

Səfa QARAYEV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
safaqara@gmail.com



AZƏRBAYCAN SOSİOKULTUROLOJİ MÜHİTİNDƏ GÜLÜŞÜN PSİXOSEMANTİKASI

Xülasə

Məqalədə Azərbaycan cəmiyyətində müxtəlif sosial-mədəni münasibətlər çərçivəsində gülüş faktının ifadə etdiyi psixosemantik mahiyyət diqqət mərkəzində saxlanılmışdır. Mədəniyyətdə gülüşün öyrənilməsi onun sosial davranış və obraz kimi biri-birindən fərqləndirilməsini zəruri edir. Gülüşə bu şəkildə yanaşma nəticəsində aydın olmuşdur ki, o, cəmiyyətin sosial-psixoloji komplekslərinin aktuallaşdırmağa şərait yaradan mədəni hadisədir. Məqalədə çoxmənalı hadisə olan gülüşün semantik mahiyyətinin daha dərinədən öyrənilməsi üçün mədəniyyətin özünün bu fakt barədə olan konsept və yanaşmaları əsas götürülmüşdür.

Mədəniyyətdə gülüşün yaradılması texnologiyalarının, aktuallaşma situasiyalarının, metaforalarının və kollektiv sosial davranış akt kimi xüsusiyyətlərinin folklorşünaslıq aspektindən öyrənilməsi onun fərqli parametrlərdə dəyərləndirilməsini tələb edir. Bu yazıda gülüşün mədəniyyətdəki metaforik mahiyyəti diqqət mərkəzində saxlanılmış və onun kişi kollektivinin davranışları kontekstindəki semantika öyrənilmişdir. Aydın olmuşdur ki, mədəniyyətdəki bu fakt yalnız müsbət mesajların verilməsinə xidmət etmir. O, mədəniyyətdəki aqressiv və alçalıcı münasibətlərin ifasını da yerinə yetirən davranışlardan biridir. Daha dəqiqi, bir çox hallarda hörmət və məhəbbəti ifadə edən gülüş bəzən kəskin sosial konfliktlər arasındakı dramatizmin azaldılmasına xidmət edir. Bəzən isə elə aqressiv münasibətin özünün ifadəsinə çevrilir. Məqalədə çoxmənalı mədəni faktı olan gülüşün bu xüsusiyyətləri konkret faktlar əsasında diqqət mərkəzinə gətirilmişdir.

Açar sözlər: gülüş, psixosemantika, sosiokulturoloji mühit, kişi mühitində gülüş, aqressiv gülüş, Ovçu Pirim, kişilər arasında sır, Azərbaycan folklorunda gülüş

THE PSYCHO-SEMANTIC OF LAUGHTER IN THE SOCIOCULTURAL ENVIRONMENT OF AZERBAIJAN

Summary

This article deals with the psychosemantic essence expressed by the fact of laughter within the frameworks of socio-cultural relations in the Azerbaijani society. Studying of a laughter in the society necessitates to make differentiation hereof as social behavior and an image. As a result of attitude to the laughter in such a manner it was revealed that it is a cultural event enabling actualization of the society's socio-psychological complexes. To study the semantic essence of the laughter as a polysemantic event in depth, there should be taken in account concepts and approaches of the culture regarding this fact.

It should be noted that studying of a laughter's characteristics, i.e. technologies of creation, situation of actualizing, metaphors and social behavior act from the point of view of overall folklore studies requires to evaluate it by the different parameters. In this article, metaphoric essence of the laughter in the culture has been retained in the center of focus and its semantics has been studied in the context of behaviors of the human group. It was revealed that this fact of the culture does not serve only positive messages. It is one of the behaviors carrying out the performance of aggressive and humiliating relations in the culture. More precisely, the laughter expressing respect and affection in most cases, sometimes reduces dramatism between acute social conflicts. Sometimes it turns into an expression of aggressive attitude too. These

features of the laughter, which this polysemantic cultural fact have been brought to the spotlight on concrete facts in the article.

Key words: laughter, psycho-semantics, socio-culturological environment, laughter in masculine environment, aggressive laughter, Hunter Pirim, secret among men, laughter in Azerbaijan folklore.

ПСИХОСЕМАНТИКА СМЕХА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СФЕРЕ

Резюме

В центре внимания данной статьи находится психосемантическая сущность, которая была выражена фактом смеха в рамках разных социально-культурных отношений Азербайджанского общества. Исследование смеха в культуре делает необходимым его различение как социального поведения и образа. В результате такого отношения к смеху, было выявлено, что, смех это культурное явление, создающее условие для актуализации социально-психологических комплексов общества. В статье для более углубленного изучения семантической сущности смеха, которое является многозначительным явлением, были взяты за основу концепты и подходы культуры об этом факте.

Изучение таких особенностей, как технологии создания смеха в культуре, ситуации актуализации, метафоры и коллективных социальных поведенческих актов в аспекте фольклористики требует его оценки с разных параметров. В центре внимания данной статье находится метафорическая сущность смеха в культуре и исследуется ее семантика в контексте поведений мужского коллектива. Было выяснено, что этот факт служит не только положительным сообщением. Этот факт также является одним из форм поведения, которые выражают агрессивные и унижительные отношения в культуре. Точнее, во многих случаях смех, который в большинстве выражает уважение и любовь, иногда может служить уменьшению драматизма между резкими социальными конфликтами. А иногда даже само может выражать агрессивное отношение. В статье эти особенности смеха, как многозначительного культурного факта, были привлечены к исследованию на основе конкретных фактов.

Ключевые слова: смех, психосемантика, социокультуральная сфера, смех в мужской сфере, агрессивный смех, Охотник Пирим, тайна между мужчинами, мужские секреты, смех в Азербайджанском фольклоре

Mədəniyyətdə gülüşlə bağlı ayrı-ayrı obrazların psixanalitik aspektdən təhlilinə keçməzdən öncə mədəniyyətdə gülüşlə bağlı mövcud olan konseptləri və yanaşmaları gözdən keçirməyin böyük əhəmiyyətə malik olduğunu düşünürük. Çünki ənənəvi obrazların bütün spesifik koloriti mədəniyyətdə gülüşlə bağlı mövcud olan konsept və yanaşmalar fonunda gerçəkləşir. Başqa sözlə desək, gülüşə səbəb olan obrazların davranışları mədəni gerçəkliyin gülüş şərtləri ilə korrelyativ münasibətdədir. Psixoloji kontekstdə gülüş mədəniyyətin ən həssas münasibət səviyyəsidir və onun bu keyfiyyəti sosial həyatdakı münasibətlərdə və burada yaranan metaforik folklor faktlarında açıq və ya mətnaltı şəkildə təəcəssüm olunur. Ona görə biz gülüşü sosial həyatın və mədəniyyətin ən həssas səviyyəsi hesab edirik ki, gülən və gülüş obyektı olan insan arasındakı münasibətləri şərtləndirən kollektiv norma və ön şərtlər vardır. Əslində, burada nəyə gülmək, kimə gülmək, harda gülmək, kimlərin gülməsi (yaş, gender və s. baxımdan) və nə məqsədlə gülməsi və s. məsələlərlə yanaşı, gülüş obyektinə çevrilən şəxslərin özlərinin də verməli olduğu reaksiyalar mədəniyyətin sosial

və metaforik reallığında təhrikedici davranış kimi mövcuddur. Yəni gülən və gülüş obyektinə çevrilən şəxslərin müvafiq reaksiyasını doğuran mədəni şərtlər mövcuddur və onun psixosemantikası məhz bu şərtlər daxilində izah edilə bilər. Bu mənada xalq mədəniyyətində, folklorda “gülüşü” öyrənmək onun sosial şərtlər, kollektiv normalar və metaforik reallıqlar kontekstində öyrənilməsini zəruri edir. Tibbdə fərqli xəstəliklərin oxşar simptomları olduğu kimi, oxşar gülüşün də fərqli sosial və metaforik səbəbləri ola bilər və bu da ona tamamilə fərqli semantika yükləyir. Belə bir baxış gülüşün sosial-mədəni şərtlər, kollektiv norma və davranışlar, metaforik və simvolik gerçəkliklər daxilində, kontekstual yanaşma müstəvisində öyrənilməsini zəruri edir. Məhz belə bir yanaşmadan sonra mədəniyyətdə konvensional performativ akt (müəyyən kollektiv tərəfindən etik, estetik, gender, yaş qrupları və s. baxımdan öncədən şərtləndirilən) olan lətifələrin və onların konkret tiplərinin təhlilinin daha səmərəli olacağını düşünürük. Düzdür, S. S. Jones kimi bəzi ədəbiyyatyönlü folklorşünaslar hesab edirlər ki, “təhkiyə mətninin özü onun özü barədə performans və sosial kontekstin özündən daha qiymətli və əhəmiyyətli sübutları ehtiva edə bilər” (17, 113). Amma biz bu məsələyə yanaşmada Orinq kimi antropoloq folklorşünasların baxışları ilə daha çox razıyıq: “Hər hansı bir hekayənin mənası birbaşa olaraq onun sosial, mədəni və fərdi konteksti ilə müəyyənləşir və odur ki, bəzi eyni hekayələr fərqli mühitlərdə elə fərqli mənalar ifadə edirlər...sabit hekayələr sabit mesajlar daşımaya bilərlər” (17, 108). Məsələyə bu baxımdan yanaşdıqda “Nağıllara (o cümlədən, digər folklor janrlarına – S. Q.) hər hansı bir baxış ona şərh olunmalı kommunikasiya kimi yanaşırsa, o zaman yanaşma, əsasən, psixoloji aspektdən olmalıdır” (17, 107). Bu mənada funksional olaraq gülüşə xidmət edən ayrı-ayrı lətifələrin psixosemantik mahiyyəti barədə hər hansısa bir fikir yürütmək üçün ilk öncə bu mühitdə gülüşün psixoloji mahiyyətinə xülasə şəklində olsa belə nəzər salmaq lazımdır.

Burada bir məsələni də xatırladaq ki, mədəniyyətdə gülüşün yalnız sosial şərait daxilində və yaxud da yalnız metaforik mətnlər əsasında öyrənilməsi psixosemantik izah üçün bir o qədər də əlverişli şərait yaratmır. Belə ki, mədəniyyətdə sosial və metaforik reallıqlar nə qədər bir bütövün tərkib hissəsi olsalar da, onlar psixoloji arzuların ifadəsi baxımından fərqli imkanlar təqdim edir. Odur ki, konkret mədəniyyət daxilində gülüşün öyrənilməsi zamanı onun kollektiv davranış və kollektiv obraz kimi hissələrdən ibarət olmasını ciddi şəkildə nəzərə almaq lazımdır.

Tədqiqat prosesində ciddi şəkildə nəzərə alınmalı məsələlərdən biri də odur ki, gülüşün bioloji və mədəni sərhədləri tam şəkildə üst-üstə düşür. “Belə ki, gülüş, ağlamaq, ölmək, sevgi, cinsi yetişkənlik kimi davranışlar birbaşa instinkt və psixologiya ilə bağlı olmaqla yanaşı, həm də mədəniyyətdə simvolik məzmun daşıyır” (15, 81) Feili olaraq “gülüş” aktı müəyyən qədər beyində gedən biopsixoloji proseslərlə əlaqədardırsa, eyni zamanda mədəni şərtlərlə bağlıdır. Ehtimal etmək olar ki, gülüşə səbəb olan bioloji və mədəni qıcıqları birləşdirən ortaq cəhət hər ikisinin həzz duyğularından qaynaqlanmasıdır. Lakin tədqiqatımızda əsas

məqsəd gülüşün metaforik-simvolik mahiyyətini araşdırmaq olduğuna görə onun bioloji gülüşdən fərqləndirilməsi zərurəti ortaya çıxır. Bizə elə gəlir ki, burada fərqləndirici əsas meyar mədəniyyətin özünün gülüşlə işarələdiyi reallığın sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi ilə mümkündür. Belə ki, folklorun özü gülüş məsələsi ilə bağlı müxtəlif çeşidli şərhlər təqdim edir (26, 6) və bu da sözügedən fenomenin konkret mədəniyyət daxilində öyrənilməsi istiqamətində böyük imkanlar yaradır. Mədəniyyətin gülüşə verdiyi semantikanın, gülüşlə müxtəlif fəaliyyətlərə təhrik edilən sosial-mədəni münasibət səviyyələrinin, həmçinin gülmək üçün yaradılan mədəni-performativ mühitin fərqləndirilməsi mədəni gülüşü bioloji gülüşdən tamamilə ayırır. Belə olduqda bioloji gülüşün özü də mədəni düşüncə kontekstində dəyərləndirilməklə onun obrazlarından biri kimi qavranılır. Məs., “Qırxlı uşağı açıx qoymazdar. Onda deyillər şeytan alladif güldürür.” (10, 174). Göründüyü kimi, qırxı çıxmayan uşağın səbəbsiz, bioloji gülüşünü belə mədəniyyət digər gülüşlərdə olduğu kimi, “səbəb-nəticə” kontekstində qavrayır və onun sosial-mədəni münasibətlərlə əlaqədar olmayan gülüşünü də uşağın “digər dünya”yla qurulan münasibəti kontekstində izah edir. Bu mənada biz feili gülüşün özünü yox, onun mədəniyyətdəki görünüşünü və metaforik-simvolik məna səviyyələrini öyrənirik. Bundan savayı tamamilə doğrudur ki, mədəniyyətdə “kommunikasiya aktı kimi gülüşün təkamülünü folklordan tutmuş bitkin yazılı ədəbi nümunələrdə də nəzərdən keçirmək olar” (24, 44). Amma semantika məsələlərinin araşdırılmasında variantlı və metafolklorik xüsusiyyətlərə malik olan folklordakı gülüşü yazılı ədəbiyyatdakı gülüşlə eyni yanaşma kontekstində təhlilə cəlb etmək bir o qədər də məqbul hesab edilmir.

Mədəniyyətdə gülüşün psixosemantik mahiyyətini izah etmək üçün bu fenomenin aktuallaşdığı məqamda ayrı-ayrı fərd və qruplar üçün yaratdığı üç psixoloji və mədəni şəraiti bir-birindən fərqləndirmək istərdik:

1. Gülənlər cəbhəsində təmsil olunan fərd və qrupların psixoloji və mədəni davranışları;
2. Gülüş obyektinə çevrilən fərd və qrupların psixoloji və mədəni davranışları;
3. Müəyyən bir qrupun performativ akt daxilində, Elliot Orinqin təbirincə desək, “uyuşmayan uyğunsuzluq” (müəllif lətifə və zarafatlardakı gülüşün ümumi olaraq bir arada qəbul edilməyən elementlərin, uyğunsuzluqların mətn daxilində bir araya gətirilməsi, uyğunlaşdırılmasını “appropriate incongruity” termini ilə ifadə edirdi (18, X) əsasında qurulan mətnlərə sərgilədiyi münasibət və davranışlar.

Bu bölgədəki ilk iki bənd gülüşə cəmiyyətdəki adət-ənənələrin qorunmasına, tabu və yasaq davranışlardan çəkinməyə xidmət edən metaforik münasibət kimi baxmağımızı zəruri edir. Burada bir məsələni də unutmamalıyıq ki, əslində, yuxarıdakı iki bənddə hər hansısa bir real gülüş aktından söhbət getmir. Burada “gülüş” fərdi və kollektiv eqoya və ya qürura münasibəti müəyyənləşdirməyə, mədəni norma və davranışlara uyğunluğa aydınlıq gətirməyə imkan verən metaforadır. Bu halda “gülüş” fərdi davranış kimi deyil, sosial-mədəni normalara

uyğunlaşmanı təmin edən qınaq semantikasi daşıyır. “Gülüş” aktı mədəniyyətin özü tərəfindən ironik münasibətin metaforası kimi dərk olunur, “gülənlər” sosial-mədəni norma daxilində qalanlar, “gülüş obyektinə” çevrilənlər isə bu normalardan kənara çıxanlar kimi qavranılırlar. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, qorxu ilə yanaşı, gülüş metaforası ilə ifadə olunan ironik münasibət də ənənənin qorunmasına xidmət edən psixokulturoloji münasibət səviyyəsidir. **Bu halda belə bir sual ortaya çıxır: Mədəniyyətdə fərd və qrupların digərləri ilə münasibətdə mövqeyini müəyyənləşdirmək, müəyyən bir qrupun və ya fərdin mədəni normalara uyğunluq dərəcəsinə aydınlıq gətirmək üçün nəyə görə məhz gülüş metafora kimi fərqləndirilmişdir?** Bu suala konkret və birmənalı cavab vermək bir o qədər də asan məsələ deyildir. Amma iki məsələni diqqətə çatdırmaq istədik. Birinci ondan ibarətdir ki, xalq təfəkküründə norma statusunda olan müəyyən bir ənənə var və ondan kənara çıxma gülüşə səbəb olan fakt kimi (burada çox zaman konkret hər hansısa bir real gülüşdən söhbət getmir) dəyərləndirilir. İkincisi isə mədəniyyətdə normadan kənar və ya normaya zərər verən davranış və münasibətlər antinorma hadisəsi kimi qavranılır və “gülüş” antinormanı normadan qovmaq üçün bir silah kimi istifadə olunur. Məsələn: “Xalq arasında belə bir inanc da var ki, duz dağılarkən üstünə qənd atarlar və ya tökülmüş duzun üstünə gülərlər” (13, 138). Göründüyü kimi, ailədə davaya və digər xoşagəlməz hadisələrə səbəb olan duz tökülməsinin mənfi nəticələrinə qarşı qənd atmaqla yanaşı gülüş vasitəsi ilə də mübarizə aparılır. Bundan savayı, çox zaman evdə yas düşəndən sonra “qəm qəm gətirər, dəm dəm gətirər” prinsipi ilə qəmginliyin daha böyük fəlakətlərə yol açacağı düşünüldüyündən yasdan çıxmağın zərurəti diqqətə çatdırılır.

Yəni mədəniyyətdə gülüş şər və antinormaya qarşı mübarizə aparmağın əsas vasitələrindən biri kimi qəbul olunur. Bizə elə gəlir ki, sosial-mədəni norma-yə uyğun olmayan hadisə və faktların “gülüş (gülünc) günə qalmaq” ifadəsi ilə işarələnməsi gülməyin norma kimi qəbul edilən gerçəklikdən kənar olan faktlara qarşı mübarizə vasitəsi kimi qavranılmasından qaynaqlanır. Mifik düşüncə kontekstində antinorma olan hadisələrin qovulması zamanı ritual davranış kimi iştirak edən gülüş müəyyən sosial-mədəni normalardan kənar hadisə kimi qəbul edilən davranışlara sərgilənən münasibətin adı, metaforası kimi də çıxış edir. Əslində, sosial-mədəni normalar daxilindəki “gülüş” metaforası ilə ifadə olunan davranış özü də ironik münasibət sərgiləmək yolu ilə ənənəni qeyri-ənənəvi olanlardan qorumaq semantikasi daşıyır. Yəni sosial-mədəni normalar daxilində “gülüş günə qalmaq” ifadəsi aktuallaşarkən dərhal situasiyanı iki hissəyə bölür: müəyyən norma daxilində qalanlar və ondan kənara çıxanlar. Bu deyimdə “gülüş günə, yəni gülünc vəziyyətə qalanlar” həmin normadan kənara çıxanları ifadə edirlər.

Sosial-mədəni münasibətlərə dərinədən baxdıqda aydın olur ki, “gülüş” mədəniyyətdəki fərqli münasibətləri işarələyən metafora kimi aktiv şəkildə bu gün də iştirak edir. Odur ki, ayrı-ayrı folklorik deyimlər və mədəni situasiyalar əsasında “gülüşü”n mədəniyyətdə daşdığı semantikaya nəzər salmağın tədqiqat üçün böyük əhəmiyyətə malik olduğunu düşünürük. Bu yanaşma ilə biz

həm də tədqiqatçının “gülüş” termini adı altında müəyyənləşdirdiyi gerçəkliklə deyil, mədəniyyətin özünün bu termin əsasında müəyyənləşdirdiyi semantika ilə tanış olmaq şansı əldə edəcəyik. Tədqiqatçının xalq mədəniyyətində diqqət yönəltiyi “gülüş” daha çox gülməyə səbəb olan müxtəlif artefaktların diqqət mərkəzinə gətirilməsi və onlar üzərində müxtəlif müşahidələrin aparılmasını ehtiva etdiyi halda, mədəniyyətin özünün “gülüş” konsepti onun özünün baxışları müstəvisində bu semiosferanın müəyyənləşdirilməsini zəruri edir. Düşünürük ki, mədəniyyətin özünün gülüş konsepti həm də bir-birindən fərqli hadisələrin eyni bir adla adlandırılmasının məntiqini də anlamağımıza imkan verəcək. Məsələn, Azərbaycan mədəniyyətində kiməsə gülmək həm rəğbətləndirmə, həm də ironik münasibətin ifadəsi kimi aktuallaşa bilər. Bu halda suallar doğur ki, nəyə görə fərqli emosional münasibət eyni bir reaksiyanı ifadə edən terminlə (gülüşlə) işarələnir? Nəyə görə mədəniyyət öz ciddi sabit dəyərlərinə bəzən “gülüşlə” ironik münasibət göstərir? Mədəniyyətin öz dəyərlərinə “ciddiyyət” və “gülüş” mövqeyindən münasibəti necədir? Mədəni dəyərlərə “ciddiyyət” və “gülüş” mövqeyindən baxış hansı psixokulturoloji yanaşmanın nəticəsində ortaya çıxır? Bu sualların hamısına apardığımız kiçik tədqiqat əsasında cavab vermək mümkün deyildir. Lakin bu problemlərə konkret Azərbaycan mədəniyyəti kontekstində baxmağın hələ də çox aktual bir məsələ olduğunu düşünürük.

SOSIAL MÜNASİBƏTLƏRDƏ GÜLÜŞLƏ İŞARƏLƏNƏN PSIXOLOJİ REALLIQ. Yuxarıda dediyimiz kimi, mədəniyyətdə “gülüş” sosial-mədəni münasibətlərdə geniş istifadə olunan metaforalardan biridir. Düşünürük ki, mədəni kontekstdə bu metaforaların psixosemantik mahiyyətinə aydınlıq gətirilməsi lətifələrdəki gülüşün semantikasının da dərinlən anlaşılmasına yardım edəcəkdir. Çünki sosial-mədəni gerçəklik üçün qəbul edilməz, bir arada təsvir olunması arzu olunmayan həyat faktlarının lətifə mətnində bir araya gətirilməsinin oyatdığı gülüş, həm də mədəni normaların tərsinə çevrilmiş halına gülməkdir. Sosial-mədəni münasibətlərdə qorunması zəruri olan, pozulması özünəməxsus cəzalara səbəb olan normalar (insest tabusu, böyük-kiçiyin öz yerini bilməsi, cinslərarası davranış normaları, valideyn və övladlar arasında davranış normaları, Tanrının yerdə kölgəsi olan hökmdar və rəiyyət münasibətləri, yalnız müəyyən norma daxilində gerçəkləşdirilən cinsi ehtiyaclar və digər bioloji tələbatlar və s.) lətifə dünyasında pozulur. Başqa sözlə desək, sosial-mədəni normalar lətifə dünyasında gülüşün müşayiəti ilə dağıdılır. Sosial-mədəni münasibətlər üçün əsas şərt norma kimi qəbul edilənlərin qorunması və onlar vasitəsi ilə sosial münasibətlərin təmin edilməsi olduğu halda, Elliot Orinqin dediyi kimi, lətifələrdə “uyuşmayanların uyğunlaşdırılması” ilə qurulan bir dünyadan söhbət gedir. Bu mənada “lətifələrdəki dünya”ya həm də sosial-mədəni normaların tərsinə güzgülənməsi kimi də baxmaq olar. Belə yanaşdıqda isə aydın olur ki, “yumor insan qrupları tərəfindən paylaşılan maraq və qayğıların müəyyənləşdirilməsi üçün həssas barometr hesab edilə bilər. İnsanları güldürən yumoru anlamadan biz insanları müxtəlif davranışlara təhrik edən düşüncənin mahiyyətini anlamağa heç zaman ümid edə bilmərik” (3, 97). Lətifələrə bu aspektdən baxdıqda mədəniyyətin özü-

nün hansı psixoloji komplekslərlə hərəkətə gəlməsi barədə geniş I miqyaslı məlumat əldə etmək olar: sosial-mədəni normalar kontekstində əməl edilməli davranış və münasibətlər lətifələrdə dağdılır, tərs-üz edilir. Beləliklə də, biz lətifələr və sosial-mədəni normaların müqayisəsi əsasında psixoloji komplekslərin normayaradıcı şəkildə mədəniyyətə proyeksiyanması formaları barədə unikal məlumatlar əldə edə bilərik. Burada biz mədəniyyət və lətifə dünyası arasında müqayisəyə diqqət yönəltməklə qətiyyən lətifələrin mədəniyyətdən kənar hadisə olmasını demək istəmirik. Əslində, lətifələr rəsmi şəkildə elan olunmamış və müzakirə edilməmiş ənənəvi istiqamətdir ki, onun ən mühüm dəyəri müəyyən qrupun gender və status xarakterini dəstəkləməsidir (7, 69). Odur ki, burada bizim məqsədimiz sosial-mədəni norma və lətifə dünyasında psixoloji komplekslərin fərqli şkillərdə proyeksiyanma xüsusiyyətlərinə diqqət yönəltməkdir.

Bir qədər yuxarıdakı fikrimizə qayıdaraq deyək ki, sosial-mədəni normalar kontekstində normalara riayət edilməklə “gülüş günə qalmaq”dan uzaqlaşıldığı haldı lətifələrdə (o cümlədən, bir çox gülüşyardıcı mərasimi davranışlarda) məhz gülüş vəziyyəti üçün şərait yaradılır. Sosial-mədəni normalar gündəlik yaşam tərz, konkret cəmiyyət üzvləri tərəfindən qəbul edilən düşüncə və davranışlardır. Lətifə isə “uyuşmayanların uyğunlaşdırılması” əsasında qurulan fantaziya, xəyal məhsuludur. Yəni insanın münasibəti baxımından sosial-mədəni normalar üçün gerçək yaşantı, lətifələr üçün isə müəyyən situasiyanın şərti şəkildə təsəvvür edilməsi əsas müəyyənləşdirici keyfiyyətdir. Demək ki, bu iki reallıq insanın özünüifadəsinin fərqli səviyyələridirlər. Bir daha xatırladaq ki, sosial-mədəni normalar üçün hamı tərəfindən qəbul edilən “uyğunluq”un davam etdirilməsi əsas xüsusiyyət olduğu halda, lətifələr üçün xəyali olaraq “uyuşmayanların uyğunlaşdırılması, bir araya gətirilməsi” xarakterik keyfiyyətdir. Yaşanılan sosial-mədəni normalar da, xəyali lətifələr də kollektiv psixologiyanın meydana gətirdiyi yaradıcılıq məhsuludur. Onda sual ortaya çıxır: **Nəyə görə eyni bir fakta münasibət sosial-mədəni normalar çərçivəsində bir şəkildə, lətifələrdə isə başqa şəkildə aktuallaşır?** Fantaziya məhsulu olan “gülüş yaradıcı” lətifələr sosial-mədəni normaların əksini təsvir etməklə onu aktuallaşdıran mühitə hansı psixoloji özünü ifadə imkanları yaradır?

Bu suallara cavab vermək lətifələrin aktuallaşdığı sosial-mədəni mühitin özü barədə bəzi məlumatların verilməsini zəruri edir. Yəni lətifələrin hansı sosial ortamda aktuallaşmasının və aktuallaşdığı mühitə hansı psixoloji və mədəni özünüifadə imkanları yaratmasının öyrənilməsi qarşıya qoyulan sualların da müvəffəqiyyətlə cavablandırılmasına imkan verə bilər.

Türklər arasında lətifələrin reallaşdığı sosial mühtidən danışmaq əsasən kişi mühitindən danışmaq deməkdir. Sosio-lingvistik və performativ akt olaraq lətifələr daha çox kişi mühitində aktuallaşır və əsasən, kişi kollektivinin maraqları və gerçəkliyə münasibətinin bir hissəsi kimi məhz bu mühitin “psixoloji tektonikası” barədə özlərində müxtəlif məlumatı kodlaşdırır. Bir sözlə, kişi mühitində söylənilən lətifələr gender qrupu kimi onların “ideokulturası”nın (8, 734) dəstəklənməsinə xidmət edir.

Azərbaycan mühitində lətifələr, əsasən , iki məqamda aktuallaşır:

1. Sosial-mədəni situasiyalarda lətifələr müxtəlif hadisə və faktlara münasibətin əsaslandırılması üçün məsəl kimi istifadə olunur .

2. Müxtəlif səbəblərdən bir yerə cəm olmuş yaxın yaş qruplarına aid olan kişilər əylənmək, “gülmək” üçün lətifələr söyləyirlər.

Yuxarıda dediyimiz kimi, bəzən lətifələr sosial mühitdə yaranmış situasiyalara münasibəti ifadə etmək üçün “məsəl”, “metaforik model” kimi istifadə olunur. Kimsə hər hansısa bir həyat faktına münasibətini ifadə etməzdən əvvəl metaforik şəkildə həmin hadisəyə uyğun gələn lətifə söyləyir və beləliklə də, öz mövqeyini emosional baxımdan daha effektiv qavranılacaq şəkildə ifadə etmiş olur. Məsələn, xatirə kitablarının birində belə bir situasiya təsvir olunur: “Yadımdadır ki, məni əməliyyat otağına aparanda elə hey gülürdüm. Professor soruşdu ki, “xeyir olsun, niyə gülürsünüz belə?” Dedim ki, bir gün Molla Nəsrəddin bərk xəstələnir, başlayır gülməyə və zarafat eləməyə. Camaat təəccüblənir. Deyirlər ki, ay Molla, sən həmişə bir balaca xəsdələnəndə haray-həşir salıb aləmi qatırdın bir-birinə. İndi isə ölüm yatağındasan, amma elə bil toyda-bayramdasan. Bunu necə başa düşək? Molla onlara belə cavab verir:

- Yüngülcə xəstələnəndə ona görə haray-həşir salırdım ki, hamının diqqəti məndə olsun və mən bu günə düşməyim. Daha bu günə düşəndən sonra hay-küy salmağın nə mənası var? İndi bu günə düşəndən sonra hay-küy salmağın nə mənası var? İndi mən də düşmüşəm Mollanın gününə, daha gülməyim nə edir? ” (25, 167). Göründüyü kimi, yaranmış vəziyyətdə emosional durumun izahı üçün lətifədən istifadə olunur. Həmçinin belə gərgin situasiyada danışılan lətifə yaranmış emosional gərginliyi şəxsin özü üçün də yumşaltmaq funksiyası daşıyır.

Sosial münasibətlər kontekstində yaranmış situasiyalarda “lətifə” danışaraq münasibət ifadə etmənin özü də, əsasən kişi mühitində gerçəkləşir. Mühitdə lətifədən məsəl kimi istifadə edərək öz fikrini ifadə etmənin özü də daha çox ya həmyaşd kişilər və yaxud böyük yaş qruplarından kiçiklərə yönələn ünsiyyət prosesində gerçəkləşir. Ünsiyyət prosesində böyüklərdən kiçiklərə yönələn lətifələrdə qeyri-etik ifadələr işlədilmədiyi halda, həmyaşdlar arasındakı ünsiyyət prosesindəki lətifələrdə qeyri-etik ifadələrə geniş şəkildə rast gəlinir. Bu məqamda maraq doğuran əsas məsələ lətifələrin ünsiyyət prosesindəki “üstünlük” və “sərbəstlik” psixologiyasından qaynaqlanmasıdır. Yəni sosial mühitdəki yaranmış ünsiyyət situasiyalarında şəxsin mövqeyi “gülüş” kontekstində öz fikirlərini ifadə etməyə imkan verən lətifələrin aktuallaşmasına da şərait yaradır. “Gülüş” doğuran lətifələr əsasında öz fikrini ifadə etmə isə şəxsə fikrin ifası zamanı doğacaq sərt konflikt məqamını yumşaltmağa imkan verməklə yanaşı, şəxsi eqosunun da üstünlük psixologiyasından rahatlanmasına şərait yaradır. Bir sözlə, lətifə ilə yaranan gülüş sosial ünsiyyət prosesində tərəflər arasındakı yarana biləcək toqquşma və ziddiyyətə səbəb olacaq situasiyalarda “stabilizator” və yaxud “hava yastığı” rolunu oynayır. Çünki ciddi patriarxal mühit kişilərə kollektiv cinsiyyətdəki obrazlarını mənimsəmək və yaşatmaq üçün daim mübarizə aparmalarını diqtə edir. Əvvəllər daha çox rast gəlinən xoruz döyüş-

dürmə, it boğuşdurma, nə güləşdirmə və s. kimi davranışların özündə belə kişilərin öz mövqelərini təsdiq üçün mübarizələrinin metaforikləşməsi kimi baxılır. Alan Dundes xoruz döyüşdürmənin psixoloji əsasında kişilərin öz kişi opponentləri hesabına öz kişiliklərini, erkəkliklərini, cinsi güclərini nümayiş etdirmələri kimi izah etmişdir (5, 353). Əslində, kişilərin “kollektiv cinsiyyət”in tələbindən meydana gələn belə bir aqressiv özünüifadə xarakteri lətifələrin yaratdığı psixoloji mühit daxilində pozulur. Sanki tərəflərin mövqeyindəki fərqlərdən və özünü kollektiv obrazlılığa (cəmiyyətin şəxsin statusuna) uyğun şəkildə aparmaq kompleksindən qaynaqlanan ziddiyyət gülüşə sublimasiya olunur. Burada bir məsələni də yada salmaq ki, lətifələrin ən mühüm cəhətlərindən biri tərəflərin hər ikisinə “gülüş” imkanı yaratmasıdır. Sosial ünsiyyət prosesində lətifələr tərəflər arasında əlaqələndirici, integrativ rol oynayır. Amma burada lətifənin yaratdığı gülüş kontekstindəki integrativlikdə belə tərəflərin psixoloji toqquşması qaçılmaz olur. Məsələn, bir nəfər öz düşdüyü xoşagəlməz durumu müsbət hadisə kimi təqdim etdikdə belə bir lətifə ilə onun mövqeyinə münasibət bildirilir: “Bir nəfər kasıb evinə gəlir, arvadına deyir ki, bəy mənə danışdı. Arvad deyir bəy sənə nə danışdı? Kasıb arvadına deyir ki, bəy arabayla gələndə yolun ortasında durmuşdum. Mənə dedi ki, ay donuz, çəkil yoldan”. Göründüyü kimi, sosial kontekstin yaratdığı imkan nəticəsində real hadisə lətifə dünyasına köçürülür. Yəni lətifə gerçəkliyin metaforik işarəsinə çevrilir. Belə bir şəraitdə lətifə süjetindəki bəyin kasıblıq alçalıcı danışığı, həm də real həyatda kasıblıq simvolizə olunan şəxsə yönəldilir. **Yəni canlı ünsiyyət prosesində lətifələrdəki gülüş konfliktləri nə qədər yumşaltsa da, onun reallığı simvolizə etmə qabiliyyəti və sosial həyatın özündə də həmcinslər arasında mövqe uğrunda gedən mübarizə gülüş kontekstində belə tərəflər arasındakı konfliktin tam şəkildə aradan qalxmasına imkan vermir.** Bu şəkildə istifadə olunan lətifələrin sosial ünsiyyətdə konfliktə yol açma potensialı mədəniyyətin özü tərəfindən hiss olunmuşdur. Təsəffüf deyildir ki, sosial ünsiyyət prosesində lətifələrlə gerçəkliyi “simvolik ifadə etmə” prosesinə başlamamışdan öncə söyləyici tərəf “lətifəsi səndən uzaq”, “misalı səndən uzaq” kimi ifadələrdən istifadə etməklə özünəməxsus konfliktə olan hekayədəki ziddiyyətin sosial konfliktə keçməsinin qarşısını almağa çalışır. Lakin lətifələrin yaratdığı üz-üzə, birgə gülüş imkanı (həm tənqid edən, həm də tənqid olunan) konfliktə minimuma endirmək keyfiyyətinə malikdir. Elə buradaca onu deyək ki, sosial mühit və folklor arasında korrelyativ əlaqəni öyrənərkən bir məsələ də diqqəti cəlb edir. Sosial ünsiyyət prosesində gülüş doğuran lətifə tipli mətnlərlə ünsiyyət, adətən, tərəflərin ilkin tanışlıq mərhələsində meydana gəlir. Həmyaşıd olsalar belə, gülüşə səbəb olan lətifə tipli mətnlərlə danışmaq, adətən, yaxından tanışlıq və sosiallaşma prosesindən sonra ortaya çıxır. **Yəni Azərbaycan cəmiyyətində lətifə tipli mətnlərə “birgə, bir yerdə gülmək” sosiallaşmaya və dostluğa status qazandıran davranış kimi qavranılır.** Burada kollektivlər birgə gülüş və kollektiv içərisində yalnız gülüşün də sosio-psixoloji semantikasi tamamilə fərqli şəkildə qavranılır. Belə ki, kollektivlə birgə gülüş

hamıya bəlli olan “səbəb-nəticə” əlaqəsinə gülmək kimi anlaşıldığı halda, ətrafdakıların xəbəri olmadan meydana gələn gülüş müəmmalı və narahatlıqverici hərəkət kimi qavranılır. Yəni kollektiv içərisində və yaxud da sosial münasibətlərdə gerçəkləşən fərdi gülüş xüsusi müəmmalı, informasiya fərqiindən meydana gələn fəaliyyət kimi qiymətləndirilərək onun səbəbinin öyrənilməsinə can atılır. **Odur ki, ətrafdakılara bəlli olmayan səbəbdən gerçəkləşən gülüşdə mənə axtarışı Azərbaycan folklorunda özünəməxsus dərin iz buraxmışdır.** “Quru Kəllə” adlı nağılda təsvir olunur ki, bir gün padşah vəzirə deyir ki, bir balıq al gətir bişirib yeyək. Vəzir balıq alıb gətirir və “Padşah da deyir ki, vəzir, bu balıx dişidi, erkəhdi? Belə deyəndə balıx güldü, hopandı duşdu badnosun içinə. Padşah deyir ki,

– Ə vəzir, bu nə haqq-hesabdı? Balıx da gülərmi?

Dedi:

– Padşah sağ olsun, mən nə bilim? Mən də sənin yanında döyüləmmi?

Dedi:

– Yox, vəzir, sən bunu tapmalısən (11, 184). Daha sonra vəzir balığın bu gülüşünün mənasını anlaya biləcək adam axtarmağa başlayır. Qeyri-adi qabiliyyətlərə malik olan uşaq balığın gülüşünün səbəbini belə izah edir “– Balıx bilirsən nəyə gülüf? Sənin bir qızın var, yanında qırx dənə kənizi var, hamısı oğlandı. Balıq ona güldü ki, qızının dərini cəkmir, on dənə oğlan kəniz işdiyir ona, balığın erkəh-dişiliyinin dərini cəkir ” (11, 186). Daha sonra şah rüsvayçılıqdan xilas olmaq üçün qızı ilə bərabər qadın cildinə girmiş şəxslərin hamısının boynunu vurdurur (11, 187). Bu süjet barədə Muxtar İmanov yazır: “Nağıllarda gülüşün başlıca magik funksiyalarından biri də qəhrəmanları qəflət yuxusundan oyatmaq, onları qaranlıq mətləblərdən agah etməkdir” (9, 27). Qeyd edək ki, müəllif nağıl mətnlərində “gülüş sayəsində sirlərin açılması, kiminsə gizli mətləblərdən xəbərdar olmas”ı (9, 29) məsələsini də gülüşün magik xüsusiyyəti kontekstində izah etməyə çalışmışdır. Amma bizə elə gəlir ki, nağıl mətnlərində gülüşün hər hansısa bir şəxsi qəflət yuxusundan oyatması, gülüşün “mifik düşüncədəki” mahiyyətindən nağıla keçməmişdir. Bizə elə gəlir ki, bu, cəmiyyətdə olan sosial-psixoloji kompleksin nağıl mətnində simvolik ifadəsi kimi anlaşılmalıdır. Nağılda görürük ki, “balığın gülüşü” şahda çox böyük müəmma yaradır və odur ki, O vəzir vasitəsilə bu gülüşün səbəbini öyrənir. **Aydın olur ki, balığın gülməsinin səbəbi şahın qızının kəniz cildinə girmiş kişilərlə eys-işrətlə məşğul olmasıdır.** Həqiqətən də cəmiyyətdə hər hansısa bir kişinin təsir dairəsinə aid olan qadının qeyri-əxlaqi davranışları həmin kişiye ironik münasibətin sərgilənməsinə səbəb olur. Bu mətnə də “balığın gülüşü” və bu gülüşdə mənə axtarışı əsasında şahın qızı ilə bağlı olan xoşagəlməz vəziyyətin aşkarlanması cəmiyyətdə gülüşlə bağlı ciddi bir kompleksdən xəbər verir. Yəni insanlar “səbəbini” bilmədikləri gülüşə çox həssaslıq nümayiş etdirir və onda özlərinə qarşı yönəl biləcək münasibət axtarırlar. Burada gülüşün “ironik” mənə çaları da çox böyük maraq doğurur. Şah balıqların erkək və diş olmasını soruşduqda o, balıqda ironik “gülüş” oyadır. Yəni bu ironik gülüş həm də şahın

öz durumunu yenidən dəyərləndirmək zərurəti ilə üz-üzə qoyur və bu da səbəbi bəlli olmayan gülüşün cəmiyyətdə çox böyük psixoloji narahatlığa səbəb olmasından xəbər verir. Belə bir gülüş insanın kollektiv daxilində öz mövqeyini yenidən gözdən keçirməyə vadar etdiyini göstərir. Məsələn, “Quş dili bilən İsgəndər”in nağılında analığı İsgəndərə paltar yumaq üçün qazanın altını qalamaq tapşırığı verir. Lakin analığın İsgəndərin quş dili bilməsindən xəbəri olmur. Bu vaxt İsgəndər bir cüt göyərçinin bir-birləri ilə danışığını eşidir: “İsgəndər başa düşürdü da quşun dilini, güldü. Yanı mən padşah olam, analığım da əlimə su tökə. Güləndə arvad elə bildi ki, buna güldü. Kösöyü götürdü, “tarap” bunun belinin ortasınan vurdu. Birin-ikisin, analıxdı dana. Dedi: “– Qancığın kücüyü, sən mənim qarnımdan cıxmamısan a, maa gülessən? – Elə bildi ki, üsdü-zadı açılıf, İsgəndər buna gülür. – Bu gün maa gülən, savah başıma oyun açar. Qoy atan gəlsin, ya səni saxlasın, ya məni” (11,173). Göründüyü kimi, nağıl qəhrəmanının gülüşü onun ögey anasında ciddi narahatlıq oyadır. Və o, dərhal bu gülüşdə əlavə məlumatlar axtarmağa başlayır. Gülüşün nə səbəbdən qaynaqlanmasının axtarışı prosesində analıq hətta belə bir şübhəyə düşür ki, bəlkə “üstü-başı açılıb” (üstü-başı açılmaq xalq arasında görünməsi tabu olan yerlərin görünməsini ifadə edən anlayışdır) və ona görə oğulluğu gülür. Bir sözlə, səbəbi bilinməyən gülüş analığın özündə müxtəlif çatışmazlıqları axtarmasına səbəb olur. Hətta nağıl qəhrəmanının ögey anaya bəlli olmayan gülüşü analıqda oğulluğu tərəfindən zorlanma ehtimalının da (mətnə bu ehtimal “başına oyun açmaq” şəklində ortaya çıxmışdır) ortaya çıxmasına səbəb olur. Edip kompleksindən qaynaqlanan psixoloji kompleksin özünəməxsus proyeksiyası olan bu situasiya eyni zamanda səbəbi bilinməyən gülüşün ətrafdakı insanlarda böyük narahatçılıq oyatması və bunun cəmiyyət üçün psixoloji kompleks olmasını göstərir. Səbəbi bilinməyən gülüşün ətrafdakı insanda böyük narahatlıq yaratmasını biz “Ovçu pirim” nağılında daha aydın görürük.

Ətrafdakıların xəbəri olmadan yaranan gülüşün böyük marağa və narahatçılığa səbəb olması bir etnoqrafik yaşam hadisəsi olmaqla yanaşı, bütöv folklor yaradıcılığında da metaforik şəkildə ifadə olunmuşdur. Belə nağıllardan biri də “Ovçu Pirim” nağılıdır. Bu nağılda təsvir olunur ki, Ovçu Pirim bir-birinə sarmaşan qara və ağ ilanı görür. Ovçu Pirimin ağ ilana yazığı gəlir və həm də bu vəziyyəti “qeyrəti götürmədi”yi üçün ox atıb qara ilanı vurmaq istəyəndə səhvən ağ ilanı yaralayır. Ağ ilan da atası ilanlar padşahı imiş. Şah qızını yaralayan Ovçu Pirimi yanına çağırır. Yolda Ovçu Pirim onu aparan ilana gördüyü mənzərəni təsvir edir. Onu ilanlar padşahının yanına aparan ilan Ovçu Pirimə deyir ki, “Pirim qağa, ilanlar padşahı bilsə ki bu, sənəin namusuna toxunub, onda sənəin günahından keçər ” (2, 6). Doğrudan da, o, məsələni ilanlar padşahına danışanda namus məsələsinə həssaslıq nümayiş etdirib onu mükafatlandırmaq qərarına gəlir. Ovçu Pirimin xahişi ilə onun ağzına tüpürməklə heyvanların, quşların dilini bilmə bacarığı və istədiyi hər şeyin dərhal hazır olmasını təmin edən üzük verir (2, 8). Bir gün Ovçu Pirim atların danışığını eşidib gülür. Arvad ərinin güldüyünü görüb ona dedi ki, “De görüm niyə gülürsən” (2, 13).

Ovçu Pirim istəyir bu sirri açıb desin, amma bir ilan yolun qırağında quyruğu üzərində dik durub ona xatırladır ki, əgər sirri açsan öləcəksən. Ovçu Pirim arvadı ilə qanı qara şəkildə evə qayıdarkən bir mənzərə ilə qarşılaşır. Görür ki, xoruz toyuğu çağırır. Toyuq gəlməyəndə xoruz ona deyir ki, "... sən olma, o biri olsun, mən də Ovçu Pirim deyiləm ki, arvada yalvarım" (2,14). Bu zaman xoruzun dilini anlayan Ovçu Pirim ondan soruşur ki, mən nə edim arvad qayıtsın. Xoruz da ona deyir ki, "Heç nə, evə gedən kimi yıx yerə, bir iki əngəzdə, sonra da denən ki, hara gedirsən get" (2,14). Doğrudan da, Ovçu Pirim buna uyğun olaraq arvadını döyüb qovur və sonra arvadın özü söz verir ki, tay ondan heç nə soruşmayacaq. Amma arvad evə qayıdandan sonra yenə də kişini məcbur edir ki, ona gülməyinin sirrini açsın. Ovçu Pirim sirri açıb arvadına deyir və ölümənən qaçmasına baxmayaraq, canavarlar onu parçalayıb yeyirlər (2,15). Bu nağılda gülüşün psixosemantikasını aşkarlamaq üçün başqa bir variantda diqqət yönəltmək istədik. Başqa variantda Ovçu Pirim ilanlar padşahından ağzına tüpürməsinə istədikdə, o Ovçu Pirimə belə cavab verir: "Saxlaya bilməzsən". Ovçu Pirim deyir: "Əşsi saxlayaram". Üç dəfə təkrar edir, bu heç nəyə qane olmur. Nəsə, bunun ağzına tüpürür. Bu gəlib çölə çıxanda görür ki, çəyirtkədi, qarışqadı, quşdu, buların hamısının dilini bu bilir" (1, 240). Bu variantda da arvada sirri açacağı halda öləcəyini bilən Ovçu Pirim arvadına deyir ki, get molla çağır sirrimi açım. Arvad molla çağırmağa gedəndə Pirim bir mənzərə ilə qarşılaşır: "Bir dənə xoruz toyuğu qovur. Nəysə, o toyuğa çatmır, bu toyuğu tutur. Ayıb da olsa, üzr istəyirəm, bunun üstünə çıxır düşür, vurur qanadını, bannayır ki, mənim adım Ovçu Pirim deyil ki? Sən olma, o olsun" (1, 241). Xoruzun bu sözündən sonra Ovçu Pirim arvadını boşuyur.

Şübhəsiz ki, oxucuda dərhal belə bir sual ortaya çıxacaq ki, nağıldakı adi bir "gülüş" faktının izahı zamanı bu qədər təsvirə nə ehtiyac var. Gülüş faktının cəmiyyətdəki müxtəlif psixososial münasibətlər səviyyəsi ilə sıx bağlılığını, burada olan aktual fikir və ideyalarla əlaqəsini müəyyənləşdirmək üçün məsələyə bütövlükdə süjet kontekstində baxışın əhəmiyyətli olduğunu düşünürəm.

Diqqət edilsə, Ovçu Pirim namus-qeyrət məsələlərinə xüsusi həssaslıqla yanaşan bir şəxs kimi təqdim olunur. Ətrafda ağ ilanının namusuna sataşıldığını görüb hiddətlənən Ovçu Pirim erkək cinsindən olan qara ilanı öldürməyə çalışır. Lakin səhv edib qara ilan əvəzinə ilanlar padşahının qızını yaralamasına baxmayaraq, yenə də ilanlar padşahı onu mükafatlandırmaq qərarına gəlir. Nağılda da göstərildiyi kimi, Ovçu Pirimi mükafatlandırmasının əsas səbəbi onun ilanlar şahının namusunu düşünməsi ilə bağlıdır. Əslində, ilanlar şahının namus məsələsinə belə önəm verməsi kişi mühitində namusa verilən önəmlə bağlıdır. Belə ki, Azərbaycan cəmiyyətində qadınlar kişilərin namusu hesab edilir və kişilər cəmiyyətdə qınaq obyektı olmamaq üçün öz təsir dairəsinə daxil olan qadın kəsiminin davranışlarına ciddi nəzarət edirlər. Namus məsələsinə belə həssas münasibət cəmiyyətin qəhrəman yaradıcılığında da öz dərin təsirini buraxır. Azərbaycan kişinin namusla bağlı həssaslığı nağıl qəhrəmanının namus məsələsinə çox həssas yanaşmasına səbəb olmuşdur. Hətta övladını yaralamasına bax-

mayaraq, namusunun qeydinə qalması ilə əlaqədar olaraq ilanlar şahı Ovçu Pirimi mükafatlandırmaq qərarına gəlir. Əslində, burada kişi sosial mühitinin başqa bir psixoloji kompleksi də ifadə olunmuşdur: cəmiyyətin namus kodeksinə mütəmadi hörmət edilməsi həm də kişilərin bir-birlərini rəğbətləndirməsini, kişilər arasında hörmət qazanmanın zəruri şərti kimi özünü göstərir. Cəmiyyətdə olan bu psixososial kompleks nağılda Ovçu Pirimin bütün istəklərinin İlanlar Şahı tərəfindən yerinə yetirilməsini də şərtləndirir. Çünki burada Ovçu Pirim və ilanlar şahı namus həssaslığı baxımdan eyni psixososial mühitin həssaslığını bölüşürlər. Namus məsələsinə həssas yanaşanın rəğbətləndirməsiylə bağlı cəmiyyətin psixo-sosial kompleksinin təsiri ilə ilanlar şahı istəməməsinə baxmayaraq, Ovçu Pirimin “ağzına tüpürmə”yə razı olur. Bu tüpürcək də ona bütün təbiətin sirrini bilmək imkanı yaradır.

Nağılda görürük ki, ilanlar şahı Ovçu Pirimin ağzına tüpürməklə ona bütün təbiətin dilini bilmək bacarığını verməkdə tərəddüd edir. Əslində, bu tərəddüd kişi mühitində “sirr saxlamaq”la bağlı olan psixo-sosial narahatçılıqların metaforasıdır. İlanlar şahının ona bu sirri saxlaya bilməyəcəyini dəfələrlə deməsinə baxmayaraq, Ovçu Pirim yenə də öz istəyindən geri çəkilmir. Burada “tüpürmək” sirr verməyin, söz deməyin simvoludur. Belə ki, cəmiyyətdə də söz/sirr və tüpürcəyin simvolik ekvivalentliyinə digər faktlar əsasında da rast gəlinir. Məsələn, müxtəlif adamların hər hansısa bir problemə bağlı eyni fikri deməsi “elə bil bir-birlərinin ağzına tüpürüblər” şəklində ifadə olunur. Burada “bir-birinin ağzına tüpürmək” ortaq sirri paylaşmaq, sözü bir yerə qoymaq mənasını verir. Bundan savayı, cəmiyyətdə dediyi sözü yerinə yetirmək, onun arxasında durmağa təhrik etmək məqsədi ilə “kişi tüpürdüyünü yalamaz” ifadəsi var. Burada da “tüpürmək” söz deməyin metaforası kimi özünü büruzə verir. Xalq arasında sirr saxlaya bilməməsi düşünülmən adam haqqında “ağzında söz ilınmır” ifadəsi də vardır. Düşünürük ki, burada “sözün ilınmaması” ifadəsi də mədəniyyətdə tüpürcəyin, ağız suyunun sözün simvolik ifadə vasitəsi olmasından qaynaqlanır. Bu mənada “Ovçu Pirim” nağılında ilanlar padşahının Ovçu Pirimin ağzına tüpürməklə ona sirr verməsinin semantikasını daha aydın aşkarları. Yəni İlanlar şahı tərəfindən sözlə eyni semantikalı tüpürcək vasitəsi ilə Ovçu Pirimə təbiətin sirrini bilmək bacarığı verilir. Bu sirrin ötürülməsi zamanı onun saxlanması ilə bağlı yaranan narahatlıq da, əslində, kişi mühitinin sirr saxlamaqla bağlı psixososial narahatçılığıdır. Təsadüfi deyildir ki, cəmiyyətdə sirr saxlamağı bacarmayan adam haqqında “arvadağız” kimi təhqiramiz ifadədən istifadə olunur. Elə bu nağılda kişilərin sirr saxlamaqla bağlı olan sosiopsixoloji kompleksinin başqa məqamı da ifadə olunmuşdur: **Ovçu Pirimin bu sirri açmaq təhlükəsi ilə məhz arvadı ilə ünsiyyət prosesində qarşılaşır.** Arvad ərini Ovçu Pirimin sirrini ondan almaq üçün çox üsullara əl atır. Elə buradaca arvadlarına sirr verən kişilərə kişi kollektivinin rəşxəndi “xoruz və toyuq” əhvalatı ilə obrazlaşmışdır. Yuxarıdakı nağıl süjetində görürük ki, küsən toyuğa məhəl qoymayan xoruz başqa bir toyuqla münasibətdə öz fallik gücünü nümayiş etdirir. Xoruz toyuqla yaxınlığı bitən kimi, “mən Ovçu Pirim deyiləm” deyər-

rək, ona kişi kollektivinin rixşəndini ifadə edir. Ovçu Pirimə kişi kollektivinin rixşənd və ironiyasının xoruzun toyuğa öz fallik gücünü nümayiş etdirməsi kontekstində ifadə olunması həm də mədəniyyətdə qadına sirr açmağın sosial-mədəni şərtlər baxımından kişilikdən məhrum olma kimi qavranılmasından qaynaqlanır. **Bir sözlə, mədəniyyətdə “sirr saxlamaq” fallik gücə sahib olmaq, namusunu qoruya bilmək, qadına, ailəyə sahib olmaq və s. kişiyin əsas metaforalarından biri kimi qavranılır.** Kişi kollektivinin rəyi əsasında təşkil olunan mədəni mühitdə qadınların sirr saxlaya bilməməsi hətta onların bioloji çatışmazlığı ilə əlaqələndirilir. Xalq arasında belə bir deyim var ki, “arvadin ulğumu yoxdu, sirr saxlaya bilməz”. Kişi kollektivinin rəyindən belə çıxır ki, guya qadınların ulğumu yoxdur və onların sirr saxlaya bilməməsi də məhz bununla əlaqədardır. Qadınlara sirr verməyin kişilər üçün mənfi aqibət hazırlaması çoxsaylı folklor faktlarında da əks olunmuşdur. “Arvada sirr vermək olmaz” adlı mətndə Şərqi lətifə qəhrəmanlarından biri olan Bəhlul Dənəndənin satdığı sözlərdən biri belədir: “Kül o kişinin başına ki, arvada sirr verə” (10, 332). “Şaha bel bağlama, arvada etibar etmə” adlı mətndə isə həmin lətifə qəhrəmanı satdığı müvafiq sözü belə ifadə edir: “Bu kül də o adamın başına ki, arvada sirr verə. Kişi olan sirrini gərəh arvada vermiyə” (11, 338). Əslində, bu kimi folklor faktları kontekstində kişi kollektivi “kişilik öhdəliklərini” (21, 130) cəmiyyətə təqdim edir. Kişilər arasında qadınlara sirr verilməməsi ilə bağlı çağırışlar təkcə folklor faktlarında əks olunan yanaşma deyil. Sosial həyatın özündə də belə çağırışlar geniş yayılmış və kişilər arasındakı münasibətlərin formalaşmasında mühüm rola malikdir. Yuxarıda təqdim olunan nağılda kişi kollektivinin reaksiyasını obrazlaşdıran “xoruz” hətta Ovçu Pirimə sirri öyrənmək istəyən arvadla davranmağın yolunu da öyrədir. O, Ovçu Pirimə arvadını döyüb boşamağı məsləhət görür. Kişi kollektivində kişi işinə qarışan arvadlara deyilən xüsusi imperativ də var: “Sən kişi işinə qarışma!”. Mədəniyyətdə kişi işinə qarışmaq istəyən qadınlara sərt reaksiya nağılda da qadının döyülməsi ilə sona çatır. Eyni nağılın bəzi variantlarında Ovçu Pirim qadına sirri açmadan onu boşasa da, bəzi variantlarda qadının təhriklərinə tab gətirməyərək, öləcəyini bilsə belə, sirri ona deməli olur. Sirri açdıqdan sonra Ovçu Pirimi ölümə cəzalandırılmasına səbəb onun ilan kultu qarşısında verdiyi sözə əməl etməməsi deyil, kişi kollektivinin sirlərinin açılmasına səbəb olan şəxsə, Ovçu Pirimə elə həmin kollektivin layiq bildiyi cəzadır. **Yəni Azərbaycan cəmiyyətində kişi kollektivi öz sirlərini ciddi şəkildə qadınlardan qorumağa çalışır və real həyatda bu kollektivin sirrini açan şəxslərə “arvadağız” deyərək mənfi münasibət göstərdiyi halda, həmin münasibət nağıl dünyasının fantastik gerçəkliyində ölüm cəzasına qədər gedib çıxır.**

İndi isə gələk məzmununu təqdim etdiyimiz nağıl mətnindəki gülüş məsələsinə. Yuxarıdakı nağıl süjetindən görürük ki, kişinin arvad yanında gülüşü kişi kollektivi üçün zəruri şərt hesab edilən sirin qadınlar arasında açılması üçün münbit şərait yaradır. **Yəni kişinin qadın yanındakı yersiz gülüşü kişi kollektivi arasında sirr qalması şərtləndirilən faktın qadınlara ötürülməsinə**

səbəb olur. Kişi kollektivi arasında bu yanaşmadan qaynaqlanan belə bir deyim də var: “Arvad üzünə gülən, ömründə bir kərə gülər” (20, 17). Məlum olduğu kimi, Azərbaycan cəmiyyətində belə bir söz də var ki, “Əsl kişi çox gülməz, ümumiyyətlə ağlamaz” (27). Yalnız folklorun metaforik dünyasında deyil, etnotrafik həyat faktlarında da el ağsaqqalları, əsasən, qaraqabaq və az gülən şəxslər kimi təsvir olunurlar. Hətta çox gülən kişilər haqqında “arvad kimi gülən”, “dişi pişik kimi dişin ağardan” kimi təhqiramiz ifadələr işlədilir. Bir sözlə, gülüş kişilərə xas olan sərt mövqeyi yumşaldan, onların kişiliyinə xələl gətirən davranış kimi qavranılır. Düzdür, Azərbaycan mədəniyyətində qadınların da yüksəkdən gülməsi müsbət hal kimi qiymətləndirilmir. **Amma mədəni kontekstdə qadınların və kişilərin gülməsinə mənfi münasibət psixosemantik baxımdan bir-birindən fərqlənir: qadınların gülüşünün yaxşı hal kimi qəbul edilməməsi bu davranışın ətrafdakılara seksual cəlbedici mesaj vermə təhlükəsi ilə əlaqədardırsa, kişilər üçün bu gülüşün kişilik ciddiyyətinə xələl gətirmə təhlükəsindən qaynaqlanır.** Bu mənada Ovçu Pirimin gülüşü həm də kişiliyə xələl gətirən davranışdır ki, bu fonda kişi kollektivinin sirrinin qadınlara keçməsi üçün münbit şərait yaranır. Beləliklə, Ovçu Pirim kişilər üçün zəruri hesab edilən “çox gülmək” yasağını pozmaqla həm də kişilərin yasaq sirrlərinin saxlanması şərtini pozmuş olur. Bu mənada gülüş cəmiyyətdə kişilik sərhəddlərini müəyyənləşdirən psixokulturoloji davranışlardan biridir. **Burada gülüş (Ovçu Pirimin gülüşü) qədim mifik-magik davranışların semantikasını təcəssüm etdirmir, bunun əksinə olaraq, cəmiyyət üçün aparıcı və canlı olan, hələ də davranış və münasibətlərin müəyyənləşməsində həlledici rol oynayan kişilik obrazına xələl gətirən konseptin təcəssümüdür.** Bu mənada “fantaziyanın güzgüsü”ndə görünüşü dəyişən metaforik folklor faktlarına yalnız ritual-mifoloji yanaşma kontekstində baxış sərgiləmək folklorla “keçmişin qalığı” kimi baxmağın nəticəsidir. Yəni folklorla, xüsusən nağıllarda rast gəlinən müxtəlif fantastik faktlara cəmiyyətdə aparıcı olan kanon, adət və ənənə, fəlsəfi və psixoloji konseptlərin təzyiqi ilə meydana gələn metafora kimi baxmaq əvəzinə, onları qədim rituallardan qaynaqlanan mətnlər kimi görmək yalnız bir çox zəruri problemlərin gözdə tutulması fonunda gerçəkləşə bilər.

Bir sözlə, cəmiyyətdə kollektivlə birgə gülmək və kollektiv içərisində tək gülmək fərqli sosiopsixoloji kompleksləri təcəssüm etdirir. Bir daha xatırladaq ki, kollektiv içərisində tək gülmək dərhal mədəniyyətdəki çatışmazlıq kompleksini hərəkətə gətirir və ətrafdakı insanı özündə müxtəlif çatışmazlıqları axtarmağa təhrik edir. Kollektiv içərisində meydana gələn fərdi gülüş ətrafdakı insanlarda çatışmazlıq kompleksini hərəkətə gətirdiyi kimi, fərdin kollektiv daxilində gülüş obyektinə olmaqdan qaçmaq arzusu onun öz davranışlarını mədəniyyətin tələblərinə uyğun qurmağa məcbur edir. **Mədəniyyətdə fərddən kollektivə yönələn gülüş ətrafda çatışmazlıq kompleksini aktuallaşdırdığı kimi, kollektivdən (eldən) fərdə yönələn gülüş də mədəniyyətin mərkəzə qaçma qüvvəsini təmsil edir.** Yəni gülüşlə işarələnən bu ironik münasibət mədəni mühitə daxil olan insanlardan öz davranışlarını mədəni normalara uyğun qurmasını tələb edir. Bu

məsələni daha yaxşı anlamaq üçün Azərbaycanın müxtəlif ərazilərində rast gəlinən iki deyimə diqqət yetirmək istərdik. Belə ki, hər hansısa bir adam adət və ənənələrə uyğun davranmadığı zaman ona yaxın adamlar “ellər bizə gö.....nən gülər” deyərək həmin adamı öz davranışından yayındırmağa çalışırlar. Xalq arasında həmin deyimin başqa bir variantı da var: “İtlər bizə gö.....nən gülər!”. İlk öncə onu deyək ki, bu deyimdə dilin imkanları hesabına özünəməxsus ekspressivlik vardır. Burada bir-birindən fərqli iki məna ifadə olunmuşdur: “ellər/İtlər gö.....nən gülər” deyimi bir tərəfdən ellərin/İtlərin kiminsə arxasınca (“gö.....nən yüz söz danışirlar” deyimində olduğu kimi) gülməsini ifadə edirsə, digər tərəfdən də cəmiyyətin hər hansısa bir adama alçaldıcı münasibət sərgiləməsini ifadə edir. İfadəni kontekstdə daha yaxşı anlamaq üçün Azad Qaradərəlinin “Lal çayın sahilində” adlı hekayəsindəki bir məqama diqqət yönəltmək istəyirik. Burada bacısı qaçırılan qəhrəmanla barışmaq istəyən atası arasında belə bir dialoq olur: “Hər iki tərəf Fərzalını görüb, silahını aşağı salır. Fərzalı məsələni bilən kimi məsləhət görür ki, olan olub, barışın getsin. Anamın atası barışmağa razı olsa da, qardaşı razı olmur, deyir, səhər Qaradağ mahalında camaat bizə gö.....nən güləcək” (12). Göründüyü kimi, “ellərin gö.....nən gülməsi” qınağın ən yüksək forması hesab edilir. Bu məsələnin semantikasını anlamaq üçün xatırladaq ki, xalq arasında hörmət qoymamaq, saya salmamaq mənasında “G... çevirmək” (6, 53) sözündən istifadə olunur. Azərbaycan cəmiyyətində böyüyə, isti ocağa və digər müqəddəs nəsnələrə arxa çevirmək hörmətsizlik hesab edilir. Yəni “arxa çevirmək” kimisə tanıمامaq, qəbul etməmək, mövcudluğuna hörmət qoymamaq semantikasi daşıyır. Bu mənada “ellər gö.....nən gülər” deyimində bir tərəfdən ellərin üz çevirməsinə vurğu edildirsə (yəni ellərin arxa çevirdiyi şəxs durumuna düşməyə), digər bir tərəfdən də gülüşün kollektivin aqressiyasını ifadə etdirən münasibət səviyyəsi olması diqqətə çatdırılır. Daha dəqiq, bu deyim belə anlaşılmalıdır: ellərin üz çevirməsi gülüşlə işarələnən ironiyanın müşayiəti ilə baş tutur. **Bu mənada, gülüş həm də cəmiyyətdən dıslamanı, kənarlaşdırmanı təmin edən mədəni davranış aktıdır.**

Amma yuxarıdakı deyimdə variantlararası fərqdən başqa bir semantika da diqqəti cəlb edir. Yuxarıdakı bir variantda “ellər gö.....nən gülər” deyimi digər variantda “İtlər gö.....nən gülər” şəklində diqqətə çatdırılır. Variantların birində “ellər” şəkilində qeyd olunan solumun digər bir variantda “İtlər” formasında qeyd edilməsi cəmiyyətdə qınaq obyektı olmaq nəticəsində meydana çıxan münasibətin (metaforik olaraq da gülüşlə işarələnən münasibətin) semantikasının aşkarlanması baxımından mühüm əhəmiyyətə malikdir. Azərbaycan folklorunda it insanların bir-birlərinə mənfi və aqressiv münasibətini işarələyən heyvanlardan biridir. Məsələn, yuxuda kiminsə arxasınca it düşməsi yuxuyozmalarda belə şərh olunur: “Bu arxaca pis danışmaqdı, düşməndi, nəfisdir. Kiminsə həmin adamın nəyindəsə gözü qalmışdır” (14, 19). Bundan savayı, cəmiyyətdə bir adamın digər birinin özü, var-dövləti, ailəsi və s. barədə mənfi sözlər danışması da “it kimi əl-ayaq yemək” deyimi ilə işarələnir: məs., “Fılan-kəs it kimi əl-ayağını yeyir”. Həmçinin bir nəfərin digər birini hədəf seçərək

deyinməsi də “it kimi hüzmək” metaforası ilə işarələnir. Adətən, adam deyindən şəxsə belə münasibət bildirir: “İt kimi nə hürürsən?” və yaxud “İt kimi hüzmə”. Bir sözlə, it cəmiyyətdə hücum mövqeyində olan aqressiv, mənfi münasibətlərin metaforası kimi qavranılır. Bu mənada qınaq obyektı olan şəxslərə deyilən “ellər gö.....nən gülər” deyiminin bəzən də “itdər götüynən gülər” formasında istifadə olunmasının semantıkası daha aydın aşkarlanmış olur: qınaq obyektı olma nəticəsində cəmiyyət tərəfindən nümayiş etdirilən münasibət hörmətsizliklə (arxa çevrilməklə) yanaşı, hədəf götürülən şəxsin müəyyən bir kollektivdən qovmaq məqsədi ilə aqressiv hücumu (it kimi) da aktuallaşdırır. Belə bir münasibətdə gülüşün də iştirakı onun mədəniyyətdəki aqressiv və dışlama semantıkası haqqında aydın təəssürat yaradır.

Gülüş günə qalmağın ironik təbiətindəki dışlama və müəyyən cəmiyyətdən qovma semantıkasını nağıl və lətifə kimi çoxsaylı variantları olan “Tacir doğan ili” adlı nağılda da görürük. Bu nağılda tez-tez arvad alıb boşayan bir tacirdən söhbət gedir. Amma tacirin axırda aldığı diribaş arvadı zəhlətökən ərinə cəzalandırmaq qərarına gəlir. Bir gün arvad sancılanan ərinə deyir ki, sən hamiləsən, uşağın var. Bu zaman kişi deyir ki, “belə filan qızı, kişi doğarmı? Deyir: Kişi doğmaz tacir doğar” (22, 257). Daha sonra arvad təzə doğulmuş bir uşağı gətirir qoyur tacirin iki qılçasının arasına və tacir oyananda uşağı görüb arvadı çağırır. Tacir bütün var dövlətini arvada verir ki, bu əhvalatı heç kimə deməsin. Daha sonra arvad bir nəfər şəxsi göndərərək bütün şəhərə tacirin doğması ilə bağlı xəbəri yayır. Şəhərə çıxan Tacir hamının onun doğumundan danışdığını görəndə baş götürüb məmləkətdən gedir. İyirmi beş ildən sonra geri qayıdan tacir güman edir ki, bu əhvalat hamın yadından çıxıb. Amma görür ki, torpaq üzərində dalaşan şəxslərin biri o birinə deyir ki, tacir doğan ilindən bu torpaq mənimdi. Tacir görür ki, bu məsələ yaddan çıxmayıb yenidən ölkəni tərk edir (22, 260). Göründüyü kimi, kişi “doğum” hadisəsi ilə gülüş günə salınır və buna görə məmləkəti tərk etməli olur. Əslində, kişiye qarşı kələkbazlığın cəzası olan doğum qurğusu onun qadın mövqeyinə yerləşdirilməsi, beləliklə, cəmiyyətdən dışlanması anlamına gəlir. Çünki təsəvvürdə doğum hadisəsi öz içərisində passiv mövqeli cinsi davranışı da ehtiva edir. Beləliklə, kişinin qadın mövqeyinə yerləşdirilməsi onu gülüş obyektinə çevirir ki, nəticədə həmin şəxs kollektivin rəyi ilə razılaşaraq, özünü cəmiyyətdən uzaqlaşma ilə cəzalandırır.

Yuxarıdakı hissədə gülüş kontekstində yaranan psixokulturoloji şəraitə və Azərbaycan mədəni mühitində “gülüş”ün metaforik mahiyyətinə nəzər salmağa çalışdıq. İndi isə müxtəlif səbəblərdən bir araya cəm olmuş kişiler arasında əyləndirici gülüşün sosiokulturoloji və psixokulturoloji semantıkasına diqqət yetirməyin zəruri olduğunu düşünürük.

Yuxarıda dediyimiz kimi, Azərbaycanda əylənmək məqsədilə yaranan gülüş daha çox kişi mühiti üçün xarakteriktir. Qadınların bir araya cəmləşərək gülümək, əylənmək üçün ardıcıl lətifələr söyləməsi bir o qədər də geniş rast gəlinən hadisə deyildir. Daha çox həmyaşd kişiler bir araya gəldikdə söylənen bu lətifələrdə mədəniyyət üçün xarakterik olan etik, əxlaqi, dini və s. kimi prinsip-

lərin pozulmasının təsvirinə geniş şəkildə rast gəlmək mümkündür. Yəni cəmiyyətdəki gündəlik yaşamda əməl olunan etik prinsiplər fantaziya məhsulu olan lətifələrdə gen-böl şəkildə, heç bir psinsip gözlənilmədən pozulur. Burada ayrı-ayrı lətifələr üzərində durmadan lətifə söyləniləndiyi kişi mühitinin bir çox sosiopsixoloji, psixokulturoloji məqamlarına diqqət yönəltmək istərdik.

Ümumiyyətlə, Azərbaycanda qadın və kişilərin mədəni kütləvi məclislərdə iştirakında cinslərarası münasibətlərdə fərqliliklər özünü göstərir. Ənənəvi mədəniyyətdə qadın və kişilərin müxtəlif kütləvi tədbirlərdə iştirakı zamanı məclis cinslərə görə fərqləndirilirdi. Kollektivin rəyinə görə, cəmiyyətdə qadın və kişilərin hər biri öz cinsindən ibarət sosial qrupda özünü daha rahat hiss edir və kişi məclisində qadınların, qadın məclisində kişilərin iştirakı onların hər birinin öz davranışlarında müəyyən qəlibə uyğunlaşmasını zəruri edir. Çünki cəmiyyətdə, sosial həyatda mədəni rollar yaş, cins, vəzifə ilə yanaşı, əsasən, cinslərarası münasibət kontekstində qurulmuşdur. Qadınlar kişi məclisində olduğu kimi, kişilər də qadın məclisində öz danışq və davranışlarına nəzərət etmək məcburiyyətindədirlər. Lakin yalnız bir cinsdən ibarət məclislərdə digər davranışlarla yanaşı, folklorik performans da öz təbiətini dəyişir və burada təsvir, davranışlar da buna müvafiq olaraq cinslərin sosiopsixoloji komplekslərinə uyğunlaşır.

Kişilərin qadınların olduğu məclislərdə özlərini gərgin hiss etməsinin psixokulturoloji səbəblərindən biri qadın yanında eqonun daha sərt və özünümüdafiə rejimində işləməsi ilə əlaqədardır. Azərbaycan cəmiyyətində hər hansısa bir kişiye təkliddə, kişi kollektivi içərisində və hər hansısa bir qadının da iştirak etdiyi kişi kollektivində sərt bir söz demək onda bir-birindən xeyli fərqli emosional reaksiya oyada bilər. Təkliddə deyilmiş sərt bir söz özü daha az gərginlikli emosional reaksiya oyadacağı halda, kişi kollektivində, ələlxüsüs də qadınların iştirak etdiyi kollektivdə hər hansısa bir kişiye qarşı deyilmiş sərt söz onun dərhal gərgin, kəskin reaksiya verməsinə səbəb ola bilər. Çünki mədəni mühit kişiliyin təsdiqinin sərt şərtləri kontekstində daim bir qadın obrazı (və ya qadınlaşdırılmış obrazı) gizlədir. Təsədüfi deyildir ki, 1514-cü ildə Səfəvilər dövlətinə hücum edən Osmanlı sultanı Səlim qarşı tərəfin qoşununu meydanda tapmadıqda döyüşə təhrik etmək məqsədi ilə Səfəvi şahı Şah İsmayla göndərdiyi məktubda yazır: “Şərəfli sultanlar və qüdrətli xaqanlar üçün məmləkət onların qadını kimidir və azacıq kişiliyi, kiçik mərdliyi və ürəyində bir qədər cəsarəti olan kəs qətiyyənlə razı olmaz ki, başqası onun namusuna təcavüz etsin. Buna baxmayaraq, neçə günlərdir ki, mənim müzəffər əsgərlərim sənə məmləkətinə daxil olublar, amma səndən bir əsər-ələmət yoxdur, elə gizlənmisən ki, varlığını yoxluğun bilinmir” (23, 151) Bu da Azərbaycan cəmiyyətində qadına daha çox kişilərin özünü təsdiq vasitəsi kimi baxılmasından qaynaqlanır. **Kişilik eqosu qadın yanında kənar təsirlərə qarşı daha çox özünüqoruma, kişi mühitində isə hücum mövqeyində fəaliyyət göstərir.** Bu mənada kişilərin qadın olmayan yerdə, kişi məclislərində özlərini daha rahat hiss etmələri, əslində, qadın yanında dəyərləndirmədən “özünü qoruma” aktıdır. Bu üsulla kişilik eqosu tamamilə başqa bir özünüifadə rejiminə keçir. Vulqar ifadələr, aqressiv münasibət və möv-

qə uğrunda açıq və qapalı gedən mübarizə mühitinə keçid qadın mühitindən uzaqlaşma ilə birlikdə baş verir. Azərbaycan cəmiyyətində cənazə mərasmindən başqa demək olar ki, digər mərasimlərdə qadın mühitindən uzaqlaşaraq qruplaşan kişi kollektivində gerçək və simvolik konfliktlərə tez-tez rast gəlinir. Bu ziddiyyət iki aşğın dəyişməsi, meyvanadakı dəyişmələr, xoruz döyüşdürmə, it boğuşdurma kimi simvolik konfliktlərlə yanaşı, bəzən fiziki qarşıdurmalara qədər gedib çıxır. Hətta belə bir zarafatyana deyim var ki, “toyunda dava düşməyən kişi kişi deyil”, “toyda dava düşmədisə, tay o nə toydu”. Bir sözlə, mövqə uğrunda mübarizə aparmaq, hər an gerçəkləşə biləcək hücum qarşı özünü qorumaq və münasib məqamda da əks hücum keçmək kişi kollektivinin əsas psixokulturoloji davranış modelidir. Kişilər arasında belə bir konflikt mahiyyətli psixokulturoloji münasibətin hakim olduğu şəraitdə lətifə demək və bu mühitdə həmin lətifələrə birgə gülmək xüsusi semantikaya malik olan hadisədir.

Mədəni kontekstdə müxtəlif səbəblərdən bir araya cəm olunmuş kişi mühitində gərgin konflikt psixologiyasının hakim olduğu bir şəraitdə (bu konflikt fərdlərin bir-biri ilə olan şəxsi ədavətindən daha çox mədəniyyətin kişilik eqosu üçün müəyyənləşdirdiyi davranış stereotiplərindən qaynaqlanır) “lətifə məclisi”nin təşkil olunması psixosemantik baxımdan bu mühitin bir-birlərinə yönələn aqressiv münasibətdən “imtina sazişi” kimi anlaşıla bilər. Bu halda həzz məqsədli gülüşə köklənən kişi kollektivinin leksikonu dəyişir və təsvirlər mədəni normalardan kənar hadisələrə yönəlir. Kişi mühitində gülüş üçün söylənilən lətifələrdə bütün kollektiv üzvləri bir maraq ətrafında birləşir və bütün diqqət lətifəyə yönəlir. Ayrı-ayrı lətifələrə keçmədən deyək ki, bu mühitdə söylənilən lətifələrin mövzusu daha çox kişilərini aldadan arvadlar, qadın yanında cinsi zəifliklə üz-üzə qalan kişilər, övladları ilə düzgün münasibət qurmayan valideyinlər, kollektiv qarşısında utanc vəziyyətinə düşən kişilər, yelbeyin qadınlar və s. kim mövzularla bağlı olur. Həmçinin tədqiqatçılar tərəfindən vurğulandığı kimi, bu lətifələrdə kişi mühitinin qadınlar barədə olan stereotipləri ifadə olunur (4, 29). **Bu mövzuların danışıldığı mühitdə kollektivlə birgə gülmək həm də həmin kollektivə “danışılan problemin mənə aidiyyəti yoxdur” mesajını verməkdir.** Bu mənada kollektiv gülüş kollektivin psixoloji komplekslərindən xəbər verən davranış aktıdır. Belə bir mühitdə kişi kollektivinin psixoloji komplekslərinin və maraqlarının ortaq məxrəci, yəni daha kollektiv olanları aşkarlına bilər. Başqa sözlə desək, kollektivlə birgə gülüş müəyyən psixososial komplekslərə şəriklik, ortaqlıq mənasını ifadə edir.

Azərbaycanda kişi kollektivində əylənmək məqsədi ilə lətifə söylənilməsi zamanı həmin kollektivin bütün üzvlərinə lətifə danışmaq üçün şərait yaradılır. Kişi mühitində lətifələrin söylənilməsi prosesini müşahidə edərkən belə bir qənaətə gəlmək mümkündür ki, burada lətifələrin söylənilməsi və xatırlanması daha çox assosiativ xarakter daşıyır. Yəni söylənilən hər bir lətifə “söz sözü çəkər” prinsipi ilə oxşar və yaxın məzmunlu lətifələrin də mühitdə xatırlanması və söylənilməsinə səbəb olur. Lakin həmin kişi kollektivinə daxil olan hər bir şəxs danışılan lətifələrə kollektivlə birgə gülərək ona mühitlə eyni reaksiyanı verdiyi

halda, lətifə söyləməyə çox da can atmırlar. Onlar buna səbəb kimi hətta bildikləri lətifələri söyləmək qabiliyyətlərinin olmaması ilə izah edirlər. Burada hər hansısa bir şəxsin süjetini bildiyi lətifələri müvafiq mühitdə söyləməkdən çəkinməsi də həmin mühitin mahiyyəti barədə unikal məlumat verir. Sual ortaya çıxır: **nəyə görə müəyyən lətifə süjetini bilən bəzi şəxslər lətifə danışmaq qabiliyyətlərinin olmamasını əsas gətirərək onu söyləməkdən imtina edirlər?**

Lətifə mühitini müşahidə edərkən görürük ki, bu mühit gülüş müstəvisində həssaslaşmış, gülmək üçün səbəb axtaran kollektivə çevrilir. Əgər lətifə mühitə uyğun olmasa, sonda kollektivin birgə gülüşünü təmin etməsə, o zaman onu söyləyənin özü ironik gülüşün obyektinə çevrilə bilər. Adətən, kollektivdən gözlənilən reaksiyanın (birgə gülüşün) alınmaması söyləyicinin özünün pərtliyi ilə nəticələnir. Odur ki, yaxşı lətifə danışmaq qabiliyyətinin olmamasını düşünən adam “öz gülüşü” ilə bu kollektivdə iştirak edir, amma kollektivi güldürmək üçün artistik qabiliyyətlər tələb edən söyləyicilikdən imtina edir. Bu faktın özü də sözügedən kişi kollektivində kəskin psixoloji drammatizmin hakim olduğunu göstərir. **Bu mənada kişi kollektivinin “lətifə məclisi” həm də birgə gülməyi məqsəd seçməklə maskalanan psixokuturoloji konflikt mühitidir.** Hər hansı bir mətnin söylənilməsi zamanı belə bir kollektivin gülüş maraqlarının yetərinə ödənilməməsi onu söyləyənin özünü gülüş obyektinə çevirə bilər. Belə bir kəskin münasibətdən yayınmaq üçün lətifə söyləmək qabiliyyətinin olmamasını düşünən adam bu mühitdə bildiyi lətifəni söyləməkdən də imtina edir. Tədqiqatçılar tərəfindən vurğulandığı kimi, lətifə söyləmək söyləyiciyə öz zəkasını açıq-aşkar şəkildə ifadə etməyə, öz bacarığını sübut etməyə, öz istedadı ilə auditoriyanın razılığından qaynaqlanan təşəkkür həzzini əldə etmək imkanı yaradır. Lətifə gülməli olmadıqda isə o, pərt vəziyyətə düşmək riski ilə qarşılaşır (16, 31). Bu mənada lətifə söyləyicisi onun uğurlu alınmasına “ego kapitalı qoyan” (ego investment) şəxsdir. (19, 629). Amma bəzən kişi mühiti özü də konfliktdən yayınmaq üçün maraqlarına cavab verməyən, kollektiv gülüşə səbəb olmayan lətifələrə də şərti gülüşlə reaksiya verir. Burada əsas məqsəd lətifə söyləyəni pərt olmaqdan xilas etməkdir. Bu ehtimalın özü, yəni lətifə söyləyənin pərt vəziyyətə düşməsi və onu bu vəziyyətdən xilas etmək zərurəti kişi kollektivində münasibətlərin kəskin dramatikliyini bir daha təsdiq edir.

Kişi kollektivində gülüş üçün təşkil olunan lətifə məclislərini analiz edəndə aydın olur ki, burada aqressiv münasibətlərdən imtina olunsa da, bu kollektivə xas olan konflikt situasiyalar aradan qalxmır. Burada söylənilən lətifəyə kollektivlə birgə gülmək və məhz kollektivi güldürə biləcək lətifələr söyləmək zərurəti, əslində, kişi eqosuna xas olan özünüifadənin gülüş kontekstində də mövcudluğunu göstərir. Sadəcə olaraq, burada kişi kollektivinin diqqətinin daha çox söylənilən mətnə olması və bu mühitin ilk baxışdan aqressiv ünsiyyətdən imtina etməsi ilə kişi kollektivinə xas olan ziddiyyətlər özünü açıq-aydın şəkildə büruzə vermir. Kişi kollektivinin “lətifə məclisləri”ndə gülüşün psixosemantik mahiyyətini anlamaq üçün ayrı-ayrı lətifələrin məzmununu və bu məzmunu kollektivin reaksiyasını öyrənməyin vacib olduğunu düşünürük.

NƏTİCƏ. Azərbaycan cəmiyyətində gülüşün kollektiv obraz və davranış kimi araşdırılması nəticəsində gəldiyimiz qənaətləri bu şəkildə xülasə edə bilərik:

1. Mədəniyyətin özündə gülüşlə bağlı çoxsaylı deyim və konseptlər vardır. Bu faktların analizi nəticəsində məlum olur ki, sosial münasibətlər kontekstində “gülüş” yalnız “müsbət münasibətləri” deyil aqressiv və dışlayıcı davranışları da işarələyən anlayışdır. Kollektivin belə münasibətindən yayınmaq üçün fərdlər daima öz davranışlarını ənənə ilə uzlaşdırmaq məcburiyyətindədirlər. Bir sözlə, ironik gülüş müəyyən ənənənin davamlılığını təmin edən mədəni güclərdən biridir.

2. Etnoqrafik fakt kimi müəyyən kollektiv daxilində ətrafdakılara bəlli olmayan səbəbdən gerçəkləşən gülüşdə “məna axtarışı” Azərbaycan cəmiyyətində geniş şəkildə müşahidə olunan psixokulturoloji komplekslərdən biridir. Belə gülüşdə məna axtarışı Azərbaycan folklorunda da özünəməxsus dərin iz buraxmışdır. Bir sözlə, cəmiyyətdə kollektivlə birgə gülmək və kollektiv içərisində tək gülmək fərqli sosiopsixoloji kompleksləri təcəssüm etdirir. Bir daha xatırladaq ki, kollektiv içərisində tək gülmək dərhal mədəniyyətdəki çatışmazlıq kompleksini hərəkətə gətirir və kollektivə səbəbi bilinməyən gülüş ətrafdakı insanların özündə müxtəlif çatışmazlıqlar və nöqsanlar axtarmağa təhrik edir.

3. Azərbaycan cəmiyyətində qadınların ucadan, kişilərin isə çox gülməsi antietik davranış kimi qiymətləndirilir. Araşdırma nəticəsində aydın olur ki, mədəniyyətdə qadın gülüşünün yaxşı hal kimi qəbul edilməməsi bu davranışın kişi mühitinə seksual cəlbedici mesaj vermə təhlükəsi ilə əlaqədardırsa, kişilər üçün bu gülüşün kişilik ciddiyyətinə xələl gətirən davranış kimi qavranılmasından qaynaqlanır.

4. Azərbaycan cəmiyyətində kişi kollektivinin lətifə tipli mətnlərə birgə, qarşılıqlı gülməsi sosiallaşmaya və dostluğa status qazandıran davranış kimi də qavranılır.

5. Azərbaycan cəmiyyətində qadınların bir araya cəmləşərkən gülmək, əylənmək üçün ardıcıl lətifələr söyləməsi bir o qədər də geniş rast gəlinən hadisə deyildir. Daha çox həmyaşd kişilər bir araya gəldikdə söylənen bu lətifələrdə mədəniyyət üçün xarakterik olan etik, əxlaqi, dini və s. kimi prinsiplərin pozulmasının təsvirinə geniş şəkildə rast gəlmək mümkündür. Araşdırma nəticəsində o da bəlli olur ki, yaxın münasibətdə olan kişi kollektivinin “lətifə məclisləri”ndə situativ və individual münasibətlər baxımdan hər hansısa bir konfliktin müşahidə olunmamasına baxmayaraq, kollektiv cinsiyyətin kişi kollektivi üçün müəyyənləşdirdiyi şərtlər lətifə məclislərində də kişi kollektivi arasında gizli konfliktlərin özünəməxsus şəkildə meydana çıxmasına səbəb olur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası (toplayan: Rüstəmzadə İ). XVI kitab. (Ağdaş folkloru). Bakı: Səda 2006), 496 s
2. Azərbaycan nağılları (tərtib edən: Seyidov. N). V cild, Bakı: Şərq-Qərb 2005, 304 s.
3. Brandes Stanley. Metaphors of masculinity: Sex and status in Andalusian folklore. United States of America: University of Pennsylvania Press 1992, 215 s

- Çapa tövsiyə edən:** Fil ü.e.d., prof. Seyfəddin Rzasoy