

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

AZƏRBAYCAN
ŞİFAHİ XALQ
ƏDƏBİYYATINA DAİR
TƏDQİQLƏR

XVII

BAKİ – 2005

**Kitab Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Folklor İnstitutu Elmi Şurasının
qərarı ilə çap olunur**

ELMİ REDAKTORU: HÜSEYN İSMAYİLOV

NƏŞRİNƏ MƏSUL : ƏZİZ ƏLƏKBƏRLİ

**Azərbaycan şifalı xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər
(on yeddinci kitab), Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2005.**

ISBN-5-86874-039-4

© “Səda” nəşriyyatı, 2005

“KOROĞLU” DASTANININ TƏBRİZ VARIANTI

Mifoloji - genetik qaynaqlara özünəməxsus bağlıqlıqla yanaşı tarixi reallığı və ictimai motivləri də qabarıq şəkildə əks etdirən "Koroğlu" dastanı günümüzə müxtəlif variant və versiyalarla gəlib çatmışdır. İstər türk xalqları içərisində, istərsə də türklərə qonşu olan başqa xalqların şifahi ədəbiyyatında "Koroğlu" dastanının əhəmiyyətli yer tutması bəlli bir gerçəklikdir. Tarixən olduğu kimi, bu gün də dastanın Orta Asiya, Qafqaz, İran və Anadolu çevrələrində canlı folklor həyatını davam etdirməsi bunun əyani göstəricisidir. "Koroğlu" süjetini mənimsəyən hər bir xalq öz etnik şüuruna uyğun bu və ya digər dastan variantları və yaxud versiyaları yaratmışdır.

Mövcud "Koroğlu" mətnləri içərisində epik hadisələrin zənginliyi, poetik vüsəti, süjet dinamikası və təhkiyə biçiminin dolğunluğu baxımından Azərbaycan "Koroğlu"su daha çox diqqəti çəkir. Bildiyimiz kimi, Azərbaycan "Koroğlu"su da öz növbəsində çoxvariantlılığı ilə seçilir. Əldə olan və bəlli variantlar Paris nüsxəsi, V.Xulufu, H.Əlizadə, M.H.Təhmasib nəşrləri və s. haqqında bu günə kimi yetərli məlumat verilmişdir. Ancaq XX əsrin 70-80-ci illərindən etibarən türkologiyada adı hallanmağa başlayan, Azərbaycan filoloji fikrində haqqında ciddi elmi araşdırmalar aparılmayan bir variant - "Koroğlu" dastanının Tiflis nüsxəsi - Təbriz variantı da mövcuddur. Təbii ki, bu variant haqqında dolğun fikir söylənilməməsinin, tədqiqata cəlb olunmamasının səbəbi dastanın indiyə qədər tam şəkildə işıq üzü görməməsidir.

"Koroğlu"nun Təbriz variantının əlyazmasına aid ilkin məlumata gürcü alimi Lia Çlaidzenin "Koroğlu" dastanının gürcü versiyaları haqqında yazdığı namizədlik dissertasiyasında rast gəlirik. Azərbaycanda isə bu variant - əlyazma haqqında ilk məlumatı verən, onu elmi ictimaiyyətə təqdim edən filologiya elmləri doktoru Dilarə Əliyeva olmuşdur. Dilarə xanımın özü bu haqda belə qeyd edir:

"...mən hələ 1958-ci ildə Azərbaycan-gürcü ədəbi əlaqələrinə həsr olunmuş kitabımda söz açmış, bu mövzuya ayrıca məqalə də həsr etmişdim. Sonralar Xalıq Koroğlu "Koroğlu"nun həmin əlyazmanın geniş təsvirini vermişdir..."

Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, əlyazmanın surəti Gürcüstan Elmlər Akademiyası K.Kekelidze adına Əlyazmaları İnstitutundan Azərbaycana çox böyük çətinliklə elə Dilarə xanımın özü tərəfindən gətirilmişdir.

Əlyazma əski əlifbada olduğundan Dilarə xanım onun kirill əlifbası transliterasiyası üzərində işləmiş və özünün qeydlərində, eləcə də mətbu orqanlarındakı çıxışlarında əlyazmanı tamamilə oxuyub başa çatdırdığını qeyd etmişdir. Hətta dastanın 1991-ci ildə "Yazıcı" nəşriyyatında çap edilib işıq üzü görəcəyi barədə xəbər də vermişdir. Lakin Dilarə xanımın vaxtsız ölümü başladığı bu çətin işi yarımçıq qoydu.

Bir neçə ildən sonra dastanın əlyazması Dilarə xanımın işləyib hazırladığı transliterasiya ilə birgə ailəsi tərəfindən Milli Elmlər Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutuna təqdim olunur. Həmin material əlyazmanın surəti və iyirmi iki məclisin transliterasiya olunmuş mətnindən ibarətdir. Ehtimal ki, əlyazmanın digər altı məclisinin transliterasiyası itmişdir. Çünki yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Dilarə xanım bir çox çıxışlarında mətn üzərində transliterasiya işinin başa çatdığını vurğulamışdır.

Orijinalı görmüş Dilarə xanımın təsvirlərinə görə əlyazma meşin cildə, çox təmiz və səliqəli bir vəziyyətdədir. Əlyazmanın hal-hazırda əlimizdə olan surətinin təsviri isə bizə sanki açıq halda olan kitabı xatırladır. (Biz əlyazmanı görmədiyimizdən Dilarə xanımın bu haqda kiçik təsviri ilə kifayətlənməyə məcburuq).

Əlyazmanın surətindən aydın olur ki, əlyazma səhifələnmiş 384 vərəqdən, 768 səhifədən - iyirmi səkkiz məclis və mündəricatdan ibarətdir. Əlyazma ərəb əlifbasının nəsx-nəstəliq xəttində yazılmışdır. Ancaq onun kim tərəfindən və nə vaxt yazılması haqqında heç bir qeydə rast gəlinmir.

Məclislərin adları fars dilində verilmişdir ki, bunları da Dilarə xanım Azərbaycan türkcəsinə tərcümə etmişdir.

Mətnin yalnız nəzm hissəsi hərəkələnmiş vəziyyətdədir. Hər bir səhifənin sonunda, əlyazma xüsusiyyətinə uyğun olaraq, növbəti səhifənin ilk sözü verilmiş, məclislərin sonunda isə farsca "təmam şod" (tamam oldu) ifadəsi işlənmişdir.

Əlyazmanın əlimizdə olan surətində ayrı-ayrı məclislərin bir neçə səhifəsi yoxdur. Surətlərin bir vərəqinin iki kitab səhifəsini əhatə etdiyini və çatışmayan vərəqlərin əlyazmanın surətindəki bir vərəqdə əksini tapan iki səhifə arasında olduğunu nəzərə alaraq böyük ehtimalla söyləmək olar ki, sözügedən vərəqlər məhz əlyazmanın orijinalında da yoxdur. Xatırladıq ki, əlyazmanın surəti Dilarə xanımın rəhbərliyi altında gətirilmişdir və D.Əliyevanın özünün transliterasiya etdiyi məclislərdə də səhifə çatışmazlıqları var. Orijinala tanış olan Dilarə xanımın bunu normal qarşılamaı və ya əlavə heç bir qeyd verməməsi əlyazmanın surət formasında tam mətninin əlimizdə olduğunu deməyə əsas verir.

* * *

Dilarə Əliyevanın və Xalıq Koroğlunun qənaətlərinə görə, "Koroğlu"nın Təbriz variantının əlyazması XIX əsrin birinci yarısında yazıya alınsa da dastanın dili onun daha qədim əlyazmadan köçürüldüyü ehtimalını irəli sürməyə imkan verir. "Təbriz variantı"nın hansısa daha qədim əlyazmadan köçürüldüyünü və ya orijinalı olduğunu söyləmək mübahisəlidir. Ancaq əlimizdə olan nüsxənin qələmə alınma tarixinin özünün belə XIX əsrdən daha əvvələ aid olduğunu iddia etmək üçün əsasımız var:

1. D.Əliyevanın özünün də qeyd etdiyi kimi, dastanın "Təbriz variantı"nın dili "orta əsrlər nəsrinin gözəl və kamil nümunəsi olan" (Ə.Səfərli. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı-1998, səh., 620) "Şəhriyar" dastanının dili ilə eynidir. Xatırladıq ki, "Şəhriyar" dastanı XVIII əsr nümunəsidir.

2. Bildiyimiz kimi, xalq dastanlarında istisnasız olaraq dövrün ictimai-siyasi hadisələri çox xırda detalla da olmuş olsa, öz əksini tapır. Bunu həm də dastançılıq ənənəsi kimi qiymətləndirmək mümkündür. Ona görə də Təbriz variantını qələmə alan şəxs dastana müdaxilə etməsi deyil, etməməsi daha

təəccüblü görünməlidir. Halbuki dastanda XIX, hətta XVIII əsrdə baş verən ictimai-siyasi və tarixi hadisələrin heç bir izini tapmaq mümkün deyil. Deməli, dastannın Təbriz variantının yazıya alınma tarixinin özünün belə bir az qədim olduğunu söyləmək mümkündür.

3. Dastanda qəhrəmanların geyimləri, məsələn, XIII-XIV əsrlərə aid edilən, hətta Nəsiminin Fəzlullah Nəimiyyə yazdığı məşhur qəzəldə adı gedən, Səfəvilər dövründə də istifadə olunan "kəpənək" geyim növü - XVIII əsrdə artıq arxaıqlaşmışdı (S.S.Dünyamaliyeva. Azərbaycan geyim mədəniyyəti tarixi. Bakı-2003, səh., 87) və "kəpənək" sözü kürk, çuxa, arxalıq və s. sözlərlə əvəzlənmişdi. Əlavə edək ki, 1602-1605-ci illərdə Azərbaycanda olmuş Tektander həmin dövrün geyimlərini və insanların xoşladığı rəngləri təsvir etmişdir (Səfənamehəyə veneziyan dər İran, Mənüçöhr əmirinin fars dilinə tərcüməsi, Tehran-1960, I cəp, səh., 144) və həmin təsvirlərlə "Koroğlu" dastanının qəhrəmanlarının geyimləri və dəlilərin sevib tərif etdiyi rənglər tamamilə üst-üstə düşür.

4. Güney Azərbaycanda, XIX əsrin birinci yarısında yazıya alınan Paris nüsxəsinin yurd hissəsi farsca, şərlər isə türkcədir. Yenə Güneydə, Təbrizdə, yenə eyni əsrdə yazıya alındığı və ya üzünün köçürüldüyü güman edilən Təbriz variantının bütün mətni isə türkcədir (yalnız məclislərin (qolların) adları farsca verilib). Xatırladıırıq ki, XVI-XVII əsrlərdə Səfəvilər dövlətinin Azərbaycan dilinə verdiyi statusla bağlı türkcəmiz daha çox inkişaf etmişdi və o dövrdə yazıya alınan bir çox dastanların, o cümlədən yuxarıda qeyd etdiyimiz "Şəhriyar" dastanının türkcə olması dediklərimizin əyani göstəricisidir. Səfəvilər dövlətinin zəifləməsi və tarix səhnəsindən çıxmasıyla fars dili yenidən yazı dili kimi hegemon mövqeyini nisbətən bərpa etdi. Ona görə də dastanın Azərbaycan türkcəsini dövlət dili elan edən Şah İsmayıl Xətai dövrünə daha yaxın dövrdə, qənaətimizə görə, XVII əsrin əvvəllərində qələmə alındığını söyləməyə əsas vardır.

5. "Koroğlu"nun Təbriz variantında aşiq və yanşaq ifadələri paralel olaraq işlənir və bu mətnə yanşaq müsbət anlamda verilir. Bildiyimiz kimi, türk sufizminin inkişafı ilə

təkkə-təriqət ocaqlarından çıxan ürfan təbliğatçıları artıq ozan, bəxşi, yənşaq və s. deyil, aşiq, daha dəqiq desək, haqq aşiqi adlanırdı. Haqq aşiqlərinin - hazırkı anlamda aşiqlərin geniş kütlələr içərisində özünə güclü dayaqlar tapması ilə artıq “yənşaq” ifadəsi öz yüksək məqamını təhvil verməyə məcbur oldu və “yənşaq” əvvəlki anlamından fərqli olaraq el arasında mənasız-məzmunuz, çoxdanışan adamlar haqqında deyilən aşağılayıcı sözlərə çevrildi. Bu proses XIII əsrdən başlamışdı və XVI əsrdə başa çatdı. Yəni aşiq və yənşaq ifadələrinin hər ikisinin paralel olaraq müsbət anlamda işlənməsi yalnız XIII-XVI əsrlərdə ola bilərdi. Nəzərə alaq ki, XVIII əsrdə yənşaq sözü kobud ifadə sayılırdı və heç bir dastançı və ya dastanın üzünü köçürən bu ifadəni Koroğluya şamil etməzdi. Bu faktın özü də yuxarıdakı fikrimizi - dastanın XVII əsrdə qələmə alındığı haqqında mülahizələrimizi təsdiqləyir.

* * *

Dastan tarixilik baxımından da diqqəti cəkən faktlarla zəngindir. Təbii ki, "Koroğlu" tarixi salnamə yox, epos və bədii sənət abidəsidir. Eyni zamanda, Koroğlunun tarixi şəxsiyyət olduğu da mübahisə mövzusu deyil və Təbriz variantında tarixi həqiqətlərlə səsleşən hadisələr, o cümlədən tarixi şəxsiyyətlər, məkan və s. bizə əlavə və daha dolğun informasiyalar verir.

Təbriz variantında Koroğlu “Cəlalil Koroğlu” kimi təqdim olunur. Tarixi bilgilərə görə, 1590-cı ildə Osmanlı və Səfəvi dövlətləri arasında bağlanan İstanbul sülh müqaviləsi ilə Şirvan, Təbriz, Qarabağ, Sərab, Marağa və onların qərbində yerleşən digər torpaqlar Osmanlı imperiyasının tərkibinə daxil olur. Həmin ərəfədə Şərqi Anadoluda məşhur Cəlalilər Hərəkatı başlayır ki, az sonra onun təsiri Təbrizdə və Osmanlı imperiyasının tərkibinə qatılan digər torpaqlarımızda görünür.

1596-1598-ci illərdə İstanbulda minlərlə üsyançını Qara Yazıçı səfərbər edərək hərəkatı ən yüksək zirvəyə qaldırır. Və Sivas bəylərbəyinin əmri ilə bir neçə paşa - o cümlədən Hüseyn Paşa və Məhəmməd Paşa Qara Yazıcının başçılıq

elədiyi üsyanı yatırtmaq üçün hərəkətə keçirlər. Baş verən toqquşmalarda Qara Yazıçı həlak olur, onun qardaşı Dəli Həsən isə böyük qələbələr qazanır. Dəli Həsən öz qardaşının qatili Həsən Paşaya qarşı amansızlıqla vuruşur, nəticədə Həsən Paşa məğlub olaraq Toqata qaçır və qalaların birində gizlənir. O dövrdə İstanbul hakimiyyəti xalq hərəkətlərinin ardıcıl etiraz çıxışlarının qarşısında aciz olduğu üçün onun qarşısını ala bilmirdi.

Sonradan genişlənərək Osmanlı imperiyasının şərq sərhədlərinə, o cümlədən Azərbaycanın işğal olunmuş torpaqlarına yayılan bu xalq hərəkətləri tarixdə “Cəlililər Hərəkəti” kimi tanınır. Və bütün xalq hərəkətlərinə, xalq üsyançılarına “Cəlali dəstəsi” adı verilir. (“Azərbaycan tarixi”, I cild, Bakı, 1994, səh. 469.)

Xalq hərəkətlərinin hamısının Cəlililərin təsiri altında yaranması səbəbindən “Cəlililər” adlanması fikri mübahisəlidir. Fikrimizcə, hər iki imperiyada hərəkətə başlayan tayfa eyni soykökə - Təkəli tayfasına mənsub olduğu üçün üsyan da eyni adla adlandırılmışdır (Bu fikrimizi aşağıda əsaslandırmağa çalışacağıq - H.İ., E.T.)

Dolğun təsəvvür üçün qeyd edək ki, XVI əsrin sonlarına doğru Osmanlı imperiyasının Azərbaycana - Səfəvi imperiyasına hücumları çoxalmışdı və çox böyük torpaqlar işğal olunmuşdu. Hətta 1585-ci ildə Osmanlı imperiyasının qoşunları Təbrizi ələ keçirdilər. Təbrizlilər doğma şəhəri qorumaq üçün silaha sarılsalar da, sonadək davam gətirə bilmədilər.

Salnaməçilərin qeyd etdiyinə görə, imperiya qoşunlarına rəhbərlik edən Osman Paşa Təbrizi fəth etdiyi ilk gündən “tam ehtiyatlılıq və təmkin göstərirdi, çünki o bir neçə dəfə təbrizlilərin mətanətinin və döyüşkənliyinin şahidi olmuşdu” (Azərbaycan tarixi. Bakı-1994, I cild, səh., 468). İşğaldan sonra isə osmanlıların hakimiyyəti altında yaşamaq istəməyən təbrizlilər doğma şəhəri tərk etməyə başladılar. Bu barədə Osmanlı qarnizonunun komandanı Cəfər Paşa Təbrizin zəbt edilməsindən 5 ay sonra - 1586-cı il fevralın 7-də İstambula məlumat verərək bildirirdi ki, əhali şəhəri tərk edir, Qaradağa, Qəzvinə üz tuturlar.

1588-ci ildə Qarabağ və Gəncədən sıxışdırılan Qacar və

digər Qızılbaş tayfaları öz ərazilərini geri qaytarmaq üçün lokal müharibəyə başladılar. Məhəmməd xan Ziyad oğlu Qacarın başçılığı ilə hərəkətçilər Qarabağı azad edərək Gəncəni mühasirəyə aldılar. Yalnız sülh danışıqları ilə əlaqədar Cəfər Paşanın Şah Abbasa xahişlərindən sonra mühasirə dayandırıldı: Şah Abbas Qarabağa qasidlər göndərərək hərbi əməliyyatların dayandırılmasını üsyançılardan xahiş etdi və bu xahiş dərhal icra edildi.

Maraqlıdır ki, 1991-ci ildə Təbriz əhalisi şəhərdə yerləşən Osmanlı əsgərləri ilə birlikdə növbəti üsyan qaldırdılar. Bu müttəfiqlikdən də görünür ki, üsyanlar, əsasən, Osmanlı paşalarının yeritdiyi siyasətin, əhalini var-yoxdan çıxaran vergilərin, eyni zamanda, öz əsgərlərinə qarşı düzgün olmayan mövqelərinin nəticəsi idi. Ədalətsizliyə qarşı isə həm Anadolu türkləri, həm də Azərbaycan türkləri birlikdə mübarizə aparırdılar. Məqamı gəlmişkən qeyd edək ki, bu faktın özü üsyanların “yadellilər” kimi təqdim olunan anadolulara qarşı deyil, yalnız siyasi hakimiyyətə qarşı yönəldiyini təsdiqləyir.

Təbriz hakimi Cəfər Paşa üsyançıların qarşısında gücsüz olduğunu anlayaraq hiyləyə əl atır və kürd feodallarının köməyi ilə üsyançıları darmadağın edir.

Ancaq Osmanlı imperiyası Səfəvi torpaqlarını uzun müddət işğal altında saxlaya bilmir. 1593-cü ildən etibarən qızılbaşlar Xalxal, Zəncan, Ərdəbil, Qaracadağ, Qızılağac, Lənkəran, Qızılüzən və Kür çayları arasındakı əraziləri geri qaytarmağa nail oldular və bu əyalətlərin də daxil olduğu ərazidə Şah Abbas Azərbaycan bəylərbəyliyinə yaratdı. Azərbaycan bəylərbəyini 1595-ci ildə Fərhad xan və Zülfüqar xanın başçılığı ilə artıq 10 minlik “Azərbaycan qoşunu” qoruyurdu.

Qeyd etmək yerinə düşər ki, Cəlalilər Hərəkatının antixrist olması, mübarizədə milli mənsubiyyətin əsas götürülməsi faktları da mövcuddur. Təsədüfə deyil ki, üsyançılara qarşı mübarizədə Osmanlı paşaları kürdlərdən, ermənilərdən məharətlə istifadə etmişlər. Tarixçi Arakel Təbrizli bu “əsl müsəlman” hərəkatından nifrətlə danışır (Аракел Даврижеци. Книга истории. Москва,

1973).

1608-ci ildə Hərəkatda başlanan yeni dalğa ilə mübarizə daha da şiddətlənir. Həmin il Ərzrum ətrafında 20 minlik Osmanlı qoşunu ilə toqquşmada geri çəkilməyə məcbur olan Cəlalilər Çuxur-Sədd bəylərbəyi Əmirgünə xan Qacardan icazə alaraq Azərbaycan torpaqlarına - İrəvana keçirlər. Çuxur-Sədd həmin dövrdə İrəvan mahalının mərkəzi sayılırdı.

Tarixi məlumatlara görə, I Şah Abbasın Cəlalilərə qarşı bu sıcaq münasibətinin səbəbi onların gücündən istifadə edərək əski Azərbaycan torpaqlarını geri qaytarmaq istəyi idi. Nəzərə almaq lazımdır ki, təkəllilər Səfəvi xanədanının ən çox etibar etdiyi tayfalardan biri olaraq Ön Asiyada şiiəliyin yayılmasında böyük rol oynayıblar. Hətta II Sultan Bəyazidin hakimiyyətinin sonlarına yaxın (1511-ci il) Şeyx Heydər müridi Təkəli Həsən Xəlifənin oğlu Şahqulu Osmanlı imperiyasına qarşı üsyan da qaldırmışdı.

Şah Abbas Cəlalilərdən həm də ehtiyat eləyirdi. I Şah Abbasın ən yaxın məsləhətçisi böyük vəzir Hətəm xan Ordubadını müşayiət edən İsgəndər Münşinin qeydlərindən bunu görmək mümkündür. İsgəndər Münşi Hətəm xanın Cəlalilərlə təması "böyük cürət və görünməmiş cəsarət" adlandırır, hərəkatçıları "üsyana meyilli, fəaliyyətlərində ardıcıl olmayanlar" kimi qələmə verirdi. Şah Abbas Anadoludan gələn Cəlalilərlə yerli Cəlalilərin birləşməsinin qarşısını almaq üçün bütün vasitələrdən istifadə edir, Təbrizdə qeydə alınan 13800 üsyançını nəzarətdə saxlayırdı.

Şah Abbas Cəlalilərdən Türkiyə daxilindəki bəzi kürd tayfalarına qarşı da istifadə etdi. Təbii ki, burada incə siyasət vardı - Şah Cəlalilərin həm Osmanlı paşalarına, həm də kürdlərə qarşı mənfi münasibətindən çox uğurla bəhrələnirdi. Belə ki, Səfəvi şahı Azərbaycan torpaqlarının bir hissəsini kürd Mahmudi tayfasına verən Osmanlı imperiyasından qisas almaq üçün Cəlalilərin əsas döyüşkən hissəsini Ustaclı Həsənin başçılıq etdiyi qoşunla birgə Marağadan "kürd vilayətinə" - Azərbaycanın işğal altında olan torpaqlarına çıxarmaq və Çuxur-Sədd hakimi Əmirgünə xan Qacarla birləşərək müharibəni Osmanlı

torpaqlarının içərilərinə - Diyarbəkrə qədər aparmaq niyyə-tindəydi. Yeri gəlmişkən, Ərzrum vilayətində Əmirgünə xanın apardığı sonrakı əməliyyatlarda da 2 minlik Cəlaliləstəsi iştirak edirdi.

Cəlalilərin bu sədaqətli xidməti müqabilində Şah Abbasdan gözlədikləri xüsusi imtiyazları ala bilməmələri az sonra özünü göstərdi: Cəlalilərin böyük hissəsi Osmanlı torpaqlarına qayıtdılar, yerdə qalanlar isə Şaha xidmətlərini çox sədaqətlə davam etdirdilər.

Bütün bu tarixi faktları yenidən diqqətə çatdırmaqda məqsədimiz odur ki, "Koroğlu"nın Təbriz variantında bu həqiqətlər birbaşa və ya dolayısıyla özünü göstərir. Məsələn, "Koroğlu" dastanında Koroğlu Səfəvi hakimləri, bəyləri və xanları ilə deyil, əsasən Osmanlı paşaları, o cümlədən Osmanlı imperiyasının tərkibinə qatılan Dərbənd hakimi, Kürdüstan valisi (İstanbul müqaviləsindən sonra Marağa, Ordubad və Şəruru Osmanlı imperatorluğu kürd Mahmudi tayfasına vermişdi) və sairə vuruşur. Qeyd edək ki, dastanda Koroğlunun atası Mirza bəyin gözünü çıxartması səbəbindən onların arasında düşmənçilik olmasına baxmayaraq, bütün dastan boyu Şah Abbasa normal münasibət müşahidə edirik.

Görünür, məşhur "Bizim irsi Azərbaycan və Şirvan ölkəsini öz padşahları ilə (Osmanlı sultanı nəzərdə tutulur - H.İ., E.T.) ziddiyyətdə olan Cəlalilərin hakimiyyəti altında saxlamaq lazımdır" sözlərinin müəllifi Şah Abbasın Azərbaycan torpaqlarını işğaldan azad etməsi, müəyyən müddət Cəlalilərə dayaq durması və s. təsirsiz ötüşməyib. Qeyd etdiyimiz kimi, Cəlalilə tayfasına etibar etməməsinə baxmayaraq (bu, çox incə nüansla XIX və XX məclislərdə öz əksini tapır) Şah Abbas Cəlalilə Hərəkətindən itirilmiş Azərbaycan torpaqlarının geri qaytarılması üçün səmərəli istifadə etmiş və deməli, gizli də olsa Cəlalilə Hərəkətinə yardım göstərmişdir. Ancaq Cəlalilə Koroğlunun bütün dastan boyu Şah Abbasla "görüşə bilməməsinin", nəhayət, sonuncu məclisdə Şahın yanına gedən Koroğlunun yolda "xəstələnib vəfat etməsinin" də səbəbi Şahın Cəlalilərə soyuq münasibətinin dastan təzahürüdür. Tarixi faktlarla zəngin dastanda xalq sevdiyi qəhrəmanını sevdiyi şahın yanına sonadək

aparmır.

Dastanda Şah Abbas əvvəl, yəni I Şah Abbas və Şah Abbas sani, yəni II Şah Abbas bir-birindən fərqləndirilir. Eposda baş verən hadisələr Şah Abbas saninin adıyla bağlıdır. Hesab edirik ki, bu fakt da xalq yaddaşında Şah Abbas Cənnətməkan kimi sevilə-sevilə yaşayan I Şah Abbası qorumaq hissindən doğan müdaxilələrdir.

* * *

Cəlililəri Səfəvi hakimiyyətinə bağlayan daha maraqlı tarixi fakt da var. Cəlali Koroğlu özünün Təkə-Türkman-Cəlali tayfasından olduğunu fəxrlə açıqlayır: “Təkə-Türkman-Cəlali tək elim var”; “Deyin Təkəlidən ellərim gəlsün” və s.

Bildiyimiz kimi, Səfəvi şeyxlərinə üz tutan ilk tayfalardan biri Təkəli tayfası olmuşdur. “Hələ XV əsrdə özünü Səfəvi şeyxlərinin tərəfdarları sayan türk qəbilələri ilk öncə 7 türk tayfasından - Əfşar, Ustacı, Qacar, Təkəli, Rumlu, Şamlı, Zülqədrdən ibarət idi. Həmin qəbilələr sonradan “Qızılbaş” adı ilə məşhur oldular. Bu tayfalar müqəddəs Səfəvi şeyxlərinin itaətinə girərək özlərini “mürid”, “sufi”, “dərviş” adlandırırsalar da, həqiqətdə Səfəvilərə xidmət edən feodal qoşunları funksiyasını daşıyırdılar”

(И.П.Петрушевский. Государства Азербайджана в XV веке. Сборник статей по истории Азербайджана, том I, Баку, 1949, стр., 210.)

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, təsadüfi deyildi ki, 1608-ci ildə Səfəvi hakimləri Cəlali tayfasının kürdlərə və Osmanlı paşalarına qarşı hərəkət planını cızarkən onların Ustacı Həsən və Əmirgünə xan Qacarla birlikdə müharibəyə girmələrini istəmişdilər. Deməli, Şah Abbas bu mühüm əməliyyatda ön sədaqətli tayfalardan - Səfəvi xanədanının ilk qurucuları olan Qacar, Ustacı və Təkəli tayfalarından istifadə etmişdi.

Təkəli tayfasının tarixi mövqeyi haqqında dolğun məlumatlara bir çox mənbələrdə rast gəlirik. Təkə və ya Təkkə Türkman tayfasıdır. Bu tayfanın adına ilk dəfə

Əbülqazi Bahadır xan Xivəlinin “Şəcərei-Tərakimə” əsərində rast gəlirik. Ə.Xivəli Təkə, Sarıq və Yomut tayfalarının birliyini “Taşki Salur” (“Dış Salorlar”) adı altında birləşdirir (“Родословная туркмен”, изд. Кононова. Сочинение Абу-л-Гази хана хивинского, М.-Л., 1958).

Türkmənlər azərbaycanlıların etnogenezisində iştirak etmiş türkdilli tayfa kimi Səlcuqların tərkibində Azərbaycana və Kiçik Asiyaya gəlmişlər. Tarixi məlumata görə, Azərbaycanda yaşayan və maldarlıqla məşğul olan Türkmanların əksəriyyəti Monqol-tatarların hücumu zamanı Anadoluya köçürlər. Aşağı Salur tayfası Türkmanlarla birlikdə Anadoluya, Yuxarı Salur tayfası isə Xarəzmlə Manqışlaq (Türkmənistan sahillərindən Volqa çayınadək) arasında yerləşən ərazilərdə məskunlaşırlar. Bu fakt sübut edir ki, Azərbaycanda olan üsyanın Cəlalilər adlanmasının səbəbi heç də Anadoluda başlayan eyniadlı hərəkatın təsiri ilə yaranmasından irəli gəlmir. Hər iki hərəkat eyni tayfanın həm Anadoluda, həm də Azərbaycanda üsyana başlamasıyla bağlı olaraq eyni adla adlanmışdır. Təbii, sual yarana bilər ki, onda niyə Təkəli, Yomut və ya Türkman deyil, məhz “Cəlalilər Hərəkatı”?

Təkəli üsyançılarına “Cəlalilər” adının verilməsi bu tayfadan olan Şeyx Cəlalın 1518-ci ildə Toqatda ilk dəfə geniş mübarizəyə başlamasıyla əlaqədardır.

XVI əsrdə Sarıq, Yomut və Təkə tayfaları “Təkəli” adı ilə tanınırdılar. Kalmıqlar da Manqışlağa hücum etdikdən sonra yerli Türkmanlarla qaynayıb qarışmış və Təkəli adlanmağa başlamışlar. Salur, Sarak, Ərzaqi, Təkə və Şəkər qəbilələrinin Şərqi Türkmanlardan, Yomut, Köklən, Ata və Çovdar qəbilələrinin isə Qərbi Türkmanlardan yaranması haqqında bilgi mövcuddur.

Məşhur macar səyyahı Vamberi öz əsərində Türkmənlərdən bəhs edərkən bir çox maraqlı faktlara da toxunmuşdur. Belə ki, o artıq 1863-cü ildə Türkman əlaçlıqlarının sayının 170 minə (Salur tayfası - 10.000 əlaçıq, Ərzaqi tayfası - 50.000 əlaçıq, Sarıq tayfası - 10.000 əlaçıq, Təkə tayfası - 60.000 əlaçıq, Yomut tayfası - 40.000 əlaçıq)

çatdığını göstərmişdir. (A. Vamberi, Orta Asiya səyahəti, M., 1865)

Bu “say sisteminə” dastanda da rast gəlirik. Dastanda Cəlali Koroğlu “40 min elim var” deyərkən, məhz təkəlilərin 40 min alaçıqdan ibarət olduğuna işarə edir. Təbii ki, XIX əsrdə Təkəlilərin artıq 170 min ailəlik böyük bir qövmə çevrildiyi anlaşılandır. Nəzərə alaq ki, XIX əsrdə Türkmən tayfaları daha böyük ərazidə yayılmışdılar və bu rəqəm onların heç də dəqiq sayını müəyyənləşdirmir. Çünki “XVIII əsrin sonlarından başlayaraq Təkəlilər Şərqə tərəf hərəkət eləyirlər və Axalda Qaradaşlı (qədim adı - Yazqır) və İmrəli (qədim adı - Eymür), Seraxsda və Mərvdə sarıqlarla qaynayıb-qarışdılar” (В.В.Бартолд. Сочинений. М-1968, V том, стр., 562.)

Göründüyü kimi, Təkəli tayfası həm gündoğana, həm də günbatana hərəkət edərək məskunlaşırlar və bu zaman qohum tayfalara üz tutur, onlarla yenidən qaynayıb-qarışırlar.

* * *

“Koroğlu” dastanının müxtəlif versiyalarından çıxış edərək tədqiqatçılar Koroğlunun məskəni - Çanlıbel və ya Çamlıbelin mənası və yerləşdiyi ərazi haqqında müxtəlif fikirlər səsləndirmişlər. “Koroğlu”nun Təbriz variantını əsas götürərək biz də öz qənaətimizi bildirmək istərdik.

Öncə qeyd edək ki, dastanın Təbriz variantında Koroğlunun məskəni Çanlıbel adlandırılır. Bütün məclislərdə Çanlıbel “Çardaqlı Çanlıbel”, “Çardaqlının Çanlıbel” və ya “Çardaqlının Çanlıbeli” kimi göstərilir. “Çardaqlı” komponentinin “çar” və “dağ” sözlərindən yarandığını söyləmək üçün kifayət qədər əsas vardır. Məclislərdə Məhəmməd peyğəmbərin ən yaxın silahdaşları və İslamın dayaqları sayılan dörd xəlifəni - Əbu Bəkr, Ömər, Osman, Əli - nəzərdə tutaraq “çaryar”, dörd tərəf mənasında “çar tərəf” və s. ifadələr işlədilir.

Ümumiyyətlə, dastanın dil xüsusiyyətinə uyğun olaraq, əminliklə söyləmək mümkündür ki, Təbriz variantında “çardaqlı” sözü “dörd dağlı”, “dörd tərəfi dağ olan”

mənasında işlədilmişdir. Beləliklə, “Çardaqlı Çamlıbel” - dörd tərəfi dağ olan Çamlıbel, “Çardaqlının Çamlıbel” və “Çardaqlının Çamlıbeli” isə “dörd dağın Çamlıbeli” mənasında anlaşıla bilər.

İfadə etdiyi məna çaralarına görə bir-birindən o qədər də fərqlənməyən bu deyimlərin “dörd dağın çənli belı” anlamını verdiyini söyləmək mümkündür. Və bu, dastanın ümumi ruhuna da uyğundur: əlçatmazlıq rəmzi kimi Koroğluya dumanlı, çənli dağ belinin məskən seçilməsində qeyri-adi heç nə yoxdur.

Çardaqlı Çamlıbelin harada yerləşməsi barədə də mülahizə söyləmək olar. Tarixi məlumatlara görə, üsyançı Cəlalilərin ilk dəstəsi İrəvan yaxınlığındakı Kənəkir kəndində Kənəkirli Məhəmmədin başçılıq etdiyi dəstə sayılır (Azərbaycan tarixi. Bakı - 1994, I cild, səh., 470).

Digər tərəfdən, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Cəlalilərin böyük bir dəstəsi 1608-ci ildə Qərbi Azərbaycan ərazisinə adlamağa məcbur olmuşdular.

Dastanda dəlilərin bazarlıq etmək üçün İrəvana getmələri və Osmanlı imperiyasının sərhədinə, o cümlədən Ərzuruma dörd ağaclıq yolun olması və s. göstərilir ki, bu faktlar Çamlıbelin Osmanlı və Səfəvi imperiyalarının sərhədində yerləşməsindən xəbər verir. Bu mənada Giziroğlu Mustafa bəyin durna əti istəyini yerinə yetirmək üçün Xan Eyvazın Qazlı gölə getməsi və Həsən Paşaya əsir düşməsindən bəhs edən IV məclis daha əhəmiyyətlidir.

Məclisdə Qazlı gölün Bayazitdə yerləşməsi və Həsən Paşaya aid olması qeyd olunur. Eyvaz axşam, məclisi-ali başlayandan sonra yola çıxır və gecədən bir az ötəndən sonra Koroğlu onun gəlməməsindən narahat olur. Sübh çağı isə artıq Xacə Yaqub Eyvazın tutlması xəbərini Çamlıbelə yetirir.

Bu mətnədən bəlli olur ki, Çamlıbellə Bayazit arasında məsafə çox yaxın olmuşdur. Deməli, Bayazitin yerinin müəyyənləşməsi Koroğlunun məkanı haqqında söz demək imkanı qazandırır.

Bayazit adında bir neçə yer məlumdur ki, biz mətnə və tarixi qaynaqlara əsaslanaraq, üçünün üstündə dayanmağı

məqsədəuyğun sayırıq: Türkiyədə Bayazit şəhəri, Qazax rayonunda Bəyazatlı kəndi və Göyçə gölü ətrafında Bayazit mahalı.

Biz İrəvan xanlığının tərkibində olan və 1930-cu ildə də İrəvandan 98 km məsafədə Yeni Bayazit adı ilə yenidən bərpa olunan əraziyə üstünlük veririk. Əvvəla ona görə ki, “Qazlı göl”ü böyük göl anlamında təsəvvür etmək lazımdır. Xalq təfəkküründə yaşayan və “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı gedən “qazılıq” ifadəsi bu kontekstdə fikrimizi izah etmək üçün əsas götürülə bilər. Fikrimizcə, “Qazlı göl” “Qazılıq gölü”nün Təbriz dialetində biçimlənmiş şəklidir. İkincisi, Türkiyədə yerləşən Van gölünün dastanda böyük “Qazlı göl” kimi verilməsi mümkün deyil. Çünki Van adına dastanda rast gəlirik. Üçüncüsü, Bayazit şəhəri ətrafında böyük göl yoxdur. Dördüncüsü, Eyvaz dava etməyə, qız gətirməyə və s. deyil, ova gedirdi və nə qədər təhlükəli olsa da, bunun üçün şərait lazım idi. Türkiyədə yerləşən Bayazit şəhəri Osmanlı imperiyasının az nəzarət etdiyi yer olmayıb ki, Eyvaz ora təkbaşına ova getmək istəyində olsun.

Firimizcə, dastandakı Qazlı göl Göyçə gölü, Bayazit isə Göyçə gölünün yanında yerləşən Bayazit mahalıdır. Nəzərə alın ki, XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində bu ərazilər Osmanlı imperiyasının tərkibində olsa da, Səfəvi şahları osmanlılara bu torpaqlarda nəzarəti tam bərpa etməyə və möhkəmlənməyə imkan vermirdilər və üsyançıların geniş manevrləri üçün ön münbit məkan də məhz Göyçə ətrafı sayılmalıdır.

Ancaq bir faktı qeyd etmək, bizcə, çox vacibdir: Cəlalilər heç vaxt konkret məkanda məskən salaraq mübarizə aparmamış, şəraitdən asılı olaraq manevrlər etmiş və yerlərini dəyişmişlər. Yəni Osmanlı imperiyasının içərilərində ciddi döyüşlərdən geri çəkilməyə məcbur olarkən imperiyanın daha az nüfuz etdiyi bölgələrə və ya Səfəvi dövlətinin sərhədinə keçirdilər. Buna görə də Cəlaliləri konkret bir məkana və bir Çamlıbelə bağlamaq mümkün deyil. Çamlıbel Cəlalilərin mübarizələrində məskunlaşdığı yerlərin ümumiləşdirilmiş adıdır. Bizcə, Koroğlunun məskunlaşdığı yerdən söhbət gedərkən bir neçə “dörd dağın çamlı

belindən”, yəni bir neçə “Çamlıbel”dən danışmaq lazım gəlir. Və “Koroğlu”nun Təbriz variantından görünür ki, bu Çamlıbellərdən biri Göyçə yaxınlığında yerləşmişdir. Qeyd edək ki, Göyçə ilə Vedi dağları arasında Səlim gədiyi deyilən ərazidə Koroğlunun adını daşıyan qalanın mövcudluğu da heç də təsadüfi sayılmamalıdır.

* * *

Dastanın Təbriz variantında birinci məclisdən sonadək qəhrəmanların şiə məzhəbinin daşıyıcısı olduğunu müşahidə edirik. Dəlilərin dilindən “Ağam Əli”, “Şahi Mərdan”, “Pirim”, “Mürşidim”, “Sultanım” və s. kimi Həzrəti-Əliyə şamil edilən epitetlərə rast gəlinir ki, bu da dastan qəhrəmanlarının mənsub olduğu məzhəbi və ya təriqəti aydınlatmaqda çox vacib detaldır. Məclislərin bəzilərinə “Biz şiə əhlüyuq” ifadəsinin açıqdan-açığa işlənməsi isə yuxarıda sadalananları birmənalı olaraq təsdiqləyir.

Ancaq maraqlı olan odur ki, yanşaq-aşıq sifətində səfərlər edən dəlilər şərəbdən bol-bol istifadə etmələri ilə fərqlənirlər. Çamlıbeldə Cəlalə Koroğlunun təşkil etdiyi mərasimlərdə də qəhrəmanların şərəb içməsi xüsusi qabarıqlıqla nəzərə çatdırılır. Eyni zamanda, dastanda Cəlalə Koroğlu başda olmaqla bütün dəlilərin ayrı-ayrı məqamlarda namaz qılması, ibadət etmələri də qeyd olunur və təbii ki, içkinin haram buyrulduğu İslam dünyagörüşünün daşıyıcıları olan dəlilərin təsvirlərində bu ziddiyyət nəzərdən qaça bilməz. Hesab edirik ki, bu incə məqama aydınlıq gətirilməsi vacibdir.

XV əsrin sonunda təriqət və inama söykənərək, geniş ideoloji dayaqlara malik qüdrətli bir dövlət quran Şah İsmayıl Xətai Qızılbaşlar tərəfindən get-gedə ilahiləşdirilirdi. Hətta Səfəvilər dövlətinin sərhədlərindən kənarda - Şərqi həmin dövrdə ən böyük imperiyası olan Osmanlı dövlətinin mərkəzində bu ideyanın çoxsaylı daşıyıcıları bir-biri ilə qarşılaşanda Şah İsmayılın adıyla - “Şah” kəlməsi ilə salamlanırdılar. Xəstələri yoluxmağa gedənlər isə “Şah” sözü ilə dua edirdilər. Şah İsmayılın bu qədər ilahiləşdirilməsinin, fəvqəlnə səviyyəsinə qaldırılmasının əsası isə hələ çox əsrlər əvvələ gedib çıxır.

Səfəviyyə, yaxud “Şeyxi” adlanan sufi-dərviş təriqətinin əsası hələ Monqol-tatarların hakimiyyəti zamanı Ərdəbil şəhərində Şeyx Səfiyəddin tərəfindən qoyulmuşdu. Əbul-Fəth Səfiyəddin Ərdəbili Azərbaycanda Hülakülər dövlətinin yaranması ərəfəsində - 1252-ci ildə anadan olmuşdur. Onun VII İmam Museyi-Kazımın soyundan olduğu haqqında mənbələrdə məlumatlara rast gəlinir. 1361-ci ildə Təvəkkül ibn İsmayıl Hacı Həsən Ərdəbili tərəfindən Səfəviyyə nəslinə dair yazılmış “Səfvətuz-Səfra” əsərində Şeyx Səfiyəddinin soyunun XIX nəsildən sonra Museyi-Kazıma çatdığı göstərilir (Mirəziz Seyidzadə. İslami söhbətlər. II cild, Bakı, 2002, səh., 376).

Şeyxi təriqəti ilkin yaranışda digər məzhəb və təriqətlərdən o qədər də kəskin fərqlənmirdi. Belə ki, Aya Sofya kitabxanasında Sunullah tərəfindən yazılan mətnə Səfiyəddindən öz məzhəbi haqqında soruşduqda, “Biz səhabənin məzhəbindənlik, dördünü də sevirik, dördünə (dörd Xəlifə - Əbu Bəkr, Osman, Ömər, Əli nəzərdə tutulur - H.İ., E.T.) də dua edirik” - dedi qeyd edilib. Burada iki ehtimal vermək olar: 1) Şeyx Səfiyyədin mühafizəkar din xadimlərindən çəkinərək onun İslama qarşı getməsi barədə rəqiblərinə əsas verməmək üçün belə demişdir; bu ehtimalın məntiqi izahını vermək olduqca asandır. Həmin ərəfədə sufi təriqətləri üzərinə hücumlar, mürsidlərin məhv edilməsi və bu səbəbdən sufilərin öz dünyagörüşlərini rəmzlər altında gizlətməsi və s. barədə hamının yetərinə məlumatı var; 2) Doğrudan da təriqət ilk öncə məhz bu prinsipləri əsas götürmüşdür.

Ancaq zaman keçdikcə Şeyxi təriqətinin mürsidləri sıralarının genişlənməsi ilə daha radikal mövqe nümayiş etdirərək qatı Əli tərəfdarları kimi çıxış edirlər. Şeyx Səfiyyəddindən sonra oğlu Sədrəddin Musa (təriqətin başında durduğu illər - 1334-1392), nəvəsi Xacə Əli (1392-1427), nəticəsi Şeyx İbrahim (1427-1447), kötücəsi Sultan Cüneyd (1447-1460) təriqətə başçılıq eləyiblər (Petruşevski, Göstərilən əsəri, səh.201).

Səfəvi təriqətinin daşıyıcılarının sonradan sünnilərə qarşı kəskin mövqeyə keçməsinə tarixi faktlar da təsdiqləyir. Xacə

Əlinin təkidi ilə Əmir Teymurun Şamdakı Yezidi məzhəbinin mənsublarını qırdırması haqqında məlumatlar var. Eyni zamanda, Cüneyd “Şeyx” adlandırılmasına baxmayaraq, sonradan müridlərini silahlandırmış və özünü “Sultan” elan edərək Azərbaycanda və Anadolu da şiə məzhəbini hərbi yolla yaymağa başlamışdır.

Türk mənbələrinin verdiyi məlumata görə, Şeyx Heydər də bu niyyətlə Sivasa gəlmiş, Osmanlı hökmdarı II Sultan Murada elçi göndərərək onun torpağında özünə iqamət verilməsini xahiş etmişdir. Sultan Murad şiəliyin Türkiyədə yayılacağından qorxdığı üçün şiə rəhbərinin Osmanlı dövlətinə gəlişini “millətin birliyini pozan bir təhlükə” sayır və “bir taxta iki padşah sığmaz” cavabı ilə xahişi rədd edir. (Mehmet Saray. Türk-İran münasibətlərində şiəliyin rolu. Ankara, 1990, səh. 13).

Göründüyü kimi, Şeyx Cüneyd və Şeyx Heydər artıq ciddi hərbi qüvvə kimi çıxış edir, hakimiyyətə iddialı şəxs olaraq diplomatiyadan istifadə edirlər. Hətta Şeyx Cüneyd və oğlu Ağqoyunlu hökmdarı ilə qohum olur və bu zaman məzhəb ayrışekiliyini nəzərə də almırlar. Hesab edirik ki, onların uğursuzluğunun mayasında bu fakt çox ciddi rol oynayır.

Qeyd etmək yerinə düşər ki, Şeyx Heydər Anadolu çevrəsinə getməsi, Konya və Trabzonda ideyalarını təbliğ etməsi ilə bərabər hakimiyyətə yiyələnmək istəyi və sairin səbəbi Səfəviliyə ilk dəstək olan türk tayfalarının, o cümlədən Təkelilərin həmin bölgələrdə məskunlaşması idi. Şeyx Heydər artıq Osmanlı imperiyasının içində özünə kök salan və sürətlə yayılan təriqət başçısı kimi ora üz tutmuşdu.

Səfəvilinin tarixi inkişafını izləyərkən müşahidə edirik ki, mürsidlərin hərəsi öz dünyagörüşü ilə hərəkət etmiş və bu təriqətə yeni çalarlar gətirmişlər. Şah İsmayıl Xətəinin uğurunun əsası sayılan və onu fəvqəlinə səviyyəsinə qaldıran “ələvələr” isə az qala bütün Rumu - Kiçik Asiyayı bürümüşdü.

Təbii ki, Şah İsmayılın ilahiləşdirilməsinin kökündə Səfəvi nəslinin 250 ilə yaxın apardığı ideoloji təbliğatın böyük əhəmiyyəti vardı. Ancaq Şahın özü bir qədər də fərqli baxışlar ortaya qoya bilmişdi.

Şah İsmayıl Şeyxilik təriqətini Ələviliklə birləşdirdi. Xatırladaq ki, o zaman o qədər də geniş yayılmayan Ələviliyin təməl ideologiyasında Mehdilik dayanırdı. Ələvilər inanırdılar ki, Axirəzzaman Mehdi zühur edəcək və bu zülmün, əsarətin, özbaşınalığın qarşısını alacaq. Hələ Əfzələddin Xəqaninin XI əsrdə dediyi “İndi din göyündə dəccallar çoxdur, Heyif ki, xilaskar bir Mehdi yoxdur” - sözlərindən də göründüyü kimi, Mehdini sadə xalq yüzillər idi ki, gözləyirdi. Qurani-Kərimdə Dəccalın yer üzünə hakim kəsildiyi və şərin bütün dünyanı bürüdüüyü vaxt sonuncu imamın - Mehdinin zühur edəcəyi barədə verilən məlumat Ələviliyin ideoloji əsası sayılırdı. Bu fakta görə bəzi Türkiyə alimləri ələvilikdə Zərdüştilik, Məzdəkilik və Manilik təsirlərini qeyd edirlər. Təbii ki, bu sadalanan düşüncələrin şüuraltı qatda əhalinin yaddaşında yaşadığını istisna edə bilmərik, ancaq Ələvilik və Səfəvilikdəki Sahib-əz-Zamanın peyda olması inancı ilə Zərdüştilikdəki Əhriməni, Məzdəkizmi və Maniliyi qarışdırmaq qətiyyən düzgün deyil. Əslində, Ələvilik və Səfəvilik digər sufi təriqətlərində olduğu kimi, əski türk dünyagörüşünün İslamda təzahürü sayılmalıdır.

Ələvi mürsidlərinin - Dədələrin stolüstü kitabının İmam Cəfər-Sadiq tərəfindən yazıldığını alimlər birmənalı olaraq təsdiqləyirlər. Bu kitab Ələviliyin əsaslarını, yol və ədəb-ərkan qaydalarını özündə əks etdirmiş.

Əli kultu inanc baxımından Ələviliyin təməlini təşkil etdiyi kimi, Dədəlik statusu da xalq tərəfindən Ələviliyin sütunu kimi qəbul olunurdu. Bu inanc sisteminin kökü Şamanizmdən gəlir. Başqa cür desək, Ələvi Dədələri Qam-Şamanların İslami versiyasıdır. Yada salaq ki, şamanlar da həm qəbilə, həm də din rəhbərləri idi. Bunu “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qam-Ğan oğlu Xan Bayandurun və Dədə Qorqudun təmsalında müşahidə etmək olar. Ələvilər də şamanlar kimi qəbilələrinin başçısı idilər və türk təfəkkürünə uyğun olaraq, tayfaları onların adını daşıyırdı. Şah İsmayıl Ələviliyi formalaşdırarkən Dədəlik qurumunu da bir təriqət şeyxinin statusu ilə eyniləşdirdi. Bu, Dədəlik qurumunun əvvəlki məqamına - müqəddəs bir zirvəyə qaldırılmasına

gətirib çıxartdı. Kökü şamanlara dayanan Ələvilikdəki dələlərin bir tərəfdən təriqət şeyxi, digər tərəfdən isə on iki imam təmsilçisi - seyidlər olaraq meydana çıxdığını görürük.

Beləliklə, Şah İsmayıl əski türk dünyagörüşünü yeni libasda ortaya qoydu. Təsadüf deyil ki, türk dünyagörüşündə müqəddəs sayılan qopuz, qam-ata, ozan prinsipi saz, seyid-dədə və haqq aşiqi kimi dövlətin himayəsi ilə millətin özünə qaytarıldı. Bütün türklərin Şah İsmayılı ilahiləşdirməsinin, onu əski təsəvvürlərimizdə olduğu kimi, fəvqəlnsan səviyyəsinə qaldırmasının və s. kökündə məhz bu ideoloji prinsipin dayandığını əminliklə söyləmək olar.

Ələvilikdə ibadət mərasimi Ayini-Cəm adlanırdı. Elmi araşdırmalara görə, Ayini-Cəm İslamdan əvvəlki Orta Asiyada yaşayan türklərin Qam-Şamanın rəhbərliyi ilə icra etdikləri “Kımız içmə” ritualının davamıdır (Türk dünyası folklor dərgisi. Milli folklor. Prof. Dr. A.Yaşar Ocaq ilə Alevilik-Bektaşilik üzərinə. Ankara, 1997, №33, səh., 17).

“Kımız içmə” ritualı gecə vaxtı şamanın çadırında həyata keçirilirdi. Mərasimə yalnız qanuni ər-arvadlar qatıla bilərdi. Şaman qopuzun müşayiəti ilə oxuyur, bu musiqinin sədaları altında mərasimə qatılan cütlüklərə kımız paylanılırdı. Mərasim gecə keçənə qədər davam edərdi, sonra hər kəs öz çadırına çəkilərdi.

Ələvilikdə bu mərasimin bütün qaydalarına riayət olunduğunu tarixi qaynaqlar təsdiqləyir (Л.П.Потанов. Алтайский шаманизм. М., 1991. стр. 156).

“Koroğlu” dastanının Təbriz variantında eynilə bu ritualın təsvir olunduğunu görürük. Koroğlunun şaman timsalında “sədri-məclis” kürsüsündə oturaraq məclis qurması, saz-türki sədalarının altında şərab paylanması, məclis iştirakçılarının öz həlalları ilə - Çamlıbelə gətirilən hər bir qıza Koroğlunun göstərişi ilə toy edilir - birgə mərasimə qatıldığını sezdiren “eyş-işrətə məşğul oldular” ifadəsi, mərasimin gecədən keçənədək davam etməsi və sonda hər kəsin öz çadırına çəkilməsinin xüsusi vurğulanması və s. Şamanizmdəki “Kımız içmə”, Ələvilikdəki Ayini-Cəm və “Koroğlu”dakı “Məclisi-ali” mərasimlərini eyniləşdirir.

Koroğlunun namaz qılması ilə bərabər şərab içməsi təzadı

da onun Ələvi dünyagörüşünün daşıyıcısı olmasından xəbər verir.

Səfəvi-Ələvi ideologiyasının daşıyıcısı Təkə-Türkman-Cəlali elinin rəhbəri kimi ümumiləşdirilən Koroğlunun Osmanlı paşalarına münasibəti də şüə Səfəvi imperiyası ilə sünni Osmanlı imperiyası arasında gedən ideoloji müharibənin dastan təzahürüdür.

QƏDİM TURAN: MİFDƏN TARİXƏ DOĞRU

Elmə məlum qədim xalqların adları tarixə dair ümumiləşdirici kitablarda, ensiklopediyalarda, digər tədqiqatlarda daima çəkildiyi halda, turanlıların adına çox nadir hallarda, həm də yalnız spesifik elmi kitablarda rast gəlmək mümkündür. Bu onunla bağlıdır ki, turanlılar haqqında ilk məlumat zərdüştiliyin müqəddəs kitabı sayılan "Avesta"-da, daha sonralar isə həmin kitabdan asılı olan İran rəvayət və dastanlarında verilmişdir. Bu mənbələr isə mifik ədəbiyyat hesab edilir. Ən başlıcası isə, bu mənbələrin Turan barədəki ötəri və yaygın məlumatları "Avesta"-dan asılı olmayan digər mənbələr tərəfindən təsdiq edilmir. Turanlılar barədə müasir elmi ədəbiyyatda geniş yayılmış fikir isə bundan ibarətdir ki, onlar Orta Asiyada yaşamış köçəri irandilli tayfalar olmuşlar (1, 79; 2, 78-79; 3, 18; 4, 29-30;). Bu fikrə əsasən "İranda və Turanda bir-birinə yaxın qohum ari tayfaları məskunlaşmışdılar. Onları bir-birindən irq, yaxud dil yox, din ayırırdı...

Qədim ari mədəniyyət birliyinin parçalanmasının səbəbkarı e.ə.VI əsrdə yaşamış və vahid allah ideyasını təbliğ etmiş Zaratuştra hesab edilir... Onun təbliğ etdiyi yeni din heç də hamı tərəfindən qəbul edilmədi. Hətta İranın özündə də bu din dərhal qalib gəlmədi; əvvəlki əski dinlərinə sadiq qalan ari tayfaları "turanlı", Zaratuştranın ardıcılıarı isə "iranlı" adlandırıldılar. İrana və Turana parçalama belə baş verdi" (2, 78-79).

Qeyd etmək lazımdır ki, bu fikir real tarixi faktlara yox, "Avesta"-da və ona yazılmış şərhlərdə Traetaona və onun üç oğlu - Tura, Sayrima, Arya və onların mübarizəsi haqqında verilmiş əfsanədən doğan təsəvvürlərə əsaslanır. "Avesta"-nın Zərdüştün dövründə yazılmış hissələrində, o cümlədən "Qatlar"-da və "Yəsna"-da bu əfsanə yoxdur. Ancaq sonralar "Avesta"-nın pəhləvi dilində yazılmış hissələrində və ona şərhlərdə verilən məlumatlara görə Firudin ("Avesta"-dakı Traetaona) dünyanı üç oğlu arasında bölərkən Qərb

ölkələrini böyük oğlu Salma (Sayrimaya), Turanı və Çini Tura (Turaya), ən yaxşı torpaqlar sayılan İran və Ərəbistanı isə kiçik oğlu Araca (Aryaya) verir. Araca paxıllığı tutan Salm və Tur onu öldürürlər və bu hadisə Turan-İran qarşıdurmasına səbəb olur (5, 198-200). Bu əfsanəyə əsasən mütəxəssislər belə düşünürlər ki, Turu turanlıların, Salmı sarmatların, Aracı isə iranlıların əcdadı hesab etmək olar və onlar qardaş olduqlarına görə onların təmsil etdikləri etnosları da qohum irandilli xalqlar hesab etmək lazımdır. Halbuki "Avseta"-da etnik ad kimi nə sarmatların, nə də iranlıların adı çəkilir və bu abidədə etnik ad kimi yalnız turların (turanlıların) adı qeyd edilir. Nə sarmatların, nə də turların dilində heç bir mətn məlum olmadığından dilçilik elmində bu xalqların irandilli olmasına dair heç bir sübut yoxdur. Qədim dövrlərdə bütün hind-Avropa mənşəli xalqlar arasında "nəcib", "alicənab" mənasında işlədilən "arya" (ari) sözü isə, aşağıda görəcəyimiz kimi, "Avseta"-da "mömin" mənasında işlədilir. Başqa sözlə, Zərdüştün təlimini qəbul edənlərə "arya", yəni "mömin" deyilir. Deməli, zərdüştilik dininə dair sonradan yazılmış pəhləvi mənbələrində ("Bundahişn", "Denkart" və s.) Firudinin oğlanları barədə verilən əfsanə də etnik yox, dini mahiyyət kəsb edir. Belə halda, əgər zərdüştün təlimini qəbul edənlərə Aryanın varisləri, onu qəbul etməyib, əvvəlki etiqadlarını saxlayanlara Turun varisləri kimi baxılırsa, onda, bizim fikrimizcə, "Sayrima" adını da Şakyamuni (Budda) adı ilə eyniləşdirmək olar. Məlumdur ki, Budda e.ə.VII əsrin sonlarında - e.ə. VI əsrin birinci yarısında yaşamışdır. Belə halda o, Zərdüştə təxminən eyni zamanda yaşamışdır. Bizə görə, yuxarıda deyilən rəvayətdəki Sayrima, Tura və Arya adlarına etnik mənə verilərsə belə, onların hamısını irandilli xalqların əcdadları yox, e.ə. II minillikdə hind-Avropa dilləri ailəsinin şərq qrupuna daxil olmuş hindlilərin, turanlıların və irandilli xalqların əcdadları hesab etmək daha düzgün olar.

Son iki əsrdə "Avesta" haqqında dünya elmində saysız-hesabsız əsərlər yazılsa da, təəssüf ki, indiyədək nə Zərdüştün dinindən imtina etmiş turlar, nə Zərdüştün vətəni, nə də onun yaşadığı dövr haqqında heç bir konkret və dəqiq fikir

söyləmək mümkün olmamışdır. Bütün bu məsələlər bir-biri ilə bağlı olsa da, anlaşıqlı izah məqsədilə biz aşağıda onların hər biri üzərində ayrıca dayanmalı olacağıq.

Zərdüştün vətəni. "Avesta"-nın ən qədim mətnləri - söylənilməsi Zərdüştün özünə mənsub edilən "Qatlar"-da verilən məlumatlara əsasən Zərdüşt öz təlimini ilk dəfə vətəninə təbliğ etməyə başlamış, lakin bir çox başqa peyğəmbərlər kimi onun təlimi də həmvətənləri tərəfindən qəbul edilməmiş və əcdadların dinini inkar etməkdə günahlandırılan yeni peyğəmbər öz ölkəsindən qaçıb, Viştaspanın ölkəsinə gəlmişdir. Ancaq "Qatlar"-da nə zərdüştün vətəninə, nə də Viştaspanın ölkəsinin adı qeyd edilməyib. Müasir elmdə "Avesta"-nın "vətəninə" dair iki fikir mövcuddur: ənənəvi nəzəriyyəyə əsasən Zərdüştün doğulduğu yer Araz vadisi və ya Midiya şəhəri Raqa hesab edilir. Bu nəzəriyyəyə görə, zərdüştilik dini ilk dəfə Midiyada, maq tayfaları tərəfindən qəbul edilmişdir. Ancaq "Avesta"-da Midiyanın coğrafi və sosial reallıqlarına, hətta "maq" sözünə belə rast gəlinmir. Bundan fərqli olaraq, Orta Asiya reallıqlarına dair adlara çox tez-tez təsadüf edilir. Ona görə də indi elmdə "Avesta"-nın mənşəyi ilə bağlı "şərq nəzəriyyəsi" aparıcı mövqe qazanmışdır. Bütün bu məsələlər barədə mütəxəssislər belə yazırlar: "Sonralar yaranmış İran ənənəsinə görə peyğəmbərin mənşəyi Raqla (Reylə) və ya Aturpatkanla (Azərbaycanla) bağlı olmuşdur. Ancaq "Kiçik Avesta"-nın coğrafi üfünə və "Avesta" dialektlərinə nəzər salsaq, zərdüştiliyin vətəninə İranın şimal-şərqində, Əfqanıstanın və Orta Asiya qonşu əyalətlərində axtarmaq lazım gələcəkdir. Müxtəlif tədqiqatçılar onu Siyistanda, Margianda və ya Areyada, Parfiya – Xorasanda, Xarəzmdə, Sır-Dərya çayının aşağı axarlarında və hətta daha şimalda - Volqadan şərqdəki çöllərdə, Baktriyada yerləşdirirlər" (6, 278-279).

Beləliklə, elmdə geniş yayılmış fikrə görə "Avesta"-nın qədim hissələri, ilk növbədə isə "Qatlar" və "Yəsna" Zərdüştün öz dövründə Orta Asiyada, qalan hissələri isə sonradan zərdüştiliyin yayıldığı başqa ərazilərdə və ayrı-ayrı dialektlərdə ortaya çıxmışdır.

Kiçik "Avesta"* ənənələrinə əsasən Zərdüştün doğulub bö-

yüdüyü və öz təlimini hazırladığı yer "Aryanan-Vayca" (Arilər aləmi) adlanır (IX Yəşt, 29). Ancaq peyğəmbər öz vətəninə əmisi oğlundan başqa heç kəsi öz dininə inandıra bilməmiş, əksinə, əcdadların dininə və adət-ənənələrinə müxalif çıxmış qiyamçı kimi doğma vətənindən qovulmuşdur. O, on il müxtəlif ölkələrdə sərgərdan gəzdikdən sonra, axırda Viştaspanın ölkəsinə gəlmiş

* Abidənin "Qatlar"dan və "Yəsna"dakı "Yeddi fəsil"dən başqa qalan hissələri belə adlanır.
və burada Viştaspanın simasında özünə güclü hami tapmışdır. Viştaspanın ölkəsi isə "Avesta"da "Aryoşayana", yəni "Arilər ölkəsi" adlandırılır. E.ə. II əsrdə hazırlanması ehtimal edilən "Videvdat"da isə zərdüştiliyi qəbul etmiş digər "mömin" ölkələrinin, o cümlədən Suqdanın (Soğdianın), Marqunun (Mərvın), Baxdşnin (Bədxşanın), Baxdinin (Baktriyanın), Xvarizmanın (Xarəzmin), Raqanın (Reyin) və s. yerlərin adları da çəkilir. Elmi ədəbiyyatda "Aryanam-Vayca" əsasən Xarəzm və Sistanın şimalındakı Ariana, Pamir-Hindikuş vadisi, Araz vadisi və s. yerlərlə eyniləşdirilir (5, 551). Ancaq "Avesta"dan məlumdur ki, Aryanam-Vaycada "on ay qış, iki ay yay olur" (5, 113). Bəzi əlyazmalara görə isə qış 7 ay, yay isə 5 ay davam edir (5, 113). Belə iqlim şəraiti isə qeyd edilən yerlərdən heç birinə uyğun gəlmir. Həmçinin "Yəştlər"də qeyd edilir ki, Aryanam-Vayca "xeyirxah Datiya" çayının arxasında yerləşir (V Yəşt, 17). Datiya ilə yanaşı, "Ardvi-Sura" himnində "bol sulu Ardvi və Rənqa çaylarının Hukarya dağının zirvəsindən Vorukaşa dənizinə" tökülməsi qeyd edilir. Başqa "Yəştlər"də "Dünya okeanı" kimi səciyyələndirilən Vorukaşa dənizinə çoxsaylı çayların tökülməsi qeyd edilir. Dənizin yaxınlığındakı Xara Berezayti dağ silsiləsinin şərq və qərb tərəflərində isə nəhəng mağaralar vardır (5, 98).

Vorukaşa dənizi bir qayda olaraq tədqiqatçılar tərəfindən gah Xəzər, gah Aral, gah da Balxəş gölləri ilə müqayisə edilir. Belə eyniləşdirmələrə haqlı olaraq etiraz edən B.İ. Vaynberq qeyd edir ki, "Avesta" məlumatlarına əsasən "Vorukaşa" dənizindən kənara çay axır. Bu isə nə Xəzər və Aral dənizlərinin, nə də Balxəş gölünün coğrafi reallıqlarına uyğun deyildir (7, 200). O, özü belə bir ehtimal irəli sürür ki,

ola bilsin ki, Zərdüştün dövründə Sır-Dərya, Sarısu və Çu çaylarının Aral dənizinin yaxınlığında qovuşduqları yerdə belə bir göl olmuşdur (7, 200). Ancaq bu ehtimalın özü də faktlara yox, yalnız əqli mülahizəyə əsaslanır və aşağıda görəcəyimiz kimi, reallıqdan çox uzaqdır.

"Avesta"da qeyd edilən Vorukaşa dənizinin coğrafi reallıqlarına, bizim fikrimizcə, Baykal gölü uyğun gəlir. "Vorukaşa" sözü "çoxlu çıxıntılara malik", "çoxlu körfəzlərə malik" mənasını verir (8, 200). Bu da Baykal gölü üçün tamamilə səciyyəvidir. Yuxarıda adları çəkilən Berezayti dağ silsilələrinin adı Baykal sahilindəki Bərquzin dağ silsilələrinin adına, Ranqa çayının adı isə Anqara çayının adına uyğun gəlir. Məlumdur ki, Anqara çayı ikidir: Yuxarı Anqara çayı Baykala tökülür, Aşağı Anqara çayı isə göldən kəanara axır. Rusların buraya gəlməsinə qədər yalnız gölə tökülən çaya "Anqara" deyilmişdir. Ruslar gəldikdən sonra isə onlar həmin çayı "Yuxarı Anqara", göldən axan çayı isə "Aşağı Anqara" adlandırmışlar. "Anqara" adının sonundakı "ra" səs birləşməsi Turan aləminə daxil olan skif dilində "çay" deməkdir və "Avesta"da həmin söz "Ra-anqa" (Anqa çayı) ifadəsinin əvvəlində işlədilmişdir. Skiflər Volqa çayını da "Ra" adlandırdılar. D.Y.Yeremeyev və M.S.Meyer düzgün olaraq qeyd edirlər ki, "tarixçilər artıq çoxdan müəyyən etmişlər ki, "Avesta"dakı turlar fars mənbələrində "sak", qədim yunan mənbələrində isə "skif" adlandırılırlar (4, 30). Y.Y.Kuznina da belə hesab edir və onun fikrincə "sak" sözü "igid ərənlər" deməkdir" (3, 77).

Yuxarıda göstərildiyi kimi, "Kiçik Avesta"da qeyd edilir ki, Aryanam-Vaycada qış on ay, yay isə cəmi iki ay davam edirdi. "Avesta"da Ranqa çayı sahillərində də qışın sərt keçməsi qeyd edilir (6, 278). Belə sərt iqlim də Orta Asiya üçün yox, məhz Baykal gölünün ətrafları üçün səciyyəvidir. A.L.Boçavar Baykal gölü ətrafındakı ərəzilərin iqlimi haqqında belə yazır: "Baykalın şimal sahilindəki rayonlarda, Bərquzin dağ silsilələri yaxınlığında havanın orta illik hərərəti 4,4 dərəcədir. Hətta yayda, avqust ayında çox nadir hallarda temperatur müsbət 12,5°-dən artıq olur. Bu yerlərdə hava çiskinli və yağmurludur. Bərquzin dağ silsilələrinin

yüksək qılıcları göldən rütubət gətirən aşağı buludların qabağını kəsir və onlar göl ətrafındakı ərəzilərdə çiskinli yağışlara və dumana çevrilirlər... Oktyabrın sonlarından mayın ortalarına qədər yerdə olan yarımmetrlik qar torpağı donmaqdan qoruyur" (9, 227). Ümumiyyətlə, məlumdur ki, Cənubi Sibirdə qış həqiqətən də çox sərt keçir və çox vaxt qışda həm Baykal gölü, həm də onun ətrafındakı yüzrlərlə çay buzla örtülür. Altay-Sayan dağ yaylalarında isə qışda havanın temperaturu bəzən mənfi 60°-yə çatır.

"Avesta"da qeyd edilir ki, Vorukaşa dənizinin ortasında Uxinda dağı yerləşir (VIII Yəst, 32). Baykal gölündə adalar çoxdur, onlardan ən böyüyü isə gölün orta hissəsində yerləşən və 730 km² sahəyə malik Olxon adasıdır. Bu adada həqiqətən də dağlar vardır.

Ranqa çayı "Avesta"da mavi, dərin və geniş dünya çayı kimi səciyyələndirilir (V Yəst, 63). Başlanğıcını Delyun-Uran dağ silsiləsindən götürən Yuxarı Anqara çayı da sonradan Yuxarı Anqara çökəkliyi ilə axan zaman çox dərin və geniş çaya çevrilir və delta əmələ gətirərək, Baykala tökülür.

Ardvi-Sura himnində (V Yəst, 81) deyilir ki, Ranqa çayında yerləşən adada Frianın oğlu tur Yošta Su ilahəsinə qurban kəsirdi. Yuxarı Anqara çayı Baykal gölünə tökülərkən delta əmələ gətirdiyinə görə burada doğrudan da adalar yaranır. "Avesta"da həmçinin burada çox iri və gözəl Kara balığının və su itlərinin yaşaması (Bundahişn 18, 3) qeyd edilir. Doğrudan da Baykalda uzunluğu 180 sm., çəkisi isə 100-120 kq. çatan nərə balıqları vardır (10, 531). Su itləri isə Baykala, mütəxəssislərin fikrincə, hələ buzlaşma dövründə Şimal Buzlu Okeanından gəlmişlər (9, 226). Görünür, məhz belə zənginliyinə və gözəlliyinə görədir ki, iqliminin sərt olmasına baxmayaraq, "Videvdat"da Aryanam-Vaycanın adı Ahura-Məzda tərəfindən yaradılmış xeyir ölkələri siyahısının başında çəkilir: "Mən, Ahura-Məzda ən yaxşı yerlərdən və ölkələrdən biri kimi gözəl Datiya çayı yanında Aryanam-Vaycanı yaratdım".

"Kiçik Avesta"ya əsasən Zərdüştün vətəni Aryanam-Vayca "Datiya" çayının arxasında - Dareca çayı sahilində yerləşir. Fikrimizcə, birinci çayı Aşağı Anqara, ikincini isə

Yuxarı Lena və yaxud Kirenqa ("Böyük Ranqa" anlamını verir) çayı ilə eyniləşdirmək olar. Elmi ədəbiyyatda isə Datiya çayı, bir qayda olaraq, Amu-Dərya, Ranqa çayı – Sır-Dərya ilə eyniləşdirilir. Yuxarıda göstərilən məlumatlara görə Zərdüştün vətəni olmuş Aryanam-Vaycanın ərazisi əsasən Baykal gölünün ətraflarına, xüsusilə də ondan qərbdə yerləşən ərazilərə, yəni indiki Yenisey-Kan çöllərinə, Altay-Sayan vadilərinə, Minusin və Tıva ərazisinə uyğun gəlir.

Həm "Avesta" ənənələrinə, həm də "Şahnamə"yə əsasən belə hesab edilir ki, Amu-Dərya çayı əzəldən zərdüştilik dinini qəbul etmiş Orta Asiya ölkələri ilə Turan arasında sərhəd olmuşdur. Ancaq Turanın əsas ərazisi Sır-Dəryadan şimal-şərqdə yerləşmişdir. "Avesta"da Turanın mərkəzi "Kənqa", "Şahnamə"də isə "Kənq" adlandırılır. Bu da məlumdur ki, turların başçılıq etdiyi tayfa birliyi parçalandıqdan sonra qədim Turan ərazisində e.ə. II əsrdən başlayaraq Çin mənbələrində "Kənqyuy" adlandırılan və böyük əraziyə malik bir dövlət yaranmışdır və bu dövlət beş iri əyalətdən ibarət olmuşdur. Bütün bu məsələlər barədə B.İ.Vaynberq belə yazır: "Çin mənbələrinin Kənqyuy haqqındakı məlumatları e.ə II əsrdə və ondan sonrakı dövrdə siyasi və mədəni varisliyin saxlanılmasını göstərir. E.ə. II əsrə qədər də Kənqyuyun yeni ərazilərə doğru hərəkəti barədə heç bir məlumat yoxdur..."

"Avesta"da turların ölkəsi, "Şahnamə"də isə paytaxtı Kənq olan Turan əməli olaraq bu ərazidə lokallaşır. Firdovsi "Şahnamə"də, Turanın mərkəzini orta Sır-Dəryadan şimal-şərqdə yerləşdirir. Onun son hüduqları Rumdan Çinədək (yəni Şərqi Avropadan Şərqi Türkiştana qədər) müəyyənləşdirilir. "Şahnamə"yə əsasən Kənq ölkəsinin əsas torpaqları və paytaxtı Kənq şəhəri Orta Sır-Dəryadan (İsficabdan) daha şimal məntəqələrdədir. Qeyd etmək lazımdır ki, Firdovsidə və digər orta əsrlər müəlliflərində Turan artıq qədim iranlı-turları əvəz etmiş türklərin ölkəsidir... Belə hesab etməyə tam əsas vardır ki, Turan və Kənqyuyun son hüduqları üst-üstə düşür və Şimali Xəzəryanı məntəqələrdən Fərqaşəyədək olan əraziləri əhatə edirdi...

Əsas Kəngyuy torpaqlarının qərbdə və şimal qərbdə Cənubi Uralyanı ərazilərdən, Ural çayından və Xəzər dənizinin şimal-şərq sərhədlərindən, cənubda və cənub-şərqdə Qızıl-Qum səhrasının şimal hüdudlarına, Sarısu və Çu çaylarının aşağı axarlarına və Karatau dağlarının şimal hissəsinə qədər uzanmasına dair bizim ehtimalımız Çin mənbələrinin məlumatlarına əsaslanır...

Hilmənd çayının deltası ilə Orta Asiya Kəngqasının adlarının uyğun gəlməsinə diqqət yetirən E.Hersfeldə istinadən S.P.Tolstov belə bir fikir irəli sürmüşdür ki, bu termin İran diəllərində ümumiyyətlə "çayın delta hissəsini" bildirmək üçün işlədilmişdir. Buna görə o, Kəngq şəhərinin də Amu-Dərya və ya Sır-Dərya deltasında yerləşə bilməsini mümkün hesab etmişdir...

Beləliklə, biz belə qərara gələ bilərik ki, "Kəngq" və "Kəngq" adları Sır-Dəryanın aşağı axarlarındakı delta sahələrini, çox güman ki, Çu, Sarısu və Sır-Dərya çaylarının deltalarını əhatə edən bir termindir. Biz Vorukaşa gölünü də burada müasir Dəryalıq-takırın yerində lokallaşdırırıq.

Çox güman ki, Turanın paytaxtı Kəngq da bu gölün yaxınlığında yerləşmiş. "Kəngq" adı isə indiki Çu çayına verilə bilər" (7, 280-283).

Göründüyü kimi, İ.B.Vaynberq "Avesta"-da "Aryanam-Vayca", Çin mənbələrində "Kəngyuy", sonrakı İran mənbələrində isə "Turan" adlandırılan ölkənin cənub-şərq və şimal-qərb sərhədlərini əsasən düzgün müəyyənləşdirsə də, onun şimal şərqdəki hüdudları haqqında heç nə demir. Əvvəlcə özü mənbələrə əsasən Turanın mərkəzinin Orta Sır-Dəryadan şimal-şərqdə olduğunu qeyd etdiyi halda, sonradan onu Sır-Dəryanın aşağı axarlarında yerləşdirir.

Hər şeydən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, "kəngq" sözü İran dillərində "delta sahəsini" yox, "qol", "qanad" və "budaq" mənalarını bildirir. (11, III c., 3100).

İkincisi, Sarısu Sır-Dəryanın Aral dənizinə qovuşduğu yerdən təxminən 600 km. yuxarıda bu çaya tökülür. Çu çayı isə Sarısu - Sır - Dərya qovşağından təqribən 300 km yuxarıda Sarısuya birləşir. Həm də yay vaxtları həm Çu, həm də Sarısu çayları çox vaxt quruyurlar. Dəryalıq-takır adlı kiçik göl isə

Çu çayının məcrasındadır və yay vaxtları Çu çayı bu gölə töküldükdən sonra daha onun şimal-qərb tərəfindən çıxıb, Sarısu çayına doğru axa bilmir. Sözsüz ki, belə kiçik çay Vorukaşa kimi "dünya okeanına" bənzədilən gölü yarada bilməzdi. "Bundahişt"də deyildiyinə görə yüzlərlə çayın töküldüyü Vorukaşa bütün dünyanı əhatə edən Əlborz dağ silsilələrindən* cənubda olan torpaqların üçdə birini tutur və dünya sularının bir yerə yığıldığı bir dənizdir (12,102).

"Avesta"da qeyd edilir ki, Vorukaşaya "yüzlərlə çay tökülür" (V Yəşt, 3). Baykal gölünə isə 366 çay tökülür ki, bunlardan da ən böyükləri Selenqa, Bərquzin, Yuxarı Anqara, Turka və Snejnaya çaylarıdır (10, II c., 531). Dəryalıq-takır gölünün iqlimi də Aryanam-Vaycanın sərt iqlim şəraitinə uyğun deyildir. Aydınır ki, "Avesta"da Vorukaşadan çay axması qeyd edildiyinə görə (VII Yəşt, 47) İ.B.Vaynberq Dəryalıq-takır gölü üzərində dayanmağa məcbur olmuşdur.

Bizim fikrimizcə, "Kənq" şəhərini də Baykalyanı ərazilərdə axtarmaq lazımdır. R.A.Aqeyevanın yazdığına görə, "qədim

* "Avesta"da "Berezayti" adlandırılan bu dağın adı İranda zərdüştilik dini geniş yayıldıqdan sonra Tehran (qədim Raqa) ətrafındakı dağ silsilələri üzərinə köçürülmüşdür.

türklər Yeniseyi "Kan" adlandırırdılar; hal-hazırda şərq türklərindən bəzilərinə bu söz ümumiləşərək, "çay" mənası almışdır" (13, 89). Bu məlumatla əlavə etmək lazımdır ki, Yenisey çayının sağ qollarından biri indi də "Kan çayı" adlanır və bu çay gəmiçilik üçün də yararlıdır. Həmin çayın sahilində Kansk şəhəri yerləşir. Qeyd etmək lazımdır ki, bəzi Çin mənbələrində, o cümlədən "Bey-şi"də "Kənqyuy" toponimi əvəzinə bəzən "Kan" və ya "Qədim Kan ölkəsi" ifadəsi də işlənir (13a, II c., 227-228). Bir qədər cənubda - Tiva ərazisində isə Turan çayı axır və bu çayın sahilində də eyniadlı şəhər yerləşir (10, XXVI c., 319). Turan şəhərindən 100 km. şərqdə Yeniseyin sağ qollarından birini təşkil edən Tura-xem (Tura çayı) axır. Arxeoloji qazıntılar zamanı əldə edilmiş bilgilərdən də məlumdur ki, "Minusin vilayətindən Kan çölünə qədər uzanan Baykalyanı ərazilərdə e.ə.II-I

minilliklərdə yevropeoid əhali yaşamışdır" (14, 325). Bu haqda irəlidə ətraflı məlumat veriləcəkdir.

Bütün bu deyildənlərdən aydın olur ki, Zərdüştün vətəni Aryanam-Vayca Baykalyanı ərazilərdə, əsasən Tıva, Minusin, Abakan, Buryatiya ərazilərində, Krasnoyarsk və İrkutsk vilayətlərinin cənubunda olmuşdur. Turanın ərazisi Anqaradan Ural çayına, Sayan dağlarından isə Amu-Dəryaya qədər uzansa da, Aryanam-Vayca onun mərkəzi olmuşdur. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, "Avesta"-nın qədim hissələrində "Turan" məfhumu "Aryanam-Vayca" toponimi, "turanlı" etnonimi isə "tur" sözü ilə ifadə edilir.

Beləliklə, yuxarıda aparılan tədqiqatdan aydın olur ki, Zərdüşt özü turanlı olmuş, ancaq bir sıra digər peyğəmbərlər kimi onun təlimi də öz vətəninə rədd edildikdən sonra o, Orta Asiyaya gəlib, burada Viştaspanın ölkəsində öz dinini yayıb bilmişdir. O, öz dinini qəbul edənləri "arya", yəni "mömin" adlandırdığına görə Turanda "nəcib" mənasında işlənən bu söz zərdüştiliyin İranda yayılmasından sonra əvvəlcə bu ölkənin əhalisinin, sonra isə ölkənin adına çevrilmişdir. Təsədüfi deyildir ki, Böyük Əhəmənilər zamanı "Parsua" adlanan bu ölkə zərdüştiliyin qəbul edilməsindən sonra, ilk dəfə olaraq I Daranın Behistun kitabələrində "Aryana" ("Arilər ölkəsi") adlandırılır.

Zərdüştün dövrü. Avestaşünashlığın mühüm məsələlərindən biri də Zərdüştün yaşadığı dövrün müəyyənləşdirilməsidir. İndiyədək müxtəlif tədqiqatçılar onun yaşadığı zamanı e.ə.XV əsrlə e.ə.VI əsr arasında müəyyənləşdirməyə çalışmışlar. Ancaq Sasanilər dövründə mövcud olmuş ənənəyə əsasən Zərdüşt Makedoniyalı İskəndərdən 258 il əvvəl" yaşamışdır. Belə halda onun həyatı e.ə.VI əsrə düşməlidir. Ancaq tədqiqatçıların çoxu söylənilməsi Zərdüştün özünə mənsub edilən "Qatlar"-ın dilinə əsasən belə hesab edirlər ki, Zərdüşt daha əvvəllər yaşamışdır. İ.M.Oranski "İran filologiyasına giriş" kitabında bu barədə belə yazır: "Avesta" dili olduqca şərti bir anlayışdır, çünki "Avesta" tərkibinə görə fərqlidir: onun ayrı-ayrı hissələri müxtəlif vaxtlarda və müxtəlif ərazilərdə yaranmışdır. "Avesta"-nın ən qədim hissələri hələ e.ə.II minillikdə ortaya çıxmış-

dır" (15, 27). Qeyd etmək lazımdır ki, "Avesta"-nın ən qədim hissəsi "Qatlar" və "Yəsna"-nın "Yeddi fəsil" adlanan hissəsi hesab edilir. Qalan hissələr isə Zərdüştün ölümündən sonra müxtəlif irandilli xalqlar və madalar (midiyalılar) tərəfindən tərtib edilmişdir. Mütəxəssislər belə hesab edirlər ki, əgər Zərdüşt e.ə. VI əsrdə yaşasaydı, onda onun özü tərəfindən söylənilən "Qatlar"-ın dili e.ə. VI əsrdə yazılmış qədim fars kitabələrinin dilinə uyğun olmalı idi. Çünki onlar Zərdüştün özünü də iranlı hesab edirlər. Bundan əlavə, həmin "Avesta" mətnlərində Əhəmənilər dövlətində işlənən hərbi, sosial, dini və maliyyə terminləri işlədilmir, əksinə, onlarda tamamilə başqa terminlərə rast gəlinir. "Qatlar"-ın dili qədim dövrlərə aid yazılı abidələri məlum olan şərq İran dillərindən, yəni Baktriya, Parfiya, Xarəzm və Soğd dillərindən də fərqlənir (6, 279).

İran filologiyasının banilərindən olan Hr.Bartolemenin fikrincə, "Qatlar"-ın dili hind-Avropa dillərində ən çətin mətnlərdən birini təşkil edir. Məhz bu göstərilən səbəblər üzündən də mütəxəssislər belə düşünürlər ki, "Qatlar"-ın dili e.ə.VI əsrdə I Dara tərəfindən yazdırılmış Behistun kitabələrindən daha qədimdir və deməli, Zərdüşt daha qədim dövrlərdə yaşamışdır. Ancaq yuxarıda biz gördük ki, Zərdüşt iranlı yox, turanlı olmuşdur və "Qatlar"-ı da, sözsüz ki, öz dogma dilində söyləmişdir. Deməli, "Qatlar"-ın dilinin qədim İran dillərindən və Əhəmənilər dövrünün reallıqlarından fərqlənməsinin səbəbi də onların dilinin qədimliyində yox, sadəcə, başqa bir hind-Avropa mənşəli dildə yazılması və Turanda yaranması ilə izah edilməlidir. Həm Turan, həm də İran dilləri hind-Avropa dilləri ailəsinə mənsub olsalar da, onun ayrı-ayrı dil qruplarına daxil idilər.

Digər tərəfdən, Zərdüştün hamisi Viştaspa da indiyədək mütəxəssislər tərəfindən mifik bir şəxsiyyət hesab edilir. Ancaq I Daranın (e.ə.522-486) Behistun kitabələrində "Viştaspa" adına bir neçə dəfə rast gəlinir. Belə ki, bu kitabələrin 92-98-ci sətrlərində oxuyuruq: "Parfiya və Varkana mənə qarşı qiyam qaldırıb, Fravartişin tərəfinə keçdilər. Mənim atam Viştasta o zaman Parfiyada idi. Xalq onu tərk etdi, qiyamçı oldu. Sonra Viştaspa ona sadıq qalan qoşunla onların üzərinə hərəkət etdi.

Parfiyada olan Vişnauz şəhəri yaxınlığında o, parfiyalılarla vuruşdu. Ahura-Məzdanın köməyi ilə Viştaspa qiyamçı qoşunları darmadağın etdi. O, Viyxana ayının 22-ci günü (fevral 521-ci il) onlara qalib gəldi".

Bu yazıdan aydın olur ki, Böyük Əhəmənilər sülaləsinin sonuncu nümayəndəsi II Kambizin dövründə sülalənin yan xəttinə mənsub olmuş Viştaspa imperatorun Parfiyadakı canişini olmuşdur. Kambizim müəmmalı ölümündən sonra midiyalı kahin Qaumata özünü Kambizin bundan əvvəl ölmüş qardaşı Bərdiyə kimi elan edərək, 522-ci ilin martında hakimiyyəti ələ almışdır. Ancaq yan xətt üzrə Əhəmənilər sülaləsinə mənsub olan Viştaspanın oğlu Dara yeddi fars tayfasını öz ətrafında birləşdirib, həmin ilin sentyabr ayında Qaumata üzərinə qəfil hücum edərək, onu öldürdü və özü taxta çıxıb, Kiçik Əhəmənilər sülaləsinin əsasını qoydu. Bizim üçün isə maraqlısı budur ki, o zamana qədər Əhəməni imperatorları zərdüştilik dinini qəbul etməmişdilər və Zərdüştün təlimi, Orta Asiya əyalətlərindən başqa Əhəmənilər imperiyasının heç bir yerində yayılmamışdır. Yalnız I Daranın hakimiyyətə gəlməsindən sonra bu din Əhəmənilər dövlətinin rəsmi dininə çevrilir və Dara özü məşhur Behistun yazılarında da dəfələrlə Ahura-Məzdanın ona yar olmasından danışır. Deməli, Daranın hakimiyyətə gəlməsindən sonra zərdüştiliyin İranda rəsmi dinə çevrilməsi təsadüfi olmamışdır: onun atası və çox güman ki, özü də hələ İran şahı olmazdan öncə bu dini Parfiyada qəbul etmişdilər. E.ə. 522-ci ildə hakimiyyətə gəlmiş Daranın atası Viştaspa, sözsüz ki, e.ə VI əsrdə yaşamışdır. Bu isə "Kiçik Avesta"-da Zərdüştün İskəndərdən 258 il öncə, yəni məhz eradan əvvəl VI əsrdə yaşaması və Viştaspanın onu himayə etməsi barədə verilən məlumatlara tam uyğun gəlir. Beləliklə, Zərdüştün həqiqətən də e.ə. VI əsrdə yaşaması faktı təsdiq olunur.

Turanlıların etnik mənşəyi. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, turanlılar barədə mənbələrdə kifayət qədər məlumatların olmaması üzündən onların mənşəyi elmdə mübahisəli olaraq qalır. Tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti onları, yuxarıda deyildiyi kimi, "irandilli köçəri etnoslar" hesab edirlər. Turanlılar barədə ilkin mənbə olan "Avesta"-da onların etnik

mənşəyi barədə heç nə deyilmir. Orta əsrlərə dair fars və ərəb mənbələrində isə turanlılar türklərlə eyniləşdirilir. Bu, onunla izah edilir ki, b.e. əvvəllərindən etibarən hunlar Mərkəzi Asiyadan Aralanyanı ərəzilərə və Balxaş ətrafına, yəni turanlıların tarixi ərəzilərində doğru irəlilədikcə (Mərkəzi Asiyadan qovulmuş hunların usun və kənyuylarla ittifaq bağlamalarına və onların ərəzilərində gəlmələrinə dair Çin mənbələrində çoxlu məlumat vardır), onlarla qaynayıb-qarışaraq, öz dillərini onlara verirlər və iranlıların qədim Turan ərəzisi kimi tanıdıqları ərəzilərdə artıq hundilli etnoslar meydana çıxır. Tədricən, əsrlər boyu baş verən bu etnik proseslər o qədər də nəzərə çarpmadığından, bir neçə əsrdən sonra iranlılar öz dastanlarında Turan ərəzisi adlandırdıqları yerlərdə, yəni Amu-Dəryadan şimal-şərqdə artıq türklərin yaşadıklarını görərək, onları qədim turanlılarla eyniləşdirmişlər. L.N.Qumilyovun fikrincə, bu ərəzilər Böyük türk xaqanlığı tərkibinə daxil olduğdan sonra "məhz VI əsrdə Aralanyı ərəzilər Turandan Türkestana çevrilmişdir" (2,215).

Turanlıların "irandilli" olmasına dair mülahizələr düzgün olmasa da, "Turanın Türkestana çevrilməsinə" dair fikirlər tarixi faktlara tam uyğundur. Ancaq məsələnin belə qoyuluşu "turanlıların əzəldən türk olması" fikrinin tərəfdarlarının etirazına səbəb olur. Baxmayaraq ki, sonuncular öz fikirlərini sübut etmək üçün orta əsrlərdə yazıya alınmış İran mif və rəvayətlərindəki məlumatlardan başqa heç bir sübut gətirə bilmirlər (bu mif və rəvayətlərdə iranlıların turanlıları "türk" hesab etməsinin səbəbləri isə artıq yuxarıda qeyd edildi), bu məsələ də türkdilli ölkələrdə mübahisəli olaraq qalmaqdadır. Bu ölkələrdə həmin məsələlərə çox emosional şəkildə yanaşılması isə həmin fikrin tərəfdarlarının etnogenez prosesləri, ümumiyyətlə, etnologiya elminin nəzəri məsələləri və bu sahədəki məlum dünya təcrübəsi ilə kifayət qədər tanış olmamaları, bəzən isə türkdilli ölkələrdə elmi ictimaiyyətin, xüsusilə də xalqın dünya etnoslarının yaranma və inkişaf qanunauyğunluqlarından xəbərsiz olması faktından sui-istifadə edərək, özlərini "böyük alim", "vətənpərvər tədqiqatçı" kimi qələmə vermək, bir sözlə, populist cəhdləri ilə bağlıdır.

Onların söylədikləri "Biz qoca qafqazlı igid ərlerik, //Cümlə hünərməndlərik, nərlərik" kimi cəfəng iddiaların xalqın inkişafı üçün nə qədər zərərli olması hələ yüz il bundan əvvəl Mirzə Cəlil və Sabir kimi böyük mütəfəkkirlər tərəfindən göstərilmişdir.

Həqiqi tarixşünaslıqda isə vəziyyət tamamilə başqa cürdür. Məsələn, Britaniya alimləri çox vaxt "qədim ari dili" adlandırdıqları hind-Avropa dilləri ailəsinin tarixindən danışarkən qeyd edirlər ki, e.ə.II minillikdə "bu qədim dil, çox güman ki, Mərkəzi Avropadan Mərkəzi Asiyanın böyük dağ silsilələrinə qədər uzanan geniş düzənlikdə yayılmışdı və bu ərazilərdəki başqa dilləri sıxışdıraraq, aradan çıxarırdı və ya əksinə, onlarla qarışırdı. Vaxtilə bu dilin müxtəlif qollarında Avropanın demək olar ki, bütün sakinləri və Asiya əhalisinin xeyli hisəsi danışdı. Bir-birindən çox önəmli surətdə fərqlənən latın, yunan, slav, german və kelt dilləri öz mənşeyini bu dildən götürür. Bu, Hindistanın çoxsaylı dillərinə, fars dilinə və Asiyanın bir sıra digər dillərinə də aiddir...

Bu yaxınlara qədər belə bir fikir mövcud idi ki, ümumi qədim dil həm də bioloji qan qohumluğuna, yəni bu xalqların ümumi əcdadlardan törəməsinə də dəlalət edir. Belə birliyin entuziastları əsas Avropa xalqlarının hamısının, həmçinin onların unudulmuş əminəvələri olan indus və farsların genetik qohumluğundan danışdılar. Ancaq zaman keçdikcə müəyyən edildi ki, ciddi dəyişikliklərə uğramış dil qohumluğuna baxmayaraq, bu dillərin daşıyıcılarının damarlarında ari qanı tam şəkildə itmişdir; onların qanı ari tayfaları tərəfindən fəth edilmiş və ya onlarla yanaşı yaşamış digər xalqların genofon dənizi ilə qarışaraq, tam şəkildə dəyişmişdir. Beləliklə, dəqiq surətdə demək olar ki, bu gün Avropada elə bir xalq yoxdur ki, (qapalı yaşamış bəzi kiçik xalqlar nəzərə alınmazsa) o, ən müxtəlif etnik qrupların mürəkkəb və rəngarəng ünsürlərindən ibarət olmasın. Arilər və qeyri-arilər artıq çoxdan bir-birilə qarışmışlar və bunun nəticəsində yeni xalqlar və millətlər yaranmışdır" (17, 37-38).

Hələ XX əsrin əvvəllərində Q.E. Qrum-Qrijimaylo da haqlı olaraq yazırdı ki, "bəzi dillər təmənilə, digərləri qismən bir

irqdən digərinə, bir xaldan başqasına ötürülür və bu zaman ana dili mənimsəmə və fikrin ifadəsi üçün nə qədər çətindir, o qədər tez itirilir" (25,351). Digər dilin qəbul edilməsi təkcə onun mənimsəmə baxımından asanlıq ilə deyil, həmçinin onun daşıyıcısı olan xalqın siyasi cəhətdən hakim mövqə tutması, yaxud onun yazı ənənəsinə malik olması və nəticədə belə ənənəsi olmayan qonşu xalqların onun dilində danışması, nəhayət, dini amillərlə də bağlı ola bilər. Məsələn, Misirdə ərəb dilinin yayılmasında islam dini, Qarabağ albanları arasında erməni dilinin yayılmasında isə xristian dininin həlledici rolu olmuşdur. Beləliklə, dillərin qohumluğu heç də onların daşıyıcılarının genetik cəhətdən də qohum olmasına dəlalat etmir.

Sözsüz ki, bütün bunları Altay dilləri ailəsi (buraya türk dilləri qrupundan əlavə, monqol dilləri, tanqus-mancur dilləri, yapon və koreya dilləri də daxildir) haqqında da demək olar. Məlumdur ki, hətta türk dilləri qrupunun özündə belə tam monqoloid qırğızlar və yakutlarla yanaşı, tam yevropeoid azərbaycanlılar və türklər, hər iki irqin qarışıq əlamətlərinə malik özbək və qazaxlar təmsil olunurlar.

"Şərq tarixi" kitabının birinci cildinin müəllifləri isə haqqında söhbət gedən məsələlər barədə cildin sonunda daha konkret fikirlər söyləyirlər: "Hansı xalqın nə zaman kimdən və necə törəməsi" sualı çoxlarını maraqlandırır. Təəssüf ki, bu maraq heç də həmişə bilik əldə etmək və ya öz əcdadlarına təbii ehtiram göstərmək niyyətindən doğmur. Bəzən yalançı vətənpərvərlik, əgər hər şeyi öz adı ilə adlandırsaq isə, - sadəcə, şovnizm, - bəzi tarixçiləri, xüsusilə də diletantları öz xalqının tarixini süni surətdə qədimə aparmağa sövq edir. Həm də bu zaman onlar sadələşməsinə belə düşünlər ki, bununla onlar öz xalqlarını "yüksəldirlər". İnsanın və ya xalqın ləyaqətinin nəslin qədimliyindən asılı olması barədə təəssüvlər feodal düşüncəsindən başqa bir şey deyildir və XX əsrdə belə şeylər gülünc olsa da, əsla zərərsiz deyil. Çünki onun arxasında (çox vaxt kortəbii surətdə) belə bir irqçi, tamamilə elmə zidd və əsassız fərziyyə durur ki, başqalarından daha tez dövlət quran və ümumiyyətlə, yüksək

mədəniyyət yaradan xalq bütün bunları sonradan əldə edən xalqlardan "daha istedadlıdır". Bizim cilddə verilən materiallar çox inandırıcı surətdə göstərir ki, qədim sivilizasiyalar ən müxtəlif irqlərə və dillərə malik xalqlar tərəfindən yaradılmışdır. Müxtəlif təsadüfi hadisələr nəticəsində bu xalqlar "lazımi vaxt lazımi yerlərə" düşə bilmişlər, yəni elə bir zamanda mülayim subtropik qurşağa malik ərazilərin məhsuldar torpaqlarında məskunlaşmışlar ki, istehsal təsərrüfat formasının əkinçilik, heyvandarlıq, keramika, toxuculuq və metallurgiya kimi əsas sahələri artıq insanlar tərəfindən mənimsənilmiş və geniş yayılmışdır. Bu cildin materiallarından göründüyü kimi, heç bir xalq suvarılan əkinçilik üçün təbiətin ona verdiyi imkanları, həmçinin buna müvafiq surətdə əmək bölgüsü və siyasi təşkilatlanma imkanlarını əldən buraxmamışdır. Deməli, tarixdə "birincilik hüququ" mövcud deyildir. Eyni şeyi bu və ya digər əraziyə "tarixi hüquqlar" barəsində də demək lazımdır: bu cür iddialar dəfələrlə qanlı müharibələrə səbəb olmuşdur və indi də bu səbəblə Yaxın Şərqdə, Qafqazda, Avropada və digər yerlərdə qan tökülür.

Tarixin heç bir məsələsində "mənşə" mövzusunda olduğu qədər əsassız fikirlər söylənilməmişdir... Biz artıq gördük ki, tarixdə elə xalqlar olmamışlar və yoxdurlar ki, avtoxtonluğa iddia etmək hüququna malik olsunlar; yəni paleolit və ya heç olmazsa, - neolit dövründən heç hara köçmədən, heç bir xalqla qarışmadan eyni bir yerdə yaşasınlar. Məhz buna görə də "tarixi hüquqlar" barədə mübahisələr mənasızdır" (6, 613-614).

Avtoxtonluq barədə başqa müəlliflər də uyğun fikirlər söyləyirlər. Məsələn, D.Y.Yeremeyev və M.S.Meyer yazırlar: "Etnik tarixdə avtoxtonluq anlayışı mövcuddur. Avtoxton köklü əhaliyə, aborigenlərə deyilir. Ancaq yerdəyişmələr - xalqların miqrasiyası elə əski zamanlardan başlanmışdır ki, çətin ki, hər hansı bir konkret xalqı bu və ya digər ölkənin avtoxtonu adlandırmaq olsun. Ona görə də hər hansı bir əraziyə bir xalqın digərindən əvvəl gəlməsindən danışmaq daha dəqiq olar. Bunu da yalnız o zamandan başlayaraq demək olar ki, yazılı mənbələrdə o dövrə aid bu

barədə tarixi məlumatlar vardır" (4, 8).

Qafqazda məskunlaşmış xalqlar arasında qafqazdilli xalqlar şərti olaraq avtoxton sayılırlar. Ancaq məlumdur ki, qafqazdilli xalqların əcdadları cəmi üç min - üç min beş yüz il bundan əvvəl Qafqazda yox, indiki Şərqi Türkiyədə və İranın qərb ərazilərində yaşamışlar. Artıq bu da məlumdur ki, qədim urartular və hürrilər indiki çeçen və inquşların, qədim hattlar (onları hettlərlə qarışdırmaq lazım deyildir) isə abxazların və adıgeylərin əcdadlarıdır. Qafqaz dillərindən danışarkən mütəxəssislər qeyd edirlər ki, "e.ə. III-II minilliklərdə Kiçik Asiyanın böyük bir hissəsində, həmçinin Qərbi İranda və hətta daha cənubda bu dillərdə danışmışdılar... Sübut edilmişdir ki, urartu və ona qohum olan hürri dilləri müasir veynax (çeçen və inquş) dillərinin qədim qohumlarıdır. E.ə. XIII-XII əsrlərdə böyük köçlərdən sonra protoermənilərin qərbdən (Balkanlardan) Erməni yaylasına gəlməsi nəticəsində urartu dili e.ə. I minillik ərzində bu ərazilərdən sıxışdırılıb çıxarıldı... Abxazlar və adıgeylər nə zamansa bir etnik və dil birliyinə malik idilər və onların əcdadları protohettlər təkcə Qərbi Qafqazı yox, Kiçik Asiyanın da bir hissəsini tuturdular. Gürcülərin əcdadları isə, aydındır ki, abxaz-adıgeylərlə veynaxlar arasında yaşayırdılar" (18, 17-18). Şərqi Qafqaz xalqları isə (udinlər, xınahılar, Dağıstan xalqları və s. qədim xalqlar). e.ə III-II minilliklərdə Qərbi İranda məskunlaşmışdılar. Ancaq e.ə. II minillikdə hind-Avropa mənşəli xalqların həm qərbdən, Balkanlardan (protoermənilər, frakiyalılar, frikiyalılar, protohettlər və s.), həm də şərqdən, Orta Asiyadan (əsasən farslar və digər irandilli xalqlar) qafqazdilli xalqların əvvəlki vətənlərinə doğru irəliləməsi və onları sıxışdırması nəticəsində sonuncular şimala - Qafqaza doğru irəliləməyə başlayırlar. Belə ki, III-II minilliklərdə Qərbi İranda məskunlaşmış və həmin dövrün mənbələrində "kuti" və "kassit" adlandırılan tayfaları e.ə. I minilliyin ortalarında yunan müəllifləri şimali Azərbaycan ərazisində "uti" (udi) və "kaspi" adları altında qeydə alırlar. Beləliklə, biz görürük ki, indi Qafqazda məskunlaşmış xalqların hamısı buraya son 3-4 min il ərzində gəlmişlər. O zamana qədər bu ərazilərdə hansı xalqların yaşaması isə məlum deyildir.* Ona görə də

A.A.Leontevin qeyd etdiyi kimi, "bu və ya digər ərazidə hansı xalqın "birinci" məskunlaşmasını axtarmaq mənasızdır, çünki bütün dünya tarixi xalqların miqrasiyası, bir yerdən başqa yerə köçməsi, onların kiçik etnoslara parçalanması və sonunların da daha böyük etnoslarla birləşməsi tarixidir" (16, 8). Bütün belə yerdəyişmələr, parçalanmalar və yenidən başqa etnoslarla birləşmələr nəticəsində bəzən xalqların dilləri və adları da dəyişirdi. Məsələn, hal-hazırda ən monolit xalqlardan hesab edilən fransızlar adlarını "frank" adlı german tayfasından, dillərini isə Romadan (latın dili) almışlar. Etnik cəhətdən çox qarışıq olan italyalılar isə öz etnik adlarını qədim osk dilində danışan "vital" adlı bir tayfanın adından götürmüşlər. İyirmiyədən çox müxtəlif etnik qrupların birliyindən yaranmış ingilislərin adı da "anql" və "saks" adlı german tayfalarının adı ilə bağlıdır. Təəccüblü görünsə də, "german" adının özü isə kelt sözüdür. "Dilçilərin çoxu belə hesab edir ki, "rus" adı slav sözü deyil və çox güman ki, İsveçin cənub sahilinin adı olan "Ruslaqen" sözündən götürülmüşdür" (20, 135). İsveç tayfalarından biri slav tayfaları arasında ilk hakimiyyət sülaləsi yaratdığına görə (IX əsrdə), özləri sonradan assimilyasiyaya uğrayıb, şərqi slavlara qarışsalar da, adlarını yerli xalqa və ölkəyə verə bilmişlər (20, 135). Amerikalıların adı isə X.Kolumbdan sonra Amerika qitəsini ikinci dəfə "kəşf etmiş" Ameriqo Respuççinin adı ilə bağlıdır. Bütün bu məlumatlardan göründüyü kimi xalqın tarixi, dilin tarixi və ölkənin tarixi bir-biri ilə bağlı və bir-birinə yaxın mövzular olsalar da, eyniyyət təşkil etmirlər.

Türk etnoslarının özəldən Baykaldan Dunaya və Aralıq dənizindək uzanan ərazilərdə məskunlaşmasını iddia edənlərin əsas dəlilləri isə bu ərazilərin tarix və coğrafiyasına aid qədim mənbələrdə rast gəlinən bəzi adların səs tərkibi baxımından müasir türk sözlərinə oxşadılmasından ibarətdir. Ancaq dünyanın istənilən xalqının dilində də səs tərkibi baxımından həmin adlara bənzər sözlər tapmaq mümkündür. Müxtəlif dillərdəki sözlər arasındakı belə səs bənzərliklərinin yaranmasının əsas səbəbi onunla bağlıdır ki, hər bir dildə mövcud olan on minlərlə sözlərin hamısı orta hesabla 35-40 eyni səsin müxtəlif kombinasiyalarda bir-biri

ilə bərləşməsindən yaranır. Deməli, müxtəlif dillərdə olan sözlər arasında təsadüfi zahiri səs bənzərliklərinin yaranması obyektiv zərurətdir. Belə səs uyğunluqlarının təsadüfi səciyyə daşımayıb, hər hansı bir etnosun adı və ya

* Hər halda Yerevan yaxınlığındakı Blur məntəqəsində, qədim Teyşebiani şəhəri ərazisində 1961-1962-ci illərdə aparılmış qazıntı işləri zamanı tapılmış Urartu arxivindəki sənədlərdən birində deyilir ki, "II Arqıştin oğlu çar II Rusa Aza ölkəsində yerləşən Teyşebiani şəhərində Haldi allahına məbəd tikdirdi" (19, 129). Azlar isə, ehtimal ki, turandilli tayfalarından biri olmuşlar.

tarixi ilə həqiqi bağlılığını sübut etmək üçün isə bu bağlılığı təsdiq edən tarixi, arxeoloji, coğrafi və s. faktlar göstərmək lazımdır. Ancaq zahiri səs bənzərliyi "metodunun" tərəfdarları nəinki müvafiq sübutlar gətirmirlər, əksinə, müxtəlif dillərdə yuxarıda qeyd edilən səbəblər üzündən yaranan təsadüfi səs bənzərliklərini həmin dillərin daşıyıcılarının tarixi əlaqələrinin sübutu hesab edirlər. Həm də onlar 4-5 min il öncə müxtəlif ölü dillərdə (şumer, aşşur və s.) yazıya alınmış sözləri müasir türk sözləri ilə müqayisə edərkən qətiyyənlə nəzərə almırlar ki, istənilən dildə hər min il ərzində sözlər o qədər dəyişirlər ki, onlar tamamilə başqa formalar alırlar və dil də öz kökündən uzaqlaşaraq, başqa dilə çevrilir. 4-5 min il ərzində isə belə dəyişikliklər o qədər çoxalır ki, vaxtilə eyni kökdən olan dillər daha qohum dillərə yox, ayrı-ayrı dil qruplarına və hətta - müxtəlif dil ailələrinə mənsub dillərə çevrilirlər. Dilçilik elmində müasir sözlərin qədim formalarını bərpa etmək üsulları vardır. Əgər biz həmin üsullardan istifadə edərək, üç min il bundan əvvəl yazıya alınmış hər hansı bir ada bənzəyən müasir sözün üç min il əvvəlki formasını bərpa etsək, onda görürük ki, müqayisə edilən sözlər arasındakı əvvəlki oxşarlıqdan heç bir əsər-əlamət qalmayacaqdır. Ona görə də metodoloji baxımdan düzgün olmayan belə "tədqiqatlar" nəzəri cəhətdən də elə əvvəldən uğursuzluğa məhkumdur.

Bu geniş izahatdan sonra düzgün anlaşımaq ümidilə biz turanlıların etnik mənşəyinin izahına keçə bilərik. Ancaq problemin daha anlaşıqlı izahı üçün bir qədər daha əski zamanlara doğru gedib, onun köklərinə də nəzər salmağı

lazım bilirik.

Dilçi alimlər tərəfindən müəyyən edilmişdir ki, 10-12 min il bundan əvvələ qədər dünyada bir neçə makrodil ailəsi olmuş və planetin bütün əhalisi bu makrodillərdə və ya onların müxtəlif dialektlərində danışmışlar. Bu makrodil ailələrinin özlərinin daha qədimdə mövcud olmuş vahid bir dildən törəməsinə dair mülahizələr də vardır, ancaq onlar hələlik fərziyyə olaraq qalmaqdadır. Belə makrodil ailələrindən birinin - şərti olaraq nostratik (latınca - "bizim") adlandırılan makrodil ailəsinin daşıyıcıları, belə güman edilir ki, e.ə.XX-VIII minilliklərdə indiki Türkiyə və İran ərazisində məskunlaşmış, ovçuluq və vəhşi dənli bitkilərin toplanması hesabına yaşamışlar. Başqa sözlə, hələ istehsal təsərrüfat formasının meydana çıxmadığı bir dövrdə onlar mənimsəmə təsərrüfatı ilə məşğul olmuşlar. E.ə.X-VIII minilliklərdə buzlaşma dövrünün başa çatmasından sonra təbiətdə iqlimin dəyişməsi və həmin ərazilərdə meşə və çəmənliklərin səhralarla və yarımsəhralarla əvəzlənməsi, ov heyvanlarının xeyli hissəsinin şimala getməsi nəticəsində burada yaşayan insan qrupları da müxtəlif istiqamətlərdə hərəkət edərək, parçalanmışlar. Parçalanma nəticəsində onların dillərinin də ayrı-ayrı istiqamətlərdə inkişaf etməsi, həmçinin bu qrupların yeni "vətənlərində" digər dillərdə danışan insan qrupları ilə qarışması nəticəsində onların dilləri bir-birindən daha da uzaqlaşmış və yeni dillərə çevrilmişdir.

Eyni zamanda ibtidai-icma quruluşuna mənsub sosial və mədəni qanun-qaydaların yekcinsliyi də pozulur. Ənənəvi təsəvvürlərə əsasən ibtidai-icma quruluşunun dağılmasından sonrakı mərhələlər əvvəlcə Qədim Şərq, sonra isə Antik dünya inkişaf üsulları olmuşdur. Belə ki, Qədim Şərq əsasən kənd təsərrüfatı fəaliyyət növü üzrə inkişaf edərək, əkinçilik sivilizasiyası yaratmış və "şərq despotiyası" adlandırılan dövlət formasına malik olmuşdur. Antik dünya isə özünün əsasən sənətkarlığa və ticarətə istiqamətlənmiş xüsusi sivilizasiyasını yaratmış, onun iqtisadi əsasları quldarlıq və şəhər-dövlət formalarından ibarət olmuş və idarəetmə sisteminə get-gedə demokratiya prinsipləri güclənmişdir. Bəşəriyyətin bu iki məlum inkişaf formasından əlavə, yalnız köçəri heyvandarlıq

və ovçuluq üçün yararlı olan ərazilərdə məskunlaşmış xalqlar köçəri həyat tərzini keçirmiş və onların sosial-siyasi təşkilatlanması qəbilə-tayfa birliklərinə söykənən hərbi demokratiya prinsiplərinə əsaslanmışdır. Qeyd edilən inkişaf üsulları özlərinə məxsus mədəniyyət formaları yaratmışdır.

İbtidai-icma quruluşunun dağılması ilə yanaşı o dövrdə mövcud olmuş iri dil birlikləri də parçalanmış və nəticədə yuxarıda qeyd edilən nostratik dillər ailəsindən hind-Avropa, Altay, Ural, Afraziya və dravid dilləri törəmişdir. Burada bizi ilk iki dil ailəsi maraqlandırır. Belə hesab edilir ki, birincinin daşıyıcıları şimala – Avropa ilə Asiyanın kəsişdiyi ərazilərə getmiş, e.ə.V minillikdə havalar daha da istiləşən zaman isə daha şimala çəkilməşlər. Ancaq e.ə.III minilliyin ikinci yarısında soyuqlaşma başlayarkən onlar cənuba doğru geri qayıtmağa məcbur olmuşlar və bu zamandan hind-Avropa dil birliyinin parçalanması başlanmışdır. Hind-Avropalılar əvvəlcə şərq Avropadan Qazaxıstan çöllərinə qədər böyük bir ərazidə yayılmışlar. II minillikdə isə onların bir qrupu Orta Asiya ərazisindən keçməklə tədricən cənuba doğru irəliləyərək, Hindistana və İrana, digər bir qrupu isə "Volqaboyu ərazilərdən keçərək qərbə - tarixi Avropaya doğru hərəkət edirlər" (21, 505). "Toxarlar isə müxtəlif vaxtlarda şimal-şərq istiqamətində irəliləyirlər" (21, 505). Qeyd etmək lazımdır ki, tokarlar ən böyük Turan tayfalarından biri olmuşlar və onların məskunlaşdığı ərazidə nefrit mədənləri olduğuna görə Çin mənbələrində onlar "yüeci" (nefrit satanlar) adlandırılmışlar. Y.Rerixin məlumatına görə, "Tarım hövzəsindəki Kuça şəhərinin sakini, Budda kahini Kumarcıva (344-413) Budda risalələrini Çin dilinə çevirərkən "Tukhara" sözünü "Kiçik yüeci" kimi tərcümə etmişdir" (22, 132). Yüecilərin tokarlar olmasını təsdiq edən başqa sənədlər də vardır.

Yüecilər yarımköçəri həyat keçirirdilər. Onlar "Altay və Sayan dağlarında və vadilərində məskunlaşmışdılar" və "qarışıq yevropeoid tipə malik idilər" (23, 38). E.ə.177-ci ildə hun imperatoru Mete, 170-ci ildə isə onun oğlu Laoşan yüeciləri məğlub edərək, Mərkəzi Asiyadan qovdular. Laoşan yüecilərin başçısının kəllə qafasından cam düzəldib,

xarici qonaqlar qarşısında fəxrlə bu "camla" şərab içirdi. Yüecilərin böyük bir hissəsi Sır-Dəryadan keçib Baktriya sərhədləri yaxınlığına getdi və sonradan orada Kuşan imperiyasını yaratdılar. Çin mənbələrində onlara "Böyük yüecilər", əvvəlki yerlərində qalıb, hunlara tabe olan kiçik hissəsinə isə "Kiçik yüecilər" deyilirdi.

Bu hadisələrdən xeyli əvvəl, e.ə. I minilliyin birinci yarısında və ortalarında isə "yüecilərdən şimal-şərqdə, Yenisey çöllərində dinlinlərin toqar mədəniyyəti yaranmışdır. Çinlilərin məlumatına görə dinlinlər hunlarla qohum idilər, ancaq daima onlara düşmən kimi baxırdılar. Onlar yevropeoid görünüşə malik idilər. Dinlinlərin dili haqqındakı fərziyələr mübahisəlidir: onların irandilli, türkdilli və ketdilli olmasına dair fərziyələr vardır. Qonşuları yüecilərdən fərqli olaraq, dinlinlər oturaq həyat keçirirdilər... Çinlilər daima dinlinlərin və usunların sarı-qırmızı saçlı və mavi gözlü olmalarını qeyd edirdilər" (23, 38-39).

V.V.Boqdanov isə qədim "Aryanam-Vayca" ərazisində məskunlaşmış dinlinlərin zahiri görünüşü haqqında belə yazır: "Çin salnamələrində yeni eranın əvvəllərində və ondan əvvəllər haradasa Altay-Sayan yaylasında və Minusin hövzəsində yaşamış dinlinlər haqqında məlumatlar saxlanılmışdır. Bu salnamələrdə dinlinlər sarı-qırmızı saçlı və mavi gözlü xalq kimi təsvir edilirilər...

Son zamanlar arxeoloqların saxlanılmış dəri örtüyü və saçlarla birlikdə tapdıqları sensasiyalı cəsədlər o dövrdə bu regionda həqiqətən də sarı-qırmızı saçlı insanların yaşadıklarını təsdiq edir. Öləndən sonra hazırlanmış və o dövrün qəbirlərinə qoyulmuş maskalar da göstərir ki, bu ərazilərin əsas əhalisi hind-avropalılar olmuşlar... Saxlanılmış maskalardan görünür ki, orada evropeoid əlamətlərə malik monqoloidlər də yaşamışlar. Genetika qanunlarına əsasən iki etnik mədəniyyətin yaxın ərazilərdə tam qarışmadan birgə yaşayışı zamanı belə də olmalıdır" (24a, 181).

Qeyd etmək lazımdır ki, bundan əvvəllər də mütəxəssislər qeyd edirdilər ki, dinlinlər və usunlar zahirən "xeyli dərəcədə qədim kelt və germanları xatırladırlar" (14, 319-320). Həmin ərazilərdə arxeoloji qazıntılar aparmış A.P.Okladdinov

burada e.ə. I minilliyin əvvəllərinə aid və "heyrotamiz dərəcədə primitiv kelt baltalarına bənzər" bürünc baltalar aşkar etmişdir (24, 48). Həmçinin məlumdur ki, dinlinlər "öz tarlalarını kelt toxaları ilə becərirdilər" (23, 39). Q.E.Qrumm-Qrjimaşlo "Orta Asiyanın sarışın xalqlarının" yuxarıda qeyd edilən səciyyəvi irqi əlamətlərini təsvir etdikdən sonra qeyd edir ki, "Avropanın sarışın irqini səciyyələndirən xüsusiyyətlər də məhz həmin əlamətlərdən biri təkdir" (25, 351). O, həmçinin yazır ki, "elmi ədəbiyyatda dinlinlərin dili haqqında məlumat yoxdur. Çinlilər onların dilini "quş dili" adlandırırdılar" (25, 360).

Vaxtilə Avropanın ən çoxsaylı xalqı olmuş keltlərlə dinlinlər arasındakı maddi-mədəniyyət və irqi oxşarlıqlara dair elmdə məlumatlar çox olsa da, indiyədək bunun səbəbləri aşkar edilməmişdir. Biz bu məsələ üzərində aşağıda ayrıca dayanacağıq. Burada isə qeyd etmək lazımdır ki, zəngin kelt mifologiyasında keltlər Danu ilahəsindən törəmiş Danaan allahlarını öz əcdadları hesab edir və həmin allahları qədim kelt tayfaları ilə eyniləşdirirdilər. Danu ilahəsi ən qədim allah hesab edilir və bütün Tuatha De Danaan tayfaları onun nəslə sayılırdı. Buna görə də Danaan tayfalarına "Danu ilahəsi tayfaları" da deyilir. "Danu ilahəsinin adının başqa variantları - "Anu" və yaxud "Ana"dır" (17, 55-56). Ən maraqlısı isə budur ki, bu adlara biz "Avesta"-da turlarla bağlı verilən məlumatlarda da rast gəlirik. Məsələn, "Ardvi-Sura" himnində Zərdüştün ardıcılıarı adından belə deyilir (V Yəst, 39).

"Onlar bunu xahiş edirdilər:

- Mərhəmətli Ardvi-Sura!

Sən bizə elə uğur ver ki,

Xeyir uğrunda döyüşlərdə

Biz üç Danu turunu -

Kara ilə Varanı,

Asabani tayfalarından törəmiş

Çevik Duraekaytını

Aradan götürə bilək".

Beləliklə, "Avesta" mətnləri, kelt mifologiyası və dinlinlər haqqındakı tarixi məlumatların qarşılıqlı müqayisəsi və

təhlili göstərir ki, "Avesta"dakı "Danu" və "Daena" və kelt mifologiyasındakı "Danu" və "Danaan" adları bir-biri ilə bağlı adlar və məfhumlar olmuş və Yenisey-Minusin-Kan çöllərində məskunlaşmış tayfaların Çin mənbələrində "dinlin" adlandırılması da həmin tarixi faktlarla ilgilidir. Kelt mifologiyasında hətta "Turanın oğlanlarının aqibəti" adlı böyük bir əfsanə də vardır və bu əfsanədə qədim kelt tayfaları ilə turanlılar arasında münaqişə yaranması və bundan sonra Turanın oğlanlarının Tuatha De Danaan tayfalarından ayrılması, mifoloji dildə isə - onların məhvi təsvir edilmişdir. Keltlər öz müqəddəs mərasimlərini keçirirdikləri yerləri (əsasən, təpələr üzərində) "Tor" adlandırırdılar (17, 625-626). Kelt mifologiyasına əsasən "əslər boyu İrlandiyanın ən müqəddəs yeri və adanın baş krallarının rezidensiyası Tara idi... Məhz Tara Tuatha De Danaan allahlarının və Kanhabarın rezidensiyası idi" (17, 602). Məlumdur ki, turanlıların paytaxtı - belə rezidensiyası isə Kənqa qalası idi. "Avesta"ya əsasən (V Yəst, 54-58) Kənqa-Vara (Kənqa qalası), Tur nəslindən olan Vasakın oğlanlarına mənsub idi. "Avesta"da Turana mənsub edilən bəzi allahların da kelt mifologiyasında anoloqları vardır. Məsələn, Turan allahı Anqro-Manyu kelt mifologiyasındakı Amxeyrqini xatırladır. Amxeyrqin ədalət allahı hesab edilir və başqa allahlar arasında mübahisələr yaranan zaman onlar öz mübahisələrinin həlli üçün ona müraciət edirlər. Ancaq "Avesta"da əski Turan allahı Anqro-Manyu ideoloji səbəblər üzündən artıq "şər allahı" hesab edilir. "Avesta"da Uxsinda dağı, kelt mifologiyasında isə Uisnex təpəsi müqəddəs hesab edilir (17, 611).

Müqəddəs mərasimləri icra edən kahinlərə keltlər "druid" (17,39), turanlar isə - "druqvant" deyirdilər (5,22). Çinin Sin-çzyan əyalətində (Şərqi Türkistanda) vaxtilə Turan aləminə daxil olmuş dillərdən sayılan tokar dilində V-VIII əsrlərə aid çoxlu sənədlər tapılmışdır. İndi ölü dillər sırasında olan qədim tokar dilinin öyrənilməsi nəticəsində dilçi alimlər müəyyənləşdirmişlər ki, hind-Avropa dillərindən tokar dilinə ən yaxını kelt dilləri olmuşdur (26,517). Kelt mifologiyasında kelt tayfalarının turanlılarla ilgilərini təsdiq edən məlumatlar

çoxdur və bunlardan bəziləri haqqında aşağıda yenə məlumat veriləcəkdir. İndi isə yenidən tarixi dinlinlərin üzərinə qayıdaq.

İstər arxeoloji, istərsə də Çin mənbələrinin məlumatlarından aydın olur ki, dinlinlər hələ e.ə. III minillikdə Baykalətrafi ərazilərdə, Altay-Sayan yaylasında, Selenqa sahillərində və Şimali Çin ərazisində yaşamışlar. Baykalın şimal və şimal-şərqində yaşayan dinlin tayfalarına çinlilər "bo-ma", yəni "səmənd atlılar" deyirdilər. Bomalar böyük xalq idi və onlar 30 minlik qoşuna malik idilər. (18a I, 350). Müsəlman mənbələrində onlar "bikin" və "alakçin" adlandırılırlar. Baykaldan cənubda və Şimali Çin ərazisində məskunlaşmış dinlinlər isə köçəri həyat keçirirdilər. Çin məlumatlarına əsasən dinlinlər çox məğrur, azadlıqsevər və çox çevik xalq idilər, ancaq onların çoxsaylı köçəri tayfaları ayrı-ayrılıqda, müstəqil şəkildə hərəkət edir və vahid hakimə tabe deyildilər; onlar yalnız xarici müharibələr zamanı bir yerə toplanırdılar. E.ə. II minillikdə köçəri dinlinlər uzun müddət çinlilərlə mübarizə apardıqdan sonra nəhayət məğlub olub, şimala çəkildilər. Xuanxe (Sarı çay) vadisindən uzaqlaşan dinlinlərin köçəri hissəsi Qobi səhrasının cənub və şimal hüdudlarında, oturaq dinlin tayfaları isə hələ əvvəldən şimalda - Baykalyanı ərazilərdə məskunlaşmışdılar. E.ə. II minilliyin sonlarında Qobi ətrafındakı dinlinlər hunların əcdadları olan "xyanyuy" və "xunyuy" adlı Altay tayfaları və onlara qoşulmuş "sya" adlı Çin tayfası ilə qarşılaşıb, onlarla birləşdilər. Sya tayfası ilk Çin imperatorunun tayfası idi və bu tayfa e.ə. 1764-cü ildə hakimiyyətdən devrildikdən sonra imperatorun kiçik oğlu Şun Veyin başçılığı altında çölə qaçıb, adları çəkilən Altay tayfalarına qoşulmuşdular. Dinlinlərlə birləşdikdən sonra bütün bu tayfa birliyi çinlilərin təzyiqi altında Qobi səhrasının şimal hissəsinə keçdi və sonradan bu tayfa birliyinin qaynayıb-qarışması ilk türk etnosu olan hunların yaranmasına gətirib çıxardı (24,26-29). Beləliklə, köçəri dinlinlər hun xalqının təşəkkülündə mühüm rol oynamışlar və onların ən önəmli əcdadlarından biri olmuşlar. L.N.Qumilyov haqlı olaraq qeyd edir ki, "dinlinlər o xalq idi ki, hunların cənubdan gəlmiş əcdadları onlara

qarışdılar" (24,39) və yalnız bundan sonra tarixi hunlar tarix səhnəsinə çıxdılar. Hunların əcdadları Qobi səhrasının şimalına keçdikdən sonra indiki Monqolustan ərazisində yayıla-raq, yenidən Baykaldan cənubda məskunlaşmış yerli Turan tayfaları ilə təmasa girdilər və onların da xeyli hissəsi tədricən hun tayfaları ilə birləşdilər.

Ancaq "hunların Sayan dağlarının arxasına keçmiş qərb qolu döyüşkən dinlinlərin əhatəsinə düşərək, öz həmtayfaları ilə əlaqələrini itirdilər. Mübarizənin necə getməsindən asılı olmayaraq, burada dinlinlər üstün gəldilər" (24,48). Görünür, dinlin-Turan təsiri altına düşmüş bu hun tayfaları "Avesta"-da "hiyon", sonrakı sasanilər və hind mənbələrində isə "ağ hunlar" adlandırılan xalq olmuşdur. Turanlaşmış hiyonlar Eftalitlər dövlətinin yaradıcıları hesab edirlər.

E.ə. III əsrin sonlarında Mərkəzi Asiyada güclü hun dövləti yaradan Mete Yenisey-Minusin çöllərində məskunlaşmış və daima hunlarla düşmənçilik edən oturaq dinlinlərlə ciddi mübarizə aparmağı qərara aldı. O, dinlinlərlə müharibəyə qyan-qun (kırqız) adlı hun tayfasını göndərirdi. Məğlub olmuş dinlinlərin xeyli hissəsi Yenisey və Yuxarı Ob çayları arasında, həmçinin İrtiş çayının yuxarı axarlarında məskunlaşmış öz həmtayfalarının yanına köçdülər (23,45). Boşalmış Yenisey-Minusin çöllərində məskunlaşmış qyan-qunların ətraflarında qalmış və onlara tabe olmuş dinlin tayfaları ilə tədricən qaynayıb-qarışması nəticəsində isə Yenisey kırkızları yarandı. Nəticədə burada dinlinlərin əvvəlki taqar mədəniyyətinin yerində təstik mədəniyyəti ortaya çıxdı.

Bizim eramızın II əsrində syanbilər tərəfindən Mərkəzi Asiyadan qovulmuş şimali hunların İrtiş sahillərinə, sonra isə şimali Aralyanı ərazilərə doğru irəliləməsi nəticəsində bu ərazilərdəki dinlin (Turan) tayfalarının türkləşmə prosesi başladı. VI əsrdən etibarən bu ərazilərin Böyük türk xaqanlığı tərkibinə daxil olması həmin prosesləri daha da sürətləndirir və burada peçeneqlər, kəngərlər, kimaklar, süvarlar, xəzərlər və qıpçaqlar kimi yeni türkdilli etnoslar ortaya çıxırlar. Qıpçaqlar öz əcdadları dinlinlərə məxsus yevropeoid əlamətlərini saxlamışdılar. Sonradan onların böyük bir hissəsinin Şərqi Avropa düzənliklərinə köç-

məsindən sonra da ruslar onlara poloves ("polovo", yəni "saman" sözündəndir), macarlar isə "kun" deyirdilər. "Bu adlar, həmçinin qıpçaqlara çex, polyak, alman və erməni dillərində verilən adların da hamısı eyni mənanı - "sarışın", "qırmızı-sarışın" mənasını verir" (13,92).

Peçeneqlər isə sözsüz ki, Turan mifologiyasında Turun oğlu, Franqrasyanın (Əfrasyabın) atası sayılan Pəşənəqin ("Avesta"-da - Pəşənə) nəslindən olan tayfalar olmuşlar. Çox güman ki, qyan-qunların dinlinlər üzərinə hücumu nəticəsində Kan-Yenisey çöllərini tərk etmiş Kəng (Kəngə) əhalisi şimal-şərqi Aralyanı ərazilərdə peçeneqlərlə birlikdə yaşamış və türkləşdikdən sonra "kəngər" (Kəng adamları) və "kanlı" adı ilə tanınmış tayfalar olmuşlar. Qıpçaqlara qohum olmuş və onlarla birlikdə VII-X əsrlərdə Qərbi Sibirdə, İrtiş çayının orta axarlarından Sır-Dəryanın aşağı axarlarınadək olan ərazilərdə Kimak xaqanlığını yaratmış kimaklar isə, ola bilər ki, kimmerlərin qədim Turan ərazisində qalmış hissəsi olmuşdur. Biz artıq qeyd etmişdik ki, Avropa kəltlləri də böyük Turan aləminə daxil olmuş çoxsaylı tayfalardan idilər. Kəltlərin müasir varislərindən olan vallilərin (uellsilərin) qədim əcdadlarının adı "kimr" olmuşdur (27,329). Elmi ədəbiyyatda geniş yayılmış "kimmer" adı isə, çox güman ki, "kimr" adının Aşşur tələffüz formasıdır. Kimmerlər e.ə. VIII-VII əsrlərdə Şimali Qafqazda və Qara dənizin şimal sahillərində yaşayırdılar və onların Cənubi Qafqaza və Ön Asiyaya böyük yürüşləri də elə həmin zamanlar olmuşdur. Aşşur mənbələrinin məlumatına görə e.ə. VIII əsrdən kimmerlər və onların şərq qonşuları - skiflər cənub ölkələrinə çox vaxt birgə yürüşlər keçirirdilər (27,592). Həm qədim yunan, həm də Yaxın Şərq müəllifləri "kimmer" və "skif" adlarına o qədər də fərq qoymurdular və tez-tez onları eyniləşdirirdilər. Bu isə onu göstərir ki, onlar qohum etnoslar olmuşlar. Ancaq e.ə. VII əsrdə Xəzərin şimal-şərqində məskunlaşmış skiflər başqa bir Asiya xalqının təzyiqi altında qərbə - kimmerlərin ərazilərinə doğru getməli oldular və kimmerləri qovdular (27,592).

Mütəxəssislərin fikrincə, "kimmerlərin heç də hamısı cənuba getməmişlər" (19,138). Sözsüz ki, onların əsas hissəsi

şərqdən onların üzərinə hücum edən skiflərin təzyiqinə tab gətirməyib, başçılıq etdikləri digər qohum tayfalarla birlikdə - Mərkəzi və Qərbi Avropaya doğru irəliləməli olurlar. Keltlərin Mərkəzi Avropaya gəlmələri və ümumiyyətlə "kelt" adlı bir xalq kimi tarix səhnəsinə çıxmaları da zaman baxımından həmin tarixə tam uyğun gəlir: kimmerlər e.ə. VII əsrdə öz vətənlərindən qovulurlar. Keltlər isə, Britaniya tədqiqatçılarının yazdığına görə, "təxminən e.ə. VI əsrdə Fransada, İspaniyada və Portuqaliyada məskunlaşırlar. Daha bir neçə əsr sonra onlar Britaniyaya, Şimali İrlandiyaya, Yunanıstana və Balkanlara yayılırlar. Romalılardan fərqli olaraq, keltlər qəbilə-tayfa quruluşunu saxlayaraq, vahid qüdrətli imperiya yaratmadılar. E.ə. I əsrdə onlar romalılar və german tayfaları tərəfindən sıxışdırılaraq qitədən çıxarıldılar və onların məskunlaşdıqları ərazilər İrlandiya, İngiltərə və Uelslə məhdudlaşdı. Bizim eranın 43-cü ilində romalıların Britaniya adalarına daxil olmaları kelt arealını daha da məhdudlaşdırdı. V əsrdə anqlosaksların gəlməsi isə ümumiyyətlə onları Britaniyanın ucqarlarına sıxışdırdı. Beləliklə, romalıların təzyiqləri və german tayfalarının təcavüzü nəticəsində kelt sivilizasiyası məhv oldu. Onların ən davamlı qalıqları Roma hökmranlığından kənarda qalmış İrlandiyada saxlanılmışdır" (17, 528). O zamanlar keltlərin ən sıx məskunlaşdıqları ərazi isə Qalliya (Fransa) ərazisi idi. "Keltlərin bir hissəsi də e.ə. 278-277-ci illərdə Kiçik Asiyanın mərkəzini tutub, orada Qalatiya dövlətini yaratdı" (27,324). Ancaq e.ə. 255-ci ildə bu ərazini də romalılar işğal etdilər. İndi həmin ərazidəki Anqara çayının və onun adı ilə adlanan Anqara şəhərinin adları da, çox güman ki, keltlərlə bağlıdır. Ümumiyyətlə, Turan ərazisindəki toponimlərə vaxtilə keltlərin yayıldığı Avropa ərazilərində tez-tez rast gəlinir. Məsələn, Fransada "Kan" adlı iki şəhər, Şimali İtaliyada eyniadlı qəsəbə, Qərbi Fransada "Touran" adlı tarixi əyalət və "Tur" adlı şəhər, İtaliyanın şimalında Turin şəhəri, İspaniyada Turiya çayı və s. vardır. Görünür, yunanlar tərəfindən keltlərə verilmiş "kelt" adı da "tur" (tura) sözünün yunan dilinə tərcüməsidir. Düzdür "Kelt mifologiyası"

ensiklopediyasının müəlliflərinin fikrincə, "yunan sözü "keltoi" qaranlıq adamlar ("öz sirrini başqalarına verməyən adamlar" mənasında) deməkdir" və guya keltlər öz mif və rəvayətlərini başqa xalqlardan gizlətdiklərinə görə yunanlar onları belə adlandırmışlar (17,527).

Ancaq turanlıların əcdadı sayılan Turun adının özü də elə "qara", "qaranlıq" mənasını verir (11, I, 1163). Azərbaycan dilindəki bəzi söz və ifadələrdə də tur (tor) sözünün həmin mənasına rast gəlinir. Məsələn, "alatoran" sözü "yarıqaranlıq", "gözünə tor gəlmək" ifadəsi isə "gözünə qaranlıq çökmək" mənasını bildirir.

Tur haqqında miflərə təkcə "Avesta"da yox, hind-Avropa dillərinin şimal qrupunu təşkil edən Skandinaviya, tokar, slav və kelt mifologiyasında da rast gəlinir və onlar hələ totemizm dövründə yaranmışdır. İlk dövrlərdə bu tayfalar turu (vəhşi qara öküzü) öz əcdadları hesab etmiş, sonradan Tur Skandinaviya mifologiyasında ildırım və müharibə allahına, kelt və Turan mifologiyasında əcdad kultuna, slavyan mifologiyasında isə var-dövlət və bərəkət allahına çevrilmişdir (29,291). Turanlıların öz əcdadlarına belə ad verməsi onların qara rəngi gözəllik, xoşbəxtlik rəmzi hesab etmələrinə də səbəb olmuşdur (28,22). Ümumiyyətlə, insanların rənglərə müxtəlif rəmzi mənalar verməsi çox qədim zamanlarda formalaşmış və əsasən onların ovçuluq peşəsi ilə bağlı olmuşdur. Çinlilər indi də ağ rəngi "matəm rəmzi" hesab edirlər.

Kelt mifologiyasında və mədəniyyətində də öküz çox mühüm yer tuturdu. Öküz "güc və igidlik rəmzi" sayılırdı. Çox vaxt parçaların üzərində öküz başı təsvir edilirdi. VII əsrdə düzəldilmiş öküz heykəli bizim dövrümüzədək saxlanılmışdır. Baş kralın seçilməsi zamanı öküz qurban kəsilirdi və onun ətinə mərasim iştirakçıları yeyir, qanını isə xüsusi druid içirdi. Sonra bu druid yatırdı və belə hesab edilirdi ki, o, yuxuda baş kral seçiləcək adamı görməlidir" (26, 480-481). Kelt mifologiyasında "Turanın oğlanlarının aqibəti" adlı əfsanədə Turan allah-əcdad kimi təsvir edilir.

"Datistan-i Dinik"də verilən məlumata əsasən Zərdüş 77 yaşında Bəlxdə ibadət zamanı tur Bratavarşa tərəfindən xən-

cərlə öldürülmüşdür. Peyğəmbərin turanlı casus tərəfindən qürbətdə qətlə yetirilməsi belə düşünməyə əsas verir ki, Zərdüşt vətəndən uzaqlarda yaşasa da, daima öz təlimini doğma vətəninə yaymağa çalışmış, bu işə onun qətli ilə nəticələnmişdir.

Keltlər haqqında yuxarıda verilən məlumatlar belə düşünməyə əsas verir ki, hər birinin özünün xüsusi adı olmuş çoxsaylı kelt tayfalarının da ümumi adı qədimdə "Tura" və ya "Turan" olmuşdur. Qohum tayfalar bir qayda olaraq birbirini onların ümumi adı ilə yox, konkret tayfa adı ilə adlandırırlar. Yalnız kənar xalqlar həmin qohum tayfalar arasında fərq qoymadan, onları ümumi adları ilə çağırırdılar. Əgər kənar tayfalar da həmin ümumi adı işlətmirlərsə, onda həmin etnonim tədricən unudularaq, axırda aradan çıxır. Məhz bu səbəbdən də türk xalqlarından hər biri orta əsrlərdə özünün xüsusi adı ilə tanınmış, ümumi adlarını isə əsasən unutmuşlar (fars və ərəbdilli ziyalılar istisna olmaqla). Ancaq farslarla bir ölkə daxilində yaşayan oğuz tayfalarına farslar daima onların ümumi adı olan "türk" sözü ilə müraciət etdiklərinə görə sonuncu ad XX əsrin əvvəllərində yalnız Azərbaycan türkləri üzərində möhkəmlənmişdir. Həmin dövrdə Türkiyə türkləri "osmanlı" adlanırdılar və yalnız Orxon-Yenisey kitabələri oxunduqdan, göy türklər və Böyük türk xaqanlığı barədə məlumatlar üzə çıxdıqdan sonra Türkiyədə öz ulu əcdadlarının şərəfinə rəsmi dövlət sənədi ilə "osmanlı" adı "türk" sözü ilə əvəz edildi.

Keltlər də Avropaya gələn zamandan etibarən yunanlar öz dillərində onların ümumi adının tərcüməsini (keltoi) işlətməyə başlamış, sonra isə romalılar və digər qonşu xalqlar da həmin etnonimi keltlərin adı kimi işlətmişlər. Hər halda qədim Avropa mənbələrində "Tura" sözünə uyğun tayfa adlarına olduqca az təsadüf edilir. Monoteist dinlərin qəbulundan sonra büt-pərəstlik qayda-qanunları, o cümlədən, əcdad-allah kultu xalqın öz içərisində də çox tez unudulur. Görünür, keltlər də bu baxımdan istisna təşkil etməmişlər. Nəticədə keltlərin öz dillərindəki ümumi adı (Tura və ya Turan) işlənmədiyinə görə ortadan getmiş, Avropada onlar "kelt" ümumi adı ilə tanınmışlar. Tarixdə

xalqların adlarının dəyişməsi, hətta bir xalqın adının müəyyən səhvlər nəticəsində başqasına keçməsi hallarına da tez-tez rast gəlinir. Məsələn, XVII əsrdə Cənub-Şərqi Sibirə gəlmiş rus səyyahları monqoldilli kidanları çinlilər hesab edərək, çinlilərə "kitay" demişlər. Rus dilində çinlilərin bu yalnış adı indi də saxlanılmaqdadır. Çinlilərin özləri də adlarını bir neçə dəfə dəyişmişlər. Ümumiyyətlə, qədim Çində xalqın adı hakim sülalələrini adı ilə adlanırdı və sülalə dəyişdikcə (Sya, Çin, Tan və s.) xalqın adı da dəyişirdi. Əksər xarici dövlətlər indi də çinliləri Çin sülaləsinin (e.ə. IX-e.ə.III əsrlər) zamanındakı adları ilə tanıyırlar, halbuki indi çinlilər özlərini "xan-jen" ("xan adamları") adlandırırlar. Xan sülaləsi dövründən (e.ə. III əsr - b.e.III əsri) sonra çinlilər öz adlarını dəyişməmişlər. Qədim türk xalqlarından olmuş avarların və bolqarların adlarını isə hal-hazırda başqa xalqlar daşıyırlar.

Təəsüf ki, ən ulu əcdadlarımız olan hunların adını da biz XX əsrdə yaranmış səhv üzündən yalnış formada yazırıq və tələffüz edirik. Məlumdur ki, qədim dövrlərdə tayfa adları daha çox müxtəlif təsadüfi amillər nəticəsində yaranırdı. Məsələn, meşədə yaşayan tayfalar qonşu tayfalar "meşə adamları", çay kənarında yaşayanlara - "çay adamları", dağlıq ərazilərdə yaşayanlara - "dağlılar", marallarla yük daşıyanlara - "marallılar", daşı qızdırıb, üstündə çörək bişirənlərə - "daş qızdırırlar" və s. deyirdilər. Birincilərin bu qəbildən olan xüsusiyyətlərini göstərən sözlər isə sonradan onların etnik adlarına çevrilirdi. Həmçinin məlumdur ki, qədim tayfalar onların ətrafında yaşayan qohum tayfaları "özününkü", "adamlar", digər tayfaları isə, "özlər", "qeyri-adamlar" hesab edirdilər. Məhz bu səbəbdən də onlar çox vaxt öz həmtayfalarına "adamlar" adı verirdilər. Belə ki, "slav" adı "özününkülər" (svoi), kəndlərin, ensilərin, almanların ("Deutsche") adları isə "adamlar" mənasını verir. E.ə. II minillikdə Altay tayfaları birliyinin qərb qrupunu təşkil edən monqollar və hunlar hələ bir-birinə çox yaxın idilər və demək olar ki, eyni bir dildə danışdılar. Ona görə də monqolların əcdadları ("dun-xular", yəni "şərqi köçərlər") öz həm tayfaları saydıqları hunlara "xün" (adamlar)

deyirdilər və buna görə də ən qədim Çin mənbələrində hunlar "xunnu" adlandırılırdı. Hunların həqiqi adının "hun" yox, "xün" olmasını təsdiq edən faktlardan biri də budur ki, nə Orxon-Yenisey kitabələrinin dilində, nə də monqol dilində "h" səsi yoxdur. Monqol dilində "xün" sözü indi də "adamlar" mənasını verir (41,256). Hun dilində isə "xün" sözü sonradan "kün" (adamlar, xalq; qohumlar) forması almışdır (39, 326) və bundan sonra sonuncu ad "k" səsinin olmadığı Çin dilində "syunnu" şəklində yazıya alınmışdır.

Yuxarıda deyilənlərə əsasən "oğuz" etnik adının mənasını da "ok-öz" ("öz oxu", "öz tayfası") kimi izah etmək olar. Məlumdur ki, qədim türk dilində "ok" sözü "tayfa" mənasında da işlənirdi.

Qədim keltlərə gəlincə, onların ümumi adları və tayfa adlarının əksəriyyəti tarix səhnəsindən çıxsada, bu adlar yuxarıda gördüyümüz kimi, ayrı-ayrı toponim və hidronimlərin, həmçinin müxtəlif ölkələrin və əyalətlərin - Belçikanın (belq tayfasının adı ilə), Britaniyanın (brit tayfasının adı ilə), Fransanın Breton və İsveçrənin Qelvet əyalətlərinin adında yaşamaqdadır. Həmçinin keltlər dünyaya bütün dünya dillərinə daxil olmuş "pinqvin" ("qarabaş") sözünü bəxş etmişlər. Qədim kelt dillərinin çoxu (men, korn, keltiber, leponti, qall və s.) artıq çoxdan tokar dili kimi ölü dillərə çevrilmiş, canlı dil kimi isə yalnız breton (Fransada), valli (Britaniyada), qell (Şotlandiyada) və irland dilləri yaşamaqdadır. Ancaq onlar da artıq aradan çıxmaq üzrədirlər; demək olar ki, bütün bretonlar artıq fransız, vallilər, qellər və irlandlar isə ingilis dilində danışirlər.

İrlandiya keltləri xarici təsirlərə az məruz qalmış öz ölkələrini "Ayrilənd" yəni "Arilər torpağı" adlandırırdılar. Biz artıq yuxarıda qeyd etmişdik ki, "Avesta"-da turanlıların vətəninə adı da "Aryanam-Vayca" ("Arilər aləmi") kimi qeyd edilir və bu "aləmin" mərkəzi Kənk "müqəddəs" yer hesab edilirdi. (V Yəşt, 54-58). "Avesta"-da bir tərəfdən turların zərdüştilik dininin düşmənləri hesab edilməsi, digər tərəfdən isə onların paytaxtının "müqəddəs" yer adlandırılması kimi ziddiyyətli məqamlar daima mütəxəssisləri düşündürsə də, belə ziddiyyətlərin səbəbləri

indiyədək cavabsız olaraq qalmaqdadır. Ancaq Turanla bağlı yuxarıda verilən açıqlamalar "Avesta"dakı belə ziddiyyətli məqamların səbəblərini izah etməyə imkan verir: Zərdüşt turanlı olmuş və öz dinini də turanda yerli reallıqlar əsasında hazırlamışdır. Məhəmməd peyğəmbər Məkkədən qovulduqdan sonra da bu şəhəri müqəddəs hesab etdiyi kimi, Zərdüşt də öz ölkəsinin paytaxtını müqəddəs hesab etməli idi.

Zərdüştilik dininin yaranmasından əvvəl Turan birliyindən ayrılmış keltlərin mifologiyasında da "ışıq oğulları ilə zülmət bədheybətləri arasındakı böyük müharibələr" (17,25), "gündüz, işıq, həyat, bərəkət, müdriklik və xeyr allahları ilə gecə, qaranlıq, ölüm, qıtlıq və şər allahlarının mübarizəsi" (17,53) təsvir edildiyinə görə təməmilə aydındır ki, zərdüştilik dininin əsasında dayanan bu dualist ideyalar və prinsiplər hələ Zərdüştdən qabaq da Turanda mövcud olmuşdur. Ümumiyyətlə, atəşpərəstlik keltlərdə də geniş yayılmışdır və "oda sitayiş keltlərin mədəniyyətində mühüm yer tuturdu". Yazda və payızda gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi günlərdə "böyük tonqallar yandırılırdı". Zərdüşt isə ilk növbədə Turanda mövcud olan bütəpərəstlik, çoxallahlıq dinlərini monoteizmlə əvəz etmək və təkallahlığa keçməyə çalışmışdır. Həmçinin o, bəzi köhnə adətləri, mərasimləri, xüsusilə də böyük qurbankəsmə mərasimlərini ləğv etməyə çalışmışdır. Bunun səbəbini də kelt mifologiyasında tapmaq mümkündür: belə böyük mərasimlər zamanı dənli bitkilərin və heyvanlar üçün otun bol olması naminə allahları yola gətirmək məqsədilə hər il sağlam uşaqların üçdə bir hissəsi həmin böyük mərasimlərdə allahlara qurban kəsilirdi (17,42). Məhz buna görə belə allahları Zərdüşt "yalnız allahlar" adlandırırdı. Ancaq bütəpərəst tayfalar çoxallahlığa adət etdiklərinə görə başqa tayfaların allahlarına münasibətdə dözümlü olsalar da, öz inanclarının qorunub saxlanılmasında monoteist xalqlardan daha mühafizəkar idilər. Məhz buna görə də təkallahlıq təbliğ edən peyğəmbərlərin demək olar ki, hamısı öz vətənlərində təqiblərə məruz qalmışlar. Hətta Viştaspanın ölkəsində də Zərdüşt öz ideyalarını tam şəkildə yerinə yetirə bilməyib, Ahura-

Məzzdanı baş allah, daha 6 allahı isə "ruh" adı ilə onun köməkçiləri elan etmişdir.

Bununla yanaşı, monoteist dinlərə məxsus axirət dünyası, cənnət və cəhənnəm, o biri dünyada hər bir adamın mühakimə edilməsi və s. ideyaları ilk dəfə Zərdüşt söyləmiş və beləliklə də, o, insanların dini axtarışlarında və ümumiyyətlə, dini fikrin inkişafında çox mühüm rol oynamışdır. Əhəməni şahı Kir yəhudiləri Babil əsarətindən azad etdikdən sonra (e.ə. VI əsrdə) yəhudilər zərdüştilik dininin təsiri altına düşüb, həmin ideyaları mənimsədilər. İranın dini təsəvvürlərinə və adətlərinə daha çox bağlı olan yəhudi qrupları isə "fariseylər" (hərfi mənası "farslaşdırılanlar" deməkdir) adlandırılırdı. Zərdüştiliyin qeyd edilən dini ideyaları yəhudilərdən xristianlığa, sonra isə islam dininə də keçmişdir. Ancaq Zərdüştin ölümündən sonra onun təlimində geriçəkmələr olduğu, bu dinə yenidən bütpərətlilik amilləri gətirildiyi kimi, "Qatlar"da Turan və turanlılar barədə deyilən yayıqın və nisbətən mülayim fikirlər də sonradan xeyli sərtləşdirilərək, Turan-İran qarşıdurmasına çevrilmişdir. Belə ki, Zərdüştin özü tərəfindən söylənilmiş "Qatlar"da Turan allahı Anqro-Manyunun adı çəkilmədiyi, yalnız şər ruhu ilə xeyir ruhu Spenta-Manyu arasında gedən mübarizədən danışıldığı halda, "Avesta"-nın sonradan düzəldilmiş hissələrində şər ruhuna Anqro-Manyu adı verilir. Ümumiyyətlə, "Avesta"-nın qədim hissələrində turanlılar barədə verilən cüzi məlumatlar sonradan mənfi mənada şişirdilərək, böyük əfsanə və milli dastanlara, turanlılar isə onların mənfi obrazlarına çevrilirlər. Həm də "Avesta"-dakı məlumatlar şişirdilərək böyük dastanlar halına salınarkən, müsbət mənada verilən surətlərin hamısı qədim İran şahları və qəhrəmanları kimi təqdim edilirlər. Halbuki, Əhəmənilərdən başlanan real, elmi İran tarixi belə qəhrəmanlar tanımır. Həmin dastanların yaradıcıları da nə pəhləvi variantlarında, nə də "Şahnamə"də Əhəmənilər haqqında heç nə demirlər. Elmdə belə bir fikir formalaşmışdır ki, "Şahnamə"də verilən məlumatlar İranın Əhəmənilərdən daha qədim qəhrəmanlıq dövrünə - mifik Kiyanilər sülaləsinin hakimiyyəti dövrünə aiddir. Kelt mifologiyasında verilən məlumatlar bu məsələni də aydınlaşdır-

mağa imkan verir.

Kiyanilər İran sülaləsidirmi? B.e. əvvələrindən "Avesta" mətnlərinin pəhləvi dilinə tərcümələri başlanır və kahinlər onlara şərhlər yazırlar. Bu zamandan etibarən ilkin "Avesta"-da xeyir və şər qüvvələri arasında gedən ideoloji mübarizə abidənin yeni yazılan hissələrində İran-Turan qarşıdurması, "zərdüştiliyn farsizmə çevrilməsi" (30, 567) ilə əvəz olunur və bu proses "Şahnamə" əsərində nəzmə çəkilməmiş milli İran dastanlarının yaranması ilə başa çatır. "Qatlar"-da köçəri tayfalarla oturaq əhali arasında gedən konfliktdən danışılarkən onların milli mənsubiyyəti göstərilmədiyi halda, pəhləvi mətnlərində ("Bundəhišn", "Denkart" və s.) köçəri tayfalar turanlılar, oturaq əkinçilər və maldarlar isə iranlılar kimi təqdim edilir. Halbuki, biz yuxarıda gördük ki, Zərdüştün vətəni Aryanam-Vaycada məskunlaşmış dinlilər oturaq idilər, onların ətrafında isə köçəri Turan tayfaları yaşayırdılar. Sözsüz ki, "Qatlar"-da oturaq əhəlinin mal-heyvanlarının köçərilər tərəfindən qarət edilməsi pislənərkən məhz Aryanam-Vaycadakı hadisələrdən söhbət gedir. İran-Turan qarşıdurmasına dair İran dastanlarında verilən məlumatlara əsasən isə bu mübarizədə iranlılara əfsanəvi Kiyanilər sülaləsi, turanlılara isə Frənqrasyan (Əfrasyab) başçılıq edir. "Mifoloji sözlük"də Kiyanilər haqqında oxuyuruq: "Kiyanilər İran mifologiyasında (sonrakı dövr "Avesta"-da, pəhləvi və müsəlman mənbələrində) İran şahlarının əfsanəvi sülaləsidir. Mənbələrdə Böyük Kiyanilərin sayı üçdən (Key Qubad, Key Kavus, Key Xosrov) səkkizə qədər göstərilir. Kiçik Kiyanilərə isə Aurvataspa və Viştaspa (bəzən həmçinin İsfəndiyar və Zərir) mənsub edirlər. Sonuncu kiyanisi İsgəndər hesab edilir. Kiyanilərin əsas məşğuliyyəti Əfrasiyabın başçılıq etdiyi düşmən Turan tayfaları ilə müharibədir.

Zərdüştilik dininin dünyada yayılması Kiçik Kiyanilərə şamil edilir. Bununla yanaşı, pəhləvi kitablarında Kiyanilər bəzən andı pozanlar, xəyanətkarlar, qan tökənlər, hətta allaha qarşı çıxanlar, sehrbazlar kimi təsvir edirlər ("Şahnamə"də də kiyanilərə qarşı ikili münasibət saxlanılmışdır). Kiyanilər İranın böyük şahları sayılsalar da, özlərinin qüdrəti və hərbi

uğurlarına görə onlar demək olar ki, tamamilə bütperəst, son nəticədə isə zərdüştiliyn düşməni olmuş Rüstəmə borcludurlar. Kiyanilərin mərkəzi kimi müxtəlif yerlər - "Avesta"da mifik su hövzələrinin (Vorukaşa, Datiya, Çayçasta), mifik dağların, Hilmənd hövzəsinin, Dranqiandakı Hamun gölünün ətrafları göstərilir. Müsəlman mənbələri Bəlx (qədim Baktriyanın paytaxtını) qeyd edirlər. Bəziləri isə, (Məsudi, Biruni) Kiyaniləri Yeni Babil dövlətinin (e.ə. VII-VI əsrlər) hakimlərinə bağlayırlar. Tədqiqatçılar da Kiyanilər haqqındakı əfsanələrin gerçəkliyinə münasibətdə müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Bəziləri (A.Kristensen, B.Xenning, İ.M. Dyakonov və b.) onların əsasında tarixi gerçəklik rüşeyminin dayanmasını düşünürlər. Digərləri isə (J.Dümezil, R.Fray. M.Mole və b.) belə hesab edirlər ki, Kiyanilər haqqındakı əfsanəni zərdüştilik kahinləri ədalətli Kiyaniləri real, ancaq ədalətsiz İran şahlarına qarşı qoymaq məqsədilə uydurmuşlar" (30, 279-280).

Göründüyü kimi, heç bir tarixi mənbədə adları çəkilməyən Kiyanilərin gerçəkdən ən qədim İran sülaləsi olması nəinki mütəxəssislər tərəfindən təsdiq edilmir, hətta qədim İran dastanlarının öz yaradıcıları da onlara şübhə ilə yanaşmışlar.

"Kiyan" adına kelt mifologiyasında da rast gəlinir və o, işıq və günəş allahı kimi təsvir edilən Luqun atası hesab edilir. "Turanın oğlanlarının aqibəti" adlı əfsanəyə əsasən onu Turanın oğlanları öldürürlər. IX əsrdə yazıya alınmış həmin əfsanənin qısa məzmunu belədir:

Tuatha De Danaan (Danu ilahəsi tayfası) allahları özlərinin daimi düşmənləri və onlardan xərac tələb edən fomorlarla müharibəyə hazırlaşırlar və hazırlıq işlərinə Günəş allahı Luq başçılıq edir. Luq bütün allahların bu müharibəyə cəlb edilməsi üçün onların dalınca çaparlar göndərir. Onun çağırışına atası Kiyan da cavab verərək, Luqun yanına yollanır. Muirtemne çölündə o, üç silahlanmış döyüşçü ilə rastlaşır və onlara yaxınlaşdıqda, onların Oğma oğlu Turanın oğlanları Brian, İuhar və İuharba olmasını görür. Bu qardaşlarla Kiyan və onun qardaşları Kete və Ku arasında hansı səbəbdənsə, düşmənçilik yaranmışdır. Ona

görə də onlar Kiyanı öldürmək istəyirlər. Bu qətl onlar üçün çox baha başa gələcəyi barədə Kiyanın bütün xəbərdarlıqlarına baxmayaraq, qardaşlar Kiyanı daşlarla vuraraq, öldürürlər. Onlar Kiyanın meyidini torpağa basdırmaq istəyirlər, ancaq yer dəhşət içində altı dəfə onun meyidini geri atır. Nəhayət, yeddinci dəfə qardaşlar cəsədi daşların içərisinə qoyub, birtəhər üstünə torpaq səpirlər.

Atasının yubandığını görən Luq özü onu axtarmağa gedir. O, atasının izlərini tapsa da, özünü heç yerdə tapa bilmir. Onda əbədi yer dil açıb, atasının yerini və necə öldürüldüyünü Luqa deyir. Luq atasının meyidini daşlar altından çıxarıb, ağlayır və onu dəfn etdikdən sonra Taraya qaydır. Sarayın böyük salonuna daxil olan Luq görür ki, zal Danu ilahəsi tayfasının allahları ilə doludur və Turanın üç oğlu da onların arasındadır. Onda Luq qabağa çıxıb, deyir:

- Danu ilahəsi tayfası, siz öz atanızın qatili üçün hansı cəzanı seçdiniz?

Toplanan allahlar təəccüblənirlər və kral Nuada hamının əvəzindən soruşur:

- Olmaya sənin atanı öldürüblər?

- Bəli, təəssüf ki, bu, belədir. Həm də mən sizin aranızda bunu edənləri görürəm - deyə Luq cavab verir.

Onda kral Nuada cavab verir ki, mən qatilə yalnız ölüm cəzası verərdim. Qalan allahlar, o cümlədən Turanın oğlanları da belə deyirlər.

- Mənim atamın qatilləri də sənin sözlərini təsdiq etdilər və əgər onlar bununla razıdırlarsa, onda onlar atamın qanbahasını ödəməyincə, onları zaldan buraxma - deyə Luq Nuadaya müraciət edir. Buna cavab olaraq Nuada deyir: "Sən qətl hadisəsinə görə ölüm cəzası yox, qanbahası istədiyinə görə mən belə hesab edirəm ki, sən yüngül cəza tələb edirsən".

Bu zaman Turanın oğlanları öz aralarında məsləhətləşirlər və kiçik qardaş Brian qabağa çıxaraq deyir ki, baxmayaraq ki, Kiyanı onlar öldürməmişlər, ancaq Luq məhz onlardan şübhələndiyinə görə onlar Luqun qəzəbindən qorxaraq, qatildən tələb edilən cəriməni ödəməyə hazırdılar.

- Əlbəttə, siz bunu ödəməli olacaqsınız, - deyən Luq əlavə

edir ki, "siz mənə üç alma və bir donuz dərisi, bir nizə və arabaya qoşulmuş iki at, daha yeddi donuz və bir at, ət qızartmaq üçün bir şiş gətirməli və təpənin üstündə üç dəfə nalə çəkməlisiniz. Mənim istədiyim qanbahası bunlardır. Əgər siz bunları çox hesab edirsinizsə, mən bəzi şeyləri azalda bilərəm. Əgər çox hesab etmirsinizsə, tezliklə onları ödəyin".

Brian cavab verir ki, "sənin istədiyin şeylər o qədər cüzdür ki, hətta bundan yüz dəfə artıq olsaydı da, biz onu çox hesab etməzdik. Ancaq mən qorxuram ki, burada bir hiylə gizlənmiş olsun".

- Ancaq bu, mənə o qədər də cüzi görünmür, - deyər Luq etiraz edir. Əgər siz Tuatha De Danaanın bütün allahları qarşısında bunu yerinə yetirməyə and içsəniz, mən də and içə bilərəm ki, sizdən bundan əlavə heç nə istəməyəcəyəm.

Bundan sonra Turanın oğlanları Tuatha De Danaan allahları qarşısında and içirlər ki, Luqun dediyi bütün şeyləri ona ödəyəcəklər. Onlar and içib qutaran kimi, Luq onlara tərəf çevrilib, deyir:

- İndi mən sizə izah edəcəyəm ki, siz mənə məhz hansı cəriməni ödəyəcəksiniz və bundan sonra onun yüksək və ya cüzi olması barədə özünüz düşünərsiniz.

Turanın oğlanları qorxu içərisində ona qulaq asmağa başladılar. Luq isə izahına belə başladı:

- Mənim sizdən istədiyim üç alma haradasa Şərqdə, dünyanın kənarında yerləşən Qisperid bağından olan almalardır. Bir aylıq uşaq başı böyüklüyündə olan bu almalar tünd qızıl rəngdə olur və dadına görə baldan heç nə ilə fərqlənmirlər. Onlardan yeyən adam bütün xəstəliklərdən və yaralardan sağalır və bu almaları nə qədər yeyirsən ye, onlar azalmırlar. Ona görə də mən onlardan başqa heç bir başqa alma qəbul etməyəcəyəm. Onu da bilin ki, bu almaların sahibləri onları çox ayıq surətdə qoruyurlar. Siz qoçaq və cəsur igidlər kimi görünsəniz də, mən əmin deyiləm ki, onları əldə edə biləcəksiniz.

Mənim sizdən istədiyim donuz dərisi yunan çarı Tuisə mənsubdur. Bu dəri iki xüsusiyyətinə görə məşhurdur: birinci ona bir dəfə bürünməklə bütün xəstələri və əziyyət çəkənləri hər cür azardan, dərddən müalicə edir; ikincisi bu dərinin

üzərindən keçən su axını şəraba çevrilir. Mən belə düşünürəm ki, hətta yunan çarına yalvarsanız da, çətin ki o, bu dərinə sizə versin.

Beləliklə, Luq belə çətinliklərlə bağlı olan digər tələblərini də söyləyir. Yeddinci şərtini isə belə izah edir:

- Mənim sizdən sonuncu tələbim Lohlannda ölkəsindən şimalda olan Miodhaoin təpəsi üstündə üç dəfə nalə çəkməyiniz olacaqdır. Miodhaoin və onun oğlanları heç kəsə bu təpə üstündə bağıraraq, sakitliyi pozmağa icazə vermirlər. Ona görə də mən əminəm ki, hətta siz bundan əvvəlki şərtləri yerinə yetirə bilsəniz də, bu sonuncunu icra edə bilməyəcəksiniz.

Turanın oğlanları bütün bunları eşitdikdən sonra onları qorxu bürüyür. Ancaq ataları ilə də məsləhətləşdikdən sonra, qardaşlar belə qərara gəlirlər ki, bu tələbləri yerinə yetirməkdən başqa çıxış yolu yoxdur. Ona görə də onlar Manannanın sehrli qayığını alıb, kiçik bacılarını da özləri ilə götürüb, açıq dənizə çıxırlar.

Çoxlu macəralardan sonra onlar Luqun ilk altı tələbini yerinə yetirməyə nail olurlar. Luq da sehrli ovsunlar vasitəsilə xəbər tutur ki, qardaşlar artıq onun istədiyi qiymətli əşyaları əldə edə biliblər. Bütün bunların fəxrələri qarşısından gələn müharibədə lazım olacağını düşünən Luq onları qardaşları gözləyən sonuncu - daha təhlükəli şərtin icrasından qabaq onlardan almaq istəyir; o, druid cadularının köməyi ilə sonuncu şərti qardaşların yaddaşından pozur. Taraya qayıdaraq qardaşlar əldə etdikləri qiymətli qənimətləri Luqa verirlər. Luq bunları aldıqdan sonra sonuncu şərti - Miodhaoin təpəsində üç dəfə nalə çəkməyi onlara xatırladır və şərtlərin tam yerinə yetirilməsini tələb edir. Turanın oğlanları utanaraq tez qayıqla Miodhaoin təpəsinə yollanırlar. Qardaşlar sahilə çatanda kimi Miodhaoin onları görüb, onların qarşısına çıxır. Brian Miodhaoinin üzərinə hücum edir və onlar ayı qəzəbi və şir cəsarəti ilə xeyli döyüşürlər; nəhayət, Miodhaoin həlak olur. Bundan sonra Miodhaoinin üç oğlu - Kork, Kon və Edh öz atalarının qisasını almaq üçün döyüşə girirlər. Ancaq Turanın üç oğlu öz nüzələri ilə onların bədənələrini dəşik-dəşik edirlər.

Miodhaoinin oğlanları həlak olurlar, ancaq Turanın

oğlanlarının bədənlərində də elə dəhşətli yaralar var idi ki, onların deşiklərindən quşlar sərbəst surətdə uçub keçə bilirdilər. Buna baxmayaraq, Brian bütün gücünü toplayıb, ayağa qalxır və qardaşlarını da ayağa qaldırır. Onların hamısı birlikdə çox zəif səslə üç dəfə nalə çəkirlər.

Sehrli qayıq onları çox ağır vəziyyətdə Taraya gətirir. Sahilə çatan kimi onlar ataları Turanı Luqun yanına göndərirlər ki, o, oğlanlarının yarasını sağaltmaq üçün sehrli donuz dərisini müvəqqəti olaraq allahdan alıb gətirsin. Ancaq Luq onların Miodhaoinin oğlanları ilə döyüşünü atasının qətlinin əsas qisası hesab edərək, sehrli donuz dərisini vermir. Beləliklə də, Turanın oğlanları ölürlər. Onlar ölərkən, Turan onların cənazəsi önündə vidalaşma mahnısını oxuyur və bu mahnıdan sonra o özü də oğlanları ilə birlikdə ölür.

Qədim kelt əfsanəsinə əsasən, Turanın oğlanları ilə Kiyanilərin (Kiyan nəslinə mənsub olanların) münaqişəsi Danu ilahəsi tayfası daxilində baş vermiş və turanlıların bu tayfa birliyindən qopub ayrılmasına səbəb olmuşdur. Görünür, Turanın kiçik oğlu Brianın adının "Avesta"dakı "Friar oğlu Yoştanın" (V Yəst, 63) nəsl adına (Friar) uyğun gəlməsi faktı da təsadüfi deyildir. Əgər nəzərə alsaq ki, qədim İran dillərində "f" səsi olmamışdır və bu səs həmin dillərdə sonradan ərəb dilinin təsiri ilə yaranmışdır, onda "Friar" adını "Brian" kimi də qəbul etmək olar. Çox güman ki, bu əfsanədə e.ə.VII əsrin əvvəllərində skiflərlə (turlarla) kimmerlər arasında baş vermiş məlum tarixi münaqişə öz əksini tapmışdır və "Turanın oğlanları" anlayışı altında birincilər, Kiyan və onun oğlu Luq obrazları simasında isə kimmerlər nəzərdə tutulmuşdur. Sözsüz ki, Kiyanilərlə turanlıların mübarizəsinə dair müvafiq əfsanələr turanlılar arasında da olmalı idi və görünür, belə əfsanələr zərdüştilik dini ilə birlikdə Turandan Orta Asiyaya da gətirilmişdir. Zərdüştün mənşəcə haradan olması çox tez unudulduğundan (ola bilər ki, məhz ideoloji səbəblər üzündən onun turanlı olması barədə "Avesta"da məlumat verilməmişdir) zərdüştiliyi öz dogma dinləri, bu təlimin əleyhdarları olan turanlıları isə öz düşmənləri hesab edən Şərqi İran xalqları

həmin əfsanələrdə turanlılara qarşı duran Kiyaniləri öz qədim əcdadları hesab etmişlər. Sonradan belə rəvayətlərin yeni-yeni motiv, süjet və məlumatlarla zənginləşdirilərək, milli dastanlar halına salınması isə folklor aləmində adi haldır. Makedoniyalı İsgəndərin "sonuncu kiyani" hesab edilməsi faktının özü də deyilənlərə əyani sübutdur. Beləliklə, biz görürük ki, Kiyanilər haqqındakı əfsanələr də İran mifologiyasına Turan aləmindən daxil olmuşdur.

Turanlıların Tura (Novruz) bayramı. Novruz bayramı barədə elmdə çoxsaylı materiallar dərc ediləndə, onun əski kökləri və mənşəyi barədə indiyədək heç bir dəqiq və inandırıcı məlumat yoxdur. Çünki bu bayram haqqında yazılı mənbələrdə verilən məlumatlar X əsrdən uzağa getmir, halbuki bayramın kökləri daha qədimdir. Həm də X əsrdə bu bayram nəinki ciddi transformasiyaya uğrayaraq, əcdad bayramından əkinçilik və bahar bayramına çevrilmişdir, hətta onun ilkin adı da iki dəfə dəyişdirilmişdir. Onun ən qədim və həqiqi adı hal-hazırda, fikrimizcə, qədim Turan dilinin xüsusiyyətlərini xeyli dərəcədə öz dillərində mühafizə etmiş çuvaşlarda "Tura bayramı" adı altında saxlanılmışdır. Çuvaşlar isə qədim süvar xalqının varislərindəndir. Süvarların qədim xəzər və bolqarlarla qohum olması elmdə məlumdur (27, 560; 31, 104). Onların hər üçü Aralyanı ərəzilərdən Şimali Qafqaza eyni zamanda - V əsrdə juanların təzyiqi altında gəlmişlər. Elmi ədəbiyyatda bu üç xalqın hamısının hunlarla uqor xalqlarının qarışığından törəməsi barədə fikirlər geniş yayılmışdır. Ancaq xəzər xaqanı İosif (X əsr) Kordova saray əyanlarından olan ibn-Şəfruta yazdığı cavab məktubunda göstərdi ki, onun xalqı Toqarma nəslindəndir (32, 7). "Toqar" adında isə "tokar" sözünü görməmək mümkün deyildir. Deməli xəzərlər, süvarlar və bolqarlar hunlarla uqor tayfalarının yox, hunlarla Turan etnoslarının qaynayıb-qarışmasından yaranmış xalqlar olmuşlar. Süvarların adına gəlincə, çox güman ki, onların adı Turun "qanuni arvadı" Siv ilahəsinin adı ilə bağlıdır və belə halda "Siv-ər" ifadəsini "Siv adamları", "Siv nəsl" kimi başa düşmək olar.

Çuvaşların dili də elmdə olduqca mübahisəlidir. Hələ XIX əsrin sonlarında fransız tədqiqatçısı A.Rambo yazırdı ki,

"çuvaş dili türk dillərinə mənsub edilir. Halbuki bu dildə türk sözlərinin sayı mindən çox deyildir. Çuvaşlar xristian dinini gec qəbul etdiklərindən onların arasında qədim büt-pərəst dini də güclü saxlanılmışdır. Bu dinin mahiyyəti dualizmdən ibarətdir. Xeyir qüvvəyə "Tora", şər qüvvəyə isə "Şeytan" deyilir" (28, 23). K.İ.Kozlova isə çuvaş dili barədə belə yazır: "Çuvaş dili türk dillərinə aiddir, ancaq onların arasında xüsusi yer tutur. O, hal-hazırda türk dilləri arasında mövcud olan qruplardan heç birinə daxil olmur. Onu ölü bulqar və xəzər dilləri ilə bağlayırlar" (33, 7).

Bütün türk dilləri üçün ümumi sayılan sözlərin çoxu çuvaş dilində təməmilə başqa formadadır. Məsələn, "qış" sözünə çuvaşca "xel", "qız" sözünə - "xer" deyilir və "lar" (lər) cəm şəkilçisi əvəzinə isə "sem" şəkilçisi işlədilir. Monqol, uqor və rus dillərindən alınma sözlərdən əlavə, türk dillərinə mənsub edilən çuvaş dilində mənşəyi məlum olmayan çoxlu sözlər də vardır.

Çuvaşların bayramları sırasında "günəşə, Tura allahına və əcdadlara qurbankəsmə bayramı xüsusi yer tutur. Bu bayram mart ayında keçirilir və bir neçə gün davam edir. Çuvaşlar oda, suya, günəşə, yerə ehtiram göstərir və baş allah Silt Tura başda olmaqla xeyir allahlarına və ruhlarına inanırdılar" (34, 56).

Vaxtilə qədim Turan ərazisində məskunlaşmış bir sıra Sibir xalqlarının (şorslar, evenkilər) qədim təqvimində də mart ayının ortalarından aprel ayının ortalarına qədər olan müddətə "turan" ayı deyilir (35, 248-250). Misir və Babil astronomiya elmindən istifadə etməklə, e.ə. İranda tərtib edilmiş zərdüştilik təqvimində isə il yazda gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi gündən başlayır və ilin birinci ayı Fravaşey (əcdad) adlanırdı (5, 524-525). Zərdüştilik ənənəsinə görə Zərdüş 30 yaşına çatanda məhz əcdad (Tura) bayramı günü keçirilən mərasimdə iştirak etdiyi vaxt sübh zamanı xaoma hazırlamaq üçün su dalınca çaya getmiş, orada suya girib, çayın ortasından su götürərkən, Vohu-Mana ona yaxınlaşıb, onu Ahura-Məzdanın yanına aparmış və Zərdüşə peyğəmbərlik verilmişdir (Zədspram, 20-21). Ona görə də erkən zərdüştilik təqvimində yeni il Tura bayramından başla-

nırdı. Ancaq Zərdüştün ölümündən xeyli sonra hazırlanmış təqvimdə nədənsə Tura sözünün əvəzinə "fravaşey" (əcdad) sözü işlədilmişdir. Çox güman ki, bu dəyişiklik Turun zərdüştilük dininin düşmənləri sayılan turanlıların əcdadı olması ilə bağlı olmuş və deməli, ideoloji səciyyə daşmışdır. Fravaşey ayından başqa hər bir ay bir allahın və ya ruhun adı ilə adlandırılmışdır. Ancaq sonralar Fravaşey də əcdad ruhu hesab edilmişdir.

Zərdüştilik təqvimində hər ay 30 gündən ibarət idi və hər ilin sonunda ona daha 5 gün əlavə edilirdi (6, 311). Sasanilər dövründə də bu təqvim saxlanılırdı, lakin 1 fravaşey artıq əcdad bayramı kimi yox, Zərdüştə peyğəmbərlik verilməsi günü və bununla bağlı yeni ilin başlanğıcı kimi qeyd edilirdi. Ancaq Babil və Akkad təqvimlərinin təsiri ilə Fravaşey bayramına artıq əkinçilik mərasimləri də daxil edilmişdir. İranda islamın qəbulundan sonra isə müsəlman ruhanilərinin bütperəstlik qalığı hesab etdikləri Fravaşey bayramının qadağasına baxmayaraq, xalq bu bayramı "Novruz" ("Yeni gün") adı ilə qeyd edirdi. Ancaq təqvimlə təbiət hadisələri arasındakı uyğunsuzluqlar müəyyən çətinliklər törədirdi. Buna görə də səlcuq sultanı Məlik-şah belə uyğunsuzluqları aradan qaldırmaq üçün məşhur şair və astronom, mənşəcə türk olmuş Ömər Xəyyam başda olmaqla görkəmli astronomlardan və riyaziyyatçılardan ibarət bir komisiya təşkil etdi. Bu komisiya dünyada ən dəqiq təqvimlərdən birini düzəldərək, baharda gecə ilə gündüzün bərabərlik gününü, yəni ilin ilk gününü Qriqoryan təqvimi ilə 21 mart tarixinə təyin etdi.

Tura bayramının anoloqu kelt mifologiyasında da vardır və həmin bayramın qədim əlamət və xüsusiyyətləri keltlərdə daha dolğun saxlanılmışdır. Qədim keltlərin "dövlət kultu solyar (Günəş) tipinə aid idi. Bu kultun bütün əsas bayramları bu və ya digər formada günəşin dövr etmə fazaları ilə bağlı idi və baharda və payızda gecə-gündüz bərabərliyi daha mühüm hesab edilirdi" (17, 47).

Qədim xalqların çoxunda olduğu kimi, qədim keltlərdə də il iki mövsümə - yay və qış mövsümlərinə bölünürdü (ilin dörd fəslə bölünməsi sonradan yaranmışdır). Buna görə də yazdakı

gecə-gündüz bərabərliyi yayın, payızdakı isə qışın başlanğıcı sayılırdı. Ona görə də birinci bayram Belteyn (yay), ikincisi isə Sameyn (qış) adlanırdı. Belə hesab edilirdi ki, baharda gecə-gündüz bərabərliyini bildiren Belteyn bayramı zamanı şər qüvvələrin gücü azalır və işıq və xeyir qüvvələri onlara qalib gəlirlər, ölüm simvolu olan qış yuxusundan sonra təbiət qüvvələri oyanır. "Belteyn ərəfəsində hündür yerlərdə böyük tonqallar qalanırdı. Evlərdə isə bütün ocaqlar söndürülürdü ki, druidlər gündüz günəş şüalarından od tutmuş meşələr vasitəsilə onları yenidən yandırınlar" (17, 472). Yandırılmış tonqallar üzərindən "alov güclü olan zaman kişilər, alov zəifləyəndə qadınlar və uşaqlar, ocaq sönüb tüstü verən zaman isə mal-heyvan keçməli idi" (17, 447). Belə hesab edilirdi ki, Belteyn bayramında əcdadların ruhları evlərinə qayıdır və məleykələr də mərasimlərin icrasına daha diqqətlə fikir verirlər. Ona görə də, ayinləri daha dəqiq yerinə yetirməyə çalışırdılar. Bayram günü əcdadlara və müxtəlif ruh-allahlara çoxlu külçə və peçenye hazırlanırdı, mal-heyvan kəsilirdi. Həmçinin "kütləvi gəzintilər, qonaqlıqlar təşkil edilir, sakinlər müxtəlif yarışlarda və at çapmaqda yarışırılar" (17, 592).

Məlumatlar vardır ki, xristianlığın qəbulundan əvvəl belə bayramlar zamanı uşaqları da allahlara qurban gətirir və odda yandırırılar. Druidlər tərəfindən icra edilən belə kütləvi insan qurbanları hətta başqa dinlərə öz dözümlülüyü ilə seçilən və saysız-hesabsız döyüşlərdə çoxlu qan görmüş Roma əsgərlərini də dəhşətə gətirirdi. Ona görə də romalılar işğal etdikləri kelt ərazilərində belə mərasimləri qadağan edərək, druidlərlə qəti mübarizəyə başlayıb, onların qurbanlar kəsdiyi müqəddəs meşələrini yandıрмаğa, özlərini isə məhv etməyə başladılar. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, belə qurbanlar Romanın özündə hələ e.ə. 55-ci ildə Yuli Sezarın Britaniyaya birinci gəlişindən əvvəl Senatın xüsusi fərmanı ilə qadağan edilmişdir. Bütün bunlardan həmçinin aydın olur ki, nəyə görə Zərdüşt insan qurbanı tələb edən allahları "yalançı allahlar" adlandıraraq, qədim Turan dinlərində islahatlar keçirməyə, mərhəmətli təkallahlıq dini yaratmağa çalışırdı.

Madaların (midiahların) mənşəyi. Elmi ədəbiyyatda madaların irandilli olması fikri qəbul edilmişdir. Bu fikrə ona

əsaslanır ki, mada dilində Herodot tərəfindən qeydə alınmış "spaka" (it) sözü hind-Avropa mənşəlidir və mada tayfalarından olan "arizant" tayfasının, həmçinin bəzi şəxs adlarının əvvəlində "arya" sözü vardır. Yuxarıda deyildiyi kimi, "arya" sözü "nəcib", "alicənab" mənasında bütün hind-Avropa dillərində işlənmişdir. Bu barədə daha geniş məlumat verən L.A.Lelikov da qeyd edir ki, "arya" sözünün qədim dövrdə hind-Avropa tayfalarının hamısı tərəfindən işlədilməsi faktı bu sözün "yalnız hind-İran etnosunun özünə verdiyi ad olması barədə hamı tərəfindən qəbul edilmiş fərziyənin əksini göstərir" (36, 161). Qədim dövrdə "arya" sözünün qeyri-İran mənşəli şəxs və tayfa adlarının əvvəlində işlədilməsinə dair onlarla misal göstərmək olar (məs., Aristotel, Arion, Aristey, Arifron, arimaspa tayfası, Arisba şəhəri və s.). Mada dilindəki "spaka" sözü də fars və tacik dillərindəki "səg" sözünə nisbətən slav dillərindəki "sobaka" (it) sözünə daha yaxındır. Qədim fars dilində isə "saka", "Avesta" dilində isə "span" deyilir. Deməli, madaların irandilli olmasını göstərən heç bir müstəqim məlumat yoxdur. Dolayısı yolla olan uyğunluqlar isə həm madaların, həm də irandilli xalqların mənşəcə ümumi hind-Avropa dillərinə mənsub olması ilə bağlıdır. Həm də qədim irandilli tayfalar da bizim turandilli hesab etdiyimiz madalar kimi, daha qədimdə hind-Avropa tayfa birliyinin şimal qrupuna daxil olmuşlar. Onlardan başqa bu qrupa, mütəxəssislərin fikrincə, illir, kelt, slav və german tayfaları daxil idilər (21, 502 və 505). Nəyə görə biz madaları turandilli hesab edirik?

Bu, hər şeydən öncə onların etnik adı ilə bağlıdır. Qədim dövrlərdə yazıya alınmış etnik adlar çox vaxt arxeoloji tapıntılar qədər dəqiq məlumatlar verə bilər. Yazıyaqədərki dövrdə və yazısı məlum olmayan xalqlarda belə etnik adlar çox vaxt onların qədim mif və rəvayətlərində saxlanılmışdır. Ancaq əfsanə və rəvayətlərə çox ehtiyatla yanaşılmalı, onlarda verilən məlumatlar həmişə başqa məlum faktlarla tutuşdurulduqdan sonra onlar haqqında hökm çıxarılmalıdır. Məsələn, Herodot madalar haqqında yazır ki, "kolxidiyalı Medeyanın Afinadan bu arilərin (madaların-K.H.) yanına gəlməsindən sonra onlar öz adlarını

dəyişmişlər. Onlar haqqında Midiya əfsanəsi belə deyir" (VII, 162). Heredot uydurma əfsanələrdən nə qədər qaçmağa çalışsa da, bu, heç də həmişə ona müyəssər olmamışdır. Bu dəfə də belə olmuşdur: əgər mifik Medeya doğrudan da Midiyaya gəlsəydi belə, yerli xalq heç zaman öz ölkəsini qadının, xüsusilə də xarici qadının adı ilə adlandırmazdı. Tarixdə belə ənənə olmamışdır. Ancaq başqa adət və qaydalar olmuşdur; ölkələr və xalqlar çox vaxt onların çarlarının mənsub olduğu ruh-allah, əcdad kultlarının adı ilə adlanırdılar. Turanlıların ümumi (baş) ruh-əcdadı Tur sayılırdı. Ancaq hər tayfanın da öz ruh-əcdadı (allahı) var idi və ayrı-ayrı tayfalar çox vaxt belə əcdadların adı ilə adlanırdılar. Mifoloji məlumatlara əsasən, Turun Pəşənəq ("Avesta"-da-Pəşənə) və Maqnidən əlavə, "qanuni arvadı" Siv ilahəsindən olan Madi (Cəsur) adlı bir oğlu da var idi (37, 348). Əgər Pəşənəq peçeneqlərin əcdadıdırsa, onda Madini madaların, Maqnini isə maq tayfasının (altı mada tayfasından biridir) əcdadı hesab etmək olar. Ola bilər ki, Çin mənbələrində Mode (türk ölkələrində yazılmış elmi ədəbiyyatda - Mete) adlandırılan böyük hun imperatorunun ləqəbi də bu sözlə bağlı olsun. Biz yuxarıda qeyd etmişdik ki, köçəri Turan (dinlin) tayfalarının xeyli hissəsi hələ e.ə. II minilliyin sonlarında hunların altaydilli əcdadları ilə birləşmişdilər və yalnız bundan sonra tarixi hunlar meydana çıxmışdır. Belə halda Altay qəhrəmanlıq dastanı olan "Maday-Kara" ("Maday əcdad-allahı") dastanının da Modeyə həsr olunduğunu düşünmək olar.

İkinci səbəb zərdüştiliyin madalar arasında geniş yayılması və Midiyada özünə ikinci vətən qazanması ilə ilgilidir. Məlumdur ki, "Avesta" dili irandilli xalqlar üçün anlaşılmaz idi və onu yalnız xüsusi təlim keçmiş kahinlər başa düşürdülər. Madalar ölkəsində isə "Avesta" mətnlərini o qədər yaxşı başa düşürdülər ki, hətta maq tayfasının adı "kahin" mənası almışdır. Sözsüz ki, Midiyada zərdüştilik dininin özünə ikinci vətən tapması da bununla bağlı idi. Hər bir etnos başqa yerə köçdükdən sonra, bir qayda olaraq, əvvəlki vətəni ilə bağlı olan müqəddəs anlayışları, coğrafi reallıqları, mifoloji adları yeni vətəndəki reallıqlara uyğunlaşdırmağa çalışır.

Madaların qədim vətənləri Aryanam-Vaycadakı (Turandakı) coğrafi reallıqları yeni vətənlərinə tətbiq etməyə çalışmaları da, bu baxımdan, təmamilə təbii görünməlidir.

Nəhayət, madaların digər Turan tayfaları, skif-kimmerlərlə sıx bağlılığı onların dil və etnik cəhətdən də yaxınlığına dəlalət edir. Tokar, Kemmer və skiflərin Turan aləminə mənsub olması barədə yuxarıda məlumat verilmişdir. Burada isə onlara bunu əlavə edirik ki, kimmerlərin rəhbərlərindən birinin adı Tuqdamme, digərinin adı isə Teuşpa olmuş, skiflərin əcdadı isə Tarqitay sayılırdı. Bu adlar da "tokar" və "tur" adlarına çox yaxın səslənir. Nəzərə almaq lazımdır ki, bu adlar ayrı-ayrı qeyri-Turan xalqlarının tələffüz variantlarında yazıya alındığından xeyli təhrif olunmuşlar. Buna baxmayaraq, "Tuqdamme" sözü və xəzərlərin öz əcdadları hesab etdikləri "Toqarma" adı "tokar" etnoniminə çox yaxındır. Skiflərin, madaların və kimmerlərin mənafeyi bəzən toquşsa da, onlar çox vaxt Yaxın Şərq ölkələrinə birlikdə yürüşlər keçirirdilər. E.ə. 671-ci ildə madalar Aşşur dövlətinə qarşı üsyan qaldıranda da "skiflər və kimmerlər onların mütəffiqi idilər" (6, 258).

Bütün bu deyilənlərə əsasən, biz belə düşünürük ki, madalar da Turan tayfalarından olmuş və onlar da e.ə. II minilliyin sonlarından Aralyanı ərazilərdən qərbə doğru irəliləyən Turan tayfalarının tərkibində olmuşlar. Qədim Manna ərazisinə isə onlar Şimali Qafqazdan daxil olmuş, burada güclü dövlət yaratdıqdan sonra şərqə doğru öz ərazilərini genişləndirməyə başlamışlar. Elmdə qəbul edilmiş fikrə əsasən madalar Xorasandan keçərək, Şimali İrana gəlmişlər. Ancaq e.ə. II-I minilliklərdə Orta Asiyanın cənub-qərb hissəsi və Xorasan ərazisi artıq irandilli tayfalar tərəfindən tutulmuşdu və əgər madalar qərbə doğru bu istiqamətdə irəliləsəydilər, onlar elə əvvəldən oradakı irandilli etnosları özlərinə tabe etməli idilər. Ancaq Madalar dövləti haqqındakı tarixi məlumatlar bunun əksini göstərir.

"Türk" etnoniminin mənşəyi. Vaxtilə biz bu məsələyə həsr etdiyimiz məqalədə göstərmişdik ki, "türk" etnonimi "Tur" adı ilə hunmənşəli "kün" ("el", "adamlar"; "qohumlar") sözünün birləşməsindən (Tur-kün) yaranmışdır və ilkin mərhələdə "Tur

nəsl", "Tur tayfası" mənasını vermişdir (38, 61-63). Qədim türk mətnlərində də "türkün" sözü "nəsl", "tayfa" mənasında işlənmişdir (39, 581 və 599). Monqol dilində isə "k" səsinin olmadığına görə həmin söz "törxöm" şəklində tələffüz edilir və hazırda da "ərli arvadın qohum-əqrəbası" mənasında işlənir (40, 419). Ancaq "türkün" sözünün və ondan yaranmış "türk" sözünün nə zaman ortaya çıxmasını dəqiq demək mümkün deyildir. Məlumdur ki, bu söz ilk dəfə Böyük türk xaqanlığının (VI-VIII əsrlər) yaradıcılarının adı kimi tarix səhnəsinə çıxır və elə VI əsrdə də Çin mənbələrində "türküt", yunan mənbələrində "torkos", Suriya mənbələrində isə "turkaye" şəklində qeydə alınır. Bundan əvvəl isə "türk" etnoniminə heç bir mənbədə rast gəlinmir və hunlar və onlardan törəmiş digər tayfalar təməmlə başqa adlar altında tanınırdı.

Türkütlərin (konkret olaraq "türk" adını daşıyan xalqın) mənşəyinə gəlincə, Çin mənbələrində qeydə alınmış əfsanəyə əsasən onların nəsl adı əvvəlcə Aşina olmuşdur. Hun nəslindən olmuş bu tayfa birliyi, Çin mənbələrinə əsasən, çinləşmiş monqol tayfaları olan tobalılar (tabqaçlar) tərəfindən IV əsrin əvvəlində Şimali Çindən qovulduqdan sonra Turfana (Şərqi Türküstana) gəlib, 460-cı ilədək burada tokardilli əhali arasında məskunlaşmışlar. 460-cı ildə isə o zaman Mərkəzi Asiyada hegemonluq edən juanlar onları tokar tayfaları ilə birlikdə Turfandan Cənubi Altaya köçürmüşlər. Köçgünlər knyaz Aşinanın tayfası da daxil olmaqla burada böyük bir tayfa birliyi yaradır və VI əsrin ortalarında bu tayfa birliyi juanlara qarşı üsyanda qalib gələrək, "türk" adı ilə tarix səhnəsinə çıxır. Bütün bu məlumatlara əsasən biz belə bir fikir irəli sürmüşdük ki, Aşina nəslindən olan oğlanlar turfanlı tokarların qızları ilə evlənmişlər. Çünki onlar totemist idilər və məlumdur ki, onların totemi qurd idi. Totemizm qaydalarına görə eyni totemə sitayiş edən insanlar bir-biri ilə evlənmə bilməzdilər. Türkütlərin mənşəyinə dair öz miflərində də deyilir ki, bir dəfə düşmənlər bütün bir tayfanı məhv etdilər və bu tayfadan yalnız 10 yaşlı bir oğlan uşağı sağ qaldı. Bir dişi canavar ona ət gətirməklə onu acından ölməkdən xilas etdi. Oğlan böyüdükdən sonra Altayda qurd ondan 10 oğlan

doğdu. Bu oğlanlar özlərinə Tufandan qadın götürdülər və onlarla evləndilər.

Beləliklə, Aşina nəslinin turfanlı tokarlardan qız alması faktı onların öz əcdad mifində də qeyd edilmişdir. Çox güman ki, onlar əvvəlcə öz arvadlarının qohum-əqrabalarına "tur-kün" (Tur tayfası) demiş (tokarlar özlərini Tur nəslindən hesab etdikləri görə), sonra isə özləri də tədricən onlarla qaynayıb-qarışdıqdan sonra bu ad bütün tayfa birliyinin ümumi adına çevrilmişdir. "Tür-kün" ifadəsi ilkin mənasını itirdikdən və etnik ada çevrildikdən sonra isə bəzi tayfalar arasında "türk", digərləri arasında isə "türkmən" forması almışdır.

Kelt mifologiyası ilə tanışlıq zamanı bizə məlum oldu ki, qədim kelt knyaz və krallarının boyunlarından asılan qızıl həlqəyə də "tork" deyilmiş. Həmçinin kelt allahlarının arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış heykəllərinin boynunda da həmin "tork" adlanan həlqələr əks olunmuşdur. Keltlərlə turanlıların qohumluğu barədə yuxarıda verilən məlumatlara əsasən belə düşünmək təmamilə təbii olar ki, allahların və adlı-sanlı tayfa başçılarının boynundan tork asmaq adəti Turan tayfalarında, o cümlədən tokarlarda da ola bilərdi. Belə halda bəzi Çin mənbələrində Aşina nəslinin "türk" adını Altayda onların məskunlaşdığı yerin yaxınlığında olan bir dağın yerli adından götürmələri barədəki məlumatları da aktuallaşır; məlumdur ki, Aşina tayfasının gəlişinə qədər Altay dağlarında dinlinlər və digər Turan xalqları məskunlaşmışdılar. Ola bilər ki, həmin dağ forma baxımından yarım dairəvi şəkildə olduğundan və "tork" adlanan həlqəyə oxşadığından bu dağa da nə vaxtsa "tork" adı verilmişdir və Aşina nəslə də öz yeni adını ondan götürmüşdür.

"Türk" sözünün mənşəyi ilə bağlı yuxarıda deyilən variantlardan hansının düzgün olmasını söyləmək çətindir. Hər halda biz birinci variantı üstünlük veririk. Ancaq bundan asılı olmayaraq təmamilə aydındır ki, "türk" etnonimini tarix səhnəsinə Aşina nəslə çıxarmışdır və bu sözün kökü turanlılarla bağlı olmuşdur. Aşina nəslinin yaratdığı Böyük türk xaqanlığı Sakit okeandan Qara dənizə

qədər uzanan böyük bir ərazini əhatə edirdi. Mərkəzi Avropada ayrıca xaqanlıq yaratmış avarlar istisna olmaqla, qalan bütün türkdilli etnoslar və tayfalar Böyük türk xaqanlığı tərkibində yaşadıqlarına görə digər xalqlar və ölkələr bu xaqanlıq daxilində məskunlaşmış müxtəlif türkdilli xalqlar arasında fərq qoymayaraq, onların hamısına ümumi şəkildə "türk" deyirdilər. Bu isə, "türk" adının ümumiləşib, bütün türkdilli xalqların ümumi adına çevrilməsinə səbəb olmuşdur. O dövrə qədər isə həmin ümumi funksiyanı "hun" (xün) etnonimi yerinə yetirirdi. VIII əsrin ortalarında uyğurlar, karluqlar və basmallar tərəfindən məhv edilən türk xalqı tarix səhnəsindən silinsə də (onların qalıqları isə başqa türk xalqlarına qarışdılar), onların adı bu gün də həm türk xalqlarından ən böyüyünün (Türkiyə türklərinin) xüsusi adı kimi, həm də lingvistik mənada bütün türk xalqlarının ümumi adı kimi yaşamaqdadır.

Nəticə. Beləliklə, biz görürük ki, turanlıların istər e.ə. II minilliyin sonları - I minilliyin əvvəllərində Mərkəzi Asiyada hökmranlıq etmiş şərq qrupu, istərsə də e.ə. I minilliyin ortalarında Mərkəzi və Qərbi Avropada hökmranlıq etmiş qərb qrupu (kimmerlər, skiflər, keltlər və b.) tədricən zəifləyərək, daha sonralar isə - parçalanaraq, qonşu xalqlar arasında assimilyasiyaya uğramışlar. Bunun başlıca səbəbi çoxsaylı Turan və kelt tayfalarının geniş ərazilərə səpilərək, qəbilə-tayfa icmaları şəklində yaşmaları, birləşib güclü mərkəzləşdirilmiş dövlət yarada bilməmələri olmuşdur. İlk baxışdan belə görünə bilər ki, onların bəxti gətirməmişdir. Ancaq onların təxmini yaşdıllarının da hamısı (məs., babillər, hettlər, albanlar, hunlar və s.) artıq çoxdan tarix səhnəsindən silinmişlər. Etnogenez prosesləri, xüsusilə də L.N.Qumilyovun etnogenez nəzəriyyəsi baxımından bu, təməmilə təbii və qanunauyğun bir haldır: etnoslar da insanlar kimi yaranır, yeniyetməlik, gənclik və s. mərhələləri keçirdikdən sonra, nəhayət, qocalır və tarix səhnəsindən çıxaraq, öz yerlərini varislərinə verirlər. Gənclik dövründə (yarandıqdan 200-400 il sonra xarüqələr göstərən, güclü dövlətlər yaradan etnoslar təxminən 1100-1200 ildən sonra qocalır və əvvəlki milli ideallarını itirərək, yalnız yaxşı

yaşamağa və hakimiyyətdə yuxarı vəzifələr tutmağa çalışırlar; daxildə hakimiyyət uğrunda mübarizələr, günbəgün artan korrupsiya və riyakarlıq etnosu daxildən çürüdür və ölkə dağılmağa, parçalanmağa başlayır. Etnosun tənəzzülündən istifadə edən qonşuları da çox vaxt onun parçalanıb, ortadan çıxmasında öz rolunu oynayırlar. Bütün bunların nəticəsində etnoslar təxminən 1200-1500 yaşında parçalanır və onlardan qopub ayrılmış tayfa və qruplar başqa tayfalarla birləşərək, yeni etnosların yaranmasına səbəb olurlar. Bu qanunauyğunluqdan istisna halları az-az olur və istisna təşkil edən xalqların (məs., yunanlar, yəhudilər, ermənilər, farslar və b.) varislərsiz qalmasına, yəni sonsuzluğuna səbəb olur. Əslində belə xalqlar da əvvəlki kimi qalmayıb, həm dil, həm də genetik cəhətdən xeyli dəyişikliyə uğrayırlar; onlar qurumuş ağacın dibindən pöhrələnib qalxan yeni budağa bənəyirlər: belə budağın kökləri qədim olsa da, özü daha əvvəlki ağac deyildir və heç vaxt da mükəmməl ağac ola bilmir.

Turanlıların varisləri çox olmuşdur. Şərqdə onlar əsasən türkdilli və irandilli xalqlara, qərbdə isə german və Roma xalqlarına qarışmışlar. Onların çətinliyi isə öz dillərində danışan varislər qoya bilməmələrində olmuşdur. Y.Rerix turanlıların bir qolu olan tokarlardan danışarkən qeyd edir ki, "toxarlar uzun müddət Daxili Asiyada irandilli və türkdilli tayfalar arasında yaşamış və axırda onları əhatə edən etnik mühitdə ərimiş çox qədim tayfalar qrupuna mənsub idilər" (22, 134). Buna baxmayaraq, müasir türk xalqlarının çoxu fəxrlə qədim turanlıları öz ulu əcdadları hesab etdikləri kimi, fransızlar da igid və fərasətli qalların (kelt tayfalarından birinin adıdır) varisləri olduqlarını söyləməyi çox xoşlayırlar.

Ə d ə b i y y a t **(rus dilində)**

1. Bartold. V.V. Əsərləri. V c., Moskva, 1968.
2. Qumilyov. L.N. Xəzərətrafi xalqların minillik tarixi. M., 1998.
3. Kuzmina Y.Y. Kavət və Əfrasiyabın ölkəsində. M., 1977.

4. Yeremeyev D.Y., Meyer M.S. Orta əsrlər və yeni dövr Türkiyə tarixi. M., 1992.
5. Rak İ.V. Qədim və orta əsrlər İran mifologiyası. SPb. - M., 1998.
6. "Şərq tarixi". I c., M., 1999.
7. Vaynberq B.İ. Turanın qədim etnoqrafiyası. M., 1999.
8. "Avesta". Seçilmiş himnlər. Tərcümə və şərhlər İ.Steblin - Kamenskinindir. M., 1993.
9. Boçavar A.L. Yer planeti. M., 2002.
10. "Böyük sovet ensiklopediyası". II və XXVI c., İkinci nəşri. 1970 və 1977.
11. Muin M. Fars sözlüyü. I-III c., Tehran, 1377 / 1998 (fars dilində).
12. Braçinski İ.S. Tacik xalq poeziyası tarixindən. M., 1956.
13. Aqeyeva R.A. Ölkələr və xalqlar. Adların mənşəyi. M., 2002.
- 13a. Bıçurin. N.Y. Qədim dövrlərdə Orta Asiyada məskunlaşmış xalqlar haqqında məlumatlar məcmuəsi. I-III c. M.-L., 1950-1953.
14. Qumilyov L.N. Dinlin problemi. - Onun "Hun xalqının tarixi" adlı kitabının I cildində. M., 1998.
15. Oranski İ.M. İran filologiyasına giriş. M., 1988.
16. Leontev. A.A. Rusiya xalqlarının mədəniyyəti və dilləri. M., 1988.
17. "Kelt mifologiyası. Ensiklopediya". İngilis dilindən tərcümə edənlər: S.Qolova və A.Qolov. M., 2002.
18. "Rusiya tarixi. Ən qədim zamanlardan XVII əsrin sonunadək". Məsul redaktorlar: A.N.Saxarov, A.P.Novoselçev. M., 2001.
19. "Ümumdünya tarixi. Dəmir dövrü". Moskva-Minsk. 2001.
20. "Rusiya və onun ən yaxın qonşularının tarixi". M., 2002.
21. "Ümumdünya tarixi. Tunc dövrü". Moskva-Minsk. 2002
22. Rerix.Y. Tibet və Mərkəzi Asiya. Samara. 1999.
23. "Sibir tarixi". Tomsk. 1987.
24. Qumilyov L.N. Hun xalqının tarixi. I c, M., 1998.
- 24a. Boqdanov V.V. Rusiyanın etnik və təkamül tarixi. M., 2001.
25. Qrum-Qrjimaylo Q.E. Orta Asiyanın sarışın irqi. - L.N.Qumilyovun "Hun xalqının tarixi" kitabında. I c., M., 1998.
26. "Böyük ensiklopedik lüğət. Dilçilik". M., 1990.
27. Qladki.V.L. Qədim dünya. M., 2001.
28. Rambo A. Qədim və yeni Rusiya tarixi. Fransız dilindən

tərcümə. Smolensk. 2001.

29. Bıçkov A.A. Slavyan büt-pərəst allahları sözlüyü. M., 2000.

30. "Mifoloji sözlük". M., 1990.

31. Baskakov N.A. Türk dilləri. M., 1960.

32. Pletneva S.A. Xəzərlər. M., 1986.

33. Kozlova K.İ. Volqaətrafi xalqların etnoqrafiyası. M., 1964.

34. Volkova A.A. Ural və Volqaətrafi xalqların etnoqrafiyası. M., 2001.

35. Semçenko Y.B., Smolyak A.V. Sibir xalqlarının təqvimi. M., 1993.

36. Lelikov L.A. "Arya" termini qədim hind və qədim İran ənənələrində. - "Qədim Hindistanın tarixi-mədəni əlaqələri" kitabında. M., 1982.

37. Balandin R.K. Yüz böyük allah. M., 2002.

38. Hüseynoğlu K. Bəzi Turan etnonimlərinin etimologiyasına dair: - "Türkologiya" dərgisi. Bakı, 2002, № 1-2.

39. "Qədim türk sözlüyü". L., 1969.

40. "Monqolca-rusca sözlük". M., 1967.

41. Damdinsüren S., Luvsandendev A. Rusca-monqolca sözlük. Ulaanbaatar. 1982.

TÜRK DİNİ-MİFOLOJİ SİSTEMİNDƏ TANRI **(Semantik funksiyası və etimologiyası)**

Giriş

Türk mifologiyasının ən çox araşdırılan və tədqiqinin ən çox vacib olduğu məsələlərdən biri də Göy Tanrı dini-mifoloji sistemidir. Son dövr araşdırmalarına istinadən demək mümkündür ki, Göy Tanrı və ya Avropa türkologiyasında deyildiyi kimi, tanrıçılıq adlı dini-mifoloji sistem prototürk, yaxud Altay dil ailəsi dövründən mövcud olmuşdur. Bəsit şəkildə Göy Tanrı ilkin nominativ anlamıyla göy üzünün hakimi deməkdir. Göy rənginin qutsallıqla birlikdə mənşə bildirdiyi də məlumdur. Etnik-mədəni sistemdə Göy Türk, göy bürü, göy keç i əslində bu varlıqların ilahi mənşəyini bildirir. Arxaik tipli dastan qəhrəmanlarının Tanrıoğlu olmaları da onların ilahi mənşələri ilə bağlıdır.

Dini-mifoloji sistemin ternar bölgüsündə Tanrı yuxarı dünya ilə bağlı görünərsə də, onun hər üç dünyaya təsiri şübhəsizdir. Orxon-Yenisey yazılı abidələrində adı çəkilən Göy Tanrı və ya Türk Tanrısı konkret zaman və məkan strukturu olmayan yüksək sitayiş obyektidir. Şamanlığın geniş yayılmasıyla bir az arxa plana keçirilən Göy Tanrı mifoloji mətnlərdə və etnografik ədəbiyyatda öz varlığını qoruya bilmişdir. Ancaq şamanlar da hər nə qədər Tanrını arxa plana keçirərsələr də, onun mütləq varlıq olduğunu qəbul etmişlər.

Türkologiyada yüksək dərəcəli göy ruhlarını Tanrı hesab etmək bir adət halını almışdır. Bu bir tərəfdən şamanlığın təsiri ilə Göy Tanrı inancının arxa plana keçirilməsi və göy ruhlarının tanrı olaraq qəbul edilməsinin nəticəsidirsə, digər tərəfdən məlum politeizm nəzəriyyəsinin təsiri ilə ortaya atılmışdır. Ancaq təbiət güclərinin, məsələn, odun, ocağın, dağın, meşənin, suyun və s. ruhlarını və ya iyələrini müqəddəslik kategoriyasına aid etmək başqa, onlara sitayiş etmək isə bir başqa məsələdir. Həm də hər müqəddəs olan şeyi tanrı olaraq qəbul etsək, o zaman əski türklərin yüzlərcə tanrısı olduğunu və qısacası politeizm nəzəriyyəsini də qəbul etmiş oluruq. Halbuki əski Türklərin tək

Tanrı inancında olduğu bütün tədqiqatçılar tərəfindən bu və ya digər şəkildə qəbul edilmişdir.

Qeyd edək ki, Göy Tanrı dini-mifoloji sistemi paradigmatik planda monoteizmə çox yaxındır. Ancaq monoteizm səmavi kitabları, peyğəmbəri, ayin və ritləri olan dini bir sistem kimi tanrıçılıqdan fərqlənir. Göy Tanrı inancının nə müqəddəs kitabı, nə də peyğəmbəri var. Buna görə də qaynaqlarda türklər kitab əhli olmayan, ancaq tək Tanrı inancına sahib millət kimi göstərilir: “Onlar din, mezhep bilməzlerdi, ama Haqqa iqrarları vardı” (1). IV Papa Innocentius tərəfindən 1245-ci ildə Fransisqan rahibi Johannes de Plano Carpini Orxon çayı yaxınlığındakı Mongolustanın paytaxtı Qara-Qurum şəhərinə gəldiyi zaman yol boyu gördüyü xalqların adət və ənənələrinə dair toplamış olduğu məlumatları sonradan yazdığı kitabında vermişdir. Bu səyahətçiyə görə türklər görünən və görünməyən hər şeyi yarıdan tək Tanrıya inanırdılar.

Buna bənzər bir məlumata 1253-cü ildə Mongolustana Fransa kralı IX Louis tərəfindən xüsusi bir missiya ilə göndərilən Fransisqan rahibi Wilhelm Rubrukun yol qeydlərində də rast gəlirik. Nəhayət, 1271-ci ildə Papanın elçisi sifətində böyük Mongol xanı Kubilayın sarayında olan Venedikli məşhur səyahətçi Marko Polonun verdiyi məlumatda da türklərin tək Tanrıya sitayiş etdikləri, ancaq bəzi ruhlara da hörmət göstərdikləri qeyd edilir. Erməni çarı Gaytan Armiyanski (XIII yüzil) də mongolların və türklərin ölümsüz tək Tanrıya sitayiş etdiklərini yazmışdı (2). Eyni məlumata 568-ci ildə Göytürk xanlığına elçi kimi göndərilən Zemarkhosun söylədiklərində də rast gəlirik. Zemarkhosun xatirələrində türklərin torpağa, suya və oda inandıqları kimi kainatın tək yaratıcısı Tanrıya sitayiş etdikləri bildirilir. Bütün bu çoxsaylı faktlara XIII yüzilin Mongol xanı olan **Mönkenin** elçilərə vermiş olduğu cavabı da əlavə etmək olar. Mönke xan elçilərə belə demişdir: “Ancaq tək Tanrı var. Onun təqdirinə görə yaşar və ölərik” (3). Bu uzun siyahıdan da göründüyü kimi, türklər bütün zamanlarda tək Tanrı inancında olmuşlar.

Hər şeyin fəvqündə duran Göy Tanrı bütün ruhların və qoruyucu **iyelerin** də yaratıcısı və kainatın mövcud olmasının tək mənbəyidir. Tanrıçılıq dini-mifoloji sistem kimi əski türklərin xarici və daxili aləmlərinin yeganə tənzimləyicisidir. Ruhani hə-

yatımızı və bizi əhatə edən ətraf aləmi yaxşı anlamaq üçün tanrıçılıq kultunun fəlsəfi, ontoloji və gnoseoloji tərəflərini araşdırmaq lazımdır. Əski türklər hər şeyin üstündə tək Tanrı iradəsinin hakim olduğuna inandıqları üçün haqqı, ədaləti qorumağı da Tanrı əmri kimi başa düşürdülər. Buna görə də sadə insandan tutmuş kağana qədər hər kəs gördüyü iş və qəhrəmanlıq üçün Tanrıya hesab verir, Tanrıya şükür edirdi. Bu baxımdan tanrıçılıq əski türklərin və monqolların maddi və mənəvi həyatlarının tənzimləyicisi və garanti idi. Ailənin, soyun və nəhayət, dövlətin iqtisadi, siyasi, ideoloji düşüncələrində tanrıçılığın aparıcı mövqedə olduğu görünür. Buna əsaslanaraq, R.Giraud Göy Tanrı dinini bütün türklərin ana kultu olaraq tərif etmişdi (4).

Türk və monqol xalqları da əski və orta çağ dövlətçilik düşüncələrində Göy Tanrını **kut** (xoşbəxtlik) verən və onu geri alan uca kult obyektini kimi qəbul etmişdilər. Bu baxımdan “xoşbəxtlik nədir” sualına Çingiz xanın verdiyi cavab etnik-mədəni sistemdə tanrıçılıq kultunun struktur-semantik xüsusiyyətini aşkarlayır. Çingiz xan “yer-su hamisinin və tək Tanrının himayəsi heç bir şeylə müqayisə edilməyəcək bir xoşbəxtlikdir” demişdir (5).

Göy Tanrı dini-mifoloji sistemi cahan dövləti quran İslama qədərki bütün türklərdə rəsmi din olmuşdur. J.P.Roux səhvən Altaylı türklərdə iki kult olduğunu söyləyir:

Rəsmi kult olub Tenqri məfhumu ətrafında birləşir, kağanlıq və dövlətə aiddir.

Ailə klan xarakterli olub xüsusi kult səciyyəlidir. Bunlardan hər birinin ayrıca qurban mərasimi və xüsusi ibadət formaları vardır (6). Ancaq ən sadə türkdən kağana qədər hər kəs J.P.Rouxun rəsmi kult adlandırdığı Göy Tanrı dininə inanmışdılar. Baş sitayiş obyektini olan Göy Tanrı bütün tərəfləri ilə Türklərin fəlsəfi sistemlərinin və mifologiyalarının ontoloji qaynağı olmuşdur. Türk milləti və türk dövləti **Tenri yarlıkadukın üçün** (Tanrının inayətiylə) var olduqlarının fərqi olmuş və hər zaman bu uca sitayiş kultuna sığınmışdır. Mifoloji sistemdə iyələrin, atalar ruhunun çox olması heç də politeizm düşüncəsinin yaranmasına və Göy Tanrı kultunun arxa plana keçirilməsinə səbəb olmaz. Göy Tanrıya həsr edilmiş dualardan onun göydə yaşayan ən böyük sitayiş obyektini olduğu, insanları və digər canlıları, səma cisimlərini və göy qübbəsini yaradan, dün-

yanın düzənini, tarazlığını qoruyan, insan qədərini təyin edən uca varlıq olduğu anlaşılır. Həyat və artışı onun əlindədir. Yalnız yaxşılıq edən və hər şeyi biləndir. Buna baxmayaraq Göy Tanrı zamanla insanların hörmətsizliklərindən və unutqanlıqlarından asılı olaraq hiddət və qəzəb də nü mayış etdirməkdə, təbiət hadisələri, qıtlıq, sel, zəlzələ törətməkdədir.

Dini-mifoloji sistemdə Göy Tanrı və ya tək Tanrı etiqadın mərkəzində yer alan ana kult səviyyəsindədir. Ancaq yakut və monqollarda **tangara** və **tenri teonimləri** əsasən başqa hami ruhları bildirən termin kimi işlədilmişdir. Məsələn, Bogatur Tenqri, Dayçin Tenqri, Kisaqan Tenqri və s. Bu üç tenqri inama görə savaş hamiləridir. Monqol və onlara qonşu olan altaylarda Göy Tanrının təcəllisi olan doqquz tanrı da vardır. Ancaq araşdırma onların tanrı deyil, qoruyucu ruh olduğunu təsdiq edir (7). Buradan görüldüyü kimi, Göy Tanrı ilə tenqri və ya tanqara ayrı-ayrı sintaqmalarda duran və ayrı-ayrı funksiyaları olan kultlardır. Qeyd etmək lazımdır ki, şamanlıqda qoruyucu ruh anlamında olan tenqri kultu çox inkişaf etdiyindən tanrıçılıqda ruhlara aid edilən sifətlər burada tenqrilərə aid edilmişdir. Başqa sözlə, şamanist türklərdə tenqri və ya tanqara yüksək statuslu ruh mənasını verən termin kimi işlədilmişdir.

Tenqri və ya tanqara termini iki mənada işlədilmişdir:

1) Abstrakt anlamda göy və göyün sahibi. Abstrakt mənə Göy Tanrı dini-mifoloji sistemini qurmaqda önəmli rol oynamışdır.

2) Göy ruhları. Şamanlığın iştirakı ilə sonradan tenqri termini konkretləşərək böyük göy ruhlarına aid edilmişdir. Antropomorflaşma da bu ikinci bölgüylə bağlıdır.

Tanrı türk mifoloji şüurunda bir neçə adla bilinməkdədir. Ancaq bu adlandırmalar Tanrı kultunun mahiyyətini dəyişdirə bilməmişdir. İslam dininin qəbulundan sonra isim və sifətləri çox olan bu uca sitayiş kultu müsəlmanlığın Allahı ilə eyni sintaqmatik səviyyəyə gətirilmişdir. Əslində bilinməyən, başlanğıcı və sonu olmayan, ədəbi və əzəli olan, hər şeyin fəvqündə duran Tanrı şaman mətnlərində **Kayra** (Altay şamanlarında), **Dızayaça** (Monqol şamanlarında), **Zayan** veya **Şayan** (Beltir şamanlarında) sifətləri ilə xatırlanmaqdadır. Yakut şamanları **Ayu** terminiylə Tanrı adına tabu (yasaq) qoymuşlar. Digər türk-

lərdə İ.Kafesoğlunun yazdığı kimi **Bayat** (qədim), **Açu** (ata), **İdi** (sahib), **Ogan** (qadir), **Çalap** (mövla) təbirləri, əslində, Tanrının sifətləridir (8). Bununla bərabər, yuxarıda sadaladığımız bu terminlərdən hər biri Tanrının sifətlərindən birini daha aydın şəkildə göstərməkdədir: Böyük, taleh, qismət, uca, təmiz, sahib, qadir və qədim... və s. Yuxarıdakı hər sözün etimologiyası da ilah, sahib, yaradan, müqtədir olan, mütləq olan anlamlarını verməkdədir:

ay>ay-ı, işıq, təmiz;

bay/bağ>bay-at, ilah, öndər;

i>idi/izi/issi, sahib, iyə;

u>ug/og, müqtədir olan, hər şeyi bilən və s.

Tanrının isim və sifətləri bununla qurtarmır. Türk xalqlarından, məsələn, yakutlarda Yüryünq Ayı Toyon adı ilə tanınan yüksək sitayiş kultunu yaradan, **ayı toyon** işıqlı, **yüryünq** isə yüksək və ya ulu sifətlərini verməkdədir. Altay türklərində Tanrıya aid olan **ak ayas** termini ağ işıq anlamında olub yakutcadakı **yüryünq ayı toyon** söz birləşməsinin eynidir. Ostyaklar göy tanrısına parlaq, işıqlı mənasını verən **senke** deyirlər. Bütün bunların hamısı birlikdə həm paradigmatik, həm də sintagmatik planda tək Tanrı anlayışını yaratmaqdadır. Tanrıçılıqda ruhların binar oppozisiyalara bölünmələri və bu ikili qarşıdurmalar arasındakı qarşılıqlı münasibət maraqlıdır. Qısacası, tək Tanrı kultu digər ruhlardan və ya yuxarıda söyləniləndiyi kimi tenqri (ruh anlamında) qavramından böyük ölçüdə fərqlilik göstərməkdədir.

Türk mifoloji sistemində ruhlar altay, xakas, kumandin, şor, yakut, teleut, sayan, tuva və başqa türk xalq və etnik qruplarının inanclarına görə iki kateqoriyaya ayrılır:

1. Töslər: (nominal mənada ilkin, əsas, əsl və kök anlamlarını bildirməkdədir). Bu kateqoriyaya başlanğıcdan bəri mövcud olan ruhlar daxildir.

2. Yayan-neme: (hərfi mənada sonradan yaradılmışlar). Bu kateqoriyaya aid olan ruhlar, əslində, yeraltı dünya ruhları kimi qavranılan körməslərdir. Ancaq yayan-neme bəzi hallarda yaxşı ruh da ola bilər.

Həm töslər, həm də yayan-nemələr iki qrupa ayrılır:

a. Aru töş, aru neme (təmiz yaxud yaxşı ruhlar).

b. Qara töş, qara neme (natəmiz, qara, yaxud yaman ruhlar)

Təbii ki, semantik oprpozisiyanın bir qütbündə aru tös, aru neme varsa, digər qütbündə qara tös və qara neme vardır (9) Yakut türklərində bu bölünmə sadəcə ayı (yaxşı və ya göy) və abaası (pis və ya yeraltı) ruhlar olaraq diqqət çəkməkdədir.(10) Elmi ədəbiyyatda tös və ya töz anlayışına müqabil olaraq ongun (əsasən mongol və buryatlarda işlədilmişdir), tangara (yakutlarda), kugurçak və ya korçak (Orta Asiya türklərində), iren (Altay türklərində) kimi terminlər işlədilmişdir.

Heykəllərin, tapınaqların önəmli olmadığı türk dini-mifoloji sistemində təbii ki, Göy Tanrının təsviri, heykəli və antropomorflaşması yoxdur. İ.Kafesoğlunun da yazdığı kimi başqa tayfalarda gün, ay, ulduz tanrı olaraq bilindiği halda, türk dinində göy üzündəki cisimlər deyil, bütünlükdə göyün simvollaşdığı tək Tanrı inancı təməl təşkil etməkdədir.(11)

Halbuki, türklərin abstrakt bir qavram kimi alqıladıqları Tanrının təsvirinin olması imkansız görünür. Əski və orta çağ qaynaqlarından alınan məlumata əsaslanaraq dövlətin və millətin kut vericisi, kosmosun və düzənin qarantı, haqqın qoruyucusu olan Göy Tanrı antropomorflaşmadığı kimi Göy Tanrıya ibadət məqsədilə tikilən tapınaqların mövcud olmadığını da demək mümkündür.

Ancaq qaynaqlarda yuxarıdakı fikrə əks olan bəzi faktlara da rast gəlmək mümkündür. Antropomorflaşma və Göy Tanrı ibadətqahlarının mövcudluğu Çu və Hun zamanlarındakı bəzi sənədlərə və arxeoloji qazıntılara dayanaraq irəli sürülür. Ə.Əsinin verdiyi bilgiyə görə Çu dönməndə Göy Tanrının insan kimi düşünöldüyü göy ideoqramının bir insan piktoqramı şəklində olmasından da anlaşılmaktadır. Eradan əvvəl II yüzildə bugünkü Kansuda bir göy ibadətqahının tapılması və ibadətqahdakı yarı əjdə □a şəklindəki qızıldan heykəllərin Göy Tanrısı ilə birlikdə yaxınları sayılan ulduzları təmsil etdiyi sanılmaktadır.(12) Kosmik yaddaşda qalan ezoterik bilgi simvollarla gələcək nəsillərə ideoqram və piktoqramlar vasitəsilə ötürölmüşdür.

Çin adətinə görə tikilmiş ibadətqahın və oradakı heykəllərin türk mifologiyasını və Göy Tanrı sistemini nə qədər təmsil etdiyi çox şübhəlidir. Belə ki, bəzi türk xalqlarının oturaq həyata keçmələriylə Çin təsirində qala biləcəkləri kimi, bəzi maddi

mədəniyyət abidələrinin də yanlış qiymətləndiriləcəyi ağıla gəlməkdədir. Yalnız bənzətməyə əsaslanaraq əski türk yaşayış yerlərindən tapılan maddi abidələrin hamısının türk düşüncəsini əks etdirməsi fikrinə bir az ehtiyatla baxmaq lazımdır.

Zaman-zaman qərbə köçən türklərdən hunlar, sabirlər, xəzərlər və başqaları haqqında məlumat verən bizans, gürcü, erməni və başqa qaynaqlarda türklərin Tenqri Xan adlı səcdə obyektlərindən danışılmaqdadır.(13) Tenqri Xan sonrakı zamanlarda bir hökmdar kimi də düşünülmüşdür. Hətta sabir və xəzərlərdə Tenqri Xan adlı ağac kultundan da söz açılmaqdadır. Quraqlıq və şiddətli yağış zamanı qorunmaq üçün sığınılan ağac kultu Tenqri Xan adıyla qeyd edilmiş və sabirlərin kosmosun simvolu kimi təsəvvür etdikləri antropomorflaşmış Tanrı qavramına transformasiya edilmişdir. Abstrakt və konkret mənalı tanrı sözü zaman keçdikcə elm adamlarını da çətinlik qarşısında qoymuşdur. Çünki bəzi tədqiqatçılar türk mifologiyasındakı Tanrı teonimini abstrakt mənada qəbul etdikləri halda, bəziləri bu teonimi konkret mənalı söz dərəcəsinə qədər endirmişdilər. Ancaq bu ikili mənalandırma, əslində, türk düşüncəsində Tanrı qavramının şamanlıqdanmı, yoxsa mifologiyadanmı alındığına bağlıdır. Abstrakt Tanrı anlayışını konkretləşdirərək **Ülgən, Kayra Xan, Kurbustan, Xormusta, Yüryünq, Ayn Toyon** və başqa adlarla təqdim edən şamanlığın əsas vəzifəsi Göy Tanrı dinini şaman praktikasıyla əvəz etmək olmuşdur. Konkrətləşmiş Tanrı teonimi yalnız şaman mifologiyasından təsirlənməklə ortaya çıxmışdır. Abstrakt mənalı Göy Tanrı inamı dövlət törəsinə, konkret Tanrı Xan isə xalq törəsində təsirli olmuşdur.

Qaraçay-balkar mifoloji mətnlərində də Tanrının qismən də olsa antropomorflaşması vardır. Hətta Tanrını digər ruhlardan fərqləndirmək üçün Qaraçay-balkarlar Kök Teyri terminini işlədirlər. Qaraçay xalq mahnılarının birində belə deyilir:

Kök Teyrisi bir teyri,
Kalgan teyri ming teyri.
Kök Teyrisidi yerni, kökyü yarıtkan,
Har kyün sayın tangı bizni atdırkan.(14)

(Göy Tanrısı bir tanrıdır,
Qalanları min tanrıdır.

Yeri, göyü işıqlandıran Göy Tanrısıdır,
Hər gün bizə işıq verən də odur).

Mifoloji mətnlərdə o, Ulu Teyri, Xan Teyri, Kök Teyri kimi terminlərlə işlədilir. Qaraçay-balkar türkcəsində “teyri” sözü həm də “and içirəm” anlamına gəlməkdədir. Buna baxmayaraq Kök Teyri dedikdə hər şeyi bilən, hər şeyə qadir, hər yerdə olan, yaradan qüdrət başa düşülür. Teyri, insanın bütün sosial-iqtisadi, sosial-mədəni həyatına təsir göstərən kultdur. Onun havaya, suya hökm etdiyi də bilinir. Qaraçay-balkar mifoloji mətnlərində Tanrı kosmik gücün mərkəzi ünsürüdür:

Teyri, Teyri
Sen kyün tayagından tuğan
Yerni suunu biylen turgan
Kün tayaklay yarıthan
Ak kozularım mayna, mayna

Teyri, Teyri
Sen kayada, sen çerekte
Ak kozularım mayna, mayna
Alanı sanga kurman eteyim
Ak kozularım mayna, mayna

Teyri, Teyri
Suu tamıçıdan qan, qandan yan yarathan
Ber dayım da yarıgangdan otungdan
Sen otda, sen suuda
Ongda, solda, ongda, solda

Künnyü iyesi, yangız
Seni baylıgıng tengiz
Amal yok sensiz
Kün, kün, kün.(15)

(Tanrı, Tanrı,
Sən gün işığında doğan,
Yerə, göyə hökm edən,
Gün kimi aydınladan
Mənim ağ quzularım orda, ordadır.

Tanrı, Tanrı,
Sən qayada, sən çaydasan.
Mənim ağ quzularım orda, ordadır.

Hamısını sənə qurban edərəm
Mənim ağ quzularım orda, ordadır.
Tanrı, Tanrı,
Bir damla sudan qan, qandan can yaratdın.
Bizə əbədi olan odundan, işığından ver.
Sən odda, sən sudasan,
Sağdasan, soldasan, sağdasan, soldasan.

Tanrı, Tanrı,
Sən Günün tək sahibisən.
Senin var-dövlətin deniz kimi,
Sənsiz heç bir iş yox.
Gün, gün, gün).

Qaraçay-balkarlar kodlaşmış bir dillə ildırım Tanrının bağirtisinə, dumanı onun nəfəsinə, yağışı da tərinə oxşadırlar.

Antropomorflaşmış Tanrı qavramı çuvaşlarda da görünür. Çuvaşların mifoloji təsəvvürlərinə görə Tanrı ağ geyimdə, ayaqları yerdə, başı göydə nəhəng bir insandır.(16) Əslində bu, simvola çevrilmiş Tanrı teonimidir.

Əsasən şamanlıqla bağlı olan təsvirlər sağaltma prosesində işlədilən və yağla yağlanan, şamanların yanlarında daşdıqları qoruyucu ruhlardır. Göy Tanrıyla hər hansı bir bağlantısı olmayan şaman folklorunda və etnoqrafiyasında şəkil və təsvirlər yalnız şamanların qoruyucu ruhlarına aiddir. O halda təsvirləri olan digər ruhları və tözləri Göy Tanrı kultundan fərqli şəkildə qəbul etmək lazımdır. Ancaq bu da bir həqiqətdir ki, Tanrının antropomorflaşmasında zamanla ezoterik elmin unudulması və şamanlığın baş tanrı kultunu arxa plana keçirməsi əsas rol oynamışdır.

Əcdad ruhlarıyla birlikdə şaman ruhları da tanrıçılıq sistemi-nə sonradan girmiş və yaxşı ruhlar kategoriyasına daxil edilmişdir. Dünya modelində, əsasən, orta dünya ilə bağlı olan bu ruhların Türk, Mongol xalqlarında və əski çağlardan da hunlarda göründüyünü Çin qaynaqları xəbər verir.(17) Ancaq şamanlıq əski mifoloji düşüncələri təzədən bərpa etmiş, bəzi dini-mifoloji dəyərləri yenidən düzənləmişdir. Şaman folklorunun əski türk mifologiyasına qarışdığı bir vəziyyətdə tanrıçılıq sistemini tamamilə bərpa etmək mümkün deyil. Beləliklə, tanrıçılıq dini-mifoloji sisteminə çoxtərəfli və çoxfunksiyalı ruhların üstündə Orxon-Yenisey abidələrində adı keçən, millətin,

dövlətin və kağanın qoruyucusu olan Göy Tanrı durur.

Mifoloji sistem ruhların dəyişik kateqoriyalar altında bölünmə variantlarına baxmadan konservativliyi, bütövlüyü və dəyişməzliyi ilə xarakterizə edilir. Buna misal olaraq V.Radlovun aşağıdakı məlumatını əlavə etmək olar: Lebed tatarları pis ruhlara “azalar” deyirlər və onların Kuday Bay Ülgənin dörd oğlundan biri olan Kara Xandan törədikləri düşüncəsindədirlər.(18)

Göy Tanrı dininin şamanlıqda Ülgən-Erlik ikili qarşılaşması tərəfindən silinmədiyi bilinir. Belə ki, bəzi Altay mətnlərində Bay Ülgənin **südur** (emanasiya) yoluyla Göy Tanrıdan törədiyi ifa edilməkdədir. Məsələn, şaman mətnlərinə görə ən yuxarı göydə **tengere** Kayra-Xan oturur. Onun altında üçüncü mərtəbədə ondan südur etmiş üç böyük tanrı (oxu ruh) yerləşmişdir.

1. Bay Ülgən qızıldan taxtı üstündə, qızıl dağının təpəsində, göyün 16-cı qatında oturur.

2. Kısıyugan Tengere (çox qüvvətli tanrı) 9-cu mərtəbədə yerləşir.

3. Mergen Tengere (hər şeyi bilən) günlə birlikdə 7-ci qatda oturur.(19)

Kosmik yaddaşda Tanrı və Deus Otiosus problemi

Türk mifoloji sistemində ümumi funksiya ilə yüklənmiş Tanrı, Hun dövründən və bu dövrün əski köçəri tayfalarından Süyunların, Uxuanların, Siyanbilerin və Gaogyuyların baş sitayiş obyektidir. Eradan əvvəl V əsrə qədər mövcudluğu bilinən Göy Tanrı, Asiya hunlarında belə tək, ulu və mütləq varlığı təmsil etmişdir.(20) Bu kultun yüksək statusu və funksiyası Göy Türk Kağanlığı dövründən qalmış daş kitabələrdə qorunmuşdur. Göy Tanrıya inananlar son dönmə qədər onu göyün tək hakimi və bütün ruhların başı kimi bilirlər. Tədqiqatçılara görə, şamanist altaylılar, tuvalılar, kaçınlar, beltirlər və Sayan-Altay dağlarında yaşayan digər soylar göyü simvolizə edən Tanrını eyni adla adlandırırlar, baş ilah sayırlar və ibadətlərini də ona edərdilər.(21) Bu gün sayları çox az qalmış Karaim türklərinin də ayin mahnılarında göy və aləmin tanrısı Tengri Xanın adı qorunmaqdadır.(22) Əslində göy təbəqəsinin heç birində oturmayan bütün göyü əhatə edən, zamandan, məkandan **münezze** (ərəbcə, zaman və məkandan kənarda deməkdir)

və bütün yaradılmışların qaynağı olan Tanrı şamanist altaylılara görə kosmosu təmsil edən mütləq güc, eyni zamanda, kosmik düzənin, tarazlığın və ayrı-ayrı varlıqların qoruyucusudur. Tanrı 17 tösün və bütün işıqlı ülgənlərin atasıdır.(23)

Theophylaktos Simokattəsə görə proto bulqarlar oda, havaya, suya hörmət etsələr də göyü və yeri yaradanı Tanrı adlandırır ona tapınar, ona at, qoyun, inək qurban edərldilər.(24) Əski bulqarlar 17 Tanrı olduğuna inansalar da (bu Altay-Sayan türklərində 17 tösə bərabərdir) onların baş Tanrı olaraq bilinən Göy Tanrı tərəfindən xəlf edildiyini qəbul etmişlərdi (25). Əski bulqarların Dünya ağacını da 17 budaqlı ağac kimi təsəvvür etmələri 17 sayısının qutsallığını ortaya çıxarmış olur. Kosmik planda 17 rəqəminin hansı mənanı daşdığı bilinmir. Bilinən bu ki, 17 rəqəmi sonradan şiə türklərdə qutsallığını qorumuşdur. Belə ki, şiə-Ələvi toplumunda Hz. Əlinin belinə kəmərlə bağladığı 17 kəmərbəst inamı, Hz. Əlinin və on yeddi kəmərbəstinin gündə 17 dəfə dua etmələri də bu 17 sayının əski türklərdən tanrıçılığı İslam adı altında qoruyan şiələrə də keçmişdir. Ələvi-bəktəşi ədəbiyyatında 12 imam, 14 məsumla bərabər 17 kəmərbəst zikr edilməsi dediklərimizi təsdiq edir.

XIII-XIV yüzillərin Bulgar məzar daşlarında baş Tanrının Tengre adı ilə adlanması mifoloji şüurun orta çağda da dominant rol oynadığını göstərir (26). İbn Fədlanın da qışın, yazın, yağışın, küləyin, ağacın, insanların, heyvanların, suyun və s. ilahi olaraq 12 tanrı şəklində qeyd etdiyi, əslində Yer-su ruhlarının adlarıdır və türkcədəki ruh anlamında olan tanrı kəlməsindən başqa bir şey deyildir. Ərəb səyyah və coğrafiyaçıların türkləri bəzən büt-pərəst, bəzən də tək Tanrılı adlandırmaları yalnız şaman dünyagörüşüylə, xəlf törəsinin və hər ikisinin də dövlət ənənəsiylə müqayisə edilməsi nəticəsində Tanrı və ruh qavramlarının qarışdırılmasını isbatlamaqdadır. İlk baxışda həm orta əsr müəllifləri, həm də çağdaş araşdırıcılar üçün qarışıq kimi görünən Tanrı teoniminin diqqətlə incələnməsi onu ruhlardan ayrı bir kateqoriyaya aid etməyə imkan verir.

Kosmik yaddaşda Tanrı gizli bir adla **Kögö Mönkö Adazi** (hərfi anlamda əbədi mavi göyün yaradıcısı və ya atası) adlanır. Bu gizli ad eyni şəkildə Mongol-Buryat mifologiyasına da keçmiş və **Hühe Münhe Tengri** (əbədi mavi göy) ismiylə adlan-

mıdır. Bu dini mifoloji sistem əski türklərin mifoloji şüurunun və dini görüşlərinin araşdırıcısı Jean Paul Rouxa görə tanrıçılıqdır (27). Kögö Mönkö Adazı və ya Hühe Münhe Tengrinin Göy Tanrı olduğu Çingiz xanın onun əmrlərini icra etdiyini bildirməsində özünü təsdiq edir. Bu işə paradigmatik planda Oğuz Kağanın “Gök Tengriyə men ötedüm” deməsinə bərabərdir.

Atlı köçəri türklərin sosial həyatlarında dini-inam sistemi kimi tanrıçılığın rolu o qədər böyük və əhəmiyyətlidir ki, bütün qaynaqlar ondan az və ya çox dərəcədə bəhs etmişlər. Bəzi təsirlər (maniheizm, buddizm, zərdüştlük və s.) nəticəsində baş Tanrı olaraq Kудayı görənlər də vardır (Məsələn, telengitlər, xakaslar, sagaylar, qızıllar və b.). Hətta tuvalılar N.Alekseyevə görə dünyada hər şeyi yaradan gücə Burhan deyirlər (28). Tanrının antropomorflaşması onun Ülgəndə, Kудayda, Burhanda, Yüryünq Ayı Toyonda simvollaşmasına səbəb oldu. Ümumiyyətlə, Tanrı ilə heç bir əlaqəsi olmayan şamanlar Tanrının bəzi funksiyalarını Ülgenin, Kудayın, Yüryünq Ayı Toyonun, Burhanın üzərinə yüklədilər. Qəbul edilmiş dinlərin və şamanlığın təsiri nəticəsində Göy Tanrı kultu arxa plana keçirildi və daha çox köçəri maldar, ovçu zümərənin uca, əlçatmaz, anlaşılmaz sitayiş kultu kimi funksionallaşdı. Ancaq J.P.Roux Tanrının dünya işlərinə müdaxilədən uzaqlaşdırılmasını başqa bir səbəbə bağlamaqdadır. Ona görə, Tanrının bir kult kimi passivləşməsinin və **deus otiosus** (yaradıcı gücü olmayan – passiv Tanrı) vəziyyətinə gətirilməsinin əsas səbəbi tarix boyunca qurulan və çökən Türk Kağanlıqlarının gətirmiş olduğu pozulma və yenilənmə prosesidir (29).

Qeyd etmək lazımdır ki, Türk mifoloji düşüncəsində hər şeyin yaradıcısı olan Tanrı əslində yaradıcılıq funksiyası ilə ön plana çıxmamaqdadır. Deməli, ya Tanrının yaradıcılıq funksiyası olmamış, ya da bu yaradıcılıq missiyası mətnlərdə qorunmamışdır. Ancaq həm bilinən, həm də bilinməyən, görünən və görünməyən funksiyaları ilə Göy Tanrı, insanların işinə qarışan, onlara yaxşılıq və ya pislilik edən, xatırlanıb qurban verilmədikcə inciyib küsən və bu incikliyinə nəticəsində xəstəlik və belə göndərən ruhlardan, eyni zamanda hörmətsizliyə və narahat edildiyinə görə cəza verən dağ, meşə, od, su, ocaq hamilərindən qəti şəkildə fərqlənir. Bu çeşidli iyələr və ya ata ruhlarının tək bir ortaq nöqtəsi insanlara daha yaxın olmaları və bəlli bir missiyanı üzər-

lərinə almaqla bağlıdır. Şamanlıq da bu ruhlar kateqoriyasını inkişaf etdirmişdir. Göy Tanrı isə gündəlik həyatdan uzaq bütün göyün sahibidir və daha az narahat edildiyindən dini həyatda yalnız uca tapınak funksiyasını saxlamışdır. Əsas məsələ ilk başlardan Göy Tanrının abstrakt qavramlı bir yaradıcı varlıq olaraq biçimlənməsindən doğur. Bir də zamanla Tanrının bəzi funksiyaları unudulduğundan deus otiosus statusuna gətirilmişdir.

Bütün bunları dinlər tarixindən bizə bəlli olan tək bir deus otiosus qavramıyla izah etmək çətinidir. Belə ki, Göy Tanrı iradəsi ilə dünyanın nizamını qoruyan, kağanlara hakimiyyət verən və ümumiyyətlə, türklərin hamisi funksiyasını üstünə alan bir sitayiş kultudur. Əski türklərin və mongolların inamında o bütün tərəfləri və funksiyası ilə monoteist dinlərin tanrı anlayışına adekvatdır. Ancaq bir həqiqəti bilməkdə də fayda vardır: Göy Tanrı kultu atlı köçəri türklərdə hər nə qədər inkişaf etmiş olsa belə ovçuluq və toplayıcılıq kimi bəsit iqtisadi düzəydə həyat sürən Altay türklərində şamanist tanrılar, Göy Tanrı hər nə qədər xatırlansa da, onun yerini tutmuş kimi görünürlər. Bunun əsas səbəbini dövlət ideologiyasına sahib olan bir millətin törəsiylə, belə bir törəyə sahib olmayan kütlənin ənənələri arasındakı fərqlə izah etmək lazımdır. Ən doğru olanı da budur.

Türk mifologiyasında Tanrının İslamiyyətdən öncəki dini həyatda çox təsirli olmaması və eyni zamanda onunla bağlı mif və ritualların da çox olmamasının tək səbəbi Göy Tanrının deus otiosus statusuna gətirilməsidir. Buna baxmayaraq, Altay, Xakas, Tuva, Yakut, Uyğur türkləri ezoterik elmdə Kögö Mönkö, yaxud da yakutlarda olduğu kimi Menge Tanqara adlanan yarıdanın, bütün görünən və görünməyən varlıqlarla bərabər Ülgəni, Kodayı, Burhanı da yaratdığına inanırlar. Məsələn, Ülgənə müraciətlə söylənen alqışda (duada) da Ülgənin, Tanrının (Kөгö Mönкөнүн) oğlu olduğu bildirilir:

Üstügünün üç süргек
Üç ocaktı Bay Üлген.
Kөгö Mönкө yarılган
Kök süргектен үскелген (30).
(Yuxarıda üç alovlu göy,
Üç ocaklı Bay Üлген.
Kөгö Mönкөнүн yaratdığı

Göy səmədan yaranmışdır.)

Ş.Şivetsovun 1900-cü ildə verdiyi məlumatdan əldə edilən bilgiyə görə altaylıların Aara Terbət adlı qəbiləsi Kök Mönköyə sitayiş edərmişlər. Merey adlı şamanın verdiyi məlumata görə altaylılarda yerin və göyün yaradıcısı, uca pərəstiş kultu Kögö Mönködür (31). Bu teonim böyük bir ehtimalla yakutların və altaylıların çox əski zamanlarda tapındığı və digər türklərin Göy Tanrı kimi qəbul etdiyi baş sitayiş kultundan başqası deyildir. T.Mixaylova görə iyerarxik şəkildə düzülən Buryat panteonunun baş tanrısı əbədi mavi göy olan Hühe Münhe Tenqridir (32).

Şamanlığın güclənməsiylə arxa plana keçirilən və hər şeyi yaradan, hər şeyi bilən Göy Tanrının funksiyalarının bir hissəsinin şamanlığın tanrı statusuna gətirdiyi demiurq, devr almışdır. Başqa mifoloji sistemlərdə fəaliyyət göstərən və təsirli olan kultdan uzaqlaşan yaradıcı Tanrı zamanla unudulmağa üz tutur. Ancaq Göy Tanrı bu unudulmanı tamamilən yaşamamışdır. Türklərin İslamı qəbul etmələriylə Tanrı adı yenidən canlanmış və dini həyatın və dini ritualların mərkəzi kultuna çevrilmişdir.

Göründüyü kimi əski türklərdə Tanrının əsas isimlərindən biri Menge, Münhe, Mönkö variantlarında dəyişən və əbədi, özəli, əvvəli və sonu olmayan anlamına gələn morfemdir. Kök, Kögö morfemi sonsuz göy və mavi anlamlarını da bildirir. Bu birləşmənin atributu olan tək termini Tanrının şəriksiz hakim olduğuna işarədir. O halda atlı köçəri türklərin Tanrı anlayışı İslam dininin Allah anlayışıyla eynidir. “Allahdan başqa ilah yoxdur” formulu İslamın təməl (tövhid) anlayışıdır, Göy Tanrı və onun variantları olan tək Tengri, bir Tengri, Kögö Mönkö və b. tanrıçılıq sisteminin əsas anlayışıdır. Şamanlığın təsiriylə unudulmağa getsə də, türklər çox çətin vəziyyətlərində Tanrıya yalvarmış, ona sığınmışlardır. Elə ki, İbn Fədlanın da yazdığına görə başqaları tərəfindən haqsızlığa uğrayan oğuzlar başlarını göyə qaldıraraq “Bir Tenqri” deyirdilər.(33) Əski oğuzların bir Tenqri şəklində söylədikləri ifadə birin ilki, başlanğıcı bildirməsi, mərkəzi, həyatın qaynağını simvolizə etməsi mənasına gəlir. Kainat bir olan mütləq gücün iradəsiylə yaradılmışdır. Oğuzların əllərinin hər yerdən üzöldüyü və başqa yüksək dərəcəli ruhların gücsüz qaldığı bir zamanda müraciət etdikləri bir Tenqri hələ tamamilə deus otiosus statusuna gəlməmiş bir Tanrı anlayışından xəbər

verir. Tanrı termininin önündə işlədilən bir, tək, göy kimi sifətlər eyni mənalı ifadələrdir. Belə ki, bir, tək və göy ilkdir, başlanğıçdır və sonu yoxdur. Əski Türk abidələrində və Orta çağ ədəbiyyatından Tanrı teoniminin atributu əsasən **göy, bir, üd** və **türkdür**. Bütün bu atributları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: zamana hökm edən göyün tək Türk Tanrısı.

Antropomorflaşan tanrı və simvolları

Hər şeydən əvvəl sonsuz göy qübbəsinin sahibi olan Tanrı termini sonradan semantik morfoloji genişlənmə keçirmiş və digər dinlərin də təsiriylə qismən də olsa antropomorflaşmışdır. Antropomorflaşma hadisəsi türklərin qərbə köçləriylə digər tayfalarla qaynaşması və bir-birilərindən təsirlənmələrindən sonra yaranmışdır. Tarixi qaynaqlarda Tanrının antropomorflaşmasına Xəzər və Suvar türklərində rast gəlirik. M.Kagankatvatsinin vermiş olduğu məlumata görə türklərin baş ilahisi olan Tanrı Xan çox böyük bir qəhrəmandır və xəzərlər ona böyük bir ağac ayırıb, bu ağacın yanında at qurbanı verirdilər. Eyni ilə sabirlər də Tanrı Xanı böyük qəhrəman hesab edirdilər. Onlar da bu antropomorflaşmış Tanrıya at qurbanı kəsərdilər və kəsilən qurbanın qanını qutsal ağacın ətrafına tökərdilər, atın başını isə ağacın budağından asardılar (34). Tanrıya verilən qurbanla bağlı maraqlı bir məlumatı proto bulqarlarla xəzərlərin ilk dövrlərdəki tarixini əks etdirən Gazi Barac tarixindən əldə edirik. Bu tarixçiyə görə adları keçən tayfalar Tanrının şərəfinə günəşin simvolu olan atlarla bərabər insanları da qurban edərdilər (35). Hətta çuvaşlar Tanrını ağ geyimdə, başı göylərdə, ayaqları yerdə olan çox böyük bir insan kimi təsəvvür edirdilər. Tanrı termininə əlavə edilmiş xan ünvanı onun insan şəklində təsəvvür edildiyindən xəbər verməkdədir. Bu, gözə görünməz və erkək kimi təsəvvür edilən antropomorf Tanrının simvolları aşağıdakılardır:

Simvolları	gün/at, qartal	işıq	göy	İldırım
Funksiyası	Dini Kut Qeder Qoruyuculuq	iqtisadi	savaş	Hüquq Edalet Mehkeme

Tanrı teoniminin fono-morfoloji xü susiyyətləri

Təbiəti və toplu bir həyatı düzənləyən, insan oğlunun qədrini bəlirləyən Göy Tanrı, Çin qaynaqlarında Tyen-li və ya Çang-li (ölçətməz göydə oturan yaradıcı) şəklində qeyd edilmişdir. Çin mifoloji sisteminə Tyen və ya Çanqın türkçədən girəbiləcəyi bəzi tarixi və dil faktlarıyla da təsdiq edilir. Belə ki, E.Esinin də yazdığı kimi Çulardan (e.ə. 1059-249) öncə bu günkü cənubi Çinə hakim olan Şang sülaləsi dönməndə **Ti** deyilən göy tanrısına, təbiət güclərinə və atalara ibadət edilirdi (36). Ti, Teng-ri, Çen-li və s. variantlarda mövcud olan ilah daha arxaik çağda göyün özüdür. Hun və Göytürk kağanlığı dönməndə göyün sahibi, Bulgar, Sabir, Xəzər kağanlıqları dönməndəysə böyük ehtimalla şamanlığın təsiriylə qismən antropomorflaşmış varlıqdır. Ancaq bütün hallarda mütləq varlığı və göyü simvolizə edən bu teonim Türk ləhcələrində və ölü dillərdə aşağıdakı fono-morfoloji variantlarda təsbit edilmişdir:

Tanrı (Azərbaycan və Türkiyədə),

Teniri (Qazax),

Tenre (Başqırd),

Tenri (Uygur),

Tangri (Özbək),

Tengeri (Altay),

Tigir (Xakas),

Deer (Tuva),

Tangara (Yakut),

Tenir (Qaraqalpaq),

Tura veya Tora (Çuvaş),

Teyri (Qaraçay-Balkar)

Tenir (Qırğız),

Tenger (Mongol),
Tengeri (Buryat) daha arxaiq mədəniyyətlərdə
Dingir (Şumer)

Çenli (Hun) və s. variantlarda mövcud olmuşdur (37). Tanrının bu sadalanan boy və tayfalarda ilah və səma anlamı bildirməsi türk mifoloji şüurunda göyün, nizamın, düzənin qaynağı olması ilə bağlıdır. D.Banzarovun yazdığı kimi göy hər zaman yerdəki düzənin, ədalətin, qanunun qoruyucu funksiyasını üzərinə almışdır. Hətta yerdəki qarışıqlığın, düzensizliyin, ədalətsizliyin də göydən gəldiyinə inanılırdı. Türk mifoloji düşüncəsində göy üzünün bütün canlılara həyat, yerin isə şəkil veridiyinə qənaəti ağırlıq basmaqdadır (38).

Türk mitoloji düşüncəsində Tanrının cəza vermə kimi bir funksiyası qeyd edilməmişdir. Mətnlərin və etnoqrafik ədəbiyyatın verdiyi məlumata görə düzəni pozanları, ədalətsizlik edənləri, günah işləyənləri cəzalandırmaq funksiyası aru tös və ya yayan tös, aru və ya yayan nemələrin üzərinə düşür. Altay-Sayan şamanistlərində bu missiyanı körməslər, yakut inancında abaa-sılar icra edirlər. Hətta sonrakı zamanlarda şamanlığın güclü təsiri ilə Bay Ülgənin yaradılış aktını və kainatın tək gücü rolunu üzərinə alması və yalnız yaxşılıq edən bir varlıq olaraq (39) funksionallaşması Tanrının cəza vermə işinin olmamasıyla bağlıdır. Eyni şəkildə hər şeyə hökm edən Yüryünq Ayı Toyon da yalnız yaxşılıq edər (40). Bu semantik dəyər Türk mifologiyasında Tanrının mütləq yaxşı, mütləq ədalət, mütləq güc kategoriyalarını təmsil etdiyini göstərir. Bu xüsusiyyəti ilə Tanrı İslam dininin Allah anlayışı ilə eyni semantik cərgədə durmuş olur.

Əski türklər və monqollar Göy Tanrının hər şeyi bildiyinə və hər şeyi gördüyünə inanırdılar. Hətta monqollar and içərkən Tanrını şahid göstərirdilər (41). Digər tərəfdən Çin qaynaqlarından da məlum olduğu kimi qədim türklər insan ömrünün neçə il olduğunu da Göy Tanrının təyin etdiyini söylərdilər. Kül Tigin abidəsində də Bilgə Kağanın dilindən “Öd Tenri yasar, kişi oğlu kop ölügli törümis” (Zamanı Tanrı təqdir edər; kişi oğlu isə ölmək üçün törəmiş) (42). Buna bənzər məlumatı V.Jubrukun səyahətnaməsindən də öyrənmiş oluruq. Bu missiyonərə görə, monqollar Tanrının iradəsiylə yaradıldıqlarına və öldüklərinə inanırdılar (43).

İnsanların Tanrı iradəsiylə yaradılıb, Tanrı iradəsiylə öldük-lərinə işarə edən mifoloji mətnə qaraçay-balkarlarda da rast gəlirik. Bu mifə görə, insanlar ilk dəfə yeri şumlayanda, yer ağrı-dan tər tökərək Tanrıya yalvarır ki, onu zalım insanlardan qo-rusun. Teyrinin cavabı insan həyatının və ölümünün onun əlində olduğunu təsdiq edəcək mahiyyətdədir: “Sən bu ağrıya dözəcəksən və insanları yedirəcəksən. Sən həm də insanları udmaqla, hər şeyi özünə qaytaracaqsan” (44). Qaraçay-balkar-ların bir xalq mahnısında Teyrinin hər şeydən uca olduğu sadə dillə, aydın bir üslubla ifadə edilmişdir:

Ak koy başı, kara koy başı,
Kalturauuk çön başı.
Barından da Teyri ahşı,
Barından da Teyri ahşı (45).
(Ağ qoç başı, qara qoç başı,
Qaldıracaq taxılın başı.
Hamısından da Tanrı yaxşı,
Hamısından da Tanrı yaxşı.)

Bütün bunlar tanrıçılıq kultunun və ya Göy Tanrı dini-mifolo-ji sisteminin başlangıcdan monoteist əsaslı olduğunu təsdiq edir.

Göy Tanrıya qurbanvermə mərasiminin dini-mifoloji spesifikasi

Göy Tanrıya dini ritual qurbanvermə törəninin fəlsəfi əsasları bu mərasimin praktik tərəfləriylə üst-üstə düşməkdədir. Göy Tan-rıya qurbanvermə ritualı təbiətlə cəmiyyətin, insanla Yaradanın, kosmosla dünyanın harmoniyasını qorumaq üçün həyata keçirilir. Həm də bu dini-ritual anlamlı törən cəmiyyətin mövcudluğunun qarantı funksiyasını da üzərinə götürmüş olur. Ritual vasitəsilə xronoloji və düz xətti tarixi zaman ortadan qalxır, zamanın tərsinə işləməsi inamı sanki arxaik cəmiyyətlərdə olduğu kimi çağdaş Altay türklərində də yaşanır. Rituala yenilənən və kosmik yad-daşın köməyi ilə bərpa olunan Göy Tanrı inamı çağdaş zamandan kənara çıxır, bir də geriye mifoloji zamana dönür.

Verilən qurban törənlərinin harada, nə zaman və nə şəkildə keçirilməsi önəmli bir məsələ idi. Çin qaynaqlarından alınan bil-giyə görə, □unlar və sonradan Göytürklər də ildə üç dəfə qur-

ban verib bayram keçirirdilər. Bu qurbankəsmə mərasiminin və bayram törənlərinin ilin birinci, beşinci və doqquzuncu aylarında keçirilməsi və bunların da ardıcılıqla bahara – 22 marta, ya-ya – 22 iyuna və payıza – 24 sentyabra uyğun gəlməsi(46) heç də təsadüfi deyildir. İyulun 20 və ya 22-sinə düşən qurbankəsmə mərasimi qutsal dağda, dövlət başçılarıyla isə Ötügen dağında Tanrıya qurbanvermə və bayram, şənlik törənləri şəklində gerçəkləşdirilirdi. Tanrıya qurbanvermə mərasimini keçirmək dövlət ənənəsində kahin-hökmdar funksiyasını üzərinə alan kağanın haqqı idi. Tayfa, boy düzeyində Tanrıya həsr edilən qurbanları kəsən və ritualı keçirən boyun ən yaşlısı, ağsaqqalı olurdu. Göy Tanrıya qurbanvermə mərasimi açıq havada keçirildiyi halda əcdad kultu ilə bağlı keçirilən törənlər mağaralarda gerçəkləşdirilirdi. Birinci ayda qurbanvermə mərasimi də bilindi ki kimi ata-baba mağaralarında keçirildiyindən əcdad ruhlarına verilən qurban mərasimi hesab olunurdu. Göy Tanrının şərəfinə bişmiş ət, əcdad kultuna isə çiyət verilir.

Riyazi bir dəqiqliklə **1*** 5*** 9**-cu aylar şəklində gruplaşdırılan və ortada üç ulduz boşluq buraxılan ayların bir simmetriya içində $20 > 22 > 24$ rəqəmlərinə uyğun gəlməsi qurban mərasimlərində zamanlama baxımından mistik-magik bir xüsusiyyət daşıyır. Ulduzlar 2,3,4,6,7,8 rəqəmlərini göstərməkdədir. Orta rəqəmin, yəni 5-in sağ və sol tərəflərindəki **2,3,4 ? 6,7,8** formulu əslində birinci tərəfdəki hər rəqəmin 4 üstəgəli şəklindədir:

2+4=6, 3+4=7, 4+4=8. və bunlar ikinci tərəfin rəqəmlərinə bərabərdir. Sağ tərəfdəki ulduzların yerindəki rəqəmlərin toplamı ilə sol tərəfdəki ulduzların yerindəki rəqəmlərin toplamı **9+21=30** şəklində olub, qurban ritualı ayları olan 1, 5, 9-un içindən çıxan **1+5+9=15** cəminin iki dəfəsidir və ya ikinci cəm, yəni on beş birincinin yarısıdır. Tanrıya verilən qurban törəninə qutsal mərkəz rəqəmi olan beşinci ayda gerçəkləşdirilməsi də mifoloji düşüncədə bəlli bir özəllik qazanmışdır. Çin qaynaqları da beşinci ayın ikinci yarısında keçirilən Göy Tanrıya verilən qurbanlardan söz açmaqdadır. Qutsal zamanlamanın mağara və dağ kimi qutsal məkanlarda gerçəkləşdirilməsi türklərin Göy Tanrı və bu semantikada əcdad kultuyla birlikdə müqəddəsliyinin çölə vurması şəklində mənə kəsb edir. Periodik zaman dilimlərində ritlərin və törənlərin təkrarlanması etnosun həyat biçimini

şəkilləndirir və sistemli bir düzən oluşturmur. Qurban ritualında kosmik elm rəqəmlərdə gizli bir şəkildə saxlanmışdır. Bunların aydınlığa qovuşdurulması qutsal mərkəzin qoruma altında olması ilə birbaşa əlaqəlidir.

E.Esinə görə, əski tü rkçədəki tengri, çincədə isə chien (tien) olaraq bilinən göyün rəqəmləri 1, 3, 5, 7, 9-dur (47). Bu tək saylardan beş rəqəminin, Göy Tanrının qutsal rəqəmi olması bu gün sirri bilinməyən ancaq əslində konkret bir düşüncənin (ezoterik elmin) məhsuludur. Bu, Kaşqarlı Mahmudun Ulug Ay adlandırdığı yay ayında keçirilən Göy Tanrıya verilən qurban mərasiminin astral kultda da Kök-luu deyilən ulduz yığınının zirvədə olmasıyla bağlıdır. Başqa sözlə, günün ən isti olduğu bir ayda hunların və göytürklərin qurban törəni keçirmələri diqqət çəkir. Görünür, istilik həyatın qaynağı olduğundan Tanrıya da bu ayda qurban ritualı keçirilmişdir.

Qurban mərasimləri sadəcə dini bir ayin olmayıb bir törən, bir şölən mahiyyəti də daşımaqda, boyun fərdləri arasında anlaşmanı, yardımlaşmanı və bütünlüyü qorumaqda idi. Bu baxımdan Göy Tanrıya verilən qurban törənləri dövlətin və millətin toxunulmazlığını zəmanət altına almaq məqsədi daşımaqda idi.

Tanrıya verilən qurbanlar və bu yolla keçirilən kütləvi mərasimlər ruhlara və qoruyuculara həsr edilən dini ritual semantikali mərasim və bayramlardan böyüklüyü və dəbdəbəsi ilə seçilir. Etnoqrafik ədəbiyyatda Tanrıya verilən qurban mərasimi geniş bir şəkildə təsvir edilmişdir. Bu təsvirin klassik şəklinə S.Maynagaşevin 1916-cı ildə Beltir türklərinin Tanrıya qurban vermə mərasimi və L.Potapovun şaman ayinləri haqqında yazmış olduğu və Kaçın türklərinin qurban mərasimini təsvir edən məqalələrdə geniş məlumat vardır.

Türklərin Tək Tanrı adına keçirdikləri kütləvi mərasimlər haqqındakı ilk məlumatı Çin qaynaqlarından alırıq. Çin təqviminə görə beşinci ayın üçüncü on günü ndə Tukyular Tanrıya qoyun və at qurban edərlermiş. Bu tarix bizim təqvimlə 5-10 arası iyun ayına uyğun gəlir. Maynagaşevin verdiyi tarix isə 30 iyundur. Yuxarıda verilən 20 və ya 22 iyun tarixi sonrakı dönm təqvimləriylə uyğun gəlmir. Bunun bir səbəbi türklərin bu tarixi beş-on gün önə və ya arxaya çəkmələri, yaxud da Çin qaynaqlarının verdiyi məlumatın doğru olmayışıyla bağlı olmasıdır. Bu mərasimin

gerçəkləşdirilməsində əsas məqsəd Göy Tanrıdan bolluq (heyvanların, südün, otun bol olması), bərəkət, əmin-amanlıq (barış, sülh, yaxşılıq) istəmək tayfanı, milləti qorumağı istəməkdir.

Kaçınların və beltirlərin Göy Tanrıya qurbanvermə mərasimlərinin spesifikliyinə keçmədən əvvəl Göytürklərin Tanrıya qurban vermə mərasimləri haqqında Çin qaynaqlarının vermiş olduğu bəzi məlumatlara diqqət etmək lazımdır. Əski türklər Göy Tanrıya qurbanı çay kənarında verirdilər. Bununla birlikdə əski türklərin Ötügenin qərbində 500 li (ölçü vahidi) məsafədə yerləşən qutsal Budun İlli adlı dağları vardı ki, bunun da anlamı elin, dövlətin qoruyucu ruhu deməkdir.(48) Bəlli olduğu kimi, Göytürklər Tanrıya qurban mərasimini Budun İlli dağının yaxınlığındakı çay kənarında keçirmişdilər. Bir məlumata görə, Göytürklər Tanrıya qurbanı beşinci ayın ilk on günündə Toyen çayı kənarında vermişlər.(49) Qırğızlar isə hakimiyyəti ələ keçirdikdən sonra qurban mərasimlərinin yerini dəyişərək onu çöllüyə daşıdılar. Buradan göründüyü kimi, dağlıq bölgədə yaşayan və əsasən ovçuluqla dolanışıklarını saxlayan türklər Tanrıya, ata-baba və böyük şaman ruhlarına qurbanlarını dağda verirlərmiş. Bu, bir tərəfdən türk mifologiyasında dağ kultunun spesifik yeri ilə bağlıdırsa, digər tərəfdən də həyat tərzilə bağlıdır.

Kaçınlar Göy Tanrıya qurban mərasimini hər il, beltirlər isə üç ildə bir dəfə keçirirdilər. Bu kollektiv ritual, əsasən, **bay ka-ying** ağacının yanında eyni yerdə, eyni dağda gerçəkləşdirilirdi. Ayındə iştirak edən kişilər papaqlarına ağ və göy; başqa bir məlumata görə isə ağ və qırmızı lent bağlayırlar. Beltirlər bu ayın üçün xüsusi bir şəkildə hazırlanmış papaq tikirlər. Onlar öldürdükləri qartalın tükünü ağ və göy rəngli qumaşlara bərkidib papaq tikirdilər. Kaçınlar papaqlarına ağ və göy lent taxdıqları halda, beltirlər papaqlarını ağ və göy parçalardan tikirdilər. Yuxarıda adları keçən alimlərin məqalələrində bu rənglərin anlamı izah edilməmişdir.

Ağ, göy və qırmızı rəng simvolu Göy Tanrı dinində mühüm yer tutur. Ağ rəng təmizlik, ucalıq, ilkinliyə, göy isə əbədiyyə və sonsuzluğa işarə edir. Beltirlər qurbanvermə mərasiminə **“Tigir Tayı”** (tanrı qurbanlığı) deyirlər. Mərasimə qatılacaq hər bir ailə öncədən arakı deyilən içki hazırlayır. Bundan başqa, yeddi və yaxud doqquz ailə birləşərək qurbanda kəsiləcək qoçları hazırla-

yırlar. Ümumilikdə qurbanlıq qoçun başı qara, bədəni isə ağ rəngdə olur. Sagaylarda və kaçınılərdə qurbanlıq qoçun göy rəngdə olması şərtidir. Əski çağlarda Tanrıya yalnız ağ rəngli, qara xalı olmayan və ləkəsiz at qurbanı verilirdi. Ancaq zaman keçdikcə atın yerini qoç aldı. Bu qurbanlıq heyvanın bəlkə də ilk çağlarda buynuzlu olması şərt olmuşdur. Belə ki, yarım ayı xatırladan buynuzun göylə bağlılığı və Ay mərkəzli inam sistemində xüsusi bir anlam qazandığı bilinməkdədir. Ancaq həm coğrafi bölgələrin spesifikliyini, həm də zamanla bəzi faktların unudulduğunu hesaba qatsaq, buynuzlu heyvanın buynuzsuz heyvanla əvəz edildiyini görürük.

Tanrıya verilən qurban mərasimlərində qadınların iştirakı qəti şəkildə yasaqlanmışdı. Hətta qurbanlıq heyvan da hər zaman erkək olmalıydı. Mərasimə gedən beltirlər dağ ətəyindəki məzarlığın yanında durur, dağa və məzarlığa doğru arakı atırdılar. Bu ritual zamanı beltirlər ölümlərin ruhundan və dağ hamisindən səpilən arakını qəbul etməsini istərdilər. Qurban mərasiminin keçiriləcəyi dağa qədər yol boyu rast gəldikləri başqa dağ hamilərinə də arakı səpmək adətdir. Kaçınlar qutsal dağa gəldikləri zaman papaqlarındakı qırmızı və göy lentləri açaraq qayın ağacına bağlayırlar. Və “erben ot” deyilən bitkidən popiros dü zəldirlər. Tanrıya həsr edilən qurban mərasiminə başında papaq girmək yasaq olduğu kimi tütün çəkmək də yasaqlanmışdır. Hətta beltirlərin inamına görə qutsal dağa atla getmək də günah sayılmışdır. Beltirlər atları dağın ətəyində buraxır, qurbanlıq heyvanları alıb dağa qalxırlar. Onlar dörd qayın ağacının yanında iki ocaq qalayırlar: şərqdəki ocağa **ulug ot** (böyük od), qərbdəki ocağa **kiçik ot** deyirlər. Kaçınlar isə qutsal ocağı qayın ağacından bir az aralıda, qərb tərəfdə qalayırlar.

Tanrıya verilən qurban mərasimində yuxarıda da dediyimiz kimi qadınlar və qara şamanlar iştirak etməzdilər. Hətta beltirlər qutsal dağlarına qadın ayağı dəydiyində o dağı kirlənmiş sayır, bir daha o dağda qurban mərasimi keçirmirdilər. Əski çağlarda Tanrıya verilən qurban mərasimini vəcdə gəlməyən, davulla deyil, toxmaqla qamlıq edən ağ şamanlar keçirirdilər. Çünki pis ruhların yanında təhsil və tərbiyə görmüş və pis ruhların mənəvi oğulları olan qara şamanların bu cür missiyanı icra etmələri kimi bir statusları yox idi. Yalnız yaxşı ruh-

lara xidmət edən ağ şamanlar Tanrı ilə əlaqəyə girə bilirlər. Sonradan ağ şamanların yavaş-yavaş azalması ilə bu işi alqışduanı bilən ağsaqqal (boyun və ya tayfanın ən yaşlısı, bilicisi) icra etməyə başladı. Qara şamanlar zamanla tanrıçılıq kultunu geri plana ataraq Göy Tanrı dinini səma ruhlarına sitayiş kimi şəkilləndirirlər.

Göy Tanrıya qurban mərasimini icra edən, alqışı bilən yaşlı adam başına uzun qadın papağı qoyur. Mərasimə qamlıq etmədən başlayır. Mərasimi icra edən ağsaqqal qutsal qayın ağacına müraciət edərək ilk öncə onu “yedirir”, yeni ağaca tərəf arakı atar və bununla da törənin başladığına işarə edilir. Törəndə iştirak edənlər qayın ağacının başına günün hərəkəti istiqamətində üç dəfə dolanırlar. Ən öndə, alqışı bilən ağsaqqal, arxasınca əllərində arakı və kımız kasası tutan adamlar, onlardan sonra da qurbanlıq heyvanların sahibləri, onlardan da sonra mərasimin digər iştirakçıları qutsal ağacın ətrafında günün hərəkəti istiqamətində üç dəfə fırlanırlar. Bu dönüşdə mərasimi icra edən ağsaqqal bu alqışı oxuyur:

Küger turğan kük tigr, sek
Küdir turğan hara çir, sek
Üldürbe Zayan Hayra Han, sek
Ahtı küktig çalaman
Ak hurağın puzın
Çitirçebis, sek
Çimir çamır Hayra Han
Çımpağının piri-odır, sek sek
Tüstep sıhhan ottıg saptıg
Tiyir tayıpan Hayra Han, sek
Çılğı harapan Hayra Han, sek
Attıg saptıg
Ala tü Hayra Han, sek
Ada polun az pazın, sek
İne polun imiskezin, sek
Sızıp ahham pazına
Sılap çitken piltirine, sek
Hırçnlık talına
Hıyğan tazına, sek
Tagga sugga tozaçit turzın, sek

Atal utan polbanar, sek sek
 Parnarda palalarım
 Haynıarda horbalarım
 Ulu kiçigge
 Hayral pir turnap, sek sek
 Ak hurağın puzınar
 Üzep soğın çitirçebis, sek
 Üsken türen çiribis
 Ulu Horğıs kiçi Horğıs, sek
 Ak hurağın puzını
 Adap sege tutçebis, sek
 Ak hozan attı kizi
 Ak hurağın pustı kizi, sek (50)

Tərcüməsi:

Göydə duran göy səma, sek,
 Bizi üzərində daşıyan qara yer, sek
 Öldü rəbə yaradıcı Kayra Xan, □□ sek.
 Göylə ağ sənin lentlərin,
 Ağ qoç sənın qurbanın,
 Veririk sənə, sek.
 Çimir şamır Kayra Xan □□□
 Yumuşaqca ver, sek sek.
 Hər şeyin başlanğıcı, adlı, sanlı şöhrətli
 Tıgır tayıpan Kayra Xan, □□□□ sek,
 Çılğı harapan Kayra Xan, □□□□□ sek.
 Adlı, sanlı, şöhrətli
 Ala tü Kayra Xan, □□□□□□ sek.
 Ata olub bizi yedirən, sek.
 Ana olup bizi döşləriylə əmizdirən, sek.
 Səndən süzülüp axan, gurultu ilə aşağı tökülən
 çay, sek,
 Budaqların sənın.
 Kolluqda yetişən
 İti uclu daşların sənın, sek.
 Qoy qurbanlıq sənın dağına və çayına çatsın, sek.
 Kədərli olma, sek sek.
 Köksünün altında sənın uşaqların,

Qucağında sənin övladların.
Yaşlılıq, gənçliyi
Qoruyan, sek sek,
Ağ qoç sənin qurbanın.
Qanını yerə tökmədən kəsərik, sek sek.
Doğduğumuz və böyüdüyümüz yer,
Böyük Horğız, kiçik Horğız, sek.
Ağ qoç qurbanın sənin.
Sənə qurban olaraq verərik, sek.
Ağ dovşana minib gedən insan,
Sənə ağ qoç verərik, sek.

Kaçınlər qurbanlıq qoçların sağ ayaqlarını bükərək kəsirlər. Beltirlər isə qurbanlıq ağ keçinin belini qırmaq surətiylə öldürürlər. Keçinin belini qırarkən səsi çıxmasın deyər ağzını tuturlar. Sonra qurban verilmək üçün ayrılmış digər qoçların boğazlarını kəsərək öldürürlər. Qurbanlıq heyvanların qanının bir damlasının belə yerə düşməsi yasaqdır. Buna görə də başları kəsilən qoçların qanını bir ləyəyə axıdaraq toplayırlar. Beltirlər qurbanlıq əti kiçik ocaqda bişirirlər. Ət bişdikdən sonra qoçların sahibləri yeddi arşınlıq **“çili paç”** deyilən ipə papaqlarındakı ağ və göy lentləri bağlayıb Tanrıya alqış-dua edirlər. Tanrıya dua-sənadan sonra sıra ilə qutsal dağlara, daşlara da dua edib baş əyilir.

Mərasim bitənə yaxın yeyilmiş ətin sümüklərini bir yerə toplayıb böyük ocaqda yandırırırlar. Kiçik ocaqda isə yeyəcəkləri əti bişirirlər. Qurban edilən qoçlar çox olduğundan əsas qurbanlıq qoç hansıdırsa, onun dərisini böyük ocağa atıb yandırırırlar. Sümüklərin və dərinin odda yandırılmasından məqsəd qurbanı Tanrıya çatdırmaq üçündür. Qurban üçün kəsilən başqa qoçların dərilərini isə evə aparırlar. Kaçınlər bir az fərqli şəkildə, həm dəriləri, həm də sümükləri odda yandırmaqla mərasimi bitirirlər. L. Karunovskayaya görə, altaylılar boz atın və ya xalsız ağ qoçun sümüklərini və dərisini yandırırırlar. Sümüklər və dərilər yanarkən oda və çıxan tüstüyə baxaraq dua edirlər :

On yetti töstin adası utkundu Kögö Mönkö
On eki töstin enezi gor ene gyigen Aka Mönke (51)

Tərcüməsi:

On yeddi tözün atası qarşılayan Kögö Mönkö,

On iki tözün anası oddan paltar geyən Aka Mönkö.

Bu ritualda bir əsas məsələ də Tanrıya həsr edilən alqış-dualarda insanın məkanda və zamanda çox kiçik olduğunun vurğulanmasıdır:

Parnarda palaların,
Hoynınarda horbaların,
Ulu kiçikka
Hayral pir turnar, sek sek (52).

Tərcüməsi:

Köksün altında uşaqların
Qucağında övladların,
Böyüyə kiçiyə
Qoruyucu ol sən, sek sek.

Bu sek sek, yakutların sak dedikləri və tanrının sifətlərindən biri olub, əski çağların dini inanclarını əks etdirməkdədir. Sak, sek, sek-iz şəkillərində dəyişən bu termin səkkiz rəqəminin günü simvollaşdırdığını göstərir.

Türk mifologiyasında xüsusi bir yeri olan Tanrıya qurbanvermə mərasimini formül şəklində aşağıdakı kimi ifadə etmək olar:

Kollektiv = bəlli bir missiya ilə yüklənmiş sosial qrup

□



Qurban = əlaqə vasitəsi

□



Tanrı = şəfaət verən

Tanrıya qurban mərasiminin keçirildiyi dağ beltirlərdə, xakaslarda və kaçınlərdə **ıdık** deyə adlandırılır və bu dağa tabu (yasaq) qoyulur: Qadınların və mərasimə qatılma statusları olmayanların dağa çıxmaları yasaqlanır. Tanrıya verilən qurbanlıq heyvana da əski tü rıçədə **ıduk** deyilirdi. Hətta ətin bişirildiyi od da ıduk/ıdık adlanırdı. Orxon-Yenisey məzar daşlarından bəlli olan **ıduk** termini (Iduk Yir-sub şəklində keçər) < göndərmək, yollamaq və buraxmaq anlamlarında olan **ıd** kökündən törəmişdir. Ruhlara həsr edilən və öldürülməyib başı boş buraxılan hər heyvan Kaşqarlı Mahmuda görə **ıduk** adlanır. Əski tü rıklər ıduk termini ilə mübarək, qutsal olan hər şeyi qəsd edirdilər.

İduk/ıdık termini ilə birlikdə Beltir ləhcəsində işlədilən **tayıg** sözü isə qurban vermə prosesini bildiren termdir. Orxon-Yenisey abidələrindəki Yer-sub qoruyucularının da ıdık deyə adlanması bu ruhların yüksək statusları ilə bağlıdır. Göy Tanrı dini ilə əlaqəli bütün qavramların (dağ, qurbanlıq heyvan, qayın ağacı, od, ocaq və s.) ıdık deyə adlandırılması ruhlar ierarxiyasında yüksək statusla bağlıdır və ıdıqların Tanrı varlığında dəyər qazanmasının bir gerçəyidir.

Dini-mifoloji sistemdə Tanrıya həsr edilən qurban mərasimini aşağıdakı şəkildə nəticələndirmək olar:

1. Bu mərasim-ritual kütləvi xarakter daşıyır, boy, tayfa və xalqın iştirakı ilə həyata keçirilir.

2. Qurbanlıq heyvan ağ rəngli cavan qoç və ya boz rəngli at olur.

3. Qurbanlıq heyvanın erkək olması şərtdir.

4. Mərasimdə iştirak etmək haqqı və mərasimdə iştirak etmə statusları olmayanların, yeraltı ruhlara qamlıq edən qara şamanların mərasimə gəlmələri yasaqdır.

5. Mərasimi şaman deyil, Göy Tanrıya alqış-duaları bilən yaşlı bir nəfər (ağsaqqal) keçirir.

6. Mərasim qutsal dağın başında qayın ağacının yanında keçirilir.

7. Qurbanlıq heyvanın qanının yerə tökülməməsinə, sümüklərinin və dərisinin yandırılmasına diqqət edilir.

8. Mərasim Göy Tanrının simvolu olan ıdık qayın ağacının yanında, günün hərəkəti istiqamətində, ağacın ətrafına üç dəfə dolanmaqla, yanan ocağa baş əyməklə və Tanrı adını zikr etməklə, yəni kaçinlərdə **Teer Teer**, beltirlərdə **Tigir Tigir** deməklə başlayır.

9. Tanrıya qurbanvermə mərasiminin xüsusi alqış-dualardan ibarət mətni mövcuddur.

10. Bu qurban mərasimi başqa ruhlara verilən qurban mərasimlərindən qəti şəkildə fərqlənir.

Tanrıya həsr edilən qurban mərasimində məqsəd bütün canlı varlıqlar üçün törəmənin və yenidən törəmənin istənilməsi, zamanın durmadan axan axışı içində dövlətin əbədiliyini, millətin səfasını, fərdlərin ağrısız, acısız yaşamasını təmin etməkdir.

Tanrı teoniminin fono-morfoloji etimologiyası

Mif fonem, morfem, semantem kimi dil vahidi olub, dildə gerçəkləşən kateqoriyadır. Mifoloji düşüncə və şüur dildə yaşayır, bu yaşama tarixi, etnoqrafik, psixoloji və əxlaqi dəyərləri kodlaşdıraraq bu və ya digər teonimlərdə, etnonimlərdə, antroponimlərdə və s. qorumuş olur. Birinci modelləşdirici sistem olan dil mifologiyanın varlığını təşkil edir. Bu səbəbdəndir ki, mifoloji adlar və qavramlar mətnin şifrələnmiş kodudur. O halda etimologiya mifologiyanın tərkib hissəsi və ya ən azından açarıdır. Mifologiya kosmik elmi simvollara çevirərək profan dünyaya ötürdüyü üçün çox zaman gizli bilgi adlarda saxlanmış olur. Etimologiya bu kosmik elmin açarıdır, çünki mifologiya kosmik yaddaşın daşıyıcısı olsa da, bütün gizli keçmişi simvollaşdıraraq təqdim edir. Onun oxunuşu etimologiyadan keçir. O halda türk mifologiyasında Tanrı adı da tanrıçılıq dini-mifoloji sisteminin açarı rolundadır.

Tanrı adının etimologiyasına keçmədən bu teonimin T.Tekin tərəfindən təqdim edilmiş bir izahını vermək uyğun olardı. T.Tekinə görə, Tenqri, əski türkcədə **tegre>tegri**-dən törəmişdir ki, (**tegirmen/dəyirman** sözcüyü də bu kökdən gəlməkdədir) bu da döndürmək, çevirmək, mühasirəyə almaq anlamına gəlməkdədir (53). Tenqri kəliməsinin göy mənası ifadə etdiyini nəzərə alsaq, o zaman göyün bütün dünyanı əhatə etdiyini, mühasirə etdiyini və semantik funksiyası baxımından Tanrının dünyanı və fələyi döndərdiyi məntiqi nəticə kimi təbii görünər və adın kultla əlaqədar olduğu aydınlaşmış olar. Bu etimoloji təcrübəni bütünlükdə qəbul etmək mümkün olmadığı üçün aşağıda Tenqri teoniminin yeni bir etimologiyasını verməyə çalışaq. Ancaq Tanrı teoniminin bir deyil bir neçə etimologiyasının mövcudluğu heç də məsələnin kökünü dəyişdirməz, əksinə dini-mifoloji sistemdə bütünün variantlaşmasıyla əsas anlamın qorunduğunu təsdiq edir.

Proto türkcədə **tong/teng/teg** – dan yeri, soy, göyün ortası anlamına gəlir. Böyük ehtimalla **teng** və **tenqliq/dənglik** sözləri də buradan gəlmişdir. Bir çox tədqiqatçılar Tanrı termininin **teg/teng/tong** kökündən törədiyi fikrindədir (54). Tanrı adının ortaya çıxmasıyla əlaqəli qazax türklərinin bir mifoloji söy-

löməsi var. Qazaxların şamanist təsəvvürlərinə görə, gecə və gündüzü idarə edən iki güc vardır. Bunlardan biri **tan** (gündüz işığı), digəri də **inirdir** (axşam işığı). Bu iki güc insanların rahatlığını saxlamaqdadır. Bunların yerlərini dəyişdirməsi qaranlığın düşməsi və ya günün batması ilə başlar. İnama görə, bu yer dəyişdirmə zamanı insanlar yatmamalıdırlar. Qaranlığın gəlməsini gözləmədən yatanlar Tanrının paylaşırdığı qismətdən məhrum qalmış olurlar (55). Azərbaycan türkcəsində buna “şər qarışan vaxt” deyilir. Qazaxlar buna “künmen tanasa” (günün batması) deyirlər. Türkiyə türkcəsində “haram vaxit” olaraq bilinir.

Xalq etimologiyasına görə, bu iki tanrının ismi hər zaman yanaşı söylənmişdir: **Tan-inir**. Buradan da **tenir/tengir** teonimi ortaya çıxmışdır (56). Tanrı termini Çin dilində **Tiyan-li** şəklindədir. Çin dilində Tiyan-li sözü ilə bərabər **Tiyan-er** termini də var ki, bunun anlamı “göyün qulağı, hər şeyi eşitmə qabiliyyəti”dir. Ancaq Tiyan-er termininin də aydın şəkildə **tiyan** (göy) və **er** (yer) sözlərindən təşkil olunduğu görünür. Bunu Rusca-Çincə olan lüğətlər də təsdiq etməkdədir (57). T.Arınovaya görə, Tanrı teonimi iki sözün birləşməsindən yaranmışdır. Bu sözlər, **tiyan** (göy) və **rin** (insan) dir (58). Qeyd etmək lazımdır ki, Tengri və Tengiz sözlərindəki **ten** göy və onun rəngi olan boz anlamlarını bildirir. Türkcənin **r/l** ağzında danışan çuvaş dilində **tengir** sözü bütün türk ləhcələrindən fərqli olaraq dəniz mənasındadır. Burada da **tengir/tengiz** terminlərindəki **r>z** və ya **z>r** keçidini görmək mümkündür. E.Murzayevə görə Tungus-mancu dillərindəki **tonger**, əski türkcədəki **tengiz** sözünün mənasına bərabər olub, göl deməkdir. **Tonger to** (Ural dilində), və ya **tu** (xakascada) kökündən gəlməkdədir (59). Görünür, **ta**-nın variantı nisbətində olan **to/tu** nostratik dil ünsürü olub daha geniş mənada su və rəng, xüsusən də dənizin rəngi qavramıyla da əlaqəli olmuşdur.

Əski zamanlarda **ta~(i)n** termini iki bir birinə əks olan mənanı (yuxarı-aşağı, gecə-gündüz) bildirmişdir. Göy mənasında olan **ta** morfemi çincədəki **ta** (kule) kəliməsində qalmışdır (60). Araşdırıcılara görə, yüksək, yuxarı, göy anlamlarını bildirən **ta** kökü **ta-(u)** (dağ) morfemində də qorunmuşdur. A.Şerbakın bu morfemlə bağlı müxtəlif ləhcələrdəki təsbiti belədir: Dağ kəliməsi altaycada **tu**, qazaxcada **tau**, qırğızcada

to, türkməncədə **dağ**, özbəkcədə **toğ**, xakascada **tağ**, çuvaşcada **tuğ**, yakutcada **tia** variantlarında mövcuddur (61). Misalların hamısında da **ta~tu~tı** variantlarında dəyişən kökün yuxarı, uca, dirək mənaları bildirdiyi açıq şəkildə görünür. O halda Tanrı teoniminin aşağıdakı etimolojiələrini vermək mümkündür.

Birinci etimologiyaya görə. Tengri/Tengir terminini üç hissəyə ayırmaq olar: **ta/te - en/in - ir**. Yüksəklik anlamında olan **ta~to~te~tu**, ön morfem və ya şəkilçi vəzifəsini icra etməsi ilə birlikdə köklərin sonuna da gətirilə bilir. Məsələn, **er-te** (erkən), qazaxcada **er-ten** (sabah anlamında), şor və barabın türkcəsində **ir-ten** (səhər vaxtı) (62). Azərbaycan və Türkiyə türkcələrində bu söz **er-ken** şəklinə düşmüşdür. Burada **k<t** dəyişməsi vardır.

Tanrı termininin ikinci hissəsini təşkil edən **in** morfemi **in, en, im** variantlarında mövcud olub enmək felində qorunmuşdur. İn orta türkcədə mağara, yuva mənalarını bildirir. İndi də Gaziantep, Osmaniyyə ağızlarında in kəliməsi yuva anlamında işlədilməkdədir. Qazaxcada in termini dəlik və yuva anlamını bildirir.

Tanrı teoniminin ikinci hissəsini təşkil edən **in** kökü aşağı, əsas, bünövrə mənaları ilə birlikdə inanç, inam kimi yeni sözlərin yaranmasında da önəmli rol oynamışdır. Hər halda omonim kök olan **in** daha əski çağlarda **en** və ya **an** şəklində olmuşdur. Belə ki, **an** həm burun **n** samiti ilə, həm də normal **n** ilə bəzi müasir türk ləhcələrində ağıl, şüur, təfəkkür, anlamaq kimi mənalar verir. Bu morfemin güclü və qutsal heyvan, quş adlarında tərkib yaratması e.ə. III minillikdə göy, səma və səmanın hakimi, qısacası, Tanrı anlamlarında da işlədilmişdir. Bunun şumerlərin göyə **an**, yaradıcı gücə isə **en** demələri də təsdiq etməkdədir. Şumerlərdə işarəsi buğa olan ata-tanrı **Enlil** adı da (**en-lil** şəklində) buradan gəlmişdir.

Şumerlər insanlığın ata göylərlə, yəni **An** ilə ana torpağın, yəni **Ki**-nin birləşməsi nəticəsində yarandığına inanırlardı. Sonradan metaforikləşərək insan mənasında işlədilən **ki** morfemi əski türkcənin **kisi, kişi** terminlərində qorunmuşdur. Şumer tanrısı **Enki (en-ki)** teoniminin anlamı da torpağın sahibi deməkdir. Eyni ilə fin-uqor dil ailəsindən olan komi və Udmurt dillərində **en** Tanrı, **an** da göy deməkdir. Prototürkcədə və Fin-Uqorcada **en, an**-in variantı olsa da bu fonetik variantlılıq, şumerlərdə

anlamanın qismən də olsa dəyişməsinə səbəb olmuşdur. Əski dünyanın Hurrit və Urartu dillərində də **en/in**, **Tanrı** deməkdir. Semitcədə bu morfemin yumşaq variantı olan **el/il** kəlməsi də **Tanrı** anlamını verir (63). Türkcədə dövlət, xalq mənalarında işlədilən **el/il** termini də yuxarıdakı nostratik kökə bağlıdır.

Bütün mənalarıyla bərabər **en/in** morfeminin türk xalqlarının dillərində iyə, sahib anlamı ifadə etdiyi də bilinir. Prototürkcədə **n** dialektində **ine**, **y** dialektində isə **iyə** kimi tələffüz edilən və dünyanın bir çox ölü və diri dilləri üçün müştərək olan bu morfem, sahib, hakim və nəhayət Tanrı mənalarında işlədilmişdir. Bu morfemin mənə və səs keçidlərini bu şəkildə sıralamaq mümkündür:

an →	en →	in
↓	↓	↓
An (göyün hakimi)	İlah (yaradıcı güc)	İne/İye (qoruyucu ruhlar)

Tanrı teoniminin üçüncü hissəsini təşkil edən **ir** əslində **ar** kökünün bir variantı olub (başqa variantları Sevortyanın etimoloji lüğətində belə sıralanmışdır: **er~her**, **ir~i:r**, **har~ha:r**, **ir~i:r**, **er~her**, **ur**, **or~ör**64) bəzi sözlərdə də görünməkdədir. Bu termin, əsasən, insan, ilah, sahib, əfəndi, yer, məkan və s. mənalar verən sözlər düzəldir. Bu kök Tanrı teoniminin Tenir variantında qorunmuşdur. **İr~er** tanrı anlamıyla bərabər eyni zamanda işıqlı mənalarını da bildirir. **ir~er** kökünün işıq, aydınlıq mənasını verən sözlərdə, məsələn Azərbaycan və Türkiyə türkcələrindəki **erkən** sözündə kodlaşması bunu isbat edir. ***Er~ir** kökü erkən, sabah anlamı bildiren sözdür. Yuxarıda deyildiyi kimi, türk ləhcələrində **ir-ten**, **er-ten**, **er-ken** variantlarında sabah, səhər vaxtı mənaları verən sözlərdə də ir/er tərkibi vardır.

Tenir/Tenri teoniminin **te-en-ir-i** tərkiblərindən ortaya çıxdığını düşünsək, o halda göyün və yerin sahibi, böyük və mütləq varlıq, işıq mənaları ifadə etdiyi aydın olar.

Başqa dillərdən alınan xüsusi isimlər alıcı dilin strukturuna uyğunlaşdırılır və dilin sistemi içində vətəndaşlıq qazanır. Bu cür mənimsəmə qohumluq əlaqəsindən çox mədəniyyət birliyində gerçəkləşir. Bu mənada din və ya inam birliyi, həyat şərtlərinin bənzərliyi, yeni köçərilik və ya oturaqlıq kimi tarixi-mədəni postulat əsas rol oynayır. Bütün adlar, əsasən də teonimlər (buraya etnonimləri də daxil etmək olar) insanların uzun

zamanlı dil və mədəniyyət birlikləri və kontaktları nəticəsində yaranır və bu yaranmada təbii ki, dilin daxili strukturu ilə bərabər, dilin xarici strukturunun da böyük ölçüdə rolu vardır. Bu mənada Tanrı adının başqa dillərdə çeşidli fonetik səslənmədə görünməsi etnik mədəni birlikdən, dini-mifoloji kontaktdan və ən əsası ulu dil nəzəriyyəsindən qaynaqlanır.

Tanrı teoniminin kökündə olan **ta~tu~ti~te** morfemi dünyanın bir çox dilində mövcud olub ilah və yaradıcı anlamını bildirməkdədir. Ancaq Altay dil ailəsinə daxil olan bəzi dillər üçün xarakterik olan **t>ç>s** səs dəyişməsi Tanrı termininin başqa dillərdə də variantlaşmasını saxlamışdır:

Hind-avropalılarda: Teos

Xetlərdə: Tuh

Kasitlərdə: Dur

Yunanlılarda: Deos

Elamlarda: Tir

Şumerlərdə: Dingir

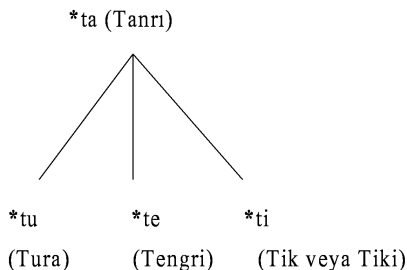
Dravidlərdə: Tiru

Etrusklarda: Sakre (65) və ya Tin (66)

Kasit dilindəki Dur teonimini çuvaşcadaki Tura ilə, yunanlardakı Deos terminini isə tuvacadakı Deer ilə və etruskcadakı Sakre sözünü Ostyakcadakı Sanke ilə müqayisə etmək mümkündür. Bu qanuna uyğunluq bütün dinlərin və ya mifoloji sistemlərin əsasında gizli kosmik yaddaşın və fəlsəfi ümumiləşmənin olduğunu və səmavi dinlərdə monoteist ideologiyanın başlanğıcdan bəri mövcud olduğunu təsdiq edir. Hətta dualist və büt-pərəst dinlərdə də yaradıcı gücə sahib ilahi varlıq və göyün hakimi təkdir. Əski dini-mifoloji sistemlərdən fərqli olaraq tanrıçılıq monoteizmə struktur-semantik baxımından çox bənzəməkdədir.

İkinci etimologiyaya görə. Bəzi qaynaqlarda **Tingir** kimi adı keçən Tenri və ya Tenir teoniminin kökünü dirilik, həyat, buradan da ruh anlamları verən **ti/ti** morfeminə bağlamaq mümkündür. **ti/ti**-dən əski türkcədə **tin** (ruh, can) sözü də yaranmışdır. Şumercədə **din/tin** (şübhəsiz, Dingir teonimi də bu morfemdən yaranmışdır) də eyni anlamda işlədilmişdir. O halda Tenri teonimi ruh, əbədi, əzəli ruh semantikasını bildirir. Nəticə şəklində belə demək mümkündür: **Ta, tu, te, ti** variantlarında dəyişən kök söz ucalıq, yüksəklik, yuxarı mənaları ilə birlikdə

həm türk, həm də başqa dillərdə göyün hakimi və ya göyün ruhu anlaylarını bildirən termin özəlliyi daşımışdır:



Üçüncü etimologiyaya görə. Çuvaşcada başqa türk ləhcələrindən fərqli olaraq Tanrıya **Tura** və ya **Tora** deyilir. Əski türkcədəki **tur** kökünün və ya **r**-nin düşməsiylə **tu** (tu-r) kökünün qalxmaq, durmaq, yuxarı qalxmaq anlamı verdiyi Tura teonimində asanlıqla bərpa edilir. Bu gün dilimizdə mövcud olan **durmaq** feli də **tur/dur** və daha əski variantında **tu/du** kökündən gəlmişdir. O halda **tu**, **ta**-nın bir variantı ola bilər.

Dördüncü etimologiyaya görə. Mənasında göyü və yeri birləşdirən yaradıcı gücün **ta-in** olması və zamanla qısa **i** səsinin düşməsi nəticəsində burun **n** samitinin iştirakı ilə **tan** sözü yaranmışdır. **Tan** və ya **dan** həm əski türkcədə, həm də müasir türk ləhcələrinin çoxunda günün ilk doğuşu, yəni ilk işıq, şəfəq mənasındadır. Deməli, tan/dan gecəylə gündüzün ortasındadır və bu iki qarşıdurmanı birləşdirən mediatorudur. Dörd bəndlik Uygur mətinində

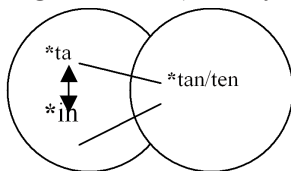
Tang tengri kelti
Tang tengri özi kelti
Tang tengri kelti
Tang tengri özi kelti

Turunglar kamag begler kadaşlar
Tang tengrig ögelim
Körügme kün tengri
Siz bizni küzeding
Körünügme ay tengri
Siz bizni kurtgarıng (67)

misralarından da göründüyü kimi əski türklər **tan**-ı tenqri

olaraq bilmiş (eyni zamanda gün və ayı da tengri adlandırmışlardır), gecənin gündüzə dönüşməsinə sevinclə qarşılamışlar.

Qalın **a** saitinin **e**-yə transformasiyası ilə **ten** termini ortaya çıxmışdır. S.Çagdurova görə Tengri sözü ten-dən yaranmışdır (68). Buradan da **ten** (orta, mərkəz, göyün ortası və s.), omonim **ten~teng** (bərabər, dəng mənasında) kimi yeni köklər yaranmışdır.



Nəticə yerinə

Türk mifologiyasının təməl anlayışı olan tanrıçılıq kultunu bu şəkildə nəticələndirə bilərik: Türk mifoloji şüurunda Tanrı insanları fəlakətdən qoruyan, bolluq, nemət verən ata rolunda görünmüşdür. Onun böyüklüyü, əzəməti bütün göyü əhatə etmişdir. Türklər gördükləri hər iş üçün Tanrıya hesab verir və gördükləri hər yaxşı işi Tanrı adına yazırlar. Güclərini və qüdrətlərini də Tanrıdan aldıklarına inanırdılar. O hər zaman, hər yerdə türkün başı üstündədir. Çünki bütün göy qübbəsi Tanrıdır.

Atlı köçəri türkün kosmik düşüncəsini təşkil edən dini-mifoloji sistem belədir: Göy üzünün digər təbəqələrindəki yaxşı ruhlar, yer üstündəki qoruyucular, yer altındakı yaman ruhlar və hər şeyi əhatə edən və hər şeyin üzərində olan bir Göy Tanrı var. Göy Tanrı dinində uca Yaradanın Tenri/Tenir termini ilə ifadə edilməsi, sözün kökündə göyün sahibi anlamını qoruması, kosmik yaddaşda göyün sonsuzluğuyla, bir bilgi, bir sır mənbəyi olmasıyla bağlıdır. Sonsuz bir məkanda və ya məkansızlıqda yerləşən Tenqri sonsuz bir zaman və ya zamansızlıqla adekvatlaşdırılmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Osman, Tevarihi Cedidi-Mirat-ı Cihan, İstanbul, 1961, s.24

2. Вкз. Планов Карпини, История монголов, В.Рубрук, Путешествие в восточные страны. СПб., 1911; Банзаров Д., Собрание сочинений,

Москва, 1955, с.54.

3. Rasonyi L., Tarihte Türklük, Ankara, 1993, s.30

4. Giraud R., L'empire des Turcs Celestes, Paris, 1960, s.102

5. Banzarov D., Göst. əsər. s.59

6. Roux J.P., La Mort Chez les Peuples Altaïques Anciens et Medievaux, Paris, 1963, s.35

7. Banzarov D., Göst. əsər. s.80

8. Kafesoğlu İ., Türk Milli Kültürü, İstanbul, 1994, s.296

9. Анохин А.В., Материалы по шаманству алтайцев, Ленинград, 1924, с.1

10. Трошанский В.Ф., Опыт систематической программы для собрании сведений о дохристианских верованиях якутов, Живая старина, вып.2. СПб., 1911, с.248-249

11. Kafesoğlu İ., Eski Türk Dini, Türkler, c.3, Ankara, 2002, s.301

12. Esin E., Türk Kozmolojisi Giriş, İstanbul, 2001, s.56

13. Вкз. Булатов А.Б., Дмитриев В.Д., "Параллели в верованиях древних Суваров и Чувашей, Ученые записки, Т.21, Чебоксары, 1962, с.226-235

14. Джуртубаев МДж., Древние верования балкарцев и Карачайцев, Нальчик, 1991, с.113

15. Curtubayev, Göst. əsər. s.168-169

16. Гыйлманов Г., Татар мифлары, Казан, 1996, с.12

17. Вкз. Стеблева И.В., К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы, Тюркологический сборник, 1971, Москва, 1972, с.216-217

18. Radloff W.W., Sibirya'dan, C.1, İstanbul, 1956, s.369-370

19. Eliade M., Şamanizm. İlkel Eşime Teknikleri, Ankara, 1999, s.308

20. Kafesoğlu İ., Eski Türk Dini, Türkler, c.3, Ankara, 2002, s.300

21. Майнагашев С.Д., Загробная жизнь по

представлениям Тюркских племен Минусинского края, Петроград, 1915, с.99; Потапов Л.П, Умай - Божества древних тюрков в свете этнографических данных, Тюркологический сборник 1972, Москва, 1973, с.266

22. Baranov İ.A., Tavrıka ve Dneypr Boyundaki İlk Türklerin Tengri İnancı Tapınakları, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı. Belleten 2000, Ankara, 2001, s.37

23. Каруновская Л.Е., Представление алтайцев о Вселенной, Советская этнография, №4,5, 1935, с.174

24. Симокатта Ф., История, Москва, 1957, с.161

25. Вайнштейн МБ., История мироздания и мифология в науке, СПб., 1909, с.50

26. Давлетшин Г.М, Вольжская Булгария: духовная культура, Казан, 1990, с.58

27. Bkz. Roux J.P., Tangri: Essai Sur le Ciel - Dieu des Peuples Altaïques, Revue de l'Histoire des Religions, Paris, 1956, T.149, №1,2, T.150, №1,2; yene onun "La Religion des Turcs de l'Orkhon des VII -e et VIII-e, Revue de l'Histoire des Religions, 1962, T.161, №2; yene onun, La Mort Chez les Peuples Altaïques Anciens et MedievauX, Paris, 1963

28. Алексеев Н.А., Шаманизм тюркоязычных народов Сибири, Новосибирск, 1984, с.36-45

29. Roux J.P., Tangri: Essai Sur le Ciel - Dieu des Peuples Altaïques, Revue de l'Histoire des Religions, Paris, 1956, T.149, No 1,2, s. 276

30. Karunovskaya L.E., Göst. əsər. S.175

31. Alekseyev N.A., Göst. əsər. s.33

32. Михайлов Т.М., Бургутский Шаманизм, Новосибирск, 1987, с.9

33. Путешествие Ибн Фадлана на Волгу, Москва-Ленинград, 1939, с.60

34. История Агван Моисея Каганваци, Писателя X века, СПб., 1861, с.200-202; Davletşin Q.M., Göstərilən əsəri, s.59

35. Bkz. Baranov İ.A., Göst. əsər. s.37
36. Esin E., Türk Kozmolojisine Giriş, İstanbul, 2001, s.19
37. Bayat F., Oğuz Epik Ənənəsi və Oğuz Kağan Dastanı, Bakı, 1993, s.146
38. Банзаров Д., Черная вера или шаманство у Монголов, СПб., 1891, с.8
39. Bkz. Вербицкий В.Й., Алтайские инородцы, Москва, 1893, с.43
40. Приклонский В.Л., Три года в якутской области, СПб., 1890, с.60
41. Banzarov D., Göst. əsər. s.9
42. Orkun N.H., Eski Türk Yazıtları, Ankara, 1994, s.52
43. Plano Karpini, Göst. əsər. s.246
44. Curtubayev M.C., Göst. əsər. s.66
45. Curtubayev M.C., Göst. əsər. s.67
46. Esin E., Türk Kozmolojisi. İlk Devir Üzerine Araştırmalar, İstanbul, 1979, s.43
47. Esin E., Türk Kozmolojisine Giriş, İstanbul, 2001, s.29-30
48. Бичурин Н.Я., Собрание сведений о народах обитавших Средней Азии в древние времена, Т.1, Москва-Ленинград, 1950, с.271
49. Bkz. Pelliot P., Neuf Notes sur des Questions d'Asie Centrale, T'oung Pao, vol.26, 1929, s.215
50. Майнагашев С.Д., Жертвоприношения небу у бельтиров, Сборник Музея антропологии и этнографии, Т.3, 1916, с.99-101
51. Karunovskaya L.E., Göst. əsəri, s.174
52. Maynagaşev S.D., Göst. əsəri, s.99
53. Bkz. Tekin T., Hunların Dili, Ankara, 1993, s.11-12
54. Чагдуров С.Ш., Происхождение гэсериады. Новосибирск, 1980, с.154; Кадыраджиев К.С., Структура и генезис кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения, Мифология народов Дагестана, Махачкала, 1984, с.132
55. Жубанов Е., Ибатов А., Анализ этимона танры (всевышний), Проблемы этимологии

- тюркских языков, Алма-ата, 1990, с. 316
56. Jubanov E., İbatov A., Göst. əsəri, s. 316
57. Палладий П.И., (Кафаров), Попов П.С., Китайско-русский словарь, Пекин, 1888, с.33
58. Арынов Т., Лексико-семантические и стилистические особенности языка “Китап Аттухфа Аз-Закия Фил-Лугат Турк”, Автореферат диссертации кандидата филологических наук, Алма-Ата, 1983, с.37
59. Мурзаев Е.М. Словарь народных географических терминов, Москва, 1984, с.549, 554
60. Jubanov E., İbatov A., Göst. əsər. s.325
61. Щербак А.М, Сравнительная фонетика тюркских языков. Ленинград, 1970, с.171
62. Jubanov E., İbatov A., Göst. əsər. s.327
63. Kadiracıyev K.S. Göst. əsər. s.136
64. Севортян Е.В., Этимологический словарь тюркских языков, Т.1, Москва, 1974, с.160
65. Kadiracıyev K.S., Göst. əsər. s.132-133
66. Мифы народов мира, Т.2, Москва, 1992, с.673
67. Arat R.R., Eski Türk Şiiri, Ankara, 1991, s.8
68. Cagdurov S.Ş., Göst. əsər. s.154

QORQUD, BURKUT VƏ BƏKTAŞI

Bəktaşi lətifələrində diqqəti xüsusi olaraq cəlb edən bir xətt var-dini müqəddəslərlə zarafat xətti. Özünü axmaq yerinə qoymaq hesabına bəktaşi, necə deyirlər, müqəddəslərlə aranı açır və müqəddəslər barədə başqalarının deyə bilmədiyi sözü bəktaşi çəkinmədən söyləyə bilir. Var-dövlət adına cəmi-cümlətanı bir inəyi və bir eşşəyi olan bəktaşi arzu eləyir ki, xəstə eşşəyi ölsün. Tərslikdən eşşəyin əvəzinə inək ölür. Bəktaşi camaatı yığıb bu iki heyvandan hansının eşşək, hansının inək olduğunu soruşur. Camaat suala doğru-düzgün cavab verçək bəktaşi qeyzə gəlir: "Ey Əzrayıl, sən bu camaat qədər də düşüncən yoxmuş. Camaat inəyi eşşəkdən ayıra bilir, amma sən ayıra bilmirsən!" (2, 54-55)

Bəktaşi Əzrayılın qarasınca deyindi ki, Əli, Həsən və Hüseyndən də gileylənməyindən qalmır. Ata minmək istəyən bəktaşi Həzrət Əlini, İmam Həsəni köməyə çağırırsa da, ata minə bilmir; "ya Hüseyin!"- deyəndə də qalxıb yəhər qarışıq atın o biri tərəfinə düşür. Canı ağrıyan bəktaşi atdan yixılmağının səbəbini müqəddəslərin köməyə ayrı-ayrılıqda yox, üçünün də bir yerdə gəlməsində görür və onları iş yarıtmamaqda günahlandırır (2, 90).

Aydın məsələdir ki, müsəlman dünyagörüşündə Allahın, Məhəmmədin öz yeri var, Əlinin öz yeri. Amma hər addımda Əlini imdada çağıran ələvilər müqəddəs üçlüyün yerini fərqli şəkildə qəbul edirlər. Əliyə sitayiş az qala Allah və Məhəmmədi ələviyə unutdurmuş olur. Başqaları kimi, özünə də gülməyin ustası olan lətifə qəhrəmanı ələvilikdəki bu nöqtəni gözdən qaçırmır və növbəti zarafat üçün mövzu tapır: dərviş təkkəsinin diribaş müridlərindən biri mürşiddən Allah, Məhəmməd və Əlinin fərqlini soruşanda mürşidin cavabı belə olur: "Oğlum, üçü birdir, biri də üçdür. Bir desən günahdır. Çünki Allah Allahdır, Əli də Allahdır. Məhəmməd həm onun quludur, həm də mürşididir. İki birdir. Lakin əslində üçü birdir. Biri də üçdür. Baş, bədən və ayaqlar kimi..." Mürşidin

bu izahatından mürid, təbii ki, heç nə başa düşmür. Bu, öz yerində. Amma lətifənin ən məzəli yeri budur ki, üçlük məsələsindən otuz ildə bir şey anlamadığını mürşid özü də boynuna alır (2, 94).

Molla Nəsrəddin lətifələrində, həmçinin başqa qrup lətifələri arasında Allahla bağlı zarafatlara rast gəlmək mümkündür və biz yeri düşdükcə həmin nümunələrə toxunacağıq. Amma bu başdan nəzər-diqqətə çatdırılması vacib olan bir məsələ var: bəktəşi lətifələrində Allahla bağlı zarafatlar böyük bir silsilə təşkil edir. Belə bir silsiləni folklorumuzdakı lətifə qruplarının hansısa başqa birində müşahidə etmək mümkün deyil. Bunun səbəbi nədir? Səbəb nədir ki, Allah mövzusu bəktəşi lətifələrində bu qədər geniş yer tutur və həmin lətifələrdə Allahla zarafat-Allahla mübahisə, hətta bəzən Allahı ittiham səviyyəsinə qalxır? Bir səbəb, artıq qeyd etdiyimiz kimi, insanın çərçivəyə sığmaq istəməməsi və sərbəstliyə can atmasıdırsa, başqa bir səbəb islamaqədərkə türk dünyagörüşü ilə müsəlman dünyagörüşünün toqquşması və bu toqquşmanın, alt qatlarda da olsa, özünü büruzə verməsidir. Məsələ burasındadır ki, Allah eşqi ilə dünyanı dolaşan dərvişin Allaha münasibəti dərvişliklə heç bir əlaqəsi olmayan ruhaninin Allaha münasibətindən tam fərqlidir. Bu və ya digər dərəcədə qədim türk dünyagörüşünə bağlı olan dərvişlər istə-istəməz islam ehkamalarına qarşı çıxmaları olurlar. İslam ehkamları ilə toqquşan dərvişlər isə bir çox cəhətdən şamanları yada salırlar.

Xeyirxah və bədxah dərvişlərə rast gəldiyimiz kimi, şamanları da ağ şaman və qara şaman qütblərinə bölünən görürük. Ağ şaman Ülgeni-xeyiri təmsil edirsə, qara şaman da Erliki-şəri təmsil edir. Xeyirxah dərvişlər aşıqlərə eşq badəsinə içirdiyi və sehrli alma vasitəsilə sonsuzlara övlad bəxş etdiyi kimi, ağ şamanlar da qız qaçıрмаğa gedən oğlana xeyir-dua verir, ona magik təsir göstərirlər (9, 166); sonsuzlardan ötrü xüsusi ayin keçirir və onlara hami ruhlarından övlad diləyirlər (3, 129-130). Dərvişlərin göstərdikləri müxtəlif kəramətlər də öz mayasını şaman möcüzələrindən götürür. Xəstələrin dərindən əlac etmək (3, 103), yağış yağdırmaq (9, 160), ölən adamın ruhunun yerböyer olmasına təsir göstərmək (3, 134-135)... şaman

möcüzələrinin məzmununu təşkil edir. Doğum, həyat, ölüm məsələlərinə baş vurmaqla dərvişlər də şamanlar kimi, Allahın işinə qarışmış olurlar. Allahın işinə qarışmaqsa, təbii ki, Allahla toqquşmağın bir əlamətidir.

Allahla toqquşmaq motivi türkmənlərdə geniş yayılmış Burkut baba rəvayətləri üçün daha səciyyəvidir. Həmin rəvayətlərdə Burkut baba bir dərviş, övliya kimi təqdim olunur və o, "baba" adlandırılmaqla yanaşı, həm də "divanə" adlandırılır. Hər iki adın ənənəvi sufi göstəricilərindən olduğu məlumdur. Amma Allahla rəqabət məsələsi heç də bütün sufi müqəddəslərində Burkutdakı qədər ardıcılıqla müşahidə edilmir. Allahla mübahisənin bəktəşi lətifələrində gördüyümüz yumoristik mənzərəsi Burkut rəvayətlərində yarıciddi-yarızarafat biçimdə ortaya çıxır. Daha doğrusu, Burkut rəvayətləri ilə tanışlıq bəktəşi lətifələrində Allahla bağlı zarafatların göyəndüşmə olmadığına və ciddi qaynaqlardan süzülüb gəldiyinə bir daha əminlik yaradır.

Burkutun Allahla əsas toqquşmalarından biri ölüm məsələsi üstündədir. Rəvayətlərin birində deyilir ki, Burkutun müqəddəs kitabı varmış. Bu kitabı Allah göndəribmiş. Kitabdakı duaları oxuyub ölən adamı diriltmək olurmuş. Bir gün Burkutun dostu ölür və o, dostunu diriltmək istəyir. Allah Cəbraili göndərir ki, ölünü diriltmək fikrinə düşən Burkutun qabağını alsın. Cəbrail axar suyun üstündəki dar bir körpüdə Burkutla qarşılaşır. Cəbrail Burkutdan dostunu ölümdən necə qurtacağını xəbər alır. Burkut müqəddəs kitabı göstərib deyir ki, bu kitabla. Cəbrail vurub kitabı Burkutun əlindən suya salır. Kitabdan Burkutun əlində cəmi-cümlətəni bir-iki vərəq qalır (11, 27-28). Nümunə gətirdiyimiz rəvayətdə Burkutun Allahla toqquşması danışılmazdır. Amma toqquşma kəskin hiss olunmasın deyərək rəvayətdə Burkutun müqəddəs kitabı Allahla əlaqələndirilib göstərilir ki, ölünü dirildəcək duaları göndərən Allahın özüdür, sadəcə olaraq İlahi həmin dualardan istifadə edilməsini məsləhət bilmir. Söyləyici Burkut-Allah münaqişəsini qabartmaq tərəfdarı olmadığına görə Cəbrailin rəftarındakı mülayimliyi xüsusi nəzərə çatdırır. Cəbrailin Burkutla rəftarı amiranəlikdən uzaqdır. Cəbrail Burkutla tay-tuş, dost-tanış kimi danışır.

Burkut da bu münasibətin müqabilində Cəbrailə hər şeyi necə var, o şəkildə (yalansız-zadsız) açıb söyləyir. Cəbrailin Burkuta kələk gəlməyi (yəni Burkutu, dualar kitabını çıxarıb göstərməyə təhrik etməsi) də onlar arasındakı məhrəmanə münasibətdən xəbər verir.

Başqa bir rəvayətdə isə Burkutun neçə-neçə adamı ölümdən qurtarmasından, əgər belə demək mümkünsə, neçə-neçə adamın canını geri qaytarmasından bəhs olunur. Əzrayıl bir kişinin yeganə oğlunun canını almaq istəyir. Ata nə qədər yalvarsa da, Əzrayıl inadından dönmür və oğlanın canını alır. Burkut qərara gəlir ki, oğlunu itirmiş ataya kömək etsin. Əzrayılın dalınca göyə qalxan Burkut vurub onun əlindəki şüşəni sındırır, yeddi nəfərin və onların içində də kişinin yeganə oğlunun canını ölümdən qurtarır. Əzrayıl Burkutdan Allaha şikayət edir. Allah deyir: "Burkut dəlidir. Əgər o, bir adamın dirilməyini istəyirdisə, həmin adamı diriltmək lazım idi. Hələ yaxşı ki, yeddi adamın dirilməyi ilə xata-bala sovuşub. Yoxsa Burkut sənin özünə də girişə bilərdi" (11, 28). Bəktəşi lətifələri üçün səciyyəvi olan özünü axmaq yerinə qoymaq cəhəti bu rəvayətdə də mühüm amilə çevrilir. Dəli kimi tanınmaq Burkuta imkan verir ki, ölüm mələyinin əlindəki şüşəni vurub sındırmaqla Allahın hökmünə qarşı çıxa bilsin. Atdığı addım bir dəlinin hərəkəti kimi qəbul edilməsəydi, onda Burkut da Allahın qəzəbinə gələr və Əzrayılla toqquşmanın Dəli Domrul variantı meydana çıxardı. Əlbəttə, Domrulun dəli igid olmasına söz ola bilməz. Di gəl ki, Əzrayıl onun atdığı addımı (yəni ölüm mələyi ilə haqq-hesab çəkmək hərəkətini) tam ciddi yöndə qəbul edir. Dastançının təhkiyəsində bir zarafat ahəngi olsa da, "Dəli Domrul" boyunda münaqişə komik qarşıdurmaya çevrilmir və Əzrayıl "dəliyə baş qoşmamaq" məntiqi ilə yox, "dəlini yerində oturtmaq" məntiqi ilə hərəkət edir. Bu cür ciddi məzmun alan münaqişədə isə Dəli Domrulun məğlubiyyəti qaçılmazdır. Maraqlıdır ki, yuxarıda xatırlatdığımız Burkut-Əzrayıl rəvayəti ilə səsleşmə Əzrayıl bərədəki komik məzmunlu folklor nümunələrində daha çox hiss olunur. Həmin nümunələrdə Burkut-Əzrayıl süjeti ilə səsleşmənin əsas mahiyyəti ondadır ki, Əzrayıl baş

qəhrəmana heç də düşmən kimi baxmır. Aradakı ərkyana münasibətə uyğun olaraq, baş qəhrəman Əzrayıla kələk gəlib öz ömrünü uzada bilir. Ərkyana münasibətin ən səciyyəvi əlaməti Əzrayılın baş qəhrəmana kömək etməsidir. Azərbaycan rəvayətlərinin birində danışılır ki, bir kişi çox kasıb olduğundan heç kim ona kirvəlik eləmək istəmir. Canından bezib özünü öldürmək istəyən kişi yolda Allaha rast gəlir. Rast gəldiyinin Allah olduğunu bilən kişi Allahı haqsızlıqda günahlandırır: "Elə sənsən bütün bu işləri törədən, sənsən birini varlı, birini kasıb eləyən". Allah görür ki, kişini yola gətirə bilməyəcək, Əzrayılı onun yanına göndərir. Allahla kirvəliyə razı olmayan kişi Əzrayılın kirvəlik təklifini dərhal qəbul edir: "Həə, sənnən mənimki tutar-sən heç kimə fərq qoymursan, hamının canını alırsan". Əzrayıl nəinki kişiye kirvəlik, həm də himayədarlıq, havadarlıq edir, onun gün-güzəranını yaxşılaşdırır, üstəlik ömrünü də on il uzadır (5, 8-9). Əzrayılın kirvəliyi ilə bağlı süjetin başqa bir variantında Yetim Həsən adlı baş qəhrəman ölüm mələyinin hesabına dolanışığını yaxşılaşdırmaqla yanaşı, həm də əcəldən qaçmaq fikrinə düşür. Bunun mümkün olmayacağını gördükdə kələk işlədir. Əzrayıla and içdirir ki, kəlmeyi-şəhadətini axıracan oxuyub qurtarmamış onun canını almasın. Yetim Həsən kəlmeyi-şəhadətinin yarısını oxuyub, qalan yarısını oxumaq istəməyəndə Əzrayıl Allaha şikayət eləməli olur və Burkut-Əzrayıl rəvayətindəki sonluğa bənzər bir sonluqla qarşılaşırıq: "Əzrayıl birbaş Allahın yanına getdi ki, ey qurban olduğum, deməzsənmi Yetim Həsən mənim başıma belə bir oyun açıb. Allah dedi:- Hünərin varıydısa aldanmayaydın. Həsən düz eləyib. Ona yüz il ömür ver. Özü canından bezib ölməsə öldürmə" (6, 26-30). Dəli Burkutun yeddi nəfəri həyata qaytarması kimi, hiyləgər Həsənin də əcəldən yayınması Allahı qətiyyəq qəzəbləndirmir. Birinci halda dəlilik, ikinci halda isə hiyləgərlik komik qarşıdurmanın əsasına, başlanğıc nöqtəsinə çevrilir.

Allahla toqquşmada komizmdən vacib bir element kimi istifadə edildiyini bəzi şaman əfsanələri də göstərir. Şaman əfsanələrində rast gəldiyimiz arıya çevrilmə motivi məhz komik

element kimi qiymətləndirilə bilər. Bir əfsanədə deyilir ki, ilk şaman olan Morqan Xara insanların canını almağa imkan vermir. Bədxah ruh-"ölüm mələyi" Allaha Morqan Xaradan şikayət eləyir. Allah bir nəfərin canını şüşəyə salıb, şüşənin ağzını barmağı ilə örtür. Morqan Xara həmin adamın canını qurtarmaq üçün arıya dönüb, Allahın alnından sancır. Allah barmağını alına qoyanda can şüşədən çıxır və insan ölümdən xilas olur (11, 34). Xatırlatdığımız başqa nümunələrdə olduğu kimi, bu şaman əfsanəsində də komizm Allahla toqquşmanı yumşaltmağın, bu toqquşmanı zarafat məcrasına yönəltməyin bir vasitəsi kimi ortaya çıxır.

Ölümdən qaçma motivi araşdırılarkən Dədə Qorqud barədəki məlum rəvayətlərə toxunmamaq mümkün deyil. Çünki Qorqudun əcəldən qaçması yalnız özünü, öz yaşayışını düşünən Yetim Həsənin əcəldən qaçması yox, Burkuta yaxın bir övliyanın əcəldən qaçmasıdır. Bu övliya və el ağsaqqalının əcəldən qaçmasında özü ilə yanaşı, başqalarının da dərdinə çarə tapmaq mahiyyəti var. "Qorqud küyü (nəğməsi)" adlandırılan bir qazax rəvayətində başqalarının ölümündən dad-fəryad eləməsi obrazlı şəkildə ağacın timsalında təsvir olunur. Qırılıb yerə düşən ağac dil açıb Qorquda ölümündən danışır. Qorqud ağacdən qopuz düzəldib çalır və ölməzliyin, həmişə yaşaya bilməyin yolunu musiqidə tapır (8, 10-11). Sözsüz ki, rəvayətlərdəki Qorqudla eposdakı Qorqudun ölümə münasibətində əsaslı fərq var. Eposun ilk cümləsindəcə adı Məhəmməd peyğəmbərin adı ilə yanaşı çəkilən Qorqud, ölümü Allahın əmri bilir və: "Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz, ölən adam dirilməz", -deyir (1, 36). Eposdakı Qorqudun fikrincə, vaxt tamam oldumu, əcəl gəldimi, insan hökmən ölməlidir və ölən insanın təzədən dirilib həyata qayıtmağı mümkün deyil. Rəvayətlərdəki Qorqud isə ölməzlik qazanmağın yollarını axtarır və onun bu axtarışı heç də Allahı hövsələdən çıxarmır. Hər halda Qorqud rəvayətləri "Dəli Domrul" boyundakı qulaqburma vermək, cızığından çıxanı yerində oturtmaq motivindən uzaqdır. İpə-sapa yatmayan ən güclü insan da Allahın qüdrəti qarşısında acizdir. Bu fikir "Dəli Domrul" boyunun əsas motivinə çevrildiyi halda, Burkut və Dədə Qorqud

rəvayətlərinin əsas motivinə çevrilir. Rəvayətlərdə Allahın qüdrəti ilə yanaşı, övliyalarda da qüdrətindən, onların ölümə çarə tapmaq əzmindən söhbət açılır, Allahın böyüklüyünü danmayan söyləyici övliyalara da rəğbətini gizlətmir. Rəvayətlərdə Qorqudun ölümündən qaçması dolayısı ilə də olsa, Allahla toqquşmaq, Allah əmrindən çıxmaq mahiyyəti kəsb edir. Amma Allah əmrindən çıxmaq, təkrar edirik ki, qətiyyənlə Allahı qəzəbləndirmir. Çünki rəvayətlərdə Qorqudun övliyalığı ilə yanaşı, qorxaqlığından da söhbət açılır. Burkutun dəlisovluğu kimi, Qorqudun da qorxaqlığı Allah-övliya münasibətindəki gərginliyi aradan götürür. Qorqud sözünün rəvayətlərdə "qorxmaq" sözü ilə əlaqələndirilməsi (10, 43) bir daha göstərir ki, bu qorxaqlıq təsadüfi hal sayıla bilməz. Bir yandan Allahın böyüklüyündən, o biri yandan isə islamaqədərki və islamazidd türk dünyagörüşünün bəzi motivlərindən bəhs etmək istəyən söyləyici baş qəhrəmanın qorxaqlığını qabartmaqla özünün ifadə imkanlarını genişləndirmiş olur. Qorqud ölümündən qorxursa, deməli, Allahdan qorxmış olur. Allahdan qorxan övliyanın isə Allahı qəzəbləndirməyinə ciddi bir əsas yoxdur. Əksinə, Allah ölümündən qaçan Qorquda rəhm və rəğbətlə yanaşır. Rəvayətlərdə Qorqud məhz bu xətt, bu məntiq əsasında təsvir edildiyinə görə söyləyici baş qəhrəmanın müqəddəsliyindən qismən sərbəst şəkildə danışmaq imkanı qazanır. Belə sərbəstliyin nəticəsidir ki, söyləyici Qorqudun qəibdən xəbər vermə möcüzəsindən bəhs edir və onu müqəddəs varlıq kimi səciyyələndirir: ölü desəm ölü deyil, diri desəm diri deyil Ata Qorqud övliya (12, 47). Bu isə, söz yox ki, Allahın səciyyələndirilməsini xatırladır. Nə ölüyə, nə də diriyə bənzəməmək məhz Allaha məxsus cəhətdir, qəibdən xəbər vermək, islam dünyagörüşünə görə, Allahın ixtiyarında olan bir işdir. Göründüyü kimi, rəvayətlərdə Allahın bəzi cizgilərini Qorquda aid etməyin əlamətləri var.

Həm Burkut, həm də Qorqud rəvayətlərinin bəktəşi lətifələrində necə əks-səda verdiyi ilk növbədə həmin lətifələrdəki axirət zərəfatlarından bəlli olur. Bu lətifələrin baş qəhrəmanı müəzzinin axirət barədəki möizəsinə güldüyü kimi, cənnəti vəsf edən şeirləri də cəfəngiyyat sayır və həmin şeirlərin

toplandığı dəftəri sobaya atıb yandırır (2, 144). Bəktəşi vəsiyyəti edir ki, öləndə tütəyini də onunla bərabər qəbirə qoymağı unutmasınlar. Səbəbini soruşan oğluna bəktəşinin cavabı belə olur: "Məhşər günü Həzrəti-Adəmdən Həzrəti-Hüseynə qədər bütün böyüklərin ayağına qapanıb mənə himayə etmələrini xahiş edəcəyəm. Qəbul etməsələr, onların hamısına bir zurna çalib, sonra da sevincək halda cəhənnəmə gedəcəyəm" (2, 55).

Axirət məsələsinə lağ-lağı münasibəti az-çox başqa qrup lətifələrdə də müşahidə etmək olar. Məsələn, Molla Nəsrəddin lətifələrinin biri zurna barədəki bəktəşi lətifəsini xatırladır. Molla Nəsrəddin vəsiyyəti edir ki, adamboyu bir qəbir qazıb, onu başısağa şəkildə basdırsınlar. Molla deyir: "Mən kitablarda oxumuşam ki, qiyamət günü dünya baş-ayaq olacaq. Kimdir o zaman zəhmət çəkib özünü düzəldən? İndidən başısağa basdırın ki, dünya baş-ayaq olanda mən ayaq üstə olum (4, 205). O dünya məsələsinə bu cür kinayəli münasibətdə, sözsüz ki, şəriətin buyurduğuna şəkk-şübhə ilə yanaşmağın müəyyən elementləri var və bu şəkk-şübhəni ifadə etməkdə gülüş ən əlverişli bədii forma kimi özünü göstərir.

Burkut rəvayətlərini gülməyə saymaq fikrindən uzaq. Amma V.N.Basilovun mövqeyini dəstəkləyib bildiririk ki, həmin rəvayətlərdə də islamın o dünya ilə bağlı əhkamlarına zidd olan motivlərə rast gəlirik. Belə motivlərdən biri Burkutun cəhənnəmi, yaxud cəhənnəmin hansısa bir hissəsini dağıtmaq fikrinə düşməsidir. Allah söz verir ki, kim qırx gün bir ayağı üstündə dayanıb, onun diləyi yerinə yetiriləcək. Burkut qırx gün bir ayağı üstə dayanıb, Allahdan cəhənnəmin ləğv olunmasını xahiş edir. Allah cəhənnəmi ləğv etmək istəməyəndə Burkut inciyir, cəhənnəmin bir tərəfini dağıdır və çıxıb gedir. Bundan sonra Allah Burkutun diləyini yerinə yetirib, cəhənnəmin altı qatını ləğv edəsi və cəmi bir qatını saxlayası olur (11, 14). Cəhənnəmi dağıtmaq Allahın iradəsinə qarşı çıxmaqdır. Bunu bilən Burkut Allahın qoyduğu şərtə əməl edib, qırx gün bir ayağı üstə durandan sonra niyyətinə Allahın öz əli ilə çatmaq istəyir. Verdiyi sözə əməl etmək məcburiyyətində qalan Allah nəinki Burkutun

şıltaqlığına dözü, üstəlik onun arzusunu nəzərə alıb cəhənnəmə xeyli əl gəzdirir. Allahın işinə qarışan, onun yaratdığını uçurub dağıtmağa cəsarət eləyən Burkutun diləyi hasil olursa, bu o deməkdir ki, Burkut rəvayətdə Allahla rəqabətdə olan bir müqəddəs kimi təqdim edilir.

Burkut rəvayətlərinin bir çoxunda Burkutla yanaşı, Musa peyğəmbərdən də bəhs olunur. Bu müqəddəslər ayrı-ayrılıqda Allahdan eyni bir şeyi xahiş edirlər. Çox vaxt Allah Musa peyğəmbərin sözünü yerə salır, amma Burkutun istəyini yerinə yetirir. Divanə Burkut qorxu-ürkü bilmədiyinə görə Allah ona güzəştə gedir. Sonzuz bir kişi Musaya deyir ki, ya Musa, Allahdan xəbər al gör mənim qismətimdə oğul-uşaq varmı? Musa, kişinin istəyini Allaha çatdırır. Allah bildirir ki, kişinin oğul-uşağı olmayacaq. Kişi bu xəbəri eşidib ağlamağa başlayır. Burkut, kişinin dərindən hali olub, Allahın yanına gedir və inad eləyir ki, kişinin nə az, nə çoxdüz yeddi uşağı olmalıdır. Doğrudan da, kişinin yeddi uşağı olur. Musa bu işə mat qalır və Allaha öz incikliyini bildirir. Bu incikliyin səbəbi bəllidir: Allah Musanın sözünü yerə saldığı halda, Burkutun istəyini yerinə yetirib. Allah ondan inciyən Musanı Burkutla bir yerdə uçurumun başına gətirir. Musaya deyir: "Özünü bu uçurumdan aşağı at!" Musa özünü uçurumdan aşağı atmağa ürək eləmir. Sonra Allah Burkuta: "Özünü uçurumdan aşağı at!"- deyəndə Burkut ağınabozuna baxmayıb, özünü uçurumdan yerə atır (11, 27). Bu rəvayətdə bir daha Burkutun dəlisovluğunun şahidi oluruq və Allahın Burkuta güzəştə getməyinin səbəbini məhz bu dəlisovluqda görürük. Bu cür rəvayətlərdə Burkutun adının Musa ilə yanaşı çəkilməsinin başlıca səbəbi bu obrazların oxşar funksiya daşması ilə izah oluna bilər-onların hər ikisi insanların diləklərini Allaha çatdırır və həmin diləklərin yerinə yetirilməsinə çalışır. Bu müqəddəslərin qarşılaşdırılması və Burkutla müqayisədə Musanın qorxaq şəkildə təsvir edilməsi də diqqətdən yayınmamalıdır. İş burasındadır ki, Qurandakı hədislərdə də Musa "pəltək və qorxaqdır. Öhdəsinə düşən ilahi missiyanı o, qardaşı Harunun köməyi olmadan yerinə yetirə bilmir" (13, 107). Musa barədə Qurandan (təbii ki, ondan da qabaq Bib-

liyadan) irəli gələn bu təsəvvür türk əfsanə və rəvayətlərində də özünü büruzə verir. Burkutun dəlisovluğunu daha qabarıq şəkildə əks etdirmək üçün Musanın qorxaqlığı əlverişli müqayisə mövzusunə çevrilir. Başlıca missiyası insalara kömək etməkdən ibarət olan bu müqəddəslərin timsalında qorxaqlıqla dəlisovluğun müqayisə olunması rəvayətlərə bir zarafat ahəngi verir və komik qarşıdurma üçün bir zəmin yaradılır.

Dini müqəddəslər haqqındakı Azərbaycan rəvayətlərində Burkut adına rast gəlmirik, amma Musa ilə bağlı süjetlərə rast gəlirik. Bizə belə gəlir ki, Burkut və Musa obrazlarının funksiya yaxınlığı Azərbaycan rəvayətlərində Burkut adının Musa adı ilə əvəzlənməsinə səbəb olub. İslamaqədərki türk dünyagörüşünün məhsulu kimi meydana çıxan və Musa obrazından heç bir asılılığı olmayan Burkut obrazındakı ad əvəzlənməsi islam dininin qəbul edilməsindən sonrakı dövrdə Musa adının azərbaycanlılar arasında populyarlıq qazanması ilə də izah oluna bilər. Amma əvəzlənmədə ən başlıca səbəb, yəqin ki, obrazların funksiyaca yaxınlığıdır. Məhz bu yaxınlığın nəticəsidir ki, Musa peyğəmbərlə bağlı Azərbaycan rəvayətləri Burkutla bağlı türkmən rəvayətlərini yada salır. Musa ilə bağlı bəzi rəvayətlərdə Musanın sadəcə olaraq hansısa diləyi Allaha yetirib, Allahdan "yox" cavabı almasından, diləyin yerinə yetirilməsi ilə "yox" cavabının ziddiyyət təşkil etməsindən söhbət gedir. Məsələn, bir rəvayətdə Musa peyğəmbər çölün düzündə susuzluqdan yanan ahuların su istədiyini Allaha çatdırır. Musaya "yox" cavabı versə də, Allah bir azdan selləmə yağış yağdırmaqla ahuları öz istəyinə qovuşdurur. Musa Allahın "ahulara su yoxdu" cavabının dalınca selləmə yağış yağdırmasını görüb təəccüblənir və təzədən Allahın yanına qaydır. Allah iki ahunun rəhmdilliyinə görə bütün ahuların günahından keçdiyini və yağışı bu səbəbdən yağdırdığını bildirir (5, 29). Bildiyimiz kimi, Musaya "yox" cavabı verəndən sonra Allahın diləyi yerinə yetirməsi türkmən rəvayətlərində də geniş yer tutur. Fərq burasındadır ki, misal çəkdiyimiz rəvayətdə baş qəhrəmanın dəlisovluğu və Allahın bu dəlisovluqla hesablaşması motivi yoxdur. Bəzi Azərbaycan rəvayətlərində

Burkutsayağı etirazın müəyyən elementlərinə rast gəlirik. Folklorşünas İlkin Rüstəmzadənin Ağdaş bölgəsindən yazıya aldığı və hələlik çap etdirmədiyi rəvayətlərin birində cəhənnəmə etiraz motivi dediyimizə misal ola bilər. Həmin rəvayətdə Musa peyğəmbər bir qocanın diləyini Allaha çatdırır. Qocanın diləyi budur ki, Allah cəhənnəmi ləğv eləsin. Göründüyü kimi, bu dilək türkmən rəvayətlərində Burkutun cəhənnəmi dağıtmaq arzusu ilə üst-üstə düşür. İ.Rüstəmzadənin Ağdaşdan toplayıb yazıya aldığı başqa bir rəvayətdə Musa peyğəmbəri də Burkut kimi Allahın iradəsinə qarşı çıxmaq istəyən görürük. Musa peyğəmbər Allaha bildirir ki, sənin qismət elədiyin yeməyi mən yeməyəcəm. Həmin rəvayətdə Musa peyğəmbərin Allahı ədalətsizlikdə, haqsızlıqda günahlandırmağı da Allahla Burkutsayağı qarşılaşmağın əlamətlərindən sayıla bilər. Azərbaycan rəvayətlərində Musa peyğəmbərin bu yöndə təqdim olunması Burkut obrazının Musa obrazında əriyib itməsindən xəbər verir. Amma Burkutdakı komizm elementləri Musa obrazı ilə bağlı Azərbaycan rəvayətlərində o qədər də müşahidə olunmur.

Burkutun, özünü dəliliyə vurmaq, özü ilə Allah arasında komik qarşıdurma yaratmaq cəhəti Musa obrazından daha çox nataraz və axmaq obrazlarında müşahidə edilir. Bu baxımdan Molla Nəsrəddin obrazı da az-çox material verir. Molla Nəsrəddin xəstə bir dəvəsini qurban kəsir və oturubdurub Allah yolunda dəvə qurban kəsməyindən danışır. Bu cür danışmağı irad tutanlara Molla Nəsrəddin belə cavab verir: "Toyda da deyəcəm, yasda da... Allah özü İsmayıldan ötrü vur-tut bircə dənə qoyun qurban verib, daha gün yoxdur ki, mollalar o barədə danışmasınlar. İş o yerə çatdırıb ki, götürüb hələ bir Quranda da yazdırıb. Mən o boyda dəvə kəsmişəm, danışmayım?" (4, 197).

Allahla komik qarşıdurmanın Burkut rəvayətlərindəki ardı cıllığını lətifələrdə izləmək üçün yenidən bəktəşi lətifələrinə qayıtmalı oluruq. Çünki bəktəşi lətifələrində dini müqəddəslərlə zarafat heç də Məhəmməd, Əli, Həsən, Hüseyn və Əzrayilla məhdudlaşmır və bəktəşi dərvişi tez-tez Allahla da ərkyana davranışda bulunur. Nəticədə Allahla

zarafat bəktəşi lətifələrində bir silsiləyə çevrilir:

Ac-susuz dolanan bəktəşi bir dərədə oturub palçıqdan insan fiqurları düzəldir. Neynədiyini soruşanlara: "Neynəyəcəm, adam düzəldirəm. Ruzisini verməyəndən sonra düzəldib çölün düzünə buraxmağa nə var ki!"- deyir (2, 53).

Əlindəki ciyəri küçədə bir it qapıb qaçanda bəktəşi üzünü göyə tutur: "Onun-bunun ruzisi ilə dolandırandan sonra məxluqatı yaratmağın mənası varmı?" (2, 60)

Kasıb bir kişinin soğanla çörək yeyib, Allaha şükür elədiyini görəndə bəktəşi gülür: "Əşi, soğanla quru çörək yeyib şükür elədiyiniz üçündür ki, Allahı da pis öyrətmisiz də!" (2, 128)

Çopur üzlü, çirkin, kifir, bir adam ramazan ayında içən və bala-bala dəmlənən bəktəşiyə: "Allahdan qorxmursanmı!"- deyəndə bəktəşi belə cavab verir: "Ay hərif, bir güzgü alıb özünə baxsana. Gör müdafiə etdiyin Allah səni nə günə qoyub!" (2, 18)

Şifahi xalq ədəbiyyatının hansısa başqa janrında Allahla zarafatın bu cür silsilə təşkil etməsi, çətin ki, mümkün olsun. Başqa janrların imkanından kənar olanın lətifədə, ümumiyyətlə, komik folklor nümunələrində mümkünlüyü ən çox gülüslə bağlıdır. Sədd, sərhəd tanımayan gülüş qorxu-ürkünü, qoruq-qaytağı, yasaq-qadağanı aradan götürür və aşağı ilə yuxarını, dinsiz-imansızla müqəddəslər müqəddəsini tay-tuşa, yar-yoldaşa çevirə bilir. İslam dünyagörüşünün hakim olduğu və hansısa başqa mistik dünyagörüşə yer verilmədiyi bir şəraitdə belə müsəlman ehkamlarına qarşı çıxmaq daha çox gülüb-güldürmək yolu ilə mümkün olur. Burkut rəvayətlərində baş qəhrəmanın özünü dəliliyə vurması, şaman əfsanələrində baş qəhrəmanın ariya dönüb Allahın alnından sancması, bəktəşi lətifələrində baş qəhrəmanın özünü axmaq yerinə qoyması imkan verir ki, qədim türk dünyagörüşü islam dünyagörüşünə qarşı qoyulsun və bu qarşıdurma məzəli məzmun daşıdığından qarşılaşan tərəflər arasında, zərrə qədər də olsa, düşmənçilik ovqatı hiss edilməsin.

ƏDƏBİYYAT

1. Dədə Qorqud Ensiklopediyası. I cild. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 2000.
2. Bəktəşi lətifə və əhvalatları. Bakı, Azərbaycan Bədii Tərcümə və Ədəbi Əlaqələr Mərkəzi, 1992.
3. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, Yazıçı, 1993.
4. Dava yorğan davasıymış. Molla Nəsrəddin lətifələri. Bakı, Yazıçı, 1996.
5. Bu yurd bayquşa qalmaz. Folklor nümunələri. Bakı, Yazıçı, 1995.
6. Qaravəllilər, nağıllar. Bakı, Yazıçı, 1988.
7. Axundov M.F. Bədii və fəlsəfi əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1987.
8. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983.
9. İnan Ə. Tarihtə və bugün şamanizm. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.
10. Bayat F. Korkut Ata. Mitolijidən gerçəkliyə Dədə Korkut, Ankara, Kara M, 2003.
11. Basilov V.N. Kulgt svətx v İslame. Moskva, İzd.-vo Mıslğ, 1970.
12. Радлов В.В. Образцы по народной литературы тюрских племён. Т.3, Санкт-Петербург, 1870.
13. Пиотровский МБ. Коранические сказания. Москва, Наука, 1991.

**OĞUZ RİTUAL-MİFOLOJİ DÜNYA MODELİ:
STRUKTUR VƏ FUNKSİYA (Əbülqazi Bahadır xanın
"Şəcəreyi-tərakimə" əsəri əsasında)**

XVII əsr müəllifi Əbülqazi Bahadır xanın "Şəcəreyi-tərakimə" ("Türkmənlərin şəcərəsi") əsəri oğuzların ritual-mifoloji dünya modelinin öyrənilməsi baxımından qiymətli mənbələrdən biridir. Abidənin başlıca struktur dəyəri ondadır ki, o, bütün semantikasi ilə "Oğuz mifinin transformativ paradigmlar sistemi olan" Oğuznamə eposunu "tarix" kodu ilə reallaşdırır: "Oğuz mifi bütövlükdə oğuz eposuna transformasiya olunmuşdur. Mif və eposun münasibətləri burada Arxetip-Tip, İnvariant-Paradiqma və s. münasibətlər modeli çərçivəsində gerçəkləşməklə etnik-bəşəri düşüncənin iki tipini nəzərdə tutur: Mifik-Kosmoloji düşüncə və Tarixi düşüncə. Kosmoloji epoxanın başa çatması ilə onun düşüncə tipi parçalanır və tarixi düşüncə tipinə transformasiya olunur"; "Eposun genetik strukturunu mif təşkil edir: mifoloji struktur alt qatda qalaraq eposun struktur böyüməsinin arxetipi rolunu oynayır... Bu baxımdan, oğuz eposunun struktur arxetipində bütövlükdə Oğuz mifi dayanır"; "Oğuz mifinin paradigmlar sistemi bütövlükdə Oğuznamə eposunda gerçəkləşmişdir" (verilmiş sitatlar və ümumiyyətlə geniş bilgi üçün bax: 49, s. 105; 2).

Kosmoloji çağ oğuz türklərinin mif, ritual sisteminin Oğuznamə eposuna transformasiya olunması onu oğuz mədəniyyətinin çox mühüm işarəsinə çevirmişdir. Başqa sözlə, Oğuznamə eposu diaxronik baxımdan oğuz türklərinin kosmoetnik yaddaşının paradigmlar sistemini təşkil etməklə sinxron müstəvidə "Oğuz" adı ilə işarələnmiş türk etnosunun kosmoetnik strukturunu bütövlükdə proyeksiyalandıran mədəniyyət universumudur. Bu da ona münasibətdə bir qədər geniş yanaşma tələb edir.

1. "Oğuznamə" semantemi

Ümumiyyətlə, "Oğuznamə" məna vahidi öz strukturunda mif, tarix və eposu eyni zamanda işarələndirməklə etnik-mədə

ni düşüncəninin bütöv bir mərhələsini inikas edən kosmopoetik universumdur. Ancaq bu universumun struktur semantikasına münasibətdə hər şey o qədər də aydın deyildir. Bundan əvvəlki tədqiqatlarımızın birində yazdığımız kimi, "...tədqiqatçıları oğuz mədəniyyətinə aid atalar sözlərinin, müxtəlif deyimlərin, boy sisteminin, eləcə də həmin sistemi təşkil edən epos vahidlərinin bütöv olaraq "Oğuznamə" adlanması düşündürsə də, bunun sistemli izahı hələ ortada yoxdur. Doğrudan da, nəyə görə oğuz eposunun janr vahidləri etnokosmik funksionallaşma müstəvisində öz semiotik işarələri ilə (konkret janr adları) çıxış etsə də, bütövlükdə "Oğuznamə" adı ilə etnik müəyyənləşməsini tapır?" (49, s. 105-106).

Bununla yanaşı, Azərbaycan filologiyasında "Oğuznamə" semantemi ilə bağlı konkret tədqiqatlara söykənən fikirlər də müəyyənləşmişdir. Bu baxımdan, K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu "Oğuznamə"ni ümummədəniyyət hadisəsi kimi dəyərləndirmişlər:

"Oğuznamə – türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqdır .

Oğuznamə – oğuz eposudur.

Oğuznamə – oğuz tarixidir.

Oğuznamə – oğuz mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır" (42, s.3).

"Oğuznamə" eposu ilə bağlı çoxsaylı araşdırmalar müəllifi F.Bayat bu mövzuda ən mükəmməl mənbələri ümumiləşdirərək (40; 54; 31; 9; 20; 41; 1; 51; 52; 16; 63; 14; 8; 43; 44; 61; 34; 5 və s.) terminə belə bir ensiklopedik şərh vermişdir: "Oğuzların ictimai-siyasi, tarixi-mifoloji, dini-fəlsəfi görüşlərini, epik-bədii təfəkkürünü əks etdirən nümunələrə elmi ədəbiyyatda "Oğuznamə" deyilir. Oğuznamə geniş anlayış olub, özündə oğuzların kosmoetnoqonik və təqvim miflərini, dastanlarını, rəvayətlərini, atalar sözlərini, şəcərə dəbini, məsəllərini, şer parçalarını birləşdirir. Bir sözlə, oğuzlar haqqında hər hansı bədii, tarixi, təsviri məlumat oğuznamə adlanır. Oğuznamələr həm köçəri, həm də yarımoturaq əhali arasında passionar ruhu qaldırmaqda böyük rol oynayıb. Kökü mifik oğuz şəcərəsi ilə bağlı olan nümunələr ilk vaxtlarda babalarımızın yazılmamış qanunları

olubdur. Bunu tarixi-xronoloji oğuznamə yazanlar da (Rəşidəddin, Əbül Qazi və b.) dönə-dönə qeyd ediblər. Bu mənada, oğuznamələr uzun müddət xalqın qəhrəmanlıq tarixi kimi canlı şəkildə yaşayıb, oğuz birliyinin dağılması, köçəriliyin oturaqlıqla əvəzlənməsi ilə unudulmuşdur" (10, s. 255).

Oğuz eposunun yazı kodu ilə təkamül dinamikasının problemlərini araşdırmış A.Xəlil müəyyənləşdirmişdir ki, bu epos üç yazı mərhələsindən keçmişdir:

"1. Bitik... Türk Tanrıçılığı dövrünə aid qədim türk kitabı. M.F.Köprülü mənbələrə isnad edərək "Ulu xan Ata Bitikçi"dən bəhs etmişdir... Birincisi, ehtimal etmək olar ki, "bitik" Tanrıçılığın müqəddəs kitabı idi. Ulu xan, yaxud Qorqud həmin dinin peyğəmbəri idi. İkincisi, "bitik" Şaman magik mətnlərindən ibarət idi. "İrk bitik" elə bu profilə uyğundur. Üçüncüsü, "bitik" folklor mətnlərindən, ilk növbədə, atalar sözü, məsəl, pışrov, kəlam, alqış, qarğış, and və başqa paremioloji vahidlərdən təşkil olunmuşdu. Oğuz "bitiyi" bizə gəlib çatmamışdır. Ancaq buna baxmayaraq onun haqqında səhifəli məlumat vardır.

2. Namə. Orta əsrlər türk kitabı. Oğuz variantı – Oğuznamədir. Bizə Rəşidəddindən ("Cəmi ət-təvarix") tutmuş Əbül-qazi xan Xivəliyə ("Şəcərəyi-tərakimə" və "Şəcərəyi-türk") qədər çoxsaylı "oğuznamə"lər məlumdur. Bu kitablarda oğuz eposunun tərkib hissələri, müxtəlif janrları qorunur.

3. Kitab. İslam epoxasının türk kitabı. Ərəb-İslam mənşəlidir" (23, s. 228).

A.Xəlil "oğuznamə"nin janr strukturu və semantikasını belə müəyyənləşdirmişdir: "DQK-nin ("Dədə Qorqud kitabı"nın – S.R.) keçdiyi mədəni şablonlardan ikincisi "namə" adlı fars kitabçılıq sistemidir. Bu sistemin də öz spesifik kanonları mövcuddur. Türklər bu sistem çevrəsində daha çox XIII-XVI əsrlərdə yazı mədəniyyətlərini reallaşdırıblar. Fars Firdovsinin "Şahnamə"sindən Şah İsmayılın "Dəhnamə"sindən "namə" mədəniyyətinin çoxsaylı nümunələri mövcuddur. Oğuz kitabı – "oğuznamə"lərin də geniş şəbəkəsi məhz bu dövrdə yaradılıb. Biz "oğuznamə"nin iki tipi ilə qarşılaşırıq:

1. Oğuznamə janrı; bu janr diaxron-tarixi poetik mövqeyinə görə arxaik "boy" janrı ilə "dastan" arasındadır. DQK-də oğuznamənin "düzülüb-qoşulması" poetik texnologiyanın işarəsi kimi seçilir;

2. Oğuz yazısı (kitabı) oğuznamə; oğuzlar haqqında kitab; oğuzların əfsanəvi tarixi; "oğuznamə" silsiləsinə daxil olan mətnlər üzərində müşahidələrdən aydın olur ki, burada folklor və tarixin müxtəlif nisbətdə birləşməsi baş verir və daha çox mənqəbəvi xarakter daşıyır. DQK-də isə bu nisbət mütənasibdir" (22, s. 269).

Göründüyü kimi, "oğuznamə" semantemi ilə bağlı Azərbaycan filoloji-folklorşünaslıq düşüncəsində çağdaşlığı, metodoloji yeniliyi ilə seçilən elmi fikir sistemi formalaşmışdır. Başlıcası, həmin sistem, xüsusilə sözü gedən semantemin tədqiq perspektivlərinə yol açması ilə əlamətdardır.

Beləliklə, deyilənlər boyunca "Oğuznamə" vahidinin semantik strukturu ilə bağlı aşağıdakı qənaətlərə gəlmək mümkündür:

– Oğuznamə vahidi oğuz etnosunu bütövlükdə işarələndirən etnokosmik univesrumdur

– Oğuznamə proyeksiyalandırdığı oğuz etnik vahidini bir etnos olaraq şərtləndirən kosmik semantemləri özünə konsentrasiya etməklə etnokosmik işarədir;

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

– "Oğuz" və "Oğuznamə" vahidlərinin struktur birgəliyi mif-kosmoloji düşüncədən qaynaqlanır: etnos və onun kosmik proyeksiyası kosmoloji düşüncənin məntiqinə uyğun olaraq dünya modeli və mətn münasibətlərini özündə inikas edir. Oğuz etnosunun özünüdərk (dünya modeli) uyğun mətnlərdə gerçəkləşir və Oğuznamə belə gerçəkləşmənin ən universal səviyyəsidir;

– Oğuznamənin etnosun özünügerçəkləşdirməsinin ən universal səviyyəsi kimi çıxış etməsi onun etnosun kosmik funksionallığının əsasında durmuş müqəddəs bilgini ifadə edən ən ilkin struktur səviyyəsi olması ilə bağlıdır;

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

– Oğuz kağan – oğuz etnosunu modelləşdirən dünya modeli (etnokosmik semantemlərin – mənaların paradiqması), Oğuznamə – "Oğuz kağan" dünya modelini gerçəkləşdirən mətn universumudur;

– Oğuz etnosunu təsvir dilindən – gerçəkləşmə kodundan asılı olmayaraq, istənilən səviyyədə kosmik universum kimi təqdim edən mətn oğuznamədir;

– Oğuz etnosunun orta əsrlərdə etnik passionarlığının sonuncu dəfə öz etnokosmik işarəsi – "Oğuz" adı ilə kükrədiyi çağda tarixi şüurun güclənməsi ilə meydana gələn bütün tarix əsərləri oğuznamə eposunun tarixə transformasiyası kimi çıxış edir;

– XVII yüzillik oğuz tarixi düşüncəsinin fakturası olan "Şəcəreyi-tərakimə" əsəri də Oğuz mifinin transformativ paradiqmalar sistemi olan oğuznamə eposunun gerçək tarixi statusuna iddiasının sonuncu cəhdlərindəndir. Bu tarix əsərinin etnokosmik nüvəsini birbaşa oğuznamə eposu təşkil edir;

– Oğuznamə eposunun dağılması ilə Oğuz mifinin tarixi düşüncəyə öz Oğuz (kağan) adı ilə birbaşa "müdaxiləsi" başa çatır və o, etnoepik düşüncənin genetik strukturuna enərək öz funksionallığını paradiqmatik impulsar və onları gerçəkləşdirən sintaqmatik törəmələr (transformasiyalar) şəklində davam etdirir;

– Genealoji modeli işarələndirmək baxımından "oğuznamə" və "şəcərə" anlayışları uyğun olaraq həm paradiqmatik törəmə, həm də etnosemantik sinonimlərdir.

2. Əbülqazi Bahadır xan "Oğuznamə"si ("Şəcəreyi-tərakimə") tarixi düşüncə kodunun fakturası kimi

F.Bayatın ümumiləşdirdiyi çox geniş materialdan

göründüyü kimi, oğuznamələr mətnin tipi baxımından iki yerə ayrılır:

1. Tarixi-xronoloji oğuznamələr;
2. Ədəbi oğuznamələr (10, s. 255-257).

Əbülqazi Bahadır xanın "Şəcəreyi-tərakimə" əsərində təqdim olunan "Oğuznamə" eposu burada tarixi-xronoloji statusdadır. Heç təsadüfi deyildir ki, "Şəcəreyi-tərakimə" əsərindən oğuz-türk tarixinə dair aparılmış tədqiqatlarda mötəbər tarixi mənbə kimi istifadə olunmuşdur (12; 36; 56; 29; 30).

Əlbəttə, istər "tarixi-xronoloji", istərsə də "ədəbi" oğuznamələr mifik-genaoloji informasiya kimi öz "tarixilik" statusunu bütün hallarda saxlayır. Bu halda "tarixi-xronoloji" və "ədəbi" təsnifatı mətnin tipinə münasibətdə özünü doğruldur.

"Şəcəreyi-tərakimə" əsərindən oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bərpası dünya modelini gerçəkləşdirən mifoloji-epik informasiyaya müəllif subyektinin münasibətini aydınlaşdırmağı tələb edir. Əbülqazi Bahadır xan orta əsrlər tarixçisi idi və bu baxımdan, onun "Oğuznamə" informasiyasına münasibəti Əbülqazi Bahadır xanın düşüncəsinin simasında ritual-mifoloji informasiyanın oğuz tarixi düşüncə strukturundakı yerinə və roluna nəzər salmağa imkan verir.

"Şəcəreyi-tərakimə"nin yeddi nüsxəsi əsasında onu çapa hazırlamış A.N.Kononov Əbülqazinin istifadə etdiyi mənbələr sırasında onun epik informasiyaya münasibətini belə səciyyələndirmişdir: "...Əbülqazi xalq əfsanələrini, türkmənlər arasında geniş yayılmış soy kitablarını əla bilirdi, bu sırada epik dastanları, birinci növbədə bunlara şəxsiz təsiri olan, oğuzların əfsanəvi Atası "Dədə Qorqud"un adı ilə bağlı olanları da göstərmək olar" (32, s.29).

Bu, əlbəttə, (Əbülqazi Bahadır xanın intellekti səviyyəsində təqdim olunan) XVII əsr tarixi düşüncə koduna bütün hallarda (A.N.Kononovun intellekti səviyyəsində təqdim olunan) XX əsr tarixi düşüncə kodundan baxışdır. Bu mənada, sistemə "çöldən – qıraqdan" baxışı təqdim edir. Ona "içəridən" – Əbülqazinin öz çağından baxış tarixi

düşüncənin diaxron səviyyələri (Əbülqazi və Kononov səviyyələri) arasındakı dialektik inkişaf mənzərəsini ortaya qoyur: A.N.Kononov üçün bütün dəyəri ilə "epik-mifoloji" informasiya olan mətn vahidi Əbülqazi Bahadır xan üçün bütün dəyəri ilə müqəddəs və gerçək tarixdir.

Əbülqazi "Şəcərəyi-tərakimə"də bir neçə yerdə yazdığı əsərə "elmi-metodoloji" münasibət bildirmişdir. Fərqli "modallıq" aspektlərini özündə birləşdirən bu münasibət T a r i x – M i f münasibətlərinin tarixi düşüncə kodu səviyyəsində gerçəkləşmə modelinin öyrənilməsi baxımından əlamətdardır.

Müəllif əsərin yazılma səbəbinə münasibətdə bildirir: "Bundan çox illər keçəndən sonra bu türkmənlərin mollaları, şeyxləri və bəyləri eşitdilər ki, mən tarixi yaxşı bilirəm; budur bir dəfə onların hamısı [mənim yanıma] gəldilər və dedilər: "Bizim [xalqda] Oğuz [Oğuznamə] haqqında söyləmələrin çoxlu [müxtəlif nüsxələri] vardır, ancaq [heç bir] yaxşısı yoxdur; onların hamısı səhvlərlə [doludur] və bir-biri ilə uyğun gəlmir; onların hər biri müəyyən nöqteyi-nəzərlidir". Və onlar: "Əgər bir dənə düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı, yaxşı olardı", – deyər xahiş etdikləri vaxt mən onların xahişlərinə sayğı göstərdim. Bax bu səbəblərə görə" (32, s.46).

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

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

2. Variantlarla bağlı işlədilmiş:

- a) "[heç bir] yaxşısı yoxdur";
- b) "onların hamısı səhvlərlə [doludur]";
- c) "bir-biri ilə uyğun gəlmir";
- ç) "onların hər biri müəyyən nöqteyi-nəzərlidir";
- e) "...düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı..."

– ifadələrinin hər biri XVII yüzillik oğuz türkünün (konkret olaraq – türkmənin) etnokosmik yaddaşında oğuz ritual-mifoloji dünya modeli ilə bağlı mövcud olmuş struktur

vahidlərini (qatlarını) aydınlaşdırmağa imkan verir. Bu baxımdan:

a) Oğuz-türkmənlərin Oğuz xan haqqındakı çoxlu oğuznamələrin heç birini "yaxşı" saymaması birbaşa invariant-paradiqma münasibətlərinə söykənir: Oğuz-türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr (paradiqmalar) Oğuz xanla bağlı "tarixi həqiqəti" (invariantı – müqəddəs informasiyanı) yaxşı əks etdirən mətnlər deyildir.

b) Oğuz-türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr Oğuz xanla bağlı "həqiqəti" özündə əks etdirmək baxımından səhvlərlə doludur. Başqa sözlə, bu mətnlərdə "Oğuz xan" informasiyası təhriflərə məruz qalmışdır. Bu, mifoloji xassəli müqəddəs informasiyanın XVII yüzillik oğuz-türk şüurunun strukturunda funksional olmasının göstəricisidir. Oğuz-türkmən etnik düşüncəsi göstərilən çağda sakral-mifoloji şəcərəyə bağlıdır və öz etnokosmik davranış modelində Oğuz xan funksional modelindən çıxış edir. Onlara görə, etnik funksionallığın indiki səviyyəsi sakral davranış modelini özündə əks etdirmir və bunun səbəbi sakral informasiyanı daşıyan mövcud mətnlərin artıq yaramadığında, başqa sözlə, səhvlərlə dolu olmasındadır. Beləliklə, oğuz-türkmənin düşüncə strukturunu modelləşdirsək, "Şəcəreyi-tərakimə"nin yazılmasını aktuallaşdıran səbəbin özü belə, əslində, ritual-mifoloji xarakterlidir: etnokosmik funksionallıq səviyyəsində "konflikt" meydana çıxmışdır. Bu "konflikt" strukturunu aşağıdakı elementlər təşkil edir:

– Etnos.

– Etnokosmik yaddaşın başlanğıcı (Oğuz xan mifi).

– Etnokosmik yaddaşın bugünü (oğuznamələr).

Əslində, türkmən molla, şeyx və bəylərinin Əbülqaziyyə tarix yaratmaq xahişi ilə müraciət etmələri "klassik" ritual durumudur. Ritual durumunun "klassik" sxeminə görə, konfliktin həlli uyğun r i t u a l (geniş bilgi üçün bax: 55; 60), o da öz növbəsində kosmik yaddaşla əlaqəsi olan m e d i a t o r (şaman, kahin, əlaqəçi) tələb edir. Ritualşünaslıqda bu mediator həm də tipoloji-terminoloji kontekstdə ş a i r adlanır. V.N.Toporov yazır: "Kosmoloji çağın başqa ən əhəmiyyətli fiqurlarından biri öz təxəyyülü ilə keçmişlə,

"yaradılış zamanı" ilə təmasa girmək vergisinə malik olan şair idi ki, bugünlə və yaradılış günü arasında daha bir ünsiyyət kanalı qurmağa imkan verir... Şair ilahi yaddaşı n daşıyıcısı olaraq bütün kollektivin ənənələrinin qoruyucusu kimi çıxış edir" (59, s. 20). "Şair nəinki mif qoruyucusu və yaradıcısıdır. O, həm sırf məzmun, həm də sırf pragmatik planda miflərin şərhçisidir... Şairin şərhində kollektiv tərəfindən mənimsənən mif mövcudluğun əsas ziddiyyətlərinin mədəsiyə yolu ilə həllinin vasitəsinə çevrilir" (59, s. 21).

Əbülqazi tarixi şüur çağında kosmoloji çağ şairinin (qam-şamanın) funksiyasını yerinə yetirir: ona məhz etnik ənənələrin qoruyucusu və şərhçisi kimi müraciət olunur. Növbəti ifadələrə diqqət edək.

c) Oğuznamə informasiyasının sakral başlanğıcı ilə profan bugünü arasında ziddiyyət yaranmışdır: "onlar... bir-biri ilə uyğun gəlmir". "Törə – universal davranış formulu" statusunda olan oğuznamələrin bir-biri ilə uyğun gəlməməsi etnik kosmos daxilində konflikt yaradır: kosmik sahmanı pozaraq onu xaosu sürükləyir. Belə bir xaos oğuz-türkmən cəmiyyətinin nizamına mane olur.

ç) Oğuz-türkmən cəmiyyətində "Törə – universal nizamlanma kodeksi" baxımından doğrudan-doğruya təhlükə yaranmışdır və təhlükə toplumun daxili struktur vahidlərinin ümumi əsaslardan yayınmasından, törənin inkar olunmasından – tayfa və tayfa birliklərinin onu öz mənafeələrinə uyğun şərh etmələrindən qaynaqlanır. "Şəcəreyi-tərakimə"də göstərildiyi kimi: "...onların (oğuznamələrin – S.R.) hər biri müəyyən nöqteyi-nəzərlidir".

e) V.N.Toporovdan gördüyümüz kimi, kosmoloji çağın şairi (qam-şamanı) etnokosmik yaddaşın qoruyucusu, yaradıcısı və yaşadıcısı olduğu kimi, eyni zamanda həmin yaddaşın "şərhçisidir". Kosmoloji çağ şairinin funksiyasını tarixi çağda yerinə yetirən Əbülqazidən Törə – Gərçəklik ziddiyyətinin həll edilməsi üçün etnokosmik yaddaşı məhz "şərh etmək" xahiş olunur: "Bundan çox illər keçəndən sonra bu türkmənlərin mollaları, şeyxləri və bəyləri eşitdilər ki, mən tarixi yaxşı bilirəm; budur bir dəfə onların hamısı

[mənim yanıma] gəldilər və dedilər: "... Əgər bir dənə düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı, yaxşı olardı..." (32, s.46).

Beləliklə, Əbülqazi Bahadır xanın "Şəcəreyi-tərakimə" əsəri oğuz etnosunun kosmik struktur hadisəsi olaraq oğuz-türkmən düşüncəsində (dünya modelində) T ö r ə – T a r i x konfliktinin həlli vasitəsi kimi ortaya çıxmışdır. Konfliktin semantik qütblərinə diqqət edək: "Törə – strukturdur, hərəkət prosesində dəyişməyən münasibətlər modelidir. Tarix – bu halda həmin dəyişməz modelin gerçəklik zəminində pozulması kimi üzvlənmiş olur... Törə və Gerçəklik üz-üzə gəlir, onların üst-üstə düşməməsi konflikt yaradır" (47, s. 132; 50, s. 103)

Ritualın ümumtipoloji sxeminə görə, Struktur (indiki halda – Törə) və Tarixin (indiki halda oğuz-türkmən etnosunun ayrı-ayrı tayfalarının maraqlarının) uzlaşmaması K o n f l i k t i yaradır, konfliktin həlli isə öz növbəsində R i t u a l ı tələb edir. Əbülqazinin də etnokosmik mühitində olduğu konfliktin həlli vasitəsi olan ritual kimi bu halda onun "Şəcəreyi-tərakimə" əsəri çıxış edir. Yenə də bu halda "Şəcəreyi-tərakimə" etnokosmik ritualın tarix kodu ilə proyeksiyası, kosmoqrafik işarəsi olur. "Şəcəreyi-tərakimə"nin öz məzmununu ilə, əslində, ritual-mifoloji universumu, kosmik yaddaş ritualını gerçəkləşdirdiyini, onun tarixi çağda törəməsi və transformasiyası kimi çıxış etdiyini nəzərə alsaq, "Şəcəreyi-tərakimə" oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin tarixi kod kontekstindəki ekvivalentidir. Bu durumu kosmik universumlar səviyyəsində sxemləşdirsək, belə bir mənzərə alınır:

– Həm kosmoloji şüur çağının etnokosmik dünya modelini gerçəkləşdirən ritual, həm də tarixi şüur çağının eyni dünya modelini gerçəkləşdirən "Şəcəreyi-tərakimə"nin hər ikisi genetik və tipoloji kontekstdə eyni funksiyada – toplum daxili k o n f l i k t i n həlli vasitəsi kimi çıxış edir.

– Funksiyanın eyniliyi və bərabərliyi kosmoloji R i t u a l ı və tarixi Y a z ı n ı ("Şəcəreyi-tərakimə"ni) oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin fərqli kodlarla gerçəkləşmiş diaxron işarələri saymağa imkan verir (Mif və ritualın yazı ilə münasibətləri haqqında K.Abdullanın tədqiqatlarına bax: 40; 41).

– Kosmoloji Ritual və tarixi Yazı işarələrinin bir-birinə münasibəti kosmik eynigüclülük səviyyəsindədir. Həmin eynigüclülük diaxron kontekstdə tarixi Yazı işarəsini kosmoloji Ritual işarəsinin transformativ törəməsi saymağa imkan verirsə, sinxron kontekstdə bu işarələr bir-birinin əvəzediciləri anlamına gəlir.

Əbülqazinin kitabdakı etnokosmik informasiyaya münasibətini bildirən başqa bir parçaya diqqət edək. O yazır: "Bu kitaba biz "Şəcərei-Tərakimə" adını qoyduq. Hamıya məlum olsun ki, bizə qədər türk tarixini yazanlar xalqa öz məharət və istedadlarını göstərmək üçün ərəb sözləri qatmışlar, eyni zamanda fars sözləri də əlavə etmişlər, türk sözlərini isə qafiyəli nəsrə çevirmişlər. Biz bunların heç birini etmədik, çünki bu kitabı oxuyanlar və [qiraətini] dinləyənlər, əlbəttə, türklər olacaqlar, türklərə isə türkcə danışmaq gərəkdir ki, hər kəsə anlaşılan olsun. Əgər bizim söylədiyimizi başa düşməyəcəklərsə, [onda] nə fayda olacaq?! Əgər onların [yəni türklərin] arasında bir və ya iki savadlı [və] ağıl yiyəsi olarsa və əgər onlar [deyilənlərin mənasını] özləri başa düşsərlərsə, savadlı olmayan çoxluqdan kimə onlar izah edəcəklər?! O halda elə söyləmək lazımdır ki, hamı – yaxşılar və pislər, başa düşsünlər və onların qəlbinə yol tapsın" (17, s. 47).

Sitatdan göründüyü kimi, onun məzmunu etnokosmik informasiyanın necə adlanması, həmin ad altında hansı keyfiyyətdə informasiyanın təqdim olunması və onun etnokosmik mühitdə hansı üsullarla (necə) mənimsənilməsi ilə bağlıdır və buna görə də bizim üçün təhlil aktuallığı qazanır:

– Əbülqazi əsərdəki etnokosmik informasiyanı "Şəcəreyi-tərakimə", yəni "Türkmənlərin şəcərəsi" adlandırır. Şəcərə – genealogiyadır və "Türkmənlərin şəcərəsi" indiki halda türkmən "etnosunun" onun ulu əcdadı (əsatiri) Oğuz xandan tutmuş müasir çağınacan tarixini bütövlükdə işarələyir. Bu baxımdan, əsər etnos haqqında (onunla bağlı) ən mühüm struktur vahidlərinin sistem olaraq gerçəkləşdiyi total-universal etnokosmos işarəsidir.

– "Şəcəreyi-tərakimə" öz çağının tarixi düşüncə kodunu ger-

çəkləşdirməklə uyğun olaraq "tarix" janrında yazılmışdır. Burada "tarixilik" kodu aydın işarəli kosmoqonik-mifoloji təbiətə malikdir. Tarixilik – öz çağının yeganə həqiqi informasiya olmaq statusu mifin əsas xassəsidir. M.Steblin-Kamenski yazır ki, "mifə münasibətdə bir şey mübahisəsiz aydındır: mif nə dərəcədə qeyri-həqiqət olmasından asılı olmayaraq, yarandığı və yaşadığı yerdə həqiqət kimi qəbul olunan hekayətdir" (53, s.123). Yaxud K.Levi-Strosun yazdığı kimi: "...mif nə qədər ki mif kimi qavranılır, o, mif olaraq qalır" (35, s.194). Bu mənada, mifin mövcudluğu onun həqiqət kimi qəbul olunmasında, başqa sözlə, ona inanılmasındadır. Əbülqazinin "Şəcəreyi-tərakimə"sində dini və mifoloji kosmoqoniyalar bir-birinə laylansa da, "Türkmənlərin şəcərəsi"nin etnokosmik başlanğıcında və əsasında "Oğuz xan" kosmoqonik mifi durur. Başlıcası, bu kosmoqonik əsas "Türkmənlərin şəcərəsi"nin bütün tarixilik "oxunu – nüvəsini" təşkil edir.

– Əbülqazi "Şəcəreyi-tərakimə"nin türk dilində olmasını və ümumiyyətlə, türklərin tarixinə aid əsərlərin onların ana dilində – türk dilində yazılması zərurətini xüsusi vurğulamışdır. Bu məsələdə onun "əsaslandırması", sadəcə olaraq, öz dövrünün etnik-milli görüşləri ilə müəyyənləşən "millətsevərlik – vətənpərvərlik" olmayıb, daha geniş mənə qatlarını əhatə etməklə "xüsusi" tarixi-metodoloji əsaslarına malikdir.

– Əbülqazinin əsərin yazılması zamanı tətbiq etdiyi "tarixi metodologiyaya" görə, hər bir xalqın tarixi, o cümlədən türkmənlərin tarixi onun ana dilində yazılmalıdır. O özü bu prinsipdən çıxış edib əsəri cığatay türkcəsində yazmışdır (Ümumiyyətlə, Əbülqazi "türkcəsinin" leksik-statistik strukturu və etnosemantik özünəməxsusluğu haqqında geniş bilgi üçün Əbdülqadir İnanın bu məqaləsinə baxın: 27, s.108-116).

– Əbülqazinin türk tarixşünaslığı sahəsindəki müşahidələrinə görə, türk tarixini yazanlar türk dilinə ərəb və fars sözləri qatırlar ki, bu da türk haqqında türkə lazım olan etnokosmik tarixi informasiyanın, şərti olaraq desək – "Türknamə"nin qavranmasını çətinləşdirir.

– Beləliklə, Əbülqazinin "tarix metodologiyasında" ünsiy-

yətin ən mühüm amili olan dil başlıca prinsip kimi götürülür. Bu prinsip semantik strukturuna görə mifoloji-kosmoqonik xassəlidir. Mif "biriinci işarələr sistemi olan" dilin (dilin birinci işarələr sistemi olması haqqında ümumelmi bilgi üçün baxın: 62) əsasında təşəkkül tapıb, xüsusi tipli struktur kəsb etmiş "ikinci işarələr sistemi kimi dil invariantının paradiqmasıdır. K.Levi-Stros yazır: "Mif – dildir. Ancaq bu dil elə bir yüksək səviyyədə işləyir ki, həmin səviyyədə məna... onun təşəkkül tapdığı dil əsəsindən ayrılı bilir" (35, s.187). Əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində göstərildiyi kimi, " ... mifin strukturu dilin strukturunu proyeksiyalandırır. Bunlar eyni bir strukturu fərqli səviyyələrdən əks etdirir. Dil bu halda mifin invariantı, mif isə öz növbəsində onun paradiqmasıdır" (47, s. 121). Demək, Əbülqazinin oğuz-türkmən cəmiyyətinin struktur harmoniyasını bərpa etmək məqsədilə yazdığı əsərdə tətbiq etdiyi "tarix metodologiyası" ən ümumi planda D i l – T a r i x münasibətlər modelinin etnokosmik harmoniyasına söykənir.

– D i l – T a r i x münasibətlər modeli diaxron-arxetipik və eyni zamanda sinxron-arxitektonik strukturuna görə D i l – E p o s və D i l – M i f münasibətlirinin paradiqmatik sütununu nəzərdə tutur:

Dil – Mif

Dil – Epos

Dil – Tarix

Göründüyü kimi, Əbülqazinin "Şəcərəyi-tərakimə"də tətbiq etdiyi "tarix metodologiyası" arxitektonik strukturu baxımdan dil-tarix münasibətlərinin etnokosmik harmoniyasını nəzərdə tutmaqla Dil – Mif – Epos – Tarix struktur törəməsinə (zəncirinə) söykənir. Bu halda dilin mifə münasibəti öz struktur əsaslarını dilin eposa (Dil – Epos münasibətlərinin poetikası haqqında K.V.Nərimanoğlunun bu tədqiqatına baxın: 64) və tarixə münasibətlərində qoruyur. Dil mifin strukturunu təşkil etməklə onun arxitektonik yaddaşına çevrilir. Mif də epos üçün eyni ilə belə bir struktur əsasını və arxitektonik yaddaşı təşkil edir. Əbülqazi çağının "Tarix"i etnokosmik informasiya strukturu baxımından məhz Mif-Epos informasiyasından təşkil

olunur. Bu halda Əbülqazinin türklər haqqında tarixi əsərlərin məhz türk dilində yazılması haqqındakı "tarixi-metodoloji" "tezisi" həm də öz arxitektonik strukturu baxımından oğuz-türkmənlərin etnokosmik yaddaşının Dil – Mif arxetipini özündə əks etdirir.

Əbülqazinin bir tarixçi kimi, "Şəcərəyi-tərakimə"də istifadə etdiyi etnokosmik informasiyanın tarixilik "əyarına" münasibətdə onun şəcərə bilgilərini necə əldə etməsi haqqındakı qeydləri səciyyəvidir:

"Türkmənlərdən, ömürlərini döyüslərdə keçirmiş məşhur adamlar və keçmiş günlərin baxşiləri bunları söyləyirlər" (17, s. 69).

"Türkmənlərin tarix bilən bütün müdrik qocaları Oğuz xanın on iki çadırlarda (ürqə) oturan iyirmi dörd nəvəsinin adlarının anlamı haqqında, onların damğaları necədir və onların onqonları olmuş quşların adları haqqında belə söyləyirlər" (17, s. 70).

Bu qeydlər əsatiri-epik informasiyanın daşınma və yaşama durumu (praqmatik durum) haqqında bilgilər verir. Onlara diqqət edək:

– Əbülqazi üçün etnokosmik informasiyanın şifahi qaynaqlarını aşağıdakı söyləyici (informer) tipləri təşkil etmişdir:

1. (Ömürlərini döyüslərdə keçirmiş) məşhur adamlar.

2. (Keçmiş günlərin) baxşiləri.

3. (Tarix bilən bütün) müdrik qocalar.

– Əbülqazinin söyləyiciləri oğuz-türkmən toplumunda həfizələrində yaşatdıqları (qoruduqları) informasiyanın mötəbər- liliyinə (düzlüyü və doğruluğuna) heç bir şübhə edilməyən şəxslərdir. Söyləyicilərin titulları, sosial rəq və mövqeləri, toplumun strukturunda oynadıqları rol, eləcə də mənəvi-əxlaqi, dini-mərasimi status və funksiyaları onların etnokosmik dəyərlərin konsentrasiya olunduğu, etnosun struktur dəyərlərinin daşındığı subyektlər olduğunu göstərir.

– Əbülqazinin söycəyicilərdən əldə etdiyi məlumatlar bütün hallarda toplumun struktur əsaslarına aiddir və ən başlıcası, həmin bilgilər etnokosmik dəyər kimi arxetipik

müqəddəsliyini qoruyub saxlayır. Həmin məlumatları tam təsnif etməsək də, onlar, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

1. İslami genealogiyaya müncər (həm də kontaminasiya) olunmuş "Oğuz xan" şəcərə informasiyası;

2. Oğuz toplumunun sosial strukturu, onun əsasında duran dünya modeli və onun elementləri;

3. Etnokosmik strukturun ritual-mifoloji təsnifat sistemi: etnososial struktur elementlərinin adları, adların mövcud dünya modelinin funksional qatı səviyyəsində mənaları;

4. Etnosun dünya modelinin semiotik təsnifat-ışarələnmə sistemi (başqa sözlə – toplumun totem təsnifatı səviyyəsində ışıarələnməsi): damğalar, onqonlar;

5. Sosial sistemin həyatının tənzimləyici mexanizmləri (başqa sözlə – ritual sistemi): ayin və mərasimlər.

(Qeyd edək ki, təqdim etdiyimiz təsnifat ilkin ümumiləşdirmə olub, özünün təkmilləşmə imkanları baxımından açıqdır.)

3. "Oğuz xan" əsəiri-epik şəcərəsinin kosmoqonik dünya modeli kimi semiotik-ışarəvi təbiəti

Miflə bağlı ümumelmi ədəbiyyatlardan "...bəlli olduğı kimi, mif dünyanı qavrayış, dərk, mənimsəmə üsulu, dünyanı kütləvi modelləşdirən ışıarələr sistemi kimi, təfəkkürün mifoloji tipinin məhsuludur" (49, s. 16-17). Bu təfəkkür tipini L.Levi-Brül "məntiqəqədərki" adlandırmışdır (28, s. 491-492). V.N.Toporovda mifoloji təfəkkür "mifopoetik dünyagörüşü", onun mövcud olduğı şüür çağı isə "mifopoetik", "kosmoloji" adları altında hallandırılır (58, s. 114-117; 60, s. 9-150). Bu baxımdan, mifoloji təfəkkür tipi altında, A.K. Bayburinin göstərdiyi kimi, insan şüurunun xüsusi forması olaraq daha çox mifoloji səciyyəli mətnlərdə təqdim olunan elmi abstraksiya başa düşülür (11, s. 78).

Mifoloji "abstraksiya" dünyanın özünəməxsus keyfiyyət və üsullarla qavranması deməkdir. Bu baxımdan, mifoloji şüür dünyanı öz məntiqi ilə mənimsəyir – təsnif edir, eyniləşdirir, fərqləndirir, obrazlaşdırıb ışıarəyə çevirir, sistemə salaraq İ n s a n l a D ü n y a arasındakı əlaqəni təşkil və tənzim edən D ü n y a M o d e l i n ə çevirir (49, s.19). Bu dünya modeli mifik təfəkkürün semiotik təbiətindən gəlməklə bütöv bir

işarələr sistemidir. Elə buna görə də Y.M.Meletinski mifologiyani çox səciyyəvi olaraq "total modelləşdirici işarələr sistemi" (geniş şəkildə bax: 38; 37), A.Acalov isə "dünyanı özünəməxsus qanun və vasitələrlə biçimləyən və izah edən işarələr sistemi" adlandırmışdır (bax: 6).

"Oğuz xan" mifi "total modelləşdirici işarələr sistemi olan" "Oğuz (türk) mifologiyasının" mətn vahidi kimi, "Oğuz" semantemi ilə işarələnmiş dünya modelini təqdim edir. Oğuz mifinin struktur əsasını, eləcə də paradigmatik və sintaqmatik funksionallığını təşkil edən Oğuz obrazı total-universal işarə sistemi, semiotik universumdur. Oğuz xan oğuz etnosunu simvollaşdıran, onun etnik vahid olaraq bütün struktur dəyərlərini özündə proyeksiyalandıran model-obrazdır. Y.M.Meletinski etnosun ilkin əcdadını onu işarələndirən model-obraz kimi belə səciyyələndirir: "İ l k i n ə c d a d l a r, adətən, qəbilə və tayfaların ulu valideynləri kimi düşünülür: onlar icmanı başqa icma və təbiət qüvvələrinə qarşı dayanan sosial qrup kimi modelləşdirir (39, s. 638). Oğuz xan model obrazı da türk mifoloji düşüncəsinin "Oğuz" məna vahidi ilə işarələnən mətn tiplərində eyni funksiyanı yerinə yetirir.

Bu barədə ardıcıl şəkildə apardığımız araşdırmalardan bəlli olduğu kimi, oğuz türkünün mənimsədiyi bütün kosmik dəyərlər onun "Oğuz" adlanan kosmoobrazına, "Oğuz xan" dünya modelinə konsentrasiya olunur. Bu model tipoloji hal olaraq onun şüurunda iki ayrılmaz funksiyada çıxış edir:

1. Əsasən, öküz, at (konkret olaraq, Əbülqazinin "Şəcəreyi-tərakiməsi"ndə təqdim olunan informasiyaya görə – qoyun) və s. obrazlarında təsəvvür olunan "oğuz dünyasının şəkli", "oğuz kosmosunun zoobrazı. Bu şəkil-obrazı kosmoloji çağ oğuz türkü "Oğuz xan" adlandırır.

2. Oğuz türkünün dünya ilə hər cür əlaqələrinin, yaşantılarının psixi tənzimlənmə strukturu. O, ətrafla olan bütün əlaqələrini bu "Oğuz" adlanan psixomodeldən keçirərək qavrayır. Bu mənada, "Oğuz" adlanan dünya modeli onun həm də düşüncə vahidi, düşüncə strukturudur. Beləliklə, kosmoloji çağ oğuz türkü Oğuz kosmoobrazı, Oğuz struktur invariantı, yaxud Oğuz sakral presedenti vasitəsi ilə

düşünürdü (46, s. 154).

Əbülqazinin "Şəcəreyi-tərakimə"sində "Oğuz" ritual-mifoloji dünya modeli həm diaxron, həm də sinxron aspektləri ilə bərpaya çox ciddi material verir. Bu dünya modeli diaxron hadisə kimi oğuz-türkmənlərin etnik şəcərəsində gerçəkləşmişdir. Şəcərənin struktur əsasında "Oğuz xan" diaxron-genealoji modeli durur. "Şəcəreyi-tərakimə"dəki oğuz (türkmən) şəcərəsi iç qurumuna görə iki struktur qatına malikdir:

1. "Oğuz xan" genealoji modeli.

2. "Oğuz xan" genealoji modelinin oğuz-türkmən etnosu (etnik kodu) səviyyəsində (etnosun özü olaraq) gerçəkləşməsi.

Qatların bir-birinə münasibəti işarəvi paradiqmalaşma səviyyəsindədir. Belə ki, şəcərədə "Oğuz xan" genealoji modeli həm "struktur nüvəsi – müqəddəs invariant" kimi qalmaqda davam edir, həm də eyni zamanda antropoloji (etnoqonik) kodla paradiqmalaşır – oğuz türkmən etnosunu b ü t ü n t a r i x i boyunca təşkil edir.

Oğuz genealoji dünya modelinin daha bir səciyyəvi cəhəti onun universal-teokosmik informasiyanın təzahür tiplərindən biri olmasında, başqa sözlə, teoinformasiyanın oğuz-türk "milli" kodundan gerçəkləşməsi kimi çıxış etməsində üzə çıxır. Belə ki, "Şəcəreyi-tərakimə"də təqdim olunan genealoji sxemdə oğuz-türk şəcərəsi əlahiddə hadisə olmayıb, universal ilahi yaradılış modelinin tərkib hissəsidir. Burada oğuz-türk şəcərə modeli səmavi dinlərin (islam, xristianlıq və s.) genealoji modelləri ilə birlikdə vahid teokosmoqonik modeldə birləşir. A.N.Kononovun bölgüsündə də etnokosmik informasiyanın bu iki layı (milli və universal səviyyələri) aydın işarələnib:

"– Bibliya xarakterli xəbərlər (Adəm haqqında rəvayətlər);

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

– əfsanəvi formada bizə gəlib çatan, amma real əsası olan xəbərlər..." (31, s.30).

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

3.1. Teoinformasiyanın Mifologiya və Din səviyyələri

Ümumiyyətlə, fikrimizə görə, varlığın teoinformativ strukturunu ilə bağlı istənilən zamana və istənilən etnosa mənsub bilgiler diaxroniya baxımından iki mərhələyə ayrılır:

1. Teoinformasiyanın səmavi kitablara – ilahi vəhyələrə qədər olan təzahürü;

2. Teoinformasiyanın səmavi kitablar vasitəsi ilə təzahürü.

Bizim fikrimizcə, hər bir mifologiya ilahi vəhyələrə qədərki teoinformasiyalardan təşkil olunur. Bu, çox mürəkkəb fəlsəfi-kulturoloji problem olsa da, mövzunun perspektivini nəzərə alıb, onunla bağlı burada ilkin mülahizələrimizi bildirməyi məqsəduyğun sayırıq.

Vəhyələr birbaşa ilahi informasiyalardır. Onlar insanlara peyğəmbərlər (psixikaları ilahi informasiyanı qəbul etmək üçün "uyğunlaşdırılmış" mediatorlar) vasitəsi ilə Allah tərəfindən nazil edilir. Lakin belə birbaşa səmavi "ünsiyyətdən" qabaq da insanlar teoinformativ bilgilərə malik idilər və bu bilgilər onların mifoloji düşüncəsinin əsasını təşkil etmişdir. Ən başlıcası budur ki, insanlara peyğəmbərlər vasitəsi ilə endirilmiş (nazil edilmiş) teoinformativ sxemlərlə onların vəhyələrəqədərki teoinformativ təsəvvürləri struktur əsasları baxımından üst-üstə düşməklə vahid modeli təşkil edə bilər. Təbii ki, burada

vəhyələrəqədərki teoinformasiyalarla (mifoloji dünya modeli) vəhy edilmiş informasiyaların (dini dünyagörüşün) mükəmməlliyi ayrı-ayrı hadisələrdir. Ancaq hər ikisi vahid ilahi informasiya "magistralında" birləşir. Başqa sözlə, dünyanın mifoloji obrazı ilə dini obrazı öz kardinal strukturu ilə bir-birini inkar etməyərək üst-üstə düşür.

Materialist fəlsəfədə bunun cavabı aydındır. Bu fəlsəfi dünyagörüşünə görə, materiyanın dialektik inkişafı şüuru törədir ("şüurun" klassik tərif: "Şüur yüksək təşəkküllü materiyanın xassəsidir") və mifologiya ilə din də həmin şüurun ardıcıl mərhələləridir. Başqa sözlə, "primitiv" mifologiya politeizm-monoteizm dialektik inkişaf sxemi kontekstində "mükəmməlləşərək" dinə çevrilir. Din mifologiyanın əsasında təşəkkül tapıb inkişaf etdiyi üçün dünyanın mifoloji obrazı ilə dini obrazı, "təbii olaraq", bir-birinə oxşayır. Ancaq fikrimizcə, məsələyə materialist fəlsəfənin baxışları məhz yarımçıqdır. Və materialist fəlsəfə, əslində, bu yarımçıq olana bütöv kimi yanaşaraq onu mütləqləşdirdiyi üçün dünyanın obyektiv izahını verə bilməzdi.

Materialist fəlsəfənin bu yarımçıqlığı onun materiyyaya münasibətdə şüuru mütləq şəkildə arxaya keçirməsində idi. Bu da onun, əslində, "obyektiv" ola biləcək "postulatlarını", təbii olaraq, "subyektivləşdirirdi". Çünki onun "obrazlaşdırma" üçün seçdiyi "güzgünün" özü əyri və yarımçıq idi.

Materialist dünya modeli materiyanın – gerçəkliyin maddi qanunauyğunluqlarını özündə inikas edir. Bu mənada, onun təqdim etdiyi qanunauyğunluqlar modeli gerçəkliyin özündən gəlməklə həqiqidir. Bu dünyagörüşünün yarımçıqlığı onun müşahidə edərək sxemləşdirdiyi dünya modelinin, qanunauyğunluqlar sisteminin mənşəyini "antidialektik" şəkildə izah etməsində ifadə olunur. Maddi dünyada varlıq ünsürlərinin törənməsini maddi səbəblərə münəcər edən materializm ilkin (kosmoqonik) materiyanın özünün necə yaranmasını, sadəcə olaraq, izah edə bilməyib, "öz-özünə yaranma" kimi primitiv genetik model təklif edir. Belə ki, materializmin funksional məntiqi materiyanın

hüdudları daxilindədir: ondan kənarda bu fəlsəfə özünün hər cür məntiqindən, əslində, məhrum olur və absurda dirənir.

Məsələn, Darvinin təkamül haqqındakı nəzəriyyəsi növlərin inkişafının dialektik mənzərəsini özündə əks etdirir. Həm də bu halda nəzərə almaq lazımdır ki, onun təklif etdiyi təkamül sxeminin məlumat bazası mükəmməl deyildi. Ancaq o, bununla bərabər, varlıq aləminin struktur harmoniyasını, zahirən də olsa, müşahidə edə bilmişdi. Darvinin təkamül nəzəriyyəsi sadəcə mürəkkəbə doğru diaxronik inkişaf modelini nəzərdə tuturdu. Lakin bu halda dünyanın diaxron strukturu ilə sinxron strukturunun bir-birini "təkrarlaması" – "diaxroniyanın sinxroniyaya bərabərliyi" məsələsi tam izahsız qalır. Bu kontekstdə materializmin mif-din münasibətlərinin izahında ortaya qoyduğu diaxron inkişaf modeli sinxron modeli nəzərdə tutmadığı üçün, sadəcə olaraq, birtərəfli, yaxud yarımçıqdır.

Bütün bu deyilənlər fonunda mifoloji və dini dünya modellərinin eyni struktur əsaslarına malik olması haqqında ilkin qeydlər kimi aşağıdakıları demək mümkündür:

- Mifologiyanın və dinin eyni struktura malik olması teoinformasiyanın ötürülmə və qəbul olunma modelinə söykənir.

- Teoinformasiya prosesində bilgi Allahdan insana (mediatora) ötürülür. Bu halda insan informasiyanı qəbul edən mexanizmə malik olmalı idi.

- İnsanın teoinformasiyanı qəbul edib, qavrayıb, mənimsəyə biləcək şüur aparatı uzun bir təkamül yolu keçmişdir. Təkamül prosesində insan şüuru ona ötürüləcək teoinformasiyanın strukturuna uyğunlaşdırılmışdır.

- İnsanın psixi strukturu ilə teoinformasiyanın strukturu eyniləşdirilmişdir. Ona görə də insan psixikasının vəhylərə qədərki funksionallaşmasının məhsulu olan miflərin strukturu vəhylərlə gələn dini informasiyanın strukturu ilə eynidir. Fərqlərsə bütün hallarda mifologiyanın teoinformasiyanın birbaşa özü yox, qəbuledici aparatın (şüurun) öz strukturunun yaddaş mexanizmlərinin törəməsi olması ilə bağlı idi.

Bütün bunlar bizə "Oğuz" teoinformativ modelinin

universal-dini teoinformasiya modelləri ilə harmoniya təşkil etməsinin səbəblərini görməyə imkan verir. Bu baxımdan, oğuz genealoji-kosmoqonik dünya modeli nə dərəcədə mifoloji, yaxud dini informasiyanı təşkil etməsindən asılı olmayaraq, teogenetik strukturu baxımından bütün hallarda, yuxarıda dediyimiz səbəblərdən V a h i d U n i v e r s a l İ n f o r m a s i y a d a n qıraqda ola bilməzdi.

Qeyd edək ki, artıq Əbülqaziyə qədər Oğuz xan genealoji modeli universal sxemə daxil edilmişdi (Örnək üçün R.M.Şükürovanın Fəzlullah Rəşidəddin "Oğuznamə"sindəki genealoji cədvəllə Əbülqazidəki eyni cədvəli tutuşdurmasına da diqqət edin: 54a, s.10-13). Buna uyğun olaraq Əbülqazidə də Oğuz genealoji modeli Adəm peyğəmbərdən başlayan teogenetik sxemin tərkibindədir:

- Adam – min yaş.
- Şeys – 912 yaş.
- Anuş – 912 yaş.
- Kina – 840 yaş.
- Mixlail – 920 yaş.
- Berd – 960 yaş.
- Exnox (ayaması – İdris) – 82 yaş.
- Matusaleh – yaşı bəlli deyil.
- Leymek – yaşı bəlli deyil.
- Nuh – 700 yaş.
- Yafəs – Cudi dağını tərk edəndən sonra 250 il yaşamışdır.
- Türk – yaşı bəlli deyil.
- Tütək – 240 yaş.
- Amulca – yaşı bəlli deyil.
- Bakuy Dib xan – yaşı bəlli deyil.
- Gök xan – yaşı bəlli deyil.
- Moqol xan – yaşı bəlli deyil.
- Qara xan – yaşı bəlli deyil.
- Oğuz xan – yaşı bəlli deyil, padşahlığı: 116 il (17, s. 47-51).

Genealogiyada Avrasiyanın etnik inkişaf sxeminin türk etnosu ilə bağlı əhəmiyyətli elementləri işarələnmişdir. Məsələn, Yafəsin səkkiz oğlu var idi: Türk, Xəzər, Saklab, Rus,

Minq, Çin, Kəməri, Tarix (17, s. 50). Yaxud Alınca xanın iki ekiz oğlu var idi: Tatar və Moqol. Eləcə də Moqol xanın dörd oğlu olur: Qara xan, Gür xan, Qır xan, Moqol xan (17, s. 51).

Göstərilən şəcərə səviyyələrində türklərin (oğuzların) mövcud olduğu məkanın etnik struktur özəllikləri işarələnməklə bərabər, informasiyalar öz strukturu etibarilə epik-mifoloji modelə söykənir. Yəni təqdim olunmuş şəcərə səviyyələrindəki rəqəmlər (8, 2, 4), eyni zamanda, dünya modelinin kəmiyyət strukturunu işarələndirən elementlərdir. Bu baxımdan, ümumiyyətlə, Oğuz xanın özündən başlanan genealoji model diqqəti cəlb edir. Çünki bu model birbaşa oğuz türklərinə məxsus "Oğuz xan" semiotik-işarəvi sistemini gerçəkləşdirir (ümumətnik kosmoqoniyanın "oğuz" diferensial əlaməti ilə fərqlənən mətn tipinə söykənir).

3.1. "Oğuz xan" dünya modelinin strukturu

"Şəcəreyi-tərakimə"də Oğuz xan kosmoqonik mifin strukturuna uyğun olaraq atası Qara xanın böyük arvadından doğulmuş tək oğuldur: "Qara xanın böyük arvadından Aydan və Günəşdən daha gözəl oğlu doğuldu" (17, s. 51).

"Oğuz xan" kosmoqonik mifinin invariant sxemindən bəlli olduğu kimi, "Şəcəreyi-tərakimə"də Oğuzun zahiri gözəlliyinin Ay və Günəşlə müqayisə olunması Əbülqazi mətnində metafora olsa da, məhz Ay və Günəş metaforalarının buradakı iştirakı Əbülqazinin ixtiyari bədiiləşdirməsi olmayıb, epik yaddaşa bağlıdır. "Oğuz xan" dünya modeli, eyni zamanda, oğuz türklərinin qavrayıb psixi obraza çevirdikləri gerçəkliyin təsviridir. Bu modelin hər bir elementi dünyanı təsvirin kod vahididir. V.N.Toporovun göstərdiyi kimi, kosmoloji çağ insanının şüurunda "dünyanın təsvir edilməsindən ötrü müəyyən əlifba mövcud idi və Kosmosun əsas elementləri həmin əlifbanın vahidləri kimi çıxış edirdi" (57, s. 60-61).

"Şəcəreyi-tərakimə"də ilkin "Oğuz xan" mifindəki Təbiət-Cəmiyyət səciyyəli qarşıdurma blokları sosiallaşdırılaraq, D i n çağının kateqorial aparatına transformasiya olunmuşdur. Oğuzun öz atası Qara xanla "Şəcəreyi-tərakimə"dəki din

qarşıdurması daha arxaik mətn olan uyğur "Oğuznamə"sində yoxdur. Ona görə də həmin qarşıdurma bloku öz strukturu ilə diqqəti çəkir.

Oğuz "Şəcəreyi-tərakimə"də doğulandan sonra üç gün-üç gecə anasını əmmir: "Bu uşaq hər gecə anasının yuxusuna girir və deyirdi: "Anacan, müsəlman ol! Əgər olmasan, ölsəm də [belə], [qoy] ölüm, ancaq sənin döşünü əmməyəcəyəm" (17, s. 51-52).

Qeyd edək ki, dini qarşıdurma "Şəcəreyi-tərakimə"dəki Oğuznamənin əvvəlində aktualdır və əsas etibarilə atası Qara xanla qarşıdurması şəklində təzahür edir.

"Şəcəreyi-tərakimə"nin təqdim etdiyi dini qarşıdurma blokunun bir tərəfini islam dini təşkil edirsə, qarşı tərəfi hər hansı bir din yox, məhz dinsizlik təşkil edir. Mətdən oxuyuruq: "Doğma anası öz uşağını məhv edə bilmədi və Tanrının təkliyinə iman gətirdi. Bundan sonra o oğlan onun döşünü əmməyə başladı. Onun anası gördüyü yuxu haqqında və müsəlman olduğunu gizlədərək heç kimə danışmadı. Ona görə ki, türk xalqı Yafəsdən Alınca dövrünə qədər dindar idilər. Alınca xan hökmdar oldandan sonra isə xalqın çoxlu mal-qarası və varı oldu; o, var-dövlətdən sərxoş oldu və Tanrını unutdu; hamı kafir oldu. Qara xan dövründə dinsizlik o qədər gücləndi ki, oğul atasının müsəlman olduğunu eşidəndə [onu] öldürdü və ata da eşidəndə ki onun oğlu müsəlman olub, [onu] öldürdü" (17, s. 52).

"Şəcəreyi-tərakimə"dəki dini qarşıdurma İslam – Kafirlik blokunu verirsə, islamdan əvvəldə bu Tanrıçılıq – Dinsizlik (Kafirlik) qoşası kimi "oxuna" bilər. Örnək verdiyimiz parçada "Tanrının təkliyinə iman" gətirilməsi haqqındakı bilgi bu qarşıdurma qoşasının semantik nüvəsində Monoteizm – Politeizm semantik qarşıdurma münasibətlərini bərpa etməyə imkan verir. Əlbəttə, bu semantik qarşıdurma sütununun arxetip pillələrindən birini İslam – Tanrıçılıq bloku təşkil edir ("Kitabi-Dədə Qorqud"un "Dəli Domrul" boyunda Dəli Domrul-Əzrayıl qarşıdurma qoşasını yada salaq.). Oğuznamənin bütöv mətn korpusu, o cümlədən onun arxaik mətnləri Oğuz – Kafir qarşıdurma qoşasının arxetipik

başlanğıcını bərpa etməyə imkan verir.

Oğuz – kosmos qütbünü, ona qarşı qütbədə duranlar – xaosu təmsil edirlər. F.Bayat da məhz buna əsaslanıb qarşıdurmanı "geniş mənada oğuz-xaos qarşıdurması" hesab edir (9, s. 25). Ancaq "Şəcəreyi-tərakimə"də Oğuz xan kosmik nizam qütbünü birmənalı olaraq islam dini kontekstində təmsil edir: "Oğuz danışmaq öyrənəndən "Allah, Allah!" kəlməsi dilinin əzbəri idi. Bunu eşidən hər kəs deyirdi: "O – uşaqdır, nitqi olmadığından nə dediyini özü də bilmir". Ona görə ki, "Allah" – ərəb sözüdür, moğollardan heç bir ata da ərəb dilini eşitməmişdir. Tanrı-təala hələ ana bətnində Oğuzu özünün sevimlisi (v ə l i) edibdir, ona görə də onun danışığına və ürəyinə öz adını yerləşdiribdir" (17, s. 52-53).

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

İslam-Kafirlik binar modeli Oğuzun öz arvadlarına münasibətdə xüsusi semantikaya malikdir. Burada ilk baxışdan aydın görünən münasibətlər modelində bir-birinə laylanmış (qovuşmuş) işarə strukturları vardır. Onların araşdırılması sistemli yanaşma tələb edir.

"Şəcəreyi-tərakimə"də Oğuzun üç arvadı olur. Qara xan əvvəlcə özündən kiçik qardaşı Gür xanın qızını Oğuzla alır. Oğuz arvadına müsəlmançılığı qəbul etməyi təklif edir. Qız razı olmadığı üçün Oğuz onunla ailə həyatı yaşamır: ər-arvadlıq etmir. Sonra Qara xan özündən kiçik ikinci qardaşı Qır xanın qızını Oğuzla alır. Eyni vəziyyət təkrar olunur. Qara xan, nəhayət, Oğuzla üçüncü kiçik qardaşı Ur xanın qızını alır. Oğuz onunla evlənməmişdən əvvəl qıza müsəlmançılıq təklif etmişdi. Qız müsəlmanlığı qəbul edir və onlar evlənilir.

Uyğur "Oğuznamə"sində Oğuzun iki arvadı olur: Göyü təmsil edən və yeri təmsil edən arvadlar. Oğuzun onlarla izdivacı dünya modelinin kosmik kontinuumunun binar (ikili) sxemdə təqdim olunan şaquli modelinə söykənir: G ö y – Y e r. "Şəcəreyi-tərakimə"də "2"-nin "3"-ləşməsi ($2 = 3$) dünya

modelinin şaquli sxemini pozmur: "3"-lük istər oğuz etnokosmik düşüncəsində, istərsə də universal sxemlərin, demək olar ki, hamısında dünyanın şaquli ölçülərini universumlaşdırır: G ö y – Y e r – Y e r a l t ı . Bu halda Oğuzun üç dəfə evlənməsi dünya modelindəki funksional dinamikanın tamlığını da nümayiş etdirir. Evlənmə kosmoqonik baxımdan yaradılışın tamamlanması deməkdir. Oğuzun üç qadınla izdivacı onun kosmik kontinuumu (məkan-zaman sistemini) bütövlükdə, bir tam olaraq əhatə etməsi – o ğ u z l a ş d ı r m a s ı deməkdir. Bu, oğuz kosmoloji düşüncəsinin semiotik strukturuna görə xaosun kosmosa keçməsidir. Oğuz ona əks işarədə dayanan dünyanı (müsləman olmayan qızları) kosmoslaşdırır – "Oğuz" kosmosunun strukturuna tabe edir. Zahirən bu, belə görünməyə bilər. Çünki onun iki əvvəlki arvadı müsəlmanlığı qəbul etmir və Oğuzun gerçək arvadlarına çevrilə bilmirlər. Ancaq bu, "Şəcəreyi-tərakimə"də elədir. Qadınların sistemləşdiyi "3"-lük universumu uyğur "Oğuznamə"sindəki "2"-lik universumunun transformativ törəməsi və eyni zamanda diaxronik ekvivalentidir. Onların semantik dəyəri (işarəsi) eynidir. Bu baxımdan, əvvəlki iki qadın müsəlmanlığı qəbul etməsə də, onlar Oğuzun arvadları statusundadır və evlənmənin kosmoqonik dəyəri bu qadınlarda ifadələnmişdir.

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

Oğuzun evlənməsi mürəkkəb struktura malik olmaqla dünya modelinin təkcə şaquli strukturunu əhatə etmir. Bu

kosmoqonik aktda şaquli və üfûqi dinamika paralellik və qovuşmada təzahür edən vahid prosesdir. V.N.Toporovun araşdırmalarından bəlli olduğu kimi, kosmoloji çağ şüuru mətnləri üçün "təsvirin sinxron və diaxron aspektlərinin birləşməsi" xarakterikdir. Başqa sözlə, "dünyanın ierarxik qurumunun təsviri onun elementlərinin yaradılış ardıcılığının təsvir edilməsinə bərabərdir" (57, s. 61).

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

Oğuzun atası Qara xanın özündən başqa üç qardaşı vardır. Onlar birlikdə dörd qardaşdırlar. "4"-lük istər oğuz kosmoqoniyasında, istərsə də universal sxemlərdə dünyanın üfûqi strukturunun universumudur. Bu halda dörd qardaş dünyanın dörd cəhətini nəzərdə tutmaqla kosmoqonik modelin üfûqi strukturunu bütövlükdə təqdim edir. Oğuz bu qardaşlardan birinin oğlu olmaqla qalan üç qardaşın qızları ilə evlənir. Evlənmə ilə kosmik dünya modelinin üfûqi strukturunun dörd vahidinin birləşməsi baş verir: dünya nəinki şaquli strukturu ilə, eyni zamanda üfûqi strukturu ilə də o ş u l a ş d ı r ı l ı r . Bu halda şaquli sxem (qızlar) üzrə hərəkət ardıcılığı üfûqi sxem (qardaşlar – Oğuzun əmiləri) üzrə hərəkət ardıcılığı ilə eyni zamanda baş verməklə həm semantik baxımdan ona bərabər olur, həm də bu hərəkət sxemləri semiotik baxımdan bir-birinin "işarəsi – kosmik ekvivalenti" kimi çıxış edir.

"Oğuz" vahidinin dünya modelinin kosmik strukturunu üfûqi (sinxron) və şaquli (diaxron) sxemlər üzrə bir bütöv olaraq təşkil etməsi kosmoqonik hərəkət sxemi kimi Oğuz xanın gerçək dünyanın topoqrafik strukturunu təşkil etməsində – fəthlərində ifadə olunur. Bu halda oğuz dünya modelinin müqəddəs hərəkət sxemi invariant model olaraq

Oğuz xanın dünyanı fəth etməsində paradiqmalaşır. "Psixomifoloji planda bu, Total Dünya Modelinin oğuzların gündəlik həyatında ritmik təkrarla gerçəkləşməsidir" (46, s. 154).

Ümumiyyətlə, kosmoloji-əsatiri düşüncə ritmik strukturuna görə dünya modelinin struktur vahidlərinin təkrarlanması şəklində qurulur. Bunun qaynağı varlığın sinergetizm xassəsinə ehtiva olunur. Bütün varlıq aləmi teoinformasiyanın sinergetik törəmələr şəklində təkrarlanması əsasında qurulmuşdur. Mifoloji düşüncə teosinergetizmin bioantropoloji səviyyədə təzahürüdür. Kosmoloji çağ insanının adı – gündəlik (profan) həyatı qutsal (sakral – müqəddəs) invariantın təkrarı olaraq gerçəkləşir. Bu insanın bütöv həyatı onun şüurunda daşınan dünya modelini (ideal işarələr sistemini) gerçəkləşdirən mətnidir. Bu halda şüuri hadisə olan dünya modeli – birinci işarələr sistemini, dünya modelinin gerçəkləşdiyi "həyat mətnləri" – ikinci işarə sistemlərini təşkil edir. İşarə sistemləri arasındakı əlaqə birinci sistemin (sakral işarənin) strukturunun ikinci olan sistemlərdə (profan işarələrdə) təkrarlanması şəklində gerçəkləşir. Bu baxımdan, eyni bir hərəkət vahidi – invariant akt *I n v a r i a n t – P a r a d i q m a* struktur sxemi üzrə təşkil olunmuş dünyanın bütün qatları üçün aktualdır. Ritmik təkrar etnokosmik sistemin üfüqi və şaquli səviyyələri üçün eyni dərəcədə səciyyəvidir. Burada başlıca olan hərəkətin üfüqi (sinxron), yaxud şaquli (diaxron) istiqamətlərini bilmək və dinamikanın gerçəkləşmə kodlarını (təsvir dilini) tanımaqdır. Birinci işarə sistemi olan Oğuz dünya modeli və onun etnokosmik proyeksiyası olan gerçək oğuz dünyası (ikinci işarə sistemi) kosmoqonik hərəkət sxemlərini istənilən səviyyə, qat, bloklarında yalnız *r i t m i k o l a r a q t ə k r a r l a y* ı r.

"Oğuz" adı altında işarələnən dünyanın sonrakı təşkilinin də bütün səviyyələri "oğuz" semiotik struktur invariantının ritmik olaraq təkrarlanması şəklində qurulur. "Şəcərəyi-tərakimə" Oğuz xanın oğlanlarının dual (ikili) sxem üzrə invariantdan gələn təsnifatını qoruyur:

– 3 böyük oğlan: Gün, Ay, Yulduz.

– 3 kiçik oğlan: Gök, Dağ, Dəniz.

Göründüyü kimi, oğuz dünya modelinin üfüqi strukturunun "3"-lük universumu oğuz kosmosunun struktur "böyüməsinin" hərəkət ritmi kimi qalmaqda davam etmişdir. Burada kosmoqonik ritm cərgə yaratmışdır: $3 // 3$. Dünyanın təşkilinin astronomik kodu ilə antropoloji kodu qovuşmuşdur. Bu qovuşma mifoloji-kosmoqonik şüurun özünəməxsus "metaforizmi" ilə bağlıdır. Y.M.Meletinskiyə görə, mifoloji metaforizmin mahiyyətini "ictimai kateqoriya və münasibətlərin ətrafdakı təbiət mühitinin "obrazları" vasitəsi ilə təqdim olunması və əksinə, təbiət münasibətlərinin ictimai münasibətlər vasitəsi ilə "şifrələnməsi" təşkil edir (38, s. 232).

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

– 4: üfüqi (sinxron) universum (4 qardaş: Oğuzun atası Qara xan və onun qardaşları).

– 1: kosmoqonik konsentrasiya universumu (Oğuz).

– "4"-lük üfüqi universumunun "1"-lik mərkəz universumuna konsentrativ kombinasiyası: $4 = 1$ (Qara xan və qardaşlarının simasında təqdim olunan "4"-lüyün "1"-lik universumunda gerçəkləşən "oğuz" kosmosuna konsentrasiyası).

– 3: şaquli (diaxron) universum (Oğuzun arvadları).

– "3"-lük universumunun şaquli ritmlə paralelləşməsi: $3 // 3$ (3 böyük qardaş və 3 kiçik qardaş).

– "3"-lük universumunun üfûqi ritmlə cəmlənməsi: $3 + 3 = 6$ (qardaş).

– "4" = 1" universumlaşma kombinasiyasının kosmoqonik şüur üçün səciyyəvi akt olan tərsinə proyeksiyalanma sxemi əsasında "1" = 4" universumlaşma kombinasiyası şəklində ritmləşməsi – təkrarlanması: (hər bir oğulun dörd oğlu: "1" universumunun növbəti kosmoqonik pillədə "4"-ləşməsi).

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

– 12: "24"-lük universumunun dual sxem üzrə paralelləşməsinin (bölünməsinin) universumu.

– 2: oğuz kosmosunun sinergetik özünütəşkilinin kombinator universumu.

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında aparılmış tədqiqatlar Oğuz mifi üçün səciyyəvi olan universumları əks etdirən rəqəmlərin folklor dünya modelinin kəmiyyət strukturundakı rolunu ətraflı aşkarlamışdır. B.Abdulla "Kitabi-Dədə Qorqud"un poetikasını araşdıraraq abidədəki rəqəmlərin oğuz düşüncəsində "müqəddəs say"lar funksiyasında işləndiyini qeyd etmişdir (2, s. 207). R.Qafarlı Azərbaycan folkloru üçün səciyyəvi olan saylara "mif və sakral rəqəmlər" kontekstində yanaşaraq, onların "bədi mətnlərin poetik strukturunda semantik-stilistik mahiyyət daşıdığını", "ayrı-ayrı rəqəmlərin işlənmə dairəsi və funksiyasının olduqca müxtəlif olduğunu" göstərmişdir (33, s. 384-410). Müəllif oğuz dünya modelinin kəmiyyət strukturunu da formullaşdırmışdır (33, s. 387-387). R.Əliyevin folklor dünya modeli ilə bağlı saylar haqqındakı axtarışları (18) onu nəticə etibarilə Azərbaycan folklorşünaslığı üçün hələlik yeni olan "riyazi mifologiya" sahəsinə aid tədqiqatlara gətirib çıxarmışdır (19). A.Xəlil aşıq şerinin semiotik strukturunu statistik-distributiv üsulla araşdırmış və türk şerinin alqoritmlərini bərpa etməyə imkan verən formulları müəyyənləşdirmişdir. Onun aşkarlamalarına görə, alqoritmləri inikas edən rəqəm vahidləri – "6, 9, 12, 24 oğuz

genealoji sxeminin riyazi modelinə uyğundur. Həm də istisna olunmur ki, burada oğuzun sosial strukturu proyeksiya olunub" (21, s. 83-87).

4. Oğuz ritual dünya modeli

Oğuz kosmoqonik dünya modelinin struktur və dinamikasının bərpa oluna biləcəyi ən aktual kosmoloji mətnlərdən biri ritualdır. Ümumiyyətlə, ritual arxaik toplumun həyatını özündə modelləşdirən ən mühüm struktur vahidlərindəndir. Kosmoloji çağ toplumunun həyatı rituallarla nizamlanır. Bu mənada, ritual bu cəmiyyətin etnokosmik funksionallığının əsasında dayanır. V.N.Toporov yazır ki, "kosmoloji çağ insanı həyatın mənası və onun məqsədini məhz ritualda – insan kollektivinin əsas ictimai və iqtisadi fəaliyyətində görürdü" (59, s. 17).

Etnokosmik strukturun öyrənilməsinin ritualsız, sadəcə olaraq, mümkün olmaması görkəmli ritualist alim V.Ternerin səciyyəvi bir qeydindən daha aydın şəkildə görünür. Belə ki, o özünün mənsub olduğu nəslin cəmiyyətşünasları arasında mövcud olan ümumi rəydən irəli gəlməklə ritualların öyrənilməsinə əhəmiyyət vermirmiş. Afrikada ndembular arasında yaşayaraq tədqiqat aparmış alim yazır: "Mən çöl təcrübəsinin ilk doqquz ayı ərzində qohumçuluq sistemi, kəndin strukturu, evlənmə və boşanma, ailə, ... tayfa və kənd siyasəti, kənd təsərrüfatı mövsümü haqqında çoxlu sayda məlumatlar topladım. Qeyd kitabçalarımı şəcərələrlə doldururdum; kənd evlərinin planlarını cızır və siyahılaşdırma ilə məşğul olurdum; nadir və naməlum qohumçuluq termininin soragından ötrü vurnuxurdum. Buna baxmayaraq, hətta dili sərbəst şəkildə bilsəm də, həmişə qıraqdan baxırmış kimi özümü daim naqolay hiss edirdim. Axı mən bilirdim ki, mənim düşərgəmin yaxınlığında ritual barabanları gurlayacaq və mənim tanışlarım tez-tez məni bir neçə günlüyə qoyub gedəkdilər ki, ekzotik adları olan rituallarda iştirak etsinlər. Nəhayət, mən etiraf etməyə məcbur oldum ki, əgər mən ndembu mədəniyyətinin, heç olmasa, bir hissəsinin nə olduğunu başa düşmək istəyirəmsə, ritual əleyhinə əvvəlcədən mövcud olan fikirlərimdən əl çəkib onun tədqiqinə başlama-lıyam" (13, s. 8).

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

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

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

V.Terner rituala belə bir tərif verir: "Ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fəvqəltəbii

qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur" (55, s. 32).

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

- Ritual jest, söz, obyektlərin birləşməsini nəzərdə tutan hərəkət universumları – kodları vasitəsi ilə funksionallaşır (gerçəkləşir);

- Ritualda təcəssüm olunan hərəkət ixtiyari olmayıb, konkret struktur sxemlərinə söykənir;

- Ritual toplumun ehtiyaclarına xidmət edərək struktur pozulmalarının aradan qaldırılması naminə icra edilir;

- Ritual insanların müqəddəs qüvvələrlə ünsiyyətinin təmin edilməsinin vasitəsidir.

V.N.Toporov yazır ki, "ritual – yaradılışın obrazıdır" (60, s. 16). Müəllif göstərir ki, varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini özündə qapalılışdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin (düzüm – S.R.) ardıcılığını yada salır və bununla insanın "ilkin başlanğıcda" yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsini təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun (varlığın – S.R.) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik (rəmzilik – S.R.) və semiotiklik (işarəvilik – S.R.) verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir (59, s. 16).

Beləliklə:

- ritual proqramlaşdırılmış hərəkətdir;

- bu hərəkətin strukturu kosmoqonikdir;

- bu, oğuz kosmoqoniyası baxımından Oğuz kağanla bağlı yaradılış aktının "teatrallaşdırılmasıdır" (47, s. 115).

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin yazı kodu ilə etnokosmik proyeksiyası kimi çıxış edən Əbülqazinin "Şəcəreyi-tərakimə"sində ritualın iki səviyyədə təzahür edən obrazı vardır:

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

Ritual etnokosmik struktur pozulmaları şəklində təzahür

edən konfliktlərin həlli vasitəsidir. Yaxud Toporovun yazdığı kimi, "... ritual optimal vəziyyətə (...), entropiyanın (xaotik situasiyanın) aradan qaldırılmasına, nizam yaradılmasına gətirir" (60, s. 17). Məqalənin əvvəlində geniş şəkildə təhlil etdiyimiz kimi, kosmoloji çağda ritualın yerinə yetirdiyi funksiyanı "Şəcəreyi-tərakimə" öz çağında – orta əsrlərin sonlarında (XVII əsrdə) yerinə yetirir. Ritual Struktur-Tarix konfliktinin həlli vasitəsi olaraq çıxış etdiyi kimi, "Şəcəreyi-tərakimə" də öz çağının etnokosmik düşüncəsində yaranmış eyni struktur modelinə söykənən konfliktin həlli vasitəsi rolunu oynayır. Bu halda "Şəcəreyi-tərakimə" kosmoloji çağ ritualının tarixi çağdakı etnokosmik paradigması kimi çıxış etməklə onun funksional strukturunu özündə təəcəssüm etdirir.

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

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

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

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

işləməsini (dinamikasını) öyrənməyə imkan verir.

"Şəcəreyi-tərakimə"də Oğuz xan dünyanın fəthini başa çatdırdıqdan sonra özündənsönürək dönmə üçün onun etnokosmik strukturunu müəyyənləşdirir. O, həmin strukturunu rüvalda təcəssüm etdirir. Əsərdə bu ritual T o y adlanır ("Şəcəreyi-tərakimə"dəki toy törənləri ayrıca yazının mövzusu kimi nəzərdə tutulduğuna görə burada onun terminoloji-funksional strukturuna toxunmur). Ancaq toya qədər baş vermiş hadisələr vardır. Bunlar ilk baxışdan toy olmasa da, əslində, kosmoqonik ritualın tərkibinə daxil olan ritual vahididir. Onun diqqətlə öyrənilməsi bizə şərti olaraq "sakral ov" adlandırma bəcələyimiz ritualı bərpa etməyə imkan verir.

4.1. Ov törəni və onun kosmoqonik struktur

"Oğuz xan Suriyada olarkən nökrələrindən birinə gizlicə bir qızıl yay və üç ox verib dedi: "Yayı günəş çıxan tərəfdə, çöldə, insan ayağı dəyməyən yerdə basdır, [ancaq] onun bir ucunu [torpaqdan] çıxart, oxları isə günəş batan tərəfə apar və onları da yayları gizlətdiyin kimi gizlət". Həmin adam əmri yerinə yetirib qayıtdı.

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

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

Üç böyük oğlu yayları sındıraraq, [onu] öz aralarında böldülər, üç kiçik oğlu isə hərəyə bir ox götürdülər" (17, s.63).

İndi isə təqdim olunmuş informasiyadakı struktur

elementləri ilə bağlı bizə qabaqcadan bəlli olan bilgiləri bir qırağa qoyub, mətni öz ritual-mifoloji məntiqindən çıxış etməklə təhlil etməyə çalışaq. Bəlli olur ki:

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

– Mətdə yayın və üç oxun tapılmasının "xeyir əlamət" kimi mənalandırılması həmin əşyaların həmin "xeyirin" qaynağına – müqəddəs dünyaya (sakral sferaya) aid olmasını və onların əldə edilməsinin ritualla mümkünlüyünü göstərir. Profan həyat yaşayan insanın müqəddəs dünya ilə bağlılığı ritual vasitəsi ilə həyata keçirdi. Oğuz bu halda oğlanları ilə sakral dünya arasında mediator rolunu oynayır.

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

– Etnokosmik ritual kosmik kontinuumu dual (ikilik) prinsiplə "bölr" (təsnif edir). "Oğuz" kosmoqonik dünya modeli Oğuz xan səviyyəsində v a h i d ə – birə konsentrasiya olunursa, ikinci pillədə Oğuz xanın oğlanlarının səviyyəsində i k i l ə ş i r – dual sistemə çevrilir.

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

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

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

4.2. Oğuz xanın təşkil etdiyi "ulu toy" ritualının kosmoqonik strukturu

Oğuz dünya modelinin bərpası baxımından nəzərdən keçirdiyimiz bu təsviri "ov" ritualından başqa, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, iki ritual diqqəti cəlb edir. Onlardan dünya modelinin struktur səviyyələri və onları təşkil edən elementlər haqqında daha zəngin bilgiler əldə edə bilərik.

Birinci təsviri ritual birbaşa Oğuz xana aid olub, onun ömrünün sonunda icra olunur. Oğuz xan dünyanı fəth etdikdən sonra yurduna dönür və "ulu toy" keçirir:

"[Oğuz xan]: "Mən öz uşaqlarım və xalqımla sağ-salamat [öz yurduma] gəldim", – dedi və böyük toy üçün lazımı hazırlıq görməsini buyurdu, bir də bütün ağac hissələri qızılla örtülmüş və yaqut, ləl, zümrüd, firuzə və mirvari ilə bəzədilmiş böyük alaçıq (x a r g a h) qurulmasını əmr etdi. Həmin alaçıqın (öy) tərifini üçün bu şər qoşulmuşdu:

Bir ev tikdi qızıldan o hökmdar,

Ki o ev göy qübbəsinin qabağını kəsdi.

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

Bütün nöqərlərini çağırırdı. Özünün altı oğlanlarına çoxlu xeyirli məsləhətlər verdi, bəylərə isə nəsihət verib, ölkələr (y u

r t), şəhərlər, həm də hədiyyələr bağışladı...

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

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

[Oğuz xan] yüz on altı il padşahlıq etdi və [sonra] Tanrı dərghasına getdi" (17, s. 64-65).

İndi isə təsvir olunmuş ritualı daha çox sintaqmatik vahidlərin düzüm ardıcılığı boyunca nəzərdən keçirək:

– Məndən aydın olduğu kimi Oğuz xanın bilavasitə özünün başçılığı ilə keçirilən bu mərasim "janr" strukturuna görə – t o y d u r;

– "Janrdaxili" təsnifatı görə – u l u t o y d u r;

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

– Funksional tipinə görə – i n i s i a s i y a (ölüb-dirilmə) ritualıdır: bu mərasimdə Oğuzun oğlanları oğuz kosmosunun tamhüquqlu struktur vahidlərinə çevrilirlər;

– İnisiasiya ritualının V.Ternerin müəyyənləşdirdiyi "statusartırma" və "statusdəyişdirmə" struktur tipləri (bax: 55, s. 232) baxımından – s t a t u s a r t t ı r m a ritualıdır:

burada Oğuzun oğlanları bir sosial-siyasi statusdan o birisinə keçirlər (statusdəyişmədə isə sosial-siyasi rol və mövqelər mərasim müddətində dəyişdirilir və mərasimin sonunda subyektlər əvvəlki statuslarına qayıdırlar – bax: 55, s. 232);

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

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

– Oğuz xanın mərasimdə qurduğu böyük alaçıq (Əbülqazinin çağatay türkcəsilə yazdığı bu əsərdə həmin alaçıq farsca – "xargah", türkcə – "öy" adlandırılır) oğuz məkan-zaman kontinuumunu obrazlaşdıran kosmik dünya modelidir;

– Oğuzun oğlanları oğuz kosmosunu – təbiəti, cəmiyyəti və zamanı simvollaşdıran işarə vahidləri kimi həmin alaçıq-modeldə düzülərək oğuz dünya modelinin daxili struktur sistemini təşkil edirlər;

– Mərasimdə Oğuz xan oğuz kosmosunun nominativ modelini qurur: üç böyük oğlanı – b u z u k l a r, üç kiçik oğlanı – u ç u k l a r adlandırır. Oğlanların simasında dual prinsip əsasında bölünərək təşkil olunmuş – yenidən qurulmuş oğuz kosmosu nominativ səviyyədə strukturlaşdırılır: ikiyə bölünmüş vahidin hissələrinə ad verilməsi kosmik harmoniyanın nominativ səviyyədə təmin olunması deməkdir;

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

– Oğuzun ritualdakı yay və oxların Tanrı mənşəli olmasını elan etməsi həmin müqəddəs əşyaların sahiblərinə çevrilmiş Oğuzun oğlanlarını sakrallaşdırır və eyni zamanda sakral siyasi kultun daşıyıcılarına çevirir: Oğuz xanın öz varlığında

konsentrasiya olunmuş siyasi və sakral hakimiyyət oğlanlarına ötürülür;

– Oğuz kosmosunun dual strukturunun yay və ox semantemlərinin simasında sakrallaşdırılması Oğuzdansonrakı etnokosmosa verilmiş düzümün sakrallığını təmin edir. Bu, strukturun profan səviyyəsinin sakral səviyyənin paradigmatik törəməsi – təkrarı olması sxemi əsasında "işləyən" (funksionallaşan) oğuz düşüncəsində buzuk-uçuk ierarxik düzümünün sakral kosmik harmoniya kimi qavranılmasını təmin edirdi;

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

– Oğuz kosmosunu modelləşdirən alaçıqda (öy-evdə) buzukların sağda, uçukların solda oturulması oğuz kosmosunun üfüqi məkan sxemi əsasında təşkil olunması deməkdir;

– Oğuz xanın oğuz kosmosunun struktur vahidlərini təmsil edən oğlanlarının düzümünü dünyanın sonuna – Qiyamət gününə qədər davam edəcəyi haqqında hökm verməsi oğuz kosmosunun, eyni zamanda, həm də zaman (temporal) sxemi əsasında təşkil olunması deməkdir. Bu halda Oğuz xan – kosmoqonik başlanğıcı, Qiyamət günü – esxatoloji sonluğu bildirir. Ancaq Oğuzdansonrakı mərhələnin – pillənin onun oğlanlarının hər hansı birinin adı ilə, yaxud başqa bir adla yox, yenə də məhz "Oğuz" etnokosmik işarəsi ilə adlanması kosmoqonik başlanğıcdan esxatoloji sonluğa qədər olan zamanı düzxətli yox, qapalı dövrə kimi bərpa etməyə imkan verir. "Oğuz" etnokosmik strukturu hər pilləni yenidən təşkil etməklə struktur paradigmatlarının yeni səviyyələrini yaratmaqda davam edir. Bu, kosmik kontinuumun D i n (islam) modelində M i f (oğuz-türk mifologiyası) modelinin öz arxetipik funksionallığını saxlaması deməkdir.

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

verir:

Nominativ kod:	Buzuklar -----	Uçuklar
Sakral kod:	Yay -----	Ox
Relyef kodu:	Günçixan -----	Günbatan
Üfüqi məkan kodu:	Sağ -----	Sol
Şaquli məkan kodu:	Yuxarı -----	Aşağı
Siyasi struktur kodu:	Hökmdar -----	Nökər
İctimai-ierarxik kod:	Tabə edən -----	Tabə olan
Zaman kodu:	Əvvəlincilər -----	Sonrakılar

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

4.3. Gün xanın keçirdiyi "qurultay" ritualı: struktur və funksiya

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturunu Oğuz xandan sonra onun oğlu (paradiqması) Gün xanın keçirdiyi Qurultay adlanan və zaman müddəti 40 gün çəkən təsviri ritualdan daha dərin semantik səviyyədə bərpa etmək mümkün olur.

4.3.1. Qurultayın kosmoqonik struktur modeli

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

"Şəcəreyi-tərakimə"də Konflikt – Ritual ardıcılığı sxemi təsviri şəkildə qorunduğu üçün onu bərpaya ehtiyac qalmır:

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

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

Gün xan Erkil-xocanın sözlərinə fikir verdi və böyük qurultay çağırdı. Bütün xalq, yaxşıları və pisləri, [hamı] yığılanda, kiçiklərə – az, böyüklərə böyük pay [verərək], Oğuz xandan sonra qalan vilayətləri, elləri, bütün canlı və cansız qəniməti adı çəkilən otuz şahzadəyə payladı. Bu iyirmi dörd oğlan qanuni arvadlardan idilər; onlardan başqa, kənzilərdən (k o m a) də çoxlu oğlanlar var idi. Onlara da mövqelərinə görə bəzi şeylər verdilər.

Sonra o, düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçı qurmağı tapşırırdı. Əmr etdi ki, sağ tərəfdə altı ağ çadır (ü r g ə) və sol tərəfdə də altı ağ çadır qursunlar. Yenə də sağ tərəfə qırx q u l a ç şüvül qurmağı tapşırırdı və əmr etdi ki, uclarına qızıl toyuq bərkitsinlər. Yenə də sol tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı buyurdu və əmr etdi ki, uclarına gümüş toyuq bərkitsinlər. Xanın əmrinə görə, atla şütüyərək,

buzuklar nökörləri ilə qızıl toyuğa ox atdılar, uçuklar [isə] nökörləri ilə gümüş toyuğa ox atdılar. Toyuğu vura bilənlərə çoxlu hədiyyələr verdi. Gün xan atası etdiyi kimi edərək, doqquz yüz at və doqquz min qoyun kəsilməsini buyurdu; yuftdan olan doqquz hovuzu araka ilə doldurmağı əmr etdi, yuftdan olan doxsan hovuzu isə qımızla doldurmağı buyurdu. Onlar qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər" (17, s.65-66).

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

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

– Gün xanın keçirdiyi törən "janr" strukturuna görə q u r u l t a y d ı r.

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

– Oğuz xanın zamanında sakral sfera ilə ünsiyyəti (media-siyanı) o özü həyata keçirir (Qeyd edək ki, Oğuznamənin

uyğur versiyasında mediasiya invariantının daşıyıcısı olan Bozqurdu "Şəcəreyi-tərakimə"də birbaşa görmürük. Bu halda Erkil-xoca Bozqurdun paradiqması kimi də çıxış edir.). Belə ki, Oğuz obrazında sakral (qam-şaman) funksiya ilə siyasi funksiya (xan) qovuşuqdur ("KDQ"-dəki Q a m – ğ a n semantemini yada salaq). O, insanlarla ilahi sfera arasında ünsiyyəti həyata keçirən mediatorudur. Gün xanın zamanında Oğuzun mediator funksiyası artıq Erkil-xocadadır. Bu baxımdan, Erkil-xoca funksional tipinə görə "KDQ"-də qeybdən (ilahi aləmdən) xəbər verən Dədə Qorqudla eyni paradiqmatik sırada dayanır (Heç təsadüfi deyildir ki, Əbdülqadir İnan oğuznamələrdəki "İrkıl Ata" obrazının adındakı "İrkıl" sözünün yakutlarda "qam" (şaman) mənasında olduğunu göstərmişdir. – 24, s.196-197).

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

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

– Bu qurultay funksional tipinə görə inisiyasiyadır: oğuzlar burada əvvəlki statusunda "öləcək", yeni statusda "diriləcəklər".

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

– Semantik strukturuna görə – etnokosmik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkilətmə ritualıdır.

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

– Qurultayda Gün xanın "düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçığı" qurdurması oğuzların

kosmoqonik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkilətmə törəninin (qurultayın) "oğuz" kosmoqonik modeli əsasında aparıldığını göstərir.

– Qızıl alaçıq dünya modeli kimi semiotik struktura malikdir: bir tərəfdən kosmik kontinuumun mərkəzini və bununla oğuzdakı, istisnasız olaraq, bütün dəyərlərin sakral mərkəzə konsentrasiya olunduğu simvollaşdırırsa, o biri tərəfdən birbaşa "Oğuz xan" semiotik struktur sxemini kosmoantropoloji model olaraq işarələndirir.

– Qızıl alaçıqın sağında və solunda "6 : 6" sxemi üzrə qurulan çadırlar bir tərəfdən qızıl alaçıq invariantının strukturunu öz səviyyələrində təkrarlayan sinxron paradigmlar, o biri tərəfdən kosmoqoniyanın Oğuzdansonrakı pilləsini (strukturunu) işarələndirən diaxron törəmələr – paradigmalardır. Çadırlar başqa bir tərəfdən dünyanın üfüqi strukturunu işarələndirir.

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

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

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

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

– Şüvülün uzunluğunu bildirən "40"-lıq universumu

semiotik vahid kimi məkan və zaman qatlarını eyni zamanda ifadə edir:

a) "40" universumu məkan vahidi olaraq şüvülün uzunluğunda işarələnmiş şaquli məkanın 40 hissəsini bildirir.

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

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

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

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

– Toyuq zoelement (quş) olmaqla qanadlı, uça bilən heyvan kimi astrosferadır.

– Mərasimdə kəsilən at və qoyunlar bu halda Yerüstünü (şüvülün "mətnində" – gövdəni) simvollaşdırırlar.

– Toyuq, at və qoyun oğuz kosmosunun zooloji kodla (dillə) təsvirinin semantemləridir. Başqa sözlə, təsvir dilinin "leksik" vahidləridir; sintaqmatika həmin "leksemlərin" teoinformativ sxem üzrə funksionallığında aşkarlana bilər.

– Ritualın (qurultayın) mətnində Yeraltının zooloji kodla təsvirinin semantemi görünür. Mifoloji-kosmoqonik məntiqə uyğun olaraq bu, xtonik səciyyəli heyvanlardan biri olmalıdır. Ritualın epikləşməsi onun vacib struktur elementinin süjetaltına enməsinə səbəb olur. Bu baxımdan, Yeraltının təsvir semantemi bütün hallarda var. Ancaq indiki halda süjetüstündə deyil. Ümumiyyətlə isə, Yeraltı zoovahidi, ritual-mifoloji düşüncənin struktur məntiqinə görə, süjetüstündə mövcud olan zoovahidlərin hansınsa ambivalentliyində (ambivalentlik iki əks semantemin bir obrazda təəcəssümüdür. Məsələn, KDQ oğuz inisiyasiya rituallarında qırmızı rəng, yaxud onunla işarələnən qadın obrazı eyni zamanda həm həyatı, həm də ölümü bildirir. Bax.: 45a) axtarmaq lazımdır.

– Oğuz kosmosu dual-proporsional struktur sxemi üzrə

balanslaşdırılır: dünya modelinin bütün elementləri kod, sütun və qatlar üzrə tənasübləşdirilir (onların mütənasib modeli qurulur).

– Buzukların – qızıl toyuğa, uçukların uyğun olaraq – gümüş toyuğa ox atmaları "ov törəni" semantemini bərpa etməyə imkan verir.

– Gün xanın keçirdiyi ritualda buzukların – qızıl toyuğu, uçukların – gümüş toyuğu ovlamaları vaxtilə Oğuz xanın keçirdiyi "ov törənində" buzukların – qızıl yayı, uçukların gümüş oxları tapması elə eyni semantik dəyər daşıyır. Bu halda qızıl yayla – qızıl toyuğun, gümüş oxlarla – gümüş toyuğun daşdığı sakral semantika eynidir. Hər ikisi sakral mənşəli siyasi-inzibati dəyərin əldə edilməsini nəzərdə tutur. Və "əldə etmə" davamlı struktur sxemi olan "ov etmə" şəklində özünün ritual təcəssümünü tapır.

İndi isə qurultayın sakral kosmoqonik strukturunun cədvəlinə diqqət edək:

M Ə R K Ə Z

(Qızıl alaçıq)

Sol -----	Sağ
Uçuklar -----	Buzuklar
6 ağ çadır -----	6 ağ çadır
Şüvül -----	Şüvül
Gümüş toyuq -----	Qızıl toyuq

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

4.3.2. Qurultayın funksional strukturu: etnokosmik özünüdəyərləndirmə – yenidən təşkil olunma

"Şəcəreyi-tərakimə"də Əbülqazi Gün xanın keçirdiyi qurultayın kosmoqonik strukturunu təsvir etdikdən sonra "Oğuz xanın oğullarının və nəvələrinin adları haqqında" başlığı altında sistemli məlumat təqdim edir: "Qoy indi onlar yeyib-içsinlər, biz isə Oğuz xanın nəslindən (ə t ə k) törəyənlərin adları haqqında söhbət açaq" (17, s. 67).

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

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

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

Təhlildən göründüyü kimi, Əbülqazi buraya qədər Gün xanın keçirdiyi qurultay törəninə yalnız kosmik strukturu – ritual "dekorasiyası" haqqında məlumat verir. Mərasimin necə keçirilməsi haqqında yalnız bir-cə cümlə deyilir: "Onlar

qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər" (17, s. 66)

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

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

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

Sakral kosmik səviyyə: Oğuz xanın 6 oğlu

Profan etnik səviyyə: 24 nəvə (tayfa)

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

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

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

struktur kimi keçən ümumi düzüm prinsipi pozulmur:

Sağ tərəfdə

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

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

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

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

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

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

Sol tərəfdə

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

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

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

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

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

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

Göründüyü kimi, etnokosmik özünü təşkil etmədə Oğuz xandan qalma düzüm sxemi yenidən təsbit edilir. Mühüm dəyişiklik etnik özünü dəyərləndirmənin subyektivi olan periferik etnik vahidlərlə bağlıdır. Bu baxımdan, hər çadırdə kənzilərdən doğulmuş "24"-lüyə daxil olan bir uşaq atları tutmaq, o birisi isə qapının ağzında oturmaq hüququ qazanmaqla 24 periferik tayfa oğuz kosmosunda (dünya modelində) yer almış olur. Yeralma nominativ səviyyədə təsbit olunur: Oğuzun 24 nəvəsinin törəmələri – "ü z l ü k l ə r", kənzilərdən doğulmuş uşaqlardan törəyənlər "o y m a k l a r", yaxud "u r u q l a r" adlandırılırlar ("Şəcərəyi-tərakimə"də adlandırmanın ritual-mifoloji strukturu ilə bağlı ayrıca bir məqalə yazacağımızı nəzərdə tutduğumuz üçün bu barədə geniş danışmırıq.).

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

1. Yazı kodu: hər tayfanın damğası

2. Quş (onqon) kodu: hər tayfanın öz onqon quşu

3. Heyvan kodu: hər tayfaya totem heyvanın ətindən çatan pay

İndi isə bu kodlar vasitəsi ilə gerçəkləşən kosmoqonik

modelləri ardıcılıqla nəzərdən keçirək.

a) Oğuz kosmosunun qrafik (damğa) modeli

Oğuz dünya modelinin yazı kodu ilə təsviri V a h i d K o s m o q o n i k İ n f o r m a s i y a n ı n oğuz kosmosunun yazı səviyyəsində mətnləşdirilməsidir. Damğalar yazının tarixi inkişafının əşya – şəkil (piktoqrafik) – fikir (ideoqrafik) – heca (sillabik) – səs (fonoqrafik) diaxron sxemindən müstəqil qrafik "janr" kimi diferensiasiya etmiş semiotik sistemdir. Ona görə də oğuz damğaları, sadəcə olaraq, təsadüfi qrafik işarələr yox, oğuz kosmosunun "24"-lük universumunda təqdim olunan bütöv strukturunun tərkib vahidləridir. Bu vahidlər funksional strukturuna görə kosmoqonikdir: onların vasitəsi ilə oğuz kosmoqoniyası damğa kodu ilə təsvir olunaraq bir bütöv şəkildə təşkil olunur. Ona görə də həmin işarənin hər biri 24 vahiddən ibarət kosmoqonik damğa "əlifbasının" "hərfləri"dir. Hər bir damğa semiotik baxımdan bir nəvə-tayfanı işarələndirməklə bərabər, eyni zamanda öz qrafik strukturunda həmin tayfanın "etnokosmik özünəməxsusluğunu – diferensial əlamət və xassələr toplusunu" bildiren məna-işarə qatlarına malikdir. Başqa sözlə, damğalar semiotik baxımdan simvol yox, işarə(ləndirmə)nin başqa bir səviyyəsidir (Damğanın işarə kimi semiotik "janrı" başqa bir yazıda araşdırılacaqdır.).

b) Oğuz kosmosunun quş (onqon) modeli

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

G ö y s ə v i y y ə s i: 24 onqon quş

Y ər ü s t ü s ə v i y y ə: Qoyun toteminin 24 payı (ülüş)

Zoomodel oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturu və funksional dinamikasının bərpası baxımından çox

mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyi üçün hər iki səviyyə üzrə 24-lük vahidlərə cədvəl şəklində diqqət etmək zərurəti yaranır.

Əbülqazi yazır: "Qızıl çadırdə fəxri yerdə (t ö r) Gün xan oturdu. Elin ən yaxşı adamları ümumi razılığa əsasən, qoyunun başını, belini, arxa can əti hissəsini və böyürünü, qoyunun bel sümüyünün və qabırğasının üstünə qoyub, Gün xana gətirdilər və dedilər: "Qoy [qoyunun] bu hissəsi o kəsin olsun ki, o, xan olacaq". Çadırın içəri qapısında Erkil-xoca oturmuşdu. Onun qarşısına qabaq hissəni qoydular və dedilər: "Qoy bu hissə o kəsin olsun ki, o, vəzir olacaq" (17, s. 68).

Qoyunun qalan hissələrinin və onqon quşların bölünməsinin cədvəlinə nəzər salaq:

TAYFA

ƏT PAYI (ÜLÜŞ)

ONQONU

Buzuklar

1. Qayı ----- arxa sağ ayağın baldırı ----- şunqar (şunqar)

2. Bayat ----- arxa sağ ayağın baldırı ----- bayquş (ügi)

3. Alka öyli— qabaq sağ ayağın baldırı ---- siçantutan qırğı

(koykenek)

4. Qara öyli— qabaq sağ ayağın baldırı -----çalağan

(göbek-sarı)

5. Yazı----- sağ böyür -----bildirçinçalan

qırğı (torumtay)

6. Yasır----- sağ böyür -----qırğı (kirğu)

7. Dudurğa--- sağ bud ----- qırmızı qırğı

(kızıl-qarçağay)

8. Dükər----- sağ bud ----- çalağan (köçken)

9. Avşar----- sağ omba ----- ağ şahin

(çere-laçın)

10. Qızıq----- sağ omba ----- sar (sarıca)

11. Begdeli— sağ kürək ----- laçın (bihri)

12. Qarqın--- sağ kürək ----- su berkutu

(su Bürkütü)

Uçuklar

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

(17, s. 68-72)

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

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

Etnik qatla zooqatın bir-birinə olan bu semiotik münasibəti kosmoqonikdir: ilahi yaradılışın ilkin sxemlərini gerçəkləşdirir. Bunu "onqon" sözünün etnosemantikasıdan aydın görmək olur. Əbdülqadir İnanın bu xüsusda apardığı ayrıca tədqiqatdan göründüyü kimi, onqon ilk əcdad və ölümlər kultu ilə bağlı məna vahididir (26, s. 269).

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

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

F.Bayat bu xüsusda yazır: "Türk mifologiyasında bir çox arxaik obrazlar bir neçə dəfə transformasiya olunub, bir neçə

statusdan keçmişlər. Belə obrazların semantikasını öyrənərkən onların keçid mərhələlərini diskret kəsiklərə bölmək lazımdır" (9, s. 41).

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

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

c) Oğuz kosmosunun heyvan (totem) modeli

Qurultayda kəsilmiş qoyun qurbanının öti 24 oğuz tayfasının arasında bölüşdürülür. Ancaq bu bölüşdürmə ətlərin, sadəcə, paylanması şəklində yox, kosmoqonik bölgü prinsipi əsasında aparılır. Başqa sözlə, bu qoyun oğuz kosmosunun zoomodelidir. Belə ki, Oğuzun 24 nəvəsinin (uyğun olaraq – tayfasının) hər biri qurultayda kəsilən qoyunun bədəninin istənilən yerinin ətindən yox, bədəndə həmin nəvəyə (tayfaya) məxsus olan hissəni pay olaraq alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) oğuz kosmosunda dayandığı pillə (təbə edən – təbə olan), üfüqi və şaquli məkanda tutduğu mövqe (sağ-sol, yuxarı-aşağı) qoyunun bədənindən alacağı

payın yerini müəyyən edir. Əbdülqadir İnanın yazdığı kimi, "Orun" (mövqe – S.R.), "Ülüş" (ət payı – S.R.) hər tayfanın və hər oymağın qövmləri və cəmiyyətində bir çox şeylər üzərində hüquqlarını göstərən dəlildir; təsisatdır (ictimai institutdur – S.R.). Yaylaq, ov, hər bə qənimətləri bölünərkən hər tayfanın "orun"u və "ülüş"ü nəzərə alınmaqla "pay" verilir. Mühüm toplantıların birində "orun" və "ülüş"ünü bir dəfə itirən tayfa, yaxud oymaq yaylaq, otlaq, ov və s. şeylər üzərindəki hüququnu da itirmək təhlükəsinə məruz qalır. Onun üçündür ki, hər tayfa bu "Orun" və "Ülüş" haqlarına əhəmiyyət vermək məcburiyyətindədir" (25, s. 254).

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

Bu da öz növbəsində Oğuz xan zoomodelinin qoyun obrazında təsəvvür edilən "diskret" (en) kəsiyinin bərpə edilməsidir. Bu baxımdan, Oğuz obrazının sinxron zoosəviyyələri təkcə qoyun, yaxud quşdan ibarət deyil. Rəşidəddin "Oğuznamə"sindəki eyni qurultay törəni at zoomodeli əsasında aparılır (45, s. 38-41). Yaxud F.Bayat yazır ki, "Oğuz kağan" dastanında ("Oğuznamə"nin uyğur versiyasında – S.R.) Tanrı oğlu funksiyasının bir hissəsini boz qurd, o biri hissəsini isə Oğuz yerinə yetirir. Eyni ilə türk elinin xilaskarı Oğuz və boz qurddur... Oğuzun qurd atributları, Oğuz-qurd paralelliyi də buradan irəli gəlir. İlk

anda boz qurdun Oğuzun simasında təzahür etdiyi şübhə doğurmur" (9, s.42-43).

5. *Türk totemizmi elmi problem kimi*

Bütün bu deyilənlər bizi istər-istəməz ritual-mifoloji düşüncənin totem kodu ilə qarşılaşdırır. Qeyd etdiyimiz kimi, türk mədəniyyətində totemizm məsələsinə heç də birmənalı münasibət yoxdur. Bir sıra tədqiqatçılar türk etnokosmik düşüncəsində totemizm dünyagörüşünü yerli-dibli inkar edirlər. Məsələnin bu şəkildə qoyuluşuna Azərbaycan alimlərindən qabaq ilk dəfə Türkiyə alimlərinin yaradıcılığında rastlaşırıq. "Türklərdə totemizmin varlığını sübuta yetirə biləcək dəlil olmaması türk mədəniyyət tarixçisi İ.Qəfəsoğlunu və onun ardınca bir çox türk etnik-mədəni ənənəsi araşdırıcılarını əski türk dininin totemizm sayılması və ya onun, heç olmazsa, başlanğıc şəkli ola biləcəyi fikrini qəti rədd etməyə gətirmişdir" (15, s. 363-364). Yaxud Ə.İnan Z.Göyalp və digər alimlərin türk tayfalarının onqonlarını totem sayması ilə razılaşmamışdır (26, s. 268-270).

Qeyd edək ki, türk dini-mifoloji düşüncəsində totemizmin olmasını inkar edən A.Acalov və C. Bəydili kimi Azərbaycan alimlərinin baxışları problemin qoyuluşunun ciddi elmi səviyyəsi kimi diqqəti cəlb edir.

A. Acalov, ümumiyyətlə, Azərbaycan elmində "totemizmi konsepsiyasının qeydsiz-şərtsiz Azərbaycan materialına tətbiqi və bu terminin yeri gəldi-gəlmədi işlədilməsini" haqlı olaraq tənqid etmişdir. O yazır ki, mənbələrdə hər hansı bir heyvana müsbət münasibət aşkarlanan kimi, o, totem elan edilir. Və araşdırmalar bu istiqamətə yönəldilir. Unutmaq olmas ki, hər hansı bir heyvanın müsbət təsviri, ona müsbət münasibət hələ totemizm deyil" (7, s. 8).

Totemizmi "daha çox Avstraliya, Afrika və Amerikanın yerli tayfalarına xas olan ictimai institut" olaraq səciyyəyləndirən A.Acalov "klassik totemizmin konkret xalqların sosial-mədəni tarixinin faktı" olduğunu göstərir (7, s. 8).

A.Acalov klassik totemizmin semantik strukturunda etnosun (onun struktur vahidlərinin) ayrı-ayrı heyvanları özünün əcdadı (yaxud əcdadlarından biri) hesab etməsinin

durduğunu göstərir. Alim totemin etnik klassifikator funksiyasını xüsusi vurğulayır: "Adətən... qəbilələrin və uyğun heyvanın adı sinonim səviyyəsində bərabərləşdirilir və qarşılıqlı şəkildə əvəz edilir. Tayfa daxilindəki qəbilələr totem bölgüsünə uyğun olaraq öz aralarında ekzoqam nikahla evlənilir. Bir etnos daxilində bir neçə tayfanın, yaxud qəbilənin totemi eyni ola bilməz. Onlar mütləq fərqlənməlidir. Bu, totemin ilkin şərtlərindən biridir. Bütün bunlar mürəkkəb şəcərə və iyerarxiya sistemi, ideoloji strukturlarla müşayiət edilir. Həmin tayfaların sosial, siyasi, ideoloji həyatı üçün totemizm tənzimləyici mexanizm və proqramlaşdırıcı başlanğıcdır" (7, s. 9).

Türk mədəniyyətində totemizm məsələsinin bir səhv kimi qoyuluşunun izahını "məntiq sahəsində... ibtidai düşüncənin (və təkcə onun yox) təsnifat qanunlarında və semiozis prosesində axtarmağın gərəkliyini" vurğulayan (7, s. 9) A.Acalov göstərir ki, ibtidai düşüncə dünyanı təsnif edərkən gerçəklik faktlarının keyfiyyət səviyyəsinə ("keyfiyyət-qiyətləndirmə"yə), müasir düşüncə kəmiyyət göstəricilərinin önə çəkilməsinə ("miqdari-təsviri") əsaslanır. Müəllif bu kontekstdə boz qurdun etnoqonik aktivliyini "genetik" (qurd – totem, əcdad kimi) yox, məntiqi-semantik məqam kimi izah edir: "... türk ənənəsində qurd (təbii ki, bütün qurdlar yox, məhz Boz qurd) "biz", "bizimkilər", "özümüz" sinfinə (uyğun qarşılıqların müsbət qütbünə) aid edilərək etnik-mədəni sistemdə öz "qanuni" struktur mövqeyini qazanır; həm o özü, həm də onun törətdiyi paradiqmatik sıra kosmo və etnoqonik prosesin iştirakçısı kimi çıxış edir... Diaxronik planda Boz qurd əcdadların (ilk türklərin) müasiri, kosmoqonik aktın iştirakçısı, başqa cür desək, ilkin əcdad-mədəni qəhrəman kimi çıxış edir. Bəzi məqamlar onu kosmoqonik aktın yeganə subyekti (yaradıcı başlanğıc) saymağa imkan verir. Lakin bu cəhət də onu etnosun sadəcə heyvan-əcdadı saymaq üçün əsas vermir" (7, s. 10-11).

Müəllif son olaraq belə bir yekunlaşdırıcı qərara gəlir: "Məsələ burasındadır ki, Boz qurd, eləcə də bəzi başqa heyvanlar (ana Maral, at və b.) bütün türk dünyası üçün

müqəddəs sayılan varlıqlardır. Yəni burada heyvan simvolikası etnik birliklərin daxili bölgüsünə xidmət elmir, ortağ mədəni sərvət olaraq onları birləşdirir. Eyni zamanda bəzi türk tayfaları arasındakı ekzoqamiya tipli nikah münasibətləri nə əcdad sayılan, müqəddəsləşdirilən heyvanlarla, nə də saysız-hesabsız onqonlarla qətiyyəən bağlı deyildir" (7, s. 11).

A.Acalovun "müzakirə üçün" "qrifi" ilə yazdığı bu məqalədə onun türklərdə totemizm düşüncə sisteminin olmaması ilə bağlı irəli sürdüyü "tezislər", doğrudan da, müzakirə üçün ciddi material verir. Məsələyə sistemli münasibət bildirməyə çalışaq:

– Fikrimizcə, müəllifin türk totemizminə münasibətdə nəzərə almalı olduğu ən başlıca məsələ problemin həlli üçün uyğun nəzəri-metodoloji yanaşma modelinin tapılması olmalı idi. Başqa sözlə, A.Acalov totemizmin ibtidai düşüncədəki semiotik konstruksiyasını elmi baxımdan uyğun şəkildə modelləşdirməmişdir. Totemizm istər sinxron, istərsə də diaxron konstruksiyasına görə insan-heyvan münasibətlərini modelləşdirir. Onun hər cür izahı bu modeli hökmən nəzərdə tutmalıdır. Çünki bu model öz təbiətinə görə semiotik strukturlu ibtidai düşüncənin fenomeni olan totemizmi məhz semiotik struktur kontekstində təhlil etməyə imkan verir. Totemizmin, ümumiyyətlə, semiotizm kontekstindən qıraqda götürülərək inkar olunması yanaşma modelinin əvvəlcədən düzgün seçilməməsi üzündən, istərisəmiz, ibtidai düşüncənin funksional strukturunu təhrif etməklə nəticələnir (Bu fikrimiz totemizmin onun təsdiqi istiqamətində öyrənilməsinə aid deyil.). Bu düşüncəyə məxsus hər bir işarə sistemi, o cümlədən totemizm yalnız həmin sistemin nəzərə alınması ilə düzgün metodoloji dəyərləndirmə konteksti kəsb edə bilər.

– Müəllifin kosmoloji düşüncə ilə tarixi düşüncəni faktların, uyğun olaraq, keyfiyyət və kəmiyyət göstəriciləri kontekstində səciyyələndirməsi mövcud ümumelmi prinsiplərdən doğmaqla düzgün olsa da, türklərdə totemizmin onun tərəfindən inkarı üçün elmi-metodoloji baza vermir. Çünki ibtidai düşüncənin "keyfiyyət səciyyəsi", yaxud

"keyfiyyət-qiyətləndirmə" xassəsi türklərdə "totemizm" terminoloji anlayışı ilə işarələndirilə biləcək insan-heyvan münasibətlər modelinin nə diaxron (əcdad), nə də sinxron (klassifikator) mövcudluğunu inkar edə bilmir.

– Kosmoloji düşüncəyə məxsus "sinifləndirmə" keyfiyyətinin müasir düşüncənin varlığı təsnifləndirmə modelindən öz semantik strukturuna görə tamamilə fərqlənməsi türklərdə insan-heyvan münasibətlərinin "əcdad", "etnokosmik klassifikasiya" və s. semantemlərin kosmoqonik bütövü (sistemi) kimi təşkil olunan totemizm düşüncə konstruksiyasını inkar etmir.

– Boz qurdun "özümüz-özlər" kontekstində totem olaraq inkarı, əslində, onun kosmoloji düşüncənin funksional semantik strukturunun yalnız bir konkret mexanizmi səviyyəsində dəyərləndirilməsi deməkdir. Bu halda "özümüz-özlər" semantik konstruksiyası, ümumiyyətlə, elmi-metodoloji planda totemizmin dəyərləndirilməsi üçün ümumişarə sistemi rolunda çıxış edə bilmir. Belə ki, totemizm kosmoloji düşüncənin tarixi modeli olaraq bütöv dünyagörüşü konstruksiyasıdır: həmin şüurun inkişafında Y.M.Meletinskinin təyinləndirməsindən istifadə etsək – "total modeləşdirici işarələr sistemidir" Başqa sözlə, bu təyinatla səciyyələndirilən (geniş mənada götürülmüş) "mifologiyanın" tarixi təzahür tipidir. Bu anlamda, "totemizm" mifologiyanın tarixi inkişaf prosesinin konkret mərhələlərindən biridir. Totemizm dünyagörüşü sistemi kimi, "total modeləşdirici işarələr sistemi" olan mifologiyanın xüsusi halı olaraq çıxış edir. Mifologiya və totemizm fəlsəfi qavrama modelində ümumi ilə onun hissəsi olan təkin münasibətləri zəminində də anlaşıla bilər. Həm mifologiya, həm də totemizm – hər ikisi dünyagörüşü konstruksiyasıdır: totemizm daha geniş olan mifologiyanın total strukturunda bir layı təşkil edir. Bu halda totemizm mifologiyanın sinonimi, yaxud paradiqması "statusundadır".

– Totemizmin "özümüz-özlər" semantik modeli müstəvisində inkarı zamanı unifikativ dolaşıqlığa yol verilmişdir. Təhlil zamanı yanlış olaraq sinxron unifikativ konstruksiyalar kimi müqayisə edilmiş totemizmin və

"özümüz-özlər" semantik təsnifat modelinin funksional statusları onları belə bir müqayisə müstəvisinə gətirməyə imkan vermir. Belə ki, totemizm "total modelləşdirici işarələr sisteminin" özü, "özümüz-özlər" semantik qarşıdurma qoşası isə bu sistemin funksional strukturunun mexanizmidir.

– "Özümüz-özlər" mexanizmi totemizmin həm də total konstruksiyasının mexaniki hissəsidir. Lakin bu hissənin dünyanı universallaşdırmasının məhdud və dəqiq sərhədləri ona totemizmin total sisteminin kosmik ekvivalenti, yaxud totemizmin paradigması kimi çıxış etməyə imkan vermir. Bu səbəbdən də həmin model totemizmin kriteriya "aparət" rolunu oynaya bilməz.

– "Özümüz-özlər" semantik modelinin universallaşdırma bildiyi kosmos qatında totemizmin "insan-heyvan" münasibətlər modeli, A.Acalovun yazdığına əksinə olaraq, həm diaxron, həm də sinxron sxemlər üzrə öz funksional strukturunu yalnız təsdiq edir. Boz qurda gəlincə, "həm o özü, həm də onun törətdiyi sıra" totemçilik universallaşdırması üçün xarakterik olan diaxron (əcdad) və sinxron (kosmik klassifikasiya) funksionallaşmanın struktur mexanizmləri kimi çıxış edir.

– Müəllifin bütün türk dünyası üçün müqəddəs sayılan varlıqlar kimi Boz qurd, ana Maral, at və sair heyvanların simvolikasının etnik birliklərin daxili bölgüsünə xidmət etməməsi haqqındakı fikri, sadəcə olaraq, yanlışdır. AMEA Folklor İnstitutunda bu istiqamətdə son illərdə aparılmış tədqiqatlar türk mədəniyyətindəki sakral heyvan obrazlarının etnokosmik təsnifatın struktur modelləri olmasını və bu zooklassifikatorların totem düşüncə konstruksiyasının semantik mexanizmləri rolunu oynamasını aşkarlayır.

– Ümumiyyətlə isə, onqonların oğuznamə mətnlərində hər hansı bir tədqiqatçı tərəfindən bərpa edilməsinə heç bir ehtiyac olmayan, adi gözlə görünən klassifikator semantikasının A.Acalov tərəfindən inkar edilməsi artıq elm müstəvisindən çıxır (Bu məqalənin onqonlarla bağlı hissəsinə baxın.).

– Müəllif tərəfindən Boz qurdun və digər heyvanların ümumtürk səviyyəli simvolikasına türk antitotemizminin əsas tezislərindən biri kimi müraciət edilməsi iki prinsipial məsələnin nəzərə alınmaması deməkdir:

1. Sözü gedən simvolikanın artıq folklor düşüncəsinin fakturası kimi çıxış etməsi: folklorda kosmoloji düşüncənin totem konstruksiyası parçalanır və folklor təhkiyəsinin qanunları ilə işləyən epik vahidlərə çevrilir. Dağılmış sistemi (arxetipi) bərpa etmədən onu inkar etmək elmi nəticələrə gətirə bilməz.

2. Boz qurdun (və digər heyvanların) ümumətnos səciyyəli simvolikasının, təqribən, politeizm-monoteizm səciyyəli bir inkişaf modelinin məhsulu olmasının nəzərə alınmaması. Lakin bu halda da Boz qurdun etnokosmik simvolikasının kosmos və onun zooişarəsi arasındakı münasibətlər modelinə bağlanmasına etinasızlıq elmi baxımdan doğru deyildir.

– Müəllifin klassik totemizm regionlarında heyvan şəklində təsəvvür edilən əcdadların cildini tez-tez dəyişə bilən dönərgə tipli varlıqlar – insanlar olması haqqındakı öz qeydini "Oğuz xan" obrazının mövcud oğuznamələr müstəvisində Qurd, Öküz (uyğur versiyasında), At (Rəşidəddində), Qoyun, Toyuq (Əbülqazidə) və s. zoomodel paradigmalarında çıxış etməsi kontekstində məhz özü tərəfindən "yoxlaması", bircə, onu öz antitezisləri barəsində bir də düşünməyə məcbur edər.

Totemizmin türk mədəniyyətində inkarı məsələsində qəti mövqedən çıxış edən digər alim C. Bəydidir. O, bu barədəki mövqeyini "Türk mifoloji sözlüyü" adlı kitabında ensiklopedik tezislər olaraq ümumiləşdirməyə çalışmışdır. Bu baxımdan, alimin həmin tezisləri özünə münasibətdə ətraflı yanaşma tələb edir.

C. Bəydili adı çəkilən əsərinin "Totemizm" oçerkində totemizmin elmdə ümumiləşmiş təyinatlardan çıxış edərək onu "arxaik mədəniyyətlərlə bağlı, müxtəlif qatları olan özünəməxsus tapınış sistemi", "sosial və ideoloji strukturları olan bir mürəkkəb kompleks adlandırır" (15, s. 363).

Z. Göyalpın "əski türk dininin başlanğıc şəklinin totemizmdən gəldiyinə dair görüşünü", o cümlədən türklərdə totemizm

düşüncəsinin mövcudluğunu inkar edən müəllif totemizmi "ol-sa-olsa, klan və qəbilə tipli cəmiyyət və topluluqların dini" sayır: "Yəni totemizmə görə hər klanın ayrı totemi var. O klandan olanlar həmin totemi müqəddəs sayır, onun soyundan gəldiklərinə inanırlar. Halbuki türklərdə qurd ata inancı var ki, o da hansısa bir klan və ya qəbilənin deyil, bütün türk soylarının əcdadıdır" (15, s. 363). Öncə müəllifin buraqədərki fikirlərinə münasibət bildirək.

– Totemizmin "klan və qəbilə tipli cəmiyyət və topluluqlara" məxsus dini dünyagörüşü hadisəsi olması türklərdə totemizmin inkarı üçün əsas götürülə bilməz. Çünki bu halda, ümumiyyətlə, türklərin də nə vaxtsa qəbilə və klan tipli cəmiyyət və topluluqlar mərhələsindən keçməsinə inkar etmək lazım gəlir.

– Müəllifin hər klanın ayrı toteminin olması haqqındakı qeydi, nəticə etibarilə, onun totemizmin etnokosmik klassifikasiya modeli olaraq çıxış etməsini, totemlərin həmin modelin klassifikator vahidləri olmasını təsdiq etməsi deməkdir. Bu halda türk etnik vahidlərində heyvanların və quşların belə bir etnoklassifikasiyanın müxtəlif səviyyələrinin zoovahidləri (obrazları) olması nəzərə alınmalı idi.

– Türklərdə qurd ata inancının hansısa bir klan və qəbilənin deyil, bütün türk soylarının əcdadı sayılması haqqındakı fikir türk əsatiri-dini düşüncəsinin inkişaf strukturunun düzgün modelləşdirilməməsi (yaxud, ümumiyyətlə, bir bir modelləşdirməyə cəhd olunmaması) ilə bağlıdır. Belə ki, qurd zooklassifikasiyanın "böri" modelində təqdim olunan sırasının heyvan simvollarından biridir. Bu baxımdan, onunla eyni unifikativ cərgəyə at, öküz, qoyun və s. də girir. Qurdun türklüyün etnosimvolu kimi mütləqləşdirilməsi, ümumiyyətlə, əsatiri-kosmoloji düşüncədən sonrakı hadisədir. Qurd totem fakturası olaraq yalnız kosmoloji düşüncə kontekstində mənalana bilər. Fərqli epoxaların Boz qurdun "birləşdiriciliyi" fonunda belə birləşdirilməsi obyektiv nəticəyə gəlməyə, təbii ki, imkan verə bilməzdi.

Müəllifin gətirdiyi antitezislər, əslində, onun inkar etdiyi semantemin təsdiqinə qulluq edir. C.Bəydili yazır: "Qurbanlıq

heyvanın ətinin paylanması da totemizm nişanı olmayıb, Sayan-Altay türk xalqlarının mifoloji ənənəsindən belə göründüyü kimi, sosial strukturun formalaşdırılması ilə bağlı hadisədir" (15, s. 363).

Müəllif bu fikri ilə qurbanlıq heyvanın ətinin paylanmasının aid olduğu semantik düşüncə modelini, göründüyü kimi, müəyyənləşdirə bilməmişdir. Ritualda kəsilən qurban adı heyvan olmayıb, etnosun kosmik strukturunu modelləşdirən sakral zoomodeldir. Diaxron planda bu model onun əcdadıdır. Etnosun özünü sakral qurbanın strukturu əsasında təsnif etməsi etnokosmik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkildir. Etnosun özünü bu şəkildə zooklassifikasiyadan keçirməsi yalnız "total modelləşdirici işarələr sistemi" olan totemizmə xasdır. Öncəki araşdırmalarımızdan birində yazdığımız kimi: "Totemin kosmik modelləşdiricilik funksiyası onu modelləşdirilən etnik vahidin... bütün profan elementləri ilə əlaqələndirmiş olur. Yəni etnik vahid sakral səviyyədə totemdə modelləşir, totem də profan səviyyədə etnik vahiddə gerçəkləşir. Etnik vahid və totem iki sistem olaraq bir-birində proyeksiyalanır (şifrələnir). Hər iki sistemdə proyeksiyalanan eyni bir strukturdur: sistemin bu iki səviyyəsini vahid struktur birləşdirir" (47, s. 128). Beləliklə, əcdad heyvan modeli əsasında aparılan etnokosmik təsnifat bütün hallarda totemizmin universal semantik strukturunu ortaya qoyur. C.Bəydili qurban ətinin paylanmasını etnokosmik modelləşdirmənin semiotik strukturu kontekstində götürmədiyi üçün, təbii ki, onun təhlilində totemizm "total modelləşdirici işarələr sistemi" aşkarlana bilməzdi.

Beləliklə, adı çəkilən alimlərin türklərdə totemizm düşüncəsinin inkarı ilə bağlı təhlil etdiyimiz fikirləri haqqında aşağıdakı ümumiləşdirici qənaətlərə gəlmək mümkündür:

– Fikirlərdə totemizm yalnız lokal-coğrafi fenomen kimi götürülmüş və onun düşüncə konstruksiyası olaraq semantikasi düzgün dəyərləndirilməmişdir.

– Totemizmin düşüncə konstruksiyasının düzgün təsəvvür olunmaması onun semiotik strukturuna etinasızlıqdan irəli gəlmişdir. Halbuki semiotiklik totemizmin semantik

strukturunun dəyərləndirilməsinin başlıca nəzəri-metodoloji kontekstidir.

– Fikirlərdə türk etnokosmik düşüncə tarixində totemizm inkar olunsada, bu anlayışın türk mədəniyyətində işarələndirdiyi düşüncə konstruksiyası bu fikirlərin sahibləri tərəfindən, əslində, təhlilə cəlb olunmamış və problemə öteri yanaşılmışdır.

– Totemizm son dərəcə mürəkkəb bir problem olub, onun xüsusilə türk mədəniyyəti üzrə inkar edilməsi üçün fundamental araşdırmalar tələb edir. Belə bir tədqiqatların ortada olmadığı şəraitdə isə qəti hökmlər vermək elmi səslənmir.

6. "Şəcəreyi-tərakimə" "Bitik" in paradiqması kimi

Biz "Şəcəreyi-tərakimə"dən haqqında A.Xəlilin M.Kaşqarlı "Divan"ı əsasında bəhs etdiyi (bax.: 22; 23; 23a) "Bitik" abidəsi ilə bağlı ciddi faktlar da əldə edə bilirik. "Bitik" Şəcəreyi-tərakimədə iki səviyyədə bərpa oluna bilər:

- Kod səviyyəsində;
- Məlumat səviyyəsində.

6.1. "Şəcəreyi-Tərakimə" "Bitik" in funksional struktur paradiqması kimi

"Bitik" kosmoloji çağ türklərinin sakral kitabıdır. O, etnokosmik konsentrasiyanın yazı kodu ilə təcəssümüdür. "Şəcəreyi-tərakimə" də tarixi çağda oğuz-türkmənlər üçün "Bitik" in funksiyasını yerinə yetirir. Bu halda "Bitik" "Şəcəreyi-tərakimə"nin invariantı olmaqla onda həm paradiqmalaşır, həm də "Şəcəreyi-tərakimə"nin kosmik strukturunun arxetipik səviyyəsini, arxitektonikasını təşkil edir. Başqa sözlə, "Şəcəreyi-tərakimə"nin kosmik "orqanizminin" genetik strukturunda "Bitik" dayanır.

Beləliklə, "bitikçilik" etnokosmik özünütəşkilin kodlarından biridir və "Şəcəreyi-tərakimə" tarixi çağda həmin kodla gerçəkləşmiş mətn anlamına gəlir. Bunu bərpa etmək xüsusi araşdırma tələb edir. Ancaq "Bitik" "Şəcəreyi-tərakimə"də məlumat səviyyəsində də qorunmuşdur.

6.2. "Bitik" in "Şəcəreyi-tərakimə"nin məzmunundakı təsviri paradiqmaları

"Şəcəreyi-tərakimə"də etnokosmik özünütəşkilin "Bitik"

kodu məlumat səviyyəsində də qorunmuşdur. Abidənin "Oğuz xanın oğullarının və nəvələrinin adları haqqında" hissəsində Əbülqazinin verdiyi bir səciyyəvi məlumata diqqət edək:

"İndi Oğuz xanın ad verdiyi, ancaq onun soyundan (nəsl) olmayan bir neçə elin adını çəkək: hər halda onlar həmin toyda idilər və bu səbəbdən adları kitaba yazılıbdır" (17, s.67-68).

Haqqında söhbət gedən bu "kitab" – "Bitik"dir.

Başqa bir məlumata diqqət edək. Gün xanın keçirdiyi qurultayda oğuz eli ət payı, onqon quşlar və s. kodlar əsasında təsnif olunduqdan sonra, qurultayda müəyyənlanmış strukturun pozulmaması haqqında oğuz elinin "əhdləri" yazılır:

"[Bu] əhdnaməni böyük kağız vərəqə yazdılar. Və hamı, başda Gün xan olmaqla, onun kiçik qardaşları, oğulları, bəylər, qocalardan ən yaxşısı və igidlərdən ən yaxşısı bu vərəqdə öz adlarını yazdılar və and içdilər... Adlarını yazıb, möhür vurub, əhdnaməni Gün xanın xəzinəsinə qoydular" (17, s.72-73).

Haqqında söhbət gedən bu "əhdnamə" – "Bitik"dir.

Beləliklə, "Şəcəreyi-tərakimə" "Bitik" haqqında informasiyanı abidənin "məlumat" (məzmun) kodu səviyyəsində iki nominativ paradigmada qorumuşdur:

- Kitab;
- Əhdnamə.

Son olaraq qeyd edək ki, Əbülqazi Bahadır xanın "Şəcəreyi-tərakimə" əsəri əsasında oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bərpa olunması deyilənlərlə məhdudlaşmır. Abidədəki adlandırma ritualı, onun ayrı-ayrı şəkilləri, o cümlədən adların etnokosmik strukturu oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bərpasının perspektiv imkanları kimi nəzərdə tutulmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasqulu Maraği. Əmsali-türkanə. B., 1992
2. Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud"un poetikası. B.,

"Elm", 1999

3. Abdulla K. Gizli Dədə Qorqud. B., "Yazıçı", 1991

4. Abdulla K. Sirriçində Dastan, yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. B., "Elm", 1999

5. Abulqazi. Şejerei terakime. Aşqabat., 1992

6. Acalov A. Ön söz – Azərbaycan mifoloji mətnləri. B., "Elm", 1998

7. Acalov A. Azərbaycan folklorşünaslığının bəzi epistemoloji problemləri – "Azərbaycan folklorşünaslığı məsələləri" (məq. məc.). B., "Elm", 1989, s.3-12

8. Akdalın N. Şıqırlar xəm poemalar. Aşqabat, 1990

9. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz kağan" dastanı. B., "Sabah". 1993

10. Bayat F. Oğuznamələr – Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. B., "Öndər nəşriyyatı", 2004, s. 255-274

11. Байбурин А.К. "Миф" – Свод этнографических понятий и терминов. Выпуск – 4. М, 1991, с. 75-78

12. Бартольд В.В. Очерк истории туркменского народа – Сочинения, т. II, ч. I, М, 1963, с. 547-623

13. Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера – В.Тернер. Символ и ритуал. М, 1983, с.7-31

14. Bekmuradov A. Akdalıp xəm oğuznamaçılıq debi. Aşqabat, 1987

15. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. B., "Elm", 2003

16. Демидов С. Туркменские овлады. Ашхабад, 1976

17. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. B., "Azərbaycan Milli Ensiklopediyası" N-PB, 2002

18. Əliyev R. 7770 nədir? "Elm və həyat" jur., 1988, № 4, s. 29-31

19. Əliyev R. Oğuzdan Koroğluyadək: riyazi mifologiyaya giriş. AMEA Folklor İnstitutu Mifologiya Şöbəində daimi

fəaliyyətdə olan "Türk mifologiyasının problemləri lektoriyası"nın birinci iclasında oxunmuş məruzə (mətn müəllifdədir). B., 2004

20. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul, 1973

21. Xəlil A. Aşıq şerinin semiotik strukturu. "Dədə Qorqud" jur., 2004, № 1, s. 83-87

22. Xəlil A. "Dədə Qorqud kitabı"nın semiotik strukturu – Türk Xalqlarının Edebi Geçmişi: Türk Destanları. Uluslararası Sempozyum. B., 2004. s. 268-270

23. Халил А.С. О проблематике письменности и жанрового состава огузского эпоса (на материале "Книги Деде Коркута") – Тюркологический сборник. Вып. II, Материалы Международной тюркологической конференции "Языки и литература тюркских народов: история и современность". Елабуга, 2004, с. 227-234

23a. Xəlil A. Mahmud Kaşqarlı "Divan"ındakı paremioloji vahidlərin struktur-semantik təhlili (namizədlik dissertasiyası, əlyazması müəllifdədir).

24. İnan A. Oğuz Destanındakı İrkıl Ata. – Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3 Baskı, I cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 196-197

25. İnan A. "Orun" ve "Ülüş" Meselesi. – Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3 Baskı, I cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 241-254

26. İnan A. Onqon ve Tös Kelemeleri Hakkında. – Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3 Baskı, I cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 268-273

27. İnan A. Ebülqazi Bahadır Han ve Türkçesi. – Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2 Baskı, II cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s.108-116

28. История первобытного общества: эпоха первобытной родовой общины. М, 1986

29. Каррыев А., Мюшкова В.Г., Насонов А.Н., Якубовский А.Ю. Очерки из истории туркменского народа и Туркменистана в VIII-XIX вв. Ашхабад, 1954

30. Карпов Г.И. Этнографическая работа в Туркмении. СЭ, 1946, №1, с. 239-240
31. Короглы Х. Огузский героический эпос. М, 1976
32. Kononov A.N. Giriş – Əbülqazi Bahadır xan. Şəcəreyi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. B., "Azərbaycan Milli Ensiklopediyası" N-PB, 2002, s. 9-42
33. Qafarlı R. Mif və nağıl (epik ənənədə janrlararası əlaqə). B., ADPU, 1999
34. Quatremere M. Historire des minqols de Perse ecrite en persan par Rachid-Edin. № 1, Paris, 1836
35. Леви-Строс К. Структурная антропология. М, 1985
36. Материалы по истории туркмен и Туркмении. т. II, XVI-XIX вв., Иранские, бухарские и хивинские источники. Под. Ред. ак. В.В.Струве, А.К.Боровкова, А.А.Ромаскевича и П.П.Иванова. М.-Л., 1938
37. Мелетинский Е.М Скандинавская мифология как система – Труды по знаковым системам (сб. ст.), вып. VII, Тарту, 1975
38. Мелетинский Е.М Поэтика мифа. М, 1976
39. Мелетинский Е.М Общее понятие мифа и мифологии – Мифологический словарь. Главный редактор Е.М Мелетинский. М, "Советская энциклопедия", 1990, с.634-640
40. Nour R. Oghour-name. Epopel turgul Alexandrie, 1928
41. Oğuznamə. Hazırlayanı S.Əlizadə. B., 1987
42. Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. B., 1993
43. Рашид-ад-Дин Ф. Сборник летописей. Т. 1-3, М.-Л., 1946-1960
44. Рашид-ад-Дин Ф. Джами ат-Таварих.Т. № Б., 1957
45. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə, ön

söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürovanındır. B., 1992

45a. Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud" süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk boyu əsasında). – "Kitabi-Dədə Qorqud" (məq. top.). B., "Elm", 1999, s. 83-96

46. Rzasoy S. Oğuz mifinin invariant strukturundan – Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqlər, XI c., B., "Səda", 2002, s. 141-161

47. Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud"un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi – Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqlər, XII c., B., "Səda", 2002, s.85-155

48. Rzasoy S. Oğuznamə eposu Oğuz mifinin transformativ paradıqlar sistemi kimi – Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqlər, XVI, B., "Səda", 2004, s. 103-109

49. Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. B., "Ağrıdağ", 2003

50. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqları. B., "Səda", 2004

51. Самойлович А.Н. Один из списков "Родословного древа Туркменского" Абул-Гази-хана. Доклады АН СССР, №2, 1927

52. Самойлович А.Н. Очерки по истории Туркменской литературы. Туркмения, т. 1, Л., 1929

53. Стеблин-Каменский МИ. Миф. Л., 1976

54. Sümer F. Oğuzlar. İstanbul, 1980

54a. Шукрова Р.М Введение – Ф.Рашид ад-Дин. Огуз-наме. Перевод с персидского, предисловие, комментарии, примечания и указатели Р.М.Шукровой. Б., "Элм", 1987, с.3-21

55. Тернер В. Символ и ритуал. М, "Наука", 1983

56. Толстов С.П. Города гузов. СЭ, 1947, № 3, с. 55-102

57.Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева" – Труды по

знаковым системам (сб. ст.). Вып. 5, Тарту, 1971

58. Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. – Труды по знаковым системам (сб. ст.). Вып. 6, Тарту, 1973

59. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). – Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). М, "Наука". 1982, 8-40

60. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. – Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). М, "Наука", 1988, с. 7-60

61. Toğan Z.V. Oğuz destanı. Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tehlili. İstanbul, 1972

62. Труды по знаковым системам (сб. ст.). Вып. 2, Тарту, 1965

63. Turkmen ədəbiyyatının tarixi (orta asırlar dövrünün edebi mirası). I tom, Aşqabat, 1975

64. Vəliyev K. Dastan poetikası. B., 1984

**ŞİŞQAYALI ŞAİR AYDININ DƏDƏ ƏLƏSGƏRLƏ
DEYİŞMƏLƏRİNƏ DAİR**

XIX əsr Göyçə aşığı mühiti Azərbaycan aşığı sənəti tarixində ən mühüm mərhələ olmaqla, ümumiyyətlə, bu sənətin inkişafında çox mühüm rol oynamışdır. Heç təsadüfi deyildir ki, Göyçə aşığı mühitinə dair fundamental tədqiqatın müəllifi, filologiya elmləri doktoru H.İsmayılov XIX əsri Göyçə aşığı mühitinin inkişafının "intibah dövrü" kimi səciyyələndirmişdir: "XIX əsr Göyçə aşığı poeziyası bu sənətin inkişafında intibah dövrünün parlaq təzahürüdür. Ağ Aşıq, Aşıq Alı, Aşıq Ələsgər kimi haqq aşıqları, Şair Aydın Məmmədhüseyn, Şair Əziz, Hacı Əliş Ağ, Mirzə Bəylər kimi el şairləri XIX əsr Göyçə aşığı poeziyasını təkcə Göyçədə deyil, Azərbaycanda və türk dünyasında aşığı sənəti və poeziyasının intibahına çevirirlər" (1, səh. 381).

Bildiyimiz kimi, XIX əsr aşığı poeziyası, ümumiyyətlə, Dədə Ələsgərin (1821-1926) sənəti və poeziyası ilə xüsusilə əlamətdardır. Təbii ki, Ələsgər kimi nəhəng sənətkar Göyçə aşığı mühitində təkbəşinə və vahid sənətkar kimi yetişə bilməzdi. Onu Aşıq Alı kimi ustadının simasında bütöv Göyçə aşığı mühiti yetişdirmişdi. Ancaq Dədə Ələsgər aşığı sənətini ənənələrinin zəngin və qüvvətli olmadığı bir mühit olmadan zirvəyə çata bilməzdi. Bu baxımdan, XIX əsr Göyçə aşığı mühitində Dədə Ələsgərlə yanaşı, görkəmli aşıqlar və el şairləri də olmuşdur. Tədqiqatçılar bu el şairlərinin içərisində Şair Aydın, Məmmədhüseyn, Şair Əziz, Hacı Əliş Ağ, Mirzə Bəylər kimi el şairlərinin yaradıcılığını çox yüksək qiymətləndirirlər. Bu sənətkarların poeziyasının nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, Dədə Ələsgər fenomenini yetişdirən, qidalandıran və zirvəyə aparan mühit var idi və bu mühitin nəhəng sənətkarları olmasaydı, Ələsgər sənəti də belə zirvə məqamına, bəlkə də, qalxa bilməzdi. Çünki Dədə Ələsgərin ustadlarının və müasirlərinin nəhəng səviyyəli yaradıcılığı onun istedadının parlaması üçün təkan vermişdir.

XIX əsr Göyçə aşığı mühitində Dədə Ələsgərlə bərabər ya-sayıb yaradan görkəmli el şairlərindən biri Şişqayalı Şair

Aydın idi (1825-1915). Dövrünün adlı-sanlı sənətkarı olmuş, yaradıcılığı ilə təkcə Göyçə aşığı mühitində deyil, eləcə də ondan qıraqlarda tanınmış sənətkar olan Şair Aydının yaradıcılığı haqqında, təəssüf ki, çox az yazılmışdır. Bir sıra ümumi xarakterli məlumatları çıxmaq şərtilə (2; 3; 4) Şair Aydın haqqında yalnız H.İsmayılov məqalələrlə çıxış etmiş (5; 6) və özünün Göyçə aşığı mühitinə dair monoqrafiyasında ayrıca paraqrafda ondan bəhs etmişdir (1, səh. 260-265). Halbuki Şair Aydının yaradıcılığı XIX əsr Göyçə aşığı mühitində heç də adi hadisə olmamışdır: "Miskin Abdal sənətindən güc alan, Ağ Aşığın adı ilə bağlanan, Alı, Məmmədhüseyn, Musa, Məhərrəm, Əziz, Aydın, Hacı sənəti ilə kamilləşən, Ələsgərin şəxsində yüksək zirvəyə çatan, bu gün də öz ənənələrinə sadıq qalan Göyçə ədəbi mühitində Şişqayalı Aydın poeziyası öz poetik qüdrət və əzəməti ilə seçilməkdədir" (1, səh. 260).

Şişqayalı Şair Aydın öz dövrünün görkəmli şairi kimi bir çox məşhur sənətkarlarla dəyişmişdir. Bunların içərisində XIX əsr Azərbaycan aşığı sənətinin korifeyi Dədə Ələsgər də var idi. Əvvəlcədən qeyd etmək istəyirik ki, Şair Aydının Dədə Ələsgər kimi bir ustadla dəyişməsinin özü onun nə dərəcədə məşhur bir el şairi olduğunun inkarolunmaz göstəricisidir. Çünki hər bir şair Ələsgərlə dəyişməyə cürət etməzdi və Dədə Ələsgər də öz adına, məclisinə, səviyyəsinə uyğun gəlməyən, layiq olmayan, tən gəlməyən sənətkarlarla sənət yarışına çıxmağa razı olmazdı.

Bu dəyişmələr Şair Aydın poeziyasının təkcə sənətkarlıq göstəricisi olmaqla qalmayıb, bizə onun poetik düşüncəsi, mühitdə oynadığı rol, poeziyasının bədii dəyəri, eyni zamanda sənətkar bioqrafiyası və s. haqqında qiymətli bilgiler təqdim edir. Bu baxımdan, biz sənətkarın Dədə Ələsgərlə iki dəyişməsinə diqqət yetirmək istəyirik.

Təhlil etmək istədiyimiz hər iki dəyişmədə sözə birinci Ələsgər başlayır. Bu, təbii idi. Belə ki, Şair Aydın öz dövrünün nə qədər böyük və görkəmli sənətkarı olsa da, Dədə Ələsgər ondan həm yaşca (Aşığı Ələsgər 1821-ci ildə, Şair Aydın isə 1825-ci ildə anadan olmuşdur), həm də nüfuz baxımından böyük idi. Bu baxımdan, onların dəyişməsi iki

ulu sənətkarın qarşıya gəlməsi və sənət hünəri göstərmələri idi.

ƏLƏSGƏR

Sinəndə sazın yox, əlində əsa,
Bir de, şairlikdə kamalın nədi?
Ariflər qoy baxsın haqqı-hesaba,
Sözüm qabağında cavabın nədi?

AYDIN

Çəkmə imtahana, aşiq deyiləm,
Saz yerinə əldə əsam var mənim.
Yoxlasan nə qədər, naşı deyiləm,
Boşalmayan dolu kasam var mənim.

Aşiq Ələsgərin sözündən məlum olur ki, onlar saz-söz sənətini bilən ağsaqqalların - "haqq-hesab bilən ariflərin" məclisində deyişirmişlər. Bundan başqa, Ələsgər ilk növbədə onun aşiq olmadığına, yəni saz çalmadığına işarə edir. Şair Aydın da öz növbəsində özünün aşiq olmadığını, ancaq el içərisində söz sahibi olaraq tanındığını Ələsgərə bildirir.

Dədə Ələsgərin növbəti "sualı" Şair Aydının bədii yaradıcılığına aid olur:

ƏLƏSGƏR

Aşığam, gözərəm dağı, aranı,
Dilimdə əzbərdi haqqın kəlamı.
Bir de görüm, şerin, dastanın hanı?
De günahın nədi, savabın nədir?

AYDIN

Şairlik elmində çoxdu hünərim,
Tökərəm bazara ləli-gövhərim,
Dərsimi veribdir Kərrari-Kərim,
Nə qədər qəzəlim, misram var mənim.

Dədə Ələsgər öz sənətkarlığının Tanrı vergisi olduğuna ("Dilimdə əzbərdi haqqın kəlamı") işarə edərək Şair Aydından öz bədii-poetik hünərini ortaya qoymasını istəyir. Şair Aydın da öz növbəsində öz şairliyinin ilahi vergi olduğunu onun nəzərinə çatdıraraq ("Dərsimi veribdir Kərrari-Kərim") bədii keyfiyyət ("Tökərəm bazara

ləligövhəri") və janr rəngarəngliyi ("Nə qədər qəzəlim, misram var mənim") baxımından zəngin bir sənət sahibi olduğunu ona bildirir.

Dədə Ələsgərin növbəti "sualı" ilə Şair Aydının mənəvi-əxlaqi, dini-irfani düşüncə səviyyəsi ilə bağlı olur:

Aşıq Ələsgərəm, çoxdu sualım,
Dərinə düşməsin sənin xəyalın.
De görüm, nəyin var, dövlətin, varın,
De xümsün, zəkətin, o fitrən nədir.

Şair Aydının cavabından bəlli olur ki, o, maddi baxımdan kasıb yaşayan bir sənətkardır, bədii yaradıcılığından başqa bir sərvəti yoxdur və dini dünyagörüşü baxımından İslam dininin yalnız "fundamental" əsaslarına söykənir:

Yox dəhri-dünyada dövlətim mənim,
Çoxdur gözəllərlə söhbətim mənim,
O Adəm atadır xilqətim mənim,
Biçərə Aydınam, əsam var mənim.

Aşıq Ələsgərlə Şair Aydının ikinci deyişməsi əvvəlkindən fərqli olaraq, məzmun baxımından, demək olar ki, yalnız bədii məsələləri əhatə edir. Yəni bu deyişmədə Ələsgər Aydını poetik-estetik kontekstdə "imtahana çəkir". O, Şair Aydının gözəlləmə şerinə meylli olduğuna işarə edərək deyir:

Deyir, gözəllərə çox söz deyirsən,
Onlardan bir kəlmə mana de görüm.
De üzə çıxası kalamın varsa,
İlticalıq etmə, üzə de görüm.

Şair Aydın ustad qarşısında təvazökarlıq etsə də, özünün şairlik qabiliyyətinə malik olduğunu bildirir. Onun cavabından həm də bəlli olur ki, Aydın insan gözəlliyinin aşıqıdır və bu aşıqlıq onda səthi səciyyə daşımayıb, qəlb dünyasının estetik sarsıntılarını əks etdirir:

Şairlik elmində naşı deyiləm,
"Aşıq xoş gəlibsən bizə" - deyirəm.
Qıya baxan gözəllərə müştəğam,
Dərdimi yetirib yüzə deyirəm.

Dədə Ələsgər özünün hərtərəfli biliyə malik olduğuna, keşişlərin, mollaların, alimlərin onun qabağında aciz qaldığına

işarə edərək, Şair Aydının hansı biliklər sahibi olduğunu soruşur:

Görürsənmi gələn gözəl xanımı,
Soruşuban xəbər aldı halımı,
Yoxlamışam keşiş, molla, alimi,
Onlar aciz qalıb sözə, de görüm.

Aydın Dədə Ələsgərə bildirir ki, onun şairliyi təkcə söz qoşmaq səviyyəsində deyildir, o həm də şerin poetik əsaslarına - "şairlik elminə" bələddir. Şair Aydının cavabından o da məlum olur ki, onu dini biliklər o qədər də maraqlandırmamışdır:

Şairlik elminə çoxdur həvəsim,
Tərən gözəllərə çox olur bəhsim.
Mollada, keşişdə yoxdu qisasım,
Olanda da əldə əsa deyirəm.

Aşıq Ələsgərlə Şair Aydının deyişməsinin son bəndləri aşiq və şairlik münasibətlərini əhatə edir. Şair Aydının söz demək qabiliyyətini bəyənən Dədə Ələsgər onu aşılıq etməyə dəvət edir və bununla Aydını şairlik sənətinə nə dərəcədə vurğun olması kontekstində imtahana çəkir:

Ələsgərim, sözüm yetib hər yana,
Bu dünyanı mən dolandım mərdana.
Səni doğan o müqəddəs, mərd ana
Buraxarmı səni bizə, de görüm?

Peşəkər şair olan Aydın Ələsgəri cavabsız buraxmır. Bir növ, aşılıq sənətinin qarşısında şairlik sənətinin "mənafeyini" müdafiə edə bilir:

Şair Aydın sözün deyər mərdana,
Utanmaz mərdləri doğan mərd ana.
Məni doğan, o böyüdən mərd ana,
Getsəm, vallah, batar yasa deyirəm.

Əlbəttə, burada Aşıq Ələsgərin Şair Aydını aşılığa dəvət etməsi gerçək bir çağırış olmayıb, onun "şairlik elminə" nə dərəcədə bələd olmasını yoxlamaq məqsədini daşıyırdı.

Göründüyü kimi, Dədə Ələsgərlə Şair Aydının bu deyişməsi poetik mövzudadır, yəni şairlik sənəti, bədilik məsələlərini əhatə edir. Buna görə də deyişmənin Şair Aydının şairlik sənəti və bədii sözə münasibətini öyrənmək

baxımından dərin əhəmiyyəti vardır.

Ümumiyyətlə, bu iki deyişmə Şair Aydının bədii, dini, mə-nəvi dünyabaxışını, poetik istedadının səviyyəsini, sənətkar-lığını, rəvayətləşərək təhrif olunmuş, həm də artıq böyük hissəsi unudulmuş olan bioqrafiyasını və s. məsələləri öyrənmək baxımından ciddi önəm daşıyıb, ilkin nəticə olaraq aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

1. Təhlil etdiyimiz birinci deyişmənin məzmunundan aydın olur ki, həmin deyişmə zamanı həm Dədə Ələsgər, həm də Şair Aydın heç də cavan deyilmişlər. Hətta Şair Aydın əsa ilə gəzirmiş: "Sinəndə sazın yox, əlində əsa..."; "Saz yerinə öldə əsam var mənim".

2. Deyişmədən məlum olur ki, Şair Aydın el arasında iste-dadlı və tükənməz poetik təbə malik şair kimi tanınırmış ("Bo-şalmayan dolu kasam var mənim") və buna görə də öz poetik qüdrətinə arxayın bir sənətkar imiş ("Yoxlasan nə qədər, naşı deyiləm").

3. Aşıq Ələsgərin və Şair Aydının mənsub olduqları Göyçə aşiq mühiti saz, söz, sənət ənənələrini dərinlən bilən və qiy-mətləndirməyi bacaran mühit olmuşdur. Bu, birinci deyişmədən açıq şəkildə görünməkdədir: "Ariflər qoy baxsın haqqı-hesaba". Demək, bu deyişmədə təkcə Ələsgər Aydını sənət imtahanına çəkməmişdir. Əslində, onlar hər ikisi "ariflər" məclisində öz istedad və sənətlərini nümayiş etdirmişlər.

4. Birinci deyişmədən bəlli olur ki, Göyçə aşiq mühitində sənətin bədii-estetik dəyəri ilahi meyarlarla müəyyənləşdi-rilmişdir. İlahi mizanlardan qırağa çıxan sənət qəbul edilməmişdir. Aşıq Ələsgərin sənətin ilahi-estetik əsasları haqqındakı sualı məhz bununla bağlıdır: "De günahın nədir, savabın nədir?". Şair Aydın da cavabından məlum olur ki, o, sənətdə ilahi prinsiplərdən qırağa çıxmamış, öz sözlərini haqdan gələn kəlam saymışdır: "Dərsimi veribdir Kərrari-Kərim".

5. Birinci deyişmədən məlum olur ki, Şair Aydının yaradı-cılığı janr baxımından zəngin olmuşdur. O, aşiq şerinin janr-larından başqa, klassik janrlarda, konkret olaraq - qəzəl janrında da şer qoşmuşdur: "Nə qədər qəzəlim, misram var

mənim".

6. İkinci deyişmədə Aşıq Ələsgərin sözlərindən aydın olur ki, Şair Aydın öz gözəlləmələri ilə məşhur imiş və bu, Aşıq Ələsgərin də diqqətini cəlb etmişdir: "Deyir gözəllərə çox söz deyirsən".

7. Şair Aydının yaradıcılığında insan gözəlliyinə heyranlıq onun poeziyasının əsas estetik prinsipini təşkil etmişdir: "Qıya baxan gözəllərə müştağam".

Beləliklə, bu iki deyişmənin təhlili göstərir ki, Şair Aydın öz dövrünün görkəmli sənətkarı imiş və onun yaradıcılığı Aşıq Ələsgər kimi nəhəng sənətkar tərəfindən də çox ciddi qəbul olunurmuş. Bu mənada, deyişmələr bizə Şair Aydının poetik dünyası, insana, həyata, dünyaya bədii-fəlsəfi baxışları haqqında çox qiymətli məlumatlar verir. Onun bioqrafiyası ilə bağlı dəqiq məlumatların çox az olduğu indiki halda belə poetik məlumatlar xüsusi aktuallıq kəsb edir.

ƏDƏBİYYAT

1. H. İsmayılov. Göyçə aşığı mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. B., "Elm", 2002

2. F. Qazımzadə. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. B., Azərbaycan Dövlət Universiteti Nəşriyyatı, 1956

3. Z. Məhərrəmov. XX əsr Göyçə aşığı mühiti (1920-1950-ci illər). B., NPM, 1997

4. T. Göyçəli. Göyçə aşığı məktəbi. B., "Göytürk", 1998

5. H. İsmayılov. Qüdrətli sənətkar. "Sovet Ermənistanı" qəzeti, 5 fevral 1985, №16 (11688)

6. H. İsmayılov. Şişqayalı Şair Aydın. "Ulu Göyçə" qəzeti. 14 may 1993, №3

**HƏNƏFİ ZEYNALLI: HƏYATI VƏ
FOLKLORŞÜNASLIQ FƏALİYYƏTİ**

Bütün dünyada olduğu kimi, Azərbaycanda da folklorşünaslıq elmi son dövrlərdə yaranmışdır. Bu da təbii bir hal idi. Çünki xalq ədəbiyyatının kütləvi surətdə toplanıb nəşr olunması XIX əsrin ilk dövrlərinə təsadüf etdiyindən, onu öyrənən və tədqiq edən folklorşünaslıq elmi də elə bu illərdə yaranmışdır. Xalq ədəbiyyatının-folklorun öyrənilməsinə ilk təşəbbüslər əvvəlcə Avropada göstərilə də, sonralar bütün ölkələrdə, o cümlədən Azərbaycanda da buna cəhdlər edilmişdir. Zaman keçdikcə folklorun toplanması və tədqiqi ilə məşğul olan ziyalılar, alimlər, folklorşünaslar meydana gəlməyə başladı. Belə ziyalılardan biri də Hənəfi Zeynallı olmuşdur.

Hənəfi Baba oğlu Zeynallı 1896-cı ildə Bakı şəhərində, dəmirçi-nalbənd ailəsində anadan olmuşdur. Babası nalbənd Zeynalabdin bütün Abşeron yarımadasında o cümlədən Mərdəkan kəndində mahir sənətkar kimi tanınmışdır. Hənəfi altı yaşında ikən atası vəfat etmişdir. O, kiçik yaşlarından anasının himayəsində yaşamışdır. Ailənin bütün ağırlığı hələ uşaq ikən onun üzərinə düşmüşdür.

Hənəfi yeddinci rus-tatar məktəbinə girmiş, on iki yaşında məktəbdə oxuya-oxuya ailəsini dolandırmaq, bir parça çörək qazanmaq üçün çəkmə silməklə, qəzet satmaqla məşğul olmuşdur. Uşaqılıqdan çox dözümlü və inadkar olan Hənəfi rus-tatar məktəbini bitirdikdən sonra Bakıda Alekseyev adına 3 nömrəli ali-ibtidai məktəbdə təhsilini davam etdirir. 1916-cı ildə oranı uğurla bitirən H.Zeynallı Moskva-Nijniqorod dəmiryol baş idarəsində işləməklə yanaşı, imtahan verib müsabiqə yolu ilə ali-texniki məktəbə (indiki Bayman adına) daxil olur. Bu illərdə o, tələbələrin coşğun həyatı, gizli inqilabi fəaliyyətləri ilə yaxından tanış olur və fəal tələbə-inqilabçılardan birinə çevrilir. Buna görə onu institutun ikinci kursundan xaric edirlər.

H.Zeynallı 1920-ci ilin yanvarında İstanbul universitetinin

hüquq fakültəsində təhsil almağa başlayır. Lakin Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulması ilə əlaqədar olaraq partiya və sovet idarələrində işləmək üçün həmin ilin iyul ayında Türkiyədən geri çağırılır. 1920-22-ci illərdə respublikanın ictimai həyatında yaxından iştirak edən H.Zeynallı işgüzarlığı və gözəl təşkilatçılıq bacarığı ilə Göyçay, Salyan, Muğan və Şamaxı qəzalarında partiya və sovet orqanlarının yaranmasında iştirak etmiş, məktəbdənkənar və kənddə iş şöbələrində müdir işləmiş, keçmiş Xalq Maarif Komissarlığı kollegiyasının üzvü olmuş və burada məktəbdənkənar şöbəyə rəhbərlik etmişdir. O, 1921-22-ci illərdə keçmiş "Kommunist" qəzetinin redaksiya heyətinin üzvü, keçmiş Şuşa qəza partiya komitəsinin katibi olmuş, sonra isə Azərbaycan Həmkarlar İttifaqı Şurasının orqanı olan "Zəhmət" qəzetinin redaktoru vəzifəsində çalışmışdır.

H.Zeynallı 1922-ci ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin tibb fakültəsinə daxil olub, 1927-ci ildə oranı birinci dərəcəli diplomla qurtararaq hərbi xəstəxana həkimi adı almışdır. 1927-28-ci tədris ilində ADU-nun Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi kafedrasına (keçmiş şərq fakültəsinə), daha sonra Ali Pedaqoji İnstitutu elmi işçi təyin edilmişdir. O, ilk vaxtlar professorlardan B.Çobanzadənin, S.Vasilyevin, T.Berinin, A.Baqrinin və b. rəhbərliyi altında işləyirdi. 1930-cu ildən isə H.Zeynallı indiki API-nin Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi kafedrasının dosenti kimi tələbələrə Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, dünya ədəbiyyatı tarixi fənlərindən mühazirələr oxumuşdur. O, elmi-pedaqoji fəaliyyəti ilə yanaşı, elmi-ədəbi yaradıcılıqla da məşğul olur, 1922-ci ildən dövrü mətbuatda elmi-tənqidi məqalələrini dərc etdirir. H.Zeynallı 1924-29-cu illərdə Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatının baş redaktoru olmuşdur. 1930-1935-ci illərdə o, Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat institutunun ədəbiyyat bölməsində folklor şöbəsinin rəhbəri olmuşdur. H.Zeynallı keçmiş SSRİ Elmlər Akademiyası Azərbaycan filialının dil və ədəbiyyat şöbəsinin müdiri, bu şöbə akademiyanın nəzdində instituta çevrildikdən sonra isə müxtəlif vaxtlarda folklor şöbəsinin müdiri, elmi katib, direktor müavini, "Azərbaycan tədqiq və tətəbbö

cəmiyyəti"ndə folklor komissiyasının sədri, 1936-cı ilin sentyabrında AZFAN-ın yanında Baş Mətbuat Müvəkkili vəzifəsində işləmişdir (1, s.305; 3, s.36-37).

"Azərbaycanı tədqiq və tətəbbü cəmiyyəti" 1923-cü il noyabrın ikisində təsis edilmişdir. İlk növbədə cəmiyyətin üç əsas şöbəsi işə başlamışdı. Bu şöbələr aşağıdakılardır: tarix və etnoqrafiya, təbiyyət, iqtisadiyyat. Xalq ədəbiyyatı sahəsində çalışan şəxslərdən cəmiyyətin tərkibində prof. A.Baqri, H.Zeynallı, V.Xuluflu, A.Subhanverdixanov, yazıçılarımızdan C.Məmmədquluzadə, Ə.Haqverdiyev və başqaları var idi. Cəmiyyətin tərkibində olan müxtəlif seksiya və komissiyalar az bir müddət içərisində Azərbaycanın rayonlarına ekspedisiyaya gedirlər. Azərbaycanın müxtəlif yerlərində olan abidə, qala, arxeoloji tikintilər öyrənilirdi. Bu abidələrlə əlaqədar müxtəlif əfsanə və rəvayətlər də öyrənilib mətbuatda dərc edilirdi. Bu işləri çox geniş miqyasda, kütləvi şəkildə aparmaq üçün cəmiyyət mümkün olan bütün vasitələrə əl atır, geniş tələbə, müəllim kollektivini bu işə cəlb edirdi. Bunun üçün xüsusi ölkəşünaslıq kursları təşkil edilmişdi. Sonralar cəmiyyətin "Xəbərlər"i nəşr olunmağa başlamışdır. "Xəbərlər" həm rus, həm də Azərbaycan dilində çıxırdı" (2, s.55).

1923-cü ildə "Azərbaycan Ədib və Şairlər İttifaqı" Rəyasət Heyətinin sədr müavini seçilən H.Zeynallının 1920-ci illərdə folklorun toplanması və nəşri sahəsində də böyük xidmətləri olmuşdur. O, həm folklor toplayıcısı kimi topladığı materialları ayrıca kitabça şəklində nəşr etdirir, həm də folklor nəzəriyyəçisi kimi çox mühüm nəzəri əhəmiyyəti olan məqalələr yazırdı.

Folklorumuzu toplamaq və nəşr etmək işinin təşəbbüskarlarından olan H.Zeynallı şifahi xalq yaradıcılığının daha da inkişaf etməsinə, onun elmi-nəzəri məsələlərinin aydınlaşdırılmasına çalışan ilk görkəmli folklorşünas-alimlərimizdənədir. Keçmiş "Kommunist" qəzetində və ona əlavə çıxan "Xalq ədəbiyyatı həyatdan doğar" adlı ədəbi səhifələrdə H.Zeynallı şifahi xalq ədəbiyyatını və onun xüsusiyyətlərini səciyyələndirən "Həyat və sənət" (1923), "Xəvas və əvam ədəbiyyatı" (1923) məqalələrini dərc etdirmişdir. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının çox

yayılmış janrlarından olan bayatılar, manilər, atalar sözü, tapmacalar, nağıllar, dastanlar ağızdan-ağıza keçərək yayılmışdır. Xalq ədəbiyyatının bu nümunələrinin toplanıb tədqiq edilməsi xalqımızın keçmiş olduğu iqtisadi həyatı, tarixi hadisələri onun istək və arzularını, ənənələrini, ictimai fikrini, təfəkkür tərzini öyrənmək üçün geniş imkan açır. Buna görə də 20-ci illərdə Azərbaycan xalq ədəbiyyatının nəşri işinə böyük əhəmiyyət verilir.

Bu sahədə H.Zeynallının xidməti daha çox diqqəti cəlb edir. O, bir tərəfdən toplanmış zəngin materialların küll halında nəşrinə çalışır, onları redaktə edir, digər tərəfdən isə bu kitablara müqəddimələr yazaraq əldə olunmuş nailiyyətləri qiymətləndirirdi. Azərbaycan folklorşünaslığı sahəsində onun bu xidməti 1922-1936-cı illərin dövrü mətbuatında dərc olunmuş məqalələrində aydın nəzərə çarpır. Bu sahədə yazdığı əsərlərdə folklorşünaslığın mühüm elmi-nəzəri məsələləri, onun toplanması və tədqiq prinsipləri aydınlaşdırılır (3, s.38).

Xalq ədəbiyyatının ən geniş yayılmış janrlarından biri bayatılardır. Bayatı Azərbaycan folklorunun qədim janrlarındandır. Xalq həyatının bütün sahələrini özündə əks etdirən oynaq, dərin məzmunlu, yüksək fəlsəfi fikirlərlə dolu olan bu lirik şerlərdən şifahi ədəbiyyatla yanaşı, yazılı ədəbiyyatda da istifadə edilir. Bayatıların bu xüsusiyyətləri H.Zeynallının tədqiqlərində ilk dəfə ətraflı araşdırılmışdır. 1925-ci ildə "Azərbaycan Ədəbiyyat Cəmiyyəti" tərəfindən "Azərbaycan xalq ədəbiyyatından: "Bayatılar" adlı birinci kitaba yazdığı müqəddiməsində H.Zeynallı qeyd edirdi ki, bu kitabça "gələcəkdə bu yolda görülmək işlərin birinci addımıdır". Tədqiqatçı bu toplanmış nümunələri xalqımızın məişətini, mədəniyyətini və həyatın müxtəlif sahələrini aydınlaşdırmağa imkan verən maraqlı mənbə kimi qiymətləndirirdi. Burada bayatılarla yanaşı, manilərinin də ideya-bədii xüsusiyyətləri nəzərdən keçirilirdi. Bu kitabla əlaqədar olaraq H.Zeynallı bayatıların, ümumiyyətlə, xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması və tərtibi prinsiplərinin üzərində dayanır və onların tərtibatı üçün sistem müəyyənləşdirməyə çalışırdı (6).

H.Zeynallı "Azərbaycan tədqiq və tətəbbö cəmiyyəti"ndə

folklor komissiyasının sədri və Elmlər Akademiyasının Azərbaycan filialında folklor şöbəsinin rəhbəri olması ilə əlaqədar olaraq tez-tez Azərbaycanın müxtəlif rayonlarına ekspedisiyalar təşkil etmiş və folklorumuzun müxtəlif janrlarını toplamaqla məşğul olmuşdur. Bu görkəmli alim 40 illik ömrünün 20 ildən çoxunu folklorun, klassik və müasir ədəbiyyatın öyrənilməsinə, folklorun toplanmasına, tədqiqinə və bir sıra nəzəri məsələlərin araşdırılmasına həsr etmişdir.

1926-cı ildə H.Zeynallının "Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri" kitabı (4) nəşr edilmişdir. Bu kitab həmin dövrə qədər çap edilən bütün folklor kitablarından öz elmi prinsipləri ilə seçilir. H.Zeynallı Azərbaycanda nəşr edilən bütün atalar sözlərini nəzərdən keçirmiş və mənbələrini göstərməklə, onları öz kitabına daxil etmişdir. "Atalar sözü və məsəllər" kitabı böyük bir müqəddimə ilə başlayır. Bu müqəddimə H.Zeynallının xalq ədəbiyyatının bir çox nəzəri məsələlərini dərinlən bildiyini sübut edir. Burada o, yalnız atalar sözlərindən deyil, ümumiyyətlə, xalq ədəbiyyatından, onun mənşəyindən, janrlarından söhbət açır. H.Zeynallı xalq ədəbiyyatını mənzum və mənsur qisimlərə bölür. Bayatı, mahnı, ağı, bağlama, beşikbaşı, meyxana, tərifnamə mənzum qismə; nağıllar, dastanlar, qaravəllilər, təmsillər, ofsunlar, tapmacalar, atalar sözləri isə mənsur qismə aid edilir. H.Zeynallı göstərir ki, bu bölgünü apararkən o, rus şifahi xalq ədəbiyyatı tədqiqatının təcrübəsindən istifadə etmişdir (2, s.57).

H.Zeynallı atalar sözü, məsəl, onların fərqli və oxşar cəhətləri, forma xüsusiyyətləri barədə kitabın müqəddiməsində geniş məlumat verir. O, həmçinin müqəddimədə bu nümunələri necə topladığı, haradan və kimlərdən yazdığı haqqında da məlumat verir. Aydın olur ki, H.Zeynallı XIX əsrdən başlayaraq bütün mənbələri araşdırmışdır. Kitabdakı nümunələri o, F.Köçərli, R.Əfəndiyev, S.Qənizadə və başqalarının kitablarından, SMOMPK-in nömrələrindən, "Məktəb" məcmuələrindən toplamış, bir çox nümunələri isə şəxsən Qasım Qasımov, Əlisgəndər Cəfərov, Fərhad Ağazadə, Əbülqasım

Hüseynzadə və başqalarından almışdır. Beləliklə, müəyyən elmi prinsiplərə əsaslanan kamil və mükəmməl bir kitab meydana çıxmışdır.

Kitabın əhəmiyyəti bir də o idi ki, burada təkcə atalar sözü və məsəllərdən deyil, həm də xalq ədəbiyyatının digər janrlarından söhbət açılır, onun bir çox nəzəri məsələləri dərinlən təhlil olunur və yeni elmi mülahizələr irəli sürülür. Burada H.Zeynallı xalq ədəbiyyatımızı mənzum və mənsur qismlərə bölmür. O, bayatı, mani, ağı, bağlama, beşikbaşı, meyxana və tərifnamələri mənzum, nağıllar, dastanlar, qaravəllilər, təmsillər, ofsunlar, tapmacalar, atalar sözü və məsəlləri isə mənsur qismə aid edir.

Məlumdur ki, atalar sözü və məsəllər bir-birinə çox yaxındır. Onları bir-birindən ayırmaq bəzən çətinlik törədir. Lakin onları fərqləndirən cəhətlər də vardır. Bu barədə müxtəlif fikirlər söylənmişdir. Bir çox tədqiqatçılar bu fərqləri onları həcmcə kiçik və ya böyük olmalarında axtarmışlar. Məşhur rus dilçisi, atalar sözü və məsəllərin tədqiqatçısı V.İ.Dal bu barədə belə yazırdı: "Məsəl xalq arasında gəzən, ancaq hələ tamamilə atalar sözü təşkil etməyən, səlis, qısa danışqdır. Xalq dilində, ifadələrdə qəbul olunmuş nəsihətlər, şərti danışiq tərz, adi ifadə üsuludur" (8, s.395).

H.Zeynallı isə "Azərbaycan atalar sözü" kitabında bu janra iki mövqedən yanaşmışdır. Birincisi, o, bu janrı şəkli xüsusiyyətlərinə görə iki yerə ayırır: 1) "Zərbül-məsəl" və ya sadəcə olaraq "məsəl"; 2) Adi sözlər və ya "savlar".

İkincisi; H.Zeynallı atalar sözü və məsəlləri mənə fərqlərinə görə bir-birindən ayırır. Müəllifə görə onların bir çoxunda bitmiş bir fikir, hökm olur, bəzilərinə isə fikir dolayı yolla verilir. Buna görə də belə nümunələrdə əsl mənə çıxarmağa və fikir tamamlamağa ehtiyac duyulur.

Bu kitabdan sonra, 1928-ci ildə H.Zeynallı "Azərbaycan tapmacaları" kitabını nəşr etdirir. Bu kitab da əvvəlki kitab kimi müəyyən elmi prinsiplər əsasında tərtib edilmişdir. H.Zeynallı tapmacalar haqqında Rusiya və Avropada çap olunan kitabları diqqətlə araşdırmış, onların tərtib prinsiplərini yoxlamış və bu kitabların yaxşı cəhətlərindən istifadə etmişdir. Müəllif kitabda nömrə ilə 760 tapmaca

yerləşdirmiş və onların cavablarını kitabın sonunda vermişdir. H.Zeynallı kitaba böyük bir müqəddimə də yazmışdır. Burada tapmacalar haqqında deyilən fikirlərin hamısı Azərbaycan folklorşünaslığı üçün yeni idi. H.Zeynallı tapmacaları ayrıca deyil, Azərbaycan folklorunun başqa janrları ilə, xüsusilə atalar sözü və bayatılarla sıx əlaqədə təhlil edir. Müəllif göstərir ki, tapmacalarda iki tərəf olur tapmacanın özü, bir də onun cavabı. Beləliklə, tapmacalar, iki və daha artıq şəxs arasında mükəllimə şəklində meydana gəlmişdir. Buna görə də H.Zeynallı göstərir ki, tapmaca atalar sözünə, bayatıya, maniyə nisbətən daha çox kollektivlik xüsusiyyətlərinə malikdir. Yəni tapmacalar məclislərdə, şənliklərdə, tapmaca gecələrində kollektiv tərəfindən yaradılmışdır (5).

H.Zeynallı 1935-ci ildə Azərbaycan nağıllarını tərtib edərək rus dilində nəşr etdirir. Kitabı görkəmli rus folklorşünası, professor M.Y.Sokolov redaktə edir. H.Zeynallının rus oxucuları üçün tərtib etdiyi bu nağıllar kitabının müqəddiməsində Azərbaycan nağıllarında ölüm-dirim mübarizəsi aparan xeyir və şər qüvvələr haqqında verdiyi məlumatlar olduqca maraqlıdır.

H.Zeynallı bir sıra nəzəri məqalələrin də müəllifidir: "Xalq ağız ədəbiyyatı", "Azərbaycan el ədəbiyyatı", "Oktyabr inqilabı və Azərbaycan folkloru", "Azərbaycan folkloru" və s. Bunların içərisində "Xalq ağız ədəbiyyatı" və "Oktyabr inqilabı və Azərbaycan folkloru" məqalələri xüsusilə diqqətəlayiqdir (6, 9, 219-248).

Azərbaycan xalq ədəbiyyatının toplanması, çap olunma və öyrənilmə məsələlərinə də H.Zeynallı diqqətlə yanaşmışdır. O, folklor nümunələrinin toplanmasının nəzəri-elmi prinsip və üsullarına dair müsbət fikirlər söyləmişdir. Müəllif bu barədə belə yazırdı: "Toplayanlar (folklor toplayıcıları nəzərdə tutulur - X.M.) geniş xalq kütləsi içərisinə girərək bu materialları olduğu kimi yazıya almayıblar. Yəni hər bir yerin özünəməxsus bir leksikonu, şivəsi olduğu halda, buna fikir verilmir" (5, s.2).

H.Zeynallının fikrinə görə, "Materialın toplandığı yerin etnoqrafiyasını, coğrafiyasını təsvir etmək lazımdır. Çünki

toplanan materialların hansı ərazidə yayıldığıının elm üçün əhəmiyyəti vardır. Çünki hər məhəllənin özünəməxsus ayrı-ayrı ədəbiyyat forması və məzmunu görünür. Bir yerdən digər yerə keçən mənzum və mənsur parçalar, dastan və hekayələr mütləq o yerin yaşayışına uyğun bir hala gəlir... Buna görə də toplanmış materialların hansı kənddən, hansı qəzadan, o yerin hansı təbiətə malik olmasından, kimdən: gəncdən ya qocadan toplandığının əhəmiyyəti vardır".

İndi folklorşünas alim V.Vəliyevin folklorun toplanması haqqındakı fikirlərinə nəzər salaq: "Yazıya alınan folklor nümunələri onu danışan şəxsin dediyi kimi yazılmalıdır. Sözləri müasir ədəbi dil normalarına salmaq, cümlələri düzəltmək qətiyyət məsləhət görülmür. Əgər yazıya alınan məndə anlaşılmaz sözlərə təsadüf edilərsə, onun mənası yalnız yazı qurtardıqdan sonra aydınlaşdırılmalıdır. Toplayıcı yerli dialektə olan sözlərə xüsusi diqqət yetirməli, onların ayrıca lüğətini tərtib etməlidir" (7, s.408).

Göründüyü kimi, H.Zeynallının folklorun toplanması haqqındakı mülahizələri, eləcə də folklorun janrları haqqındakı nəzəri fikirləri bu gün də öz əhəmiyyətini və aktuallığını qoruyub saxlamışdır. Buna görə də H.Zeynallının folklorşünaslıq fəaliyyəti gələcəkdə də diqqətlə araşdırmalı, onun folklorla, eləcə də klassik ədəbiyyatla bağlı əsərləri geniş tədqiqata cəlb edilməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. Bakı, 1980.
2. P.Əfəndiyev. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, "Maarif", 1981.
3. Y.Əliyev. Azərbaycan folklorşünaslıq elminin tarixi. Bakı, 1999.
4. H.Zeynallı. Azərbaycan atalar sözləri və məsəllər. Bakı, 1926.
5. H.Zeynallı. Azərbaycan tapmacaları. Bakı, Azərnəşr, 1928.
6. H.Zeynallı. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1983.
7. V.Vəliyev. Azərbaycan folkloru. Bakı, "Maarif", 1985.
8. В.И.Даль. Тольковый словарь, т.III, 1912.

MÜNDƏRİCAT

Hüseyn İsmaylov, Elnarə Tofiq qızı. "Koroğlu" dastanının Təbriz variantı.....	3
Kamil Hüseynoğlu. Qədim turan: mifdən tarixə doğru....	21
Füzuli Bayat. Türk dini-mifoloji sistemində tanrı (Semantik funksiyası və etimologiyası).....	70
Muxtar Kazımoğlu. Qorqud, Burkut və bəktəşi.....	107
Seyfəddin Rzasoy. Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli: struktur və funksiya (Əbülqazi Bahadır xanın "Şəcəreyi-tərakim" əsəri əsasında).....	119
Xatirə Məmmədova-Rəhimova. Şişqayalı şair Aydın Dədə Ələsgərlə deyişmələrinə dair.....	183
Xəzəngül Məmmədova. Hənəfi Zeynallı: Həyatı və folklorşünaslıq fəaliyyəti.....	190

**Azərbaycan şifalı xalq ədəbiyyatına dair
tədqiqlər (XVII kitab).**

Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2005.

Nəşriyyat direktoru:
Nəşriyyat redaktoru:
Kompü terdə yığdı:
Kompü ter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Korrektor:

E.Hətənzadə
Natiq Abbasov
Ruqəngiz Əfəndiyeva

Baxşəli Süleymanov
Elçin Ramazanov

Yığılmağa verilmiş: 12.05.2005

Çapa imzalanmış: 01.06.2005

Kağız formatı: 84/108 32/1

Mətbəə kağızı: №1

Həcmi: 213 səh.

Tirajı: 400

Qiyməti müqavilə ilə.

Kitab Azərbaycan MEA Dədə Qorqud adına
Folklor Mərkəzinin kompü ter mərkəzində yığılmış,
“Səda” nəşriyyatı tərəfindən çap olunmuşdur.