü ildə çap olunmuşdur, Spb., s. 48-49). İkinci mərhələdə də inkar yolu tutaraq şamanizmi ancaq tənqid etmişlər. Səyyah - araşdırıcılar Pallas (1751) və Qmelin (1788) şamançılığı fırıldaqçılıq, şamanları isə adamları yolundan çıxardan yalançılar kimi qiymətləndirmişdilər.

Üçüncü nöqteyi-nəzər şamançıların özlərinə aiddir. Sibirdə yaşayan tayfalar çar üsul-idarəsinin və provoslav kilsəsinin təqiblərindən qorunmaq məqsədilə formal olaraq, xristianlığı

qəbul etmiş və belə təsəvvür yaratmağa çalışmışlar ki, şamanizm heç də dini inam deyil, xalq təbabəti kimi fəaliyyət növüdür (Вах: Самоквасов Д. Сборник обычного права сибирских инородцев, Варшава, 1876, с. 218)

Dördüncü mərhələdə (Georgi, İakinf Biçurin və Corci Banzarov tərəfindən) şamanizm brahmanizm, buddizmə oxşar müəyyən din sistemi kimi təqdim edilmiş və Sibir şamançılarının təlimini, «sərt» və «ədəbsiz» mərasimlərini ilkin, mövcud olan görüşlərin tənəzzülü, geriləməsi, mədəni dünyaya keçid ərafəsindən barbarizmin ən aşağı pilləsinə yuvarlanması kimi izah olunmuşdur¹.

İqtibas (təkamül) nəzəriyyəsinin yayılması və etnoqrafiyaya müqayisəli metodun tətbiqi ilə beşinci nöqteyi-nəzər meydana gəlmişdir. Lebbok, Mixaylovski, Xaruzin və Lopatinə görə, şamanizm inkişafın müəyyən mərhələsində məhdud dairədə (ancaq Sibir xalqlarında) yaranan xüsusi inanc sisteminə, davranış qaydalarına məxsus dindir.

Sonuncu, altıncı baxışda əvvəlki tədqiqatçıların mülahizələri əldə olunan yeni materiallarla (Avstraliya, Afrika və Mərkəzi Amerikada yaşayan geri qalmış icmaların adət-ənənələri, inancları, mifləri, eləcə də inkişaf səviyyəsi yüksək olan Avropa və Asiya xalqlarının qədim mifləri ilə) müqayisə edərək belə qənaətə gəlmişlər ki, şaman görüş və mərasimləri dünyanın bütün xalqlarının ilkin mərhələdə (barbarizmin orta, yuxarı və mədəni aləmə keçid dövründə) keçdiyi inanc, din sistemlərindən, təfəkkür, düşüncə formalarından biridir. Bu nöqteyi-nəzər Mirça Eliade, L.Q.Şternberq, D.K.Zelenin və xüsusilə S.A.Toka-revin tədqiqatlarında elmi şəkildə əsaslandırılır və dünyada şamanizmin öyrənilməsi üçün ən

¹ Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов, Спб., 1846, С.5-6

mükəmməl konsepsiya kimi qəbul edilir. Ona görə də Azərbaycan mifoloji sistemində şamanizmin izlərini araşdıran M. Seyidovun heç bir fakta əsaslanmayan fikirləri ilə razılışmaq mümkün deyil: «Mifə kimi və yaranmasının ilk çağları onu yaradan soy-qəbilə üzvlərindən fərqlənən təbii bilgidilər, müdriklər çıxmış, onların ilk adları təəssüf ki, bizə gəlib çatmamışdır. Deyəsən, lap qabaqlarda belələri qam-şaman adlanmışlar. Ola bilər ki, qam onların ilkin ümumi adıdır».¹ Alimin özünün də şübhə ilə yanaşdığı qənaətdə miflərin və başqa görüş sistemlərinin qam-şamandan sonra yaranması hökmü həqiqətdən çox uzaqdır. Yaxud alim bir qədər sonra yazır ki, «türk xalqlarının, eləcə də Azərbaycan xalqının və onların şaman-qam təfəkkürünün qidalandığı qaynaq ilkin soy, soybirləşməsi görüşləri olmuşdur. Ümumiyyətlə, türk xalqlarının dünyanı dərk etməsi ilə sıx bağlı olan qamçılara-şamanlara hər dürlü düşməyə istər soyun, qəbilənin təsərrüfatına, istər mənəvi-mədəni aləminə, torpağına göz dikənlərə qarşı da durmuşdur». Burada fikir aydın deyil. Birincisi, ikinci cümlə qrammatik cəhətdən qüsurludur, ikincisi, «qam-şamançılığın meydana gəlməsinin əsas amili kimi soy, qəbilə qarşıdurmaları və eləcə də yadlar əleyhinə müharibələrin olmasına inanmaq mümkün deyil. İlk-əvvəl ona görə ki, qam-şamanlar miflərdə döyüş ruhlu deyil, sülhsevər, üstünlüyü qılinc əvəzinə ağla, məsləhətə, qarşılıqlı güzəştə (Dədə Qorqud kimi) verəndir. Eləcə də şamançılıq xeyir üzərində qurulduğunu təlqin edir, qan tökmənin, vəhşiliyin əleyhinə qarşı çıxış edir. Əslində, şamançılıq barbarlıq dövrünün iflasa uğradığı, onun yerini mədəni aləm tutduğu dövrün məhsuludur. Ona görə də

¹Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. - Bakı, 1994, S.20.

şamanizmin mahiyyətini qədim türk soylarının «öz toplumsal şərəfini, toplumsal namusunu qorumaq üçün oxa, yaya, başqa silahlara məcburi əl atma»larına, «qəbilə birləşmələri, xalqlar arasında qırğın olmasın deyə doğma yurdu tərک etmələrinə, uzaq-uzaq, hərdən bərəkətli, hərdən bərəkətsiz torpaqlara getmə»lərinə bağlamaq ən azı ədalətsizlikdir. Müasir dövrdə türk xalqlarının yaşadıkları ərazilərə nəzər yetirəndə onların doğma yurdlarını bərəkətsiz torpaqlara dəyişmələrinin şahidi olmuruq, türk xalqlarının dünyanın az qala ən münbit və füsunkar yerlərində yaşadıkları göz qabağındadır. Alimin şamançılıqla əlaqələndirdiyi əhvalatın qəhrəmanı hun hökmdarı Mətə və başqalarının «əllərinə ox, yay və digər silahlar almaları»nın səbəbi isə «namusu, şərəfi qorumaq» deyildi, vahid, qüdrətli dövlət qurmaq, toplumsal türk bilrliyinə nail olmaq idi. Türkün tayfalar arasında «qandüşməsindən qorxub doğma yurdunu tərک etməsi»nə gəldikdə, alimin bu qənaətləri mifik təfəkkürə, qədim tarixi hadisələrə əsaslanmağın məhsulu deyil, bəlkə də son illərin olaylarının təsirinə düşməsinin əks-sədasıdır. Onun aşığı dastanlarına söykənərək göstərdiyi misallarda da nə Qurbani, nə də Abbas mübarizəsini qılıncı deyil, sazla, sözlə, haqqa tapınmaqla aparır və qan-qan deyən düşmənlərinə məhz ağılı, haqq sözün hesabına qalib gəlir. Təəssüflər olsun ki, türk və Azərbaycan tədqiqatçılarının bəzilərinin yazılarında qam-şaman az qala ilkin görüş sistemlərinin başlanğıcında duran, türkün düşüncə tərzini müəyyənləşdirən vasitə kimi verilir. Lakin şamanizm kortəbii yolla yaranan sadələvh, primitiv inanc toplusu deyil, öz qanun və qaydaları, adət-ənənələri olan, inkişaf etmiş dinlər kimi (az qala monoteist din təlimləri qədər) vahid sistemə, dünya haqqında hərtərəfli bütöv təsəvvürlərə malik düşüncə tərzidir, rituallarla zəngin davranışdır və mifoloji mətnləri ilə seçilən yaradıcılıq formasıdır. Şamanizm sinkretik

şəkildə yaranan ilkin görüşlərin bir-birindən ayrılıb müstəqil fəaliyyətə başladığı dövrün məhsuludur, insanların özünü və varlığı dərk etmələri yolunda apardığı axtarışların az da olsa irəliyə doğru atılan yeni nəticələridir. S.A.Tokarev Avstraliyada yaşayan müasir aborogen tayfalarını nəzərdə tutaraq yazır ki, «şamanizm məhdud hadisə kimi özünü göstərmir, yer üzünün bütün xalqlarında mövcud olmuş və mövcud olmaqdadır. Lakin geri qalmış toplumlarda şamanizm hakim mövqedə deyil, doğulma halındadır». Müasir Sibir xalqlarında isə şamanizm inkişaf etmiş formada özünü göstərir.

Şamanizmi animistik görüşlərin ən yüksək pilləsi hesab etmək olar. Onun əsasını ruhlara inam təşkil edir və insanların ruhları ram etmək (şər təmayüllü olanları aradan qaldırmaq, ya da rəhmə gətirmək, xeyirxahların isə himayədarlığına nail olmaq) tələbətindən, istəyindən yaranmışdır. Şamanizmin mahiyyətinə görə, dünyanı yaradan və idarə edən ruhlardır. Gözə görünməyən və duyulmayan ruhlarla əlaqə yaratmaqla mövcudata və insanların taleyinə təsir etmək mümkündür. Lakin bu, hər adamın qadir olduğu iş deyil. Bu vəzifəni yalnız seçilmə şəxs (baş ruh tərəfindən) - şaman yerinə yetirməyə qabildir. O, ruhlarla əlaqəyə girib qeybdən xəbər verə, cansızları cana gətirə, taleləri dəyişə, fəlakətlərin qarşısını ala bilər. Bu mənada şamanların funksiyası bəzi məqamlarda xalq təbibi ilə üst-üstə düşür. Lakin təbiblər otlarla, bitkilərlə, xalq təbabətinin sınaqdan çıxan üsullarını tətbiq etməklə xəstələri böyük və kiçik vaxt çərçivəsində sağaldır, şaman isə ruhların köməyi ilə hamının gözü qarşısında özü də bir anın içində «möcüzələr» yaradır.

Tədqiqatçılar şamanın ruhlarla əlaqəyə girdiyi zaman düşdüyü halları (əsəblərinin gərilməsindən birdən-birə sifətinin dəyişməsinə, gözlərinin hədəqəsindən çıxıb dəlilik dərəcəsinə

çatmasını, hətta qarnının şişməsi, əlinin «uzanması»nı və s.) onun psixi cəhətdən anormallığı ilə əlaqələndirirlər. S.A.Tokarev kimi görkəmli alim belə onlarla şaman mərasimi müşahidəçisinin qeydlərini misal gətirərək belə qənaətə gəlir ki, şaman psixi cəhətdən anormal adamdır. O, «adi əsəb xəstəsindən onunla fərqlənir ki, təkcə ruh xəstəliyinə tutulmur, həm də onlarla əlaqəyə girməyinə, əsası olmadan onları çağırır, öz bədənində yerləşdirməsinə, istədiyi vaxt isə buraxmasına ilk növbədə özünü inandırır. Başqa sözlə desək, əgər əsəb xəstəsi ruha münasibətdə, ona sahib olmada passivdirsə, şamanın hamiruhla əlaqəsi aktiv xarakterdədir. Çünki əsəb xəstəsindən, isterikdən fərqli olaraq, şaman öz tutmalarını süni yolla tənzimləyə bilir».

Əlbətdə, bu cür müqayisə ilə heç cür razılaşmaq olmaz. Əgər elə hesab etsək, şamanın «xəstəlik tutmaları» hər an başlaya bilər, lakin o yalnız ruhlarla əlaqəyə girdiyi zaman öz halından çıxır, qalan vaxtlar mülayim, xeyirxah və müdrik olur. Eləcə də əsəbləri pozğun adam başqalarına yardım etmək barədə düşünə bilməz. Şamanın halının dəyişməsi çağırdığı ruhları bədənində daxil etməsinə özünü inandıra bilməsi ilə əlaqədardır, şər ruhlarla əlaqəyə girəndə vəziyyəti onların təbiətinə uyğun dəyişir, bunu əsəb xəstəsindən çox, telepatiya kimi qeyri-adi hadisələrlə müqayisə etmək daha düzgün olardı.

Beləliklə, şaman ruhlarla insanlar arasında vasitəçilik edir. Onun tabeliyində «gücüm», «qoşunum» adlandırdığı xüsusi köməkçi ruhlar olur ki, quş, heyvan cildində dünyanın müxtəlif elementlərinin yaranmasında iştirak edir. Şaman kosmologiyasında dünya üç qatdan ibarətdir: dünyanın başlanğıcı, mənbəyi hesab edilən, cənubda yerləşən işıqlı yuxarı qatda - göydə baş tanrının ətrafına toplaşan xeyirxah ruhlar; ikili xüsusiyyətə malik -ışıqlı və qaranlıq orta qatda - yerdə

insanlar və mövcudatı yaradıb idarə edən sahibkar ruhlar; dünyanın qurtaracağı Şimalda yerləşən, qaranlıq aşağı qatda - yeraltı ölüm dünyasında şər ruhlar yaşayır.

Yuxarı, orta və aşağı aləmlər özləri də ayrılıqda təbəqələrə bölünür və dünya ağacı və kosmik çayla bir-birinə bağlanır. Sual oluna bilər: niyə məhz ağacla su mifik dünya modelinin əsas komponentlərini bir-biri ilə əlaqələndirən vasitə kimi çıxış edir. Çünki ağacın kökü aşağı, başı isə yuxarı dünyaya doğru uzanır və ağac gövdəsi isə orta dünyada, yer üzündə qalır. Eləcə də buxarlanan su yağışa çevrilib, göydən yer üzünə səpələnir, göllənir, torpaq udub onu qaranlıq dünyaya aparır. Məhz bu uyğunluğa görə, ağac və çay dünyanın tərkib hissələrini bir-biri ilə bağlayan körpü rolunda çıxış edir. Başqa sözlə, totemizmdən miras qalan suya, ağaca tapınmanın şamanizmin əsas atributlarına çevrilməsinin əsas səbəbi üç dünya arasında yerləşməsidir.

Şaman miflərində ruhun oğurlanıb qaçırılması motivi əsas yer tutur. Bizcə, qədim nağıl və dastanlarımızda soy artımına xidmət edən tərəflərdən birinin - nişanlı qızın (əksər hallarda şaman təsəvvürlərində olduğu kimi fəvqəltəbii qüvvələr tərəfindən) aparılması və oğlan qəhrəmanın onu geri qaytarmaq üçün çıxdığı səfərdə möcüzələrlə qarşılaşması həmin motivlərin analoqudur. Bu mənada E.S.Novik doğru olaraq yazır ki, «arxaik epik ənənədə qəhrəmanın bahadırlığı, hiyləgərliyi və sehrkarlıq qüdrəti bir-birindən ayrılmır və motiv fondunun əsas hissəsini şaman süjetləri təşkil edir, bir çox mifoloji obrazalar şaman qabiliyyətinə, bacarığına, dünyagörüşünə malik təsvir olunur».¹

¹Мифы народов Мира, II том, - М., С.638.

«Oxxayla Əhməd» və «Ax-vax» nağılları şaman təsəvvürlərini özündə yaşadan xarakterik nümunələr olduğu üçün (sonuncunun süjeti Nizaminin «Yeddi Gözəl» poemasında qara geyimli kəninin söylədiyi əhvalatlarla üst-üstə düşür, deməli, şaman görüşləri XII əsr adamlarının yaddaşında da özünə yer tapmışdı) onlara söykənərək məsələyə aydınlıq gətirməyə çalışacağıq.

«Oxxayla Əhməd» nağılında, hər şeydən əvvəl, ata şaman inanc sistemində olduğu kimi, öz oğlunu güc, zor, silaha arxalanmağa deyil, ağıl, bilik sahibi olmağa (bu son-ralar aşıq dastanlarında yaşamağın əsas vasitəsi kimi haqqa tapınma məzmunu alır) təhrik edir. İkincisi, biliyin, bacarığın mənbəyi yer üzündə, insanların arasında (yaxşı molla tapmırlar) deyil, o biri dünyada tapılır:

«Yayın isti günü sərin, buz kimi bulaq suyu kişinin çox xoşuna gəlir. Suyu içib qurtarandan sonra deyir: «Oxxay, nə qəşəng sudu».

Elə bu söz kişinin ağzından çıxan kimi, suyun ortasından bir kişi çıxıb deyir:

«A kişi, mənə çağırıb neyləyirsən, mənə görə nə qulluq?» Əhmədin atası sudan çıxan adamı görüb, lap məəttəl qalır. Az qalır nitqi tutulsun. Hannan-hana özünə gəlib deyir:

«Ay qardaş, sən kimsən, mən səni nə vaxt çağırıdım?» Sudan çıxan adam deyir:

«Bəs, Oxxay deyən sən deyildin?»

Kişi deyir: «Nə olsun ki, oxxay deyən mən idim».

Sudan çıxan adam deyir:

«Elə o olsun ki, mənim adım Oxxaydı. Sən mənə çağırıdın, mən də gəldim».

Kişi deyir:

Sənin adı Oxxay imiş».

Oxxay deyir: «A kişi, yaxşı, de görüm hara gedirsən, məqsədin nədi?»

Kişi deyir:

«Vallah, hal-qəziyyə belədi, oğlumu oxutmaq üçün molla axtarmağa gedirəm».

Oxxay deyir:

«Mənnən yaxşı molla hardan taparsan. Ver oğlunu oxudum, gələn il apar. O vaxtacan cəmi elmləri öyrənib, açarların qoysun cibinə».¹

Oxxay Əhmədi yeraltı dünyaya aparır, şaman təsəvvüründə olduğu kimi yerüstü dünyanı yeraltı dünya ilə birləşdirən vasitə sudur. Yada salaq ki, Zərdüşt inamına əsaslanan «Məlikməmməd» nağılında bu vəzifənin öhdəsindən qara qoç və ağ qoç (biri aparır, digəri gətirir) yerinə yetirir. Burada bir məsələ də diqqətdən yayınmamalıdır. Əhməd qaranlıq - yeraltı dünyada təhsil aldığı üçün qarşılaşdığı qüvvələr, eləcə də Oxxayın özü şər niyyətli, çünki şər ruhların törəmələridir. Oxxayın qızının dili ilə desək, o dünya «günahsız ölənlərin göz yaşlarından əmələ gəlmişdir». Bu da tamamilə şaman təsəvvürlərinin eynidir. Əhmədin bu dünyadan qurtarmaq üçün yalnız bir yolu var, şər ruhların öz üsullarından istifadə etsin. O, ilk növbədə yalan danışmalıdır, özünü kütbeyin adam kimi göstərməlidir, zərdüşt etiqadında isə yalan ən böyük qəbahət, günah sayılır. Eləcə də şaman inamına görə, hər üç dünya öz xüsusi qanunları ilə yaşayır, yuxarı dünyanın qanunları ilə orta dünyada, orta dünyanın qanunları ilə aşağı dünyada yaşamaq mümkün deyil. Əhməd görür ki, orada orta - yerüstü dünyanın qanunları ilə yaşamaq istəyənlərin (ustadına hörmətlə yanaşmaq, onun etimadını doğrultduğunu nümayiş etdirmək və s.) hamısı

¹ Nağıllar. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. - Bakı, 1985, S.64.

məhv olmuşdur. Ona görə də həqiqi simasını gizlədir, xəyanətə xəyanətlə, şərə şərlə cavab verir. Nağıl motivini şaman görüşlərinə bağlayan ən mühüm cəhət isə cilddən-cildə girmədir: «Oxxay qılıncı çəkir ki, Əhmədin boynunu vursun. At başını yuxarı qaldıranda yüyən yerə düşür. O saat Əhməd sehr oxuyub, bir dəli ceyran olur, başlayır meşələrnən qaçmağa. Oxxay qılıncı yerə atıb, o da bir sehr oxuyub dönüb olur mahir bir ovçu. Əlində oxu-yayı düşür o ceyranın dalına... Əhməd görür ki, Oxxay ona çathaçatdadı, tez bir qızıl balıq olub, verir özünü dəryaya. Oxxay da dönüb olur bir qoca torçu, başlayır dəryada balıq tutmağa...» Əfsun oxuyub cildini dəyişmə nağıl süjetinin özəyində duran komponent kimi çıxış edir ki, bu, şamançılığın əsas ayinlərindən biridir.

«Ax-vax» nağılında isə insanın yuxarı dünyaya səyahətindən bəhs olunur. Oranın sakinləri ilə insanı görüşdürən vasitə rolunda ağac çıxış edir: «Səlim yavaşca durub dırmaşdı çinar ağacına ki, görüm başıma nə gəlir. Aradan bir az keçmişdi, bir də gördü ki, həmin ağacın dibinə, budur, bir dəstə qız gəldi. Səf vurub, dövrə qurdular bu ağacın dibində. Lap başda bir qız oturmuşdu, bir qız oturmuşdu ki, yemə, içmə, xətti-xalına, gül camalına tamaşa elə». Yuxarı dünyada şər ruhlar yoxdur, hər yan nur içindədir, hamı çalıb-oynayır, heç nədən korluq çəkmirlər. Səlim üçün də yeyib, içib kef çəkməyə maneçilik törədən yoxdur. Lakin buranın da öz qanunları var. Vaxtı çatmayan işi yerinə yetirmək olmaz. Səlim otuz doqquz gecə ona təklif olunan qızla kefini sürür, sonuncu gecə nəfsi onu aldadır. Qırxıncı gecə başçı qız ona qız verəndə «Səlim birdən əlini atıb tutur başçı qızın əlindən ki, «Mən sənə özünü istəyirəm». Qız bərk gülüb deyir: «Ay səbirsiz insan... Bura nə qədər adam gəlibsə, beş-altı gündən sonra mənə istəyib, öz cəzasına çatıb, bircə sən səbr eyləyirdin ki, axır-axırda sən də işi

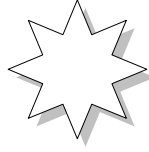
korladın. Bircə gün də dayansaydın mənə çatardın, - deyib ona şax bir sillə vurdu. Səlim bayaq ha düşdü yerə». Nağıllarda yeraltı dünyanın məxluqlarının canı (əslində ruhu) şüşədə saxlanan quşun əlində olur. Qədim şaman təsəvvürlərində də ruh bədənədən kənarında quş şəklində mövcuddur.

Deyilənlərdən bu nəticəyə gəlirik ki, Azərbaycan miflərindən danışarkən bu dörd faktoru - ritualları, kultçuluğu, totemizmi və şamançılığı diqqət mərkəzindən kənarında qoymaq olmaz. Doğrudur, tədqiqatçıların bir qrupu bu faktorların birini məqbul sayıb, digərini inkar etmə yolunu tutur (xüsusilə totemizmə qarşı çıxırlar, şamanizmi də qəbul etməyənlər tapılır) və birtərəfli mülahizələr irəli sürür. Rəfiq Özdəkin belə qənaətlərə əsaslanaraq totemizmlə bağlı verdiyi «türklər heç bir zaman bütələrə, qurdlara, quşlara tapınmamışlar» hökmü və eləcə də şamanizmi inkar edən qənaətləri əsassızdır: «Şamanlıq monqol inancıdır. Yaxın sayılacaq bir tarixə qədər əski türk inancının şamanlıq olduğu qəbul edilirdi. Fəqət son zamanlarda türklərdən mərhum İbrahim Qafəsoğlu, yadellilərdən M.Eliadə başda olmaqla bir çox tarixçi qədim türk inancının şamanlıqla əlaqəsi olmadığını sübut etmişlər. Türkcədə din adamına verilən «qam» adı ilə hind-iran köklü bir söz olan «şaman»ın eyni kökdən sanılması, şamanlığın türk inanc arasında sayılması kimi bir yanlışlığa səbəb olmuşdur. Şamanlığın təsiri altında qalan türklər, məsələn, göytürklər onu bir din olmaqdan ziyadə bir sehr, bir cadu kimi qəbul etmişlər». Bu fikirlərin tarixi mənbələrə söykənmədiyini aydınlaşdırmaq üçün uzağa getmək lazım gəlmişdir. Müəllif bir qədər sonra yazdıqları ilə öz əleyhinə çıxır və oxucularını çaş-baş salır. Belə ki, ortaya çıxan: «türklərin ilkin inanc sistemi totemizm və şamanizm deyilsə, bəs onda nədir?» sualına cavab axtaran tədqiqatçıların əlacı ona qalır ki, özlərindən yeni inanc sistemləri icad etsinlər. «Türkün

qızıl kitabı»nda oxuyuruq: «Mövzu üzərində dərin araşdırma aparan tarixçilər türk inanc sistemini üç nöqtədə toplayırlar: təbiət qüvvələrinə inanmaq (Məgər bu totemizm deyilmi?), atalar kultu və göy-tanrı. Qədim türklər bəzi coğrafi yerlərin, məsələn, dağların, uca qayaların, su qaynaqlarının, irmaqların, dənizin, ormanın, dəmir qılıncın və s... gizli qüvvəyə malik olduqlarına, ruh daşdıqlarına inanırdılar (Bu, şamanizm deyilmi?). Onlara görə su, günəş, göy gurlaması və şimşəyin də ruhları vardı. Bu ruhlar kişi və qadın ola bilmirdilər. Kişi tanrıların yanındakı qadın tanrıya, yəni tanrıçıya «Umay» deyirdilər. Ruh daşıyan yer və su qüvvələrinə geniş mənada «Yer-Su»lar (göytürklər «Yer-Sub, uyuqlar «Yer-Suv») deyir və bunları uğurlu sayırdılar. Bunlar yurd yerləri olduqları üçün də uğurlu hesab edirdilər. Göytürk kitabələrində adı çəkilən İduk, yəni müqəddəs yerlər İduk Ötükən və Tamiq İduk, yəni Tamiq suyunun müqəddəs mənbəyi (qaynağı) sayılır. «Yer-Su»lar inanılan uğurlu varlıqlar, ruhlar idi, amma bunların da heykəlləri, bütləri, məbədləri tikilməzdi». «Təbiət qüvvələrinə inanmaq» adı altında ayrıca inanc sistemi kimi təqdim edilənlər, əslində totemizm və şamanizmin mifik dünya modelinin komponentləridir. Rəfiq Özdəkin arxalandığı «tarixçilər» yalnız bir cəhətə (heykəllər, bütlər, məbədlər tikilməməsinə) görə «Yer-Su»lara və başqalarına yeni görüş sistemi kimi baxırlar. Lakin bir məsələni unudurlar: axı gözə görünməyən və duyulmayan ruhlara hansı ağılla büt, heykəl düzəldilməli idi? Son illərdə az qala orta məktəb dərsləyinə, stolüstü kitaba çevrilən bu əsərdə göstərilən ikinci (atalar kultu) və üçüncü (göy tanrı) inanc sistemləri də qədim türkləri dünyadan təcrid etməyə, bəşəriyyətin ümumi inkişaf axarından çıxartmağa xidmət edən populist mülahizələrdir. Əgər kultçuluqdan söhbət gedirsə, istər ata, ana, baba olsun, istərsə də təbiət varlıqları - hər birində

bütperəstliyin əlamətləri var. Bizcə, ilkin baxışları fərdiləşdirmək, yəni hansısa xalqa aid edib, başqalarında yoxluğundan danışmaq elmi tərəqqiyə xidmət edən bütün nəzəriyyələrə ziddir. Totemizm, şamanizm və kultlar ümumilikdə, bütövlükdə bəşəriyyətin keçdiyi yolun enişli-yoxuşlu tərəfləridir. Müşahidəçilərin yazdığına görə, bizim əsrdə Avstraliyada anaxaqan-lıqdan (matriarxat) ataxaqanlığa (patriarxat) keçid mərhələsində yaşayan tayfalardan bəzilərinə totemizmdən uzaqlaşma, bir qisminin bütperəstliyə, digərinin isə şamapizmə meylgöstərmə hadisəsi baş verir. Zaman gələcək onlar da monoteist dini görüşlərə gəlib çatacaq. Beləliklə, inkişafın sonrakı mərhələlərində din, incəsənət, ədəbiyyat, elm, siyasi ideologiya və s. miflərdən ayrılıb müstəqil fəaliyyətə başlamış, bu zaman bir sıra mif sistemlərindən, mif modellərindən yeni strukturlarda da faydalanmışlar və miflər ikinci həyatını yaşamışdır. Miflər bədi ədəbiyyatda transformasiya edilməklə - söz sənətinin (istər şifahi, istər yazılı) müxtəlif janrlarının içərisində əridilməklə günümüzədək yaşadılmışdır ki, bu, bütün dünyada böyük maraqla qarşılanır və ən əski miflərin bərpasına imkan yaradır.





MİF VƏ ELM

MİF ELMİN EKVİVALENTİ KİMİ. MİFOLOGİYADAN DÜNYANIN ELMİ DƏRKİNƏ DOĞRU. ELMDƏ MİF SİSTEMLƏRİNDƏN, ÜSUL VƏ METODLARINDAN İSTİFADƏ.

«Bəziləri demişlər ki, Tanrının sevdiyi birinci şey bilikdir və o (Tanrı), demişdir: «Mən gizli bir xəzinə idim və istədim ki, məni tanısınlar, bilsinlər; buna görə məxluqatı yaratdım».

Füzuli. «MƏTLƏÜL-ETİQAD»

Mifin özünəməxsusluğu və təfəkkürdə hegomonluğu daha çox ilkin mədəniyyət mərhələsində özünü biruzə vermişdi. Bu dövrdə mif «mənavi aləm»in və «elm»in ekvivalenti rolunu oynayırdı. Xüsusi mif sistemləri, anlayışları, kateqoriyaları, modelləri ilə dünyanı dərk etməyə, öyrənməyə və təsvirə təşəbbüs edilirdi. Bu mərhələdə mifologiya dünyanın sirlərini açmağın əsas vasitəsi idi (bu gün də miflərdən bir sıra məsələlərə aydınlıq gətirmək üçün açar kimi istifadə olunur) və elmi kəşflərin bünövrə daşlarını təşkil edirdi. Nəticə olaraq xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, yaradıcılığın bütün formaları, fəlsəfi düşüncə və elmlər mifik dünyagörüşündən mayalanaraq meydana gəlmişdir.

Hər bir elm sahəsi dünyanın düzgün dərk edilməsinə xidmət edir. Bu mənada elmi axtarırlara bir traktatda (neçə əsr əvvəl yaradılıb, müəllifi məlum deyil) qoyulan tələblərlə yanaşmaq daha məqsədəuyğundur: «Əvvəl tədqiqatın predmetini müəyyənləşdir, sonra həmin predmetə sahib olma üsullarını tap»¹. Lakin «keçmişə dönmədən gələcəyi görmək»² mümkün olmadığı kimi, elmin miflə əlaqəsini aydınlaşdırmadan irəli getmək mümkün deyil. Bir müdrik kəlamda da bu fikrin obrazlı əksinə rast gəlirik: «Keçmişə güllə atsan, gələcək səni topa tutar!» Yeni yaranan elmlər belə keçmişlə, əldə edilən təcrübə ilə bağlıdır.

Elmin predmetinin müəyyənləşdirilməsi onun qarşısında qoyulan məqsədin dərk edilməsidir. Elmin problem və maraq dairəsi, təcrübəsi, dünyanı əks etmə nöqtələri o zaman müəyyənləşir ki, seçilən predmetə «sahib olma üsulları» düzgün tapılır.

Ona görə də elmi sistem kimi götürüb, əlamətlərini aydınlaşdırmağa çalışsaq, mifologiya ilə üst-üstə düşən bir sıra cəhətlər görürük. Müqayisə üçün aşağıdakı məsələlərə nəzər salaq:

Anlayışların, kateqoriyaların, qanunların, ideyaların bir-birinə tabeliyi və onların arasında məntiqi əlaqənin olması;

Hissələrin, bölmələrin, daha kiçik elementlərin bir sistemdə qruplaşdırılması, modellərin düzgün qurulması;

Sadəliyin və ardıcılığın gözlənilməsi;

İdeyaların, faktların sadəcə olaraq sadalanması deyil, qoyulan məsələnin mahiyyətinin açılması. Y. Borevin sözləri ilə desək, «yüksəyə qalxıb faktların quş kimi göydə qapılması»

¹ О возвышенном. – М.-Л., 1966, С.5.

² Боров Ю. Эстетика. - М., 1988, С.8.

Vahidlik prinsipinə riayət edilməsi, başqa sözlə, anlayışların izahının eyni başlanğıc əsasında verilməsi;

Səhvlərə qarşı amansızlıq və məqsəddən dönməmək.¹;

Elmə aid bu müddəaların bəzilərini(1, 2, 3, 4, 5) qeyri-şərtsiz mifologiyaya da aid etmək olar.

Klassik ədəbiyyatımızın ən işıqlı simalarından olan Məhəmməd Füzuli də bilik əldə etməyin üsullarından bəhs edir və nəzəri, təcrübi əhəmiyyətini bu gün də qoruyub saxlayan maraqlı fikirlər irəli sürür:

«Tədqiqatçılar məqsədə çatmaq üçün lazım olan biliyin yollarına aid müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər:

Bəziləri deyirlər ki, belə bir yol ağıla əsaslanan mühakimədən ibarətdir; çünki əgər ağıl doğru-düzgün mühakimə əsasında fəsaddan və pozğun nisbətlərdən çəkinərək (məntiqi mühakimənin) iki müqəddiməsini istər təsdiq, istərsə də inkar nöqteyi -nəzərindən düzürsə, mütləq düzgün nəticə əldə edər».²

Füzulinin elm haqqındakı qənaətləri diqqətlə araşdırılmalıdır. Böyük Şərq mütəfəkkirinin yazdıqlarında gerçəkliklə uydurmanın sərhədləri düzgün müəyyənləşdirilir. Şair elə bil ki, mifik görüşlərdən alınan məlumatlarla elmin əldə etdiyi nailiyyətləri müqayisə edir və özünə qədərki alimlərin fikirlərinə söykənərək yazır:

«Filosofların bəzisinə görə, *elm, aləmin* zatında *məfhum olan bərabər bir surətin əldə edilməsindən* ibarətdir. Bəzilərinə görə isə *elm əşyanın surətinin ağıl vasitəsi ilə qavranmasından ibarətdir*. Bir sözlə, desək, elm biliyinin həqiqəti bilik (mərifət) elmindən ibarətdir; çünki bunların hər ikisi cəhlin müqabilidir.»³

¹Borev Y. Göstərilən əsəri, S.16.

²Füzuli. Əsərləri. V cild. - Bakı, 1985, S.92.

³Yenə orada, S.88.

Mütəfəkkir şair elmin inkişaf tarixinə nəzər salır və tarixi köklərində mifik düşüncə tərzinin durduğunu dərk edib onu iki mərhələyə ayırır. Bu gün Füzulinin həmin fikirləri ilk baxışda bizə mücərrəd və primitiv görünə bilər. Lakin dərinlən yanaşdıqda nə qədər dolğun və müasir səslədiyinin şahidi oluruz:

«Bəziləri demişlər ki, *elm iki qismə bölünür*:

Birincisi, cəhlin ardı olmayan elmdir (yəni elə elmdir ki, ondan qabaq cəhl olmamışdır) bu da *Tanrının elmidir*. (Müasir elmi dillə desək, mifdir - R.Q.)

İkincisi, cəhldən sonrakı elmdir ki, bu bizim elmimizdir (yəni insanların öyrəndiyi elmdir). Bu sonuncu, *təsəvvür və təsdiq* mərhələlərinə bölünür. Belə bir elm bilik adlanır: çünki o, bir bildirəndən - öyrədəndən asılıdır».

Görün, şair «tanrının elmi» kimi qiymətləndirdiyi miflərin insan beynində kortəbii şəkildə yaranmasını necə dolğunluqla izah edir: «tanrının elmi» öyrədəndən asılı olmayaraq əldə edilir; həqiqi elmi isə alimlər, bilicilər öyrəncilərə çatdırırlar.

Məgər Füzulinin aşağıdakı fikirləri XIX-XX yüzilliklərdə Avropada filosoflar, folklor araşdırıcıları, ədəbiyyatşünas alimlər tərəfindən miflərlə, nağıllarla bağlı irəli sürülən müddəaların analoqu deyilmi?

«Elm iki cürdür:

Birisi, *Hüzuri* - *yəni bildirmə vasitəsindən asılı olmayan elmdir* (Şair bələkə də mifik görüşlərdən, əsatirlərdən doğan bilgiləri nəzərdə tutur-R.Q.). *Məsələn, Tanrının bütün məfhumlar haqqındakı elmi* (dünya modeli, zaman və məkan haqqındakı mifik məlumatlar-R.Q.) *və yaxud bizim öz varlığımız* (ilk insanın yaranması barədəki miflər-R.Q.) *haqqındakı elmimiz belədir*.

Digəri *Hüsuli*, yəni *vasitədən asılı olan elmdir*. Məsələn, bizim bəzi şeylərin mahiyyətləri haqqındakı elmimiz belədir. Belə bir elmə bilik də deyilir; çünki bu elmin bir bildirənə ehtiyacı vardır».

Füzuli insanın topladığı hər cür məlumatı, yaxud müxtəlif yollarla, vasitələrlə əldə olunan biliklərin hamısını elm hesab etmir, konkret olaraq, «külliyyəti və mürəkkəb şeyləri dərk etməyi», «təfərrüat və yaxud sadə şeyləri anlamağı», dünyadakı varlıqların mahiyyəti dərk etməyi əsl bilik (mərifət) və elm sayır.

«Demək olmaz ki, təfərrüatın dərk edilməsi biliyə (mərifətə) xasdır, belə bir bilik tanrıya mənsub edilməzsə, bu nəticə çıxır ki, guya tanrı təfərrüatı dərk etmir; bu, filosofların fikridir. Halbuki, tanrı külliyyətlə birlikdə və eyni zamanda ayrı-ayrı təfərrüatın biliyindən asılı olmadan, hərtərəfli olaraq dərk edir.

Həmçinin (bəziləri) demişlər ki, *təfərrüatın dərk edilməsi ilə külli bir məfhum da dərk edilir; çünki külli məfhum həmin məfhumun təfərrüatının biliyindən ibarətdir*. Bu mənada olan bilik elm adı daşıyır və insana *alim* deyildiyi kimi, *arif* də deyilir».

Şair əsatiri görüşlərin əsil elmin ərəfəsi, başlanğıcı olmasına etiraz edənlərin fikirlərinə də aydınlıq gətirməyə çalışır: «Bəzi filosofların dediyinə görə, *Hüzuri elm ola bilməz; çünki Tanrının elmi məfhumların mövcudiyətindən asılıdır. Bizim öz mövcudiyətimiz haqqındakı elmimiz isə ağıldan asılıdır və bütün elmlər hüsuli olduğuna görə Tanrıya da bilik (mərifət) isnad etmək doğrudur*. Ancaq bu barədə ifratçılıq olub, şəriət rüsumu ilə bir yerə sığmaz: çünki *kəlam elmində* belə bir məsələ yoxdur.

Kəşf əhli olan bəzi tədqiqatçıların dediyinə görə, *bilik* (mərifət) *elmdən yüksəkdir; çünki, onların fikrincə, ilahiyat haqqında məsələlər və istilahlara aid hər nə varsa, elmdir, zat və sifətlərə aid olanlar isə bilikdir* (mərifətdir). Məsələnin belə qoyuluşu həqiqətin əksinədir; çünki Tanrıya öz kəlamında (Quranda) bilik deyil, elm sifəti isnad edilir və beləliklə, elm bilikdən yüksəkdir.¹

Füzuli təcrübə toplamaqla qazanılan vərdişləri, məlumatları elm oxumaqla əldə edilən savadla, biliklə müqayisə edir. Miflər məhz ulu əcdadın təbiət üzərində uzun sürən müşahidələrinin nəticəsi olaraq kortəbii şəkildə meydana gəlmişdir. Belə ki, buğdanın hər il qış aylarında torpağa basdırılıb o biri dünyaya getməsi və istilər düşəndə cücərib təzədən qayatması haqqındakı təsəvvür mifdir. Tarixin sonrakı aşırımlarında bu təbiət hadisəsinin elmi dərki tapılır. Məsələn, toxumun səpilib yetişdirilməsində suvarmanın mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi şübhəsizdir. Lakin uzun sürən müşahidələr nəticəsində bitkilərin inkişafına təsirini görüb hər il eyni qaydada suvarma işini yerinə yetirmək hələ bilik əldə etmək deyil. Onun elmi şərhə yalnız becərmənin mexanizminin öyrənilməsi ilə reallaşa bilər. Məhz bundan sonra təbiətdə baş verən bu elementar (bu gün bizə elementar görünən) hadisənin gerçəkliyi, həqiqi dərki insanlara bəlli olmuşdur. Beləliklə, elm dünyadakı varlıqların mahiyyətini anlamağa, törəmə və inkişaf səbəblərini düzgün izaha xidmət edir.

Bizcə, mifləri elmdən ayıran cəhəti hər ikisinin dünyanı dərkətmə alətində - metodunda axtarmaq lazımdır. Hegelin dili ilə desək, «Metod vasitənin subyektiv tərəfində dayanan elə bir alətdir ki, onun köməyi ilə gerçəkliklə – obyekt və subyekt

¹Füzuli. Göstərilən əsəri, S.89.

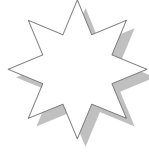
arasında əlaqə yaranır».¹ Məhz dünyanı dərkətmə məsələsində istifadə etdiyi alətlərin müxtəlifliyinə görə elm miflərdən ayrılır. Lakin elm mifləri inkar etmir, əksinə onun müxtəlif sistem və modellərindən faydalanır. Miflərdə qoyulan bir çox ideyalar sonradan elmi kəşflər sayəsində reallaşır. Miflərdə dünya bütöv, vahid obraz kimi (vahid dünya modeli şəklində) götürülür, onun elementləri təfəkkürdə gerçəklikdən uzaq fantastik şəkil alır. Elmin ayrı-ayrı sahələrində isə dünyanın atributları həqiqətdə olduğu kimi şərh edilir. Bu mənada elm miflərlə dialoqa girir, ikisi arasında lap qədimlərdən başlanan «diskusiya» nəticəsində təbiətdəki hadisələrin sirləri açılır. Başqa sözlə, elm miflərdə qoyulan, arzulanan məsələləri öz yolu ilə reallığa çevirir, gerçəkləşdirir. Məsələn, miflərdə yer üzündə insan əlləri ilə yaradılan bir sıra əşyanın güc sərf olunmadan hərəkətə gətirilməsinə və öz-özüne idarə edilməsinə rast gəlirik. Belə ki, Azərbaycanda yaranmış qədim miflərin birində iki dünya arasında fantastik qapı təsvir olunur. Onun qıfılı işıq, açarı isə şüadır. İkitaylı qapı səslə (müqəddəs kəlamları eşitməklə) və şüa ilə açılıb-bağlanır.² «Əlibaba və qırx quldur» nağılındakı mağaranın qapısının «sim-sim»lə idarə edilməsini də yadınıza salın. Deməli, ulu əcdad kənardan şüa və səslə əşyalara təsir etməyin mümkünlüyünün mifik formulunu vermiş, elm isə bizim günlərimizdə bu ideyanı gerçəkləşdirmişdir (ultra şüalarla uzaqdan televizorların yandırılması, idarə olunub söndürülməsi, eləcə də mifdə göstərildiyi şəkildə qapıların gözəgörünməz şüalarla açılıb-bağlanmasını görməyən tapılmaz). Adama elə gəlir ki, ulu əcdadın təfəkküründə kortəbii şəkildə yaranan bütün qərribə formullar reallığa, həqiqətə çevrilə bilər. Olsun ki,

¹ Гегель. Наука логики. - М., 1972, т. III, С.291.

² Муниснаме, С.564-565.

dünyanın yaranması və sonu ilə bağlı mifik təsvirlərin də arxasında hansısa gerçəklik gizlənmişdir. Buradan belə nəticə çıxır ki, elm miflərdəki fantaziyanın gerçəkliklə bağlılığını, əlaqəsini təmin edən vasitədir. Ona görə də elmlərin tarixi köklərinin miflərə söykəndiyini danmaq, inkişafdakı varisliyi, ənənəni görməmək deməkdir.





MİF VƏ NAĞİL

NAĞILLARIN JANR SPESİFİKLİYİ. NAĞILLARIN QRUPLAŞDIRILMASI. HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLARIN ƏLAMƏTLƏRİ. SEHİRLİ NAĞILLARI MÜƏYYƏNLƏŞDİRƏN AMİLLƏR. SOSİAL MƏİŞƏT NAĞILLARININ ÖZÜNƏMƏXSUS CƏHƏTLƏRİ. NAĞILLARIN POETİKASI. NAĞİL SÜJETİNİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ. A.N.VESELOVSKİNİN NAĞİL SÜJETLƏRİNDƏ MOTİVƏ ÜSTÜNLÜK VERMƏSİ. V.Y.PROPPUN «FUNKSİYALAR» NƏZƏRİYYƏSİ VƏ NAĞILLARIN «MORFOLOGİYASI». SÜJET TİPLƏRİ. HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLARDA SÜJET STRUKTURU. SEHİRLİ VƏ SOSİAL-MƏİŞƏT NAĞILLARININ SÜJET XÜMUMİYYƏTLƏRİ. MİF VƏ NAĞİL BAĞLILIĞI.

Azərbaycan folklorunun mühüm janrlarından biri olan nağıllarda xalqımızın çoxəsrlik tarixi, məişət tərzii, dünyagörüşü, adət-ənənələri, qəhrəmanlığı, mübarizəsi, istək və arzuları özünəməxsus şəkildə əks etdirilir. Poetik şifahi xalq yaradıcılığının başqa janrları ilə müqayisədə nağıllar hadisələri daha geniş, ətraflı, yerli-yataqlı, anlaşıqlı və canlı təsvir edir, ona görə də əsrlər boyu - yazı və kitabın kəşfindən qabaq da, sonra da xalqın diqqətini maqnit kimi özünə çəkmişdir. Nağıllarla epik ənənədə süjetqurmanın əsası qoyulmuş, təsvir üsulları formalaşmış, bədii yaradıcılığın prinsipləri meydana gəlmişdir. Nağıllar bütün zamanlarda

yaranan ədəbiyyat və incəsənət əsərlərinin mayası, qaynağı, bir çox hallarda isə özülü olmuşdur. Onlarda şifahi xalq yardımçılığına xas bütün xüsusiyyətlərə rast gəlirik. Ona görə də xalq poetik yaradıcılığının epik ənənəsinin ən qədim, populyar nümunələri kimi böyük tərbiyəvi və idrakı əhəmiyyətə malikdir.

Dünya xalqlarının folklorunu nağıllarsız təsvir etmək mümkün olmadığı kimi, folklorşünaslıq elmi də onların tədqiqindən kənarında mövcudluğunu sübut edə bilməz.

Nağıllar kəmiyyət etibarilə çoxluq təşkil etdiyi qədər mövzu, forma və struktur cəhətdən də rəngarəngdir.

Folklorşünaslıq elminin meydana gəldiyi ilk günlərdən başlayaraq nağılların mənşəyi tədqiqatçıların diqqət mərkəzində durmuş, bu sahədə müxtəlif elmi-nəzəri mülahizələr irəli sürülmüşdür.

Nağılların genezici, inkişafı ilə əlaqədar ayrı-ayrı məktəb və cərəyanların işləyib hazırladığı konsepsiyalar, heç şübhəsiz, bu sahədə maraqlı nəticələr əldə edilməsinə təkan vermişdir. Müasir folklorşünaslıq keçmişin elmi-nəzəri irsinin dəyərli cəhətlərini öyrənmək və qiymətləndirməklə yanaşı, həmin irsə tənqidi yanaşmağı da zəruru hesab edir və poetik şifahi söz sənətinə tarixilik prinsipi ilə yanaşmağı başlıca meyar kimi götürür. Bu prinsiptən çıxış etməyin nəticəsində aşkar olundu ki, ilkin nəzəriyyələrdə - mifoloji, iqtibas, neomifoloji, antropoloji, psixoanalitik məktəblərdə folklorla münasibət birtərəfli idi. Məsələn, nağılların mənşəyini araşdırarkən ictimai-tarixi şərait nəzərə alınmamışdır Y.E.Meletinski yazırdı ki, şifahi xalq ədəbiyyatında əksini tapan ibtidai təsəvvürlər onun inkişaf dövrlərindəki sosial amillərindən ayrı götürülməməlidir.¹

Son illərdə nağılların genezis və inkişaf mərhələlərini

¹ Малетинский Е.М. Герой волшебной сказки.-Москва, 1958, С.5-6.

araşdırmağa daha çox meyl edilir. Lakin folklorun bu mühüm qolunun mənşəyinə nüfuz etmək Azərbaycanda ali məktəb dərslisinin oçerkləri, qəzet, jurnal, məcmuə məqalələri, ən yaxşı halda isə dissertasiyalarının girişləri səviyyəsindən uzağa getməmişdir. Bunun səbəbi aydın olmasa da (daha çox aşiq poeziyasına, dastan yaradıcılığına üz tutulmuşdur, əslində bu sahədə də bir-iki fundamental araşdırmanı nəzərə almasaq, vəziyyət ürəkaçan deyil) bəzi məqamlara toxunmaq, problemin öyrənilməsi istiqamətləri barədə mülahizələr irəli sürməyi lazım bilirik. Sözügedən yazılarda tədqiqatçılar belə qənaətə gəlirlər ki, sehirlə nağıllarla müqayisədə məişət nağıllarının mənşəyini öyrənmək xeyli asandır. Görəsən nə səbəbə? Və bəziləri bir qədər də irəli «addımlayaraq» heç bir tutarlı fakta söykənmədən qəti hökm çıxarırlar ki, ilk olaraq heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllar yaranmışdır. Belə ki, folklorumuzun tədrisi, təbliği sahəsində yorulmadan çalışan mərhum prof. V.Vəliyev yazır: «Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllar bizi insan cəmiyyətinin qədim dövrlərinə aparıb çıxarır.»¹ Bu qənaətdən sonra həmin qrupa daxil olan nağılların inkişaf yollarından danışır və əsasən üç mərhələ keçdiyini göstərir. Həmin mərhələlərə diqqət yetirək:

«Birinci mərhələ: cəmiyyətin ilk pilləsinə, insanların təbiətin kortəbii qüvvələrinə qarşı mübarizə apardığı dövrlərə aiddir. Məlumdur ki, ilk insan üzərində obyektiv təbii hadisələrlə yanaşı, ayrı-ayrı canlıların da qüvvətli təsiri olmuşdur. Bu dövrlər insanların bədii təfəkküründə əsatiri görüşlər yaratmışdır. Onlar yaşamaq və təbiəti özlərinə tabe etmək yollarında əsəti yaratdıqları kimi, heyvanlara da sitayiş etmiş, totem yaratmışlar. Heyvanlar aləmindən bəhs edən

¹ Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı - 1985, S.248.

nağılların *birinci mərhələsi totemlə əlaqədar olmuşdur*»¹. Qeyd etmişdik ki, folklorşünaslıq elmi nağıl janrının araşdırılması ilə özünü təsdiqləmişdir və dünyanın məşhur araşdırıcılarının, demək olar ki, hamısı mühüm tədqiqat əsərini nağıla həsr etmişdir. V.Vəliyev də onları yaxşı tanıyırdı və dərslərində də dəfələrlə adlarını çəkir, sitatlar gətirir. Lakin nağıl nəzəriyyələrinin müddəalarını işləyib hazırlayan istər Avropa klassik tədqiqatçıları (Y. və V. Qrim qardaşları, A.Aarne, O.Miller, V.Anderson, T.Benfey, C.Frezer və b.), istərsə də müasir rus alimləri (A.N.Veselovski, V.Y.Propp, Y.M.Meletinski, E.V.Pomerenseva, V.Anikin və b.) *əsatirlərlə və totemlə bağlı yaranan nağılları* heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllar qrupuna daxil etməmişlər, sehirlilərin xüsusiyyətlərinə cavab verdiyi üçün həmin qrupda araşdırmışlar. V.Y.Proppun «Sehirlilərin nağıllarının tarixi kökləri» adlı məşhur monoqrafiyasında fəvqəltəbii qüvvəyə malik heyvan və quşlar iştirak edən bütün nağıllar, o cümlədən «Göyçək Fatma» nağılının süjetini özündə daşıyan «Morozko» sehirlilərinə kimi təqdim olunur.

Bəs nə üçün uzun illər boyu Azərbaycan folklorunu ali məktəblərdə öyrədən əsas dərslərdə qeyri-dəqiq mülahizələr baş-alıb gedib? Məhz bu gün də tələbələrin müraciət etdikləri mənbə həmin kitablardır. Bizcə, bu ondan irəli gəlir ki, nağıldan və başqa janrlardan yazan bəzi tədqiqatçılar çox hallarda həmin janrların əlamətlərini düzgün müəyyənəlməmişlər, birini digərindən ayıran amilləri göstərə, bir qədər sərt desək, tədris etdikləri fənnin predmetini bilmirlər. Görünür, tariximizə laqeyd yanaşdığımız kimi ədəbiyyatımızın beşiyində duran böyük sənətə də ciddi sənət nümunələri kimi baxmamışıq. Bu

¹ Vəliyev V. Göstərilən əsəri, S.248.

səbəbdən də 30-40 il əvvəlki düşüncənin məhsulu olan dərslikləri gözümüzün üstündə saxlamışıq. Əslində isə dolaşığı fikirli oçerklər oxucuya, xüsusilə tələbəyə çatmamış, onlara düzgün istiqamət vermək əvəzinə, çaşbaşıq yaratmışdır.. Bu barədə ona görə bir qədər geniş danışırıq ki, bilik öyrənmək üçün məsləhət gördüyümüz əksər vəsaitlərdə elmilikdən çox uzaq qərribə bölgülərlə, təsniflərlə və təhlillərlə rastlaşırıq və istər-istəməz adamda müəlliflərin tədris etdikləri fənnin predmetini düzgün dərk etməsinə şübhə oyanır.

V.Vəliyev heyvanlar haqqında nağıllara həsr etdiyi oçerkdə bu qrupa daxil edilən bir nağılın da olsa təhlilini vermir. Daha doğrusu, təmsil kimi ancaq bir neçəsinin adını sadalayır. Halbuki, o nağıllar yalnız alleqorik ifadə vasitəsindən istifadəyə görə təmsillərlə müqayisə edilə bilər. Qalan məsələlərdə təmsillə üst-üstə düşən cəhətlərindən danışmaq mümkün deyil. «Ovçu Pirim», «Göyçək Fatma», «Qara at» kimi sehirlil nağıllar isə tamamilə əks mövqedən təhlilə cəlb edilir. Alim onu da unudur ki, nağıl toplularında adı gedən nağıllar oxuculara sehirlil nağıl kimi təqdim olunur.

Belə çıxır ki, uzun müddət belə kitablardan dərs öyrənən (onların arasında folklorlardan dissertasiya müdafiə edib yüksək elmi dərəcə alanlar da az deyil) filoloqlarımız nə nağılın, nə də təmsilin janr xüsusiyyətlərini bilməyiblər. Əks halda biri də olsa, ayağa durub deyərdi ki, nağıl haqqında nağıl danışmayın...

İndi gələk professorun bölgüsünün ikinci bəndinə.

«Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağılların *ikinci mərhələsi təmsillərlə* əlaqədardır. Başqa sözlə, təmsilin ədəbi janr kimi meydana çıxması, insanların bədii yaradıcılığında heyvanların iştirakı daha canlı və məqsədli xarakter alır». Fikrin qüsürlü olmasını qoyaq bir kənarda, bilinmir, müəllif Azərbaycan folklorundan bəhs açır, yoxsa yazılı ədəbiyatdan. Hər halda

uşaaqlarımıza bağça yaşından təmsil öyrədirik və onların arasında müəllifsiz, xalq yaradıcılığına məxsus nümunəni göstərən tapılmaz. Təmsilin şifahi xalq yaradıcılığının janrı kimi təqdimi ağılasıgmazdır. Yenə nağıllardan alınıb təmsilin yaranmasına təkan verən alleqorik ifadə vasitəsinə işarə olunsaydı, dərd yarıydı. Belə çıxır ki, bu günədək Azərbaycan folklorşünaslığında nağılın tədqiqinə bir qədər ögey münasibətin kökləri məhz bu cür ali məktəb dərsliklərində axtarılmalıdır. Müəllif doğrudan-doğruya folklorun janr sistemindən, xüsusilə nağıldan yazdığını unudur, təmsilin rolunu və əhəmiyyətini qabartmağa çalışır: «Təmsillər yalnız tənqiddən ibarət olmur, burada gənc nəslin tərbiyəsi, namuslu vətəndaş olması üçün nəsihətamiz, didaktik mövzulara da geniş yer verilir. Xalq ədəbiyyatının «İnsan insanın dostu və havalarıdır» ideyası təmsillərdə də geniş əks olunur». Hətta klassik yazılı ədəbiyyata baş vurub təmsil ustalarının adlarını çəkməyi də lazım bilir: «Şərqi böyük şairi Sədinin, Azərbaycanın qüdrətli söz ustaları Q.Zakirin, S.Ə.Şirvaninin, M.Ə.Sabirin və başqalarının təmsil və nəsihətamiz rəvayətləri birinci növbədə «Kəlilə və Dimnə»dən qida almışdır». Bu sənətkarların təmsillərinin Azərbaycan folklorundan mayalandığı əsaslandırılısaydı, yerdə qalanlara göz yummaq olardı.

Görün, dərslikdə heyvanlar aləmindən bəhs edən nağılların üçüncü mərhələsinə nələr aid edilir: «Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağılların *üçüncü mərhələsi* müasir dövrlə əlaqədardır. Hal-hazırda uşaqları təbiətlə və canlılarla tanış etmək, təbiəti və canlıları sevdirmək məqsədilə nağıllardan geniş surətdə istifadə olunur. Bu məqsədlə tarixən geniş xalq kütləsi tərəfindən yaranan nağıllar əsas götürüldüyü kimi, *eyni zamanda yazıçılar yeni nağıl, hekayə və poemalar yaradırlar*. A.Şaiq, M.Dilbazi, M.Seyidzadə, M.Müşfiq və b. xalq nağıllarından yaradıcı

surətdə istifadə edərək uşaqlar üçün maraqlı əsərlər yazmışlar. Bu əsərlərdən «Tülkü həccə gedir», «Tıq-tıq xanım», «Qoca canavar» «Danışılmamış nağıllar» və s. göstərmək olar». Vəssalam. Şərhə ehtiyac varmı? Bircə onu başa düşürük ki, bu oçerkdən tələbə xalq nağılının maraqlı qolu - heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllar haqqında hansı biliyi və məlumatı ala bilər?

P.Əfəndiyev də «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» dərsliyinin nağıl bölməsində öz həmkarından bir addım da olsa irəli getmir. Heyvanlar haqqında nağılları ən qədim və zəngin hesab etdikdən sonra saysız-hesabsız toplulara üz tutur, lakin bir nağıl da olsun tapmır ki, onu bu qrupa aid nümunə kimi tələbələrə təqdim etsin. Saysız-hesabsız nağıllarımızın içərisindən onun da əlinə keçən elə iki-üç sehirli nağıl olur. Müəllif yazır ki, «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında insanların heyvanlara münasibətini özündə əks etdirən nağıllara «Ovçu Pirim və «Fatmanın nağılı» xarakterik misaldır». Və sonrakı abzasda heyvanlar haqqında nağıllar qrupundan bəhs açdığını unudaraq sözü gedən nağılları məhz sehirli nağıl kimi şərh edir: «Ovçu Pirimin ecazkar silahından, sal qayalara həkk olunan əfsanəvi dəmir çıraqlarından danışılır». Maraq üçün alimin heyvanlar haqqında nağıllar kimi adlarını çəkdiyi başqa nümunələrə də diqqət yetirək: «Axmaq kişi», «Müqəddəs balıq», «Armudanla tülkü», Əlyarla dovşan», «Çil madyan». Əslində bunlar da sehirli nağıldır. Nə qədər baş vursanız da, sözü gedən bəhsdə heyvanlar haqqında bir nağılın, şərhini istəmədik, sadəcə adını tapa bilməzsiniz. Və tələbələrdən bu mövzuda imtahan biletlərində qoyulan bir neçə suala düzgün cavab istəyirik? Allah bilir onlar bu cür dərsliklərlə rastlaşanda müəllimləri barədə nə düşünürlər. Buna görə də nağılın araşdırılmasına maraq göstərən tapılmayıb. «Tıq-tıq xanımı»,

«Tülkü həccə gediri» istənilən qədər araşdırıblar, amma nağıllarımıza baş vurmağa həvəsləri olmayıb. Bu iradlarla V.Vəliyev və P.Əfəndiyevin Azərbaycan folklorşünaslığındakı xidmətlərini kölgə altına almaq fikrindən uzağıq. Onlar hər ikisi öz dövründə lazım olan qədər nailiyyətlər göstəriblər. Sadəcə olaraq müstəqil respublikanın gələcəyi naminə həqiqəti yazmağı lazım bilirik. Və bir də ona görə məhz ali məktəblər üçün yazılan dərsliklərdən yapışdıq ki,

birincisi, tələbələr onlardan istifadə edəndə bir qədər ehtiyatlı tərpənsinlər, hər fikri «Quran ayəsi» kimi qəbul etməsinlər, oxuduqlarına yaradıcı yanaşsınlar;

ikincisi, həmin dərsliklər bu vaxta qədər nağıl haqqında yazılan tədqiqat işlərinə yekun vurublar, Azərbaycanda nağılların tədqiqinin vəziyyəti haqqında tam təsəvvür yaradır.

Mənşə, genezis məsələsində yuxarıdakı qənaətlərlə ona görə razılaşmaq olmaz ki, nağılların qruplaşdırılması, təsnif edilməsi son yüz-yüz əlli ilə aid məsələdir. Nağıllar, eləcə də başqa folklor janrları formalaşanda isə bütün mövzu qruplarına aid məsələlərin rüşeymləri onun içərisinə əridilirdi. Başqa sözlə, mənşə-genezis məsələsində qruplaşmadan, fərdi əlamətlərdən söhbət gedə bilməzdi. Başlanğıcda bütün detallar, elementlər rüşeym şəklində mövcud olur. O rüşeymin böyüyüb hansı formada doğulacağını qabaqcadan müəyyənləşdirmək çətindir. Ən ümduəsi isə odur ki, ilkin çağlarda ulu əcdad hər şeyə başqa gözlə baxırdı. Onların yaratdıqları heyvan, quş, bitki obrazları adi halında deyildi, fəvqəltəbii qüvvəyə malik şəkildə dərk olunurdu. Bu elə bir dövr idi ki, ən adi əşya belə öz halından çıxıb qeyri-adi varlığa çevrilə bilirdi. Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağılların isə əsas əlaməti odur ki, onun qəhrəmanları adi heyvan, quş və bitkilər olsun, tülkü tülküliyündən, şir şirliyindən, quş quşluğundan çıxarılsın. İnsanlara aid

xüsusiyyətlər belə onların üzərinə xasiyyətlərinə uyğunlaşdırılaraq köçürür. Tülkü davranışları, hərəkətləri ilə tədbirli olmasaydı, əksər xalqların nağıllarında hiyləgərlik simvoluna çevrilməzdi. Fatmanın inəyi isə inəkliyini qoyub az qala allahlıq iddiasına düşür. Ovçu Pirimin «ilan dostu» da ilanlığından çıxıb möcüzə törətməklə məşğuldur. Onları ancaq zahiri oxşarıqlarına görə hansısa heyvan kimi təqdim edirlər və hər ikisi özündə sırf sehirlə nağıllara məxsus keyfiyyətləri daşıyır.

Məsələyə bu şəkildə yanaşmadıqları üçün hər iki tədqiqatçının heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıl qrupunda ancaq bir neçə xarakterik sehirlə nağıl təhlil olunur. Başqa sözlə, «Göyçək Fatma». «Ovçu Pirim» nağılları sehirlə nağıl olduğu halda, heyvanlar haqqında nağıl kimi göstərilir. Böyük rus folklorşünası E.M. Meletinski də məişət nağıllarına nisbətən sehirlə nağılların mürəkkəbliyini ikincilərdə sosial motivlərin birbaşa ifadə olunmaması, fantastik, möcüzəli predmet və hadisələrə üstünlük verilməsi ilə izah edir. O, fantastik, əsatiri obrazların gerçəkliklə əlaqəsindən söz açanda yazır: «Biz sırf empirik nöyətə-nəzərdən yanaşsaq və nağıllara xronika kimi baxsaq bağışlanmaz səhvə yol verərik. Bu cür səhvi onda edərdik ki, məsələn, tarixəqədərki dövrdə qanadlı ilanlar axtarardıq və təsdiq edərdik ki, nağıllarda onlar haqqında xatirələr qalmaqdadır.»¹ Doğrudan da, nə qanadlı ilanlar, nə də toyuq ayaqlı evciklər olub. Bununla belə onlar tarixidir. Lakin onlar özləri yox, meydana gəlmələri tarixdir və məhz məsələ bu şəkildə şərh edilməlidir, başqa sözlə, sehirlə nağıllarda tarixilik deyəndə, qeyri-adi varlıqların mifik obraz kimi yarandığı dövrün aydınlaşdırılması nəzərdə tutulmalıdır.

Məişət nağılları ilə yaxından tanış olduqda bu qrup

¹Проп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986, С.31.

nağıllarda da şərh edilməsi asan olmayan problemlərin olduğunu görürük.

Azərbaycan nağıllarında uzaq keçmişin arxaik düşüncə tərzilə səsleşən elə motivlərə rast gəlirik ki, həmin motivləri araşdırmaq bir sıra məsələlərin aydınlaşdırılması baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. Çətinlik ondadır ki, məişət nağıllarında arxaik elementlər real əhvalat və obrazların təsvirinin içərisindədir, hiss olunmayacaq şəkildədir. Hadisələrin qismən realist planda təqdimi folklorşünaslıqda belə bir qənaətin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur ki, məişət nağılları öz mənşəyi etibarlı ilə heyvanlar aləmindən bəhs edən və sehirli nağıllardan çox-çox sonrakı dövrlərin məhsuludur. Lakin unutmamaq lazımdır ki, lap başlanğıcda da nağıllar məişət zəminində meydana gəlmişdir və ulu əcdadların sosial problemlərini, qohumluq əlaqələrini, ailə münasibətlərini, əxlaq normalarını əks etdirirdi, yeri gələndə onların ilkin adət-ənənələrini, davranışını, rituallarını, həyata baxışını nizamlayırdı.

Nağılların ağızdan-ağıza, nəsildən-nəslə keçərək dəyişməsindən, onlarda qədim və qismən yaxın dövrlərə aid elementlərin mövcudluğundan bəhs edən N.Seyidov yazır: «Məlum işdir ki, müxtəlif dünyagörüşünə malik olan nağılçıların eyni hadisələrə münasibətləri də müxtəlif olur. İkinci tərəfdən, eyni bir nağılın ağızdan-ağıza, nəsildən-nəslə keçməsi də, keçdikcə dəyişməsi də elə vəziyyət yaradır ki, onun ilk variantından çox az iz qalır. Ən qədim dövrlərə aid sehirli nağıllarda isə vəziyyət bir qədər mürəkkəbdir. Çünki sonrakı dövrlərə aid məişət nağıllarına nisbətən sehirli nağıllarda ən qədim dövrlərin qalıqlarına, müxtəlif təbii və ictimai hadisələr

haqqında primitiv anlayışlara və s. rast gəlirik.»¹ Burada nağılların zaman keçdigə dəyişməsi və hər bir nağılçının nağıla müəyyən əlavələr etməsi ilə əlaqədar mülahizələr tamamilə doğrudur. Lakin məişət nağıllarının inkişafın «sonrakı dövrlərinə» aid edilməsi ilə «qədim dövrlərin qalıqlarına, izlərinə rast gəlməmək» fikri ilə razılaşmaq mümkün deyil. İlk növbədə ona görə ki, sehirlə nağıllarda iştirak edən fantastik obrazlar qeyri—adi görünməklə yanaşı, daha çox poetik səciyyə daşıyır və müəyyən tarixi şəraitin, düşüncə tərzinin məhsuludur nağılyaratmada tikinti materialı kimi və bütün dövrlərdə istifadə edilmişdir. Belə ki, son dövrlərdə yaranan nağıllarda da bu poetik məqamlardan eyni qaydada faydalanmaq mümkündür. Məişət nağıllarında isə tarixilik, daha dəqiq desək, qədimlik, ilkinlik insanlar arasındakı münasibətlərlə, qohumluq münasibətləri ilə, adət-ənənələrin əksi ilə (dəfn, doğum, adqoyma, evlənmə və s.) və məişət tərzinin əslində olduğu kimi, gercəkliyə uyğunlaşdırılmış şəkildə təsviri ilə xarakterizə olunur. Burada uydurma, nağılçılıq məhz həmin münasibətlərin o dövrün adamlarının gələcək arzu və istəklərini əks etdirməsində özünü göstərir. Məsələn, dörd min əvvəl toplum halında yaşayan ulu əcdad başqa tayfaların da onlarla yaxın, qohum (bir qandan olan), bərabər hüquqlu olduğuna aid nağıl düzüb-qoşurdusa bu o zaman üçün bir növ fantaziya, uydurma – xəyal idi. Bu gün həmin təsvirlər yaxın çağların gercəkliyi kimi qəbul edilir və nağılı məhz həmin münasibətlərin reallığa çevrildiyi vaxtda, yəni yaxın zamanlarda «istehsal edildiyini» düşünürük. Eləcə də müasir xalqların hər birində elə əxlaq normaları var ki, yüz ildən sonra məqbul sayılmayacaq. Əgər

¹Bax: N.Seyidov. Azərbaycan nağılları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına aid tədqiqatlar», I kitab, Bakı, 1961, S.71-72.

əsrimizin əvvəllərində qadınlar hüquqsuz vəziyyətdə idilərsə, indi cəmiyyətin bərabərhüquqlu sakinləridirlər. Qadınların qul kimi ər evinə satıldığı dövrdə onların müstəqilliyindən, ağıl, kamalından, bəzi məqamlarda hətta kişilərdən üstün olmalarından bəhs edən nağıl yaranırsa, onu bu günün məhsulu hesab etmək nə dərəcədə düzdür? Bu misalı sözgəlişi çəkdim. Əslində bütün zamanlarda Azərbaycan türklərində qadına yüksək qiymət verilmişdir. Belə olduqda məsələyə bir qədər də dərinlən yanaşmaq, sosial münasibətlərin formalaşma mexanizminin tarixini izləməklə məişət nağıllarının mənşəyinə nüfuz etmək lazımdır.

Son dövrlərə qədər Azərbaycan folklorunun epik növünə daxil olan əksər janrlar nağıl adlandırılırdı. Hətta indi də xalq arasında dastan və lətifə sözü az işlənir, çox hallarda «aşığı bir nağıl danış», «Molla Nəsrəddin»dən bir nağıl söylə» deyər müraciət edilir.

Tədqiqatçıların «nağılların bu qədər geniş yayılmasının əsas səbəbi kimi, hər şeydən əvvəl, «nağıl quraşdırmanın» şəre nisbətən asan olmasını göstərirlər. Bu fikirlə qismən razılaşımaq olar. Ona görə ki, nağıl janrının vahid süjet strukturu tam meydana gələnədək uzun bir yol keçilmişdir. Və ölçülü-biçimli qəliblər hazırlanandan sonra da maraqlı, dolğun və orijinal nağıl yaratmaq üçün böyük istedad tələb olunurdu. Ona görə də yuxarıda deyilən «asanlığı» hər adamın uydura biləcəyi qədər kiçiltmək sadələşmə olardı.

Folklorşünaslıq elminin nağılların əsas xüsusiyyəti kimi göstərdiyi əlamətlərdən biri də budur ki, heç vaxt olmamış hadisələr elə şəkildə deyilir, qeyri-adiliyinə baxmayaraq, bütün danışılanlar guya gerçəklik kimi təqdim edilir, halbuki, nə danışan, nə də dinləyən nağılın həqiqiliyinə inanır. Odur ki, qədim dövrlərdə folklor xalqın mənəvi ehtiyacını ödəyən yeganə

sənət növü olduğu zamanlar məişətdə, ailədə, uşaqlara, kiçik məclis iştirakçılılarına ən çox danışılan nağıl olmuşdur.

Bəzən bir nağılın hər hansı bir süjet xətti öz kökündən ayrılır, dildən-dilə düşərkən, əlavələr edilməklə, cilalanmaqla, məzmununu dəyişir, yeni bir nağıl əmələ gətirir. Bundan başqa iki və bir neçə nağılın çarpazlaşması ilə də təzə nağıl yaranır. Qeyd etdiyimiz nağıl törəmələrindən başqa improvizator nağılçılar məlum bir nağılı bir məclis daxilində elə formaya salırlar ki, əvvəlki nağıldan əsər-ələmət qalmır. Beləliklə, nağılların sayı başqa janırlara nisbətən sürətlə çoxalır. Epik növün digər xırda janırlarının (mif, əfsanə, rəvayət, lətifə) nağılların içərisində əridilməsi - sintezi ilə də janr həm çoxalır, həm də mövzu əlvanlığı yaranır. Bu mənada nağıl bütün dünya xalqlarının folklorunda geniş yayılmış epik janrdır. Ona görə də nağılların xüsusiyyətləri haqqın çoxsaylı fikirlər söylənmişdir. Böyük rus ədəbiyyatşünası V.Q.Belinski sehr, cadu, əfsun, tilsim, div, əjdaha, fantastika və s. nağılların əsas əlamətlərindən saymışdır. Y.V. Çəmənəminliyə görə isə, nağıllarda əsas cəhəti haqqın nahaq üzərində qələbəsidən ibarətdir.¹ Birinci fikirdə nağılın poetik əlaməti, ikincidə isə ideya istiqaməti, məzmunu əsas götürülür. Lakin sehr, cadu, əfsun, tilsim, div, əjdaha, fantastika və s. poetik ünsürlər miflərdən gəlir və epik, lirik ənənəyə məxsus əksər janrların mühüm atributuna çevrilir. Əfsanələrdə və bəzi dastanlarda bu əlamətlər heç də nağıllardan fərqli şəkildə verilmir. Eləcə də «haqqın nahaq üzərində qələbəsi»nə inam yaratmaq bütövlükdə folklorun mahiyətində duran amildir. Elə bir nəğmə, atalar sözü, lətifə, dastan, nağıl, aşıq şəri, bayatı və s. göstərmək olmaz ki, orada sosial ədalət prinsipi, haqq, ədalət, düzlük müdafiə edilməsin. Bizcə, nağılın

¹Bax: Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, S.126, S.145.

janr göstəricisi deyilənlərdə nəzərə çarpmır.

Doğrudur, əşya və təbiət hadisələrinin canlandırılması, insanlara məxsus xasiyyət və keyfiyyətlərin əşya və heyvanlar üzərinə köçürülməsi, cəmiyyətdə, təbiətdə çox adi görünən hadisələrin fantastik şəkllə salınması, gələcəyə nikbin münasibət, inam, xoş əhval-ruhiyyə və s. nağıllarda daha qabarıq şəkildə əks olunur, lakin bütün bunlar təkcə nağıllara xas xüsusiyyətlər kimi təqdim oluna bilməz.

Azərbaycanın görkəmli sənətkarları vaxtaşırı xalq nağıllarına müraciət etmişlər. Məsələn, Nizami Gəncəvinin «Sirlər xəzinəsi»ndə, «Yeddi gözəl»ində çoxlu xalq nağıllarının nəzmə çəkilməsinə rast gəlirik. Məhəmməd Füzuli, Şah İsmayıl Xətai, Qasım bəy Zakir, Mirzə Ələkbər Sabir, Abdulla Şaiq və b. da nağıl motivlərindən çox ustalıqla istifadə etmişlər.

Azərbaycan nağıllarında xalqın milli xüsusiyyətləri, adət-ənənələri, məişət tərzini təsvir olunur. Bu nağıllar müxtəlif dövrlərdə xalqın dünyagörüşünü, həyata münasibətini, gələcək haqqında arzularını, azadlıq; müstəqillik uğrunda yadlara, yerli xayinlərə, zalımlara qarşı mübarizəsini, onun öz qüvvəsinə, gələcəyə inamını bədii boylarla əks etdirir¹.

Azərbaycan xalq nağılları bədii cəhətdən kamilliyi ilə seçilir. Geniş xalq kütlələri əsrlər boyu bu nümunələri zamanın ən sərt sınaqlarından çıxarmış, onları yalnız ideya və məzmunca deyil, forma, dil və bədii ifadə vasitələrinin zənginliyi cəhətdən daha yüksək səviyyəyə qaldırmışdır.

Azərbaycan xalq nağıllarının özünəməxsus forma xüsusiyyətləri vardır. Xalq sənətkarlarının əsrlər boyu seçib, cilalayib bitkinləşdirdiyi bu forma xüsusiyyətləri nağılların bədii, emosional təsirini artırmaq, yaddaşlarda daha asan həkk

¹Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, S.234.

olunmasını təmin etmək məqsədi daşımışdır. Nağıllar bir qayda olaraq müqəddimə ilə başlayır, buna «pişrov» deyirlər. Xalq sənətkarları bacardıqca müqəddiməni maraqlı qurur, çox təsirli sözlər, ifadə vasitələri, idiomlar seçirlər. Həm də müqəddimə, əsasən, nağılların ümumi məzmunu ilə bağlı olmur.

Folklorşünaslıqda bəzən metod məsələsinə münasibət də obyektivlikdən kənar notlarla təqdim olunur. Belə ki, «aşırıq poeziyasında realizm», yaxud «realist nağıllar»¹ kimi şərhlərə bu günkü tədqiqat işlərində də rast gəlmək mümkündür. Nağılların, yaxud aşırıq poeziyasının hadisələri əksətmə üsullarına müasir gözlə baxıb hansısa yaradıcılıq metodunun ünsürlərini tapmaq mümkündür. Hətta sırf romantik üslubda yaranan hər hansı bir əsərdə də realist cizgilər göstərmək mümkündür. Məişət fonunda aparılan təsvirlərə söykənib realizmi folklorə şamil etməklə razılaşımaq isə elmi axtarışların yolunu dəyişməkdən başqa bir şey deyil. Belə ki, nağılların bir qrupu müqəddiməsiz, yəni pişrovsuz olur. Yəni sadəcə olaraq «Biri var idi, biri yox idi, allahdan başqa heç kəs yox idi...» və s. kəlmələrlə başlayır. Eləcə də bəzi nağılların sonu məişət fonunda yekunlaşır. Hətta çox maraqlı və məzəli xalq kəlamları işlədilir. Məsələn: «Onlar yedilər, içdilər, yerə keçdilər, siz də yeyin, için, dövrə keçin». «Şifahi xalq ədəbiyyatı» dərsləklərində² bu cür nağıllar «realist» hesab edilir. Pişrovla başlayanlar və «Göydən üç alma düşdü» sonluqlular isə əfsanəvi, yaxud sehirli nağıllar kimi verilir. Doğrudur, A.Aarnenin «Nağıl göstəriciləri»ndə də «əsil nağıllar» (bura məhz sehirli obrazlar iştirak edən nağıllar daxil edilir) bölgüsünə rast gəlirik. Bəlkə də bizim tədqiqatçılar ona

¹ Araslı H. Ədəbiyyat (VIII sinif üçün dərslək). – Bakı, 1970.

² Bax: Əfəndiyev P. və V.Vəliyevin dərsləkləri.

əsaslanıb «əfsanəvi və reliq nağıllar» deyə bölgü aparırlar. Lakin bununla folklorşünaslıq elminə heç bir yenilik gətirilmir, əksinə məsələnin aydınlaşmasında bir sıra əngəllər yaranır.

Ümumiyyətlə, nağıl xalq dilinin məziyyətlərini özündə saxlayan ən qiymətli folklor nümunələridir. Təsadüfi deyil ki, müqayisəli dilçiliklə məşğul olan alman alimləri Yakov və Vilhelm Qrim qardaşları dil faktlarına müraciət edəndə daha çox nağıllara üz tutmuşlar.

Başqa xalqlarda olduğu kimi, Azərbaycan nağıdlarını da mifik obrazlısız düşünmək, onu mifologiyadan təcrid olunmuş halda öyrənmək qeyri-mümkündür.

İbtidai insanlar obyektiv aləmdə baş verən hadisələrlə üz-üzə gəldikləri zaman istər-istəməz onu duymaq, başa düşmək arzusuna düşmüşlər. Lakin təbiətin mahiyyətini olduğu kimi anlama, sirlərini açma bilmədiklərinə görə öz təsəvvürlərində sadələvhəsinə qeyri-adi hekayələr, rəvayətlər düzəltmişlər. Bu hekayələrin əsas məzmunu dünyanın və insanın yaranması haqqında sadələvh, möcüzəli uydurmalarından ibarət olmuşdur.

Tədqiqatçılar belə qənaətə gəlirlər ki, XIX əsrə qədər Avropaya ancaq yunanların və romalıların öz allahları və qəhrəmanları haqqında yaratdıqları miflər məlum idi. Ona görə də əksər xalqların ədəbiyyatının mənbəyini antik dövrlə, yunan mifologiyası ilə bağlayırdılar. Sonralar aydınlaşdı ki, bütün xalqlar başlanğıcda mifik düşüncə tərzinə malik olmuşdur. Mifologiyası üzə çıxarılmayan, mifik sistem və modelləri bərpa edilməyən xalq öz ululuğundan, tarixi köklərinin dərinliyindən söz açma bilməz. Lakin bir həqiqəti danmaq olmaz ki, Azərbaycanda əsatiərə münasibət nəinki ötən yüzillikdən sonra bildirilmiş, hətta XII əsrdə -Şərqi intibahının korifeyləri Nizaminin, Əl-Ustadın və başqalarının yaradıcılığına güclü təsir göstərmişdir. Nizami və Füzuli əsətiri «Allah elmi» kimi qələmə

vermiş, «Munisnamə» müəllifi isə mif modellərinin dinin meydana gəlməsindəki rolunu maraqlı hekayətlərlə göstərmişdir.

Avropada şifahi xalq yaradıcılığına maraq artdıqca folklorun bütün janrları, o cümlədən də miflər, nağıllar yazıya alınıb, kitablara, toplulara salınır, Həyata ikinci vəsiqəsini alandan sonra toplanan materiallar araşdırılmağa başlanır. Alimlər belə nəticəyə gəlirlər ki, tarixi inkişafın ilkin mərhələsində bütün xalqlar mif yaratmışlar. Miflərin tarixi-müqayisəli tədqiqi ilə müəyyən edilmişdir ki, ilkin miflər ən çox təbiət hadisələrinə, heyvanlara və səma cisimlərinə aid idi.

Bu gün Azərbaycan folklorunun kökündə dayanan mifləri dəqiq müəyyənləşdirmədən nağıl və dastanların mənşəyindən, inkişaf mərhələlərindən, poetik imkanlarından danışmaq qeyri-mümkündür.

Tədqiqatçılar (M.Seyidov, V.Vəliyev, P.Əfəndiyev, A.Nəbiyev, K.Vəliyev, A.Şükürov, E.Əlibəyzadə, F.Bayat və b.) göstərirlər ki, Azərbaycan folkloruna keçən mifoloji dalğının əsas mənbəyi qədim türk xalqlarının yaratdığı bahadırlıq dastanlarıdır: «Alp-Ər-Tunqa» (Əfrasiyab), «Ərqənəqon», «Şu», «Köç», «Oğuz xaqan» dastanları nəzərdə tutulur. Bəziləri isə məsuliyyətsizcəsinə qeyd edirlər ki, «Azərbaycan folkloruna mifoloji axın iki istiqamətdə daxil olmuşdur»¹. Yəni bizim ulu babalarımızın öz mifik düşüncə tərzini olmamışdır. «Türk dilli köçəri tayfa və qəbilələrin Azərbaycana yürüşləri zamanı özləri ilə gətirdikləri mifoloji süjetlər Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına qarışaraq bizim nağıl və dastanlarımızın yaranmasında əsas mənbələrdən birinə çevrilmişdir...

¹ Bax: Vəliyev V. Azərbaycan folkloru.-Bakı, 1985, S.37.

Azərbaycan folklorun özülünü təşkil edən ikinci mifoloji qaynaq Şərqn qədim abidəsi sayılan «Avesta»dır.¹

Maraqlıdır ki, 80-ci illərdə bu mülahizələri elmi tapıntı kimi qəbul edir və sevinirdik ki, biz mifik düşüncə tərzini yunanlardan deyil, öz qanımızdan olan gəlmə türklərdən almışıq. Bu iki qaynaqdan Azərbaycan folklorunda hansının üstünlük təşkil etdiyini isə söyləməkdə çətinlik çəkirdilər. Yalnız onu xüsusi vurğulayırdılar ki, həm türkdilli xalqların qədim dastanlarından, həm də «Avesta»dan alınan fəlsəfi və dini motivlər bu və ya digər şəkildə Azərbaycan folklorunun bütün nümunələrinə (həm lirik, həm də epik) nüfuz etmişdir.

Bu qənaətlərin nə qədər ziyanlı və yanlış olduğunun, elmi əsaslara söykənmədiyinin fərqinə varmamışıq. Əslində nağıllarımız və əski qəhrəmanlıq dastanlarımızdakı tutarlı faktlar göstərir ki, Azərbaycan türklərinin mifik təfəkkürünün qaynağı nə Altayda, nə Şumerdə, nə Yunanıstanda, nə də Ərəbistandadır, bəşər övladı doğulandan məskunlaşdıqları döğmə ərazilərdə – Qafqaz dağlarının ətəklərində, Xəzər və Qara dəniz arası torpaqlardadır. Bununla heç də ulularımızın sözügedən diyarlarla etnik, tarixi və mədəni əlaqələrini inkar etmirik. Söhbət kökdən, ilkin qaynaqdan, xalqın mifik dünyagörüşünün beşiyindən gedir. Əgər «mifik obrazlar Azərbaycanın bətnində bəslənməyib hazır şəkildə hardansa gətirilibsə» (bizimlə bir qandan olan gəlmə oğuzlardan belə) fikrini əsasız şəkildə, nəyinsə xətrinə dilimizə gətiririksə, onda 5-10 min il əvvəl Qobustan qayalarındakı mifoloji lövhələri yaradan, 4 min il əvvəl Şəki kurqanlarında tarixi abidələr qoyub gedən türk soylarının – ulu babalarımızın ruhunu incitmiş olur. Yalnız ümumtürk kontekstindən, yaxud islam düşüncə

¹ Vəliyev V. Azərbaycan folkloru, S. 37.

tərzindən söz düşəndə, müştərəklikdən, obraz, süjet, motiv alıb- vermədən, qarşılıqlı əlaqədən danışmaq mümkündür.

Bu fikirlərə görə çoxları tərəfindən qınana bilərik ki, türkün kökü Altayda, Orta Asiyadadır, ona görə də nağıllarımızın, eposlarımızın, xüsusilə Azərbaycanda yaranan «Oğuznamələrin» mənbəyi, çıxış nöqtələri orada olmalıdır. Lakin bu qənaətdəyik ki, son illərin ən ziyanlı konsepsi-yalarından biri məhz məsələlərə bu mövqedən yanaşmaqdır. Ritual-mif sintezindən, totemizmdən, şamançılıqdan bəhs edəndə rus və Avropa alimlərinin maraqları araşdırmalarından danışmışdıq. Müasir dövrdə Avstraliya və Okean hövzəsində yaşayan geri qalmış xalqların etnoqrfiyası ilə tanışlıq sübut etdi ki, qan qohumluğu olan da, olmayan da xalqlar eyni inkişaf mərhələlərini keçir və bu zaman onların düşüncə tərzində, obrazlar sistemində, hətta poetik strukturlarında da oxşarlıqlar özünü göstərir. Belə olan halda Qafqazda yaşayan türk tayfaları ilə Altayda, yaxud Orta Asiyada doğulan qohum soyların adət-ənənələri və düşüncə tərzinin oxşarlığı, hətta bəzi məqamlarda eyniliyi niyə kimlərisə təəccübləndirməli və o dəqiqə bu mülahizəni irəli sürməyəlidir ki, yox, bizim babalarımızın ağına elə şeylər yerləşə bilməz, onlar Altaydan keçmədi, yaxud əksinə. Doğrudur, danılmaz faktıdır ki, dünyanın az qala yarısında yerləşən çoxsaylı türk soylarını tarixin ən əski aşırımlarında da, orta çağlarda da bir-birinə bağlayan cəhətlər olmuşdur. Mifik təfəkkürə gəlinə, bu bağlılıq o qədər uzaq və dərin qatlarda baş vermişdir ki, indi onları xırdalamağa dəlillər tapmaq qeyri-mümkündür. Və tarixin sonrakı aşırımlarında bu soyların bir-birinə yaxınlaşıb- uzaqlaşması o qədər təkrarlanmışdır ki, kimin kimə nə verdiyini və nə apardığını üzə çıxarmağa qalmır. Hər bir türk xalqının hal-hazırda yaşadığı ərazilərdə öz köklərinə aid istənilən qədər material var və tədqiqatçılar məhz bunları üzə çıxarmalı və

araşdırmalıdırlar. Müqayisə məqsədilə onların tapıntılarına üz tutmaq, əlbəttə, işin səmərəsini artırır, lakin sensasiya xətrinəmi deyim, özünü göstərmək adı verim, bilmirəm, başqasının mədəni abidəsinə göz dikmək, özünüküləşdirməyə çalışmaq, yaxud ulu babalarımıza məxsus yaradıcılıq, düşüncə tərzini dünyanın o başına calamaq nə dərəcədə ağılabatandır?

Türk xalqlarının kökünü mənsub olduğu torpaqlardan ayıraraq, dolaşılığa salmaq məqsədi ilə bəzi Avropa, rus, fars, ərəb, çin və b. ölkələrin mühavizəkar alimləri bilərəkdən Azərbaycan türklərini Altaya, Orta Asiyadakıları Bolqariyaya, nə bilim kimlərisə daha haralara aparıb bağlamışlar. Bu sahədə ermənilərin canfəşanlılığına söz ola bilməz.

Tarixin səhifələrini istədikləri kimi qələmə alıb saxta sənədləri araşdırıcıların gözünnə soxmaqla az qala türkləri yer kürresindən təcrid etməklə, hansısa başqa planetin sakini tanıtməyə çalışmışlar. Bu gün onların dəyirmanına su tökməkdənsə öz torpağımızın dərinliklərində yatan izləri axtarıb tapmalıyıq.

Kökümüzü Qafqazdan ayırmaq istəyənlərin cavabını verməyə hazır olmalıyıq. Bunu bizə nağıllarımız, əski qəhrəmanlıq dastanlarımız, «Dədə Qorqud»umuz «Koroğlu»umuz deyir. Uzağa getməyək, «Koroğlu»da Alı kişinin rastlaşdığı qeyri-adi bir daşdan söhbət gedir.

O daş ki, təsadüfən tapılır və yeli öküzü böyrü üstə qoyur. Sonra Alı kişi həmin daşdan Misri qılınc düzəltdirir. Bu yaxınlarda Şəkidə aparılan arxeoloji qazıntılar zamanı fədakar tədqiqatçılar - Nəsib Mirsaleh və İntizar Bədəlova böyük Azərbaycan aşığı Molla Cumanın anadan olduğu Layıskı (indiki Cumakənd) kəndində yerləşən «Məmmədəli» kurqanından

qəribə daş tapıblar¹. Bu daşın 4 min ildən çox yaşı var, ovucuda yerləşdirmək mümkündür. Təsbeh dənəsi formasındadır, ortadan iri deşik açılıb. Elə ağırdır ki, onunla fili də vurub öldürmək olar. Tədqiqatçıların dediyinə görə, bu daş xassəsi ilə yerlə bağlı deyil, meteorit parçasıdır.

Dastan və nağıllarımızın mənbəyini və mənşəyini Azərbaycandan kənarda axtarmaqla məhz bu kosmik metalı 4 min il bundan qabaq dairəvi şəkllə salan, hakimiyyət rəmzi olan «əsa daşına» çevirən ulularımız xəyənət etmirikmi?

NAĞILLARIN JANR SPESİFİKLİYİ.

Nağıl şifahi xalq yaradıcılığının epik növünə daxil olan əsas janrlardan biridir. Nağıllar xalq arasında başqa janrlarla müqayisədə daha geniş yayılmışdır. V.Y.Propp yazır ki, «Nağıllarda heç vaxt baş verməmiş və mövcudluğu belə ehtimal olunmayan hadisələr elə şəkildə, elə üslubda, elə intonasiya, elə mimika və jestlərlə danışılır ki, qeyri-adiliyinə baxmayaraq, bütün deyilənlər gerçəklik kimi təqdim olunur, lakin onun həqiqiliyinə nə danışan, nə də dinləyən inanır.»²

Azərbaycan nağıllarının tarixi kökü, mənşəyi dövlətçilikdən qabaqkı dövrlərlə bağlansa da, xalq arasında bu gün də şifahi şəkildə yaşayır, eləcə də yazıya alınıb kitablar vasitəsi ilə dünyanın başqa ölkələrinə yayılır. Təsadüfi deyil ki, nağılı yurdumuzun hər yerində - şəhərlərdə, kəndlərdə, qəsəbələrdə - böyüklər də, kiçiklər də sevə-sevə qarşılayırlar. Qəribə əhvalatların şirin dillə təsviri, haqqın nahaq üzərində qələbəsi,

¹Bax: Azərbaycan Respublikası EA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Yeni Tikinti Sahələri Arxeoloji Tədqiqat Şöbəsinin Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun hesabatı – Bakı, 1998, S.37-42.

²Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., 1986, С.35.

sehirlı əşya və qüvvələrin möcüzələri, qorxunc məxluqların məhvi, torpağa, elə, obaya bağlılıq, saf məhəbbətin təntənəsi və s. dinləyiciləri tilsimə salır.

Belə bir sual ortaya çıxır: nağılların bu qədər geniş yayılmasının səbəbi nədədir? Necə olur ki, nağılı dünyanın bütün bölgələrində hamı böyük həvəslə söyləyir, hədsiz maraqla dinləyir və oxuyurlar? Ona görə ki, nağıllarda yer üzündə yaşayan bütün insanların estetik ideali, ulu əcdadın dünyagörüşü, həyata baxışı, gələcək xoşbəxtlik arzuları, yaşadıkları dövrün hadisələrinə münasibəti öz əksini tapır.

Şən və kədərli, qəddar və xeyirxah, qorxunc və əyləncəli, cəlbədicilərin və poetik strukturalı malik nağılları dinləyən, oxuyan hər kəs bir anlığa öz uşaqlığına qayıdır. Elə bir Azərbaycan türkü tapmaq olmaz ki, körpəliyində nənəsindən, babasından eşitdiyi nağılların seyrində uyumasın, özünü nağıl qəhrəmanlarına oxşatmasın, səhvini anlayıb düzəltməsin. Göründüyü kimi, həyatı dərk etməyə başladığı anlarda insanın ilk mənəvi qidası, tərbiyəçisi, müəllimi nağıllar olmuşdur, hamı istəsə də, istəməsə də nağıllar kimi nəhəng həyat məktəbi keçir. Lakin nağılı təkcə uşaqlar üçün yaradılan bədii əsər kimi başa düşmək düz deyil. Nağılları böyüklər daha maraqla mütaliə edir, oradakı gizli sirləri açmaq, ulu babalarımızın arzusunu, istəyini həyata keçirmək, tarixi keçmişimizin qaranlıq səhifələrini işıqlandırmaq, möcüzəli, qeyri-adi əhvalatların arxasında gizlənən həqiqətləri öyrənmək istəyirlər.

Nağıl deyəndə həm heyvanlar aləmindən bəhs edən nəsihətamiz əhvalatları, həm möcüzələrlə dolu sehirlı nağılları, həm də sosial-məişət məsələlərini əks etdirən yumoristik, əyləncəli süjetləri başa düşürük. Lakin xalq arasında bəzən «nağıl» daha geniş mənada anlaşılır, başqa sözlə, epik növün əksər janrları nağıl kimi təqdim edilir. Məclislərdə «Aşıq, bir

nağıl danışıq»-deyə müraciət ediləndə dastan, «Molla Nəsrəddində bir nağıl söylə»-deyiləndə lətifə nəzərdə tutulur. Eləcə də rəvayət, əsatir, əfsanə kimi janrlar da bəzən el arasında da, tədqiqatçılar tərəfindən də nağılla qarışdırılır. Əslində, isə bu janrlar arasında zahiri oxşarlıq nəzərə çarpsa da, hərəsinin özünəxas xüsusiyyəti var.

Nağıl elmi ədəbiyyatlarda folklorun ən böyük qolu, nəsrə, təhkiyə üsulunda yaranan süjetli janr kimi təqdim olunur. Nağıllar xalq arasında uzun illər, əsrlər (bəzən bir nağılın bitkin şəkil alması üçün min ildən artıq vaxt lazım gəlir) şifahi şəkildə formalaşır (yazılı ədəbiyyatda yazıçı təxəyyülünün məhsulu kimi meydana çıxan nağıllardan başqa) və ayrı-ayrı nağılçılar tərəfindən dinləyicilərə çatdırılır. Qeyri-adi, möcüzəli, məzəli, əyləncəli, sirli, sehri, qorxulu əhvalatlar nağılların əsasını təşkil edir.

Süjet xətti çox hallarda mürəkkəb, çoxşahəli olur, macərəli şəkildə qurulur və hadisələr macərəli şəkildə inkişaf etdirilir. Hadisələr dinamikliyi, bitkinliyi, tamlığı, dramatik gərginliyi və inandırıcılığı (bədi obraz kimi) ilə seçilir. Nağıllarda obrazlar iki qütbə bölünürlər:

A) Xeyir qüvvələri təmsil edənlər (heyvanlar haqqında nağıllarda ağıl ilə seçilən zəiflər),

B) Şər qüvvələri təmsil edənlər (heyvanlar haqqında nağıllarda ağıldan kəm güclülər).

Bu qüvvələr arasında ekspozisiyada konflikt yaranır, üz-üzə gəlirlər və gərgin mübarizə başlanır. Müsbət qəhrəman xeyir qüvvələri öz ətrafında toplayıb qarşısına çıxan çətinlikləri (çox vaxt şər qüvvələr daha qüvvətli və qorxunc təsvir olunur) aradan qaldırır və bütün nağılların sonunda öz məqsədinə çatır. Beləcə hadisələr nikbin sonluqla, xeyrin şər, kamalın nadanlıq, ədalətin qəddarlıq üzərindəki qələbəsi ilə bitir.

Bir cəhət də maraq doğurur: nağıllardakı bütün məsələlər bir əsas obraz ətrafında cəmləşir. Ona görə də çox hallarda nağıl həmin qəhrəmanın adı ilə adlanır: «Tapdıq», «Məlikməmməd», «İbrahim», «Cırdan» və s.

Nağıllar xüsusi formaya malik olur. Bəzi motivlər, epizodlar əksər süjetlərdə müəyyən fərqlərlə təkrarlanır. Ona görə də tədqiqatçıların nağıl süjetlərini tiplərə ayıraraq sistemləşdirməsi, qruplaşdırması təsadüfi deyil.

Nağıllarda təbiət və məişət həyatının geniş təsvirinə, peyzajlara rast gəlmirik. Bu təsvirlər, demək olar ki, bəzək-düzəksiz, çılpaq şəkildə, yığcam, qısa cümlələrlə, adi sözlərlə (müqayisəsiz) verilir. Dastanlarda olduğu kimi nağıllarda hadisələrin gərginliyini ləngidən elementlərə (aşırıq dastanlarda qəhrəmanların dilindən qoşma, gəraylı, tənqid, müxəmməs və s. söyləyir) təsadüf edilmir. Əksər nağılların quruluşu, kompozisiyası bir-birinə oxşayır: ekspozisiyada qəhrəmanın doğulub yetkinlik yaşına çatması, dünyədə onun şərə qüvvənin təmsilçisi ilə üz-üzə gəlməsi, səfərə yollanması, sonluqda ölkəni, xalqı böyük bəladan - qəddar hökmdardan, qorxunc qüvvədən qurtarması, eləcə də ayrı-ayrı epizodların təkrarlanması, süjet elementlərinin üçpilləliyi (məsələn, Məlikməmmədin quyuda üç otağa girməsi, üç divlə vuruşması, üç gözəli xilas etməsi, üç atla meydanda görünməsi, sehri alma ağacının üç gecə qorunması və s.), qəhrəmanın köməkçilərinin (heyvanlar, quşlar, sehri əşyalar və s.), maneələrin (qorxunc qüvvələrin, divlərin, əjdahaların, küpəgirən qarılının, cadugərlərin, cinlərin, şeytanların, və s.) ustalıqla hadisələrin axınına daxil edilməsi, düşmənin məhv edilməsi yolları (şüşədəki quşun başını üzməklə divin canının alınması) və s.

Nağıllarda uydurma əhvalatlar və süjetlər həqiqətə uyğun şəkildə təsvir edilməsə də, qatı romantik boyalarla bəzənsə də,

dinləyici onları reallıq kimi qəbul edir, insanın bir səhv hərəkətinə görə daşa dönməsinə, quşa, heyvana çevrilməsinə şübhə ilə yanaşmır. Müdrik atalar demişkən: «Nağıl dili yüyrək olar». Bu dillə sehr, cadu, əfsun aləminə düşürsən, o aləmdən heç vaxt ayrıla bilmirsən. Nağılçının «Söyləmək məndən, dinləmək səndən» -fikrində böyük həqiqət gizləndiyini duyursan. Gərək dinləməyi də bacarasan, möcüzəyə inanmağı da. Gərək «Söyləyənlə baxmayasan, onun söylədiyinə baxasan...»

Nağıllarda uydurma fantastik səciyyə daşıyır. Bu mənada nağıllar folklorun başqa epik janrlarından, xüsusilə əfsanələrdən, rəvayətlərdən, əsativlərdən onunla fərqlənir ki, uydurma qısa məlumat xarakterli deyil, canlı obrazlar vasitəsi ilə verilir, qərribə əşyalar, məxluqlar möcüzəli əhvalatların fonunda geniş təsvir edilir. Əfsanədə insanın quşa, heyvana, çaya, gölə, dağa, qayaya çevrilməsi şər qüvvə ilə mübarizənin son nəticəsi kimi üzə çıxır. Nağıllarda isə cildəgirmə, donunudəyişmə öteri verilir, əhvalat tamamlanmış, qayıtma prosesi gözlənilir. Başqa sözlə, hadisələrin gedişində ceyrana, göyərçinə, qaranquşa dönmüş qızın təzədən öz halına düşməsinə, daşa çevrilmiş igidin canlanmasına zəmin hazırlanır. Nağılın sonunda tilsim qırılır, hər şey öz əvvəlki halına qayıdır.

Nağıllar insanlara həyata nikbin baxmağı, düzgün yaşamağı öyrədir və ədalətin qanunsuzluq, xeyrin şər üzərindəki qələbəsinə böyük inam yaradır. Təsadüfi deyil ki, dünyanın əksər görkəmli folklor tədqiqatçıları (Qrim qardaşları, Buslayev, Afanasyev, Propp və başqaları) uydurma və fantastik nağıl fabulasının arxasında real insani münasibətlərin dayandığını qeyd etmişlər.

Başqa xalqlarda olduğu kimi, Azərbaycan nağıllarında da ümumbəşəri ideyalar özünəməxsus milli xüsusiyyətlər kəsb edir. Sosial münasibətlərlə yanaşı, nağıllarımızda ulu babalarımızın

məişəti, yaşayış tərzi, əxlaqı, psixologiyası, adət-ənənələri əks olunur. Təbiət və cəmiyyətdəki hadisələrə Azərbaycan türklərinin baxışı, əcdadlarımızın düşüncəsini, aqlını göstərən dialoqlar, təsvirlər, dilimizin incəlikləri - bütün bunlar nağıllarımızda milli özünəxaslığı bildirən cəhətlərdir.

Nağılların ideya istiqamətinin əsasında xalqımızın xoşbəxt gələcək uğrunda və ictimai bərabərsizliyə, kamilliyin nadanlığa, haqqın nahaqa qarşı mübarizəsi durur. Bir nəsildən başqasına keçən nağıllarda azadlıq ideyaları ən mühüm tərbiyə vasitəsi kimi özünü göstərir.

Bələliklə, müəyyən janr xüsusiyyətlərinə malik olan nağılları epik növün başqa janrlarından asanlıqla ayırmaq, fərqləndirmək mümkündür. İlk növbədə nağıllar bitkin süjetə, xüsusi təhkiyə üsuluna malikdir.

Nağılların estetik funksiya daşması da nəzərdən qaçırılmamalıdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, onlarda şifahi xalq ədəbiyyatının başqa ədəbi növlərindən seçilən uydurma mövcud olur. Xalq arasında nağılın «uydurma» sözünün sinonimi kimi işlənməsi təsadüfi deyil. Lakin burada uydurma tək-cə yalan mənasında başa düşülməməlidir. Şübhəsiz, nağıllarda həyat həqiqətləri başqa donə girmiş şəkildə, özünəməxsus bədii priyomlarla, təsvir vasitələri ilə əks olunur. V.Y.Propp «Folklor və gerçəklik» əsərində yazır ki, «nağıllar yarandığı dövrü göstərir, ancaq bu göstərmə o dövrdə baş vermiş real hadisələri birbaşa köçürmək deyil, öz xüsusi qanunları ilə əks etdirmədir.»¹

Nağılların janr əlamətlərindən biri də tərbiyəvi mahiyyətə malik olmasıdır. Didaktika bütün nağıl strukturlarının

¹Пропп В. Я. Фольклор и действительность.- Русская литература, 1963, № 3, С.62-84.

mərkəzində dayanır. Obrazların mənfəi və müsbət qütblərə bölünməsi ilə insanların bütün əxlaqi keyfiyyətləri əksləşmədə, qütbləşmədə (igidlik-qorxaqlıq, sədaqət-xəyanət, mərdlik-namərdlik, kamillik-nadanlıq, xeyirxahlıq- bədxahlıq və s.) üzə çıxır. Nağılların sonunda didaktik nəticə nümayişkəranə şəkildə nəzərə çarpır - əxlaqi və sosial həqiqət həmişə qalib gəlir.

Şifahi xalq ədəbiyyatının bir növü kimi, nağıllar da folklorun ümumi əlamətlərini özündə təcəssüm etdirir: kollektivlik, şifahilik, ənənəvilik və anonimlik (ilk söyləyənin, müəllifin gizli qalması). Yaradıcılıqda şifahilik və kollektivlik xüsusiyyəti nağıl mətnlərinin çox variantlılığına zəmin yaradır. Bir qayda olaraq hər kəs şifahi şəkildə qəbul etdiyi nağılın yeni variantını söyləyir. Variantlarda, əlbəttə, ideya süjet xətti eyni olur, ayrı-ayrı motivlərin təhkiyə üsulunda müəyyən fərqlər nəzərə çarpır. Az-çox başqa epizodlar da əlavə olunur, yaxud bəzi əhvalatlar danışıqda ixtisara düşür. Variantın ideya-bədii dəyəri onu söyləyənin həyat təcrübəsindən, nağılçılıq qabiliyyətindən, nağıl söyləmək ənənəsini bilməsindən, dünyagörüşündən və istedadından asılıdır. Əgər oxşar sücətə malik nağılların ideyasında bir-biri ilə müqayisədə köklü fərq nəzərə çarparsa, onda həmin nağılın versiyası kimi üzə çıxır.

Azərbaycan xalq nağılları zəngin və rəngarəngdir. Xalqın repertuarında müxtəlif mövzularda - qəhrəmanlıq, dostluq, vətənpərvərlik, xəsislik, ər-arvad sədaqəti, məhəbbət və s. mövzularda nağıllar ifa olunur. Keçən əsrin ikinci yarısından başlayaraq nağıllar təsnif edilir, müxtəlif mövzu qruplarına ayrılır. Əlbətdə, bu bölgü şərti xarakter daşıyır; çox vaxt bir nağılçının yaddaşında mövzu qruplarının hamısına aid onlarla nümunə yaşayır.

İlk insan cəmiyyətinin formalaşmağa başladığı dövrlərdə meydana gələn sadə, bəsit nağıllar bəşəriyyətin sonrakı inkişaf

mərhələlərində qədim və yeni epik ənənədən mayalanaraq, formaca mürəkkəbləşmiş, məzmunca zənginləşmişdir. Bu mənada uzun bir tarixi inkişaf yolu keçmiş nağılları tədqiqatçılar, əsasən, üç mövzu qrupuna ayırırlar: **Heyvanlar haqqında nağıllar, sehirlə nağıllar, sosial-məişət nağılları.**

HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLAR mənşəyi etibarlı ilə daha qədimdir. Bu qrupa daxil olan ilkin «nağıllar çox zaman əcdadın heyvanlarla rəftar haqqında cavanlara nəsihəti, vəsiyyəti olmuşdur. Xırda-xırda əhvalatların sadə təsvirlərindən ibarət olan bu şifahi danışqlar bədii təfəkkürün inkişafı ilə nağıla çevrilmişdir. Zaman keçdikcə heyvanların möcüzəli həyatdan alınan bir sıra epizodları bu nağılları zənginləşdirmişdir. Totem də qədim insanların heyvanlara ecazkar münasibətinin nəticəsidir. Azərbaycan şəraitində müxtəlif dövrlərdə öküz, inək, qurd, xoruz, ilan və başqa heyvanlar totem kimi müqəddəsləşdirilmişdir. Zaman keçdikcə heyvanların bir çoxu əhilləşdirilmiş, insanların dostuna, köməkçisinə çevrilmişdir.»¹

Heyvanlar haqqında nağılları aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

Vəhşi heyvanlara həsr olunanlar. Bu qrupa daxil olan nağılların qəhrəmanları yırtıcı heyvanlar və quşlardır. Hadisələr meşənin dərinliklərində cərəyan edir. Meşə burada hər şeydən təcrid edilmiş icma quruluşunu xatırladır. Şir, pələng, ayı, canavar qəddarlığın timsalına çevrilir, özündən zəifləri parçalayıb yeyirlər. Onlar güclü, qəddar olduqları qədər də küt və axmaqdırlar. Çox hallarda öz tamahlarının qurbanı olurlar.

Ev heyvanlarına həsr olunanlar. Bu qrupa əsasən təmsilvarı nağıllar daxildir. Mülayim ev heyvanları və quşların (xoruz, toyuq, ördək, qaz, durna, inək, qoyun, at, camış, keçi, it, pişik və

¹Bax: Əfəndiyev P.Ş. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı.- Bakı, 1981, S.115.

s.) qonşuluq əlaqələri, bala bəsləmələri, azuqə axtarmaları təsvir olunur. İnsanlara xas xüsusiyyətlər heyvan və quşların üzərinə köçürülür. Paxıllıq, laqeydlik nadanlıq, acgözlük kimi mənfi keyfiyyətlər tənqid olunur.

Vəhşi heyvanlar və ev heyvanları haqqında nağıllar. Bu qrupa daxil olan nağıllarda heyvanlar və quşlar iki yerə bölünür: güclülər və zəiflər. Güclülər zalım, qəddar və hövsələsizdirlər. Zəiflər isə hiyləgər və ağıllıdırlar. Çox vaxt hiylə və aqlın köməyi ilə gücə qalib gəlirlər.

İnsanlar və hevanlar haqqında nağıllar. Bu qrupa daxil olan nağıllarda meşə həyatı ilə kənd, oba həyatı qarşılaşdırılır. Ovçular, maldarlar, çobanlar və quşların köməyinə arxalanırlar.

Heyvanlar haqqında nağılların mənşəyini əcdadlarımızın animistik, antropomorfik baxışlarında, heyvan və bitkilərin, təbiət hadisələrini canlandırmasında axtarmaq lazımdır. Təsadüfi deyil ki, nağıllarda da heyvanlar insanlar kimi düşünüb hərəkət edə bilirlər: özlərinə rahat yuva qururlar, qışa tədarük görürlər, bir-birilərinə qonaq gedirlər, paxıllıq edirlər, hiyləyə əl atırlar. Bəzi nağıllarda isə, əksinə, insana xas olan keyfiyyətlər onların üzərinə köçürülmür, heyvanların davranışları, hərəkətləri olduğu kimi verilir: canavar özündən zəif heyvanları ovlayır, meşədə gəzir ki, qarnını doydursun. Tülkü toyuq-cücənin başını tovlayıb meşəyə aparır, gözdən uzaq bir yerdə onları bir-bir tutub boğur. Bu cür nağıllar son dövrlərin məhsuludur, uşaqları əyləndirmək və tərbiyə etmək məqsədi ilə yaradılmışdır.

Heyvanlar haqqında qədim nağılların meydana gəlməsində ovçuluqla bağlı miflərin, totemist təsəvvürlərin böyük rolu olmuşdur. «Ovçu Pirim» nağılının əsasında məhz ovçuluq mifləri, «Göyçək Fatma» nağılında isə inək toteminə inam du-rur.

Heyvanlar haqqında nağıllarda insan aləmi ilə heyvan aləmi bəzən elə bir-irinə çuğlaşır ki, onların ziddiyyətli tərəfləri unudulur. Şübhəsiz, bu cür nağıllar ibtidai icma dövrünün mənşələrini özündə əks etdirir.

Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda süjet xətti sadə olur, hadisələr epizodik xarakter daşıyır, qəhrəman idealizə edilmir. Onlarda əsasən ağıl gücə, qəddarlığa qarşı qoyulur. «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm» nağılında keçi amansız canavara, «Tülkü, tülkü, tünbəki» nağılında tülkü ayıya üstün gəlir. Heyvanlar haqqında nağılların sonu bəzən qəhrəmanın ölümü ilə bitir. Bu, dinləyicini bədbinləşdirmir, çünki onlar pis əməllərinin qurbanına çevrilirlər.

Heyvanlar haqqında nağıllar məcazi mənalarla zəngindir. Obrazların davranış və hərəkətlərində, bir-birinə münasibətlərində insanlara xas olan keyfiyyətlər gizlənilir. Ona görə də bu qrupa daxil olan nağıllar didaktik mahiyyət daşıyır.

SEHIRLİ NAĞILLAR xalq arasında daha geniş yayılmışdır. Bu qrupa daxil olan nağılların əsas xüsusiyyətləri aşağıdakılardır:

- a) Süjet xətti çoxşaxəli və macərə xarakterli olur,
- b) sehr, cadu, tilsim hadisələrin canını təşkil edir,
- v) bəzi epizodlar üçpilləli qurulur,
- q) qəhrəman qarşısına çıxan maneəni sehrli qüvvə və əşyaların köməyi ilə aradan qaldırır,
- d) sehri nağıllarda fantastik düşüncə tərzini üstünlük təşkil edir.

Bəzən uydurma ilə fantastikani eyniləşdirirlər. Uydurma folklorun bütün janrlarında özünü göstərir. Uydurma-həyat hadisələrinin bədii obrazlar vasitəsi ilə əksi kimi başa düşülməlidir. Fantastika isə əcdadlarımızın arzu və istəklərini təcəssüm etdirən bədii priyomdur, folklorda daha çox miqdar və sehrli nağıllara xas olan əlamətdir. «Ax-vax» nağılında

qəhrəman qərribə bir ölkəyə gedib çıxır. Məlikməmməd qara qoyuna minməklə qaranlıq dünyaya düşür. Nağıllarımızda baş verən bir çox əhvalatlar klassik xalq fantaziyasının ən gözəl nümunələridir. Yaxud eyni motivdə uydurma da, fantavstika da mövcud ola bilər. Məlikməmmədin divə qalib gəlməsi nağıl uydurmasıdır, Div və onun canının şüşədə olması isə mif fantastikasının məhsuludur.

Şehirli nağıllarla heyvanlar aləmindən bəhs edən nağılları bir-birinə yaxınlaşdıran cəhətlər də az deyil. Bəs fərqlər özünü nədə göstərir?

Hər şeydən əvvəl, kompozisiyasında. Heyvanlar haqqında nağıllarda, qeyd etdiyimiz kimi, süjet xətti çoxşaxəli olur, əksər vaxt epizodik xarakter daşıyır, hər hansı bir obrazın (heyvanın, quşun, bitkinin) həyatının bir anı, yaxud bir günü göstərilir. Sual-cavab və dialoq şəklində qurulur. Məsələn: «Qarı və pişik» nağılı bir qarının suvarmağa apardığı inəyin ayağının buzun üstündə sürüşüb yıxılmasından, qıçını sındırmasından və bu hadisənin səbəbini aydınlaşdırmaq məqsədi ilə qarının buzla, günlə, buludla, yağışla, otlə, qoyunla, itlə, çobanla, xanımla, siçanla, nəhayət pişiklə sual-cavabından ibarətdir. Burada heyvan və insan obrazları bu və ya digər hərəkətinə görə zəncirvari şəkildə bir-birinə bağlanırlar, çünki eyni təbiətin qoynunda, eyni şəraitdə yaşayırlar. Onların hərəsi bir cəhətinə görə daha qüvvətlidir: buz sürüşkənliyinə, gün istisinə, bulud tutqunluğuna və s. - yeri gələndə pişik elə iş tutur ki, qurd, it onun qabağında aciz qalır.

İkincisi, köklü fərqlər dilində, üslubunda nəzərə çarpır. Heyvanlar haqqında nağıllarda cümlələr az sözlü, sadə olur, bədii təsvir və ifadə vasitələri ilə yüklənmir, çox hallarda heyvan, quş səsləri yamsılanır, ifadələr, cümlələr cüzi dəyişikliklə təkrarlanır. Məsələn: «Xoruz və padşah» nağılında

Xoruz «quqquluqu», «padşah», «mən», «nə», «imiş» sözlərini tez-tez işlədir:

-Quqquluqu, padşah mənə möhtac imiş...

-Quqquluqu, padşah da məndən qorxar imiş...

-Quqquluqu, nə iti bıçaq imiş...

-Quqquluqu, nə isti hamam imiş...

-Quqquluqu, nə ağca təpə imiş...

-Quqquluqu, nə darca küçə imiş... -

burada həmçinin xoruz səsi-banlaması yamsılanır.

«Cik-cik xanım» və «Nazikbənazik - Tazikbətazik» nağıllarının adlarında isə quş səsinin təqlidinə («cik-cik»), sözlərin təkrarına («nazik , tazik») rast gəlirik. Bu nağıllar «Ay ötdü. İl dolandı. Qış gəldi. Çoxlu qar yağdı» kimi sadə cümlələrdən, «sərçeyi-cükcük», «qarğeyi qırqır», dəveyi löklök», «dınqır-dınqır» kimi təqlidi sözlərdən, dialoqlardan və uzun-uzadı təkrarlardan qurulur: «Dəvəyi-löklök deyir ki, çinarbaçınar deyir ki, qarğeyi qırqır deyir ki, sərçeyi-cükcük deyir ki, nazikbənazik deyir ki, tazikbətazik dama çıxıb qar götürdüüyü yerdə ayağı sürüşüb, bacadan umac qazanının içinə düşüb ölüb.» Nağılın bu parçası ayrılıqda işlənsə yanılmaqdan seçilməz.

Üçüncüsü, obrazların və mövzuların seçilməsində özünü göstərir. Heyvanlar haqqında nağılların qəhrəmanları, əsasən, heyvanlar, quşlar, bitkilər olur. Heyvanların, quşların həyat tərzi, xasiyyəti, gündəlik qaygıları, balalarına azuqə toplanmaları, onları yırtıcılardan qorumaları və s. heyvanlar aləmindən bəhs edən nağılların mövzusunu təşkil edir. Burada təbiətdə gözə görünən nə varsa, hamısına canlı insan kimi baxılır, adicə qarğı çubuğu da, dəyənək də yeri düşəndə qəhrəmanların köməkçisinə çevrilir. Heyvanlar, quşlar, bitkilər adamlar təkcə danışa, düşünə, mühakimə yürüdə, yaxşını pisdən, dostu düşməndən

ayıra bilirlər. Haqsızlıqla rastlaşanda döyüş meydanına atılıb qələbə çalmağı bacarırlar. Çoxlarının isə məqsədi dinc, yanaşı yaşamaqdır. «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm» nağılında keçi özündən qat-qat üstün olan canavarı məhv edir. Ona görə ki, o, haqq iş üçün vuruşur, doğma balalarının qisasını alırdı.

Maraqlıdır ki, heyvan, quş, bitki obrazlarına sehrli nağıllarda da təsadüf edilir, lakin heyvanlar haqqında nağıllarla müqayisədə tamam başqa funksiya daşıyır. Belə ki, quşlar bir göz qırpımında insanı dünyanın ən uzaq nöqtəsinə aparır, ilanlar adamın ağızına tüpürməklə ona heyvanların, quşların, bitkilərin dilini öyrədir, otlar, çiçəklər, meyvələr, cansıza can verir, qocanı cavanlaşdırır, bir sözlə, fəvqəltəbii qüvvəyə malik olurlar. Heyvanlar haqqındakı nağıllarda isə heyvanlar, quşlar, bitkilər, meyvələr bu keyfiyyətlərsiz təsvir olunur. Onlar yalnız öz xasiyyət və bacarıqları çərçivəsində çıxış edirlər. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu və ya digər keyfiyyətlər həm sehrli, həm də heyvanlar haqqında olan nağıllarda ola bilər. Əsas məsələ ondadır ki, bu keyfiyyət həmin nağılda epizodikdir, yoxsa hadisələrin canını təşkil edir. Məsələn, ilanlar padşahının Ovçu Pirimə heyvanların, quşların dilini öyrətmək səhnəsini «Ovçu Pirim» nağılından çıxartmaq olmaz. Çünki nağıl bu hadisə üzərində qurulmuşdur. «Sehrli üzük» nağılında isə it və pişik obrazları olmaya da bilər. Qəhrəman başqa vasitələrlə də itmiş üzüyü tapa bilər. Məhz buna görə də «Sehrli üzük» nağılının variantlarının birində it və pişik iştirak etmir.

Bu mənada sosial-məişət nağıllarında sosial ədalət prinsipi, ər-arvad, ailə məsələləri, sehrli nağıllarda sehrli qüvvələr, heyvanlar haqqında nağıllarda heyvanlar və quşlar üstünlük təşkil edir. Bununla belə, birinci qrup nağıllarda az-çox sehrli qüvvələr də özünü göstərir, yaxud sehrli nağıllarda məişətlə bağlı hadisələr nəzərə çarpır.

Dördüncüsü, yaranmasında, mənşəyində özünü göstərir. Heyvanlar haqqında nağıllarda əhvalatlar, obrazlar mifik səciyyə daşımır, heyvan, quş, bitki surətlərinin arxasında totem gizlənir. Bu cür nağıllar xalqın pədaqoji tələbatı nəticəsində, uşaqların tərbiyəsinə düzgün istiqamət vermək məqsədilə yaradılır. Bu səbəbdən də qurd, dovşan, ilan, tülkü və s. obrazlara müqəddəs, fəvqəltəbii varlıq kimi baxılır. Məsələn: «Dovşan» nağılında dovşanın ayağına tikan batır. O ilk-əvvəl yarpağa müraciət edir:

«-Ay yarpaq, gəl mənim ayağımın qanını sil.

-Burada təmiz durduğum yerdə niyə özümü sənin qanına bulayım?

-Onda gedib eşşəyə deyərəm gəlib səni yeyər...»

Dovşanın cavabı körpə uşaqların özündən böyükləri atası ilə qorxutmasını xatırladır.

Lakin eşşək də dovşanı saymır. Ona görə ki, yaşıl çəmənə qoyub quru xəzəl yemək istəmir. Dovşan onu qurdla hədələyir. Demə, qurdun da əlinə quzu keçibmiş, onu eşşək əti ilə dəyişmək istəmir. Nəhayət, dovşan insanın yanına gəlir: «Ay qarı,-deyir,-get o körpəyi döy.»

Təkcə insan dovşanın sözünü yerə salmır, gedib körpəyi kətəkləyir. Köpək qurdu, qurd eşşəyi, eşşək də yarpağı dişləyir. Yalnız bundan sonra yarpaq dovşanın ayağının qanını silir. Əlbəttə, nağılda, heyvanların insanlar tərəfindən əhilləşdirilməsinə işarə olunur. Lakin hər heyvan öz rolünü ifa edir, öz xasiyyətini büruzə verir. İnsan isə təbiətdəki hadisələrə kortəbii surətdə inanmır, artıq hər şeyə qadirdir, heyvanları özünə ram etməyi bacarır. Mifoloji təfəkkürdən doğan nağıllarda, əksinə, insan təbiətin quludur, onun qorxunc qüvvələri qarşısında acizdir, onlarla mübarizə apararkən heyvanların, quşların gücünə arxalanır.

Beşincisi, heyvanlar haqqında nağılların əyləncəli xarakterdə olmasında nəzərə çarpır. «Tülkü, tülkü, tünbəki»də tamah üzündən tülkü, ayı, donuz, qurd, çaqqal, ilan və tısağa quyuya düşürlər. Tülkü görür ki, bir tədbir fikirləşməsə, hamısı burada qalib oləcək. Ya da aclıq güc gələcək, bir- birlərinin ətini yeyəcəklər, onda ayı, qurd və donuzla bacarmayacaq. Ona görə də hiyləyə əl atır: heyvanlara bir «oyuna» başlamağı təklif edir. Deyir ki, «Mən bir nəğmə oxuyuram, hər kəsin adı axıra düşsə, onu yeyək.»

Tülkünün nəğməsi xalq oyunlarının başlanğıcında işlənən sanamanı xatırladır. Oyunlarda söylənən sanamanın axırncı sözü kimin adı ilə qurtarsa, o, oyunu davam etdirmək hüququ qazanır. Tülkünün «oyununda» isə adı sonda çəkilən heyvanı ölüm gözləyir:

Tülkü oyununda hamını udur, çünki nəğməni öz adı ilə başlayır. «Oyunun» əvvəlində razılaşıqları şərtə əsasən, adı sonda gələn heyvanlar bir-bir ayının köməyi ilə parçalanırlar. Axırda ikisi qalır: tülkü və ayı. Artıq nəğmə kara gəlmir. Başqa kələk işlətmək lazımdır. Maraqlıdır ki, tülkü nəğməsində ayını axmaq kimi xarakterizə edir. Ayı elə axmaqlığı üzündən də tülkünün hiyləsinə uyur, qoltuğunun ətini söküb yeyir və ölür. Beləliklə, tülkünün oyunu dinləyiciləri əyləndirir.

Heyvanlar haqqında nağıllar bu cür məzəli əhvalatlarla doludur. «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm»də keçi ilə qurdun savaşı səhnəsini xatırlayaq: keçi qurdun qarnına buynuz vurur. «Qurd qışqırır deyir:

-Vay qarnım...

Keçi cavab verir:

-Şəngülümü, Şüngülümü yeməyəydin,
Vay qarnım deməyəydin».

«Cik-cik xanım»da isə məzəli sərçə təsvir olunur. O, tikanlıqda oynayanda ayağına tikan batır. Qarı nənə onun köməyinə çatır, tikanı çıxardıb, təndirə atır. Sərçə yaxşılığının əvəzində qarının çörəyini götürür. Çörəyi çobana verir, əvəzinə zorla ondan qoyun alır. Qoyunu toy məclisinə gətirir, padşaha verir, əvəzində onun gəlinini qaçırır. Nəhayət, gəlini aşığa bağışlayıb, onun sazını alır. Sazı dinqıldadıb oxumağa başlayır:

Tikan verdim, çörək aldım,
Sazım dinqır, dinqır, dinqır.
Çörəyi verdim, qoyun aldım,
Sazım dinqır, dinqır, dinqır.
Qoyunu verdim, gəlin aldım,
Sazım dinqır, dinqır, dinqır.
Gəlini verdim, saz aldım,
Sazım dinqır, dinqır, dinqır.

Sehrli nağıllarda isə başlanğıcda gələn pişrovlar («hamam, hamam içində») və axırda verilən oyun-tapmaca əyləncə xarakterlidir: «Göydən üç alma düşdü, biri mənim, biri özümün, biri də nağıl danışanın». Əslində, bu, söz oyunudur, almaların üçü də bir adama-nağılcıya çatır.

Altıncısı, real həyatla bağlılığında özünü göstərir. Heyvanlar haqqında nağıllarda zəhmətkeş xalqın güzaranı, fəaliyyəti, məişəti, adət-ənənələri həyati hadisələrin fonunda verilir. Sehrli nağıllarda pərilər, cinlər, şeytanlar, divlər, ejdahalar, zümrüd quşları real hadisələrin qabağına pərdə tutduğu halda, heyvanlar haqqında nağıllarda hər şey öz rəngində, öz halında görünür.

SOSIAL-MƏİŞƏT NAĞILLARI ulu babalarımızın sosial münasibətlərini, məişət məsələlərini əks etdirir. Bu qrupa daxil

olan nağılların əksəriyyəti mənşə etibarı ilə sonrakı dövrlərin, daha doğrusu, sinifli cəmiyyətin məhsuludur. Doğrudur, tədqiqatçılar sosial-məişət nağıllarının iki mərhələdə meydana gəldiyini söyləyirlər. Birinci mərhələyə ailə, ər-arvad, övlad münasibətlərinə həsr olunanlar aid edilir. Bunlar öz tarixi kökləri ilə matriarxal və patriarxal dövrlərinə gedib çıxır. Lakin Azərbaycan sosial-məişət nağıllarında birbaşa ailənin ilkin formalaşdığını göstərən epizodlara rast gəlmirik. Mifik qaynaqlar əsasında yaranan sehrli nağıllarda bunun izlərinə daha çox təsadüf olunur.

Sosial-məişət nağıllarının özülündə ciddi ideya istiqaməti dayanır. Süjet xətti, əsasən, iki motivdən təşkil olunur: sosial ədalətsizlik və cəzalandırma. Hakim təbəqənin nümayəndələri - şah, xan, bəy, qazı ölkəni çapıb-talayır, rəiyyəti alçaldır, döyüb təhqir edir. Yaxud din xadimləri avam camaatı aldadırlar, tacirlər var-dövlətlərini artırmaq məqsədilə dəridən-qabıqdan çıxırlar. Ədalət məhkəmələrinin başında rüşvətxor qazılar otururlar. Lakin ədalətsizlik, qanunsuzluq çox çəkmir, xalq arasından çıxmış yoxsul, mərd, igid qəhrəman ağılı, cəsəreti, fərəsəti ilə haqqı öz yoluna qaytarır.

Məişət məsələlərinə həsr olunan nağıllarda sədaqətli arvad deyngən qaynanaya, tənbel baldızlara qarşı qoyulur. Bu cür nağıllarda satira və yumor üstünlük təşkil edir. Bəzən insanların mənfi keyfiyyətləri-kütlük, xəsislik, tənbellik, var-dövlət hərisliyi, paxıllıq tənqid atəşinə tutulur, ləyaqətlilik, gözütoxluluq, işgüzarlıq təbliğ olunur. Məişət fonunda baş verən hadisələrdə qəhrəmanlar gülünc vəziyyətlərə düşürlər. Oğru-hakim, dəllal-müştəri, qaynana-gəlin, ögey ana-övlad münasibətləri məişət nağıllarının əsas mövzularındandır.

Sosial-məişət nağıllarında dəhşətli epizodlara təsadüf edilmir, hadisələr və obrazlar real həyatdan götürülür. Məişət

nağılları milli xüsusiyyətləri özündə daha qabarıq şəkildə əks etdirir.

Nağılların məişətini tədqiq edən V.Y.Propp yazır: «Əgər nağıla məlum iqtisadi bazisdə yaranan məhsul kimi baxılsa, onda hansı istehsal formasının əks etdirildiyi də aydınlaşdırılmalıdır.»¹ Lakin nağıllarda istehsal prosesləri təsadüfi hallarda təsvir edilir. Əcdadlarımızın qədim peşələri əkinçiliklə, maldarlıqla bağlı epizodlara az rast gəlirik. Ən çox ov səhnələrinin əks olunduğunu görürük.

«Keçəllə dəyirmançı» nağılında isə əkib-becərmək gülüş hədəfinə çevrilir.

İstehsal prosesi sehrli nağıllarda mifik obrazların arxasında itib-batır. Məsələn, «Məlikməmməd»in başlanğıcında bağda alma ağacının yetişdirilməsi, «Əlyarın nağılı»nda bostanda qovun əkilib bəslənməsi. Sonrakı hadisələr tamamilə başqa məsələlərə - Məlikməmmədin divlərlə, əjdahalarla, xain qardaşları ilə, Əlyarın isə qəddar, paxıl xanla mübarizəsinə həsr olunur. Beləcə əksər nağılların ekspozisiyasında epizodik şəkildə təsvir olunan əmək prosesi hadisələrin axınında məişət məsələləri ilə, cıdırla, ov və döyüş səhnələrilə, səfərlərlə, sehrli qüvvə və əşyaların möcüzələri ilə əvəzlənir. V.Y.Proppun fikrincə, «əsas məsələ nağıldakı əhvalatın istehsal prosesinə uyğunluğu deyil, mövcud sosial quruluşun hadisələri ilə səsleşməsidir». Bu mənada qədim dövrlərin tarixi barədə ən dəqiq məlumatı nağıllardan ala bilərik. Lakin unutmamaq olmas ki, nağıllarda əks olunan tarixi hadisələr, mifik don geydirildiyindən çox çətinliklə üzə çıxarılır. Bu, arxeoloqların gördüyü işlə müqayisə ediləcək dərəcədə ağır və məsuliyyətli fəaliyyətdir.

¹Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., 1986, С.21.

Nağılların mənşəyini müəyyənləşdirmək üçün qədim cəmiyyətlərin ayrı-ayrı institutları ilə nağıl süjetlərini müqayisə etməyi irəli sürən V.Y.Propp göstərir ki, «nağıllarda bizə aid olmayan nikah formasına rast gəlirik». Belə ki, qəhrəman çox vaxt özgə xalqın, yad ölkənin qızını sevir, onunla səadətə qovuşmaq üçün mübarizəyə qoşulur. Bu, bizim nağıllarda da belədir və qohumla evlənməyin ziyanlı nəticələrini görən əcdadlarımızın arzularından doğur. Yaxud nağılların əksəriyyətində qəddar hökmdar taxtdan salınır, şahlıq nəslinə mənsub olmayan qəhrəman padşah seçilir. Bu epizodda feodalizm dövrünün qanunu pozulur. Öyrənmək lazımdır ki, tarixin hansı dönümündə şah atadan oğula prinsipi ilə deyil, şücaət, ağıl nümayiş etdirməklə seçilmişdir.

Nağılın dinlə, kultlarla əlaqəsi şübhəsizdir. F.Engels «Anti-Dürinq»də dinin mahiyyətini göstərərək yazır: «Hər bir din gündəlik həyatda insanların üzərində hökmran olan qorxunc qüvvələrin onların beynində fantastik əksidir ki, orada yer qüvvələri fəvqəltəbii formaya düşür.»¹

Azərbaycan nağıllarına dini dünyagörüşü, obrazlar, süjetlər bir neçə mənbədən keçmişdir: ilkin-primitiv dini təsəvvürlərdən, samanlıqdan, atəspərəstlikdən və islamdan.

Şehirli nağılların mənşəyindən danışarkən, onların qədim adət-ənənələrlə, rituallarla əlaqəsini göstərməmək olmaz. V.Y.Proppun yazdığı kimi, «bir çox nağıl motivi ancaq qədim xalq adətləri ilə müqayisədə özünün mənşəyini-genetik izahını tapır».

«Göyçək Fatma» nağılında ölmüş inəyin sümüklərinin basdırılması epizodunu yada salaq. Heyvan sümüklərini basdırmaq adəti əksər xalqlarda olmuşdur. C.Frezer «Qızıllı

¹ Ф.Енэлс «Анти-Дцринг», Бакы, 1976, С.142.

budaq» əsərində göstərir ki, «albanlar, nədənsə, heyvanların sümüyünü məhv etməzdilər, keçirilən mərasimin müşayiəti ilə bastırdılar». Nağıllarla adətlər arasında əlaqə, əsasən, iki formada özünü göstərir:

A) Tam uyğun gələnələr.

Bu hala az rast gəlmək mümkündür. Yuxarıda çəkdiyimiz misalda olduğu kimi.

B) Dəyişilmiş şəkildə əks olunanlar.

Belə ki, qədim ritual, yaxud onun hər hansı bir əlaməti nağıl motivinə uyğunlaşdırılıb, süjetin əsas elementinə çevrilir. Bu zaman ritualın forması dəyişikliyə uğrasa da, məzmunu, məgzi qorunub saxlanılır. Məsələn, «Tələtin nağılı»nda belə bir epizodla rastlaşırıq: «Tacir Məlik bir dağın əlçatmaz, ünyetməz zirvəsində çoxlu ləl-cəvahirat yerləşdiyini bilir. Tez-tez dəvələrini yükləyib ora gedir. *Bir yabının qarnını yarıb nökrəliyə götürdüyü uşağı orada gizlədir. Nəhəng, ac quşlar cəmdəyi göyə qaldırıb ləl-cəvahirat olan yerə aparır.* Tacirin tapşırığı ilə nökrə yabının qarnından çıxır və kisələri qızilla doldurub aşağı atır. Bundan sonra uşaq tacirin nəyinə lazımdır? Onu oradaca qoyub geri qayıdır.

Bu epizodda ulu babalarımızın ən əski dəfn mərasiminə işarə vardır? Lap qədimlərdə ölümləri heyvan dərisinə bükürdülər. Bəs həmin adətin «Tələtin nağılı»ndakı epizodla əlaqəsi nədədir? İnanca görə, ölünü heyvan dərisinə bükürdülər ki, o biri dünyaya gedə bilsin. Dəri ölümlər dünyasını bu dünya ilə birləşdirən vasitə – körpü sayılırdı. Nağılda heyvan cəmdəyində gizlədilən uşaq quşlar tərəfindən elə yerə atılır ki, orada insan sümükləri qalaq-qalaqdır. Oraya sağ düşən də gec-tez ölməlidir. Və maraqlıdır ki, dünya xalqlarının əksəriyyətinin dəfn rituallarında ölünün heyvan dərisinə bükülməsinə təsadüf edilir. Guya insan ölmür, dünyasını dəyişir. Ya totem saydıqları

heyvanın qarnını yarıb ölünü onun bədənində yerləşdirirlər, ya da heyvan və quşun bir hissəini, çox hallarda isə heyvaların kəsilmiş başını, quşların qanadlarını, lələklərini onun üstünə qoyurdular. Bu da belə izah olunurdu ki, totem mərhumu o biri dünyada şər qüvvələrdən qoruyacaq. Bu dəfn adəti ilə misal gətirdiyimiz epizod arasındakı oxşarlıq göz qabağındadır. Fərq ondadır ki, dəfn rituallarında ölünü dəriyə bükürlər, nağılda isə sağ adam cəmdəyin içinə girir, lakin getdiyi yerdə onu ölüm gözləyir. Ritualın məzmununa uyğun olaraq Tələt ölmür, çünki qarnına girdiyi at – totem tərəfindən qorunurdu.

V.Y.Propp nağıl süjetinin əlamətlərindən danışanda, «**keçidləri**» (rusca «**pereprava**») kompozisiyanın mühüm elementlərindən biri kimi təqdim edir, süjet xəttinin oxu – mehvəri saymaqla yanaşı bildirir ki, keçidlər nağılın yarısı deməkdir, qəhrəmanların səyahətləri zamanı ən dolğun epizodlar onlardır. Azərbaycan nağıllarında müxtəlif keçidlərlə rastlaşırıq:

- qəhrəman heyvana və ya quşa çevrilir, bu halda asanlıqla onu təqib edən sehirlə qüvvədən qaça (ya da uçmaqla canını qurtara) bilir;

- ağ qoçun (yaxud qara qoçun) belinə minib işıqlı dünyaya gəlir;

- sehirlə əşyaların (papaq, tütək, çəkmə, qılınc, üzük və s.) köməyi ilə təhlükəni sovuşdurur;

- müqəddəs adamların (Xızırın) atının tərkinə minməklə bir göz qırpımında dünyanın o başından bu başına yetişir və s.

Keçidlərin sayını xeyli artırmaq da olar. Tədqiqatçılar onların müxtəlifliyinə baxmayaraq eyni kökə malikliyinə xüsusi vurğulayırlar. Başqa sözlə, bütün keçidlər mənşəyinə görə bir nöqtədə birləşir. V.Y.Propp yazır ki, «Pereprava»lar ölünün o biri dünyaya getməsi haqqında əski təsəvvürlərə söykənir və bəziləri bütünlüklə dəfn mərasimini əks etdirir». Alim tarixi

köklərini məyyənləşdirdikdən sonra keçidləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırır:

- *heyvan cildinə girməklə,*
- *dəriyə bürünməklə,*
- *quşla,*
- *atla,*
- *gəmi ilə,*
- *göydən düşən ağacla,*
- *qayıqla, yaxud piləkanlarla,*
- *nəhayət, başçının yardımı ilə keçidlər.*

Bölgüdə göstərilənlərin hamısına cüzi fərqlərlə Azərbaycan nağıllarında da təsadüf edilir, məsələn, Məlikməmməd qayıqla deyil, kəndirlə quyuya – qaranlıq dünyaya enir, Səlim şah səbətələ cənnətə çatır. Eləcə də nağıllarımıza baş vurmaqla daha maraqlı və orijinal keçidlər tapmaq mümkündür: qırx otağın qapısını açmaqla, qarının verdiyi yumağın ardınca yollanmaqla, divlə yarışa çıxmaqla və s. ilə keçidlər.

İndi qayıdaq yenə Tələtin yabının qarnına girməsi epizoduna. V.Y.Proppun bölgüsündə bu, «dəriyə bürünməklə keçid» qrupunun əlamətləri ilə üst-üstə düşür. Belə ki, bu qrupa ail keçidlərdə qəhrəman hansısa heyvana, quşa dönmüb, ya onun dərisinə bürünür, ya da qarnını yarıb bədəninin içinə girir. Bundan sonra nəhəng bir quş onu caynağına alıb göyə qaldırır və başqa dünyaya aparır. V.Y.Propp bu motivin çaxvariantlı olduğunu xüsusi vurğulayaraq rus nağıllarından «Tələtin nağılı»ndakı hadisənin eyni olan bir epizodu misal çəkir: «Qızıl dağa qalxmaq məqsədilə tacir bir bıçaq tapdı, sonra atın qarnını yarıb içəlatını bayıra çıxartdı və oğlanı, belə heyvanın bədənində yerləşdirdi. Sonra atın qarnını tikib özü bir kolun dalında gizləndi. Birdən dəmir caynaqlı qara qarğalar uçub gəldilər, at

cəmdəyini yerdən götürüb dağa apardılar, atın ətini yeməyə başladılar, az qalmışdı ki, tacirin oğluna çatsınlar».

Hər iki nağılın eyni kökə bağlılığı göz qabağındadır və məhz dəfn ritualı əsasında yarandıqları şübhəsizdir. Maraqlıdır ki, ilkin inanışlarda insan öləndən sonra onu ancaq totem hesab edilən heyvanın dərisinə bükürdülər (bəzəq totem kimi çox kiçik heyvan, yaxud quş götürülürdü, insanı onların dərisinə bürümək mümküzləşirdi, bu halda həmin quşu və heyvanı da ölü ilə birlikdə dəfn edirdilər). Tədqiqatçılar arxeoloji qazıntılar nəticəsində aşkar edilən ilkin əcdad qəbirlərindən bu dəfn ritualının izlərini tapmışlar. Son illərdə Şəki-Qax bölgələrindəki kurqanların açılması göstərdi ki, bizdə də ilkin çağlarda ölünü dəriyə bükmə ritualı keçirilmişdir.

Faktlara müraciət edək: eskimosların və Ohava hindu tayfasının totemi kəldir. Onlar məhz ölünü kəl dərisinə bükürdülər. Doğrudur, eskimoslar bundan sonra meyidi dənizə atırdılar, elə zənn edirdilər ki, o biri dünyaya çatanadək su paklaşdıracaq. Beləliklə, tədqiqatçılar (L.Y.Ştern-berq, F.Nansen, L.Frobenius, K.Rasmussen, İ.Raum və b.) amerikalıların qartal dərisində ölülər padşahlığına getməsinə və tlinkit tayfasının allahı İlxin saxsağan lələyində göyə qalxıb Günəşin yerini tutmasını eyni mifik təsəvvürdən yarandığını qeyd edirlər. Lakin Afrikada dəfn mərasimləri zamanı ölünün ev heyvanlarının dərisində səkkiz gün saxlanmasını müxtəlif cür yozmağa çalışırlar. Hətta belə qənatə gəlirlər ki, isti ölkələrdə uzun müddət saxlanılan meyid xəstəlik yaya bilər, dəriyə bükülməsi məhz profilaktik mahiyyət daşıyır, mikrobların qarşısını almaq məqsədi daşıyır. Yaxud meyidi dizləri sinəsinə doğru yığılmuş halda dərinin içində yerləşdirməklə az yer tutmasına çalışmışlar və s. Lakin bu məsələlərə bir qədər dərinədən yanaşsaq, son illərdə Azərbaycanda aparılan arxeoloji

qazıntıların nəticələri ilə əlaqələndirsək, o qənaətlərin əsaslığını üzə çıxar. Belə ki, Sarıca düzündən Alazan (Qanıx) çayına enən Minbərək dərəsinin başlanğıcında kurqanlar aşkar edilmişdir. İki saylı kurqanın qəbr çalısından tapılan skletin vəziyyəti barədə arxeoloqların hesabatında yazılır:

1. Ölü dizdən tam bükülü vəziyyətdə basdırılıb. Diz qarın boşluğuna tərəf sıxılır.

2. Skletin kəllə sümüyünün üz hissəsi torpağa tərəf qismən yanpörtü formada əlləri üzərinə qoyulub. İstiqaməti Şimali – Qərbədir.

3. Baldır sümüyünün ölçüsü 59 sm-dir. Taz, onurğa, bud və baldır sümüklərinin ölçüsündən güman etmək olar ki, mərhum iri adam olub.

4. Kəllə sümüyü uzunsov idi. Ümumiyyətlə, kəllə sümüyü əsasən dağıldığından onun formasını dəqiq təsvir etmək mümkün olmadı. Dəfn çalısının dərinliyi 20 sm-dir. Güman etmək olar ki, dəfndən əvvəl qəbrin döşəməsi düzəldilib. Torpaq narın idi. Görünür, döşəmənin üzərinə dəri döşənib.¹

Tədqiqatçıların fikrincə, Qax bölgəsində yerləşən Sarıca-Minbərək ilkin yaşayış məntəqəsində aşkarlanan kurqanlar b. e. ə. IV minilliyə aiddir və yuxarıda sözügedən qəbrin təfsilatını verməkdə məqsədimiz odur ki, diqqətinizi ən əski qədim dəfn adətlərimizin «Tələtin nağılı»ndakı epizodla bağlılığına yönəldək. Eləcə də xarici ölkə alimlərinin «ölünün dəriyə bükülməsi» adətini başqa prizmadan yozmalarını nəzərə çatdıraq. Doğrudur, dəriyə bükülmənin həm də xəstəlik yayılmasının qarşısını almağa yönələn tədbir kimi götürmək mümkündür. Lakin əsas məqsəd bu deyil. Kurqandakı qədim

¹ Azərbaycan Respublikası EA Tarix və Etnoqrafiya İnstitutu Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun 1998-ci ildə gördüyü işlərin hesabatı, səh. 10.

türklərə məxsus ölünü hələ dünya işığına göz açmamış körpənin ana bətnində yerləşdiyi şəkildə dəriyə bükərək bastırmışlar. Bu əslində Azərbaycanda kök salan qədim türk toplumları arasında totemist təsəvvürlərin mövcudluğunu göstəririr, çünki müqəddəs heyvanın dərisinə ana bətnində yetişdiyi formada bükməklə ölünü məhz öz yaradıcısına qovuşdurduqlarına və o dünyada onun hamı totem tərəfindən şər qüvvələrdən qoruyacağına inanırdılar.

Misirlilərin də lap qədimlərdə ölünü dəriyə bükmələrini göstərən faktlar arxeoloji qazıntılarla aşkarlanmışdır. Bunu ilkin mumiyələmə təşəbbüsü kimi qiymətləndərən ingilis etnoqrafı Bacla V.Y.Propp razılaşmır, ona görə ki, dəfn ritualının sonunda ölünü deyil, mərasimin aparıcısı olan kahini öküz, yaxud inək dərisinə bürüyürdülər. «Totemin dərisinə girib çıxmaq» o, kamilləşdiyini zənn edir və böyük canfəşanlıqla mərasimə yekun vururdu. Misirlilər elə zənn edirdilər ki, dərinin içərisinə girib çıxan insan yenidən doğulurlar. Belə təsəvvürdə idilər ki, allahlar da belə edirdilər. Anubus Osirisin dərisindən keçmişdi. Ona görə də əbədi yaşayacaq. Maraqlıdır ki, qurbankəsmə də «ölünün dəriyə bükülməsi.» ritualından meydana gəlmişdir. Belə ki, ilk vaxtlar heyvanları ona görə kəsirdilər ki, canını dərisinə bürüdükləri ölüyə versinlər. Başqa sözlə, qurban kəsilən heyvanın qalan ömrünü ölüyə bağışlasındıpar.

Deyilənlərdən belə nəticə çıxarmaq olar ki, «Tələtin nağılı» Azərbaycan türklərinin ən əski dəfn ritualı əsasında forlaşan nağıllarımızdan biridir və misirlilərin, avropalıların dərinin içərisinə girib o dünyaya getmək, yaxud kamilləşmək haqqında təsəvvürlərindən daha qədimdir. Daha əski çağlarla, ulularımızın açikçilik, ovçuluq peşələrinə yiyələnməyə başladığı dövrlə bağlı keçirilən ayinlərin, adət-ənənələrin nağıllarımızda izlər buraxdığını görməmək mümkün deyil. Belə ki, ən əski

çağlarda yurdumuzda belə bir ritual mövcud idi: bolluq olsun, quraqlıq aradan götürülsün deyər qızları çayın mənbəyinə qurban verirdilər. Bu ritual əkindən qabaq yerinə yetirilir və guya bitkinin tez yetişməsinə yardım edirdi. Azərbaycan nağıllarında həmin ritualın izləri bu günədək qalmaqdadır.

«Məlikməmməd»də qəhrəman elə bir ölkəyə gedib çıxır ki, orada bir əjdaha çayın qarşısını kəsib şəhəri susuz qoymuşdur. Adamlar əjdahaya gündə bir qız verirdilər. Yalnız bu halda əjdaha camaata bir az su buraxırdı. Məlikməmməd bir növ yuxarıdakı ritualın əksinə hərəkət edir. Suyu, daha doğrusu, əjdahaya qurban verilən şah qızını xilas edir, əjdahanı öldürür. Əlbəttə, həmin ritualın hakim mövqedə olduğu dövrdə qızı xilas etmək təşəbbüsünə düşən hər kəs camaat tərəfindən daşqalaq edilərdi. Çünki öz hərəkəti ilə məhsul bolluğunun qarşısını almış olurdu. O zaman çaya qurban verilmək şərəf sayılırdı. Qızlar bu işə könüllü gəldilər.

Nağılların mənşəyindən danışarkən, onların miflə, əsətlə əlaqəsini nəzərdən qaçırmaq olmaz. Təsadüfi deyil ki, folklorşünaslıq elmi mifin nağılla bağlılığı məsələsinin tədqiqi əsasında meydana gəlmişdir. Oxşar nağıl süjetlərini bir-biri ilə müqayisə edib araşdıran Qrim qardaşları keçən əsrin 40-cı illərində «Mifoloji məktəb» adlı nəzəriyyə irəli sürmüşlər. Bu nəzəriyyənin əsasında miflə nağılların bağlılığı dururdu.

Ümumiyyətlə, nağılla mifin əlaqəsi məsələsinə çoxlu tədqiqat əsəri həsr olunmuşdur. Azərbaycan alimləri Y.V.Çəmənəminli, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev və başqalarının məqalə və dərslərlərində bu problemin həlli yollarına toxunulur.

İlk əvvəl mif başlığı altında şifahi xalq ədəbiyyatının hansı nümunələri başa düşülür?-sualına cavab verilməlidir. Yuxarıda bu məsələyə geniş şəkildə toxunduğumuzdan burada qısaca

olaraq xatırlatmaq istəyirik ki, mif (əsatir) deyəndə, dünyanın yaranması, adamların pənah apardığı, inandığı allahlar, ilahiləşdirilmiş məxluqlar, varlıqlar, nəslin başlanğıcı sayılan heyvanlar, quşlar, bitkilər (totemlər) haqqında yığcam bədii parçalar nəzərdə tutulur. Mifə son illərədək dini baxışın məhsulu kimi yanaşıldığından Azərbaycanda əsatir mətnləri çox az hallarda yazıya alınmış və tədqiq obyektinə çevrilməmişdir.

Mərkəzin «imperiya» siyasətinin nəticəsi kimi meydana atılan bu fikir bir də ona görə irəli sürülürdü ki, mifləri, əsatirləri zəngin olan Azərbaycan xalqının qədimliyi ictimaiyyətin nəzərindən qaçırılsın. Bu səbəbdən də son illərdə Moskvada işıq üzü görün ikicildlik «Mifi narodov mira» və «Mifoloqiçeskiy slovarğ» kitablarında Azərbaycan mifləri çox cüzi və təhrif olunmuş şəkildə təqdim edilir. Ona görə ki, öz alimlərimiz deyil, rus, erməni, gürcü folklorşünasları tərəfindən verilir.

NAĞIL SÜJETİNİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Folklorun bədii formalarının yaranması, inkişafı və zənginləşməsində, xalq istedadlarının süjet yaratmaq təcrübəsinin ortaya çıxarılmasında nağılların rolu böyükdür.

Şifahi xalq ədəbiyyatının (həm də yazılı ədəbiyyatın) epik janrlarının əsas əlaməti süjetə malik olmasıdır. Lakin hər bir janrın, eləcə də janr daxilindəki ayrı-ayrı əsərlərin süjetləri ümumi cəhətləri özündə birləşdirməklə yanaşı, spesifik ünsürləri ilə bir-birindən seçilir. Məhz bu spesifik ünsürlər özünü hər hansı bir folklor janrını müəyyənləşdirən yaradıcılıq meyarı kimi göstərir.

Bəs nağıl süjetlərini fərqləndirən, təyin edən əsas əlamətlər hansılardır? Başqa sözlə, nağılların başlıca janr spesifikliyi özünü nədə göstərir? Bu suallar, demək olar ki, nağılı tədqiq

edən bütün tədqiqatçıları ciddi düşündürmüş və onlar bilikləri, bacarıqları çərçivəsində cavab tapmağa çalışmışlar. Rus folklorşünası A.İ.Nikiforov belə hesab etmişdir ki, «Nağıllar xalq arasında əyləndirmək məqsədilə şifahi şəkildə yaşayan əl əhvalatlarıdır ki, məişətlə bağlı qeyri-adi məzmunu (fantastik, möcüzəli), bitkin kompozisiyaya və özünəməxsus üsluba malikdir».¹

S.Q.Lazutin bu fikirdə ən çox «əyləndirmək məqsədi ilə» (s üelgö razvleçeniə) kəlmələri üzərində dayanır və nağıl süjetinin əsas əlaməti kimi «əyləncəliliyi» qəbul edir.²

Şübhəsiz, nağılçılar nağıl yaradarkən qarşılarına belə bir məqsəd qoyurlar ki, danışdıqları əhvalatlarla dinləyiciləri ram etsinlər. Əyləncəliliklə süjetin maraqlı olacağına inandıqlarından bu vasitədən geniş istifadə edirlər. Məqsədlərinə çatmaq üçün real, gerçək hadisələrə fantastik don geydirir, adi varlıq və əşyaları, təbiət hadisələrini fəvqəl-təbii şəkildə təsvir edirlər. V.Q.Belinskinin sözləri ilə desək, «nağılçı heç vaxt gerçəkliyə uyğunluq, təbiilik axtarmır, həyatı hadisələri düşünülmüş şəkildə ağılaşdırmağa və təhrif etməyə çalışır».³

Məsələyə məşhur folklorşünas V.Y.Proppun fikirləri ilə bir qədər də aydınlıq gətirək: «Nağıl bilərəkdən edilən uydurmadır. Nağıldakı hadisələr heç vaxt gerçəklik kimi verilmir».⁴ Alim «uydurma» sözünü «fiküiə» şəklində (yəni həqiqətdən uzaq olan, lakin müəyyən məqsəd üçün bir əsas və dəlil kimi istifadə edilən mühakimə) işlədir.

Nağıllarda motiv, süjet və obraz yaratmaq ənənəsinin tarixi çox qədimdir. Dünya haqqında ibtidai təsəvvürlərin

¹ Никифоров А.И. Сказка, ее бытование и носители. - М. Л., 1930, С.7.

² Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. - М., 1989, С.12.

³ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13-ти томах. - М., 1954, т. 5, С.355.

⁴ Проп п В.Я. Фольклор и действительность. - М. 1976, С.87.

formalaşmağa başladığı dövrdə ilkin nümunələri yaranmış, hər əsrdə xalqın həyatında baş verən dəyişiklərlə bağlı olaraq yenilənmiş, münasib əlavələr edilmiş və zənginləşmişdir. Tarixin hər mərhələsi nağıllara öz möhürünü vurmuşdur. Süjet komponentlərində bu möhürün izləri yaşadığımız günlərdə qorunub saxlanmışdır. Neçə min illik inkişaf yolu keçmiş nağıl süjetləi məzmun müxtəlifliyi, forma rəngarəngliyi və sayının çoxluğu ilə diqqəti cəlb etməklə yanaşı, xüsusi yaranma və inkişaf etmə qanunauyğunluqlarına malik bədii yaradıcılıq məhsuludur.

Tədqiqatçılar nağıl süjetlərini təsnif etməyə keçən əsrin sonlarından başlamışlar. Məşhur fin alimi, «Tarixi-coğrafi» nəzəriyyənin (yaxud «Fin məktəbi») banisi A.Aarnenin bu sahədə göstərdiyi xidmət nağılların tədqiqində yeni mərhələ açmışdır. Lakin onun təsnifat apardığı dövrdə folklorşünaslıq elmi yenidən pöhrələməyə başladığından, bir sıra problemlərə aydınlıq gətirilmədiyindən, elmi-nəzəri təcrübənin azlığından primitiv və nöqsanlı idi. Bu gün ilk təşəbbüs kimi tarixi əhəmiyyətini saxlasa da, elmi dəyərini itirmişdir. Məsələyə aydınlıq gətirmək məqsədilə A. Aarnenin təsnifatının bəzi məqamlarına diqqət yetirək. Alim nağıl süjetlərini tip adlandırır və şifrələyir. Onun süjet tiplərindən bir neçəsini nəzərdən keçirək:

1. Sehrli ər, yaxud arvad;
2. Sehrli tapşırıq;
3. Sehrli köməkçi;
4. Sehrli əşya, qüvvə, əməl;
5. Başqa sehrli motivlər;
6. Qəhrəmanlıqla nişanlanma;
7. Dözümlü arvad;
8. Cavabsız tapmacalar;

9. Xeyirxah məsləhətlər;
10. Qız və quldurlar;
11. Quldur nişanlı;
12. Duanın köməyi;
13. Məzardan çıxan qız;
14. Komik cavablar;
15. Varlı adamlar;
16. Varlılar və kasıblar;
17. Ər öz arvadının toyunda və s.

Bölgüdə A.Aarnenin heç bir elmi prinsipə söykənmədiyi göz qabağındadır. Belə ki, «sehrli tapşırıqlar» bölməsindəki süjetlər «sehrli köməkçi»də eyni ilə təkrarlanır. Çünki sehrli tapşırıqları sehrli köməkçilər icra edirlər. V.Y.Proppun yazdığına görə, «A.Aarne nağıl süjetinin elmi təsnifatını verməyə çalışmamışdır. Onun süjet göstəricisi sorğu kitabı kimi daha böyük əhəmiyyət kəsb edir».¹

Sonrakı illərdə də nağıl süjetlərini təsnif etməyə təşəbbüslər göstərilirdi. Bizə elə gəlir ki, Odessalı professor R.M.Volkovun 1924-cü ildə çap etdirdiyi «Nağıl» adlı monoqrafiyasında məsələnin qoyuluşu daha ziddiyyətli və dolaşıqdır. Alim sehrli-fantastik nağılların yalnız on beş süjetə malik olduğunu yazır:

1. Günahsız qovulanlar;
2. Axmaq qəhrəmanlar;
3. Üç qardaş;
4. İlanlarla, əjdahalarla vuruşlar;
5. Nişanlısına qovuşanlar;
6. Müdrik qız;
7. Tilsimlənənlər və əfsunlananlar;

¹ Пропп В.Я. Морфология сказки.-В кн. «Хрестоматия по фольклористике».-М., 1986, С.229.

8. Talisman əldə edənlər;
9. Əriinə xəyanət edən qadınlar;
10. Sehrli əşyaya sahib olanlar;
11. Cildini dəyişənlər
12. Möcüzə ardınca gedənlər;
13. Sehrli əşya ardınca gedənlər;
14. Qəhrəmanın köməkçiləri;
15. Cəzalanıqlar.

Burada süjetlə motivin eyniləşdirildiyinin şahidi oluruq. Bölgünün hansı meyarə əsaslanaraq, aparıldığı məlum deyil. Belə ki, birinci qrupa aid edilən süjetlər düyünə (zavyazka) görə, ikincisi qəhrəmanların xarakterinə, üçüncüsü sayana, dördüncüsü əhvalatın gedişinin hər hansı bir epizoduna görə bölünür. Möcüzə və sehrli əşya ardınca yola düşənlər ilanlarla, əjdahalarla vuruşurlar. Eləcə də günahsız qovulanlar çox hallarda üç qardaşdan biri olur və s.

Nağıl süjetinin tiplərindən, bölgüsündən danışarkən böyük rus folklorşünasları A.N.Veselovski və V.Y.Proppun nəzəriyyələri, sistemləri nəzərdən keçirilməli, tətbiqi mümkün olan tərəfləri öyrənilməli, sxematik fikirləri saf-çürük olunmalıdır.

A.N.Veselovski ədəbiyyatşünaslıqda tarixi-müqayisəli metodun əsasını qoyanlardan biridir. Onun keçən əsrin II yarısının məhsulu olan «Tarixi poetika» əsərinin «Süjetin poetikası» bölməsində nağıl süjeti motivlərə ayrılır. Alim yazır: «Motiv deyəndə, qədim insanların məişət müşahidələrinin və ibtidai, ilkin şüurlarının tələbinə cavab olaraq yaranan sadə, lakin tam əhvalat başa düşülməlidir»¹

¹ Веселовски А.Н. Историческая поэтика.- М., 1989, С.300.

Göründüyü kimi, A.N. Veselovski süjetin tərkib hissəsi olan motivi tam, bütöv kimi təqdim edir. Lakin ayrılıqda götürüldükdə motiv canlı danışıda işlənən adi, məlumat xarakterli fikirdən başqa bir şey deyil, heç bir gerçək həyat hadisəsini bədii şəkildə canlandırmır. A.N.Veselovskinin özünün yazdığı kimi, yalnız «motivlərin birləşərək bir-birinə uyğunlaşdırıl-masından süjet yaranır» və bundan sonra tamlanır, bütöv əsər təsiri bağışlayır. Başqa sözlə, süjet əslində hər hansı bir gerçək, yaxud gerçək hesab edilən faktın təsdiqi deyil, həyati tələbat nəticəsində miflərin dili ilə beyində əksidir. Beləliklə, hər bir süjetin əsasında xalqın qanunauyğun şəkildə konkret tarixi təsəvvür və inamları durur.

A.N.Veselovski motivin adi növünü iki hissəyə bölür və (a+b) düsturu ilə ifadə edir. Onun fikrincə, «motiv düsturunun hər iki tərəfi dəyişə bilər». Tədqiqatçı nağıl süjetini motivlərin kompleksi tək başa düşərək, belə qənaətə gəlir ki, «nağılda motiv əsas ünsürdür, süjet isə ikinci dərəcəlidir. Nağılı ilk növbədə motivlərinə görə öyrənmək lazımdır».

Əsrimizin 20-ci illərində elmi yaradıcılığa başlayan V.Y.Propp motiv və süjet bağlılığı sistemə tənqidi yanaşaraq, A.N.Veselovskinin gəldiyi qənaətlərin artıq elmi əhəmiyyət kəsb etmədəyi fikrini irəli sürür: «Əgər motiv qanunauyğun şəkildə vahid hesab edilirsə, onda nağılın hər cümləsi motiv ola bilər. Belə ki, bir çox nağıllarda təsadüf edilən «Atanın üç oğlu var idi» cümləsi motivdir, yaxud «İvan ilanla vuruşur» cümləsi motivdir».

V.Y.Propp məşhur «Nağılın morfologiyası»(1928) əsərində A.N.Veselovskidə göstərilməyən rus xalq nağılından bir cümlə misal göstərir: «İlan çarın qızını qaçırdı» və yazır ki, «Bu motiv dörd hissədən ibarətdir və hər hissə ayrılıqda variantlaşır. İlan - sehrbazla, şahinlə, şeytanla; qaçırılmaq - başqa hərəkətlərlə

(vampirə çevrilmə ilə); qız - bacı, nişanlı, arvad və ana ilə; çar - kəndli, prins və keşişlə əvəz oluna bilər». Deməli motiv sabit deyil, dəyişkəndir. B.Y.Propp A.N.Veselovskinin fikirlərinə aydınlıq gətirməyə çalışaraq, bildirir ki, «süjet vahid deyil, kompleks şəkildədir, bütöv deyil, parçalanandır». Alim bu mənada A.N.Veselovskinin nağıl süjetini kiçik hissələrə bölərək «fonetik təhlili»nin qəti əleyhinə çıxır və «Nağılın morfoloqiyası» əsərində özünün «morfoloji sistemini» təklif edir. Əsərin adından görüldüyü kimi, V.Y.Propp nağıl süjetlərini «morfoloji yolla», yəni süjeti nitq hissələri ilə müqayisə oluna biləcək bölmələrə ayıraraq, təhlil etməyi daha üstün tutur.

Son illərdə əksər xalqların nağıl süjetindən bəhs açan alimlərin V.Y.Proppun «morfoloji» sistemə söykənmələri təsadüfi deyildi. Çünki «Nağılın morfoloqiyası» əsəri Avropada geniş yayılan abstrakt-strukturalizm yaradıcılıq metodunda yazılmışdı.

A.N.Veselovskinin motiv məfhumu əvəzinə, V.Y.Propp funksiya anlayışını təklif edərək yazır: «Biz nağıl süjetləri arasındakı müqayisəli təhlili qəbul edirik, lakin sehrlı nağıl süjetlərini xüsusi tərkib hissələrinə ayıraraq, müqayisə aparmalıyıq. Nəticədə nağılların morfoloqiyası alınar».

Nağıl süjetinin morfoloqiyası onu tərkib hissələrinə ayırmaq (bu hissələrin bir-biri ilə əlaqə və bağlılığı ilə) və tam şəkildə təsvir etmək deməkdir.

V.Y.Propp əksər nağıl süjetlərində qəhrəmanların adlarının və atributlarının tez-tez dəyişdiyini, funksiyalarının - hərəkət və davranışlarının sabit qaldığını müşahidə edərək belə bir qənaətə gəlir: «Nağıllarda hərəkətlər çox hallarda müxtəlif personajlara aid edilir. Bu, bizə belə bir imkan verir ki, nağıl süjetlərini onlarda iştirak edən obrazların funksiyasına (roluna,

fəaliyyətinə, gördüyü işinə) görə öyrənək. Müəyyənləşdirmək lazımdır ki, bu funksiyalar nağıl süjetlərinin sabitliyini, yaxud dəyişkənliyini nə dərəcədə əks etdirir. Bütün başqa məsələlərin həlli məhz bu mühüm probleminin düzgün müəyyənləşdirilməsindən asılıdır». Nağıllarda bir-birini təkrarlayan neçə funksiya var?- sualına alim belə cavab verir: «Tədqiqat göstərir ki, funksiyaların təkrarlanması heyərtləndici dərəcədə çoxdur.»

V.Y.Proppun funksiya kimi təqdim etdiyi nağıl süjeti hissələrinə diqqət yetirək:

1. Evdən getmə, yerində olmama. Məsələn, ailə üzvlərindən biri evdən gedir. V.Y.Proppun nəzəriyyəsinin abstraktlığı birinci funksiyadan özünü büruzə verir. Belə ki, tədqiqatçı ailə üzvünün hara yollanmasını (azuqə üçün bazara, işə, meşəyə, qərib ölkələrə, nişanlısını tapıb gətirməyə, sehrli tapşırığı yerinə yetirməyə və s.) o qədər də vacib saymır. Lakin süjetin özünəməxsusluğu məhz qəhrəmanın evdən nə üçün getməsi və haralarda olması ilə şərtlənir. Nağılçıların yaradıcılıq imkanları da bu funksiyanın mahiyyəti ilə əlaqədar inkişaf edir.

2. Qəhrəmana qadağanlarla (yasaqlarla) müraciət edilməsi. Qırxıncı otağın qapısını açıb içəri girmək, gül bağına keçmək, sehrli meyvələri dərmək və s. bağlı yasaqlara Azərbaycan nağıllarında da rast gəlirik. «Ovçu Pirim» nağılında görürük ki, tabu - yasaq (İlanın Ovçu Pirimə quşların, heyvanların dilini bilməsi sirrini açmamaq barədə qoyduğu qadağan nəzərdə tutulur) süjetin əsas əlaməti kimi çıxış edir və hadisələrin inkişafında böyük əhəmiyyət kəsb edir. V.Y.Proppun fikrincə, nağıllarda qəhrəmanların başına gələn hər hansı bəlaya səbəb «qadağanlar»ın pozulmasıdır. Yenə də «Ovçu Pirim» nağılını yada salaq. Quşların, heyvanların dilini necə öyrənməsinin sirrini açmamaq barədəki qadağanı pozduğu üçün

(arvadın təkidi ilə) Ovçu Pirim ölümə məhkum edilir. Lakin bütün qadağanların pozulması qəhrəmanların başına bəlalar açmır, hətta bəzən onların gələcək həyatlarına müsbət təsir göstərir. Qadağanı - yasaqı pozması ilə daha da kamilləşir, bilik və bacarıqları, gücləri artır, düşmən məğlub edilir və s. Beləliklə, V.Y.Proppun funksiya kimi təqdim etdiyi süjet hissələrinin hamısını, V.Anikinin dediyi kimi, məqbul saymaq mümkün deyil¹. Onun təklif etdiyi sxemləri dilin morfoloji quruluşunda olduğu kimi sabitləşən qanunlar şəklində qəbul etmək olmaz. Nağıl süjetləri daim inkişafdadır, dəyişməkdədir. Onun yaradılmasında iştirak edən nağılçıların biliyi, bacarığı, dünyagörüşü və istedadı eyni olmadığı kimi, variantlar da müxtəlif səp-kilidir. Ciddi mübahisə doğuran bir funksiyaya da diqqət yetirək.

3.Antoqonist ailə üzvlərindən birinə ziyan vurur.

Antoqonist deyəndə qəhrəmanın gələcək fəaliyyətinə mane olan vasitələr, ona düşmən kəsilən qorxunc qüvvələr, sehrli varlıqlar, yalançı və ikiüzlü din xadimləri, azğın hökmdarlar, xəsis və qəddar mülkədarlar və s. nəzərdə tutulur. Onlar xasiyyətə eyni olmadıqları kimi, gördükləri işlər, vurduqları ziyanlar da müxtəlifdir: qızı dənizə atdırırlar, övladlardan birini özləri ilə aparırlar, sehrli almaları oğurlayırlar və s.

Funksiyaları bədii dəyərinə, mahiyyətinə görə deyil, işlənmə yeri ilə fərqləndirib qruplaşdıran V.Y.Propp, adama elə gəlir ki, nağıla bədii əsər kimi yanaşmır. Sanki göz qamaşdıran uca sarayın bir-birini tamamlayan ayrı-ayrı hissələrindən söz açır. Sarayın simmetrik quruluşuna uyğunlaşmayan elementləri söküb bir kənara atır, yəni özünün morfoloji sistemində girməyən funksiyaları «köməkçi hissəciklər» başlığı altında cəmləşdirir,

¹Аникин В. Русская народная сказка. - М., 1984, С.105.

onları əhəmiyyətsiz hesab edir. Onun təliminin ən ziddiyyətli cəhəti isə odur ki, möhtəşəm tikililər kimi nağıl süjetinin də qurulub qurtarandan sonra dəyişməzliyi məsələsini irəli sürür və folklorun çoxvariantlılıq xüsusiyyətini, nədənsə, yaddan çıxarır. Bu, ancaq yazılı ədəbiyyata xas olan əlamətdir. Çünki nəsr nəzəriyyəsiindən danışan V.B.Şklovskinin dediyi kimi, «nağıl süjeti heç vaxt sabit qalmır, dağılır, hissələrə parçalanır və süjetqurmanın xüsusi, bizə məlum olmayan qanunları ilə yenidən formalaşır»¹, daha doğrusu başqalaşır.V.Y.Propp abstakt-strukturalizmə meylli olduğu üçün morfoloji sistemini qəribə düsturla ifadə edir:

$$ABC \quad DQZ \quad \uparrow K \quad \left\{ \begin{array}{cc} V & P \\ & K \\ Z & R \end{array} \right\} \quad L \downarrow Pr = Sp\text{ÇFUOTNS}$$

Düsturdakı işarələrin açıqlanmasına diqqət yetirək:

A- ziyankarlıq;

V- vasitəçilik, birləşdirici anlar (çağırış, göndərmə, məzuniyyət, bəla xəbəri və b.);

S- əks-təsirin başlanğıcı;

↑ qəhrəmanın evdən yola düşməsi;

D- hədiyyə verənin ilk funksiyası;

Q- qəhrəmanın dəyişməsi;

Z- sehrli vasitələrə sahib olmaq;

K- öz yerini dəyişmək;

{ }- sehrli mühit,

L- sehrli mühitdən çıxmaq;

↓ doğma mənzilə qayıtmaq;

¹Шкловский В.Б. О теории прозы.- М.,Л., 1925, с 24.

Pr- yalançı qəhrəmanın və ziyanvericinin cəzalanması; SpÇFUOTNS... - toy və hakimiyyətin əldə olunması.

Bu sistem 1928-ci ildən üzü bəri bir sıra ölkələrdə tədqiqatçıların heyretinə səbəb olmuşdur. Onu məqbul sayaraq, kor-koranə öz xalq nağıllarına tətbiq edənlər də tapılmışdır. Azərbaycan folklorşünaslığında V.Y.Proppun «morfoloji sistemi»ndən nağılların deyil, dastanların tədqiqində istifadə edilməsinə rast gəlirik.

«Hər bir dastan, yəni əsərin əsas süjeti, məşhur sovet alimi V.Proppun sözləri ilə desək, mübarizədən ibarətdir» yazan M.H.Təhmasib məhəbbət dastanlarının süjetində dörd funksiya olduğunu göstərir:

M.H.TƏHMASİBİN FUNKSİYALAR ÜZRƏ SÜJET BÖLGÜSÜ
<i>Qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim-tərbiyəsi.</i>
<i>Qəhrəmanların, yəni aşiq və məşuqənin buta almaları.</i>
<i>Qabağa çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizə.</i>
<i>Müsəbiqə və qələbə.¹</i>
ƏNƏNƏVİ SÜJET VƏ KOMPOZİSİYA ƏLAMƏTLƏRİNƏ GÖRƏ BÖLGÜ
<i>Başlanğıc (Ekspozisiya).</i>
<i>Düyün (Zavyazka).</i>
<i>Zirvə (Kulminasiya).</i>
<i>Açılış (Razvyazka) və final.</i>

V.Y.Proppdan fərqli olaraq M.H.Təhmasib süjetin hissələrini bir-biri ilə əlaqəli şəkildə təhlilə cəlb edir. Lakin nə qədər maraqlı mülahizələr irəli sürsə də, süjetin inkişaf xəttinə yardım edən elementləri tam aydınlığı ilə göstərə bilmir.

¹Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər).-Bakı, 1972, S.64.

Məgər nağılların süjetini ədəbiyyatşünaslında qəbul olunmuş, sınaqdan çıxarılmış ənənəvi qaydada mərhələlərə bölmək mümkün deyilmi? M.H.Təhmasibin funksiyalar bölgüsünü diqqətlə nəzərdən keçirdikdə aydın görürük ki,

 dastan süjetlərinin ekspozisiyası birinci (qəhrəmanən anadan olması və ilk təlim-tərbiyəsi),

 zavyazkası ikinci (qəhrəmanların, yəni aşıq və məşuqənin buta almaları),

 kulminasiyası üçüncü (qabağa çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizə),

 razvyazka (müsabiqə) və finalı (qələbə) dördüncü funksiya ilə üst-üstə düşür.

Bu mənada S.Q.Lazutinin¹ rus xalq nağıllarını ənənəvi süjet mərhələləri ilə təhlilə cəlb etməsinin böyük marağa səbəb olması təsadüfi deyil.

Beləliklə, V.Y.Proppun abstrak-stukturalizmə söykənən nəzəriyyəsi, V.Anikinin dediyi kimi, «nəyə desən yarayır, ancaq incəsənətin malı deyildir»². Doğrudan da, funksiyalar sistemində obrazların konkret əməl və fəaliyyətləri bir-biri ilə əlaqəli şəkildə ümumiləşdirilmədiyindən, bədiilik priyomlarına əhəmiyyət verilmədiyindən onun kor-koranə Azərbaycan xalq nağıllarına şamil edilməsi heç bir nəticə vermir. Lakin V.Y.Propp öz formulunun dəyişməz qalması fikrini irəli sürmüş və bütün nağıllara tətbiqinin mümkünlüyünü yazmışdır.

Nağıllarda təkcə əsas qəhrəman deyil, bütün personajlar dinamik inkişafda və hərəkətdə göstərilir, yəni epizodik obrazlar belə bir sıra funksiyaların daşıyıcısı olur. Obrazlar qarşılıqlı əlaqə zamanı bir-biri ilə bağlanır və əksər hallarda biri digərinin

¹Лазутин С.Г. Поэтика Русского фольклора. - М., 1989, С.10-26.

²Аникин В. Русская народная сказка. - М., 1984, С.105.

əksini təşkil edir. Başqa sözlə, əsas qəhrəman və onun köməkçilərinə aid olan funksiyalarla düşmən cəbhədə duran surətlərin, sehrli qüvvələrin daşdığı funksiyaların qarşılaşması süjetin konfliktini yaradır. Bu əlaqəni görməmək süjet xəttinin yüksələn və enən inkişafını inkar etmək demək deyilmi? Eləcə də sehrli qüvvələrin bütün hiylələrinin, əməllərinin bir anlayış altında (qəhrəmana ziyan verməsi ilə) birləşdirilməsi obrazların özünəməxsusluğunu inkar etməkdir. Yaxud əsas personajların mübarizəsinin nağıllarda nə qədər rəngarəng olduğunu görürük. Bu müx-təlifliyin üstündən xətt çəkmək nə dərəcədə düzgündür? Əsas qəhrəmanın bütün rəqiblərini «antoqonist» deyə eyniləşdirmək də ağılabatan deyil.

Nağılların əvvəlində və sonunuda nağılçıların söylədikləri poetik hissələr (pişrovlar və «göydən üç alma düşdü» kimi sonluqlar) V.Y.Proppun funksiyalar sistemindən kənar qalır. Bura qədər deyilənləri ümumiləşdirib aşağıdakı nəticəyə gəlirik:

1.Funksiyalar təkcə əsas qəhrəmanlarla bağlı olmur, yəni nağılda iştirak edən bütün personajlar dinamik inkişafda və hərəkətdə təsvir edilir. Əsas qəhrəmanla yanaşı, köməkçi vasitələrin də funksiyaları fəal olur.

2.Funksiyalar sistemi sxematiklikdən yaxa qurtara bilmir.

3.Funksiyalar sistemində hadisənin inkişaf xəttini, konfliktlərin yüksələn və enən tərəflərini görmək mümkün deyil.

Nağılın süjeti canlı orqanizmi xatırladır, daim hərəkətdə və inkişafda olur. Hadisələri funksiyalara ayıraraq, müxtəlif nöqtələrdə dondurmaq mümkün deyil.

Son illərdə nağılı ədəbiyyatşünaslıqda qəbul edilmiş süjet əlamətlərinə görə təhlil etməyə meyl çoxalmışdır. Bizcə, nağıl süjeti ilə bağlı abstrakt nəzəriyyə və sxemlərin yaranmasına səbəb ilk növbədə folkloru xüsusiləşdirmək, ümumi ədəbiyyatdan ayıraraq müstəqil yaradıcılıq məhsulu kimi təqdim etmək

mülhizəsindən, qənaətindən doğmuşdur. Folklorşünaslıq ədəbiyyatşünaslığın tərkib hissəsi olduğu kimi, folklor da ümumi ədəbiyyatın başlanğıcıdır, bədii söz sənətinin ilk ünsürlərindən biridir, bünövrə daşlarıdır, ayrıca götürülmüş sənət nümunələri deyildir. Möhtəşəm binalar öz özülü üzərində qurulub əsrlər boyu yaşadığı kimi, yazılı ədəbiyyat da folklorla söykənərək yaradılmış və əbədi yaşamaq hüququ qazanmışdır. Bu gün yazılı ədəbiyyatın epik janrlarının süjet və kompozisiyasından danışarkən tədqiqatçılar nadir hallarda sxematizmə yol verirlər. Folklorşünasların, nədənsə, xalq yaradıcılığı əsərlərini təhlil edərkən ədəbiyyatşünaslığın böyük təcrübəsindən istifadə etməyə «cəsarətləri» çatmır. Onlar yeni üsul və forma axtarışlarında olduqlarından elm uduzur. Təsadüfi deyil ki, yazılı ədəbiyyatda rast gəldiyimiz ən mürəkkəb süjet sxemlərinin əvvəl folklorla xalq tərəfindən yaradılıb, işləndiyinin şahidi oluruq. Uzağa getmək lazım deyil. Amerika və Avropada keçən əsrin sonlarında, Azərbaycanda isə son dövrdə yaranan detektiv janrının süjet sxemləri orijinallığı və macaracılığı ilə seçilir. Onlarla nağıl göstərmək olar ki, müəmmalı cinayətlərin detektiv yolla açılmasına həsr olunur və heç də müasir detektiv ədəbiyyatının süjet xəttindən geri qalmır. «Daşdəmirin nağılı»nı xatırlamaq kifayətdir. Yaxud novella janrının folklorla yazılı ədəbiyyata keçdiyini Y.M.Meletinski dəlillərlə əsaslandırmışdır.

Hər bir xalqın nağıllarında ümumibəşəri ideyalar, mövzular milli özünəməxsusluqla ifadə olunur. Azərbaycan xalq nağıllarında Azərbaycan türklərinin məişət tərzini, sosial münasibətləri və əxlaqi anlayışları fərqli şəkildə əks etdirilir. Ətraf mühitə, cəmiyyət və təbiət hadisələrinə türk baxışı, türk ağılı və düşüncəsi, türk təfəkkürü, türk dilinin bütün spesifik çalarlarının təcəssümü - xalqımızın yaradıcılıq potensialının

böyüklüyünü, istedadının özünəməxsusluğunu göstərən əlamətlərdir. Başqa sözlə, özünü tanımasıdır, milli özünüdərkidir. Xüsusi janr əlamətləri olan nağıl ümumiləşdirici anlayışdır. Bu mənada epik növün bir sıra janrlarının (lətifə, qaravəlli, əfsanə, rəvayət, dastan və s.) nağıl başlığı altında təqdimi təsadüfi deyildir. Beləliklə, nağılın əsas janr əlaməti xalqın mənəvi tələbatının ödənilməsi ilə bir sırada qeyri-adi təsvirlərə və fərqli süjet xəttinə malikliyi ilə təyin olunur. Ona görə də nağıl yarandığı andan bu günədək estetik mahiyyət daşımışdır.

Nağılın əsas cəhətlərindən biri də məhz estetik funksiyanı yerinə yetirən uydurmadır. «Nağıl uydurması» anlayışı gerçəkliyin miflərin və fantastik obrazların dili ilə əks olunması kimi başa düşülməlidir. V.Y.Proppun sözləri ilə desək, «nağıl yarandığı dövrün gerçəkliklərindən doğur və xalqın məişətində yaşayır». Lakin bu, həyatda baş verən hadisələrin (yaxud baş verməsi mümkün olan hadisələrin) nağıl süjetinə köçürülməsi deyildir. Gerçəkliyin spesifik üsul və vasitələrlə təsvir edilməsidir. Məhz bu üsul və vasitələrin aşkarlanması nağıl poetikasının təyinedicisi kimi özünü göstərir.

HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLARDA SÜJET ÖZÜNƏMƏXSUSLUĞU

Heyvanlar haqqında nağılların süjeti fərqli xüsusiyyətləri ilə seçilir. Məsələn, «Tülkü ilə canavar» nağılının ekspozisiyası bir neçə cümlə ilə yekunlaşır:

«Günlərin bir günü tülkü bərk acmışdı. Çox gəzdi, dolandı, bir bağıın yanına gəlib çıxdı».

«Xoruz və padşah» nağılında da eyni mənzerənin şahidi oluruq:

«Bir gün xoruz peyinlikdə eşələnib özünə yem axtaranda bir qaraca pul tapdı, şad olub başladı oxumağa:

-Quqquluqu. Bircə şahı tapmışam!»

Bu ekspozisiya nümunələri onunla xarakterizə olunur ki, süjetin hansı motivə əsaslandığını, hadisənin inkişaf istiqamətinin başlanğıcını göstərir. Həm də ekspozisiyada mif üslubu nəzərə çatdırılır: heyvanlar insanlara məxsus keyfiyyətlərlə verilir. Bəzi nağıllarda isə ekspozisiya başlamamış düyünə keçilir, bəzən isə süjet birbaşa düyünlə (zavyazka) başlanır. «Qoca Aslan» nağılında olduğu kimi:

«Günlərin bir günü qoca Aslan meşə qırağında bir pişik gördü, dedi:

-Ay pişik, sən bizim cinsdənsən, niyə belə balacasan?

Pişik dedi:

-Mən adam əlinə düşmüşəm, ona görə beləcə balacalaşmışam».

Misallardan görüldüyü kimi, nağıl başlanğıclarını təyin edən əsas cəhətlər qeyri-adi situasiyalarla dinləyiciləri maraqlandırmaq, onların diqqətini süjetin gələcək inkişafına yönəltməkdir. Təəccüb doğuran odur ki, gerçək məişət hadisələri ilə başlanan təsvirlər birdən-birə qeyri-adi məcraya düşür: pişik dil açıb aslanla danışır, mühakimə yürüdür və formasının dəyişməsinin səbəbini adamlarda görür; xoruz da pul tapan kimi dil açır, bəxtinin gətirməyinə insanlar sayaq sevinir. olar.

Bu epizodlar ilk baxışda mifləri xatırladır, lakin özünü şir cinsindən hesab edən pişiyin insanlar tərəfindən «balacalaşdırılması» mifik təsəvvürdən çox, köçürmədir, başqa sözlə, mif modelinin nağıl süjetində məqsədə uyğun şəkllə salınmasıdır. Belə ki, mifik görüşlərdə insan canlı üzərində restovrasiya etmək hüququna malik deyil, bu funksiyanı yalnız

tanrılar və başqa fəvqəltəbii qüvvələr yerinə yetirirlər. Nağıllarda isə mif sistemlərinə sərbəst yanaşma müşahidə olunur: allahlara aid olan işlər başqa varlıqların, eləcə də insanlara xas keyfiyyətlər cansız əşların, heyvanların üzərinə köçürülür.

Beləliklə, ekspozisiyanı nağıl qəhrəmanları ilə tanışlıq hesab etmək olar. Düyündə əsas personaj ya qəribəliklərlə rastlaşır, ya da başqa obrazla (heyvanla, quşla, insanla) qarşılaşdırılır. Üz-üzə gələn heyvanların, yaxud quşların (qarşılaşma heyvanlarla insanlar arasında da ola bilər) mənafeləri toqquşur, münasibətlər konfliktlə nəticələnir. Eləcə də obraz düşdüyü çətin vəziyyətdən çıxmaq üçün yollar axtarır. Hər iki halda gərgin mübarizə başlanır. Bəzən bir obraz digərini qərribə iş görməyə təhrik edir. Nəticədə hadisələr gerçəklikdən tamamilə uzaqlaşır. Münasibətlərin aydınlaşması, yaxud qəhrəmanın çətinliklərdən yaxa qurtarması ilə konflikt aradan qalxır, süjetdəki hadisə xoşbəxt sonluqla tamamlanır.

Düyüнден sonra hadisələrin yüksələn xətlə inkişafı kulminasiya nöqtəsinə çatdırılmalıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, heyvanlar haqqında nağıllarda konfliktin gərginləşməsinə imkan olmur, elə başlanğıc mərhələsində səngiyir, hadisələr bəzən o qədər sadə və epizodik olur ki, mübarizənin şiddətlənməsinə imkan verilmir. Məsələnin qoyuluşu özü bunu tələb etmir.

Heyvanlar haqqında nağıllarda təsvirlərin canlılığından əhatəliliyindən çox ayrı-ayrı situasiyaların maraqlı və əyləncəli qurulmasına diqqət yetirilir.

«Tülkü, tülkü, tünbəki» nağılında ac heyvanların quyruqdan (əslində isə ağ daşla rastlaşırlar) ötrü quyuya düşmələrindən yaranan situasiya tülkünün nəğmə oxuması ilə məzəli oyuna çevrilir. Hətta bir-bir obrazların parçalanıb yeyilməsi hadisəsinə

belə dinləyici acımır, buna zəruri bir iş kimi yanaşır, səbrsizliklə süjetin finalını eşitməyə, keçirilən qəribə oyunda hiyləgər tülkünün necə qalib gələcəyini (mahnıdan aydın olur ki, tülkünün adı birinci gəlidiyi üçün sağ qalmalıdır) bilməyə tələsir.

Heyvanlar haqqındakı nağıllar ən çox aşağıdakı xüsusiyyətlərlə xarakterizə olunur:

Qarşılaşmalar. Y.M.Sokolov yazır ki, «heyvanlar haqqında nağılların süjetində «görüşlər»dən geniş istifadə olunur».¹ Miflərdə isə yaradılmışlar primitiv süjetin əsas və yeganə detalıdır.

Azərbaycan nağıllarında qarşılaşma özünü iki formada göstərir:

a) *Heyvanların və quşların bir-birilə meşədə rastlaşması.* «Tülkü və kəklik», «Tülkü, tülkü, tünbəki», «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm» və s. nağıllarda olduğu kimi.

b) *Heyvan və quşların insanlarla qarşılaşması.* «Qurd və qoca», «Xoruz və padşah», «Qarı və pişik», «Əlyarla dovşan» nağıllarında heyvan və quşlarla yanaşı insan obrazları da fəaldır, onların qarşılaşması ilə süjetin konflikti düyünlənir. Heyvan və quşların bir-biriləri ilə və insanlarla qarşılaşdırılmaları bir tərəfdən gerçəkliklə bağlıdır (meşədə tülkünün, yaxud canavarın dovşan, ayı, ilanla, eləcə də ovçu ilə rastlaşması təbii haldır), digər tərəfdən bu görüşlərin nəticəsində hadisələr gerçəklikdən çıxıb ağlagəlməz, qeyri-real, bəzən də fantastik istiqamətə yönəlir. Miflərdə qarşılaşmalar başqa məzmun kəsb edir. İki bir-birinə əks varlığın qarşılaşması nəyinsə yaranmasına, yenidən meydana gəlməsinə səbəb olur: göydə əjdaha şəkilli buludların üz-üzə gəlməsi guya dəhşətli döyüşün təsviridir, axıdılan göz yaşları isə yağış damcılarıdır.

¹ Соколов Ю.М. Русский фольклор.- М., 1941, С.336.

Dialoglar. Qarşılaşan heyvanların, quşların və insanların bir-biri ilə dialogları heyvanlar haqqında nağıllar süjetinin əsas əlaməti kimi çıxış edir. «cik-cik xanım», «Tülkünün kələyi», «Tülkü və canavar», «Ac qurd» və s. Elə nağıllar var ki, yalnız dialoglardan qurulur. Məsələn, «Qarı və pişik» nağılında məzmun insanın təbiət hadisələri ilə (günəşlə, buludla, yağışla), heyvanlarla (itlə, qoyunla, qurdla, siçanla, pişiklə), cansız varlıqlarla (otla) dialoqu vasitəsilə açılır. Dialoglar sadə və effektiv forma olmaqla yanaşı, insanlara aid keyfiyyətlərin heyvanlara, quşlara, cansız əşyalara köçürülməsi kimi alleqorik ifadə vasitəsinə özündə əks etdirir. Dialoglarda gerçəkliklə gerçək olmayan, zəiflə güclü, ağılla axmaqlıq qarşılaşdırılır. Maraqlıdır ki, nağıllardakı heyvan, quş obrazlarını insanlarla əvəz etsək, dialoglar adi məişət söhbətlərinə oxşayar. Dialoqlu nağıllarda uydurma məhz danışanların heyvan, quş və bitkilərə aid olması ilə şərtlənir. Dialoglar həm də personajların xarakterik cizgilərinin üzə çıxmasına yardım göstərən vasitədir.

Düzülmə (eyni hadisənin cüzi dəyişikliklə bir-birinin ardınca düzülməsi), yaxud kumulyativlik, paralellik. Bu cəhət miflər üçün də çox xarakterikdir. Heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıl süjetinin tərkib hissələrinə daxil olan ayrı-ayrı epizodlar cüzi dəyişikliklə bir neçə dəfə təkrarlanır. Ədəbiyyatşünaslıqda kumulyativlik, paralellik kimi təqdim edilən bu bədii üsulu «düzülmə» adlandırsaq daha anlaşıqlı olar. Onu da xatırladaq ki, dilçilik terminlərinə aludə olan V.Y. Propp onu «aqlyu-tinasiya»¹ (sözün kökünü dəyişdirmədən şəkilçilərlə artırmaqla yeni formalar və ya yeni sözlər düzəltmə) adlandırır. Nağıllarda söz, ifadə, fikir təkrarları, paralelləri ilə yanaşı

¹ Пропп В.Ю. Фольклор и действительность. -М. 1976, С.96.

hadisə, epizod düzümünə də rast gəlirik. Bəzən nağılın süjeti bir epizodun, yaxud bir neçə epizodun bir cümləsini dəyişməklə təkrarlanmasından formalaşır. Məsələn, «Tülkü, tülkü, tünbəki» nağlında iki epizodun düzümünə rast gəlirik: Tülkü ağ daşı quyruq bilib dalınca quyuya tullanır. Sonra bu hadisə tısbağanın, çaqqalın, donuzun, qurdun, ayının və ilanın da başına gəlir. Süjetin sonrakı inkişafında başqa bir epizodun da cüzi dəyişikliklə düzümünə təsadüf edirik:

«Quyuda aclıqdan ölməsinlər deyə tülkü təklif edir ki, bir mahnı oxusun, kimin adı axıra düşsə onu yesinlər .Yoldaşları hamısı buna razı oldu. Tülkü ayağa qalxıb oxumağa başladı:

Tülkü, tülkü, tünbəki,
Quyruq üstə lünbəki.
Ayı axmaq,
Donuz toxmaq
Çaqqal çavuş,
İlan qamçı,
Tısbağa çanaq,
Biz ona qonaq

Onlar tökülüb tısbağanı yedilər». Beləcə bu hadisə altı dəfə yenə baş verir və TADÇİT₁ + TADÇİ + TADÇ + TAD + TA şəklində bir-birinin ardınca düzülür (T - tülkü, A - ayı, D - donuz, Ç - çaqqal, İ - ilan və T₁ - tısbağa)

Heyvanlar haqqında nağıllarda *əyləncəli şer və nəğmələrdən* geniş istifadə olunur. Folklorumuzda nəsrli nəzmin çarpazlaşdırılmasının ən bitkin forması dastanlardır. Lakin dastan janrının yaranmasınadək bu üsul daha qədim janrlarda sınaqdan çıxarılmışdır. Ona görə də nəzmlə nəsrli bir-birinə bağlamaq təcürbəsinin (folklorşünaslığa aid

ədəbiyyatlarda bu məsələ epiklik növü adı ilə təqdim edilir ki, bu da özünü doğrultmur) dastanla başladığını yazan tədqiqatçılar yanılırlar. Yuxarıda qeyd etdik ki, bu ənənənin tarixi kökləri daha qədim janrlara gedib çıxır. Əsəti, əfsanə və nağılların içərisində elə nümunələrə təsadüf edirik ki, dastanlarda olduğu kimi qəhrəmanların daxili aləmini açmaq, duyğu və düşüncələrini əks etdirmək üçün hadisələrin təsvirində şər parçalarından istifadə olunur. Doğrudur, bu, dastanlarda rastlaşdığımız qədər hazır şər ölçülərində olmur. Lakin belə mülahizə irəli sürməyə imkan verir ki, nəslə nəzmi bağlamağa məhz əsəti, əfsanə və nağıllarla başlamışlar. Maraqlıdır ki, çox hallarda bu üsul heyvanlar haqqında nağıl süjetinin əsas ünsürünə çevrilir. Belə ki, «Tülkü, tülkü, tünbəki» nağılında tülkünün, «cik-cik xanım»da sərçənin, «Qarı və Pişik»də pişiyin, «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm»də ana keçinin, «Pıspısa xanım və siçan bəy»də Pıspısa xanımın dilindən söylənən şər parçalarını çıxarıb atsaq süjetə ciddi xələl gətirərik. Sonuncu nağıldakı nəzm parçaları isə heç aşiq dastanlarındakı şerlərdən fərqlənmir:

Tapur-tapur atlılar,
Qolları bazbatlılar,
Şah evinə gedərsiz,
Siçan bəyə deyərsiz,
Pıspısa püstə xanım,
Düşüb dəvə gölünə,
Boğulur xəstə xanım...
Saçı uzun, saray xanım,
Donu uzun, daray xanım.

Heyvanlar haqqında nağılları müəyyənləşdirən əsas xüsusiyyətlərdən biri də *uydurma*dır. Burada uydurma əksliklərin-bəşər aləmi ilə heyvanlar aləminin bir fəzada birləşdirilməsinin nəticəsi kimi özünü göstərir. Biçimsiz, mübaligəli elə bir dünya təsvir edilir ki, orada gerçəklə gerçək olmayan qarşılaşdırılır.

Qeyri-adi hadisələrin reallıqla əlaqələndirilməsi artıq ilkin təsəvvürlərin pozulduğunu göstərir və ona görə də uydurmaya çevrilir: tülkü mahını oxuyur, sərçə saz çala bilir və s. lakin ilkin təsəvvürlərdə heyvanlar və quşlar müqəddəs varlıqlardır. Məsələn, Xoruz müjdə gətirəndir. Əgər ilkin təsəvvürlər pozulmasaydı, heyvan və quşların qeyri-adiliyinə, müqəddəsliyinə inam qalsaydı, nağılda xoruz gülüş hədəfinə çevrilməzdi. Deməli, heyvanlar haqqında nağıllardakı uydurma tarixi hadisə deyil, poetik anlayışdır.

Heyvanlar haqqında nağıllarda sehrlili və sosial-məişət nağıllarından fərqli olaraq *ideal qəhrəman* yoxdur. Burada, doğrudur, ağıl kobudluğa, qəddarlığa, vəhşi gücə qarşı qoyulur. Zəiflər nə qədər ağıla sahibdirlərsə, güclülər də bir o qədər səfehirlər. Bəzən ev heyvanları vəhşi canavarla, tülkü ilə, çaqqalla, aslanla mübarizədə təsvir edilirlər. Üstünlük, qələbə birincilərin ünvanına yazılır. Bu da ev heyvanlarının insanlara yaxınlığının, bağlılığının nəticəsi kimi özünü göstərir.

Heyvanlar haqqında nağılların sonu miflərdən fərqli olaraq *x o ş b ə x t l i k l ə t a m a m l a n ı r*, başqa sözlə, faciəlilik onlara yaddır. Doğrudur, bir sıra heyvanlar başqası tərəfindən yeyilir. Lakin bu dəhşət, faciə kimi təqdim olunmur. Çünki axmaqlılıqlarından tora düşürlər, başqasının hiyləsinə aldanırlar. Ona görə də onların parçalanması dinləyicidə dəhşət hissi oyatmır.

Təbii zərurət kimi başa düşülür (təbii seçmə kimi). Hətta rəğbətlə təsvir edilən Şəngülümü, Şüngülümü canavarın udması da faciəlilikdən uzaqdır.

SEHRLİ NAĞİL SÜJETİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Tədqiqatçılar sehrlı nağıl süjetinin spesifikliyindən danışanda qeyri-adiliyini, maraqlılığını, qəribəliklərə söykənməsini, möcüzəli varlıqlarla əhatə olunmasını, qəhrəmanların idealizə edilməsini ön plana çəkirlər. Obrazlar aləminin zənginliyinə baxmayaraq, əsas simalar padşahın kiçik oğulları, mahir ovçular, ilahi qüvvələrin yardımını ilə bağlanan oğlan və qızlardır. Lakin bütün hallarda sehrlı nağıl qəhrəmanları haqqın, ədalətin, yoxsulların, halal zəhmət adamlarının, köməksiz ixtiyar qocaların tərəfində dururlar.

Bu cür ideal obrazların yaradılması üçün xalq xüsusi poetik vasitələr işləyib hazırlamışdır. Sehrlı nağılın süjeti vahid struktura malik ənənəvi sxemlərdən qurulur, bu zaman xalqın əski təsəvvürlərinə söykənən ilkin yaradıcılıq formalarının elementlərindən, miflərdən və rituallardan gen-bol istifadə olunur.

Sehrlı nağıl poetikasının ilkin elementi «mücüzəli doğuş» hesab edilir. Başqa sinkretik xalq yaradıcılıq formalarında olduğu kimi, nağıllar da sxüjetlə əlaqəsi olmayan xüsusi girişlə – pişrovlarla başlayır. Qəhrəmanla tanışlıqadək biri üzü olan, bir üzü olmayan dünyanın yaradıcısının adı dilə gətirilir. Bu da nağılın qəribəliklərindən biridir. Dinlərin heç biri sehrlı nağıllarda açıqdan-açığa təbliğ edilmir, yeri gələndə dinpərəstlər tənqid atəşinə tutulur, hətta dinin rədd etdiyi cadugərlikdən, tilsindən, qara və ağ magiyadan gen-bol bəhs açılır. Bütün bunlara baxmayaraq, bütün nağıllar Allahın adıyla başlayır. Və

Azərbaycan türklərinin nağılları içərisində ulu Tanrının varlığını təsdiqləməyən bir nümunə göstərmək mümkün deyil.

Allahdan başqa heç kim olmayan dünyanın bir nağıl dünyası mövcuddur. Orada yaşayanların doğuşu da qeyri-adidir. Lakin sehrlı nağıllarda hadisələrin baş verdiyi yer və məkan başlanğıcda gerçəkliklə üst-üstə düşür. Qəhrəman hamıya bəlli olan yerlərdə – saraylarda, kənd daxmalarında və şəhər evlərində ana bətninə möcüzəli şəkildə düşəndən sonra adi qaydada – doqquz ay, doqquz, bdoqquz saat, doqquz dəqiqə keçən kimi dünyaya gəlir və uşaqlığını gerçəkliklə yoğurulmuş halda keçirir. Bəziləri ağı və cəsarəti ilə ətrafındakılardan fərqlənir. Onun tanrının himayəsində olduğu erkən yaşlarından ortaya çıxır (uşaqlarla oynayanda padşah seçilir, özünü hökmdar kimi aparır). Əksini təsvir edən nağıllara da rast gəlirik: qəhrəman qabiliyyətsiz, zəif iradəli və sadələvhüdür. Lakin ikinci mərhələdə birdən-birə qoçaq, fərasətli, igid şəxs çevrilir.

Sehrlı nağıl poetikasının ən zəngin elementləri qəhrəmanın səfərləri zamanı formalaşır. Süjetin bu hissəsində səfərlər maraqlı, macəralı və müxtəlif olduğu qədər, təsvir və ifadə vasitələri də rəngarəngdir.

Qəhrəman nə üçün öz yurdunu tərk etməlidir? Yaşadığı dünyanı tərk edib mifik zamana və məkana getməlidir? Sehrlı nağıl strukturunun əsas sütunu bu suallara cavabla qoyulur. İgidlik, və mərdliyin kriteriyasını hər bir xalqın özü psixologiyasına uyğun şəkildə müəyyənləşdirir. Azərbaycan türklərinin adət-ənənəsində kişi at belində yollarda olmalıdır, dünyanın hər üzünü görməlidir. Müəyyən yaş həddinə çatandan sonra qəhrəman evini tərk edir.

Dünya xalqlarının nağıllarında qəhrəmanın evi tərk etməsi üçün müxtəlif səbəblər göstərilir:

- sehrlı tapşırıq dalınca gedir,

- qaçırılmış nişanlısını tapmağa çalışır,
- qardaşlarının xəyanəti nəticəsində qaranlın dünyaya atılır,
- ticarət məqsədi ilə müxtəlif ölkələrə yollanır,
- xəstə padşah qızına, yaxud valideyninə əlac axtarır,
- bilik, bacarıq əldə etmək üçün o yurdunu tərk edir və s.

«Cəlayivətən» nağılında birinci atanın səfəri verilir. O, ana bətnində olan oğlu üçün xəncər və at hədiyyə qoyur. Ekspozisiyada qəhrəmanın dünyaya gəlməsi ikinci plana keçirilir. O, doğulmamış hadisələr düyünlənir. Divlər kişini öldürürlər. Və Cəlayivətənin səfəri atasının intiqamını almağa yönəlir.

«Qızıl qoç» nağılında şahzadə Məliyin səfərə yollanması bir təsadüflə bağlanır. Dərya kənarında mehdərlərini bir keçəllə dalaşan görürü, səbəbini soruşur. Məlum olur ki, onlar dəryada bir sandıq görüblər, sahilə çıxarıblar, kimə məxsusdu üstündə mübahisə edirlər.

Məlik sandığı açdırır, içindən başqa sandıq çıxır, onu da açdırır... Beləcə bir-birinin içində üç sandıqla rastlaşırlar, axırıncının isə içindən gözəl bir qız şəkli çıxır. Şahzadə yeddi dəfə şəklə baxır və yeddi dəfə özündən gedir. Burada sehri nağıllara xas olan portret yaratma ustalığına rast gəlirik.

«Qız nə qız, saçları qapqara şivə kimi, alnı ay, zülmətlərə işıx salır, qaşlar elə bil qüdrəti-ilvhinin qələmiyənin çəkilib, gözlər şəhla, kirpiklər düz yanaxlarıqna düşür, burnu hind fındığı, alma kimi yanaxları, lələ kimi dodaxları, ağ mərmərdən incə dişlər, ağ buxaxdan cücü dişlər, gəl, məni gör, dərdimdən öl».

Sehri nağıl süjetini fərqləndirən əlamətlərdən biri kimi özünü göstərən qəhrəmanın bədii portretini yaratma folklor epik ənənəsində nadir hadisə kimi özünü göstərir. Bənzətmə müqayisələrdən gen-bol istifadə edərək sözün qüdrəti ilə daha

çox qız obrazlarını təsvir edirlər: elə bil allah-tala onu xoş gündə, xoş saatda yaradıb. Aya deyir sən çıxma, mən çıxım, günə deyir, sən çıxma, mən çıxım, gəl məni gör, dərdimnən öl. Can alan, incə miyan, nazik bədən, sünbül nişan, aşıq öldürən, rəng solduran nazənin sənəm... şux duruşlu, ceyran yerişli, maral baxışlı, ləbləri qızıl gülün yaarpağı kimi, yanaxlar yaqutun qırxları kimi, elə bil qar üstünə qan çilənib, dişlər inci-mirvari kimi. Mərmər sinəsində, naznazı ipək paltarı altınnan bir cüt şamama qaldırıb mənəm-mənəm deyir”.

Klassik yazılı ədəbiyyat portret yaratmaq ustalığını ulu əcdadın sehrlı nağıl yaradıcılığından öyrənməsi şübhəsizdir.

Sehrlı nağıllarda qəhrəmanın səfər və sınaqları süjet xəttinin əsasını təşkil edir. Mürəkkəb süjetli nağıllarda səfərlər zəncirvari şəkildə bir-birinə calanır. Onlar barədə mif-nağıl bağlılığı bəhsində əhatəli danışıldığını nəzərə alıb sehrlı nağıl süjetinin son elementinin nikbin əhval-ruhiyyə ilə tamamlanması xüsusi vurğulamaq istəyirik. Çətin sınaqlarda üzü ağ çıxan qəhrəman istəklisinə çatır, yaxud taxt-taca sahib olur.

Sosial-məişət nağıllarının süjet strukturu onunla fərqlənir ki, reallığa söykənir. Hadisələr hamıya tavnış olan məkan və zaman daxilində baş verir. Əsas obrazlar çox hallarda aşağı təbəqədən – sadə zəhmət adamlarının, sənətkarların, tacirlərin, ovçuların içərisindən seçilir. Doğrudur, sosial motivlərə söykənəndə padşahlarla rəiyyəti təmsil edən qəhrəmanlar qarşılaşdırılır, ağı və bacarığına görə Dərzi şagirdi Əhməd, Daşdəmir və keçəl dinləyicidə dahı çox rəəgbət oyadır. Məişət nağıllarında həyat şəraiti reallığa söykənir, xarakterlər arasında tipikləşmə aparılır, konfliktlər gerçəkliyə uyğun şəkildə qurulur. S.Q.Lazutin yazır ki, «onlarda qeyri-adilik süjetin dəyən hissəsində nəzərə çarpır. Belə ki, insanlar arasında xüsusi

münasibətlər və sütuasiyalar yaranır”¹. Məsələn, Keçəl tacirlə, dəyirmançı ilə yalan söyləmək yarışına girir. Real zəmsində baş verən qarşılaşmalar zamanı qeyri-adim söhbətlər ortaya çıxır. Məişət nağıllarında uydurma onunla şərtlənir ki, kasıb pinəçi padşah qızı ilə evlənir, dəllək padşahlığın yarısına sahib olur. Savadı, təhsili olmayan gənc ən ağır sınaqdan üzü ağ çıxır.

MİF-NAĞİL BAĞLILIĞI

Mif-nağıl, mif-əfsanə, mif-qəhrəmanlıq eposu (dastan), arasında bağlılığa yüzlərlə tədqiqat işi həsr olunmuşdur. Fikir və mülahizələr burulğanında daha çox nağılı miflə eyniləşdirmək meyllərinə rast gəlirik. Nağılları mif, mifi nağıl kimi təqdim etmək «təcürbəsi» bu gün də davam etməkdədir.

Hər bir epik folklor janrını müəyyənləşdirən, başqasından ayıran spesifik cəhətlər mövcuddur. Bunları görmədən janrları sərhədlərə ayırmaq, başqa sözlə, şifahi xalq ədəbiyyatının epik ənənəsinin janr sistemindən danışmaq mümkün deyil. Məhz folklorun epik janrlarını müəyyənləşdirən, bir-birindən ayıran spesifik xüsusiyyətləri aydınlaşdırmaq imkanları olmadıqları üçün əksər tədqiqatçılar nağıla mif, yaxud əfsanə kimi yanaşmışlar. Folklorun epik ənənəsində süjet özü, əsas, bünövrə rolunu oynayır. Ona görə də epik janrların spesifik əlamətlərini süjet özü-nəməxsusluğunda axtarmaq lazımdır. Mif-nağıl eyniliyindən danışanlar unudurlar ki, janr poetik məfhumdur, bədilik formaları təsvir və tərənnümü spesifikləşdirmədir, fərdi vasitələrlə gerçəkliyi əks etdirmə üsuludur. İnsanın öz ağı qarşısında hesabat vermədən kortəbii şəkildə yaratdığı ilkin poetik nümunələrdə janr xüsusiyyətlərindən, janr

¹Лазутин С.Г. Поэтина русского фольклора. – М., 1989, С.16.

spesifikliyindən, süjet özünəməxsusluğundan söz açmaq olmaz. İlkən sənət sinkretizmində müxtəlif janrlara məxsus bədiilik formalarının, poetik vasitələrin yalnız rüşeymləri yarana bilərdi. Bu mərhələdə hər şey ritual və miflərin daxilində əridilirdi. cəmiyyətin ünsürləri meydana çıxdıqca, ictimai münasibətlər formalaşdıqca, insanlar kollektivçilikdən fərdiçiliyə, ümumidən xüsusiyyə keçmişdir, təbəqələşməyə (hər sahədə peşəkarların ortaya çıxması ilə) doğru ilk kövrək addımlar atılmışdır. Poetik xalq yaradıcılığı da sinkretiklikdən yaxa qurtarıb, müstəqilləşməyə, xüsusiləşməyə başlamışdır. Yalnız bu mərhələdən sonra söz sənətinin poetik nümunələrinin janrlaşmasından - janr spesifikliyindən bəhs açmaq olar.

V.Y.Propp miflərlə nağıllar arasındakı fərqi onların məzmun və formasında deyil, mənşəyində, xalqın məişətində oynadığı rolda, daşdığı sosial funksiyada axtarırdı. Belə ki, Heraklın sərgüzəştləri ilə Məlikməmməd kimi nağıl personajlarının macərələri arasında fərq görmür, hər iki tərəfdə (mif və nağılda) dayanan obrazların (Heraklın və Məlikməmmədin) fəaliyyətinin mahiyyət etibarını ilə eyni olduğunu zənn edir, daha doğrusu, qəhrəmanlıq, fədakarlıq, igidlik sayırdı. Fərqi onda görürdü ki, mifin qəhrəmanı Herakl ilahiləşdirilir, onun şərəfinə kultlar keçirilir, lakin nağıl qəhrəmanı (Məlikməmməd mifik məkan və zamanda oxşar sehrli qüvvələrlə mübarizə aparmasına baxmayaraq) insandır, tanrılıq iddiasında verilmir, onun şöhrəti nağıldan kənara çıxmır, şərəfinə qurbanlar kəsilir, müqəddəsləşdirilmir. Bizcə, bu fərq sürüşkəndir, çünki Heraklın kultlaşdırılması müəyyən zaman çərçivəsində mövcud olmuşdur. Ola bilsin ki, bəzi nağıl personajları da ilkin dövrlərdə xalq arasında ilahiləşdirilirdi. Bu fikri heç kəs nə inkar edə, nə də təsdiqləyə bilər. Deməli, obrazların müxtəlif «sosial funksiya» daşmasını miflə nağılı

bir-birindən ayıran əsas xüsusiyyət hesab etmək olmaz. Doğrudur, V.Y.Propp öz fikrini tarixi aspektdə əsaslandırmağa çalışır və nədənsə, mifləri yaranma dövrünə görə iki tipə bölərək daha mübahisəli fikir irəli sürür:

«Mifin sosial funksiyası həmişə eyni qalmır və xalqların mədəni səviyyəsindən asılı olur. Hələ dövlətçilik mərhələsinə çatmamış xalqların mifləri bir, dövlətçiliyə çatmış xalqların bizə tanış kitablardan məlum olan mifləri isə başqa yaradıcılıq hadisəsidir. Ona görə də mif (xüsusilə sinifli cəmiyyətə çatmamış xalqların mifi) və nağıl bəzən bir-birinə elə oxşayır ki, etnoqrafiyada və folklorşünaslıqda mifləri nağıl adlandırırlar... Əgər təkcə onların mətnlərini deyil, bu mətnlərdəki sosial funksiyaları da araşdırsaq, onda çoxlarını nağıl deyil, mif hesab etməliyik». «Tanış kitablar» deyəndə V.Y.Propp yunan miflərini özündə əks etdirən «İliada» və «Odisseyə»ni nəzərdə tutur və mif motivlərindən istifadə yolu ilə yaranan mürəkkəb süjet xəttinə malik eposlarla, nağıllarla konkret mif mətnlərinin eyniləşdirilməsinin səbəbini miflərin iki mərhələdə meydana gəlməsində görür. Lakin bu fikirdə «dövlətçiliyə çatmış xalqların mifləri» qənaəti ilə razılaşmaq olmaz. Əslində, həmin miflər dövlətçilikdən çox-çox əvvəllər yaranmış və «sinifli cəmiyyətə çatın»da eposlaşmışdı. V.Y. Proppun dediklərindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, miflərdəki fantastik təsvir hər hansı bir rituala, kulta, dinə xidmət edir, nağıl uydurması isə əyləncə məqsədi daşıyır.

Mif-nağıl əlaqəsində onları bir-birindən ayıran əsas cəhətləri görməmək mümkün deyil. Hər şeydən əvvəl, xatırladaq ki, mif kortəbii inancdan doğan obrazlar sistemidir, bəsit formada yaranan möcüzəli hadisələr toplusudur, gerçəkliyin dərkinə doğru atılan kövrək addımlardır. Ona görə də miflərdə «hansı səbəbdən və necə yaranıb?» sualına cavab axtarılır. Nağıl

isə xalq epik ənənəsinin xüsusi ölçülərdə biçimlənmiş bitkin formasıdır, «süjetqurma» sənətidir. Miflərdə süjetin özü yoxdur, yalnız onun tikinti materialları var. Mif bu tikinti materiallarından istifadə etmək qabiliyyətinə malik deyil, ona görə ustalığı nağılın ixtiyarına buraxır. Nağıllar mif modellərindən istifadə edərək möhtəşəm saraylar ucalda bilir. Miflərdə motivlər nəyinsə şərhinə, izahına, aydınlaşdırılmasına yönəldilir, nağıllarda isə hər şey arzulanan həyatın geniş lövhələrlə təsvirinə, maraqlı süjet qurmağa xidmət edir. Mif hazırlıqsız, məqsədsiz, qeyri-şüuri şəkildə yaranır, sonra onu hansısa məqsədə yönəldirlər. Nağıl isə aqlın, bacarığın, istək və arzulardan doğan, hazırlıqlı, sağlam düşüncənin (yəni qorxu hissəsinə əsaslanmayan) məhsuludur. Mif nağıllara keçəndə obrazlaşır, rəmzləşir, inanış formasını itirir, bədii detala, qələbə, bədiiliyin əks olunma mexanizminə çevrilir. Deməli, nağıl daha çox estetik funksiya daşıyır və poetik xalq yaradıcılığının fikir, sənət sinkretizminin dairəsini aşmağa, müstəqilləşməyə doğru atdığı ən cəsarətli addımlarından biridir.

Y.M.Meletinski yazır ki, «arxaik folklorda miflə nağılı bir-birindən ayırmaq mümkün deyil. Ənənənin özündən gələn iki təhkiyə formasına görə onları yalnız şərti olaraq fərqləndirirlər. Nağılın mifdən əmələ gəlməsinə isə şübhə ilə yanaşılır. Arxaik nağılların ilkin miflərlə, rituallarla, tayfa adətləri ilə süjet əlaqəsi aydın görünür. Totem mifləri və xüsusilə triksterə aid mifik lətifələr üçün xarakterik olan motivlər heyvanlar haqqında nağıllarda geniş əks olunmuşdur».¹ Bu fikirdə bəzi məqamlar mübahisə doğursa da, nağılın ilkin yaradıcılıq formaları ilə bağlılığı düzgün şərh olunur. «İki təhkiyə» deyəndə alim real varlıqlara qeyri-adi güc verməni, əfsanəliliyi, möcüzəliliyi,

¹Мифы народов мира, том II, С.441.

hadisələrin yığcam şəkildə, yaxud geniş təsvir edildiyini nəzərdə tutulur.

Sehrli nağılların ilkin çağlarda «mif qazanında qaynadıldığı» fikri daha inanadıcı səslənir və gətirilən nümunələr fakta söykənir. Belə ki, «totem - məxluq»la nikaha həsr olunan sehrli nağıllarda heyvan, yaxud quşun cildini müvəqqəti dəyişib gözəl qıza çevrilməsi motivinə rast gəlirik. Məsələn, rus xalqının «Qurbağa və bahadır haqqında nağıl»da korol üç oğlunu yanına çağırıb əmr edir ki, məharətinizi göstərmək vaxtı çatıb, evlənməlisiniz, özünüzə yay düzəldin, çölün düzünə gedin və hərəniz bir istiqamətə doğru ox atın. atdıqlarız ox kimin evinə düşsə, onun qızı ilə evlənin. Böyük qardaşın sağa atdığı ox nazirin, ortancılın sola atdığı ox generalın evinə düşür. Kiçik qardaş İvan-bahadırın düz atdığı ox isə yoxa çıxır. O, üç gün, üç gecə axtarandan sonra oxunu bataqlıqdan tapır. İvan-bahadır bataqlığın sakini qurbağa ilə evlənməli olur. Qurbağa gəlin möcüzələr törədir. Tez-tez gildini dəyişir, əynindən qurbağa dərisini çıxardan kimi dönüb gözəl qız olur. Göründüyü kimi, nağılda totem-nişanlı qız qurbağa cildində təsvir olunur. İvan-bahadır peşimançılıq çəksə də, tezliklə arvadının ikili xüsusiyyətə (qurbağa-insan) malik olduğunu bilir və onun qurbağa cildini yandırır ki, həmişəlik gözəl qız şəklində qalsın.¹

Bu motivin ən qədim variantına «Ağ quş» adlı Azərbaycan nağılında da təsadüf edirik. Məişət hadisələri ilə başlanan nağıl birdən-birə axarını dəyişir və ilkin təsəvvürlərdən doğan motivlərlə tamamlanır. Ənənəvi nağıl ekspozisiyasında olduğu kimi, burada da padşahın övladı olmur. Dava-dərman kar eləmir.

¹Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III, М., 1985, С.262-266.

Dinləyici gözləyir ki, sehrlili vasitə köməyə gələcək (dərviş ərvada alma bağışlayacaq, yaxud pirani qoca ağzından çıxan sehrlili şirəni arvada dadızdıracaq), lakin qəhrəmanın doğuşu möcüzəli şəkildə baş vermir. Padşahın arvadı səbəbsiz-flansız hamilə olur. Uşağın doğulması ərəfəsində vəzirin xəyanəti təsvir edilir. O, padşahı öldürüb yerinə keçir və vəlihədi də aradan götürmək niyyətinə düşür. Adam göndərir ki, körpə şahzadəni anası ilə birlikdə onun hüzuruna gətirsinlər. «Arvad bunu eşitcək uşağı qarmalayıb özünü atdı bayvırı. Qasidbaşı bir səs vurdu, keşikçilər oyandılar, düşdülər xanımın dalına. Arvad gördü, yox, az qalır ki, çatsınlar, bir yerə, bir göyə baxıb uşağı atır dərəyə. Keşikçilər çatıb arvadı öldürürdülər, tay körpənin dalınca dərəyə enmədilər, elə bildilər ki, o da hökmən orda daşlara dəyib ölüb».¹

Sonra məlum olur ki, ölən padşahın uzaq səyahət olan qardaşı var imiş, vətənə dönüb başına dəstə toplayır, vəzirdən intiqam almaq istəyir. Süjet xətti gərgin hadisələrlə inkişaf etdirilir, nağılın sosial-məişət zəminində qurulduğu hiss olunur. Xayin vəzirin məğlubiyyəti ilə tamamlanacağına zəmin hazırlanır. Lakin birdən-birə axarını dəyişir. Sən demə, uşaq sağ imiş, şir südü əmib bəslənirmiş. Təsadüf nəticəsində əmisinə rast gəlir. Qolundakı bazubəndlə tanınır və Şirzad adı ilə boyabaşa çatır. Burada qədim türk adətlərinə uyğun olaraq uşaq yetkinlik yaşa çatanadək müharibə səngiyir. Çünki oğul duradura ata-ana intiqamını başqası ala bilməzdi. Nəhayət, vəzirin qızının hiyləyə əl atıb Şirzadı yatağına aparması, tora salması ilə yenidən döyüş başlanır. Əmisinin qoşun çəkməsi ilə vəzirin hakimiyyətinə son qoyulur. Bu hadisələr «Kitabi-Dədə Qorqud»

¹Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. Nağıllar. – Bakı, 1985, S.289.

oğuznamələri ilə səsləşir. Əgər hadisələr qələbə ilə tamamlansaydı, hansısa tarixi xronikanın nağıllaşmış variantı kimi qəbul etmək olardı. Maraqlıdır ki, nağılın adını təşkil edən «Ağ quş» bura qədərki hadisələrdə görünmür və əsas məsələ də məhz sonrakı epizodlarda özünü büruzə verir. Qələbədən sonra hadisələr tamamilə başqa istiqamətə yönəlir. İlk təsəvvürlərə, daha doğrusu, «totemlə nikahın» baş tutmaması motivinə rast gəlirik. Biz bu qənaətdəyik ki, əvvəldə verilən saray çevrilişi və hakimiyyət uğrunda mübariz sonrakı dövrlərdə yaranan nağıldır ki, nağılçılar «Ağ quş» mifini onun içərisində əritməyə çalışıblar. Lakin qaldırılan məsələ nə qədər mühüm olsa da, totemin yardımına laqeydlikdən doğan bəlalara inamı kölgə altına ala bilməmişdir. Belə ki, nağıl başlanğıcda sosial-məişət motivlərinə əsaslandığı üçün maneənin aradan götürülməsi ilə əslində Şirzadın taxta çıxmasına, ədalətin təntənəsinə zəmin yarandığı vaxtda başqa daha qədim nağıl süjetinə calanır. Bağlanmanı inandırıcı etmək məqsədilə nağılçılar məşhur «üç qardaş» motivindən istifadə edirlər. Belə bir əhvalat uydururlar ki, Şirzadın əmisinin iki oğlu var imiş. Burada «iki oğul» məsələsi mübahisə doğura bilər. Deyə bilərsiniz ki, bu, nağıl ənənəsinə uyğun gəlmir. Ya bir, ya da üç göstərilməli idi. Lakin məhz süjet xəttini uzadarkən məqsədyönlü şəkildə şir bəsləyən padşah oğlunu üçləşdirmək lazım gəlir. Çünki «üç qardaş» motivlərində olduğu kimi bura da da səhnəyə yeni atılan qardaşlar taxt-tacın əsl sahibinə qarşı çıxırlar. Sonrakı hadisələrin başqa müstəqil nağıla mənsubluğunu göstərən bir cəhətə diqqət yetirək. Nağılçılar hadisənin davamını inandırıcı etmək üçün bilərəkdən Şirzadın atasının taxt-tacından əl çəkib əmisini padşah etməsini uydururlar. Guya o, «kef eləyib gün keçirməyə» üstünlük verir. Lakin sonra bu «kefcil» oğlan, nədənsə, padşah olmaq həvəsi ilə əmisi padşahın tapşırığını daha

can-fəşanlıqla yerinə yetirir, aylarla yorulmadan şəhərləri gəzir, özü təyin etdiyi padşahda olmayan şeyi tappmağa çalışır. Göründüyü kimi, bu xətt onlarla başqa xalq nağılında ekspozisiyada düyünlənən hadisədir ki, üç qardaşın padşah atanın tapşırığını icra etmək «yarışa başlamaları»na əsaslanır. Sonrakı xətt daha qədim və geniş yayılmış olduğu üçün birinci nağılda qoyulan ideyanı daha tez çatdırmağa xidmət etmişdir.

Tezliklə Şirzadın səyahətə göndərilməsinin məqsədi də, ona qənim kəsilən əmi oğlanları da unudulur. Ona padşah əmisinin iki oğlunun gətirdikləri hədiyyələrlə (böyük qardaş iki ay yol gedir, ağac dibindən bir ləl tapıb gətirir, məlum olur ki, padşahın kahadakı qırx otağının birincisində o ləllərdən doludur. İkinci oğ isə üç üç ay gəzib dolaşır və meyvə ağaclarında yetişən qızılları dərib qayıdır. Görür, həmin qızıl meyvələrdən o iyirmi birinci otaqda çoxdur) heç kəsi təəccübləndirə bilmədikləri məlum idi. Və o, altı ay yol gedib, yeddinci aya qədəm basanda öz-özünə yanan çırağ tapır, üstündəki yazını oxuyur: «Ay bunu tapan adam, bu çıraqdan dünyada iki dənədi».

Müstəqil nağılda padşahın üç oğlundan bəhs açıldığını əsaslandırın bir fakta diqqət yetirək. Nağılçı Şirzadın padşahın qardaşı oğlu olduğunu unudur və yazır ki, «Növbə gəldi ortancıl oğula».

Nəhayət, Şirzad çırağın ikincisini də əldə edə bilir. Burada səyahət içərisində səyahət motivinə rast gəlirik. İkinci çırağın sahibi əvəzində onu gedər-gəlməzə yollayır. Deyir ki, «Burdan bir aylıq yolda divlər olurlar. Onların yaxşı göyərçinləri var. Əgər o göyərçinlərdən bir cüt erkək, dişi mənə gətirə bilsən, mən bu çırağı sənə verərəm» – deyir. Təəssüflər olsun ki, nağılçılar nə məqsədlə istənilməsinin səbəbini açmırlar və o göyərçinlərin qeyri-adiliyinə də işrə edilmir.

Şirzad totem-nişanlı Ağ quşla divlərin ölkəsinə yola

düşəndə qarşılaşdırılır ki, nağılın məğzi məhz bu qarşılaşmadan sonrakı hadisələrdə açılır.

Ağ quş qeyri-adi gücə malik olsa da, hələ yaradıcı funksiyasını (yeni insan nəsli doğmaq) yerinə yetirməyə qadirdə deyil, lakin bu işi yerinə yetirmək arzusu ilə yaşayır. O, yeni nəslin kişi tərəfini axtarır, onda mərdlik, xeyirxahlıq, düzlük görmək istəyir ki, onlardan törəyən nəsil də bu keyfiyyətlərin daşıyıcısına çevrilsin. Lakin Ağ quşun seçdiyi şəxs onun davamçılarının atası ola bilməzdi. Çünki başqa heyvandan – şirdən süd əmmişdi. Ağ quşun totemə çevrilə bilməməsi nağılı folklorun epik ənənəsinin nikbinlik prinsipinə zidd olan sonluğa gətirib çıxardır. Yeganə nağıldır ki, faciə ilə tamamlanır. Çünki Ağ quş dəfələrlə sevib-seçdiyi Şirzadı ölümdən qurtarmışdı. Divlərlər qarşılaşdan sonra üçüncü və dördüncü səfərə yollanır. Çoxpilləli səyahətlər başqa nağıllarla müqayisədə «Ağ quş»u süjet strukturuna görə də fərqlənqdirir. Nağılda bir cəhət də qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. İlk təsəvvürlərdə totem kimi hansı heyvan və quşun üzərində durmaq məsələsində uzun sürən proses olmuşdur. Burada şir, Ağ quş, göyərçin, at, hətta üzümün totemlik uğrunda mübarizə apardığına işarə vardır. Heyvan, quş və bitkilərdən Ağ quşun idealizə edilməsi müxtəlif tayfaların ayrı-ayrı totemləri arasında gedən mübarizədə tariixin müəyyən dövründə Ağ quşun «qalib çıxması» ilə əlaqəlidir. Lakin bu qalibliyin uzun sürmədiyi nağılın finalında açıq-aydın nəzərə çarpır. Belə ki, totemlik iddiasına düşən Ağ quşun xeyirxahlığına qarşı Şirzad laqeydlik və qəddarlıq göstərir:

«Səhər tezdən Şirzad əmisinin yanına gedib... xahiş elədi ki, Ağ quşu məmləkətdən çıxartsın. Əmisi bildirdi ki, Ağ quş ona çox kömək eləyib. Nə qədər dəlil-dələyil elədi, olmadı ki, olmadı. Axırpda Ağ quşu çağıotdırıb əhvalatı ona bildirdi.

Ağ quş dedi:

--Ondan soruşun görək, mən ona nə pislik eləmişəm?

Şirzad qaşqabaqla dedi:

-Məni çovğunda, qiyamətdə qoymadı atdan düşüb, özümü qoruyam, qızıl yəhərli at qoymadı tutam, bu gecə də ki, belə.

Aq quş bir ah çəkib dedi:

Çovğunda ondan ötrü qoymadım sən düşəsən ki, o çovğun qızın atasıydı. Sən ki, nə qədər atın üstündəydin o sənə bata bilmirdi. İstəyirdi səni yerə salıb öldürsün. Belədi, ya belə deyil, qız? – deyib üzünü tutdu qıza.

Qız dedi:

-Bəli, belədi.

-O qızıl yəhərli atı qoymadım tutasan, ona görə ki, o qızın əmisi idi. Sənin əlin ona dəycək, o, səni çəkib atdan vuracaqdı yerə. Belədi, ya belə deyil, qız?

Qız dedi?

-Bəli belədi.

-Bu gecə sənin yanında ona görə yatdım ki, qızın qardaşı qara ilan olub gəlmişdi səni həlak eləsin. Gecə sən yuxuda ikən mən onu öldürmüşəm, bu da cəmdəyi. Belədi, ya belə deyil, qız? – deyib üzünü tutdu qıza.

Qız dedi:

-Bəli, düzdü.

Sonra Ağ quş bir ah çəkib dedi:

-Mənim alnımda yazılmışdı ki, mən gərək bir adama kömək eləyəm. Əgər o adam mərd çıxsa, ona gedəm, əgər nankor çıxsa, öləm. İndi mənim vaxtım tamamdı, mən ölürəm.

Bunu deyib Ağ quş daş oldu. Hamı ağladı. Amma ki, ağlamaqdan nə çıxacaq?.. Şirzadın namərdliyi onu daşa döndərdi».¹ Nağılın son epizodu əfsanə təsiri bağışlayır. Çünki

¹Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. Nağıllar, S.296.

nağıllarda daşa dönən, başqa şəkllə düşən, cildini dəyişən axırda yenidən öz halına qayıdır. «Ağ quş»da isə ilkin totem miflərinə söykənən elə mötəvlə rastlaşırıq ki, qayıdısa zəmin hazırlanmır. Qurbağa-gəlin İvan-bahadırın məhəbbətini qazana bilmişdi. Yaxud Avropa ölkələrində geniş yayılmış «Qırmızı çiçək» nağılında rastlaşdığımız «Möcüzəli ər» motivində bədheybət, qorxunc kəlləgöz tacirin kiçik qızının qəlbinə yol tapdığı üçün insan simasına qayıdır. Bizim nağılda isə qəhrəman əvvəl şir toteminə bağlandığı üçün Ağ quş - nişanlına yaxına buraxmır. Doğrudur, hər iki nağılda məsələnin qoyuluşu eynidir. Kimsə tilsimə salınmış «nişanlı»nu eybəcər, qorxunc, yaxud heyvan olmasına baxmayaraq xeyirxahlığına görə ürəkdən sevməlidir. Əks halda «cildinidəyişmə», insan şəklinə düşmə mümkün deyil.

Aarne-Andreyev nağıl göstəricisində AT-400 və 425 nömrəsi ilə işarə edilən bu motivin mifik mənşəyi göz qabağındadır və onun Azərbaycan nağıllarında başqa variantlarına mövcuddur. Ən xarakteriki isə pəri qızların göyərçin şəklinə su qırağında görünmələri, soyunub çimərkən nağıl qəhrəmanının onlardan birinin libasını oğurlayması və onu həmişəlik gözəl qız halında saxlamaq təşəbbüsü, yaxud bu yolla birini tutub ona əl uzatması epizodlarını yada salaq. Bu motiv əski qəhrəmanlıq eposlarımızın süjetinə də nüfuz etmişdir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının «Təpəgöz» boyunun ekspozisiyasında Sarı çoban quş cildindən çıxıb gözəl qıza çevrilən pəri - göyərçinlərdən birinə tamah salır (maraqlıdır ki, ozanlar nağıllardan fərqli olaraq dastanda bu məsələni çobanın tanrı elçisinə «vurulması» şəklinə deyil, məhz tamah salması kimi təqdim edirlər. Halbuki, «Məlikməmməd»də divlərin gözəl qızları qaçırıb yeraltı dünyadakı qaranlıq otaqlarda saxlanması belə nağıllarda «divlərin qızlara aşiq olması kimi» yozulur),

onun paltarını oğurlayır ki, əvvəlki halına – göyərçinliyinə qayıda bilməsin, sonra yapıncısını üstünə atıb ələ keçirir, bununla elini, obasını ötəri həvəsinin qurbanı edir.

Çox hallarda isə «möcüzəli arvad» (lap qədim çağlarda isə «möcüzəli ər») qarşılaşdığı, seçdiyi qəhrəmana ovda uğur, onun əkin sahələrinə və meyvə bağlarına bol məhsul gətirir. Lakin kəndiyi şərtin, qoyduğu qadağanı tərəf-müqabili pozduqda onu həmişəlik tərk edir.

Beləliklə, tədqiqatçılar¹ mif-nağıl bağlılığından danışanda ən çox

❖ o biri dünyada (yeraltı qaranlıq ölümlər aləmində) şəər qüvvənin əlində əsir olan gözəlin xilasını (AT 301),

❖ şaman və cadugərlərin Allahın qəzəbinə düçar olunanların, xəstə və ölmüşlərin ruhlarının dalınca gəlmələri (AT 303),

❖ bir qrup körpənin şəər ruhların, möcüzəli, adamcıl məxluqların təsiri altına düşmələri və uşaqlardan birinin (məsələn, Cırdanın) fərasəti, hünəri, hazırcavablıcı nəticəsində fəlakətdən, bəlalardan qurtarmaları (AT 327),

❖ nəhəng ilanların, çoxbaşı əjdahaların, divlərin, cinlərin, şeytanların xalq içərisindən çıxmış, sadə zəhmət adamlarının arasında böyümüş qəhrəman tərəfindən sehirlə əşya və vasitələrin yardımı ilə məhv edilməsi (AT 300) kimi motivlər üzərində dayanırlar.

❖ Eləcə də rituallaşmış miflərin (Azərbaycanda keçiyə, Kosa - keçələ həsr olunanları misal çəkmək olar) nağıl süjetinə keçməsinə xüsusi qeyd etmək lazımdır. Ulu əcdadın məişətini, adət-ənənələrini tənzimləyən mərasimlər folklorun həm epik,

¹Бах: Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки, М., 1958; Пропп В.Я. Морфология сказки, М., 1969; Рошняну Н. Традиционные формулы сказки, М., 1974; Котляр Е.С. Миф и сказка Африки, М., 1975; 1976.

həm də lirik ənənəsinin inkişafına təkan verən ən mühüm amildir.

❖ Mif-nağıl bağlılığını göstərən cəhətlərdən biri də hadisələrin məkan və zamanının mifikləşməsidir. Nağıllar elə qurulur ki, qəhrəmanın hansı dövrdə və hansı ölkədə yaşadığını müəyyənləşdirmək çətindir. Zaman anlamında tarixilik prinsipi gözlənilmir. Hər şey insanlara bəlli olan dövrün arxasında, məchulluqda baş verir. Nağılların lap başlanğıcda «Biri var idi, biri yox idi, allahdan başqa heç kim yox idi» deyəndən sonra bir mücərrəd ölkənin, bir padşahın varlığından söz açılır. Allahdan başqa heç kim olmayan dünyada ölkə və padşah hardan çıxır, məlum deyil.

❖ Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, mif nağıla keçəndə obrazların funksiyası dəyişir, motivlərin mahiyyəti başqa məzmun kəsb edir. Belə ki, miflərdə hər hansı bir *demiurqun* (yunancadır, mənası «peşə sahibi», «usta», «yaradan» deməkdir, mifologiyada bu termin «xalq üçün qurub-yaradan» mənasında başa düşülür) fəaliyyəti kütləvi xarakterdə olub kosmik mahiyyət kəsb edirsə, başqa sözlə, işıqın, odun, içməli suyun meydana gətirilməsi kimi kosmoqonik prosesləri müəyyənləşdirirsə, nağıllara transformasiya ediləndə bu motiv, ilk növbədə, kütləvilikdən çıxır, bir şəxsin - baş qəhrəmanın uğur qazandırmaq vasitəsinə çevrilir. Ya da bir ailəyə xoşbəxtlik bəxş edir - sonsuz ər-arvada övlad verir, nəsil artımı xarakteri alır, ən geniş halda sosial-ədələt məsələlərini yoxsulların, günahsızların, qəriblərin, kimsəsizlərin xeyrinə həll edir. Məsələn, miflərdə almanın totem kimi rolu bütöv tayfanın və onların yaşadığı ərazidə yerləşən canlı, cansız bütün varlıqların yaradıcısı, himayədarı olmasıdır. Mifin özlündə, əsas ana xəttində dayanır. Əvvəldən axıra qədər diqqət mərkəzindən çəkilmir. Nağıllara keçəndə isə yarıya bölünüb qoca ər-arvadın

yeməsi ilə dünyaya uşaq gətirir və səhnədən çıxır, süjetin ekspozisiyasının mühüm detalı kimi vəzifəsini bitirir və bir daha xatırlanmır. Yaxud div miflərdə bütdür, tanrıdır, yaradıcıdır, himayə edicidir, qoruyucudur, nağıllarda isə şərə xidmət edən qorxunc qüvvədir, səyahətləri zamanı qəhrəmanların yolunun qarşısını kəsməyə can atır, gücə, qüdrətə malik olmasına, nəhəngliyinə baxmayaraq məğlub edilir, məhvə məhkumdur.

Miflərdə dirilik suyu bütün varlıqlara can verən, ölümsüzləşdirən vasitədir. Nağıl və dastanlara keçəndə isə qəhrəmanın özünə, yaxud xəstə atasına yardımçı rolundadır. Lakin çox hallarda dirilik suyunun gücü nümayiş etdirilsə də, «sağaltmaq», «ölümsüzləşdirmək» funksiyasını yerinə yetirə bilmir. Koroğlu qoşabulağın köpüklü suyundan özü içir, atasının kor gözlərini açmaq üçün götürəndə su qeyb olur. Odun əldə edilməsi ilə bağlı mifik təsəvvürlər də nağıla keçəndə fərdiləşdirilir. Beləliklə, nağıllarda miflərin etioloji xüsusiyyəti – yardıqla bağlılığı arxa plana keçirilir, başqa keyfiyyətlər (əxlaqi, sosial) kəsb edir.

Mifikləşmə çox hallarda sehirlı nağıl qəhrəmanlarının mənşəyinin antropomorfikləşməsi və ideallaşdırılması ilə məhdudlaşır. Məsələn, möcüzəli şəkildə dünyaya gətirilir, heyvan südü ilə bəslənir və bütün hallarda yaradıcı ilə əlaqələndirilir. İbrahim divlərlə qohumdur, Tapdıq Qara divlə Günün (gecə ilə gündüzün) öglüdür, Göyçək Fatma inəyin buyuzlarını əmməklə aclıqdan xilas olur. Miflərdə möcüzəlilik, tilsimkarlıq, fəvqəltəbilik qəhrəmanın qanında, canında, iliyindədir, dünyaya gətirildiyi andan qeyri-adi gücə, sehre malikdir, sakral təbiətlidir. Bu keyfiyyətlərsiz mif qəhrəmanı doğula, yaşaya bilməz. Lakin nağıl qəhrəmanı başlanğıcda adi insandır, sonralar tilsimlərin açarını tapır, müəyyən vasitənin köməyi ilə qeyri-adi keyfiyyətlər kəsb edir. Doğrudur, arxaik

nağıllarda bu keyfiyyətləri çox hallarda öz təşəbbüskarlığı sayəsində və şaman imtahanlarından çıxmaqla, xüsusilə xeyirxah ruhların himayədarlığı ilə qazanır və mifik fantaziyanın əsas ünsürləri nisbətən qorunub saxlanılır. Bu mənada «Tapdıq» nağılı ən əski təsəvvürlərə söykənir, mifik dünya modelinin təşəkkül tapmasında iştirak edən ünsürlərin fəaliyyəti təsvir edilir.

Bir cəhət də maraqlıdır ki, nağıl qəhrəmanlarının mifikləşməsində ənənəvi mif təhkiyəsinin, təsvir üsullarının nağıllara tətbiqinin də mühüm rolu olmuşdur. Qəhrəmanın yeraltı dünyaya səyahəti – keçmişə qayıdış kimi səslənir. Adi insan oaln Məlikməmməd qaranlıq dünyada müxtəlif şər (div, əjdaha, qara qoç) və xeyir (Sümurq quşu, ağ qoç, gözəl qızlar) qüvvələrlə görüşür, onlarla əlaqə və münasibətdə mifikləşir.

Bəzən nağıl qəhrəmanı başlanğıcda fərsiz, əlindən iş gəlməyən, tənbel, ətrafındakılardan zəif təsvir olunur. Onlar təhqirə məruz qalırlar, aldadılırlar, əzab-əziyyətlə qatlaşmağa məcbur edirlər. Qəhrəmanın mifikləşdirilməsi ilə, yaxud mifik qüvvə tərəfindən himayə edilməsi ilə vəziyyət tamamilə dəyişir.

Meletinski E.M. belə qənaətə gəlir ki, «Şeirli nağılın klassik forması, heyvanlar haqqında nağılların klassik formasından çox-çox sonralar – artıq ilkin mədəniyyətlərin arxada qaldığı çağlarda meydana gəlmişdir; bu ancaq mədəni Avropa və Asiya xalqlarının folkloruna tanış idi və arxaik nağıllardan, eləcə də miflərdən tamamilə seçilirdi».¹ Burada söhbət nağıl janrının bütün strukturlarıyla, süjet ünsürləriylə müstəqil jarn kimi yaranmasından gedir. Arxaik nağılları mif-ritual sintezindən doğan fərqli nəqətmə kimi başa düşmək olar. Bu zaman mifik təsəvvürlərə inam hələ güclü olduğundan onlar

¹Мифы народов мира, том II, М., 1992, С.442.

üzərində düzəliş aparmağa, redaktə etməyə cəsarət çatmırdı. Mifik görüşlərin sıradan çıxmağa başladığı dövrlərdə isə klassik nağılların formalaşmasına (tam şəkildə olmasa da) hazırlıq görülür, mif fantaziyası konkret etno-etnoqrafik təsirlərlə ümumiləşdirilmiş-poetik fantaziya çevrilir. E.M.Meletinskinin irəli sürdüyü bir müddədə ziddiyyət nəzərə çarpır. Müasir dövrdə geri qalmış xalqların folkloruna əsaslanaraq belə qənaətə gəlir ki, «Sehri nağılın klassik forması, heyvanlar haqqında nağılların klassik formasından çox-çox sonrallar» meydana gəlmişdik. Lakin diqqət etdikdə görürük ki, onun söykəndiyi Afrika və Avstraliya xalqlarının nağıllarında iştirak edən nağıl qəhrəmanlarının əksəriyyəti heyvanlar təşkil etsə də, qeyri-adi qüvvəyə, sehri başlanğıca malikdirdilər. Alim özü də onları arxaik sehri nağıllar kimi təhlilə cəlb edir.

Beləliklə, klassik sehri nağıllarda mif elementləri öz kökündən ayrılır, müstəqilliyini, çox hallarda özünəməxsusluğunu itirir, «kiçilir», E.M.Meletinskinin dediyi kimi, kifayət qədər «şərti olan poetik mifologiya» yaradılır. Təsadüfi deyil ki, poetik ünsürə çevrildiyi üçün bir ədəbi jnrdən başqasına keçəndə funksiyası dəyişilir. Sehrlilik kateqoriyası magikliklə, sakrallıqla genetik əlaqəsini qoruyub saxlasa da, onların eyni olmur, miflərə deyil, ancaq nağıllara xas keyfiyyət kimi özünü göstərir.

Nağıllar mifik obrazlarla yanaşı (div, əjdaha, sümürq quşu, pəri, qara qoç, ağ qoç və s.), magik çevrilmələri, dönərgələri, keçidləri, tilsimlənmələri də poetikləşdirir. Bu mənada xüsusi nağıl semantikasına ancaq mifiq qaynaqlar əsasında izah oluna bilər. Lakin mifoloji semantikadan fərqli olaraq, nağıl semantikasında hegomonluq sosial problemlərin əlində cəmləşir. Fundamental mifik əkslik tipi olan həyat-ölüm məhz ailədaxili sosial toqquşmalarla əvəzlənir.

Arxaik nağıllarda ailə mövzusu xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Burada ailə sinvollaşır, patriarxal nəsil birliyi tipini göstərir. Ailə daxili çəkişmələrin əsasında kiçik qardaşın incidilməsi motivi durur ki, bu, nəslin artımının əsasının qoyulmasına işarədir. Eləcə də dolay yolla ailə üzvləri arasında qeyri-normal münasibətlərin tənzimlənməsinə işarə olunur.

Ogey ana obrazı o zaman meydana gələ bilərdi ki, endoqamiya şəraiti pozulsun, başqa sözlə, çox uzaqdan gətirilən (yad tayfadan) qadınla evlənmə hadisəsi baş versin. Bu cür nağıllarda ata (ər) və oğul (qardaş) tərəf olduqca passivdir. Qız isə ogey anaya qarşı çıxır, mübarizə qeyri-bərabər olsa da, qələbə çalır. Yad qadının özü ilə gətirdiyi qız da qeyri-insani sifətlərə məxsusdur. Nağıllarda ailə-nikah normalarının pozulmasına (qan qohumu ilə, ya da əksinə uzaq, yad ölkənin qızı ilə evlənmə) həsr olunan motivlərin də kökü miflərlə bağlıdır.

Sehrlı nağıl semantikasına xas olan tipik xüsusiyyətlərdən biri də mifoloji əksliklərin qorunub saxlanılmasıdır: *özünün – yadın*. Y.M.Meletinskiyə və V.Y.Proppa görə, qəhrəmanla onun əksini təşkil edən antoqonistin münasibətləri bu adla xarakterizə edilir. Qəhrəmanlar yadlarla müxtəlif ölçüdə, məkanda və məqamda qarşılaşılır: a) ev-meşə (Cırdan-div), b) bu dünyada yerləşən padşahlıq – sehrlı aləmdə yerləşən padşahlıq (Məlikməmməd – əjdaha), v) doğma ailə – yad ailə (yetim qız – ogey ana) və s.

Klassik sehrlı nağıllarda qəhrəmanın *uğursuzluqları və uğurları* birbaşa cüzəli nakihla, ruhlarla qohumluqla, şamançılıqla, magiya ilə əlaqələndirilmir. Sehrlı qüvvələr kənardadır (yəni qəhrəmanın özü sehrlı varlıq deyil) və çox hallarda onların yerinə fəaliyyət göstərilir. Məsələn, Ağ quş Şirzadə bildirir ki, qız yerinə onu aparıb divlərə versin. Burada

qəhrəmanın təhlükədən sovuşması sehirlə vasitənin fəaliyyəti ilə bağlıdır. Onlar məsləhətlər verir, şərt kəsir, çalışırlar ki, himayə etdikləri qəhrəman tapşırıqları düzgün yerinə yetirsinlər. Eləcə də müəyyən vasitələrlə (Azərbaycan nağıllarında tükün yandırılması, çırağın silinməsi və b. yollara) qəhrəmanın yanında müntəzir olurlar, lakin heç vaxt onun özünün istəmədiyi halda işinə müdaxilə etmirlər. Onlarla qəhrəman arasında nağıl strukturundan doğan xüsusi münasibət mövcud olur və qəhrəmanın öz günahı üzündən başın gələn bəlalara cavabdeh deyillər.

Nağılların süjeti elə qurulur ki, ata, padşah, pirani qoca, dərviş tərəfindən qəhrəmana verilən tapşırıq, onun qarşısına qoyulan tələb sözsüz yerinə yetirilir. Başqa mühitə, dünyaya düşəndə isə yasaqlar, qadağalar mütləq pozulmalıdır. Spesifik haldır ki, nağıllarda adi əxlaq normaları astraklaşdırılır, qardaş qardaşa, ata oğula, ana qızına qarşı çıxır, keçəl padşah qızına göz dikir, qulluqçu sahibinə ağıllı məsləhətlər verir. Və əksər hallarda xeyirxahlığı, adamlarla xoş rəftarı, düzlüyü, əliaçıqlığı, son tikəsini köməksizlərlə bölüşməsi qəhrəmanın dadına çatır, onu bəlalardan, müsibətlərdən qurtarır. Sehirlə qüvvələrin köməyinə arxalananda belə bu keyfiyyətlərdən üz döndərmir, fədakarlığından qalmır. Məlikməmməd Sümürq quşuna «qu» deyəndə ət, «qa» deyəndə su verməliydi, ət ehtiyatının tükəndiyini görüb öz baldırını kəsir, köməkçisinin ehtiyacını ödəyir. Lakin onun bu xeyirxahlığı sonradan mükafatlandırılır. Bütün hallarda nağıl qəhrəmanının etik normalara düzgün riayət etməsi qələbəyə münbit şərait yaradır, bütün döyüşlərdən alnı açıq çıxacağına təminat yaradır.

Y.M.Meletinski yazır ki, miflər kimi, nağıllar da morfoloji struktura malikdir, zərəcirvari şəkildə kosmik və sosial dəyərlərin itirilməsi (bəlalarla, çatışmazlıqlarla) və yenidən

qazanılması bir – biri ilə bağlanır, qəhrəmanların hərəkətləri ilə tənzimlənir, yaxud onların fəaliyyətinin nəticəsinə çevrilir. Bu fəaliyyətlər miflərdə demiurqların kosmik və mədəni davranışlarıdır, nağıllarda isə triksterlərin. Mif, yaxud arxaik nağıl klassik nağıl üçün metastruktur rolunu oynayır”. Arxaik nağıllarda itirmə və qazanma zəncirinin sırası bir neçə mərhələdə inkişaf edir və xoşbəxt sonluqla (qazancla) yekunlaşır, bəzən kədərli notlarla (itirmə ilə) da bitir. Zəncirin bütün halqaları eyni gücə malikliyi kifayət qədər əsaslandırılır.

Nağıllarda süjet elementləri pilləlidir və dəyişməz struktura malikdir. Tədqiqatçılar onları iki, ya da üç bölmədə qruplaşdırırlar:

❖ **Tanışlıq, yaxud doğulma –**

Qəhrəman müxtəlif vasitələrlə dünyaya gətirilir (yaradıcı dərviş libasında onun ata-anası ilə görüşür, almanı onlara yedirməklə, ya da ağzının şirəsini qadına dadızdırmaqla uşağın rüşeymini ana bətnində yerləşdirir);

❖ **Sınaqlar –**

A) vaxtından qabaq keçirilən sınaq (həyat bəxş edən əsas sınaqdan - səfərdən qabaq onun qabiliyyətini, biliyini, bacarığını, əxlaqını və tərbiyəsini aparmasını yoxlayır),

B) əsas sınaq (ilkin bələnin və çatışmazlığın aradan qaldırılması üçün göstərilən igidlik),

V) əlavə sınaq (eyniləşdirilmiş sınaq, yaxud əsas sınağın təkrarlanması: səyahətdən qayıdan qəhrəman sübut etməlidir ki, bütün qəhrəmanlıqları o, yerinə yetirmişdir, bununla onun elədiklərini öz adına çıxan yalançı qəhrəmanlar - rəqiblər aradan götürülür. Belə ki, Məlikməmməd almanı oğurlayan devi yaralayır, sonra quyuyu girib onu və iki qardaşını öldürür.

Üç gözəli özü ilə götürüb quyudan çıxanda xəyanətlə rastlaşır. Qardaşları kəndiri kəsib onu quyunun dibində qoyurlar

və padşah atalarının yanında Məlikməmmədin hünərlərini öz adlarına çıxırlar. Bu süjetdə Məlik-məmmədin başqa sınaqlardan keçib əsil həqiqəti atasına sübut etmək üçün keçirdiyi sınaq – müxtəlif rəngli geyimlərdə meydanda görünməsi əlavə sınaq hesab edilir) və -

❖ **final.**

Finalda qəhrəman evlənir və şahlıq taxtına sahib olur. Bununla həm başlanğıcdakı bəlalar-çatışmazlıqlar aradan qaldırılır, həm də yeni qazanclar əldə edilir, qəhrəman mükafatlandırılır.

Qruplaşmada maraq doğuran cəhət odur ki, hər üç mərhələdə ayrı-ayrı mif motivlərindən və rituallardan gen-bol istifadə olunur.

Sehrlı nağıl qəhrəmanının *sınaqları* qədim dövrlərdə keçirilən məişət rituallarının, xüsusilə toy mərasimlərinin məzmununu təşkil edir, arxaik cəmiyyətlərdə yarananlarda isə bəzi miflərlə üst-üstə düşür. Yaş mərhələlərinə həsr olunan keçid ritualları (məsələn, igidlik göstərmək vaxtı çatır, qeyri-adi doğuşla dünyaya gətirilən qəhrəman ovda böyük məharət göstərir, yaxud təsadüf nəticəsində eli hansısa bələdan qurtarır, düşmənlə rastlaşanda qorxub qaçmır, döyüşür və qalib gəlir – bundan sonra adqoyma mərasimi keçirilir; qəhrəman quraqlığın qarşısını alır, suyun qaşısını kəsən əjdahanı öldürür – onun şərəfinə şənlik düzəldilir və s.) nağıl qəhrəmanlarının həyat və fəaliyyətini daim müşaiyyət edir və hadisələr onun şəxsi marağına əsasən müxtəlif məzmunlu məişət rituallarına bağlananda, eyni zamanda həmin ritualları əks etdirən mif motivlərindən də faydalanır. Bu motivlər bir növ uzun səyahətləri dövründə qəhrəmana bələdçilik edir, qarşısına çıxan maneələrin dəf edilməsində köməyinə çatır, uğurlarına cığır açır və bəzən onun qəhrəmanlığının əsanda durur, özülünü təşkil

edir. Məsələn, devlərlə üç gün, üç gecə vuruşurlar, lakin bir nəticə hasil edə bilmirlər. Yalnız mif motivinin süjetə qatılması ilə onların qələbəsi təmin olunur. Əsir qızlardan öyrənirlər ki, devin canı kənardadır - şüşədəki quşdadır. Şüşəni sındırır, quşun boğazını üzür, devi öldürürlər.

Şaman rituallarında, atəşpərəstlik mərasimlərində, eləcə də totem miflərində bütöv bir xalqın yaşarlığının stimulu, həyatının mənbəyi ruhlarla, günəşlə, işıqla və heyvanlarla əlaqələndirilir. Ona görə də nağıllarda qəhrəmanlara dar ayanda kömək edən amillər də bu varlıqlardan ibarət olur.

P.Sentiv, C. Kempbella, V.Y.Propp və Y.M.Mele-tinskinin tədqiqatlarından aydın görünür ki, bir sıra simvollar, motivlər, süjetlər, eləcə də sehrli nağılın bütöv strukturu rituallardan və miflərdən təşkil olunur. Sonuncular klassik sehrli nağılla ritualın ekvivalent formasından danışanda, ən çox *toy mərasimlərinin* üzərində dayanırlar. Çünki toy başqa rituallarla müqayisədə genetik başlanğıca görə daha gənc və fərdiləşdirilmiş haldadır: iki şəxs – qadın və kişi arasında nikaha əsaslanır, iki ailə çərçivəsində həll olunur. Yazqabağı ilaxır çərşənbələrə həsr olunan rituallarda isə toplumun bütün üzvləri iştirak edir. Ona görə də haqlı olaraq mövsüm rituallarını yalnız miflərin və arxaik nağılların ekvivalenti kimi qəbul edirlər, toy mərasimlərini isə inkişaf etmiş klassik sehrli nağılların.

Təsadüfi deyil ki, nağılların çoxu toy səhnəsi ilə tamamlanır. Bəzən toy nağıl süjetinin əsas komponentinə çevrilir. Belə nağıllırdadır arxaik toy adətlərinin ən mühüm detallarının təsvirinə rast gəlirik. Məsələn,

a) *başmaq geydirməklə nişanlı tapmaq* (Azərbaycan türklərinin xalq nağılı «Göyçək Fatma»da qızıl başmaq, fransızların, almanların və italyalıların məşhur «Zoluşka»sında xristal tufli, rusların «Morozko»sunda Şaxta baba, çexlərin

eyni süjetli nağılında üç qoz nişanlanma rəmzinə çevrilir),

b) *xəmirin içinə düşən nişan üzüyünün çörəkdən çıxması,*

c) *gəlinin heyvan və qarı cildinə girməsi,*

d) *qondarma, yalançı gəlinin eşşəyə tərsinə mindirilməsi,*

e) *bəyin, yaxud gəlinin oğurlanması* və s. motivlərdən bu gün də toy mərasimlərində istifadə olunur.

f) Deməli, nağıl süjetlərinin nisbətən real, müasir görünən ən tipik səhnələri də tarixi kökləri etibarlı ilə mif-ritual semantikasına qidalanırlar.

Nəhayət, tədqiqatçıların mif-nağıl əlaqəsini araşdırarkən gəldikləri uğurlu nəticələri ümumiləşdirsək görərik ki, əsas məsələdə - mənşə-genezisin aydınlaşmasında fikir ayrılığı kəskin şəkildə nəzərə çarpmır.

Lakin toy rituallarının bütövlükdə nağılın mühüm elementinə çevrilməsini və əksər nağılların toy səhnəsi ilə tamamlanmasını müşahidə etməklə belə nəticə çıxarmaq lazım deyil ki, onların genezisi yalnız məişət rituallarına bağlanır. Nağıl fantaziyası olduqca rəngarəngdir, onun janr xüsusiyyətlərini daha çox ilkin düşüncə tərzini — *fetişizm, totemizm, animizm və magik təsəvvürlər* müəyyənləşdirir və ümumilikdə götürdükdə miflərə söykənir, bir qədər də dəqiq desək, mayasını mifik düşüncədən alır.

İohann Qotfrid Gerden hələ 1777-ildə yazırdı: «Nağıllar məlum dərəcədə xalqın inanışlarının, hissiyyatından doğan təsəvvürlərinin, maraqlarının, gücünün və təbiət hadisələrindən aldığı təəssüratların nəticəsidir...» İlkin çağlarda ulu əcdad yaxşı – pis bütün işləri hələ maariflənməmiş qəlbinin bütövlüyü hesabına yerinə yetirirdi”.

İnsanlar bir şeyi o halda çox arzulayırlar ki, ona əlləri çatmır, onun haqqında eşidib üzünü görmədikləri üçün nə olduğunu anlamırlar. O şeyə maraqları artıqca xəyali obrazını

yaradırlar. Bu arzu məhəbbətdən, sevgidən doğanda xəyali obraz əl çatmaz olsa da, gözəl, təravətli, biçimli görünür. Lakin qorxudan, dəhşətdən, nifrətdən də arzu doğula bilir. Bu zaman xəyali obraz biçimsiz, eybəcər, mənfur olur. İnsanlar istəyirlər ki, yaratdıqları gerçəkləşsin və onlar vasitəi ilə dəhşətin mənbəyini aradan qaldırsınlar. Məhz miflər arxaik dövrlərdə insan təfəkküründə belə doğmuşdur: dünyada baş verənlər təsəvvürlərdə əcaib hala salınmış, qərribə obrazlar şəklində canlandırılmışdır. Ulu babalarımız bütün varlıqları ilə fəlakətlərdən, quraqlıqdan, soyuqdan, mücərrədlikdən yaxa qurtarmağa, şeylərin mahiyyətini anlamaqla özlərinə daha sərfəli həyat şəraiti qurmağa can atdıqları üçün miflərə, qeyri-adi varlıqların mövcudluğuna, möcüzələrə inanmışlar. Üalnız klassik sehrlı nağıl mərhələsinə çatanda mücərrədlik labirtdən çıxmış, hadisələrin çıxış nöqtələrini tapmış, baş verənlərin, gözlə görünənlərin, duyulanların yaranma, baş vermə səbəblərini anlamışlar - miflər inanc sistemi kimi fəaliyyətəni başa vurmuşdu. Əcaib obrazlar bundan sonra qorxunc, dəhşətli görünməmiş, primitiv və əyləncəli əhvalatlar təsiri bağışlamışdır. Xalq sənətkarları mifləri itib-batmağasını, yaddaşlardan silinməsinə istəməmiş, yeni yaranan folklor janrlarının – xüsusilə nağıl və qəhrəmanlıq eposlarının içərisində əritmişdilər. Demiurqlar – mədəni qəhrəmanlar belə *triksterlərlə*¹ əvəz olunmuş, devlər uşaqların (Cırtanın) əlində

¹TRİKSTER mifologiyada mədəni qəhrəmanın əks qarşılığına - demonaoxşar, komik, kələkbaz, şeytanəməlli dublyoruna verilən addır. Qəhrəmanın hərəkətlərinin yamsılanması kimi də başa düşmək olar. Əksər hallarda trikster rolunda onun əkiz qardaşı çıxış edir. Bəzi miflərdə isə əks dublyor rolunu qəhrəman özü ifa edir, başqa sözlə, özünün demiurq fəaliyyətini əks tərəfdən göstərir, yəni uğurlarını uğursuzluq kimi təqdim edir. Əkizlər mifində, qardaşlardan biri xeyirli işlərlə məşğul olur, digəri isə

oyuncağa dönmüşdür.

Bu mənada nağıllarda triksterlərin fəaliyyətindən götürülən motivlərdə komik stuasiyaların yaranması təsadüfi deyil. Belə ki, ögey ana hər gün Fatmanın əlinə bir az yun verib inəyi otarmağa göndərirdi.

«Fatma inəyi otardığı yerdə bərk yel əsdi. Yel Fatmanın yumağını götürüb apardı. Fatma:

«A Yel baba, yumağımı aparma» – deyə-deyə yüyürdü.

Yel baba yumağı aparıb bir evin bacasından içəri saldı. Fatma gəlib bu evin qarısını döydü. İçəridən bədheybət bir qarı çıxıb dedi:

-A bala, nə var, nə istəyirsən?

Fatma dedi:

-Qarı nənə, Yel baba yumağımı sənin bacandan içəri saldı, gəlmişəm ki onu verəsən.

Qarı dedi:

-A qızım, gəl mənim başıma bax, sonra yumağımı verim».

Fatma razı olur, içəri girib qarının zir-zibillə dolu olan evini silib-sütürür. Sonra qarını başına baxır, görür ki, orada tısbağa boyda bitlər, qurbağa boyda birələr var. Bununla belə qarının «ananın başı qəşəngdi, yoxsa mənim?» sualına Fatma xoşuzlə cavab verir ki, «Əlbətdə, sənin». Hətta onun başındakı

bit-birələri sərcəyə, bülbülə oxşadır. Qoca adamın xətrinə dəyməməsinə və yardım etməsinə görə mükafatlandırılır. Qarı ona deyir ki, qabağına üç bulaq çıxacaq, birinin suyu süd kimi

onu əks tərəfdən təqlid edərək – ziyankarlıq törədir. «Əkəndə yox, biçəndə yox, yeyəndə orta qardaş» xalq dramında tənbel qardaşın fəaliyyəti triksterlərə əsaslanır. Dualist təsəvvürlərdə trikister özünü Hörmüz və Əhrimanın timsalında bürüzə verir: Hörmüzün yaratdıqlarını qardaşı Əhrimən məhvə çalışır. Hörmüz xeyiri, işığı, düzlüyü müdafiə edir, Əhriman şəri, qaranlığı, yalanı.

dümağ, o birininki şəvə kimi qapqara, üçüncününkü isə lələ kimi qıpqırmızıdı. Soyunub ağ suda çimərsən, qara sudan saçına, qaşına, kirpiyinə, qırmızı sudan isə yanaqlarına, dodaqlarına çəkərsən. Sonra gedib qara inəyin bir buynuzundan yağ, birindən də bal əmərsən...

Ögey ana keçəl qızını da Fatmanın yanına qoşur ki, o da naxırda qəşəngləşsin. Eyni hadisə keçəl Fatmanın da başına gəlir: yel yununu aparıb bacadan içəri salır. Lakin ögey bacı Göyçək Fatmanın hərəkətlərinin tam əksini yerinə yetirir, qarı ona «gəl, başımı bitlə» deyəndə, «tfu» eləyib geri çəkilir, onun «mənim başım təmizdir, yoxsa sənın ananın?» sualına qəzəblə cavab verir ki, «Allah vurmuşdu səni, başın ilan-qurbağayla doludu». Maraqlıdır ki, sonrakı epizodda trikster rolunda qarı çıxış edir, özündən razı keçəl qıza Göyçək Fatmaya rəva gördüklərinin əksini tapşırır:

«A qızım, sən ki, belə dedin, ala, yununu verirəm, amma buradan gedəndə qabağına üç bulaq çıxacaq. Birinin suyu qara, birinin suyu ağ, o birininki də qırmızı. Sən əvvəlcə qara suya girib çimərsən, sonra ağ suynan başını yuyub, bir az da qaşına, kirpiyinə çəkərsən., qırmızı sudan da almına sürtərsən. Axırda da qara inəyin döşlərini əmərsən».

Nəticədə «əvvəldən də bir şey olmayan» keçəl Fatma dönüb olur qara qul; hər yeri qapqara kösöv kimi. Bircə dişləri, gözləri ağarırdı, alını da qıpqırmızı».

Oxşar epizodlar «Ağ atlı oğlan» nağılında Nərbalanın və iki xəbis qardaşının da başına gəlir. Hər iki süjetin trikster miflərindən yarandığı göz qabağındadır. Eləcə də meydan tamaşalarında pəhləvanın dublyoru kimi çıxış edən kələkbazları yada salaq: pəhləvanın bütün tryuklarını addım-addım yamsılayan kələkbaz qərribə maska taxır, gürkü tərsinə geyinir, yerdə düz xətt çəkib üstündə «kəndirbazlıq» edir. Bütün bunlar

triksterlərin ritullaşmış variantıdır.

Bir məsələyə də diqqət yetirmək gərəklidir. Nağılların əksəriyyətində heyvan, quş, bitki iştirak edir. Son illərin tədqiqatlarında belə tendensiya yaranıb ki, folklorlarda, xüsusilə nağıllarda hansı heyvanın, quşun, bitkinin, təbiət hadisəsinin adı çəkilirsə, o, totemizmin qalığı sayılır. Doğrudur, totemizmin nağıllarımıza nüfuz etməsi danılmaz faktdır. Lakin hansı şəkildə? Demək olar ki, ilkin dünyagörüşü sistemlərinin hamısında heyvan, quş, bitki və təbiət hadisələrinə fəvqəltəbii qüvvə kimi baxılmışdır. Monoteist dini görüşlərdə də müqəddəslik dərəcəsinə qaldırılan heyvan və quşlara təsadüf edilir. Elə isə sual doğur: nağıllardakı heyvan, quş, bitki və təbiət hadisələrinin hansı halda totemizmə (yaxud başqa görüşlərə) çöykəndiyini irəli sürmək olar? Əgər sadalanan varlıqlar (məsələn, Ağ quş) nəsil artımına xidmət edirsə, totemdir, qəhrəmanı kölgə kimi izləyib himəyədərliklə məşğuldursa, quş gildinə girmiş ruhdur – şamanizmin qalığıdır. «Ovçu Pirim» nağılında ilan nəslin başlanğıcında durmur, yaxud «Göyçək Fatma»da inək özü deyil, onun sümükləri (inək ölür, sümük burada ruhu əvəz edən vasitədir) qəhrəmana yardım edir. Lakin nağıllarımızın tədqiqinə aid elə bir mənbə göstərmək olmaz ki, bu nağıllardan çıxış edərək ilanı və inəyi totem hesab etməsinslər. R.M.Əliyev «Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər» adlı kitabında daha irəli gedərək nə qədər quş, heyvan var, hamısını totemlə əlaqələndirir, unudur ki, bununla ulu babalarımızın kökünü itə, pişiyə, tülküyə, nə bilim, daha nəyə calayır, fikrini əsaslandırmaq üçün, ilk növbədə folklorumuzun ağsaqqal tədqiqatçısına arxalanır və elə misal çəkir ki, «ustad»ının da, özünün də qənaətləri havadan asılı qalır. O, yazır: «M.H.Təhmasib qeyd edir ki, Azərbaycanın xalqının mifologiyasında it ən qədim totemlərdən biri olmuşdur. Bu

totemlərə (bir heyvvan bir neçə totem ola bilməz – R.Q). «Kiçik bacı», «Tuman pəhləvan», «Tacir oğlu», «Hüseyn tacirin oğlu», «Mərd və namərd» nağıllarında rast gəlmək mümkündür. «Deyirlər canavarın həyətdə yaşadığı vaxtlar idi. Onda itlər dağda yaşayırdılar. Bir dəfə itlər canavarlara dedilər: - Gəlin, bir günlüyə yerimizi dəyişək. Sizin yeriniz istidi, sizə adamlar yaxşı qulluq edirlər. Bir cün birz orada yaşayaq... Canavarlar inandılar, dağa çıxdılar. İtlər də həyətlərə doluşdular. Sabahı günü canavarlar istədilər öz yerlərinə qayıtsınlar. İtlər insanları tərk etmədilər. O vaxtdan canavarlar dağda-daşda *ulayır*, yerlərini istəyir, itlər isə onlara acıq verərək *hürürdülər*».¹

R.M.Əliyevin hardan götürdüyü bəlli olmayan bu alleqorik əhvalat məgər mifdir? Bir də canavarın ulamağının, itin hürməyinin səbəbini aydınlaşdırmaq totemizmdir? Elə isə müəllif nəyə əsasən qeyd edir ki, «mifdə təsvir olunan bu hadisə «Tacir oğlu» və «Hüseyn tacirin qağılı»nda öz əksini tapmışdır. Bu nağıllarda hər iki totemin bir-biri ilə rəqabəti mübarizə xarakterindədir».

R.M.Əliyevin sözügedən kitabında fikirlər o qəqər dolaşıqdır ki, onları bir-bir xırdalamağa ehtiyac duymuruq.

Nağıl təhkiyəsinin, bədiilik üsullarının, ənənəvi formullarının, eləcə də əksər stilistik göstəricilərinin miflə bağlılığı nəzərdən qaçırılmamalıdır. Qeyri-müəyyənlik və zaman-məkan uyğunsuzluğu nağılların əvvəlində gələn pişrovlarda elə qəribə şəkildə təqdim olunur ki, uydurma əyləncəyə çevrilir. Əslində insan, heyvan, quş və həşəratların xasiyyəti ilə bir araya sığmayan davranışlar, fəaliyyətlər mifik düşüncəyə xasdır. Sanki ulu əcdad bir vaxtlar sitayiş edib kor-koranə inandığı varlıqları sadalayır və sadələvhlüyünə görə öz-

¹Əliyev R.M. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – Bakı, 1992, S.33.

özünə gülür:

Badi-badi giriftar,
Hamam-hamam içində,
Xəlbir saman içində.
Qarışqa şıllaq atdı,
Dəvənini qıçı sındı.
Hamamçının tası yox,
Baltaçının baltası yox.
Orda bir tazı gördüm,
Onun da xaltası yox.
Günlərin bir günündə,
Məmmədnəsir tinində
Göy imamın belində.
Biri varıdı, biri yoxudu,
Allahdan başqa heç kim yoxudu.
Mən çox şılaşı yemişəm,
Heç belə yalan deməmişəm. («Daş üzük» nağılından)

Klassik formalı sehrli nağılların qəribə şer parçası ilə – *pişrovlə* başlaması ilk baxışda dastan ustadnamələrini yada salır. Lakin məzmunu ilə yaxından tanış olduqda görürük ki, pişrovların ustadnamələrlə əlaqəsi formal, zahiri xarakter daşıyır, başqa sözlə, hər ikisinin epik ənənəyə məxsus janrın çıxış nöqtəsində durması, nəzmlə yaranması, qoşulduğu bədii əsərin məzmununa uyğunlaşmaması və s. cəhətləri ilə bir-birinə yaxınlaşsa da, mənşəyinə, funksiyasına görə ayrılır. Əslində onları heç müqayisə obyektinə çevirmək mümkün olmur. Bircə bu qənaəti irəli sürməyə imkan verir ki, folklorda nəzmlə nəsrin sintezi dastanla başlamır, daha qədim epik janrlarda sınaqdan çıxarılır.

Pişrovlara gəlincə, arxaik dövrlərdə müstəqil janr olması, sonradan nağıllara keçib «ilk sözü» ələ alması və qaravəlinin isə bütöv süjetini təşkil etməsi qənaətindəyik. Yada salaq ki, pişrovların şer strukturu yanılmaclarla, sanamalarla və düzgünlərlə üst-üstə düşür, bir çox misraları dəyişikliyə uğramadan sözügedən uşaq folkloru nümunələrində təkrarlanır.

Müstəqil janr kimi ulu əcdadın şifahi yaddaşında yaşadığı arxaik dövrlərdə pişrovların məzmununun tamamilə miflərdən təşkil edildiyi şübhəsizdir. Rəbitəsiz, əlaqəsiz görünən fikirlərdə miflərin izləri qalmaqdadır. Məsələn, «Xəlbir saman içində»dir. Miflərdə insan xəlbirlə daşınan torpaqdan yoğurulur. Külək samanı sovuranda insana da nəfəs verir. Qarğışlardan biri bu təsəvvürə əsaslanır: «Torpağını xəlbirlə daşısınlar!»

Qarışqanın şillaq atması ilə dəvənin qıçının sınması gülünc görünsə də, əski miflərdə bundan da qəribə motivlərə təsadüf olunur. Eləcə də qarışqanın güclü, qüdrətli və iri olması, dünyanın özünü belində daşıya bilməsi haqqında təsəvvürləri də unutmaq düz deyil. «Süleyman və qarışqa» nağılında ağılı, bacarığı, qənaətliliyi ilə peğəmdəri mat qoyan qarışqa tövlələrində at saxlayır, onun anbarları ağzına kimi yaraqla, lələ-cəvahiratla doludur, yaşını soruşanda cavab verir ki, «Dünyaya görə hələ cavanam».

«Göyün imamın belində olması»na gəlincə, burada fikir təhrif olunmuşdur. İlk variantında bu misranın «Göy Yerini belində» şəklində işlənməsi şübhəsizdir.

Pişrovlar məzmun və formasına görə rəngarəngdir. Müxtəlif dövrlərdə yaranması hiss olunur. Arxaik məzmunlu pişrovlarda «milçəyin belinə minib körpünü (başqa variantlarda «körpü» yerinə «çay» işlənir, əslində çay olmalıdır, çünki körpü varsa, milçəyə minmək nəyə lazım? Ola bilsin ki, körpünü vızılı

ilə, yəni sürətlə keçmək mənasındadır) keçmək”dən bəhs olunur. Bu, sırf mif motividir. «Dəvənin göhnə hamamda dəlləkliyi” isə bir məsələ açılır: «Köhnə hamama təzə mıx vurmaq”.

Məşhur «Cırtan” nağlında devı məcbur edirlər ki, xəlbərlə su daşısın. Həmin motiv «Yabaynan dovğa içmək” şəklində pişrovlarda da özünə yer tapır:

Həkan-həkan içində,
Qoz girdəkan içində
Dəvə dəlləklik edər,
Köhnə hamam içində.
Qarışqa şıllaq atdı,
Dəvənini qıçı batdı.
Milçək mindik, çay keçdik,
Yabaynan dovğa içdik... («Həsən Qaranın nağılı”«ndan)

Sadalama formalı pişrovlar sonrakı dövrlərin istehsalıdır. Onların məzmununun müəyyən məqamları dastanlardakı ustadnamələrlə üst-üstə düşür. Doğrudur, təkərləmələri xatırladan həmin pişrovlar uzun-uzadı vədlərlə başlanır (nağılçı kimlərdən və nələrdən söz açacağını vəd etsə də, pişrovların tələbinə uyğun olaraq axırda yalançı çıxır, tamam başqa məzmununda nağıl danışır):

«Sizə hardan xəbər verim, az danışanlardan, qaradinməzlərdən, mırt-mırt arvadlardan, hürməyən itlərdən, ulamayan çaqqallardan, (*Diqqət etsəniz görərsiniz ki, ardınca əvvəlkilərin əksi sadalanır: az danışan - çox danışan, qaradinməz - dilli arvad – R.Q.*) çox danışanlardan, dilli arvadlardan, küsəyənlərdən, oğruların, yalançıların, yoldaşa xain olanlardan, vəfasızlardan, əhdinə əməl etməyənlərdən, buzov minib çay keçənlərdən, yaba ilə dovğa içənlərdən, xoruz

belində bostan əkənlərdən, kosasaqqallardan, göygzözlərdən, nə bilim nədən, nə bilim nədən...

Nağılçılar öz repertuarları ilə dinləyiciləri tanış edib qurtarandan sonra pişrovun əsas hissəsinə keçirlər. Maraqlıdır ki, burada arxaiklərdə nəzərə çarpan rəhbərlik fikirləri atalar sözü və məsəllər, alqış, qarğışlar əvəz edir:

«Lənət quyruqlu yalana,
rəhmət quyruqsuz düzə. (qarğış-alqış)

Rəhmət yazana,
lənət pozana. (alqış-qarğış)

Söz qalsın, insan getsin,
Yaxşılıq qalsın, pislik getsin.
Bir qoz pozana, iki qoz düzənə. (atalar sözü və məsəl)

Dost var olsun,
düşmən puç olsun! (alqış-qarğış)

Ağıllı yesin,
ağılsız hesablınsın. (atalar sözü və məsəl)

İndi gələk mətləbə.” («Tapdıq» nağılından)

Nağıllarda sırf səsli problemlərin həllinə yönələn satirik məzmunlu pişrovlara da rast gəlirik:

Bəli, nağıl binasını qoyax yavaş-yavaş,
Olum qarında qulnan qarabaş,
Dövlətli vurur plover şapalax,

Kasıb tapmaz bir kasa bozbaş.
Hə, sizə nə söyləyim, kimdən danışım,
qədim əyyamdan. («Qızıl qoç» nağılı)

Ola bilsin ki, haqqın, ədalətin tapdandığını kəskinliklə məclis iştirakçılarına bəyan edən nağıl yaradıcısı bu pişrovla V.P.Vaqifin məşhur qoşmasına da qol-qanad vermişdir. Görün, yuxarıdakı təsvirlə şairin yoxsulluqdan doğan fikirləri necə həmahəng səslənir: hamının noğula, şəkərə, qəndə batdığı bir vaxtda, kasıbın evində «axta zoğal» da tapılır:

Bayram oldu, heç bilmirəm neynəyim,
Bizim evdə dolu çuval da yoxdur.
Dügiylə yağ, hamı çoxdan tükənmiş,
Ət heç ələ düşməz, motal da yoxdur.¹

Pişrovlardakı lirik-psixoloji parçalar dinləyicilərin əhval-ruhiyyəsinə uyğun olaraq yaradılmışdır. Onlarda xalq mahnılarının ruhu duyulur. Yaxın keçmişdə nağıl gecələrində xanəndələr tərəfindən ifa edildiyini güman etmək olar.

Dedim getmə, qal,
Gəl ol abdal,
Mən olum diləfkar.
Dilimdən nə dedim yarə,
Eşq odunu bəyan eylə,
Ya məni öldür, qan eylə,
Ya seyrağıbı gözdən sal.

¹Вагиф. Ясырляри. – Бакы, 1988, С.82.

Azərbaycanın son orta əsrlər dövründə yaranan nağıllarda Şah Abbas əsas qəhrəman kimi çıxış edir. Xalq yaradıcılığında bu tarixi şəxsiyyətə ikili münasibət mövcuddur. Əksər hallarda qanıçən, qadın düşkünü, kef əhli kimi xarakterizə edilir, sadə peşə adamlarının arasından çıxmış qəhrəmanla qarşılaşdırılır və onun təsiri ilə haqq, ədalət tərəfə keçir. Tarixdən Səfhəvilər xanədanlığının aşığıları, sənətkarları himayə etməsi də məlumdur. Ona görə də Şeyx Səfinin nəslinin davamçısı, Böyük Şah İsmayılın nəticəsi Şah Abbası idealizə edənlər də tapılırdı. Lakin onun öz xaltının – Azərbaycan türklərinin başına gətirdiyi bəlalar folklorda təsirsiz qalmamışdır. Nağılların özündə Şah Abbası açıq açığına ifşa etməyə cəsarət tapılmasa da, pişrovlarda gülünc hədəfinə çevirmiş, lağa qoymuşlar:

Şah Abbas cənnətməkan,
Tərəziyə vurdu təkən,
İki qoz, bir girdəkan. (Beçə dərviş» nağılı”)

Nağıllar məzəli, əyləncəli *sonluqla* tamamlanır. Maraqlıdır ki, bəzən arzulamalar, alqışlar, bəzən də sadəcə toy şənliyinin təəssüratı sonluqların məzmununu təşkil edir. Lakin Azərbaycan xalq nağıllarının ən geniş yayılmış sonluğu «üç alma» mifinə söykənən bulmaca – söz oyunudur:

«Göydən üç alma düşdü,
biri mənim,
biri nağıl deyənin,
biri də özümün.

Dolamaları xatırladan bu sonluqda, əslində ən əski təsəvvürlər əks olunur. Başqa sözlə, fikirləri fırlatmaqla

almaların üçünə də özünə götürmək motivi miflərdən alınmışdır. Diqqət yetirin: alma göydən düşür. Miflərdə Adəm və Həvva göydə yerləşən cənnət bağından alma oğurlayırlar. Ona görə Yerə sürgün edirlər. Dərvişlər ər-arvada üç alma verəndə onların üç övladı dünyaya gəlir və şərt kəsirlər ki, onlardan birini ona verməlidirlər. Qocaları cavanlaşdıran almalar da üçüncü təşəbbüsdə qorunur. «Bəxtiyar» nağılında üç almanın başqasına verilməməsi motivinə rast gəlirik ki, mif ənənəsinə söykəndiyi şübhəsizdir:

«Nurizad dedi:

-Bəxtiyar almaları hara aparırsan?

Bəxtiyar cavab verdi:

-Padşaha.

Qız dedi:

-Bəxtiyar, dəli olmamısan ki? O almaları hər kəs yesə, on beş yaşında cavan olar. Ala, sənə ona oxşayan *üç alma* verim, apar padşaha. Gətir onları özümüz yeyək.

Bəxtiyar almaları alıb qoydu cibinə. Cənnət almalarını özləri yedilər, o biri almaları da verdi padşaha.»

Alma nağılların əksəriyyətində mübahisə, narazılıq obyektinə çevrilir. Yunan miflərində «nifaq alması»ndan bəhs olunur.

Gecənin qızı, Xaosun nəticəsi Erida aclığı, kədəri, matəmi, müharibələri, qətləri, qanunsuzluğu, ağır zəhməti meydana gətirir.

Zevs onu Yerin kökündə yerləşdirir ki, həmişə insanın xidmətində dursun. Çünki bitkilərin də kökü oradan keçirdi. Ağacların bol meyvə gətirməsi Eridanın ixtiyarında idi. O, Peleyin və Fetidanın toyunda qadınların üstünə «gözəllər gözəli» sözləri yazılmış alma tullayır.

Bu hərəkət üç qadın tanrı arasında bir-birinin məhvini

səbəb olan nifaq salır.¹

Beləliklə, Yunan, xristian və müsəlman mifologiyasında alma nifaq mənbəyidir. Nağıl sonluğundakı «göydən düşən üç alma» da bir növ nağılçı ilə dinləyici arasına «nifaq» salır. Maraqlıdır ki, nağılçı bəzən səxavət göstərüb göydən düşən almanın ancaq birini özünə götürür, o birilərini isə itlə pişiyə və qulaq asanlara vəd edir.

Nağıl sonluqlarının başqa variantları da maraq doğurur:

«Burda nağıl tamam oldu, qazan aşla doldu. toxlar yedi, aclar doydu...»

Yaxud:

«Onlar yeyib, içib yerə keçdilər. Siz də dövrə keçin».

Və yaxud:

«Mən sağ, siz salamat. Mən yüz yaşayım, siz iki əlli. Hansı çoxdu, siz götürün, yerdə qalan mənim».

Sonuncuda Azərbaycan türklərinin qədim say sistemindən (100 – «iki əlli» şəklində deyilirdi) istifadəyə təsadüf olunur. Beləliklə, mif-nağıl sintezi folklorun epik qolunun inkişafına güclü təkan vermişdir. Miflər bəzən açıq şəkildə, bəzən də simvollaşdırılmış halda nağıl süjetlərinə keçməklə ilk növbədə öz ömrünü uzatmış, əcdadlarımızın ilkin düşüncə tərzini bu günədək qoruyub saxlamışdır.

Nağıllar ayrı-ayrı xalqlar arasında rabitə yaradan vasitədir. O, yazırdı: «Nəhayət, xalqların bir-biri ilə necə əlaqə yaratmaları, məlumatları bir-birinə hansı formada çatdırmaları bizə aydın oldu. Əgər bunu bütünlüklə dərk ediriksə, onda ipdən yapışib irəliləməyə cəsarətimiz çatacaq. O ipdən ki, ən qədim düşüncədə möcüzəli dairə və naxışlar şəklində bütün dünyanı əhatə edir. Bəşər övladı bu ipin izinə düşməsəydi, poeziya

¹ Мифологический словарь, М., 1991, С.638.

doğula, yaşaya və inkişaf edə bilməzdi”¹

Mifi bədii yaradıcılığın uşaqlıq çağı - hələ şüurun mənimsənilmədiyi sūdəmərlik dövrü ilə müqayisə etsək, nağıl onun gəncliyidir, yetkinliyidir. Uşaqlıq olmasa, gənclik dövründən danışmaq mümkün deyil.

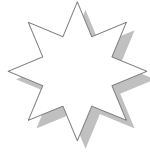
Deməli, bir xalqın mifi yoxdursa, onun nağılı da olmamalıdır. Çünki nağıl mif üzərində pöhrələnmiş və qol-qanad açmışdır. Azərbaycan xalqının miflərini görməyənlər onun kökünə xəyanət edirlər.

Mifologiyasını dananlan nağıllarına kor baxır, ayaqlarını bu torpaqdan üzüb havada saxlayırlar. Lakin danmaqla, görməməzliyə vurmaqla uzağa getmək mümkündürmü?

Xalqımızın mədəniyyətinin, xüsusilə bədii yaradıcılığının miflərdən sonrakı mərhələlərində – cavanlığında və qocalığında elə nəhəng abidələr (Qobustan qaya rəsmləri, Qax, Şəki və İsmayılı kurqanları, Naxçıvan daş kitabələri, «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələri, «Koroğlu» eposu və s) qurulmuş və simalar (Nizami, Nəsirəddin Tusi, Nəsimi, Füzuli və b.) doğulmuşdur ki, onların nə ayağını bu torpaqdan üzməyə, nə də yeni yarananların mənşəyini ulularımızın miflərindən təcrid etməyə heç kəsin gücü çatmaz.



¹Братья Гримм. Сказки. –М., 1987, С.468.



MİF VƏ ƏFSANƏ

ƏFSANƏLƏRİN JANR XÜSUSİYYƏTLƏRİ. MİFLƏ NAĞİL ARASI KEÇİDDƏ MEYDANA GƏLƏN, BİÇİMLƏNMƏYƏN, SABİT STRUKTUR ƏLAMƏTLƏRİ YARADILMAYAN ƏDƏBİ FORMA. ƏFSANƏLƏRİN TƏSNİFATI. TƏBİƏTİN ÖZÜNÜN VƏ HADİSƏLƏRİNİN MƏNŞƏYİNƏ ƏFSANƏVİ BAXIŞ. TOTEM VƏ KULTLARIN ƏFSANƏLƏŞMƏSİ. DAĞLAR, QAYALAR, ÇAYLAR, GÖLLƏR, BULAQLAR, HEYVANLAR VƏ QUŞLAR ƏFSANƏ QƏHRƏMANLARI KİMİ. GÜLLƏR, ÇİÇƏKLƏR MİFLƏRDƏ VƏ ƏFSANƏLƏRDƏ. YER ADLARININ ƏFCANƏLƏRLƏ ŞƏRHİ. MARAL AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN ƏFSANƏVİLƏŞMİŞ TOTEMİDİRMİ? PREDANIYA NƏDİR? RƏVAYƏTLƏRİN ƏFSANƏLƏRLƏ VƏ MİFLƏRLƏ BAĞLILIĞI. DİNİ VƏ TARİXİ RƏVAYƏTLƏRDƏ İLKİN TƏSƏVVÜRLƏRİN İZLƏRİ.

Azərbaycan folklorşünaslığında az tədqiq olunan epik janrlar sırasına əfsanə və rəvayətləri də daxil etmək olar. Əfsanə və rəvayətlər haqqında bilgini ancaq dərsliklərdən, ədəbiyyatşünaslıq lüğətlərindən və folklor toplularına yazılmış ön sözlərdən almaq mümkündür. Doğrudur, fil. elm. doktoru S.Paşayev əfsanə və rəvayətlərə xüsusi tədqiqat işi həsr etmişdir.

Təəssüf ki, göstərdiyimiz mənbələrdə sözügedən janrlar elə bəsit və müəmmal şərhlə edilir ki, tədqiqində, təbliğində və

tədrisində fayda verməsi şübhə doğurur. V.Vəliyev və P.Əfəndiyevin oçerklərində janr miflərlə, nağıllarla eyniləşdirilir. Əfsanə və rəvayətlərin ən yaxşı toplayıcısı və tədqiqatçısı S.Paşayev də ziddiyyətli mülahizələrdən yaxa qurtara bilmir.

Azərbaycan türklərinin epik ənənəsində əfsanə və rəvayətlərə xüsusi yer ayrılır. Torpağını, obasını öz qanı bahasına yadlardan qoruyan ulularımız onun hər qarışına – orada rastlaşdığı hər daşa, çaya, gölə, çəmənə, meşəyə, torpağının üstündə gəzib dolaşan heyvanlara, sinəsində bitən güllərə, çiçəklərə, havasında süzən quşlara əfsanələr düzüb qoşmuşdur, bununla doğma yurdlarınaöz möhürlərini vurmuşdular ki, gələcək nəsillər o yerlərin türklərə məxsusluğunu təsdiqləyə bilsinlər və ulu tanrıdan əcdadlarımıza miras qalan vətəni göz bəbəkləri kimi qorusunlar.

Bu zəngin sərvətin – bədii yaradıcılıq nümunələrinin türk yurdu – Qərbi Azərbaycan torpaqlarında yaşayan nənə-babalarımızın yaddaşlarından vaxtında toplanmaması bəlkə də sonsuz faciələrimizdən biridir. Çünki illər araxada qalandan sonra mənfur düşmən ələsgərlərimizin qəbirlərinin altını üstünə çevirdikləri kimi, onların ayaqları dəyən daşlara, yollara, düzlərə, meşələrərə, çəmənlərə, qayalara, dağlara, suyunu içdikləri sərin bulaqlara qondarma erməni adlarını yapışdırıb öz «əfsanələrini» toxuyacaqlar.

Nədənsə, tədqiqatçılarımız əfsanə və rəvayətləri müəyyənləşdirən əlamətləri düzgün göstərməkdə çətinlik çəkmişlər. Onları epik folklorun digər nümunələri ilə səhv salmış, bir formanın başqasına keçməsinin və jarlararası qarşılıqlı əlaqənin üstündən xətt çəkmiş, eləcə də elmin ümumi prinsiplərini bir kənara atıb fərdi yollarla qərribə şərhlər vermiş, bununla şifahi xalq ədəbiyyatının orijinal, spesifik çalarlı janrını

nəyəsə oxşatmağa cəhd göstərmişlər. Lakin ən sadə suala – «Əfsanə nədir?» sualına dəqiq cavab tapa bilməmişlər.

Əfsanə¹ Avropa və rus folklorşünaslığında «leqenda»² adlanır. Yazılı ədəbiyyat meydanı gələndə yəqin ki, daş kitabələrə, papiruslara, perqamətlərə köçürülən ilk əsər leqenda olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycan xalqının da «Astiaq» və «Tomiris» rəvayətləri neçə min il əvvəl «tarixin atası» Herodot tərəfindən qələmə alınmışdır. Klassik yazılı ədəbiyyatın epik ənənəsinin mayalandığı mühüm mənbələrdən biri də əfsanələr sayılır. Nizami «Xəmsə»sinin bir çox motivlərini bilicilərdən eşitdiyini dəfələrlə qeyd etmişdir. «İsgəndərnamə» poemasında isə İsgəndərin doğulması haqqında üç-dörd mənbədən əldə etdiyi əfsanə variantlarını oxuculara təqdim edir və ən dolğununun müdafiəsində durur. Nizamimülmük «Siyasətnamə»sində və Əl-Ustad «Munisnamə»sində əfsanələrdən gen-bol bəhrələnmişdir. Füzuli «Leyli və Məcnun»u «aləmə bəlli əfsanə» kimi ağsaqqallardan dinlədiyinə işarə etmişdir.

Lakin əfsanələr minilliklər boyu yazılı və şifahi ədəbiyyatın populyar janrlarından biri olmasına baxmayaraq, bu günədək (nə Qərbi Avropa ölkələrində, nə Rusiyada, nə də bizdə) spesifikasiyi, özünəxas cəhətləri aydınlaşdırılmamışdır. Buna görə də S.Paşayev əfsanə janrının xüsusiyyətlərini şərh

¹ ƏFSANƏ – fars sözüdür, hərfi mənası «əsl olmayan hekayə», yaxud «dillərə düşən vaqie» deməkdir. Nizami və Füzuli öz epik əsərlərinin bəzi motivlərini hamıya bəlli olan xalq əfsanələrindən götürdüklerini etiraf edirlər.

² LEQENDA – latın dilindən alınmışdır, «oxumalı», yaxud «oxumaq üçün tövsiyyə olunan əsər» anlamındadır. «Leqenda» terminin mənşəyi xalqdan deyil, kitablardan gəlir. Avropada orta əsrlərə aid yazılı ədəbiyyatda ən populyar əsərlərə «leqenda» deyilirdi. Sonrakı dövrlərdə xalq yaradıcılığına keçmiş və qədim zamanlarda baş verdiyi zənn edilən əhvalatlar belə adlandırılmışdır.

göstərkən, rus ədəbiyyatşünaslığından gətirdiyi sitatın çevrəsindən kənara çıxa bilmir. Gəldiyi qənaətlər özünü doğrultmur. O, yazır ki, «Poetikada «əfsanə» anlayışı altında bütöv bir janr təsəvvür edilir. «Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti»ndə (Moskva, 1974, səh. 171) əfsanənin spesifik janr xüsusiyyəti belə müəyyən edilir: «Əfsanədə təhkiyənin əsasında *möcüzəli, fantastik* bir hadisə dayanır və onun quruluşunu, obraz və təsvir vasitələri sistemini müəyyən edir»¹. Məgər miflərdə və nağıllarda belə deyil? Əslində Azərbaycan əfsanələrində möcüzəli, fantastik hadisə öləri verilir və epizoduktur. Cəmiyyətdə baş verən ən adi hadisə (qadının saçlarını yuması, ov səhnəsi, çobanın qoyun otarması, iki gəncin bir-birini sevməsi və s.) ilə başlanır və insanların səhv əməllərinin nəticəsində qeyri-adi stüasiya yaranır, qəhrəman quşa, daşa, qayaya, çaya və s. çevrilir. Möcüzəli, fantastik hadisənin əsasında məhz çevrilmələr, «ciildini, formasını dəyişmələr» durur. Əfsanənin quruluşu sadə, bəsit olduğu üçün onda «obraz və təsvir vasitələri sistemi» yoxdur. Bəzən əfsanənin ancaq bir obrazı olur, qısa və yığcam cümlələrlə onun həyatının son epizodu təsvir edilir. Burada təsvirlər bəzək-düzəksizdir. Bədiiliyin dəyəri yalnız *çevrilmə, dəyişmə* epizodunda quşla, heyvanla qəhrəmanın əvvəlki halını bağlayan detalların uyğun gəlib-gəlməməsi ilə ölçülür. Məsələn:

«Qızın əl-ayağı xınalı olduğu üçün, kəkliyin də ayağı xınalı olur».²

S.Paşayev rus folklorşünaslığından gətirdiyi şablon fikirlərlə janrın ələmətlərinə güzgü tutmağa çalışır: «Əfsanə haqqında başqa bir elmi şərhə göstirilir ki, əfsanə şifahi xalq

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri. – Bakı, 1985, S.5.

² Azərbaycan xalq əfsanələri, S.91.

hekayəsi olub, onun əsasını *fantastik obraz və ya təsəvvürlər təşkil edir ki, bunu hekayəçi və dinləyici həqiqətə uyğun hadisə kimi qəbul edir.* (Bu fikirlər V.Y.Proppun nağıllar haqqında irəli sürdüyü mülahizələrdir ki, iqtibas olunaraq uğursuz şəkildə leqendaya şamil edilmişdir – R.Q.) Rəvayətdən fərqli olaraq əfsanə həmişə öz mündəricəsinə görə fantastikdir və əfsanədə keçmişdən bəhs olunduğu kimi *indidən və gələcəkdən* (Görəsən, hansı əfsanələrdə? – R.Q.) də söhbət açılır. (Bax: *K.B.Дистов. Легенда – КИЭ, т. IV, 1967, С. 90*)».¹

Müəlliflərin qənaətlərinə müdaxiləmizi etikadan kənar sayanlara onu çatdırmaq istəyirik ki, elmi izah mücərrəd (abstrakt) ola bilər, lakin dəlillərə və faktlara söykənməli, dəqiqlik prinsipi gözlənilməlidir. Fikrin hansı yollarla təqdimi şərt deyil, əsas odur ki, mahiyyət ortaya çıxarılsın, problem düzgün həllini tapsın. Gətirilən statda «fantastik obraz və təsəvvürlər» əfsanənin əsas janr əlaməti ki təqdim olunur. V.Y.Proppun məlum tezisini eyni qaydada mifə də, nağıla da, əfsanəyə də aid edirlər. Onda sual ortaya çıxır mif fantastikasını ilə nağıl fantastikasını (bunu yuxarıda geniş izah etmişik), nağıl fantastikasını ilə əfsanə fantastikasını arasında fərq nədədir? K.V.Distov bu fərqi əfsanə fantastikasında «indidən və gələcəkdən söhbət açması»nda görür. Bizcə, bu fikri də eynilə nağıl haqqında (əgər folklorun epik ənənəsində gələcəkdən danışan fantastika varsa) söyləmək mümkündür.

Əfsanələrimizin ən böyük tədqiqatçısı rus folklorşünaslarından alıb oxuculara az qala sabitləşmiş qanun kimi təqdim etdiyi fikirlərin yanlışlığını duymur, lakin təsadüfi xarakter daşısa da, bir qədər sonra yazdıqlarının əksinə çıxır:

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri, S.5.

«Əfsanə mifdən onunla fərqlənir ki, o daha *gerçək tarixi hadisələrə və tarixi şəxsiyyətlərə* əsaslanır».¹

Alim bu xüsusiyyətləri əvvəl rəvayətlərə aid edərək yazmışdı: «Əfsanə folklor ədəbiyyatlarında əsətir və rəvayətə yaxındır (özü də təsdiq edir ki, rəvayət başqa janrdır). Məlum olduğu kimi, rəvayət daha çox real həyat həqiqətlərinin təhkiyə formasında bədii ifadəsidir. Rəvayət – olmuş, baş vermiş həyat hadisəsinin yığcam inikasıdır. Doğrudur, o da dəyişir, vaxt ötdükcə, törədiyi yerdən başqa bir yerə, əraziyə keçdikcə nəyisə itirir və ya nə isə yeni bir cizgi, hadisə əlavə olunur və beləliklə, rəvayət öz ilkin mənbəyindən uzaqlaşmış olur. Lakin bununla rəvayətin reallıq əsası aradan qaxmır. Digər tərəfdən, rəvayət daha çox tarixi şəxsiyyətlərin həyatı və hünərləri ilə bağlı olur və buna görə də onun gerçəkliyi uzun müddət hifz olunur».²

Lakin müəllifin oxuculara təqdim etdiyi bir neçə topluda³ bu keyfiyyətləri özündə tam əks etdirən bir nümunə də olsa, tapmaq mümkün deyil. Doğrudur, «Azərbaycan xalq əfsanələri» kitabında «Muğan qızı» adlı bir əsərə rast gəlirik. Orada Nadir şahın Azərbaycana (Muğana) yürüşündən bəhs açılır. Muğan torpağının Muğan adlı igid oğlunun böyük bir ordu ilə döyüşü təsvir olunur. Lakin o, ağır yaralanır və ölür. Sonra onu nişanlısı Reyhan əvəz edir, döyüş meydanında düşməne sinə gərir. O, qan tökmək istəmədiyindən Nadir şahın özünü təkbətək döyüşə çağırır. Guya az qala bütün Şərqi zəbt etmiş, Fransa kimi qüdrətli Avropa ölkəsini lərzəyə gətirmiş qüdrətli dövlət xadimi

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri, S.6.

² Yəni orada, S.5.

³ Paşayev S.Nizami və xalq əfsanələri, Bakı,1982; Yurdumuzun əfsanələri, Bakı, 1976; Yanardağ əfsanələri (Toplayıb çapa hazırlayanı S.Paşayev), Bakı,1978;Azərbaycan xalq əfsanələr (Toplayanı və tərtib edən filologiya elmləri namizədi Sədnik Paşayev), Bakı, 1985.

və sərkərdə bu təklifdən çəkinir və meydana oğlunu göndərir. Nadirin oğlu görür ki, qarşısında dayanan uzun hörüklü bir qızıdır. Onun gözəlliyinə vurulur. Döyüşdən imtina edir. Nadir şah ona da, Muğan adını özünə götürmüş Reyhana da kələk gəlir. Reyhan xəyanətin qurbanı olur. Bundan sonra şahın oğlunun iştahı qaçır. Düşmən qızına vurulduğunu görən Nadir şah oğlunun gözlərini çıxartdırır. Sən demə, Muğan qızının «əksi oğlanın gözlərində deyil, ürəyində imiş». Nadir şah etiraf edir ki, Muğan qızı onu da, oğlunu da məhv etdi.

Biz əvvəldə məqsədyönlü şəkildə «Muğan qızı»nı rəvayət əvəzinə (halbuki, müəllif onu əfsanə kimi təqdim edir), əsər adlandırdıq. Çünki tam əminliyi ilə deyə bilərik ki, bu, xalqın yaradıb yaddaşında yaşatdığı yfolklor nümunəsi deyil, toplayıcının özünün düşünüb qələmə aldığı hekayədir. Əsərdəki bəzi motivlərinə tamam başqa münasibətlə söylənən əfsanərdə rast gəlirik. Lakin Nadir şahın Muğana yürüşünə həsr olunan «Muğan qızı» əsərinə göçürüləndə özünü doğrultmur.

Bu qənaətə bir neçə səbəbdən gəlmişik. Birincisi, əsərin dili, üslub xüsusiyyətləri şifahi xalq yaradıcılığının tələblərini ödəmir. Fərdi yaradıcılıq məhsuludur. Əfsanə, yaxud rəvayət üslubunun, ümumiyyətlə, şifahi nitqin heç izi-tozu da yoxdur. Əsərin ilk abzasına diqqət etsəniz, görərsiniz ki, bu, müəllif tərəfindən edilən uğursuz təşəbbüsdür:

«Arazın sahilinə cəmləşmiş Nadir şahın ordusu Muğanı gözü altına almışdı. Rüzgarın amansızlığı bir yandan, Nadirin qoşunları da bir yandan əhalini çıxılmaz vəziyyətə salmışdı. Bununla belə, Muğan elatını sevindirən, adamların qəlbinə istilik, qollarına güc gətirən bir qüvvə də var idi. (Müəllif unudur ki, xalq yaradıcılığı üslubunda cümlələr sadə, əksər hallarda birtiplidir, tərkiblərdən istifadə olunmur –R.Q.) Bu qüvvə – elatın igid oğlu Muğanın başına topladığı qoşun idi.

Muğan həqiqətən Muğan torpağının adlı-sanlı, vurub-tutan igid oğlu idi. Belə olmasaydı, elin ağsaqqalı Dünyamalı kişi gözünün ağı-qarası, at minib, qılınc oynatmaqda səriştəsi olan, öz gözəlliyi ilə hamını mat qoyan yeganə qızı Reyhanı bu kasıb oğlana nişanlamağa razı olmazdı».¹

Bu girişi rəvayət janrının tələblərinə uyğun quraşdırmağa qüvvəsi çatmayan alim əsəri üçün elə şablon qəliblərdən faydalanır ki, onlarda folklorla əlaqəni, bağlılığı göstərən bir cəhət də tapmaq mümkün deyil.

Azərbaycan folklorşünaslığında bu ziyanlı tendensiyanın bünövrəsinin nəzəriyyəçi alim M.h.Təhmasib tərəfindən qoyulması ancaq təəssüf doğurur. O, xalqın qanına, iliyinə işləyən «Koroğlu» dastanının «akademik» nəşrini hazırlayıb çap etdirmişdi. Dastanın variantlarını tutuşdurub hərəsindən uyğun gələn bir cümləni, yaxud abzası götürməklə (öz əlavələrini də qatmaqla) qəribə «xalq romanı» ortaya çıxarmışdı. Lakin şifahi xalq ədəbiyyatının əsas prinsiplərini tamamilə alt-üst edən «təşəbbüs» özünü doğrutmadı. «Koroğlu» dastanı rus dilinə çevrilib, Moskvada nəşr olunan «SSRİ xadqlarının eposları» seriyasına daxil edilmədi. Onu xalq yaradıcılığına məxsus əsər saymadılar, dedilər ki, fərdi yaradıcılıq məhsuludur. Bu, çoxlarına dərs olmalı idi, lakin, nədənsə, «ənənə» başqa şəkildə davam etdirildi və xroniki xəstəliyə çevrildi. Toplayıcılar özlərinin qondardıqları «əsərləri» xalqın adına yazmaqla elə bildilər ki, folklorumuzu zənginləşdirirlər. Və S.Paşayevin topluları da bu məsələ də istisnalıq təşkil eləmir. Onun ağır zəhmətə qatlaşaraq yurdumuzun əksər bölgələrini qarış-qarış gəzib əfsanələri toplaması böyük fədakarlığından xəbər verir. Lakin bununla yanaşı, bəzi hallarda qondarma süjetləri də xalq

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.246.

adına yapışdırmağa təşəbbüs göstərmişdir. Bu təşəbbüslər ilk növbədə folklor janrlarının spesifikliyini pozducu üçün dolaşlıq yaratmış, xüsusilə epik ənənədə jarların əlamətlərini düzgün müəyyənləşdirmək mümkün olmamışdır. Xalqın özünün təyin etdiyi yaradıcılıq formalarının xüsusi qəlibləri, biçimlənmiş yaranma üsul və metodları var. Ona görə də hər hansı bir yazıçıya xas fərdi yaradıcılıq üslubu ilə xalq yaradıcılığı formaları arasında ciddi fərq nəzərə çarpır.

Tədqiqatçıların hamısının etiraf etdiyi kimi, əfsanələrin bu günədək janr əlamətlərinin dəqiq üzə çıxarılmamasının əsas səbəbi məhz bu üzdən baş vermişdir. Özləri nəşə qondarıb, onun xüsusiyyətlərini folklorə şamil etmişdilər. Unumuşdular ki, folklor ümümbəşəri mahiyyət kəsb edir. Azərbaycan folklorunun ümumi prinsipləri, eləcə də ayrı-ayrı janrların ümumi əlamətləri başqa xalqlarda da özünü göstərir. Milli özünəməxsusluğunu qoruyub saxlayan spesifik cəhətlər də fərdilikdən uzaq olmalıdır, ümumiliklə yoğrulmayan, yəni janrın əksər nümunələrində özünü göstərməyən xüsusiyyətlər folklor ənənəsinə yaddır.

«Muğan qızı» əsəri də çox uğursuz təşəbbüs kimi qəbul edilməlidir. Çünki onun nə məzmunu, nə də forması şifahi xalq ədəbiyyatının prinsiplərinə uyğun gəlir. Folklorada mənsub olduğu xalqın psixologiyasını əks etdirən daşlaşmış ənənələri kənara atmaq mümkün deyil. Muğan torpağının adını daşıyan qəhrəman başlanğıcda elə göstərilir ki, ilk döyüşdə ehtiyatsızlıq edir, zülmət gecədə soyuqdan qızınmaqadan ötrü böyük tonqallar qaladırıb düşməni duyduq salır və yaralanıb ölür. Yurd adını daşıyan igidin bu hərəkətləri əfsanə qəhrəmanlarına xas olan igidlik, fəndgirlik, hünərvərliklə bir araya sığmır. Əslində, o, heç bir qəhrəmanlıq göstərmir, əksinə igidləri ilk həmlədə qurban verir. Belə qəhrəmanın xalq arasında bütüldürülməsi

mümkün deyil. Eləcə də nağıl və dastan ənənəsində qızlar döyüş meydanına saçları topuqlarına tökülmüş halda deyil, gizlədilmiş şəkildə, kişi kimi girirlər, onların qadın olmaları döyüşdə təsadüfən bilinir. Burada isə ata özü qızını çağırıb deyir ki, «Muğanın paltarını gey, qılıncını qurşan, atını min, qılla hörüklərini papaq altında gizlətmə, hörüklərini aç».¹

Görəsən nə səbəbə? Düşmən oğlunun xoşuna gəlməkdən ötrümü? Azərbaycan türklərində saç, hörük qadının, papaq isə kişinin namusu sayılırdı. Ona görə də qadınlar saçlarını, hörüklərini, kişilər papaqlarını yad nəzərlərdən qoruyurlar. Onlarla əfsanə göstərmək olar ki, orada başını yuyarkən təsadüf nəticəsində açıq hörüklərinin hələ qaynatasının görməsinə görə gəlin xəcalət çəkir, allaha yalvarır ki, onu quşa, yaxud daşa döndərsin. «Muğan qızı»nda isə ata özü tövsiyə edir ki, nə badə saçlarını, hörüklərini papaq alta gizlədəsən...

Bu erməni rəvayəti olsaydı, bəlkə də qəbul etmək mümkün idi. Çünki onların ənənəsində qadınları açıq-saçıq şəkildə düşmən kişilərini ram etməyə göndərmək var. İkincisi, xalqın əqidəsində torpaq hər şeydən üstündür. «Muğan qızı»nda da buna işarələr var. Dünyamalı kişi qızına təsəlli verir ki, «Əzizini itirən bir il ağlar, vətəninə itirən ömür boyu»². Əsərdə müəllif özü də göstərir ki, əvvəl hiylə ilə, sonra doğrudan-doğruya (inandırıcı səslənməsə də) Muğan torpağının xilasını naminə Reyhandan şahın oğluna ərə getmək tələb edilir. O, mənasız ölümə üstünlük verir. Əslində isə dədə-babalardan qalan doğma torpaqlarının düşmən tapdağına çevrilməməsi üçün qəlbinin yaralarını unutmalıydı (onsuz da nişanlısı öldürülmüşdü), məhəbbətini qurban verməliydi, ona ürəkdən bağlanan şah

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri, S.247

² Yəni orada, S.247.

oğlunun təklifini qəbul etməliydi, çünki o da öz soyundan idi. Bizə elə gəlir ki, hadisələrin «Muğan qızı»nda olduğu şəkllə salınması məhz müəllifin uydurmasıdır, öz zövqünün məhsuludur ki, bütöv xalqın adına çıxılmışdır. Eləcə də Muğan da, Reyhan da öldürüləndən sonra şah oğlunun idealizə edilməsi, mənasız məhəbbətinə görə (təhlükə sovuşmuşdu, qız aradan götürülmüşdü) atanın doğma oğlunun gözlərini çıxartdırması, bununla da acizliyini etiraf etməsi heç bir məntiqə sığmır. Nadir şah kimi hökmdarlar övladlarını ancaq dövlətinin qüdrətlənməsinə qurban edə bilərdi. Nəhayət, xalq yaradıcılığı əlaməti olmayan fərdi əsəri sonda nümayişkəranə şəkildə əfsanə kimi təqdim etməyə ehtiyac vardı.

«Nadir şah elə sarsıldı, elə aciz görkəm aldı ki, heç bir çətin döyüşdə belə sarsılmamışdı. O, dərindən köks ötürdü və dedi:

-Eh, Muğan qızı, Muğan qızı, sən öz igidliyinlə məni də məhv etdin, oğlumu da.

Neçə belə-belə şahlar, xanlar gəlib getdi, unuduldu. İgid Muğan qızı Reyhan isə *əfsanələrə köçüb* əbədi həyat qazandı. O, əfsanələrdə də Muğandan ayrılmaı». ¹

Şübhəsiz, Azərbaycanın ürəyində yerləşən Muğan haqqında xalq əsl əfsanə, rəvayət düzüb qoşmuşdur. Ondardan birində deyilir ki, Muğan enlikürəkli, sağlambədənli, ağılı və qoçaq oğlan idi. Qəbilənin qızları elə buna görə ona vurulmuşdular. Muğanın isə gözü yalnız Zivər adlı bir qızda idi. Hər ikisçi bir obada böyümüş, at çapmış, qılnc oynatmışdılar. Əvvəllər oyun və yarışlarda bir-birinə üçtün gəlmək üçün səy göstərər, sonra isə oyunu heç-heçə qurtarardılar. Muğan Zivəri görərkən qız arar, danışmağa söz tapmaz, nitqi lal olardı. Atəşgahlarda dua

¹Azərbaycan xalq əfsanəli, S.249-250.

mərəsimi zamanı igidlərə xoşbəxtlik arzulanardı. Gündoğan ölkəsinin xalqı bu iki gənclə öyünər, fəxr edərdi.

«El ağsaqqalları iftixarla deyərdilər:

-Bizim Muğanımızın canı nə qədər sağdır, sürümüz arxayın otlayacaq, adamlarımız azad gəzəcək, yamyaşıl meşələrimiz, durnagözlü bulaqlarımız, cüyürlü çöllərimiz yadellilərin tapdağını görməyəcəkdir.

Bax, Muğan elin hörmətini, məhəbbətini belə qazanmışdı. Xoşbəxtlik saati yaxınlaşırdı. Lakin el adəti var idi. Onu icra etməyincə toy adətinə başlamaq olmazdı. İlk növbədə oğlan və qız nəsli yoxlanardı, qohumları öyrənilərdi. El adətinə görə, qohumla ailə qurmaq olmazdı. Sonra «məhəbbət» sınağı başlanardı. Son sorğu və son söz qızın atasının idi. Zivərin atası vəfat etmişdi. Odur ki, bu işi el anası icra etməli idi. Ana Muğanı el ağsaqqalları qarşısında qəbul edib deyir:

-Mən bu qohumluğa razıyam. Lakin izdivacla əlaqədar bir xahişim var: bizim el alaçıqlarda və bir-birindən çox aralı yaşayır. Düşmən hücum edərkən sığınacaq yerimiz olmur. Muğan, sən güçləri enli, ətrafı hasarlı bir şəhər salmalısan. Şəhər çay üzərində, dəniz kənarında salınmalıdır. Bax, bundan sonra mən öz qızımın toyuna razılıq verəcəyəm.

Şəhər salmaq asan deyildi, özü də çox vaxt tələb edirdi. Muğan ruhdan düşdü. Ağsaqqallar ona ürək-dirək verdilər:

-Oğul, qorxma.bizim xalq əməksevərdir, sizi darda qoymaz. Biz elliklə qolumuzu çirmalayıb daş daşıyırıq, gözəl bir şəhər salırıq. Elin gücü – selin gücü, demişlər.

Mucan ruhlandı, hamı qolunu çirməyib işə girişdi. Elin gücü ilə ətrafı qırmızı kərpicdən hörülmüş bir şəhər salındı. Şəhərin darvazası Xəzərin ləpədöyəninə açıldı. Şəhər çayın yanında tikildi. Bundan sonra toy məclisi başlandı.

Xalq bu təzə şəhəri öz igid və qəhrəman oğlunun adı ilə «Muğan» adlandırdı.»¹

Doğrudur, bu rəvayət də yazıya alınanda «redaktə» edilmişdir. Çünki atəşpərəstliklə bağlılıqdan söhbət gədir, lakin başqa toy adətləri göstərilir: qohumla evlənməmək, «məhəbbət» sınağı və s. Burada əhvalatlar xalqımızın etik-əxlaqi normalarına, psixologiyasına uyğundur.

«Muğan qızı» iləsə əfsanə olmayan əfsanə kimi təqdim edilir, lakin rəvayətə xas cəhətləri az-çox özündə daşısa da, folklor materialına oxşamır. Çünki burada S.Paşayevin rəvayətin xüsusiyyəti kimi verdiyi «olmuş, baş vermiş həyat hadisəsinin yığcam inikası»ndan söz gedə bilməz. Tarixilikdən, gerçəklikdən danışırsaq, faktlar tamam başqa şeyləri deyil. Əslində Nadir şah Şərqi qüdrətli hömdarlarından biridir. Söy kökü ilə Azərbaycan türkləqnrə bağlanır, oğuzun əfşar boyundandır. Səfəvilərdən sonra İran taxt-tacında oturan ikinci qüdrətli şəxsiyyətdir ki, sadə peşə sahibliyindən iperatorluğadək yüksəlmişdir. Müasir fransız yazıçıları Ann və Serj Qolonların «Anjelika» silsilə romanlarında göstərilir ki, Fransa kralı XIV Lüdovik hələ İran tacıdarı Nadir şahın elçisinin qarşısında tir-tir əsirdi və ona Parisin ən gözəl qadını peşçək verirdi ki, ölkəsindən razı getsin. Hər halda Nadir şah Napolyondan qəddar və rəzil olmamışdır. Lakin fransızlar tarixdə qüdorətli sərkərdə kimi tanınan imperatorlarının, Borodinoda biabırçı şəkildə ruslara uduzsa da, döyüş şöhrətinə xələl gətirən rəvayət qondarmamışlar. Nadir şah Azərbaycanda baş alıb gedən üsyanları qanla yatırmışdı, məqsədi dövlətinin qüdrətini artırmaq idi. Doğrudur, Hindistana yürüşdə knyaz II İraklinin onun müttəfiqi olmasını və Azərbaycan əhalisinin itaətsizliyini

¹«Ulduz» jurnalı, 1969, № 10.

nəzərə alıb qədim türk torpaqları Borçalını Gürcüsta knyazlığına bağışlamışdı. Müdrik Azərbaycan xalqı bu hərəkətinə görə onu «Mucan qızı» hekayəsində olduğu kimi qadın qarşısında aciz qalan vicdansıza, namussuza çevirə bilərdi. Əgər bu qadın şəxsi hissləri, duyğuları uğrunda deyil, torpaqlarının qorunması yolunda qanını axıtsaydı...

Xalq Nadir şahla bağlı tarixi fatlarla səsləşən əsil rəvayətlər yaratmışdır. Şəkinin «Gələsən, görəsən» qalası haqqında danışrlar ki, Hacı Çələbi dağların ucqar yerində qala tikdirir. Qocaları, qadınları, uşaqları orada yerləşdirir. Nadir şahın vergisini ödəmədiyindən hökmdarın hüzuruna çağırılır. Hacı Çələbi qasidlərlə xəbər göndərir ki, mənəm İrən səltənəti ilə heç bir işim yoxdur. Tacidarın bizimlə söhbətin varsa, zəhəmət çəksin, gəlsin Şəkiyə.

Bu, Nadir şahı qəzəbləndirir, yenidən ona namə yazır ki, siz mənəm qüdrətimdən xəbərsizsinizmi, ora gəlsəm, torpağınızı torba ilə daşıtdıracağam. Hamınızı qatırım quyruğunda İrana sürgün elətdirəcəyəm. Əllərinizdə bir ovuc torpağınız var, on - on beş nəfər də əlində silah tutmağı bacarmayan əsgəriniz. Nəyinizə güvənirsiniz?

Hacı Çələbi şahın hədə-qorxusuuna məhəl qoymur, ona cavab göndərir ki, «Nəyə arxalandığınızı gələrsən, görəsən».

Nadir şah Şəki üzərinə qoşun çəkər, lakin qalanı ala bilmir, döyüşdə çoxlu əsgər itirir və yaralanır. Qəzəblənmiş şah başını götürüb İrana qaçır. Bundan sonra xalq həmin qalaya «Gələsən-görəsən» adı verir.

Bu rəvayətin mayasında gerçək hadisələr durur.

Azərbaycan tarixinə həsr olunan mötəbər mənbələrdə göstərilir ki, Nadir şahın hakimiyyəti dövründə məlik Nəcəf Şəkinin hakimi idi. O, qanunsuz işləri və zalımlığı ilə ad çıxarmışdı. Təkcə zəhəmət adamlarının deyil, feodal təbəqəsinə

məxsus imtiyaz sahiblərinin də haqqını tapdalayırdı. Cana doymuş şəkililər şaha belə bir xəbər çatdırırlar:

«Qızılbaş Məlik Nəcəf bizi çox incidir. Şiələrin də biyarını bizdən alır. Hamımız vardan-yoxdan olmuşuq».

Şah şəkililərin üsyakarlığını qılıncla cavablandırmaq istəyir, lakin ehtiyatkarlıqdan tələsmir, Hacı Çələbini sünnülərin vəkili təyin edir və tapşırır ki, məlik Nəcəf biyarı toplayanda onunla razılaşsın.

Məlik Nəcəf Hacı Çələbiyə qarşı durur, imkan axtarır ki, onu şahın qarşısında gözdən salsın. Siyasi hakimiyyətin əlində cəmləşməsinə baxmayaraq, işlərinə kiminsə qarışmasını istəmir. Bir müddətdən sonra şaha xəbərçilik edir ki, Hacı Çələbi hökmdarın əmr və fərmanlarını camaata çatdırmağa mane olur və özü də şahın əmrindən çıxır.

Maraqlıdır ki, mənbələrdə bu hadisə ilə bağlı başqa rəvayət haqqında qeydə rast gəlirik. Şəki xanlarının tarixçisi Kərim ağa Fateh (XIX əsr) göstərir ki, «Özündən çıxmış şah Hacı Çələbini hüzuruna çağırtdırır. Çələbi Nadirin yanına yollanır. Şah məlik Nəcəfin gözləri qarşısında qəzəblə Çələbinin üstünə qışqırır və əmr edir ki, onu edam etsinlər. O dəqiqə onun boynuna kəndir keçirirlər. Xalq arasında rəvayət gəzib-dolaşır ki, despod şahın qarşısında Hacı Çələbi özünü dəyanətlə, mərdliklə aparır, cəsarətlə məlik Nəcəfi günahlandırır deyir ki, o, vergilərin yığılmasında qəddarlıq göstərdiyinə görə hamının nifrətini qazanıb. Çələbi bildirir ki, məlik Nəcəf şahın əmrini alan kimi, öz sonsuz tapşırıqlarını da üstünə qoyub, xalqdan yerinə yetirilməsini tələb edir.

«Onun bu əməlinə qarşı çıxdığım üçün mənim əleyhimə sizə böhtanlı məlumatlar yetirmişdir. Rəiyyət şaha məxsusdur, məlik Nəcəfin qulu deyildir».

Bu sözlərdən Məlik bərk qorxuya düşür. Şah bu dəfə qəzəbini onun üstünə tökür və xalqın üsyan etməsində ehtiyatlanıb Hacı Çələbini sağ buraxır və onun səlahiyyətlərini bir az da artırır».

Həmin müəllif daha sonra yazır ki, «axşam şah öz iqamətgahında əyləşəndə yaxınlarına deyir: «Mənim qarşımda heç kəsin hıqqanmağa cəsarəti çatmadığı bir vaxtda, o şəkili Çələbi boynuna kəndir keçirilmiş vəziyyətdə özünü itirmədi, fikirlərini mənə çatırdı, məliyimdən şikayətləndi. Görərsiniz o nəse qayıracaq. Mən heç vaxt zənnimdə yanılmamışam».

Bir müddət keçir, məlik şaha yenidən müraciət etməli olur, Hacı Çələbini müxtəlif məsələlərdə günahlandırır. Şah Hacı Çələbidən 100 tükən cəriməni ödəməyi əmr edir. Lakin Hacı Çələbi cəriməni ödəməkdən boyun qaçırır. Şah hirslənib onun hüzuruna çağırırdır. Çələbi bu tapşırığı da yerinə yetirmir. O, bilir ki, bu dəfə şahdan ona aman yoxdur, tərəfdarlarını başına toplayıb Məlik Nəcəfi öldürür və özünü Şəkinin xanı elan edir. Ərazisi Kür sahillərində uzaq Şəki xanlığı belə yaranmışdır.¹

Göründüyü kimi, Hacı Çələbi haqqında yaranan rəvayətlərin tarixi köklərində real hadisələr durur. Belə ki, mənbələrdən oxuyuruq:

«Şahın qoşunları birinci Şəki üzərinə yeridi. Üsyan etmiş şəkili qorunan «Gələsən, görəsən» qalasını dörd ay mühasirədə saxladılar. V.Bratışev özünün 13 aprel 1744-cü il tarixli məlumatında göstərir ki, «Şah üsyançıları yerində oturmaqdan ötrü Şəkinin astanasında üç gün ayaq üstə qaldı. Onların üzərinə güclü hücum təşkil etdi, piyadaları döyüşə göndərirdi. Çətin dağ yerlərində rəqibinin müqavimətini qıra

¹История Азербайджана, В III-х томах, том I, Бақы, 1958, с.331-332.

bilmədi. Şəkililərdən yalnız 40 nəfər öldürüldü və əsir alındı. İran tərəfdən isə tələfat daha çox idi: 100 əsgər ölmüş, bir o qədər də yaralanmışdı.»

Nadir şahın əlacı ona qaldı ki, şəkililərin iradəsini qırmaq məqsədilə həyətyanı bağları, taxıl sahələrini yandırsın, meyvə ağaclarını kökündən kəsdirsin. Lakin bu tədbir də bir nəticə vermədi.

Bratişevin qeyd etdiyinə görə, «Şəkililər inadkarlıqla, mərdliklə müdafiə olunurdular... Ətrafındakılar Nadir şaha məsləhət gördülər ki, «bir dəstə lazımsız, ac adamlardan ötrü qoşunu qırğına vermə».

Şəkililərin qəhrəmancasına müqavimət göstərməsi Nadir şahı məcbur etdi ki, mühasirəni yığırdırsın. O, biabırçı şəkildə geri çəkilməyə məcbur qaldı¹

«Gələsən-görəsən» qalasına və Hacı Çələbiyə həsr olunan rəvayətlər sadaladığımız tarixi hadisələrin xalq yaradıcılığında əksidir. Fakt, tarixi hadisə birbaşa onun özülündə durur. Şəki xan sarayına və Qız qalasına həsr olunan rəvayətlərdə isə təkcə abidələrin özləri faktdır, söylənənlər isə uydurmadır və məqsəd mövcud fakta söykənərək hansısa fikri aşılamaqdır, yad adətin, ömrünü başa vurmuş ənənənin ziyanlarına adamları inandırmaqdır.

Azərbaycan folklorunda tarixi şəxsiyyətlərdən daha çox Dədə Qorqud, Koroğlu, Dara, İsgəndər və Şah Abbasın adına rast gəlirik. Əfsanə, rəvayət, nağıl və atalar sözlərində hökmdarlar ikili xarakterdə təsvir olunur: bir əsərdə qaniçən, despod, qəsbkar, digərində xalqın qeydinə qalan, islahatçı və xeyirxahdırlar. Bu, tarixdirmi? Görəsən, hansı reallığa söykənir? Gerçəklik, faktlar, sənədlər tarixi şəxsiyyətləri həmişə eyni

¹ История Азербайджана, С.332.

prizmada göstərir. Yaxud Nizaminin «Yeddi gözəl» poeməsindəki Simnar əhvalatı yazıya alınmasından təxminən 500 il sonra tikilmiş Şəki xan sarayına şamil edilsə, bunun harası reallıq və tarixdir?

Belə ki, rəvayətə görə, Şəki xanı ustaya saray tikməyi tapşırır. Hazır olandan sonra soruşur ki, bundan yaxşısını ucalda bilərsənmi? Sənətkar cavab verir ki, əgər daha çox xərc sərf edən tapılsa, onun üçün bundan möhtəşəmini tikərəm. Şəki xanı paxıllığından ustanı güzgülü eyvandan atdırır. Guya xanın həmin eyvanda qara libasda görünməsi aşağıda rəhm gözləyən məhkumun edamı, qırmızı paltarla çıxması isə əhv edilməsi demək idi. Bu rəvayəti qocalar Şəkiddə indi də danışirlər. Əslində isə «Şəki xanlarının sarayı 1762-ci ildə tikilmişdir, onun fasadı kəsmə ilə, içərisi isə boyalı yazılarla bəzədilmişdir..¹

Sarayda rəssam Firuzun əl işləri və divar yazılarına da rast gəlirik. O, Nizaminin «Yeddi gözəl», «Xosrov və Şirin», «Leyli və Məcnun» əsərlərinin motivlərinə rəsmlər çəkmişdir. Maraqlıdır ki, sənətkar Firuz məhz sonradan «Yeddi gözəl»dən gələn rəvayətin qəhrəmanına çevrilmişdir. Bu misalı XII yüzillikdə bünövrəsi qoyulmuş Qız qalası haqqındakı rəvayətlərə də aid etmək olar. Görkəmli dramaturq Cəfər Cabbarlının qələmə aldığı rəvayətdə hətta Azərbaycan türklərinin tarixdə baş versəsi mümkün olmayan nikah adətlərindən bəhs olunur: ata öz qızı ilə evlənmək arzusuna düşür. Bu, barbarlıq dövrünün təsəvvürlərinə söykənən, bütpərəstliyə fanatikcəsinə meyl göstərən qonşu xalqların toy ritullarına xas cəhətdir, ruslarda XIV-XVII yüzilliklərdə də ər evinə köçürülən qızların ilk cinsi əlaqəsi qan qohumları və yaxud təhkimli kəndlilərin ağaoarı ilə baş baş tuturdu. Farsların

¹ История Азербайджана, в III томах, том I, Баку, 1958, С.393.

da əski ailə münasibətərində ata-qız bağlılığına rast gəlirik. Firdövsinin «Şahnamə»sində ananın oğula tamah salması hadisəsi məhz həmin ənənədən doğan motivdir. Bu mənada hansı xətləsə Azərbaycana gətirilib «Qız qalası»na bağlanan rəvayəti reallıq kimi qəbul etmək ağılabatandırımı?

Deməli, rəvayətlərin əsas janr xüsusiyyəti mif, əfsanə və nağıllardan fərqli olaraq gerçək tarixi faktlara söykənməsidir. Lakin yuxarıdakı misaldan görüldüyü kimi, baş vermiş, kerçək hadisə həmişə rəvayətin motivini təşkil etmir, ona görə də onları bir neçə qismə ayırmaq olar.

1. Birbaşa tarixi hadisələrdən doğan rəvayətlər;

2. Hansısa əlamətinə görə tarixi abidələrə çox qədim və tamamilə başqa münasibətlə yaranan rəvayətlərin (yaxud əfsanə, nağıl, mif motivlərinin) şamil edilməsi; bunlarda təsvir olunan hadisələr aldadıcıdır, ona görə ki, sarayların tikilməsindən, qalaların salınmasından, bir sözlə, yaranmasından söhbət gedir, Tarixi abidələri yarananlar, yaxud tikdirənlər öldürülür. Əslində bu hadisələrin tarixi faklarla heç bir əlaqəsi olmur. Çünki çox hallarda sözü gedən abidələr başqa şəkildə, başqa şəraitdə və başqa münasibətlə inşa edilir.

3. Tarixi şəxsiyyətlərin adlarından qalxan kimi istifadə edərək xalqa lazım olan əxlaqi-etik normaları yaymaq məqsədi güdülür. Birinci və ikincilərdən fərqli olaraq bu bölməyə daxil olan rəvayətlərdə tarixi abidələrin mənşəyi çox dumanlı şəkildə göstərilir. Onlarda əfsanə elementləri güclü olur. Əslində rəvayətlik əlaməti heç görünmür, yəni gerçəkliklə rabitə yaratmaq mümkün deyil, xalqın psixologiyasına yad olan münasibətlər, əxlaq normaları, adətlərdən bəhs açılır. Ulularımızın qonşu və yad tayfalarla tarixi, mədəni əlaqələri zamanı onlarda gördükləri qərribə adətlərdən (məsələn, atanın qızı ilə evlənməsindən) təəccüblənmiş, özləri arasında yayılması

təhlükəsinin qarşısını almaq məqsədilə tarixi abidələrdən istifadə edərək rəvayətlər düzüb-qoşmuşlar. Bu qrupa daxil olanlar da ikincilər kimi əfsanələrə daha yaxındır.

4. Məhəmməd peyğəmbərin və onun doğmalarının, yaxınlarının fəaliyyətini əks etdirən dini rəvayətlər.

Beləliklə, yalnız birincilərin və qismən dördüncülərin tarixlə əlaqəsindən, hansısa gerçək, olmuş faktın yaddaşlarda yaşadılmasından söhbət gedə bilər. İkinci və üçüncülərdə tarix görünüş şəkildədir, fakta, reallığa söykənmir.

Təəssüf doğuran odur ki, S.Paşayev rəvayətə aid etdiyi xüsusiyyətləri bir qədər sonra əfsanələrin adına yazır və M.Rəfilinin «Əfsanələrdə həm tarixi hadisələr, həm də insanların təbiətlə mübarizələri, mədəniyyətin ilk kəşfləri əks etdirilmiş» kimi ziddiyyətli mülahizələrinə söykənərək daha da cəsarətə gəlir və az qalır ki, əfsanələri sırf realist əsərlər səviyyəsində təqdim etsin: «Mifologiyadan fərqli olaraq əfsanədə (Alim burada rəvayət yazmağı yadından çıxardır - R.Q.) daha çox reallıq mövcuddur».

Nəhayət, dediklərinə özü də şübhə ilə yanaşdığından V.Belinski «köməyə çağırır». Unudur ki, folklor tarixi fakt kimi yanaşmaq «dəryadan torsuz, qarmaqsız balıq tutmaq sevdasına düşmək»dən başqa bir şey deyildir. Çünki xalqın bədii yaradıcılığına tarixin ancaq kölgəsi düşə bilər və bu «kölgə» real, gerçəkliklə bağlanan motivlərdə deyil, əksinə fantastik, möcüzəli predmetlərin, obrazların arxasında gizlənir. Məhz V.Belinski də məsələyə bu prizmadan yanaşaraq yazır ki, «Tarix həmişə hər bir xalqda olmuşdur. Bəzilərinə o əfsanə şəklində, bəzilərinə nağıl, üçüncülərdə poema, dördüncülərdə xronika şəklində meydana çıxmışdır». Məgər böyük tənqidçinin sözlərində əfsanənin reallıqla, gerçəkliklə, tarixlə birbaşa əlaqəsinə, fakta söykənməsə işarə nəzərə çarpırmı? Beləliklə,

əfsanələrdə gizlənən tarixi yalnız arxeoloji qazıntılardakı əşyalarla, predmetlərlə üzə çıxartmaq mümkündür. Əks təqdirdə həmişə uydurma olaraq qalır.

S.Paşayevin bu cür təqdimatından sonra əfsanə və rəvayətin janr əlamətlərini müəyyənləşdirmək bir az da çətinləşir.

Yeri gəlmişkən, onun bəhs açdığımız mövzuya (mif-əfsanə bağlılığına) aid qənaətlərinə də toxunmaq istəyirik. Alim yazır: «Əfsanə əsatirlə çox yaxındır, hətta, bəzən biri-birindən seçilmir. Əsatirdə qədim insanın dünya haqqında, təbiət haqqında təsəvvürlərinin izləri hiş olunur. Əsatir özü dünyanın, təbiət hadisələrinin ibtidai insan şüurunda təhrif olunmuş inikasıdır...» Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, S.Paşayev əfsanəni mifdən fərqləndirən yalnız bir cəhət görür, onu da «birincilərdə reallığın mövcudluğu» şəklində təqdim edir. Bəs əslində əfsanə nədir? Onu epik ənənənin başqa formalarından fərqləndirən, ancaq əfsanəyə aid edilən spesifik janr xüsusiyyətləri varmı?

V.Vəliyev qeyd edirdi ki, Azərbaycan əfsanələri folklorumuzun az öyrənilmiş sahələrindən biri olmaqla yanaşı, «kasıb» deyil. «Tarixə dair qədim mənbə və salnamələrdə, yazılı ədəbiyyatın klassik nümunələrində əfsanələrdən və əfsanə motivlərindən geniş istifadə olunmuşdur.»¹ Bu fikirlərdə, əlbəttə, əfsanənin janr xüsusiyyəti göstərilmişdir. Müəllif bəhs açdığı janrı müəyyənləşdirən əlamətləri vermədən toplanması, nəşri, araşdırılması məsələlərinə toxunur və xüsusi vurğulayır ki, əfsanələr ilk olaraq ona məxsus olan «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» (Bakı, 1972, səh. 292) dərslisində təsnif edilmişdir. Lakin əfsanənin nə olduğu aydınlaşdırılmadığı halda təsnif edilməsi mümkündürmü? Tanımadığın şəhərin gücələrindən, prospektlərindən, meydanlarından söz açmaq olarmı? O, bu

¹ Vəliyev V. Göstərilən əsəri, S.271.

vəzifənin T.Fərzəliyevin¹ 1978-ci ildə, P.Əfəndiyevin² 1981-ci ildə uğurla həyata keçirdiklərini də qeyd edir. Beləcə aydınlaşır ki, bu alimlər də əfsanələri ideya-məzmununən görə qruplaşdırsalar da, janr əlamətlərini düzgün müəyyənləşdirmək aciz qalmışlar.İrəli sürdükləri qənaətlər epik folklor ənənəsinin arxaik janrlarının hamısına aid edilən ümumi məlumatlardan irəli getməmişdir: «Xalq təbiət hadisələrinin həqiqi mahiyyətini dərk etmək təşəbbüsünə səy göstərdiyi dövrdən ayrı-ayrı səma cisimləri ilə bağlı əfsanələr yaratmağa başlamışdır. Daha sonralar isə xalq müxtəlif görüşləri və təsəvvürləri, tarixi hadisə və faktları əks etdirən əfsanələr yaratmışdır. Əfsanələrdə xalqın gündəlik həyatı, dünyagörüşü, məişəti, adət və ənənəsi və s. öz əkşini tapmışdır». Bu fikirlər o qədər şablon və ümumidir ki, onların əvvəlini qeyri-şərhisiz miflərə, ardını isə nağıdlara aid etmək mümkündür. Eləcə də sual doğur: əgər «xalq təbiət hadisələrinin həqiqi mahiyyətini dərk etmək təşəbbüsünə səy göstərdiyi dövrdən ayrı-ayrı səma cisimləri ilə bağlı əfsanələr» yaratmağa başlamışdısa, onda elə həmin çağlarda eyni səbəbdən formalaşan kosmoqonik mifləri kimin adına yazmaq lazımdır?

P.Əfəndiyev də S.Paşayevdən irəli getmir, əfsanələrin «tarixi hadisə və faktları» əsk etdirdiyini əsas əlamət kimi təqdim edir, həmkarından fərqli olaraq fikirlərini əsaslandırmaq üçün çox uzağa, Rusiyaya yollanmır, Azərbaycanda böyük şairimiz S.Vurğunun «köməyə çağırır», onun başqa münasibətlə söylədiyi fikirlərini misal gətirir:

¹Fərzəliyev T. Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifinə dair. Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. Dil, ədəbiyyat və incəsənət seriyası, 1978, № 1.

²Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, 1981, s. 131

«Hər hansı bir əfsanə olursa-olsun, biz onda həqiqət şəfəqləri görməliyik...»

Yaxud:

«Hər əfsanədə xalqın real həyatı, şüur və zövqləri, onun gələcəyə olan inam və arzuları əks olunmuşdur».

Onu da qeyd edək ki, Azərbaycan alimlərinin tez-tez müraciət etdikləri rus folklorşünaslığında da əfsanə hələ bir janr kimi tam öyrənilməmişdir. Eyni səpgili fikirlərə və dolaşığ, ziddiyyətli qənaətlərə «böyük qardaşlarımız»ın monoqrafiya, dəslük və məqalələrində də rast gəlirik. V.P.Anikin leqendanın janr əlamətlərindən danışanda yazır: «Leqendalarda fantastika bütürəstlik dinindən deyil, xristianlıqdan faydalanır»¹. Doğrudur, o, xristianlığın Rusiyada yayılmasından sonra da bütürəstliyin bəzi inanclarının, adətlərinin xalqın yaddaşında və məişətində yaşamasını danmır. Guya bir neçə əsr ərzində iki din sisteminin sintezindən *leqendalar* meydana gəlmiş və qədimlərdə quş, heyvan nəsillərinin, bitki növlərinin mənşəyinin şərhinə həsr olunmuşdur. Onları *natural predaniya* adlandırmışlar. Alimlərin müşahidələrinə görə, rus folklorunda leqendalar ilkin tarixi formasını qoruyub saxlaya bilməmişdir. Xristianlıq ideyalarının təkəkkürə güclü nüfuz etməsi ilə natural predaniyalarda əvvəlki izahetmələrin məna tutumu ciddi dəyişikliyə uğramış, təbiət varlıqlarının meydanagəlmə səbəbləri başqa məzmununda şərh edilmişdir.

V.P.Anikin bu prosesdən sonra yaranan folklor nümunələrinin leqenda adlandırıldığı fikrini irəli sürür.

¹Аникин В.П., Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. – Л., 1987, С.222

Rus tədqiqatçılarının qənaətlərini ümumiləşdirsək, leqendaların xüsusiyyətlərini aşağıdakı şəkildə müəyyən-ləşdirmək olar:

❖ Əfsanələr insanların dinə ruhən bağlılığından, başqa sözlə, dinin təsirindən əmələ gəlir;

❖ onlarda təkallahlı din sistemlərinin (xristianlığın, islamın) əxlaqi-etik normaları və ideyaları təsdiq olunur;

❖ lakin bir folklor janrı kimi mahiyyətdə dini deyil, gündəlik həyatı, dünyəvi təlabatı ödəmək məqsədi daşıyır.

Ehtimal etmək olar ki, bunlar əfsanənin ilk əsas janr əlamətləridir. Məsələn, A.N.Afanasyevin topladığı leqendaların birində deyilir:

Arxangel Qavriil (məlik Cəbrayıl) müqəddəs Mariyaya (Məryəmə) xəbər çatdırır ki, ilahi Günahlarıyuyan onun bətnindən dünyaya gələcək. Qadın deyir: «Bu sözlərin doğruluğuna o halda inanaram ki, bir hissəsi artıq yeyilmiş balıq dirilsin». O andaca balıq dirilir və onu suya buraxırlar – bu, birböyürlü kambaladır.¹

Doğrudan da, leqendanın litvalılardan toplanan arxaik variantı xristianlıq təsəvvürlərinə deyil, ilkin inanışlara – bütpərəstliyə söykənir:

«Kambala ona görə tək gözlüdür və zahiri görünüşü etibarlı ilə yarıdan kəsilib atılmış haldadır ki, Baltik dənizinin şahzadəsi Yurata onun bir tərəfini gəmirəndən sonra suya buraxmışdır.²

❖ «*Xalqın müxalif fikirlərini ifadə etməsi*» əfsanələrin ikinci mühüm janr əlaməti hesab edirlər.

V.P.Anikin yazır ki, «Müxtəlif sənət adamları arasında geniş yayılıb peşələrə yönəlməsi ilə leqendalar ideyalar əks

¹Народные русские легенды Н.А.Афанасьева,Новосибирск, 1990 С.15.

²«Сын Отечества» мяжмуяси, 1839, № 10, с.144-145.

etdirən vasitəyə çevrilir. Dini məzmun daşımaya baxmayaraq, xalq onları hökumətə qarşı müxalifət bayrağı kimi əllərində möhkəm tutur. Bibliyadan gələn süjetlər və üslub aşağı təbəqənin kəskin sosial fikirlərinə gözəl don tikir»¹

Belə ki, leqendaların birində çar cəhənnəmi səhayətə çıxır. Orada günahkarların cəzanlandırılmasını gözləri ilə görür: iki nəfər bir quyunun suyunu daşıyıb o birinə boşaldır; başqa iki nəfər yalın əlləri ilə peçin içindən odları çıxardır; iki çılpaq günahkar isə divara dayaq olub durur. Onlar çara yalvarıb deyirlər:

«Ey hökmdar-çar! Biz günahkarlardan ötrü allaha dua elə. Bəlkə biçarə bəndələrinə yazığı gəldi».

Çar allahın yanına gəlib rəiyyətinin günahlarından keçməsinə xahiş edir.

Allah cavab verir ki, keçə bilməz. Ona görə ki, quyudan quyuyu su daşıyanlar tacirlərdir, şərabin içinə su qatıb satırdılar. Yalın əlləri ilə peçdən od çıxaranlar sələmçilərdir. Divarlara dayaq olan çılpaqlar böhtançılardır.

Çar rəhmsiz anasının günahlarını ona bağışlamasını xahiş edir.

Allah onun da yerinin cəhənnəmdə olduğunu bildirir:

«Harda qatı məhlul qaynayır, soğulcanlar da orada bişməlidirlər»².

Maraqlıdır ki, Nizaminin «Sirlər xəzinəsi» poemasında bu leqenda ilə səsleşən «Ümidsiz padşahın bağışlanmasının dastanı» adlı hekayət var. Lakin cəhənnəmə düşən padşah Allahdan anasının deyil, özünün bağışlanmasını xahiş edir. Burada

¹Anikin V.Q. Göstərilən əsəri, S.123.

²Народные русские легенды Н.А.Афанасьева. Новосибирск, 1990 С.15.

müsəlman inancına uyğun olaraq tanrı rəhmlidir, ona pənah aparan qaniçənin də olsa, günahından keçə bilir.

Bir adil adam öz savab huşu ilə
Bir zalımın surətini yuxuda gördü
Ondan soruşdu: «Allah sənin kimi zalıma nə etdi?
Sənə gündüz etdiyən zümlərə görə gecə nə cəza verdi?»
O cavab verdi: «*Həyatım sona çatarkən
Bütün kainata nəzər etdim,
Bilmək istədim ki, mənə hidayət ümidi kimdən yetəcək,
Ya tanrının hüsurunda kim mənə qayğı gözü ilə baxacaq.
Lakin heç kimin ürəyində mənə qarşı şəfəq yox idi,
Heç kəsdə mənə qarşı kərəmətdən əsər yox idi.
Söyüd ağacı kimi titrəməyə başladım,
Üzüm qara idi, ürəyim ümitsiz.
Taleyin burulğanına qərq olmağı qərara aldım.
Yalnız haqqın mərhəmətinə arxalandım.
Dedim: «*Ulu tanrı, mən miskin
sənin qabağında xəcalətliyəm.
Xəcalətlilərin günahından keç, burax!*
Sənin buyruğundan kənara çıxmışamsa da
Məni qovma , çünki hamı məni qovubdur.
*Ya məni odla cəzalandır,
Ya hamının əksinə iş tut»*
O dada çatan məni öz qabağında xəcalətli görüb,
O kimsəsizlərin kimsəsi mənə kömək etdi.
Mənim yalvarışım onun kərəm feyzini tapdı,
*O, mənim günah yükümü atdı və məni qəbul etdi...*¹*

¹Nizami. Sirlər xəzinəsi (Filoloji tərcümə), Bakı, 1981, S.84-85.

Doğrudur, şair bu hekayətdən tamam başqa nəticə çıxarır və yazır ki, «Özün alma, bacarırsansa ver. *Bir gün qiyamət günü gələr, bu əməl sənə yaxşılıq edər*, boynun azad, dilin uzun olar». Lakin hekayətdə padşah öz arxasında heç bir yaxşı iş qoymur, zülkarlığı özünə peşə edir. Yalnız cənnətlə cəhənnəmə gedən yolun kəşişdiyi yerə çatanda yadına tövbə düşür. Allaha yaxın olanların heç biri tərəfindən bağışlanmır. Bu dünyadan əli üzüləndən sonra belə Allah qarşısında günahını boynuna alan cənnətə vəsiqə alır. Bu, bəlkə də islam inancının ən ziddiyyətli ehkamıdır. Çünki ömrü boyu pis əməllər sahibi olub müqəddəs yerləri ziyarətə getməklə, allah adamına çevrilməni (tövbəni) başa düşmək mümkün deyil.

Mətləbdən uzaqlaşmayaq, dini əfsanələri hakim təbəqənin ədalətsizliyinə qarşı etiraz motivlərinə çevirməyə bütün xalqların folklorunda rast gəlirik. Təsadüfi deyil ki, İtaliya xalq əfsanələrindən istifadə edən A.Dante «İlahi komediya» əsərində Bibliya fantastikasını (cəhənnəmin təsvirini) hakimiyyətdə olanlara qarşı kəskin silaha çevirir. M.F.Axundov eyni şövqlə bir qədər də irəli gedir, «bütün dinləri puç və əfsanə hesab etməklə» «Kəmalüdüvlə məktubları» əsərində müsəlman mifologiyasına söykənərək cənnətin və cəhənnəmin geniş mənzərələrini yaradır, dini rəvayətlərin (Həsən və Hüseynin şəhidliyinə həsr olunan) xalqın əxlaqına mənfi təsirindən bəhs açır, ziyanlı tərəflərini göstərir.

Beləliklə, müasir rus folklorşünaslığında əfsanənin spesifikliyini göstərən cəhətlərin üzə çıxarılmasını bu sahədə irəliyə doğru uğurlu addım hesab etmək olar. Belə ki, tədqiqatçılar onların yaranmasına və inkişafına iki amilin güclü təsir etdiyini xüsusi vurğulayırlar:

1. İlkin dini təsəvvürlərdən – büt-pərəstlikdən doğan əhvalatların təkallahlı din sisteminə keçəndə xristian (yaxud islam) inanclarına uyğunlaşdırılmışdır;

2. Müxtəlif peşələrə bağlanmaqla sosial-ədaləti müdafiə edən kəskin xarakterli motivlərin artmış və xalqın ictimai etiraz silahına çevrilmişdir.

Bu prinsiplə yanaşanda a əfsanə yenə də mif və rəvayətlə eyniləşdirilir. Janrların bir-birinə qarışmaması üçün sərhəd ayrıcında qoruyucu rolunda yalnız monoteist din (xristianlıq, yaxud islam) çıxış edir. O da olduqca sərbəstdir, istədiyi vaxt aradan çəkilsə, əfsanə (ləqenda) miflə və arxaiknağılla birləşə bilər. Eləcə də, xristian və islam mifologiyasının, adət-ənənəsinin təsiri öz ardınca apardığı xalqların şifahi epik ənənəsinin bütün janralında az-çox duyulmaqdadır. Nəhayət, təbiət varlıqlarının meydana gəlməsinə həsr olunan əfsanələrin – rusların öz termini ilə «esək, natural predaniyalar»ın monoteist dinlərlə birbaşa əlaqəsi yoxdur.

Qeyd edək ki, Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələrinin janr əlamətlərini bu prinsiplə dəqiq müəyyənləşdirmək qeyri mümkündür.

Rus folklorşünaslığında əfsanələrə başqa prizmadan yanaşanlar da var.

N.İ.Kravsov qənaətləri ilə janrın əlamətlərini aydınlaşdırmağa daha yaxındır. Bir cəhət uğurludur ki, alim əfsanələri rəvayətlərdən ayrı təhlil edir və spesifikliyini forma və məzmununda axtararaq yazır: «Ləqenda çox haallarda «Qədimlərdə baş vermiş», «Bir zamanlar olmuş», «Bu hadisə

lap çoxdan olmuş» cümlələri ilə başlanır. Strukturuna görə, kiçik əhvalatlardan təşkil olunur»¹.

Beləliklə, əfsanə (leqenda) folklorun nəsr ilə yaranan epik janrdır, keçmişlərdə baş verməsi zənn edilən hadisələr və bir zamanlar yaşaması ehtimal olunan şəxslər haqqında əhvalatlardır. Qeyri-sabit formaya və dəyişkən mətnə malikdir. Mətnin dəyişkənliyi xalq arasında geniş yayılmasından, iprovizasiyaya uğramasından doğur. Əfsanənin müxtəlif epizod və motivlərinin *kontaminasiyası* da (yəni bir epizodunun və ya əfsanənin bütün təfərrüatının başqa əfsanəyə daxil edilməsi, danışılarkən bir neçə hadisənin bir-birinə qarışdırılması nəzərdə tutulur) bununla əlaqədardır.

Əfsanə də süjetli janrdır. Lakin nağıllardan fərqli olaraq onların süjeti

✓ sadədir,

✓ inkişaf pillələrinə malik deyildir, çoxşahəlilikdən məhrumdur,

✓ onlarda mürəkkəb təhkiyə üsulundan istifadə olunmur, birxətlikdir, hadisələrin başlanması ilə bitməsi arasında geniş təfərrüat verilmir,

az epizodludur, çox vaxt bir epizodla kifayətlənilir.

N.İ.Kravsov əfsanə süjetlərinin iki şəkildə formalaşdığını qeyd edir:

Birinci halda, leqenda süjetinin inkişaf xəttini epizodların bağlılığı təşkil edir,

İkinci halda əhvalatın mərkəzində bir epizod durur.

Çox hallarda əfsanənin süjetliyi düyünlə müəyyənləşir. Çünki düyünlə hadisənin axarı tamam başqa istiqamət alır. Bunu

¹ Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество. – М., 1983, С.126.

gözlənilməzlik kimi də qeyd etmək olar. Başqa sözlə, əfsanələrin süjetində təsadüflər mühüm rol oynayır. Finalda əxlaqi nəticə çıxarılır: əgər belə olmasaydı, daşa dönməzdi, göl yaranmazdı.

Miflərdən fərqli olaraq əfsanələrdə çevrilmələrin səbəbi əxlaqi-etik münasibətlərlə izah olunur.

Bir çox tədqiqatçılarla müqayisədə N.İ. Kravsov əfsanədə təsvir olunan hadisələrin kerçəkliklə əlaqəsini düzgün şərh edir: «Əfsanələrdəki hadisələr gerçəklik kimi qələmə verilir. Adətən, danışan və dinləyən hadisələrin baş verməsinə inanırlar. Lakin əfsanələrdəki hadisə və hərəkətlərin hamısı uydurmadır, onlarda fantastika da mövcuddur». Göründüyü kimi, rus tədqiqatçısı da uydurma ilə fantastikanı bədiiliyin müxtəlif formaları kimi təqdim edir.

Xalq arasında quşların əmələ gəlməsinə həsr olunan bir neçə əfsandə səbəb bir nöqtədə birləşir. Belə ki, Şanapipiyin və Hophopun əvvəldən qadın olmaları təsvir olunur. Hər ikisi çiməndə qaynatasının qəflətən içəri girməsi ilə çevrilmə hadisəsi baş verir. Əfsanələri miflərdən fərqləndirən əsas xüsusiyyə ondan idarətdir ki, miflərdə tanrının qüdrəti ilə heyvan, quş, torpaq, daş, su insana çevrilir, əfsanələrdə isə əksinə əxlaqi-etik normaların pozulması ilə insan çevrilib quş, daş, çay, göl olur. Miflərin kökü ilkin təsəvvürlərə söykənir, oxşar motiv onlarda inanc sisteminin mühüm atributu kimi özünü göstərir, əfsanələrdə isə sitayiş, kultlaşdırma meyli yoxdur. Məqsəd onda təsvir olunan hadisədən əxlaqi nəticə çıxarmaqdır. Ona görə də çevrilmələrin səbəbi çox hallarda eynidir, çevrilən obyekt isə dəyişkəndir. Bu mənada iki əfsanəyə diqqət yetirək:

1. «Şanapipik əvvəllər gəlin imiş. Bir dəfə *başını yuyurmuş*. Bu vaxt onun *qaynatası* içəri girir. Gəlin utanır. Allaha yalvarıb deyir:

-Ay Allah, qaynatam saçlarımı gördü, mən xəcalətdən onun üzünə baxa bilmərəm; məni ya daş elə, ya da quş.

Gəlin quşa çevrilir. Darağı başında qalır, şanapipik olur. Şanapipik çöldə yaşasa da, abadlıqdan çox uzağa getmir, axı onun gözü istəkli ərində, doğma evində qalıb... («Şanapipik quşu» əfsanəsi)¹

2. Deyirlər ki, hop-hop quşu əvvəllər bir gəlin imiş. Həmin gəlin bir dəfə başını yuyan zaman qaynatası gəlib onu görür. Özünü itirən gəlini həya təri basır, üzünü göyə tutub yalvarır:

-İlahi, sən məni bir quş elə, uçum gedim çöllərə. Bir daha qaynatamin gözünə görünməyim.

Həmin vaxt gəlin quş olur. O uçub qalxır göylərə. Gəlinin iki uşağı varmış. Biri oğlan, biri qız. Oğlunun adı hophop, qızının adı isə Gültop imiş. O vaxtdan bəri ana övlad həsrəti çəkir və onları təkrar-təkrar öz adları ilə çağırır:

-hophop, Gültop... («Hophop» əfsanəsi).²

İlk baxışda nümunələr variant təsiri bağışlayır. Lakin əfsanələrdə motia oxşarlığı variantlaşmadan irəli gəlmir, məhz onların janr xüsusiyyəti kimi ortaya çıxır. Çünki əfsanələr miflərin nağıla keçdiyi ərəfələrdə formalaşan ədəbi formadır. İkisi arasında körpü rolunu oynasa da, tarixin sonrakı mərhələlərində də mövcudluğunu qoruyub saxlamışdır. Çünki bəzi məqamlarda operativ şəkildə nəyinsə şərhinə qasa izah tələb olunurdu. Miflər artıq funksiyasını yerinə yetirmişdi, inanc sistemindən çıxmışdı, ilkin primitiv dənyagörüşlərini, din sistemlərini vahid struktura malik islam inancı əvəz etmişdi. Arxaik miflərdə qoyulan yaranış məsələləri bu inanış sisteminin ayınlarına zidd idi. Ona görə də onların məzmununa söykənmək

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri, S.86.

² Yənə orada, S.90-91.

mümkün deyildi. Nağılların uzun, çoxşahəli süjeti lazım olan informasiyanı operativ çatdırmağa imkan vermirdi. Onu bütün atributları ilə söyləməyə, ifa etməyə bəzən bir gecə azlıq edirdi. Bu səbəbdən mif strukturlarını tərsinə çevirən yeni janra ehtiyac duyulurdu. Bu rolu əfsanə və rəvayətlər öz üzərinə götürmüşdü. Bu mənada xalq yanından keçdiyi qaya, dərə, dağ, yolüstü gördüyü heyvan, quş və s. haqqında ululardan qalan nəsihətimiz əhvalatları həmin andaca çatıra bilən bədii forma yaratmış, səbəblərin təkrarlanmasına əhəmiyyət verməmiş, məqsəd o olmuşdur ki, aşılmaq istədikləri etik-əxlaqi normaları tez və asan yolla yanındakılara çatdırsın.

Diqqət edin, Şanapipiyə və Hoppopa həsr olunan əfsanələrin hər ikisində qəhrəman gəлиндir. Eyni funksiyanı yerinə yetirəndə (başlarını yuyanda) oxşar sütuasıyaya düşürlər (təsədüfən qaynataları içəri girir). Onların psixoloji halları da, Allahdan «cəza» ummaları da, çevrilmə prosesi də oxşardır. Fərq ondadır ki, Şanapipiyə çevrilən gəlinin darağı başında qalır və həmin quşun xarakterinə uyğun olaraq abadlıqdan çox uzağa uça bilmir. Bunun da izahı doğma ərindən və evindən ayrılı bilməməsidir. Hophopa çevrilən qadın isə oğul, qıxz sahibidir, haralara uçub getsə də onları unutmur, oövladlarını səsləyir.

«Yusif-Nəsib» quşuna həsr olunan əfsanədə də eyni mənəzərinin şahidi oluruq

Türkün əxlaq normalarına söykənən əfsanələrin hamısında namus, qeyrət ön plana çəkilir. «Kəklik» əfsanəsində göstərilir ki, iki sevən gəncin toy şənliyinə hazırlıq gedir, gəlinin ələyagına xına qoyurlar.

«Hamının başı həyət-bacada toy işlərinə qarışır. Qız təkəcə yencə ilə evdə oturubmuş. Elə bu zaman çoxdan bəri qızı izləyən, onu ələ keçirməyə can atan dövlətli oğlu öz başının

dəstəsi ilə içəri soxulur. Onlar yengənin əl-ayağını, ağızını bağlayıb yerə yıxırlar. Qızı da götürüb dağlara qaçırırlar.

Qız nə qədər dartınır, qışqırır, yalvarır, ona qulaq asan olmur. Hər yerdən əlacı kəsilən, əli üzülən köməksiz qız üzünü göyə tutub deyir:

Tanrı, məni quş elə,
Qanadı gümüş elə.
Eldə rüsvay eləmə,
Dağda günüm xoş elə,
Daşlara yoldaş elə.

Qız bunu deyən kimi dönüb kəklik olur, pırıltı ilə uçub qayalığa düşür.

Qızın əl-ayağı xınalı olduğu üçün, kəkliyin də ayağı xınalı olur».¹

Mətnin yazıya alınmasından doğan qüsurları nəzərə almasaq, əfsanədə əxlaq normalarını pozanlara qarşı xalqın qəzəbi əks olunmuşdur. Doğrudur, çevrilmə motivinə görə arxaik dövrlə bağlanır. Lakin şifahi şəkildə ağızdan-ağıza keçərək bizim zamanımıza gəlib çatdığı üçün xeyli dəyişiklik uğramışdır. Ola bilsin ki, əski çağlarda düşmən tayfanın adamları tərəfindən qaçırılma, tarixin müəyyən aşırımlarda «dövlətli oğlu» ilə əvəz edilmişdir. Bu ifadənin sovet ideologiyasına xidmət göstərmək məqsədilə kitabın tərtibi zamanı dəyişdirilməsi də mümkündür. Əfsadə «əməliyyatlar» aparılmasına baxmayaraq, qızın öz namusunu qorumaq, elini rüsvayçılıqdan qurtarmaq yolunda canından keçməyə hazır olduğu kölgə altına alınmamışdır.

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.91.

Naxçıvanın Bənəniyar kəndi yaxınlığında yerləşən Gəlin qayasına həsr olunan əfsanədə (Bənəniyar kənd sakini Nuriyeva Həcər Kəblə Hüseynəli qızı söyləmişdir) şərin təmsilçisi, xayin, əclaf rolunda məhz yadellilərdir:

«Bir gün düşmənlər qəflətən hücum çəkirlər. El-obada qaçacaq düşür. (Ulu babalarımız qaçqın taleyimizə həmişə acımışlar – R.Q.). Adamlar özlərini itirib çaş-baş qalırlar. El-obanın çox igidləri qırılır. Yırtıcı düşmənlər qocaları, qarıları, körpələri at ayaqları altında tapdaq edirlər.

Bu qaçacaqda bir gəlin də gizlənməyə yer axtarır. Ha göz gəzdirsə, sığınacaq tapmır. Hər yanda düşmənləri görür. başıaçıq, ayaqyalın yaxınlıqdakı dağlara tərəf üz tutur. Düşmənlər də onu görüb dalınca at salırlar.

Gəlin hamilə imiş. Özü də piyada. Hara qaça bilərdi? Düşmənlər çathaçatda gəlin üzünü göylərə qaldırıb tanrıya yalvarır ki, düşmənlərdən xilas olsun, ələ keçməsin, *el namusu tapdalanmasın*.

Söz qurtaran kimi gəlin daşa dönür.

Qılınclarından qan daman düşmənlər atlıları qarşılardakı gəlin əvəzinə bir sal qayanın ucaldığını görüb don qalırlar. Cilovlarını gəmirən atlar isə ürkək-ürkək kişnəşirlər. Atlılar bu möcüzədən qorxub tələsik arxaya qayıdırlar.

Bənəniyar kəndinin yaxınlığındakı dağ döşündə yüksələn bu qaya hamilə gəlinə bənzəyir. El söyləmələrinə görə, o qanlı müharibələrin yadigarıdır. Elə adına da «Gəlin qayası» deyirlər».¹

Azərbaycan türkü tarixi taleyində həmişə qonşularından düşmənçilik görmüşdür. Əski zamanlarda farsların və ərəblərin, yaxın çağlarda isə ermənilərin duz-çörəyi tapdayıb yurdumuza

¹Əfsanələr, Bakı, 1986, S.96-97.

basqınları folklorda iz qoysa da, ulularımızın yaradıcılığına laqeyd yanaşdığımızdan başımıza gətirilənləri tez unutmuşuq, yenidən düşmən xislətliləri süfrəmizin başında əyləşdirmişik. Əfsanələr acı hadisələri qayalara, daşlara köçürmüş, təbiətin xəlv etdiyini hamilə qadına bənzətməklə hələ dünyaya göz açmamış körpəni anaların qarnını yarıb boğan düşməne nifrətini ifadə etmişdir. Bununla genosidə – bir xalqın kökünün tamamilə kəsilməsi əməliyyatına hazırlaşdıqlarını bildirmişdi. Əfsanələrimizi diqqətlə öyrənsəydik, «hamilə» Gəlin qayasına diqqətlə baxsaydıq, Həcər nənələrimizin söylədiklərini dinləsəydik başa düşərdik ki, torpaqlarımızı özünü daşa, dağa çırpan gəlinlərimiz, al qanına boyayan igidlərimiz bizə miras qoyublar. Namusları kimi qoruyublar. Əfsanələrimizi dinləsəydik, ayıq olardıq, dostu düşməndən ayıra bilərdik... Başımıza gələnlərin qarşısını alardıq...

Rəvayətlərdə isə eyni motiv çevrilmə ilə tamamlanmır, qızın dəyanəti, ağı sayəsində düşmən məğlub edilir.

Beyləqanda, Örenqala kəndində yerləşən Gavur arxına xalq arasında «Xan qızı arxı» da deyilir. Sovetlər onu Orconikidze kanalı kimi tanıتماğa çalışmışdılar, Beyləqanı isə Jdanovlaşdırmışdılar. Bu adların hər üçündə obamızın bir parçasının tarixi yaşayır.

Örenqala kənd sakini Quliyev Tofiq Kərim oğlu belə rəvayət edir ki, bir gün gavurların şahı Şirvan şahının qızını görüb ona aşıq olur. Elçi göndərib deyir ki, öldü var, döndü yoxdu, ya qızını xoşluqla mənə vversin, ya da davaya hazırlaşsın. Şirvan şah qızını gavurların şahına vermək istəmirdi. Ancaq onun güclü olduğunu görüb qızı ilə məsləhətləşir.

Qız atasına deyir:

-Ata, sən razılıq ver. Bir şərtlə ki, qoy gavurların şahı Araz çayından düz Şirvana qədər arx çəkdirsən, bostan əkib həmin

arxın suyu ilə sulasın. Barından bir qarpız gətirib öz əli ilə kəssin. Bir dilim də mənə versin, sonra gedərəm.

Şah qızının sözlərini olduğu kimi elçilərə söyləyib onları hörmətlə yola salır. Elçilər şaha deyəndə, o, bir xeyli fikirləşir. Əvvəl qəzəblənir, sonra isə qızın gözəlliyini yad edib şərtlə razılaşıır.

Uzun əziyyətlə su arxı çəkilir. Şahın öz əli ilə əkdiiyi bostan yaxşı məhsul verir. Gavur şahı bundan çox sevinir. Bostandan iri bir qarpız götürüb qızın yanına gəlir və şərtə əməl etdiyini söyləyir.

Şah qızı deyir:

-Çox yaxşı, şah. Vədimi unutmamışam. Mən də hazırım. Ancaq hələ sən şərtimə tamamilə əməl etməmişən.

Gavur şahı qəzəblənir:

-Necə yəni?..

Qız deyir:

-Axı şərtimiz belə idi ki, gətirdiyin qarpızı öz əlinlə kəsib bir dilim də mənə verməlisən.

Gavur şahını gülmək tutur. Ağlına gətirməzdi ki, işin axırı belə asan olacaq. Tez qarpızı kəsir. Həmin an da heyrətindən don qalır. Qarpızın içindən qızıl qan fışqırmağa başlayır. Qız üzünü gavurların şahına tutub deyir:

-Ey şah, gör sənin zülmün nə dərəcəyə çatıb ki, öz əlinlə becərdiyin bostanın qarpızından da qan tökülür. İndi özün fikirləş, mən sənə necə ərə gedə bilərəm?!

Gavurların şahı qızın sözlərindəki həqiqəti görüb dinmir, kor-peşman geri qaydır.

Deyirlər o vaxtdan da gavurlar şahının çəkdiyi arx «Gavur arxı», «Xan, xan qızı arxı» adlanmağa başlamışdır.¹

¹Əfsanələr, Bakı, 1986, S.97-98.

Burada bir detala – qarpızın içindən qan fışqırmasına görə əfsanə kimi təqdim edilməsi ilə razılaşımaq olmaz. Bu, çevrilmə, başqa şəkllə düşmə xarakteri almır. Rəvayətdə əfsanə motivinin bir ünsüründən istifadə edilir. Əslində bədii təsvir vasitəsindən istifadə yolu ilə Şah qızının ağı, fərasəti, düşməndən faydalanmağı göstərilir. Xalq yad ölkənin hömdarının xeyirxah işini də (susuz çöllərə arx çəkməsini) öz xeyrinə yozmağa çalışır.

Maraqlıdır ki, əfsanələrdə toponimlərin şərhinə rast gəlirik. Doğrudur, əksər hallarda onların gerçəkliklə əlaqəsi olmur, yəni yaşayış məntəqəsinə, çaylara, göllərə və s. adların verilmə səbəbi düzgün izah edilmir.

Sumqayıt şəhərinin Sum adlı qəhrəmanı çağırışdan (Sum, qayıt) yarandığının gerçəkliklə əlaqəsi yoxdur. Eləcə də Koroğlunun, yaxud hansısa əfsanə qəhrəmanının «Min, gəl, çevir» təklifindən yaşayış məntəqəsinin adının əmələ gəlməsi zahiri oxşarlıqdan doğan bağlılıqdan başqa gerçəkliklə heç bir əlaqəsi yoxdur.

Süjet və obrazlarının tərkibi rəngarəngdir. Xalq təbiətdə rastına gələn hər şeyə əfsanə həsr etmək qabiliyyətinə malik olmuşdur. Ona görə də əfsanə semantikasi nağıl semantikasından çox mif semantikasına yaxındır. Lakin miflərdə dünyanın yaranması ilə təbiət, təbiətin ayrı-ayrı elementləri, heyvanlar, quşlar və bitkilər aləmi, insan və onun nəslə ardıcılıqla tanrı tərəfindən yaradılır. Əfsanələrdə isə yaradılış yoxdur, yer üzündə və kainatda hər şey mövcuddur, burada bir varlıq başqa bir varlığa çevrilir. Öz halından çıxıb özgə hala düşür. Miflərdə sistemlilik var, vahidlik prinsipi var. Hər şey yaradıcıya bağlanır və bir modelin kiçik hissələrindən tutmuş əsas detallarına dək tam qurulması üçün vahid kompozisiya, struktur mövcuddür. Əfsanələrdə isə sərbəstlik var, istədiyi

halda istədiyi şəkə düşə bilər. Miflərdə nə qədər funksiya varsa, bir o qədər də obraz var. Çünki hər işin öz icraçı var. Bir növ vəzifə bölgüsü aparılmışdır. Hər obraz ancaq öz rolunda çıxış etməyə haqqı var. Əfsanələrdə isə müstəqillikdir, bir funksiyanı bütün qəhrəmanlar yerini yetirmək imkanına malikdir.

Əfsanənin formasının qeyri-sabitliyi onunla xarakterizə edilir ki, nağıllardan fərqli olaraq, motivlər və epizodlar sərt qaydada ardıcılıqla, hadisələr təfərrüatla verilmir. Başqa sözlə, keçidlər sürətlidir.

Epik ənənədə əfsanələrə ən yaxın janrlar rəvayət və nağıllardır, bu formaları bir-birindən fərqləndirən cəhətlər də az deyil.

Bu səbəbə görə də əfsanələri bütün toplularda rəvayətlərlə eyniləşdirirlər. Lakin birincilərdə fantastik təsvirlər üstünlük təşkil edir, onlar çevrilmələrlə, cildini dəyişib həmişəlik başqa donda qalma motivlərinə əsaslanır, rəvayətlərin isə real, gerçək başlanğıca malikdir.

Tədqiqatçıların fikrincə, nağıllarla əfsanənin həm oxşar, həm də fərqli cəhətləri var. Oxşarlıqlar deyəndə, əsasən hər ikisinin nəsrə yaranması, süjet və motivlərinin qeyri-adi, fantastik səpgidə olması nəzərdə tutulur. Əfsanələrdə çox hallarda nağılların başlanğıc detalalarından istifadə olunur. Onlar arasındakı fərqi göstərəndə nağılların «möcüzələr sisteminə», əfsanənin isə yalnız yaradıcıya söykənən bir «möcüzəyə» əsaslandığını göstərirlər. Nağıllarda olduğu kimi əfsanələrdə sabit süjet və kompozisiya olmur. Əslində nağıl xüsusi formaya, müəyyən struktur əlamətlərinə malik bitkin janrdır. Əfsanənin isə heç nə özünün deyil, miflərdən və nağıllardan keçmədir. Nağıllarda çevrilmələr qayıdışlıdır, əfsanələrdə isə cildini dəyişən bir daha əvvəlki donuna qayıda bilmir.

Rus folklorşünaslığında əfsanələrin janr əlamətlərinin bu günədək əsaslı şəkildə üzə çıxarılmamasının əsas səbəbi odur ki, onlar mifləri də leqendaların içərisində əridirlər. Belə ki, mövzu qruplarına təsnif edərkən¹ əsas yerləri miflərə verirlər:

1. Dünyanın yaranması, günəşin, ayın, ulduzların, göy və yerin mənşəyi haqqında leqendalar Bibliya mötəvləri ilə bağlanır; lakin yaradılışın səbəblərini başqa cür izah edir. Onlarda bütpərəstlik elementləri də az deyil.

2. Heyvanların, quşların və balıqların meydana gəlməsinə həsr olunan leqendalarda sözü gedən varlıqların zahiri əlamətləri və xarakterinin bəzi cizgiləri şərh olunur: nə üçün dovşanın qabaq ayaqları qısaadır? İtlər və pişiklər nə səbəbə həmişə boğuşurlar?

3. Allahların, müqəddəslərin yer üzündə, cənnətdə və cəhənnəmdə gəzintilərinə həsr olunan leqendalarda yaradıcının insanlara, xüsusilə zəhmətkeşlərə və kasıblara köməyindən bəhs olunur.

4. Şərin cəzalandırılması və günahkarların bağışlanmasına aid leqendalarda qəddar adam bədbəxtin, yaxud qərribin ona doğru uzanan yardım əlini boş qaytarır, xeyirxah adam isə köməyini əsirgəmir. Birincilər var-yoxdan çıxarırlar, ikincilər isə mükafatlandırılırlar. Bu süjetlər nağıllarda da özünə yer tapır.

5. Xalqın istək və arzularının həyata keçməsinə göstərən leqendalarda uzaq xoşbəxt ölkələrdən, adamları bələlərdən qurtaran hökmdarlardan söhbət gedir.

6. Nəhayət, ailə motivlərini özündə əks etdirən leqendalarda ər və arvad, oğul və ana, qardaş və bacı arasında münasibətlər

¹Kravsov N.İ. Göstərilən əsəri, S.129.

tənzimlənir. Bu münasibətlər bəzən dini mahiyyət kəsb edir, əksər hallarda isə müstəqildir.

Ümumiyyətlə, rus folklorşünaslığında miflərdən söz açılmaz. Leqendaların bölgüsündən isə görünür ki, tədqiqatçılar miflə leqendaları eyniləşdirirlər. Rus mifoloji modellərinin bərpa edilib sistemləşdirilməsi belə bir uyğunsuzluğa gətirib çıxarmışdır. Leqendalarda eyni şəkildə həm özünəməxsus sistem və təsvir üsulları olan mifin əlamətləri, həm də əfsanələrə aid elemətlərinin sintezi ilə rastlaşırıq. Lakin digər xalqların, eləcə də Azərbaycan türklərinin folklorunda tamamilə başqa mənəvənin şahidi oluruq. Ruslarla müqayisədə, bizdə əfsanələrin dinlə əlaqəsi olduqca zəifdir, miflərdən isə yalnız forma, təsvir vasitəsi tək istifadə olunur. Bu üzdən də tədqiqatçıların rus folklorşünaslığının bu sahədəki təcürbəsinə söykənmələri dolaşlıq yaradır. Bu dolaşlıqlığın izləri Azərbaycan xalq əfsanələrini özündə əks etdirərən toplulara da düşmüşdür. Müxtəlif mənbələrdən götürülüb 1984-cü ildə çap olunan «Əfsanələr» kitabında («Gənclik» nəşriyyatı) «Mifoloji əfsanələr» adlı bölməyə rast gəlirik. Görkəmli mifoloq M.Seyidovun topluya yazdığı şərhələrədən də görünür ki, orada əsasən miflər toplanmışdır. Eləcə də «Tarixi əfsanələr» başlığı altında nümunələr təqdim edilir.

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, həmin dövrlərə aid dərslik və toplularda nağıllar da «Tarixi» deyər qruplaşdırılır. Lakin «tarixi» və «tarixilik» terminlərinə dırnaqarası baxmaq düzgün olmadığı üçün hələ əsrimizin əvvəllərində rus və Avropa folklorşünaslığı bu prinsiplərdən əl çəkmişdir. Müasir dövrdə xalq yaradıcılığı nümunələrinin tarixiliyindən çox ehtiyatla danışılır. Azərbaycanda isə bu termini az qala bütün janrlara yapışdırırlar: tarixi nağıllar, tarixi əfsanələr, tarixi nəğmələr və s. Əgər tarixi əfsanələr mövcuddursa, onda rəvayətlər nədir?

Halbuki, «tarixi əfsanə» başlığı altında toplanan əfsanələrin hamısında tarix ancaq astar tərəfdədir. Bəzən qəhrmanların adlarının tarixi şəxsiyyətlərlə üst-üstə düşməsi ilə kifayətlənilir.

Azərbaycan xalq əfsanələrini yarandığı ərazinin xüsusiyyətlərindən və onları meydana gətirən xalqın əxlaqi-etik normalarından kənarında öyrənmək mümkün deyil, başqa xalqların qəlibləri ilə onların ölçüləri, məzmun dairəsi bir araya sığmır.

Adi bir misal göstərək: rus tədqiqatçılarının belə bir nəticə çıxarırlar ki, leqendalarda nağıllarda olduğu kimi şər həmişə öz cəzasına çatır¹. Halbuki, Azərbaycan əfsanələrindən yüzlərlə misal göstərmək olar ki, nəinki şər öz cəzasına çatdırılmır, hətta xeyri təmsil edən obraz «cəzasızlığı görüb» formasını dəyişir.

«Qırxqız» əfsanəsində göstərilir ki, «İstisuyun yaxınlığındakı qayalığa Qırxqız deyirlər. Deyilənə görə, Zar şəhərində zalım bir hökmdar varmış. Bu hökmdar gözəl qızları hərəmxanasına apararmış. Qırx gözəl qız hərəmxanaya getməyib qaçır. Zalım hökmdar qoşun göndərir ki, onları tutub hərəmxanaya gətirsinlər. Qızlar qoşunu görüb allaha yalvarıb dua edirlər ki, onları daşa döndərsin. Allah da onları daşa döndərir».²

Burada «cəzalandırılmaqla –insanlığını qurban verməklə namusunu qorumaq» motivinə rast gəlirik ki, rus tədqiqatçılarının irəli sürdükleri prinsipin tamamilə əksini təşkil edir. Şərin təmsilçisinin isə heç burnu da qanamır. Tanrı ondan əməllərinin haqq-hesabını soruşmaq əvəzinə, günahsız qırx qızı daşa döndərir. Bu, Azərbaycan türklərinin əxlaq kodeksini

¹Kravsov N.İ. Göstərilən əsəri, S.129.

²Əfsanələr. – Bakı, 1986, S.99.

şərtləndirən mühüm amillərdən doğur. Heç bir qüvvə qızların təmiz adına ləkə gətirməyə qadir deyildir.

Demək olar ki, «günahsızların cəzalandırılması» əksər əfsanələrin ana xəttində durur. Bu xüsusiyyət əfsanələri epik ənənənin digər janrlarından əsaslı şəkildə fərqləndirir. Miflərdə, nağıllarda və eposlarda şər nə qədər güclü, qəddar, amansız olsa da, haqqın, ədalətin qarşısında əyilir, məhv edilir. Qorxunc qüvvələr qəhrəmanların nişanlılarını qaçırırlar, lakin iradələrini qıra, namuslarına toxuna bilmirlər. Əsir alınan qız-gəlinlər zindanlarda, zirzəmilərdə, dərin quyularda çürüyürlər, dözümlülük nümayiş etdirirlər, heç vaxt acizləşib, naahaqdan «cəzalandırılmalarını» – daşa, quşa çevrilmələrini arzulamırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Qazan bəyin arvadı Burla xatun qırx incəbelli qızla əsir alınır. Düşmən qızların arasından onu arayır ki, kef məclislərində şərəb paylatdırsın. Burla xatun oğlu Uruzun təkidi ilə onun ətindən bişirilmiş qovurğanı yeməyə hazır olur, nə qədər çıxılmaz vəziyyətə düşsə də, ulu tanrıdan ölüm, yaxud başqa varlığa çevrilməsini istəmir. Nəticədə Qazan bəy, Qaraca Çoban, oğuz igidləri yetişir, şər məhv edilir. Doğrudur, nağıllarda da cildinidəyişmə hadisəsinə rast gəlirik, lakin bu, daimi hal deyil, ötürədir, qayıdışılıdır. Dastanlarda şərin cəzalandırılması hər an baş verə bilər. Hətta əfsanələrdəki situasiyaya düşən – şər tərəfindən qovulan dastan qəhrəmanı əli hər şeydən üzüləndə Allaha üz tutur, ondan özünün deyil, şərin başqa hala düşməsini xahiş edir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında «Baybörə oğlu Bamsı Beyrək» boyunda qəzəblənmiş Dəli Qarcar Dədə Qorqudu atla qovur Ozan son məqamda yaxalanacağını görüb tanrıya yalvarır. Onun yalvarışına cavab olaraq ulu Tanrı Dədənin üstünə qılınç çəkəndə Dəli Qarcarın qollarını havada asılı saxlayır. Yaxud «Bəkil oğlu İmran boyu»nda hələ döyüş təcürbəsi az olan oğuz

igidi böyük bir düşməne ordusu ilə üz-üzə durur, «Alla taalaya yalvarıb söyləmiş, görək, nə söyləmişdir:

«Ucalardan ucasan, uca tanrı!... Birliyinə sığındım, əziz Allah, mənə kömək et!»

Kafir dedi:

«Oğlan, məğlub olanda Allahınamı yalvarırsan? Sənin bir allahın varsa, mənim yetmiq iki bütخانam var!»

Oğlan dedi:

«Ey lənətə gəlmiş azğın, sən bütlərinə yalvarırsan, mən varlıqları yoxdan var edən allahıma sığınırım».

Allah taala Cəbrayıla buyurdu ki, «Ey Cəbrayıl, get o quluma qırx kişi qüvvəsi verdim».

Motivin dini əfsanələrdən götürüldüyü şübhəsizdir. lakin dastanın xüsusiyyətlərinə tam uyğunlaşdırılmışdır. Burada da tanrıdan başqa dona girmə xahiş edilmir və Allahın köməyi ilə şər aradan götürülür.

Göründüyü kimi, rus folklorşünaslığının elmi tapıntıları ilə Azərbaycan əfsanələrinin spesifikliyini üzə çıxarmaq imkan xaricindədir.

Azərbaycan əfsanələrinin spesifikliyini ilk növbədə onun məzmununda axtarmaq lazımdır.

ƏFSANƏLƏRİN TƏSNİFATI

Azərbaycan folklorşünaslığında janrları təsnif etməyə, demək olar ki, hamı maraq göstərmişdir. Əlbəttə, elmin əsas prinsiplərindən biri məhz öyrənilən sahənin sistemə salınması, qruplaşdırılmasıdır. Lakin bu, ilkin şərt deyil. Əvvəl predmetin, obyektin mahiyyəti açılmalı, nədən bəhs olunduğu aydınlaşdırılmalıdır, ondan sonra bölgünün aparılmasında heç bir çətinlik yarana bilməz. Tədqiqatçılarımız çox hallarda

təsnifatı önə çəkirlər. Çünki janrı müəyyənləşdirən amilləri üzə çıxartmaq mümkün olmayanda da dərns proqramının tələbinə görə janr barədə nəsə söz demək lazım gəlir. Sözə meydan açmaq məqsədilə ilk növbədə janrın mövzularını sistemləşdirməyə təşəbbüs göstərilir. Halbuki, hər hansı bir janrın xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmaq, sərhədlərini müəyyənləşdirmək araşdırmanın çıxış nöqtələrini, başlanğıcını – başını təşkil edirsə, təsnifat onun canıdır, yerdə qalan hissələridir. Və bədən başdan idarə olunur. Janrın poetik strukturunun öyrənilməsi isə ayrı-ayrı müstəqil elementlərin bütövləşməsi, tamlaşması deməkdir. Bu üç amil vəhdətdə götürülməsə, araşdırmanın nəticələri qənaətbəxş ola bilməz.

Təsnifat məsələsində əfsanələrin də bəxti gətirmişdir. P.Əfəndiyev yazır ki, Azərbaycan əfsanələri mövzu etibarını ilə rəngarəng olduđu kimi, ideya-məzmun baxımından da müxtəlifdir. Bu fikirlərdən sonra alim əfsanələri səkkiz qrupa ayırır:

1. Heyvanlar, quşlar haqqında olan əfsanələr.
2. Yer adları, qalalar, abidələr və s. ilə bağlı əfsanələr.
3. Tayfa, el, xalq, nəsil, totem adları ilə əlaqədar əfsanələr.
4. Nizami Gəncəvi yaradıcılığı ilə bağlı əfsanələr.
5. Ailə-məişət, xalqın arzu və istəkləri haqqında əfsanələr (bunlara ictimai məzmunlu, bəzən də utopik əfsanələr deyilir).
6. Tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı əfsanələr.
7. Səma cisimləri – ay, günəş, ulduz və səyyarələr haqqında əfsanələr.
8. Dini əfsanələr.¹

Bölgüdə əfsanələrə müxtəlif istiqamətlərdən yanaşıldığı aydın görünür. İlk olaraq meyar kimi obrazların hansı varlığa

¹Əfəndiyev P.Göstərilən əsəri, S.131.

məxsusluğunu götürülür (1, 2 və 3). Sonra yazılı ədəbiyyatla (4), tarixlə (6) əlaqəsinə, məzmununa (5), nəhayət, dini mahiyətinə (8) görə qruplaşdırılır. Bu təsnifatda qrupların birincisi üçüncüsü ilə, beşincisi altıncısı ilə, yeddincisi səkkizincisi ilə üst-üstə düşür. Ona görə ki, tayfa, el, nəsil, totem adları ilə əlaqədar yaranan əfsanələrin əksəriyyəti elə heyvanlar, quşlar, bitkilər haqqında olanlardır. Tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı əfsanələr (əslində rəvayətlər) ictimai məzmunu ilə seçilir. Eləcə də səma cisimlərinə aid əfsanələrin (əslində miflərin) motivləri ilkin inanclardan - dini təsəvvürlərdən doğur. Ailə-məişət məsələlərinə, arzu və istəklərə gəlincə, bütün qruplara daxil olan nümunələrin içərisindən elələrini tapmaq mümkündür. Bir də nə üçün təkcə Nizami Gəncəvi fərqləndirilməlidir. Məgər böyük tarixə malik yazılı ədəbiyyatımızın başqa sənətkarlarının yaradıcılığı əfsanələrdə dərin izlər buraxmamışdır? Axı Nəsimi, Füzuli, həbib, Xətai, Vaqif və b. şairlərimizin də həyətına və əsərlərindən gələn motivlərə xalq arasında onlarla əfsanə, rəvayət düzülüb qoşulmuşdur.

V.Vəliyev sanki P.Əfəndiyev bölgüsü haqqında dedikləmizin bir qismini nəzərə alıb dəqiqləşmə işi aparır, konkretlikdən ümumiliyə doğru bir-iki uğurlu addım atır. Onun bölgüsünə diqqət yetirək:

1. Əsatirlə bağlı əfsanələr.
2. Təbiət hadisələri və heyvanlar, bitki və ağaclarla bağlı əfsanələr.
3. Tarixi hadisə, şəxsiyyət və abidələrlə bağlı əfsanələr.
4. Dini əfsanələr.
5. Qədim dövr ədəbiyyatımız və Nizami yaradıcılığı ilə bağlı olan əfsanələr.

Lakin bu bölgüdə də mif, əfsanə və rəvayət bir-birinə qarışdırılır. Bizcə, əfsanələrin hamısında mif semantikasına

söykəniş var. Daha dəqiq desək, mif üslubundan faydalanmayan əfsanə yoxdur. Lakin əsətilrə bağılılıq kor-koranə deyil. Doğrudur, arxaik dövrlərdə janrlar formalaşmaya başlayanda (nağıl və eposlarda olduğu kimi) əfsanələr miflərdən asılı olmuşdur. Folklorşünaslıq elmi həmin çağlarda yaranan nümunələrdə janr xüsusiyyətlərinin hələ tam formalaşmadığını nəzərə alaraq onları xüsusi bölmədə araşdırırlar. Çünki həmin nümunələrdə mifik düşüncənin bütün atributları qorunub saxlanılır. Janrlara ayrılma prosesi başa çatandan sonra isə mif strukturlarına, təsvir formalarına yaradıcı şəkildə yanaşılır, başqa sözlə, hər bir janr mif motivlərindən öz tələblərinə uyğunlaşdıraraq faydalanır. Alimin «Əsətilrə bağılı əfsanələr» kimi təqdim etdiyi nümunələr əslində mif mətnləridir. Əfsanəlik əlamətləri onlarda çox cüzidir. Epik ənənənin bütün janrlarına xas olan xüsusiyyətlər dərəcəsinədir.

Bələliklə, «Əsətilrə əfsanələr» mif, «Tarixi əfsanələr» başlığı altında verilənlər isə rəvayətlərdir. Onlar aid olduğu formaların içərisinə qatılaraq təsnif edilməlidir. Eləcə də ikinci qrupdakı «bitki və ağaclar» kəlmələrindən birincisi ixtisar edilsəydi, daha dolğun səsənərdi.

Bu sahədə S.Paşayevin xidmətlərini göstərməmək insafsızlıqdır. O, «Yurdumuzun əfsanələri» toplusunda əfsanələri aşağıdakı qruplarda təqdim edir:

1. Dağ əfsanələri.
2. Qədim qalaların əfsanələri.
3. Bulaq və göl əfsanələri.
4. Çiçək və gül əfsanələri.
5. Quş əfsanələri.
6. Maral və ceyran əfsanələri.
7. Nizami mövzuları ilə səsləşən əfsanələr.

8. Müxtəlif mövzulu əfsanələr.¹

Mövzusuna görə aparılan bu təsnifat nisbətən Azərbaycan əfsanələrinin mənzərəsini yaradır. Lakin bölünən qruplardakı nümunələrin əksəriyyətində hər hansı bir obyektə müraciət şərti xarakter daşıyır. Dağ, qədim qala, bulaq və göl haqqında söyləmələrin hamısında eyni funksiya yerinə yetirilir. Onları bu qədər xırdalamağa ehtiyac duyulmur. Eləcə də çiçək, gül, quş, maral və ceyran əfsanələrinin motivlərində ana xətt üst-üstə düşür. Çətin vəziyyətdən çıxış yolu axtaran insan (çox halda qız, gəlin) təbiətin başqa varlığına çevrilməyi arzulayır. Ümumiyyətlə, əfsanələrdə hadisələrin ancaq düyünü və finalı olur. Çıxış nöqtələri düyünlə başlayır, konfliktə çevrilməyə, kulminasiya nöqtəsinə çatdırılaraq yekunlaşmağa imkan yaranmır. Düyüncə məsələlər həll olunur. Və düyüncə situasiyalar o qədər oxşar olur ki, variant xarakteri bağışlayır. Dağ, qala, çiçək, gül, çay, göl bədii detal kimi ancaq finalda meydana atılır və əfsanələrin rəngarəngliyini təmin edir. Ona görə də onların təsnif edərkən çox hissələrə xırdalananda ayrılan bölmələrin spesifik cəhətlərini ortaya çıxartmaq mümkünsüzləşir.

S.Paşayevin «Azərbaycan xalq əfsanələri» toplusundakı mövzu qruplarına diqqət yetirib belə bir sualla müraciət etsək ki, «Dağ, daş və qayalar»a həsr olunan əfsanələrin «Bulaq, çay və dəniz» haqqında olanlardan fərqli xüsusiyyəti nədədir? Ancaq bir cavab tapmaq olar ki, birinin sonunda insan dağa çevrilir, digərinin sonunda isə bulağa, çaya, dənizə, nə bilim nəyə. Məgər bu təsnifatdır? Nağılları üç qrupa ayırırlar və hər qrupun özünəxas əlamətini göstərməyə hər cür imkan var. Bəs

¹Yanaradağ əfsanələri, Bakı, 1978, S.157-159.

əfsanələrin aşağıdakı bölgüsündə qruplar arasında hansı fərqli xüsusiyyətləri göstərə bilərsiniz?

1. Dağ, daş və qayalar.
2. Bulaq, çay və dəniz.
3. Çiçək və gül əfsanələri.
4. Quş və heyvanlar haqqında.
5. Ay, gün və Dədəgünəş əfsanələri.
6. Qədim qalalar.
7. Sara haqqında əfsanələr.
8. Nizami mövzuları ilə səsləşən əfsanələr.
9. Koroğlu əfsanələri.
10. Müxtəlif mövzulu əfsanələr.¹

S.Paşayev əslində V.Vəliyevin irəliyə doğru atdığı bir-iki kövrək addımı düzəlişlərlə bir az da qabağa aparmaq əvəzinə, nədənsə, on pillə geri getmişdir. Az qalır ki, ayrı-ayrı folklor obrazlarının adlarını (Sara, Koroğlu, Dədəgünəş və s.) bölgüsü üçün meyar götürsün.

Bu cür qərribə təsnifatlara başqa mənbələrdə də rast gəlirik.

«Əfsanələr» toplusunda hansı prizmadan yanaşıldığı bəlli olmayan bölgü elə bir dolaşılıq yaradır ki, düyünü açmağa heç tərtibçinin özünün də cəsarəti çatmaz:

1. Göy əfsanələri (gərək qalanları da Yer əfsanələri adlandırılırdı – R.Q.);
2. Mifoloji əfsanələr (bunlar əslində mif mətnləridir);
3. Tarixi əfsanələr (əslində rəvayətlərdir);
4. Toponim əfsanələr (təkcə yer adları deyil, dağ, çay, bitki, qala adlarının də əfsanələrlə izahına rast gəlirik.);
5. Müxtəlif mövzulu (?) əfsanələr².

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.282-286.

²Əfsanələr, S.172-174.

Bizcə, təsnif edərkən əfsanələrə prizmanın elə tərəfindən yanaşmaq lazımdır ki, bütün qruplarda eyni dərəcədə janr əlamətləri özünə yer tapsın, eləcə də janrı bütövlükdə təsəvvürə gətirmək mümkün olsun, bir bölgü sistemində janrın bütün nümunələri yerləşdirilməlidir.

Əfsanələrdə forma xüsusiyyətləri tam formalaşdığı üçün struktur, süjet, üslub, təsvir və ifadə vasitələrinə görə təsnifat yalnız bir cəhətin qabarıq nəzərə çarpmasına imkan yaradar və onları formasına görə iki qrupa ayırmaq olar:

I. Ancaq nəsrə yarananlar.

II. Həm nəsr, həm də nəzmin imkanlarından faydalananaraq yarananlar.

Məzh bu fərqi nəzərə almasaq əfsanələrin hamısı quruluş baxımından eynidir.

Ancaq nəsrə yaranan əfsanələr adi danışmaq formasında olur. El ağsaqqalları bər-bəzəksiz cümlələrlə mif semantikasına uyğun elə əhvalatlar uydururlar ki, təsir gücünə malik olsun, dinləyicidə söylənənlərə inam yaratmaq üçün əfsanələrdə *əyanilikdən* - təbiət varlıqlarından (qayaların insana bənzəməsindən, quşların, heyvanların insanlarla zahiri oxşarlıqlarından, daşlardan, çaylardan və s.) ustalıqla istifadə edirlər. Belə ki, həmişə əfsanə söyləyən ilk olaraq nəyisə şahid çəkir, sonra göstərdiyi obyektin yaranma səbəbini əfsanədəki hadisə ilə izaha çalışır. Bu izah miflərdə olduğu kimi, heç də dünyadakı hər hansı bir elementin mənşəyini – ilk formalaşmasını göstərmir. Çünki əfsanələrdə ümumi obyekt deyil, konkret bir daşdan, bir qayadan, bir varlıqdan söhbət açılır. O varlıqlaradək dünyada istənilən qədər onlardan yaranmışdır.

«Gəlin qayası» yer üzündə mövcud olan minlərlə qayadan biridir. Məzh başqa qayaların deyil, məlum ərazidə yerləşən

«Gəlin qayası»nın meydana gəlməsindən danışılır. «Gəlin qayası» əfsanəsinin başqa qayalarla işi yoxdur. Bu mənada əfsanədə iştirak edən varlıqların hamısının dəqiq ünvanı olur. *Ünvanlaşdırmada* məqsəd yaranışın səbəbini açmaqdan çox, aşılana əxlaqi fikri dinləyicilərə asan çatdırmaqdır. Təsəvvür edir ki, Beşbarmaq dağların qarşısından keçirsiniz, yanınızda əyləşən qoca, insan barmaqları şəklində göyə yüksələn şişuclu qayaları göstərib sizə bir əfsanə söyləyir. İnanın ki, mövzu aktual oldu-olmadı hər dəfə yolunuz ordan düşəndə o əfsanəni yada salacaqsınız. Əfsanələrdə əyaniləşmə ilə hadisələr qulaqlarda sığa edilir.

Maraqlıdır ki, əfsanə obrazının bəzən bir deyil, bir neçə dəqiq ünvanı olur. Belə ki, Azərbaycanın əksər bölgələrində «Gəlin qayası»na, Ağrı dağına, Qaraca çobanın, Qazan bəyin, Burla xatunun, Koroğlunun, Dəli Həsənin qəbirlərinə, Çənlibelə, Qız qalasına, Maral gölünə və s. rast gəlirik. Bu, əfsanələrdə qaldırılan məsələlərin xalqın bütün nümayəndələrinin ruhuna, əxlaq normalarına, adət-ənənələrinə, zövqünə uyğunluğu ilə bağlıdır. Naxçıvanda, yaxud Beyləqanda yaranan «Gəlin qayası» əfsanəsi Gədəbəydə, Lənkəranda, Şəkiddə, Qazaxda, Qubada və Şamaxıda yaşayan türk tayfalarının da istək və arzularının ifadəçisinə çevrilir, onlarınnamus, qeyrət və əxlaq kodeksi ilə üst-üstə düşür, nəhayət, əksər parametrləri ilə psixologiyalarını əks etdirir. Həmin yaşayış məntəqələrində yaşayan insanlar oralarda yerləşən qayalarda hamilə qadına oxşarlıq tapır və əfsanələri özününküləşdirirlər. Gələcək nəslin düzgün tərbiyəsində böyük rolu ola bilən əfsanənin Naxçıvanda, yaxud başqa bölgələrdə deyil, məhz onların öz yurdlarında baş verməsini əsaslandıran «şahid» (dağ, çay, göl, arx və s.) tapırlar. Bu səbəbdən əfsanələşən təbiət varlıqlarının ünvanları getdikcə çoxalır.

Məsələn, Culfa yaxınlığında Ağ zərət deyilən ərazidə çoxlu daşlar səpələnib. Yayıcı kənd sakini Əliyev Zülfüqar Paşa oğlu bu daşlarla bağlı belə bir əfsanə danışmışdır:

«Deyirlər nə vaxtsa yadellilər kəndə hücum çəkirlər. Adamlar yaxınlıqdakı dağlara sığınıb zağaları özlərinə məskən edirlər. Onların yerini bələdləyən düşmənlər zağalara yürüşə başlayırlar. Döyüş uzun müddət davam edir. El-oba adamları son nəfəsədək döyüşür, son damla qanlarını da doğma torpağa axıdır, amma məğlub olmaq istəmirlər. Onlar az, düşmənlər isə çox.

Azğınlaşmış düşmənlər ardı-arası kəsilmədən zağaya sığınmış adamlara hücum çəkirlər. Adamlar qırılır, əli qılınc tutanlardan bir nəfər də qalmır. Təkcə qocalar, qarılar, gəlinlər, korpələr gözə görünürlər. Qocalar görürlər ki, düşmən əlinə keçəcəklər, *el namusu* tapdalanacaqdır. Üzlərini göylərə tutub tanrıya yalvarırlar:

-Ey ulu tanrı, bizə rəhmin gəlsin. El namusunu itirməkdənsə, ölüm daha üstündür. Dərdimizə əlac et. Ya öldür, ya da daş elə.

Onların yalvarışları tanrıya yetişir. Tanrı göz qırpımında bütün qızları, gəlinləri, körpələri daşa döndərir.

Düşmənlər zağalara girib qocalardan başqa kimsəni tapmırlar. Ətrafda isə çoxlu daşların səpələndiyini görürlər. Onlar qəzəblə qocalardan soruşurlar:

-Bəs qızlar, gəlinlər hanı?

Qocalar ətrafa səpələnmiş daşları göstərib deyirlər:

-Buyurun, bu da qızlar, gəlinlər. Aparə bilərsiniz!»¹

¹Əfsanələr, S.94-95.

Əfsanəni yaşadan və təsirli edən vasitə məhz insanların ətrafa səpələnmiş daşlarla müqayisə edilməsidir. Bu daşların ünvanlı məkanda yerləşməsidir.

Əfsanələri *Azərbaycan türkünün namusunun, qeyrətinin pasportu, əxlaqının göstəricisi* hesab etmək olar. Çünki, başqa heç bir ölkənin əfsanələrində bizdə olduğu qədər namus, qeyrət məsələlərinə incəliklə yanaşan motivlərə, namusu canından, qanından üstün tutan qəhrəmanların təsvirinə rast gəlmirik. Məhz Azərbaycan əfsanələrinin ən xarakterik xüsusiyyəti bu motivlə üzə çıxır.

(Məni qınaya bilərsiniz ki, bəzi əfsanə mətnlərini elmi-tədqiqət işinə bütövlükdə daxil etməklə uzunçuluğa yol verirəm. Qınasanız da, qınamasanız da onları dönə-dönə xatırladacağam. Yadınıza salım ki, Ç.Aytmatov qırğız xalqının mübarizliyini, müdrikliyini, əxlaqının saflığını dünyaya tanıtmmaq məqsədi ilə müasir hadisələrə həsr etdiyi povest və romanlarına bəzən bir neçə əfsanə, mif mətni daxil edir. Xalqını sevən hər kəs onun yaratdığı əfsanələri ürəyində yaşatmalı və təbliğinə çalışmalıdır).

İkinci qrupa daxil olan əfsanələr bayatılardan, xalq mahnılarından və başqa şer parçalarından istifadə yolu ilə yaradılır. Onlarda iki hal müşahidə olunur:

Birinci halda başqa məqsədlə düzülüb-qoşulmuş məşhur bayatılar, xalq mahnıları (uyğun gələnləri) əfsanə mətninə əlavə edilir.

İkinci halda isə əfsanə motivinin tələbinə uyğun olaraq birbaşa danışılan hadisəni özündə əks etdirən yeni bayatı, nəğmə, yaxud xüsusi lirik şer parçası yaradılır.

Əfsanələrə şer parçalarının əlavə edilməsi bir tələbatdan irəli gəlmiş - hadisələri poetik vasitələrlə daha təsirli etmək, janrın formasını, strukturunu təkmilləşdirmək, xüsusi sistemini

yaratmaq təşəbbüslərindən doğmuşdur. Bu halda da çalışmışlar ki, uzunçuluqdan qaçsınlar, fikri daha asan və konkret şəkildə çatdırsınlar. Ancaq nəsrə söylənən əfsanələrdə yalnız bir poetik vasitədən – mif semantikasından, çevrilmələrdən istifadə edilir. Janrın müəyyən inkişaf mərhələsində forması üzərində düzəlişlər apararkən bir çox başqa vasitələrə də əl atılmış, ən münasibinin - bayatı və mahnı bütün parametrləri ilə (yığcamlığı, konkretliyi, qısalığı və dinləyicilərin zövqünə uyğunluğuna görə) əfsanələrin tələblərinə cavab verdiyi üçün onların üzərində dayanmışlar. Əlbəttə, ilk olaraq hazır bayatı və mahnı mətnlərinin əfsanə motivlərin ilə üst-üstə düşmələrindən faydalanmışlar. Qeyd etmək lazımdır ki, bu xüsusiyyət də epik ənənəyə mif-ritual sintezindən miras qalmışdır. Nümunəyə diqqət yetirək:

Əzizinəm, daşdan mən,
Kırpıkdən mən, qaşdan mən.
Nə atam var, nə anam,
Yaranmışam daşdan mən.

Bayatının müstəqil şəkildə tamam başqa münasibətlə yarandığı şübhəsizdir.

Ağcabədi rayonu, Rəncbərlər kənd sakini Əsgərova Zeynəb Qaytaran qızının söylədiyi əfsanələşmiş «Daş uşaq» mifi çevrilmə hadisəsi ilə yekunlaşır, lakin əfsanələrdə olduğu kimi əksinə deyil, mif semantikasına uyğun - təbiətin bir ünsüründən insan yaranması şəkliyədir.

Belə ki, qadının doğduğu uşaq həmişə ölü çıxır.

Axırıncı dəfə dünyaya körpə gətirəndə bütün ümidləri üzülən «gəlin başını itirir. Bilmir ki, neyləsin. Başına haranın daşını töksün. Ölüm ən qiymətli arzuya çevrilir. Daha nə edəsən.

Bir yandan da ərinin qorxusu onu haldan salır. İndi çöl işindən qayıdacaq. Kişisinə nə desin, necə bildirsən ki, bu körpə də ölü doğulub.

Gəlin çox fikirləşəndən sonra ölü uşağı gizlədib yerinə daş qoyur. Əri gələn kimi başlayır yürülməyə.

Kişi arvadın bari-həmlini yerə qoyduğunu bilib sevinir. İstəyir uşağı görsün, bir doyunca ona tamaşa eləsin. Beşiyə yaxınlaşmaq istəyəndə, gəlin qoymur. Deyir:

-Ay kişi bir hövsələni bas. Uşaq təzəcə yuxuya gedib, oyardarsan.

Kişi səbrini basıb gözləməyə başlayır. Gəlin içini yeyə-yeyə daş qoyulmuş beşiyi yügrələyir, kişi də həsrətlə körpəsinin yuxudan durmasını gözləyir. Bir xeyli keçir. Daha kişinin səbri qalmır. Beşiyə yaxınlaşıb örtüyü qaldırır. Hər ikisini heyrət götürür. Gəlin heyrətlənir ki, beşiyə qoyduğu daş gözəl-göycək bir uşaq olmuşdur. Kişi də heyrətlənir ki, bir günlük körpə onu görən kimi başlayır oxumağa: Əzizinəm daşdan mən...»¹

Göründüyü kimi, mətnə konkret yerə, abidəyə işarə yoxdur və uşağa çevrilən daşın da məkanı göstərilir. Mif burada əfsanə semantikasına tam uyğunlaşdırılıbsaydı, bildirilməliydi ki, flan yerdə olan daşı götürüb beşiyə qoydular. Məhz mifik təfəkkürlə yoğrulmuş arxaik söyləmələrdə konkret ünvan verilmir. Bu cəhət yuxarıdakı hadisəni mifə yaxınlaşdırır.

Uşağın əski kult rituallarında ifa edilən bayatını oxuması da təsadüfi səciyyə daşımır. Deməli, bayatılardan, mahnılardan istifadə forması da epik ənənənin başqa janrlarına məhz mif-ritual sintezindən keçmişdir.

«Əfsanələr» toplusunun qeydlər hissəsində yazıldığı kimi, ibtidai çağlarda insan əmək alətlərini ağac və daşdan

¹Əfsanələr, S.17-18.

hazırlayırdı. Daş insan həyatının əsas vasitələrindən birinə çevrilmişdi. İbtidai insanların müşahidələrinə əsasən həmin çağlarda daşın əmək prosesində oynadığı rol, möhkəmliyi, davamlığı, «uzunömürlüyü» daş kultunun yaranmasına səbəb olmuşdur.

Bura bütlərin daşdan yonulmasını da əlavə etmək lazımdır. Əslində insanlar tanrı - yaradıcıya deyil, bütə - daşa sitayiş edirdilər. Eləcə də ulu əcdadın soyuqdan və başqa təhlükələrdən qorunmaq yerlərinin – mağaraların da daşdan ibarət olmasını yaddan çıxarmayaq. Mağaralar ana bətnini xatırladırdı. İnsanlar elə zənn edirdilər ki, daş ilahi varlıqdır, onları yaradıb dünyaya gətirəndir ona görə də onları qışın soyuğundan, yağışlardan, küləkdən qoruyur. V.Y. Şternberq yazır ki, «İbtidai insanların təsəvvürlərində elə təsəvvürlər yaranmışdır ki, daş xüsusi sirli aləmə məxsus varlıqdır. Uzunömürlü olduğundan özünəməxsus ağılı var».¹

Daş kultundan bəhs açan tədqiqatçıların fikri belədir ki, uluların inancına görə, daşlar guya düşünmək, anlamaq, görmək, duymaq, hərəkət etmək qabiliyyətinə malikdir. Mifoloji təsəvvürlərdə daşlar eyni zamanda totemdir. Ümumiyyətlə, dünya xalqlarının çoxunda daşların ilk əcdad kimi qəbul edilməsi haqqında təsəvvürlərə rast gəlmək mümkündür. «Nart» eposunun osetin variantında qəhrəman Sosrīvka daşdan yaranmışdır. Orta Asiyada Böyük Ana adlanan allah və ilk əcdad da daş şəklində idi.

Beləliklə, beşiyə qoyulmuş daşın uşağa çevrilməsi motivi «ibtidai çağlarda ilk əcdad kimi qəbul edilmiş daş haqqındaki mifoloji təsəvvürün yadigarıdır» deyən tərtibçi ilə razılaşmamaq

¹ Sitat «Əfsanələr» toplusundan götürülmüşdür, S.156.

mümkün deyil, lakin onun «Daş uşağ»ı əfsanə kimi təqdimi təəccüblüdür.

Bu, ola bilsin ki, ənənədən irəli gəlirdi. Çünki, əksər toplularda sırf mif motivini əks etdirən nümunələr (Qədir gecəsi haqqında «Kişinin diləyi», axır çərşənbədən bəhs edən «Aləmin yatan vaxtı» və. b.) əfsanə kimi təqdim olunur.

Füzuli rayonunun Qoçəhmədli kəndi yaxınlığında Həsiyyə dərəsi adlı bir yer var. Öyrənqala kənd sakini Əhmədov Əhməd Əbdürrəhim oğlunun (Beyləqan rayonu) söylədiyi nümunədə də bəyatı əfsanənin struktur elementlərinin birinə çevrilir.

Ulularımız saf, namuslu qızları mənfur niyyətlə şərə, böhtana salanlara nifrətini bildirmiş, bu bəd əməldən başına faciə gələnlərin adını əbədləşdirməklə «yaxınların haqqında deyilənləri, eşit, inanma» prinsipini irəli sürmüşdür. Əhməd kişinin danışdığına görə, bir kənddə bir qardaşla bir bacı yaşayırmış. Qardaş işləyir, çörək qazanır, bir təhər dolanıb kasıbçılıq edirmişlər. Nəhayət, qardaş belə yaşamaqdan bezib qazanc dalınca uzaq yerlərə yola düşür. Bacı isə evdə tək-tənha qalır

Bu qız çox gözəl imiş. Hamı ona həsəd aparar, həm də paxıllığını çəkərmiş. Qardaşın getməsini eşidəndə yazıq qıza şər atırlar. Üstəlik bir namə də yazıb göndərirlər ki, sən nə qədər qeyrətsiz qardaşsan, bacını tək qoyub gedibsən, dünyadan xəbərin də yoxdur. Namə yetişən kimi başını orada islat, burada qırxdır. Bacın başını aşağı eyləyib, namusunu ayaq altına salıb tapdayıbdır.

Xəbər yetişən kimi qardaş yır-yığış edib kəndə qayıdır. Ancaq bacısına heç bir söz demir. Tapşırır ki, sabaha hazırlıq görsün. Qonşu kənddə yaşayan xalasıgilə qonaq gedəcəklər.

Qızın ürəyinə qorxulu fikir gəlir. Haradan biləydi ki, qardaşının bu səfəri nə üçündür. Elə heç nədən xəbəri olmadan

hazırlıq görür. Səhəri qardaş-bacı bir ata tərkləşib qonşu kəndə yola düşürlər. Qardaş ata dəlicəsinə bir qamçı vurur. At tozanaq qaldırıb kənddən uzaqlaşır.

Xeyli getdikdən sonra dərəyə enirlər. Qardaş bilə-bilə əlindəki qamçını yerə salır və bacısına deyir:

-Düş, qamçını mənə ver!

Qız atdan enib qamçını qardaşı Haqverdiyə verir. Sonra əlini uzadır ki, ata minməyə kömək etsin. Haqverdi əlini yox, ayağını uzadır. Qız qardaşının ayağından yapışib qalxmaq istəyəndə Haqverdi əlindəki gordanı var qüvvəsi ilə bacısının boynuna vurur. Qızın başı bədənindən ayrılıb yerə düşür və başlayır dərəaşağı diyirlənməyə. *Diyirləndikcə də deyirmiş:*

Haqverdi, xuda verdi,

Əl qoyub, ayaq verdi.

Allah özü şahiddir,

Cəzanı nahaq verdi.

Ay keçdi, il dolandı...

Günahsız ölən Həsiyyə hamıya ağır dərd oldu.

Deyirlər, «Həsiyyə dərəsi» indi də nakam qızın faciəsini yaşatmaqdadır.»¹

Bir cəhət maraqlıdır ki, qara şrifflərlə verilmiş hissəni mətndən çıxarıb atsaq, onda əfsanəlik əlaməti göstərə bilmərik. Burada qeyri-adilik çevrilmə ilə deyil, məhz kəsilməş başın diyirləndikcə bayatı söyləməsi ilə şərtlənir. Deməli, şer parçası janrı müəyyənləşdirən əlamət funksiyasında çıxış edir. Əfsanədə fikri bayatıdan istifadə edilmədən nəsrə vermək olardı. Məsələn, «Qardaş, sən mənə nahaqdan cəzalandırdın» şəklində.

¹Əfsanələr, S.121-122.

Bu halda əfsanənin təsir gücü azalır, zövqləri oxşamır. Bayatı əvvəllər xalqın ictimai etirazını ifadə etmişdir. Əfsanəyə keçəndə «redaktəyə» məruz qalaraq əhvalata uyğunlaşdırılmışdır. Onun birinci misrasında kiçik bir dəyişiklik etsək, əfsanə motivindən tamamilə ayrılır və müstəqil əsərə çevrilər:

Haqq verdi, xuda verdi...
Əl qoyub, ayaq verdi.
Allah özü şahiddir,
Cəzanı nahaq verdi.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının motivləri ilə səsləşən «Qaraca çoban» əfsanəsi gələcək nəslə mərdliyə, gücə arxalananda da ehtiyatı əldən verməməyi tövsiyə etmək məqsədilə yaradılmışdır. İgid öz sirrini tanımadığı adama, yada, düşməinə açsa, basılar. Görək heç kəsin hiyləsinə aldanmayasan. Ayıqlığına güvənib ağızından söz qaçırmısan, özünü bada verməlisən, qanın bahasına da olsa, sadələhlüyün ucbatından yaranan təhlükəni el-obanın üstündən sovuşdurmalsan. Xalq igidliyin bu mühüm şərtini cavanlara daha asan çatdırmaqdan ötrü əyaniləşdirəndə obyekt axtarışında olub təbiətə üz tutmur, bu dəfə «oğuznamə»lər köməyə çatır, əfsanənin qəhrəmanı hamının yaxşı tanıdığı Qaraca çoban seçilir. Ümumiyyətlə, bu funksiyanı icra etmək məqsədilə Koroğlu, Eyvaz və qəhrəmanlıq dastanlarımızın digər populyar obrazlarına da müraciət olunur.

«Qaraca çoban» əfsanəsində günümüz üçün çox aktual səslənən elə məsələlər qoyulmuşdur ki, hər bir Azərbaycan türkünün onları bilməsi və nəticə çıxarması vacibdir.

Əfsanədə göstərilir ki, qədimlərdə bir Qaraca çoban var imiş. O, çox güclü imiş. Sapandının qorxusundan kimsə nə onun özünə, nə də sürüsünə yaxın düşə bilirmiş. Bir gün yağılar hiyləyə əl atırlar. Bir dəstə yadelli əsgər sir-sifətini, əyin-başını dəyişib çobanın yanına gəlir, salam-əleykdən sonra sual edirlər ki, çoban, sən ki, belə güclüsən, de görək əllərini kəndirlə sarısaq, qıra bilərsənmi? Qaraca çoban deyir ki, qıraram, inanmırsınız sarıyın.

Düşmənlərə də elə bu lazım idi. Çobanın əl-qolunu möhkəm-möhkəm bağlayırlar. O, bircə dəfə güc verən kimi kəndir parça-parça olub tökülür. Belə-belə düşmənlər bəhanə ilə çobanın qollarını nə ilə sarıyırlarsa, çobanın gücünə tab gətirə bilmir. Onda soruşurlar ki, «Çoban, bəs nə ilə sarısaq, qıra bilməzsən?» Çoban sadələvhlük edib deyir ki, «Qara keçimin qılı ilə hörülmüş kəndirlə sarısanız, qıra bilmərəm.» Tez qara keçinin qılı ilə hörülmüş kəndiri tapıb gətirirlər. Çobanın əl-qolunu bərk-bərk sarıyırlar. Çoban nə qədər güc verirsə, kəndiri qıra bilmir. Kəndir əl-qolunun ətini kəsib düz sümüyündə dayanır. İşi belə görən düşmənlər ürəklənib hər tərəfdən tökülür, onu qılıncla doğrayıb al qanına qəltan edirlər. Çoban onların düşmən olduğunu başa düşür. Bilir ki, artıq ölüm vaxtıdır. Tez tütəyini çıxarıb çalmağa başlayır, istəyir ki, son nəfəsdə sevgilisi Bəstini düşmənin gəlişindən xəbərdar etsin. Bəsti isə çobanın ağasının qızı imiş.

«Deyirlər, çobanın tütəyinin səsi çox-çox uzaqlara gedirmiş. Bu səsi sevgilisi Bəsti eşidir. Qulaq asıb görür ki, Qaraca çoban tütəklə deyir:

Ağamın qızı Bəsti hey... Bəsti hey...

Keçi qılı qollarımı kəsdi hey... kəsdi hey...

Düşmən torpağımıza ayaq basdı hey... basdı hey...

Qız atasına xəbər verir. El atlanıb dağa axışır. Gəlib çobanı parçalanmış halda tapırlar. Çobanı elə oradaca dəfn edirlər. O vaxtlardan həmin dağa «Qaracuç dağı», «Qaraca çoban dağı» demişlər».¹

Tütək səsi və mahnı böyük bir elin xilaskarına çevrilir.

Təəssüflər olsun ki, Qaraca çobanla bağlı yerlər – Dağlıq Qarabağın Xocavənd rayonu ərazisi indi düşmən tapdağındadır. Görəsən, əfsanəni nənə-babasından eşidib sinəsində yaşadan və bizim nəsillərə çatdıran, bununla adamları sayıqlığa çağıran Muradov Fərhad Zaman oğlu sağdırmı? Qaraca çobanın məzarı kimi qələmə verdiyi yeri erməliyə daş-qalaq etməyiblər ki?..

Dünya görmüş ağsaqqallar mənfur qonşularının çörəkləri dizlərinin üstündə olduğunu yaxşı bilir, əfsanələrin dili ilə hamını ayıq olmağa çağırırdılar. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarından tanıdığımız basılmaz Qaraca çobanın adına yazdıqları faciənin timsalında son illərin olaylarının baş verəcəyi barədə xəbərdarlıq edirdilər. Halbuki, oğuznamədə Şöklü Məliyin bölük-bölük ordusu Dərdənd ətrafında qoyun otaran Qaraca çobana bata bilməmişdi, onu aldatmaq o qədər də asan deyildi. Ulularımız ermənilərin hiyləgərliyinin hədsiz olduğunu yaxşı başa düşürdü. Məğlubedilməz Qaraca çobanı əfsanə qəhrəmanına çevirməklə demək istəyirdilər ki, yağlı dillərə aldanıb, tələyə düşməyin, sirlərinizi evimizin içində olan düşməne verməyin.

«İncəbel» əfsanəsində iki bayatıdan istifadə olunur. Xalqın ülvü məhəbbətə həsr etdiyi şerlər iki gəncin nakam eşq faciəsini daha təsirli vermək vasitəsi kimi götürülür. El yaylağa qalxanda Kəmaləddin İncəbeli götürüb qaçır. Gənclər dağın üstündə

¹Əfsanələr, S.53-54.

quldurlarla rastlaşırlar. Hər ikisi ələ keçir. Quldurlar Kəmaləddini bir ağaca bağlayırlar. Qızı isə götürüb özləri ilə aparırlar İncəbel nə qədər ağlayıb yalvarır, qulaq asan tapılmır. Əli hər yerdən üzüləndən sonra dilinə aşağıdakı bayatını gətirir:

Su gəldi arxa, haray,
Töküldü arxa haray.
Yağı məni aparır,
Çağırram arxa haray!¹

Göründüyü kimi, bayatı tamamilə başqa münasibətlə yaradılmışdır. Burada əfsanənin məzmununun ilə əlaqə olduqca zəifdir. Birincisi, hadisə dağın yüksəkliyində baş verdiyi halda nəğmədə arxdan danışılır. İkincisi, İncəbeli atın tərkinə mindirənlər yağılar deyil, yerli quldurlar idi. Bircə axırıncı misradakı «arxa çağırmaq» nidasına görə əfsanə qəhrəmanının əhval-ruhiyyəsinə uyğun gəlir. Əslində bayatıda qızgəlinlərimizin İran və ərəb istilasından zamanı qul, qaravaş edilib yağılar tərəfindən yad ölkələrə aparılmasından bəhs olunur.

Əfsanədə İncəbel namusu uğrunda mübarizəsini ancaq xalq nəğməsinin köməyi ilə davam etdirməyə imkan tapır.

Kəmaləddin qızın səsini eşidir, ha güc vurur, sicimi qıra bilmir, əlacı kəsilir, ucadan deyir:

Əzizinəm başa mən,
Kirpiyə mən, qaşa mən.
Yarım əlimdən getdi,
Nöş dönmədim daşa mən?

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.39.

Doğrudur, bu bayatı daha uğurla seçilmişdir. Lakin şerin son misirasından hiss olunur ki, o da tamamilə başqa münasibətlə yaradılmışdır. Belə ki, sanki Kəmaləddinin yadına hansısa əfsanə düşür – namusunun tapdanmaması üçün Allahdan daşa dönməsini umub arzusuna çatanlara qıbtə edir və o halında özünün daşa dönməməsinə təəccüb edir. Halbuki, əfsanə semantikasına görə, bunu bayatı vasitəsi ilə o, özü Allahdan tələb etməliydi. Eləcə də finalda nəticə tamam başqa şəkildə alınır: oğlan daş deyil, dönüb dağ olur. Maraqlıdır ki, bayatların çıxarılması əfsanələrin məzmununa heç bir xələl gətirmir. Diqqət edin, İncəbelin sanrakı istəyini ifadə edən bayatı tapmadıqları üçün ulularımız nəsrə keçməyə məcbur qalmışlar:

«İlahi, məni yarımından ayırma. O necə, mən də elə.

Bunu deyən kimi, İncəbel torpaq olub atın belindən yerə tökülür, dərəni doldurur.

O vaxtdan həmin dağa Kəmaləddin, ona yaxın olan yastanaya isə İncəbel deyirlər».

Bəzi xalq bayatlarına elə maraqlı əfsanə düzülüb qoşulur ki, bununla həmin bayatlar da «əfsanəviləşir». Lalə, qızıl gül, maral, ceyran, bülbüllə bağlı yaranan lirik şer parçaları əfsanə mətnlərinə daxil edilməklə, daha geniş yayılmaq imkanı əldə etmişdir.

Bayatların əfsanələrlə sintezi janrlararası əlaqədə mühüm əhəmiyyət kəsb etsə də, açığını deyək ki, bəzən toplayıcılar bu işi öz üzərilərinə götürür, zövqlərinə uyğun şer parçalarını müxtəlif epik əsərlərin mətninə əlavə edirlər. Lakin xalq uzun sürən sınaqlardan keçirəndən sonra pasportlaşdırdığı yaradıcılıq fəaliyyətini kiminsə yazı masası arxasında yerinə yetirməsi köhnə paltara təzə parçadan yamaq vurmağa oxşayır. Belə ki, «Qanlı qala» əfsanəsində sevgilisinin bəy oğluna nişanlandığını eşidən Qəmbər üzünü arana tutub bir bayatı deyir:

Yaşım üzümdə qaldı,
Axdı düzümdə qaldı.
Hər nə dilək dilədim
Hamsı gözümdə qaldı.

Bu cür pessimist notlara köklənən oğlan, nədənsə, o andaca Qəmərle görüşür, onlar bir-birinə qoşulub yaylağa qaçırlar.

Nəhayət, hər kəlməbaşı əfsanə qəhrəmanları bayatı söyləyirlər. Qəmbərə təsadüfən ox dəyir, can hayında ikən qüllədən onu seyr edən Qəmərə deyir:

Bulud oynar, yolar saç, (?)
Gəlmə yaxın, Qəmər, qaç! (?)
Sinəmdən yaralandım,
Üstünə qan damar, qaç!

Qondarma misralar onu göstərir ki, bayatı mahir sənətkar tərəfindən düzülüb-qoşulmamışdır. Birincisi, buludun oynadığı yerdə saçını yolması ağlabatandır mı? İkincisi, buludun heç saçı ola bilməz, mifik təfəkkürdə bulud Günəşin keçəl qızı sayılır. Üçüncüsü, qüllənin ətrafı bəy oğlunun qoşunu tərəfindən mühasirədə olduğu halda Qəmər Qəmbərin yanına necə gəlməli idi?

Lakin, sən demə, bu qızın əlləri Fərhadın külüncündən iti imiş – «Qəmər onun sözünə baxmadı, qülləni içəri tərəfdən sökdü, oğlanı qolları arasına aldı, yanıqlı bir bayatı çəkdi:

Əzizim, dağ başıdı,
Dağ üstü, dağ başıdı,
Qalada bir toy tutdum,

Şabaşı göz yaşdı.»

Qalın qala divarını yalın əllə sökmək azmış kimi, ölüm ayağında olan sevgilisinə hünərindən də bəhs edir, «qalada bir toy tutması» ilə öyünür.

Sonrası lap maraqlıdır. Bəy oğlu sevgililərə baxıb göstəriş verir ki, «Gəlin qayıdaq. Bircə ox dəyəndən sonra bu qədər qan ağlayan qalanı dağıtsaq, qan seli yaranar, bizi sil-süpür eləyib aparar, birimiz də sağ qalmarıq».

Qoşun geri yeriyəndə Qəmər qülləyə çıxdı, gözlərində qalan kamını, qəzəbini dili odlana-odlana söylədi:

Eləmi qanlı qala,
Qanlı dağ, qanlı qala;
Bu necə insafdı ki,
Yar ölə, qanlı qala?!»¹

Vəssalam. Əfsanə ənənəsi və xalqımızın adətləri ilə bir araya sığmayan sonluq. Nişanlı bəy oğlu ona xəyanət edib adını batıran, başqasına qoşulub qaçan nişanlısını sağ buraxır, namusunu ayaqlar altına atıb geri çəkilir. Qız isə istəklisinin ölümündən sonra uca qülləyə qalxır, amma özünü oradan atmağa cəsarəti çatmır, bircə ona yanır ki, istəkli yarı ölüb, qana bais olan halal nişanlısı isə hələ sağdır.

Azərbaycan xalqının belə əfsanə yaratması inandırıcı görünür.

Sara haqqında qədim xalq mahnısının motivləri əsasında silsilə əfsanələrin düzülüb-qoşulduğuna rast gəlirik. Tədqiqatçılar bu qənatdədirlər ki, ilkin olaraq əfsanələr

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.159.

yarlanmış, xalq arasında o qədər şöhrətlənmişdir ki, mahnıya çevrilmiş, xüsusi musiqi bəstələnmişdir:

Arpa çayı aşdı-daşdı, (2)
Sel Saranı aldı, qaçdı, (2)
Ala gözlü, qələm qaşdı. (2)
(Cüt bacısı gözü yaşdı). (2)

Nəqərat:

Apardı sellər Saranı,
Bir ala gözlü balanı. (2)

Gedin, deyin Xançobana: (2)
Gəlməsin bu il Muğana, (2)
Muğan batıb nahaq qana.(2)

Nəqərat.

Arpa çayı dərin olmaz, (2)
Axar suyu sərin olmaz. (2)
Sara kimi gəlin olmaz. (2)

Nəqərat.¹

Xalq mahnısının hansısa hadisəyə əsaslanaraq yarandığı mətndən görünür. Lakin bu misralara əsasən həmin hadisəni aydınlaşdırmağa çalışsaq labirintə düşərik. Burada aydın olan odur ki, dəhşətli bir faciədən bəhs açılır. Sara adlı gəlini Arpa

¹Азырбайған халг мащны вя тяснифляри, - Бакы, 1985, С.79-80.

çayının aşıb-daşması ilə sel götürüb qaçır. Bu, mif motivini xatırladır. Çünki, sel onu aparmır, götürüb qaçır. Mahnının ikinci bəndindən məlum olur ki, Xançoban haralardasa uzaqlardadır, belə təsəvvür yaranır ki, o, Saranın əridir, çünki nəğmədə Sara tayı-bərabəri tapılmayan gəlidir. Lakin təəccüblüsü odur ki, Xançobanın nişanlısının, yaxud arvadının başına gələn faciədən sonra Muğana dönməsinə qadağan qoyulur. Sonuncu bənddə olduqca qərribə mənzərə ilə qarşılaşırıq. Faciənin səbəbkarı Arpaçayla birlikdə Selin qurbanı Sara da vəsf edilir. İlk müşahidələrdən çıxan nəticə ondan ibarətdir ki, mahnıda ən əski təsəvvürlərin izləri qalmaqdadır. Arpaçaya, Selə canlı varlıq kimi baxılır. Eləcə də Selin Saranı götürüb aparması ilə «nahaq qan axıdılmır». Bəs onda Xançobana edilən xəbərdarlığın mahiyyətində duran «Muğanın nahaq qana batması» motivinin arxasında nə durur? Bu suallara cavab tapmaq üçün ilk olaraq xalq arasında Sara haqqında söylənən silsilə əfsanələrə üz tutmaq lazımdır. Çap olunan nümunələr beş versiyada təqdim olunur:

1. Çay qızı.
2. İntiqam.
3. Apardı sellər Sarayı...
4. Sara, Arpaçay və əjdaha.
5. Apardı sellər Saranı.

Adlarından da göründüyü kimi, birinci və dördüncü versiyalar mifik dünyagörüşündən mayalanır. İkinci, üçüncü və beşinci isə adi rəvayətlərdir.

«İntiqam» adlanan hekayətin ümumxalq bədii yaradıcılığının süzcəgindən keçmədiyi göz qabağındadır. Onun mötəbər topluya salınması ancaq təəssüf doğurur. Belə ki, burada ağlasığmaz bir xəyanətdən, daha dəqiq ifadə etsək, düşürnülmüş cinayət hadisəsindən söhbət gedir. Belə ki, Sara

uşaqlıqdan öz əmisi oğlunu sevirmiş. Lakin yetkinlik yaşına çatanda atası onu qonşu kəndən olan varlı bir adama ərə vermək istəyir. Oğlan əmisi qızını qaçırmağa çalışır. Qoymurlar. Elə olanda o, əmisindən heyf almaq fikrinə düşür. Onun bir atı varmış. Oğlan atı tövləyə salıb üç gün çoxlu arpa verir, amma suya yaxın buraxmır. Toy günü susuzluqdan dilini-dodağını gəmirən atı bəzəyib əmisinin yanına gəlir, deyir ki, atımı Saraya bağışlayıram, istəyirəm ki, o, bu atla gəlin getsin.

Arpaçay yaz yağışından sonra daşmış. At Sara ilə birlikdə çaya cumur ki, susuzluğunun qarşısını alsın. Təsadüfən sel gəlir, hər ikisini qoynuna alıb aparır.

Bu rəvayətin sözügedən mahnının təsiri ilə qondarıldığına şübhə etmirik. Və inanmırıq ki, xalq günahsız sevgilisini öz əlləri ilə ölümə göndərən «qəhrəman»a əfsanə həsr etsin. Bu versiyanın üstündən xətt çəkirik.

«Apardı sellər Sarayı..» adlanan rəvayət də «İntiqam»dan dala qalmır. Doğrudur, burada insan xəyanətindən söhbət getmir. Təbii fəlakət nəticəsində gəlin köçən Sarayı sel aparır. Və bəylə gəlinin doğmaları bir yerə yığışib ağı deyirlər. Əgər bu versiyada yuxarıdakı xalq mahnısının deyişmə-təziyə formalı başqa variantı verilməsəydi, onu da bir kənara tullamağı məsləhət görərdik. Çünki oradakı hadisələr də adi məişət fonundan kənara çıxmır, təsadüflər üzərində qurulur və xalq mahnısında qaldırılan məsələlərin heç birinə aydınlıq gətirilmir. Rəvayətin özü isə qondarmadır. Fikrimizi əsaslandırmaqdan ötrü diqqətinizi onun ilk cümləsindəki fikirlərə cəlb etmək istəyirəm:

«*Xançoban* tayfasından *Nuru* adlı bir oğlan *Şamaxı* yaxınlığındakı *Məlik-çoban* tayfasından *Saray* adlı bir qıza nişanlı idi.»¹

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.179.

Toplayıcı-qondarıcı «rəvayətin» sonunda unudur ki, mahnıdakı ər (yaxud nişanlı) Xaçobanı tayfa adına çevirib, yerini isə Nuru adlı bir oğlana verib. Nurunun bibisinin hardansa yadına düşür ki, suda boğulan gəlinin Xaçobanı da olmalıdı, ona görə də «Gedin deyın Xaçobana» misrasını dilinə gətirir.

Mətnədə rastlaşdığımız ağı-deyişmə məşhur xalq mihnısının məharətlə genişləndirilməsindən – təhrifindən başqa bir şey deyildir:

Nurunun anası

Arpa çayı aşdı, daşdı,
Sel Sarayı aldı, qaçdı,
Nuru qaldı gözü yaşlı
(Halbuki, Nuru özü etiraf edir ki, ömründə Sarayın üzünü görməyib)

Apardı sellər Sarayı,
Bir ala gözlü balanı
(Sonuncu sözü qafiyə xətrinə əvvəlki misranın axırındakı «Sarayı»ya uyğun dəyişib «balayı» eləmək də müəllifin yadından çıxıb)

Sarayın anası:

Arpa çayı dərin olmaz,
İçmə, suyu sərin olmaz,

(Bilmirik, nə səbəbə «axar suyu» kəlmələri «içmə, suyu» şəklinə salınıb, Sara kimi övlad itirən ananın yadına lilli suyun içilib-içilməməsi, yaxud sərinliyi düşərdimi?)

Saray kimi gəlin olmaz.

Apardı sellər Sarayı,
Bir ala gözlü balanı.

Sarayın bibisi:

Düyünü tökdüm tabağa,
Bişmədi, qaldı sabaha (Düyü tabaqda bişirilmir).
Kor yengə düşdü qabağa,
Apardı sellər Sarayı,
Bir ala gözlü balanı.

Nurunun bibisi:

Gedin deyin Xançobana (Xançoban hardan çıxdı?),
Getməsin bu qış Muğana (Yazda gələ bilərmimi?)
Getsə düşər nahaq qana (Nə səbəbə? Əslində «Muğan
batıb nahaqq qana» şəklindədir),
Apardı sellər Sarayı,
Bir ala gözlü balanı.

Nurunun anası:

Gətir bura xas paltarı,
Qara boya, as paltarı.
(Gəlinlik paltarını qara boyayıb asmaq bütün adət-
ənənələrə ziddir)
Oba geysin yas paltarı,
Apardı sellər Sarayı,
Bir ala gözlü balanı.

Nuru:

Alça dəyib dərməmişəm,
Dərib çığa sərməmişəm.
Mən Sarayı görməmişəm.
Apardı sellər Sarayı,
Bir ala gözlü balanı.

Sarayın anası:

Ceyran endi, düzə gəldi,
Erkəciynən sözə gəldi (Dərdli ana belə deyərmi?),
Saray balam gözə gəldi,
Apardı sellər Sarayı,
Bir ala gözlü balanı.¹

Şərhə ehtiyac yoxdur. Bircə bəzi misraların qarşısında qoyduğumuz suallara toplayıcı - qondarıcıdan cavab istəyirik.

İlk kəlməsi ilə hər bir Azərbaycan türkünün içərisini silkələyən xalq mahnısını bu günə qoymaqla folklorumuzu zənginləşdirən alimlərə afərin!..

Gələk «Çay qızı» əfsanəsinə. Təəssüflər olsun ki, toplayıcı burada da əfsanəni şifahi nitqdən qələmə alarkən mətnə çox sərbəst yanaşmışdır. Əvvəldə S.Vurğunun «Muğan» poeməsindən gələn Gözəl-Sarvan motivini verir. O, söyləyiciləri diqətlə dinləyib, Gözəl-Arpaçay bağlılığını əsaslandıran mifik inancı aşkarlasaydı, xalq mahnısındakı sirlilə misraların da açarı tapırdı. Bu bağlılığa əfsanənin əvvəlində, ortasında və finalında işarə edilir.

¹Azərbaycan xadlıq əfsanələri, S.180-181.

İlkin mifik təfəkkürdə Saranın anası Gözəl Arpaçayın övladıdır. Əfsanədə belə bir cümlə var: «Gözəl Arpaçayın zərif, *incə qızı kimi ad* çıxarmışdır». ¹ Onun dünyadan tez köçməsinin səbəbi çayı –anasını həmişəlik tərک edib insanla – Sarvanla evlənməsidir.

Anası Gözəl öldüyü üçün Sara meylini Arpaçaya salır: «Sara evdə oturmur, tez-tez Arpaçayın sahilinə gəlirdi. Qız heç kəslə oynamır, yalnız Arpaçayla oynayırdı. Arpaçay da sanki Saraya öyrəmişdi; qız sahilə gəlməyəndə kədərlənir, sakit-sakit axır, gələndə isə sevincindən aşib-daşırdı». ²

Sara uşaqlığında Arpaçayla nəfəs alsə da, yetkinlik yaşına çatanda insanlıq tərəfi (atası insan idi) üstünlük təşkil edir. O, Xançobanı sevir. Ealənirlər. Lakin bu birliyin təhlükəli olduğunu duyur, qorxu içində yaşayır. Çünki Arpaçay Saranın Xançobanla izdivacına razılıq versə də, şərt kəsmişdi: insanlar müqəddəs suya xəyanət etməməli, pis nəzərlə baxmamalıdır. Obada çaya tüpürən, bulaqları, arxları murdarlayan adamlar nə çox idi. Əfsanədə bu motiv üstüörtülü də olsa, nəzərə çatdırılır:

«Muğan düzünə yaz gəldi. Xançoban sürüsünü yaylağa aparmalı oldu, o, Sarası ilə görüşüb ayrılanda, təzə gəlin ondan üzülüşə bilmədi, ağladı. Xançoban kədərləndi və soruşdu:

-Mənim Saram, sən axı niyə ağlayırsan? Bir-iki gündən sonra qayıdıb səni aparacağam.

Sara dedi:

-Heç özüm də bilmirəm niyə ağlayıram... Səndən ayrılı bilmirəm, ürəyimə damıb ki, sən gedəndən sonra bir bədlük olacaq. Bəlkə də səni görməyəcəyəm, ondan qorxuram...»

¹Azərbaycan xadlıq əfsanələri.

²Yenə orada, S.178.

Yaz gələndə qarların əriməsi ilə dağ çaylarının coşub-çağlamasından törəyən fəlakətlər əski çağlarda müxtəlif rituallarla qeyd olunurdu. Su insanların yaşayışının ən mühüm amili idi. Bitkilər susuz yetişmirdi. Əkin sahələrinin məhsuldarlığı da sudan asılı idi. Su ən ilkin kultlardan biri olmuşdur. Onun xeyiri ilə yanaşı, ziyanı da vardı. Sel gətirirdi. Yuvaları dağıdırdı. Ona görə də müqəddəs Suya qurbanlar kəsilirdi. Qəzəbini söndürmək üçün seçmə, gözəl qızları da dağ çaylarına bağışlayırdılar. Məhz Sara haqqında əfsanədə həmin çağların hadisələri özünə yer tapmışdır:

«Sara Xançobanı yola salandan sonra köhnə dostu Arpaçayın sahilinə gəldi, oturub fikrə daldı.

Bu vaxt ölkənin xanı çayın qırağından keçəndə Saranı gördü, hərisliklə qıza tamaşa eləməyə başladı.

Sara yad gözlərin ona zilləndiyini görmədi. Arpaçay isə gördü. Saranı qışqandı. Bu yad baxışlardan qəzəbləndi, aşdı-daşdı, Saranı öz qoynuna aldı, apardı, sonra da heç nə olmayıb kimi sakit-sakit axmağa başladı. Bütün Muğan camaatı tökülüb gəldi. Saranı oturduğu yerdə görməyib kədərləndilər, ürəklərinin ağrısı qəmli bir mahnıya çevrildi...

Arpa çayı aşdı-daşdı,
Sel Saranı aldı, qaçdı...»

Əfsanədən çıxan nəticə budur ki, Sara öz kökünə qayıtdı, nənəsinin qoynuna sığındı. Onsuz da xan onun əri ilə xoşbəxtliyinə son qoyacaqdı. İnsanlar çay sularını murdarladıkları kimi, onu da şərləyib ləkələyəcəkdilər. Sara insanlar arasında gec-tez şərin, böhtanın qurbanına çevriləcəkdi. Nənə - Arpa çay bu bələlardan hifz etmək məqsədilə qızının insandan olan yadigarını özü ilə aparır.

Əfsanədə Sara insanlarla təbiət arasında körpü yaradan vasitəyə çevrilir. Onun yoxa çıxması bu gün faciə – itki kimi başa düşülür. Əslində isə Arpaçay onu yad nəzərdən qoruyur, nəvəsinin xanın hərisiyinə qurban getməsinin qarşısını alır.

Xançobanın insanın suya qurban verilməsi adətinə qarşı çıxan demiurq – mədəni qəhrəman olması xalq mahnısından da görünür. Onun obaya qayıtmasını ona görə istəməzlər ki, elin başının üstündə dolaşan şər qüvvələr sürüləri apara bilər. Çünki himayədarları Arpaçay onlardan üz döndərmişdi.

«Sara» əfsanəsinin dördüncü variantı da öz mənbəyini miflərdən alır. Toplayıcı, nədənsə, onu rəvayət kimi təqdim edir. Halbuki, ən əski təsəvvürlərə söykənən motivləri özündə əks etdirir. Burada üçlüyün (Xançoban, Sara, Arpaçay) mülayim münasibətini əjdaha pozur. O, Saranı qaçıрмаğa təşəbbüs göstərir. Bundan qəzəblənən Arpaçay Saranı insanlardan ayırır özü ilə aparır. Saranın yoxa çıxmasından əjdahanın ürəyi partlayıb ölür. Sonrakı variantlarda əjdaha xanla əvəz edilmişdir.

Mifik təfəkkürdə əjdaha quraqlıq rəmzidir. Suyun qabağını kəsib torpağı məhv edir. Sara ona qurban edilən qızlardan biri ola bilərdi. Lakin Arpa çayı öz nəvəsinin odda yanıb buxarlanmasını istəmir Çünki Saranın anası da çay övladıdır, suların mənbəyini kəsən əjdahanın gözündən yayınıb insana qovuşmuş, yeni nəsil törətmişdi. Arpa çayının Saraya bağlanması ilə insanlar əjdahadan üz döndərirlər, çünki, su – Gözəl və Sara artıq onların arasında idi, Arpaçayla qohum olduqdan sonra əjdahanın su verməsinə ehtiyac qalmırdı. Bu səbəbdən də ona gözəl qızları qurban aparmaqdan boyun qaçırmışdılar.

Əjdaha-kult insanların ona sitayişdən imtina etmələrinin səbəbini Sarada görür və əlinə fürsət düşən kimi qızı götürüb qaçmaq istəyir. Arpa çayı insanların suyu – Saranı qoruya

bilməmələri qəzəbləndirir, onların əjdahadan Saranı geri almaq qübrətinə malik olmadıqlarını görüb özü işə qarışır, əjdaha ilə döyüşür və qalib gəlir. Coşub daşan sularının köməyi ilə əjdahanın odunu söndürür. Əjdaha təslim olub, Saranı nənəsinə qaytarır. Arpa çay Saranı bir daha insanlara qaytarmır.

Maraqlıdır ki, xalq mahnısı da məhz bu inanca söykənir. Doğrudur, orada Saranın fəlakətinə əjdaha deyil, daha ilkin inanca söykəkən Sel səbəb olur.

Ümumiyyətlə, Sara haqqında yaranan ilkin mifik əhvalat dörd mərhələdən keçərək bizim zəmanəmizədək gəlib çatmışdır:

- * yaradıcı-insan birliyinin törəməsi,
- * çay-su kultu kimi ritualların əsas atributu – xalq mahnısı,
- * məhəbbət, sədaqət, saflıq, təmizlik rəmzinə çevrilən əfsanə qəhrəmanı və

* el namusunun daşıyıcısı olub rəvayətləşən nakam qız.

Birinci mərhələ. Selin Saranı alıb qaçması Arpa çayının coşub daşmasına təkan verir. Mahnıda sadəcə olaraq misraların yeri dəyişdirilmişdir. Əgər Saranı Xançobandan – insanlardan həmişəlik ayıran Arpa çayı olsaydı, mahnının sonunda onu nəvəsi ilə birlikdə xoş sözlərlə yola salmazdılar, qarğışlar yağdırardılar. Deməli Arpa çay şər qüvvə deyil. Deyə bilərsiniz ki, axı selin yaranmasına səbəb Arpa çayının coşub-daşmasıdır. Lakin əksinə, fəlakətə çevrilən təbiət hadisəsi gerçəklikdə də sellə başlanır. Yaz girəndə dağlardakı qarların əriməsi, yağışların çoxalması ilə sel əmələ gəlir, yüksəklikdən sürətlə axdığı üçün qarşısına çıxan yaşayış məntəqələrini məhv edir, çayların yatağına dolması ilə onların sularını birə yüz qat artırır, coşub-daşdırır. Əslində selin nəritisi, qüvvəsi çayların yatağına çatanda tükənir, su axıb getməyə yer tapır. Düzə enəndə isə tamam sakitləşir. İlk təsəvvürlərdə bu təbiət hadisəsi çayla selin mübarizəsi kimi yozulmuşdur və bu yozumdan Sel, Sara-

Arpa çay haqqında mif meydana gəlmişdir. Xalq mahnısının əfsanələrlə bağlılığından doğan ilk nəticə bundan ibarətdir.

İkinci mərhələ. Suyun, yaz yağışlarının xeyirini, torpağa bərəkət gətirməsini anlayandan sonra təsəvvürlərdə «redaktələr» edilmişdir. Su həyatın, yaşamağın mənbəyi kimi anılarda çayın qəzəblənməsini öz günahlarına cavab kimi qəbul etmişlər. Kulta çevrilən su – Arpa çayı insanları himayə edir, öz qızının və nəvəsinin daim onların arasında yaşamasına razılıq verir, bu çağlarda su ilə bağlı inanclar meydana gəlir, tabular qoyulur: «Su aydınlıqdır», «Suyu murdarlamaq olmaz». Eləcə də «Kitabi-Dədə Qorqudda»kı «su tanrının üzünü görmüşdür fikri də bu inanclardan doğmuşdur. Lakin Arpa çay görür ki, insanlar şərə meyillidirlər, müqəddəs suları da murdarlayırlar. Xan saf suya – başqasının arvadı olan Saraya pis nəzərlə baxır. Arpa çayı insanların bu əməllərinə cavab olaraq nəvəsini onlardan ayırır. İnsanları məcbur edir ki, suyu əzab-əziyyətlə - dərin quyular qazmaqla, uzun arxlar çəkməklə əldə etsinlər və qədrini bilərlər.

Azərbaycan xalqının arxlar, bulaqlar haqqında yaratdığı onlarla əfsanə göstərmək olar ki, onlarda suya xor baxanlar günaha batmış hesab olunur, cəzalandırılırlar.

Borçalı ərazisində yerləşən bir bulağa «Donan bulaq» adı verilmişdir. Əliyev Sabir Xəlil oğlu danışır ki, susuzluqdan yanan bir çoban dağı dolaşa-dolaşa axar bir bulağa rast gəlir. Əyilib doyunca içdikdən sonra, «Nə çoxdur dağlarda bulaq», - deyib *bulağın gözünü murdarlayır*. Birdən günəş daha da qızaraq ot-ələfi qarşıdır. Günün istisi çobana yenə də əsər eləyir. Bərk susayır. Əyilir ki, bulaqdan su içib yanğını söndürsün. Lakin yayın bu cırhacırında, günün od ələdiyi bir anda bulağın donduğunu görüb barmağını dişləyir, nə qədər böyük günah işlətdiyini başa düşür. Amma iş işdən keçmişdi.

Deyirlər, indi də bulağın yayda donduğunu görənələr olub.¹

Ulularımızın müdrik kəlamlarının birində əfsanədə qaldırılan məsələ bir cümlə ilə nəzərə çatdırılır: «Su üz qarısından başqa hər şeyi pak eylər».

«Tanrının üzünü görən» suya kult kimi yanaşılması inanclarımızda, alqış-qarğışlarda, atalar sözü və məsəllərdə də izləni qoruyub saxlamışdır:

Su dirilikdir.

Su daşı quma döndərər, arvad kişini – muma.

Su kimi əziz ol.

Su olan yerdə abadlıq olar.

Su suya qarışanda güclü olar.

Su dayanar, düşmən dayanmaz.

Su sənin dalınca gəlməsə, sən suyun dalınca get.

Su harada – dirilik də orada.

Suyun əvvəli bulantı gələr.

Sularınız axar-baxarlı olsun.

Susuz ağac meyvə verməz.

Susuz aparıb, susuz gətirər və. s.

Hətta bir əfsanədə deyilir ki, «qədim çağlarda Kükü kəndinin əhalisi çırağı, ocağı neftlə yandırmaz, neft əvəzinə su işlədərmişlər».²

Bilirik ki, ən əsgin təsəvvürlərdə su odun (ağzından od püskürən əjdahanın) əlində idi. Belə ki, əjdaha çayların mənbəyində oturub, ağır şərtlərlə, qurbanlar bahasına insanlara azacıq su verirdi. Oddan – quraqlıqdan - əjdahadan alınan su vasitəsi ilə ocağı da yandımaq mümkün idi. Dilimizdə «çox bahadır» əvəzinə, əksər hallarda «od qiymətinədir», «ucuzdur»

¹Əfsanələr, S.124-125.

²Yenə orada, S.146.

yerinə «su qiymətinədir» işlədirik. Bu, nə deməkdir? Odun və suyun hansı qiymətindən danışılır? Bizcə, ilk dəfə məhz əjdahadan – oddan gözəl qızları qurban verməklə alınan su insanlara «od qiymətinə», yəni odun qoyduğu qiymətə, suyu əjdahadan deyil, çaydan, göldən götürəndə isə «su qiymətinə» başa gəlmişdir. Bəzən bir işi hamıdan tez yerinə yetirən, yaxud daim hərəkətdə olan, atdanıb-düşməkdən doymayan uşaqlar haqqında «od parçasıdır» ifadəsini işlədirik. Bu ifadənin də kökü eski inamlara söykənir.

Sara haqqında təsəvvürlərdə əjdahanın meydana atılıb hadisələrə müdaxilə etməsi «Odlu suyun nə oyunu?» məsəlini də yada salır. İnkişafın ilk pillələrində adamlar odun qəzalarını – quraqlığı, aclığı, xəstəlikləri, ağacların bar verməməsini əjdahanın adına yazmışdılar. O çağlarda artıq Sara – Arpa çay (insan-su) bağlılığını qırmağa çalışsan əks qüvvə kimi seli təsəvvürə gətirmək ağlabatan görünmürdü. Çünki sel – çay – Sara eyni tanrının övladları sayılırdı. Sel dağıdıcı olsa da, ana torpağın qış yuxusundan oyanıb canlanmasına kömək edən vasitə idi. Əslində sel müqəddəs suyun sərt üzü, qəzəbi, kini kimi anılırdı, insanların yer üzündəki günahlarının, pis əməllərinin kult tərəfindən göndərilən qarşılığı hesab edilirdi. Hətta yayın istisində canlı-cansız hər şeyin yanıb məhv olduğu vaxtlarda dağlara üz tutub yalvarırdılar ki, selin, suyun qabağını kəsməsin, çaylara qurbanlar verirdilər ki, tək cansız quraqlıq aradan qaldırılsın, sel gəlsin, ağaclara, bitkilərə doyunca su versin. Bu halda . mifik görüşlərdə cüzi «redaktə» işi aparılır: Selin artıq Saranı insanlardan ayıran şər qüvvə rolunda çıxış edə bilmədiyini başa düşüb onu «meydandan uzaqlaşdırır», yerini əjdahaya verirdilər. Bununla ritullarda da bütün bələlərin, fəlakətlərin səbəbi od, isti, quraqlıq göstərilirdi.

Beləcə folklorun epik ənənəsində (mifologiyadan sonrakı mərhələdə, əfsanə, nağıl və dastanlarda) tez-tez müraciət olunan *yərdəyişmə*, daha doğrusu *funksiyaların tərsinə icra edilməsi* hadisəsi baş verir. Əvvəllər xeyir işi yerinə yetirən kult, demiurq şərlə məşğul olur, həmişə şərin tərəfində duranlar isə ancaq yaxşılıq etməyi öz öhdəsinə götürür. *Yaxud da əksinə*. Əski inanclarda dev tanrıdır, insanları himayə edib bələlərdən qurtarır, atəşpərəstlikdən sonra isə bütün fəlakətlərin törədicisi, pis əməllərin təmsilçisidir.

Üçüncü mərhələ. Sara su kimi təmiz, saf olduğu üçün səadət, xoşbəxtlik, saf məhəbbətin daşıyıcısına çevrilir və əfsanələrin ən populyar, aparıcı qəhrəmanı kimi məşhurlaşır. Bu mərhələdə mif motivləri ictimai məzmun kəsb edir və Sara-Xançoban xəttində əjdaha kara gəlmədiyinə görə şorgöz xanla əvəzlənir.

Onu da nəzərə çatdıraq ki, xalq məhnisinin bir variantında «Cüt bacısı gözü yaşlı» misrasına rast gəlirik. Bizcə, «Saranın cüt bacısı» deyəndə, dağ çayının qoşa qolları nəzərdə tutulmuşdur. Sara nənəsi Arpa çayın sularına qovuşub başqa dünyaya gedəndən sonra susuz qalan qollar - bacılar kədərlənmişlər. Dağ çayları ilin əksər vaxtı az sulu olur, öz yatağını zorla isladır. Ona görə də təbiətin bu hadisəsi göz yaşılı ilə müqayisə edilir. Beləcə təfəkkürdə sel – əjdahaya, əjdaha da xana çevriləndən sonra «cüt bacı» motivinə ehtiyac qalmamış, misra «Ala gözlü, qələm qaşlı» şəklinə salınmışdır.

Dördüncü mərhələ. Nəhayət, türkün əxlaq kodeksində arvad namus simvolu kimi formalaşmış, xalqın bəyindən, xanından tutmuş çobanına, qaravaşına kimi hamı ananı, qadını müqəddəslik dərəcəsinə qaldırmış, «Ana haqqı – tanrı haqqı» hesab edilmişdir. Oğlanı oxa, qılınca, qızı qızıla, işığa bənzətmişdilər. Bu halda yerli hökmdarın elin namusuna kor

baxdığını əks etdirən əfsanəni heç kim qəbul etməzdi. Ona görə də Sara-Arpaçay motivi yaddaşlardan silinməsin deyə şəri təmsil edən obraz dəyişdirilmiş, yad ödkənin zalım şahı kimi göstərilmişdir. Belə ki, «Ulduz» jurnalı (1972, №12) Sara haqqında rəvayət xarakterli bir əhvalat təqdim edir. Buradakı motiv tamamilə mifiklikdən, əfsanəvilikdən çıxarılır. Böyük canfəşanlıqla hadisələri gerçəkliklə yoğurmağa təşəbbüs göstərilə də, xalq mahnısındakı dörd əsas elementin – Arpa çayı, sel, Xançoban və Muğanın, eləcə də «Çay qızı» əfsanəsindəki iki obrazın – ata və xanın üstündən xətt çəkmək mümkün olmamışdır. Doğrudur, rəvayətin tələblərinə uyğunlaşdırıldığından bu obrazların heç birində fəvqəltəbii hiss edilmir, süjetin bütün elementləri real cizgilərlə verilir. Eləcə də hadisələrin mayası xalq mahnısından alınsa da, «Apardı sellər Saranı...» nə əvvəldə, nə də finalda xatırlanır, təkcə bu misra nı rəvayətin adına çevirməklə kifayətlənirlər. Bir əsaslı fərq də ondan ibarətdir ki, xan bir az da böyüdülmüş, qəsbkar şah kimi göstərilir.

Rəvayətdə deyilir ki, qəsbkar şah Muğan ellərinə hücum edir, kəndləri yandırır, minlərlə günahsız qanlar axıdır. Yaz qabağı olduğu üçün sel gözlənilir, getdikcə Arpa çayının suları dolub yatağından kənara çıxır. Bu, şahı bərk qorxudur. Topladığı qənimətləri götürüb aradan çıxmaq istəyir. Muğanın igid oğlu Xançobanın (nədənsə, o, burada da çox passivdir - adı çəkilir, özü görünmür) alagözlü, ucaboylu sevgilisi Saranı da əsir alırlar.

Şahın qoşunu Arpaçayın üzərindəki körpüdən (görürsünüzmü, hadisələri gerçəkləşdirməkdən ötrü mədəniyyətin nişanəsi kimi körpü detalına da müraciət olunmuşdur) keçərkən arxadan çılğın bir səs eşidilir. Saranın atası özünü şaha yetirib qızı ilə vidalaşmaq istədiyini bildirir.

Şah razılaşıır. Ata-qız qucaqlaşırlar. Kişi qızının yad ölkənin qanıçən şahının hərəmxanasına düşməsinə istəmir, namusunun yadların ayaqları altına atılıb tapdanması ilə heç cür razılaşa bilmir. Doğma balasının ləkəsiz, təmiz adla öz yurdunda ölməsini özgə saraylarda, düşmən qoynunda yaşamasından üstün tutur və Saranı qaldırıb körpüdən çaya atır. Sellər qızı qoynuna alıb aparır.

Beləliklə, Azərbaycan xalqı açarını bir mahnıda gizlətdiyi «gəlini sel aparması» motivini ağızdan – ağıza, nəsildən- nəsle ötürə-ötürə bir janrdan başqasına keçirməklə böyük tarixinin ayrı-ayrı ağırlı mərhələlərinə güzgü tutmuşudur.

Əfsanələrin obrazlarına görə təsnifi dolaşılıqlığa gətirib çıxardır. Ona görə ki, epik ənənənin başqa janrlarına nisbətən əfsanələrdə obraz şərti xarakter daşıyır. Qız-gəlinlər oxşar situasiyalara düşüb müxtəlif formalara – daşa, çaya, qayaya, çiçəyə və s. çevrilirlər. Eyni hadisə, hal, vəziyyət müxtəlif insan, heyvan və quş obrazlarının adına yazılır. Deməli, əfsanələrdə əksər qəhrəmanlar xasiyyət və xaraktercə bir-birinə çox yaxındır. Sanki sözləşiblər, çətinliklə qarşılaşanda çıxış yolunu ancaq cildini dəyişməkdə görürlər.

Bu mənada əfsanələri hadisələrin finalına görə üç qismə ayırmaq mümkündür:

1. *XEYİRİ TƏMSİL EDƏN QƏHRƏMANIN İNSANLIQDAN İMTİNA ETMƏSİ*, yaxud cildini dəyişməsi. Bu halda şər qələbəyə yaxın olsa da, qazanc əldə edə bilmir. Xeyirin başqa formaya düşməsi ilə uduzduğunu görür.

2. *ŞƏRİN MƏĞLUB OLAB GERİ ÇƏKİLMƏSİ*. Bu cür əfsanələrdə xeyiri təmsil edən qəhrəman öz halını dəyişdirmir. Sınıqlardan qalib çıxmaqla düşməni məğlub edir. Nağıllara daha yaxındır.

3. *ŞƏRİN CƏZALANDIRILMASI*. Xalq şərin mənbəyini düzgün tapanda məsələni daha kəskinliklə qoyur. Onun təndirdə yanıb

kül olmasını, susuz çöllərdə qara tikana, çaqqala, itə, soğulcana dönməsini arzulayır. Doğrudur, Azərbaycan türklərinin psixologiyasında vəhşilik, qana qana, basdığının başını bədənindən ayırmaq, aman diləyənin dilini kəsmək yoxdur, əksinə son tikəsini düşməni ilə bölüşər, suyunun axırını damlasını namərdə içirdər ki, onu bəlkə bu yolla insafa gətirdi. İntiqam hissi o halda baş qaldırır ki, namus tapdanır, şər güzəşt etməyə ayaq yeri qoymur, o qədər haqsız işlər törədir ki, səbir kasası dolub daşır. Onda bir əlac qalır: şərin cəmiyyətdə qara yaraya çevrilməsinə imkan verməmək, kökündən qoparıb atmaq, ayaqlarını bu torpaqdan üzmək, şeytanlar gəzən düzlərin çınqılına, tozuna çevirmək.

Əfsanələrdə çevrilmələrə müxtəlif səbəblər göstərilir:

★ *İnsanlar ümidlərinin boşa çıxması ilə bu dünyadan allərini üzürlər.*

★ *Zorla istəmədiyi adama ərə verilməsinə etirazını gənc qız bildirir.*

★ *Valideylərinə laqeyd münasibət bəsləyən övlad ata qarğışına keçir, yaxud böyüklərin üzünə ağ olan gənc günaha batır.*

★ *Qız-gəlinlər yuyunanada üstlərinə kişi çıxır, abırlarını itirdikləri üçün allahdan cəza istəyirlər.*

★ *Bir-birinə qovuşa bilməyən iki sevgilinin arzusu həyata keçirilir.*

★ *Düşmənin azğınlığına qarşı el yığıb tədbir görməklə təbiət varlıqları keyfiyyətini dəyişir.*

★ *Elin namusunu qorumaq məqsədilə qız-gəlinlər Allahdan özlərinin daşa, qayaya çevrilməsini arzulayırlar.*

★ *Andına, vədinə, əhdinə, verdiyə sözə əməl etməyənlər allahın qəzəbinə keçirlər və s.*

Əfsanələrin əksəriyyətinin mühüm elementi kimi çıxış edən çevrilmələrin məzmunca zənginliyi, müxtəlifliyi xalqın əxlaqını, həyat tərzini, məişətini, nisbətən də dünyagörüşünü və zövqünü şərtləndirməsindən irəli gəlir. Çevrilmələrin formasının rəngarəngliyi isə xalq fantaziyasının tükənməzliyini göstərir. «Eşq olunda yanıb külə dönmək» ifadəsi folklorda və yazılı ədəbiyyatada poetik vasitə kimi geniş işlənməzdən çox-çox qabaqlar əfsanə çevrilməsi olmuşdur, eləcə də «Daş dinsə, o da dinər», «Bülübültək qəfəsdə olma», «Namusumuzu daşlardan, qayalardan soruş», «Çaya düşən səninki deyil», «Namusumuzu itlərə yem eləmə» və onlarla b. fikirlər də əfsanə çevrilmələrindən doğmuşdur.

Azərbaycan xalq əfsanələrinin çevrilmələrlə şahid çəkdiyi ünvanlı obyektlər (qayalar, çaylar, göllər, qalalar, dağlar, quşlar, heyvanlar və s.) ulularımızın yaşadıkları yurd yerlərinin hər qarışını böyük məhəbbətlə sevməsini nümayiş etdirir. Ona görə də çevrilmələrin əfsanə semantikasında xüsusi əhəmiyyət kəsb etdiyini nəzərə alıb hər formasına aid xarakterik nümunələri (bəzilərini) xaldan yazıya alındığı şəkildə nəzərinizə çatdırmaq istəyirik.

İnsanlar ümidlərinin boşa çıxması ilə bu dünyadan əllərini üzürlər. - Bu motiv ictimai məzmunlu əfsanələrin əsasını təşkil edir. Kasıb qışı yola vermək üçün el-oba ağasından borc istəyir. Ağa əvəzində onun Ülkər adlı qızını tələb edir. Kişi əlacsız qalıb razılaşıır. Taleyini şərə – rəzil və fırldaqçı qocaya bağlamaq istəməyən qız qışın oğlan çağında göyə baxır, ulduzların sayırşdığını görür. Onda ümid qığılcımları yaranır: elə zənn edir ki, allah yazı vaxtından qabaq göndərib, daha ağanın puluna ehtiyacları qalmayacaq.

Səhər açılında isə başqa mənzərənin şahidi olurlar: hava qarışmış, çovğun qılıncını sağa-sola hərlədir, aramsız qar yağır.

Ülkərin ümidləri puça çıxır, şər qarışanda tanrıya yalvarır ki, onu qoca, zalım ağanın əlindən qurtarsın. Tanrı qızı ulduza çevirir. Guya Ülkər ulduzu belə yaranmışdır.

Beləliklə, kosmoqonik mif motivlərinə ictimai məzmun verilməklə maraqlı əfsanə yaradılır.

Zorla istəmədiyi adama ərə verilməsinə etirazını gənc qız bildirir. - Bu motiv əslində birincinin davamıdır, fərq ondadır ki, birincilərdə ata qızının şərlə izdivacını istəmir, ailənin düşdüyü vəziyyətdən çıxış yolu tapmadığı üçün ələcsizliqdan ağanın təklifini qəbul edir. Bu qrupa daxil olan əfsanələrdə isə valideynlər və ətrafda olan bütün adamlar qızın ərə verilməsinə toy-bayramla qarşıyar. Birgə qızın özü həmin izdivacla razılaşmır. Maraqlıdır ki, bu motivin ən qədim variantı Süleyman peyğənbərin adı ilə bağlanır. Sadə adamlar arasında elə insan tapılmazdı ki, quşların və heyvanların dilini bilən, bolluğun, bərəkətin təminatçısı olan hökmdarın evlənmək təklifini rədd etsin. O, seyrə çıxanda gözəllikdə tayı-bərabəri olmayan bir qıza rast gəlir, ona vurulur və ürəyini açıb bildirəndə qərribə halla qarşılaşır: qız Süleyman peyğəmbərin evlənmə təklifini qəbul etmir. Bütün səylər, təşəbbüslər fayda verməyəndə Süleyman peyğəmbərin əlacı ona qalır ki, zorla qızı hərəmxanasına aparsın. Qız allaha yalvarır ki, onu ulduza çevirsin.

Gəncə şəhər sakini Əliyev Sabir Xəlil oğlunun danışdığı «Buz gözəl» əfsanəsinin motivində duran əhvalatda da əvvəl gənc qız qəlbinin hökmü ilə ərə getmək istədiyini bildirir:

«Avıl dağlarındakı «Buz gözəl» adlı bulaq var ha, çox qərribədir. Yayda suyu tamamilə isti olur, içilməz, qışda göyə qalxan fənvərəsi donub adam şəklinə düşər. Deyirlər, o, vaxtı ilə gözəl bir qız olubmuş. Özü də çox varlı bir xanın qızı. Həm də sehirkar imiş. Bu qızın isə varlılarla arası olmazmış. Könlünü də

kasıb bir oğlana veribmiş. Ondan başqa heç kəsə getməyəcəyinə and içib peyman bağlayıbmiş.

Qızın atası bundan xəbərdar olsa da, qızını həmin oğlana verməyi özünə ar bilib varlı adamlarla qohum olmaq qərarına gəlir. Bundan kədərlənən qız çıxış yolu tapmayıb dağlara üz tutur, baş götürüb qaçdıqca qaçır. Dalınca gələnləri də gözə görünmədən daşa döndərmiş.

Az keçmir ki, gedib-gəlməyənlərin sayı çoxalır. Xan məcbur olub özü qızını axtarmağa yollanır. Qız atasının da gözünə görünür. Qeyb olur. Lakin onu daşa döndərmir, atalığına güzəştə gedir. Ata qızını tapa bilməyib kor-peşman geri qayıdır.

Deyirlər, sevgilisinin həsrətinə dözə bilməyən qız bulağa dönür, fəvvarə kimi göyə qalxır. Yayda suyu tamamilə qızar, məhəbbətinin atəşini bildirər, qışda isə soyuqdan yox, həsrətdən buz heykələ çevrilər.» Xalqın fantaziyasında ictimai haqsızlığa qarşı bərkənarlıq görün necə mənalandırılır. İnsanı insanlıqdan çıxaranda da başqalarına qıyıb daşa döndərsə də, qız valideynini haqsızlığına görə cəzalandırmağa ürək eləmir.

Valideylərinə laqeyd münasibət bəsləyən övlad ata qarğışına keçir, yaxud böyükələrin üzünə ağ olan gənc günahə batır. - Türkün əxlaqında böyük, ağsaqqal, ata-ana hər şey deməkdir. Gənclərin dini, imanı, igidliyi, qeyrəti məhz onlara münasibətlə ölçülür. Lakin meşə çaqqalsız olmur. Elələrinə də rast gəlmək mümkündür ki, ağsaqqal-qarasaqqal, qadın-ana bilmir, laqeyidliyi, böyüksüzlüyü özünə peşə seçir.

Füzuli rayonunun Hüqo kəndinin şərqində, bir dağın başında «Məngələn ata» deyilən bir abidə – əgər ermənilər dağıtmayıblarsa - dağın başında indi də durur. Görkəmli folklor toplayıcımız Əhlilan Axundovun şahidliyinə görə, «abidənin yanında bir bulaq da var».

Əfsanədə deyilir ki, «Məngələn ata tilsimli bir kişi olmuş, min il yaşamışdır. Məngələn atanın bir qızı var imiş.

Günlərin bir günü Məngələn ata bərk susayır, qızına deyir:

-Qızım, get mənə su gətir. Lap tez gəl.

Qız bulağa gedir. Bulağın üstündə yoldaşları ilə söhbətə başlayır, atasının tapşırığı yadından çıxır.

Məngələn ata ha gözləyir, qızı gəlmir. Suzuzluğa davam gətirməyib bulağa yüyürür. Qızını qızlarla söhbətdə görüb deyir:

-Səni daş olasan, qız, niyə gəlmirsən, bilmirsən susuzam?

Qız o saat çiyində cürdək (bardaq) daş olur.»¹

Ata qarğışının ağırlığı atalar sözü və məsəllərdə də xüsusi vurğulanır:

«Atanın sözündən çıxan özündən olar».

«Atasını quduz qapan oğlu ilan çalar».

«Ata sözünə baxmayan gülxanda yatar».

Daşkəsən rayonu, Xaçbulaq kənd sakini Sarıyeva Reyhan Əliş qızının danışdığı «Çoban daşı» və «Qara inək zağası» əfsanələrində isə mənliliyini itirən adamların cəzalandırılmasından söhbət gedir:

Günlərin bir günü bir cavan gəlin körpəsi də qucağında qonşu kəndə gedirmiş. Özü də hamilə imiş. Yolu dağ döşündən düşür. Baxır ki, bura özgə aləmdir. Gül-gülü çağırır, bülbül-bülbülü. Ətrafa da qoyunlar səpələnib buraların gözəlliyini daha da artırır. İki çoban da sürünün yanında dayanıb yanıqlı-yanıqlı tütək çalırlar.

Gəlin sürüyə göz gəzdirəndə birdən ürəyi bərk sıxıldı. Hiss elədi ki, quzu əti yemək istəyir. Acından lap əldən düşüb. O, çobanlardan birinə yaxınlaşıb dərini bildirir, xahiş edir ki, onu quzu ətinə qonaq etsin.

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İkinci kitab, Bakı, 1968, S.245-246.

Gəlinin xahişi çobanın bərk acığına gəlir. Deyir:

-Bir dincəl, bu saat hazır olar.

Tez ocaq çatır, xəlvətə çəkilib küçüklərdən birini kəsib dərisini soyur, ətinə şişə çəkib odun üstünə düzür. Çobanın yoldaşı bu hərəkəti görüb ürəyi od alıb yanır. Çobana acığı tutur ki, yazıq gəlin bərk acıdır, özü də hamilədir, bir quzu ilə sürü yox olmaz ki. Necə əli gəlir ki, ona quzu əvəzinə kiçik əti yedirtmək istəyir.

Çoban yoldaşının gözündən oğurlanıb bir əmliyi dəridən çıxardır. Odun üstündən kiçik əti taxılmış şişləri götürüb tullayır, yerinə isə əmlik əti taxılmış şişləri düzür. Ət bişənə qədər qara qoyunu sağib südünü də gətirir. Hamısını səliphə ilə süfrəyə düzüb gəlini dəvət edir. Gəlin algış edə-edə əmlik ətindən yeyib yoluna düzəlir.

Sən demə, çobanların hərəkəti tanrının gözündən yayınmamışdır. O, ikinci çobanın hərəkətini ürəkdən bəyənib onu uzunömürlü edir. Gəlinə kiçik əti yedirtmək istəyən çobanı isə sürüsü ilə bərabər daşa döndərir.

Deyirlər, həmin daş hələ də durur. Adına «Çoban daşı» deyirlər».¹

Əfsanədə xeyirlə şər iki çobanın timsalında verilir. Biri hamilə qadına – nəsil artımının təminatçısına kiçik əti yedizdirmək istəyir, bununla tayfanın qanını itə bağlamaq, gələcəyin cavanlarını özü kimi cırıldırmaq istəyir, digəri isə onun bu əməlinin qarşısını alır. Nəticədə xeyir əməl sahibi mükafatlandırılır, şər cəzalandırılır.

İkinci əfsanədə başqa tayfanın qızı ilə evlənməyə qarşı etiraz var, yad tərbiyənin evə girməsi ilə sağlam ailənin sütunları dağılır, böyük-kiçik arasındakı münasibətlər pozulur:

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İkinci kitab, S.110-111

Belə nəql edirlər ki, bir gəlin varmış. O, gəlin köçən gündən qayınatası ilə düz dolanmır. Qayınatası isə çox mehriban, qanacaqlı adam imiş. Gəlin həmişə ona söz qaytaranda dinmir, istəyir ki, bəlkə özü başa düşüb aradakı pərdəni götürməyər. Gəlin başa düşmür ki, düşmür.

Gəlinin bu hərəkəti tanrının xoşuna gəlmir. Onu cəzalandırmaq istəyir.

Günlərin bir günü axşamçağı mal-qaranın örüşdən qayıdan vaxtı olur. Hamının inəkləri, qoyun-keçiləri örüşdən sağına qayıdır, amma gəlingilin inəyindən bir əsər görünür. Gəlin yaxınlıqdakı örüşə qalxır. İnəyi axtarmağa başlayır. Bilir ki, gecəni çöldə qalsa, qurda yem olar. Gəzə-gəzə gəlib yamacdakı zağaya yaxınlaşır. Zağadan inək mələrtisi eşidib içəriyə girir. Görür ki, inəyi buradadır. Buzovu da yanında dayanıb şirin-şirin anasını əmir. Gəlin tez buzovu inəyin ayağına bağlayıb özü ilə götürdüyü badyanı dizləri arasına alır. Başlayır inəyi sağmağa.

Tanrının gəlinə qəzəbi yadına düşür. Onu inək sağdığı yerdə daşa döndərir. İnəklə buzov da necə dayanmışdısa, eləcə də daş olurlar.

Deyirlər, o vaxdan bu zağaya «Qara inək zağası» adı verilmişdir. Guya, daşa dönmüş gəlin və inəklə buzov hələ də zağadadır. Amma hər adamın gözünə görünməzlər. Kimin qəlbi təmizdirsə, onun da gözünə görünürlər. Zağadan dumduru, soyuq bulaq suya axır. Belə deyirlər ki, bu su inəyin əmcəklərindən axıb tökülür.

Öz ocağının pis xasiyyətlərini – böyüyü saymamaq, ağsaqqalın üzünə ağ olmaq, evin bərəkətini kəsmək (inək təzəcə balalamışdı, südü ilə buzovunu ayaq üstə qaldırmalıydı, gəlin nəfsini saxlaya bilməyib inəyi zağadaca sağmağa başlayır), kəmhövsələlik nümayiş etdirmək və s. ər evinə aparanın aqibəti «Qara inək zağası»ı əfsanəsində məharətlə verilir.

Yad tayfanın qızı ilə nikahın nəticəsində allah günahkarı (valideyn sözüne baxmayan oğlu) cəzalandırmaq əvəzinə, ailəyə məxsus qeyri-adi varlıqların təbii xassələrini dəyişib adi halına qaytarır. Əfsanələrin birində qaynata gəlininə deyir ki, dur ocağı yandır. Gəlin cavab verir ki, nöyüt yoxdur, nə ilə yandırırım?

«Kişi acıqlanır:

-Nefti neyləyirsən? Odey səhəng. Su tök, ocağı alışıdır.

Qız təəccüb qalır. Öz-özünə düşünür ki, ocağı da su ilə qalayarlar? Daha bir söz demir. Səhəngdən su götürüb baş-başa çatdığı odunların üstünə tökür. Amma nə qədər çalışırsa, ocağı alışıdır bilmir.

Kişi vəziyyəti belə gördükdə barmağını dişləyir, başa düşür ki, yad qızına görə ocaqları bir daha su ilə yanmayacaqdır. Acıqlı –acıqlı deyir.

-Kül olsun belə oğulun başına. Qanımızı qatışdırdı. Yad qızını alıb ocağımızı keçirdi.

Deyirlər, o gündən seyidlərin çırağı, ocağı su ilə yox, neftlə yanmağa başladı».¹

Qız-gəlinlər yuyunanada üstlərinə kişi çıxır, abırlarını itirdikləri üçün allahdan cəza istəyirlər. Bu, Azərbaycan əfsanələrinin əsas motivlərindən biridir. Ləyaqətini hər an qorumağı bacaran gəlinlərimizin zahiri gözəlliyini nümayiş etdirən əlamətlərdən ən mühümü saç, mənəvi bütövlüyünü əsaslandırان şərt isə həyasını, abırını qoruya bilməsidir.

Saç əski inamlarımızda günəşin şəfəqləri hesab edilirdi. Ona görə qız və gəlinlərimiz heç vaxt saçlarını kəsməz, topuqlarınadək uzadardılar. Saç o qədər cazibədar, işıqlı və parlaq idi ki, açıqda qalanda kişilərin gözünü qamaşdırıb ağlını

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İkinci kitab, S.146-147.

oğurlayırdı. Qız-gəlinlər Günəş ananın yer üzündəki nişanələri idilər. Divlər onları oğurlayıb quyulardakı qaranlıq mağaralarda saxlamaqla işığa, oda sahib olduqlarını düşünürdülər.

Saçlar su kultunun da mühüm elementlərindən biri olmuşdur. Su ruqları həmişə uzun hörüklərini çiyinlərinə tökmüş halda təsəvvürə gətirilir. Bu mənada əfsanələrdə hörüklərin Azərbaycan türk gəlinlərinin namusu, həyası, abırı kimi göstərilməsi təsadüfi deyildir. Günəş anadan, Çay nənədən yadigar qalan saçları yad nəzərlərdən (ərindən başqa heç kəs onlara tamaşa edə bilməzdi) qoruya bilməyəndə özlərinin daşa, heyvana, quşa çevrilmələrini arzulamaları heç kəsi təəccübləndirməməlidir. *Saçla bağlı qədim adətlərin biri ovsun kimi təqdim olunurdu. Belə ki, ərə gedən qızın toy günü saçından bir azca kəsərlər. Bu işi yalnız qızın yaxın adamları yerinə yetirə bilərlər. Kəsilən saçı gətirib qızın anasına verər, əvəzində şirinlik alardılar. Ana həmin saçı qızın cehizlik balıncının, yaxud döşəyinin içinə qoyar. Guya saç nə qədər qoyulan yerdədi, qızın getdiyi yerdə xeyir-bərəkət olar. «Naxçıvan tərəflərdə yeddi qız gələr, hər biri gəlin gedəcək qızın saçında bir tel qoparar. Sonra həmin qoparılan telin yeddisi də dəstələnib qızın anasına verilər. Ana da onları səliqə ilə balıncın içinə qoyub ər evinə göndərər».*¹

Saçlar burada evlərə əmin-amanlıq, xeyir-bərəkət gətirən vasitə kimi nəzərə çatdırılır. Bu mənada əfsanələrdə qızın saçının başqasına göstərilməsinə qarşı tabu tətbiq edilir. Məsələn, «Yeddi qız əfsanəsi»ndə bir dəstə qızın zülflərini təsadüf nəticəsində səyyad görür və bununla təbiətin ahəngi pozulur.

¹ Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.175.

«Belə nağıl edirlər ki, bir gün yazın qaynar-oynar dəmiymiş. Gül bülbülə, bülbül gülə naz edirmiş. Qazax ellərinin təmiz duyğular aləmində yaşayan yeddi qənirsiz gözəli sözü bir yerə qoyub gülşən seyrinə çıxıblarmış. Naz ilə, avaz ilə qatarlaşıb bəhsə girən qızlar laləlikdən lalə, çəmənlikdən gül dəstəsi dərər, başa çələng, incə belə qurşaq hörərmişlər.

İstiyə dözməyən, bürküdən pörtmüş qızlar taladakı bulağın başına yığışırlar. Baş örtüklərini götürüb zülfə sığal çəkir, ay camala su çiləyir, sərinləşirlər. Elə bu dəm səyyad bir maralı teyləyə-teyləyə gətirib talada ağızbirə salır. Gözlənilməz mənərə hamını - dağı da, daşı da heyrətə gətirir. Ovçunu görəndə yarıçılpaq qızlar xəcalətdən gizlənməyə yer axtarır, göylərə yalvarıb, imdad diləyirlər.

-Ey ulu tanrı, bundansa, ölüm haqdı. Kərəmini göstər, bizi daşa döndər.

Qızların arzusu kama yetir, daşa dönüb heykəl olurlar»¹.

Bu motivli əfsanələrin əksəriyyətində qız-gəlinin saçından bəhs olunur. Lakin birində onun paltarını tamam anadangəlmə söyünub vannaya girməsi təsvir edilir.

«Çox qədim zamanlarda tısbağa gözəl bir gəlin imiş.

Bir gün yuyunmaq üçün su qızıdır. Paltarını soyunub vannaya girir və başlayır çimməyə. Bu vaxt çöl işlərindən qayıdan qayınatası içəri girib görür ki, gəlini vannanın içindədir. Həm də anadangəlmə lümlütdür. Gəlin həyalanır. Bilmir ki, nə etsin. Gizlənməyə yer də tapmır. Üzünü göylərə tutub yalvarır, tanrıdan imdad diləyir.

Tanrı onun yalvarışlarını eşidir. Gəlini tısbağaya döndərir.

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.112.

Deyirlər, tısağanın çanağı da gəlinin içinə girdiyi qabdır, həmişə onu belində gəzdirir ki, qayınatası çılpaq bədənini görməsin».

Göründüyü kimi, gəlin elə heyvana çevrilir ki, bütün bədəni qının içində olur. O halında onun nə saçını, nə də lüt bədənini görmək mümkündür.

Bir-birinə qovuşa bilməyən iki sevgilinin arzusu həyata keçirilir. Məhəbbət motivlərinə folklorun epik ənənəsində geniş yer ayrılır və insanın ən ülvi, ən saf duyğularından biri kimi təqdim olunur. Eşqin, sevginin də gökləri mifik görüşlərə bağlanır. Yaradıcıya vurğunluğun – haqq aşıqlıyının bünövrəsi əski çağlarda qoyulmuş, tarixin sonrakı mərhələlərində isə müxtəlif inanc sistemlərinin və dinlərin əsasında duran ən mühüm amillərdən biri olmuşdur.

Məhəbbət duyğuları müəyyən dövrlərdə - *dünyəvi* və *ilahi* *eşq* deyə iki anlama parçalanmış, lakin eşqin mayasında insanın elə duyğuları dayanmışdır ki, həmişə saflığa, sədaqətə, haqqa, ədalətə, düzlüyə söykənmişdir. Xalqımızın əqidəsində iki sevən gənci bir-birindən ayırmaq haqqı tapdamaq, günaha batmaq hesab edilmişdir. «Sevgiya zaval yoxdur». Bu duyğu Allahın insanlara bəxş etdiyi ən böyük qüdrətdir. Bu hissi keçirənlər tanrının ülviliyinə qovuşurlar. Əfsanərdə sevən gənclərin arasına qara tikan olub girənlər lənətlənir. Qızlarını istədikləri oğlanlardan ayırmaq pula, var-dövlətə qurban verənlər nifrətlə qarşılanırlar.

«Keçmişlərdən bir oğlan bir qızı sevirmiş. Qız da ondan ötrü dəli-divanə imiş. Gecələri xəlvətə salıb ay işığında, yaxınlıqdakı dağın döşündə görüşmüşlər. Lakin dövlətli ata qızını kasıb oğluna verməyi belə ağına gətirməz, acığından dil-dodağını gəmirər, dəmir yeyib göyə püskürmüş. Qızın göz yaşları, yalvarışları da onun daşa dönmüş ürəyini yumuşalda

bilmirdi ki, bilmirdi. Az keçmir ki, ata qızını özünə tay hesab etdiyi dövlətli oğlana nişanlayır. Toy günü qız evdən qaçıb görüş yerinə gedir. Sevgilisinin boynuna sarılıb məzlum-məzlum deyir:

-Əzizim, məni başqasına verirlər. Bu gün toyumuzdur. Mən ona getməyəcəyəm. Sənə də mümkün deyil. Onsuz da atam razı olmayacaq. Qaçsaq da tapdırar, səni də, məni də öldürər.

Sevgilisindən bu xəbəri eşidən oğlan dərindən ah çəkir:

-Sənsiz yaşamaqdansa, daş olmaq yaxşıdır, -deyir.

Söz ağzından qurtarmamış yerindəcə donub daşa çevrilir. Qız isə söyüd olur, kölgəsini daşa salır. Deyirlər, söyüdə dönmüş qızın göz yaşları o qədər axır ki, onun dibində bulaq əmələ gəlir. Hər il bahar gələndə söyüd yarpaqlayır, budaqlarını suya sallayır. Bu budaqlarla axıb tökülən göz yaşları onun suyunu acılaşıdır. Ona görə də o bulaqdan heç kim su içə bilmir.

Adamlar burdan gəlib keçəndə söyüdü kölgəsində əyləşib dincələr, nakam aşıqların əhvalatını yad edib kədərlənər, varlı ataya nifrət edərlər. Gedəndə isə özləri ilə bulağın suyundan götürməyi unutmazlar. Deyirlər, qızın göz yaşlarından əmələ gəlmiş bu bulaq xəstə üçün dərmandır».¹

Məhəbbət əfsanələri xalq fantaziyasının elə boyaları ilə işlənir ki, dinləyənlərdə ancaq rəğbət oyadır. Məhəbbət odunu söndürməyə çalışanlar allahın qəzəbinə keçirlər. Sonralar dastanlaşan «Əsli və Kərəm», bir neçə silsilədən ibarət «Bülbül və Qızılgül», «Lalə» əfsanələrini Azərbaycan türklərinin arxaik epik ənənəsinin şah əsərləri hesab etmək olar.

İnanc sistemlərinin qarşılaşdırılması ilə birinin digərindən üstünlüyünü göstərən əlamətlərin qabardılmasının tarixi çox

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.115-116.

qədimdir. Mifik görüşlərdəki kultların birincilik uğrunda mübarizə aparmasının köklərinə söykənən bu motiv sonralar islamla xristianlığın müqayisəsinə çevrilmişdir. «Şeyx Sənan», «Əsli və Kərəm» əfsanələrinin mayasında da məhz müsəlman aşiqlə xristian məşuqənin eşq macəraları durur.

Ərəb folklorunun məhsulu olan «Şeyx Sənan»ın yaranma tarixi islamın meydana gəlməsindən uzağa getmir. Lakin «Əsli və Kərəm» motivinin kökləri daha dərinədir. Kərəmin ahından hər iki gənc od tutub yanır. Xeyiri təmsil edən qəhrəmanların külünü basdırırlar, o torpaqdan gül bitir. Qızılgül Günəşin simvoludur. Şərin –keşişin tabutu qoyulan yerdə isə qara tikan yetişir. Qara tikan divlərin dırnaqlarıdır.

Əfsanədə göstərilir ki, müsəlman xanın ölkəsini xristian vəzir idarə edir. Bu islamın tək allaha söykənən başqa din sisteminə hörmətlə yanaşmasına işarədir. Tarixdə də belə olmuşdur. Müsəlmanlar qonşu xristian ölkələrinə sülh və dostluq şəraitində yaşamağı təklif etmişlər. Onlarla hər cür iqtisadi-mədəni əlaqəni razılıqla qarşılımışlar. Lakin qara keşiş ölkəsini ona etibar edən xanın oğluna qızını qıymır.

Dini baxışlar arasındakı fərq ortaya çıxanda islamın təmsilçisi güzəştə getməyə hazır olduğunu nümayiş etdirir. Xristian qara keşiş isə mühavizəkardır. Qəribə orasıdır ki, xanın süfrəsinin ətrafında oturub onun çörəyini yeyəndə, kef məclislərində əylənəndə, allahları bir idi. Elə ki, qanın qarışması məsələsi ortaya çıxır, onda baxışlar da ayrılır, allahlar da.

Əslində Kərəmin sevgisi islamla bir araya sığmır, lakin xan insanlıq naminə ehkamları pozur. Qara keşişin hərəkətləri də heç bir xristian ölkəsinin adətləri ilə üst-üstə düşmür. Məhz buna görə sonralar xalq bir qədər də konkretləşmə aparır, eyni motiv əsasında düzüb-qoşduğu məhəbbət dastanında qara keşişi erməniləşdirir. Çünki humanizmlə, bəşəriliklə bir araya

sığmayan qəddarlıq (halbuki, islamın da, xristianlığın da ümumi kodeksində aldatmaq, övlada, dostluğa xəyanət etmək, ülvi hissləri boğmaq yox idi) ancaq mənfur qonşularımızın əqidəsinə uyğun gəlirdidi.

Əfsanə janrının tələbinə uyğun olaraq xalq Əsli və Kərəmin də qəbrini nişan verir. Deyirlər ki, Xanlar rayonunda, Lüləli adlanan yerdə yerləşir.

Füzuli rayonu, Şükürbəyli kənd sakini Qurbanov Faiq Kamal oğlu danışmış ki, «Toy gecəsi Kərəmlə Əsli tək-tənha qalıb bir-birinə sarmaşırlar. Kərəm əl atır ki, xalataının düymələrini açsın. Düymələr Kərəmin əli dəyən kimi öz-özünə açılır, axırıncıya çatanda təzədən hamısı düymələndir. Kərəm işi başa düşür. Bilir ki, Qara keşiş nə isə onların başına bədbəxtlik gətirəcək. Əsli də Kərəmə kömək edir. Bu dəfə isə düymələr açılıb axırıncıya çatanda ondan bir qığılıcım qalxıb Kərəmin sinəsinə düşür. Kərəm alışıb yanır. Bir göz qırpmında kül olur. Əsli hay-həşir salır, saçlarını süpürgə edib Kərəmin külünü ağlaya-ağlaya yığışdırmağa başlayır. Həmin küldən bir qığılıcım da qalxıb Əslinin üstünə düşür. O da yanıb külə dönür. Bu vaxt səs-küyə el-oba adamları tökülüşüb gəlirlər. Otaqda bəylə gəlin əvəzinə ikicə topa kül tapırlar. Bilirlər ki, bu qara keşişin işidir. Hamı göz yaşı töküüb ağlayır, hər iki nakam gənci Lüləli deyilən yerdə basdırırlar.

Bir zaman keçməmiş keşiş də azarlayıb ölür. Onu da Əsli və Kərəmin yaxınlığında dəfn edirlər. Nakam gənclərin qəbrinin üstündən gül kolları bitib bir-birinə sarmaşır. Qara keşişin də qəbrindən qaratikan boy verib güllərin arasına soxulur. Deyirlər gül kolları Əsli və Kərəmin ruhudur ki, o biri dünyada qovuşmaq istəyirlər. Qara keşişin ruhu isə qaratikana çevrilib onların qovuşmalarına mane olmaq istəyir».

Əfsanə rəmzlərlə doludur. Eyni adlı dastandan fərqli olaraq burada Qara keşiş heç bir kənar hökmdarın təkidi ilə deyil, Kərəmin qarabaqara onları izlədiyini görüb birdəfəlik özü məsələni çürütmək istəyir və bu anadək gerçəkliklə yoğrulmuş epizodlar poetik simvollarla, mifik eyhamlarla əvəzlənir. Ata qızının nişanlısı üçün öz əlləri ilə xalat tikir. Əslində bu, xoş və bəşəri hadisədir. Hələ Kərəmə tapşır ki, toy gecəsi Əslinin yanına getməzdən əvvəl geyinib öz əlinlə düymələrini açarsan. Lakin «xalat» burada erməni keşişinin türk oğlu üçün hazırladığı qəbirdir, düymələr Kərəmin bəxtidir, taleyinin açarıdır – açılıb qurtaran kimi təzədən bağlanır. Tale də keşişin toya razılıq verməsi ilə Kərəmin üzünə gülür, kamına katmasına mane olan xalata içində bağlanıb qalması iləsə ondan həmişəlik üz döndərir. Od qəzadır, dünyadakı fəlakətlərin mənbəyidir, qədərdir. Kül yaradıcıya qovuşmaqdır. Gül kolu həyatın davamı deməkdir, doğrudur, əfsanədə məhəbbətin qələbəsi kimi göstərilir. Qaratikan isə xeyirlə şərin mübarizəsinin əbədiliyi deməkdir.

Düşmənin azğınlığına qarşı el yığışib tədbir görməklə təbiət varlıqları keyfiyyətini dəyişir.

Azərbaycan çox düşmən ordusu yola salıb, elələri də olub ki, insanların kəsilməmiş başlarından divar hörüblər. Ulularımızın qanları ilə yuyulan torpaqlarda hər zülmə dözüblər, sağ qalanlar qəzəb və nifrətilərini söndürüb nəslin davamı barədə düşünüblər. Qırılıblar, azalıblar, amma köklərini kəsmək mümkün olmayıb, yenidən artıblar, gücləniblər, yurdu düşmənlərdən təmizləyiblər. Zəifləyəndə, yurdda qocalar, qadınlar, uşaqlar qalanda düşmənin hər əməlinə göz yumublar. Birgə qız-gəlinlərin namusuna sataşan olanda qanları təzədən qaynayıb, baxmayıblar ki, qılıncından qan daman yağdı onları yer üzündən tamamilə yox edə bilər. Bəli, elə hallar olub ki,

gələnlər elin var-yoxunu talamaqla gifayətlənməyiblər, qız-gəlinlərə sataşmaq istəyiblər. Onda ürəyi yumşaq, bir quş başı kəsəməyə cəsarəti çatmayan qocalarımız, uşaqlarımız canavara dönüblər, qan içməyə hazır olublar. Maraqlıdır ki, əfsanələrdə təkcə düşmənin azğınlığı həddini aşıb namusun tapdanması dərəcəsinə çatanda ulularımız nə qədər çıxılmaz vəziyyətdə olsalar da, allahdan kömək umurlar, öz ağıl və güclərinə arxalanıb, tədbirlər düşünürlər və papaqlarının ayaqlar altına düşməsinin qarşısını alırlar.

Babək rayonu, Gümüşlü kənd sakini İbrahimov Hüseyn Kərəm oğlunun söylədiyi «Qara ağaclar» adlı əfsanədə qəribə bir motiv diqqət mərkəzinə çəkilir. Guya kəndin ətrafında böyük qara ağaclar bitərmiş. Sonralar bu ağaclar qurumuş, tək-tək yerlərdə qalmışdır. Nədir bu ağaclar?

«Belə nəql edirlər ki, nə vaxtsa, haradansa, həmin yerlərə yadellilər gəlmişlər. Onların heç birinin arvadı yox imiş. Qoşunun böyükləri ömr edir ki, yerli adamlar gərək bütün əsgərləri öz evlərində saxlayıb onların nazı ilə oynasınlar. Hər cür yeməklə, içməklə, keflə təmin etsinlər.

Əsgərlər ev-ev paylanırlar. Yemək-çiməklə məşğul olurlar. Axşamlar isə qaldıqları evin qız-gəlininə sataşmaq istəyirlər. İş belə görünən el ağsaqqalları kəndin bütün adamlarını toplayıb deyirlər:

«Bunlar bir bələdir, gəlib boğazımıza keçiblər. *Namussuz yaşamaqdansa , ölmək yaxşıdır.* Bu gündən etibarən hər bir adam evində olan düşmən əsgərini gecə içən öldürüb təndirdə gizlətsin».

Adamlar el ağsaqqallarının bu fikrini ürəkdən bəyənilər. Onlar evlərinə dağılışıb gecənin düşməsinə gözləyirlər. Vaxt gəlib keçir, hava toranlaşır, bayır-bacadan əl-ayaq kəsilir. Gecənin bir vaxtında bütün yerli adamlar evlərdəki əsgərləri

səssiz-səmirsiz öldürüb təndirlərdə gizlədirlər. Bununla da el namusu qorunur.

Deyirlər, əsgərlərin basdırıldığı yerlərdə həmin qara ağaclar bitməyə başlamışdır».

Əfsanələrdə şər müxtəlif səpgili olsa da, islahedilməzdir, ən murdar keyfiyyətlərin daşıyıcısıdır, bir sözlə, kəsilib atılmalı yara kimidir. Lakin onları aradan qaldırmaq nağıl və dastanlarda olduğu qədər asan göstərilmir. Epik ənənənin sabit süjet strukturlu janrlarında şər dəhşətli, qorxunc, qüvvətli göstərilə də, həmişə məğlub edilir. Onların qələbələri, üstünlükləri öteri verilir. Nağıllarda xəyanətkar böyük qardaşlar dünyədə rəqiblərini aradan götürmək üçün ən rəzil əməllərə əl atırlar, zəfər çaldıqlarını zənn edib qorxusuz-hürküsz ömür sürməyə başlayırlar. Lakin onların xoş günləri uzun çəkmir. Gedərgəlməzə yola saldıqları kiçik qardaşları bütün sınaqlardan üzü ağ çıxır, xeyirxahlığı, alicənablığı, ağı, gücü onu qələbədən qələbəyə aparır. Uğur uğur dalınca gəlir. Nəticədə böyük qardaşların firavan həyatına son qoyulur. Məhəbbət dastanlarında qəhrəman başlanğıcda çətin günlər yaşayır, aldadılır, var-yoxdan çıxır. Və eşqi yolunda mübarizədə hər an qarşısına sədd çəkilir. Sözü və sazın qüdrəti ilə rastlaşdığı adamların əqidəsini dəyişdirir. Onun sevgisini ürəyindən çıxartmağa heç kəsin qüvvəsi çatmır. Şər sazın və sözün qabağında əyilir. Əfsanələrdə isə çox hallarda şəri aradan qaldırmaq mümkün olmur. Xalq öz qəhrəmanının mənəvi üstünlüyünü göstərməklə kifayətlənir. Namusu yolunda qızgəlinlər daşa, qayaya, quşa və s. çevrilib insanlıqdan həmişəlik məhrum olsalar da, təmiz adlarını qoruyurlar. Sevənlər saf duyğularını bulağın təmiz sularına qatmaqla əbədiləşdirirlər. Dünyagörmüş qocalar, qarılar və hələ həyatdan kam almamış cavanlar düşmənin qarşısında əyilməyib sal qayaya, uca dağa,

böyük təpələrə dönməklə demək istəyirlər ki, bu torpağın laləli çəmənlerini ayaqlayıb gələnər geri qayıdanda düz yollar tapmayacaq, sal qayalardan keçməli, uca dağlardan, dərələrdən, təpələrdən aşmalı olacaq və bu sərt yerlərdə vurnuxa-vurnuxa qalıb, labirintə düşəcəklər, gəldikləri yeri həmişəlik yadlarından çıxardacaqlar. Bura onların son mənzillərinə çevriləcək.

Amma dünyanın qəribəlikləri, təzadları da əfsanələrimizə ayaq açıb. Bəlkə də bu qəribəliklər, təzadlar bir vaxtlar adama bu günkü qədər yer eləməzdi.

Füzuli rayonunda bir yer Qarıköpək təpəsi adalır. Hal hazırda o yer erməni tapdağıdır. Bəlkə də oranı ruslardan alınıb atılan bombalar dümdüz düzəldib. Belədirsə, çox dəhşətli mənzərə olardı. Lakin adamı daha çox ağrıdan odur ki, bu təpə və ona qoyulan ad ulularımızın ruhuna qarşı laqeyidliyimizdən xəbər verir. Bəs niyə Qarıköpək təpəsi? Kimdir bu Qarıköpək? Yəqin düşünürsünüz ki, el-oba arasında pis işlərin səbəbkarı – nağıl və dastanlarımızda tənqid obyektinə çevrilən Köpək qarının tərsinə deyilişidir. Mən də elə bilirdim. Bəs əslində kimdir bu Qarıköpək? Əhliman Axundovun qələmə aldığı (Qələmin quruyaydı kaş, bu adı kitablara salanda!!!) rəvayətdə deyilir ki, Çingiz xanın oğlu böyük qoşunla Azərbaycana hücum edir. Qoşun hansı kəndə girirsə, əhali oradan qaçır. Bir qarı isə dədə-baba yurdunu tərk etmir. Bəlkə də Həcərin ulu nənələrindən olub o qadın. Monqol qoşunlarının qabağında kişi qeyrəti göstərir bu el anası.

Çingiz xanın oğlu ondan əhalinin hansı tərəfə qaçdığını xəbər alır.

El anası deyir ki, bilmirəm.

Çingiz xanın oğlu qəzəbindən dilini-dodağını yeyir, onun qabağında neçə-neçə ölkənin aslan biləkli sərkərdələri zağ-zağ əsdiyi halda ayağını zorla torpaqdan üzüb yarım addım atmağa

qüdrəti çatmayan qoca arvad hansı cürətlə həqiqəti gizlədir? Qoşununa əmr edir ki, «Hərəniz bu *köpək qarının* üstünə bir torba torpaq tökün!»

Qoşunda olanların hərəsi qarının üstünə bir torba torpaq tökür, olur böyük təpə. Qarı torpağın altında qalır.

Guya Füzuli rayonundakı təpə o zaman əmələ gəlirmiş.

Azərbaycanlı el anasının hərəkətlərini bir qədər başqa şəkildə təkrarlayan İvan Susaninə rus xalqı (düşmənləri aparıb meşədə azdırır) heykəllər ucaldıb, mahımlar qoşub. Biz isə mərdliyi, cəsəreti ilə ürəyimizdə gəzdirməyə layiq olduğu halda qana susamış Miranşahların dilində işlənən «*Köpəkqarı*» ifadəsi ilə əfsanələrə salıb «*köpək*»ləşdirmişik. Bəlkə də Allah ona görə bu yerlərdən üz döndərib? (Bu adı həmin şəkildə əfsanələrdə yaşadanların və yazıya alıb «*əbədiləşdirən toplayıcının* yerinə ulularımızdan üzr istəyirəm...)

Bu məsələnin üzərində o səbəbə çox dayanıram ki, folklorşünaslar qələmə aldıkları hər nümunəyə görə ulu və müdrik bir el qarşısında məsuliyyət daşıyırlar. Bir-iki adamın dilindən eşitdiklərini o dəqiqə xalqın adına yapışdırmağa tələsməməlidirlər. İlk növbədə müəyyənləşdirməlidirlər ki, danışılanlar adət-ənənələrimizlə, mentalitetimizlə bir araya sığır, yoxsa yox. Və ümumiyyətlə, xalq yaradıcılığı nümunələrinin çapını dövlət bir müddət nəzarət altına alsın, bəzi yaradıcılıq «*xəstəliklərin*»in kökünü kəsmək olar. Çünki, yuxarıdakı əfsanənin motivi elə Füzuli rayonunun Dilağardı kəndinin yaxınlığında yerləşən «*Qarısərnici*» təpəsi haqqında da söyləyirlər. Ancaq bu dəfə abırlı şəkildə, müdrikcəsinə. Doğrudur, burada ictimai məzmun xalqın fəlsəfi görüşləri ilə əvəzlənir:

«Kəndə şah gələndə hamı qaçmış, birgə qarı qalbmış. Şah qarından soruşur:

-Qarı, məndən nə istəyirsən?

Qarı deyir:

-Şah sağ olsun, bir sərnici torpaq (yəni öz yerimi).

Şah onun sözünün mənasını başa düşür. Onun əmri ilə qoşunda olanların hərəsi qarının başına bir at torbası torpaq tökürlər, böyük təpə olur.

O vaxtdan bu təpəyə Qarısərnici deyirlər”.

Göründüyü kimi, əfsanələrin hər ikisinin finalı bir nöqtədə birləşir. Qarıların üstünə bir at torbası torpaq tökürlər, təpə əmələ gəlir. Lakin birincidə əmələ gələn təpə ilə əslində el anasına abidə ucaldılır, bu abidəyə ad qoyanların ağılı bir az çəşsa da, yozum bütün zamanlar üçün aktualdır: əldən-ayaqdan düşmüş qocalar da torpağı düşməndən qorumağa hazırdırlar. İkincidə isə qarı şaha dərs vermək istəyir ki, adamları qaniçənliyinlə qorxudub yerindən, yurdundan eləməyinin nə mənası var? Axırda hamının qismətinə çatan bir sərnici torpaqdır. Şah isə hərəkəti ilə bildirir ki, o torpaqların da sahibi odur və özünü ağıllı göstərməyə çalışdığı üçün qarının «dərsini» verir. Ömründə heç nəyi gözü doyana qədər əldə etmədiyi halda onun son qazancını təpə qədər bol edir.

Elin namusunu qorumaq məqsədilə qız-gəlinlər Allahdan özlərinin daşa, qayaya çevrilməsini arzulayırlar.

Şəkinin Oxud (iki mənada anlamaq olar: «oxutmaq» felinin əmr forması →«oxut», «ox»-»od» sözlərinin birləşməsi – vaxtilə oxun ucunu yandırır atırdılar) kəndi yaxınlığındakı «Qoşun yolu deyilən dərədə (orta əsr Alagöyüt yaşayış məskəni ətrafında) sinəsinə beşik sıxmış ananı xatırladan iri daş parçası vardı. Xalq arasında həmin daşa «Ana daş» adı verilmiş və əfsanə yaradılmışdır. Deyirlər ki, qarı düşmənin ayaqları bu torpaqlara dəyməzmiş. Elin cavanları təhlükə hiss edən kimi silahlanıb, atın tərkinə qalxar, yadların ayaqlarını sərhəddən bu yana

keçməyə qoymazlarmış, elə ucqarlardaca burunlarını ovub geri qaytararlarmış. Bu dəfə sel kimi gəlmişdi düşmən, qoşunun ucubucağı yoxuydu. Elin əli silah tutanları şəhid oldular. Düşmən hər tərəfdən yel kimi kəndlərə doluşdular. Qocalar, qadınlar, uşaqlar dağlara sığındılar. Ələ keçməmək üçün dərələrdə, mağaralarda gizləndilər.

Bir cavan gəlin dünyaya yenicə göz açmış körpəsini beşikdə yuxuya vermək istəyirdi. Əri oğlunun üzünü görməmişdi. Evləri hündür bir təpənin üstündə idi. Gəlin orada durub gözləyirdi ki, el döyüşdən qayıdacaq, ərini muştıqlayacaq. Kəndin ayacında toz dumana qarışanda körpə ağlamağa başlayır. Ana əyilir ki, onu əmizdirsən. Toz yaxınlaşanda görür ki, gələn düşmən qoşunudur. Gəlin körpəsinin ağzını döşündən ayırıb süddən kəsməyə ürək eləmir. Beşiyi yerdən qaldırıb sinəsinə qısır və dağlara doğru qaçır.

Qoşun onun ardına düşdü. Allahın işinə bax ki, gəlinin yolunu dərə ağzına dirənir. O görür ki, dağlara sığına bilməyəcək. Hər tərəfdən düşmənlə əhatə olunub, bir azdan onun balasını sinəsindən ayırıb dərəyə atacaqlar, özünü isə özləri ilə aparacaqlar. Gəlin elin gözəl qızlarından biri idi. Namusu ayaqlar altına atılınca üzünü göylərə tutub yalvardı:

-Ulu Günəş, məni bu itlərə yem edincə daşa döndər!

Düşmən atlıları sürətlə şütüyürdü, Birdə gördülər ki, gəlin qeyd oldu, yerində iri bir daş əmələ gəlmişdi. Atları saxlaya bilmədilər hamısı həmin daşa çırpılıb dərəyə yuvarlandı.

Daş sonralan camaatın niyyət yerinə çevrildi. Deyirlər, o daşın altında böyük bir xəzinə yatırmış.

Arxeoloq M.Nəsibov «Ana» daşının izi ilə çox axtarış apardıqdan sonra məlum oldu ki, qızilları ələ keçirmək istəyən acgöz, xəbis insanlar oyunlardan çıxıblar, elin namus, qeyrət

rəmzinə çevrilən daşı parça-parça etmişlər. (Əfsanəni Mirsaleh Nəsibovun dilindən yazıya almışıq).

Görəsən, ulu bir xalqın mənəviyyatının saflığını abidəsi olan «Beşikli ana abidəsinə» pis niyyətlə əl vuranlar günaha batdıqlarını bilirlərmi? İçdikləri ana südünə tüpürdüklərini anladılar mı?

Andına, vədinə, əhdinə, verdiyə sözə əməl etməyənlər allahın qəzəbinə keçirlər. -Azərbaycan türklərinin mərdlik, igidlik nişanələrindən biri də sözünün ağası olmasıdır. And içib verdiyi vədi yerinə yetirməyən başına papaq qoyub el içinə çıxma bilməzdi. Əfsanələrimizdə vədinə əməl etməyənlərin cəzalanması motivini də diqqət mərkəzində saxlamışlar. Ulularımız danışır ki, «Bir çoban sürüsü ilə Şahdağın zirvəsinə qalxmağı qət edir. O, əhd eləyir ki, əgər dağın zirvəsinə qalxarsa, qırx qoyun qurban kəsəcək. Çünki Şahdağın zirvəsinə qalxmaq çətin imiş. Heç kim çıxa bilmirmiş, sehrli imiş. Əhd edəndən sonra çoban öz sürüsü ilə birlikdə dağın zirvəsinə qalxır, lakin sözünə əməl etmir. Ona görə də tanrı onu və sürüsünü daşa döndərir. Belə deyirlər ki, Şah dağın zirvəsindəki qayalar əhdinə əməl etməyən çoban və sürüsüdür».¹

Beləliklə, əfsanələri motivlərinə görə də qruplaşdırmaq mümkündür. Lakin ənənədən kənarda qalmamaq üçün alimlərin apardıqları bölgülərdə janrın spesifikliyini qoruyub saxlayan tərəflərdən faydalanmaqla, ümümləşmələr apararaq mənşəyinə görə belə bir təsnifat təklif edirik:

1. *Mifk təsəvvürlərə söykənən* əfsanələr. Onların özlərini də iki qismə ayırmaq olar:

- a) *Göy cəsirlərinə* həsr olunanlar;
- b) *Təbiətin özü və onun hadisələri* haqqında yarananlar;

¹Əliyev H., Budaqov B. Əfsanəli dağlar. – Bakı, 1973, S.38.

2. *İslam dininin* təsiri ilə formalaşan əfsanələr;
3. *Folklorun başqa janrlarından* süzülüb gələn əfsanələr;
4. *Yazılı ədəbiyyatdan* keçən əfsanələr;

Bütün bölgülər şərti olur, burada da dördüncü qrupa daxil olan əfsanələri tam mənada yazılı ədəbiyyatın folklorun mənbəyinə çevrilməsi kimi başa düşmək lazım deyil. Tədqiqatçıların Nizamimin motivlərinin əfsanələşməsi ilə bağlı maraqlı mülahizələr irəli sürmüşlər. Lakin unutmamaq lazım deyil ki, həmin motivlərin əksəriyyətini Nizami özü xalqdan almışdır. Bu gün, əlbətdə, hansı xəttin şifahi yolla səkkiz əsr adlayıb gəldiyini, hansı xəttin isə Nizaminin yaradıcılığından süzüldüyünü dəqiq müəyyənləşdirmək çətindir. Eləcə də folklorun başqa janrlarından (miflərdən, nağıllardan, eposlardan, bayatılardan, xalq mahnılarından) keçərək əfsanələşən motivlər haqqında da eyni fikri irəli sürmək olar. Dədə Qorqud, Kərəm və Koroğlu haqqında əfsanələrin məlum dastanlardan qopduğunu, yoxsa dastanlaşmadan əvvəlki çağların məhsulu olduğunu dəqiq demək çətindir.

Dağ, Su kultuna söykənən əfsanələrdə mifik dünyagörüşünün elementləri az da olsa qorunub saxlanılır. Çevrilmələrdə mif semantikasının əlamətləri üzərində ciddi redaktələr edilmir, təbiət varlıqlarının ilkin yaranışı təsiri bağışlayır. Lakin onlarda mifiklikdən ayrılıb əfsanələşməyə doğru meyil də güclü olur. Nuhun tufanı haqqında mif əksər dünya xalqlarının folkloruna nüfuz etmişdir. Epik ənənənin bütün arxaik formalarında onun motivlərindən faydalanmaya rast gəlirik. Babək rayonu, Şahtaxtı kənd sakini Seyidov Tofiq Ağa oğlu danışdı ki, dünyanı su basanda Nuh da gəmisini ilə bərabər qalıbmış su üzərində... Su çəkildikcə gəmi də su ilə bərabər aşağı enir. Bir vaxt görürlər ki, gəmi nə isə ağır bir şeyə toxundu. Nuh deyir ki, bu nə ağır şeydir.

Su altında baxırlar ki, bu ağır şey böyük bir dağdır. Nuh da dağın adını Ağır dağ qoyur.

Günün istisindən su yenə də çəkilir. Az keçmir ki, gəmi indi də lap bərk silkələnir. Nuh deyir ki, inanın, bu da dağdır.

Guya sonralar el arasında bu adlar dəyişmiş, Ağır dağ Ağrı dağı adlanmış, gəminin ikinci dəfə toxunduğu dağ isə Elanlı, İlanlı dağ olmuşdur.

Mif semantikasında dünyanın ümumi elemenlərinin yaranması və adlandırılması allahın adı ilə bağlanır. İslam inancında hətta varlıqların meydana gəlməsindən əvvəl adları mövcud olmuşdur, bu da onunla bağlıdır ki, bütün yaradılışlar ağılın, düşüncənin məhsuludur, hər hansı bir varlıq ilkin olaraq şüurda formalaşır, bu zaman onun adı da qoyulur. Tanrı: «Dağ, yaran!»- əmrini verməmişdən qabaq şüurda onun modelini hazırlamışdı. Deməli, yaradıcı, yaratdıqlarının hamısının sözlə ifadəsini – «etiket»ini də üstünə yapışdırır. Bununla mif öz funksiyasını yerinə yetirir, axı dünyada allahın yaratdıqlar özü kimi vahid, bir ədəd deyil, yüzlərlə dağ, çay, göl, quş, qaya və s. mövcüddür. Bəs onları bir-birindən necə ayırmaq olardı? Əlbətdə, hər birinə ayrılıqda xüsusi ad qoymaqla. Bu funksiyanı demiurqlar – mədəni qəhrəmanlar yerinə yetirir və epik ənənənin başqa formalarında öz əksini tapır. «Oğuz xaqan» dastanında Oğuz bir tayfaların və yaşayış məntəqələrinin adını qoyur, «Şu» dastanında insan toplumunun - tayfanın adlanmasına guya İsgəndərin ağızından çıxan sözlər səbəb olur. Mahmud Kaşkarlıya görə, Makedoniyalı İsgəndər saqqallı, ucaboylu, iri gövdəli adamlarla rastlaşır, farsca «Türk manənd» –deyir, yəni «türkə oxşayırlar», bundan sonra onları «türkmən» deyə çağırırlar. Deməli, mifik təfəkkürdə varlıqlara xüsusi ad qoymaq funksiyasını tanrı Oğuz, Dədə Qorqud kimi demiurqların – mədəni qəhrəmanların öhdəsinə buraxmış və

onların bu fəaliyyəti arxaik eposların və əfsanələrin əsas motivinə çevrilmişdir. Beləliklə, folkulorun epik ənənəsində təbiətin ayrı-ayrı varlıqlarının xüsusi adları onları ilk gördüyü zaman demiurqların ağzından çıxan sözlərdən ibarətdir.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, Azərbaycan xalq əfsanələrinin bütün motivlərinin əsas qayəsi namus, qeyrət məsələsində heç bir güzəştə getməmək, kişinin papağını yerə soxmamaq, əxlaq normalarını göz bəbəyi kimi qorumaqdır. Əfsanə qəhrəmanları bəzən elə qara qüvvə ilə rastlaşırlar ki, bu prinsipləri müdafiə etmək insan gücününü imkanı xaricində olur. Lakin o halda da *el namusunun tapdanmasına yol vermək ən böyük qəbaət sayılırdı, ona görə də qız-gəlinlər Allahdan imdad diləyir, özlərinin daşa, qayaya çevrilməsini arzulayırdılar*. Bu xüsusiyyət əfsanə janrının mühüm əlamətlərindən biri kimi çıxış edir. Bura qədər çəkdiyimiz misalların əksəriyyətində özünə yer alan bu motiv müxtəlif formalarda özünü göstərir. Xalq insanlaqla bir araya sığmayan keyfiyyətlərə kəskin reaksiya vermiş, qız-gəlinlərə pis nəzərlə baxanın gözləri önündə təbiətin ən gözəl məxluqlarını cansız varlıqlara çevirmişdir, demək istəmişdir ki, başqasının namusuna toxunmaq istəyən qarşısında incə, zərif qız-gəlin deyil, daş parçası, yaxud sıldırım qaya görə bilər. Nədənsə, elə hallarla da qarşılaşırıq ki, əfsanəşən, elin inanc yerinə çevrilən daşlar səhlənkarlıq üzündən məhv edilir, acgözlüyün, var-dövlət hərisliyinin, xəbisliyin güdazına gedir. Əsrlər boyu ağsaqqalların şahid çəkib namus, qeyrət rəmzinə çevirdiyi daş parçalarını qorumayanlar ilk növbədə öz xalqının keçmişinə və ən müqəddəs adət-ənənələrinə hörmətsizlik edirlər.

Boz qurd. Qədim türklərin dünyagörüşünə xüsusi monoqrafiya həsr edən Vəli Həbiboglu əsasən mif, əfsanə mətnlərinə söykənərək təbiətin dərk olunmasında kosmoqonik

təsəvvürlərin, zoomorfik baxışların rolu və əhəmiyyətindən danışır, maraqlı faktlara söykənərək inandırıcı mülahizələr irəli sürür. Onun tədqiqatının dəyəri ondadır ki, kor-koranə Azərbaycan türklərinin ilkin dünyagörüşünün qaynaqlarını Altayda axtaranların yolu ilə getmir, yalnız ümumtürk kontekstindən çıxış edərək qardaş türk xalqlarına məxsus materiallarla müqayisələr aparır və «ulularımız yaşadıkları ərazilərin ən qədim sakinləridirlər»- qənaətinə gəlir. Lakin alimin «Qürda bir totem kimi tapınma Azərbaycanda da geniş yayılmışdır»¹ fikri ilə razılaşmaq mümkün deyil. Burada daha çox etiraz doğuran «geniş yayılması»hökmüdür. Azərbaycan, türk, Orta Asiya tədqiqatçılarının əsərlərindən və folklorundan gətirdiyi misalların heç biri bu faktı təsdiqləməyə əsas vermir. Ona görə ki, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində qurdun nəsil yaradıcısı funksiyası daşmasına birbaşa işarə edilmir. Qurd yolgöstərən, bələdçi rolunu daşıyır.

Nəzərə almaq lazımdır ki, Başqırd xalqının adında qurd sözünün işlənməsinə baxmayaraq onların da ilkin görüşlərində qurd totem – nəsil törədən deyil, hamilik funksiyasını yerinə yetirən tanrı elçisidir. Belə ki, baş qurd susuz çöllərdə qırılmaq təhlükəsi qarşısında qalan türk soyunu münbit təbii şəraitli torpaqlara aparıb çıxardır.

K.Vəliyevin «Elin yaddaşı, dilin yaddaşı» kitabındakı Çin mənbələrinə aid «Boz qurd» əsətinə² gəlincə, bu, totemizmin ilkin çağlarında bütün xalqların dünyagörüşündə özünü göstərən məlum hadisədən başqa bir şey deyil. Bu mənada, yer üzündə yaşayan çoxsaylı türk tayfalarının birinin qurdu totem kimi qəbul etməsi təəccüb doğurmamalıdır və tam təsdiqlənməyən bir

¹Həbibəy V. Qədim türklərin dünyagörüşü. – Bakı, 1996, S.176.

²Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı, Bakı, 1987.

fakta (özü də aşına tayfasının Azərbaycan türkləri ilə bağlılığı, əlaqəsi olduqca dumanlı görünür) əsaslanıb qurdu Azərbaycan türklərinin əsas totemi kimi qəbul etmək gerçək səslənmişdir.

Təbii ki, Azərbaycanda da qədim çağlarda onlarla türk tayfası yaşamışdır. Onların inanclarında da bölgədə mövcud olan müxtəlif heyvan və bitkilərə totem kimi yanaşılması mümkündür. Lakin sonradan toplumların birləşməsi prosesində vahid totem seçilməsi ilə qurd, ilan, öküz, inək və b. heyvanlar totemlik funksiyasını itirmiş, lakin bəzi əlamətlərini – xilaskarlığını, bələdçiliyini, bilgi, güc verməsini isə qoruyub saxlamışdır. Daha doğrusu, əsas totemin köməkçilərindən birinə çevrilmişdir. Bu səbəbdən də birbaşa Azərbaycan folklorunda qurda və saydığımız heyvanlara nəslin başlanğıcında duran totem kimi yanaşılmasının izlərinə rast gəlmirik.

Qurdun xilaskarlığına gəlincə, müəllif özü də qeyd edir ki, bu, Avropa xalqlarının dünyagörüşündə də özünü göstərir. Deməli, bir sıra xüsusiyyətlərinə görə qurd əsas totem, büt, yaxud dualist (xeyir və şər) tanrıların köməkçisi roluna daha münasib hesab edilmişdir.

Ümumiyyətlə, totem məsələsindən yazanda ehtiyatlı olmaq, tanınmış alimlərin bəzi subyektiv fikirlərinə deyil (o alim lap Nobel mükafatı alsə belə), fakta söykənmək lazımdır. Çünki, totemdən danışan hər bir kəs bilməlidir ki, hansısa heyvanı totemləşdirməyə çalışmaq, ilk növbədə öz nəslinin kökünü aparıb həmin varlığa bağlayır.

Faktlar onu deyir ki, yalnız xalqın baş totemə sitayışı uzun müddət davam edəndə həmin varlığın müqəddəsliyinə inam gen yaddaşına keçir, insan özündən asılı olmayaraq ona xüsusi, birmənalı münasibət bəsləyir. Lakin türk inanclarında qurd əksər hallarda «bələdçi» rolunda çıxış edib, təzə, daha uğurlu yaşayış yerlərini nişan versə də, onun tamamilə əks hərəkətlərin

icrasında fəal rolunu göstərən nümunələr də az deyil. Məsələn, «Arxalı köpək qurd basar» atalar sözünü yada salaq. Ulu babalarımız totem – yaradıcı hesab etdiyi heyvanı köpəyə basdırmaz.

Eləcə də Ağ noqaylar və Svyatoslav Kiyevskini məğlub edən qıpçaqlar «kobek”ə - Ağ köpəyə ulu əcdad kimi baxa bilirlər. Lakin nə M.Təhmasibin, nə də M.Seyidovun əsaslanmayan fikirlərinə söykənib, qondarma əfsanə düzəldərək xalqın adına yazaraq iti kökümüzün mənəbəyinə bağlamaqla heç cür barışmaq olmaz.

Əslində, Azərbaycan türklərinin yaratdığı mifik inanclarda və əfsanələrdə qurda münasibət birmənalı deyil, çoxmənalıdır. Həmişə ona prizmanın əks tərəflərindən yanaşılır. Çevrilmələrdə insanları vəhşiliyə sövq edir. Qurd dərisinə girən qadınlar öz körpələrini yeyirlər. Nəslin kökünü kəsirlər. Halbuki, gerçəklikdə qurd balasından ötrü özündən qat-qat güclü heyvanlarla vuruşur.

Əski inanca görə, «Əxşəm vaxtı avrat başıaçıq eşiyə çıxsa, Qurd Zalxa olar. Qurt Zalxanın donu varıymış. Gecələr onu başına atıp adam yeməyə gedərmiş. Qəyidib donu çıxaranda olurmuş adam.”¹

Ovsunlara görə, qurd ayrılıq gətirən, nifaq salan vasitədir. Deyirlər ki, «Qurt yağını arvadın üstünə sürtəndə əri onu danışdırmır, zəhləsi gedir., boşuyur. Əyər kişinin üstünə sürtüllərsə, arvadın onnan zəhləsi gedir, istiyir ki boşansın”. Burada totemlik əlaməti olsaydı, qurd yağı cinslərin hər ikisinə eyni cür təsir etməyəcəkdi. Mifə görə, insan nəslə törədən qurd dişidir. Kişinin üstünə sürtüləndə onu arvadına qısqaqıb ayıra bilirdi. Lakin arvadın üstünə sürtüləndə isə, əksinə kişini bir az

¹ Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.122.

da ona bağlamalıydı. Bununla belə prizmanın əks tərəfini əks etdirən inaclara da rast gəlirik:

«Əmzihli arvadın döşü şişəndə qurdun pəncəsiynən üç dəfə döşünə vırırsan, şiş çəkilir».

Yaxud:

«Uşağı olmayan qadını içinə *ilan qabığı, qurd kəlləsi* (burada artıq iki totem qoşalaşır –R.Q.) salınmış su ilə çimizdirəndə onun uşağı olar».

Atalar sözü və məsəllərdə də qurda iki bir-birinə əks münasibət nəzərə çarpır:

QURD YAXŞI KEYFİYYƏTLƏRİN TƏMSİLÇİSİ KİMİ	QURD PİS KEYFİYYƏTLƏRİN TƏMSİLÇİSİ KİMİ
Qurd qurda dal çevirməz. Qürd əti qurda haramdır. Qurd ürəyi yeyib! Qurddan qurd törəyər. Qurd qaranlıq sevər və s.	Qurd acgöz olar. Qurd acından bayıra çıxar. Qurd dumanlı yer axtarar. Qurda qoyun tapşırmaq olmaz. Qurda sən tikmək öyrət, yırtmaq anasının peşəsidir. Qurdu evdə saxlamaqla ev heyvanı olmaz. Qurudun üzü ağ olsaydı, gündüz çölə çıxardı və s.

Misallardan belə nəticə çıxır ki, qurd Azərbaycanda «mübarək üzlü» olmaqla yanaşı nəslin kökünü kəsən şər qüvvədir. Xalqın vahid toteminə çevrilən varlıqlara ancaq bir cür münasibət mövcud olur. Kənardan gətirilən, yaxud hansısa təbəqəyə (ovçulara, əçinkilərə), zümrəyə (varlılara, yoxsullara), cinslərə (qadınlara, kişilərə), ya da ki, bir ailəyə məxsus totemlərə münasibət ikili xarakterdədir.

Doğrudur, son illərdə işıq görənlər bir sıra toplularda qərribə vəziyyətlə rastlaşırıq. Bəzi alimlər yeniyetmələrin Türkiyədəki «Bozqurd» hərəkətinə aludəçiliyini nəzərə alıb Azərbaycan xalqından elə mif motivləri «aşkarlayırlar» ki, onlarda nəinki Boz qurd, eyni məqamda İlan da, Öküz də, Ay-ulduzlar da, Günəş də, od da, su da, daş da, yel də tanrı səviyyəsinə qaldırılır və az qala müqəddəslik səviyyəsinə görə bir-birindən fərqlənməyən bütün varlıqların doğuşu qurdun adına yazılır. Bütperəstlik – çoxallahlıq dövrünün sistemləri ilə ayaqlaşmayan bu materialların birdən-birə 70-80 yaşlı adamların təfəkküründə doğması lap ilkin çağları yada salır. Arxetiplər nəzəriyyəsinə irəli sürən Yunqun bunlardan xəbəri olsaydı, mütləq bu qənaətə gələrdi ki, şüurun yüksək inkişaf pilləsində də körtəbii yolla miflər yaranır. Lakin folklor ənənəsində mif motivləri əsasən iki yolla bizim zəmanəmizə gəlib çatmışdır:

Birincisi, şifahi şəkildə başqa janrların və ritualların içərisində əridilərək bir nəsilədən başqasına ötürülməsi ilə

İkincisi, qədim yazılı mənbələrə düşməklə.

Nə folklorun epik ənənəsində, nə rituallarda, nə də Azərbaycan xalqına aid qədim yazılı mənbələrdə birbaşa qurddan törəyişə rast gəlmirik.

Aldədə-od, Mahpeykər-Ay və Qurdoğlu (insan-heyvan, Oğuzun da anası Ay xanım olmuşdur, bu motivə süni şəkildə bağlamaq təşəbbüsüdür) əlaqəsinə həsr olunan silsilə əfsanələrdə, təəssüflər olsun ki, xalqın gen yaddaşından çox, masa arxasında əyləşən alim düşüncəsinin izlərinə rast gəlirik. Az qala «Təpəgöz» boyundakı Basat-aslan xəttinin transformasiyası kimi nəzərə çarpan «Qurdoğlu əfsanəsi»ndəki bir epizodu nəzərinizə çatdırmaq istəyirəm:

«Bir gün Aldədə oğlu ilə söhbətə başladı:

-Oğul sənın vətənin Odlar yurdu, anan Mahpeykər olub. Onu Ağçayın suları qoynuna alıb. Atan isə mən Aldədəyəm, möcüzəm odda yanmamaqdır. Deməli, sən qor oğlusan.

Uşaq qeyzlə:

-Yox, ata, mən qor oğlu deyiləm, qurd oğluyam. Mənə boz qurd döşündən süd verib.”¹

Maraqlıdır, uşaq Aldədəni atası kimi qəbul edir, lakin boz qurdun döşündən süd əmməsinə görə başqa soydan olduğunu bildirir. Bu epizodun ardınca «Koroğlu» dastanında geniş yayılmış motivlərin təhrif olunmuş variantları bir-birini əvəz edir. Nəhayət, Aldədə dönüb Dədə Günəş olur, guya yurdumuzun şərq zonasında onu belə adlandırırlarmış. Ərəb istilasına qarşı xalqın mübarizəsini neçə əsrlər bu əfsanələrdə yaşadan Azərbaycan türkləri elə bil indi də islamdan etməyə tam hazırdırlar, atəşpərəstliyin müdafiəsində dururlar. Lakin təəccüb doğuran odur ki, niyə dünya modelində ilkin, əsas olan günəş tanrısı öz övladı qurdla əlaqələndirilir və üstünlük ikinciyə verilir?. Bu, ötən onilliklərdə elmdə «soy kökümüz atəşpərəstliklə, yoxsa Altaydangəlmə bözqurdçuluqla bağlıdır» sualı ətrafında gedən kəskin mübahisənin süni yolla eyniləşdirilməsindən başqa bir şey deyildir. İnanırıq ki, xalq arasında Aldədə və Dədə Günəş haqqında təsəvvürlər mövcuddur, lakin «Odlu məzar», «Atanın od nəfəsi», «Nəqşi-Nigar», «İldırım qılınc», «Naltökən», «Quroğlu əfsanəsi», «Mahpeykər əfsanəsi, «Aldədə əfsanəsi» mətnlərində olduğu kimi deyil. Təəssüflər olsun ki, sadaladığımız hekayətlərin içərisində xalqın ruhuna uyğun motivlər elə hala salınır ki, onlar haqqında obyektiv fikir irəli sürməyə adam ehtiyat edir. Əslində

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S. 112.

toplayıcı bunları vahid süjetdə birləşdirib öz yaradıcılığının məhsulu kimi təqdim etsəydi, böyük şöhrət qazanardı.

Beləliklə, təsəvvürlərdə qurdun nəsil artımına deyil, əksinə nəslin kökünün kəsilməsinə çalışan şər qüvvə tək təsviri onlarla mif və əfsanə mətnində özünə köklü şəkildə yer tapmışdır. Ən xarakterikini nəzərdən keçirək:

«Xanım dikində bir arvad vardı Şərabanı adında. Bir yol gecə bı Şərabanı həyətdə su qızdırıb çimirmiş. Ancax gecə vaxdı arvad xəylağının eşiyə çıxması günahdı, mütləq ona bir sədəmə toxunar. Elə Şərabanı çiməndə gözünə nəsə toxunur, qorxub qaçır əvə. Qarıya çatar-çatmaz *göydən başına canavar donu düşür*. Bı arvad olur *aj qurd*, düşür şəhərin canına. Yeməyə heç nə tapammır, qəyidib gəlir əvə. Əri, uşaxları yatmışdı. *Gəlir xırda uşağının çeçələ barmağınıyeyir*, görür ki, çox şirindi. Gedir yeddi para kət gəzir, əlinə bir şey keşmir. *Gəlir xırda uşağını təmiz yeyir*.

Şəhərişi əri durur ki, xırda uşağı yeyiblər, arvadın da ağzı-bırnı qannıdı. Bilir ki, uşağı arvad yeyib. Durur arvadı salır ağacın altına, vır ki, vırasan. Şərəbanı birtəhər qaçıb gedir. Camahat başdıyır ona *Qurt Şərabanı* deməyə.

Qurt Şərabanı düşür kətbəkət gəzir, *neçə kətdən uşax oğurruyub yeyir*. Bizim kəndə də gəlibmiş. Yayımış, əmigel damın üstündə yatıbmişlər. Qurd Şərəbanı əmioğlum Həbibini götürüb aparanda əmicanım bilir. Durub Qurt Şərəbanıyan tutaşır. Səs-küyə əvdəkilər, qonşular tökülüb gəlir. Şərəbanı qaçır, ancaq əmioğlum yanağın qoparıb yeyir. Ona görə əmioğlum çapıx qalmışdı.

Düşüllər Qurd Şərəbanının dalına. Əmə heç kim ona çatammır. Elə yeyin gedirmiş ki, ta atnan qavalasan da tutammazmışsan. Qurd Şərəbanı bir gecədə yeddi kət gəzib

qəyidirmiş şəhərə, bir xarabada gecəliyirmiş. Hərdən də gəlib evinə baş çəkirmiş, ancaq ərinin qorxusunnan içəri girməzmiş.

Bir gün adamnar pusub görürlər ki, Qurd Şərəbanı donun çıxardıb kəsəklərin arasında gizlətdi. Gizlincə bı donu götürürlər. Şərəbanı o sahat bilir, başladıyır ağılyıb yalvamağa, qışqırıb qorxuzmağa ki, bə mənim donumu verin. Ancaq vermillər, atıllar oda, yanır. Şərəbanı özünən gedir, sora ayılır, *ta qurd olmur, heş vaxt uşax yemir.*¹

Canlı xalq dilindən yazıya alınan arxaik əfsanə ən əski təsəvvürlərə söykənir və ilkin formasını əsasən qoruyub saxlayır. Burada qurda çevrilmə qayıdışlıdır. Bizcə, bu mətndəki sonbeşiyin yeyilməsi faktına əsaslanıb Aldədə əfsanələrindəki qurdoğlu motivinin, daha doğrusu qurddan, törəmənin Azərbaycan türklərinə yad olduğu - hazır şəkildə kənardan gətirildiyi, yaxud məqsədyönlü şəkildə qondarıldığı fikrini söyləmək mümkündür. Lakin məsələyə daha diqqətlə və dərindən yanaşaraq belə nəticəyə gəlirik ki, qurda ikili münasibətin kökü daha çox qadın və kişi totemlərin bir-birinə əks mövqedə durduqları dövrün məhsuludur. Bu elə bir dövr idi ki, qadınların öz xüsusi totemi – yaradıcısı mövcud idi. Kişilərə məxsus totemlərə düşmən mövqedə dururdu. Totemlər – yaradıcılar arasında gedən mübarizədə qurdun üstünlük əldə edə bilməməsi, toplumun vahid toteminə – yaradıcısına çevrilməsi təfəkkürdə ona qarşı ziddiyyətli, dolaşq fikirlərin formalaşmasına gətirib çıxarmışdır.

Ulularımızın ruhunu incitməmək üçün biz qətiyyətlə toplularda salınan bir çox nümunənin xalq yaradıcılığına aid olmadığı fikrini irəli sürürük. Və tam aydınlıq gətirmək məqsədi ilə bu məsələyə xüsusi tədqiqat işi həsr etmək arzusundayıq.

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.122-123.

Qondarma süjetlərin birdəfəlik folklorumuzdan çıxarılıb atılması uğrunda mübarizəyə başlanmasaq, bir azdan kökümüzün Amerikadan da axtarılmasına təəccüblənməyəcəyik.

Beləliklə, əfsanələrimizi Oğuz, Boz qurda süni yolla calamaq təşəbbüsünü bir misalla nəzərinizə çatdırmaqla bu problemi sonraya saxlayırıq. Folklor toplularının birində «Daş qız» adlı yazıya rast gəlirik:

«Bir gün *Oğuzun qonağı* gəlir. Evdə çay qoymağa su olmur.

Fatı qızı nəvəsini *Qara çaya* göndərir. Qız gəlib görür ki, uşaqlar uşaqlar çayın boğazına yığılıb çilingağac oynayırlar. Səhəngini yerə qoyub onlara qoşulur.

Anası ha gözləyir, qız gəlmir. Durub onun dalınca gedir. Görür ki, *qız çilingağac oynayı*r. Gedib səhəngi suynan doldurur. Qıza deyir ki:

-Səni görüm daşa dönəsən.

Qız dönüb daş olur.”¹

Əfsanə çevrilmələrini qruplaşdıranda «Valideylərinə laqeyd münasibət bəsləyən övlad ata qarğışına keçir, yaxud böyüklərin üzünə ağ olan gənc günaha batır» motivindən danışmış və. Əhliman Axundovun tərtib etdiyi «Azərbaycan folkloru antologiyası»ndan «Məngələn ata» əfsanəsini misal çəkmişdik. «Daş qız» məhz həmin əfsanə əsasında qondarılan əhvalatdır.

Birincisi, Oğuzun – demiurqun, bəzi hallarda yaradıcının evinə gələn qonaqdan ötrü çay qoymağa suyun tapılmaması innandırıcı görünür. Sonra məlum olur ki, əhvalatda Oğuz heç bir rol daşımır, yəni onun adı məqsədsiz zorla, «xala xətri qalması» deyə mətnə yapışdırılıb

¹Sehrlı sünbüllər. – Bakı, 1990, S.139.

İkincisi, Fatı qızı nəvəsini Qara çaya (əslində bulaq daha uyğundur) göndərsə də, suyun gecikməsinə daha çox üçüncü obraz - ana narahatdır. Başqa sözlə, kiçik keçidlərdə iki mühüm qəhrəman arxa plana keçirilir, yəni ananın meydana çıxması ilə Oğuz da, naməlum Fatı qızı da unudulur.

Üçüncüsü, uşaqların çilingağac oynadığından bəhs olunur, bu isə oğlanlara məxsus oyundur. Qızın uşaqlara qoşulması şübhə doğurmur, kənardan oyunu müşahidə edə bilərdi. Lakin anası gəlib görür ki, qız çilingağac oynayır.

Dördüncüsü, Azərbaycan türklərinin inancında ana qarğışı ağır deyil, süd həmişə bu qarğışının qarşısı qalxan kimi qoruyur. Ata qarğışı isə ağır hesab olunur.

Beşincisi, burada ünvanlaşdırma yaddan çıxarılmışdır.

Altmış sözlük kiçik mətnədə xalq yaradıcılığına yad olan beş cəhətin nəzərə alınmaması əsas verir ki, qətiyyətlə deyək: «Daş qız»ın xalq yaradıcılığı ilə bağlılığı yoxdur.

Oğuz miflərinin daha çox birbaşa deyil, dolayı yolla folklorumuza nüfuz etməsi danılmazdır və «qurddan törəmə» motivinin uyğur «Oğuz xaqan» dastanında və F.Rəşidəddinin oğuznaməsində özünə yer tapmadığı halda, bu gün Azərbaycanın hansısa bölgəsində yaşayan adamların dilindən sırf çin mənbələrindəki əsatirlə səsləşən variantda əldə etmək inandırıcı görünür. Xalqımızın yaratdığı «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında da bu məsələ olduqca qaranlıq və müəmmal şəkildədir.

Arxeoloq Nəsim Mirsaleh deyir ki, İ.Əliyev Yanpolskiyə istinad edərək «mannalılar ilandan törəyənlər hesab edilirlər» fikrini irəli sürür. O, bu fakta söykənib belə qənaətə gəlir ki, Azərbaycanın Şimal bölgələrində doğrudan da ilana totem kimi yanaşılmasını təsdiqləyən maraqlı adətlər var və şahidi olduğu bir ayini məhz ulu əcdadlarımız - mannalılardan qalma hesab

edir. Belə ki, Şəkiddə mövcud olan qəribə inanca əsasən, təmizkar və saf ailələr yaşayan evlərdə iki ilan (ağ və qara) saxlayırdılar. Zirzəmidə yaşayan ilanlar tez-tez həyətdə görünür, onlar üçün qoyulan südü içirdilər. Evə uğur gətirərdilər. Elə ki, ailədə iğtişaş baş verirdi, əxlaq normaları pozulurdu, ilanlar da küsüb həmişəlik başqa yerə gedirdilər. Eləcə də respublikamızın müxtəlif bölgələrində ilan pirlərinin mövcudluğunu da danmaq olmaz. Onu da əlavə edək ki, folklorun epik ənənəsində ilanın qeyri-adi xüsusiyyətlərə malikliyinə qurdan və başqa heyvanlardan çox yer verilir. Lakin törədiciliyini – totemliyini göstərən ünsürlər olduqca ötəridir. Folklorlarda ilanlara da münasibət birmənalı deyildir. Məsələn, «Görürsən ki, bir uşax bir şey yeyir, o birinə vermir. Onda o biri deyir ki, mənə də ver, yoxsa ilanım səni vırar... Nə bilim axı, deyillər, hər adamın bir ilanı var».¹

Yaxud:

A) «Hansı öydə ilan var, o öydə xeyir-bərəkət olar. Ona deyillər öy ilanı. Öy ilanını öldürməzlər. Öldürəndə öydən xəta-bala əysiy olmaz. Bizim kənddə biri öldürmüşdü. Başına neçə iş gəldi.»

B) «Hər evdə yeddi ocah ilanı olur. Biri *fərəhdi*, biri mələhdi (mələk), qalan beşi evə dirəhdi. Fərəh ilan ziyannıx eliyər. Mələh ilan köməhliy eliyər, qalanları da əvə bərəkət, urzu gətirər.

Ziyannıx eliyən fərəh ilanını öldürmək lazımdı. Onda əvdə həmişə xoşbəxtlik olar. Əncax bı birilərdən öldürsən, evin urzusu qaçar, ocağın sönər»

Burada qəribə təzadla rastlaşırıq. Tabu pozulur: ilanlardan birini öldürməyə icazə verilir. Dünya xalqlarının

¹ Sehrli sünbüllər. – Bakı, 1990, S.140.

mifologiyasında ilan çox hallarda şərin xidmətində durur. Lakin Azərbaycan mifoloji görüşlərində bəzən xilaskardır, xeyirxahdır. Nuhun gəmisinin deşiyini bədəni ilə tutmaqla bəşəriyyəti fəlakətdən qurtarır. Xalq ilanın zəhərini də başqa heyvanın adına yazır: «İlanın özündə ağı olmur. Ona ağını siçovul verir. Onun iyi gələndə ilan qorxmur. Kim üstündə siçoyul dərisi gəzdirsə onu heçvax ilan vurmaz. İlan adamı qorxusundan vurur».

Burada ilanın totemliyini inkar edən ünsürlər göz qabağındadır:

Birincisi, yaradıcı başqa varlıqdan kömək ummaz.

İkincisi, totem öz yaratdıqlarından qorxmaz.

Eləcə də bütün bunlarla yanaşı ulularımız onu da deyirlər ki, «İlanın ağına da, qarasına da lənət!»

«İlanların törəmələri» sayılan mənəvilərin inanc sistemində də ilanlara tamamilə əsk münasibət bəslənmişdir. Tarixçi S.Qaşqay mənəvilərin dini inanclarından - allahlarından bəhs edəndə yazır:

«Həsənludan tapılmış qızıl camın yuxarı registrindəki təsvirlər allahlara sitayiş və qurbanlar verilməsini xüsusilə parlaq şəkildə nümayiş etdirir... Camın üzərində təsvir edilmiş allahların baş geyimində qanadlara və buynuzlara bənzər şeylər vardır. Həsənluda minalı divar daşında buynuzlu allahın başının relyefli təsviri aşkar edilmişdir. Qanadların olması bu ərazidə geniş yayılmış hürri ənənəsi sayılır.

Qızıl camın üzərində təsvir edilmiş öküz qoşulu cəng arabasını sürən allahı tufan, hər b allahı ilə eyniləşdirmək olar ki, onun da atributu (əlaməti) öküzdür. Bu allah assurların allahı Adada, urartuların allahı Teyşəbaya, hürriyələrin allahı Teşşəba (Teşuba) uyğundur.

Qatırlar qoşulmuş cəng arabalarının sürücüləri Mesopotamiya allahları olan Günəş allahı Şamaş və Ay allahı Sin ilə tutuşdurulur.»¹

Maraqlıdır ki, Yanpolskinin fikrinin əleyhinə olaraq, S.Qaşqay bir çox xarici ölkə alimlərinin elmi araşdırmalarına əsaslanaraq xeyir allahlarının adlarını sadalayıb təsvirlərini şərh etdikdən sonra onların mübarizə apardıqları şər qüvvələrdən bəhs açır və ilanın midiyalıların totemi – nəsil törədicisi deyil, əksinə məəhvinə çalışan şərin təmsilçisi olduğunu göstərir:

«Mesopotamiya təsvirlərindən görüldüyü kimi, bu allahlar tez-tez Adad allahı müşayiət edirlər. Bunlar üçü birlikdə dində təbiətin xeyirxah qüvvələrinin təcəssümü olan allahlar üçlüyünü təşkil edirlər. Adətən, mifik rəvayətlərdə xeyirxah qüvvələr şər qüvvələrlə qarşılaşdırılır və şər qüvvələrlə daim mübarizə aparılır.

Urmiyayanı ərazidə aşkara çıxarılmış qədəhlərdən birinin üzərində məhvedici *kor qüvvələrin* təcəssümü olan *ikibaşlı ilana qarşı təbiətin xeyirxah qüvvələrinin mübarizəsi* təsvir edilmişdir. Bu motiv Həsənlu camı üzərində də əks olunmuşdur; burada *düşmən qüvvələr üçbaşlı əjdaha surətində* çıxış edir».

Beləliklə, ilkin təsəvvürlərə söykənən inanclarımızda ilanlar da əsas totem səviyyəsinə yüksəlməmiş, ikili münasibətin daşıyıcısına çevrilmişdir.

Deyilənələri yekunlaşdırsaq, belə bir qənaətə gəlmək olar ki, hələ insanlar arasında ünsiyyətin tam formalaşma dığı, hər cür, münasibətlərin zəif olduğu, ulu əcdadın birlik, toplum halında deyil, fərdi qaydada yaşadığı (ov edib, meşədəki yabanı meyvələrdən qidalandığı), eləcə də onlarda şüurun yenicə yarandığı çağlarda hər kəs bir varlıqdan törədiyinə inanmış, ona

¹Solmaz Qaşqay. Maqnna dövləti. – Bakı, 1993, S.103.

sitayış edib qorumuşdur. Sonra ər-arvad, övlad anlayışı dərk ediləndə bir neçə totem bir ailə çərçivəsində birləşmiş, kiçik qrup ümumiləşdirilmiş bir totemə inanmışdır. İnsanın dünyaya gətirilməsində qadına üstünlük verən anaxaqanlıqda totemlər cinslərə bölünmüş, başqa sözlə, qadınlar birliyinin bir, kişilər birliyinin isə başqa totemi olmuşdur.

C.Frezer yazır ki, Cənubi-Şərqi Avstraliyada, Viktoriya bölgəsində yaşayan bir çox tayfalarda qadın və kişilər geniş mənada müstəqil yaşayırdılar. «Yarasa kişilərin totemi idi və onlara görə hamını, hətta öz arvadlarını da yarımcan edənədek döyürdülər... Qadınların totemi isə çobanaldadan quş (Kozoda) idi. Bu vəhşi quş gecələr çıxırtısı ilə hamını dəhşətə gətirsə də, qadınlar onu qısqanlıqla qoruyurdular. Kişilərdən kimsə təsadüfən çobanaldadan quşu öldürsəydi, qadınlar elə qəzəblənir və ağlayırdılar ki, sanki onların öz uşaqlarının başına fəlakət gəlmişdir, fürsət tapan kimi səbəbkarın üstünə düşüb uzun çubuqla döyürdülər».¹ Maraqlıdır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanındakı totemizmin izlərində də başlanğıcda iki totemin durduğuna işarə vardır: Basatın anası Qaba Ağac(qadın), atası isə xaqan Aslandır (kişi).

İnkişafın bir qədər yuxarı pilləsində, ayrı-ayrı tayfaların, böyük insan toplumlarının mağaralara sığındığı, müəyyən əraziləri öz kiçik dünyaları saydıqları vaxt totemin də funksiyası çoxalmış, onlar kiçik dünyalarda mövcud olan nəinki insanların, demək olar ki, hər şeyin yaradıcısı sayılmışlar.

Məhz bu çağlarda seçilən totem əcdadın gen yaddaşına keçmiş, sonrakı dünya görüşlərinin bütün mərhələlərində öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Qurdun, ilanın məhz bu formada Azərbaycan türklərinin toteminə çevrilmədiyini qənaətindəyik.

¹Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. – М., 1998, С.719.

Nəhayət, türk birliyinin simvolu kimi Boz qurdun götürülməsi ideyası onun totemliyindən deyil, Oğuz xaqanın qoşunun önündə gedən, türkə tarixi torpaqları göstərən Göy tanrı elçisi rolunu daşımından irəli gəlirdi.

Azərbaycan əfsanələrində əski inanclardan döğən motivlər daha çox güllərə, çiçəklərə, göy cisimlərinə və marala həsr olunur.

ÇİÇƏKLƏR – MİFLƏRDƏ, ƏFSANƏLƏRDƏ VƏ KERÇƏKLİKDƏ

«Yaşamaq üçün günəş, azadlıq və kiçik çiçəklər lazımdır». –Böyük nağılçı Hans Xristian Andersen bu sözləri yazmaqla haqlı idi. Həyatımızı çiçəklərsiz, güllərsiz təsəvvür etmək mümkün deyil. Dünyaya gözümüzü açanda analarımız bizə «gül balişlı gül beşikdə» layla çaləmiş, bağçaya, məktəbə çiçək dəstələri ilə yola salmış, orta təhsili başa vuranda, instituta daxil olanda, diplom alanda, ailə quranda, ad günlərində, qonaq gələndə – demək olar ki, ömrümüzün bütün bayramlarında gülə, çiçəyə tutulmuşuq.

Güllər, çiçəklər həyatın və təbiətin gözəlliklərini duymaqda insanlara həmişə yardım etmişdir. Bu mənada elə bir xalq yoxdur ki, təbiətin möcüzəsi sayılan güllərə, çiçəklərə öz folklorunda xüsusi yer ayırmasın. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında xalq mahnılarını, bayatıları, aşıq poeziyasını, atalar sözü və məsəlləri, nağıl, dastan və əfsanələri güllərsiz, çiçəklərsiz təsəvvür etmək mümkün deyil. Əfsanələr və xalq mahnıları bu sahədə birinciliyi əldə saxlasa da, saflıqdan, gözəllikdən, mənəvi ucalıqdan bəhs edən hər bir folklor nümunəsində onlara üz tutulmuşdur.

Bəşər övladı yaranıb ayağını yer üzünə qoyduğu andan güllərə, çiçəklərə heyran qalmış, ən gözəl hissələrini və duyğularını onlar vasitəsi ilə formalaşdırmışdır. Ona görə də mifik təfəkkürdə güllərə və çiçəklərə də xüsusi yer ayrılmışdır.

Güllər və çiçəklər ritualların da əsas atributlarından biri olmuşdur. Neçə min il qabaq ulu babalarımız ilin müxtəlif çağlarında xüsusi gül, çiçək bayramları keçirmişlər.

Azərbaycan türklərinin yaratdığı bir silsilə əfsanələrdə güllər və çiçəklər saf məhəbbət simvoluna çevrilmiş və özünəvurgunluqdan tutmuş torpağın yetişdirdiyi bütün dəyərli varlıqlara hörmət bəsləməyi şərtləndirən ən əsas vasitə kimi özünü göstərmişdir. Şöhrət, hünər, bolluq, sərvət haqqında danışılarda poetik obraz kimi daha çox güllərə və çiçəklərə müraciət edilmişdir.

QIZILGÜL, YAXUD «GÜL OLMAYAN YERDƏ, BÖYÜRTKƏN ÖZÜNÜ GÜL SANAR». Yazın gəlişini ilk salamlayan qızılgüllər Azərbaycan bağlarının, parklarının ən bəzəkli gəlinidir. Dan açılında günəşin isti şüalarıyla yuxudan ayılıb, üz-gözünü silər, ətri və gözəlliyi ilə bütün bitkilərə acıq verir. Onun parlaq açəklərindəki billur şəh şüaları özündə əks etdirib gözlərə soxar. Qəfil toxunana şiş uclu oxunu batırıb, barmaqlarını qızıl qana boyayar.

Qızılgül kolları torpağımıza isnişən, hər yerində yetişən çoxillik dekorativ bitkidir. Adətən, ilk qönçəsini mayda açır, 20-40-gün çiçəkləri üstündən əskik olmur, bəzi növləri isə qışadək çiçəkləyir. Ləçəkləri, ağ, sarı, tünd qırmızı, hətta qara və göy rəngli köynək geyinir. Rəngbərəng gül növünə də təsadüf edilir. Belə ki, saydığımız rəngləri özündə yaşadan körpə gül zoğlarını sümüyün ortasından keçirib, topağa basdırsan, bir ildən sonra hər ləçəyi bir rəngə çalan gül növünü almaq mümkündür. Bu daqlar böyüyüb artandan sonra sümüyün içindən keçən hissə

bir-birinə pərçimlənilir, nəticədə bir gövdə əmələ gəlir. Sümük sındırılıb yox edilir və üst hissədə güllərin hərəsi bir rəngdə açır, ortada - süni yolla yaranan gövdədə əmələ gələn qanadlarda isə möcüzə baş verir: gülün hər ləçəyi bir rəngə çalır. Bu gülün növünü Şəkiddə otuz il əvvəl yetişdirmişdilər. Gözümlə görmüşəm. Sırrını bu yaxınlarda öyrənmişəm. Onu yetişdirən dünyasını dəyişəndən sonra bağ həvəskarları dediyim üsulla «Şəki gözəlini» (ona belə ad qoymuşdu) ala bilsələr, dünya gül sərgilərində ən yüksək mükafatı qazanarlar.

Xalq təbiətin bu füsunkar gözəlini görəndən sonra ondan tez ayrıldığına həmişə təəssüflənmişdir:

Qızıl gül olmayaydı,
Sarılab, solmayaydı.
Bir ayrılıq, bir ölüm –
Heç biri olmayaydı.

Ancaq nə edəsən ki, gözəllik günəş kimidir, çıxıb batmağı var, işıq, od kimidir, yanıb sönməyi var.

Əfsanələrimizin birində göstərilir ki, qədim zamanlarda bir xan olur. Bunun da bir gözəl qızı. Qıza hər yerdən elçilər gəlir, ancaq o, heç kəsə getmir. Çünki könlünü bir kasıb gəncə vermişdi. Bu işdən xan xəbər tutanda bərk qəzəblənir. Acıqlanıb onu bir varlı adama nişanlayır.

Oğlan qızın nişanlandığını eşidib qəmlənir. Gecəsi-gündüzü ah-fəğanla keçir. Bir gün aranı xəlvət edib qızın görüşünə gəlir. Hər iki sevgili bir-birinə sarmaşır. Axıra qədər əhdə sadıq qalacaqlarına and içirlər.

Aradan bir neçə gün keçir. Artıq toy gününə az qalır. Qız başqa çıxış yolu tapmır. Özünü öldürmək istəyir. Onun acı göz yaşları da atasının qəlbini yumuşalda bilmir. Gecələrin birində

üzünü göyə tutub tanrıya yalvarır ki, ay tanrı, ya atamın qəlbina insaf gətir, ya da məni bu əzablardan qurtar.

Tanrı qızın yalvarışlarını eşidir. Onu gözəl bir gülə çevirir. Atasını isə tikana döndərir. Bu tikanlar çoxalıb gülün budağına yapışır.

«Səhər açılır. Nə qızı tapırlar, nə də onun atasını. Həyətdə isə indiyədək heç kimin görmədiyi xoş ətirli, üzərində tikanları olan gül kolu görürlər. Bu xəbər oğlana da çatır. O, özünü xan evinə çatdırıb gülə tamaşa edir. Onun ətrindənbaşa düşür ki, bu gül kolu sevgilisidir. Kəsib oğlan da tanrıya yalvarır. İstəyir ki, o da gül koluna çevrilsin, bəlkə sevgilisi ilə qovuşa. Tanrı isə onu Bülbülə çevirir. Quş qanadlanan kimi özünü gül kolunun üstünə salır. Onun başına dolanıb qəmli-qəmli oxumağa başlayır. Bülbül nə qədər kola yaxınlaşırsa, koldakı tikanlar onu gülə yaxın buraxmır. Tikanlar bülbülün sinəsini deşib qanını axıdır. Bu qızıl qan gül koluna tökülüb onun rəngini qızardır. Deyirlər, bülbülün qanı ilə qızardığına görə həmin gül koluna qızılgül demişlər».¹

Ulularımız təsadüfi olaraq deməyiylər: «Gül solanda bülbül ağlar». «Gül qədrini bülbül bilər, nə bilir hər divanə?!» «Gül bülbüldən artıq insan əlindən çəkir.»

Qızılgülün mənşəyi çox qədimlərə gedib çıxır. Onun haqqında ilk yazılı məlumata əski hind səlnamələrində rast gəlirik. Lakin çiçəklərin şahı Qızılgülün vətəni Quzey Azərbaycan hesab edilir. Klassiklərimizin əsərlərində həmin diyar «Gülüstan» (Güllər ölkəsi) adlanır. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycan və Şərqi poeziyasının ən məşhur mövzularından biri güldür. Qızılgül şairlərinin ilham mənbəyidir.

¹Əfsanələr, S.135.

Bahar fəsli gülləri ilə gözəldir. Sədinin «Gülnamə», Ömər Xəyyamın «Bustan» (Çiçəklər ölkəsi), «Gülüstan» poemalarında nəsiətçiliklə yanaşı, təbiət gözəlliklərinin təsvirinə də geniş yer ayrılmışdır.

Azərbaycan xalqının inancında qızıl gül körpə uşaqla müqayisə edilir:

...Pardaxlan, qızıl gülüm,
Bir iynəyim doyuncan.
Mənim gül butam-oğlum.
Ətrinə batam oğlum.

Ana övladına «gül beşikdə qızılgül yuxusu» arzulayır, onun «yastığında gül», «döşəyində bənövşə» bitirir. Çünki əski türk mifologiyasında «qızıl gül» və «bənövşə» bitki ilahəsidir, bütün canlıların müjdəçisi və havadarıdır.

Dahi Nizami «Xəmsə»də, «Leyli və Məcnun» poemasında saf qəlblə Leylinin yanaqlarını qızılgülə bənzədir. Şair hüququ tamam əlindən alınmış yeniyetmə qızın dərini bölüşmək üçün gül bağına getməsindən söz açır, qəhrəmanlarının halını gül və bülbül əfsanəsi ilə müqayisədə təsvir edir:

Ağacda bülbül də qan-yaş tökərdi,
O da Məcnunu kimi nalə çəkərdi.
Gül də Leylidəki o vüqar kimi -
Çadırdan çıxmışdır tacidar kimi.
Baxıb gül fəslinin çəmənlərinə
Leyli qədəm basdı onun seyrinə.

Şərqlilər çiçəklər içərisində üstünlüyü ancaq Qızılgülə verirlər. Onun yüzdən çox növünü yetişdirmişlər. Ola bilsin ki,

qızılgül ailəsinin ilkini ətri ilə ruhu oxşayan «Məxməri gül» olub. Eləcə də Quzey Azərbaycanın Nigaristan bağında hündürlüyü 6 metr, 70 sm. olan Əgləntəri ağacına rast gəlinir ki, dünyada analoqu olmayan gül bitkisidir.

Belə hesab edirlər ki, ətirli qızılgülü Qüzey Azərbaycandan Hindistana XVI əsrdə türk-monoloq imperiyasının əsasını qoyan, ölkəsində bağçılığın inkişafına xüsusi diqqət yetirən Babur aparmışdır.

Maraqlıdır ki, gül yağının kəşfi də Babur nəslinə qismət olmuşdur. Rəvayətlərdə deyilir ki, onun nəticəsi Cahangir şah türk gözəli ilə evlənir. Arvadı Nurcahan təsadüf nəticəsində güldə yağ olduğunu müəyyənləşdirir.

Tarixçi Manuççi yazır ki, Nurcahan şahın şərəfinə böyük ziyafət düzəldir, şənlik səkkiz gün davam edir. Nurcahan əmr vermişdi ki, saraydakı bütün hovuzları gül suyu ilə doldursunlar və hökmdar oranı tərک edənədək kim həmin sulara əl yusa, asılacaqdır. O, yorulduğundan hovuzların birinin qırağında yuxuya gedir. Ayılan kimi bağı gəzməyə başlayır, yoxlamaq istəyir, görsün, hovuzları çirkləndirən olub, yoxsa olmayıb.

Hovuzlardan birinin qarşısında donub qalır: suyun üzünə yağdan pərdə çəkilməmişdi. Qəzəbindən dilini-dodağını gəmirir. Elə zənn edir ki, nökərlər hovuzda ət piyi tullayıblar, günəş şüaları yağı əridib, suyun üzünə çıxardıb. Əmr verir ki, bağı baxanların hamısı gəlsin. Eşik ağasının üstünə qışqırır ki, kim yağ qazanını hovuzda yuyub? And-aman edirlər ki, quş quşluğuyla hovuzun ətrafına qona bilmir.

Nurcahanın hirsini bir az da coşur:

-Bəs suyun üzündəki yağ nədir?

Bənizi ağarmış nökərlərdən biri aşağı əyilib qolunu dirsəyəcən hovuzda salır, suyun üzündəki yağ örtüyünə bulaşmış əlini iynəyəndə az qalır ki, huşu başından çıxsın. Ətrafı xoş ətir

bürüyür. Nurcahan xanımlığını unudub iyin mənbəyinə tərəf əyilir, burnunu nökrin əllərinə toxundurur. Sonra özü də əllərini suya salıb yağ örtüyünə bulaşdırır. Bulaşıqdan gələn qızılgül ətri Nurcahanın çöhrəsinə təbəssüm qondurur. O, əmr edir ki, o biri hovuzları da yoxlasınlar. Sən demə, gül suyu ilə doldurulan bütün hovuzları gün qızdırdıqca, yağı üzə çıxmışdı. Xanım belə qərara gəlir ki, gül suyu çoxlu həcmdə toplanıb bir yerdə qalanda, isti dəydikcə, yağlar ayrılır. Bu zaman Nurcahana bildirirlər ki, hökmdar yuxudan oyanıb. O, əllərinin yağını üstünə silib saraya tələsir. Cahangir şah arvadı ilə görüşəndə qızılgül ətrinin haradan gəldiyini soruşur. Nurcahan öz «kəşfi»nin tarixini hökmdara danışır.

Beləliklə, qızılgül ləçəklərindən qiymətli, ətirli maddələr-efir yağı (qızılgül yağı) alınır. Qızılgül yağı ən bahalı ətriyyatların, odekolonların istehsalında geniş istifadə olunur.

GÜL QÖNÇƏDƏ QALMAZ, SÖZ QƏLBDƏ. Qızılgül tarixdə bir sıra mübahisələrin, hətta mühribələrin mənbəyinə çevrilmişdir. Hind mifologiyasında Brahmanın Vişnu ilə qarşılaşmasının səbəbi qızılgüldür. Brahman əvvəl şanagülləyə üstünlük verirdi, qızılgülü gördükdə səhvini başa düşür, Vişudan üzr istəyib, Qızılgülü çiçəklərin şahı elan edir.

Əsatirə görə, dünyanın ən gözəl qadını Lakşimi qızılgülün 108 böyük, 1008 kiçik ləçəyindən əmələ gəlib. Dünyanın yaradıcısı Vişnunun öpüşü ilə canlanıb ayağa qalxır. Vişnu Lakşiminin gözəlliyinə heyran qalır və onunla evlənir. O andan Lakşmi gözəllik ilahəsinə, qızılgül isə tikanları ilə allah sirlərini qoruyan varlığa çevrilir. Bu mənada hindlilər *məhəbbəti, uğuru, ailə sevincini, əmin-amanlığı, sirlərin qorunmasını, sakitliyi qızıl güllə* əlaqələndirirlər.

Qızıl güllə bağlı fikir və silah toqquşması təkcə mifik təfəkkürdə özünə yer tapmır. Amerika Birləşmiş Ştatları

konqresinin nümayəndələr palatasında «Çiçək seçmə kompaniyası» yüz il davam etmişdir, nəhayət, 1986 -cı ildə 70 deputatın lehinə səsverməsi ilə qızılgül ölkənin milli çiçəyi elan olunmuşdur.

Tarixə Qızıl gül və Ağ gül adıyla müharibə də bəllidir. 1455-ci ildə İngiltərədə başlanmış və otuz il davam etmişdir. Londonda kral ailəsinin iki qanadı - lankasterlər və yorklar mühüm məsələlərin müzakirəsi üçün templana (dəyrimi mizin ətrafına) toplaşır. V.Şekspirin «VI Henri» faciəsində yorkların başçısı Riçart Plantagenet birinci olaraq, ağ gülü qırıb sinəsinə taxır, adamlarına göstəriş verir ki, özünü zadəgan hesab edən hər kəs nəslin müdafiəsinə qalxın.

Lankasterlərin nümayəndəsi Somerset isə təklif edir ki, qorxmaz adamlar onun tərəfindən durub qırmızı ləçəkli gülün müdafiəsində dursunlar. Və beləcə Ağ - Qızıl gül müharibəsi başlanır. Tarixçilərin fikrincə, əslində müharibənin belə adlanması lankasterlərin gerbində qızıl, yorkların gerbində isə ağ gül olması ilə əlaqədardır.

Qardaş qanının axıdılmasını istəməyən ingilis bağbanları həmin müharibədə ölən soydaşlarının xatirəsini əbədiləşdirmək məqsədi ilə sonralar ağ-qırmızı ləçəkli gül növü yaratmış və adını «Lankaster - York gülü» qoymuş, eləcə də maraqlı əfsanələr düzüb-qoşmuşlar.

GÜL İSTƏYƏN TİKANINI DA İSTƏSİN GƏRƏK. Gülün rənginin qırmızılığı və tikanları antiq yunan əsəirlərində belə izah olunur: Afrodita bağçada Adonisi axtaranda ayağına gül kolunun tikanları batır, qanı axıb gül ləçəklərinin üstünə düşür. Bundan xəcalət çəkən gülün rəngi qızarır. Utancaqlıq əlaməti kimi qadınların yanaqlarının allanmasını bu təsəvvürlə əlaqələndirirlər.

Başqa inama görə, əyilib gülü qoxlayanda Kupidonu arı sancır, diksindiyindən əlindəki badə əyilib və içindəki al şərab gülləri çimizdirir. Kupidon qəzəbini söndürə bilmir, oxunu yaya taxıb gül budağında oturan arıya atır. Ox arının belindən keçib gülün gövdəsinə sancılır və tikana çevrilir. Gül tikanı adama batanda uc hissəsi ətin içində qalır. Bunu arının sancması ilə əlaqələndirirlər. Kupidonun badəsindən süzülən al şərab isə ağ gülün ləçəklərinin rəngini dəyişir.

Bir mənbədə tikan Vakhın adı ilə bağlanır. O, nimfanı təqib edir. Qarşılarına çəmənlik çıxır. Nimfa çiçəklərin gözəlliyi qarşısında tab gətirə bilmir, ayaq saxlayır. Vakh oranı güllüyə çevirir. Nimfa qorxusundan gül kollarının arası ilə qaçmağa başlayır. Tikanlar Nimfanı gücdən salır və tezliklə Vakhın əsiri edir.

Azərbaycanlıların inancında gül gözəlliyi ilə dünyada tayı-bərabəri olmayan qız imiş. Bülbül adlı məlahətli səsə malik gənc oğlan onu görən kimi aşiq olur. İki gənc əhdi-peyman bağlayırlar. Gül Bülbülü hər səhər dan yeri söküləndə bağçada gözləyir. Bir gün Bülbül görüşə gələndə düşmən tayfa tərəfindən qaçırılır. Uzun müddət əsirlikdə qalır. Onu dəmir qəfəsə salırlar. Yanıqlı nəğmələr oxuyur. Sonra bülbülü geyindirib-keçindirib şahın oğlunun toyuna aparırlar. Vəd edirlər ki, mahnıları ilə qonaqları şənəndirsə, azad buraxılacaq. Bülbül orada Gülü gəlin paltarında görür, özünü onun üstünə atır. Atası zorla qonşu padşahın oğluna ərə verdiyi üçün Gül əlində iti xəncər tutmuşdu. Bülbül həmin xəncərə sancılır. Gülün ağ gəlinliyi al qana bu-laşır.tanrı bu iki gəncin cildini dəyişir, gülü qırmızı ləçekli, tikanlı gülə, bülbülü isə məlahətli səsə malik quşa döndərir. İndi də bülbül olan yerdə qızılgülü qırsan, quş özünü kollara çıxpar.

QIZILGÜL SAFLIQ, MƏNƏVİ TƏMİZLİK, PAKLIQ RƏMZİDİR. İslam inancında gül müqəddəs sayılır. Ona görə ki,

Məhəmməd peyğəmbərin tər damcılarında yaranmışdır. Müsəlmanlar gül suyunun təmizliyici gücə malik olduğuna, bütün çirkəbləri yox etdiyinə inanırlar. Təsadüfi deyil ki, türk sultanı Saləddin xaçpərəstləri Fələstindən qovduqdan sonra 1187 -ci ildə Yerusəlim şəhərini tutur. Əmr edir ki, karvanlar iri qablarda gül suyu gətirsin. Çünki müqəddəs Ömər məscidini xaçpərəstlər kilsə kimi istifadə edərkən murdarlamışdılar. Oranı ancaq gül suyu ilə paklaşdırmaq mümkündür.

II Sultan Məhəmməd də 1453 - cü ildə Konstantinopolu (indiki İstanbulu) zəbt edəndən sonra Aya-Sofya məscidinin divarlarını, yerini qızıl gül suyu ilə yudurmuşdu.

Yas mərasimində keçirilən bütün məclislərdə qəbir üstündən qayıdanların əllərinə gül suyu çiləyirlər. Ona görə ki, saflaşsınlar, xoş niyyətlə ehsanı qəbul etsinlər, dua oxusunlar.

QIZIL GÜL ÜRƏYİN DƏRMANIDIR. Alimlər gülün qırmızı meyvəsini təbii vitamin (S və R) anbarı sayırlar. Qızılgüldən şirniyyat, içki, kisel, kvas, kompot və müxtəlif xörəklərin hazırlanmasında istifadə olunur. Ondan güləb alınır və mürəbbə bişirilir ki, hər ikisi ürəyin əsas dərmanıdır.

Altay və Sibir türkləri gül toxumunu qovurub isladır və çay, kofe kimi dəmləyirlər. Qızılgülün yabanı növü sayılan itburnu (beşləçəkli, açıq-çəhrayı çiçəyi olur) mühüm dərman bitkilərindən biridir. Ondan mədə xəstəliklərinin müalicəsində istifadə edilir.

1987-ci ildə Braziliyanın Boku-du-Akri şəhərinin sakini, məşhur seleksiyaçı Serena Çaçopoas kofe gülü yetişdirib. O, yüzdən çox qızılgül və qırxıdak «ərəbi» növündən olan kofe bitkisini tozlandıraraq, neçə illərin gərgin zəhmətindən sonra gofe gülünü yaşada bilmişdir.

Havay adalarında qara və göy ləçəkli güllər də yetişdirilir.

Rumınıyanını Kluj şəhərinin «Nakoma» botanika bağında zümrüdə çalan (açıq yaşılı ləçəklər uca doğru sədəfi rəngə boyanır, kəpənək qanadlarını xatırladır) gül növü nadir bitki kimi qorunur. Onun kökündən, meyvəsindən boyaq maddəsi alınır.

Parisin məşhur gül boğçasında, demək olar ki, dünyada olan bütün qızılgül növləri əkilib yetişdirilir və hərəsinə bir ad verilir: «Sevinc oyadan», «Min gözəl» kimi güllərin arasında Azərbaycan bağbanlarının yetişdirdiyi «Padişah» gülü daha məğrur, ətirli görünərdi.

Göründüyü kimi, qızıl gülün gerçək həyatı özü əfsanədir.

LALƏ qədim bitkilərdən sayılır.

Mifik təsəvvürlərə görə, yer üzündə ilk insanlar meydana gələndə Ana təbiət çalışır ki, onlar tək-cə ovçuluqla məşğul olub hazır qidanı əldə etməklə kifayətlənməsinlər, torpağın sinəsində bitkilər yetişdirib əməyə alışınsınlar, bundan sonra rahatca dincələ bilsinlər. O, istirahət üçün insanlara gecəni bağışlayır. Çünki gecə bütün gözəlliklərin, ovların, meyvə ağaclarının üstünə qara pərdə çəkir ki, insanlar onları görməsinlər və işdən əl çəkməyə məcbur qalsınlar. Lakin yenə də insanlar ayaq üstə olurlar, gecənin qoynuna sığıb yatmırlar.

Gücsüzlüyünü görəndə gecənin başı dumanlanır. O, yerə qısılib asta-asta ağalamağa başlayır. Onun göz yaşlarından torpaq nəmlənir. Ana təbiət bu halını görüb gecəyə yazığı gəlir və fikirləşir ki, onu sakitləşdirməkdən ötrü nə yollasa, insanları yatmağa məcbur etməlidir. Ona görə kişilərə yuxu göndərir.

Gecə bir müddət insanlarla bacarır, lakin onların arasında sözə baxmayıb oyaq qalanlar da tapılır və getdikcə onlar çoxalır. Ana təbiət çarəsiz qalıb, gecənin övladlarını – rüyaları dünyaya gətirir. Rüyalar insanları qoynuna alıb öz aləminə aparır və yuxuda əyləndirir.

Bir müddətdən sonra məlum olur ki, nə gecə, nə yuxu, nə də rüyalar öz qayğıları ilə yaşayan insanların öhdəsindən bütövlükdə gələ bilmirlər. İnsanlar ətirli çöldə uzansalar da, yuxlamırlarmış.

Qəzəblənən gecə öz hömdarlıq əsasını yerə taxıb insanlardan həmişəlik ayrılır, uçub gedir, qara qanadları ilə göyün üzünü tutur. Rüyalar havadakı xəyalları əsaya doldurur, gecə isə onları həyatla əlaqələndirir. Əsa torpaqda kök atıb göyərir və üstündə gözəl bir lalə çiçəyi yetişir.

Antik yunan mifologiyasında lalə yuxu allahı Qipnosla və röya allahı Morfeylə əlaqələndirilir. Əkinçilik və məhsuldarlıq kultu Demetr də bu çiçəklə bağlanır. Onun heykəli qırmızı lalələrlə, yaxud sünbül və lalələrdən toxunan çələnglə bəzənir. Təsvirlərdə Demetr çox vaxt əlində lalə tutur. Romalıların təsəvvüründə Demetri Serera əvəz edir. O, özünə dinclik və rahatlıq tapmadığından yer üzünü gəzib dolaşır. Bundan təşvişə düşən allahlar lalə çiçəyini yetişdirirlər. Bir dəfə Serera onlardan bir dəstə toplayıb yuxlayır. Ayılanda onda elə bir fərəh, sevinc hissi yaranır ki, bütün bitkiləri ayağa qaldırır, meyvələri bollaşdırır. O vaxtdan lalə məhsuldarlıqdan xəbər verən vasitə kimi anılır.

Maraqlıdır ki, Sibirdə yaşayan türk tayfalarının inancında lalə övladsızlığın qarşısını alır. Onun tozunu təzə evlənənlərinin başmaqlarının üstünə tökürlər ki, uşaqları olsun. Çinlilərdə isə lalə şərin xidmətində duran çiçək sayılır.

Azərbaycan əfsanələrində lalə bir neçə funksiyanı yerinə yetirir:

1. *Saf eşqi, məhəbbəti yolunda cəfalara qatlaşan gözəldir.*- Lalə vaxtı ilə gözəl-göyçək bir qız- imiş. El-oba da həmişə onun gözəlliyindən danışırmış. Bu qızın sorağı uzaq ellərə gedib çıxır. Hər yandan ona elçi gəlirlər. Lalə isə onların heç birini

bəyənmirmiş. Çünki onun öz el-obasında sevdiyi sadə bir oğlan varmış.

Lalə və onun sevgilisi öz istəklərini gizli saxlayar, açıb-ağartmazmışlar. Nə də oğlan ona elçi göndərərmiş. O da, qız da yaxşı bilirdi ki, elçi göndərməyin mənası yoxdur. Qızın varlı atası balasını kasıb oğluna verməyəcəkdi.

Lalə sevgilisini dərin məhəbbətlə sevdiyindən onun həsrətinə dözə bilmir, allahdan arzu edir ki, canını bu əzablardan qurtarsın. Onun arzusu yerinə yetir. Qız dönüb gözəl bir çiçək olur.

Lalə həmişə sevgilisindən ötrü göz yaşı töküüb sinəsini dağıtdığından çiçəyin də bağı qan rəngindədir.

Deyirlər ki, „Lalə öz sevgilisinə çatmayanca, çiçəyin bağındakı qan rəngi getməyəcəkdir.

1. *Müharibələrə qarşı e,tiraz səsini ucaaldan gəlindir.* İnsanlar xoşbəxt yaşadığı halda ölkənin hökdarı qonşu ölkələri zəbt etmək niyyətinə düşür, bütün kişiləri orduya çağırır. Baharın qızları – al yanaqlı lalələr ərlərini, sevgililərini vermək istəmirlər. Çünki müharibə ancaq fəlakət və səfalət gətirir, anaları oğulsuz, gəlinləri gözü yaşlı, bağı qanlı qoyur. Hökmdar xalqın səsini eşitmir. Obalar kişilərsiz qalır.

«Lalə həsrətlə baharı gözləyir. Nəhayət, güllü- çiçəkli bahar gəlir. Lalə sevgilisini düzənliklərdə, yolların kənarında qarşılamaq üçün qıpqırmızı donunu geyinib həsrətlə gözlərini uzaqlara dikir.

Lalə çox gözləyir, göz yaşları axıdır. Lakin sevgilisini gördüm deyən olmur. Dərd əlindən Lalənin bağı qar-qara qaralır. O, ayrılığa dözməyib göylərə yalvarır. Lalə qıpqırmızı donundaca çiçəyə dönür.

Bir bahar Lalənin sevgilisi miskin və yaralı halda geri qayıdır. Müharibə onu ömürlük şikəst etmişdi. Oğlan Laləni nə

qədər axtarırsa, tapmır. Görür onun kimi başqaları da öz lalələrini axtarırlar. Əlacsız qalıb çəmənə gəlir. Dizləri qatlanır, gözlərindən yaş axır. Görür ki, çəməndə minlərlə bağı qapqara yanmış lalə ona baxır.

Bahar gələndə Lalə düzənliklərdə, yol kənarında, dağların döşündə bitərək həsrətlə sevgilisinin yolunu gözləyir”.¹

Bu motivin başqa varintında Lalə altı oğul anasıdır. Onun sevinci yerə-göyə sığmır. Ancaq bu sevinc də uzun sürmür.

«Davalar başlayır. Ananın dörd oğlu döyüşə gedir. Müharibə qurtarır. Oğulların heç biri geri qayıtmır. Buna baxmayaraq ana ümidini kəsmir, hər bahar çağı dağlara, yollara çıxır, oğullarının yolunu gözləyir. O, dərini kimə desin. Çöldəki qırmızı çiçəklərdən başqa özünə pənah yeri tapmır. Ana sızlayır, ağlayır onun gözlərindən axan yaş əlindəki lalənin üstünə düşür və qara xal əmələ gətirir. Elə o vaxtdan lalə qara xallı olur. Bu qara xal ananın ürəyindən qopan ah-nalə, dərdir-qəm idi”.

2. *Totem – maralın haqqının tapdalanmasının şahidi olan çiçəkdir.* Lalə köksünün qaralması barədə danışır ki, «bir gün bir maral ətrafına boylana- boylana mənə tərəf gəlirdi. Nə üçünsə maral hürkmüşdü. Mən ona heyranlıqla baxırdım. Bu vaxt bir inilti eşitdim, zalım ovçu maralı yaralamışdı. Onun qanı mənim ləçəyimin üzərinə tökülürdü. Ləçəklərim al qaqa boyanmışdı. Mən ləçəyimə tökülən qanı silməyə hzırlaşırıdım. Onun qəlbindən ürəkləri yandırıb-yaxan bir ah qopdu. Mən ona baxdım və təəccübdən yerimdə donub qaldım. Qarşımda can verə, bayaqkı çöllər gözəli yox, bir gözəl qız idi. Onun çəkdiyi ahdan köksüm yanıb qaraldı”.

3. *Daşdan əmələ gələn uşaqdır.* Bu motiv də bir neçə

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri, S.77.

variantda təqdim olunur. Qərbi Sibir türklərinin «bəylə-gəlinin başmağına lalə tozu sürtmələri» inancı ilə səsləşir. Lakin daha qədim təsəvvürlərə söykənir. Çünki hər iki variantda uşaq daşdan əmələ gəlir.

Övladsız qadının qarşısında səfərə çıxan ərin qardaşı şərt qoyur: qayıdanadək onun uşağı olmasa, evdən qovulacaq.

Qadın «ağlaya-ağlaya Lalə dağına çıxır. Şalını açıb nar kolları üstə ürgəncək qurur. Ürgəncəyin içərisinə Lalə dağından sığallı bir göy daş seçir, bələyib qoyur. Yaxşı bir də baxır ki, ürgəncəkdə bir uşaq ağlayır, sevinir, uşağı götürübəvə qayıdır.

Zaman və qardaşı beşikdə uşaq görüb sevinirlər. Yaxşı bildirir ki, uşağı onlara Lalə dağı verib. Bu dağa tək olduğu üçün «Lalə dağı» deyirmişlər. Dağın adı ilə uşağın da adını Lalə qoyurlar».

Maraqlıdır ki, daşdan əmələ gələn Lalə qız deyil, oğlandır. Onun insan ata-anası olsa da, özünü daşın övladı sayır:

Laləyəm lap başdan mən,
Yemərəm hər aşdan mən.
Nə atam var, nə anam,
Yaranmışam daşdan mən.

İkinci əfsanədə çobanlarla ünsiyyət yaratmaq istəyən Lalə çiçəyindən bəhs olunur. O, taleyindən narazıdır, insanlar onu qoynuna alıb övlad kimi baxsalar da, soyuq daşdan olan qəlbini isidə bilməmişlər. Daş komaların ağzında tək-tənha bitib ömür sürməkdən bezir, nəhayət, insanlardan üz döndərməklə səhv etdiyini anlayır. Son anda insan əlləri ilə torpağa basdırılması arzusunda olaraq deyir:

«Mənim anamın uşağı olmurdu. Bir gün atam səfərə gedirmiş. Anamı çağırıb deyir: - Qayıdıb görsəm ki, bu dəfə də

uşağımız yoxdur, səni boşayacağam. Aylar keçir. Bir dəfə anam evdə nehrə çalxayırmış. Birdən kəndə səs düşür ki, səfərə gedənlər qayıdırlar. Anam əvvəlcə özünü itirir. Sonra nehrənin altındakı qara daşı götürüb əskiyə bükür, beşiyə qoyur. Atam beşiyi görəndə çox sevinir. Beşiyə yaxınlaşanda birdən uşaq səsi gəlir. Anam hövlanak qundağı alıb döşünə salır. Amma atama bu haqda heç nə demir. Mənə Cavanşir adını qoyurlar. On yaşına çatanda anam bu sirri atama açır. Onda mən qapının ağzında oynayırdım. Bu sirri eşidəndən sonra evdən qaçdım. O gündən sonra, bax, burda tək-tənha yaşayıram. Daşdan yaranmışam, deyin aclıq, soyuq mənə kar eləmir”.¹

Əfsanədə bildirilir ki, Lalənin qəbri uca bir yerdə - Füzuli rayonu ilə Cəbrayılın arasında, Kiçik Mərcanlı kəndinin üst yanındakı dağın başındadır.

NƏRGİZ ÇİÇƏYİ (NARSİS)- ÖZÜNƏVURĞUNLUQ RƏMZİDİR Arx qıraqlarında, süya yaxın yerlərdə yetişən Nərgiz çiçəyinin biçimli qamətinə, möhtəşəm görünüşünə biganə qalmaq mümkün deyil. Bu çiçək şairlərə ilham verən və lirik şerlərin misralarında bədii obraza çevrilən bitkilərdən biridir. Adətən, mart - aprel aylarında açır (bu qış havaların xoş keçməsi Nərgizi yanvar ayının sonlarında oyanmağa məcbur edib, qəribə olsa da, indinin özündə də bağlarda torpaqdan baş qaldıran Nərgizə rast gəlmək mümkündür) və kəskin, güclü iyə malik olur. Deyirlər, Nərgiz çiçəklərindən böyük dəstə bağlayıb otaqda saxlamaq təhlükəlidir, adamlarda baş hərlənməsi yaradır. Təsadüfi deyil ki, «Narsiss» - yunanların «narkao» sözündən əmələ gəlmişdir ki, hərfi mənası «huşu aparan» deməkdir. Ləçəkləri incə, ağ-sarı rəngli və parıltılıdır. Nərgiz çiçəyinin başı həmişə yana əyilir. Ona arx qırağında rastlaşanda adamda

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri, S.259.

belə təsəvvür yaranır ki, boynunu aşağı salıb suda öz əksinə tamaşa edir, gözəlliyi ilə öyünür.

Guya Gədəbəyin Qalakənd yaşayış məntəqəsinin qocaları danışrlar ki, «Nərgiz gözəl bir oğlan imiş. Deyilənə görə, Nərgiz bir gün göldə əl-üzünü yuyarkən öz əksini suda görür, o, hiss etmədən əksinə valeh olur. Nərgizə elə gəlir ki, dünyanın ən ağıllı adamı göldən ona baxır, bu baxışla hər şey böyük məna kəsb edir. Nərgizə elə gəlir dünyanın ən qüvvətli, qüdrətli, sehrkar adamı ona baxır, bu baxışda hər şey gözəlləşir - quru budaqlar belə dərhal yarpaq açır. bu baxışla hər şey - zəif həşəratlar da özündə fil gücü tapır.

Beləliklə, gözəl Nərgiz öz-özünə vurulur. O, nə edəcəyini bilməyərək öz əksini qucaqlamaq istəyir. Özünü gölə tullayıb məhv edir. O gündən özünə vurulmuşun acı nəticəsini, aqəbətini hamı görür».¹

Bu əfsanəni dinlədikcə adamın yadına qədim yunan mifi düşür:

Qeyri-adi gözəlliyə malik gənc Narsiss Ninfanın məhəbbətini rədd edir.

Nimfa ümitsizlikdən üzülür, cavabsız sevgisi, ehtirası onu qurudub əks-sədaya çevirir və son nəfəsində lənətlər yağdırır ki, «Qoy Narsissin də qismətinə cavabsız eşq düşsün. Vurulduğu şəxsin ürəyinə heç vaxt yol tapa bilməsin».

...İsti yay günlərinin birində dodaqları çatlayan Narsiss bir bulağa rast gəlir və göllənmiş suya doğru əyilir ki, susuzluğunun qarşısını alsın. Şəffaf suda öz əksini görür və heyrətdən yerindəcə donub qalır. Yanğısını belə unudur. Çünki o anadək suda gördüyü gözələ bənzər məxluqla rastlaşmamışdı.

Narsiss öz əksini başqası bilib ona dəlicəsinə vurulur, halı

¹Yanardağ əfsanələri, - Bakı, 1968, S.61.

pərişanlaşır, dincliyi yoxa çıxır. Hər səhər gün doğanda bulağın başına gəlir, əyilib suda istəklisinə baxır və qollarını uzadır ki, onu qucaqlasın, lakin əllərini suya salan kimi hər şey puç olur. Bir müddət gözləyir. Su durulanda baxır ki, yenə vurğunu olduğu onunla üzbəüz durub... Qaş qaralanadək «sevgilisi» Narsisslə gizlənpaç oynayır. Narsiss onunla hey yaxınlığa can atır, lakin bütün cəhdləri boşa çıxır.

Narsiss nə yeyir, nə içir, nə də gözünə yuxu gedir. Nəhayət, elə hala düşür ki, bütün taqətini itirir, bulaqdan uzaqlaşmağa özündə güc tapmır və hamının gözü qarşısında əriməyə başlayır. Narsissin şux qamətindən əsər-əlamət qalmır.

Bir səhər camaat yuxudan duranda görür ki Narsissin bulaq başında izi-tozu da qalmayıb. Onu sonuncu dəfə torpağın hansı hissəsində müşahidə etmişdilsə, orada gözəlliyi və kəskin qoxusu ilə ürəklərdə soyuqluq yaradan, ağ-sarımtıl rəngli, ətirli çiçək bitir. Deyilənə görə, o çağlardan bədqıliq intiqam tanrıları başlarına narsiss çiçəyindən çələng qoyurlar.

Narsiss haqqında yaranan mif gerçəklikdə özünə vurğunlara, şəxsiyyətinə pərəstiş edənlərə qarşı hökm kimi səslənir. Seyrçilik xəstəliyinə tutulmanın bir şəxsin timsalında faciəsini göstərir. Başqalarının yaxşı cəhətlərinə göz yumub, ancaq özünü sevənlər olan-qalan dəyərlərini də itirirlər.

Yəqin ki, oxucu «Yənardəğ əfsanələri» (toplayanı S.Paşayevdir) toplusundan gətirdiyimiz birinci nümunənin yunan mifi əsasında qondarıldığını görürlər. İlk növbədə, Azərbaycanda Nərgiz ancaq qızlara verilən addır. İkincisi, qəhrəman, nədənsə, özünü gölə atıb boğulur və çiçəyin göldən çıxmasını əsaslandırmaq mümkün olmadığı üçün sonda ünvanlaşma verilmir, başqa sözlə, özünə vurulan oğlanın Nərgiz çiçəyinə çevrilməsini təsdiqləməyə nə söyləyicinin, nə də toplayıcının cəsarəti çatır.

Nərgiz (Narsiss) çiçəyi dünyanın müxtəlif xalqlarında tarixin ayrı-ayrı aşırımlarında məhəbbətlə yad edilib və başqa-başqa mənalar kəsb edib. Sonuncu Midiya hökmdarı Astiaqın nəvəsi, İran dövlətinin banisi Kir Nərgiz çiçəyini «gözəlliyin yaradıcısı, ölməzlik gətirən səadət» adlandırır. Qədim romalılar döyüşdən qələbə ilə qayıdan döyüşçüləri sarımtıl-parıltılı Narsisslə qarşılayırdılar. Qədim Pompeyin divarlarında bu çiçəyin şəklinə də rast gəlmək mümkündür. Çinlilərin yeni il bayramında hər evdə Nərgiz çiçəyinin olması vacibdir. Xüsusilə Quancjouda məxsusi saxsı çasalarda, nəm qumda və plantasiyalarda Narsiss çiçəyini yetişdirirlər.

Nərgiz çiçəyi Avropaya 1570-ci ildə Konstantinopoldan (indiki İstanbul) gətirilib. Bir ingilis lorduna hədiyyə kimi göndərilmiş, əvvəl ancaq onun bağında yetişdirilmiş, sonra hamı bu çiçəyə maraq göstərmiş, nəhayət, Nərgiz çiçəyinə o qədər aludə olmuşlar ki, Narsissi Sevənlər cəmiyyəti yaratmışlar.

Almaniyada Nərgiz çiçəyi məhəbbət və xoşbəxt nikah rəmzi hesab edilirdi. Ərə gedən qızlar ata evində yetişdirdikləri Nərgiz çiçəklərini özləri ilə ər ocağına aparırdılar. Prusların qədim inancına görə, həmin çiçəklərin məhv olması yeni qurulan ailənin təməlinin düzgün qoyulmadığını bildirirdi. Ona görə də təzə gəlinlər Nərgiz çiçəklərinə xüsusi qulluq göstərirdilər.

İsveçrədə hər il may ayının ilk istirahət günü xüsusi Nərgiz bayramı keçirilir, bütün binaların pəncərə və qapıları Nərgiz çiçəkləri ilə bəzədilir.

Soyuğa davamlılığını nəzərə alan bağbanlar Nərgiz çiçəyinin onlarla növünü yaratmışlar.

Nərgiz çiçəyinin əsil vətəni türk torpaqları olsa da, daha çox avropalılardan inancında əfsanələşmişdir.

BƏNÖVŞƏNİ təbiətin qış yuxusundan oyanıb canlanmasının və baharın, emblemi hesab edirlər. Onun heç nə ilə müqayisəyə gəlməyən xoş ətri var, ləçəklərinin xüsusi çaları xalq arasında yeni rəng kimi (bənövşəyi) qəbul edilir. Bu çiçək yaşıl yarpaqlarının arasından çıxıb boylandığı, başını saplağına doğru əydiyi üçün folklorda və yazılı ədəbiyyatda poetik obraza çevrilmişdir.

Dünya xalqlarının mifologiyasında bənövşəyə də xüsusi yer ayrılır. Yunanlara görə, o, *kədər və ölüm* çiçəyidir: onu dünyadan vaxtsız köçən gənc qızların üstünə səpərdilər. Eyni zamanda bu azömürlü, incə çiçək yazın rəmzi də sayılırdı. Bənövşələrdən hazırlanan çələngləri üçyaşlı uşaqların başına qoyurdular. İstəyirdilər ki, onların da həyatı bənövşə kimi qayğısız keçsin, həmişə onun tək tərəvətli, gözəl görünsünlər.

Qədim qallarda isə bənövşə *günaşsızlıq, təvazökarlıq, adəblilik və bakirəlik* rəmzidir. Onlar təzə ailə quran gənclərin yataq otağını bənövşəyə qərq edərdilər.

Qədim romalılar bənövşəni baş allah Yupiterin sevimli çiçəyi hesab edirlər. Əfsanəyə görə, işıq allahı Apollon Atlasın gözəl qızlarından birinini izləməyə başlayır. Qız Zevsin qarşısında diz köçüb kömək diləyir.

Zevsin yazığı gəlir və onu işıqlı bənövşəyə çevirir.

Deyirlər ki, Zevslə Demetrin qızı Persefon görəndə heyran qalmasaydı, bənövşə-qız əbədilik göy üzündə asılı qalacaqdı.

Persefon bənövşənin gözəlliyi qarşısında diz köçür, onun hər ləçəyinə maraqla baxır. Bu zaman yeraltı dünyanın padşahı Aid ona doğru sürünür. Persefon bənövşəni sinəsinə sıxıb qaçır, lakin Aid onu yaxalayır.

Ölüm dünyasının hökmdarının əlindən qurtarmağa çalışan Persefon bənövşəni yerə salıb itirir. Bundan sonra bənövşənin

ayağı Aidin – ölümün, başı isə Persefonun – gəncliyin, bakirəliyin əlində olur.

İnanclarda bənövşənin uğur (həyat) və fəlakət (ölüm) gətirməsinin səbəbi bununla izah olunur və bu inam məşhur tarixi şəxsiyyətlərin başına gələn gerçək hadisələrlə təsdiqlənir.

Belə ki, Napolyon Bonapartın arvadı Jozefin Boqarne başına gələn bir hadisədən sonra taleyini bütünlüklə bənövşəyə bağlayır. Onu dövlət çevrilişində günahlandıraraq birinci əri general Boqarne ilə həbsxanaya sılırlar. Əri edam olunur. Jozefinani də ölüm gözləyir.

Bir gün o, həbsxana gözetçisinin qızından bir dəstə bənövşə hədiyyə alır. Çiçəyin xoş ətri Jozefinə həyatının ən gözəl çağlarını yada salır. və and içir ki, taleyində dəyişiklik baş versə - öldürülməyib həbsxadan qurtarsa (bu onun üçün möcüzə idi), qalan ömrünü bənövşə bəsləməyə həsr edəcək.

Bir gün sonra Jozefini azadlığa buraxırlar. O, 1795-ci ilin 9 martında bir səbət bənövşə ilə həbsxananın qapısı ağzına gəlir, gözetçidən xahiş edir ki, bu çiçək topasını Fransa taxt-tacının orada saxlanan xəstə vəliəhdinə versin. Qadın onun da özü kimi bənövşələr vasitəsi ilə xilas olacağına ümid bəsləyir. Lakin vəliəhd bir aydan sonra dünyasını dəyişir. Onu gecə ikən torpağa tapşıırırlar.

Deyirlər ki, kiminsə xeyirxah əlləri ilə vəliəhdin məzarında bənövşələr əkilir. Beləcə Jozefin balaca XVII Lüdovikin son mənzilinin üstünü bənövşəyi xalça ilə örtürür. Təsadüf nəticəsində bir türmə gözetçisinin əli ilə onun həyatına soxulan bənövşə həyat və ölüm simvolu olduğunu sübut etdi.

Bir neçə gündən sonra Jozefin bala dəvət alır. Fransanın gələcək imperatoru gənc general Banapart da orada iştirak etdirmiş. Jozefin ciddi geyimdə idi, lakin onun başında və sinəsindəki təzə-tər bənövşə dəstələri alışıb yanırdı.

Napoleon Jozefinaya yaxınlaşır və balın sonunadən ondan ayrılır. O, qadını karetyaya mindirib qapını bağlayanda Jozefinin sinəsindən düşmüş bənövşə dəstəsini görür, yerdən qaldırıb dodaqlarına yapışdırır...

Maraqlıdır ki, Jozefin vəlihedə bənövşə səbətini bağışladığı gündən düz bir il sonra, 1796-cı ilin 9 martında Napolenla evlənir. Qadın ərindən xahiş edir ki, ilin bu gününü heç vaxt unutmasın və onu sevdiyini bənövşə dəstəsi bağışlamaqla nümayiş etdirdisin.

Napoleon arvadının xahişini heç vaxt unutmur. Lakin bir dəfə döyüşdən çox gec qayıtdığı üçün Parisdə bənövşə tapmır. Kareta həbsxananın qarşısından keçəndə bir qarının əlində bir səbət bənövşə görür...

Jozefin ərinin hədiyyəsini görən kimi təşvişə düşür və soruşur ki, bənövşələri hardan almısan. Napoleon Tapl həbsxanasının küncündə satıldığını deyəndə, Jozefinin ürəyinə damır ki, onları bədbəxtlik gözləyir. Çünki ona ərinin hədiyyə etdiyi bənövşələr vəliəhdin qəbrinin üstündən dərilmişdi.

Tezliklə imperator istəkli arvadını tərk edib Malmezon qalasında yaşayır. Axırınıcı dəfə onlar Napolyon Müqəddəs Yelena adasına yola düşəndə görüşürlər və Jozefin ömrünün qalan hissəsini bənövşə əkib-becərməklə məşğul olur.¹

Bənövşə Azərbaycan əfsanələrində də *bakirəlik*, *saflıq*, *fədakarlıq* vramzidir, baharın müjdəçisidir.

Xalq uşaq oyunlarının birində rastlaşdığımız bənövşəyə müraciətlə oxunan şer parçası ən əski təsəvvürlərdən xəbər verir:

¹Bu bölmədəki «Jozefin-Napolyon» və bəzi başqa məlumatlar S.Krasikovun «*Легенды о цвѣтах*» (Москва, 1990) kitabından götürülmüşdür.

-Bənövşə, bənədə düşə.
Sizdən bizə kim düşər?
-Adı gözəl, özü gözəl,
Fatma düşər.

«Bənövşə» adlanan oyun ov, yaxud müharibə səhnəsinin təqlidir. Çünki orada oyun iştirakçıları iki dəstəyə bölünüb qarşı-qarşıya dayanırlar. Dəstələrin deyişməsində «qılncı qıymaqdan» və əksinə «qılncın qında saxlanması» xahişindən, eləcə də «ox atmaqdan,», «oğru tutmaqdan» (yəni əsir almaqdan) söz açılır. Bəs nə üçün üzbəüz duran iki «ordu»nun başçıları bənövşəyə müraciət edirlər? Bizcə, bu, Azərbaycan türklərinin əski inanclarında bənövşənin mücdəçiliyi haqqındakı təsəvvürlə bağlıdır. Bənövşənin qarın altından pöhrələnib açması baharın gəlişi ndən xəbər verir. Sonralar döyüş meydanlarından yurd yerlərinə bənövşə göndərilirdi, bu, zəfərin yaxınlaşdığına işarə idi.

Oyunda məhz qələbə müjdəçisi bənövşəyə ona görə də müraciət olunur ki, dəstələr öz uğurlarını təmin etmiş olsunlar.

Azərbaycan xalq əfsanələrində Bənövşə Baharın vurğunudur, onun soyuq qış tərəfindən torpaqdan qovulmasına görə qəhərlənir, boynu bükülür.

Gözəlliyi ilə mahalda tayı-bərabəri olmayan bu qızı qardaşları (yəqin ki, ən əski inanclarda yazqabağı çillələr nəzərdə tutulurdu) «baxışında şaxta, gülüşündə sazaq oynayan» soyuqqanlı Qışa ərə verməyə çalışırlar. Qış, yaxın dostları çillərlə birləşib havanı bir az da soyudur. Bahar nə qədər həmlə etsə də, gecələr xəlvətə salıb torpaqda sürünsə də Bənövşəni tapmır.

Deyirlər ki, bir dəfə «Bənövşə hamıdan gizlin öz sevgilisi Baharın görüşünə gəlir. Bahar onu görəndə kimi gözlərindən

leysan yağışı axıdaraq sevgilisini isladır. Bundan sonra Zalım qış onların görüşünə nə qədər maneçilik törətsə də, heç vaxt Bənövşəni görə bilmir».¹

Bənövşə ilə bağlı əfsanələrdə qəhrəmanların funksiyalarını dəyişməsi hadisəsinə də rast gəlirik. Bülbül folklorumuzda eşq, sədaqət fədaisidir, kol isə əksinə iki aşiqin arasına girib ayrılıq törədən şər qüvvədir. Lakin bir nümunədə «hər bir gözəl varlığın ikrah doğuran cəhətləri olduğu kimi, eybəcərliyin də yaxşı tərəfləri vardır» – qənaətini nəzərə çatdırmaq məqsədi güdülür. Bu fikri çatdırmaq məqsədi ilə bülbülün və kolun funksiyaları dəyişdirilir. Belə ki, bənövşəni görən kimi gülü unudub təzə eşqə düşən bülbül çətinliklə qarşılaşanda – bərk külək əsəndə təzə sevgilisi bənövşəni düzdə tək qoyub aradan çıxır.

«Bənövşə əldən düşmüşdü. Gülək də getdikcə güclənirdi.. Bunu görən Bülbül özünü çiçəklərin arasına verdi və küləkdən qorundu. Bənövşə ucsuz-bucaqsız çəməndə tək qaldı, kökündən az qalırdı ki, qopsun.

Gülək onun zərif ləçəklərini yolurdu. Bənövşə kömək çağırır, ancaq onun hayına heç kim gəlmirdi... Bunu uzaqdan seyr edən Qara Kol özünü Bənövşənin harayına yetirdi. Bənövşə başını aşağı əyib onun köksünə sığındı. O vaxtdan o, xəcalətindən başını da qaldırmır, həmişə başıaşağı kola söykənir».

Əfsanə çevrilmələrindən istifadə edilərək yaradılan «*qızın öz namusunu qoruması*» motivində bənövşəyə də müraciət olunur. Zalım və əxlaqsız şah rastlaşdığı bütün qızları tutub hərəmxanasına aparır. Mahalda qoca qarı Bənövşə adlı qızını xilasa çalışsa da, bacarmır. Dərdən onun beli bükülür, saçları qar

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.73-74.

kimi ağarır. Bir gün şahın murdar nəzərləri Bənövşənin də üstünə düşür. Qız özünü düşünmür, anasını qorumğa çalışır və hər şeyi ondan gizlədir. Lakin şahın adamları Bənövşəni anasından zorla ayıraraq aparırlar. Qadın dərdə dözməyib ölür. Qız fürsət tapan kimi kəndlilərin gözündən yayınıb anasının qəbrinin üstünə gəlir.

«Anasının qəbri bir kolun yanında idi. Qız oturur kolun dibində, allaha yalvarır ki, məni ya daş elə, ya da bir çiçəyə çevir, həmişə bu kolun yanında qalım, anama doyunca baxım. Qız çiçəyə çevrilir.

Boynu bükük bənövşə o gündən həmişə kol dibində bitir. Yenə də anasına baxmaqdan doymur».¹

ZƏFƏRAN-SƏADƏT ÇİÇƏYİDİR. Çiçəklənən zəfəran sahəsini bir dəfə görəndən qarşılaşdığı mənzərəni ömrü boyu unuda bilmir. Tünd bənövşəyi dalğalı dənizi xatırladır və Yer üfqlə öpüşəndən sonra itmək əvəzinə, göyün dərinliklərinə doğru yeriyir, səmanın aşağı qatlarını özünə həmrəng edir. Sanki göy ona güzgü tutub əksini göstərir. Zəfəran sahəsini atla çapan olsakəhər və sahibi tünd-bənövşəyi rəngə bürünər, üstündən uçan quş qanad saxlasa - libasını dəyişər. Hətta günəş də, parlaq-qızılı saçlarını zəfəran sahəsinə sərəndə, azacıq bənövşəyi rəngə çalır. Bu anda zəfəran sahəsi də soluqlaşan şəfəqin cildinə bürünür. Adama elə gəlir ki, tamaşa etdiyi zəfəran sahəsi deyil, axşam şəfəqləri göydən yerə enib və üfqlə birləşən Yer bütövlükdə işığa qərqlənib.

Təsəvvür edir, yavaş-yavaş göyün qanadları yumulur, hava qaralır, ancaq şəfəqin özü gömgöy donu girir. Və zəfəran sahəsində də işıq tükənir, nəhayət, Yerin bənövşəyi gözləri

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.82.

tamam qapanır. İnsan gərək şair olsun ki, bu mənzərələri şərə çəkə bilsin.

Gecənin nəfəsi gəldimi
Sevinc qəmə çevrilir,
Zəfəran çiçəkləri
soldumu,
Hamı ana Günəşi
Dağlarda yatmış bilir...

Zəfəran çiçəkləri yabanı halda Aralıq dənizi hövzəsində, Afina yaxınlığında, Krit adalarında, Dalmasidə, Kırmıda, İranda və Azərbaycanda yetişir.

Tədqiqatçıların fikrincə, «zəfəran» ərəb sözüdür, «sarı» deməkdir. İspanlar onu «asafran» adlandırırlar. Zəfəran haqqında lap qədimlərdə Misirin Ebert papirusunda, Solomonun (Süleyman), Homerin, Hipokratın, İbn-Sinanın, Y.M.Şirvaninin və b. kitablarında maraqlı məlumatlara rast gəlirik.

Zəfəran təkcə xoş iyli, ətirli bitki kimi deyil, hökmdarlara aid mətbəxlərdə əvəzsiz ədviyyat və qiymətli dərman kimi də tanınırdı. Eləcə də zəfərandan təbii rəng verən maddə kimi də istifadə edirdilər. Midiya, Vavilyon və İran şahlarının ayaqqabları və paltarları zəfəranın köməyi ilə sarı rəngdə boyanırdı.

Yunanların dan yeri, səhər allahı Eosun qızı - sarı rəngli geyimi, Sidon əhalisi – finikiyalıların Yaxın Şərqdə böyük şöhrət qazanan sarı parçaları da zəfəranın köməyi ilə rəngləniirdi. Bu parçalardan tikilən paltarlar və zəfəranlı qotazlar zənginliyi və məşhurluğu bildirirdi. Hətta qədim Çində belə bir qanun mövcud idi: imperatordan başqa heç kəs, ölüm hədəsi qarşısında qalsa da, zəfəran rəngli parçadan istifadə edə bilməz.

Antik yunan miflərində arqonavt Yason Kolxida çöllərinə səfərə çıxmaq üçün öküzlərini püskürən alova qoşarkən, sarı paltarını dəyişir, ona görə ki, zəfəran rəngi heyvanları qıcıqlandırır. Allah Vaxh isə əksinə, əyninə həmişə zəfəran rəngli paltar geyir və onun ziyarətinə gələnlərdən də bunu tələb edirdi.

Mifik təsəvvürə görə, zəfəran İde dağlarında baş allah Zevslə Heranın nigah günü yetişib.

Guya bu vaxtlar zəfəran qızıl qiymətinə idi və ondan Roma hökmdarları həddindən artıq çox istifadə edirdilər. İmperator Heliobal tələb edirdi ki, onun çimdüyü nohuru zəfəranla doldursunlar. Ziyafətlər keçirilən zalların döşəməsinə də zəfəran səpirdilər. Eləcə də zəfəran çiçəyinin ləçəkləri ilə balıqların üstünü örtürdülər.

Zəfəran ailəsinin səksəndən çox növü olmasına baxmayaraq, Avropada üçü yetişir və yalnız biri – qidaya yararlıdır, məhz ondan müxtəlif şirniyyatların hazırlanmasında qiymətli məhsul kimi istifadə edirlər. Maraqlıdır ki, bir kilo zəfəran ədviyyatı əldə etmək üçün iki yüz min ləçək qoparmaq lazım gəlir. Ona görə zəfəran bizim zamanımızda da qızıldan qiymətlidir.

Azərbaycan əfsanələrində, əxlaqi-etik normaların müdafiəsinə həsr olunan motivlərdə bədii obraz kimi Gəlinbarmağı, Çobanyastığı, Şeşənbülbül və başqa çiçəklərdən də istifadə olunur.

ƏFSANƏ VƏ RƏVAYƏTLƏRDƏ ÜNVANLANMA.
Bədii əsərdə *ünvanlaşma*, *yaxud pasportlaşma* əsasən yazılı ədəbiyyata xas xüsusiyyət hesab edilir. Lakin məsələyə müəlliflik-anonimlik prizmasından yanaşdıqda, mənsubluğun hər hansı bir yazıçıya, şəxsə aidliyi ilə məhdudlaşdırmasaq, obrazların, motivlərin, məkan və zaman anlamının məlum ərazi, təbii varlıq, təbiət hadisəsi, tarixi abidə və şəxsiyyətlərə,

qəhrəmanlara şamil edildiyini nəzərə alsaq, pasportlaşmanın folklorla xas müxtəlif formaları ilə rastlaşırıq. Doğrudur, aşıq yaradıcılığında anonimlik aradan qaldırılır, lakin müəllifi bəlli olan əsərlər də şifahi şəkildə yaşayıb xalq arasında yaşadığı üçün kütləviləşir, minlərlə adamın yaradıcılıq süzgecindən keçirilir, cilalanır, çox hallarda ilkin yaramma səviyyəsindən tamamilə ayrılır, başqa əsər təsiri bağışlayır. Epik ənənədə pasportlaşma hər janrın öz tələbinə görə özünü göstərir. Əfsanə və rəvayətlərdə bu, hadisələrin baş vermə yerinin dəqiq ünvanının gögsterilməsi şəklindədir. Pasportlaşma əfsanə və rəvayətlərdə janrı müəyyənləşdirən əlamətlərdəng birinə çevrilir. Eləcə də bəzən xüsusi adların yaranmasında böyük rol oynayır. Bu xüsusiyyət iki formada nəzərə çarpır:

1. Əfsanə və rəvayətlər vasitəsi ilə təbiətə - qayalara, dağlara, daşlara, arxlara, bulaqlara, göllərə xəsusi adlar qoyulur. Xalq yaşadığı ərazilərin onlara məxsusluğunu şərtləndirən əhvalatlar uydurur, adət-ənənələrini yaşatmaq, əxlaqını qorumaq məqsədilə onları ünvanlaşdırır. Belə ki, «Gəlin qayası», «Buz bulaq», «Saçlı qaya», «Oğlan-qız daşı», «Maralyan», «Soltanbud təpəsi», «Dəyirman dağı» kimi adlar əfsanə, «Gələsən-Görəsən», «Gavur arxı», «Qız qalası», «Göy göl» isə rəvayət ünvanlarıdır.

2. Mövcud xüsusi adlara oxşar söz və ifadə uyğunlaşdırmaqla əfsanələr quraşdırılır. Məsələn, *Ərdəbil* şəhərinə verilən adın «Sən Şirini *ərdə bil*» kəlmələrindən, Naftalanın xəstə dəvəninin göldə çimib sağalmasından yarandığına inanmaq çətindir. Bu halda ünvan düz göstərilir, lakin yozum qondarma olur.

Məsələn, Kür adının çaya verilməsi folklor qəhrəmanı Koroğlu ilə əlaqələndirilir. Guya günlərin birində o, düşmənlərlə vuruşdan sonra, Qıratın üstündə oturmuş halda çaydan keçirmiş. Çayın qalxan vaxtı imiş. Su köpürüb hər tərəfdən aşıb-

daşırılmış. Qırat çox çətinlik çəkir. Koroğlu atın kükrəməsinə, suların da coşub gurlamasına baxaraq üz tutur çaya:

-Sən kür, mən kür, at çaydan necə keçsin. – deyir.

Sonra ata bir qamçı vurur, guya, dəli Qırat nərildəyən çaydan sıçrayaraq çıxır və Koroğlunu məkana yetirir. Beləcə həmin çaya Kür adı verilmişdir.

Kür adına antik yunan tarixçilərinin əsərlərində də rast gəlirik, yəni Qafqazın ən böyük çayının bu şəkildə adlanmasının tarixi «Koroğlu» dastanı formalaşdığı çağlardan çox-çox qədimdir. Deyə bilərsiniz ki, «Koroğlu»nun bir çox motivləri dastanlaşmadan əvvəl mifik obraz – demiurq kimi xalq arasında yaşamışdır. Bu fikirlə razılaşıırıq. Lakin mifik mədəni qəhrəman Koroğlunun atı dərya və od mənşəlidir. Qıratın çay sularının qarşısında aciz qalması göstərir ki, əfsanə ancaq zahiri əlamətlərinə görə arxaik təfəkkürlə bağlanır, məzmunu ilə ancaq dastanlaşmadan sonrakı dövrlə səsleşir. Burada ancaq mif semantikasından demiurqun təbiət varlıqlarına ad qoyması xəttindən faydalanmış, «kür» sözünün sinonimliyinə əsaslanaraq əfsanə yaradılmışdır. Yaxud «Səbayel», «Muğan» kimi şəhərlərin tarixdə mövculduğı çox dumanlıdır. Əfsanələrdə çay qovşağında və küləklərin at oynatdığı yerdə salınan insan məskənləri belə adlanır.

MARAL AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN ƏFSANƏLƏŞMİŞ TOTEMİDİRMI?

*Maral durduğı yerdə,
Boynun burduğı yerdə;
Ovçunun qolu sinsın,
Maral vurduğı yerdə.*

N.Y.Marr bütpərəstlik təsəvvürlərinin materialları əsasında göstərirdi ki, «avropalıların ən qədim miniyi maral olmuş və bu, onların nağıllarında da izlərini qoruyub saxlamışdır: çox hallarda qəhrəman sürətli getmək üçün əfsun oxuyub maral cildinə girir».¹

Bizcə, «əfsun oxuyub maral cildinə girmə» motivi totemizmdən çox, ovçuluq rituallarına bağlıdır. Maral sanki onu ovlayanlardan xilas olmağa can atır. Lakin Azərbaycan epik ənənəsində eyni formada süjetlərə nüfuz edən cildəgirmə epizodlarında *maral ceyranla əvəzlənir*. Başqa sözlə, dastan və nağıllarda şərin əlindən qurtarmağa can atan qəhrəman avropalılarda olduğu kimi marala deyil, ceyrana dönür, onu təqib edən qüvvə isə ovçu olub ox-yayını əlinə alır, qovdu-qaçdı başlanır. Belə nəticə çıxır ki, marala mifik anlamda totem kimi yanaşıldığından onu incitmək, qovmaq, bir sözlə, yaradıcının başqa heyvandan qorxub qaçdığını təsvir etmək olmazdı. İnanclarda, atalar sözü və məsəllədə marala qarşı qoyulan tabuya bütün hallarda riayət edilir.. Onu pozan ən ağır bələlərlə üz-üzə durur. Deməli, avropalıların folklorunda maral kimi təqdim olunan obrazın Azərbaycan folklorunda eyni funksiyanı yerinə yetirərkən ceyranlaşmasının səbəbi buynuzlu ana maralın totemliyində axtarılmalıdır.

Xalqın poetik şifahi yaradıcılığında və inanclarında yeganə heyvandır ki, birmənalı münasibətə rast gəlirik.

Maralın qaşdı, nədi?
Dağları aşdı, nədi?
Ay keçdi, il dolandı,

¹Marr Н.Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. – Избранное произведение, т. III, М.-Л., С.125

Ürəyin daşdı, nədi?¹

Bayatıda maralın qaçması insan qəlbinin daşa dönməsinə səbəb olur.

Dağda maral xoş mələr,
Xoş inildər, xoş mələr.
Sənsiz bir ah çəkərəm,
Dağ inildər, daş mələr.

Yaxınından əli üzülənin çəkdiyi ah dağı, daşı dilə gətirsə də, maralın xoş mələrtisi ürəyini ovudur, ahını onun xoş mələrtisinə uyğun «xoş iniltiyə çevirir.

Maralın gözü qanlı,
Yolu qan, rizi qanlı.
Balam gedib gəlməsə,
Tutaram sizi qanlı.

Ana yol-irizin qana bulaşdığını görüb bilir ki, balasını ovçular vurduqları üçün ana maralın gözlərini qan almışdır. El inancına görə, maralın balasını vurmaq olmaz, yoxsa adamların övladları uzaq səfərlərdən sağ qayıtmaazlar. Ana bala maralın qatili -= əli qanlı ovçulara üzünü tutub demək istəyir ki, övladım getdiyi yerdən gəlməsə, onun qanına bais sizi sanacağam.

Bu maral sayıq deyil,
Yatıbdır, ayıq deyil.
Qürbətdə tək qalmağım
Adına layiq deyil.

¹ Bayatılar, S.165.

Dağlarda maralım var,
Ürəyi yaralım var.
Qəribliyə düşmüşəm,
Gözlərəm, qəralım var.

Qürbətə düşən öz yurdundan kömək umur. Yəqin ki, əsir aparılan gəlinlərimizin dilindən oxunur. Çünki, o, qürbətdə qalmağını elin igidlərinin adlına sığışdırmır. Və onları – maral övladlarını sayıqlığa çağırır. İkinci bayatı da qərib-qürbət motivlidir: qəribliyi düşən övladlarından ötrü yurdun daağlarında – düşmən əhatəsində ana maral ürəyi yaralı gəzir. Ümid edirlər ki, bir gün onları tapacaq, qəriblikdən qurtaracaq.

Maralın Azərbaycan türklərinin əsas totemi kimi qəbul edilməsi son illərdə yurdumuzun müxtəlif bölgələrində aparılan arxeoloji qaxıntılarla da təsdiqlənir. Qeyd edək ki, üç yerdən - Şəkiddən, Şamxordan və Ağdaşdan totem maral füqurları tapılmışdır.

Bu tapıntıların nə qədər əhəmiyyətli və mühüm olduğunu nəzərinizə çatdırmaq üçün arxeologiya tarixinə müraciət etdikdə, dünyada ancaq iki- üç yerdə büt-totem-kult maral aşkar edilməsi ilə rastlaşırıq.

1. «*Boğazgöy maralı.*» Mərkəzi Türkiyənin şimalında, Boğazgöy yaxınlığında yerləşən b. e. ə. 4 - 3 minilliyə – eneolit və mis dövrünə aid Alaca Hüyük nekropolundakı 13 qəbirin birindən (şah qəbri hesab edilir) təxminən b. e. ə. 1250-ci ildə qoyulan üç heyvan füqurlu bayraq başı aşkar edilmişdir.¹ (Kitabın üz qabıcındakı şəkllə bax). Əslində mifik dünya modelini əks etdirən mis füqurun birpilləli nərdivana oxşar iki

¹Брейд У., Трамп Д. Археологический словарь, М., 1990, С.10.

ayaqlığı var. Burma dairəciyin - kosmosun (dairəciyin yuxarı hissə yumrudur – göyü xatırladır, aşağı oturacaq isə düz xətlə kəsilir – yəqin yer nəzərdə tutulur) ayaqlığa bitişik, sağda və solda yerləşən iki çıxıntısı maral buynuzunu xatırladır. Deməli, qədim türklərin ilkin təçəvvürünə görə, dünya maralın başında – iki buynuzunun arasında yerləşirdi. Qeyd etdik ki, burulma şəklində olan dairənin yuxarı hissəsi göyü, aşağı düz hissəsi isə yeri göstərir. Maraclıdır ki, dairənin ortasında dörd ayağı ilə düz hissəyə pərçimlənən iki öküz və bir maral fükuru var. Maral ortadadır, sağ və solunda dayanan öküzlərdən təxminən iki dəfə böyükdür. Halbuki, gerçəklikdə maral öküzün qıçı boydadır. Maralın 13 çıxıntılı iri buynuzları kosmosu andıran burulma dairədən xeyli kənara çıxır. Ögüzlərin hər ikisinin bir buynuzu – sağda dayananın sağ, solda dayananının isə sol buynuzu yarımçıqdır. Buradan belə nəticə çıxır ki, maral baş totemdir, dünyanın yaradıcısıdır, öküzlər isə onun göməkçiləridir. Maralın yaradıcı – totem olmasını şərtləndirən əsas cəhət odur ki, onun belində qövsvarı şəkildə yeddi dairə şəkli cızılmışdır. Eyni ölçüdə olmayan bu yeddi dairənin hərəsinin içərisində bir kiçik çevrə də yerləşdirilmişdir. Maral erkəkdir. Boynunda və buynuzlarının altında ildırımın çaxmasını xatırladan iki paralel xətlə bucaq kəşismələri mövcuddur. Qəribədir ki, Vavilyondakı (b. e. ə. 1790 –cı il) İştər darvazası üzərində çoxsaylı heyvan rəsmləri (daha çox at və şir) arasında marala rast gəlmirik. Onu şumer, yəhudi, yunan və pəhləvi mədəniyyəti ilə bağlayan əlamətlər yoxdur.

2. «*Skif (sak) maralı*». Şimali Qafqazda Gələrmes və Ural kurqanlarından b. e. ə. 7-5 əsrlər Skif (sak) mədəniyyətinə aid qızıl maral fükuru tapılmışdır. Onun 10 dişli buynuzları iki yerə ayrılır, burnuna doğru uzanan birinci tərəfdə iki saç burumunu xatırladan çıxıntı var və arxaya - quyruğunadək uzanıb belinə

bitişik hissədə isə eyni şəkildə yuxarıda yumrulan altı və belinə bitişik yerdə başına doğru qatlanmış düz sonluqlu iki çıxıntı uzun at hörüklərinə oxşayır. Buynuzlar bütövlükdə isə şah tacını xatırladır. Maralın qabaq ayaqları sinəsinə doğru qatlanaraq arxa pəncələrinin üstünə qoyulmuşdur. Dabanları zirehlidir. Bütün detalları böyük sənətkarlıqla, zərgər dəqiqliyi ilə işlənmişdir. Maralın göz yerindən hiss olunur ki, orada iri almaz olmuşdur.

3. «*İspan ov maralı*». Şərqi İspaniyada qayaüstü rəsmlərdə üç maral şəkli çəkilib. Buynuzlarındakı çıxıntıların sayı 14, 18, 20-dir. Marallardan birinin arxasında əlində ox sancılan yayı gərilməmiş kaman tutan, daha doğrusu oxu yaydan buraxmağa hazır dayanan ovçu rəsmi var. Ən uzaqda görünən maralın qənsərindəki ovçu isə artıq oxunu atmış, ovunu vurduğu üçün şəstlə boş kamanı yuxarı qaldırmışdır. Onun oxu maralın sinəsinə sancılmışdır. Deməli, bu rəsmdəki marallar ovlanır, öldürülürü, totemliklə, dini görüşlərlə əlaqələndirilmir.

4. «*Amerika maralları*». Amerikada aşkarlanan maral füyurları sürü halındadır.

Nəhayət, Azərbaycanda və Gürcüstanın yurdumuzla qovuşduğu ərazidən - müxtəlif istiqamətli dörd bölgədən tapılan maralları da bu siyahıya əlavə etmək olar.

5. «*Alazan maralı*». Son illərdə Gürcüstan ərazisində aparılan arxeoloji qazıntılar zamanı qəbirdən bəzək əşyası kimi istifadə olunan maral aşkarlanmışdır.

6. «*Şəki maralı*». Lap bu yaxınlarda (1999-cu ilin ortalarında) «Kitabi-Dədəd Qorqud» dastanının 1300 illiyinə aid bayram şənlikləri ərəfəsində Şəkinin Daşüz qəsəbəsinin Atçılıq kompleksi ərazisində yerli arxeoloqların əvvəllər «Cıdır düzü nekropolu» adlandırdıqları qədim qəbiristanlıqda (Bakı-Balakən avtomobil magistralından 6-12 m. aralıda qazılmış mühafizə

kanalı arasında, mühafizə xəndəyindən 4 m. aralıda) kəşfiyyat-qazıntı işləri aparılırdı.

Əvvəllər bu yerlərdə müxtəlif məqsədlərlərlə xəndəklər qazılarkən Son və Orta Tunc dövrünə aid 20-dən artıq qəbr sıradan çıxarılmışdı. Lakin bəzi predmetləri – tunc xəncər tiyəsinin qırıqlarını aşkarlamaq mümkün olmuşdü. Arxeoloqların hesabatında göstərilir ki, «Nekropolda torpaq qəbirlərlə yanaşı kurqanlar da vardı.»¹

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanınının 1300 illiyinə həsr olunan ekspedisiyada belə kurqanlardan birindən tarixi yaşına görə bütün maral füqurlarından qədim «Şəki maralı» aşkar edildi.

Qəbirdə insan və heyvan (at) sümüklərinə simmetrik halda məişət qabları da düzölmüşdü.

Arxeoloq Nəşib Mirsalehin qənaətinə görə, maral fiqurunun qəbrin baş tərəfində qoyulması faktı sosial və siyasi sahədə bəzi gümanları dəqiqləşdirməyə əsas verir.

Arxeoloqların hesabatında oxuyuruq:

«Maral fiquru qəbrin Şimal qurtaracağında, yəni bərabəryanlı trapesiya formasındaki dəfn çalasında kiçik oturacağına bitişik aşkar edilmişdir. Füqurun buynuzları dəfn çalasının döşəməsinə tərəf qoyulduğundan onun üz-sifət hissəsi yuxarı meyilli idi, səməyə baxırdı. Füqurun ümumi vəziyyəti isə belədir ki, maral şərşə baxır. Bu füqurun orijinallığı ondan ibarətdir ki, iki buynuzunun arasında alın xəttinə paralel dörd çıxıntı vardır, bunlar kiçik buynuz təsiri bağışlayır.

Düzdür, füqurun bədən hissəsi, xusəsən qarnı Azərbaycanca aşkar edilmiş «Şamxor maralı» ilə eynidir, yəni onlar işlənmə texnika və texnologiyasına görə bir-birindən o

¹Bax: Azərbaycan Respublikası EA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Yeni Tikinti Sahələri Arxeoloji Tədqiqat şöbəsinin Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun hesabatı – Bakı, 1999, S.10.

qədər də fərqlənir. Lakin «Şəki maralı» bir tutacaq üzərindədir, həmin tutacağa yiv açılaraq möhkəmləndirilib. Digər tərəfdən, onun duruşu, başını dik tutması göstərir ki, «Şəki maralı» (kitabın üz qabıcındakı şəkllə bax) məğrurdur, müdrikdir, qorxmazdır, başlıcası isə sanki öz dəstəsini mühafizə etmək məqsədilə keşikdə durur».

Arxeoloqlar bu qənaətdədirlər ki, bu maral fükuru təkcə döyüş arabasına bağlanmaqla böyük nüfuz sahibini fərqləndirən rəmz kimi qoyulmayıb, daha konkret məna daşıyaraq, aid olduğu dövrdə (güman edilir ki, ilk Tunc dövrünün sonu, orta Tunc dövrünün əvvəllərinə aiddir) Azərbaycanda, müəyyən səviyyəyə çatmış dövətdə «ordunu rəmzləndirir». Bizə, belə gəlir ki, yurdumuzda qüdrətli dövlət kimi tanınan Qaraqoyunluların və Ağqoyunlularda qara və ağ qoyunun dövlətin əsas atributunu təşkil etdiyi kimi, Şəki maralı da, ümumiyyətlə, təkcə ordunun deyil, dövləti şəərtəldirən mühüm amildir. Onun buynuzlarındakı 12 çıxıntı bu dövətdə iştirak edən türk tayfalarını bildirir. Çünki «Şəki maralı»nın iki buynuzunda 8 (hərəsində 4) və kəllə hissəsində eyni xətt üzrə əlavə 4 çıxıntının olması ($8+4=12$) həmin dövrdə Azərbaycan cəmiyyətinin səviyyəsi haqqında mifoloji məna yükü daşıyır. İstər bu nekropolda, istər Daşüz torpaq karxanasında və istərsə də Küdürlü, Sarıca-Minbərək kurqanları sırasında qoyulan qabların dəfn çəlasındakı vəziyyəti və sayı maral fükurunun buynuzlarındakı çıxıntıların say və düzülüş sistemi ilə üst-üstə düşür və qoşa rəqəmlərin rəmzi məna tutumuna malikliyindən xəbər verir: 2, 4, 8, 12».

Onu nəzərə çatdırmaq lazımdır ki, döyüş arabasına taxılan maralın hökmdar, yaxud sərkərpdə ilə bir qəbirdə basdırılması ağlabatan deyil. Bu olsa-olsa dövlət başçısının əlində tutdubu hakimiyyəti bildirən əsadır. Yunan miflərində, göy insanları

yuyuxa vermək gücünə malik olmadığını gördükdə hakimiyyət əsasını yerə sacın oranı tərkdir. Həmin əsa orada yeni bitkiyə çevrilir. Məhz «Şəki msaralı» totemi əks etdirdiyi üçün onu əlində tutan yer üzündə yaradıcının elçisi sayılırdı. Hamı ona stayış edirdi. Ola bilsin ki, dəfn olunan hökmdar sonsuz olmuşdur, ona görə də atadan oğula keçən xanlıq sülaləsi onunla başa çatdığı üçün, həmin nəslin hamisi sayılan maralın fükürünü da yanında basdırmışlar.

7. «Ağsu maralı». Ağsu rayonunu şimal-şərqində qədim Nərgizaba (Nərgizoba) yaşayış məntəqəsindən təsadüf nəticəsində aşkarlanmışdır. Tarix elmləri doktoru, professor V.Əliyevin bildirir ki, Nərgizabada maddi-mədəniyyət nümunələri Məhəmməd kişi tərəfindən tapılmışdır. O, həyatı sahəsində təsərrüfat işləri görərkən saxsı məmulatlar və bir sıra tunc əşyalar əldə etmişdir. Alimin fikrincə, bu tapıntılar - içərisində tunc qablar və bir ədəd qədim mif motivini özündə əks etdirən maral və qartal (kitabın arxa səhifəsindəki şəkllə bax) füqurları xüsusi elmi dəyərə malikdir və Qafqaz Albaniyası mədəniyyəti tarixində yeni səhifə açmağa imkan verir. Elə bil ki, Ağsu maralı Türkiyədən tapılan dünya modelinin bir az yığcamlaşdırılmış təkrarıdır. Çünki burada da maral dairənin – kosmosun içərisində yerləşir. Lakin dairənin yer – hissəsi yoxdur, bütövdür. Başda dairəyə bitişik xırda halqa bəzəyi ipə, yaxud zəngirə keçirmək üçündür, ona paralel ox ucu şəkilli çıxıntı boğazdan asılında yerə doğru istiqamətlənir, demək, göyün-kainatın yerlə bağlılığını göstərir. Maral boynunu dairə istiqamətində arxaya döndərərək arxa ayaqlarına və buynuzlarına pərçimlənən qartal baxır. Qartal məğlub vəziyyətdədir. Güman etmək olar ki, bəzək əşyasının mənsub olduğu dövlətin ikinci sütununu təşkil edən tayfanın totemi qartaldır, lakin toplum halına gələndə marala üstünlük verilmiş və baş totem – yaradıcı

hesab edilmişdir.

8. *Şamxor maralı*. Onun Şəkidən tapılan maralla oxşarlığı çoxdur.

Görürsünüz ki, dünyanın ən mötəbər arxeoloji ensiklopediyalarını bəzəyən maral fiqurlarının totemlə bağlananları qədim türk məsəklərində (Türkiyədən və saklar yaşayan Şimali Qafqazdan) aşkar edilmişdir. İspanların maral şəkilləri isə adi ov heyvanlarıdır, onların müqəddəsliklə – kultçuluqla heç bir əlaqəsi yoxdur. Amerika maral sürüsünün də ilkin görüşlərlə bağlılığı mübahisəlidir.

Tarixçilərin fikrincə, Şəki «sak» sözündən (Saki/Şaki/Şəki - saklar) əmələ gəlmişdir. Qədim skiflərin – sakların vətəni Ural boyundan Qafqaz dağlarının ətəkləridək uzanırdı Sakların Bizanslarla döyüşləri, qələbələri, oralarda daimi məskunlaşmaları da tarixə bəllidir. Ona görə də Şimali Qafqazdan tapılan maralla Türkiyə, Şəki, Ağsu, Şamxor, eləcə də Gürcüstan (Alazanın Gürcüstan hissəsindən aşkarlanan) maralların qohumluğu – bir kökdən olması şübhəsizdir. Lakin «Şəki və Şamxor maralları» mənşəyinə görə daha qədimdir.

Doğrudur, Türkiyə maralı mifik modelin əsas elementindən ibarətdir, heykəllər kompleksinin mərkəzi detallıdır. Zahiri görünüşü etibarlı ilə «Şəki maralı»na oxşamaqla yanaşı, məzmun baxımından da bağlılıq var. Belə ki, maral tapılan nekropolda başqa heyvanların – atın və qoyunun sümüklərindən qalıqlar da aşkarlanmışdır. Ağsu maralı da tək deyil, arxa ayaqlarına çiorpınan qartal bitişdirilmişdir. Zahirli yaxınlıq isə ondan ibarətdir ki, ikisinin də buynuzların forması və çıxıntılar sayı uyğundur. Cüzi fərq çıxıntılarının türk maralında tək (13), Şəki və Ağsu marallarında cüt (12) olmasıdır. Bu fərq birincinin ata-kişi (erkək), ikincinin ana-qadın (dişi) olması ilə əlaqədardır.

Bir cəhət də maraqlıdır: hazırlandığı materiallara görə də dəqiq müəyyənləşdirmək mümkündür ki, Azərbaycan maralları daha qədim dövrlərə aiddir. Çünki skif-sak maralı qızıldan, türkiyə maralı misdən, Azərbaycan marallaarı isə tuncdan tökülmüşüdür. Tarixi dövrləşmədə (tapılıb istehsal edilməsi baxımından) əvvəl tunc, sonra mis və qızıl gəlir.

Beləliklə, kitabın üz qabığında - Türkiyədən və Şəkidən tapılan maral fəqurlarına və arxa tərəfində - dairəvi bəzək əşyasının içərisindəki maral və qartal siluetinə diqqət etsəniz hər üçü arasındakı yaxınlığı görə bilərsiniz.

Türk xalqlarından Azərbaycan və qırğızların folklorunda Ana maral baş totemdir. Maraqlıdır ki, bizim əfsanələrdə də qırğızlarda olduğu kimi Ana marala toxunanın kökü kəsilir.

Uzun əsrləri adlayıb bizim zəmanəmizədək yaddaşlardan yaddaşlara keçərək şifahi dildə yaşayan maral əfsanələri Azərbaycan xalqının psixologiyasını, əxlaqi-etik normalarını, ən xarakterik adətlərini özündə yaşadır. Təəssüflər olsun ki, bu mifik obraz mentalitetimizin qorunmasında tərbiyəvi sir gücünə malik olsa da, qələm sahiblərimizin diqqət mərkəzindən kənar qalmışdır. Lakin qırğız xalqının böyük yazıçısı Çingiz Aytmatov sözlə arxeoloji qazıntılar zamanı aşkarlanan sadaladığımız maral abidələrinə yekun vuracaq səviyyəsində əsl sənət nümunəsi yaratmışdır. Onun «Ana maral əfsanəsi»nin mayasında qırğız xalqının folkloru durduğu və birbaşa maral füturlarında əks olunan dünya modelini əks etdirib tamamladığı üçün geniş şərhini lazım bildik.

Hələ ki, Azərbaycan türklərinin yaratdığı maral əfsanələrinə üz tutaq.

Qırğızlarda olduğu kimi, bizdə də maral əfsanələri göl və çayla bağlı olur. «Acınohur» haqqında ulularımız danışirlar ki, dünyanın dolaşq çağlarıydı. Hələ adamlar inəyi-camışı,

qoyunu-keçini əhilləşdirməmişdi. Lakin Azərbaycan elləri süddən, qatıqdan korluq kəçmirdilər. Ona görə ki, kəndin üstündəki meşədə bir sürü maral yaşayırdı.

Marallar hər günorta meşənin ətəyinə enir, sağına yığılırdılar. Növbə ilə hər gün bir arvad gedib maralları sağır, sərnic-sərnic südü tulumlara doldururdu. Marallar meşənin dərinliklərinə çəkiddikdən sonra kənddən gələn köməkçilərlə süd tulumlarını evlərə, komalara gətirərdi. Kimə nə qədər süd gərək olsa, o qədər götürər, bişirər, qatıq çalar, nehrə çalxalayar, balalarına yağ-yavanlıq düzəldərdi.

Heç kim tamahlanıb artıq süd aparmırdı. Bu qonşu o qonşunun paxıllığını çəkmirdi. Bu evdə o evin qeybəti edilmirdi. Camaat arasında «mənim», «sənin» yox idi. Birinin komasında olan duz-çörəkdə elə bil hamısının payı var idi.

Bu kəndə bir dul arvad ərə gəldi. Ürəyi də, əməli də əyri idi. Tamahkarlığından gözləri doymurdu. Bir damın altında ikicə adam, yəni bir kişisi, bir də özü ola-ola, hər gün on adamlıq süd götürürdü. Yediyini yeyir, yemədiyini də çölə, itə-qurda atırdı. «Bir gün bu arvadın da maralları sağmaq növbəsi çatdı. O, sərnici, tulumları götürüb sağım yerinə getdi. Sayıma yığışmılı marallar səksəndilər, fısıqırışdılar, yelinlərinin südünü əmcəklərindən yerə axıtdılar, nrhuru südlə doldurub meşəyə qaçdılar. Dul arvad bu süd gölündən çıxıbilmədi, boğulub öldü. El bu gölə «Acınohur» dedi. Marallar bir də o tərəflərə ayaq basmadılar.¹

Göründüyü kimi, marallar dar günündə insanların dadına çatır, onların firavan yaşamalarına çalışır, maralların süd övladlarının arasına yad qadın daxil olanadək evlərdə düzlük, səmilik, sədaqət mövcuddur, artıqtamahlıq yoxdur. Hamı

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.205-206.

ailəsinə çatan qədər süd götürür və qonşusuna paxıllıq etmir, gözü başqasının süfrəsində qalmır. Elə ki, yad adam maral övladlarının sırasına daxil olur, bütün münasibətlər pozulur. Ana maralların müqəddəs südü itin-qurdun qabağına tökülür.

Adamlar bununla ana maralların qəlbinə toxunurlar. Şəri islat etmək əvəzinə, şərait yaradırlar ki, bərəkət yerlərinə – maralların süd dolu döşlərinə əl uzatsın..

Başqa əfsanədə totem – maral təbiətin bir gözəl abidəsinin yaranmasına səbəb olur. Doğrudur, burada hadisələr tamamilə real zəminə köçürülmüşdür. Ana maralın yalnız adından istifadə edilmişdir. Başqa sözlə, Maral xan qızıdır, hadisənin finalında çevrilmə cildini dəyişmə ilə nəticələnmişdir. Gerçəkliyə uyğun şəkildə tamamlanır.

«Maralgölün» yaranmasına həsr olunan əfsanədə xanın gözəl qızı Maral var-dövlət sahiblərini qoyub kasıb bir çobanı sevir. Ata-ana övladlarının bu işinə qəzəblənsələr də, məsələni sülhlə sona çatdırmaq istəyirlər. Belə məsləhət edirlər ki, çobanı gedər-gəlməzə – xanın Kəpəz dağlarında Alısın otunun altında itmiş yurdunu və orada basdırılmış var-dövləti tapıb gətirsin. Əfsanədə «yurdun itməsi» motivi ən əski təsəvvürlərə söykənir. Yaradıcı o vaxt insanları yaşayış yerlərindən didərgin salır ki, orada haqq, ədalət tapdanır, insanlıq itir. Xanın və arvadının davranışında allahın qəzəbinə səbəb hərəkətlər göstərilmədiyi üçün bu motiv başqası ilə əvəzlənir. Ola bilsin ki, arxaik variantlarında «yurdun itməsi» motivi mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Maral ata və anasının «yurdda itmiş xəzinəni tapmaq» təklifinin yerinə daha gərəkli və əhəmiyyətli işin yerinə yetirilməsini irəli sürür:

«Maral dedi:

-Mənim öz şərtim var. Kəpəzin sinəsində gözəl birp göl quruyur. Mən o oğlana gedəcəyəm ki, həmin gölə dağdan bir bulaq çəksin».

Bununla dağdan çəkilən arxla «Maralgöl» əmələ gəlir.

Qırqız mifologiyasında Ana maral son iki nümayəndəsi (qız və oğlan) qalan türk soyunun təzədən artıb çoxalmasına yardım edən tanrıdır. Qəribədir ki, Çin mənbələrindəki bu motiv bir türk soyunun 10 yaşlı qolu-qıçı kəsilmiş son nümayəndəsinin diş canavarla əlaqəsinə həsr olunan miflə səsləşir. Lakin «qurddan törəm» motivi nə qədər primitiv, əsassız göründüyü halda Ana maralın südü ilə bəsnənən iki qırğız uşağının boya-başa çatıb nəsil artırmaları bitkin və dolğundur. Belə ki, on yaşlı qolu-qıçı doğranmış uşağın canavarla ötəri görüşündən nəsil törəməsi gülünc görünür. Çünki, əvvəl düşmən qoşununun başçısı uşağa yazığı gəlib öldürmür, sonra öz xanının əmri ilə geri qayıdıb onun işini bitirir. Guya buna kimi canavar bu uşaqdan istədiyini almışdı. Folklorda möcüzəli, qeyri-adi hadisələr çoxdur, lakin hər birinin əsas qayəsində gerçəkliklə çox nazik tellərlə də olsa, bağlılıq mövcud olur. Əgər Təpəgözün insanın tanrı elçisinə tamah salmasının nəticəsində doğulduğu göstərilməsəydi, dastandakı məşhur hadisələrə dünyada bu qədər maraq oyanmayacaqdı. Başqa sözlə, az qala bütün Qafqaz dağlarını lərzəyə salan Qazan bəy, Dəli Dondaz və s. igidlərinin Təpəgözün qarşısında aciz qalmasına inanmayacaqdı. Burada hadisələr göydən düşmə alınmır, öz təbii axarı ilə inkişaf etdirilir. Havadan asılılıq gözə çarpmır. «Qurddan törəyiş» mifində isə qeyri adiliyin məğzində elə təbii hadisə durur ki, o yaşda və şikəstlikdə yaranan nəsil də sağlam ola bilməz. Məhz çin biliciləri tarixi düşmənləri saydıqları türkün bir qanadının mənşəyini bu şəkildə təsəvvürə gətirtmək məqsədi ilə xalq

arasında gəzib-dolaşan mifi təhrif olunmuş halda tarixə sala bilərdi.

Azərbaycan türkünün əsgə inamına görə, Ana maralın balasına əl qaldıran öz balasından olar. Sanki qırqızın tanrı səviyyəsinə qaldırdığı Ana maralın onları tərək etdiyi kimi, bizi də pis əməllərə görə atıb gedəcəyindən qorxan ulularımız «Maralın göz yaşları qiyamətin çatdığını bildirir» fikrinə gəlmişlər. Onu qurbanlar bahasına da olsa, hər cür təhlükədən qorumağa çalışmışlılar.

Deyirlər ki, «bir ovçunun atdığı ox Ana maralın balasını yaralayır. Dağı o biri üzə aşan kimi körpə maral yerə yıxılıb can verir.

Ana maral balasının başı üstündə durub göz yaşlarını leysan kini yerə tökür. Bunu görən bir yolçunun da ürəyindən qara qanlar axır, insafsız ovçuya lənətlər yağdıra-yağdıra yanıqlı bir bayatı çəkir:

Maral durduğu yerdə,
Boynun burduğu yerdə;
Ovçunun qolu sınısın,
Maral vurduğu yerdə.

Səhər tezdən həmin ovçu yenə də ova getməyə hazırlaşır. Onun aman-zaman bir oğlu var imiş. Uşaq atasından əl çəkmir.

«Mən də səninlə ova gedəcəyəm», -deyib durur.

Ata başqa bir bəhanə ilə evdən çıxıb gedir. Oğlu da onun dalınca yollanır. Ovçunun bundan xəbəri olmur. Uşaq xeyli yol gedəndən sonra yorulur, bir dağdağan ağacının dibində xəzəlin içinə girib yatır.

Ovçu indi də Ana maralı qova-qova gətirir. Maral dağdağan ağacına çatanda ovçu ox atır. Ox marala deyil, xəzəlin arasında

yatmış oğluna dəyir. Uşaq bircə dəfə «Uf, ata!..» – deyib qışqırır, canını tapşırır.

Dünən həmin yolla keçən yolçu qayıdanbaş görür ki, bu gün də ovçu oxla öz oğlunu öldürüb.

Maral o tayda balasının yanında, ovçu da bu tayda oğlunun başı üstündə göz yaşsı tökür.

Yolçu uşağın göllənmiş qanının axıb dünənki maral balasının qurumuş qanına qarışdığını görəndə qəlbi od tutub yanır, elə bir bayatı çəkir ki, dağlara, dərələrə səs salır:

Əzizim dağda qanı,
Qan gördüm dağdağanı.
Ovçu vurdu balasın,
Göl oldu dağda qanı.

Demək olar ki, maral əfsanələrinin hamısında *övlad-bala* motivi ön plandadır.

Çünkitürk üçün uşaq dünyanın bütün nemətlərindən qiymətlidir, əzizdir. Ata oğlu dünyaya gələndə özünə arxa, dayaq, dar ayaqda söykənəcək yeritəpdiyini sayır, ocağına sönməzlik qazanır. Qız isə həyatın sevinci, fərəhi, evin bərəkəti, gur işığı, təmiz suyu, saf havası, bağçanın xoş ətirli gülü, ocağının başqa ocaqları alovlandıracaq qığılıcımı hesab edir. Təsadüfi deyil ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da oğlu olanı ağ, qızı olanı qırmızı otaqlara qondururdular, övladsızın isə bəxtinə qara yer düşürdü. Oğul-qız sahibi olmamaq üz qaralığı, qarğışa tutulmaq, allahdan dönmək idi.

«*Qızıl beşik*» əfsanəsində türkün qanına, ruhuna işləyən prinsiplər Ana maralın xilaskarlıq funksiyası ilə müdafiə olunur. İnsan öz nəslinin davamı naminə ömrünü həsr etdiyi peşənsindən belə əl çəkməyə məcbur qalır.

Ulularımızın qənaətinə görə, evdən-eşikdən oğul-qız səsi eşidilməyəndə var-dövlət başdan aşıb daşsa da, insanın ürəyi qan ağlayar, üzündən gülüş, təbəssüm yoxa çıxar. Bu hal əfsanədə işlənən xalq ifadəsində daha gözəl səslənir: «Onların ən şən məclisinin sonu kədərlə qurtarır».

Demə, belələrinin sözü çox hallarda dilinin ucunda düyünlənib qalır, əməllərinə keçmir. Onlar nə qədər ki, övlad üzünə həsrət qalırlar, vədləri yağış kimi yağdırırlar, kasıbların, köməksizlərin ümid yerinə çevrilirlər.

Vədlə, şirin dillə də alqış qazanmaq mümkünmüş. Bəs yalnız Azərbaycan folklorunda(əfsanələrdə) özünü göstərən «vədlə alqış qazanma»nın reallıqla əlaqəsi nədədir?

«Dədə Qorqud» oğuznamələrindəki «alqışla övlad qazanma» motivindən keçən məşhur el adəti əslində əfsanədə başqa şəkllə salınır. Oğuz adətində və nağıllarda bəy, yaxud şah ata övladı dünyaya gəlməmişdən qabaq xəzinəsinin qapısını açır, var-dövlətini bir hissəsini fəqir-füqarəyə paylayır. Ümid verməklə deyil, həqiqi mənada səxavət göstərməklə mükafatlandırılır. Əfsanədə isə Zaman kişi eyni qaydada var-dövlətinin bir hissəsini ayıraraq kənarında qoyur, paylamağı isə uşaq dünyaya gələndən sonraya saxlayır. Lakin türkün verdiyi vəd elə paylamasına bərabər idi. Ona görə də kasıb-kusub allaha yalvarır ki, bu evin ocağını söndürməsin!..

Bir gün tale sonsuz ananın üzünə gülür. «Zaman kişiyyə xəbər verdilər ki, arvadın Yaxşı hamilədir. Kişi sevincindən az qaldı qanad açıb uçsun. Dövlətinin bir qismini ayırdı. Oğlu olsa səxavətini göstərəcəyini bəyan elədi. Ağalar, yoxsullar, qərrib adamlar arzu edirdilər ki, Zaman kişinin oğlu olsun..»

Maraqlıdır ki, «Bamsı Bekyrək» boyunda da istək tanrı qarşısında konkret qoyulur, yəni bəylər əslində sonsuz deyillər, birinin çoxlu qızları, digərinin isə Dəli Qarcar kimi gözü odlu

oğlu vardı. Allahdan Bayburə oğlan, Baybecan isə qız istədikləri bildirirlər.

Əfsanədə də istək konkretidir, oğlan doğulmalıdır. Lakin oğlu dünyaya gələn kimi Zaman kişi fikrini dəyişir. O, nə bir ac qarnı doydurur, nə də bir yetim könlü alır, xoş niyyətlə ayırdığı pula qızıl bir beşik düzəltdirir. Verdiyi şirin vədlərdən yanıb ona tuşlanan ümid çıraqlarını söndürür.

Yaxşı ana isə adına müvafiq olaraq ərinin əhdini pozmasına etirazını bildirir.

Zaman zamanla ayaqlaşmaq istəyir. Aman-zaman bir oğlu dünyaya gəlib, niyə onu başqalarından əskik böyütsün? O, öğlunun süd gölündə üzməsi naminə «tüpürdüyünü yalayır». Ümidlərini onun ağzından çıxan vədin yerinə yetirəcəyinə bağlayan adamların inamı qırılır. O andaca Allah kişinin ağlını oğurlayır. Zaman düşünür ki, «Oğlumun mahir ovçu edəcəyəm. İndidən zağlı bir tufəng alacağam. Gərək mənim oğlumun gülləsinin səsi dərələri, təpələri, meşələri lərzəyə salsın. Gərək o qədər maral vura ki, *evi-eşiyi maral dərisinə bürüyəm*».

Burada tufəng sizi çaşdırmasın. Əfsanələrdə qədim ovçuluq silahlarının (ox, yayın) müasirləşdirilməsi hadisələrin arxaik məzmununa xələl gətirpmir. Ovçu Pirim kimi mifik mədəni qəhrəmanın da məşhur ox-yayı bəzən zağlı tufənglə əvəzlənir. Bu, söyləyicinin danışdığı hadisələrə öz müasirlərini inandırmaq istəyindən və pasportlaşmadan irəli gəlir. Əslində, «Qızıl beşik» əfsanəsində ən arxaik tale mifinə söykəniş var. Maral xəyanətinə yaxşılıla cavab verməklə qəddar, sözü yarımçıq adamı muma döndərib düz yola qaytarır. Belə ki, «bir gecə oğrular fürsət tapıb qızıl beşiyi, uşaq da içərisində aradan çıxartdılar. Sonra özlərini sıx bir meşəyə saldılar. Ancaq bir də gördülər ki, kimsə onları qarabaqara izləyir. Qorxuya düşdülər. Gözdən yayınmaq

üçün qızıl beşiyi bir daşın dalına qoyub hərəsi bir tərəfə qaçdı. Dedilər: təhlükəni sovuşduraq, sonra gəlib götürərik.

Səhər açıldı. Zaman və Yaxşı qızıl beşiklə uşağın oğurlandığını bilib, ah-fəğan elədilər. Onların şivəni bütün elə yayıldı. Hamı uşağı və qızıl beşiyi axtarmağa başladı.

Hətta qızıl beşiyi qoyduqları yerdə tapmayıb oğrular da təəccüblə camaata qoşulmuşdular. Qızıl beşik tapılmadı ki, tapılmadı.

Bu hadisədən üç-dörd il keçdi. Bir gün Nurdu kəndinin ovçusu «Qalalı meşəyə» ova çızmışdı. Onun gözünə bir maral göründü. Marala neçə dəfə güllə atdısa da, güllə süzüb yan getdi. Maral nişangahdan yayınmaq üçün yanındakı uşaqla qaçmağa başladı. Ovçu bu sirrə mat qaldı, ancaq gözü qızıl beşiyə sataşanda işin nə yerdə olduğunu anladı. Dərhal yadına üç-dörd il bundan əvvəl olmuş hadisə düşdü. Axırda uşağı tuta bildi. Uşağın tutulduğunu görə maral da ovçuya təslim oldu. Ovçu qızıl beşiyi və uşağı kəndə gətirdi. Maral da onlardan ayrılmadı.

Maralın hərəkəti Zaman kişini sarsıtmışdı. O, arvadı Yaxşıya dedi:

-Zağlı tüfəngi quyla, oğlumuzaya ayrı bir sənət seçək. Bundan sonra o, *maral vura bilməz*.

Deyirlər ki, ana maral ömrünün sonuna qədər uşaq olan qapıdan getməmiş, uşaq da maraldan ayrılmamış»¹.

Əfsanədə Zaman kişinin sözübütöv adam olmadığını bildiyi üçün maral həmişəlik o evdə nəzarətçi qalır.

Ovçunun Ana marala əl qaldırmaq niyyətindən əl çəkməsi ilə ömrünün uzanması motivində də əsgü inanclar gerçəkliklə

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.129.

yoğrulmuş şəkildə təqdim olunur. Nurəli kişi ömründə ilk dəfə ovdan evə əliboş dönür.

Lakin onun peşimançılığının, halının pərişanlaşmasının səbəbi nişanladığı heyvanı vura bilməməsi deyildi, hələ kişinin qollarında və dizlərində təpər vardı, gözləri də tükü tükədən ayırırdı. Tüfəngin lüləsini aşağı sallayacaq halı yetişməmişdi

Əfsanədə xalq qəribə bir təzad yaradır. İlk baxışda adama elə təsir bağışlayır ki, ovçu öz çörək təhnəsinə təpik atır. Əslində isə Nurəli kişi təbiəti məhv edənlərə, kökündən ayrılanlara qarşı üsyan səsini ucaldaraq deyir ki:

«Daha günaha batmaq istəmirəm!.. Oğlum, Bəhrüz, indi növbə sənindir, bundan sonra sən qazancını yeməli olacağıq. Mən daha ovçuluğu atdım. Bir də əlimə tüfəng almaram. Meşədən elə utanıram ki, elə xəcalət çəkirəm ki, bir də ora dönməyə üzüm gəlməz. Sən isə, ay bala, çörəyi tüfəngdən yox, torpaqdan çıxartmalısən. Təkcə torpaq onu öldürənlərdən razı qalır».

Müdrük xalq fəlsəfəsinə söykənən fikirlərlə əfsanəyə ictimai məzmun verilir. Ancaq son kəlmələrin özü də ilkin təfəkkürdən süzülüb gəlir. Torpağın şumlanması, hər il altının üstünə çevirməsi ona görə öldürülməsi kimi anılır ki, yeraltı – ölümlər dünyasına baxan üz işıqlı dünyaya gətirilir və bu dünyadakılarla dəyişdirilir..

Bir cəhət də maraqlıdır. Nurəli kişi etiraf edir ki, ailəsini dolandırmaqdan ötrü altmış ildi meşənin sərvətinə güllə atır. Altmış ildə bir dəfə də olsun meşə onun xətrinə dəyməyib, onu əliboş qayıtmayıb. Bu gün isə... Bəs nə səbəbə bu gün o, altmış illik yol yoldaşından – tüfəngdən əl götürür və silahını bir göz qırpında daşlara çırpıb qırıq-qırıq edir? Ona görə ki, bu altmış ildə ona Ana maralın təbiətin qoynundakı övladlarına güllə atdığını xatırlatmayıblar.

Bu gün isə özünün dediği kimi, bir Ana maralı xallı bəbir qova-qova ona tuş etmişdi. Kişi bəbirə güllə atdım qaçırmış və ovuna yiyələnmişdi. Lakin maral da qaçıb nişangahdan yayına bilmişdi. Yazıq ancaq bir səmtə can atırmış. Ovçu hiss edir ki, onun yaxınlarda ac-yalavac balaları var, özünü onlara çatdırmaq istəyir. İkisi də üzülüb əldən düşmüşdü. Nə maral qaçıb canını qurtarır, nə də kişi əl çəkirdi... Axırda yazığı qovub çıxılmaz bir qayalığa salır. Lap yaxına gəlib xeyli tamaşa edir. Sən demə, maral tək deyilmiş. Onun dolmuş yelinindən, şüşələnmiş məmələrindən hiss olunurdu ki, balaları lap körpədir.

Ovçu Tüfəngi gözünün tuşuna qaldırır, onun atmaq niyyətini başa düşən maral yanıqlı bir mələrti ilə yalvarır. Yəne tüfəng kişinin gözlərindən enmir. Birdən möcüzə baş verir. Maralın şüşələnmiş məmələrindən soyuq daşlara isti süd fısqırır və . Dünya kişinin gözlərində daralır.

Yalnız bundan sonra tüfəng nişangahdan düşür. Ovçu sanki illərin qəflət yuxusundan ayılır və qabağa düşüb marala yol göstərir. Yazıq heyvan kişini anlasa da, gözlərindəki təlaş çəkilib getmir, xallı bəbirin zəhmi onu titrədir.

Ana maralı bu məskəndə tək qoymaq olmazdı. Birdən bir şaqqlı qopur. Qayanın arasında pusquda duran xallı bəbir ox kimi süzüb maralı qamarlayır. Tüfəngin nə vaxt açılmasından Nurəli kişinin xəbəri olmur. Bir də onu görür ki, xallı bəbir qorxunc bir nərilti ilə yerdə, maralın ayaqları altında qıvrılır. Kişi Ana maralı düz balalarının yanına qədər ötürüb geri dönür. Söz verir ki, bundan sonra acından ölsə də, ovçuluğun daşını atacaq, nəhaq qan tökməyəcək...

Adamları doğma peşəsindən, üstəlik birbaşa təbiətlə bağlı olan ovçuluqdan ayırmaq o qədər də asan məsələ deyil. Xalq danışdığı əhvalatın gerçəkliklə bağlılığını finala qədər qoruyub saxlayır. Nurəli kişi fikirdən xəstəliyə düşür. Nə qədər qulluq

göstəririlər şəfa tapmır, günü-gündən əriyir. Bir el həkimi deyir ki, xəstə bir kasa maral qatığı içsə anadangəlmə olacaq. Xalq aşılamaq istədiklərini, gen yaddaşında saxladıqlarını elə ustalıqla dinləyicisinə çatdırır ki, hadisələrin əfsanəviləyinə heç bir şübhə oyatmır.

«...Xəstə lap ağırlaşmışdı, dinib-danışmırdı. Ana-bala onun yastığının qırağından çəkilmirdilər.

Gecənin bir vaxtı xəstə dil açdı:

-Arvad, qab götür eşiyə çıx, maral mənə süd gətirib.

Fatimə elə bildi ərinin son nəfəsidir, sayıqlayır. Ancaq özünü sındırmadı, sərnici götürüb bayıra çıxdı. Təəccübdən yerində donub qaldı. İri buynuzlu, qumral Ana maral astanada dayanmışdı. Onun məmələrindən süd axırdı. Fatimə tez sərnici bulaq kimi qaynayan südün altına tutdu. Sərnici ağappaq köpüklü südnən doldu. Arvad baxıb-baxıb ah çəkdi:

-Həkim qatıq demişdi, ay maral, sən süd verirsen.

Fatimə südlə dolu sərnici götürüb içəri keçmək istəyəndə maral ona mane oldu. Hər gözündən bir damla yaş istə südün içinə saldı. Süd o saat uyuşub qatıq oldu. Fatimə maralın üzünü, gözünü tumarlayıb yola saldı.

Deyirlər, qoca ovçu qatığı başına çəkən kimi sağaldı. Etdiyi yaxşılıq itmədi, onu yenidən yaşatdı».

Ovçuluq və maldarlıq ulu əcdadlarımızın məşğul olduğu ən ilkin, qədim və şərəfli peşədir. Şübhəsiz, ovçuluğun tarixi əkinçilik və maldarlıqdan əvvəlki dövrlərlə səsleşir. İnsan dünyaya göz açanda hər şeyi təbiətdən hazır şəkildə alırdı. Hələ buğda əkib becərməyi mənimsəməmiş, heyvanları əhilləşdirməmişdi. Yabancı bitkilərin meyvələri və tutduğu ovla qidalanırdı. Maraqlıdır ki, əfsanələrdə bu qədim peşəyə qarşı yalnız maral və ceyran qoyulur.

Sonralar qoyunçuluğu və çobanlığı ən uğurlu məşğuliyyət kimi seçən Azərbaycan türkləri ovçuluqdan da əl çəkməmişlər.

«Maral sağına gəlir» əfsanəsində təsadüf nəticəsində bir çobanın qarşısına buynuzlu ana maral çıxır. Lakin onun tufəngi qaldırır nişan alması heyvanı hürkətmür. Əksinə yolun ağzında dik durub gözlərini düz çobanın üzünə zilləyir. Sən demə, ana maral kolun dibindəki balasını qoruyurmuş. Çoban sevinir ki, şikarı bərəkətli oldu: əvvəl nişana ana maral, sonra da balası gəldi.

O, maral kababının xülyası ilə ovuna atəş açmaq istəyəndə bala maral anasının döşlərindən süd əmməyə başlayır. Və ana südünün qarşısında çobanın barmaqları boşalır.

Əfsanələrimizdə ana südünün müqəddəsliyi də əksər hallarda buynuzlu ana mararla əlaqələndirilir: çoban Məhəmməd yanı balalı marala atəş açmır. Tufəngini nişandan endirib çiyninə salır.

«Bu hadisədən 10-12 gün sonra Məhəmməd bəy axşam evdə oturubmuş. Arvadı Şərəf xanım içəri girib qapıya balalı maral gəldiyini söyləyir.

Kişi çölə çıxıb həmin buynuzlu Ana maralı qarşısında görür. Qəhər onu boğur, gözlərindən yaş axır.

Məhəmməd bəy oğlanları Gəray və Cəfərquluya buyurur ki, marala toxunmasınlar. Şərəf xanıma da tapşırır ki, maralı incitməsin və ona xidmət göstərsin.

Beləcə Ana maral hər gün axşamlar gələr və südünü sağdırıb balası ilə birlikdə çıxıb gedərmiş. Bu hadisə uzun illər davam edir. Oba dağa köçəndən sonra da maral gəlib Məhəmməd bəyin yurdunda oturur və sonra çıxıb gedərmiş.

Ulularımız məhəbbəti motivli əfsanələrdə də Ana maral inancından yan keçə bilməmişlər. Onlarda Azərbaycan xalqının marala əsas totem kimi yanaşdığını əsaslandıran elə bir detalla

rastlaşırıq ki, üstündən xətt çəkmək, inkarını, əksini göstərən dəlil gətirmək mümkünsüzdür.

Adi məişət nağılını xatırladan «*Maral qayası*» (bu adda bir neçə müxtəlif məzmunlu əfsanə mövcuddur) əfsanəsində aşıq Zaman adlı nökr, məşuq isə Ceyran adlı şah qızıdır. Zaman eşqin gücünə inanıb sevgilisinin atasının təkidi ilə zamanın axarını dəyişmək istəyir, elin inancından Ana maralı çıxarıb atmağa təşəbbüs göstərir, unudur ki, vurğunu olduğu qız da Ana maral ailəsindəndir.

Əfsanədə bildirilir ki, bir vaxtlar Şəmsəddin meşələrində maral sürü ilə gəzirmiş. Meşənin gözəlliyi, bəziyi olan marallar nə qədər ki, top-tüfəng səsi eşitməmişdi, insanlardan qaçmaz, hürkməzdilər. Vaxt gəldi, vədə yetişdi, insan odlu silah yaratdı. Çox çəkmədi bu silah heyvanın, insanın qənimisi oldu.

Belə kədərli notlardan sonra Əhməd adlı şahdan, onun Ceyran adlı qızından bəhs açılır. Ata qızını özü kimi qüdrətli adama ərə vermək istəyir. Gözəllikdə tayı-bərabəri tapılmayan Ceyran isə heç kəsi bəyənmir. Yad ölkələrdən gələn şah elçiləri kor-peşiman geri qayıdırlar. Burada atanın narahatlığı təbiidir, Azərbaycan epik ənənəsinin əksər formalarında özünə yer tapan əlamətdir. Lakin əlacsız qalan şah qızın özünü dindirməyə, könlündən keçənləri öyrənməyə məcbur qalır. Məlum olur ki, Ceyranın qəlbi şahın Zaman adlı nökrindədir. Bu epizodlar bir qədər geniş təqdim olunur. Hiss edilir ki, xalq əfsanəni nağıla, yaxud məhəbbət dastanına çevirməyə təşəbbüs göstərir.

Nağıllarda olduğu kimi burada da qəzəblənmiş şah ona tay olmayan «nişanlı»nı sınaq yolu ilə aradan götürmək istəyir. Elə əfsanəlik əlamətləri də məhz bu xətlə qoruyulur.

Şertə görə, Zaman nişanlısı Ceyrana yaraşan *diri maral* tutub gətirməlidir.

Diqqətlə yanaşanda şah Zamanı elə də çətin işə buyurmur. Buynuzlu dağ maralını tutub gətirmək Tapdığın, Yetim İbravhimin qorxulu səfərləri ilə ölçüyə gəlmir. Elə isə nə üçün şah qanını içməyə hazır olduğu nökerini adi bir işlə yox edəcəyinə ümid bağlayır? Axı o, ağıldan kəm adam deyildi. Əslində isə, şah bilirdi ki, *maralı ovlamaq, yerindən, yurdundan eləmək günahdı, o işi yerinə yetirən adamı ancaq ölüm gözləyir.*

Doğurdan da, Zaman az dolanır, çox dolanır, marallara rast gəlmir. Duzluğa qayıdır, günlərlə oturub maral gözləyir. Yaz çıxır, yay gəlir; yay çıxır, payız gəlir, maral görünür.

Nəhayət, amansız qış fədakar aşiqin başına qar ələyir. O, birdən narın qar üstündə maral izi görür. Sevinir. Cəld izə düşür. Bir qayanın başında maralın otladığını görür. Sürünə-sürünə marala tərəf gedir. Kəməndi atdığı ilə maralın duyuc düşməsi bir olur.

Baş kəməndə düşən maral ürəküb özünü qayadan atır. İpin bir ucunu belinə bağlayan Zaman da maralla birlikdə qayadan uçar.

Maral qayası adı belə yaranır. Deyirlər ki sözüne əməl etməyib günahsız aşiqin qatilinə çevrildiyinə görə, Əhməd şahın gözləri tutulur, əzab-əziyyət içərisində ölür.

Ceyran da ömrünün sonuna qədər maral dalınca gedən Zamanın yolunu gözləyir. *Sevgilisinin iyini evdəki maraldan alır.*

Əfsanə semantikasına görə Ceyran nişanlısının ardınca Allahdan özünün daşa, quşa çevrilməsini xahiş etməliydi. Lakin o, Zamanın ovladığı birinci maralla yaşamağı başqa hala düşməkdən üstün sayır. Xalq bu əfsanə ilə demək istəyir ki, Ana marala toxunan Məcnun, Fərhad, Kərəm kimi aşiq olsa da, cəzalandırılacaq.

Məhəbbət motivli əfsanələrdə maral obrazına müraciətin ikinci forması rəmzləşdirilmiş şəkildədir. Burada totem Ana maral görünür. Lakin onun adını daşıyan qız qəhrəmanın yaratmaq funksiyasını (göz yaşlarından üç göl əmələ gəlir) yerinə yetirməsi motivin ilkin təsəvvürlərdən mayalandığını göstərir. İki sevən gəncə: Maralla – dəyirmançı Rövşənə qızın heyranlarının paxıllığı tutur və onları bir-birindən ayırmağa çalışırlar.

«Aşıqlərin biri Maralı hamıdan çox istəyirdi, o, az qala dəli-divanə olub çöllərə düşəcəkdi. Bu əzablı intizara dözmədi, başına dəstə topladı, ya ölüb Maralın obasında qalacağına, ya da o ellər çiçəyini dərib gətirəcəyinə qərar verdi.

Gecəyarı kəndə girdilər. Maralı öz evlərində tapmadılar, dəyirman dərəsinə yerləşdilər. Rövşən də az aşın duzu deyildi; dəyirman daşını tək götürürdü, əlində oyuncaq kimi oynadırdı. O, həmin dəli aşıqın dəstəsinin içinə ac qurd kimi təpildi, hərəsinin ayağından, qolundan tutub bir yana tolazladı. Gördülər ki, hamısı yığışsa, onun bircə qolunu da qanıra bilməyəcəklər, yaxın gəlmədilər. Rövşəni kənardan oxa tutdular. Dəyirmançının sinəsinə, kürəklərinə neçə-neçə ox sancıldı, baş-gözündə sağ yer qalmadı. O, «Maral qaç!»-deyib yıxıldı.

Maral dağlara üz tutdu. Gün doğanda Kəpəzin başına qalxdı. Arana baxdı. Dəyirman dərəsinə qanla dolu gördü. Ağladı. Sağ gözünün yaşı küləyin qanadında uçub bir dərəyə düşdü, bir dərəni doldurdu - Göy göl yarandı. Sol gözünün yaşı da ayrı bir dərəyə düşdü, dərə silkələndi - Maral göl yarandı. Maralın həsrətinin, nisgilin son acısı olan iki damla göz yaşı da uçub bir qayaya qondu, sürüşüb yerə, dərin bir çalaya düşdü - Qara göl yarandı».¹

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.262.

Qədim inanclara görə, maral qorxusuz-hürküsz müqəddəs bildiyi ocaqlara gələrdi. Ona toxunmazdılar.

«Maral qayası» adlanan ikinci əfsanədə göstərilir ki, dağlarda, meşələrdə qəddar ovçuların əlindən rahatlıq tapmayan buynuzlu Ana maral yenə də insanların arasında özünə sığınacaq tapır. Qışın qarlı-çovğunlu günlərinin birində Cəfər kişi səhər yuxudan oyananda görür ki, buxarı ocağının yanında böyrü balalı maral yatır.

Bunu möcüzə kimi qəbul edən qocalar deyirlər ki, ana maral bu ocağı müqəddəm bilib gəlib.

Cəfər kişi maralları aparıb Canqı meşəsinə ötürür. O biri səhər oyananda görür ki, yenə Ana maral balaları ilə ocağın önündə yatır.

Bu erizoddan xalqın çıxartdığı ilk nəticə bundan ibarət olur ki, həmin evdə əyri iş ola bilməz. Olsa marallar dönüb gedər, təkcə o ev deyil, bütün kənd bundan ziyan çəkər, «göydən bəla enər». Məgər bu, buynuzlu Ana marala totem kimi yanaşmağın izləri deyilmi?

Marallar sığındığı ocağa xeyir-bərəkət gətirirlər. Cəfər kişinin var-dövləti həddən artıq çoxalır. Eldə hər iş uğurla başa çatır. Sonra...

Xalqın müqəddəs saydığı başqa bir məsələdən - iki gəncin bir-birinə olan sonsuz məhəbbətindən bəhs olunur və onların xoşbətliyinin marallarla əlaqələndirilir.

Ovçu Qaranın qarşısında istəklisinin atası çox ağır şərt qoyur: gərək Cəfər kişinin marallarını ovlansın, o marallal Nəzir kişinin həyətində sağlmalşdı.

Doğrudur, ovçu Qara bunun pis niyyət olduğunu anlayır, deyir ki, buynuzlu Ana maralı çöl heyvanı hesab etmək düz deyil. Neçə ildir o, sürüsü ilə Cəfər kişinin qapısındadı.

Xalq əfsanə qəhrəmanını iki yol ayrımında qoyur: ya haqqı tapdalamalı, ya da Mərcandan əl çəkməlidir. O, tərəddüd etsə də, sevgi qalib gəlir. Lakin ulularımız yaxşı bilirlər ki, sevgi də tanrının ülviliyidir. Müqəddəs şeylərin tapdalanması ilə onun yaşadılması bir araya sığmır. Əfsanə dəhşətli faciə ilə tamamlanır. Elə bir fəlakət baş verir ki, insanlar da, marallar da özlərini saxlaya bilməyib ağlayırlar. Bəs bu cür dəhşətli finalın əsil səbəbi nədə idi? Birmənalı şəkildə bildirilir ki, südü tapdamaqla, tanrıya təpik atmaqla, adamların müqəddəs saydığı şeylərə pis niyyətlə əl uzatmaqla xoşbəxt olmaq mümkün deyil.

«Ovçu Qaranın sevgilisi Mərcanın ürəyinə xof düşmüşdür. Ona elə gəlirdi ki, bu gün nəsə bir bədbəxt hadisə olacaq. O, daha çox sevgilisi Qaradan qorxurdu. Qız Canqı dağından keçib, Qıyğar dağına gəldi. Bir qıy vurdu. Marallar bu səsdən hüksüb yastanaya topladı. Qız ana maralı görmədi. Marallara tərəf qaçdı. Baxdı ki, oğlan maralların buynuzuna kəmənd atıb, ana maralın boynuna keçib, o da hürküb özünü qayadan atıb, ovçu Qara da onunla birlikdə dağdan düşüb ölüblər Qız elə bir yanıqlı bayatı çəkdi ki, bütün el yerindən tərpəndi.

A dağlar, uca dağlar,
Qar belin quca dağlar;
Ovçusu cavan ölmüş,
Maralı qoca dağlar.

Adamlar kimi maralların da gözləri yaşlı idi. El dağılanda marallar da birdəfəlik bu yerlərdən baş götürüb getdilər».¹ Göründüyü kimi, burada da xalq aşiqin ölümündən sonra sevgilini başqa varlığa çevirmir. Yalnız qayaya «Maral» adı

¹Azərbaycan xalq əfsanələri, S.131.

verməklə kifayətlənir. Bir növ ənənədən kənara çıxaraq əfsanə stukturunu başqa şəkildə tamamlayır. Əslində bu, Ana marala əsas totem kimi baxılmasından – əsgü inancdan doğan xüsusiyyətdir.

«Hərşənin küllüyü», yaxud «Hərşənin ocağı» motivini maralla bağlı Azərbaycan əfsanələrinin zirvəsi və son akordu hesab etmək olar.

Qadın-ana böyük fədakarlıqla maralların müdafiəsinə qalxır. «Hərşənin maralları» əfsanəsində təbiətin korlanmasına – ətraf mühitin insafsızcasına yararsız hala salınmasına xalqın etirazı əks olunur. İnsanın rastına nə çıxsa, gərək oldu-olmadı, ötəri həvəsini öldürmək xətrinə, hamısını qırması, bulaqların, göllərin saf sularını murdarlanması, Qaraca çoban, Bamsı Beyrək, Koroğlu, Qaçaq Kərəm və Cavadoğluların at oynatdığı yerləri, neçə-neçə igidin qanı ilə yuyulan torpaqları maralsız, ceyransız, cüyürsüz, şirsiz, pələngsiz qoyanların dünyaya ancaq özlərinə məxsus əşya kimi baxmaları, yurdun sabahını düşünməməli, gələcək övladlarının udmağa təmiz hava tapmayacaqlarını düşünmədən meşələri qırıb-çatmaları tarix boyu Azərbaycan türkünə narahat edən mühüm məsələlərdən biri olmuşdur. Ulularımız bu mövzuda danışanda ən əski inam yerlərinə üz tutmuş, buynuzlu Ana maralı ön plana çəkərək onun ovlanmasından törəyən bəlalarla fəlakətə sürükləndiyimizi bildirmişlər.

Hərşə el anasıdır. Ərinin heyvanları ovlamasına dözmür, özünü qurban verməklə də olsa, bu işin qarşısını almağa çalışır. Xalq onun dili ilə təbiətə biganə olanları islahə çalışır: «Kişi, tufəngi tulla, bu günahsız maralları qanına qəltan eləyib uşaqlarıma ruzi gətirəndə elə bilirsən savab iş görürsən?» Ana güzəranlarının ağırlığını külfətlərinin çoxluqluğunda deyil, ovculuqda – təbiətin insafsızcasına talanmasında görür. Ərinə

bildirir ki, başqa peşənin qulpundan yapışsa dolanışları da düzələr: «Sən tüfəngi yerə qoy, mən də işləyəcəyəm, sənə kömək eləyəcəyəm. Marallardan xof elə, onları günahsız qanlarına bələmə, acından ölmərik».

Hərşə hər cür əziyyətə qatlaşmağa hazırdır, təkəi təbiətin övladlarına əl qaldırılmasın O, ulu babalarının inam yerinin qanının tökülməsi ilə alınan tikələri balalarına haram sayır. Darağın iti dişləri əllərinin qanını axıdıb xına kimi boyasa da, onun-bunun yununu yığıb əyirməklə əldə etdiyi qazancı isə tütüyə bilir.

Əfsanədə mifik inancdan doğan fəlakətin yaxınlaşdığını göstərən maraqlı bir detalla rastlaşırıq. Əhməd kişi körpə maral vurub gətirir. Hərşə görür ki, onun ağzında *süd qana qarışıb*.

Südün qana qarışması şərin qələbəsi deməkdir. Ana insafsızlığın son həddə çatdığını duyur, artıq gec olsa da, ümidlərini üzür, mübarizəsini daha kəskinliklə davam etdirir. Ərinin tüfəngini götürüb ağlasığmaz yerdə gizlədir. Kişi səhər silahını tapmayanda özündən çıxır. Pis yolun yarısından qayıdıb arvadın istəyinə əməl etmək əvəzinə, ona acıq verir: «Üç-dörd gündən sonra özün yalvaracaqsan ki, Əhməd, al tüfəngi, səhv eləmişəm, get maral öldür, acından ölürik».

Ailənin bütün yükünü çiyinlərinə götürən Həşrənin əzabı-əziyyəti birə-beş artsa da, ərinin tüfəngdən əl götürməsinə ürəkdən sevinir.

Bura qədər verilən hadisələr real gizcilərlə təqdim olunur və əfsanəlik əlamətləri fikirlər dəryasına batan el anasını yuxu aparması ilə süjetə daxil edilir.

Dastanlardakı butanı xatırladan yuxuda ona deyirlər: «Hərşə, uşaqların dərini çəkmə, ac qalmazlar. Sabah alatoranda «Maral kalafasına gedərsən. Marallar süd gətirəcəklər. Onları sağarsan. Marallar heç vaxt səni darda qoymazlar».

Beləliklə, qadının fədakarlığını totem Ana maral mükafatlandırır.

Lakin «südü qana qarışdırırlar» məğlubiyyətləri ilə barışa bilmirlər. Əhməd kişi görür ki, arvadı nəinki ona yalvarmadı, əksinə, elə işlə məşğul oldu ki, «evdə qatıq-süd ayaq tutub yeriyir». Bu sərvətin hardan əldə edildiyini soruşanda Hərşə bildirir ki, «Sənin vurduğun marallar verir. Sən onların balasını öldürsən də, onlar sənin balanı darda qoymurlar».

El anası maralları da inandırmışdı ki, artıq dünyanı dəyişdirib, şeytani əliqanlı kişilərin ürəyindən qovub. Amma anlamamışdı ki, insan cırplaşmış əlini qana bulaşdıranda, ləkəsini təmizləməyə, günahını yumağa asanlıqla qadir olmur. Nəticədə özünü də marallar kimi aldanmış görəndə el anası Hərşə dünyanın qara ahəngində marallarla birlikdə artıq varlığa çevrilir. Marallar da, el anası Hərşə də o yerləri əbədilik tərk edirlər.

«Əhməd kişi heç cürə arvadın sözünə inanmadı. Maral da insana süd verərmidi? Onu güdməyə başladı. Gördü arvadı hər gün gecə yarından sonra yoxa çıxır, işıqlaşanda süd-qatıqla geri qayıdır. Ovçu axtarıb tufəngini də tapdı. Gecəni yatmadı. Hərşə geyinib yola düşəndən sonra, kişi də qarabaqara onun arxasınca düşdü. Gəlib kalafaya çıxdılar. Əhməd xeyli aralıqda özünü rahatlayıb gözləndi. Hərşə ocaq qalayıb maralları çağırdı. Xeyli ötdü, marallar gəlmədi. Uzaqlarda onların kölgələri vurnuxundu. Marallar qatilləri ovçu Əhmədin kalafanın kənarında pusquda ydurmağını hiss etmişdilər. Ona görə Hərşənin «çağırmağına» məhəl qoymadılar.

Yorulub əldən düşmüş Hərşəni ocağın kənarında yuxu tutdu. Paltarına nə vaxt od düşdüyünü bilmədi. Birdən ətrafı gur alov bürüdü. Dağ-daş işıqlandı. Marallar da göründü, çiyini tufəngli ovçu Əhməd də. Marallar da Hərşənin yandığını bildi,

ovçu Əhməd də. Marallar da özünü ocağa yetirdi, ovçu Əhməd də. Amma gec idi. Hərşənin külü ocağın közünə qarışmışdı.

Hərşənin ocağı, «Hərşənin küllüyü» indi də durur. Hər il marallar bu ocağa ziyarətə gəlir, ağlayır, onun külündən yalayıb gedirlər. Bu hadisədən sonra Əhməd tufəngini atmadı, əlində daha möhkəm saxladı. Maralları qıran tufəng maralların keşikçisinə çevrildi. «Hərşənin marallarına toxunmaq olamaz» - dedi».

Bura qədər bəhs açdıqlarımız Azərbaycan türklərinin Ana marala həsr etdiyi əfsanələrin bir qisminin yaddaşlardan bir qədər həssaslıqla və bir qədər də sərbəstliklə kağızlara köçürülməsi idi.

İndi qayıdan Ç.Aytmatovun qırğız xalqının totemi kimi bütün dünyaya yaydığı «Ana maral əfsanəsi»nə. İlk baxışda adama elə gəlir ki, böyük sənətkar məhz Azərbaycanın bölgələrini qarış-qarış gəzib, nənə-babalarımızın dilindən eşitdiklərini (sizin nəzərinizə çatdırdıqlarım və hələ də yaddaşlarda, sinələrdə yaşayan) yaradıcılıq süzgəcindən keçirərək qələmə almışdır. Lakin bu belədirmi?..

Görün, «Buynuzlu Ana maral əfsanəsi»də nələr yoxdur? Qırğız xalqının mənşəyi, təşəkkülü, inkişaf mərhələlərində dünyagörüşünün izləri, adət-ənənələri, türkün mənəvi bütövlüyü, xeyirxahlığa qarşı xəyanət, haqqın tapdanmasından törəyən fəlakətlər, insan əlləri ilə təbiətin korlanmasından doğan bəlalər, şər və xeyir, uğur və uğursuzluq, həyat və ölüm – bütün bunlar bir xalqın tarixi yaddaşının məhsullarıdır ki, əfsanənin içərisində ustalıqla əridilmişdir. Bu, xalq dühasının zirvəsində dayanan əbəbi motivlərin başı müsibətlər çəkmiş ulu elin öz qüdrətli oğlunun qələmi ilə yazıya alınmasıdır. Bütün varlığı ilə obasına bağlanan sənətkarın havasını udduğu torpağa,

bəhrəsindən qidalandığı vətənə, isti qoynuna sığındığı anasına qaytardığı boreddur, süd haqqıdır.

Ç.Aytmatov qırğızların maralla bağlı təsəvvürlərini nə artırıb, nə nə də azaldıb. Böyüklüyü ondadır ki, öz ruhundan keçirsə də, xalqının mentalitetindən, adət-ənənələrinin çevrəsindən kənara çıxmayıb. Ağsaqqallardan eşitdiyi hər kəlməyə ana südünün saflığı qədər hörmətələ yanaşıb. Əgər o, qırğız folkloruna bizim toplayıcılar, alimlər kimi yanaşsaydı, Ç.Aytmatov yüksəkliyinə qalxa bilməzdi. Halbuki, yazıçıdırır, əlavələr, düzəlişlər etməyə bəlkə də haqqı var. Lakin o, toxuyan deyil, yaradandır. Öz dühasını qatıb «Mankurt» mifini və «Buynuzlu Ana maral əfsanəsi»ni elə işləyərki ki, qırqız xalqı görünməzdi. Rus onu özünükü sanardı, ingilis onda babalarını görürdi... Buna Ç.Aytmatovun qüdrəti çatardı. Amma o, ümumbəşəri Adəmi kənara qoyub, qırqızın buynuzlu Ana maralına abidə ucaltdı. Qırqız xalqı öz yaratdıqlarını Ç.Aytmatov zirvəzindən dünyanın başqa ölkələrinə göndərdi. Böyük yazıçı xalqı öz ucalığına qaldırmağa cəsarət etmədi, əksinə, özü xalqının böyüklüyünə, ululuğuna sığındı, öz düşüncə tərzini orada nizamladı. İki böyüklük, iki yüksəklik bir nöqtədə birləşdi. Bu eyniləşmə əfsanələrin ruhunu, motivini, ənənədən gələn ən xırda detallarınadək qoruyub saxladı. Burada Ç.Aytmatova məxsus olan eldən aldıqlarını ancaq özünəxas üslubda təzədən xalqa çatdırması və sevdirə, hadisələri zərgər dəqiqliyi ilə müasirliklə əlaqələndirə bilməsidir.

Ç.Aytmatovun yeni mifik yaradıcılıq üslubunun mahiyyəti məhz bundan ibarətdir. Kaş bizdə də belə olaydı. Yoxsa qələm tutmağı öyrənən hər kəs insafsızcasına düşür xalqın yaratdıqların üstünə, başlayır düzəlişlə məşğul olmağa, öz arşını ilə ölçdüyü parçalardan qəribə don biçməyə. O donda gözəl

qızlarımız tamam yarımçılpaq görünürlər. İgidlərimiz atın tərkində tərsinə oturlar...

Ali məktəbdə Şərq xalqları ədəbiyyatını uğurla tədris edən alim E.Quliyev yaradıcılığına hörmət bəslədiyim prof. N.Cəfərova söykənərək Ç.Aytmatovun sənətkarlığı ilə bağlı olduqca orijinal fikir irəli sürür: Onun əsərlərində «reallıqla mifiklik paralelləşir, bəzən birincinin, bəzən də ikincinin müəllif məqsədinə xidmət göstərmək baxımından aparıcı olduğu nəzərə çarpır, obrazlara daha çox «fenomenoloji şərh verir», «onlarda həyat əlaməti axtarır»¹

«Buynuzlu Ana maral əfsanəsi»ndə ümumtük kontekstində (xüsusilə qırğız və Azərbaycan) birləşən əlamətlər çoxdur. Bizim maral əfsanələri ilə sizi tanış etmişik. Bəs Ç.Aytmatovun onlarla əfsanəni sistemləşdirdiyi motivlərin mayasında nələr durur?

* *İlkinliyə, arxaik düşüncə tərzinə söykənmə.* Yazıçı hadisələri aparıb başlanğıca, mifik zamana calayır: «Bu əhvalat çox qədim zamanlarda baş verib. Uzaq-uzaq keçmişlərdə yer üzündə meşələr otlardan və bizim diyarda su qurudan çox olanda dərin, sərin sulu bir çayın sahilində qırğız tayfası yaşayırmış. O çayın adı Enesey imiş. O, buralardan çox-çox uzağa, Sibirə axıb gedir»².

Böyük sənətkar məşhur bir xalq mahnısında qoyulan dörd suala cavab axtarır: ən enli çay, ən əziz məkan, ən dərin dərd və ən böyük azadlıq varmı? Mifik təsəvvürə söykənən mahnının özündə bu sualların cavabı bir nöqtədə birləşir: enli çay, ən əziz məkan, ən dərin dərd, ən böyük azadlıq qırğızların ilk vətənləri yerləşən Enesay (Yenisey) çayıdır, yəni vətəndir. Bizim

¹Quliyev E. Türk xalqının layiqli övladı. – «Dövrən» qəzeti, 13 dekabr 1998, № 167(214), səh. 1 və 4.

²Aytmatov Ç. Gün var əsrə bərabər. – Bakı, 1987, S.379.

inanclarda da (elə əfsanələrimizdə də) su kultunun (Arpaçay, Sara) izlərinə rast gəlirik. Deməli, *vətən həm böyüklük, həm ana qucağı kimi əzizlik, həm azadlıq, həm də dağlardan böyük dərd* deməkdir:

Səndən enli bir çay varmı, Enesey?
Səndən əziz məkan varmı, Enesey?
Səndən dərin bir dərd varmı, Enesey?
Səndən azad, söylə, varmı, Enesey?

Səndən enli bir çay yoxdur, Enesey,
Səndən əziz məkan yoxdur, Enesey,
Səndən ağır başqa dərd yox, Enesey,
Səndən azad azadlıq yox, Enesey...

(Görəsən, bu xalq nəğməsinin bir sözünü də dəyişmədən folklor üslubuna uyğun şəkildə əsərinin eyni səhifəsində iki dəfə verən Ç.Aytmatovdan «Apardı sellər Saranı» mahnısını əfsanəyə daxil edərkən başına oyunlar gətirdiyi üçün bizim «usta» toplayıcı xəcalət çəkirmi?)

Xalq fəlsəfəsinin bundan böyük şərhinə rast gəlmək mümkün deyil. Və Ç.Aytmatov dühası bir nöqtədə – vətəndə, yurd yerində birləşən dörd ünsürün qırqız xalqının tarixi taleyində oynadıqları rolunu əfsanə motivlərinin prizmasında göstərə bilər. Əslində əfsanədə təsvir olunan zaman elə yazığın yazdığı keçmiş sovet imperiyası dövrü daxil olmaqla bizim yadırdığımız çağlardır:

«O zaman Enesayda cürbəcür xalqlar olub. Güzəranları çox ağır keçirmiş, çünki daim ədavət aparırmışlar. Qırğız tayfasını çox düşmənlər dövrəyə alıbmiş. *Gah biri, gah o biri hücum edirmiş, gah da qırğızlar başqalarına basqın edir, mal-qarasını*

qovub aparır, olacaqlarını yandırır, adamlarını qırarmışlar. Qabaqlarına gələni öldürür, heç kəsə aman vermirlərmiş. Zəmanə belə olub. İnsanın insana heyfi gəlmiş. İnsan insanı qırır. Bir vaxt gəlir ki, əkin əkməyə, mal saxlamağa, ov ovlamağa adam qalmır. Soyğunçuluqla dolanmaq daha asan olur – gəldi, öldürdü, qarət elədi. Ölümə ölümlə, qana qanla cavab vermək gərək idi. Qan su yerinə axıdılardı. Adamlar başlarını itirmişdilər. Düşmənləri barışdıran kimsə yoxudu. Ən ağıllı, ən fərasətli o kəs idi ki, düşməni qəflətən yaxalasan, yad tayfanı son nəfərinədək qırsın, sürüləri, var-dövləti yığıb aparsın.

Tayqada qərribə bir quş peyda olmuşdu. Gecələr sübhədək budaqdan-budağa qonub inilti insan sədası ilə oxuyur, ağlayır, deyirdi: «Fəlakət olacaq! Böyük fəlakət olacaq!» Elə də oldu, o dəhşətli gün gəlib çatdı».

Azərbaycan mifologiyasında da göyün yerdən ayrılmasına səbəb məhz insanın insandan heyf alması, bir-birilərinin ətini yeməsi qırması, əkin əkməyə, mal saxlamağa, ov ovlamağa adam tapılmaması, «soyğunçuluqla dolanmağın daha asan olması» – şərin ürəklərdə yuva qurması göstərilir. Artıb-çoxalan bəndələrin ahına dözə bilməyən Göy ata Yer ananı əbədilik tərک edib gedir.

Ç.Aytmatov o çağların hadisələri ilə qiyamət gününün yaxınlaşdığını qərribə quşun bağirtısında ifadə edir. O quş Azərbaycan türklərinin təsəvvüründə Bəyquş (bayquş) adlanır və xarabalıqları özünə yurd yeri seçir.

* *Fəlakətlərin eyni səbəblə başlaması xəbərdarlığı* motivi mif strukturlarının əsas əlamətlərindən biridir. Mifik zamanda qırğızların kökünün kəsilməsi tayfa başçısının ölümü göstərilir. İkinci doğuşdan sonra da – müasir çağlarda da fəlakətin bünövrəsi buquluların varlı şəxsinin ölümü ilə qoyulur. Lakin

birincidə əsil el atasının yoxluğu və yadların ən ülvi adətləri tapdalaması, ikinci halda isə buquluların öz harınlığı səbəb olur.

«Həmin gün Enesay sahilindəki qırğız tayfası öz qocaman başçısını dəfn edirdi. İgid batır Külçə neçə illər el atası olmuşdu, çoxlu-çoxlu yürüşlər etmiş, vuruşlarda qılinc oynatmışdı. Dö-yüşlərdən salamat çıxmışdı, lakin əcəl onu haqlamışdı». Tayfa iki gün hüzn keçirdi, üçüncü gün batırı torpağa tapşırımalı oldu. Qədim adətə görə, başçının cəsədini son mənzilə Enesayın sıldırımli, sərt uçurumlu sahili ilə aparmalı idilər ki, *mərhumun ruhu ana çay Enesayla vidalaşsın*. (animizmin qalığı – R.Q.) Axı «ene» – «ana», «say» isə axın, çay deməkdir».

Uyğunluğa baxın, qırğız birinci doğuşunda su kultuna – Anaçayın ruhuna tapınmışdır. İnanc sisteminin bu mərhələsində bizdə də Arpaçay qızını və nəvəsi Saranı insanların arasına göndərir, sonra bəşər övladının şərə meyliyini görüb onlardan üz döndərir.

«Buynuzlu Ana maral əfsanəsi»ndə başlanğıcda qırğızın hamisi Enesaydır – Anaçaydır. Sahillərində haqqın tapdanmasını görüb gücsüzlüyündən (artıq ona olan inam azadmışdı) bütün insanlardan inciyir. Qırğızın yeni doğuşu artıq Enesayın sahillərində deyil, Buynuzlu Ana maralın uzun yol qətt edərək müəyyənləşdirdiyi başqa məkanda İssık göldə – isti dənizdə başlanır. Torpaq da dəyişir, kult da – inanc sistemi də. Enesayın yerini Buynuzlu Ana maral tutur.

Qədim türk tayfalarının öz kökünə hörmətsizliyi bələlərin tufan kimi hər yeri tutmasına gətirib çıxardır. Belə ki, «Enesaylılar bir-biri ilə necə ədavət aparsalar da, el atasının dəfn günü qonşu qonşuyla dava eləməzdi. Amma həmin gün, düşmən qoşunu, sən demə, başı yasa qarışmış qırğızları o başdan xəlvətcə mühasirəyə alıblarmış və qəflətən istehkamlardan qalxıb, hər tərəfdən həmləyə keçdilər, heç kəs yəhərə atıla

bilmədi, heç kəs silaha əl ata bilmədi”. Bax, beləcə müqəddəs Anaçayı «murdarlayırlar, «yaralanıb yıxılanları yarıqların qaşından çaya atırlar», Ana çayı öz övladlarının qanına boyayırlar. Müqəddəs sular da bu müsibətlərdən baş açmır, bir daha insanlara bel bağlamır.

★ *Nəslin kökünün qondarma xətlə deyil, xalqın mentalitenə uyğun şəkildə əks etdirilməsi.* «İnsanı dünyaya gətirmək, böyüdüüb ərəsəyə çatdırmaq uzun çəkir, öldürmək isə bir anın işidir” – deyən Ç. Aytmatov qırğızlara qarşı törənən genosidin səbədinə Enesay sahillərində yaşayan xalqların dünyagörüşündə görün. Qarşı-qarşıya duran soyların hamısı ilkin çağlarda Anaçaya sığınmışdı. Bəs inanc yerləri – kultları eyni olan tayfalar niyə bir-birinin qanına susayır? Ona görə ki, su kultuna tapınma artıq öz ömrünü başa vurmuşdu. Onun ritual və ayinləri böyük insan toplumlarının tələblərini ödəyə, suallarına cavab verə bilmirdi. Müxtəlif nəsillərə parçalanmış insanlar artıq Anaçayın «möcüzələri»nə inanmırdılar. Az qala hər nəslin öz tanrısı meydana gəlirdi. Ona görə Anaçayın adına çıxılan adətlər pozulur, onun «haqqı tapdanırdı». Və qırğızın kökünü kəsməyə çalışanlar onun qanını Enesayın sularına axıdanda su kultunun «öz övladları» xilas edə bilmədiyi tam aydınlaşdı. Enesay xəcalətli qaldı. Bu zaman qırğızı axırını adamınacan qılıncdan keçirən tayfanın qələbəsi, həm də Enesay kultunun məğlubiyyəti və ölümü idi.

Əfsanədə də məhz iki uşaq - su kultunun himayə etdiyi sahillərdən çox uzaqlarda – meşədə oynayan qızla oğlan sağ qalır. «Bozqurd» mifindəki qolları və qıçları doğranmış 10 yaşlı oğlan əvəzinə (orada da bir türk soyunun bu şikəst nüyəndəsindən başqa hamı qırılır) burada sağlam, «şuluq, nadinc» uşaqlar göstərilir. Onlar heç bacı-qardaş da deyildilər. Bütün dəhşətlərin baş verdiyini biləndən sonra dağlara sığınırırlar. «Az getdilər, çox

getdilər, üçüncü gün bir dağa çatıb dayandılar. Baxıb gördülər ki, aşağı tərəfdə geniş, yaşıl çəmənlikdə kef məclisidir. O qədər alaçıq qurulub ki, sayı-hesabı yox, o qədər tonqal qalanıb ki, sayı-hesabı yox, ətrafında o qədər adam toplaşıb ki, sayı-hesabı yox. Qızlar yelləncəkdə yellənir, mahnı oxuyurlar. Pəhləvanlar camaatı əyləndirmək üçün berkutlar kimi dövrə vurur, biri-birini yerə çıxır. Onlar öz zəfərini bayram edən həmin düşmənlərdir».

* *Çay kultunun gücsüzlüyünü dərk edib yeni inanc yeri – mənəvi sığınacaq yeri axtarışında olan qırğızlar yeni doğuşla Buynuzlu Ana marala sığınirlar.* Uşaqlar görürlər ki, Enesay qırğızlara yardım etmədi. Meydanı Çopur Topal Qarı kimi müdrik, hiyləgər və qəddar məxluqlara verdi. Bundan sonra qız, oğlan da ümidlərini hər şeydən üzüb talelərini qalib tayfanın ixtiyarına buraxdılar. Buranın da bir rəhimli anası tapıldı, uşaqlara at əti bozartması ötürdü. Xan eşidib biləndə ki, iki qırğız uşağı yaşamaq haqqı qazanıb, Çopur Topal Qarını çağırdı.

«Haydı, onları apar tayqaya, elə et ki, bunların məhvi ilə qırğızın tayfası yer üzündən silinsin; kökü kəsilsin, adı əbədi olaraq unudulmuş olsun!»

Bu epizod da «Bozqurd» mifi ilə səsleşir. Orada da xan son türkün sağ qaldığını eşidən kimi qoşun göndərir ki, 10 yaşlı şikəst oğlanı öldürsünlər. Bu nöqtədə «Buynuzlu ana maral əfsanəsi» tamam başqa istiqamətə yönəlir, onlar arasında artıq paralellər tapmaq çətinleşir. Çünki Bozqurla cinsi əlaqədə olan şikəst oğlan qılıncdan keçirilib meydandan çıxarılır. «Buynuzlu Ana maral əfsanəsi»ndə son qırğız cütü ölümün pəngələrindən qurtara bilir. U

Uşaqları dərin uçurumun üzərinə çıxardan Çopur Topal Qarı məğlub olunmuş Enesaydan tələb edir ki, son iki körpə zavallısını da qoynuna alsın:

«Ey böyük Enesay çayı! Əgər dağı sənənin dərinliyinə atsan, o, daş kimi batar. Yüzillik şam ağacını atsan, qamqalaq kimi apararsan. Öz ağuşuna bu iki qum dənəsini – iki insan övladını qəbul et. Yer üzündə onlara yer yoxdur. Mənmi bunu sənə deyim, Enesay!..» Xalq müdriyyəti diqqət yetirin: Anaçay bir illik dağı o dəqiqə batırır, yüz yaşlı şamı isə ləpələrinə oynadır. Müqayisə də sənətkarlıqla verilir: iki qum dənəsinə bu boyda yer kürrəsində yer tapılmır.

Çopur Topal Qarı öz soyunun törətdiyi genasidə nöqtə qoymalı idi. Lakin minlərlə adamın başının bədənindən ayrılmasında iştirak edən qarı dözümlüynə, ağıl dəryası olmasına baxmayaraq, acizlik göstərir, bu işin ağırlığını çiyinlərinə götürməkdən ehtiyatlanır, ona görə də Enesaydan tanrılığını göstərməsini tələb edir.

Dünyanın hər üzünü görmüş bu qarının qənaətinə görə, insanları yaratmaqda tanrı səhvə yol vermişdi. Çünki, acgözdürlər, nə qədər var-dövlət əldə etsələr də, gözləri doymur, «ulduzlar dönüb adam olsaydılar, göy onlara darlıq edərdi. balıqlar dönüb adam olsaydılar, çaylar və dənizlər onlara bəs eləməzdi». Çopur Topal Qarı bilirdi ki, bu iki uşağın öldürülməsi ilə bir xalqın axırına çıxır. Lakin öz əli ilə olmasa da, bunun baş verməsinin tərəfdarıydı. İstəyirdi ki, «onlar körpə ikən, pak ürəklə, hələ pis əməllər, pis niyyətlərlə ləkələnmiş, uşaq vicdanı ilə insan əzablarından xəbər tutmamış, özləri də başqalarına zillət verməmiş mənfur dünyanı tərk etsinlər».

Ancaq bu dünyada hələ haqqın tam itmədiyinə inananlar da var idi. Onlar Buynuzlu Ana maralın döşlərindən süd əmmişdilər.

* *Totemizmin ən vacib şərtlərinin Ana maral xəttində göstərilməsi.* Bu fəlakətə tamamlamayıb nöqtə qoymağa Enesay da hazır idi. Övladlarının qanına bələndən kor olmuşdu.

Yaratdığı dünyanı soyğunçulara buraxdığına məhəl qoymamışdı. Quzğunlara, canavarlara qalan yerlərdə iki məsum körpənin yaşamasının nə mənası vardı?

Lakin haqqın boğazı nazilsə də, hələ üzülməmişdi. Qırğızın yeni hamisi – totem özünü meydana atır.

Buynuzlu Ana maral Çopur Topal Qarının müdrikliyinə sığınıb körpələrə aman diləyir.

Əfsanədə kult-insan qarşılışması yeni dünyagörüşünün meydana gəlməsini şərtləndirir. Ana maralın insan nəslinin bəd əməllərindən xəbəri yox idi. O, öz dünyasında hər şeyin xeyir üzərində qurulmasına yardım göstərmişdi. İndi də yeni insan nəslinin törənməsinə çalışır. Çopur Topal Qarının «Sən yaxşı düşünüb-daşınmısanmı, ana maral? Onlar insan övladlarıdır, böyüyüb sənın maral balalarını öldürəcəklər» –fikrinə cavab verir ki, «Mən onların anası olacağam, onlar isə mənim balam. Məgər onlar öz bacı və qardaşlarını öldürərləmi?»

Totemizmde dünyada gözə görünən nə varsa hamısı bir qandan hesab edilir. Və totem Buynuzlu Ana maral da o qənaətdədir ki, ölümə məhkum iki körpəni ona versələr, buraları tərək edər, onları öz dünyasına aparar və orada hamı bir-birinə bacı-qardaşdır.

Ancaq müdrik Çopur Topal Qarı insanlardan gördüyünü görmüşdü. Doğrudur, o, qırğız genasidində əlləri qana batmadığına üçün sevinir, eləcə də gələcək fəlakətlər üçün məsuliyyəti də öz boynunan atır: «Götür, yetimləri öz uzaq diyarına apar. Amma onlar uzaq yolda məhv olsalar, rastlaşdığınız quldurlar onları öldürsə, əgər sənın insan övladların sənə nankorluq etsələr, onda günahı özündə gör». Bu, artıq yeni inanc sisteminin – totemizmin formalaşması demək idi. Burada onun mühüm əlamətinə – tabuya işarə də nəzərə çarpır. Deməli, qırğızlar ikinci doğuşlarını totemizmə

borcludurlar. Ana maral totem – yaradıcı kimi qırqızlara yeni yurd yeri tapır.

★ *Müasir elementlərlə cilalama.* Əfsanə elə bir janrdır ki, zaman aşırımlarını adladıqca asanlıqla həmin çağların xüsusiyyətlərinə uyğunlaşdırılır. Epik ənənədə nağıl və dastan bu işdə bir qədər mühavizəkardır. Yəni ənənəvi forma və məzmununu nisbətən qoruyub saxlayır. Əfsanədə danışılan hər bir hadisə, epizod gerçəklik kimi təqdim olunduğundan baş verdiyi yer – ünvan da dəqiq göstərilir. Ona görə də bir sıra elementlər müasirləşdirilir: silahlar, obrazların mifikliklə bağlılıq, münasibətlər və s. Bəzən ən arxaik motiv dövrün gerçəkliklərinə elə pərçimlənir ki, doğruluğuna inam yaradır, əfsanəviliyinə heç bir şübhə oyatmır.

Ç.Aytmatovun qələmə aldığı «Buynuzlu Ana maral əfsanəsi» də bu xüsusiyyətləri özündə tam əks etdirir. Final epizodlarında ox-yay, qılınc tufənglə əvəzlənir. Eləcə də hadisələr elə yekunlaşır ki, Buynuzlu Ana maralın ilahiliyi adi bir şey bağışlayır, guya o, bu günkü insanların arasına düşmüş müqəddəs bir varlıqdır. Heç kəs tərəfindən anılmadığı, başa düşülmədiyini üçün kəsüb, dünyanı tərk etməyə məcbur qalır. Əslində reallıqla mifiklik eyni nöqtədə birləşib həyəcan təbili çalır. Və qırğızların ilk doğuşunu fəlakətə gətirib çıxardan səbəb də eyni stuasiya ilə şərtlənir: dünyədə dəfn mərasimi genasidin törənməsinə təkan verir, finalda da «var-dövlət toplayıb harınlaşan nəsil başçısının ölümü» ilə müqədəslik itir. Böyük bir fəlakətin bünövrəsi qoyulur. Çünki insanlar elə cırlaşırırlar ki, toyları yaslardan, yasları toylardan seçilmir.

Əfsanədə deyilir ki, «bu məşhur yas mərasimi neçə gün bayram təntənəsi kimi qeyd edildi. Dövlətinin lovğa oğulları çox istəyirdilər ki, başqalarını kölgədə buraxsınlar, yer üzündə hamını keçsinlər, şöhrətləri bütün dünyaya yayılsın. Onlar belə

fikrə düşdülər ki, ağalarının məqbərəsi üstündə *maral buynuzu düzəltsinlər*. Qoy hamı bilsin ki, bu türbə Buynuzlu ana maral nəslindən olan şanlı-şöhrətli əcdadlarına məxsusdur”.

Qırqız xalqının müdrikiyini nümayiş etdirən yazıçı bir atalar sözü ilə insanların başına gələn bəlalərin kökünü göstərir: «Var-dövlət xudpəsəndlik yaradır, xudpəsəndlik isə səfehlik”.

Əslində isə xudpəsəndlikdən yaranan səfehlik dünyamızı axirətə doğru sürükləyir.

«Hər şey də bundan başladı... Buynuzlu ana maralın xələflərinə böyük bədbəxtlik üz verdi. Demək olar ki, hər kəs meşəyə ağ maral ovuna çıxmağa başladı. hər bir buqulu öz əcdadının qəbri üstündə maral buynuzu qoymağı özünə borc bildi. İndi bu iş ölümlərin xatirəsini yad etmək üçün nəcib, xeyirxah dəb kimi qəbul olunmuşdu. Buynuz tapa bilməyənləri dəyanətsiz adam hesab edirdilər. Maral buynuzunu alıb-satmağa başladılar, ondan ehtiyat yığmağa başladılar. Buynuzlu ana maral nəslindən adamlar peyda oldu ki, maral buynuzu alıb-satmağı özünə sənət seçdi».

Əfsanın son akkordundan çıxan nəticə bundan ibarətdir ki, ucu-bucağı bitib-tükənməz dünyamızda - «*pul olan yerdə yaxşı sözə, gözəlliyə yer tapmaq*» çətindir. Ona görə ki, «anasının əmcəyini kəsənlər» pullarına arxalanıb müqədəsliyi bu qoca dünyadan qovub çıxartmışdılar. Pulla qudurub çanağını tanımayanlar «ov itlərini sürü ilə meşəyə salırırdılar ki, maralları qovub bərəyə çıxarsınlar, birini də keçirmədən vursunlar». Haqqın danılması o dərəcəyə çatmışdı ki, «maralları sürü-sürü, dəstə-dəstə qırırdılar. Mərc gəlirdilər ki, görək kimin gətirdiyi buynuzun budaqları çox olar».

Bir zamanlar müdrik Çopur Topal Qarını iki cocuğun qarşısında acizləşdirən, qorxudan, təşvişə salan məhz bəşər ovladının bu əməlləri idi. Çünki soydaşlarının müqəddəs

Enesayı murdarlamaları, qanla onun gözlərini kor edib ancaq özlərinin «quluna» çevirmələri bu aqıl insanı da «çopurlaşdırmış», «topallaşdırmışdı». Yaxşı bilirdi ki, bir gün gələcək, Buynuzlu ana maralın döşlərindən süd əmib yaşamaq haqqı qazanan insanlar da öz «maral» qardaş-bacılarının qanına susayacaqlar, təbiəti viran qoyduqları kimi, öz içərilərini də boşaldacaqlar.

Buynuzlu ana maral bu həqiqəti çox gec anladı. Nə biləydi, o çağlarda pul görməmişdi, qızıl su qiymətindəydi, ürəkləri istəyəni tapırdılar, təbiətin neməti hamıya bəs edirdi. İnsanlara başlarını soxmağa bir alaçıq bəs idi. Amma indi...

İndi saraylar tikdirmişdilər. Biri o birindən yaxşı görünməyə can atırdı. Ona yuva quranın qollarını kəsirdi ki, birdən başqasına ondan da yaxşısını düzəldər. Bir ana maral nə olan şey idi ki, südünə güvənib var-dövlət üstündə yatan «ılan»lara yol göstərirdi. Olsa-olsa o ana maralın gözə görünən buynuzları qalmışdı, onun da yeri qəbirlərinin üstü ola bilirdi.

Elə bir zaman gəlmişdi ki, Buynuzlu ana maralın qanunları öz kəsərini tamam itirmişdi. Başqa bir qüvvə ortaya çıxıb insanların aqlını özünə qaytarmalı idi. Hələ ki, meydan yenə də müdrik və daşqəlbli Çopur Topal qarıların əlinə keçmişdi. Buynuzlu ana maral bunları gördü, çox gec gördü və «insanlardan incidi, bərk incidi onlardan. Deyirlər ki, elə ki, marallar güllənin, ov itlərinin ucbatından yaşamağa yer tapmadılar, barmaqla sayıla biləcək qədər azaldılar, Buynuzlu ana maral ən uca dağ başına qalxıb İssık göllə vidalaşdı və son övladlarını toplayıb, böyük aşırımı keçdi, onları başqa bir diyara, başqa dağlara apardı...

Özü də Buynuzlu ana maral gedəndə deyib ki, bir daha bu yerlərə dönməyəcək...»

Lakin bu qoca dünyanın başqa dağlarında da eyni halla qarşılaşmayacaqdımı ana maral? Məgər Qafqazda yaşayan Azərbaycan türklərinin içərisində öz inanclarını tapdalayanlar az idi? Nə qədər ki, hər şey pulla ölçülür, dünyanın insan ayağı dəyən heç bir yerində Müqəddəsliyə – Buynuzlu ana marallara yer tapılmayacaqdı.

Ç.Aytmatov folklora üz tutmaqla bütün türk xalqlarını silkələyib oyatmağa çalışır, onları birliyə, haqqı tapdamamağa, ana südünün halallığını qazanmağa çağırır. O, öz xalqının – qırğızların faciəsi timsalında göstərir ki, içərisi boş adamların əlində ən müdrik qarılar da, qocalar da şikəst hala düşə bilər. Bununla Ç.Aytmatov böyük yazıçı olmaqla yanaşı, uzaqgörənliyini də (vicdanları pulla satın almağa qadir varlı, harın ataların qəbir daşını maral buynuzu ilə əvəzləməyi dəb salanları təsvir etməklə) nümayiş etdirmirmi? Və Azərbaycan türklərinin «Qaşqa Sərdar» əfsanəsini dinləyəndə görürsən ki, böyük yazıçı qırğız mif və əfsanələrinə söykənərək qaldırdığı məsələlərdə nə dərəcədə haqqlıdır.

Ulularımız söyləyirlər ki, zalım bir hökmdarın qorxusundan Başkeçid kəndinin adamları evlərini tərk edib dağlara qaçır, çox çətinliklə sığınacaq tapıb gizlənilir. Lakin bələkdə olan körpə bir uşaq elə hey ağlayır, kirmək bilmir ki, bilmir. Qorxurlar ki, uşağın səsini eşidib onları tapalar. Bir kəndin adamlarını xilas etmək üçün çarəsiz qalıb, körpəni «Tozlu dərə» deyilən yerə atırlar.

Əslində orada gizlədirlər ki, sağ qalsalar gəlib götürərlər. Çünki dərəyə atılan uşaq daşlara çırpılıb məhv olardı, halbuki o, sonra görürük ki, o, sağ-salamat qurtarır. Eləcə də bir quru candan ötrü «uşağı atmaq» – tullamaq türkün ruhuna, adət-ənənələri ilə bir araya sığmır. Ulularımız Çopur Topal Qarı qədər də insafly olmadılarımı? Əminik ki, «ağlayan uşaqı «Tozlu

dərə» deyilən yerə atırlar» cümləsi əfsanəyə toplayıcının diqqətsizliyi üzündən düşmüşüdür.

...Bir neçə gün keçir, dava sovuşur, ara sakitləşir. Gülyanaq ana can yangısı ilə *uşağı atılan* (əslində qoyulan) yerə gəlir (*Ziddiyyət burda da özünü biruzə verir, dərəyə atılan uşağın sağ qalması ümidi ilə ananın axtarışa başlaması nə dərəcədə ağlabatandır?*). Övladının nə dirisini, nə də ölüsünü tapa bilir. Yəqin edir ki, körpəni qurd-quş aparıb. Kor-peşman geri dönür.

Aradan bir neçə il keçir. Başkeçidli bir ovçu çöldə görünür ki, bir *sürü maralın* içərisində bir oğlan uşağı var. Uşaq ovçunu görəcək marallara qoşulub qaçır. Kişi nə qədər qovursa, uşağı tuta bilmir.

Axşam kəndə gəlir, əhvalatı bir möcüzə kimi hamıya danışır. Xəbər Gülyanaq arvada da çatır. O, ovçunun yanına gəlir, yalvarıb deyir:

-O uşağı harda gördün? O mənim oğlum Sərdardır. O kimdən qaçsa da, məndən qaçmaz.

Adamlar ora yollanırlar, həmin dağın yanında gizlənilər. Ovçu maralların ovlağını Gülyanağa nişan verir. Ana bir qaya üstünə çıxıb: «Sərdar!»-deyə çağırır, yanıqlı fəryadı ilə dağlara, dərələrə şivən salır. Bu səs maralları qənşərə çıxarır. Gülyanaq maral sürüsünün içindən oğlunu görünür, ürəyi qəşş edib yerə yıxılır. Gözünü açanda görünür ki, marallar onu dövrəyə alıb, Sərdar isə anasının saçını sığallayır.

S ərdar ananın özünə gəldiyini gördükdə qaçmaq istəyir. Gülyanaq cəld onun boynuna sarılır. Elə bu vaxt pusquda duran adamlar köməyə çatırlar, Sərdarı güc bəla ilə kəndə gətirirlər. *Ana maral hücumu keçərək tez-tez özünü adamların arasına vurur*, Sərdar da ona tərəf can atır...

Sən demə, ana maral uşağı öz südü ilə böyüdübmüş».¹

Qırğızların «Buynuzlu Ana maral əfsanəsi» ilə Ç.Aytmatov «türkün Boz qurddan törəməsi» haqqındakı qondarma mifin üstündən qalın bir xətt çəkir, Azərbaycan epik ənənəsində özünə geniş yer alan Ana maralla bağlı çoxsaylı motivlərlə və arxeoloji qazıntılarla aşkarlanan maral füyurları ilə tarixiliyini, təsdiqini tapır.

Beləliklə, türk mifoloji sistemlərinin totemizm mərhələsində başqa varlıqlarla müqayisədə Buynuzlu Ana maralın üstünlüyü inkaredilməzdir, faktdır. Və Azərbaycan xalq əfsanələrinin əsas obrazlarından biri kimi onun əxlaqımızda, davranışlarımızda, bir-birimizə münasibətlərimizdə oynadığı rolu şübhə altına alıb yerini başqa heyvana (qurda, inəyə, öküzə, ilana, itə və b.) vermək yad təsirləri müdafiə etmək deməkdir.

Rituallarımızda, xalq oyun və tamaşalarında keçinin əsas kult (inanışın başlanğıc mərhələsində, həyatın çıxış nöqtəsində – animizm və antropomorfizmdə), arxaik epik ənənənin bünövrəsi qoyulanda isə Buynuzlu ana maralın (durğunluqdan qurtarıb inkişafa doğru ilk addımlar atılanda - totemizmdə) baş totem kimi qəbul edilməsi şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri vasitəsi ilə zəmanəmizə qədər gəlib çatmışdır. Lakin Azərbaycan türklərinin inkişaf mərhələlərində digər mühüm dayanacaqlar da olmuşdur: biz yuxarıdakı fikirlərlə *atəşpərəstliyin, şamanizmin və son duruşda islamın rolunu*, əhəmiyyətini kölgə altına almaq, yaxud inkar etmək fikrindən uzağıq. Əlbəttə, kökümüzə doğru uzanan yolun beləcə kompleks şəkildə öyrənilməsi bir insan ömrü ilə mümkün deyil. Eləcə də gərək bu yolu gərək bütün ictimai elmlər, xüsusilə tarix, arxeologiya, fəlsəfə, etnoqrafiya, mifologiya, filologiya və b. eyni xətlə, eyni istiqamət və cığırla

¹Азърбайъан халг яфсаняляри, С.261.

qətt etsin. Son qənaətimiz budur ki, xalqın dünyagörüşünün inkişaf mərhələlərindən danışanda «türkçülük»-»oğuzçuluq» mərhələsi kimi terminlərin işlədilməsi yanlış və ziyanlıdır. Çünki totemizm, şamanizm, atəşpərəstlik və islam mərhələləri sırasına türkçülüüyü, oğuzçuluğu daxil edəndə əsas iki cəhətdən elmilik prinsipi pozulur:

Birincisi, türkçülük, yaxud oğuz ənənəsi nə dindir, nə də dünyagörüşü, bu, xalqın milli etnik tərkibini müəyyənləşdirən, mənlüyini şərtləndirən mühüm amildir. Onun çıxışını hansına tarixi mərhələdən başlamaq o deməkdir ki, türk aid olduğu ərazilərə həmin görüş sistemləri ilə gəlmişdir, kökü burada deyil, özgə yerlərdədir.

İkincisi, Azərbaycan türklərinin tarixi köklərindən bəhs açıyıqsa, onu xüsusi mərhələdə təqdim etməyə ehtiyac varmı? Nə erməninin, nə rusun, nə almanın, nə də ingilisin tarixi köklərindən danışan o ölkələrin alimləri «erməni mərhələsi», yaxud «rus, alman, ingilis mərhələsi» deyə bölgü aparılmır. Elə ki, hansısa türk xalqının mənşəyindən danışılar, ən uzağı eramızın XII əsində bir mərhələ «kəşf edirlər»: «Hun-oğuz-səlcuq-türk-osmanlı mərhələsi». Xalqın əvvəlki tarixi isə du-manlı qalır. Keçmiş SSRİ-də çıxan məşhur ensiklopediyalarda, tarix kitablarında hətta qazaxların qırğızların, özbəklərin və türkmənlərin formalaşma tarixinə gələndə, onlar tamam «xamlanırlar» – guya XVI və XVII yüzilliklərdə aid olduqları torpaqlara ya «göydən düşürlər», ya da «yerdən çıxırlar». Bizcə, başqa millət Azərbaycan türkünün, yaxud qırğızın, özbəyin tarixini yazmamalıdır və yazıya da bilməz. Azərbaycan türkünün tarixini biz özümüz yazmalı idik.

(Barı bu gün özümüzə cəsarət tapıb folklor epik ənənəsi vasitəsi ilə müəyyənleşən yolları, cığırları tikanlardan, ot-ələfdən təmizləyək!..)

ƏFSANƏ-LƏTİFƏ BAĞLILIĞI. Epik ənənədə janrlarası əlaqədən danışanda mif-lətifə, nağıl-lətifə və əfsanə-lətifə bağlılığına toxunmamaq mümkün deyil. Lakin məzmun və mündəricə, stil etibarı ilə epik ənənənin bütün formalarından əsaslı şəkildə fərqlənən lətifələr barədə geniş söhbəti başqa vaxta saxlayırıq. Bir faktı isə nəzərə çatdırmaq istəyirik: Azərbaycan folklorunda janrlarası əlaqənin elə özəlliklərinə rast gəlirik ki, başqa xalqların şifahi xalq ədəbiyyatı ilə müqayisədə orijinal görünür. Eləcə də xalq bəzən ədəbi görüşlərini də xüsusi yolla ifadə etməyə imkan tapır. Məsələn, qeyd etmişdik ki, alimlərimiz əjdaha və divlərdən bəhs edəndə çoxbaşlılığın hansına aid olması ilə bağlı düzgün olmayan qənaətlər irəli sürmüşlər. Bu dolaşlıq folkloru sinəsində yaşadan nağılılarda da anlaşılmazlıq yaratmışdır. Bu münasibətlə xalq təəccübünü gizlətməyərək olduqca qəribə əfsanə-lətifə yaratmışdır

Maraqlı forma seçən ulularımız mif, nağıl, əfsanə semantikasından bəhrələnərək məşhur lətifə qəhrəmanlarını Molla Nəsrəddini, Hacı dayını fəvqəltəbii qüvvələrlə qarşılaşdırmış, komik səhnələr yaratmış, bununla həm miflərdəki primitiv düşüncə tərzinə gülmüş, həm də qondarma süzətləri xalqın adına yapışdırıb «folkloru özənginləşdirən»ləritənqid atəşinə tutmuşlar.

Belə söyləyirlər ki, Hacı dayının lap cavan vaxtlarıymış. Bir dağ kəndinə qonaq gedir. Görür ki, düşdüğü evin sakinləri yasa batıblar. Həmişə onu görəndə eynləri açılan adamların elə bil dəryada gəmiləri batmışdı.

Hacı soruşur ki, xeyir ola, hayındı dünyanın axırındı?

Ev sahibi deyir:

-İstilər düşəndən camaatın qara günləri başlayıb, ay Hacı. Bir üçbaşlı dev oturub Kiş çayının mənbəyində. Su üzünə həsrət qalır. Daa nəfəsimiz kəsilməsin deyən ona ayda bir qız veririk.

O qızı yeyəndə təpə boyda arxasını bir az tərpedir, aradan keçən su bizə tərəf gəlir, ayın axırınacan ehtiyatımızı götürürük. Yığılıb püşk atmışıq. Hər ay bir ailədən qız qurban veririk. İndi növbə çatıb bizim aman-zaman balamıza. Sabah aparıb onu dirigözlü devin ağzına atmalıyıq.

Hacı təəccüblənib deyir:

-Allah sizə insaf versin, a kişi, hayındı öydə qurbannıx qoyun-zad bəsləmirsiniz ki! Gül kimi qıza heyfiniz gəlmir? Bu yaşa çatdırıb bir mənim kimi halal süd əmmişin evinə köçürmək əvəzinə, öz əlinizlə aparıb devə niyə verirsiniz?

-Bəs onda nağarax, o boyda devlə vuruşax deyirsən?

-Siz durun, bir yaxşı piti hazırlayın, kəmərimi yaxşı-yaxşı bərkidim. Sabah ağır günüm olacaq, o devin işini özüm həll edəm gərək.

Səhər Hacı kişi ilə dağa qalxır, gethaget çayın mənbəyini axtarırlar. Neçə qaya adlayırlar. Axır Hacıнын kələyi kəsilir. Onların qarşısına elə hündür və qapqara təpə çıxır ki, Hacı hövsələsni basa bilməyib deyir:

-A kişi, sən məni bu dağlara, daşlara nə çox dırmaşdırırsan? O qara təpəni də o üzə adlasam, devlə hesablaşmağa heyim qalmaqacaq.

Kişi deyir:

-Elə o qara təpə devin özüdü də. «Mənəm-mənəm» deyib sinənə çox döyürdün. Get, hünərini göstər.

Hacı bir aşağıdan yuxarı devə baxır, bir özünə baxır, ağılı nə kəsdiyinin biruzə vermir. Görür ki, dev azacıq tərpenəndə hələ yeli ağacları kökündən qopardır. Amma iş işdən keçmişdi. O boyda gövdəni əldən buraxmaq da insafdan deyildi. Kişiyə deyir:

-Hayındı o devdisə, mən də Hacıyam. Sən düş aşağı, kəndə xəbər elə. O dev, dev olub məni yesə, bir az qürcuxar, bir aylıx

suyunuz olar. Amma Allah qoluma qüvvət versə, o devin təpələrini dağıdacağam. Onda camaata de, qorunsun. Sel gələcək...

Kişi qorxusundan özünü yuxarıdan aşağıya diyirlədir. Kənd əhlinə hal-qəziyyəni danışır. Deyirlər, Hacı hara, dev hara. O yəqin səninlə zarafatlaşıb. Sel təhlükəsi ola bilməz.

Budu ha, bir də görürlər yuxarıda bir gurultu, nərliti qopdu, biri həngamə baş verdi ki, gəl görəsən, yer-göy titrəyir. Elə bil iki dağ aralanıb, sonra təzədən kəllə-kəlləyə dəyirlər. Elə ki, bir də geri qanrılırlar, sinələri ilə qoruduqları suyun qabağından çəkilib ağzı aşağı buraxırlar.

Adamlar ancaq canlarını götürüb selin qabağından qaça bilir.

Sel kəndin bütün evlərini yuyub aparır. Bir də görürlər ki, div də suyun üzündə aşağı diyirlənir. Hacı da minib belinə, onun hər kəlləsinə bir yumruq ilişdirir. Gəlib adamların yanından keçəndə camaatın qulağına Hacı'nın səsi dəyir.

O, bağıra-bağıra devə deyir:

-Ə, köpək oğlu, bu üç başı gəzdirirməklə neçə vaxtı camaatın abır-həyasını tökmüsən, kənddə-kəsəkdə day nişanı qız qoymamısan, belə arxalısan, bəs sən iki dalın hanı? Bir saatdı vurnuxuram, ancaq üç başını, bir də bir arxanı tapa bilməmişəm. Hayındı o iki arxanın da yerini nişan verməyincə, təpələrini beləcə dağıdacam.

Ha bu sözü demişdi ki, sel onları bir göz qırpımda aparıb Trud düzündəki dərələrin birinə tulladı.

Deyirlər, dev sonralar özü də allahın bu işinə təəccüb qalır. O, üç boynunu döndərüb arxasına baxır, elə hey fikirləşir ki, görəsən, iki dalını harada itirib? Ona görə də xəcalətindən dərədən çıxmır. Bir daha suyun qabağını kəsib-eləmir. (Əfsanə-lətifəni Nəsim Mirsalehin dilindən yazıya almışıq). Şəkililər

əfsanə semantikasından istifadə edərək xalqın adət-ənənələrinə kor baxanlara, bir başlı devi üç başlı edənlərə, üç başın işini görüb arxasını yerləşdirməyə kürsü tapmayanlara tutub demək istəyir ki, bir gün camaatın arasından bir Hacı dayı kimisi çıxıb bir bədəndə üç baş gəzdirənlərdən iki arxanın haqq-hesabını soruşacaq.

PREDANIYA NƏDİR?

«Predaniya»¹ termini Azərbaycan folklorunda rəvayətlə üst-üstə düşür Doğrudur, bizdə əfsanə ilə rəvayətin sərhədləri müəyyənləşib bir-birindən ayrılmadığı kimi, rus folklorşünaslığında da leqenda ilə predaniyanı eyni prizmadan keçirib birinin üstünlüyünü göstərməklə işığını digərinin üstünə salırlar. Tədqiqatçıların bir qismi isə (V.P.Anikin, Q.A.Levinton) predaniyaları sırf dini məzmunlu kiçik hekayələrlə məhdudlaşdırır və onlara demonvarı obrazların dini miflərdən keçdiyini söyləyirlər. Janrın əsas əlaməti kimi vurğuladıqları motivlərin gerçəklə, reallıqla əlaqəsinə gəlincə, xristianlıq ənənəsindən gələn bütün elementlərin (İsus Xristosun doğulub çarmıxa çəkilməsindən tutmuş apostolların fəaliyyətinədək) tarixlə əlaqəsi olduğunu əsaslandırmağa çalışırlar. Lakin nə qədər fakt axtarışında olsalar da, şərin təmsilçiləri kimi çıxış edən vampirlər və b. obrazlar mifiklikdən yaxa qurtara bilmir. Predaniyaların əksəriyyəti o dərəcədə

¹ Predaniya yunan sözü «*paqaboqis*»dən götürülmüş termindir, mənası «ötürmə», «öyrətmə» deməkdir. «Tradisiya» (bilini şifahi şəkildə bir nəsilədən başqasına ötürmək ənənəsi) termininə uyğundur. Lakin ikinci termin latın sözü «*traditio*»dan törəyib daha çox elmlə, məişətlə və dinlə bağlansa, «predaniya» yalnız bir məqsədlə işlədilir. Rus folklorunda dini və tarixi rəvayətlərə verilən addır.

leqendalara oxşayır ki, onları bir-birindən ayırmaq çətinləşir. Cənnət və cəhənnəm haqqındakı təsəvvürlərin həm leqenda, həm də predaniya motivlərində geniş əks etdirilməsi bu dolaşılıqlı bir az da artırır.

Azərbaycan folklorunda isə tamam başqa mənzərənin şahidi oluruq. Rəvayətlər məzmununa görə əfsanələrdən əsaslı şəkildə fərqlənir. Dini məzmunlular da tarixi faktlara söykəndiyi üçün (islam dininin yaradıcısı yeganə peyğənbərdir ki, real tarixi şəxsiyyət olması faktlarla sübuta yetirilmişdir) mifiklikdən uzaqdır. Özündə qeyri-adi motivlərə yer verənlər isə əfsanə janrının əlamətləri özündə yaşadır, rəvayət deyil.

Eləcə də predaniyaları tarixi şəxsiyyət, hadisə və abidələrlə bağlayanlar da (N.İ.Krasov) son nəticədə leqendaların çərçivəsindən kənara çıxmırlar. Q.A.Levinton predaniyaları «tarixi» janr hesab etsə də, mif elementlərinin açıq-aşkar iştirakını kölgə altına sala bilmir. Əlacsız qalıb bu qənaətə gəlir ki, arxaik mifik sxemlər predaniyaları hakim din sistemlərinin təsiri altına almır, sadəcə olaraq tarixi yaşatmağa xidmət edir, «o dövrlərdən söhbət gedir ki, tarixi abidələri yaşatmağın yeganə üsulu predaniyalardır»¹ Yəni yazı meydana gəlməmişdən qabaq predaniyalar xalqın tarixini yaşatmağa xidmət etmişdir. Bizcə, həmin çağlarda epik ənənənin bütün arxaik formaları bu funksiyanı yerinə yetirirdi.

Beləliklə, *rəvayətlərdə tarixdə baş vermiş gerçək hadisələr özünə yer tapır*, əfsanə, nağıllardan fərqli olaraq məkan və zaman mifiklikdən çıxarılır, hamının tanıdığı yaşayış məntəqələrində, qalalarda, şəhərlərdə baş verir, bəzən hadisənin başladığı vaxt gerçəkliklə tam üst-üstə düşür. Lakin rəvayətlərdə ancaq keçmişdə baş vermiş hadisələrdən bəhs açılır. Bir növ elin

¹Мифы народов мира, том II, С.333.

ağsaqqalları dünəninə müraciət edib retrospektiv şəkildə (latınca *retrospicare* – arxaya baxmaq) tarixi fakt haqqında məlumat verir.

Retrospektivlik rəvayət janrını müəyyənləşdirən ən mühüm əlamətdir: xalq yaşadığı dövrün baxış bucağından keçmişin hadisəsinə nəzər salır və nəticə çıxarır. Eləcə də bir vaxt olmuşların səbəbi danışılan dövrün prizmasından keçirilib, şərh edilir.

Azərbaycan xalq rəvayətləri kifayət qədər toplanıb nəşr edilməsə də, əldə olan nümunələr əsasında (əsasən əfsanə toplularının içərisində verilmiş) qruplaşdırmaq mümkündür:

1. Tarixi hadisələr və şəxsiyyətlər haqqında rəvayətlər.
2. Abidələrlə bağlı rəvayətlər.
3. Dini rəvayətlər.

Birinci və ikinci qruplara aid nümunələrin xüsusiyyətlərini əfsalərin başqa janrlarla bağlılığından bəhs açanda göstərmişik. Təkrara yol vermək istəmədiyimizdən bir neçə xarakterik nümunənin təhlili ilə fikrimizi yekunlaşdırıq.

Azərbaycan xalqı dünyada yaşadığı böyük tarixi dövr ərzində həyatında baş verən ən mühüm hadisələrə rəvayətlər vasitəsi ilə münasibət bildirmişdir. Bu günümüzdən uzaq keçmişə boylananda onların sayını ancaq göydəki ulduzlarla müqayisəyə gətirmək mümkündür. Lakin yaddaşlardan yaddaşlara keçərkən unudulanları, başqa donu düşənləri də az deyil. Tarix qədim yurd yerlərinin bəzilərini sıradan çıxartdığı, torpağın altında gizlətdiyi kimi, nənə-babalarımız da tarixin dərslərindən ibrət ala-ala hafizələrində saxladıqları yüzlərlə rəvayəti bu günkü nəsillərə çatdırma bilməmişlər.

Lakin soy kökümüzə bağlı el məsələlər var ki, onları zaman-zaman eşidənlər hava, su sanıblar, səxavətlə başqalarına da ötürüblər, həmişə yaddaşlarda qalmasını istəyiblər. Arxaik

dövrde formalaşan belə rəvayət motivlərindən birində uzuxlarla (oğuzlarla) əlaqədar tarixi hadisələr mif-ritual sintezinin qazanında qaynadılıraq yaddaşlarda yaşadılıb.

Rəvayətdə deyilir ki, keçmişdə uzuxlar olublar. Çox hündür imişlər. Hər biri çinar boyda. Özü də çox yaşamışlar, yüz il, iki yüz il, üç yüz il...

Ulu babalarımızın bu torpaqda ilkinliyi haqqında bundan dəqiq məlumat ola bilməz. Oğuz türklərinin Qafqaza XII yüzillikdə gəldiyini və «Dədə Qorqud»u özləri ilə gətirib burada pasportlaşdırdıqlarını deyənlər tarixin dərin qatlarından «uzuxla»nın izlərini axtarıb tapsaydılar, daha faydalı olardı.

«Günlərin bir günündə uzuxlardan biri meşəyə gedir. Orada gözünə qərribə bir şey dəyir. Bapbalaca. Ovcuna alıb evə gətirir. Bütün uzuxlar onun başına toplaşır bu qərribə şeyə maraqla tamaşa etməyə başlayırlar. Onların ağsaqqalı qabağa gəlib deyir:

-Bu əcaib şey deyil. İnsandır. Vaxt gələcək ki, yer üzünü götürəcək, bizi əvəz edəcəklər».¹

Bu elə bir dövr idi ki, hər şeyi güc həll edirdi. Hələ bəşərin Adəm babası Həvva nənə ilə göydən təzəcə enib ayaqlarını yerüzünə basmışdı. Və ancaq dünyanın mərkəzi Qafqazda şüurlu canlı vardı – uzuxlar. Lakin hələ ağıl onlar üçün ikinci dərəcəli idi. Uzuxlar işləyirdilər, açır-becəriridilər, quş quşlayırdılar, ov ovlayırdılar. Mer-meyvələri bol, şişlik ətləri ürəkləri istəyən qədər, süd-qatıqları dağ boyda adama bəs edir. Bu halda çox ağıllı olmağa ehtiyac qalmırdı. Qol lazım idi ki, torpağın bağırını dəlik-deşik edib öldürsün; bilək lazım idi ki, üstünə gələn qorxulu heyvanı, quşu nizələyib quyulara salsın; diz lazım idi ki, meşənin dərinliklərində tutulan qabanı çiyinlərinə götürüb gün batana qarnıac topluma çatdırsın. Ağıl

¹ Əfsanələr, S.14.

hiyləyə – fəndgirliyə meydan açırdı. Aralarında bir yarım müdrik ağsaqqalın olması bəs idi. Kefləri kök, damaqları çağ dolanırdılar. Amma biləndə ki, dünyaya hardansa, onlara bənzər bir cırdan peyda olub, ağılı ilə devə papuş tikə bilir, uzuxlar yanıdıqlarını gördülər.

«...İnsanı tutub gətirən uzux şaqqanaq çəkib bərkdən gülür.

-Bunun nə canı var ki, bizi də əvəz edə bilsin. Boyu heç mənim bir qarışım qədər deyil. Ovcumu yumsam, əlimdəcə canı çıxar.

Qoca uzux deyir:

-Yox, elə deyil, bu bizdən çox-çox ağıllıdır».

Diqqət edin, rəvayətdə uzuxlar yurdumuzun Adəm övladından əvvəlki sakinləri kimi təqdim olunur. Elə təsir bağışlayır ki, meşədə uzux məhz cənnətdən qovulan Adəmin özünə rast gəlir, onu Həvvasından ayıraraq cibinə qoyur. Amma bilmir ki, o, Allahdan dərs alıb, cırdanlılığına baxmayaraq onda elə bir qüdrət var ki, törətdiyi nəsil qarışqa kimi çoxalıb bütün yer üzünü tutacaq. Və çox keçmir ki, «göydən enən» bəşər ovladı ağılı ilə uzux boyda nəhəngi «barmağına dolayır».

«İnsanı gətirən uzux acıqlanıb bildirdi ki, yaxşı, indi ki, belə oldu, mən onu imtahan edərəm. Əgər sözümlü yerinə yetirsə, inanaram, özünü də buraxaram gedər. Yox, əgər yerinə yetirə bilməsə, onda cücü-mücüdür. Ovcumu sıxaram, əziləb ölər.

Qoca uzux deyir:

-Yaxşı onu necə imtahan etmək istəyirsən?

Uzux deyir:

-Özüm bilirəm, indi görərsən.

Uzuğun bir atı varmış. Dam boyda. Elə hündürmüş ki, adam baxanda papağı başından düşərmiş. Uzux tövləyə gedib atı çəkir insanın yanına. Sonra da bir torbaya arpa töküb deyir:

-Ey insan, bax, bu torbada arpa var, keçir atın başına, qoy yesin».

«Güc-ağıl qarşılaşması» mifik təfəkkürdə ən başda gələn münasibət formasıdır. «Yaradıcı-insan bağlılığı və qarşılıqlı güzəşt» («Dəli Domrul»da, «Odissey»də olduğu kimi) ondan çox-çox sonrakı çağların məhsuludur. Uğuzlarda ağılla müqayisətə gücün əsas olmasını göstərən fakta diqqət yetirin: cırdanın insanlığını bildirən el ağsaqqalı cavan uğuzun sınaq təklifindən təəccüb qalır. Halbuki, ağılla gücün eynihüquqlu olduğu dövrdə yaranan «Dədə Qorqud»da ağsaqqal məsləhəti tanrı buyruğuna bərabər tutulurdu. Rəvayətə diqqət yetirin:

«İnsanın boyu heç atın ayağının yarısı boyda da deyildi. Amma bir qədər fikirləşib torbadakı arpanı ata göstərir və başlayır muşqurmağa. At səs eşidib aşağı baxır. Arpanı görəndə kimi başını torbaya salıb yeməyə girişir. İnsan tez torbanın ipini atın başına keçirir.

İşi belə görəndə uzux əlini-əlinə vurub bərkdən gülür. Deyir:

-Bir bunun boyuna bax, gör torbanı atın başına necə keçirdi. Bu bir qarış olan torbanı dam boyda atın başına keçirdisə, deməli bizi də əvəz edə biləcəkdir. Deyirlər ki, vaxt keçdi, vədə gəldi, insanlar artıb bütün dünyaya yayıldılar...».¹

Cavan uzux sınaqla öz insanlığını da göstərir, sahibi olduqları torpaqları «cırtndan»la bölüşür. Lakin bilmir ki, əsrlər keçəcək, Adəm törəmələrinin birc nüməyəndələri peyda olacaq, onun Qafqaz yurduna göz dikəcək, havadarlar tapıb uzux (oğuz) övladlarının buralarda başdan-binadan yaşamaması, guya əlində qılıncla gəlib, yaxud göydən düşüb «bu birc uşaqların» yerini daraltması fikrini irəli sürəcəklər. Uzux övladlarından da, kimlərsə ortaya çıxıb onlara züü tutacaq... Dünyada elə şeylər

¹Əfsanələr, S.15.

baş verəcək, ağlın köməyi ilə elə dəhşətlər törəyəcək ki, yersiz yerlinin başına qapaz vuracaq, pozğun bir əxlaqlı tapa bilsə, barmaqla göstərib dalınca vedrələr bağlayacaq... Və iş o yerə çatacaq ki, göyün yeddinci qatından qovulan Adəmin mininci nəvəsi Haykın bic törəmələri «ağa qara, qaraya ağ»-deyəcək, uzux övladlarının kökünü yer üzündən kəsmək istəyəcəklər...

Azərbaycan xalqının rəvayətlərini toplayıb xronoloji ardıcılıqla düzmək mümkündür. Uzuxla başlayıb (Adəmin ayaqları yer üzünə dəydiyi dövrlə) yaxın keçmişimizdə Dağlıq Qarabağın sıldırım qayalarında, dar, keçilməz cığırlarında son damla qanlarını axıdıb dünyasını dəyişən igidlərlə, doğma yurd-yuvasından zorla qovulanların Göyçədə, Ağrıdağda qalan ah-nalələri ilə yekunlaşdırsaq, nəinki soydaşlarımızın, bütöv bəşəriyyətin səlnaməsini yaradarıq. Bu böyük səlnamənin ayrı-ayrı vərəqlərini nəzərdən keçirəndə orada Babəkin, Cavanşirin, Nəsiminin, Şah İsmayıl Xətayinin, Koroğlunun, Vaqifin, Müştəqin, Qaçaq Kərəmin, Şah abbasların, Nadir şahların, qacarların və daha kimlərin obrazlarına rast gəlirik.

Girdman dövlətinin başçısı Cavanşirin türk soyunu («Kitabi-Dədə Qorqud»da Qazan bəy də bir yerdə albanların çarı kimi təqdim olunur) qırğından qurtarmaq üçün qılıncını külüncə döndərib qayanı çapması haqqındakı rəvayətdə cüzi də olsa, mif elementinə rast gəlirik. «Koroğlu»dakı kimi onun da qılıncı ildırım daşından hazırlanmışdır. Lakin bu heç də rəvayəti əfsanəşdirmir. Çünki Cavanşirin tarixdən məlum olan şöhrəti hadisələri yaddaşlara o qədər dəqiq hopdurub ki, bu, hadisələrin gerçəklikdən çıxmasına imkan vermir:

«Cavanşir öz qoşunu ilə Şamaxıya gəlirdi. Birdən elə bir nəhəng dərəyə düşdülər ki, geri qayıtmaq mümkün olmadı. Pusquda dayanan düşmənlər yeganə çıxış yolunu kəsmişdilər. Hər tərəf sıldırım qayalar idi. Nəinki atlı, heç piyada da dırmaşa

bilmirdi. İki gün burada qaldılar. Cavanşir baxıb gördü ki, vəziyyət çox ağırdır, əgər tezliklə tədbir görməsə, qoşun ya təslim bayrağı qaldıracaq, ya da acından məhv olacaq. Çox fikir elədi, axırı bu qərara gəldi ki, qayanı yarıb qoşunun çıxması üçün yol açsın. Lakin qoşun əhlinin külünc, tişə və qeyri alətləri yox idi. Çarə bir qılınca qalırdı.

Cavanşirin qılınca ildırım daşından düzəldilmişdi. Onu göz bəbəyi kimi qoruyurdu. Başqa çarə yox idi. Təslim olmaq ölümdən bəttər idi. Gecə qoşun əhli yatan zaman Cavanşir öz vəziri ilə birlikdə qayalığın ayağına gəldi. Bir qədər ölçüb-biçdikdən sonra işə girişdi. O, hər dəfə qılınca qayaya vuranda elə bil ildırım saxıyırdı. Qaya parça-parça olub tökülürdü».¹

Ulularımız ona görə Cavanşiri gecələr işləyən göstərilər ki, onun ağıllı, qüdrətli və elini ürəkdən sevən hökmdar olduğuna dinləyicilərə nümayiş etdirsinlər. O, səhərlər gününü qoşunun arasında keçirirdi ki, onlara ürək-dirək versin, təşvişi aradan qaldırsın. Eləcə də düşməni duyuq salmasın. Doğrudur, rəvayətdə bu barədə birdəfə məlumata rast gəlmirik. Lakin el sərkərdəsinin hünəri elə dolğun detallarla təsvir edilir ki, daha bunu açıb-ağarmağa ehtiyac qalmır.

Cavanşir yorulub əldən düşəndə qulağına gah ümidlə ordunun yolunu gözləyən qocanın, gah gözərinin yaşı qurumayan qadınının gah da ata həsrətli körpənin səsi gəlir:

«Pənahımız sənsən, Cavanşir, qoluna qüvvət gəlsin, qayanı tez çap!»

Xalqın rəvayətdən çıxardığı nəticə bundan ibarətdir: qollarında el qüvvəti, ürəyində el məhəbbəti olanın qabağını dağ-daş kəsə bilməz.

¹Əfsanələr, S.6.

Cavanşirə həsr olunan başqa rəvayətdə də arxaik mif motivlərindən (çiçək və güllərin yaranması haqqındakı) istifadəyə rast gəlirik. Lakin bu da elə şəkildə təqdim olunur ki, gerçəkliyinə şübhə oyanmır.

Belə ki, İsmayılıda Cavanşirin adını daşıyan qala var. Həyətində heç yanda tapılmayan nadir güllər və bəzək ağacları bitir.

Rəvayət edirlər ki, Cavanşirin qızları gül və çiçək dibçəklərini həyətə – açıq havaya çıxarıblarmış. Axşam düşəndə dibçəkləri götürüb içəri daşımaq istəyirlər, qəflətən qasidlər içəri girir və kədərlə, hıçqırıqla Cavanşirin ölüm xəbərini söyləyirlər. Dibçəklər qızların əllərindən düşüb sınır, güllər, çiçəklər yaş torpağın üstünə səpələnir.

Ululularımız danışırlar ki, Cavanşir qalasının həyətində bitən bəzək ağacları və gül-çiçəklər el sərkərdəsinin qızlarından qalmışdır.

Nəhayət, M.Təhmasibin «koroğluluğun» son «sözü» kimi təqdim etdiyi bir rəvayətə diqqət edək. Doğrudur, alim onu məqaləsinin içərisində əfsanə kimi əridir. Lakin mətnə heç bir əfsanəlik əlaməti yoxdur. Əgər Koroğlunun dəliləri ilə XIX yüzilliyə gətirilməsinə əsaslanırsa, bu sırf rəvayətə xas xüsusiyyətdir – vasitədir. Ədəbi qəhrəmanları tarixdə baş vermiş gerçək hadisələrlə əlaqələndirmək əslində, dəhşətli bir faciənin qabağını almaq arzusundan və ehtiyatkarlıqdan irəli gəlir. Rus istilasının qarşısında dayanan Cavad xanları nə əvvəlki imperiyada, nə də sovet imperiyası dövründə çar qoşununun qabağına gətirmək mümkün deyildi. Buna görə də o vaxt bütün Avropada geniş yayılmağa başlanan Koroğluya, onun silahdaşlarına üz tutmaq daha məqsədəuyğun idi. «Azərbaycan Rusiya ilə birləşdiyi zaman buraya gəlmiş ilk general yerli əhəlidən Koroğlu haqqında soruşur, onun igidliyindən, at minib

qılınc oynatmasından danışımlarını xahiş edir. Ona Koroğludan çox danışırlar. General Koroğlunu görmək istəyir. Onun harda olduğunu soruşur. Qoca, ağsaqqal bir kişi deyir:

-Sən əmr elə uzun buynuzlu bir qoç gətirsinlər, mən bu saat Koroğlunu sənə nişan verərəm.

Uzun buynuzlu bir qoç gətirirlər. Qoca yer qazıb qoçu buynuzlarına qədər torpağa basdırır. Sonra atını minib cövlənə gətirir. Çaparaq gəlib keçəndə əyilib torpağa bastırılmış qoçun iki buynuzundan tutur, qaldırıb göyə tullayır. Atı bir qədər sürüb sonra döndərir, qılıncını çəkir. Çaparaq gəlib qılıncı ilə qoçu göydə ikişaqqaya bölür. Sonra bir tərəzi gətirib şaqqaları çəkdirir, hər iki şaqqa misqal-misqala bərabər gəlir.

Qoca deyir:

-Mən Koroğlunun ən cavan dəlisi Eyvazam. Koroğlu lazım olmayan yerə getməz. Əgər lazım gəlsə, çağırılmamış da gələr».¹

Əslində bu, gəncəli Cavad xan, irəvanlı İbrahim xan kimi el sərkərdələrinin Eyvazın dili ilə torpaqlarımıza soxulan çar generallarına meydan oxumasıdır.

Əfsanə və rəvayətlərin *dini motivli nümunələri* də maraq doğurur. Azərbaycan türklərinin son min illik tarixi islamın təsiri altında keçmiş və bu din hər kəsin mənəvi qidasına çevirilmiş, qanına, iliyinə işləmişdir. Və bu gün dinə marağın, meylliyn artması xətrinə deyil, mədəniyyətimizin inkişafında, əxlaqımızın formalaşmasındakı mühüm roluna, əhəmiyyətinə görə həmin əfsanə və rəvayətləri şifahi dildən səbrlə toplayıb öyrənmək vacibdir. Gələcək fəaliyyətimizdə bu məsələyə diqqət və qayğı ilə yanaşacağıq.

¹ Azərbaycan xalq dastanları, V cildə, IV cild, - Bakı, 1969, S.7.

Nəhayət, əfsanə və rəvayətlərin yaddaşlarda olduğu kimi əldə edilib sistemləşdirilməsi, çapı və əsaslı şəkildə tədqiqi xalqımızın tarixinin bir çox qaranlıq səhifələrini işıqlandıracaq.

Beləliklə, epik ənənənin arxaik janrları kimi *əfsanə və rəvayətlərin miflərə oxşarlığı* daha çoxdur:

- * süjet xəttinin bəsitliyi,
- * məsələnin qoyuluşu və həlli yolları,
- * obrazların təbiətlə bağlılığı,
- * gerçəkliyi əksətmə vasitələri və s.

Əfsanə və rəvayətlər bəzi xüsusiyyətləri ilə *nağıllara da yaxınlaşır*. Çünki onlar əksər hallarda miflərin nağıllara keçdiyi nöqtələrdə durmuş, yaxud ikisinin ortasında dayanıb, daha çox nağıllara və dastanlara vasitəçilik etmişdir.

Əfsanələrdə təbiət varlıqları - heyvanlar, quşlar, bitkilər, relyefə daxil olan bütün ünsürlər ilk-əvvəl insandır, müxtəlif səbəblərə görə bir göz qırpımındaca cildinidəyişmə - başqa varlığa çevrilmə hadisəsi baş verir.

Çevrilmə adı ilə təqdim etdiyimiz bu yaradıcılıq hadisəsi miflərdə olduğu kimi tanrının köməyi ilə həyata keçirilir. Lakin şərti xarakter daşıyır. Poetikanın ənənə və varislik prinsipin kimi meydana çıxır.

Əfsanə çevrilmələrindən belə nəticə alınır ki, guya başlanğıcda dünyada ancaq və ancaq insan mövcud olmuşdur, az qala torpaq da, hər qaya, hər daş da insan şəkildədir, bu insanlar bəzən könüllü olaraq, bəzən də məcburi yolla formalarını dəyişərək qayanı, çayı, ağacı, quşu, heyvanı və s. meydana gətirmişlər. Miflərdə genezis, doğuş tamam başqa şəkildədir, bəzi məqamlarda yuxarıdakı prinsiplərin əksini təşkil

edir. Başqa sözlə, insan təbiətin eyni hüquqlu detallarından biridir, doğuşunda hətta üstünlük çox hallarda heyvanlara, quşlara, cansız varlıqlarda olur. Yəni insan özü ağacdən, quşdan, torpaqdan, heyvandan, sudan, günəşdən və s. əmələ gəlir.

Sonrakı funksiyasına görə təbiətin başqa varlıqlarından tamamilə fərqlənsə də, yaranmasında hüququ mifik varlıqların əlindədir. Mövcud olduğu dövrdə sərbəstdir, müstəqildir, hətta tanrı ilə qarşı-qarşıya gələ bilər. Yalnız mövcudluğu başa çatanda formasını dəyişir, ölüb torpağa qarışır.

Ona görə də ilk baxışda əfsanələr mifik mədəni qəhrəmanların tərsi olan triksteri xatırladır. Fərq ondadır ki, triksterlərdə həyatda mövcud olan obrazın əks tayı peyda olur, əfsanələrdə isə yaradılış tərsinə baş verir. Ona görə də əfsanə çevrilmələrinə etdikdə, onların ilkin mifik görüşlərlə birbaşa əlaqəsinin olmadığını görürük. Lakin miflərin ifadə vasitələrindən bəhrələndikləri üçün inanc təsiri bağışlayır. Buna görə də çox hallarda totem kimi görünən heyvalar totemizmin tələblərinə zidd mövqedə durur. Məsələn, quş totemizmə insanın yaradıcısı və hamisidir. Miflərdə totem funksiyasında olan quş nəsil törədəndirsə, əfsanədə, əksinə insanın özü quşu meydana gətirən vasitədir.

Əfsanələrdə şəxsləndirmə daha çox alleqorik xarakter daşıyır, deməli, poetik ünsürdür. Miflərdə isə animistik, antropomorfik görüşləri əks etdirir.

Miflər mənşəyinə görə əfsanələrdən ilkindir və doğuşdan sonra nisbətən sabitdir, model və strukturuna görə dəyişməzdir. Başqa sözlə mif çoxqollu və çoxşahəli olsa, ancaq bir dəfə doğulur. Kortəbii şəkildə meydana gəldiyi üçün yaddaşlarda da o şəkildə yaşayır. Yalnız onun yaranma mexanizmindən inkişafın yuxarı pillələrində, demək olar ki, bütün janrlarda poetik üsul kimi istifadə edirlər. Əfsanənin isə yaranması üçün

vaxt məhdudiyyəti yoxdur. Qız qalasına XII əsrdə, Şəki xan sarayına XVIII əsrdə, hətta dağıdılan və yenidən qurulan Bibiheybət məscidinə bizim zamanımızda əfsanələr düzülüb-
qoşulmuşdur.

İnkişafın sonrakı mərhələlərində əgər əfsanələrdə ünvanlaşdırma, fərdiləşdirmə, özününküləşdirmə meyli olmasaydı, onlara təbiətə həsr olunan mifoloji görüşlərə qayıdış kimi baxmaq mümkün idi. Başqa sözlə, insan bir yerdə məskunlaşandan sonratəbiətdə rastlaşdığı bütün qərribə varlıqlara öz möhürünü vurmağa başlayır. Ata-babaları o tarpaqlarda basdırıldıqca, vətənləşirdi, yurdlaşır. Və həmin yurdu bulaqları, çayları, heyvanları, quşları və s. bir növ insanın dublyoruna çevrilirdi. Bilərəkdən o yerlərin hər qarışında özlərinə oxşar əlamətlər, nişanlar qoymağa çalışırdılar. Ona görə də insan dönüb təbiətdəki varlıqlar olurdu. Diqqət edin, əfsanələrdə obraz kimi ən gözəl və əzəmətli varlıqları seçilir. Çünki insan özünə yaraşdırdığı şeylərə çevrilməsinə inanırdı. *Bu mənada əfsanələri insanların tutduqları ərazilərdə daimi kök salıb oranı doğmalaşdırdıqdan, həmin əraziləri özününküləşdirməsindənən sonrakı dövrün yaradıcılıq hadisəsi kimi başa düşmək lazımdır. Deməli, əfsanələr, dəqiq yurd yerini və orada olan canlı-cansız bütün varlıqları öz adı ilə bağlamağa çalışan oturaq toplumların fantaziyasının məhsuludur.*

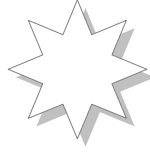
Maraqlıdır ki, hər xalqın psixologiyasına, məişətinə, ruhuna, zövqünə uyğun xüsusi əfsanə qəhrəmanları mövcuddur. Başqa sözlə, mif qəhrəmanı ümumbəşəriyyəti ilə seçilir. Günəş demək olar ki, bütün xalqların və insanların başlanğıcda kultu hesab edilirdi. Adəm islamı və xristianlığı qəbul etmiş adamların hamısının ulu əcdadıdır. Lakin «Hophop», «Gəlin qayası», «Donan bulaq» və s. əfsanə obrazları yalnız Azərbaycan torpağında yerləşir və qadın saçının yad gözə dəyməsinə görə

daşa və b. varlıqlara çevrilmə Azərbaycan türklərinin əxlaqını şərtləndirən xüsusiyyətdir. Bu obrazlara başqa xalqların əfsanələrində çətin ki, rast gəlmək olsun.

Yekunda bir məsələyə də münasibət bildirmək istəyirədim. Dərslik və ionoqrafiyalarda «Astiaq», «Tomiris» əfsanə kimi təqdim edilir, halbuki bütün xüsusiyyətlərinə görə hər ikisi rəvayətdir. Bu səbəbdən də gerçək fakt kimi Herodotun tarix kitabına yol tapmışdır. Onların mətnlərində nəzərə çarpan bir neçə mif elementinə əsaslanıb (yuxulara) əfsanə sayılmaları ilə razılaşmaq olmaz.

Xalq əfsanə və rəvayətlərində öz bitkin obrazını yaratmışdır. Onları öyrənmək və yaymaq hər bir Azərbaycan türkünün vətəndaşlıq borcudur.





AZƏRBAYCAN MİFLƏRİNİN ƏSAS MƏNBƏLƏRİ:

AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN MİFLƏRİ İLKİN ƏDƏBİ-TARİXİ ABİDƏLƏRDƏ, ARXEOLÖJİ QAZINTILARIN YEKUNLARINDA; DİNİ TƏSƏVVÜRLƏRDƏ; YURDUMUZUN QƏDİM TARİXİ, MƏDƏNİYYƏTİ VƏ ETNOQRAFİYASINA AİD YUNAN, ƏRƏB, İRAN, HİND VƏ ÇİN MƏNBƏLƏRİNDƏKİ MƏLUMATLARDA; NAĞİL, DASTAN, ƏFSANƏ VƏ BAŞQA FOLKLOR QAYNAQLARINDA; YAZIYA ALINMIŞ QƏHRƏMANLIQ EPOSLARINDA; KLASSİK ƏDƏBİYYATDA VƏ QƏDİM DÖVR ŞAİR, FİLOSOF VƏ MÜTƏFƏKKİRLƏRİMİZİN ƏSƏRLƏRİNDƏ; DÜNYA XALQLARININ MİFOLOGİYASINI TƏDQIQ EDƏN AVROPA VƏ ASİYA ALİMLƏRİNİN TƏDQIQATLARINDA; XIX-XX ƏSR RUS VƏ AZƏRBAYCAN MƏTBUATINDA; AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLARININ ARAŞDIRMA VƏ TOPLULARINDA; XALQ RİTUAL VƏ İNANCLARINDA.

Azərbaycan türklərinin mifik görüşləri varsa, mifologiyası niyə olmasın? XIX yüzilliyədək elm aləminə ancaq qədim yunan və romalıların xaos, dünyanın yaranması, allahlar, fəvqəltəbii qüvvələr, mədəni qəhrəmanlar və s. barədə yaratdıqları yığcam əhvalatlar məlum idi və *antik mifologiya* başlığı altında təqdim olunurdu. Mif sözü yunanlarda əski çağlarda mahiyyətinə uyğun mənada başa düşülürdü. İbtidai dövrdə mifologiya dünyanı dərk etməyin əsas vasitəsi rolunu

yerinə yetirir, yarandığı anın dünyaaanlamını, dünyaduyumunu əks etdirirdi. XIX yüzillikdə isə miflər xalq fantaziyasının kortəbii və obrazlı şəkildə təzahür edən ilkin forması kimi maraq doğurur və ibtidai təfəkkür tərzini, yaradıcılığın, elmi düşüncənin mənbəyi və təkanverici qüvvəsi, ictimai görüşlərin məcmusu olaraq böyük əhəmiyyət kəsb edirdi.

Aristotelin Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdimini təsadüfi hesab etmək olmaz. Qədim yunanlara görə, mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə idi. Bu günədək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mötəbər mənbə kimi) müraciət edirlər.

İntibah və tərəqqi dövrlərində Avropa ölkələrində antik mədəniyyətə maraq artdıqca, şifahi nitqdə mifik adlar alleqorik, rəmzi, dolaylı mənada işlənməyə başlanmış, belə ki, Mars (müharibə allahı) deyəndə «müharibə» başa düşülmüş, eləcə də Venera - məhəbbət, Minevra - müdriklik, Diana - bakirəlik, Muza - sənət və elm, Narsis - özünəvurğunluq sözlərini əvəz etmişdi. Poetik dildə bu məsələ bu gün də eyni formada işlədilməkdədir.

Ötən əsrin ikinci yarısında tədqiqatçılar digər hind-Avropa xalqlarının - qədim hindlilərin, iranlıların, almanların miflərinə diqqət yetirdilər və onları bir-biri ilə müqayisədə araşdırmağa təşəbbüs göstərdilər. «Mifoloji məktəb» nəzəriyyəsi meydana gəldi. Qrim qardaşları, Kun, Şvars, Maks Müller və başqaları miflərin mənşəyi və inkişafı, dinlə əlaqəsi və b. problemlərlə bağlı konsepsiyalarını irəli sürdülər. 1860-70-ci illərdə mifologiyanın öyrənmə dairəsi bir qədər də genişləndi, etnoqrafiyanın, folklorşünaslığın sürətlə inkişafının nəticəsi olaraq, geri qalmış Amerika, Afrika, Avstraliya və Okean hövzəsi xalqlarının «primitiv» miflərini yazıya alıb elmi

araşdırmaya cəlb etdilər. Aydın oldu ki, təkcə yunan və romalılarda deyil, dünyanın bütün xalqlarında mif mövcuddur. Son illərdə dünyanın əksər xalqlarının mifləri bərpa edilib, təhlil süzgecindən keçirilmişdir. *Qədim şumer, yəhudi, hind, çin və türk* xalqlarının mifologiyasının bərpası və öyrənilməsi folklorun epik ənənəsinin mənşəyinə, tarixi köklərinə aydınlıq gətirmişdir.

80-ci illərdə Azərbaycan türklərinin miflərinin bərpası, araşdırılması sahəsində (təsvir xarakterli məqalələri, monoqrafiyaları nəzərə alsaq belə) əsaslı iş görülməmişdir. Doğrudur, M. Seyidovla başlanan ənənə A.Şükürov, K.Vəliyev, V.Həbiboglu, A.Acalov, A.Rəhi-mov, M.Ha-təmi, R.Bədəlov və b. tərəfindən uğurla davam etdirilir və mifologiyamızın əsas model və sistemlərinin bərpasına ümid yaranır. Lakin təəssüflə qeyd etməliyik ki, folklorşünaslığımızın nailiyyəti hesab edilən «Azərbaycan mifoloji mətnləri» toplusunun tərtibçisi və ön söz müəllifi A.Acalovun bu məsələ ilə bağlı bir sıra mülahizələri ilə razılaşmaq mümkün deyil: «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. Bəlli olduğu kimi, hər bir xalq özünün mövcudluğu ərzində sabit və dolğun birlik halında qalmayaraq, daim dəyişir... Digər halda isə bir neçə nisbətən kiçik etnos birləşərək daha böyük etnik birliyin

meydana çıxmasına səbəb olur (məsələn, XII yüzillikdə monqol etnosunun formalaşması). Və hər bir yeni yaranan etnos öz sələfindən tam bir sıra cizgilərinə görə fərqlənir. Bu fərqlər nə qədər dərin olsa da onların hər ikisi eyni bir xalqın ayrı-ayrı inkişaf (etnogenez) mərhələləri kimi anlaşılır. Bu mülahizələrdən çıxış edərək, Azərbaycanın etnik tarixinə nəzər saldıqda aydın görünür ki, *bugünkü azərbaycanlılar millət olmaq üzrə son 500-600 ilin məhsuludur* (bir daha qeyd edirik ki, burada azərbaycanlılardan bir xalq kimi yox, *XIV - XVI yüzillərdə başlanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olan konkret millət olaraq danışılır*. Həmin yüzillərə qədərki bir neçə min il ərzində bu ərazidə eyni, yaxud çox yaxın dildə danışan etnosların mövcudluğu bizdə heç bir şübhə oyatmır və onların hamısı vahid Azərbaycan xalqı anlayışı altında təbii olaraq birləşir).»¹ Bu müddəalarda, ilk növbədə, məsələnin qoyuluşu etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiya»ya qarşı qoyulur, belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamamilə başqa şeydir, əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusudur, sistemidir. Necə ola bilər ki, bir xalqın mifoloji görüşləri mövcud olsun, amma mifologiyası, mifoloji sistemi olmasın. A.Acalov bu anlayışları başsındırmaya («qolovolomka») gətirib çıxardır, labirintə salır. Onun söykəndiyi arqumentlər də əsassızdır.

Birincisi, ona görə ki, Azərbaycanda türklərin əsaslı şəkildə kök salmasının - millətləşməsinin tarixini 500-600 il əvvəldən başlanmasını deməklə keçmiş sovet tarixşünaslığının «nailiyyətlərinə» haqq qazandırır və kimləinsə dəyirmanına su tökür.

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.19-20.

İkincisi, Azərbaycan tarixinin XIV -XVI əsrlərə qədərki tarixinə kölgə salmaq ənənəsinə xidmət edən fikirləri müasir terminlərlə yüklənməsi baxımından yaraşığı görünür, lakin ululuğunu, qədimliyini xarici alimlərin belə tutarlı dəlillərlə dəfələrlə təsdiqlədikləri Azərbaycan türklərini bu qədər «cavanlaşdırmaqla» öz mifologiyasının olmaması qənaətinə gəlir: «*Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsəlidir ki, mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem yarada bilməzdi*».

Üçüncüsü, həmin qənaətlərlə razılaşısaq, onda eyni qayda ilə yunan mifologiyasını şübhə altına alıb, ona da «mifoloji görüşlər» adı verməliyik. Çünki bizə məlum olan antik mifoloji sistem yunanların millət kimi formalaşmasından çox-çox əvvəlki dövrlərin məhsuludur. Hətta buraya dil faktorunu da əlavə etmək olar: mifləri meydana gətirəndə yunanlar tamamilə başqa şəkildə (millət halına düşən yunanların anlamadığı əski yunan və ölü latın dillərində) danışmışdılar. Hətta miflərin yazıya alındığı dövrün dili belə yunan milləti üçün anlaşılmaz olmuşdur.

Dördüncüsü, A.Acalovun gəldiyi son nəticə bundan ibarətdir ki, «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayışın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir». Lakin əvvəldə verdiyi hökmlər («Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki ayrıca Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, *heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə bilməz*») olmasaydı, qarşısına «Azərbaycan» sözünü artırmaqla bu fikrə bəraət qazandırmaq olardı. Başa düşmək olmur ki, A.Acalov labirintindən çıxmaq üçün hansı yolla getmək lazımdır, bir-birini inkar edən üç qənaətlə rastlaşırıq:

* Əvvəl Azərbaycanda türkün əsaslı şəkildə möhkəmlənib guya XIV-XVI yüzilliklərdə millətə çevrilməsi «faktı»na

söykənərək mifologiyanın yoxluğundan, «mifoloji görüşlərin» (?) isə varlığından danışır,

* Sonra, ümumiyyətlə, türk dilinin qədimlərdə Azərbaycanda mövcudluğuna etirazını bildirir,

* Nəhayət, tezliklə bunu da unudub «türk mifologiyası» terminini daha məqbul sayır.

Belə alınır ki, Azərbaycanda 500-600 il əvvəl millət formalaşanda gəlmə türk etnosu üstünlük təşkil etmiş və qısa müddətdə əski mifologiyasını yerlilərin yaddaşlarına yeritmişdi. Bu, Qrim qardaşlarının arilərin Avropada yaşayan başqa xalqların içərisinə yayılarkən allahlar haqqındakı miflərini özləri ilə aparıb onlara bağışlaması ideyasına bənzəyir.

Məsələnin üstündə bir qədər geniş dayanmağımızın səbəbi odur ki, belə mülahizələrə əsaslanaraq «*Azərbaycanın mifologiyası yoxdur*» (mifologiyası olmayan xalq isə öz ululuğundan, qədimliyindən danışa bilməz) kimi əsassız qənaətlər söyləyirlər. Əslində isə Azərbaycan türklərinin bir sıra üstün cəhətləri ilə başqalarından seçilən mifologiyası mövcuddur. Qədim mənbələrini müəyyənləşdirib onları bərpa etsək, böyük bir xəzinəni bataqlıqdan çıxarmış olarıq.

Qeyd etdik ki, Azərbaycan miflərini özündə əks etdirən qaynaqlar olduqca çoxdur. Hətta onları sistemləşdirib qruplaşdırmaq mümkündür.

Beləliklə, Azərbaycan miflərini

* ilkin ədəbi-tarixi abidələrdə, arxeoloji qazıntıların yekunlarında,

* dini təsəvvürlərdə,

* yurdumuzun qədim tarixi, mədəniyyəti və etnoqrafiyasına aid yunan, ərəb, İran, hind və Çin mənbələrindəki məlumatlarda,

* nağıl, dastan, əfsanə və başqa folklor qaynaqlarında,

- * yazıya alınmış qəhrəmanlıq eposlarında,
- * klassik ədəbiyyatda və qədim dövr şair, filosof və mütəfəkkirlərimizin əsərlərində,
- * dünya xalqlarının mifologiyasını tədqiq edən Avropa və Asiya alimlərinin tədqiqatlarında,
- * XIX-XX əsr rus və Azərbaycan mətbuatında,
- * Azərbaycan folklorşünaslarının araşdırma və toplularında,
- * xalq ritual və inanclarında axtarmaq lazımdır.

Miflərin Azərbaycan xalqının ululuğunu, dünyanın ilk sakinləri sırasında durduğunu göstərən ilk insan məskənlərində (Azıx mağarası, Qobustan qayalıqları və s.) yaranması şübhəsizdir. Oradakı daşlar, qayalar ulu babalarımızın ən əski rituallarının, kultlarının şahidləridir. Şahid qayaların bir neçəsinin üstündə ibtidai əcdadlarımızın əlləri ilə yonulan günəş, insan, heyvan şəkilləri və qərribə fiqurlar, naxışlar bu günədək qorunub saxlanmışdır. Ulu əcdadlarımız rəsmləri qayalara cızmaqla müxtəlif mifləri həmişəlik yaşatmaq istəmişlər.

İlkin ədəbi-tarixi abidələrdə, arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan müxtəlif məişət əşyalarının (Şəki, Şamaxor, Ağsudan tapılan maral füqurlarından geniş bəhs açmışıq), silah və sursatların üstündə mif motivlərini əks etdirən işarə, naxış və qrafik şəkillərə təsadüf olunur ki, onların mif sistemlərinin bərpasında böyük əhəmiyyəti vardır. Bu işarələr nənə-babalarımız tərəfindən sonralar xalqların üzərinə köçürülmüşdür. Azərbaycanın qədim toxumalarında dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürün bütöv mətnlərinin əks olunması şübhəsizdir. Onların açılması yolunda uğurlu addımlar atılır.

Təəssüflər olsun ki, torpaqlarımızda aramsız qanlı müharibələr getdiyindən, ox-yaydan, qılıncdan daha çox musiqiyə, şerə, sənətə üstünlük verən ulularımızla yanaşı, onların yaratdıqları abidələr də ya məhv edilmiş, ya da yad ölkələrə aparılmışdır; bu zaman ancaq özlərinə sərif edən hissələr perqamentlərdən, əlyazma kitablardan götürülmüş, orijinal mətnəri isə oda qalanmışdır (On iki min inək dərisi üzərində qızıl hərflərlə qədim Midiya dilində yazıya alınan «Avesta» Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən yunanıstana göndərilir, avropalılar bir neçə ürəklərinə yatan hissələri yunan dilinə çevrildikdən sonra orijinalı məhv edirlər, sonradan xalqımızın bu nəhəng abidəsi qədim pəhləvi dilində bərpa edilir) və bununla xalqımızın neçə min illik tarixinə kölgə salınmışdır. Ona görə də yurdumuzun qədim tarixi, mədəniyyəti, etnoqrafiyasına aid məlumatları yunan, ərəb, İran, hind, Çin və b. ölkələrin əski sənədlərinin arasından axtarmaq, damcı-damcı da olsa illərlə boş qalan gölləri doldurmaq lazımdır.

Torpaqlarımız Şərqlə Qərbi birləşdirən karvan yolunun üstündə olduğundan tacirlər, səyyahlar, bilicilər, şer-sənət hamiləri Azərbaycanda yaşayan insanların adət-ənənələri, dünyagörüşü, yaratdıqları barədə əldə etdiklərini də özləri ilə bir üzü Şərqə, bir üzü Qərbə daşıyırlar. Ona görə də başqa xalqlara aid bir sıra mötəbər kitablarda yurdumuzla bağlı maraqlı yazılara rast gəlirik. Herodotun, Strabonun, Plutarkın və b. qələmi ilə ulu babalarımızın həyatının ən qədim çağlarına az da olsa aydınlıq gətirilir. İlk «Tarix» kitabına düşən «Astiaq» və «Tomris» rəvayətləri ilə bir sıra mif sistemlərinin (xüsusilə tale mifi) də ömrü uzadılır. Roma mifologiyasında ilkin dövlətçilik görüşləri əks olunur ki, bunu mədəni aləmin başlanğıcı hesab edirlər. Romul və Rem Romanı düşmən hücumlarından və daxili xəyanətkarlardan qorumaq üçün xüsusi icra mexanizmi olan

yeni birlik yaradır.¹ Astiyaqın ulu babası Deioakanın Midiya dövləti qurması haqqında Herodotun verdiyi məlumatlar göstərir ki, Azərbaycan mifoloji təsəvvüründə dövlətin daha mükəmməl modeli qurulmuşdur.

Əski Şərqi təlatümə gətirən atəşpərəstliyin və onun banisi, peyğəmbər Zərdüştün yurdumuzla bağlamasını nəzərə alsaq, «Avesta» da miflərimiz toplanan əski qaynaqlar sırasına daxil edilməlidir. Doğrudur, «Avesta»nın Azərbaycanda (Midiyada) yaranan orijinalı Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən yandırıldığından, çox-çox sonralar zərdüştçülüyü dövlət dini kimi qəbul edən iranlılar yaddaşlardan toplayıb, yenidən Zərdüştün ana dilində deyil, qədim pəhləvicə bərpa etdiyindən, midiyalıların mənafeyinə xidmət edən hissələr atılmış, iraniləşdirilmişdir. Buna görə də bütün dünya «Avesta»nı İran abidəsi kimi tanıyır. Lakin «Avesta»da olan mifik görüşlərdə bu torpaqda midiyalıları əvəz edən azərbaycan türklərinin də payı vardır.

Y.V.Çəmənzəminli mifləri nağıllar əsasında bərpa etməyə (bu klassik üsulun baniləri «Mifoloji məktəb» və «İqtibas» nəzəriyyələrinin nümayəndələridir) təşəbbüs göstərən ilk Azərbaycan tədqiqatçısıdır. Onun qənaətinə görə, miflər məhz zərdüştçülüyn işığında aydınlaşdırıla bilər. Bəzi tədqiqatçılar isə, yalnız türk faktorunu ortaya atırlar. «Avesta»da olan ikili dünya formulu öz rüşeymlərini türkün Urgan-Yerlik qarşılaşmasından götürə bilər. Yaxud əksinə. Əslində xeyir-şər qarşılaşmasının mənşəyi daha dərinlərdə – qışla yazın mübarizəsi mötiylərində axtarılmalıdır. Ona görə də folklorumuzdan və yazılı ədəbiyyatımızdan qırmızı xətlə keçən

¹Рудольф Мертлик. Античные легенды и сказания. - М., 1989, С.462-467.

xeyir-şər, qaranlıq-işıq, soyuq-isti, yerüstü-yeraltı dünya, və s. mifik təsəvvürlərin kökünü təkcə atəşpərəstliklə əlaqələndirmək heç də uğurlu nəticə verməz.

Beləliklə, şifahi xalq ədəbiyyatının elə bir janrı yoxdur ki, miflərdən mayalanmasın, atalar sözündən tutmuş çoxşaxəli süjetə malik dastanlara kimi hər bir folklor nümunəsini diqqətlə saf-çürük etsək və əski kitablardan («Avesta» və «Dədə Qorqud» kimi) bizə məlum olan görüş sistemlərinin süzcəgindən keçirsək Azərbaycan türklərinin mifoloji modelləri haqqında tam təsəvvürə malik olmaq mümkündür.

Miflərimizi özündə əks etdirib yaşadan qaynaqlar içərisində «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələri ən gərəkli mənbədir. Həm ilkin türk təsəvvürləri, həm də Qafqaz mühitində formalaşmış yunan mifologiyasını belə qidalandıran ən qədim görüşlər onun içərisində sintez edilmişdir. Bu mənada «Kitabi-Dədə Qorqud»u Azərbaycan türk mifologiyasının «İliada»sı, «Odiseya»sı, «Bilqamış»ı, «Riqveda»sı hesab etmək olar.

Klassik ədəbiyyatımızın qədim dövrünə nəzər salanda diqqətdən yayınan bir məsələyə heyran qalmamaq mümkün deyil. İndiyədək yazılı epik ənənədə «rəsmi hissə» kimi qəbul edilən (minacat, tovhid, nət, sitayiş, yarıdan haqqında) poema, dastan başlanğıclarına dini don geyindirib, təhlildən kənar qoymuşuq. Lakin Qətran Təbrizi, Xaqani, Nizami, Əvhədi kimi sənətkarların poetik irsinin həmin hissəsində islam mifoloji görüşləri ilə yanaşı, dünyanın yaranması haqqında xalqımızın daha qədim spesifik inanclarına rast gəlirik. Onların əsərlərinin süjetində mühüm əhəmiyyət kəsb edən hadisələrin də əksəriyyətinin miflərdən doğrulduğunu görməmək mümkün deyil. Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın «Munisnamə»sində bütöv bir mif sistemindən ibarət olan göy cisimləri, dünya, kainat, varlıqların yaranması, təbiət hadisələrinin, heyvanat,

bitki aləminin mənbəyi, insan nəslinin mənşəyi haqqında təsəvvürlər verilmişdir. Bura Nizaminin, Məsihinin astral görüşlərini də əlavə etmək olar. Deməli, klassik ədəbiyyat mif modellərinin bərpasına zəngin material verən qaynaq kimi də çox qiymətlidir.

Maraqlıdır ki, zamanla bağlı müasir alimlərin son vaxtlarda gəldiyi qənaətlərə Məhəmməd Füzuli beş yüz il qabaq gəlmiş və özünəməxsus şəkildə şərh etmişdir. Onun «Mətləül-etiqađ» əsərində oxuyuruq: «Aləm qədimdir; çünki o tam səbəbdən dərhəl nəşət etmişdir. Buna görə də aləmdən əvvəl yoxluğun olmaması (yəni mifik zamanın - R.Q.) lazım gəlir; çünki ilkinlik zaman tələb edir. Zaman isə varlığa aid olduğundan, yoxluqla bir araya sığmaz».¹ Şair demək istəyir ki, zamandan söz açılırsa, nəyinsə mövcudluğu təsəvvürə gətirilməlidir. Məkan, varlıq yoxdursa, deməli zaman da yoxdur. Mifik zamana münasibət də bu şəkildədir. Mifik zaman yoxluq zamanı deyil, dünyada mövcud olanların meydana gəlməyə başladığı zamandır. Füzuli Yunan filosoflarının fikirlərini ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlir ki, sonradan törəyən öz yoxluğundan qabaq mövcud ola bilməz. Bu mənada varlığı iki qismə ayırır: birincisi, mütləq varlıqdır ki, Tanrının varlığı buna misaldır. Belə varlıq dəyişilməzdir və başqasından alınmamışdır. İkincisi, əldə edilən, sonradan alınan varlıqdır. Belə varlıq dəyişiləndir və başqasının yardımını ilə meydana gətirilir. Miflərin dili ilə desək, dünyanın və onun ayrı-ayrı elementlərinin yaranması «mütləq varlığın» - tanrının yardımını ilə həyata keçirilir. Bu mənada Füzuli də zamanı müasir alimlər kimi iki yerə bölür: ELMİ BÖLGÜ: 1. Mifik zaman. 2. Empririk - tarixi zaman. FÜZULİNİN BÖLGÜSÜ: 1. Qədimi-zamani. 2. Qədimi-zati.

¹Füzuli. Əsərləri. V cild. - Bakı, 1985, S.110

Şairir verdiyi izahata diqqət yetirsək E.Meletinskinin «mifik zaman» anlayışı haqqında söylədikləri ilə üst-üstə düşən qənaətləri görməmək mümkün deyil: «Qədim iki cürədir. Bunlardan birisi zətən qədimdir («qədimi-zati»), yəni o öz varlığı etibarilə başqasına möhtac deyildir. Digəri isə zamanca qədimdi (qədimi-zamani), yəni ondan əvvəl zaman olmamışdır». Böyük sənətkar Tanrının yaratdıqlarını hadis adlandıraraq, az qala müasir mifoloqlar kimi bildirir ki, sonradan törənmişlər öz yoxluğundan qabaq mövcud ola bilməz. «Hadis də iki cürdür: ibdai və zamani. İbdai - törəməsində başqasına möhtac olan hadisədir. Zamani isə özü ilə səbəbi arasında zaman olan hadisdir. Vacibin isbatında bundan istifadə etsək, bir şey itirmərik... Vacib iki cürədir: **birincisi**, varlığından əvvəl yoxluq olmayan (vacibi-zati) zətən vacibdir; **ikincisi**, varlığından əvvəl yoxluq olan vacibdir».

«Mətləül-etiqađ»da mifik düşüncənin əsasını təşkil edən varlıq və yoxluq haqqında maraqlı fikirlər irəli sürülür ki, onlar son yüz ildə yaranan nəzəriyyələrdə eyni şəkildə şərh olunur. Belə ki, həm şairin qənaətində, həm də miflərdə «varlıq iki cürədir: **birincisi**, mütləq varlıqdır ki, Tanrının varlığı buna misaldır. Belə varlıq dəyişilməzdir və başqa kəsdən alınmamışdır; **ikincisi**, alınan - əldə edilən varlıq, mümkün varlıqdır. Belə varlıq dəyişiləndir və başqasından alınır». Şair yoxluğu da iki formada təsəvvür edir: birincisi, mütləq yoxluqdur ki, yaradılışı qeyri-mümkün olanın yoxluğu buna misaldır. İkincisi, nisbi yoxluqdur ki, törəməsi, yaranması mümkün olanın yoxluğu buna misaldır.

Mifin meydana gəlməsi ilə bağlı psixanalitik Yunqun irəli sürdüyü arxetiplər nəzəriyyəsi ilə Füzulinin fikirlərinin üst-üstə düşməsi adamı heyrətləndirir. Yunq belə qənaətə gəlir ki, mifik obrazlar insan beynində öz-özünə doğru və müxtəlif formalarda

təzahür edir. Kütləvi inam nəticəsində kulta çevrilir. Füzuli də məsələni dini (şəriət) təsəvvürlər əsasında şərh edir: «Hərçənd ki, digər tərəfdən şəriətin qəbul etdiyi işdə ağıl əsas götürülür. Biz ağılın hökmünü ancaq elə vəziyyətlərdə qüsurlu hesab edirik ki, səbəblər, vasitələr və onların tətbiqi düzgün olmur və yaxud uydurmaçılığa yol verilir. Əgər ağıl belə nöqsanlara üstün gələrsə, əlbəttə ki, onun hökmü yalnız olmaz. Məsələn, peyğəmbərlərin vəhy qəbul etmək və qayda-qanun vermək barədəki ağılı belədir. Deməli, əqliyyatın hamısının yanlış olması barədə hökm vermirik; çünki bunların bəzisi doğrudur».

Dünyanın mənşəyindən bəhs açarkən Füzuli müasir mifoloqlardan geri qalmır, əvvəl özünəqədərki Avropa (Antik Yunan) və Şərq mütəfəkkirlərinin fikirlərini sadalayır. Həmin məlumatlar esxatoloji miflərə aydınlıq gətirmək üçün olduqca faydalıdır. Şair yazır: «Ağıllı insanlar dünyanın mənşəyi haqqında müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Filosoflardan *Miletli Fales* demişdir: *«Aləmin bir yaradıcısı vardır. Ağıllılar bu yaradıcının sifətini mahiyyətə deyil, ancaq onun əsərləri etibarilə dərk edə bilirlər. O elə bir ünsür yaratmışdır ki, onda varlıqlar və məfhumların şəkli vardır. İstər mənəvi, istərsə də maddi aləmdə olan bütün varlıqların şəkli həmin ünsürdə vardır»*. (Quranın «Hud» surəsi, 7-ci ayə) .

Maraqlıdır ki, mifologiyanı dünya miqyasında araşdıran ilk tədqiqatçılar da öz əsərlərində cüzi də olsa Azərbaycan türklərinə yer ayırmışlar. F.F.Dits yunan Siklopunu Təpəgözün törəməsi kimi təqdim edirdi. Vilhelm Qrim oğuznamənin miflərə söykənməsini təsdiqə çalışdı. E.B.Taylor «İtidai mədəniyyət» əsərində Günəş miflərindən danışarkən massagetlərin (Tomirisin mənsub olduğu Şimali Azərbaycan ərazisində yaşayan qədim tayfanın) rituallarına, kultlarına

müraciət edirdi.¹ C.Frezer «ikinci doğuş»dan danışanda bildirirdi ki, Qafqaz «türklərində oğulluğa götürmə adi hadisədir, mərasim ondan ibarətdir ki, oğulluğa götürülən yeni ananın köynəyindən keçirilir, ona görə də türkcə «adamı köynəyindən keçir» anlayışı «oğulluğa götür» mənasını verir».² Məgər bu, Nigarın Eyvazı oğulluğa götürməsinin analoqu deyilmə? Alim daha sonra nağıllarımızda tez-tez rastlaşdığımız «kiçik qardaşa üstünlük verilməsi» məsələsinə aydınlıq gətirən orijinal fikirlər soyləyir və yas mərasimi haqqında yazır ki, «qədimlərdə türklər ölümləri üçün ağlayanda üzlərini bıçaqla elə kəsirdilər ki, qan damcıları yanaqlarında göz yaşları ilə yanaşı axsın». Bizcə, bu gün xalq arasında geniş işlənən «gözdən qan çıxartmaq», «gözü qanlı», «gözlərindən qan damar» ifadələrinin kökü həmin adətlə bağlıdır. Acı (duzlu) göz yaşı üzün kəsilmiş hissəsini yuduqda insan bərk ağrı çəkir, ulu əcdad bununla mərhumun o dünyadakı acılarına şərik çıxırdı. Klassik saz-söz ustalarının qoşma, təcnis və ustadnamələrində həmin təsəvvürə əsaslanan ifadə vasitələrindən sənətkarlıqla istifadə olunduğunun şahidi oluruq. Aşıq Abbas Tufarqanlı «Nə baxırsan, *gözü qanlı* haramı?» misrası ilə başlanan qoşmasında yarının qapısında üzünün qanını tökdüyü üçün daha heç kəsə pis nəzərlə baxmır:

Yarın qapısında yüz qan eyelədim,
Əl uzatdım, çəkdim, *üz qan eyelədim*,
Bir könülə dəydim, yüz qan eyelədim,
Daha bir kəsinən yaman deyiləm.³

¹Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - 1989, С.412.

²Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в ветхом завете. - М., 1989, с.256.

³Аşıqlar. - Bakı, 1960, S.18.

Yaxud yarını zorla ayırıb hökmdarın hərəmxanasına aparılmasını biləndə düşdüyü halı ölüsünün üstündə üzünü yarıb cöz yaşı yerinə qan axıdan ulu babalarının çəkdiyi acı ilə müqayisə edir:

*Şah hökmüylə xan üstünə xan getdi,
Ağlar didəm, yaş yerinə qan getdi...*

C.Frezer yüz il əvvəl Avropada oturub, Azərbaycan türklərinə aid bir sıra qədim mif sistemlərini göstərdiyi halda, nə səbəbə bizim onların mövcudluğundan danışmağa cəsərimiz çatmamalıdır? Onun «Qızıl budaq» və başqa əsərlərində yurdumuzla bağlı ilkin mif sistemlərinin şərhinə aid onlarla fakta rast gəlirik. C.Frezer az qala, xristian xalqlarının əksəriyyətinin dilində işlənən «Keçi buraxılması» (ruslarda «kozlom otpuheniem») anlayışının əsasında duran mifin də köklərini Azərbaycanda axtarır. O, yazır ki, Şərqi Qafqazda yaşayan albanlar Ay məbədində «müqəddəs» qullar saxlayırdılar ki, onların çoxu peyğəmbərlik xəstəliyinə tutulurdu. Qullardan hansında hond tayfalarında olduğu kimi (hondların təsəvvüründə allah bayram vaxtı bir nəfəri seçir, tayfanın bütün günahlarını onun üstünə yığıb çöllərə salır, ağlını başından alır) havalanmaq nişanələri birinci üzə çıxırdısa, məbəddən çıxıb meşədə özbaşına gəzib dolaşırdısa, baş kahin onu müqəddəs zəncirlə bağlayırdı. Bir il bu qulu yağ-bal içərisində bəsləyirdilər, sonra onu aparıb mərasimləridə qurban kəsirdilər. Belə ki, kütlənin içərisindən çıxan əli nizəli şəxs əvvəl nişan alıb «müqəddəs qulu» boyründən vururdu. İcmanın gələcəkdə uğur qazanıb-qazanmayacağı nizənin qulun düz ürəyinə dəyib yıxılmasından, canını o dəqiqə allaha tapşırmasından asılı olurdu. Sonra cəsədi xüsusi ayrılmış yerə aparırdılar və orada günahlarını yumaq

üçün icma üzvlərinin hamısı meyidi tapdalayıb o tərəfə keçirdi. Ay məbədində olan başqa qulları isə aparıb meşənin dərinliklərində sərbəst buraxırdılar.¹ Həmin mərasimin «keçi buraxılması» adlanan forması xristianlıqda özünə geniş yer almışdı. Mənbələrdə göstərilir ki, yəhudilər günah yuma gününə

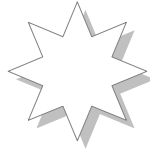
...n)
...ni
...ıb
səhraya buraxırdılar. Belə hesab edirdilər ki, ikinci keçi özü də günahkardı, qoy susuz, otsuz səhrada ac-susuz qalıb əziyyət çəkməklə öz günahlarını yusun».² C.Frezer bu mərasimlə albanların keçirdiyi ayin arasında əlaqə olduğunu göstərirdi.

Keçən əsrin ikinci yarısında xalq yaradıcılığına böyük marağın oyanması ilə külli miqdarda mif mətnləri də yazıya alınıb, başqa folklor nümunələri ilə bir sırada SMOMPK məcmuəsində nəşr olunmuşdur. O dövrdə bu iş ənənəvi xarakter daşıyırdı, ona görə də digər mətbuat orqanı səhifələrinə də miflərin yol tapması şübhəsizdir. Beləliklə, adı çəkilən və yüzlərlə hələ araşdırılıb üzə çıxarılmayan qaynaqlara baş vurulsa, Azərbaycan türklərinin mifologiyasının bərpasına tam nail olmaq mümkündür.



¹ Frezer C. Göstərilən əsəri, S.535.

² Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. - М., 1891, С.402.



MİFLƏRİN TƏSNİFATI VƏ KATEQRİYALARI

MİFOLOGİYANIN SİSTEM VƏ MODELLƏRİ: A) *ETİOLOJİ* MİFLƏR (YARANIŞA SƏBƏB OLAN VƏ ONU İZAH EDƏN) - BAŞLANGICDIR; B) *TƏQVİM MİFLƏRİ* - FƏALİYYƏTDİR; V) *ESXATOLOJİ* (AXIRINCI VARLIQLAR, HƏR ŞEYİN BİTMƏSİ, DÜNYANIN SONU) MİFLƏR - AXIRDIR, QURTARACAQDIR. MİFOLOJİ OBRAZLAR (ARXETİPLƏR): ALLAHLAR, RUHLAR, TOTEMLƏR, KULTLAR, NƏSİL TÖRƏDƏNLƏR, MƏDƏNİ QƏHRƏMANLAR - DEMİRÜQLAR, ŞƏR QÜVVƏLƏR, SEHRLİ MƏXLUQLAR, MÖCÜZƏLİ DOĞULANLAR VƏ B..

Mifologiyayı model və sistemlərsiz təsəvvür etmək mümkün deyil. Onların mətnini bərpa etməklə qruplaşdırıb kateqoriyalara bölürlər. Dünyanın bütövlükdə mifoloji dərkinin mexanizmini kateqoriyaları vəhdətdə götürüb araşdırmaqla müəyyənləşdirmək olar. Ona görə ki, mif kateqoriyaları bir bədənin ayrı-ayrı orqanlarını xatırladır. Orqanlar ayrılıqda heç nəyə qadir deyil, ət və sümük yığnağıdır, bir-birinə bağlanıb bədənə çevriləndə isə hərəkət edir, düşünür, görür, yarada bilir. Hər bir orqan müxtəlif elementlərdən təşkil edildiyi kimi, mifin əsas kateqoriyaları da özündə bir neçə qrupu birləşdirir.

Əksər miflərdə əks olunan hadisə (mifin məzmunu) üç hissədən ibarətdir: 1) başlanğıc (səbəb), 2) fəaliyyət, davranış

(məhiyyət) və 3) sonluq (nəticə). Başqa sözlə, səbəblə başlayır, fəaliyyətlə, davranışla məhiyyət ortaya çıxır, ölümə (az hallarda qələbə ilə) nəticələnir, sona yetir. İlk görüşlərdə dünyanın yaranması ilə yanaşı, məhvi də göstərilirdi və onun mövcud olma müddəti üç mərhələyə bölünürdü: a) *arxetiplərin doğum günü*, b) onların fəaliyyəti, bir-biri ilə əlaqələndirilməsi - *mübarizələr dövrü* və v) hər şeyin bitməsi - *axirət günü*.

Şaman mifologiyasında isə dünya modelinin özü bu bölgüyə uyğun şəkildə qurulur: **başlanğıc** - səbəb yuxarı qatla (hər şeyin yaradıcısı göydə yerləşən baş ruhdur), **varlıqların fəaliyyəti**, həyatın mənası və məhiyyəti orta qatla, **son nəticə** - ölüm isə aşağı qatla əlaqələndirilir. Ona görə mif kateqoriyalarının düzümündə də bu prinsip əsas götürülməlidir:

I. Etioloji miflər (yaranışa səbəb olan və onu izah edən) - başlanğıcdır;

II. Təqvim mifləri - fəaliyyətdir;

III. Esxatoloji miflər (axırncı varlıqlar, hər şeyin bitməsi, dünyanın sonu) - axırdır, qurtaracaqdır.

Mifoloji obrazlar - arxetiplər də kateqoriyalara ayrılır: allahlar, ruhlar, totemlər, kultlar, nəsil törədənlər, mədəni qəhrəmanlar - demiruqlar, şər qüvvələr, sehrli məxluqlar, möcüzəli doğulanlar və b..

ETİOLOJİ miflərdə təbiət varlıqlarının və sosial-mədəni obyektlərin yaranma səbəbi izah olunur. E.M.Meletinski yazır ki, «prinsip etibarı ilə etioloji funksiya əksər miflərdə özünə yer tapır və ümumilikdə bütün miflərə xas olan xüsusiyyətdir».¹ Lakin dünyanın yaranması mifik zamanın başlanğıcında, mövcudatın olmadığı vaxta ayrı-ayrı elementlərdən yığılıb, bütün detalların (varlıqların) öz yerinə

¹Мифологический словарь, С.656.

qoyulması ilə başa çatır. Dünyanın tam modeli hazırlanandan sonra isə tamamlama işləri aparılır, varlıqlar bir-biri ilə əlaqələndirilir. Etioloji miflərdə, əsasən, bu işin ilk mərhələsinə aid hadisələr - doğulmalar, meydana gəlmələr əks olunur. Bu kateqoriyada heyvanlar, quşlar, bitkilər, təbiət hadisələri, dağlar, çaylar, göllər, dənizlər, meşələr, göy cismləri, od, su, torpaq, hava (külək), ayrı-ayrı sosial institutlar, heyvan-insan, heyvan-təbiət, kişi-qadın münasibətləri, dünyagörüşü sistemləri, eləcə də təsərrüfat və mədəniyyət fəaliyyəti növlərinin (ovçuluq, əkinçilik, toxuculuq, musiqi, rəqs, rəssamlıq və s.) meydana gəlməsi haqqında əhvalatlar cəmləşdirilir ki, onları kosmoloji (astal miflər, Ay və Günəş, yaxud dual miflər, əkizlərlə bağlı miflər) və etnoloji, yaxud antropoloji (totem mifləri, kult mifləri) adları altında iki bölməyə ayırmaq olar. Bu kateqoriyanı ilkin yaranış mifləri kimi də səciyyələndirmək mümkündür.

Azərbaycan türklərinin dünyanın yaranması haqqında ilkin təsəvvürlərində bir-birinə zidd olan altı motiv özünü göstərir:

1. Yaranışın mənbəyinin Günəşlə, Ayla, Ulduzlarla bağlanması. «cinnər həmmişə istəyillər ki, adamnara pisdih eləsinlər. Bir də görürsən ki, cinnər göyə qalxıp ya Günü, ya da Ayı tutdular, qabağa örtük çəkip qoymadılar ki, işıxları yerə düşsün».¹

2. Dünyanın dağdan idarə olunması. Bu ideyanın XII yüzillikdə yazıya alınan («Munisnamə») mifik modeli göstərir ki, Azərbaycan türklərində dünya dağına inam çox güclü olmuşdur. Xalq arasında dillər əzbəri olan bir silsilə bayatıların bu gün də dağlara müraciətlə (A dağlar, ulu dağlar...) başlanması, insanların dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi bu inancdan doğur:

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.39.

A dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar.
Burda bir qərib ölüb,
Göy kişnər, bulud ağlar.

3. Göylə Yerin birliyi, yəni yaradıcının insanlara, təbiətə yaxınlığı. «Qabaxlar göy yerə yaxın idi. Adamlar bir-birini öldürüb qan tökürdülər, bərəkətin qədrini bilmirdilər. Bunu görəndə tanrının qəzəbi tutdu, göyü yerdən uzaqlaşdırdı».

4. Göyün - yaradıcının üz döndərməsinin səbəbinin insanların şərə, pis əməllərə meyl etmələri ilə izahı. «Əzəli yer üzündə heş nə yoxuydu. Elə vaxd öz-özünə cəlif keçirmiş. Sonra heyvanlar, cücülər, otdar, ağaşdar yarandı. Lap axırda Allah adamları yaratdı. Bullar yer üzündə o qədər artif törədilər ki, dünya bullara darıq elədi, insannar başdadılar bir-birinə pisdih, paxıllıq eləməyə. Bunu görəndə Göy acıxlanıf yerdən aralandı. O vaxtdan da bərəkət azalıf, çörəh daşdan çıxır». Nizamidə də həmin inancın eyni şəkildə izahına rast gəlirik:

Ey uca göyü qaldıran,
...Səcdədən boyun qaçırmış
o nəhlin isə
Qapısı qıfıl üstündən bağlandı».¹

5. Dünyanın yeddi qatda təsviri. «Göyün yeddi qatı var. Birinci qat torpaxdı ki, qara camahat yaşayır. Sonrakı qatlarda huri-pərilər, qılmannar, peyğəmbərlər yaşayır. Lap yeddinci qatda isə allah öz taxtında oturub dünyanı idarə eliyir».

Nizamidə bu məsələyə ikili münasibət özünü göstərir:

¹Nizami. Yeddi gözəl (filolji tərcümə). - Bakı, 1983, S.15.

a) islami görüşlərdə olduğu kimi dünya doqquz qatdan ibarətdir:

«Doqquz fələk öz gözlərindən
ona kəcavə düzəltdi.
Zöhrə və Ay ona məşəltutan oldular».¹

v) eləcə də mif mətnində verildiyi kimi dünya yeddi qatda təsvir edilir:

Yeddi göyün bir zərrəsi olan biz,
Sənin yeddi xaricindən xaricik.²

Yaxud:

Sən fələyə yeddi düyün vurdunsa,
Onunla yetmiş düyün açdın.³

Dünya yaranmamışdan əvvəl ancaq yaradıcının (Allahın tək halda) mövcudluğu. Əksər mifoloji sitemlərdə yaradıcıdan əvvəl də yaşayışın olması göstərilir. «Avesta»da əsas yaradıcı Hörmüzdən əvvəl səkkiz allahın varlığından söhbət gedir. Yeri, Göyü yaradan Hörmüzün dünyaya gəlməsi üçün Zurvan min illər boyu qurbanlar verir. Deməli, hardasa başqa varlıqlar mövcud idi ki, onları qurban da kəsirdilər. Yaxud yunan mifologiyasında dünyanın əsas elementlərini köməkçi allahlar vasitəsi ilə yaradıb idarə edən Zevsdən əvvəl Kronun icadları olmuşdur. Belə sistemlərdə dünyanın başlanğıcı dumanlı təsvir

¹ Nizami. Sirlər xəzinəsi (filoloji tərcümə). - Bakı, 1981, S.27.

² Nizami. Yeddi gözəl, S.16.

³ Nizami. Leyli və Məcnun (filoloji tərcümə). - Bakı, 1981, S.18.

edilir və insanların sitayiş etdiyi əsas yaradıcılar onlaradək qurulan dünya modelində restovrasiya (köklü dəyişikliklər) edirlər, bir növ onu durğunluqdan çıxarıb hərəkətə gətirirlər, tamamlayırlar. Yaradıcının mütləqliyi, daimiliyi, vahidliyi, birinciliyi, ilkinlərin ilkini olması ideyası Azərbaycan mifik görüşlərinin müxtəlif qaynaqlarında (qədim nağıl, qəhrəmanlıq eposu, klassik ədəbiyyatdan başlamış son zamanlarda xalqın dilindən yazıya alınan inanclara, mif mətnlərinə qədər) özünə geniş yer tapır. Məsələn, «Lap qabaxlar allahdan başqa heç kim yoxumuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bu suyu lil eliyir. Sonra bu lili qurudup torpax eliyir. Sora torpaxdan bitkiləri cücərdir. Onnan sora da torpaqdan pələx qəyirip insannarı yaradır, onnara uruh verir».¹

«Sənin varlığın özündədir,
Səndən əvvəl
heç bir varlıq olmamışdır»²

-deyə Nizamiyə görə, allah əvvəl göy qatlarını, sonra isə sudan yeri yaradır, insanları orada yerləşdirir və yağış damcıları ilə torpağı cana, bərəkətə gətirir. Maraqlıdır ki, xalqdan toplanan mifdə olduğu kimi, Nizamidə də suyun günəş istisi ilə qurudulub qatı məhlula, isti məhlulun soyudulub yaş torpağa çevirməsinə işarə olunur:

Sən göyləri qurub ucaltdın,
Yeri isə onların güzərgahı etdin.
Sən bir damcı sudan yaratdın

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.35.

²Nizami. Yeddi gözəl, S.15.

Günəşdən də parlaq gövhərləri...
Sən «Yağ» deməyincə göy yağdırmaz,
Sən «Gətir» deməyincə,
torpaq məhsul gətirməz...
İstini, soyuğu, qurunu və yaşı
Biri-birilə əndazəsinə qarışdırdın
Elə bir (kainat) yüksəltidin
və (onu) elə bəzədin ki,
Ağıl ondan yaxşısını
təsəvvürünə gətirə bilməz.¹

Nizamiyə görə də, Allah «var ikən hələ uca (göylər) və yastı (yerlər) yox idi, indi mövcud olanlar olmayanda da o, var olacaq».² Deməli, XII əsr Azərbaycan kosmoqonogiyasında da hər şey məhvə məhkumdur, dünyanın əvvəli və sonu vardır, əbədi qalan birəcə yaradıcıdır - allahdır.

«Munisnamə»ni XII yüzilliyə aid Azərbaycan mifologiyasının məlumat kitabı adlandırmaq olar. Burada dünyanın əsas elementlərinin həmin dövrə qədərki görüş sistemlərindən (animizm, antropomorfizm, totemizm, dualizm, şamanizm və monoteizm) götürülüb, islam prizmasından keçirilən modelinə rast gəlirik. Həmin modelə görə, Yüksəklərdən yüksək olan Allah hər şeydən əvvəl yeddi qapılı cəhənnəmi yaratmışdır. Sonra o, oddan iki məxluq düzəldib, şir cildində olanı Halid, dişli canavar cildində olanı isə Salit adlandırmışdır. Onlar nəhənglərin nəhəngi idilər. Şir-Halidin quyruğu əqrəb, canavar-Salitin quyruğu isə ilan quyruğu kimi idi. Allah bir dəfə hər ikisinə silkələnməyi əmr edir, onların

¹ Nizami. İsgəndərnamə (filoloji tərcümə). - Bakı, 1983, S.22.

² Nizami. Sirlər xəzinəsi (filoloji tərcümə). - Bakı, 1981, S.17.

üstündən saysız-hesabsız əqrəblər, ilanlar tökülür. cəhənnəm ildə iki dəfə (istidən və soyuqdan) qaynayır və püskürüb nərildəyir. Qaynamadan bərk həyəcanlanan cəhənnəm dəniz suları kimi coşub-daşır, onun dalğaları ilanlardan bəzilərini götürüb yer üzərinə atır. Yayda bərk istilərin və qışda isə şaxtaların düşməsinin səbəbi cəhənnəmin qaynamasıdır (bir qədər sonra isə bunun səbəbi başqa cür izah olunur). Allahın əmri ilə Halid Salitlə evlənir. Salit hamilə olur, vaxt çatanda yeddi ərəkəc, yeddi diş uşaq doğulur. Böyüyəndən sonra Allah ərəkəcləri dişilərlə evləndirir. Sonra Allah ilk insanı - Adəmi yaradır, ərəkəclərin altısı Adəmə boyun əyir, İblis adlanan yeddincisi isə imtina edir. Allah İblisi lənətləyir. Altı qardaş - Haris, Yaksak, Müzir, Əbuməza, Rəviyə və Sarisdən olan övladlar xeyirxah ruhlardı, gözəl pərilərdi, İblisdən doğulanlar isə divlər, cinlər, şər ruhlardı.

İşığın və qaranlığın qoruyucusu Bərhayıl sağ əlində Günəşi, sol əlində isə Ayı tutur. Onun sağ əli gündüzü, sol əli isə gecəni yaradır. Gündüzü yaradan əl Şərqə, gecəni yaradan əl Qərbə doğru uzanır. Əgər Bərhayıl yorulub Şərqə doğru uzanan əlini göydən çəksə, bütün kainat zülmətə bürünər və heç vaxt səhər açılmaz. Bərhayılın göyə uzanan qolları arasında üstünə ağ və qara xətt cızılmış lövhə qoyulmuşdur. Bu lövhə ilin hər fəslinə uyğun olaraq gecə-gündüz mütənasibliyini qorumağa xidmət edir. Belə ki, Bərhayılın gözləri həmişə lövhəyə dikili qalır. O, gündüzlərin və gecələrin qısalıb-uzanmasını uyğun xətlərin uzanıb-qısalması ilə tarazlayır.

Bir əlini yerə dirəyən, digərini isə göyə dikən Səhayıl (qədim külək tanrısı Səbayel bəlkə də bu inancdan yaranmışdır) dəniz suyunun və küləklərin qoruyucusudur. O, göyə yüksələn əli ilə sərt küləklərin, qasırganın, yerə dikilən əli iləsə coşub-daşan dəniz sularının qarşısını alır. Əgər Səhayıl sol əlini yerdən

götürsə, dəniz suyu kükrəyib bütün çölləri, düzləri basar, insanlar sulara qərq olar, boğulub ölər, sağ əlini aşağı salsa tufan, qasırğa qopar, dünya üzünü silib aparar, canlı varlıqlardan əsər-ələmət qalmaz.

Allahın yerdə yaratdığı varlıqlar dörd qrupda cəmləşir: *birincisi*, insanlardır ki, insan başlı, *ikincisi*, yırtıcı, vəhşi heyvanlardır ki, şir başlı, *üçüncüsü*, ev və yük daşıyan heyvanlardır ki, inək başlı, *dördüncüsü* isə yerdə qalan heyvanlar, quşlar və başqa zəif məxluqlardır ki, qırğı başlı dörd nəhəng mələyin himayəsi ilə təbii fəlakətlərdən, istilərdən, sərt şaxtalardan, lənətlərdən, əzab-əziyyətlərdən mühavizə olunurlar.

Dünyanın başlanğıcı bütün torpaqlara bağlanan böyük Qaf¹ dağıdır. Mərkəzdə yerləşdiyi üçün dünya onun zirvəsindən noxud boyda görünür. Qaf mavi zümrüddən qurulmuşdu. «Munisnamə»də yazılır: «Əsatir qoruyucularının bəziləri söyləyirlər ki, Qaf ancaq rizolitdən (qızılaçalar yaşılımtıl-sarı rəngli qiymətli daş) ibarətdir və dünya üzərindəki göy ona görə mavidir ki, onda xrizolit-dağ əks olunur»². Dünyanın bütün damarları Qaf dağının hamisi - qoruyucusu Hərkayılın əlində cəmləşir. Dünyada elə bir şəhər, kənd, vilayət, ölkə, guşə yoxdur ki, damarları ilə Qaf dağlarına bağlanmasın. Allahın hansı ölkəyə qəzəbi tutsa, Hərkayıl onun su damarlarını kəsib, nəmişliyin qarşısını alır, orada quraqlıq və fəlakət baş alıb gedir, bütün bulaqlar, arxlar, çaylar quruyur, bitkilər, otlar susuzluqdan

¹Mifik dağ adıdır. Bəzi ehtimallara görə, Qafqaz dağları hesab edilir. Yunan mifologiyasında Prometeyin cəzalandırıldığı, «Bibliya» və «Quran»da isə tufandan sonra Nuhun gəmisinin yeganə su basmamış quru hissəyə çıxdığı - insan, heyvan və bitkinin yenidən artıb çoxaldığı yer də Qaf adlanır. Eləcə də «Quran»da Allahın dilindən çıxan müqəddəs kəlamlardan biri kimi xatırlanır: «Qaf, müqəddəs Qurana and olsun!»

² Munisname, S.561.

məhv olur. Zəlzələnin də baş verməsinə səbəb tanrının insanlara qəzəbidir. Həkayıl ulu Allahdan əmr alan kimi, adamları qorxutmaq məqsədilə o diyarın Qafdakı damarlarını bərk-bərk silkələyir, nəticədə yerin altı üstünə çevrilir, ya da yer yarılıb, bütün canlıları udur. Hərkayıl deyir: «Tanrının buyruğu olsa, Qaf dağından keçən bütün damarlara küy vuraram, dünya cəhənnəm tək canlıların başına daralar. Lakin Yaradanın qayğısı ilə çoxlarının qulluğunda dururam, böyük günah işlədənlərin isə yaşadıkları ərəzilərin damarlarını burub onları min cür əziyyətə düçar edirəm».

Qaf dağından sonra mövcud dünya kimi qırx dünya təsvir edilir. Bu dünyaların hər biri mövcud dünyadan qırx dəfə böyükdür və dörd yüz hissəyə parçalanır ki, bu parçalanan hissələrin hər biri insanların yaşadıkları ölkələrdən dörd yüz dəfə böyükdür. O dünyalarda zülmət yoxdur. Heç vaxt qaranlıq gecələr olmur, oralarda gur işıq həmişəlik məskən salmışdır. Bütün torpaqlar təmiz qızıldan, əksər əşya və predmetlər isə işıqdan əmələ gəlmişdir. O dünyaların sakinləri mələklərdir ki, nə insanları, nə də İblis kimi məxluqları tanımaq istəyir, nə cənnətdən, nə də cəhənnəmdən xəbərləri var. O qırx dünyadan o yana nəyinsə mövcud olub-olmaması isə bir Allaha məlumdur.

Dünyanı idarə edən Qaf dağı nəhəng öküzün başındakı iki buynuzunun arasında yerləşir. Bu öküzün böyüklüyü minillik yol məsafəsinə bərabərdir. Xalq bayatılarında dağın müqəddəs bir yer olmasına inamı əks etdirən misralara rast gəlirik:

Dağ aşıb binə gəlləm,
İmana, dinə gəlləm,
Axıtma göz yaşını,
Gedərəm, yenə gəlləm.

İnsanın dağa ayaq basıb qayıtması ilə dinə, imana gəlməsi qəribə deyilmi? Yaxud dağların soyuq qarını belə yarasına dərman kimi sarımaq istəyənin inamında səcdə, ehtiram hiss olunmurmu?

Dağların qarı dərman,
Yarama sarı dərman...

Eləcə də xəstəsinə şəfa tapmaq üçün gələn naümid qayıtsa da (xəstə öldüyü üçün), dağları töhmətləməyə dili gəlmir, yenə onu oxşayır:

İnci dağlar, dür dağlar,
Gül açıb salı dağlar.
Gəlmişdim xəstə görəm,
Xəstə köçüb, yurd ağlar.

Ona görə ki, «ulu, qoca dağlar» «Munisnamə»də və Günəş miflərində deyildiyi kimi, tanrının məskənidir:

...A dağlar, uca dağlar,
Dərd bilən qoca dağlar...

Mövcud dünyanın torpağı yeddi qatdır, dənizləri də yeddi nəhəng su məkanından, sahəsindən ibarətdir.

Məxluqları dünyanın bir qatından o biri qatına aparən vasitələr müxtəlifdir:

a) Qanadlı at, ona minən düşməməlidir, yoxsa ikinci dəfə belinə qalxa bilməz. Koroğlu otuz doqquzuncu gün tövlənin çardağından deşik açıb baxmasaydı Qırat da həmin ata çevriləcəkdə.

b) Mənzil başına on, doqquz və bir günə çatan sehirli nəhəng quşlar, Məlikməmmədi qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya qırx günə gətirən Simurq quşu da onlardan biridir.

v) Quş cildində olan Xızır, bir göz qırpımında Qəribi də doğma yurduna gətirir.

Dünyanın bir qatını digərindən ayıran vasitələrin təsviri daha orijinaldır. Keçiddə duran mələyin boyu o qədər uzundur ki, ayağı yerdə, başı göydə yerləşir. Onun qabağında göydən yerə pərdə sallanır, sonu dənizin dibinə çatır. Pərdənin ortasında ikitaylı qapı var, qapıdan işıq topasından ibarət qıfıl asılır, qıfıla isə şüadan möhür vurulur. (Adama elə gəlir ki, ulu babalarımız kompüterləşmiş, kənardan ultraşüalarla, əl, barmaq izlərini toxundurmaqla idarə olunan müasir qapılardan danışırlar). Qapıda iki qoruyucu mələk var ki, başları ilə öküzə, bədənləri ilə qoyuna oxşayırlar. Bu qapıdan o yana bir-birinə söykənən iki dəniz mövcuddur, birinin suyu şirin, digərininki acıdır. Bu dənizlərin hər ikisi eyni yerə tökülsə də, suları bir-birinə qarışmır, necə ki, yağ suda həll olunmur. İki dənizin arasında cənnətə oxşayan bir ada yerləşir. Orada çoxlu meyvə ağacları, müxtəlif cür quşlar, ətirli otlar, çiçəkli düzənlər var. Bütün quşların başları qızıldan, gözləri yaqutdan, qanadları xrizolitdən, dimdikləri mirvaridəndir. Onlar bir-birilərindən gözəldir. Adanın acı sularla əhatə olunan ortasında təmiz qızıldan ibarət, böyüklüyü təsəvvürə gəlməyən dağ var. Şirin sular yalayan tərəfdə isə balıqlar kimi parıldayan gümüş dağ yerləşir. Hər dağın başında bir mələk oturur ki, biri şirin, digəri acı suyu qoruyur. Onlar bu suları bir-birinə qarışmağa qoymurlar. Dünyanın bütün sərvətləri bu iki dağda saxlanır. Dünyadakı bütün mədənlərin, faydalı qazıntıların mənbəyi qoşa dağlardır, şirin suların, bulaqların, yeraltı arxların, quyuların başlanğıcı şirin sulu; duzlu sulu arxların, quyuların başlanğıcı isə acı sulu

dənizdir. Bu iki dəniz öz mənbəyini Allahın göydəki taxtının altından alır. Yaradıcı mələklərdən əvvəl bu dənizləri, adanı və oradakı qızıl, gümüş dağları yaratmışdı.

Dünya modelinin bu cür təsvirinə başqa xalqların mif sistemlərində təsadüf edilmir.

«Avesta»nın ilkin mətnlərində kosmosun dördqatlı modeli təsvir olunur:

- * ulduzlar orbiti (xeyirxah düşüncər diyarı),
- * Ay orbiti (xeyirxah sözlərin məskəni),
- * Günəş orbiti (xerixah işlərin mənbəyi) və
- * xüsusi işıqlı göy (xeyir allahı Ahura-Mazdanın və onun ətrafının məskunlaşdığı yer).

Şər allahı Anqro-Maynyanın məskəni isə yeraltı qaranlıq aləmdir.

Bir sıra miflər xeriylə şərin qarşılaşmasının səbəbini ətraflı göstərir. Variantların birində göstərilir ki, bu münaqişənin bünövrəsi qızıl dövrün sonundan qoyulmuşdur («Avesta»da zaman üç hissəyə bölünür – xeyirin hökran olduğu qızıl dövr birincidir). Şərin meydana gəlməsi ilə kəskin qarşılıqma başlanır, qanlı müharibəyə çevrilir və Böyük qəza ilə – dünyanın məhvi ilə nəticələnir. Dünyanın sonuna yaxın dəhşətli soyuqlar düşür, qış torpağın üzərində olan bütün varlıqları dondurur, nəhayət, hər şey od tutub yanır və dünyanın yenidən yaranması ilə hadisələr təkrarlanır.

İkinci variantda, nisbətən nikbin ruh hakimdir, xeyirin qələbəsinə təminat verilir. Burada dünyanın xilaskarı funksiyasını Zərdüşt özü yerinə yetirir. Xeyirlə şərin Qızıl dövrdə başlanan müharibəsi Zərdüştün yaşadığı çağlarda bütün dəhşətlərpi ilə davam etdirilir. Öz ideyalarını camaata arasında yaymaqla peyğənbər şəri ürəklərdən qovub çıxartmağa çalışır,

divlərlə mübarizə aparır. Xeyirin qələbəsi ilə zamanın üçüncü mərhələsi başlanır.

Əvvəlkilərlə müqayisədə nisbətən sonrakı dövrlərin məhsulu olan variantda isə zürvanizm ideyaları zərdüştlüklə və məzdəkçiliklə eyniləşdirilir: əbədi zaman allahı Zürvan (ikiliyi – xeyiri və şəri özündə birləşdirən tanrı. Cinslər də – qadınlıq və kişilik onun bədənində eyniləşmişdi) dünyanı yaradacaq oğlunu doğmağa hazırlaşır. Atasının bətnində yerləşən Ahura-Mazda bu funksiyanı öz üzərinə götürməyə razılaşır və öz biliyini, bacarığını, arzularını qardaşı Anqro-Maynya ilə bölüşür. Zürvanın məqsədini xeyirxah Ahura-Mazdadan öyrənən Anqro-Maynya paxıllıqdan bilmir nə etsin. Qardaşının ondan tez doğulacağından ehtiyatlanıb atasının bətnini cırır və Ahura-Mazdadan qabaq dünya işığına çıxır, dünya ağalığı iddiasında olduğunu Zürvana bildirir. Ata dəhşətə gəlib diksinir və arzuladığı ikinci oğlunu doğur, onu görəndə isə özünə gəlir. Ona görə də əvvəl dünyanı qaranlıq, zülmət, şər bürüyür (axşam düşməyinin «şər qarışır» şəklində ifadə olunması bu mifik təfəkkürdən doğmuşdur), sonra Ahura-Mazdanın xeyir dünyası – işıqlı aləm başlayır. Beləliklə, Azərbaycan türklərinin ilkin dünyakörüşünün, xüsusilə etioloji miflərin formalaşmasında *dağ və su* kultlarının rolu böyükdür. Hətta dağlıq bölgələrdə - çayların az sulu, göl və dənizin isə olmadığı yerlərdə də suya tapınma üstünlük təşkil etmişdir.

Mifik dünya modelinin birinci və ən mühüm ünsürü suyun kultlaşması sonralar, Arpaçay-Sara, Xançoban-Sara (çay-insan) qarşılaşması şəklində motivləşərək əfsanələrdə yaşamışdır. Sual doğa bilər: bəs nə üçün Arpaçay? Niyə Qafqazı ortadan yarıb keçən Kür, yaxud Azərbaycan türklərinin yurd yerlərini Şimal və Cənuba ayıran Araz çayı bu funksiyanı öz öhdəsinə götürməmişdir?

Məsələnin üzdə görünən izahı «Arpaçay» sözünün işlənmə dairəsinin genişliyi və adlanma məqamlarının çoxluğudur. Lakin daha dərin qatlarda gizlənən səbəbi «Arpa» sözünün etimologiyasında tapmaq mümkündür.

Bu sözün anlamı barədə ən dəqiq şərh prof. H.Mirzəyevin və dos. A.Bayramovun tədqiqatlarında verilir¹ «Aşiq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz» monoqrafiyasında erməni müəlliflərindən gətirilən bir sitatda göstərilir ki, «*Arpa* Dərələyəzin Keşkənd//Yexeqnadzor rayonunda Arpa çayının üstündə salınmış kəndin adıdır. Türk tayfasının adını daşıyan bu kənd Şərur-Dərələyəz qəzasında Hüseynli Sultanın mülkü olmuşdür».²

Qərəzçiliyə diqqət yetirin: üç erməni alimi (Akopyan T.X., Melik Baxşiyən St.T. və Barseqyan O.X) ulularının adlarında işlənən türk sözlərindən də olsa, xəcalət çəkmədən necə «ustalıqla» azərbaycanlıların yaşayış məntəqəsinin qədimliyinə kölgə salır, onun bünövrəsinin qoyulmasını ötən yüzilliyin əvvəllərində yaşamış naməlum Hüseynli Sultanla məhdudlaşdırmağa çalışır.

Erməni mənbələrinə əsaslanan başqa kitabə üz tutanda daha dəhşətli faktla rastlaşırıq: hələ çarizm dövründə yeridilən acı siyasət nəticəsində həmin Arpa kəndinin əhalisi tamamilə ermənləşdirilmişdi, oranın 1831-ci ildə 63, 1873-cü ildə isə 294 nəfər azərbaycanlı əhalisi varmış. 1897-ci ildə 575 nəfər erməni,

¹Bax: Mirzəyev H. Aşiq poeziyasında yaşayan adlarımız və tariximiz. – Bakı, 1997; Bayramov A. Qədim oğuz ellərinin – Ağbaba, Şörəyel və Pəmbək bölgələrinin yer-yurd adları (toponimləri). Bakı, 1966.

²Акопян Т.Х., Мелик Бахшиян Ст.Т., Барсегян О.Х. Словарь топонимов Армении и прилегающих областей, том I, Ереван, 1986, С.83.

15 nəfər azərbaycanlı olmuş, sonra isə tam erməni kəndinə çevrilmişdir.¹

H.Mirzəyev məsələyə bir qədər də aydınlıq gətirirərək yazır: Ermənistanda «1986-cı ildə çapdan çıxan toponimlər lüğətinin bir neçə yerində Arpa sözünü erməniləşdirməyə çalışsalar da, buna tam nail ola bilməmiş və Arpa toponimi ilə bağlı digər adları lüğətdə verməyə məcbur qalmışlar. Lüğətdəki «*Arpagədik*», «*Arpaçaduq*», «*Arpagöl*», «*Arpadağ*», «*Arpadərəsi*», «*Arpa dərə*», «*Arpaenməz*», «*Arpatəpə*», «*Arpalı*», «*Arpalıq*», «*Arpalıqçay*», «*Arpalıqqaya*», «*Arpaha-vaclıq*», «*Arpayol*», «*Arpanyol*», «*Arpaçay*», «*Arpaçayır*» «*Arpaçuxuru*», «*Arpavut*», «*Arpauçurumu*», «*Arpatala*» kimi adlar buna canlı misaldır».²

Bu toponimləri uzun-uzadı sadalamaqla heç də erməni şovinistlərinin mənfur simasını gözə soxmaq niyyəti güdmürük. «Qozbeli qəbir düzəldər» deyiblər. Məqsədimiz «Arpa» sözünün hələ bir ərazidə bu qədər geniş işlənməsini diqqət mərkəzinə çəkməkdir. Ulularımız yurd yernində rastlaşdıqları hər şeyə, adi daşa da «Arpa» adını vermişdilər. Görəsən nə səbəbə? Bu onu göstərir ki, əski çağlarda Arpa həmin ərazilərdə yaşayan elin nicatı, inanc yeri, kultu, tanrısı idi. Lakin təkcə bu yerlərdə yaşayanları mı? Araşdırmalarından məlum olur ki, «Arpa» sözü ilə düzələn onomastik vahidlərin toponiminin arealı çox böyükdür: Dərələyəzdə *Arpa kəndi*, *Arpa çayı*, Zəngəzurda *Arpagədik*, *Arpatəpə*, *Arpatəpə*, Qarabağda *Arpagədik*, Qarsda *Arpaqala*, *Arpaşən*, Allahverdi rayonunda *Arpatala qışlağı*, Batumi yaxınlığında *Arpa kəndi*, Ağbabada *Arpa kəndi*,

¹Ermənistan azərbaycanlılarının tarixi coğrafiyası. - Bakı, 1995, S.353.

²Mirzəyev H.Göstərilən əsəri, S.238.

Arpaçayı, Arpagövlü, Kırmıda *Arpalar* kimi yer adlarına rast gəlirik.

Maraqlıdır ki, bu toponimin işlənmə dairəsi qədim türk torpaqlarından kənara çıxmır. Arpa adı ilə bir neçə yerdə çay, göl adlarının olması isə belə qənaət söyləməyə imkan yaradır ki, qırğızlarda Enesayın oynadığı rolu Azərbaycan məkanında Arpaçay öz üzərinə götürmüşdü.

İlkin çağlarda Kırmıdan Qarsa, oradan Qarabağa, Muğana qədər uzanan torpaqlarda yaşayan türk tayfalarının əsas kultu Arpaçay idi. Azərbaycan türklərinin etioloji – yaranış miflərinin qaynaqlarından biri kimi sadaladığımız insan məskənlərinin (əksəriyyəti doğma yurdundan didərgin düşsə də) köklü sakinlərinin yaddaşlarından epik folklor nümunələri yazıya almalıdır.

Bəs «Arpa» sözünün mənası nədir? Mənbələrdə göstərilir ki, məşhur türk tarixçisi Fəxrəddin Kızıroğlu «Arpa» derivatlı yer-yurd adlarını tayfa adı ilə bağlayaraq yazır: ««Xan Tepri dağından öz mənşəyini alan və İssık gölə tökülən Arpa suyu hövzəsindən çox-çox qədimlərdə bir türk eli, bir türk oylağı gəlib Dərələyəzdə, Ağbaba və Şörəyeldə məskunlaşmış və öz adlarını çox qala, kənd və göl adlarında əbədiləşdirmişlər».¹

Ç.Aytmatovun «Buynuzlu Ana maral əfsanəsi»ndə də göstərilir ki, Enesay sahillərində duruş gətirə bilməyib, məhv ediləndən sonra qırğızların ikinci doğuşu İssık göldə baş verir. Bu, təsadüfi uyğunluq olsa da, maraqlıdır. Və həmin zahiri səsleşməyə əsasən F.Kızıroğlunun fikrini müdafiə etmək mümkün idi. Lakin məsələ ondadır ki, İssık göl ətrafında türk soylarının doğuşu su kultundan imtinanın nəticəsi kimi mənalandırılır. Ölümə məhkum inancı tayfa, soy adı kimi Orta

¹Mirzəyev H. Göstərilən əsəri, S.239.

asiyalıların yaxın tarixlərdəki yaddaşlarında gizli saxlayıb yalnız Dərələyəzə, Ağbabaya və Şörəynlə gələndən sonra istifadə etmələri fantastikadır.

«Arpa» sözünün etimologiyasının yollarını isə prof. H.Mirzəyev və dos. A.Bayramov daha dəqiq göstərirlər: «Arpa» sözünün etimologiyasını araşdırarkən birinci növbədə söz kökünün tarixən *yüksəklik, ucalıq, dağlıq* mənasını bildiren Alp-Arp olub-olmadığını, «l» və «r» sonorlarının bir-birini əvəz edib-etmədiyini (zərər-zərə), «Arpa» və «Alban» toponimlərinin bir yuvadan təşəkkül tapıb-tapmadığını, «Arpa» sözünün tarixən, «Arpan» formasında işlənilib-şəkilçisinin toponiminin qatında tarixən cəmlilik bildiren – «pi» şəkilçisinin olub-olmadığını (kas-pi) müəyyənləşdirmək zəruridir». ¹

Bu ehtimallar məhz Azərbaycan türklərinin mifləri ilə təsdiqlənə bilər. «Apardı sellər Saranı» əfsanəsində Arpaçayın gücü *dağlarda, yüksəkliklərdədir*. Eləcə də «Munisnamə»də dünya dağları şirin və acı suların əhatəsindədir. Dünyanın bütün suları bu iki dağın ən hündür yerində əyləşmiş mələklər tərəfindən tənzimlənir.

Beləliklə, dağ-su kultunun sintezi «Arpa» sözünün məna tutumunda (Alp-Arp-dağ, yüksəklik anlamında olsa da, daha çox su ilə bağlı təbiət varlıqları və çayətrafi yaşayış məntəqələri belə adlanır) özünü açıq-aşkar büruzə verir.

TƏQVİM MİFLƏRİ rituallarla bağlı görüşləri özündə əks etdirir. Müntəzəm olaraq ilin fəsillərinin, aylarının, günlərinin bir-birini əvəz etməsi ilə təbiətin (günəşin çıxıb, batması ilə gündüz gecəyə çevrilir, onun istisinin azalıb-çoxalması, külək əsməsi, göy guruldası, havaların açılıb-

bozarması, soyuyub qar düşməsi, yağış yağması fəsiləri meydana gətirir) və bitkilərin dəyişib haldan-hala düşməsi (cücərməsi, yarpaqlaması, çiçəkləyib meyvə verməsi, çılpaqlaşması və s.) ilkin təsəvvürlərdə bir silsilə mifik obrazların kortəbii şəkildə yaranmasına təkan vermişdir. Bitki, heyvan və təbiət hadisələrində ruhun varlığı ideyası meydana gəlmişdir. Ulu əcdad dünyadakı varlıqların ölüb-dirilməsini (Yağış göy gurultusundan sonra damcılayır və çalalara yığılan suyun torpağa hopması ilə ömrünü başa çatdırır; bitki toxumu cücərib torpaqdan baş qaldırır, boyu uzanandan, bar yetişdirəndən sonra quruyur və ölür - bütün bunları insanlar özlərinin ana bətnindən çıxıb, böyüməsi, boya-başa çatması, qocalıb o dünyaya köçməsinin analoqu kimi başa düşürdülər, ananın doğumdan qabaq ağrı çəkib çığır-bağır salmasını isə göy gurultusuna bənzədirdilər) ruhların iki qütbə ayrılması ilə (xeyir və şər ruhlar) əlaqələndirmişlər. Bərəkət, bolluq gətirən hami ruhlara ehtiram göstərib sitayiş etmiş, yolunda qurbanlar kəsmişlər. Ölüm, fəlakət, quraqlıq, aclıq və soyuğu qoruyan ruhlara qarşı isə mübarizə yolları axtarmışlar. Əlbəttə, təqvim miflərində də ilkin yaranış motivlərinə müraciət olunurdu, lakin etioloji kateqoriyaya daxil olanlardan fərqli olaraq, əsas qayə, məqsəd yaranma, meydana gəlmə epizodları ilə deyil, yaranan varlıqların sonrakı funksiyalarında açılırdı. Məsələn, ən primitiv formada olan bir mifik təsəvvürü götürək: Günəş doğulur və torpağa can verir («Gün çıx, çıx, çıx...») mərasim nəğməsində Günəşin doğulması torpağın dirilməsi üçün arzulanır). Burada iki məsələdən söhbət gedir. Təqvim kateqoriyasının prizmasından baxanda günəşin doğulması məqsəd deyil, vasitədir. Əsas deyil, köməkçidir. Ulu əcdadın ritual vasitəsi ilə çatdırmaq istədiyi ideya torpağın canlanıb üzərində ağacları, bitkiləri yetişdirə bilməsidir. Başqa sözlə, etioloji miflərdə əsas

diqqət Günəşin doğulması səbəbini aydınlaşdırmağa yönəlsə, təqvim miflərində Günəşin doğulandan sonrakı fəaliyyətinə, dünyadakı varlıqların xidmətində durmasına üstünlük verilir.

Təqvim miflərində hətta ayrı-ayrı illər, aylar, günlər belə mifik obraza, dünya modelinin detalına çevrilir. Məsələn:

«Bir padşah görür ki, bının ölkəsindəki adamnar tez-tez illəri qatışdırıllar bir-birinə. Çünkü illərin adı yoxuymuş. Padşah fikirləşir ki, gərəh illərə ad qoyam. Durur çıxır səfərə. Ucardan, qaçardan, sürünərdən qabağına hansı çıxırsa onun adını verir bir ilə. Bının qabağına on iki canını çıxdığı üçün on iki də il adı düzəldir. Həmən canılar binnardı: donuz, siçan, pələh, dovşan, öküz, at, qoyun, meymun, it, quş, ilan, balıx. İllər də binnarın adıynan addanır».¹

Mifdə adları çəkilən heyvanlar qədim Şərqi təqvimində (çinlilərin, koreyalıların, yaponiyalıların və monqolların, eləcə də bu cür təqvimlərin ilk yaradıcıları hesab edilən Orta və Şərqi Asiya türklərinin) cüzi fərqlərlə təkrarlanır. İlin günlərə bölünməsi Çin loğmanlarının müəyyənləşdirdiyinə görə, insan bədənində olan 365 əsas həssas nöqtə ilə bağlıdır.

Çinlilər əvvəllər ilin özünü deyil, onun on iki ayını heyvanlarla əlaqələndirirdilər, məsələn, yazın başlanğıcını dovşan, qış aylarını müvafiq olaraq siçan, öküz və pələng, qızmar yayı at, qoyun və meymun, payızı isə xoruz, it və donuz yaratdığını zənn edirdilər.²

Lakin təqvim dövləti idarə etmə atributlarından birinə çevriləndən sonra (Çin imperatorları üçün təqvim ritualları tənzimləyən müqəddəs qanun idi, onu təhrif edənlər ağır cəza

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.55.

²Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. - М., 1989, С.31, 33.

alırdılar) heyvanları illərə aid edən daha mürəkkəb sistemə keçmişdilər.

Bizim mifdə olduğu kimi, on iki heyvan götürülür, onlar ilk növbədə göydəki ulduz sistemləri ilə, bürclərlə, sonra yerlə, dünyanı təşkil edən beş elementlə (ağac, od, torpaq, dəmir və su), nəhayət, beş işıq rəngi ilə (yaşıl \ göy, qırmızı, sarı, ağ, qara) əlaqələndirilirdi. Beş işıq (rəng) beş ünsürə aid olduğu üçün dəyişməz qalırdı: ağac -yaşıl \ göy, od - qırmızı, torpaq - sarı, dəmir - ağ, su isə qara göstərilirdi. Bu sistemdə beş planet də (planet adları monqollardan alınmışdı) cədvəldəki kimi sabit qalırdı: Pürev (Yupiter), Myaqmar (Mars), Byamba (Saturn), Tsolmon (Venera), Lxaqva (Merkuri).

QƏZALAR	İŞIQ	PLANET
Ağac	Yaşıl \ göy	Pürev
Od	Qırmızı	Myaqmar
Torpaq	Sarı	Byamba
Dəmir	Qara	Tsolmon
Su	Ağ	Lxaqva

Bu sistemdə beş dəfədən bir ancaq heyvanlar başqalaşdı. Əgər pələng ili birincilərin üstünə düşürdüsə, bütün ağaclar - bitkilər üçün ilin on iki ayı təhlükə gözlənilirdi, ikincilərdə od - günəşin istisi şiddətlənib hər şeyi tələf edirdi, üçüncülərdə torpağın altı - üstünə çevrilir, zəlzələ baş verirdi. Pələngin yerini öküz tutanda isə müvafiq olaraq, bitkilərin barı çoxalır, günəş səxavətini əsirgəmir, torpağın bərəkətini yığib-yığışdırmaq olmurdu.

İlkin dövrlərin vaxt və zaman bölgüsü böyük mərhələlərdə təsəvvürə gətirilirdi. Qədim inkişaf etmiş mədəniyyətlərin bəzilərində zaman bölgüsü həmin təsəvvürlərə söykənirdi. «Avesta»da induist inamından (çiçəklənmə və uğurlarla müşayiət olunan qızıl dövr, hər şeyin xarablaşmağa başladığı

dövr və məhv olma dövrü) fərqli olaraq, zaman sonsuz göstərilir: işığın, uğurun, bolluğun, ancaq xeyirin mövcud olduğu qızıl dövr, şərin meydana gəlməsi ilə fəlakətlərin, müharibələrin başladığı - mübarizələr dövrü və Xeyirin Şər üzərində qələbəsindən sonrakı əmin-amanlıq dövrü, yəni ilkin zamana qayıdış. Bir məsələ diqqəti cəlb edir ki, böyük və kiçik zaman bölgülərinin hamısında insan və onun taleyi ön planda durur.

«İlin fəsillərinin və günün hissələrinin insanın yaş dövrləri ilə əlaqələndirilməsi, yəqin ki, universallıqdan irəli gəlirdi»¹ Başqa sözlə, ulu əcdad dünya modelini nəhəng canlı orqanizm kimi təsəvvür edir, hər şeyin onun analoqu olduğunu düşünürdü. Ona görə də mifoloji sistemin ümumi xassəsinə çevrilən antropomorfizm zamanın özünü də canlı şəkildə təsəvvürə gətirirdi, bu mənada il (misal çəkdiyimiz mifdə isə zamanın özü) doğulub böyüyən və qocalıb ölən insan kimi təqdim edilirdi. N.V. Braginskaya yazır ki, «Zamanın insan bədəni, zaman bölgülərinin (illərin, fəsillərin, ayların, günlərin) isə bədənin hissələri ilə təsviri dünyanın qurbanlıq heyvan və insanların bədəninin hissələrindən düzəldilməsi haqqındakı miflə üst-üstə düşür. Belə ki, «Brihadaranyak-upanişad»ın birinci kitabında dünya - qurban kəsilən atdır, eləcə də il - onun gövdəsi, fəsillər - gövdənin hissələri, ay və para ay - oynaqları, gündüzlər və gecələr isə ayaqlarıdır». Qədim astroloqların hesablamalarında isə insan skeleti 360 sümükdən ibarətdir ki, bu da ilin günlərinə bərabərdir. Hətta bəzi müsəlman tayfalarında (qədim tyamlarda) 60 illik təqvim sistemində ayrı-ayrı illər Məhəmməd peyğəmbərin bədən üzvləridir, eləcə də ayın otuz günü Adəm peyğəmbərin dişləridir, üst çənəsi açıq Ay, alt çənəsi isə tutqun

¹Мифы народов мира, том I, С.614.

Aydır. Evenklərdə insan bədənini əks etdirən on üç aylı ilin ilk ayı başdır, sonrakı aylar yarı bölünür, birinci altı ay bədənin sol tərəfi ilə aşağı enib, ayaq barmaqlarına çatır, ikinci altı ay isə sol tərəflə əks qaydada təzədən başa doğru qalxır. Maraqlıdır ki, vaxtın bu cür bölünməsi geri qalmış xalqlarda bu gün də davam edir. Yeni Qvineyada ayın günlərini insan bədəninin sol və sağ orqanlarına uyğunlaşdırıb saymağa yenicə başlamış və hələ ki, 27-28 - ə çatdıra bilmişlər.

Azərbaycan miflərində də illər, fəsillər, aylar və günlər insanla əlaqələndirilir. Daha çox qış, onun hissələri - böyük və kiçik çillə şər qüvvələr kimi təsvir edilir. Qış özü isə qarı şəklində verilir:

«Qış bir qoca qarıdı. Üç oğlu var: Böyüh çilə, Kiççih çilə, Boz ay. Anaları birinci Böyüh Çiləyi yolluyur ki, get. Bu gedir gəlir. Anası deyir, nağayrındın?»

Deyir:

-Ocağın qırağına düzdüm gəldim.

Sonra kiççih gedir. Gələndə anası deyir, nağayrındın?»

Deyir:

-Ocağın içinə doldurdum gəldim.

Axırda Boz ay gedir. Gələndə anası genə soruşur ki, bə sən nağayrındın? Bu cavaf verir ki, ocaxdan çıxartdım gəldim».¹

Sonradan nağıl və dastanlarımızda özünə geniş yer tapan Küpəgirən qarı, Köpək qarı bu təsəvvürlərdən doğan proobrazlardır.

İllərin dəyişməsi ilə dünyanın müvafiq qaydada növbə ilə on iki heyvanın belində saxlamasına həsr olunan ənənəvi motivdə belə zaman vahidlərinin insanla əlaqələndirilməsinə rast gəlirik:

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.56.

«Qabaxlar insannar bilmirmiş ki, illəri necə ədlandırınnar. Navrız bayramında bilicilər yığışıp çıxıllar gəzişə. Deyillər ki, qəbağımıza hansı heyvan çıxsa, o heyvanın adını verəciyih bir ilə.

Bilların qabağına on iki ədda heyvan çıxır. O heyvannarın əddarıynan on iki ilə ad verirlər. Özü də il hənsi heyvanın üstündə təhvil olsa insannan o heyvanın xasiyyətində olur.

Birincisi, donquzunan tuşdaşmışdılar. Donquz ilində insannan səlamət olallar.

İkincisi, sıçan ilidi. İnsannar sıçan kimi olallar, hər şeyi gəmirip dağıdallar.

Üçüncüsü, öküz ilidi. İnsannar işlək olalar.

Dördüncüsü, pələh ilidi. İnsannar pələh kimi yırtıcı olallar.

Beşincisi, dovşan ilidi. İnsannar dovşan kimi qorxax olallar.

Altıncısa, balıx ilidi. İnsannar suda çox hərəkət eləllər bı ildə.

Yeddincisi, ilan ilidi. Bı ildə də insannar bir-birrərin zəhərrər.

Səkincisi, at ilidi ki, bında insannar dözümnü olullar.

Doqquzuncu, qoyun ilidi, bında insannar həlim, mehriban olalar.

Onuncusu, meymun ilidi. Bında insannar meymun kimin oyunbaz olallar.

On birincisi, quş ilidi. İnsannar bı ildə həvada uçallar.

On ikincisi, it ilidi ki, bında da insannar it kimin boğuşallar, mahərbə-zad olar».

Təqvim hissələri Çində etik mənə ilə də təsfir edilirdi:

Yaz - humanistdir,

Yay - nəzakətlidir,

Payız - ədalətlidir,

Qış - müdrikdir.

Azərbaycan inanclarında isə Yaz xoşxasiyyətdir (Üçü bizə cənnətdir), Yay səxavətlidir (Üçü yığıb gətirir), Payız qəddardır (Üçü vurub dağıdır), Qış düşməndir (Üçü bizə yağıdır).

Lap ilkin təsəvvürlərdə bizdə də yaponlarda olduğu kimi, il iki hissəyə (bərəkət, bolluq gətirən əsas hissə və bitkiləri məhv edən qış) bölünürdü: Ayların fəsillərə bölünməsinə həsr olunan bayatıda da bu hiss olunur: a)yaz, yay xeyiri, payızla qış isə şəri təmsil edir. Dağlara müraciətlə deyilən başqa bir bayatıda isə ilin iki yerə bölünməsi açıq-aydın nəzərə çarpır:

A dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar.
Üç ay toylu, bayramlı,
Doqquz ay yaşlı dağlar.

Adətən, sudan korluq çəkən dağların «çeşməli, sulu» göstərilməsi ola bilsin ki, yuxarıda verdiyimiz mifoloji sistemdəki dünyanın su damarlarının Qaf dağından keçməsinə əsaslanır.

Qədir gecəsinə həsr olunan mif motivi Puşkinin «Balıqçı və balıq» nağılı ilə üst-üstə düşür, nəzmlə nəsrin imkanlarından işçitfədə edilərək yaradılmışdır.¹

Beləliklə, təqvim miflərimizin antropomorfik düşüncə tərzinin məhsulu olması şübhəsizdir. Orada aylar, günlər də insaniləşdirilir:

«Lap qədim zamannarda aylar yoxuymuş. Bir vaxdı insannar görür ki, ilin günnərin qatışdarıllar. Durup ilin günnərin aylara bölüllər. Hər aya otuz iki gün verillər, boz aya on dörd gün qalır. Görürlər ki, boz ay inciyr, durup qalan ayların

¹Əfsanələr, s.12.

hərəsinnən bir gün alıp verillər boz aya. Onnar olur otuz bir gün, boz ay olur iyirmi beş gün. Görüllər ki, boz ay genə irazılaşmır. Qəyidip aylardan genə bir gün isdiyillər. Ayların yarısı deyir ki, ta otuz bir günümüz var, verəmmərik.

O biri yarısı isə bir gün verir, hələ biri iki-üç gün verir. Boz ay olur otuz bir gün. Qalannarının da bəzisi otuz bir gün, bəzisi otuz gün, bəzisi isə iyirmi doqquz-iyirmi səkkiz gün olur.

Boz ay günnərinin çoxunu o biri aylardan aldığı üçün qatışxdı, bir cür deyil. Çünkü boz ay soyux günnəri qış aylarınnan alıp, isdi günləri yaydan alıp, yağışdı günnəri yazınan payızdan alıp».¹

Zaman bölgüsündə Azərbaycan xalqının payına düşən ən uğurlu dövr yazın gəlişi ərəfəsidir. Xeyirin, bərəkətin, əmin-amanlığın mənbəyi həmin çağla bağlıdır. Azərbaycanda elə bir adam tapılmaz ki, yazın gəlişini sevinclə qarşılamasın. Xalq həqiqi mənada o vaxt oyanır, təbiətlə birlikdə canlanır, umuküsüsünü unudur, dərd quyusunun ağzına daş basır. Ona görə ki, «Qışda hər şey yatıp donur. Yaz gəlip dörd dəfəmə binnarı ayıldır. Binnarın ayılması Novruz bayramında olur. Ona görə da Novruz bayramı dörd həftədi.

Novruzun birinci həftəsi yer torpax ayılır. Otlar cücərip yerdən qalxır, ağaşdar yaşillanır, cəmahət yer belliyir, əkin əkir.

İkinci həftə yel ayılır, küləh əsir, ağacdar cıfdənir, havanın ağırırığı sınıır.

Üçüncü həftə su ayılır, cəmahət suyun üstünnən tullanıp aydınlığa çıxıllar.

Dördüncü həftə od ayılır. cəmahət qışdan qalan xəsdəliyi, ağırırığı odun üsdünə töküllər, oddan tullanıp yüngülləşillər. Odun da isdisi azalır. Binnan sora yeni gün başdanır».

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.55.

Göründüyü kimi, Azərbaycan təqvim miflərində əsas ağırlıq qışla yazın üzərinə düşür. İl əsasən iki əks xasiyyətli varlıqla təmsil olunur, yay yazın, payız isə qışın içində əridilir. İl bütövlükdə yarı bölünüb düşmənin qüvvələr kimi üz-üzə qoyulur. Bir tərəfdə soyuq, şaxta, aclıq, ölüm, digər tərəfdə isti, bolluq, şadlıq hökm sürür. Mədəniyyətimizin canına hopmuş Xeyir-Şər qarşıdurmasının mənbəyini, tarixi köklərini, hər şeydən əvvəl, bunda axtarmaq lazımdır.

Tədqiqatçıların fikrincə, «son şeylər» və dünyanın axırı haqqında olan ESXATOLOJİ miflər yaranış və təqvim mifləri ilə müqayisədə çox-çox sonrakı dövrlərdə meydana gəlmişdir.¹ Bu da təbiidir, çünki esxatoloji miflərin motivlərində, bir növ, əvvəlki iki kateqoriyada verilən hadisələrə yekun vurulur, nöqtə qoyulur. «Dünya məhvə məhkumdur» - dünyanın bəzi elementlərinin öldüyünü görəndə ilkin əcdadın gəldiyi qənaət bu olmuşdur və bəşəriyyət bu qənaətdən doğan bir məsələ barədə daim düşünmüşdür: dünyanı xilas etmək mümkündürmü? Allahla allahlıq etmək istəməyənlər tale mifinə boyun əyməklə kifayətlənmişlər, «alın yazısı»na inanmayanlar isə «xilas yolu» axtarmış (bu gün də axtarırlar), tanrı ilə «mübahisəyə girmiş» və hətta onu «güzəştə getmək» məcburiyyəti qarşısında qoymuşlar.

Etioloji hadisələrin əksinə olaraq, esxatoloji miflərdə tufan qorpması, torpağın suyun altında qalıb üzərindəki canlıların məhv edilməsi, kainatın xaosa çevrilməsi, bütün varlığın cəhənnəm şəklində bərqərar olması kimi dəhşətli qlobal hadisələr əks olunur. Bu mənada fəlakətlərə səbəb olan başqa törəmələri (zaman adlamalarını, xeyir və şər qarşılaşmalarından yaranan qəzaları) bütövlükdə dünyanın sonundan bəhs edən miflərdən ayırmaq çətindir. Birinciləri ikincinin baş verəcəyi

¹Мифологический словарь, С.655.

haqqında «xəbərdarlıq» siqnalı kimi də başa düşmək olar. Esxotoloji qəzalar, əsasən, yer üzündə əxlaq və hüquq normalarının pozulmasından, insanların dəhşətli cinayətlərindən, təbiətə qarşı amansız rəftarından, ədalətsizliyin baş alıb getməsindən törəyir. Dünya, yaxud onun ayrı-ayrı elementləri odun, tufanın, suyun, kosmik döyüşlərin (göy cisimlərinin şər qüvvələrlə toqquşmasının), aclığın, quraqlığın, soyuğun və s. təsirindən məhv olur. Bəzən fəlakətlərin qarşısı alınır, bələdan xilas olan varlıqlar hər şeyi təzədən başlayır. Lakin bir vaxt yaradıcının dünyanı beləcə məhv edəcəyinə inam yaddaşlardan silinmir ki, silinmir. Doğrudur, dünyanın axırı məsələsinə görə ulu əcdad allahlarla yeri gələndə, razılaşmamış və hətta bu məsələdə səcdə etdiklərinə qarşı çıxmışdır. Allah-insan qarşılıqlı kəskinləşməsin deyə, müəyyən mərhələrdə hər iki tərəfdən güzəştlər edilmişdir. Lakin bu güzəştlər yalnız ilkin imanlarda özünə yer tapır. Daha doğrusu, çoxallahlılıq mərhələsində qüvvələrin tarazlığı mövcud idi. Mübarizə iki cəbhədə aparılırdı. Allahlar bir-biri ilə rəqabətdə idilər, ona görə də insanlara güzəştə gedirdilər ki, ətraflarına daha çox tərəfdarlar toplusınlar. Dualist və monoteist görüşlərdə güzəşt edilməsinə ehtiyac qalmır. «Avesta»da insan nəslinin bünövrəsini qoyan Qayımart, eləcə də onun toxumundan cücərən kişi Martiya, qadın Martiyanaq səhvə yol verdikləri üçün ölümə məhkum edirlər. Hətta xeyrixah Hörmüz belə insana güzəşt etmir. Adəmlə Həvva da xırda xəta işlətdiklərinə (cənnət almasını oğurladıqlarına) görə cənnətdən qovulub Yerə sürgün edirlər.

Nuhun tufanına həsr olunan esxatoloji məzmunlu ənənəvi mif motivlərində bir neçə cəhət özünü göstərir:

Azərbaycanla bağlı dağların (İlan dağı, Kəmçi dağı, Ağrı dağı, Ağbaba dağı və s.) meydana gəlib adının qoyulmasından bəhs olunur.

Dünyanın torpaq hissəsinin məhvindən sonra başqa varlıqlar allahın yaratdığı heyvanlar üzərində əməliyyatlar aparır, başqa sözlə, yaradıcının işlərinə əl qatılır, düzəlişlər edilir. Belə ki, qaranquş arının dilini dimdiyi ilə qoparır ki, insan ətinin şirinliyindən xəbər verə bilməsin, bundan sonra səsi itir, peşəsi vızıldamaq olur. Eləcə də ilan insan ətinə ona qiyməyən quşu parçalamaq istəyir. Qaranquş onun ağızından çıxıb qaçmaqla canını qurtarsa da, quyruğu qopub ilanın ağızında qalır və haçalaşır.

İlan yer üzündə yuva qurmaq üçün xeyirxahlıq edib, gəminin deşilən hissəsini bədəni ilə tutmasına, canlıların son cütünü boğulub ölmə təhlükəsindən qurtarmasına baxmayaraq, qismətində olan torpağa qayıdır. Bir növ bu, xalq atalar sözündə deyilən fikri təsdiqləyir: «İlanın ağına da lənət, qarasına da!»

Nuh peyğəmbər can hayında olduğundan qəzanın ancaq dünyanın insanlar yaşayan piltə hissəsinə aidliyindən iş-işdən keçəndən sonra xəbər tutur. Yəni Allahın birinci tufanla dünyanı tamam məhv etmək yox, günaha batdıqlarına görə yerdəki canlıları dəyişmək istəyinə Nuh özü də bilmədən əngəl olur: «Nuh xəbər tutur ki, dünyanı su alacaq. Əl-ayağa düşür, gəmi hazırlayır, heyvanların hərəsindən bir cütünü də gəmiyə qoyur ki, onların nəslə kəsilməsin.

İşdən halı olan, dünya görmüş, ömür sürmüş ağbirçək bir qarı Nuha yaxınlaşıb deyir:

-Məni də özünlə apar.

Nuh söz verir. Amma səfər zamanı verdiyi söz huşundan çıxır, qarı qalır yer üzündə.

Vaxt gəlir. Bir yağış yağır, bir yağış yağır, tut ucundan çıx göyə. Çaylar şahə qalxır, sel dağları qopartmaq istəyir. Hər yan suya qarışır, dünya görünməz olur.

Vaxt keçir, vədə yetişir, gün çıxır. Günəşin zərbindən su ərşə çəkilir. Nuh qayıdanda qarı düşür yadına. Gedir ki, onun öldüsündən-qaldısından bir xəbər tutsun.

Qarının evinə yaxınlaşanda qulağına səs gəlir, dinləyib görür ki, cəhrə səsidə, qarı salamatdı, özü də ip əyirir.

Soruşur:

-Qarı, dünyanı su aldı, sən bunu görmədinmi, bilmədinmi?

-Yer üzünü su almağını ondan bildim ki, piltələrim bir az nəm kimi oldu.

Nuh barmağını dişləyir, başa düşür ki, qarı qoca dünyanın özü imiş. Sən demə dünya-aləm batanda bunun ancaq piltəsi nəmlənərmiş»¹.

Mifoloji sistemlərdə dünyanın sonu - *Axirət günü cəhənnəmin* təsvirində daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. «Munisnamə»yə görə, cəhənnəm yerin yeddinci qatından sonra gəlir.

Allah cəhənnəmi palçıqdan düzəltmişdir. Onun göstərişi ilə cəhənnəmin palçığı min il qaynadıldığından qıpqırmızı olmuşdur. Sonra min il də qaynatmışlar ki, közərməsi ağarsın. Bundan sonra min il də qaynatmışlar və nəticədə torpağın rəngi qapqara qaralmış və cəhənnəmə həmişəlik zülmət və qaranlıq çökmüşdür. Ulu Allah Kalak adında nəhəng bir ilan yaradıb demişdir: «cəhənnəmin qorunmasını sənə tapşırıram». Sonra ilana əmr vermişdi ki, ağzında zəhər quyusu açsın. Allahın göstərişi ilə mələklər cəhənnəmi ilanın zəhər quyusuna qoymuşdular. Allah ilana buyurmuşdu ki, dodaqlarını bir-birinə

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, S.47.

sıxıb otuz min il nəfəs almadan dursun. İlan yumaq kimi yumrulanıb çox min illər ərzində tərənəməmişdi. İlan o qədər böyük idi ki, onu bütövlükdə ancaq Yaradan görə bilirdi. Otuz min ilin tamamında ilanın ci-yərlərində hava qurtarır, nəfəsi kəsilir, böyük Allahın icazəsi olmadan ağzını azca açıb hava udur. Bunu görən mələk nəhəngliyini ulu tanrı müşahidə edə bilən barmağını qaldırıb ilanın başına endirmək istəyir. İlan qorxub yalvarır ki, «Günahkaram, tanrımın icazəsi olmadan nəfəs almışam. Hərəkətimə görə məni bağışla». Lakin mələk əhəmiyyət verməyib vurmağa çalışanda ilan diksinir, qəflətən başını yuxarı qaldırır, səma üzərində müqəddəs yazıları görüb onları oxuyur və sonuncu peyğəmbərdən bağışlanmasını xahiş edir. Bu, tanrının xoşuna gəlir, mələyə deyir ki, ilanı rahat buraxsın və ildə iki dəfə ağzını açıb, nəfəs almasına icazə versin. Bundan sonra ilan ildə iki dəfə dodaqlarını bir-birindən ayırmaq imkanı qazanır: birincidə havanı ciyərlərinə çəkir, ikincidə cəhənnəmin iy-qoxunu bayıra buraxır. Ona görə də qışda dəhşətli soyuq (ilan təbiətdəki ilıq havanı udur) və yayda qızmar isti (cəhənnəmin istisini çölə buraxır) olur. Bu, isti-soyuğun izahının «Munisnamə»də olan ikinci variantıdır.

Deyilənlərə görə, cəhənnəm hələ də dünyanın yeddinci qatının altında yatan ilanın ağzındakı zəhər quyusunda yerləşir. Axirət günü, ölülərdən haq-hesab çəkilən gün Ulu Allah əmr verəcək ki, yetmiş min mələk əllərində tutduğu - hər biri yetmiş min zəncirdən qurulan yetmiş min qurşağı cəhənnəmin belinə dolayıb ilanının zəhər quyusundan çıxartsınlar. Bu mələklərin hər biri boyu və gücü ilə elə nəhəngdir ki, Ulu Allah əmr versə, rahatca yeddi qat göyü - adamları, heyvanları, quşları, balıqları, yırtıcıları, xeyir və şər ruqları, bir sözlə, yer üzərində yaşayan bütün məxluqları ilə birlikdə uda bilər.

Miflərdə cəhənnəmin ünvanı o biri dünyadadır və cismani

deyil, ruhani mühakimədən, mənəvi cəzalandırılmadan ibarətdir. Lakin əsil cəhənnəmləri insanlar bu dünyada düzəldiblər.

Allahın adına yazılan cəhənnəmdən fərqli olaraq bu cəhənnəmlərin sayı-hesabı yoxdur və qapıları həmişə açıqdır. Ora hər an girib «günahkar» salıb-çıxartmaq mümkündür. Və bəziləri cəhənnəmləri də özəlləşdiriblər. Əl-ayaqlarına dolaşan adamları o dəqiqə «şəxsi cəhənnəm»lərinə salıb qapısının açarlarını qoyurlar ciblərinə. Ordan buraxılında adam başqal-aşır. Ya köləyə dönür, ya da ölümün nə olduğunu anladığına görə ömrünün qalan hissəsini müdrikəsinə başa vurur.

İnsan səhvlərə yol verəndə də «özəl cəhənnəmlərə» düşə bilir...

Ötən qış «Addım» qəzetində çap etdirdiyim «Cəhənnəmdən qayıdış» adlı məqaləmdə yazmışdım: «Desələr cəhənnəm yoxdur, inanmaram, çünki onun sərt üzünü görüb gəlmişəm. Qayıtdım və dərk etdim ki, əsil cəhənnəmi ulu tanrı yaratmayıb, Hüseyn Cavid, Mikayıl Müşfiqi, Heydər Hüseynovu şərləyib cismən zindanlarda çürüdən, vəzifəsindən, pulundan ötrü böyüklərin ətəyində gəzib ara qızıqdıran, satqınlıq edən, xırda hissələrlə yaşayan yaltaq, xəbis insanlar icad ediblər. Onun odundan, məşəqqətlərindən ləzzət ala-ala yaradıblar. Sonra özləri ora düşməkdən qorxmayıb bu dəhşətli məkanı Allahın adına yazıblar...»¹ Qəribəsi odur ki, səhvini anlayanı ilahi ən ağır cinayətlərinə görə bağışlamağa qadirdir. Elə isə bütün dəhşətləri ilə ancaq ikrah doğuran cəhənnəmi niyə yaradırdı? Özü də bütün gözəl varlıqlardan əvvəl.

Əslində cəhənnəmin «ssenarisini yazdıranlar» onun xofu ilə şüurları dondurub insanları manqurtlaşdırmaq niyyətində

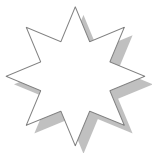
¹«Addım» qəzeti, 16-23 İanvar, 1999, № 02 (94).

olmuşlar.

Azərbaycan mifoloji sistemində ilkin əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar və hami ruhlarla bağlı maraqlı görüşlərə rast gəlmək mümkündür.

İlkin təfəkkürdə dünya modelinin ayrı-ayrı elementlərinin dolğun obrazlar şəklində kortəbii formada əks olunması mədəniyyətin bütün sahələrində dərin izlər buraxmışdır. Xalqın gerçəkliyi düzgün dərk etməsinə doğru uzanan yorucu, dərəli-təpəli yolda miflərin bələdçiliyi həmişə xoş əhval-ruhiyyə yaratmış, xüsusilə bədii yaradıcılığın inkişafına, zənginləşməsindəki roluna görə tanrı gücünə malik olmuşdur. Bu mənada folklorun və klassik ədəbiyyatın elə bir sahəsi yoxdur ki, orada miflərin izlərinə, təsirinə təsadüf edilməsin.





MİF VƏ SAKRAL RƏQƏMLƏR

MİFİK TƏFƏKKÜRDƏ KƏMİYYƏT ANLAYIŞI. SAKRAL RƏQƏMLƏRİN MEYDANA GƏLMƏSİ VƏ FUNKSIYASI. SAY SİSTEMİNİN FORMALAŞMASI. SAKRAL RƏQƏMLƏR İLKİN İŞARƏLƏR TOPLUSUDUR. ONLARIN DÜNYA MODELİNİN QURULMASINDA ROLU. SAKRAL RƏQƏMLƏR FOLKLORUN EPİK ƏNƏNƏSİNDƏ İŞLƏNƏN POETİK VASİTƏ KİMİ.

Mifik təfəkkürdə kəmiyyət anlayışı. Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində, xüsusilə miflərdə, əfsanələrdə və nağıllarda müxtəlif *rəqəmlərdən* geniş istifadə olunur. Bədii mətnlərin poetik strukturunda bu rəqəmlər semantik-stilistik mahiyyət daşıyır. Ayrı-ayrı rəqəmlərin işlənmə dairəsi və funksiyası isə olduqca müxtəlifdir.

Rəqəm – mifopoetik sistemlərdə ən geniş yayılmış işarələr toplusudur və *keyfiyyət-kəmiyyət, zaman-məkan-miqdar* daşıyıcısı kimi çıxış edir. İnsan özü də işarə-təsvir üsullarından biri kimi xüsusi say kodunun ən mühüm elementinə çevrilir. Başqa sözlə, mifoloji modellərdə bəşər övladının dünyaya gəlməsi başqa dünya elementləri ilə müqayisədə müxtəlif rəqəmlərlə qeyd edilir. Məsələn, «Avesta»da bütün canlıların

altıncısı insandır, deməli, atəşpərəstlik inancında insanın sakral say işarəsi «6»-dir. Çin mifologiyasında isə insan «3»-lə doğulur və dünya modeli bütövləşir, tamlaşır.

Rəqəmlərin mifopoetik əsasları ilkin dünyagörüşünün məhsuludursa, hesab və hesablama strukturları nisbətən sistem halda bir qədər sonrakı çağlarda - arxaik mədəniyyətlərin formalaşması başa çatanda meydana atılmış, bundan sonra saylar həm də gerçək, həqiqi mənada dərk olunmuşdur.

Ümumiyyətlə, rəqəmlər meydana gəlib müstəqil say sistemi kimi tam mənada kəmiyyəti, miqdarı anladanadək bir neçə mərhələ keçmişdir:

Birinci, saylar lap başlanğıcda dünya modelinin mühüm elementini bildirirdi (vahid – allahı, iki əsklikləri: yer-göy, yeraltı-yerüstü dünyalar, gecə- gündüz, eləcə də ovu, alınan məhsulları, doğuşu və s.). Bu zaman ulu əcdadın şüurunda hər hansı bir rəqəm kəmiyyəti, miqdarı deyil, varlığın özünü, keyfiyyəti, mahiyyəti, təbiəti göstərirdi.

Əvvəl gözlə gördüklərini, sonra isə fikrində düşündüklərini *cütləşdirməsini* bəşər övladının ən böyük elmi kəşfi hesab etmək olar. Günəş - gündüz bir idi, o, ay - gecə ilə cütləşdirildi və ikini (birin əksini) meydana gətirdi.

Yaz girəndən payızın ortalarında olan dövr biri – tanrının insanlara göndərdiyi xoş çağları anladır, qış isə onun tərsi, ikiləşməsi, cütləşməsi idi.

Xeyir-şər əkizliyinin bünövrəsi məhz iki rəqəminin kəşfi ilə qoyulmuşdur. Və hər şeyin doğuşu varlıqların əkizləşməsinin, ikiləşməsinin, əks cütün birləşməsinin nəticəsində baş vermişdir. Yer - kişi (Heb, Zevs) göy - qadınla (Nut, Hera), hava-kişi (Şu) su-qadınla (Tefnut) evlənməklə başqa varlıqları dünyaya gətirmişlər.

Azərbaycan türklərinin əkinçiliklə bağlı əsgi inanclarında

cütləşmənin uğuru xüsusilə vurğulanır:

«Bir küləş *iki* sünbül gətirərsə möcüzədir».¹

Fallarada da cüt uğura səbəb olan vasitədir:

«Düyü ilə fala baxırlar. Bir qədər düyü götürüb sayırlar. *Düyü cüt sayı ilə qurtarsa*, xeyirdir, tək sayı ilə qurtarsa şərdir».

Ulu babalarımızın qoyunçuluqda uzun müddət istifadə etdikləri cütləmə adəti də bu təsəvvürün qalıqlarıdır. Ə.Axundov yazır ki, «Çoban bir mahnı ilə sürü-sürü qoyunları *cütləyib yoxlayır*. İtib yoxa çıxan olursa, dərhal bilir. Ala kərə qoyunu görür, tayını gözləyir, ala kərənin tayını görəndə qara kürə qoyunun tayını gözləyir. Çoban hansı qoyunu görmək istəyirsə, onun adını tütəkdə çəkir, həmin qoyun gəlib arxaca keçir. Adını çəkmədiyi qoyunlar dayanıb çobanı gözləyir. Bu minvalla qoyunların hamısını yoxlayıb qurtarır. «Cütləmə» «Çobanı» havasının ikinci hissəsidir. Burada bir ahəngdən başqa ahəngə, bir hissədən başqa hissəyə, bir tondən başqa tona keçilir. Bu hava çoban havalarının ən mürəkkəbi və ən maraqlısıdır. O, yalnız insanlara deyil, heyvanlara və quşlara da təsir edir. Davla ilə ova çıxan bir nəfər «Cütləmə» havasını çaldırır. Musiqiyə aludə olan heyvanlar və quşlar ovçunu tamamilə unudurlar. Ovçu bu minvalla daha çox heyvan və quş ovlaya bilir».

Əsgü inanclara əsaslanan çoban adətlərində sakral rəqəmlərlə əlaqələndirilən ritual elementləri nəzərə çarpır. Musiqi ilə heyvanları çağırmaq, ov ovlamaq və s. qədim mərasimlərin qalıqlarıdır ki, sonralar çoban peşəsinin gündəlik adətləri şəklində müntəzəm icra edilmiş və bu qədim peşənin atributuna çevrilmişdir. Bu adətlərin içərisində ulularımızın başqa say sisteminin ünsürlərinə də təsadüf edirik: 20 sayı

¹Azərbaycan folkloru antologiyası (Toplayıb tərtib edən İ.Əhliman Axundov), Birinci kitab. – Bakı, 1968, S.243.

toplunu - bir dəstə qoyunu, 100 isə daha böyük birliyi - sürünü anladır: «Qoyunu saymaq nəsdır» deyirlər. Buna görə də sürünü qoşalaşdırma (cütləşdirmə) yolu ilə yoxlayırlar. Qoyun sayını *bir topluluq (20 qoyun), bir sürü (100 qoyun)* ilə deyirlər»¹.

Beləliklə, Azərbaycan türklərinin qədim say sisteminin müəyyənlişməsində cütləmə, işi üçüncü dəfədə başlama, yaxud tamamlama mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. 6, 4, 10, 12 rəqəmlərinin alınmasında da əsas vasitə cütləmə olmuşdur: «Səpilən taxıl yetişənə qədər *üç dəfə alağı* vurulur. Arpa dənli bitkilərdən tez yetişir. Taxıl biçiləndə biçinçinin

- * *dörd əl tutumu bir bafa,*
- * *dörd bafa bir dərz,*
- * *on dərz bir pencə,*
- * *on pencə bir xotum idi.*

Taxıl yaxşı tutardısı, hər pencədən 2-3 kəviz taxıl çıxırdı. Gəviz ölçü alətidir. Bir kəviz - 6 çanaq, ya 6 kilo (2pud), bir çanaq isə 4 diynəvidir. 10 kəviz bir xalvardır. Payız əkininə güzdük, yaz əkininə yazdıq deyirlər».

İkinci, inkişafın başladığı arxaik dövrdə primitiv sayların müstəqil işlənməsi müşahidə olunur. Başqa sözlə, əşyalar, varlıqlar ayrılıqda götürülüb sayılmağa başlanır. Lakin ardıcıl say sistemi hələ formalaşmamışdı. Yuxarıdakı misalda olduğu kimi, hər şey tək-tək deyil, toplum halında sayılırdı. Qışda ağaclar *bir* hesab edilir, yazda çiçəkləyib yayda, payızda meyvəsi yetişəndə *ikiləşirdi*. Burada iki birdən onunla fərqlənirdi ki, onun tərkibi çoxluqdan ibarət idi.

Üçüncü, say sistemi artıq xətalarsız, ardıcılıqla verilir.

Dördüncü, rəqəmlərin vahid mənə tutumunun və deyim

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, S. 248.

tərzinin tam formalaşması nəzərə çarpır. Belə ki, müasir tipli mədəniyyətlərdə olduğu kimi ayrı-ayrı sayların düzümündəki müxtəliflik, səs və söz tərkibinə görə rəngarənglik bütövlüklə aradan qaldırılır.

Göründüyü kimi, ilkin arxaik ənənədə rəqəmlər daha çox *kosmik, sokral (möcüzəli) mənalarda* işlənmiş, insanlar onların magik gücə malikliyinə inanmışlar. Çünki saylar dünyanın mühüm elementlərinin obrazlı ifadəsi kimi başa düşülmüşdür. Dünya şüurlarda tam halda formalaşdıqca, yəni bütövlükdə dərk edildikcə sayların da sırası, sxemi, ardıcılığı bərpa olunmuş, xaosvarilikdən, destruktivlikdən (struktur pozğuntuluğundan) uzaqlaşmışdır.

Dünya xalqlarının miflərinə həsr olunan mötəbər mənbələrdə göstərilir ki, xüsusilə qədim Çin mifopoetik ənəsində say-ların funksional təsnifatı müəyyən mərhələyədək düzgün aparılmışdır. Sonra tədqiqatçılar say sistemlərini biliklərini nümayiş etdirmək məqsədinə, alverə çevirmiş, ilkin mənbələr təhriflərə məruz qalmış, onların əsərlərində astroloji məqamlara üstünlük verildiyindən sayların arxaik semantika ilə bağlılığı itib-batmış, tarixi kökləri zülmətə bürünmüşdür. İlk Çin bilicilərinin fikrincə, sayların (şuların) ardıcılığı varlıqlar və onların başlanğıcı, mənşəyi haqqında bilgilər verir. Bu halda rəqəmlər və əşyalar bir-birindən ayrılmazdır. Onların bu bağlılığı sonsuzluq yaradır, dünyanın əvvəli və axırı olmadığını göstərir. Beləliklə, çinlilərin əsginancalarına görə, «dünyanı saylar idarə edir». Çin epik ənənəsində də rəqəmlər simvollaşır: göy birlə, yer iki ilə, insan üçlə işarə olunur.

Esxilin «Zəncirlənmiş Prometey» faciəsində Prometey də buna yaxın qənaət söyləyir:

«Mən rəqəmləri ölümə məhkumlar üçün seçmişəm».

Türk xalqlarının say sistemindən bəhs edən tədqiqatçılar

bir-birindən ziddiyyətli qənaətlər irəli sürürlər. Məmmədəli Qıpçaqın bu sahədə tədqiqatı alqışlanmalıdır. Lakin onun keçmiş SSRİ məkanında yaşayan dilçi alimlərlə polemikaya girərkən xalqların inkişafının başlanğıc mərhələsində meydana gələn bir sıra primitiv say sistemlərinin mövcudluğu, yaxud olmaması barədə qəti hökm çıxarması ancaq təəssüf doğurur. Belə ki, ikilik, üçlük, dördlük, beşlik, altılıq, yeddilik, səkkizlik, doqquzluq və s. say sistemlərinin Azərbaycan və başqa türk dillərində özünə yer tapmaması, yaxud yalnız hansısa toplumun dilində məişət zəminində işlənməsi fikri reallıqdan uzaqdır. Türklərin totemizmlə, şamanizmlə əlaqəsini inkar edib, onların başqa bir inanc formasına səcdə qıldıklarını irəli sürən bəzi türk tədqiqatçıları kimi, kəmiyyət anlayışında da ulularımızın birdən-birə onluq, iyirmilik, otuzluq say sistemlərini qavramalarını demək gerçəklikdən uzaqdır.

Keçmişə baş vuranda tədqiqatçılar iki yoldan birini tuturlar: Birincisi, bəşəriyyətin inkişaf mərhələlərində mövcud olan sosial institutları ulu əcdadlarımızın necə və hansı dövrdə keçdiyini əsaslandırın tutarlı faktlar üzə çıxarmalıdırlar. Bu ağır və şərəfli yoldur. Ciddi axtarışlar tələb edir. *İkincisi*, çox vaxt isə «ori-jinal» bir üsula əl atırlar, qəti hökm çıxarırlar ki, bu məsələ bizdə olmayıb. Lakin bu zaman unudurlar ki, bütün xalqlar eyni inkişaf pillərini adlayıb. Ola bilməz ki, lap qədimlərdə Azərbaycan türklərinin ikilik, üçlük, ya da onluqadək başqa say sistemləri olmasın. Elə isə xalq arasında bu gün də yaşayan tapmaca-məsəllər nə deməkdir?

Bir - anası,
İki - atası,
Üç – qardaşı,
Neçə eylər hamısı?

Yaxud:

Beş, beş, beş – on beş,
Üç – on səkkiz,
İki – iyirmi,
Neçə eylər hamısı? –

Bəs bu hansı say sistemidir?

Azərbaycan folklorunda rəqəmlərin xarakterik cəhəti onların bədii mətndə ənənəvi şəkildə (yəni eyni biçimdə, eyni formada) işlənməsidir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox rəqəmlər (3, 4, 5, 9, 40) təkcə folklorun epik janrların da deyil, həm də bir sıra xalq şeri nümunələrində, tapmacalarda, atalar sözün və məsəllərdə, eləcə də mərasim və ayinlərin keçirilməsində geniş işlənir. Məsələn:

Üçlük say sistemi aşağıdakı nəğmədə pasportlaşmışdır:

Üçü bizə yağdır,
Üçü cənnət bağıdır.
Üçü yığıb, gətirər,
Üçü vurub, dağıdar.

İkiləşmə, cütləşmə ilə onluq say sisteminin başa çatdırılması isə aşağıdakı sanamada qorunub saxlanmışdır:

Bir, iki –
Bizimki,
Üç, dörd –
Qapını ört.
Beş, altı –

Daşaltı
Yeddi, səkkiz –
Firəngiz.
Doqquz, on –
Qırmızı don.

Nümunələrə diqqət yetirsək görürük ki, rəqəmlər təbiət hadisələrinin, əşyanın və nar dənələrinin (tapmacada) sayını bildirir. Lakin nağıl, əfsanə və miflərdə bir sıra rəqəmlər xalqın qədim əfsun, tilsim, dua və əsatirlərlə bağlı təsəvvürlərini əks etdirir. Başqa sözlə, həmin rəqəmlər mətndə əslində say, miqdar, kəmiyyət bildirmir, onun arxasında mifik hadisə gizlənir. Bir qism rəqəmlər isə nağılı yaradıb söyləyənin yaradıcılıq və ifa ustalığını nümayiş etdirir.

Bu mənada folklorun epik ənənəsində işlənən rəqəmləri aşağıdakı kimi qruplaşdırırlar:

1. Qədim insanın mifik təsəvvürlərini əks etdirən *sokral (sehrli müqəddəs)* rəqəmlər;

2. Kəmiyyət anlamı bildirən adi rəqəmlər. Bunlara ənənəvi rəqəmlər də deyirlər.

Birinci qrupa daxil olan rəqəmlər xüsusi kateqoriya kimi geniş tədqiq olunmalıdır. Bütün rəqəmlərə miflərdə, əfsanələrdə, ayin və mərasimlərdə, insan düşüncəsinin formalaşmağa başladığı arxaik dövrlərin başqa poetik nümunələrində rast gəlirik.

Azərbaycan nağıllarında işlənən sehrli-müqəddəs rəqəmlərə aşağıdakılar aiddir: üç, dörd, beş, yeddi, doqquz və qırx.

«Üçü bizə yağıdır» cümləsinə diqqət yetirək. İlin qış fəslinə daxil olan, soyuğu, şaxtanı təmsil edən dekabr, yanvar və fevral ayları canlı məxluq kimi göstərilir. «Üç» burada miqdarı deyil ilin vaxt bölgüsünü – qışı bildirir. Eləcə də qədim insanların

təbiət hadisələrinə münasibətini əks etdirir.

Sehrli-müqəddəs rəqəmlərlə ənənəvi say bildirən rəqəmlər arasındakı fərq o dəqiqə hiss olunur. Belə ki, müqəddəs rəqəmin arxasında hər hansı bir mifik hadisə, yaxud obraz gizlənir.

Arxaik epik ənənədə sakrallıq say sistemləri ilə müşaiyyət olunur, daha doğrusu, süjet xəttindəki hadisələr dünya modellərindəki rəqəmləşmələrə uyğunlaşdırılır.

Diqqət edin, nağıllar vahidlə başlayır: «Biri var idi, biri yox idi, Allahdan başqa heç kim yox idi».

Sonra *bir* naməlum ölkə ilə *ikiləşir*, o ölkənin padşahı (yaxud taciri, ovçusu, əkinçisi və s.) səhnəyə gətirilməklə isə *üçlənir*, yəni primitiv də olsa, mifik dünya modeli (allah-yer-insan) qurulur. Məsələn, «Məlikməmməd» nağılında başlanğıcda qoyulan 3 rəqəmi bütün hadisələri müşaiyyət edir:

* Padşahın bağındakı «alma ağacı birinci gün çiçək açarmış, ikinci gündə çiçəyini tökərmış, üçüncü gündə bar verərmış».

* Üç oğlun meydana atılır.

* Almaların qorunmasına üç dəfə təşəbbüs edilir.

* Qardaşların üç də quyuya düşmək istəyir.

* Məlikməmmədin üç devlə və üç qızla rastlaşır.

* Hər devin ayağını üç dəfə xəncərlə dəlir.

* Devlərin hərəsi ilə üç gecə vuruşur və s

Qədim təsəvvürlərlə, ayin və mərasimlərlə bağlı olduğu üçün müqəddəs rəqəmlərin funksiyası çox genişdir. Onlar ənənəvi formada da işlənə, hadisə və obrazların, fikir və ifadələrin alliterasiyası, təkrarlanması kimi poetik funksiya da daşıya, başqa funksiyaları da yerinə yetirə bilər.

Bütün hallarda müqəddəs rəqəmlər sabit və dəyişməzdir. Onları bədii mətnə başqa rəqəmlə əvəz etmək mümkün deyil. «Məlikməmməd» nağılında epizodlar 3 əvəzinə 2 dəfə

təkrarlansaydı, hər iki rəqəm sakrallığını itirərdi. Adi-ənənəvi rəqəmlərdə bu cür mühafizəkarlığa rast gəlmirik.

SOKRAL RƏQƏMLƏRİN MƏNŞƏYİ. Sokral rəqəmlər ulu əcdadın təbiətdə baş verən hadisələrin sirrini öyrənmək marağından doğan mifoloji təsəvvürlərdir. Qədim insanlar düşünürdülər: görəsən, günəşin çıxıb batması, qaranlığın düşməsi, ildırımın çaxması, yağış, qar yağması, quraqlıq olması, tufan qopması, vulkan püskürməsi və s. hadisələr necə baş verir? Çox hallarda bu sualların cavabsız qalması onların dincliyini əlindən alırdı, qorxu hissi son həddə çatdırdı, fəlakətlərin və qəzaların qarşını almaq mümkünsüzləşirdi.

Nəticədə insanlarda təbiət hadisələrini törədən hansısa qüvvənin mövcudluğuna inam yaranmışdır. Həmin qüvvəni rituallarda əyaniləşdirməklə təbiət üzərində həmkarlıq etməyə çalışmış və təsəvvürlərdə yaranan obrazları işarələmişlə və sakral rəqəmləri meydana gətirmişlər. Onların inamına görə, dünyanı idarə edən birdir. Büt, totem, tanrı tək olduğundan birinci bir rəqəmi müqəddəs sayılmışdır. Soyuq, qar və şaxtalarından sonra istilər düşür. Gecənin zülməti işıqla əvəzlənir. Təbiətdəki ikilik onların təsəvvüründə xeyir və şər qüvvələr kimi formalaşdırmışdır. Bu mənada bir sıra rəqəmlər sakrallaşmış cütlüyü, əkizdliyi meydana gətirmiş və qədim insanın məişətində mühüm rol oynamağa başlamışdır.

Ulu əcdad xeyir və şər qüvvələrin həqiqi adlarını ancaq xüsusi mərasimlərdə hörmətlə xatırlamış, qalan vaxtlar – gündəlik tələbatdan doğanda isə dolayı şəkildə – işarələrlə, rəqəmlərlə ifadə etməyə məcbur qalmışlar. Ehtiyatlanmışlar ki, tez-tez birbaşa müraciətləri yaradıcının narahatlığına səbəb olar, yaxud şər qüvvələr öz adlarının ağızlarda hallanmasını eşidib duyuc düşərlər, qəzəblənərlər, yollarını onların yaşayış məntəqələrindən salarlar. Təkcə rituallarda açıq-aşkar toplumun

yaşayışına manençilik törədən qüvvələrə qarşı çıxırdılar. Çünki bu zaman tanrılara qurbanlar kəsmiş, onu razı salmışdılar, müdafiə ediləcəklərinə inanırdılar.

Bələcə bəşər övladı təbiətdə baş verən hadisələrin arxasında sirli bir qüvvənin dayandığını zənn etməklə yanaşı, bir sıra rəqəmlərin də fəvqəltəbii qüvvəyə malik olduğunu zənn etmişdir. Sakral rəqəmlər ailələrə xoşbəxtlik gətirir, ya da əksinə onların bəlbəxtliyinə səbəb olurdu. Onlar xeyirxah işləri həyata keçirməklə yanaşı, bəzən bəd əməllər törədirdi. Ovçuluq, əkinçilik, maldarlıq işlərinə ziyan vururdu.

Ona görə də rəmzləşmiş rəqəmlər də iki qütbə bölünürdü.

★ Tanrı və dünyanın yaranmasında mühüm əhəmiyyətə malik elementlər müqəddəs rəqəmlər,

★ Təbiətin məhvinə səbəb varlıqların işarəsinə çevrilən rəqəmlər isə şər, yaxud nəhs sayılırdı.

Dünya mifik sistemlərində, xüsusilə xristianlıqda üç dəfə altı rəqəminin təkrarı (666) iblisin gəlişini, üç dəfə səkkizin yanaşı işlənməsi (888) İsus Xristosun yenidən doğuşunu bildirir. Eləcə də iyirmilik say sisteminə daxil olan 13 nəhs rəqəm hesab edilir. Lakin Ay təqvimində bir neçə rəqəm - 10, 13, 16, 25 bədbəxtlik, 29 isə uğursuzluq gətirən gün sayılır, qalan hallarda 13 rəqəminin nəhsliyi deyil, iki müqəddəsliyi – 1-i (tanrı) və 3-ü (dünyalar) özündə birləşdirən şöhrət rəmzi olmasından bəhs açılır.

Bir sıra əfsun və duaların içərisində əridilən sakral rəqəmlər insanların məişətinə o dərəcədə nüfuz edir ki, onların bütün fəaliyyətini tənzimləyir və xüsusilə bədii yaradıcılığının əsas mövzusunə çevrilir. Onlar elə zənn edirlər ki, uşaq da müqəddəs rəqəmlərin qüdrəti ilə dünyaya gəlib, boya-başa çatır. Ulu əcdad həmçinin müqəddəs rəqəmlərin «gücünə» arxalanıb ayin və mərasimlərdə düşmənlər üzərində qələbə çalmaq əzmi

göstərirdi.

Ümumiyyətlə, sakral rəqəmlərə bəzən müqəddəs rəqəmlər deyirlər. Bu termin yerini düşmür. Çünki sokrallıq, möcüzəlilik mahiyəti daşıyan rəqəmlərin hamısı müqəddəs deyil, göstərdik ki, nəhs və şər qüvvələri işarə edənlər də mövcuddur. Ona görə də «müqəddəs» sözü yalnız sakral rəqəmlərin bir qoluna aid edilməlidir. Belə ki, elə rəqəmlər var ki, bütün hallarda bir funksiya – xeyiri əks etdirmək funksiyası daşımışdır: bir, üç, dörd, yeddi və s.

İkinci qol məhz şəri təmsil edən sehrlı, yaxud möcüzəli rəqəm adlanmalıdır.

Astral mifologiyada rəqəmlər planetlərlə, göy cisimləri ilə əlaqələndirilir:

* *bir* Günəşin rəmzidir - yaradıcıdır, kişidir, işıqın, odun təmsilçisidir;

* *iki* Ayı - qaranlığı, soyuqluğu mənalandırır, dağıdıcıdır, qadıdır;

* *üç* Yupiterdir - ucalıq, böyüklük deməkdir;

* *dörd* Urandır - ağıln, müdriqliyin yayıcısıdır;

* *beş* Merkuridir - dövlət simvoludur, sərvət gətirəndir;

* *altı* Veneradır - məhəbbətin və gözəlliyin qoruyucusudur;

* *yeddi* və *səkkizi* ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmışdır;

* *doqquz* Marsdır – müharibələrin hamisidir.

Tədqiqatçılar bəzən müqəddəs rəqəmlərin daha çox magikliklə, əfsunla, fallardan doğmasından danışırlar. Lakin bu fikir əsassızdır.

Sokrallığı çox hallarda magikliklə əlaqələndirirlər, falların, duaların, astral görüşlərin əsas atributuna çevirirlər. Lakin müqəddəs rəqəmlər əfsunun bir növü deyil, sadəcə olaraq

mifologiyanın tərkib hissəsindən qoparılmış komponent kimi magikliyə güc, qüvvət verən vasitədir. Sokral rəqəmlərin magikliklə sintezi qədim insanların təsəvvüründə onları daha da möcüzəli, sehrli, sirli edir, fəvqəltəbiyini artırır. Buna görə də müqəddəs rəqəmlərdən kömək gözləyir, fəlakətlərdən yaxa qurtarmaq üçün onlara üz tuturlar.

Tarixin müxtəlif dövrlərində rəqəmlərin sakrallığına olan münasibət eyni qalmamış, inanc sistemləri irəliyə doğru dəyişdikcə, onların funksiyaları da başqalaşmışdır.

Azərbaycan folklorunun epik və lirik ənənəsində ən çox işlənən sokral rəqəmlər: 1, 2 3, 4, 5, 7, 9, və 40-dır.

Beləliklə, tarixi-tipoloji cəhətdən araşdırılması sayların üç əsas xüsusiyyətini üzə çıxarır:

1. Məlum olur ki, insanın mühüm kəşflərindən biri kimi saylar sadə, primitiv rəqəmlərdən mürəkkəb hesab əməliyyatlarınadək uzun bir yol keçilmişdir.

2. Ulu əcdadın kəmiyyət kəteqoriyasını mənimsəməyə doğru kövrək addımlar atdığı başlanğıc mərhələdə sakral (sehrli müqəddəs) rəqəmlər meydana gəlmişdir. Düyanın dərk olunmasına mifik baxışın məhsulu kimi insanların zehni inkişafına, bədii yaradıcılığının formalaşmasına təkan vermişdir.

3. Gerçək say sistemi yaranmaqla elmin bünövrəsi qoyulmuşdur.

Xalq aşağıdakı rəqəmlərdə qeyri-adilik, fəvqəltəbiilik görmüşdür: 3, 4, 5, 7, 9, 40.

SAKRAL RƏQƏMLƏR FOLKLORUN EPİK ƏNƏNƏ-
SİNDƏ POETİK VASİTƏ KİMİ

MUQƏDDƏS «BİR» VƏ «İKİ» RƏQƏMLƏRİ Maraqlıdır ki, ən qədim yazılı mənbələrdə bir rəqəmindən nadir hallarda istifadə olunur və söz açılır. Çox hallarda bu rəqəm heç gözə görünmür. Ona görə ki, təkallahlı din sistemlərimizə aid mifik dünya modellərində bir qayda olaraq vahid birinci, əsas element deyil, ümumiyyətlə bütövlük, tamlıq, kamillik, vahidlik anlamındadır, kainatın, varlığın özüdür. Çünki, hər şey vahidin - Allahın adı ilə bağlanırdı.

İki ilə qeyd etdiyimiz kimi, əkslik meydana gəlir.

Üç rəqəmi iləsə ilk say sistemi formalaşır. Üç – təkə mütləq bütövlük (dünyanın üçlə hazır olması mənasında), üstünlük (üç allah birliyi), ağıl-yetkinlik (insanda ağıl, güc və görünüş) deyil, həm də mifopoetik strukturların başa çatmasıdır, tamamlanmasıdır (hadisə, epizod, fikir və ifadələrin üçlüyü), eləcə də sosial (Üç qardaş motivində olduğu kimi) konstruksiyadır.

Məşhur «*Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam*» misrasını sakrallığın, mifopoetikliyin ən yüksək nümunəsi hesab etmək olar. Təkə Nəsimi yaradıcılığı imkan verir ki, Azərbaycan mifologiyasının mükəmməl strukturlara malikliyindən söz açaq. Diqqət edin: misrada işlənən ilk *birdə* (allahın zərrəsi olan insanda) *iki* (gerçək dünya və mənəvi dünya) yerləşir, lakin o, *üçüncü birdə* özünə yer tapmır. Görəsən nə səbəbə? Çünki birinci bir tək deyil, onda iki dünya yerləşməklə üçləşib. Mifik görüşlərdə *bir-üç* bağlılığına rast gəlmirik. Əslində mifik anlamda üçdən başqa digər rəqəmlər – dünyanın elementləri birin – bütövün, vahidin içərisində əridilir. Eləcə də inanclarımıza görə, iki vahidi, yəni iki yaradıcı bir

nöqtədə birləşdirmək mümkünsüzdür. Deməli, şair insanı allahlaşdırmağa təşəbbüs göstərir. Bu, islama zidd mövqedə duran baxış olduğu üçün və Nəsimi müsəlman görüşləri ilə razılaşdığı üçün çox ehtiyatlı tərpnir: kamil insanı yetkinlikdir tanrının özü ilə yetkinlikdir deyil, onun bir-iki mühüm xüsusiyyəti ilə eyniləşdirir – düşünmək və yaratmaq qabiliyyəti ilə. Və Nəsimiyə qarşı din xadimlərinin etirazının mayasında o dururdu ki, şair təzə tanrı ilə üst-üstə düşən cəhətlərini verməklə İnsanın öz daxilində real və mifik dünyalardan daha möhtəşəm bir aləm yaratdığını vurğulayırdı.

Məhz bu mənada Nəsimi kamil insanı da bir, vahid sayır, onda ikini, daha doğrusu iki biri yerləşdirə bilirdi. İki vahidi isə bir-birinə qovuşdurmağa heç bir qüvvənin qüdrəti çatmazdı. Təsadüfi deyil ki, 11 ən ziddiyyətli və uğursuz rəqəm hesab edilir. Çünki orada, Nəsiminin irəli sürdüyü kimi mifopoetik sistemdə, iki bir yanaşı işlənirdi.

«ÜÇ» RƏQƏMİ. «Üç»ün folklor epik ənənəsində daha geniş yayıldığıнын şahidi oluruq. Nağıllarımızın poetik strukturunda tez-tez rastlaşdığımız *üçpilləlilik*: - «üç qardaş», «üç bacı», «üç yol ayrıncı», «üç şərt», «üç hədiyyə», «üç döyüş», «üç meyvə», «üç sehrli əşya» «üç vasitə», «üç əməl» və s., eləcə də süjet elementlərinin üç dəfə təkrarı, üçbaşlı məxluqlar, üç tapşırıq, üç öhdəlik, üç səfər, üç kömək, zamanın üç anı – kompozisiyaya yardım edən mühüm vasitələrdir.

Hələ XX əsrin əvvəllərində folklorşünaslar üç rəqəminin epik ənənədə rolunu görmüş və mahiyyətini açmağa səy göstərmişlər. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə (V.V.İvanov, V.N.Toporov), «folklorda «üç» rəqəminə müraciət kainatın üç qatlı strukturu (şaquli istiqamətdə üç yerə bölünməsi) ilə

əlaqədardır».¹

Doğrudan da, dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürlərdə üçlüyün meydana gəlməsi irəliyə doğru atılan böyük addım idi. Ulu əcdadlarımızın rituallarında, adət və ənənələrində üçlükdən geniş istifadə olunması təsadüfi deyildi.

«Atalar üçdən deyib». Maraqlıdır ki, bu müdrik kəlamda qoyulduğu kimi, qoyunçuluqla bağlı ayinlər 3 sayında tamamlanırdı.

Çünki, dünya modelinin ilk sadə strukturu da *üç rəqəmində başa çatdırılırdı*. Üç dünya – yerüstü işıqlı göy, yerüzü ikili (ışıqlı-qaranlıq) aləm və yeraltı qaranlıq aləm. Eləcə də tanrı üçlüyü, daha doğrusu, kult üçlüyü –dirilib ölən torpaq, çıxıb batan günəş və əmələ gəlib quruyan su buna misal ola bilər

Ulularımızın qədim məşğuliyyətinin bu inanca köklənməsi göz qabağındadır: «Qoyunçuluğa aid mahnılar, əsasən qoyunları yoxlamaqdan başlayıb, sayaçı sözlərinə qədər gəlib çıxmışdır. Çoban

- * *birinci mahnı* ilə qoyunları mühafizə edir,
- * *ikinci mahnı* ilə qoyunları çütləyir, itib-itməməsini bilir.
- * *üçüncü mahnı* ilə qoyunları bir-bir cins və xasiyyəti üzrə sadalayır ki, bu da qırxıma, doğuma aid mərasim nəğmələridir»².

Mal-qaranın yaşının müəyyənləşdirilməsi də bu qaydaya əsaslanırdı. Bir və iki yaş xüsusi adla qeyd olunur, *sonrakı yaş illərinin hamısı isə 3 rəqəmi ilə ümumiləşdirilirdi*: inək *bir yaşda* buzov, qısır əmən, dana, *iki yaşda* erkəyi cöngə, kələ (burulmamış), dişisi düyə, *üç yaşdan* yuxarı isə erkəyi öküz (burulmuş); dişisi inək adlanırdı.

¹Бах: Бородин А.И. Число и мистика.-Донецк, 1975, С.91.

²Бородин А.И. Число и мистика, с 247.

Qədim insan barmaq hesabını mənimsəyəndən sonra da «üç» rəqəmi miqdar bildirməklə yanaşı, sehrli gücə malikliyi qoruyub saxlamışdır.

Beləliklə, ilkin dövrlərdə kosmosun üçqatlı strukturuna, eləcə də üç aləmin mövcudluğuna əsaslanan müqəddəs «üç» rəqəmi zaman keçdikcə folklor epik ənənəsinin poetik strukturunda, xüsusilə süjetqurmanın formalaşmasında əsas vasitələrdən birinə çevrilmişdir.

Azərbaycan folklorşünaslığında müqəddəs rəqəmlər haqqında ilk dəfə fikir söyləyən Yusif Vəzir Çəmənəzəminli olmuşdur. Onun üç məqaləsində: «Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi», «Nağıllarımız barəsində bir-iki söz», «Azərbaycanda zərdüşti adətləri» maraqlı mülahizələr irəli sürülmüşdür. Ədib 3, 7, 40 rəqəmlərinin mənşəyi məsələsinə toxunur. «Məlikməmməd» nağılından danışanda sakral rəqəmlərə xüsusi diqqət yetirir: padşahın üç oğlu olduğunu, qaranlıq dünyada üç div və yanlarında üç qız saxladıklarını, Məlikməmmədin divlərlə 40 gün, 40 gecə gülüşməsinə, Zümrüd quşunun 40 şaqqa ət, 40 tuluq su götürməsinə, 40 gün, 40 gecə toy olmasını və s. göstərir. Yeddi sayı, ədibə görə, o səbəbə müqəddəsdir ki, burada insanın yaşaması üçün zəruri olan və Zərdüşť fəlsəfəsində də materialist əsaslarla mənalandırılan yerə məxsus dörd (torpaq, su, hava, od) və göyə məxsus üç (günəş, ay, ulduz) ən əsas şey birləşmişdir. (4+3=7).

Yaddan çıxarmaq olmaz ki, Azərbaycan folklorşünaslığında Y.V.Çəmənəzəminli rəqəmlər vasitəsi ilə folklorun mənşəyini, hansı xalqa mənsubluğunu öyrənən ilk alimdir. Özü bu barədə yazır: «Bu üsul tamamilə yenidir və məndən əvvəl tətbiq

edilməsini bilməyirəm.»¹ Təəssüf ki, ondan sonra da bu problemə toxunmağa heç kəsdə maraq oyanmamışdır.

Görkəmli ədib 3, 7, 40 saylarının mənşəyi məsələsinə toxunur. «Caçcı» nağılından bəhs edərkən yazır: «Başqa nağıllarda gözə çarpan 3, 7, 40 rəqəmlərindən «Caçcı»da yalnız 3 və 40-a təsadüf edirik. Türküstanda və türk-tatarların təsiri olaraq rus nağıllarında rast gəldiyimiz 9 rəqəmini bizdə görmürük. Deməli, zərdüşti fəlsəfi və etiqadlardan doğan nağıllarımız yalnız dil etibarilə türkləşmişlər. İrqi rəqəmini nağıllarda işlədən Orta Asiya yalnız dilmə deyil, məzmunca da nağıllara təsir etmişdir...»

«Doqquz rəqəmini bizdə görmürük»-deyən ədib özü «Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi» adlı məqaləsində bu fikri inkar edir: «Hər bir irqin özünə məxsus rəqəmi var: türkün 9.» Azərbaycan türkləri də 9 rəqəmini müqəddəs hesab etmiş və folklorunda geniş işlətməmişdir.

Y.V.Çəmənəminli daha çox üç rəqəmindən bəhs açmışdır: «Qədim zamanın ən mötəbər sanılan kitabları - «Riqveda», «Avesta», «Əhdi-ətiq», hətta qədim yanun müvərrix və coğrafiyaunları belə hadisə və vəqələri təsvir edərkən, nədənsə, müəyyən irqi rəqəmlərə bac verirlər. «Məlikməmməd» hekayəsi də məlum rəqəmlərdən bəhs edir: padşahın üç oğlu var, qaranlıq dünyada 3 div və yanlarında 3 qız 3 otaqda yaşayırlar...»

«Duvaqqapma» adətindən danışanda ədib yenidən üç rəqəminə qayıdaraq yazır: «3 rəqəminin müqəddəs olduğunu əvvəlki məqələmdə söyləmişdim. Bu rəqəm türklər tərəfindən də mənimsənmiş və «ərənlər üçü demiş» deyə xalqın ruhuna yerləşdirilmişdir. Şam Zərdüştin nuruna, ocaq və bina salmağa işarədir.

¹Bax: Çəmənəminli Y.V. Əsərləri, III cild, Bakı-1977, S.2.

*Xalılar və taxt gəlinin ev olub yaşamasının,
şirni irəlidə dadlı və xoşbəxt vaxt keçirməsinin,
duvaq bərəkətin rümuzu olmasının nişanıdır.*

Duvağın barlı ağaca atılması gəlinin övlad sahibi olması arzusunu ifadə edir.»

El inancında qadının ər evində xoşbəxt olması üç əlamətlə şərtlənir.

Qədim zamanlara aid Azərbaycan adətlərinin əksəriyyətində müqəddəs üç rəqəmindən istifadə edilirdi. Belə ki, Azərbaycanda ölüyə qüsl verilən yerdə üç axşam şam yanır. Bu adətin tarixi belədir: zərdüşt adətinə görə ölünün ruhu üç gün, üç gecə himayəsiz qalır. Dördüncü gün mehr (ışıq pərisi) dağları işıqlandıranda ədalət məhkəməsi qurulur və ruhlar himayəyə alınır.

Üç ilk gecə divlər ruhları fənalığa sövq etməyə çalışırlar. Divlər qaranlığın məxluqu olub, işıqdan qaçdıqları üçün, ölü sahibi ya meyidin yanında və yaxud qüsl verilən yerdə şam yandırır ki, ədalət məhkəməsinə qədər ruhu divlərin təcavüzündən mühafizə eləsin.

«Çillə» ilə bağlı mərasimlərdə də üç rəqəmindən istifadə olunur: xalq arasında «çillə» ağırlıq mənasındadır:

1. Qışın ilk hissəsinə «böyük çillə»,
2. Sonra gələn iyirmi günə «kiçik çillə» deyirlər.
3. Ölü çillə. Yazın girdiyi ərəfə.

«Çillə kəsmək ayinində, adətən, əl və ayağın baş barmaqlarını ipliklə üç dəfə bağlayırlar, uclarından su axıdırlar, sonra aşağıdakı sözləri deyirlər: «Həzrət Süleyman eşqinə, cin qızı Mərcan hökmünə, bəni-adəmdən, bəni-heyvandan, cindən, şeytandan, axar sudan, köklü ağacdən, dibli qayadan, yeddi

yolun ayrıcından - hər kəsin çilləsinə düşmüşsənsə, çilləni kəsdim.»¹

«Məlikməmməd»də üç rəqəminin, demək olar ki, bütün üslubi imkanlarından bacarıqla istifadə edilmişdir.

Nağılın ekspozisiyasında iki detal müqəddəs üç rəqəmi ilə əlaqələndirilir: almanın üç günə yetişməsi və padşahın üç oğlu. Maraqlıdır ki, süjetin sonrakı inkişafında əksər epizodlar üçpilləli şəkildə davam edir, başqa sözlə cüzi dəyişikliklə üç dəfə təkrarlanır:

Birinci olaraq almanı qorumaq üçün böyük oğul ox-kamanını götürüb, dava libasını geyinib başa gedir. Oğlan bir saat gözləyir, iki saat gözləyir, səhər, alma yetişən vaxt yuxu onu tutur. Bir zaman ayılıb görür ki, alma ağacda yoxdu, dərilibdi.

İkinci, ortancıl oğlu yola düşür. Bu da bir saat gözləyir, iki saat gözləyir, alma yetişənə yaxın onu da yuxu tutur. Ayılıb görür ki, alma dərilib. Maraqlıdır ki, hər iki qardaş iki saat gözləyir, üçüncüyə səbirləri çatmadığı üçün uğur qazana bilmirlər.

Məlikməmmədin üçüncü dəfə yola düşməsi və barmağını kəsib yuxunu gözündən qovmaqla – üçüncü saatı başa vurması almanın qoruması ilə nəticələnir

«DÖRD» RƏQƏMİ. Mifologiyada durğun bütövlüyü rəməzləşdirən üçdən fərqli olaraq dörd statistik, dinamik təamlığın obrazıdır. Doğrudur, belə bir nöqtəyi-nəzər də mövcuddur ki, üçlük hələ bitkinləşməmiş, natamam bütövlükdür və dördlə yekunlaşıb biçimlənir. Bu, dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə əlaqədardır. Başlanğıcda gələn üç ünsürlə – su, od, torpaqla hər şey yaransa da, cansız, hərəkətsiz idi. Yalnız dördüncü ünsürün – havanın qatılması ilə dünyada həyatın

¹Çəmənəmənli Y.V.Göstərilən əsəri, S.50.

bünövrəsi qoyulur, zaman irəli gedir, «fələyin çərxi» hərəkətə gəlir. Deməli, dörd kainatdakı bütün varlıqların, göy cisimlərinin çıxış nöqtələrini təşkil edir, planetlər, ulduzlar öz oxları ətrafında fırlanmağa başlayır. Günəş dünyanın bir tərəfindən çıxıb o biri tərəfində batır. Dördlə fəaliyyətin istiqamətləri və zaman bölgüləri (il dörd fəslə bölünür) və s. müəyyənləşir. Buna görə də mif sistemlərində dördün də işlək dairəsi çox genişdir:

1. İşıqlı dünyanın dörd tərəfi – Şimal, Cənub, Şərq, Qərb.
2. Dörd əsas istiqamət -aşağı, yuxarı, sağ, sol.
3. İlin dörd fəslə: yaz, yay, payız, qış.
4. Əsrin dörd hissəyə – rüblərə bölünməsi.
5. Kvadratın və xaçın dörd tərəfi.

Bütün bunlar məhz dünyanı yaradan dörd ünsürün mifopoetik mənə çalarlarıdır.

Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində də sakral «dörd» rəqəmi ilə yer üzünün dörd tərəfi, küll-ərzin ən uzaq nöqtələri və s. göstərilir. «Dörd yol ayrıncına rast gəldi», «dörd tərəfə üz tutdu» kimi ifadələrində olduğu kimi.

«BEŞ» RƏQƏMİ. Xalq arasında tez-tez işlənən «Beş günlük dünya», «Beş günlük ömür», «Beş illik dövrən», «Acalından beş gün əvvəl dünyadan köçdü», «Heç beş gün ömrü qalmayıb» və s. cümlələrdə zamanın, vaxtın qısalığına, azlığına işarə olunur. «Beş gün» deyəndə ulularımız daha çox ömrün qısalığına, xoş günlərin ötəriliyinə təəssüfləndiklərini bildirmişlər.

Mifik anlamda «beş» var-dövlət, sərvət, bolluq mənasında işlənir. Yəni dünyada olanların üstünə (dörd ünsürlə yarananların) bir pay da artırılması kimi başa düşülür. Onun uğuru və ziyanı əlavənin hansı elementin üstünə düşməsi ilə əlaqələndirilir. Suyun üzərinə gələndə balıqlar, torpağa

qarışanda bitkilər əmələ gəlir, bolluq, bərəkət artır. Odun və hava ilə bağlananda quraqlıq olur. Deməli, bu üzdən də qazancların ömrü çox qısaadır.

Göründüyü kimi, «beş» rəqəmi də müqəddəs rəqəmlər sırasına daxildir və ən əsginamlardan mayalanır.

Tarixilik baxımdan sehrlı «beş» rəqəmi barmaq hesabının ən böyük rəqəmi kimi çoxluğu ifadə edirdi və mürəkkəb rəqəmlərin alınmasında böyük əhəmiyyət kəsb etmişdi. Belə ki, bəzi yuvarlaq və mürəkkəb saylar beş rəqəmi ilə yaranırdı: iki beş deyəndə 10-u, üç beş 15-i. dörd beş 20-ni şərtləndirirdi.

Ümumiyyətlə, mürəkkəb sayların tək rəqəmlərin üzərinə toplu sayların artırılması düzələnələrindən müasir dövrümüzdə də işlədirlər. Böyük Azərbaycan şairi Məhəmmədhüseın Şəhriyarın yaradıcılıq yoluna xüsusi monoqrafiya həsr edən E.Quliyev yazır ki: «Müəyyən tarixi dövrlərdə 1-dən 10-a qədər olan sayların ifadə təzi indikindən kəskin şəkildə fərqlənmişdir. Lakin 10 sayından sonra gələn sayların deyilişində bəzi fərqlər özünü göstərib. Bu hal müxtəlif formada öz əksini tapıb. Məsələn, «33» rəqəmi «43», «23» rəqəmi «33» deyimində, yəni on say artığı ilə ifadə olunub. Bəzən də əksinə. Eyni zamanda elə hallar da olub ki, say sistemində «artıq» kəlməsi işlədilib. Yəni 15 rəqəmi 10 artıq 5; 25 rəqəmi 20 artıq 5 şəkildə deyilib.

Şəhriyar şerində rəqəmlərin konkret (bəzən də ümumi) olaraq dilimizin bu günkü leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinə uyğunluğu danılmazdır. Lakin bu yaradıcılıqda qəribə, eyni zamanda özünəməxsus say ifadəsi də olmuşdur:

Qırxa sən yetmədin cavan getdin,
Mən deyərdim ki, yeddım altmışdı.

Burada şair yaşının 67 olmasını «yeddım altmışdı» şəkildə

əks etdirir. Göründüyü kimi, Şəhriyar rəqəmlərdən məqsədli və yerli-yerində istifadə etmiş, özünün istedad və bacarığını bir daha nümayiş etdirmişdir». ¹

Zəhni inkişafın sonrakı mərhələlərində beş rəqəminin say sistemində çox da böyük olmadığı dərk edilmiş, insan öz ömrünü bada verməmək üçün, mənalı həyat sürmək üçün «dünyanın beş günlük» olmasını xatırlanmışdır.

«YEDDİ» RƏQƏMİ. Maraqlıdır ki, iki əsas rəqəmin – üç və dördün toplanmasından yeddi alınır və onunla bütün kainatın yeddiqatlı modeli qurulur: ona görə də mifik anlamda bu rəqəmlə səyyarələr, planetlər anılır.

Müqəddəs «yeddi» rəqəminə qədim türk-runik abidələrində, klassik Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında təsadüf edilir:

Göy türk imperiyası dövründə türklər arasında «yeddi» rəqəminin sakrallaşaraq vətəndaşlıq hüququ qazanmasının şahidi olur.

Folklorun epik ənəqəsində də «yeddi» rəqəminə tez-tez müraciət olunur: «Yeddi qardaş, bir bacı», «Yeddi gün, yeddi gecə yol getdilər», «Yeddi dağ aşdı», «Yeddi çay keçdi», «Yeddi min yeddi yüz yetmiş yeddi dəlisi vardı», «Yeddi pəri», «Yeddi otaqlı, yeddi gümbəzli saray tikdilər», «Yeddi gün, yeddi gecə döyüş oldu» və s.

Dahi türk dilçisi Mahmud Kaşqarlının «Divani-lügəti-türk» (XI əsr) əsərində «Yetaqan» (Böyük ayı bürcü) sözü «Göyün yeddinci qatı» kimi izah olunur.

«Yeddi» rəqəminin mifik təsəvvürdəki mənası da elə «göyün yeddi qatı», yaxud «yeddi planet»lə bağlıdır.

Beləliklə, «yeddi» rəqəminin sakrallaşması ulu

¹Quliyev E. Seyid Məhəmmədhüseyn Şəhriyar, - Bakı, 1999, S.57-58.

əcdadlarımızın ilkin astral anlayışlarından doğur. Qədim türk tayfalarından (Göy türklərin, hunların, sakların, oğuzların, uyğurların, qırğızların) mifologiyasında əcdada - ataya kult kimi yanaşırdılar. Ola bilsin ki, onlar ulu babalarını göy cisimləri ilə əlaqələndirirdilər. Çünki, Böyük Ayı bürcü ilə bağlı yaranan əsatirlər əcdadlarımızın gündəlik həyatını, məişətini əks etdirirdi.

Azərbaycan folklorunda

* obrazların (yeddi qardaş, yeddi igid, yeddi köməkçi, yeddi quldur, yeddi pəri və s.),

* əşyaların (yeddi hədiyyə, yeddi qoğal, yeddi qızılıgül),

* eləcə də zamanın (yeddi gün, yeddi gecə, yeddi il),

* məkanın (yeddi iqlim qızları),

* göy cisimlərinin,

* yeraltı mağaraların sayını bildirir.

Epik ənənədə üçdən sonra süjetqurmada mühüm mifopoetik obraz kimi çıxış edən ikinci obraz «yeddi»dir. Mürəkkəb strukturlu əsərlər düzüb-qoşarkən xalq ilk növbədə «yeddi» rəqəminin bədii imkanlarından bəhrələnmişdir: yeddi elçi, yeddi cadugar, yeddi axmaq, yeddiatlı araba, yeddibaşlı dev və s. obrazlar nağıl və dastan süjetlərini daha maraqlı edirdi.

Qəhrəmana yardım edən köməkçi obrazla yanaşı, epik folklorlarda qorxunc qüvvələrə, düşmən cəbhədən çıxış edən qüvvələrə də rast gəlirik. Dost və düşmən vasitələr bir-birlərindən tamamilə fərqli şəkildə təsvir olunur. Belə ki, qəhrəman çox hallarda yeddi şər qüvvə ilə rastlaşır. Bu şər qüvvənin də hərəsinin özünə məxsus xüsusiyyəti göstərilir. Deməli, dünyadakı şər qüvvələr toplusundan danışarkən, xalq «yeddi» rəqəminə müraciət edirdi.

Onların maneələrini bir az da qorxunc və şiddətli göstərmək məqsədi ilə ilk növbədə yeddi rəqəminin sakral gücündən

faydalanırdılar. Folklorumuzda «yeddi» ünsürlü vasitələr bu tələbatdan meydana gəlmişdir.

Rus folklorşünası B.A.Frolov deyilənlərə əlavə olaraq yazırdı ki, «Sehrlı»yeddi» rəqəmi qədim insanın Ay təqviminə, yeddi iqlim ölkələrinə, ulduzlar sisteminə, böyük Ayı bürcünə mifik inamından yaranmışdır¹.

Ay təqvimində həftənin günləri - «yeddi» rəqəminin mifoloji anlamından yararır.Yusif Vəzir Çəmənəminli Avropa folklorşünaslarının qənaətlərini apəşpərəstliyə şamil edərək yazırdı ki, «Yeddi» rəqəmi ona görə müqəddəsdir ki, burada insanın yaşaması üçün zəruri olan və Zərdüşt fəlsəfəsində də materialsit əsaslarla mənalandırılan yerə məxsus dörd (torpaq, su, hava, od) və göyə məxsus üç (günəş, ay, ulduzlar) ən əsas şey birləşmişdir². Lakin nədənsə, ədib bu rəqəmin türklərdə deyil, ancaq samilərdə – fars mənşəli tayfalarda müqəddəs rəqəm kimi işləndiyini fikrini söyləmişdir.

Hələ eramızdan əvvəl Babilistanda yeddi künbəzin olması haqqındakı qeydlər, qədim və orta əsrlərdə yeddi iqlimin astronomik elmi təsviri, gecənin qurtarmasını və gündüzün yaxınlaşmasını göstərən «ülkər doğdu» ifadəsinin yeddi ulduzda təzahür etməsi, həftənin yeddi gündən ibarət olması və s. amillər məhz «yeddi»nin sakrallığını şərtləndirən amillər idi.

Azərbaycan türklərində «Yüz ölç bir biç» məsəli, əski çağlarda «Yeddi dəfə ölç, bir dəfə biç» şəklində işlənməsi təsadüfi deyil, eləcə də ilin axır çərşənbəsində bişirilən xörəklər «yeddiləvin» adlanırdı. həmin gün üçün mütləq şəkildə yeddiləvin (yeddi rəng) yeyinti məhsullarının alınması, çərşənbə gününün axşam ailənin qabağında yeddi şam yandırılması, yeddi

¹Бах: Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974, С.192.

²Çəmənəminli Y.V. Göstərilən əsəri, S.11.

rəng yumurta boyadılması, şübhəsiz, çox-qədim adət-ənənələrdən, rituallardan, mifik təsəvvürlərdən xəbər verir. Bu, tarixən bizə məlum atəşpərəstlik ayinlərindən çox, yazın gəlişi ilə, təbiətin oyanması, onun insanlara bəxş etdiyi müqəddəs nemətlərlə bağlıdır. Dahi şair Nizami Gəncəvinin «Yeddi gözəl» poemasında Azərbaycan xalqının «yeddi» rəqəmi ilə bağlı ən qədim inancları öz əksini tapmışdır. Poemanın xalq qaynaqları ilə əlaqəsindən bəhs açan T.Xəlisbəyli yazır ki, «Yeddi peykər» (Alim əsəri dilimizə belə çevirməyi məsləhət görürdü) əsərinin hər bir kiçik məsələsi də araşdırılıb axtarılarkən xalq ədəbiyyatı ilə bağlı olması özünü bariz şəkildə ortaya atır. «Yeddi peykər» əsərində yeddi günbəzin yeddi rənglə rənglənməsi, Bəhrəmin hər bir günbəzin rənginə uyğun paltar geyinməsi, şahzadələrin həmin rənglərə uyğun əhvalatlar söyləməsi Nizami Gəncəvidən əvvəl və ya Nizami dövrü astronomik elmi məsələləri ilə nə qədər bağlansa da, şairin elmi dünyagörüşü əsasında təhlil edilsə də, bu daha çox xeyrin şər üzərində qələbəsi ilə bağlıdır və burada qaranlıqdan işığa doğru xoşbəxtliyə, gələcəyə ümid təbliği əsas yer tutur».¹ Lakin Nizaminin əsərində «astronomik elmi məsələlərdən» çox Azərbaycan və Şərqi astrologiyasına, xalqın ən qədim kosmoqonik və astroloji görüşlərinə təsadüf edirik.

Rənglər xalq ədəbiyyatında rəmzi rol oynadığı kimi, müəyyən dünyabaxışla, təsəvvürlə əlaqədardır. Çox qədimlərdə qövs-qüzeh üzərində göy rəngin üstünlüyü bolluq, qırmızı rəngin üstünlüyü müharibə, sarı rəngin üstünlüyü qəhətlik, aclıq kiminlandırılırdı.

Yeddi rəngin Nizami poemasındakı əhəmiyyətindən danışan T.Xəlisbəyli isə yazırdı: «Qara, sarı, yaşıl, qırmızı,

¹Çəmənşəminli Y.V. Göstərilən əsəri, S.112.

fürüzə, səndəli və ağ. Bu sıralanma qara rənglə başlayıb ağ rənglə sona çatır. Bunu biz Yeddiləvin”də aşağıdakı şəkildə görürük: qra - xurma, innab, qoz, iydə, fındıq, tut qurusu, a rəngdə - şirni. İndi də yaşamaqda olan Yeddiləvin”in sıralanması da qara xurma ilə başlayıb ağ rəngli şirni ilə başa çatır”. Bunu səbəbi də ancaq miqlərlə açılır. Allah əvvəl gecəni, dünyanın qara üzünü – cəhənnəmi yaradır. «Avesta»da da başlanğıcda qaranlıq –Anqro-Maynya dünya ağalığı iddiasına düşür».

Qədim və orta əsrlərdə yer kürəsinin yeddi iqlimə ayrılması haqqında təsəvvürü Azərbaycan folklorundan, xüsusilə Azərbaycan xalq nağıllarından öyrənə bilərik. «Üç bacının nağılı”ndan belə məlum olur ki, kiçik qız Mazarat böyüdükcə şöhrəti bütün dünyaya yayılır.

«Axırda yeddi iqlimə, yeddi suya hökmü keçən bir padşahın oğlu bu qıza elçi göndərir. Alışdılar, verişdilər, qızı padşahın oğluna verdilər.

Bəli, toy qurtardı, kəcavələr bəzəndi, qızı gəlin apardılar”.¹ Deməli, «yeddi» rəqəminin sakrallığında səyyarələr, rəng çalarları, həftənin günləri, musiqi tonları (notlar), stereoekimyavi nəzəriyyədə əsas iylər, insan yaddaşı müəyyənləşdirən əlamətlər və s. durur. Mifoloji sistemlərdə 12 rəqəminin alınmasında 7-nin tərkib hissələrinin artırılması ilə bağlanır. Belə ki, 3 rəqəmi 4 dəfə (yaxud tərsinə) artırılır. Oğuz dünya modelində bu sistemdən istifadə edilərək söy birlikləri yaradılır: üç oxlar və bozoxlar Oğuzun dörd oğlundan doğulan üç övladın törəmələridirlər. Oğuz tayfalarının iki qanadı $4 \times 3 = 12$ şəklinə formalaşır. Ola bilsin ki, ilin aylarının və qədim Şərqlə (türk)

¹Bax: «Azərbaycan nağılları», V cildə, birinci cild. Bakı-1961, S.127.

təqvimində illəri bir-birindən təhvil alan heyvandarın sayının 12 olması bu inancdan doğmuşdur.

«DOQQUZ» RƏQƏMİ. Epik ənənəyə görə, Gülistani-İran bağında qəhrəmana rast gələn pəri-gözəl doqquz saç hörüyü ilə təsvir olunur. Bizcə, üzün çox hörüklə örtülməsi qızın sifətinin Günəş üzünü kimi gözqamaşdırıcı olmasına işarədir.

Bəzi nağıllarda «doqquz dağ aşdı», «doqquz zirvəli dağa rast gəldi» ifadələrinə rast gəlirik. Bu uzaqlıq, əlçatmazlıq mənasında işlənir. Günəş çatmaq çətin olduğu üçün belə ifadə edirdilər.

Doqquz rəqəmi qədim türk tayfalarının poetik düşüncəsində mühüm amil kimi özünü göstərir. Toy mərasimləri çox hallarda doqquz gün, doqquz gecə davam edirdi. Ona görə ki, xalq inamına görə, doqquz xoşbəxtlik, uğur, xeyirxahlıq rəmzi sayılırdı. Yalnız doqquzuncu gecə Günəş öz nişanəsinin – arvadın kişi ilə qovuşmasına icazə verirdi. Toy məclislərin süfrəsi doqquz löyün (cür) xörəklə bəzənirdi. Gəlinə göndərilən qızıl bəzəklər doqquz dəfə ipək örtüyə bükülürdü. Qayımanalar doqquz qat tuman geyinirdilər. Mərasimlər zamanı doqquz çadır qurulurdu və s.

Azərbaycan xalq nağıllarında doqquz rəqəminə müxtəlif məqamlarda təsadüf edilir: «Doqquz günlük yol qətt etdi», «Doqquzmənzilli evə rast gəldi», «Doqquz il keçdi», «Doqquz dağ aşdı», «Doqquz ölkə gəzdi» və s.

Doqquz rəqəminə qədim insanın körpənin doğulması ilə bağlı inamında da rast gəlirik. El əqidəsinə görə, ana bətninə düşən uşaq doqquz ay, doqquz gün, saat, doğğuz dəqiqə tamamından dünya üzünə çıxır.

Doqquz– yeraltı, yerüzü və yerüstü dünya üçlüyün üç dəfə artırılması kimi də mənalandırılır. Tədqiqatçıların fikrincə,

Misirlilərin dünya modeli 9 rəqəmi ilə bütövləşdiyi üçün onlara məxsusdur. Bu olduqca dayaz və əsassız çənaətdir.

MÜQƏDDƏS «QIRX» RƏQƏMİ. Azərbaycan nağıllarında rast gəldiyimiz qırx rəqəmi adama elə təsir bağışlayır ki, guya dəqiq say bildirir. Başqa sözlə, ilk baxışda elə zənn edirsən ki, hər hansı bir əşyanın, hadisənin miqdarı göstərilir. Məsələn: «qırx düyməli paltar», «qırx otaq», «qırx dəvəli yük» deyəndə sakrallıq hiss olunmur. Lakin düymələr açılıb axıra çatan kimi təzədən bağlananda bu rəqəmin arxasında sirlə aləm gizləndiyi aşkarlanır. Ulu əcdadlarımız saymağı yenicə öyrənəndə çox olan əşyaların dəqiq sayını hələ müəyyənləşdirməyə qadir deyildilər. Təbii bəlaları onlar qeyri-adi qüvvə kimi dərk edirdilər. Güc və dərk etmə qabiliyyətlərindən kənarında olan şeylərdə fəvqəltəbii qüvvənin olduğunu zənn edirdilər. Bu mənada bolluğa, çoxluğa rast gələndə qeyri-adi hal kimi baxmış və təsəvvürdə «qırx» rəqəmi ilə ifadə etmişlər. Əslində xalq nağılı və dastanlarında işlənən qırx rəqəmi dəqiq sayı deyil, saya gəlməz çoxluq mənasını ifadə etmişdir: «Qırx günlük yol», «Qırx mənzillik ev», «Qırx ağaclıq məsafə», «Qırx günlük möhlət»-deyəndə dəqiq ölçüdə, saydan söhbət getmir, yolun həddindən artıq uzaqlığın dan, möhlətin müddətinin qeyri-müəyyən sayda çoxluğundan bəhs olunur. Qırx igid, qırx incəbelli qız, qırx quldur, qırx qapılı otaq, qırx div, qırxbaşlı əjdaha – deyəndə qırx rəqəminin həqiqi mənası deyil, kəmiyyətin sonsuzluğu başa düşülürdü. «Çillə» ilə bağlı mərasimlərdən aydın olur ki, «çillə» *qırx* deməkdir. Yusif Vəzir Çəmənəzəminli bu məsələyə bir qədər də aydınlıq gətirərək yazır ki, «Fənalıq gətirən mövsüm qırx pərilərə aid olmalıdır. Ən çox samilərdə təsadüf olunan qırx rəqəmi bilaxirə arilərə və türklərə keçmiş olmalıdır. Hər halda Azərbaycan əfsanələrində istər doğrudan-doğruya, istərsə «çillə» şəklində işlənəməkdədir. Xalq arasında çillə ağırlıq

mənasındadır. İnsan bir müşkülət qarşısında qaldıqda rümuzi bir ayin icrasına qalxışır ki, ona da «çillə kəsmək» deyirlər».¹

«Qırxında saz öyrənən, korunda çalar» atalar sözü, ölən adama qırx gün yas tutulması, ruhun mərhumunun qəbirini qırxıncı gün tərک etməsi haqqındakı təsəvvürlər və s. göstərir ki, xalq arasında «qırx» rəqəminin müqəddəsləşməsinin tarixi çox qədimdir. Heç də samilərdən keçmə deyil.

Azərbaycan xalq nağıllarında qarx rəqəmi müxtəlif məqamlarda işlənir.

«Caçcı» nağılına diqqət yetirək: Qardaşları Caçcıya paxıllıq edirlər. onu dəfələrlə gedər-gəlməz səfərə yolladılar. Növbəti dəfə padşaha deyirlər ki, küpəgirən qarı maraqlı oyunlar bilir. Gərək Caçcını göndərəsən qarını gətir.

Caçcı böyük çətinliklə üzləşsə də, küpəgirən qarını padşahın yanına gətirir.

Bundan sonra nağılda qırx rəqəmi ilə bağlı epizodlar təsvir edilir:

«Caçcı qarını gətirdi padşahın qulluğuna, dedi:

-Padşah sağ olsun, getdim. Amma çuvalın ağzını hələ açma. Mənə *qırx* boş otaq ver, sonra çuvalı açarsan.

Padşah qırx boş otaq verdi, Caçcı bunlarıca bağlayıb, dalda birisinə çəkildi.

Qardaşlar eşitdi ki, Caçcı qarını gətirib, yığıldılar padşahın qapısına, çuvalı açdılar. Birdən qarı çıxıb başladı əlinə düşənləri boğmağa, hamınıca boğub, gəldi Caçcı olan evin qapısına. Başını əvvəlki otağın qapısına söykəyib dedi:

-Qoç başı, qoyun başı?

Caçcı cavab verdi:

-Qoç başı.

¹Çəmənzəminli Y.V. Göstərilən əsəri, S.87.

Qarı bir təkən verib qarını açdı, içəri girdi. İkinci qarıya başına söykəyib dedi:

-Qoç başı, qoyun başı?

-Qoç başı.

Qarı bir təkən vurdu, ikinci qarını da açdı. İçəri girdi...

Belə-belə «qoç başı, qoyun başı» dedikcə, Caçcı dedi:

-Qoç başı.

Qarı 39 qarını sındırıb gəldi Caçcı olan otağın qarısına, dedi:

-Qoç başı, qoyun başı?

Caçcı dedi:

-Qoyun başı.

Qarı qarıya təkən vurduqda başı əzilib yıxıldı. Caçcı qarını acıb çıxdı. Çomağı çəkdi qarını öldürməyə, qarı dedi:

-İndi ki, məni öldürürsən, sənə bir şey öyrədim:

Mənim qanımdan bir damcı aparıb hər kəsin burnuna damızdırsan, dirilər.

Caçcı qarını öldürdü. Qanımdan bir damcı aparıb padşahın qızının burnuna damızdırdı. Qız o saat asqırıb, ayıldı..."¹

«Koroğlu» dastanında da Qıratın dərya atı kimi formalaşması qaranlıq axurda 40 gün qalması ilə şərtlənir. Maraqlıdır ki, qırxa çatmamaq həmişə uğursuzluqla nəticələnir

Nağıllarımızda qəhrəman qorxunc qüvvələrə qırx gün, qırx gecə vuruşduqdan sonra qalib gəlir.

Sokral rəqəmlərin epik ənənədə kompleks şəkildə iştirakına da rast gəlirik. Məsələn:

«Quş Məlikməmmədin bikef olduğunu görüb dedi:

-Ey Məlikməmməd, *qırx ağaclıqda* bir padşahın ölkəsi var. *Bir* əjdaha gəlib suyun qabağını kəsib. Nə qədər ərzuman

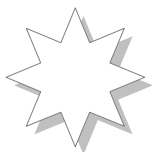
¹ Bax: Çəmənşəminli Y.V. Göstərilən əsəri, S.55-56.

pəhləvanlar var, onu öldürə bilməyib. *Yeddi ildi* ki, *doqquzbaşlı* əjdaha suyun qabağını kəsib. Hər gün bir qız aparıb onun ağzına atırlar. Əjdaha qızı yeyəndə bir az su axır, camaat da su götürür. İndi görürəm sən qüvvətli pəhləvansan, olsa-olsa, o əjdahanı da sən öldürə bilərsən. Get o əjdahanı öldür. Padşahdan *qırx saqqat*, *qırx tuluq* su al.”

Maraqlıdır ki, «Məlikməmməd» nağılının əvvəli bir, iki və üç rəqəmlərinin sistemləşməsi ilə başlayır, üç, yeddi, doqquzun uğur və uğursuzluqları ilə davam edir, qırx rəqəminin mütləq xoşbəhtliyi ilə tamamlanır. Məlikməmmədə qırx gün, qırx gecə toy edirlər. Qırxdan çıxması ilə körpə həyata vəsiqə alır, üzə çıxarılır. Öləndə də qırx gündən sonra ruhu onun son mənzilini tərک edir.

Rəqəmlərin sakrallığında gizlənən möcüzələrin açarları Azərbaycan folklorunun arxaik nümunələrində tapmaq mümkündür.





MİF VƏ SEMİOTİKA

SEMİOTİKA NƏDİR? MİF-SEMİOTİKA BAĞLILIĞI. MİF
SEMİOTİKANIN İKİNCİ DƏRƏCƏLİ SİSTEMİDİRMI?

Son tədqiqatlarda miflərə işarələr sistemi kimi baxıldığından onların semiotika ilə əlaqəsi, bağlılığı, bir-birinə zidd tərəfləri barədə danışmaq, uğurlu cəhətlərindən faydalanmaq, ziyan gətirən məsələlərdən isə uzaq qaçmaq lazımdır.

Semiotika folklorşünaslıqdan cavan elm sahəsidir. Doğrudur, müasir semiotikanın əsasında ingilis filosofu C.Lokkun «İnsan aqlının təcrübəsi»¹ (1690) əsərində irəli sürdüyü ümumi işarələr nəzəriyyəsi (məntiqlə eyniyyət) durur. Buraya Sührəverdinin «İşraqiyyə» və Nəiminin «Cavidan-nəm»sini də əlavə etsək, semiotikanın tarixi kökləri daha qədimlərlə səsleşir. İşarələr sisteminə sonralar T.Qobbs, C.Mill maraq göstərmişlər.

İşarə və işarələr sistemi ilə bağlı yeni müasir elmin yaranmasında isə məntiq ənənələri mövqeyindən çıxış edən Q.Freqe, Ç.Pirs və linqvistikaya söykənən F. de Sössür, Y.Byuissen və Rolan Bartın əsərləri mühüm rol oynamışdır.

¹Локк Дж. Избр. философские произведения в 2-х томах. - М., 1960, т. I, С.695.

«İşarələrin əhəmiyyətinin başa düşülməsi onların istehsalı olan *adətlərin müəyyənləşdirilməsi* deməkdir» - qənaətinə gələn Ç. Pirs işarələr və onların rolu, işarələrlə bağlı münasibətlər və b. semiotik anlayışların şərhini vermişdir. F. de Sössür isə hesab etmişdir ki, elə bir yeni elm yaratmaq lazımdır ki, cəmiyyətin daxilində olan işarələri öyrənsin, işarələrin əsl mahiyyətini və qanunlarla idarə olunmasını açıb göstərə bilsin»¹.

Semiotikanın müasir elm sahəsi kimi əsasları Ç.Moris tərəfindən (1938-ci ildə yazılmış «İşarələr nəzəriyyəsinin əsasları» və 1946-cı ildə işıq üzü görün «İşarələr, dil, davranış») kitablarında) işlənib hazırlanmışdır.

Semiotika (yunan sözü *semeion* - işarə, nişanə, əlamət deməkdir) - işarənin və işarələr sisteminin ümumi nəzəriyyəsidir.

Semiotika öz daxilində üç sahəyə bölünür:

a) *bədii sintaktika* - işarələrin qanunlarının bir-birinə qoşulması və işarələrin bədii obrazlar şəklində anlaşılmasını;

b) *bədii semantika* - işarələrdə mənanın üzə çıxarılmasını, başqa sözlə, işarələrin oxunmasını - açıqlanmasını;

c) *praqmatika* - işarələr sisteminin insana və cəmiyyətə münasibətini öyrənir.

İşarələr sistemində anlayışlar arasındakı əlaqələr zəncirvari şəkildə bir-birinə bağlıdır:

Siqnal - işarə,

Nişanə - işarə,

İşarə - fikir (məna),

İşarə - obraz - bədii fikir (məna) - bədii mətn - bədii əsər - meta işarə (nişanlanmış, damğalanmış işarə).

¹Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. - М., 1933, С.40.

Burada *Signal* - emosiyalara zahiri təsir göstərən predmetdir, *nişanə* - məqsədsiz, «təbii», dəyişməmiş, insan düşüncəsi ilə yığrulmamış informasiyadır, *işarə* - kodlaşdırılmış informasiyadır, başqaları ilə əlaqədə olan predmetdir (siqnaldır). Məsələn, bulud yağışın nişanəsidir, işarəsi deyil, yaxud ağrıya qarşı xəstənin reflektivari qışqırtısı nişanədir, işarə deyil, semiotkanın terminalogiyası ilə desək, kodlaşmamış siqnaldır.

Nişanə səbəb-nəticə münasibətini açıqlasa da, özündə sosial istiqamətli informasiyanı daşımır. İşarələri də təsnif edirlər:

* *ikonvari işarələr*,

* *işarə-indekslər*,

* *işarə-simvollar*.

Mifləri əsasən ikinci və üçüncü qrupa aid işarələr sistemi kimi təqdim edirlər.

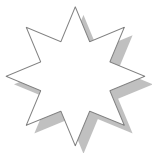
Rolan Bart «Mifologiya» (1957) əsərində «*miflərin semiotikanın ikinci dərəcəli sistemi olduğu*»¹ qənaətinə gəlir. Göründüyü kimi, miflərin açıqlanmasında, onun bəzi modellərinin izahında semiotika böyük rola malikdir. Lakin Rolan Bartın dediyi kimi, mifologiya «özünəməxsus dil növü» və A.Acalovun irəli sürdüyü kimi «işarələr sistemi» deyil. Məsələyə o cür yanaşsaq, bütün elmləri işarələr sistemi kimi qələmə vermək mümkündür, bu qayda ilə riyazi rəqəmlərə, kimyəvi elementlərə, düsturlara və xüsusi terminlərə malik bütün kateqoriyalara, elm sahələrinə işarələr sistemi demək olar.

Semiotika miflərdən daha çox tikinti materialı kimi faydalanır (yazılı ədəbiyyatda, dilçilikdə, etnoqrafiyada, dinşünasında olduğu kimi), lakin onları özünüküləşdirməyə qadir deyil. Çünki mif mənşəcə daha qədimdir və tarixin dönümlərində müxtəlif funksiyaları yerinə yetirmişdir. Bizcə,

¹ Rolan Bart. Göstərilən əsəri, S.78.

miflərin məhz tarixi aspektdə öyrənilməsi diqqətdən yayınmamalıdır. Miflərə bu günün tələbi ilə «*dil vahidi*», yaxud «*işarələr sistemi kimi*» yanaşmaqla, ancaq yerində saymaq olar. Ona görə ki, bu, astar tərəfi üz kimi göstərmək, əsas olanı inkar etməkdir. Məsələ ondadır ki, üzü və astarı necə var elə verəsən, yalnız o halda miflərin bəşər mədəniyyətindəki rolunu düzgün müəyyənləşdirmək mümkündür.





MİF VƏ EPOS

OZAN SƏNƏTİ VƏ OĞUZNAMƏLƏR. OĞUZNAMƏLƏRDƏ POETİK STRUKTUR MƏSƏLƏSİ. «DƏDƏ QORQUD» EPOSUNUN TƏDQIQAT TARİXİNƏ BİR NƏZƏR. YAZILI ƏDƏBİYYATLA ƏLAQƏSİ. TARİXİ KÖKLƏRİ VƏ MİFOLOJİ QAYNAQLARI. EPOSUN İLKİN DÜNYAGÖRÜŞÜ SİSTEMLƏRİ İLƏ ƏLAQƏSİ. «DƏDƏ QORQUD»DA OCAQLAR QALANIRMI, YAXUD TONQALLAR ÇAĞIRIŞ RƏMZİ KİMİ İŞLƏNİRMİ? EPOSUN UZUNLUQ «TOPOS»LARI, YAXUD «XRONOAKT»LARI. SALUR QAZAN VƏ OĞUZ XAN. EPOSUN YAZIYA ALINMAYAN 12 BOYU. EPOSUN BAŞ QƏHRƏMANI VARMI?.. BAMSİ BEYRƏK AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN YADDAŞINA ƏBƏDİ HƏKK OLUNAN OBRAZDIR. İGİDLƏR NƏ ÜÇÜN PAPAQLARINI (ÇALMALARINI) AYAQ ALTINA ATDILAR? BAKİRƏ BƏY QIZININ MƏHƏBBƏTİ. ALP ARUZUN XƏYANƏTİ, YAXUD «AND İÇMƏK DAĞ SAQQIZI DEYİL Kİ, HEY ÇEYNƏYƏSƏN». «DƏDƏ QORQUD» MÜSTƏQİL SÜJETLİ DASTANLAR TOPLUSUDUR. BAMSİ BEYRƏYİN ÖLÜMÜNÜ VƏ İÇ OĞUZLA DIŞ (DAŞ) OĞUZUN SAVAŞININ SƏBƏBİ, YAXUD «BÖYÜKSÜZ EVDƏ XEYİR-BƏRƏKƏT OLMAZ».

Giriş. «Dədə Qorqud» Azərbaycan türklərinin dünya mədəniyyəti xəzinəsinə bəxş etdiyi ən möhtəşəm abidələrdən biridir. Heç bir xalqda analoqu tapılmayan elə bir ədəbi əsər nümunəsidir ki, onda əcdadlarımızın ilkin dünyagörüşündən başlamış orta çağların tarixi hadisələrinə

qədər əksər sosial institutların izləri əks olunur, daha dəqiq desək, Qafqaz türkünün milli xarakteri, psixologiyası, adət-ənənələri, dini, fəlsəfi baxışları, əxlaqı, dövlət quruculuğu, qəhrəmanlıq səlnaməsi, ailə münasibətləri (ər-arvad, ata-oğul), Vətənə, torpağa bağlılığı, qonşularla əlaqələri, ritualları, məişəti, yaşayış tərzinin əksər atributları, daxili və xarici düşmənlərlə mübarizəsi, müxtəlif təbəqələrə və yaş dövrlərinə məxsus insanların davranışı, şifahi və yazılı dilinin tarixi özünə yer tapır. Başqa epos göstərmək olmaz ki, içərisində «Dədə Qorqud»da olduğu qədər bir-birindən seçilən xarakterlər iştirak etsin, canlı dialoqlar, təsvirlər və rəngarəng poetik fiqurlardan qurulsun. Kitabdakı oğuznamələrin (boyların) hər birində hiss, həyəcan və duyğular sözün sehri ilə tərənnüm edilir. Cəmiyyət təbiətlə, maddi varlıqlar mənəvi aləmlə qarşılıqlı ünsiyyətdə verilir. Hadisələrdə xalqın müxtəlif təbəqəsinin məişətinə güzgü tutulur. Çoxsaylı etnik xüsusiyyətlər ümumbəşəri dəyərlər səviyyəsinə qaldırılır. Zaman-məkan dəyişmələrinin nizamı, ardıcılığı, vəhdəti, bəzi hallarda uyğunsuzluğu bir elin baxış bucağından görünə də, dinindən, əqidəsindən, irqindən, cinsindən milliyyətindən asılı olmayaraq yer üzündə yaşayan bütün insanların ruhunu oxşayır. Əsas motivlər ilkin təsəvvürlərdən yoğrulur, lakin gerçəkliklə, hətta tarixdə baş verən əhvalatlarla əlaqələndirilir, həmişə anlaşıqlı görünür. Başqa sözlə, eposda mifoloji qatların çoxluğuna baxmayaraq, əhvalatlar reallığını itirmir. Əgər Azərbaycan türkləri tarixdə bədii yaradıcılıqla məşğul olduqları uzun çağlar ərzində digər bədii sənət nümunələri yaratmayıb, təkcə «Dədə Qorqud»la kifayətlənsəydilər, yenə nadir istedadlarını nümayiş etdirmiş olardılar.

Stefan Sveyc sənətkar «ulduz»ların doğulduğu anları dünyanın ən xoşbəxt çağları sayırdı. Deməli, «Dədə Qorqud»u

yaradan türk xalqı dünyamıza bir xoşbəxt an, gün, ay deyil, min illik sevincli dövr bəxş etmişdir. Çünki bu möhtəşəm abidə bir ildə, beş ildə yaranmayıb, neçə əsr ərzində düzülüb-nizamlanmışdır.

Türk əvvəl qopuzu, sonra dəmiri – qılıncı, nizəni, qalxanı, oxu, yayı kəşf etmişdir. At belinə qalxmamışdan, arabanı, təkəri düzəltməmişdən qabaq ağacdən musiqi aləti qayırmış, dizlərini büküb oturaraq ozan nəğmələrini, nəsihətlərini dinləmişdi. Silah oynadan ərənlərdən əvvəl söz ustadları doğulmuşdu. Ona görə də oğuznamələrdə Qorquddan, Uluq Türükdən müdriki və yaşlısı nəzərə çarpmır.

Oğuz tayfalarının dilində Azərbaycanda formalaşmış yazıya alındıqdan sonra obyektiv və subyektiv səbəblər üzündən bir neçə yüz il oğuznamə şəklində yaddaşlarda dondurulsa da, bir əlyazması XIX əsrin əvvəllərində (1815) Avropanın kitabxanalarından tapılmaqla epos¹ yenidən doğulmuşdur.

¹Drezden nüsxəsinin titullu vərəqində «*Kitabi-Dədəm Qorqud, əla-lisani-taifeyi-oğuzan*», Vatikan nüsxəsinin titullu vərəqində isə «*Hekayəti-oğuznaməyi Qazanbək və qeyroh*» yazılmışdır, yəni «Oğuz tayfasının dilindəki «Dədə Qorqud» kitabı» və «Qazanbəy və başqa igidlər haqqında oğuznamə-hekayətlər». Hər iki əlyazmada yazılı ədəbiyyatla bağlılığı əsaslandırılan ifadə işlənmişdir: birincidə «kitab», ikincidə «hekayət». «Oğuznamə» termininin özündə də obraz adının yazı formasını bildirən sözlər - «namə»yə qoşulması göz qabağındadır. Deməli, xalq arasında geniş yayılan müstəqil süjetli epik söyləmələri kimsə məqsədyönlü şəkildə «Min bir gecə», «Munisnamə», «Tutinamə»də olduğu kimi bir-biri ilə əlaqələndirmə yollarını tapmaqla bir başlıq altında birləşdirib türk dilli ilk irihəcmli nəsr nümunəsini yaratmışdır. Son illərədək hər yerdə abidənin adı «Kitabi-Dədə Qorqud» şəklində təqdim olunur. Bizcə, Drezden əlyazması ayrıca nəşr edilməli və adı ulularımızın dedikləri formada, «kitab»sız verilməlidir: «Dədə Qorqud». Vatikan əlyazmasının isə öz başlığı var: «Qazanbəy və başqaları» (oğuznamə-hekayətlər). Əslində müxtəlif əsərlərdə yazıya alınmış mətnləri süjet xəttinin oxşarlığına görə birləşdirmək, eyni ad altında təqdim etmək

«Gəlinə ayıran.., ayrana doyuran...» adını vermədiyinə görə təəssüflənən Dədə Qorqudu Mirzə Fətəli qələminin bələdçiliyi ilə tapanlar başqa dörd misralıq şer parçalarını dinləyib görmüşlər ki, Azərbaycanda doğrudan doğruya el bütün zamanlarda tərəddüd etmədən qızlarını «ozana ərə verib». O səbəbə ki, banı çiçəklər halal zəhmət hesabına «geyinib-bəzənə» bilsinlər. Bir də həmişə ozanı öz evlərində görmək arzusuna ona görə düşmüşlər ki, «pərgarları pozulsun», ocaqlarının başında başqa büsat yaransın, ozanın ayağının uğurundan yoxsulluğun, qəm-kədərin daşını atsinlər. Ozan «gündüz olacaq işləri gecələr yazıya almaqla», yəni sabahın xeyirini qabaqcadan duyub söyləməklə Azərbaycan türkünün ümid yerinə, tale bələdçisinə çevrilmişdi. R.Əfəndiyev XX əsrin əvvəllərində Şəkinin Ozanlar məhləsində «Qızımı verim ozana» - deyən həmyerlilərindən bayatıları yazıya alanda heç ağına gətirmirdi ki, unudulmuş bir abidənin – «Dədə Qorqud»un «Avropa səyahəti»ndən öz vətəninə dönüşünə şahidlik edir. Çünki yaxın çağlaradək yaddaşlarda qalan həmin şerlərdə xalq öz soyunu, gələcək övladlarının qanının saflığını qorumaq məqsədi güdürək yeni nəsil törətməyi ozana etibar etdiyini bildirir və açıq-aşkar kənar təsirlərə məhəl qoymayaraq kökünə qayıdırdı.

*Qızım, qızım, qızana,
Qızımı verim ozana.
Ozan axça qazana,
Qızım geyə, bəzənə.*

Yaxud:

düzgün deyil. Onları ayıran cəhətləri göz önünə gətirməklə tarixi həqiqəti ortaya çıxartmaq mümkündür.

*Evə ozan gətirmişəm,
Pərgar pozan gətirmişəm.
Gündüz olan işləri
Gecə yazan gətirmişəm*

«Ozan» Azərbaycanda türklüyün pasportudur, onun həm yer-yurd adlarımızda (Ozanlar məhləsi, Ozan kəndi, Ozan ocağı, Ozan qəbri, Ozan yolu və s.), həm də folklorumuzun müxtəlif nümunələrində bu günədək qorunub saxlanması təsadüfi deyil. Eposun əldə olan yeganə nüsxələrinə (Drezden və Vatikan) sahib çıxmağa can atan digər diyarlarda da ozanı və sənətini yada salıb təsdiqləyən izlər varmı? Uzağa getməyək: ən yaxın qonşumuz və qan qardaşlarımız türkmənlərin Bayandır xana, Qorqud Ataya, Qazan xana həsr olunan oğuznamə variantlarında ozana və qopuza təsadüf edilmir. Epizodlar «Dədə Qorqud»la az-çox səsləşsə də, təkcə qopuzun sazla əvəzlənməsi göstərir ki, «*Dışoquzların Qəver xanlığına qarşı köreşi*» oğuznaməsi Azərbaycan eposunun türkmən versiyasından başqa bir şey deyil və çox-çox sonrakı çağlarda yaranmışdır. Aşağıdakı parçaya diqqət yetirək: «Toy meydanında tutulqan ak övlerin içi-dışı adamdan toladır, yazılqan xalılardan, qüllü kiqizlərin üstüde toya kelqenlər oturadılar. Bir belent ak övde *Qorqud Ata saz çaladırdı, nama, destan aytadırdı*. Bul toya xanlar xanı Bayandır xan - ta keledir».¹ Beləliklə, Türkmənlərdə Qorqud Ata ozan deyil, qopuzdan, boy boylamaqdan, soy soylamaqdan xəbərsizdi, Məhtumkulunun müasirləri kimi saz çalıb dastan deyən akındır.

¹Oğuznamələr (ön söz müəllifləri K.Nərimanoğlu və F.Uğurludur) – Bakı, 1993, S. 77.

«*Oquzların mellalaşması*» adlanan türkmən oğuznaməsində də eyni mənzərənin şahidi oluruq: «İmdi xəbəri kimdən al, bul yerqə çakırılqan Qorqut Atadan al. *Ol saz çaladırtı, nama, dessan aytadırtı*, adamlara övüt-nesixat etedirti». Türkmən alimi B.Karıyev «Koroğlu»dan danışanda eposun ilk əvvəl Azərbaycanda doğulduğunu, sonra qonşu ölkələrə yayıldığını göstərir. Bu fikirlə, demək olar ki, «Koroğlu»dan yazan bütün araşdırıcılar razılaşırlar. Qəhrəmanlıq eposları ilə bir sırada «Əsli-Kərəm», «Aşıq Qərib», «Tahir-Zöhrə» kimi eşq dastanlarının da kökü Qafqazda göstərilir, onların da buradan bütün Orta Asiya və digər ölkələrə yayılması hansısa bir qanunauyğunluqdan irəli gəlmirmi? Deməli, türk epik ənənəsinin yaranıb yayılma istiqaməti Şərqdən Qərbə doğru deyil, əksinə Qərbdən –Azərbaycandan Şərqə – Orta Asiyadır. Epik vüsət Azərbaycan türklərinin poetik yaradıcılığında daha yüksək olmuşdur. Faktlar göstərir ki, ozan oğuzların Qafqazda və Ön Asiyada fəaliyyətdə olmuş qopuz ustasına verilən addır. *Və görəsən .qam, şaman, akın, baxşı, aşiq, varsaq, yanşaq, altınçı, manasçı – jomokçu, sesene, koroğluxan* sırasında ozanın yeri, rolu necədir? Onun doğulub yetişdiyi konkret məkan haradır? Eləcə də oğuznamə yaradıcılarına bütün türk dünyasında eyni ad verilməməsinin izahı varmı? Və bu sənət kökdən, çox dərin qatlardan gələrək türkün ayağı dəyən bütün yerlərə səpələnibsə, nə səbəbə Altaydan başlamış Azərbaycana və Antalyaya qədər uzanan ərazidə hər bölgə dastan-oğuznamə düzüb-qoşan sənətkara eyni ad – ozan adı verməyib? Bu suallar özlüyündə bir çox müəmmalı məsələlərə aydınlıq gətirir. Ozanın varisliyi təkcə sufi ocaqlarında Əhməd Yasəvi, Yunus İmrə və Qazi Bürhanəddinin qələmi ilə yazı yaddaşına köçürülmüş, xalq arasında isə ancaq Qafqaz və Ön Asiyada xatırlanmışdır. Bir

bayatıda da ozanın yazıya, qələmə bağlılığı xususi vurğulanaraq: «Gündüz olan işləri gecə yazan» şəxs kimi tanındılmışdır.

Beləliklə, «Dədə Qorqud» Azərbaycan ozanlarının yadigar qoyduğu oğuznamələrin ən nəhəngi, maraqlısı və bitkinidir.

OZAN SƏNƏTİ VƏ OĞUZNAMƏLƏR. Dünya mədəniyyəti xəzinəsində nadir yaradıcılıq hadisələrindən biri olan oğuznamə dil, üslub, poetik struktur, ideya-məzmun baxımından yalnız türk xalqlarının bir qrupuna məxsusluğuna baxmayaraq, epik ənənəyə xas ən böyük ədəbi abidələrlə yanaşı durmuş, hətta bir sıra cəhətləri ilə onlardan seçilib spesifik xüsusiyyətli mənəvi dəyərlər sırasına daxil edilmişdir. Oğuznamələr min il əvvəl yazıya alınıb ən mötəbər kitabxanaları bəzəsə də, çox az öyrənilmişdir. Bu bədii forma oğuz türklərinin folklorunda çox qədim dövrlərdə meydana gəlib, orta əsrlərdə qələmə alınaraq tarixləşməklə şifahi şəkildə xalq arasında yaşamaq ömrünü başa çatdırmışdır. Lakin oğuzların varislərinin gen yaddaşında elə izlər buraxmışdır ki, sonrakı çağlarda meydana gələn mənəvi mədəniyyətin hər birində onun ruhu, ılıq nəfəsi hiss olunur. Başqa sözlə, oğuznamələrin özü üzərində yeni formalar yaranıb yayılmış, ozanlığın başqa sinkretik yaradıcılıq sənəti ilə – aşıqlıqla əvəzlənməsi nəticəsində dastan, nağıl, eləcə də yazılı ədəbiyyatda qisə, məsənəvilərin içərisində əridilmişdir.

«Oğuznamə» nədir? Onun epik ənənədə yeri, epik janrlar sırasında mövqeyi necədir? Sərhədləri, digər bədii formalardan fərqlənən əlamətləri varmı? - sorğularını cavablandırmaq məqsədi güdən mülahizələr mübahisəli görünür və məsələyə aydınlıq gətirmək əvəzinə başqa suallar meydana gətirir. İlk olaraq deyə bilərik ki, çoxları «oğuznamə»ni dastanla eyniləşdirir, mətn daxilində işlənən yer-yurd adlarını konkret tarixi-coğrafi məkan kimi götürüb hansı xalqa məxsusluğunu

əsaslandırılan «möhür-damğa» sayır. Lakin bir qayda olaraq dastan və nağıllarda coğrafi məkan şərti xarakter daşıyır. Belə ki, türkmən dastanlarında qəhrəmanların doğulub fəaliyyət göstərdiyi ərazi Gürcüstan və Azərbaycan, rus blinalarında Qafqazdır. Bizim dastanların da baş obrazları çox hallarda yurdumuzdan çox-çox uzaqlarda – Çində, Hindistanda, Bağdadda dünyaya göz açıb mübarizəyə qoşulurlar. Qəribə səslənsə də, folklorda dünya sərhədlərə, bölgələrə bölünmür, bəşər oğlunun ümumi evi kimi götürülür. Obrazların fəaliyyət, davranış və münasibətlərində yalnız onlara məxsus, yaxud əlçatmaz yer yoxdur. Çoxəsrlik nağıl və dastanlar yerliçilikdən tamamilə uzaqdır. Yer üzündə çətinliklə də olsa, hər şeyi qazanmaq mümkündür. Məkana tamamilə başqa prizmadan baxış nəzərə çarpır: məsələn, **yaxın və uzaq ölkələrdən** danışılır. «Yaxın» deyəndə hamının tanıdığı, bələd olduğu yerlər, «uzaq» deyəndə isə sirli, möcüzələrlə dolu ərazilər başa düşülür. Birincilər doğulub boya-başa çatmaq, ikincilər isə arzu və istəkləri həyata keçirmək üçündür. İlk baxışda tapılması mümkünsüz varlıqlar qeyri-adi qüvvələrin köməyi ilə üzə çıxarılır. Səmərqəndin, yaxud Bağdadın adı çəkilsə də, konkret həmin şəhərlərdən danışılmadığı asanlıqla duyulur, «uzaqlıq» çərçivəsində yerləşən müəmmalı diyardan söz getdiyi üçün möcüzəli qalalar, bağçalar, gül bağları, hovuzlar təsvir edilir. Folklorun epik ənənəsində məkanın **yuxarı-aşağı** ünvanları da var.

Gerçəklik təsiri bağışlayan coğrafi-məkan nağıl və dastanlarda o qədər şərtidir ki, bəzən tanış ərazi başı qarlı dağlarla, coşqun çaylarla, şirin sulu dənizlərlə əhatə olunur. Lakin bu da həqiqətdir ki, oğuznamələrdə coğrafi-məkan şərtilikdən uzaqdır, gerçəkliyə meyillidir, xüsusilə yurd – məkan

anlayışına fərqli baxış özünü göstərir. «Dədə Qorqud» məhz bu cəhəti ilə epos ənənəsindən ayrılır.

İkinci qənaətdə oğuznamə türk soylarının mühüm qolunun – oğuzların fəaliyyətinə güzgü tutan **«ədəbi-tarixi qaynaqdır»**. K.Vəliyev türk alimlərinin tədqiqatlarını ümumiləşdirərək belə fikrə gəlir ki, «Oğuznamə – oğuz eposudur. Oğuznamə oğuz tarixidir. Oğuznamə – oğuz mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır».¹ Bu müddəaların heç birinə etiraz etmək mümkün deyil, olduqca doğru və gərəkli hökmlərdir. Lakin o qədər ümumidir ki, onları dastana, rusların blinalarına aid etsək, yenə də doğruluğu şübhə oyatmaz. «Dastan – türk eposudur. Dastan - tarixidir. Dastan – türk mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır». Deyilənləri kimsə inkar edə bilərmə? Cavab verə bilərsiniz ki, oğuznamə elə dastandır, burada söz oyunu ilə baş aldatmağın nə mənası var? Elə isə gəlin həmin fikirləri türk xalqı ilə heç bir əlaqəsi olmayan yaradıcılıq formasına tətbiq edək: «Blina – rus eposudur. Blina - tarixidir. Blina – rus mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır». Bu eksperimentlə heç də yaradıcılığına böyük hörmət bəslədiyimiz alimin fikirlərinin dəyərini azaltmaq istəmirik. Sadəcə olaraq oğuznamənin fərdi xüsusiyyətlərini, onu başqa formalardan ayrılan tərəflərini, spesifikliyini üzə çıxartmağın vacibliyini nəzərə çatdırmaq və bir neçə konkret suala cavab tapmaq istəyirik: **oğuznamə – bədii yaradıcılıq məhsuludur, yoxsa tarixi-xronikadır? Oğuznamə – folklora, yoxsa yazılı ədəbiyyata aiddir? Oğuznamə xüsusi janrdır, yoxsa epik növün dastan, epos, yaxud nağıl janrının bir formasıdır?**

Oğuzların kimliyi, tarixin hansı mərhələsində bu adla

¹Oğuznamələr, S.3.

yaşamaları, eləcə də oğuznaməni düzüb-çoşan ozanların oxşar və yaxın sənətlər sırasında mövqeyi müəyyənləşdirilmədən qarşıya çıxan suallara düzgün cavab tapmaq mümkün deyil.

Azərbaycan, anadolu türklərinin, türkmənlərin və qaqazların ulu babaları - oğuzlar haqqında ilk yazılı tarixi mənbə Orxon-Yenisey daş kitabələri hesab edilir. «Göytürk imperatorluğu dövründəki türk ellərindən biri də doqquz boydan ibarət oğuzlar idi. Onlar VII əsrin II yarısı ilə VIII əsrin I yarısı arasında Tula çayı boyunda yaşayırdılar. Doqquzoğuzlar türk eli ilə birlikdə Göytürk dövlətinin əsasını təşkil edən ikinci ünsürdür. Bunlar göytürklərin siyasi xələfləri olan uyğurlar dövründə də eyni mahiyyətdə bir rol oynamışlar. Oğuzlara XI əsrdə türkmən və türk deyilmişdir. Lakin «oğuz» sözü dastanlarda xatirəsi yaşadılan əcdadlarının adı kimi xalq arasında uzun müddət işlədilmişdir¹. Oğuzlar orta çağlarda dünya tarixində böyük rolunu oynayan **səlcuq, atabəylər, qaraxanilər, osmanlı, aqqoyunlu və səfəvi** kimi qüdrətli imperiyalar yaratmışlar.

XIV yüzillikdə Misirdə yaşamış, türk-səlcuq **mənşəli Əbu-Bəkr ibn Abdullah ibn Aybək əd-Davadarinin** məlumatından aydın olur ki, oğuzlar çox əski çağlarda mövcud olmuşların daha əvvəlki əsrlərə aid yazılı abidələri var idi. O, 1309-cu ildə tamamladığı «Dürər-ət tican və təvarix qürar əz-zaman», yəni «Şöhrətliyərin tarixindən mirvarilər» adlı ərəb dilində yazılmış kiçik həcmli xronikasında göstərir ki, **Əbu Müslüm Xorasaninin (755-ci ildə öldürülmüşdür)** xəzinəsindən bir kitab tapılmışdır. Orta fars dilində yazılan bu kitab **Ənuşirəvan Sasaninin (531-579-cu illərdə hakimiyyətdə olmuşdur)** məşhur vəziri **mərvli Buzurq Mihr Bahtakana** məxsus imiş.

¹Faruq Sümər. Oğuzlar. Bakı, 1992, S.25.

Türk dilindən tərcümə olunmuşdu və «**Ulu xan Ata Bitigçi**» adlanırdı. **Harun-ər Rəşidin hakimiyyəti illərində (763-809) suriyalı Cəbrayıl Bəhtaşi** tərəfindən ərəb dilinə çevrilmişdi¹.

S.Əlizadənin qənaətinə görə, «VIII əsrdə ərəb dilinə çevrilən bu əsər ağızlarda dolaşan şifahi ədəbiyyat - folklor dilindən tərcümə edilə bilməzdi. O, yazılı bir əsər olmalı idi. Deməli, hələ o vaxt «Dədə Qorqud» kitabının müəyyən hissələri mövcud imiş...»²

«**Ulu xan Ata Bitigçi**» əsərini «Dədə Qorqud»un hissələri kimi qələmə vermək həqiqətdən uzaq olsa da, onun variantı, yaxud müəyyən boylarla səsləşən müstəqil oğuznamə olması şübhəsizdir.

Əbu Bəkr ibn Davadəri öz xronikasında həmin kitaba istinad edərək Oğuz xandan, onun soydaşlarından və yaratdığı qüdrətli dövlətdən bəhs açır. **Alp Arslan Balacunun nəslindən olan Oğuz** xan doğulandan sonra şir südü ilə bəslənir.

Beləliklə, oğuzlar haqqında elmə bəlli olan ilk yazılı abidənin orijinalı zəmanəmizə gəlib çatmadığından nə zaman qələmə alındığı dəqiq məlum deyil, lakin həmin abidənin VI-VII əsrlərdən əvvəl orta fars, sonra ərəb dilinə çevrilməsi, türk mənşəli Büzürg Mihrə məxsusluğu göstərir ki, oğuzlar həmin çağlarda Yaxın və Uzaq Şərqi ölkələrində böyük nüfuza malik idilər. Nizami də VII yüzilliyin hadisələrinə güzgü tutan «Leyli və Məcnun» məsnəvisində türk boylarının İslamın yayıldığı ərəfdə Ərəbistanda kök saldığını təsdiqləyir:

Leyli mənzilindən kənara çıxdı.

¹Короглы Х. О книге и ее создателях.-вступ. слово в кн. «Книга отца нашего Коргута». Б,-1989, С.3-9.

²Əlizadə S., Zeynalov F. Tükənməz xəzinə.-Bax: «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına yazılan ön söz. - Bakı, 1988, S.17.

Zülfünün hörüklərini hörmüş,
Qızıl gülə [üzünə] bənövşədən bəzək vurmuşdu.
O qəbilənin bal dodaqlılarından [qızlarından]
Gövhər kimi ətrafına bir dəstə düzülmüşdü.
Adları Ərəbistanda yaşayan türklər idi,
Ərəb əndamlı türk gözəl olar.¹

Oğuzların tarixi sonrakı əsrlərdə yarım tarixi, yarım əfsanəvi xarakterli xalq söyləmələrində özünə daha geniş yer tapmışdır ki, bunlar, elm aləmində «oğuznamələr» adı ilə tanınır.

Füzuli Bayat oğuznaməni dastanın tarixi inkişaf mərhələlərində mühüm bir qolu kimi götürürərək yazır ki, «Türk epik yaradıcılığında oğuznamə motivləri zaman və məkan baxımından uzun bir yol keçərək **Oğuz yabqu dövlətində dastan kimi** yenidən qurulmuş, bir sıra türk dastanlarında olduğu kimi əski mifoloji düzümü bu və ya digər dərəcədə yaşatmışdır»². Burada oğuznamələr **fərqli formaya və struktura malik xüsusi janr** deyil, ümumtürk dastançılığının böyük bir tarixi mərhələsində xalq arasında (xüsusilə oğuzlarda) geniş yayılan **motiv** kimi başa düşülür. Oğuz isə həmin motivin mayasında duran əsas mifik surətdir.

Əlbəttə, oğuznamələrin ümumtürk dastançılıq ənənəsinin mühüm qolu və tarixi mərhələsi kimi götürülməsi ideyası real zəminə əsaslanır. Lakin burada bir cəhət nəzərdən qaçırılır. Elmi-nəzəri fikirdə, hər bir dastan, nağıl tarixlə yol yoldaşdır. Təbii ki, oğuznamələr də tarixi hadisələrə güzgü tutmuşdur.

¹Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun, filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Mubariz Əlizadəninidir. – Bakı, 1981, S. 96.

²Bayat Füzuli. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. – Bakı, 1993, S. 5.

Antik dövrdə yunan miflərinə də xalqın ilkin tarixinin xronikası kimi baxılmışdır. Ancaq Qərbdə və Şərqdə tarixi hadisələrin bədii düşüncə yozumuyla deyil, faktlar və sənədlər, baş vermiş gerçək hadisələrin müşahidəçilərinin qeydləri əsasında yazılmasının böyük təcrübəsinin olduğu dövrlərdə (XIII-XIV yüzilliklərdə) nə səbəbə təkcə dünyanın yarısını zəbt etmiş türkün tarixi antik çağlarda olduğu şəkildə mifoloji dumana bürünmüş halda yazılmışdı? Bu, tədqiqatçıların irəli sürdükləri kimi, dastançılıq ənənəsinindən irəli gəlirdisə, **farsın, ərəbin də** möhtəşəm eposları vardı. Onda nə üçün F.Rəşidəddin Şərq xalqlarının çoxcildli tarixini yazanda təkcə türklərin oğuznaməsini tarixi material kimi təqdim etmişdi?

Belə bir qənaət var ki, türkün dastançılıq ənənəsinədə tarixi hadisələrə spksifik yanaşma metodu nəzərə çarpır. Doğrudan oğuznamələrin bədiilik qazanında qaynadılan materiallarında xalqın dünəni və bu günü eyni prizmadan keçirilir, tamamilə təzə və orijinal yozumda təqdim edilir. Dünənində Şir südünə, Göy Tanrısına pənah aparan Türkün bu günü İslam bayrağı altında keçsə də, göylərdən gələn bəzi qanunları ədalətsiz hesab etməyə özündə cəsərət tapır. Onun Yaradıcı ilə əski mübarizəsi İslam donunda Əzrayilla «haqq-hesab çürütmə» halına düşür. Lakin dərin qatlardan gələn bəzi təsirlər İslam və oğuzçuluğun ən mühüm şüarının - «Ana haqqı, tanrı haqqıdır» tələbininin üstündən xətt çəkir. Deməli, birbaşa Yaradıcı ilə bağlanan məsələlərdə heç bir güzəşt edilmir, insanlarla əlaqədar qoyulan tələblərin isə pozulmasına göz yumulurdu. Göründüyü kimi, oğuznamələrin özünün eposdan fərqlənən ayrıca janr ölçüləri yoxdur, məzmun daşıyıcıları isə fərqli və rəngarəngdir.

Füzuli Bayat **oğuznamlərin özəlliklərini** tapmaq üçün **iki məsələni** –

a) oğuznamə motivli «salnəmələrin özündə mifik səciyyəli Oğuz şəcərəsini əritməsi»ni və

b) türklərin «fütuatçılıq ideyası»nı əsas götürür.

Bizcə, «fütuatçılıq» məsələnin bir tərəfidir, lakin əsas, vacib şərti deyil. Eləcə də açıqlanmış ki, «oğuznamə motivləri» deyəndə nə nəzərdə tutulur? Əgər «salnəmələrin mifik səciyyəli Oğuz şəcərəsini özündə əritməsi» türk dastan ənənəsinin tarixi xronikalara keçməsinə şərtləndirirsə, bu, epik yaradıcılıqda ortaya qoyulanların «tarixləşməsi» kimi qiymətləndirilə və «eyni informasiyanın müxtəlif yönərdən təqdiminə çevrilə» bilməz. Çünki F.Rəşi-dəddinin və başqalarının tarix kimi verdiyi mətnlərdə gerçəklik dastanın özündə olduğu kimi mifik dumana bürünmüş şəkildədir. Türk mədəniyyətində «eninə və dərininə yayılan oğuznamə mətnlərinin» fars dilinə çevirib tarix kitablarına salmaqla hansısa məqsəd həyata keçirilirdi: bəlkə də bilərəkdən Türkün əsil tarixini orta çağlardan aşağı getməyə qoymamaq, keçmişini, kökünü şübhə toruna bürümək istəmişlər. Qəribədir, türk dünyasında «eninə-dərininə yayılan oğuznamələr» yazıya alınandan sonra hansı səbəbdənsə yaddaşlarda dondurulur. Nədənsə, xalq öz «tarixini» (?) unudur. Və oğuznamə motivləri türk erik ənənəsində təkcə fütuatçılıq ideyalarına görə geniş yayılmışdısa, türkün fütuatçılığı iyirminci yuzilliyədək «eninə, uzünuna» davam etdirilmişdi. Bəs hansı səbəbdən oğuznamələrin – oğuz dastanlarının xalq arasında yayılması, inkişafı ləngimmiş, insanlar eşq dastanlarına üstünlük vermiş, oğuznamələrin şifahi mətnini unutsalar da, qədim əlyazmalarını ən qiymətli hədiyyə kimi yad dövlətlərin kitabxanalarına yollaymışlar? Ziddiyyətli fikirlərin mənbəyi, bizcə, oğuznamələrin təsnifatının qeyri-dəqiq aparılmasında idi.

Belə ki, mövcud elmi fikirdə Oğuz dastanlarının iki variantı göstərilir:

a) Şərq variantı Türküstan və Uzaq Şərqi,

b) Qərb variantı Azərbaycan və Ön Asiyayı əhatə edir.

Fakta gələndə təsnifatı aparan N.Biçurin də, onun fikirlərinə şərik çıxan F.Bayat da «Oğuz kağan» və «Dədə Qorqud» istisna edilməklə heç bir bölgə variantına aid konkret dastan-oğuznamə mətni göstərmir. Variantlardan biri kimi sadalalanlar N.Biçurinin Çin qaynaqlarından götürüb çevirdiyi Məta haqqındakı yarım tarixi əfsanədir. Lakin əfsanəni dastan, yaxud oğuznamə saymaq düzgün deyil. Digər tərəfdən əfsanə şəklində də olsa, türk mətni əldə yoxdur, ancaq Çin mənbələrinə düşmüş variantları var. Deməli, yarım tarixi əfsanənin dastanlaşmasını əsaslandıran faktiki material (dastanın qədim mətni) meydana olmadığından oğuz dastanlarının Şərq variantından danışmaq mümkünsüzdür. Mətni bizim dövrümüze gəlib çatmayan əski türk dastanlarının hansı formada, strukturda, qəlibdə yarandığını söyləmək çətinidir¹.

Qərb variantına isə «Oğuz kağan» dastanı, Fəzlullah Rəşidəddinin (XIV), Yazıçıoğlu Əlinin (XV), Hamiz Abrunun (XV), Mahmud oğlu Həsən Bayatlının (XV), Xandəmirin (XVI), Salır Baba Qulalıoğlunun (XVI), Əbul Qazinin (XVII) və b. tarixçilərin əsərləri daxil edilir. Diqqət yetirin, artıq oğuznamələrdən dastan, bədii əsər kimi danışılırmı, onlar «tarixi

¹«Köç», «Ərqənəqon», «Şu», «Alp-Ər Tunqa» əfsanə, rəvayət, mif şəklində çindilli mətnlərə düşmüşdür. Ehtimala görə, sonuncunun motivlərindən «Şahnamə»də istifadə edilmişdir. Lakin türkə mənfi münasibət bəsləyən millətçi şairin qələmi ilə müsbət tərəfdən işıqlandırılması şübhə doğurur. Türkdilli yazılı ədəbiyyatda isə Mahmud Kaşkarlının xalqdan topladığı ağılarda, şərhədə və Yusif Balasaqunlunun aforizmlərində xatırlanmışdır. Doğrudur, çin dilinə çevirmiş mif, rəvayət, əfsanə şəklindəki bu faktlara söykənib əski türk dastanlarının «strukturundan», bədiliyini şərtləndirən amillərdən danışanlar da tapılır. Bu, absurd olsa da, həmin meyillərin mənbəyini məhz yuxarıdakı bölgədə görürük.

əsər», yaxud «xronika» adıyla verilir. Lakin burada da bir uyğunsuzluq araşdırıcıların diqqətindən kənar qalmışdır. Belə ki, onlar Qərb variantlarının məkanı kimi Azərbaycan və Ön Asiyanı, yəni indiki Türkiyə, İran, İraq ərazilərini göstərirlər. Bəs onda uyğur «Oğuz kağan»ı hansı əsasla bu bölgələrə aid edilir?

Göründüyü kimi, oğuznamələri **mənşəyinə və yayılma məkanına** görə iki yerə ayırmaq özünü doğrultmur. Şərq qrupuna aid edilənlərin hamısı ümumtürk dastanlarının qaynaqlarında duran ünsürlər, kiçik elementlərdir, dastan mətnləri deyil. Bölgüyə təkcə uyğur «Oğuz kağan»ı və F.Rəşidəddinin tarix kitabındakı farsca mətnlə səsləşən türkcə «Mənzum oğuznamə» aid edilə bilər. Lakin birincinin meydana gəldiyi məkan Qərbdir, ikincinin isə yaranma yeri və zamanı mübahisəlidir. Deməli, oğuznamə haqqında qənaətlər də məhz üç mətn - uyğur «Oğuz kağan»ı, «Mənzum oğuznamə» və Azərbaycan «Dədə Qorqud»u əsasında irəli sürülməlidir. Bunlardan sonra gələnlər əvvəlki mənbələrdən götürülmüş fraqmentlərdir.

Beləliklə, deyilənləri ümumiləşdirib bu qənaətə gəlirik ki, *oğuznamə türk xalqlarının oğuz qrupunun şifahi epik ənənəsinin nəzm və nəsrə yaranan eposlarına orta çağların əvvəllərində yazıya alınarkən verilən addır*. Hər bir xalqa aid epos yaradıcılığının spesifik cəhətləri olduğu kimi, oğuzların da dastanlarında başqalarından seçilən əlamətlər mövcuddur. Başlıcası ondan ibarətdir ki, xalq arasında yaşadığı çağlarda ötənlərə nəzər salıb nəticə çıxarmaq, tarixi hadisələrdən ibrət götürmək ön plana çəkilmiş, bu səbəbdən də mifoloji qatlardan gələn motivlərə də gerçəklik donu geyindirilmişdir. «Oğuznamə» deyəndə hər şeydən əvvəl folklorla yazılı ədəbiyyatın bir nöqtədə birləşdiyi məqam yada düşməlidir. Ulu bir elin böyük

zaman çərçivəsində düzüb-qoşduğu epik söyləmələr bir qələm sahibinin təxəyyülündən keçərək həmişəlik yazı yaddaşına köçürülür. Uzun əsrlər boyu on minlərin yaddaşından süzülə-süzülə gəlib qəlibleşən, daha doğrusu, xüsusi poetik formalara salınıb dastanlaşan mifoloji və tarixi əhvalat, əfsanə, rəvayətlər şifahi yaşama dövrünü başa çatdırır, bir fərdin istedadı, yaradıcılıq imkanları vasitəsi ilə kitablaşdırılmaqla əbədi yaşama imkanı əldə edir. Faktlar göstərir ki, təkcə türkün eposları deyil, başqa folklor əsərlərindən ibarət əlyazma mətnləri də Azərbaycanda XVII-XVIII yüzilliklərdə «oğuznamə» adlandırılırdı. S.Əlizadənin Sank-Peterburqun kitabxanalarından aşkarladığı Azərbaycan türklərinə məxsus atalar sözü məsəllər toplusunun titul vərəqində «Oğuznamə» yazılması təsadüfi deyil.

Oğuz adının etimologiyası haqqında da müxtəlif qənaətlər mövcuddur. Türkologiyada məsələyə hansı tərəfdən yanaşıldığını gözdən keçirək. İlk olaraq onu nəzərə çatdırmalıyıq ki, bu sözün mənşəyinə nüfuz edəndə fikirlər haçalaşır: **birincilər** «oğuz»u türk, **ikincilər** isə Hind-Avropa mənşəli sayırlar. İlk dəfə Q.Klansonun¹ ortaya atdığı sonuncu qənaət Y.Nemet² (onun qənaətləri ziddiyyətlidir, yazılarında «oğuz»u həm də türk sözü kimi də götürür) və A.Şerbak³ tərəfindən dəstəklənsə də, öz elmi şərhini tapmamadığı üçün ehtimal olaraq qalmışdır.

¹ Clauson G. The Case N I aginst the altaic theory "Central Asiatic journal", V, II, Wiesbaden, 1959, s. 186.

² Немет Ю. Спкциальные проблемы тюркского языкознания в Венгрии. – Журнал «Вопросы языкознания», 1963, № 6, С.128.

³ Щербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках. В кн. «Историческое развитие лексики тюркских языков», М., 1961, С.98.

Tədqiqatçıların əsas fikri «oğuz» sözünün tarixi köklərini qədim türk dillərində axtarmağa yönəlmişdir. Bu istiqamətdə atılan addımlar maraqlı olduğu qədər rəngarəngdir.

I. «Oğuz» tərkib hissələrinə (kök və şəkilçiyə) ayrılmayan türkmənşəli bir söz kimi götürülür və iki anlamda izah edilir:

a) A.N.Bernştam¹ «oğuz»//«uğuz»la «öküz» sözünü eyniləşdirib kökünü totemlə bağlayır. D.Sinor², A.Bazen³ və M.H.Təhmasib⁴ bu qənaəti müdafiə edirlər. V.V.Bartold⁵ və S.P.Tolstov⁶ həm də oğuz//öküz totemininin çay adını daşıyaraq su kultu ilə əlaqələndiyini bildirirlər. S.P.Tolstov türk və yunan mifologiyaları arasında yaxınlıq görüb yazır ki, «Türk dilində «oğuz» sözünün «çay» və «öküz» mənası vardır. Yunanlar «öküzü» «oksa» şəklinə salmışlar. Herodot bunu «Akes» kimi təqdim edir. Orta Asiyada yaşayan xalqlar XVII yüzilliyə qədər Amu Dəryanı Okuz adlandırmışdır. «Okuz» massaqet sözüdür. Massaqetlər Orta Asiyada yaşayan xalqların etnoqezinə daxil idilər⁷. A.N.Kononov «oğuz»un massaqetlərin Auqassi-auqala qəbiləsinə aparıb çıxarılması ilə razılaşa da, S.P.Tolstovun «oğuz sözünün məna tutumunda çaya və dənizə məxsus

¹ Бернштам А.Н. Очерк истории гуннов. – Л., 1951, С.225.

² Sinorn D. Oğuz kağan dastanı üzərində bazı mülahazalar. İstanbul Universitesi, Edebiyyat Fakultesi, Türk dili ve edebiyatı Dergisi, cild IV, İstanbul, 1950, № 1-2, S.4.

³ Bazin Notes Sur les mots “Oluz et turk” oriens vol. 1953, №2, s. 315-319

⁴ Тəhмасиб М.Н. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər), Bakı, 1972, s.

⁵ Бартольд В.В. Сведения об Аральском море. Ташкент, 1908, с. 7-8

⁶ Толстов С.П. Из предистории Руси (палеоэтнографические этюды). Журнал «Советская этнография», 1947, № 6-7, С.39-60; Пкркжитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. Журнал «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934, № 9-10, С.16-17

⁷ Толстов С.П. Из предистории Руси (палеоэтнографические этюды). Журнал «Советская этнография», 1947, № 6-7, С.39-60.

anlamlar axtarmaq lazımdır» fikrinə etiraz etmişdir¹.

b) İlk süd mənası verən «ağuz»la əlaqəndirirlər. İ.N.Berezin² və P.Pellio³ bu fikirdə olmuşlar.

II. «Oğuz» sözünü iki hissəyə ayıraraq şərh edirlər.

a) A.Liqetinin qənaətinə görə, «oğuz» sözünün kökü «ok»dur. «Ok»- «ox» anlamındadır, «uz»//»z» isə cəm ədatıdır, deməli, «oğuz» deyəndə, «oxlar» («ok»//»uz») başa düşülməlidir⁴. O.Pritsaq⁵, Y.Nemet⁶, A.N.Kononov, D.T.Qumilyev⁷ və F.Sümər⁸ düzəlişlər aparmaqla bu mülahizənin müdafiəsində durmuşlar. A.N.Kononova belə gəlir ki, iki hissəyə ayrılan «oğuz» sözündə «oğ» (ok//oq) komponenti – «ox» mənasında deyil, «ailə», «qəbilə», «boy» deməkdir. Bu, əski türk dillərində «ana» anlamı verən «oq»dan törəyən sözdür.⁹ Y.Nemet də **oğuzu «oxlar» şəklində götürüb**

¹ Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази хана Хивинского. М.-Л., 1958, С.83.

² Березин И.А. История монголов. Сочинение Рашид-эд-дина. Введение о турецких и монгольских племенах. Персидский текст, с предисловием и примечаниями, СПб, 1961, С.5.

³ Pelliot Paul. Sur la legende d'Oguz-khanen ecriture origunre, Toung PaO XXVII, 1930, № 4-5, s. 257.

⁴ Ligeti. Die Herkunft des Volksnmens kirgis K-CsA Bd I, 1925, № 5, s. 382.

⁵ Pritsak O. Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen völker Ural Altaische Jahrbuche, Band XXIV t. 1-2, Wiesbaden, 1952, s. 51.

⁶ Немет Ю. Специальные проблемы тюркского языкознания в Венгрии. – Журнал «Вопросы языкознания», 1963, № 6, С.128.

⁷ Гумилев Л.Н. Орды и племена у древних тюрков и уйгуров. Материалы по этнографии, выпуск I, Л., 1961, С.21.

⁸ Сцмяр Фарух. Оьузлар. Бақы,

⁹ Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази хана Хивинского. М.-Л., 1958, С.83.

«**boylar**» mənasında şərh edir¹. Oxun qədim zamanlarda boy anlamında işləndiyi məlumdur. Qərbi Göytürk dövləti on boydan ibarət idi və onlara «on ox»² deyilirdi. Oğuz eli iki qola ayrılırdı: **Bozox** (Bozux/pozux-»pozulmaq» felindən əmələ gəlmişdir, yayın üç yerə bölünərək pozulması deməkdir) və **Üç-ox**. «Dədə Qorqud» oğuznamələrində Üç ox tayfasından olan boylar (bayandır, salur) hakim mövqedə təsvir edilir, əsas qəhrəmanların (Bayandır xan, Qazan bəy, Uruz, Qaragünə, Qarabudaq, Bamsı Beyrək) kökü qalın oğuz elinin həmin qolu ilə əlaqələndirilir. Oğuz tayfa bölgüsündə isə hakimiyyət Bozoxlara düşür. Dastanda bayatlı Dədə Qorqudun məsləhətçilik, nəsihətçilik rolunu nəzərə almasaq, bozoxlular iqtidarda təmsil olunmurlar. Bu məsələdə Ş.Cəmsidovun türk alimlərini tənqid etməsi obyektivlikdən kənardır. Əslində F.Sümər düz göstərir: dastanda İç oğuz - üç oxdur, Dış oğuz - bozoxdur. Deməli, «Dədə Qorqud»da boy-təşkilat bölgüsü ilkinliyini qoruyub saxlaya bilməmiş, Azərbaycan gerçəkliyinə uyğun şəkllə salınmışdır. Başqa sözlə, Oğuzun vəsiyyətinə görə, hakimiyyətin başında Gün xanın övladları – bozoxlular dayanmalı idilər. Bayandır xan, Qazan xan isə üçoxlu idi. Əslində axırıncı boyda bozoxlu Alp Aruz hakimiyyət iddiasına düşüb iki qol arasında müharibəni başlamaqla Oğuzun qoyduğu qaydaya qayıtmaq istəyirdi. Eposun dərin qatlarında ola bilsin ki, bu motivin mayasında məhz ataların yolunun davam

¹ Немец Ю. Специальные проблемы тюркского языкознания в Венгрии. – Журнал «Вопросы языкознания», 1963, № 6, С.128.

² «Ox»un boy mənası ifadə etməsi oğuz elinin boy təşkilatında da görünür. Fəruq Sümər yazır ki, «Boy təşkilatı, əslində, «qəbilə quruluşu» deməkdir. Lakin «boy» sözü daha geniş məna daşıyır, üstəlik, «boy quruluşu» termini qəribə səslənməklə bərabər, anatomik çalar kəsb edir». (Fəruq Sümər. Göstərilən əsəri, S.25).

etdirilməsi uğrunda mübarizə durmuşudur. Lakin «Dədə Qorqud» yaranıb yazıya alınanda Azərbaycanda üçox tayfaları hakim mövqedə olduğundan həmin motivə başqa don geyindirilmişdir. Bu barədə İç Oğuzla Dış oğuzun savaşının səbəbindən bəhs açanda geniş şərh verəcəyik. «Oğuz» sözünün «oxlar»//»boylar» mənasında işlənməsi qənaətinə əski türk miflərinin prizmasından yanaşanda bir neçə səbəbdən inandırıcı görünür. Birincisi, ona görə ki, Oğuz haqqındakı mifdə «ox» ikinci qanadla bağlanır. İkincisi, ulu əcdadın adı qeyri-adi şəkildə tapılan silahın (qızıl yay-oxun) bir ünsürü ilə ona görə əlaqələnmə bilməzdi ki, ad daşıyıcısının dünyaya gəlib özünü təsdiqləməsindən sonrakı çağa aiddir. Bu ad mifdə mədəni qəhrəmana Yaradıcı tərəfindən doğulmamışdan qabaq verilmişdi. Üçüncüsü, oxun nəsil törəmənlə bir başa heç bir əlaqəsi nəzərə çarpmır. Onun yer üzündəki missiyasında da (insanları allaha tapındırmaq) oxun rolu gözə görünməzdir. Dördüncüsü, silahdan nəsil törəmə ənənəsi mifoloji sistemlərdə nəzərə çarpmır.

b) İ.Markvard¹ da «uğuz»//»oğuz» sözünü «ok» və «uz» kimi tərkiblərə bölür və «ox atan kişilər» mənasını daşdığını bildirir. A.N.Kononov və M.Seyidov bununla razılaşırlar. «Çünkü əski türk dillərində «uz» sadəcə olaraq «insan» deyil, «mahir peşə adamı, usta, mütəxəssis» deməkdir»².

III. «Oğuz» sözü üç hissəyə ayrılmaqla izahını tapır.

Çoxsaylı araşdırıcıların fikirlərini ümumiləşdirən M.Seyidov «oğuz» sözünün yeni yozumunu irəli sürmüşdür. Alim yazır: «Oğuz»//»uğuz» sözünün etimoloji təhlilini verərkən, onu **iki deyil, üç hissəyə** bölmək lazımdır.

¹ Marquart I. Über das Volkstum der Komanen. Berlin, 1914, S.37

² Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. – Bakı, 1983, S.251.

«Oğuz»//»uğuz» sözü «o» + «ğ» + «uz» tərkib hissələrindən ibarətdir. «U»//»o» bir çox əski türk dillərində «bacarıqlı», «qadir olmaq» mənasını verən fel köküdür¹, «ğ» isə «qağan»//»ğan» sözünün qalığıdır. Bu söz «u»//»o»ya birləşərək «u+ğan», «o+ğan» şəklində mürəkkəb söz düzəltmişdir. Tanrı mənasında olan «uğan»//»oğan» daha bir yeni dəyişikliyə uğramışdır. U+ğan, yəni «bacarıqlı», «qadir olan» «qağan»//»ğan»a «uz» əlavə olunarkən «ğan»//»xan» sözündəki «an» vurğusuz olduğuna görə düşmüş və üç tərkibdən ibarət həmin söz «uğuz»//»oğuz» şəklində formalaşmışdır.² M.Seyidov «uz»un cəm bildirən [u] «z» şəkilçisi ilə bilavasitə əlaqəsi olmadığı hökmünü çıxardaraq bildirir ki, «**Oğuz**»//»**Uğuz**» mifik obraz kimi, hər şeydən öncə, sübhün açılması, dan yerinin sökülməsi ilə, işıqla əlaqədardır. **Oğuz/Uğuzun bu mifik keyfiyyəti onun adının izahında «uz» tərkibinə xüsusi diqqət yetirməyi tələb edir. «Uz» (və ya onun ilkin şəkli) şüanı, işığı bildirən söz olmuşdur.**³ Fikrimini əsaslandırmaq üçün «gündüz» və «ulduz» sözlərini də həmin qaydada tərkib hissələrinə ayırır: «**gün**+d+üz», «**ul**+d+uz». Buradakı «üz» və «uz»un işığı, şüanı, odu mənalandırması şübhə doğurmur. M.Seyidov məşhur türkoloq A.N.Kononovun «r:s-ş dəyişməsi türk dillərində geniş yayılmışdır» tezisində əsaslanıb «uz»un fonetik dəyişikliyə uğrayaraq «uş» və «is» şəklinə düşməsi ideyasını irəli sürür: «Deməli, «is»//»is»// «üs»// «us» və «uz» variantı «od», «atəş», «işiq» deməkdir. Onda «uğuz» // «oğuz» sözü bacarıqlı, qadir, ilahi, işiq, od ғанı, xanı, hakimi mənasındadır... Əski türk

¹ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности, М.-Л., 1951, С.437.

² Seyidov M. Göstərilən əsəri, S.255.

³ Yənə orada, S. 255.

dillərində ucalığı, böyüklüyü, ilahi aləmə məxsus olmağı bildirən bəzi sözlərdə «bacarıqlı», «qadir olmaq» felinin kökü işlənmişdir. Məsələn, «u+lu», «u+ğur» (yol, yer tanrısı), «o+ğan»//«u+ğan» (tanrı adı), «u+ran» (tanrı adı), «u+may» (ilahə adı) və s. bircə, «bacarıqlı», qadir olmağ"ı – «u"nu əski insan ilahi qüvvələrə məxsus keyfiyyət sanmışdır"¹. M.Seyidov Şeyx Süleyman Əfəndi Buxarinin istinad edərək bildirir ki,«uğuz"//«oğuz" sözü ilahiliyə məxsus olan saf, pak təbiətli, safürəkli sifətlərini də qazanmışdır"². Alimin yunan, misir, ərəb, erməni, fars, türk mənbələri əsasında yürütdüyü mülahizələr bir çox məqamlarda xalq qaynaqları ilə təsdiqlənib son dərəcə tutarlı fakta çevrilir. Məsələnin həlli yolunda ən cəsarətli addımları atan M.Seyidovun Oğuzun tanrı adı kimi əski miflərlə açılışını ən düğru yol hesab edirik. Və inanırıq ki, işıqla, odla, Günəşlə, ucalıqla, ilahiliklə bağlı anlamları özündə əritmişdir. Lakin daha qədim mixi mənbələrdə «quz», «qaz», «işquz», «aşqaz» şəklində xatırlanan ulu sözün ancaq «is"//»is"// «üs"// «us" və «uz" variantlarının çevrəsində fırlanmaqla hələ də düyünü açmaq mümkün olmamışdır. Və «quz"//»qaz"//»işquz"//»aş-qaz"//»iç ğuz" variantının daha qədimliyini, Altayla deyil, Ön Asiya, Şumer və Qafqazla bağlandığını nəzərə alsaq, məna yozumunun açarı daha düzgün tapılar. «Oğuz"la bağlı yuxarıdakı şərhlərin hər biri sağlam mühakimədən doğmuşdur, lakin çox dərin qatlarla əlaqələndiyi üçün inandırıcı görünən tərəflərlə yanaşı, sual doğuran məsələlər də vardır. Qaranlıq görünən məqamların aydınlaşdırılmasından ötrü bir cəhət də diqqət mərkəzindən yayınmamalıdır: Oğuzlar «Dədə Qorqud"nın ilkin vətəninə – Azərbaycanda nə vaxtdan

¹ Seyidov M. Göstərilən əsəri, S. 255.

² Yenə orada, S.256-257.

məskunlaşblar?

Bu barədə **tarixçi və ədəbiyyatşünas alimlərimiz** bir-birindən ziddiyyətli qənaətlər irəli sürmüşlər. Ə.Dəmirçizadə, H.Araslı, M.Təhmasib XI-XII əsrlərə, Ş.Cəməşidov bir neçə əsr əvvələ, S.Əliyarov VI-VII yüzilliklərə, Y.Yusifov b. e. ə. çağlara aid etmişdir. Dastandan sonuncu qənaətləri əsaslandırın çoxlu faktlar gətirmək olar.

«Dədə Qorqud»un ilk tədqiqatçısı F.Ditsin bir fikrini yada salaq. O, «Təpəgöz» boyunu alman dilinə çevirib kiçik ön sözlə 1815-ci ildə nəşr etdirərkən qeyd edirdi ki, «Məncə, Təpəgöz əfsanəsini Homer Asiya səyahətində eşitmişdir və Polifemin əsas həyatını oradan almışdır. Kim bilir, bəlkə İonidə yaşayan hər hansı sikloplar əfsanəsi, ən köhnə zamanlardan bəri Homerdən asılı olmayaraq göstərilən müstəqil qövmlər arasında mövcud olmuşdur. bir də onun yazılarında olan hər şeyi yunanlara mal etmək haqsızlıq olardı».¹

Bu fikri, nədənsə, akademik H.Araslı tənqid etmiş, başqaları isə qəribçiliyə salmışlar. Doğrudur, Ə.Sultanlı və Ş.Cəməşidov geniş bəhs açsalar da, müdafiə etdiklərini açıq şəkildə bildirməmişlər. Lakin Ditsin qənaətlərini irəli sürdüyü

¹Sitat Ş.Cəməşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud» monoqrafiyasından (Bakı, 1977, S.145) götürülmüşdür. Müəllif Ə.Sultanın «Dədə Qorqud boyları haqqında qeydlər» məqaləsinə (S.M.Kirov adına ADU-nun «Əsərləri», İctimai elmlər seriyası, 1959, № 4, S.4) istinad etdiyini bildirməklə yanaşı, ilkin mənbəni də nişan verir (Der neumtddecente oud huscische Gyrlon, S.416), lakin ilini və harada çap olunduğunu yazmağı unudur. Ə.Sultanlının «Məqalələr» toplusunda (Bakı, 1971, S.63) F.Ditsin əsərindən daha maraqlı misallara rast gəlirik, eləcə də mənbəyi dəqiq nəzərə çatdırılır: «Buradakı «Təpəgöz» başqa sikloplara, həm də Homerin siklopuna bütün cəhətləri ilə bənzəyir. Ancaq oğuz siklopu yunanlarınkindən alınma deyil. Yunanlarınkı bunun təqlididir. Yunanlarınkı köhnə deyilsə, oğuzlarınkı da yeni deyildir» (Fon Ditez. Dtkv-udigtiten Von Asien, Berlin and Helle, 1825, S.416).

dövr elə bir zaman idi ki, dünya xalqlarının qədim adət-ənənələrini böyük acgözlüklə toplayır, miflərini üzə çıxarıb araşdırırdılar. Avropa və Şərqi ölkələrində əlləri çatan bütün mənbələr nəzərdən keçirilirdi. E.Taylorun «İbtidai mədəniyyət», C.Frezerin «Totemizm», «Qızıl budaq» kimi ciddi tədqiqat əsərlərinin meydana gəlməsinin ərəfəsi idi. Və Qərbin xristian ölkələri hələ də Osmanlı imperiyası tərəfindən əsarət altına alınmaq xofunu yaşayırdı. F.Dits hansısa mötəbər mənbəyə əsaslanmasaydı, türklərin elm aləminə bəlli olmayan yazılı ədəbi abidəsini az qala dünya mədəniyyətinin yaranmasına təkan verən qüvvə kimi götürülən yunan miflərinin mənbəyi saymağa özündə cəsarət tapmazdı.

Oğuzlarını tarixini daha qədim dövrlərə aparıb çıxaran faktlar aşkarlanmaqda davam edir. III Muradın hakimiyyəti dövründə (1574-1595) türk tarixçisi **Osman Bayburdlu** tərəfindən yazılmış «**Təvarixi-cədid mirəti cahan**» («**Dünya güzgüsündə görünən tarix xəbərləri**») kitabında oğuzların nəsil şəcərəsindən, xüsusilə Bayandur soyundan bəhs açılır. «**Bayandır xanın şəxsiyyətinin təsviri**» adlanan bölmədə isə XI əsrə aid fars dilində yazılmış, müəllifi məlum olmayan «**Bəhr-əl-ənsab**» («**Genealogiya**») kitabına müraciət edilir. Orada Bayandur tayfasının Qafqazla əlaqəsindən çox geniş danışılır. **Oğuzlar Gürcüstan torpağına yürüş edirlər.** Həmin hadisəyə «Dədə Qorqud» dastanında bir neçə boyda işarə vardır. Tarixi mənbədə göstərilir ki, Bayandur xan bütün oğuzun başçısıdır, qalan döyüşçülər özlərini onun övladları sayırlar. «Qafqazda yaşayan oğuzlar özlərini bir soydan hesab edirlər, hamısı Bayandur xanın döyüşçüləridirlər». X.Koroğlunun fikrincə, «Bəhr-əl-ənsab» kitabında verilən bəzi cümlələr eynilə «Dədə Qorqud» dastanında da işlənmişdir: «Oğuz bəyləri gürcü kafirləri ilə döyüşür və belə qərara gəlirlər ki, Gürcüstanın

doqquz vilayətinin bəyindən vergi alsınlar».¹ Dastanın XI boyunda oxuyuruq: «Gürcüstanın doqquz vilayətlərindən hədiyyələr gəldi». «Tarix xəbərləri»nə əsasən, bu hadisələr Məhəmməd peyğəmbərin dünyaya gəlişindən çox əvvəllər baş vermişdir. Dəqiq dövr də göstərilir: oğuzların islamı qəbul etmələrindən 700 il qabaq. İsus Xristosun zühur etdiyi zaman: «Həmin çağlarda İsus, yeri cənnətlik olsun, göydən yerə enmişdi və bizim peyğəmbərimiz barədə hələ dünyaya heç nə məlum deyildi»-yazan «Bəhr-əl-ənsab» müəllifi türk tayfalarının inanc sistemi ilə üst-üstə düşən daha maraqlı fakt gətirir: «*Oğuzların heç bir dindən xəbərləri yox idi, onlar ancaq göydə olan tək allaha inanırdılar*». **X.Koroğlu düzgün olaraq, onun «Orxon-Yenisey» abidələrində adı çəkilən «Göy Tanrı»sı olduğu qənaətinə gəlir. Cem Sultanın «Cəmşidin camı» əsərində və başqa mənbələrdə isə oğuzların V-VI əsrlərdə Qafqazda yaşamaları və Məhəmməd peyğəmbərin özündən islam dinini qəbul etmələri barədə məlumatlara rast gəlirik. Cem Sultan (Sultan Cəmşid) yazır ki. Məhəmməd peyğəmbər Qorqudu və Salman Farsi Dərbəndə göndərir ki, orada türkləri islama dəvət etsin.**

Tarixçi Y.Yusifov b. e. ə. VIII əsrin sonu – VII əsrin əvvəllərində Azərbaycanda yaşayan əhalinin etnik tərkibindən bəhs açaraq bildirir ki, sak, massaget, sarmat, türk tayfaları mənbələrdə bəzən **skit** xalqı kimi qələmə verilmişdi. «Skit» adı isə mixi qaynaqlarda *işquz//aşquz* şəklində əks olunmuşdur. Dəqiq mənası məlum deyil. Bu etnonimi iç quz//iç oquz («içəri quz», «içəri oğuz») kimi də mənalandırılmışlar. Bu oxşatma

¹Короглы Х. О книге и ее создателях.-вступ. слово в кн. «Книга отца нашего Коргута». Б,-1989, С.8.

oğuzların tarixini daha qədimə aparır”.¹ Ola bilsin ki, F.Ditsin də fikirlərinin əsasında mixi qaynaqlardakı «işqüz//aşqüz»un «iç oğuz»la əlaqələndirilməsi durmuşdur. Bu ifadələr yurdumuzla bağlı qədim, mənası anlaşılmaz başqa sözlərin də izahında açar rolunu oynayır. Belə ki, ulu babalarımızın ən əski əmək fəaliyyəti qoyunçuluqdur - desək yanılmırıq. İlk çobanın həmyerlimiz olması barədə A.Düma yazır ki, Qafqaz - öz adının yaranmasına görə qədim allahlardan birinin törətdiyi cinayətə borcludur. Saturn atasını şikəst edəndə və övladlarını diri-diri udanda Yupiterin (öz oğlunun) müqaviməti ilə qarşılaşır, möhtəşəm döyüşdə tar-mar edilib, meydandan qaçır.

Qərrib diyarlarda gəzib dolaşarkən qoyun sürüsü ilə Assuriyanı Ərməndən ayıran Pifaq dağına (Strabona görə, Tıqr çayı mənbəyini bu dağdan alır) yollanan Qafqaz adlı bir **çobanla** rastlaşır. Qafqaz ehtiyatsızlıq edib, qaçanın qarşısına sürüsü ilə sədd çəkir. Saturn qəzəblənib qılınc zərbəsi ilə onu öldürür. Yupiter bu cinayətə nifrət oyatmaq məqsədi ilə şəhid çobanın adını əbədiləşdirir və bütün dağ silsiləsini «Qafqaz» adlandırır. Eləcə də «Yupiter Qafqaz dağlarının ən uca zirvəsi Kazbeqdən intiqam silahı kimi istifadə edir».²

Əsatirdən göründüyü kimi, Qafqazın qədim sakinləri çoban sənətini xeyirxah tanrıların sevdiyi iş zənn etmiş və böyük həvəslə nəsil-dən nəslə ötürmüşlər. Qafqazın əsas hissəsinin əbədi sakinləri olan Azərbaycan türklərinin çobanlıqla bağlı nəğmələrinin geniş yayılması və bizim günlərimizədək el arasında xüsusi adla (sayaçı sözləri, yaxud çoban nəğmələri) mərasimlərdə oxunması da fikrimizi təsdiq edir.

¹Azərbaycan tarixi, Z.Bünyadov və Y.Yusifovun redaktəsi ilə, I cild, Bakı, 1994, S.118.

²Дюма А. Кавказ (перевод с французского).-Тбилиси, 1988, С.18.

Qədim roma miflərində şəhid çoban kimi xatırlanan «Qafqaz»da və dağ zirvəsi «Kazbek» sözlərində türk mənşəli hissəciklərin olduğunu yazırlar. Birincinin ikinci hecasında «qaz//quz», ikincinin isə əvvəlində «kaz//qaz//quz» komponentlərinin mövcudluğu göstərir ki, «işquz//aşquz//iç oğuz» tayfaları çox əski çağlardan Azərbaycanın dağlıq və dağətəyi sahələrində məskunlaşmışlar. Maraqlıdır ki, «Dədə Qorqud» dastanında da bu dağın adı «Qafqaz» sözünün məhz ikinci hissəsinə («qaz»a) məkan anamlı yeni söz düzəldən «lıq» şəkilçisi artırılmaqla yaranır: «Qaz//lıq».

Heç şübhə yoxdur ki, oğuzlar öz ulu əcdadlarının xatirəsini əbədiləşdirmək məqsədi ilə dağ silsiləsinə «Oğuz» adı vermişlər və dağa Azərbaycanda türk qadınlarının «qaynatam» - deyə bu gün də müracət etməsi təsadüfi deyil. Oğuz mifologiyasında nəslin qadın tərəfi bütün hallarda kənarın gəlmədir. Bu, başlanğıcda nəslin ilk nümayəndəsinin möcüzəli iki qızla – göydəki işıq şüasıyla yerə enən mələksima və gölün ortasındakı ağacın koğuşunda oturmuş gözəllərlə evlənməsindən irəli gəlir. Oğuz elinin ilk gəlinləri hər iki halda kənar dünyalardan göndərilir. Başqa xalqların mifologiyasında isə lap başlanğıcda qohumla – bacı-qardaşla ailə qurub icdivacda olmadan nəsil artırmaq mümkün deyil. Misirlilərin doqquz böyük tanrısı haqqındakı geliopol yazılarında bacı-qardaşla nikaha girir. Xristian və islam inanclarında insan Böyük Qəzadan sonra Nuhun oğul-qızlarının bir-biri ilə evlənməsi nəticəsində artıb çoxalır. Lakin türkün təsəvvüründə bacının qardaşla cinsi bağlılığına rast gəlmirik. Ailənin qadın tərəfi bütün hallarda kənar nəsildən gətirilir. Oğuz altı oğlunu və iyirmi dörd nəvəsini qonşu türk tayfalarının (yəni oğuz olmayan) qızları ilə evləndirir. Bu səbəbdən də oğuzlarda qadınlar nəslin ilk ərini özlərinin ata-babaları deyil, qaynataları sayırdılar. Oğuzun adı

dağla eyniləşdirildiyindən onlar həmişə üzlərini uca zirvələrə tutub dağlardan uğur diləyər, uzaqlarda – döyüş və səfərlərdə itib-batmış ərnlərini, övladlarını ondan istəyərlər.

«Dirsə xan oğlu Buğac xan boyın»da «Qazlıq» sözü iki mənada işlənir. Birinci anlamda Qazlıq dağ adıdır, «Qafqaz» sözünün yerini tutur. Məsələn:

Nə, Qazlıq tağı, aqar sənin suların?
Aqar kibi aqmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,
Bitər ikən, bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,
Qaçar içən, qaçmaz olsun, taşa dönsün!..

Oğlunu al-qan içində görəndə ananın Qazlıq dağına müraciətlə oxuduğu nəğmədən görünür ki, qarğış birbaşa nəsil törədənin özünə yönəlmişdir, suların axmaması, otların bitməməsi övladın olmaması demək idi. Ulu bir soyun kökünün kəsilməsi təhlükəsi qarşısında aciz qalan qadın qaynatası Oğuza – Qazlıq dağına ona görə ah-nalə yağdırırdı ki, onun törəmələri – Dirsə xan və başının adamları şər yolunu tutmuşdular, tərpedən-dırnağa yalana uymuşdular. İş o yerə çatmışdı ki, ata öz doğma övladına qıymış, arxadan onu xaincəsinə oxlamışdı. Bu mənfur əməldə Oğuz nəslinə son qoymaq məqsədi güdülmüşdü. Diqqət yetirin, başqa mifik inamlarda şər, yalan insanlar arasında baş alıb gedəndə Yaradıcı qəzəblənib yer üzünə elə bəla göndərir ki, bütүн canlıları sıradan çıxarsın. Yaradıcının funksiyasını öz üzərinə götürən Qazlıq dağı – Oğuz isə Xızırı imdada yetirib sinəsində bitirdiyi dağ çiçəyini ana südü ilə birlikdə ölümcül övladın yaralarına məlhəm edir. Bir növ onu təzədən dünyaya qaytarır ki, şərin qarşısını alsın.

İkinci anlamda, «Qazlıq» sözü at adı kimi təqdim olunur: «Yalısı qara Qazlıq atın butun bindin...» Yaxud: «Yaralanub Qazlıq atımdan enməyincə...»

Adama qəribə gəlir: görəsən ulularımız nə səbəbə atlarını müqəddəs dağın adı ilə çağırırmışlar? Bunu at kultu kimi yozmağa heç bir əsas yoxdur. Əslində «Qazlıq atım» kəlmələrindəki ilk söz dağ anlamında deyil, əski mənasında işlənir, yəni *oğuz atı*. Tayfaya, elə məxsusluğuna görə at növlərinin fərqləndirilməsinə tarixdə çox təsadüf edilir, məsələn: ərəb atı, misir atı, rum atı. Deməli, eposda «Qazlıq at» deyəndə, «Qafqaz//Qazlıq adlı at» fikri çatdırılmır, çünki oğuzların atından, türkə məxsus atdan söz salınır. «Qaz» komponentinə artırılan «lıq» isə hər iki halda məkan anlamındadır: birinci «Qazlıq» (dağ) - *Oğuz yurdu*, ikinci «Qazlıq» (at) *Oğuz yurduna məxsus at* deməkdir.

Bibliyada, Quranda, ərəb və fars mənbələrində Qafqaz sözünün ikinci hissəsi «qaz» atılır və Kaf//Qaf dağı şəklində xatırlanır. Mifik əhvalatlarda hətta dünyanı su basandan sonra Nuhun gəmisinin quru sahəyə çatdığı yer də Qaf adlanır. Azərbaycanda yaşayan oğuzlar isə sözün əvvəlini ixtisara salıb həmin dağa «Qaz»//«lıq» deyə müraciət etmişlər.

Bizə elə gəlir ki, lap əski çağlarda işquzlar//iç oğuzlar Qafqazda məskunlaşdıqlarından ora ulu ataları Oğuzun adını qoymuşlar, tələffüzdə «quz//qaz» formasına düşmüşdür. Türk olmayan tayfalar isə həmin kəlməni təhrif edərək «Qaf» şəklinə salmışlar. Yəhudi və ərəblərin müqəddəs kitablarına ikincilərdən keçmişdir. Şərqə hücumları zamanı qədim romalıları yerli sakinlərdən hər iki deyilişi eşitmiş və birləşdirib «Qafqaz» şəklinə salaraq işlətməmişlər.

«Dədə Qorqud» eposunun əsas obrazlarından birinin adında da ilkin təsəvvürlərə söykənən hissəcik iştirak edir. «Qazan»

şəxs adı həm oğuznamələrdə, həm də tarixdə geniş işlənir, tamamilə türk mənşəli söz olması heç kəsdə şübhə doğurmur. Elə isə sual doğur: hansı mənə yükünü daşıyır? Bizcə, bu sözün birinci hissəsi məhz «Qazlıq»da olduğu kimi «qaz//quz//oğuz» deməkdir. «Qazan» bütövlükdə isə «Oğuz xan»nın təhriif olunmuş formasıdır. Eposun XI boyunda əsir alınan Qazanın düşmənin «Qopuz çalıb, bizi öy!» təklifinə verdiyi nəzmlə uzun-uzadı cavabını diqqətlə nəzərdən keçirdikdə çox məsələlər aydınlaşır: o, elə məsələlərdən danışır ki, əvvəlki boylarda və ümumiyyətlə eposdan oxuculara tanış olan mühitdə baş verməsi mümkün deyil. Qeyri-adi mifik qüvvə ilə vuruşu, şəhərlər, qalalar istila etməsi, Hindistandan Sürməliyə, Harun elinədək at çapıb qoşun yeritməsi ilə Qazan özünü Oğuz xan kimi aparır, sanki onun kıyatı öldürməsindən, ölkələr fəth etməsindən söz salır.

Yeddi başlı əjdahaya rast gəlib yetişdim.
Heybətindən, qorxusundan bu sol gözüm yaşardı
«Hey gözüm, bir ilanda nə var belə,
qorxdum!»-dedim,
Mən onda da «Ərəm, bəyəm» deyər öyünmədim.

Sonra Əmman¹ sahilindəki kafir şəhərinə gedir, orada:

«Tanrı mənəm!» deyirlər su dibində azqınlar.
Düzü qoyub, tərsini söyləyir qız-gəlinlər.

Sanki Oğuz xanın Qıl Baraklarla döyüşünü yada salır.

¹ Hind okeanı

...Ağca qala Sürməlidə at oynatdım,
Atla Harun¹ elinə çapdım, çatdım.

Belə çıxır ki, eposun ilkin variantlarında Qazanla Oğuz xan eyni obraz funksiyasını daşımışdır.

Nəhayət, qayıdaq çobanlıq peşəsinə. Bir sıra tarixi sənədlərdə, eləcə də «Dədə Qorqud» dastanlarında oğuzların çox böyük qoyun sürülərinə sahibliyi barədə qeydlərə rast gəlirik. XII əsrə aid bir rus sənəməsində yazılır ki, bayandırlar («Dədə Qorqud» dastanlarında oğuz ellərinin başçısı Bayandır xan və Ağqoyunlular dövlətinin banisi qüdrətli hökmdar Uzun Həsən də bayandır tayfasına mənsub idi) 1139-cu ildə rus knyazlarının dəvəti ilə kiyevlilərə köməyə gələrkən (30 min nəfərdən çox idilər, peçeneqlərə qarşı aparılan müharibələrdə ruslara müttəfiq olmuş, bir sıra siyasi-tarixi hadisələrdə fəal rol oynamışlar), özləri ilə o qədər qoyun sürüləri gətirirlər ki, şəhər qalalarının ətrafında onlar üçün ayrılan yer azlıq edir, ona görə də başqa daha münasib məkana - Porosyeyə köçürülürlər². Bayandırların bolqar diyarından və Qafqazdan dəvət edildiyi şübhəsizdir. Maraqlıdır ki, bu tarixi hadisənin izləri rus dilinin yer-yurd adlarında indiyədək qalmaqdadır. Rostov viyalətində yerləşən «*Boənderovo*» - Bayandır qəsəbəsi və «*Boənderovo pole*» - Bayandır sahəsini yada salmaq kifayətdir. Deməli, oğuzlar tarixin böyük dövrlərində həm cənub-şərqdə, həm də şimal-qərbdə böyük nüfuz sahibləri idilər, rusların, ərəblərin, farsların və romalıların siyasi-mədəni həyatında əvəzsiz rol oynamışlar. Orta əsrlərdə oğuzların çoxsaylı tayfalarının bir-biri ilə miqrasiyası nəticəsində bir neçə böyük xalq – türk

¹ Bizim eradan əvvəl yaşamış varlı, xəsis hökmdar.

² Полное собрание русских летописей, том II. - М., 1962.

(azərbaycanlı), türkmən və osmanlının tarix meydanına atılması ermənixislətli millətləri bərk qorxuya salmış və Oğuzun yeni nəsillərinin böyük imperiyalar – Osmanlı, Ağqoyunlu, Qaraqoyunlu, Səfvəvilər dövlətilərini qurmasına başları qatışdığından əksər mənbələrdə onların ulu babalarının keçmişini qatı dumana bürüməyə namil olmuşlar. Lakin həqiqətin ağzına daş basmaq mümkün deyil.

Oğuzlar çox əski çağlardan Ön Asiyada və Qafqazda yaşamışlar və «Dədə Qorqud» oğuznamələrinin kökünü təkcə Orta Asiyada, Altayda axtaranlar yanılırlar. F.Sümərin dediyi «Dastanların Sır-Dərya boyundakı oğuz elinə aid olduğu o qədər şübhə doğurmayan bir həqiqətdir ki, bunu təsdiq edəcək başqa dəlillər aramağa belə lüzum yoxdur»¹ kimi subyektiv qənaətlərə söykənib oğuzların Azərbaycan və Anadoluya XII əsrdən sonra gəldiklərini və özləri ilə «Dədə Qorqud» hekayələrini gətirib burada XVI əsrdə yazıya aldıklarını müdafiə edənlərlə razılaşımaq mümkün deyil. İlk növbədə ona görə ki, Sır-Dərya boyunda Qorqud Atanın bir neçə qəbrinin (bir adamın bir qəbot olar) nişan göstərilməsi elə də tutarlı əsas deyil. Ona qalsa, Divayev Orenburq əyalətində Xorxut Atanın məzarı barədə hələ 1859-cu ildə yazmışdı. Eləcə də V.Bartold XX əsrin əvvəllərində Dərbəndə gəlmişdi ki, Dədə Qorqudun qəbrini talıb ziyarət etsin. Bu gün sonuncu etimala daha çox üstünlük verilməsi ictimaiyyətə bəllidir. Və «Dədə Qorqud» həm kökü, həm də gövdəsi və budaqları ilə qafqazlıdır.

Drezden əlyazmasının son vərəqindəki **1074 rəqəminə əsasən «Dədə Qorqud»un ilk dəfə XI əsrdə yazıya alındığı, XIV-XVI yüzilliklərdə isə məhz həmin mənbədən üzünün köçürüldüyü fikri irəli sürülür.** Buna inanmamağa heç bir əsas

¹Faruq Sümər. Oğuzlar. - Bakı, 1992, S.353.

yoxdur. Yada salaq ki, Nizaminin də əsərlərinin yaşadığı dövrə aid əlyazmaları zəmanəmizə gəlib çatmamışdır. Dünyanın bir sıra kitabxanalarında (London, Tehran, Daşkənd, Sankt-Peterburq, Paris) aşkarlanan «Xəmsə»lərin üzünün köçürülmə tarixi şairdən azı iki-üç yüz il sonraya aiddir. Onların daha qədim mətnlərdən köçürüldüyü heç kimdə təəccüb oyatmadığı kimi «Dədə Qorqud»un da ilk dəfə XI yüzildə qələmə alındığı şübhə toruna bürünməməlidir. Ona görə ki, dünya həmin çağlarda türk dilli ədəbiyyatın «Kutatqu bilik», «Divani-lüqətit-türk» kimi abidələrinin doğulmasına şahidlik etmişdi. Bu sərəya Azərbaycanca yazıya alınan «Dədə Qorqud»un daxil edilməsi həqiqətə uyğundur.

X.Koroğlu hətta dastanı yazıya alan katibin adını da müəyyənləşdirmişdir. Tədqiqatçı yazır: 887-ci ildə (1482-ci ildə) yazıya alınan abidənin titul vərəqəsindəki dekarativ imzaya əsasən ehtimal etmək olar ki, **Abdullah İbn Fərəc tərəfindən qələmə alınmışdır.**¹ Ş.Cəmşidov dastanın titul vərəqindəki rəqəmin (993/1585) Osman paşanın ölüm tarixi ilə əlaqədar olduğunu göstərir və Osman paşanın şəxsiyyətini, Bakı və Təbrizlə bağlılığını müəyyənlədirən faklar gətirir.

Ozan sənətinə münasibət ziddiyyətli görünsə də, birmənalı səslənmir və müxtəlif tərəflərdən yozulur. Doğrudur, ədəbiyyatşünaslıq dərslük və lüğətlərində 70-80-ci illərdə formalaşan fikir, demək olar ki, bütün araşdırmaların əsasında durur. Belə ki, spesifikliyi nəzərə alınmadan ozan sənəti Azərbaycan və osmanlı türklərinin xalq yaradıcılığının əsas qollarından biri kimi fəaliyyətini bu gün də davam etdirən aşıqlığın bir mərhələsi, inkişafının müəyyən dövründən sonra

¹Книга отца нашего Коркута. Огузский героический эпос.- Баку, 1989, С. 3.

sadəcə olaraq adının dəyişilməsi təqdiminə rast gəlirik. Mötəbər mənbələrin birində oxuyuruq: «Ozan – Azərbaycan xalq nəğməkarının qədim adlarından biridir. Sonrakı dövrlərdə varsaq və aşiq terminləri ilə əvəz olunmuşdur»¹. Belə alınır ki, ozan əvvəl varsağa, sonra da aşığa çevrilmişdir. «Varsaq» termininin işlənməsi haqqında onu deyə bilərik ki, türk tayfalarının məhdud dairədə ozanlarla eyni dövrdə (ozanlığın son mərhələsində) fəaliyyət göstərən musiqi-ifaçı-yaradıcı şəxslərə verilən ad olmuşdur. Varsaq sənəti genişlənilib ümumtürk, yaxud ümumoguz, ümumsəlcuq, ümumazərbaycan səviyyəsinə çata bilməmişdir. Eləcə də aşıqlıq meydana gələndən sonra da xeyli müddət ozanlığın yaşaması, hətta XVII yüzillikdə Azərbaycan, Anadolu və Türkmənistanda oğuznamələr yaradılıb-söylənməsi məlumdur. Ə.Mirəhmədov yazır ki, ozanlar «mahını və dastanlarını çalğı aləti qopuzun müşayiəti ilə oxuyurdular. Şərləri heca vəznində yaranırdı. Müdrik, ağıllı, xeyirxah ozanlar eyni zamanda xalqın etibarlı məsləhətçisi olmuşlar». Sonra alim ozanların ən möhtəşəm abidəsi kimi «Dədə Qorqudu» misal çəkir. Lakin orada qafiyəli nəsr və sərbəst şərlə rastlaşırıq. Elə isə ozanların «heca vəznli şərlər» yaratması ideyası hardan çıxdı? Əgər Əhməd Yasəvi və Yunus İmrənin yaradıcılığı nəzərdə tutulursa, onda ozanların həm də tamamilə başqa nəzm və nəsr formalarından istifadə etdikləri nəzərə alınmalı idi. Ozanla bağlı nümunələri canlı xalq dilindən ilk dəfə XIX əsrin sonlarında R.Əfəndiyev yazıya alıb çap etdirmişdir. XVII yüzillikdə Azərbaycanda tərtib olunan bir «Oğuzamə» toplusunda isə çoxsaylı atalar sözü və məsəllərə rast gəlirik. Bu da onu göstərir ki, ozanlıq heç də aşıqla

¹Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. (Əziz Mirəhmədov tərtib etmişdir). – Bakı, 1988, S.169.

əvəzlənməmiş, aşılıq yaranandan sonra tədricən, üç-dörd yüz il ərzində sıradan çıxsada, xatirələrdə yaşadılmışdır. Belə ehtimal edirlər ki, ozanlar «müəyyən dövrdə ədəbi və musiqi folklorundan əlavə, yazılı ədəbiyyatla da məşğul olmuşlar».¹ Ozanlığın yazılı ədəbiyyata keçməklə davamını göstərmək uğurlu addım idi. Çünki Əhməd Yasəvi və Yunus İmrə, doğrudan da, türk yazılı poeziyasının inkişafına güclü təkan vermiş, Qazi Bürhanəddin və Şah İsmayıl Xətayinin yaradıcılığı iləsə xalq şəri yazılı ədəbiyyatın əsas qanadına çevrilmiş, folklor qəlibləri ilə yoğrulmuş klassik poeziyada qəhrəmanlıq, ərənlik ideyaları aşılammışdır. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, ozanlıq çox qədim şifahi ənənədə «Dədə Qorqud»dakı qəliblərdən – türk şerinin səs, söz və ifadə təkrarlarına əsaslanan xüsusi formasından, yazılı ədəbiyyata keçəndən sonra isə heca vəznindən istifadə etmişlər. Onu da vurğulayaq ki, ozanlığın aşılıqla eyniləşdirilməsi, yaxud bir adın başqası ilə əvəzlənməsi ideyasının ilkin müəllifi V.V.Bartolddur. O yazır ki, ozan «bizim zamanımızda *aşılıq* adı almış xalq şair-musiqiçisinin qədim adıdır... Ozan əlində qopuz xaqan (şah) qarşısında mərasimlərdə mifoloji hekayələr, gözəl, ahəngdar nəslrlə tərtib olunmuş qəhrəmanlıq dastanları ifa edirdi».²

V.V.Bartoldun bu qənaəti əslində onun başqa fikrinin də əsassızlığını sübut edir. O, oğuzlara türkmən deyilməsinə söykənib «Dədə Qorqud»u türkmənlərin ədəbi abidəsi sayır, bir tərəfdən də eposun Qafqaz mühitindən kənarda mövcud ola bilməməsi hökmünü verir. Unudur ki, türkmənlərdə aşılıq, ozan adından istifadə olunmayıb, söz-saz sənətkarına onlar «akın», yaxud «baxşı» deyiblər. Eləcə də son min ildə türkmənlərin

¹Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti, S.170

²Книга отца нашего Коркута., перевод с огузс. и вст. слово В.Бартолда, М.-Л., 1959, С.6

Qafqazda yaşayıb uzun müddət ağılıq etmələri faktına rast gəlmirik. Əslində Azərbaycanın da köklü sakinlərini XII-XIV əsrlərdə oğuzlar, oğuz türkləri, türükmenlər və türklər deyə qələmə verirdilər.

OĞUZNAMƏLƏRDƏ POETİK STRUKTUR MƏSƏLƏSİ. Bədii mətnin poetik strukturunu araşdırarkən hansı dövrün düşüncə tərzinin məhsulu olduğu nəzərə alınmalıdır. Son çağlarda yaranıb yazıya alınan bədii mətnlə, min il qabaq, yaxud daha əvvəlki çağlarda meydana gəlib erkən orta əsrlərdə kitab halına salınan mətnlər arasında həm dil, üslub, həm də semantik baxımdan ciddi fərqlər nəzərə çarpır. Ona görə də bizə belli olan oğuznamə mətnlərinin şərhinə başlamazdan qabaq xüsusi vurğulamaq istəyirik ki, Oğuz və onun nəslə haqqında epik əsərlərin şifahi şəkildə yaranma tarixi çox qədimlərlə səsəşsə də, yazıya alındığı faktik tarix hələ ki, XIII yüzildən uzağa getmir. Eləcə də iki əsas motiv – «Oğuz kağan» (uyğur dastanı və F.Rəşidəddinin «Oğuznaməsi) və «Dədə Qorqud» (Qafqaz oğuzlarına aid boylar nəzərdə tutulur) istisna edilməklə, yerdə qalanların oğuznamə halına salınması ancaq ehtimallara əsaslanır, çünki kiçik epizodlar, fraqmentlər şəklində bizə gəlib çatmışdır. Ona görə də məhz iki mətnin poetik strukturundan bəhs açmaq imkanımız var.

Elm aləminə «Oğuz kağan»ın iki variantı məlumdur. Onlardan da biri uyğur türkcəsində, digəri farscadır. Bu səbəbdən də yalnız birincinin mətninin bədii xüsusiyyətlərindən, semantik aspektindən bəhs açmaqla struktur təhlilini aparmaq mümkündür.

«Oğuz kağan» türkün mifoloji qatlarla örtülmüş ilkin yaradıcılıq nümunələrindən biridir. Yer üzünə xüsusi missiya üçün gələn Oğuzu bətnində yetişdirən Ay kağandır. Və onun atasının adı çəkilməsə də, mətnə verilən şəklə əsasən ehtimal

edirlər ki, öküzlün törəməsidir. Lakin bir məsələ nəzərə alınmalıdır: bəzi məqamlarda Oğuz el funksiyaları yerinə yetirir ki, mədəni qəhrəmandan çox, yaradıcı təsiri bağışlayır.

Və mətnin dərin qatlarında günəşdən, aydan, ulduzlardan, göydən, dağdan, dənizdən qabaq, deməli, hələ dünya yaranmamışdan Oğuz meydana gəlmişdir. Erkek oğul doğan Ay kağanı Hörmüzlə Əhrimanı bətnində yetirən Zirvanla – bir canda iki xüsusiyyətin – qadınlarla kişiliyin daşıyıcısı olan tanrı ilə müqayisə etmək mümkündür. Oğuzu həyata gətirən Ay kağan da eynilə iki cinsi bir varlıqda (cismdə) birləşdirən yaradıcı kimi verilmişdir.

Maraqlıdır ki, Oğuzun evləndiyi birinci qız göydən düşən şüa vasitəsi ilə gəlir. Onu günəş şüası kimi başa düşürlər. Lakin gecə qaranlıqda göydən günəş şüası deyil, Ay işığı düşür. Mətnə oxuyuruq:

«Yenə günlərin birində
Oğuz kağan bir yerdə tanrıya
Tapınırdı. Qaranlıq çökdü.
Göydən bir göy şüa düşdü».¹

Günəş işığı göy deyil. Deməli, Ay kağan mətnə indiyədək qəbul edilən Ana Ay kağan şəklində başa düşülməməlidir. Çünki Oğuzun möcüzəli qızdan olan oğlanlarından birinin adı Gün, digərinin adı Ay, üçüncüsünün adı Ulduzdur.

Göründüyü kimi, Ay oğlana qoyulan addır. Oğuz öz anasının adını oğluna verməzdi. Eləcə də Oğuz dünyaya gələndə üzü göy, ağızı alqırmızı, gözləri al, saçları, qaşları qara idi.

¹Oğuznamələr. – Bakı, 1993, S.13.

UYĞUR OĞUZNAMƏSİNİN TRANSKRİPSİYASI	AZƏRBAYCANCA QARŞILIĞI
«Oşul oğlunun önlüqi çırağı kök erdi, ağızı ataş kızıl erdi, gözləri al, saçları, kaşları kara erdilər erdi».	«Uşağın üzü göy idi, ağızı alqırmızı, gözləri al, saçları, qaşları qara idi».

Burada üç rəng verilir və hərəsinin mifik dünya modelində öz yeri var:

Göy rəng – kainatdır;

Qırmızı, al – gündüzdür, günəşdir,

Qara – gecədir.

Faktiki olaraq bir gün ərzində kainatın üç dəfə dəyişdiyinin şahidi oluruq: gün doğulanda, dan yeri söküləndə göy al-qırmızı, gün batnadək göy, batan ərfədə yenə al-qırmızı, sonra qara rəngə boyanır.

Ay kağanın dünyaya gətirdiyi uşaq bu əlamətləri üzündə əks etdirir.

Oğuz böyüdükcə başqa keyfiyyətlər meydana çıxır. Dünya da yarananda əvvəl üçrəngli göydən və yerdən başqa heç nə olmamışdı. Sonra canlılar – heyvanlar və quşlar, bitkilər meydana gəlmişdi.

Diqqət yetirin, analogi hal Oğuzun yaşa dolduqca bədən quruluşundakı təsvirlərdə özünü göstərir. Onun ayağı öküz ayağı tək, beli qurd beli tək, çiyini samur çiyini tək, köksü ayı köksü tək idi. Belinin hamısı sıx tüklə örtülü idi... Yalnız günlər, gecələr keçəndən sonra meşələr, çaylar görünür. Əvvəlki abstrakt məkan (Ay kağanın oğlunu dünyaya gətirdiyi) konkretləşir, meşə və göllə əvəzlənir.

UYĞUR OĞUZNAMƏSİNİN TRANSKRİPSİYASI	AZƏRBAYCANCA QARŞILIĞI
--	------------------------

«Bu çəkda bu yerdə bir uluğ orman erdi. Köb mürənlər köb öqüzlər bar erdi. Bunda kelqənlər kik köb, bunda uçkanlar kuş kəb-kəb erdi»..	«Bu çağda bu yerdə bir böyük meşə vardı. Çoxlu balaca, böyük çaylar vardı. Bura çoxlu-çoxlu heyvanlar gəlirdi, burada çoxlu quşlar uçurdu».
--	---

Oğuzun meşədə döyüşdüyü nəhəng heyvan – kıat (bəziləri onu kərgədan, bəziləri də canavar kimi qələmə verirlər) Ay kağanın dünya yaratmaq işinə mane olan şər qüvvədir. Sonralar bu, xristianlıqda «satana», islamda isə «şeytan» şəklinə düşmüşdür.

Maraqlıdır ki, Oğuz özündə birləşdirdiyi üçlüyün tətbiqi ilə şərə qalib gəlir. Birinci buğunu (maralı) talnun (söyüd) budaqları ilə, ikinci aduğu (ayını) altun belbağı ilə ağaca bağlayır. Hər ikisinin kıat tərəfindən aparılmasına göz yumur. Bunu əski inama – təbiətə tapınma, yaxud totemizm mərhələsinin, marala, ayıya nəsil yaradan tanrı kimi baxılmasının artıq əhəmiyyətini itirməsi kimi mənalandırmaq olar. Üçüncü dəfə özü ağacın dibində durur. Kıatı Oğuz üç silah işlətməklə öldürür.

UYĞUR OĞUZNAMƏSİNİN TRANSKRİPSİYASI	AZƏRBAYCANCA QARŞILIĞI
«G(e)nə oşu (y)ığıçnın túb(i)ndə qurdı. Kıat kelib başı birlə Oğuz kalkanın urdı. Oğuz cıda birlə kıatnın».başını urdı, anı öltürdi. Eılıç birlə başın kesti, aldı, getdi. Genə y(e)məktə turur. Ya birlə ok	«Yenə özü ağacın dibində durdu. Kərgədan gəlib başı ilə Oğuzun qalxanını vurdu. Oğuz nizə ilə kərgədanın başını vurdu, onu öldürdü. Qılıncla başını kəsdi, götürdü, getdi. Yenə gəlib gördü ki, bir şunqar kərgədanın içəlatını yeyir.

birle şunkarnı öltürdi, başın kesti».	Yay-oxla şunqarı öldürdü, başını kəsdi». ¹ .
---------------------------------------	---

Türkün mifoloji görüşlərində dəmir xilaskarlıq rolunda çıxış edən əsas vasitələrdən biridir. Burada da Oğuz şəri dəmirdən düzəldilmiş qalxan, nizə və qılıncla aradan götürür. Bu həm də ona işarədir ki, o, üç silahla gələcəkdə dünyanı şerin törəmələrindən qurtaracaq və hamını vahid yaradıcıya inama çağıracaq. Lakin mətndə həmin üç silaha ikisi də əlavə olunur. Oğuz ölü kıatın içəlatını yeyən şunqarı yay-oxla öldürür və bu gün Azərbaycan türklərində bir qədər başqa şəklə salınmış atalar sözlərindəki fikri söyləyir: «Şunqarın axırı budur. Kərgədan maralı yedi, nizəm onu öldürdü – dəmirdəndi o. Kərgədanı şunqar yedi. Yay-oxum onu öldürdü, külək kimidir onlar». Burada külək-yel-havanın da rolu Oğuz dünya modelinin əsas amillərindən biri kimi xatırlanır. Xalq arasında işlənən müdrik kəlamların məhz dünyayaranmaya Oğuz görüşü – onun şunqarla bağlı fikirləri əsasında formalaşması heç bir şübhə doğurmur: «Çaqqal var baş yeyər, qurdun adı bədnamdır».

Sonrakı hadisələrdə zaman və məkan rəqəmlərin mifopoetik funksiyaları ilə müəyyənləşir. Hiss olunur ki, «Oğuz kağan»ın dərin qatlardakı strukturu sonrakı dövrlərdə konkret ailə-nəsil şəcərəsinə çevrilmişdir. Tanrı Oğuz ata ilə, dünyadakı təbiət varlıqları – dağ, dəniz, göy, eləcə də kosmik cisimlər – gün, ay, ulduz altı oğulla əvəzlənir. Bir-altı nisbətində dörd və beşdən başqa bütün rəqəmlər iştirak edir: Bir – tanrı-Oğuz, İki – Oğuzun arvadları, Üç – hər arvaddan dünyaya gələn üç oğul.

Mövcud olanların kişi tərəfi yeddidir: Oğuz-ata, altı oğul.

Cəmi isə doqquz edir: Oğuz-ata, iki ana, altı oğul.

Yeddi və doqquz rəqəmləri türk təfəkküründə dünyanın

¹Обузнамяляр, С.12-13.

canlılara qədərki modelidir.

Sonra üç rəqəmi altı dəfə çoxalmaqla (Oğuzun hər oğlundan üç nəvəsi dünyaya gəlir) türk tayfalarını meydana gətirir.

Göründüyü kimi, müqəddəs rəqəmlərin Oğuz sistemi o qədər orijinal və məlum strukturlardan (Misir, yunan, hind, Çin) fərqlidir ki, hər birinin dərin qatlarda çoxsaylı mifoloji əhvalatlarla yoğrulduğu şübhəsizdir. Dünyanın quruluşu iki istiqamətdən (yer və göy) mayalanaraq əsas amilləri üç üçə prinsipi ilə sıralanır. Belə çıxır ki, ulularımız əvvəl Dənizə, Dağa, Göyə, sonra Günə, Aya, Ulduza inanırlar. Bu ardıcılıq əslində əksər mifoloji görünlərdə özünə yer tapır. Lakin heç birində üçləşmə iki və üç dəfə təkrarlanmır. Diqqət yetirin: oğuz təfəkküründə iki üç altılışmaqla insan nəsillərini – tayfaları yaradır. Atəşpərəstlikdə, xristianlıqda və islamda da insanın doğulması altı rəqəmi ilə bağlanır. Sonrakı görüşlərdə üçlük –bütövlük, tamlıq, kamillik işarəsidir. Oğuzlarda da üç əsas aparıcı qüvvədir.

Birinci üçlük: Ata və iki ana.

İkinci üçlük: ağac koğuşunda əyləşən qadının üç oğlu.

Üçüncü üçlük: Göydən enən qadının üç oğlu.

Üç iki dəfə artırılıb altı qardaşı, üç dəfə artırılıb bütöv ailəni formalaşdırır. Nəhayət, oğuz say sisteminə dörd qatılır. Hər oğulun dörd övladı dünyaya gəlməklə Oğuz eli törəyir.

Rəqəmlərin mifopoetik rolu görünən və görünməyən şəkildə o mədəniyyətlərdə özünü biruzə verir ki, mətnlərin, obyektlərin təsnifat, bölgü prinsipi sürətlə inkişaf edir. Bu qanunauyğunluğa görə, «bütün obyektlər (xüsusilə sokral mənə daşıyanlar) müəyyən sistemlə ayrılmaz tellərlə – ierarxik münasibətlərlə (yəni dini əqidə bağlılığında olduğu kimi – R.Q.)

bir-biri ilə sıx əlaqədə olur».¹

Deyilənləri əsaslandırmaq üçün qədim Misir geliopol variantındakı «Doqquz böyük allahı» yada salaq: *Vahid* (Atum-Ra) *bir cütü* - *ikini* (Şu və Tefnutu), onlar da başqa *ikini* - *cütü* (Heb və Nutu), bu cütlər isə *dördü* (Osirisi, İsidu, Seti və Neftidi) yaradırlar; hamısının cəmindən *doqquz* alınır:

$$1+(2+2)+4=9.$$

Qədim türk mifologiyasında bu üsulla meydana gələn say sistemində dünyanın daha dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik:

Vahiddən başqa *bir* (Oğuz), ondan *iki üçlük* - *altı* -

(*Birinci üçlük*: Göydən işıq şüası düşür. Oğuz görür ki, Gündən işıqlı, Aydan parlaq işığın arasında gözəl bir qız oturub. Başı qızıl qütb ulduzlu bu qızdan *üç oğlu* olur: Gün, Ay və Ulduz. Sonralar Bozoxlar – pozuxlar adı ilə tanınırlar.

İkinci üçlük: Oğuz göl ortasında bir ağac gördü. Ağacın oyuğunda gözəl bir qız oturmuşdu. Gözləri göydən də göy, saçları dalğa kimi, dişləri inci tək olan bu qızdan da *üç oğlu* dünyaya gəlir: Göy, Dağ, Dəniz. Onlar da Üçoxlar adını daşdırlar) –

altılardan isə *altı dördlük* doğulur, cəmi *iyirmi dörd* edir:

BOZOXLAR. *Birinci dördlük* Gün xanın övladlarıdır: Kayı, Bayat, Alkaravlı (Alka-evli), Qara Avul (Qara-evli);

İkinci dördlük Ay xanın övladlarıdır: Yazır, Dogər, Dodurğa (Durdurqa), Yaparlı (Cayurlu);

Üçüncü dördlük Ulduz xanın övladlarıdır: Avşar (Əfşar), Kızılk, Bəgdili, Karkın;

¹ Мифы народов мира, II част, М.-1992, С.629-630

ÜÇOXLAR. *Dördüncü dördlük* Göy xanın övladlarıdır: Bayandur, Beçənə (Peçeneq), Çavuldur, Çəpəni;

Beşinci dördlük Dağ xanın övladlarıdır: Salur, Eymur, Alayurtlu, Ürəgür;

Altıncı dördlük Dəniz xanın övladlarıdır: İqdir, Bəgdüz, Yıva, Kınık.

Deməli, türk mifologiyasında dünya modelinin tam yaranmasında çoxlu rəqəmlər iştirak edir:

$$\text{Vahid -Tanrı}+1+ 6(3+3)+24(6\times 4)=32$$

Bu sistemdə son nəticədə alınan rəqəmlərin cəmi (otuz iki) bir qədər mübahisəlidir. Çünki çox hallarda Oğuz yaradıcı kimi götürülür. Elə olduqda türk-oğuz təfəkküründə dünya modelinin tam hazır olması 31 rəqəmində başa çatır. Əks halda 32 sakrallığa görə bütün rəqəmləri üstələyir. Bizə elə gəlir ki, bu sistemdə iştirak edən qadın obrazları ilə başlanğıcda əsas yaradıcılıq funksiyasının Oğuzda deyil, tanrının əlində cəmləşdiyini açıq-aşkar nəzərə çatdırılır. Çünki, Oğuzun arvadları insanlaşdırılmış mələklər idilər.

Göründüyü kimi, qədim misirlilərə aid birinci sistemdə dünyanın bütöv halda yaranması *doqquz rəqəmi* ilə bağlanır, türklərə məxsus ikinci sistemdə bu funksiyanı *otuz iki* yerinə yetirir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının say sistemindən danışanda hamı kimi biz də 24-ü türk təfəkküründə sakrallığın zirvəsində duran rəqəm saymış və bu qənaətə gəlmişdik ki, şifahi şəkildə dastan 24 boydan ibarət olmuşdur. Bu barədə ətraflı məlumat almaq üçün müəllifin «Xalq qəzeti»nin 17 aprel 1999-cu il tarixli sayında çap olunan «Boyların sayı 12 yox, 24 olub» və «Kitabi-Dədə Qorqud» toplusunda (Bakı, 1999, səh.

20-29) gedən «Kitabi-Dədə Qorqud»da süjet strukturu» məqalələrinə baxın. Ümumiyyətlə, türk və Avropa alimlərinin qəti fikiri budur ki, oğuz türklərinin ən uğurlu rəqəmi 24-dür, çünki tayfa birliyi bu rəqəmlə tamamlanır. Əslində isə oğuz mifoloji sistemində 24, dünyanın yaranmasında mövcud olan iki mərhələdən birini ifadə edir və əsas rol onun deyil, son nəticənin – 32-nin üzərinə düşür. Başqa sözlə, 24 müqəddəsliyin zirvəsi hesab ediləndə Oğuzun özü və altı oğlu kənardadır. Biz «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının yazıya alınmayan boyları haqqında Drezden və Vatikan mətnlərindəki izləri nəzərdən keçirəndə görürük ki, boyların sayı 24-dən artıq çıxır. O vaxt bunun səbəbini izah edə bilmədiyimizdən ənənəvi 24-lə razılaşırdıq. Oğuz təsəvvürlərinə əsasən sakral rəqəmlərin tam mənzərəsini əks etdirən cədvəli tərtib edəndən sonra isə aydınlaşdı ki, mənşəyinə görə ən əski çağlarla səsleşən dastanın boyları məhz son sakral rəqəmdə – 32-də tamamlanır.

Beləliklə, dünya modelinin türk say sistemi üzrə yaradılmasında iki mərhələ nəzərə çarpır: ilk mərhələ oğuzun öglənlərinin doğulması ilə başa çatır: Vahid+Oğuz+ altı oğul = 8. Əslində isə bu mərhələdə dünyanın əsas elementləri formalaşır. İlkin olaraq kosmos-fəza: günəş, ay və ulduzlar meydana gəlir. Bu, dünyanın birinci qatıdır; sonra göy təbəqəsi, dənizlər və dağlar formalaşır. Qərribə orasıdır ki, göy ikinci üçlüyün başında gəlir və kösmik fəza ilə ikinci dünyanın – yerin elementləri (dağ və dəniz) arasında rabitəçi rolunda çıxış edir. İlk baxışda adama elə gəlir ki, bu sistemdə dünyanın əsas elementi - yer çatışmır. Lakin diqqət etdikdə görürük ki, dünya modelinin qurulmasının ikinci mərhələsi məhz yerin atributlarının doğulmasına həsr olunur. Və burada daha çox insana – türk soylarının doğulmasına, yurd yerlərinin yaranmasına üstünlük verilir. Əgər türklərin 32-lik say

sistemində dünya modelinin karkasının – cansız hissəsinin yaranmasında allah yeddi (1+6, oğuz və oğlanları) rəqəminin üzərində dayanırsa, qədim misirlilərin doqquzluq sistemində bu işi 5-in (Günəş – AtumRa, onun övladları qadın Nut – Göy, kişi Heb – Yer, oğlan Şu – hava, qız Tefnut – su) öhdəsinə buraxır. Bir cəhətə də diqqət yetirək. Türk say sistemində dünya modelinin yaranmasında iştirak edənlərin hamısı ikinci mərhələdə ancaq kişidir, lakin misirlilərdə Günəş allahı Atum-Ranın övladlarının ikisi qız (Nut və Tefnut), ikisi də oğlandır (Heb və Şu). Onların nəslinin davamı üçün bacı-qardaşla evlənilir. Oğuzun oğlanları və nəvələri isə daha sivil hərəkət edirlər, onlar qan qohumu ilə ailə qurmurlar. Türk mentalitetinə uyğun olaraq başlanğıcda iki möcüzəli ana təsvir edilir, lakin onlar hər ikisi kənardan gəlmədir, tanrı elçisidir. Sonra qadın tərəf nəzərdən qaçırılır, yəni Oğuzun oğlanlarının kimlərlə evləndiyi barədə məlumat dumanlı qalır.

Dünya xalqlarının miflərinə həsr olunan mötəbər mənbələrdə göstərilir ki, xüsusilə qədim Çin mifopoetik ənəsində say-ların funksional təsnifatı müəyyən mərhələyədək düzgün aparılmışdır. Sonra tədqiqatçılar say sistemlərini biliklərini nümayiş etdirmək məqsədinə, alverə çevirmiş, ilkin mənbələr təhriflərə məruz qalmış, onların əsərlərində astroloji məqamlara üstünlük verildiyindən sayların arxaik semantika ilə bağlılığı itib-batmış, tarixi kökləri zülmətə bürünmüşdür. İlkin Çin bilicilərinin fikrincə, sayların (şuların) ardıcılığı varlıqlar və onların başlanğıcı, mənşəyi haqqında bilgilər verir. Bu halda rəqəmlər və əşyalar bir-birindən ayrılmazdır. Onların bu bağlılığı sonsuzluq yaradır, dünyanın əvvəli və axırı olmadığını göstərir.

Beləliklə, çinlilərin əsginancalarına görə, «dünyanı saylar idarə edir». Çin epik ənəsində də rəqəmlər simvollaşır: göy

birdən, yer iki ilə, insan üçlə işarə olunur.

Esxilin «Zəncirlənmiş Prometey» faciəsində Prometey də buna yaxın qənaət söyləyir: «Mən rəqəmləri ölümə məhkumlar üçün seçmişəm».

Türk xalqlarının say sistemindən bəhs edən tədqiqatçılar bir-birindən ziddiyyətli qənaətlər irəli sürürlər. Məmmədli Qıpçaqın bu sahədə tədqiqatı alqışlanmalıdır. Lakin onun keçmiş SSRİ məkanında yaşayan dilçi alimlərlə polemikaya girərkən xalqların inkişafının başlanğıc mərhələsində meydana gələn bir sıra primitiv say sistemlərinin mövcudluğu, yaxud olmaması barədə qəti hökm çıxarması ancaq təəssüf doğurur. Belə ki, ikilik, üçlük, dördlük, beşlik, altılıq, yeddi, səkkizlik, doqquzluq və s. say sistemlərinin Azərbaycan və başqa türk dillərində özünə yer tapmaması, yaxud yalnız hansısa toplumun dilində məişət zəminində işlənməsi fikri reallıqdan uzaqdır. Türklərin totemizmlə, şamanizmlə əlaqəsini inkar edib, onların başqa bir inanc formasına səcdə qıldıqlarını irəli sürən bəzi türk tədqiqatçıları kimi, kəmiyyət anlayışında da ulularımızın birdən-birə onluq, iyirmilik, otuzluq say sistemlərini qavramalarını demək gerçəklikdən uzaqdır.

TƏDQIQAT TARİXİNƏ BİR NƏZƏR. «Dədə Qorqud» eposunun nəşri və tədqiqi tarixi 200 illik bir dövrü əhatə edir¹. Görülən işlərin məzmununa və əhatə dairəsinə görə bu dövrü dörd mərhələyə bölmək mümkündür:

İlk mərhələ kimi 1815-1916-cı illər arasındakı bir əsrlik dövrü götürmək olar. Çünki dastanın elm aləmində tanındığı vaxtdan ilk tam nəşrinədək görülən işlərin xarakteri, demək olar ki, eynidir. Fridrix Fon Dits Almaniyanın Drezden

¹Yakob Reyskenin (1716-1774) və Şərqi əlyazmaların kataloqunu tərtib edən Fleyşerin «Oğuznamə» haqqında məlumatlarının verildiyi çağdan hesablanır.

kitabxanasında rastlaşdığı oğuznamənin «Təpəgöz» boyunu alman dilinə çevirib çap etdirir, ehtimal var ki, mətnin üzünü köçürüb Berlinə gətirir. Doğrudan da, Berlin Milli kitabxanasında əsərin XIX əsrin əvvəllərində yazılmış bir əlyazmasına təsadüf edilir¹. Sual ortaya çıxır: nə üçün 12 boydan daha çox «Təpəgöz» alman aliminin diqqətini özünə cəlb etmişdir? Çünki həmin dövrdə onun vətəninə Yunan miflərinə böyük maraq vardı. Əsatirçilər nəzəriyyəsinin baniləri folklorşünaslıq elminin əsasını qoymaqla bütün mədəniyyətin bünövrəsində miflərin durduğunu irəli sürüdürlər. «Təpəgöz» boyu yunan mifoloji sistemində mühüm yer tutan sikloplarla bağlı əhvalatlarla səsleşirdi. Təsadüfi deyildi ki, 1857-ci ildə Qrim qardaşları bu boyu özlərinin tərtib etdikləri «Dünya xalqlarının təpəgözləri» müntəxəbatına salmışdılar. Beləliklə, ilk mərhələdə dastanın mətnini düzgün oxumaq, alman və rus dillərinə çevirmək təşəbbüsləri ilə yanaşı, təsvir xarakterli yazılar da nəşr edilir, Dədə Qorqud və başqa obrazların tarixdə izlərini axtarıb tapmağa səy göstərilir. 1859-cu ildə Venyaminov-Divayov Orenburq əyalətində Xorxut Atanın qəbrini nişan verirdi. Teodor Nyoldekenin (1836-1910) boyları tam tərcümə edə bilməyib, gördüyü işləri rusiyalı tələbəsi V.Bartolda verməsi dastanın nəşr və tədqiqi işində böyük dönüş yaratdı. Gənc alim ilk-əvvəl türk eposunu tam halda rus dilinə çevirməyi qarşısına məqsəd qoyub boyların dördünün müxtəlif məcmuələrdə işıq üzü görməsinə nail oldu.

İkinci mərhələ 1916-1952-ci illəri əhatə edir. Kilisli Müəllim Rifətin nəşrindən sonra xüsusilə Azərbaycanda və Türkiyədə eposa böyük maraq oyanır. Dastanın orijinal mətninin

¹ Kitabı-Dədə Qorqud, İstanbul, 1916; Kilisli Müəllim Rifət dastanı ilk dəfə tam şəkildə məhz Berlin nüsxəsi əsasında ərəb əlifbası ilə nəşr etdirmişdir.

ilk nəşri qüsurlu olmasına baxmayaraq, Şərq ölkələrində, xüsusilə Türkiyə, Azərbaycan və Orta Asiyada böyük maraq oyatdı. Bir-birinin ardınca sanballı tədqiqat işləri meydana çıxdı. Eposun yeni nəşrləri¹ və tərcümələri² meydana gəlir, həm də tədqiqi sahəsində³ uğurlu addımlar atılır. *Azərbaycanda* Əmin Abid, Musaxanlı, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.Təhmasib, *Türkiyədə* F.Köpürlüzadə, Orxan Şaiq, Suat Hezarçı, *Orta Asiyada* B.A.Karriyev və Q.Zərifovun araşdırmalarında dastanın yarandığı yer və türk xalqlarından hansına məxsusluğu mübahisə obyektinə çevrilsə də, eposun yaranması, strukturu, dil və üslub xüsusiyyətləri barədə orijinal fikirlər də irəli sürülür. Lakin represiya illərində «DədəQorqud»da da yasaq qoyulur. Türkmən alimi B.Karriyev eposu çapa hazırladığı üçün həbs cəzasına məhkum edilib on illik ömrünü türmədə çürütmək məcburiyyətində qalır. Bəs imperiya nöqərlərinin xalqın ədəbi abidəsinə «düşmən» damğası vurub təzədən arxivlərə atmasına səbəb nə idi? Ayırı-ayrı respublikalarda qədim eposun mətninin işıq üzü görməsi açıq-aşkar təsdiqləyirdi ki, Türk keçmiş SSRİ məkanında yaşayan xalqlar arasında ən möhtəşəmidir, zəngin ədəbiyyata və əvəzsiz mədəniyyətə malikdir.

Üçüncü mərhələ (1952-1994) dastanın Vatikan nüsxəsinin tapılması ilə başlanır. Ettori Rossi 1952-ci ildə dastanın hər iki mətnini geniş ön sözlə birlikdə nəşr etdirir. Onun qənaətinə görə, Drezden nüsxəsi Azərbaycan türkcəsində, Vatikan nüsxəsi isə Osmanlı türkcəsində yazılmışdır, lakin nədənsə, müəllif

¹Orxan Şaiq Gökyay - 1938, Həmid Araslı – 1939.

²Valter Rubens «Dədə Qorqud»un 12 boyu və 25 «Təpəgöz» hekayəsi, Helsinki, 1944.

³V.Bertelsin «Türk eposu və Qafqaz» məqaləsi (1930) eləcə də A.Y.Yakubovski, Z.İ.Yampolski, A.Q.Tumanski, İ.S.Braginski, K.A.Inostransev və V.M.Jirmunskinin məqalələri.

ikincinin daha qədim olması və birincinin həmin mətəndən köçürülməsi haqqında əsasız və dolaşiq fikirlər söyləyir. 12 boylu Drezden əlyazmasının 6 boydan ibarət Vatikan nüsxəsindən köçürülməsi məntiqi cəhətdən ağlabatan deyil. V.Bartoldun tərcüməsinin işiq üzü görməsi (1959) ilə eposun Rusiyada, türk dünyasında və başqa ölkələrdə daha geniş yayılmasına imkan yaranır. *Türkiyədə* F.Qırğızoğlu (1951), Pərtöv Nailin (1958), M.Ergin (1958, 1963), F.Sümər (1952), Orxan Şaiq Gökyay (1973), *Azərbaycanda* Ə.Dəmirçizadə (1959), Ə.Sultanlı (1958), M.Seyidovun, M.A.Şirəliyev, Ş.Cəmşi-ov (1969, 1977), T.Hacıyev, K.Vəliyev, K.Abdullayev, S.Əlizadə və b. elmi fəaliyyətində «Dədə Qorqud» əsas araşdırma obyektinə çevrilir. Bir tərəfdən yazıçı Anar dastanı populyarlaşdırmaq məqsədi ilə orijinal «Dədə Qorqud dünyası» əsərini oxucuların ixtiyarına buraxır, digər tərəfdən Ş.Cəmşidov, X.Koroğlu (1972), M.Ergin, O.Şaiq Gökyay kimi alimlər ayrıca monoqrafiyalar çap etdirir, eləcə də ali məktəblər üçün yazılmış dərsliklərdə eposa xüsusi oçerklər həsr olunur. Nəticədə, epos izahlı sözlüklə birlikdə bir neçə dəfə işiq üzü görür.

Sonuncu mərhələ 1994-cü ildə dastanın 1300 illiyinin keçirilməsi barədə Azərbaycanda dövlət səviyyəsində qərar qəbul edilməsi ilə başlanır. Keçən əsrin sonunda «Dədə Qorqud» abidəsinin yubleyi ərəfəsində və sonrakı bir neçə il ərzində görülən işlərin həcmi geniş və məzmunu əhatəlidir.

YAZILI ƏDƏBİYYATLA ƏLAQƏSİ. «Kitab» boyların yaradıcısı hesab edilən, sonda meydana çıxıb «boy boylayan, soy soylayan» ozan Dədə Qorqud haqqında qeydlə açılır, katib onun kimliyini göstərüb, soy-kökünü nişan verir. Əsərin məlum əlyazmaları arasında müqayisə aparanda görürük ki, ilk abzasdakı cümlələrdə bir neçə söz və cümlə arasında fərq nəzərə

çarpır. Abidəni araşdıran əksər tədqiqatçılar onlara münasibət bildirmiş və əsasən iki məsələdə mübahisəyə girişmişlər:

a) Dədə Qorqud Məhəmməd peyğəmbərin müasiri olmuş, yoxsa ondan əvvəl yaşamışdır?

b) O, tarixi şəxsiyyətdir, yoxsa folklorun epik ənənəsindən, mifoloji qatlardan gələn ədəbi obrazdır?

Bəhlul Abdulla Dədə Qorqudun təqdimini şərh edən mülahizələri ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlir ki, «Qorqud Atanın **Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl** Bayat boyundan çıxması qənaətində olanları **haqlı saya bilərik və biz özümüz də həmin qənaətdəyik**. Bu, həm də hələ o vaxtlardır ki, islam heç ərəb ölkələrində də məcrasını gərəyincə genişləndirməmişdir. Belə olduqda islamın türk ellərinə gəlib çıxmasından söz gedə bilməz».¹ Ancaq, nədənsə, bir neçə abzasdan sonra verdiyi hökmü özü pozub Dədə Qorqudun Məhəmməd peyğəmbərin sağlığında yaşayıb oğuz elini islamlaşdırmasından qətiyyətlə danışır: «Ərəbistana gedənə qədər də Oğuzlar adına «Oğuznamələr qoşub-düzən şaman-ozan Qorqud Ata islam dinini qəbul etdikdən sonra artıq şaman-ozan yox, dərviş-ozan olaraq fəaliyyətini davam etdirir. Və olsun ki, başına ozan-dərvişlər toplayıb «Ozan təriqəti»ni yaradır. Elə bu vaxtdan da sözü gedən kişi «Qorqud ATA» yox, «ğayıbdən dürlü xəbər söyləyən», «buyruğu qəbul edilən», «sözü tutulub tamam edilən», «pir», «övliya» ucalığına qovzanılan Dədə Qorqud olur. Buna görə də, təbii olaraq, onun «Ata» ayaması yavaş-yavaş unudulur və bunun yerini «Dədə» tutur». Burada alimin öz özünü inkarını bir kənara qoyub diqqəti ata-dədə keçidinə verdiyi şərhə, Qorqudun «Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl Bayat boyundan çıxması»na baxmayaraq islamlaşmasına,

¹Bəhlul Abdulla. «Kitabi-Dədə Qorqud» və islam dini. – Bakı, 1997, S.5.

şaman-ozanlıqdan üz döndərib birdən-birə ozan-dərviş olmasına, sufi təriqətlərinin hələ tarix meydanına atılmadığı çağlarda «ozan təriqəti» yaratmasına yönəltmək istəyirik. Bu qənaətləri irəli sürmək üçün ən azı təsəvvüfün tarixini və mahiyyətini, dərvişliyi meydana gətirən amilləri öyrənmək lazım idi. VII yüzillikdə islam yenidən yaranıb yayılmağa başlayanda hansı təriqətçilikdən danışmaq olardı? Eləcə də təriqət ocaqları dinin çevrəsindən kənarında yerləşirdi, öz ayin və ritualları ilə müxalifətdə dururdu. Peyğəmbərin özündən dini qəbul edən Dədə Qorqudu belə tezliklə müxalif mövqeyə keçməyə vadar edən nə idi? «Ozan təriqəti» (?) görəsən hansı rəmzlər üzərində formalaşmışdı? Eləcə də «pir»- «ocaq»larda övliyalara «Dədə» deyil, «Baba» (folklorumuzda «pir baba», «baba dərviş» deyimlərinə rast gəlsək də, heç vaxt «dədə dərviş» ifadələri işlənmiş) titulu vardı. «Ata»dan «Dədə»yə keçidin sirri təriqətçiliklə bağlı deyildi. Çünki müqəddimədə lap başlanğıcda dörd dəfə «Qorqud ata» kimi işlənən hissədə «Kitab»ın üzü köçürüldüyü çağın hadisələrindən danışılır. Qayı soyunun, Osman nəslinin hakimiyyətə gəlişi Məhəmməd peyğəmbərdən azı 500 il sonraya aiddir. B. Abdullanın mülahizələrinə əsasən, bu zaman o, artıq «Ata»lıqdan çıxıb «Dədə» olmalıydı, lakin mətnə birinci «titul»la təqdim olunur. Əslində, onun «Dədə»ləşməsinin tarixi «Ata»laşmasında çox-çox əvvəlki çağlara aiddir.

Drezden və Vatikan mətnləri arasındakı fərqlər bu məsələ barədə dügün qənaətlər irəli sürməyə şərait yaradır və bəzi alimlərin dediklərinə bəraət qazandırır. Belə ki, Dədə Qorqudun dünyaya gəlişi Drezden mətnində nəqli keçmiş zamanda («...bir ər qopdı»), Vatikan mətnində isə şühudi keçmiş zamanda («...bir ər qopmuşdı») yazılır. Bu faktı gerçək informasiya tək qəbul edib Dədə Qorqudun mənşəyini Məhəmməd peyğəmbərin dövrü

ilə məhdudlaşdırmaq həqiqətdən uzaqdır. Nədənsə, Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadə mətndəki «bir ər qopdı//qopmuşdı» fikrini nağıl təhkiyəsinə uyğunlaşdıraraq «bir kişi vardı» şəklində transkripsiya edir. Lakin mətnlərin heç birində Dədə Qorqudun mövcud məkanda və məhdud zaman çərçivəsində (ən azı bir insan ömrü qədər) yerləşməsindən danışılmaz, ümumi epik ənənədə tez-tez rastlaşdığımız - yardım çağırışa səs verib gələn pirani qoca, buta verən dərviş, xilaskarlıq funksiyasını icra edən Xızır kimi birdən-birə zühur etməsindən söz açılır. Dədə Qorqud ən çətin anlarda oğuzda peyda olub haqq arayanlara çıxış yolunu nişan verir. Bir növ Xızırın rolunu öz boynuna götürüb icra edir. Ancaq Xızırın missiyası tək-tək, seçmə insanlara yardım əlini uzatmaq idisə, Dədə Qorqudun fəaliyyət dairəsi geniş idi. O, böyük bir elin dərvinə çarə qılmaq iqtidarına malik idi. Vatikan mətnindəki iki cümlədə onun funksiyası daha aydın göstərilir: «Oğuzun içində təمام vilayəti zahir olmuşdu. İlahi-rəbbanilə neçə sözlər söylərdi». Deməli, müqəddimədə Dədə Qorqudun doğuluşundan deyil, «Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın» zühurundan, yəni Bayat elindən çıxıb bütün oğuz diyarında görünməsindən söhbət gedir. Onun doğuluşu çox-çox əvvəlki çağlarla əlaqədardır. Eləcə də oğuz ənənəsinə görə, insan dünyaya gəlib özünü təsdiqləyəndən sonra ad alır. Dədə Qorqud isə yer üzünə öz adı, biliyi, qopuzu ilə birlikdə gətirilir. Təsadüfi deyil ki, o, daha çox zaman baxımından mifoloji qatlarla əlaqələn boylarda («Dirsə xan oğlu Buğac», «Bamsı Beyrək», «Dəli Dömrül», «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy») canlı obraz tək iştirak edir. Erkən orta əsrlərin hadisələri ilə səsleşən boylarda isə ancaq sonda görünüb boy boylayır, soy söyləyir. Çox güman ki, bu oğuz epos ənənəsində özünü göstərən bədii priyomdur. Bütün əhvalatları tanrı elçisi özü gəlib danışır. Və Dədə Qorqudun Oğuz xan tək dərin qatlardan gələn

mifik mədəni qəhrəman olduğu açıq-aydın nəzərə çarpdığı halda onun erkən orta əsrlərdə tarixi şəxsiyyət kimi qəbulunu əsaslandırmaq heç bir fakt, dəlil əldə yoxdur.

Eposun müqəddiməsində Dədə Qorqud iki funksiyayı yerinə yetirən əfsanəvi şəxsdir:

1. Alim, bilicidir, «nə diyərsə, olurdu». Bu cəhəti onun sonradan ozanlıqla əlaqələndirilməsindən irəli gəlirdi.

2. Uzaqgörən tanrı elçisi idi, «Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi». Ad qoyurdu, bəylik bağışlayırdı.

Peyğəmbərliyi xatırladan keyfiyyətləri, M.Seyidovun, eləcə də Bəhlul Abdullanın (bəzi qənaətlərinin özü ziddinə gedək) təsdiqlədiyi kimi, islamın təsirindən doğmamışdı, daha qədim zamanlarda Dədə Qorqudun odla, işıqla bağlandığı çağlardan miras qalmışdı. M.Seyidov yazırdı ki, Qorqudun valideynlərinin müəyyənlişməsi onun mifik, yoxsa real aləmin vətəndaşı olduğunu aydınlaşdırır.¹ Bu istiqamətdə aparılan araşdırmalar nəticəsiz qalmamış, maraqlı nəticələr əldə edilmişdir. belə ki, əvvəl Məhərrəm Ergin, sonra isə V.M. Jimunski və M.Seyidov Ditsin toplayıb çapa hazırladığı «Atalar sözləri»ndəki 74 və 75 sayılı iki nümunəyə diqqət yetirmişlər. Atalar sözü kimi gedən yazılarda göstərilir ki:

«74) Oğuz[dan] üç yüz altmış altı alp qopdu,
igirmi dörd xas bəy,
otuz iki səkcək Sultan Salur Qazan oqçisi
Quzan peklisi Qormuş oğlundan Qorqud:
75)-Abalcə çiçəkdən ündüm [endim],
bir qətrə murdar mənindən döndüm,

¹Seyidov M. Göstərilən əsəri, S.169.

anə rəhminə düşdüm,
ata belindən endim,
ala gözlü div qızından tuğdum,
tənri bir peyğəmbəri həqq bildim,
Oğuz [xəlqinin] başınə xeyir gələsini,
Şər gələsini yeküt tənim”.¹

İlk əvvəl M.Seyidov bu nümunələrin Dits tərəfindən «atalar sözü» adlandırılması ilə haqlı olaraq razılaşmır. Bizə elə gəlir ki, bu, xalq arasında gəzib-dolaşan qədim eposlardan birindən bir epizoddur. Ona görə məsəl şəklində xatırlanmışdır ki, ozan məclisləri hər zaman onlarla açılmışdı. Oğuz soyunun çıxış nöqtəsində dünyaya hansı missiya ilə qədəm basdıqlarını açıqlayan parçada böyük bir mifik sistemin ümumi təsviri verilir. Üç alimdən sonuncusu kiçik mətnin struktur təhlilini apararaq elə maraqlı nəticələr əldə edir ki, qorqudşünaslıqda böyük addım kimi qiymətləndirilməlidir. O, bu iki «atalar sözü» (alim şərti olaraq belə adlandırır) bir sıra məsələləri həll etməyə kömək etdiyini xüsusi vurğulayaraq göstərir ki, «ancaq heyf ki, hər iki tədqiqatçı buna əhəmiyyət verməmişdir. V.M.Jirmunski Qorqutun anasının div qızı olması məsələsi haqqında yalnız bir cümlə yazır: «Onun anası alagözlü div qızıdır» (№74). Sizin qocanın möcüzəli surətdə doğulması haqqındakı süjetə malik naməlum nağalvarı xarakterə işarədir».² Birinci nümunədə deyilir ki, Oğuzdan 366 alp qopdu. Bizcə, burada söhbət yalnız adicə alpdan – qəhrəmandan getmir. Bəllidir ki, Oğuz eyni adlı qəbilə birləşməsinin ulu babası olmaqla bərabər, həm də danın sökülməsini xəbər verən tanrıdır. Başqa sözlə desək, Günəşin

¹Diez H.F. Denwürdigkeiten von in küsten und Wissensehaften Bd. I-II, 1815, s. 182-183/. (Atalar sözlərinin mətni ərəb əlifbası ilə yazılmışdır).

²Kniqa moeqo deda Korkuta. M.-L., 1962, S.147.

çıxdığını, gündüzün gəldiyini bildirir; gündüz dan yerindən çıxır, deməli gündüzü ya Oğuz doğur, ya da onun doğulduğunu xəbər verir. İldə 366 gün olduğundan əski oğuzlar bu astronomik hadisəni animistləşdirib «Oğuzdan üç yüz altmış altı alp qopdu» şəklində ifadə etmişlər».¹ Əski çin mənbələrindən türklərin «Tan tanrı gəldi» başlıqlı nəğməsi tapılmışdır. Burada günəşin çıxdığını, gündüzün gəldiyini bildiren tanrının adı Tandır. Azərbaycan türklərinin «dan yeri sökülür» deyimindən aydınlaşır ki, Dan tanrı adıdır. onda sual doğur: Dan adını daşıyan tanrının Oğuzla eyniləşdirilməsi ağlabatandır mı?

«**4 xas boy**», yəni bir günün 24 saati, eləcə də Oğuz qəbiləsinin 24 tayfası kimi başa düşülməlidir.

O, iştirak etdiyi boylarda da əsasən bu iki keyfiyyətin daşıyıcısı tək görünür.

M.Seyidov «**32 səkcək** Sultan Salur Qazanın oqçusu»ndakı rəqəmi mübahisəli sayır. Burada mifoloji model zamanın il bölgüsü əsasında qurulursa, ay və həftə də öz yerini tapmalıdır. Lakin ayın günlərinin sayı 31-dən yuxarı deyil. Mətnə 32 yazılmasının iki cür yozumu var: birincisi, imla xətasıdır. Bu qənaət ona görə özünü doğrultmur ki, Oğuz dünya modelinin qurulmasında 32 sonuncu rəqəmdir, yəni dünyanı yaranmasında iştirak edənlərin cəmi 32-dir. Azərbaycan da «Otuz iki» adlı qəbilənin tarixdə olması da bu fikri təsdiqləyir. Mirzə Adıgözəlbəy bu qəbilə barədə xeyli bəhs açmışdır. «Səncək» - qalxan kiçik qala anlamını verir. Mətnə Sultan Salur Qazanın 32 kiçik qaladan çıxan oqçusundan söz salınır. Nəhayət, «Quzan hakimi Qormuş oğlundan Qorqut çıxmış» deyiminə əsasən M.Seyidov bildirir ki, burada Qorqudun babasından söz gedir və «Qormuş» sözünü də iki hissəyə ayırır: Qor – od deməkdir,

¹ Seyidov M. Göstərilən əsəri, S.170.

«muş» isə bərk, qüvvətli anlamını verir. Alimin gəldiyi son fikir bundan ibarətdir ki, «Oğuz danın sökülməsinə xəbər verir, işıqla bağlı hakim tanrıdır; **Qormuşun oğlu, yaxud nəvəsi Qorqut isə odla bağlı mifik obrazdır**». Qorqudun **anası isə «alagözlü div qızı olan qıpqırmızı çiçəkdir**».

BELƏLİKLƏ, ZAMAN VƏ MƏKANIN təsviri məsələsinə toxunanda aydınlaşır ki, eposda konkret vaxt və yer aydın, anlaşıqlı olmaqla bərabər, həm də (çox hallarda) mücərrəd və qaranlıqdır. Şübhəsiz, dastanın bünövrəsi müəyyən bölgədə və bir tayfa (xalq) çərçivəsində qoyulub, sonra başqa türk xalqları yaşayan geniş ərazilərdə yayılaraq, demək olar ki, bəşər oğlunun ümümmədəni dəyərlər səviyyəsinə yüksəlmişdir. Özül kökdə olduğundan eposun əsas obraz və motivləri həmin kökdən pöhrələnən bütün millətlərin epik ənənəsində dərin izlər buraxmışdır. Lakin abidəni həmin millətlərdən hansınınsa öz arasında tam formalaşdırıb guya bilinməz səbəbə əsasən yazıya alındığı ərəfədə Azərbaycana gətirməsi (Fərx Sümər) haqqındakı fikirlər əsassızdır. «Dədə Qorqud» kökdən mayalansa da, V.V.Bartoldun¹ müşahidə etdiyi kimi, bütün haallarda yerli materiallarla, daha doğrusu, Qafqaz bölgəsinin qədim tarixi, etnoqrafiyası, coğrafi şəraiti və başqa amilləri ilə yoğrulmuşdur. O, nə Orta Asiya, nə də Altayda doğulub. Köçərilər vasitəsilə Azərbaycana, yaxud Antaliyaya gətirilərək yazıya köçürüldüyünü irəli sürmək isə² ən azı Qafqaz türklərinin kökünü dədə-baba yurdundan ayırmaq deməkdir.

Boylarda zaman və məkan anlayışlarına münasibət bir daha təsdiqləyir ki, Azərbaycan Dədə Qorqud qəhrəmanlarının doğma

¹Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962, С.120.

²Fərx Sümər. Oğuzlar. – Bakı, 1992, s.321; Каскабасов С.А. О Коркуте. - В кн. «Азербайджанско-казахские литературные связи», Баку, 1990.

yurdudur. Onlar nə köçəri-gəlmədirlər, nə də ötüb-gedəndirlər. Dədə-baba kurqanları da, öz qəbirləri də buralarda yerləşir. Qonşularına – Qara dəniz ətrafı gürcülərə, Xəzərüstü qıpçaqlara və Trabzon içi yunanlara münasibətdən hiss olunur ki, Qafqaz oğuzları turukların, sakların, midiyalıların, massagetlərin, albanların varisləridirlər. Şimalı qıpçaqlarla (Beyrək qıpçaq qalasında 16 il əsr qalsa da), eyni kökdən olduqları üçün Orta asiyalı türkmənlərlə (Qanturalı «cici-bici»¹ türkmən qızlarını bəyənməsə də) daha çox qaynayıb qarışmış, osmanlılarla siyasi dövlət idarəçiliyi və din arasında ikitirəliyin yarananmasından müəyyən çağlarda uzaqlaşma meyilləri olsa da, mənəvi dəyərlərə, adət-ənənələrə, ozan və aşiq sənətlərinə bağlılıq bu sapınmalardan hər iki qardaş xalqı xilas etmək qüdrətinə malik olmuşdur. Bu məsələdə tarix meydanında keçmiş nüfuzunu itirmiş farslar, ərəblər və xristian dünyası od rolunu oynasa da, qopuza, saza sığınan oğuz nəslini kökündən, soyundan ayıra bilməmiş, qardaşın biri «həpimiz», digəri «hamımız», biri «sultanım», «paşam», digəri «xanım», «bəyim» desə də, türklüyünə qayıtmışdır. Çünki bayatlı Dədə Qorqudun dediyi kimi, «gəlimli-gedimli dünyada qarı düşməndən dost olmaz». Və dar günlərdə yenə ulu ozanın sözlərini yada salıb bir-birilərinə bağlılıqlarını nümayiş etdirirlər:

Ağzın üçün ölüm qardaş!

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.85. V.V.Bartoldun dediyi kimi, dastandakı oğuzlar türkmənlər olsaydılar, «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu»nda bu sözlər əsas qəhrəmanın dilindən çıxardımı? «Pəs varasın, bir cici-bici türkman qızını alasan, naghahandan tayanım, üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?...»//«Bəs gedəsən, bir cici-mici türkmən qızını alasan, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?...» Mətndəki «cici-bici» indiki dildə «incə-mincə» şəklində işlənən söz mənasında başa düşülməlidir.

Dilin üçün ölüm, qardaş!
Ərmi, igidmi oldun, qardaş!
Qəribliyə qardaşın üçün
sənmi gəldin, qardaş?¹

Araxaik qəhrəmanlıq və tarixi qəhrəmanlıq dastanlarının zamanın əsas çıxış fərqləri, demək olar ki, tədqiqatçılar tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir:

1. Eposlarda zamanın ilkin mühüm əlaməti ondan ibarətdir ki, təsvir «başlanğıc»la – «dünyanın uşaqlıq» çağlarıyla² və hər hansı bir etnosun əsasını qoyan ilk nümayəndə ilə əlaqəli şəkildə –sonrakı inkişaf mərhələlərində təbəqələşərkən yaranan bütün müxtəlifliklər nəzərə alınmaqla verilir³. Bu dövrü ümumiləşmiş halda «mifik zaman» kimi işlətmək daha düzgündür. «Oğuz kağan» dastanında zamanın çıxışı məhz bu şəkildədir:

¹ Kitabı-Dədə Qorqud, S.211.

² Окладников П.А. Якутия до присоединения к Русскому государству. История Якутской АССР. М.-Л., 1955, Т.1, С.264.

³ Бах:Уланов А.И. К характеристике героического эпоса бурят. –Улан-Удэ, 1957, 37-38; Пропп В.Я. Русский героический эпос, 2-е изд., испр. М., 1958, С.32-57; Пухов. Сказка ли олонхо//Специфика фольклорных жанров. М., 1962, С.32, 36, 50; Унгвицкая М.А, Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972, С.43-45; Неклюдов С.Ю. О стилистической организации монгольской «Гэсэриды»//Памятники книжного эпоса. М., 1978, с.59-61; Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987, С.92-93, С.114-115, 253-254; Короглы Х.Г. Художественные каноны и видоизменение эпоса // Фольклор: Проблема историзма, М., 1988, С.117-118; Кудияров А.В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпического творчество // Фольклор: Проблемы историзма. М, 1988, С.127-169, Гаецк В.М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989, С.9- 41.

UYĞUR OĞUZNAMƏSİNİN TRANSKRİPSİYASI	AZƏRBAYCAN TÜRKƏSİNƏ ÇEVİRİLMİŞ QARŞILIĞI
«Bolsunğıl deb dedilər. Anun anağusu oşbu turur. Takı mundan son sevinc tapdılar. Kenə günlərdən bir Ay kağannun közü yarıb bodadı, erkək oğul toğurdi».	«Qoy olsun dedilər. Onun görünüşü, bax budur... Bundan sonra sevinc tapdılar. Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladı, erkək oğul doğdu».

2. Zamanın eposlarda ikinci xarakterik epik şəraiti onunla şərtlənir ki, birincinin əksinə olaraq hadisələr «fantastik yozumda deyil, həqiqətən baş vermiş kimi qəbul edilir»¹.

3. Dinləyənlər onlara müəyyən tarixi dövrün ciddi qaynaqları tək yanaşırlar Bu, eposlarda «empirik zaman»ın əksi hesab edilir.

«Kitabi Dədə Qorqud»da rastlaşdığımız ilk təsvirə diqqət yetirək:

«Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı. Oğuzın, ol kişi təمام bilicisiydi, - nə diyərsə, olurdi. Gəibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi...»

İlk baxışda mətndə tarixi zamanın bütün əlamətləri özünə yer tapmışdır. Belə ki:

a) tarixə bəlli dövrə – Məhəmməd peyğəmbərin yaşadığı zamana,

b) məlum tayfaya – Bayat boyuna, Oğuz elinə işarə vardır.

Lakin həmin fikirlərin özündə arxaik dünyagörüşünün izləri də qorunub saxlanmışdır – Qorqud Ata gələcəkdən xəbərlər verirdi, Allah onun könlünə ilham gətirirdi.

¹Лихачов Д.С.Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979, С.229.

«Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin spesifikliyini şərtləndirən amillər əsas hadisələrə – boylara keçməzdən əvvəl özünü göstərir. Ancaq bu təkcə arxaikliklə tarixiliyin eyniləşdirilməsi ilə bağlı deyildi. Əslində mifik zamanı empirik zamanın içərisində əridən ozanlar türkün tarixinin uzaqlığını, ilkinliyini təsdiqləyirdi.

Dədə Qorqudun eposda zamanın özünü – hadisələrin yekununu, nəticəsini müəyyənləşdirən şəxs kimi təqdimi göstərir ki, ilk cümlədə onu konkret dövrlə bağlamaq olduqca şərti xarakter daşıyır. Çünki belə edilməsəydi, onun zamanı qabaqlayan kəlamlarına inam azalardı:

«Qorqud Ata ayıtdı: «Axır zamanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya. Axır zaman olub qiyamət qopınca bu didigi Osman nəslidir. İşdə sürülib gidə-yürür...»

Yazıya alındığı dövrdə oğuznamələrin müqəddiməsində katiblər tərəfindən Osmanlı sarayının xeyrinə xeyli dəyişiklik edildiği göz qabağındadır.

Birincisi, «Kitab»ın adında və boylarda «Dədə» kimi təsdiqlənən Qorqud burada «ata» şəklindədir.

İkincisi, səlcuqların tarix səhnəsindən çıxarıldığı ərəfədə türkün başqa qolunun dirçəlməsi ideyasının da məhz gerçəklik kimi formalaşdırılması müəyyən dövrün möhürünün sonradan vurulması deməkdir.

Diqqət yetirin: başlangıçda dörd dəfə dalbadal «ata» kimi verilən Qorqudun müdrikliyini, ululuğunu təsdiqləyən kəlamlara keçəndə «dədə»ləşir, əslində öz adına qaytarılır. Çünki artıq katiblər məqsədlərini həyata keçirib türkün səlcuqlarla bitib-tükənmədiyini diqqət mərkəzinə çatdırmışdılar. Bu, çox incə məsələdir. Ancaq faktdır: müqəddimədədə informasiya xarakterli dörd abzasdan üçündə ata (Orta Asiya türklərinin tələffüzünə uyğun) kimi çıxış edən Qorqud dördüncü və əsas

hissədə (ona görə əsas hissədir ki, əvvəlki abzaslarda onun haqqında qısa məlumat verildiyi halda burada yaratdıqlarına müraciət var) fikirlər təqdim olunur:

«Dədə Qorqut soylamış:

Allah-allah diməyincə işlər onmaz.

Qadir tanrı verməyincə ər bayımaz...»

Bu hal təsadüfi xarakter daşıyırdı, müqəddimə mətnində Qorqudun sonrakı təqdimlərində bir yerdə də olsa, təzədən «ata»ya qayıdış nəzərə çarpardı. Halbuki bir daha Orta asiyalı tələffüzü yada düşür. Özü də prof. S.Əlizadənin müşahidəsinə görə, Drezden nüsxəsində bu sözlər hər dəfə qalın hərflərlə yazılıb nəzərə çarpdırılmışdır:

«Dədə Qorqut bir dəxi soylamış:

Sarb yürürkən Qazlıq ata namərd yigit yenə binməz;

Binincə binməsə, yeg!

Çalub-kəsər uz qılıncı müxənnətlər çalınca,

Çalsa, yeg!...»

Yaxud:

«Dədə Qorqut soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış:

Getdikdə yerin otların keyik bilür.

Kənəz yerlər çəmənlərin qulan bilür...»

Və yaxud:

«Dədə Qorqut soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış:

Ağız açub ögər olsam, üstimizdə tanrı görkli!

Tanrı dostı, din sərverisi Məhəmməd görkli!
Məhəmmədin sağ yanında namaz qılan
Əbubəkr siddiq görkli!..»

Sonuncu nümunədə İslam dininin təsiri duyulur. Başqa sözlə, Dədə Qorqudun dilindən söylənən aforizmlər əslində katiblər tərəfindən onun xalq arasında gəzib-dolaşan əsil müdrik kəlamlarına uyğunlaşdırılaraq yazılmış, mətnə əlavə edilmişdir. Heç şübhəsiz, burada məqsəd İslam mühitində eposun yazılı mətninin geniş yayılmasına şərait yaratmaqdır. Lakin əvvəlki üç abzasdakı fikirlərin aşılmasındakı qayə ilə heç bir əlaqəsi olmadığı üçün «ata» kimi deyil, əslində olduğu şəkildə saxlanılmışdır.

Müqəddimənin sonunda qadınlarla bağlı Ozanın qənaətləri müstəqil əsər, yaxud mətn təsiri bağışlayır. Çünki orada söylənən fikirlərin nə Dədə Qorquda aid aforizmlərlə, nə oğuz-səlcuk, nə oğuz-osmanlı adətləri ilə, nə də boylarla səsəlmə var. Orada zaman və məkan baxımından da olduqca fərqli detallar nəzərə çarpır.

Boylarla səsəlməyən motivlərin yer almasını nəzərə alan araşdırıcılar müqəddiməni epos mətninə katiblərin əlavəsi sayır və bunu «Kitabı» yazılı ədəbiyyat ənənəsinə yaxınlaşdırmaq meylli kimi qiymətləndirirlər. Əksinə fikir irəli sürənlər isə bir-birinin ardınca sadalanan atalar sözü və məsəlləri aşıq sənətinin məhəbbət dastanlarındakı ustadnamələrlə, boyların sonunda Dədə Qorqudun gəlib boy boylayandan sonra oxuduğu nəzm parçalarını isə duvaqqapmalarla eyniləşdirirlər. Ona əsaslanırlar ki, ustadnamələrdə olduğu kimi Dədə Qorqud da aşıqlar tək müqəddimədə öyüd-nəsihətlər verir, eləcə də fikirlərini bir nəfəsə deyil, mərhələlərlə təqdim edir. Lakin ustadnamələr bir qayda olaraq dastanın əvvəlində, duvaqqapma isə sonunda gəlir.

Dədə Qorqudun öyüd-nəsihətlərinin isə bünövrəsi ancaq müqəddimədə qoyulur və hər boyun sonunda davam etdirilir. Bunlar tamamilə başqa-başqa poetik qəliblərdən qurulur. İkincisi, ustadnamə üç saydan çox söylənmir. Dədə Qorqud kəlamları isə müqəddimədə (qadınlar barədəki nəsr parçası da əlavə ediləndə) beş mərhələdə təqdim olunur. Bu qənaətlər bir də ona görə havadan asılı vəziyyətdə qalır ki, «Dədə Qorqud»un boylarında nəzm parçalarının əksəriyyəti mərhələlidir. Məsələn, «Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyı»nda qara, qıyma gözlü qız sözünü şerlə iki, «Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy»da Qazan bəy iki, Burla Xatun beş, digər boylarda ayrı-ayrı qəhrəmanlar 4-5 mərhələdə söyləyir. Bu, onu göstərir ki, şəri hissələrə bölərək vermək eşq dastanlarının başlanğıcda təsadüf olunan ustadnamələrlə səsləşmir, ozanların yaradıcılıq prosesində bütün epos boyu faydalandığı əski qəliblərdən biridir. Eləcə də nəsihətçilik atalar sözü və məsəllərin hamısının canına hopmuşdur. Məzmun yaxınlığı təsir kimi dəyərləndirilməyə əsas ola bilmir.

Bizcə, müqəddimədə Dədə Qorqudun nəsihətçiliyinin mayasında qələmə alındığı dövrün yazılı ədəbiyyat ənənəsi durur. XI-XVI əsrlərdə Şərqdə əlyazma kitablarının hamı tərəfindən qəbul edilmiş xüsusi quruluşu və bir neçə məcburi qəlibi vardı: Divanlarda şerlərə, məsnəvilərdə isə əsas hadisələrə keçməmişdən qabaq müəyyən mənada bir-birini təkrarlayan rəsmi hissələr verilirdi. Nət, tövhid, minacat, sitayiş kimi başlıqlarda şairlər ilk olaraq Allaha tapınır, sonra peyğəmbər və onun ətrafını mədh edir, zaman, təbiət, cəmiyyət, insanlar haqqında fikirlərini söyləyirdilər. Oğuz eposunu kitablaşdıran katiblər məhz bu ənənəni folklor materiallarından yöğurmaqla müqəddiməyə hopdurmağa çalışmışlar. Nizami Gəncəvinin «Xəmsə»sindəki rəsmi hissələr və Şərq yazılı epik ənənəsinin

həmin çağlarda yazılan bəzi nümunələri ilə «Dədə Qorqud» oğuznaməsinin müqəddiməsi arasında bir-biri ilə səsleşən məqamlara diqqət yetirək:

1. TANRIYA TAPINMA:

«DƏDƏ QORQUD»DA	NİZAMİDƏ
MÜQƏDDİMƏDƏ: «Allah-allah» diməyincə işlər onmaz, Qadir tanrı verməyincə ər bayımaz. Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz. Əcəl vədə irməyincə, kimsə öməz. Ölən adam dirilməz, çıxan can gerü gəlməz. Bir yigidin qara tağ yumrısınca malı olsa, yığar-dərer, tələb eylər, nəsibindən artuğun yeyə bilməz. «QAZLIQ QOCA OĞLI YƏYNƏK BOYI»NDA: Yucalardan yucasan, Kimsə bilməz necəsən, əziz tənri!? Anadan toğmadın sən, atadan olmadın,	«SİRLƏR XƏZİNƏSİ»NDƏ: Fikrin başlanğıcı və sözün sonu – Tanrının adı ilədir... ¹ «XOSROV VƏ ŞİRİN»DƏ: Onun adı ilə ki, varlıq ondan ad tapdı, Fələk hərəkəti, Yer sükunəti ondan tapdı. ² «LEYLİ VƏ MƏCNUN»DA: Ey adı ən yaxşı başlanğıc olan! Sənin adın olmadan kitabı necə başlayım? Ey bütün varlıqların dünyünün açan! [Sənin] adın bütün bağlanmış [qapıların] açarıdır. Ey əvvəldən bir xətt belə, [Sənin] adına əsaslanmadan qeydə alınmamış, Ey varlığın əsasını yaradan!.. Sahib sənsən, başqaları qullardır.

¹Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1981, S.16

²Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1981, S.25.

<p>Kimsə rizqin yemədin, Kimsəyə güc etmədin. Qamu yerdə əhədsən, Allahü səmədsən! Adəmə sən tac urdun, şeytana lənət qıldın. Bir suçdan ötürü dərgahdan sürdün. Nəmrud gögə ox atdı, Qarnı yarıq balığı qarşu tutdun. Ululuğına həddin, sənin boyun – qəddin yoq! Ya cismlə cəddin yoq! Urdığın ülatmıyan ulu tənri! Basdığın bəlürtmiyə bəllü tənri! Götürdügin gögə yetürən görklü tənri! Qaqduğın qəhr edən qəhhar tənri! Birliğinə sığındım, çələbim, qadir-tənri! Mədəd səndən!</p>	<p>«YEDDİ GÖZƏL”DƏ: Bütün (ruzumu) qapıma göndərdin, Mən istəmədim, Sən özün verdin.¹ «İSGƏNDƏRNAMƏ»DƏ: Sən «Yağ» deməyincə, göyyağdırmaz, Sən «gətir» deməyincə, torpaq məhsul gətirməz.</p>
---	--

2.MƏHƏMMƏD PEYĞƏMBƏR VƏ ƏTRAFI HAQQINDA:

«DƏDƏ QORQUD»DA	NİZAMİDƏ
MÜQƏDDİMƏDƏ: Ağız açıb ögər olsam, üstimizdə tənri görklü!	«LEYLİ VƏ MƏCNUN»DA : Ey varlıq mülkünün şahsüvarı,..

¹Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1983, S.17

<p>Tənri dostı, din sərvəri Məhəmməd görkli! Məhəmmədin sağ yanında namaz qılan Əbubəkr siddiq görkli! Axır sepərə başıdır, əmma görkli. Hecəsinləyin düz oqınsa, yasin görkli. Əlinin oğulları – peyğənbər nəvələri – Kərbala yazısında yəzidilər əлиндə şahid oldı – Həsənlə Hüseyin iki qardaş bilə, - görkli. Yazılıb-düzilib gögdən endi tənri elmi Quran görkli. Ol Quranı yazdı-düzdi, üləmələr ögrənincə köydi- biçdi alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu, görkli. Alçaq yerdə yapulubdır tanrı evi Məkkə görkli. Ol Məkkəyə sağ varsa, əsən gəlsə, sidqi bütün hacı görgülü.¹</p>	<p>Ey göndərilmiş peyqənbərlərin sonuncusu! ...Siddiq [Əbubəkr] sidqə [doğruluğa] rəhbər idi. Faruq [Ömər] fərqdən [ayrı- seçkidən] uzaqdı. Allahdan qorxan o allahpərəst qoca [Osman] Allahın şirilə (Əli ilə) həmdəst idi. «SİRLƏR XƏZİNƏSİ»NDƏ: Ey Mədinə örtüklü, Məkkə niqablı Günəş, Nə qədər kölgə altında oturacaqsan? ...Bir tərəfdən dinin altından yarğan açırlar, digər tərəfdən pusqu qururlar, ya bir Əlini vuruş meydanına yolla, ya bir Öməri şeytanın qabağıca yolla.</p>
--	---

3. AİLƏ, ƏR VƏ ARVAD HAQQINDA

«DƏDƏ QORQUD»DA	YAZILI EPİK ƏNƏNƏDƏ
-----------------	---------------------

¹ Kitabı-Dədə Qorqud, S.32.

«Ozan, **Evin dayağı** odur ki, çöldən-bayırdan evə bir qonaq gəlsə, əri evdə olmasa, o gələn adamı yedirir-içirir, əzizləyib-oxşayır, yola salır. O cür arvad Ayişə, Fatimə cinsidir, xanım. Onun uşaqları sağ olsun. Ocağna bu cür arvad gəlsin...

Gəldin, o ki **soy soldurandır**, oğrunca yerindən qalxar, əl-üzünü yumadan doqquz boğlamacla bir bardaq qatığı gəvələyər, tıxıb-basıb doyunca yeyər, əlini böyrünə vurur, deyər: «Bu evi görüm, xaraba qalsın! Ər gedəndən bəri qarnım da doymadı, üzüm də gülmədi. Ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi». Deyir: «Ah, nə olaydı, birinə də gedəydim. Umduğumdan da yaxşı-uyğun olaydı». Onun kimisinin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bu cür arvad gəlməsin.

Gəldin, o ki **toy doldurandır**, tərپəninçə,

«ƏXLAQI-NƏSİRİ»DƏ

qadınlarla bağlı iki bölgü verilir. Birincisi, təxminən «Dədə Qorqud»da olduğu şəkildə dörd qismə bölünür:

Evin dayağı olan qadınlar:

«Yaxşı arvad malda, böyüklükdə, ev dolandırmaqda kişinin şəriki olar. Ər bir yerə getdikdə onun yerini tutar. Arvadın ən yaxşısı odur ki, ağıl, dəyanət, iffət, həya, ismət, rıqqət və nəzakətdə, üzüyolalıqda, ərinin sözüne baxmaqda, fədakarlıqda, dostluqda misli olmaya, qohum əqrabaları arasında vüqarlı, hörmətli, hümmətli hesab edilə, doğumlu ola, tərbiyə verməkdə, səliqə yaratmaqda, pul xərcləməkdə, təsərrüfatı idarə etməkdə mahirlik göstərə, qayğıkeşliyi, mehribanlığı, şux təbiəti, xoş xasiyyəti ərinin könlünü açmağa, dərđini dağıtmağa səbəb ola». Sonra filosoflara istinad edərək yazır ki, yaxşı qadın ana, dost və kənizdir.

«Ləyaqətli qadını anaya ona görə oxşatmışlar ki, ərinin

yerindən qalxdı, əl-üzünü yumadanqapılara qulaq qoydu. Öynəyədək gəzdi. Öynədən sonra evinə gəldi. Gördu ki, oğru göpəklə yekə dana evini qatıb-qarışdırmışdır; evi toyuq komasına, inək damına dönmüşdür. Qonşularını çağırır ki: «Yetər! Zəlihə! Zibeydə! Üridə-can, qızcan! Paşa! Ayna Məlik! Qutlu Məlik! Ölməyə-itməyə getməmişdim. Yatacaq yerim yenə bu xaraba olasıydı. Nə olardı, mənim evimə azacıq baxaydınız? «Qonşu haqqı – tanrı haqqıdır» – deyib-söylər. Bunun kimnin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bunun kimi arvad gəlməsin. Gəldin, o ki necə dersən, **başağıdır**. Əri evdə olanda çöldən-bayırdan evinə abırlı qonaq gəlsə, əri desə ki, dur çörək gətir, yeyək; qonaq da yesin. Arvad deyər: «Neyləyim, bu yıxılacaq evdə un yox, ələk yox. Dəvə

yanında olmasını istər, səfərə gedəndə darıxar, onun arzu və istəklərini yerinə yetirməkdə əzab və əziyyətdə dözər, ana da övladı üçün belə edər.

Dosta ona görə oxşatmışlar ki, əri nə versə, razı qalar, vermədiyini üzürlü sayar, malını ondan əsirgəməz, heç yerdə onun əleyhinə çıxmaz.

Kənizə ona görə oxşatmışlar ki, qayğı göstərməkdə, qulluq etməkdə əlindən gələni əsirgəməz; ərinin danlağına dözər, eyiblərini örtər, tərifləyər, çörəyini itirməz, ərinin xoşuna gəlməyən işləri görməz»

Soy solduranlar: «Ləyaqətsiz arvadı ona görə zalıma oxşatmışlar ki, işləməyi sevməz, söyüşkən olar, qara yaxar, tez-tez özündən çıxar, ərinin nəyi bəyənilib, nəyi xoşlamadığını bilməz, qulluqçu və xidmətçilərə rahatlıq verməz»

Toy dolduranlar:

«Düşməne ona görə oxşatmışlar ki, ərini təhqir edər, alçaldar, dava-dalaş salar,

də dəyirmandan gəlmədi... Nə gəlirsə, mənim sağrıma gəlsin», - deyər əlini yanına vurur, üzünü o tərəfə, sağrısını ərinə döndərər. Min söylərsən, birisinini eşitməz – ərin sözünü qulağına almaz. O, Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəsindənindir. Xanım, ondan da sizi allah saxlasın! Ocağımıza belə arvad gəlməsin!»

açıqdan-açığa abırını alar, şikayət edib əleyhinə iş qaldırar, eyiblərini aləmə yayar».

Bayağılar: «Oğrulara ona görə oxşatmışlar ki, ərinin malına xəyanət edər, ehtiyac olmadan pul istər, var-dövlətini dağıdar, ona lazım olan şeyləri kənara paylar, zahirdə dostcasına göz yaşa axıdar, batində öz mənafeyini ərindən yüksək tutar».

«Dədə Qorqud»da üç mənfi keyfiyyətli qadınların cinsi Nuh peyğəmbərin eşşəyi ilə bağlandığı kimi «Əxlaqi nəsiri»də də onların soyu şər say sayılır və hər ikisində onlardan yaxa qurtarılması məsləhət görülür: «Bədcins arvada rast gələnin bircə çarəsi vəpdir: boşayıb canını qurtara. Pis arvadla bir yerdə yaşamaq canavarla və ya əfi ilanla bir yerdə olmaqdan təhlükəlidir».¹ «Dədə Qorqud»dan fərqli olaraq burada «bədcins

¹Xacə Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-nəsiri. Farscadan tərcümə, müqəddimə və şərh Rəhim Sultanovunduo- Bakı, «Elm» nəriyyatı, 1980, S.152-155.

	arvaddan dörd hiylə işlətməklə yaxa qurtarmağın mümkünlüyündən bəhs açır. İkincisi, Nəsirəddin Tusi bunlarla yanaşı ərəb filosoflarına istinadən beş cür qadın tipinin olduğunu da göstərir:
--	---

TARİXİ KÖKLƏRİ VƏ MİFOLOJİ QAYNAQLARI.
Tədqiqatçılar (Y.M.Meletinski, V.M.Qasak və b.) formalaşma müddətinə görə qəhrəmanlıq dastanlarının iki tipini göstərirlər:

- **araxaik qəhrəmanlıq və**
- **tarixi qəhrəmanlıq eposları¹.**

Birinci xalqın ilkin dənyagörüşünə – dünyanın və dünyadakı başqa varlıqların yaranmasına, nəsil törəmənlərə və s. həsr olunan motivlərdən qurulur.

İkincidə isə tarixin müəyyən dövrlərində xalqın həyatında baş vermiş mühüm hadisələr əsas götürülür. Lakin hər ikisində tarix abstrakt şəkildədir, konkretlikdən uzaqdır. Başqa sözlə, epik təsvirlə həyat hadisələri arasında səsləşmələrin, təsadüfi üst-üstə düşmələrin mövcudluğuna baxmayaraq gerçəklik xronoloji ardıcılıqla, olduğu kimi köçürülmür. Tarixi faktlar ya dolayısı yolla, ya da sosial institutların əlamətlərinin, əsas atributlarının əksi şəklində özünə yer tapır. Çox hallarda tarixə aid elə əlamətlər (tarixi şəxsiyyətlər, döyüş yerləri, etnoslar, ictimai münasibətlər, əxlaq normaları, ailə-məişətə aid adətlər və s.) verilir ki, ilk baxışda ona söykənib təsvirin də tarixiliyinə

¹Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники.-М., 1963, С.446.

inam yaranır. Mahiyyətinə varanda aydınlaşır ki, tarixin yalnız üst qatından, libasından istifadə olunduğundan mayası, canı, mahiyyəti yox dərəcəsidir.

Eposlarda tarixdə olan hər hansı bir döyüş xatırlana, ya da haqqında geniş bəhs açıla bilər. Oğuzların qonşu ölkələrlə sonsuz müharibələri tarixə bəllidir. «Dədə Qorqud» dastanında məhz Qafqaz oğuzlarının gürcülərlə, abxazlarla, qıpçaqlarla, yunanlarla, hətta xristian və bütperəst türklərlə döyüşlərinin geniş təsviri verilir. Bu əhvalatları tarixlə tutuşdurmaq, eyniləşdirmək mümkündürmü? Əlbəttə, təşəbbüslər olsa da, heç kəs epos motivlərinin konkret hansı tarixi reallığı əks etdirdiyini söyləməkdə çətinlik çəkmiş, ehtimaldan o tərəfə gedə bilməmişdir. Hətta bəzi alimlər bir sıra döyüşləri oğuz-türk məkanından uzaqlaşdırıb şumer-türk ilkinliyinə aparmış, eləcə də Oğuz-Mətə-Atilla fütuatlığına, nəhayət, türk-monqol, səlcuq və osmanlı yürüşlərinə bağlayanlar da tapılmışdır. Bütün bunlar eposa hansı yollasa, tarixilik donu geydirmək məqsədi ilə məhdudlaşsaydı, həqiqət axtarışları uğrunda təşəbbüslər kimi qiymətləndirmək mümkün idi. Lakin həmin tarixilik axtarışları pərdəsinin arxasında məkrli niyyətlər də nəzərə çarpır: bayatlı Dədə Qorqudu, bayandırılı xanlar xanını, albanların çarı, salurlu Qazanı, Bamsı Beyrəyi, türkmən qızlarını bəyənməyən Qanturalını doğma məkanından – Azərbaycandan ayırmaq. Ona görə də eposun tarixiliyi zaman və məkan baxımından araşdırılmalı, ilk növbədə boylara bədii təxəyyülün müstəqil yaradıcılıq məhsulu kimi yanaşılmalı, sonra tarixin özünün yox, dastanla yol yoldaşlığı edən atributları diqqət mərkəzinə çəkilməlidir. Doğrudur, eposun türk xalqlarına məxsus oğuznamə forması şifahi ağızlarda dolaşdığı çağlarda tarixi salnəmə səviyyəsində aşılanaq yaddaşlara həkk olunurdu.

Ancaq onlarda da mövcudluqla, realılıqla bağlılıq ənənədən gələn xüsusi üsullardan kənara çıxmamışdır.

«Dədə Qorqud» boylarını ümumilikdə götürdükdə yuxarıdakı epos tiplərinin heç birinə aid etmək mümkün deyil. Çünki onda həm arxaik düşüncəyə, mifoloji qatlara, həm də formalaşmış yazıya alındığı çağların tarixi hadisələrinin bədii yozumuna, adət-ənənələrinə, ictimai münasibət formalarına eyni dərəcədə yer ayrılmışdır. Başqa sözlə, «Dədə Qorqud»da hər iki tipə aid xüsusiyyətlər bir-birinə elə çuğlaşdırılmışdır ki, boyların hansı qat üzərində meydana gəlib cilalandığı dövrü dəqiq müəyyənləşdirmək çətindir.

EPOSUN İLKİN DÜNYAGÖRÜŞLƏRİ İLƏ ƏLAQƏSİ. Ən əski mifik təsəvvürlərdə dünya, yaxud onun ayrı-ayrı elementləri - odun, tufanın, suyun, kosmik döyüşlərin (göy cisimlərinin şər qüvvələrlə toqquşmasının), aclığın, quraqlığın, soyuğun və s. təsirindən məhv olur. Bəzən fəlakətlərin qarşısı alınır, bəladan xilas olan varlıqlar hər şeyi təzədən başlayır. Lakin bir vaxt yaratıcının dünyanı beləcə məhv edəcəyinə inam yaddaşlardan silinmir ki, silinmir. Doğrudur, dünyanın axırı və eləcə də insanın ölümü məsələsinə görə ulu əcdad tanrılarla, yeri gələndə, razılaşmamış və hətta sonuncu ilə bağlı yaratıcıya qarşı etirazlarını belə bildirmişlər. Yaradıcı-insan qarşıdurması kəskinləşməsin deyə, müəyyən mərhələlərdə hər iki tərəfdən güzəştlər edilmişdir. Lakin bu güzəştlər yalnız ilkin imanlarda özünə yer tapır. Daha doğrusu, çoxallahlılıq, yaxud bütperəstlik mərhələsində bir müddət qüvvələrin tarazlığı mövcud olmuşdur. Sonra tanrılar arasında birinciliyi ələ almaq uğrunda gərgin döyüş başlanmışdır. Mifoloji sistemlərdə allahlar mübarizəni iki cəbhədə aparırdılar. Bir tərəfdən, bir-biriləri ilə rəqabətdə idilər, digər tərəfdən, düşməninə sitayiş edənlərlə vuruşurdular, ona görə də bəzən insanlara güzəştə gedirdilər ki, ətraflarına daha

çox pərəstişkarlar toplusınlar. Dualist və monoteist görüşlərdə güzəşt edilməsinə ehtiyac qalmır. «Avesta»da insan nəslinin bünövrəsini qoyan Qayımart, eləcə də onun toxumundan cücərən kişi Martiy və qadın Martiy-Anaq səhvə yol verdikləri üçün ölümə məhkum edilirlər. Hətta xeyirxah Ahur-Mazd belə insana güzəştə getmir. Adəmlə Həvva da xəta işlətdiklərinə (cənnət almasını oğurladıqlarına) görə cənnətdən qovulub Yerə sürgün edilirlər.

Tanrı-insan qarşıdurmasından doğan narazılıqların sülhlə, qarşılıqlı güzəştlərlə nəticələnməsinə həsr olunan mifik təsəvvürlərin ən gözəl nümunəsinə «Kitabi-Dədə Qorqud»da rast gəlirik. «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boy»unda tanrının əmri ilə Əzrayılın bir igidin canını vaxtsız alması etiraz doğurur. Narazılıq böyüyüb tanrı-insan qarşıdurmasına çevrilir. Dəli Domrul ədalətsiz əməllərinə görə Əzrayıldan intiqam almaq istəyir. Boyda hadisələr elə başlayır ki, bu, ilk baxışda elindən uzaqlaşan dəlisov bir cavanın sərsəmləməsi, gücünə arxalanıb allahını danması təsiri bağışlayır. Lakin diqqət etdikdə, Dəli Domrulun boyun əvvəlində verilən hərəkətləri (körpüdən keçəndən otuz üç axça, keçmək istəyəndən isə qırx axça alması) tanımadığı igidin ölümünə yanması, buna bais olanı döyüşə çağırması ilə üst-üstə düşür, adam inana bilmir ki, yol kəsən, cib soyan bir dələduz haqdan, ədalətdən dəm vurub desin ki, «Mərə, Əzrayil dedüğünüz nə kişidir kim, adamın canın alır? Ya qadir allah, birligin, varlığın haqiqün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, - yaxşı yigidin canın qurtarayım. Bir dəxi yaxşı yigidin canın almıya” . Bu, əslində allahdan gələn bəlaya qarşı bütün xalqın üsyanı idi. Oğuz epik ənənəsinə görə, elin, obanın arzularından doğan işi adlı-sanlı bəylərdən biri həyata keçirir. Bu mənada Əzrayılın hələ gün, görməmiş cavanları öldürməsinin qarşısını almaq missiyasını

yerinə yetirmək Duxa qoca oğlu Domrulun boynuna düşür. Ona görə ki, Domrul cəsarəti, mərdliyi, ədaləti ilə hamıdan seçilirdi. Bu işə məhz haqqın tapdanmasına göz yuma bilmədiyi üçün girişmişdi. Dəliliyinə gəlincə isə bu, ən azı Koroğlunun Eyvaz, Dəmirçioğlu, Bəlli Əhməd kimi silahdaşlarının dəliliyindəndi igidlik, alplıq, mərdlik mənasındadır. Say-seçmə igidlərə verilən «Dəli» ad-tituluna əsaslanıb Domrulu «quldur» kimi qələmə vermək, bizcə dastanı yazıya alan, daha doğrusu, ilk mətnin üzünü köçürən islampərəst katiblərin uydurmasıdır. Çünki XV-XVI yüzilliklər dini fanatizm dövrü idi, bu zaman allaha qarşı çıxanı elin içində təsvir etmək mümkün deyildi. İlk dövrlərə aid Azərbaycan əsətirini özündə yaşadan epasa islam donu geydirərkən (məhz bu zaman ölüm mələyinin adının dəyişdirilib Əzrayıl¹ kimi verilməsi şübhəsizdir) hadisələrdəki dini əksliyi yumşaltmağa çalışmışdılar. Boyun əvvəlindəki quldurluq isə o deməkdir ki, guya tanrının elçisi Əzrayılın əməllərinə qarşı bütün oğuz eli deyil, camaatın özünə də gün verib, işıq verməyən bir müştəbeh «dəli əbləh» çıxır və axırda da «cəzasına» çatır. Lakin bildiyimiz kimi, dastanın məqsədi, qayəsi heç də bu ideyanı aşılamaq deyil. Burada Dəli Domrul bütün elin istəyinə rəğmən ölümə qarşı həqiqi mənada üsyan bayrağını qaldırır. Yunan miflərinin ona bənzər qəhrəmanları Herakl, Odissey kimi Allah elçisini açıq döyüşə çağırır,

¹«Əzrayıl» islam inancında ölüm mələyinə verilən addır. Lakin «Dəli Domrul boyuda»kı hadisələr oğuzların, yaxud Qafqaz türklərinin islam dinini qəbul etmələrində bir neçə min il əvvəl dövrün təsəvvürlərinə söykənir. Ad buradav şərti xarakter daşıyır. Dünya xalqlarının bütün mifoloji sistemlərində ölüm gətirən Allah elçisi mövcud olmuşdur. Yunanlarda Nemezide adlanırdı ki, gözəl qız sifətində zühür edirdi. Azərbaycan türklərinin qədim mifik görüşlərində həmin adı daşdığı məlum deyil. Boyda bircə «Əzrayıl» adının işlənməsi ilanla bağlanır. Başqa boylarda olduğu kimi, oğuz bəyləri müsəlman adətlərində icraçısı kimi göstərilmişlər.

anlayanda ki, rəqibi mərdliyin, igidliyin nə olduğunu qanmır, ilahinin köməkçisi hiyləyə, «xəyanət» əl atır, onda Dəli Domrul başqa yol tutmağa məcbur edilir. Əzrayıla deyir ki, «Mən səni böylə bilməz idim. Oğurlayın can aldığınız tuymaz idim».¹

Məgər «yol kəsən dələduz» silahla, güclə, mərdliklə bir şey etmək mümkün olmadığını dərk etdikdə, mənəvi keyfiyyətlərə söykənməklə, yüksək əxlaqını, arvadına, uşaqlarına olan böyük məhəbbətini nümayiş etdirməklə allahın özünü mat qoya bilərdimi? Dəli Domrul, eləcə də oğuz elini Allah qəzəbindən onun arvadı ilə aralarında olan qarşılıqlı sevgisi xilas edir. Bu sevgi allahın qəzəbindən də böyük olur. Bir məsələ burada bərk mübahisə doğurur: tanrını cüzi güzəştə məcbur edən Dəli Domrul qurban verməli olur. Bu qurbanın böyüklüyü o qədər idi ki, nə oğuz eli, nə də islam görüşləri öz adət-ənənələri ilə onun altına girə bilməzdi. Belə ki, Dəli Domrul allaha birleli olduğu iki can əvəzinə ata və anasının canını vermək məcburiyyətində qalır. Bu cəhət Dəli Domrulu oğuzlardan və müsəlmanlıqdan tamamilə ayırır. Birincisi, ona görə ki, islamda və oğuz düşüncəsində «ana haqqı tanrı haqqıdır», ananı heç şirin cana da dəyişmək olmaz. İkincisi, «atalar kultu» da Dəli Domrulun əl-qolunu buxovlamalı idi. Üçüncüsü, boyun əvvəlində göstərdiyi kimi, Domrul yol kəsən quldur olsaydı, iki can əvəzinə yüzünü alıb allahla ödəşərdi, ata-anasını xilas edərdi. Lakin o, bu cür hərəkət etməyi ağına da gətirmir. Bir xoş gün görməmiş gənclərin ölmələrindənə, ömrünü bütün ləzzətlərdən dada-dada başa çatdırmış qocaların canının alınmasını üstün tutur. Öz doğma ata-anası olsa da. Qeyd etdim ki, qədim oğuz inamında özünə əsaslı kök salan atalar kultu və islam ayinləri əslində,

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.80.

bunu etməyə heç bir vəcdlə imkan verməməli id. Deməli, «Dəli Domrul» boyu mənşəyinə görə islam və hun-oğuz ənənəsindən uzaq düşür və barbarlığın lap erkən çağlarına gedib çıxır. O dövrlərə ki, toplum üzvləri ömrün acısını-şirininini dadmış qocaları-ata-anaları kəsib ətini müxtəlif heyvanların ətindən bişirilən xörəklərə qatıb yeyirdilər ki, bununla valideynlərinin ruhunun bir parçasını özlərində yaşadırlar.¹

«Allahla allahlıq etmək» iddiası da islamda və oğuz inanc sistemində özünə yer tapmır. Ona görə də «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarını XI-XIII yüzilliklərdə oğuzların özləri ilə ilk vətənlərində (Orta Asiyadan) gətirdikləri dastanların qalıqları hesab edənələr, yaxud onların «Orta Asiya xatirələridir» deyənlər (Fərux Sümər, Orxan Şaiq və s.) yanılırlar. Boylardan onlarla misal çəkmək olar ki, ümumiyyətlə, oğuz adətlərinin tam inkarı kimi səslənir. Həmin motivlərə əsasən qətiyyətlə demək olar ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin kökləri nə orta Asiyada, nə Çin-Monqol düzlərində, nə də Antaliyadadır, yalnız dastanın özündə göstərilən ərazilərdə-Azərbaycan torpağındadır. Boylarda təsvir olunan əsas hadisələr Qafqaz dağlarının ətəklərində, Kür-Araz çaylarından şimalda yaşaya, ilkin dövrlərdə şumerlərlə, pəhləvilərlə, yəhudilərlə, misirlilərlə, hunlarla, yunanlarla, sonralar isə ərəblərlə, farslarla sıx tarixi-mədəni əlaqədə olan, (sanmalar oğuzlarla daha çox qaynayıb-qarışan) ən əski türk soylarının həyatına, dünyagörüşünə, adətlərinə əsaslanır. Oğuzlaşma, yəni oğuz motivləri ilə cilalanma, eləcə də islam görüşləri ilə uyğunlaşdırılma işi IX-XVI yüzilliklər arasında paralel şəkildə aparılmışdır.

Yaradıcının işinə əl qatdıqları üçün insan nəslinin cəzalandırılması və bu məqsədlə göndərilən bəlanın dəf

¹Тайлор Э. Первобытная культура,-М., 1989.

edilməsinə «Basat Dəpəgözi öödürdigi boy»da da rastlaşırıq. Burada «Dəli Domrul»dan fərqli olaraq, bir nəfərin işlətdiyi günaha görə, oğuz eli yüzlərlə qurbanlar verir, yalnız günah qanlar bahasına yuyulub qurtarandan sonra tanrının göndərdiyi bəlanı dəf etmək mümkün olur.

Tale-alın yazısı ilə razılaşmayanda Yaradıcı tərəfindən həmişə güzəştlər edilmir. Astiaq nə qədər cənfəşanlıq etsə də, öz doğma nəvəsini belə qurban verməyə hazır olsa da, Allahın yazdıqlarını poza bilmir, əksinə onun taleyində olan «qəza»ya qarşı inadlı mübarizəsi, nəinki, özünə rəhm, güzəşt qazandırmır, hətta minlərlə adam-böyük bir xalq bədbəxt edir. Ona görə ki, Astiaq az qala allahlıq iddiasına düşmüşdü, mübarizəsində bir addım belə güzəşdə getmirdi, günaha batmağında davam edirdi (Qarpağın oğlunu doğratdırıb ətini atasına yedirtməsi kimi). Tanrının vaxtsız can alması ilə razılaşmayan Dəli Domrul, tanrı elçisi pəri qıza uzadan Sarı Çoban və tanrının yaratdığı Təpəgözə qarşı çıxan Basat isə belə bir iddiaya düşməmişdilər: Sarı Çoban etdiklərindən peşiman olmasa da, meydandan çəkilir, pəri qızla «bəlalı sevgi»sindən qalan yadigardan belə imtina edir. Bir növ onun günahını üzərinə götürən Aruz qoca Təpəgözə övladı kimi baxır. Sonra fəlakətə düşdüklerini bildikdə oğuz eli Təpəgözün bütün şərtlərini qəbul edir, səbrlə gözləyirlə ki, bəlkə qurbanlar bahasına tanrı bu günahı bağışladı. Lakin nəslin kəsilməsi təhlükəsi qarşısında qalanda həm Təpəgözün, həm də oğuz camaatının Allah tərəfindən unudulduğu dərk edilir. Allah insanların taleyini öz ixtiyarına buraxır. Yalnız bundan sonra Təpəgözü məhv etmək mümkün olur. Göründüyü kimi, «Oğuznamə» qəhrəmanları Astiaqda olduğu kimi, günah üstünə günah gətirmirlər.

«Salur Qazan tutsanq olub oğlu Uruz çıxardığı boy»da belə bir epizoda rast gəlirik: «Bir gün təkurun övrəti aydır»

«Varayın, Qazanı görəyin, nə hallu kişidir, bunca adamlara zərb urarmış?!»-dedi.

Xatun gəlüb zindançıya qapuyı açdırdı. Çağırdı, aydır: «Qazan bəg, nədir halın? Dirligin yer altındamı xoşdur, yoxsa yer yüzindəmi xoşdur? Həm şimdiki nə yeərsən, nə içərsən və nəyə binərsən?»-dedi.

Qazan aydır: «Ölülərinə aş verdigin vaxt əllərindən aluram. Həm ölülərinizin yorğasını binərəm, kahillərin yedərəm»-dedi.

Təkur arvadı aydır: «Dinin üçün, Qazan bəg, yeddi yaşında bir qızçuğazım ölmüşdür, kərəm eylə, ana binmə!»-dedi.

Qazan aydır: «Ölülərinizdə yorğan yoqdur, həp ana binərəm!»-dedi.

Övrət aydır: «Vay sənini əlündən nə yer yüzində dərimiz və nə yer altında ölümüz qurtulmuş!»-dedi.

Gəldi təkura, aydır: «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıxar, Qızçığazın belini üzər, yer altında qızçuğazıma binəmiş. Qalan ölülərimizi cəm edərmiş. Həm ölülərimiz üçün verdigimiz aş əllərindən çəküb alıb yeər imiş. Anun əlindən nə ölümüz, nə dirimiz qurtulmuş! Dinin eşqinə, ol əri quyudan çıxar»-dedi».

Burada hadisələr qədim kultlar və bir rituallar əsasında qurulmuşdur. Bu epozoddan görünür ki, birincisi türk atsız yaşaya bilməzdi. İstər yer üzündə olsun, istər yer altında. Yeddi yaşlı qıza gəlincə,- yeddi yaşlı dişi at anlamında başa düşülməlidir. Şaman təsəvvüründə yeraltı dünyaya həmin atla səyahət etmək mümkündür. Qazan xanı əsir edib quyuya salan tayfanın inamına görə, insanlar öləndən sonra yeraltı aləmdə həyatlarını davam etdirirlər. Lakin bütün sərvətlər, həyat üçün vacib olan maddi nemətlər yer üzündə olduğu üçün onlara daim yardım edilməlidir. Bu məqsədlə rituallar keçirir, qazanlarla bişirilən aş quyulara qoyurdular. Qazan xanın mənsub olduğu tayfanın inamında bu ritual heç bir mənə kəsb etməzdi. Ona görə

də «yeraltı dünya»ya–quyuya atılması onu qorxutmurdu. O, ölümlərə verilən xörəkləri yeməsini, yorğaları minib çapmasını bildirməklə, ilk növbədə, qonşuluğunda yaşayan başqa türk tayfasının mahiyyət etibarını ilə köhnəlmiş dini inamına, ondan doğan rütuallara qarşı çıxır və düşməninin zəif damarını kəsməklə öz xilas yollarını arayırdı. R.B. Pandey «ölülərə pay gətirmə adətinə dünyanın bütün dinlərində təsadüf edilir»¹ qənaətinə gələrək «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundakı epizodla səsleşən maraqlı bir hind ritualının təsvirini verir. Onun yazdığına görə, hindlilərin dəfn mərasiminin sonuncu elementi (əvvəlki dəfn sistemlərində ölü yandırılır, daha doğrusu «pay gətirmə» əvvəlcidir, daha ilkin dəfn sistemidir) ölüyə pay gətirmədir ki, aşauçı dövründə həyata keçirildi. Nədənsə, basdırılan ölü hələ sağ hesab edilirdi və qohumları onu yeməklə «təmin etməyə» çalışırdılar. Vedi zamanında isə ayrıca kiminsə adına deyil, nəslin yeraltı dünyada olan bütün nümayəndələrinin payla «qidalanmasını» istəyirdilər. Pay gətirmə ritualı on iki gün davam edirdi. Ele hesab edirdilər ki, bu günlərin hər birində ölünün yeni «şəffaf bədəni»nin bir hissəsi (birinci gün başı, gözü, burnu, sonra ardıcılıqla başqa hissələri-qolları, sinəsi və s.) yaranır. Onuncu gün mərhumun qohumları saçlarını, saqqallarını və dırnaqlarını kəsib gətirir və quyuya atırdılar, yəni öz bədənlərindən blülərə pay ayırırdılar.

Ruslarda bütperəstlikdən qalma «Dmitrov (Valideynlər) şənbəsi» adlı maraqlı ritual mövcuddur, çar İvan Qroznının vaxtında rəsmiləşdirilib, dövlət bayramına çevrilmiş, hətta provoslav kilsəsitərəfindən xristian adətləri sırasına qəbul edilmişdir ki, o biri dünyada ölümlərin yaşamasına və onlara bu dünyanın insanların pay gəitməsinə əsaslanır. B.A.Rıbakov

¹Пандей Р.Б. древнеиндийские домашние обряды. - М., 1990, С.211.

yazır: «Ailənin şam yeməyindən sonra ev sahibəsi stolun təzə süfrə salır, xörəklər düzür və nəslin ulularını «dəvət edir». Dmitrov günündə buğdadan və ətdən on iki növ xörək bişirirlər. Yadasalma isə qəbirstanlıqda baş verir və gəzinti ilə başa çatır. Məhsulun təmizlənməsindən, kişilərə və qadınlara aid bütün kənd təsərrüfatı işlərinin tamamlanmasından (artıq taxıl da, kətan da toplanıb yerbəyer ediləndən) sonra keçirilən bu sonuncu mərhələ bolluğa görə insanların ulu babalarına minnətdarlığı kimi başa düşülməlidir».¹

Qazan bəyə həsr olunan digər boylarda hadisələr bu qədər dərinliyə gedib çıxmır.

«DƏDƏ QORQUD»DA OCAQLAR QALANIRMI, YAXUD TONQALLAR ÇAĞIRIŞ RƏMZİ KİMİ İŞLƏNİRMİ? «Dədə Qorqud»un ruhunu daha çox odla bağlayırlar və dağlarda tonqal qalamağı az qala bütün boyların məğzində duran əsas ritual kimi göstəririlər. Bu, səhv fikirdir. Kinofilmdə, tamaşalarda da çıraq, tonqal və ocaq oğuzların əsas simvoldur. Bu, yəqin ki, «Qorqud»dakı **qor (od, alov)** gəlməsindən doğur. Əlbəttə, Dədə Qorqudun dərin qatlardakı mifik obrazı odun insanlara verilməsinə söykənir. Eposun mətnindən çıxış etsək, orada *suya, dağa, ağaca* daha tutarlı şəkildə kult kimi baxılmasını əsaslandıran faktlar mövcuddur. Od isə demək olar ki, başqa mənələrdə özünü biruzə verir.

Dədə Qorqudun odla bağlı alqışları bunlardır: Haq yandıran çırağın daim yansın! İşığınız əskik olmasın! (yəni nəslin kökü kəsilməsin). Onun dilində ocaq (çıraq, işıq) – nəsil, oba, yurd, vətən mənasında işlənir. Ocağın sönməsi nəslin kökünün kəsilməsi deməkdir. Dastanın müqəddiməsində Dədə Qorqud evin dayağı olan qadınlardan başqa, yerdə qalan üçü haqqında

¹Рыбаков Б.А.Язычество древней Руси. - М., 1988, С.119-120.

deyir ki, Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindənirlər (bayağı), onların uşaqları böyüməsin, *ocağınıza* belələri gəlməsin...

Dastanda ata ilə oğlun öldürülməsi – nəslin kəsilməsi ocağın sönməsi ilə müqayisə edilir. Kafirlərin Qazan bəylə Uruzu tutub öldürmək niyyətini oğlu atasına belə izah edir:

- Sən gəlincə, ata, düşmənlər danışdılar:

«Qonur atlı Qazanı tutun... Oğlu ilə özünü bir yerdə öldürün. *Ocağımı* söndürün!..

Bütün bunlar məhz *dastan qəhrəmanlarının daimi ocağa, torpağa, vətənə sahib olmalarından* xəbər verir.

Od insanın birliyi, mənəvi bütövlüyü, böyüklüyü, qolunun qüvvəsidir. Qanturalı Selcan xatunu gətirmək üçün yad ölkəyə – Trabzona yola düşəndə, atası Qanlı qoca oğlunu bu niyyətdən çəkəndirmək istəyir, «əjdahalar, ilanlar sökə bilməyən qalın meşələrlə, sıx ormanlar»la qorxudur. Qanturalı isə **odun** köməyi ilə keçilməz yerləri adlayacağını bildirir.

Dədə Qorqud insanları daxilən saf, qüdrətli görmək istəyirdi. Ona görə də mənəvi aləmdən bəhs edən fikirləri odla əlaqələndirməyi tövsiyə edirdi, məsələn, «içinə od düşdü», «içim özümü yandırır, çölüm özgəni» kimi kəlamalara ilk dəfə onun düzüb qoşduğu boylarda rastlaşırıq: «Selcan xanım bunu belə görəndə içinə od düşdü».

Oğuznamədə tonqalın həmrəyliyə, birliyə çağırış rəmzi tək (Hündür yerdə bir tonqal qalananda xəbərdarlıq və səfərbərlik, ikisi – fəlakət və döyüşə çağırış, üçü – zəfər və təntənə deməkdir) izləri yoxdur. Bəs mifik obrazın daşdığı adın mənəvi yükündə odun, işığın, xeyirin, bərəkətin olmasının səbəbi nədədir? Bunu ancaq ən dərin qatlardan gələn təsəvvürlə bağlandığı şübhəsizdir və əski mifologiya sistemlərlə müqayisə aparmadan açılması mümkün deyil.

Dünya xalqlarının odla bağlı bir sıra məşhur mifik

təsəvvürlərinin mənbəyinin Qafqazla, Azərbaycanla bağlılığını göstərən faktlar sübut edir ki, ulu babalarımız Yer kürrəsinin ən qədim sakinləridir. Bunu odu insanlara bəxş edən Prometey haqqındakı mifdə də görmək mümkündür. Bir sıra qədim mənbələrdə Prometey Olip allahlarından (başda Zevs olmaqla) çox-çox əvvəlki dövrlərin təsəvvürlərinin məhsuludur. Onun mənşəyini əski bolqarlara və Qafqazda yaşayan skiflərə/saklara/aid edirlər. Hər iki halda qədim türk tayfaları ilə bağlanır. Bu gerçəkləşdirən bir cəhət olduqca maraqlıdır. Prometey insanları sudan və torpaqdan düzəldir, elə edir ki, onlar həmişə göyə baxsınlar. Bildiyimiz kimi, yunan allahları yerdə (dağlarda) yaşayırdılar. Yalnız əski türklərin inamlarında baş ruh yuxarı dünyada yerləşir, yaxud allah göy təbəqəsinin (Göy tanrı) özüdür. Esxilə görə, odu insanlara bəxş etməklə Prometey həm də texniki tərəqqini, mədəniyyəti, incəsənəti onlara bağışlamışdır. O, qayalarda qarışqa kimi ömür sürən bəşər övladına ev tikməyi, gəmi qayımağı, təsərrüfatla məşğul olmağı, paltar geyməyi, saymağı, yazıb-oxumağı, ili fəsillərə, aylara, həftələrə, günlərə ayırmağı, allahlara qurbanlar gətirməyi, fala baxmağı öyrətmişdir. Prometey sözünün mənası «**müdrük**», «**gələcəkdən xəbər verən**» deməkdir. O, odu insanlara bağışladığı üçün cəzalanır, Qafqaz dağlarında, skiflər yaşayan ərəzilərdə zəncirlənir. Quzğunlar Prometeyin bədənini dəlik-deşik edirlər. Zevs dəfələrlə onun canını özünə qaytarır və əzab-əziyyətli ömrünü uzadır. Prometey dünyada insanlar uğrunda fədakarlıq göstərən ilk mədəni qəhrəman kimi təqdim olunur. İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, demək olar ki, Prometeyin fədakarlığının yaşadığımız zamanın başlanğıcında təkrarıdır.

Prometey insanlara tövsiyə edir ki, odu sönməyə qoymasınlar, yaşadıkları mağaraların tonqalları həmişə yansa,

insan nəslinə heç bir qüvvə bata bilməz. Və dünyanın əksər dillərində işlənən «ocaq» sözünün türk mənşəli olmasına heç kəs şübhə ilə yanaşmır. Məhz Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də işlənən «ocağın sönməsin» alqışının həmin mifik təfəkkürlə bağlılığını danmaq mümükün deyil. Eləcə də mifik qanunauyğunluğa əsasən, qəhrəman doğulduğu yerdə də ömrünü başa çatdırmalıdır. Lakin yunan mifoloji sistemində Prometeyin meydana gəlməsi dumanlı olduğu kimi, ömrünün sonu aid olduğu ölkədə tamamlanmır. Onun yunan mifoloji sistemində hazır şəkildə başqa xalqdan keçdiyi güman edilir və Prometeyin Qafqazda əsil vətəni axtarsaq, Azərbaycandan o yana getmək mümükün deyil. Bəs «yunanlaşmamışdan», Prometeyləşməmişdən qabaq öz vətəninə insanları tərəqqiyə çatdıran tanrı, yaxud tanrı elçisi necə adlandırılmışdır? Bizcə, adında «od» və «xoşbəxtlik» sözlərini birləşdirən **Qorqut**. Azərbaycan türkləri onları dünyaya gətirən, tərbiyə edən, ağıl-kamala çatdıran atalarına «dədə» deyirlər. Prometey - Qorqutun da yaratdığı insanlar ona «ataları» kimi baxmışlar.

XI əsrdə Balasaqunlu Yusif tərəfindən qələmə alınan türkdilli ilk məsnəvi «Kutadqu bilik»də (Xoşbəxtlik gətirən bilik) də birinci kəlmənin «kut» hissəciyinin «xoşbəxtlik» mənasını verdiyini nəzərə alsaq, alimlə razılaşmaq olar. Lakin «Qorqud»un bütövlükdə xoşbəxtliyin mayası kimi təqdimi özünü doğrultmur. Əslində, «Qorqud» sözündə odla xoşbəxtliyin yanaşı işlənməsinin, əlaqələndirilməsinin anlamı məhz ən əski təsəvvürlərə – «Prometeyliyə» söykənir. Dünyada inkişafın, yaradıcılığın, məhsuldarlığın, bolluğun mənbəyi və təbiətin təzədən oyanmasının səbəbi oddur. Təsədüfi deyil ki, «Kutadqu bilik» əsərində də öz ağılı, biliyi, dünyagörüşü, təcrübəsi ilə ölkəyə xoşbəxtlik əmin-amanlıq, bolluq gətirən baş obrazlara mürəkkəb adlar verilir və sözlərdən biri odla

əlaqələndirilir: xaqan Gün-doğdı ədaləti, qanunu, vəzirin kiçik oğlu Od – Qurmuş isə taleyi, aqibəti təmsil edir. Onların dövlət idarəçiliyində Prometeyin insanlara bəxş etdiyi bütün cəhətlərin mayası durur. Qorqudun türklərdə Prometeyin analoqu olan tanrı elçisi olduğunu bildiyi üçün Y.Balasaqunlu «biliyin xoşbəxtlik gətirməsi»nə inanan obrazların adını odla bağlamışdır.

Azərbaycanlıların şaman təsəvvürlərini özündə əks etdirən ən əski inamlarda da tonqal yandarılmasının izahını tapmaq olar. Ulu əcdadlarımız belə təsəvvür edirdilər ki, ildə bir dəfə ölmüş babalarının ruhları öz nəvə-nəticələrinə baş çəkməyə gəlir ki, o da İlxır çərşənbələrə düşür. Əgər onlar görsələr ki, nəsilləri yaşayan evlərdə tonqallar qalanmır, ocaqlar sönüb, elə bilərlər ki, hər şey məhv olub, qayıdıb gedərlər və bir də o tərəflərə hərlənməzdilər. Bir də ilk çərşənbə axşamı görsələr ki, ocaqlardan tüstü gəlmir, xörəklər bişirilmir, nəvə-nəticələri deyib-gülmürlər, ac-yalavacdırlar, küsülüdürlər, onda da inciyər və bir də oralara gəlməzlər. Məhz bu inama görə, İlxır çərşənbələrində tonqallar qalanır, şənliklər keçirilir, umu-küsü aradan götürülür. Müqəddəs günün çərşənbə seçilməsinin isə bir izahı budur ki, tanrı dünyanı yaradanda həftənin ilk günündə hazırlıq işlərini yerinə yetirir, ikinci gün yaradıcılıqla məşğul olur. Bu inama görə, bütün varlıqların ilk doğum günü çərşənbəyə düşür. Qədim türklərdən fərqli olaraq, müsəlmanlarda ən uğurlu gün cümə axşamı, xristianlarda isə İsus dirilən gün - bazar günü hesab edilir. Nizami poemalarının birində övladdan danışanda onların canlı danışıda «işıq» kimi anıldığını göstərir:

Dedi: muradım [məqsədim] dostluqdur.

O da iki işığın [övladın]¹ xatirinədir...
...[Qoy] tay tayı ilə zinətlənsin.
Mən *məhəbbət* və *qohumluq* qaydası ilə
Sənin qızını öz oğluma istəyirəm...²

«Dədə Qorqud»da ayrı-ayrı boylarda **emprik zaman kimi** götürülən epik təsvirdə konkret məkan göstərilir:

«Bir gün Qam ğan oğlu xan Bayandır yerindən turmuşdı. Şami günligi yer yüzünə dikdirmişdi. Ala seyvanı göy yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalça döşənmişdi».³

Bu təsvir tarixi zaman və məkan baxımından məlum dövrlə səsleşir. Oğuzların başçısı ildə bir dəfə böyük bir məclis düzəldib görülən işləri yekunlaşdırır, bəyləri xidmətlərinə görə mükafatlandırır, gələcək üçün tədbirlərini söyləyər, təklifləri dinləyib müzakirə edirdi. Türk tarixində toy, qurultay kimi tanınan məclis idarəçilikdə ilk demokratik institutlardan biri idi. Dastanda həmin tarixi mərhələ ümumlaşdırılır, bədii formaya salınıb aşağıdakı mətnə empirik zamanın illə müəyyənleşən kiçik dövrünə aid (il ərzində bir dəfə təkrarlanan) hal kimi təqdim olunur:

«Xanlar xanı xan Bayandır yildə bir kərə toy edib, Oğuz bəglərini qonaqlardı. Genə toy edib, atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı».

Dastanda məkanın təsviri də konkretleşməyə doğru meyillidir. Doğrudur, arxaik qəhrəmanlıq eposlarında olduğu kimi, burda da zaman üç yerlə əlaqələnilib axarını dəyişir:

Bir yerə ağ otağ,	Oğlı olanı ağ otağa,
-------------------	----------------------

¹ Türklər üçün də övlad işıqdır.

² Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər professor Mübariz Əlizadəninidir. – Bakı, 1981, S.72-73.

³Kitabi Dədə Qorqud, S.34.

bir yerə qızıl otağ,	qızı olanı qızıl otağa qondurun...
bir yerə qara otağ qurdırmışdı.	...Kimün ki, oğlu-qızı yoq, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşək, qara qoyun yəxnisindən öginə götürün. Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün» - demişdi. ...Oğlu-qızı olmayanı allah-təala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü, bilsün» - demiş idi».

Sual doğur: mətndə hadisələr ilin hansı mərhələsində başlayır? Axı, tarixi-qəhrəmanlıq eposlarında zaman bəzən ən kiçik hissəsinə qədər (saatla, günlə, ayla, fəsillə, bədii dilin imkanlarından istifadə edildikdə isə «yelər əsəndə, gün doğanda» şəklində) konkret göstərilir.

«Dirsə xan oğlu Buğac xan boyını bəyan edir...» boyunda zaman və məkan elə dəqiqliklə işlənmişdir ki, ən kiçik detal belə unudulmamış, yerli-yerində işlənərək ümumi axına uyğunlaşdırılmışdır. Hadisələrin hansı zamanla çıxışı eposda poetik füqurların mətnə ustalıqla daxil edilməsi ilə müəyyənləşir. Belə ki, toy məclisinə çağırılan Dirsə xan səhər tezdən – «alar sabah qalqubanı yerindən uru turub, qırq yigidi boyına alıb Bayındır xanın söhbətinə gəlir».

Hadisəni məhz yaz girən ərəfədə baş verdiyi isə dolaylı şəkildə təqdim olunur:

«Salqum-salqum tan yelləri əsdigində,
Saqallu boz ac turğay sayradıqda,
Saqalı uzın tat əri banladıqda,
Bədəvi atlar issini görüb oğradıqda,
Aqlı, qaralı seçən çağda,
Köksi gözəl qaya tağlara gün dəgəndə,

Bəg yigitlər cılasınlar bir-birinə qoyulan çağda».

Zaman və məkanın bu qədər geniş və konkret şəkildə təsvirinə ancaq yazılı ədəbiyyatda rast gəlirik. Şifahi epik ənənədə isə nadir hal kimi nəzərə çarpır. Doğrudur, birbaşa hansı zamandan bəhs olunduğu mətndə qeyd edilmir. Lakin poetik ifadələrin arxasında gizlənən anlamlardan anlaşılır ki, yazın gəlişindən söhbət gedir. Çünki hələ qışın soyuğu torpağın üstündən əlini tamam götürməyib, «salxım-salxım dan yelləri əsir», «saqqalı boz torağaylar» ona görə ac ötürlər ki, hələ təbiətdə tam oyanma baş verməyib, bitkilər cücərməyib, yeməyə bir şey tapmırlar. «Bədəvi atların yiyəsini görüb kişnəməsi»nə də səbəb odur ki, artıq isti-soyuq yuvaları tərk etmək zamanı gəlib çatmışdır. Eləcə də Novruz yaxınlaşdığı üçün «saqqalı uzun tat kişi azan çəkir», Qalın Oğuzun «gəlini-qızı axır çərşənbədə bəzənib-düzənir», günün «ağlı», yəni işıqlı, gündüzlü və «qaralı», yəni gecəli, qaranlıq çağları bir-birindən seçilir. Nəhayət, yaz girəndə «köksü gözəl böyük dağlara gün dəyir», igid bəylər, qəhrəmanlar meydanlara axışıb bir-biriləri ilə güləşir, döyüş sirlərini mənimsəyirlər.

Boyda bir ilin dairəsindən çıxıb müxtəlif dövrlərə düşən başqa hadisələrin də çıxışı baharla əlaqələndirilir. Bayandır xanın maraqlı adətindən bəhs açılanda iki kiçik zaman mərhələsinə işarə olunur: onun əmri ilə «bir yazda, bir də payızda buğa ilə buğranı savaşırdırdılar». Lakin ozanlar mətndə on beş il ötürülmüş vaxtı (uşaq nəzir-niyazla dünyaya gələndən sonra on beş yaşına girənədək nə hadisə baş verdiyi buraxılır) boyun başladığı zaman və məkana uyğun şəkildə davam etdirirlər. Adama elə gəlir ki, bu elə Bayındır xanın toy qurdurub Qalın Oğuzun bütün bəylərini yanına topladığı həmin bahardır: bir yerdə ağ, bir yerdə qırmızı, bir yerdə də qara otaq

var... Çünki buraxılmış, sıxışdırılmış zaman ərzində əslində ancaq bir şey dəyişmişdi. Dirsə xan tək deyildi, oğlu ilə birlikdə məclisə qədəm qoymuşdu. Qalan məsələlər əvvəlki kimi qalırdı. Yenidən əhatəli təsvirə yer verilir və hadisələr əfsanəvi məcradan çıxarılıb (yəni Buğacın nəzir-niyaz, alqışla möcüzəli doğuşunun nəticəsi olaraq onun qeyri-adi varlıqlarla mücərrəd məkan və zaman çərçivəsində mübarizəsinə həsr olunmur), xalq adət-ənənələrinin fonunda ailə-məişət səviyyəsinə endirilir.

Zaman ardıcılığında böyük dövrün sıxışdırılmasından sonra hadisənin yenə yazla başlaması həm də boyun bütövlüyünü təmin edən vaasitədir. Struktur baxımında yazda əsası qoyulub düyünlənən hadisə bir növ həmin nöqtədən – yaz vaxtından davam etdirilir. Burada on beş illik fərq bir də ona görə hiss edilmir ki, zamanı öz arxasınca aparən əsas qəhrəman meydana çıxarılır və qəhrəmanlıqla ad-san qazanır:

«Məgər, sultanım, genə yazın buğayı saraydan çıxardılar. Üç kişi sağ yanında, üç kişi sol yanında dəmür zəncirlə buğayı tutmuşdılar. Gəlüb meydan ortasında qoyu verdilər. Məgər, sultanım, Dirsə xanın oğlancığı, üç dəxi ordı uşağı meydana aşuq oynarlardı. Buğayı qoyu verdilər, oğlancılara «qaç» dedilər. Ol üç oğlan qaçdı, Dirsə xanın oğlancuğı qaçmadı. Ağ meydanın ortasında baxdı-turdu»¹.

Boyda üçüncü mühüm hadisənin də çıxışı yazla əlaqələndirilir. Bunlar təsadüfi xarakter daşıyırmı, yoxsa hansıfisa sistemə, inama bağlanır? Azərbaycan türklərinin məişətində bahar fəslinin mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi danılmazdır. Yazla hər şey təzələnir, xeyirliyə doğru atılacaq addımlar üçün zəmin hazırlanır. Hətta küsənlər barışırlar. Eposda ata-oğul (şər-xeyir, qış-yaz) qarşılaşmasının, daha

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.36.

doğrusu, toqquşmasının bünövrəsi ikincinin ad-san qazandığı gündən qoyulur. Lakin birincinin tam şərhləşməsi üçün növbəti yaza qədər vaxt sərf olunur. Çünki şərxislətilər qışın sazağını atanın ürəyinə ötürməli idilər. Yayda başlanan fitnə-fəsad yayda, payızda bəhrə verə bilməzdi. Bu halda Buğacın qayıdışı (ölümcül yaralanandan sonra Xızırın yardımı ilə sağlması) iümkün deyildi. Beləcə il ərzində Dirsə xanın növələrinin fitnəkar hərəkətlərinin təsvirindən sonra ov səhnəsi gəlir.

Oğuzlar üçün ov və döyüş meydanı həm ad-san qazanmaq, həm də dincəlmək, əylənmək yeridir. Lakin boyda elin uğurunu təyin edən, bərəkətinin, bolluğunun təminatçısına çevrilən məkan (ov yeri) xəyanətkarlığa da şahid durur. Yenə də «alar sabah Dirsə xan yerindən uru turdu. Oğlancuğun yanına alıb, qırq yigidin boyuna saldı, ava çıxdı».

Bu səhər eyni şəkildə Dirsə xanın on yeddi il qabaq Bayandır xanın məclisinə yollandığı və «qara otaqla» rastlaşdığı səhərin təsvirindəki misralarla təqdim olunur:

«Salqum-salqum tan yelləri əsdigində,
Saqallu boz ac turğay sayradıqda,
Saqalı uzın tat əri banladıqda,
Bədəvi atlar issini görüb oğradıqda,
Aqlı, qaralı seçən çağda,
Köksi gözəl qaya tağlara gün dəgəndə,
Bəg yigitlər cılasınlar bir-birinə qoyulan çağda».

Başqa boyda da belə təsvirlər var.

Bir boyda eyni nəzm parçasının olduğu kimi iki dəfə işlənməsini necə qiymətləndirək? Epik ənənədə qazax, özbək, xakas, qırqız türklərinin bütövlükdə nəzmlə yaratdığı dastanlarda poetik məqamlarda misra, beyt, bənd təkrarına rast

gəlirik. Yazılı ədəbiyyatda da məsnəvilərdə bu haldan üslubi fəqur kimi faydalanırlar. Lakin təsvir hissəsi nərdən ibarət «Kitabi-Dədə Qorqud» üçün, ümumiyyətlə, xarakterik olmayan bir formanın mövcudluğu göstərir ki, dastan arxaik qatlarda tamam başqa qəlibdə yaranmış və birinci boydakı bütün hadisələrdə zamanın çıxışları yazın gəlişi ilə müəyyənləşdirilmişdir. Oğuzlar uğur və uğursuzluqlarını ilaxır çərşənbələrdə təbiətdə özünü göstərən bəzi amillərlə – salxım-salxım dan yellərinin əsməsi (türklərin əski çağlarda Dan tanrısına inanaraq qurbanlar kəmişlər), «köksü gözəl böyük dağlara gün dəyməsi (dastanda dağ kultuna inam da çox qüvvətlidir) və s. əlaqələndirmişlər. Bu ənənə sonrakı çağlarda poetik anlamda götürülmüş və əksər hadisələrin çıxışı yazıya aid edilmişdir.

Beləliklə, hər iki zaman anlayışının bir-birindən fərqi göz qabağındadır. Əgər birincilər mifik «qızıl əsr»ə aid edilirsə, ikincilərdə dövr konkret tarixi əlamətlərlə ələ əlaqələndirilir ki, gerçəklik, reallıq təsiri bağışlayır. Birinci dövrdə yaranan eposlar şifahi şəkildə ikinciyyə keçəndə mifik strukturlar da gerçəklik pərdəsinə bürünür, tanrılar, ilahi qüvvələr insanlaşdırılır, qeyri-adi şəkildə təsəvvürə gətirilən varlıqlar təbii halına qaytarılır, ilkin mənə tutumu dərin qatlarda qalır. Halbuki zamana aid iki baxışdan biri digərinin əksini təşkil edir, arxaik eposun başlanğıcı mifik ilkin yaranışlar dövrünün mənərəsini yaratdığı halda tarixi qəhrəmanlıq dastanları ələ hadisələrə üz tutur ki, dinləyicilərə baş verməsi bəlli olsun. Tarix faktının tam mənərəsini yaratmaq məqsədi daşımır, sadəcə üzdə olan bir-iki əlaməti (hadisənin baş verdiyi yeri, tayfa adlarını, tarixi şəxsiyyətləri və s), ya da son nəticəni mətnə daxil etməklə xalqın tarixi-qəhrəmanlıq salnəməsini yaradırdılar. Məsələn, nağıl və dastanlarda hadisələr allahdan

başqa heç kəs olmayan zamanla əlaqələnilib naməlum padşahla, naməlum ölkə, şəhər – məkanla, sehirlilə, qeyri-adi varlıqların iştirakı ilə inkişaf etdirilir və möcüzənin köməyi ilə çalınmış qələbəylə yekunlaşır. Digər tərəfdən, əgər eposda hadisənin çıxışı hamının tanıdığı Dəmirqapı Dərbənddə, Göyçədə, Trabzonda, Tiflisdə, Bağdadda, Qarsda, Əlincə qalasında və b. yerlərdə məlum zamanda (Məhəmməd peyğənbərin yaşadığı dövrdə, Osman qazinin hakimiyyəti çağında və s.) başlanırsa, sonrakı döyüşlərin də gerçəkliyinə şübhə ilə baxılmır. Və «Dədə Qorqud» ona görə spesifik xüsusiyyətli dastandır ki, onda zaman və məkan anlayışının hər iki çıxış-başlanğıc formasından istifadə olunur. Elə boylar var ki, zaman mifik anlamdadır: «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu», «Basat Dəpəgözi öldürdüyü boy», «Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy». Və empirik-tarixi zamanla başlanan boylar daha çoxdur: «Dirsə xan oğlu Buğac boyu», «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy», «Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu», «Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy», «Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu», «Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyu», «Bəkil oğlu Əmranın boyu», «Uşun qoca oğlu Səgrək boyu», «İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrək öldüyü boy».

Maraqlıdır ki, Dədə Qorqud obrazının özü mifik mədəni qəhrəman səviyyəsindədir, onda ilkinliklə bağlı əlamətlərin qalıqları bir neçə böyda hiss olunacaq dərəcədədir. Eləcə də onun ad qoyma xüsusiyyəti, demək olar ki, əksər boylarda xatırlanır. Lakin Dədə Qorqudun dünyaya gəlişi ilə başlanan eposda ilk baxışda elə təsir baxışlayır ki, mifik zaman arxada qoyulub **VƏ TARİXƏ BƏLLİ HADİSƏLƏR ÖN PLANA ÇƏKİLİR.**

Bu onu göstərir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» adı altında müxtəlif dünyagörüşlərinin (zaman etibarını ilə bir-birindən bəzən

min il məsafəsi qədər ayrılan) məhsulu olan, lakin yazıya alındığı dövrdə ad və məkan baxımından eyniləşdirilən müstəqil əsərlər toplanmışdır. Və hər birinin ayrılıqda hərtərəfli araşdırılması bir çox həqiqətlərin üzə çıxmasına imkan yaradacaq.

İlk növbədə aydınlaşdırmaq lazımdır ki, müxtəlif çağların epik ənənəsinin məhsulu olan epik təsvirlərdə zaman axını hansı formadadır və tarixi-poetik fərqlərin meydana gəlməsi səbəbləri nə ilə izah edilməlidir, boydan boya keçdikcə zaman dəyişmələrinin xronoloji ardıcılıqla deyil, yuxarıdan aşağıya, yaxud aşağıdan yuxarıya doğru dəyişməsinin, mifoloji amillərin belə daha çox tarixi yozuma istiqamətlənməsinin izahını tapmadan «Dədə Qorqud» strukturundan danışmaq olmaz.

EPOSUN UZUNLUQ «TOPOS»LARI, YAXUD «XRONOAKT»LARI¹ müəyyənləşdirilərkən, ilk növbədə, onun yarandığı dövrə aid əlamətlər – dünyagörüşü sistemləri, adət-ənənələr, tarixi şərait nəzərə alınmalıdır.

Arxaik-qəhrəmanlıq dastanlarında bədii təsvirin əhatə dairəsinin spesifikliyini göstərən amillərdən biri – hadisə və hərəkətlərin həddindən artıq mübaligəli şəkildə uzadılmasıdır. Təsvirdə özünü biruzə verən bu hala elmi ədəbiyyatda «uzunluq toposu», yaxud «xronoakt» deyirlər. Azərbaycan dastanlarında bir qayda olaraq uzunluq toposları bir-birinə oxşardır, ənənəvi xarakterdədir.

Ümumiyyətlə, dünya xalqlarının epos yaradıcılığında uzunluq toposlarının ümumi məzmunu belədir:

¹Tədqiqatçılar epik ənənədə, xüsusilə eposlarda işlənən zaman uzunluğunu – hadisələr başlayıb bitənədək olan dövrü «topos», yaxud «xronoakt» (vaxt ardıcılığı aktı) adlandırırlar. Вах: Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989, С.9- 41.

a) qəhrəmanın təkbaşına mübarizəsi –bir neçə mərhələdən (çox hallarda üç) ibarət olur, zaman adı qaydada təsvir edilir, gecə gündüzə çevrilir, üç gün, üç gecə keçir, lakin bu adiliyin içərisində elə bir sirli aləm gizlənir ki, onu tam dərk etmək üçün əsrləri adlayıb ilkinliyə baş vurmaq lazım gəlir;

b) mənzil başına çatmaq üçün qət edilən yol – qəhrəman sehirlə əşya və tapşırıq ardınca gedir, illər bir-birini əvəzləyir, ancaq ona elə gəlir ki, sanki zaman preslənib, mübarizə aparan bəzən «kosmik sürətlə» hərəkət edir, «uçur», bir aylıq işi bir saata yerinə yetirir, lakin vaxt dəyişmələrini hiss etmədən bir sirli məkandan digərinə çatır, təbii əlamətlərin belə başqalaşması (gecənin gündüzlə, qışın yazla əvəzlənməsi) bir göz qırpında baş verdiyindən zaman uzunluğu duyulmur.

Zaman uzunluğu toposunun bu iki forması epik ənənədə əsərdən əsərə müxtəlif poetik və funksional xüsusiyyətlər kəsb edir. Məsələn

- Elə epos və nağıllar var ki, orada hadisələrin zaman ardıcılığı və uzunluğu ilin dörd fəslə ilə müəyyənləşir, biri ilə başlayıb digərlərini adlamaqla sonuncuda tamamlanır;

- Başqa funksiyada hadisələr bir fəsil (payız, yaxud qış, yaz, yay) çərçivəsindən kənara çıxmır;

- Bəzən zaman hər hansı bir məkanın təbii şəraitinə uyğun əlamətlə müəyyənləşir: qızılgüllər açır, ağaclar yarpaqlayır (bahara işarədir), şimşək çaxır (payız), bağlar bar verir (payıza işarədir). «Dədə Qorqud» da suların coşub daşması, dağların ucalığı məkanla zamanı şərtləndirən əsas əlamətlərdən biridir. Oğuz bəyləri uzaq yerdən vətənə qayıdanda ilk olaraq təbiət varlıqlarına üz tuturlar:

...Qarşu yatan qara dağdan aşıb gəldigində-keçdigində
Beyrək adlu bir yigidə bulaşmadımmı?

Taşqun-taşqun suları aşub gəldüğündə-keçdügündə
Beyrək adlu bir yigidə bulaşdınmı?...»¹

Yaxud:

«Arğab-arğab qara tağın yıxılmışdı, ucaldı axır!..
Qanlı-qanlı suların sovulmuşdı, çağladı axır!...»

Qışla yaz antiteza şəklində qoyulur, uğursuz hadisələr qışla, qələbələr, yaranışlar yazla bağlanır. İkinci misalda Beyrəyin vətəninə gəlib çatdığı, ata-anasına qovuşduğu zaman və məkan yıxılmış dağın təzədən «ucalması», qurumuş suların çağlaması ilə əlaqələndirilir.

•Zaman toposları epik ənənədə qəhrəmanın yaş mərhələləri əsasında verilir.

•Vaxt sürətli göstərilir: «Ay keçdi, il keçdi, on beş yaşında bir oğlan oldı» cümləsində böyük bir dövr sıxışdırılmış şəkildədir.

•Zamanın tərsinə qayatmasına – qocanın cavanlaşması, önlərin dirilməsi halına da rast gəlirik.

Yuxarıdakı hallar bir məkan daxilində zaman uzunluğunun funksional və poetik əlamətləridir.

Qəhrəmanın səyahətləri və səfərləri bir məkanın dairəsindən çıxıb ölkələrlə, çaylarla, dənizlərlə, göllərlə, dağlarla, meşələrlə müşaiyət olunur. Bu halda zamanla məkan əlamətlərinin əlaqələnməsi, bağlılığı yaranır və «xronotop» (vaxt-yer) şəklində təsvir edilir. İlk dəfə M.M.Baxtinin² işləyib hazırladığı «xronotoplar» eposun bədii sistemində xüsusi poetik funksiya

¹ Kitabı-Dədə Qorqud, S.61.

² Baxtin M.M. Voprosi literaturı i gsetiki. – M., 1975, S.132-134.

daşımaqla yanaşı, hadisələrin zaman uzunluğu və məkan yerləşməsinə abstraklıqdan konkretliyə doğru aparan əsas vasitələrdən biri kimi çıxış edir.

M.M.Baxtin fikrini «zaman-məkan anlayışının obrazlı və vasitələrlə ifadə edilməsi» şəklində ümumiləşdirərək göstərir ki, «Çox sülaldən keçdilər, çox dağları aşdılar» - deyəndə vaxt məkanla qovuşuq haldadır və təsvirin «xronotop»-unu şərtləndirir.

Faktiki olaraq epik əsərdə həm zaman, həm də məkan qəhrəmanın şərəflə təkbəşinə mübarizəsinin davamlılığına yardım edən vasitə rolunda çıxış edir. Ona görə ki, hər ikisi epik hərəkətin xarakterini necə var, elə, daha doğrusu əsər yaradanın nəzərdə tutduğu şəkildə göstərməklə daha fəal vəzifə daşıyıcısına çevrilir. Sanki qəhrəmanlıq mübarizəsi başlayandan qurtaranadək obrazla məkan rollarını dəyişdirir. «Dağ yerindən oynayır», «nəriləyir», «buludlar kişənir». «Kitabi-Dədə Qorqud»da hətta qəhrəmanlar öz günahlarının səbəbini məkana aid amillərdə axtarırlar:

«Qazan bəg burada yurdlən xəbərləşmiş, görəlmiş, xanım, nə xəbərləşmiş; Qazan aydır:

Qohum qoqlamım qoma yurdım!
Qulanla sığın-keyikə qonşu yurdım!
Səni yağlı nərədən darıtmış, gözəl yurdım!
Ağ ban evin dikiləndə yurdu qalmış,
Qarıcıq anam olurlunda yeri qalmış.
Oğlum Uruz ox atanda puta qalmış.
Oğuz bəgləri at çapanda meydan qalmış.
Qara mudbaq dikiləndə ocaq qalmış...»¹

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.44.

Bu o səbəbdəndir ki, qədim zamanlarda yurd və döyüş yerləri uğuru, qələbəni təmin edən əsas vasitə kimi müqəddəsləşdirilmiş, yolunda canından keçən igidlərdən çox həmin məkanlar xatırlanmışdır.

M.M.Baxtin türk-monqol dastanı «Canqar»dan bəhs açanda başqa termin təklif edərək yazır ki, «zamanla məkanın təsvirin davamlılığında eyni funksiya daşdığını nəzərə alıb, çox şərti olaraq, onların bağlılığını «xronoakt» (yəni «hərəkət zamanı») anlayışı ilə ifadə etmək məqsəduyğundur».

Məsələyə bu cür yanaşanda zaman sadəcə davamlılıq, ölçü həddi kimi götürülmür, hərəkətin, hadisənin özünün qeyri-adiliyinin nəzərə çatdırılması, xüsusi yolla artırılması və bu zaman dinləyiciləri yormamaq məqsədilə təsir gücünün genişləndirilməsidir.

Müxtəlif səpgili eposlarda epik «xronoakt» yeganə ifadə formasıdır ki, bir janr daxilində haqqında ümumiləşdirilmiş şəkildə danışmaq mümkündür.

Tarixi-poetik əlamət kimi «xronoakt»ların müxtəlifliyi daha böyük maraq doğurur. Onun biryönlü və eyni olmamasını qanunauyğunluq hesab edib, M.M.Baxtinin sözləri ilə desək, «bütöv zamanın minimuma endirilməsi»ndə rolunu nəzərə almalıyıq.

Beləliklə, tarixi qəhrəmanlıq dastanlarında zaman toposları onunla xarakterizə olunur ki, arxaik epik ənənədən fərqli olaraq bir çox məsələlərdə cəmiyyətin inkişaf pillələrinə uyğun «yeniliklər» əks etdirilir. Bu yeniliklərlə bir-biri ilə əlaqələnen iki vacib cəhət ortaya çıxır:

Birinci, zamanın «bütövlüyü» və onun ölçüləri haqqında təsəvvürlər əsaslı şəkildə dəyişir.

İkinci, təsvirdə zaman axınının ötürülməsi üsulları başqalaşır.

Tam zamanın epik ənənədə təsviri tərkib hissələrinə, mərhələlərə ayrılaraq həyata keçirilir və çoxsaylı zaman hədlərini iki bölmədə sistemləşdirmək məqsədə uyğundur:

A. Sadə və qısa zaman həddi.

Hadisənin baş vermə müddəti, davamlılığı uzun çəkmir. Qəhrəman üç, yaxud beş gün möhlət alır. Bu qrupda ən böyük hədd bir ilin tamamıdır. Ondan sonra gələn zaman bölgüləri bu qrupa aid deyil. Az vaxt həddi ilə tapşırığı yerinə yetirmək öhdəliyini götürən qəhrəman həmin müddətdən kənara çıxmamalıdır. Qısa zaman həddi çox hallarda epik ənənədə əsas şərt kimi meydana çıxır, pozulması şərin qələbəsini təmin edir, hər şeyi məhvə doğru aparır.

B. Mürəkkəb və uzunmüddətli hədd.

İnsan ömrünün əsas mərhələləri ilə (doğulub-əvlənməsi, böyüyüb taxt-taca sahib olması, uşaqlığını, yaxud gəncliyini, cavanlığını, qocalığı başa çatdırması) ölçülərək illər ərzində davam edir. Eposlarda bu vaxt bölgüsü bəzən, 25-30 il uzanır.

D.S.Lixaçov düzgün olaraq bu nəticəyə gəlir ki, böyük zaman müddətləri – bir, iki, otuz üç il – blinalarda o yerdə meydana çıxır ki, orada «hərəkətlər kəsilir».¹ Hərəkətin kəsilmə səbəbi çox hallarda qəhrəmanın «kənarlaşdırılması»dan irəli gəlir. Məsələn, Bamsı Beyrək, epik əhvalatın tamamlanmaq ərafəsində əsir alınıb Bayburd sultanının qalasında 16 il saxlanılır. Lakin böyük zaman məsafəsində hadisələr dolu deyil, ötürmələrlə təsvir edilir.

Epik ənənədə **zaman «ötürülməsi»** bir neçə səbəbdən baş verir:

¹Лихачов Д.С.Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с.233

1. Qəhrəman möcüzəli şəkildə doğulur. Bu halda onun yetkinlik yaşa çatanadək olan dövrü ötürülür.

2. Ata, oğul, yaxud qardaş əsir düşür. Onu xilas edən şəxs böyüyüb həmin hadisədən xəbər tutanadək olan zaman ötürülür.

3. Ailənin bir qanadının nümayəndəsi (qız, gəlin) qaçırılır. Onun yerləşdiyi məkan tapılanadək olan vaxt buraxılır.

4. Qəhrəman tilsimə salınır. Başqası tərəfindən tilsim qırılanadək olan çağ ötürülür və s.

Ötürülmələrin mətndəki «yeri» çox hallarda bir, iki cümlə ilə yekunlaşdırılır, bəzən də etnoqrafik və məişət zəminində elə hadisələrlə «doldurulur» ki, böyük zaman keçidində «itirilənlər» hiss olunmasın. Maraqlıdır ki, baş verən dəyişikliklər unudulma, tanımama hallarının təsviri ilə təsdiqlənir. Yaddaşın bərpası üçün sınaqlar keçirilir, hər şey öz ahənginə qaytarılır. Sınaqların təsir gücünə malik olmasından ötrü el arasında yaşayan ən yaxşı adətlərdən – qəhrəmanlıqla nişanlanmanın şərtlərindən, müqəddəs musiqi alətlərində (qopuzda) çalmaq bacarığını, xüsusi silah növlərindən istifadə qabiliyyətini nümayiş etdirməkdən və s. geniş istifadə olunur.

BİR EPOS, YAXUD BOY DAXİLİNDƏ BƏZƏN BİR NEÇƏ «ÖTÜRÜLMÜŞ HADİSƏ» VERİLİR.

Tarixi-qəhrəmanlıq dastanları üçün xarakterik zaman təsvirlərindən biri də odur ki, qəhrəman özü üçün yiyələnməsi çətin, uzunmüddətli olan bir peşə seçir, yaxud yerinə yetirilməsi çox vaxt tələb edən tapşırığı öhdəsinə götürür, eləcə də qarşıya çıxan maneəni bütün elliklə dəf edə bilmədikdə səfərdə olan əsas qəhrəman gələndək dəfələrlə məğlubiyyətin acısını çəkirlər, bununla eynicinsli və əhatəli hərəkətlərin davamlılığına meydan açılır. «O, burada üç il yaşadı, birinci ili ev işlərinə baxdı, ikinci ili qopuz çalmağı öyrəndi, üçüncü ili oxuyub məclis aparmağı» kimi təsvirlərdə zaman ozan sənətini

öyrənməyin əsas atributudur. Yaxud «yetdiyi yerə yel yetməyən» Bəgdüz Əmən Qazılıq qocanı əsirlikdən xilas etməyi qarşısına məqsəd qoyur, lakin yeddi dəfə qalanı almaq istəsə də, bacarmır. Həmin hadisə dastanda davamlı, yaxud təkrarlanan zaman şəklində təsvir edilir:

«Yedi urğunum Yeni Bayırın qurdına bənzərdi yigitlərim,
Yeddi kişi ilə qurulurdu mənim yayım!..
Yeddi qatla vardım, ol qələyi alımadım, geri döndüm».

Davamlı, yaxud təkrarlanan zaman «Basat Dəpəgözi öldyrdigi boy»da daha maraqlı və çoxmərhələlidir.

Deyilənləri yekunlaşdırıb belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, epik ənənədə zaman toposları əsasən aşağıdakı formalarda təsvir edilir:

1. Bir saatlıq epik zaman toposu.
3. Bir günlük epik zaman toposu.

Hadisə günçıxanda başlayıb batanda tamamlanır. Bəzən də şər qarışandan dan yeri sökülənədək olan hadisə epik zaman toposunun içərisində əridilir. N.İ.Kravsov yazır: «Səhərin açılması onunla şərtlənir ki, kəndlilər və əsgərlər işə başlayırlar»¹. Hərbçilərin məişətində havanın işıqlaşmasının böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi şübhəsizdir. «Oğuz kağan» dastanında bir-iki hal istisna edilməklə yürüslər səhərlər baş verir.

4. Üç gün-üç gecəlik epik zaman toposu.
5. Qırx gün-qırx gecəlik epik zaman toposu.
6. Bir illik epik zaman toposu.
7. Yeddi illik epik zaman toposu.
8. On altı illik epik zaman toposu.

¹ Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, 1985, С.253-254.

9. Qırx illik epik aman toposu.

10. Bir illik yolun bir saata qətt olunması və s.

Eposlarda yolun qısaldılmasını şərtləndirən vasitələrdən də istifadə olunur. Birinci halda, fəvqəltəbii qüvvələrin yardımı ilə uzaq məsafə gözün açıb yumulması anında yerinə yetirilir. İkinci halda, sürətli miniyin – xüsusi at, araba, xalçanın köməyi ilə mənzil başına vaxtından tez çatdırılır.

SALUR QAZAN VƏ OĞUZ XAN. Ən əski görüşləri özündə əks etdirən boylardan biri məhz «Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyu bəyan edər»dir. Orada maraqlı doğuran Qazanın əsirlikdə düşmənin tələbi ilə qopuz götürüb öyməsi səhnəsidir. Trabzon təkurunun ondan bir tələbi var: məclisdə onları tərifləsə, güclü və qüdrətli olduqlarını etiraf etsə, sağ buraxılacaq. Bu, «Oğuz xaqan» dastanında və F.Rəşidəddinin «Oğuznaməsi»ndə Oğuzun qonşu ölkələrin hökmdarları qarşısında qoyduğu tələbi xatırladır.

«Oğuz kağan dörd tərəfə xəbər yolladı. Bildirmələr yazdı, elçilərə verdi. Bu bildirmədə yazılmışdı: «Mən uyğur kağanıyam, (hansı) ki, mənə yer üzünün dörd yörəsində kağanlıq etmək qismət olub. Sizə tabelik tələb edirəm. Kim mənim sözümə baxsa, bəxşiş gətirsə, (onu) dost tutaram, - dedi, amma kim (mənimlə) birləşməsə, qəzəbə dolub, çerik çəkib (onu) yağdı tutaram; bir göz qırpımında basıb, asdırıb yox edərəm».¹ Bu, dünya tarixinin nadir hadisələrindən biridir. Güc və qüdrətinə arxayın olsalar da, hökmdarlar çox hallarda qonşu ölkələri özlərinə tabe etmək üçün qan tökməyə üstünlük verir, rəqiblərindən tələb edirlər ki, onun qüdrəti qarşısında baş əysin və tələblərini yerinə yetirsinlər, o, da onlarla dost olsun,

¹Oğuznamələr (tərtibçilər və ön söz müəllifləri K.Vəliyev, F.Uğurlu). – Bakı, 1993, S.23.

ölkələrini təhlükədən qurtarsın. Buna bənzər motivlərə Azərbaycan xalq nağıllarında və Nizaminin «İsgəndərnamə» əsərində də rast gəlirik.

Bu əsərlərə həmin motivlərin məhz türk təfəkküründən keçdiyi danılmaz faktdır. Çünki Makedoniyalı İskəndərlə bağlı tarixi mənbələrdə onun dünya ağalığı iddiasında döyüşsüz, danışıqlar yolu ilə razılaşma məsələsi yoxdur. Nizaminin «Oğuz kağan» eposundan təsirlənməsi şübhəsizdir. İki əsəri müqayisə etsək bir sıra epizodların üst-üstə düşdüyünü görürük:

✓ Oğuzun Şərqdən Qərbə doğru yürüşlərini sanki İsgəndər əksinə davam etdirir, başqa sözlə, Oğuzun zəbt etdiyi ölkələri bir növ geri alır;

✓ Hər ikisi dirilik suyunun dalınca qaranlıq dünyaya yollanır.

✓ «Oğuznamələr»də Oğuz kağanın döyüşlərinə bəraət qazandırıldığı kimi Nizami də İsgəndərin əksər döyüşlərini ədalətli hesab edir.

Maraqlıdır ki, F.Rəşidəddin türklərin tarixi kimi təqdim etdiyi əsərdə də «Oğuzun Kürreyi-ərzi zəbt etmək üçün yürüşü və onun müxtəlif ölkələrə elçilər göndərməsi» motivini xüsusi vurğulayır: «Yaxınları ilə çəkişmələrə son qoyandan sonra o, Hindistana elçilər göndərib onları boyun əyməyə, il olmağa və bac-xərac verməyə çağırırdı. Hindistan xalqı və ayanları çox sərt, kobud cavab verdilər. Elçilər geri qayıtdılar. Hindistan xalqının narazılığı və dikbaşlığı davam edirdi. O, Hindistan üzərinə yeridi və bu ölkəni şərq tərəfdən tutmağa başladı...»¹

Göründüyü kimi, Oğuzun ilk döyüşü Hindistanadır və son qələbəsi Avropanın astanasında başa çatır. Makedoniyalı İsgəndər isə Avropadan başlayıb eyni yolla Hindistana doğru

¹Fəzlullah Rəşidəddin. Oğuznamə. – Bakı, 1992, S.13.

gedir və orada fatehliyi sona yetir. Bir növ Oğuzun zəbt etdiyi torpaqları geri alır.

Qəribədir ki, Tuman qalasının təkuru Qazanı əsir aldıqdan sonra ona özünü öydürtməyə təşəbbüs etməklə Oğuz nəslinə meydan oxumaq istəyir. Oğuzun əməlini ona tərsinə icra etdirməklə oğuzların gücsüzlüyünü sübuta yetirməyə çalışır. Və Qazanla təkurun dialoqundan, ikincinin tələblərindən və söylədiklərindən hiss olunur ki, bu epizodların mayasında məhz Oğuzun özü ilə bağlı Azərbaycan türklərinin yaddaşında yaşayaq ən qədim motivlər durur. Başqa sözlə, sanki təkurun qarşısında məğrur dayanan, düşməni ikinci dəfə mənən ayağının altına salıb tapdalayan Qazan deyil, Oğuz kağanın özüdür. Çünki burada Qazanın elə şücaət və döyüşlərindən söhbət gedir ki, onların heç birinə ona həsr olunan əvvəlki boylarda rast gəlmirik. Halbuki, oğuznamə ənənəsinə görə hər hansı bir ərən xatırlananda oxucuya məlum hadisələrin fonunda təqdim olunur. Məsələn, Bamsı Beyrək üçüncü boyda əsas qəhrəman, on birinci və sonuncu boyda isə aparıcı obrazlardan biridir. İkinci və dördüncü boylarda isə Bamsı Beyrək kütləvi səəhnələrdə iştirak edir. Nəhayət, altıncı boyda ancaq adı çəkilir. Belə ki, ikinci boyun əvvəlində «Barasarunı, Bayburd hasarından parlayub Beyrək Boz ayğırına bindi»¹ şəklində və sonunda bu fikrə əlavələr edilməklə təqdim olunur: «...ap-alca gərdəginə qarşı gələn, yeddi qızını, umudı, Qalın Oğuz imrəncisi, Qazan bəgin yınağı, Boz ayğırlu Beyrək çapar yetdi.

Dördüncü boyun sonunda bu fikirlərin eyni ilə təkrarına rast gəlirik.

¹ Kitabi-Dədə Qorqud, S.42.

Altıncı boyda Beyrək hadisələrin axarında iştirak etməsə də, adı çəkilir. «Oğuzda dörd yigit niqabla gəzirdi. Biri Qanturalı, biri QaraÇəçür və oğlu Qırqqınuq və Boz ayğurlu Beyrək».

On birinci boyda da Bamsı Beyrək ancaq hadisələrin sonunda görünür, lakin əvvəlkilərdən fərqli olaraq burada o fəaldır. Bu həmin boyu düzüb qoşan ozanın yaradıcılıq manerasından gələn məsələdir. Çünki Beyrək kimi döyüş meydanına girən Dönəbilməz Tüləkvuran və Alp Rüstəm də eyni şəkildə qılıncını işə salmazdan əvvəl qopuza və sözə meydan verir. Boyun bu cəhəti aşıq dastanlarını xatırladır. Koroğlu və dəliləri də döyüş meydanına atılmazdan əvvəl saza üz tuturlar. Deməli, bu ənənə də «Kitabi-Dədə Qorqud»dan keçmədir.

Boyda Bamsı Beyrəklə bağlı epizoda diqqət yetirək:

«Boz atlu Beyrək at dəpdi, meydana girdi. Qazan burada söyləmiş, göralım, xanım, nə söyləmiş, aydır:

Qalqubanı yerindən turan yigid, nə yigidsən?
Əgni bəg dəməür tonın geyən yigid, nə yigidsən?
Adın₁ nədir, yigid, degil man₁a! – dedi.

Beyrək burada söyləmiş, aydır:

Mərə kafər, sən mənəni bilməzmişən?
Baran₁sarın₁ Bayburd hasarından parlıyub uçan
Adaxlusın ayrıqlar alırkən tutub alan,
Baybörə xan oğlu Bamsı Beyrək man₁a deərlər.
Gəl bərü, mərə kafır, döğüşəlim! – dedi.

Qazan burada bir dəxi soyləmiş, aydır:

Mərə yigid, ögincə bu çərinin₁,
Bir aq sancaqlu alay çıqdı.
Çadırın ildən-ögdin dikdi.
Aq-boz ata binən ol yigit nə yigitdir,
kimün₁ nəslidir?
Yigit, başın₁çun degil man₁a!

Beyrək aydır:

«Mərə kafər, kimin₁ nəsli olsa gərək! Bəgümüz Qazanın₁ oğlıdır» – dedi.

Qazan kön₁lün₁dən aydır:

«Əlhəmdülillah, mənim oğlancığım böyük ər olmuş», – dedi.

Beyrək:

«Mərə kafər, necə bir onı-bunı sorarsan man₁a?» – dedi.

Qazanın₁ üzərinə at saldı. Pərlü gürzini əlinə alıb Qazanı çaldı. Qazan kəndüyi bildirmədi, qarvadı Beyrəgi biləgindən tutdı – tardı, çomağını əlindən aldı. Beyrəgin₁ ənsəsinə bir çomaq urdı. Beyrək at boynın qucaqladı, qayıda döndü.

Qazan aydır:

«Ya Beyrək, var, bəgünə ayıt gəlsün!» – dedi».

Göründüyü kimi, bu boyda Beyrək vasitəçi rolunda çıxış edir. Onun daşdığı funksiya İlək oğlu Dönəbilməz Dülək Uran və Dözən oğlu Alp Rüstəmlə üst-üstə düşür. Beyrək III və XII boylarda gücü və hünəri ilə Qazanın özündən «bəylik səlahiyyəti» alır, İç Oğuzla qarşı duran Alp Aruz və digər igid bəylərlə döyüşə hazır olur. Burada isə o, ilk həmlədə çomağını əldən verir və döyüş məharətinə görə Uruzdan fərqlənən adi bəylər kimi çıxış edir. Bununla belə onun kimliyindən söz gedəndə əvvəlki şücaətləri xatırlanır. Bildirilir ki, Parasarın Baydurd hasarından adlayıb vətəninə dönmüş, adaxlısını ələ

keçirmək istəyən xain yoldaşının cəzasını vermişdir. Bir cəhətə də fikir vermək lazımdır: başqa boylarda Beyrəyin atası bəy titulu ilə təqdim edildiyi halda burada «Baybörə xan oğlu Bamsı Beyrək manıa deərlər» şəklində nəzərə çatdırılır. Halbuki Qazandan bəhs edəndə «Bəgümüz» kəlməsini işlədir. Ümumiyyətlə, eposda katiblərin diqqətsizliyi üzündən bir sıra uyğunsuzluqlar mövcuddur ki, bu barədə ayrıca bəhs açacağıq.

İndi isə məqsədimiz diqqətinizi yalnız təkurun «bizi öy» tələbinə qarşı Qazanın özü haqqında danışdıqlarının ona həsr olunan bir neçə boyun heç biri ilə səsleşməsinə yönəltməkdir. İlk baxışda adama elə gəlir ki, bu boyda oğuznamə ənənəsi pozulmuşdur. Lakin XI boyda qarşılaşdığımız mənərə Oğuz epik ənənəsinin başlanğıcına, kökünə bağlandığı üçün obrazlar (Qazan və Uruz) xarakterinə görə əvvəlki boylardan tamamilə fərqlənir. Həmişə sözünü qılıncıla döyüş meydanlarında deyən Qazan, nədənsə, sözə üstünlük verir. Əvvəl quyuda olarkən təkurun arvadı ilə söz «güləşdirməklə» əylənir, onun yeddi yaşlı qızını minib çapdığı, ölümlərə verilən xörəkləri yediğini bəyan edir. Sonra isə təkurun məclisində at yerinə bir igidin belinə minib çapır. İlk baxışda belə qənavətə gəlmək olar ki, ozanlar eposun döyüşkən ruhuna məzəlilik, şən, şuxluq qatmaq üçün hadisələrin axarını başqa istiqamətə yönəltmişlər. Əslində isə Qazan xan heç kəslə əylənmiş, ən əski görüşlərlə bağlı qaynaqlardan bəhrələnib ulu babalarının hünərini, adət-ənənəsini təhqirə çalışanlara keçmişini və bu gününü xatırladır. Oğuz və ətrafı bütün ömrünü at üstündə keçirmişdi. Onların yuxusu da, yeməyi də at belində olmuşdu. Və oğuz igidini gücdən salmaq üçün onun atını əlindən almaq kifayət idi. Təkur və arvadı yaxşı bilirdi ki, oğuzların xanı quyuda atsız sarsılacaq. Lakin Qazan onlardan ağıllı hərəkət edir. Düşməni öz dini inancı ilə məğlub edir.

Qazanı quyudan çıxardıb təkurun məclisinə gətirirlər. İlk tələbləri bu olur ki, «And iç kim, bizim elimizə yağılığa gəlməyəcəksən.» Eposun heç bir boyunda oğuzların duran yerdə qonşu ölkələrin üzərinə yürüş etdiyinə rast gəlmirik. Əksinə onların ovda olmasından, xəstələnməsindən istifadə edən kəfirlər onların üzərinə basqın edirlər. XI boyda da Qazan Tumanın qalasına yağılığa deyil, Trabzon təkurunun ona bağışladığı şahinin ardınca gəlmişdi. Elə isə Tuman qalası sakinlərini təşvişə salan nə idi? Qazana «yağılığa gəlməyəcəksən» – deyər and içdirməyə ehtiyac varmı? Bizcə, burada Qafqaz türklərinin orta əsrlərdəki vəziyyətinə deyil, dərin qatlarda Oğuz kağanın ölkələrə göndərdiyi elçiliyə və tələblərinə etiraz edənlərin üzərinə hücum etməsinə işarə vardır. Çünki təkurun Qazana ikinci şərtində deyilir ki, «Həm bizi ög, Oğuzı sındırğıl, səni qoyu verəlim, var-get!». Beləliklə, düşmən üçün onun qarşısında üç məsələ qaldırılır:

1. And içməlidir ki, o elin üzərinə hücum etməyəcəkdir.
2. Kəfirləri tərifləyib, qüdrətli olduqlarını etiraf etməlidir.
3. Bununla canını qurtarmaqla Oğuz elinin başını yerə soxmalıdır, öz soyunu düşmən qarşısında ucuz tutmalıdır.

Əslində bunların hər biri ayrılıqda götürülüb qəbul edilsə belə Oğuz ovladı üçün ölümə bərabər sayılırdı. Ona görə ki, Oğuzun ruhunu təhqir etmiş olurdu.

Qazan burada özünü sanki Oğuzun yerində hiss edir. İlk növbədə igid sözünü at belində deyər. Bilir ki, təkur məclisində ona boz aygırını verməyəcəklər. Ona görə də dümənlərdən birinin belinə minir. Bunun özündə də Qazan-Oğuzun düşməne cavabı durur, yəni siz altımda at olmağa layiq deyilsiniz, hansı keyfiyyətlərinizə görə öyülməlisiniz.

«Qazan aydır:

«Mən yer yüzində adam ögməzin. Bir adam götürün₁, binəyim, sizi ögəyim!» – dedi.

Vardılar, bir ər kafər gətürdilər.

«Bir əyər, bir uyan» – dedi, gətürdilər..

Kafərin₁ arxasına əyər saldı, ağzına uyan urdı. Qolan₁ını çəkdi, sıçradı, arqasına bindi. Ön₁cəsinə qaqdı. Qapurğasın qarnına qavşurdu. Uyanın çəkdi, ağzın ayırdı, kafəri öldürdi. Çəkdi, üzərinə oturdu. Aydır:

«Mərə kafərlər, qopuzum götürün₁, sizi ögəyin!» – dedi».

Qazan sanki Oğuzun şücaətlərini, səfərlərini öz adına çıxır. O, düşməne elə hadisələri xatırladır, elə məsələlərdən söz salır ki, onlar Qafqazda yaşayan qalın Oğuz elinin fəaliyyət dairəsindən tamamilə kənara çıxır. İlk növbədə on mindən yüz minədək düşmən qoşunu ilə üz-üzə gəlməsindən bəhs açır, halbuki əvvəlki boylarda hər oğuz bəyinin ətrafında qırx igid təsvir olunur və onların qarşılaşdığı düşmən qoşununun da sayı üç yüzdən altı yüzədək göstərilir. Elə isə Qazanın təkürə söylədiklərini necə başa düşək? Bəlkə mübaligədir? Lakin Qazan bunları özünü öymək məqsədi ilə söyləmir, sanki düşmənin də yaxşı bildiyi hadisələri ona xatırladır:

Bin₁-bin₁ ər dəndən yağı gördümsə, oyunum dedim,

Yigirmi bin₁ ər yağı gördümsə, yılamadım.

Otuz bin₁ ər yağı gördümsə ota saydım.

Qırq bin₁ ər yağı gördümsə, qıya baqdım.

Əlli bin₁ ər yağı gördümsə, əl vermədim.

Altmış bin₁ ər yağı gördümsə, aytışmadım.

(Yetmiş min yoxdur -?)

Səksən bin₁ yağı gördümsə, səksənmədim.

Toqsan bin₁ yağı gördümsə, tonatmadım.

Yüz bin₁ ər gördümsə, yüzüm dönmədim.¹

Gəlin digər boylarda Oğuz igidlərinin düşmənə qarşılaşdığı zaman qoşunun sayı haqqındakı məlumatları nəzərdən keçirək:

II boyda ovda olan Qazan bəy oğlu Uruzu *üç yüz igidlə* evin üstündə qoyub ova gedir. «**Yeddi bin₁** qaftanının ardı yırtıqlı, yarımından qara saçlu, sası dinlü, din düşməni alaca atlu kafər bindi yığadı, dün burcuğında Qazan bəgin ordısına gəldi Dəmirqapılı Dərbənddə Qazanın on min qoyunu olduğunu biləndə Şöklü Məlik əmr edir ki, «**Altı yüz kafər** vursun, qoyunu gətürsün». Son döyüşdə hər iki tərəfin qoşunun sayı barədə dəqiq rəqəm göstərilir: «**On iki bin₁** kafər qılınıcdan keçdi. **Beş yüz Oğuz yigidləri** şəhid oldu.

III boyda Bayburd hasarının bəyinin göstərişi ilə «məlun **yeddi yüz kafərlə** yığadı». Bamsı Beyrəyi *qırx igidlə* yatdığı yerdə yaxaladı, əsir aldı.

IV boyda «**On altı bin₁ qara tonlu kafər** ata bindi. Qazanın üzərinə alğar yetdi».

VI boyda Qanturalı Selcan xatunu aparandan sonra «Təkur peşiman oldu. «Üç canvər öldürdigiçün bir qızçıqazımı aldı – getdi» –dedi. İçin qara teonlu, gög dəmürlü **altı yüz kafər** seçdi».

VII boyda Bayındır xan «**yigirmi dörd bəhadır sancaq bəgini** Yegnəgə yoldaşlığa qoşdu.

IX boyda Bəkil «**üç yüz igidi** yanına biraqdı, meydana vardı».

X boyda düşmən təkuru Səyrəyin üstünə əvvəl **altmış**, ikinci dəfə **yüz kafir** göndərir, axırda **üç yüz adama** əmr verəndə kafirlər deyirlər: «Varmazuz, kökümüz kəsər, həpümüz qırar!»

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.177.

Göründüyü kimi, Qazanın və digər bəylərin qarşılaşdığı qoşunun sayı altmış nəfərdən başlayıb (yüz, üç yüz, yeddi yüz, yeddi min, on iki min) on altı mində tamamlanır. Bu, Qazanın təkura söylədiklərinin ancaq birincisi ilə – «Bin₁-bin₁ ərdən yağdı gördümsə, oyunum dedim»lə üst-üstə düşür. Elə isə iyirmi mindən yüz minədək ər yağını harada görmüşdür? Bir cəhət də qəribədir: Qazanın sadaladığı say ardıcılığında, nədənsə, «yetmiş min» unudulur. Halbuki bu rəqəm «Koroğlu» kimi qəhrəmanlıq dastanında əsas komponent kimi çıxış edir: 777777 (yetmiş yeddi min, yed yüz yetmiş yeddi) dəli. «Yetmiş bin»in Qazan tərəfindən işlənməməsini katiblərin diqqətsizliyi kimi yozmaq da olar. Lakin eposda «yeddi» ilə bağlı alınan onluq və yüzlik rəqəmlərin işlənməməsi onu deməyə imkan verir ki, türklər üçün ən uğurlu rəqəm altı hesab olunurdu (Oğuzun altı övladı ilə əlaqədar olaraq), altıdan sonra gələn rəqəm uğursuzluq gətirən sayıldığı üçün ozanların dilində altıdan sonra yeddinin işlənməməsi mümkün idi. Tək halda isə şərə xidmət edən rəqəm kimi elə XI boyda rast gəlirik: «yeddibaşlı əjdaha».

Yüz min düşmənin hündür yerdə başını kəsən Qazan özünü «ərəm, bəyəm» deyər öymədiyini bildirir. Çünki sinəsinə döyənlərdə bir kişilik görməmişdi. Və təkurdan tələb edir ki, əlinə düşmüşkən, böyük qılıncını böynuma endirib kəs başımı, səndən qorxan deyiləm. Qazan bir quru candan ötrü əslinə, kökünə xain çıxmağı namərdlik hesab edir.

Qazan elin dar günündə təhlükə qarşısına birinci getdiyini bədii sözün qədrəti ilə ifadə edir. O, yüksək-yüksək böyük dağdan daş yuvarlansa, dizini-oyluğunu onun qarşısına tutmağı fəxr sayır. Sonra qərībə hadisələrdən danışır: yeddibaşlı əjdahaya rast gəlir, əvvəl heybəsindən, qorxusundan sol gözü yaşarır.

Oğuz mifik təsəvvüründə əjdaha obrazı yoxdur. Onu başqa qüvvələr əvəz edir. Əjdaha Azərbaycan və İran epik ənənəsinə «Avesta»dan keçmişdir. Eposda iki yerdə ozanların əjdaha obrazına müraciət etdiklərinə rast gəlirik.

Qazanın əjdaha ilə vuruşu elin qənimi kəsilən mifik heyvanla Oğuzun inadlı mübarizəsi ilə səsləşir.

Sonra Qazan uzaq bir ölkəyə – Hind okeanının suları yuyan qayalıqda salınmış şəhərə hücumundan danışır. Əhalinin dini inancından bəhs açaraq bildirir ki, üzgüçülər suya baş vurub sağa-sola çırpınırlar, dənizin dibində fırlanıb üzə çıxırlar və bu azğınlar «Tanrı mənəm!» –deyirlər. Deməli, həmin şəhərin sakinləri su kultuna inanır.

Sancıdanın bəyləri qızıl aşıq oynadırlar. Oğuz igidləri *altı* dəfə ora hucüm edib ala bilmirlər. Qazan *altı* igidlə ora hücum edir, *altı* günə qalanı alır. Burada katiblərin hadisələri islamiləşdirmək meylı açıq-aşkar nəzərə çarpır. Qazan-Oğuzun yolunun üstündəki ölkədə su tanrısına inamdan bəhs açılıb çox əski çağlara işarə edildiyi halda boy Qafqazda yaşayan xristian türklərin kilsələrin dağıdılıb yerinə məscid qurulması kimi XI–XIV yüzilliklərin, yəni eposun yazıya alındığı və üzünün köçürüldüyü çağların tarixi hadisələri ilə səsləşən epizodlarla yekunlaşır.

Bütün bunlar məhz Oğuzun yürüşlərinin başladığı məkanlardır ki, Qazan bəyin təqdimatında öz adına çıxılır.

DOĞUM (ANALARIN ARZULARI – LAYLALARLA ÜST-ÜSTƏ DÜŞÜR). Övladsızlıq oğuzlarda ən böyük qəbahət və günah sayılırdı. «Dirsə xan oğlu Buğac boyu»nda «Oğlı-qızı olmayanı allah qarğayıbdır, bizdə qarğayırıq» şüarından görünür ki, nəsil artırmaq, soyu davam etdirmək ər və arvadın ən ümdə vəzifəsidir. Dirsə xanın ömür-cün yoldaşına «Səndənmidir, məndənmidir, nədəndir allah bizə bir yetkin oğul?» sorğusundan

belə nəticə çıxarmaq mümkündür ki, onların əvvəllər də uşaqları doğulmuş, lakin «yetkin» - sağlam olmadığından dünyasını dəyişirmiş. Və ərin bir az əvvəl «başımın baxtı, evimin taxtı» kimi qiymətləndirdiyi arvadını dizinin altına salıb böyük, iti, polad qıgıncı ilə doğramaqla, gövdədən başını kəsməklə, alca qanını yer üzünə tökməklə hədələməsində allahın onlardan üz döndərməsinin səbəbi göstərilir. Dirsə xan əvvəllər də kəmhövsələsizlikdən kimlərinsə haqqını tapdamışdı. Lakin qadın evin dirəyi olduğunu sübuta yetirir, işin mahiyətinə varmadan qəzəblənib, həqiqəti öyrənmədən inciyib acı sözlər söyləyən ərinə haqqa dönməyə çağırır: ac görsə doydursun, çılpaq görsə geyindirsin, borclunu borcundan qurtarsın, bir ağzı dualının xeyir-duasını qazansın! Snorakı hadisələr də göstərir ki, Dirsə xan şərə uyan kəmhövsələ adamdır. Və başına gələn bütün bəlalарın səbəbi özünün xasiyyətindəki çatışmamazlıqla bağlıdır. Xeyir-dua ilə övlad dünyaya gətirilməsinə «Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu»nda da rast gəlirik. Oğuz bəylərinin alqışının alqış, qarğışının qarğış olmasının kökü dərin qatlara gedib çıxır. Bir cəhət maraqlıdır ki, xeyir-dua ilə dünyaya gələn oğlan və qızların hamısı qeyri-adi gücə malik təsvir edilir. Onların bütün əlamətləri folklorun epik ənənəsində özünə geniş yer tapan «qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu» süjeti ilə əlaqələnilir.

ADQOYMA. Oğuzlarda ad daşıyıcının özü tərəfindən qazanılmalıdır. Qədim adətlərdə nəsil başçısının dünyaya yenice göz açmış uşağa uzaqgörənliklə ad qoyması Oğuzun və Dədə Qorqudun əsas funksiyalarından biri kimi xatırlanır. Lakin «Dədə Qorqud» oğuznaməsində xeyir-dua ilə doğulan uşaqlar həddi-buluğa çatıb özlərini təsdiqləyənə, igidlik göstərənə kimi adsız yaşayırlar. Daha doğrusu, ancaq ata-babalarının adını daşıyırlar. Məsələn: Dirsə xan oğlu, Baybörə oğlu. Qızlar da bu şəkildə çağırılırdılar. Ona görə də müasir Türkiyədə və

Azərbaycanda kişi və qadınların təkcə atalarının adını özlərinə götürmələrinə rast gəlirik. Muftuoğlu, Yaxud Saroğlu deyəndə, üzlərini görməsək, elə bilərik ki, oğlanlardan söz gedir, lakin hər ikisi qadın xanəndələrin adıdır. Eləcə də qəbirüstü yazılarda eyni adın bir neçə yanaşı qəbirdə verilməsi, ancaq doğum-ölüm tarixlərinin başqa-başqa olması faktları da qədim oğuzların adqoyma adətlərinin möhürləridir. Bir neçə il əvvəl Şəkinin dağ ətəyindəki qəbiristanlığında təəccübümüzə səbəb olan üç yanaşı məzarla rastlaşmışdıq ki, hər üç məhək daşında eyni ad «Tuqay oğlu» yazılmışdı, ancaq birində 1845-1847, o birində 1849-1953, üçüncüsündə isə 1855-1861 rəqəmləri vardı. Oğuzların ad qoyma adətini öyrənəndən sonra aydınlaşdı ki, Tuqay kişinin övladlarından biri iki, digəri dörd, sonuncusu altı yaşında dünyasını dəyişmişdir və həddi-buluğa çatmadıqları üçün heç birinə fərqləndirici ad qoyulmamışdır. Hansının qız, yaxud oğlan olduğunu da demək çətindir. Buğac və Bamsı Beyrək on beş yaşına çatandan sonra göstərdikləri hünərə görə Dədə Qorquddan iki şey alırlar: ad və bəylik.

BEŞİKKƏRTMƏ. GÖBƏKKƏSMƏ. Oğuzlara yad olan adətlərə də təsadüf edilir. Çoxarvadlılıq və göbəkəsmə nişanlanma. Hər ikisi «Bamsı Beyrək» boyunda özünə yer alsın da, təsadüfi xarakter daşdığı açıq-aydın nəzərə çarpır. Övladlar hələ dünyaya gəlməmişdən qabaq gələcək qız atası vəd verir ki: «Bəglər, allah-təala mana bir qız verəcək olursa, siz tanıq olun: mənim qızım Baybörə bəg oğluna beşikkərtmə yavuşlu olsun!»¹ Baybican bəyin oğuz bəylərinin xeyir-duası ilə doğulan qızını Baybörənin oğluna göbəkəsmə nişanladığını elə həmin oğuz bəylərini şahid çağırırsa da, unudur. Sonradan məlum olur ki, o, qızını başqasına, özü də oğuzun digər qanadı ilə düşmənçilik

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.52.

saxlayan evli adama da vəd etmişdi. Oğuz elində toya hazırlıq getdiyini görən cəsus Bayburd hasarını aşıb xəbər aparır: «Nə oturursan, sultanım, Baybican bəg ol sana verəcəgi qızı Beyrəgə verdi. Bu gecə gərdəgə girür». Eləcə də oğlan tərəfdə də Beyrəyin göbəkkəsmə//beşiklərtmə nişanlısı olduğunu heç kim yada salmır. Doğrudur, oğlanla qız bir təsadüf nəticəsində ovda bir-biri ilə rastlaşanda Banı Çiçəyin yadına düşür ki, babası onu bir üzü niqablı adama vermişəm deyərmiş. Lakin bunu bilə-bilə Beyrəyi sınağa çəkir, onun igidliyinə bələd olandan sonra könül verir. Bamsı Beyrək Banı Çiçəklə sözləşəndən sonra da atasına bildirmir ki, beşiklərtmə nişanlısı olan qızı almaq istəyir. Eləcə də atasının «Oğuzda kimin qızını istəyirsən alım» - sorğusu da o adətin oğuzlar arasında olmadığını əsaslandırır. Maraqlıdır ki, oğlunun Banı Çiçəyi seçdiyini biləndə də tərəddüd edir, Qalın Oğuz bəylərini çağırıb məsləhətləşir. Bir nəfər demir ki, burada çətin heç nə yoxdur, Baybican bəyin öz dilindən eşitmişik, qızını sənin oğluna göbəkkəçmə nişanlamışdır. Əksinə, təşviş keçirirlər ki, «Bu qızı istəməgə kim varə bilür?»

EPOSUN STRUKTURU VƏ OBRAZLAR SİSTEMİ.
Yazıya alındığı dövrdə süjet daxilində süjet – «1001 gecə», «Tutinamə», Yazılı ədəbiyyatda müstəqil süjetli əsərləri mövzusuna, zahiri əlamətlərinə, qayəsinə (nəsihətçiliyi özündə əks etdirməsinə) görə bir-birinə bağlayırdılar.

El-oba birliyi ideyasına görə bütün boylar bir-birinə bağlanı. «Min bir gecə», «Tutinamə», «Munisnamə», «Yeddi gözəl» əsərlərində dünya sərhədsizdir. Eləcə də obrazlarda milli sima nəzərə çarpmır. Bəhrəmin, Xosrovun fars və Keyxosrov, Ələddinin ərəb, Fərhadın çin, Şirinin Azərbaycan və Əfrasiyab mənşəli olduğu vurğulansa da, milli xarakterləri üzdə göstərilmir. Başqa sözlə, məkan hamı üçün ümumidir, ölkələr arasında keçid xətti yoxdur. «Oğuznamə»də isə adi məişət

davranışından tutmuş övlət quruculuğunadək hamısı özünəməxsusdur. Soy birliyi arasında fərq nəzərə çarpdırılan anda oğuzlar arasında qarı durma meydana gəlir, el-oba arasında ayrı-seçgiliyin salındığını gören Dış oğuzlu Alp Aruz İç oğuzlu Qazana qarşı ölüm-dirim müharibəsinə başlayır. Dastanın məhz bu notlarla tamamlanmasının da mənası əsas, bağlayıcı amil kimi götürülən ideyanın – soy və el birliyinin qabardılmasıdır.

V.Bortold boylara müstəqil süjetli dastanlar kimi yanaşırdı. Bu fikri təsdiqləyənlər az deyil. Ş.Cəmşidov isə dastana vahid süjet xəttinə malik nəhəng epos kimi təhlil edir, hətta birinci boyu əsərin ekspozisiyası, ikinci boyu düyün, «Bamsı Beyrək» boyunu kulminasiya nöqtəsi, bu minvalla «Təpəgöz» boyunu da kulminasiya hesab etmək olar, sonuncu boyu razvyazka hesab edir. Gülünc görünsə də, dastanın boyları arasında daxili yaxınlıq olduğunu inkar etmək istəmirik. Bamsı Beyrək obrazı ilə bağlı süjet əlaqələrini şərh etməyə çalışacağıq.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının quruluşu, ayrı-ayrı boyların strukturu barədə müxtəlif mülahizələr irəli sürürlər. Abidənin Fridrix Fon Ditsin dünyaya təzədən qaytardığı Drezden nüsxəsi (müqəddimə və on iki boy) ilə ikinci başlayır. Bundan sonra dastanla bağlı sensasiya xarakterli populist çıxışlara az-çox təsadüf olunsa da, XX yüzilliyin 50-ci illərində elm aləminə fakt, sənəd, nüsxə baxımından heç bir yenilik gətirilmir. Doğrudur, iyirminci illərdə Türkiyədə müəllim Kilisli RUFət əlyazmanı ilk dəfə bütöv halda ərəb əlifbası ilə çap etdirəndə (1916) Berlin nüsxəsindən istifadə etdiyini yazır. Sonradan məlum olur ki, bu, Ditsin, yaxud başqa bir şərqşünas alimin Drezden nüsxəsinin üzünü köçürüb Berlin kitabxanasına apardığı dəftərlərdən başqa bir şey deyil. Eləcə də 1938-ci ildə «Bakinskiy raboçiy» qəzetinin «Kitabi-Dədə Qorqud»un XIII boyunun tapılması barədə verdiyi xəbər də özünü doğrultmur:

Bəkir Çobanzadənin Leninqradın (indiki Sankt-Peterburqun) Əlyazmalar institundən aşkar etdiyi həmin əsər Əbülqazinin «Şəcərəyi-tərəkəmə»si idi. Yalnız 1952-ci ildə Ettore Rossinin Vatikandan dastanın həcminə görə birincidən fərqlənən ikinci nüsxəsini (müqəddimə və altı boy) aşkar etməsi böyük ədəbi hadisə kimi qiymətləndirilə bilər və həmin çağlarda Azərbaycanda – Dədə Qorqudun vətəninə dastanın üçüncü dəfə doğrulmasına imkan yaranır. Çünki F. Ditsin «Təpəgöz» boyunu nəşr etməsindən-dastanın ikinci doğuşundan 125 il sonra (40-cı illərin əvvəllərində) sovet Azərbaycanında bu möhtəşəm sənət abidəsinə «pantürkist» damğası vurub zorla xalqın əlindən almağa çalışmışdılar, lakin partiya funksionerlərinə züymə tutan yerli alimçilər «mərkəzdən» gələn göstərişə bəraət qazandırmıqdan ötrü dəridən-qabıqdan çıxsalar da «Kitabi-Dədə Qorqud»un üzərinə kölgə sala, Azərbaycan türklərinin yaddaşından silə bilməmişlər.

Hələ ki, dastandakı boyların sayını artmaq, dünya kitabxanalarından başqa əlyazmasını tapmaq təşəbbüsləri bir fayda vermir. Lakin sensasiya doğuran məlumatların bəzən mətbuat səhifələrinə yol tapması da müşahidə olunur. Son vaxtlar belə bir xəbərlə ictimaiyyəti təəccübləndirməyə çalışırlar ki, Misirdə dastanın boylarının sayı otuza çatan nüsxəsi tapılıb və daha qədim dövrlərdə yazıya alınıb. Bu, 60-cı illərdən qüzey Azərbaycanında bir kitabxanadan Nizami Gəncəvinin öz ana dilində yazdığı əsərlərin tapılması haqqındakı məlumat kimi söz olaraq qaldı... Ancaq heç kəs əldə olan iki əlyazmasının özündə gizlənib qalan faklara söykənərək dastanın strukturu, sistemi, boylarının sayı dəqiq məlumat verməyə çalışmadı. Hamıya məlumdur ki, dastan bütün dünyada on iki boyla tanınır. Əslində isə boyların sayının daha çox olması heç bir şübhə doğurmur, əsərdəki bəzi hadisələrin yarımçıqlığı, bütövlükdə götürdükdə

süjet xəttinin qırıqlığı, epizodlar arasında rabitənin itməsi (bəzi yerlərdə yazıya alan katiblər onları süni yolla birləşdirməyə çalışmışlar) bu fikri qəti şəkildə irəli sürməyə imkan verir, lakin onu təsdiqləyən dəlil tapılmırdı. Dastanı diqqətlə oxuduqda isə olduqca maraqlı bir məsələ ilə qarşılaşırıq.

Sən demə, orada kənarda qalan boylar haqqında tutarlı məlumatlar var. Bəli, boyların bir neçəsində hansı səbəbdənsə katiblərin mətnini Drezden və Vatikan nüsxələrinə daxil etmədikləri boyların ana hadisələri və əsas obrazları barədə yazılara rast gəlirik. Belə ki, «Qazan xanın evinin yağımalanması boyu» maraqlı bir sonluqla tamamlanır. Qazan bəy və Qaraca Çoban düşmənlə üz-üzə durub, qüvvələr bərabər deyil. İki nəfərin böyük ordulu düşməni məğlub edəcəyinə inanmaq mümkün deyil. Ona görə də ozanlar Qalın oğuz bəylərinin çaparaq Qazana köməyəgəldiklərini söyləyirlər. Və bu epizoda bənzər hadisəyə sonrakı boylarda da rast gəlirik. Hadisələrin tamamlanması ərəfəsində uzun bir siyahı sadalanır. İlk baxışda belə bir sual doğur: döyüş meydanına kimlərinsə gəldiyini uzun-uzadı danışib məclis iştirakçılarını yormağa ehtiyac varmı? Əgər epikənədən gəlsəydi, bütün qəhrəmanlıq dastanlarında özünü göstərərdi. Halbuki «Koroğlu» və «Qaçaq Nəbi»də müşahidə olunmur. Lakin diqqət etdikdə görürük ki, bu, oğuz bəylərinin adlarını sadəcə sadalamaq deyil, dastan söyləyən ozanın dinləyicilərini, sonrakı boylara hazırlamaqdır. Məhz zəmin sadalamada ozanlar onlara məlum olan əksər boyların əsas hadisələrini və baş qəhrəmanlarını xatırladırlar. Belə ki, ikinci boya oxuyuruq:

«Qaradərə ağzında qara buğa dərisindən beşiyinin yerliyi olan, acığı tutanda qara daşı kül eyləyən, bığını boynu dalında yeddi dəfə düyünləyən, igidlər igidi, Qazan bəyin qardaşı Qaragünə çaparaq yetişdi». Burada sonrakı boylarda da tez-tez

adı çəkilən Qaragünə haqqında xüsusi boyun mövcudluğuna işarə olunur və əsas hadisələri sadalanır, dinləyicidə həmin qəhrəmana həsr olunan müstəqil boya maraq oyatmaq məqsədi güdülür, körpəlik çağlarında qaçırılıb beşiyi Qaradərə ağzına qara buğa dərisinin üstünə atılan Qaragünəni ola bilsin ki, Basat kimi şir, ya da qurd bəsləyir, ona görə də şir gücünə, qurd fərasətinə malik təsvir edilir, qəzəblənəndə qara daşı kül eləyir, bığını boynu dalında yeddi dəfə düyünləməyi də hansısa heyvanla bağlılığından xəbər verir və ikinci boyun sonunda döyüşə girən Qaragünə barədə bu məlumatları eşidən dinləyici səbirsizliklə ona həsr olunan boyu gözləyir, adı çəkilən hadisələrin başvermə səbəbini öyrənməyə çalışır. Bu mənada igidlər-igidi kimi vəsf edilən Qaragünə haqqında müstəqil boyun düzüb-qoşulması şübhəsizdir. Fikrimizi sübut üçün dastanın həmin yerində Bamsı Beyrəklə bağlı (ona sonradan müstəqil boy həsr olunur) məlumatı nəzərdən keçirək: «Parasarin Bayburd hasarından sıçrayıb aşan, al rəngli gəlin otağına qarşı gələn, yeddi qızın ümidi, Qalın Oğuzun müjdəçisi, Qazan bəyin silahdaşı, Boz aygırlı Beyrək çaparaq yetişdi». Bu parçada «Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu»nun, demək olar ki, əsas hadisələri sadalanır: Beyrək düşmən bəyinin bakirə qızının köməyi ilə Parasarin Bayburd hasarını aşır, vətəninə yollanır, yeddi gözü yaşlı bacısı ilə rastlaşır, Dəli ozan adıyla Banıçiqəyin al rəngli gəlin otağına gəlir, nəhayət, Qalın Oğuz müjdə gətirir. Eləcə də ikinci boyda adı çəkilən Yeynəyə də ayrıca boy həsr olunur ki, hadisələr ona aid məlumatlarla üst-üstə düşür: «Çalım-çarpaz çalmalı, çal qaranquş ərdəmli, qurama qurşaqlı, qulağı qızıl küpəli, Qalın Oğuz bəylərini bir-bir atında yıxan, Qazılıq qoca oğlu Yeynək bəy çaparq yetişdi».

Burada etiraz doğur ki, bu başqa adlarda da özünü göstərən bədii təyindir, dastan ənənəsindən irəli gəlir. Lakin bədii təyin

kimi işlənən başqa adlarda hadisəyə işarə olunmur. Qazan haqqında oxuyuruq: Amid soyunun Aslanı, türküstanın dayağı, Albanların çarı Ulaş oğlu Salur Qazan. Burada deyilmir ki, Parasarın Bayburd hasarını aşan, müjdə gətirən, Yeddi qızı gözü yolda qoyan Bayburd. Bamsı Beyrəkdə isə hadisələrə işarə var. Doğrudan da görürük ki, «Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyu»nda atasının əsirlikdə olduğunu bilən Yeynək Düz mürd qalasına hücum edir. Oğuz bəyləri düşmən ölkənin təkura Arşın oğlu Dirəklə qarşı-qarşıya gəlir. Dirək altmış batmanlıq güzrlə Qalın oğuz bəylərini atdan yerə salır, yalnız Yeynəklə bacara bilmir. Bu oxşarlıq və səsleşmələr bizə tam əsas verir ki, oğuz igidlərinin, dbyüşə yetmələri məqamında adların uzun-uzadı sadalanmasında məqsəd ozanların bildikləri başqa boylara işarə olunur. Maraqlıdır ki, «Təpəgöz» boyunda humanist adam kimi, sonuncu boyda isə tamamilə başqa səpgidə – xəyanətkar, vaddövlət hərisi kimi təqdim olunan Alp Aruzun portreti həmin epizodda tamamilə başqa cizgilərlə çəkilir: «Altmış təkə dərisindən olan kürkü topuqlarını örtməyən, altı erkək dərisindən papağı qulağını örtməyən, qolu-budu uzunca, baldırları incə Qazan bəyin dayısı at ağızlı Aruz qoca çaparaq yetişdi». Deməli, Alp Aruz da bu təsvirləri əsaslandıran ayrıca boyun düzüb-qoşulması şübhəsizdir.

Beləliklə, dastanda ayrı-ayrı boyların baş qəhrəmanları Qazan xan, Bamsı Beyrək, Uruz, Yeynək, Səkrək, İmran, Buğac və Basatın göstərdiyi şücaətlərdən heç də geri qalmayan hadisələrin başında dayanan Qıyan Səlcik oğlu Dəli Dondaz, Qaragünə oğlu Qarabudaq, Qəflət qoca oğlu Şir Şəmsəddin, Bıği qanlı Bəgdüz Əmən, Dəli Vuran, Savğan Sraı haqqında verilən məlumatlar belə bir fikir irəli sürməyə imkan verir ki, boyların sayı 12 deyil, Oğuz boy, qəbilə bölgüsünə uyğun olaraq 24-dür. Dastanda bir neçə yerdə buna işarə vardır. Ozanların

özlərinin verdiyi məlumat və təsvirlərə, əsasən, hansı səbəbdənsə əlyazmasından kənarda qalan boylar təxminən aşağıdakılardır:

- Ulaş oğlu Qaragünə boyu.**
- Qıyan Səlcik oğlu Dəli Dondaz boyu.**
- Qaragünə oğlu Qarabudaq boyu.**
- Qəflət qoca oğlu Şir Şəmsəddin boyu.**
- At ağızlı Alp Aruz boyu.**
- Bıǵı qanlı Bəgdüz Əmən boyu.**
- İlək qoca oğlu Alp Ərən boyu.**
- İlək qoca oğlu Tüləkvuran boyu.**
- Yıǵrınıcı oğlu Elalmış boyu.**
- Doğsun (Dözən oğlu) Rüstəm boyu.**
- Dəli Vuran boyu.**
- İlək qoca oğlu Savǵan (Qalmış) boyu.**

Bu sistemə əsasən, hər soydan çıxan qəhrəmana bir müstəqil əsər həsr olunmalıydı. Lakin əldə olan əlyazmalarda Qazana, Uruza, Bamsı Beyrəyə iki və daha artıq boy həsr olunur. Eləcə də Uruz, Qaragünə, Qarabudaq bir soydandırlar. Ehtimal etmək olar ki, «Kitab» yazıya alınan çağlaradək 24 oğuznamə mövcud olub. Türklərin tarixi kimi nəzərdə tutulan hər oğuznamə yəqin ki, müstəqil qollara, boylara malik imiş. Lakin oğuznamədən oğuznaməyə keçdikcə əksər süjetlər təkrarlanmış, yalnız qəhrəmanların adları dəyişdirilirdi. Ona görə də «Kitabın» bizə gəlib çatan nüsxəsi tərtib ediləndə katiblər təkrarları aradan qaldırmaq məqsədi ilə zövqlərinə uyğun gələn və hər hansı bir cəhətinə görə bir-birini tamamlayan 12 boyu götürmüşlər. Ona görə ki, orta əsrlərin ənənəsinə görə, «Oğuznamələr» türkün tarixi kimi qələmə alınır. 24 boyun bir neçəsindən geniş bəhs

açıb, digərlərinin elə-belə adının çəkilməsi nə oğuzların dövlətçilik ənənəsinə, nə də vahid el birliyi şüarına uyğun deyildi. Türkün idarəçiliyində ayrı-seçkilik yoxdur, orada ancaq bir prinsip əsas götürülürdü, igidlik, kişilik, adı qılıncla, səxavət göstərməklə qazanmaq. Və dastandan kənarda qalan oğuz igidləri bu məsələdə heç də Qazandan, bamsı Beyrəkdən, Basatdan və adına ayrıca boy qoşulan başqa obrazlardan fərqlənir. Bir faktı diqqət mərkəzinə çəkək ki, oğuznamə mətninin içərisində də el içində söylənən boyların sayının 24 olduğuna işarə vardır. «Qazan bəyin oğlu Uruzun dustaq olduğu boy»da son döyüşdə iştirak edən igidlərdən biri də qopuz çalan ozandır. Onun haqqında yazılır ki: **oğuzların «iyirmi dörd boyunu tərif edib oxşayan Dəli Tondaz yetdi».**¹

Folklorun epik ənənəsində süjet qurmanın öz yolları var. Heç bir dastanda, nağılda qəhrəmanın başına gələn əhvalatlar sadalama yolu ilə verilmir, geniş təsvir edilir. Geniş təsviri olmayan hadisələrin isə təkrar sadalanması ehtiyac qalmır. Hətta bir neçə epizod bir neçə dəfə təkrarlananda belə hadisənin geniş təsvirindən istifadə olunur. Məhz «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında kütləvi səhnələrdə iştirak edən əksər igidlərin əsas obrazlar səviyyəsində vəsf edilməsi və onların dinləyicilərə məlum olmayan hadisələrlə əlaqələndirilməsi haqqında boyların mövcud olduğuna heç bir şübhə oyatmır. Onlardan bəzilərini nəzərdən keçirək.

ULAŞ OĞLU QARAGÜNƏ BOYU. Qaragünə eposun ikinci boyunda peyda olur. Qazan xanın kiçik qardaşıdır, dar günündə həmişə onun sağ yanında olur. Bilici və igid adam kimi təsvir edilir. Ovda Qazan xanın qarmaqarışiq yuxusunu yozur, oğuz elinin başı üstünü alan təhlükədən xəbər verərək deyir:

¹ Kitabi-Dədə Qorqud, S.175

«Qara bulud dediyini sənin taleyindir. Qar ilə yağmur dediyin sənin qonşundur. Saç qayğıdır, dərdi-sərdir. Qan – qanqaralığıdır». Qaragünə haqqındakı boyda beşiyinin Qaradərə ağzında yerləşməsindən bəhs olunur. «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»da bu fikir daha dəqiq ifadə olunur. Onu Ulaş qocaya tanrı Qaradərə ağzında bağışlamışdır. O, acığı tutanda qara daşı gül eyləyir, igidlərin igididir, bığlarını boynu dalında yeddi dəfə düyünləyir. Bu keyfiyyətlərin heç birinə dastanda Qaragünə haqqında oxuyuruq. «Qazanın qardaşı Qaragünə Təpəgözün əlində məğlub oldu... Onun əlində əzildi». «Bəkil oğlu İmran boyu»nda da Qaragünənin adı çəkildi. İmran qorxutmaq məqsədilə oğuz bəylərinin atasının yanında olduğunu düşməyə bildirir, bu zaman Qazan xanla yanaşı Qaragünənin də adını söyləyir. «Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy»da göstərilir ki, Uruz atasını xilas etmək üçün yolladığını eşidən bütün bəylər toplaşılar. «İgid Uruz qurduğu çadırları açdırdı, silah yüklərini hazırlatdırdı. Qaragünə qoşunun başçısı oldu.» Sonrakı təsvirlərdə isə döyüş meydanında Uruz atası ilə üzbəüz dayananda Qaragünə onun atının yüyənini tutur. Bir də sonuncu boyda Qaragünənin dəhşətli bir işi həyata keçirən döyüşçü kimi görürük: «Qazan öz qardaşı Qaragünəyə işarə etdi: «Başını kəs!» Qaragünə atdan düşüb, Aruzun başını kəsdi». Göründüyü kimi, ikinci və dördüncü boyların sonunda Qaragünənin adına deyilən təsvirlərə isə dastanın heç yerində rast gəlmirik. Deməli, bu fikirlər ayrıca boyda əsas qəhrəman kimi iştirak edən Qaragünə haqqında söylənmişdir.

QIYAN SƏLCİK OĞLU DƏLİ DONDAZ BOYU.

Dastanda bu boy haqqında təsəvvür yaradan fikirlərə ilk-əvvəl ikinci boyda rast gəlirik. Məlum olur ki, Qıyan Səlcik oğlu Dəli Dondaz Daş Oğuzun Alp Aruz kimi sayılan bəylərindəndir.

Eləcə də on altı Bayburd qalasında həbsdə olan Bamsı Beyrək tacirlərlə soraqlaşanda Dəli Dondazın adını Qazanla bircə çəkir. O, Dəmir qapı Dərbəndəki dəmir qapını hücumla alır və igidləri altmış tutamlıq böyük nizəsinin ucunda böyüdü. VI boydakı qeyddə - həтта Qazan kimipəhləvanı üç dəfə atından yıxdığı bildirilir». Bu hadisələrin geniş təsvirini verən boyun itməsi ancaq təəssüf loğurur. Dastanın ayrı-ayrı boylarında onun haqqında epizodik səhnələrə rast gəlirik. Məsələn: «Sağ tərəfdən Qara Tülək Məliklə Qıyan Səlcik oğlu Dondaz qarşılaşdı. Sağ yanına qılınclayıb yerə saldı.»

Üçüncü boyun sonunda Bayburd qalasına yürüş edən bəyləri sırasında Dəli Dondazın da adı çəkilir. Döyüşdə sağ cinahdan hücum etməyi xoşlayan «Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyu»da Düzmürd qalasına hücum edən edən iyirmi dörd vilayətin bəyləri içərisində olması təsadüfi deyil. Lakin burada Dəli Dondaz düşmən təkürü qarşısında aciz qalır: Doğrudur, Arşın oğlu Dirək oğuzlardan özünə tay döyüşçü tələb edəndə o, meydana birinci atılır. «Altmış tutamlıq sür nizəsinə qoltuğuna qısıb, «o kafiri qabaq tərəfdən vurum», - deyə fikirləşdi, vura bilmədi. Kafir təkür onu qarmalayıb, zərbə ilişirdi. Süngüsünü çəkib əlində aldı. O, altmış batmanlıq gürz ilə Dondazı bərk vurdu. Gen dünya Dondazın başına daraldı. Qazlıq atını döndərdi, qayıdıb gəldi». Burada görünür ki, dastanda ona ikili münasibət mövcuddur. Bir tərəfdən Qazan kimi el arxası, igid sərkərdədir, digər tərəfdən düşmənlə döyüşməkdən ehtiyatlanan, canını adından üstün tutan adi insandır. «Təpəgöz» boyunda Dəli Dondazın atasından bəhs olunur. Qıyan Səlcikin taleyi acınacaqlı olur, ödü yarılır və canı çıxır.

QARAGÜNƏ OĞLU QARABUDAQ BOYU. «Bamsı Beyrək boyunda Qarabudaq Qara Arslan Məliyi atdan salır. Başqa boylarda da onun adı şərəfli çəkilir. İki boyun sonunda isə

haqqında ayrıca boy düzülüb-qoşulduğuna işarə edilir. Məlum olur ki, ona aid boyda Qaragünə iki düşmən qalasına hücum edib qələbə ilə qayıdır. İndiki Türkiyənin Diyarbəkir əyalətlərində yerləşən Amid və Mesopotamiyanın Mərdin şəhərini zəbi edir. Dəmir yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusdurur. İgidliyindən məftun qalan Qazan qızını Qarabudağa verir. Boyda yəqin ki, Qarabudaqın böyüklərə hörmətlə yaşadığını göstərən epizodlar da var, çünki ağ saqqallı qocalar onu görəndə əhsən deyirlər. Qarabudaq əyninə al məxmər şalvar geyinir, mavi qotazlı at minir. Dastanda bir yerdə Qara yerinə Dəli sözü işlənir: «Qaragünə oğlu Dəli Budaq sol yandan hücum etdi».

QƏFLƏT QOCA OĞLU ŞİR ŞƏMSƏDDİN BOYU. Şir şəmsəddin əksər boylarda döyüş meydanlarında peyda olur və böyük şücaət göstərir. Dastanın süjet xəttindən kənarında qalan hadisələrdə isə o, Bayandır xanın düşmənini icazəsiz basır. Oğuz adətlərinə görə, düşmən hansı soyun heysiyyətinə toxunmuşsa ilk növbədə ilk növbədə həmin tayfanın bəyi və igidləri öz adları uğrunda ölüm-dirim döyüşünə qalxmalıdır. Və bu tayfanın icazəsi olmadan həmin düşmənə qarşı başqası çıxsaydı, bu hörmətsizlik sayılırdı. Qazan xan evini yığmalayan Şöklü Məliyin üzərinə özü tək gedir və Qaraca Çobanın köməyində imtina edir. Dəliqanlı Şir Şəmsəddin isə icazə almadan Bayandır xanın şəxsi düşməni öldürüldü. Bu dəliqanlı oğuz igidi altmış min kafirə təkbaşına qan qusdurur. Şir Həmsəddinlə bağlı məlumatda bir məsələ olduqca maraqlıdır: onun ağ-boz atının yalı üzərində qar yığılmasında bəhs olunur. «Oğuz kağan» dastanındakı bir epizod yada düşür: «Oğuz xaqan bir alaca aygır ata minərdi. Bu aygır atı çox sevərdi. Yolda bu aygır gözdən itib qaçdı. Burada böyük bir dağ vardı. Bu dağın üstü qalın buzla örtülü idi. Dağın başı da buz tək soyuqdur. Onun üçün adı «Buz Dağ»dır. Oğuz xaqanın atı bu

Buz dağa qaçdı. Oğuz xaqan çox üzüldü. Qoşununda qəhrəman bir bəy vardı. Nə tanrılardan, nə də şeytanlardan qorxardı (Şir Şəmsəddinin də gözündə qorxu yox idi). Yürüşə, soyuğa davamlı bir ərdi. O bəy dağa çıxıb getdi. Doqquz gün sonra Oğuz xaqanın aygır atını gətirdi. Buz dağ soyuq olduğundan o bəyin vücudu ağappaq qarla örtülmüşdü. Ağappaqdı. Oğuz xaqan sevinclə güldü. Dedi ki, «Sən buradakı bəylərə baş ol, sənin adın əbədiyyən Qarluq olsun». Şir Şəmsəddinin «ağ-boz atının yalı üzərində qar yığılması»nın «Oğuz kağan» dastanındakı bu epizodla əlaqəsi göz qabağındadır. XVII əsrdə yaşamış türk səyyahı Övliya Çələbi Azərbaycan torpaqlarını gəzərkən gördüklərini qələmə almışdı. O, sultan Cəlairinin vaxtında Əhlətdə Bayandır xanla yanaşı Şir Şəmsəddinin də qəbri ilə rastlaşdığını bildirirdi.¹

BIĞI QANLI BƏKDÜZ ƏMƏN BOYU. Minbaşı Bəkdüz Əmən dastanda tez-tez adı çəkilən obrazlardan biridir. «Qazılıq qoca oğlu Yeynək» boyunda isə hadisələrin inkişafında əhəmiyyətli dərəcədə rola malik təsvir edilir. Bayandır xanın vəziri Qazılıq qocanı dustaqlıqdan xilas etmək üçün altı dəfə Düzmürd qalasına hücum çəkir, lakin uğur qazana bilmədiyinə görə oğuzla dönə bilmir. Çöllərdə məskən salır. O, təkbaşına döyüşün tərəfdarı kimi çıxış edir, son nəticədə xalqın gücünə arxalanan Yeynəklə razılaşır. Sonuncu boyda Qazana qarşı çıxsa da, Aruzun xəyanətinə yoldaş olmur, Beyrəyə əl qaldırmır. Bu obrazın tam xarakteri ancaq ona həsr olunan boyla açıla bilərdi. Dastanda boyların sonunda verilən məlumatlara əsasən Bəkdüz Əmən İslam dininin meydana gəldiyi ərəfədə Ərəbistana səyahət edən, Məhmməd peyğəmbərin üzünü görüb, müsəlmanlığı qəbul edən ilk türkdür. Bu mənada ona ayrıca boy düzülüb-

¹Книга отца нашего Коргута. Пер. А. Ахундовой.-Баку, 1989, С.6.

qoşulmasına daha çox inam yaranır.

İLƏK QOCA OĞLU ALP ƏRƏN BOYU. Qəhrəmanlıq motivləri ilə zəngin olan boylardan biri olması dastanda geniş şərh olunur. Alp Ərən əlli yeddi qalanın açarını alır. Kafirləri it ardına qoşub-alçaldır. O, atını Oğuz elinin sərhədlərində – Araz çayının qolu Ayğır Gözlünün sularında üzür. Ağ Məliyin Çəsmə qızından xoşu gəlir, lakin onu ala bilmir. Qızı Sufi Sandal Məlikə verirlər. Alp Ərən qəzəblənib təzə bəylə döyüşə girir və ona qan qusdurur. Bundan sonra Alp Ərən düşmən qızlarına etibar etmir, onları qaçıraraq əylənir. Dastanda yazılır ki, İlək qoca oğlu Alp Ərən qırx cübbə bürünüb, otuz yeddi qala bəyinin gözəl qızlarını oğurlayır, bir-bir boynunu qucur, üzündən-dodağından öpür. Bu hadisələrdən görünür ki, Alp Ərənə «Bamsı Beyrək» boyuna oxşar mürəkkəb süjetli boy həsr olunmuşdur. Beləliklə, doqquz tayfanın başçısı Alp Aruz, İlək qoca oğlu Tüləkvuran, Yağrınıcı oğlu Elalmış, Doğsun (Dözən) oğlu (Alp) Rustəm, Dəli Vuran, İlək qoca oğlu Savğan Sarı (Qalmış) haqqında da ayrıca boy yaradılmasını etiraf etmək olar.

Dastanın əsas qəhrəmanı kimi çıxış edən Qazan XI boyda özü haqqında elə məlumatlar verir ki, heç birinin geniş təsvirinə (O yeddi başlı əjdahanı məğlub edir, Sürməlidə at oynadır, Harun elinə hücum edir və s.) başqa boylarda rast gəlmirik. Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»un bütöv mətni çoxcildli, iri həcmli mövcud olmuşdur. Drezden və Vatikan saxlanan əlyazmalar onun ayrı-ayrı parçalarından fraqmentlərdir.

Bu fikri təsdiqləyən faktı dastana verilən ümumi adda da görürük.

Drezden nüsxəsi «Kitabi-Dədə Qorqud əla lisani-tayfeyi-oğuzan», Vatikan nüsxəsi isə «Hekayəti-oğuzname-i Qazan bək və qeyroh» adlanır. Burada ilk növbədə «Kitabın» «Hekayət-

oğuznamə ilə» əvəzlənməsinə müxtəlif müxtəlif izahlar vermək mümkündür. «Kitab» məhz oğuznamələrin toplusu kimi başa düşülməlidir. Hekayət isə bir «oğuznamə»yə işarədir. Lakin hər iki nüsxə eyni mənbəyə əsaslandığı üçün boylar arasında böyük fərq nəzərə çarpmır. Onda nə səbəbə «Kitab» dəyişdirilib «hekayət» kimi təqdim olunmuşdur. Bizcə, II nüsxənin üzü köçürüldükdə xalq arasında dastanlar məhz müstəqil şəkildə ömrünü davam etdirirdi, bəlkə də katibin əlinin altında bir neçə oğuznamə mətni olmuşdur. Lakin Dədə Qorqudun dastan yaradıcısı tək oxucular arasında qəbul olunduğunu bilən katib onun strukturunu dəyişməyə, əlaqələr etməyi lüzumsuz saymışdır. Təkcə sərlövhəni dəyişməklə orijinal əsər kimi təqdimə çalışmışdır. Bu elə bir dövr idi ki, eyni mövzuya yüzlərlə poemalar yazılırdı.

Eposda istifadə olunan əsas süjet tipləri:

1. Allah-insan qarşılaşması və güzəşt-can əvəzinə can istəmə.
2. Atalar və oğullar. Atalar övladlarını, yaxud oğullar atalarını xilas edirlər.
3. Müqəddəs doğuş.
4. Göbəkəsmə. Qəhrəmanlıqla nişanlanma.
5. İgid öz nişanlısının toyunda (Ər öz arvadının toyunda).
6. Xeyir-şər qardaşlığı. Təpəgöz və Basat.
7. El-obanın keşiyində - sərhəd qoruculuğu. Köçərilər oturaq həyata başlayırlar.
8. Qadın evin dayağıdır.
9. Qardaş qardaşla üz-üzə. Alp Aruzun xəyanətinin, İç Oğuzla Dış (Daş) Oğuzun savaşının və Bamsı Beyrəyin ölümünün səbəbi.

EPOSUN BAŞ QƏHRƏMANI VARMI?.. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanını folklorun başqa epik əsərlərindən

fərqləndirən cəhətlərdən biri də odur ki, burada onlarla eyni dərəcədə rəğbətlə qarşılanan, sevilən, eləcə də hadisələrin inkişafında əhəmiyyətinə görə bir-birini üstələyən obrazlara rast gəlirik. Əgər belə bir suala cavab axtarsaq ki, dastanda baş qəhrəman kimdir? Yəqin ki, asanlıqla cavab verməyə çətinlik çəkərik. Dünya xalqlarının epos (dastan) yaratmaq ənənəsində, süjetqurma məsələsində belə bir üsulla rastlaşırıq: hadisələr ancaq bir əsas qəhrəman ətrafında cərəyan edir, başqa obrazlar nə qədər böyük əhəmiyyət kəsb etsə də, həmin baş obrazın işığında dolanır. Kalavella, «Til Ulenşpigel, «Robin Qud, «Oğuz kağan, eləcə də Azərbaycan xalqının sonrakı yüzilliklərdə yaratdığı «Qurbani, «Şah İsmayıl, «Koroğlu, «Qaçaq Nəbi” və b. dastanlar məhz bu prinsiplə qurulur. Lakin «Kitabi-Dədə Qorqud”da elə məqamlara rast gəlirik ki, üstünlük bir obrazdan digərinə keçir. Doğrudur, «Koroğlu” dastanı ilə müqayisədə «Dədə Qorqud” boyları daha müstəqil süjetə malikdir. Buğaca, Dəli Domrula, Basata, İmrana həsr olunan boylarda bu daha qabarıq nəzərə çarpır. Həmin boylarda özgə boylarda iştirak edən qəhrəmanların adları çəkilsə də, onlar süjetin inkişafında əhəmiyyətli rol daşımır. Hətta onlara aid bir neçə cümləni boydan çıxartsaq, hadisələrin ümumi axarına heç bir ziyan dəyməz. Bir cəhət də maraqlıdır: dastanda Buğac, Dəli Domrul, Qanturalı, Səgrək, Qaraca çoban, Yeynək, Basat və İmrana ayrıca boy həsr olunur, sonrakı boylarda onlar bir daha yada düşmürlər, halbuki, onların qəhrəmanlığı, xaraktercə tamlığı bir neçə boyda aktiv görünən heç bir obrazla müqayisəyə gəlmir. Nədənsə, onlar bir boyun bütün hadisələrini öz çevrələrinə çəkməklə, el-obanı, soyu böyük bələlərdən xilas etməklə bir növ vəzifələrini yerinə yetirmiş hesab olunurlar. Doğrudur, son boyda Basatın adı çəkilir (- ? - xasiyyətə Basatın əksini təşkil etsə də), lakin o, nə gərgin hadisələrin konfliktində,

nə də düyünün açılmasında iştirak edir. Yeynək isə ikinci boyda Qazana kömək edən bəylərin içərisində görünür.

Eposda bir neçə boyda əhəmiyyətli dərəcədə iştirak edən əsas dörd obraza təsadüf edirik: Qazan bəy, Uruz, Bamsı Beyrək və Alp Aruz. Doğrudur, Dədə Qorqud da əksər boylarda iştirak edir, Bayandur xan da dəfələrlə xatırlanır və Burla xatunun dörd boyda fəaliyyətinə yer verilir. Ancaq bu obrazlar hadisələri öz ətraflarında cəmləşdirə bilirlər. Eləcə də bir boydan başqasına keçəndə xaraktercə dəyişikliyə uğrayır, funksiyaları dəyişir, başqa adam təsiri bağışlayırlar. Dastanda ancaq «kütləvi səhnələr»in iştirakçıları - Qaragünə, Qarabudaq, Dəli Dondaz, Şir Şəmsəddin, Bəgdüz Əmən, Alp Ərən və b. da bir neçə boyda görünənlər də, demək olar ki, bütün hallarda eyni vəzifəni icra edirlər: ov səhnələrində, səfərlərdə əsas qəhrəmanlara yoldaş olurlar, ya da son məqamda düşmənin üzərinə yürüşdə onların sağında və solunda vuruşurlar.

QAZAN. «Dədə Qorqud» boylarında «Ulaş oğlu, Tülü quşun yavrisı, bizə miskin umudu, Amit soyunun aslanı, Qaracuğun qaplanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayındır xanın göyğüsü, Qalın Oğuzın dövləti, qalmış yigit arxası»¹ kimi xatırlanan Salur Qazan mətnin bir yerində birdən-birə «Alpanlar başı»na (başçısına) çevrilir. Vatikan nüsxəsində, Orxan Şaiqin və Məhəmməd Erginin nəşrlərində «alplar», Drezden mətnində və Həmid Araslının çapında isə «alpanlar» şəklindədir. Samət Əlizadə yazır ki, «Drezden nüsxəsində «alpanlar» sözü diqqətli cəlb edir. H.Araslı istisna olmaqla, digər tədqiqatçılar həmin sözü «alp» kimi qəbul etmiş, V.V.Bartold da bu sözü «vityaz» kimi tərcümə etmişdir. Güman edirik ki, burada «alpanlar» təkcə «igidlər» yox, eyni zamanda «albanlar» deməkdir və oğuzlara

¹ Китаби-Дядя Горгуд, С.42

həm də «albanlar» deyilməsi tarixi baxımdan xüsusi maraq doğurur». Gəlin görək «Dədə Qorqud» oğuznaməsində albanlara istinad edilməsinə əsas verən dəlillər varmı? Tarixdən bilirik ki, V-VII əsrlərdə Azərbaycanın dağlıq hissəsində Alban//Arran//Girdman çarlığı yaranmış və Bizans imperiyası ilə Ərəb xilafətindən asılı vəziyyətdə də olsa, Babək üsyanı yatırılanadək - X yüzilliyədək mövcudluğunu qoruyub saxlaya bilmişdir. Hunların qohumu və yaxın dostu Böyük Cavanşirdən tutmuş bütün albanlar başçısı türk olsalar da, xristian idilər. Lakin oğuzun salur tayfasının aslanı, həmişə kilsələri dağıdıb yerinə məscidlər tikdirən Qazanın «Dədə Qorqud»un Drezden mətnində «alpanlar başı» kimi təqdimi qərribə deyilmi? Musa Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nə üz tutanda təəccübümüzü birə on qat artıran başqa faktlarla rastlaşırıq. Qrabcaya çevrilərkən tamamilə təfriflərə uğrayan, tarixi şəxsiyyətlərdən başlamış yer-yurd adlarınınadək hər bir xüsusi varlıqlara erməni damğası vurulan mətndə oxuyuruq: «Babiki İrandan müşayiət edən Qor və Qazan adlı iki doğma qardaşlar öz dinlərini atıb xaçpərəst oldular. Babik puşk atdı və Qorun baxtına Hot kəndi, Qazanın baxtına isə Şalat çıxdı».¹ Sual doğur: Babik kimdir və bu hadisə hansı dövrdə baş vermişdir? «Albaniya tarixi»ndə «Dədə Qorqud»la səsleşən bir epizodda göstərilir ki, İran şahı II Hörmüzdün oğlu II Şahpur «bütün böyük və qədim yeddi İran naharar nəsillərin naminə böyük və təmtarahlı qəbul təşkil edir və cam və üzüm tənəyi vasitəsi ilə onların şahın hüzurunda hərəsi öz dərəcəsinə uyğun rütbələrini və yerlərini təyin edir. Möbədlər möbədini isə yüksəldib şah süfrəsinin yuxarı başında oturtdu».² Bu təsvir eynilə Bayandır xanın məclisini xatırladır.

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Ziya Bünyadovundur, - Bakı, «Elm» nəşriyyatı, S.31.

²² Kalankatuklu M. Albaniya tarixi.- S.28

«DƏDƏ QORQUD»DA	«ALBANİYA TARİXİ»NDƏ
<p>QAZILIQ QOCA OĞLI YEGNƏK BOYI: Qam Ğan oğlu Bayandır xan yerindən turmuşdı... Bin yerdə ipəg xalicəsi döşənmişdi. İç Oğuz [Taş oğuz] bəgləri söhbətə dərilmişdi... Qazılıq qoca deərlərdi, bir kişi var idi. Bayandırın vəziri idi. Şərabın itisi başına çıqdı”.¹</p> <p>«BƏKİL OĞLI ƏMRANIN BOYU: Qam Ğan oğlu Bayandır xan yerindən turmuşdı... İç Oğuz, Taş Oğuz bəgləri yığnaq olmuşdı.</p> <p>Toquz tümən Gürgüstanın xəracı gəldi; bir at, bir qılinc, bir çomaq götürdilər.</p> <p>Bayandır xan qatı səxt oldi. Dədəm Qorqud gəldi. Şadlıq çaldı. «Xanım, niyə səxt olursan?» – dedi. Aydır: «Necə səxt olmayım? Hər yil altun-aqça gəlürdü, yigidə-bəgə verirdin, xatirləri xoş olurdu. Şimdi bunu kimə verər kim, xatiri xoş ola?» – dedi.</p>	<p>İran şahı II Hörmüzdün oğlu II Şahpur «bütün böyük və qədim yeddi İran naharar nəsilərinə naminə böyük və təmtarahlı qəbul təşkil edir və cam və üzüm tənəyi vasitəsi ilə onların şahın hüzurunda hərəsi öz dərəcəsinə uyğun rütbələrini və yerlərini təyin etdi. Möbədlər möbədini şah yüksəldib şah süfrəsinin yuxarı başında oturtdu və şah öz əyanları ilə məsləhətləşib dedi: «Mən fars və parfiyanlar arasında olan həqiqi pəhləvilərin və başqa azadların nəil kitablarından çox xəbərdaram...”</p>

¹ Kitabı-Dədə Qorqud, S. 94

Maraqlıdır ki, farslar Midiyanı süquta yetirəndən sonra Zaratuştrun yaratdığı atəşpərəstliyi ulu babalarımızdan mənimsəyib dövlət dini kimi qəbul etməklə, həm də bir çox başqa adətlərimizə və Deiodan başlanan zəngin dövlət quruculuğu təcrübəsinə sahib durmuşdular. O üzdən də ərdeşir sülaləsi şahlarının idarəçilik sistemi oğuzlarınkı ilə üst-üstə düşürdü. Diqqət yetirin, şah məclisdə nahararlara hünərinə, ad-sanına görə yer və rütbə verir, atəşpərəstlərin baş kahini – mobidlər mobidini süfrəsinin başında əyləşdirir və üzümdən hazırlanan muğ şərabını içib keflənirlər. Bayandır xan da başqa ölkələrdən gələn qəniməti bəylər arasında elədikləri əməllərə görə bölüşdürür, ulu Dədə Qorqud məclisə gələn kimi təklifsiz başa keçib hökmdarın pərişanlığının səbəbini soruşur. Qazılıq qoca o qədər şərab içir ki, istisi başına vurur.

Sonrakı hadisələr nəticəsində şah sarayında narazılıq doğur, ayanlardan biri üz döndərib qarşıdurma yaradır. «Albaniya tarixi»nə görə, ermənilər bir kitab gətirib şaha yaltaqlanırlar. Ulu babasının adı ilə açılan kitabı görənlər şah sevincək olub «öz məclisindəki yerləri dəyişdirir». İgidliyi ilə bütün erməni millətindən seçilən Sünnik (Zəngəzur) hakimi Andoka on dördüncü yer (rütbə) düşür. O, acıq edib şahın məclisini tərkdir. «Dədə Qorqud»da Bayandır xan tərəfindən qara otaqda yerləşdirilən Dirsə xan və ovçülük məharətinə dövlət başçılarının şübhə ilə yanaşdığını zənn edən Bəkil də kəsib öz obasına dönür. Alp Aruz isə Qazan xanın pay bölgüsünə çağırılmadığı üçün asi düşüb qanlı müharibəyə başlayır. Onu da qeyd edək ki, «Albaniya tarixi»ndəki hadisələr də qədim Azərbaycan torpaqlarında, məhz oğuzların yerləşdiyi ərazilərdə baş verir və oğuznamənin ayrı-ayrı epizodları ilə tam səsleşir. Belə ki, Narazılıqdan sonra şahın sarayına xəbər çatır ki, sayısız-hesabsız xəzər qoşunları Çola kəndini (Dərbənd keçidini) aşaraq

Albaniyaya daxil olublar. Andok şaha yardıma gəlmir, əksinə öz ordusu ilə (1700 yorğa atlı əsgəri) Mədainə yollanır, qəflətən şəhərə basqın edib çoxlu qızıl və gümüş xəzinələrini, qiymətli qaş-daşı, saysız-hesabsız müxtəlif mirvariləri, şah sarayından və əyanların evlərindən nəyi bacarırdılarsa, hamısını ələ keçirirlər. Qəniməti Balaberd (Kiçik qala) qalasına daşıyırlar. Bundan sonra Andok əmr edir ki, bütün əyalətdə mal-qara üçün yığılmış yemi yandırsınlar. İnsan üçün faydalı olan ərzaq sursatını, silahı, təchizatı və yəhər-qayıqları qalanın içinə yığsınlar. Sonra bütün Sünik əhalisinə bildirdi ki, evlərini və anbarlarını yandırıb ölkədən qaçsınlar.

«Albaniya tarixi»ndə oxuyuruq: «Əyalətlərdən bütün kilsə bəzəklərini yığıb Balaberdin Şalat kilsəsinə gətirdilər, sonra da kilsəni torpaqla örtüb təpə düzəltdilər və özləri hər tərəfə dağılıb getdilər. O gündən etibarən Sunikin adını heç kəs çəkmədi və bu vilayət 25 il ərzində əhalisiz qalıb viran olmuşdu.

Müharibənin sonunda qayıdan şah Şapur Mədainin xarabalarını görəndə bərk qəzəblənir və ordusuna əmr edir ki, Sünika hücumu keçsin və əhalisiylə heyvanlarını əsir etsin. Amma ordu Sünika çatanda orada heç bir şey əldə olunmadı. Ölkəni gəzəndə onlar altında Şalat kilsəsi gizlənmiş təpəyə rast gəldilər. Təpənin üzərinə çıxan zaman şiddətli zəlzələ başladı və başda sərkərdə Atəşxuda olmaqla bütün İran ordusu tezliklə o yerləri tərk etdi.

Oradan qayıdanda onlar Balaberdə hücum etdilər, amma mühasirədə olan süniklilər qala ivarlarından iri qaya parçalarını diyirlədərək iranlılardan çoxlu adam tələf etdilər. İranlılar ikinci və üçüncü dəfə qalaya hücum etdilər. Lakin heç bir şeyə müvəffəq ola bilmədilər, yalnız yenə də döyüşçüləri qırıldı.

Qəzəbə gəlmiş şah əmr etdi ki, hücumu gücləndirsinlər. Lakin şahın əyanoarı qabağında səcdə edərək yalvardılar ki,

artıq qalaya hücumə keçməyə dəyməz və qalanın ətrafında olan yerləri viran etmək daha əlverişlidir.

Sonradan Andok əlverişli fürsətdən istifadə edib qaladan çıxır və çoxlu qənimətlərlə romalılardan ölkəsinə gedir. Orada o, böyük hörmətlər qazanır və öz vaxtında vəfat edir. Onun dördüncü oğlu Babik (Buğac, Bamsı Beyrək, Basat adları ilə səsləşmə də təsadüfi deyil) öz vətəni üçün çox darıxdı – necə deyərlər el-obamız bizim üçün ata-ana kimi əzizdir – və o şah Şapurun sarayına gedir. Orada bir hərbiyə rast gəlib onun yanında qalır». (29-30). Oğuz qarşı çıxan Alp Aruzun oğlu Basat da vətəninə kənardan gəlir. Bamsı Beyrək də 16 il yad ölkədə vətən həsrəti çəkir. Deməli, Babik İran şahı Şapurun dövründə yaşayan sünik hökmdarı Andokun oğludur. II Şapurun 309-379-cu illərdə şahlıq taxtında oturduğunu nəzərə alsaq, Babiki Qor və Qazan qardaşlarının İrandan müşayət etdiyi dövr dördüncü yüzilliyə təsadüf edir.

Sonrakı hadisələr də eposda motivləşir. Bayandır xanın vəziri Qazılıq qoca Duzmurd qalasına gəlib kafirlərlə vuruşmaq istəyəndə altmış arşın qamətində olan, altmış batman gürz salan, qatı-möhkəm yay çəkən bir təkurla rastlaşır. Arşın oğlu Dirək Qazılıq Qocanı təkbətək döyüşə çağırır. Eposda yazılır: «Pəs ol Təkur qələdən təşra çıqdı. Meydana girdi, ər dilədi. Qazılıq qoca anı gördiginləyin yel kibi yetdi, yeləm kimi yapışdı. Kafərin ənsəsinə bir qılinc urdı. Zərrə qədər kəsdirəmədi. Növbət kafərə dəgdi. Ol altmış batman gürzlə Qazılıq qocaya dəpərə tutib çaldı. Yalan dünya başına dar oldı. Düdük kibi qan şorladı. Qazılıq qocayı qarmalayıb-tutub qələyə qoydılar. Yigidləri turmayıb qaçdılar». (94)

«Albaniya tarixi»ndə bu epizodla səsləşən hadisələrdə, doğrudur, nəhəng hun türkü İran şahına qarşı qoyulur, lakin əks

cəbhədə olsalar da, təsvirlərdəki oxşarlıq heyrət doğuracaq dərəcədədir:

«İran şahlığını qarət edən hunlar öləsindən olan Honoqur adlı birisi gəldi. O, şah Şapurun yanına adam göndərib dedi: «Bu qırğın kimə lazımdır? Çıx qabağıma üz-üzə gələk». Həmin hun boyu yüksək, demək olar ki, çox nəhəng bir adam idi. O, öz geniş bədənini əlli qatlı zireh geyir, iri başını mismarlı dəbilqə, üç qarış enində olan alnını isə misdən qayrılmış lövhə ilə örtür. Nəhəng nizəsinin sapı hündür ağacdən düzəldilmişdi, şimşək çaxan qılıncı isə onu görənlərin hamısını dəhşətə gətirirdi.

Bu zaman şahın yadına Babikin adını saldılar və dedilər ki, həmin hunla yalnız Babik döyüşə girməyi bacarar. Şahlar şahı Babiki yanına çağırıb ona üzərində qaban təsviri olunmuş möhürü ilə damğalanmış buyruğunu verib deyir: «Əgər sən mənim böyük intiqamımı ala bilsən, sənin üçün misli görünməmiş mükafatlar var!»

Babik şahın təklifini qəbul edir və Allahın köməyinə arxalanaraq qışqırır: «Kömək edin, ey Sünikin kilsələri!» və çapaqan atına minərək düşmənə hücum etdi. Onlar bir-birinə atıldılar və nizələrinin gurultulu zərbələrinin səsi səhərdən axşam saat doqquza qədər eşidildi. Qorxung nəhəng məhkum olunmuşdu. Cəsur Babik öz qılıncı ilə qançən heyvanın başını vurub, onu cəhənnəmə vasil etdi».

Bu qələbədən sonra İran şahı verdiyi vədi yerinə yetirir, Babik onun hüzuruna gəlib deyir: «Əmr elə ki, burunc həvəngdəstəni sənə sarayından çıxartsınlar!» Həmin həvəngdəstə kül ilə dolu idi və onun yanından keçən hər adam dəstəklə vurub deməli idi: «Qoy Sünik torpağı varıyla, döblətiylə məhv olub beləcə külə dönsün!»

Təəccüblənən şah əmr etdi ki, həvəngdəstəni saraydan çıxartsınlar. Bundan sonra Babik şahdan xahiş etdi ki, doğma

torpağını ona qaytarsın. Şah mülkünü ona qaytardı və əlinə onu ucaldan bir fərman verib böyük təmtəraqla yola saldı.

Araz çayını keçən kimi Babik bir kəndin bünövrəsini qoyur və onu Nakorz, yəni «Vətən torpağına basdığı ilk addımı» adlandırır.

Bir dəfə Babik, hakimiyyətinin beşinci ilində ova çıxır və öz viranə qalmış torpağını gəzib seyr edir. Şalata çatanda o, bir təpəyə qalxır. Həmin vaxt haradansa bir ceyran çıxır və qaçıb torpaqla örtülmüş kilsənin üstündə durur. Babik onun dalınca gedəndə, ceyran təpənin üstündə yox olur. Babik təpəyə qalxanda onun atının ayaqları torpağa girir. Babik şorla atını düşdüyü dəlikdən çıxarır. Orada olanların hamısı vahiməyə düşürlər və torpağı qazaraq qaş-daşla dolu qəşəng bir kilsə görürlər.

Məhz bu hadisədən sonra Babiki İrandan müşayiət edən iki qardaş Qor və Qazan xristianlığı qəbul edirlər. Qazan süniklər ən müqəddəs ərazisinə – Şalata sahib durur. Lakin təəssüflər olsun ki, «Albaniya tarixi»ndə oğuznamənin başqa motivləri ilə səsləşən motivlərin çoxluğuna baxmayaraq bir yerdə adı çəkilən iki qardaşın - Qor və Qazanın kimliyini üzə çıxarmaq mümkün deyil.

BAMSI BEYRƏK AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN YADDAŞINA ƏBƏDİ HƏKK OLUNAN OBRAZDIR. Dastanın bir neçə boyunda əsas rolu öz üzərinə götürən obrazlar içərisində Bamsı Beyrək daha çox yadda qalır. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycan xalqının epik ənənəsində daha çox Bamsı Beyrəklə bağlı hadisələr başqa variantda yaşadılır. Belə ki, «Aşıq Qərib», «Şah İsmayıl» və «Koroğlu» kimi dastanlarda Bamsı Beyrəklə bağlı olan süjetlərin mühüm elementləri yenidən səslənir. Özbək türklərinin yaddaşında isə çoxşahəli «Alpamış» (Alp Bamsı) dastanına çevrilir. Deyərdim ki, dastanı oxuyan hər kəsin

ürəyinə asanlıqla yol tapan obraz Beyrəkdir.

Bəs taleyinin dönüklüyünə, dramatik hadisələrin fəvqündə durmasına, mübarizliyinə görə seçilən Bamsı Beyrəyin son boyda öldürülməsinin səbəbi nədir? Məgər ozanlar dinləyicilərin bu qədər məhəbbətini qazanmış qəhrəmanın yerinə başqasını xəyanətin qurbanı edə bilməzdilərmə? Bu suala ilk baxışda belə cavab vermək olar: Bamsı Beyrək oğuz tayfalarının iki qanadının qovuşuğunda duran obraz olduğu üçün həmin missiyanı yerinə yetirmək onun boynuna düşür. Çünki o, İç oğuzdan olub, Dış (daş) oğuzdan qız almışdı, Qazan bəyin ən yaxın silahdaşı idi. İç oğuzu əlinə silah götürüb qardaş qanı axıtmağa və Qazanı dayısını öldürməyə ancaq öz hakimiyyətini belə bağışlamağa hazır olduğu (Qazan Dəli ozan adı ilə nişanlısının toyuna gələn Bamsı Beyrəyə bütün ixtiyarını verir və Beyrək hətta Burla xatunun qarşısında özünü hökmlü aparır) Beyrəyin ölümü vadvr edərdi. Lakin bu məsələlərlə yanaşı, dastanda Beyrəyin ölümünün arxasında daha incə mətləb durur.

BEYRƏK İNCİMƏKDƏ HAQLIDIRMI? Öz soyundan olub ad-san qazanan igid uğrunda oğuz bəyləri hər an ölüm-dirim döyüşünə çıxmağa hazır idilər. Dastan ənənəsinə və folklorun nikbinlik prinsipinə görə, Bamsı Beyrək səpgili qəhrəmanlar öldürülmürlər. Çünki bu, xalqın istək və arzularına qarşı çıxmaq deməkdir. Fikrimizcə, Bamsı Beyrəyin ölümünün əsas səbəbi əski inamlarda, oğuzların adət-ənənələrində, ulu babalarımızın «sözünün ağsı olması»nda, kişiliyində axtarmaq lazımdır. Aydınlaşdırılmalıdır ki, Qafqaz türklərinin əski inancında insan hansı əməlinə görə tanrı tərəfindən taleyin ixtiyarına buraxılır və ölümün pəngəsindən yaxa qurtara bilmir? Məhz Beyrəyin ölümünün səbəbi bu sualın cavabının tapılmasındadır.

Türk xarakteində igid canını xilas etmək üçün tanrı qarşısında and içib, verdiyi sözə əməl etməlidir. Əgər Qazan

bəy ən ağır anında, elinin-obasının düşmən tərəfindən talandığını biləndə meydada tək qaldığı halda belə Qaraca çobanın köməyini, Qanturalı isə canından çox istədiyi Selcan xatunun ona yardımını şəninə sığışdırmırdısa, bunu ölümə bərabər hesab edirdisə, Bamsı Beyrək də tanrı qarşısında qadına verdiyi sözü yerinə yetirməli idi. Belə ki, Bamsı Beyrək on altı il Parasarın Bayburd hasarından o yanda, düşmən qalasında əsir qalır. Bu əsirlik, əslində şəhid verib (qırx sirdaşından biri həlak olur), asan yolla düşmən əlinə keçdiyi üçün fələkdən aldığı cəza idi və taleyi ilə barışıb ancaq tanrıdan kömək gözləyən bir qəhrəmanın dini əqidəsinə, adət-ənənələrinə görə seçilən başqa türk qövminin içərisində özünü girov kimi hiss etməsindən başqa bir şey deyildi. Çünki Bamsı Beyrək Bayburd qalasında bizim başa düşdüyüm tək zindanda əli-qolu, ayaqları zəncirlənmiş halda təsvir edilmir, Qazan bəy kimi quyuya salınmır, müəyyən dairədə tam sərbəst hərəkət edir. Ora gələnlər tacirlərlə görüşüb danışa bilir, otuz doqquz igid yoldaşının yanına gedib dərdləşməsinə mane olan yoxdur. Hətta hökmdarın bakirə qızı ilə görüşüb danışması, deyib-gülməsi heç kəsdə etiraz doğurmur. Eləcə də düşmənin şənliklərində iştirak edir, qopuz çalıb oxuyur (Qazan isə buna etiraz edir). Hiss olunur ki, Bayburd hakimi ilə onun razılığı olub, ola bilsin ki, Beyrək soydaşlarının onun xilasına təşəbbüs etmədiyini görüb (oğuzların adətincə, qardaş, ata, onların buna imkanı olmadıqda dost, silahdaş əsir düşəni xilas üçün yollanırdı), obasında unudulduğunu zənn edirdi. Qardaşı olmadığına görə bunu ən yaxın silahdaşlarından umurdu, oğuz elindən gələnlər tacirlərlə söhbətində onların adlarını belə çəkir:

Qalın oğuz diyarında
Ulaş oğlu Salur Qazanı,

Mən soruşsam, sağmı, sarvan?
Qıyan Səlcik oğlu Dəli Dondazı
MƏN SORUŞSAM, SAĞMI, SƏRVAN?

Bu qənaətə ona görə gəlirik ki, nəğmədə Bamsı Beyrək Qazanın və Dəli Dondazın adını birinci çəkir. Oğuz adətincə, ata-ana tanrıdan sonra insanın tapındığı ikinci müqəddəs varlıq idi.

BANIÇİÇƏK GORDAMI, SARVAN? Bamsı Beyrəyin sorğusunda onun on altı ildə keçirdiyi hissələri duymamaq mümkün deyil. O, Salur Qazanın, Dəli Dondazın xilasını üçün gələcəyini böyük həsrətlə gözləmişdi. Lakin oğuz elindən bir tərpaniş olmadığını gördükdə, elə zənn etmişdi ki, onların başında müsibətlər var, yoxsa çoxdan ona yardım edirdilər. Və Banıçiçəyin də bu müddət ərzində onu gözləməsini ağılına belə gətirmirdi. Çünki Banıçiçək igidlikdə heç də bəylərdən geri qalmırdı, at çapmaqda, ox atmaqda, qılınca oynatmaqda, güləşməkdə Beyrəyin özünü mat qoymuşdu. Beyrəyi unutmazdı, ardınca yollanardı. Başqa boylarda Burla xatunun, Selcan xatunun düşmənlə vuruşub ərlərini ölümün pəngəsindən almalarını təsvir edən səhnələrə rast gəlirik, yəni dastanda qadınların kişilərlə eyni səviyyədə döyüşkənliyindən geniş bəhs açmaqla ozanlar nəzərə çatdırırdılar ki, yaxınını, doğmasını xilas üçün onlar da qılınca sarılır, at minib səfərə yollanırlar. Oğuzlarda yeri düşəndə ana-bacılar da, qız-gəlinlər də düşmənin qələbə sevincinə zəhər qatırdılar.

Beyrək on altı il ərzində oğuzda nələr baş verdiyindən xəbərsiz idi və sorğusundakı sətiraltı ifadələrdən hiss olunur ki, o, özünün yaxınları, uzaqları və hətta tanrının özü tərəfindən belə unudulduğuna inanmış. Ona görə də ürəkdən sevdiyi nişanlısını xəbər alanda qərribə ifadələr işlədir:

Baybican qızı Banıçıçək

evdəmi, sarvan,

Yoxsa gordamı, sarvan?

Lakin Beyrək biləndə ki, oğuz eli onu yaddan çıxarmayıb, hamı sağ-salamatdı. O, yoxa çıxandan sonra bəylər ağ çıxarıb qara geyiblər, nişanlısının hədiyyə etdiyi qaftanı paylaşdığı dostu Yalançı oğlu Yalancıq isə xəyanət yolunu tutub, başına bəla açıb, Banıçıçəyə tamah salıb, hər şeyi unudur. Yalnız bundan sonra nə yolla olursa olsun, azad olmağa can atır.

İGİDLƏR NƏ ÜÇÜN PAPAQLARINI (ÇALMALARINI) AYAQ ALTINA ATDILAR? «Bamsı Beyrək» boyunda maraqlı bir detalla rastlaşırıq. Bu gün də namus, qeyrət kişilik bizdə papaqla ölçülür. Ulularımızın dedikləri müdrik kəlamlarda rastlaşdığımız»İgid canını verər, papağını verməz» - gəlişi gözəl sözlər deyil. Atalar sözlərində bütün aydınlığı ilə Azərbaycan türklərinin qanına hopen adətin qulaqlarda sırğa edilməsini təsadüfi saymaq olmaz: «Papaq isti-soyuq üçün deyil, namus üçündür», Papaq altında igidlər yatar». Xalqın ağsaqqalları abır-həyasını itirənlərə əvvəl xəbərdarlıq edirlər: «Papağı tülkü dərisindən, xəbəri yox gerisindən». Sözü qulaq ardına verildiyini müşahidə etdikdə, kəsərini bir az da artırılırlar: «Papağını qoy qabağına fikirləş». Görəndə ki, əsər eləmədi, qarğış yağdırırlar: «Papağın yerə girsin!». Və Anarın dastanla bağlı gəldiyi qənaətlə razılaşmamaq mümkün deyil: «Qeyrət kodeksi, cəngavərlik etikası oğuz ərənləri üçün dünyada ən vacib məsələdir»¹.

«Bamsı Beyrək» boyunda ulularımızın söylədikləri müdrik

¹Anar. Sızsız, Bakı, 1992, S.91

kəlamlarla səsleşən maraqlı bir epizad var: «Qırx igid (əslində otuz doqquzdur, çünki Beyrək əsir alınanda biri şəhid olur) böyük çalmalarını götürüb yerə vurdu, hıçqıra-hıçqıra ağlaşdı», belə yerdə yenə atalarımızın dediyi sözlər yada düşür: «Papağımızı günə verdi». Onlar əsir düşüb on altı il düşmən təhqirlərinə dözüblər, «papaq»larını başlarından çıxarıb ayaqlar altına atmayıblar. Yeri gələndə əllərinə müqəddəs qopuz (çünki düşmən tayfanın nümayəndələri də türklər idilər, qopuzla nəfəs alırdılar, lakin dini ayrılıqları vardı. Məhz bu iki düşmən tayfanı birləşdirən, əsir aldıkları oğuzlarla yaxşı davranmağa məcbur edən səbəb qopuzla bağlılıqları idi) götürüb kafir məclisini şənləndiriblər, yenə papaqları başlarında qalıb. Bəs oğuz igidləri hansı halda çalmalarını götürüb düşmən torpağına ata bilər? Bu sualın cavabını Bamsı Beyrək özü verir: «Bilirsizmi nələr olub? Yalançı oğlu Yalancıq mənim ölüm xəbərini aparmışdır. Atamın qızıl tağlı evinə şivən düşüb. Qaza-bənzər qız-gəlini ağ çıxarıb, qara geyinmişdir (Görürsünüzmü, Beyrəyin incikliyi burada da hiss olunur. Çünki tacirlər əslində bəylərin ağ çıxarıb, qara geydiyini söyləyirlər. Beyrək isə bu fikri igidlərə tamamilə başqa şəkildə çatdırır). Göz açaraq gördüyüm, könül verib sevdiyim Banıçiçək Yalançı oğlu Yalancığa getməli olmuşdur». Bu xəbər idi igidləri papaqlarını - çalmalarını çıxarıb yerə çırpmağa vadar edən. Axı bir vaxtlar Beyrək nişanlısının toxuduğu qırmızı köynəyi bircə dəfə əyninə keçirir, sonra dostları həsəd aparmasınlar deyə onlara bağışlayır. O, heç vaxt dostlarını özündən ayırmır, özünü öyüb, onları alçatmır. Özü al geyində, onları da qırmızı qaftanda görmək istəyir. Beyrək hər tikəsini igid dostları ilə bölüşdükdüyü halda, Yalancıq kişiliklə bir araya sığmayan xəyanətə əl atır. Beyrəyin köynəklərindən birini özündə saxlayıb qana bulaşdırır və dili necə qıyırsa, qardaşından artıq dostunun, elin dirəyinin, sevlməsinin ölüm

xəbərini aparır.

BAKİRƏ BƏY QIZININ MƏHƏBBƏTİ. İndi gələk əsas məsələyə-Beyrəyin ölümünün səbəbinə. Bayburd qalasında bu xəyanəti eşidəndə Beyrək bir dəfə o dünyaya gedib gəlir. Tanrı bəlkə də onu cəhənnəmin qapısı ağzından geri qaytarır. Çünki xayinin dərsi verilməli, oğuzun qaymağı çaqqala qismət olmamalıdır. Axı insan hər əməlinə görə ulu tanrı qarşısında cavabdehdir.

Cəhənnəmdən qayıdan Beyrək sarsılrsa da, çıxış yolu axtarır. Vurxunur. Dünyanın özündən ağır gələn dərini əvvəl yaxınları ilə - otuz doqquz igidlə bölüşür, sonra düşmənləri arasında həmdərd arayır. Onun yanına tez-tez ayaq açan, üzünü görəndə gülüb-oynayan bakirə düşmən qızına ürək qızıdırır. Banıçıçəyin əlinə su tökməyə layiq olmasa da, bu bakirə qızının Beyrəyə ürəkdən bağlandığını bilir. Onun səmimi hisslərinə hörmətlə yanaşır. Qız hər gün Beyrəyə baş çəkirdi, onun ürəyinə yol tapmaqda çətinlik çəksə də, qəzəblənib düşmən sifətini göstərmirdi. Həmişə çalışırdı ki, qərib əsirə az da olsa təsəlli versin. Bu bakirə bəy qızının Beyrəyə dediyi bir neçə kəlmədə - «Həmişə gələndə səni şən görürdüm. Gülərdin, oynayardın” - Beyrəyin əvvəlki çırpıntılarının, zəddiyyətli düşüncələrinin və dönük taleyi ilə barışmasının şahidi oluruq. Lakin tacirlərlə görüşəndən sonra səhv qərar verdiyini anlayır, itirdiklərini qaytarmağa, qeyrətini qorumağa, dostlarının çalmalarını yerdən qaldırıb, təzədən başlarını qoymağa can atır. Beyrək qıza özü qədər inanır, ona görə də həqiqəti açıb söyləyir. Əslində, kişi düşmən qızına bu qədər bel bağlamamalı, ləyaqətini alçaldan ailə sirrlərini ona verməməliydi. Burada iki tayfa arasındakı düşmənçiliyin köklərinin o qədər də dərin olmadığı aydınlaşır. Və nə bakirə düşmən qızının niyyətlərində, nə də Beyrəyin ona münasibətində eşq məcarəsinə rast gəlmirik. Burada ancaq

qarşılığı olmayan məhəbbətdən söhbət gedə bilər. Başqa cür olsaydı, Beyrəyin ürəyini onun üçün əlçatmaz edən Banıçıqəyin Yalançı oğluna ərə getdiyini eşidəndə düşmən qızı toy-bayram edərdi. Lakin incə qəlb sahibi olduğunu nümayiş etdirir. Saf eşqi naminə öz soyuna, bəy atasına qarşı çıxır və Beyrəyi əsirlikdən qurtarmaq üçün tədbirlər axtarır. Məhz o anda Bamsı Beyrək də bakirə bəy qızının düşmən tayfaya məxsusluğunu unudur və arzusunu yerinə yetirməyə hazır olduğuna and içir. Bu, sonradan Beyrəyin ən böyük günahına, həm insanlıq naminə, həm də tanrı qarşısında etdiyi böyük qəbahətinə çevrilir.

QILINCIMLA DOĞRANIM. Bakirə bəy qızı Beyrəyi elə böyük məhəbbətlə sevir ki, onun ikinci arvadı olmağa belə razıdır. Və ola bilsin ki, oğuzlara yad olan çoxarvadlılıq onun soyunda var idi. Düşmən qızının Beyrəklə nəfəs aldığını nümayiş etdirən təklif bizə bu qənaəti söyləməyə imkan verir: «Əgər səni hasardan örkənlə aşığı sallasam, sağ-salamat atanın-ananın yanına getsən, mənə burda gəlib halallıqla alarsanmı?» bu qənaətləri iki cəhət doğurur: boyu yaradan ozan düşmən qızının bakirəliyini xüsusi vurğulayır və ikincisi bəy qızı, Beyrəklə birlikdə oğuz elinə yollana bildiyi halda, qoşulub-qaçmır, məhz «burda-öz elində halallıqla» ona ikinci arvad olmaq istəyir. İlk baxışda, bakirə qızın halallığı nə ilə əlaqələndirdiyini dəqiq başa düşmək mümkün deyil. Əgər ata-ananın xeyir-duasına işarə edirsə, hadisələrin başlanğıcından bilir ki, Bayburd bəyi öz qızının düşmən iç oğuz tayfası ilə qohumluğuna qol qoymazdı. Elə isə burada hansı halallıqdan söhbət gedir? Bəlkə qalın oğuz elinin Bayburd türkləri ilə qonşuluq və dostluq əlaqəsinin bərpasına ümid bəslənilir? Boyun əvvəlində də buna işarə var. Belə ki, cəsus toy çadırı qurub şənlik düzəldən Beyrək barədə Bayburd bəyinə xəbər aparanda deyir: «Nə oturmusan, sultanım, Baybican bəy sənə verəcəyi qızı Beyrəyə verdi. Bu gecə gəlin

gedəcəkdir.”¹ Deməli, qalın oğuzun bir qanadı ilə - daş oğuzla Bayburd türklərinin arasında qohumluq haqqında söhbətlər gedirdi. Və Bayburd sultanın (bu müraciətin özü də türklükdən xəbər verir) elə Beyrəyə qarşı qəzəbləndirən də məhz nə səbəbdənsə, ona vəd edilən qızın Beyrəyə verilməsi olur. Sonradan məlum olur ki, onun arvadı və qızı var. Deməli, çoxarvadlılıq adəti Bayburdlularda mövcud idi. Bakirə qızın da Banıçıçəyin üstünə halallıqla günü getməyə ümid bəsləndiyini bunlarla əlaqələndirmək olar.

Bamsı Beyrək bakirə qıza and içib verdiyi vədlə öz ölüm fərmanını imzalayır. Boydakı parçaya diqqət edək: «Beyrək and içdi: «Oğuz yurduna salamat çatsam, gəlib səni Halallıqla alsam, QILINCIMA DOĞRANIM! OXUMA SANCILIM! YER KİMİ ÇATLAYIM, TORPAQ KİMİ SOVRULUM!» Bu səhnələr ustad ozanlar tərəfindən elə məharətlə işlənib ki, ən qüdrətli qələb sahibi həsəd apara bilər. Atalar sözlərində deyildiyi kimi, «And içmək dağ saqqızı deyil saqqız deyil ki, hey çeynəyəsən». Eləcə də «Kişi sözünün ağası olar», «Kişi tüpürdüyünü yalamaz», «Kişinin başına gələn, ağzından çıxandır», «Kişinin özünə baxma,sözünə bax».

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının təbliği sahəsində nə qədər böyük xidmətləri olsa da, yazıçı Anarın bu fikirləri ilə razılaşmaq mümkün deyil: Beyrək «əsirlikdə məhəbbət məcərasından imtina edir»². ozanlar düşmən qızını «məhəbbət məcərasından imtina» motivini qurmaq məqsədi ilə süjetə daxil etmək niyyətində olsaydılar, dəfələrlə onun bakirəliyini gözə soxmazdılar. Dastana həsr olunan filimdə də bu qızın bir qədər yüngünxasiyyətli göstərilməsi, eləcə də Bayburd hökmdarının

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.155

²Anar. Göstərilən əsəri, S.92.

kef məclisini təsvir edən səhnə ilə boydakı hadisələr arasında dərin bir uçurum nəzərə çarpır.

ALP ARUZUN XƏYANƏTİ, YAXUD «AND İÇMƏK DAĞ SAQQIZI DEYİL Kİ, HEY ÇEYNƏYƏSƏN». «Bamsı Beyrək» boyu süjetinin mürəkkəbliyinə, çoxşahəliyinə obrazlarının zənginliyinə, xarakterlərinin bütövlüyünə görə bütün boyları üstələyir. Hadisələrin axarı toy çadırı qurulanadək məişət motivləri əsasında inkişaf edir, daha çox yumordan istifadə edilir və məzəli əhvalatlardan qurulur, dərik psixoloji qarşılaşmalar da nikbin əhval-ruhiyyə ilə tamamlanır. Bu mənada boy iki hissəyə ayrılır və hər hissə müstəqil əsər təsiri bağışlayır. Bayburd bəyinin hücumu ilə dramatik gərginlik süjeti bütünlüklə ələ alıb yüksələn xətlə axıra aparır. Yumordan, məzəlilikdən əsər-əlamət qalmır. Hiss olunur ki, Bamsı Beyrəyə onlarla boy həsr ediblər, cilalanma, bir dastanda kompleksləşdirmə işi başa çatmamış yazıya alınıb. Boydakı bir-biri ilə uyğunlaşmayan epizodlar, obrazların hərəkətlərindəki ziddiyyətlər məhz bu üzədən «Kitabın» səhifələrinə yol tapıb. Lakin boyda bir cəhət də aydınca nəzərə çarpır. Çox qədim süjetə malik dastanı XXI -XIV yüzilliklərin hadisələri kimi təqdim etməyə təşəbbüs göstərilir. Bu iş iki istiqamətdə aparılıb. Bir tərəfdən, Oğuz - səlcuq dövlətinin tarix səhnəsinə çaxıb, Şərqdə meydana suladığı çağlarda ozanların qədim dastanlara - özünü yenicə təsdiqləyən qüdrətli türk qövmünün möhürünü vurmağa çalışmışlar. İkinci tərəfdən, boyları yazıya alan katiblər oğuznamələrə türklərin uzaq və yaxın tarixini əks etdirən səlnamələr, mənbələr kimi yanaşırdılar, daha çox özlərinin şahidi olduqları hadisələrlə az-çox səsleşənləri qələmə alırdılar. Lakin hansı istiqamədə daha çox canfəşanlıq edilməsinə baxmayaraq, «Bamsı Beyrək» dastanını Azərbaycanda Homer dövründən çox-çox qabaqlar yaşayan türk tayfalarının

yaratdığını göstərən amillərin üstündən xətt çəkə bilməmişlər. Məhz Beyrəyin ölümü bu cür epizodlardandır.

Dünya xalqlarının mifologiyasında mədəni qəhrəmanlar allahlar qarşısında and içib verdikləri vədlərə xilaf çıxanda ölümlə üz-üzə dururlar. Antiq yunan miflərində boyun son epizodlarına görə Bamsı Beyrəyin analoqu kimi çıxış edən Odissey obrazı buna misal ola bilər. O, dəniz allahı Posseydonun qəzəbinə düşər olur. Allah-insan qarşıdurmasının ilkin mərhələsində qələbə birincilərə (yaradana) verilirdi. Lakin təsəvvürlərdə inqilab baş verdikdən, bəzi təbiət hadisələrinin yaranma səbəblərinin aydınlaşmasından sonra allahlar insanlara «güzəştə» getməyə başlayırlar. Və bu mərhələdə güzəştlər hər iki tərəfdən qarşılıqlı şəkildə edilirdi. Odissey məhz son mərhələnin təsəvvürlərindən meydana gələn obrazdır. Yurduunun məhv olduğu, azğın adamların arvadının və oğlunun taleyi ilə oynadığı xəbərini eşidəndə, bütün müqəddəs şeyləri itirdiyini dərk edib inadkarlıqdan əl çəkir. Bundan sonra allah qarşısında verdiyi sözə əməl edir.

«Dədə Qorqud» dastanının «Təpəgöz» boyunun Odisseylə bağlılığına əsaslanıb, qədimliyindən çox danışılar və bu gün mifik təfəkkürdən mayalandığına heç kəs şübhə ilə yanaşmır. Lakin «Bamsı Beyrəyin öz nişanlısının toyunda iştirakı» motivi ilə «Odisseyin öz arvadının nikahına yetişməsi» hadisəsi arasındakı yaxınlığı qeyd etsələr də, boyun əski miflərdən yarandığını söyləməyə ehtiyat ediblər. Bu da mif deyəndə, qeyri-adi, Təpəgöz kimi möcüzəli məxluqları təsəvvürə gətirmələrindən irəli gəlmişdir. Unudublar ki, miflərin ən böyük qolu insana, onun yaranmasına, mübarizəsinə, qurub-yaratmasına həsr olunub. «Bamsı Beyrək» boyu ilə «Odissey» eposunu bağlayan bir detala diqqət etsək, onda bu boyun da «Təpəgöz» qədər qədim olduğuna heç bir şübhə qalmaz.

Qəribədir, Odissey də hökmdar qızının yardımını ilə vətəninə dönür. Həmin qız - Navsikaya da rastlaşdığı qərib adama vurulur. Lakin biləndə ki, Odisseyi gözləyən var, sevgisini qəlbində gizli saxlayır. Onların ayrılma səhnələrinə diqqət yetirək: «Navsikaya gözəlliyinə məftun olduğu Odisseyə deyir: - «Xoşbəxi ol, əziz dost! Yurduna çatanda hərdən məni yada sal!» Odissey cavab verir: «Ey xeyirxah Navsikaya! Əgər allah evimə dönməyə qoysa, bir ilahə kimi hər gün sənin canına dua edəcəyəm, axı sən mənim həyatımı qurtardın!»¹ Odissey də Bamsı Beyrək kimi and içir, lakin andına sadıq qaldığı üçün günaha batmır. Maraqlıdır ki, ozanların xüsusi vurğuladığı bakirəliyə də yunan mifində rast gəlirik. Navsikaya Odisseyi dəniz kənarında tapıb huşa gətirir və saraya aparır. Şəhərə çatanda deyir ki, burada ondan ayrılacaq və səbəbini belə izah edir: «İstəmirəm camaat subay qızı kişi ilə görsünlər. O dəqiqə deyəcəklər özünə adaxlı tapıb». Yunan mifoloji sistemində heç Afrodita da belə düşünmür. Eləcə də Navsikayanın atasının Odisseylə bağlı arzularında bakirə qızın dediyi «halallığa» işarə var: «Çar Alikinoy gözlərini Odisseydən çəkirdi. Qəlbinin dərinliyində istəyirdi ki, qərib qonaq onları tərk etməsin. Necə böyük sevinclə qızını ona ərə verərdi!». Bu epizodlarda qəriblərdən çox, şərəqlilərə, xüsusilə azərbaycanlılara xas olan xüsusyyətlər təsvir edilir.

Cəsarətlə demək olar ki, Bamsı Beyrək Azərbaycan xalqının ən əski mifik təsəvvürlərində formalaşan Odissey tipli mədəni qəhrəmandır. İlk çağlarda hansı məqsədlə yarandığını, nə kimi funksiya yerinə yetirdiyini söyləmək çətinidir. Çünki mifik təsəvvürlər dastanlaşanadək çox uzun yol qətt etmiş, müxtəlif transformasiyalara uğramış, nəhayət, oğuz təfəkkürünün

¹Рудольф Мертлик. Античные легенды и сказание.- М, 1992, С.369.

məhsulu olan «Dədə Qorqud»un əsas personajlarından biri kimi yaddaşlardan yazıya alınmışdır. Lakin bununla şifahi şəkildə ömrünü başa vurmamış, aşıq yaradıcılığı süzgəcindən keçərək «Qəribləşmiş»dir. Aşıqlara Bamsı-Qəribin ölümü lazım deyildi. Ona görə də Qərib sazı və sözü ilə bütün çətinliklərə qalib gəlir. «Aşıq Qərib» də ox-kaman tamamilə sazla əvəz edilir. Çünki aşığın əqidəsində haqqa tapınmaqla, qan tökməkdən hər cür maneəni dəf etmək mümkündür. Ozan düşüncəsində isə qopuzla silah eyni qüdrətdə göstərilir. İlkin mərhələdə təkcə ox-yaydan istifadə olunması («Odiseya»da olduğu kimi), maneələrə yalnız güclə, silah işlətmək məharəti ilə üstün gəlinməsi şübhəsizdir. Göründüyü kimi, Bamsı Beyrək də, Aşıq Qərib də ilkin doğuşdakı fuksiyalardan tam uzaqlaşdırılmamışlar.

Aşıq Qərib öz missiyasını Şahsənəmə qovuşması ilə başa çatdırır. Lakin Beyrək Banıçiqəyin Yalınçılıqla olan toyunu dağıdıb, özü evlənməklə meydandan getmir. Çünki dostluqda sədaqətlidir. Otuz doqquz igidi əsirlikdə qoyub, xoşbəxt yaşamağı şəninə sığışdırır.

«Qazan bəy dedi: «Gəl muradına yetiş!» Beyrək dedi: «Yoldaşlarımı qurtarmayınca, Bayburd qalasını almayınca muradıma çatmayım!» Bamsı Beyrək nə səbəbə bakirə qıza verdiyi vədi unudur? Demir ki, tanrı qarşısında and içmişəm, yerinə yetirməyincə xoşbəxt ola bilmərəm. Birincisi, ona görə ki, bu, oğuz evlənmə adətlərinə zidd idi, onlarda çoxarvadlığa rast gəlmirik. Lakin boyda hadisələr daha çox islami görüşlərlə əlaqələndirir. «Qanlı oğuz bəyləri təmiz suda yuyunub, ağ alınlarını yerə qoydular. İki rükət namaz qıldılar. Adı gözəl Məhəmmədi yada gətirdilər», oğuzların əksinə olaraq, islamda iki və daha artıq qızla evlənməyə icazə verilir. Müsəlman adətlərinə söykənərək, Beyrək «bakirə qızı halallıqla alablmərdi. («Şah İsmayıl və Gülgəz» səpgili dastanlarımızda

olduğu kimi). Deməli, ozanlar süjetin ilkin variantını saxlamağai üstünlük vermişlər. Beyrək tanrı qarşısında günaha batdığı üçün, andında dediyi kimi, qılınclanmalı idi. Bu, həm türk xarakteri ilə, həm də islamla bir araya sığırdı. Çünki hər ikisində and və söz müqəddəs hesab edilir. Söz ağızdan çıxdımı, ona əməl olunmalıdır.

İlk baxışda, adamda elə təsir yaranır ki, Bamsı Beyrəyin toyu ikinci dəfə islam dininin genişlənməsi naminə təxirə salınır, kafirin kilsəsini yıxırlar, yerinə məscid tikirlər. Keşişi öldürürlər, azan verdirirlər. Məlumdur ki, Bayburd elində müsəlmanlığı qəbul edənlərə nə fiziki cəza verir, nə də əsir götürürdülər, qılincin altından keçirib, rahat buraxırdılar.

Son səhnədə gözləyirsən ki, Bamsı Beyrək özünün və igidlərinin çalmalarını təzədən başına qoyan «bakirə qızı» yada salacaq. Lakin onunla çox acınacılıq rəftar edilir, «Ov ovlayan quşların ən yaxşısını, qumaşın gözəlini, qızın köyçəyini, doqquzlama qızıl naxışlı çuxanı xanlar xanı Bayandır üçün hədiyyə ayırdılar». Bamsı Beyrək buna göz yumur və sözü bütöv, yeri gələndə bağışlamağa bacaran, haqqa tapınan oğuz igidindən çox, şəxsi intiqam hissi ilə yaşayan, basdığıni kəsən, xilas üçün and içib yalan vəd verən, bu günün hökmü ilə razılaşan sərt xarakterli adam təsiri bağışlayır. Halbu ki, Bamsı Beyrək böyük ürək sahibi idi, qaçanı qovmazdı, hətta xayinin günahından keçmək qüdrətinə malik idi. Dastanda oxuyuruq. «Yalançı oğlu Yalançıq bunu eşitdi. Beyrəyin qorxusundan qaçdı, özünü «Dana sazı» deyilən qamışlığa saldı. Beyrək onun ardınca düşdü. Qovub qamışlıqda yaxalandı. Dedi: «Ədə, od gətirin!» Gətirdilər, qamışlığa od vurdular. Yalançı oğlu gördü ki, yanır, qamışlıqdan çıxdı. Beyrəyin ayağına yıxıldı. Qılincinin altından keçdi. Beyrək də günahından keçdi». Elə isə bəs nə səbəbə onu ölümdən xilas edən, biabırçılığının qarşısını alan bakirə qızın

taleyinə biganə qalır? Beyrəyin xarakterindəki ikiliyin, ziddiyyətin mahiyyətində nə durur?

Boyun sonunda mətləbə daxil olmayan qızların xoşbəxtliyindən söhbət gedir: «Baybörə bəyin oğlu Beyrək Baybican bəyin qızını aldı. Hündür evlərinə, ağ otağına qayıtdı. Toy şənliyinə başladı. Bu qırx igitin bir neçəsinə Qazan xan, bir neçəsinə Bayandır xan qız verdilər. (Burada bakirə qızın da xoşbəxtliyinə imkan yaranır, xanlar xanı ona hədiyyə kimi gətirilən qızların göyçəyini Beyrəyin dostlarından birinə nişanlaya bilirdi, lakin, nədənsə, ozanlar bu imkandan istifadə etmir və Beyrəyin vədə xilaflığına bəraət qazandıрмаğa çalışmırlar). Beyrək də yeddi bacısını yeddi igitə verdi». Görürsünüzmü, dastanda adı çəkilən bütün qızlar sonda xatırlanır və muradına çatır. Bircə bakirə qızın taleyinə biganə qalınır, köləliyinə göz yumulur. Bu, nə qədər ağırlı olsa da, qələbə təntənələrinin, toy şənliklərinin hay-küyündə itib-batır. Lakin diqqət etdikdə, boyun dərin qatlarında Bamsı Beyrəyin böyük günaha batdığını ozanlar özləri də xatırladırlar. «Bu oğuznamə Beyrəyin olsun!» deyər xeyir-dua verilən tapşırma hissəsində, günahların saxlanmasıdan bəhs olunur:

Axır vaxtında təmiz inamdan ayırmasın!

«Amin!» «Amin» deyər üzlər görsün!

Yığışdırıb saxlasın günahınızı

Adı gözəl Məhəmməd Mustafanın

Üzü suyuna bağışlasın, xanım, hey!..

Basat obrazının mənşəyində ağaca tapınmanın (anası Qaba Ağacdır), heyvanın nəslin başlanğıcında durmasına inamın (atası kağan Aslandı) möhürü vurulub. Bu obrazın dastanın sonuncu boyunda Beyrək tərəfindən xatırlanması da təsadüfi deyil. Çünki

əski təsəvvürlərə söykənən obrazlar - Dəli Domrul, Buğac, Qaraca Çoban bir boyla öz missiyalarını yerinə yetirib meydanı oğuz nəslinin daha müasir hadisələrlə bağlanan nümayəndələrinə - Qazan bəyə, Uruza, Əgrəyə, Yeynəyə, Qanturalıya verirlər. Basat sonuncu boyda yada düşür, lakin tamamilə başqa xarakterdə. Beyrək deyir ki,

İgidlərim, Aruz oğlu Basat gəlmədən,
Elim-günüm çapılmadan,
Ağca üzlü qız-gəlinə sataşmadan
(Basat bunu edərdimi?)
Ağca üzlü sevgilimi Basat gəlib almadan,
Qazan mənə yetişsin,
Mənim qanımı Aruzda qoymasın...

Adam heç ağılna sığışdıra bilmir ki, oğuz elini Təpəgöz kimi bələdan xilas edən Basat «ağca üzlü qız-gəlinə sataşar», başqasının halalını əlindən alar. Əslində Basat kimi igid Bamsı Beyrəyə qarşı olan xəyanətlə barışmazdı, atası kimi xayinin deyil, Qazan xanın cəbhəsində durardı. Beyrəyin təsvirində olduğu kimi, Basatın dəyişməsinə xalqın inanmayacağını anlayan ozanlar onu, atasının öldürülməsinə baxmayaraq, meydana gətirmirlər. O, Qazanla - oğuz eli ilə qarşı-qarşıya dayanmır. Buradan belə nəticə çıxır ki, Alp Aruzun ölümünün labüdlüyü qədər, Bamsı Beyrəyin də elinin qılıncı ilə doğranması qanuna uyğun idi.

Basat and içib vədinə xilaf çıxmaqla bir dəfə böyük günaha batdığını yalnız sonuncu boyda xatırlayır və həmin səhvini təkrarlamır.

«Aruz dedi:

«Ədə, hərzə-mərzə danışma. Qanına susama, gəl and iç!»

Beyrək dedi:

«Vallah, mən Qazanın və İç Oğuzun yolunda başımı qoymuşam. İstəyirsiniz, yüz para eyləyin, mən Qazana xain çıxmaram!»

Lakin Bamsı Beyrək bakirə qızı aldatmaqla elə böyük qəbahət işlətməmişdi ki, günahını ancaq qanı ilə yuya bilərdi. O, andında allahdan istəmişdi ki, vədinə xilaf çıxsa qılıncıyla doğransın. Ulu tanrı onu elinin qılıncı ilə də «cəzalandırır».

«Aruz yenidən hirsələndi. Beyrəyin saqqalından bərk tutub, bəylərə baxdı. Gördü kimsə gəlmir, qara polad qılıncı çəkib, beyrəyin sağ oyluğunu çapdı. Beyrək qara qanına boyandı, başı dumanlandı».

Hər bir pis əməl sahibi haçansa cəzasına çatdırılır. Beyrək kimi qəhrəman belə taleyin bu sərt imtahanından yaxa qurtara bilmir.

Bizcə, Bamsı Beyrəyin faciəsi bütün zamanlar üçün ibrət dərsi olmalıdır. Nə qədər transformasiyaya uğrasa da, mühüm motivin ilkinliyinin qorunub saxlanmasının əsas səbəbi məhz bununla bağlıdır.

«DƏDƏ QORQUD» MÜSTƏQİL SÜJETLİ DASTANLAR TOPLUSUDUR. Lakin o da inkaredilməz faktıdır ki, daha qədim dövrlərin məhsulu olan çoxşahəli və bir neçə variantlı dastan motivlərinə söykəndiyindən boylar arasında süjet səsləşmələrinə də təsadüf edilir. Məhz «Bamsı Beyrək» boyunun sonuncu boyla olan daxili bağlılığı Beyrəyin ölümünün səbəbi ilə əlaqədardır.

Əks halda bunu ancaq ad eyniliyi kimi qəbul etmək olar. Günaha batmaqdan özünü qorumağa çağırış, demək olar ki, hər boyun əsas şüarı kimi səslənir.

Və oğuz elinin başına nə bəla gəlirsə, igidlərdən hansınınsa böyük günah işlətməsindən baş verir. Sarı çoban bulaq başında tanrı elçisi - pəri qıza tamah salmasaydı, Təpəgöz kimi yediyi

tikəyə, əmdiyi südə xor baxan məxluq oğuzların az qala qırılıb qurtarmasına çalışmayacaqdı. Bu, başqa bir söhbətin mövzusudur.

İÇ OĞUZLA DIŞ (DAŞ) OĞUZUN SAVAŞININ SƏBƏBİ, yaxud «BÖYÜKSÜZ EVDƏ XEYİR-BƏRƏKƏT OLMAZ». «Dədə Qorqud» eposunda Qafqaz türklərinin vahid dövlət yaratmaq arzuları, onlara məxsus əraziləri düşmən basqınlarından qorumaları, öz içərilərində yetişən xəbis, şər adamların hiyləsinə uymamaları ayrı-ayrı boyların ana xəttində durur və ulu babalarımızın idarəçilik sisteminin strukturları bütün atributları ilə göstərilir. Bu sistemdə çox qədim dövrlərdən miras qalan hakimiyyətin nəsildən nəslə keçməsi prinsipinə də (lakan dünya tarixində mövcud olan ümumi monarxiya üsul-idarəsindən tamamilə fərqli formada), kollektiv idarəçiliyə də rast gəlirik.

Bir cəhət heyrət doğurur: mədəni ölkələrdə bu gün uğurlu sayılan prezident üsul-idarəsinə oxşar dövlət quruluşunun eposda, demək olar ki, əsas amilləri özünə yer tapır. Şumer, misir, yunan və roma xalqlarının eposlaşmış mifoloji mətnlərində dövlətin yaranması, quruluşu geniş şərh olunsa da, idarəçiliyin əsası tanrılarla əlaqələndirilir. Bu səbəbdən də iqtidar rolunda yarımallah - yarıminsan tək dünyaya gələn mədəni qəhrəmanlar və onun nəslinin nümayəndələri çıxış edirlər. Xalq isə təbiətdəki başqa canlılardan biri kimi xarakterizə olunur. Kütlələr dövlətin yaranması və inkişafında, qorunmasında fəal rola malik göstərilmişlər.

Hakimiyyətin pilləvari quruluşunun ən yüksək qatında tanrılar tərəfindən «seçilən», insanların (ümumiyyətlə bütün canlıların) birliyini təşkil etməyi bacaran, təbii fəlakətlərə, şər qüvvələrə qarşı mübarizənin təşkilatçısına çevrilən və qara

camaatı Yaradıcının xidmətində durmağa çağıran fəvqəltəbii gücə malik məxluqlar əyləşirlər.

«Dədə Qorqud»da isə tamamilə başqa mənşənin şahidi oluruq. 24 tayfanın (eposun «Qazlıq qoca oğlu Yeynək boyu»nda Bayandır xanın əmrində deyilir: «İyirmi dörd vilayətin bəyləri gəlsin!») Yaxud «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»da ozan Dəli Dondazın 24 oğuz boyunu tərif edib oxşaması barədə məlumat verilir, - birliyindən yaranan qalın oğuz elində xanlar xanı Bayandır xan sabitliyin qarantı funksiyasını daşısa da, hər vilayətin özünün bəyi və xüsusi idarəçilik sistemi nəzərə çarpdırılır.

Bir cəhət maraqlıdır ki, eposda ölkə iki qanada - Üç oğuz (Üç ox) və Dış/Daş (Boz ox) oğuzla bölünür. Lakin hakimiyyət bölgüsü ümumoguz mifoloji təsəvvüründəki kosmoloji strukturdan fərqli şəkildə aparılır. Yəni idarəçilik Boz oxların deyil, Üç oxların (Oğuzun adadakı ağac koğuşunda rastlaşdığı gözəl qadından dünyaya gələn oğlanları –

Göy xan,

Dəniz xan və

Dağ xanın törəmələrinin) əlindədir.

Oğuzun oğlanları

Gün xan,

Ay xan və

Ulduz xan göy işıq zolağı ilə göydən enən qadının bətnində yetişirlər. Atalarının vəsiyyətinə görə, bu üç qardaşın tapdığı qızıl yay aralarında üç hissəyə bölünür, ona görə də onların nəslinin davamçılarına *pozuq/bozuq/boz oxlar* deyirlər.

Əsatirə əsasən, bölünmüş yayın hissələri bir-birinə birləşməklə sehri gücünü əldə edir və oxların sərrast atılmasına şərait yaranır. Bu mənada bozoxlar hakimiyyət strukturunda üçoxlardan üstün göstərilirlər. Ümumilikdə götürdükdə bu ona

işarədir ki, qardaşlar heç zaman bir-birindən ayrı düşməməli, parçalanmamalıdırlar. Əks halda güclərini itirib düşmən tərəfindən yeniləcəklər (*Sxemə bax*).

<i>Kişi</i> <i>BASLA</i> <i>NGIC</i>	↔ <i>QADIN</i> <i>BAŞLANGI</i> <i>C VƏ</i> <i>ƏLAQƏ</i>	→ <i>TÖR</i> <i>ƏVİŞ</i>	→ <i>HƏDİY</i> <i>YƏ</i>	→ <i>ƏMƏL</i>	→ <i>QAZANC</i>	↔ <i>BİRLİK</i>
OĞUZ XAN	GÖY QADINI	Gün, Ay, Ulduz	Qızıl yay	Bolünm əzlik	Hakimiyyə t və dövlət	QALIN OĞUZELI
	YER QADINI	Göy, Dağ, Dəniz	Üç qızıl ox	Ayrılm zlıq	Müdrüklük və sərkərdəlik	

Eposda türkün ilkin kosmoloji bölgüsünün yerdəyişmə şəklində təqdimi tarixi gerçəkliklə üst-üstə düşür. Çünki Azərbaycan türklərinin etnik tərkibində üçoxlar (bayandır, bayat, salur və s.) üstünlük təşkil etdiyindən idarəçiliyi öz əllərində cəmləşdirmiş (məsələn, məşhur ağqoynlu hökmdarı Uzun Həsən bayandır soyundan idi), şifahi və yazılı oğuznamələrdə dəyişiklik etməklə ilkin kosmoloji dünya modelini oğuzların Qafqazdakı və Yaxın Şərqdəki durumuna uyğunlaşdırmışdılar. Bu hal getdikcə «Dədə Qorqud»da mətn strukturunun daxili qanunauyğunluğuna çevrilib boyları digər oğuznamələrdən əsaslı şəkildə ayırmışdır.

Hiss olunur ki, Bayandır xan oğuzun iki qolu arasındakı fərqlərdən doğa biləcək ölkədaxili çəkişmələrin aradan qaldırılmasında Dədə Qorqud, Qazlıq Qoca kimi bilicilərin köməyinə arxalanır və hakimiyyəti müddətində böyük uğurlar qazanır. Ola bilsin ki, Bayandır xanın təşəbbüsü ilə İç oğuzlu Ulaş xan (Salur Qazanın atası) Dış oğuzlu «doqquz tayfanın başçısı» Alp Aruzun bacısı ilə evlənmişdi, eləcə də Dədə

Qorqudun elçiliyi ilə İç oğuzlu Bamsı Beyrək Dış oğuzun sayılan bəyi Baybicanın qızını almışdı. Lakin ozanlar bu qohumluqların sürüşkənliyinə də boylarda işarə edirlər. Dış oğuzlular bəzən başqa əqidəli (xristian, yaxud bütperəst) qonşu soydaşları ilə (əsasən qırpaqlarla) gizlin danışıqlar aparırdılar. Məsələn, Baybican Bamsı Beyrəklə göbəkkəsmə nişanlanmış qızı Banı Çiçəyi Bayburd hakiminə ərə vermək niyyətini gizlətmirdi. İki gəncin saf məhəbbətinə həsr olunan boyda açıq-aydın göstərilir ki, «oğuz zamanında evlənən hər igid ox atardı. Oxu düşən yerdə gəlin otağı qurardı. Beyrək xan da oxunu atdı, oxu sancılan yerdə otağını qurdurdu... Yarımasın kafirin cəsusu, bunları görüb, getdi Bayburd hasarının bəyinə xəbər verdi.

Dedi:

«Nə oturmusan, sultanım, **Baybican bəy o sənə verəcəyi qızı** Beyrəyə verdi. Bu gecə gəlin gedəcəkdir».

Göründüyü kimi, bayburdlular türk olsalar da, kafir sayılırdılar. Ona görə ki, başqa məhəbdən idilər. Buna baxmayaraq məlumatdan belə çıxır ki, Baybican bəylə sultan arasında gizlin danışmaq aparılmışdır. Dış oğuzun bəyi hətta öz qızını Bayburd hökmdarına ərə verəcəyini də dilindən çıxarmışdı. Bəlkə də bu səbəbdən Dəli Qarcar bacısının öz göbəkkəsmə nişanlanlısı Beyrəklə - İç oğuz igidi ilə evlənməsinə qarşı qəribə şərtlər irəli sürmüşdü. Dədə Qorqudun elçi sifəti ilə işə qarışması Baybicanın sultanla «gizli sazişi»ni pozmuşdur. Yoxsa cəsus cəsarət edib hökmdarı qızıqdıran xəbəri çatdırmazdı.

Beləliklə, İç oğuzla Dış oğuzun müharibəsini təsadüfi saymaq olmaz. Hər halda eposda son boydakı narazılıqdan daha kəskin qarşıdurmalarla, ziddiyyətlərlə əvvəlki müstəqil süjetlərdə də rast gəlirik.

Dirsə xan Bayandır xan tərəfindən təhqir olunduğunu zənn edib (övladsızlığına görə qara otaqda yerləşdirilir) onun məclisini tərk edir. Boyda rastlaşdığımız Oğuz mifik dünya modelinin üçqatlı stukturunun üç rəngli çadırlarla (otaqlarla) kodlaşdırılan variantının əsasında həyat-ölüm, insan və onun dünyaya gəlməsi durur. İlk boyun hadisələrini yada salsaq, görürük ki, türkün ilkin dünyagörüşünə görə, kainatın bütövlüyü üç rəngli çadırla rəmzləşir: ağ - kişi, qırmızı - qadın və qara – yoxluq anlamında başa düşülür. Bu üçlük əzəli dünyaqurmada üç əsas funksiyanın daşıyıcısı olur: yaratmaq, törəmək və aradan qaldırmaq.

Ağ – işıq – od – günəş – kişi – əbədi yaşarlıq - **yuxarı qatın** işarəsidir, müsbətdir və xeyiri təmsil edir. Dünyanı formalaşdıran dörd mühüm elementdən (su, od, torpaq, hava) ikincisidir.

Qırmızı ikili xüsusiyyətə malikdir – torpaq – yersu – məkan – yurd – törəyən - qadın və **orta qatdır**. Mənfi qütbdür, öz daxilində daim xeyir şərlə mübarizə aparır. Çox hallarda birinci ikincini üstələyir.

İki əks elementin birliyindən (izdivacından) dünyadakı varlıqlar doğulur.

Qara – cəhənnəm – zülmət – yoxluq – ölüm – şər və **aşağı qatdır**. Ağla qırmızının əbədi rəqibidir.

Birinci boyun mətn strukturunda dinamiklik və qarşıdurmanın əsası mifoloji modelə uyğun olaraq aşağıdakı şəkildə qoyulub inkişaf etdirilir:

$$[A\odot + B\pm] \leftarrow V\blacksquare$$

Göründüyü kimi, eposun başlanğıcında təsviri verilən üç çadır (otaq) təqdim etdiyimiz struktura tam uyğundur: orada da

varlıqları (xüsusilə canlıları) yaradan qüvvənin bir başında kişi durur. Bu, məndə oğulların ağ otaqda yerləşdirilməsi şəklində gerçək həyatla uyğunlaşdırılır. Çünki mifoloji strukturda Yuxarı qatdakı Günəş Atanın, yaxud Göy tanrının simvolu – işıq, aydınlıq və ağ rəngdir. Varlıqları (xüsusilə canlıları) yaradan qüvvənin əks tərəfi isə qadına məxsusdur və boyda qızı olanların qırmızı otağa dəvəti kimi reallıq forması alır. Çünki mifoloji strukturda təbiəti doğan ana torpaq, Yer üzü – qırmızı rənglə işarələnir.

Bir-birini özünə çəkən iki əks (müsbət-mənfi, kişi-qa-dın) qütblər əslində ikili dünyanın (varlıqla-yoxluq, olumla-ölüm, işıqla-qaranlıq) bir tərəfini – doğumu (tərəyişi, meydana gəlməni) şərtləndirir. Lakin kişi-qadın ikiliyinə tamamilə zidd olan üçüncü tərəf də mövcuddur. Bu, yoxluq (eposda övladsızlıq), üzüqaralıq şəklində kodlaşdırılan qara rəngdir. Xalq arasında «boyun yerə soxulması», «yerə girmək» deyimi ilə nitq faktoruna çevrilib yeraltı aləmlə əlaqəni əks etdirir (eposda qara otaq). Əslində Bayandır xanla Dirsə xan qarşılıqlı dərin qatlardakı, daha doğrusu, mətn altındakı Göy tanrı ilə Yerlik xan arasındakı ziddiyyətin analoqudur. Bu inciklik də müharibə ilə nəticələnmə bilərdi. Ancaq kişinin «başının baxtı»nın, «evinin taxtı»nın – qadının (orta qatın) ağıllı məsləhəti hadisəni sovuşdura bilir. Yəni şaquli istiqamətli üçlüyün alt – qaranlıq qatı orta – qırmızını özünə tərəf çəkməyi bacarmır. Üçqatlı strukturlarda orta qat əksər hallarda **vasitəçi** və **tənzimləyici** rolunu oynayır, bəzən isə «şərin qılverəninə» çevrilir. Orta qatın (eposda qadının) yuxarı işıqlı ağ göylə (eposda Bayandır xanla) əlaqələri qırmımaq təşəbbüsü hadisələri xeyrə aparıb çıxarır. Əks halda onun aşağı qaranlıq qaraya üz tutması şərə meydan açardı. Eləcə də Bəkilin Bayandır xandan və Qazan bəydən üz döndərməsi motivi

mifoloji strukturdakı elementin yerninin səhv düşməsi ilə səsleşir. Adi hal təsiri bağışlayan narazılıqla etnosdaxili toqquşmaya zəmin yaranır. Bəkilin hünərinin özündə olması, yoxsa atın məharəti ilə bağlanması mübahisəsi əslində yurddan üz döndərib yad diyarlarda məskunlaşmaq istəyini yaratsa da, gerçəkləşdirilə bilməzdi. Çünki köklə bağlanan xətlərin kəsilməsinə zəmin hazırlanmırdı. Sadəcə olaraq bir varlığın öz içərisindəki ikiliyin üz-üzə gəlməsi hadisəsi baş vermişdi. Bu səbəbdən də qarşıdurma dərinləşib qardaş qırğını ilə nəticələnmiş və burada da «**qırmızının**» - **qadının** müdrikliyi və **ağın** - **Bayandır xanın** səbri sayəsində hadisələr barışla yekunlaşır.

İlk olaraq belə bir sual doğur: elə isə sonuncu boydakı narazılığın qanlı müharəbəyə çevrilməsinin səbəbi nə idi? Onu aradan qaldırmaq mümkün deyildimi? Qalın oğuzun gözü Bamsı Beyrəyə qıyan Dış oğuzların məqsədi təkəcə var-dövlətdən pay ummaları idi? Nə səbəbə hadisələr birdən-birə yönünü böyük sürətlə elə dəyişir ki, Alp Aruz bacısı oğluna düşmən kəsilir, hər an Qazan üçün başından keçməyə hazır olan Bəkdüz Əmən, dar günündə Qazanın böyründə qılınc çalan Alp Rüstəm üzü dönük çıxır? Ona görə ki, əvvəlki boylarda sabitliyin qarantı kimi çıxış edən üç cəhəti - **Bayandır xan, məsləhətçi qadınlar və Dədə Qorqud** sonuncu boyda görünür.

Mifoloji struktura görə bu dünyagörüşündə dəyişikliyə işarədir, yəni etnosun daxilində bir qanad artıq işığa və göylə yerin birliyinə (Göy tanrı və Ana torpağa) inamdan üz döndərmək istəyir. Diqqət etdikdə, müharibənin toxumlarının içəridən səpildiyi aydınlaşır. Qardaş qırğınına səbəb dədə-baba adətlərinin pozulması göstərilə də, tamamilə özgə zəmin üzərində baş verir.

Doğrudür, boyun əvvəlində ozanlar qarşıdurmanın toxumlarının Qazanın evinin talan edilməsi törənində Dış oğuzluların iştirak etməməsi ilə səpildiyini bildirirlər və eposa həsr olunan əksər tədqiqat əsərlərində Qazanın qoyduğu yeni ənənənin böyük əhəmiyyətindən, qeyri-adiliyindən bəhs açirlər. Əslində isə «evin talanması»nda heç bir qeyri-adilik yoxdur və Bayandır xanın idarəçiliyində sınaqdan çıxarılmış elin ildə bir kərə məclis düzənləməsi, bəylərin orada gördüyü işlərə görə yer və pay alması adətini daha qədimlərdə tətbiq edilən «evi yağmalatma» ilə əvəzləmək ancaq uğursuzluq gətirir, Qalın oğuzun birliyini laxladır. Bu, daha mütəşəkkil dünyagörüşündən üz döndərib primitiv, daha doğrusu, barbar inama qayıtmaq meyli idi.

Təzə tikilmiş sarayın taxtalarını köhnə mıxla pərçimləməyə bənzəyirdi. Müqayisə edək: Bayandır xan ildə bir dəfə qalın oğuz bəylərini məclisinə çağırırdı. Burada hərənin öz yeri vardı və o yeri öz işi və əməli ilə qazanmışdı. «Uluş qoca oğlu Səyrək boyu»nda bir epizoda diqqət yetirək: «Xanım, yenə Əyrək bəyləri qoyub yuxarı başa keçəndə Tərsuzamış deyilən bir öküz igidi dedi: «Ay Uşun qocanın oğlu, bu oturan bəylər hər biri oturduğu yeri qılıncı ilə, çörəyi ilə alıblar.

Əyə, sən başımı kəsdin, qanımı tökdün, acımı doydurdun, yalın adamımı geyindirdin?» Oğuz elində ad-san qazanmaq üçün iki şərt vacib sayılırdı: torpağı yadlardan qorumağı bacarmaq və kimsəsizlərə, köməksizlərə əl tutmaq.

Burada Əyrək, ilk növbədə, ona etiraz etməli idi ki, Tərsuzamış onun adını çəkmirdi, hərəkətlərinə Uşun qocaya görə göz yumulduğunu bildirirdi. İkincisi, məhz Bayandır xanın hakimiyyət strukturunda ancaq iki cəhətə görə başa keçmək – vəzifə almaq mümkün idi: düşmənin gözünün odunu yeməklə və kəsiblərə səxavət göstərməklə. Bəs hakimiyyət Qazan bəyə

çatandan sonra o, Qalın oğuzu hansı prinsiplərlə idarə etməyə başlayır? Qazan bəy Bayandır xanın yolunu davam etdirmir, onun idarəçilikdəki uğurlu prinsiplərindən üz döndərir. İlk baxışda orijinal görünən, ancaq barbar bir adətlə öz xanlığını təsdiqləməyə çalışır. «Üç ox və Boz ox tayfaları bir yerə toplaşanda Qazan adət üzrə evini talan elətdirər, şey-şüyünü bölüşdürərdi».

Epos boyu İç oğuz və Dış oğuz adıyla işlənən tayfa birliyinin mifik bölgü ilə verilməsi (Üç ox və Boz ox) göstərir ki, «yağmalanma» adətini Qazan bəy «icad» etməmişdi, qədim dövrlərdə daha çox ömrünü at üstündə keçirən, yurddan yurda yürüslər edən köçəri türklərin başçıları topladıqları qənimətlər yığılan çadırı talan etdirməklə, döyüşçülərini özlərinə bağlayar, gələcək yürüslərə ruhlandırardılar. Lakin oturaq həyata keçəndən sonra ocağın, evin hər daşı türk üçün müqəddəs sayılmış və bu halda Bayandır xanın məclis çağırması, hərəyə bir il ərzində ölkənin tərəqqisi üçün gördüyü işlərə görə mükafatlar verməsi yeni idarəçilik üsuluna keçiddən xəbər verirdi.

Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, sonuncu boyda **Bayandır xan dünyadan köçmüşdü**. Onun yerini tutmağa çalışan Qazan bəy igidliyi ilə ad-san qazansa da, Qalın oğuz elinin bir qanadının qanını bədənindən daşısa da, siyasətdə hələ naşı idi. Bayandır xanın qoyduğu prinsipləri uğurla davam etdirmək əvəzinə, təkcə ətrafındakılara – yaxınlarına yarımaqla köhnə ənənəyə qayıtmağa can atırdı. Divanına Dədə Qorqud sayaq müdrikləri toplamaqdansa, oda su töküb söndürənləri deyil, bir az da qalayanları çağırır və İç oğuz bəyləri ilə Dış oğuz bəyləri arasında ayrışeçkilik yaranmasına şərait yaradır. Hakimiyyətdə həmişə ağılna, bacarığına və igidliyinə görə öz ətrafında yer verən Bayandır xanın əksinə olaraq, o, böyür-başındakı

kütbeyinlərin təkidi ilə evinin talanmasını Dış oğuz bəyləri olmayan vaxtda keçirir. Doğrudur, boyda Qazanın bir dəfə də olsun xan kimi təqdiminə rast gəlmirik. Əksinə, talanma adəti təsvir olunan epizodlarda o, heç bəy kimi də təqdim edilmir, sadəcə Qazan adıyla hadisələrin mərkəzində durur. Xanlar xanı Bayandır isə heç bir boyda «xansız» nəzərə çatdırılmır. Ola bilsin ki, hələ Qalın oğuz elinin qurultayında onun varisliyi (Bayandır xanın oğlu olmadığına görə el ağsaqqallarının razılı ilə hakimiyyətə kürəkəni keçə bilirdi) – xanlığı təsdiqlənməmişdi. Ona görə də «doqquz tayfanın başçısı» Alp Aruzun da iştahından hakimiyyəti ələ almaq keçirdi. Əvvəlki boylara görə, bu vəzifəni tutmağa daha çox Qazanın mənəvi haqqı çatır. Ona görə ki, Bayandır xanın yeganə övladı – varisi Burla xatunla ailə qurmuşdu, döyüş uğurları ilə də bütün bəylərdən seçilmişdi. Lakin oğuzlarda hakmimimiyətin atadan oğula, yaxud qıza keçməsi şərti xarakter daşıyırdı. Əsas o idi ki, varis övlad qabiliyyəti, ədaləti və ağılı ilə həmin vəzifəni tutmağa layiq olsun. Qazan özü də bunu yaxşı bilirdi. Bu səbəbdən də boyların birində oğlunun yetkinlik yaşına çatmasına baxmayaraq, şücaət göstərməməsindən bərk narahatçılıq keçirirdi: «Sabahki gün vaxt gələr, mən ölüb sən qalanda taxt-tacımı birdən sənə verməzlər,- deyə sonumu andım, oğul! - deyirdi».

Bütün bunlar onun sərkərdəliyindən irəli gəlirdi. Qazan bəy, ilk növbədə, döyüşçü – baş kəsən, qan tökən, qalalar alan stratek idi. O, düşməni yerdən qalxan tozdan tanıyırdı. Lakin dövlət idarəçiliyində döyüş meydanlarında olduğu qədər usta deyildi.

İkincisi, sual doğur: İç oğuzla «talanda iştirak etmədikləri» üçün Dış oğuz dönük çıxanda **Dədə Qorqud** hardaydı? Oğuzun ən ağır çağlarında meydana atılıb ağılın köməyi ilə yardım edən Dədə Qorquddamı dünyadan köçmüşdü? Ancaq onun boyunca

sonunda gəlib hadisələrə boy bağlaması adamda çaş-başlıq yaradır. Burada iki hal ola bilər. Birinci, hər boyun sonunda görünüb boy boylayan, soy soylayan Dədə Qorqudla dastanda igidlərə ad qoyan, Beyrəyə elçilik edən, Təpəgözlə danışıqlar aparən qeyri-adi obraz eyni deyil.

Ola bilsin ki, mifik mədəni qəhrəman kimi tanınan Qorqudla bir sırada oğuzlar arasında Məhəmməd peybəmbərin dövründə həmin adı özünə götürən məşhur bir ozan yaşayıb və qədim xalq söyləmələri əsasında oğuznamələr yaradıb. Sonralar katiblər onları şifahi nitqdən toplayıb yazıya alanda oğuznamə söyləyicisi ilə eposun mifoloji qəhrəmanını eyniləşdirmişlər.

Əgər bu fərziyyəyə inansaq, deməli, dar gündə oğuzun yol göstərəni Dədə Qorqud da sonuncu boyda ya dünyasını dəyişmiş, ya da Qazanın yeni idarəçiliyindən incik düşmüşdü. Əksinə, yəni boyun sonunda boy boylayan Dədə Qorqudla dastanın personajı kimi çıxış edən Dədə Qorqudun eyni olduğunu zənn etsək, belə çıxır ki, o, Qazan tərəfindən sayılmadığından idarəçilikdə məsləhətçi funksiyasını itirib kənarlaşmışdır. Sözüün kəsəri, qiyməti olmayan məmləkətdə, əlbəttə, Dədə Qorqudlara da yer yox idi.

Üçüncüsü, bəs ən ağır çağlarında ərinin qəzəbini soyudan, oda su tökən **tədbirli qadınlar** (elə götürək Burla xatunu) nə səbəbə bu boyda işə qarışıb qan tökülməsinin qarşısını almırlar? Çünki Qazan üçün öz anasından başqa yerdə qalan arvadların dəyəri yox idi. O, Burla xatunu atasının sağlığında Dirsə xan və Bəkil kimi «başım baxtı, evin taxtı» saysa da, hakimiyyəti ələ keçirəndən sonra «arvad sözü ilə oturub-durmağı» igidliyinə sığışdırmamışdı.

Təsadüfi deyil ki, Qazan ikinci boyda asanlıqla anasından başqa hər şeyinin (hətta arvadının və oğlunun da) düşmən əlinə keçməsi ilə razılaşır. Bu halda o, türkün ilkin kosmoloji

təsəvvüründəki mifik dünya modelinin iki qatından (oğullu – ağ – yuxarı və qadınlu, qırmızı - orta) imtina etmiş və bununla kökdən ayrılmaq təşəbbüsünü göstərmiş olurdu. Deməli, o, Burla xatunun da məsləhətinə ehtiyac duymadığından arvadının dövlət işlərinə qarışmasına yasaq qoymuşdu.

Dördüncüsü, Bayandır xanın sağlığında Qazanın sağında həmişə **qardaşı Qaragünə** oturardı. O, dar ayaqda ona üz tutardı, sözünü, təklifini dinlərdi. Qazan kürəkəni **Qarabudağın**, oğlu **Uruzun** da sözündən çıxmazdı. Ötən çağlarda Qazanın ətrafında soyunun ən seçmə bəyləri toplaşardı. Bəs Qazan «evini yağmaladandan» - pay bölüşdürəndən sonra kimlərin təsiri altındaydı və dövlət idarəçiliyində hansı nöqsanlara yol vermişdi?

Dış oğuz bəylərinin onun divanına gəlmədiyini gördükdə əvvəlki kimi nə arvadı Burla xatuna, nə də qardaşı Qaragünəyə üz tutur. Oğuzda «Qılbaş deərlər bir kişi vardı.

Qazan aydır:

«Mərə Qılbaş, bu Taş Oğuz bəgləri daim (xanım) bilə gəlürlərdi. Şimdi neçün gəlmədilər?» – dedi.

Qılbaş aydır:

«Bilməzmisən neçün gəlmədilər? Evin yığmalatdığıın dəm Taş Oğuz bilə bulunmadı, səbəb odur», - dedi.

Qazan aydır: «Ədavət bağladılar, həmi?» – dedi.

Qılbaş aydır:

«Xanım, mən varayın, onların dostlığın -düşmənligin biləyin», - dedi.

Qazan aydır: «Sən bilürsən, var!» – dedi».

Bu dialoqla mənzərə tam aydınlaşır. Birincisi, demə, Qazan son boyadək nəslə-kökü bəlli olmayan bir kişinin məsləhətləri ilə durub-otururmuş. İkincisi, dayısının narazı qaldığını hiss edəndə Alp Apuza tay adamı – Qaragünəni, yaxud oğlu Uruzu minnətə

göndərməyi ağına belə gətirmir. Əksinə, hər işdə təklimli, səbirli olan Qazan burada baş verənlərin səbəbini öyrənmədən barmaq hədəsinə keçir, Qılbaşın gedib yerində nə olduğunu bilmək təklifini də əhəmiyyətsiz sayır, «özün bilərsən» deyir, yəni istəyirsən get, istəmirsən getmə. Dövlət başçısı ölkənin bir qanadının incik düşməsinə belə laqeyd yanaşmamalıydı.

Və Qılbaş incikliyi aradan qaldırmaq əvəzinə bir qədər də dərinləşdirir, sanki iki qardaş tayfa arasında nifaq salmaq tədbirlərini məharətlə həyata keçirir. Əvvəl hiylə işlədərək (yalan danışaraq) Alp Aruzu Qazanın yardıma çağırıldığını bildirir. Guya onun evini kafirlər çapıb-talamışlar, qız-gəlinləri əsir aparmışlar. Bunun hiylə olduğunu duyduğu üçün Alp Aruz sərt cavab verir: «Biz Qazana düşmənlik!» İlk baxışda bacısı oğlunun dar ayaqda ondan kömək istəməsini etirazla qarşılamağı təəccüb doğurur. Lakin Alp Aruz Qazanı hamıdan yaxşı tanıyırdı. O, anlayırdı ki, başında belə olanda belə heç kəsdən kömək ummayıb təkbaşına həll edən Qazan onu ələ salırdı? Bir tərəfdən paybölüşdürəndə saya salmayıb, o biri tərəfdən də taxt-taca sahib duran kimi Oğuzun ən müqəddəs adətlərinə arxa çevirirdi – elini, gününü düşmən əlinə verib imdad diləyirdi. **Bax, bu idi Alp Aruzu qəzəbləndirən və Qılbaşa sərt cavab verməyə vadar edən.**

Hadisələrin gedişində Qılbaşın qızışdırıcılıq rolunu təsdiqləyən bir epizodu görməmək mümkün deyil. Bamsı Beyrəyin ölümündən sonra otağına çəkilib divana çıxmayan Qazanı qardaşı Qaragünə əvvəl oyatmağa cəsarət etmir. «Bəglər yığıldı, divana gəldi. Qazanın qardaşı Qaragünə aydır: «Qılbaş, var, ayıt, ağam Qazan gəlsün-çiqsun, *bir yigid sənin ucundan aramızdan əksildi*. Həm vəsiyyəət eyləmiş, «Mənim qanım qoymayasan, alasan» demiş. Varalım, düşməni haqlıyalım, di!»

– dedi. Qılbaş aydır: «Sən qarındaşısan, sən var!» – dedi. Əlhasil, ikisi bilə vardılar. Qazanın odasına girdilər.»

Maraqlıdır, Alp Aruzun yanına getməyə sözsüz hazır olduğunu nümayiş etdirən Qılbaş burada Qaragünəyə etirazını bildirir. Bəhanəsi də o olur ki, sən qaradaşısan, özün get. Sual doğur: bəs nə səbəbə Qılbaş dayı – bacı oğlu arasında qarşıdurmanın toxumları səpiləndə indikindən də ağır işə Qaragünənin qarışmasını istəmirdi? Ona görə ki, düşmənçiliyin toxumunu özü səpmişdi, onda üstünə su töküb kök atdırmaq lazım gəlirdi. Qaragünə təsadüfi olaraq «bir yigid sənin ucundan aramızdan əksildi» ittihamını irəli sürmür. Çünki onun Beyrəyin ölümündə ağası Qazanı günahladırmağa mənəvi haqqı çatmırdı (böyük qardaş atanı əvəzləyirdi). Məhz Qılbaşın üzünə demək istəyirdi ki, aranı qızışdırıb Beyrəyin ölümünə bais olduğu işi axıra çatdır. Qaragünənin acı istehzasını duyduğundan Qılbaş da etirazını bildirib «qarındaşısan, sən var!» deyir. Ən acınacaqlısı o idi ki, Qılbaş bir el arasında düşmənçilik toxumu səpmək funksiyasını yerinə yetirib yoxa çıxır. O, sanki aşağı qaranlıq qara aləmin funksiyasını yerinə yetirir. Ozanlar süjetdə məsələni elə incəliklə vermişlər ki, heç kəs Qılbaşə bəraət qazandıra bilməz. Sonuncu döyüşdə Dış oğuzun bəyləri İç oğuzdan özlərinə tay olan igidlə qarşı-qarşıya gəlib vuruşurlar:

İÇ OXLULAR	↔	BOZ OXLULAR
Qazan	←	Alp Aruz.
Qaragünə	→	Alp Aruz.
Tərsuzamış	←	Əmən.
Ənsə qoca oğlu Oxcu	←	Alp Rüstəm.

Eposda oxuyuruq: «Üç oq, Boz oq qarşulaşdılar. Aruz aydır: «Mənim İç Oğuzda qırımım Qazan olsun!» Əmən aydır:

«Mənim qırımım Tərsuzamış olsun!» Alp Rüstəm Aydır: «Mənim qırımım Ənsə qoca oğlu Oqçı olsun!» – dedi. Hər biri bir qırım gözətdi»¹.

Xatırladaq ki, qarşıdurmanın başlanğıcında əks cütləşmənin sayı bir idi: Qazan ← Alp Aruz. Sonra artaraq Qılbaş → Alp Aruz, Qılbaş → Boz oxlar, Qazan → Boz oxlar,

Bamsı Beyrək → Boz oxlar toqquşmasına çevrilir, qarşılıqlı güzəştlər edilmədiyindən Beyrək qətlə yetirilir və düşmənçilik toxumları cücərib Üçoxlar ↔ Boz oxlar şəklinə çatır. Və nədənsə, əvvəlki hadisələrin mərkəzində duran Qılbaş son hələdici döyüşdə görünmür və bir daha xatırlanmır. Qarşıdurmanın kulminasiyasınadək aktiv təsvir edilən müəmmalı şəxsin son məqamda passivləşməsinin, daha dəqiq desək, ozanlar tərəfindən üstündən xətt çəkilməsinin səbəbi nədədir? Bu, onun özünün xəyanəti və aradan çıxması tək izah oluna bilər.

Alp Aruzu enib yerə sərən Qazan da bu səbəbdən qilverəni Qılbaşə deyil, qardaşı Qaragünəyə işarət edir ki: «Başını kəs!».

Qalın oğuzu içəridən dağıdan şəxs, nədənsə, əvvəlki boylarda igidliyi və mərdliyi ilə hamıdan seçilən Alp Aruz hesab edilir. O, cəzalanmaqla da şər aradan qalxır. Belə çıxır ki, bütün günahlar oğuzə kənar dünyadan gəlib nə yollasa başə keçən «qara çadırın sakini» Qılbaşə deyilmiş, onun hiylələrinə uyub Beyrəyin qanını tökən Aruzda imiş. Məsələ onda idi ki, Dış oğuzun doqquz bəyinin başçısı üzde ulu əcdadı Oğuzun vəsiyyətinə yerinə yetirməyə çalışmaqla ancaq öz şəxsi marağını güdmüş, qardaş qanı tökməklə də olsa, taxt-taca sahib durmaq istəmişdi. Əslində, o, Oğuzun tövsiyələrinə əməl etməmiş, elin birliyini pozmağa can atmışdı. Daha dəqiq desək, Boz oxların

¹Kitabi-Dədə Qorqud, S.126.

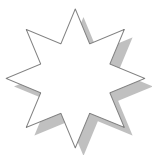
əvvəlki nüfuzunu qaytarmaq üçün oğuz soylarını birləşdirməyə deyil, parçalamağa səy göstərmişdi.

Beləliklə, Oğuzun özü tərəfindən vəsiyyəət edilən hakimiyyət bölgüsünün pozulması və bərpası uğrunda mübarizə kimi bünövrəsi qoyulan motiv sonrakı çağlarda «paybölüşdürmə»də iştirak etməməyə görə asi düşmə şəklinə salınmış, tanrı qarşısında içilən andı pozanın cəzalandırılması (Bamsı Beyrək əsirlikdə bakirə bəy qızı qarşısında and içir ki, əgər gəlib səni halallıqla almasam, qılıncıma doğranım, oxuma sacılım, torpaq yarılısın, içinə girim... lakin o, andına əməl etmir. Buna görə də tanrının qəzəbinə gəlib cəzalandırılır, andında dediyi şəkildə öz elinin qılıncı ilə doğranır) motivinin nəticə hissəsi də sonuncu boyun içərisində əridilmişdir, daha doğrusu, ictimai don geyindirilərək təqdim edilmişdi.

Dədə Qorqudun dərslərini, tövsiyələrini və vəsiyyətini bu gün də, sabah da sırğa edib qulaqlardan asmalıyıq. Yoxsa içimizdən yeyiləcək, parçalana-parçalana, bölgələşə-bölgələşə torpaqlarımızı ata-babalarımızın qəbri ilə birlikdə düşmən tapdağına çevirəcəyik. Ulu əcdad yaxşı bilirdi ki, dünya malı qardaşı qardaşa qarşı qoymağa qadirdir, ona görə də soydaşlarını **inamdan dönməməyə – kökdən ayrılıb uzaq düşməməyə** çağırırdı:

*Allah səni namərdə möhtac etməsin!
Əvvəl - axır uzun ömrün sonu ölümdür!
Ölüm gəldikdə
allah sizi **təmiz inamdan ayırmasın!***





KÖKÜMÜZƏ DOĞRU GEDƏN YOLUN BAŞLANGICI (*Son söz əvəzi*)

Qədim insanlar gerçəkliyə pillə-pillə, mərtəbə-mərtəbə alışmışlar və «əlifba»dakı mifləri mənimsəmədən onlar nə əkib-becərə, nə toxuya, nə daş alətlər və silahlar qayıra, nə də dünyanın sirlərinə bələd ola bilərdilər. Məhz din sistemləri, elm sahələri, incəsənət və ədəbiyyat da bu «əlifba» əsasında yaradılmışdır.

Yaradıcılığın sinkretikliyi ilkin çağlarda insanın bütün fəaliyyətinin toplum şəkildə olmasından irəli gəlirdi. Ona görə ki, onların düşüncələri də fərdilikdən uzaq idi. Ulu əcdadın dünyası yaşadığı məkanda yerləşirdi. Onlara məxsus olan yerlərdən kənar qalanlar başqa «dünyalar» hesab edilirdi və çox da uzaq olmayan o dünyalar onlar üçün məchulluq idi. Məhz mif bütün düşüncə və yaradıcılıq formalarının rüşeymləri şəklində hər şeydən təcrid olunmuş «kiçik dünya»larda yaranmışdı. Bu mə'nada mifologiyayı rüşeymlər toplusu da adlandırmaq olar. Başqa sözlə, incəsənətin və ədəbiyyatın bütün növləri, elmi və fəlsəfi düşüncənin ilk ünsürləri, hətta sosial institutların, ictimai münasibətlərin rüşeymləri ilk-əvvəl miflərdə əmələ gəlmişdir.

Mifologiya bəşəriyyətin şüurlu həyatının ərəfəsində, lap başlanğıcında duran yaradıcılıq hadisəsidir. Onu əkiz qardaşı ritualdan ayırmaq çox çətindir. İlk primitiv dinlərlə də mifologiya yol yoldaşı olmuşdur.

İnsanların barbarlıqdan yaxa qurtarıb mədəni səviyyəyə keçdiyi və sonrakı inkişaf mərhələləri bütün qədim xalqlarda təkrarlanır. Yəni mədəni səviyyəyə çatanadək olan dolanbac keçidlərdən yan keçmək, yaxud onların üstündən adlamaq mümkün deyil. O keçidlərdə bəziləri az, digərləri çox dayanmağından asılı olmayaraq, bütün xalqlar ayaq saxlamağa məcburdur. Deməli, hər bir xalq müasir inkişaf səviyyəsinə çatanadək antropomorfizm, animizm, totemizm, şamanizm, dualizm, monoteizm mərhələlərini pillə-pillə adlamışdır. Lakin eləsi olmuş ki, müəyyən səbəb üzündən keçidlərin hansıdası axsamış, çox qalmağa məcbur edilmişdir. Başqa sözlə, həmin keçiddə rastlaşdığı inanc sistemi mənəvi aləminin dərin qatlarına sirayət etmiş və oradan uzun müddət ayrılı bilməmişdir. Başqaları isə o mərhələdə çox duruş tapa bilməmiş, tez adlayıb keçmiş, ona görə də onun sonrakı taleyində izlərinə rast gəlmirik. Keçidlərdə olan dünyanı dərk etmə sisteminə asanlıqla sahib olanlar, onun açarları ilə sirləri açmağın mümkünsüzlüyünü başa düşən kimi, oradan uzaqlaşıb yeni inanc sistemi axtarmışlar. Ona görə də heç bir tarixçi (Bahəddin Ögəl kimi şamanizmi ancaq monqol inancı hesab etməyə) qəti şəkildə hökm verə bilməz ki, xalq dünyanı birbaşa indi bizim başa düşdüyümüz şəkildə dərk etmişdir, qurda, quşa tapınmamışdır, guya onlarda lap ilkin çağlardan yaradıcının birliyə inam formalaşmışdır. Bununla o xalqın nə qədimliyini, nə də müdrikliyini sübut etmək olar. Neçə min illik barbarlıq mərhələsini keçməyən xalq birdən-birə tarix meydanına cahana sahib olmaq arzusu ilə atıla bilməzdi. Bu, həqiqətdən uzaq olan

əsassız, populist qənaətdir və qeyd etdiyim kimi, heç də həmin xalqın «böyüklüyünü», «qüdrətliliyini» göstərmir.

Dünya anlamının kökünü, başlanğıcını «Göy tanrısı» ilə bitmiş, tamamlanmış hesab edənlər göy təbəqəsini yaradıcı kimi başa düşməyin arxasında nə durduğunu geniş və ətraflı izah etməkdə çətinlik çəkirlər. Əslində Göy təbəqəsi yaradıcı kimi götürülürsə bu, əvvəlki ayrı-ayrı toplumlara aid olan müxtəlif inancların (dünyanın kiçik elementlərinə yaradıcı kimi baxmağın) daha böyük varlığın içərisində yerləşdirilməsi, əridilməsi demək idi. Qüdrətli dünya dövləti yaradan hunlar və göy türklər qanları bahasına əldə etdiklərini heç kəslə bölüşmək istəmirdilər və cöy təbəqəsinin altında yaşayan bütün insanların onlara bağlılığına inandırmaq məqsədi güdən inanc sistemi meydana atırdılar. Bununla əvvəlki inancları inkar etmirdilər. Yer üzündə öz qanadları altına aldıkları xalqlardan güclü olduqlarını sübut etmişdilər. Ona görə də göy təbəqəsində olan tanrının da həmin tayfaların inandıqları tanrılardan böyük və qüdrətli olduğuna şübhə edən tapılmazdı. Çünki Göy tanrısı göy türklərə döyüşlərdə qələbə çaldığı halda, onların tanrıları öz camaatını mühafizə edə bilməmişdi. Bu mənada göy təbəqəsinin altında yerləşən başqa tanrılar Göy tanrısının köməkçisinə çevrilməli idilər. Heç kəs deyə bilməz ki, Böyük hun və Göy türk imperiyalarına daxil olan türk tayfalarının hamısının inamı eyni idi. Uzağa getmək lazım deyil. Göytürklərdən sonra tarix meydanına atılan oğuzlarda (onlar Göy türk imperiyasında da əsas qüvvələrdən sayılırdı) və uyğurlarda başqa inanc sistemləri mövcud olmuşdur. Maraqlıdır ki, Rəşidəddinin yazdığına görə, oğuz boylarından qayı, bayat və alkaravlı, qara ivlilərin onqomu şahin, yazır, döyər, dodurğa və yaparlılarınkı qartal, avşar, qızıq, bəkdili və qarqınlarınkı dovşan, bayındır, beçənə, çavuldur və

çəbnilərinki sunqur quşu idi.¹ Sual olunur: əvvəlki dövrlərdə (yəni Göy türk imperiyasında) oğuzlar tək tanrıya - göy təbəqəsinə inanırdılarsa, onda tamğac, onqom kimi götürdükleri heyvanlar nə demək idi?

Azərbaycan türklərinin mifologiyasına, mifoloji model və sistemlərinə bu cür fərdiləşdirmə ilə yanaşsaq, A.Acalovun yazdığı kimi, 500-600 ildən uzağa gedə bilmərik və ümumiyyətlə, xalqımızı əsl kökündən ayırmış olarıq. Əldə olan faktlar isə tamamilə başqa şey deyir.

Bizim yaşadığımız ərazinin insanları - ulu babalarımız dünyanın ən qədim, ilkinlərdən də ilkin olan sakinləridir. Bunu deməyə Azıx mağarası, Qobustan qayalıqlarındakı ilk insan məskənləri, Şəki kurqanlarından və digər arxeoloji qazıntılar nəticəsində tapılan insan və heyvan sümükləri haqq qazandırır.

Mövcud olduğu andan bu günədək ancaq halal zəhmətə, qurub-yaratmağa, dünyanı həqiqi mənada dərk etməyə, qismətlərinə, paylarına düşən hər şeylə razılışib siyasət oyunlarından qaçmağa, hərbdən, qan tökmədən çox, yaratmağa (qayaüstü rəsmlər, musiqi, rəqs, oyun, ritual, şer, mif və s.), barışığa, sülh şəraitində ömür sürməyə meyilli olduqlarından pis-yaxşı niyyətlə gələnləri də öz ocağının başında əyləşdirmişdilər. Ona görə də Azərbaycan torpağı neçə min il əvvəl necə idisə, eləcə də qalmışdır, burada qərar tutan heç kəs zorla uzaqlaşdırılmamışdır. Tarixdən oxuyuruq ki, Böyük rus imperiyası XIX yüzillikdə Qafqazı zəbt edən kimi toplum halında yaşayan əllidən çox kiçik xalqın kökünü kəsmişdir. Həmin dövrlərdə Amerikada da yerli hindu tayfalarını son nəfərinədək (Fenimor Kuperin əsərindəki «axırıncı mogikan» kimi) qırmışdılar. İki yüz il ərzində imperiya siyasəti nəticəsində

¹Фарух СЦМяр. Оьузлар. - Бакы, 1992, С.217.

Qafqaza yerləşdirilən ermənilər yerli türkləri doğma yurdlarından tamamilə didərgin salsalar da, Azərbaycanda türklər talışlarla, ləzgilərlə, tatlarla, udinlərlə min il əvvəldə olduğu kimi mehribanlıqla yaşayırlar.

Çingiz xan, Teymurləng kimi türk cahangirləri orta əsrlərdə yurdumuza basqın edəndə belə Azərbaycan türkləri qonşularını bada verməmiş, daha çox özləri qırılmış və sürgün edilmişlər. Əgər bu torpağa tək-cə özləri sahib olmaq istəsəydilər, tarixin dönümlərində elə siyasət yeridərdilər ki, bir nəfər də olsun başqa etnik tayfalardan adam qalmazdı. Deməli, Azərbaycan türkləri özlərini dünyanın başqa xalqlarından təcrid etməmişlər. Ona görə də onların ilkin dünyagörüşlərinin məhsulu olan mifləri bəşəriyyətin mənəvi dəyərlərindən ayırmaq mümkün deyil.

Azərbaycan türkləri tarixin ilk çağlarından tutmuş son dövrlərədək başqa xalqlarla mədəni əlaqədə olmuşdur, bir çox məsələlərdə bir-birilərinin ortağına çevrilmiş, qarşılıqlı şəkildə faydalanmışlar. Ona görə də ulu babalarımızın mifologiyasını bir çox mədəni xalqların yaratdıqları model və sistemlərlə müqayisədə öyrənmək daha çox fayda verir.

Dünyanın dərkinin miflərin dili ilə izahı nə qədər sirli olsa da, insan beyninin məhsuludur, onları açmağın açarı məhz bizim əlimizdədir.

Bütün dünyanın xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan xalqının da folkloru onun maddi və mənəvi mədəniyyətin əsas tərkib hissələrindən birini təşkil edir. Folklo da daxil olmaqla hər bir mənəvi mədəniyyət tarixi-ictimai şəraitdən asılı olaraq real məzmun daşıyır, həm də xalqın həyat şəraiti və məişəti ilə bağlı olub, onun keçişini, yaşadığı və yaşayacağı dövrün bu və ya digər xüsusiyyətlərini əks etdirir. Görkəmli ədibimiz Yusif Vəzir Cəmənzəminli yazır:

«Bu sahədə tədqiqə o qədər lüzum vardır ki, bunsuz xalq ədəbiyyatının təhlili yarımçıq qalır, çünki xalqı öyrənmənin başlıcı yolu onun dimaği məhsullarını toplanmasından daha əfsəl o məhsulların açarını tapmaqdır. Bu «açar» da həyatımızın elmi və tarixi tədqiqindən ibarətdir.»¹

Əgər belə olmazsa şifahi xalq ədəbiyyatının ictimai təbiətini, mahiyyət və xarakterini düzgün başa düşmək olmaz. Həm də onu nəzərə almaq lazımdır ki, bu ədəbiyyatı yaradan, onu mühafizə edən və inkişaf etdirən xalqdır.

Folklor söz sənətidir. İlk dövrlərdə ayrı-ayrılıqda yaradılsa da, sonralar kollektiv yaradıcılıq məhsuluna çevrilə bilmişdir. Bu həm də ovçuluq, maldarlıq, əkinçilik və s. məşğuliyyətlərin inkişaf etməsi ilə bağlı məsələ olmuşdur. Müəyyən sənətlə əlaqədar əmələ gələn qoşqular bir-birinin davamı kimi ağızdan – ağıza düşərək cilalanmış, bizim dövrümüzə qədər gəlib çatmışdır.

Şifahi xalq yaradıcılığının ilk nümunələri kimi diqqəti cəlb edən əmək və mərasim nəğmələri ibtidai insanın əmək fəaliyyəti və təbiət haqqındakı təsəvvürlərindən doğaraq, onun həyat tərzini əks etdirir. Hər bir folklor nümunəsinin, şübhəsiz, ilk müəllifi olmuşdur, bu nəğmələr qəbilənin ümumi malına çevrilə bilmiş, beləliklə də ictimai xarakter daşmışdır.

Folklorun elmi təhlili göstərir ki, əməkçi xalq kütlələrinin dünya baxışınının nəzəri əsasına sadələvh realizm, xalqa məxsus baxışların sosial əsasına isə ictimai praktiki, əmək təcrübəsi təşkil edir. qeyd etmək lazımdır ki, folklorun yaranmasını əməklə bağlayırlar. Lakin daha çox ağıln, düşüncənin iştirak etdiyi yaradıcılıq prosesini primitiv əməklə məhdudlaşdırmaq düz deyil. Mifik dünyagörüşünün formalaşmasında fanatizyanın,

¹Чмянзяминли Й.В. Ясярляри, Ш ьилд, -Бакы, Елм, 1977, С.82.

xəyalın rolunu daha yüksək qiymətləndirmək lazımdır.

Beləliklə, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində **mif-ritual sintezinin təsiri** göz qabağındadır. Ümumiyyətlə, şifahi xalq yaradıcılığının janrlarını fərdi şəkildə, bir-birindən təcrid edilmiş halda öyrənmək mümkün deyil. Çünki onlarda **ənənə və varislik** o qədər mühavizəkardır ki, hər hansı bir element birindən digərinə keçəndə öz əvvəlki funksiyasını qoruyub saxlamağa çalışır. Bu folklorun sinkretliyindən, kütləviliyindən, şifahiliyindən və miflərə, kultura, müxtəlif inanc sistemlərinə söykənməsindən irəli gəlir.

Nəticə olara təqdim etdiyimiz «**Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində janrlarası əlaqə**»ni göstərən cədvələ baxın. Təəssüflər olsun ki, texniki səbəblər üzündən mövzuya aid başqa formaları təqdim edə bilmədik. Lakin danışılan məsələlərlə bağlı da cədvəldə aydınlığı ilə nəzərə çarpan cəhətlər var. Epik ənənənin əsas mənbəyi yarlarda yuxarıdan aşağıya doğru uzanan çərçivələrdə verilib:

1) **Mifik dünyagörüşü**. Bura ilkin inanc sistemləri də daxildir.

2) **Gerçəklik**. Bədi yaradıcılıq bütün hallarda həyata, tarixi hadisələrə ayna tutur. Bu aynada həmin hadisələrin hansı şəkildə görünməsi isə əlaqənin birbaşa, yaxsa dolayı olmasından asılıdır. Mif-ritual sintezinin dinlə əlaqəsi danılmazdır. Alınan qənaət bundan ibarətdir ki, din çox nadir hallarda birbaşa folklorun qida mənbəyinə çevrilir. Doğrudur, bir inanc sistemi olaraq din ritulları idarə edir. Lakin rituallar da çox hallarda müstəqilliyini qoruyub saxlaya bilir. Daha doğrusu, hakim dinə xidmət edən mərasimləri çıxsaq, yerdə qalanlar xalqın psixologiyasına uyğun materiallardan qurulur. Ona görə də mif-ritual sintezinin epik ənənəyə ötürdüyü elementlərdə də dinlərin izləri ancaq ənənə şəklində özünü göstərir. Başqa sözlə, dini

təbliğdən çox, mənəvi amilləri daha anlaşılıqlı xalqa çatdırmaq funksiyası daşıyır.

Epik folklorun sabit süjet sturkturlu janrlarında (nağıllar və eposlarda) əlaqələr çoxşahəlidir.

Nağıllarda mif, ritual, əfsanə, rəvayət, lətifə, hətta xalq mahnıları, tapmaca, atalar sözləri ilə bağlılıq nəzərə çarpır.

Əfsanələr epik ənənənin lakonik janrlarından biri kimi bütün formalarla birbaşa və dolayı əlaqədə olmuşdur.

Əfsanələr epik ənənənin lakonik janrlarından biri kimi bütün formalarla birbaşa və dolayı əlaqədə olmuşdur.

Janrlararası əlaqələrin tam mənzərəsini «Mif-epos» bəhsindən sonra daha geniş yaratmağa, ətraflı şərh etməyə çalışacağıq.

Beləcə böyük və ulu xalqımızın mənəvi dünyasına səyahətə çıxdım. Orada gördüklərim və qazandıqlarım özü bir dünyadır. Mən ancaq bunu anladım: insan ilahiyə qovuşmaq, günahlarını yumaq istəyirsə, onun uzağa - müqəddəs yerlərə gəgməsinə ehtiyac yoxdur, öz evində sakit bir guşəyə çəkilib, Azərbaycan türklərinin folkloruna sığınmalıdır, ulularımızın bizə yadigar qoyub getdikləri qiymətsiz sərvəti dönə-dönə oxumalıdır.Çünki insan üçün ən böyük ucalıq, ən müqəddəs yer, ən isti ocaq öz xalqının qucağıdır.

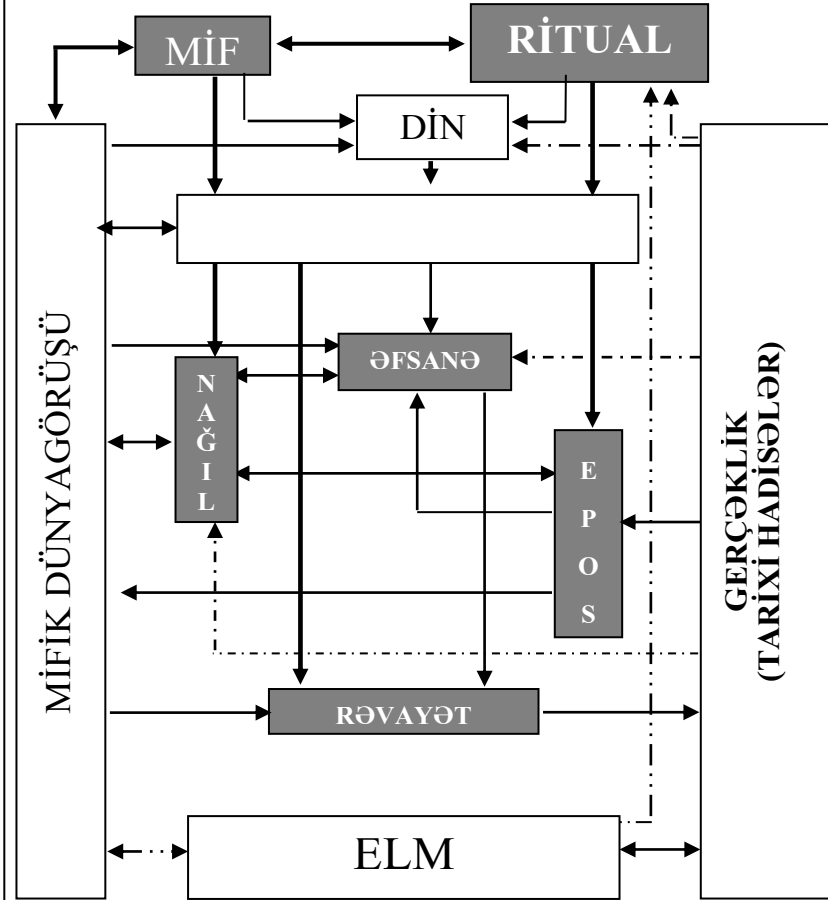
Orada Kəbəni də tapmaq mümkündür, Qurani-kərimi də. İnsan öz xalqının böyüklüyü qarşısında hər əməlinə görə tövbə edib düz yola qayıda bilər Məni Azərbaycan türklərinin müdriklik, mənəvi saflıq zirvəsinə doyunca baxmağa, o zirvənin hələ ətəklərindəki bəzi sirləri öyrənməyə sövq etdiklərinə görə bu iki ziyalımıza, alimimizə xeyirxahlarım deyirəm.





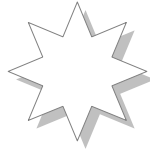
Cədvəl 1

FOLKLORUN EPİK ƏNƏNƏSİNDƏ
JANRLARARASI ƏLAQƏ



- Birbaşa əlaqə
- Qarşılıqlı əlaqə
- Dolaylı əlaqə
- Əsas əlaqə

- Folklor
- Təsirredici vasitələr



**MİFLƏRİ YAŞADAN EPOS VƏ
YAZILI ABİDƏLƏRİN
XRONOLOGİYASI**

ZAMAN XƏTTİ

*Eposlar, dastanlar, kurtizan ədəbiyyatı, trubadur –
trubərlər, minnezingerlər*

XIX - XIII əsrlər

<i>Zaman</i>	<i>EPOSLAR, DASTANLAR</i>	<i>KURTIZAN ƏDƏBİYYATI</i>	<i>TRUBAD URLAR</i>	<i>TRUBER- LƏR</i>	<i>MİNNEZİN- GERLƏR</i>
XIX əsr	«Laçplesis», 1888 (Latviya) «Kalevipoeq», 1857-61 (Estoniya) «Kalevala», 1835- 36 (Finlyandiya) «Manas», XIX ə. II ə.yarısı (Qırğızstan)	«Idylls of the Kings» (Alfred Tennyson), 1859-85 «Sir Tristrem» (Sir Walter Scott), 1804			
XVIII əsr	«Olyantay» (Peru, Boliviya)				

Ramazan Qafarlı

	«Koroğlu», 17-18-ci əsrlər (Azərbaycan, Özbəkistan və b.)				
XVII əsr					
XVI əsr	«Luziad», 1572 (Portuqaliya)	«Fairie Queene» (Edmund Spenser) 1590 «Əsir Yerusəlim» (Lope de Vega) «Azad Yerusəlim» (Торквато Тассо), 1580 «Qəzəbli Roland» (Ariosto), 1576			
XV əsr	«Canqar» (kalmık eposu)	«Aşiq Roland» (Matteo Boyardo), 1495 «Morte d'Arthur» (Thomas Malory), 1470			
XIV əsr	«Alpamış», 14-17-ci əsrlər (Özbəkstan, Qazaxstan)	«Sir Gawayne and the Greene Knight» 1390 «Parzifal» (Claus Wisse), 1331 «Sir Launfal» (Thomas Chestre), 1320			
XIII	«Böyük Edda»,	«Percevael»		Richart	Niedhart von

Mif, nağıl, əfsanə və epos

əsr	1250 (Skandinaviya) «Nibelunqlar haqqında nəğmə», 1200 (Almaniya) «Kudrun» (Almaniya) «Pələng dərisi geymiş pəhləvan» (Gürcüstan)	(Lodewijk van Velthelm), 1250 «Percevals saga», 1250 «Erex saga» «Ivens saga», 1230-40 «Roman de Graal», 1230 «Tristan» (Gottfried von Strassburg), 1210 «Wigalois» (Wirnt von Graven- berg), 1204-1210 «Iwein» (Hartmann von Aue), 1202 «Tristan» (Ulrich von Tur- heim), 1200-1300 «Lanzelet» (Ulrich von Zat- zikhoven), 1194-1210	Folquet de Marselha a (ym. 1231) Sordel (...1200- 270...)	de Fournival al (? XIII vek) Adam de la Halle (1255- 1288) Colin Muset (1234- 1254) Thibault IV (1206- 1253)	Reuenthal (1219-1246)

XII - XI əsrlər

Zama	EPOSLAR,	KURTİZAN	TRUBADURLA	TRUBERLƏR	MİNNEZİNGERLƏR
------	----------	----------	------------	-----------	----------------

Ramazan Qafarlı

<i>n</i>	<i>DASTANLAR</i>	<i>ƏDƏBİYYATI</i>	<i>R</i>		
1190	«Sid haqqında nəğmə» (İspaniya)	«Brut» (Layamon), 1190 «Perceval» (Chretien de Troyes), 1190 «Erec» (Hartmann von Aue), 1190	Gaucelm Faidit (...1185-1220...)		
XIII əsr 1180	«Oğuz kağan» (Uyğur eposu) «Xəmsə», 12-ci əsr (Azərbaycan)	«Le Bel Inconnu» (Renart de Beaujeu), 1185-90	Arnaut Daniel (...1180-1203...) Peire Vidal (...1183-1204...) Peire Cardenal (1180-1278)	Chatelain de Coucy (1186-1203) Guiot de Provins (ok.1206)	Albrecht von Johannsdorf (1180-1209) Heinrich von Morungen (? –1222) Heinrich von Veldeke (XII bək)
1170	«Roland haqqında nəğmə» (Fransa)	«Tristan» (Eilhart von Oberge), 1170 «Eneit» (Heinrich von Veldeke), 1175-86	Guiraut de Bornelh (1165-1211)	Blondel de Nesle (1175-1210) Gautier de Coincy (1177-1236)	Dietmar von Eist (XII bək) Wofram von Eschenbach (1170-1220) Walter von der Vogelweide (1170-1230)
1160		Les lais de Marie de France,	Bertran de Born (1159-1215)	Chretien de Troyes (1160-1190)	Heinrich VI (1165-1199)

		(1160-80) «Cliges», «Lancelot», «Yvain», «Erec», «Tristan» (Chretien de Troyes), 1165-76	Comtessa de Dia (ok.1160)	Gace Brule (1165-1212)	Hartmann von Aue (1165-1215)
1150		«Roman de Brut» (Wace), 1155	Peire d'Alverna (...1150- 80...) Raimbaut d'Aurenga (...1150- 1173...) Raimbaut de Vaquei- ras (...1155- 60...)	Richart I (1157-1199) Conon de Bethune (1155-1220)	Der von Kuren- berg (1150-1170) Friedrich von Hausen (1150-1190) Reinmar von Hagenau (1150-1210)
1140			Bernard de Ventadorn (1147-70) Cercamon (...1135- 45...)		
1130		«Historia Regum Britanniae» (Geoffrey of Mon- mouth), 1136	Marcabru (...1130- 1140...)		
1120			Jaufre Rudel (...1125-		

Ramazan Qafarlı

			1148...)		
1110	Bilinlər, 11-16-ci əsrlər. (Rusiya)				
1100			Guilhem de Peiteus (1071-1126)		
1000	«Şahnamə», 1010 (İran)				

E. ə X əsr - e. ə III minillik

Zaman	EPOSLAR, DASTANLAR				
X əsr	«Beovulf» (İngiltərə)				
IX əsr					
VIII əsr	Orxon-Yenisey daş kitabələri (Göy türklər)				
VII əsr	«Kitabi_Dədə Qorqud» VI-VII əsr (oğuz-türk eposu, Azərbaycan)				

VI əsr	«Əsli və Kərəm» (Azərbaycan, türkmən, özbək və b.)				
V əsr					
IV əsr					
III əsr					
II əsr					
I əsr					
b. e./ b. e. ə.					
E.ə I əsr	«Eneida» (Qədim Roma)				
E.ə II əsr					
E.ə III əsr	«Köç» eposu (Qədim türk)				
E.ə IV əsr	«Alp-Ər.Tonqa» (Qədim türk)				
E.ə V əsr	«Mahabharata», «Ramayana» e. ə. 5-ci əsr – b. e. 5-ci əsri (Hindistan)				
E.ə VI əsr	«Ərgənəqon» (Qədim türk)				

Ramazan Qafarlı

E.ə VII əsr	«İliada», «Odisseya» (Qədim Yunanıstan)				
E.ə VIII əsr	«Dəli Domrul» (Qədim türk- Azərbaycan) Basat və Təpəgöz Qədim türk- Azərbaycan) «Bamsı Beyrək» Qədim türk- Azərbaycan)				
E.ə IX əsr	»Avesta» (Midiya-İran)				
E.ə X əsr	«Yaradılış» (Qədim türk)				
E.ə 3-2- ci min- illikl ər	«Bilqameş» (Şumer)				



KİTABİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmən-zəminli və folklor. – B., Elm, 1981;
2. Ağasioğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000, s. 92-93.
3. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988.
4. Atalar sözü. Toplayanı Əbülqasım Hüseynzadə. B., Yazıçı, 1985, s. 208.
5. Qafarlı R. Mifologiya və folklorşünaslıq məsələləri. B., ADPU-nun nəşri, s. 76-77.
6. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Xalq ədəbiyyatı. B., Elm, 1982, s. 77.
7. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabı.- Bakı, 1988, S. 14 – 15.
8. Balasaqınlu Y. Qutadqu bilik – Xoşbəxtliyə aparan elm. B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, s. 324-325.
9. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. – B., Elm, 2003;
10. Süleymenov O. Az – Ya. – Bakı, Yazıçı, 1993, S.247.
11. Çəmən-zəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. III cild. – B., Elm, 1977, s. 66.
12. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). – B., Elm, 1972, s. 114.
13. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – B., Yazıçı, 1989;
14. Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . – B., Gənclik, 1984;
15. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994;

16. Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990;
17. Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – B., Yazıçı, 1983.
18. Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Namizədlik dissertasi-yasının avtoreferatı. – B., 1998.
19. Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – B., Elm, 1999;
20. Şükürov A. Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995;
21. Şükürov A. Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995;
22. Şükürov A. Mifologiya, Üçüncü kitab. İran xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995;
23. Şükürov A. Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – B., Elm, 1996;
24. Şükürov A. Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – B., Elm, 1997;
25. Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998;
26. Şükürov A. Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999;
27. Şükürov A. Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999;
28. Şükürov A. Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002.
29. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi, Beşinci kitab. – Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2002;
30. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002;

31. Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1986.
32. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992;
33. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – B., Elm, 1992;
34. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – B., Maarif, 1985;
35. Həbibbəyli İ. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. B., “Nurlan”, 2007;
36. Həbibboğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996.
37. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – B., Gənclik, 1987;
38. Cəfərli M. Dastan və mif. – B., Elm, 2001;
39. Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif-tarix konteksti. – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003;
40. Rzasoy S. Oğuz mifi və oğuznamə eposu. – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 2007;
41. Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasi. – B., Elm, 1999;
42. Mifoloji şüurun bədii spesifikası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001.
43. Bediüzzaman Said Nursi. Genclik rehberi. – İstanbul. Sözlər yayınevi, 1999, s. 179
44. Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press? 1975 / Rusca tərcüməsi: Аннемари Шиммель. Мир Исламского Мистицизма. –М., 1999, с. 28
45. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977, s. 99.
46. Aristotel. Poetika. – Bakı, Azərənşr, 1974.

47. Şükürov Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. B., 1993, s. 139.

48. Nizami Gəngəvi. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Q.Əliyevindir. – Bakı, eLm, 1983, s.81.

49. Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəd-dimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- Bakı, Elm, 1993, s. 156.

50. Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkin'a araştırmalar, I. F.Köprülü'nün doğumunun 60 yıldönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halasi Kun. – Ankara, 1950, s. 126.

51. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – Bakı, Elm, 1989, s. 226.

52. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977, s. 45.

53. Tanrıverdi Ə. «Dədə Qorqud kitabı»nda at kultu. B., «Nurlan», 2012, s. 91

54. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. B., «Lider» nəşriyyatı, 2004, s. 48.

55. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 301.

56. Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab, I cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlিমov və O.Əliyev. B., «Səda» nəşriyyatı, 2000, s. 355-356.

57. Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımov. B., «Sabah» nəşriyyatı, 1994, s. 58.

58. Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. B., «Səda» nəşriyyatı, 2000, s. 99.

59. Hacılı A. Bayatı poetikası. – Bakı, 2000.
60. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). – Bakı, 1972, s. 64
61. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 31.
62. Rusca-Azərbaycanca lüğət- II cild, Bakı, 1991, s. 384
63. Kitabı-Dədə Qorqud. – Bakı, 1988, s. 37
64. Füzuli. Əsərləri. V cild. - Bakı, 1985, s. 92.
65. Qafarlı R. Heydər Əliyev və qədim türk mifoloji-folklor irsi. “Heydər Əliyev və mənəvi dəyərlər” adlı elmi-praktik konfransın materialları. – Bakı, Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutu, Səda, 2003, s. 52-71.
66. Əliyev Heydər. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. – Bakı, Ozan, 1999;
67. Əliyev H. Xalqların dostluğu - ədəbiyyatların dostluğudur (Yazıcıların Ümumittifaq yaradıcılıq konfransında məruzə) ”Kommunist” qəz., 29 oktyabr, 1980;
68. Əliyev H. Tarixi köklərimiz bir dilə, bir mənəviyyətə, bir dinə bağlı olduğuna görə çox dərinidir // H.Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999, s. 337-345;
69. Əliyev H. “Manas” bütün dünya sivilizasiyasının sərvətidir // Heydər Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999, s. 283-285.
70. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 104.
71. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Birinci cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B. Yusifovun redaktəsi ilə. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 680 s. 118.

72. Sümər Faruq. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. – B., Yazıçı, 1992, s. 321.

73. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 85.

74. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, s. 10.

75. Kitabı-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüsləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmsidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999, s. 301.

76. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 50.

77. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç gildə. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, 328 s. 46.

78. Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, s. 49.

79. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 247.

80. Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983, s. 304.

81. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 243.

82. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm,

83. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., Azərnəşr, 1991, s. 112.

84. Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. - B., Gənclik, 1986, 174 s. 50.

85. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 47.

86. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, s. 17.

87. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, s. 89.

88. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994, s. 218.

89. Tarix-i qezelbaşan («Qızılbaşlar tarixi»). Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlinindir. – B., «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, s. 7.

90. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir. –B., 1981, s. 15.

91. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. - B., Elm, 1983, s. 17.

92. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. - B., Elm, 1983, s. 43.

93. Nəsimi İmadəddin. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edəni Ə.Səfərlidir. – B., Gənclik, 1991, s. 115.

94. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, s. 149.

95. Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, s. 73.

96. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, s. 51.

97. Kitabı-Dədə Qorqud. – Bakı, Yazıçı, 1998, s. 71.
98. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filologiya tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, prof. Həmid Məmmədşadənindir. – Bakı, 1981, s. 54.
99. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filologiya tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Mübariz Əlizadəndir. – Bakı, 1981, s. 60.
100. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filologiya tərcümə, izahlar və qeydlər filologiya elmləri doktoru, prof. Həmid Məmmədşadənindir. – Bakı, 1981, s. s. 54.
101. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Filologiya tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – Bakı, 1983, s. 51.
102. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. «Şərəfnamə»nin tərcüməsi, izahlar və qeydlər prof. Qəzənfər Əliyevindir. Bakı, 1983, s. 65.
103. Koroğlu. Paris nüsxəsi. – Bakı, 1997, s. 198.
104. Azərbaycan Respublikası EA Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun arxivi, Bakı – 1938, iş № 87
105. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə. Ali məktəb tələbələri üçün dərslik. – Bakı, «Turan» nəşrlər evi, 2002.
106. Abbaslı İ. İbtidai dini-mifoloji görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab. B., Səda, s. 5-23
107. Abdullayev B. Yusif Vəzir Cəmənzəminli və folklor. – B., Elm, 1981, 124 s.
108. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. Tərtib edən, ön söz və şərhlərin müəllifi. – B., Elm, 1988, s. 3-34.
109. Ağasıoğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000, 436 s.

110. Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. – B., Gənclik, 1998, 732 s.
111. Aristotel. Poetika. – B., Azərnəşr, 1974, 192 s.
112. Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981, 336 s.
113. Atalar sözü, Toplayanı Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni H.Qasımzadə. – B., Yazıçı, 1985, 691 s.
114. Aşıqlar. - B., Azərnəşr, 1960, 197 s. (təkrar nəşr)
115. Azərbaycan etnoqrafiyası. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Tarix İnstitutu. Arxeologiya və etnoqrafiya sektoru. Üç cilddə. 1-ci cild. - B., Elm, 1988, 456 s.
116. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. - B., Elm, 1982, 510 s.
117. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. II cild. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeiri. Tərtib edəni Ə.Mirəhmədov – B., 1989, 424 s.
118. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Birinci cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B. Yusifovun redaktəsi ilə. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 680 s.
119. Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, 286 s.
120. Azərbaycan xalq nağılları. V cilddə. V cild. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1964, 286 s.
121. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, 196 s.
122. Azərbaycan Respublikası EA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Yeni Tikinti Sahələri Arxeoloji Tədqiqat Şöbəsinin Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun hesabatı – B., 1999

123. Azərbaycan folkloru antologiyası. İki kitabda. Birinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə. Axundov. – B., Elm, 1968, 289 s.

124. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə. Axundov. – B., Elm, 1968, 260 s.

125. Bayatılar. XVII-XX əsrlər. Əlyazmalar əsasında tərtib edəni A. Məmmədova. – B., Elm, 1977, 328 s.

126. 21. Bayatılar. Toplayanlar: V. Vəliyev və S. Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, 199 s.

127. Bayatılar. II nəşri. Toplayanı və tərtib edəni H. Qasimov. – B., Azər nəşr, 1960, 253 s.

128. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. – B., «Sabah», 1993, 195 s.

129. Balasaqınlu Y. Qutadqu bilik / Xoşbəxtliyə aparan elm. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 492 s.

130. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü (Məmmədov). – B., Elm, 2003, 418 s.

131. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – B., Elm, 1989, 336 s.

132. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2.

133. Çəmən zəminli Y.V. Əsərləri. Üç gilddə. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, 328 s.

134. Çəmən zəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 44-48.

135. Çəmən zəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 48-50.

136. Çəmən zəminli Y.V. Nağıllarımız barəsində bir neçə söz. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 50-57.

137.Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 57-62.

138.Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 62-74.

139.Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. – B., Gənclik, 1990, 504 s.

140.Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. XXXVIII cild. Nağıllar. Tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1988, 464 s.

141.Əbu Həyyan əl-Əndəlusî. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərk-etmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərənəşr, 1992, 115 s.

142.Əbdürrəşid əl-B.vi. Kitab təlxisəl-asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar («Abidələrin» xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri). Ərəb dil. Çevirəni Z.Bünyadovdur. – B., «Şur» nəşriyyatı, 1992, 176 s.

143.Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992, 477 s.

144.Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. – B., Gənclik, 1986, 174 s.

145.Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). – B., Gənclik, 1998, 524 s.

146.Əliyarov S. Tarixi-coğrafi qeydlər. – «Kitabi-Dədə Qorqud» kitabı, B., Yazıçı, 1988, s. 256-264.

147.Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – B., Elm, 1992, 118 s.

148.Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001, 120 s.

149.Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983, s. 294-356.

150.Əliyev R. Məxfilik qrfi, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil duyumu. – B., «Ziya-Nurlan» NRM, 2002, 150 s.

151.Əliyev R. Oğuz dünyanı dərkətmənin açarıdır. – B., «Ziya» MMM, 2000, s.76

152.Ərtoğrul Cavidin rəyi. 1939 il 3 avqust. Molla Cuma ilə Aşıq Könlünün dəyişməsi. Dastan. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş – 78, B., 1938, mart.

153. Füzuli. Əsərləri. V cildə. V cild. - B., Elm, 1985, 216 s.

154.Cəfərli M. Dastan və mif. – B., Elm, 2001, 188 s.

155.Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. – B., AzAtaM, 2002, 600 s.

156.Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Üçüncü kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. – B., «Səda», 2000, 766 s.

157.Həbibəoğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996, 223 s.

158.Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., Azərnəşr, 1991, 296 s.

159.İraq-türkmən folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlu. – B., Elm, 1999, 468 s.

160.İlaxır çərşənbələr. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev və b. – B., Azərnəşr, 1992, 62 s.

161.İslam. Qısa məlumat kitabı. / Rus dilindən tərcümə edəni A.Qəhrəmanov. – B., ASE Baş redaksiyası, 1989, 158 s.

162.Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993, s. 270.

163.Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, 265 s.

164.Kitabi-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüştləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999, 678 s.

165.Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. – «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989, 64 s.

166.Qumilyev N. Qədim türklər. Tərcümə edənlər: V.Quliyev, V.Həbiboglu. – B., Gənclik, 1993, 536 s.

167.Qıpçaq M. Türk say sistemi. – B., Yazıçı, 1996, 132 s.

168.Məmmədli M. Azərbaycan miflərinin mətnləri. Namizədlik dissertasiyası. – B., 1996.

169.Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. – B., Gənclik, 1993, 348 s.

170.Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Birinci kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasimov. – B., «Sabah», 1994, 388 s.

171.Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, 506 s.

172.Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məc-muəsi, Beşinci kitab. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 2002, s. 6-93.

173.Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, 680 s.

174.Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1986, 213 s.

175.Nəsimi İmadəddin. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edəni Ə.Səfərlidir. – B., Gənclik, 1991, 384 s.

176.Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., Elm, 1983, 290 s.

177.Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Q.Əliyevindir. – B., Elm, 1983, 650 s.

178.Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. - B., Elm, 1983, 650 s.

179.Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. H.Məmmədzadəninidir. – B., Elm, 1983, 374 s.

180.Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, 361 s.

181.Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir. –B., 1981, 248 s.

182.Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1990, 224 s.

183.Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, 92 s.

184.Oğuznamə. XV-XVI əsrlər. Əlyazmasını çapa hazırlayan S.Əlizadə. – B., Yazıçı, 1987, s. 198.

185.Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif – tarix konteksti. – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003, 212 s.

186.Rzasoy S. Professor Ağayar Şükürovun fəlsəfi araşdırmalar sistemində mifologiya. «Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət» elmi məqalələr məcmuəsi. 30-cu buraxılış.

Azərbaycan MEA Bəhmənyar adına Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu. – B., «Adiloğlu», 2002, s. 58-66.

187.Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. B., «Səda», 2004, 199 s.

188.Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1992, 184 s.

189.Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanındır. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, 72 s.

190.RƏF, M.F. Axundovun arxivi, 120 saylı sənəd.

191.Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasi. – B., Elm, 1999, 72 s.

192.Sehirli sünbüllər. Azərbaycan mifləri. Toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1990, 212 s.

193.Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – B., Yazıçı, 1989, 496 s.

194.Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . – B., Gənclik, 1984, 126

195.Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994, 232 s.

196.Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990, 96 s.

197.Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – B., Yazıçı, 1983, 326 s.

198.Sultanlı Əli. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim yunan dastanları. - B., Elm, 1999, 82 s.

199.Süleymanov O. Az-Ya. Rus dilindən tərc. Edəni N.Səfərov. – Azərnəşr. Bədii Tərcümə Mərkəzi, 1993, 304 s.

200.Sümər Faruq. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. – B., Yazıçı, 1992, 432 s.

201.Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri F.Gözəlov və C.Məmmədov. – B., Yazıçı, 1993, 144 s.

202.Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Dördüncü kitab, birinci cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və b. – B., «Səda», 2000, 497 s.

203.Şərifzadə B. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (Ən qədim dövrlər). – B., «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2003, 304 s.

204.Şərifzadə B. Zərdüş, Avesta, Azərbaycan... – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 1998, 198 s.

205.Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – B., Elm, 1999, 100 s.

206.Şükürov A. Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995, 188 s.

207.Şükürov A. Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995, 204 s.

208.Şükürov A. Mifologiya, Üçüncü kitab. İran xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995, 204 s.

209.Şükürov A. Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – B., Elm, 1996, 164 s.

210.Şükürov A. Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – B., Elm, 1997, 188 s.

211.Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998, 232 s.

212.Şükürov A. Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999, 179 s.

213.Şükürov A. Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999, 163 s.

214.Şükürov A. Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002, 174 s.

215.Tarix-i qezelbaşan («Qızılbaşlar tarixi»). Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlindir. – B., «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, 48 s.

216. Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. – B., Elm, 1999, 164 s.
217. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, 198 s.
218. Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında. I kitab,. – B., Elm, 1961, s. 3-52.
219. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). – B., Elm, 1972, 400 s.
220. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – B., Gənclik, 1987, 280 s.
221. Vəliyev K. Dastan poetikası. – B., Yazıçı, 1984, 156 s.
222. Vəliyev K. Sözüün sehri. – B., Yazıçı, 1986, 303 s.
223. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – B., Maarif, 1985, 414 s.
224. Yusifov Y.B. Qədim Şərq tarixi. – B., V. Universiteti Nəşriyyatı, 1992, 496 s.

Rus dilində

225. Аббаслы И. Ареал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. – Б., Издательство «Сада», 2001.
226. Абдулла Б. Азербайджанских обрядовый фольклор и его поэтика. – Б., ЭЛМ, 1990.
227. Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991.
228. Аникин В. Русская народная сказка. - М., 198.
229. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СПб.: Издательство «Азбука», 2000.

- 230.Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., Наука, 1975.
- 231.Барт Р. Основы семиологии. – В кн. «Структурализм: за, или против», М., 1975.
- 232.Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М., 1989.
- 233.Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962.
- 234.Бенвенист Э. Общая лингвистика, М., 1974.
- 235.Борев Ю. Естетика. - М., 1988.
- 236.Бремон К., Логика повествовательных возможностей. В сборнике «Семиотика и искусствоведение», М., 1972.
- 237.Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. Автор дополнительного текста А.Д.Столяр– М.: Прогресс, 1990.
- 238.Блек Макс. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990.
- 239.Дюма А.. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, Мерани, 1988.
- 240.Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990.
- 241.Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974.
- 242.Евсюков. Мифы о мироздании. В кн.: «Мироздание и человек». – М.: Политиздат, 1990.
- 243.Энциклопедия символы, знаки, эмблемы. М., Издательство Астрель, АСТ, 2004.
- 244.Энциклопедический словарь юного литературоведа. – М., 1987.

245.Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. Минск, ООО «Поппури», 2000.

246.Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974.

247.Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюрко-язычных народов. /Исследования по теории и истории эпоса. – М.: Наука, 1968.

248.Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., Наука, 1976, 239.

249.Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Изб. произведения. – Б., Элм, 1985.

250.Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985.

251.Курс общей лингвистики. - М., 1933.

252.Лазутин С.Г. Поэтика Русского фольклора. - М., 1989.

253.Левин А.Е. Принципы семиологического анализа. В сборнике «Вопросы философия». – М., 1974, № 9, с. 135.

254.Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 2. От мёда к пеплу. / Пер. с франц. М.: Советская энциклопедия, 1992.

255.Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000, (Мыслители XX века).

256.Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.– Л., Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение, 1972.

257.Леруа-Гуран А. Знаки в доисторическом искусстве. Из книги «Доисторическое искусство Запада». Мазено, 1978.

258. Литературный энциклопедический словарь. – М., 1987.
259. Локк Дж. Избр. философские произведения в 2-х томах, т. I, - М., 1960.
260. Н.Б. Маньковская. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000, 442.
261. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979.
262. Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. – М., Наука, 1985.
263. Легенды Крыма. Составитель Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. – Симферополь, 1974.
264. Маковельский А.О. Авеста. - Б., Азернешр, 1960.
265. Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1999.
266. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., 1991.
267. Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М., Издательство «Наука», 1968.
268. Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. - М., 1990.
269. Мифологический словарь. / Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991.
270. Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000.
271. Платон. Соч.: В 3 т. Т., 3. Ч. 2., М., 1972.
272. Поль С. Брегг. Формула совершенства. - С-П., Лейла, 1993.
273. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001.

274.Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999.

275.Густав Карл Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления. Перевод: В. Поликарпов, Мн.: ООО "Харвест", 2003.

276.Гегель. Наука логики. - М., 1972.

277.Шкловский В.Б. О теории прозы.- М., Л., 1925.

278.Розанов В.В. Люди Лунного света». Матафизика христианство. Второе издание. – С.-Петербург, Тип. «Т-ва А.С.Суворина – Новое Время», 191.

279.Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах / Сост.: В. Н. Назаров, Г. П. Сидоров.— М.: Политиздат, 1989.

280.Ревзин И.И. Субъективная позиция исследователя в семиотике. – «Труды по знаковым системам», № 5, Тарту, 1971.

281.Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, 1998.

282.Соссюр Ф. де.

283.Структурализм: «за», или «против». – М., 1975.

284.Структурно-типологические исследования. – М., 1962.

285.Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976.

286.Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990.

287.Тигрица и грифон: Сакральные символы животных. СПб.: «Петербург-ское Востоковедение», 2002.

288.Токарев А.С.Ранние формы религии. - М., 1990, С.507; Мифы народов мира, том I. - М., 1991.

- 289.Тодоров Цветан.Поэтика. В кн. «Структурализм: «за» и «против». – М., 1975.
- 290.Тынянов Ю.Н. Архаисты и новаторы. - М., 1929.
- 291.Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992.
- 292.Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989.
- 293.Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990.
- 294.Веселовски А.Н. Историческая поэтика.- М., 1989.
- 295.Хорошовина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. Ростов на Дону, Изд. «Проф-Пресс», 2000.
- 296.Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. снем. - СПб.–М., 1996.
- 297.Зеленский В.В. Карл Густав Юнг. Жизнь, личность, работа. – В кн. «Карл Юнг. Психологические типы». – Минск, 1998.
- 298.Viet J., Les mtthodes structuralister dans les sciences sociales, Paris, Hague, 1971 (fransız dilində); Piaget J., Le structuralisme, Paris, 1968 (fransız dilində).
- 299.О возвышенном. –М.-Л., 1966.
- 300.Coduet J. Cose. Semiotique litterire, Paris, 1973; Greimas A. –J. Du sens, Paris, 1971; Bretond Cl. Logique du recit, Paris, 1973.
- 301.Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших традициях индо-иранских народов. В кн.: Древний Восток и античный мир. – М., Наука, 1992, с.26-27.
- 302.Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990, 326 с.

303. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгийских бурят). – М.: Наука, 1992, 144 с.
304. Аббаслы И. Ареал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. – Б., Издательство «Сада», 2001, 216 с.
305. Абдулла Б. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. – Б., Элм, 1990, 216 с.
306. Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. – М., «Вече», 1999, 480 с.
307. Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, 584 с.
308. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993, 425 с.
309. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака.- СП б.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997.- 480 с.
310. Александров А.Ф. Тайны магических цифр. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 2000, 448 с.
311. Албедиль М.Ф. В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). – СП б.: «Паритет», 2002, 336 с.
312. Алтын-арыг. Хакасский героический эпос. – М., Наука, 1988, 592 с. (Эпос народов СССР).
313. Аннемари Шиммель. Мир Исламского Мистицизма. – М., «Алетейя» «Энигма», 1999 - Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975 / - 416 с.
314. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., Наука, 1990, 287 с.
315. Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. (Беседа о мире и человеке). - М., Полит-издат, 1991, 160 с.

316.«Асуруйское, Ассирийское, Вавилонское дерево» или «Финиковая пальма» [Драхт-и-Асурик]. Парфянская поэма о споре между финиковой пальмой и козой. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.

317.Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 1. - М.: Современный писатель, 1995, 416 с.

318.Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 2. - М.: Современный писатель, 1995, 400 с.

319.Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 3. - М.: Современный писатель, 1995, 416 с.

320.Баландин Р.К. Сто великих богов. – М., «Вече», 2002, 432 с.

321.Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962, с. 5-11

322.Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, 616 с.

323.Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СПб б.: Издательство «Азбука», 2000, 304 с.

324.Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., Наука, 1975, 246 с.

325.Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000, 455 с.

326. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с франц. А. Калантарова. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004, 160 с.

327. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000, 432 с.

328. «Бехистунская» надпись царя Дария I. Перевод с древне-персидского М.А. Дандамаева. В кн. И.В. Рак Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. - Москва: «Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998.- 560 с.

329. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. Шестой том. Гадание – Глазчатка. – С. Петербург, Типография Товарищества «Просвещение», 7 тома, 20, 1901, 794 с.

330. Брагинский Н.Б. Календарь. – в кн. Мифы народов Мира. Том I. – М., Советская Энциклопедия, 1991, с. 610-616.

331. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур: Избранные работы / Отв. ред. Б.Г. Гафуров. М.: Наука, 1972. с. 78—79.

332. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. Автор дополнительного текста А.Д. Столяра – М.: Прогресс, 1990, 368 с.

333. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980, 333 с.

334. Блек М. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, 512 с.

335. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. И прим. И.М. Стеблин-Каменского. - СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003, 352 с.

- 336.Борев Ю. Б. Эстетика. - М., Политиздат, 1988, 496 с.
- 337.Бородин А.И. Число и мистика. - Донецк, 1975, 173 с.
- 338.Вардиман Е. Женщина в древнем мире. Пер. с нем. М.С.Харитонова. – М., Наука, 1990, 335 с.
- 339.Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1998, 416 с.
- 340.Виллолдо А.. Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К.Семенов/. – К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.
- 341.В мире мифов и легенд / Сост. Синельченко В.Н., Петров М.Б./ - СПб.: Санкт-Петербург, Издательство «Золотой век», ООО «Веста, 2001, 528 с.
- 342.Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука і техника, 1993. – 478 с.
- 343.Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. редактор М.В.Адамчик: Гл. науч. Ред. В.В.Адамчик. – Мн.: Современный литератор, 2004, 1088 с.
- 344.Вунд В. Миф и религия. М.: СПб., 1913, 354 с.
- 345.Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. - М., Наука, 1989, 256 с.
- 346.Гамильтон Э. Мифы и легенды. Боги и герои Древней Греции и Древнего Рима / пер. с англ. Л.А.Игореского. – М.: ЗАО Изд-во Центр полиграф, 2002, 460 с.
- 347.Гейбуллаев Г.А. К этногенезу азербайджанцев. Т. I. – Б., Элм, 1991, 552 с.

348. Гёр-оглы. Туркменский героический эпос. – М., Наука, 1983, 805 с. (Эпос народов СССР)
349. Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перевод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, 752 с.
350. Гегель. Наука логики. - М., Наука, 1972, т. III, 348 с.
351. Геннеп А., Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской; Послесл. Ю.В.Ивановой. – М.: Восточная литература, 2002, 198 с.
352. Гэсэр (Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света) Бурятский героический эпос. – М., Наука, 1973, 409 с.
353. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987, 218 с.
354. Голосовкер Я.Э. Мифы Древней Греции. Сказания о титанах. БМЛ. – Санкт-Петербург, 2001, 351 с.
355. Горан В.П. Древне - греческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, Сибирск. Отдание, 1990, 335 с.
356. Горький М. О детской литературе. - М., Гос. Изд. Детс. Литер., 1958, 432 с.
357. Грейве Р. Мифы древней Греции. / Пер. с англ. Под ред. И с послесл. А.А.Тахо-Годи.- М., Прогресс, 1992, 624 с.
358. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., Наука, 1990, 280 с.
359. Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. – ОО «Издательство АСТ», 2002, 404 с.
360. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Б.: Азернешр, 1990, 308 с.

361. Гумбатов К.Н. Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). – Б., Маариф, 1998, 214 с.

362. Дандес Алан. Фольклор: семиотика и / или психоанализ: Пер. с англ.; Сост. А.С.Архипова. – М.: Восточная литература, 2003, 279 с.

363. Дервянко Е.И. Культ коня у мохе. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987

364. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк).- М., Главная редакция восточной литературы, Наука, 1982, 178 с.

365. Дозволенное – недозволенное [Шайаст - на - шайаст]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV).

366. Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. — М.: Олимп; ООО “Фирма “Издательство АСТ”, 1999. — 208 с.

367. Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса. / История иранского государства и культуры. М., Наука, 1971, 210 с.

368. Дьяконов М.М. Научные представления на древнем востоке (Шумер, Вавилония, Средняя Азия) // Очерки истории естественнонаучных знаний древности. – М.: Наука, 1982, 395 с.

369. Дьяконов М.М. Шумер. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. – М., 1959, 254 с.

370. Дюма А.. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, Мерани, 1988, 286 с.

371. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990, 230 с.

372. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. – М.: Наука, 1986, 189 с.

373. Евсюков. Мифы о мироздании. В кн.: «Мироздание и человек». – М.: Политиздат, 1990, 332 с.

374. Егер Оскар. Всемирная история. В 4 томах. Том 1. Древний мир./Пер. с нем. П.Н.Полевого – М.: - ООО «Издательство АСТ», 2000, 824 с.

375. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 726 стр.

376. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л., Государственное издательство художественной литературы, 1962, с. 564.

377. Залеман К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880. с. 175—177.

378. Значение Дрона (Чим-и дрон). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV), 366 с.

379. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. В 4-х выпусках. Выпуск I (А-Е). Труды и издание Архимандрита Никифора. - М., 1891, с. 902 (Репринтное издание, 1990).

380. Ильясов Я. Месть Анахиты. – М.: Советский писатель, 1990, с. 576.

381. Ислам: Энциклопедический словарь – М.: Наука, 1991, 315 с.

382. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. (Пог-ребальный обряд). – М.: Наука, 1990, 256 с.

383. История и семиотика индейских культур Америки / Отв. Ред. А.А.Бо-родатова, В.А.Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Михлухо-Маклая. – М.: Наука, 2002, 574 с.

384. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные про-изведения. – Б., Элм, 1985, с. 306-318.

385. Казвини Зейнадин бин Хамдаллах. Зейл-е тарих-е гозиде. (Дополнение к «Избранной истории»). Пер. с фарси М.Д.Кязимов и В.З.Приева. – Б., Элм, 1990, 212 с.

386. Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989, 360 с.

387. Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. Т. I / Под ред. А.Н.Сахарова. – М.: Наука, 1089, с. 640.

388. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюрко-язычных народов. / Исследования по теории и истории эпоса. – М.: Наука, 1968, 260 с.

389. Кассирер Э. Сила метафоры. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, с. 204.

390. Касумова С. Азербайджан в III –VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). – Б., Элм, 1993, 140 с.

391. Кафарлы Р. Философия любви на древнем Востоке и Низами. Санкт-Петербург, Лейла, 2001, 112 с.

392. Каутский К. Происхождение христианства. - Издательство Политической литературы, 1990, 463 с.

393.Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ - К.: «София», Ltd., М.: Изво Транс персонального Института, 2001, 288 с.

394.Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – М., Политиздат, 1986, 270 с.

395.Книга Деда Коргуда. Перевод на русский язык В.В.Бартольда. – Б., Издательство АН Азерб ССР, 1950, 230 с.

396.Книга Орудж-бека Байата Дон-Жуана Персидского (Историко-геог-рафический трактат) – Б., 1988, 216 с.

397.Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во Эксмо, 2002, 448 с.

398.Книга о праведном Виразе (Арда Вираз Намаг). Перевод со среднеперсидского (пехлеви), введение и примечания А. И. Колесникова // «НЛО - Связные Вселенной» Альманах-дайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий, Выпуск 5, май, Луганск, 1994, с. 32-71.

399.Книга о шахматах [Чатранг-намаг]. Объяснение игры в шахматы и изобретение игры в нарды. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.

400.Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., Наука, 1976, 239 с.

401.Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. – М.: Наука, 1986, 744 с.

402.Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000, 304 с.

403.Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985, 273 с.

404.Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах / Пер. с англ. К.Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000, 656 с.

405.Крамер Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. 2-е изд., измен. / Пер. с англ. Ф.Л.Мендельсона. – М.: Наука, 1991, 235 с. (По следам исчезнувших культур Востока).

406.Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3-х т. Том 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах – «хозяевах». – СПб.: Наука, 2001, 584 с.

407.Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.

408.Кудияров А.В. Поэтика – воззренческие аспекты историзма эпического творчество //Фольклор: Проблемы историзма. М.: 1988, с. 105-141.

409.Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. - М., Греко-латинский кабинет, 1992, 272 с.

410.Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жит / Пер. с англ. КСеменов. - К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002, 256 с.

411.Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культы. - М.: Наука, 1991, 197 с.

412.Леви-Брюл Л. Первобытное мышление. – М.: Академия, 1930, 238 с.

413.Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. / Пер. с франц. З.А.Сокелер и др. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999, 406 с.

414.Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 2. От мёда к пеплу. / Пер. с франц. Н.Б.Маньковская. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000, 442 с.

415.Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000, с.332 (Мыслители XX века).

416.Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. – М., Наука, 1985, 536 с.

417.Легенды Крыма. Составител Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. – Симферополь, 1974, 176 с.

418.Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима. Составление А.А.Нейхардт- М., Правда, 1987, 576 с.

419.Литературный энциклопедический словарь. - М., «Советская энциклопедия», 1987, 752 с.

420.Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979, 346 с.

421.Локк Дж. Избр. Философ. Произведение в 2-х томах. т. I. - М., 1960, 348 с.

422.Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991, 525 с.

423.Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.– Л., Издательства «Прос-вещение». Ленинградское отделение, 1972, 270 с.

424.Лотман Ю.М. Миф – имя – культура. В его кн. «Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2001, 704 с.

- 425.Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1999, 512 с.
- 426.Майкл Х.Харт. Сто великих людей. М., «Вече», 1998, 544 с.
- 427.Маковельский А.О. Авеста. - Б., Азернешр, 1960, 221 с.
- 428.Малерб М. Зороастрийский календарь. В кн.: Религии человечества. - М.-СПб: “Рудомино”; “Университетская книга”, 1997, 35-38.
- 429.Марр Н.Я. Вступительная лекция «Тексты и разыскания по кавказской филологии» в Лазаревском переднеазиатском институте. – Л., 1925, т. I, 399 с.
- 430.Марр Н.Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. – Пг., 1922, 210 с.
- 431.Марр Н.Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. – Избранное произведение, т. III, М.-Л., 1958, 377 с.
- 432.Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., Советская энциклопедия, 1991, с. 653-664.
- 433.Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М., Издательство «Наука», 1979, 359 с..
- 434.Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература. РАН, 2000, 407 с.
- 435.Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М., Наука, 1968, 295 с.
- 436.Мертлик Р. Античные легенды и сказания / Пер. с чеш.- М., Республика, 1992, 480 с.
- 437.Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. – М.: Наука, 1963, 146 с.

438. Мифология. Мини-энциклопедия. Все обо всем./ Пер. с англ. Л.Калаш-никовой. – М.: ООО «Издательство «Олимп»; «Издательство АСТ», 2002, 192 с.

439. Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том I. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.

440. Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.

441. Мифы и легенды народов мира. Финляндия. Россия. Восток. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том III. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.

442. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев/, Том I. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 671 с.

443. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, 719 с.

444. Мифологический словарь. / Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 736 с.

445. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987, 288 с.

446. Михайлов Т.М. Структура Бурятского шаманизма. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204

447. Морок А., Разумовская К. Магия чисель. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999, 256 с.

448. Муравьева Т.В. Сто великих мифов и легенд. – М.: Вече, 2002, 480 с.

449. Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998, 334 с.

450. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002, 352 с.

451. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. Ответ-ственные редакторы: Б.Н.Путилов и Г.Штробах – М.: Наука, 1991, 168 с.

452. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III. - М.: Наука, 1985, 496 с.

453. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга I. – М.: Наука, 1990, 492 с. (Эпос народов СССР).

454. Наставление Мудреца [Андраз-и данаг-марад]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV).

455. Немировский А.И. Мифы древней Эллады. – М., Просвещение, 1992, 319 с.

456. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Том 2. Литературные памятники / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990, 831 с.

457. Новичкова Т.А. Эпос и миф. – С-т. П.: Наука, 2001, 247 с.

458. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. Изд. 2-е, дополн. / Сост. И.М. Стеблин-Каменский; Отв. ред. А.Л. Грюнберг. М., 1988, 337 с.

459. Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивили-зации. Изд. 2-е, испр. И доп. Пер. С англ. М.Н.Ботвинника. – М.: Наука, 1990, 319 с.

460. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). / Пер. с англ. А.А.Вигасина. - М., «Высшая школа», 1990, с. 211.

- 461.Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М., Наука, 1991, 219 с.
- 462.Платон. Космология. В кн. «Антология мировой философии: Антич-ность. – Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001, 992 с.
- 463.Плетнева С.А. Половцы. – М., Наука, 1990, 208 с.
- 464.«Повесть о Йойште Фрияне». Предисловие, перевод и комментарии А.А. Амбарцумяна // Альманах “Петербургское Востоковедение” (St. Petersburg Journal of Oriental Studies, Vol. 8), выпуск 8, СПб. 1996, сс. 88-118.
- 465.Поль С. Брегг. Формула совершенства .- Санкт-Петербург, Издательство «Лейла», 1993, 384 с.
- 466.Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М.: Наука, 1994, 146-205
- 467.Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, 366 с.
- 468.Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001, 192 с.
- 469.Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. – М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека), 749 с.
- 470.Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева; «Летний Сад», 2000, 416 с.
- 471.Рак И.В. В царстве пламенного Ра: Мифы легенды и сказки Древнего Египта. – М.: Детс. Литература, 2002, 191 с.

472. Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. М.: Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998, 578 с.

473. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Перевод с персидского Хетагурова Л.А. – М., Л.: Т. I, книга I, 1952, 201 с.

474. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. - М., Наука, 1988, 784 с.

475. Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, Атон, 1998, 1072 с.

476. Словарь античности. Перевод с немецкого. – М., Прогресс, 1989, 704 с.

477. Словарь мифов. Под редакцией Питера Бенгли / Пер. с англ. Ю.Бон-дарева. – М.: ФАИН-ПРЕСС, 2001, 432 с.

478. Соколов С.Н. История таджикского народа. Т. 1: С древнейших времён до V в. н. э. / Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского. М., 1963. с. 168-186, 512-514.

479. Сотворение основы (Бундахишн). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV). с. 31.3

480. Софокл. Эдип - Царь. В кн. Античная литература. Греция. Антология. Часть I / Сост. Н.А.Федеров, В.И.Мирошниченко. – М., Высшая школа, 1989, 383 с.

481. Смирнов К. Персы. Этнографический очерк о Персии. – Тифлис, Типография Штаба Кавказского военного округа, 1917, 228 с.

482. СМОМПК («Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа»).- Выпуск I-47, Тифлис,

1981-1927. Выпуск - I, Татарская пословицы, поговорки, загадки и имена женщин, 1981 с. 43-57

483.Стеблева И.В. Очерки турецкой мифологии. По материалам волшебной сказки. – М.: Восточная литература РАН, 2002, 102 с.

484.Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976, 298 с.

485.Стивенс Дж., Седлетски-С.Л. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С.Грабовецкий/. –К.: София, Ltd., 2001, 288 с.

486.Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. – Б., «Элм», 1990, 304 с.

487.Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, 573 с.

488.Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / Пер. и исслед. А.Г.Юрченко. – СП б.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002, 400 с.

489.Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. – М., Наука, 1982, 270 с.

490.Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, 512 с.

491.Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990, 622 с.

492.Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 567.

493.Топоров В.Н. и Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. - М., Просвещение, 1965, 263 с.

494.Топоров В.В. Образ трикстера в енисейской традиции. В кн. «Традиционные верования и быт народов

Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.

495.Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.: Наука, 1988, 331 с.

496.Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука, 1988, 225 с.

497.Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкент, 1950, 467 с.

498.Три великих сказания Древней Индии/Литературное изложение и предсл. Э.Темкина и в. Эрмана. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002, 672 с.

499.Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. - М., Госиздат, 1959, 268 с.

500.Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990, 512 с.

501.Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1989, 815 с.

502.Фрейд З. Тотем и табу. В его кн. «Сборник: Остроумие и его отношение к бессознательному; страх; Тотем и табу. / Пер. с нем. Я.М.Когана, М.В.Вульфа. – Минск, ООО «Попурри», 1999, 492 с.

503.Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 2000, 576 с.

504.Фрейденберг О.М. Миф и литература древности – М.: «Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, 800 с.

505. Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974, с. 192.

506. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, 703 с.

507. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете./ Пер. с англ. Д. Вольпина. - М., Политиздат, 1989, 542 с.

508. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И. Кузицина./ Пер. древне персидского С.П. Виноградов. - М., Наука, 1980, с. 61-89.

509. Хорошовина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. – Ростов на Дону, Изд-во «Проф-Пресс», 2000, 608 с.

510. Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. – М., Издательство Московского университета, 1991, 320 с.

511. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. – М., Наука, 1991, 184 с.

512. Хубяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.

513. Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария. – Санкт-Петербург, Типографии Имперской Академии наук, 1861, с. 160.

514. [Чудеса и достопримечательности Систана]. Перевод с пехлеви А.А.Амбарцумяна. Впервые

опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.

515.Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987, с. 92-93, 114-115, 253-254.

516.Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. – М.: ООО «Издательство АСТ»: «Издательство Астрель»: ООО «Русские словари», 2001, 624 с.

517.Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии. Сочинения. /Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В, Михайлова. – М.: Издательство «Мысл», 1998 – 1664 с.

518.Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир: (ветхий завет как памятник лит. и обществ. Мысли древней Средней Азии). – М.: Политиздат, 1987, 240 с.

519.Элиаде М. Аспекты Мифа. – М., Инвест-ППП, 1995, 240 с.

520.Элиаде М. Космос и история. - М., Прогресс, 1987, 359 с.

521.Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. / пер. с англ.: К.Богущкий, В.Трилис. – К.: София, 2000, 480 с.

522.Эфендиева Р. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – нач. XX в.в.) – Б., «Агрыдаг», 2001, 212 с.

523.Юнг К.Г. Использование анализа сновидений- В его кн.: «Избранное» / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1998, 656 с.

524.Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем.- Мн.: ООО «Попурри», 1998, 405 с.

525.Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. с нем. - СПб.–М., 1996, 452 с.

526. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Б.Л.Рифтина. – М., Наука, 1987, 527 с.

527. Яценко С.А. Знаки – тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. – М.: Восточная литература РАН, 2001, 190 с.

Türk dilində

528. Abdurrahman Güzel. Tekke Şiiri. - Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisinde. C LVII, Sayı: 445-450, Osaq-Haziran, 1989, s. 134-168

529. Abdulkadir Sezgin. Mənim dinim. T.C. B. Böyükelçiliyi Din Hidmetleri Müşavirinin neşri. - B., Şərq-Qərb mətbəəsi, 1994, 248 s.

530. Bediüzzaman Said Nursi. Gençlik rehberi. – İstanbul. Sözler Yayınevi, 1999, 240 s.

531. Çoruhlu Yaşar. Türk mitolojisinin anahatları.- Kabaqçı Yayınevi: 2000, 237 s.

532. Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkına araştırmalar, I. F.Köprülünün doğumunun 60 yıldönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halasi Kun. – Ankara, 1950, 439 s.

533. Kafesoğlu İ. Eski türk dini. – Ankara, Kültür bakanlığı Yayınları. Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 12, 1980, 67 s.

534. Qədim Dövrədən Bu Günə Kadar. Türkiyə Türk Edebiyatı (Tarix-Adlar-Mətnlər). Müəlliflər: Nevzət Kösoğlu, Feridun Alper, Emin Alper. – Ankara, Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı, 1999, 680 s.

535.Ninni bebeğim ninni. Ninni Şiirleri Antolojisi. Tertibçi Mustafa Ruhi Şirin. – Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990, 126 s.

536.Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. - Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1946, 248 s.

537.Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyatında mazmunlar ve izahı. Hazırlayan doç. Dr. Semal Kurnaz. – Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Maivaasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992, 499 s.

538.Osmanlı V. Türk halkları edebiyatlarının ortak başlangıcı (VI-X asırlar). – Erzurum, 1996, 106 s.

539.Öcel Baheddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Vasimevi, 1989, 644 s.

540.Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989, 454 s.



KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

* KÖKÜMÜZƏ GEDƏN YOLU TİKANLAR-	
* TƏMİZLƏYƏK. <i>B.Vahabzadə (Ön söz)</i>	4
* DÜNYANI DƏRKETMƏ VASİTƏSİ. <i>A.Hacı-Yev (Kitab haqqında söz)</i>	16
BAŞLANGİC	21
* Mif nədir?	21
RİTUAL VƏ MİF	36
* Ritual-mif sintezi bədii yaradıcılığın mayasında	36
* Keçi-Kosa qarşılaşması	44
* Günəş mifi və rituallar	52
* Xızır Nəbi mərasimi	59
* Azərbaycanca yazqabağı rituallar	64
* Su çərşənbəsi mərasimi	68
* Od çərşənbəsi mərasimi	79
* Prometey-Qorqud	82
* Torpaq çərşənbəsi mərasimi	87
* Yel çərşənbəsi mərasimi	93
MİF VƏ DİN	100
* Mifologiyadan dini görüşlərə doğru	100
* Kultlar	107
* Totemizm	110
* Şamanizm	120
MİF VƏ ELM	133

MİF VƏ NAĞİL_____	141
* Nağılların janr spesifikliyi_____	161
* Təsnifatı_____	169
* Nağıllarda keçidlər_____	171
* Nağıl süjetinin xüsusiyyətləri_____	187
* Nağılların fonetikasi” və morfologiya»sı” varsa, sintaksisi” niyə yoxdur?_____	196
* Heyvanlar haqqında nağıllarda süjet özünəməxsusluğu_____	201
* Sehrlı və sosial-məişət nağıllarında süjet xüsusiyyətləri_____	209
* Mif-nağıl bağıllığı _____	213
* Ağ quşun totemlik «arzusu» niyə baş tutmadı?_____	217
* Demiurqlar nağıl qəhrəmanları kimi_____	220
* Nağıllarda sınaqlar_____	226
* Trikslərin fəaliyyəti_____	235
* Pişrovlar və nağıl sonluqları_____	239
MİF VƏ ƏFSANƏ, RƏVAYƏT_____	249
* Əfsanələrin janr xüsusiyyətləri_____	252
* Əfsanələri rəvayətlərdən ayıran cəhətlər_____	265
* Əfsanələrin təsnif edilməsi_____	291
* Saranı niyə sel aparır?_____	332
* Əfsanədə çevrilmələr_____	329
* Kərəm əfsanəsində rəmzləşdirmə_____	341
* Boz qurd türklərin totemidirmi, yaxud on yaşlı şikəst uşaqdan nəsil törəyə bilərmi?_____	353
* Ulularımız mənəhıllər «ılandanmı doğulmuş»lar?_____	363

* Çiçəklər – miflərdə, əfsanələrdə və kerçəklikdə_____	368
* Qızılıgül, yaxud «Gül olmayan yerdə, böyürtkən özünü gül sanar»_____	369
* Lalə – məhəbbət yuxularıdır_____	378
* Nərgiz - özünə vurğunluq rəmzidir_____	383
* Bənövşə baharın emblemidir_____	387
* Zəfəran səadət çiçəyidir_____	392
* Əfsanələrdə ünvanlaşma_____	394
* Maral Azərbaycan türklərinin əfsanəşmiş totemidirmi?_____	396
* Türkün övladına «qızıl beşik» lazımdırmı _____	411
* Sürün qana qarışması şərin qələbəsi deməkdir_____	425
* Ç.Aytmatov «Buynuzlu ana maral əfsanəsi» ilə nə demək istəyir_____	428
* Əfsanə-lətifələrdə divlərin məğlubiyyəti_____	444
* Predaniya nədir? Rəvayətlərin janr əlamətləri_____	447
* Uzuxlar (oğuzlar) Qafqazın Adəmdən əvvəlki sakinləridir_____	450
* Mif-əfsanə və mif-rəvayət bağlılı_____	457
*	
AZƏRBAYCAN TÜRK MİFLƏRİNİN ƏSAS MƏNBƏLƏRİ_____	461
* Azərbaycan türklərinin mifoloji görüşləri varsa, mifologiyası niyə olmamalıdır?_____	465
* M.Füzulinin «mifik zaman» anlayışı_____	471
* C.Frezer «Qızıl budaq» kitabında Azərbaycan türklərinin ritualları və mifləri haqqında_____	474

MİFLƏRİN TƏSNİFATI VƏ	
KATEQORİYALARI_____	477
* Etioloji miflər_____	478
* Dünyamız necə yaranıb?_____	479
* Azərbaycan mifologiyasında kainatın quruluşu_____	480
* «Munisnamə»də mifik dünya modeli_____	483
* «Avesta»da Xeyirlə Şərin mübarizəsi_____	489
* Təqvim mifləri_____	494
* Yaşaman insana bir dəfə verilir_____	501
* Esxatoloji miflər_____	503
* Nuhun tufanı nədən baş verdi?_____	504
* Dünyanın sonu cəhənnəmdirmi?_____	506
MİF VƏ SAKRAL RƏQƏMLƏR_____	510
* Mifik təfəkkürdə kəmiyyət anlayışı_____	511
* Sakral rəqəmlərin mənşəyi_____	519
* Sakral rəqəmlər folklorun epik ən‘ənəsində poetik vasitə kimi_____	523
* Müqəddəs «bir» və «iki» rəqəmləri_____	523
* «Üç» rəqəmi_____	524
* «Dörd» rəqəmi_____	529
* «Beş» rəqəmi_____	530
* «Yeddi» rəqəmi_____	532
* «Doqquz» rəqəmi_____	537
* «Qırx» rəqəmi_____	538
MİF VƏ SEMİOTİKA_____	542
MİF VƏ EPOS_____	546

* Ozan sənəti və oğuznamələr	522
* Oğuz mifik, yaxud tarixi qəhrəman	562
* Qazlıq dağı və Qazan	573
* “Oğuz kağan” və “Dədə Qorqud”da struktur	582
* «Kitabi-Dədə Qorqud» zaman və məjkan	589
* Eposun tədqiqat tarixinin mərhələləri	592
* Yazılı ədəbiyyatla əlaqəsi	595
* Boylarda zaman və məkan	602
* Tarixi kökləri və mifoloji qaynaqları	616
* “Dədə Qorqud”da ocaqlar qalanırmı?	626
* Eposda zaman toposları və xronotoplar	638
* Salur Qazan və oğuz xan	646
* Oğuz adətləri	657
* Eposun strukturu və obrazları	659
* 12, yoxsa 24 boy	663
* Eposun baş qəhrəmanı varmı	672
* Qazan	674
* Bamsı Beyrək	681
* Bamsı Beyrəyin ölümünün səbəbi	685
* İç Oğuzla Dış Oğuzun şavaşının səbəbi	698

KÖKÜMÜZƏ DOĞRU GEDƏN YOLUN

BAŞLANGICI (<i>Son söz əvəzi</i>)	714
MİFLƏRİ YAŞADAN EPOS VƏ YAZILI	
ABİDƏLƏRİN XRONOLOGİYASI	723
* KİTABİYYAT	731



Ramazan Oruc oğlu Qafarlı (Qafarov)

MİF, ƏFSANƏ, NAĞİL VƏ EPOS
(EPİK ƏNƏNƏDƏ JARLARARASI ƏLAQƏ)

Bakı, «Elm və Təhsil», 2011

«Qafqaz+» MMC-də hazırlanmışdır.

Bədii dizayner
Xəyyam Əliyev
Texniki redaktorlar
Ramin Abduxalıqov,
Ləman Qafarova

Çapa imzalanmış 27.01.2011. Kağız formatı 84x108 1/32.
Həcmi: 780 səhifə, 48,94. Tirajı 400.

Nəşriyyatın direktoru: prof. Nadir Məmmədli
«Elm və Təhsil» nəşriyyatının mətbəəsində
hazır diapozitivlərdən çap edilmişdir.