

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

**AZƏRBAYCAN
ŞİFAHİ XALQ
ƏDƏBİYYATINA DAİR
TƏDQİQLƏR**

XXVIII

BAKİ – 2009

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

ELMİ REDAKTORU: HÜSEYN İSMAYİLOV

NƏŞRİNƏ MƏS'UL : ƏZİZ ƏLƏKBƏRLİ

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (iyirmi səkkizinci kitab), Bakı, “Nurlan” nəşriyyatı, 2009. - 168 səh.

**Ə 0503020907 Qrifli nəşr
098-2009**

© Folklor İnstitutu, 2009.

Cəlal QASIMOV

**XALQIN SƏRVƏTİNİ TOPLAYAN «XALQ DÜŞMƏNİ»,
YAXUD HƏNƏFİ BABA OĞLU ZEYNALLI**

Görkəmli ədəbiyyat tənqidçisi və folklorşünas alim Hənəfi Baba oğlu Zeynallı 1896-cı ildə Bakıda dəmirçi-nalbənd ailəsində doğulmuşdur. 1912-ci ildə atasını itirən Hənəfi anasının onun-bunun evində qulluqçuluq etməklə qazandığı cüzi əmək haqqı ilə ibtidai təhsilini mədrəsədə başa vurur. Ailənin yaşayışının ağırlığını hiss edən H.Zeynallı qəzet satmaq və küçələrdə çəkmə silməklə ailənin maddi ehtiyaclarını aradan qaldırmağa çalışır, eyni zamanda orta təhsilini rus-tatar məktəbində davam etdirir. Ailə və təhsil həyatındakı çətinliklərə baxmayaraq, bədii yaradıcılıqla (şeir, məqalə, hekayə yazmaqla) da məşğul olur və «Namus» adlı ilk hekayələr kitabı 1914-cü ildə nəşr edilir. Dövri mətbuatda tez-tez yazılarının çap edilməsi onun oxumaq həvəsini daha da artırır və o, 1915-ci ildə Bakıdakı Orta Politeknik məktəbində təhsilini davam etdirir. H.Zeynallı 1916-cı ildə bu məktəbi bitirdikdən sonra Moskvada İmperator Texniki Peşə məktəbinə daxil olur. 1917-ci ildə inqilabi fəaliyyətinə görə həmin məktəbdən xaric edilir və Bakı şəhərinə gələrək bolşevik hərəkatına qoşulur. H.Zeynallı 1917-ci ildə «Tuti» jurnalında nəşr etdirdiyi «Həqiqi bəxtiyar kimdir?» adlı məqaləsində öz idealını belə açıqlayırdı: «Ancaq əqli səlim olan hər bir şəxs, əvvəla milləti, sonra bütün insaniyyət üçün çalışarkən kəndində bir şövq, zövq duyar. Millətini və bütün insaniyyəti səfalət və fəlakətlərdən irəqləşdirdiqdə kəndi də səadətə yaxınlaşar» (1).

Bu məram və məqsədlə 1919-cu ildə bolşevik partiyasına daxil olan Hənəfi Zeynallı 1920-ci ildə İstanbul universitetinin hüquq fakültəsinə daxil olmuş və az müddətdən sonra partiyanın tapşırığı ilə təhsilini yarımçıq qoyaraq vətənə qayıtmışdır. 1922-ci ilədək partiya, sovet, ictimai-təşkilati işlərdə çalışmış, dövri mətbuatda çıxış etmiş və müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur.

H.Zeynallı 1922-ci ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin tibb fakültəsinə daxil olmuş və 1927-ci ildə oranı bitirmişdir. Əvvəlcə Şərq fakültəsinin Azərbaycan türk ədəbiyyatı tarixi kafedrasında, sonra isə Azərbaycan Pedaqoji İnstitutunda çalışmışdır.

1923-cü ildən Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatında fəaliyyətə başlamış və 1924-1929-cu illərdə bu qurumun baş redaktoru vəzifəsinə təyin olunmuşdur. 1923-31-ci illərdə Azərnəşrdə işləyərkən o,

«Kommunist» qəzeti, «Maarif və mədəniyyət», «İnqilab və mədəniyyət», «Maarif işçisi» jurnalları, «Kommunist» qəzeti və digər kütləvi informasiya vasitələri ilə də əməkdaşlıq etmiş, maraqlı ədəbi, elmi, publisistik yazılarla çıxış etmişdir.

H.Zeynallı V.İ.Leninin əsərlərini Azərbaycan dilinə tərcümə etmiş, 1934-cü ildə isə SSRİ Elmlər Akademiyası Azərbaycan filialında işə başlayaraq folklor bölməsinə rəhbərlik etməklə yanaşı Azərnəşrdə redaktor kimi də fəaliyyət göstərmişdir.

Hənəfi Zeynallı 1920-30-cu illərdə yaradıcılıqla daha fəal məşğul olmuş, dərslərin və dərs vəsaitlərinin («Ədəbiyyatdan iş kitabı», «Ədəbiyyat dərsləri», «Ədəbiyyat müntəxəbatı» və s.) hazırlanmasında və tərtibində həmmüəlliflərdən biri kimi yaxından iştirak etmişdir. O, dərslərin hazırlanması zamanı iki məsələyə – milli nümunələrin təqdiminə və elmiliyə xüsusi fikir verməyi təqdir etmişdir. Bundan başqa, teatra dair resenziyalar, türk dünyasının görkəmli simalarından olan M.F.Axundov, S.Ə.Şirvani, X.B.Natəvan, Aşıq Pəri, Cəlil Məmmədquluzadə, Salman Mümtaz, İsmayıl Hikmət, H.Cavid, C.Cabbarlı, N.Hikmət, S.Rüstəm və başqalarının yaradıcılığından bəhs edən dəyərli elmi məqalələr yazmışdır. H.Zeynallı ədəbiyyatın müxtəlif sahələrinə dair qiymətli fikirlər söyləsə və böyük ədəbi irs qoyub getsə də, onun yaradıcılıq fəaliyyətinin əsas sahəsi folklorun toplanmasına, nəşrinə və tədqiqinə, bütövlükdə folklorşünaslığın bir elm kimi formalaşmasına yönəlmişdir.

Bu istedadlı gəncin özünün də bir folklorşünas alim kimi formalaşmasında 2 noyabr 1923-cü ildə təsis edilmiş tarix və etnoqrafiya, təbiət, iqtisadiyyat şöbələrindən ibarət olan «Azərbaycanı tədqiq və tətəbbü cəmiyyəti»nin (ATTC) az rolu olmamışdır. Cəmiyyətin folklor komissiyasının sədri kimi H.Zeynallı şifahi xalq ədəbiyyatının toplanması, nəşri və tədqiqi, eyni zamanda Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrinə ekspedisiyaların təşkili sahəsində mühüm işlər görmüşdür. H.Zeynallının rəhbərliyi ilə bölgələrə gedən elmi ekspedisiyanın qarşısında aşağıdakı vəzifələr qoyulmuşdu:

«1. Xalq ədəbiyyatının ən qiymətli növlərini, bütün elmi əsaslara riayət etmək şərti ilə, doğrudan doğruya danışan və oxuyanların ağzından almaq.

2. Yerlərdə bu ədəbiyyatın sisteməlik və elmi surətdə toplanılmasını təşkil etmək.

3. El ədəbiyyatını yaradan, yaşadığı, el şair və aşuqlarının savadlanmaları ilə məşğul olmaq, yerli firqə, şura orqanlarının yardımı ilə bu barədə praktik tədbirlər görmək» (2, 63).

Tanınmış folklorşünas alim, professor Paşa Əfəndiyev «Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər)» adlı kitabında həmin ekspedisiyanın Gəncə, Tovuz və Şamaxor rayonlarından topladıqları materialları necə qruplaşdırdıqlarına işarə edərək maraqlı bir məlumatı da oxuculara çatdırır:

- «1. Lirik şeirlər (aşığılar buna gözəlləmə deyirlər);
2. El aşığı və şairlərinin sosializm quruculuğuna aid qoşmaları;
3. Çar və musavat hökumətləri dövründə əməkçi kütlənin içindən çıxan qaçaqlar haqqında nağıllar, dastanlar, mənzumələr və s.».

Göründüyü kimi, sovetləşmənin ilk günlərindən şifahi ədəbiyyat (həm də yazılı ədəbiyyat, bütövlükdə isə sənət – C.Q) bolşevik ideologiyasına, marksçı-leninçi platformaya uyğunlaşdırılır, sosializm quruculuğunu özündə əks etdirən, müsavatın və müsavatçılığın, ittihad və ittihadçılığın əleyhinə olan folklor nümunələrinin toplanması folklorşünas alimlərin qarşısında partiya tapşırığı kimi qoyulurdu. Heç şübhəsiz ki, yenidən qurulmuş totalitar bir rejimi vəsf etmək, «xalqa azadlığı dadızdıran» (M.Ə.Rəsulzadə) demokratik cümhuriyyəti isə ittiham edən nümunələr tapıb ortaya çıxarmaq nə 20-ci, nə də sonrakı illərdə mümkün deyildi. Əlbəttə, sovet dövründə dediklərimizin əksinə olan ideoloji təbliğat və siyasi təzyiqlər nəticəsində kifayət qədər şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri düzülüb-qoşulub nəşr edilmişdi. Heç təsadüfi deyildir ki, aprel işğalından bir neçə gün sonra – 6 may 1920-ci ildə «Kommunist» qəzeti sosialist inqilabını vəsf edən «Əsrimizin nəqli» adlı bir nağıl nəşr etmişdir. Lakin sosializmin vəsfi və cümhuriyyətin tənqidi ilə bağlı nümunələri xalq ədəbiyyatı adlandırmaq, xalq yaradıcılığı kimi təqdim etmək doğru deyil. Çünki, sovet hökumətinin mövcudluğu dövründə (xüsusilə də, 1920-ci illərdə) xalqın içindən gələn belə nümunələr (nağıllar, dastanlar, mənzumələr) yaranmamış və yarana da bilməzdi. Xalq kütlələrinə müxtəlif vədlər verən bolşeviklərin iç üzü – işğalçılıq siyasəti dərhal açıldı, onun total mahiyyəti üzə çıxdı. Bolşevizmə qarşı müqavimət hərəkatı gücləndi. Təsadüfi deyildir ki, təkcə 1920-1925-ci illərdə 60-a yaxın üsyan aksiyası qeydə alındı. «Kommunist» qəzetində belə sürətlə nəşr edilən nağıl başqa bir mətləbin də üzərinə işıq salır. Məlum olur ki, qırmızı bolşeviklər Azərbaycana yalnız topu və tankı ilə deyil, eyni zamanda ideoloji təbliğat maşını ilə birlikdə daxil olmuşdur.

Bunu deməyə əsas verən amillərdən biri xalq nümunələrinin yaranması və cilalanması üçün keçən müddətin (vaxt, zaman baxımından) olduqca az olması idi. Hənəfi Zeynallının təbirincə desək,

«ağız ədəbiyyatı mütləqən bir ağızdan çıxır, lakin sonra başqalarının yardımı ilə davam etdirilir, cıalanır, bəzənir və gözəlləşir». Təxminən, bir həftəyə tələm-tələsik xalq adından hazırlanmış və nəşr edilmiş həmin nümunədə xalq ruhunun deyil, əzən və məhv edən bolşevik ideologiyası maşınının təqib və təzyiqlərinin səsi aydın eşidilir. Təəssüf ki, bolşevikləşməyə (sosializmə) etiraz edən və müqavimət hərəkatına qoşulan həqiqi «əməkçi kütlənin içindən çıxan qaçaqlar haqqında nağıllar, dastanlar, mənzumələr və s.» kimi nümunələr isə indiyədək toplanmamışdır. Daha doğrusu, klassik ədəbi mədəni irsə, xalqın yaddaş ədəbiyyatına nihilist münasibət olmasaydı və 1920-30-cu illərin sürgün və mühacir folklorunun toplanması yasaqlanmasaydı, eləcə də mövcud nümunələr məhv edilməsəydi, əsil xalq ədəbiyyatının güzgüsündə bolşevik rejiminin necə əks olunduğunun şahidi olardıq. Deyilənlərdən aydın olur ki, totalitar rejimin idarə və iş üsulu olan repressiyaların hədəfinə şəxsiyyətlərdən öncə milli mənəvi dəyərlər çevrildi. Bir çox hallarda isə milli mənəvi sərvət və milli ziyalı paralel olaraq məhv edildi. Yaxud da onların hər ikisi sovet mülkiyyətinə çevrildi. Sənət və sənətkar «formaca milli məzmunca sosialist» qəlibinə salındı. Bu qəlibə uyğun gəlməyənlər isə mürəcə elan olundu, məhv edildi.

Repressiyalar dövrünün folklorşünas alimləri də marksçiləninçi təlimlə xalq ədəbiyyatının ruhundan doğan düşüncələr arasında çaşbaş qalırdılar. Bu dövrdə zaman, rejim və sistem hər şeyi və hər yerdə marksizm və leninizm qəlibinə, modelinə sığışdırmağı, ictimai-siyasi həyata bu prizmadan yanaşmağı diqtə edirdi. Milli düşüncə və milli ədəbiyyat yaddan gələn «izm»ləri qəbul etmədiyindən sosializm müstəvisində eybəcər, həmin ədəbi düşüncəni məhz o müstəvidə təqdim və təhlil edənlər isə nə qədər böyük istedad sahibləri olsalar da, natamam və ziddiyyətli görünürlər.

Elə 1920-1930-cu illərin ən böyük ədəbi-mədəni mübarizə və mübahisəsi də milli intellektlə yad düşüncə arasında gedib. Ən böyük tragik-dramatik situasiya da mübarizə gedəndə – şəhid və qurban olanda deyil, mübarizə dayananda, sovet imperiyasının istibdadına və irticasına qarşı mübarizə hərəkatında təslimçilik aktına imza atılanda baş verir. Yalnız ikinci halda milli mənəvi dəyər və sərvətlər heç bir iz buraxmadan bütövlükdə məhv edilə bilər. Azərbaycanda sovet repressiv aksiyalarına məruz qalan folklorşünas alimlərin – F.Köçərli, S.Mümtaz, Y.V.Çəmənşəminli, Ə.Abid, H.Zeynallı, B.Behcət və başqalarının ömür və əməl yolu sübut edir ki, irticaya və istibdada qarşı mübarizə heç vaxt dayanmamış, folk-

lorumuz və folklorşünaslarımız itkilər verməsinə, zədələr almasına baxmayaraq, irslə varis, yaddaşa çağdaş zaman arasındakı əlaqələrin qırılmasına mane olmuş, xalq ədəbiyyatının bolşevik beynəlmiləlciliyindən daha bəşəri olduğunu sübut etmişlər.

Yaşanılmış tarix sübut etdi ki, bolşevik beynəlmiləlciliyi proletar sinfiliyindən daha çox siyasi bir beynəlmiləlcilik idi. Yəni bu beynəlmiləlcilik təliminin tərəfdarları dünyanı sosialistlər və burjuylar (materialistlər və idealistlər) deyə iki qismə bölürdülər. Folklor-da, xalq ədəbiyyatında isə bəşəriyyət təmin hissələrinə bölünmür, kainata vahid orqanizm kimi baxılır. Tədqiqatçılar haqlı olaraq yazırlar ki, «folklor millilikdən daha çox bəşəridir». Müasir folklorşünaslıq da keçmiş ənənədən imtinaya deyil, qaynaqlanmaya üstünlük verir. Əks təqdirdə bolşeviklərin buraxdıqları səhvləri təkrarlamış olarıq. Ümumiyyətlə, keçmiş inkar olunanda, kənara atılanda deyil, əksinə dəyərləndiriləndə, tədqiq ediləndə milli mənəvi sərvətlər özünün həqiqi elmi qiymətini alır. Ona görə də, sovet dövründən danışarkən inkarçılıq mövqeyindən çıxış etmək, hər şeyin imperiyanın maraqlarından doğduğunu və imperiya tərəfdarlarının diqtələrinin maneəsiz həyata keçdiyini iddia etmək də doğru deyil. Belə halda imperiyanı dəstəkləyənlərlə (mütilərlə), ona qarşı çıxanlar (müqavimətçilər) vahid müstəvidə görünər, haqqın və ədalətin, inam və iman tərzisində halallığın harmoniyası pozular, müasir tənqidçi və tədqiqatçı da 30-cu illərin hakimi və müstəntiqi qiyafəsində gözə çarpar.

Onu da etiraf etməliyik ki, 1920-1930-cu illərdə folklorşünaslığın çox ciddi problemləri elmi araşdırmaların və tədqiqatların predmetinə çevrildi. Məlum həqiqətdir ki, folklorşünaslıq problemlərinin tədqiqi xalq ədəbiyyatının toplanması və nəşri işindən başlanır. Sovetləşməyə qədər folklorun toplanması və nəşri istiqamətində Azərbaycanın ziyalıları tərəfindən müəyyən işlər görülsə də, bu, olduqca az idi. H.Zeynallı bu xüsusda yazırdı: «...Rusiyanın hər bucağı öyrənilməkdə ikən, Qafqaz gec qalmış və o cümlədən vaxtilə Avropa elmindən uzaq olan Azərbaycan ölkəsinin tədqiqi daha da geridə qalmışdı və hər bir dilçi və ədəbiyyatçının kitabxanasında yakut, özbək, qırğızlar, hətta Anadoluya dair bir neçə cild tədqiqat və yaxud el ədəbiyyatı materialı olduğu bir halda, Azərbaycana aid ümumi bir təəssürdən başqa bir şey görünə bilməz» (3, 114).

O, başqa bir məqaləsində isə qeyd edirdi ki, «1920-ci ilə qədər ancaq bir neçə uşaq dərs kitabındakı beş-on atalar sözü, beş-altı tapmaca, beş-üç xırda xalq nağıllarından başqa, 1899-cü ildə Yere-

vanda çıxmış Qəmərləli Məmməd Vəlinin «Atalar sözü», bundan bir neçə il sonra çıxan Mirzə Məmmədin «Arvad ağısı», «Məclis yaraşığı», 1910-cu ildə çıxan (daş basması) «Molla Nəsrəddin lətifələri», 1912-ci ildə Bakıda Aşurbəylinin mətbəəsində çıxan «Balalara hədiyyə» kitabını göstərmək olar» (3, 307-308).

ATTC-nin nəzdində folklor komissiyasının yaradılması, bu sahənin dövlət himayəsinə keçməsi, eləcə də onun tərəfindən maliyyələşdirilməsi toplama və nəşr işlərinin mütəmadi, sistemli və yeni elmi prinsiplər əsasında aparılmasına şərait yaratdı. Mətbu orqanlarda folklorla dair onlarla elmi məqalələr (hər məqalədə sosializm möhrünü görsək belə) nəşr edildi. Nəticədə böyük bir folklorşünas nəslə yetişməyə başladı və beləliklə də, 1920-1930-cu illərdə fundamental folklorşünaslıq elminin əsası qoyuldu.

Xalq yaradıcılığı nümunələrinin toplanmasının əhəmiyyətinin vacibliyindən danışan folklorşünas H.Zeynallı yazırdı: «El ədəbiyyatının toplanması iki tərəfdən xeyirlidir: birinci, gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatı, get-gedə yaddan çıxan sözləri, adətləri, zövqü, bir sözlə – dimağ həyatını bunlar vasitəsilə öyrənmək və görmək olacaqdır. İkinci, ayrı-ayrı şəxslərin dimağında doğmuş və heç bir vəchlə xalqımızın adətlərinə, düşüncəsinə, ləhcə və şivəsinə uymayan və ona görə də anlaşılması güc olan yalançı klassik və buna bənzər çürüntülərdən xilas olub diri, sağlam və get-gedə canlanan ədəbiyyat yaratmaq mümkün olacaqdır» (4, 30).

Təsbit etməyə böyük ehtiyac vardır ki, H.Zeynallının Azərbaycan folklorşünaslığı tarixindəki obrazı həm də onun nəzəri cəhətdən hazırlıqlı bir alim olması ilə əlamətdardır. O, sadəcə olaraq, öz xalqının milli-mənəvi dəyərlərinin inikas olunduğu folklorla vurğun ziyalı deyildi. H.Zeynallı həm də öz nəzəri hazırlığını daim təkmilləşdirən, milli folkloru dərin elmi əsaslarla tədqiq etməkdən ötrü elmi-nəzəri yeniliklərə qarşı həssas olan alim idi. Bunu onun yuxarıdakı fikri əyani şəkildə göstərir. Həmin fikri təhlil etməklə biz onun nəzəri düşüncələrinin dərinliyinin, folklorla nəzəri müstəvidə nə qədər aşına olmasının şahidi olarıq. Digər tərəfdən, bu bizə H.Zeynallının simasında varisi olduğumuz nəzəri folklorşünaslıq irsinin real dəyərini görməyə və qiymətləndirməyə imkan verir.

H.Zeynallı «el ədəbiyyatının toplanmasının xeyrini», göründüyü kimi, iki tərəfdən səciyyələndirməklə folklorla ilk növbədə funksional-praqmatik aspektdə yanaşmışdır. Tədqiqatçı birinci səciyyələndirməyəində folkloru dinamik proses kimi təsvir etmişdir. Burada «gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatı», «get-gedə yaddan çı-

xan sözlər», «adətlər», «zövq» ifadələri folklorun dinamikasını bütöv bir pragmatik-kommunikativ sistem daxilində təqdim edir:

1. «Gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatı» folklor gerçəkliyini və folklor-gerçəklik münasibətlərinin qarşılıqlı təsir sistemini eyni zamanda əhatə edir. Gerçəkliyin dinamik ritmi folklorun dinamik ritmini şərtləndirməklə yanaşı, bunları vəhdətdə olan sistem halına gətirir. H.Əlizadə «el həyatının» dinamikasının folklorda əks olunduğunu vurğulamaqla bərabər, folklorun dinamikasının həyatın dinamikasına qarşılıqlı şəkildə təsir etdiyini də demək istəmişdir.

Məsələyə daha dərin nəzəri aspektdə yanaşsaq, bu, gerçəklik (həyat) və mətn (folklor) münasibətlərinin mürəkkəb semantikasını çevrəleyir. Mətn (folklor mətni) gerçəkliyi əks etdirir. Gerçəkliyi təşkil edənlər (folklor yaradıcıları) olmasa, mətn də olmaz. Lakin proses heç vaxt birtərəfli olmur. Gerçəklik folklor mətnində yaddaşa çevrilir. Bu halda folklor mətni etnosun düşüncəsinin yaddaş potensialını təşkil edir. Etnos öz yaddaşını daim zənginləşdirdiyi kimi, həm də bu yaddaşa qarşılıqlı şəkildə bağlı olur. Folklor yaddaşı zaman-zaman hərəkətə gəlir və etnosun davranışına təsir edir. Beləliklə, gerçəklik (xalq) və mətn (folklor) biri-birinə qarşılıqlı şəkildə biri-birinə təsir etməklə vahid dinamik sistemi yaradır. H.Zeynallının «gündən-günə dəyişməkdə olan el həyatını bunlar (folklor mətnləri – C.Q) vasitəsilə öyrənmək və görmək olacaqdır» deməsi, belə hesab edirik ki, onun folklorla xalqın həyatının qarşılıqlı təsir dinamikasını aydın şəkildə təsəvvür etdiyini göstərir.

2. H.Zeynallının «get-gedə yaddan çıxan sözlər», «adətlər», «zövq» haqqında danışması onun folklorun mövcudluq prinsiplərini də çox dərin qatlar səviyyəsində təsəvvür etdiyini göstərir. Burada:

«get-gedə yaddan çıxan sözlər» – folklorun;

«adətlər» – etnoqrafik davranış qəliblərinin (formulların);

«zövq» – etnopsixoloji qəliblərin (stereotiplərin) –

həm qarşılıqlı təsirdə olan sistem olmasını, həm də folklorun bu elementləri də öz içərisinə alan makrosistem olması mənasına gəlir. Və bunlar öz növbəsində H.Zeynallının folklorşünaslıqla bağlı nəzəri görüşlərinin mükəmməl olduğunu nümayiş etdirir.

H.Zeynallı «el ədəbiyyatının toplanmasının xeyrini» ikinci tərəfdən səciyyələndirərəkən folkloru yaradıcı proses, bədii yaradıcılıq müstəvisində dəyərləndirmişdir. O, «ayrı-ayrı şəxslərin dimağında doğmuş və heç bir vəchlə xalqımızın adətlərinə, düşüncəsinə, ləhcə və şivəsinə uymayan və ona görə də anlaşılmaması güc olan yalançı klassik və buna bənzər çürüntülərdən xilas olub diri, sağlam və get-gedə

canlanan ədəbiyyat yaratmaq mümkün olacaqdır» deyərkən folklorla ədəbiyyatın qarşılıqlı təsir dinamikasını nəzərdə tutmuşdur.

Şübhəsiz ki, onun folklor-ədəbiyyat münasibətlərinə yanaşmasında sosializm realizminin (qismən proletkultçuluğun) ideoloji təsiri hiss olunur. Buruda «ayrı-ayrı şəxslərin dimağında doğmuş və heç bir vəchlə xalqımızın adətlərinə, düşüncəsinə, ləhcə və şivəsinə uymayan və ona görə də anlaşılmaması güc olan yalançı klassik və buna bənzər çürüntülər» təyini inqilabi əhvali-ruhiyyəni əks etdirir.

Məlumdur ki, sovet dövləti sinfi quruluşların hər cür təzahürlərinə qarşı düşmən mövqedə olub, onları inkar edirdi. Bunun ədəbiyyatdakı təzahürü olan «proletkultçuluq», ümumiyyətlə, inqilabaqədərki ədəbiyyatı sinfi ədəbiyyat edib, yerli-dibli inkar edir və yeni – sosialist məzmunlu ədəbiyyatın yaradılmasını tələb edirdi. Düzdür, sonralar klassik irsə «seçmə üsulu» ilə – yeni quruluşa yarayan və yaramayan ədəbiyyat prinsipləri ilə yanaşıldı. Bu halda H.Zeynallının da haqqında «yalançı klassik və buna bənzər çürüntülər» adı altında bəhs etdiyi ədəbiyyat yeni dövrün bədii-estetik zövqü üçün yararsız olan ədəbiyyat idi.

H.Zeynallı digər tərəfdən «sağlam və get-gedə canlanan ədəbiyyat yaratmağın mümkünlüyündən» danışmışdır. Alimə görə, bu sağlam ədəbiyyatı folklorun əsasında yaratmaq olar. H.Zeynallının inamı onun folklor-ədəbiyyat münasibətləri haqqında nəzəri görüşlərindən qaynaqlanır. Belə ki, onun folklor əsasında sağlam ədəbiyyat yaratmağın mümkünlüyünə olan inamı folkloru mənəvi cəhətdən sağlam bir təməl hesab etməsindən qaynaqlanır. Şübhəsiz ki, burada «sağlam» sözü ideoloji məzmun daşıyır. Yəni folklor yeni quruluşun tələblərinə cavab verən, zəhmətkeş xalqın arzu və məna-fələrini ifadə edən əsil xalq ədəbiyyatıdır.

Təbii ki, H.Zeynallı üçün folklor təkcə ədəbiyyat deyildi. O, folklorun ədəbiyyatdan məzmun, forma, funksiya cəhətlərindən həm də fərqli olduğunu bilirdi. Lakin alimin yanaşmasında folklor həm də bədii söz sənəti idi və H.Zeynallı folklorun məhz ədəbi funksiyasına əsaslanıb, yeni ədəbiyyatı onun sayəsində yaratmatğın mümkünlüyündən danışmışdır.

H.Zeynallı 1926-cı ildə nəşr etdirdiyi «Azərbaycan atalar sözü» kitabına yazdığı müqəddimədə «hər kəsin dilinin əzbəri olan atalar sözlərinin təsnifi ilə və onu toplamaqla bu birinci kitabımızda xalq ədəbiyyatı qapılarının pasını açmaq istədik» (5) fikrini irəli sürməklə yanaşı, «təəssüflərlə demək lazımdır ki, şifahi el ədəbiyyatımız get-gedə daralmış bir dairədə susuz ağaclar kimi solmağa başlamış-

dır» (3, 126) – deyərək öz narahatlığını da gizlətmirdi. O, yalnız narahatlığını ifadə etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda folklorun «daralmış dairədən» çıxarılması yollarını da göstərirdi. «Bu sahədə beş həvəskarın, üç elmi işçinin çalışması ilə bu qədər geniş bir sahənin öhdəsindən gəlmək olmaz. Elin malını kütlə toplamalıdır, burada yüzlər və minlərlə əl iştirak etməlidir» (6).

Bu çağırış və müraciətdən aydın olur ki, H.Zeynallı folklorun müvafiq elmi prinsiplər və müasir ənənələr əsasında toplanması işinin genişləndirilməsinə və sürətləndirilməsinə üstünlük verir, bu prosesə bütün ziyalıların qoşulmasını arzulayır, eləcə də bu işə göz yumanları cinayətkar hesab edirdi: «Yalnız o zaman və yenə də o zaman dilimizin arınması və saflaşdırılması məsələsi mövzu, bəhs ola biləcək, yoxsa bu günkü ölü, çürük, ancaq bir dəstə «əli qələm tutanlar»ın və təkiyənişinlər və ya bunun kimilərin zövqünü oxşayan, nə kəndliyə, nə işçiye, heç bir məna verməyən söz yığınlarına ədəbiyyat demək və onu da yeni ruh ilə bəslənən balaların başına doldurmaq bir cinayət sayılsa belə azdır və bu cinayəti işləyənlər həmin xalq ədəbiyyatına göz yumanlardı» (6).

Tədqiqatçı alim göstərirdi ki, atalar sözlərinin məna və əhəmiyyəti qayət böyükdür. Hətta o qədər böyükdür ki, onları araşdıran birisi o sözləri yaradan xalqın adı ailə həyatından başlayıb ictimai münasibətinə qədər, tarix boyu keçirmiş olduğu iqtisadi dövrlərə qədər, hətta o elin bütün bədiyyat, ruhiyyat, əxlaq, din və fəlsəfəsinə qədər bələd ola bilər.

Göründüyü kimi, H.Zeynallı folklor nümunələrinin toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə bütün yaradıcılığı boyu xüsusi diqqət yetirdi. O tərtibçisi olduğu kitablarda, xüsusilə də 1928-ci ildə çap etdirdiyi «Azərbaycan tapmacaları»nda Avropa və rus folklorşünaslığının ənənələrindən bəhrələndiyini, adı gedən kitabın həmin prinsiplər əsasında tərtib etdiyini qeyd edir. Tədqiqatçı bütün bunlara ciddi elmi-nəzəri əsasları olan fundamental folklorşünaslıq elminin yaranması işi kimi baxırdı.

El ədəbiyyatının xalqın malına çevrilməsinə can yanğısı ilə yanaşan bu ziyalını folklor nümunələrinin yalnız toplanması deyil, eyni zamanda necə və hansı prinsiplərlə toplanması daha çox düşündürürdü.

O toplayıcılardan əsasən aşağıdakıları tələb edirdi.

1. Folklor materiallarını geniş xalq kütlələri arasında işləndiyi kimi (şivəni, məhəllənin leksikonunu, ifadə şəklini, bədii görüşlərini, cümlə quruluşlarını, səslərdəki dəyişmələri (4, 31) olduğu kimi) yazıya köçürmək.

2. Xalq ədəbiyyatına, xalq məişətinə dərinlən bələd olmaq.
3. Regional xüsusiyyətləri nəzərə almaqla materialın toplanıldığı ərazinin etnoqrafik və coğrafi baxımdan təsvirini vermək.
4. Folklor materialları arasında leksik tipoloji paralellər aparmaq.

Alim tərəfindən irəli sürülən bu tələblərin dövrünün ciddi problemləri olmaqla yanaşı adi toplayıcıdan daha çox peşəkar toplayıcı-tədqiqatçıya, folklorşünas alimə aidiyyəti var. Başqa sözlə desək, birinci tələb istisna olmaqla, yerdə qalan tələblər folklor nümunələrinin toplanmasından daha çox tədqiqinə aiddir.

H.Zeynallının qoyduğu tələblər sırasında «folklor materiallarını geniş xalq kütlələri arasında işləndiyi kimi yazıya köçürmək» barəsindəki birinci prinsip xüsusilə aktual olub, onun bir folklorşünas alim kimi folklor mətninin ruhuna dərinlən bələdliyini göstərir. Göründüyü kimi, cörkəmli folklorşünas folklor mətninə hər hansı tədqiqatçı müdaxiləsini yolverilməz hesab etmişdir. Belə ki, folklor mətni şifahi yaradıcılıq hadisəsi kimi özündə keçdiyi zamanların izlərini saxlayır. Həmin izlər toplayıcının yaşadığı dövrün həyat qanunları ilə üst-üstə düşməyə, başqa sözlə, müasir dövrün toplayıcısına məntiqsiz, mənasız da görünə bilər. Lakin folklor mətninin bütün gözəlliyi onun özünəməxsusluğundadır. Toplayıcı həmin özünəməxsusluğu qorumaq və başa düşməlidir ki, folklorun əsil mahiyyəti mətnin bütövlüyündə ifadə olunur. Tədqiqatçı mətn-də məntiqsiz, mənasız hesab etdiyi elementləri buraxmaqla, yaxud dəyişdirməklə folkloru özünəməxsusluğundan, onun təbii gözəlliyindən məhrum edir və bununla həm də mətnin dərin qatlarında gizlənmiş mənaların üstünü qaranlıq pərdə ilə örtmüş olur.

O, folklorşünaslardan yalnız Azərbaycan folklor nümunələrini deyil, bütün türk xalqlarının ağız ədəbiyyatını tədqiqata cəlb etməyi və müasir elmi-nəzəri ümumiləşdirmələr aparmağı tələb edirdi. Bu isə o deməkdir ki, H.Zeynallı dövrünün bir çox folklorşünas alimləri kimi bu məsələlərə tələbkarlıqla yanaşır və folklorşünaslığın fundamental bir elm sahəsinə çevrilməsinə çalışırdı. Tədqiqatçı alim yaxşı bilirdi ki, folklorşünaslığı fundamental elm sahəsinə çevirmək üçün yeni cəmiyyətin yeni tələblərinə də cavab vermək lazım idi. Bu dövrün və zamanın diqtəsi idi. O yazırdı: «Əski cəmiyyətin zövqünü, düşüncünü, həyatı anlayışını inkar etmiş yeni sinif özü üçün yeni əsaslar üzrə yeni kultur yaratdıqda əski ədəbi məktəbdən, ədəbi üslubdan tamamilə ayrılacaq, özündən əvvəlki sinfin varlığını inkar edəcək və yeni üslub yaradacaqdır» (7, 85).

Göründüyü kimi, 1920-1930-cu illərdə klassik irsdən, milli mə-nəvi dəyər və sərvətdən necə bəhrələnməli sualı ədəbi tənqidi, eləcə də folklorşünaslığı düşündürən əsas problemlərdən biri idi. Əslində bu, yeni cəmiyyətin ədəbi deyil, bütövlükdə sənətin imperiyanın maraqlarına uyğunlaşdırılmasına xidmət etmək məqsədi güdən siyasi problemi idi. Hənəfi Zeynallı klassik irsdən imtinaya qarşı çıxır və göstərirdi ki, «yazılı və ağız ədəbiyyatı içində gördüyümüz hər bir əsər öz əsrinin bir vəsiqəsidir. O əsər müəyyən istehsal əlaqələrinə girmiş siniflərin yaratdığı siyasi və ictimai bir mühit içində doğmuş olduğu üçün öz əsrinin dünyaya baxışını ifadə edir... İctimai həyatın məhsulu olduqları üçün bir əsrdə doğan bütün əsərlərin müqayisəsində əsrin ümumi ruhunu aramalı və nəhayət, bunların hamısının təsadüfi olaraq meydana gəldiyini deyil, bəlkə müəyyən nəticəsi olan ictimai, psixoloji proses olaraq doğduğunu nəzərə almalıdır» (8, 38).

Fikrimizcə, H.Zeynallının klassik irsdən necə bəhrələnməli sualı ətrafındakı düşüncələri yazıldığı tarixdən xeyli müddət keçməsinə baxmayaraq öz aktuallığını itirməməişdir. Həqiqətən də, hər bir əsər və ya folklor nümunəsi öz əsrinin vəsiqəsidir və həmin sənət nümunələri yarandığı dövrün ruhunu, ab-havasını özündə ehtiva edir.

Həmin dövrün folklorşünaslıq elminin qarşısında duran əsas problemlərdən biri də xalqın yaratdığı bədii nümunələrin necə adlandırılması məsələsi idi. Hələ 1920-ci illərdən başlayaraq tədqiqatçılar «El ədəbiyyatı», «Ağız ədəbiyyatı», «Şifahi ədəbiyyat», «Şifahi xalq ədəbiyyatı», «Yiyəsiz ədəbiyyat», «Əfvahi ədəbiyyat», «Folklor» və başqa istilahlər işlətməyə çalışırdılar. Daha doğrusu, bu terminlərdən hansının işlədilməsi məqalələrin və tədqiqatların əsas müzakirə predmetinə çevrilirdi. Bəzi toplayıcı və ya folklorşünaslar isə bunun fərqi nə varmadan öz tədqiqatlarında bu istilahlərin bir neçəsindən eyni anda istifadə edirdi. O dövrün mətbu mənbələrindən aydın görünür ki, yeni dövrün folklor nümunələrinin hansı ad altında təqdimatı məsələsi yalnız folklor tarixinin deyil, həm də folklorşünaslıq elminin problemi kimi ortaya çıxmışdı.

Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, H.Zeynallı 1926-cı ildə «Maarif və mədəniyyət» jurnalında çap etdirdiyi «Ağız ədəbiyyatı» məqaləsində xalq ədəbiyyatının adı məsələsinə toxunur və «xalq ədəbiyyatı» istilahının yerinə «ağız ədəbiyyatı»nın işlədilməsini məqsədəuyğun hesab edirdi. H.Zeynallının tədqiqatçılarından olan Nərgiz Qurbanova bu məsələ ilə bağlı yazır: «... məlumdur ki, 20-ci illərdə anlayışlara münasibətin öz tipik xüsusiyyətləri var idi; bu

baxımdan H.Zeynallının da mülahizəsi məntiqsiz deyil. Maraqlı burasıdır ki, «xalq ədəbiyyatı» anlayışı müqabilində H.Zeynallı «ağız ədəbiyyatı» terminini doğru sayırdı ki, bunu da o qədər müvəffəqiyyətli hesab etmək olmaz. Birinci termindəki ziddiyyət burada da var. Belə mübahisəni bu gün elmi baxımdan perspektiv hesab etmək olmaz, o, 20-ci illərin ruhu ilə aşılarmış hal idi» (9, 20-21).

Maraqlıdır ki, müəllif H.Zeynallının bu mülahizəsinin həm «məntiqsiz», həm «o qədər müvəffəqiyyətli» olmadığını, həm elmi baxımdan perspektivsizliyini, həm də «20-ci illərin ruhu ilə aşılarmışlığını» qeyd edir və fikrimizcə, məsələni bir qədər də mürəkkəbləşdirir.

Görkəmli folklorşünas alim Paşa Əfəndiyev isə H.Zeynallının bu məsələdə qeyri dəqiqliyə yol verdiyini göstərərək yazır: «H.Zeynallının göstərdiyi kimi Puşkin, Lermontov və başqa sənətkarların yaratdığına heç vaxt xalq ədəbiyyatı deyilməyib. Məsələni də, əlbəttə, bu şəkildə qoymaq qeyri-dəqiqdir. Hazırda bizim dövrdə sənətkarlarımız xalq ruhunu, xalq psixologiyasını əvvəlki dövrdə yaşayan sənətkarlardan qat-qat artıq təsvir edirlər. Ona görə də yazılı ədəbiyyatla, şifahi ədəbiyyatı mənə, məzmununa görə yaxınlaşdırmaq, istilah məsələsini ortaya qoymaq, müzakirə açmaq yersiz olardı» (2, 64).

Paşa müəllimin özünün də klassiklərlə müasirlərin hansının «xalq ruhunu, xalq psixologiyasını» daha dərindən ifadə etməsi müqayisəsi qüsurlu görünə də, belə bölgü aparılmasına (yazılı ədəbiyyatla, şifahi ədəbiyyatı mənə, məzmununa görə yaxınlaşdırmaq) etirazında tamamilə haqlıdır. Lakin araşdırmaların məntiqi nəticəsi kimi demək olar ki, H.Zeynallı folklor nümunələrinin məhz «Ağız ədəbiyyatı» adı altında işlənməsində o qədər də ısrarlı deyildi. Təsədüfi deyildir ki, o, 1926-cı ildə «Maarif işçisi» jurnalında nəşr etdirdiyi məqaləsini «Azərbaycanda el ədəbiyyatı», 29 fevral 1936-cı ildə «Ədəbiyyat qəzetində» çap etdirdiyi məqaləsini isə «Azərbaycan folkloru» adlandırır. O, ayrı-ayrı yazılarında hətta «xalq ağız ədəbiyyatı», «el ədəbiyyatı» və «şifahi ədəbiyyat» kimi terminlərdən də istifadə edirdi. Bütün bunlar onu təsdiqləyir ki, H.Zeynallı şifahi xalq ədəbiyyatının adı daima düşündürmüş və onun bu terminlərdən istifadəsi bu adın dəqiqləşdirilməsinə xidmət edirdi. Ən maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, müasir dövrdə də bu istilahların hamısı sinonim kimi işlədilir və bütün bunların hamısı folkloru yazılı ədəbiyyatdan fərqli düşüncə kodu kimi səciyyələndirməyə xidmət edir.

Tədqiqatçı alim «Ağız ədəbiyyatı» məqaləsində «şifahi xalq ədəbiyyatı nədir» sualına da cavab axtarır və belə qənaətə gəlirdi ki,

«xalqın öz ruhundan çıxan, onun öz əhvali-ruhiyyəsini meydana qoyan və eyni zamanda onun öz içində gəzən ədəbiyyat» ağız ədəbiyyatıdır. Müəllif şifahi ədəbiyyatın üç əsas xüsusiyyətini səciyyələndirir və ağız ədəbiyyatının dövrü üçün ən mükəmməl tərifini verir.

Maraqlıdır ki, H.Zeynallı şifahi xalq ədəbiyyatına dair hər hansı bir fikir və ya mülahizə yürüdərkən qaynaq və ya mənbə kimi folklor nümunələrinin özünü, eyni zamanda ən son elmi araşdırmaları əsas götürürdü. Ona görə də, folklorşünasın 1920-1930-cu illərdə yürütdüyü elmi-nəzəri fikirlərinin böyük əksəriyyəti bugün də aktuallığını qoruyub saxlayır. Məsələn, H.Zeynallı şifahi ədəbiyyatı «mənzum» və «mənsur» deyə iki əsas hissəyə bölür və poeziya ilə prozanın (epikliklik ünsürlərin) bir janr daxilində birləşdiyini də nəzərdən qaçırmırdı: «...Şifahi ədəbiyyatın mənzum qismini bayatı, mahnı, ağı, gap (təsnifat), bağlama, beşik (nəğmə), meyxanə-bədiyə, tərifnamə kimi parçalara ayırmaq olar. Mənsur qismə gəldikdə o da müxtəlif məzmunlu nağıllar, dastan (qəhrəmannamələr), qaravəllilər (sərgüzəştlər), timsal və təmsillər, əfsunlar, tapmacalar, atalar sözü (sınaq və başqaları) kimi şöbələrə ayırdıqda, qəhrəmannamələr, əfsanələr ilə yanıtmaclar və tərifnamələri həm mənsur, həm də mənzum qisimdə görmək olur. Ən doğrusu bunlarda hər iki cəhət vardır».

Üzərindən böyük bir zaman keçməsinə baxmayaraq bu təsnifat öz doğruluğunu bugün də qoruyub saxlayır. Eyni sözləri kiçik qüsurlarına baxmayaraq onun atalar sözləri və məsəllərin bölgüsü, eyni zamanda onlar arasındakı fərqlər barədə verilmiş izaha da şamil etmək olar. H.Zeynallı atalar sözü və məsəlləri həm şəkli xüsusiyyətlərinə, həm də məna fərqlərinə görə təsnif edir. Onlar arasındakı fərqi izah edərkən isə belə qənaətə gəlir ki, məsəllər atalar sözünün hələ daşlaşmamış variantıdır. Daha doğrusu, atalar sözlərində böyük fikirlər lakonik şəkildə tam ifadə olunduğu halda, məsəllərdə bu və ya digər hadisəyə işarə edilir və natamamlıq hiss olunur, müəyyən izahata ehtiyac duyulur.

Qeyd etməliyik ki, H.Zeynallının folklorşünaslıq irsində onun «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsəri mühüm yer tutur. Bu əsər müəllif tərəfindən ömrünün son illərində qələmə alınmış və uzun illər çap olunmamışdır. Nəhayət, AMEA-nın Folklor İnstitutu bu qiymətli tədqiqatı üzə çıxararaq «Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri» seriyasında çap etmişdir (19). Əsəri nəşrə hazırlamış prof. İ.Abbaslı mətnin taleyi ilə bağlı yazır: «Qırmızı terrorun» yaddaş «tarixçəsi»ndən bəllidir ki, H.Zeynallı 1937-ci il yanvarın 28-də həbsə alınmış və həmin ilin oktyabrın 13-də repressiya qurbanı kimi

həyatına son qoyulmuşdur. Bu ziyalı «təmizlənməsi»ndən sonra müəllifin onlarla əsərləri ilə yanaşı, «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» araşdırması da Azərbaycan Elmlər Akademiyasının xüsusi fonduna aparılıb burada qorunmuşdur. Hazırda tədqiqat işi Azərbaycan Milli Arxiv İdarəsi Ədəbiyyat və İncəsənət arxivinin 160 sayılı fondunun bir nömrəli sənədi kimi həmin ünvanda saxlanmaqdadır. Fondada H.Zeynallının dəsti-xətti ilə latın əlifbasında yazılmış «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» adlı əsərin əlyazması və yenə də latın qrafikasında olan makina yazısı saxlanılır ki, təqdim olunan mətn hər iki variantla müqayisədə çapa hazırlanmışdır. Mətn hazırlanarkən orijinala (əlyazması və makina yazısı) heç bir müdaxilə edilməmiş və yalnız zəruri ehtiyac duyulan kiçik düzəlişlər aparılmışdır» (20, 7-8).

Əsərin elmi aktuallığını xüsusi vurğulayan prof. İ.Abbaslı yazır: «Azərbaycan türk mahnıları» adlı araşdırma tanınmış ədəbiyyatşünas-tənqidçi Hənəfi Zeynallının (1896-1937) folklorşünaslıq axtarışları sırasında yazıldığı tarixi kəsim üçün öz aktuallığı, mövzu və problemin ilk dəfə qoyuluşu, həlli baxımından bu gün də xüsusi elmi əhəmiyyət kəsb etməkdədir» (20, 4).

Hörmətli professorun fikirləri ilə razılaşmaqla bərabər əlavə etmək istəyirik ki, oxuculara ilk dəfə təqdim olunan bu əsər həm elmi əhəmiyyətinin çağdaş folklorşünaslığın nəzəri nailiyyətləri fonunda dəyərləndirilməsi, həm də H.Zeynallının nəzəri görüşlərinin öyrənilməsi baxımından xüsusi diqqət tələb edir.

H.Zeynallı «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsərinin başlanğıcında mahnıların janr olaraq mahiyyətini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. O yazır: «Azərbaycanda xalq içində «mahnı», «məni», ədəbi dildə isə «qoşma», Türkiyədə «şərqi», «türkü», «qoşma», «qoşu», «qoşuq», Qaşqayda (H.Zeynallı qaşqayların İranın cənubunda yaşayan köçbə Azərbaycan türkləri olduğunu səhifənin altında qeyd etmişdir – C.Q.) müxtəlif bəstələrdə çalının, göftədə (farsca «qofte» sözündən olub şifahi danışığı bildirir – C.Q.) çağrılan ən ibtidai xırda formalı lirik şeir janrıdır» (19, 11).

Burada diqqət çəkən mahnıların vaxtilə həm də «qoşma» adı ilə də tanınmasıdır. Hazırda qoşma aşiq şeirinin janrıdır. Lakin çox da uzaq olmayan zamanda «qoşma» sözü həm şeir janrının, həm də mahnı janrının adı olmuşdur.

H.Zeynallı aşiq mahnıları ilə xalq mahnılarının biri-birindən üslubi cəhətdən fərqli olduğunu göstərərək yazır: «Bizim araşdırdığımız mahnıları stil etibarilə məşrut olsa da, iki başlıca hissəyə ayırmaq lazım gəlir:

1. El mahnıları

2. Aşıq mahnıları.

Bu iki qism yaradıcılıq – geniş kütlənin və aşıqların yaradıcılığı bir-birini təkmil edir və biri digərinin daha inkişaf etmiş mürəkkəb bir şəkli sayıla bilər. Hər bir müəyyən stil üçün müəyyən janrlar xas olduğuna görə mahnılar da həm mündəricə, həm forma cəhətdən ayrıca bir stilə tabedir» (19, 11).

Beləliklə, tədqiqatçıya görə, el mahnıları və aşıq mahnıları biri-biri ilə qırılmaz şəkildə bağlı olub vahid kökə dayanır. Onlar musiqi üslubu etibarilə müstəqil qolları təmsil etsə də, eyni bir xalqın musiqi dünyasının ayrılmaz qollarıdır. H.Zeynallı el mahnıları ilə aşıq mahnılarının ayrılmazlığını bu üslubların daim biri-birini təkmilləşdirməsi – qarşılıqlı təsir faktoru ilə də əsaslandırmışdır.

H.Zeynallı el mahnıları ilə aşıq mahnılarının janrlar sistemi, məzmun-forma müxtəlifliyi baxımından fərqlənməsinin səbəblərini araşdırarkən rusdilli elmi-nəzəri ədəbiyyatlardakı belə bir fikrə əsaslanmışdır: «Müxtəlif siniflərin ayrı-ayrı inkişaf pilləsindəki bədii qiymət prinsipləri başqa-başqa olduğuna görə, müxtəlif ictimai dairələrin nəğmələrinin bədii qiymət və əhəmiyyəti də başqa-başqa olmalıdır» (21, 130; 22, 588).

Beləliklə, H.Zeynallıya görə, el mahnıları ilə aşıq mahnılarının arasındakı fərqlər sosial amillə bağlıdır. Sosial təbəqələşmənin cəmiyyətin strukturunda yaratdığı sosial-zümrəvi rəngarənglik uyğun olaraq cəmiyyətin bədii yaradıcılığının da janr əlvanlığını şərtləndirmişdir.

H.Zeynallı mahnı janrı ilə bağlı müxtəlif dünya alimlərinin fikirlərini təhlil edərək terminoloji dolaşıqlıqlara xüsusi diqqət vermişdir. O bir sıra alimləri qeyri-dəqiqlikdə, daha doğrusu, söz və musiqinin oxşar janrlarının incəliklərinə enmədən, fərqlərinə biganə yanaşmaqla eyni bir termin altında birləşdirməkdə qınamışdır. Bu məsələdə faktlara, dünya elmi-nəzəri fikrinin uğurlarına əsaslanan alimin apardığı tədqiqatın nəticələri ilk növbədə elmi-nəzəri siqləti ilə seçilir. Bu baxımdan, İ.Konu, A.N.Samoyloviç, M.F.Köprülüzadə, İ.Hikmət, Ə.Abid və s. kimi məşhur müəlliflərin fikirləri ilə razılaşmayan H.Zeynallı, məsələn, Kovalski familiarlı müəllifin türk mahnıları haqqında tədqiqatlarına belə münasibət bildirmişdir: «Kovalski bir tərəfdən toylarda çağrılan nəğmələri, müasirə lirik nəğmələrini, satirik nəğmələri alır, o biri tərəfdən dastanlardakı epik nəğmələri alıb hamısını bir ədəbi növ deyərək tədqiq eləyir» (19, 14).

Tədqiqatçı şeirlə musiqinin vəhdəti, türk musiqisi və şeirinin vahid struktur ahəngi haqqında belə bir qiymətli fikir söyləmişdir

ki, «...türk şeirinin əsasını təşkil edən türk musiqisidir. Hələ Azərbaycan xalq ədəbiyyatı bu günədək xalq musiqisindən ayrılma-mış və məzmun, janrların adları sıx surətdə onların bəstə (musiqi – C.Q.) və kuftəsilə (farsca «qofte» kəlməsindən olub, «sözləri» anlamındadır – C.Q.) bağlıdır. Türk xalq vəzninin heca vəzni «barmaq üslubu» olması, yenə də təzyanənin saz tellərinə vurulması sayı ilə və onun ritmi ilə, ahəngi ilə, təqdimi ilə əlaqədardır. Buradakı vahid qıyası olan məqam – musiqi motivi – bir dördlük yaradacaq həcmdə olur. Bu əsas sonradan, ehtimal ki, musiqi və dil inkişafı ilə əlaqədar olaraq, ehtimal ki, məqam mürəkkəbləşdiyi kibi şeir də mürəkkəbləşir. Məsələn, əvvəldə şikəstə, mahnı, gəraylı və i.a. bəstilə çağrılan şeirlər vardısı, sonralar, ehtimal ki, «müxəmməslər» – bəsləmələr meydana gəlmişdir. Daha sonra «cığalı müxəmməslər» mürəkkəbləşərək beşləmələrlə dördləmələr toxunulmağa başlamış və bu cığalılar da müxtəlif şəkillərə girmişdir. (19, 15-16).

Qeyd edək ki, H.Zeynallının «türk şeirinin əsasını türk musiqisinin təşkil etməsi» haqqındakı fikri Azərbaycan xalq poeziyasının melopoetik strukturunun öyrənilməsi baxımından çox qiymətlidir. Bu, aydın bir məsələdir ki, mahnının musiqisi ilə onun mətnini təşkil edən şeir vəhdətdədir. Belə bir vəhdət olmasa, mahnı alınmaz. Lakin H.Zeynallının «türk şeirinin əsasını türk musiqisinin təşkil etməsi» haqqındakı fikri yalnız konkret bir mahnının musiqisi ilə sözlərinin vəhdəti barəsində deyildir. O, ümumiyyətlə, türk bədii-estetik düşüncəsində mahnı və musiqi kodlarının struktur vəhdətini nəzərdə tutmuşdur. Türk düşüncəsində melopoetik vəhdət, əslində, şifahi söz yaradıcılığının – folklorun mahiyyətinin dərk baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığında folklorun ədəbiyyat, yaxud bir tərəfi ilə ədəbiyyatla bağlı avtonom sənət və yaradıcılıq kodu olması haqqındakı mübahisəni (bax: 23; 24) bir daha xatırlasaq, bu halda folklorun özünəməxsusluğunun dərkində melopoetik vəhdətin vacib amil olduğu, eyni zamanda H.Zeynallının «türk şeirinin əsasını türk musiqisinin təşkil etməsi» haqqındakı fikrinin aktuallığı üzə çıxar.

Əslində, şeiri və musiqini özündə sinitezləşdirən türk folklorunun mahiyyətinin üzə çıxarılmasında melopoetik vəhdət başlıca çıxış nöqtəsidir. Bu məsələ sonrakı tədqiqatlarla təsdiq olunmaqla daha da dərinləşdirilmişdir. Prof. S.P.Pirsultanlı yazır: «Aşığın sazı ilə sözü əkiz doğulmuşdur. Bizə məlum olan aşıq şeirinin bütün formaları: gəraylı, qoşma, divani, tənris və müxəmməs sazla əlaqəli yaranmış, hər şeir janrı sazın qoluna öz danışan pərdəsini bağla-

mışdır. Sazın qolunda qoşmanın öz danışan Şah pərdəsi, divaninin və təcnisin də öz müstəqil pərdələri vardır» (25, 393; 26, 393).

Ağsaqqal alimin bu fikri H.Zeynallının fikri ilə birbaşa səsləşib onu təsdiq etməklə yanaşı, folkloru bədii sözlə musiqinin vəhdəti kontekstində öyrənməyin yeganə düzgün yol olduğunu vurğulayır. Prof. S.P.Pirsultanlının yaradıcılıq yolunu tədqiq edən S.Rzasoy onun yuxarıda sitat verdiyimiz fikrini maraqlı şəkildə təhlil edərək yazır: «Azərbaycan folklorşünaslıq elminin qocaman və görkəmli aliminin bu fikrini söz-söz, cümlə-cümlə təhlil edib, dərinlən anlamaq istəsək, ortaya çox dərin elmi məsələlər, mühüm elmi tezislər çıxır. Bu baxımdan, prof. S.P.Pirsultanlının düşüncələrinə görə:

- Aşığın saz yaradıcılığı ilə söz yaradıcılığı qarşılıqlı struktura malik vahid sistemdir: («Aşığın sazı ilə sözü əkiz doğulmuşdur»).

- Burada «ə k i z l i k», sadəcə olaraq, aşıq musiqisi ilə aşıq poeziyasının birgəliyini nəzərdə tutan obrazlı ifadə yox, havacat kodu ilə heca kodunun vahid sistem daxilindəki struktur mütənasibliyini, bu kodların «d u a l» kosmoloji modelini ifadə edən kateqoriya-anlayışdır.

- Poeziya və musiqi kodlarının vahid dual («əkiz») sistemi təşkil etməsi («əkizliyi») sistemin boy-boy duran kod sütunlarını (poeziya və musiqi) və sütunları təşkil edən elementləri (poeziya və musiqinin janrlarını) bir-birinin işarəsi kimi «oxumağa» imkan verir. Başqa sözlə, aşıq şeirinin kosmopoetik strukturunun bütün səviyyələri və həmin səviyyələri təşkil edən ünsürlər biri-biri ilə mütənasib sistem əlaqəsindədir: («Bizə məlum olan aşıq şeirinin bütün formaları: gəraylı, qoşma, divani, təcnis və müxəmməs sazla əlaqəli yaranmış...»dır).

- Sazın qolunun lad-not strukturu (pərdə düzümü) poeziya-musiqi duallığından irəli gəlməklə aşıq şeirinin janr strukturunu özündə əks etdirir: («...hər şeir janrı sazın qoluna öz danışan pərdəsini bağlamışdır. Sazın qolunda qoşmanın öz danışan Şah pərdəsi, divaninin və təcnisin də öz müstəqil pərdələri vardır») (27, 20).

Belə hesab edirik ki, H.Zeynallının XX əsrin birinci yarısında söylədiyi «...türk şeirinin əsasını təşkil edən türk musiqisidir» tezisi (19, 15) sonralar digər tədqiqatlarla, o cümlədən S.P.Pirsultanlının araşdırmaları ilə daha da dərinləşdirilmiş və onun «Aşıq şeirini sazla və saz havaları ilə əlaqəli öyrəndikdə, nəinki, təkcə onun şəkli xüsusiyyətləri, hətta tarixən bu xalq sənətinin hansı ruhda yaşadığı da, şifahi və yazılı poeziyamızla əlaqəsi də, onun əsas mövzuları da aydınlaşır» (25, 393; 26, 393) fikri ilə, belə demək mümkündürsə, postulatlaşdırılmışdır.

«Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsəri H.Zeynallının yaradıcılığının əsas metodoloji bazasını da müəyyənləşdirməyə yardım edir. Əsərdən məlum olur ki, o, görkəmli alim N.Marrın sonralar stalinizm tərəfindən amansız ideoloji məhvətməyə məruz qalmış yafetoloji nəzəriyyəsinə əsaslanırmış. H.Zeynallı yazır: «Bəlkə, xalq şeirləri içərisində ən çox təsadüf edilən şeirlər yeddi hecalı dördlülər formasında düzəldilmiş olduğunu demək bir qədər həqiqətə yavuş olardı. Bugünkü yafetitologiya isbat edir ki, Hind-Avropa burjua metodolojisini təqib edən lisançılığın dillərin ulu babası olan tezisi əsasında yanlışdır. Əksinə, əvvəl ibtidai bir ulu baba-dil olmayıb, bəlkə, çox-çox dillər olmuş, sonra əmək təsirin altında ovçuluq, balıçılıq və sairə artelləri təşkil edib işlədikdə ayrı-ayrı dillərdə danışan kütlələrin arasında müştərək dillər əmələ gəlmiş və bu əmələ gələn dillər say etibarı ilə get-gedə azalmışdır. Demək, Babil qülləsinin dağılması ilə dillər pərakəndə düşməmiş, əksinə, Fironların ehramlarını yaparkən o qocaman daşları daşıyan müxtəlif əllərdə toplanan gölələr müştərək bir dil yaratmağa müvəffəq olmuşdur. Həmin Hind-Avropa üsulunun folklordakı davamını təşkil edən burjua metodoloqları burada türk şeirinin ulu babasını tapmağa çalışırlar (19, 21-22).

Qeyd etmək istərdik ki, H.Zeynallının «Azərbaycan türk mahnıları haqqında» əsəri təhlil üçün çox geniş material verir. Burada mövzu ilə bağlı dünyanın çox məşhur alimlərinin fikirləri təhlil olunmuş, dərin nəzəri məntiqə əsaslanan polemikalar aparılmışdır. Bütün bunlar H.Zeynallının bir alim kimi elmi-nəzəri səviyyəsini göstərməklə bərabər, onun tədqiqatlarının müasir dövrümüzdəki aktuallığını da nümayiş etdirir.

H.Zeynallının şəxsiyyətin folklora, şifahi ədəbiyyatın yazılı ədəbiyyata təsiri və onlar arasında fərq, bəzi janrların təsnifatı, spesifik xüsusiyyətləri, xalq ədəbiyyatının mənşəyi barədə yürütdüyü elmi-nəzəri fikir və mülahizələr də daha çox içində yaşadığı dövrün diqtələrindən (sinfilik və partiyalılıqdan) irəli gələn bəzi mübahisəli cəhətlərinə baxmayaraq, cəsarətlə demək olar ki, 1920-1930-cu illərdə Azərbaycan folklor nümunələrinin toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində, eləcə də folklorşünaslıq elminin yaranmasında əvəzsiz xidmətləri olmuşdur. Ən acınacaqlısı odur ki, xalqın sərvətini topla-yıb xalqın özünə çatdırmağı böyük qədirşünaslıq işi hesab edən və bu istiqamətdə fədakarlıq göstərən H.Zeynallının özünü 30-cu illərin əvvəllərindən (əvvəl dövrü mətbuatda, sonra isə NKVD məhbə-sində) ittiham etməyə başladılar.

1920-ci illərin sonlarından etibarən Azərbaycan folklorunu ümumtürk folklorunun bir tərkib hissəsi olması ideyası tədricən sıxışdırıldı. Bu ideyanın tərəfdarları isə repressiv aksiyaların hədəfinə çevrildi. «Onun folklorumuzun tarixinə və taleyinə baxışında diqqəti cəlb edən maraqlı cəhətlərdən biri bundan ibarətdir ki, H.Zeynallı Azərbaycan folklorunu əlahiddə, coğrafi sərhədlər daxilində yox, «başqa türk elləri ilə birlikdə tədqiq etməyin» tərəfdarı idi. Lakin vaxtilə məhz belə fikirlər onun adının M.Ə.Rəsulzadə, F.Köprülüzadə, İ.Hikmət və s. kimi ümumtürk ədəbiyyatı nəzəriyyəçiləri ilə bərabərləşdirilməsinə səbəb olmuş, məhz öz həmkarları vulqar sosiologizmə qapılaraq onu pantürkizmdə ittiham etməkdən çəkinməmişlər» (9, 22-23).

Maraqlıdır ki, 1920-ci illərin bəzi ədəbi məhkəmələrində «prokuror» sifəti ilə çıxış edən H.Zeynallının özünü 1930-cu illərin ittihamları ilə üz-üzə qoydular. Daha doğrusu, 1930-cu illərdə ədəbi məhkəmədən ədəbi ittihamnamələrə keçidin əsası qoyuldu. Ədəbi məhkəmələrdə bədii əsərlərin qəhrəmanlarından biri, ədəbi ittihamnamələrdə isə bədii əsərlərin müəlliflərinin özü azad fikir və düşüncələrinə görə çarmıxa çəkilirdi. Bütün bunlar sovet hökumətinin türkü və türkçülük ideyalarını məhv etmək siyasətindən irəli gəlirdi. 1920-ci illərdən başlayan bu proses 1930-cu illərdə daha da gücləndi. Belə ki, vaxtı ilə Azərbaycanda pedaqoji fəaliyyətlə və elmi araşdırmalarla məşğul olan Fuad Köprülüzadə, İsmayıl Hikmət və başqa türklər ədəbi tənqidin ittiham obyektinə çevrildilər. Həm də yalnız F.Köprülüzadə və İ.Hikmət deyil, vaxtı ilə onlar haqqında dövrü mətbuatda söz demiş şəxslər də tənqid hədəfinə çevrilirdi: «İsmayıl Hikmət idealistmi, materialistmi? Onun siyasi cəbhəsi hansıdır?.. Bu kimi suallarla Zeynallı maraqlanmayırsınız (söhbət A.V.Baqrinin «Ədəbiyyatşünaslıq üçün vəsait» kitabına H.Zeynallı tərəfindən yazılmış «Metodoloji müqəddimə»dən gedir – C.Q) və nəticədə İsmayıl Hikmətin burjua-nasionalist, mürəccəpəşist idealist metodologiyasının sinfi mahiyyətini pərdələyir. Onu tənqid və ifşa edəcəyi yerdə onun əsərlərinin faydalı olduğunu irəli sürür» (11).

Burada söhbət daha çox İsmayıl Hikmətin ideoloji-siyasi baxışlarından getsə də, onun türk olması – milli mənsubiyyəti də az rol oynamırdı. Ümumiyyətlə, 1923-cü ildə Müsavat partiyasının gizli fəaliyyətinin üstü açıldıqdan və 1926-cı ildə Bakıda keçirilən «Türkoloji qurultay»dan sonra türk xalqlarına olan mənfi münasibət daha da kəskinləşdi. Əslində isə türkçülüyə qarşı mübarizə hələ XIX əsrin sonlarında çar Rusiyası dövründə süni surətdə ortaya atılmış

«pantürkizm»dən qaynaqlanırdı. Ona görə də Türkiyədən gəlmiş hər hansı bir şəxslə əlaqə saxlamaq casusluq kimi qiymətləndirilirdi. Maraqlıdır ki, H.Zeynallı həbs olunan zaman onun İ.Hikmətlə olan ünsiyyəti və Türkiyənin Bakıdakı konsulu Fərid bəylə 1928-ci ildə əlaqə saxlaması ayrıca bir maddə kimi ittiham aktına salınmışdı. Yuxarıdakı nümunədən də aydın görünür ki, o dövrün tənqidçiləri tədqiqat obyektinə çevirdikləri şəxsiyyətlərin hansı ideoloji cəbhəyə mənsub olmalarına xüsusi fikir verməli idilər. Bu isə olduqca çətin idi. Çünki sosializm hər gecə yüzlərlə «vətən xaini», «xalq düşməni» doğurdu. Totalitar rejim dünən sosializmin dostu elan etdiyini bu gün düşməinə çevirirdi. Məsələn, vaxtı ilə H.Zeynallıya dərs demiş professor Pereverzev və onun elmi-nəzəri fikirləri 30-cu illərdə şübhə altına alınmışdı. Bunun ağrısını Pereverzevlə yanaşı H.Zeynallı da (digər tələbələri də) çəkirdi: «Zeynallı bu günkü sinfi mübarizəni Pereverzev eynəyi ilə «gördüyü» üçün qolçomaqla əsas etibar ilə sosializm relsində olan xırda burjuanı tamamilə qarışdırır» (12).

Göründüyü kimi, dövrün tənqidçiləri H.Zeynallını vulqar sosiologizmdə, öz tədqiqatlarında sinif və partiya mövqelərini müdafiə etməməkdə və yaxud da ideoloji sistem tərəfindən mühüm hesab edilən amilləri nəzərdən qaçıрмаqda, bir sözlə, prinsipial mövqe tutmamaqda günahlandıraraq ittiham edirdilər.

Dövri mətbuat səhifələrində tənqid hədəfinə çevrilən H.Zeynallı 1937-ci il yanvarın 28-də Ruhulla Axundovun əksinqilabi qrupunun üzvü olmaqda ittiham edildi və əksinqilabi millətçi kimi həbs olundu. Üstündən bir neçə gün keçdikdən sonra o, «Ədəbiyyat qəzeti»ndə çıxan «Vətən xainləri» məqaləsinin «qəhrəmanına» çevrildi. «Azərbaycanda bu nacinslər, bizim xalqımızın qara bayquşu, qəddar düşməni olan «müsəvat» tör-töküntüləri ilə birləşmişlər. Konturrevolusiyanın bütün xəyalları, yeni dünya, azad həyat əleyhinə birləşmişlər!.. Bu vətən xainlərinin başını amansızcasına əzəlim!..

İllərlə Ruhulla Axundov, Hənəfi Zeynallı kibi kontrrevolyusion xəyənatkarların kultura və ədəbiyyat cəbhəsində çalışmaları, biz yazıçılardan daha artıq sayıqlıq tələb edir. Partiyamız ətrafında daha sıx cərgələrlə toplanaraq, vətənimizin müdafiəsi üçün son damla qanımızı belə əsirgəməyəcəyimizə and içirik» (13).

«Vətən xainlərinin başını amansızcasına əzəlim», «son damla qanımızı belə əsirgəməyəlim» kimi ifadə və sözlər, eləcə də həmin dövrdə qəzet səhifələrinə çıxarılmış «Xalq düşmənləri ölümə layiqdir», «Faşist nöqərlərinə aman yoxdur», «Alçaqların külünü göyə sovurmalı», «Xainlərin kökünü kəsməli», «Xalq düşmənlərinə

qarşı amansız olmalı», «Xalq düşmənlərini darmadağın etməli və onlara divan tutmalı», «Düşmən yer üzündən sürülməlidir», «Qol-çomaqlara qəti hücum» və sair kimi başlıqlar şair, yazıçı, müxbir, jurnalist, sənətkar fikrindən daha çox o illərin hakim, müstəntiq və ya zabıt (komandir) hədəsinə oxşayır.

MTN-in arxivində saxlanılan istintaq materiallarından öyrənilir ki, Azərbaycan SSR CM-nin 72 və 73-cü maddələri üzrə məsuliyyətə cəlb edilən H.Zeynallını 1917-ci ildə eserlər partiyasının üzvü olmaqla, 1928-ci ildə Bakıda Türkiyə konsulu Fərid bəylə əlaqə saxlamaqla və onun vasitəsilə tanınmış türk millətçi xadimi İsmayıl Hikmətlə məktublaşmaqla, 1929-cu ildən başlayaraq əksinqilabçı və millətçi Haşım Əfəndi, İsmayıl Hikmət, Xəlil Fikrət, Bəkir Çobanzadə, Əhməd Cavad, Cəfər Cabbarlı, Atababa Musaxanlı, Cabbar Əfəndiyev, Əhməd Hacınski, Məmmədsadiq Quliyev, Əliabbas Mütəllibov, Böyükağa Talıblı, Əli Nazim, Vəli Xuluflu, Mikayıl Rəfili, Həsən İmanov, Salman Mümtaz, Əhməd Triniç və başqaları ilə sıx əlaqə saxlamaqla, elmi işlərində əksinqilabi millətçi ideologiyayı yaymaqda ittiham edirdilər (14).

Maraqlıdır ki, 30-cu illərin qəzet səhifələrində adları çəkilənlərlə istintaq protokollarında adları keçənlər çox vaxt üst-üstə düşür və biri digərini tamamlayırdı. Bu bizə əsas verir deyək ki, ictimai mühit kamera mühiti üçün məhbus hazırlayır və ədəbi tənqid M.F.Axundzadədən, A.Surdan, F.Köçərlidən..., yəni klassik tənqiddən uzaq düşərək bədii materialın təhlilindən daha çox sənət adamının siyasi baxışlarına qiymət verirdi. Beləliklə, ədəbi tənqid də özünün əsas funksiyasını itirərək siyasiləşirdi. H.Zeynallı da istintaq işlərində və dövrü mətbuatda ədəbiyyatşünas və tənqidçidən, folklorşünas alimdən və ziyalından daha çox əksinqilabçı kimi ittiham olunurdu. Onun 4 fevral 1937-ci ildə verdiyi ifadəsindən də bunu aydın görmək olur: «Bəli, mən əksinqilabi kitablar alırdım, bəli, mən əksinqilabi təşkilatın üzvü idim. Cavad Bağırzadəni, Həbib Səmədzadəni, İmran Babayevi də həmin təşkilata cəlb etmişdim, bəli, mən əksinqilabi millətçi kadrlar tərbiyə edib yetişdirmişəm, bəli, mən Türkiyəyə meyl etmək baxımından Azərbaycanın SSRİ-dən ayrılmasına tərəfdar idim»(14).

Fiziki, psixoloji təzyiqlər altında ifadə verən Zeynallı özünün də əksinqilabi təşkilata kim tərəfindən cəlb edildiyini açıqlayır: «1936-cı ilin sonunda Ruhulla Axundovun kabinetində Bakıda və respublikanın rayonlarında gəncləri təşkilata cəlb etmək kimi göstərişlər almış, türk ziyalıları arasında işi genişləndirərək, onları terrora, tənqir-

batçılığa, ziyankarlığa, casusluğa və müharibə vaxtı təslimçiliyə isti-qamətləndirmişəm». 1937-ci il fevralın 16-da verdiyi ifadəsində isə deyilənlərə əlavə etmişdir ki, o, Türkiyənin mövqeyindən çıxış edərək Azərbaycan SSR-ni SSRİ-dən ayırmaq istəmişdir. May ayının 5-10-da verdiyi ifadəsində isə çevriliş edəcəyini də etiraf edirdi.

İstintaqın gedişindən aydın olur ki, Hənəfi Zeynallı ədəbiyyat-şünas və folklorşünas olmaqdan daha çox siyasətçi və ya siyasət-şünas imiş. Həm də adi siyasətçi yox, terrorçu, radikal siyasətçi imiş. Belə ki, avqustun 26-da verdiyi ifadəsində o, L.P.Beriya və M.C.Bağirovun terror yolu ilə aradan götürülməsi, M.C.Bağirovun MK binasının yanında, MK ilə Xalq Komissarları Şurasının binaları arasında, yaxud da neft rayonlarının birinə qətlə yetirmələri barədə məlumat verir. Daha doğrusu, müstəntiqlərin işgəncələri altında saxta ifadələr verirdi. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, müstəntiqlər H.Zeynallının elm adamı olduğunu da unutmamışdılar. Ona görə də ara-sıra bu məsələnin də üzərinə qayıdır və onun elm sahəsində də vurduğu «ziyanları» üzə çıxarmağa çalışırdılar. Müstəntiqlər sentyabrın 20-də «sübut etmişlər» ki, H.Zeynallı Ruhulla Axundovun rəhbərliyi altında elm cəbhəsində də ziyanlı işlər aparmışdır. Orta təhsil müəssisələri üçün dil və ədəbiyyat üzrə dərsliklərin müntəzəm buraxılışına mane olmuşdur; Azərbaycan ədəbiyyatı klassiklərindən M.F.Axundovun əsərlərinin və «Mola Nəsrəddin»in nəşrini bilərəkdən saxtalaşdırmışdır; inqilabi folklor tərəfdarlarının əsərlərinin toplanmasını dayandırmış, əvəzinə Koroğlu materiallarını toplamışdır, çünki məhz burada o, təşkilatın Azərbaycanın müstəqilliyi haqqında «ideyasını» əks etdirməli idi; başdan-başa ziyanlı terminologiya və orfoqrafiya tərtib etmiş və onu ziyalılar arasında yaymışdır» (14).

Əvvəla qeyd edək ki, 1919-cu ildən kommunist partiyasının üzvü olan H.Zeynallı «Koroğlu»nun toplayıcısı və tədqiqatçısı deyildi və onun hər hansı bir folklor nümunəsini toplaması siyasi xarakter daşıyırdı. İkincisi, «Koroğlu» dastanının toplayıcıları və tədqiqatçıları da «Azərbaycanın müstəqilliyi haqqında «ideyanı» əks etdirmə»yi qarşılarına məqsəd qoymamışdılar. Üçüncüsü, «başdan-başa ziyanlı terminologiya və orfoqrafiya tərtib etmiş» (onun belə bir tərtibat işi olmamışdır – C.Q) anlayışı altında da nəyin nəzərdə tutulması oxucuya aydın olmur. Aydın olan odur ki, belə ittihamlar başdan-başa saxtalaşdırılmış ittihamlardır. Maraqlıdır ki, H.Zeynallının məhbəsdəki ittihamlardan xəbəri olsa da, çöldəki, dövrü mətbuatdakı ittihamlardan və çıxarılan hökmlərdən xəbəri yox idi:

«Vaxtı ilə Azərbaycan proletar ədəbiyyatına və sonra sovet Yazıçıları İttifaqına qarşı öz alçaq müsavətçi fikirlərini qarşı qoyan Talıblı, Cabbar Əfəndizadə, Zeynallı və Tağı Şahbazi kibi xalq düşmənlərinin ədəbiyyatımızda buraxmış olduqları çirkləri silib təmizləməmişik» (15).

Müstəntiq təhqiqatları ilə yazarların «araşdırmaları» arasındakı oxşarlıqları görmək üçün 1937-ci ilin «Ədəbiyyat qəzeti» və «Gənc işçi» qəzetlərindən götürdüyümüz bəzi nümunələrdən bir neçəsini olduğu kimi oxuculara çatdırmağı məqsəduyğun hesab edirik: «Xalq düşmənləri – trotskist-müsavətçilər R.Axundov, Əli Nazim, Ə.Cavid, H.Cavid, M.Müşfiq, Hacı Kərim Sanılı, Eminbəyli, Zeynallı, Şahbazi və başqaları öz murdar fikirlərini yürütmək məqsədi ilə yazıçılar arasında ayrı-ayrı şəkillərdə hərəkətlər törətmişlər (intriqa, fitnə və i. a.). Bütün yuxarıda göstərilən xalq düşmənləri və onların çirkin hərəkətləri, ittifaqın rəhbərliyi, idarə heyəti üzvlərinin sayıqlığının kütləşməsi nəticəsində vaxtında ifşa edilməmişlər» (15).

«Xalq düşmənləri (Əli Nazim, Zeynallı, Cavid, Cavad, Müşfiq və başqaları) öz faşist millətçi, müsavətçi fikirləri ilə bir sıra jurnallarımızı, dərs kitablarımızı, nəşriyyat cəbhəmizi zibilləmişlər. Marksist-leninçi ədəbiyyat elminin, həqiqi bolşevik bədii ədəbiyyatının inkişafına çəpər çəkməyə çalışmışlar. Onlar bizim siyasi korluğumuzdan istifadə edərək uzun müddət öz konturrevolusion əsərlərinə rəvac verməyə müvəffəq olmuşlar» (15).

«Ruhulla Axundov, Mikayıl Hüseynov, Hənəfi Zeynallı, Əli Nazim, Talıblı, Əli Razi kibi kontrrevolusioner millətçilərin kultu- ra, incəsənət və ədəbiyyat sahəsində apardıqları xain ziyançılıqlar, pozğunçuluq və nasionalizm, açıqdan-açığa onların Azərbaycan xalqının düşmənləri olduqlarını isbat etdi. Həmin bu kontrrevolusionerlərin Azərbaycan kulturası sahəsində yuva salmaları, bizi daha da artıq sayıqlığa və onlara qarşı amansızlığa vadar edir» (16).

«Bu xalq düşmənləri Azərbaycan pedaqogika institutunda, dövlət universitetində, müəllimlərin ixtisasını artıran qiyabi pedaqogika institutunda uzun zaman cəzasız qalmışlar. Həsənbəyov, Vəli Xuluflu, Buqşpan, Zeynallı, Tixomirov, Çobanzadə, Əli Nazim və başqa əclaflar hər cür ziyançılıq metodları ilə ali məktəblərimizdə yüksək ixtisaslı kadrların və elmi işçilərin hazırlanmasını pozmuşlar. Onlar ikiüzlülük maskalanaraq öz antisovet ideyalarını gənclərə aşılamaq ciddi-cəhdində olmuşlar» (17).

Təəccüb doğuran odur ki, H.Zeynallı (və digərləri) barəsində qəzet səhifələrində verilmiş «vətən xaini», «xalq düşməni» hökmləri

hüquq mühafizə orqanlarının qərarlarından öncə çıxmışdır. Bir qədər sonra isə SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası Səyyar Sessiyasının qərarı oxunacaq və sözdən işə, ittihamdan hökmün icrasına keçidin əsası qoyulacaqdı.

1937-ci il oktyabrın 5-də Azərbaycan SSR-in xalq daxili işlər komissarı Sumbatov-Topuridze tərəfindən imzalanmış ittihamnamədə oxuyuruq: «1936-cı ilin sonunda Azərbaycan SSR-də əksinqilabi trotskiçi-zinovyevçi təşkilat aşkar edilmiş və tamamilə dağıdılmışdır. Təşkilatın əsas vəzifəsi ziyanvericilik, casusluq, partiya və dövlət rəhbərlərinə qarşı terrordan istifadə etmək, silahlı üsyan hazırlamaq yolu ilə Azərbaycanı SSRİ-dən ayırmaq idi.

H.B.Zeynallı ittiham edildirdi ondan ötrü ki;

1. 1934-cü il dekabrın 1-də Kirovun xaincəsinə öldürülməsini həyata keçirən və sonrakı illərdə (1934-1937) partiya və hökumət rəhbərlərinə qarşı terrorçu aktlar hazırlayan əksinqilabi trotskiçi-zinovyevçi terrorçu təşkilatın üzvü idi.

2. 1925-ci ildən əksinqilabi pantürkist təşkilatın tərkibinə daxil idi, bu təşkilatın üzvü B.Çobanzadə ilə əlaqə saxlamış və həbs olunan günədək partiyaya və sovet hakimiyyətinə qarşı barışmaz mövqedə durmuşdur.

3. 1934-cü ildə əksinqilabi millətçi təşkilatın tərkibinə daxil idi, hansı ki, onun rəhbərlərindən biri olan R.Axundov tərəfindən bu təşkilata cəlb edilmişdir və rəhbərlik ilə təşkilati əlaqə saxlamışdır.

4. Azərbaycanın ayrı-ayrı rayonlarında əksinqilabi əhval-ruhiyyəli adamları millətçi təşkilata cəlb edərək silahlı üsyanın hazırlanması sahəsində fəal iş aparmış, əhali arasında üsyançı əhval-rühiyyəsi yaymışdır.

5. Terrorçu mövqeyində dayanmış, ÜK(b)P Zaqafqaziya katibi L.P.Beriya və AK(b)P MK katibi M.C.Bağirova qarşı hazırlanan terrorun işlənilib hazırlanmasında və ayrı-ayrı variantların müzakirəsində fəal iştirak etmişdir.

6. SSRİ EA Azərbaycan filialının ədəbiyyat və dilçilik institutunda işləyərkən elm cəbhəsində də ziyanlı fəaliyyət göstərmişdir.

Yəni Azərbaycan SSR CM-nin 64, 69, 70 və 73-cü maddələrində nəzərdə tutulan cinayətlərdə günahlandırılır» (14).

Bu ittihamnaməni əsas götürən Ali Məhkəmənin Kollegiyası 1937-ci il oktyabrın 11-də keçirdiyi iclasda qərara alır:

1. H.B.Zeynallının işi məhkəməyə verilsin.

2. İşə bağlı məhkəmə iclasında, müdafiəçisiz, ittihamçısız və şahidlərsiz baxılsın.

1937-ci il oktyabrın 12-də SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası Səyyar Sessiyasının (Matuleviç, Zaryanov, Jiqur) bağlı məhkəmə iclası oldu. 16.25 dəqiqədə başlayan iclas 15 dəqiqədən sonra başa çatdı və Hənəfi Baba oğlu Zeynallı barəsində ən yüksək cəza – güllələnmə hökmü çıxarıldı. Məhkəmədə son söz deyən H.Zeynallı özünün günahkar olduğunu tamamilə etiraf etdi.

Hənəfi Zeynallının istintaq işindəki arayışdan aydın olur ki, onun güllələnməsi haqqında hökm 1937-ci il oktyabrın 13-də Bakıda icra edilmişdi (14). O güllələndikdən 2 gün sonra (15 oktyabr 1937-ci ildə) 1907-ci ildə Bakı şəhərində doğulmuş, ali təhsilli Zeynalova Səyyarə Səttar qızı SSRİ MİK-nın 4 iyul 1934-cü il tarixli qərarına əsasən vətən xaininin həyat yoldaşı kimi həbs olunaraq SSRİ XDİK yanında Xüsusi Müşavirənin 9 dekabr 1937-ci il tarixli qərarına əsasən 8 il müddətinə azadlıqdan məhrum edildi. Cəza müddəti başa çatdıqdan sonra Bakı şəhərində yaşamaq qadağan edildiyindən Zaqatala rayonunda məskunlaşmalı oldu.

Zeynallı Səyyarə Səttar qızı 1952-ci ildə SSRİ Dövlət Təhlükəsizlik Nazirliyinə müraciət edərək məhkumluğunun üzərindən götürülməsini xahiş etsə də rədd cavabı aldı (18). Yalnız İ.V.Stalinin ölümündən və şəxsiyyətə pərəstiş kultu sındırıldıqdan sonra Azərbaycan SSR Ali Məhkəməsinin 17 fevral 1956-cı il qərarı ilə özünə, 30 mart 1957-ci ildə isə Hənəfi Zeynallıya bəraət verildi.

ƏDƏBİYYAT

1. «Tuti» jurnalı, 1917, № 21
2. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığı (1920-1930-cu illər), B., 1997
3. Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. Toplayan f.e.d. Rasim Tağıyev. B., 1982
4. Zeynallı H. Azərbaycan el ədəbiyyatı, «Maarif işçisi» jur., 1926, № 11
5. Zeynallı H. Azərbaycan atalar sözü, B., 1926
6. Zeynallı H. Azərbaycan folkloru, «Ədəbiyyat qəzeti», 29 fevral, 1936.
7. Zeynallı H. Metodoloji müqəddimə – A.V.Baqri. Ədəbiyyatşünaslıq üçün vəsait
8. Zeynallı H. Ədəbiyyat tədqiqində metod. Ədəbiyyatdan iş kitabı. Birinci qisim. B., 1928
9. Qurbanova N. Hənəfi Zeynallı, B., 1989
10. Zeynallı H. Ağız ədəbiyyatı, «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, № 8.
11. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı. 1931, № 9.
12. «Hücum» jurnalı. 1931, № 9.
13. «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 6 fevral, № 5 (90).
14. MTN-in arxivi. Hənəfi Zeynallının istintaq qovluğu, PR-26385.
15. «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 9 iyun, № 25 (110).
16. «Ədəbiyyat qəzeti». 1937, 6 aprel, № 15 (100).
17. «Gənc işçi » qəzeti. 1937, 3 avqust, № 189 (2725).

18. MTN-in arxivi. Zeynallı-Şərifova Səyyarə Səttar qızının istintaq qovluğu, PR-16599
19. Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları. Mətni nəşrə hazırlayan və «Ön söz»ün müəllifi İ.Abbaslı. B., «Səda», 2004, 68 s.
20. Abbaslı İ. Ön söz – Zeynallı H. Azərbaycan türk mahnıları. B., «Səda», 2004, s. 4-8
21. Frice V.M. Problemi iskusstvovedeniə. M., 1930
22. Литературная энциклопедия. Том VIII
23. Abdulla B. Bədii yaradıcılıq iməcilik deyil – «Ədəbiyyat qəzeti», 28 aprel, 2006-cı il.
24. İsmayılov H. Folklor: aksiom və absurd arasında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX cild. B.: Səda, 2006, s. 3-17
25. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan xalq şeiri və onun sazla əlaqəli inkişaf prosesi – «Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq türk gələcəyinə» III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. B., «Səda», 2005
26. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə, «Pirsultan», 2006
27. S.Rzasoy. Sazla sözün vəhdəti: musiqi və heca kodlarının poetik struktur semantikasi professor Sədnik Paşa Pirsultanlının düşüncə modelində. «Yurddan səslər» dərgisi, № 2, oktyabr-noyabr, 2007, s. 20-22

РЕЗЮМЕ

Дж.Касумов

Собиратель духовного богатства народа

В статье рассказывается о жизни и деятельности видного азербайджанского ученого Анафи Баба оглу Зейналлы. Автор, привлекая новые архивные материалы стремился представить А.Зейналлы не только как видного литературоведа, одновременно и как теоретика азербайджанского фольклора. Произведение «Азербайджанские-тюркские песни» А.Зейналлы впервые привлечено автором статьи фольклорному анализу.

Muxtar KAZIMOĞLU

FOLKLORDA QƏHRƏMANIN OXŞARI

Folklorda obrazın ikiləşməsi probleminin araşdırılmasında əsas məsələlərdən biri ikiləşən obrazla onun əvəzedicisi arasındakı münasibətlərin hansı məzmun daşımalarını üzə çıxarmaqdan ibarətdir. Folklor nümunələrini bu istiqamətdə araşdırdıqda aydın olur ki, obrazla əvəzedici bir-birini təsdiq edib tamamlaya da bilər, bir-birini inkar edə də bilər. Yəni obrazın əvəzedicisi müsbət də, mənfi də ola bilər. Biz obraz –əvəzedici münasibətlərinin təhlilini müsbət əvəzedicidən başlamağı daha məqsədayuğun sayırıq. Çünki mənfi əvəzedici ilə müqayisədə müsbət əvəzedici folklorda daha geniş yer tutur.

Folklorda geniş yer tutan müsbət əvəzedicinin, yəni müsbət qəhrəmanın oxşarının nə demək olduğunu aydın təsəvvür etmək üçün uzağa getmədən sehrli almadan törəyən övladlar motivini xatırlamaq lazım gəlir. Sehrli almadan törəyən övladlar məhz bir-birinin davamı olan, bir-birini tamamlayan obrazlardır. «Dərvişin nağılı»nda sehrli almadan törəyən iki qardaş – Əhməd və Səməd həm zahirən, həm də daxilən bir-birlərinə çox bənzəyirlər. Dərviş götürüb Əhmədi özü ilə apardığına və dərviş nağılda diqqət mərkəzində olduğuna görə əvvəlcə Əhmədin fəaliyyəti ilə tanış oluruq. Bu fəaliyyət Əhmədi bizə heç bir çətinlikdən çəkinməyən, o cümlədən tilsimli dev qalaçasına getməkdən qorxmayan bir qəhrəman kimi tanıdır. Əhməd dara düşəndən sonra Səməd öz qardaşını tilsimli qalaçadan xilas edir, həmçinin qardaşının daşa dönmüş dostunu yenidən həyata qaytarır. Bununla sehrli almadan törəyən iki qardaş bir-birinin müsbət əvəzedicisinə çevrilir (4, 150-161).

Oxşar süjetə «Pəri xanımın nağılı»nda da rast gəlirik. «Dərvişin nağılı»ndakı Əhməd və Səməddən fərqli olaraq «Pəri xanımın nağılı»nda Allahverdixan və İmamverdixan ayrı-ayrı valideynlərin övladlarıdır. Amma Allahverdixan və İmamverdixan da Əhməd və Səməd kimi eyni almadan törədiyinə görə bir-birinə bənzəyir. Bu bənzərlik təkcə onların adlarında yox, həm də xasiyyətlərində özünü göstərir. Nağılda deyildiyi kimi, onlar bir-birlərindən ayrı dura bilmirlər və bir-birlərini «qardaş» deyə çağırırlar (3,20). Allahverdixan və İmamverdixanın ən başlıca oxşarlığı isə bahadırılıqda özünü göstərir. Onlar Pəri qızı tapmaq və onu Allahverdixana almaq kimi çətin bir işin dalınca getməkdən çəkinmirlər.

Sehrli almadan törəyən övladlar süjetində təhlilə ehtiyacı olan

nöqtələrdən biri oğlan – qız münasibətləridir. Sehrli almadan, amma ayrı-ayrı valideynlərdən törəyən oğlan və qız arasındakı münasibətləri aydınlaşdırmaq, bizcə, obraz – əvəzedici münasibətlərini araşdırmaq baxımından müəyyən əhəmiyyət daşıyır.

Eyni almadan, ayrı-ayrı valideynlərdən törəyən oğlanlar yaxın dost olduqları kimi, eyni almadan, ayrı-ayrı valideynlərdən törəyən oğlan və qız da aşıq – məşuqə olur, bir-birlərini sonsuz məhəbbətlə sevir. Bu məhəbbətin qarşısında böyük maneələr dursa da, sevgililər həmin maneələri dəf edər və bir-birlərinə qovuşa bilirlər. «Əhməd-nən Sənəmin nağılı» (3, 104-121) bu baxımdan səciyyəvi nümunə sayıla bilər. Həmin nağılda sehrli almadan törəyən qəhrəmanlar iki qardaşın övladlarıdır. Sənəmin atası padşah, Əhmədin atası rəncbərdir. Əhd-peymanla görə, padşah öz qızı Sənəmi qardaşı oğlu Əhmədə verməlidir. Amma padşah əhd-peymanı pozur və qızını vəzirin oğluna vermək istəyir. Əhmədin öz sevgilisində qovuşması məhz sehrli almadan törəyib qeyri-adi xüsusiyyətlər daşması hesabına mümkün olur. Əhməd təkcə zahirə gözəlliyi və ağıl-kəmalına görə yox, həm də zoomorfik aləmlə bağlılığına görə seçilir. Öz əmisindən pis üz görüb, ev-eşiyini, yurd-yuvasını tərk etməli olan Əhməd tülkü, canavar, şir və qaraquşla ünsiyyət bağlayır. Qaraquş və adları çəkilən heyvanlar nəinki sevgililəri bir-birinə qovuşdurur, həm də Əhmədi taxt-tac sahibi edib, onun ən yaxın məsləhətçisinə çevrilirlər.

Eyni almadan törəyən oğlan və qızın bir-birini sevməsi məhəbbət dastanlarında da özünü göstərən səciyyəvi bir motivdir. «Tahir və Zöhrə» dastanında (5, 23-70) Tahir və Zöhrə iki qardaşın – Hatəm Sultan və Əhməd Vəzirin eyni almadan törəyən övladlarıdır. «Əhməd və Sənəm» nağılında olduğu kimi, bu dastanda da qardaşlar əhd-peyman bağlayırlar. Əhd-peymanla görə, Zöhrə əmisi oğlu Tahirə verilməlidir. Hatəm Sultan əhd-peymanı pozur. Tahir öz sevgilisində ancaq uzun sürən çətinlikdən sonra qovuşur.

Eyni almadan törədiklərinə görə Əhmədlə Sənəm, həmçinin Tahirə Zöhrə müəyyən mənada əkiz qardaş-bacıdırlar. Belə olan halda qardaşla bacının evlənməsi məntiqə uyğundurmu? Məsələ burasındadır ki, əkizlər haqqındakı bəzi mifoloji mətnlərdə əkiz qardaş – bacının bir-biri ilə evlənməsi faktı ilə rastlaşırıq. Osiris və İside haqqındakı Misir mifi, Yam və Yama haqqındakı hind mifi bu baxımdan səciyyəvi nümunə sayıla bilər (8, 174). Mifoloji görüşlərdə qardaşın öz əkiztayını (bacısını) alması əks tərəflərin qovuşması inamına əsaslanır. Oğlan və qız əks cinslər kimi bir-biri ilə təzad yaradır. Oğlan öz əkiztayını (bacısını) alırsa, inama görə, əks

tərəflər birləşib vəhdət əmələ gətirmiş olur. Bu inam sonrakı dövrlərin folklor mətnlərində, təbii ki, dəyişilmiş şəkildə ortaya çıxır. İlk dövrlərdə həqiqi əkizlərin evlənməsi sonrakı dövrlərdə məcazi əkizlərin evlənməsi ilə əvəz olunur. Belə məcazi əkizliyin, artıq qeyd etdiyimiz kimi, bizim folklorda geniş yayılmış iki forması var: eyni almadan, ayrı-ayrı valideynlərdən törəmə və nəzir-niyaz sayəsində müxtəlif valideynlərdən törəmə. Məcazi əkizliyin hər iki formasında oğlanla qızın evlənməsi nağıl və dastanlarımız üçün səciyyəvi bir motivdir. Məcazi əkizliyin ikinci formasına aid nümunələr içərisində Beyrək – Banıçiçək əhvalatı xüsusi olaraq diqqəti cəlb edir. Eyni almadan, ayrı-ayrı valideynlərdən törəyən Tahir və Zöhrə kimi, eyni adamların alqış-duası sayəsində ayrı-ayrı valideynlərdən törəyən Beyrək və Banıçiçək əks cinslərə mənsub olsalar da, bir-birlərinə qovuşurlar. Böyük məhəbbətlə sevmək və bu sevgi yolunda hər cür əzaba qatlaşmaq xüsusiyyətlərinə görə Beyrək və Banıçiçək (əks cinslərə mənsub olsalar da) bir-birlərinin müsbət əvəzedicisinə çevrilə bilirlər.

Söz yox ki, əks cinslə müqayisədə eyni cinsdən olanların əvəzediciliyinə folklorda daha çox rast gəlik. Məsələn, «Dədə Qorqud» eposunda ata – oğul və qardaş əvəzediciliyinin rəngarəng nümunələri ilə qarşılaşırıq.

Ata – oğul münasibətlərinin «Dədə Qorqud» eposunda geniş yer tutduğunu boyların adından da görmək olur: «Dirsə xan oğlu Buğacın boyu», «Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu», «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dutsaq olduğu boy», «Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyu», «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu», «Qazılıq Qoca oğlu Yeynəyin boyu», «Bəkil oğlu Əmrənin boyu», «Uşun Qoca oğlu Səgrəyin boyu», «Salur Qazan dutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy». Göründüyü kimi, dastandakı əksər başlıqlarda oğulun adı atanın adı ilə yanaşı çəkilir və bu fakt ata – oğul münasibətinin eposda nə qədər geniş yer tutduğunu göstərir. Üç başlıqda – «Salur Qazanın evi yağmalandığı boy», «Basat Təpəgözü öldürdüyü boy» və «İç Oğuz Dış Oğuz asi olub Beyrək öldüyü boy» başlıqlarında oğul – ata adlarının yanaşı çəkilməməsi heç də o demək deyil ki, həmin başlıqlar altında təqdim edilən boylar oğul – ata münasibətlərindən bəhs etmir. «Salur Qazanın evi yağmalandığı boy»da Uruzun və Salur Qazanın igidliklər göstərməsi və biri digərinin yolunda hər cür fədakarlığa hazır olması, «Basat Təpəgözü öldürdüyü boy»da Basatın Alp Aruza layiq bir oğul olması və öz şücaəti hesabına el-obanı fəlakətdən qurtarması «Dədə Qorqud»

eposu ilə tanış olan hər bir kəsə bəlli olan məsələlərdir. Oğul – ata adlarının qoşa çəkilmədiyi sonuncu başlığa – «İç Oğuz Dış Oğuz asi olub Beyrək öldüyü boy»a gəlincə, qeyd etməliyik ki, həmin oğuznamədə də, bir az sonra görəcəyimiz kimi, oğul –ata münasibətləri müəyyən qədər öz əksini tapır.

Ancaq bizi maraqlandıran geniş mənada ata – oğul münasibətləri yox, ata obrazının ikiləşməsi, oğulun ciddi yöndə ata oxşarına və əvəzedicisinə çevrilməsidir. «Dədə Qorqud» eposunda ata əvəzedicisinə çevrilmə, ilk növbədə, atadan sonra taxt-taca sahib olub, atanın işlərini davam etdirmək deməkdir. Buğac Dirsə xanın, Uruz Salur Qazanın, Bamsı Beyrək Baybörənin, Dəli Domrul Duxa Qocanın, Qanturalı Qanlı Qocanın, Yeynək Qazılıq Qocanın, Basat Alp Aruzun, Əmran Bəkilin, Səgrək Uşun Qocanın taxt-tacına və mülkünə sahib olmalı, oğul atanın yerini tutmalıdır. Oğulun ata yerini tutması üçün əməlcə ataya oxşarlıq ən vacib şərtidir. Kafirlərlə qanlı toqquşmanın hər an gözlənilədiyi bir şəraitdə oğul, hər şeydən qabaq, at çapıb, ox atıb, qılınc oynatmağı ilə ataya bənzəməlidir. Əks halda ata ciddi narahatlıq keçirir. Oğlu Uruzun fərsiz övlad olduğunu düşünən Salur Qazan öz narahatlığını belə ifadə edir:

«Bəri gəlgil, qulumum oğul!
... On altı yaş yaşladın.
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan –
Yay çəkmədin, ox atmadın...
Qanlı Oğuz içində çöldi almadın.

Yarınkı gün zaman dönüb, bən ölüb sən qalacaq tacım-taxtım sana verməyələr, – deyü sonumu andım, ağladım, oğul!» (6, 66)

Uruz Salur Qazanı əsirlikdən qurtarmaqla, ailənin şərəfi yolunda qıyma-qıyma doğranmağa hazır olmaqla; o cümlədən Buğac vəhşiləşmiş bir buğanı öldürməklə; Beyrək kafirlərə qarşı təkbaşına vuruşub bəzirganları xilas etməklə; Qanturalı buğa, aslan və dəvə kimi üç qorxulu heyvanı öldürməklə; Yeynək Qazılıq Qocanı dustaqlıqdan azad etməklə; Basat «at basıb qan sümürməklə», Təpəgözü öldürməklə; Əmran Bəkilin üstünə gələn kafirləri geri oturtmaqla igidlik imtahanından çıxır və ata adına layiq oğul olduğunu sübuta yetirmiş olur. Oğulun ata əvəzedicisinə çevrilməsi heç də asan başa gəlmir və bu əvəzedicilik bir çox hallarda ata – oğul münasibətindən keçir. Oğul igidlik adına yaraşmayan hərəkətlərə yol verdikdə onunla ata arasındakı mehribanlıq dərhal pozulur və ata nəzir-niyazla tapdığı yeganə oğlunun ölümünə fərman verməkdən belə çəkinmir. «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dutsaq

olduğu boy»da Uruzun döyüş meydanından qaçdığını güman edən Qazan xan: «Bəylər! Tanrı bizə bir kor oğul vermiş. Varayın, anı anası yanından alayın, qılıcla paralayayın, altı bölük edəyin, altı yolun ayırdında buraxayın! Bir dəxi kimsə yazı yerdə yoldaş qoyub qaçmaya», – deyir (6, 68).

Birinci boyda Buğacın qıza-gəlinə sataşdığını, ağsaqqallara, ağbirçəklərə qarşı hörmətsizlik etdiyini, hətta öz anasına kəm baxdığını, atasını aradan götürmək istədiyini güman edən Dirsə xan onu (oğlu Buğacı) öldürmək qərarına gəlir. Salur Qazanla Uruz, Dirsə xanla Buğac arasında xoş münasibət yalnız o zaman bərqərar olur ki, oğul ağlasığmaz igidlik göstərməklə (məsələn, Uruz Salur Qazanı, Buğac Dirsə xanı əsirlikdən qurtarmaqla) atanın bəd gümanını dağıtmış olsun. Misallardan aydın olur ki, «Dədə Qorqud» eposunda oğulla atanı yaxınlaşdıran əsas nöqtələrdən biri düşməyə qarşı mətanətlə dayanmaq və vuruşmaqdır.

«Dədə Qorqud» eposundakı oğul-əvəzedicilərdən danışarkən Dəli Qarcar və Dəli Domrul obrazlarına xüsusi mövqedən yanaşmaq lazımdır. Çünki Dəli Qarcar və Dəli Domrul qismən komik cizgilərlə təqdim edilən və başqa igidlərdən qərribə hərəkətləri ilə fərqlənən qəhrəmanlardır. Bu fərq istər-istəməz ata – oğul münasibətlərinin təsvirinə də öz təsirini göstərir. Dəli Qarcar və Dəli Domrul Oğuz elinin davranış normalarından kənar addımlar atdığı kimi, onların ataları da başqa ataların etməyəcəyi hərəkətlərə yol verirlər. Dəli Qarcar Dədə Qorquda – başqalarının müqəddəs saydığı bir adama əl qaldırdığı kimi, onun atası Baybecan da Baybörə ilə bağladığı əhd-peymanə görə qızı Banuçiçəyi beşikkəsmə nişanlısı Beyrəyə vermək əvəzinə Bayburd bəyinə vermək fikrinə düşür. Əzrayilla vuruşmaq istəyən Dəli Domrul İslam qayda-qanunlarından kənara çıxdığı kimi, onun atası da oğlundan can əsirgəməklə digər Oğuz bəylərindən fərqli hərəkət etmiş olur. Yəni Dəli Qarcarla atası, eləcə də Dəli Domrulla atası arasındakı oxşarlıq özünəməxsus şəkildə ortaya çıxır. Normalardan kənara çıxan oğul, normalardan kənara çıxan atanın oxşarına və əvəzedicisinə çevrilir.

«Dədə Qorqud» eposunda ata – oğul oxşarlığı kimi, qardaş oxşarlığı da səciyyəvi bir xətt olaraq diqqəti cəlb edir. Oğuz igidləri oğulun olmasını özlərinə necə fəxarət bilirlərsə, qardaşın olmasından da elə fəxarət duyurlar. Oğlu və qardaşı olmayanlar özlərini arxasız-köməksiz bilib qəm dəryasına qərq olurlar. Məsələn, «Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boy»unda Baybörə: «Oğulda ortacım yox, qardaşda qədərım yox. Allah Taala məni qarğayıbdır» deyib,

göz yaşı tökür (6, 54). Axından qayıdan Basat qardaşı Qıyan Səlcuqun Təpəgözlə döyüşdə öldüyünü biləndə sarsılır və qardaşına münasibətini belə ifadə edir:

Qıran yerdə tikilmiş otaqların
O zalım yıxdırdı ola, qardaş!
... Qarşı yatan qara dağım yüksəyi qardaş!
Axındılı görklü suyumun daşqını qardaş!
Güclü belim qüvvəti,
Qarannu gözlərimin aydını qardaş! (6, 91)

Oğul ataya arxa-dayaq olduğu kimi, qardaş da qardaşın güvənci, belinin qüvvətidir. İgid ata ilə igid oğul paralellik yaratdığı kimi, cəsur qardaşla da cəsur qardaş arasında paralellik yaranır. Belə paralelliyi Qazan xan – Qaragünə, Əgrək – Səgrək qardaşları arasında aydın müşahidə etmək olar. Əgrəklə Səgrəyin oxşarlığı dəli igid oxşarlığıdır. Onlar dəli igidə xas qaynarlıq, ipə-sapa yatmazlıq kimi xüsusiyyətlər daşıyırlar. Eposda Qazan xan «bizə miskin umudu, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış igid arxası» (6, 46) və s. kimi təyinlərlə təqdim olunduğu kimi, onun qardaşı Qaragünə də oxşar təyinlərlə təqdim olunur: «Qara Dərə ağzında Qadir verən, qara buğa dərisindən beşiyinin yapığı olan, acığı tutanda qara daşı kül eyləyən, bığın ənsəsində yeddi yerdə düyən... Qaragünə» (6, 52).

Folklorda obrazın müsbət əvəzedicisindən danışarkən qəhrəmanın köməkçisindən və ümumilikdə müxtəlif tipli yardımçı qüvvələrdən danışmamaq mümkün deyil. Belə yardımçı qüvvələr arasında heyvanlar xüsusi yer tutur. Folklor nümunələrində heyvanların funksiyası sadəcə olaraq qəhrəmana köməklik göstərməklə bitmir və bu funksiya daha geniş məzmun daşıyır. Heyvanların bir çox folklor nümunələrindəki əsas funksiyalarından biri məhz qəhrəmanın müsbət əvəzedicisinə çevrilməsində özünü göstərir. Qəhrəmanın oxşarı real insan obrazı olduğu kimi, hər hansı bir heyvan obrazı da ola bilər. Qəhrəman real insanla dostluq, qardaşlıq etdiyi kimi, hər hansı bir heyvanla da dostluq, qardaşlıq münasibətində olur. İnsan – heyvan münasibətinin dostluq, qardaşlıq məcrasında özünü göstərməsinə nağıllardan xeyli misal çəkmək olar. Məsələn, «Gül Sənavərə neylədi...» nağılının əsas qəhrəmanlarından biri – almadan törəyən Məlik Cümşüd quru kəllənin sözlərinə əməl edib öz yenilməzliyini birə-beş artırır və sehrkar dərvişə qalib gəlir. Məlik Cümşüd görür ki, dərvişin qalaçasında bir at var – yanında iki balası, bir zümrüd quşu var – yanında iki balası, bir aslan var – yanında iki balası. Amma atın qabağına ət qoyulub, quşun qabağına ot, aslanın qaba-

ğına isə arpa tökülüb. Atın, quşun və aslanın öz balaları ilə birlikdə ac-yalavac qaldığını görən Məlik Cümşüd əti quşla aslanın qabağına qoyur, otları arpanı isə atın qabağına tökür. Bu xeyirxahlığın müqabilində at, quş və aslan iki baladan birini Məlik Cümşüdə verir. Beləliklə də bu heyvanlarla Məlik Cümşüdün dostluğu, qardaşlığı başlayır. Məlik Cümşüd dara düşəndə həmin heyvanların tükünü oda tutub yandırır və onlar dərhal Məlik Cümşüdün köməyinə gəlirlər (1, 93-111).

Heyvanla insanın bu cür qardaşlıq və dostluğunu əks etdirən bir neçə başqa nağılı da xatırlatmaqla kifayətlənmək istəyirik. «Keçəl Nəzər» (4, 161-166), «Tülküynən dəyirmançı» (4, 166-170), «Murtuz» (3, 146-157) nağıllarında qəhrəman tülkü ilə; «Yanıqın nağılı»nda (3, 181-188) qəhrəman it, pişik, siçanla dostluq və qardaşlıq edir.

Zoomorfik qoşalıq elementləri dastanlarımızda da müşahidə olunur. «Dədə Qorqud» və «Koroğlu» eposları bu baxımdan daha çox material verir. «Dədə Qorqud»un «Müqəddimə»sində dastançı dini müqəddəslərdən bəhs etdiyi yerdə mövzunu dəyişib müxtəlif heyvanlardan danışmağa başlayır. Dədə Qorqudun dilindən verilən hikmətəməz kəlamlar sırasında ayrı-ayrı heyvanlarla bağlı fikirlərə də yer ayrılması eposda zoomorfik elementlərin öz ifadəsini tapacağından xəbər verir. Məsələyə konkret olaraq, əkilər mövzusu baxımından yanaşsaq, görürük ki, heyvanlar «Dədə Qorqud» eposunda real əsasda təqdim edildiyi kimi, mifoloji əsasda da təqdim edilir. Təsədüfi deyil ki, eposda Qazan xan, Basat kimi adlı-sanlı qəhrəmanlar mifoloji-zoomorfik mənşəyə bağlanırlar. Eposun bir neçə yerində Qazan xanın adı quş və heyvanlarla qoşa çəkilir: «Tülü quşun yavrisi, Amit soyunun Aslanı, Qaracığın qaplanı, qonur atın yiyəsi Salur Qazan» (6, 46).

Yaxud «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»da Təpəgöz Basatın kimliyini xəbər aldıqda Basat özünü belə nişan verir:

Atam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!

Anam adın dersən, – Qoğan Aslan!

Mənim adım sorarsan, – Aruz oğlu Basatdır (6, 93).

Basatın öz mənşəyini Qaba Ağacla yanaşı, Qoğan Aslanla da əlaqələndirməsi «Dədə Qorqud» eposunda mifoloji zoomorfizmin qabarıq şəkildə ifadə olunması deməkdir.

«Dədə Qorqud» kimi qəhrəmanlıq dastanında bahadırları güc simvolu olan aslanla əlaqələndirmək diqqətimizi qəhrəmanlıqda mühüm rol oynayan başqa bir heyvana – ata yönəldir. Məlum olur ki, ozan hadisələri danışarkən adını çəkdiyi bahadırı tez-tez həmin

bahadırın atı ilə birlikdə xatırladır. Bahadırın öz adı çəkildiyi kimi, onun mindiyi və minib yürüşə getdiyi atın da adı xüsusi olaraq çəkilir: «Qazan... Qonur atın çəkdi, bütün mindi. Təpəl – qaşqa ayğırına Dondar mindi. Göy bədəvsin tutdurdu, Qazan bəyin qarındaşı Qaragünə mindi. Ağ bədəvsin çəkdi, Bayandır xanın yağışın basan Şir Şəmsəddin mindi. Barasarı Bayburd hasarından parlayıb uçan Beyrək Boz ayğırına mindi. Qonur atlı Qazana «keşiş» deyən bəy Yeynək Turı ayğırına mindi. Saya varsam, tükənsə olmaz, Qalın Oğuz bəyləri mindi. Ala Dağa ala ləşkər ava çıxdı» (6, 46). At adlarının xüsusi olaraq çəkilməsinə «Dədə Qorqud» eposunun başqa yerlərindən də misallar çəkmək olar. Amma buna ehtiyac görmədən eposda atın müqəddəsləşdirilməsi, onun sakral aləmlə əlaqələndirilməsi faktına nəzər salmaq istəyirik. Belə faktla «Bamsı Beyrək boyu»nda qarşılaşırıq.

Baybörənin tapşırığı ilə bəzirganlar Rum elinə gedib oradan yeniyetmə Beyrək üçün ərməğanlar gətirirlər. Bəzirganların alıb gətirdikləri bahadır yaraq-yasağı və bir də «dəniz qulunu boz ayğır»dan ibarətdir. Beyrəyin minəcəyi atın adı at yox, məhz «dəniz qulunu» olduğunu ozan xüsusi nəzərə çatdırır: Bəzirganlar yatdığı yerdə kafirlər onların üstünə basqın edirlər. Kafirlər bəzirganlardan birini – böyük qardaşı əsir tuturlar, kiçik qardaş kafirlərdən yaxa qurtarır. Oğuz elinin sərhədində Beyrəyə rast gələn kiçik qardaş Beyrəkdən – tanımadığı igiddən kömək istəyir. Beyrək düşməni geri oturdandan sonra bəzirgan borclu qalmaq istəməyib: «Bəy yigit! Bizə sən ərlək işlədin, gəl imdi bəyəndiyin maldan al», – deyir. Beyrəyin hansı malları bəyənb seçdiyini ozan bizə belə çatdırır: «Yigidin gözü bir dəniz qulunu boz ayrığı tutdu, bir də altı pərli güzü, bir də ağ tozlu yayı tutdu. Bu üçün bəyəndi» (6, 54). Beyrək bəzirganın malları içərisində başqa bir şeyi yox, məhz bahadır üçün vacibdən vacib olanları, ilk növbədə isə «dəniz qulunu boz ayrığı» seçir. Qısaca məzmununu xatırlatdığımız bu epizod boyda dəniz əsilli atın təkrarən nəzərə çatdırılması baxımından maraq doğurduğu kimi, bəzirganların iki qardaşdan ibarət olması faktına görə də maraq doğurur. Biz bir az sonra «Dədə Qorqud» eposunda qardaşlar mövzusunə ayrıca toxunacağıq. Hələlik onu bildirmək fikrindəyik ki, «Bamsı Beyrək boyu»nda bəzirganların iki qardaşdan ibarət olmasına təsadüfi fakt kimi baxmaq olmaz. Bizcə, bu faktla ozan «Dədə Qorqud» eposunun poetikasına uyğun olaraq, obrazla paralel onun əvəzedicisinin təsvirinə çalışır. Bəzirgan qardaşların bir-biri ilə paralellik yaratması boyun baş qəhrəmanını yaxından

görməyə və duymağa kömək edir. Bamsı Beyrəyin qardaşı yoxdur. Bəs o, kiminlə paralellik yaradır? Artıq qeyd etdiyimiz kimi, ilk növbədə Banıçiçəklə, daha sonra Salur Qazan, Uruz, Qaragünə, Qarabudaq və b. Oğuz igidləri ilə. Amma Beyrəyin bir igid kimi paralelliyi bununla bitmir. Beyrək həm də istəkli atı ilə – «dəniz qulunu boz aygır»la paralellik yaradır. On altı ilin dustaqlığından qurtarıb, Oğuz elinə getməyə at axtaran Beyrək öz atının yaxınlıqdakı çəmənlikdə otladığını görüb mütəəssir olur: «Baxdı gördü kəndinin dəniz qulunu Boz aygır bunda otlanıb durar. Boz aygır dəxi Beyrəyi görüb tanıdı, iki ayağının üzərinə durdu, kişnədi. Beyrək dəxi bunu öymüş, görəlim, xanım, necə öymüş. Aydır:

Açıq-açıq meydana bənzər sənin alıncığın,
İki şəbcırağa bənzər sənin gözçiyəzin,
Əbrişimə bənzər sənin yəliciyin,
İki qoşa qardaşa bənzər sənin qulacığın,
Əri muradına yetirər sənin arxacığın.
At deməzəm sana, qardaş derəm,
qardaşımdan yey!
Başıma iş gəldi, yoldaş derəm
yoldaşımdan yey!» (6, 9-60)

Beyrəyin atı əsl dərya atı kimi təsvir olunur. On altı illik ayrılıqdan sonra öz sahibini görən kimi tanımaq məhz dəniz atının işidir. Adi at üçün mübaliğəli sayacağımız bu təsviri dəniz atı üçün mübaliğəli saymırıq. Başqa sözlə desək, mübaliğəli təsviri mifoloji obrazın təbii təqdiminə xidmət edən bir cəhət kimi qiymətləndiririk. Atın öz yiyəsini tanıyıb iki ayağı üstündə qalxıb kişnəməsi müqabilində Beyrəyin dediyi sözlər də bədii cəhətdən diqqətəlayiqdir. Həmin sözlər bənzətmələr üstündə köklənib. Amma Beyrəyin ata «qardaş», «yoldaş» deməsi sadəcə bənzətmə hesab edilməməlidir. Nəzərə alınmalıdır ki, bu bənzətmənin alt qatında mifoloji düşüncə tərzinin elementləri gizlənib. Həmin düşüncə tərzinə görə, Beyrək qeyri-adi xüsusiyyətləri olan bir bahadır kimi, həqiqətən, dəniz atının qardaşıdır, əkiztayıdır.

Dəniz atı folklorumuz üçün səciyyəvi olan mifoloji obrazlardandır. Bu obraza nağıllarda da təsadüf edirik. Məsələn, «Reyhanın nağılı»nda dərya atının sakral gücündən bəhs olunur. Həmin atın içdiyi sudan içən Gülcəhan adlı bir qadın hamilə qalır və Aygır Həsən adlı güclü-qüvvətli bir oğlan dərya atının övladı kimi dünyaya gəlir (2, 151). Dəniz atı və Beyrək «qardaşlığı»na oxşar nümunəni isə «Koroğlu» dastanında görürük. Məlumdur ki, Koroğlunun atlarının hər ikisi – həm Qırat, həm də Dürat dərya atından

törəmədir. «Dəniz qulunu boz aygır» Beyrəyə dayaq olduğu kimi, Qıratla Dürat da Koroğlunun dayağıdır. Beyrək öz atını «qardaş» adlandırdığı kimi, Koroğlu da Qıratı «qardaş» adlandırır:

Həmzə, atı yaxşı saxla!
At igidin qardaşdı.
Gündə muğayat olub yoxla!
At igidin qardaşdı.

Yay olanda dağa yollat!
Yaz olanda ifçin nallat!
Qış olanda məxmər çullat!
At igidin qardaşdı.

... Sərin-sərin yu suyunan,
Quyruğun bağla muyunan,
Qoç Koroğlu çox öyünən
At igidin qardaşdı (7, 124).

Keçəl Həmzəyə müraciətlə deyilmiş bu sözlərin real məzmunu ondan ibarətdir ki, Koroğlu Qıratdan nigarandır. Koroğlu candan əziz tutduğu Qırata lazımi qulluq göstərilməyəcəyindən ehtiyat edir. Koroğlunun ən başlıca narahatlığı, heç şübhəsiz, istəkli atından ayrı düşməsi ilə bağlıdır. Koroğlu bu ayrılığa necə dözsün ki, onun ən çətin məqamda dardan qurtarmağı çox vaxt Qıratın hesabına mümkün olub. Amma bütün bu reallıqlar içərisində bir mifoloji məzmun da var. Həmin mifoloji məzmun Qoşabulaq möcüzəsindən (su başlanğıcından) yeni bir varlıq (qeyri-adi bahadır və qeyri-adi aşıq) kimi doğulan Koroğlu ilə dərya atından (su başlanğıcından) törəyən Qıratın mifoloji qardaşlığını ifadə edir. «At igidin qardaşdı» deyən Koroğlu real insan və at münasibətləri ilə yanaşı, insanla atın mifoloji qardaşlığına da işarə etmiş olur.

Folklorda baş qəhrəman və onun oxşarı problemi ətrafında düşüncələr belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki, həmin problem ilk növbədə mifoloji müstəvidə öyrənilməlidir. Çünki məsələnin məğzi məhz mifoloji müstəvidə açılır. Məhz əkizlər mifi ilə tutuşdurmalar müsbət qəhrəman və onun oxşarının qoşalıq yaratmasından bəhs edən folklor nümunələrini düzgün istiqamətdə araşdırmağa kömək edir. Əkizlər mifində qoşalıq yaradan qardaşlar (yaxud da qardaş və bacılar) adi insanlardan fərqləndikləri kimi, müxtəlif nağıl və dastanlarda biri digərinin oxşarına çevrilən obrazlar da az və ya çox dərəcədə qeyri-adi mənşəyə bağlı olmaları ilə seçilir.

Məlumdur ki, folklorda qeyri-adi mənşə xeyiri və şəri təmsil etməsi baxımından iki cürdür. Bir sıra mənfi obrazlar şəri, bir sıra müsbət obrazlarsa xeyiri təmsil edən mifoloji mənşəyə bağlanırlar. Sehrli almadan törəyən qəhrəman, nəzir-niyaz sayəsində doğulan qəhrəman, həmçinin həmin qəhrəmanların oxşarları mifoloji başlanğıcını, bir qayda olaraq, xeyiri təmsil edən qeyri-adi qüvvələrdən götürürlər. Öz başlanğıcını xeyiri təmsil edən qeyri-adi qüvvələrdən götürmək heyvanlarla mifoloji paralellik yaradan bəzi obrazlara da aiddir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları, 5 cildə, I c. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Bakı, Azərb. EA nəşriyyatı, 1960.
2. Azərbaycan nağılları, 5 cildə, III c. Tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı, Azərb. EA nəşriyyatı, 1962.
3. Azərbaycan nağılları, 5 cildə, V c. Tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı, Azərb. EA nəşriyyatı, 1964.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası, XII kitab, Zəngəzur folkloru. Toplayanlar V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər. Tərtib edənlər Ə.Əsgər, M.Kazımoğlu. Bakı, Səda, 2005.
5. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Tərtib edənlər M.H.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov. Bakı, Elm, 1979.
6. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2 cildə, I c. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 2000.
7. Koroğlu. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Bakı, Gənclik, 1982.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т., т I. Москва, Советская Энциклопедия, 1980.

РЕЗЮМЕ

Мухтар Казым оглы ДВОЙНИК ГЕРОЯ В ФОЛЬКЛОРЕ

В фольклоре образ положительного героя и его двойника, в той или иной степени отличается связью необычности происхождения. Герой, возникший из волшебного яблока, наряду с героем, появившимся по милости Божьей, а так же двойники данных героев зарождаются в результате действия необыкновенных сил представляющих мифологическое начало добра.

SUMMARY

Mukhtar Kazimoğlu THE SIMILIAR OF THE HERO IN FOLKLORE

In folklore the positive hero and his similiar are differed according to the extraordinary origin in this or other degree. The hero created from the magical apple, the hero born due to the alms and also the similiars of those heraes take the mythological beginning from the extraordinary efforts which assimilate the good.

OĞUZ MİFİNİN METODOLOJİ PROBLEMLƏRİ

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

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

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

Digər tərəfdən, bunu iki amil xüsusilə aktuallaşdırır:

Birincisi, oğuz mifinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsinin hər hansı təcrübəsinin olmaması faktoru;

İkincisi, metodu oğuz mifi üzərində reallaşdıracaq müəllifin nə-

zəri-təcrübi bazasının keyfiyyət müəyyənliyinin göstəricilər faktoru.

Bu iki faktor bütövlükdə oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına tətbiq olunacaq konkret təhlil üsulunun müəllifin konstruksiyasında qurulmuş modelinin özünəməxsusluğunu şərtləndirir.

K.Levi-Stros yazır: «Həqiqi elmi təhlil faktlara uyğun gəlməli, sadəlik ölçüsünə cavab verməli və izahedici gücə malik olmalıdır» (56, 37). Qeyd edək ki, müqayisəli-tarixi metod özünə məxsus olan tətbiq planında bu ölçülərə cavab versə də, məhz oğuz mifinin semiotik strukturunun modelləşdirilməsi üçün uyğun bazanı vermir. Başqa sözlə, bu metod mifoloji şüurun təkamülünün diaxron mənzərəsini bərpa etməyə imkan versə də, mifin strukturunun mental arxetiplərlə müəyyənləşən morfologiyasının, sintaqmatik funksionallığının, xüsusən mental arxitektonikanın təsəvvürlər modelində yaratdığı sinxron-paradiqmatik cərgələrin semantikasının öyrənilməsi üçün uyğun təhlil modeli rolunu oynamır. Belə ki, oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına münasibətdə müqayisəli-tarixi metod semiotik fakturaya «uyğun gəlmir», bu üzdən mücərrədləşərək «sadəlik ölçüsündən» və «izahedici gücündən» məhrum olur.

Folklorun müqayisəli-tarixi öyrənilməsinin metodologiyasına ayrıca monoqrafiya həsr etmiş B.N.Putilov yazır ki, folklorun müqayisəli-tarixi tədqiqi xalq poeziyasının müxtəlif məktəb və cərəyanlar tərəfindən öyrənilməsinin ayrılmaz tərkib hissəsini təşkil edərək mürəkkəb və uzun yol keçmişdir (64, 8). Oğuz mifinə münasibətdə məsələnin bu cəhəti öz-özlüyündə mükəmməl təhlil metodu olan müqayisəli-tarixi yanaşmanın imkanlarının struktur-semiotik yanaşma metodunun imkanları ilə sintezləşdirməyi tələb edir. Çünki oğuz mifinin bərpasına istənilən metodoloji müstəvidə yanaşma «tarixi» kontekstdə «müqayisəli» yanaşmanı mütləq şəkildə nəzərdə tutur. Belə bir «sintezləşdirmənin» mümkünlüyü və zəruriliyi haqqında Y.M.Meletinskiyin fikri səciyyəvidir. O, «folklorşünaslıqda struktur-semiotik metodun tətbiqi məsələsi» ilə bağlı bir çox fikirləri təhlil edərək yazır: «Folklorun və mifologiyanın öyrənilməsi sahəsindən... gətirilmiş nümunələr elmi obyektin müxtəlif aspektlərinin təhlili üçün müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodikaların birləşməsinin mümkünlüyünü və zəruriliyini təsdiq edir. Struktur-semiotik yanaşma zaman baxımından nisbətən dayanıqlı həddə olan mifoloji və poetik strukturlarda kara gəlir. Qeyd etmək lazımdır ki, buna baxmayaraq, xüsusi mərhələ kəsiklərinin struktur-semiotik təhlilinin nəticələri poetik sistemlərin metodik baxımdan ardıcıl şəkildə tutuşdurulması yolu ilə qismən

tarixi poetikanın maraqları naminə də istifadə oluna bilər. Belə ki, V.Y.Proppun reseptləri əsasında klassik sehrli nağılın F.Y.Propp üzrə olan morfoloji sxemlərinin və hindu nağıllarının (yenə də – S.R.) A.Dandes tərəfindən yerinə yetirilmiş müqayisəsi təkcə bu iki folklor-poetik sistemi («rus», yaxud «Avropa» və «amerikan-hindu») ciddi şəkildə tutuşdurmağa yox, həm də nağılların tarixi morfoloqiyanı planında bir sıra hipotezlər təklif etməyə imkan verir: sehrli nağılın daha inkişaf etmiş, «klassik» forması məlum struktur məhdudiyyətlərinin müəyyən tarixi mərhələdə meydana çıxmasının nəticəsidir» (61, 7-8).

V.M.Jirmunski «müqayisə»ni metodologiya yox, metodik üsul hesab edərək göstərir ki, müqayisə istənilən tarixi tədqiqatın mütləq elementidir və o, tədqiqatın elə metodik üsuludur ki, məxtəlif metodlar çərçivəsində müxtəlif məqsədlərlə tətbiq oluna bilər (52, 75-76). «Müqayisə» bu baxımdan oğuz mifinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsinin də «mütləq elementi» olaraq qalır.

B.N.Putilov «müqayisə»ni həm üsul, həm də metod kimi götürərək, yuxarıdakı fikri belə şərh edir: «V.M.Jirmunski, haqlı olaraq, elmi müqayisənin tədqiqatın problematikasından asılılığını vurğulayır. Mən ancaq onu əlavə edərdim ki, bu asılılığın özü bizim bir metodologiyanın həddləri daxilində fərqli problematikalarla, yaxud fərqli metodoloji yanaşmalarla qarşılaşmağımızla şərtlənir (64, 7).

Göründüyü kimi, B.N.Putilov məsələni daha mürəkkəb münasibətlər zəminində təsvir edir. Jirmunski «müqayisənin» xarakter müəyyənliliyini təkcə problematikaya münəddir edirsə, Putilov şərtləri genişləndirir: buraya müxtəlif metodologiyaları əlavə edir. Bu mənada, «müqayisə» məhz həmin «genişləndirilmiş şərtlər» daxilində struktur-semiotik yanaşma zəminində özünəməxsus səciyyə kəsb edir.

Təkcə «müqayisə» anlayışı yox, eləcə də müqayisəli-tarixi təhlil metodunun bir sıra mühüm və xarakterik anlayışları struktur-semiotik yanaşma müstəvisində müəyyən hallarda əlavə, müəyyən hallarda isə tamamilə fərqli məzmun kəsb edir.

Məsələn, müqayisəli-tarixi yanaşmada «tipologiya» anlayışı mühüm yer tutur. «Tipologiya» adı altında geniş mənada, görünür ki, özünü təbiət və cəmiyyətin əşya və hadisələrində, xassə və münasibətlərində, element və strukturlarında, proses və vəziyyətlərində təzahür etdirən qanunauyğun, bir sıra obyektiv faktorlarla şərtlənən təkrarlanmanı başa düşmək lazımdır» (64, 9). Yerində qeyd edək ki, həmin təkrarlanma K.Levi-Stros yanaşmasında mifin strukturunun aşkarlanmasının başlıca metodik «üsullarındandır». O yazır: «Eyni

ardıcılığın mifdə və ümumiyyətlə, şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu aşkarlayır» (56, 206; 23, 58). «Beləliklə, hər hansı bir mif qatbaqat struktura malikdir və o struktur üzdə, belə demək mümkünsə, təkrarlanma üsulunda və onun sayəsində aşkarlanır (56, 206).

Göründüyü kimi, müqayisəli-tarixi metodda «tipologiyanın» anlayışının mahiyyətini («canını») təşkil edən «təkrarlanma» K.Levi-Strosun struktur yanaşmasında «üsul» hesab olunur.

«Tipoloji münasibətlər eyniyyət, analogiya, paralellik, açıq oxşarlıq səciyyəsi daşıya bilər. Lakin bu münasibətlər uyğunluğun müxtəlif dərəcələrinin tipoloji varisliyin təzahürləri olaraq qarşılıqlı şəkildə əlaqələnməsi zamanı daha mürəkkəb formalarda olur» (64, 9-10). «İstənilən oxşarlığın işarələnməsindən ötrü... «bənzəyiş» (likeness) terminindən istifadə etmək təklif olunur. Buna uyğun olaraq «bənzəyiş» üç növdə ola bilər: tipoloji mənada – «oxşarlıq», areal mənada – «korrelyasiya», genetik mənada – «uyğunluq». «Bənzəyişdən» başqa yenə də üç növdə olan «münasibət» anlayışı da əlavə olunur: «izomorfizm», «bənzəyiş», «yaxınlıq». Folklorşünaslıqda «bənzəyiş» və «münasibət»i bildirməkdən ötrü (dəqiq mənası olan terminlərdən fərqli olaraq – S.R.) konkret mənada işlənməyən «analogiya», paralellər», «oxşarlıq», «ümumilik», «əlaqələr», «qohumluq», «uyğunluq», «yaxınlıq» və s. terminlərə də rast gəlinir» (64, 10).

N.İ.Kravçov müqayisəli-tarixi yanaşma təcrübəsindən çıxış edərək göstərir ki, elmi praktikada «əlaqə», «oxşarlıq», «ümumilik» anlayışları fərqləndirilmir. Alimə görə, eposda eyni qəhrəmanlar, eyni nəgmə və süjetlər «ümumidir». «Oxşarlıq» isə yaxın süjetlərdə, yaxın struktur və poetikalarda ifadə oluna bilər. (Məsələn – S.R.), serb və bolqar eposlarında «ümumi olan» var. Rus və serb eposları arasında isə «ümumi olan» yoxdur, «oxşarlıq» var (54, 241).

Yuxarıdakı anlayışlar struktur-semiotik metodda öz semantik yaygınlığını itirir və gerçəkliyi təsvirinin paradigmatik modelinin müxtəlif səviyyə və elementləri kimi çıxış edir. Məsələn, müqayisəli-tarixi yanaşmada «bənzəyiş»in üç növü içərisində areal aspekti ifadə edən «korrelyasiya» sözü strukturun semiotik modeləşdirilməsində oppozisiyaların universal əsası kimi çıxış edir. N.S.Trubetskoy fonoloji oppozisiyaların təkcə fonoloji yox, bütün oppozisiya sistemlərinə məxsus qanunauyğunluqlarından danışarkən yazır: «Hər bir qarşılaşma üzvlərinə onları bir-birindən fərqləndirən əlamətlərlə

yanaşı, elə əlamətlər xasdır ki, bunlar qarşılaşmanın hər iki üzvünə aid olur. Belə əlamətləri «müqayisə üçün əsas» kimi götürmək olar. Müqayisəyə gələ bilməyən, yəni heç bir oxşar cəhətləri olmayan iki şey (məs.: mürəkkəb qabı və iradə azadlığı) oppozisiya yarada bilməz (44, 85).

Ümumiyyətlə, «müqayisə»nin mütləqləşdirilməsi (ifrata varılması) tədqiqatı yanlış istiqamətə yönəldə bilir. Ona görə də F.Sössür xəbərdarlıq edir: «Həddindən artıq müqayisəli metod özü ilə bütöv bir səhv baxışlar sistemi gətirir ki, həmin baxışlar gerçəyə uyğun deyil və ümumiyyətlə, insan nitqinin mövcudluğunun real şərtlərinə ziddir (40, 57).

Bu cəhətdən digər hallarda qeyri-termin olan sözlərin struktur yanaşmada dəqiq anlamları vardır. Eyni sözü müqayisəli-tarixi folklorşünaslıqda «bənzəyiş»i bildirməkdən ötrü dəqiq mənası olan termin kimi işlənməyən «analogiya» sözü haqqında da demək olar. F. de Sössür yazır: «Analogiya nümunəni və onun daimi təqlidini nəzərdə tutur. Analoji forma – bu, müəyyən qayda əsasında bir və ya bir neçə başqa formanın nümunəsi əsasında yaranmış formadır» (40, 291).

Deilənlərin axarında oğuz mifinin semiotik strukturunun təhlil modelinin qurulması A.F.Losevin eyni terminlərin yaxın və fərqli elm sahələrində müxtəlif anlamlarda işlənməsi nəticəsində yaranmış terminoloji xaosu aradan qaldırmaq məqsədi ilə irəli sürdüyü yeganə prinsipin – «müəlliflərin bu və ya başqa termin sistemindən istifadə edərkən öz terminologiyalarını axıradək saxlaması və onlar tərəfindən hər dəfə hansısa başqa termin sisteminin qəbul edilməsi ilə yollarından sapmamaları» zərurətinin (58, 3) burada da reallaşdırılmasını tələb edir.

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

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

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

Mifə struktur-semiotik yanaşma tamamilə fərqli metoddur və onun metodologiyasını strukturalizm təşkil edir. H.Saim Parladır yazır ki, «memarlıqdan ədəbiyyata, dilçilikdən antropologiyaya qədər, haradasa, bütün intellektual sahələrdə intibah xarakterli bir inkişaf olaraq dəstəklənən və mədəniyyət elementlərinin hər hansı başqa bir dilemma yaradacağı şərhinin mümkünlüyü iddiası ilə ön plana çıxan strukturalizm mifin təhlilinə yönəlik mühüm bir kontekst yaratmışdır» (45, 18).

Strukturalizmin bütün mahiyyəti istər onun təşəkkül dövründə, istər yayılması və fəlsəfi dərkində, istərsə də poststrukturalizmdə strukturun aşkarlanmasına müncər olunur. N.S.Avtonomova yazır: «Strukturalizm XX əsr sosiohumanitar elmində bir sıra istiqamətlərin ümumi adıdır. Həmin istiqamətlər strukturun aşkarlanması ilə bağlıdır. Struktur isə tamın müxtəlif cür təşəkkül və dəyişmələri zamanı öz sabitliyini saxlayan elementləri arasında münasibətlərin cəmidir. Strukturun aşkarlanması mədəniyyətin müxtəlif sahələrində həyata keçirilir: dildə və mədəniyyətdə, sosial qurumlar və ideyalar tarixində, incəsənətdə və mədəniyyətin kütləvi təzahürlərində» (8, 30).

Ümumiyyətlə, «struktur» çox mürəkkəb anlayışdır və ona baxışlar da müxtəlif nəzəriyyə və cərəyanlarda, metodoloji yanaşmalarda müxtəlifdir. Məsələn, V.K.Potyomkin və A.L.Simanov «struktur» anlayışını «sistem» və «məkan» anlayışları ilə münasibətdə səciyyələndirərək yazırlar: «Məlum olduğu kimi, struktur sistem elementlərinin mövcudluq üsulunu, qanununu ifadə edir. Sistemin strukturunu dərk etmək sistemin aşkarlanmış elementlərini bir sıra qanunauyğun əlaqələrlə bağlamaq, bu elementlər arasında mövcud olan münasibətlər toplusunu açıqlamaq deməkdir. Obyektin istənilən strukturu... məkani struktura malikdir və onun sərhədləri var. Həmin sərhədlərin dəyişməsi öz növbəsində obyektin özünün dəyişməsinə səbəb olur. Daha dəqiq desək, struktur, müəyyən mənada, özünü məkan kimi təzahür etdirir» (63, 138).

Azərbaycan kristalloqrafı X.Məmmədov və onun həmfikirləri (bundan sonra: X.Məmmədovgil – S.R.) yazırlar: «Quruluş» (struktur) – indi təbiət, insan, sənət, elm haqqında ümumiləşmiş söhbətlər-

də ən çox işlədilən atomar anlayışdır – sözləşmiş düşüncə atomudur. Düşüncəyə ölçüsüz bir aydınlıq gətirən, gərəkliliyi yenidən başa düşülmüş bu anlayışın iki min ildən artıq yaşı var» (31, 7).

X.Məmmədovgil «struktur» anlayışını qurulma kombinasiyası kimi izah edirlər: «Quruluş dedikdə biz indi də nəyinsə nələrdənsə necə qurulduğunu başa düşürük. Riyaziyyatda mürəkkəb həqiqətlər aksiomatik həqiqətlərdən qurulur...»; «Tərkibin eyni, quruluşların müxtəlifliyinə aid təbiətdən, ictimai aləmdən, texnikadan saysız-hesabsız misallar gətirmək olar. Buradan çox aydın görünməlidir ki, təbiətdəki elementlərin sayının onlardan düzələn mürəkkəbliklərin sayına nisbətən çox-çox az olması tərkibdən başqa, bir də quruluşun hesabınadır»; «Quruluş hadisələrə aid olanda çox vaxt qanunauyğunluq anlayışı ilə əvəz olunur. Belələiklə, «quruluş təbiətin müxtəliflik yaratmaq yoludur» desək daha doğru olar» (31, 8, 9).

Göründüyü kimi, X.Məmmədovgil «strukturun» sonuncu tərifində onu fəlsəfi baxımdan səciyyələndirmişlər. Əlbəttə, bu fəlsəfi yanaşma «struktura» strukturalizmin yanaşması ilə birbaşa (hər fən) üst-üstə düşmür. Lakin çağdaş Azərbaycan sinergetik fikrinin X.Məmmədov fenomeninə yanaşması strukturalizmdəki və X.Məmmədovgildəki «struktur» anlayışını həm klassik rəşionallıq kontekstində birləşdirməyə, həm də sonuncunun yanaşmasının qeyri-xətti, qeyri-müəyyən, qeyri-səlis müstəviləri birləşdirən post-qeyri-klassik rəşionallıq kontekstində də mənalandığını görməyə imkan verir.

Bütün dünyada ilk dəfə olaraq Lütfi Zadənin qeyri-səlis məntiqi ilə sinergetik məntiqi eyni koqnitiv müstəvidə birləşdirmək istiqamətində ciddi axtarışlar aparan Azərbaycan alimi F.Qurbanov yazır ki, X.Məmmədov müxtəlifliyin bütövü yaratmasının sinergetik aspektlərini də dərk edibmiş. O, «quruluş təbiətin müxtəliflik yaratmaq yoludur» (31, 9) fikrini söyləyir və bu «yol»un elmi özəlliklərini göstərir» (29, 9). «Biz deyə bilərik ki, amöbün özünütəşkilatlandırması universal mexanizmə əsaslanır. Yəni bu, ümumiyyətlə, həyatda yaranış mexanizmidir. Onda belə çıxır ki, bizim əcdadlarımız xalçalarda yaranış mexanizmlərini əks etdiriblər? Onlar bunu haradan biliblər? Və bu hal Azərbaycan mədəniyyətinin kodlarının hələ tam açılmadığını ifadə etmirmi? Dünya elminin indi gəldiyi nəticələri bizim xalqın əlləri xalçalarda «yazırmış»! Və Azərbaycan elmi təfəkkürü bu oxşarlıqları XX əsrin 80-ci illərində tuta bilmişdi. Xudu Məmmədov «sinergetika» terminini işlətməsə də, təfəkkür tərz-i, sualların qoyuluşu və problemlərin (daha doğrusu oxşarlıqların)

izahında sinergetik yanaşmaya çox yaxın mövqeyə gəlib çıxmışdı. Əgər o, bu fikirlərini ayrıca bir sistem olaraq tam nəzəri hala salıb, təqdim etsəydi, Azərbaycanda sinergetikanın variantlarından birinin yaradıldığının şahidi olardıq (ad başqa ola bilərdi)» (29, 7-8).

Strukturun X.Məmmədov şərhilə klassik strukturalizmdəki şərhinin daha bir kəsişmə nöqtəsi K.Levi-Strosun bir «kristalloqrafik metaforasında» da aşkarlanır. Sonuncu yazır: «Bir riskli müqayisəni özümüzə rəva bilib, deyə bilərik ki, mif nə isə bir dil hadisəsidir. O, nitqdə kristalların fiziki hadisələrdə tutduğu yeri tutur» (56, 206).

«Struktur metodun (bütövlükdə: strukturalizmin – S.R.) mahiyyəti – N.A.Butinovun yazdığı kimi – öz toplusu halında insan ağılının qeyri-şüurunu (təhtəşüuru – S.R.) təşkil edən struktur elementlərinin aşkarlanmasından ibarətdir» (51, 425).

K.Levi-Strosa görə təbiətin gerçək mahiyyəti qeyri-şüuridə, o da öz növbəsində miflərdə, yuxu simvollarında və s. reallaşır (simvollaşır). Böyük alimin fəlsəfi görüşlərini təhlil edən N.A.Butinov yazır: «Deməli, (L.Strossa görə – S.R.) iki struktur var: 1) insan ağılının strukturu və 2) fiziki gerçəkliyin strukturu. Levi-Stros bunların arasında bərabərlik işarəsi qoyur: onlar sanki eynidir» (51, 426).

«İnsan təbiəti dərk edə bilərmi? Levi-Stros cavab verir ki, olar. Hansı yolla? İnsanı, insan ağılının strukturunu öyrənmək yolu ilə» (51, 426).

«Beləliklə, Levi-Strosa görə, təbiətin idrakının bir yolu var: adamların sözlərini və hərəkətlərini öyrənmək və onlardan struktur elementlərinə, şüurdan qeyri-şüuriyə, xüsusi qanundan ümumi qanunlara doğru getmək lazımdır. Levi-Stros bu qanunları universal adlandırır: alimin məntiqincə o səbəbdən ki, həmin universal qanunlarda insan və təbiət inikas olunmuşdur. Strukturalist Levi-Stros həmin qeyri-şüurunu miflərin öyrənilməsi yolu ilə, strukturalist J.Lakan qeyri-şüurinin psixologiyasının öyrənilməsi yolu ilə, strukturalist M.Fuko isə ağılsızlığı və cinayətkarlığı öyrənmək yolu ilə aşkarlamağa çalışırlar. Lakin onlardan hər biri hesab edir ki, o, insan ağılının binar oppozisiyalardan təşkil olunmuş qeyri-şüuri strukturunu aşkar etməklə eyni zamanda onları əhatə edən gerçəkliyin, bütün kainatın strukturunu aşkarlayır. Beləliklə, strukturalizm, sadəcə olaraq, metod yox, xüsusi dünyagörüşü, xüsusi fəlsəfi sistemdir» (51, 426).

Bu cəhətdən Butinovun «strukturalizm» anlayışını etnoqrafik kontekstdə səciyyələndirməsi məsələni daha da aydınlaşdırır:

«Strukturalizm – bu, strukturu insanın daxilində axtaran, onu aqlın qeyri-şüuri strukturunda görə bir istiqamətdir» (51, 429).

Strukturalizmin və onun reallaşma vasitəsi olan struktur metoduğun mahiyyətinin varlıq aləminin insan psixikasının təhtəşüür (qeyri-şüuri) hissəsində reallaşmış strukturunun aşkarlanmasından ibarət olması tezisnin oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına birbaşa dəxli var. Çünki mif struktur metodun əsas tədqiqat materialını təşkil edir. Butinov yazır: «Levi-Strosun nöqteyi-nəzərinə, kəbin normaları, qohumluq sistemləri, miflər koddur və alimin vəzifəsi həmin kəbin normalarında, qohumluq sistemlərində, miflərdə nəyin kodlaşdırıldığını aşkarlamaq, başqa sözlə, binar oppozisiyaları aşkarlamaqdır» (51, 439).

Strukturalizmin bu klassik postulatlarına söykənsək, oğuz mifinin strukturu oğuz mifoloji şüurunun təhtəşüürünün strukturunu, o da öz növbəsində oğuz insanının qavradığı dünyanın gerçək strukturunu özündə əks etdirir. Bu cəhətdən oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsi oğuz şüurunun strukturunun öyrənilməsi deməkdir. K.Levi-Strosun göstərdiyi kimi, «çöldə olan təbiətə yox (oraya yol bağlıdır), içəridə olan təbiətə yol tapmaq lazımdır. İnsanda simvol və işarələrdə təzahür edən zahiri «Mən» («self») və daxili «Mən» («I»), binar oppozisiyalar, onun aqlının zahiri təbiətin strukturu ilə eyni olan qeyri-şüuri strukturu var: insana onun aqlının qeyri-şüuri strukturu təbiət tərəfindən verilib, bu, elə təbiətdir. Biz aqlın strukturunu dərk etməklə kainatın strukturunu dərk edə bilərik» (51, 449). «Levi-Stros təsdiq edir ki, o simvol və işarələrdən aqlın qeyri-şüuri strukturuna gedən yolu tapmış və onun sözlərinə görə, bununla da filosofların min il boş yerə çalışıb-vuruşduqları problemi həll etmişdir» (51, 449).

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

haqqında təhrif olunmuş təsəvvürlər verir və sosial proses haqqında heç bir təsəvvür vermir. Sosial prosesin başa düşülməsi üçün isə təkcə strukturlar haqqında yox, eyni zamanda biri-biri ilə daimi və sıx qarşılıqlı əlaqədə, toqquşma və təsirdə olan antistruktur və kontrstrukturlar haqqında biliklər zəruridir. Turner deyir ki, «Şərq və Qərbin tarixi və mədəni, ierarxik və bərabərçilik qarşılıqlı əlaqədə özünəməxsusluğunun, fərdiyyətçilik və ümumiyyətçiliyinin arxasında belə bir sadə fakt durur: insan – antistrukturlarda inkişaf edən və strukturlarda özünü qoruyub saxlayan həm struktur, həm də antistruktur varlıqdır» (50, 10). V.A.Beylis hesab edir ki, «burada konsepsiya vardır, lakin bu həm də antikonsepsiyadır. Kim ki, strukturalizmin inkişafını diqqətlə izləyib, burada Turnerin adını çəkmədən müraciət etdiyi opponenti tapmağa gecikməz: bu, Klod Levi-Stros və daha geniş halda fransız etnologiya məktəbidir» (50, 10).

«Britaniya (sosial – S.R.) antropologiyası (fransız strukturalizmindən fərqli olaraq – S.R.) ilk növbədə mahiyyət etibarilə istənilən sosial birliyin əsasında duran ziddiyyətli struktur prinsiplərinin qarşı-qarşıya gəldiyi konflikt situasiyalarda daha parlaq şəkildə təzahür edən sosial nəticələrlə maraqlanır. Ona görə də Turner tədqiqatda ideal halı harmonik ölçüdə təsvir edən mətnə yox, ritual və-ziyyətindən, daha doğrusu, cəmiyyətin elə bir halından çıxış etməyi düzgün sayır ki, burada konflikt sosial strukturun parçalanma halına yaxınlaşdığı, ya bərpasının yalnız ritualla mümkün olacağı, ya da parçalanmanı qanuniləşdirib dinclik əldə edəcəyi dərəcəyə çatmışdır» (50, 12).

Göründüyü kimi, «struktur» anlayışı Britaniya sosial antropologiyasında, öz sadə anlamında canlı sosial proses, onun struktur modeli, modelin elementləri, yerləşmə qanunları və münasibətləri kimi başa düşülür. «Struktur» anlayışı fransız strukturalizmində isə ağılın qeyri-şüuri strukturunun mətnə işarələnmiş modelidir. Strukturalizm bir metodologiya və metod kimi bütün hallarda həmin strukturun bərpasına istinad edir. Bu struktur mental arxetiplərlə birbaşa əlaqədərdir. Bu cəhət V.A.Beylisin V.Turnerlə həmfikirlik edib Levi-Strosa (tənqidi tə-rəfləri məhz burada bizim üçün aktual olmayan) tənqidi yanaşmasında daha ay-dın ifadə olunub: «Levi-Strosu doğrudan da, o mənada qınamaq olar ki, o, mifologiyaya müraciət edərək, elə bil ki, onun özünə yox, onun içindən baxır və bununla da mifoloji strukturları deyil, mental strukturları axtarır. Bunun nəticəsində mifologiyanın özəlliyi ya təfəkkürün özəlliyi ilə qarışır, ya da ümumiyyətlə itir, əriyir, şəffaf olur» (50, 11).

Beləliklə, V.A.Beylisin bu yanaşmasında K.Levi-Stros mifologiya ilə təfəkkürü qarışdırmaqda tənqid olunur. Və bu tənqid, əslində, Levi-Stros strukturalizminin mahiyyətini ifadə edir. Belə ki, K.Levi-Stros mifologiyaya onun mənsub olduğu, daşındığı təfəkkürdən ayrı hadisə kimi baxmır. V.A.Beylis V.Ternerin simasında Britaniya sosial antropologiyasının «struktur nəzəriyyəsini» yaxşı mənimsəyərək nəzər almır ki, Levi-Strosun mifologiyadan (mifoloji mətnlərdən) bərpa etdiyi mifoloji strukturlar elə mental strukturlardır. Onun məqsədi məhz mental strukturları aşkarlamaqdır və həmin strukturlar eyni zamanda mifoloji strukturlardır. Məsələnin mahiyyəti Levi-Strosun heç də mifoloji strukturlara biganəlik göstərib, mental strukturları bərpa etməsi ilə yox, mifoloji strukturlarla mental strukturların ortaqlaşdığı, eyniləşdiyi səviyyə ilə bağlıdır. Yaxud başqa cür desək, onun aşkarladığı strukturlar eyni zamanda düşüncənin tarixi tipinə münasibətdə mifoloji strukturlar, psixoloji tipinə münasibətdə men-tal strukturlardır.

Kosmoloji çağ insanın təfəkkürü tarixi tipinə görə mifolojidir, bütövlükdə mifologiyadır. Bu halda həmin insanın mentalitet sistemi bütövlükdə mifoloji dəyərlərdən təşkil olunur. Başqa sözlə, öz çağında mifologiya və mentalitet biri-birindən ayrılmaz, biri-birinə daxil olan, biri o birini şərtləndirən və müəyyənləşdirən, vahid sistemi təşkil edən sistemlərdir.

Mifoloq C.Bəydili yazır ki, «mifoloji düşüncə etnik-mədəni həyatın bütün qatlarına təsir göstərir. Etnoqrafik gerçəkliklərin, dinimənəvi dəyərlərin həqiqi elmi yozumu mifologiyadan qıraqlarda mümkün deyil. Etnik-mədəni ənənə isə onun folklor kimi arxaik mərhələdə ictimai və dini qurumlarla, inanışlar və mərasimlərlə sıx bağlılığı olan sinkretik təbiətli hər bir hadisənin kompleks şəklində araşdırılmasını tələb edir» (13, 19). «Milli mentalitetin mahiyyətini ifadə etməklə qalмайıb, həmçinin onu formalaşdıran da məhz milli mifologiya və əsasında dayanan dünya modelidir» (13, 20).

Mifoloji və mental strukturlarların ortaq nöqtəsi mifologiyanın bir sistem kimi sinkretizmi, universalizmi, «total modelləşdirici işarələr sistemi» (ifadə Y.M.Meletinskiyədir) olaraq özündə mifoloji təfəkkür sistemini inkas etməsi ilə müəyyənləşir. Mərhum mifoloq alim A.Şükürovun yazdığı kimi, «miflər bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ən qədim forması olub, özündə ilk bilik ünsürlərini, dini etiqadları, siyasi baxışları, incəsənətin müxtəlif növlərini və fəlsəfəni bir-ləşdirir. Yalnız sonralar bu ünsürlər müstəqil inkişaf edib, həyata vəsiqə almışlar. Deməli, mif şüurun vahid, bölünməz

(sinkretik) universal formasıdır. O, yaran-dığı dövrün nəyi varsa, hamısını özündə əks etdirmişdir» (42, 34).

Tədqiqatçı İ.Ağazadə Azərbaycan milli mentalitet sisteminin arxaik-mifoloji düşüncə ilə bağlılığına həsr olunmuş tədqiqatında bu mövzu ilə bağlı bir çox fi-kirləri, o cümlədən C.Bəydili (Məmmədov) və A.Şükürovun yuxarıda verdiyimiz fikirlərini ümumiləşdirərək yazır: «Milli mentalitetin də, folklorun da ana qaynağı mifologiyadır. Mifologiya hər bir etnosun milli düşüncəsinin rüşeymi – başlanğıcıdır. Xalqların sonrakı dövrlərdə inkişaf etmiş milli mentalitet sistemləri öz başlanğıcını mifologiyadan götürür. Milli mentalitetin mifologiyadan qaynaqlanan başlanğıcını öyrənmədən mentalitet və folklor münasibətlərini obyektiv və düzgün şəkildə araşdırmaq mümkün deyildir. Çünki hər bir xalqın milli mentaliteti üçün xarakterik olan xüsusiyyətlərin başlandığı qaynaq birmənalı şəkildə mifologiyadır. Azərbaycan folklorunda yaşayan milli mentalitet də öz spesifikasiyası etibarilə Azərbaycan-türk mifologiyası ilə müəyyənənmişdir. Milli mentalitet üçün xarakterik olmaqla yanaşı, həm də folklorlarda bədiiləşən və onun vasitəsi ilə də nəsillərdən-nəsillərə ötürülən kateqoriyalar mifologiyada ortaq bir nöqtədə birləşir. Bu cəhətdən, mifologiya milli mentalitet və milli folklor vahidlərinin ortaqlaşdığı sahə olmaqdan daha çox, vahid, sinkretik başlanğıcıdır» (3, 4-5).

Deyilənlərin işığında görünür ki, V.A.Beylisin K.Levi Strosu mifologiyanın özəllikləri ilə təfəkkürün özəlliklərini biri-birinə qarşıdırmaqda, başqa sözlə, mifoloji strukturların öyrənilməsini mental strukturların öyrənilməsi ilə əvəz etməkdə qınaması düzgün yanaşma deyildir. Düşüncənin mental strukturları bütövlükdə mifoloji şüur strukturlarını özündə inikas edən, yaxud struktur özəllikləri mifologiya ilə müəyyənənən modellərdir. Bu cəhətdən mental struktur vahidləri bütövlükdə mifoloji dünya modelinin (mifoloji sistemin) struktur elementləridir. Mifoloji strukturlar mental strukturlar vasitəsi ilə ifadə olunur. Mentalitet sisteminin hər hansı vahidi, konkret dəyəri mifologiya ilə müəyyən-ləşməklə onu təzahür etdirir. Bu cəhətdən, hər bir mifoloji dünya modelində ol-duğu kimi, oğuz mifinin öyrənilməsi oğuz mifoloji təfəkkürünün – oğuz mifoloji dünya modelinin öyrənilməsi deməkdir.

Beləliklə, mifoloji struktur bir tam (sistem), yaxud tamın tərkib hissəsi (mik-rosistem) olaraq özünün bütün hallarında modeldir. K.Levi-Strosun yazdığı ki-mi, «...struktur tədqiqatlar modellərdən istifadə etmək yolu ilə sosial münasibətləri öyrənməklə məşguldur» (56, 257).

«Model» anlayışı «sosial struktur» və «sosial münasibətlər» anlayışları ilə bağlıdır. K.Levi-Stros yazır: «Sosial münasibətlər sosial strukturun özünü aşkar edən modellərin qurulmasının əsas materialıdır» (56, 247).

Aşağıdakı ardıcılıq sxemi alınır:

Sosial münasibətlər – Model – Struktur

Beləliklə, sosial münasibətlər materialdır, həmin material əsasında model qurulur, həmin modeldə isə struktur aşkarlanır. Bu sxem K.Levi-Strosun struktur tədqiqatlarının əsasında durur. Alim yazır: «Qeyri-şüuri strukturun aşkarlanmasına necə bir yolla gəlməli? Bu məsələdə etnoloji və tarixi metodlar üst-üstə düşür... Ancaq sosial müəyyənliklərin dəyişməsinə göstərmək yolu ilə tarixin öyrənilməsi öz çoxsaylı ifadələnmələrinin əsasında duran və hadisələrin dəyişkən ardıcılığında qorunub qalan strukturu aşkarlamağa imkan verir» (56, 28).

Strukturun aşkarlanması isə modeli, o da öz növbəsində həmin modelin qurulduğu sosial münasibətlərin öyrənilməsinə tələb edir. Bunu oğuz mifinə tətbiq etdikdə oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsi oğuz mifoloji dünya modeli, o da öz növbəsində həmin modelin qurulduğu oğuz sosial münasibətləri ilə əlaqədardır.

Ümumiyyətlə, «model» mürəkkəb anlayışdır. A.F.Losev hələ keçən əsrin 70-ci illərinin sonunda yazırdı ki, «model» indi o qədər müxtəlif mənalarda işlənir ki, əslində baxanda, bu termin hər bir müəllifdə öz anlamına malikdir (59, 221).

A.F.Losev dil modelləri nəzəriyyəsinin ümumi əsaslarından bəhs edən tədqiqatında «model» termininin müxtəlif müəlliflərdə işlənmiş 34 fərqli mənasını sadalamış (57, 16-18), ümumən isə mənaların sayını göstərdiyindən daha çox hesab etmişdir (59, 221).

V.A.Ştoff idrakda modelin rolundan bəhs edən tədqiqatında belə hesab etmişdir ki, model anlayışı həmişə gerçəkliyin təsviri və inikasının bir sıra üsullarını bildirir (72, 8).

A.F.Losev işarə və simvol haqqında mövcud nəzəriyyələrdə terminoloji çoxmənalılıqdan bəhs edən tədqiqatında Tartuda «İşarə sistemləri üzrə çalışmaları» seriyasından 1964-1975-ci illər arasında buraxılmış yeddi cildi nəzərdə keçirərək yazır: «Beləliklə, model tərəfimizdən təhlil olunan nəşrlərdə bu və ya digər obyektlərin məntiqi sistem və onun elementlərinin məna münasibətlərinin təsbit edilməsi nəticəsində dəqiq strukturun qurulması əsasında verilmiş inikas kimi şərh olunur» (59, 226).

Oğuz mif modeli də oğuz gerçəkliyinin inikasıdır. Lakin bütün

mifoloji modellər kimi, bu modelin də spesifikasiyası onun məhz mifolojiliyində, başqa sözlə, oğuz mifoloji şüurunun modelləşdirmə imkanlarını əks etdirməsindədir. O.Freydenberqin yazdığı kimi, mif yaradıcılığının obrazı mif yaradıcılığının məkan, zaman və səbəb qavrayışının bütün qanunları və onun subyekt və obyekt qarışdırması ilə birgə məhz mif yaradıcılığı təfəkküründən düzəlmədir (71, 21).

V.N.Toporov göstərmişdir ki, dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtəşərləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur. Modeli təsvir olunan «dünya» anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri kimi başa düşmək məqsəduyğundur (68, 161). C.Bəydilinin də təsbit etdiyi kimi, mifopoetik dünya modeli özlüyündə dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemidir... Mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiya-lar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır (10, 34). Bu halda mif – A.Hacıya görə – dünya haqqında təsəvvürlər sistemi, müasir mədəniyyətin genetik kodu tək aşkarlanır. Əsatiri sistemin hər bir ünsürü ümumdünya modelinin tərkib hissəsi kimi əhəmiyyət qazanır (21, 55).

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

İşarə, ümumiyyətlə, ilk növbədə fəlsəfi-metodoloji mahiyyət daşıyır. N.A.Butinov yazır ki, qərb filosof və psixoloqlarının sözlərinə görə, insanın yaşadığı zahiri dünya (təbiət – S.R.) «müqəddəs saxlanıcıdır»; insan ancaq «duygular kompleksini» dərk edə bilər, bu duyğuların arxasında nəyin durduğunu bilmək sanki insana verilməyib. O görür, eşidir, toxunur, iyləyir, dadına baxır, lakin bu zaman həmin duyğuları yaradan obyektin obrazını, surətini yox, ancaq obyektin özünə tamamilə oxşamayan işarəni, simvolu qavrayır» (51, 431).

İnsanın qavraya bildiyi işarənin özü təbiəti etibarilə mifoloji və tarixi şüurda tamamilə fərqlidir. Mifoloji şüuru «məntiqəqədərki»

adlandırıran L.Levi-Brül onun çağdaş insanın şüurundan fərqli olaraq əşyaların obyektiv xassələrinə qarşı biganə olmasını, mistikliyi xüsusi vurğulamışdır (55, 8, 161). V.N.Toporovun «mifopoetik», «kosmoloji», «mifopoetik dünyagörüşü» adları altında səciyyələndirdiyi mifoloji epoxa və mifoloji şüurun (69, 9-15; 67, 114-117) özünəməxsusluqları haqqında Y.M.Meletinski göstərir ki, mifoloji təfəkkürün bəzi xüsusiyyətləri ondan irəli gəlirdi ki, «ibtidai» insan özünü onu əhatə edən təbiət dünyasından ayıra bilmir və özünə məxsus olan xassələri təbiət obyektləri üzərinə köçürür. Bu isə insanın təbiətlə öz vəhdətini instinktiv duymasının, stixik ba-şadüşməsinin yox, təbiəti özündən keyfiyyətə ayırmağı bacarmamasının məhsulu idi. Belə sadələhv «insanlaşdırmanın» vasitəsi ilə təbii və mədəni obyektlərin... «metaforik» qarşılaşdırılması baş verirdi (60, 164-165). Mifoloji şüurun totem təsnifatına imkan yaradan bu «metaforizmin» mahiyyəti isə «ətrafdakı təbiət mühitinin «obrazları» vasitəsi ilə ictimai kateqoriya və münasibətləri təqdim etmək və əksinə, təbiət münasibətlərini ibtidai münasibətlərlə «şifrələməkdən» ibarətdir (60, 232).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Meletinskinin qeyd etdiyi bu mifoloji «metaforizm» mifoloji şüurun işarələndirmə üsulunun əsasını təşkil edir. Mifoloji dünya modelində gerçəkliyin təsvir üsulunu tarixi şüurdakı üsuldan tamamilə fərqləndirən «mifoloji metaforizmi» onun strukturu elementlərinin struktur semantikasi səviyyəsində təsvir edən V.N.Toporov yazır ki, arxaik şüurda dünyanın təsvir olunması üçün vahidləri kosmosun əsas elementləri olan müəyyən əlifba mövcuddur. Bu elementlərin hər birində omonimiyə gedib çıxan çoxmənalılıq inkişaf edir, kainatın təsvirinin müxtəlif aspektlərinin vahidləri arasında uyğunluqlar sıraları qurulur (66, 60-61). Göründüyü kimi, Toporovun qeyd etdiyi «əlifba», «hərflərin omonimliyi» («çoxmənalılığı»), «uyğunluqlar sıralarının qurulması» mifin semiotikləşdirmə üsulunun başqa bir səviyyədə təsiridir.

A.K.Bayburin yazır ki, mifoloji şüurun bütün bu xüsusiyyətləri ona son məqsədi universal təsnifat – dünya mənzərəsi (dünya modeli – S.R.) yaratmaq olan təsnifat xarakterli mürəkkəb vəzifələrin öhdəsindən gəlməyə mane olmur və həmin dünya mənzərəsinin (modelin) köməyi ilə insan onu əhatə edən mühitdə istiqamətlənir və onda öz yerini müəyyənləşdirir (49, 79).

Mifoloji dünya modelinin özünəməxsus semiotikləşdirmə imkanı ona varlıq aləminin fərqli siniflərə aid olan elementlərini

eyniləşdirməyə imkan verir. V.N.Toporov göstərir ki, mifopoetik dünyagörüşü makrokosm (dünya) və mikrokosmun (insanın) eyniyyətindən çıxış edir. Bu prinsip təkcə kosmik məkan və torpağın yox, ...başqa qatların da (yaşayış yerləri, avadanlıqlar, paltarlar) modelləşməsinin çoxlu örnəklərini müəyyən edir (67, 114; 69, 12).

Mifoloji şüur tarixi şüurdan fərqlənməklə elmi ədəbiyyatlarda müstəqil dünyagörüşü kimi təsbit edilmişdir. Prof. P.Əfəndiyev yazır: «Mifologiya bəşər təfəkkürünün müəyyən mərhələsinin məhsuludur. İnsanın təbiət və cəmiyyət ha-disələr ilə təması onun şüurunun inkişafı üçün əsas olmuşdur. Mifologiya zaman keçdikcə insanın bədii təfəkkürünün inikasına çevrilmişdir» (20, 129). R.Əliyev mifoloji şüurun özəlliyini «uydurma-həqiqət» müstəvisində səciyyələndirərək qeyd edir ki, mif insanın təbiət və onun hadisələrinə yanaşma üsuludur, gündəlik təmasda insanların qarşısına çıxan hər hansı hadisə və əşyanın fantastik yozumudur. O, sonradan bizə uydurma görünə də, öz zamanında həqiqi biliklər sistemini təşkil etmişdir (14, 7). Başqa sözlə, «mif ona inananların şüurunda mifdir» (19, 78). «Mifoloji obrazlar maddiləşdirilmiş şəkildə əsl reallıq kimi təsəvvür olunur» (18, 45). R.Bədəlovun yazdığı kimi, «həqiqət-uydurma» oppozisiyasının metaforizmi semiotik yozumlarda əhəmiyyətli dərəcədə o zaman aradan qaldırılır ki, mif və onun reduplikasiyaları (təkrarları, yandaşları, qoşalaşmaları – S.R.) potensial, dərk olunmamış işarəlilik, incəsənətdəki «həqiqət-uydurma» isə «məqsədli işarələndirmə» ilə «qeyri-ışarəvi işarəlilik» arasında işarədaxili fərqlər kimi başa düşülsün (48, 128-129). Beləliklə, mif yaddaşının «həqiqət-uydurma» xassəsi lap başlanğıcdan ışıarəvi mahiyyət daşıyır və mifoloji semiotizm postmif düşüncəsinin – tarixi şüurun semiotizminin bütün mümkün kombinasiyalarının əsasında durur.

Prof. K.Abdulla mifoloji şüurun xassələri haqqında yazır: «Mifoloji təsəvvür təkcə bizim eşitdiyimiz nağıl və əfsanələri bəzəyən, onların məzmununu «müşayiət» edən ornamental detallar məcmuu deyil. Mifoloji təsəvvür qədim in-sanın dünyagörüşünün əsasını formalaşdıran, onun hərəkətlərinin normativ sistemini müəyyən-ləşdirən, onun təbiətlə münasibətlərini tənzimləyən və cilalayan bütöv bir yaşayış üsuludur. Fəlsəfi-etik, hüquqi-normativ sistemdir. Hər halda, qədim bir dövr üçün mifoloji təsəvvür belə bir səciyyədə özünü göstərir (1, 24). Prof. A.Hacılı qeyd edir ki, əsatir həm də bütün dövrlər üçün aktual olan universal təfəkkür tərz, insanın mühiti və özünü dərk etmə üsuludur. Universal qavrayış növü olan

əsatirdə real zaman, obyektiv tarixi hərəkət ya mövcud olmur, ya da nəzərə alınmır. Əsatir nəyinsə məzmunu və ya əksi yox, nəyisə insanla vəhdətdə qavramağa, insanın batini və zahiri arasında ahəng yaratmağa yönələn xüsusi idrak növü kimi aşkarlanır. Bu cəhd əsatirin insan psixikasının dərin qatlarında gizlənən əbədi zəmin, bəşər mədəniyyətinin dəyişməz sinxronik özəyi olduğunu təsdiq edir (22, 3-4). Prof. A.Şükürov və prof. G.Abdullazadə göstərir ki, mif şüurun vahid, bölünməz (sinkretik), universal formasıdır. O yarandığı dövrün nəyi varsa hamısını əks etdirmişdir (43, 25). A.Şükürov digər bir tədqiqatında yazır: «Mif – qədim insanın hiss etdiyi, düşündüyü, inandığı, başa düşdüyü nə varsa, onun idrakının şifahi izi hesab olunmalıdır» (41, 6).

C.Bəydilinin tədqiqatlarından aydın olduğu kimi, mifologiya bir sistemdir, bu halda həmin sistem «etnik-mədəni düşüncəyə güc verən enerji qaynağı» rolu-nu oynayır (9, 41). Hər bir etnik-mədəni ənənənin dünya haqqında öz sisteminə uyğun mifopoetik düşüncə modeli, öz dünya mənzərəsi var ki, bu dünya modeli təcəssümünü tapdığı heç də tam olmayan bütün variantlarıyla birlikdə bir bütövlük nümayiş etdirir (11, 11). Başqa sözlə, alimin apardığı tədqiqat (12, 38-42) göstərir ki, mifoloji obrazlar mifoloji sistemin özəlliklərini özündə daşıyır.

Mifoloji şüur, mifoloji təfəkkürlə bağlı araşdırmalarında onları ictimai-tarixi kateqoriya kimi səciyyələndirən R.Əliyev bu düşüncə tipinin sinkretizmini xüsusi vurğulamışdır (15, 9; 16, 106). Mifoloji şüurun strukturu animizmdən, fe-tişizmdən, totemizmdən və antropomorfizmdən təşkil olunur (17, 271). R.Əliyevin qeyd etdiyi bütün bu struktur səviyyələri, eyni zamanda, mifin işarəvi strukturunun nə qədər mürəkkəb sistemə malik olduğunu göstərir. Hər bir struktur səviyyəsi həm diaxron pillə, həm də sinxron sıra deməkdir. Bu halda mifoloji işarə bütün üfüqi-sinxron və şaquli-diaxron yaruslar üzrə çoxmənalılıq qazanmış olur.

M.Kazımoğlunun xalq gülüşünün struktur semantikasına həsr olunmuş axtarışlarında gülüşün magik mahiyyəti və arxaik düşüncənin binar strukturu ilə müəyyənləşən özünəməxsusluqları haqqında əldə etdiyi nəticələr (25, 68-82; 24, 40-49) təsdiq edir ki, mifin binar-dual strukturu və magik funksionallığı onun semiotizmini daha da qüvvətləndirir.

Mifoloji düşüncə semiotizminin universallığı oğuz mifinin strukturuna semiotik yanaşmanı zərurətə çevirir. K.Levi-Strosun «Struktur antropologiya» əsərinin «Qeydlər» hissəsinin müəllifləri

yazırlar: «Bizim müasir semiotik ədəbiyyatda «dillər» (qohumluq strukturları, mifologiya və mərasim işarələri) daha geniş mənada ikinci modelləşdirici semiotik sistemlər adlandırılır, bütün bu sistemləri biri-biri ilə və təbii dillə müqayisədə öyrənən elm isə semiotika adlanır» (56, 345).

S.Y.Neklyudov ikinci modelləşdirici sistemlərin öyrənilməsini «təyinatına görə öz spesifikasiyaları baxımından struktur-semiotik tədqiqatlar üçün, az qala, birinci növbədə keçərli olan mifologiya və folkloru nəzərdə tutan fənlərarası sahə» kimi səciyyələndirmişdir (74, 3).

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

Y.M.Meletinski yazır: «Hər bir elmi metodika kimi, struktur-semiotik təhlil bir sıra istiqamətlərdə perspektivli, başqa istiqamətlərdə isə məhduddur. Bəzi obyektlər onun üçün daha çox, digərləri daha az nüfuz ediləndir. Söz yox ki, struktur təhlil zamanca dəyişməyə münasibətdə yekcins və dayanıqlı olan mədəni obyektlərin daha çox sinxron təsviri üçün yarayır. Struktur-semiotik təhlil «işləyən» (hərəkətdə olan, funksionallaşan – S.R.) sistemlər olaraq müəyyən ideoloji və bədii sistemlərin (onların mənşəyindən və bu sistemlərin nəhayətdə dağılma-sına, yaxud köklü dəyişməsinə gətirən infrastruktur faktorlarının təsirindən yan keçməklə) funksionallaşma mexanizmlərinin öyrənilməsinin aləti kimi daha məqsəduşdur» (61, 152).

Meletinski struktur-semiotik metodun məhz bu keyfiyyətindən çıxış edib, onun digər metodlarla münasibətləri haqqında belə bir qənaətə gəlmişdir ki, «...struktur təhlil mədəni və bədii fenomenlərin tarixi-tipoloji və genetik-sosial təhlillə öyrənilməsini ləğv edə bilməz: sinxron təsvir diaxron (tarixi) təsviri tamamladığı və tamamlamalı olduğu kimi, struktur-semiotik təhlil də tarixi-tipoloji və genetik-sosial təhlili müəyyən şəkildə tamamlamalıdır. Təhlilin müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodları mahiyyətə fərqli məsələləri həll edir və ona görə də tədqiqatın obyektini tamamilə fərqli şəkildə emal edirlər. Məsələn, epik abidənin mənşəyi və tarixi nəzərdən keçirilərkən müqayisəli-tarixi təhlil onda bir sıra fərqli mərhələləri olan layları seçir, xronoloji və coğrafi baxımdan biri-biri ilə uyuşmayan müxtəlif tarixi hadisələri göstərir, cürbəcür ana-xronizmləri və başqa «ziddiyyətləri» aşkarlayır. Başqa sözlə, bu yolla abidənin məlum qeyri-yekcinsliyini üzə çıxarır. Lakin belə «hissələrinə ayırma» konkret

mətni poetik baxımdan bütöv şəkildə öyrənməyə nəzərdən keçirməyə imkan vermir. Bunsuz isə mətnin bütöv estetik qavrayışı da mümkün deyildir»; «struktur yanaşma (isə – S.R.) abidəni bir bütöv kimi təhlil etməyə, eləcə də kitab epo-sunun «söyləyicisinin» və hətta «müəllifinin» («redaktorunun» – ?!) yaradıcı improvizasiya mexanizmlərini nəzərdən keçirməyə imkan verir» (61, 152).

S.Y.Neklyudov rus folklorşünaslığında keçən əsrin 80-ci illərində aparılmış struktur-semiotik tədqiqatların təcrübəsi əsasında müxtəlif metodların sintezləşdirilməsi haqqında yazır: «struktur folklorşünaslıq ənənəvi folklorşünaslıq yanaşmaları ilə xüsusilə intensiv şəkildə inkişaf edən qarışıq fənlərin – mədəni an-tropologiya, dilçilik, semiotika, informatikanın metodologiyalarının sintezi ola-raq meydana gəlir. Onun əsasında mətn və onun elementlərinin işarəvi təbiəti haqqında təsəvvürlər durur...» (74, 5).

Mətnə, o cümlədən oğuz mətninə semiotik yanaşma, təbii ki, modelləşdirmə – sxemləşdirmə ilə əlamətdardır. Bu, bəzən məhdudiyyət kimi qiymətləndirilir. Lakin Y.M.Meletinski bununla razılaşmayaraq yazır: «Bəzən semiotikləri poetik əsərin bütövlüyünü pozan sxemləşdirmədə qınayırlar. Lakin sxemləşdirmə ilə hər bir elmi məktəb, o cümlədən müqayisəli-tarixi və genetik-sosial tədqiqatlar da məşğul olur. Ona görə ki, istənilən poetik əsərin (hələ epik abidələri demirik) kökləri yerin və zamanın vəhdəti ilə ciddi şəkildə məhdudlaşmamışdır. Bu cəhətdən ənənələri, təsirləri, daha qədim və daha yeni faktorları və s. nəzərə almaq lazım gəlir» (61, 152).

Y.M.Meletinski nəhayət etibarilə belə hesab etmişdir ki, «folklor və mifologiyanın öyrənilməsi sahəsindən... gətirilmiş nümunələr elmi obyektin müxtəlif aspektlərinin təhlili üçün müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodikaların birləşdirilməsinin mümkünlüyünü və zərurətini təsdiq edir» (61, 8). Lakin alim həm də hesab etmişdir ki, «biri-biri ilə əlavə tamamlamalarda olan tarixi və struktur tipologiyaların metodik birləşməsi hələ yaradılmamış, ancaq yaradılma zərurətinə heç bir şübhə olmayan hansısa metanəzəriyyə ilə nizamlanmalıdır» (61, 10).

Göründüyü kimi, oğuz mifinin strukturunun modelləşdirilməsi də semiotik metoda söykəndiyi kimi, həmin metodun müqayisəli-tarixi metodla sintezini tələb edir. Qeyd etmək istərdik ki, metodların belə sintezinin zəruriliyi və uğurlu nəticələri bizim oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsinə həsr olunmuş araşdırmalarımızla (37; 38) da təsdiq olunur.

Oğuz mifinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsi ona

münasibətdə linqvostruktur aparatının tətbiqini də qaçılmaz edir. Ona görə ki, «semiotikanın əsas qalası dilçilikdir. Başqa humanitar sferalara semiotik yanaşma, sözün həqiqi anlamında, bu sferaların işarə sistemləri kimi təbii dillərə bənzədilməsindən çıxış edir. Mifologiya və folklora, dinə və incəsənətə münasibətdə «ikinci modelləşdirici sistemlər» anlayışı buradan meydana çıxmışdır. Semiotikanın prinsipləri (hər halda Qərbdə) dilçilikdən etnoqrafiyaya, folklorşünaslıq və ədəbiyyatşünaslığa köçürülmüşdür. Məsələn, Klod Levi-Stros struktur dilçiliyin nailiyyətlərini fransız sosiologiya məktəbinin ənənələrinə peyvənd etmək yolu ilə 50-ci illərdə (XX əsrdə – S.R.) «struktur antropologiyası» yaratdı» (61, 10).

Qeyd edək ki, semiotikada «ikinci modelləşdirici sistemlər adı altında dilin (birinci sistemin) əsasında meydana gəlib, xüsusi tipli əlavə ikinci struktur alan sistemlərin başa düşülməsi» qərara alınmışdır. «Beləliklə, ikinci modelləşdirici sistemlərin təbiəti linqvistik strukturlar üçün xarakterik olan bütün münasibətlər kompleksini (özünün mənsub olduğu – S.R.) ikinci sıranın daha mürəkkəb konstruksiya münasibətləri ilə tamamlanmaqla qaçılmaz şəkildə ehtiva edir. Buradan qaçılmaz olaraq bu nəticə çıxır ki, ikinci modelləşdirici sistemlərin əsas məsələlərindən biri onların dil strukturlarına olan münasibətinin aydınlaşdırılmasıdır. Bu zaman bizim «dil strukturu» anlayışına yüklədiyimizin məzmununu razılaşdırmaq lazımdır. Şübhəsiz ki, istənilən işarə sistemi (o cümlədən ikinci işarə sistemi) ayrıca bir dil kimi nəzərdən keçirilə bilər. Bunun üçün onun ən sadə elementlərini (sistemin əlifbasını) seçmək və onların birləşmə qaydalarını müəyyənləşdirmək lazımdır. Buradan belə bir qənaət alınır ki, istənilən işarə sistemi, prinsipcə, dilçilik metodları ilə öyrənilə bilər... Lakin «lingvistik metodlardan» geniş mənada o elmi prinsipləri fərqləndirmək lazımdır ki, onlar işarə sistemlərinin xüsusi, ayrıca növü olan təbii dillərlə əməliyyat aparmaq vərdişinin nəticəsi olaraq diqtə olunur» (70, 6).

Beləliklə, struktur yanaşmada dil birinci işarələr sistemi, digər ənənəvi mədəniyyət sistemləri isə dilin əsasında yaranmış, lakin «xüsusi tiplə əlavə struktur almış» ikinci işarələr sistemləridir. K.Levi-Stros yazır: «Dili hər şeydən əvvəl mədəniyyətin məhsulu kimi nəzərdən keçirmək olar: cəmiyyətdə istifadə olunan dil xalqın ümumi mədəniyyətini əks etdirir. Ancaq başqa yandan dil mədəniyyətin hissəsidir: o, mədəniyyətin elementlərindən biridir»; «Ancaq bu hələ hamısı deyildir: dili həm də mədəniyyətin şərti kimi nəzərdən keçirmək olar. Özü də iki mövqedən. Diaxronik mövqe-

dən ona görə ki, fərd öz qrupunun mədəniyyətini məhz dilin köməyi ilə əldə edir; uşağı sözlə öyrədir və tərbiyə edirlər, onu yenə də sözlərdən istifadə edib danlayır və tərifləyirlər. Dil daha nəzəri baxış bucağında mədəniyyətin şərti kimi, mədəniyyətin dilin quruluşuna oxşar quruluş əldə edə bildiyi dərəcədə çıxış edə bilər. Bu da, o da (dil və mədəniyyət – S.R.) oppozisiya və korrelyasiyaların, başqa sözlə, məntiqi münasibətlərin vasitəsi ilə yaradılır. Beləliklə, dili müxtəlif aspektlərində götürülmüş mədəniyyətə uyğun gələn strukturların və bəzən daha mürəkkəb, ancaq dilin özü ilə eyni tipli strukturların onun üzərində qurulması üçün təyin edilmiş fundament olaraq nəzərdən keçirmək olar» (56, 65).

Göründüyü kimi, dil mədəniyyətin tərkib hissəsi olaraq onun bünövrəsidir. Mədəniyyətin digər qatları dilin üzərində qurulur. Bu zaman dilin strukturu həmin qatların yaranması üçün invariant sxem rolunu oynayır. Başqa sözlə, dilin strukturu mədəniyyətin qatlarının strukturunda təkrarlanır. Bu, struktur-semantik yanaşmanın əsas metodoloji postulatını təşkil edir.

Oğuz mifinin strukturunun da invariantında dil durur. K.Levi-Stros yazır: «Mif – dildir. Ancaq bu dil elə bir yüksək səviyyədə işləyir ki, həmin səviyyədə məna... onun təşəkkül tapdığı dil əsasında ayrıla bilər» (56, 187). Bu cəhətdən, mifin strukturu dilin strukturunu proyeksiyalandırır. Bunlar eyni bir strukturu fərqli səviyyələrdə əks etdirir. Dil bu halda mifin invariantı, mif isə öz növbəsində onun paradigmasıdır (37, 121).

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

terminlərlə desək) məzmunu formadan ayırmaq mümkün olmadığı kimi, demək olar ki, mümkün deyil: məlumat ilk növbədə düşünmək, öz hissələrini ifadə etmək, ətraf aləmi təsvir etmək manerasının özünə aid olur» (61, 14).

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

Oğuz mifinin metodoloji təhlil modeli bu mifin təsəvvürlər sistemi kimi «Azərbaycan mifologiyası» (Azərbaycan mifoloji dünya modeli) anlayışına münasibətini aydınlaşdırmağı tələb edir. Belə ki, Azərbaycan xalqının əski mifoloji görüşlərinin burada oğuz mətnləri əsasında «oğuz mifi» işarəsi adı altında modelləşdirilməsi bu işarə-modelin milli-tarixi böyüməsinin və «Azərbaycan mifologiyası» anlayışına dolmasının izlənilməsi ilə sıx bağlıdır. Bunun öyrənilməsi isə bir sıra metodoloji məsələlərin aydınlaşdırılmasını zəruri edir.

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

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

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

Hər bir sistemin, o cümlədən elmi sistemin yaşaması onun imunitet və özünü-təşkil qabiliyyətindən asılı olur. Azərbaycan mifologiya elmi də inkişaf etdikcə onun özü-özünü təşkil və səfərbər etməyə təbii ehtiyac yaranır. Belə bir ehtiyac Azərbaycan mifologiya elmində terminoloji sahədə artıq yaranmışdır. Bu cəhətdən burada «Azərbaycan mifologiyası» termini «problemini» aydınlaşdırmadan, metodoloji modelini qurmadan, oğuz mifinin bərpasına münasibətdə tətbiqi üsullarını aydınlaşdırmadan oğuz mifinin struktur-semiotik təhlili bizə heç vaxt axtardığımız sistemi verməz.

Xüsusi şəkildə vurğulamaq zərurəti yaranır ki, burada və ümu-

miyyətlə, sistemin aydınlaşdırılması çağdaş elmi idrakın artıq pozulmaz ənənə hadisəsidir. F.Qurbanovun yazdığı kimi: «XX əsrin əvvəllərindən başlayan «sistem anlayışının fundamental statusa yüksəldilməsi prosesinin növbəti mərhələsindəyik. İndi demək olar ki, «sistem» anlayışı elmi idrakda «hakimi-mütləqdir» (30, 19).

Beləliklə, oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsinin metodologiyası oğuz mif strukturunun, «Azərbaycan mifologiyasının» strukturundakı yerini, rolunu aydınlaşdırmağı zərurətə çevirir. Başqa sözlə, oğuz mifi bir sistem kimi işarə bütövü – semiotik vahiddir. Hər bir sistem özündən böyük (makrosistem), yaxud kiçik (mikrosistem) sistemlərlə əlaqədə olur. «Oğuz mifi» etnokosmik tipi etibarilə «türk mifi» ilə həm sinxron paraleli təşkil edir, həm də onunla «türk mif metamodelində» birləşir. Bu birləşmə onun «türk mifologiyası» kimi şərh olunmasının – türk mifologiyasının diferensial tipini təşkil etməsinin başlıca metodoloji bazası və şərtidir.

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

«Azərbaycan mifologiyası» termini ilə bağlı mübahisə onun işlədilməsinə qarşı A.Acalovun etdiyi etirazla başlanır. O yazır: «Terminoloji baxımdan «Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri», «Azərbaycan mifoloji görüşləri» və bu k. ifadələrin həm məzmunu, həm də sərhədləri aydındır, heç bir etiraz doğura bilməz. Burada söhbət müasir və tarixi (bugünkü «Azərbaycan» adlı xalqın mövcud olduğu müddət) azərbaycanlıların mədəniyyətində yer almış mifoloji strukturlardan gedir. Bəzən bu terminlərə sinonim olaraq «Azərbaycan mifologiyası» ifadəsi də işlənir. Lakin burada müəyyən dəqiqlik gözə dəyir. Belə ki, mifologiya konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi olduğuna görə bu termin təzadlı səslənir» (2, 19).

A.Acalov daha sonra tarixi ekskurs edərək yazır: «...Azərbaycanın etnik tarixinə nəzər saldıqda aydın görünür ki, bugünkü azərbaycanlılar millət olmaq üzrə son 500-600 ilin məhsuludur (bir daha qeyd edirik ki, burada azərbaycanlılardan bir xalq kimi yox, XIV-XVI yüzillərdə başlanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olan konkret

millət olaraq danışılır. Həmin yüzillərə qədərki bir neçə min il ərzində bu ərazidə eyni, yaxud çox yaxın dildə danışan etnosların mövcudluğu bizdə heç bir şübhə oyatmır və onların hamısı vahid Azərbaycan xalqı anlayışı altında təbii olaraq birləşir). Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem («Azərbaycan mifologiyası» – S.R.) yarada bilməzdi. Hər bir mifoloji sistem onu yaradanların tarixi mövcudiyyətinin ilk çağlarında formalaşır» (2, 19-20).

Alim öz mövqeyini əsaslandıraraq göstərir ki, «Azərbaycan mədəniyyəti, bəlli olduğu kimi, çox qədim dövrlərlə bağlıdır. (Burada şəhər mədəniyyətinin, deməli, sinfi cəmiyyətin 6 min ilə yaxın tarixi olduğunu arxeoloji qazıntılar göstərir). Buna görə də son bir neçə min il üçün «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı özünü doğrultmur. Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə bilməz... Mifoloji sistemlərin formalaşması və tam dəyərli fəaliyyəti isə bütün nəzəriyyəçilər tərəfindən «əcdad dil» dövrünə aid edilir. Beləliklə, müasir araşdırmalarda ingilis, alman deyil – german, rus, çex, Ukrayna deyil – slavyan, osetin, fars deyil – İran mifologiyalarından söhbət gedir» (2, 20).

A.Acalov daha sonra yazır ki, «Azərbaycan mədəniyyəti abidələrində, müasir Azərbaycan xalqının məişətində və ictimai həyatında müşahidə edilən bütün mifoloji strukturlar qədim türk mifoloji sisteminin üzvi tərkib hissəsi kimi anlaşıla bilməz. Məhz bu səbəbə görə ki, yuxarıda xatırladılan ilk terminlər düzgündür. «Azərbaycan mifologiyası» isə tarixi baxımdan anaxronizm, metodiki baxımdan isə yarımçıqlıq yaradır. Eyni sözləri tez-tez işlədilən «özbək (həmçinin çuvaş, yakut və b.) mifologiyası» kimi terminlər haqqında da demək olar. Bu terminləri böyük güzəştə yalnız və yalnız şərti mənada (özbək, Azərbaycan, yaxud çuvaş xalqının mifoloji görüşləri anlamında) qəbul etmək mümkündür. Konkret bir türk xalqı arasında yayılmış olan mifoloji inancları, görüşləri toplayıb təsvir edərkən onların işlədilməsi də araşdırıcıya mane olmur. Lakin sözün əsl mənasında mifoloji axtarışlar apararkən (mifoloji strukturların, bütövlükdə sistemin təsviri və bərpası) bu terminlər heç cür özünü doğrultmur. Buna görə də «german (yaxud slavyan, İran) mifologiyası» terminləri ilə analogiya üzrə «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayışın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir... və təbii ki, düzgün anlaşılar» (2, 20-21).

Beləliklə, A.Acalovun baxışına görə, hər bir mifologiya arxaik

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

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

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

İkincisi, Azərbaycan xalqının formalaşmasının özünəməxsus reallıqlarına.

Lakin mifoloq alim R.Qafarlı A.Acalovun mövqeyi ilə razılaşmamışdır. O, A.Acalovun yuxarıda verdiyimiz fikirlərini nəzərdə tutaraq yazır: «Bu müddəalarda, ilk növbədə, məsələnin qoyuluşu etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiya»ya qarşı qoyulur və belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamam başqa şeydir. Əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusudur, sistemidir. Necə ola bilər ki, bir xalqın mifoloji görüşləri mövcud olsun, amma mifologiyası, mifoloji sistemi olmasın. A.Acalov bu anlayışları başsındırmaya («qolovolomka») gətirib çıxardır, labirintə salır. Onun söykəndiyi arqumentlər də əsassızdır. Birincisi ona görə ki, Azərbaycanda türklərin əsaslı şəkildə kök salmasının – millətləşməsinin 500-600 il bundan əvvəl başlanmasını deməklə keçmiş sovet tarixşünaslığının «nəiliyyətlərinə» haqq qazandırır... İkincisi, Azərbaycan tarixinin XIV-XVI əsrlərə qədərki tarixinə kölgə salmaq ənənəsinə xidmət edən fikirləri müasir terminlərlə yüklənməsi baxımından yaraşıqlı görünür, lakin ululuğunu, qədimliyini xarici alimlərin belə tutarlı dəlillərlə dəfələrlə təsdiqlədikləri Azərbaycan türklərini bu qədər «cavanlaşdırmaqla» öz mifologiyasının olmaması qənaətinə gəlir: «Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem yarada bilməzdi». Üçüncüsü, həmin qənaətlərlə razılaşsaq, onda eyni qayda ilə yunan mifologiyasını şübhə altına alıb, ona da «mifoloji görüşlər» adını

verməliyik. Çünki bizə məlum olan antik mifoloji sistem yunanların millət kimi formalaşmasından çox-çox əvvəlki dövrlərin məhsuludur. Hətta bura dil faktorunu da əlavə etmək olar: mifləri meydana gətirəndə yunanlar tamamilə başqa şəkildə (millət halına düşən yunanların anlamadığı əski yunan və ölü latın dillərində) danışmışdılar. Hətta miflərin yazıya alındığı dövrün dili belə yunan milləti üçün anlaşılmaz olmuşdur. Dördüncüsü, A.Acalovun gəldiyi son nəticə bundan ibarətdir ki, «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayışın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir». Lakin əvvəldə verdiyi hökmlər («Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki ayrıca Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə bilməz») olmasaydı, qarşısına «Azərbaycan» sözünü artırmaqla bu fikrə bəraət qazandırmaq olardı» (26, 343-344).

R.Qafarlının bu yanaşmasını təhlil etdikdə aydın olur ki, o, «Azərbaycan mifologiyası» termini adı altında birmənalı şəkildə Azərbaycan türklərinin mifoloji görüşlərini nəzərdə tutur. Heç təsadüfi deyildir ki, alimin xalqımızın əski mifoloji görüşlərinin bərpa, genesis, mifik dünya modeli, təsnifat məsələlərindən bəhs edən kitablarında bu mifoloji sistem birmənalı şəkildə «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adı altında tövsif edilmişdir (27; 28). Kitablarda gerçəkləşdirilmiş «mifologiya» konsepsiyasının nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, R.Qafarlı «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» termini ilə iki əsas məqsədi izləmişdir:

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

İkincisi, bu terminlə əski Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərinin bütün diaxron və sinxron mətnlər sistemi əhatə olunmuşdur. Burada diaxron sistem dedikdə mifoloji mətn strukturlarının tarixi böyüməsi, transformasiyaları və s. nəzərdə tutulur. Sinxron sistem isə türk mifologiyasının qeyri-türk mifoloji strukturlarını özündə əritməsi nəzərdə tutulur. Məsələn, R.Qafarlı «Avesta»-nı «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası»nın qaynağı kimi təhlil etmişdir.

Qeyd edək ki, sonuncu məsələ çox mühümdür və təkcə mifoloqlar arasında yox, eləcə də tarixçilər arasında gedən sonsuz mübahisələrin mahiyyətini də elə bu məsələ – Azərbaycan tarixində türk və qeyri-türk etnoslarının (başlıca olaraq irandilli etnik birliklərin) «Azərbaycan tarixi»ndə hansı konsepsiya əsasında «vahid bir xalqın» tarixi kimi sintezləşdirməsi durur. Sovet dönəmində bu məsələ stalinizmin qanlı repressiya aparatının vasitəsi ilə paniranist mövqedən həll olunmuşdu. Başqa sözlə, «Azərbaycan tarixi» qeyri-türklərin (irandillilərin) tarixi

kimi başlanır, türklərin tarixi kimi tamamlanırdı. Paniranizm sovet imperiyasının dövlət maraqlarına xidmət edən və mahiyyətə şovinst ideologiya idi. Bütün mahiyyəti çox əhəmiyyətli hissəsi müsəlman türklərdən ibarət olan SSRİ-də yaşayan türkləri hindarvopa kökənli rus nüvəsinin ətrafında birləşdirmək idi. Azərbaycanlıların türk olması, Anadolu türklərinə etnokosmik bağlılığı onları təbii olaraq Türkiyəyə meylləndirirdi. Bu isə «mərkəzdənqaçma» idi. Paniranizmin yeritdiyi konsepsiyaya görə, Azərbaycan xalqı öz kökləri etibarilə türk yox, irandillidir. O, sonradan – orta əsrlərdə səlcuqların gəlişi ilə türkləşmişdir.

Təbii ki, qədim Azərbaycan ərazisində türkdilli etnoslarla yanaşı, qeyri-türkdillilər də olmuşdur. Paniranizmin türkləri Azərbaycan xalqının etnokosmik nüvəsindən silməyə çalışması onun maraqlarına xidmət etsə də, tarixşünaslıqda, insanların ictimai şüurunda çox böyük patologiyalar yaratmışdır (Bu, sovet ideologiyasının bəşəriyyət qarşısında işlədiyi bitib-tükənməyən cinayətlərdən biridir). Belə ki, Azərbaycanın etnogenezində etnokosmik substrat və etnokonsolidasiya müstəvisi rolunu oynamış türklərə şovinstcəsinə silinməsinə edilən etiraz məhz paniranizmin təsiri altında elmi həqiqətin axtarışları ilə yanaşı, daha çox milli müqavimət mahiyyəti daşıyan «türkçülüyn» də formalaşmasına səbəb oldu. Keçən əsrin 30-cu illərində Azərbaycan ziyalılarının «pan-türkist» adı altında kütləvi məhvi sonradan milli yaddaşa qanla yazıldı. Azərbaycan tarixşünaslığında bu gün belə davam edən «irançılıq» və «türkçülük» qarşıdurması obyektiv «Azərbaycan tarixi» konsepsiyasının və tarixin üzə çıxmasına daim mane oldu.

Qeyd edək ki, A.Acalov və R.Qafarlının «Azərbaycan mifologiyası» konseptinə fərqli münasibəti də bununla bağlıdır. Birinci mifologiyanın arxaik dövrün dünyagörüşünü işarələyən konsept olmasını əsas götürmüş və belə hesab etmişdir ki, «Azərbaycan» işarə vahidi kimi tarixi şüur çağının konseptidir və bu mənada mifoloji şüur çağına aid edilə bilməz. İkinci isə «Azərbaycan» işarəsinin etnokosmik universalizmindən çıxış edib, onu etnokosmoloji universum səviyyəsinə qaldırmış və belə hesab etmişdir ki, «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin etnokosmik bütövlüyünü ifadə edən zəruri və qaçılmaz termdir. R.Qafarlı sonrakı tədqiqatlarında (bax: 27; 28) bu termini daha da dəqiqləşdirərək «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» şəklində tövsiyə etmişdir. Onun fikrincə, Azərbaycan tarixinin bütün etnoskosmik düşüncə reallığı məhz bu terminlə dolğun şəkildə ifadə olunur.

Qeyd edək ki, R.Qafarlının bu yanaşması təsadüfi deyildir. Görkəmli mifoloq M.Seyidov Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin bütün reallıqlarını özündə ehtiva edən termin kimi «Azərbaycan mifologiyası» anlayışından istifadə etmiş və onu əsaslandırmışdır.

M.Seyidov Azərbaycan xalqının qədim mifologi görüşlərinə ilk növbədə kompleks yanaşmanın zəruri olduğunu göstərmişdir: «Azərbaycan xalqının soykökündə iştirak edən qəbilələrin yaşayışı, həyatı dərk etmələri ilə sıx bağlı olan mifik-bədii təfəkkürünü araşdırmağın bir sıra çətinlikləri vardır. Ayrı-ayrı qəbilə və qəbiləbirləşmələri silsilələrinin mifologiyasını imkan daxilində öyrənmədən vahid Azərbaycan mifologisi haqqında fikir söyləmək çətindir» (39, 8). Alim öz fikirlərini daha da dəqiqləşdirərək yazır: «Aydındır ki, Azərbaycan xalqının soy-kökündə, əsasən, üç qol – Atropaten, Arran-Alban, bir sıra türkdilli qəbiləbirləşmələri silsilələri iştirak etmişlər. Ona görə də xalqımızın mifologisi deyərkən, bu üç qolun müstəqil mifologiyasını nəzərdə tuturuq. Tarix boyu bu mifoloji inamların bəziləri qaynayıb-qarışmış, beləliklə də, bütöv Azərbaycan mifologiyası yaranmışdır... Bu qolların hər biri öz həcminə, tarix boyu tutduğu mövqeyinə görə fərqlənsələr də, onları bir-birindən ayırmaq olmaz» (39, 9).

Göründüyü kimi, «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı M.Seyidovda geniş tutuma malikdir. Müəllif bu ad altında qədim Azərbaycanın türk və qeyri-türk xalqlarının əski mifoloji görüşlərini bir sistemdə birləşdirmişdir.

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin araşdırmalarında «Azərbaycan mifologiyası» termini daha mürəkkəb semantik tutuma malikdir. Əgər M.Seyidov bu terminlə bütün kosmoloji çağ Azərbaycan etnik vahidlərinin mifoloji görüşlərini, R.Qafarlı isə «Azərbaycan türklərinin mifologiyasını» nəzərdə tutmuşsa, A.Nəbiyevdə «Azərbaycan mifologiyası» termini özünün semantik məzmunu etibarilə mürəkkəb diaxron və sinxron strukturda təqdim olunur.

A.Nəbiyev yazır: «Azərbaycan mifologiyasını geniş tədqiqatlara cəlb etmək üçün kifayət qədər elmi-nəzəri təcrübənin, toplanıb və çap edilmiş mif materialının mövcudluğu bu gün bir sıra spesifik xüsusiyyətlərə malik yaradıcılıq sahəsinin özünəməxsusluqlarını açıqlamağa imkan verir. Azərbaycan mif modelini araşdırmaq, onun dünya modeli ilə ümumi və fərqli cəhətlərini müəyyənləşdirmək üçün onu ümumtürk kontekstində nəzərdən keçirmək zəruridir» (35,14).

Beləliklə, tarixi reallıqlardan çıxış edən A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» terminoloji modelinin semantik əsasında türk

mifologiyası durur. Alimin bu məsələyə baxışı bərmənəli şəkildə belədir ki, «Azərbaycan mifologiyası ümumtürk mifologiyasının tərkib hissəsidir. O, qədim türk mifologiyasının qaynaqlarından bəhrələnib, ondan qopub ayrılan və özünəməxsus inkişaf yolu keçən azərbaycanlılara məxsus estetik ideali ifadə edən mifoloji düşüncədir. Azərbaycan mifologiyası, qismən, sonralar əski türk mifoloji modelini qoruyub saxlamaqla onu yeni inanclar, kultlar, adətənənə və mərasimlərlə zənginləşdirən yaradıcılıq sahəsidir» (34, 143).

Göründüyü kimi, A.Nəbiyevdə məsələnin mahiyyəti təkcə «Azərbaycan mifologiyası» adının etnokosmik mahiyyəti (sinxron strukturu) ilə bağlı deyildir. O, bu məsələni çox aydın qoymuşdur: «Qədim türk mifoloji düşüncəsində formalaşan, boy atan mifoloji sistemlərdən biri də Azərbaycan mifologiyasıdır» (34, 144-145).

Bizcə, A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» konsepti daha çox diaxron strukturunun özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb edir. Başqa sözlə, alimin yanaşmasında «Azərbaycan mifologiyası» təkcə kosmoloji-mifik çağın ideoloji sistemi yox, eləcə də tarixi düşüncə çağında öz inkişafını transformasiyalar, canlı funksional mövcudiyyət şəklində davam etdirən, təkmilləşən, tarixi ictimai şüur modelində öz müstəqilliyini müəyyən şəkildə qoruyub saxlayan düşüncə layıdır.

Diqqətəlayiqdir ki, prof. A.Nəbiyev Azərbaycan mifologiyasının türk etnokosmik substratının etnokosmik strukturunu düzgün müəyyənləşdirmiş və burada «oğuz» semiotik vahidini, haqlı olaraq, mifoloji sistemin inkişafının başlıca dialektik oxu kimi götürmüşdür. O, türk mifologiyasının inkişafını modelləşdirmiş və belə hesab etmişdir ki, «özünün inkişafı ərzində türk mifologiyası nəzərə çarpan, mifoloji modeldə yeni rekonstruksiyaaların yaranmasına mühüm təsir göstərən dörd başlıca yaradıcılıq mərhələsi keçmişdir:

Birincisi, arxaik totemistik görüşlərlə bağlı mərhələ idi. Bu, türk estetik düşüncəsinin mifologiyaya qədərki erkən yüksəliş mərhələsidir. Əslində o, mifoloji düşüncənin formalaşması üçün zəruri ilkin baza idi. Söz yaradıcılığında simvolik – rəmzi münasibətlərin başlanğıcı, animist münasibətlərin formalaşması nəticəsində «Oğuz xaqan» dastanında gördüyümüz qurd simvolikasının totemizm mərhələsinə yüksəlişi idi...

İkinci mərhələ türk etnosunun müəyyən tərəqqi meylinə yetməsi, özünəməxsus ərazi hüddudunu müəyyənləşdirməsi, kifayət qədər etik-estetik düşüncəyə yiyələnməsinin sonrakı dövründən başlayırdı. Şərti olaraq o dövrü «Oğuz xaqan»dan sonrakı mərhələ kimi də qəbul etmək olar...

...Türk mifoloji modelinin tamamlanması, yaxud qədim türk pantheonunun bütöv formalaşa bilməməsini şərtləndirən və üçüncü mərhələ kimi nəzərə çarpan zərdüşt mifologiyası ilə çarpazlaşma idi. Bu çarpazlaşma türk mifologiyasının yayıldığı müxtəlif tayfalarla yanaşı, onun ən qüdrətli yüksəliş keçirdiyi etnosları əhatə edirdi. Zərdüştülüyün təsir gücü onun adət və ənənələrlə sıx bağlılığında, mif düsturlarının qüdrətli nüfuzedici gücündə idi. Müxtəlif tayfalar içərisində sürətli və geniş şəkildə yayılmasına baxmayaraq, mühafizəkar türk mifoloji düşüncəsi zərdüşt estetik düşüncəsi tərəfindən tam assimilyasiya edilə bilmədi, lakin uzun zaman ərzində türk mifologiyasını öz güclü nüfuzu altında saxladı, ona özünün silinməz izlərini vurdu...

Türk mifoloji modelinin rekonstruksiyasında sonuncu – dördüncü mərhələ islam mifologiyası ilə bağlı olmuşdur. Ərəb mifoloji baxışının təsirindən özünü hifz edən türk düşüncəsi islamı qəbul etməklə islam mifologiyasını, əslində, bütövlükdə qəbul etmək zərurəti ilə qarşılaşdı. Lakin (zərdüşt mifologiyası – S.R.) sonrakı inkişafda türk mifologiyasında əcdad modelinə qayıtma və şaxələrə parçalanıb yeni yüksəliş qovuşma əlamətdar olmuşdur (34, 183-185).

Azərbaycan mifologiyasının yerini türk mifoloji düşüncəsinin bu inkişaf modelində müəyyənləşdirən A.Nəbiyev yazır ki, «türk mifologiyasının tərkib hissəsi olan Azərbaycan mifoloji düşüncəsi üçüncü və dördüncü mərhələdə nə qədər zərdüşt və müsəlman qaynaqlarından gəlmə süjet, motiv və düşüncə seli ilə üzləşsələr də, onlarda erkən mif formalarını qorumaq, qədim türk mif estetik əxlaqı dəyərlərini mühafizə etmək hissi özünü göstərməyə başladı» (34, 186).

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

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

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

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

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» universumunun nümunəsində Azərbaycan etnokosmik həqiqətlərini

obyektiv şəkildə təqdim edən bu modelləşdirməsində sonuncu tezis xüsusilə mühümdür və oğuz mifinin metodoloji təhlil modelinin müəyyənləşdirilməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

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

Qeyd etmək istərdik ki, alimin bu baxışları bizim onun fikirlərinin təhlili nəticəsində gəldiyimiz subyektiv qənaətlər deyildir. Belə ki, A.Nəbiyev bu baxışlarını tədqiqatlarında aydın şəkildə şərh etmiş, daha doğrusu, metodoloji cəhətdən ümumiləşdirmişdir.

Yeri gəlmişkən bildirmək istərdik ki, A.Nəbiyevin Azərbaycan mifologiyasına bu baxışları onun son illərdəki tədqiqatlarında (33; 34; 35) sistemləşdirilsə də, uzun illərin düşüncəsinin məhsuludur. O, ümumən folklor mətnlərində transformasiyalar zamanı mifoloji strukturların bəzən ilkin halında qoruna bilməsi qənaətində olmuşdur. Alim hələ keçən əsrin 80-ci illərinin əvvəlində əməklə bağlı arxaik folklor mətnlərini nəzərdə tutaraq yazmışdır ki, «həmin nümunələr bizə yarandığı şəkildə yox, təkmilləşmiş, yenidən işlənmiş poetik tələblər qəlibində yeni yaradıcılıq mərhələsi keçdikdən sonra gəlib çatmışdır. Bununla birlikdə həmin nümunələrin bir çoxu özündə ilkin yaradıcılıq xüsusiyyətlərinin müəyyən izlərini, elementlərini mühafizə edə bilmişdir» (32, 5).

Alimin mifoloji düşüncənin folklor mətnlərində «ilkin yaradıcılıq xüsusiyyətlərini», başqa sözlə, «mifyaratmanı» mühafizə edə bilməsi haqqındakı düşüncələri sonralar daha da inkişaf etmiş və

onu «Azərbaycan mifologiyası» haqqında sistemə yaxınlaşdırmışdır. A.Nəbiyev keçən əsrin 90-cı illərin sonuna doğru yazmışdır: «Minilliklərin dərinliklərinə baş vurduqca Azərbaycan türklərinin mifologiyasının yeni-yeni qatları üzə çıxır, özünəməxsusluğu müəyyənləşir, əzəli çağlardan ümumtürk mifologiyasındakı tarixi-mədəni yeri aydınlaşır. Bu xalqın mifologiyasının ümumtürk qaynaqlarında formalaşması, sonradan çox geniş arealda yaşayan türk tayfalarının mifoloji düşüncəsinə nüfuzedici təsiri açıqlanır. Son vaxtlara qədər mövcud olan belə bir yanlış fikrin əsassızlığı özünü təsdiqləyir ki, qədim türklərə məxsus mifoloji baxışlar bu günə guya yalnız fraqmentlər şəklində gəlib çatmışdır. Aparılan müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan türklərinin zəngin mifoloji təsəvvürlərinin kifayət qədər maraqlı yayılma və yaşama arealı vardır. Bu, yanlış nəzəri baxışdır ki, Azərbaycan türklərinin mifoloji təsəvvürləri guya bəsitdir, kasıbdır, yaxud bu günə gəlib çatmamışdır. Əksinə, bu mifologiya dünyanın qədim xalqlarının mifologiyası qədər zəngin və əzəmətlidir və onlarla analogiya təşkil edir» (33, 79-80).

Apardığı müşahidələr və tədqiqatlar A.Nəbiyevə sonralar Azərbaycan mifologiyası ilə bağlı öz baxışlar sistemini konseptual şəkildə formalaşdırmağa imkan vermişdir. Alim bu axarda yazır ki, «hər hansı bir mifologiyanın mövcudluğunu müəyyənləşdirmək üçün onun özünəməxsus struktur quruluşunun, mətnlərinin təsnifat qruplarının mövcudluğunu, panteon sistemi və ya panteon ələmətlərinin məlumluğunu və s. nəzərə almaq lazımdır. Azərbaycan mifologiyasına məhz bu baxımdan yanaşdıqda onun spesifik xüsusiyyətləri açıq görünməyə başlayır. Bu görünüş də çox vacib bir məsələni gündəliyə gətirir ki, bu gün azərbaycanlılara məxsus mifologiya varmı?» (34, 138).

Qeyd edək ki, A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» konsepsiyası həm də fundamental polemik konstruksiyadır. Belə ki, o, öz sistemini belə bir fikrin inkarı üzərində qurmuşdur: «Türklərin uşaqlıq dövrünə xas əsatir görüşlərini indi Azərbaycan, qazax, qırğız və başqa türk və tatar xalqları arasında müstəqil təfəkkür anlamı kimi pay-püşk etmək olarmı, həmin əsatirlərin yarandığı vaxt qədimliyində milli fərqlər axtarmaq, milli təfəkkür səddi qoymaq gərəkdirmi?» (34, 138).

A.Nəbiyev məsələnin, əslində, metodoloji baxımdan düzgün qoyulmamasını vurğulayaraq yazır ki, «bu gün Azərbaycan, qırğız, özbək, türkmən, kumık, Altay və başqa türk xalqlarının mifologiyasının ayrılıqda öyrənilməsi ümumtürk mifoloji modelinin müəyyən-

ləşdirilməsinin başlıca şərtidir. Türk xalqları mifologiyasının başqa xalqlar üçün o qədər də ənənəvi olmayan bir xüsusiyyəti onun hər bir tayfa, elat, qəbilə, qəbilə birləşməsi içərisində özünəməxsus şəkildə yaşaması və yayılmasıdır» (34, 139).

Alim türk «fenomeninin» özünəməxsusluğunu şərh edərək göstərir ki, «daim müharibələrdə, talanlarda, xarici və daxili irticalarla at üstündə mübarizədə olan türklərin ədəbi-mədəni, estetik düşüncəsinin formalaşma şəraiti də tamam başqa idi. Bir qismi islamı qəbul etmək ərafəsində, başqa bir qismi isə islam bayrağı altında birləşən tayfalar on birinci əsrin səlib yürüşləri, xaç müharibələrindən sonra türk tayfa birliyindən qopub müstəqil xalq kimi formalaşdılar, Azərbaycan, özbək, qırğız, türkmən və başqa adlar altında yeni milli bölgü sistemləri yaratdılar. Müxtəlif türk tayfaları qədim türk mif modelini ya heç qəbul etməmişdilər, daha doğrusu, onun müəyyən tərkib hissəsi bütün türk etnosu üçün ənənəvi idisə, ayrı-ayrı türk qəbilə-tayfa birləşmələrinin mif düsturları heç də həmişə bir-birinin eyni deyildir. Ona görə də Azərbaycan, qırğız, özbək, türkmənlərin qədim türk qaynaqlarına söykənərək son min ilə yaxın müddətdə mif yaradıcılığını, həm də özünəməxsus mif yaradıcılığını davam etdirməsi tamamilə mümkün yaradıcılıq prosesidir» (34, 139-140).

A.Nəbiyevin baxışlarına görə, türk xalqlarının mif yaradıcılığının əsasında qədim türk mif modeli – ümumtürk mifologiyası durur. Alim yazır ki, «qədim türk mifologiyası qaynaqları zəminində min ildən artıq özünün müstəqil mifik, estetik düşüncəsini yaradan azərbaycanlıların özbəklər, qırğızlar, tatarlar və başqaları kimi özlərinə məxsus zəngin mif strukturu və modeli vardır. O, qədim türk mifoloji qaynaqlarına istinadən meydana gəlməklə, yaxud ondan ayrılmaqla ötən yüz illiklər ərzində zəngin yaradıcılıq mərhələləri keçmişdir» (34, 140).

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» anlayışını türk mifologiyasının davamı olaraq avtonom sistem hesab etməsi biri digəri ilə ardıcıl mərhələləri təşkil etməklə fərqli sistemlər olan mifoloji şüur və tarixi şüurun mürəkkəb münasibətlər dialektikasını təhlil müstəvisinə gətirməyi tələb edir. Çünki ümumtürk mifologiyasının milli mifologiyalar şəklində öz avtonomluğunu qoruması və inkişaf etməsinin oğuz mifinin öyrənilməsinin metodoloji modeli ilə birbaşa bağlılığı var. Bu halda sual meydana çıxır: burada strukturunun bərpa olunması nəzərdə tutulan oğuz mifi hansı statusda axtarılmalıdır – tarixən bitmiş, tamamlanmış, transformasiya olunmuş diaxron arxetip formasında, yaxud diaxron arxetiplə bərabər milli

ölçülər çevrəsində öz mövcudluğunu davam etdirən avtonom sinxron sistem halında? Başqa sözlə, ümumtürk mifinin diferensial tipi olan oğuz mifi mifoloji şüur epoxasının başa çatması ilə tamamilə tarixi şüurun ictimai formalarına transformasiya olunmuş, yaxud transformasiya olunmaqla bərabər «mif(-ologiya)» kimi qalmaqda davam etmişdir? Məsələn bir qədər də sadələşdirək.

Mif tarixi şüura keçidlə ictimai şüurun bir çox formalarına, o cümlədən onlardan biri olan arxaik epoxa transformasiya olunur. Məhz bu cəhətdən biz Oğuz eposunu – «Oğuznamə»ni oğuz mifinin həm də transformativ paradigmalar sistemi statusunda götürürük. «Oğuznamə»də oğuz mifi epik strukturların nüvəsindədir, başqa sözlə, transformasiya olunmuşdur. Lakin A.Nəbiyevin yanaşmasından çıxış etsək, oğuz mifi həm də canlı milli mifoloji sistem – Azərbaycan mifologiyası kimi də yaşamaqda davam etmişdir. Bu məsələni heç də diqqətdən qıraqla qoymaq olmaz. Belə hesab edirik ki, məsələyə bir neçə aspektdə yanaşmaq olar:

1. Mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid fasiləsiz proses olmuşdur. Başqa sözlə, bu, mifoloji şüurun birdən-birə (kəskin şəkildə) sona çatması (qurtarması) və tarixi şüurun qəfildən meydana çıxması şəklində baş verməmişdir. Keçidin özü zaman və məkanca böyük bir epoxanı təşkil etmişdir: başqa sözlə, «keçidin forması saysız rəngarəng, məzmunu hüdudsuz geniş olmuşdur» (36, 27). S.S.Averinçevin yazdığı kimi: «Bir epoxadan başqasına keçid tarixinin hər hansı illə göstərilməsi mümkün olan kataklizm yox, əsrlərlə uzanan prosesdir» (46, 17). Bu cəhətdən, A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» modeli həmin bu aralıq – keçid epoxasında özünün məntiqi etnokosmik xronotopunu tapa bilir. Şübhəsiz ki, mifdən tarixə keçid uzun bir mərhələni əhatə etmişdir və bu proses həm də gələcək xalqlaşmanın, indiki halda Azərbaycan xalqının formalaşmasının «ilkin əsaslarının müəyyənlişməsi» dövrü idi. «İlkin əsasların müəyyənlişməsi» ümumtürk kütləsi müstəvisində gələcək Azərbaycan xalqına doğru aktual üzvlənmə prosesinin baş verməsi, gələcəkdə «Azərbaycan xalqı» adlanan ilkin kütlənin avtonomlaşma əlamətlərinin yaranması demək idi. Bu, müvafiq olaraq ümumtürk mifologiyası müstəvisində Azərbaycan-türk mifologiyasının avtonomlaşması ilə müşayiət olunmuşdur.

2. Mifoloji şüurun tarixi şüura transformasiya olunmaqla bərabər, həm də onda avtonom sistem olaraq yaşaması, bizim, şəxsi qənaətimizə görə, diaxroniyanın sinxroniyaya bərabərliyi baxımından tamamilə mümkün dialektikadır. Belə ehtimal edirik ki, diaxroniya

və sinxroniya vahidin iki üzüdür. Başqa sözlə, zamanca inkişafı nəzərdə tutan diaxroniya ilə zamansızlığı nəzərdə tutan sinxroniya, əslində, bərabərdir. Diaxroniya ardıcılığı, sinxroniya paralelliyi nəzərdə tutur. Ancaq bu ardıcılığın struktur mahiyyəti ilə paralelliyin struktur mahiyyəti eynidir. Məsələn, varlıq aləminin maddi strukturunda sadədən mürəkkəbə, təkdən çoxa doğru ardıcılıq var. Lakin bu proses, əslində, həm də ardıcılıq yox, eyni zamanda paralelləşmədir. Sadə mürəkkəbi, tək çoxu yaratmaqla yox olmur, öz varlığını davam etdirir. Materialist fəlsəfəyə görə çoxhüceyrəlilər birhüceyrəlidən yaranmışlar. Lakin birhüceyrəli çoxhüceyrəlini yaratdıqdan sonra (diaxroniya) məhv olmamış, çoxhüceyrəli ilə birgə (sinxroniya) yaşamaqda davam etmişdir. Məsələn, birhüceyrəli amöb çoxhüceyrəli mürəkkəb varlıqlar aləmində yaşamaqda davam edir. Maddə aləmin bir ünsürü digərini törətdikdən sonra yox olmur, onunla paralel mövcud olur. Məhz ona görə də biz varlıq aləminin mövcud sinxron strukturuna baxıb, onun diaxron strukturunu (tarixini) təsəvvür edə bilirik. Ç.Darvin də mövcud aləmin sinxron strukturuna əsaslanıb, onun diaxron strukturunun necə yaranmasını – növlərin əmələ gəlməsini bərpa etmişdi. O, özündən heç nə yaratmamışdı: sadəcə, varlığın struktur harmoniyasını müşahidə etmişdi və bu əzəli harmoniya Ç.Darvinin onu müşahidə edib-etməməsindən, yaxud bu gün bizim buna necə yanaşıb-yanaşmamağımızdan asılı olmayaraq mövcuddur. Bu, varlıq aləminin pozulmaz teokosmik strukturudur. Həmin teokosmik harmoniyaya görə, zaman zamansızlığa, diaxroniya sinxroniyaya, hərəkət sükunətə bərabərdir. Başqa sözlə, diaxron inkişaf elə sinxron inkişaf deməkdir. Bir forma başqasını, bir növ başqasını diaxron müstəvidə törətdiyi kimi, eyni zamanda sinxron müstəvidə onun müasirinə (yandaşına, cərgədaşına) çevrilir. Bu dediklərimizi mif-tarix diaxroniyasına tətbiq etdikdə görürük ki, dialektikanı diaxron prinsipinə görə, mifoloji şüur tarixi şüuru törədir – ona transformasiya olunur. Lakin yenə də həmin dialektikanın sinxron prinsipinə görə, mif tarixlə yanaşı yaşayır: onunla vahid kosmoloji sistemdə mövcud olur. Bu, o deməkdir ki, ümumtürk mifologiyası tarixi şüura keçid zamanı tarixi şüur formalarına transformasiya olunduğu kimi (diaxroniya), eyni zamanda tarixi şüurun strukturunda avtonom sistem qatı – «Azərbaycan mifologiyası» olaraq qalmaqda davam edir (sinxroniya). Təbii ki, tarixi şüurun sürəkli inkişafı (tarixi formaların kombinasiyalarının get-gedə mürəkkəbləşməsi) onun tərkibindəki mifoloji şüurun avtonom mövcudluğunu zamanla zahirən

«heçə» endirir. Lakin varlığın diaxroniya ilə sinxroniyanın eyniyyətini nəzərdə tutan teokosmik struktur harmoniyasına görə mifoloji şüurun avtonomiyası (birhüceyrəli amöbün çoxhüceyrəlilər aləmində öz varlığını davam etdirməsi halında olduğu kimi) tamamilə yox ola bilməz. Bu, o deməkdir ki, mifoloji şüur bütün hallarda yaşayır. Bu da öz növbəsində məsələyə baxışın üçüncü aspektini şərtləndirir.

3. Məsələ burasındadır ki, elmdə mifin tarixə transformasiyası ilə bərabər, canlı halda yaşaması da qəbul olunur. S.Y.Neklyudov mifin tarixi şüurdakı aktuallığı barəsində yazır: «Belə hesab etmək düzgün deyildir ki, (daha çox «kütləvi şüuraltı» adlanmalı olan) kütləvi şüur ən yeni dövrdə mifologiləşir. O, öz təbiəti etibarilə ümumiyyətlə mifolojidir. Biz siyasət və ideologiyada qədim miflərin əsrlərin dərinliklərindən gələn arxaik modellər əsasında yeni sosial və milli cildlərdə yaradılmasının şahidi oluruq... Burada həm... aşağıdan gələn spontan mifologiyaya, həm də ayrı-ayrı intellektual, yaxud hakimiyyət qruplarında ideoloji və siyasi məqsədlərlə qurulan «süni» mifologiyaya rast gəlinir» (73, 15-16). Başqa sözlə, mifoloji şüur tarixi şüurun strukturunda mifoloji arxetiplər, həm də canlı mifyaratma halında mövcud olmaqda davam edir.

S.A.Tokarev və Y.M.Meletinski yazırlar ki, mifoloji düşüncənin bir sıra xüsusiyyətləri kütləvi şüurda əsil fəlsəfi və elmi biliklərlə yanaşı, ciddi elmi məntiqin istifadə olunması ilə yan-yanə qorunub qala bilər. Bizim günlərimizdə xristianlığın, iudaizmin, islamın və başqa mövcud dinlərin dini mifləri kilsə tərəfindən, müxtəlif sosial və siyasi qüvvələr tərəfindən dini şüurun yeridilməsi və saxlanması üçün istifadə oluna bilər... (65, 15).

Mifoloji şüurun tarixi şüurla münasibətlərinə «mifin dünyəviləşməsi» kontekstində yanaşan müəlliflər kollektivi də yazır ki, «əgər mif ötüb keçmiş epoxanın məhsulu kimi nəzərdən keçirilirsə, onda bu epoxanın gerçək qurtarma vaxtını müəyyənləşdirmək çətinidir. Beləliklə, müəyyən mifik mövzunun nə vaxt sadəcə ədəbi mövzuya çevrildiyini, yaxud ümumən miflərin yaranmasının nə vaxt dayanmasını müəyyənləşdirmək praktiki olaraq mümkün deyildir. Simvol, mif və ritualların zamanla dəyişikliklərə məruz qalmasını etiraf etmək daha effektiv yoldur. Sekulyarizasiya da (dünyəviləşmə – S.R.) dönməz proses deyildir. Əksinə, bu, zamandan zamana təkrar olunan prosesdir... Müasir cəmiyyətdə daha əvvəlki dövrlərdə olan sekulyarizasiya proseslərinə uyğun olan belə bir sekulyarizasiya yeni mifləri yaradan proseslərlə müşayiət olunur» (62, 15-16).

Göründüyü kimi, mifyaratma zamanla canlı şəkildə təzahür

edir. Yuxarıdakı fikirdə bu, mifin «sekulyarizasiyası» (dünyəviləşməsi) adlandırılrsa da, bunun əsasında mifoloji şüurun tarixi şüurun strukturunda həm də «təmiz kütlə halında» yaşaması durur.

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında Ş.Albalıyev tərəfindən aparılmış tədqiqatlar bu məsələ ilə bağlı xüsusi maraq doğurur. Türk xalqlarının mifoloji inanclarında, o cümlədən Azərbaycan inanclarında özünə geniş yer tutan Hal (Hal anası // Alarvadı // Albastı) obrazı ilə bağlı daha çox öz topladığı mifoloji mətnlər əsasında ardıcıl araşdırmalar aparan (4; 5) tədqiqatçı daha sonra bu obrazı Div və Əzrayıl obrazları ilə eyni semantik paradigmadə müqayisə etmiş (6) və axtarışları onu nəhayət etibarilə Halın real olaraq olub-olmaması (metafizik mövcudluq, yaxud metafora) problemi ilə qarşı-qarşıya qoymuşdur. Alim son tədqiqatında yazır: «Hal obrazı o qədər mürəkkəb, ziddiyyətli bir obrazdır ki, onun həyatda mövcud olub-olmaması barədə fikirlər də daim bir-birilə toqquşur; biri deyir ki, Hal deyilən nəsnə mövcuddur, amma adamın gözüne görünmür (mifoloji mətnlər də bunu deyir), digər qrup isə iddia edir ki, Hal... deyilən şey yoxdur, sadəcə, insanın xəyali uydurması olan fantastikadır» (7, 92).

Hər iki baxışı müasir günlərimizə qədər qorunub qalmış mifoloji təsəvvürlər, müasir azərbaycanlı şüurunun mifoloji arxetipləri əsasında nəzərdən keçirən Ş.Albalıyevin gəldiyi qənaətlərdən biri mövzumuz baxımından aktualıq kəsb edir. O yazır: «Mifoloji obrazların şüurlara həkk olunub yaddaşlarda bərkiməsinin başlıca səbəblərindən biri də mifin insanla, insanın təbii aləmlə şüurlu münasibətə girdiyi çağlardan etibarən yol yoldaşlığı, ömür-gün sirdaşlığı etməsi ilə bağlıdır» (7, 103).

Ş.Albalıyevin haqqında çox yazılmış Halın real həyatda mövcud olub-olmaması ilə bağlı orijinal yanaşmaları alimin bu problemi necə həll etməsindən asılı olmayaraq, mifoloji şüurun avtonom sistem kimi tarixi şüurda yaşamasını, başqa sözlə, tarixi şüurun strukturunda «təmiz kütlə halında» mövcud ola bilməsini bir daha təsdiq edir.

Beləliklə, nəticə çıxarmaq olur ki, Azərbaycan mifologiyasının ümumtürk mifologiyasına, oğuz mifologiyasının isə onların hər ikisinə olan münasibətini mifin tarixi şüurun strukturunda yaşarılığı kontekstində də götürüb dəyərləndirmək mümkündür. Bu da öz növbəsində hər bir mifologiyanın ən qədim – ümummifoloji mərhələsindən və «xalqlaşma» mərhələsindən danışmağa imkan verir. Elmdə belə bir yanaşma əslində praktiki olaraq tətbiq olunur. Məsələn, Y.M.Meletinski yazır: «Qədim german mifologiyasından

xüsusi skandinav mifologiyasına keçid prosesində xtonik tanrı və bununla bağlı olaraq hərbi inisiyaların patronu olan Odin (Votan) göy tanrısına çevrilir» (61, 7).

Müşahidələr göstərir ki, mifologiya şüurun inkişafının böyük bir epoxasıdır. Buraya mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid mərhələsini də əlavə etsək, son dərəcə nəhəng zaman epoxası alınır. Təbii ki, mifologiya öz-özünə inkişaf etmir: onun inkişafı mifoloji şüuru daşıyan etnosun kosmik böyüməsini nəzərdə tutur və onunla şərtlənir. Başqa sözlə, mifoloji sistemin inkişafı etnosun inkişafı ilə bərabər gedir. Etnos böyüdü, şaxələndiyi kimi, mifologiya da böyüyür və şaxələnir. Y.M.Meletinskiyin barəsində bəhs etdiyi «qədim german mifologiyasından xüsusi skandinav mifologiyasına keçid» mərhələsi də etnik-mifoloji sistemin bu cür böyüməsi və şaxələnməsinə əsaslanır.

Qeyd edək ki, belə bir yanaşma türk mifologiyasına münasibətdə artıq reallaşdırılmışdır. Bu sahənin tədqiqatçıları qədim türk mifologiyası ilə yanaşı, ayrı-ayrı türk xalqlarının mifologiyalarından, eləcə də bunların münasibətindən bəhs etmişlər. Müəlliflər kollektivi «türkdilli xalqların mifologiyası» anlayışına izah verərək göstərir ki, bu, «türk dillərində danışan xalqların (türklərin, azərbaycanlıların, türkmənlərin, qazaxların, qırğızların, özbəklərin, uyuğurların, noqayların, tatarların, qaraqalpaqların, qumıqların, qaraçayların, bəlkərlərin, başqırdların, çuvaşların, altaylıların, tuvalıların, şorların, xakasların, yakutların, qaqauzların, qaraimlərin, kırımlıların, sarı uyuğurların və s.) mifologiyalarının cəmidir. Türkdilli xalqların mifologiyasının formalaşma qaynaqlarından birini qədim türklərin mifoloji təsəvvürləri təşkil edir» (53, 536).

V.N.Basilov islam dinini qəbul etmiş Kiçik və Orta Asiya, Qazaxıstan, Qafqaz, Krım və Qərbi Sibirin türkdilli xalqlarının mifologiyası barəsində yazır ki, bu, «öz əsasına görə müsəlman mifologiyasıdır. Region xalqlarının arasında... yayılmış islam əvvəlki mifoloji sistemləri tədricən sıxışdırdı və dağıtdı. Əsasən demonoloji mifologiya ilə bağlı obrazlar qorunub qalmışdır (region xalqlarının demonoloji personajlarının vahid mənzərəsi mövcud deyildir). Bir sıra yerli büt-pərəst ilahilər (məsələn, Bobo-Dehkon, Çopan-ata, Burkut-baba, Korkut) müsəlman müqəddəslərinin obrazlarına transformasiya olunmuşdur. Genetik baxımdan İran mifologiyası ilə bağlı olan obrazlar islam tərəfindən sıxışdırılıb çıxarılmamışdır... Qədim türk mifoloji təsəvvürləri zəif şəkildə qorunub qalmışdır» (53, 537).

Göründüyü kimi, burada sözü gedən regionun türk xalqlarının

mifologiyası sintez hadisəsi kimi təqdim olunmuşdur. Sintezin əsasını qədim türk mifologiyası təşkil edir. Qədim türk mifologiyası, Basilova görə, İran mifologiyası ilə təsirlənmiş, daha sonra islam dininin gətirdiyi dini-mifoloji təsəvvürlərlə qaynayıb-qarışmışdır. Bu, qədim türk mifologiyasının «yeni dövrdə» inkişafı demək olub, artıq ayrı-ayrı türk xalqlarının mifologiyasından danışmağa əsas vermişdir.

L.P.Potapov da öz növbəsində müstəqil mifoloji sistem kimi sayan-altay türk xalqlarının mifologiyasından bəhs etmiş, transformativ məqamları göstərmiş və qədim türk mifologiyası ilə səsleşən cəhətləri ümumiləşdirmişdir (53, 538-540).

Yakut xalqının mifologiyasından xüsusi mifoloji sistem kimi bəhs edən N.N.Alekseyev onun qədim türk mifologiyası ilə əlaqəsi barəsində yazır: «Yakutların mifologiyasının əsasında qədim türklərin və Cənubi Sibirin başqa tayfalarının təsəvvürləri durur» (47, 681).

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

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

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

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

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

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

6. Oğuz mifi zahirən qədim türk mifologiyası ilə Azərbaycan mifologiyası arasında pillə sayıla bilər. Lakin bu, şərti olaraq belədir. Burada türk mifologiyasının «oğuzlaşması», sonra da «azərbaycanlaşması» prosesi baş verməmişdir. Oğuz mifi türk metamifinin paradiqması kimi türk mifi ilə sinxron olaraq mövcud olmuşdur. Oğuz mifi Azərbaycan mifologiyasının türk mifoloji dünya modeli əsasında formalaşması zamanı dominant təşkil olunma sxemi rolunu oynamış və Azərbaycan-türk mifologiyasının məzmun etibarilə Azərbaycan-oğuz mifologiyası kimi təşkil olunmasını təmin etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı İ. Azərbaycan folklorşünaslığı: təşəkkülü və inkişaf mərhələləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, IX kitab. Bakı: Səda, 2000, 3-40
2. Acalov A. Ön söz / Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988, s. 7-34
3. Ağazadə İ. Azərbaycan milli mentalitet sistemi və arxaik-mifoloji düşüncə / Elmi axtarışlar (folklorşünaslıq: filologiya, fəlsəfə, tarix, incəsənət və nəzəriyyə aspektləri). № 1, Bakı: Nurlan, 2008, s. 28-35
4. Albaliyev Ş. Hal obrazı folklorda və mərasimdə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX kitab. Bakı: Səda, 2006, s. 113-122.
5. Albaliyev Ş. Hal obrazı: mifdə və mərasimdə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı: Nurlan, 2007, s. 50-72
6. Albaliyev Ş. Hal-Div-Əzrayıl obrazlarının səciyyəsi / «Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2007, s. 547-555
7. Albaliyev Ş. Halın olub-olmamağı haqqında // «Dədə Qorqud» jur., 2008, № 1, s. 92-104
8. Avtonomova N.S. Strukturalizm // «İnternet və intellekt» struktur-semiotik araşdırmalar bülleteni. Sayı-1. Bakı: Səda, 2001, s. 30-35.
9. Bəydili (Məmmədov) C. Türk din düşüncəsi sistem kimi // «Çıraq» ur., 1999, № 4, s. 41-44
10. Bəydili (Məmmədov) C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. BDU nəşriyyatı, 2003, s. 34-37
11. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji varlıq və dünyaduyumunda yeri / Azərbaycan filologiyası, VI kitab. Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2004, s. 110-113
12. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji varlıqlar və özəlliklər / Filoloji araşdırmalar. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2004, s. 38-42
13. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı: Mütərcim, 2007, 272 s.
14. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: Elm, 1992, 118 s.
15. Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasi. Bakı: Qartal, 2001, 100 s.
16. Əliyev R. Mifoloji təfəkkür, mifoloji şüur və mifoloji xaos // AMEA-nın Məruzələri // LXII cild, 2006, № 1, s. 106-111
17. Əliyev R. Mifoloji şüurun struktur səviyyələri / Elmi axtarışlar. XX c., Bakı: Səda, 2006, s. 271-277

18. Əliyev R. Mif və simvol // «Dədə Qorqud» jur., 2006, № 2, s. 45-53
19. Əliyev R. Mifin dialektikası və folklor // «Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri» dərgisi. 2006, № 3, s. 78-83
20. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 477 s
21. Hacı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı: Səda, 2002, s. 55-73
22. Hacı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: Mütərcim, 2002, 164 s.
23. Xəlil A. K.Levi-Strosa görə mifin strukturu // «İnternet və intellekt» struktur-semiotik araşdırmalar bülleteni. Sayı-1. Bakı: Səda, 2001, s. 54-61.
24. Kazımoğlu M. Xalq gülüşü və arxaik qarşıdurmalar // «Dədə Qorqud» jur., 2003, № 2, s. 40-49
25. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün magik mahiyyəti // «Dədə Qorqud» jur., 2004, № 1, s. 68-82
26. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
27. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 232 s.
28. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 236 s.
29. Qurbanov F. Sinergetika: xaosun astanasında. «Bakı Universiteti» nəşriyyatı, 2004, 315 s.
30. Qurbanov F. Autopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforaları. Bakı: Adiloğlu, 2007, 486 s.
31. Məmədov X.S., Əmiraslanov İ.R., Nəcəfov H.N., Mürsəliyev A.A. Naxışların yaddaşı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1981, 46 s.
32. Nəbiyev A. Azərbaycan folklorunun janrları. Bakı: ADU-nun nəşri, 1983, 85 s.
33. Nəbiyev A. Azərbaycan türklərinin mifologiyası // «Altay dünyası» jur., 1997, sayı: 1-2, s. 78-85
34. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002, 680 s.
35. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası / Folklorşünaslıq məsələləri, V buraxılışı. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2002, s. 6-92
36. Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, 212 s.
37. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
38. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Səda, 2007, 181 s.
39. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. B.: Yazıçı, 1983, 326 s.
40. Sössür F. Ümumi dilçilik kursu. Bakı: BDU nəş., 2003, 408 s.
41. Şükürov A. Mifologiya. I kitab, B.: Elm, 1995, 188 s.
42. Şükürov A. Fəlsəfə. B.: Adiloğlu, 2002, 490 s.
43. Şükürov A., Abdullazadə G. Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1993, 93 s.
44. Trubeskoy N.S. Fonologiyanın əsasları. Bakı: Mütərcim, 2001.

Türk dilində

45. Saim Parladır H. Mit Simgeliği ve Mitin Yapısal Çözümlemesi // «Folklor, Edebiyat» toplusu. Cilt: 12, Sayı 48. Ankara: 2006, s. 17-33

Rus dilində

46. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / Из истории культуры средних веков и Возрождения (сб. ст.). Москва: Наука, 1976, с. 5-31
47. Алексеев Н.А. Якутская мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 681-682
48. Бадалов Р. Правда и вымысел героического эпоса. Баку: Элм, 1983, 154 с.
49. Байбурин А.К. Мифологическое сознание / Свод этнографических понятий и терминов, вып.4. Москва: Наука, 1991, с.78 – 80.
50. Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера / В.Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983, с. 7-31
51. Бутинов Н.А. Леви-Строс – этнограф и философ / Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, с. 422-466
52. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. Москва-Ленинград: Наука, 1962
53. Кляшторный С.Г., Басилов В.Н., Потапов Л.П. Тюркоязычных народов мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 536-541
54. Кравцов Н.И. Южнославянский эпос (к вопросу о терминологии) / История, культура, фольклор и этнография славянских народов. Прага: 1968, с. 239-251
55. Леви-Брюль Л. Сверхестественное в первобытном мышлении. Москва: Педагогика-Пресс, 1994, 604 с.
56. Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, 536 с.
57. Лосев А.Ф. Введение в общую теорию языковых моделей. Москва: Наука, 1968
58. Лосев А.Ф. Терминологическая многозначность в существующих теориях знака и символа / Языковая практика и теория языка. Вып. 2. Москва: Наука, 1978, с. 3-26
59. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. Моск. универ., 1982, 480 с.
60. Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, 407 с.
61. Мелетинский Э.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике / Семиотика и художественное творчество (сб.). Москва: Наука, 1977 с. 152-170
62. Мифы и мифология / Всемирная энциклопедия: мифология. Минск: Современный литератор, 2004, с. 5-21
63. Пугачева Н.Н. Эпистемология / Современная западная философия. Словарь. Москва: Изд. полит. лит., 1991, с. 394-395
64. Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Ленинград: Наука, 1976, 244 с.
65. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1980, с. 11-20

Əfzələddin ƏSGƏR

OĞUZNAMƏLƏRDƏ EPİK HAKİMİN TRANSFORMASIYASI

Oğuznamələr əsrlər boyu ozanlar tərəfindən qopuzun müşayiəti ilə şifahi şəkildə xalq içərisində oxunmuşdur. Bütün şifahi bədii yaradıcılıq məhsulları kimi oğuznamələr də fərqli səbəblərdən, o cümlədən sosial və siyasi həyatda baş verən hadisələrin təsiri ilə müəyyən dəyişikliklərə uğramışdır. Oğuznamələrin bayandırılması siyasi həyatda baş verən hadisələrin şifahi bədii mətnə təsirini anlamaq baxımından xüsusi dəyər qazanır.

Haqqında danışdığımız məsələ Dədə Qorqud oğuznamələrinə xasdır. Bu oğuznamələrdə bayandırılma, əsas etibarilə, Bayandır xanın Oğuz elinin hakimi olması şəklində özünü göstərir. Bu hadisənin bayandırılma şəklində dəyərləndirilməsi əbəs deyil. İş ondadır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan ən azı 200 il öncə yazıya alınmış Rəşidəddin Oğuznaməsi adlanan mətnə Oğuz elinin başında Kayı soyu dayanır. Mətnə diqqət yetirək.

Sözügedən mətnə Oğuzdan sonra hakimiyyətə onun oğlu Gün xan gəlir. Ondan sonra taxta onun oğlu Dib Yavkuy xan oturur. Ardınca naib sifətində taxta oturan Köl Erki xanı çıxmaq şərti ilə atadan oğula xətti üzrə səkkiz oğuz yabğusunun adı çəkilir. Göründüyü kimi, mətnə hakimiyyətin Gün xandan onun böyük oğlu Kayıya keçməsi haqqında heç nə deyilmir. Ancaq burada səkkiz oğuz yabğusundan ikisinin adında kayı sözünün varlığı (Ala Atlı Keş Derneklü Kayı İnal xan, Tikən Bile Er Biçken Kayı Yavkuy xan) hakimiyyətin Gün xandan onun böyük oğlu Kayıya keçdiyini göstərir. «Şəcəreyi-tərakimə» mətni bu fikrin doğru olduğunu təsdiq edir. Belə ki, burada Gün xandan sonra hakimiyyətə onun böyük oğlu Kayı xan gəlir və ardınca siyasi hakimiyyət vərəsəliyi atadan oğula xətti ilə davam edir. Oğuznaməyə görə, siyasi hakimiyyət qardaşa, əmioğluya və ya yaxın qohuma da keçə bilər. Bu halda da siyasi hakimiyyət Kayı xətti ilə davam edir. Bununla yanaşı, Oğuznamə Oğuz elində Kayı soyunun hakimiyyətə haqqına ilahi məzmun verir. Naib sifətində Tuman xanı əvəz edən Bayandur Donkərin oğlu Erki Oğuz elində Kayı soyunun hakimiyyətə haqqını aşağıdakı şəkildə izah edir: «Mən 32 ildir ki, bu taxtda otururam. Bu gün haqq Tuman xan tərəfdədir və o, ona atasından yetişib. Bizim uruqdan olan bir adamın padşah olmaq istəməsi boş bir arzudur. Padşahlıq taxtı Uca Tanrı tərəfindən seçilmiş olanlarla onların nəslindən olanlara layiqdir. Şübhəsiz ki, mən səhv edə bilərəm və yalnız bu uruqdan çıxanların səhv etməsi mümkün deyil» (15, 67; 5, 77).

Oğuz elində kayı boyunun üstün yeri tarixi baxımdan da realdır. İbn Əl-Əsir və Hafizi Abru kimi orta əsr tarixçiləri kayı boyunun sağ qolun («buzuk») başında durduğunu qeyd edir (14, 176; 1, 113-114; 2, 186). Göründüyü kimi, Oğuznamə tarixi gerçəkliyi epik gerçəkliyə çevirmişdir. Bunun əksinə olaraq biz «Kitabi-Dədə Qorqud»da tamamilə başqa mənzərə ilə qarşılaşırıq. Məlum olduğu kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud»da toplanmış oğuznamələrdə Oğuz elinin epik hakimi Bayandır xandır. Bayandır xandan sonra Salur Qazan gəlir. O, bəylərbəyi vəzifəsini daşıyır. Eyni zamanda İç Oğuzun başında dayanır. Araşdırıcılar epik hakimin Bayandır xan olmasını Ağqoyunlu tayfalarının başında dayanan bayandırlarla əlaqələndirirlər (14, 398; 3, 56; 11, 30). Məsələ bundadır ki, XIV-XV əsrlər Ağqoyunluların türkman bəylikləri arasında liderlik etdiyi dövrdür (12, 77-78; 14, 376). Onlar XV əsrdə Azərbaycanda siyasi hakimiyyəti ələ keçirərək, Azərbaycan türklərinin etnosiyasi tarixinin bir hissəsinə çevrildilər. Bayandır xanın boyların epik hakimi olması bu hadisələr kontekstində yozulur. F.Sümer bu hadisəni «Ağqoyunlu xanədanına yarımaq» kimi dəyərləndirir (14, 398). Ancaq boylarda Bayandır soyunun Oğuz elində hakimiyyətə gəlməsini başqa cür də dəyərləndirmək olar. Oğuznamə Ağqoyunlu elinin siyasi gücü ilə hesablaşaraq, Rəşidəddin Oğuznaməsinə görə, xanlıq taxtında oturması günah sayılan Bayandır soyunu oğuz taxtına oturdur.

Beləliklə, günümüze gəlib çatan oğuznamələr Ağqoyunlu redaktəsinə məruz qalmış şəkildədir. «Kitab»ın Azərbaycanla bağlılığı da elə bundan ibarətdir. Qərbdə başı «küffar»la savaşa və yeni torpaqların fəthinə qarışan Osmanlı soyu oğuznamələri yada salanda artıq gec idi. Onlar oğuznamələri bayandır redaksiyasına məruz qalmış şəkildə yaxaladılar. «Kitab»ın giriş hissəsində Qorqud Ataya aid edilən «axır zəmanda xanlıq gerü Kayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya, axır zəman olub qiyamət qopunca bu didügi Osman nəslidir» qeydi bu gecikmənin nəticəsidir. V.M.Jirmunski «Kitab»dan başqa üç tarixçinin də (Yazıçısoğlu Əli, Ədirnəli Ruhi, Münəccimbaşı) Dədə Qorqud adına verdiyi bu uzaqgörənliyin «qədim ənənəyə malik olması»na şübhə edir və onu xalq mənşəli yox, «ədəbi mənimsəmə» adlandırır. Müəllif bu ədəbi mənimsəmənin qaynağını dumanlı şəkildə izah edərək, onu bu əsərlərin yazıldığı «ədəbi-ictimai mühitdə axtarmaq lazım olduğunu» dilə gətirir (8, 528). Biz yuxarıda Kayı soyunun Oğuz elində siyasi hakimiyyət haqqına Oğuznamənin münasibətini təsvir etdik. Bu müstəvidən V.M.Jirmunskinin fikirlərinə yanaşb onun nə dərəcədə haqlı olduğunu anlamaq olar. Kayı boyunun qarakeçili tirəsindən

olan Osmanlı ailəsinin siyasi hakimiyyət iddialarının haradan qaynaqlandığı ortadadır. Bizim Oğuz haqqında dastanın və Oğuz elinin tarixi haqqında oğuznamələr silsiləsinin bayandırlaşmaya məruz qalıb-qalmaması haqqında heç bir məlumatımız yoxdur. Əbubəkr Tehraninin əsərində qarşılaşdığımız və Oğuz haqqında dastanın bayandırlaşması kimi görünən aşağıdakı qeydlərin şifahi ənənədən gəlməsi və ya müəllif yaradıcılığına məxsus olması haqqında fikir yürütmək mümkün deyil. Müəllif Bayandur xan haqqında yazır: «O, öz padşahlığı dövründə bütün İran, Turan, Rum, Şam, Misir, Əfrənci, Xətay, Dəşti-Qıpçağı tamamilə fəth etmişdi. Beçənəq onun kiçik qardaşı idi və onu Sayramda öz canişini təyin etdi. Özü isə Qarabağ qışlağına və Göyçə dəniz yaylağına yollandı. Böyük qurultay çağırdı, çoxlu camaat yığdı və əzəmətli məclis qurdu. Çox böyük qızıl çadır qurdu ki, türkcə buna «ban ev» deyirlər. Yüz iyirmi min erkək qoyun, doqquz min madyan, on səkkiz min inək kəsildi. Üç su hovuzunu (türkcə buna «göl» deyirlər) birini şərbət, birini süd, o birini saf bal ilə doldurdu və bunlar hamının ixtiyarına verildi. Həddən ziyadə qızıl və gümüş, beş yüz naxışlı kəmərlər və kəmərlərin üstündə qızıl və gümüş qılınclar bəxşiş etdi. Məmləkətini öz övladları arasında onların qabiliyyətlərinə görə böldü» (4, 46).

Sözügedən əsrlərdə yazıya alınmış «Oğuznamə» mövcud idi. Kayı soyunun siyasi hakimiyyət haqqı şifahi ənənədən deyilsə, yazıya alınmış «Oğuznamə»dən əxz oluna bilərdi. Bununla yanaşı, V.M.Jir-munski sözügedən parçanın kayılarla (osmanlılarla) bayandırlar (ağ-qoyunlular) arasında siyasi rəqabət dövrünün məhsulu olduğunu söyləməkdə tamamilə haqlıdır (8, 528). Onu da deyək ki, bu siyasi rəqabət türkmən bəyləri üzərində ağalığ etmək istəyindən doğurdu. «Kitab»dan göründüyü kimi, bu yolda Ağqoyunlu eli Osmanlı elini qabaqlamışdı. Əks təqdirdə Bayandır xan Kayı xandan önə keçib boy-ların epik hakiminə çevrilə bilməzdi. Əgər sözügedən gecikmə olmasaydı, onda Qorqud Atanın uzaqgörənliyinə və Osmanlı sarayında və çevrəsində dolayan qələm əhlinin uydurma söykötükləri düşünmələrinə ehtiyac qalmayacaqdı. Buna baxmayaraq, oğuznamələr öz ömrünün sonuncu mərhələsini yaşadığına görə şifahi ənənədə təkrar kayılaşmağa macal tapa bilmədi. Osmanlı mədəniyyəti çevrəsində yazıya alınmış və birbaşa şifahi ənənəni təmsil edən oğuznamələrdə (Top-qapı (Yazıcıoğlu Əli) Oğuznaməsi və «Atalar sözü» adlı oğuznamə) Oğuz elinin epik hakiminin Bayandır xan olması göstərir ki, oğuznamələr təkrar kayılaşmayıb. Sözügedən əsrlərdə oğuznamələr öz ömrünün sonuncu mərhələsini yaşayırdı və təkrar kayılaşa bilməməsinin

səbəbini də burada axtarmaq lazımdır. Bu üzdən XV-XVI əsrlərdə yazıya alınmış oğuznamələrin hamısı bayandırlaşmış haldadır.

Boyların bayandırlaşması ilə bağlı bir məsələ üzərində dayanmaq istərdik. Söhbət Ağqoyunlu elinin başında dayanan Tur Alı bəyin VI boyun qəhrəmanına çevrilməsindən gedir. M.Ergin bu münasibətlə yazır: «Kan Turalı adının və hekayəsinin Ağqoyunluların ilk bəyi Tur Alı bəylə onun Trabzon münasibətlərinin təsirində qaldığı görünməkdədir. XIV əsrdə yaşamış olan Tur Alı bəyin artıq dastanlaşacaq qədər uzaq bir xatirə olduğu görünməkdədir» (3, 56). V.M.Jirmunski Tur Alı bəyin boyun qəhrəmanına çevrilməsini yanlış anlayaraq, həmin boyun Kiçik Asiyada yarandığını iddia edir. Müəllif bir az da irəli gedərək həmin boyu Trabzon mənşəli (yunan Trabzonu nəzərdə tutulur) sayır və onun əvvəllər «oğuz silsiləsinə» və ya «Qorqud silsiləsinə» daxil olmadığını göstərir. «Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu» ilə sözügedən boyu nəzərdə tutan müəllif yazır: «Oğuz silsiləsi ilə bağlılığın olmaması göstərir ki, həmin boylar sonrakı dövrlərdə və təmiz formal baxımdan «oğuzların əsrinə» və Qorqud silsiləsinə aid edilmişdir» (8, 575). Öncə onu qeyd edək ki, biz oğuznamələrin yaşadığı bütün epoxa boyu yeni oğuznamələrin yarana biləcəyi düşüncəsindəyik. Bununla yanaşı, «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı» boyunu gənc oğuznamələr sırasına daxil etmək doğru deyil. V.M.Jirmunski sözügedən boyun haqqında qeyd olunan şəkildə düşünərkən onun transformasiyasını (bayandırlaşmasını) nəzərdən qaçırdıb. Oğuznamədə daşlaşmış bir eponim məsələnin mahiyyətini anlamağa imkan verir. Mətdən göründüyü kimi, Qanturalı Qanlı Qocanın oğludur. Qanlı adı oğuznamələrdə kanlı/qanlı və kanlı/qanlı şəklində etnonim kimi işlənir. Variant fərqi sağır nunun (nq) yazıdakı ifadəsindən və ya transliterasiyasından doğur. Bu etnonim kəngərli etnoniminin qədim variantıdır (9, 164). Etnonim və eponimin kanğa variantı «Oğuz kağan» dastanında, kanlı/qanlı, kanlı/qanlı variantları isə Oğuznamədə işlənir (15, 53; 5, 29; 6, 84). Burada Oğuznamənin poetikası üçün səciyyəvi olan etnonimlərin eponimlərə çevrilməsini görmək çətin deyil. Haqqında danışdığımız Qanlı qoca eponimi qanlı etnoniminin personifikasiyasıdır. Əbulqazi mətnində qarşılaşdığımız Kanlı Yavı eponimi də kanlı/qanlı eponimi ilə bağlıdır (10, 69-70). Bu müstəvidən «Qanlı qoca oğlu Qanturalı» formulunun necə yarandığını izah etmək mümkündür. Məsələ bundadır ki, Tur Alı bəy türkmənlərin Kanlı/Qanlı tayfasından yox, bayandır tayfasındandır. Deməli, Bayandır soylu Tur Alı bəy dastanda kanlı/qanlı soyuna aid edilmişdir. Eponimin izomorf təbiəti ortadadır. Qanlı eponiminin

oğuznamələrin ən qədim sakini olduğunu nəzərə alsaq, Tur Alı bəyin bizə məlum olmayan bir qəhrəmanın yerini tutduğunu müəyyən etmək olar. Bu yerdə «Qanlı Qocu oğlu Qanturalı boyı»nın son şəklini oğuzların yeni vətəninə alması haqqında X.Koroğlunun fikri ilə razılaşmaq lazım gəlir (11, 128).

Türkmanların Türküstan, Azərbaycan və Anadolu həyatı ilə bağlı elementlərin Oğuznamədə qovuşması Qazan xanın epik titullarında da özünü göstərir. O, bir tərəfdən «Türküstanın dirəgi», başqa tərəfdən «Amid suyunun arslanı» kimi tərif olunur. «Amid suyu»nun Dəclə çayını ifadə etməsi haqqında fikir mövcuddur (7, CIV). Bu ad Ağqoyunlu elinin paytaxtı olan Amid qalası ilə bağlıdır (14, 148). Göründüyü kimi, şifahi bədii mətn onu yaradan xalqın tarixi ilə qoşa addımlayaraq etnik tarixdə baş verən hadisələri konservləşdirir.

Beləliklə, X əsrdən başlayaraq XV əsrə qədər etnik tarixdə baş verən hadisələrlə bağlı olaraq oğuznamələrin məruz qaldığı dəyişikliklərin miqyasını yuxarıdakı qeydlərimizə söykənərək təsəvvür etmək olar. Bu həm də o deməkdir ki, sözügedən əsrlər arasında oğuznamələr adı bir şifahi bədii mətn kimi özünün şifahi ömrünü yaşamış və bu müddət ərzində məruz qaldığı dəyişikliklər halında yazıya alınaraq «Kitab»a salınmışdır. Katib və ya toplayıcı qələminə məxsus elementləri və şifahi mətnin yazıda inikası imkanlarını çıxmaq şərtilə oğuznamələrin sözügedən əsrlər arasında məruz qaldığı dəyişikliklər yazılı şəkildə günümüzə gəlib çatmışdır.

Ancaq oğuznamələrin ömrü, yəni folklorogenezi prosesi bununla tamamlanmır. «Kitab»dan bizə məlum olan oğuznamələr oğuznamələrin epik ömrünün bir anıdır və bu «Kitab»da həmin an dondurulmuşdur. A.B.Lord yazıya alınmış mətnlə şifahi ənənənin tənəsübü haqqında aşağıdakıları deyir: «Proteyin (yunan mifologiyasında müxtəlif cildlərə girən ilahi – M.) şəklini çəkdilər və o hansı cildə olursa olsun, hər halda bu da, nəticə etibarilə, «orijinal» sayılacaq həmin simanın modifikasiyaları olacaq. Əlbəttə bu, söyləyiciyə heç bir vəchlə təsir etmir. O, həmkarları kimi əvvəlki şəkildə qoşub oxumaq işini davam etdirir. Ənənə davam edir. Auditoriya da dəyişmir. Dinləyicilər (epik) mahnını çoxlu simalarda təsəvvür edərək söyləyicinin kateqoriyaları ilə düşünürlər. Ancaq başqa dünya da var idi – savadlılar dünyası. Onlar üçün yazıya alınmış mətn ənənənin ömrünün bir anı deyildi, elə (epik) mahnının özü idi» (13, 142-143). Yazıya alınmış mətnin şifahi ənənəyə münasibəti və problemlə şifahi və yazılı münasibət kifayət qədər aydın şəkildə təsvir olunub.

ƏDƏBİYYAT

1. Агаджанов С.Т. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XIII вв. Ашхабад: Ылым, 1969
2. Агаджанов С.Т. Государство Сельджукидов и Средняя Азия в., XIII-XIV вв. М.: Наука, 1991
3. Ergin M. Giriş // Dede Korkut Kitabı. I c., 4. baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997
4. Əbubəkr Tehrani. Kitabı-Diyarbəkriyyə, Bakı: Elm, 1998
5. Fazlallah Rəşid-Ad-Din. Oğuz-Name. Bakı: Gİm, 1987
6. Fazlallah Rəşid-Ad-Din. Sbornik letopisey. M.-L., İzd., AN SSSR, 1952
7. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. 2000
8. Jirmunskiy M.V. Törskiy qeroişeskiy gpos, L.: Nauka, 1974
9. Кляшторный С.Т. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1986
10. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского М.-Л.: Изд. АН СССР, 1958
11. Короглы Х. Огузский героический эпос, М.: Наука, 1976
12. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. т. II, М.: Изд. В.Л., 1960
13. Лорд А.Б. Сказитель, М.: Восточная литература РАН, 1994
14. Sümer F. Oğuzlar (Türkmenler). 3. baskı, İstanbul: Ana Yayınları, 1980
15. Шербак А.М. Огуз-Наме, Мухаббат-Наме. М., Изд. Восточной Литературы, 1959
16. Togan Z. V. Oğuz destanı. Rəşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tahlili, 2. baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982

РЕЗЮМЕ

Трансформация эпического правителя Огузского иля в Огуз-наме

По Огуз-наме Рашидаддина и «Родословной туркмен» эпический правитель Огузского иля из рода Кайы. В «Книге Деде Коркута», наоборот, эпический правитель Огузского иля - Баяндур хан. По автору, возглавление Огузского иля родом Кайы будучи архаичным, отражает историческую действительность. Превращение Баяндур хана в эпического правителя Огузского иля связано с усилением племенного союза Ак-Коюнлу, возглавляемого Баяндурским родом в XIV-XV вв. и становлением их лидерами туркманских бейликов. Таким образом, Огуз-наме считаясь с политической силой Ак-Коюнлу, отказалось от архаического эпического правителя Огузского иля.

Transformation of epical ruler of Oghuz il in Oghuz-name

According to Rashidaddin's Oghuz-name and "Genealogy of Turkmen" epical ruler of Oghuz il is of Kayi family. In "Book of Dede Korkut", in contrary, epical ruler of Oghuz il is Bayandur Khan. According to the author, Kayi kin's heading of Oghuz il is archaic and reflects historical reality. Bayandur Khan's turning into epic ruler of Oghuz il is related to strengthening of tribal union Ak-Koyunlu, headed by Bayandur family in the XIV-XV centuries and their becoming the leaders of Turkman beyliks. Thus, Oghuz-name reckoning with the political power of Ak-Koyunlu turned down of archaic epical ruler of Oghuz il.

Asif HACIYEV

“DƏDƏ QORQUD KITABI”NDA GƏRDƏKQURMA İLƏ BAĞLI İKİ MƏQAMIN ŞƏRHI

“Dədə Qorqud kitabı” yaşanmış keçmişin ən parlaq səhifələrini ecazkar sözün sehri ilə bədiiləşdirib vətən, torpaq, yurd, ailə kimi ülvə varlıqlara sevgi və zamanların sərt sınağında saflığını, özəlliyini qorumuş adət-ənənələrə sədaqət ruhu aşıl原因an dəyərlər toplusudur. Ataya şərəfinə, anaya namusuna, oğula qeyrət və hünərinə görə önəm verildiyi bu qəhrəmanlıq abidəsində yeni qurulan ailənin təməl-başlanğıc mərhələsi kimi bəylə gəlinin ilk dəfə cismani qovuşduğu görüş otağının – gərdəyin də bu dəyərlər sırasında özühəməxsus yer tutduğunu görürük. Gərdəyin necə, nədən və harada qurulması ayrı-ayrı boylarda ətraflı təsvir olunsada, qorqudsünaslıqda onunla bağlı aşağıdakı məqamları tam açıqlanmadığı aydın olur.

1. Yañal ala uyanında dikilsə, gərdək görklü (D-7,1-2).

“Kitab”ın Drezden nüsxəsinin müqəddiməsində getmiş bu deyim Dədə Qorquda məxsus hikmətli kəlamlandıdır. Araşdırmalarda “ev yanında” kimi oxunan “uyanında” sözü istisna olunmaqla mübahisə daha çox ilk sözün üzərində açılmış və gərdəyin – gəlin otağının uca ev yanında qurulmasına görə dəyərləndirildiyi qənaətinə gəlinmişdir.

Qorqudsünas alim M.Ergin nəşrində “yañal” sözü “yan tərəf” mənasında (4, II c., 319) Şərh olunmuşdur ki, bu zaman belə bir sual doğur: əgər həmin arxaik söz “ev” sözünə aid edilsə, onda “ev yanında” birləşməsinə nə ehtiyac var idi, yox, “gərdək” sözünə aid edilsə, onu necə əlaqələndirmək olar və buradan hansı nəticə alınar?

H.Arashlı həmin sözə daha sərbəst yanaşaraq onu nüsxə yazılışı ilə təsdiqlənməyən “bunar” variantında oxumuş (9, 16), mənasını isə izah etməmişdir. Ş.Cəmsidov bu sözün özündən sonrakı sözlə birləşmə təşkil etdiyini düşünərək “yanal ələ” variantını irəli sürmüş və fikrini belə əsaslandırmışdır: “Dilimizdə yan almaq” (yanaşmaq) ifadəsinin olduğunu və “ələ” sözünün “tərəf” mənasında işləndiyini (“başın ələ baxar olsam başsız ağac, dibin ələ baxar olsam dibsiz ağac – D-55-13, 54-1) əsas götürüb bu cümləni “yanal ələ ev yanında dikilsə gərdək görklü” şəklində oxumağı dürüst hesab edirik” (2, 103-104). Göründüyü kimi, müəllifin “ya al” sözünü “yan al” feli birləşməsi ilə əlaqələndirməsi formal xarakter daşıyır. Buna baxmayaraq, hətta “yañal ala” birləşməsinə “yan alınan tərəf” şəklində anlasaq belə, cümlədəki fikir durulmur.

Təkcibedilməz həqiqətdir ki, Qorquda məxsus bütün deyimlər tarixin həyat təcrübəsində sınılanmış və xalq təfəkkürünün məntiqi süzgəcindən süzülmüş mülahizələrə söykənir. Burada söz oyunu, gəlişi gözəl ifadələr işlənilməmişdir. Şübhəsiz, haqqında danışılan deyimdə də müdrik ozanın ailə qurmağa hazırlaşan gənclərə gərdəyin qurulması ilə bağlı ən sağlam arzuları, düşüncələri ifadə olunmuşdur. Odur ki, söylənilən hər bir fikir yozum xatirinə deyil, həqiqəti arayıb gəzə xırxarmaq naminə yürüdülməlidir.

F.Zeynalov–S.Əlizadə nəşrində əlamət bildirən sifətlərin ardıcılığı və qoşalaşmasına istinadən ilk iki söz “ban al-ala” variantında oxunaraq (10, 33) əlavə şərhə belə əsaslandırılmışdır: “KDQ-nın şifahi şəkildə formalaşdığı ilkin mərhələlərdə cümlədəki “ev” sözünün təyini “ban ala” şəklində imiş, lakin yazıya köçürülərkən artıq “al” (“qırmızı” mənasında) sözü daha “düşümlü” sayılmış; ona görə də katib dastanların dilindəki qoşa sözlər sisteminə uyğun olaraq “al” sözünü “ala” sözü ilə qoşalaşdırmışdır. Əlbəttə, məqsəd gərdəyin (gəlin otağının) toxunulmaz, hörmətli, bəlkə də, müqəddəs olduğunu bildirməkdir. Beləliklə, həmin qoşa sözün işləndiyi cümlənin məzmunu belədir: “Gəlin otağı (çadırı) uca, qırmızı və müqəddəs bir evin yanında qurulsa, gözəldir” (10, 227). Sözlərin məna çalarlarından bacarıqla yararlanan alimin gəldiyi nəticə olduqca orijinaldır. S. Əlizadə bu mövqeyini müstəqil tərtib etdiyi nəşrdə də qoruyub saxlamışdır (11, 32). Xüsusilə gərdəyin məhz “qırmızı” və “müqəddəs” anlayışları ilə əlaqələndirilməsi maraqlı tapıntıdır və yadda saxlamağa dəyər. Lakin ilk baxımdan bu oxunuş və yozum etiraz doğurur. Birincisi, abidənin əsas mətnində ilk sözlərin “ban al-ala” variantında oxunuşunun mümkünsüzlüyüdür ki, görünür, elə buna görə də “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nda abidəni Drezden, Vatikan əlyazma nüsxələri və M.Ərgin nəşri əsasında tərtib edib çapa hazırlayan müəllif bəzən daha məqbul bildiyi oxunuş variantları sırasında onu qeyd etməmişdir (12, 37). İkincisi, “uca, qırmızı və müqəddəs” epitetlərinin gərdəyə deyil, hansısa bir evə aid edilməsi deyimin mənasını məntiqsizləşdirir və dastanda öz əksini tapmış gərdəkqurma adəti ilə təsdiqlənmir. Gəlin həmin prosesi izləyək. “Bamsı Beyrək boyu”nda bu belə əks olunmuşdur: “Oğuz zamanında bir yigit ki, evlənərsə, ox atardı, oxu nə yerdə düşərsə, anda gərdək dikərdi” (12, 57). Bütün oğuz igidləri kimi Beyrək də oxun atıb gərdəyin qurur. Burada diqqəti çəkən ən önəmli fakt odur ki, gərdək məhz yaşayış yerindən aralıda qurulur. Elə buna görə də Beyrək və onun yoldaşları əsir götürülür. Beləliklə, gərdəyin hər hansı bir ev yanında qurulması

fikri özünü doğrultmur. Bu reallıq “Kitab”da verilmiş aşağıdakı nümunələrlə də təsdiqlənir.

“Bamsı Beyrək boyu”nun sonunda Beyrək və onun əsirlikdən xilas edilən otuz doqquz yoldaşının toyu belə təsvir olunur: “Baybörə bəgiñ oğlancuğı Beyrək Baybican bəgiñ qızın aldı. Ağ-ban evinə, ağ otağına gerğ döndi. Dügünə başladı. Bu qırq yigidiñ bir qaçına xan Qazan, bir qaçına Bayındır xan qızlar verdilər. Beyrək dəxi yedi qız qarındaşını yedi yigidə verdi. Otuz doqquz qız “talelü” “tale”inə birər ox atdı. Otuz doqquz yigit oxunuñ ardınca getdi” (12, 65).

Yaxud, “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nun sonluğunda iki qardaşın evlənməsi belə verilir: “Ulu oğluna dəxi görklü gəlin gətirdi. İki qardaş bir-birinə sağdıç oldular, gərdəklərinə çapub düşdülər. Murada-məqsuda irişdilər” (12, 103).

Buradan belə nəticə hasil olur ki, yaşayış yerindən kənarda qurulduğu üçün toy məclisindən sonra gərdəyə atla gedilərmiş. Ona görə də deyimin digər variantlarda oxunuşu bizə inandırıcı görünür və əvəzində onu yuxarıda verdiyimiz “Yañal ala uyanında dikilsə, gərdək görklü” şəklində oxumağı irəli sürürük. Fikrimizi əsaslandırmaq.

Abidənin dilində “gərdək” sözü çox zaman “apalaca” təyini ilə yanaşı işlədilir. Məsələn, “Parasarıñ Bayburd hasarından parlayıb uçan, apalaca gərdəyinə qarşı gələn, yedi qızıñ umudu, Qalın Oğuz im-rəncəsi, Qazan bəgiñ inağı, Boz ayğırlı Beyrək çapar yetdi” (12, 52).

Parasaruñ Bayburd hasarından uça görgil!

Ap-alaça gərdəyinə gələ görgil (12, 59).

Parasarıñ Bayburd hasarından parlayıb uçan, at alaca gərdəyinə qarşı gələn...(12, 73).

Hətta orfoqrafiya qaydalarının sabitləşdiyi hazırkı mərhələdə həm bitişik, həm də defislə yazılan “apalaca” sifətinin “at alaca” yazılış variantında işlənilməsi qeyri-adi görünməməlidir. Bu əski əlifba ilə sürətli yazı prosesində katibin bəzən nöqtələri yerində düzgün işlətməməsi faktı ilə izah oluna bilər və burada S.Əlizadənin düşündüyü kimi “at” sözü (10, 175) nəzərdə tutulmamışdır.

Hörmətli alimin yadda saxlanılmasını məsləhət bildiyimiz belə bir fikrinə tam şərik ki, “apalaca” sifəti gərdəyin düşərli olmasını ifadə edən qrammatik təyindir. Qırmızı rəng dastanda bütün əlvanlılığı ilə öz əksini tapmış qədim toy adət-ənənəsinin vacib elementi kimi çıxış edir. Məsələn:

Beyrək xan dəxi oxın atdı, dibinə gərdəgin dikdi. Adağlusından ərgənlik bir qırmızı qaftan gəldi (12, 57).

Banıçıçək qırmızı qaftanın geydi (12, 64).

Altunluca günlüğün diküb, Qanturalı gərdəginə girüb, muradına -məqsudına irişdi (12, 86).

Toy günü bəy və gəlinin qırmızı qaftan geyib qırmızı gərdəyə girmələri məhz qırmızının düşərli rəng olması ilə izah oluna bilər. Selcan xatunun Qanturalının tərsliyinə, inadına qarşı etirazını kəskin şəkildə ifadə etdiyi soylamada işlənmiş “al duvağım altından söyləşmədim” (12, 85) cümləsindən də aydın olur ki, gəlin “al” (qırmızı) rəngli duvağa bürünərmiş. Son dövrlərə qədər el toylarında gəlinin məhz qırmızı gəlinlik paltarı geyinməsi, al duvağa bürünməsi, bəyin boynuna qırmızı parça (xüsusilə xara) doladılması bu qədim inancın yaşantılarıdır. Bu mənada deyimdəki “yañal” arxaik sözünün “parlaq” və “qırmızı” rəngləri ifadə etməsi fikri (12, 207; 7, 304) yerinə düşür. Onun eyni mənəli “ala” sözü ilə (“alaca” sözünün “ala” kökündən və -ca çoxaltma dərəcə şəkilisindən düzəlməsi məlum faktdır) yanaşı işlədilməsi “al qırmızı”, yaxud elə “Kitab”da rast gəlinən “apalaca” anlamının sintaktik üsulla verilmiş digər formasıdır. Maraqlıdır ki, “yañal” arxaizmi “qırmızımtraq” mənasında Azərbaycan dilinin Gədəbəy dialektində indi də işlənməkdədir (1, 539). Bu da süylənən fikrin tam doğruluğuna əsas verən tutarlı dil faktlarındandır.

Qorqudşünaslıqda “ev yanında” kimi qəbul edilən növbəti sözün “uyanında” variantında oxunmasını iki mühüm amillə bağlayırıq. Birincisi əlif və vav hərflərinin “ev” sözü ilə yanaşı, -u- səsinə də ifadə edə bilməsi, ikincisi isə müasir dilimizdə işlənən “uyğun”, “uyğunlaşmaq” sözlərinin kökündə yaşayan qədim “uy-“ felinin olması faktıdır. Təhlil göstərir ki, “uyanında” sözü “uy-” fel kökündən, -an feli sifət, -ı mənsubiyyət (-n bitişdirici samitdir) və -da yerlik hal şəkilçilərindən ibarətdir. Bu qrammatik forma abidənin dili üçün yad səslənmir. Məsələn, “Keçənindən otuz aqça alurdu, keçməyənindən döğə-döğə qırq aqça alurdu” (12, 75) cümləsində işlənmiş feli sifətlər müvafiq kateqoriyalar üzrə dəyişmişdir. “Uy-” arxaik feli “uyğun olmaq” mənasında Əbu Həyyan lüğətində iki dəfə verilmişdir (5, 23). Beləliklə, xalqımızın qədim düşüncə tərzini canlandıran bu deyimin “Al qırmızı uyğunluğunda (müvafiqliyində) qurulsa, gərdək gözəldir” fikrini ifadə etdiyini süyləyə bilərik.

2. Alan sabah durmuşsan,
Ağ ormana girmişsən.
Ağ qovağın budağından
Yırğayıban keçmişsən.

Can yacuğın əgmişsən.

Oqciğazın qurmuşsan.

Adın gərdək qomuşsan (D-110, 7-10).

Beyrəyin dəli ozan libasında nişanlısı Banıçıçəyin toy məclisinə gəlməsi səhnəsində Qazan xana müraciətlə söylədiyi soylamada getmiş bu mətn parçasında gərdəyin nədən və necə hazırlanması təsvir olunsa da, “yırğayıban”, “can”, “yacuq”, “oqciğaz” variantlarında transkripsiya etdiyimiz sözlərin oxunuşu və mənalandırılması qorqudşünaslıqda hələ də fərqli şəkildə şərh olunmaqdadır. T.Tekin (14, 152-153), Ş.Cəmşidov (2, 180-182), S.Tezcan (15, 189-192) araşdırmalarında mövcud oxunuş və yozumların geniş şərh olunduğunu nəzərə alaraq, verdiyimiz variantın açıqlamasına keçməyi məqsəduyğun hesab edirik.

Dastan boyu oğuzların köçəri həyat tərzinə uyğun olaraq məhz alaçıqlarda yaşaması dönə-dönə qeyd olunub. “Çadır”, “otaq”, “qom”, “qoma” adlandırılan bu alaçıqların (ətraflı bax: 6, 89-96) yay kimi əyilmiş ağac budaqlarının torpağa sancılması yolu ilə qurulması indiyə qədər yayda yaylağa, qışda qışlağa köçən elat camaatının məişətində yaşamaqdadır.

Gərdəyin qurulma mexanizmini əks etdirən bu soylama parçasında “yırğayıban” feli bağlama forması M. Kaşqari lüğətində ağac budaqlarını yarmaq, ayırmaq mənasında verilmiş “yar-“//”yer-“ felinin (8, III c., 36, 58) –ğa şəkilçisi ilə düzəlmiş şəkli olmalıdır. “Ağac budaqlarını müəyyən ölçüdə kəsmək” anlamını verən bu arxaizm O.Ş.Gökyay sözlüyündə “yarğamak” şəklində verilməklə V.V. Radlov lüğətinə istinadən “odunu böyük parçalar halında yarmaq” məzmununda (7, 305) doğru-düzgün açıqlanmışdır ki, biz sadəcə “yırğamaq” yazılış variantını tarixilik baxımından daha dəqiq hesab edirik.

“Can” sözü, təəssüf ki, çox zaman fars mənşəli məlum sözlə qarışıq salınmışdır. Yalnız Ş.Cəmşidov onu “çağ//çığ” sözlərinin üzüköçürülmə prosesində katib tərəfindən təhrifə uğramış yazılışı kimi qəbul edib “alaçığı təşkil edən iri çubuqlar” anlamında (2, 181) düzgün qavrasa da, ümumilikdə, özündən sonrakı sözlə birgə götürərək “cağbacağın” variantı üzərində dayanmışdır. Təhlilsə göstərir ki, burada heç bir katib yanlışlığına yol verilməmişdir. Təmiz türk sözü olan bu arxaizm, görünür, tarixən çadırın yan dirəklərini adlandırmağa xidmət etmişdir. Müasir türk dillərinin bəzində, o cümlədən Azərbaycan dialektlərində “yan” fonetik variantında “dəsdək”, “dirək” anlamlarında işlənməkdə olan bu arxaizm (13, IV c., I h., 21; 1, 539) O.Ş.Gökyay tərəfindən də eyni şəkildə açıqlanmışdır (7, 183). T.Tekin y//s səs dəyişməsinə qıpçaq dili elementi sayaraq (14, 153) qəbul etməsə də, abidənin mətnində

rast gəlinən çoxsaylı oğuz-qıpçaq dil vahidlərinin müvaziliyi və ən əsası, müasir türk dialektlərində “çağ”, “çan” variantlarında yaşamaqda olan “can” arxaizminin məhz ağacla bağlı anlamları ifadə etməsi (3, 842, 843, 855, 1067) onun çadırın yan dirəklərini adlandıran qədim söz olduğunu üzə çıxarır.

Bəzən heç bir məna verməyən “bacuq” şəklində oxunmuş sonrakı “yacuq” sözü isə “yay” sözünün daha əski fonetik forması olan “ya” kökünə (13, III c., 1 h., 1) kiçiltmə və əzizləmə mənası yaradan –cuq şəkilçisinin artırılması ilə düzəlmişdir ki, bununla da Beyrək gərdəyin dayaq ağaclarının yay kimi əyilərək torpağa sancılması yolu ilə qurulduğunu bildirmək istəmişdir. Mübahisəli şərh olunan “oqcuğaz” sözü də “yacuq” söz forması kimi “oq” kökünə eyni funksiyalı -cığaz morfeminin artırılması ilə düzəlmişdir ki, müasir türk dillərində geniş yayılmış “ox” mənasından fərqli olaraq, bu soylama parçasında ulu dilçi M. Kaşqarının dəqiq açıqladığı “evin çatısına qoyulan mil, ox, dirək” (8, I c., 111, 121), yəni “gərdəyin üst dirəkləri” anlamında işlənmişdir.

Beləliklə, abidənin mətnində gərdəyin – gəlin otağının bütün detalları ilə ətraflı təsvir olunduğunu müşahidə etmək mümkündür ki, bu da həm dil, həm də etnoqrafik baxımdan olduqca dəyərli nəticələrə gəlməyə əsas verir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007.
2. Cəmşidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazması dürüstləşdirilmiş elmi mətni). Bakı: Elm, 1999
3. Derleme sözlüğü, III c., Ankara: Türk Tarix Qurumu Basımevi, 1968.
4. Ergin M. Dedem Kork ut kitabı. Giriş – Metin – Faksemele. Ic., Ankara: 1958; II c., 1963.
5. Ябу-Щяййан ял-Яндялуси. Китаб ял-идрак ли-лисан ят-ятрак (Түрк диллярини дяркетмя китабы). Бакы, Азярняшр, 1992
6. Hacıyev A.X. “Dədə Qorqud kitabı” Qorqud kitabı”: oxunuşlar açımlar, Bakı: Elm, 2007.
7. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: 2000.
8. Kaşğari M. “Divanü lüğat-it-türk” (tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər). Dörd cildli, Bakı: Ozan, 2006.
9. Kitabi Dədə Qorqud (tərtib edən: Araslı H.). Bakı: Gənclik, 1977.
10. Kitabi Dədə Qorqud (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). Bakı: Yazıçı, 1988.
11. Kitabi Dədə Qorqud (tərtib edən, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəllifi S.Əlizadə). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999.
12. Kitabi Dədə Qorqud Ensiklopediyası, I c., Bakı: YNE, 2000.
13. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий, т. I-IV, С.-Пб.: 1889-1911.

14. Tekin T. Korkut hikayelerində bəzi düzəltmələr, Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı 1982-1983, Ankara: 1986, səh. 141-156.

15. Tezcan S. Dede Korkut Oğuznameleri üzerine notlar. İstanbul: 2001.

**Interpretation of two nuances of preparing the bride tent
in the book “Dada Gorgud”**

SUMMARY

The book “Dada Gorgud” is one of the literary monuments reflecting the ancient traditions. Preparation of tent is specially distinguished for wedding procedure. The article deals with the problems connected with tent.

**Толкование двух нюансов подготовки шатра
невесты в книге “Деде Коркут”а**

Резюме

“Книга Деде Коркут” является одним из литературных памятников, отражающих в себе древние традиции народа. Здесь особо выделяется подготовка шатра невесты для свадебной процедуры. В статье затронуты спорные вопросы, связанные с тем, как, где и из чего сделаны шатры.

Səhər ORUCOVA

**«SMOMPK»DA AZƏRBAYCAN FOLKLOR
MATERİALLARININ TOPLANMASI, TƏRCÜMƏSİ VƏ
NƏŞRİ MƏSƏLƏLƏRİNƏ BİR NƏZƏR**

Azərbaycan folkloru zənginliyi, janr müxtəlifliyi, mövzu əhatəsi, ideya-estetik qayəsi, bədii-emosional rəngarəngliyi, gərgin dramatik süjeti, həyatı mənə və mahiyyəti ilə milli koloritə malik əbədi-bədii sərvətdir. Bu sərvətin toplanması, yazıya alınması, nəşri çox böyük milli əhəmiyyətə malik vətənpərvərlik işidir.

Şifahi xalq ədəbiyyatı hər bir xalqın milli ədəbiyyatının ayrılmaz və orijinal bir hissəsi təkin, həmçinin milli bədii təfəkkürün başlanğıcı kimi həmişə maraq doğurmuş və diqqət mərkəzində olmuşdur.

Maraqlı budur ki, folkloru öyrənən elmin özü də, şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması və yazıya alınması ilə başlayır və təbii ki, folklorşünaslıq adlanır. Və o da təbiidir ki, bütün bu toplamalar yazıya alınandan, nəşr ediləndən sonra həmin xalq ədəbiyyatı nümunələrinin mənşəyi, yaranması, ideya-bədii xüsusiyyətləri barədə tədqiqatlar aparılır, elmi-nəzəri sistem halına düşür.

Rəsmi ədəbiyyatda göstərildiyi kimi, «Azərbaycanda xalq ədəbiyyatı nümunələrinin yazıya alınması təxminən XVI-XVIII əsrlərə aiddir. ...Əslinə qalsa bu əsrlərdə xalq ədəbiyyatımızın yazıya alınmasının özü də şüurlu toplama məqsədi ilə olmamış, daha çox kortəbii xarakter daşımışdır. Ancaq bu əsrlərə aid əlyazmalarda külli miqdarda folklor nümunələrinə rast gəldiyimizdən, bunu şərti olaraq bir növ toplama işi adlandırmalıyıq». (Bax: Əfəndiyev R. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, «Maarif» nəşriyyatı, 1981, səh. 29). Bu nəzəri fikrə əsaslansaq, qeyd edilən dövr folklor nümunələrinin toplanması və yazıya alınmasının adı, primitiv toplama mərhələsi hesab edilməlidir.

Azərbaycan folklorunun ən ardıcıl və intensiv bir tərzdə toplanması və nəşri işi XIX əsrdən başlanır ki, bunun da bir sıra məlum ictimai, sosial, siyasi və tarixi səbəbləri var idi... Bu səbəblərdən ən ümdəsi «Nadir şah Əfşarın təşkil edilmiş qətlindən sonra (1747) İran taxtı uğrunda gedən mübarizələr və mərkəzi hökumətin zəifləməsi nəticəsində Azərbaycan kiçik feodal dövlətlərinə (müəllif xanlıqları nəzərdə tutur – S.O.) parçalandı». (Bax: Qasımzadə F. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Bakı, «Maarif» nəşriyyatı, 1966, səh.10.) Belə bir tarixi situasiyanı I Pyotrun xələfləri əldən vermədilər, Rusiya imperiyası bütöv Zaqafqazıyanı, o cümlədən,

Azərbaycanı zəbt etdi, sonra İran dövlətinin içərilərinə doğru irəlilədi. Təhlükə qarşısında qalan İran şahlığı yüksək təminatla Rusiya imperiyası ilə razılığa gəlib 1828-ci il fevralın 10-da bağladıkları bədnam Türkmənçay (müqavilə bu kənddə bağlandığına görə belə adlanır) müqaviləsi ilə Azərbaycanı qəddarcasına iki yerə parçadılar və XX əsrin sonlarında Sovet Rusiyası imperiyasının çökməsi nəticəsində Şimali Azərbaycan müstəqil dövlətçiliyini bərpa etsə də, tarixi ədalətsizlik yenə də davam etməkdədir. Vahid Azərbaycan xalqı bir-birlərindən ayrı yaşamaq məcburiyyətindədirlər... (Məlumat üçün bax: Azərbaycan tarixi (kollektiv müəlliflər), Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1993, səh. 205-206).

Lakin Rusiya böyük bir imperiya dövləti kimi Avropa dövlətləri, beləliklə də Avropa mədəniyyəti ilə sıx təmasda və əlaqədə idi... Bu proses Rusiyada demokratik və mütərəqqi fikirli, yetkin dünyagörüşlü ziyalı təbəqəsi yaratmışdı.

Tale elə gətirmişdir ki, bu ziyalıların bir qisminin həyatı Qafqazla, o sıradan da, Azərbaycanla əlaqədar olmuşdur. Qafqaza gələn rus ziyalılarından dekabirist Bestujev-Marlinski, A.S.Qriboyedov, məşhur rus şairlərindən A.S.Puşkin, M.Y.Lermontov, böyük maarifpərvər, 1889-cu ildə Qori Müəllimlər Seminariyasında açılan tatar (Azərbaycan) şöbəsinin müdiri işləmiş və Azərbaycan ziyalı kadrlarının yetişməsində əvəzsiz xidmətləri olmuş A.O.Çerniyaevski, Y.P.Polonski, N.Kalaşev, K.Nikitin, R.Vostrikov, L.Lopatinski, A.Poqodin, A.D.Yeritsev və b. Azərbaycanda olmuş, bir çoxu Azərbaycan dilini öyrənmiş, folklorumuza və mədəniyyətimizə məhəbbətlə yanaşmışlar. Müxtəlif folklor janrlarından nümunələr toplamış orijinalda və ruscaya tərcümədə müxtəlif mətbuat orqanlarında nəşr etdirmiş, bununla da ilk Azərbaycan folklor toplayıcılarına və tərcüməçilərinə çevrilmişlər.

Bir cəhəti də nəzərə çatdıraq ki, Tiflis şəhəri Rusiyanın Qafqaz Canişinliyinin mərkəzi olduğundan bir sıra tədris ocaqları və mətbuat orqanları («Tiflisskie vedemosti», «Kavkaz», «Kavkazskiy vestnik», «Novoe obozrenie», «Sbornik svedeniy o Kavkaze», «Sbornik materialov dlə opisaniə mestnostey i plemen Kavkaza») («Qafqaz ərəziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu»), /qısaldılmış şəkildə müvafiq olaraq – «SMOMPK», yaxud «QƏXTMT» işlədilir/ Tiflisdə nəşr edilirdi və folklorumuzun nəşrində «SMOMPK» xüsusilə fərqlənirdi ki, biz də bunun əhəmiyyətini nəzərə alaraq tədqiqatımızı bu «Toplu»nun folklor materialları əsasında qurmuşuq.

Bu toplu Tiflisdə yerləşən Qafqaz Tədris İdarəsi tərəfindən təsis edilmiş, müqəddimə, 2 bölmədən, 210 səhifədən ibarət 1-ci cildi 1881-ci ildə işıq üzü görmüş, elə buradaca R.Zelinski tərəfindən yazılmış «Tatar (bu söz hər yerdə Azərbaycan oxunmalıdır – S.O.) atalar sözləri, məsələləri, tapmaca və qadın adları» məqaləsi verilmişdir. Müəllif burada «Quşu quşla tutarlar», «Heç kim öz ayrına turş deməz», «Ağlamayan uşağa süd verməzlər», «Dəvə oynayan qara qar yağar», «Ac toyuq yuxusunda darı görər» qəbildən 150 atalar sözü və 33 tapmaca toplayıb həm orijinalda, həm də rusca tərcümədə çap etdirmişdir. Beləliklə, P.Zelinski Azərbaycan atalar sözlərinin və tapmacalarının ilk toplayıcısı, həmçinin rus dilinə ilk tərcüməçisi olmuşdur. Və bir də, o maraqlıdır ki, «Toplu»nun 1-ci cildində açılış olaraq yeganə folklor materialı Azərbaycana məxsusdur...

Beləliklə, Qafqazda yaşayan müxtəlif xalqlar haqqında, o cümlədən Azərbaycan xalqı haqqında, onun tarixi, coğrafiyası, arxeologiyası, etnoqrafiyası, folkloru, ədəbiyyatı, mədəniyyəti, adət-ənənələri və s. barədə çoxlu materiallar dərc edilmiş bu «Toplu»nun nəşri 1881-ci ildən başlamış, nəşri 50 il davam etdirilmiş, 46 cildən ibarət olmuşdur. Bunlardan 44 cildi 1881-1915-ci illər arasında Tiflisdə, son iki cildi isə 11 il ara verəndən sonra, Sovet dövründə, Mahaçqalada 1926 və 1929-cu illərdə buraxılmış və çox təəssüf ki, bu möhtəşəm mətbuat abidəsinin nəşri işi həmin ildə dayandırılmışdır.

Məcmuənin səhifələrində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması, nəşri və tərcüməsinə xüsusi yer ayrılırdı. Demək olar ki, hər cildə folklorun müxtəlif janrlarından nümunələr orijinalda və tərcümədə oxuculara təqdim edilirdi. Nağıllar, lətifələr, atalar sözləri və məsələləri, rəvayət və əfsanələr, mahnı və nəğmələr, sayaçılar, tapmacalar, cadu və dualar, alqış və qarğışlar, bayatılar, toy, yas və bayramadət-ənənələri və s. bu kimi şifahi xalq ədəbiyyatı janrlarından nümunələr toplanıb tərcüməsi ilə birlikdə «Toplu»da dərc olunurdu. Bu toplama və tərcümə işində rus və qeyri millətlərin nümayəndələri ilə yanaşı Qori Müəllimlər Seminariyasını bitirmiş, yerlərdə müəllimlik edən azərbaycanlı ziyalılar da böyük həvəslə iştirak edirdilər. Bunlardan F.Köçərini, R.Əfəndiyevi, S.M.Qəni-zadəni, M.Mahmudbəyovu, M.Vəlizadəni, S.M.Əfəndiyevi, T.Bayraməlibəyovu, M.H.Vəzirovu, Rəşid bəy Əfəndiyevi də digərlərini göstərmək olar ki, bunlar ilk azərbaycanlı folklor toplayıcıları və tərcüməçiləri idilər.

«SMOMPK»un ilk dəfə biblioqrafik məlumat kitabını hazırla-

yan ədəbiyyatşünas Əmin Əfəndiyev yazır: «Məcmuənin nəşrində, əsasən, Zaqafqaziya Müəllimlər Seminariyasını bitirib Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın müxtəlif yaşayış məntəqələrində çalışan yerli ziyalılar, xüsusən də kənd məktəbinin müəllimləri yaxından iştirak etmişdilər. Elmi axtarışlar və tədqiqatlar sahəsində təcrübəsi az olan həmin müəllimlərin əksəriyyəti dərslər dedikləri yaşayış məntəqələrinin tarixini, coğrafi şəraitini, təsərrüfatını, əhalinin məşğuliyyətini, xalqın adət-ənənələrini, folklorunu və s. məsələləri ətraflı şəkildə öyrənərək məqalələrdə onların təsvirini verməyə çalışmışlar.

Məcmuə üçün material toplayan kənd müəllimlərinin təcrübəsizliyini nəzərə alan Qafqaz Tədris İdarəsi onlara bu işdə kömək məqsədi ilə 12 paragrafdan ibarət xüsusi proqram – suallar hazırlayıb Zaqafqaziyanın bütün məktəblərinə göndərmiş və onu toplunun 1-ci cildində dərc etmişdir. Müəllimlərin əksəriyyəti material toplayarkən və məqalə yazarkən həmin proqramı əsas götürmüşlər. (Bax: Əfəndiyev Ə. Qafqazın əraziləri və xalqlarının təsvirində dair materiallar toplusu QƏXTMT/SMOMPK», izahlı biblioqrafiya, Bakı, «Qartal» nəşriyyatı, 1999, səh. 4).

Bu proqram – əsasnamə toplama işini tənzimləyən, yerlərdə ziyalıların elmin, mədəniyyətin, həqiqətin, xeyrin, bu sırada folklorun bələdçisi və təbliğatçısı kimi fəaliyyət göstərmələrini istiqamətləndirən, düşünülmüş şəkildə tərtib edilmiş, məqsədyönlü, Qafqazda ilk elmi-nəzəri proqram sənəddir. Belə bir məqsədlə tərtib və çap olunmuş bu proqramda, demək olar ki, bütün təfəsilatlar və ən xırda məsələlər belə nəzərə alınmışdı. Hətta bu proqram üzrə ziyalıların hansı zümrəsi birlikdə və ayrılıqda necə işləmələri belə, nəzərdə tutulurdu. (Bax: «SMOMPK», Tiflis, səh., 1-25).

Burada müəllimlərə aydınlaşdırılırdı ki, proqramdakı məsələlər nəinki, fərdi həll oluna bilər, hətta bir ərazidə yaşayan kənd müəllimləri ilə şəhər müəllimləri də bu və ya digər məsələlər üzrə birgə iş apara bilərlər və bu ümumi işin xeyrinədir. Bu cəhətdən proqramda göstərilirdi:

1. Əgər başqa şəxslər, gimnaziya müəllimləri, müdirlər, müfəttişlər, nəzarətçilər və b. ayrılıqda və birlikdə belə işlərdə (ərazinin təsvirində) iştirak etmək arzusunda olarlarsa, dairə idarəsi razılıqla onların işlərini qəbul edə bilər.

2. Diyarın müxtəlif əraziləri haqqında toplama işinə müxtəlif tədris müəssisələrinin, müəllim seminariyasının, institutların, gimnaziyaların müəllimləri ilə yanaşı yuxarı siniflərin əlaçı şagirdləri, yaşlı, təcrübəli tərbiyyəçiləri cəlb etmək faydalı hesab olunur.

Proqramda əlavə olaraq bir sıra dövrü mətbuat və elmi əsərlərdən istifadə olunması məsləhət görüldü.

«Qafqaz dağlıları haqqında məlumat məcmuəsi», «Qafqaz kənd təsərrüfatı cəmiyyətinin qeydləri», «Qafqaz iqlimşünaslığı üçün materiallar», «Qafqaz Arxeoloji Komissiyalarının aktları», «Qafqaz təqvimləri» və s.

Toplama işi aparılarkən proqram-əsasnamədə aşağıdakı şərtlərin əsas götürülməsi tövsiyə olunurdu:

1. Şəhərin, obanın, kəndin və s. adı. Belə adların əmələ gəlməsi, yerli xüsusiyyətləri, tayfanın adı, tarixi faktlar və yaxud da rəvayətlər əsasında izahı (Kursiv bizimdir – S.O.). Bünövrə vaxtı. Orada baş vermiş əsas hadisələr. Onun daxili və xarici inkişafına təsiri olan şəxslər. Belə təsir özünü nədə büruzə vermişdir? Təsvir olunan yerə əhalinin köçmə tarixi varmı, onlar haradan köçüb gəliblər və nə səbəbə görə? (Göründüyü kimi ermənilərin imiqrasiyası bu mənbələrdən tam aşkarlanır – S.O.). Həmin yerlərdə və onun ətrafındakı arxeoloji abidələr: qədim məbədlər, məscidlər, qüllələr, binalar, təpələr və s. Həmçinin qayaüstü yazılar və şəkillər, etibarlı tarixi məlumatlar, eləcə də onlar haqqında əfsanələr və rəvayətlər. (Kursiv bizimdir – S.O.).

2. Şəhər, kənd, oba və yerin xüsusiyyəti. Onların sahəsi, arxitektura cəhətdən xarici görünüşü, yaşayış evləri və məbədlər, onların tikinti materialları, küçələrin, əhalinin sıxlığı və s.

3. Yerin coğrafi mövqeyi. Dəniz səviyyəsinə görə yüksəkliyi. Dağa, dənizə, çəmənliyə, meşəyə yaxınlığı. Orada yerləşən çaylar, göllər, bulaqlar və mineral sular, onlar haqqında əfsanələr və rəvayətlər...

4. İqlim. Həmin yerdəki küləyin istiqaməti və gücü, havanın təzyiqi, onun yuxarı və aşağı temperaturu. Nəmlik dərəcəsi. İldə yağıntının miqdarı. Göllərin və çayların donma vaxtı. İlk göy gurultusunun vaxtı. Yaz aylarında dolunun yağma vaxtı və s.

5. Yer və onun ətraflarının geoloji quruluşu. Torpağın növü. Yerlərdə müşahidə olunan dağ süxurları. Bərk və maye mineral maddələr və s.

6. Yabanı və mədəni bitkilərin növü və cinsi. Üzümlük sahəsi və növləri və s.

7. Ev və vəhşi heyvanlar. Ev heyvanlarının cinsi və onlara xidmət. Köçəri və daimi quşlar. Uçub gəlmə və getmə vaxtları. Onlar barəsində əfsanə və rəvayətlər...

8. Cinsə, təbəqəyə (silkə), milliyyətinə, dininə və sənət-peşəsinə görə yerli əhalinin sayı:

- a) yaşa görə əhalinin bölgüsü;
- b) son on ildə əhalinin sayı;
- c) qanunsuz doğulan uşaqların sayı.

9. fiziki və mənəvi inkişaf:

- a) kişi və qadınların mənəvi inkişafı, boyları, görünüşləri;
- b) əhalinin milli xüsusiyyəti. Onların yaxşı və pis keyfiyyətləri. Ailənin ataya münasibəti. Ərazidə olan müxtəlif milliyyətli məhəllələr (kvartallar) və s.

c) dil, ailə dili və başqa xalqlarla ünsiyyət dili. Həmin dilin başqa dillərlə qohumluğu. Əhalinin dilinin adlanması. Rus dilinin həmin ərazidə yayılması və inkişafı. Bu nə ilə izah olunur?

ç) yazısı, ulu-qədim yazısının qalması, məhv olması və davamçıları. Rəvayətlər, dastanlar, nəğillər, tarixi və məişət nəğmələri. Xor və fərdi mahnılar. Mifologiya. Atalar sözləri və zərbi məsəllər. Musiqi alətləri. Nəğmə və musiqiyə məhəbbət. Nəğmələr hansı dildə ifadə olunur? ... İnamlar, inanclar və yozmalar. Toplanış yerləri. Kitablار, muzeylər varmı, onların vəziyyəti;

d) din, təriqətlər, əhalinin dinə inam dərəcəsi. Ruhanilər arasında münasibətlər, onların təhsil dərəcəsi, ruhani məktəblər, onların vəziyyəti;

e) xeyriyyə cəmiyyəti və fəaliyyəti, onların vəsaiti və təhsili. Onların hesabına saxlanılan xəstəxanalar və dəyəri. Kişilərin, qadınların və uşaqların həyat tərzı və qarşılıqlı münasibətləri. Kişi və qadınların zəhmətsevərliyi. Əhali arasında dilənçiliyin dərəcəsi, xalqın rifahına təsir edən amillər, quraqlıq, dolu, sel və s...

10. Əhalinin gigiyenik və sanitari şəraiti, bunlara təbiət hadisələrinin təsiri.

11. Əhalinin fəaliyyət sahələri – torpaqçılıq, balıqçılıq, əkinçilik, heyvandarlıq, quşçuluq, balıqçılıq, ticarət, dənizçilik və bunlara aid əfsanələr, rəvayətlər, oxunan peşə mahnıları və s.

12. Tərbiyə məsələləri. Uşaqların anadanolma günündən fiziki və mənəvi inkişaf məqsədilə tərbiyələri. Uşaqların həyat tərzı və fiziki əməyi. Təhsil vasitələri və üsulları. Müəllimlər və onların təhsil səviyyələri. Tədris olunan dil. Yerli uşaqların rus dilini öyrənməsi. İdman, nəğmə, musiqi. Uşaqların dinə münasibəti. Müdiriyyət və onun xüsusiyyətləri. Üstün təbəqə (silk) və onların təhsili, onların müdiriyyətin işində iştirakı. Məhkəmə, onun tərkibi və fəaliyyət dairəsi. Cəza tədbirləri. Müvəqqəti həbslər üçün evlər, həbsxanalar və s. (Bax: «SMOMPK», 1-ci buraxılış, Tiflis, 1881, s.1-251).

«Toplu»nun birinci buraxılışında dərc olunmuş bu proqram-

tövsiyə «Müəllimlərin və tədris müəssisələrinin başqa qulluqçularının Qafqazın müxtəlif sahələrinə aid olan məlumatların Tədris İdarəsinə göndərilməsi haqqında» başlığı ilə 1899-cu ildə, məcmuənin 27-ci buraxılışının 4-cü şöbəsində (s. 1-94) olduğu kimi təkrar nəşr edilir. Proqramın təkrar nəşr edilməsində əsas məqsəd həm yaddaşı təzələmək, həm də, yeni dərs deməyə başlamış gənc məzunlara bu sahədə kömək etmək olmuşdur.

Məzmunundan da görsənir ki, proqram – əsasnamə geniş spektrli sosial-siyasi, tarixi, ədəbi-mədəni, elmi problem və məsələləri yerinə yetirməyi, Qafqazda yaşayan xalqların həyatı, mədəniyyəti, adət-ənənələri, folkloru, başqa sözlə, bütün sahələr üzrə əsaslı öyrənməni, tədqiqi, təbliği və nəşri işini ziyalılar qarşısında mühüm bir vəzifə kimi qoymuşdur.

Müəlliflərin bilik səviyyəsi, bacarığı, yazı təcrübəsi, tədqiqat aparmaq və toplanmış materialları ümumiləşdirmək səriştəsi nəzərə alınmazsa təqdim edilən məqalələrin strukturu və quruluşu əsasən oxşar idi. Tədris İdarəsinə göndərilən və hazırlanıb nəşr edilən məqalələrdə təxminən aşağıdakı məsələlər ardıcılıqla əhatə edilirdi: material toplanmış yaşayış məntəqəsinin tarixi, əhalisi barədə müxtəsər məlumat, məntəqənin müşahidə edilən vaxtı, görünüşü, abadlığı, yerləşdiyi coğrafi ərazinin relyefi, torpaq quruluşu, təsərrüfat məşğuliyyəti, yeraltı və yerüstü sərvətləri, inzibati orqanları, maarif və səhiyyə sahəsində vəziyyətini əks etdirən və bu qəbildən digər məsələlər əsasən məqalənin birinci bölməsində əksini tapırdı...

Məqalənin ikinci bölməsində isə məntəqənin – qəsəbənin, kəndin, elin-obanın etnoqrafik xüsusiyyətləri, məişət və mövsümlə əlaqədar mərasimləri, bayramları, adət və ənənələri, toy, yas, doğumla əlaqədar məsələlər, din, dil, geyim haqqında məlumatlar və bütün bunlarla bağlı folklor nümunələri əksini tapırdı. Hətta birinci bölmədə, kəndin təsvirilə bağlı materialların əksəriyyətində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindən misallar gətirilmişdir.

Lakin bir qayda olaraq, müəlliflər folklor materiallarının janrlarından çeşidli nümunələr yazıya alıb nəşr etmişlər. Azərbaycan folkloruna dair materiallar ayrı-ayrılıqda verildiyi kimi, ümumi başlıqlar altında da verilirdi. Məsələn, Azərbaycan folkloruna aid məqalələr əsasən bu başlıqlar altında təqdim edilirdi: «Zaqafqaziya tatarlarının xalq nağılları», «Tatar əfsanələri haqqında bir neçə söz», «Ağbulaq əfsanələri», «Zaqafqaziyada tatar xalq filologiyası», «İrəvan quberniyasının müsəlman şüalarının matəm – Məhərrəm

ayı», «Talış əfsanə və rəvayətləri», «Nuxa şəhərində yazılmış tatar uşaq nağılları» və s. məqalələr bu qəbildəndir və başlıqlar topluda gedən folklor materiallarının məzmunu, xarakteri haqqında müəyyən təsəvvür yaratmağa imkan verir və maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, bu mətnlərin, demək olar ki, hamısı tərcümənin müxtəlif prinsiplərinə uyğun olaraq rus dilinə çevrilmişdir.

Beləliklə, bu qısa xülasədən məlum olur ki, folklorumuzun toplanması, nəşri və ruscaya tərcüməsinin elmi-təcrübi prinsipləri XIX əsrdən mövcud olmuş, sonrakı dövrlərdə bu əsasda daha da inkişaf etdirilmişdir... Və o da məlum olur ki, «Toplu»da müəyyən-ləşdirilmiş folklorun toplanması və nəşrinin elmi-nəzəri prinsipləri, üzərindən zamanlar keçsə də köhnəlməmiş, öz müasirliyini və tətbiqi lazımlılığını qoruyub saxlamışdır!

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, «Maarif» nəşriyyatı, 1981.
2. Qasımlı F. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Bakı, «Maarif» nəşriyyatı, 1966.
3. Azərbaycan tarixi (kollektiv müəlliflər), Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1993.
4. Əfəndiyev Ə. Qafqazın əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu QƏXTMT (SMOMPK), izahlı bibliografiya, Bakı, «Qartal» nəşriyyatı, 1999.
5. «SMOMPK», 1-ci buraxılış, Tiflis, 1881.

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о значении сборника «СМOMPK», дается краткий экскурс некоторых жанров, напечатанных в этом сборнике. Более подробно рассказывается о первом сборнике, который был издан в 1881-м году.

Review of issues on collection, translation and publication of Azerbaijani folklore materials in “CMDTPC”

SUMMARY

The article deals with the significance of the collection – “Collection of Materials for the Description of the Territories and Peoples of Caucasus”, brief guide to the several genres published in this collection. The first collection which was issued in 1881 is detailed.

Nailə RƏHİMBƏYLİ

**AZƏRBAYCAN «AŞIQ QƏRİB» DASTANININ
MELO-SEMANTİKASI**

«Aşiq Qərib» dastanı yarandığı vaxtlardan özünün semantikasına, melo-struktur quruluşuna görə bütün türk dünyasının dastan, xüsusən də aşiq yaradıcılığı repertuarına daxil olmuşdur. Bu dastan mövzu çalarlığına görə lirik-aşıqanə ruhda olduğu üçün onun aşiq yaradıcılığında melodik struktur quruluşu, yəni dastanın icrasında sil-silə şəkildə ifa edilən aşiq havaları əsasən lirik mahnı janrına məxsus havalarından tərtib olunmuşdur. Ə.Eldarova bu xüsusda yazır ki, məlum olduğu kimi, dastanın şeir hissələri mahnı kimi ifa orlunur. Bu zaman zəngin aşiq musiqisi xəzinəsindən şeirin vəzninə və emosional məzmununa uyğun gələn havalar seçilir. Beləliklə, dastanların zəngin məzmunu müxtəlif obrazlı-emosional səciyyəyə malik havalardan geniş istifadə etməyə imkan verir. Bir dastanın ifası zamanı aşiq 20-30, bəzən də daha çox mahnıdan istifadə edir (1, s.62). Fikri davam etdirsək qeyd etməliyik ki, həqiqətən də hər bir dastanın mətn quruluşunda mövcud olan müxtəlif şeir şəkilləri ayrı-ayrı aşiq havalarının melo-semantikasını təşkil etdiyi üçün bir dastanın melo-poetikasında çox zəngin obrazlı-emosional səciyyə vardır. «Aşiq Qərib» dastanının melo-semantik struktur quruluşunda 32 ayrı-ayrı aşiq havalarından istifadə olunması bu dastanın zəngin obrazlı-emosional xüsusiyyətlərə malik olmasını göstərir. Dastan yaradıcılığında aşiq-sənətkar bir çox, məsələn; ifaçı, dastan söyləyicisi, rəqs edən, keyfiyyətləri ilə yanaşı həm də rejissor kimi də özünü göstərir. Dastanlarda istifadə edilən çoxsaylı aşiq havalarının hissi-emosional təsir dairəsinə görə dastanın dramaturji inkişaf zəminində hansı ardıcılıqla istifadə edilməsi də mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Opera dramaturgiyası haqqında yazan M.Druskin göstərirdi ki, musiqinin emosional təsir dairəsi daha güclü olduğu üçün operanın dramaturji xəttinin inkişafını düzgün vermək üçün onların təfsirində və təqdimatında daha ehtiyatlı olmaq lazımdır(2,). Həqiqətən də dastanlar da öz məzmun, struktur quruluşuna görə opera kimi iri həcmlidir. Burada ifa edilən giriş-ustadnaməni, divanini, ayrı-ayrı havacatları, rəqs səhnələrini, koda-müxəmməsi və s. şərti olaraq struktur baxımından operanın intermediyaları, ariya və ariyozaları, səhnə təcəssümü olan musiqi nömrələri ilə müqayisə etmək olar. Bu baxımdan aşiq-sənətkarın dastanın süjetinin əsasında havacatları düzgün qurub ifa

etməsi dastanın dramaturji düyünlərinin açımında xüsusi əhəmiyyətini bir daha ön plana çıxarır.

Aşıq poeziyasında təsvir olunan məhəbbət, qarşılıqlı hisslərin məhsuludur-deyən M.Həkimov sonradan yazır ki, aşıq poeziyasında hər şey, xüsusilə, lirik qəhrəmanın təmiz məhəbbəti ölçülü-biçimlidir. Burada xalq adət – ənənəsinə, etikasına uyğun olmayan nə varsa ya pislənir və ya şeirin işlək dairəsinə salınmır(3, s.239). «Aşıq Qərib» dastanında da belədir. Lirik-məhəbbət, sədaqət, qərblilik motivləri şeirlərin əsas məzmun çalarlığını əhatə etdiyi üçün mətn əsasında ifa edilən aşıq havaları da öz melo-semantikasına görə həmin hisslərin tərənnümünü ifadə etmiş olur. Buna görə də dastanda məntlə bərabər musiqinin, yəni mətn əsasında yaradılmış aşıq havalarının böyük estetik və emosional təsir gücü olduğunu da xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır. «Aşıq Qərib» dastanında məntlə musiqinin vəhdəti prinsiplərindən irəli gələn bəzi struktur dəyişikliklərinə və bu struktur quruluşun yaratdığı melodik dil quruluşuna diqqət yetirək. Müqayisəli təhlili vermək üçün S.Yaqubovanın və «Azərbaycan dastanları antologiyasında» verilmiş məntlərə nəzər salaq.

Azərbaycanda 1937 – ci ildə toplanılmış «Aşıq Qərib» dastanından bir parça:

Qərib: Əyər mövlam mənə kömək olarsa, 2+2+2+2+3=11
Ağlama sevdiyim, yenə gələrəm 3+3+2+3=11
Əcəl şərbətini, canım dadmasa, 2+4+2+3=11
Ağlama sevdiyim, yenə gələrəm. 3+3+2+3=11

Sənəm: Başına döndüyüm, gül üz lü cavan, 3+3+1+2+2=11
Get Qəribim, sağ lıq ilə gələsən. 1+3+2+2+3=11
Bilirəm ki, vardır səndə məhəbbət, 3+1+2+2+3=11
Get Qəribim, sağ lıq ilə gələsən(4, s.15). 1+3+2+2+3=11

Cədvəl 1

Misra	Şeir										
1	Ə	yər	möv	lam	mə	nə	kö	mək	o	lar	sa
Not	ε	θ	ε	θ	ε	θ	θ	θ	ε	θ	θ
2	Ağ	la	ma	sev	di	yim	ye	nə	gə	lə	rəm
Not	θ	ε	θ	θ	ε	θ	ε	θ	ε	θ	θ
3	Ə	cəl	şər	bə	Ti	ni	ca	nım	dad	ma	sa
Not	ε	θ	ε	ε	ε	θ	ε	θ	θ	ε	θ

Sevgilisindən niskilli ayrılan Qərib, Sənəmə söz verir ki, ölüm-itim dünyasında bir hadisə baş verməsə yenə öz sevgilisinə qovuşacaq. Sevgilisini böyük məhəbbət duyğusu, nəvazişi ilə yola salan Sənəm isə onun sağ-salamat qayıtmasını ümid hissi ilə söyləyir. Deyilmiş fikirlərdə məhəbbət semantikasi, iki sevgilinin yenidən qovuşmaq arzusu ifadə olunduğu üçün bu, şeirin mətninin məzmununu lirik-məhəbbət intonasiyaları üzərində kökləyir. Sözsüz ki, belə mətnin əsasında oxunan aşiq havası lirik psixoloji, məhəbbət intonasiyaları əsasında olmalıdır. Aşiq havalarının, ümumiyyətlə götürdükdə bütün havacatların melodik dil ünsürləri şeirin ritmik formulları və məzmununun yaratdığı intonasiya çeşidlərindən asılıdır. Bu mənada Qəribin və Sənəmin yuxarıda bir-birinə söylədikləri sözlərin məzmunundan irəli gələn leytinasiyaların yaratdığı leytmotivin dil quruluşu lirik xarakterdə və bir qədər də niskilli intonasiyalarla zəngin olmalıdır. Verilən təhlildən aydın olur ki, Qəribin və ya Sənəmin ona cavabı şeir mətninin poetik məzmunundan göründüyü kimi bu şeir əsasında oxunan havanın melo-semantik quruluşu «Segah» və ya «Şikəsteyi - Fars» lad-intonasiyaları əsasında formalaşmağa daha çox meyillidir. «Segah», «Şikəsteyi - Fars» muğam və şöbəsinin lad-intonasiyalarının aşladığı hissi – emosional təsir dairələrini Ü.Hacıbəyov(5) və M.S.İsmayilov(6,7) lad nəzəriyyələri haqqında yazdığı tədqiqatlarda geniş şəkildə izah etmişlər.

Həmin havanın hansı melo-semantik quruluşda olacağını əyani olaraq şeirin sətirlərinin oxunuşu zamanı özünü biruzə verən aşağıdakı ritmik formullardan da görmək olar. İlk növbədə onu xüsusi olaraq qeyd edim ki, Qəribin Sənəmə müraciətində hər sətir ayrı-ayrı hecalar üzərində qurulmuşdur. Şeirin mətni 11 hecalı olsa da hər sətirin öz heca bölgü quruluşu var və bunlar melodik dilin xalq mahnılarında olduğu kimi müəyyən ritmik quruluşda daha qabarıq ifadə olunmasına yox, həmin melodik dilin aşiq musiqi üslubuna xas formada inkişafına zəmin yaradır. Birinci üç sətirin müxtəlif heca quruluşlarında olması vahid melodik xəttin formayaradıcı amilində üç müxtəlif musiqi epizodunun olmasını bariz şəkildə göstərir. Dördüncü sətir heca quruluşuna görə ikinci sətirin eyni olduğu üçün bu musiqi epizodları melodik quruluşuna görə eyni tipə malikdirlər. Deyilən fikirlərə aşağıdakı cədvəldə diqqət yetirək.

Yuxarıda verilən mətndə şeir 11 hecalı olsa da, onun hər bir sətirində, söz birləşmələri ayrı-ayrı hecaların təşkil etdiyi sözlərin kombinasiyasından yaranmış və bitkin bir fikri ifadə etmişdir.

Şeirin birinci misrasının mətninin musiqili şəkildə oxunuşunda «Əyər, mövlam, mənə» sözləri iki hecadan ibarət olub hər biri 3/8 metrik ölçüdə, kömək sözünün metrik ödcüsü 4/8-lik, yəni 2/4 ritmik quruluşda və sonuncu olarsa sözü isə üç hecadan ibarət olub 5/8-dən təşkil olmuşdur.

Birinci sətrin metrik ölçüsü: $\varepsilon \theta \varepsilon \theta \varepsilon \theta \theta \theta \varepsilon \theta \theta$

Birinci sətrin təhlili göstərir ki, burada ifadə olunan cümlənin oxunuşu mürəkkəb metro-ritmik formullardan ibarətdir. Birinci sətrin ritmik formulu 3/8, 2/4 və 5/8-likdən təşkil olunmuşdur. Belə mürəkkəb metro-ritmik quruluş yalnız aşiq, baxşı sənətinin musiqi dilinə xas cəhətlərdir.

İkinci sətrdə bunun əksinə olan mənzərənin şahidi oluruq. İşlədilən sözlər sətrin daxili strukturunda müxtəlif hecaların ardıcılığından ibarət olduğu üçün birinci, ikinci və dördüncü sözlər- Aqlama, sevdiiym, gələrəm üç hecadan, üçüncü söz - yenə isə iki hecadan təşkil olunaraq digər bir fikri ifadə etmişdir. Burada üç hecalı sözlər 5/8-dən, iki hecalı isə 3/8-dən ibarətdir. Onu da xüsusi olaraq qeyd edim ki, sözün deyilişindən asılı olaraq məsələn; aqlama, sevdiiym sözlərində ritmik quruluş $\theta + \varepsilon + \theta$ üzərində qurulubsa sonuncu söz - gələrəm

Cədvəl 2

Misra	Şeir										
1	Ba	şı	na	dön	Dü	yüm	gül	üz	lū	ca	van
Not	θ	ε	θ	θ	ε	θ	θ	ε	θ	θ	θ
2	Get	Qə	ri	bim	sağ	lıq	i	lə	gə	lə	sən
Not	θ	ε	θ	θ	θ	ε	ε	θ	ε	θ	θ
3	Bi	li	rəm	ki,	var	dır	sən	də	mə	həb	bət
Not	ε	θ	ε	θ	ε	θ	ε	θ	ε	θ	θ

ifadəsində ritmik quruluş $\varepsilon + \theta + \theta$ ölçüsünə əsaslanır. İkinci misranın ritmik formulu isə özünü aşağıdakı şəkildə göstərir.

İkinci sətrin ritmik quruluşu: $\theta \varepsilon \theta \theta \varepsilon \theta \varepsilon \theta \varepsilon \theta \theta$

Təhlildən görüldüyü kimi ikinci misranın oxunuşunun metro-ritmik formulunun quruluşunda 5/8-lik və 3/8-lik ritmik formullar iştirak edir.

Şeirin üçüncü misrasında əvvəl 2, sonra 4, daha sonra isə 2 və 3

hecalı sözlər ardıcıl olaraq işlədilmişdir. Burada sözlərin oxunuşundan irəli gələn ritmik quruluşlar birinci, üçüncü sözlərdə 3/8-dir, ikinci və dördüncü sözlərdə ritmik struktur 5/8-dir. Bunu not işarələri ilə ifadə etsək əcəl, canım sözlərinin deyilişi eyni olduğu üçün $\varepsilon+\theta$, şərbətini - $\varepsilon+\varepsilon+\varepsilon+\theta$ və dadmasa sözü isə $\theta+\varepsilon+\theta$ quruluşlarda olacaq. Üçüncü misranın ritmik quruluşunun təhlili bizə aşağıdakı struktur quruluşunu verir.

Üçüncü sətrin ritmik quruluşu: $\varepsilon \theta \varepsilon \varepsilon \varepsilon \theta \varepsilon \theta \theta \varepsilon \theta$

Üçüncü misranın metro-ritmik formulu 3/8-lə, 5/8-in ardıcıllaşmasından irəli gələn formuldan ibarətdir.

Verilən təhlildən belə bir nəticə çıxara bilərik ki, bu sözlər əsasında oxunan melodiyanın uzunluğu hər biri dörd misradan olan 4 ayrı-ayrı musiqi fikirlərindən ibarətdir. Hər sətir 11 hecalı olduğu üçün zaman çərçivəsində bu musiqi fikirləri eyni uzunluqdadırlar. İkinci və dördüncü misraların daxili struktur quruluşunun ritmik komponentləri isə eyni olduğu üçün hər iki musiqi fikri eyni musiqi cümləsindən ibarətdir. Aşağıda birinci və ikinci sətrlərin ritmik quruluşlarından da aydın görünür ki, birinci musiqi fikri natamam, digəri isə tam bitkin musiqi fikrini ifadə edir.

Birinci sətrin ritmik quruluşu: $\varepsilon \theta \varepsilon \theta \varepsilon \theta \theta \theta \varepsilon \theta \theta$

İkinci sətrin ritmik quruluşu: $\theta \varepsilon \theta \theta \varepsilon \theta \varepsilon \theta \varepsilon \theta \theta$

Birinci sətrin başlanğıcında musiqi fikrinin formalaşması üçün əsas rol oynayan ritmik komponentin ifadə olunmasında aksent ikinci zərbəyə düşdüyü üçün yaradılacaq və ya mövcud musiqi cümləsi bitməmiş fikri formalaşdırır. İkinci sətirdə isə musiqi fikrini formalaşdıran ritmo formullar ilk andan öz sanballığı, oturaqlığı ilə seçildiyi üçün əvvəl deyilən və tamamlanmamış musiqi fikrini bitirir.

Sənəmin Aşıq Qəribə cavabında oxuduğu mətnin quruluşunda musiqi intonasiyalarını və musiqi fikrini formalaşdıran ritmik komponentlər daha xırda hecalara bölündüyü üçün melodiyanın quruluşunda melizmin, incə zövqün xarakterik cəhətləri ilk növbədə üzə çıxır. Buna aşağıdakı cədvəldə diqqət yetirək.

Sənəmin cavabında verilən mətnin oxunuşu zamanı əldə edilən metro-ritmik quruluşa diqqət yetirək. Şeirin bütün sətirləri 11 hecalı olduğu üçün melodik quruluşun uzunluğu hər dörd halda eyni olacaq. Birinci sətrin heca quruluşu $3+3+1+2+2=11$ olduğuna görə bu sətirdə 11 not işarəsindən istifadə olunur. Sətirdə istifadə edilən sözquruluşlarının düzülüşündən asılı olaraq buradakı ritmo formullar əvvəl göstərdiyimizdən fərqlidir. Məsələn: başına və döndüyüm sözlərinin oxunuşu $\theta+\varepsilon+\theta$ ritmik formulu verib 5/8-liyə

bərabərdir. Gülüzlü sözü, iki söz birləşməsindən yarandığı üçün onun oxunuşu zamanı əldə edilən ritmik formulları 1+2 və 3 hecalı kimi göstərmək olar. Fikrimizcə hər iki söz birləşməsi nəticəsində yeni söz, gülüzlü ifadəsi yarandığı üçün onu 3 hecalı kimi oxumaq daha düzgündür. Bu sözün oxunuşundan yaranan ritmik formullar $\theta+\varepsilon+\theta$ şəkildə olub 5/8-lik ölçüsünə bərabərdir. Cavan sözü iki hecadan ibarət olub $\theta+\theta$ ritmik quruluşu verir ki, onun da metrik ölçüsü 2/4-ə bərabərdir.

Birinci sətirin ritmik quruluşu: $\theta \ \varepsilon \ \theta \ \theta \ \varepsilon \ \theta \ \theta \ \varepsilon \ \theta \ \theta \ \theta$

Birinci misranın metro-ritmik formulları stabil 5/8-dən təşkil olunmuş struktur quruluşundan, sonda isə 2/4 ölçüsündən ibarətdir.

Qəribin oxuduğu mətnin birinci sətirindən fərqli olaraq Sənəmin ifasında mövcud olan fikir və ya Sənəmin cavabı çərək notu ilə başladığı üçün ifadə olunan musiqi fikri natamam yox, tam bitkin fikri ifadə edir. Birinci və ikinci sətirlər tam musiqi fikri ilə tamamlanır. İkinci sətirin metrik quruluşuna diqqət yetirək.

Get sözü bir hecalı olduğuna və qətiyyətlə, nidalı formada işlədildiyinə görə ritmik və melodik quruluşun ilk aksenti məhz bu sözün üzərinə düşür. O, zaman uzunluğuna görə çərək notuna bərabərdir. Get sözü müstəqil mənanı ifadə etmir. Burada bus öz müraciət xarakterində olub Qəribə yönəlmişdir. Ona görə də Get Qəribim sözlərinin ritmik formulları da oxunuşda bir yerdə səslənməlidir. Bu sözlərin tələffüzü $\varepsilon+\theta+\theta$ ritmik formuldan ibarət olduğu üçün 5/8 metrik ölçüsünü verir. Lakin qeyüd etdiyimiz kimi get sözünün ritmik formulu da 2/8-yə bərabər olduğuna görə onların bir yerdə səslənməsindən 7/8-lik ölçüsü meydana çıxır. Sağlıq ilə sözü ayrı hecalara bölünsə də oxunuşda bu söz bir yerdə səsləndiyi üçün onun metro-ritmik komponenti də bir yerdə ifadə olunur.

Bu $\theta+\varepsilon+\varepsilon+\theta$ ritmik formul metrik ölçüsünə görə 6/8-ə bərabərdir. Sonuncu, gələsən sözü isə $\varepsilon+\theta+\theta$ ritmik formuldan ibarət olub 5/8 ölçüsündədir.

Burada bir məsələni xüsusi olaraq qeyd edim ki, musiqi melodiyalarının struktur quruluşuna görə adətən birinci musiqi fikri natamam, yəni sual xarakterində olur və ikinci musiqi fikri ona cavab mahiyyəti daşıyaraq ümumilikdə bitkin bir musiqi cümləsini formalaşdırır. Mətnin quruluşunda sözün birinci sətirdə işlədilməsində bu ahəng qanunu gözlənilmədiyi üçün bunu ifa edən aşırıq sənətkarının öhdəsinə xüsusi bir məsuliyyət düşür. O, oxuyacağı melodiyaların intonasiyalarında xüsusi vurğu işarələri, aman, ax yar, və s. sözləri ifaya daxil etməklə melodik quruluşun aydın, səlist

səslənməsində birinci sətirin musiqi fikri ilə, ikinci sətirin musiqi fikri arasında tam əlaqə yaratmalıdır.

İkinci sətirin ritmik quruluşu: $\theta \ \varepsilon \ \theta \ \theta \ \theta \ \varepsilon \ \varepsilon \ \theta \ \varepsilon \ \theta \ \theta$

İkinci misranın metro-ritmik formulları 7/8-lik, 6/8-lik, 5/8-liklərdən təşkil olunduğu üçün mürəkkəb metro-ritmik formulun meydana çıxmasına zəmin yaradır.

Üçüncü sətirdə verilmiş söz və sözbirləşmələrinin oxunuşundan alınan metro-ritmik quruluş əvvəlki sətirlərdə ifadə olunan ifadələrin quruluşundan fərqlidir. Sətirdə ifadə olunan fikir 11 hecalı olsa da, bu fikri formalaşdıran sözbirləşmələri müxtəlif hecaların ardıcılığından ibarətdir. Burada $3+1+2+2+3=11$ ardıcılığı ilə qurulmuş söz və ifadələr fərqli metro-ritmik formulları meydana çıxarır. Bilirəm ki, sözündə aksentlər ikinci və dördüncü hecaların üzərinə düşür. Buna görə də ikinci və dördüncü hecaları ifadə edən səs uzunluğu çərək notu, birinci və üçüncü hecalar isə səkkizlik not uzunluğunda olur. Bu sözün oxunuşundan alınan metrik ölçü 6/8-yə bərabərdir. Vardır və səndə sözlərinin oxunuşu zamanı vurğu işarəsi ikinci hecaların üzərinə düşür. Sözsüz ki, belə halda ikinci hecalar çərək not, birinci hecalar isə səkkizlik not uzunluğunda olacaqdır. Vardır səndə sözləri fikir və məna baxımından bir-birini tamamladığına görə onların oxunuşu ayrı-ayrı yox, bir yerdə ifadə olunmalıdır. Bu zaman onların ritmik formulları bir yerdə səslənəcək və nəticədə 6/8-lik metrik ölçüsünü verəcək. Nəhayət sonuncu məhəbbət sözünün oxunuşu üç hecadan olduğu üçün birinci qısa, ikinci və üçüncü hecalar uzadılmış quruluşdadır. Yəni, bir səkkizlik, iki çərək not uzunluqlarında olan sözün metrik ölçüsü 5/8-lik şəkildə ifadə olunur.

Üçüncü sətirin metrik quruluşu: $\varepsilon \ \theta \ \varepsilon \ \theta \ \varepsilon \ \theta \ \varepsilon \ \theta \ \varepsilon \ \theta \ \theta$

Üçüncü misranın metro-ritmik formulunun struktur quruluşu 6/8 və 5/8-lik formulunu verir.

Dördüncü sətir, ikinci sətirin eyni olduğu üçün bunu izah etməyə lüzum yoxdur. Hər iki oxunuşda metrik ölçülər eyni olduğuna görə onların melodik quruluşu da eyni melodik dildən ibarətdir.

Dörd sətirin hər birinin ayrı-ayrılıqda poetik mətn ilə musiqi ifadə vasitələrini formalaşdıran metro-ritmik formulların quruluşlarının təhlilləri göstərdi ki, ifaçı aşığın, baxsının oxuyacağı melodiya hansı konturlarda özünü göstərə bilər. Melodik dilin xarakterik cəhətləri lirik obrazlardan ibarət olub dialoq quruluşunda olan musiqi cümləsinin ikinci, yəni cavab vermə intonasiyalarını vəsf edir.

Tarixi qədim dövrlərə gedib çıxan «Aşıq Qərib» dastanının poe-

tik xüsusiyyətləri, mətnin struktur-semantik quruluşu bütün türk xalqlarının ənənəsində özünün ilkin, Azərbaycan dastan yaradıcılığına məxsus formasını qoruyub saxlamışdır. Şeirlərin heca quruluşu, məna çalarları, misraların struktur ölçüləri faktiki olaraq dəyişməmişdir.

Ritmik formullar, intonasiya, struktur-semantik, heca quruluşu.

Ədəbiyyat

1. Eldarova Ə. Azərbaycan aşığı sənəti. Bakı, Elm, 1992, 166s.
2. Друскин М. Вопросы музыкальной драматургии оперы. Л., «Музыка», 1952, 344 с.
3. Həkimov M. Aşığı sənətinin poetikası. Bakı, Səda, 2004. 609 s.
4. С. Якубова Азербайджанское народное сказание «Ашуг - Гариб» Б., Изд-во Академии наук. 1968, 197 стр.
- 5.. Hacıbəyov Ü. Azərbaycan xalq musiqisinin əsaslırı. Bakı, «Yazıcı», 1985. 152s.
6. İsmayilov M. Azərbaycan xalq musiqisinin janrları. Bakı, «İşıq», 1984. 100 s.
7. İsmayilov M. Azərbaycan xalq musiqisinin məqam və muğam nəzəriyyəsinə dair elmi-metodik öçerklər. Bakı, «Elm», 1991. 118 s.

SUMMARY

There is given an analysis of melo – semantic structure of poems of Dastan “Ashuq Qarib”. The typical features of melodic language contribute to disclosure of lyric images of Dastan. Poetic features, structural – semantic formation of text “Ashuq Qarib” is saved in a form, typical to Azerbaijan Dastan creation, traditions.

РЕЗЮМЕ

В статье дается анализ мело-семантической структуры стихотворений дастана «Ашуг Гариб». Характерные черты мелодического языка способствуют раскрытию лирических образов дастана. Поэтические особенности, структурно – семантическое построение текста «Ашуг Гариб» сохранено в форме, характерном Азербайджанскому дастанному творчеству, традициям, присущим всему тюркскому миру.

*27 sayılı jurnalda gedən müəllifin adı Nigar Rəhimbəyli göstərilmişdir.
Düzəliş: “Aşığı Qərib” dastanının strukturunun forma xüsusiyyətləri” adlı
məqalədə müəllifin adı Nailə Rəhimbəyli kimi oxunmalıdır.*

*Avtandil AGBABA,
filologiya elmləri namizədi
Sumqayıt Dövlət Universiteti*

**AĞBABA-ÇILDIR AŞIQ MÜHİTİNİN SAZ-SÖZ
SƏNƏTKARLARI FUAD KÖPRÜLÜNÜN
TƏDQIQATLARINDA**

Ağbaba-Çıldır aşiq mühiti özünün inkişaf mərhələlərini dörd dövlət-Səfəvi, Osmanlı, Çar Rusiyası və keçmiş Sovetlər Birliyinin tərkibində keçirmişdir. Parçalanan torpaqlarımız kimi, Ağbaba-Çıldır aşiq mühitinin taleyinə də ikiyə bölünmək düşmüşdür. Fikrimizcə, mühitin tədqiqi tarixinə üç aspektdən yanaşmaq daha düzgün olar.

1) Ağbaba-Çıldır aşiq mühiti, bu mühitdə fəaliyyət göstərən ayrı-ayrı saz-söz sənətkarları, ifaçılıq tərz, aşiq şeri və s. haqqında Türkiyəli alimlərin araşdırmaları.

2) Çar Rusiyası və onun varisi olan Sovetlər Birliyi dövründə görülən işlər.

3) Milli müstəqillik qazandıqdan sonra aparılan tədqiqatlar.

İlk növbədə qeyd etmək lazımdır ki, Türkiyə folklorşünas alimlərin tədqiqatları həm kəmiyyət, həm də keyfiyyətə daha çox diqqəti cəmləyir. Türkiyədə qeyd olunan bölgə aşıqlarının poeziyasından bəhs edən F.Köprülü, Ə.Cəfəroğlu, P.Naili, N.Banarlı, F.Kırzioğlu, M. Bayrı, M.Uraz, Ə. Tələt, V. Yağmurdərəli, M.Yardımcı, N.Turqut, M.Özçelik, Ə.Kafkasyalı, B.Durbilməz və başqaları həm toplama, həm də tədqiqat işləri aparmışlar. Adlarını çəkdiyimiz və çəkmədiyimiz alimlərdən başqa, Türkiyədə bir sıra sosial təşkilatlar, dərgilər, elmi mərkəzlər və s. mədəni-maarif ocaqları da bu istiqamətdə müəyyən xidmətlər göstərmişlər. “Türk Dil Qurumu”, “Türk dünyası araşdırmaları”, “Türk Folklor araşdırmaları”, “Qars Turizm və Tanıtma Dərnəyi”, “Doğuş” və s. kimi qurumlar və dərgilər əhəmiyyətli fəaliyyət göstərmiş və indi də göstərirlər.

Görkəmli alim F.Köprülünün keçən əsrin 20-ci illərindən başlayaraq bu sahədə böyük xidmətləri olmuşdur. Onun “Ədəbiyyat araşdırmaları” (I və II cildlər), 5 cildlik “Türk saz şairləri “Azəri ədəbiyyatının mənşəyi” “Türk ədəbiyyatında ilk mutasavvıflar” və s. kitabları yalnız Ağbaba-Çıldır aşiq mühitinin öyrənilməsində deyil, eyni zamanda ümumtürk ədəbiyyatının, klassik poeziyanın, aşiq şerinin müxtəlif nəzəri və praktik məsələlərinin araşdırılmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edir. F.Köprülünün məhsuldar toplayıcılıq fəaliyyəti ilə qiymətli elmi-nəzəri irsi üzvi surətdə bir-birini tamamlayır. “Türk saz şairləri” əsə-

rində F.Köprülü Türkiyənin müxtəlif bölgələrində XVI-XIX əsrlərdə yaşayıb yaratmış 115 aşığın yaradıcılığından nümunələr vermişdir. Anadolu aşığı poeziyasının ilk toplayıcılarından biri kimi F.Köprülü öz kitabına “Türk ədəbiyyatında aşığı tərzinin mənşə və təkamülü” adlı əhatəli bir müqəddimə yazmışdır. On dörd qısa və yığcam bölümdən ibarət bu müqəddimədə F.Köprülü aşığı ədəbiyyatının mənşəyi, şifahi xalq və klassik ədəbiyyatla qarşılıqlı əlaqəsi, kənd və şəhərlərdə, eləcə də əsirətlərdə yetişən saz-söz sənətkarları haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir.

Görkəmli alim aşığı yaradıcılığının özünəməxsus cəhətlərdən bəhs edərkən onu müəyyən bir zümrənin ədəbiyyatı kimi deyil, xalqın ruhundan qopan, onun bütün təbəqələri üçün doğma olan sənət kimi dəyərləndirir. “Aşığı təzi (aşığı yaradıcılığı-A-A) yalnız bir ictimai sinfə və ya bir dini tayfaya aid xüsusi bir zümrə ədəbiyyatı deyil, bir-birindən fərqli müxtəlif çevrələrə, həyat və məişət şərtləri ayrı müxtəlif qruplara, müxtəlif təriqət və məslək sahiblərinə, fikir və zövq səviyyələri bir-birindən çox fərqli insanlara məxsus müxtəlif zümrələr arasında müştərək bir ədəbiyyatdır” (6, 43-44). Müəllif XIII əsrdən başlayaraq Anadolunun müxtəlif yerlərində fəaliyyət göstərən Yəsəvi, Bəktəşi, Heydəri, Qələndəri, Mövləvi və s. təriqətlərin aşığı ədəbiyyatı ilə qarşılıqlı əlaqəsini, daha doğrusu, təkkə ədəbiyyatının aşığı poeziyasına təsirini yığcam şəkildə şərh edərək bu qənaətə gəlir ki, “klassik şeir üzərində təsəvvüf təsiri necə səthi qalmışsa, aşığı yaradıcılığı üzərində təkkə ədəbiyyatı təsiri də çox zəif bir boya mahiyyətində qalmış, onun əsil ruhuna girə bilməmiş, həyatın hər gündü hadisələrinə qarşı olan dərin və səmimi əlaqəsini kəsməmişdir” (6.38). Qeyd edək ki, F.Köprülü öz şərhində bir qədər birtərəfliyə yol verərək təkkə ədəbiyyatının aşığı yaradıcılığına təsiri məsələsini lazımınca qiymətləndirmir. Halbuki müəllif həmin fikrindən bir az əvvəl göstərir ki, “əsgəri siniflər arasında yetişən aşığılar, ümumiyyətlə Bəktəşi idilər” (6.38). Alim aşığıların öz adlarının qarşısında “qul” ad-titulu, ləqəbini daşmasını da haqlı olaraq, Bəktəşiliyin, təsəvvüfün təsiri ilə əlaqələndirir. Göründüyü kimi, F.Köprülü ozan-aşığı keçid prosesinin əsil mahiyyətinin izahında birtərəfliyə müəyyən qədər yol versə də, onun ozan-aşığı sənəti haqqındakı fikirləri kifayət qədər ciddi səciyyə daşıyır.

Təkkə ədəbiyyatının aşığı şəri tərzinə təsiri məsələsindən Azərbaycan folklorşünaslığında da müəyyən fikirlər söylənmiş, dəyərli tədqiqatlar aparılmışdır. Sufi-dərviş ocağından-təkkədən çıxan aşığıların tarixi kamilləşmə, təkamül prosesi özlərinin ifadəçilik və yaradıcılıqlarında təkkə ədəbiyyatının ünsürlərindən bəhrələnmələrini şərh edən M.Qa-

sımlı həmin prosesi tarixi qanunauyğunluq kimi qiymətləndirir. “Təsəvvüf dünyagörüşü orta çağ aşiq şeirlərindəki obraz və deyimlərinə daha çox simvolik səciyyə almasına, məcazi-işarəvi məzmun kəsb etməsinə təkan vermişdir. Həmin obraz və deyimlərin bir qismi təriqət leksikonundan və klassik poeziya ənənəsindən hazır qəliblər şəklində aşiq yaradıcılığına adlanmış, digər qismi isə gerçəkliklə bağlı olan məlum folklor obrazlarının rəmzi-ürfani məzmun alaraq yeniləşməsiylə yaranmışdır” (8,142-143). Ozan-aşiq sənətinin inkişaf xüsusiyyətlərindən bəhs edən professor A.Nəbiyevin mülahizələri də dolğun səciyyə daşıyır. Folklorşünas alimin fikrincə, “ozan sənəti daxilindəki yeniləşmə meyilləri bu sənətin zəminində aşiq sənətinin meydana çıxmasına” səbəb olmuşdur (7,20). Bu məsələ ilə bağlı folklorşünas H.İsmayılovun araşdırmaları da maraq doğurur. Alimin qənaətinə görə, oğuz mədəniyyətində ozandan başqa el şairi zümrəsi də mövcud olmuşdur. Onlar islam mühitindəki əski türk xalq sufizmini təriqət halına gətirmişlər” (4,38). Bütün bunlar onu göstərir ki, ozan-aşiq sənətinin mənşəyi ilə bağlı istər Türkiyə, istərsə də Azərbaycan folklorşünaslığında ciddi elmi araşdırmalar aparılmış, elmi mülahizələr yürüdülmüşdür. Müəyyən fikir ayrılıqlarına baxmayaraq, adlarını qeyd etdiyimiz müəlliflər aşiq sənətinin tarixi inkişaf prosesinin izahında demək olar ki, eyni elmi qənaəti bölüşürlər. Bu məsələ üzərində bir qədər ətraflı dayanmağımızın əsas səbəbi irəlidə görəcəyimiz kimi, Ağbaba-Çıldır aşıqlarının yaradıcılığında qeyd olunan cizgilərin yetərli şəkildə müşahidə olunmasıdır. F.Köprülünün “Türk saz şairləri” kitablarının üstün cəhətlərindən biri də şeirlərini toplayıb nəşr etdirdiyi aşıqları yaşayıb-yaratdıqları əsrlərə görə qruplaşdırmasıdır. Doğrudur, bu bölgədə müəyyən natamamlıqlar da nəzərə çarpır. Məsələn, XVI əsrdə yaşayıb-yaratmış Çıldırli Bağdad xanının poeziyasından burada nümunələr verilməmişdir. Yaxud XIX əsr aşıqları içərisində “azəri sahəsi”ndə çox məşhur olan Aşiq Şenliyin şeirləri də öz əksini tapmamışdır. Eləcə də Aşiq Üzeyirin (XIX-XX əsr) və digər məşhur saz-söz sənətkarlarının şeirləri kitaba daxil edilməmişdir. F.Köprülü kitaba daxil etdiyi 115 el sənətkarını xronoloji ardıcılıqla aşağıdakı kimi düzmüşdür.

- 1) XVI əsr saz şairləri-11 aşiq
- 2) XVII əsr saz şairləri-15 aşiq
- 3) XVIII əsr saz şairləri-33 aşiq
- 4) XIX əsr saz şairləri-56 aşiq

Görkəmli alim sözü gedən kitablarda saz-söz sənətkarlarının şeirlərindən nümunələr verməklə kifayətlənməmişdir. Müəllif-tərtibçi hər bir cildə daxil etdiyi aşıqların poeziyasından nümunələr verməzdən əvvəl,

“Ümumi mülahizələr” və “Başlıca simalar” başlıqları altında özünün yığcam nəzəri qeydlərini verməyi məqsəduyğun saymışdır. “Ümumi mülahizələr” adlandırdığı bölmələrdə müəllif şeirlərini verdiyi aşıqların yaşadığı əsrlərdə türk etnik mədəniyyətinin əsas cizgilərini göstərməyə səy etmişdir. XVI əsr saz şairlərindən bəhs edərkən “Ümumi mülahizələr”də müəllif həmin dövrün tarixi-mədəni, ədəbi-estetik təkamül meyillərini şərh edərək yazır: “XVI əsr klassik Osmanlı mədəniyyətinin ən parlaq dövrüdür. Fəqət bununla bərabər, xalq kultürünün, xalq ədəbiyyatının da inkişaf etdiyini, Anadolu və Rumelinin böyük mərkəzlərində, sərhəd qalalarında saz şairlərinin çoxaldığını görürük” (6,53-54).

“Başlıca simalar”adlandırdığı nəzəri qeydlərdə isə F.Köprülü şeirlərini kitaba daxil etdiyi aşıqlar haqqında yığcam bioqrafik məlumatlar vermişdir. XVI əsr saz şairlərindən tanınmış el sənətkarı Xəyalı haqqında məlumatda deyilir. “Bəlkə Kırımlı, yaxud Kırım xanlarının təəbəliyində yaşayan olduqca qüvvətli bir saz şairidir və heca ilə yazdığı mənzumələrdə də klassik ədəbiyyat təsiri çox qabarıqdır” (6,63). Kitabda bu məşhur el sənətkarının “Deyərsən”, “Xəyalı” rədifli qoşmaları və bir divanisi çap olunmuşdur (6,105-107).

“Türk saz sairləri” kitabında bilavasitə Ağbaba-Çıldır aşiq mühitinə mənsub olan doqquz sənətkarın da haqqında yığcam məlumat və əsərlərindən nümunələr verilmişdir. Həmin saz-söz sənətkarları bunlardır: Aşiq Məcnuni, Aşiq Vartan, Aşiq Civan (XVIII əsr); (erməni aşıqları) Tokatlı Nuri, Aşiq Summani, Cəlali, Aşiq Zülali, Mühibbi, Aşiq Əmrah (XIX əsr). Bu sənətkarlardan başqa F.Köprülü, Ərzurum-Bayburt yörəsindən çıxan Ərbabi adlı saz-söz ustasının adını çəkməklə kifayətlənmişdir (6,542). Poeziya örnəkləri təqdim edilmiş sənətkarlar içərisində Ərzurumlu Aşiq Əmrahın poetik irsindən 64 qoşması və 9 səmisi verilmişdir. Bu haqda irəlidə daha ətraflı bəhs edəcəyik. Burada F.Köprülünün bir fikrinə münasibət bildirməyi lazım bilirik. Müəllif XIX əsrdə yaşayıb-yaratmış sənətkarlardan bəhs edərkən “bir çoxları Əmrah, Dərdli, Seyrani kimi böyük aşıqların əsərlərini təqliddən başqa bir şey yapmamışlardır” (6,542)—qənaətini irəli sürür. Fikrimizcə, F.Köprülü öz qənaətində bir qədər ifrata varmış, bəzi sənətkarları, o cümlədən Ağbaba-Çıldır aşiq mühitinin tanınmış nümayəndələri Aşiq Sümmanini, Aşiq Zülalini lazımınca qiymətləndirməmişdir. Halbuki hər iki sənətkar tanınmış saz-söz ustaları kimi şöhrət qazanmış aşıqlardır. Yalnız Anadoluda deyil, onun hüdudlarından çox-çox uzaqlarda da məşhur olan Aşiq Şenlik kimi qüdrətli bir sənətkarla Aşiq Summanınin, Aşiq Zülalinin qarşılaşıb deyişməsi onların sənət qüdrətindən soraq verir. Aşiq Şenliklə Aşiq Summanınin

qarşılaşmasından bəhs edən aşiq rəvayətinin ilk cümlələrinə nəzər yetirsək, bunu aydın görürük: “Ərzurum elinin Nəriman qəzasında bir usta şair vardı ki, pirlər əlindən eşq badəsi içmiş bir “Haqq Aşığı” olduğunu söylərlərdi. Bu, Nərimanlı Summanı idi. Adı-sanı Ərzurumun elindən digər torpaqlara da yayılmışıdı” (9,49).

Kitabda Aşiq Sumaninin poetik irsindən dörd qoşma (“Üçündür”, “Olmaz”, “Bilir” rədifli və “Qınamayın bizi” qoşmaları) verilmişdir. Qoşmalardakı güclü əxlaqi-didaktik ruh, fəlsəfəsi düşüncələr Summanın yüksək təbə malik olduğunu bir daha təsdiqləyir. Aşığın “Bilir” rədifli qoşması Abbas Tufarqanlının “Bəyənəmz” ustadnaməsini xatırladır:

Adam var əsrarı məndən nihandır,
Zahiri məlami, batin sultandır.
Adam var ki, bəhri-mühit, ümmandır,
Adam var ki, yeyib içməyi bilir (6,622).

Aşiq Summaninin yaratdığı “Summanı” saz havası Şərqi Anadoluda, İrəvan, Borçalı aşiq mühitlərində geniş yayılan havalardan sayılır. Ağbabalı Aşiq İsgəndərin (1925-1992) bizə verdiyi məlumata görə Aşiq Summanı “Süründürmə” adlı bir hava da yaratmışıdır. İndi “Keşişoğlu” adlanan həmin hava Aşiq İsgəndərin repertuarında xüsusi yer tuturdu.

“Türk saz şairləri”nin 5-ci cildində Aşiq Cəlalinin “Məni qınamayın, haqqı sevənlər”, “Olmaz”, “Burda” qoşmaları verilmişdir (6,623,624). Bu cild Aşiq Zülalinin “Göründü”, “Qurumuş”, “Bu könül”, “Yar dərdi”, “Ani” rədifli qoşmaları və türkü adlandırılan 12 bənd bayatısı daxil edilmişdir (6,625-630).

F.Köprülünün “şöhrətləri yetişdikləri mühitdən o qədər də kənara çıxmayan saz şairləri sırasında” kimi qiymətləndirdiyi Mühibbi (1823-1868) ustad sənətkarların sənət və yaradıcılıq ənənələrini davam etdirən bir aşiq olmuşdur. Onun bu kitaba üç qoşması və iki səmaisi (gəraylısı) daxil edilmişdir. Aşığın “Dedim-dedi” formasında yazdığı gəraylı silsilə epitet və təşbehlerin, poetik ifadələrin zərif biçimi, emosionallığı ilə diqqəti cəlb edir. Aşığın poetik irsindən əldə olan nümunələr onun poeziyasının aparıcı xəttini məhəbbət lirikasının təşkil etdiyini göstərir.

“Türk saz şairləri” kitabında F.Köprülü yaşayıb-yaratdıqları əsrin böyük sənətkarlar kimi qiymətləndirdiyi beş aşığın həyat və yaradıcılıqları üzərində ayrıca dayanmış, onların poetik irsindən daha çox nümunələr vermişdir. Bunlar Aşiq Cövhəri, Aşiq Ömər, Qaracaoğlu, (XVII əsr), Aşiq Əmrah və Dərdlidir (XIX əsr). İrəlində qeyd etdiyimiz kimi, F.Köprülü Aşiq Əmrahın həyat və yaradıcılığından, onun aşiq ədəbiyyatındakı mövqeyindən ətraflı bəhs etmişdir. F.Köprülü adı çəkilən digər dörd sənətkar kimi, Aşiq Əmrahın həyat və yaradıcılığını üç

kiçik başlıq altında-“Həyatı”, “Şöhrəti və təsiri”, “Əsərləri və ədəbi şəxsiyyəti” (6,707-722) başlıqları altında araşdıraraq təhlil etmişdir. Görkəmli alim Aşıq Əmrahın həm də poetik irsinin çap olunduğu müxtəlif kitab və məcmuələrin siyahısını da vermişdir (6,723-724). Onun tərtib etdiyi bu biblioqrafiya 1929-1958-ci illəri əhatə edir. Bunlardan əlavə F.Köprülü bir folklor toplayıcısı və tədqiqatçısı kimi Aşıq Əmrahın həyatı və poetik irsi haqqında mövcud ədəbi mübahisələrə və yanlışığa aydınlıq gətirmək üçün Ercişli Əmrahın da əsərlərinin biblioqrafiyasını tərtib etmişdir. 1933-1962-ci illəri əhatə edən biblioqrafiyanı tərtib etməsinin səbəbi haqqında alim yazır: “Ərzurumlu Əmrah haqqındakı bu biblioqrafiya bilgisindən sonra, həyatı və əsərləri onunla dəfələrlə qarışdırılan və bu kitabımızda bəhs etdiyimiz Ercişli Əmraha aid nəşriyyatdan da qısaca bəhs etməyi faydalı bilirik (6,724). F.Köprülü folklorşünaslıqda müəyyən mübahisələrə səbəb olan “Əmrah ilə Səlbi xan” dastanına da münasibət bildirərək, bu dastanın birmənalı şəkildə Ərzurumlu Əmraha aid olduğu qənaətinə gəlir (6,722).

Müəllif burada Əmrahın olum-ölüm tarixlərini, həyatı haqqındakı bəzi faktları onun əsərlərinə istinadən dəqiqləşdirməyə səy göstərmişdir. Alim Aşıq Əmrahın XVIII əsrin son rübündə anadan olduğunu, təxminən 1854-cü ildə Niksarda vəfat etdiyini, Əli Pəhləvan türbəsi yanında dəfn edildiyini yazır (6,708-712).

Qeyd etmək lazımdır ki, Türkiyə folklorşünaslığında Aşıq Əmrahın doğum və ölüm tarixləri hələ də dəqiq müəyyənləşdirilməmişdir. Tədqiqatlarda onun 1777-1784, 1814-1819-cu illər arasında anadan olduğu; 1854, 1864, 1876-ci illərin birində vəfat etdiyi qeyd olunur. Son araşdırmalarda Aşıq Əmrahın 1780-1860-ci illərdə yaşayıb yaratdığı göstərilir (10,359). F.Köprülü, Kırzioğlu M.Fahrettin, N.Turqut, M.Özarslan, A.Alptekin və başqaları Əmrahın heca vəznindən əlavə, əruz vəznində də yazıb yaratdığını qeyd edirlər. Onun “əruz vəzni ilə olan şeirləri Mehmet Abdüləziz Ərzurumi tərəfindən “Divani-Əmrah”(1916) adıyla yayımlanmışdır” (10,359).

Bəzi birtərəfli mülahizələrinə baxmayaraq, F.Köprülü Aşıq Əmrahın poetik irsini yüksək qiymətləndirmiş, “Əmrah saz şairləri arasında klassik ədəbiyyatımızı ən yaxşı bilənlərdən biridir” qənaətinə gəlmişdir. F.Köprülünün birtərəfli mövqeyi Aşıq Əmrahın qoşma və gəraylılarındakı təsəvvüf motivlərini doğru qiymətləndirməməsi ilə bağlıdır. “Əmrahın sufiyanə mahiyyətdəki mənzumələri heca vəzniylə yazılmış əsərləri arasında, bəlkə ən qiymətsizləridir” qənaəti aşığın poeziyasına birtərəfli münasibətin açıq-aydın ifadəsidir. Görünür ki, Əmrahın şeirlərindəki dini-ürfani və ruhi-fəlsəfi mahiyyət F.Köprülün lazımınca qane etməmişdir.

“Türk saz şairləri”nin dördüncü cildində şeirləri çap olunmuş saz-söz sənətkarları arasında Aşıq Əmrahın şagirdi Toqatlı Nurinin poetik irsindən on üç qoşma və “Dastan” adlandırılan on beş bəndlik on bir hecalı bir şeir verilmişdir. F.Köprülü Aşıq Əmrahın ədəbi təsir dairəsindən bəhs edərkən Toqatlı Nurinin adını xüsusi vurğulayır; “Nuri bir çox şeirlərində özünün Əmrahın şagirdi olduğunu açıqca söyləməkdə və ustadına böyük bir sayğı ilə bağlı olduğunu anlatmaqdadır (6,713).

M.Özarslan özünün “Erzurum aşıklık gelenegi” əsərində Əmrahın Toqatlı Nuri və Gədəi kimi iki ünlü şagirdinin ustadlarını çox şöhrətləndirdiklərini qeyd edir (10,359).

F.Köprülü Toqatlı Nuridən öz əsərinin XIX əsrə aid yazdığı “Başlıca simalar” bölməsində bir qədər ətraflı bəhs edir. O, Nurini “məsləkdən yetişmə bir aşiq tipi” kimi səciyyələndirərək, dövrünün bir çox aşıqları kimi, onun da əruz vəznə ilə də yazmaq məcburiyyətində qaldığını, lakin bu yönündə ciddi bir uğur qazanmadığını göstərir. Bəktəşiliyə meyilli olan Toqatlı Nurinin şeirlərində ustadı Əmrahdan başqa, bəzən Cövhərinin də təsirinin duyulduğunu qeyd edən F.Köprülü onun bədii irsindən yalnız məhəbbət mövzusunda yazdığı qoşmaları (bu qoşmalardan biri ayaqlı qoşmadır –A.A) kitaba daxil etmişdir. “Dastan” adlanan on beş bəndlik şeirdə müxtəlif millətlərə məxsus qadınların tərənnümü və təsviri əsas yer tutur. Beş cildlikdə şeirləri toplanmış digər aşıqlarda olduğu kimi, F.Köprülü Toqatlı Nurinin də şeirlərinə şərh verməmiş, ümumi mülahizələrlə kifayətlənmişdir.

“Türk saz şairləri” kitabında yer alan XVIII əsrdə fəaliyyət göstərmiş otuz üç el sənətkarı içərisində üç erməni aşığının şeirlərindən də nümunələr verilmiş və həmin aşıqlar haqqında “Başlıca simalar” bölməsində müəyyən məlumatlar şərh olunmuşdur. Kitabın digər müvafiq bölmələrində olduğu kimi, F.Köprülü burada da alt yazılar vermiş, ətraflı təfəsilat üçün əlavə zəruri ədəbiyyatlar göstərmişdir. XVI əsrdən başlayaraq türk-oğuz mədəniyyətinin təsiri altında Anadoluda bir çox erməni aşıqlarının yetişdiyini deyən F.Köprülü Aşqı Məcnuninin (Məcnun), Aşıq Vartanın və Diyarbəkirlil Civaninin XVIII əsrdə məşhur olduqlarını qeyd edir. “Bunlar arasında Bəktəşi təriqətinə mənsub olanlar da yox deyildir, işdə Məcnuni ilə Vartan bunların ən irəli gələnələrindən sayıla bilər” (6,398).

Kitabdakı məhdud bioqrafik məlumatlar və adı çəkilən erməni aşıqlarının şeirlərinə əsaslanaraq müəyyən fikir yürütmək mümkündür. İlk öncə onu qeyd etmək lazımdır ki, göründüyü kimi, erməni aşıqları nəinki türk-oğuz, eləcə də türk-islam mədəniyyətini də dərinlən mənimsəmiş və bunun təsiri altında aşiq poeziyasının müxtəlif şəkillərində, eləcə də klassik üslubda şeirləri yazmışlar.

F.Köprülü bu məsələ ilə bağlı “Ədəbiyyat araşdırmaları” (I cild) kitabının “Türk ədəbiyyatının erməni ədəbiyyatı üzərindəki təsirləri” fəslində geniş və ətraflı surətdə bəhs etmiş, araşdırmalarını dörd bəndlik nəticə halında ümumiləşdirmişdir.

“Türk saz şairləri”nin üçüncü cildində Aşıq Məcnuninin yeddi qoşması, bir gəraylısı, bir divanisi, Vartanın “Dastan” adlanan iyirmi altı bəndlik bir vücudnaməsi və Civan ağanın (Civanın) bir qoşması nəşr olmuşdur (6,499-451). Ağbaba-Çıldır aşıq mühitinin yetirmələri olan bu aşıqların haqqında bir sıra türk folklorşünasları da bəhs etmişlər.

Ədəbiyyat

1. Caferoğlu A. Doğu illerimiz ağızlarından toplamalar, III cilt, Ankara, 1995.
2. Elçin Ş. Halk edebiyatına giriş. Ankara, 1993.
3. İsmayilov H. Göyçə aşıq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı, 2002.
4. İsmayilov H. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı, 2002.
5. Kabaklı A. Aşık edebiyatı. İstanbul, 2006.
6. Köprülü F. Türk saz şairləri. I-V ciltler, Ankara, 1962.
7. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə. Bakı, 2006.
8. Qasımlı M. Ozan- aşıq sənəti. Bakı, 2007.
9. Özbək O. Aşık Şenlik. Deyişmeler. Karşılaşmalar. Ankara, 1969.
10. Özarıslan M. Erzurum aşıklık gelenegi. Ankara, 2001.
11. Türk dünyası araştırmaları. İstanbul, 1986, № 42.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются исследования посвященные известным мастерам саза и слова ашугской среде Агбаба-Чылдыра и собирательской деятельности выдающегося тюркского ученого Фуада Копрулу.

SUMMARY

There is analysis about Azerbaijan and Turkish folklore ashug semantic structure of poems “Agbaba-Childir”. In the article has written about famous turkish ashug Fuad Kopru of features, structural – semantic formation of typical text “Agbaba-Childir”.

Islam SADIQ

ŞUMER ATALAR SÖZLƏRİ VƏ ONLARIN AZƏRBAYCAN EKVİVALENTLƏRİ

İnsanların müdrikliyinin ilkin ifadəsi olan atalar sözləri folklorun ən qədim janrlarından biridir. Bu gün dünyada elə bir xalq tapılmaz ki, onun atalar sözü olmasın. Atalar sözləri ən dərin ağılın, düşüncənin, təfəkkürün yaratdığı “vəzndə yüngül, qiymətdə ağır” söz inciləri olub, min illər boyu insanlarla yoldaşlıq etmiş, onların yaddaşlarında yaşaya-yasaya cıllanmış, gözəlləşmiş, bu gün eşitdiyimiz şəkildə gəlib bizə çatmışdır. Atalar sözləri xalqın zəngin həyat təcrübəsinin bəhrəsi olub, dönə-dönə sınaqlardan keçirilmiş, özünü təsdiqləmiş, yaşamaq haqqı-həyat vəsiqəsi aldıqdan sonra bir çıraqlı kimi insanların həyat yollarına işıq salmışdır. İnsanlar bütün tarix boyu gündəlik həyatlarında üzləşdikləri müşküllərin çözülməsində müdrik babaların yaratdıqları bu bənzərsiz söz incilərindən bəhrələnmişlər..

Hər bir atalar sözündə onu yaradan xalqın etnik düşüncəsi, adət-ənənəsi, həyat tərz, dünyagörüşü öz ifadəsini tapmışdır. Ayrı-ayrı xalqların atalar sözləri arasındakı oxşarlıq və fərqlər də məhz bununla bağlıdır. Elə atalar sözü var ki, ona çox az-az xalqlarda təsadüf olunur. Ancaq bütün xalqlarda rast gəlinən atalar sözləri də var. Birincilər həmin xalqların həm etnik, həm də digər cəhətlərdən qohum olmadıqlarını, uzaqlığını, yadlığını göstərir. İkincilər isə xalqlar qohum olmasa belə, onların yaşamlarındakı oxşarlıqları ifadə edir.

Hər xalq atalar sözünə bir ad qoymuşdur: “müdrik deyimlər”, “qanadlı sözlər” və s. Atalar sözlərinə belə adların verilməsi onlarda az sözlə böyük bir fikrin çox dolğun və bitkin şəkildə ifadə edilməsilə bağlı olmuşdur. Çünki belə ifadələr çox asan yadda qalır, dildən dilə, ağızdan ağıza keçərək sürətlə yayıla bilər.

Atalar sözləri hökm bildirir. Onlardakı fikir tamdır, bitkindir, son nəticədir. Bunlar isə sözsüz ki, uzun illərin sınağından çıxdıqdan sonra bitkinləşmiş, hökm şəklinə düşmüşdür: Hər bir etnosun təcrübəsi kollektiv yaddaşda ümumiləşir. Yəni etnosun həyat təcrübəsi universallaşmış bilik şəklində etnosun kollektiv yaddaşına köçür (1,s.168).

Həyatda hər şeyin yaranma səbəbi və məqsədi var. Nəticə isə həmin şeyin özüdür. Eyni fikir olduğu kimi atalar sözlərinə də aiddir. Ağaverdi Xəlil bunu aşağıdakı kimi formullaşdırmışdır:

1. Səbəb- gerçəklikdir (insan cəmiyyəti).
2. Nəticə- məndir (motivləşmiş informasiyalar sistemi).
3. Məqsəd- insana və cəmiyyətə xidmətdir. (2,s.201).

Səbəb insanların dönə-dönə gördükləri, rastlaşdıqları, başlarına gələn gerçək olaylardır. Bütün bunlar insanların qazandıqları təcrübədir, yəni insanlar gerçək olayları görə-görə, yaşaya-yaşaya təcrübə toplamışlar.

Nəticə atalar sözünün yaranmasıdır, yəni onun mətnidir. Yaşanmış gerçək olayların sınaqlardan çıxmış sonucu atalar sözünün mətnində sözlə ifadə olunub yaddaşa köçürülmüşdür. Yaddaşa köçən gerçəkliyin özü yox, onun atalar sözündəki yığcam ifadəsidir.

Məqsəd insanların qazandıqları təcrübədən bəhrələnməkdir. Konkret olaraq burda atalar sözlərindən söhbət gedir.

Şumer mədəniyyəti tapılana qədər ilk atalar sözlərinə Bibliyanın ayrı-ayrı kitablarında və Misir yazılı qaynaqlarında rast gəlinmişdir. Bu janrın tarixindən danışanda onun başlanğıcı həmin qaynaqlarla bağlanmışdır. Lakin hazırda bu fikir kökündən dəyişmiş, atalar sözlərinin tarixinin daha qədim olduğu üzə çıxarılmışdır. Şumer mixi yazılı gil kitablarının tapılıb oxunması elmin bütün sahələrindəki stereotip baxışların sərhədlərini vurub dağıtmışdır. İndi ilk atalar sözləri şumerlərin adıyla bağlıdır.

İlk atalar sözünün tarixi Şumerdən də qədimdir. Bu gün tapılmış gil kitabların hamısını insanlar yazmışlar. Onlar yazılana qədər yaddaşlarda yaşamış, uzun bir tarixi formalaşma yolu keçmişdir. Bu mətnlərin çoxunu insanlar yaratmış, düzüb-qoşmuşlar. Ancaq onların arasında insanların düzüb-qoşmadıqları mətnlər də var. Həmin mətnlər tanrılar tərəfindən deyilmiş, ilk insanlar onları tanrılardan eşidib yaddaşlarında saxlamış, yaşatmış, yazı kəşf olunanda isə gil lövhələrə köçürmüşlər. Belə mətnlərin arasında atalar sözlərinin olduğu da istisna deyil. Deməli, ilk atalar sözlərinin tanrılar tərəfindən söyləndiyini düşünməyə əsas var.

Şumerlər atalar sözlərini yaradıb yaşatmaqla yanaşı, onları həm də kitabləşdirmişlər. Ur şəhərində aparılmış arxeoloji qazıntılar zamanı Şumer atalar sözləri toplanmış gil kitablar da tapılmışdır.

Şumer atalar sözlərini ilk dəfə Edvard Çora oxuyub ingilis dilinə tərcümədə çap etdirmişdir. Onun ardınca bu işlə məşhur Amerika şumeroloqu Samuel Noy Kramer 100-ə yaxın Şumer atalar sözü toplamış, lakin onları özü araşdırmamış, Edmond Qordona vermişdir. Sonuncu bu sahədə geniş axtarışlar və araşdırmalar aparmış, 300-dən çox Şumer atalar sözünü oxuyub tərcümə etmiş və yayınlamışdır (3). Sözsüz ki, Şumer atalar sözlərinin tərcümələrinin orijinalla üst-üstə düşdüyünü söyləmək olmaz. Bunu vaxtilə S.N.Kramerin özü də demişdir: “Oxucu bunu ağlında saxlamalıdır ki, anlatışındakı qısalıq səbəbilə atalar sözünün çevrilməsi çox çətindir və sonra yapılacak daha dərin çalışmalarla onlardan bəziləri ya tamamilə və ya qismən dəyişə bilər” (4,s.99).

Şumer atalar sözlərinin hələ çox az bir qisminin tapılıb oxunmasına və yayımlanmasına baxmayaraq onlardakı mövzu və məzmun zənginliyi aydın nəzərə çarpır. Bu gün əlimizdə olan Şumer atalar sözlərində xalqın ictimai, siyasi, sosial və mədəni həyatının bütün sahələrinə aid nümunələrə rast gəlinir. Xeyir-şər, varlı-yoxsul, haqlı-haqsız, güclü-gücsüz, tale-ömür, ağıllı-dəli, sevgi-nifrət, doğru-yalan, ölüm-həyat, varlıq-yoxluq, gözəllik-çirkinlik, gecə-gündüz, mərd-namərd, igid-qorxaq, yaxşı-pis və s. şumer atalar sözlərində ifadə edilmiş ən əsas mövzulardır.

Hazırda söz, dil, yazmaq, oxumaq haqqında bir neçə Şumer atalar sözü tapılmışdır. Onlardan bəziləri Şumer dilini bilməyin vacibliyi, gərəkliyi haqqındadır. Həmin atalar sözlərindən bəlli olur ki, şumerlər öz ana dillərini ürəkdən sevmiş, bu dildə danışmaqdan qürur duymuş, onu daim inkişaf etdirməyin, zənginləşdirməyin və qorumağın qayğısına qalmışlar. Şumer atalar sözlərinin birində deyilir: “Şumer dilini bilməyəndən mirzə olmaz” (6,s.8). Görünür, bu atalar sözü digər dillərin də meydana çıxdığı nisbətən sonrakı dövrlərdə yaranmışdır. Onun məzmunu isə həmin dövrdə də Şumer dilinin öz üstün mövqeyini saxladığını, onsuz keçinməyin mümkün olmadığını göstərir. Əslində bu atalar sözü təkcə dili bilməklə bağlı olmayıb, bacarmadığı, əlindən gəlməyən, gücü çatmayan bir işlə məşğul olanların hamısı haqqında deyilmişdir. Məhz bu məqsədlə Şumer dilinin nə qədər böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi bilərəkdən qabardılmışdır.

Şumerlərin düşüncələrinə görə, mirzələrin ürəkləri ilə dilləri eyni olmalıdır, yəni dilləri nə deyirsə, qələmləri də onu yazmalıdır, xalqı aldatmamalıdır. Bunu bir atalar sözündə belə ifadə etmişlər: “Əsil mirzənin dili ilə qələmi bir olmalıdır”. Bu atalar sözündə yazıya, sözə, qələmə böyük sayğı, məhəbbət var. Burda xalqı aldadan, bir cür düşünüb, başqa cür yazan, ürəyindən keçən və qələmindən süzülən sözlər eyni olmayan mirzələr qınanmışdır.

Şumerlərin söz haqqında düşüncələri bizim bugünkü düşüncələrimizə çox uyğun gəlir. Onlar da sözü həmişə müsbət anlamda götürməyiblər. Sözün şirini də var, acısı da. Yaxşısı da var, pisi də. Söz var, ruha qanad verir, söz var, ruhun qanadını qırır. Ona görə şumerlər bir atalar sözündə deyirdilər: “Nifrətin anası ürək yox, sözdür” (8,s.55). Bu fikir Azərbaycan atalar sözlərindən birində belə ifadə edilmişdir: “Qılınc yarası sağalar, söz yarası sağalmaz”. Başqa bir atalar sözümüz isə demək olar ki, yuxarıdakının eynidir: “Söz var, məhəbbət gətirər, söz var, nifrət”.

İnsanı bütün canlılardan fərqləndirən, yüksəldən, ucaldan onun dili-

dir-nitqidir. Tanrı yalnız insana nitq verib ki, danışsın. Şumerlər də bunu yüksək dəyərləndirmişlər. Bir atalar sözündə demişlər: “Dili olmasa deməzsən insandı” (5,s.323). Bu o deməkdir ki, insanı insanlaşdıran onun dilidir, nitqidir, danışığıdır. Doğrudan da, insan deyəndə, hər şeydən öncə, dil, nitq, danışiq yada düşür, çünki bunlar yalnız insanlardır.

Şumerlərin ailə, evlilik və subaylıq haqqında bir neçə atalar sözü tapılmışdır. Onlardan biri belədir: “Xoşbəxtlik-arvad almaqdadır, bir qədər düşündükdə-boşanmaqdadır”. Onu rus dilinə belə tərcümə etmişlər: “Счастье в женитьбе, а подумав- в разводе» (8,s.372). S.N.Kramerin “Tarix Şumerdən başlanır” kitabının Türkiyə nəşrində həmin atalar sözü aşağıdakı kimi verilmişdir:

(erkegin) neşelenməsi için: evlənək,

Onun bittigini düşününce: ayrılmaq. (4,s.103)

Göründüyü kimi, tərcümələr bir-birindən çox fərqlidir. Hər iki nəşrdə atalar sözünün yalnız görünən qatdakı məzmunu, mənası saxlanmış, məcazlığı tamamilə itirilmişdir. Türkcədəki fikirlər ruscada yoxdur. Rus variantının atalar sözünün əslinə daha yaxın, türk variantının daha uzaq olduğu düşünülür. Bu da o deməkdir ki, Türkiyə nəşrində atalar sözü daha güclü təhrif edilmişdir. Şumerlərin həyatı, psixologiyası, adət-ənənəsi ilə yaxından tanışlıq bizə bunu söyləməyə əsas verir. Onların ağılında, düşüncəsində “erkeyin nəşələnməsi üçün evlənmək, bu nəşənin bitdiyi zaman boşanmaq” anlayışı yoxdur. Şumerlərdə ailə də, evlilik də, sevgi də çox müqəddəsdir. Onlar heç vaxt sevgini, məhəbbəti belə ucuz tutmamış, qadına yalnız nəşələnmək gözüylə baxmamışlar. Bu gün əlimizdə onlarla Şumer qaynağı var ki, hamısında qadın ucalığı, ana müqəddəsliyi, sevginin, məhəbbətin ülviliyi öz gözəl poetik ifadəsini tapmışdır. Bütün bunlardan sonra demək olar ki, tərcümələrin heç birində atalar sözünün ilkinliyi saxlanmamışdır. Şumerlərin həmin atalar sözüylə demək istədikləri fikir nə türk, nə də rus oxucularına çatdırılmamışdır. Hər iki nəşrdə boşanma təqdir və təbliğ olunur. Digər Şumer qaynaqlarında isə boşanmanın təbliğinə və təqdirinə rast gəlinmir. Ona görə, demək olar ki, şumerlərin atalar sözünün mənası “Subaylıq sultanlıqdır” Azərbaycan atalar sözünün mənası ilə tam üst-üstə düşür. Atalar sözünü diqqətlə analitik təfəkkürün süzgəcindən keçirdikdə şumerlərin fikri “subaylıq sultanlıqdır” şəklində ifadə etdiklərinə heç bir şübhə qalmır, çünki atalar sözündə söhbət evlənməkdən, nəşələnməkdən, boşanmaqdan yox, məhz subaylıqdan gedir. Bunu söyləməyə şumerlərin başqa bir atalar sözü də əsas verir:

Kim arvadına və uşağına baxmırsa.

Onun burnunda halqası yoxdur.

Şumerlər dövründə halqanı qulların burunlarına taxırdılar. Yuxarıdakı atalar sözündə bir fikir çox dolğun və aydın deyilmişdir ki, kişinin arvada və uşağa baxmağı qulun burnunda halqa gəzdirməyi kimi bir şeydir. Əslində burda ailənin bütövlüyü, güclülüyü, pozulmazlığı öz əksini tapmışdır. Kişi nəyin bahasına olursa-olsun ailəsini saxlamalı, qorumalı, dolandırmalıdır. Qul burnundakı halqanı çıxara bilmədiyi kimi, kişi də ailəni ata bilməz. Şumerlərin hər iki atalar sözündə demək istədikləri fikir budur.

Mərdlik, igidlik, qəhrəmanlıq dünyanın əksər xalqlarında mənəvi gözəllik sayılmışdır. Şumerlər də bu düşüncədə olmuşlar. Onlar mərdliyi, igidliyi yüksək dəyərləndirmiş, bu mövzuda çoxlu folklor örnəkləri, o cümlədən dastanlar düzüb qoşmuşlar. Şumer mixi yazılı gil lövhələrdən indiyə qədər doqquz qəhrəmanlıq dastanı tapılmışdır. “Bilqamıs” dastanında Humbabanı öldürməyə gedərkən Bilqamıs ölümündən qorxmur və deyir:

Məhv olsam qəm yeməyin,
dünyada adım qalar. (7,s.26)

Bilqamısın bu sözləri dilimizdə “igid ölər, adı qalar” şəklində işlənir. Onlar həm strukturuna, həm də daşdığı mənaya, məzmununa görə birbirinin eynidir.

Yarandığı gündən qurmaq, tikmək, abadlaşdırmaq, gözəlləşdirmək insanın ən çox sevdiyi iş olub. İnsan məhz bunlar üçün doğulub, yaratmaq eşqi, istəyi onun canından, qanından gəlir. Tikən, quran, yaradan insanlar həmişə el içində daha çox sevilib, daha çox hörmət-izzət qazanıblar. Şumerlər bunu bir atalar sözündə aşağıdakı kimi ifadə etmişlər:

Əl-ələ verərsən, ev tikilər,
Qarın-qarına verərsən, ev sökülər.

Bu o deməkdir ki, əl-ələ verib gündə daş üstünə bir daş qoyarsdan, görərsən ev tikildi. Yox, qarnını düşünüb, əkməsən, biçməsən, yığmasan, bunun qabağında dərya da dayanmaz, əriyib gedər.

Atalar sözləri frazeoloji vahidlərdir. Ona görə, atalar sözlərinin çoxu məcazlaşmışdır. Məcazlaşmamış atalar sözləri də var, ancaq onlar çox azdır. Atalar sözlərinin gözəlliyi də onların məcazlığındadır. Bu söz incilərini incələyərkən onların sözlük anlamına yox, məcaz anlamına diqqət yetirmək lazımdır. Bilmək lazımdır ki, atalar sözlərinin tərcüməsini əngəlləyən əsas səbəb də onların məcazlığıdır. Məcazların hərfi tərcüməsi heç vaxt onun alt qatında yatmış, gözlə görünməyən, qulaqla eşidilməyən, yalnız ağıln, hissin, duyğunun gücüylə dərk edilə bilən məzmunu olduğu kimi verə bilməz. Atalar sözünün tərcüməsində çox diqqətli olmaq, hərfi tərcümədən qaçmaq, onların ən yaxşı qarşılığını

tapmağa üstünlük vermək lazımdır. Məsələn, şumerlərin bir atalar sözü türkcəyə belə çevrilmişdir:

Sevincli bir kalp: gəlin.

Üzüntülü bir kalp: güvey. (4,s.103)

Bu atalar sözünü E.Əlibəyzadə S.N.Kramerin “Tarix Şumerdən başlanır” kitabından götürüb Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırmışdır: “Gəlinin ürəyi fərəhlə doludur, bəyin ürəyi qəm-qüssə ilə” (9,s.49). Sonra da onun yaranma səbəbini belə açıqlamışdır: “Kim bilir, hansı vəziyyətdən bu qəm-qüssə yaranıb. Görünür, sevməyib, iqtisadi münasibətlərə görə evlənənlər nəzərdə tutulub-deyilib” (9,s.49). Əlbəttə, bu gün Şumer atalar sözlərinin yaranma səbəbləri haqqında yəqinliklə fikir söyləmək çətinidir. Hətta onlardan çox-çox sonralar yaranmış Azərbaycan və türk atalar sözlərinin də tarixini bilmirik. Lakin şumerlərin adət-ənənələrini, həyat tərzini, dünyagörüşünü, psixologiyasını, ailə, məişət, sevgi, məhəbbət, qadına münasibət məsələlərini öyrəndikdən sonra bir çox qaranlıqları aydınlaşdırmaq asanlaşır. Məsələn, əlimizdəki bütün yazılı qaynaqlar göstərir ki, Şumerdə sevgi, məhəbbət, qadına münasibət bizdəki qədər müqəddəs tutulmuş, qadına ana gözüylə baxılmış, ana haqqı tanrı haqqı sayılmış, qadın zorlamaq ən ağır cinayət hesab edilmiş, çox ağır cəzalandırılmış, zorla evlənmək anlayışı olmamışdır. Bu, birinci növbədə onunla bağlıdır ki, şumerlər bizdən fərqli olaraq gözlərini açıb qadın tanrıları görmüşdülər. Bütün Şumer şəhərlərində ilk çarlar tanrılar özləri olmuşdular. Bilqamısın anası Ninsun tanrıydı. Tanrı İnanna/İştari bütün Şumer şəhərlərində evi varıydı və sevgini, məhəbbəti, uşaq doğumunu himayə edirdi. Bu gün dilimizdə işlənən “ana haqqı-tanrı haqqı” deyimi bəlkə də Şumer dövründən qalmışdır. Şumer qaynaqlarında bacıyla evlənmək var, ancaq anayla evlənmək hallarına qətiyyənlə rast gəlinmir. Bacı da mütləq ana ayrı olmalıydı. Bir anadan doğulmuş bacı-qardaşın evliliyinə rast gəlinmir. Bütün bu deyilənlər yuxarıdakı atalar sözünün mənasını, məzmununu düzgün açmağa imkan verir. “Qız evində toydur, oğlan evinin xəbəri yoxdur” Azərbaycan atalar sözü yuxarıdakı Şumer atalar sözüylə çox yaxından səsləşir. Şumer atalar sözündəki qəm-qüssə sevməyib evlənməyin yox, ailəni saxlamağın, onu dolandırmağın qayğısının ifadəsidir. Evlənən bilir ki, onun boynunda ailə yükü var, bu yükü o daşımalıdır. Bir Azərbaycan atalar sözündə deyilir: “hər kəs öz evinin həm ağasıdır, həm nökəri”. Buna oxşar başqa bir atalar sözümüz də var:

Oğul idim, xan idim,

Ər oldum, nökər oldum.

Türkiyə türkləri isə bu fikri belə deyirlər: “Uşağın (çocuğun) varmı, dərdin var” (10,s.95).

Şumer atalar sözündəki qəm-qüssəni məhz bu mənada başa düşmək daha doğru olar.

Ur şəhərindən tapılmış və hazırda Britaniya muzeyində saxlanan gil lövhələrdən birindən aşağıdakı atalar sözü oxunmuşdur: “Evi olan evdən çıxır, evi olmayan evə girir”. Bu, atalar sözünün hərfi tərcüməsidir. Hazırda Azərbaycanda bir atalar sözü işlənir: “Yersiz gəldi, yerli qaç” (11,s.411). Şumer atalar sözünü diqqətlə incələdikdə onda da məhz bu fikrin ifadə olunduğu aydın görünür. Tam əminliklə demək olar ki, Şumer atalar sözü Azərbaycan variantında öz ilkin şəklini qoruyub saxlamışdır. Çünki evi olanın öz evindən çıxıb getməyi, evi olmayanın gəlib onun evinə girməyi bizim atalar sözündə çox aydın, yığcam və obrazlı şəkildə ifadə edilmişdir. Həm də bu atalar sözü günümüzə çox yaxından səsləşir. Ermənilər bizim torpaqlarımızda özlərinə vətən yaratdılar, evlərimizə girib evli-eşikli oldular. Eyni hadisələr şumerlərin də başına gəlmişdir. Sami tayfaları İkiçayarasına gələndən sonra şumerləri öz vətənlərindən və evlərindən sıxışdırıb çıxarmışlar. Samilər də ermənilər kimi, özgə vətəninə özlərinə vətən, özgə evini özlərinə ev eləyiblər. Görünür, “yersiz gəldi, yerli, qaç!” atalar sözü də o vaxt yaranıb.

Bir dərddən qaçdığı zaman ondan daha betər başqa dərdlə üzləşəndə şumerlər belə deyirlərmiş: “Yadın buğasından qaçırdım, yadın inəyi qarşıma çıxdı”. Bu atalar sözü bizim “Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük” (11,s.383) atalar sözüylə səsləşir.

Azərbaycan atalar sözünün birində deyilir: “Tapanda sevinmə, itirəndə ağlama”. Bu fikir Şumer atalar sözündə aşağıdakı kimi ifadə edilmişdir: “Tapanda susursan, itirəndə qışqırırsan” (5,s.323). Hər iki atalar sözündəki fikir eynidir, yalnız ifadəsində azacıq fərq var. Onlar eyni atalar sözünün invariantı sayıla bilər. Var-dövlət haqqında Şumer atalar sözü çoxdur. Onlardan birində var-dövlət qanadlı quşa bənzədilmişdir: “Var-dövlət qanadlı quşdur-qonduğu evi seçməz” (5,s.323).

Şumerlər sənətə, sənətkara, öz işinin ustasına, ustadına yüksək önəm vermişlər. Onlar yaxşı bilirdilər ki, hər işin öz ustası var. Ona görə bir atalar sözündə deyirdilər: “Çobandan əkinçi olmaz”. Axı çobanlıq da, əkinçilik də peşədir, hər birinin öz sirləri var. Əkinçi torpağın dilini bilir, çoban qoyun-quzunun, mal-qaranın. Torpaqla çoban dilində, qoyun-quzuyla əkinçi dilində danışmaq mümkün olmadığına görə, şumerlər deyirdilər ki, “çobandan əkinçi olmaz”. Bu gün dilimizdə həmin atalar sözünün özü də, məna ona yaxın olan onlarla digər atalar sözləri də işlənir. Məsələn, “çörəyi ver çörəkçiyə, birini də üstəlik”, “usta oğlundan şeyird olmaz”, “gözünü açıb atasını cütcü görüb”, “atadan görməyincə oğul götürməz”. Bunların hamısında deyilən fikir

odur ki, çoban oğlu gözünü açıb atasını görür, ondan çobanlığın, əkinçi oğlu da gözünü açıb atasını görür, ondan əkin-biçinin sirlərini öyrənir.

Dostluğa, yoldaşlığa, qohumluğa aid bütün xalqlarda atalar sözləri var. Çünki bunlar məhz hamıya xas olan duyğulardır. Hamının qohumu var. Dostsuz həyatda yaşamaq çətindir. Nə vaxt yola çıxsan bir yoldaşa rast gəlsən, həmsöhbət olursan, dərdləşirsən. Ürəyinə yatanda bu yoldaşlıq sirdaşlığa, dostluğa da çevrilir. Təbiidir ki, bütün xalqlar bu duyğularını öz atalar sözlərində ifadə etmişlər. Şumerlərin də indiyə qədər tapılmış atalar sözləri arasında dostluq, yoldaşlıq və qohumluq haqqında deyilənləri var. Onlardan biri belədir:

Arkadaşlıq bir gün olar,

Qohumluq öluncə var.

Bu atalar sözünü dilimizdə aşağıdakı kimi də demək olar:

Yoldaşlıq yol gedincədir,

Qohumluq öluncədir.

Bizdə bu atalar sözünün onlarla qarşılığı var. Onlardan biri Şumer atalar sözünün demək olar ki, eynidir: “Qaradan qaş olmaz, yaddan qardaş”. Bunun belə bir variantına da rast gəlinir: “Qardaş oğlundan qardaş olmaz, yol yerisən yoldaş olmaz” (hər iki atalar sözünü 85 yaşlı anam Dilşadın dilindən eşitmişəm, ancaq atalar sözləri kitablarında onlara rast gəlməmişəm).

Yuxarıdakı atalar sözündə bir fikir də aydın ifadə olunmuşdur ki, həyatda hər qohumun öz yeri var. Qardaş oğlu heç vaxt qardaşın yerini verə bilməz.

Şumerlər elmlə, bilikli, ağıllı, düşüncəli, bir sözlə, mənəvi cəhətdən zəngin insanlar olublar. Onların yaratdıqları ədəbi-mədəni irsin zənginliyi, dolğunluğu da bu fikri söyləməyə əsas verir. Bu zəngin ədəbi irsin arasında birçə damla olan atalar sözlərində də şumerlərin bütün keyfiyyətləri özünü göstərir. Şumerlər gerçək bir olayı görün atalar sözündə necə gözəl və obrazlı ifadə etmişlər: “İti olmayan şəhərdə tülkü ağalıq eləyər”. Bu atalar sözü bizim “Dərə xəlvət, tülkü bəy” atalar sözünün tam eynidir.

Bu gün dünyanın əksər xalqlarında kosmoqonik düşüncə və inanc var. Türklərin gündəlik yaşamında, inanc və güvəncində kosmoqonik düşüncə geniş yer tutur. Onlar göydə iki ulduz birləşəndə yerdə sevgililərin, həsrətlilərin qovuşduğuna, göydə bir ulduz axanda yerdə kiminsə öldüyünə inanırlar. Bu da o deməkdir ki, hərənin göydə bir ulduzu var və hər kəs öz ulduzunun altında doğulur. Bu inamın kökü şumerlərdən gəlir. Onlar da eyni inamla yaşayırdılar. Biri həyatda uğursuzluqla üzləşəndə, dərdə-qəmə tuş gələndə deyirmiş: “Mən pis bir ulduz altında doğulmuşam”. Bu atalar sözündə alın yazısına, taleyə, onların tanrı tərəfindən verildiyinə inam ifadə edilmişdir.

Həyat və ölüm insanları həmişə düşündürmüşdür. İlk insanlar ölümün çarəsini çox axtarıblar. Bunu “Bilqamis” dastanında aydın görürük. Bu axtarışların sonucu uğursuz olmuş, ona görə şumerlər də inanmışlar ki, “Tanrıdan gələn ölümə əlac yoxdur” (5,s.323). Şumerlərin bu atalar sözünün Azərbaycanda çoxlu qarşılığı var: Ölüm haqdır”, “Ölümə çarə yoxdur” (11,s.543). Hər iki atalar sözü Şumer atalar sözünün eynidir, onların hamısında ölümün tanrı işi olduğu və ondan qaçmağın mümkünsüzlüyü öz əksini tapmışdır. Cəsarətlə demək olar ki, yuxarıdakı Şumer atalar sözü dəyişmədən bu gün dilimizdə işlənir.

Ölüm və həyatla bağlı başqa bir atalar sözündə şumerlər deyirdilər: Ningişzidə demə ki, mənə ömür ver” (5,s.322). Burda Ningişzid bizim təsəvvürümüzdəki Əzrayılla eyniləşdirilə bilər. Əzrayılla bağlı bir neçə Azərbaycan atalar sözü var: “Əzrayıldan can umulmaz”, “Əzrayıl can alar, can verməz”, “Əzrayıl dedi:-uşaq paylayıram. Dedilər: -uşağımıza dəymə, uşağını istəmirik”. Bunların hamısı mənaca bir-birinə yaxın olan atalar sözləridir.

Ölümdən qaçmağın mümkünsüzlüyünü, insana əbədi həyat verilmədiyini şumerlər yaxşı bilirdilər. Ona görə onlar həyatın qiymətini başa düşür, belə deyirdilər ki, həyatdan şirin və əziz bir şey yoxdur. Bunu şumerlərin bir atalar sözündə aydın görürük: “Həyat qədər şirin və əziz heç bir şey yoxdur”.

Vətən sevgisi, torpağa məhəbbət şumerlərdə də güclü olmuşdur. Onlar göyün əlçatmazlığını dərk etdiklərinə görə, üstündə yaşadıkları torpağı daha çox sevirdilər. Şumerlər bu hiss və duyğularını bir atalar sözündə belə ifadə etmişlər: “Göy uzaqdır, yer əzizdir”.

Atalar sözləri xalq arasında yaranıb, dildən-dilə, ağızdan-ağıza ötürülərək yaddaşlarda yaşamışdır. Dil xalqın ruhunun heykəlidir. Atalar sözləri dilin ən gözəl inciləridir. Əgər heykəlin kimə məxsusluğu onun üz cizgilərindən, daha çox gözlərindən bilinirsə, onda atalar sözlərini dilin gözləri adlandırmaq olar. Türk araşdırıcısı Salih Sarıcaya görə, “hər ulusun atalar sözləri ulusal varlığının, məhəbbətinin aynasıdır” (10,s.11). Çox yerində deyilmiş və uğurlu bənzətmədir. Əgər dil ruhun heykəlidirsə, onda atalar sözlərini onu yaradan xalqın ruhunun aynası adlandırmaq daha doğru olar, çünki onlar xalqın ruhuyla yığılmış və ruhundan doğulmuşdur. Hər bir atalar sözünü dərin ağılın işığında yaxşı-yaxşı incələməklə onu yaradan xalqı yaxından tanımaq, tarixi, psixologiyası, adət-ənənəsi, dünyagörüşü və s. haqqında yetərincə bilgi almaq mümkündür. Bu fikri keçən yüzilliyin 30-cu illərində Hənəfi Zeynəllı belə ifadə etmişdir ki, “atalar sözlərinin məna və əhəmiyyəti qayət böyükdür. Hətta o qədər böyükdür ki, onları araşdıran birisi o sözləri yaradan xalqın

adi ailə həyatından başlayıb ictimai münasibətlərinə qədər, tarix boyu keçmiş olduğu iqtisadi dövrlərə qədər, hətta o elin bütün bədiyyat, ruhiyyat, əxlaq, din və fəlsəfəsinə qədər bələd ola bilər” (12.s.127).

Beləliklə, Şumer atalar sözlərinin incələnməsi göstərir ki, çox uzun zaman ayrılığının yaratdığı fərqləri nəzərə almasaq, onlar bir toplum olaraq düşüncəsi, etnososial dünyagörüşü, əxlaqı, ailə münasibətləri, yaşam tərz (sosial, iqtisadi, mədəni), məişət və təsərrüfat gələni-görəni, etnik kimliyini şərtləndirən, inamını-inancını ortaya qoyan ən qabarıq milli cizgiləri ilə bizə çox oxşayan, yaxın və doğma olan bir xalq tərəfindən düzülüb-qoşulmuşdur. Ona görə, Şumer atalar sözlərinin incələnməsi böyük önəm daşıyır, onların bundan sonra sistemli şəkildə, daha geniş prizmadan yanaşmaqla hərtərəfli öyrənilməsinə ehtiyac duyulur. Şumer və türk atalar sözlərini qarşılıqlı paralellər aparmaqla incələyib bu iki xalqın etnik kökünün eyniliyini, qan qohumluğunu təsdiqləyən mövcud dəlillərin sayını daha da artırmaq mümkündür.

QAYNAQLAR

1. Seyfəddin Rzasoy. “Kitabi-Dədə Qorqud” (KDQ) eposu paremioloji vahidlərinin (atalar sözləri) funksional semantikasında mifoloji invariant strukturun roluna dair. Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi poetikası. II kitab. “Elm”. Bakı. 2006. s.167-199.
2. Ağaverdi Xəlil. Paremioloji mətnin strukturuna dair. Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi poetikası. II kitab. “Elm”. Bakı. 2006. s.200-227.
3. E.I.Gordon. Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959.
4. N.S.Kramer. Tarih Şumerdə başlar. Ankara. 1998. 352 s.
5. Антология Шумерской поэзии (Вступительная статья, перевод, комментарий, словарь В.К.Афанасьевой), Санкт-Петербург, 1997. 496 с. +1,5 л. илл.
6. Ситчин З. Двенадцатая планета. Москва, 2007. 432 с.
7. “Bilqamis dastanı” (tərcümə edən İ.Vəliyev). “Gənclik”. Bakı. 1985. 104 s.
8. Белицкий Мариан. Забытый мир шумеров. (Перевод с полского Д.С.Гальпериной), Наука, М. 1980, 397 с.
9. Əlibəyzadə Elməddin. Türk-Azərbaycan bədii düşüncəsinin ilkin qaynaqları. “Elm”. Bakı. 2007. 188 s.
10. Salih Sarıca. Atasözləri və özdeyişlər. İstanbul. 384 s.
11. Atalar sözü (Toplayanı Ə.Hüseynzadə). “Yazıçı”. Bakı. 1985. 690 s.
12. Hənəfi Zeynallı. Seçilmiş əsərləri. “Yazıçı”. Bakı. 1983. 320 s.

**ISLAM SADIG
SUMERIAN PROVERBS AND THEIR AZERBAIJAN
EQUIVALENTS**

Shumers, founder of the primary culture in the world, at the same time created very rich fiction. Proverbs, love songs, witchcrafts and prayers, anthems, fables, heroic eposes and others are included here. Learning each of them excites great curiosity. E. Gordon was engaged systematically in collection, translation and publication of Sumerian proverbs. There were almost 300 Sumerian proverbs in his collection.

There is such close similarity in Sumerian and Turkish proverbs that you can not even see difference in most of them. Author of this article typologically examined some proverbs by comparing selected examples and came to this conclusion that there is no accident in their similarities. According to author these similarities must be valued as facts affirming ethnic relationship Turkish nation with Shumers.

**ИСЛАМ САДЫГ
ШУМЕРСКИЕ ПОСЛОВИЦЫ И ИХ
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ ЭКВИВАЛЕНТЫ**

Создатели первой человеческой цивилизации в мире Шумеры в то же время творили богатую художественную литературу, в которую входят пословицы, любовные песни, гимны, заклинания, басни, героические эпосы и др. Изучение каждого из них вызывает особый интерес. Собранием, переводом и публикацией шумерийских пословиц и поговорок занимался Э. Гордон. В его коллекции они составляли около триста.

В шумерийских и Азербайджанско-туркских пословицах прослеживаются исключительно большие сходства, иногда расхождений по существу не замечаются. Автор настоящей статьи сопоставлял выбранные им пословицы, вел сравнительный анализ в типологическом аспекте и сделал вывод о том, что сходство между этими жемчужинами народной мудрости являются неслучайными. По мнению автора, они свидетельствуют близкому родству туркского народа с шумерами.

Ləman SÜLEYMANOVA

MOLLA CUMA YARADICILIĞININ POETİK ÖZÜNƏMƏXSUSLUĞUNA DAİR

Şəki folklorunun tipoloji xüsusiyyətlərindən danışarkən aşığı sənətinin üstündən sükutla keçmək olmaz. Şəki aşığı sənətinin geniş inkişaf etdiyi bölgələrimizdəndir. Şəki mühitində yetişən Molla Cuma Azərbaycan aşığı sənətinin görkəmli sənətkarlarından biridir. Bu baxımdan onu Aşığı Alı, Aşığı Ələsgər kimi söz korifeyləri ilə bir cərgəyə qoymaq olar. Onun yaradıcılığı geniş və çoxcəhətlidir. Molla Cuma, demək olar ki, aşığı şeirinin bütün janrlarında qələmini sınamış və misilsiz sənət nümunələri yaratmışdır. Onun yaradıcılığı mövzu baxımından da olduqca rəngarəngdir. Aşığın məhəbbət lirikası öz səmimiyyəti, axıcılığı, təsirliliyi ilə seçilir. Onun incə, lirik hissləri aydın, səmimi dillə verə bilmək bacarığı özünü aşağıdakı misralarda qabarıq əks etdirir:

Aşığı oldum qaş-gözünə,
Ayna alıb bax yüzünə,
Fikir eylə öz-özünə
Gör səndən doymaq olurmu?! (8, 25)

Molla Cumanın lirik yaşantılarının əsas qəhrəmanı olan «İsmi-Pünhan» obrazı qırmızı bir xətt kimi onun bütün yaradıcılığı boyu keçib gedir. Ustad aşığı şeirlərinin bir qisminə İsmi-Pünhanla yaşadığı günləri təsvir edir, onunla keçirdiyi zamanı «saatın xoş vaxtı», «günün xoş çağı» adlandırır:

Şükür sənə birliyinə, ya xuda,
İsmi-Pünhan məni görməyə gəldi.
Səatin xoş vaxtı, günün xoş çağı
Gözümün önündə durmağa gəldi (8, 65).

Bir qrup şeirlərində isə aşığı yarının saymazlığından danışaraq onu «namərd» adlandırır və hətta qarğayır:

Qabaqda bəlanı görməsin gözün,
Olan kimi ölsün oğlunla qızın,
Günün qara keçsin, ömürün uzun,
Axsın gözlərinin yaşı, ay namərd (8, 67).

Amma sonra qismətin haqdan olduğunu düşünən aşığı yarından üzr istəyir:

Cumanın qəddini yaradan əgdi,
Aşığı üçün sövdə çox yaman şeydi,
Bir qarğış qarğadım, keyfinə dəydi,
Bağışla, sevgilim, sən halal eylə (6, 35).

Molla Cuma klassik Şərq və Azərbaycan ədəbiyyatını mükəmməl bilmiş, zəngin şifahi xalq yaradıcılığını diqqətlə öyrənmişdi. Onun «Dolana-dolana» adlı gəraylısı buna gözəl nümunədir. Aşıq burada klassik Şərq poeziyasının görkəmli nümayəndələrindən, məşhur dastan qəhrəmanlarından söhbət açır:

... Tutmuşdu haqqın бүrkünü,
Oxudu farsı, türkünü.
Mənsur darda can tərkinə
Qalı dolana-dolana.

Əzəl gördü rəyasını,
Tullamışdı dünyasını.
Fərhad, Şirin qayasını
Dəli dolana-dolana (8, 27).

Aşıq həmin gəraylının digər bəndlərində Tahir və Zöhrənin, Yusif və Zuleyxanın, Vərqa və Gülşanın, Leyli və Məcnunun, Arzu və Qənbərin, Əsli və Kərəmin, Xurşid və Mahinin, Şahsənəm və Qəribin də adlarını çəkir.

Molla Cuma yaradıcılığında dini motivli şeirlər də çoxdur. Onun «Bax», «Dünya» və s. şeirləri bu baxımdan diqqəti cəlb edir.

Başına xak oldu, çeşminə qubar,
Hər işə qadirdir qəni girdigar.
Ayrıldı Yəqubdan Yusif peyğəmbər,
Ağladı, gözünün yaşına bir bax (7, 148).

Aşığın yaradıcılığının bir hissəsinə isə fəlsəfi ruh hakimdir:

Ta ki, mənə mədh eyləmə dünyanı,
Həbi dünya bir bekara dünyadı.
Hələ Adəm peyğəmbərdən qavağa
Bir üzü ağ, biri qara dünyadı (7, 147).

Şəkinin regional tələffüz xüsusiyyətləri Molla Cuma yaradıcılığında özünə möhkəm yer tutur. Qoşmada işlənən həbi bu işarə əvəzliyinin Şəki dialektindəki tələffüz formasıdır. Elə həmin bənddə işlənmiş bekara sözü aşığın leksikonunda xalq danışığı dilinin qabarıq təzahürüdür.

Molla Cuma həm də klassik ənənəyə sadıq qalmış, sələflərinin ən gözəl ənənələrindən yaradıcı şəkildə bəhrələnmişdir. Onun «Adam var» adlı qoşmasını Abbas Tufarqanlının «Bəyənməz» qoşmasının təsiri ilə yazdığı şəksizdir. O da sələfi kimi adamları müxtəlif qruplara ayırır. Əgər Abbas Tufarqanlı:

Adam var ki, adamların naxışdı,
Adam var ki, anlamazdı, naşdı.
Adam var ki, heyvan ondan yaxşıdı,
Dindirərsən heç insanı bəyənməz (1, 10) deyirsə,

Molla Cuma:

Adam var, danışar eldən ötəri,
Adam var, danışar dildən ötəri.
Adam var, fitnəylə feldən ötəri,
Dostu oda salar, dəryaya atar (7, 35) – deyir.

Aşığın elə şeirləri var ki, oxucunu öz dövrünün Azərbaycan
gözəlləri ilə üz-üzə qoyur:

Qəddin çinar, belin şüşə,
Dişlərin oxşar gümüşə,
Buxağın gül, bənövşə,
Yanaqların narmı sənini? (7, 18)

Qaşların qələmdir, gözlərin büllur,
Dodağın meyindən badələr dolur.
Yanağın gönçədir, əl dəysə, solur,
Yüzünə, alnına qəmər demişəm (8, 61).

Molla Cumanın yaradıcılığı Azərbaycan etnoqrafiyasından da
xəbər verir. Aşığın bir sıra şeirləri o dövrdə Azərbaycan qadınla-
rının istifadə etdiyi bəzək əşyaları, geyimləri barədə müəyyən
təsəvvürlər əldə etməyə imkan yaradır:

Gözəllər geyərlər zər ilə zibə,
Görənlər də söylər daim mərhəbə,
Barmağında yüzük, qolda kəhrəbə,
Boyadıb əllərin al xına gəzər (8, 77).

Barmağında gümüş yüzüğü,
Sənsən gözəllər naziki.
Həqiq qaşlı bilərziki
Ağ əlinə taxan dilbər (8, 39).

Çarqatı qırmızı, köynəyi ağdır,
Dodağı mah xətti, həm kərə yağdır... (8, 75)

Aşıq xalq dilinin incəliklərindən məharətlə istifadə etmişdir. Onun
şeirləri XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan dilinin dia-
lektoloji özəlliklərinin öyrənilməsi üçün əsl mənbə rolunu oynaya bilər:

Cumayam, işini duymuşam bayaq,
Açım ürəyimi, danışıb-doyaq.

Qurahsımışq biz, alma ver dadaq,
Çürük nədir, qotur nədir, kal nədir? (8, 64).

Və ya

Molla Cuma, əlac yoxdur axandan,
Ayrılıbsan süzgün-süzgün baxandan.
Əlbət, bir gün yapışaram yaxandan,
Haqq-divan var, ərəsətə saxlaram (8, 152).

«Qurahsımaq» Şəki dialektində «qərib səmək, darıxmaq» felinin qarşılığı kimi işlədilir. «Ərəsət» isə «qiyamət» mənasındadır. Misalların sayını istənilən qədər artırmaq olardı.

Atalar sözü və aforizmlərdən istifadə edərək gözəl əsərlər yaratmaq bir çox ustad aşıqların, o cümlədən Molla Cumanın da yaradıcılığının əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Sənətkar atalar sözlərini məharətlə işlədərək onları öz fikrinin, düşüncəsinin ifadəsinə çevirə bilmişdir:

Atalardan misaldır dağılan çanaq dolmaz,
Yusifə qalmayan gözəllik sənə də qalmaz.
Yetən yerdə öyünürsən, mənim kimi mərd olmaz,
Boğaz tutub aman çəkdim, bir busə qıydınmı heç? (7, 90).

Və ya

Mən Cumayam, kəsdirərəm yanını,
Cəllad kimi qurudaram qanını.
Əzrail tək tez alaram canını,
Qərib itin quyruğu döşündə gərək (6, 39).

Bu atalar sözü xalq arasında belə işlədilir: «Qərib itin quyruğu döşündə olar». Bu bir daha onu göstərir ki, Molla Cuma yaradıcılığı Azərbaycan dilinin xalqı ruhunu özündə əks etdirməklə onun yüksək poetik səviyyəsi kimi çıxış edir.

Molla Cuma aşiq şeirinin bütün forma və şəkillərindən istifadə etməklə yanaşı, özü də təzə formalar yaratmışdır. Görkəmli folklorşünas P. Əfəndiyevə görə, klassik aşiq şeirinin elə nümunələri vardır ki, onlara yalnız Molla Cuma yaradıcılığında rast gəlirik. Sallama gəraylı belə şeir növlərindəndir:

Aşiq məşuqdan ayrılsa,
Canı yanar,
Təzənə vurar,
Simin qırar,
Saz vay eylər
Yarı yadla gəzən görsə,
Bir ah çəkər,
Qəddin bükər,

Yaşın tökər,
Göz vay eylər (3, 297).

«Müxəmməs-zəncirləmə yazıb-yaratmaq aşığı sənətində bir janr kimi çətindir. Bu şeir şəklində şeir yazmaq çox sənətkara müəssər olmamışdır» fikrini söyləyən D. Qiyasbəyli sonra aşığın müxəmməs-zəncirləməsindən nümunə verir:

Of, sənin həsrətlərin bu canımda qaldı, Nigar
Of, sənin bu cüt gözün ağlım başdan aldı, Nigar
Of, sənin söhbətlərin qəndi-nobat, baldı, Nigar
Of, sənin sinən üstə bir cüt nardı, kaldı, Nigar
Of, sənin şahmar dilin mən yazığı çaldı, Nigar (5, 28).

Ustad aşığın yaradıcılığı böyük bir ədəbi məktəbdir. Elə bir məktəb ki, müasirlərinə və özündən sonra gələn aşıqların yaradıcılığına təsir etməyə bilməzdi. Bu təsir özünü Şəki və Şəki ətrafı ərazilərdə fəaliyyət göstərən aşıqlarda daha çox göstərmişdir. Bu bəhrələnməni daha yaxşı araşdırmaq üçün Molla Cuma irsinin, eləcə də Şəki aşığı mühitinin öyrənilməsi vacibdir. Bunun üçün geniş toplama və tədqiqatlara ehtiyac vardır. Çünki sənətşünas alim F. Çələbinin də yazdığı kimi, Azərbaycanın digər aşığı mühitləri az-çox öyrənilsə də, Şəki aşığı mühiti öyrənilməyib. XX əsrin II yarısında aşığışünaslığın fəallaşdığı bir dövrdə tədqiqatçıların gözü Şəki tərəfə baxmadı, sonra isə suallar qarşısında aciz qalan alimlərin pərdəarxası söhbətləri başlandı. Yəni, Şəki muğama və qəzələ aşığı, aşığı sənətinə isə biganə olan tacirlər və zadəganlar diyarı kimi qələmə verildi. Bu isə görülməmiş işə bəraət qazandırmağın ən asan üsuludur (2, 24).

Ərazidə bu gün az sayda da olsa, aşığı yaşamaqda və yaratmaqdadır. Ancaq müasir dövrdə Azərbaycan aşığı ənənəsi zəiflədiyi üçün onlar bizim əvvəllər gördüyümüz aşıqlar deyillər. Azərbaycan aşığı sənəti ənənələri öləzidiyi üçün bu sənətin daşıyıcıları da aşığı sənəti ənənələrindən uzaq düşmüşlər. Türk folklorşünası Hayrettin İvginin fikirlərini eynilə bugünkü Azərbaycan, eləcə də Şəki aşıqlarına da şamil edə bilərik: «Bugünkü Türkiyə aşıqları aşıqlıq ənənəsindən get-gedə uzaqlaşmaqdadır. Yeni yetişən aşıqlar aşığı ənənəsini bilmədikləri üçün keçmişdən günümüze gəlib çatan bu mədəni dəyərləri gələcək nəsillərə ötürmək əksik və yetərsiz qalmaqdadır» (4, 144).

Şəki aşıqlarının əsərləri müxtəlif dövrlərdə toplanıb çap edilmişdir. O cümlədən AFA-nın Şəki folkloruna həsr olunmuş cildlərində Şəki aşıqlarının – Molla Cuma, Aşığı İsmayıl, Aşığı Musa və Aşığı Camalın şeirlərindən nümunələr, aşığı rəvayətləri və Molla Cumanın yaratdığı «Cəlali Məhəmməd və Tavat xanım» adlı

dastan-nağıl salınmışdır. Biz də ərazidə folklor ezamiyyətlərində olduğumuz zaman az sayda aşiq şeiri və rəvayəti qeydə almışıq.

Ancaq qeyd etmək lazımdır ki, Molla Cuma istisna olmaqla, bu bölgədə yaşayan heç bir aşiqin yaradıcılıq yolu ətraflı toplanıb tədqiq olunmamışdır. Sənətsünas-alim F.Çələbi bu barədə ürəkəğrısı ilə yazır: «Molla Cümə kimi qüdrətli bir sənətkar yoxdan var ola bilməzdi, şübhəsiz ki, onu yetirən zəmin olmalı idi. O da məlumdur ki, aşiq xalqa bağlıdır, çörəyini xalqdan qazanır. Deməli, Molla Cümənin fəaliyyəti və məşhurlaşması üçün öz kəndində və ümumiyyətlə, Şəki ərazisində aşiq sənətinə rəğbət bəsləyən ənənəvi dinləyici kütləsi olmalı idi. Və nəhayət, meydana gələn, yetişən, zirvələşən və məşhurlaşan Molla Cümə səssiz-soraqsız, izsiz-ləpirsiz dünyadan köçə bilməzdi. Mütləq onun ardıcılları olmalı idi. Bəs hanı bu sələflər və xələflər?» (2, 25) Əlimizdə olan materialların azlığı Şəki aşiq sənəti barədə ətraflı söz deməyə imkan yaratmır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Abbas Tufarqanlı. 72 şer (Tərtib edən: Dadaşzadə A.). Bakı, 1973
2. Çələbi F. Şəki folkloruna bir nəzər – Azərbaycan folkloru antologiyası. VI c. Şəki folkloru. Bakı, 2002
3. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, 1992
4. Hayyretin İ. Günümüz aşıklarında görülen sanat aksaklıkları – «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» II Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı, 2004.
5. Qiyasbəyli D. Xalq nəğməgkari. Bakı, 1974
6. Molla Cümə. Şerlər (Toplayıb tərtib edən: Əfəndiyev P.). Bakı, 1966
7. Molla Cümə. Seçilmiş əsərləri (Toplayıb tərtib edən: Əfəndiyev P., İdrisov Ş.). Bakı, 1983
8. Molla Cuma. Əsərləri. 3 cildə. I cild (Toplayıb tərtib edən: Yarahmədov M.). Bakı, 2000

РЕЗЮМЕ

Общий обзор творчества Моллы Джумы

В статье говорится о творчестве видного ашуга Моллы Джумы. Творчество ашуга в целом привлекается к исследованию, также обращается особое внимание характерным чертам его деятельности. Автор в статье проясняет, что Молла Джума на равне с использованием традиционных форм и видов ашугского стиха, привнес некоторые новшества.

SUMMARY

The point of view to the Molla Cuma's activity

The article gives information about ashug Molla Cuma's activity. Molla Cuma's activity has been drawn into research and paid attention to specific character's.

Ahutor of the article has elucidated that, Molla Cuma used the traditional forms and shaps of the ashug activity and discovered some of them himself.

Maşallah XUDUBƏYLİ

AŞIQ VALEH
(Həyat və yaradıcılığı haqqında)

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında özünəməxsus yeri, ad-sanı və sənətkarlıq şöhrəti olan aşıqlarımızdan biri də Valehdir. Hələ vaxtımızdan iki yüz il qabaq Elimizin Qarabağ mahalında dünyaya göz açan Valehin barəsində deyilənlər və yazıya alınanlar nə qədər olsa da, bu ölməz sənətkarın həyat və yaradıcılığından bağlı araşdırmalara onun hər söz-söhbəti məqamında ehtiyac duyulur.

Apardığımız həyatı və nəzəri axtarışlardan anlaşılr ki, Aşıq Valeh dövrünün kamil, ayıq və bilikli adamlarından biri olmuşdur. Özünəməxsus savadı, dünyagörüşü, dərin təhlili imkanları olan ustad aşığın yaddaşların unudulmazlıqlarına dönən şeirləri, həm də onun gözəl şarlik istedadından xəbər verir. Əlimizdə yazılı məlumatı qalmayan bir çox ulu sənətkarlarımız kimi, Aşıq Valehin haqqında da onun qoşma və gəraylıları, təcnis və müxəmməsləri bizə çox mətləbi andırır, aşığın həyatını, şəxsiyyətini öyrənməyimizə kömək edir.

Təkcə bir şərtlə ki, bu incilər diqqətlə araşdırılsın, dərinləndirilsin, təhlil edilsin.

Aşıq Valehin bir kamil şəxsiyyət kimi yetişib ərsəyə çatmasında bir neçə amilin səbəbkarlığı vardır. Əvvəla onun təbii istedadı bir şair kimi Valehin ömürlük gərəyi olmuş, dərin duyğularından incilərə düzülən şeir karvanına bələdçilik etmişdir. Bir aşiq kimi könlünü Telli saza bağlamasında isə ustad aşiq Səmədin unudulmaz eyliyi və səmimi tövsiyələri onun xəyalında ehtiram yaddaşına dönmüşdür. Qədirbilən sənətkar bütün ömrü boyu öz kamil ustadı aşiq Səmədə hörmət etmiş, sağlığında yolunu gözlədiyi kimi, özündən sonra da onu hər söz-söhbətində kövrək təsvirləriylənən anmış, xatırlamışdır.

Bir insan kimi Valehin mərifət əhli olması, yol-ərkən bilməsi, qaydalı oturuşu-duruşu, dillənəndə dəhanından dürr tökülməsi də onun əsilli-köklü bir nəslə mənsub olmasıyla bağlıdır. Hələ vaxtının yetkin hallarında ömrünün ilkin çağlarını həsrətlə xatırlayan sənətkar özünün adlı-sanlı bəy nəslindən olmasını qoşqularında da xatırlamış, onunla fəxr etmişdir.

Aşıq Valeh əsl bəydir,
Qaşların qəddimi əydi,
Nə dedim xətrinə dəydi,

Bu mən dilbər, bu sən dilbər. (1, 347)

Qoynunda dünyaya göz açdığı doğma yurdu Qarabağın ictimai

siyasi həyatıynan bağlı hadisələrə Valeh heç zaman biganə qalmamışdır. Dövrünün sayılan ziyalılarından biri kimi o, Azərbaycanın bu qədim diyarının başı üstədən əsən küləklərə həmişə mərdliklə sinə gərmiş, öz dərin kamalının inciləriynən Vətən torpağına sipər çəkməyə çalışmışdır. Molla Pənah Vaqifin ölümündən 10 il sonra yazdığı şeiri onun daxili narahatlıqlarının bariz təzahürüdür.

Feyruz, söylə İstanbul paşasına,
Qarabağın çox dəyərli adı var.
Dostlar üçün səfalıdır hər yanı,
Düşmən üçün min tufanlı, badı var.

Bir yanı Gəncədi, bir yanı Şirvan,
Bir yanı Arazdı, bir yanı Muğan,
Dağları kəklikdi, düzləri ceyran,
Gözəl ləzzəti var, şəkər dadı var.

Bu torpağa kim əl atsa xar olar,
Geniş dünya gözlərinə dar olar.
Günü qara, işi ahu-zar olar,
Bu ellərin köməyi var, dadı var.

Ustad Səməd sənətdə bir dağ idi,
Kələntərli Alı fəndli bağ idi.
On il qabaq Molla Pənah sağ idi,
Valeh kimi aşıqlar ustadı var. (2, 26)

200 il bundan qabaq deyilmiş bu qoşmanın məzmununda izhar olunan Vətən təəssübü bu günkü narahatlığımıza indi baş verən əhvalatların narahatlığı kimi qoşulmaqdadır. Bu şeirin həm dilində, həm də məzmun və mündəricəsində özünü göstərir.

Aşıq Valehin həyatı haqqında müxtəlif söyləmələrdə onun Molla Pənah Vaqiflə qohumluq əlaqələri barədə söz açılır, fikir söylənir, hətta onların dayı-bacıoğluluğu qədər yaxın qan qohumluğu iddia edilir.

Əgər hər hansı bir fakt sənətkarın həyatıynan bağlı yazılı mənbələrə əsaslanmırsa və yaxud onun qoşqularında əks olunmursa, buna görə fərziyyələrə uyub dəqiq hökm vermək çətin olardı. O ki qaldı Valehin öz şeirlərində Vaqifi ehtiramla xatırlamasına, bu kamil bir sənətkar üçün tamamilə təbii hal hesab edilməlidir. Bu mənada Aşıq Valeh təkcə Vaqifə yox, özündən əvvəl və öz dövründə yazıb yaradan ustad sənətkarların hamısına xüsusi hörmət bəsləmiş, bu fikrini qafiyələrin axımına düzmüşdür. Əslində bu şairlərin və aşıqların arasında öz ustadı Səmədə daha çox ehtiram bəsləmiş, onu daha çox

anmışdır. Bu gün həyatını araşdırmağımıza mühüm ehtiyac duyulan Aşıq Səmədi dövrünün bütün sənətkarlarından üstün tutmuş, onu «sənətdə uca dağ» hesab etmişdir. Əgər aşıq Səməd zəngin yaradıcılıq qabiliyyətinə, dərin biliyə malik olmasaydı, Valeh kimi bir sənətkar ona belə yüksək qiymət verməzdi. Deməli, Aşıq Səməd də hələ həyat və yaradıcılığı dərindən öyrənilməmiş el sənətkarımızdan biridir.

Xalqımızın sənət dünyasında özünəməxsus dəsti xətti olan Valeh kamil və zəngin yaradıcılığa malik olmuşdur. Dərin məzmunlu qoşma və gəraylılarında el şairinin dedektiv üslubda öz deyim tərz, orijinal rədif qafiyələri və axıcı dili nəzərə cəlb edir. Müxtəlif mövzularda yazıb yaradan ölməz sənətkar bütün hallarda kamil yaradıcılıq məqsədinə nail olmuş, hər sözünü, qafiyəsini əqlinin zərrin süzgəmindən keçirmişdir.

Yaradıcılığının çox hissəsi əldə qalmayan, həyatı barədə – əslində cüzi məlumata malik olduğumuz Valehin dünyagörüşü haqqında da söylənilən fikirlər ziddiyyətlidir. O cümlədən aşıq-şairin dinə münasibətinə də bir tərəfli baxılmışdır.

Geniş dünyagörüşlü, sağlam əqidəli, dövrünün savadlı adamlarından biri kimi xalqın dar və gen günündə daim el-obasıynan olan Valeh bir müsəlman kimi qulluq etdiyi dinin qanun-qaydalarını yaxşı bilmiş, ona riayət etmişdir. Amma Qurani-Kərimin surələrindən xəbərsiz olan bəzi üzdənirəq mollaların və dinin müqəddəsliyini olduğu kimi anlamayanların dinə zidd hərəkətləri şair tərəfindən kəskin tənqid edilmişdir.

Bu baxımdan el şairinin öz həmyerlisi Molla Kərimlə ziddiyyətli münaqişələri tamamilə təbiidir. Müxtəlif zamanlarda cürbəcür sözsöhbətlərə səbəb olan bu münasibət şairin dinə baxımında ziddiyyətli fikirlər yaratmışdır. Əslində isə buna heç bir ehtiyac yoxdur. Şairin tam anlaşıqlı şəkildə söylədiyi həcvində onun islam dininə bayağı münasibət bəsləyənlərə qarşı aydın qəzəbi və səmimi narahatlığı izhar olunur.

Molla Kərim, indi səndən soruşum,
Söylə, sən din-imanın hardadı?
Cəhənnəm əhlisən, yoxsa ki, cənnət?
Bilirsənmi öz məqamın hardadı?

Kədər hansıdı, kinin hansıdı?
Məzhəbin hansıdı, dinin hansıdı?
Ahılsan, cahılsan, yönün hansıdı?
Mətləbin hardadı, kamın hardadı?

Etiqadın İsayadı, Musaya?
Meylin məscidədi, yoxsa kilsəyə,
Qiblən müqərrərdi hansı binaya,
Vadiyi-bərutda damın hardadı?

Aşıq Valeh sənətindən dönərmə?
Yel əsməklə yanan günəş sönərmə?
Pəhləvan döyüşdə qaçıb sinərmə?
Meylin bədə çəkir, camın hardadı? (3, 29)

Xüsusi bir konfliktlə bağlı deyilmiş bu tarixi qoşquynan Valeh çox məsələləri bariz faktlarla isbat etmişdir. Əvvəlki hər sətrin məzmunundan məlum olur ki, Aşıq Valeh islam dininin qayda-qanunlarını yaxşı bilmiş, hətta dünya dinlərinin hamısından xəbərdar olmuşdur.

Əgər Aşıq Abbas Tufarqanlı deyəndə Gülgəz, Şah İsmayıl deyəndə Ərəbzəngi, Sarı Aşıq deyəndə Yaxşı, Kərəm deyəndə Əsli, Molla Guma deyəndə ismi-pünhan xatırlanırsa, Aşıq Valeh deyəndə istər-istəməz Zərnigar yada düşür.

Real tarixi şəxsiyyətlər olan həm Valeh, həm də Zərnigar ayrı-ayrılıqda Azərbaycan şifahi ədəbiyyatında dərinlən öyrənilməyə layiq, maraqlı şəxsiyyətlər olmuşlar. Onların keçdiyi həyat yolu, eyni zamanda sənət aləmindəki qarşılıqlı münasibətləri və yaradıcılıq əlaqələri müəyyən dərəcədə «Valeh və Zərnigar» dastanında öz əksini tapmışdır. Lakin yenə də təəssüflə qeyd edək ki, müxtəlif mərhələlərdən keçmiş bu dastanda da, Aşıq Valehin haqqında qeyri-obyektiv təsvirlərə rast gəlinir. Beləliklə, qüdrətli aşıq-şairin haqqında yeganə tarixi hekayət olan bu dastanın ətrafında yaranan müxtəlif ziddiyyətli fikirlər meydana çıxır.

Hər şeydən əvvəl nəzərə almaq lazımdır ki, Valeh Zərnigar münasibətləri sırf həyat həqiqətləridir və o, bütün uydurmалardan uzaq olmalıdır.

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında qadın aşıq-şairləri arasında Zərnigar xüsusi dəsti-xətti və şöhrəti ilə seçilmiş, sənət dünyamızda ölməz incilər qoyub getmişdir. Xüsusi bədahət imkanlarına malik olan bu maraqlı sənətkar həmişə öz fitri istedadına güvənmiş, elə bu nöqteyi nəzərdən də özünə güvənən bütün aşıq şairləri sənət meydanında yarışa, yeni deyişməyə çağırmışdır.

İstər «Valeh və Zərnigar» dastanının bəzi variantlarında, bununla belə sənətində çox da kamil olmayan bir para aşıqların söylənməsində bu məqsəd dolaşıq salınır, əsil həqiqətdən uzaq söylənir. Guya Zərnigar aləmə elan edibmiş ki, «Kim məni bağlaya bilsə, mən ona da ərə gedəcəm».

Buradan belə bir nəticə hasil olur ki, şəxsiyyətindən, xarakterin-

dən, yaşından və bir sözlə kimliyindən asılı olmayaraq onu kim bağlasaymış, Zərnigar ona da ərə gedəcəymiş. Belə bir qismət isə Aşıq Valehin taleyinə yazılmışdır.

«... Bir gün Xacə Yaqub Zərnigarın yanına gəlib ondan xəbər alır:

– Qızım, səni bu qədər varlı-karlı, gözəl-göyçək oğlanlar istəyir, niyə onlardan birinə ərə getmirsən? Ərə getməməkdə məqsədin nədir?

Zərnigar dedi:

– Ata, bilirsən ki, mən şairəm. Əhd eləmişəm ki, kim məni sazla, sözlə bağlasa ona ərə gedəcəm.

Xacə Yaqub dedi:

– Ay qızım, bəlkə səni bir qoca aşiq bağladı, ona gedəcəksən?

Zərnigar dedi:

– Əhdim belədi. Məni hər kəs bağlasa, ona da ərə gedəcəyəm» (4, 357-358).

Təəssüflər olsun ki, bəzən mütəxəssislər də bunun elmi yozumuna bir tərəfli yanaşır, təhriflərə yol verirlər.

«Bu dialoqda Zərnigar xarakteri tamamilə meydana çıxır, sənətə, sənətkara verdiyi qiymət, bəslədiyi yüksək münasibət aydınlaşır. Onun əhdinə, vəfadarlığa, ailə quracağı şəxsin qarşısında qoyduğu tələb diqqəti cəlb edir...» (5, 80).

«Aşıq Valehin sənət dünyası»nı dərinlən araşdırmaqda xeyli zəhmət sərf edib müəyyən uğurlar qazanan Mahmud Allahmanlının namizədlik işindəki bu fikirlə biz heç cür razılaşa bilmərik.

Belə ki, dastan qoşmaq xatirinə söylənən bu fikir özlüyündə yanlışdır. Zərnigar əsil Azərbaycan gözəlinin bütün cizgilərini və ismətinə özündə yaşadan, ağıllı, kamallı bir qız olmuşdur. O, özünə görə də, hər cavanı bəyənmemiş, şeirlərindən də anlaşıldığı kimi «hər yetənə igid deməmişdir».

Doğrudur, hələ gəncikən mahir bədahət imkanlarına malik olduğundan, bir çox aşıqlara deyişmə meydanı elan etmiş, onları bağlayıb sazını almışdır.

Adı-sanı aləmə bülənd olan Zərnigarın sorağı gəlib Valehə də çatır. Öz növbəsində istedadına güvənən bu cavan aşıqda da Zərnigarla görüşmək və onunla deyişmək həvəsi oyanır.

Bu mətləbə də diqqətlə yanaşılarda və tədqiqi araşdırmaların dərinliyinə varanda məlum olur ki, Valehnən Zərnigar birdən-birə görüşüb tapışmamışlar. Onlar, Dərbənddəki görüş gününə qədər uzun müddət bir-biriynən məktublaşmış, təbii ki, gəncliyin romantik şövqünən bir-birinə məhəbbətin ülviliyindən doğan səmimi arzular söyləmişlər.

Valehəm mən, düzdü vəfam, ilqarım,
Bir kimsəyə yoxdu mənim azarım,
Qismət olsa mənə öz Zərnigarım,
Zər-zibaynan sevindirmək yaxşıdır. (6, 132)

Təsadüfi deyil ki, Valeh hələ Zərnigarın özünü görmədiyi və məktublaşdığı vaxtlarda ona «yarım», «həmdəmənim», «sevgilim», «canım» deyə müraciət etmişdir.

Gözləriniz aydın olsun,
Gəlibdi yarın kağızı.
Bülbül uçar yuvasından.
Gəldi nigarın kağızı.

İnciməsin gülü xəndan,
Gələr günlər, keçər sandan.
Can ayrılar cananından,
Gəldi qubarın kağızı.

Valeh ağlar yana-yana
Səfər edər Dağıstana.
Çağırır cəngi-meydana
O Zərnigarın kağızı. (6, 68)

Həm Valehin, həm də Zərnigarın məktublarını Dərbənd, Qarabağ arasına daşıyıb onlara çatdıran Zərnigarın sadıq və sirr saxlamağı bacaran nökrəri olmuşdur. Heç şübhəsiz qızlıq dünyasının gözəl çağlarını yaşayan eşq havalı Zərnigar da, bu məktubları təkcə deyişmə xatirinə yazmamışdır. Axır vaxtlar artıq Valehin dəsti-xəttinə, şirin kəlamlarına və el içində yayılan şöhrətinə vurğunluq onun qəlbini ovsunlamış, könlündə Valehə qarşı sövqi-təbii bir hiss oyatmışdır.

Bununla belə, o, əvvəlki qürurunda qalır, Valehi sənət meydanında deyişməyə çağırır, bu adnan onunla görüşmək istəyirdi.

Valehin ilk məktublaşmalar dövründə tez-tələsik Zərnigarın görüşünə getməməsində, onu məktub vasitəsilə imtahana çəkməsində və intizarda saxlamasında onun ustadı, müdrik, kamal sahibi olan Aşıq Səmədin də xüsusi təsiri olmuşdur. Sənət meydanında çox imtahandan çıxan bu dünya görmüş sənətkar Valehin Zərnigarla tarixi görüşündə tələsməsini məsləhət bilməmiş, vaxtı çatanda ona Dərbəndə getməyinə icazə verəcəyini vəd etmişdir.

Nəhayət, belə bir vaxtın yetişdiyini duyan Aşıq Səməd öz istəkli şagirdinin Dağıstana getməsinə icazə vermişdir. Beləliklə ustadından rüsxət alan Valeh doğma yurdundan halal-hümmət edəndən sonra Dağıstana yola düşür:

Alçaqlı, ucalı dağlar
Halal eylə hümmət eylə.
Qarşı-qarşı duran bağlar,
Halal eylə, hümmət eylə.

Köçüm gedir düzləriynən,
Dövrən sürdüm sizləriynən,
Neçə gəlin qızlarıynan
Halal eylə, hümmət eylə.

Valeh gedir bir murada,
Sığınıbdı min bir ada,
Ya gələ, ya gedə bada,
Halal eylə, hümmət eylə. (6, 34)

Nəhayət, tarixi günlərin birində Valeh Dərbəndə gedir və Zərnigarla görüşür. Hər iki sənətkar tərəfindən böyük həyəcanlar içində keçən bu görüş dillərdə dastan olur, sənət tariximizin səhifələrində əbədiləşir.

Necə ki, Aşıq Valehin öz adı sənət dünyasında belə əbədiləşmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı, 1979, səh.357
2. Azərbaycan aşıqları və el aşıqları. 1-ci cild, 1993, səh.132
3. Allahmanlı Mahmud. «Aşıq Valehin sənət dünyası». Bakı, ADU, 1991, s.80
4. Rüstəm S., Məmməd R. «Qoşmalar». Bakı, Azərnəşr, 1929, səh.68
5. Salman Mümtaz. «El şairləri». Bakı, Azərnəşr, 1927, səh.347
6. Aşıq Valeh – «Alçaqlı, ucalı dağlar». Bakı, Gənclik, 1970, səh.26

О ТВОРЧЕСТВЕ И ЖИЗНИ АШУГА ВАЛЕХА РЕЗЮМЕ

Ашуг Валех один из выдающихся незабываемых личностей, которых вырастила Карабахская земля. Он был учеником ашуга Самандара.

В свое время ашуг Валех участвовал в словесном состязании с народным ашугом Дербенда Зернигаром. После того как он вышел победителем с этого напряженного состязания, женился на ней и создал семью.

Об интересном жизненном пути обоих ашугов была создана легенда «Валех и Зернигар».

ABOUT ASHUG VALEH 'S LIFE AND CREATIVITY SUMMARY

Ashug Valeh is one of the unforgettable first-rate folk poet and singer that Karabakh was reared. He was learner of master ashug Semender.

Ashug Valeh had competition with Derbend's national ashug Zernigar. He won this hard competition and after that he got married with her and created their own family. There was created a tale «Valeh and Zernigar», the tale about these ashug's interesting life story.

Ulkar ƏLƏKBƏROVA

TÜRK MİFOLOGİYASINDA EPKE OBRAZI

Q.N.Potanınin «Erke. Şimali Asiyada Göy oğlu kultu. Türk-monqol mifologiyasına dair materiallar» əsərini «Orta əsrlər Avropa eposunda Şərq motivləri» əsərində qaldırdığı problemin davamı saymaq olar. Əgər Q.N.Potanın adı çəkilən əsərdə Şərq və Qərb eposunun eyni mənbədən qidalanması fikrini əsaslandırmağa çalışırdısa, burada, konkret olaraq, Göy oğlu mifi və onun transformasiyalarını izləməyə çalışmışdı. Q.N.Potanın belə hesab edirdi ki, Şərq və Qərbin epos yaradıcılığının əsasında dünyanın yaranması haqqında mif durur. Həmin mifdə deyilir ki, tanrı dünyanı yaratmaq istəyir, lakin təkbaşına bu işin öhdəsindən gələ bilmir. Bu işdə ona oğlu kömək edir. O, ördəyə çevrilərək suya baş vurur və oradan bir ovuc torpaq çıxardır. Tanrı həmin torpaqdan istifadə etməklə materikləri yaradır. Lakin dünyanın idarə olunmasında oğluna düşən payı vermədiyindən onlar arasında mübahisə yaranır. Q.N.Potanınə görə, bu mif sonralar transformasiyalara uğrayaraq müxtəlif mətnlərin formalaşmasında iştirak etmişdi. Belə ki, Göy oğlu haqqındakı mif sonrakı inkişaf mərhələsində Çoros, İrin-Sayan, Qeser, Çingiz haqqında mətnlərə transformasiya olunmuşdu. Öz dinlərinin üstünlüyünü sübut etməyə çalışan missionerlər, eləcə də ata-oğul döyüşündən bəhs edən mətnlərin əsasında da tanrı ilə oğlun mübahisələrindən bəhs edən əfsanə durur.

Q.N.Potanınə görə, Göy oğlu obrazının izlərinə İrin-Sayan nağılında da rast gəlinir. Göy oğlu bu nağılda iki yerdə təsvir olunub. Bir yerdə ona, şahzadə qıza elçi düşən şəxslərin arasında rast gəlinir. İkinci dəfə isə, Göy oğlu cəhənnəmdə yerə zəncirlənmiş halda verilir. Bundan çıxış edərək Q.N.Potanın dünyanın yaranması haqqında mifin İrin-Sayan nağılına daxil olduğunu yazır. Onun fikrincə, ilkin variantda həmin mif bu şəkildə olmuşdu: Göy oğlu cəhənnəmdə zəncirlənmiş olur. Tanrı oğlunu azad etmək üçün İrin-Sayanı cəhənnəmə göndərir və o, Göy oğlunu xilas edir.

Tədqiqatçıya görə, Göy oğlu haqqında təsəvvürlər ibtidai insanların heyvanlar, səma cisimləri üzərində apardığı müşahidələr əsasında əmələ gəlmişdir. İbtidai insanlar ovçuluq fəaliyyəti ilə əlaqədar olaraq heyvanlar üzərində müşahidə aparmaq, onların davranışını, həyat tərzini öyrənmək zərurəti hiss etmişlər. Bu müşahidələr nəticəsində insanlar köstəbəyin günün əsas hissəsini yerin altında keçirdiyini və gözlərinin görmədiyini, yarasların isə saatlarla havadan ayaqlarından asılı vəziyyətdə qaldığını müəyyən etmişlər. İb-

tidai insanlar belə hesab etmişlər ki, həmin heyvanlar hansısa cəzaya məruz qaldıqları üçün bu cür həyat tərzini yaşamağa məhkum edilmişdi. Q.N.Potanınə görə, həmin təsəvvürlər əsasında da köstəbəyin yer üzünə seyrə çıxmış Göy oğlunun boğazını gəmirməsi haqqında əfsanə yaranmışdı. İbtidai insanlar belə düşünmüşlər ki, köstəbək göy oğlunu öldürdüyü üçün gözdən məhrum edilmiş və yerin altında yaşamağa məhkum edilmişdi (2, 13).

Q.N.Potanın Şimali Monqolustanda rast gəlinən sərrast ovçu haqqında rəvayətləri də Göy oğlu haqqında təsəvvürlər sırasında daxil edir. Rəvayətdə deyilir ki, ovçu gözübağlı vəziyyətdə Ülkər ulduzunu vura biləcəyini iddia edir. O, oxla yeddi Ülkər ulduzundan birini vurub yerə salır. Allah ovçunun gözündən yayınıb, qoynunda gizlətdiyi səkkizinci ulduzu düşən ulduzun yerinə qoyur. Ovçu Ülkər ulduzunun hamısının yerində olduğunu görüb özünün hədəfdən yayındığını zənn edir. Rüşvay olduğunu görən ovçu baş barmağını kəsir və marmota çevrilib yerə girir. Q.N.Potanın belə hesab edir ki, ovçu rüşvay olduğu üçün deyil, Allaha qarşı çıxdığı üçün cəzalandırılır. Bu fikrini əsaslandırmaq üçün o, Göy oğlunun cəzalandırılması haqqında mətnlərə müraciət edir. Belə mətnlərin birində deyilir ki, Göy oğlu atasının iradəsinin ziddinə olaraq yer üzünə gəzməyə çıxdığı üçün tanrı tərəfindən ayıya və ya köstəbəyə döndərilir və yer üzündə yaşamağa məhkum edilir. Q.N.Potanın Sibirə ayının insana çevrilməsi haqqında inam mövcud olduğunu qeyd edir. Hətta ayının bədənində insan ətindən bir parça qaldığına inanan Sibirin yerli əhalisi həmin əti yemirlər, onu kəsib atırlar. Bundan çıxış edərək, Q.N.Potanın ovçunun marmota çevrilməsini onun tanrı tərəfindən cəzalandırılması kimi izah edirdi.

Q.N.Potanınə görə, Göy oğlu haqqında təsəvvürlərin formalaşmasına təsir edən əsas amillərdən biri də ibtidai insanların göy cisimləri, xüsusən də Ülkər ulduzu üzərində apardığı müşahidələr olmuşdu. Q.N.Potanınə görə, Ülkər ulduzunun hərəkətsizliyi ibtidai insanlar tərəfindən dünyada nizam-intizamın təminatçısı kimi başa düşülürdü. Nə qədər ki, o öz yerindədir, ulduzların düzgün hərəkəti pozulmayacaq və dünyanın mövcudluğu təmin olunacaq. Q.N.Potanınə görə, Göy oğlunun yer üzünə gələrək burada nizam-intizam yaratması haqqında təsəvvürlər də bu mülahizələr əsasında yaranmışdı.

Q.N.Potanın «Cənubi Sibirin və Şimali Monqolustan tayfalarının inam və deyimlərində İldırım tanrısı» adlı araşdırmasında bioloji müşahidələrin ibtidai insanların dini təsəvvürlərinin formalaşmasında rolu haqqında fikirlərini daha da genişləndirmişdi.

Q.N.Potanınə görə, İldırım tanrısı haqqında təsəvvürlər ildırımın çaxması və onunla birgə müşahidə olunan təbiət hadisələrinin müqayisəsi nəticəsində yaranmışdı. Bu hadisələr arasında müəyyən bağlılıq olduğunu düşünən insanlar onları İldırım tanrısının törətdiyini zənn etmişlər. İldırımın çaxması güclü yağışlarla, daşqınlarla müşayiət olunur. Yağışın yağması torpağın suvarılmasına, bu da öz növbəsində məhsul bolluğuna səbəb olur. İbtidai insanlar bunlar arasında müəyyən bağlılıq görmüş və İldırım tanrısının məhsuldarlığın, heyvandarlığın hamisi funksiyası da buradan yaranmışdı.

Beləliklə, Q.N.Potanın bu qənaətdə idi ki, insanı əhatə edən ətraf mühit onun dini təsəvvürlərinin formalaşmasında maddi əsas olmuşdu. Q.N.Potanınə görə, bioloji amillər təkcə türk xalqlarının deyil, həm də ari mifologiyasında mühüm rol oynamışdı. Lakin indiyə qədər alimlər ibtidai insanların dini təsəvvürlərinin formalaşmasında bioloji amillərin rolunu düzgün qiymətləndirməmişlər ki, bu da bir çox mətləblərin üstünün açılmamasına, sirr qalmasına səbəb olmuşdu. Q.N.Potanın fikrini davam etdirərək yazır: «Əgər biz ayı obrazının İldırım tanrısı haqqında inam və deyimlərin zahiri detallarının formalaşmasında güclü təsiri olduğunu qəbul etsək, onda mifologiyada ilk baxışdan olduqca qərribə görünən bir çox şeylərin sirr pərdəsi götürülər. Bir tərəfdən aydın olar ki, nə üçün ayı həmişə atıcı kimi təqdim olunur, nəyə görə qışda yuxuya gedən digər heyvanlar, hətta köstəbək də atıcı kimi təqdim olunur. Digər tərəfdən aydın olar ki, nə üçün İldırım tanrısı öz adını heyvanlar arasından, əsasən də ayıdan alır, nəyə görə əfsanəvi cəfakeş – bu ad altında həm də İldırım tanrısı gizlənir, – bəzən ayı adını daşıyır» (4, 318-319).

Q.N.Potanınin Xristos haqqında fikirləri də xüsusi maraq doğurur. Məlumdur ki, xristianlıq Şimali Çinə gətirildiyi vaxt (b.e. V əsrində) bu dinin əsasını qoyan Xristos burada «Erke» adı ilə tanınır. Xristianlıq dininin özü isə Şimali Çində E-le-un adı ilə tanınmışdı. Q.N.Potanın Palladinə istinadən yazır ki, «e-le-un» sözü xristianlığın Turan xalqları arasındakı adının – «erkeun» və «arxaun» sözlərinin çincə təhrif olunmuş şəklidir (2, 1). Palladin ehtimal edir ki, xristianlıq «erkeun» adını yerli xalqların dini təsəvvürlərində əsas yer tutan tanrının adından – Erke sözündən alır. O, bu sözün mənasının yerli xalqların dilindəki arxaik sözlərdə axtarmaq lazım olduğunu söyləsə də, bu xüsusda heç bir fikir irəli sürməmişdi. Ondan fərqli olaraq, Q.N.Potanın Turan folklorundan gətirdiyi çoxsaylı materiallara istinad edərək, Erkenin bu xalqların mifologiyasında əsas yer tutan Erliklə eyni personajlar olduğu qənaətinə gəlir. Bu kimi müqayisələrə dayana-

raq, o, xristianlığın Şimali Çinə türklər tərəfindən gətirildiyini qeyd edir. Lakin Q.N.Potaninin bu fikirləri özünü doğrultmamışdı. B.B.Bartold Çin dilində həftənin adlarına və Çində xristian məbədlərinin farsca adlanmasına istinad edərək, xristianlığın Çinə İrandan əvvəl dəniz, sonra karvan yolu ilə suriyalılar tərəfindən gətirildiyini yazır (1, 372).

Q.N.Potaninin Göy oğlu kimi səciyyələndirdiyi əsas personajlardan biri də Qeserdir. «Qeseriada» süjetlərinə Şərqi Monqolustanda, Tibetdə, eləcə də Monqolustanla sərhəddə yerləşən Cənubi Sibir türkləri arasında rast gəlinir. Dastanda Qeserin açıq-aşkar tanrı oğlu olduğu və nizam-intizam yaratmaq məqsədiylə yer üzünə gəldiyi qeyd olunur. Qeserin ilahi mənşə daşmasına baxmayaraq, dastan yalnız bədii mətn kimi mövcuddur və heç bir kult səciyyəsi daşmır. «Qeseriada» süjetləri sonradan türk tayfaları vasitəsilə qərbə gətirilmiş, Rusiyada onun əsasında İqr İqrayeviç, Borma, Solomon və Kitavras haqqında bılina süjetləri və Yeqor Xrabriy haqqında mətnlər formalaşmışdı. Lakin əslindən fərqli olaraq, Qərbdə «Qeseriada» süjetlərinə bütöv halda deyil, parçalanmış şəkildə rast gəlinir. İqr İqrayeviç haqqında bılina Qeserin 12 erdenini gətirməyə getməsi epizoduna, Borma Qeserin Təpəgözlə qarşılaşması və qadının Qeseri geri qaytarmaq üçün öz övladını öldürməsi epizoduna, Solomon və Kitovras Qeserin arvadının oğurlanması epizoduna, Yeqor Xrabriy isə Qeserin anasının ruhunu xilas etmək üçün o dünyaya getməsi epizoduna uyğun gəlir. Q.N.Potanin ehtimal edir ki, bu süjetlər «Qeseriada»da olduğu kimi, əvvəllər eyni qəhrəmanın (Potanin həmin qəhrəmanın İqr və ya İqor olduğunu güman edir) adı ilə bağlı olmuş, sonradan müxtəlif qəhrəmanların adına çıxılmışdı. Bu parçalanma belə ilk qəhrəmanın adını bilinadan silə bilməmiş və onun adı ayrı-ayrı variantlarda qorunub saxlanmışdı.

Q.N.Potanin «Qeseriada»nın izlərini Kozar haqqında bilinada da axtarır. Bilinada Kozarın rus qızlarını üç tatarın əsirliyindən xilas etməsindən bəhs olunur. Kozar haqqında bilinaya ayrıca məqalə həsr etmiş V.F.Miller onda Yana Vışatiçin rəhbərliyi altında poloveslərə qarşı aparılan döyüşün öz əksini tapdığını yazır. Həmin döyüşdə ruslar polovesləri məğlub etmiş və onların əsir aldığı qızları xilas etmişlər (2, 51-52). Q.N.Potanin Millerin bu fikri ilə razılaşmır. Kozar haqqında bilinanın «Qeseriada» ilə müqayisəsi nəticəsində belə qənaətə gəlir ki, adı çəkilən bılina «Qeseriada» epizodu əsasında formalaşmışdı. Üç çar Qeserin yoxluğundan istifadə edib, onun arvadını oğurlayır. Qeserin başı başqa qadınla eyş-ışrətə qarışdığından arvadını unudur. Qeserin arvadı əvvəl qartal, sonra tülkü ilə

ərinə məktub göndərir. Qeser tülkünü vurmaq istəyəndə o, bilərziyi salıb qaçır. Qeser bilərziyin içindən arvadının məktubunu tapır və onu xilas etməyə gedir. Q.N.Potanınə görə, Kozar haqqında bilinəndə üç çar üç tatarla, tülkü qarğa ilə əvəz olunmuşdu. Monqol povestində Qeserin arvadı oğurlanırsa, burada Kozarın bacısı oğurlanır. Q.N.Potanınin fikrincə, süjet müəyyən dəyişikliyə uğrasa da, o, Qeseriada çərçivəsindən çıxmamışdı. O, öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün bilinən Peçorskdan qeydə alınmış variantına müraciət edir. Həmin variantda Kozarın atası Kormuslov adlanır. Q.N.Potanın ehtimal edir ki, bu ad «Qeseriada»dan daxil olmuş və Qeserin atası Xormusten xanın dəyişilmiş şəklidir. Müəllif bu kimi müqayisələrə dayanaraq yazır: «Şərq rəvayətlərini nəzərə almadan Kozar haqqında bilinən mənşəyi məsələsini həll etmək mümkün deyil. Peçorskda qeydə alınmış bilinən özəyinə müəyyən əlavələr edilsə də, bu onu Qeser haqqında povestin çərçivəsindən çıxarmır. Xəzər adı rus dünyası ilə bu qədər yaxın qonşuluqda olmasaydı və Şərqdə bu adla bağlı nağıllar olmasaydı, onda V.F.Millerin fikrini qəbul etmək olardı. Lakin şərq dəlillərinin mövcudluğu rus bilinasının sonuncudan asılılığı haqqında təxminlərə asanlıqla haqq qazandırır» (2, 96).

Qeserdən fərqli olaraq, Çingiz xan kult səciyyəsi daşıyır və onunla bağlı Monqolustanda bir sıra mərasimlər keçirilir. Belə mərasimlərin birində dəmirçilər hər il Çingiz xanın şərəfinə qızmış dəmiri zindanın üstünə qoyub döyürlər. Çingiz xanın dəmirçilərin hamisi olması haqqında təsəvvürlər Şərqi Monqolustanda geniş yayılmışdı. Hətta Monqolustanda zindanın dəmirçilərə Çingiz xandan miras qalması haqqında inam mövcuddur. Çingiz xanın yenidən dünyaya gələcəyinə inanan dəmirçilər ona məxsus əşyaları götürüb kəndbəkənd gəzirlər. Hər kənddə Çingiz xana məxsus əşyaları uşaqların qarşısına qoyurlar. Hansı uşaq həmin əşyaları götürüb «bu mənimdir» desə, onun Çingiz xan olduğunu müəyyən edirlər. Q.N.Potanınə görə, səyahət edən müqəddəslər haqqında mətnlər də bu təsəvvürlər əsasında yaranmışdı.

Çingiz xan haqqında sadalanan təsəvvürlər Qafqaz xaqaları arasında geniş yayılmışdı. Q.N.Potanınə görə, Çingiz xan burada Axsaq Teymur və ya Tamerlan kimi tanınmışdı. O, Axsaq Teymurla Çingiz xanın eyni personajlar olduğunu güman edir. Əvvəla, tanrı və onun çobanı haqqında təsəvvürlər qırğızlar, buryatlar arasında da geniş yayılmışdı. Həmin mətnlərin birində Axsaq Teymur Çingiz xanla əvəzlənmişdi. Bundan başqa, Monqolustanda Baykal gölü boyunca uzanan 200 verst uzunluğunda səddi Çingiz xanın yaratması haqqında inam mövcuddur. Belə bir inama Qafqazda da rast gəlinir. Həmin inamda

Şimali Qafqaz boyunca uzanan səddi Teymurun yaratdığı qeyd olunur. Bu kimi müqayisələrə, eləcə də Çingiz xanın müsəlman dünyasındakı adı ilə – Temuçinlə Teymur arasındakı bənzərliyə dayanaraq Q.N.Potanın Axsaq Teymur haqqında mətnlərin də göy oğlu haqqında təsəvvürlər sırasına daxil olduğunu qeyd edir.

Çingiz xan haqqında rəvayətlərə Rusiyada rast gəlinməsə də, dəmirçilik kultu ilə bağlı təsəvvürlərə burada təsadüf olunur. Q.N.Potanınə görə, Astarxan, Tmutorakan kimi coğrafi adların tərkibində dəmirçi anlamını verən «tarxan» termininə rast gəlinməsi, dəmirçilik kultunun vaxtilə bu ərazilərdə geniş yayıldığını göstərir. Q.N.Potanın bu fikirdə idi ki, tarxan termini və onunla bağlı dəmirçilik kultu bu ərazilərə monqol hücumlarından əvvəl Şərqdən gətirilmişdi. Tarxan termini Monqolustanda şəxs adı, coğrafi ad, hüquqi termin kimi işlənir. Kiçik dəyişikliklərlə bu terminə Xəzərdən şimalda və Qafqazda da rast gəlinir. Q.N.Potanın ehtimal edir ki, tarxan termini Monqolustanda olduğu kimi Rusiyada da kult səciyyəsi daşmışdı. Bu xüsusda o yazır: «Astarxan, Tmutorakan müqəddəslər olmuş və onlara sitayiş bütün çölə yayılmışdı» (2, 75).

Q.N.Potanın müqayisələrinə davam edərək qeyd edir ki, tarxan sözünə Qafqazda Müqəddəs Georginin adları arasında da rast gəlinir. Müqəddəs Georgi osetinlər, eləcə də digər Qafqaz xalqları arasında «Uastırdji» adı ilə tanınmışdı. Tədqiqatçıya görə, bu ad iki hissədən – «uas» və «tırdji» sözlərindən ibarətdir. Q.N.Potanın «tırdji» sözünün osetincə «tarxan», «tarkan» sözünün tələffüz şəkli olduğunu yazır. «Uas» sözünə gəldikdə isə, onun Astarxan sözünün tərkibindəki «as»la eyni anlamı daşdığını, bəzi hallarda «as» «xoca», «hacı» sözləri ilə də əvəz olunduğunu qeyd edir. Bundan çıxış edərək, o, ehtimal edir ki, «uas» sözü də «as» sözünü əvəz etmişdi.

Axsaq Teymur qütb ulduzunun adıdır. Şimali Qafqaz xalqlarının əksəriyyəti qütb ulduzunu öz dillərində adlandırdığı halda, osetinlər onu türk dilindən aldığı sözlə adlandırmışlar. Bundan çıxış edərək Q.N.Potanın ehtimal edir ki, osetinlər Qafqazın yerli əhalisi deyillər və bura kənardan gəlmişlər. Orta Asiyadan Qafqaza gələrkən yolda türk tayfalarından qütb ulduzunun adını və onunla birlikdə qütb ulduzu haqqında əfsanələri də mənimsəmişlər.

Son olaraq Q.N.Potanınin Göy oğlu mifinin mənşəyi ilə bağlı fikirlərinə diqqət yetirək. O, bəzi tədqiqatçıların Göy oğlu haqqında mifin Çindən alınması fikrinə qarşı çıxır. Onun fikrincə, kənardan alınan bir mətn yad mühit içərisində bu qədər kök ata və variantlaşa bilməz. Q.N.Potanınə görə, Göy oğlu haqqında rəvayətlərin və

onunla bağlı mərasimlərin burada yad təsirlər olmadan, yerli təbiət üzərində müşahidələr nəticəsində əmələ gəldiyini göstərən kifayət qədər faktlar vardır. Ona görə də bu mifin Mərkəzi Asiyadan kənarda yarandığını düşünməyə heç bir lüzum yoxdur.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Бартольд В.В. Рецензия на книгу "Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской мифологии" // Сочинения: в 9-х томах, Т. 4,- М.: Из-во «Наука», 1966.- с.371-373

2. Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской мифологии.- Томск: Из-во «Типо-лит. Сибирского Печат. Дела», 1916.- 130 с.

3. Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом Европейском эпосе.- М.: Изд. "Географ. Отд. Импер. Общ.", 1899- 654 с.

4. Потанин Г.Н. Громовник по поверьям и сказания племен Южной Сибири и Северной Монголии. Журнал Министерство народного просвещения.- Спб: 1882, часть 219- с.116-331

Улькер Алекперова

РЕЗЮМЕ

Ерке - Культ сына неба в Северной Азии. Схематично этот сюжет представляется в следующем виде. Творец создает мир, но одной собственной силы ему мало, ему нужен помощник, обладающий большой вещей силой; помощником этим оказывается его собственный сын. Между отцом и сыном произошел спор из-за обладания миром. Легенда о споре дала разветвление мотивов: с одной стороны, сказочный мотив о бое отца с сыном, с другой – прениях проводников о вере. Больше отражение нашел первый из названных мотивов. Например, в русском эпосе он отразился в былинах об Илье Муромце, в сказке о Еруслане Лазаревиче. Сын неба представляется в двух различных видах: « в благом и суровом». В одном - он , из дружелюбия к человеку, бунтует и против установленного творцом порядка, против установленной смертности человека, в другом- он, обозленный и униженный творцом, питая злобу против него, хочет отомстить ему разрушением творения.

Ulker Alekberova

SUMMARY

Erke - Kult of the son of the sky in Northern Asia. Schematically this plot is represented in a following kind. The creator creates the world, but it has not enough one own force, the assistant possessing the big prophetic force is necessary to it; its own son appears this assistant. Between the father and the son there was a dispute because of possession the world. The legend about dispute has given a branching of motives: with one стороны, fantastic motive about fight of the father with the son, with another – debate проводников about belief. Bolshee reflexion was found by the first of the named motives. For example, in the Russian epos it was reflected in bylinas about Ile Muromtse, in a fairy tale on Eruslane Lazarevitse. The son of the sky is represented in two various kinds: «in good and severe». In one case it delivers to people "pledges of their prosperity", in other _ he tries to destroy universe bases, but in both cases the rebel against the father. In one - he, from friendliness to the person, revolts and against the order established by the creator, against the established death rate of the person, in other - it angered and humiliated with the creator, feeding rage against it, wishes to revenge it creation destruction.

Arzu BAYRAMLI

BORÇALI ŞAIR NƏBİ YARADICILIĞININ YENİ TAPILMLIŞ ÖRNƏKLƏRİ

Qədim tarixə, zəngin ənənələrə və rəngarəng janrlara malik Azərbaycan ədəbiyyatının özəl xüsusiyyətlərindən biri də onun ayrı-ayrı qollarının Azərbaycan Respublikasının indiki sərhədlərindən kənarda - Cənubi Azərbaycan, Göyçə, Ağbaba, Zəngəzur, Dağıstan və Borçalı-Qarayazıda öz tarixi torpaqlarında yaşayan soydaşlarımızın tərəfindən yaradılmasıdır. Adı çəkilən bölgələrdə təşəkkül tapan və min illər ərzində zənginləşmə prosesi yaşayan folklor və yazılı ədəbiyyat nümunələri Azərbaycan ədəbiyyatı xəzinəsinə daxil olan ən dəyərli incilərdir. Bu baxımdan Borçalı türklərinin ədəbiyyatı, poeziyası diqqət çəkəndir.

Borçalıda formalaşan yazılı və şifahi ədəbiyyatın nümunələri özünün orijinallığı, yüksək bədii dəyəri, janr müxtəlifliyi və spesifikliyi ilə seçilir. Məlum olduğu kimi, hər bir ədəbiyyat onun keçib gəldiyi tarixi yolla birbaşa bağlıdır. Borçalı türklərinin də tarixi taleyinin izləri region ədəbiyyatında öz bədii əksini kifayət qədər tapmışdır. Yurd itkisi, vətən həsrəti, qürbət ağrısı eyni zamanda xalqın kədəri, sevinci, qəhrəmanlığı poetik dillə ifadə olunmuşdur. Aşıqlar və el şairləri tarixlər boyu xalqın qəminə, kədərinə, sevincinə şərik olmuş, “aşıq elin anası, toy və bayramın yaraşığı” hesab edilmişdir. (1)

Borçalı ədəbi mühitində el-elat şeiri əsasında yazılı ədəbiyyat çiçəklənmə dövrünü yaşamışdır. Və Borçalı mühitində yazılı ədəbiyyatın ideya-məzmun, forma xüsusiyyətlərini el şeiri müəyyənləşdirmişdir. On doqquzuncu əsrin əvvəllərindən etibarən isə burada xalq-el şeiri üstünlüyü tam ələ almağa başlamışdır. Borçalının ağır ellərində neçə-neçə qüdrətli aşıqlar, şairlər mahalın saz-söz ovqatını yüksəltmiş, mənəvi-estetik ehtiyacı ödəmişdilər. Həmçinin Borçalı sənətkarları milli saz sənəti xəzinəmizi məhz özünə xas yaradıcılıq inciləri ilə zənginləşdirmişlər. Türkiyə alimi Səma Alyılmaz yazmışdır: “Yüzyıllardan beri bu gün Gürcüstan Cümhuriyyəti sınırları içində kalan Borçalı, Karayazı, Başgeçit ve Karaçöpte yaşayan bu topraklar üzərində eşsiz kültür ve medeniyet eserleri vücuda getirən Gürcüstan türklerinin edebi fealiyyəti (tıpkı tarihleri gibi) ya gözardı edilmiş ya da Azərbaycan edebi mühiti içində dəyərləndirilmişdir. Oysa Gürcüstan Türklerinin tarih boyunca vücuda getirdikləri kendi yaşayış ve inanışlarının ürünü olan sözü ve yazılı edebiyat Azərbaycan edebi mühitinin içine sığmayacak kadar kapsamlıdır.” (2,7) Borçalılar təbiətən saza-sözə bağlıdırlar, ona görə bu ədəbi məkanda saz ovqatında, saz qəlibində yaranan lirika həmişə inkişafda olmuşdur. Bor-

çalı ədəbi mühitinin on doqquzuncu yüzili və iyirminci yüzilin ilk iki onilini əhatələyən dövəmdə də burada lirik poeziyanın geniş şəbəkədə, çeşidli biçimlərdə, önəmli mövzularda zənginləşdiyini müşahidə edirik. Həmin dövrdə Borçalıda 116 nəfər poeziya təmsilçilərindən 36 nəfər şair, 61 nəfər el şairi, 19 nəfər isə yaradıcı aşiq kimi qeydə alınmışdır. Deməli, əvvəlki çağlarla müqayisədə xalq-el şeiri yaradıcılarının xüsusi çəkisi xeyli artmışdır. Bu səbəbdən lirika xalq-el şeiri axarında inkişaf etmiş, daha güclü şəkildə təşəkkül tapmışdır. (3,82) Təbii olaraq xalq şeirinin öncüllüyü mühitin tarixi-içtimai, mədəni durumu ilə burada saza, sözə tapınma dərəcəsindəki sevgi meyli ilə şərtlənmişdir.

Belə gürlüğün təsdiqini bu çevrədə saz-söz əhlinin sayca çoxluğunda və onların yaradıcılıqlarının keyfiyyətə kamilliyində, mövzuca genişliyində axtarmaq lazımdır. Borçalı ədəbi mühitinin inkişafında mərhələlərin müstəqilliyi, eyni zamanda bir-birinə genetik bağlılığı müşahidə olunur. Bu baxımdan hər mərhələnin özünəxas səciyyə ilə seçildiyini qeyd etməklə yanaşı, əvvəlki mərhələnin sonrakına dayaq olduğunu da vurğulamalıyıq. Mühitin birinci mərhələsində Qul Allahqulu, Leyli Əziz bəy qızı, Fatma Alı qızı, Məhəmmədxəlil, Zabit Cəlil, Kazım, Sadiq kimi söz, sənət inciləri yaradan sənətkarlar vardır, növbəti mərhələdə Aşiq Oruc, Güllər Pəri, Aşiq Şenlik, Aşiq İbrahim, Qul Allahqulu, Aşiq Həsən, Aşiq İsmayıl, Dost Pirməmməd, Alxas ağa, Aşiq Sadiq, Sarvan Bayram, Xındı Məmməd, Şair Ağacan kimi, saz-söz ustaları olubdur. Adlarını çəkdiyimiz bu söz xiridarları sırasında Faxralı Şain Nəbi Oruc oğlu özünə layiq yerdə dayanan ustalardan olmuşdur. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, təkcə Faxralı kəndindən on beşə qədər şair bəllidir. Onlardan Seyyid Əhməd (XVIII əsr), Alı, Fatma Alı qızı, İveylər Allahverdi, Güllər Pəri, Güllər İsmayıl, Kərbəlayi Molla Alı, Kərbəlayi İbrahim (XIX əsr), Şair Nəbi (XIX-XX) və başqaları Borçalı ədəbi xəzinəsinə qiymətli incilər bəxş etmişlər. (3,95)

Ədəbiyyatşünas tənqidçi Arif Əmrahoglu Şair Nəbinin yaradıcılığını, sənətini haqlı olaraq Borçalı aşiq mədəniyyətinin həm şəxsiyyət, həm ifaçılıq, həm də yaradıcılıq baxımından meyar göstəricisi kimi dəyərləndirərək belə bir fikir irəli sürmüşdür ki, bu el sənətkarının kamil yaradıcılığı Azərbaycan şeirinin ən yaxşı ənənələri ilə bir sırada dayanır, onun şeirlərində fikir, mətləb bitkinliyini poetik bitkinlik tamamlayır, nəticədə heyvətə harmoniya yaranır. (4,4)

“Borçalı ədəbi mühitinin inkişafında Şair Nəbi yaradıcılığının ilk dövrünün əhəmiyyəti bunda özünü doğrulayıb ki, o, lirik şeiri özünəxas, təkrarsız duyum və deyim tərzilə, gərayli, qoşma, təcnis, divani, müxəmməs şəkillərinin qüvvətli biçimləri ilə incə lirizmlə, dünyəvi ideya-mətləb-

lər ilə zənginləşdirmişdir. (5.124) Çox təəssüf ki, Borçalının digər el şairləri kimi bu qüdrətli söz xiridarının yaradıcılığı da uzun illər tədqiqatçıların, araşdırmaçıların diqqətindən kənarda qalmışdır. Şairin əsərlərini ilk dəfə toplamağı tövsiyyə edən xalq şairi, söz ustadı Səməd Vurğun olmuşdur. Böyük şair bu xeyirxah və nəcib işi görməyi o, vaxtlar Faxralı orta məktəbində ədəbiyyat müəllimi işləyən Hüseynqulu Məmmədova məsləhət görür. Sözü, şeyriyyatı duyan və qiymətləndirməyi bacaran Hüseynqulu Məmmədov ona həvalə edilən bu işi oğlu, folklorşünas alim Elxan Məmmədli ilə birlikdə sonsuz sevgi, qayğıkeşliklə yerinə yetirir. Elxan Məmmədovun diplom işi Şair Nəbinin həyat və fəaliyyətinə, onun yaradıcılığına həsr edilmişdir. Şair Nəbinin sorağı ilə müxtəlif yerləri gəzən Elxan Məmmədov onun 200-dən artıq əsərini toplamağa müvəffəq olmuşdur. Elxan Məmmədovun elmi rəhbəri, folklorşünas alim Vəqif Vəliyev diplom işi haqqında yüksək rəy söyləmişdir. Şair Nəriman Həsənzadə isə təklif etmişdir ki, Elxan Məmmədov şair Nəbi Borçalının şeirlər kitabını nəşrə hazırlasın. (6) Bu zəhmətkeş alimlər gördükləri qiymətli işlərinin bəhrəsi kimi, iki kitab araya, ərsəyə gətirdilər. İlk kitab 1991-ci ildə işıq görən "Yazılanlar gəldi başa" digəri isə 2003-cü ildə nəşr olunan "Eləsi var..." adlı kitablardır. Hər iki kitabda şairin şeirləri və deyişmələri toplanıb.

Mütəxəssislərin qeyd etdikləri kimi, Borçalı el şairlərinin aşığıla bərabər məclis aparmağı yalnız bu ədəbi aşığı çevrəsində müşahidə olunur və bu keyfiyyət ənənəsini Şair Nəbi daha uğurla davam etdirmişdir. Onun dastan ehtiyatına "Koroğlu" qolları, "Qurbani", "Abbas Tufarqanlı", "Aşığı Qərib", "Əsli-Kərəm", "Dilqəm", "Mehti bəy", "Alıxan-Pəri", "Nəcəf" və.s. dastanları daxil olmuşdur. (7,149) Şair Nəbi incə aşiqanə vəsflərlə məhəbbət lirikasının gözəl nümunələrini yaratmış, hikmətamiz deyimləri ilə dövrün başlıca meyllərinə bədii güzgü tutmuşdu. Onun poeziyasının cövhəri qəlb aləminin istək arzularıdır. Folklorşünas alim Elxan Məmmədli "Şair Nəbi şeirlərinin əsas xüsusiyyətlərini bu şeirlərdə insanın mənəvi aləminin, onun nəcib hisslərinin, təmiz və xeyirxah arzularının sənətkarlıqla tərənnüm olunmasında görür. (8,5) Yaradıcılığa erkən yaşlarından başlayan Şair Nəbi 1910-cu ildən etibarən peşəkar bir sənətkar kimi toy və yığıncaqlarda xalqa mənəvi xidmət göstərərək Azərbaycan aşığı şeirinin bütün növlərində divani, tənisi, gəraylı, qoşma, müxəmməs və s. formalarından bacarıqla istifadə edərək bir-birindən qiymətli ədəbi nümunələr yaratmışdır. Onun məclis aparmaq qabiliyyəti, natiqliyi, şairliyi, hazırcaavablılığı, dastan danışmaq və yaratmaq bacarığı xüsusilə seçilib. Son illərdə Şair Nəbinin həyat və yaradıcılığı daha ətraflı şəkildə öyrənilməyə başlanmışdır. Onun yaradıcılığı ilə bağlı M.Həkimov, V.Hacıyev, Ş.Məmməd-

li, H.Məmmədli, Ş.Şamioğlu, T.Isabalıqızı, M.Mədədoğlu, A.Əmrahoğlu və başqa tədqiqatçılar məqalələrində, monoqrafiyalarında yüksək fikirlər söyləmiş, onu Borçalının böyük şairlərindən biri kimi dəyərləndirmişlər. Şair Bəhram Mehdi isə “Şair Nəbi Misgin” məqaləsində (9) bu el sənətkarının 2 minə yaxın şeirinin əldə olduğunu yazmışdır.

Folklor yaddaşlarda yaşayır və açılmayan qatlara malikdir. Bu səbəbdən hər bir folklor mühiti şifahi sənət və yaradıcılıq prinsipləri ilə fəaliyyət göstərən, ümummühit dəyərlərini yaddaş yolu ilə yaşadan və bir mühit olaraq onu başqa mühitlərdən seçdirən özünəməxsus atributlara malik sənət və yaradıcılıq hadisəsidir. Folklor ənənələri mühitin folklor yaddaşını əks etdirir və folklor mühitinin bütün həyatı folklor yaddaşı ilə bağlı olur. Bu yaddaşı oyatmaq, bu qatları araşdırıb üzə çıxararaq ədəbiyyatımıza, mədəniyyətimizə təqdim etmək tarixən böyük əhəmiyyət daşımışdır. Bu zərurəti duyan, görən alimlər, tədqiqatçılar da gecə-gündüz gərgin axtarışlar, araşdırmalar apararaq qüdrətli söz-sənət yaradıcılıq incilərini gün işığına çıxarmışlar. Ancaq bu xəzinə o qədər zəngin, o qədər qüdrətlidir ki, hər axtarışda yeni-yeni tapıntılar üzə çıxmaqdadır. Mən də Şair Nəbinin həyatını, yaradıcılığını tədqiq edib araşdırdığıma görə onun əllərdə, yaddaşlarda qalan yaradıcılıq nümunələrini axtarıb üzə çıxarmağı qarşıma başlıca məqsəd qoydum. Müasirlərinin dediyinə görə, Şair Nəbinin çox zəngin ədəbi irsi olmuşdur. Lakin şair savadsız olduğundan bədahətən dediyi şeirləri qələmə ala bilməmişdir. Onun zəngin irsinin müəyyən bir hissəsi hafizələrdə bu günə qədər yaşayır. (6) Bu istəyimi gerçəkləşdirmək üçün şairin doğulduğu Faxralı kəndinə səfər etdim. Kənddə müraciət etdiyim ilk ünvan Şair Nəbinin nəvəsi Məleykə Əliyevanın evi oldu. Öyrəndim ki, Məleykə xanımın oğlu, Şair Nəbinin nəticəsi İsmayıl Əliyev kəndin söz xiridarlarından, yaşlı insanlardan babasının bir neçə şeirini əldə edib və onları səliqə ilə yazıya alıbdir. Söhbət zamanı İsmayılın atası, Şair Nəbi şeiriyyatını dərinədən bilən Ramazan Əliyevdən də şairin yaradıcılığı, şəxsiyyəti, həyatı barədə maraqlı məlumatlar əldə etdim. Babasının yaradıcılığına, poeziyasına diqqət və qayğıyla yanaşan İsmayıl səliqəylə yazıb qoruduğu şeir nümunələri ilə zəngin olan dəftəri mənə verdi. Şair Nəbinin daha bir zəngin yaradıcılıq mənbəyi də şair, publisist Bəhram Mehдинin arxivində qorunurdu. Bəhram müəllim gəlişimin məqsədini biləndə 60-cı illərdə ev-ev, el-el gəzib dolaşaraq topladığı şeirlərlə dolu qovluğu mənə təqdim etdi. Bu xeyirxah insanlardan əldə etdiyim yaradıcılıq xəzinəsi mənim üçün çox qiymətli bir tapıntıdır və tədqiqat işimdə istifadə edəcəyim zəngin mənbələrdir.

Şair Nəbinin yaradıcılığı janr şəkli və tutumu ilə çeşidlidir. Burada aşiq şeirinin divanı, gəraylı, qoşma, müxəmməs, deyişmə və başqa şəkil-

lərini görmək olar. Bunların çoxu birbaşa toylarda, yığıncaqlarda, olay üstə deyildiyindən sadə və təbiidir. (10) Folklorşünas alim Əflatun Saraclı bu qüdrətli el şairinin yaradıcılığındakı sadəliyə və təbiiliyə xüsusi önəm vermişdir.

Şair Nəbinin əldə etdiyimiz yeni yaradıcılıq nümunələri arasında "Qərər", "Sevdiyim gözəl", "Gərək", "Dəyirman", "Qanasan yarı", "Dörd", "Gözəl", "Saxlasın", "Mənə baxmır", "Düşübdü" kimi qoşmaları, "Dedilər", "Yerlə Göyün bəhsi", "Əzəl" divaniləri, "Görünür" müxəmməsi, "Məni", "Gözəl" gəraylıları, "Orda" adlı qıfılbəndi, "Ləziz" divani qıfılbənd və bir qıfılbənd təcnişi olduğunu aydınlaşdırdıq. Şair Nəbinin müxtəlif şeirləri içərisində qoşmaları xüsusi yer tutur. Qoşmalarının əsas mövzusunı isə məhəbbət lirikası, gözəlin tərifı, gözələ olan sevgi təşkil edir. "Gözəl" adlı qoşmasında dediyimiz hissələrin tərənnümünü görə bilərik.

GÖZƏL

Tellərin qəzəbi bənzər şahmara,
Qatlanıb zülflərin ayağı gözəl.
Qaşları əyməsi kanı qüdrətdən,
Kim çəkib rənginə boyağı gözəl.

Əyninə geydiyi yaşılı-aldı,
Tamam sırğaları cəvahir-ləldir.
Xudam səbəb saldı,nə gözəl oldu,
Dəydi bizim yerə ayağı gözəl.

Mən Nəbiyəm bəyan etdim özümü,
Zimistan eylədim bahar-yazımı.
Mən dedim-mən eşitdim sözümü,
Olubsan canıma nə yağı gözəl.

Şair bu qoşmasında gözəlin zülflərinin ecazkarlığını, qaşlarının ilahi qüdrətdən yaranmasını, əynindəki libasın gözəlliyini məharətlə vəsf etmişdir. Tellərinin tərpanişini şahmar ilanının qəzəbinə bənzətməsi isə uğurlu bədiiləşdirmə və bənzətmədir. Digər bir qoşmasında isə sevdii gözəlin ismətinin, həyasının və gözəlliyinin dillər əzbəri olmasını, bu gözələ olan heyranlığını, vurğunluğunu ifadə edir.

SEVDİYİM GÖZƏL

Bulaq, sənın nə hali-əcəb suyun var.
Bəs hanı səndə gördüyüm, gözəl?
Həyası xalığın xoş nəzəridir.
Seyirlə qaş gözün saydığım, gözəl.

Könül müştəq oldun çək cəzasını,
Şirin göftarlardan eşit səsini.
Gözəllikdə mən edərim bəhsini,
Tərifin aləmdə öydüyüm gözəl.

Yarım pünhan yaşmaq altdan söylədi,
Cigərimə düyün basıb teylədi.
Yüz işvə-naz ilə sitəm eylədi,
Əmməmiş ləbindən doyduğum gözəl.

Nəbi, pünhan sözün yar sənə açdı,
Könül yelkənindən havaya uçdu.
İlqar məkanına güzərim düşdü,
Vaqeyi aləmdə sevdiyim gözəl.

Şair Nəbinin qoşmalarının mövzu əhatəsi çox genişdir. Onlarda yurd sevgisi, ailə- məişət, öyüd- nəsihət, qəriblik, vətən həsrətli motivləri üstünlük təşkil etmişdir. Tarixən Borçalıda dini dünya görüşünün qüvvətli olması səbəbindən poeziyada dini mövzular xüsusi yer tutmuşdur. Şair Nəbinin qoşmalarında da bu motiv xüsusi önəm daşıyır.

GƏRƏK

Həqiqət şəhrində mərfət yolunda,
Əzəlki şərtini biləsən gərək.
Hansı gündə töhvə gəldi insana,
Ətrafı dənizdi dalasan gərək.

O nədir ki, başı çıxmaz təlaşdan,
Qaldı qiyamətdə asıldı ərşdən.
O kim idi tövbə gəldi behiştədən,
Mümkündü yüzünü çalasan gərək.

Atasız dünyada neçə yeddidi,
Kaf nuna bənd olub neçə yeddidi?
Cəsət bu cisimdə neçə yeddidi,
444 bəndini bulasan gərək.

Şair Nəbi, çox işləmə dərinə,
Nə yazılmış cəbrailin pərinə.
Varanda Kəbənin bürcü sərinə,
Namazı səmtinə qılasan gərək.

Şair Nəbinin yaradıcılığında divaniləri də xüsusi yer tutur. Əldə etdiyimiz "Dedilər" adlı divanisində eşq atəşindən, dərdə salan sevdadan, nakam məhəbbətdən söz açılır.

DEDİLƏR

Verdilər eşqin badəsin, nuş edib qan dedilər,
Sərf et sinə dəftərindən, cəvhiri kan dedilər.
Sərini sevdaya salan, geyinər qəm libasın,
Eşq odunun alovuna, alışıban yan dedilər.

Övbə-öv cümlə əzamda hicran olub mädən,
Gözümün mübtəlasıdır könlümü qəmgün edən.
Müştəgım yada gələndə əl çəkərsən dünyadan,
Cismində ruhun titrər, cəsətində can dedilər.

Nəbiyəm, eşq odundan oldum cünunu-dəli,
Sevda zülmü bir atəşdi, qəhrini çəkən bili.
Sinəmin səyahət bağında açılan qönçə gülü,
Xas bağçanın bağbanına təslim elə sən dedilər.

Şair “Yerlə göyün bəhsi” adlı qoşmasında yerlə göyün möcüzəsini, qüdrətini bədii dillə çox gözəl şəkildə ifadə etmişdir. Şair hər iki aləmin insanın varlığındakı, yaşamındakı başlıca rolunu özünə məxsus deyim və duyum tərzilə söyləmişdir.

Yer dedi: Gəl doğru söyləyək dərdə dəva məndədi,
Həm ziyarət, həm ticarət zövqü-səfa məndədi,
Neçə min il Süleymanlar hökm eləyib taxtında,
Əzəl-əzəl binə salan bütün baba məndədi.

Göy dedi: Güllərinə nəm yetirən canlı duman məndədi,
Məndən yağar, səndən bitər abı leysan məndədi.
Qətrəsində bir mələkə hesabını görən var.
Üz qoyub ibadətə huri-qılman məndədi.

Yer dedei: Haq-taladan əmr olundu mələklər endi cəmə,
Çün qovdu dərgahından şeytanı saldı qəmə.
Sağ yanından zühur oldu nigahlandı Adəmə,
Bətnindən bəşər gəldi Adəm Həvva məndədi.

Göy dedi: Tərif etmə yeddi yerdi biz doqquz,
Göy bulutlar qarşı gəldi, bərqılam nişanəmiz,
Bəzənibdi ulduzlarım səyyarədir yeddimiz,
Gecəni gündüz eylərəm mahi-təban məndədi.

Şairin doqquz bəntdən ibarət olan bu qoşmasının nümunə üçün dörd bəndini göstərdik. Şair Nəbnin əldə etdiyimiz nəməlum şeirləri arasında “Ləziz” adlı bir divani qıfıl bəndinə də rast gəldik.

LƏZİZ

Bir gün bir şəhrə vardım kim bilir dahi ləziz,
Yaxşı bəslə bağmanını çəkmisən ahı ləziz.
Möminlər məkanıdır, xaliqin ehsanıdır,
Oraya varan kimsənə, olmaz günahı ləziz.

Abi həyat, bağı cənnət rizvanı, ismin deyim,
Dilim tutmaz, tərifə gəlməz, mən necə vəsfən deyim.
Həşdi halı, yekdi dalı, bu qədər əslin deyim,
Gör necə xub yaradıb, şəhdi-şəhi ləziz.

Şair Nəbi yerdə, göydə, solda həm sağdadımı,
Adəmə əzab verən, bir dənə buğdadımı?!
Xitabı əvvəl, qövlü bəla, yoxsa ibtidadımı,
Yaradan kəndi bilir şahların şahı ləziz.

Şair Nəbi bu şeirində yer üzünün yaranışını, o dünya ilə bu dünyanın varlığını bəyan edir.

Cənnətin gözəlliyini və oranın möminlərə, iman kamillərə Allahın bir lütfü, ehsanı olduğunu bildirir. Yaradanın hər şeyi bildiyini, gördüyünü və dərindən, bəlanın onun hökmündən gəldiyini ifadə edir. Bu da şairin dininə bağlılığını, dini dəyərləri nə qədər mükəmməl bildiyini və “əməlisaleh bir qul” olduğunu göstərir.

Araşdırmalarımız zamanı Şair Nəbinin bir qıfılbəndinə də rast gəldik. Ancaq bu nümunənin sadəcə iki bəndi əlyazmada öz əksini tapmışdı. Görünür ki, sonradan yazıya alınan bu qıfılbəndin yaddaşlarda ancaq bu iki bəndi qalıb.

ORDA

Dəryalar təlatüm edən vaxtında,
Əyləşib gəmilər ləng olur orda.
Təriqət, mərifət hesaba gəlsə,
Göllənir cəvahir bəng olur orda.

Yolların itirən tuş gəlir dağa,
Cəhd edər cəbrindən düşər irağa.
Səyyad torun atar enməz aşağı,
Canında lərzəsi təng olur orda.

Bu qıfılbəndində də Şair dini düşüncələrini, ilahi inancını, yaradana sonsuz etiqadını ifadə edir. Yolunu azanların, haqq yolundan dönənlərin dəryalara qər q olmasını yaradanın hökmündən baş verməsini potik dillə söyləyir.

Borçalının el şairi, Şair Nəbinin şagirdi olmuş səksən beş yaşlı Əli Faxralı xatirələrini söylə-yərkən bildirdi ki, Şair Nəbi dindar adam idi. O, öz möminliyinə, yəni müsəlman qanunlarına ömrünün axırına kimi əməl elədi. Orucundan, namazından əsla yayınmadı. Xalq arasında Şair Nəbinin istedadı heç şübhəsiz haqq vergisi hesab edilirdi.

Əsrlər boyu Borçalıda dini dünyagörüşünün qüvvətli olması səbəbindən ədəbiyyatda, poeziyada dini mövzular özünə məxsus yer tutmuşdur. Bu səpkili şeirlərdə Borçalı şairləri dini, mənəvi, əxlaqi mətləbləri poetik axarda, estetik biçimdə təqdim etməyi bacaran sənətkarlar kimi çıxış etmişlər. Aşıq şeirinin bütün janrlarında bir-birindən qüdrətli nümunələr yaradan Şair Nəbinin özünün həm də bir Borçalı dünyası var idi. Hər şeyə bu dünyanın işığında baxırdı. “Şair Nəbi həm də iyirminci yüzilin birinci yarısında Borçalı aşıq məktəbinin zirvəsi sayılıb” (8,5) Nəbi Faxralının yaradıcılıq dünyası ilə tanış olduqca bizə bunu deməyə əsas verir ki, onun təmsalında Borçalı lirik şeir varisliyinin yüksək davamını, davamçıları görmək, göz önünə gətirmək çox asandır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. H. Məmmədov ”Şair Nəbi (Miskin) Ədəbiyyat və incəsənət qəzeti. 19 oktyabr. 1963 № 42.
2. S. Alyılmaz. “Borçalı bilim adamı eğitimçi Şair Valeh Hacılar” hayatı, sanatı, şirleri. Ankara. Devran. 2003, 287 səh.
3. Ş. Məmmədov Borçalı ədəbi mühiti mövzusunda doktorluq dissertasiyası. Bakı 2003, 356 səh.
4. A. Əmrahoglu. Gürcüstan (1991-ci ilədək Sovet Gürcüstanı). Tbilisi 1985 № 60
5. Ş. Məmmədli Borçalı ədəbi mühiti. Bakı. Elm nəşriyyatı 2000. 224 səh.
6. A. Bayramov. Ədəbi irsimizdən Şair Nəbi. Sovet Gürcüstanı 29 iyun 1971 № 80
7. T. İsabaliqızı. Borçalı Aşıq mühiti. Bakı. Elm 1999. 168 səh.
8. E. Məmmədli. “Yazılanlar gəldi başa”. Bakı. Yazıçı. 1991 108 səh.
9. B. Mehdi. “Şair Nəbi Miskin”. Sovet Gürcüstanı. Tbilisi. 1950-1990-cı illər.
10. Ə. Saracılı. Yazılanlar gəldi başa. Ədəbiyyat qəzeti. 1993. 22 yanvar № 3.

Новонайденные прмеры творчество поэта Няби Борчали

Фольклор живет в памяти и ему всегда сопутствуют нераскрытые пласты. Разбудить эту память, изучить и представить эти пласты литературе и искусству имеет огромное значение. Целый ряд произведений народного поэта Борчалы Няби Фахрели продолжают жить в памяти. В представленной статье речь пойдет о найденных его стихах.

The new poems of the creation of Borcali poet Nabi Faxrali

Folklore always lives in our memory and it has the unopened layers. It is very important to research and to introduce the layers to the literature and culture. Many poems of Borcali poet Nabi Faxrali remains in our memories. In the article we analyze the poems.

Günay MƏMMƏDOVA

**«APARDI SELLƏR SARANI» XALQ MAHNISININ
MELO - POETİK VƏ SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

Azərbaycanın zəngin folklor mühitlərindən biri də Naxçıvan bölgəsidir. Naxçıvanın zəngin folklor janrları arasında musiqi folklorunun da xüsusi yeri və çəkisi vardır. Bu zəngin folklor irsi Naxçıvan Müxtar Respublikasının altı bölgəsində; Naxçıvan, Babək, Şərur, Ordubad, Şahbuz, Culfa ərazilərində cəmləşmiş və hər biri özünün forma, ifa və janr xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənir. Mahiyyətə eyni prinsipə xidmət edən musiqi folkloru janrları yaranıb inkişaf etdiyi bölgənin sosial-mədəni, coğrafi mühitinə uyğun və yerli əhalinin yaşatdığı dialektin, məişətin spesifik xüsusiyyətlərini özündə konservativ şəkildə qoruyub saxladığı üçün onun bir çox ifa, üslub cəhətlərini hifs etmiş və bununla da folklor mühitləri arasında mövcud olan incə fərqləri meydana çıxarmışdır. Naxçıvanın folklor mühitində elə mahnılar, folklor nümunələri də vardır ki, onlar öz melo-semantik, poetik xüsusiyyətlərini bütün bölgələrdə olduğu kimi saxlamışdır. Onların bəziləri hətta yaxın qonşu ölkələrin folklor mühitində də geniş yayılmışdır. Belə musiqi folkloru nümunəsi kimi «Apardı sellər Saranı» xalq mahnısını göstərə bilərik. Bu xalq mahnısı Naxçıvan bölgəsinə məxsus olsa da onun yayılma və geniş inkişaf arealı göstərir ki, mahnının poetik – semantik mahiyyəti Cənubi Azərbaycanın, İqdırın, Karsın, İrəvan əhalisi arasında da sevilir və özünü daha geniş formalarda, janrlarda göstərir. Məsələn cənubi Azərbaycan folkloru örnəklərinə diqqət yetirsək görərik ki, bu havanın mətninin məzmunu və mövcud rəvayət əsasında böyük bədii filmin ssenarisi yazılmış və ekranlaşdırılmışdır. Maraqlısı budur ki, filmin əsas ana xəttini adını çəkdiyimiz xalq mahnısının melo-poetikasi, onun məzmunu təşkil edir. Folklor dünyamızdan qopub gələn bir xalq mahnısının geniş əhali kütləsi arasında, onun sosial-mədəni həyatında bu qədər dərin iz qoyması onu sübut edir ki, folklor örnəkləri xalqımızın yaddaşında, təfəkküründə qorunaraq onun milli dəyərlərini yeni, müasir mədəni institutların dili ilə bütün bəşəriyyətə çatdırılmasında bir meyardır. Bir xalq mahnısının folklorlaşma prosesindən, süzgəcindən keçərək, başqa bir janrın (kino-G.M.) əsas mövzuna çevrilməsi Naxçıvan folklor dünyasının zənginliyindən danışır.

«Apardı sellər Saranı» xalq mahnısını folklor mühitində «Apardı sellər saramı» və «Arpaçay gözəli», «Sara» adları ilə də tanınır. Bu havanın mətninin məzmunu xalqın məişətindən, həyat tərzindən

götürüldüyü üçün o, poetik çərçivədən çıxaraq xalq arasında rəvayətə çevrilmiş və folklorlaşma prosesinə məruz qalaraq janr etibarilə bir çox şaxələrə (bayatı şeir forması, rəvayət, kino ssenari janrları – G.M.) bölünmüşdür. Cənubi Azərbaycan folklorunda bu xalq mahnısı artıq rəvayətə çevrilmiş və mövzunun geniş əhatə olunmasında bədii personajların sayı artırılmışdır. Naxçıvan folklor mühitində «Arpaçay gözəli» adı ilə «Naxçıvan folkloru» kitabına rəvayət şəklində daxil olmuş bu havanın məzmununda əsasən üç bədii obraz; on beş yaşlı Sara, onun xalası oğlu Xançoban və cilovdar Mahmud iştirak edir. Hadisələrin və rəvayətin bədii-dramaturji inkişafında üç bədii obrazdan istifadə olunmuşdur(1,s.87).

Cənubi Azərbaycan folklorunda bu rəvayət öz inkişafını geniş planda, bir növ dastan yaradıcılığına xas formada tapmışdır. Onun kinossenarisi şəklində verilmiş bədii personajları, kütləvi xalq səhnələrində iştirak edən obrazlar olduqca geniş şəkildədir. Filmdə gənc Saranın anası, atası, onun xalası, xalası əri, oğulları Xançoban, onun əhatəsində olan el-obanın gəncləri, qohum-əqraba, həmçinin həmin ərazinin xanı, onun saray əyanları, təlxəkləri və cilovdar Mahmud bədii obrazları vardır. Ssenaridə cilovdar Mahmudun Saranı aldadıb qaçıрмаq istəyi xanın əmri ilə həyata keçirilmişdir. Xana ərə getməmək üçün Sara özünü arpa çayına atır. Bu hadisə sonradan aşığıların rəvayət və dastan formasında qələmə alıb yaşatdığı mövzu kontekstinə daxil olur. Filmdə Saranın ölüm səhnəsi əsas leytmotiv kimi qabardılır və bu xalq mahnısı əsas qəhrəman Saranın bədii obraz təəcəssümünə çevrilərək xalq arasında dillər əzbəri olur.

«Apardı sellər Saranı» xalq mahnısının poetik-semantik tutumu onun sevgi-məhəbbət silsiləsinə məxsus mahnı janrına aid olmasını göstərir. Mahnının lirik-məhəbbət mövzusunda olması onun semantikasının «Segah» muğamının lad-intonasiya xüsusiyyətlərinə istinad etməsinə geniş zəmin yaratmışdır. Azərbaycan musiqişünaslarından dahi bəstəkar Ü. Hacıbəyov, R. Zöhrabov, R.İmrani «Segah» muğamını təhlil edərkən onun lad-intonasiya xüsusiyyətlərinin məhəbbət rəmzi olmasını göstərmələri də sübut edir ki, araşdırılan xalq mahnısının melo-poetik semantikasında bir vəhdət, kamil bağlılıq vardır. Ü.Hacıbəyov yazır ki, «Segah» bədii-ruhi cəhətdən məhəbbət hissi yaradır(2, s. 34). Əsərin başqa bir yerində o göstərir ki, «Segah» muğamı lirik- aşiqanə əhəmiyyətə malikdir. Bütün incə aşiqanə xalq nəğmələri bu muğam əsasında qurulmuşdur(2, s.324). R.İmrani bu muğamın məhəbbət rəmzi olub onun qəm, kədər, ahuzar, nalə bildirməsini göstərir(3, s.134). R.Zöhrabov «Segah» muğa-

mı haqqında yazarkən Kamil Əhmədova istinadən göstərir ki, «Segah» sevgi, məhəbbət, sızıldayan qəlb, bir gəncin ürək dolusu sevgi simvoludur (4,s.133). Xanəndə və tədqiqatçı Vəli Məmmədov isə yazır ki, «Əgər muğam aləmini sehrli bir gülüstanə bənzətsək, «Segah» onun qızıl gülüdür. Muğamlarımız ecazlı üzükdürsə, «Segah» onun qiymətli qaşdır»(5, s.48). Görkəmli şairimiz S.Vurğun da «Segah» muğamını öz əsərlərində vəsf etmiş və bu xüsusda yazmışdır:

Yenə «Zabul-Segah», yenə o nalə,
Bir qaranlıq çökür qəlbə, xəyala.
Nə qədər yaralı barmaqları varg
Belədir sevdaya düçar olanlar.
Bəzən də gecələr səhərə qədər,
Dinib danışdıqca o Sarı simlər,
Xəyala qərq olur bütün asiman
Böyük yaranmışdır əzəldən insan(6, s.606).

«Segah» muğamının daşdığı bədii-estetik təsir dairəsi göstərdi ki, o sevgi-məhəbbət simvoludur. Bu mənada təhlil etdiyimiz xalq mahnısının poetik və melodik semantikasi milli dəyərlərin özünü və həyatı dərk etmə prinsipləri üzərində qurularaq mətnin və melosun məhəbbət, eşq motivlərinin sinkretik vəhdətidir. Bayatı üstündə yazılmış tədqiq etdiyimiz mahnının mətninin mənə çalarlarına diqqət yetirək:

Arpa çayı aşdı-daşdı,
Sel Saranı aldı qaşdı.
Sara gözəl qələm qaşdı,
Apardı sellər Saranı.

Arpa çayı onu aldı,
Aparıb dəryaya saldı.
Cilovdarı dalda qaldı,
Apardı sellər Saranı.

O yan qumdu – bu yan qumdu,
Sara atdan düşəcək cumdu,
Cilovdar gözün yumdu,
Apardı sellər Saranı.

Qırx adamla çıxdıq düzə,
Sarğı başmaq göldə üzə,
Pıçaq batsın yaman gözə,
Apardı sellər Saranı.

Arpa çayı dibdən qurusun,
Kökünə balta vurulsun.
Cilovdar, əlin qurusun,
Apardı sellər Saranı.

Düynü tökdüm qazana,
Qaldı uzana-uzana.
Qismət imiş qəbir qazana,
Apardı sellər Saranı,
Bir ala gözlü balanı.

Mətnin struktur, məna çalarlarının təhlilinə keçməzdən əvvəl ilk müşahidə mahnının poetik-semantik xüsusiyyətlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırıb izah etməyə əsas verir:

1. Mahnının mətni və onun daşdığı lad intonasiya xüsusiyyətləri onun lirik məhəbbət çeşidli mahnı janrı qrupuna aid olmasını göstərir.

2. Mahnının mətni bayatı şeir şəklində olduğu üçün folklor və musiqi folklorunun forma və struktur baxımından əsas göstəricilərini onun poetik – semantikasını özündə ehtiva etmişdir.

3. Mahnının həm mətnində, həm musiqi lad- intonasiyalarında, həm də aşiq yaradıcılığına xas melosuna, ifa üslubuna uyğun çalarları onun obrazlar sisteminin sevən və sevilən aşiq, arpa çayı, aparddı sellər, gözəl qələm qaş, ala gözlü bala olmasını təşkil etmişdi.

4. Mahnıda sosial-mədəni mühitə məxsus, xalqın məişətindən irəli gələn sosial – psixoloji münasibətlər, mərasim ənənəsi öcünü bariz şəkildə göstərmişdir:

Mətnə bir tərəfdən Saranın Cilovdarın onu qaçıрмаq istəyini başa düşüb özünü çaya atması, arpa çayının sularının isə onu öz ağuşuna alması, etno-psixoloji münasibətləri, ülvə məhəbbəti, Xançobana olan məhəbbətin sadıqlığını göstərsə, digər tərəfdən Xançobangildə düyü süzülməsi ilə Saranın gəlişinin şadlıqla qeyd edilməsi mərasiminin hadisə ilə bağlı düyü bişirmənin yas mərasiminə qismət olması psixoloji münasibətləri və mərasim ənənəsini göstərir. Milli məişət ənənəsini göstərən bu epizodda iki etno-stereotipin şahidi oluruq. Bunlardan birincisi qadın məhəbbətinin ülviliyi, sədaqəti, namus və qeyrət məsələsidirsə, digəri milli ənənədə həm toyun, şadlığın, gəlinin ilk gəlişi zamanı düyü bişirmə ənənəsi məişət mərasimi ilə sıx bağlıdır.

5. Mətnə hadisələrin cərəyanı, bədii təsvir, el dilinin ahənginə uyğun bayatı söylənilməsi də mərasim mənşəyini göstərir. Burada məhəbbətin lirik obrazlarla təsvirindən yox, əsasən anaların, nənələrin dediyi bayatların semantikasına uyğun ifadə vasitələrindən daha çox istifadə olunmuşdur və onun məğzini də «aparddı sellər Sara-

nı» mənası tutur.

«Apardı sellər Saranı» xalq mahnısının Qərbi Azərbaycan, İrəvan variantı da müqayisəli təhlil üçün fikrimizcə maraqlıdır. Aşağıdakı şeirin mətninin Naxçıvan folklor mühitindəki variantdan fərqlənməsi bu mahnının qeyd etdiyimiz kimi sırf aşiq yaradıcılığı ilə sıx bağlı olmasıdır. Bildiyimiz kimi aşiq yaradıcılığında ayrı-ayrı mühitlərdə eyni bir aşiq havasının fərqli variantları mövcuddur. Bu fərqlər həm mətnin struktur-semanitikasında, həm də melodik quruluşunda özünü göstərir. İrəvan mühitinə məxsus həmin mahnı «Sara» adlanır. Şeirin mətnindəki fərqlər ümumi mənə çalarlarını bir o qədər dəyişməsə də şeirin struktur formasına təsir etmişdir. Buradakı bəndlər dörd misralı yox, beş misralıdır və bütün bəndlərin axırınsı iki; «Apardı sellər Saranı, Neylədi baxtı qaranı?» misraları mətnə əlavə edilmişdir. Sözsüz ki, şeirin belə fərqli struktur quruluşu mahnının melodik quruluşuna da öz təsirini göstərmişdir. Deməli, «Apardı sellər Saranı» xalq mahnısının başqa bir variantı da ifadə mövcuddur.

Arpa çayı aşdı-daşdı,
Sel Saranı aldı qaşdı.
Ala gözdü, qələm qaşdı,
Apardı sellər Saranı,
Neylədi baxtı qaranı?

Arpa çayı dərin olmaz,
Axar suyu sərin olmaz.
Sara kimi gəlin olmaz,
Apardı sellər Saranı,
Neylədi baxtı qaranı?

Qarağac kökün qırılsın,
Dibinə balta vurulsun.
Cilovdar, əlin qurusun,
Apardı sellər Saranı,
Neylədi baxtı qaranı?

Arpa çayı düşüb oda,
Yaradan yetişsin dada.
Sarı başmax üzür suda,
Apardı sellər Saranı,
Neylədi baxtı qaranı?

Sel Saraya oldu yağı,
Su bürüdü solu-sağı.

Yasa batdı toy otağı,
Apardı sellər Saranı,
Neylədi baxtı qaranı?

Gedin deyin Xançobana
Gəlməsin bu il Muğana.
Muğan batıb nəhaq Qana,
Apardı sellər Saranı,
Neylədi baxtı qaranı?(7, s.300-301)

«Apardı sellər Saranı» xalq mahnısı öz melo-semantik, metro-ritmik struktur quruluşunu zəngin aşiq yaradıcılığından götürüb. Mahnının melodik dili aşiq havacatları üslubunda olduğu üçün onun ilk yaradıcısının da xalq içindən çıxmış və aşiq yaradıcılığına dərinlən bələd olan bir şəxsin yaratması ehtimalı daha güclüdür. Bu fikrin doğru olmasını, mahnının metro-ritmik struktur quruluşunun da aşiq yaradıcılığından götürülməsi faktı təsdiq edir. Tədqiq etdiyimiz mahnının melodik quruluşunun, səs sisteminin xalis kvarta intervalı həcmində olması sübut edir ki, bu mahnı qədim ənənələrimizdən bizə miras qalmışdır. Mahnının melodik strukturu mülayim səs dinamikası əsasında qurulmuşdur. Yəni, başqa mahnılara xas sıçrayışlı tonlar, melodiyanın sərt üfüqi istiqamətdə yuxarı hərəkəti burada izlənilmir. Melodik inkişaf sadə, sakit tərzdə olub ton-ton sekventvari inkişaf istiqaməti ilə aşağı səslərə hərəkət edərək öz inkişafını tapır. Melodiya «Segah» muğamının və ya mahnının əsas pilləsi(mayəsi –G.M.) olan səs tonunun üst kiçik tersiya intervalı ilə başlayır. Melodik dilin struktur semantik quruluşunda həm muğam, həm də aşiq musiqi ünsürlərinin, ifadə vasitələrinin olması bu havanın melodik dilinin ahənginə, onun harmonik çalarlığına müsbət təsir göstərmişdir. Adətən mahnıların melodik dilinin zənginliyinə bir neçə amil və ifadə vasitələrinin istifadə formaları, xüsusiyyətlər təsir göstərir. Bunlar aşağıdakılardan ibarətdirlər:

1. Melodik dilin zənginləşməsi prosesi ilkin olaraq lad-intonasiya çeşidlərinin rəngarəngliyindən, seçim formasından asılıdır.

2. Melodik dilin formalaşmasına mahnının metrik və ritmik struktur forması öz təsirini göstərir.

3. Melodik dilin formalaşması mahnının mətnindən asılı olaraq bu və ya digər keyfiyyət göstəricisi ilə ölçülür. Yəni, mətnə fonetik səslərin heca quruluşunun ardıcılılaşmasından, onun oxunuş formasının ahəngindən asılı olaraq musiqi dili öz axıcılığını həmahəngliyini formalaşdırır.

4. Melodik dilin zənginliyi onun, ənənəvi musiqinin hansı janr formasından əxs olunması ilə də ölçülür. Yəni, xalq mahnısının musiqi dili

milli olub hansı örnəkdən; folklor musiqisindən, muğam və ya aşiq sənət janrlarına məxsus ifa üslublarından götürülməsi ilə də seçilir.

«Apardı sellər Saranı» xalq mahnısının melodik dilində aşiq intonasiyaları ilə yanaşı muğam ifa mədəniyyətinə xas spesifik cəhətlər də vardır. Buna görə də onun musiqi dilinin harmonik dili öz zənginliyi ilə başqa aşiq havacatları üstündə olan mahnılardan seçilir. Məsələn; mahnı «Segah»ın mayə pərdəsinin üst kiçik tersiya intervalı olan səsdən başlayarkən mayənin kvinta aşağı pərdəsindən (mayənin üst kvartasının oktava aşağı səsi – G.M.) ton-ton aşağı enməklə müxtəlif səsaltı gedişləri edib melodiyanı harmonik baxımdan zənginləşdirmək olar. Adətən belə gedişləri muğam intonasiyaları ilə zəngin olan ifa üslubunda etmək daha da münasib olur. Melodik dilin harmonik müşayiətində isə həm aşiq harmonik ifa metodlarından (kvarta-kvinta quruluşlu akkordların bir yerdə ifası – G.M.), həm də muğam ifaçılığından irəli gələn harmonik səslənmədən istifadə etmək olar.

«Apardı sellər Saranı» xalq mahnısının poetikasının və melosemantikasının təhlili göstərdi ki, Azərbaycanın mühüm strateji bölgəsi sayılan Naxçıvanın musiqi folkloru janrları arasında lirik-məhəbbət mövzusunda olan mahnıların bədii – estetik təcəssümü zəngin folklor ənənəsi üzərində qurulmuşdur. Mahnının semantik xüsusiyyətləri o qədər zəngin obrazlar, hadisələr üzərində qurulmuşdur ki, onun poetik məzmunu öz çərçivəsindən çıxıb böyük bir bədii- ədəbi mövzunun materialına, kino-senarisinə çevrilmişdir. Təhlillər nəticəsində əldə edilən faktlar bir daha sübut edir ki, Naxçıvanın zəngin folklor mühiti var və bunun folklorşünaslıq və musiqişünaslıq baxımından araşdırılması xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. I-ci cild, Naxçıvan folkloru. Sabah., Bakı 1994. 388 s.
2. Hacıbəyov Ü. Əsərləri. 2-ci cild. Elm. Bakı, 1965. 412s.
3. İmrani R. Muğam tarixi 1-ci cild . Elm. Bakı, 1998. 278s.
4. Zöhrabov R. Muğam. Azərnəşr. Bakı, 1991. 219s.
5. Məmmədov V. Muğam söz, və ifaçı. Işıq. Bakı, 1981. 143s.
6. Vurğun S. İki sevgi. Əsərləri. IV cildə, Gənclik, Bakı, 1988. 720s.
7. İsmayılov H. Ələkbərli Ə. Azərbaycan folkloru antologiyası. X kitab (İrəvan çuxuru folkloru), Bakı, Səda, 2004, 471s.

Резюме

В данной статье анализируются поэтические, мелодико-семантические особенности народной песни «Апарды селляр Сараны» принадлежащая к региональному Нахичеванскому фольклору. Здесь, с точки зрения фольклористики и музыковедения, дается исследование текстового материала методом сравнительного анализа.

MÜNDƏRİCAT

Cəlal Qasimov. Xalqın sərvətini toplayan «xalq düşməni», yaxud Hənəfi Baba oğlu Zeynallı.....	3
Muxtar Kazımoğlu. Folklorda qəhrəmanın oxşarı.....	29
Seyfəddin Rzasoy. Oğuz mifinin metodoloji problemləri.....	40
Əfzələddin Əsgər. Oğuznamələrdə epik hakimin transformasiyası.....	83
Asif Hacıyev. “Dədə Qorqud Kitabı”nda gərdəkqurma ilə bağlı iki məqamın şərhı.....	89
Səhər Orucova. «SMOMPK»da Azərbaycan folklor materiallarının toplanması, tərcüməsi və nəşri məsələlərinə bir nəzər.....	96
Nailə Rəhimbəyli. Azərbaycan «Aşıq Qərib» dastanının melo-semantikasi.....	104
Avtandil Ağbaba. Ağbaba-Çildir aşiq mühitinin saz-söz sənətkarları Fuad Köprülünün tədqiqatlarında.....	112
İslam Sadiq. Şumer atalar sözləri və onların Azərbaycan ekvivalentləri.....	120
Ləman Süleymanova. Molla Cuma yaradıcılığının poetik özünəməxsusluğuna dair.....	131
Maşallah Xudubəyli. Aşıq Valeh (həyat və yaradıcılığı haqqında).....	137
Ülkər Ələkbərova. Türk mifologiyasında Erke obrazı.....	144
Arzu Bayramli. Borçalı şair Nəbi yaradıcılığının yeni tapılmış nümunələri.....	151
Günay Məmmədova. «Apardı sellər Saranı» xalq mahnısının melo-poetik və semantik xüsusiyyətləri.....	160

**Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına
dair tədqiqlər (XXVIII kitab).**
Bakı, “Nurlan” nəşriyyatı, 2009.

Nəşriyyat direktoru:	<i>N.Məmmədli</i>
Kompü terdə yığdı:	<i>Ruhəngiz Əlihüseynova</i>
Kompü ter tərtibçisi və texniki redaktoru:	<i>Ramin Abdullayev</i>
Korrektor:	<i>Elçin Abbasov</i>

Yığılmağa verilmiş: 14.07.2009
Çapa imzalanmış: 02.08.2009
Kağız formatı: 70/100 1/16
Mətbəə kağızı: № 1
Həcmi: 168 səh.
Tirajı: 400

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Redaksiya-Nəşriyyat şöbəsində yığılmış,
“Nurlan” nəşriyyatı tərəfindən çap olunmuşdur.