

VÜSALƏ NƏSİBOVA

**QARABAĞ FOLKLORUNUN
BƏDİ-SEMANTİK
XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

VÜSALƏ NƏSİBOVA

QARABAĞ FOLKLORUNUN
BƏDİİ-SEMANTİK
XÜSUSİYYƏTLƏRİ

“Elm və təhsil”
Bakı – 2025

*AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının qərarı
(09 dekabr 2024-cü il tarixli 7 sayılı iclas)
ilə çap olunur.*

Redaktor: *Fil.e.d., prof. Seyfəddin RZASOY*

Rəyçi: *Fil.e.d., dos. Qalib SAYILOV*

Vüsalə Nəşibova. Qarabağ folklorunun bədii-semantik xüsusiyyətləri. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, 264 səh. (monoqrafiya).

Monoqrafiyada bayatların Qarabağ mədəni kimliyinin simvolu kimi olması, onların epik-mifoloji semantikasi, Qarabağ mifoloji mətnlərində torpaq və etnosun vəhdəti, Qarabağ folklorunda mifik kimliyin etik-mənəvi konseptləri, ekomifoloji görüşlər, Qarabağ folklor mühitində sakral məkan, kult və qurbanvermə, aşıqlar və el şairləri, Novruz bayramı ənənələri kimi məsələlər bədii-semantik xüsusiyyətləri baxımından tədqiq olunmuşdur.

4603000000

N-98-2025 qrifli nəşr

© **Vüsalə Nəşibova, 2025**

**QARABAĞ FOLKLOR
DÜNYASININ POESEMANTİK SEHRİ
VÜSALƏ NƏSİBOVANIN İNTELLEKTUAL
YANAŞMASINDA**

Əziz oxucular, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, folklorşünas və ədəbiyyatşünas Vüsalə Nəsimovanın sizlərə təqdim etdiyi “Qarabağ folklorunun bədii-semantik xüsusiyyətləri” adlı kitabı, əslində mənim bu “ön sözə” qoyduğum başlığın məzmunundan daha böyük və geniş məsələləri əhatə edir. Monoqrafiyada, kitabın annotasiyasında yazıldığı kimi, “bayatıların Qarabağ mədəni kimliyinin simvolu kimi olması, onların epik-mifoloji semantikasi, Qarabağ mifoloji mətnlərində torpaq və etnosun vəhdəti, Qarabağ folklorunda mifik kimliyin etik-mənəvi konseptləri, ekomifoloji görüşlər, Qarabağ folklor mühitində sakral məkan, kult və qurbanvermə, aşığılar və el şairləri, Novruz bayramı ənənələri kimi məsələlər bədii-semantik xüsusiyyətləri baxımından tədqiq olunmuşdur”.

Bu, müəllifin öz əsərinə, necə deyərlər, özünün intellektual ümumiləşdirmə bucağından yanaşmasıdır. Ancaq əsərlə tanış olduqda burada çox dərin məsələlərdən bəhs olunduğunu görməmək olmur. Kitab, ümumiyyətlə, müəllifin Qarabağ folkloru ilə intellektual təmasdan duyduğu emosional-bədii təəssürat və heyranlığın naxışları ilə süslənmişdir. Təkcə bədii sözün deyil, hətta gündəlik nitqin, bazar danışığılarının belə bədii mizanlarla təzahür etdiyi Qa-

rabağda bədiilik adına yaradılmış sözün qarşısında heyrətə düşməmək insanın özündən asılı deyil. Ona görə də Vüsalə Nəşibovanı monoqrafiyada düşündürən ən mühüm problem “Qarabağ bədii sözünün möcüzəsi haradan başlanır?” sualı olmuşdur. Çünki bu sual, həqiqətən, vacib bir sual olub, müəllifin bu kifayət qədər həcmli kitabında apardığı tədqiqatın nəzəri-metodoloji baxımdan, necə deyirlər, “canını” təşkil edir. Alim bir məqamı çox düzgün şəkildə qoymuşdur ki, “Qarabağ folklorunun bədii-semantik xüsusiyyətləri”nin öyrənilməsi “Qarabağ bədii sözünün möcüzəsi haradan başlanır?” sualına cavabın tapılmasından keçir.

Əlbəttə, bu suala cavab tapmadan da elə bu həcmdə, bu sanbalda kitab yazmaq olardı. Ancaq o kitab müəllifə intellektual rahatlıq və məmnunluq gətirməyəcəkdi. Çünki o, “monoqrafiya” adına iddia etdiyi və poliqlafik fakturaya çevirdiyi bu əsərlə ilk növbədə özünü razı sala bilməyəcəkdi.

Birmənalı şəkildə bildirmək istərdik ki, Vüsalə Nəşibova monoqrafiyada öz hədəfinə nail olmuş və “Qarabağ bədii sözünün möcüzəsi haradan başlanır?” sualına cavab tapa bilmişdir. Bu cəhətdən, bizə görə, əsərin ilk fəslini təşkil edən “Bayatı Qarabağ mədəni kimliyinin simvolu kimi: nəzəri aspekt” adlı yazı bütün monoqrafiyanın nəzəri-metodoloji baxımdan “canını”, “ruhunu” və “açarını” təşkil edir.

Alimə görə, Qarabağ bədii sözünün bütün möcüzəsi “bayatı” anlayışında, daha doğrusu, “bayatı möcüzəsinin

də” təcəssüm olunmuşdur. Bu cəhətdən, Vüsalə Nəsimova “bayatı” anlayışının mahiyyətinə varmağa, onun oğuz-türk mədəni-etnik düşüncə sisteminin konsepti kimi mənə və funksiyasını üzə çıxarmağa çalışmışdır.

Müəllifi bayatı möcüzəsinin “izinə salan” isə Azərbaycan şeirinin böyük ustadlarından olan Molla Vəli Vidadi olmuşdur. Alim yazır ki, “Azərbaycan insanının milli düşüncə sistemində Qarabağ hər cür gözəlliyin müqəddəs etalonudur. Maraqlı və həm də səciyyəvidir ki, Azərbaycan bədii-estetik düşüncəsində Qarabağ mədəniyyət kimliyinin, etnokulturoloji mahiyyətinin simvolu bayatıdır. Bu simvolik adı ona XVIII əsr böyük Azərbaycan şairi Molla Vəli Vidadi vermişdir. Molla Vəli Vidadi müasiri, yaxın dostu və şair həmkarı Molla Pənah Vaqiflə deyişməsində Qarabağı “nərmü nazik bayatı” adlandırmışdır”.

Qeyd edək ki, Vüsalə Nəsimova bu fikrində bir-biri ilə bağlı, biri o birini şərtləndirən, biri digərinin intellektual zəminini təşkil edən fikir konseptləri vardır. Bu cəhətdən, müəllifin “tezislərinə” görə:

a) “Qarabağ” konseptinin özü ümumən Azərbaycan milli kimlik düşüncəsi sistemində gözəlliyin etalonu, ölçü vahidi, poetik universumudur.

b) Qarabağ adlanan gözəllik məkanına iyrənc erməni təcavüzləri zamanla bu konsepti onun daşıyıcısı olan Azərbaycan xalqı üçün müqəddəsləşdirmişdir.

c) Azərbaycan milli kimlik düşüncəsi sistemində gözəlliyin etalonu “Qarabağ” konseptidirsə, bu konseptin özünün etnokulturoloji simvolu “bayatı” konseptidir.

ç) “Bayatı” konseptinin mahiyyəti Molla Vəli Vidadi-nin bədii təxəyyülündə “nərmü nazik bayatı” obrazında təcəssüm olunmuşdur.

Beləliklə, Vüsalə Nəşibovanın yuxarıdakı fikrində bütöv bir konseptual sistem qurulmuşdur. Burada konseptlər bir-birinə laylanmaqla vahid entnokulturoloji “qalaktika” yaratmışdır:

- Azərbaycan milli-bədii düşüncə sisteminin, kimlik dünyasının “nüvəsi” – Qarabağ;

- Qarabağ etnokulturoloji sisteminin “nüvəsi” – bayatı;

- Bayatı konseptinin “nüvəsi” – “nərmü nazik bayatı” simvoludur.

Buradan aydın olur ki, bütün türk-oğuz bədii düşüncə sisteminin möcüzəsi olan bayatı Qarabağ folklorunun məna nüvəsini təşkil edir. Başqa sözlə, öz qarşısına “Qarabağ bədii sözünün möcüzəsi haradan başlanır?” sualını qoyan V.Nəşibova cavabını “nərmü nazik bayatı” simvolunda tapmışdır.

Folklorşünas alim çox maraqlı bir məna nöqtəsinə diqqət edərək yazır ki, ““nərmü nazik bayatı” ifadəsi yarandığı gündən öz poetik zərifliyi və estetik fenomenallığı ilə insanların dilinə düşmüş, Qarabağı ifadə edən ən gözəl bədii rəmz kimi işlənmişdir. “Nərmü nazik bayatı” adının dillər əzbərinə çevrilməsinin əksinə olaraq, heç kəs bunun semantik seyrini, məna aləmini tədqiq etmək, bu füsunkar adın semantik özəlliklərini açıqlamaq fikrinə düşməmişdir”.

Əlbəttə, bu da bizim həyatımızın qəribəliklərindəndir. Çox vaxt axtardığımız şeylər gözümüzün qabağında olsa da, sanki gözəgörünməz pərdələr onları görməyə mane olur. Elə V.Nəsibovaya görə də indiyədək heç kəs "nərmü nazik bayatı" adının semantik sehrini aydınlaşdırmaq fikrinə düşməməsinin səbəbi elə həmin "gözəgörünməz pərdələrdir".

Müəllifə görə, birinci pərdə "Vidadinin bu ad-simvola vurduğu bədii-estetik möhür"dür. Sənətkar Qarabağ mədəniyyət sehrini işarələmək üçün elə bir incə metafora yaratmışdır ki, onun bədii-estetik semantikasını açmaq son dərəcə çətindir. Çünki bu ad-simvol poetik baxımdan son dərəcə parlaqdır. Bu cəhətdən, onu Günəşlə müqayisə etmək mümkündür. Dünyaya işıq adlı möcüzəvi gözəllik saçan Günəş hamının gözünün qabağında olsa da, ona heç kəs baxa bilmir. Çünki bu gözəllik gözləri o dərəcədə parlaq şəkildə qamaşdırır ki, ona bir anlıq baxmaq olur. Vidadinin Qarabağın gözəlliyinə qoyduğu "nərmü nazik bayatı" adı da insanları öz poetik cazibəsinə salıb, həmin cazibənin struktur-semantik dərinliklərinə nüfuz etməyə imkan vermir: poetik həzz, bədii-estetik vəcd intellektual düşüncə mexanizmlərini "düşüncə dövrəsindən ayırır", insanı ancaq və ancaq gözəlliyə kökləyir.

Vüsalə Nəsibovaya görə, ikinci gözəgörünməz pərdə "nərmü nazik bayatı" metaforasındakı "bayatı" adının özünün Azərbaycan və ümumən türk poetik düşüncə tarixinin əsrarəngiz möcüzəsi, sirri hələ də açılmamış poetik fenomeni olmasıdır.

Müəllifin bu sonuncu tezisi ilə razılaşımaq olarmı?

Əlbəttə!

Çünki ən azı Azərbaycan folklorşünaslığının prof. Mürsəl Həkimov, prof. Məhərrəm Cəfərli, prof. Seyfəddin Qəniyev və s. kimi klassikləri bayatıları tədqiq edərkən onun “möcüzə” olduğunu yekdilliklə qeyd etmiş, bayatı möcüzəsinin sirlərinin açılmasını gələcək nəsillərin boy-nuna qoymuşlar. Bu barədə çoxlu fikirlər vardır. Onlardan biri – bayatı möcüzəsinin sirlərinə struktur-semiotik kontekstdə vəqif olmağa çalışmış prof. Asif Hacılinın yazdıqları elə fikirləşirəm ki, bizə kifayət edir. O yazır: “Bayatı milli mənliyimizin, dünyaya baxışımızın etnik, eyni zamanda universal və bəşəri cizgilərinin açarlarından biridir. Eləcə də zaman keçdikcə, baxış bucağı dəyişdikcə yeni mənalara aktuallaşdıran canlı sistemdir. Buna görə də bayatıların qəti və tam şəkildə dərk edilməsi ümumən mümkünsüzdür, bu işə ancaq cəhd etmək olar, ancaq həmin cəhdlərdən doğacaq təzə və daha “qəliz” sorular insanları bir daha “anlamaq dərdinə” salır. Bayatı müdrikliyi də məhz bundadır. Burada hazır cavablar yətmir, bayatı insanı fikrə, düşüncəyə sövq edir və bir-birinə calanan suallar doğurur; bayatı məzmunu mahiyyətə tükənmir – məsələnin mahiyyəti mətn nümunəsinin yenidən dərk edilməsində, əvvəlcə üzə çıxmamış mənalara axtarılmasındadır”.

Professorun bu fikri məna və məzmun baxımından çox dərin olub, qatbaqat fikir laylarından təşkil olunmuşdur. Biz mətləbdən yayınmayıb, təkcə bir məna qatına diqqət edəcəyik. A.Hacıliya görə:

- bayatının məzmunu mahiyyətə tükənmir;
- o, hər bir konkret mətnin nümunəsində yenidən dərk olunur;
- hər dərkətmə prosesində əvvəlcə üzə çıxmamış mə-nalar aşkarlanır.

Buradan aydın olur ki, bayatı istər ondan zövq alan oxucunun, istərsə də onu təhlil müstəvisinə gətirən tədqiqatçının düşüncəsində özünü hər dəfə yenidən yaradır. Bu, mahiyyəti oğuz-türk etnik-milli düşüncəsinin stixial potensiyası ilə bağlı olan sinergetik özünüyaradılış prosesidir. Və bayatının möcüzəsi, sirri, sehri də elə öz enerjisini etnosun düşüncəsinin stixial nüvəsindən alması, başqa sözlə, həmin nüvəni bədii sözə sublimasiya edə bilməsinə, yaxud bədii söz şəklində simvollaşdırmasındadır.

Bu məqamda bir sual meydana çıxır:

Vüsalə Nəsimova “Qarabağ bədii sözünün möcüzəsi haradan başlanır?” sualına Molla Vəli Vidadinin sözü ilə “Nərmü nazik bayatıdan” cavabını verməsi nəzəri-metodoloji baxımdan nəyi əks etdirir?

Bax bu sual folklorşünas-ədəbiyyatşünas müəllifin düşüncəsinin nəzəri dərinliklərini özündə inikas edir.

Diqqət etdiyimizdə görürük ki, Vüsalə Nəsimova bayatıya öz “mən”indən deyil, Vidadinin “mən”indən baxmışdır. Məsələnin mahiyyəti də elə bayatı fenomeninə baxışın hansı mövqedən həyata keçirilməsi ilə bağlıdır.

Bayatı bir məna sistemidir. Hər bir fakta isə sistemin çölündən və içərisindən baxmaq mümkündür. Sistemə çöldən baxış – “etik” yanaşma, içəridən baxış – “emik” ya-

naşma adlanır. V.Nəsimovanın bayatı fenomenininə yanaşması emik yanaşmadır. Yəni müəllifin istedadı, tədqiqatçı intuisiyası, alim fəhmi özünü onda göstərmişdir ki, Azərbaycanlı, istisnasız olaraq, hamının orta məktəbdən bildiyi, “nərmü nazik bayatı” ifadəsini məhz “emik” baxış mövqeyindən dəyərləndirə bilmişdir.

Əlbəttə, Vüsalə Nəsimovanın oxuculara təqdim olunan kitabının elmi məziyyətləri təkcə bu yazdıqlarımla məhdudlaşmır. Monoqrafiyanın fəsilələrini təşkil edən bütün yazılar belə nəzəri tapıntılarla zəngindir. Məsələn, müəllif əsərin “Qarabağ bayatılarının epik-mifoloji semantikasi” adlanan ikinci bölümündə müəyyənləşdirmişdir ki, bayatılar, eyni zamanda, Azərbaycan poetik düşüncə sisteminin bütün tarixini özündə əks etdirən canlı tarix qaynağıdır. Bu nümunələrdə ilk baxışda diqqəti cəlb etməyən, sadəcə, ənənəvi bədii obrazlar kimi qəbul etdiyimiz elə elementlər (obraz, motivlər, müxtəlif süjet vahidləri) vardır ki, onlar bayatının bir vaxtlar mənsub olduğu, mühüm tərkib ünsürü kimi çıxış etdiyi mədəniyyət laylarından xəbər verə bilir. Bayatılarımıza bu cəhətdən nəzər saldıqda onlarla mifik kultlar, qədim dastançılıq ənənəsi arasında ciddi əlaqə bağları aşkarlana bilir. Həmin bağlar bayatının bu gün bizə məlum olmayan başqa funksional keyfiyyətlərindən xəbər verir.

Alim Qarabağ mifoloji mətnlərində torpaq və etnosun vəhdəti probleminin araşdırıldığı üçüncü fəsildə belə bir fundamental qənaətə gəlmişdir ki, bir məkanda mövcud olan miflər onun daşıyıcısı olan kollektivin həmin mə-

kandakı ilkin tarixinin mifik “təəssüratlarıdır”. Bu cəhətdən, Qarabağ folklor mühitində mifoloji mətnlərin (mifik əfsanə, rəvayət, nağılların, inanc mətnlərinin s.) kəmiyyət bolluğu və məzmun zənginliyi də Qarabağın qədim türk mühiti olduğunu, Azərbaycan türklərinin bu regionun yerli və ilkin əhalisi olduğunu birbaşa təsdiq edir.

Kitabın növbəti fəslində Qarabağ folklorunda mifik kimliyin etik-mənəvi konseptləri məsələsini qoyan Vüsalə Nəsibovanın gəldiyi əsas nəticəyə görə, Qarabağ folklor mühitindəki miflərin əsas konsepsiyası əxlaqi-mənəvi dəyərlərlə bağlıdır. Bu cəhətdən, həmin miflər Azərbaycan-Türk mifik kimliyinin minillər boyunca daşındığı mənəvi xəzinədir. Qarabağ miflərinin əxlaqi-mənəvi ritorikası Azərbaycan insanının milli kimliyinə məxsus olan humanizmin dünyanın yaradılışının ən dərin qatları ilə bağlı olduğunu ortaya qoyur.

Monoqrafiyanın əlamətdar cəhətlərindən biri AMEA Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsində çalışan Vüsalə Nəsibovanın Qarabağ folklor mətnlərinə ekomifoloji görüşlər baxımından yanaşmasıdır. Bu mövzu müasir zamanın çağırışıdır. Bu mənada, ekomifologiyadan danışmaq – babalarımızın mifik düşüncəsindəki ideal təbiət-cəmiyyət harmoniyası məsələsini tədqiqat müstəvisinə gətirmək deməkdir. Bu problemi Qarabağ bölgəsinə məxsus mif mətnləri əsasında bir peşəkar mifoloq kimi araşdırmış müəllif müəyyən etmişdir ki, mifologiyada təbiət və cəmiyyət vəhdət içərisində təqdim olunur. Mifik düşüncənin bütün humanizmi təbiət və cəmiyyətin vəhdətinə əsaslanır. Bu

düşüncənin ritorikası bütövlükdə təbiət və cəmiyyətin iləhi nizamı konsepsiyası əsasında qurulmuşdur. Həmin iləhi nizam miflərdə özünü “ekomifologiya”, yaxud “ekomifoloji məna modeli” şəklində göstərir. Qarabağ mifləri üzərində aparılmış müşahidələr göstərir ki, mif mətnlərində təbiətə, onu təşkil edən ünsürlərin hər birinə ayrıca “ekoloji baxış” var. Yəni miflərdə müxtəlif heyvanlarla, yaxud bitkilərlə necə rəftar etməyin qaydaları aydın şəkildə göstərilmişdir

Monoqrafiyanın növbəti fəslində Qarabağ folklor mühitində sakral məkan, kult və qurbanvermə məsələlərindən bəhs edilir. Vüsalə Nəsimova bütöv kitabda olduğu kimi, bu fəsildə də kifayət qədər zəngin faktlar əsasında müəyyənləşdirmişdir ki, bütün Azərbaycan sivilizasiyasının ən qədim ocaqlarından sayılan Qarabağ milli mədəniyyətimizin bütün növ və şəkillərini özündə ehtiva etməklə xalqımızın milli iftixar simvoluna çevrilmişdir. Qədim tarixə malik olan Qarabağ folklor mühiti pirlər, ocaqlar və ziyarətgahlarla zəngindir. Bu sakral (müqəddəs, qutsal) məkanlar haqqındakı materiallara nəzər saldıqımızda görürük ki, onların hamısı bu və ya digər şəkildə “qurbanvermə” mərasimi ilə sıx şəkildə bağlıdır. Qarabağ ziyarətgahlarının əsas məna əlamətlərindən biri onlarda qurbanvermənin ilkin ritual-mifoloji cizgilərinin hələ də qorunmasıdır.

Monoqrafiyanın zəngin materiallar əsasında yazılmış “Qarabağ folklor mühitində aşığılar və el şairləri” fəslinin əlamətdar cəhəti ondadır ki, müəllif Vüsalə Nəsimova Qa-

rabağın son dərəcə parlaq klassik muğam sənətinin fonunda, bir növ, “kölgədə qalmış” aşığı yaradıcılığını onun bütün zənginliyi ilə gün işığına çıxartmağa çalışmışdır. Məhz bu baxımdan müəllifin gəldiyi belə bir qənaəti əsaslandırılmış fikir kimi qəbul edirik ki, “Qarabağ özünün kulturoloji coğrafiyası ilə Azərbaycan mədəniyyət sisteminin bütün janrlar sistemini özündə inikas edir. Onun fenomenallığı həm də bu amillə – cənublu-şimalı Azərbaycan mədəniyyətinin simvolu olması ilə şərtlənir. Bu cəhətdən, əsasən, klassik yazılı ədəbiyyat və musiqinin inkişaf etdiyi, Azərbaycanın musiqi konservatoriyası sayılan Qarabağda aşığı sənəti, xalq poeziyası ənənələri də güclü şəkildə inkişaf etmiş, bu bölgədə həm görkəmli ifaçı və yarıdıcı aşıqlar, həm də el şairləri fəaliyyət göstərmişlər”.

Monoqrafiyanın “Qarabağ folklor mühitində Novruz bayramı ənənələri” adlanan sonuncu fəslə həcmi və materialların ümumiləşdirilməsi baxımından xüsusilə əlamətdardır. Alimin bu fəsildə apardığı tədqiqat bizə onun “Qarabağ Novruzunu”nun elmi obrazını yarada bildiyini deməyə tam şəkildə imkan verir.

Əlbəttə, zəngin bədii faktura və elmi qaynaqlar əsasında yazılmış bu əsərin məziyyətləri, təbii ki, yalnız bizim burada qeyd etdiklərimizdən ibarət deyil. İnanırıq ki, kitabla ünsiyyətə girən oxucular onun vasitəsilə “Qarabağ folklorunun bədii-semantik xüsusiyyətləri” ilə sözün əsil mənasında yaxından tanış ola biləcəklər.

Prof. Seyfəddin RZASOY

GİRİŞ

Cənublu-şimallı bütöv Azərbaycanın dilbər guşəsi olan Qarabağ bütün dünyada təkcə füsunkar təbiət gözəllikləri ilə deyil, həm də yüksək mədəni dəyərləri ilə məşhurdur. Azərbaycanın musiqi akademiyası sayılan Qarabağ özünün şairləri, ədibləri, yüksək zövqlü publikası ilə hər zaman tanınmışdır. Görkəmli ədəbiyyat tarixçisi Firdun bəy Köçərlinin özünün “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabında təsadüfən yazmır ki, “Şuşa şəhərinin ab-havasının təsirindən və torpağının bərəkətindən burada çox zürəfa, üdəba və şüəra vücuda gəlir. Belə ki, Şuşa qalası Zaqafqaziyanın Şirazi mənzələsində olub,ərbabi-zövqü səfa oymağı və əhli-hal və sahibi-dil yatağı hesab olunur. Şuşa əhli həmişə eyşü işrətdə olub, günlərini gəzməkdə, seyrü səyahətdə keçirirdilər və buranın sazəndə və xanəndələri indi də məşhuri cahandır” [56, s. 124].

Alimin bu sözlərində Şuşa-Qarabağ ədəbi mühiti özünün bütün əlvanlığı ilə öz əksini tapmışdır. Bu təsnifatı diqqət yetirdikdə Qarabağı nə qədər zəngin bir mədəniyyət mühiti olduğunu görürük. Bunlar kimlərdir?

F.Köçərli ilk növbədə “zürəfa”nın yəni zəriflərin adını çəkir. “Zürəfa” sözü – hərfən “zəriflər” deməkdir. Bu söz həm də “zərafət” (“zarafat”) sözü ilə də eyni kökdəndir. Zürəfa/zəriflər incə söz danışan, məclislərdə, ictimai mühitdə adi nitqə belə bəlağət və incəlik verə bilənlər, başqa sözlə, nitqi ədəbiləşdirənlərdir.

Alim “üdəba” dedikdə ədibləri nəzərdə tutur ki, bu-
raya ədəbiyyatla məşğul olan insanlar daxildirlər.

O, “şüəra” adı altında isə şairləri nəzərdə tutur.

Buradan aydın olur ki, Şuşa-Qarabağ ədəbi mühiti
təkcə bədii söz yaradıcılarından ibarət deyil, Qarabağın
ədəbi həyatına təkcə onlar deyil, həm də ədəbi publika öz
təsirini göstərmişdir. Alim həmin publikanı “ərbabi-
zövq”, “əhli-hal” və “sahibi-dil” kimi ifadələrlə yada salır.

F.Köçərli bir ədəbiyyat tarixçisi olduğu üçün, təbii
olaraq, daha çox yazılı ədəbiyyata diqqət vermişdir. An-
caq Qarabağ kultürünün formalaşmasında folklor yaradı-
cılığının son dərəcə böyük rolu olmuşdur. Bu cəhətdən,
Qarabağ həm də yüksək bədii-estetik dəyərlər sahib zən-
gin folklor mühitidir. Bunu Molla Vəli Vidadinin Qarabağ
ədəbi mühitini “nərmü nazik bayatı”ya bənzətməsi, başqa
sözlə, Qarabağı folklor janrı olan bayatı ilə işarələməsi də
göstərir.

Oxuculara təqdim etdiyimiz bu kitabda zəngin Qara-
bağ folklorundan müəyyən nümunələr əsasında bölgənin
folklor yaradıcılığının bədii məna xüsusiyyətlərini araşdır-
mışıq.

BAYATI QARABAĞ MƏDƏNİ KİMLİYİNİN SİMVOLU KİMİ: NƏZƏRİ ASPEKT

Azərbaycan xalqının və ümumən türk dünyasının tarixi taleyinin simvoluna çevrilmiş Qarabağ, sözün hərfi anlamında, fenomenal gözəlliyə sahibdir. Qarabağın, milli kimliyindən asılı olmayaraq, hər bir insanı ovsunlayan gözəlliyi bölgənin maddi və mənəvi mədəniyyətini təşkil edən bütün ünsürlərə eyni dərəcədə aiddir. Burada təbiət füsunkar gözəlliyə sahib olduğu kimi, onun stixial estetikası Qarabağ mədəniyyətinin gözəlliyində də mütənasib şəkildə əks olunmuşdur. Bu da təbiidir. Çünki Qarabağın Azərbaycan-türk kimliyi bu torpaqda minillər boyunca yaşanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olaraq Qarabağın stixial mahiyyətinin etnoantropoloji inikasıdır. Bunu son otuz ildə baş vermiş erməni işğalı bütün detalları ilə təsdiq etdi. Qarabağ torpağını anası qədər sevən və əzizləyən Azərbaycan xalqından fərqli olaraq, ermənilər otuz illik işğal dövründə regionun maddi və mənəvi mədəniyyətini faşistlərin belə həsəd aparacağı səviyyədə dağıtmağa nail oldular. Torpaqları azad edən Azərbaycan əsgəri qələbə naminə də olsa, Qarabağın torpağına, daşına qıymadı: canını verdi, onu dağıtmağa əli gəlmədi. Çünki Azərbaycan insanının milli düşüncə sistemində Qarabağ hər cür gözəlliyin müqəddəs etalonudur. Maraqlı və həm də səciyyəvidir ki, Azərbaycan bədii-estetik düşüncəsində Qarabağ mədəniyyət kimliyinin, etnokulturoloji mahiyyətinin sim-

volu bayatıdır. Bu simvolik adı ona XVIII əsr böyük Azərbaycan şairi Molla Vəli Vidadi vermişdir.

Molla Vəli Vidadi müasiri yaxın dostu və şair həmkarı Molla Pənah Vaqiflə dəyişməsində Qarabağı “nərmü nazik bayatı” adlandırmışdır. Bu ifadə yarandığı gündən öz poetik zərifliyi və estetik fenomenallığı ilə insanların dilinə düşmüş, Qarabağı ifadə edən ən gözəl bədii rəmz kimi işlənmişdir. “Nərmü nazik bayatı” adı dillərin əzbərinə çevrilməsinin əksinə olaraq, heç kəs bu adın semantik sehrini, məna aləmini tədqiq etmək, bu füsunkar adın semantik özəlliklərini açıqlamaq fikrinə düşməmişdir. Bunun bir neçə səbəb vardır:

Birincisi, Vidadinin bu ad-simvola vurduğu bədii-estetik möhür:

Sənətkar Qarabağ mədəniyyət sehrini işarələmək üçün elə bir incə metafora yaratmışdır ki, onun bədii-estetik semantikasını açmaq son dərəcə çətinidir. Çünki bu ad-simvol poetik baxımdan son dərəcə parlaqdır. Bu cəhətdən, onu Günəşlə müqayisə etmək mümkündür. Dünyaya işıq adlı möcüzəvi gözəllik saçan Günəş hamının gözünün qabağında olsa da, ona heç kəs baxa bilmir. Çünki bu gözəllik gözləri o dərəcədə parlaq şəkildə qamaşdırır ki, ona bir anlıq baxmaq olur. Vidadinin Qarabağın gözəlliyinə qoyduğu “nərmü nazik bayatı” adı da insanları öz poetik cazibəsinə salıb, həmin cazibənin struktur-semantik dərinliklərinə nüfuz etməyə imkan vermir: poetik həzz, bədii-estetik vəcd intellektual düşüncə mexanizmlərini “düşüncə dövrəsindən ayırır”, insanı ancaq və ancaq gözəlliyə kökləyir.

İkincisi, “nərmü nazik bayatı” metaforasındakı “bayatı” adının özünün Azərbaycan və ümumən türk poetik düşüncə tarixinin əsrarəngiz möcüzəsi, sirri hələ də açılmamış poetik fenomeni olması:

Bayatının özü də bir Günəşdir: Günəş dünyanın hər yerinə işıq saçdığı kimi, bayatı da minillərdir ki, türk etnosunun bütün tarixinə bədii-estetik işıq saçır. Çox alimlər bayatı janrının sirrini, möcüzəsini açmağa cəhd etmiş, ancaq müvəffəq olmamışlar. Bunu bayatışünas alimlərin özləri də təsdiq edirlər. Prof. Məhərrəm Cəfərliyə görə, bayatılar milli folklor düşüncəsinin elə möcüzəsi sayılır ki, bu janr barəsində öz sözünü söyləmək istəyənlərin hər biri əsərlərinə ilk əvvəl bu janrın poetik ecazı ilə bağlı hiss etdikləri heyranlıq halının ifadəsi ilə başlamış olurlar [119, s. 101]. Yaxud prof. Mürsəl Həkimov qeyd edir ki, “yaranış zamanı yada gəlməz, lap qədim dövrlərin yaddaşını yaşadan bayatı nümunələri xalqımız arasında və eləcə də başqa türk xalqları içərisində geniş yayılmışdır; toyda, nişanda, zəhmət və bahar bayramlarında, yas törənlərində oxunan başqa bir şeir janrını təsəvvürə gətirəmk olmur [45, s. 24; 42, s. 10]. Bayatıları güzgü ilə müqayisə edən prof. S.Qəniyev isə yazırdı ki, bayatı nümunələri təkcə Şirvanın, həmçinin bütün Azərbaycanın və ümumtürk sənət yaradıcılıq aləminin çox yaygın, kəmiyyət baxımından ölçüyə gəlməz bir janrı hesab olunur. Bu şeir janrı ona aid nümunələri yaradanların mənəviyyat, arzu-istək və milli kimlik aləmi, üstündə yaşadığı torpağa qırılmaz şəkildə bağlı olması, məişət dünyası barəsində dərin bədii bilgiləri daşı-

maqdadır. Bu cəhətdən bayatıları öyrənməklə, əslində, onları yaradanlar barəsində çox şeyi öyrənmək mümkündür. Elə buna görə də Şirvana məxsus bayatıları həm də bu elin, bu mühitin güzgüsü də hesab etmək olar [81, s. 17].

Azərbaycan folklorşünaslığında bayatı haqqında son dövrlərin ən fundamental araşdırmasının müəllifi olan prof Asif Hacı yazır ki, “bayatı milli məniyyətimizin, dünyaya baxışımızın etnik, eyni zamanda universal və bəşəri cizgilərinin açarlarından biridir. Eləcə də zaman keçdikcə, baxış bucağı dəyişdikcə yeni mənalara aktuallaşdıran canlı sistemdir. Buna görə də bayatıların qəti və tam şəkildə dərk edilməsi ümumən mümkünsüzdür, bu işə ancaq cəhd etmək olar, ancaq həmin cəhdlərdən doğacaq təzə və daha “qəliz” sorular insanları bir daha “anlamaq dərdinə” salır. Bayatı müdrikliyi də məhz bundadır. – burada hazır cavablar yətmir, bayatı insanı fikrə, düşüncəyə sövq edir və bir-birinə calanan suallar doğurur; bayatı məzmunu mahiyyətə tükənmir – məsələnin mahiyyəti mətn nümunəsinin yenidən dərk edilməsində, əvvəlcə üzə çıxmamış mənalara axtarılmasındadır [38, s. 4-5].

Təbii ki, biz filologiya elmləri doktoru, professor, poetika və folklorşünaslıq sahəsinə fundamental tədqiqatların müəllifi A.Hacının bu fikrinə, sadəcə, “bayatı gözəlləməsi” kimi yanaşa bilmərik. Müəllif bu fikri özünün bayatıların strukturu, semantikasi və pragmatikasına həsr olunmuş kitabında söyləmişdir. Bu cəhətdən, alimin yuxarıdakı fikrində çox dərin mətləblər ifadə olunmuşdur.

Beləliklə, A.Hacıya görə, bayatı bir janr kimi Azərbaycan milli kimliyinin (“milli məniyyətimizin”) və milli

dünya görüşünün (“dünyaya baxışımızın”) etnik-milli olduğu qədər universal-bəşəri mahiyyətinin “açarı” – simvoldur.

Bu, bayatı haqqında son dərəcə nəhəng və məsuliyyət tələb edən dəyərləndirmədir. Çünki müəllifə görə, bayatı Azərbaycan milli kimliyi və dünya görüşünün açarıdır. Yəni zaman baxımından çox qədim tarixə, məzmun baxımından son dərəcə nəhəng və hətta hüdudsuz ölçüyə malik milli düşüncə tariximizin açarı məhz bayatıdır. Milli varlığımızın dərki bayatının dərkindən keçir: bayatını öyrənə bilmək, onun mənasına vara bilmək Azərbaycan milli varlığını öyrənə və mənasına vara bilməyə bərabərdir.

Prof. Asif Hacılı bu fikri ilə ifrata varmamışdır ki?

İlk baxışda, bəlkə də. Lakin Molla Vəli Vidadinin “nərmü nazik bayatı” metaforasının XVIII əsrdən üzü bəri milli poetik düşüncədə yaratdığı dərkolunmaz cazibə və heyranlıq yada saldıqda bayatışünas alimin heç də hissə qapılmadığı, bayatı real təbiətinin irreal fenomenallığını ifadə etdiyi qənaətinə gələ bilərik.

A.Hacıliya görə, bayatı sadəcə folklor nümunəsi olmayıb, Azərbaycan poetik düşüncə sisteminin dinamik məniyaradıcı sistemidir. Başqa sözlə, bayatı elə bir fenomenal poetik struktura malikdir ki, həmin struktur bədii xronotop mexanizmi kimi sabit görünsə də, əslində, zamanın bütün dəyişimlərini özündə inikas edən bütöv bir sistemdir. Bu dörd misraya, hər misrası yeddi hecaya əsaslanan sadə bir dördlük sistemi sanki müasir dövrün elektron yaddaş çiplərinə (kartlarına) bənzəyir. Lakin bayatının

enerji çiplərdən fərqli ondadır ki, o, türk etnopoetik düşüncəsinin bütün stixial enerjisini özündə cəmləməklə bərabər, həm də tükənməz, bitməz potensiyaya malikdir. Həmin potensiya türk etnosunun stixial düşüncə enerjisidir: türk etnosu yaşadığıca bayatı da bu enerjinin daşıyıcısı, onu təhtəlsüurdan şüura sublimasiya edən mediativ adaptasiya mexanizmi kimi qalmaqda davam edəcək.

Nəhayət, A.Hacılıının yekun qənaətinə görə, “bayatıların tam və qəti dərki ümumən mümkün deyil”. Çünki bayatı bir fenomen kimi açıldıqca açılmaqda davam edir. Onun bütün sirri, sehri elə bunda, sonsuz dərkolunma imkanlarındadır.

Deyilənlərdən aydın olur ki, bayatı bir poetik janr kimi türk etnopoetik düşüncəsinin ilk qaynaqlarındandır. Lakin o, tarixən yalnız qaynaq olaraq qalmamış, türk etnosunun poetik düşüncəsinin tarixi boyunca eninə (sinxron) və uzununa (diaxron) inkişaf etməkdə davam etmiş, etnosun tarixinin universal poetik düşüncə modelinə çevrilmişdir. Bu cəhətdən, bayatının türk mədəniyyət kimliyi tarixindəki rol və funksiyasını “Dədə Qorqud” dastanının türk milli kimlik tarixindəki rolu ilə müqayisə etmək mümkündür. Bu yerdə akademik Yaşar Qarayevin bir məşhur və fundamental fikri yada düşür. O yazırdı ki, 1300 ildən artıqdır ki, Qorqud xalqımızın gen və qan yaddaşı tək yaşamaqda və ondan qabaqkı 1300 illik dövrün də genetik-bədii arxetiplərini özünün hər bir sətri və kəlməsində qorumaqdadır. Əlavə də, sonrakı 1300 illik dövr üçün də daha möhkəm, güvənli, əxlaqi-mənəvi genlər və

şifrələr yenə də ana kitabımızın ruhunda və bət dünyasında qorunmaqdadır. “Müstəqillik” ilə “minillik” və əbədiyyətdən ötrü bönövrə, xalq və mədəniyyətlər, göy və yer, millət və torpaq, ekologiya və təbiət aralığında olan rəftar və davranma qanunları, yasalar və “anayasa”... hər biri bu kitabımızda özünün əksini tapmaqdadır. Və müstəqil olduğumuz dövrdə də “Qorqud” yenə də ruhani oyanışın rəmzi, milli kimliyimizin və özünü dərkimizin sənədidir [76, s. 4].

Bizcə, Y.Qarayevin bu dahianə fikrini eynilə bayatılara da aid etmək olar:

Bayatılar da minilliklər boyunca “xalqımızın gen və qan yaddaşı olaraq kimi yaşamaqda” və özünün hər bir misrasında, hər bir sözündə özünə qədərki tarixin “bədi və genetik arxetipini” yaşatmaqdadır.

“Üstəlik” tariximizin növbəti minillikləri üçün də “daha möhkəm, güvənli, əxlaqi-mənəvi genlər və şifrələr yenə də” ana kitabımızın ruhunda “ən sabit, etibarlı, mənəvi-əxlaqi kodlar və genlər yenə də” bayatıların “ruh və bətn dünyasında var olmaqdadır

İndi isə bütün bu nəzəri “gəzişmələr” müstəvisində Vidadi ilə Vaqifin deyişməsindəki məlum hissəyə nəzər salaq:

Vidadi:

Külli Qarabağın abi-həyatı
Nərmü nazik bayatıdı, bayatı,
Oxunar məclisdə xoş kəlimatı,
Ox kimi bağrını dələr, ağlarsan!

Vaqif:

Müxəmməs deməyin seyrəklənibdir,
Bayatıda zehnin zirəklənibdir,
Qocalıbsan, qəlbin köyrəklənibdir,
İşdən-gücdən olub bika ağlarsan [189].

Göründüyü kimi, Molla Vəli Vədadi “külli” Qarabağın, yəni “bütün” Qarabağın “abi-həyatını” “nərmü nazik bayatı” adlandırmışdır. Bu məna misralardan açıq şəkildə görünən və hamıya məlum olan mənzərədir. Ancaq “Külli Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır, bayatı” misralarının (hökm-cümləsinin) bu görünən mənasının altında, bəlkə də, sonsuz şəkildə bir-birinə laylanmış mənalar vardır. Həmin mənalara müəyyən qədər vara bilmək, yaxud A.Hacılının dediyi kimi, varmağa “cəhd etmək” üçün misralardakı poetik elementləri ayrıca təhlil etmək lazımdır.

Burada üç əsas element (məna vahidi) vardır:

“külli Qarabağ”;

“abi-həyat”;

“nərmü nazik bayatı”.

İndi bu elementləri ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək:

“Külli Qarabağ” – Bu, ifadə Qarabağ adlanan mədəniyyət hadisəsinin bütün məna səviyyələrini özündə ehtiva edən mürəkkəb işarədir. Vədadi “külli Qarabağ” dedikdə Qarabağı təkcə məkan kimi nəzərdə tutmur, buraya eyni zamanda Qarabağ mədəniyyət xronotopu – məkan-zaman strukturu bütövlükdə daxildir. Bu isə son dərəcə mü-

rəkkəb hadisədir. Çünki Qarabağ mədəniyyəti Azərbaycan mədəniyyətinin bütün məna səviyyələrini özündə cəmləşdirən məna mərkəzi, fokus nöqtəsidir. Burada klassik ədəbiyyat da (əruz şeiri), folklor ədəbiyyatı da (heca şeiri) eyni dərəcədə, canlı və aktualdır. Qarabağ insanının musiqi zövqü klassik muğama da, saz-folklor musiqisinə də eyni dərəcədə həssasdır. Yəni Qarabağın özü qədər onda yaşayan insanların bədii-estetik zövqünün özü də fenomenal mahiyyət daşıyırdı. Biz bunun təsbitinə məşhur ədəbiyyat tarixçisi Firidun bəy Köçərlinin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabında Qarabağ mədəniyyətinin məkan-zaman simvolu olan Şuşanın təsviri hissəsində rast gəlirik. Müəllif yazır: “Şuşa şəhərinin ab-havasının təsirindən və torpağının bərəkətindən burada çox zürəfa, üdəba və şüəra vücuda gəlibdir. Belə ki, Şuşa qalası Zaqafqaziyanın Şirazı mənzələsində olub,ərbabi-zövqü səfa oymağı və əhli-hal və sahibi-dil yatağı hesab olunur. Şuşa əhli həmişə eyşü işrətdə olub, günlərini gəzməkdə, seyrü səyahətdə keçirirdilər və buranın sazəndə və xanəndələri indi də məşhuri cahandır” [56, s. 124].

Prof. Seyfəddin Rzasoy F.Köçərlinin Şuşa ədəbi mühiti haqqındakı bu təsvirini struktur-semantik baxımdan təhlil edərək göstərir ki, F.Köçərlinin bu təsvirində onun “ədəbi mühit” konseptinə nələri daxil etdiyini görmək olur. Beləliklə, böyük ədəbiyyatşünasa görə, ədəbi mühit anlayışı Şuşanın nümunəsində aşağıdakı faktorlardan təşkil olunmuşdur:

1. Şuşa şəhərinin ab-havası;
 2. Torpağının bərəkəti;
 3. Ədəbi subyektlər:
 - 3.1. Zəriflər, yəni ədəbiyyatı, şəri, sənəti qiymətləndirməyi bacaran ziyalılar;
 - 3.2. Üdəba, yəni ədiblər, başqa sözlə, ədəbiyyat haqqında biliklərə sahib olan ziyalılar;
 - 3.3. Şüəra, yəni şairlər;
 4. Ədəbiyyat və incəsənət ocağı olan Şuşa şəhəri;
 5. Zövqü səfa sahibləri;
 6. Əhli-hal insanlar;
 7. Sahibi-dil insanlar;
 8. Ədəbiyyatı, mədəniyyəti, incəsənəti qiymətləndirən xalq (Şuşa əhli);
 9. Ədəbi mühitlə qırılmaz və üzvi şəkildə bağlı olan musiqi subyektləri (sazəndə və xanəndələr) [99, s. 40].
- Şuşa şəhəri və ədəbi mühitinin Qarabağı simvollaşdırdığını nəzər alsaq F.Köçərlinin Şuşa ədəbi mühiti ilə bağlı sadaladıqları elementlər eyni dərəcədə Vidadinin “külli Qarabağ” simvolunun elementlərini də təşkil edir. Bu cəhətdən, “külli Qarabağ” anlayışına Qarabağın “ab-havası”, “torpağının bərəkəti”, “ədəbi subyektləri”, “zərifləri, yəni ədəbiyyatı, şəri, sənəti qiymətləndirməyi bacaran ziyalılar”, “üdəbası, yəni ədibləri, başqa sözlə, ədəbiyyat haqqında biliklərə sahib olan ziyalıları”, “şüərası, yəni şairləri”, “ədəbiyyat və incəsənət ocağı olan Şuşa şəhəri”, “zövqü səfa sahibləri”, “əhli-hal insanları”, “sahibi-dil insanları”, “ədəbiyyatı, mədəniyyəti, incəsənəti qiymətlən-

dirən xalqı”, “ədəbi mühitlə qırılmaz və üzvi şəkildə bağlı olan musiqi subyektləri (sazəndə və xanəndələri)” daxildir. Və “külli Qarabağ” anlayışının çox maraqlı və maraqlı olduğu qədər də müəmmalı olan cəhəti ondan ibarətdir ki, Molla Vəli Vidadi özünün klassik musiqi və ədəbiyyat ənənələri ilə daha çox məşhur olan Qarabağı rəmzləndirmək üçün məna işarəsini nə klassik musiqidən, nə klassik ədəbiyyatdan deyil, məhz folklordan (bayatı) seçmişdir.

Bu baxımdan tədqiqatımızın ən böyük sualı “niyə bayatı?” müəmmasıdır. Axı Molla Vəli Vidadi “külli Qarabağ” əruz şeirinin “gözəli” olan qəzələ də, heca şeirinin məşhur janrı olan qoşmaya da, gəraylıya da bənzədə bilirdi. Amma fakt ondan ibarətdir ki, XVIII əsr Azərbaycan poeziyasının görkəmli nümayəndəsi Vidadinin bədii düşüncə aləmində “külli Qarabağ” məhz “bayatı” metaforasında obrazlaşmışdır.

Bu müəmmayı anlamağa cəhd etmək üçün məşhur iki misradakı digər elementlərə də diqqət yetirməmişlərimizdir:

“Nərmü nazik bayatı” – Bu obraz, sözün həqiqi mənasında, fenomenal mənaya malikdir və bu məna ilk baxışdan heç görünmür də. “Nərmü nazik” ifadəsi incəliyi, zərifliyi bildirir. Ancaq bu incəliyin altında Molla Vəli Vidadinin Azərbaycan poetik düşüncəsi üçün tamamilə yeni olan bir bənzətməsi vardır. Belə hesab edirik ki, Molla Vəli Vidadi bayatının bu zərifliyi, incəliyi altında məhz qadınlara məxsus incəliyi (incə-mincəliyi), zərifliyi (naz-qəməzəli zərifliyi) nəzərdə tutmuşdur. Başqa sözlə, **Vidadi Azər-**

baycan milli metaforik düşüncə tarixində ilk dəfə olaraq bayatının gözəlliyini qadın gözəlliyi ilə məcazlaşdırmış və bayatını “nərmü nazik bayatı” obrazında məhz “incə, zərif qadın” simasında təqdim etmişdir.

Lakin bu zaman yeni sual-müəmmalar meydana çıxır:

Vidadi həm də öz kişilik, ərlilik, cəngavərlik, savaş ənənələri ilə məşhur olan Qarabağın gözəlliyini niyə məhz qadın gözəlliyi ilə müqayisə etmişdir?

Şair bununla hansı mənaya işarə etmiş, hansı bir müəmma yaratmaq istəmişdir?

Azərbaycan mədəniyyətinin gender baxımından ümumən kişi ağırlıqlı mədəniyyət olduğunu (kişi şairlərin, musiqiçilərin və s. əksəriyyəti təşkil etdiyini) nəzərə alsaq, Vidadi “külli Qarabağı” axı nə səbəbdən kişi xarakteri ilə deyil, məhz qadın xarakteri ilə məcazlaşdırmışdır?

Bu sual-müəmmmanın cavabını yalnız Vidadinin mənsub olduğu mədəniyyətin təsəvvüfi-irfani dərinliklərində axtarmaqla tapmaq olar. Bu cəhətdən, qabaqcadan belə bir fikir irəli sürürük ki, **Vidadi Qarabağı qadın obrazında məcazlaşdırmaqla onun gözəlliyini ilahiləşdirmiş, müqəddəsləşdirmiş və bu gözəlliyn “Hüsni-Mütləq”dən Azərbaycana kərəm olunduğunu (bəxş edildiyini, əta edildiyini) demək istəmişdir.**

İndi öz fikrimizi əsaslandırmağa çalışaq.

Bu müəmmayı biz müasir düşüncəmiz baxımından çözə bilmirik. Çünki müasir düşüncəmizlə onun təsəvvüfi-irfani, ilahi-mənəvi kökləri arasında böyük bir uçurum yaranmışdır. Sovet ideologiyası milli düşüncəmizi öz kök-

lərindən qoparmışdır. Lakin məsələyə milli mədəniyyətimizin ilahi-mənəvi qaynaqları baxımından yanaşdıqda mənzərəyə aydınlıq gəlir. Bu cəhətdən, biz Vidadinin də mütləq şəkildə daxil olduğu düşüncə tariximizin əsasında duran üç tezis-prinsipi mütləq şəkildə nəzərə almalıyıq:

Birincisi, Şərq-İslam düşüncə tarixində bütün gözəlliklərin zirvəsi Allahın gözəlliyidir. Bu gözəllik “Hüsni-Mütləq” adlanır. Bütün qalan gözəlliklər, o cümlədən Qarabağın da gözəlliyi Hüsni-Mütləqin gözəlliyinin maddi aləmdəki proyeksiyası, inikası, əks-sədasıdır, davamıdır.

İkincisi, gözəlliyn mənbəyi Hüsni-Mütləq (Allah) olduğu üçün hər bir gözəllik hadisəsində ilahilik, müqəddəslik var. Bu cəhətdən, Vidadı də sözü gedən misralarda Qarabağın füsunkar, əsrarəngiz gözəlliyinin ilahi, müqəddəs gözəllik olduğunu vurğulayır.

Üçüncüsü, Şərq-İslam mədəniyyətində, təsəvvüfi-irfani düşüncəsində yer üzündə, maddi aləmdə olan bütün gözəlliklərin qaynağı, mənbəyi, zirvəsi olan Allahın gözəlliyi ədəbiyyatda, poeziyada və ümumən sufi düşüncəsində qadın obrazında təsəvvür olunmuşdur.

Məsələnin bütün mahiyyətini, yəni Vidadinin Qarabağı gözəlliyini bayatının “nərmü nazikliyin” nümunəsində qadın gözəlliyi ilə müqayisə etməsinin əsasında məhz bu prinsiplər durur.

Prof. S.Rzasoya görə, orta çağ (orta əsrlər – *V.Nəsimova*) anlamında ən ali gözəllik Allahın özüdür. Sufinin aşiq olduğu qadın Allahın rəmzidir. Sufinin bu qadına olan məhəbbətində iki qat laylanır: məcazi və həqiqi məhəbbət. Mə-

cazi məhəbbət – real qadınadır, əslində isə, bu məhəbbət Allaha olan həqiqi məhəbbətdir. Qadın sufilərin əxlaqi-cismi kamilləşmə təlim və praktikasında mühüm yer tutur. Sufi öz məhəbbətinin obyektı olan Məşuqəyə – Allaha qovuşmaq üçün onun məqamına qalxmalı idi. Bu isə sufidən uzun müddət oruc, namaz, dua və s. mənəvi-cismi təmrinlər yolu ilə öz bədən və əxlaqını paklaşdırmağı tələb edirdi. Allah qeyri-maddi kateqoriya idi; bu məqama layiq olmaq üçün sufinin qəlbində maddi olan heç nəyə həvəs, meyl, tamah qalmamalı idi. Sufinin öz bədən və ruhunu təmizləməsi çox əzablı praktika idi. Lakin o dözməli idi və bu yolda ona ilahi məhəbbətdən duyduğu feyz dayaq olurdu [98, s. 249].

A.Bombaçı göstərir ki, insanın nəfsi ilahi “Gözəllik” ilə sufilərin “həqiqi” adlandırdıqları və həm də “metaforik” (məcazi) məhəbbət olan məhəbbət hissini vasitəsilə birləşmişdir. Bu məhəbbət insana yönəlmişdir, lakin o, öz növbəsində eyni zamanda Allaha olan məhəbbətdir: belə ki, insanın gözəlliyi Allahın gözəlliyinin fenomenal təəcəlləsindən özgə bir şey deyildir. Məcəzi məhəbbət, bu anlamda, İlahi (həqiqi) məhəbbətə doğru aparan bir körpüdür. Beləliklə, insana məhəbbət Allaha məhəbbətlə həmin məhəbbətin obyektinin – Gözəlin vahidliyinin sayəsində qovuşmuş olur [149, s. 252-253].

Beləliklə:

a) Molla Vəli Vidadi bayatı janrının “nərmü nazik” olduğunu vurğulamaqla onu poetik obraz kimi qadın surətində təsəvvür edir.

b) Sənətkar Qarabağın gözəlliyini bayatının “qadın” gözəlliyi ilə məcazlaşdırmaqla onu ilahiləşdirir. Çünki Vidadinin mənsub olduğu düşüncə tarixində qadının gözəlliyi Allahın gözəlliyinin təcəllasıdır.

Lakin “Külli Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır, bayatı” misralarının məna aləmi təkcə bu deyilənlərlə məhdudlaşmır. Vidadini bu misralarda daha dərin və qatbaqat quruluşa malik məna sistemi qurmuşdur. Bu cəhətdən, misradakı “abi-həyat” semanteminə də nəzər salmaq zərurəti yaranır.

“*Abi-həyat*” – bir obraz kimi bizə daha çox nağıl, dastan, əfsanələrdən məlum olan dirilik suyunu bildirir və hərfi mənası da elə dirilik suyu deməkdir: *ab* – su, *həyat* – yaşam, dirilik. Bu sudan içən hər kəs – insan, ya heyvan, fərqi yoxdur, əbədi həyat qazanmış olur.

Prof. Bəhaəddin Ögel yazır ki, “həyat suyu bütün dünya mifologiyalarında önəmli motivdir. Ölən insanların hər hansı bir surətdə dirilməsi və ya hər kəsin özü üçün bir ölümsüzlük əldə etməsi bütün insanlığın həsrətidir. Altay və Anadolu nağılları əvvəl ölüb sonra müqəddəs və sehrli bir gücün sayəsində yenidən dirilənlərlə doludur” [130, s. 106-107].

Prof. A.Y.Ocakın qeydlərinə görə, “Türk-İslam mənbələri və ədəbi məhsullarında Həyat suyu, Həyat çayı, Canlı su, Əbədi su, Yaşam suyu, Dirilik suyu, Həyatın qaynağı, Həyat çeşməsi, Əbədiyyət suyu, Diriliş suyu, bəzi hallarda da Xızıra və İskəndərə isnad edilməklə “Abi-Xızır”, ya da “Abi-İskəndər” və s. adlar ilə xatırladılan bu

“möcüzəli” suyun, ümumiyyətlə, dünyanın bütün mifik hekayətlər sisteminin məfhumu olmasını söyləməyimiz doğru olar” [129, s. 120].

Dosent Aynur Babək göstərir ki dirilik suyu obrazının əsas xüsusiyyəti olan həyatvericilik mifoloji su stixiyasının kosmoqonik, yəni yaradıcılıq xassəsi ilə bağlıdır. Su ilkin başlanğıcda kosmosun – dünyanın yaradılmasında iştirak edən əsas ünsürdür. Dirilik suyu da həmin başlanğıc suyun obrazıdır: onunla bağlıdır. Mətnlər məlum edir ki, bütün sular dirilik suyu deyildir. Dirilik suyu adi sulardan fərqlənir: o, həyatverici funksiyaya malikdir və onu hər yerdə əldə etmək olmur. Dirilik suyu adi insanların əlinin çatmadığı yerlərdə, adətən, zülmətdə yerləşir. Onu əldə etmək hər adama qismət olmur. Ona görə də dirilik suyu, adətən, peyğəmbərlər, möcüzəli qəhrəmanlar və s. ilə bağlı olur [15, s. 59].

A.Babəkin dirilik suyu obrazının əsas xüsusiyyətinin həyatvericilik, kosmoqoniklik, yəni yaradıcılıq olması haqqındakı qeydi Azərbaycan aşırıq şeir ilə də təsdiq olunur. Belə ki, ab/su Şərq düşüncəsində dünyanın yaradılışının əsasında duran dörd ünsürdən (ab – su, atəş – od, xak – torpaq, bad – hava) biri olduğu kimi, ona Azərbaycan aşırıq poeziyasında geniş şəkildə rast gəlinir:

Qurbanidə (XVI əsr):

Onaltı gözəlin seyrinə vardım,
Gözüm düşdi gözəllərin dördünə.
Altısı bədxəsyət, dindirməy olmur,
İkisi mehriban, de, bəs dördü nə?

Ay ağalar, dərdim yaman artıbdır,
Çərxi-fələk eldən daşım atıbdır,
Səkkiz şeydir bu dünyanı tutupdu,
Abi atəş, xaki baddır, dördü nə?

Qurbani sözdərin elədi təmam,
Gözimin evini alıpdı duman,
Səkgiz şey insana olupdu ənam,
Ağıl, mərfət, həvəs, kamal, dördü nə? [6, s. 26]

Xaltanlı Tağıda (XVIII əsr):

Abu-atəş, xaki-baddan cəm oldı,
Adəm deryasından sorağa gəldim.
Şərin biyətindən, dinin şərtindən,
Ana vücudundan yarpağa gəldim [46, s. 139].

Aşıq Mansurda (XIX əsr):

Abi atəş, xaki baddan xəlq olduğ,
Neçə şirin-şirin canlar qocalar.
Gəl çox da qəm yemə, divanə könlüm,
Hökümət sahibi xanlar qocalar [7, s. 169].

“Küllü Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır, bayatı” misralarındakı “külli Qarabağ”, “abi-həyatı” və “nərmü nazik bayatı” semantemlərini vahid məna xətti boyunca birləşdirdikdə Vidadinin işarə etmək, təcəssüm etdirmək istədiyi məna müəyyən qədər aydın olur. Diqqət vermək lazımdır ki, sənətkar sözü gedən misralarda Qara-

bağın ayrı-ayrılıqda nə təbiətini, nə havasını, nə suyunu, nə mer-meyvəsini, nə insanlarını və s. deyil, məhz abi-həyatını bayatıya bənzətmişdir.

Bəs Vidadi Qarabağın “abi-həyatı” dedikdə nəyi nəzərdə tutur?

Bunu yalnız şeir parçasını təhlil etməklə anlamaq mümkündür:

Vidadi Vaqifə deyir:

Külli Qarabağın abi-həyatı
Nərmü nazik bayatıdır, bayatı,
Oxunur məclisdə xoş kəlimatı,
Ox kimi bağrını dələr, ağlarsan!

Şeirdən aydın olur ki, Qarabağ məclislərində bayatı “xoş kəlimat”, yəni xoş sözlər, xoşa gələn şeir kimi oxunur. Yəni bayatı XVIII əsr Azərbaycanın ən məşhur ədəbi mühitlərindən olan Qarabağın şeir, sənət, musiqi məclislərində oxunan, dinlənən, dəyər, qiymət verilən janr olmuşdur.

Bəs özünün klassik ədəbiyyat və musiqi ənənələri ilə məşhur olan Qarabağda folklor şeiri janrı olan bayatı hansı səviyyəyə qalxmışdı ki, Vidadi onu “külli Qarabağın abi-həyatı” hesab etmişdir?

Bunun üçün həmin dövr mədəniyyətində bayatının yayılma arealına fikir vermək lazımdır. Çox maraqlı və araşdırdığımız mövzu baxımından səciyyəvidir ki, bayatı yalnız folklor-heca şeir olaraq qalmamış, əruza əsaslanan

klassik mədəniyyət, Qarabağ və ümumən Azərbaycan mədəniyyəti kontekstində folklor sferasından çıxaraq ümum-mədəniyyət hadisəsinə çevrilmişdir. Vaqifin Vidadiyə verdiyi cavabda bayatının bu cəhəti təsdiq olunmaqla yanaşı, Qarabağın “abi-həyatı” adı altında bölgənin məhz ədəbi həyatının nəzərdə tutulduğu aydın olur. Vaqif Vidadinin qınayır ki:

Müxəmməs deməyin seyrəklənibdir,
Bayatıda zehnin zirəklənibdir,
Qocalıbsan, qəlbin köyrəklənibdir,
İşdən-gücdən olub bیکar ağlarsan [189].

Buradan aydın olur ki, Vidadı qocaldıqca poeziyanın janrları içərisində bayatıya daha çox üstünlük verməyə başlayıbdır. Vidadı isə bayatıya olan sevgisini onun ümumiyyətlə bütün Qarabağın mədəni həyatı və zövqünün rəmzi olması ilə əsaslandırır.

Beləliklə, tədqiqatdan aydın olur ki:

1. Fenomenal gözəlliyə sahib olan Qarabağın gözəlliyi bölgənin maddi və mənəvi mədəniyyətini təşkil edən bütün ünsürlərə eyni dərəcədə aiddir. Qarabağın Azərbaycan-türk kimliyi bu torpaqda minillər boyunca yaşamış etnogenez prosesinin nəticəsi olaraq Qarabağın stixial mahiyyətinin etnoantropoloji inikasıdır. Azərbaycan insanının milli düşüncə sistemində Qarabağ hər cür gözəlliyin müqəddəs etalonudur. Azərbaycan bədii-estetik düşüncəsində Qarabağ mədəniyyət kimliyinin, etnokulturoloji ma-

hiyyətinin simvolu bayatıdır. Bu simvolik adı ona XVIII əsr böyük Azərbaycan şairi Molla Vəli Vidadi vermişdir: “Külli Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır, bayatı”.

2. Molla Vəli Vidadi müasiri, yaxın dostu və şair həmkarı Molla Pənah Vaqiflə deyişməsində Qarabağı “nərmü nazik bayatı” adlandırmışdır. Bu adın dillərin əzbərinə çevrilməsinin əksinə olaraq, heç kəs onun semantik seyrini, məna aləmini tədqiq etmək, bu füsunkar adın semantik özəlliklərini açıqlamaq fikrinə düşməmişdir. Bunun iki əsas səbəbi vardır:

Birincisi, Vidadinin bu ad-simvola vurduğu bədii-estetik möhür: Vidadi Qarabağ mədəniyyət seyrini işarələmək üçün elə bir incə metafora yaratmışdır ki, onun bədii-estetik semantikasını açmaq son dərəcə çətindir.

İkincisi, “nərmü nazik bayatı” metaforasındakı “bayatı” adının özünün Azərbaycan və ümumən türk poetik düşüncə tarixinin əsrarəngiz möcüzəsi, sirri hələ də açılmamış poetik fenomeni olması.

3. “Külli Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır” misralarında üç əsas element (məna vahidi) vardır: “külli Qarabağ”; “abi-həyat”; “nərmü nazik bayatı”.

4. “Külli Qarabağ” ifadəsi Qarabağ adlanan mədəniyyət hadisəsinin bütün məna səviyyələrini özündə ehtiva edən mürəkkəb işarədir. Vidadi “Külli Qarabağ” dedikdə Qarabağı təkcə məkan kimi nəzərdə tutmur, buraya eyni zamanda Qarabağ mədəniyyət xronotopu – məkan-zaman strukturu bütövlükdə daxildir. Burada klassik ədəbiyyat da (əruz şeiri), folklor ədəbiyyatı da (heca şeiri) eyni dərəcədə, canlı və aktualdır. Qarabağ insanının musiqi

zövqü klassik muğama da, saz-folklor musiqisinə də eyni dərəcədə həssasdır.

5. “Nərmü nazik bayatı” obrazında Molla Vəli Vidadi Azərbaycan poetik düşüncəsi üçün tamamilə yeni olan bir bənzətmə yaratmışdır. Şair bayatının bu zərifliyi, incəliyi altında məhz qadınlara məxsus incəliyi (incə-mincəliyi), zərifliyi (naz-qəmzəli zərifliyi) nəzərdə tutmuşdur. Vidadi Azərbaycan milli metaforik düşüncə tarixində ilk dəfə olaraq bayatının gözəlliyini qadın gözəlliyi ilə məcazlaşdırmış və bayatını “nərmü nazik bayatı” obrazında məhz “incə, zərif qadın” simasında təqdim etmişdir. Vidadi Qarabağı qadın obrazında məcazlaşdırmaqla onun gözəlliyini ilahiləşdirmiş, müqəddəsləşdirmiş və bu gözəlliyin “Hüsni-Mütləq”dən Azərbaycana kərəm olunduğunu (bəxş edildiyini, əta edildiyini) demək istəmişdir:

a) Molla Vəli Vidadi bayatı janrının “nərmü nazik” olduğunu vurğulamaqla onu poetik obraz kimi qadın surətində təsəvvür edir.

b) Sənətkar Qarabağın gözəlliyini bayatının “qadın” gözəlliyi ilə məcazlaşdırmaqla onu ilahiləşdirir. Çünki Vidadinin mənsub olduğu düşüncə tarixində qadının gözəlliyi Allahın gözəlliyinin təcəllasıdır.

6. “Abi-həyat” – bir obraz kimi bizə daha çox nağıl, dastan, əfsanələrdən məlum olan dirilik suyunu bildirir və hərfi mənası da elə dirilik suyu deməkdir. Vəqifin Vidadiyə verdiyi cavabdan aydın olur ki, Vidadi Qarabağın “abi-həyatı” adı altında bölgənin məhz ədəbi həyatını nəzərdə tutmuşdur. O, bayatıya olan sevgisini bu janrın ümumiyyətlə bütün Qarabağın mədəni həyatı və zövqünün rəmzi olması ilə əsaslandırırmışdır.

QARABAĞ BAYATILARININ EPİK-MİFOLOJİ SEMANTİKASI

Ümumtürk, o cümlədən Azərbaycan poetik təfəkkürünün, sözün həqiqi anlamında, bədii-estetik möcüzəsi olan bayatılar, eyni zamanda, Azərbaycan poetik düşüncə sisteminin bütün tarixini özündə əks etdirən canlı tarix qaynağıdır. Bu nümunələrdə ilk baxışda diqqəti cəlb etməyən, sadəcə, ənənəvi bədii obrazlar kimi qəbul etdiyimiz elə elementlər (obraz, motivlər, müxtəlif süjet vahidləri) vardır ki, onlar bayatının bir vaxtlar mənsub olduğu, mühüm tərkib ünsürü kimi çıxış etdiyi mədəniyyət laylarından xəbər verə bilər. Bayatılarımıza bu cəhətdən nəzər saldıqda onlarla mifik kultlar, qədim dastançılıq ənənəsi arasında ciddi əlaqə bağları aşkarlına bilər. Həmin bağlar bayatının bu gün bizə məlum olmayan başqa funksional keyfiyyətlərindən xəbər verir. Bu keyfiyyətlər isə tarixin dərinliklərində bayatının əsas funksional xüsusiyyətlərindən olsa da, zamanla baş vermiş müasirləşmələr bayatını həmin funksiyalardan məhrum etmişdir. Ancaq maddi aləmin bütün elementlərinə xas olan dialektik qanunlara görə, yaşanmış tarixi heç vaxt izsiz-soraqsız yox olmur, o, müasir dövrün mədəniyyətində gizli işarələr kimi yaşamaqda davam edir. Bunu biz Qarabağ bayatılarına nəzər saldıqda görə bilərik. Bir çox bayatılarda qədim mifik kultların, o cümlədən həmin kultları özündə sistemləşdirən

“Dədə Qorqud” eposunun izlərini müşahidə etmək olur [bax: 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75].

Bütün tədqiqatçılar bayatı janrından danışarkən onun qədimliyini, poetik düşüncə tarixinin ən qədim qatları ilə bağlı olduğunu xüsusi qeyd etmişlər. Bu cəhətdən, mərhum professor Əziz Mirəhmədov birmənalı şəkildə bəyan etmişdir ki, bayatı nümunələrinin nə vaxtdan yaranması məlum deyil [85, s. 24].

Mərhum prof. Mürsəl Həkimov yazırdı ki, yaranış zamanı yada gəlməz, lap qədim dövrlərin yaddaşını yaşadan bayatı nümunələri xalqımız arasında və eləcə də başqa türk xalqları içərisində geniş yayılmışdır; toyda, nişanda, zəhmət və bahar bayramlarında, yas törənlərində oxunan başqa bir şeir janrını təsəvvürə gətirəmək olmur. Qaynaqlar bayatıların vaxtı ilə “Bayat” tayfasına aid olmasını, janrın öz adını tayfanın adından almasını biz söyləsə də, sonrakı dövrlərdə bayatılar Azərbaycan xalqının var olduğu oymaqların, obaların hər bir yerində “canlı kitab” təkin “səhifələnmişdir”. Bayatı nümunələri mövzusu və qayəsi baxımından insanlara doğulduqları vaxtdan qəbirədək “yoldaş olmaqla” yetərlənmir. Bu janr, geniş mənada, Azərbaycanın və türk etnosunun özünə məskən tutduğu ərazilərdə qadalı-qanlı həyat keçirməkdə olan, yadellilərlə mübarizə aparan, dostlarla mehriban davranan, şirinli və acılı həyat yaşayan baba-nənələrin adət və ənənələrini, etnopsixoloji keyfiyyətlərini əsrlər boyunca yeni nəsillərə ötürən estetik-tarixi salnamələr təkin misilsiz dəyəərə sahibdir [45, s. 24; 42, s. 10].

M.Həkimovun bu fikrində bayatıların aşağıdakı xüsusiyyətləri öz əksini tapmışdır:

- Bayatılar tarixi etibarilə çox qədim dövrə aiddir;
- Bu janr nümunələri Azərbaycan və ümumən türk etnosunun mərasimi həyatının ən vacib poetik ünsürü olmuşdur;
- Yaranışı baxımından Bayat qəbiləsinə məxsus olmuşdur;
- Bayatılar həm fərdin, həm də cəmiyyətin həyat salnamələridir.

Mərhum professor Vaqif Vəliyev isə göstərirdi ki, bayatılar Azərbaycanda mövcud olan şifahi söz sənətində lirik növə aid ən yayılmış janrlardandır. Bayatılar folklorun ən əski nümunələri hesab olunur. Xalqın həyat tərzinin hər bir sahəsinin əks olunduğu, ritmik, məzmun drinliyinə malik, müdrik düşüncələrlə zəngin olan bayatılardan şifahi ədəbiyyatımızla bərabər, yazılı ədəbiyyata aid əsərlərdə də istifadə edilməkdədir. Bu janra aid örnəklərin bu cür geniş yaygınlığının başlıca səbəbi onun həm də musiqilə bağlılığından irəli gəlir. Adamlar toy məclislərinə, iş yerlərində, uşaq beşiyinin üstündə, yaxud digər şəraitdə özlərinin iç dünyalarına xas olan yaşantıları əks etdirməkdən ötrü bayatılara üz tutar, onları incə avazla oxuyardılar [112, s. 122-123].

V.Vəliyevin fikrində isə bayatıların aşağıdakı xüsusiyyətləri öz əksini tapmışdır:

- Bayatılar folklorun lirik növünə aid ən yaygın janrlarındandır;

– Bu janr Azərbaycan folklorunun ən qədim janrlarındandır;

– Bayatılar Azərbaycan poetik təfəkkürünün həm şifahi, həm də yazılı qollarını əhatə edir;

– Bayatı şeiri təkcə bədii söz hadisəsi olmayıb, həm Azərbaycan xalqının musiqi yaradıcılığı ilə sıx bağlıdır.

Mərhum filologiya elmləri doktoru Seyfəddin Qəniyev bayatı janrına “kəmiyyət hədudsuzluğu” və “güzgü” metaforası baxımından yanaşaraq göstərmişdir ki, həmin güzgüdə Azərbaycan ilə Şirvan elə bütün boyu ilə görünməkdədir. Həmin “güzgüyə” baxaraq Azərbaycan bədii təfəkkürünün folklor qolunda Şirvandakı folklor mühitinə məxsus olan bayatı nümunələrindən təzahür edən məhəlli-poetik cəhətləri müşahidə etmək mümkündür [81, s. 17-18].

Filologiya elmləri doktoru Sərxan Xavəri bayatının poetik quruluşuna dünya modeli baxımından nəzər salmışdır. O bildirir ki, bayatı nümunələrində nikas olunan “dünya modeli”nin bərpasına imkan verən motivlərin biri “həyat-ölüm” qarşudurması haqqında bayatı mətnləridir. Bəllidir ki, həmin motiv bu janra aid örnəklərdə əsas xətlərdən birdir. Bunu o faktdan da görmək olur ki, həmin motivə aid bayatı nümunələri ağı adı ilə ayrıca janr muxtariyyəti “əldə etmişdir”. Görürük ki, həmin mətnlərdə ümumi ruh, bədii-estetik ritorika “ölümə etiraz” üzərində qurulmuşdur. Bə təbii olaraq da, belə ağılar İslam dünyagörüşündən qabaqkı mərhələnin psixologiyasını əks etdirir [47, s. 348].

Bayatı şeir vahidi kimi Azərbaycan və ümumtürk şeir sistemində o qədər geniş funksionallıq qazanmışdır ki,

özünü həm janr, həm də forma kimi göstərmişdir. Bu cəhətdən, yazıçı-tənqidçi Elçin və professor Vilayət Quliyev yazırlar ki, “bayatı – şifahi yolla yaranmış poeziyanın lirik xarakterli, forması tam olaraq sabitlənmiş və eyni zamanda çox geniş yayılma arealına malik janrlarındandır. Milli ədəbiyyatşünaslıqda bu janrı gah “janr”, gah da “forma” olaraq qəbul etməkdədirlər. Fikrimizcə, bayatılar estetik-bədii zənginlik və hissi-fəlsəfi dərinlik baxımından janr hadisəsidir, lakin bəzi hallarda şəkil və forma kimi də təzahür edə bilir [23, s. 17].

Bizcə Azərbaycanın görkəmli elm adamları tərəfindən söylənilmiş bu fikirlər bayatı janrını onun müxtəlif tərəflərindən səciyyələndirdiyi kimi, bayatıların qədim mif-kultlar, o cümlədən onları özündə yaşadan “Dədə Qorqud” abidəsi ilə əlaqəsinin üzərinə də işıq saçıır. Bu əlaqə, yuxarıda sitat verdiyimiz fikirlərdən də aydın şəkildə göründüyü kimi, bayatıların epik-mifoloji düşüncə çağlarında oynadığı ritual-mifoloji, magik-mifoloji funksiyalarla bağlıdır. Həmin funksiyaların izləri isə müasir bayatılarda epik-mifoloji motivlər şəklində saxlanmışdır. Bunu Qarabağdan toplanmış bayatılarda müşahidə edə bilirik.

Bayatılar, ümumiyyətlə, insan ruhunun hüdudsuzluğunun ifadəsidir. Türk etnik-milli təfəkkürünün ilkin çağlarının məhsulu olan bu nümunələrdə türk ruhunun azadlığı öz əksini tapmışdır. Bir Qarabağ bayatısında deyildiyi kimi:

Dağın başın qar alır,
Duman alır, qar alır.

İnsan azad olmasa,
Ömür-günü qaralır [66, s. 403].

Göründüyü kimi, bu bayatıda insan azadlığı dağ arasında obrazlı müqayisə aparılmışdır. Bayatıların ilk iki misrasının formal xarakter daşdığını, yəni formaya xidmət etdiyini, başqa sözlə, sonrakı (üçüncü və dördüncü) misralarda ifadə olunmuş əsas fikir (ideya) üçün formal-poetik, fonomelodik zəmin hazırladığını nəzərə alsaq, burada azadlıq ideyası ilə dağ obrazı arasında elə bir mənə əlaqəsinin olmadığını da söylənilə bilər. Ancaq həm də nəzərə almalıyıq ki, folklor mətnlərində dəqiq, sərrast mənə əlaqələri vardır. Çünki öz poetik dəyərinə görə “yaşamaq”, yəni nəsillərdən-nəsillərə ötürülmək şansını qazanmış mətnlər folklor söyləyicilərinin ifasında poetik baxımdan daim təkmilləşir. Bu cəhətdən, Azərbaycan folklorunda dağ zülmədən, istibdaddan qaçan insanların sığınacaq yeri, azadlıq sevən insanların məskəni kimi obrazlaşmışdır. Xalq qəhrəmanı Koroğlunun düşərgəsi uca dağların qoynunda, başı dumanlı Çənlibəldə yerləşir. Bu cəhətdən, aşağıdakı bayatı nümunəsi də insan-dağ münasibətlərinin çox mürəkkəb mənə sisteminə malik olduğunu göstərir:

Əziziyəm, sana dağlar,
Sən ant ver sana, dağlar.
Can məndə qərar tutmaz,
Göndərrəm sana, dağlar [66, s. 416].

Vurğulamaq istərdik ki, bu bayatı mətnində canın, ruhun dağa qaytarılması və buna uyğun olaraq (alt qatda) dağdan doğulma kimi motivlər öz əksini tapmışdır. Canın bədəndə qərar tutmaması lirik qəhrəmanın çəkdiyi iztirablardan xəbər verir. Bunun indiki halda hansı məzmununda iztirab olmasının fərqi yoxdur. Yəni bu, sevgi iztirabı da, sosial sıxıntılardan doğan iztirab da ola bilər. Əsas məsələ bayatını söyləyənin ruhunun sıxılması, əzab çəkməsidir. Lirik qəhrəmanın ruhu azad olmağa, onu əzən, sıxan iztirablardan qurtulmağa çalışır. Və bu məqamda onun öz ruhunu məhz dağa göndərmək istəməsi mühüm epik-mifoloji məqam kimi diqqəti cəlb edir.

Sual meydana çıxır: Qəhrəman öz ruhunu niyə məhz dağa göndərmək istəyir?

Bu sualın açıq və gizli olmaqla iki məna qatı var. Açıq məna qatı ilk müraciət etdiyimiz bayatıda öz əksini tapmışdır: “Dağ başını qar alar, // Duman alar, qar alar. // İnsan azad olmasa, // Ömrü-günü qaralar”. Yəni bu Qarabağ bayatısı türk mədəniyyətində dağların insan azadlığının məskəni kimi qəbul edildiyini birbaşa təsdiq edir.

Qəhrəmanın öz ruhunu dağa göndərmək istəməsinin alt məna qatı dağın türk mifologiyasında əcdad kultu ilə bağlı olması ilə şərtlənir. Mirəli Seyidov müqəddəs başlanğıc sayılan dağın, torpağın və Günəşin bütün varlıq, həyat, tanrı, insan, nemət kimi dəyərlərin yaradılış başlanğıcı, ata-anası tək qəbul olunduğunu [102, s. 308], Əbdülqadir İnan Türkünstanda dağ adlarının əcdad kultu ilə bağlı olduğunu [125, s. 32], L.Potapov dağlarda dağ əyəsi-

nin (dağ ruhunun) yaşadığını [165, s. 148], Bəhaəddin Ögəl qədim türklərin dağ ruhunu insan şəklində təsəvvür etdiklərini [130, s. 424], A.Anoxin isə Altaylarda Abu Kaan dağının iki qızı olduğunu [144, s. 86] göstərmişlər. Bundan başqa, telengit türklərində övladsız qadınların məhz dağa çıxıb dua etmələri [181, s. 244] də dağın əcdad kultu ilə bağlı olmasının daha bir təzahürüdür. Bu cəhətdən, insanların öz dərdlərini bayatılar vasitəsilə dağa danışmaları, dağdan kömək, mədəd ummaları, azadlıq həsrəti ilə çırpınan ruhlarını “dağa yollamaları” qədim mifik inamlar, təsəvvürlər, kultlarla bağlıdır. Aşağıdakı bayatıda yaylağa qalxmış el-oba, doğmalar üçün darıxan insanın onların tez qayıtmasını dağdan arzu etməsi də bu qəbildəndir:

Aşığ, el gələr, dağlar,
Döşü kölgələr dağlar.
Oturup yol gözdərəm,
Haçan el gələr dağlar [66, s. 400].

Dağların əcdad kultu ilə bağlılığı Cəbrayıl bölgəsində olan Diri dağı ilə bağlı deyilmiş bayatıda da öz əksini tapmışdır:

Mən aşığ Diri dağı,
Dik durar Diri dağı.
Ölüm Allahın əmri,
Yamandır diri dağı [66, s. 407].

Bu mətndə olum və ölüm, yəni həyat və ölümün Diri dağı ilə əlaqələndirilməsi dağların əcdad kultu ilə bağlı olmasının izlərini daşıyır. Dağ bir əcdad kimi insanlara can,

ruh verdiyi kimi, onların ruhları da dağlara, gəldikləri məkana qayıdır. Bu inamda uca dağların tanrılara yaxınlığı, tanrıların məskəni olması ilə bağlı təsəvvürlər də öz əksini tapmışdır.

Aşağıdakı bayatı da mifik inanclar, daha doğrusu çevrilmələr baxımından diqqəti cəlb edir:

Gəl gedəy dağa, qardaş,
Qorxuram, yağa, qardaş.
Sən duman ol, mən çisgin,
Çəkiləy dağa, qardaş [66, s. 400].

Burada iki məna səviyyəsi müşahidə olunur:

Birincisi, iki qardaşın hansısa səbəbdən dağa qalxmaq arzusu. Bu arzu, heç şübhəsiz, hansısa sosial sıxıntıdan, narahatlıqdan doğur. Qardaşlar dağa qaçmaqla hansısa təhlükədən xilas olmaq istəyirlər.

İkincisi, dağa qaçmaq istəyən qardaşların dumana və çiskinə çevrilmək istəyi.

Biz burada insanların hər hansı çətin vəziyyətdən çıxmaq üçün mifik çevrilmə formuluna müraciət etdiklərini görürük.

L.Vinoqradova çevrilmənin – canlı varlıqların, ya da əşyaların öz cildlərini, xarici görkəmlərini, ipostaslarını dəyişə bilmə bacarığı, digər cür deyilislə, başqa bir varlıq ünsürünə, bitki, əşya, daş və sairəyə dönmə imkanı ilə bağlı motiv olduğunu [150, s. 67], S.Sakaoğlu bir əfsanə mətnində olan cansız və canlı elementlərə başqa bir güclü

varlıq tərəfindən cəza verilməsi və yaxud bələdan xilas olması məqsədilə həmin məqamdakı formalarından fərqlənən bir şəklə çevrilməsi olduğunu [132, s. 29], Əhməd Yaşar Ocaq çevrilmənin şəkil baxımından baş verdiyini [128, s. 154], V.V.İvanov çevrilmənin miflərdə konkret varlıqlar, ya da ki predmetlərin digərlərinə dönüşməsi olduğunu [154, s. 147], P.N.Boratav insan, heyvan, bitki, cansız varlıq və sairənin özünə xas olan xüsusiyyətləri itirərək, bir şəkildən o biri şəklə keçidi, can olmayuan varlıqların “canlanması”, yaxud canı olan varlıqların cansız maddələr halına düşməsi, dönməsi olduğunu [118, s. 62], R.Əliyev “ölüb-dirilmə” formulunu özündə qoruyan ilkin dünya görüşü olduğunu [31, s. 144], M.Məmmədov “çevrilmə”, yaxud “dönərgə”liyin insanların heyvanlara, predmetlərə, əksərən daşlara, heyvanların isə insanlara çevrilməni nəzərdə tutduğunu [84, s. 390], O.Əliyev çevrilmənin onqonun, tanrının gücü ilə baş verdiyini [30, s. 78] göstərmişlər. S.P.Pirsultanlı yazır ki, əfsanə mətnlərində çobanlar daşlara dönüşür, gəlinlər qaya olur, ağ gülərlə bülbüllərin qanı ilə qırmızı rəngə düşür, “səməndər” quşları yanmağıyla özlərinin əhdlərinə, muradlarına çatır [90, s. 33]. S.Y.Neklyudov çevrilmənin “dönərgəlik” tipi haqqında yazır ki, bu, miflərdə obrazın özünü zahiri şəklini magik formada dəyişməsidir [162, s. 234].

Bütün bu deyilənlərdən aydın olur ki, çevrilmə çətin vəziyyətdən çıxış yoludur. Məsələn, Azərbaycanın mif nümunələrindən birindən oxuyuruq ki, “bir gəlin başın yuyan vaxtı qaynatası girir içəri, o da bərk xəcalət çəkir, elə dara-

ğ1 da başında qalır, bir quşa dönür. Ancaq uzağa da uçub getmir” [13, s. 26].

Yuxarıda verdiyimiz bayatıda da hansısa təhlükədən qurtarmaq istəyən qardaşların dağda dumana və çiskinə çevrilmək arzusu, çevrilmə epik-mifoloji motivi ilə əlaqədardır.

Bir sıra Qarabağ bayatılarında dağların canlı şəkildə təsəvvür edildiyini, insan obrazı ilə eyniləşdirildiyini görürük. Məsələn:

Qaşların qələmgahdır,
Gözin əymə, günahdır.
Dağlara duman gəlsə,
O da çəkdiyim ahdır [66, s. 409].

Göründüyü kimi, bu obrazlı müqayisədə dağdakı dumanla insanın çəkdiyi ah eyniləşdirilmişdir ki. Aşağıdakı bayatıda isə dağ qadın başlanğıcı ilə eyniləşdirilmişdir:

Dağların baş qara,
Dibi göy, başı qara.
Bir qız məni oxladır,
Gözü göy, başı qara [66, s. 421].

Bəzi bayatılarda insanla dağ arasında əsasında mifoloji inamlar duran doğmalığ hissləri ifadə olunmuşdur:

Dağlar, maralun olum!
Səbrü-qərarın olum!

Sağ böyürdə yer elə,
Mən də oralun olum! [66, s. 422].

Maraqlı və maralı olduğu qədər də qanunauyğundur ki, bayatılarda oğuz türklərinin ulu abidəsi “Dədə Qorqud”la bağlı motivlər də müşahidə olunur. Aşağıdakı bayatıda insanın dağa qarğış etməsi bizim yadımıza “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Dirsə xanın xanımının dağa qarğış etməsini yada salır:

Dağlar, otın qurusın,
Bağlar, tutın qurusın,
Fələy, sənün mənim tək
Matı-mutun qurusın [66, s. 401].

Əlbəttə, bu, ilk baxışda bir təsadüf ola bilər. Ancaq növbəti Qarabağ bayatısı “Dədə Qorqud”dakı qarış motivi ilə daha yaxından səsləşir:

Mən aşığ, qoşa dağlar,
Çatıp baş-başa dağlar.
Sizdə oğul itirdüm,
Dönəsiz daşa, dağlar [66, s. 406].

Göründüyü kimi, bayatını söyləyən dağda oğlunu itirdiyi üçün ona qarış edir. Eyni mənzərə ilə “Dədə Qorqud” dastanında qarşılaşırıq. Dirsə xanın xanımı oğlunu ölmüş vəziyyətdə tapır və oğlunun ölümündə dağı günahlandırır:

Qazlıq dağı, axar sənin suların,
Axarkən axmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,
Bitərkən bitməz olsun!
Qaçar sənin keyüklərin, Qazlıq tağı,
Qaçarkən qaçmaz olsun, daşa dönsün [55, s. 39].

Mərhum professor Məhərrəm Cəfərli göstərir ki, qarğış prosesi Anayla Dağın arasında baş verir. Həmin gedişatın məna xəttinin inkişafı semantik dinamikası Ana elementindən Dağ elementinə yönəlir. Başqa sözlə, bəddua, neqativ yüklü söz Ana elementindən qopur və Dağ onu qəbul edir. Bu üsulla qarğışın quruluşu iki başlıca ünsürdən (“göndərən” və “qəbul edən”) ibarət olur:

Ana – Qarğayan, qarğış informasiyasını yollayan – “Informator”;

Dağ – Qarğanın, qarğış informasiyasını qəbullanan – “Auditor” [20, s. 143].

Müəllif daha sonra göstərir ki, oğuzların nəzərində “canlı” və “ölü” dağlar var idi. Yoxsa, ana Qazlıq dağına qarğış edə bilməzdi. Oğuz insanları adamlara qarğış etdikləri tək dağlara da qarğış edə bilirdilər. Görünür ki, oğuzların düşüncəsində dağlar antropomorf-insani xüsusiyyətlərə malik idi. Yəni oğuzların “canlı dağ” anlayışının əhatə etdiyi “su”, “ot”, “keyik”, “arслан”, “qaplan” kimi məna elementləri dağın “ruh”unu, “can”ını ifadə edir. Başqa sözlə, “dağın canı” elə bu elementlərdədir [20, s. 145].

Rövşən Əlizadə M.Cəfərlinin bu fikrini belə şərh edərək deyir ki, prof. Məhərrəm Cəfərli “dağ ruhu” obrazını

tam şəkildə doğru olaraq bərpa edib və alimin fikri Azərbaycan folklorundakı çox saylı faktlar ilə öz təsdiqini tapır. Bu cəhətdən, dağın ruhu//canı bilavasitə onun öz varlığında deyil, dağdakı müxtəlif canlılarda daşınır. Necə ki, nağıllarımızda divin canı bir şüşədə), ya da ki, göyərçin quşunda. Yaxud bir ovçuluq mifində dağın ruhunu tələşkilində, daha sonra nurani qocaya çevrilmiş şəkildə görürük [35, s. 35].

Göründüyü kimi, istər “Dədə Qorqud” dastanındakı dağa qarğış edən ana, istərsə də Qarabağ bayatısında dağa qarış edən ana dağı canlı varlıq hesab edirlər. Ancaq dağ oğuz türklərində canlı varlıq hesab olunmaqla bərabər, həm də əcdad hesab olunur. Bu cəhətdən Rövşən Əlizadənin dastandakı “Qarşu yatan qara dağ” obrazı ilə bağlı düşüncələri diqqəti cəlb edir.

R.Əlizadə göstərir ki, “Dədə Qorqud” eposundakı “Qara Dağ” obyektinin kult təkin vəzifəsi çoxşaxəlidir. Dastanda hər bir oba, yurd, hətta bir şan-şöhrətli ailənin, kişinin özünün “Qara Dağı”nın olması faktı “Qara Dağın” birbaşa kult yeri olduğunu sübut etməkdədir. Abidədən gətirdiyimiz misallarla fikrimizi sübut edə bilərik. Dastanda Dədə Qorqud Banıçıçəyi Beyrək üçün istəməyə gəlir. Dəli Qarcar deyir ki, ey əməli azan, feli dönən; Qadir Allah ağ alnuna qada yazıb! Ayağı olanların buraya gəlməsi mümkün deyil, ağzı olanların bu sudan içməsi mümkün deyil. Sənə nə olub? Felin dönüb? Əməlin azıb? Əcəl gəlib? Bu yerlərdə nə gəzirsən?

“Dədə Qorqud aydır:

– Qarşı yatan qara dağını aşmağa gəlmişəm” [55, s. 56].

Yenə eposun üçüncü boyunda dustaqlıqdan qayıdan Beyrək bacısından soruşur:

Qarşı yatan qara dağı,
Sorar olsam, yaylaq kimin?

Bacısı isə cavabında söyləyir:

Qarşı yatan qara dağı sorar olsan,
Ağam Beyrəin yaylası id [55, s. 61].

R.Əlizadə ardı ilə yazır ki, dastanda Salur Qazan da oğlunun dustaq getdiyi zaman söyləyir: “Qara Dağın canlı bilinməsi Qara Dağım yüksəyi oğul” [55, s. 121]. Beyrəyin bacısının qardaşını ölmüş bildiyi “Qarşu yatan qara tağım yıqılıbdır” deməsindən də [55, s. 62] aydın görünür. Başqa sözlə, Beyrəyin ölümü Qara dağın yıxılması – ölümü anlamında bərpa olunur. Bu da öz növbəsində Beyrəyi iki arxaik statusda bərpa etməyə imkan yaradır:

1. Dağın ruhu:

Eposun birinci boyunda canlı və cansız əşyalar (heyvanlar, sular, otlar) dağın ruhu ola bildiyi kimi, insan da dağ ruhu olur. Bu, ovçuluq mifində dağ ruhunun əvvəlcə təkə, sonra insan şəklində olması ilə də təsdiq olunur.

2. Dağın oğlu:

Beyrək adi qəhrəman deyildir. O, hacət-dua ilə doğulmuşdur. Oğuzdakı bəylər onun atası Baybura bəyin

xahişlə Beyrəyin doğulması məqsədilə dua-alqış etmişlər. Bu da bizə Dağı, ehtimalən, ana kimi də, ata kimi də bərpa etməyə imkan verir [35, s. 40-41].

Qədim oğuz türklərinə görə, bir dağın canlı olması ondakı həyat fəaliyyəti ilə şərtlənir. Yəni dağlarda hərəkətlilik olanda o – canlı, olmayanda – ölü hesab olunur. Bu mifik fəlsəfə Qarabağ bayatısında öz izlərini belə saxlamışdır:

Bu dağlar qoşa dağlar,
Verib baş-başa dağlar.
Nə gedən var, nə gələn,
Dönüfdü daşa dağlar [67, s. 448].

Türk poetik təfəkkürünün bədii-estetik möcüzəsi olan bayatılar, eyni zamanda, Azərbaycan poetik düşüncə sisteminin bütün tarixini özündə əks etdirən canlı tarix qaynağıdır. Bu nümunələrdə ilk baxışda diqqəti cəlb etməyən, sadəcə, ənənəvi bədii obrazlar kimi qəbul etdiyimiz elə elementlər (obraz, motivlər, müxtəlif süjet vahidləri) vardır ki, onlar bayatının bir vaxtlar mənsub olduğu, mühüm tərkib ünsürü kimi çıxış etdiyi mədəniyyət laylarından xəbər verə bilir. Bayatılarımıza bu cəhətdən nəzər saldıqda onlarla mifik kultlar, qədim dastançılıq ənənəsi arasında ciddi əlaqə bağları aşkarlana bilir. Həmin bağlar bayatının bu gün bizə məlum olmayan başqa funksional keyfiyyətlərindən xəbər verir. Bu keyfiyyətlər isə tarixin dərinliklərində bayatının əsas funksional xüsusiyyətlərinin

dən olsa da, zamanla baş vermiş müasirləşmələr bayatını həmin funksiyalardan məhrum etmişdir. Ancaq maddi aləmin bütün elementlərinə xas olan dialektik qanunlara görə, yaşanmış tarixi heç vaxt izsiz-soraqsız yox olmur, o, müasir dövrün mədəniyyətində gizli işarələr kimi yaşamaqda davam edir. Bunu biz Qarabağ bayatlarına nəzər saldıqda görə bilirik. Bir çox bayatılarda qədim mifik kultların, o cümlədən həmin kutları özündə sistemləşdirən “Dədə Qorqud” eposunun izlərini müşahidə etmək olur.

QARABAĞ MİFOLOJİ MƏTNLƏRİNDƏ TORPAQ VƏ ETNOSUN VƏHDƏTİ

Mif kəlməsi yunanca olan termin kimi hərfi olaraq söyləmə, rəvayət anlamında olub, tanrı (iləh), ruh, iləhi hesab olunan, ya da mənşəyi baxımından tanrılar ilə əlaqələndirilən qəhrəmanlar, “ilkin zaman”da yaşamış, dünyə və onun mədəni və təbii ünsürlərinin yaradılışında birbaşa, ya da dolayısıyla iştirakı olan “ilk əcdad”lar barəsində əhvalatları nəzərdə tutsa da [160, s. 634], o, əslində, cəmiyyətin inkişaf tarixinin ilk mərhələsi kimi bir “tarix”, yəni “mifik tarix”dir. Bu cəhətdən, bir məhəllin miflərlə zənginliyi həmin miflərin yaradıcısı və daşıyıcısı olan xalqın o yerin köklü-köməcli, əzəli, ilkin sahibi olduğunu göstərir. Bu, bir qanunauyğunluq olub, məkanla mifik düşüncə arasında qırılmaz bağlılığın ifadəsidir. Folklorda hər hansı bir məkanın mifik obrazının mövcudluğu həmin obrazın yaradıcılarının o məkandakı ilk tarixindən soraq verir. Çünki mifologiya bəşər tarixinin ilkin pilləsidir. Odur ki, bir məkanda mövcud olan miflər onun daşıyıcısı olan kollektivin həmin məkandakı ilkin tarixinin mifik “təəssüratlarıdır”. Bu cəhətdən, Qarabağ folklor mühitində mifoloji mətnlərin (mifik əfsanə, rəvayət, nağılların, inanc mətnlərinin s.) kəmiyyət bolluğu və məzmun zənginliyi də Qarabağın qədim türk mühiti olduğunu, Azərbaycan türklərinin bu regionun yerli və ilkin əhalisi olduğunu birbaşa təsdiq edir.

Bütün dünya miflərinin məzmunundan və eyni zamanda onları tədqiq edən alimlərin tədqiqatlarından hasil olan yekun qənaət ondan ibarətdir ki, mifin mahiyyəti və funksional semantikasını “yaradılış” konsepti təşkil edir. Bu qanunauyğunluq türk mifoloji təsəvvürləri üçün dəyişməzdir. Bu cəhətdən, türk xalqlarının yaradılışla bağlı miflərinin Azərbaycan əfsanələri ilə əlaqəsini araşdırmış Elçin Qaliboğlunun gəldiyi nəticələr diqqəti cəlb edir. Müəllifə görə:

– İstənilən mifoloji düşüncə sisteminin əsasını, fəlsəfi mahiyyətini yaradılış təşkil edir;

– Miflərdəki “yaradılış” anlayışı bəşər təfəkkürünün mahiyyətində durur və şağdaş düşüncədə də yaşamaqdadır;

– İstənilən mifik düşüncə sistemini təşkil edən mif mətnləri məzmunlarındasan asılı olmadan, mahiyyətcə, dünya, insan və bunlara aid olan elementlərin necə yaranmasını izah edir;

– Türklərin mifoloji düşüncə sisteminin də mahiyyətini “yaradılış” anlayışı təşkil edir;

– Türklərin “yaradılış” miflərini türk mifoloji düşüncə sisteminin mətn tiplərinin hamısında müşahidə etmək olur;

– Türklərin “yaradılış” mifləri bütün hallarda “kosmoqonik” səciyyəlidir: hər bir mif yaradılışdan danışır;

– Türk mifoloji sistemi yaradılışa aid müxtəlif formalar təqdim etməkdədir. Həmin “forma”lar sonralar inkişaf edib zəngin məzmunla malik türk etnikmədəniyyətinin yaranması ilə nəticələnmişdir;

– Türk etnosunun “yaradılış” mifləri “kosmoqonik” düşüncə modeli tək türklərin varlıq aləminə baxışlarının,

sosial şüurlarının bünövrəsində duraraq, onları dünya tarixinin bütün dövrlərində yaradıcı xarakterə malik etnosa çevrilməsini təmin etmişdir [65, s. 31].

Müəllifin bu qənaətləri türk mifinin yaradılışla bağlı səciyyəsinə verməklə yanaşı, Qarabağ folklor mühitindən toplanmış mifoloji məzmunlu əfsanə və rəvayətlərin “yaradıcı” mahiyyətinin daha bir mühüm cəhətini görməyə imkan verir. Bu baxımdan, E.Qaliboğlunun “türk yaradılış mifinin... türkü yaradıcı insana çevirməsi” haqqındakı qənaəti Qarabağın tarixi və müasir reallıqlarının fonunda tam təsdiq olunur. Qarabağın 30 illik erməni işğalı dövründə bu məkana tarixən yad, gəlmə ünsür olan ermənilər dünyada görünməmiş vəhşiliklər törətdilər: şəhərləri, kəndləri xaraba qoyub “ruhlar məkanına” çevirdilər, insanların başına dəhşətli oyunlar açıb amansızcasına öldürdülər. Bunun başlıca səbəbi erməni milli şüurunun bünövrəsini, mayasını, əsasını təşkil edən erməni mifik şüurunun “yaradıcı” yox, “dağıdıcı”, “məhvədicisi”, “yirtıcı”, “qamarlayıcı”, “fürsətcil” mahiyyət daşımasıdır. Bütün Qafqaz məkanına yad olan bu xalq Rusiya imperiyasının işğalçı siyasətinin aləti olaraq Qafqaza ayaq qoyduğu ilk gündən dünyanın bu gözəl bölgəsinin kosmoloji harmoniyasını pozub, ancaq xaos yaratmaqla məşğul oldu. Qarabağı da xaraba qoymalarının və nəticə etibarilə, burada yaşayanların kimliyindən asılı olmayaraq hamısını görünməz məhrumiyyət və fəlakətlərə düşür etmələrinin başlıca səbəbi “erməni kimliyinin” mifoloji-identifikativ nüvəsinin “yaradıcı” yox, “dağıdıcı” xarakterli olmasıdır.

Təsadüfi deyildir ki, bu xalqın “sabit mifologiyası” da yoxdur. Hansı məkana tamahları düşürsə, əvvəlcə o məkan haqqında saxta miflər və saxta tarixlər yaradırlar. Məhz mifoloji kimliklərinin dağıdıcı (xaosyaradıcı) mahiyyəti onlara ələ keçirdikləri hər hansı məkanı bütün varlıqları ilə sevib, orada xoşbəxtlik – kosmoqonik harmoniya yaratmağa imkan vermir. Çünki erməni milli kimliyinin strukturunun dağıdıcı nüvəsi gec-tez, fərqi yoxdur, onların “yaradıcı millət” maskasını cırıb, dağıdıcı kimliklərini bu xalqın dünyaya, insana və zamana münasibətlərinin ən əsas reallaşdırma mexanizminə çevirir. Türk dünyasının dilbər guşəsi, mədəniyyət ocağı olan Qarabağ da, müvəqqəti olsa da, erməni dağıdıcı kimliyinin qurbanına çevrildi. Onu bu fəlakətdən məhz türk milli kimliyinin mifoloji nüvəsini təşkil edən “kosmosyaradıcı” xarakteri xilas etdi. Azərbaycan xalqının Qarabağa qayıdışı ilə onun hər daşı, hər torpağı gül açıb çiçəklənməyə başladı. Qarabağ mifləri Qarabağ dünyası və insanını yenidən yaratdı. Başqa sözlə, E.Qaliboğlunun türk mifik-identifikativ kimliyi haqqında söylədiyi **“Türk etnosunun “yaradılış” mifləri “kosmoqonik” düşüncə modeli tək türklərin varlıq aləminə baxışlarının, sosial şüurlarının bünövrəsində duraraq, onları dünya tarixinin bütün dövrlərində yaradıcı xarakterə malik etnosa çevrilməsini təmin etmişdir”** tezisi [65, s. 31] ümumtürk tarixinin saysız-hesabsız yaradılış faktlarının nümunəsində olduğu tək, bu zaman da özünü “türk yaradıcı kimliyinin” həqiqəti (və əslində, qanunu) kimi bir daha təsdiq etdi.

Qarabağdan toplanmış mifoloji mətnlərdə Qarabağ dünyasının obrazı tam, bütöv səciyyəyə malikdir. Onlarda Qarabağ dünyasını təşkil edən bütün mənalı ünsürlər əks olunmuşdur. Bu isə səbəbsiz olmayıb, həmin yaradıcı miflərin məhz Qarabağda yarandığını, Azərbaycan insanının bu məkanda mövcudluğunun mifik təəssüratlarını əks etdirdiyini göstərir. Bu mənada, V.N.Toporovun fikri diqqəti cəlb edir.

Müəllif göstərir ki, “kosmoqoniya ilə bağlı mif mətnləri və kosmologiyanı inikas edən düşüncələr mifoloji-poetik dünyagörüşünün digər şəkilləri arasında özəl bir mövqeyə sahibdir: o səbəbdən ki, dünyanın zaman-məkan parametrlərini, digər söz ilə, insanların mövcud olmasının baş tutduğu şəraitləri təsvir etməkdədir və mifik yaradıcılığın obyektidə durmaqda olan hər bir şey həmin təsvirlərə yerləşdirilir” [175, s. 6].

Real dünya yaşantılarını əks etdirən, yəni saxta olmayan, məkrli niyyətlər, xain məqsədlər güdən adamlar tərəfindən uydurulmayan mifoloji mətnlərdə, dünya bir qayda olaraq, yaxşı ilə pisin, işıqla qaranlığın, yaradılışla dağıdıcılığın, bir sözlə, kosmosla xaosun münasibətləri öz əksini tapır. Qarabağ mifləri də “kosmos” və “xaos” konseptlərinin mənalarını bütün dolğunluğu ilə inikas edir.

V.N.Toporov qeyd edir ki, kosmos yunanca kəlmədir və nizamı, sahmanı, quruluşu, dövlətin quruluşunu, hüquq quruluşunu, gərək olan ölçüləri, dünyanın nizamını, kainatı, dünyanı, zinəti, bəzəyi bildirən mənələrdədir. Həmin termin mifik ənənələrdə və mifikləşdirilmiş erkən fəl-

səfi ənənələrdə tam-bütöv olan, sahmanlaşdırılmış, kainatın konkret qanun və prinsiplərinə uyğunlaşdırılmış aləmi ifadə edir. Kosmosu səciyyələndirən ümumi cizgilərə dünya mifologiyalarının hamısında rast gəlinir. Kosmos xaosa qarşı dayanır. Bu cəhətdən, kosmos həm zaman kontekstində, həm də onu təşkil edən ünsürlərin tərkibi baxımından xaosdan sonrakı pillədə durur (ona nisbətdə ikinci sayılır). Kosmos, demək olar ki, əksər hallarda xaosdan, ya da xaos ilə kosmosun arasında mövcud olan ara elementlərdən yaranır. Kosmosla xaos arasında olan münasibətlər zamanı və məkanı eyni zamanda əhatə edir. Bu vəziyyətdə kosmos əksər hallarda onu qıraqdan əhatələyən xaosun içərisində olan bir struktur kimi təsəvvür edilir. Genişlənməkdə və özü özünü təşkil etməkdə (yaratmaqda – *V.Nəsibova*) olan kosmos xaosu qırıqlara itələyir, onu dünyadan qovmağa çalışır, ancaq tam şəkildə aradan qaldırmağı də bacarmır. Xaosun, “ilkin okeanın”, dünyanın hüdudsuzluğunun əhatə etdiyi kosmosun qatlardan (səviyyələrdən) ibarət sxemi müxtəlif mətnlərdə şaquli və üfüqi variantları ilə əvəz oluna bilər. Həmin variantlarda xaosun kosmosdan aşağıda, ya da onun ən qıraq məkanlarında (şimalda, ya qərbdə, kosmosdan qırıqda) yerləşdiyi müşahidə olunur” [176, s. 9-10].

Müəllifin fikrindən göründüyü kimi, xaos kosmosdan zaman və məkan baxımından əvvəl gəlir. Yəni ilkin olan xaosdur, kosmos isə xaosdan yanır. Bu halda **“kosmosu şəklini dəyişmiş xaos”** da adlandıra bilmərikmi?

A.F.Losevin fikrinə diqqət edək. Müəllif yazır ki, “xaos” kosmosdan həm də böyük, iri anlayışdır: “Xaos kos-

mik birliyin – vəhdətin nəhəng və faciəvi surəti şəklində təsəvvür edilir. Varlıq aləmi bütövlükdə xaosda əriyib; varlıq dünyası xaosdan yaranır, lakin elə xaosun özündəcə məhv olur. Bu səbəbdən xaos bütöv və fasiləsiz, sonsuz və hüdudsuz təşəkkül etmənin (yaradılmanın – *V.Nəsimova*) universal prinsipidir” [158, s. 581].

Alimin xaosu “kosmik vəhdətin nəhəng və faciəvi surəti” adlandırması xaos anlayışına həyat-ölüm konseptindən yanaşmanı ifadə edir. “Kosmos”un həm də həyat anlayışını ifadə etdiyini nəzərə alsaq, xaos həyatı həm yaradan, həm də onu məhv edəndir. Xaosun – kosmosa, kosmosun – xaosa çevrilməsi “həyatın” şəklini dəyişməsi, hal-dan-hala düşməsi anlamına gəlir. Bu halda ölümün (xaosun) özü elə şəklini dəyişmiş həyat kimi təsəvvür edilə bilər. Yəni həyat bitmir, istər kosmos halında, istərsə də xaos halında həmişə var olur. İlahi mahiyyətinə vara bilmədiyimiz “həyat/can” bu halda “xaos” və “kosmos” anlayışlarının ortaq mahiyyəti, elmi terminlər desək, korrelyativ əsasıdır.

Cəlal Bəydili (Məmmədov) “kosmosun xaosun bir parçası olduğunu, kosmosdan qıraqda olanların hamısının xaos olduğunu və xaosun, ümumiyyətlə, qarışıqlıqlardan və təsadüflərdən ibarət dünya olduğunu” göstərir [17, s. 201; 18, s. 71].

Dünya xalqlarının hamısının mifologiyalarında kosmos və xaos mifik məkan-zamanın (xronotopun) iki ən mühüm ünsürüdür. Bunlarsız, ümumən, mifologiya yoxdur. Bu cəhətdən, Seyfəddin Rzasoy göstərir ki, “kosmos” və “xaos” istənilən mifoloji “dünya modeli”nin vacib za-

man-məkan quruluşunu təşkil etməkdədir. Dünyadakı mifologiyaların hər birində kainat quruluş baxımından iki yerə ayrılır: *xaos* və *kosmos*. “*Kosmos*” nizam olan aləmi, “*xaos*” isə bunun əksinə olaraq nizamı olmayan aləmi işarə edir. Onların arasında mövcud olan əksinəlik “*xaos*” – *antikosmos*, “*kosmos*”u – *antixaos* kimi səciyyələndirməyə imkan yaradır [93, s. 178].

Xaos və *kosmos*un bir-birinin “*antisi*”, yəni “*əksi*” olması iki mənaya gəlir:

1. Bunlar bir-birindən ayrı təsəvvür olunmur, mütləq olaraq vardırlar. *Xaos* var olanda *kosmos* onun nüvəsini (toxumunu), *kosmos* var olanda *xaos* onun nüvəsini (toxumunu) təşkil edir. Yəni bunlar bir-birinin içində vardırlar. *Kosmos* *xaos*un əksi kimi onu inkar etsə də, eyni zamanda onu öz bətnində gəzdirir, yetişdirir və müəyyən zamandan sonra doğur və elə öz doğduğu “*övladının*” (*xaos*un) əli ilə də məhv olur. *Xaos* da – eləcə. *Kosmosu* məhv edib, yox etdiyini düşünsə də, *kosmos* onun bətnində qərarlaşır, doğum vaxtını gözləyir və məqamı gələndə doğularaq öz “*anasını*” məhv edir.

2. *Xaos* və *kosmos*un bir-birinin “*antisi*”, yəni “*əksi*” olması onların həm də vahid struktur, sistem daxilində birləşdiyini, qovuşduğunu göstərir. Həmin strukturun, yaxud sistemin adı “*dünya modeli*”dir.

V.N.Toporova görə, “*dünya modeli*”ni ən ümumi formada konkret bir əənədə dünya haqqında mövcud olan dəyərlərin qısa və sadə təsviri kimi müəyyən etmək olar. “*Modeli* təsvir edilən “*dünya*” anlayışını insanın və

onun var olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri şəklində anlamaq məqsədəmüvafiqdir” [177, s. 161].

Bu fikirdən bəlli olur ki, mifik dünya modelində insan və onun dünyası xaos və kosmosun bir-birini inkar və əvəz etməsi prinsipi əsasında təsvir (təsəvvür) edilir. Bu cəhətdən, mifik dünya modeli insanın şüurunun əsasında durur.

A.Qureviç yazır ki, “dünya modelini reallığı qavramanın zaman, məkan, dəyişmə, səbəb, tale, say kimi, hiss edilənin hiss edilməyəmə (yəni duyulanın duyulmayana – *V.Nəşibova*) münasibəti kimi, tək olanın tam olana münasibəti kimi universal anlayışların birləşib-qovuşub yaratdıqları koordinatlar toru hesab etmək mümkündür [151, s. 30].

“Koordinatlar toru” ifadəsi mifik dünya modelinin funksional mənasını daha aydın ifadə edir. Koordinat – istiqamət göstəricisi mənasındadır. Yəni mifoloji dünya modelində insanın məkan-zamanda hərəkətinin bütün istiqamətləri onun şüur sistemindəki dünya modelində öz əksini tapmışdı və insan həmin koordinatlar əsasında yaşamını təşkil edirdi.

A.Hacılı mifologiyanın dünya barəsindəki təsəvvürlərin sistemi, çağdaş mədəniyyətin genetik kodu kimi aşkar edildiyini, mifik sistemin hər bir ünsürünün ümumdünya modelinin bir hissəsi kimi əhəmiyyət daşıdığını yazır [37, s. 55].

Bu fikirdə dünya modelinin “genetik kod” kimi səciyyələndirilməsi diqqət cəkir. Yəni mif hər bir milli kimliyin nüvəsini təşkil edir. Bu halda mifoloji dünya modeli

həmin milli kimliyin genetik özünəməxsusluq sxemini – kodunu müəyyənləşdirmiş (yaxud şərtləndirmiş) olurdu.

Mifoloji-poetik “dünya modeli”ni özlüyündə kainatın obrazı olaraq tək “işarələrin sistemi” hesab edən C.Bəydiliyə (Məmmədova) görə, mifik “dünya modeli” bünövrəsində “ikili qarşıdurma”lar (“binar oppozisiyalar”) sistemi durur ki, onlar da, əsasən, zaman və məkanla əlaqəlidir [16, s. 34].

Müəllifin ikili qarşıdurmaların bilavasitə məkan və zamanla bağlılığını vurğulaması mifin (mifik dünya modelinin) “insan-insan”, “insan”-dünya münasibətlərinin əsasında durduğunu, mifoloji dünya modelinin, sadəcə, donuq bir təsəvvür (şəkil) olmadığını, canlı həyatı təşkil etdiyini göstərir. Həmin təşkilolunmanın əsasında isə “kosmos-xaos” əvəzlənmə silsilələri durur.

F.Qurbanova görə, kaos-kosmos münasibətlərində kaos aləmindən müəyyən tənəsübdə münasibətlər modelinin dinamik şəkildə təşəkkül etməsi, ardı ilə yenidən kaos aləminə çevrilmə müşahidə olunur. Həmin proses hər zaman dəyişməkdə, hərəkət etməkdə, özündə fərqliliyin müxtəlif şəkillərdə “vəhdət”ini inikas edən bir şey kimi təzahür edir [82, s. 65].

S.Rzasoy F.Qurbanovun bu fikrini belə şərh edir. “Beləliklə, yuxarıda deyilənlərə (F.Qurbanovun fikrinə – V.Nəsibova) görə:

- Xaos dünyası kosmos dünyasının bünövrəsində durur;

- “Məkan” bir sistem olaraq kaos ilə kosmosun vəhdəti şəklində təzahür edir;

– “Xaos” kosmos dünyasının enerjisi, yəni mövcudluq mənbəyidir;

– Kosmosun xaos aləmindən yaradılması “bütöv” və “fasiləsiz”, “sonsuz” və “hüdudsuz” yaranışın “universal prinsipi”dir;

– Xaosdan-kosmos-chaos-kosmos əvəzlənmə prosesi dinamik gedişətdir;

– Xaos-kosmos-chaos-kosmos əvəzlənmə ritmi rəşional təfəkkürdə hələ ki, (bəlkə də, həmişəlik olaraq) dərkolunmaz ritmdir [97, s. 75].

Bütün bu fikirlər göstərir ki, mifologiyada yaradılış “chaos-kosmos...” əvəzlənmələri şəklində baş verir. “Kosmoqoniya” dedikdə chaostan kosmosun yaranması nəzərdə tutulur.

A.M.Saqalayev yazır ki, “miflərdəki bütün intriqaların məna sisteminin alt qatında kosmoqonik akt mexanizmi gizlənir” [168, s. 30].

Müəllifin fikrindən bəlli olur ki, kosmoqoniya mifik mətnin poetik sisteminin bütün səviyyələrində mövcuddur. Yəni mif həm bütövlükdə, həm də onun ayrı-ayrı element və səviyyələri şəklində yaradılışa – kosmoqoniyaya xidmət edir.

Hər bir mifoloji dünya modeli mif çağı insanı üçün sakral idi. Füzuli Bayatın yazdığı kimi “ilk yaradılış müqəddəs hesab edildiyinə görə sonra gələn yaradılış aktlarının hamısı üçün başlanğıc rolunu oynayır”dı [116, s. 77].

Bu fikirdən də bəlli olur ki, mifoloji mətnlərdə mövcud olan yaradılış aktlarının hamısı ilk yaradılış aktının

müxtəlif səviyyə və şəkillərdə təkrarlanmasından ibarətdir. Burada “səviyyə” dedikdə dünya modelinin üçlü quruluşunun səviyyələrini nəzərdə tuturuq. Dünya modeli şaquli baxımdan, əsasən, üç səviyyədən (göy dünyası yeraltı dünya və yerüstü dünya) ibarətdir. Bu səviyyələrdə baş verən yaradılış aktlarının hamısının sxemini ilk əcdadın yaradılış aktı təşkil edir. Yəni bütün obrazlar ilk əcdadın yaradılış formulunu təkrarlayır.

Məlumdur ki, mifologiyada bu gün bizim “cansız” hesab etdiyimiz hər bir şey canlı şəkildə təsəvvür edilirdi. Ona görə də miflərdə yaradılış aktlarına, əsasən, doğruluş şəklində rast gəlinir.

L.A.Sedov bu haqda dünya miflərinin verdiyi məlumatlara əsaslanaraq yazır ki, “doğuluş” ən qədim vaxtlardan, ümumiyyətlə, məhsuldarlıq-artımla, xüsusilə də yertorpağın həyat yaradan gücü ilə əlaqəli təsəvvür edilmişdir. Həmçinin canlıların heç birinin ölməməsi, təzədən bu dünyaya dönmək üçün müvəqqəti ölmələri və təkrar doğulmaları barəsindəki təsəvvürlər də doğruluş anlayışı ilə əlaqədardır. Doğuluş barəsindəki təsəvvürlərin kosmikləşdirilməsi, bioloji, cinsi təzahür aktlarının astral, planetar səviyyələrə aid edilmə prosesləri isə (müqayisə et: günəş və ayın ölüb-dirilmənin simvollaşdırılmasında ayrıca rolu; neolit çağında qadın və kişi simvollarının günəş və ay təsvirləri ilə tədrici əvəz edilməsi) və başqa təbiət prosesləri mifoloji şüurun inkişafının daha sonrakı dövrünə aiddir” [169, s. 385].

Müəllifin bu dedikləri “eynilə” türk mifologiyasına da aiddir. S.Rzasoy göstərir ki, “qəhrəmanlıq” tipoloji mo-

delinin elementlərini və onlara xas olan cəhətləri özündə inikas edən “Oğuznamə” dastanı da “qəhrəman”ın – Oğuz xanın doğulması ilə başlanır. Doğuluş burada bir “mifologem” kimi mifik kosmogenezin bönövrəsində durur [93, s. 90-91].

Mifoloji yaradılış konsepsiyası ilə əlaqədar bütün bu nəzəri fikirlər Qarabağ folklor mühitindən toplanmış çoxsaylı mətnlərin hamısında [bax: 66-75] öz təsdiqini tapır. Bu cəhətdən, Qarabağ mifoloji mətnlərində yaradılış aktları dünya modelinin bütün elementləri üzrə mükəmməl poetik göstəricilər nümayiş etdirir.

Qarabağ regionu miflərinin birində Adəm atanın yaradılışından bəhs olunur. Mətndə nəql olunur ki, bizim əcdadımız Adam atadır. Onu torpaqdan qayıırıblar. Özü də çox köntöy qayırmışlar. Görüblər ki, çox yoğundu, başlayıblar bunu yonmağa. Yonduqca bunun yonqarını o yana atmayıblar. Bir yerdə toplayıblar. Bu yonqarlardan mal düzəldiblər. Adam atanın da yetmiş iki uşağı olub [66, s. 15].

Bu, kiçik bir yaradılış mətnidir. Ancaq mətnin kiçikliyinə rəğmən, burada yaradılışın “bütün tarixi” öz əksini tapmışdır. Prosesi ardıcılıqla izləyək:

1. İlk əcdadın yaradılması:

Bu mifik mətndə insanın yaradılması haqqında olan bütün miflərdə olduğu kimi, ilk əcdadın, ilk atanın yaradılışdan söhbət gedir. Çünki mifə görə, bütün insanlar ilk əcdaddan törəyir. O, ilk ata, ilk əcdad, ilk insan hesab olunur.

Elmdə ilk əcdad funksiyaları baxımından “mədəni qəhrəman” da adlanır. Y.M.Meletinski mədəni qəhrəman

haqında göstərir ki, bu obrzlar adamlardan ötrü cürbəcür predmetləri (od, kültürel bitkilər, əmək alətləri) ələ gətirən, ya da onları düzəldən, adamlara ovlamaq qaydalarını, torpağı əkib-becərməyin üsullarını, sənətkarlıq, incəsənət kimi qabiliyyətləri öyrədən miflik surətləridir. Bunlar ictimai və dini olan hərəkətləri, bayram və digər ritualları, nikah üsullarını və s. müəyyənləşdirirlər” [160, s. 638].

Aynur Fərəcova bildirir ki, ilk əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar və demiurqlar vahid surətin (“ilk insan”ın) fərqli funksiyalarının adlarıdır. Mif qəhrəmanına o səbədən “ilk əcdad” deyilir ki, digər adamların hamısı ondan yaranır. Bu da mifoloji əcdadın ilk vəzifəsidir. O, birinci növbədə xalqını törətməli, yaratmalıdır. Ancaq törətmiş olduğu insanlardan ötrü sonradan həyat-yaşam qaydalarını müəyyən etməli, qanun-qaydalar qoymalı, insanlar üçün vacib olan ilk predmetləri, ovçuluq alətləri və s. düzəltməli olur. Bu da ilkin atanın mədəni quruculuq fəaliyyəti hesab olunur. Bu səbədən ona biz artıq “mədəni” qəhrəman deyirik. “Mədəni qəhrəman”ın yaradıcılıq vəzifəsi atrdıqca o, artıq ümumən “yaradıcı”ya, yaradıcı başlanğıca, tanrı-qəhrəmana çevrilmiş olur. Bu zaman yaradıcılıq funksiyası qarışıq görünən, sonradan yaradıcıya dönüşən, ilahiləşən, tanrılaşan “mədəni qəhrəman” “demiurq” adlanır. Bəlli olduğu tək, “ilk əcdad”, “mədəni qəhrəman”, “demiurq” vahid bir surətin – “ilk insan”ın inkişafının müxtəlif şəkillərinin adlarıdır [36, s. 26-27].

Qeyd edək ki, Şakir Albaliyev A.Fərəcovanın “ilk əcdadın istər mədəni qəhrəman, istərsə də demiurq olaraq

eyni bir obrazın, yəni ilk insanın inkişafının müxtəlif mərhələlərinin adları olması” fikri ilə razılaşsa da, demiurqla bağlı verilmiş izahı dolğun hesab etmir. Ş.Albaliyev yazır: “Müəllif (A.Fərəcova – V.Nəsimova) burada demiurq terminin “usta” mənasına fikir verməmişdir. Lakin A.Fərəcovanın ilk əcdadın paradiqması olan mədəni qəhrəmanın yaradıcı fəaliyyətinin zamanla daha da aktivləşməsi, daha çox yaradıcı obraza çevrilməsi, ilahiləşməsi, tanrılaşması haqqında fikrini də kənara qoya bilmərik” [4, s. 208].

2. Mifik ilk əcdad və Adam ata paralelizmi:

Qeyd etdiyimiz kimi, təhlilə cəlb etdiyimiz mətn bütün poetikası ilə bir mif mətnidir. Lakin burada “Adam ata” obrazı bizi bir qədər çaşdırır. Çünki biz “Adəm ata”-nı dini obraz, yəni vəhy dinlərinə məxsus obraz kimi tanıyıırıq. Yəni burada mifik İlk Ata ilə dini Adəm/Adam obrazının bir-birinə qovuşduğunun şahidi oluruq.

M.B.Piotrovski yazır ki, yəhudi dilində “insan” mənasını bildirən Adam “Bibliya” qissələrində ilk insandır... Adam müsəlman mifologiyasında da ilk insandır və “Bibliya”dakı Adama uyğundur. Allah Adamı “Quran”ın bir versiyasına görə – gildən (7:11), digər versiyasına görə – yerdəki tozdan (3:59) yaratmışdır [164, s. 39, 43].

Verilmiş məlumatdan aydın olur ki, təhlil etdiyimiz mif mətnində Adamın torpaqdan yaradılmasının göstərilməsi “Quran”a uyğundur. Bu cəhətdən, “İslam” sözlüyündə göstərilir ki, Adəm – ilk insan və bəşəriyyətin atası hesab edilir. “Quran” ayələrinə görə, Allah Adəmi su ilə qarışdırılmış gildən yaratmış sonra ona ruh vermiş və bütün mələklərə insana səcdə etməyi buyurmuşdur [49, s. 11].

Beləliklə, mifdə təqdim olun “Adam ata” obrazı poetik strukturu baxımından iki məna qatından ibarətdir:

- a) Dini məna qatı;
- b) Mifik məna qatı.

Yəni bir obrazda mifik ilk əcdad obrazı ilə dini ilk əcdad obrazı bir-birinə qovuşmuşdur.

2. “Adam ata”nın mifik cizgiləri:

Dini ənənələrin hamısında Adəmin Allah tərəfindən yaradılmasından bəhs olunur. Bütün varlıq aləminin, külli-kainatın yaradıcısı olan Allahın bütün yaratdıqları mükəmməldir. Çünki varlıq aləmində ondan mükəmməl yaradıcı ümumiyyətlə yoxdur. Ancaq bizim təhlil etdiyimiz mifdə “Adam ata”nın təhkiyə modelində isə bir yox, bir neçə yaradıcını, özü də öz işinin ustası olmayan sənətkarları görürük: “Onu torpaqdan qayıırıblar. Özü də çox köntöy qayırmışlar”.

Göründüyü kimi, mif mətnində “Adam ata”nı Allah yox, ustalar düzəldirlər. Burada “Adam ata”nın “ustasının” məhz Allah olmadığı onu düzəldən ustaların öz işlərində naşı olmaları, hələ kamil usta olmamaqları açıq-aydın təsdiq olunur.

Mətnə “Adam ata”nı düzəldənlərin “usta” olmaları bu mətnin bilavasitə mif mətni olduğunu ortaya qoyur. Digər tərəfdən, bu halda həmin ustaların kimliyi ortaya çıxır. Mətnədən məlum olur ki, bu ustalar nəinki ilk insan olan “Adam ata”nı, hətta onun heykəlinin yonqarlarından mal-heyvanları da düzəltmişlər.

“Adam ata”nı düzəldənlərin usta olmaları bizim ya-dımıza dünya mifologiyalarındakı İlk Əcdad obrazının

funksiyalarından biri olan “demiurq”u salır. Aynur Fərəcovanın göstərdiyi kimi, “ilk əcdad”, “mədəni qəhrəman”, “demiurq” vahid bir surətin – “ilk insan”ın inkişafının müxtəlif şəkillərinin adlarıdır [36, s. 27].

Mifoloji mətnlərdə demiurq məhz usta kimi təqdim olunur. “Böyük Rus ensiklopediyası” demiurqu “mifoloji personaj, kosmoqonik miflərin əsas qəhrəmanı, kosmik və mədəni obyektlərin, insanların yaradıcısı” [185], digər bir qaynaq isə qədim Yunanıstanda azad sənətkar, rəssam, usta [186] kimi təqdim edir. Beləliklə, təhlil etdiyimiz mif mətnində “Adam ata”nı düzəldən (qayıran) ustalar mifik usta demiurq, yəni elə İlk Əcdadın özüdür.

3. “Adam ata” haqqında mifin türk etnosunun Qarabağ torpağındakı fasiləsiz yaşam tarixini əks etdirməsi:

Göründüyü kimi, “Adam ata” haqqında mifin yaradılış konsepsiyası bəşər tarixinin bütün dövrlərini özündə əks etdirir. Burada biz mifik Adam atanın da, dini Adəm atanın da tarixlərinə şahid ola bilirik. Mətnin həm məzmun, həm yaradılış konsepsiyası, həm dialektik-fəlsəfi ritorikası baxımından bütövlüyü, kamilliyi Qarabağın mif çağından tutmuş bu günə kimi məhz türk torpağı, Azərbaycan eli olduğunu birbaşa təsdiq edir.

İnsanın yaradılışı haqqında Qarabağdan toplanmış başqa bir mif mətnində deyilir ki, Allah-taala insan övladın yaradan zaman deyib ki, nə təhər edim, bu adam, qəribçilik eləməsin. Dünyanın dörd küncündən torpaq gətirtirdi. Həzrət Cabrayıl, Həzrət Azreyil, Həzrət Mikayıl və Həzrət İsrafilə dünyanın dörd küncündən torpaq gətir-

dib ki, qoy bu insan harada ölsə, özünü qərrib saymasın [67, s. 11].

Bu, bir sırıf mif mətnidir. Heç şübhəsiz ki, mətndə adları çəkilən mələk obrazlarının hamısının altında, elə bütöv mətndə olduğu kimi, ilk yaradılış mifi yatır. Yəni ilkin mif dini motivlərə transformasiya olunmuşdur. Bu mətndə bizim diqqətimizi əsas cəlb edən torpaq obrazıdır. Ancaq mətndəki torpaq, sadəcə, yaradılışın vasitəsi, ünsürü olmaqla qalмайıb, özündə böyük bir fəlsəfən əks etdirən mifik-milli konseptdir. Bu fəlsəfə insanla onun yarandığı torpaq arasında bioloji-mənəvi, etnik-fizioloji, milli-genetik bağların olması məsələsidir.

Qeyd edək ki, bu mif mətninin etioloji semantikasi Nərimin Babayeva tərəfindən geniş şəkildə təhlil olunmuşdur. Müəllif mətndəki torpaq elementinin semantikasını çox maraqlı şəkildə izah etmişdir. Əvvəlcə onun təhlil və fikirlərinə diqqət edək.

N.Babayeva əvvəlcə bu mif mətnini miflərin təsnifat sistemində hansı tematik növə aid olduğunu təhlil edərək, onun məhz etioloji mif olduğunu müəyyənləşdirmişdir: "Janr tipologiyasına görə etioloji mif olan bu mətndə insanın nə məqsədlə torpaqdan yaradılmasının səbəbi izah olunub. Səbəb isə bütün etioloji miflərdə olduğu kimi çox sadədir: Allah istəyib ki, insan yer üzərində qərribçilik çəkməsin, yəni darıxmasın. Ona görə də ilk insanı (Adəm peyğəmbəri) düzəldəndə dünyanın dörd bir tərəfindən torpaq gətizdirib ki, dünyanın hər yeri insana doğma olsun" [14, s. 86-87].

Müəllif daha sonra sözü gedən mifin ideokultura baxımından iki qatdan – mifik və islami qatlardan ibarət olduğunu müəyyənləşdirir. N.Babayevaya görə, burada İslam qatı zahiri örtüyü təşkil edir. Mətnin özəyində sırf mif mətni durur.

N.Babayeva yazır: “Zahirən islami görüşlərlə bağlı olan bu mətnin də əsasında ilkin etioloji mif durur. İslam dinində Allahın insanı yaradarkən o darıxmasın deyə dünyanın hər tərəfindən torpaq gətizdirməsi haqqında bilgi yoxdur. Bu cəhətdən, təhlil etdiyimiz mətndə ilkin mifik təsəvvürlər islami görüşlərə transformasiya olunub” [14, s. 87].

İndi isə N.Babayevanın bizi maraqlandıran “torpaq” konseptini necə təhlil etdiyinə və hansı qənaətə gəldiyinə diqqət edək. Müəllifə görə, mif mətni ilkin insanın malik olduğu düşüncənin primitiv idraki imkanlarının həddlərini (sərhədlərini) əks etdirir. Burada insanın torpaqdan yaranması göstərilmişdir. Bütün bitkilərin torpaqdan cücərib qalxdığını görən ibtidai insan hesab etmişdir ki, insanlar da torpaqdan yaranmışdır. Mətndə insanın dünyanın dörd bir tərəfindən gətirilən torpaqdan yaradılması faktının əsasında ilkin insanın torpağa bəslədiyi doğmalıq hissləri də durur. Təsadüfi deyildir ki, insan torpağı həmişə “ana torpaq” deyə adlandırmışdır. “Ana torpaq” – mifik görüşləri əks etdirən anlayışdır. Burada torpağın ana olaraq insanları doğması haqqındakı mifik təsəvvürlər gün kimi aydın şəkildə əks olunmuşdur. Təhlil etdiyimiz mifdə də insanın bədənində dünyanın hər yerindən gələn

torpaqdan istifadə olunmasının əsasında insanın torpağın, yerin övladı olması haqqında təsəvvürlər durur [14, s. 87].

N.Babayevanın bu təhlili ilə tam şəkildə razılaşmaqla bərabər, aşağıdakı məqamları vurğulamaq istəyirik:

Birinci məqam insanın ilk yaradılışında istifadə olunmuş torpağın məkan mənsubiyyətidir. Mifə görə, ilk insan dünyanın “dörd küncündən” gətirilmiş torpaqdan xəlf olunmuşdur. Bu halda belə bir sual meydana çıxır: Bəs yaradılışın baş verdiyi məkan dünyanın harasıdır?

Əlbəttə, mətnin zahiri qatında bu barədə heç bir məlumat verilmir. Lakin mətnin dini mətn yox, məhz mifoloji mətn olduğunu nəzərə aldığımızda bunu müəyyənləşdirmək, yəni dünyanın dörd tərəfindən (“küncündən”) gətirilmiş torpağın məhz dünyanın harasında insan şəklində emal olunduğunu bilmək çox asandır.

Mifologiyada dünyanın həm üfüqi (horizontal), həm də şaquli (perpendikulyar) quruluşunda “mərkəz” nöqtəsi var. “Mərkəz” hər bir mifoloji dünya modelində ən mühüm konseptdir. Çünki İlk Əcdad, İlk İnsan hökmən mərkəz məkanı ilə bağlı olur. Daha aydın desək, İlk Əcdadın olduğu yer dünyanın mərkəzi hesab olunur.

Torpaq mifik yaradılışın ən mühüm ünsürüdür. Torpaq və digər ilkin mifoloji stixiyalar haqqında fundamental tədqiqatların [bax: 58; 59; 60; 61; 62; 62; 64] müəllifi olan Ramazan Qafarlının göstərdiyi kimi, ulu əcdadların doğulduqları zaman ilk olaraq gördükləri açıq-aydın göy – qaralan və yenidən işıqlanan hava, Günəş – od, yer – torpaq və çay, dəniz, göl – su idi [64, s. 144].

Torpaq məkan kimi bilavasitə mərkəz anlayışı ilə bağlıdır. Məkanın cəhətləri və mərkəzi nöqtəsi torpaqla bağlı olub, bilavasitə torpağın üzərində reallaşan mifoloji koordinatlar sistemidir. Mərkəz bu sistemdə cəhətlərin kəşşədiyi nöqtəni təşkil edir. Sistemin əsas cəhəti isə mərkəzin müqəddəs (sakral) sayılmasıdır.

Elmi ədəbiyyatlarda göstərilir ki, dünya modelində üfüqi və şaquli səviyyələrin kəşşədiyi mərkəz xüsusi simvolik mənaya malikdir. “Dünyanın məkan zaman modeli onun mərkəzi ilə əlaqəli əsas kosmoloji obyektlərin vasitəsilə təcəssüm olunur” [180, s. 22].

V.N.Toporov göstərir ki, “dünyanın mərkəzi – məkan və zaman sistemində ilk yaradılış aktının gerçəkləşdiyi yeri və zamanı bildirən nöqtə kimi maksimum dərəcədə sakral sayılır” [179, s. 13].

Bu fikirdə diqqət çəkən məqam mərkəz nöqtəsinin həm məkan, həm də zamanla bağlı olmasıdır. Yəni mərkəz, S.Rzasoyun yazdığı kimi, “həm də “ilk zaman” fiquru ilə bağlıdır. Mifoloji düşüncə adi, empirik zamanla sakral zamanı fərqləndirir” [98, s. 53].

“İlk zaman” dünyanın başlanğıcının ilk zaman kəsimidir. Y.M.Meletincki yazır ki, “Mifoloji dövr – ilk əşyalar və ilk hərəkətlərin, yəni ilk odun. İlk nizənin, ilk evin və sairənin zamanıdır” [159, s. 53].

Mifik məkanın ümumi quruluşu haqqında bu nəzəri fikirlər işığında təhlilə cəlb etdiyimiz Qarabağ mifinin məkan strukturuna nəzər yetirdiyimizdə burada beş məkan elementinin olduğunu deyə bilərik: dünyanın dörd tərəfi

(mifdə: “dörd küncü”) və həmin tərəflərin kəsişdiyi mərkəz nöqtəsi.

İndi isə daha bir mühüm və bəlkə də, ən əsas sual meydana çıxır: Qarabağ mifində təsvir olunmuş məkanın mərkəzi nöqtəsi haradadır?

Təbii ki, bu mərkəzi məkan elə Qarabağ torpağının özüdür. Çünki mifoloji konsepsiya və onun məntiqinə görə başqa cür ola da bilməzdi. Belə ki, hər bir mifin mənsub olduğu məkanın “tarixi”, “hekayəsi”, “sənədi”, “pasportu” olması məlum elmi realıqdır. Qarabağ insanının şüur sistemində mövcud olan mif özünün arxitektionik strukturu ilə bütün hallarda Qarabağ torpağına aid və mənsubdur.

Bu məqamda R.Qafarlının bir fikri tam şəkildə yerinə düşür. Alimə görə, “mifoloji məkanın keyfiyyəti nəsil, tayfa, soy mənsubluğu ilə müəyyənləşir” [63, s. 345]. Başqa sözlə, məkanla etnos mifdə qırılmaz vəhdət təşkil edir. Bu cəhətdən, Qarabağdan toplanmış mif mətni Azərbaycan-türk etnosuna məxsus olduğu kimi, mifin yaşadığı məkan da Azərbaycan-türk etnosuna məxsusdur.

Qarabağ torpağından toplanmış digər bir mif mətni də yuxarıda deyilənləri başqa məzmununda təsdiq edir. Mətnə deyilir ki, Allah bəndəsini (insanı) yaratmaq istəyirmiş. Allahın da neçə-neçə mələkləri var imiş. O, mələklərin hansını göndərib, yerdən torpaq gətir, torpaq qısqırıb. Heç biri gətirə bilməyib. Mələklər enəndə torpaq elə bir nalə çıxardıb ki, “məni götürmə”. Belə-belə mələklərdən heç biri işi yarıtmır. Allah-taala Əzrayılı çağırıb. De-

yib ki, get torpaqdan azcana götür qayıt. Əzrayıl da söylüyür ki, qurbanın olum, bu qədər mələylər getdi, torpağ götürə bilmədi. Torpağ elə durmadan nalə edir ki, mənən torpağ götürməyün. Yaralamıyın mənim köysümü.

Torpaq da canlıdı da.... Axırda Allah-taala əmr eləyir ki, sənə əmr eliyirəm, gedib-götür.

Əzrayıl da enir yerə. Torpaq vay-şivən qaldırır, çıxır-bağır ki, yoxe, mənə toxunmayın, yaralamıyına. Əzrayıl söylüyür ki, ə, sənən aparıramsa, sənə də qayıdacaq.

Onun üçün deyillər, insannar torpaqdan yaranıb, torpağa da qismat olacaq. Bax get yüzillik, minillik qəbirləri aç, orda bir şey görməzsən Torpaq olub, çıxıb gedib. Ondən sonra torpaq rahatlıq tapıb. Deyib ki, əgər mənə qayıdacaqsa, olar [68, s. 5].

Bu mətndə də Qarabağ türkünün etnik-mədəni şüur tarixinin ən nəhəng düşüncə mərhələsi (mifoloji və islami düşüncə mərhələləri) bir-biri ilə üzvi şəkildə qovuşmuşdur. Yuxarıdakı mifdən fərqli olaraq, burada məkanın strukturu şaqulidir, yəni göy-yer modelinə əsaslanır. Bu mətn də öz növbəsində Qarabağ mifi ilə Qarabağ torpağının etnik-ideoloji vəhdətini nümayiş etdirir.

Qarabağdan insanın yaradılışı ilə bağlı toplanmış mətnlərdə türkün ümumən təbiətə və gözəlliyə humanist münasibəti öz əksini tapmışdır. Bir mifoloji mətnə gözü qıpq, yəni qıyıq insanların necə yaranmasından bəhs olunur. Mifdə deyilir ki, gözü qıpq adamlar güllə atıb maralı yaralayblar. Maralın sahibi onu sağan vaxtı baxıb ki, südü

qanlıdır. Ondan sonra həmin adam qayıdıb deyib ki, sana güllə atanı görüm, gündüzdər “qürrabı” olsun, səni görsə də, atmağı bacarmasın [66, s. 21].

Bu mif mətni birbaşa Qarabağı insanının tarixini nəql edir. Göründüyü kimi. mətn qıyıq gözlü insanlar barəsindədir. Qıyıqgözlülük Qarabağ torpağının ən qədim və ilk sahiblərim olan qıpçaq türklərinə məxsus antropoloji keyfiyyətdir. Tarixdə onlar alban adı ilə qalmışlar. Qarabağın alban türkləri isə Çar Rusiyasının Qarabağa köçürdüyü ermənilər tərəfindən zorla erməniləşdirilməyə məruz qalmışdır.

Belliklə, tədqiqat göstərdi ki:

1. Miflər hərfən “rəvayət, söyləmə” anlamında olsa da, onlar, əslində, cəmiyyətin inkişaf tarixinin ilk mərhələsi kimi bir “tarix”, yəni “mifik tarix”dir.

2. Qarabağ folklor mühitində mifoloji mətnlərin (mifik əfsanə, rəvayət, nağılların, inanc mətnlərinin s.) kəmiyyət bolluğu və məzmun zənginliyi də Qarabağın qədim türk mühiti olduğunu, Azərbaycan türklərinin bu regionun yerli və ilkin əhalisi olduğunu birbaşa təsdiq edir.

3. Qarabağ regionu miflərində öz əksini tapmış yaradılış konsepsiyası bəşər tarixinin bütün dövrlərini özündə əks etdirir. Onlarda mifik Adam atanın da, dini Adəm atanın da tarixləri bir-birinə qovuşmuşdur. Mətnlərin həm məzmun, həm yaradılış konsepsiyası, həm dialektik-fəlsəfi ritorikası baxımından bütövlüyü, kamilliyi Qarabağın mif çağından tutmuş bu günə kimi məhz türk torpağı, Azərbaycan eli olduğunu birbaşa təsdiq edir.

4. Bölgədən toplanmış miflərdə bu regionun ən qədim sakinləri olan qıpçaq türklərinin necə yaranmasından da bəhs olunur. Gözü qıpq, yəni qıyıq insanların necə yaranmasından bəhs olunur. Gözü qıpq, yəni qıyıq insanların necə yaranmasından bəhs edən mif məhz onları nəzərdə tutur. Qıyıqgözlülük Qarabağ torpağının ən qədim və ilk sahiblərim olan qıpçaq türklərinə məxsus antropoloji keyfiyyətdir. Tarixdə onlar alban adı ilə qalmışlar. Qarabağın alban türkləri isə Çar Rusiyasının Qarabağa köçürdüyü ermənilər tərəfindən zorla erməniləşdirilməyə məruz qalmışdır.

QARABAĞ FOLKLORUNDA MİFİK KİMLİYİN ETİK-MƏNƏVİ KONSEPTLƏRİ

Leksik semantikasi “rəvayət”, “söyləmə” kimi mənaları əhatə edən miflər elə mifik zamanda yaşamış əcdadlar, qəhrəmanlar haqqında hekayətlər kimi sakral məzmunə malikdir [160, s. 634]. Həmin miflərin yaradıcıları və yaşadıcıları olan insanlar üçün ilk zaman-məkanda kim və nə vardırsa – hamısı müqəddəs sayılırdı. Bu mənada, hər bir xalqın miflər dünyası, əslində, onun milli kimlik dünyasının sakral sayılan dəyərlərini özündə əks etdirirdi. Bu baxımdan, Qarabağ folklor mühitindən toplanmış folklor mətnləri də [bax: 66-75] istisna deyil. Bölgədən toplanmış çoxsaylı mifik mətnlər bizə bu torpaqlarda minillər ərzində fasiləsiz şəkildə davam etmiş mifologenez və kosmogenez proseslərindən xəbər verdiyi kimi, türk mifik düşüncəsi üçün xarakterik olan etik-antropoloji konseptləri də aşkarlamağa imkan verir.

Hər bir etnosun mifologiyası onun milli kimliyinin əsasında durur. Seyfəddin Rzasoyun göstərdiyi kimi, hər bir xalqın milli kimliyinin nüvəsində onun mifoloji kimliyi durur. Bu cəhətdən, Oğuz mifik kimlik şüurunu özündə sistemləşdirən Oğuz-Türk mifologiyası Azərbaycan etnokosmik varlığının substratını təşkil edir [100, s. 152; 131, s. 592].

Mifologiyanın milli kimliyin əsasında durması bəşəriyyətin bu ilk şüur formasının çox qədimliyi və əhatə ba-

xımından hüdudsuzluğu ilə bağlıdır. Ağayar Şükürov göstərir ki, mifologiya insanlıq tarixinin mədəniyyət tarixinin ən əski şəkli olaraq özündə ilkin bilikləri, dini inancları, siyasi görüşləri, incəsənət aləminin çeşidli şəkillərini və ilkin fəlsəvi bilikləri əks etdirir. Zaman keçdikcə qeyd olunan ünsürlər sərbəst şəkildə inkişaf etmişdir. Demək, mifologiya ilkin şüur sisteminin tək və bölünməyən, həm də universal olan şəkli. O, yaranmış olduğu zamanın bütün mədəniyyətini öz varlığında inikas edirdi. Mifoloji şüurda müxtəlif xalqların poetika zənginliyi və müdrikliyi öz əksini tapmışdır [107, s. 34].

Bu cəhətdən, mifologiya milli kimliyin əsasında durmaqla, Cəlal Bəydilinin (Məmmədov) qeyd etdiyi kimi, milli mentalitetin əsaslarını formalaşdırmışdır. Mifologiya, bu mənada, mentalitet sisteminin mahiyyət və özəyini ifadə edən, eləcə də ona forma verən “dünya modeli”dir [19, s. 2-21].

Yuxarıda deyilən fikirlər baxımından Qarabağ bölgəsindən toplanmış mifoloji mətnlər bizə Azərbaycan-Türk mifik milli kimliyinin əsasında duran, onu idarə edən əxlaqi-etik konseptləri aşkarlamağa imkan verir. Həmin konseptlər Azərbaycan-Türk insanının milli mentaliteti üçün səciyyəvi olan mənəvi dəyər ölçülərinin əsasını təşkil edir. Heç təsadüfi deyildir ki, Qarabağ mifoloji mətnlərində məhz “mənəvi ölçü”nün obrazı kimi **“mizan-tərəzi”** elementi vardır.

Miflərə nəzər salaq. “Mizan-tərəzi” adlı mifdə deyilir ki, “Aynın sifətində olan o dünyadan ötrü bir tərəzi-mizandır. Guya ki, yaxşılığı da, pisdiyi də çəkər” [66, s. 16].

Bu mif mətninin çox dərin mənası vardır. Əvvəla, bu mətn bizə Qarabağ mifində öz əksini tapmış dünya mənzərəsinin məkan-zaman ölçülərini, daha dəqiq desək, quruluşunu təsəvvür etməyə imkan verir. Mətndən aydın olur ki, həmin məkan-zaman modeli üç səviyyədə təşkil olunmuşdur:

1. Bu dünya;
2. Ay Dünyası;
3. O dünya.

“Bu dünya” – insanların yaşadığı yer dünyası, “o dünya” – insanların öldükdən sonra gedib sakin olduqları ölüm dünyasıdır. Ay bu iki dünyanın arasında yerləşir. Bu ortaya çıxan sadə mənzərə mifin əsasında duran məkan-zaman modelini ortaya qoyur. Lakin təqdim olunan mifin konsepsiyası bununla bağlı yox, Azərbaycan mifik kimliyinin əxlaqi-etik ölçüləri ilə bağlıdır. Yəni fikrimizi daha sadə şəkildə ifadə etmək istəsək – deməliyik ki, bu mif mətninin ideyası, dinləyiciyə ötürmək, demək istədiyi əsas məna məkan-zaman quruluşunun məzmunu haqqında deyildir. Həmin məzmun mifin bütün daşıyıcılarına onsuz da məlumdur. Burada ideya, yaxud mifik konsepsiyanın məzmunu əxlaqi-etik xarakterlidir. Bu, mətndəki Ay obrazının semantikasi ilə bağlıdır.

Mətndən aydın olur ki, Ayın üzündəki ləkələr təsadüfi olmayıb, insanların əməlləri ilə bağlıdır. Ay – solğun işıqlı göy cismidir. Onun üzərində tutqun qara ləkələr vardır. Mifə görə, Ayın səthindəki (“üzündəki”) işıqlı parçalar – o bir dünyada imtahan olunan insanın yaxşı əməl-

lərini (“savablarını”), qara ləkələr isə pis əməllərini (“günahlarını”) göstərir.

Qeyd etmək istərdik ki, dünyanın əsrarəngiz təbiət gözəlliklərinə malik bir torpaqdan, başqa sözlə, Azərbaycan türklüyünün minilləri əhatə edən tarixə sahib olduğu Qarabağ bölgəsindən toplanmış bu mif sıradan bir (adi) mifik mətn olmayıb, bizcə, dünya əxlaqi dəyərlər sisteminin şahanə əsəri olmağa layiqdir.

Diqqət edək. Bəşəriyyət yaranandan Ayı həmişə öz başının üzərində görüb. O, qaranlıq səmanın yeganə işıq mənbəyi kimi, insanların gecə həyatına işıq saçır. Bu – Ay cisminin fizik-optik xassəsidir. Ay haqqında dünya mifologiyasında saysız-hesabsız miflər vardır. V.V.İvanovun göstərdiyi kimi, “lunar miflər”, yəni Ay haqqındakı miflər paleolit dövründən başlamaqla dünyanın bütün xalqları arasında yayılmışdır. Bu mifləri əsas qəhrəmanlarından olan Ay bütün hallarda Günəşlə bu və ya digər şəkildə əlaqədədir [153, s. 79]. Ay obrazı baş qəhrəmanı Günəş olan “solyar miflərin” və o cümlədən geniş mənada “astral miflərin” də əsas qəhrəmanlarından biridir [155, s. 461-462; 152, s. 116-118].

Ayla bağlı miflər haqqındakı elmi bilgilərə nəzər saldıqda görürük ki, dünyanın heç bir xalqının mifologiyasında Ay Qarabağ mifində olduğu kimi, insanların mənəvi kimliyinin ölçü vahidi – “mizan-tərəzisi” kimi mənəviləndirilməmişdir. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, bu mif mətni bütün insanlığın mənəvi davranış ölçüsü olmağa layiq bir mətn kimi bütün dünyada təbliğ və təşviq oluna bilər.

Axı bizim həyatımız bərabər şəkildə gündüz və gecələrdən təşkil olunur. Aylı gecələr hər bir insanı duyğulandırır, ona öz keçmişini xatırlatdığı kimi, gələcəyi haqqında ümidlər də verir. Qarabağ mifi isə Ay obrazını insanlara onların mənəvi kimliyinin ölçü vahidi kimi təqdim edir. Yəni insan bu dünyada yaşaya-yaşaya o bir dünyadakı həyatını Aya baxaraq proqnozlaşdırır. Bu cəhətdən, Qarabağ mifi insanın qəlbinə gələcək haqqında xoş ümidlərlə doldurmaqla bərabər, ona öz həyatının əbədi olduğunu, bu həyatın ölümdən sonra da davam etdiyini və insanın xoşbəxtliyinin öz əlində olduğunu, onun mənəvi varlığının əbədi olduğunu təlqin edir.

“Allah bərəkət paylayır” adlı başqa bir mətndə isə deyilir: “Deyillərdi ki, Allah-talanın yeddi dənə bərəkəti varmış. Onnan birin kəndçilərə verib, altı dənəsin də şəhərlərə. Bina görə də kəndli əkər-biçər, şəhərri də kəndçiyə baxar, onun əlnə baxar, tərəziyə baxar. Deyib ki, elə qoy bina verim ki, tərəzidə çəksin. Aldığında da bərəkət olsun” [66, s. 17].

Bu mif dünyanın sosial quruluşu haqqında bilgilər verir. Bu bigilərdən aşağıdakılar məlum olur:

- Dünyanın yaratıcı Allahdır;
- Allah dünyanı şəhərlərə və kəndlərə bölüb;
- Allah dünyada nizamın olmasından ötrü yeddi bərəkət yaradıb;
- Bərəkətin altısını şəhərə, birini kəndə verib;
- Şəhər adamları kənddə istehsal olunan nemətləri əldə etmək üçün həmin bərəkətləri kənd adamlarına verir.

Beləliklə, kəndlə şəhər arasında sosial-mənəvi mübadilənin əsasında **“bərəkət”** konsepti durur. Kəndlilərin öz məhsullarını satmaq üçün işlətdikləri **tərəzi** mif mətnində təkcə maddi nemətlərin deyil, həm də mənəvi kamilliyin ölçü vahidi kimi çıxış edir.

Qarabağ miflərinin hamısı istisnasız olaraq mənəvi dəyərləri təbliğ edir və insanlara hala-haramı, günayı və savabı öyrədir. **“Çörəyin ərşə çəkilməsi”** haqqında olan iki mif mətni buna bariz nümunədir. Mətnlərin birincisində deyilir: **“Yatağdıymışdar guya ki. Gəlin də yuxa çörəyi bişirirdi. Bunun balası özün batırar. Bunun da əlnə bi şey keçməz, götürər yuxayla uşağının dalın silər. Allah-taalanın buna acığı tutar. Əppəyi də, unı, uruzanı yoxa çıxarar. Ancağ bir az keçənnən sora ajdığdan itdər başdıyar ulamağa. Allah-taalanın bu heyvannara yazığı gələr. Təzədən uruza yollar, ancağ itdərdən ötrü göndərər uruzanı. Yəni uruzanı itdəre görə verir. Onunçun deyəllər ki, çörəy itdərin üzində. Həmməşə dədəm deyərki ki, a bala, yediz, yaxşı elədiz, indi də aparın itdərin də payı verün. Bu uruzanı bizdəre itdəre görə veriblər. İndi adətə də, təndirdə çörəy bişirə vaxdı çörəylərdən birin çıxarallar, təndirin yanındakı vedrədəki suya salallar, soyudallar, itə verəllər. Yoxsa, həmə it yata bilməz, ayağ üstə durubf zingildəyər”** [66, s. 17].

Mətndən aşağıdakılar aydın olur:

– Əvvəllər insanlar rüzini – çörəyi çox asanlıqla əldə edirmişlər. Ona görə də qədrini bilmirmişlər.

– Allahın verdiyi ruzinin qədrini bilməyən bir gəlin çörəyə qarşı murdarçılıq edir və Allah da qəzəblənib yer üzünün ruzisini kəsir.

– Ac qalan itlər ulamağa başlayır.

– Allah itlərin ac qalmaması üçün yenidən yerə ruzubərəkət yollayır.

Beləliklə, mif bizə insanların xarakterində naqisliyin, nankorluğun, qədirbilməzliyin olduğunu da göstərir. Aydın olur ki, insanların həyatı Allahın onlara bəxş etdiyi **“ruzinin”** qədrini nə dərəcədə bilmələrindən asılıdır. Bu da “ruzu” konseptinin mifin mənəvi-əxlaqi ölçü vahidlərindən biri olduğunu göstərir.

İkinci mif mətni də birincinin variant olmaqla “ruzu” konsepti üzərində qurulmuşdur: “Bindən qabağ taxılın dibindən başına qədr sünbüllər olarmuş. O, sorakı zamanda helə olub, azalıb, ancağ yuxarı tərəfində qalıb. İndi bı ruzunu Allah-tala bizdə itdə görə verip. Deyillər, bi gün bir uşağ özün batırar. Anası da ora-bıra baxar, bir şey tap-baz silməyə. Əlin atıp yanındakı sünbüldən qırar, uşağın yanın onnan təmizdə. Bu hərəkət də qurban olduğumuza ağır gələr. Başdayar sümübülü, taxılı yox etməyə. Sünbülün bığdası yavaş-yavaş olub qalxar yuxarisına. Az qlar ki, yox olsun, onda itdə ulamağa başdıyar ki, bəs axı biz də ac qalacağığ, öləcəyih. O zaman Allah-taalanın yazığı gələr itdə. Deyər, helə ordaca saxlıyar, daa tərəmiz yoxa çıxartmaz. O da ki itdərin payıdır. Ona görə deyəllər ki, o sünbülün başında qalan buğda var ha, o, itdərin payıdır. İndi biz itdərin payına şərək olmuşuğ. Allah-tala itdə xətir sünbülü tamam yox eləməyib” [66, s. 19-20].

Qarabağ folklorunda mifik milli kimliyin əxlaqi-mənəvi konseptlərindən biri “hala-haram” ölçüsüdür. Bu bərdə olan miflərdən biri “Haramlıq necə yarandı?” adla-

nır. Mifdə deyilir: “Qabaq zamannar adamlar Allah-taladan yağış isdərmişdər, yağış da yağarmış, qurağlıq isdərmişdər, qurağlıq olarmış. Adamlar bu qədər pakmışlar. Patşah deyif:

– Nağayrax ki, haramlıq olsun, mana bıların qarğış-qadası keçməsin? Mən bılara zülü eləyəndə mana qarğış elyəjhdlər.

Deyif:

– Sən gəl hər adamnan bir yımırta istə.

Hər adamdan bir yımırta yığar, ləyən də dolar. Camahatı çağırar ki, indi gəlün yumurtalarızı götürin. Bu qədər yımirtanın içinnən kim özünkün tanıya bilər ki? Heç kəs öz malın tanımıyır. Kimin əlinə hansı keçif, onu götürür. O vaxdan qarışıqlıx yaranıb da” [66, s. 21].

Bu çox maraqlı mif mətni cəmiyyətdə sosial nizam və onun pozulmasının səbəbləri haqqında nəql edir. Mifdən aydın olur ki, ilk zamanlarda insanlar mənəvi cəhətdən çox “pak” imişlər. Lakin bu paklıq cəmiyyəti idarə edən padşaha xoş gəlmir. Çünki o, özü pak insan olmadığı, napak işlər gördüyü üçün adamların ona nə vaxtsa qarğış edəcəyindən və bu qarğışın onu tutacağından çox qorxurmuş.

Mifin bu nöqtəsi bizim yadımıza Oğuz-Türk epos təfəkkürünün məhsulu olan, nəhəng fikir sahiblərinin “milli varlığımızın mötəbər qaynağı” [29, s. 8], Oğuz xalqlarına aid “şah əsər”, “ata kitabı” [89, s. 16-17], estetik-əxlaqi dəyərlər xəzinəsi [88, s. 15], xalqımızın gen və qan yaddaşı, mədəni intibahımızın rəmzi, millikimliyimizin və özünü

dərkimizin “sənədi” [76, s. 4] adlandırdıqları “Kitabi-Dədə Qorqud”u yada salır.

Dastanda deyilir ki, bir gün Qam Çan oğlu Bayındır xan yenə məclis qurdurub bəyləri dəvət etmişdi. Hər bir tayfa bəyi bu məclisə öz varisi olan oğlu ilə gəlmişdi. Bay Börə bunları görəndə ah cəkdi. Ağlı başmdan çıxdı. Dəsmalın götürüb hönkür-hönkür ağlamağa baladı. Bu mənəzərəni görən Qalın Oğuz arxası, Bayandır xanın kürəkəni Salur Qazan iri dizləri üstə çöküb, Bay Börə bəyin sifətinə baxdı. Dedi ki, ay Bay Börə bəy, niyə belə ağlayır, zarıyır-san? Bay Börə bəy deydi ki, axı Qazan xan, necə ağlayıb-zarımayım? Oğul övladımdan bir dayağım yox, qardaşlardan sayılmağım! Allah-tala mənə qarğayıb... Bəylər, mən taxtımatacımata görə ağlıyram. Bir gün olar, düşüb ölərəm, yerim-yurdumda kimsənə qalmıyacaq. Qazan deyir ki, sənin istəyin elə budur, ay Bay Börə?”. Deyir ki, elə budur. Mənim də bir oğlum ola, Bayandır xanın qulluğunda durab, xidmət eləyə, mən də ona baxam, güvənəm, sevinib-fərəhlənəm”.

Bay Börə bu sözləri deyəndən sonra Qalın Oğuzun bəyləri göyə üz tutdular. Əl qaldırdılar, dua etdilər: “Allah-tala sənə bir oğul versin!” – dedilər. **O zamanlar bəylərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi. Duaları yerini tuturdu.**

Bay Bican bəy də bu zaman ayağa durdu, dedi ki, bəylər, mənim üçün də bir dua edin. Allah-tala mənə də bir qız versin, – dedi. Qalın Oğuzun bəyləri əl qaldıraraq buna da dual etdilər: “Allah-tala sənə də bir qız versin” – sölədilər.

Bay Bican bəy deyir ki, indi, bəylər, siz şahid olun, Allah-tala mənə bir qız versə, Bay Bərə bəyin oğluna göbək kəsmə adaxlı olsun!

Bunun üstündən bir müddət keçdi. Allah-tala Bay Bərə bəyə bir oğul övladı, Bay Bican bəyə də bir qız övladı verdi. Qalın Oğuzun bəyləri bunu eşidib, şad oldular [55, s. 150].

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” və Qarabağ mifi eyni mənəvi-əxlaqi konseptlər əsasında qurulmuşdur. Yəni Qarabağ mifi, əslində, “Dədə Qorqud” eposunun müasir dövrə qədər gəlib çıxmış tərkib elementidir. Burada ən diqqətəlayiq nöqtə Qarabağ mifinin dastanın üzərinə işıq salmasıdır. Mifdən məlum olur ki, insanlar məhz “pak” olduqları üçün Allah onların hər bir duasını (alqış, yaxud qarğışını) Allah eşidirmiş. “Dədə Qorqud” dastanında da Tanrı bəylərin alqışını da, qarğışını da eşidir. Məhz mifdən aydın olur ki, Oğuz bəylərinin də alqış və qarğışlarının Tanrı dərgahında qəbul olunmasının səbəbi onların “paklığı” imiş.

Mifdən aydın olur ki, bu paklığı öz hakimiyyətinin mövcudluğuna təhlükə hesab edən padşah mənəvi ölçülərdə xaos yaratmaq qərarına gəlir. O, əvvəlcə hərədən bir yumurta gətirməsini əmr edir. Sonra bütün yumurtaları böyük bir qaba yığıdır. Daha sonra adamlara əmr edir ki, hərə gəlib qabdan məhz özünün qoyduğu yumurtanı götürsün. Yumurtaların hamısı bir-birinə oxşadığı üçün, təbii ki, insanlar öz yumurtalarını tanımır və bununla da **halal-haram** bir-birinə qarışır.

Beləliklə mif insanlara təlqin edir ki, halal-haramın

gözlənilmədiyi yerdə paklıq, **xeyir-bərəkət** olmaz. Bu cəhətdən, bu mif mətni “paklıq” konsepti əsasında qurulmuşdur.

Qarabağdan toplanmış mifoloji mətnlərin hamısında əxlaqi dəyərlər bu və ya digər şəkildə mətnlərin əsas konsepsiyasını təşkil edir. Bu cəhətdən, “Allah hər kəsin ruzusunu verir” adlı mətn də səciyyəvidir.

Mətndə deyilir ki, bir “bayquşun gözü görmür. Kor yapalağın da gözü görmür. Bunnar ancax Allahın ruzusu ilə dolanır. Üç dənə serçə kor yapalağın payıdır. O, fırranar, fırranar, gəlif düşər düz kor yapalağın qabağına. Allahın işidir. Kor yapalax bunu həzm eliyər: günorta birin, axşam birin.

Canavarlar yem tappıyanda Allah-taala onnara göydən kündələr salır. O kündələr hər bir canavarın öz qabağına gəlir. Gündə bir kündə canavarın payıdır. Hər bir canlının öz mükafatına gora onun ruzu-bərəkəti var. Hər bir adam dünyada Allahın qabağında borcun yerinə yetirir. Həmməşə aldığı ruzuya şükr eləsə, Allah-taala ona həmməşə ruzu verər” [70, s. 16].

Beləliklə, mif insanlara bütün dünyada ilahi nizamın olduğunu təlqin və təbliğ edir. Hər kəsin ruzisi – dolanışığı, çörəyi, xeyir-bərəkəti Allah tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir. Hər bir canlının öz ruzisi vardır. İnsanlar öz ruziləri ilə kifayətlənməli, başqalarının ruzilərində, o cümlədən heyvanatın ruzisinə tamah salmamalıdırlar. Əgər bu baş verərsə, insan ilahi nizama qarşı çıxmış olur. İlahi nizama, yəni ruzinin Allah tərəfindən müəyyənləşdirilmiş

bölgüsünə qarşı çıxmaq isə Allahın özünə qarşı çıxmaq deməkdir. Bunun isə ağır cəzası vardır.

Mətndən aydın olur ki, mifoloji düşüncənin əsasında ilahi ədalət durur. Həmin ədalət dünyanın, ümumən, varlıq aləminin mövcud olmasının əsas şərtidir. Ədalət pozularsa, xeyir-bərəkət itər, ilahi nizam pozular və bununla da cəmiyyət daxilində mövcud olan total kosmos öz yerini total xaosla verir.

Miflər çox sadə məzmunla malik mətnlərdir. Ancaq onlar mənə baxımından qatbaqat quruluşa malikdir. Yəni hər hansı bir mifin mənə aləmi mətnin üst qatında təqdim olunan mənə ilə məhdudlaşmır. Miflərin mənə dərinliklərinə endikcə qarşımıza yeni mənalar çıxır. Başqa sözlə, miflər açıq və gizli mənə qatlarına malik olur. Mifin açıq mənası “eksplisit” mənə, gizli mənası “implicit” mənə adlanır.

S.Rzasoy mif mətninin strukturu haqqında tədqiqatı göstərir ki, hər bir mətn istisnasız olaraq bütün hallarda görünən və görünməyən, yəni aşkar və naməlum qatlara malik olur. Biz bu qatları, adətən, mətnin üst qatı və alt qatı şəklində adlandırırıq. Bu aşkar və gizli qatlar elmdə “eksplisit” və “implicit” terminləri ilə işarələnir.

Eksplisit – mətnin aşkar görünən qatı;

İmplicit – mətnin gizli, görünməyən qatıdır.

Ən əsas nöqtə ondan ibarətdir ki, eksplisit və implicit qatlar həmişə birgə mövcuddur. Başqa sözlə, mətnin bilinən səviyyəsi hər bir halda bilinməyən, “gizli” səviyyə ilə bağlıdır: “eksplisit” özünün altındakı “qatına” – “implicitə”

sahib olduğu tək, “implicit” də məhz “eksplisit” vasitəsi ilə təzahür edir.

Mifologiyada mətnin eksplisit və implicit qatları sonsuz təkrarlanan və qapalı silsilə təşkil edir. Bir eksplisit planın altında həmişə bir implicit plan var. Öz növbəsində həmin implicit planın da altında başqa bir implicit plan var. Üstdəki eksplisit plan altdakı planı öz implicitinə çevirdiyi kimi, həmin implicit plan da eyni zamanda özündən altda olan planın eksplisitinə çevrilir. Başqa sözlə, bir məna qatı eyni zamanda həm eksplisit, həm də implicit olur: həmin bir qat özündən aşağıdakının eksplisiti, özündən yuxarıdakının impliciti rolunu oynayır. Beləliklə, mifdə mətnin növbəli şəkildə alt və üst qatlardan təşkil olunması bitməyən və daim təkrarlanan prosesdir. Alt planlar bir-birinin altında düzülərək *qapalı çevrə* yaradır. Bu cəhətdən, istənilən bir mif mətni zahirən bir ədəd mif olsa da, alt planda saysız miflərdən ibarətdir [101, s. 268-269].

Bu cəhətdən, yuxarıda təqdim etdiyimiz “Allah hər kəsin ruzusunu verir” adlı mif mətni də gizli, yəni altda laylanmış implicit məna qatlarına malikdir. Bu məna qatlarından birini “ekomifologiya”, yaxud “ekomifoloji” məna qatı adlandırıla bilərik.

Miflər üzərində aparılmış müşahidələr göstərir ki, mif mətnlərində təbiətə, onun təşkil edən ünsürlərin hər birinə “ekoloji baxış” var. Yəni miflərdə müxtəlif heyvanlarla, yaxud bitkilərlə necə rəftar etməyin qaydaları aydın şəkildə göstərilmişdir. Həmin qaydalar insanlardan iki yanaşmanı tələb edir:

Birincisi, hansı təbiət elementi ilə necə rəftar etmək lazımdır;

İkincisi, insan həmin rəftar qaydasını pozarsa, cəzası nə olacaq.

Məndən aydın olur ki, üç sərçə kor yapalağın, göydən qıtlıq vaxtı düşən bir gündə bir canavarın payıdır. Bu ruzi Tanrı tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir və onu pozan Tanrının özü tərəfindən cəzalanacaqdır.

Ekomifoloji görüşlərin əsasında elə əxlaqi-etik konseptlər durur. Məsələn, “Yonca niyə bərəkətlidir” adlı mifdə deyilir ki, “bir peyğəmbər yolnan gedirmiş. Görüş yaxınnan bir gözəl iy gəlir. Bir əz gedif görüş ki, iki arvad çörəh bişirir. Deyif, ay bacı, sən Allah, bu nədi bişirirsən? Nə gözəl iysi var? Bu da dilinə gəlir, deyir, yonca toxumudu. Deyir, ay Allah, nə gözəldi, dadı, iysi, tamı. Deyir ki, bir il əkasız, yeddi il biçəsiz. Bir il əkirsən, yeddi-səkgiz il yoncanı biçirsən. Bişdihcən gəlir. Denən, elə buğdanı de də” [70, s. 17].

Bu mif mətnindən aydın olur ki, yoncanın bərəkətinin əsasında Peyğəmbərin duası (alqışı) durur. Yəni o, yoncaya bərəkət verdiyi üçün, onu bir il əkir, yeddi il biçirlər.

Ancaq burada insan xarakterindəki naqislik də tənqid olunmuşdur. Peyğəmbər qadınlardan nə bişirdiklərini soruşduqda, qadınlardan biri ona doğru cavab vermir, buğda unundan çörək bişirdiyini demək əvəzinə, yonca toxumunun adını çəkir. Buna görə də bərəkət yoncaya qismət olur.

Mətnin bizə aşılamaq istədiyi ideya ondan ibarətdir ki, insan pak qəlbə malik olduqda, doğru-düzgü danışib, halal yaşadıqca Allah onun bərəkətini artırır.

Qarabağ bölgəsindən toplanmış mif mətnlərinin ümumi əxlaqi-mənəvi konsepsiyası insanlarda humanist kimlik formalaşdırmaqdır. Bu miflərin əsas ideyasına görə, insanlar öz yaşayışlarında kosmoloji harmoniyanı gözləməli, yəni təbiət aləminin bütün varlıqları ilə ilahi nizam əsasında rəftar etməlidirlər. Məsələn, “Nəhəng insanlar” adlı mif mətnində deyilir:

“Bizdə orda... köhnə qəbirsannıq olufdu. Adi bu qəbirsannıqlar kimi olmuyufdu. Ordakı qəbirlər üç metir, dörd metir uzunnuğunda olufdu. Orda yaşıyan insannarın bu bazu sümüyü yoxdu? Onun uzunnuğu bir belə olufdu... Ayaxları dizdən qartdanmırmış. Bədən uzun oluf də. Ceyran qaçağan heyvandı. Ceyranın dalınnan yüyüruf bax belə tutullar. Ceyran Allaha yalvarır ki, bu nə zulumdu düşmüşüh? İnsannar yüyüruf bizi tutuf, daa bizim kökümüz kəsildi. Allah-taala tərəfdən onların dizinə kündə salınıf, diz qapağına. O insannar kündə salınnan sora yüyürə bilmiyiqlər. Kündə də sifdə deylenə görə, arxada oluf. Diz qapağı geri qatdanırmış. Soradan Allah-taala təzdənnən götüruf qavağa qoyuv o kündəni. Ona görə indi irəli qatdanır. Ona görə qaçışda böyük maneə yaranıf. Axı ceyranı da Allah deer, mən yaratmışam. Camahat töküluf qovalıyif tutuf qırırmış ceyranı [72, s. 14-15].

Mif mətnindən aydın olur ki, insanlar bir vaxtlar çox nəhəng imişlər. Ona görə də ceyranları çox asanlıqla və

amansızcasına ovlayırmışlar. Ceyranların kökü kəsilmək üzrə imiş. Onlar Allaha şikayət edirlər və Allah da ekoloji harmoniyanın pozulmaması üçün insanı indiki halına salır.

Mifin əsas ideyası ondan ibarətdir ki, insan təbiət aləmində həddi gözləyə bilmədiyi, ceyranların da yaşamaq haqqının olduğunu qəbul etmədiyi, onları amansızcasına tələf etdiyi üçün Tanrı onlara cəza verir.

Miflər üçün əsas olan cəza motivi ilə “İnsanların müxtəlif dinlərə ayrılması” mifində də qarşılaşırıq. Mətn-də deyilir ki, “bütün insannar bir ananın, bir atanın uşağı olullar. Bir törəmədən olullar. Yekələnənnən sora bıllar bir-birin qırıllar. Peyğəmbər öz yoluynan gedirmiş, görür kün bıllar bir-birin öldürüllər, qırıllar, batırıllar. Bir-birinin sözü bir-birinə xoş getmir. Nəysə, gediv aralıyf, deyifdi ki, sizi aralıyram, sizin həraaz bir dinə qulluğ eliyəssınız. Heş biruz bir-biruzın dilini bilmiyəsiz. Başa düşüf bir-birizı qırmıyasız. Rəvayətə görə, ona görə də bıllar hərəsi bir dinə, məssəvə qulluğ eliyiflər” [72, s. 15].

Mifdə dünyanın sosial quruluşunun iki səviyyəsi təqdim olunur:

Birincisi, dünyanın ilkin “xoşbəxt” halı;

İkincisi, insanların öz günahları üzündən düşdükləri indiki halı.

Mifdə insanların bir ata-anadan əmələ gəlməsi, bir ailə halında yaşamaları dünyanın “xoşbəxt” zamanıdır. Daha sonra insanların müxtəlif ambisiyaları baş qaldırır, bir-birləri ilə yola getmirlər. Ona görə də aralarına bu gün belə bitməyən ayrılıq və nifaq düşür.

Miflərdə insan təbiət aləmi ilə iç-içə, birgə təqdim olunur. Yəni mif mətnlərində olan bütün personajlar, bu gün bizim onları canlı, yaxud cansız varlıqlar hesab etməyimizdən asılı olmayaraq, hamısı insan kimi şüurlu obrazlar kimi təqdim olunurlar. Bu cəhətdən, ilan-insan münasibətləri ilə bağlı miflər səciyyəvidir.

“Ev ilanı” adlı mifdə deyilir: “Öy ilanı aylədə olar. Bizim özümüzün evmizdə oluf. Bajım Aybəniz balaceydı, qırxı çıxmamışdı. Anam getdi suya. Maa da tafşırdı ki, gözdə mən gəlincən. Onda kəhrizə gederdilər sənəynən. Başım qarışar oynamağa. O vaxdı duyux düşərəm ki, hə, bə anam maa qızı tafşırır gedif. Getmişəm ki, ilan, and olsun Allaha, kündeynən yatıf bajımın başının üsdündə. Anam gəldi, elə beləcə uşağı çəhdi. İlan süyrüldü getdi. Allah ölənnərinə rəhmət eləsin, rəhmətdih dədəm dünyasında qapıdakı ilannara dəyməzdi. Çoxuydu ilan bizim qapıda. Dayımnan, da bağışdıyn, yoldaşım, elə bilginən ki, tay-tuş kimiydilər. Uşaxlar çıxar evin üsdünə, bu dədəm öyündə. Orda görəllər ki, ilan kündələnif yatıf. Bular dirəndi. Bu dədəm öydə yoxuydu. Anam nə qədər elədi ki, bala, o ilana dəymiyin, vurmuyun. Bular dirəndi ki, yox, bu ilan vurulmalıdı. İkisi də köməhləşdi, ilanı tüəhnən vurdular. Həmən ili, (Allah ölənnərinə rəhmət eləsin) düzdü, xəsdeydi dədəm. Ama həmən ili kişi öldü. Gejə yuxuda görər ki, qağam, bir qara əmmalı kişidi. Kəndiri belə metir-metir, metir-metir elədi. Deer, dedi ki, Əliqulu, kəsdim. İlanı vurduxları gejəsi. Durdu nənəm. Az qaldı nağara ki, bəs beyjə qağan yuxu görüfdü. Beyjə qağanın

kəndirin kəsiflər. Durdu getdi Ağdama, molluya. Deefdi ki, sənin öyündə bir qannı iş oluf. Çox nahağ ona yol vermisiniz. Bə o ilan sənin (da çox-çox bağışdıyın) aylənin tuman-köynəyində oluf daymi. Sizə ziyannıx vurmuyuf. O ilanı öldürmüşünüz. Onnan da sənin çarxın çöyrüldü. Həmin ili Müslüm məytəfdən kəsildi. Onnan sora gəldi qağam öldü” [72, s. 38-39].

Ev ilanları haqqında inanclar və onları əks etdirən mətnlər Azərbaycanda geniş yayılmışdır. İnanclara görə, bu ilanlara toxunmaq olmaz. Onlar, sanki, evin xeyir-bərəkətidir. Onlara toxunanda hökmən bir ziyanlıq olmalıdır. Mətndəki “rəbbani” (ilahi) yuxudan da aydın olur ki, ev ilanlarının insanların yaşadığı evdə yaşamaları dünyanın ilahi nizamına uyğundur.

Qarabağdan toplanmış miflər ilan-insan münasibətlərinin daha dərin qatlarının olduğunu göstəri. Bu cəhət ilanların qızlara aşiq olması haqqındakı miflərdə özünün daha aydın göstərir. Mətnlərdən birində deyilir ki, “İlanların cavan oğlannara, qızlara vurulmasını eşitmişəm. Bax adijə bizim qonşu kəndimizdə, Qaradağlıda ilan bir dənə qıza aşiq oluf. Hara gedirmiş, bax qonşuya gedirmiş, ora da gedirmiş. Yad evə də gedirmiş, ora da gedirmiş, dalısıynan hərrənirmiş. Qız hara gedirmiş, o ilan düşürmüş onun dalına” [72, s. 39-40].

Başqa bir mətndə deyilir ki, “ılanın eşq vaxdı olur. Bir dəfə mənim qardaşım arvadı görür ki, iki qızıl ilan bir-biriynən oynoor. Bular biri oğlan olur, biri qız olur. Bos-

dannan gələrmiş. Nəysə, birin araleer, öldürör, biri qaler. Bir də gördüm kü, gəlin qaranəfəs gələr bosdannan. Dedim:

– Aaz, nədi?

Dedi:

– Bə dalıma bir ilan düşüf. Birin öldürmüşəm, biri düşüf. Belə-belə.

Dedim:

– Nahağ öldürüfsən.

Qızıl ilandı, olar bir-biriynən heylə həvləşellər, oynasellər. Həə. And olsun Allaha, gəldi, girdi polun altına. Qaldılar çöldə. Üş gün çöldə qaldılar, çöldə yatışdılar olar. Üş günnən sora gördüh həmənlə ilan odu, çıxarıf başını yuxarıdan. Gəlif ki, qısasını ala. Firəngizi qoolamışdı bir dəfə. Onnan sora töküldülər yaveynan-zadnan kişilər öldürdü ilanı. İlanın da söygülüsü olur dana. Hər şeyin söygülüsü var” [72, s. 40].

Məndən aydın olur ki, ilanlar da elə insanlar kimi şüurlu varlıqlardır. Onlar da insanlar kimi sevişir, ailə qurur, bir-birinin ayrılığına kədərlənir, onlara qarşı haqsızlıq edildikdə intiqam alırlar. Mifin təlqin etdiyi əxlaq ondan ibarətdir ki, insan başqa canlılarla humanist rəftar etməli, onların da canlı olduğunu, hisslərə malik olduğunu nəzərə almalıdır. Əks təqdirdə, insan bunun cəzasını ağır şəkildə çəkəcəkdir.

Başqa bir mətn də bu ideyanı təsdiq edir: “Kəndimizdə bir oğlan vardı Qəşəm adında. Yaşı çox keşmişdi, həyat qurmamışdı. Dedilər ki, o, yolnan getdiyi yerdə görüf ki, iki dənə qızıl ilan bir-birinə sırmaşıf. Deməli, ikisi bir-biri-

nə sevgiliymiş dəə, sevişirmişdər. Bunu vuruv öldürüf. Həmən oğlanın bəxdı, taleyi elə bil düşmüşdü quyuya. Onun anasına həmişə deerdilər ki, niyə Qəşəmi evləndirmirsən? Sora gedif Məşdiyə (seyidiydi, mollaydı), bəxdinə baxdırıf. Deef ki, sənin balan iki dənə sevgili qızıl ilanı öldürüf. Ona görə də onun talehi bağlanıf” [72, s. 40].

Göründüyü kimi, insan oğlu varlıq aləminin ilahi harmoniyasını pozduqda bunun cəzasını ağır şəkildə çəkməli olur. Mətdə mollanın Qəşəmin bəxtini yoxlaması və verdiyi cavab bunun canlı sübutudur.

Mifin ideyasına görə, dünya yalnız insanın üzərində qurulmamışdır. İnsanın burada öz rolu var. İnsan rəhmli olmalı, özündən gücsüzlərin, zəiflərin qayğısına qalmalıdır.

Miflərin funksiyası insanlara həm də dünya, varlıq aləmi haqqında biliklər verməkdir. Bu biliklər elə insanın özünün həyat təcrübəsini əks etdirir. Həmin təcrübə miflərdə ümumiləşərək dünya haqqında dəqiq biliyə çevrilir və insan da dünyada öz yerini bu biliklər əsasında müəyyənləşdirir, ona uyğun hərəkət edir. Bu cəhətdən, “Yeddi qardaş ilan” mifi səciyyəvidir.

Mifdə deyilir ki, “qızıl ilannar yeddi qardaş olur. De-yir, biri həmən bı yeddi qardaşın birin yaralıyır. O da çox kinni ilan olur ha. Həddinnən artıx kinni. Yaralıyır, bu da ki eyzan keçiv İrana. Alverçiymiş. İrannan gətirirmiş, bırdə alver eliyirmiş. Hələ onda savet gəlməmişimiş. Bunu belə eşitmişəm. Bu ilan o qədər bunu izdiyir, izdiyir, izdiyir. Bı gedir Arazın qırağında ki keçəcəy e, orda başdıyır

dəvəni xıxırdır. Dəvəynən gedirmiş. Başdıyır çay içif, çörəh yeməyə. Çay içif çörəh yeməyə başdıyanda ilan gedir girir bı dəvənin cahazının (yəhərin – *V.Nəsibova*) içinə. Bı adam çörəyi-çayı yeyənnən sora durur gedir dəvəni minir, sudan keçir o tərəfə. O tərəfə keçəndə bu ilan sallanır. Sallanır, ama bu adamı vırmır ha. Dəvə bını görəndə tullanır-düşür, tullanır-düşür, bı ilan düşür yerə. Düşür yerə, bı çıxır gedir, vura bilmir. Vura bilmir ha, nə kişini, nə dəvəni. Onda deyillər kin, ilan kinnidi, dəvədən də kinnidi. İlan belədi dana, ilanı yaraladın, o sana bir zərər keçirməlidir. İndi o adama keçirə bilmıyif də, dəvə qoymuyuf keçə” [72, s. 41].

Bu mətndə bizim diqqətimizi qızıl ilanların “yeddi qardaş” olması cəlb edir. Qardaşlıq – insanlara aid münasibət formasıdır. Mifdə bu münasibət modelinin ilanlara da olması onların insanlara bənzədilməsi, bir ailə, cəmiyyət halında yaşadıklarına inanılmasını göstərir. Demək, mifologiyaya görə, dünyadakı bütün varlıqlar öz yaşam qanunlarına malikdir və insan bu qanunlara hörmət etməlidir, əks halda bunun cəzasını çəkəcəkdir.

Beləliklə, aparılmış tədqiqat aşağıdakı nəticələrə gəlməyə imkan verir:

1. Azərbaycan və Türk dünyasının dilbər guşəsi olan Qarabağ zəngin folklora malikdir və bu folklor fondunda miflərin xüsusi çəkisi vardır.

2. Qarabağ bölgəsində mif mətnlərinin kəmiyyət və məzmun zənginliyi bu torpaqlarda Türk kosmogenezinin çox qədim tarixə malik olduğunu göstərir. Çünki kosmogenezlə mifogenez qırılmaz şəkildə bir-birilə bağlıdır. Bir

məkanda mifogenezin mövcudluğu kosmogenezin mövcudluğu ilə şərtlənir.

3. Qarabağ folklor mühitindəki miflərin əsas konsepsiyası əxlaqi-mənəvi dəyərlərlə bağlıdır. Bu cəhətdən, həmin miflər Azərbaycan-Türk mifik kimliyinin minillər boyunca daşındığı mənəvi xəzinədir.

4. Qarabağ miflərinin əxlaqi-məni ritorikası Azərbaycan insanının milli kimliyinə məxsus olan humanizmin dünyanın yaradılışının ən dərin qatları ilə bağlı olduğunu ortaya qoyur.

QARABAĞ FOLKLORUNDA EKOMİFOLOJİ GÖRÜŞLƏR

Miflərin bəşər mədəniyyətinin ilkin forması, şüurun ilkin pilləsi kimi əsas funksiyası dağıdıcı xaosu aradan qaldırıb, yaradıcı kosmosu bərqərar etməkdir. O, öz dövrünün “həqiqəti” kimi insan şüurunun əsasını təşkil edərək, onunla təbiət dünyası arasında münasibətlərin yaradıcı modeli kimi çıxış edir [bax.: 157; 158; 184; 175; 176; 177; 179; 159; 160; 145; 146; 147; 148; 170 və s.]. Mifoloji dünya modelində təbiət mühitinin obrazlarında ictimai kateqoriya və münasibətlər və əksinə şifrələnir [159, s. 232]. Beləliklə, mifologiyada təbiət və cəmiyyət vəhdət içərisində təqdim olunur. Mifik düşüncənin bütün humanizmi təbiət və cəmiyyətin vəhdətinə əsaslanır. Bu düşüncənin ritorikası bütövlükdə təbiət və cəmiyyətin ilahi nizami konsepsiyası əsasında qurulmuşdur. Həmin ilahi nizam miflərdə özünü “ekomifologiya”, yaxud “ekomifoloji məna modeli” şəklində göstərir. Miflər üzərində aparılmış müşahidələr göstərir ki, mif mətnlərində təbiətə, onu təşkil edən ünsürlərin hər birinə ayrıca “ekoloji baxış” var. Yəni miflərdə müxtəlif heyvanlarla, yaxud bitkilərlə necə rəftar etməyin qaydaları aydın şəkildə göstərilmişdir. Həmin qaydalar insanlardan iki yanaşmanı tələb edir:

Birincisi, hansı təbiət elementi ilə necə rəftar etmək lazımdır;

İkincisi, insan həmin rəftar qaydasını pozarsa, cəzası nə olacaq.

Son dərəcə zəngin kəmiyyət və poetik keyfiyyət fakturasında təqdim olunan Qarabağ folklorunda [bax.: 66-75] ekomifoloji görüşlər bədii-estetik və semantik cəhətdən öz ifadəsini parlaq şəkildə tapmışdır.

Qarabağ miflərinin və bütövlükdə folklorunun insanlara təlqin və təbliğ etdiyi əsas ideya ondan ibarətdir ki, insanlar təbiət aləminin məkan-zaman quruluşunu və funksional mahiyyətini ilahi nizam kimi qəbul etməlidirlər. Bu cəhətdən, “Qadınların şikayəti adlı mif mətni səciyyəvidir.

Məndə deyilir ki, “Mərziyə adında bir arvad vardı. Arvattarın əvəzindən o danışarmış. Haçan ki peyqəmbər Allahla kəlmələşməyə gedər, onda bu arvat peyqəmbərə şikayət eləyər ki, deynən, ya Allah-taala, bi heyvanın bala-sı doğılar, əlbəəl ayağ üstə durar. Bəz bizə niyə korruğ veribsən? Niyə bizim balalarımız əlbəəəl durmaz, yeriməz, gəlməz, getməz? Biz uşaqları bir əlmizdə saxlayarıx, dalmıza şəlləyrih. Bizimkin də o cür elə.

Peyqəmbər gedər arvatdarın sözün Allah-talaya çatdırar. Allah da deyər ki, ged onlara de ki, heyvannar yaşayar bir iul, üç il, beş il. Əyər siz də heylə bu qədir yaşamağ isdəyərsizsə, sizin balaları da heylə eləyim. Axıl siz 100 il, 50 il, 60 il yaşayırsız.

Peyğəmbər gələr, xəbəri arvatdara çatdırar. Olar da deyəllər:

– Yox, tay biz istiyəsi olmadığ, qoy öz cafamızı özümüz çəkəy, uşaqlara da muğiyat olağ, ancağ çox yaşayax.

Həə, gördüz, bala, heş də yəsiz döyül!” [66, s. 18-19].

Məndən aydın olur ki, Yaradıcı başlanğıc – Allah varlıq aləmini xəlq edərkən ona ilahi nizam vermişdir. Heyvanların balaları doğulan kimi ayaq tutsa da, onlar az yaşayırlar, lakin insanın balası gec ayaq tutsa da, onlar çox yaşayırlar. Demək, burada bir ilahi nizam – **ekomifoloji tarazlıq, ümumekoloji harmoniya** vardır. İnsanlar yalnız bu nizamı qəbul etdikdən sonra xoşbəxtlik içərisində, yəni ekomifoloji tarazlıq içərisində yaşaya bilərlər.

Ekomifoloji görüşləri özündə əks etdirən Qarabağ folklor mətnlərinin ümumi şəkildə gözdən keçirməsi göstərir ki, burada ekomifoloji model, əsasən, iki istiqaməti – **insan-heyvan** və **insan-bitki** münasibətlərini əhatə edir.

İnsan-heyvan münasibət modelinə aid mətnlər içərisində ovçuluqla bağlı mətnlər xüsusi yer tutur. Məsələn, “İnsannar necə gözüqıpqı oldular?” adlı mətndə deyilir: “Bax, bı gözüqıpqı insannar vardı ha, gözdərin bu cür qırpallar. Deyilənnərin sözüdür, ravayətə görə, o adamlar güllə atıp maral yaralıyıflar. Marain yəəsi gəlip sağan zaman baxıp ki, heyvanın südində qan var. Həmin sağan insan da deyip ki, sənə güllə vuran adam var ha, onu görə, gündüzdər qurrabı olsun, səni görsə də vura bilməsün. Oların gözdəri gejlər bizki təkin olar. Bizim tərəflərdə də var olardan. Gejlər gözdəri açığ olar. Ancağ gündüzdər bax bu cür qıyx olar” [66, s. 21].

Göründüyü kimi, bu, bir yaradılış mətnidir və gözüqıpqı insanların necə yaranmasından bəhs edir. Yaradılış, məlum olduğu kimi, bütün miflərin ümumi məna ritorikasını təşkil edir. Yəni bu və ya digər şəkildə yaradılışdan

bəhs etməyən mif yoxdur. Bütün miflər bizə hər hansı bir formada hansısa maddi (hansısa əşyanın), yaxud mənəvi (hansısa adətin və s.) yaradılışını nəql edir [169, s. 385; 65, s. 31]. Ancaq yaradılış mifləri həm də ekomifoloji görüşləri özündə təcəssüm etdirir. Yəni gözüqıpq insanların əcdadı olan “ilk gözüqıpq insan” ana marala güllə atıb yaraladığı üçün bu vəziyyətə düşüb. Yəni o, ov qanunlarını pozduğu, mənəvi sərhədləri keçdiyi üçün cəzalanıb.

Qarabağ folklor mətnlərində insan-heyvan münasibətlərinin mahiyyəti ilə bağlı maraqlı məqamlara rast gəlik. Bu cəhətdən, “Ovun insana dönməsi” mətni diqqəti çəkir:

“Bizim kəntdə bir ağır seyid var idi. Bir gün olar bunun köylünə ova getməy düşər. Deyər ki, bi çıxım av eliyim. Bir nəfər oğlan da düşər bunun dalına. Deyər:

– Ay seyid, qoy mən səninnən gedim.

Deyər:

– Yox, ay bala, olmaz, sən gəlməyinən.

Seyid gedər çıxar bir təpənin üstünə. Nə qədər deyər, bi oğlan qayıtmaz ki qayıtmaz. Deyər ki, sən nə qədər desən də qayıtmayacam. Mən də sənlə getməliyəm. O da deyər ki, yox, mən özüm tək gedəcəm. Seyid belə dediyinə görə həmin oğlan daldalanar, yolun dəyişər, başqa bir yolla gedər.

Bu seyid çıxar bir təpənin üstündə durar. Bu təpədə durarkən görər ki, bir qəşəy, iri bi əliy gəldi durdu bunun qavağında. Tüfəyin sazdiyar buna tuşdiyanda həmin əliy dönər olar bi dənə gəlin. Möcüzatdı da, Allaha qurban

olım. Seyid bi isdiyər tufəyin çəkib düzəltsin, bu təzədən olar əliy. Düz üç dəfə bı tufəylə nişan alan zaman bu əliy gah gəlin olar, gah da əliyh. Bının dalınsınca gələn oğlan da keçər bınnan irəliyə. Görər ki, tufəy səsi gəldi. Bu seyid nə dərə qədər əlləşər ki, xeyri olmur. Axırda bezər. Tufəy səsin eşidib gedər o tərəfə. Deyər:

– Gedim-görüm nə sədi bu.

Gedər görər həmin bunun dalıncan gələn oğlan burdadı. Bir qəşəy əliyi vurıb, ində də dərisin soyur. Deyər:

– Bə sən hardan gəldin?

O da deyər:

– Sən mənə qovdun, mən də oyankı yollar getdim.

Deyər:

– Səhərdən qalmışam o tərənin üstündə. Bir əliy görmüşəm, ancaq gah gəlin olur, gah da əliy. Deməginən, qismət sənəymiş. Mən gərək belə eləmiyəydim, sənə gəlmə demiyədim. Qismət səninkiymiş. Sən ki, bu ovu vurdun, gedəy bonu böləy” [68, s. 9].

Bu mətndə diqqət çəkən ən mühüm məqam ovun insana (gəlinə – qadına) çevrilməsi, dönməsidir. Bu epizod süjet formula olaraq xüsusən epic folklor mətnləri üçün xarakterik olan “çevrilmə”dir. “Çevrilmə”, “metamorfoza”, “dönərgəlik” kəlmələri mənaca bir-birinə bərabər terminlər olub, bir folklor obrazın libas//paltar dəyişmə, ya da ki bir başqa yolla öz şəklini, cildini, görkəmini dəyişməsi mənasındadır [166, s. 111; 154, s. 147; 150, s. 67; 167; 118, s. 62; 128, s. 154; 132, s. 29; 2, s. 275; 53, s. 11; 90, s. 33; 17, s. 55; 31, s. 144; 30, s. 78; 113, s. 2; 84, s. 390; 32, s. 9-26].

Mətndəki çevrilmənin də xüsusi mənası var. Ov etmək istəyən insan seyiddir, yəni Həzrət Məhəmməd Peyğəmbərin nəvəsi İmam Hüseynin nəslindəndir. Allah-Təala onun əliyi vurmasını, bununla da əlini günahsız heyvanın qanına batırmasını istəmir. Ona görə də qarşısına ovçu oğlanı çıxarır. Lakin mifin əsas mənası seyidin ovlamaq istədiyi əliyin onun gözüne dəfələrlə insan-qadın formasında görünməsidir. Burada çox dərin ekomifoloji fəlsəfə vardır. Bu mətn insanlara təlqin və təbliğ edir ki, heyvanlar da elə insanlar kimi canlı varlıqlardır və onlar yaradılış mahiyyəti etibarilə birdirlər.

Ov və ovçu münasibətləri ekomifoloji tarazlığın sərt ölçülərə, mizanlara dayandığını göstərir. Mətnlərdən birində deyilir ki, “mən ovçu idim, quşu gözinnən atan ovçuydum. Turşsuyun üstünə yaz vaxtı əliylər su içməyə gəlirlər. O suda duzluluğ olduğuçün onun ütinə gələllər. Getmişdik orıya. Əliy gəlib dayanıb, mən də atdım. Əliy tərpənmədi. Üş dənə güllə atdəm, yenə tərpənmədi. Yanımdakı yoldaş soruşdu ki, bu nətəər ola bilir axı, əliyin o bir yanından güllənin çıxdığını özüm gördüm axı, ancağ heyvan yerinnən tərpənmir. Getdiy, gödüy ki, əliy elə ayağ üstə keçinib. O əhvalatdan soora gəlim dayıma dedim ki, əliyə üç güllə atdım, qabağımdan qaçmadı. Dedi ki, binnan sora bir də əliyə güllə atmıyasan. Ov sənin qabağında dayanıb.

Ancağ mən bu sözə qulağ asmayıb yenə bir əliy vurdım. Əlik çıxırmağa başladı. Mən çatanacan çıxırdı. Gedib boğazından tutdum ki, səsi çıxmasın. Soora başın kəs-

dim. Qayıdıb gəldim evə. Gördüm, bizim evdən çoxlı arvat-uşağ gedir. Evi də ki yenicə tikmişdik, hələ üstün vurmamışdım. Uşaxlarım da balacaydılar. Birinə rezin dooşan almışdım. Çıxıplar evin üstündə oynayan zaman uşağ evin üstünnən düşüb daşdarın üstünə. Dooşan qalıp altında, onu atıp daşdarın bu üzünə. Ondan soora ova getməyi toba elədim” [69, s. 13].

Mətnəndən göründüyü kimi, ovçu ilə ov arasındakı münasibətlər ilahi qüvvələr tərəfindən nizamlanır. Ovçunun birinci dəfə əliyə güllə atdıqda heyvanın ayaq üstə durduğu vəziyyətdə ölməsi ovçuya ilahi qüvvələr tərəfindən edilən xəbərdarlıq idi. Lakin ovçu bu xəbərdarlığa baxmayaraq, ekomifoloji tarazlıq qanununu pozur və az qala, övladının ölümü ilə cəzalanır.

İkinci mətnəndə deyilir: “Əhməddidə bi Kor Teymur olurdu. Bi dəfə bizə gəlib çıxmışdı. Atamla sabahacan söhbət eləyiflər. Mənsə çıxıb dərşə getdim. Dərşərdən soora tufəngi götürüb ova getməy istədim. Soruşdu, harya gedərsən? Dedim ki, meşiyə. Dedi ki, tufəngin burya ver. Soruşdu, heç ata bilirsən? Söylədim ki, əmi, qabağlar vurardım, indi nəyçinsə alınmır. Kor Teymur tufəngimə dua dedi. Qabağuya uğuru pis olan adam çıxıb, tufəyin bua çiliyə düşüb. Soruşdu, itdərizdən qancığ olan var? Var dedim. Tapşırdı ki, get tufəyi yerə uzad, qancığa çörəy verəverə gətirib tufəyin üstünnən addat. Dedylərin elədim, ova yollandım. Yolla gedəndə bir əlik hoppana-hoppana bulağın üstünə gəldi, atmağım la yerdə qalmağı bir oldu” [69, s. 14].

Bu mətn də yuxarıda dediklərimizi təsdiq edir. Biz mətndə silahın magiyasını, daha doğrusu, silahın da ovla bağlı ekoloji tarazlıq sistemində xüsusi rol oynadığını görürük. Yəni bu gün bizim üçün yalnız silah əşyası olan tüfəng folklor mətnlərində canlı əşyadır. O da insanlar kimi gözə gələ, yəni “cələyə (tələyə) düşə” bilir.

Başqa bir mətndə nəql olunur ki, “Qəmbərin oğlu Mehdi yaman sərrast ovçı olub. Canavarı danıya söykəndə də vura bilirmiş. Bir dəfəsində xəstə olub. Axşam baxıb görüb ki, mallar gələndə alagöz inəy gəlməyib. Durrur birtəhər gedir malın dalınca. Görür ki, iki dənə canavar düşüb inəyin üstünə. Bir gülləynən iki canavarı öldürür, inəyi də gətirir.

Mehdi 50-60 yaşı olanda bir yuxu görər ki, bir əliy onun üzünə tüpürür. Day o yuxudan soora bir də tüfəy almayıb əlinə” [69, s. 14].

Mətndə mahir ovçu olan Mehtiyə yuxu ilə mesaj gəlməsi ekomifoloji görüşlərlə bağlıdır. Çoxsaylı əlik ovlamış ovçuya artıq bundan sonra əlik ovlaması yuxu vasitəsilə qadağan olunur. Çünki o, mahir ovçu idi, atdığı güllə boşə getmirdi. Əliklərin sayı azalır və bununla da təbiətin ekoloji nizami pozulurdu.

Burada Mehdiyə kimin xəbərdarlıq etməsi maraq doğurur. Bu, “əyə” inancı ilə bağlıdır. “Əyə” sahib mənasında olan sözdür və mifoloji hami, qoruyucu mənasındadır. Füzuli Bayat ovçuluqla bağlı əyələrdən danışarkən göstərir ki, zaman keçdikcə bir sıra “əyə” növlərinin bir-birinə qarışmış funksiyalarından və ümumən, “dağ”, “meşə”,

“ağac”, “su”, “heyvan” qoruyan əyələrin ovçuluqla bağlı türk toplumlarında daha çox yayıldığından xəbər verir [117, s. 255]. Bu cəhətdən, Mehdiyə yuxu vasitəsilə xəbərdarlıq edən əliklərin hamisi olan əyədir.

Başqa bir mətndə deyilir: “Əlquluuşağı kəndinin bir tərəfi meşəlikdi. Böyükklərin dediklərinə görə, o meşəlikdə çoxlu heyvanlar vardı.

Məmməd adlı kişi həmişəki kimi tufəngin götürər ova gedər, qabağına balalı bir maral çıxar. O da nişana götürüb atar, balası yerə yığılar, anası qaçar. Məmməd onun dalısıya qaçar, Ağkaha deyilən yerdə maralı vurur. Heyvan yığılmaz, təpəsinin üstündə durar, bir azdan yığılar.

Deyilənə görə, hər kəsin vurduğu yüzüncü iri heyvan başının üstündə dursa, həməən ovçu gərək öz tufəngin torpağa basdırsın. Eləməsə, dəli olacaq. Məmməd ovçu bunu eləmir və axırda dəli olur. Camahat da ona Dəli Məmməd deyir bundan sonra” [69, s. 14-15].

Bu mətn, bizcə, folklor-mifik düşüncədə mövcud olan ekomifoloji harmoniyanın quruluşu və məzmunu haqqında geniş məlumat verir. Mətdən aydın olur ki, əgər bir ovçunun ovladığı yüzüncü ov heyvanı yerə yığılmayıb təpəsi üstə dayansa, bu, ov hamisi (əyəsi) tərəfindən ovçuya edilən xəbərdarlıqdır. Yəni o, artıq ekoloji tarazlığın hüduduna, sərhədinə çatmışdır. Bundan o yana keçmək, ov etməyə davam etmək ilahi cəza ilə nəticələnəcək.

Ekomifoloji görüşlərin məzmun və mahiyyətinin dərin məna qatlarına Süleyman peyğəmbərlə qarışqa arasında olan əhvalatda rast gəlirik. Mətdə deyilir ki, “Süleyman

peyğənbərə Allah-taala çoxlu var-dövlət verir, ancaq heş vaxt minnət qoymur. Ancağ elmi verərkən deyir:

– Bax indi minnət qoyacam. Yəni ki, bu elmi Allah yoluna sərf elə.

Süleyman peyğənbər quşların hammısının dilin bilərdi, heyvannarın da.

Bir gün Süleymandan soruşallar ki, sən belə çox ağılı, biliyi hardan örgənibsən.

Deyər:

– Birincisi, Allahım mənə verdi bu elmi, ikincisi, qarışqadan öyrəndim.

Deyəllər:

– Qarışqadan nə cür öyrəndin?

Deyər:

– Bir dəfəsi qoşunumnan bir ölkədən başqa ölkəyə gedirdik. Dərəlikdən keçən zaman eşitdim ki, padşah qarışqa o birilərinə söylüyür ki, Süleyman peyğənbərin ordusu gəlir bu dəyqə, sizi ayağlıyallar, yuvalarınıza çəkinlin” [67, s. 39].

Süleyman peyğəmbər, dini ənənədən məlum olduğu kimi, bütün heyvanların dilini bilirmiş. Nümunə verdiyimiz mətnə görə, o, biliyi həm də qarışqadan öyrənmişdir. Bu cəhətdən, mətn çox dərin ekoloji-fəlsəfi mənaya malikdir. Mətn insanlara təlqin və təbliğ edir ki, aciz bir varlıq hesab etdiyimiz qarışqa Süleyman peyğəmbərdən də dərin biliklərə sahibdir. Bununla da mif insanları ətraf aləmə, onun varlıqlarına həssas yanaşmağa, təbiətlə hörmətlə davranmağa və ondan öyrənməyə çağırır.

Bir başqa mətn itlə bağlıdır: “Şah əmr eliyər:

– Peyğənbəri yanıma gətirirn.

Oğlını göndərər, peyğənbər gəlməz, arvadın yollaya
– gəlməz, atın göndərər – gəlməz. İtinı göndərəndə pey-
ğənbər gələr.

Soruşar:

– Cənab peyğənbər, oğlumla gəlmədin, arvadımla
gəlmədin, atımla da gəlmədin, bəs itimlə nəyçün gəldin?

Deyər:

– Atdarı sabahacan torşalasan da, düşmannar gəlib
belinə minəndə aparacağ. Demiyəcy ki, mənim sahibim bu
deyil. Arvatdaı gejelər də dəstəydə saxlasan, günüzdə də
demyəjh ki, mana filankəs sataşib. Arvada da etibar elə-
mə. Ancağ itdəre neçə gün yalın verməsön də, yenə də oğ-
rular gələndə hürəjek” [67, s. 120].

Göründüyü kimi, mətndə itin etibarlı heyvan olması, yaşadığı həyətə, ona çörək verən sahibinə sədaqətli olma-
sından bəhs olunur. Burada ekomifoloji görüşlər Peyğəm-
bər obrazı ilə bağlıdır. İtin təbiət və cəmiyyət aləmindəki
yeri, rolu, funksiyası Peyğəmbərin dili ilə bəyan edilir. Yə-
ni mətn təlqin edir ki, itin bütün xüsusiyyətləri ilahi niza-
ma tabedir və insanlar onunla ilahi nizam (ekoloji-ilahi ta-
razlıq) qanunları əsasında rəftar etməlidirlər.

Mifoloji mətnlər, təkrar qeyd edirik ki, bütün hallar-
da etioloji funksiya daşıyır, yəni varlıq aləminə aid ünsür-
lərin necə yaranmasının səbəblərini, başqa sözlə, etiologi-
yasını izah edir. Bu ünsürlər isə həm maddi, həm də mə-
nəvi ola bilərlər. Maddi olanlar – insanlar, heyvanlar, bit-

kilər, göy cisimləri və sairədir, mənəvi olanlar isə adət-ənənələr və sairədir.

Y.M.Meletinskiyə görə, “funksional mənası səbəblə, izahetmə ilə bağlı olan “etioloji” mif mətnləri təbiətdə və cəmiyyətdə olan bütün varlıqların hansı şəkildə yaranmasını izah etməkdədir. “Etioloji funksiya”, prinsipcə, mif mətnlərinin hər birində var. Lakin “etioloji” mif mətnləri adı ilə, faktik olaraq, birinci növbədə, bəzi heyvanın, bitkilərin, dağların, dənizlərin, səma cisimlərinin, metreoloji hadisələrin, ayrı-ayrı dini və ictimai institutların, təsərrüfat növlərinin, odun ölümün və sair kimi şeylərin mənşəsi barəsində hekayətlər nəzərdə tutulur” [160, s. 635-637].

S.A.Tokarev bu miflər haqqında qeyd edir ki, “bu miflər təbiətdə, ya da cəmiyyətdə olan hadisələrin mənşə-yaranmasını izah edən miflərdir. Hər bir mif, ümumən, etioloji funksiya müəyyən qədər malik olsa da, “sırf” etioloji miflər hansısa bir predmetin, hadisəsinin kökünü izah edən mif mətnləri anlamında başa düşülür” [173, s. 672].

Göründüyü kimi, miflərin hansı məzmununda olmasından asılı olmayaraq, onlar bütün hallarda yaradılışın necə baş verməsini, yəni hansı səbəbdən meydana gəlməsini izah edir. Həmin səbəb isə ekomifoloji harmoniyanın əsasını təşkil edir. Yəni bir varlıq necə yaradılıbdırsa, onunla həmin yaradılışa uyğun rəftar etmək lazımdır.

Məsələn, balıqların qarın hissəsinin qara olması haqqında olan mifdə deyilir: “Peyğümbər deyib ki, hər kəs öz

övladın götürüp, meydana gəlsin. Qarnı yanıq olmıyan qurbağa da balasın gətirir.

Peyğümbər deyip:

– Hər kəs öz balasını yerə qoydu, sən nəyçün qoymadın?

Deyip:

– Utandığımnan.

Qurbağa öz balasın belinnən yerə qoyanda peyğümbər deyip:

– Allahın ən qəşəy bəndəsi elə sən imişsən. Suları sana verdim.

İlana deyip:

– Torpağı sana verirəm, ancağ ildə bir kərə dilini torpağa çal.

Balığa deyip:

– Dəryalarda oldmağuva baxma, ordakı sudan sana qismət yoxu. Nə vax ki yağış yağdı, ağzuy tut göyə, bir damcı içə biləsən.

Odu ki, deyəllər, qarnun balıq qarnı təkin yansın. Suda olmağına fikir vermə, balıqların qarınnarı qap-qara yapıpdı” [68, s. 28].

Göründüyü kimi, mətndə qurbağaların suda yaşamaları, ilanların torpaqda yaşamaları, balıqların isə suda yaşamalarına baxmayaraq, dəryanın suyunu deyil, göydən yağan yağışın suyunu içmələri və bundan irəli gəlməklə həmişə susuz vəziyyətdə qaldıqları üçün qarınların altının qara rəngdə olması ilahi təqdirdir. Bu – ekomifoloji harmoniyadır və insanlar qurbağaların, ilanların və balıqların

ekomifoloji yaşam haqlarına hörmət etməlidirlər, əks halda cəzalanacaqlar.

Bəzi mətnlərdə sərçələrin öldürülməsi (cəzalandırılması) ekomifoloji tarazlıq kimi təbliğ olunur. Mətnlərdən birində deyilir: “İmamların hansındansa birinin qızı deyər ki, baba, yezitdər gejë düşəndə bizi qırajağlar. Bınnar gızdən-məhdən ötrü bir kolluğa girillər. Orda gızdəndikləri vax sərçələr qonullar kolları üstə. Yezitdər də görürlər ki, bu quşdar bərk səs salıllar. Annıyıllar ki, imamlar orda gızdəniplər. Sərçə xəbər verdiyinə görə, imamları öldürürlər. Bax o üzdən sərçə öldürməy savab sayılar, olar nəhlətə gəlirlər” [69, s. 19].

Ekomifoloji görüşlər, insan-heyvan münasibətlərində gözlənilməli olan ekomifoloji harmoniya – tarazlıq öz ifadəsini inanc mətnlərində daha konkret və aydın şəkildə tapmışdır. Məsələn, bayquş haqqında inanclara nəzər salaq:

“Günə üç sərçə bayquşun normasıdır. Özü də o quşa gərəy “bəy quş” deyəsən. İmamların xeyməsi yanan zaman o ağzınnan su gətirip odu keçirip. Amma sərçə su tuğun deşip. Ona görə də, sərçələr yem atmaq düzgün deyil” [66, s. 177].

Göründüyü kimi, inanc mətni insanlara bayquşlara hörmət etməyi tələb edir. Bunun əsasında bu quşun imamlara münasibəti durur. Eyni münasibət isə sərçələrə hörmət etməməyi tələb edir.

Sağsağan quşu ilə bağlı mətnə isə deyilir ki, “Saxsağan ki, gəlir qapılarda qarıldıyırlar, onda söylüyürsən ki, a saxsağan, xeyirə de, xeyir de, nəyçün qarıldıyırsan? Oğlı-

mın da, qızımında oğlu olup, günümün kor qızı. Oğlımın toy olanda sana bolluca düyü tökərəm, ət tökərəm, yeyərsən. Xeyərsə, yerüy dəyiş. Düzdürsə, hoppanajağ o qənəddən bu qənətə. Olar, həmməşə xeyir gətirəllər, xeyir söylüyəllər” [66, s. 177].

Sağsağan quşu, göründüyü kimi, mətndə xeyir gətirən (xeyiryaradıcı) quş kimi təqdim olunur. Yəni onun həyətdə bir yerə qonaraq qarıldamasını insanlar həmişə xeyirliyə yozurlar. Ona müraciət edib dilək tutur, daha sonra hərəkətinə diqqət edir və bu hərəkətə uyğun əqli nəticəyə gəlirlər. Beləliklə, mətn insanlara sağsağanla necə rəftar etməyi öyrədir.

Qarabağ folklor mətnləriundə qurd obrazı da geniş yer tutur. Bu, təsadüfi olmayıb qurd/canavarın ümumiyyətlə türk mifologiyasında qədim və geniş rola malik olması ilə bağlıdır. Qədim türklər qurdu özlərinə həm totem əcdad, həm yolgöstərən, həm də hərbi sərkərdə hesab etmişlər.

Bölgədən toplanmış mətnlərdən birində deyilir ki, “qurtdar öz güjdərin bilməzdir. Deyilənnərə görə, qiymat günü bir qurd, bir də kəl ayağlarını diriyəcəhlər torpağa, tufanın küləyi onların dərisin sivirip çıxaracaq, amma onların ayaqları torpağdan üzülmiyəjəh” [67, s. 28].

Mətnlərdən aydın olur ki, qurd epik-ənənəvi düşüncədə müqəddəs heyvan hesab olunmuşdur. Xüsusilə ikinci mətn insanlara təlqin və təbliğ edir ki, əgər bir qurd hansısa heyvanı yemişdirsə, bundan ötrü narahat olmağa dəyməz, çünki həmin heyvan qurda Tanrı tərəfindən qismət edilmiş ruzidir və buna qarşı çıxmaq olmaz.

Başqa bir mətndə canavarın digər ekomifoloji xüsusiyyətlərindən danışılır: “Canavarrar qaddar heyvannardı. Çox xayındılar. İtdərnən onların fərqi odu, itdər iy bilər, canavarra bilməz. Olar iy bilsələr, heyvannarın hammısın qı-rallar.

Bizdərdə bir Şahbulağı dağı vardır. Bir canavar orda balalayıbmiş. Aşağı tərəfdən dağa yol qalxır. Oraynan bir sürü qoyun gedirmiş. Bala canavar diyir:

– Qyunnar beylə çoxdu, bəz biz niyə azığ.

Deyər:

– Biz elə qədər paxılığ kı, arta bilmirik”. [68, s. 156].

Qeyd edək ki, hər hansı bir heyvan obrazına ekomi-foloji münasibətin aşkarlanması üçün onunla bağlı mətnlərə bütöv halda yanaşmaq lazımdır. Yuxarıda verdiyimiz birinci mətndə canavar ən güclü heyvan kimi təqdim olunur. Lakin Tanrı canavarın öz gücündən sui-istifadə edə bilməməsi üçün ona iybilmə qabiliyyəti verməmişdir. Əks təqdirdə bu güclü heyvan digər heyvanları məhv edib, ekoloji xaos yarada bilərdi.

Qeyd etdik ki, folklorda ekomifoloji görüşlər insan-heyvan münasibətləri ilə yanaşı, **insan-bitki** münasibətlərini də əhatə edir. Bu mətnlərdə bitkilərin özünəməxsus xüsusiyyətləri göstərildiyi kimi, onlarla necə rəftar etməyin qaydaları da izah olunur.

Belə mətnlər Azərbaycan folklorunda geniş yayılmışdır. Məsələn, tarixi Azərbaycanın Ağbaba bölgəsindən toplanmış bir mətndə deyilir: “Palıtların, şam ağajdarının əyələri, sahipləri vardır. Bı əyə həmişə gözə sarıqız paltar

rında görünəllər. Palıda, şam ağacına balta vurmağ, kəsməy xatalı işdi. Çünkü oları kəsənnər, yaralayannar özdəri zədə alallar” [9, s. 54].

Dərbənddən toplanmış mətndə isə deyilir: “həftənin birinci günində ağaj kəsməy günah işdi: həmin gün ağacların ruhları ziyarətə gedəllər. Kim həmin gündə bir ağacı kəssə, onun ruhu haçansa həmin adama bir ziyan vuraçağ” [10, s. 23].

Bu iki mətndə ağacla bağlı aşağıdakı ekomifoloji davranış qaydaları öz əksini tapmışdır:

- Palıd, şam ağacların kəsmək yasaqdır;
- Bu ağaclar Sarıqız adlanan əyə tərəfindən qorunur;
- Bu ağaclara balta vuran adam Sarıqız tərəfindən ağır cəzaya məruz qalır;
- Həftənin birinci günü, ümumiyyətlə, heç bir ağacı kəsmək olmaz;
- Ağaclar ağac ruhu tərəfindən qorunur;
- Ağac ruhu ağacları kəsməyə birinci gündən başqa digər günlərdə icazə verir;
- Birinci gün yasağını pozan adam ağır cəzaya məruz qalır.

Bütün bu deyilənlər insanlarla ağaclar arasında münasibətləri nizamlayaraq, ekomifoloji tarazlığın qorunmasına xidmət edir. Diqqətçəkən məqam insanın bu qaydaları pozması halında baş verəcəklərdir. Mətnlərə görə, insan ekoloji tarazlığın qorunmasına məsuliyyət daşıyır və öz məsuliyyətini yerinə yetirmədiyi halda ağır cəzaya məruz qalır.

Qarabağ folklor mətnlərində ekomifoloji görüşlərlə bağlı maraqlı mətnlər vardır. Məsələn, söyüd ağacının nə-

yə görə utanması haqqında olan mətndə deyilir: “Söyit ağacı həmməşə arx kənarında bitərmiş. O üzdən başqa ağajdar onan paxıllıq edərmışdər. Deyillərmiş, o nə üçün bizdərdn çox su içir axı? Ona təhlif eliyiyillər ki, gəl sən də bizim təkin arxdan kənarda bit də. Söyit eləmir. Başqa ağajdar da ona qarğış eliyillər ki, meyvə üzünə həsrət ola-san.

Bir az keçər bu söyit yekələr, qəşəy bir ağac olar. Payız gələr. Başqa ağajdarın meyvəsi yetişər, ancağ bunun meyvəsi olmaz. O biri ağajdar buna diyəllər ki, gördün, qarğışımıza gəldin. Söyit utanıp başın aşağı salar, sudan soruşar ku, niyə meyvəm yoxdur? Söyit, deyillər, hələ də başın qldırmayıp sudan cavap gözdüyir” [68, s. 30-31].

Bu mətnə ekomifoloji tarazlığın əsas bir qanunu öz əksini tapmışdır: istər insan, istər, heyvan, istərsə də bitki olsun, fərq etməz, heç bir varlıq sosial sistemin qanunlarını pozmamalıdır. Nümunə verdiyimiz mətnə ağaclar bir cəmiyyət – sosial sistem kimi təqdim olunmuşdur. Mətnə görə, söyüd ağacı təbiətin harmoniyasını pozaraq, arxın qırağında bitir və sudan çox istifadə edir. Digər ağaclara söyüdü bu eqoizmi, onun sudan sui-istifadə etməsi xoş gəlmir və onlar ağaca qarğış edirlər. Həmin qarğışın nəticəsində ağac meyvəsiz bir bitkiyə çevrilir. Burada ağacların qarğışı ekomifoloji tarazlığın qorunmasının ən əsas cəza üsullarından biri kimi təbliğ və təlqin olunur.

Başqa bir mətnə çınarın nəyə görə uca ağac olması ekomifoloji görüşlər fonunda təqdim olunur: “Keşmişdə göy üzün qara bulıtdar tutupmuş. Ağajdar məsləhət eli-

yillər ki, belə gedərsə, meyvəmiz olmayacağ, adamlar da ajdarınnan öləcəylər. Çinardan xayış eliyillər ki, sən arxa yaxınsan, çoxlu su iç, böyü, qalx o bulıtdarı azcana arala, üstümüzə işığ düşsün qoy. Çinar böyüyür, qanatdarıyla bulıtdarı deşip çıxır, gün işığı aşağıdakı ağajdara düşür. O soora görür ki, başqa ağajdarın meyvəsi yetişip, ancağ bunun meyvəsi yoxdur. O biri ağajdar bına deyir ki, fikir eləmə, biz sənın əvəzinə də meyvə verərik, sən elə bulıtdarı qov ki, günü tutmasınar” [68, s. 30-31].

Bu mətni söyüd haqqında olan mətnlə müqayisə etdikdə maraqlı mənzərə meydana çıxır. Söyüdün sudan çox içərək qollu-budaqlı ağaca çevrilməsi onun eqoist xasiyyəti (şər əməl) kimi izah olunursa, bu mətndə çinarın çoxlu su içərək ucalması xeyir əməl kimi izah olunur. Çinar öz ucalığı ilə digər ağacların günəş işığı ilə qızınmasına yardım edir. Ağaclara bir cəmiyyət kimi yanaşsaq, mətndən çıxan əqli nəticə ondan ibarətdir ki, öz qabiliyyətləri ilə digərlərindən fərqlənib uca məqama qalxan insanların əsas vəzifəsi cəmiyyətə xidmət etmək, onu qorumaq və onun rifahına çalışmaqdır. Çinar da belə bir ağac olduğu üçün mətn insanlardan ona hörmət etməyi tələb edir.

Ardıc ağacı haqqında olan mətndə deyilir: “Bir günü Allahın nəhlətinə gəlmiş Yezit istiyər ki, imamlarmıza zərbə vırsın. İmamlarmız xəbər tutar, gizdənəməy istiyəllər. Yer tapammazdar. Baxıllar ki, bir dənə yaşıl ağaj vardı. Gedib dalında gizdənillər. Bu ardıcmış. Yezit burdan keçir, imamlarmızı görmür. Olar da ardıc ağajına alqış eləyillər ki, səni grəy həmmişə beləcə yaşıl olasan” [69, s. 19].

Göründüyü kimi, ardıc ağacı mətndə qoruyucu funksiyaya malik mifik varlıq kimi təqdim olunur. Bu da öz növbəsində insanların ona olan münasibətini müəyyənləşdirir. İnsanlar ardıc ağacına hörmət edir, ona ziya vurmur, artıb-çoxalmasının qarşısını almırlar.

İnsan-ağac münasibətləri ilə bağlı aşağıdakı mətn ekomifoloji görüşlər baxımından diqqətəlayiqdir. Mətnə deyilir ki, “bir gün bir kişi günün istisində yolnan gedirmiş. Həm yorulur, həm susuyur, həm inciyir. Deyir, ay Allah, bircə kölgə yer tapsaydım, su ola içəm, heç olmasa dincələm. Gedir çatır bir ağaca. Baxır ki, bu ağacın dibinnən də bulax çıxır, su axır. Burda əl-üzünü yuyur, sərinniyir, dincəlir. Bir az yatır, duruf gedəndə belə baxır deyir ki, ay ağac, saa mən nə arzuluyum? Yorğunluğum çıxdı, dincəldim, sərinlədim. Gedirəm. Mən saa nə arzuluyum. Fikirrəşir deyir ki, desəm ki, səni qollu budaxlı olasan, onsuz da qollu budaxlıdın. Desəm ki, dibinnən su axsın, onsuz da su axır. Desəm ki, həmişəyaşıl olasan, onsuz da yaşıldı. Mən buna nə arzuluyum? Xeyli fikirəşənnən sora deyir ki, ay ağac, arzum bıdı ki, sənin köklərin bu torpağın elə dərinliyinə getsin, heç bir tufan, heç bir şaxta, heç bir küləh səni yerinnən qopara bilməsin. Həmməşə belə qalasan. Deyir, durur çıxır gedir” [69, s. 208-209].

Bu mətn özünün ekofəlsəfi mənası ilə bərabər, bizə bir elmi nəticəyə də gəlməyə imkan verir. Mətnləri nəzərdən keçirərkən bəzi mətnlərdə ağacların, yaxud heyvanların qoruyucu ruhları olan əyə obrazlarına rast gəldik. Bunlar elmi tipologiya baxımından qoruyucu ruhlar kateqori-

yasına aid varlıqlardır. Lakin bəzi mətnlərdə biz Peyğəmbər, yaxud bu sonuncu mətndə olduğu kimi, adi bir qoca kişi obrazına rast gəldik. Bu insan obrazları adi varlıqlar yox, alqışları və qarğışları həyata keçən mifik obrazlardır. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, elə Peyğəmbər, yaxud digər insanlar həmin ağacların, yaxud heyvanların antropomorfik şəkil almış, yəni insan görkəmində təqdim olunan əyə ruhlarıdır.

Mətnlərdən gördük ki, miflər bizə ağacları da canı, ruhu olan varlıqlar kimi təqdim edir. Məsələn, ağac qorxutmaqla bağlı mətndə deyilir: “Rəhmətli İslam babamgildə bir böyüy armud ağacı vardı, ancağ meyvəsi yoxdı. Rəhmətli Fizzə nənəm də babama dedi ki, baltanı götür, gedəy ağajın yanına. Ona deynən ki, bu sahat səni kəsəjəm. Mən də deyim ki, sən Allahın, balta vırma, gələn il bar verər”. Elə etdilər, ağacı qorxutdular, o da gələn il meyvə gətirdi” [68, s. 159-160].

Buradan göründüyü kimi, ağaclar folklor mətnlərində elə insanların özləri kimi hiss-duyğuya sahib canlı varlıqlar şəklində qədim olunurlar. Ümumiyyətlə, bar verməyən ağacların qorxudulması Azərbaycanda geniş yayılmış ekomifoloji ənənədir. Bu, ağacla davranışın xüsusi bir formasıdır. Ən başlıcası, həmin ənənədə ağaclar cansız varlıq kimi deyil, canlı varlıq kimi verilir. Bu da miflərin ekomifoloji humanizminin əsasında durur.

İncil (əncir) ağacı haqqında mətndə deyilir: “Əncir ağajdarı beş barmağdı, olarıu kəsməy günah işdi. O ağajın dalında, deyillər ki, ya bir gəlin, ya da bir qız gizdənirdi.

Düşməni varmdı, ya əri onu döyüb, bilmərəm, o da orda gizdənip. Ojaxdı indi" [68, s. 162].

Burada incil ağacının aşağıdakı ekomifoloji xassələri öz əksini tapmışdır:

– İncil ağacı insan kimi beş barmağı olan varlıqdır.

– İncili kəsmək yasaqdır, çünki içərisində qız, yaxud gəlin gizlənmişdir. Fikrimizcə bu qız//gəlin elə ağacın qoruyucu ruhu – əyəsidir.

– Qız//gəlinin ağacda gizlənməsi ağacın qoruyucu funksiyasını göstərir.

Ramil Əliyevin araşdırmalarına görə, Azərbaycan əfsanə mətnlərində ağacın aşağıdakı funksiyaları vardır:

– ağaclar doğar;

– ağaclar doğularlar (oddan);

– ağaclar ilkin yaradıcılar rolunda olarlar edir;

– ağaclar qoruyarlar;

– ağaclar şahidlik edərlər;

– qızlar güllərə, ağaclara çevrilirlər;

– tük/saç ağaclara dönüşər;

– ilanlar kollara çevrilər;

– od-atəşdən ağaclar doğular;

– daraqlar ağaclara çevrilər;

– ağaclar və sular biri-birilə bağlı kultlardır;

– ağac səcdə edər;

– ağac pir vəzifəsini yerinə yetirər;

– ağaclar inisiyasiyaya əlaqədardır və s. [31, s. 94].

Ağacla bağlı Qarabağ mifik inanclarına görə, "dağdağanı, inciri, zoğalı, tutu kəsmək günah sayılır. Məcbur ol-

san, gərəh kəsdiyin yerə çörəy qoymalısan. Deyəllər incir ağacın yandırılmazdır. Onu kişilər kəsməzdər, qadınlar kəsməlidilər” [68, s. 14].

Mətndə öz əksini tapmış ekomifoloji davranış modelinin strukturu aşağıdakı kimidir:

– Mətndə dağdağan, incil, zoğal, tut ağaclarının kəsilməsi qadağan olunur.

– Bu ağaclar məcburən kəsildikdə zərərdən yayınmaq üçün ağacın kəsildiyi yerə çörək qoyulmalıdır.

– İncil ağacını qadın xeylağı kəsdikdə ona ziyan toxunmaz.

Sonuncu maddə, bizcə, özünə münasibətdə izah tələb edir. Nəyə görə incil ağacını kişi kəsdikdə günah olsa da, qadının kəsməsi günah hesab olunmur?

Bizcə, bu, qadın və ağacın – hər ikisinin ana, artım, məhsuldarlıq funksiyası ilə bağlıdır. Yəni ekomifoloji tarazlıq kişiyə incil kəsməyə icazə verməsə də, qadına bu haqqı tanıyır. Yuxarıda incil ağacının yarpağının beşbarmaq olması haqqında mətndə incil ağacında qadının gizləndiyini gördük. Bu, ehtimal ki, incilin qoruyucu ruhudur. Qadın görkəmindəki qoruyucu ruh qadın-ananın ağacı məhz ehtiyac üzündən kəsdiyini düşünərək onun hərəkətini günah saymır.

Beləliklə, Qarabağ folklor mühitindən toplanmış mətnlərin ekomifoloji görüşlər baxımından təhlili bizə aşağıdakı qənaətlər gətirdi:

1. Mifoloji düşüncə sistemində təbiət və cəmiyyət vəhdət içərisində təqdim olunur. Mifik düşüncənin bütün humanizmi təbiət və cəmiyyətin vəhdətinə əsaslanır.

2. Mifologiyada təbiət və cəmiyyətin vəhdəti ilahi nizama əsaslanır. Burada təbiət elementləri ilə insanların arasındakı münasibətlər bütün hallarda ilahi ölçülər əsasında qurulmuşdur.

3. Təbiət və cəmiyyətin mifologiyada və folklorda öz təcəssümünü tapmış münasibətlər modeli bir düşüncə sistemi olaraq bizə “ekomifoloji” görüşləri (ekomifoloji fəlsəfəni) təqdim edir.

4. Folklorda ekomifoloji görüşlər iki istiqaməti əhatə edir: insan-heyvan və insan-bitki münasibət modelləri.

5. Folklor-mifoloji mətnlərdə təbiətə, onu təşkil edən ünsürlərin hər birinə ayrıca “ekoloji baxış” var. Bu cəhətdən, miflərdə müxtəlif heyvanlarla, yaxud bitkilərlə necə rəftar etməyin qaydaları aydın şəkildə göstərilmişdir. Həmin qaydalar insanlardan iki yanaşmanı tələb edir: birincisi, hansı təbiət elementi ilə necə rəftar etmək lazımdır; ikincisi, insan həmin rəftar qaydasını pozarsa, cəzası nə olacaq.

6. Ekomifoloji fəlsəfəyə görə, yaradıcı başlanğıc olan Allah varlıq aləmini xəلق edərkən ona ilahi nizam vermişdir. Bu cəhətdən, varlıq aləmində ilahi nizam – ekomifoloji tarazlıq, ümumekoloji harmoniya vardır. İnsanlar yalnız bu nizamı qəbul etdikdən sonra xoşbəxtlik içərisində, yəni ekomifoloji tarazlıq içərisində yaşaya bilirlər.

QARABAĞ FOLKLOR MÜHİTİNDƏ SAKRAL MƏKAN, KULT VƏ QURBANVERMƏ

Cənublu və şimalı nəhəng Azərbaycan coğrafiyasında Qarabağın xüsusi yeri vardır. Bütün Azərbaycan sivilizasiyasının ən qədim ocaqlarından sayılan Qarabağ milli mədəniyyətimizin bütün növ və şəkillərini özündə ehtiva etməklə xalqımızın milli iftixar simvoluna çevrilmişdir. Qədim tarixə malik olan Qarabağ folklor mühiti pirlər, ocaqlar və ziyarətgahlarla zəngindir. Bu sakral (müqəddəs, qutsal) məkanlar haqqındakı materiallara nəzər saldığımızda [bax.: 66-75] görürük ki, onların hamısı bu və ya digər şəkildə və “qurbanvermə” mərasimi ilə sıx şəkildə bağlıdır. Qarabağ ziyarətgahlarının əsas məna əlamətlərindən biri onlarda qurbanvermənin ilkin ritual-mifoloji cizgilərinin hələ də qorunmasıdır.

“Qurban”, “qurbanvermə” müasir Azərbaycan xalqının həyatında keçmişdə olduğu kimi bu gün də çox mühüm rol oynayır. Təsadüfi deyildir ki, Qurban bayramı Azərbaycan xalqın tərəfindən kütləvi şəkildə qeyd olunur və bayram günləri təqvimdə də öz əksini tapır. Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji köklərini tədqiq etmiş Sevinc Əliyevaya görə, “qurbanvermə” adəti xalqımızın sosial düşüncə və psixologiyası üçün həmişəyaşar ritual hadisəsi olmaqdadır. Bu da bizim xalqın adətlərə və ənənələrə, İslam dini ilə bağlı ehkamlara bağlı olması ilə şərtlənir [33, s. 10].

Bu, onunla bağlıdır ki, qurban və qurbanvermə həm anlayış, həm də adət-ənənə kimi insan şüurunun çox dərin qatları ilə bağlıdır. Onun tarixi ibtidai icma quruluşu, başqa cür desək, insanların kollektiv şəklində yaşadıkları dövrlə bağlıdır. Özlərini onları əhatə edən təbiət dünyasından ayıra, yaxud fərqləndirə bilməyən insanlar dağıdaşı, ağacları və ümumən bütün təbiət ünsürlərini canlı hesab edir və onların sahiblərinin (hami ruhlarının) olduklarını düşünürdülər. Qurbanvermənin ibtidai əsasını məhz bu məqam, yəni varlıq aləmində nə varsa – hamısının mistik gücə malik sahiblərinin olması təşkil edirdi. İnsanlar həmin qüvvələri rəhmə gətirmək, güclərindən istifadə etmək üçün onlara qurban verirdilər.

Birmənalı şəkildə ibtidai-mifoloji düşüncə çağı ilə bağlı olan, mifoloji şüur fakturası sayılan qurbanvermə cəmiyyətin ictimai şüurunun inkişaf etməsi ilə nəinki aradan qalxmış, əksinə, daha da inkişaf edərək, müxtəlif ideoloji sistemlərin tərkibinə daxil olmuşdur.

Sakral məkan kultları ilə bağlı qurbanvermə, maraqlıdır ki, elmi biliklərin sürətlə inkişaf etdiyi XIX və XX əsrlərdə də yox olmadı. Bu epoxada qurbanvermə bir düşüncə konseptinə çevrilərək yeni fəlsəfi məzmun kəsb etdi. V.Moskovskinin qeyd etdiyi kimi, Qərb dünyasında hələ XIX yüzilin sonlarından “qurban vermə” nəzəri təlimi inkişaf etmişdir. XX yüzilin fəlsəfi və antropoloji təhlillərində “qurban vermə” konseptinə “insan həyatının konseptuallması”, “fərdi olma”, “daxili dünya təcrübəsi” müstəvilərində baxılmış, yaradıcıq hadisəsi “qurbanvermə” kimi yozulmuşdur” [161, s. 3].

“Qurbanvermə” – bütün strukturu etibarilə ritual//mərasim hadisəsidir. Ziyarətgahların hamısında bu və digər şəkildə əməl olunması qaydalar vardır. Bu, qurbanvermə adətinə xüsusilə aiddir. Çünki müqəddəs məkanları ziyarət etmək və orada qurban kəsmək ritual – mərasim hadisəsidir. Hər bir ritualın isə öz icra qaydası, başqa sözlə, rəsmi – mərasimi var. Viktor Ternerin yazdığı kimi, “mərasim – jestlər, sözlər, obyektlərdən təşkil olunan stereotipik hərəkət aktlarının düzümüdür; ayrıca müəyyən edilmiş məkanda icra edilir və icraç edənlərin məqsəd və maraqlarına uyğun şəkildə təbiətüstü varlıq və qüvvələrə təsir etməkdən ötrü təyin edilir” [172, s. 32].

Seyfəddin Rzasoy bu tərifini aşağıdakı şəkildə sadələşdirmiş və genişləndirmişdir:

a) “Ritual” jestlərin, sözlərin, obyektlərin birgəliyidir və “hərəkət” kodlarının vasitəsilə reallaşır;

b) “Ritual”da təcəssüm edilən hərəkətlər sərbəst aktlar deyil;

c) “Ritual” cəmiyyətin ehtiyaclarından ötrü icra olunur;

ç) “Ritual” insanlarla sakral varlıqların ünsiyyətini təmin edir [95, s. 82].

Yaxud qurbanvermə mərasiminə dini müstəvidə yanaşmış H.Hubert və M.Marcel göstərirlər ki, “qurbanvermə təkcə dini ab-hava şəraitində və əsas etibarilə, möminlər vasitəsilə reallaşdırılan mərasimdir” [136, s. 19].

Bütün dünyada olduğu kimi, Qarabağın sakral məkanları hansısa kultla, yəni pərəstiş obyektini ilə bağlıdır.

Pir, ocaqların adına diqqət yetirdikdə bunu aydın şəkildə görürük:

Hacı Qaraman;
Hacı Qasım Çələbi
Alı Çələbi
Yəhya Çələbi
Yasin Çələbi
Mir Sədi ağa
Mir Məhəmməd ağa
Mir Həmzə Nigari
Seyid Həsən ağa
Seyid Füqəra
Həmzə bulağı
Dağyunus
Qara Pirim
Seyid Yəhya
Seyid Əmrah
Şıx Əhməd baba
Əli bulağı
Mazan nənə
Aşıq Qurbani piri
Seyid Əli
Qarqışlaq piri
Molla Alı
Gordu baba
Seyid Əbil
Seyid Rza ocağı
Seyid Heydər ağa

Lələ ocağı
Cəbrayıl ata piri
İmam ocağı
Hacı Məcnun
Kəmər Qoşmar
Pir dərəsi
Yal piri
Qaradəyə piri
Qırxlar piri
Dağdağan piri
Mərmər piri
Şıx ata
Pir Avıd
Fatma nənə
Çaxırlı ocağı
Ərəstə ocağı
Düldül piri

Qeyri-müəyyən şəxslı övliyalər [66, s. 72-140].

Bu qeyd olunanlar, əlbəttə, Qarabağ bölgəsindəki bütün ziyarətgahları əhatə etməsə də, bir məqam özünü birmənalı şəkildə təsdiq edir: heç bir qurbanvermə aktını kult sistemindən, daha dəqiq desək bu sistemin mərkəzi elementi olan kult obyektindən kənarda götürmək, yaxud təsəvvür etmək mümkün deyildir. Kultsuz – nə qurbanvermə, nə də ümumiyyətlə, ziyarət hadisəsi yoxdur. Bu cəhətdən, qurbanvermə ritualının əsas elementlərindən biri qurbanın özüdürsə, ikincisi şərəfinə qurban verilən kult obyektidir.

Ümumiləşdirilmiş ədəbiyyatda qeyd olunduğu kimi, qurbanvermə “bu, yaxud başqa şəkildə dini sistemlərin əksərində rast gəlinən “kult forması”dır: fərdin, ya qrupun tanrı, ya da digər fəvqəladə güclərə gerçək, ya da rəmzi dəyəri olan şeylər hədiyyə etməklə onlar ilə əlaqələrin yaranmasına, ya da mövud əlaqələrin möhkəmlənməsinə qulluq edir” [187].

Bu fikirdən aydın olur ki, kult sistemi, yaxud başqa cür desək, kult obyektinə bağlı olmayan pir, ocaq, ziyarətگاه yoxdur. Hər bir sakral məkanın bir “hekayəti” var və o hekayət hansısa məkanın sakrallaşdırılmasını “sanksiyalaşdırır” (əsaslandırır). Bu zaman kultun kimliyi əsas deyildir.

Seyfəddin Rzasoya görə, kult sistemlərinin öyrənilməsi çətin məsələdir. Çünki “kult” çox mürəkkəb quruluşa mifoloji və ritual sistemidir [92, s. 3].

Qeyd edək ki, müəllifin fikrində “kult” konseptinin aşağıdakı məna səviyyələri əks olunmuşdur:

a) Kult bir sistem kimi mürəkkəb quruluşa malikdir. Yəni kult sistemi təkcə kult obyektinin özündən ibarət olmayıb, digər ünsürlərlə də əlaqəni nəzərdə tutur.

b) Kult sistemi mənsub olduğu cəmiyyətin ictimai şəüur və psixologiyası ilə sıx formada bağlıdır.

c) Kult və kultlaşdırma bir düşüncə hadisəsi olaraq davam edən prosesdir və müasir dövrümüzdəki kultlaşdırmanın semantik mahiyyəti onun qədim mənaları ilə bir sırada durur.

Sevinc Əliyeva qeyd edir ki, “kult” bir söz-termin kimi pərəstiş anlamını ifadə edir. Bu cəhətdən, “qurbanver-

mə” hər bir halda konkret bir müəyyən kult sistemiylə əlaqədardır [33, s. 23].

“Qurbanvermə” anlayışının əsasında “qurban” sözü durur. Qurbanvermə – bu sözün leksik mənasından göründüyü kimi, hərəkəti, prosesi, mərasimi nəzərdə tutur. Qurban isə üzərində iş icra olunan obyektədir. Qurban olmasa – qurbanvermə də olmaz. Burada hərəkət və obyekt bir-birini tamamlayır. Qurban onun üzərində qurbanvermə ritualı icra olunduqdan sonra öz mənasını qazanmış olur. Yəni qurban olaraq nəzərdə tutulmuş heyvan, yaxud digər əşya qurbanvermə aktından keçdikdən sonra “qurban” məzmununu tam dolğunluğu ilə kəsb etmiş olur.

S.Əliyeva göstərir ki, “qurban” söz ərəb dilindədir və mənaca yaxınlıq münasibətlərini ifadə edir. “Əqraba”, başqa sözlə, “qohumluq” bidirən söz də həmin köklə əlaqədardır. Bu halda sual yaranır ki, “qurban verilməsilə” kimlər bir-birilə qohum olur? [33, s. 22].

Doğrudan da, bu, çox maraqlı bir məsələdir. Qurbanvermənin mahiyyətində yaxınlaşma, doğmalaşma, birgələşmə, qovuşma durur. Ancaq indi ziyarətgahlara, o cümlədən Qarabağ ziyarətgahlarına gedib orada qurban kəsən insanların heç biri, bu aktı, necə deyərlər, kiminləsə “qohum-əqrəba” olmaq niyyəti ilə etmir. Bu da onu göstərir ki, qurban vasitəsilə “qohumlaşma”, “qovuşma” qurbanvermənin çox qədim mənası, daha dəqiq desək, mifoloji anlamıdır və bu məna müasir insan üçün artıq yoxdur.

Aida Qasımovaya görə, ərəb sözü olan “qurban” yaxın olmaq, yaxınlaşmaq anlamına gələn “qaruba” felindən

alınmışdır. Allaha qovuşmaq sözün mənasında da əks olunub. Bu əhvali-ruhiyyə sakral kitablarda olan hekayətlərdə, o cümlədən Peyğəmbər İbrahimin öz oğlunu qurban kəsməsi “səhnə”sində də güclüdür” [78, s. 111].

Müəllifin bu fikrindən aydın olur ki, qurbanvermə vasitəsilə insan Allaha yaxınlaşır. Daha doğrusu, qurban insan(lar)ın Allahla əlaqə vasitəsi kimi çıxış edir. Ancaq bu fikir Allaha yaxınlaşmaq mənasında qurbanvermənin bir mənasını izah etsə də, “qohumlaşma” mənası özünə münasibətdə yenə də izah tələb edir. Axı müasir dövrdə hansısa ziyarətghahda niyyət tutub qurban kəsən insan bu işi heç də Allahla qohumlaşmaq niyyəti ilə etmir.

Bu mənaya cavabı S.Rzasoyun fikrində tapırıq. Müəllif göstərir ki, indi də İslam qaydalarına uyğun şəkildə icra olunan “Qurban” bayramın zamanı İslama qədər mövcud olan “yenilənmə”, “canlanma”, “dirilmə” ayinlərinin izləri müşahidə olunur. Kəndlərdə qurban kəsərkən qəssab, ya da başqa bir şəxs öz barmağın qurban heyvanının qanına batırır və adamların alnına işarə vurur. “Qan” – milli yuxu inanclarımızda qovuşma mənasını ifadə edir. Beləliklə, “eyni” kollektivin “eyni” qurban heyvanının qanı ilə işarələnməsi kollektiv üzlərinin biri-birilə qovuşdurulmasını, birləşdirilməsini simvollaşdırır. Ancaq bu, sadə bir birləşmə, qovuşma deyil, heyvan əcdadın, totem heyvanın qanı ilə birləşmə, yaxınlaşma, qohumlaşma deməkdir [96, s. 90].

Yaxud Ramazan Qafarlığının fikrindən aydın olur ki, ən arxaik inanclarda müşahidə olunan “qurbankəsmə” ri-

tuallarında “qan” əsas simvollarından olmuşdur. Ümumiyyətlə, “qurban” olaraq “seçilmək” uğur hesab olunduğu kimi, qurbanın kəsilməsi də tanrılara “yaxınlaşma” hesab edilirdi [63, s. 115].

Bu fikirlərdən qurbanın sosial sistemdə hansı rolu oynaması aydın olur. tanrılara, pərəstiş obyektini olan məbudlara (**məbud** – ibadət olunan, pərəstiş edilən, tapınılan obyekt mənasındadır – *V.Nəsibova*) kəsilən qurbanlar, əslində cəmiyyətlə tanrılar arasında qovuşmanı, kollektivin birləşməsini, bütövləşməsini təmin edirdi. Doğrudan da, tanrıların şərəfinə kəsilən heyvanın ətinə tanrılar özünü yox, insanlar yeyir, tanrılara yalnız ocaqda bişirilən qurban ətinin tüstüsü çatırdı. Demək, qurban – qurbanvermə cəmiyyəti, sosial sistemi bir-biri ilə qovuşdurur, qohumlaşdırırdı. Bunu biz qədim Oğuz rituallarının təsvirlərində açıq şəkildə müşahidə edirik.

Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcəreyi-Tərakimə” əsərində göstərilir ki, Oğuz xan dünyasını dəyişəndən sonra onun böyük oğlu Gün xan qoyun qurbanı verməklə icra olunan mərasim keçirir və bu mərasimdə 24 oğuz qəbiləsinin hər birinin Oğuz elində, hakimiyyət sistemində tutduğu yer, rol, mövqe, vəzifə, dərəcə, rütbə onun qurban ətinədən aldığı payla müəyyənləşdirilir.

Əsərdən məlum olur ki, qızıl çadır-otaqlarda ən fəxarətli yerdə (*tör*) Günxan əyləşdi. Qurban kəsilən qoyunun baş hissəsi, beli, can əti hissələri və böyrünü heyvanın bel sümüyü və qabırğası üzərinə qoyaraq Günxana təqdim et-

dilə. Çadır-otağın iç qapısı tərəfdə Erkil xoca əyləşmişdi. Ona da qoyunun ön hissəsini verdilər [24, s. 68].

Qoyun qurbanından qalan hissələr aşağıdakı şəkildə bölüşdürülür:

Tayfalar

Ət payları

B o z o k l a r

1. "Qayı" ----- arxadakı sağ ayaq "baldırı"
2. "Bayat" ----- arxadakı sağ ayaq "baldırı"
3. "Alka öyli" ----- qabaqdakı sağ ayaq "baldırı"
4. "Qara öyli" ----- qabaqdakı sağ ayaq "baldırı"
5. "Yazır" ----- heyvanın sağdakı böyrü
6. "Yasır" ----- heyvanın sağdakı böyrü
7. "Dudurğa" ----- sağdakı bud
8. "Dükər" ----- sağdakı bud hissə
9. "Avşar" ----- sağdakı omba hissə
10. "Qızıq" ----- sağdakı omba hissə
11. "Begdeli" ----- sağdakı kürəy hissə
12. "Qarqın" ----- sağdakı kürəy hissə

U ç o k l a r

13. "Bayındır" ---- soldakı omba hissə
14. "Beçenə" ----- soldakı omba hissə
15. "Çavuldur" --- soldakı böyür hissə
16. "Çəpni" ----- soldakı böyür hissə
17. "Salur" ----- arxadakı sol qıçın baldır hissəsi
18. "İmir" ----- arxadakı sol qıçın baldır hissəsi
19. "Ala yontlı" – heyvanın soldakı budu
20. "Ürəgir" ----- heyvanın soldakı budu

21. "İqdir" ----- qabaq sol ayağın baldırı
22. "Bükdüz" ----- qabaqdakı sol qıçın baldır hissəsi
23. "Avan" ----- qabaqdakı sol qıçın baldır hissəsi
24. "Qınıq" ----- heyvanın sol kürəyi [24, s. 68-72].

Qoyun qurbanı əsasında aparılmış bu bölgünü şərh edən S.Rzasoy göstərir ki, qurultayda tayfaların hər birindən ötrü ayrılmış payın qurban kəsilən atın, ya da qoyunun harası olması həmin tayfanın Oğuz elində tutduğu yer və mənəvi işarələndirirdi [24, s. 107-108].

Beləliklə, aydın olur ki, "*qurban verən – qurban – qurbanı qəbul edən*" vahid qurbanvermə sistemi daxilində bir-biri ilə eyni məna xəttində birləşir. Məhz bu "eyni məna xətti" onların birgələşməsini, qovuşmasını, qohumlaşmasını təmin edir. Bu cəhətdən, qurbanverməyə bir məna diskursu, yəni müxtəlif mənaların vahid nöqtədə kəsişməsindən yaranan yeni durum – vəziyyət kimi də yanaşmaq olar. Bunu "qurban" sözünə verilmiş izahlar da təsdiq edir.

Dursun Gümüşoğlu qeyd edir, "qurban"ın bir söz kimi anlamı insanların Allahla yaxınlaşması ilə bağlıdır [122, s. 111]. Refik Enginə də görə, "qurban" kəlməsi ibrancadan ərəbcəyə keçmiş və Allaha yaxınlaşma məqsədi ilə bağlı mənanı bildirir [121, s. 48]. N.Qramatikova isə yazır ki, qanlı qurban islamıyyətdə qaydaların tərkib hissəsidir. İslam dinində qurban Uca Allaha itaət anlamına gəlir. Qanlı qurban verilməsi ənənəsi Allah və insanı bir-birinə yaxınlaşdırır, daha bir müsbət yaxınlaşma təşkil edir [124, s. 45].

Beləliklə, qeyd olunan fikirlərdən aşağıdakı mənalara hasil olur:

a) Qurbanvermə bəşər mədəniyyətinin ən qədim adətlərindəndir;

b) Qurbanvermə bilavasitə mifoloji görüşlərlə bağlıdır;

c) Qurbanvermənin əsasında kult obyektinə pərəstiş, tapınma durur;

ç) Qurbanvermənin ilkin mifoloji semantikasi zaman keçdikcə dəyişmiş və müasir insan tərəfindən anlaşılmaz formaya düşmüşdür.

d) Qurbanvermənin bütün müasir şəkillərində ilkin mifoloji semantikanın izləri bu və ya digər şəkillərdə qorunur.

e) Qurbanvermə məna modelində qurban verilən obyekt, qurban verən subyekt və şərəfinə qurban verilən obyekt vahid məna sistemində birləşir.

E.B.Taylorun özünün “İbtidai mədəniyyət” adlı əsərində qurbanvermənin quruluşu, şəkilləri və inkişaf xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən göstərmişdir ki, dini mərasimlər nəzəri olaraq biri-biri ilə bağlı iki bölməyə ayrılır. Bunlardan bir qismi dini düşüncələrin təsvir, rəmz və drammatizm yoluyla ifadəsinə xidmət edir. Bu, dinin pantomim/təqlid dilidir. Digər hissə ruhani varlıqlarla ünsiyyətə, yaxud onlara təsir etməyə xidmət edir [171, s. 458].

Qurban vermə adətinə bu fikrin işığında yanaşdıqda belə bir qənaətə gəlmək olar ki, bu ritual aktı məhz

“ruhi varlıqlar ilə ünsiyyət qurmağa qulluq edir”. Çünki dünyanın hər yerində olduğu kimi, Qarabağ ziyarətgahlarına gedən, orada qurban kəsən insanın bütün bu hərəkətləri müəyyən niyyətə bağlıdır.

Qeyd edək ki, qurbanvermənin tarixən insan qurbanı, heyvan qurbanı, əşya qurbanı və s. kimi şəkilləri olmuşdur.

Joachim Schliensinger yazır: “İnsanların qurban verilməsi bir, yaxud daha çox adamın öldürülmə hadisəsidir və bu, konkret bir mərasimin tərkibinə aid olmaqla tanrılara “qurban” kimi verilir” [140, s. 4].

C.C.Frezer də göstərir ki, əkinçilik toplumlarının çoxunda insanların öz taxılçılıq məbudlarına həm real görkəmlərində (taxıl, düyü və s.), həm də heyvan, yaxud adam şəklində öldürərək qurban vermə və onu yemə adətləri vardı [182, s. 467].

Robertson Smit isə qeyd edir ki, çox qabaqlar qurbanvermə tanrılara “hədiyyə” deyil, tayva adamlarının tanrılarla ünsiyyətə girmə formasıydı [174, s. 589-590].

Fikirlərdən aydın olur ki, qurbanvermənin əsasında cəmiyyətlə ilahi varlıqlar arasında əlaqə sisteminin qurulması durur. Burada müqəddəsləşdirmə əsas rol oynayır. Bu barədə dünya etnologiya tarixinin nəhəng siması Ceyms Corc Frezer “Qızıl budaq” əsərində maraqlı faktlar vardır.

Müəllif hökmdarın öz oğlunun qurban edilməsi haqqında bəhs edərkən göstərir ki, qurban verilən insan müqəddəs xüsusiyyətlərə sahib olmalıydı [182, s. 275].

Bu barədə digər fikirlərə nəzər də saldıqda müqəddəsləşdirmə ilə bağlı maraqlı məqamlarla üzləşirik. Məs. N.Qramatikovaya görə, qurban verilənin sakral sayılması din və inanc sistemlərinin hamısında var [124, s. 45].

Qurbanvermənin şəkillərindən biri də tikinti qurbanıdır. Mirça Eliade yazır ki, tikinti qurbanvermələrinin saysız-hesabsız formaları Dünyanın yaranmasını bildirən ilk qurbanvermənin, əsasən, simvolik şəkildə təqlididir. Həqiqətən, kosmoqonik mif mədəniyyətin müəyyən səviyyəsindən başlanmaqla “**yaradılışı**” hansısa bir “**nəhəngin**” (German – İmir, Hind – Puruşa, Çin – Panqun) öldürülməsiylə izah edir: onun bədəninin üzvləri ayrı-ayrı kosmoloji zonaların yaranışına qulluq edir. Miflərin başqa bir qrupuna görə, təkcə **kosmos** deyil, həm də yeməli bitkilər, insan irqləri və hətta müxtəlif ictimai siniflər **ilkin** varlığın qurban verilməsi ilə onun bədən üzvlərindən yaranır. Kosmoqonik miflərin məhz bu tipində tikinti zamanı qurban verilməsi əsaslandırılır [183, s. 277-278].

Kəmalə İslamzadə də “inşaat qurbanı” ilə bağlı qeyd edir ki, bənnalar nə qədər ciddi-cəhd etsələr də, onların tukdikləri binalar uçulanda tikinti obyektinin qurban istədiyini düşünürdülər [50, s. 69].

Bütün bu fikirlərdən aydın olur ki qurbanvermə bütün hallada yeni yaradılışa – kosmoqoniyaya xidmət edir. Bu cəhətdən, qurbanvermə köhnə durumla yeni durum arasında keçid funksiyasını ifadə edir. Konflikt situasiya (durum, vəziyyət) qurbanvermə vasitəsilə ara-

dan qaldırılır. Burada biz xaosdan kosmosun təşəkkülünü müşahidə edirik. Çünki qurbanvermə bütün hallarda xaosla bağlıdır. Yəni istər bir insan olsun, istərsə də sosial qrup, fərqi yoxdur, qurbanvermə ritualına ehtiyac həmişə konflikt situasiyalarda, xaos vəziyyətlərində yaranır. Tanrıya, yaxud hansısa məbuda qurban verilməklə konflikt – xaos durumu aradan qaldırılır və yeni nizam kosmos yaranır. Demək, qurbanvermə xaosun aradan qaldırılmasının, yeni kosmosun yaranmasının həm üsulu, həm də mexanizmidir.

V.N.Toporov qurbanvermə ritualının quruluşunu belə təsvir etmişdir:

İlkin durum:

“Xaos” dünyanın nizamını pozmuş, əlaqələri məhv etmişdir.

Görülməli iş:

“Kosmos” dünyasını onun mövcud strukturuna əsasən bərpa etmək.

Metod:

Mərasim başçısının kainatın mərkəzi hesab olunan yerdə qurulmuş “qurbangah”da dualar etməsi [179, s. 16].

Qeyd edək ki, qurbanvermə adətinə bəzən qeyri-elmi olmayan münasibətlərlə də qarşılaşmaq olur. Məsələn, Adolf E. Jensen qurbanverməyə ekoloji kontekstdə yanaşaraq yazır ki, “heyvan və insanların öldürülərək qurban verilməsi bəzi hallarda kultla bağlı təcrübə kimi qəbul edilməmiş, ilkin mədəniyyət daşıyıcılarının vəhşilikdə ittiham olunmasına gətirmişdir” [138, s. 162].

Amma bu fikirlə razılaşmaq olmaz. Bu, məsələyə birtərəfli yanaşmadır. Hər bir dövrün öz düşüncəsi vardır. Bu cəhətdən, insan qurbanlarının əski cəmiyyətlərdə öz mənası olmuşdur və buna görə keçmişə günahlandırmaq olmaz. Yəni bu adət cəmiyyətin, necə deyirlər, öz hal-əhvalından doğmuş və həmin qurbanvermə aktları öz zamanlarında heç də qeyri-humanitar akt hesab olunmamışdır.

Bu fikrə ən yaxşı cavab David Carrasconun fikridir. O yazır: “İnsan qurban verilərkən “qurbanverənlər” bu mərasimi tanrılarına quraban verməkdən ötrü müqəddəs bir vəzifə kimi həyata keçirirdilər. “Qurban” o məqsədlə öldürülür ki, qurban verilən “tanrı” dirilmiş olsun” [135, s. 73]. Yəni L.Stager və R.W.Samuel yazırlar ki, “Karfagenli Finikiya insanları uşaqları qurban vermə sahəsində məşhurlaşmışdılar” [142, s. 31]. Dennis D.Hughes qədim yunanların insan qurbanvermələri əsasında qeyd edir ki, “lakin hər öldürmə ritualı “qurbanvermə” deyildir. Yəni döyüşlərdəndən qabaq kəsilmiş, yaxud cənazədən ötrü kəsilmiş olan heyvanlar qurban sayılmırdı” [137, s. 18-19]. Glenn M.Schwartz yazır: “İnsanların öz tanrılarına bəzi şeyləri “qurbanlıq” kimi vermələri, mahiyyətinə görə, tanrılara qida verilməsi tək başa düşülürdü” [141, s. 11]. Digər bir bilgiyə görə, “qurban vermə praktikası əksər mədəniyyət sistemlərində var: Yəhudilikə, Xristianlıqda, İslamda” [134]. Başqa sözlə, “qurban” vasitəsilə Tanrının məmnun edildiyi başa düşülür [188]. “Əski asteklərə görə, hər şeyin qaydası ilə işləməyindən ötrü tanrıları qurbanlarla razı salmaq zəruridir” [143, s. 44].

Ümumiyyətlə, Ester Orasa görə, qurban etmə tanrı-lara konkret bir məqsədlə hədiyyə verməkdir [139, s. 127].

Qarabağ folklorunda sakral məkan obyektləri və qurbanvermə aktlarının nəzəri əsaslarına həsr olunmuş bu tədqiqatı folklor mətnləri vasitəsilə əyaniləşdirməyə çalışsaq. Cəbrayıl bölgəsində Hacı Qaraman ocağı ilə bağlı mətnlərdən birində deyilir:

“Bindan qabağ Cəbrayıl rayonunun mərkəzində olan xəstəxana Şahvəli kəndidəydi. Orda mənə Əli adı xəstə yolsdaşım nağıl etdi ki, bir dəfsində Hacı Qaraman ojağına getmişdi. Zyarətimizi elədiy, qurbanımızı kəsdiy. B adam da orda yatmışdı. Ona da dedih ki, gəl biznən çörəh ye. Gəldi, yedi. Dedi ki, peşən kankanlığdı. Raykom bir gün dedi ki, kəhrizdər var, batıbdı, girin oları açın. Bilirdim ki, kəhrizdər köhnədən qalmadı, içində ilannar çoxdu. Girməh istəmədim, raykom məjbür etdi. Hacı Qaramandan köməh istədim. Yuxuda gördüm, bir ağsaqqal, nurlu kişi diyir ki, qorxma kəhrizinin gözü açılıp. Fikirrəşdim məni xayal basıb. Yuxuya getdim, yenə həmin ağsaqqal həməh sözü dedi, dur, kəhriz açılıp. Duruf səhərin gözü aşılmamış getdim kəhrizin üstə. Gördüm, doğurdan da kəhrizdən şırhaşır su axır. O zaman dua elədim ki, ya Hacı Qaraman, gedip sənin ajağında üzü quyulu yatajam” [66, s. 72-73].

Mətnin poetik struktur elementlərini yuxarıda təhlilə cəlb olunmuş fikirlər əsasında öyrənməyə çalışsaq:

1. *Kult obyekti ilə bağlı hekayənin rəvayət xarakterli olması:*

Kultla bağlı folklor mətnləri, adətən, rəvayət janrında olur. Rəvayət mətnləri onlarda bəhs edilən hadisələrin

doğruluğuna inanılan mətnlərdir. Bu cəhətdən, Hacı Qaraman ocağı ilə bağlı bu danışılan əhvalat da “həqiqəti” təsvir edir. Bu, ocağın gücünü, kəramətini, möcüzəsini “sanksiyalaşdıran” mətnlərdən biridir.

2. Hacı Qaraman ocağının qurbanvermə ilə bağlı olması:

Mətni nəql edənlərin rəvayətindən aydın olur ki, onlar bu əhvalatı ziyarətgahda qurban kəsdikdən sonra eşitməşlər.

3. Qurbanvermənin strukturu:

Mətndən aydın olur ki, Hacı Qaraman ocağında niyyətə müvafiq olaraq kəsilən heyvan qurbanının əti elə oradaca bişirilərək yeyilir. Burada diqqət çəkən cəhətlərdən biri qurban ətinə başqa adamların da qonaq edilməsidir.

4. Kult obyektini təcəssüm etdirən ağsaqqal obrazı:

Mətndən aydın olur ki, çətin vəziyyətə düşmüş insanın köməyinə Hacı Qaramanın özü gəlir. Bu, yuxu vasitəsilə baş verir. Hacı Qaraman artıq dünyasını dəyişsə də, o biri dünyada olmasına baxmayaraq, bu dünyadakı insanların köməyinə çata bilir.

5. Hacı Qaraman ocağına əhd edilməsi aktı:

Mətndən aydın olur ki, çətin vəziyyətə düşmüş adam əhd edibmiş ki, əgər çətinlikdən çıxsa, gedib üç gün Hacı Qaraman ocağında üzüquyulu qalacaq.

Kult obyektləri haqqındakı rəvayətlər, adətən, azsaylı olmur. Konkret sakral məkanla tanış olan insanların yaddaşında pir-ocağın möcüzəsindən bəhs edən bir çox əhvalatlar olur. Onlarla tanış olduqda ziyarətgahların arxaik görüşlərlə əlaqələrinin bu və ya digər şəkildə qoru-

nub qaldığına şahid oluruq. Məsələn, Hacı Qaramanla bağlı mətnlərdən birində deyilir:

“Bir gün Hacı Qaraman maralı minip şallağın da əlinə götürüf gedər. Buna deyəllər ki, Arazın qırağında bir dənə ojağ var. Onunnna da görüş, Şıx Hümmatalıdı ojağıdı. Hacı Qaraman oraya gedən vaxtı görür ki, bıdı Şıx Hümmatalı bir divarı at kimi minip bina tərəf yaxınnaşır, əlinə də çubux yerinə ilan götürüf. Hacı Qaraman deyir ki, sən məndən də güjdi ojağsan.

Sora yarışallar. Şıx Hümmatalı Arazın üstə ojağ yandırar, Hacı Qaraman yandıra bilməz” [66, s. 73].

Bu mətn ilk növbədə arxaik-mifoloji görüşlər baxımından əlamətdardır. Süjetə diqqətlə yanaşdığımızda burada şamanizm elementlərini də asanlıqla görmək olur. Odur ki, mətni diqqətlə öyrənməyə çalışaq.

Mətnə, şahid olduğumuz kimi, iki ocaq sahibinin qarşılaşmasından və yarışmasından söhbət açılır. Ocaq sahibləri haqqında bu tipli mətnlərin tarixi çox qədimdir və şamanizmə qədər gedib çıxır.

Öncə ocaq sahibləri olan Hacı Qaraman və Şıx Hümmətalı arasında olan yarışmaya (rəqabət, konfliktə) diqqət yetirək. Konfliktin əsasında hansı ocaq sahibinin güclü olması durur. Bu, şamanizmdə geniş yayılmış konfliktidir. Bu barədə çoxlu əfsanə və rəvayətlər vardır.

“Şaman Topçan” adlı bu tip rəvayətlərdən birində deyilir ki, “abakanlıların məşhur şamanlarından olan Topçan haqqındakı mənbəyə görə, bu şaman XIX yüzilin ortalarında yaşamışdır. Bir gün Topçan mərasim keçirərkən

(burada “mərasim” dedikdə şamanın ya yeraltı dünyaya, ya da göylər aləminə səfərindən ibarət “qamlama” mərasimi nəzərdə tutlur – *V.Nəsibova*) birdən-birə Kiçik dağ deyilən dağda iki buğanın buynuzlaşdığını görür. Bu buğalardan biri qara, ikincisi də göy buğa idi. Göy buğa qara buğanı elə xırpalamışdı ki, zavallı bayılacaqdı. Topçan ona acıdı və göy buğanı oxla vurdu. Göy buğa qurd surətinə girərək güneyə doğru qaçmağa üz tutdu. Qara buğa isə “Ey atam şaman Topçan! Ey anam şaman Topçan!” deyib, qərbə doğru getdi. Deməyəsən, bu qara buğa da urxan-yanların şamanı imiş” [104, s. 75].

Biz bu mətndə üç şaman obrazı ilə qarşılaşırıq:

1. Abakanlıların şamanı Topçan;
2. Uryanxanların qara buğa cildində olan şamanı;
3. Əvvəlcə göy buğa cildində olan, yaralandıqdan sonra qurda çevrilib qaçan şaman.

Mətndən aydın olur ki, Kiçik dağda vuruşan göy buğa və qara buğa, əslində, həqiqi buğalar yox, şamanlardır. Bəs onlar niyə buğa cildindədirlər? Bu nöqtə şamanizmlə bağlıdır. Şamanlar savaşırkən bir-birinə qalib gəlməkdən ötrü müxtəlif heyvanların cildlərinə düşürlər.

Cəlal Bəydili (Məmmədov) göstərir ki, “şaman mifologiyasında başlıca fiqur təbiəti metaforik olaraq canlı varlıq kimi qavrayan şamanın özüdür. O, qamlıq eləyərək ruhlarla insan oğulları arasında əlaqə yaradan bir mediatordur. Yəni şaman ritualının medial funksiyası – o biri (yerüstü və yeraltı) dünyalarla bağlılıq qurmaqdır. Yakut mif mətnlərinə görə “ulu” şamanlar öldükdən sonra belə

qamlıq eləyərdilər. Qam qamlayan şamanın ixtiyarında yardımçı ruhları var. Şamanın bilgi qaynağı olan və ənənəvi mifoloji təsəvvürlərdən gələn bu ruhlar bəzən uçar quş donunda və b. olurlar” [17, s. 335].

Mətnlərdən aydın olur ki, “bəzən şamanlar bir-biriyə düşmənçilik eləyəndə özləri adi adamlar kimi gəzib-dolaşırlar. Həməən vaxt onların ruhları heyvan cildində didişib-vuruşurlar. Beləcə heyvan cildində ikən bu ruhlar adi adamların gözüne görünməzlər. Bu ruhları ancaq şamanlar görürlər. Əgər gücsüz şamanlar küsüşürlərsə, onda onların heyvan cildində olan ruhları düz üç il, əgər küsüşənlər ortabab şamanlardırsa, onda bu ruhlar dörd və ya beş il, əgər ən güclü şamanlar küsüşərlərsə, onda həmin ruhlar doqquz il döyüşərlər. Şamanlar hər ikisi də eyni gücdə olanda onda bir ara vaxt ötəndən sonra şamanlar barışığa gəlirlər. Əgər biri o birini yenirsə, onda şaman öz heyvan cildli ruhu ilə birlikdə ölür” [104, s. 74]. “Bir-birinə acığı tutmuş şamanlar gah ayı cildində, gah da öküz cildinə düşüb, hər cür fənddən istifadə edərək savaşırlar, dalaşırlar” [104, s. 74].

Bu deyilənlərdən bir əsas məqam aydın olur: şaman mətnlərində rast gəlinən heyvanlar elə şamanların özləri, daha dəqiq desək, onların ruhlarıdır. Yuxarıda şaman Topçan haqqında olan mətndəki qara və göy buğalar da savaş zamanı çevrilmə fəndindən istifadə etmiş şaman ruhlarıdır.

Azərbaycan nağıllarında da şamanizm paradigmasının məna törəmələrindən biri olan dərvişlər də savaş za-

manı ya düşmənə qalib gəlmək, ya da ölümcül təhlükədən xilas olmaq üçün müxtəlif heyvanlara çevrilirlər. Başqa sözlə, çevrilmə bir motiv kimi şamanizmlə bağlıdır. Bu haqda olan geniş elmi bilgilərdən məlum olur ki, “çevrilmə”, “metamorfoza”, “dönərgəlik” kimi adlarla bilinən bu şaman formulunun mahiyyətində cilddəyişmə, şəkildəyişmə durur [bax: 166, s. 111; 154, s. 147; 150, s. 67; 167; 118, s. 62; 128, s. 154; 132, s. 29; 2, s. 275; 53, s. 11; 90, s. 33; 17, s. 55; 31, s. 144; 30, s. 78; 113, s. 2; 84, s. 390; 32, s. 9-26].

Hacı Qaramanla bağlı mətndə diqqəti cəlb edən onların minikləridir. Bu miniklər də qədim mifoloji görüşlərlə, o cümlədən şamanizm görüşlərilə bağlıdır. Hacı Qaraman maralın üzərindədir və onun əlində şallaq vardır. Şıx Hümmətali isə heyvan kimi canı olan divarı minmişdir və əlində də çubuq əvəzinə ilan var.

Hər iki sakral məkan sahibinin bu obrazları bizə Altay mifologiyasındakı Ülgen və Erliyi xatırladır. Qaynaqlara görə, Altaylıların və şorların mifologiyasında Ülgen Göy dünyasının, Erlik yeraltı dünyanın sahibidir [163, 546-547].

Erlik Altay türklərinin mifologiyasında belə təsəvvür olunur:

– əlində yaşıl dəmirdən qılıncı, insan sümüklərindən düzəlmiş əsası var;

– bədənini başdan-başa ilanlarla örtülmüşdür.

– miniyi doqquzbuynuzlu öküzdür [17, s. 116].

Göründüyü kimi, Erliyin istər bütün zahiri görkəmi, istərsə də bu görkəmi təşkil edən elementlər həm şaman

mifologiyası, həm də Hacı Qaraman haqqındakı rəvayətlə səsləşir. Bu da öz növbəsində Hacı Qaramanla bağlı mətnin mənşəyi etibarilə şaman mifləri ilə bağlı olduğunu təsdiq edir.

Sakral məkanların sahibləri olan kult obrazları, o cümlədən Hacı Qaraman, Şıx Hümmətali və digər obrazlar eyni zamanda “əyə” inancı ilə bağlıdır. Leksik mənası “sahib”, “yiyə” anlamlarında olan “əyə” obrazı qədim mifoloji görüşlərlə əlaqəli olub, bir yerin, məkanın, obyektin sahibi olan ruhları bildirir. Azərbaycan mifoloji mətnlərində deyildiyi kimi: “Yer üzərində heç bir qarış da əyəsiz olmaz. Hər nə varsa – hamısının özünün əyəsi vardır” [8, s. 46].

C.Bəydili (Məmmədov) qeyd edir ki, “əyə” surətinə əski türk yazılı kitabələrində İdi şəklində “sahib” mənasında rast gəlinir və bu sözün Azərbaycan dilinin dərqli şivələrində “əyə” və “yiyə” şəklində rasat gəlinir [17, s. 174].

Əyə obrazları ilə bağlı tədqiqat aparmış Aynur Babək yazır:

1. İnanc mətnlərinə görə, bütün cansız, yaxud canlı obyektlərin əyələri – himayə edən ruhları vardır.

2. Əyələrin görkəmi müxtəlif şəkildə olur.

3. Onlar uyğun mətnlərdə pis ruhlar tək yox, xeyir verən ruhlar olaraq təsvir olunurlar. Ancaq bədhaxları da var.

4. İnsanlar əyələrə necə münasibət bəsləyərlərsə, onlar insanlarla o cür rəftar edərlər [15, s. 77-78].

Bütün bu deyilənlərdən aydın olur ki, sakral məkan sahibləri olan kult obrazları həmin yerlərin sahibləri, əyə-

ləridir və bu cəhətdən onların digər kult obrazları ilə qarşılaşmasının əsasında həm də hər bir məkan sahibinin öz nüfuz dairəsinə daxil olan məkanı qoruması funksiyası durur.

Qarabağın çoxsaylı sakral məkanlarından biri də Hacı Qasım Çələbi ocağıdır. Bu real bir şəxsiyyətdir və sovet dönəmində də yaşamışdır. Onun haqqındakı rəvayətlərdən birində deyilir:

“Deyilər ki, Sirih kəndindən olannar Hacı Qasım Çələbini fırlıdax hesab edərmişdər. Br gün ona ras gələr, qabağın kəsəllər. Deyillər ki, ya möcüzə göstər, ya da özün bil, səni öldürəjəyih. Kəhlih quşdarı da oxuyurmuş bu zaman. Hacı Qasım quşdardan köməh isdiyir. Kəhliylərdən biri bının bir çiyninə, o biri də o biri çiyninə qonır. Olar da binnan əl çəkillər” [66, s. 86].

Bu mətndə biz sakral kultla bağlı dolğun təsəvvürlə qarşılaşırıq. Göründüyü kimi, mətndə Hacı Qasım Çələbinin kəraməti, sakral gücü, mistik bacarığı sınağa çəkilir. Rəvayətdə adı çəkilən “sirihlilər” dedikdə Cəbrayıl bölgəsinin Sirik kəndinin sakinləri nəzərdə tutulmuşdur. Bu kəndin sahibləri Hacı Qasım Çələbinin sakral gücünə şübhə etdikləri üçün ona inanmırmışlar. Ona görə də əllərinə fürsət düşən kimi onu sınağa çəkirlər. Çətin vəziyyətdən çıxmaq istəyən Hacı Qasım Çələbi Allaha yalvarır. Allah da dərhal onun sözünü eşidir və kəhlik quşlarının vasitəsilə möcüzə göstərir. Beləliklə siriklilər Hacı Qasım Çələbinin kəramət sahibi olduğuna əyani şəkildə şahid olurlar.

Bir başqa mətndə deyilir:

“Bir günnəri ona deyirlər ki, ay Çələbi baba, dooşan
ətin yiyəh, ya yimiyəh?

Diyif:

– Nənəsi dooşanın əti yiyən uşağ paradodağ olar”
[66, s. 86].

Bu mətn Hacı Qasım Çələbinin öz sağlığında artıq öv-
liya kimi qəbul edildiyini, onun məsləhətinə qulaq asıldı-
ğını, müəyyən məsələlər barəsində ondan soruşandan
sonra hərəkət edildiyini göstərir. Bu da bizə “Kitabi-Dədə
Qorqud” dastanındakı Qorqud atanın Oğuz cəmiyyətində
oynadığı rolu yada salır. Oğuzlar nə çətin işləri olardısı,
onun çarəsini Dədə Qorquddan soruşar və həmin işi onun
dediyi kimi yerinə yetirərdilər. Qorqud ata – Oğuz elinin
bilicisi idi. Necə deyirlər: “Həqq-təala onun könlünə il-
ham edərdi”. Yəni o, bütün çətin işlərin cavabını Allahdan
alırdı. Allah-təala onun dualarını eşidir, dadına yetir, kö-
məyinə gəlirdi. Hacı Qasım Çələbi haqqında birinci mətn-
də gördüyümüz kimi, Allah onu darda qoymur.

Bütün bu deyilənlər göstərir ki, sakral kult sahibi
olan Hacı Qasım Çələbi həm də Dədə Qorqud kimi eyni
zamanda “bilici” statusuna sahibdir. Əgər onun belə bir
funksiyası olmasaydı, mətndən göründüyü kimi, dovşan
ətini yeməyin mümkün olub-olmaması haqqında ona mü-
raciət etməzdilər. Bu da göstərir ki, sakral kult sahibi//əyə-
si olan Hacı Qasım Çələbinin sözləri sanksiyalaşdırıcı, qa-
nunlaşdırıcı kücə sahib olmuşdur.

Qeyd olunduğu kimi, Hacı Qasım Çələbi real şəxsiy-
yət olmuşdur. Çələbilər indinin özündə də sakral kultla

bağlı nəsil hesab olunurlar. Cəbrayıl və ətraf bölgələrin adamları Çələbilər nəslinin nümayəndələrinə çox hörmətlə yanaşırlar. Bu da onu göstərir ki, Qarabağ folklor mühitində sakral məkanlar – pirlər, ocaqlar çox məşhurdur və kult sahiblərinə inam bu bölgə insanların etnopsixoloji təsəvvürlərində özünə möhkəm yer tutur.

Yuxarıda Hacı Qasım Çələbinin bir kult sahibi kimi Qorqud ata obrazı ilə səsleşməsi təsadüfi deyildir. Qarabağ bölgəsindəki sakral məkan sahibləri olan kult obrazlarının hamısı mifoloji kökləri baxımından Oğuz-Türk mifologiyası və bu mifoloji düşüncə sisteminin mərkəzi obrazı olan Qorqut ata ilə bu və ya digər mənə xətti ilə bağlıdır. Təsadüfi deyildir ki, Qarabağ folklor mühitində bilavasitə “Ata” adı ilə bağlı olan kult obrazları vardır. Bunlardan biri Tumas ata obrazıdır. Onun barəsindəki mətnlərdən birində deyilir:

“Hacı Rəhimə (Tumas atanın babası – *V.Nəşibova*) hər-lənməsən o Tumas atanın ziyaratına çıxsan qəbul olunmaz. Birinin uşağı yoxdu, onda deyəllər ki, Tumas atıya qurban götür, ancaq Hacı Rəhimə də dəy, sora get ora. Allah övlad verərdi. Taxılı əkərdilər, yağış olmazdı. Aparıb Tumas ata ojağında bir heyvanı qurban kəsərdilər.

Özü də onnar üç qardaş oluflar: Tumas ata, Günəş ata, Çəpiy ata” [66, s. 86].

Bu mətn sakral məkan sistemi və kult obrazları haqqında bizə aşağıdakı qiymətli bilgiləri təqdim edir:

1. Məndən aydın olur ki, Qarabağ bölgəsinin ən güclü ocaqlarından biri Hacı Qaraman ocağıdır. Rəvayətdə

Tumas ata, onun qardaşları olan Günəş ata, Çəpiy ata və onların babası Həji Rəhim “Həji Qaramanın evlatları”, yəni övladları – nəslə sayılır.

2. Mətn göstərir ki, Tumas atanın ailəsi ilə bağlı sakral məkanlar Qarabağa yayılmış və vahid sakral sistemini təşkil etmişdir.

3. Tumas atanın və onun qardaşları olan Günəş ata və Çəpiy atanın adlarındakı “ata” adı mifoloji görüşlərlə bağlıdır. Oğuz-Türk mifologiyasında “ata və “dədə” adları ilk əcdad, ilk insan, ilk ata haqqındakı təsəvvürlərlə bağlıdır.

4. Tumas və digər ata obrazlarının əcdad kultu ilə bağlılığını övladı olmayan insanların bu ocağa övlad məqsədi ilə üz tutması, orada qurban kəsərək övlad diləmələri birbaşa təsdiq edir.

5. Tumas atanın sakral kult sahibi kimi övliya olmasını ona yağış məqsədilə də qurban verilməsi təsdiq edir. O, yağış yağdırmaq gücünə də sahib olmuşdur.

Tumas ata haqqında başqa bir rəvayətdə deyilir:

“Bunu bir gün kafırrar qovalıyıf, bu da ardıj koluna girif. Kəhlih qakqıldıyıf onun yerin deyif kafıra. Bu ayrı yerə girif. Kəhlih yenə bunun yerin deyif.

Deyif:

– Ardış kolu, göyün hər zaman qalsın, kəklih, sənən də balaların artmasın” [68, s. 86].

Bu mətn bütün mifoloji poetikası ilə ilk əcdad haqqında miflərin strukturunu özündə əks etdirir. Burada iki əsas məna səviyyəsini müşahidə edirik:

Birincisi, Tumas atanın kəramətləri;

İkincisi, kəhlik quşunun balalarının artmamasının, ardıc ağacının həmişə göy rəngdə qalmasının səbəbi.

Bu mətn mifoloji tematikası baxımından etioloji mifdir.

Etioloji miflərin semantikasını araşdırmış Nərmin Babayeva yazır ki, “etioloji miflər” dünya, insan, adət-ənənə və sairənin yaradılma səbəblərin izah edir” [14, s. 11].

Elmi ədəbiyyatlarda etioloji miflərin bilavasitə izahedici miflər olması, yəni nəyin nə olmasını təfərrütlərinə, mahiyyətinə varmadan sadə şəkildə izah etməsi göstərilir. Y.M.Meletinski yazır: “hərfi mənada səbəb mifləri, izahedici miflər mənasını verən etioloji miflər müxtəlif təbii, mədəni və sosial obyektlərin hansı şəkildə yaranmasını nəql edir” [160, s. 635].

S.A.Tokarevə görə, etioloji miflər: “təbiətin, yaxud sosial həyatın hansısa hadisəsinin mənşəyinin mifik təcəssüm formasında aydınlaşdırıldığı izahedici mif-təhkiyələrdir” [173, s. 672].

Tumas ata haqqında olan rəvayət də, tipologiyasına görə, etioloji mifdir, çünki etioloji mif rolunu oynayır, “hadisənin təkcə mənşəyini” izah edir.

Qeyd olundu ki, Qarabağ folklor mühitində sakral məkan və onların sahibi olan kult obrazları bu və ya digər şəkildə biri-birilə əlaqəlidir və sistem təşkil edir. Bunu Dərviş Pirim haqqındakı mətndə müşahidə edirik:

“Dərviş Pirim Tumas ojağınnan aşağıdadı. Həjı Qasım Çələbi övlatdarının evinə tərəf olan yoldadır. O pirdi.

Hacı Qasım Çələbi orda namaz qılıf. Dərviş Tumasın hökmün öz gözümün görmüşəm. Ərim şoferdi. Maşının təkərin düzəldən zaman barmağına çəkij dəydi. Dərviş Pirimə ojağına tərəf hərrənən zaman bir ilan quyruğunun üstə beləje dikinə durdı. Qoymadı gedəh. Hərrəndih getdih. Xəcər nənəgilə girəndə dedi ki, Məhəmməd niyə barmağın tutmadın ilana tərəf, tüpürəjhdi barmağına. O ilan o ojağın yəsidi” [68, s. 72].

Bu mətn Dərviş Pirim ocağının kəramətindən bəhs edir. Mətnədə sakral məkan və kultla bağlı aşağıdakı mənalar öz əksini tapmışdır:

1. Mətnədən aydın olur ki, Qarabağ bölgəsindəki ocaqlar müəyyən bir silsilə ilə bir-birinə bağlıdır. Hacı Qasım Çələbinin Tumas kəndinin aşağısından haraya isə qonaq gedərkən yolda namaz qılması Dərviş Pirim ocağının kəramətinin Hacı Qasım Çələbi tərəfindən də qəbul və təsdiq edildiyini göstərir.

2. Hacı Qasım Çələbinin namaz qıldığı yerin sonralar insanlar tərəfindən ziyarətəgaha çevrilməsi kult şəxsiyyətlərin məkanı sakrallaşdırması ilə bağlıdır.

3. Hacı Qasım Çələbinin namaz qıldığı yerdə bir qaratikan kolunun olması bu sakral məkanın həm də ağac/bitki kultu ilə bağlılığını göstərir.

4. Mətn Dərviş Pirimin kəramətini, yaxud mətnədə deyildiyi kimi, “hökmünü” göstərən hekayətlər tipologiyasına aiddir.

5. Barmağına çəkilərək dağılmış sürücünün həkimə yox, Dərviş Pirim ocağına getməsi bölgə insanların

etnopsixologiyasında pir-ocaqlara çox böyük inamın olduğunu nümayiş etdirir.

6. Dərviş Pirim ocağında ziyarətə gələnləri ilanın qarşılması bu pirin həm də ilan kultu ilə bağlı olduğunu ifadə edir.

7. Xəcər nənənin həmin ilanın “ojağ yiyəsi” olduğunu söyləməsi, şamanizmdə olduğu kimi, Dərviş Pirimin ruhunun ilana çevrilə bilməsini təsdiq edir.

8. Rəvayətdə ilanın sürücünü qarşılayaraq onun ağzına tüpürmək istəməsi, lakin sürücünün bunu başa düşməyərək, ilanı Süleyman peyğəmbərin duası ilə qorxudaraq getməyə məcbur etməsi ilan kultu ilə bağlı çox mühüm məna konseptidir. “Ağıza tüpürmək” kult ənənəsində kultun gücünün ötürülməsi mexanizmdir. Biz buna Ovçu Pirimlə bağlı nağıllarda geniş şəkildə təsadüf edirik.

Məsələn, “Ovçunun sirri” nağılında Ovçu Pirim ilanlar padşahının qızını (ağ ilanı) ona təcavüz etmək istəyən qara ilandan qoruyur. İlanlar padşahı da bunun mükafatı olaraq Ovçu Pirimin ağzına tüpürür. O, bu tüpürcəyin sayəsində canlıların və bitkilərin hamısının dilini anlamağa başlayır [11, s. 241-242].

Buradan görüldüyü kimi, ilan kultu ilə bağlı “kəramət” (qabiliyyət, bacarıq) ovçu Pirimə tüpürcək vasitəsilə ötürülür. Dərviş Pirimlə bağlı rəvayətdə də Dərviş Pirimin sürücü Məhəmmədi ilan cildində qarşılayan ruhu onun yarasına tüpürərək şəfa vermək istəyirdi.

Göründüyü kimi, Dərviş Pirim haqqındakı rəvayətdə ağac və ilan kultlarının da məna xətləri özünü göstərir.

Azərbaycandakı bir çox sakral məkanlar bu kultlarla bağlıdır. Qarabağ bölgəsində də ilan və ağaclarla bağlı inanclar və pirlər mövcuddur. Məsələn, Qarabağın Muradbəyli kəndində mövcud olmuş İlanlı pir haqqındakı mətndə deyilir:

“Muradbəylidə bir dənə pir vardı. Adına İlannı piri diyərmişdər. Kimə ilan çalarmış, dərhal o ojağa apararmışdər. Nənəməim diyərdi ki, ilanın çaldığı adam ilannın özündən tez çatsaydı, özü-özünə sağaairmiş. Yox, əgər onu çalan ilanın özü ondan qabaxda gəlip o ojağı yalasaydı, həmin adam sağalmazdı” [70, s. 34].

Bu mətnə iki mənə mənə nöqtəsi diqqəti cəlb edir:

Birincisi, İlanlı pir ilan vuranlara şəfa verən pirdir;

İkincisi, İlanlı pirdə şəfa tapmağın şərti var: ilan vuran adam özünün ilandan qabaq ora çatdırılmalıdır, yoxsa, öləcək.

Bu mənə nöqtələrinə sistemli şəkildə yanaşdığımızda ilan kultunun üç ünsürdən təşkil olunduğunu görürük:

1. İlan;
2. İlanın sancdığı adam;
3. İlan piri.

Bu üç ünsür vahid sistemi təşkil edir. Aydın olur ki, İlanlı pir tək-cə ilanının çaldığı adama deyil, həm də ilanının özünə şəfa verir. Hansı ora tez çatsa, şəfa tapır. Bunlara əsaslanıb ehtimal etmək olar ki, İlanlı pirin kult obrazı, çox güman ki, Ovçu Pirim haqqındakı nağıllarda olduğu kimi, ilanlar padşahıdır.

Deyildi ki, Qarabağda ağac kultu ilə bağlı ocaqlar da vardır. Bunlardan biri “Deşikli ağac” piridir. Onun haqqındakı mətnə deyilir:

“Ağdam rayonunda Qasımlı kəntində bir deşihli ağaj vardı. Yerdən tək bir gövdə təkin bitmişdi, soora göydə aralanmış, bi də gəlip başda birrəşmişdi. Ortası da deşih oimuşdu.

Novruzda ətraf yerrərdən hamı gələrdi, yelləncəhdə yellənərdilər. Uşağı olmıyannar gedərdilər həmin ağajdakı deşiydən keçərdilər” [70, s. 34-35].

Deşikli ağacın sakral məkan kimi aşağıdakı kəramətləri vardır:

1. Bu ağacın Novruz bayramı olanda ziyarət edilməsi onun yeni yaradılışla (kosmoqoniya) bağlı olduğunu göstərir. Çünki Novruz köhnə dünyanın yeni dünya ilə əvəzlənməsi bayramıdır. Demək, deşikli ağac da bu yeni yarayışın ritual mexanizmlərindən biridir.

2. Deşikli ağac pirini övladı olmayanları ziyarət edərkə ondan uşaq istəmələri ağacların türk mifologiyasında əcdad rolunu oynaması ilə bağlıdır. Ramil Əliyevin yazdığı kimi: “Ağac kultunun övlad verə bilmə xüsusiyyəti sonradan inkişaf edərək almadan uşaq əmələgəlmə motivində təsbit olunmuşdur. Demək, mifoloji düşüncədə alma öz xüsusiyyətini ağacdən almışdır. Ağac artım xüsusiyyətinə malik olduğundan, onun barı da belə düşünülmüşdür” [31, s. 134-135].

3. İnsanların Deşikli ağac pirinə özləri ilə yemək-içmək aparmaları, orada bişir-düşür etmələri, hamının bir-birini yeməyə (ehsana) qonaq etməsi bu pirin qurbanvermə ilə də bağlı olduğunu göstərir.

Ağac piri haqqında olan Qarabağ rəvayətlərindən birində deyilir:

“Bizim kətdə bir Pir ağacı olub. Eyzan kimsə deyirdi, ora xoruz deyirəm, ya toyux deyirəm. Aparıv orda kəsməliyə də. Həmə o Pir ağacının üsdündə kəsirdilər. Ermənilər də orda gedif nəysə kəsirdilər. O Pir ağacı palıd ağacıydı. Böyüh bir ağacıdı, dağın başındaydı. Orda mən də aparıf kəsmişəm xoruz. Mişa adında erməni varıdı. Onun bir qanadın¹ kəsif aparıf yandırmışdı, səhər ağzı əyilmişdi. Ağzı əyilif gedif harda durmuşdu ha. Yanı onun ağzı heç vax da düzəlmədi. Elə helə də qaldı, ağzı əyri. Dedilər ki, o Piri kəsiv onnan yandırır, ona görə ağzı əyilif” [72, s. 57].

Mətnədən ağac piri ilə bağlı aşağıdakı məna xətlərini üzə çıxarmaq olur:

1. Pir ağacı dağın başında bitən palıd ağacı ilə bağlı olsa da, burada iki kult bir-birinə qovuşmuşdur: ağac və xoruz kultları.

2. Ağac və xoruz kultlarının hər ikisi əcdad kultu ilə bağlıdır. Xoruz – kişi başlanğıcını, erkəkliyi, törədiciyi ifadə edir. Ağac da türk mifologiyasında əcdad rolunu oynayır. “Dədə Qorqud”da Basatın totem əcdad kimi valideynlərinin biri Qaba Ağacdır. Ramil Əliyev əfsanələr əsasında ağacın aşağıdakı xassələrini müəyyənləşdirmişdir: ağaclar doğar; ağaclar doğularlar (oddan); ağaclar ilkin yaradıcılar rolunda olarlar edir; ağaclar qoruyarlar; ağaclar şahidlik edərlər; qızlar güllərə, ağaclara çevrilirlər; tük/saç ağaclara dönüşər; ilanlar kollara çevrilər; od-atəşdən ağaclar doğular; daraqlar ağaclara çevrilər; ağaclar və

¹ Qanadın – budağını

sular biri-birilə bağlı kultlardır; ağac səcdə edər; ağac pir vəzifəsini yerinə yetirər; ağaclar inisiyasiyayala əlaqədardır və s. [31, s. 94].

3. Mişa adında erməninin Pir ağacının budağını kəsib yandırması ilə onun ağzının ölənədək əyri qalması pirlin kəramətini (hökmünü, gücünü) ifadə edir. Ağac əyəsi buna görə ona cəza verir.

Ümumiyyətlə, ağac əyəsinin ağaca ziyan verənlərə cəzalandırması geniş yayılmış inanıdır. Qərbi Azərbaycanın Ağbaba bölgəsindən toplanmış bir mətndə deyilir:

“Palıdın, şamın əyəsi var. Əyəlr həmməşə adamın gözüne sarıqız libasında görünərlər. Palıdı, şamı kəsməy xatalıdı. Çünki ağacı kəsən və ya yaralayan adam özü zədə alar. Özü də qəfildən. Yəni ağac əyəsi ağac kəsən adamı vurur. Bu vurulan adam ya ölür, ya zəlil, şikəst olar. Odur ki, palıd, şam ağaclarını kəsmək olmaz, çünki sarı qız ağac kəsəndən qisas alır. Belə deyirlər ki, guya sarı qızın anası qədimlərdə ağac olub. Odur ki, Sarı qız ağacı qoruyur” [9, s. 54].

Göründüyü kimi, Pir ağacı ocağındakı palıda zərər yetirən erməninin ağzının əyilməsi bilavasitə ağac əyəsi ilə bağlıdır və həmin ağac əyəsi kult obrazının özüdür.

Beləliklə:

1. Qarabağ folklor regionu müxtəlif ziyarətgahlar – ocaqlar və pirlərlə zəngindir.

2. Bu ziyarətgahların hamısı bu və ya digər şəkildə islamlaşmaya məruz qalmışdır. Ancaq buna baxmayaraq, həmin ziyarətgahlarda islamaqədərki inancların da izləri müşahidə olunmaqdadır.

3. Qarabağ ziyarətgahları qurbanvermə adəti ilə sıx şəkildə bağlıdır. Niyyətin reallaşdırılmasından ötrü kult sahibinin şərəfinə qurban verilir.

4. Qarabağ ziyarətgahlarının kəmiyyət çoxluğu və orada icra olunan ritualların aktivliyi əhali arasında sakral məkanlarla bağlı inancların hələ də çox qüvvətli və funksional olduğunu göstərir.

QARABAĞ FOLKLOR MÜHİTİNDƏ AŞIQLAR VƏ EL ŞAİRLƏRİ

Qarabağ özünün kulturoloji coğrafiyası ilə Azərbaycan mədəniyyət sisteminin bütün janrlar sistemini özündə inikas edir. Onun fenomenallığı həm də bu amillə – cənublu-şimalı Azərbaycan mədəniyyətinin simvolu olması ilə şərtlənir. Bu cəhətdən, əsasən, klassik yazılı ədəbiyyat və musiqinin inkişaf etdiyi, Azərbaycanın musiqi konservatoriyası sayılan Qarabağda aşiq sənəti, xalq poeziyası ənənələri də güclü şəkildə inkişaf etmiş, bu bölgədə həm görkəmli ifaçı və yaradıcı aşıqlar, həm də el şairləri fəaliyyət göstərmişlər.

Bölgənin xalq yaradıcılığı ilə bağlı sənətkarlarından danışmadan əvvəl “aşiq” və “el şairi” terminlərinin mənə dairəsinə və bölgə üçün xarakterik olan funksional-semantik xüsusiyyətlərinə, qısa şəkildə də olsa, diqqət yetirmək tələb olunur. Çünki “şair” termini, adətən, yazılı ədəbiyyatla bağlıdır. Lakin həm Qarabağda, həm də digər aşiq mühitlərində “Şair” adı altında fəaliyyət göstərən, lakin yazılı ədəbiyyat janrlarında deyil, məhz aşiq şeiri janrlarında şeirlər qoşan sənətkarlar olmuşdur. Elmi ədəbiyyatlarda xalq poeziyasının bu nümayəndələri “el şairi” adı altında öyrənilir. Lakin xalq içərisində yazılı ədəbiyyatla, aşağı-yuxarı, heç bir əlaqəsi olmayan, yəni qəzəl, qəsidə və s. kimi klassik şeir janrlarında şeir qoşmayan sənətkarlara məhz “el şairi” yox, “aşiq” adı ilə müraciət olunmuşdur.

Bu məqam tədqiqatçıların diqqətində olmuş, məsələ ilə bağlı bir sıra qiymətli fikirlər söylənilmişdir. Onların bizim mövzumuzla bilavasitə əlaqəsi olduğu üçün həmin fikirlərə nəzər salmaq zəruridir.

Prof. İsrafil Abbaslı şair statusundan danışarkən onları üç qrupda təsnif etmişdir:

Birincisi, aşıqlar, yaxud da saz şairləri;

İkincisi, “qələm şüərası”, yəni yazılı ədəbiyyatla bağlı şairlər: bunlar təhsili olmuş, heca və əruz vəznlərində yazmış, ancaq saz çalmağı bilməmiş şairlərdir;

Üçüncüsü, el şairləri – bunlar toy məclislərini apan aşıqlar kimi heca vəznində şeirlər qoşmuş, ancaq saz çalmağı bilməmiş şairlərdir [1, s. 9-10].

Prof. Azad Nəbiyev aşiq sənəti ilə bağlı sənətkarları qrupda təsnif edib:

Birincisi, ustad aşıqlar;

İkincisi, ifaçı aşıqlar;

Üçüncüsü, el şairləri [156, s. 27-29].

Bu iki bölgünü müqayisə etdikdə aralarındakı fərqləri aydın şəkildə görmək olur. İ.Abbaslı, ümumiyyətlə, yazılı və şifahi ədəbiyyat fərqi qoymadan şeir yaradıcılığı ilə məşğul olan sənətkarları təsnif etmiş, A.Nəbiyev isə aşiq mühiti ilə bağlı sənətkarları təsnif etmişdir. Bu iki alimin hər ikisinin təsnifatında üçüncü maddə üst-üstə düşür və bizi maraqlandıran da məhz bu tip şairlər, yəni bilavasitə xalq yaradıcılığı janrlarında şeirlər qoşan, saz çalmayan, lakin şeirləri el-aşiq məclislərində oxunan və yazılı ədəbiyyatla “aşağı-yuxarı, əlaqəsi olmayan el şairləridir.

Arzu Dadaşova Göyçəli el şairi Şair Məmmədhüseyndən bəhs edərkən göstərir ki, o bir xalq sənətkarı olmuşdur. Məmmədhüseyn “el şairi” idi. Göyçə folklor mühitində şer qoşan, söz yaradan sənətkarları saz çalib-oxuyanlardan fərqləndirmək də ən ötrü onlara şair deyərtilər. Məsələn, Şair Aydın, Şair Alməmməd, Şair Kazım, Şair Əziz [bax: 86, s. 216-217; 51, s. 251-266, 382-283]. Borçalı elində də eyni vəziyyət müşahidə olunur [22, s. 45].

Borçalı aşiq mühitini tədqiq etmiş Tinatin İsabalı qızının da qeyd etdiyi kimi, Borçalıda şair adı ilə Şair Nəbi, Şair Qul Qarani, Şair Bayram, Şair Ağacan, Şair Qara Qərib, Şair Bağ, və başqa sənətkarları (aşiq şeir janrlarında şeir qoşan el şairləri – *V.Nəsimova*) tanıyırlar [48, s. 33].

Qarabağ bölgəsi aşiq və el şairləri ilə zəngin və böyük bir folklor coğrafiyasıdır. Bunların içərisində Sarı Aşığın adı çox məşhurdur. Elmi ədəbiyyatlarda göstəriləyi kimi, XVII əsrdə yaşayıb-yaratmış Sarı Aşığın anadan olma, vəfat etmə tarixi haqqında dəqiq məlumat toxdur. Sarı Aşığın qəbri Qarabağın Zəngəzur mahalının Göləbürd kəndi yaxınlığındadır [25, s. 191]. Sarı Aşığın həyatı haqqınca dəqiq məlumat əsrlərin qaranlıq küncündə qalmışdır. Hətta onun adı belə dürüst məlum deyildir. Qaradağı “Təzkireyi-Qaradağı” əsərində onun adının “Qurbanəli”, Salman Mümtəz “Abdulla”, Əmin Abid “Qərib”, başqaları isə “Nəbi” olduğunu qeyd etmişlər [112, s. 142]. Zəngin bayatı yaradıcılığına malik olan Sarı Aşığın bayatlarının əksəriyyəti sevgilisi Yaxşı xanıma olan istəyini tərənnüm edir [21, s. 277].

Çox maraqlı və qanunauyğundur ki, Sarı Aşıq haqqında olan əsas bilgilər folklor yaddaşının özündə qorunub qalmışdır. Ümumiyyətlə, folklor yaddaşı adlanan fenomenin unikalılığı ondadır ki, o, ancaq yüksək bədii-estetik əyara malik olan fakturanı öz məlumat sisteminə daxil edir və bu mənada, Sarı Aşıqla bağlı çoxlu rəvayət və digər mətnlərin mövcudluğu onun ustad sənətkar olmasının təsdiqi və ifadəsidir.

Sənətkar haqqındakı mətnlərdən birində deyilir:

“Güləbirtin Qaradağlı addı sahəsi oluf, Sarı Aşığ ordandı. Onun butası Yaxşı Maqsutdudandı. Amma Yaxşının qardaşları narazı imiş. Qardaşları bunu çox incidir. Deyir ki, indi ki belədi, axşam aş bişirərsən. Həmən qardaşın biri gedir təhnədən bir avuc düyü gətirif atır qazanın içinə. Deyir, əyər o hakq aşığıdırsa, axşam bu tamnan yesin. Aşıq da baş götürüf getmişmiş. Deyilənə görə, İsfahanda imiş. Gedif orda bir körühçünün körüyün basırmış. Buna sada gəlir ki, sənin qismətini atıflar Yaxşının qabına, gərəh bu axşam orda olasan. Usdası gələndə deyif ki, mən gedirəm.

Yolnan gedirmiş gumuldana-gumuldana. Görüf daldan bir tapbıltı gəlir. Belə baxır görür boz atdı gəlir. Salamələyküm, ələykümət salam. Ay qardaş, hara gedirsən belə? Deyir ki, neynirsən, dərdimə şarik olan döyülsən. Bunu da Allah göndərif. Bu da Cənabi Cəbrayılmış. Göndərif ki, onu al tərkinə Maqsutdunun qabağında körpüdə düşür. Onnan çox dirəşir. Deyir, sada gəlif, gedəjəm ora. Deyir:

– Min tərkimə, gözu bərk yum mənnən tut. Üş dəfə Allahın məsəli, əla Məhəmmədün və ali Məhəmməd elə. Üçüncü salavatda gözünü aç.

İki çəkir, üçüncü salavatda gözün açır, görür Maqsut-dunun körpüsünün gözündədi. Cənabi Cəbrayıl deyir ki, o gələn kimdi? Belə baxıf, dönür görür ki, heş kim yoxdu. Şam vaxdı olanda Yaxşıgilin itdəri hürür. Çıxıllar ki, aşıxdı. Gəlib oturur. O biri qardaşdar inammır, amma biri inanır ki, bu hakq aşığıdı” [69, s. 360-361].

Bu mətnə üç element diqqəti cəlb edir:

1. Sarı Aşıqla Yaxşı xanımın bir-birinə buta verilməsi;
2. Buta almış Sarı Aşığın haqq aşığı olması;
3. Cənab Cəbrayılın Sarı Aşığı bir göz qırpımında İsfahan şərinədən Qarabağdakı Maqsudu kəndinə çatdırması.

Butavermə – Azərbaycan məhəbbət dastanlarında rast gəlinən məşhur motivdir. İlahi qüvvələr qəhrəmana onun sevgilisini, sevgilisinə də qəhrəmanı buta verirlər. Hər iki sevgili bununla da “ilahi nişanlılara” çevrilirlər.

Buta almış qəhrəman haqq aşığına çevrilir. Haqq aşığı – Haqdan, Allahdan gələn aşıqlıq deməkdir. Buna görə də ilahi qüvvələr haqqı aşığına himayə edir, onu heç vaxt darda qoymurlar. Necə ki, Cənab Cəbrayıl Sarı Aşığı bir göz qırpımında mənzil başına çatdırır.

Haqq aşığı bir status kimi el arasında hamı tərəfindən hörmətlə qarşılanan və müqəddəslik cizgiləri daşıyan statusudur. Bacılarını Sarı Aşığa vermək istəməyən qardaşlar da onun haqq aşığı olub-olmamasını yoxlayırlar. Məhəbbət dastanlarındakı haqq aşıqları, bir qayda olaraq, öz ilahi himayəçilərinin sayəsində sınaqlardan çıxırlar. Bu mətnə də Sarı Aşıq sınaqdan çıxmaqla özünün haqq aşığı olduğunu, Yaxşı xanıma olan sevgisinin ilahi təqdir olduğunu sübut edir.

Başqa bir sınaq çay sahilində baş verir:

“Bir gün də Yaxşı Həkəri çayının qırağında paltar yu-
yurmuş. Sarı Aşix gəlir bunun yanına. Yaxşı bunu soyun-
durur. Daa o vaxdı indiki kimi deyildi. Dəyişək yox, bir
şey yox. Bunu soyunduruf paltarın yuyur. Sarı Aşix çayın
qırağında olanda Yaxşının qardaşları görür ki, suya adam
şekli düşür. Sarı Aşix orda bir söz deyir.

Mən aşix, suda neyliyim,
Qəməyəm, suda neyliyim?
Məni Yaxşından eliyəni
Bu suda neyliyim?

Baxıf görüllər bunun sünnəti yerində bir dəsə gül-
dü. Onnan sora gəlif deyillər ki, Yaxşı, bu günnən sora sən
onun, o sən” [69, s. 360-361].

Sarı Aşığın yaradıcılığı, əsasən, bayatı formasında gə-
lib çatmışdır. Onun adı ilə bağlı olan “Yaxşı və Aşiq” adlı
dastandakı şeirlər də bayatı janrındadır.

Onun bayatıları bilavasitə sənətkarın həyatı, yaşadığı
dünya, yaşantıları, hissləri ilə bağlıdır:

Mən aşix, ağzındayam,
Aləmin ağzındayam.
Əslim qaradağıdır,
Amma Məzməzəh ağzındayam.

Mən aşix gözən yerlər,
Gül boynunu əyən yerlər.

Mənə min nişana qaldı.

Ayağım dəyən yerlər [69, s. 373].

Sarı Aşıq həm də cinas üstündə bayatılar yaratmışdır. Cinasla şeir qoşmaq hər bir sənətkarın istedadının göstəricisi sayılmışdır. Çünki cinas sözlərdən və qafiyələrdən istifadə etməklə şeir yazmaq üçün çox yüksək poetik qabiliyyət lazımdır. Cinaslardan istifadə yolu ilə yaradılan şeir janrından asılı olmayaraq təcnis adlanır. Məsələn: qoşma-təcnis, gəraylı-təcnis və s.

Prof. Əziz Mirəhmədov yazır ki, aşıq poeziyasında “təcnis”, bir qayda olaraq, üçbəndli olur. Təcnis şeirində qafiyələr cinaslardan təşkil olunur [85, s. 209].

Arzu Dadaşova da göstərir ki, təcnis janrı Feyzulla Qasımzadə, Azad Nəbiyev, Əziz Mirəhmədov, Paşa Əfəndiyev, Vaqif Vəliyev, Mürsəl Həkimov və başqa tədqiqatçıların araşdırmalarında [80; 86; 87: 85; 25; 111; 39; 40; 41; 42; 43], o cümlədən Elxan Məmmədlinin təcnis şeiri ilə bağlı monoqrafiyasında [83] Azərbaycan xalq şeirinin yaradılışı çətin sayılan növü tək təsbit edilmişdir [22, s. 128].

Bu cəhətdən, Sarı Aşıq bayatı kimi lakonik şeir janrında, yəni söz “manevrlərinin” məhdud olduğu bir janrda yüksək poetik istedadla cinas qafiyələrdən istifadə etməyi bacarmışdır:

Aşix Qaramannıdı,

Xalın qaramannıdı.

Yaxşının tənəsinnən

Dağda qar amannıdı.

Mən aşix, Güləbirdə,
Şeh düşüb gülə bir də.
Qurban olum o yara
Ağlıya, gülə bir də.
= Kaş quş oluf uçaydım
Düşəydım Güləbirdə

Mən aşix, məmə qana,
Təbrizə, Məməqana.
Kəs başım sinən üsdə
Qoy batsın məmə qana [69, s. 373-374].

Sarı Aşığın bayatıları sözlərin ahəngdarlığından, fonomelodikasından, mənə yükündən dərin poetik istedadla istifadə baxımından xüsusi fərqlənir. Bu şeirlər eyni zamanda Qarabağın qaynar həyatının, ənənələrə söykənən məişətinin, füsunkar təbiətinin, sənətsevər, bədii sözə qarşı həssas olan insanların hisslər dünyasının poetik güzgülüdür:

Aşix burda gərək,
Xalix burda gərək.
Qoymaxla nə ağıl
Ağıl binada gərək.

Mən aşix buğda gördüm,
Buğdanı dığda gördüm.
Gözəli sənətçidə
İyidi tuğda gördüm.

Məm aşix dürüstdü adın,
Ləbinnən dürüstdü adın.
Aləmi geşt eylədim,
Görmədim dür ustadın.

Aşığam Sadağa ver,
Hirsinə qadağa ver.
Burdan salamat keşsən
Bir ye, beş sadağa ver.

Mən aşix, ha Kərim,
Yetiş dada, ha Kərim.
Gen dünya sənin olsun,
Mənə bəsdı Həkərim.

Mən aşiqəm, Tərtərə,
Kür qarışar Tərtərə.
Üz qoyum üzün üsdə
Qoy qarışsın tər tərə.

Mən aşığam, yüz yerdən,
Əlli yerdən, yüz yerdən.
Camalım bayram ayı
Baxışarlar yüz yerdən [69, s. 373-374].

Qarabağın ən nəhəng yaradıcı ustadlarından biri Aşıq Valehdir. Onun adı təkcə Qarabağda deyil, şimalı-cənublu bütün Azərbaycan dünyasında məşhur olmuş-

dur. Prof. A.Nəbiyevin yazdığı kimi: “Qarabağ aşiq şeiri Aşiq Valehin (1729-1822) şəxsində özünün tarixi yüksəlişini yaşadı və demək olar ki, XVIII əsrin əvvəllərində şöhrətli Qarabağ aşiq mühiti yaxın və uzaq ellərdə tanınıb qəbul edildi” [87, s. 211].

Aşiq Valehin yaratdığı sənət inciləri folklor yaddaşında geniş şəkildə qorunduğu kimi, onun haqqında rəvayətlər də vardır. Aşiq Valehlə onun ustadı Aşiq Səməddən bəhs edən rəvayətdən məlum olur ki, Aşiq Valehin əcdadları – atası Məhəmməd, babası Aşiq Allahverdi, Allahverdinin atası Şair Məhəmməd, Məhəmmədin atası Aşiq Gülüm, Gülümün atası Aşiq Cünun, Cünunun atası Şair Nəbatıdır. Aşiq Valehin törəmələri – oğlu Allahverdi, nəvələri Ələkbər, Alı, Mehdi, nəticələri Aşiq Abbasqulu, Dünyamalı, Hüsü, Xanlar, bir də Zərniyar, kötücələri Aşiq Xaspolad, Nağaraçı Yelmar, tarzan Əzizxan, Allahverdidir. Aşiq Valehin yaradıcılığından ancaq adamların yaddaşlarında qalan qoşmaları və əhvalatları gəlib bizə çatıb. Onun yaradıcılığının külliyyatı 1905-ci ildə erməni-müsəlman davasında ermənilər tərəfindən yandırılıb. Həmin vaxt Abdal-Gülablı kəndləri qəfil hücumə məruz qalıb, hər nə var qarət olunub, evlər yandırılıb.

Valehin əsl adı Səfidir. Səfi dörd il kənddə mollaxanada təhsil alıb, təhsilini davam etdirmək üçün Gəncəyə gedib, üç il də orda təhsil alıb. Məktəbdə mollalara anlayışlı suallar verdiyi üçün mollalar onun artıq oxumasını qadağan ediblər. Təhsildən yarımçıq qovulan Səfi, fikir xəstəliyinə tutulub. Atası ona təsəlli verərkən, Səfi bir neçə bayatı deyib:

Əziziyəm, bu dərdə,
Çara nədir bu dərdə?
Gəldi eşqin əsəri
Tapdı məni bu dərdə².

Əziziyəm, saz gərək,
Canda, selda saz gərək.
Ömrümlə bərabər
Oldu mənə saz gərək.

Oğlundan bu sözləri eşidən Məhəmməd oğlunu bağ-
rına basır, üzündən öpür və şükür-səna edir ki, babam şair
Məhəmmədin irsi özünü Səfidə büruzə verdi. Səhəri Mə-
həmməd Səfini özü ilə Abdal kəndinə – sənəti ilə hər yer-
də məşhur olan ustad Səmədin yanına aparır və Səfinin
şəyirdliyə qəbul etməsini ondan xahiş edir. Deyilənə görə,
Səməd hər yetəni şagird qəbul etməzmiş. Odur ki, Səməd
Səfidən xəbər alır ki, nəyə görə sən aşiq olmaq istəyirsən?
Valeh cavabında deyir ki, həyatı anlamaq, yaxşını pisdən
seçmək, dərdlilərin dərdinə şərikin olmaq, acizlərin köməyi-
nə çatmaq, zalımların zülmünə qarşı çıxmaq üçün. Bu söz-
ləri eşidəndə Səməd deyir:

– Səfi, sən bu cavabın ilə məni valeh etdin. Səni şa-
gird yox, bir evlad kimi qəbul edirəm. Sənə həm sənət dər-
si, həm də savad dərsi verəcəm. Ərəb-fars dillərini sənə ta-
mam öyrədəcəm. Sənsə mənim iki şərtimi yerinə yetirmə-
lisən: birinci mən sənə icazə verincəyə qədər mənim ya-

² Dər – qapı

nımda qalmalısən, ikinci “valeh” sözün özünə ləqəb götürsən və onu yaşatmağa layiq olasan.

Həmin gündən Səfi Səmədin itaətində qalır. Bir neçə il qalandan sonra bir gün Valeh deyir, ay usta, mənə nə vaxt icazə verəssən, mümkündürsə mənə onun vaxtını de. Səməd deyir, Valeh, nə vaxt əlimin dalı ilə ağzına vursam, o gün sən icazəli olasan.

Bu söhbətdən xeyli vaxt keçir. Bir gün Səməd Gülablı kəndində yas yerində vaxtilə sevib ala bilmədiyi istəklisini görür. Həmin günün axşamçağı Abdalda, yəni Səmədin öz kəndlərində münasibləri ilə söhbətdə söz arasında belə bir bayatı deyir.

Əziziyəm, ya süzmə,
Ya qatıqdı, ya süzmə.
Səmədi yaradan Allah
Gülablıdan yas üzmə.

Gülablı Valehin kəndi olduğu üçün Valeh deyir:

Əziziyəm, yasəmən,
Ətirlidir yasəmən.
Abdalda yas olsun,
Gündə gəlim yasa mən.

Valehin ustadına cavabı Səmədə toxunur, əlinin dalı ilə Valehin ağzına bir sillə vurur. Valeh şükür-səna edir ki, ustam icazə verdi, indən belə aşıqlıq edə bilərəm. Səməd

deyir, Valeh, mən şərti tamam unutmuşam. Sən məni çaşdırdın, indi öz ixtiyarındasan, ancaq sənətlə əlaqədar sənə deyəsi bir neçə sözüm qalıb. Getsən də, ara-sıra mənimlə görüşməyi unutma.

Valeh şad-şəlayın evlərinə gedir. Valehin kamil sənətkar olmağın Səməd bir neçə yerdə demişdi. Ona görə onun üzünü görməmiş adını eşidənlər çoxudu. Valeh evlərinə gedən günün səhərişi sazını götürüb atasının dostu olan Bağman kəndinə gedir. Təsadüfən həmin kənddə oğlan-qız toyu olur. Axşam Valeh əlində saz toy damına daxil olur. Toyun aşığıları Aşıq Fərrux və Aşıq Fərman Valehə lağ edirlər. Valeh onlara sərt cavab verir. İş elə gətirir ki, Valeh Fərrux və Fərmanla deyişəsi olur. Bu vəziyyəti Valehin atasının dostu Mürsələ çatdırırlar. Mürsəl o yerdə gəlir ki, artıq iş-işdən keçib, Aşıq Fərruxla Valeh deyişirlər. Mürsəl işin necə qurtarmasını gözləyir. Bir az keçir, Valeh Aşıq Fərruxu kiridir. Aşıq Fərman ayağa qalxır deyişməni davam edir. Fərman neçə deyişmələrdə üstün gəlib tanınmış bir sənətkardır. Az qalırdı Valehi çaşdır. Deyişmənin qızgın yerində toy damında iki nəfərin davası düşür, ara qarışır. Valeh fürsəti fota verməyib həyətdə bağlı atın birini minir, özünü Gülablıya çatdırır. Üzünü Abdal kəndinə çevirib “Ay usta Səməd”, – deyə çağırır. Səməd səsi tanıyır, hay verir. Valeh deyir: çi, çi, çi. Səməd deyir, hardasan? Valeh deyir, Bağmanda. Səməd deyir, qəə, qəə, qəə. Valeh tez atı tərpedib geri qayıdır. O yerdə gedir ki, ara sakitləşib. Toy bəyi deyir, aşığılar gəlsin deyiş-

məni davam etsinlər. Valehin gedib-gəlməsindən heç kimin xəbəri olmayır.

Bəli, deyişmə təzədən başlayır. Bir az keçməmiş əlində tavar saz usta mərəkəyə daxil olur. Bütün toy adamları Səmədin ayağına qalxırlar. Deyişmə dayanır, Aşıq Fərman və Aşıq Fərrux Səmədə səcdə edib əlindən öpürlər. Səməd deyir, Aşıq Fərman, yaraşarmı neçə ilin sənətkarı bir uşaq ilə deyişə? Fərman deyir, usta Səməd, bu uşaq aşıqlar üçün bəladır. Aşıq Fərruxu kiridib, məni də kiritmiş kimidir. Səməd deyir, Aşıq Fərman, bu Aşıq Valehdi, bunun bürcünə baxmışam, buna məğlubdiyyət yazılmayıb. Sonra Səməd üzünü Valehə tutub deyir, Valeh, bu aşıqlara üstün gəlsən nə edəcəydin? Valeh deyir, usta, bunları sənə sovqat gətirəcəydim. Səməd deyir, mənə qulaq as, hansı yerdə hansı sənətkarla deyişsən, aranızda nə qədər ziddiyyət olsa, ayrılanda mehriban ayrıl. Bir də ömrün boyu mərəkədə özün devran, yəni pul yığma, qoy adamları tanıyan bir nəfər sənə devran yığsın. Deyirlər, ömür boyu Aşıq Valeh özü devran yığmayıb [70, s. 366-369].

Qeyd edək ki, geniş şəkildə verdiyimiz bu mətn Aşıq Valehin bir sənətkar kimliyi haqqında aşağıdakı səciyyəvi məqamları özündə əks etdirir:

1. Aşıq Valeh bir sənətkar kimi genetik ənənənin varisi olmuşdur. Ata-babalarının bir neçə nəsli saz-sözlə yaxından bağlı olmuş, öz dövrlərinin görkəmli sənətkarları sayılmışlar. Bu cəhətdən, onun bir sənətkar kimi parlamaşında, elə hesab edirik ki, ailə-nəsil ənənələrinin böyük təsiri olmuşdur.

2. O, uşaqlıqdan ağılı, fərasəti, hazırcavablığı və poetik istedadı ilə seçilmiş və bu da onun sənət yoluna yönəlməsində öz rolunu oynamışdır.

3. Təhsili yarımçıq qalması ilə depressiyaya düşən gələk aşığın atası ilə söhbətində dediyi bayatıda öz halını “eşq dərdi” adlandırması onun vergili sənətkar olduğunu təsdiq edir.

4. Aşiq Valehin sənətkar kimi püxtələşməsində ustadı Aşiq Səmədin böyük rolu olmuşdur. Ustad istedadına heyran qaldığı şəyirdini sənət meydanına buraxmağa tələsməmiş, onu aşığılıq sənətinin bütün mərhələlərindən səbirlə keçirmiş və hazır olduğuna tam əmin olandan sonra aşığılığa başlamasına icazə vermişdir.

Qarabağın qüdrətli aşıqlarından biri də Aşiq Abbas olmuşdur. Folklor yaddaşında qorunmuş məlumatlara görə, Aşiq Abbas Laçın rayonunun Piçənis kəndində anadan olub. Atası nağara ustası olub və onu özüylə tez-tez toylara aparardı. Hətta bir dəfə toyda bir qadın Alıdan bir hava çalmasını xahiş edir, amma havanın adını düzgün demədiyindən atası onun hansı havanı istədiyini dəqiq müəyyən edə bilmir. Onda Aşiq Abbas atasının köməyinə çatır və qadından bir dəfə o tərəfə, bir dəfə də bu tərəfə getməsinə xahiş edir. Qadının yerişinə görə onun hansı havanı istədiyini müəyyən edir.

Aşiq Abbas aşığılıqdan başqa həm də dülgərliklə məşğul olurdu. Meşədə yeri vardı, orda təknə-tabaq düzəldib ondan gələn gəlirlə ailəsini dolandırırdı. Vəfat etdiyi tarix məlum deyil, amma 90 yaşlarında dünyasını dəyişdiyi deyilir və Piçənis kəndində dəfn olunub [69, s. 382-383].

Yaradıcılığı ilə bağlı bir çox şeirlər də elə rəvayətlər şəklində gəlib çatmışdır. Belə mətnlərdən birində deyilir ki, Aşıq Abbas Dərələyəzdən bir qız sevir. Məhəbbət də on cürədir. Onun doqquzu ötəri hissdir, bircəsi ilahi məhəbbətdir. Heylə vurulur bir gözələ. Demək, Dərələyəz Ermənistan tərəfdədir. Aramızda da böyük dağ silsiləsi var. Aşıq Abbas özü Piçənisdəndi. Orda qohumu da varmış. Qohumugildə qalır ki, bu gözəli görə-eliyə. Qış düşür yollar bağlanır. Qar tayalanır elə olur ki, külək yumşaq qarı gətirir iyirmi-otuz metr qar zirvəsi yaranır. Keçmək mümkün olmur. Orda deyir ki:

Necə gedim Kürdhajıya,
Tutuf yolum selim gədiy.
Qala bilmirəm qürbətdə,
Yada düşüb elim, gədiy.

Təkənduran yavadı,
Qırx qız dərdimə davadı.
Oylağım Sarı babadı
Mıxtökəndi yolum, gədiy.

Yaz ola yollar işdiyə,
Aşam Şəlviyə, Daşdıya.
Aşıq Abbas, Qışqaşdıya
Düşə bir də yolun, gədiy [69, s. 394].

Bu gəraylı onun bədii sözlə işləmək, ona cila vermək, sözlərin, səslərin düzümündən necə estetik fonomelodika

yaratmaq qabiliyyətindən soraq verir. O, bir sənətkar kimi fitri istedadla malik olmuş, mənsub olduğu el-aşıq mühitinin zəngin bədii-estetik və sənət ənənələrini davam etdirmişdir. Əldə olan şeirlərindən aydın olur ki, Aşıq Abbas mövcud poetik ənənələr fonunda öz sənətkar kimliyinin fərdi cizgilərini də təcəssüm etdirməyi bacarmışdır:

Kürkü geydim, baldırımı sarıdım,
Arvad-uşaq heş bilmədi varıdım,
Qoydular qapıda sərgi qorudum
Dedilər toyuğa kiş demir zaman.

Həşdatdan, doxsannan yüzə yaşadım,
Arvadı, uşağı onda boşadım,
Bir də uşağ oluf yerə iş...m,
Durdum gördüm yerim yaşdı bir zaman.

Başqa bir şeirində deyir:

Elin pisi kürdhacılıdı,
Tamam sözdəri acıdı.
Paşa bəyi qatmağ olmaz,
Hamısı ağıl möhtacıdı [69, s. 394-395].

Bu bir bənd şeir parçası göstərir ki, Aşıq Abbasın poeziyasının ictimai məna qatı da var. Yəni o, təkcə lirik mövzularda şeirlər qoşmamış, eyni zamanda, mənsub olduğu cəmiyyətin cari problemlərinə də öz münasibətini

bildirmiş və bununla da, necə deyərlər, “Aşıq elin anasıdır” deyimini öz sənətkar kimliyində təcəssüm etdirmişdir.

Qarabağın başqa bir görkəmli sənətkarı Aşıq Möhübbət Məhəmməd oğlu Həsənov Laçın rayonunun Zağaltı kəndində anadan olub. Ağcabədi rayonunda dünyasını dəyişib. Deyilənə görə, aşıqlıqdan əlavə, həm də gözəl at çapırdı. Hətta bir dəfə toyda at çapışı zamanı atının tapırı qırılır, yəhəri düşür. Çılpaq atnan yenə hamını keçməyi bacarır [69, s. 408].

Əldə olan şeirləri onun həyat dolu bir sənətkar olduğunu göstərir. Məsələn “Arvad” şeirində deyir:

Aman günnü, yazıx, arvadı zalım,
Deyirsən götürmür söz bizim arvad.
Sən xoşbəxtsan taleyinə şükür elə,
Dağ çəkif sinəmə yüz bizim arvad.

Vay o günə evdə bir söz deyilə,
Onda gərək varım-yoxum söylə,
Tutur xirtdəyimdən basır çeyilə³,
Döşüyür qarnıma diz bizim arvad.

Nə ağıllıya bənzər, nə də dəliyə,
Dindirəndə söylür təzə ölüyə,
Ayı kimi payız girir çiliyə,
Bir də gözün açır yaz bizim arvad.

³ çeyil – suda bitən ot

Möhübbət yolunda gəlifdi cana,
Çalışıram gəlmir dinə-imana,
Yazıram, car olsun Azərbaycana,
Bir kəlmə demədi düz bizim arvad

[69, s. 408-409].

Bu şeir, əlbəttə, zarafat xarakterlidir və məclisdəkiləri əyləndirmək, güldürmək, onların kefini açmaq, şuxluq yaratmaq məqsədilə söylənmişdir. Ancaq şeirdə sözləri ahəngdar düzülüşü, deyingən, narazı, həyasız qadınların xarakterik cizgilərinin böyük ustalıqla təsviri Aşıq Möhübbətin söz yaradıcılığının güclü olduğunu göstərir.

Sənətkarın ictimai ruhli “Dərdimi” şeirində deyilir:

Ehtiyacı heç nadana bildirmə,
Gedib tez çatdırar elə dərdini.
Desən də, de barı mərd oğlu mərdə
Şərikləşib sənnən bölə dərdini.

Tut ovsarı bu sarvanı çəkində,
Qənvəs torun bu dəryadan çəkində,
Qüssə var ki xəlvət özün çəkində,
De bir igid əhli bilə dərdini.

Açılası sirr deyilsə, demə, get,
Ac olsan da, namərd aşın yemə, get.
Oynaq danış, söhbətə get, dəmə get,
Möhübbət, çək gülə-gülə dərdini [69, s. 409].

Bu şeyrdə Azərbaycan insanı üçün xarakterik olan yüksək mənəvi dəyərlər öz əksini tapmışdır. Aşıq, bu cəhətdən, təsəvvür etdiyi ideal insan tipini belə təqdim etmişdir:

1. İnsan öz ehtiyacını hər gələnə danışır, özünü alçaltmamalı, kişi vüqarını namərdlərin ayaqları altına atmamalıdır.

2. İnsan öz problemlərini yalnız mərd adamlarla bölüşməlidir. Çünki yalnız mərd adamlar başqalarının dərdinə yanar, qəm-kədərinə şerik çıxarlar.

3. İnsan öz dərdini kiminləsə bölüşməsə, yüngülləşə bilməz və qəm-kədər onu məhv edər. Lakin dərdi hər kəslə bölüşmək olmaz: dərdi yalnız “igid əhli” olan insanlarla bölüşmək olar.

4. Həyatda elə sirlər vardır, onlar insanla bərabər qəbirə getməlidir. O sirlər insanla Allah arasında qalmaqla bir kişinin mərdliyinin əsas göstəricisi kimi çıxış edir.

5. İnsanın əsas xarakter göstəricisi onun həyatdakı bütün hadisələri gülə-gülə, yəni Allahın qəzası və təqdiri kimi qarşılamasıdır.

Aşıq Möhübbətin Şair Tapdıqla dəyişməsi, təkcə aşığın deyil, eyni zamanda, hər iki sənətkarın poetik istedadını nümayiş etdirir:

Tapdıq:

Ovum əldən çıxardımı,

Oxum daşa tuş olmasa.

Tülək tərən dağdan enməz,

Çovğun, boran, qış olmasa.

Aşıq Möhübbət:

Sona kəklik məskən salmaz,
Hansı dağda daş olmasa.
Ala gözlər nəyə gərək,
Üstdən qələm-qaş olmasa.

Tapdıq:

Yaratdığı şəxsə fələk,
Versin saf qəlb, təmiz ürək.
Cücə-plov nəyə gərək
Sifətimiz xoş olmasa.

Aşıq Möhübbət:

Dost hayına darda gəlləm,
Çağırən olsa, haya gəlləm,
Hər il doğma yurda gəlləm,
Ömrə bıçaq, yas olmasa.

Tapdıq:

Tapdıq etmə giley-güzar,
Ürək dostun səni qınar.
Pis yaxşını kim tanıyar,
Getgəl, düşhadüş olmasa.

Aşıq Möhübbət:

İnsanlıx ki, var dünyada,
Səni yaşadar dünyada.
Möhübbət yanar dünyada,
Dostun günü xoş olmasa [69, s. 410-411].

Qarabağın məşhur sənətkarlarından biri də Şair Səyyah Məhəmməd adlı el şairidir. Həsənov Məhəmməd İbrahim oğlu, başqa adla Zindani Səyyah Məhəmməd Didərgin 1923-cü ildə Dərələyəz mahalında anadan olmuşdur. Səyyah Məhəmməd İrəvan Müəllimlər İnstitutunu bitirmişdir. II Dünya müharibəsinə iştirak edən şair döyüşlərdə ağır yaralanır və baş leytenant rütbəsi ilə ordudan tərxis olunur. Müharibədən qayıtdıqdan sonra Qərbi Azərbaycanın bir sıra kəndlərində müəllim və məktəb direktoru vəzifələrində işləyir.

1947-ci ildə həbs olunur və 16 il Sibirdə sürgün həyatı yaşayır. Sibirdən qayıtdıqdan sonra ailəsi ilə birlikdə Laçın rayonuna köçür və rayonunun Qarabəyli, Qorçu kəndlərində müəllimlik edir.

Sovet hökuməti ilə barışmayan şairin başı daim bəlalər çəkmişdir. 1974-cü ildə Ukraynaya köçən şair 1977-ci il sentyabrın 1-də orada vəfat etmiş və Donetsk vilayətinin Karpatovsk şəhərində dəfn olunmuşdur [69, s. 411].

Onun haqqında olan rəvayətlərdən birində deyilir ki, Səyyah Məhəmməd bir dəfə bir keçi gətirir bazara. Uşaxlar bunu danışdırmağ üçün deyillər ki, ə, bu keçi neçiyədi? Bir qiymət deyir. Deyillər, yox, baha deyirsən. O gəlir danışdırır, bu gəlir danışdırır. Deyir:

Xəbər alsan, bu keçinin əhvalın,
Qırx kilo qanqor⁴ yeyən keçidi.
Namərdin min tüməninə vermərəm,
Mərdin qəpiyinə dəyən keçidi.

⁴ qanqor – yem

Belində var bircə kilo qəzili,
Əti kifdə üçün yaxşı əzili,
Bülün düzdü, cinsi Məzdili
Həyatda namərdə söyən keçidi.

Çoban hər ay alır altı şahı hak,
Həqiqi sözdəri demərəm nahax,
Səyyaham deyirəm, hər axşam sabah,
Şivlərimi⁵ soyub yeyən keçidi [69, s. 411-412].

Bu şeirdə diqqət çəkən məqam, onun, bir növ, dəyişmə xarakterində olmasıdır. Deyişmə – iki sənətkar arasında şeirlə yarışmadır. Burada belə bir yarışma yoxdur. Ancaq Səyyah Məhəmməd bu şeir ona zarafatla sataşan uşaqlara cavab kimi deyir. Yəni dəyişmədə olduğu kimi, sənətkarı bu şeiri bədahətən yaratmışdır.

El şairi “Dəyməsin” adlı qoşmada deyir:

Vətən davasında vurdu haramı,
Yellər əsdi sızıldatdı yaramı,
Payızın çovğunu, qışın boranı
Mənə dəysin, nazlı yara dəyməsin...
[69, s. 417-418].

Azərbaycan el-aşıq şeiri ənənələrinin ən gözəl poetik xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən bu şeirdə sənətkarın həyata, insana və dünyaya baxışları öz əksini tapmışdır.

⁵ şiv – təzə əkilmiş ağac

Müharibədə yaralanan, qar-çovğunda üşüyən şair sevgisi yolunda bütün dərdlərə dözməyə hazırdır. O, özünə bir bəla gəlməsinə razı olsa da, ancaq doğma Vətəni Azərbaycanı xoşbəxt, firavan görmək istəyir və bu yolda öz şirin canını “uf” demədən verə biləcəyini açıq ürəklə bəyan edir.

Qarabağ bölgəsinin başqa bir saz-söz sənətkarı Axundov Umbay Sadiq oğlu 1940-cı il martın 21-də Laçın rayonunun Qarakeçdi kəndində ziyalı ailəsində anadan olub. Atası Axundov Sadiq Mikayıl oğlu ruhani təhsili almış və Azərbaycan dastanlarının əksəriyyətini bilirdi. 1956-cı ildə Minkənd kənd orta məktəbini, 1964-cü ildə Şuşa kənd təsərrüfatı texnikumunun baytarlıq fakültəsini, 1974-cü ildə isə Gəncə Dövlət Pedaqoji İnstitutunun tarix fakültəsini bitirmişdir. Gənc yaşlarından aşıqlıq sənətinə böyük həvəs göstərmiş və iki il Mais Gəncəlidən aşıqlıq sənətinin sirlərini öyrənmişdir. 1971-ci ildə Gəncədə keçirilən rayonlararası aşıqlar festivalında I yerə layiq görülmüşdür. 1989-cu ildən Respublika Aşıqlar Birliyinin üzvüdür. 1992-ci ildə Zəlimxan Yaqubun redaktorluğu ilə şeirlərdən ibarət “Laçında dillənən saz” kitabı çap olunmuşdur. 2008-ci ildə V aşıqlar qurultayında birliyin idarə heyətinin üzvü seçilmişdir. 2009-cu ildə aşığın yetmiş illik yubileyi dövlət səviyyəsində qeyd olunmuş, mədəniyyət nazirliyinin fəxri fərmanı və pul mükafatı ilə təltif olunmuşdur. “Sadiğı” və “İşıqlı” saz havalarının müəllifidir. Aşığın ifasında “Şah Abbas və Gülizar” və özünün müəllifi olduğu “Laçın həsrəti” dastanı lentə alınmışdır [69, s. 423].

O, “Yalandı” adlı ustadnaməsində bu dünyanın gər-dişini belə xarakterizə edir:

İnsan əşrəfidir yaranmışdın,
Elə bu kəlmənin özü yalandı.
Deyillər, dünyada haq var, divan var
Yaman alladıflar bizi, yalandı.

Həftə keşdi, ay dolandı, il oldu,
Dərd əlinnən dilbilməz də dil oldu.
Bir halda əməyim yandı kül oldu,
Yoxdu həqiqətin izi, yalandı.

Umbay bu hikmətdən olmadı agah,
Hak boynunu büküf, hökm edir günah,
Az qalıram deyəm əstəfirillah,
Görəmmir tanrının gözü, yalandı [69, s. 423-424].

Bu şeir ilk baxışda həyatdakı mənəvi münasibətlərin səthi təsviri təsirini bağışlayır. Ancaq misraların məna yükünə diqqət etdikdə burada dərin mətləblərin ifadə olduğunu görürük. Sənətkara görə:

1. İnsan yer üzündəki yaranmış bütün məxluqatın ən şərəfli hesab olunsaydı, onlar özləri özlərini bu şərəfdən məhrum etmişlər. Çünki yer üzündə artıq haqq-divan yoxa çıxmış, bütün münasibətlərdə yalan əsas rol oynamağa başlamışdır.

2. Zaman öz ahəngi ilə (həftələrlə, aylarla, illərlə) axıb getsə də, dünyanın hər yerini haqsızlıq dərdi basıb. “Haqq” deyən insanların zəhməti, əməyi cəmiyyətdə həqiqətin olmaması səbəbindən məhv olub gedir.

3. Sənətkar dünyanın bu əyri gedişatını anlamaqda aciz qalıb. Bəzən qəlbinə küfr fikirlər də gəlir. Ancaq “əstəğfirillah” deyib, yerin-göyün yaradıcısı olan, hər şeyi görən və bilən Allahdan üzr istəyən şair bütün bunları yenə də insan nəfsinin azgınlığı hesab edir.

Qarabağın ən böyük söz sənətkarlarından biri Şair Sücaətdir. Dərin poetik istedadı ilə cəlx arasında çox sevilən bu el şairi bir gün məşhur müğənni Nəzakət Məmmədovaya vurulur və öz eşqini bu misralarla tərənnüm edir:

Yaman çətin imiş sənsiz yaşamaq,
Könlüm gecə-gündüz ağlar, qayıt gəl.
Sevəni bir gündə yüz yol öldürür
Səniz ötən günlər, çağlar, qayıt gəl...

...Onların arası nə üçünsə dəyir və onlar küsüşürlər. Nəzakət Məmmədova dünyasını dəyişir, Sücaət onun qəbrinin üstündə bu şeiri deyir:

Dur, əzizim, barışmağa gəlmişəm,
Dözə bilməm, dünyam sənsiz qalıbdır.
Öz ocağım öz sinəmi istmir,
Odum sənsiz, közüm sənsiz qalıbdı.

[71, s. 327-328]

Qeyd olundu ki, Qarabağ aşiq mühiti klassik aşiq yaradıcılığı ocaqlarından biri olmuşdur. Bu cəhətdən, bölgədə aşiq sənəti, el-aşiq şeiri ilə bağlı mistik-magik məzmun-

lu rəvayətlərə də rast gəlmək olur. Bunlardan biri Şıx Məmməd adlı el şairinə vergi verilməsi ilə bağlıdır:

“Deməli, Şıx Məmməd cavan oğlandı, hələ evlənmişdi. Qoyun otarırmış. Gecə yatır. Yuxuda görür ki, – bunun sürüsünün içində də göy şişək vardı, – qoyunu otardığı yerdə bu şişək sürüdən ayrıldı, getdi qaramux kolun dibin eşdi, ordan iki mıncıx çıxdı. Şıx Məmməd bunu yuxuda görür. Səhər gedir, qoyunu vırır örüşə. Yadınnan çıxmışmış hər şey. Bu şişək qoyun ayrılır, gedir qaramux kolun dibin eşir. Yadına düşür ki, mən bunu yuxuda görmüşəm axı. Gedir görür ki, yerdə iki mıncıx var. Mıncığın birin verir çoban yoldaşına, birin də özü götürür. Bunu əllərinə alan kimi başdıyıllar deyişməyə. Gecə yarıyatan deyişillər. Qoyunun da özbaşına kəndə gedəni gedir, itəni itir. Kəndə hay düşür ki, Şıx Məmməd də yoxdu, çoban da yoxdu. Qoyunnar da gəlif aralığa. Gəlillər, səsnən tapıllar ki, bular deyişillər. Deyillər, bular dəli oluf. Şıx Məmmədin yoldaşına sidik içirdillər, o pozulur. Şıx Məmməd anasına deyir ki, ana, mənə heç nə içirtmə. Mənim ağlım başımdadı, dəli deyiləm. Səhər də gedif qoyunu otaracam. Nəysə, buna heş nə eləmillər, səhər də gedir qoyunu otarmağa. O günnən Məmməd olur Şıx Məmməd [75, s. 268-269].

Vurğulamaq istərdik ki, bu əhvalat bir neçə cəhətdən əlamətdardır:

Birincisi, şairlik vergisi baxımından. Yəni məhəbbət dastanlarında vergi verilən haqq aşıqları ilahi qüvvələrdən eyni zamanda həm şairlik, həm də aşıqlıq (saz çalmaq) qabiliyyətini vergi alırlar. Bu mətndə isə yalnız şairlik vergisindən söhbət gedir.

İkincisi, verginin muncuq vasitəsilə verilməsi Azərbaycan folklor mətnlərində rast gəlinməyən epizoddur. Göründüyü kimi, həm Məmməd, həm də onun çoban yoldaşı şairlik vergisini muncuq vasitəsilə alırlar.

Üçüncüsü, şairlik vergisinin murdarlanma yolu ilə, yəni sidik içirilməsi ilə ləğv olunması, pozulması. Bu da Azərbaycan folklorunda ilk dəfə rast gəlinən faktdır.

Dördüncüsü, şairlik vergisi alan adamın “haqq aşığı” yox, Şıx, yəni Şeyx adlanması.

Təkrar qeyd edək ki, bu mətndə şairlik vergisinin muncuq vasitəsilə verilməsi folklorumuzda təsadüf olunmamış faktdır və buna görə də qəribə görünə bilər. Ancaq epik folklor mətnlərində, xüsusilə nağıllarda muncuqla bağlı motivlər muncuğun bu funksiyasına bir qədər aydınlıq gətirir.

“Göy muncuq” adlı nağıldan məlum olur ki, üç qardaşı olan tək bacı öz qardaşları üçün yemək hazırladığı vaxt düyü sinisinin içərisindən göy rəngdə bir muncuq görür. Xoşu gəlir, muncuğu ağzına qoyur və muncuq bilməyərəkdən onun qarnına gedir. Qız müəyyən vaxtdan sonra uşağa qalır. Qardaşlar qızı əxlaqsızlıqda qınayıb öldürməyi qərar alırlar. Kiçik qardaşlarına deyirlər ki, apar bunu öldür. Bacısı əhvalatı olduğu kimi ona danışır. Kiçik qardaş onu öldürmür və buraxır. Qız gedib bir qalaça tapır. Qalaçanın sahibi div imiş. O, burada divlə qardaş-bacı kimi yaşamağa başlayır. Bir azdan oğlu olur, adını Göy Muncuq qoyurlar [12, s. 226-226].

Göy muncuğun kişilik, erkəklik funksiyasını təhlil edən Yadulla Ələkbərov göstərir ki, Göy Muncuq qızın

udmuş olduğu muncuq əşyasından dünyaya gəlir. Körpənin atası, göründüyü kimi, birbaşa o göy muncuqdur. Yəni göy muncuq adi bir predmet olmayıb, magik əşyadır. Bu magik (tilsimli və sehrli) əşyanın funksiyası Azərbaycan nağıllarındakı alma ilə eynidir. Həm muncuqdan, həm də almadan uşaqlar dünyaya gəlirlər. Bu cəhətdən, alma və muncuğun hər ikisi həyat verici funksiyaya sahibdir [26, s. 149-150].

Göründüyü kimi, epik-mifoloji ənənədə muncuq sehrli əşyadır və yaradıcı gücə malikdir. Şıx Məmmədin tapdığı muncuq da adi əşya deyildir. Onu yerini Məmmədə yuxu vasitəsilə ilahi qüvvələr xəbər verirlər. Bu da onu göstərir ki, butavermə motivi zəngin məna çalarlarına malikdir və daha geniş planda tədqiq olunmalıdır.

Sənətkarla bağlı rəvayətlərdən birində deyilir:

“Şıx Məmməd cavan vaxdı tezdən durur, bulağa sarı gedəndə görür ki, üç-dörd dənə gəlin yığışbdı bulağın başına. Suyun qırağında biri əski yuyur, biri yun tapdalıyır. Baxır, özün saxlıyammır, deyir ki:

Gəl sənə söyləyim cənnət bağından,
Səhər namazının lap sübh çağından,
Beş-altı gəlinin xub yığnağından,
Tutulub tezdənnən toyu çeşmənin.

Dinimiz islamın dinidir dini,
Daha iyirmidən keçirdim sini.
Gəlinnər gətirif yuyur əskini,
Kaş ki mən olaydım suyu çeşmənin.

Qabağında dərin göllər qurallar,
Tapdalayıb diz-topuxlar yuyallar,
İki nazlı qabaq-qarşı durallar,
Olaydım tokqacı, yunu çeşmənin" [75, s. 276].

Burada el-oba qızlarının gözəlliyi, işgüzarlığı, bulaq başındakı evdarlığı və xanımsayağı davranışları sənətkarı cuşə gətirir və o da bədahətən bu şeri qoşur. Şeirdə poetik məqamlarda yanaşı, diqqət çəkən daha bir məna nöqtəsi sənətkarın qəlbində yaranmış hisslərin təmizliyi, paklığı və ülviliyidir. 20 yaşlı gənc öz hisslərini cilovlayır, el qızlarına İslam dininin buyurduğu əxlaqi davranışların gözü ilə baxır.

"Nabatım" adlı qoşmasında deyir:

Başına döndüyüm, ey boyu bəstə,
Atma xəyalından uzağa məni.
Zülfünü göstərib camal gizdətmə,
Salma eldən-elə sorağa məni.

Yeriyəndə yemişlərdən məzəsən,
Dindirdikcə qaş-gözünü süzəsən.
Əhdim budu kişmiş kimi əzəsən,
Sürtəsən tel üçün darağa məni.

Nabatım, gəl, getmə məndən qırağa,
İstəkli dərdimə sən eylə dava.
Piltətək yağlayıb tutma yalava,
Döndərmə od almış çırağa məni [75, s. 277].

Bu şeir lirik qəhərmanın qəlbində coşan sevgi tufanının yüksək poetik formada təcəssümüdür. O, bəstə boyulu bir gözələ aşıqdır. Sevgilisinə öz məhəbbətinin təmizliyini, saflığını səmimi şəkildə etraf edir. Ondan rica edir ki, aşıqı incitməsin, çünki o – həqiqi bir aşıq, “haqq aşığı”dır.

Şeirdə Şıx Məmmədin təsvir etdiyi bir detal diqqəti cəlb edir. O, sevgilisindən iltimas edir ki, onu kişmiş kimi əzib, telinə vurmaq üçün darağına sürtsün. Bu da artıq unudulmuş etnoqrafik detaldır. Məlum olur ki, xanımlar saçlarına gözəllik vermək, onları təbii maddələrlə qidalandırmaq, gözəlləşdirmək, tərəvətləndirmək və ətirləndirmək üçün kişimişi əzib darağa sürtür və saçlarını onunla daraymışlar.

Qarabağlı sənətkarlar Məşədi Cabbarla Şair Abışın deyişməsi haqqındakı rəvayət Qarabağ el-aşıq mühitinin yüksək sənət estetikası və qaynar dinamikasını göstərmək baxımından əlamətdardır:

“Aşağı Gilətağ kəndinin camaatı yuxarı kəndə Niyazalığilə toy məclisinə gedir. Niyazalı yüzbaşı olmuşdu, varlı, imkanlı idi. Bizim camaat toyda iştirak eliyir, toydan çıxanda Məşədi Cabbar deyir ki:

Ayıboğandan çıxdım,
Elə bildim kosa-gəlin toyudu,
Ərşin yarım bu gəlinin boyudu.
Məclisin qabağı yeməmiş,
Boz inəyin bozbaşı soyudu.

Bunu yuxarı kəndin camaatına çatdırıllar. Orda da Şair Abış vardı. Aşağı kəndə su yuxarı kənddən gəlirdi. Bir gün Məşədi Cabbar iki cöngəni boyunduruxluyur, baş-başa bağlıyır. Cöngələr bir-birini çəkə-çəkə gedir. Çuma-sürtünnən keçəndə cöngənin biri suya düşür, çəkib o birini də suya salır. İkisi də düşüb gölə murdar olur.

Şair Abış onun cavabında deyir:

Dələdən, tülküdən tutmuşdun maya,
Zay oldu malların, töküldü çaya.
Biz nə bilək şair ajdığnan gəlmişmiş toya.

Şair Abışın da dədəsi cəviz çırpanda cəviz ağacınnan yıxılıb, qarnı yırtılıb. Bunun cavabında Məşədi Cabbar deyir ki:

Dədən halaldısa, niyə ağacdən düşdü?
Qarnındakı p..un ağzınnan qusdu.
Gəlib Malkeşməzdən su işdi,
Onun da qarnı yırtıldı, gördüm [75, s. 287].

Bu deyişmə tarixi reallığı nə dərəcədə əks etdirməsindən asılı olmayaraq, bölgənin həyatında ədəbiyyatın, şeirin, sənətin, sözün nə qədər böyük rol oynadığını göstərir. Qarabağın və ümumiyyətlə, Azərbaycanın sənətkarları arasında belə uzaqdan-uzağa (qiyabi) deyişmələr çox məşhurdur. Göründüyü kimi, Şair Abış Məşədi Cabbarın toy-da dediyi zarafata dərhal cavab verməmiş, müəyyən für-

sət yaranmasını gözləmişdir. Cöngə hadisəsi buna bir fürsət olur və o da Məşədi Cabbarın cavabını verir. Sonra bu deyişmə dillərdə əzbər olub, bölgənin mədəni həyatının unudulmaz faktına çevrilir.

Əlbəttə, Qarabağın aşığı və el şairləri təkcə burada adları çəkilən sənətkarlarla məhdudlaşmır. Zəngin sənət və ədəbiyyat mühiti olan Qarabağda bir çox sənətkarlar yaşamış, bölgənin və ümumiyyətlə Azərbaycan el-aşığı ədəbiyyatının inkişafında çox böyük rol oynamışlar.

Qarabağ folklor mühitinin daha bir özəlliyi onda ifadə olunur ki, burada zəngin yazılı ədəbiyyat (klassik ədəbiyyat) ənənələri inkişaf etmişdir. Bu cəhətdən, xalq poeziyası, el-aşığı şeiri ilə klassik yazılı ədəbiyyat ənənələri arasındakı əlaqələr də bölgənin mədəni həyatının xüsusi məna səviyyəsini təşkil edir. Bu cəhətdən, belə hesab edirik ki, Qarabağ ədəbi mühitinin daha geniş mənzərəsinin yaradılması aşıqlar, el şairləri və yazılı ədəbiyyat şairlərinin yaradıcılığına bütöv kontekstdə yanaşılmasını nəzərdə tutur.

QARABAĞ FOLKLOR MÜHİTİNDƏ NOVRUZ BAYRAMI ƏNƏNƏLƏRİ

Novruz bayramı Azərbaycan xalqının ən qədim, ən məşhur və bu gün belə böyük təntənələrlə müşayiət olunan ümumxalq bayramıdır. Çox qədim tarixə malik olan, Şərq-İslam dünyasının əksər ölkələri tərəfindən qeyd olunan Novruzun hər bir xalqda olduğu kimi özünəməxsus cəhətləri, adətə-ənənələri, mərasimləri və s. vardır. Bu cəhətdən, Azərbaycan Novruz bayramı da özünəməxsus cəhətləri ilə zəngindir.

Xalqımızın tarixinə yoldaşlıq etmiş və etməkdə olan Novruzun milli şüur və dövlətçilik tariximizdə böyük yeri vardır. Ulu öndər Heydər Əliyev demişdir ki, insanları baharın gəlməsi, təbiətin oyanması, həyatın canlanması ilə müjdələyən Novruz bayramı ən qədim dövrlərdən bəri xalqımızın sevinc və şadlıq bayramı olmuş, tariximizin müxtəlif dövrlərində bəzi təzyiqlərə, süni maneələrə məruz qalmasına baxmayaraq, bu günə qədər gəlib çatmışdır [27]. Novruz bayramı bir çox başqa bayramlardan fərqlənir və bu, bizim, məhz Azərbaycan xalqının bayramıdır. Qədim zamanlardan bəri və bu gün də bu bayramı ən çox sevən, ən uca tutan Azərbaycan xalqıdır... Ancaq elə vaxtlar, zamanlar olubdur ki, bu bayramı xalqımızın əlindən almaq istəyiblər, bu bayramı keçirməyə mane olmaq istəyiblər. XX əsrdə biz bu dövrü yaşamışıq. Ancaq Novruz bayramının o qədər dərin kökləri var, Azərbaycan xalqı-

nın, millətimizin qəlbində o qədər yerləşib ki, heç bir qüvvə, heç bir hakimiyyət, heç bir siyasi sistem bu bayramı Azərbaycan xalqının əlindən ala bilməyibdir [28].

Azərbaycanda Novruz ənənə və inanclarını monoqrafik planda tədqiq etmiş Sevinc Qasimovanın göstərdiyi kimi, Azərbaycan mədəniyyət tarixində “Novruz” adlanan möhtəşəm, həmişəyaşar, abidə vardır. Novruz yaşı, yaşam gücü baxımından, bəlkə də, ilk yerdə duran əzəmətli abidədir [79, s. 3].

Novruz bayramı Azərbaycan xalqının milli-mənəvi dəyərlər tarixi ilə sıx şəkildə bağlıdır. Müxtəlif ideologiyalar, siyasi sistemlər onu öz maraqları nəminə tariximizdən silmək, yaxud mahiyyətini dəyişdirmək istəsələr də, buna nail ola bilməmişlər. Məmmədhüseyn Təhmasib göstərir ki, Azərbaycan xalqı fərqli dinlər, məzhəblər, siyasi sistemlərin yaratdıqları bayram mərasimlərini yaddan çıxarmış, Novruzu isə hörmətlə qarşılamış və böyük məhəbbətlə qeyd etmişdir [109; 110, s. 115]. Cəlal Qasimov da qeyd edir ki, XX yüzilin stalinizm təqibləri zamanında Novruz bayramı da təqiblərə məruz qaldı. Lakin xalqımız Novruzu böyük meydanlarda qeyd edə bilməsə də, evlərində yaşada bildi [77, s. 14].

Tədqiqatçılar Novruz bayramının Azərbaycan xalqının qədim dünyagörüşlərilə, mifoloji təsəvvürlərlə, ilkin stixiyalar olan odla, su ilə, ağacla [103, s. 3], ölüb-dirilmə görüşlərilə [108, s. 53] bağlı olduğunu, ritual-mifoloji kökləri baxımından mif, ritual, mərasim və bayram kimi dörd mərhələdən keçdiyini [52, s. 3], Novruzun “qurtuluş” bay-

ramı kimi minillərin o üzündən gəlmiş “Ergənəkon” bayramı mərasiminin izlərini yaşatdığını [120, s. 35; 5, s. 85-86; 106, s. 56], bu bayramın transformasiyalara uğradığını və s. [94, s. 90] göstərmişlər.

Novruz bayramının tarixi və inkişafı ilə bağlı tədqiqatlardan aydın olur ki, bu bayramın qədim mənşəyi haqqında dəqiq bilgilər yoxdur [44, s. 96]. Novruzda biri-birinə qarışmış olan müxtəlif düşüncə, adət və ənənələrin qarışması türklərin qədimdən iranlılarla qonşuluqda yaşaması ilə bağlıdır [123, s. 35-36]. Mənbələrdə olan bilgilər bu bayramı təkcə İrana aid bayram hesab etməyə imkan yaratmır [127, s. 108-109]. Novruzun daxili quruluşundakı kultür qəlibləri onun türk dünyası ilə bağlı ortaq düşüncələri ifadə etdiyini göstərir [114, s. 111].

Novruz bayramının ən əlahiddə keyfiyyəti onun bölgədən-bölgəyə rəngarənglik, əlvanlıq kəsb etməsidir. Yəni hər bir bölgənin Novruz bayramı adətlərində müəyyən fərqliliklər özünü göstərir. Bu cəhətdən, zəngin təbiətə və mənəvi aləmə malik olan Qarabağ folklor mühitində keçirilən Novruz bayramları da özünəməxsus keyfiyyətlərə malikdir.

Ümumiyyətlə, Novruz böyük bir bayram kompleksidir. Zaman baxımından köhnə ilin Boz ay adlanan son ayını və yeni ilin “bayram” deyilən ilk günlərini əhatə edir. Bu cəhətdən, Novruz bayramı çox mürəkkəb zaman strukturuna malikdir. Burada bir-birinə keçən iki zaman var: köhnə il və təzə il.

S.Rzasoy bu barədə göstərir ki, il öz məkan-zaman quruluşu baxımından iki yerə bölünür:

1. Yeni ilin başlanğıcı sayılan Novruz günündən başlayıb ilin axırını günü sayılan çərşənbəyədək olan *“böyük dövr”*.

2. Köhnə ilin bitmiş olduğu *“axır çərşənbə”* gecəsindən təzə ilin birinci gününədək olan *“kiçik dövr”* [96, s. 96-97].

Köhnə ildən təzə ilə keçid çoxsaylı ayin və mərasimlərlə müşayiət olunur. Bu cəhətdən, *“Novruz bayramı”* anlayışı, bir, yaxud bir neçə günü əhatə etməyən iri zaman-təqvim hadisəsidir. *“Bayram”* həmin zamanın içərisində olan xüsusi günlərdir.

V.N.Toporova görə, *“bayram – mifoloji və dini ənənələrdə sakral dünya ilə əlaqədə olan zaman kəsimidir”* [178, s. 329].

Alimin bu fikrinə münasibət bildirən Şakir Albaliyev göstərir ki, V.N.Toporovun bayramların *“zaman kəsimi”* olması haqqında ifadəsi xüsusi məna daşıyır. Bu məna Azərbaycan folklorşünaslığında Novruz bayramı haqqındakı tədqiqatlar baxımından daha əlamətdardır. Ona görə ki, tədqiqatların əksəriyyətində Novruz mərasim kompleksi bütövlükdə bayram hesab edilir. Daha doğrusu, Novruz mərasim kompleksindən bütövlükdə bayram kimi bəhs edilib, həmin kompleksə aid mərasimi günlərin əksəriyyətinin məhz bayram olmadığı nəzərə alınmır. Bilirik ki, Novruz mərasimi xalq təqvimində çərşənbələri əhatə edir. Bəzi bölgələrdə ilin axırını çərşənbəsi bayram kimi qeyd edilir. Bəzi bölgələrdə isə ilin axırını çərşənbəsi deyil, yeni ilin ilk günü bayram edilir. Demək, bayram, Toporovun yazdığı kimi, ayrıca bir zaman kəsimidir, ili ta-

mamlayan mərasim kompleksinin bütün günləri bayram hesab olunmur [3, s. 12].

Göründüyü kimi, “bayram” deyilən zaman kəsimi ümumən Novruz bayramı kompleksinin içərisində müəyyən günləri əhatə edən zaman kəsimidir. Bu cəhət Azərbaycan Novruzunda özünü göstərdiyi kimi, digər türk xalqlarının Novruz bayramları ilə də təsdiq olunur.

A.Turan göstərir ki, qazax insanları ili otuz gündən təşkil edilən on iki aya bölmüşdülər. İlin son dövründə hesaba salınmayan beş gün – “Beş konak” pislik və yaxşılığın bir-birilə mübarizədə olduğu vaxt idi [133, s. 341].

Novruz bayramının əsas adət-ənənələri, ayin və mərasimləri köhnə ilin son ayındakı çərşənbələrlə bağlıdır. Bunların içərisində axır çərşənbənin xüsusi yeri vardır. Qarabağ bölgəsi belə adət-ənənələrlə zəngindir. Axır çərşənbə adətlərindən birində deyilir:

Yeniyetmə qızdar ilaxır çərşənbədə xəlvəti kömbə yoğurardılar, balaca uşağa verərdik ki, apar bunu tonqalın közünün altında basdır. Bizi də qıraxdan isdəyən çox idi. Anam deyirdi, yox, mənim qızdarım əzəli körpədilər, özü də mən qərrib olmuşam, qızdarımı qırax yerə vermərəm. Elimi ürküdüb öz axsağıma verəjəm. Ona görə də heş kəsə bizi vermirdi. Belə bayram olanda qardaşım arvadı bizə dedi, aparın kömbə basdırın. Biz də bajmnan xamır yoğurdux, kömbə qayırdıx, özümüzədən balaja qardaşımız uşağına verdik ki, apar bunu basdır çərşənbə ojağının külünə. Sabah ertə biz gedif onu gəzməli idik. Hansı birimiz onu tez tapsa, onun baxdı tez açılardı. Tezdənnən durdux

getdik. Çöpü götdük, eşəliyəndə kömbə mənim əlimə gəl-di. Mən götdüm bunu gizlədim. Gətirif qardaşım arvadına verdim. Bular dedi, Nariş qabaxca getdi, Minaya evdə qal-di. Həqiqətən də heylə oldu. Mən bir il Minayadan qabax getdim [69, s. 222].

Bu kömbə ilə falabaxma adətidir. Onun əsasında Nov-ruz bayramı ilə bağlı inanclar durur. Bayramın inanc əsas-larına görə, il başa çatanda köhnə dünya başa çatır, tamam-lanır. Yeni ildəki dünyanın necə olduğunu fal xarakterli adətlərlə bilmək mümkündür.

Başqa bir mətə də deyilir:

Çərşənbənin biri buza düşür, buz sınır. Biri oda dü-şür oddan çəkilirsən geri. Axır çərşənbədə ağaca ruxsat verilir, ağac başdıyır yarpaqlamağa. Axır çərşənbədə kim evində yatmasa, onun işi düz gəlməz. Gərəh axır çərşənbə-də öz məhləndə olasan, yoxsa gələn il genə perik düşərsən. O gün Həzrət Əli qırmızı paltarın geyip, taxtına oturup.

Dayım deyif, gəlin gedək yumurtanı boyayax qoyax suyun qırağına heş kəs bilməsin. Gediflər yumurtanın ya-nına qara, bir də qırmızı cöhər qoyuflar. Biri Qasım oluf, biri Əşrəfin qardaşı Mikayıl, biri də Məcid dayım oluf. Sa-baha yaxın tez qaçıflar ki, görək nə yazılıf. Gediflər ki, da-yımınki qırmızı cöhərnən yazılıf, Qasımnan Mikayılınki qaraynan yazılıf. İkisi də gülləynən öldü [69, s. 222].

Verilmiş mətndə iki məqam öz əksini tapmışdır:

Birincisi, axır çərşənbədə hamının öz evində, ocağın-da olması. Bu, çox mühüm şərtədir. Axır çərşənbə gecəsi öz evində, öz süfrəsinin başında olmayan adam, inanca görə,

yeddi il ev-eşiyindən, doğma ocağından aydı düşür. Beləliklə, Novruz bayramının funksiyalarından biri sosial sistemin ünsürlərini bir-birinə bağlamaqdır.

İkincisi, yumurta ilə fala baxılması. Bu da Axır çərşənbə gecəsinin tale ilə bağlı olduğunu, həmin gecə talelərin yazıldığını göstərir.

Başqa bir adətə diqqət edək:

İlaxır çərşənbəsi günü sübhədən bulağ üstə gedirdih. Kim gedə bilməzdisə, onun köynəyini aparırdıx, onun yerində də su üstünnən tullanırdıx, deyirdih “ağırığı”, “uğurruğu”, “diş ağrısı”, “baş ağrısı” – hamısı tökülsün bu suya.. Bulaxdan daş gətirirdik. Hər küncə birin atırdıx, birin də nehrəmizə qoyurdux ki, bərəkətdi olsun. Bulaxdan su gətirirdik, ojağın ətrafına o suyu tökürdük. Evdəki bütün suları boşaldıb təzə sudan tökərdik, həmin sudan çay dəmliyərdik, malın üsdünə də səpərdik.

Axır çərşənbədə söyüd üz dəfə başın qoyur yerə, sora qalxızır. Onda səhərə qədər kim yatmıyıf o söyüdü bu dağını tutsa, nə niyyət tutufsa, hasil olmalıdı.

İlin axır gejesi cibi boş qoymazdar, cibdə az da olsa, pul saxlanmalıdı. Onda gələn il də cibin dolu olar [69, s. 223].

Bu mətnə üç cəhət diqqəti çəkir:

Birincisi, Axır çərşənbə gecəsinin səhəri, sübh tezdən axar su üzərinə gedilməsi və üstündən tullanılması. Bu adət fiziki və mənəvi təmizlənməyə xidmət edir. Axır çərşənbə gecəsinin səhəri axar sular ilk, pak, ən təmiz salardır. Bu suların şəfaverici xüsusiyyəti vardır. Ona görə də ev-eşik və insanlar bu suların vasitəsilə paklanaraq, hər cür dərd-bələdan təmizlənilər.

İkincisi, Axır çərşənbə gecəsi söyüdlərin başını üç dəfə yerə əyməsi. Bu, köhnə ilin başa çatdığı zamanı göstərən andır. Kim həmin ana təsadüf etsə, arzuları həyata keçər. Yəni köhnə il qurtarır və insan yeni ilin başlanğıcında öz taleyini yenidən yazmaq fürsəti əldə edir.

Üçüncüsü, Axır çərşənbə gecəsində cibin pulsuz saxlanmaması. Bunun da əsasında eyni fəlsəfə durur. Yəni insan özünün yeni ilə keçməyə hazırlamalıdır. Köhnə ili necə başa vursan, təzə ilin də o cür olacaqdır.

Başqa bir mətndə göstərilir:

Axır çərşənbədə çaydan daş götürərdik, birinə döölət daşı deyirdik, birinə ruzu daşı, yaz gəlir yaxşı günnər üçün. Yeddi daş sanıyb atırdıx sənəyimizə. Daş sənəyin içində qalardı, bir aydan-iki aydan sonra yaxalanıb atıldı [69, s. 223].

Bu mətnin əsasında torpaq//daş kultu, başqa sözlə, daşın, torpağın yaradıcı gücünə inam durur. Həmin güc qədim türk mifologiyasında “qut” anlayışı ilə ifadə olunmuşdur. “Qut” el dilində indi də işlənir. Məsələn: “Bir tikə ye, ürəyində *qut* olsun”.

Burada “qut” sözü “güc-qüvvə” mənasındadır. Mifologiyada ana başlanğıcı, yaradıcı başlanğıc kimi təsəvvür edilən torpaq, onu təşkil edən daş, çınqıl, qaya və s. yaradıcı güc qaynağı sayılmışdır. Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan dilində “ana torpaq” ifadəsi vardır. Bu ifadə torpağın, daşın ilkin əcdad kimi yaradıcı gücə malik olduğunu göstərir.

Verilmiş mətndə yeddi cür daşdan söhbət gedir. Mətni söyləyən onlardan yalnız ikisinin adını çəkir:

“dövlət daşı” – yəni var-dövlət verən daş;

“ruzu daşı” – yəni xeyir-bərəkət verən daş.

Buradan aydın olur ki, sənəklərə atılan balaca daşların hər biri torpağın yaradıcı gücünü özündə təcəssüm etdirir.

Axır çərşənbə gecəsinin adətlərindən biri də bəxtlə bağlıdır. Ümumiyyətlə, Qarabağ bölgəsi bəxtlə bağlı axır çərşənbə ayınları ilə zəngindir. Onlardan birində deyilir:

“Axır çərşənbədə kim birinci sudan doldursa, onun baxdı açılır. Ona görə bütün qızdar çalışırdı ki, hamıdan erkən gedif su doldursun.

Birimiz olurdu paccah, başına yaylıq atırdıx, vəzir-vəkili də böyründə oturardı. O əmr verirdi, biz onnan hərəkət eliyirdik. Heylə gecəyarıyadək oynuyurdux. Kim yatsa, paltarınnan palaza, gəvəyə tikirdik. Oğlannar ayrı, qızdar ayrı padşah qururdu. Oğlannarı içərimizə qoymurdux, amma görürdün hansısa oğlan qadın paltarı geyinif içərimizə gəlif. Yığdığımız ayın-oyunna yemək bişirirdik, qalanını isə paccah aramızda bölürdü. Paccah desə ki, axşamadək dur, durasıdı, döy, döyəsidı. Kimsə sözünə baxmır, əmrinə tabe olmurdusa, onu cəzalandırırdı” [69, s. 223].

Bu mətn axır çərşənbə “fenomeninin” mənası aləmi baxımından bizə xeyli material verir:

1. Axır çərşənbənin səhəri sübh çağı birinci su doldurmaq məsələsi “saf”, “pak”, “ilk” su anlayışı ilə bağlıdır. Sübh çağı axan su yeni ilin başlanğıcının ilk suyudur və o, “qut”lu sudur. Ondan götürənin bəxti açılır. Çünki ona təzə yaradılan dünyanın (məkan-zamanın) qutu – gücü, xeyir-bərəkəti vardır.

2. Uşaqların öz aralarında padşah seçmələri, onun əmrlərini yerinə yetirmələrinin əsasında statusdəyişmə ritualı durur. Bayram zamanı sosial statuslar müvəqqəti olaraq dəyişir. Necə deyərlər, aşağılar yuxarı, yuxarılar da aşağı olur. Bu – müvəqqəti statusdəyişmə ritualıdır.

3. Oğlanlar və qızlar ayrılıqda oynayarkən bəzi oğlanların qız paltarı gedib qızların yanına gəlməsi də yenə də müvəqqəti statusdəyişmədir və elmdə bu “cinsi travestizim” adlanır.

“Padşah seçmə” adətinə Qarabağın Axır çərşənbə adətlərində geniş şəkildə rast gəlinir. Başqa br mətnə bu barədə deyilir:

“Hər məhlənin öz padşahı olurdu, böyründə vəzir-vəkil, qoçusu olardı. Padşah əyninə arxalix, üsdünnən çuxa geyər, oturardı stolda. Başına da papax qoyardı. O biri məhlələrdən adam tutuf gətirirdilər ki, padşah səni çağırır. Padşah deyir, sən kimdən icazə alıb mənim mahalıma gəlmisən? O da deyirdi, gəzə-gəzə gəldim çıxdım bura. Padşah deyir, beş maat cərmə verəssən. Çıxarış verirdi, vəkil də qeyd eliyirdi dəftərə. Deyirdi, kimnən gəlmisən? Deyirdi, keçəlnən, kosaynan. Padşah deyirdi, bir cərməniz də var. Havanızı deyən, burda oynuyassınız. Zurnaçılara əmr eliyirdi, buların havasını çalır, oynuyurdular. Axırda keçəlnən kosa deyirdi, şah, yoruldux, xayış eliyirik, icazə verəsiniz gedək. Amma gərək keçəlin də payın verəsiniz” [69, s. 224].

Göründüyü kimi, burada “yeni hakimiyyətin” qurulmasından söhbət gedir. Bu yeni hakimiyyətin müddəti bayram günlərini əhatə edir. Bayram başa çatan kimi pad-

şahın da hakimiyyəti başa çatırdı. Padşahın statusu buna uyğun olaraq müvəqqəti olurdu.

Cinsi travestizm və padşah seçmə ilə bağlı adətə diqqət edək:

“Oğlannarın birisi qız paltarın geyinər, biri bəy olar, guya da, özünə bığ çəkip, kişi papağı qoyup. Yannarına da bir tütəhçalan alkıblar. Olar qapıları gəzəndə tütəhçi də çalardı. Oynuyardular, qafıl durardular ki, payımızı verin.

Bayramın öz günü qızdar qapı pusurdu, ayrıca məclisləri olurdu.

Kosanın əyninə arxalıx geydirirdilər, başına şiş papax qoyurdular. Bir adam da buların it qoruyanı olurdu. Axı kənd yerində it çox olurdu. O da buların yığdığına şərrik olurdu.

Səsə qoyurdux, kim qazanırdısa, onu geyindirif oturdurdux padşah stolunda. Padşah qırmızı xələt geyinirdi, başına da kardönnan düzəldilmiş bəzəkli papax qoyurdu. O ev olmurdu, pay göndərməsin. Əyilməyənəri, əmrə tabe olmuyannarı gətirirdik dizi üsdə oturdurdux, cəza verirdik. Mənim uşaxlarım qadın paltarı geyinirdi, üzlərin yaşmaxnan örtürdülər, gedirdilər qızdarın məclisinə. Qızdar da oğlan paltarı geyinif oğlannarın məclisinə gəlirdi. Kimin şəraiti yaxşı idisə, padşah onun evində otururdu. Padşah göz gəzdirirdi, baxırdı ki, Mahmud gəlmiyif. Əmr eliyirdi Mahmudu tapın gətirin. Gedirdilər qolunnan tutuf gətirirdilər. O da baş əyirdi, təzim eliyirdi. Padşah ona cərimə kəsirdi ki, bu qədər aş gətirəssən, kişmiş, xurma gətirəjəhsən” [69, s. 224-225].

Göründüyü kimi, padşah seçmə və cinsdəyişmə bir-biri ilə bağlıdır. Bunun əsasında statusdəyişmə durur. Öncə cinsi travestizmə diqqət edək. Bu adət Novruz bayramında geniş yayılmışdır. Qarabağın Füzuli bölgəsindən olan Səfa Qarayev Zərgər kəndində, Zəngilan bölgəsindən olan Hikmət Quliyev Çöpədərə kəndində Novruz bayramında paltardəyişmə yolu ilə cinsdəyişmə adətinin olduğunu göstərirlər.

H.Əzimi İranda Novruz bayramı zamanı Səbzvar, Konabad və Koçan türklərinin “Qadınların hakimiyyəti” adlanan bir mərasimindən bəhs etmişdir. Müəllif göstərir ki, bayramda 9doqquzuncu gündən başlayaraq onüçüncü günədək qadın tayfası özlərinə hakimiyyət qurar, ərləri üstündə hökm edirlər [115, s. 74].

Padşah seçmə yolu ilə cəmiyyətin sosial strukturunda yerdəyişmə, qeyd olunduğu kimi, statusdəyişdirmədir. Sosial statusların müvəqqəti olaraq dəyişdirilməsi, demək olar ki, bütün bayramlar üçün xarakterikdir və bunun mənasını V.N.Toporov gözəl şəkildə izah etmişdir. Alim göstərir ki, bayramların konseptual sxemi bayramdakı kollektiv üzvlərinin aşağıdakı hərəkət aktlarında özünü göstərir:

- a) dünyanın atributlarının tərsinə çevrilməsi;
 - b) subyektlərin və obyektlərin biri-birini əvəzləməsi;
 - c) cürbəcür yerdəyişmələr, paltardəyişmələr və s.
- [178, s. 330].

Padşahseçmə ilə bağlı başqa bir mətnə diqqət edək:

“Bala, mən atmışıncı illərə qədər biz tərəfdə – kəndimizdə, obamızda keçirilən bəzi Nooruz adətlərinə danı-

şejem. O vaxtı mən uşaxdım. İndi atmış beş yaşıım var. Uşaxlıxdə gördüyüm adətdərdi.

Axır çərşənbəynən bağı keçirilən Novruz adətlərinən biri də Şah bəzəməhdi. Həməən vaxtı qəşəh hamı toy, təzə libasını geyinir, yığışıllar kəndin aralığına – yanı ortasına. Orda şah seçərdilər. Bu bəy də özünə bir nəfər icraçı seçərdi. O icraçının əlində çox bəzəhli, qəşəh bir alət – çubux olardı. Bəy də gözəl geyinərdi. Onu bəzəhli bir taxtda oturdardılar. O bəy məclisi idarə eliyirdi. İcraçı bəyin dediyini yerinə yetirirdi. Bəy istədiyi adamı icraçının vasitəsiynən cərimə eliyirdi. Cərimə də belə olurdu. Məsələn, filankəsi oynamaxla, birini oxumaxla, digərini yeməli şeynən, quzuynan cərimə eliyərdi. Çox maraxlı keçirilirdi. Bı məclis belə şənlənə-şənlənə keçirdi. İnanırsan, hamı Nooruz bayramını səbirsizliklə gözləyirdi ki, Şah bəzəmə adətini keçirsin.

Şah da geyinif-keçinif taxtda oturanda qabağında onun taxtadan düzəldilmiş fiqur olurdu. Həməən o fiqurda da bayramın ən çox yeməli şeyləri – qoz, fındıx, alma, müxtəlif meyvələr, nabat, noğul – hər şey olardı. Həməən bayramda əsasən, kənd camahatı iştirak eliyirdi, yəni kənd özü üçün keçirirdi. Özü də, bala, onu da deyim ki, şah nəinki kişidən, hətta arvatdardan da olurdu. Axırı da deyə-gülə sevinclə qutarırdı” [69, s. 225].

Qeyd olundu ki, Novruz bayramında şah seçilməsi çox geniş yayılmış mərasimdir. Naxçıvanın Ordubad bölgəsində bu mərasim “Xanbəzəmə” adlanır və çox təntənəli keçirilir.

Məhsəti İsmayılın müşahidələrinə görə, tamaşa adlı bir xanın seçilməsi ilə başlayır. O, taxtda əyləşir, 3 günlüyə həqiqətən xanlıq edir [126, s. 152].

Əli Şamil həmin mərasim haqqında göstərir ki, xan sataca danışır. O gülməməli idi. Əgər gülsə idi, camaat onu suya basardı. [105, s. 125-127].

Sahab Əliyeva qeyd edir ki, gülməyə yol verən xanı öz taxtından salaraq, yeni xan seçirdilər [34, s. 108].

Muxtar Kazımoğluna görə, Xanbəzəmə tamaşası mifik təsəvvürlərlə bağlıdır [54, s. 91].

Sevinc Qasımova bu fikirləri təhlil edərək göstərir ki, sözü gedən tamaşada (“Xanbəzəmə” – *V.Nəsimova*) əsas qarşıdurma “ciddilik-gülüş” qarşıdurmasıdır. Xanın ciddi-liyi qışı, gülüşü isə yazı bildirir. Xan gülmək istəmir, çünki o, qışı, köhnə ili təmsil edən obraz kimi, gülməklə öz hakimiyyətinə – qışa son verəcək, yaz qışın üzərində qələbə çalacaq. Bu qələbə mərasimi qələbə olub, təbiətə magik yolla təsiri ifadə edir. Əgər xan gülməzdisə, insanlar onu mərasimin sonuncu günü hakimiyyətdən salardılar [79, s. 96].

Padşah seçmə ilə bağlı bir maraqlı Qarabağ mətninə diqqət edək:

“Novruz bayramında bizdə padşah tikərdilər. Rayonun mərkəzindən hamı bizim kəndə gələrdi həmin oyuna baxmağa. O vaxtı birinci katibimiz Şahsuvar Yəhyayev idi, biz onu şahın hüzuruna çağırtdırırdıxdıx.

İyirmi, iyirmi iki nəfər yığılırdı, pul qoyuf heyvan alırdıx. Yemək bişirilirdi, camahata yemək verilirdi. Məclisə gələn gəlinnər hamısı xonça bəzəyib gətirirdi. O xonçanı da rayondan, kənardan gələn adamlara paylıyırdılar.

Üç-dörd nəfər vardı, xüsusi geyimləri olurdu, oturanların hamısına o xonçadakı nemətdən paylıyırdılar. Gələnnər şahın tədbirinə tamaşa eliyirdi. Şah kiməsə cəza verirdi, deyirdi oynasın. Qara zurna çalırdılar, oynuyurdu. Kiminə deyirdi, sən zopu çək. Bir nəfər düşür qabağa, əlində şümal tut çubuğu olur, qıraxda da on dənə, iyirmi dənə zapas çubuğ saxlıyıllar. Cavannardan on beş, iyirmi nəfər zopu çəkənin başına yığılıllar. Dəstəni çəkən oynuyur, bir də görürsən cibinnən bir şey çıxartdı. Səndə varsa, çıxarıb canı qurtarırsan, yoxsa əlindəki çubuxla baxmırdı, hardan gəldi vururdu. Yer qazırdılar, ora su tökürdülər, o suyu dilinnən yalamalıydın. Kim yalamırdı, çubuxnan elə vururdu, başı gedib girirdi çalaya.

Adamlar şah tərəfinnən cərmələnirdi. Kim nöqsana yol verərdisə, şah onu ya dar ağacından asdırar, ya zindana saldırar, ya pul cərməsi edərdi. Həmin pul xəzinədərdə yığılırdı. O pulla bir dəfəsi məçidin daravasın düzəltdirdik, nööbəti ildə yığılmış pulla, yetim-yesirlərə əl tutdux.

Şah ciddi olmalıdı, gülməməlididi, hazır cavab olmalıdı. Keçən il Yadigar məəllimi şah seçdik, Şahbaz müəllimi də vəzir seçdik. Şah hündür yerdə oturardı, onnan aşağı tərəfdə vəzir, onnan da aşağı tərəfdə buyruxçuları dururdu. O tərəfdə xəvər aparıf gətirənnəri olardı, bu biri tərəfdə də şahın xəzinədarı oturardı” [69, s. 228-230].

Padşah seçmə Qarabağın, demək olar ki, hər yerində geniş yayılmış tamaşa idi. Bu barədə çoxlu maraqlı mətnlər vardır:

“Ağlım kəsənnən görmüşəm ki, bu bayramı Sirikdə Əli Çələbi keçirərdi. 44-cü ildə otuz dənə heyvan kəsildi,

qab-qasıx olmadı, dəvədəninin üstünə əti qoydular, bax orda camaata yemək verildi.

Bizim babamız həmişə deyirdi ki, əsəblərə kəj⁶ olan şiadən deyiləm, Əlini vəli bilmiyən sünnüdən deyiləm. Sovet hökuməti qoymurdu bizi bayram keçirməyə. Bayram keçirən adamları siyahıya alırdılar. Əli Çələbi bizə deyirdi ki, qorxmayın, bayram eliyəhəsiniz. Bayramda sizin hansınızı tutsalar, bir kişinin qızının qolunna tutun, deyin toy eliyirəm. O kişinin də qızın alın. Bir il sovet sədri qoymadı bizi bayram keçirməyə. Əli biznən xəlvəti əlaqə saxlıyırdı, aşkar görüşə bilmirdi. Tutardılar Əlini o saat. Axşamüstü bizdən xəbər aldı ki, sovet sədri nağarır? Dedik bayram keçirməyə qoymur. Dedi ki, mənim evimə gəldiyinizi bilməsinlər. Gedin bir ağsaqqal yollayın sovet sədrinə, deyin ki, əgər kənddən çıxmasan bu gejdə səni öldürəjeyik. – Sovet sədri də bizim kənddən deyil, Xojamsaxlıdan idi. – Gözdüyün kənddən çıxsın. Çıxandan soora siz ehtiyatınızı görün.

Nəysə, gözdədik, çox gejdə çıxdı. Səfi kişi getdi yola saldı. Dedi, öldürəjəhlər səni, sən allah, qanını tökmə bizim kəndə. Məcbur oldux kalxozun öküzün çıxartdıq çölə, pəyəni bəzədik. Ermənidən bir aşiq tapdıx gətdik. Gəldi dedi, kulubunuz haradı? Tövləni göstərdik dedik ki, buradı. Dedi, ara, bura klub ola bilməz. Dedik, sən başını içəri sal, gör klubdu, yoxsa yox. Girdi dedi, qardaş, bu nədi belə? Bura muzeydi. And olsun allaha, o gün elə bir bayram keçirdik, dünya tarixində heylə bayram olmazdı.

⁶ Kəj – əleyhinə, zidd olan.

29 il Əli Çələbi keçirif bayramı. Bizim kənddə yoxsul, ələcsiz bir dənə kişi oluf, özünün də qolu şikəst oluf. Onun üstünə bir damcı su tökən olmuyuf. Hər Novruz bayramında Əli ona bir dəst paltar alardı. Onun adı İsgəndər oğlu Məhəmməd idi. Hər il Novruz bayramına iki gün qalmış həməən o Məhəmmədi gətirərdi Əli, onun başın qırxdırardı. İki qadın ayırdardı. Onu təmiz yudurdardı, paltarını təzəliyərdi. Əliyə deyərdilər, bu kənddə bir şəxsiyyətədi adam tapmırsan ki, onu padşah qoyasan? Deyərdi ki, ehtiyacı olan adamı çimizdirif, təzə paltarrar geydirmək gör Allahın qabağında nə qədər suabdi. O adamı gətirif heylə geyindirərdi, qoyurdu padşah.

Üç gün, beş gün qabaxcadan məsləhətləşirlər ki, kim şah olajaxdı. Şah bir sutqa dinmir, danışmır. Başına papax qoyulur, papağının qabağına güzgü vurulur. Şah tezdənən oturajax orda, nə gülmüyəmək, nə danışmıyajax. Gülən kimi onu taxtdan düşürəjəklər, özün də dar ağajınnan asajaxlar.

Şahı ayrı bir evdə bəziyillər. Məclis başlayır, “Vağzalı” çalınır, şahı gətirərdilər məclisə. Şah əlin götürüf “Şahgəldi” havası altında oynuyur. Oynuyandan soora çıxıf taxtında oturur və səlahiyyətlərinin icrasına başlayır. Məclis qutaranda da aradan elə çıxıllar ki, onlara heç nə deməsinlər. Padşahı on iki “milis” qoruyur, bir nəfər də onların başçısı olurdu. “Milis” nəfərlərinin qolunda qırmızı sarğı olardı. Başçılarının isə sinəsinin ortasınan keçirib kürəyinnən şal bağlanardı. Ən çox da padşahın papağının qacırılmaq ehtimalı vardı. Ona görə rəis həmişə əlində şallaq

buların yanında durur. Kimsə asılmaqla cəzalandırılanda asılan şəxsın qohumu gəlif cərməni ödəyüf onu qutarır. Yığılan vəsait qeydiyyatı alınır, xeyriyyə işlərinə sərf olunur. Məsələn, 2013-cü ildə yığılan pula artizan üçün mator aldıq.

O vaxt damda keçirirdik. 29 il Əli təşkil elədi, hər il o bayramı keçirdik. Vəzir-vəkili əvəllər Əli seçirdi, indi də Arif müəllim (çələbi nəslindəndir – top.) seçir. Vəzirin bəməzəliliyi olmalıdı, danışdıra bilməli, məclisi şənləndirməyi bacarmalıdı. Həmə gün hamı təzə paltarın geyinif o toya gedir. Maraqlı olması üçün kəndin cavannarı bir qrup yaradıb saxta topnan, tufəynən gəlillər ki, şahı devirələr. Şahın ətrafındakı “milis”lər isə buna şərait yaratmırlar. Müxalifət padşaha qarşı nə hazırlayır, heç kimə məlum deyil. Keçən il çox gözəl hazırlamışlar. Altı-yeddi maşınla gəldilər, əllərində guya tufəy var, qəribə geyimləri vardı, üzlərinə kömür sürtmüşdər. Peç turbasın çiyinnərinə alırlar, guya qrantamyotdu. Guya çevriliş etməyə gəliblər. Vəzir də onları təqdim edəndə dedi bular Zimbaviyadan gəlirlər.

Şah əmr versə ki, gedin filankəsi gətirin, o adam harda olsa tapılıf şahın hüsuruna gətirilməli. Əksər evlər bayrama xonça aparır. Onu da “polislər” qoruyurlar. Bu zaman “müxalifət” istiyir xonçanı alıb dağıtsın. Kim dağıtmağa cəhd etsə, onu tutub “asırdılar”. Bəz hal şərait yarıdır ki, 5-10 xonçanı dağıtsınlar, camhat yesin. Axıra qalan xonçalar da məclisin axırında camaata paylanır.

İyirmi biri saat dörddən soora başdıyırdıq, iyirmi ikisi gecəyə qədər davam eliyirdi. İndi maddi cəhətdən onu

eləmək mümkün deyil. Ona görə iki gün deyil, bir gün keçiririk. Əvvəl səhərə qədər oturardı insannar, amma indi on ikidən soora camaat yavaş-yavaş dağılır. Elə vaxt olub axşamdan başlamışıq, aşıq çıxıb deyib mən bilsəydim gedib bazarda simişka satardım, bu kəndə gəlməzdim. Çalmaqdan dodaqlarım şişib. İnsafınız olsun, bir belə insan oynayar? Demişik bu Əli bayramıdı, heç adam yorular? Əvvəllər hamı qırmızı paltar alıb geyərdi. İndi qırmızı geyən azdı, amma hamı təzə paltarda məclisə gəlir” [74, s. 114-116].

Başqa bir mətnə deyilir:

“Padşah, onun əyan-əşrəfi qabaqcadan müəyyən edilmiş bir evdə bəzədilir. Padşah və vəzir-vəkilin başına önünə quş lələyi bərkidilmiş buxara papaq qoyulur. Padşahın papağına bərkidilmiş quş lələyi digərlərindən rənginə görə seçilir. Hər üçünün sinəsinə çiyindən aşırıdaraq qırmızı şal bağlanır. Vəzirin əlində tufəy, vəkilin əlində isə qalxan rolu oynayan un tabağı və xançal olur. Onları qoruyan “milis”lərin müşayəti altında evdən çıxaraq qabaqcadan hazırlanmış maşına minirlər. Padşah meydana kuzası açıq maşında gətirilir. Maşının kuza hissəsində ortada padşah, sağında və solunda vəzir-vəkil durur. Padşahı on iki fərraş qoruyur. Onlardan ikisi maşının kuzasında arxadan padşahı mühafizə edir, bir neçəsi maşının böyrü ilə hərəkət etməklə onu ətrafdan mühafizə edir. Bəzi fərraşlar isə maşının qabağı ilə hərəkət edərək camaatı yoldan təmizləyir, maşının önünü açmağa çalışır. Kuzadakı fərraşlardan biri əlində Azərbaycan bayrağı tutmuş, digər fər-

raşların isə əlində ya qamçı, ya da kəmər vardı. Padşahın maşını öndə, digər maşınlar isə onun arxasında gəlin karvanında olduğu kimi siqnallıya-siqnallıya padşahı meydana qurulmuş çadıra gətirirlər. Qarşı tərəfdən gələn sürücülər öz maşınlarını kənara çəkərək padşahın maşınına yol verirdilər. Yolboyu camaat padşahı alqışlayır, padşah isə onu seyrə çıxmış camaatı əli ilə salamlayırdı.

Mağar geniş bir ərazidə qurulmuşdur. Başda padşah üçün stol-stul, sağında çələbi nəslinin nümayəndəsi üçün kreslo qoyulmuş, solunda isə çalğıcılar üçün yer düzəldilmişdi. Mağarın bir tərəfində qadınlar, digər tərəfində isə kişilər üçün oturmağa yer təşkil edilmişdi. Meydanın ortasında isə dar ağacı qurulmuşdu. Padşah “Şah gəldi” havasının müşayiəti altında mağara daxil olur. Daha sonra şən hava çalınır və padşah, vəzir-vəkil fərraşların əhatəsində bir qədər oynadıqdan sonra keçib öz yerlərində otururlar.

Vəzir padşahın gəlişinin möhtəşəm olduğunu vurğulayaraq onun küsülüləri barışdırmaq, oynamayanları oynatmaq, haqq-ədaləti bərpa etmək üçün burada olduğunu bildirdi və məclisi açmaq üçün sözü Arif Çələbiyə verdi. Arif Çələbi Həzrət Əlinin taxta çıxdığı günün önəminə diqqəti çəkərək əsrlərdən bəri həmin günün bayram edildiyini vurğuladı. Həmin ənənəyə bu gün də sadıq qalındığını bildirərək bu bayramın hamı üçün uğurlu olmasını dilədi və məclisi açıq elan etdi.

Padşah üçün xüsusi olaraq şax bəzədilir, xonçalar göndərilir. Şaxın mağara gətirilməsi xüsusi olaraq qeyd olunur. Şaxı gətirən qadın əlində şax bir qədər oynadıq-

dan sonra onu aparıb padşahın qarşısına qoyur, ardınca digər qadınlar gətirdikləri xonçaları padşahın oturduğu stolun üstünə qoyurlar. Həmin xonçadakı nemətlər məclisin sonunda camaata paylanır.

Padşah məclis boyu danışmır, onun əvəzindən əmrləri vəzir verir, qolu qırmızı sarıqlı fərraşlar da həmin əmrləri yerinə yetirirlər. Padşahın ilk icratı onun mühafizəsini yaxşı təşkil etmədiyi, karvanın önünün kəsilməsinə şərait yaratdığı üçün fərraşların başçısını asdırmaq olur. Digər fərraşlar həmin adamı qollarına alaraq dar ağacından asırlar. Təbii ki, burda gerçək asılmaqdan söhbət getmir, insana xətər yetirilməsin deyə onu ya sinəsindən, ya da ayağından asırlar. Padşah başqa kəndlərdən gəlmiş qonaqları casusluqda günahlandırır, amma Arif Çələbinin tapşırığı olduğu üçün onları asdırmır, cərimələməklə kifayətlənirdi. Daha sonra padşaha gətirilən xonçanı dağıtdığı üçün kənd cavanlarından birini dar ağacından asdırır. Asılmağa məhkum edilmiş şəxsin yaxın adamı cəriməni ödədikdən sonra padşah onu azad edir.

Kənddə bəzi adamların hüzüürü düşdüüyü üçün məclisdə iştirak etmirdilər. Padşahın ilk icratlarından biri də onları yasdən çıxarmaq üçün həmin adamları evlərindən gətizdirərək məclisdə oynatmaq olur. Mərasimin maraqlı hadisələrindən biri məclisin ortasında yaşanır. Padşahın mühafizəsini təşkil edən fərraşlardan biri oğurlanır və onu ağ mələfəyə bükülmüş halda maşının arxasında gətirib meydana buraxırlar. Həmin adamın sinəsinin üstünə də yazıb yapışdırırlar ki, biz belə padşah tanımırıq. Padşahın

tələbi ilə onun adamını oğurlamağa cəsarət etmiş şəxsi tutub dar ağacından asırlar.

Kənd camaatının təsəvvüründə martın 21-22-si Əli bayramı olduğu üçün heç kəs həmin günlərə toy salmazdı. Həmin günə toy salmaq Əlinin bayramına şərik çıxmaq kimi düşünülür, ona görə toyu olan da başqa tarixə keçirərdi. Qonşu kənddə həmin gün toy olduğunu öyrənən padşah bəyi onun hüzuruna gətirmələrini tələb edir. Bəyi sağdişi, soldişi ilə birlikdə padşahın hüzuruna gətirirlər. Padşah ondan bu adəti pozduğuna görə izahat tələb edir. Bəyin verdiyi izahatdan razı qalan padşah onu bağışlayır, ona xeyir-dua verir. Bəy də sağdişi, soldişi ilə bir az oynadıqdan sonra məclisi tərk edir.

Günəşli kəndində “padşah oyunu” səhər tezdən başlayıb ta gecə saat on ikiyə qədər davam etmişdi, yalnız iki dəfə – bir günorta yeməyi, bir də axşam mal gələn vaxtı məclisə fasilə verilmişdi. Kənd sakinləri bu bayrama o qədər bağlı idilər ki, fasilədən sonra məclisdə əvvəlki qələbəliyin olmayacağını düşünürdük, amma hər dəfə də əvvəlkindən çox insanın qatıldığını gördükdə təəccübümüzü gizlədə bilmirdik. Mərasimin sonunda isə padşah fərraşların əhatəsində meydanı səssiz-səmirsiz tərk edir” [74, s. 117-119].

Qarabağda Axır çərşənbə ilə bağlı adətlərdən biri də “Yelləncək” oyunudur. Azərbaycanın bir çox yerlərində yayılmış olan bu oyunun əsas cəhəti onun yalnız Novruz mərasim kompleksi ilə bağlı olmasıdır. Mətnə diqqət edək:

“Axır çərşənbəylə bağlı, bala, deyim nə olurdu. Bax, bizim Qaracallı kəndində çox hündür qoz-cəviz ağaşları

olurdu. Keçi qəzilinnən sicim toxunurdu. Hər biri iyirmi metr uzunluğunda. Onun ikisini uc-uca bağlıyırdılar. İki qat asırdılar ən hündür qanatdan. İki nəfər qız üz-üzə oturuf ayaxlarını da bir-birinin kəndirlərinə keçirirdilər. Bir nəfər də qadın onları yellədirdi. Həmən qadın da çox güjdü olmalıydı. Həmən qadın yelləncəyi yellədə-yellədə müxtəlif nəğmələr oxuyurdu. Həmən o yelləncəhdə də bir yaşdı qadın onu müşayiət edirdi. Müxtəlif nəğmələri örgədirdi. Özü də hamı növbəsini gözləməli idi. Bax, həmən o yelləncəh mərasimində mənim özümə nə qədər nəğmələr öyrədiflər. Yadımdadı ki, mənim növbəmə Məstan addı arvad düşmüşdü. O qədər növbələr olurdu ki, hər kəs də növbəsini gözdüyürdü.

Qızım, bu yelləncəh mərasimini nə vaxt gəldi keçirməh olmazdı. Bu adət ancax Nooruz bayramının adəti idi. Bu da ildə bir dəfə keçirilərdi. Bu yelləncəh mərasimində, yəni yelləncəhdə kəndin bütün adamları, uşaxlı-böyühlü, qadınını-kişili yellənməliydi. Yaşınnan asılı olmuyarax hamı iştirak eliyirdi.

Yelləncəhdə üz-üzə iki adam oturmalıydı. Həmən adamların çəkisi eyni olmalıydı. Biri ağır, biri yüngül yox. Çəkiləri eyni olmalıydı ki, yelləncəh yellənsin. Adamlar elə-belə yellənmək üçün yellənmirdilər ki.

Yelləncəh adətinin bir növü də “Yellənni” idi. “Yellənni” də iki nəfər olurdu, özü də ayax üstə. Burda sijimin bir tərəfini açırdılar. Həmən adam ayağının birini sijimin üstünə qoyurdu, o biri qıçı isə açıx qalırdı. Açıx qalan ayax o birisinə hərəkət verirdi. Yellənni daha çətin idi. Ona gö-

ra ki, bını heş kim yellətmirdi. Özü-özünü yellədirdi. Bu da həməən adamnan məharət tələb eliyirdi. Yellənən adam o vaxt qalib olardı ki, yelləndihcə ağacın başına qədər qalxmalıydı. Bu işin öhdəsinən hər kim gəlirdisə, o da kəntdə, obada güclü adam kimi tanınırdı. Yenə də bırdə kişiyə-qadına fərq qoyulmurdu. Kim qalib gəldisə, qəhrəman o idi. Yanı, bırdə artıx kimin güclü olmasını sınıyırdılar. Yelləncəh əhvalatı qutarannan sora hamı gedirdi evə [69, s. 225-226].

“Yelləncək” oyunu ilk baxışdan adi əyləncəli oyun təsiri bağışlayır. Bütün uşaqlar yelləncəkdə oynamağı sevirilər. Lakin aşağıdakı cəhətlər bu oyunun məhz Novruzla bağlı semantikasının olduğunu göstərir:

Birincisi, bu oyun yalnız Novruz günlərində oynanılır;

İkincisi, bu oyunda elin bütün subay qızları iştirak edir;

Üçüncüsü, yelləncək bir ritual elementi kimi arxaik semantika baxımından keçid//inisiasiya ilə bağlıdır;

Dördüncüsü, digər mətnlərdən aydın olur ki, iki qızı yelləndirən qadının oxuduğu nəğmələr qızların gələcəkdə ərə gedəcəyi oğlanlarla bağlı olur.

Beləliklə, Axır çərşənbədə icra olunan bu oyun qızların bəxt-taleyi ilə bağlı fal-sınamadır. Bunu Azərbaycanda yayılmış yelləncək oyunlarının ritual əsaslarını araşdırmış İlkin Rüstəmzadənin tədqiqatı da təsdiq edir.

Müəllif göstərir ki, xalq arasında bu oyunun oynanıldığı gün fərqli adlarla tanınır. Zəngilan rayonunun Gülütağ kəndində oyunun oynanıldığı gün “Qızlar bayramı”, Gədəbəydə isə “Bəxti-bayram” adlanır [91, s. 132].

Digər bir adət də aş/plov bişirmə ilə bağlıdır:

“Əvvəlcədən məsləhət eliyirdih ki, axır çərşənbədə kəndin qızları filan yerə yığışınnar. Qızdar arasında yeməh bişirmə adəti keçirilirdi. Bu nə idi?

Qızdar yığışf bir yerdə məsləhət eliyirdilər, məsələn, bu il yeməh bişirmə Zəminəgildə olacaq. Bırda da qızların əl qabiliyyəti üzə çıxarılırdı. Özü də aş bişirərdilər. Aşa nə lazımsa, hərəsini bir qız gətirərdi. Qızlardan biri aş bişirərdi. Aş qəşəh çıxdısa, yanı qəşəh bişdisə, il boyu həmən qızın aşınnan danışılarıdı. Özü də bu adəti həm qocalardan eşitmişəm, həm də özüm görmüşəm. O vaxtı da böyüh qara damlar varıydı. Dokquz dirəhli qara damlar. Nənələrimiz deyirdi ki, həmin yeməh bişirmə adətini o dokquz dirəhli qara damlarda keçirərdik. Sora elə otax şəraitində keçirilirdi. Bu adət ancax ilaxır çərşənbədə keçirilirdi. Bırda həm də qızların gələcəhdə necə gəlin olacağına, qaynana, qaynata qulluğunda duracağına da işarə edilirdi. Həm də səhərə qədər yatmazdıx. Kim tez yatdısa, onu zəyif hesab eliyərdih. Nə bişirirdisə, onnan hərə evinə pay aparardı. İçimizdə yaşdı adam, ərə getmişdər, gəlinnər olmazdı” [69, s. 226].

Bu adət də qızların ərə getməsi, bəxtinin açılması ilə bağlıdır. Yaxşı aş bişirən qızın adı el içərisində məşhur olur və onunla evlənmək istəyənlər də çox olurdu. Xüsusi-lə qaynanalar istəyərdilər ki, onların gəlini evdar olsun.

Digər bir adət xeyir-bərəkətlə bağlıdır:

“Bala, bizim yerlərdə bahar tez gələrdi. Ona görə, biz həmişə Nooruz bayramında çöl göyərtisi gətirif qoyurdux

süfrüyə. Onu da deyim ki, bala, çöl göyärtisinin yığılması da bir adət-ənənə kimi keçirilirdi.

Axır çərşənbədən qabaxkı günü kəndin nə kimi ayax-tutanı vardısı, həmin gün ellihnən Qara Kaha deyilən yer varıydı, hamı ora çöl göyärtisi yığmağa gedirdi. Yazın o gözəl yeyilən otdarını yığıb gətirərdih. Özü də bilirsən, nətəər yığardıx? Hərə üsdünə bir ətək tutardı, döşdüh, kü-rəyimizə də bir şal bağlıyırdıx. Yığdıx, bir əz ətəyimiz ağırıraşdı, qoyurdux o şalın içinə, bağlıyırdıx kürəyimizə. Bir də ətəyimizə yığa-yığa təkrar eliyirdih. Görürdün o kolun dibinnən biri oxuyur, bu kolun dibinnən biri oxuyur. El bayramı keçirilirdi elə bil. Bənövşə, cincilim, yemlik, quzuqulağı, keşniş yığardıx. O vaxtı onnar çıxardı. Bax, adın çəhdiyim bu göyərtilər var ha, onnar mütləq Nooruz süfrəsində olmalıydı. Olmasaydı, deyərdilər ki, il bərəkətsiz olar. Özü də adət halını almışdı. Bilirdilər ki, fi-lankəsin qızdarı həmməşə qəşəh göy yığan olur. Ona görə də görürdün ki, bayram günündə bir-bir süfrələri gəzərdilər Nooruz göyü üçün. Göylərin hamısını yeyif sora gedirdilər. Özü də bizim kəntdə Hacı məəllim varıydı, belə şeyləri o, çox sevirdi. Belə şeylərlə bizi o həvəsləndirirdi” [69, s. 227].

Adətdən göründüyü kimi, bu da bilavasitə qızlarla bağlıdır. Yaxşı göy yığan, onlardan cürbəcür dadlı, ləzzətli təamlar bişirən qızların adı məşhurlaşar, bu da onların bəxtinin daha tez açılmasına səbəb olardı.

Məlumdur ki, Novruz bayramının ən məşhur adətlərindən biri bayramlaşmadır. İnsanlar bir-birini bayram günlərində təbrik edir, qohumlarını, qonşularını təbrik et-

mək üçün bir-birlərinin evlərinə gedirdilər. Qarabağ bölgəsində aid mətnlərdən birində deyilir:

“Nooruz adətlərinin biri də bayramlaşmaydı. Düzdü, indi də var bayramlaşma, ama o vaxtkı bayramlaşma başqa cür idi. Özü də bayramlaşma ellihnən keçirilirdi. Ellihnən yığışırdılar bir yerə, deyirdilər ki, məsələn, filankəsin qardaşı yoxdu, filankəs aylə qurmuyuf tənha yaşıyır, filankəsin oğlu müharibədən qayıtmıyır, yaxud filankəs elin ağsaqalı, ağbirçəyidi və s. Birinci binnarı ellihnən təbrik eliyirdilər. Bayramlıx, kənd payı aparırdılar. Kənd payı da nələr olardı? Məsələn, təzə yağ – nehrə yağı, bir boşqab şor, o vaxtı əyirdəh⁷ bişirirdih, onnan götürürdülər, bişirilən aşdan bir qab götürülərdi. Həmənlər adamları birinci təbrik eliyərdilər.

İkinci növbədə isə, bütün qohumlar, qonşular bayramlaşardı. Belə bir deyim var ki, deyirdilər ki, kimin əli açıxdısa, ora həm gəlir, həm də gedir. Əlini açıx qoy ki, həmi gələn ora tökülsün, həmi əlinnən də kiməsə pay getsin, alqış gəlsin saa” [69, s. 228].

Mətnədən aydın olur ki, bayramlaşmanın iki cəhəti indiyə müəyyən təhriflərə uğrayıb:

Birincisi, bayramlaşma sosial yardımlaşma xarakteri daşmışdır. İlk növbədə ehtiyacı olanlarla bayramlaşmış, onlar bayram payı verilmişdir. Bunda məqsəd hamının bayramda iştirak etməsini təmin etmək olmuşdur.

İkincisi, bayramlaşmanın magik xarakteri olmuşdur. Yəni bayramda insanların bir-birini təbrik etməsi, əslində,

⁷ Əyirdək – südlə yoğrulmuş çörək növü

dua xarakteri daşımışdır. Yəni insanlar bir-birini təbrik etməklə yeni ilə daxil olmuşlar. Bu prosesdə alqış-dua böyük rol oynamışdır. Buradan aydın olur ki, bayramlaşma, sadəcə, təbrikləşmə olmayıb, magik ritual olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Novruzun ən məşhur oyun-yarışlarından biri at çapma idi. Bu, Qarabağda da geniş yayılmışdı:

“Nooruzda keçirilən adətlərdən biri də at çapma adəti idi. Bu nətəər olurdu? Bir il müddətində, yanı bı Nooruzdan gələn Nooruza qədər kimin atı vardısı, onu bəsləyirdilər. Nooruz bayramında at çapma günü dəqiqləşirdi. Həmin gün aralıx deyilən yer vardı – kəndin aralığı. Ora yığışırdılar, orda seçilirdilər. Qala dərəsi deyilən yer vardı. Həməən ordan başlanğıc götürürdülər. Çapırdılar o biri kəndin görsənən yerinə qədər. Birinci çatan dəqiqləşirdi. Kim qalib gəlirdisə, camahat ona ənam verirdi. Həməən adama iyid kimi baxılırdı, seçilirdi, hörmət edilirdi, sayılırdı” [69, s. 228].

Buradan aydın olur ki, at çapma yarışı gənclərə fərqlənmək, özünü göstərmək imkanı vermişdir. Yəni qızlar öz bəxtlərini aş bişirmə və s. kimi vasitələrlə açmağa çalışdıqları kimi, oğlanlar da özlərini at çapma kimi yarışlarda sınayırdılar.

Azərbaycanın bütün bölgələrində Axır çərşənbədə pay istəmə adəti var. Bu adət torbaatdı, şalsalladı, papaqatdı və s. adlarla məşhurdur. Qarabağda da Axır çərşənbədə torba atmaq çox geniş yayılmışdır və cavanlar tərəfindən icra olunurdu:

“Əvvəllər axır çərşənbədə torba salladıqdan sonra hər kəs payın yığıb gəlib oturardı evində. Amma indi cavannar

səhərə qədər oyaq qalırlar. Bəzən görürsən əlli nəfər, yüz nəfər topaynan kəndin bu başından o başına gedir. O vaxdı kənddə nə qədər adam varsa, hamısının qapısına torba sallayırdılar. Eləsi olurdu görürdün bir meşox qoz-fındıq yığıb. Axırda bir yerdə oturub yığılan payı yeyirdilər. Səhərə qədər təkər yandırırırlar, onun arxasına yığışb söhbət eliyirlər. Həmin gün hər kəsin qapısında ocax qalanardı. Belə bir məsəl var ki, bir çərşənbə evində olmuyan, yeddi il həmin bayramda evində olmur.

Bir qapıdan yeddi evə pay çıxmalıydı. Bayramdan bir həftə qabax uşaqlar bayram üçün yumurta ehtiyatı yığırdılar. Bayrama bir həftə qalmış evdə işlənən, işlənməyən nə mitil varsa çıxarılıb çöldə cırılmalıdı, ya yuyulmalıdı. Ev-eşik təmizlənilir, təmir olunan hissələr təmir olunur. Axır çərşənbədə qan tökülməməlidir. Yəni heyvan, toyuq kəsilməməlidir. Ona görə bizdə axır çərşənbədə ətdən istifadə olunmuyub, həmişə süddü aş bişirilib. Səməni göyərdərdilər. Bayramdan sonra səməni atardılar, amma elə yerə atardılar ki, ayaqaltı olmasın” [74, s. 107].

Torba, papaq, yaxud şal vasitəsilə pay yığma adətinin bir çox mənalıdır. Bu adət, əsasən, subay cavanlar tərəfindən icra olunurdu. İndi, əsasən, uşaqlar torba atırlar. Ancaq bizi məsələnin başqa bir tərəfi maraqlandırır.

Evlərdə hər bir qadın torbalara qoymaq üçün sovqat tədarük edirdi. Yəni bir qapıya torba atırdılarsa, onun içərisində nə isə bir ərzaq qoymalı idilər. Bunun mənası bilavasitə xeyir-bərəkətlə bağlıdır. İnanca görə Axır çərşənbə gecəsi nə qədər çox pay verilərdisə, evin ruzi-bərəkəti də o qədər artardı.

Qarabağ adətlərinə görə, “martın 21, 22, 23 – üç gün hər kəsin qapısı açıq olardı. Həmin günü nə qədər qohum-əqraba varsa hamısının qapısına gedilir, onlarnan bayramlaşırıldı. Elə olub ki, bir evdə yetmiş adam olub. Qapılara gedəndə çox vaxt heç xəbər də vermirlər. Ona görə də hər kəs öz hazırlığını görürdü ki, bu gün onun qapısını açə bilərlər. Hər evdə, ən azı, altı-yeddi kilo düyüdən aş dəmlənir, ona uyğun ət, qara hazırlanırdı. Elə olur ki, həmin aş elə bayram günlərində yeyilib qurtarır. Artıq qalarsa, ondan qonum-qonşuya da pay verilir. Ayın iyirmi birindən iyirmi üçünə qədər hansı qapını açsanız görəcəksiniz ki, orda aş dəmlənib, yanında da hər şeyi. Kasıbınnan tutmuş varlısına qədər hamı bu adəti gözlüyür. Ev yiyəsi özü də dəvət eliyə bilər ki, durun gəlin bizə. Bir gündə elə olurdu iki-üç qapıya gedirdilər. Hansı evdə yas düşübsə, yığılıb birinci bayramı orda keçirillər ki, həmin qapıda da aş qazanı asılsın. Bu bayram elə bir şeydi ki, onu keçirməmək olmaz. Məsələn, mənim əmim rəhmətə gedif, mütləq o evdə qazan asdırılajax. Hamı toplaşif ən birinci orda yeyəjk, onnan soora hamı dağılısajax. Keçmişdə qadağaya baxmayaraq, bizim kənddə bu bayram keçirilirdi. Amma onda iyirmi ikisi, iyirmi üçü keçirilirdi. İndi iyirmisi, iyirmi biri keçirilir. Əmim həmişə deyirdi ki, biz dədə-babadan iyirmi ikisi-iyirmi üçü eləmişik bayramı, mən həmişə iyirmi ikisi günü aş dəmlədəjəm” [74, s. 107-108].

Burda diqqət çəkən ən mühüm məqam insanların bayramı ilk növbədə yas düşən evlərdə keçirməsidir. Yas düşən evlər, adətən, özləri bayram etmirlər. Çünki onların

bayramı qara gəlib. Ancaq elin adətinə görə, yas düşən evi qara əhvalda (yas əhvalında) saxlamaq olmaz. Onda görə də insanlar birinci yas düşən evə gedir, onları qara bayramdan çıxarırdılar.

Qeyd olundu ki, Novruz bayram kompleksinin əsas günləri çərşənbələrlə bəlidir. Əsas dörd çərşənbə məşhurdur. Ancaq yerinə görə, çərşənbələrin sayı dəyişir. Məsələn, aşağıdakı mətndə beş çərşənbədən söhbət gedir:

“Beş çərşənbə keçirərdik. Biri yalançı çərşənbədi. Yalançı çərşənbə fevralın 20-nə qədər qutarmalıdı. Onnan soora gerçəkçi çərşənbələr gəlirdi. Yalançı çərşənbədə ojax qalayan da olurdu, qalamayan da olurdu. Birinci su çərşənbəsidi. Suyun donu açılır. İkinci od çərşənbəsidi. Üçüncü yel, dördüncü torpaq⁸ çərşənbəsidi. Mərc gəlib yumurta döyüşürdülər. Məsələn, qozdan, fındıqdan mərc gəlib yumurta döyüşdürürdülər. Uduzan mərcleşdikləri qədər o birinə qoz və ya fındıq verərdi.

İlaxır çərşənbədə dərin boşqabnan bir qonşuya pay göndərilirdi. Boşqabın içində qovrulmuş buğda, qoz-fındıq, prennik, peçenye – yeddi nemət olmalıydı. Onnan bir kasa yığıb üstünə kanfet-peçenye qoyub qonşuya pay verilir. Təkcə biz özümüz on dörd qapıya o cür pay veririk. Əmimgil hardasa on səkgiz qapıya o cür pay verir. Qabı verdikdə də bir-birinin bayramını təbrik eliyirlər. Hamı da aparıb bir-birinin evində payı verirdi, onun bayramın təbrik eliyirdi. Mən sənə pay vermişəmsə, sən də

⁸ Qarabağın Tatalılar kəndində torpaq çərşənbəyə həm də puçur çərşənbə deyirlər.

mənə pay verməlisən. Bayram payı vermək üçün də xüsusi ayın-oyun alınır. Sənə gətirilmiş bayram payını başqasına verə bilməzsən. Onu qoymalısan qırağa, öz aldığın sovgatdan pay verməlisən. Aş bayramında da hamı bir-birinə qonaq gedir. Bayram günündə qohum-qardaş bir-birinnən küsülüdürsə, ağsakqal gəlif onları barışdırıb orda bayram keçirməlidir. Lap aralarında qannıçılıx olsa belə, mütləq orda barışmalıydılar. Bizim qonşular vardı, qardaş-başı küsülüydü. Bayram günü mənim atam getdi onları barışdırdı. Qonum-qonşu yığıldı, ən birinci bayram aşını olar bişirdi, hamı da oturdu orda, qızın qardaşı da gəldi, yedilər-içdilər, soora dağıldılar. Bunu aş bayramında keçirərdilər.

Səhər tezdən qızlar su üstünə gedirdilər. Mənim bəjim çilə suyu götürmüşdü, iki il o su qaldı, amma xarab olmadı. Onu hərdən-hərdən gülün dibinə tökürdük. Nənəm çilə suyu götürmək üçün səhər tezdən gedirdi, biz onda hələ yuxuda olurdux. Onda da yerdən döşəyi sərib orda yatırdıx. Nənəm tezdənnən bizi həmin suynan qaldırırdı. Həmin sudan bizim başımıza, üstümüzə, yorğanımıza çiliyirdi, yerimizdən dik qalxırdıx. Belə bir məsəl var, üzünə çilə suyu çilənsin. Qonşuda Boyaz addı bir qarı vardı. Həmənin günü, indi bilmirəm nə əhd eləmişdisə, şərbət düzəldirdi. Çağırırdı cavannarı ki, gəlin şərbət için. Suyun qırağında çilə suyundan şərbət düzəldirdi, özü də orda dururdu. Bir-bir gəldikcə töküb verirdi, içirdik" [74, s. 108-109].

Məndən aşağıdakılar aydın olur:

– Məndə beş çərşənbənin adı çəkilir. Bunlar iki yerə bölünür:

1. Yalançı çərşənbə;

2. Gerçəkçi çərşənbələr.

Gerçəkçi çərşənbələr bunlardır:

a) Su çərşənbəsi;

b) Od çərşənbəsi;

c) Yel çərşənbəsi;

ç) Torpaq çərşənbəsi.

– Hər çərşənbənin öz adətləri, oyunları yemək ənənələri vardır.

– Ən əsas çərşənbə sonuncusudur: İlaxır çərşənbə.

– Bayram günündə sosial sistemdə tarazlıq yaradılmalı, bütün küsülülər barışdırılmalı idi.

Axır çərşənbənin məşhur adətlərindən biri də “çiləçi-xartma”dır:

“Kimin tufəyi varsa, ilaxır çərşənbə axşamı çiləli qalması deyə, bir güllə atardı. Tufəy çiləli qalanda onda ovu vura bilmərsən. Çiləli qalan tufəyi ekiz doğan arvadın qılçının arasınan keçirillər, onda onun çiləsi götürülür” [74, s. 109].

“Çilə” burada, göründüyü kimi, ağırlıq mənasındadır. İnsanlar Axır çərşənbə gecəsi yatmayıb çilə çıxardar, yəni ağırlıqlarından xilas olardılar. Bu adətin tufəngə aid olması silah magizmi haqqında arxaik görüşlərlə bağlıdır.

İlaxır çərşənbənin adətlərindən bir də o idi ki, həmin gecə evi süpürməzdilər. İnanca görə, bununla evin xeyir-bərəkəti getmiş olardı. Səhər sübh tezdən də təzə sudan gətirib həyəti paklandırmaq, bərəkətləndirmək lazım idi:

“İlaxır çərşənbəyə qoz-fındıx bayramı deyərdik. Həmin gejə evi süpürməzdər. Sufraya nə tökülübsə, orda da qalmalıdı. Evi süpürməzdər ki, xeyir-bərəkət qaçar.

İlaxır çərşənbəni keçirillər, üzünə açılan sabah dan üzü qız-gəlin suya geder. Bizdə belə məsəl var: iti qurtdan seçməz. Sənnən yüz metr o yandakı bilmersən itdi, yoxsa canavardı. O vaxdı qız-gəlin vedrəynən arxa, bulağa gədirdi. Əl-üzün yuyuf, su dolduruf gətirirdilər qapıya, öyün küncünə həmin sudan səperdilər [74, s. 109].

Qarabağda Axır çərşənbı gecəsi şarın göydə tüfənglə vurulması adəti də vardır. Bu, əslində, Azərbaycanın hər yerində geniş şəkildə yayılmış göyə lopa atma adətinin bir başqa şəkli-dir:

“İlaxır axşamı hərə öz qapısında şar aterdi göyə, onu tufəynən vururdu. Şarı keçədən düzəldərdik. Keçəni simnən sarıyırdıq, bir gün qabaxdan qoyurdux salyarkanın içinə. Axşamacan qalırdı orda, salyarkanı çəkərdi canına. Əysi tez yanıf qutarırdı, amma keçə canındakı salyarka qutarmayınca sönmürdü. Onu da biri aterdi göyə, o biri tufəynən vururdu. Bizim qanun bu idi ki, ilaxır gecəsi süddü aş bişirməlisən. S-nan başdıyan yeddi nemət düzərdik süfrəyə” [74, s. 110].

Qarabağ elinin gözəl adətlərindən biri də “qorğa” qovurmadır. Yəni buğdanı, noxudu qovurar, çərəz kimi yeyər, bir-birlərini qonaq edər, həm də qızların bəxtini yoxlaydılar:

“Saj qoyuf qoorğa qoorurdux. Buğdanı bir-bir atırdılar saja, atdıxca da subay qızdarın addarın çəkirdilər. Deyirdilər hansı buğda tez çırtıdasa, qız bu il aylə qurajax. Hansı geç çırtıdasa, deyirdilər o qaldı gələn ilə” [74, s. 110].

Axır çərşənbə gecəsi niyyət edərdilər:

“Biri niyyət tutur. Əlinə iki boş qab götürüb qonşuya gedir. Deyir, əgər arzum yerinə yetsə, sağ əlimdəki qaba su töksünnər. Yerinə yetməsə, sol əlimdəki qaba su töksünnər. Gedir qapıdan girir, deyir ki, mənim bu qabıma su tök. Ev yiyəsi gətirib qabın birinə su tökür. Bu niyyət tutduğu qaba su tökürsə, onun arzusu yerinə yetir. Yox, o birisinə töksə, onda məyus olur” [74, s. 110].

Niyyət tutmanın bir növü də qulaq falıdır:

“İlaxır çərşənbədə niyyət tuturlar. Niyyət tutan şəxs barmağıynan qulağını tutur, gedir qonşunun qapsını pusur. Qapıya tam yaxınlaşandan soora əlini qulağınan götürür. Yaxşı söz eşitsə, niyyəti hasil olajax. Yaxşı söz eşitməsə, niyyəti hasil olmuyajax. Mənim qaynənəmin atasın tutuflar. İlaxır çərşənbədə qızına deyir ki, get filankəsin qapısın pus. Gedir qonşunun qapısın pusur. Qonşuda da ağsaqqal bir kişi olur. Kişi oğluna deyir ki, çöldə xam yer var, oraya at gəlir otdamağa. Qoyunun yerin otduyajax. Get o atı qabağa qat, bu dünyadan itir. Bu gedir qulaq asmağa. Bunun atası axı tutulub. Niyyət tutur ki, əgər xoş söz eşitsəm, atam qayıdajax. Qulağını açanda həmin sözü eşidir. Onda deyillər ki, daha gəlmiyəjək. O da o gedən gedir, daha gəlmir” [74, s. 110].

Azərbaycanın hər yerində olduğu kimi, Qarabağda da “üzük sallama” adəti var idi. Bu – üzüklə fala baxma-dır:

“Qızlar qabaxcadan şərtdeşirdilər ki, bu axşam filankəsin evində toplaşib üzük sallıyajayıx. Kasada su qoyurdular. Kimi düyməsin, kimi açarın, kimi sancağın kasaya

salır, üstünə də şəlpə atırdılar. Kasanın başında da bir yaşlı qadın otururdu. Sən niyyətini tutordun, həmən qadın onun lətifəsini deyirdi, əlini atıf üzüyü çıxarırdı. Deyirdi:

Boz at gələr boza-boza,
Çiyində qızıl qoza.
Çər dəysin boz ata,
Bizi basıbdı toza.

Bunun lətifəsi pis gəlir. Kimin lətifəsi yaxşı gəlsəydi, o söyünürdü.

Qapıdan biri gəldi,
Gözümün nuru gəldi.
Bu arxı kim çəkdi,
Suyu duru gəldi.
Arxı kim idi qazan,
Axırı duru gəldi.

Boz at gəlir enişdən,
Sinəbəndi gümüşdən.
Bizə də nəsim olsun,
Heybəndəki yemişdən.

Güzgünü atdım bayıra,
Əksi düşdü çayıra.
Yığılın qohum-qardaş,
İşimiz dönüb xeyirə.

Yığılın dostlar, tanışlar,
İşimiz düşüb xeyirə.

Bu çinar, qoşa çinar,
Yarpağını divinə döşə, çinar.
Divində min qoyun yatsın,
Başatan yaşa, çinar.
Səni yüz yaşa, çinar.

Ağ almanı dişlədim,
Ətrafını gümüşlədim.
Qardaş gəldi qıymadım,
Yar gəldi bağışladım.

Ağ alma allanıbdı,
Budaqdan sallanıbdı.
Ağ almanın yiyəsi
Yenicə xəyallanıbdı.

Bir atım var beşində,
Qulun saxlar döşündə.
Allah murazını versin
Gələn ayın beşində.

Bir atım var üçündə,
Qulun saxlar dişində.
Allah murazını versin
Gələn ayın üçündə.

Bir atım var onunda,
Qulun saxlar donunda.
Allah murazını versin
Gələn ayın onunda.

Qızlar, qaçın, mən gəldim,
Rəhim saçın, mən gəldim.
Məxmər döşək, tük yastıq,
Arasın açın, mən gəldim.

Bir qız gördüm biçində,
Sarı sünbül içində.
Deyillər toy olajax
Gələn ayın üçündə.

Burdan vurdum baltanı,
Ordan çıxdı qaltanı.
Burdan bir oğlan çıxdı,
Yerin-göyün sultanı.

Mənim qardaşım əsgərliyə gedəndə anam əhd eliyər ki, ay Allah, mənim bu oğlum sağ-salam əsgərrikdən gəlsin, gələndə çilə çıxardaram. Qardaşım əsgərrikdən qayıtdı gəldi, axırıncı çərşənbədə 30-40 nəfər qız-gəlin yığıldı bizim evə, sabaha qədər çaldılar, oynadılar, haquşqa dedilər.

Təmiz qabda su qoyardılar, üstünə yaylıx atardılar. On-on beş nəfər ora üzüyün atardı. Kimi uşağı olmasını arzulardı, kimi aylə qurmaq istərdi. Amma orda bir yaxşı

söz oxunurdu, bir pis söz. Mənim balaca mamam belə şeyə çox maraqlı arvad idi. Deyirdi ki, bir dəfə qız-gəlin yığıldı, bala. Bir arvadın da yeddi oğlu var idi. Bu da üzüyün atdı. Birinci bayatını oxudular ki,

Boz at gəlir yenişdən,
Sinəbəndi gümüşdən.
Sizə də qismət olsun,
Tərkindəki yemişdən.

Bir qızın üzüyü çıxdı, bu yaxşı söz oldu, qız söyündü. Soora bir nəfər dedi:

Boz at yalda durufdu,
Gör nə halda durufdu.
Qırxıfdı yal-quyruğun,
Yarı yolda durufdu.

Bu ağır söz olur. Bu bayatını deyənnən soora yeddi oğlu olan arvadın üzüyü çıxır. Onda arvad ağladı. Mamam and içirdi ki, o arvadın yeddi oğlunun yeddisi də öldü. Orda da qayda idi ki, bir yaxşı söz oxunmalı idi, bir də pis. Kimin qismətinə hansı söz çıxsın, o da olmalı idi” [74, s. 111-114].

Qarabağ aran və dağ olmaqla böyük bir regiondur. Hər bir bölgəsi özünün maddi və mənəvi gözəllikləri ilə seçilir. Qarabağ bölgəsində Şuşa şəhərinin xüsusi yeri vardır. Bu – Qarabağın mədəniyyət paytaxtıdır. Şuşanın bu

rolu təsadüfi deyil. Çünki bura Qarabağ xanının yaylağı idi və belə demək mümkünsə, bütün siyasi və mədəni elita burada toplaşır. Bu baxımdan, Şuşada Novruz adətləri xüsusi şövlə keçirilirdi:

“Şuşa rayonunda boz ayın gəlişi *yalançı çərşənbə* ilə başlayır. Yalançı çərşəndə dörd çərşənbədən əvvələ düşürdü. Şuşa şəhər sakini Mütəllib Hüseynxanovun dediyinə görə, həmin çərşənbə üç günün boz aydan, dörd günün ondan əvvəlki aydan aldığı üçün ona yalançı çərşənbə deyilir. Bu çərşənbədə ocaq qalanmazdı, amma ondan sonra gələn çərşənbələrdə hər kəsin qapısında ocaq qalanır və hər kəs də çalışırdı ki, onun qaladığı tonqal daha gur olsun.

Ölüsü düşən və ili çıxmayan ailələr Novruz bayramında *Qara bayram* verirdilər. Söyləyicilərin dediyinə görə, Orucluq bayramı qabağa düşürdüsə, Qara bayramı Orucluqda, Novruz bayramı qabağa düşürdüsə, Novruzda verirdilər. Qara bayram üçüncü çərşənbə ilə dördüncü çərşənbənin arasında keçirilirdi. Qəbirüstünə gedənlər səməni, xonça tutub aparır, bişirilən ehsandan qəbirin üstünə tökür (sonralar bu adət yığışdırılır), qəbirin yanından keçənləri ehsandan yeməyə dəvət edirdilər. Yası düşən ailələr də mütləq Novruz bayramını keçirməli idilər. Mütəllib Hüseynxanovun dediyinə görə, bacısı rəhmətə gedəndə qonşuları axır çərşənbədə ocaq qalamaq, qovurğa qovurmaq istəmirdilər. Onda anası özü binanın həyətidə ocaq qalamış, sacı da üstünə qoyub demişdi ki, ay camaat, xahiş edirəm, bayramı keçirin. Bu bayram mənim qızıma aid

deyil. Mənim qızımın yası ayrıdır, bu bayram ayrıdır. Hamını çağırmış, ondan sonra qonşular sac asıb buğda qovurmuşdular.

Mütəllib Hüseynxanovun dediyinə görə, axırıncı tək *qapı satılan tək* deyilərdi. Yəni ev yiyəsinin qazan qaynatmağa qüvvəsi çatmırdısa, o vaxtı qapı çətin tapılırdı, evin qapısını belə satıb qazan qaynatmalı idi. Söyləyicinin dediyinə görə, o tək necə tutulursa, ilin axırına qədər də o cür gedirdi.

Axır çərşənbədə hər kəsin qapısında sac asılır, qovurğa qovrulurdu. Buğdanı qovurmazdan əvvəl subay uşaqların adına saca buğda atılır, hansı tez çırtıdasa, deyərdilər ki, bu qız tez ərə gedəcək. Axşam süfrəyə “S” hərifi ilə başlayan yeddi nemət düzülürdü: su, səməni, süd, sünbül, səbzi və s. Qovurğanın içinə küncüt, çətənə, tut qurusu, qoz, fındıq ləpəsi, innab, badam qatılır, alınan qarışıma *xuşgəvər* deyilir. Çərşənbə axşamı üçün aş bişirilir, bişən yeməkdən qonşulara pay çəkilir, yanına da bir qab *xuşgəvər* qoyulub qonşulara göndərilirdi. Hamı da çalışırdı ki, qonşunu qabaqlasın, ondan qabaq öz payını göndərsin. Axşam tərəfi qapılara torba atılırdı. Torba atanların da payı ayrıca alınıb hazır qoyulurdu. Söyləyicinin dediyinə görə, indinin özündə də iki-üç ləyən bazarlıq eliyib qapının ağzına qoyur və heç kimin torbasını boş yola salmamağa çalışır. Qapıya atılan torbalar uşaqların valideynləri tərəfindən toxunur, ağzına da kəndir salınırdı. Uşaqlar torbanı qapıdan içəri atıb gizlənir, kəndirin ucunu da özlərində saxlayırdılar. Ev sahibi torbanı doldurandan sonra səslə-

nir, uşaqlar kəndiri dartıb torbalarını götürürdülər. Hər torbaya mütləq boyaqlı yumurta qoyulurdu. Mütəllim Hüseynxanovun dediyinə görə, qapılardan yığılan neməti çox az adam evə gətirirdi. Çoxu onu yeməz, kim kasıb, imkansızdı, aparıb onun süfrəsinin üstünə boşaldırdı.

Kimin həyəti vardı, axır çərşənbədə həyətinə yellən-cək asırdı. Qızlar, oğlanlar, hətta ata, baba, ana da gəlib yellənirdi.

Axır çərşənbədə *şar atırdılar*. Şar keçədən düzəldilirdi. Keçəni məftillə bağlayıb bir gün qabaqcadan neftin içinə qoyurdular ki, nefti canına çəksin. Çərşənbə axşamı qızlar, oğlanlar hərəsi özü ilə bir şar götürüb Xanlıq pəyənin yanındakı bulağın üstünə gedirdilər. Bulaq üstündə həmin şarı yandırıb havaya atırdılar. Yarışırdılar ki, kim daha hündürə ata bilir. Həmin gün hər kəsin qapısında tonqal qalanırdı. Mütəllim Hüseynxanovun dediyinə görə, çərşənbə tonqalını meşədən qırıb gətirdikləri qarğıdan qalayırdılar. Qarğılar yananda düyümlərin arası partlayır, onun partıltısı ətrafa yayılırdı. Cavan oğlanlar qonşunun qapısındakı tonqaldan tullanandan sonra gedib o biri qonşunun qapısındakı tonqaldan tullanırdı. Hamı tonqalın üstündən tullanırdı, ondan sonra gəlib süfrənin arxasında oturdu.

Səyyarə Abbasovanın dediyinə görə, yaşlı insanlar deyirdi ki, axır çərşənbədə saat on ikidə il təhvil olur. Söyləyicinin dediyinə görə, onların evinin altında çay var idi, sahili də çəmənlik idi, həmin əraziyə Qaraçılar yurdu deyirdilər. Çayın böyründə də bulaq var idi. Saat on iki olan

kimi qızlar, gəlinlər, oğlanlar əllərinə məşəl alıb su üstünə gedirdilər. Qarmon, qaval götürürdülər, su başında çalib-oynayırdılar, sulaşırdılar. Qızlar apardıqları xuşgəvəri, çərşənbə aşını bulaq başına qoyurdular. Kim qoçaq idisə, səhər tezdən gedib onu götürürdü. Səhər tezdən isə yenisən qız-gəlinlər səhəng çiyinlərində həmin bulağın üstünə gedirdi. Bulağın suyundan gətirib evin küncələrinə səpir, yeməyə tökdülər. Hamı o sudan içir, üzələrinə vururdu ki, su təzələnibdi.

Mütəllib Hüseynxanovun dediyinə görə, birinci torpaq çərşənbə gəlir, ona torpaq təki deyirlər. İkinciyə külək təki deyirdilər. Həmin çərşənbə mütləq külək olmalı idi. Onun dalınca burc təki gəlir. Külək gələndən soora yarpaqlar artıq tumurcuqlamağa başlayır. Burcun dalınca da su çərşənbə gəlir. Söyləyicinin dediyinə görə, Qara qayanın altında Hüseyn bulağı vardı. Qış girən gecəsi o bulağın suyu kəsilir, bir də axırncı təkin səhəri həmin bulaqdan su axırdı. Nə niyyət tutulursa, həmin gün tutulurdu: insanlar qulaq falına, yumurta falına çıxırdı. Yumurta falını söyləyici belə nağıl eləyir: “Bir gün qonşumuz Zəhra arvad bizə gəldi ki, ay Salatın, sən allah, axırncı təkdi, su çərşənbəsidir. Dadaş müharibədən gəlib çıxmayıb. Yumurta falına çıxaq, görək sağdırmı? Hüseyn bulağının yanında həştad santı dərinliyində bir çala qazdılar. Ağacdən yonma qabın içinə bir dənə yumurta qoyub, onun da ağzını dəmirdən düzəlmə boşqabla örtədülər, böyrünə də qırmızı, qara karandaş qoydular. Karandaşı kağıza bükmüşdülər. Bunların üstünü basdırdılar. Səhər alaqqaranlıqdan durdular,

dualarını oxudular, basdırdıqlarının üstünü aşdılar. Yumurta qırmızı yazılmışdı. Anam qayıtdı ki, Zəhra, muştuluğumu ver, yoldaşın sağdı. Ondan bir qədər sonra, doğrudan da, xəbər gəldi ki, kişi sağdı". Səyyarə Abbasovanın dediyinə görə, məktəbə girən ili qulaq falına çıxmışdı. Niyyət tutmuşdu ki, görsün bu il məktəbə girə biləcəkmi. Xalasıgilin qapısını pusur. Həyətdə tonqal qalamışdılar. Eşidir ki, xalası deyir biz kənddə tonqal yandırırıdıq, alovu ucaldıqca ucalırdı, göyə qalxırdı. Həmənlil, doğrudan da, texnikoma qəbul olunmuşdu" [75, s. 63-66].

Əlbəttə, burada bəhs olunan Novruz adət və ənənələri Qarabağ Novruzunun bütün koloritini, təbii ki, əks etdirmir. Ancaq qeyd olunan oyunlar, mərasimlər, adətlər bu bölgə insanların ali mənəviyyatından, yüksək humanizmindən soraq verir. Elə mənfur və nankor ermənilər Qarabağ və ümumən Azərbaycan insanının bu humanizmindən, insansevərliyindən istifadə edib, torpaqlarımıza, mənəviyyatımıza, mədəniyyət incimiz Qarabağa tamah saldılar. İnsanlığa zidd olan bu varlıqlar Qarabağın 30 illik işğalı müddətində onu yalnız xaraba qoyub, barbar bir xalq olduqlarını bütün dünyaya nümayiş etdirdilər. Azərbaycan ordusu Müzəffər Komandan İlham Əliyevin sərkərdəliyi altında Qarabağı azad etdi və onu xoş günlərinə qovuşdurdu. İndi Qarabağda Novruz tonqalları daha gur, daha parlaq yanır.

Ümumiyyətlə, Qarabağ Novruz adət-ənənələri çox zəngindir. Belə hesab edirik ki, bu ənənələrin ayrıca monoqrafik planda tədqiq olunmasına böyük ehtiyac vardır.

SON SÖZ

Qarabağın gözəlliyi bölgənin maddi və mənəvi mədəniyyətini təşkil edən bütün ünsürlərə eyni dərəcədə aiddir. Qarabağın Azərbaycan-türk kimliyi bu torpaqda minillər boyunca yaşanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olaraq Qarabağın stixial mahiyyətinin etnoantropoloji inikasıdır. Azərbaycan insanının milli düşüncə sistemində Qarabağ hər cür gözəlliyin müqəddəs etalonudur. Azərbaycan bədii-estetik düşüncəsində Qarabağ mədəniyyət kimliyinin, etnokulturoloji mahiyyətinin simvolu bayatıdır. Bu simvolik adı ona XVIII əsr böyük Azərbaycan şairi Molla Vəli Vidadi vermişdir: “Küllü Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır, bayatı”.

Molla Vəli Vidadi müasiri, yaxın dostu və şair həmkarı Molla Pənah Vaqiflə deyişməsində Qarabağı “nərmü nazik bayatı” adlandırmışdır. Bu adın dillərin əzbərinə çevrilməsinin əksinə olaraq, heç kəs onun semantik sehrini, məna aləmini tədqiq etmək, bu füsunkar adın semantik özəlliklərini açıqlamaq fikrinə düşməmişdir. Bunun iki əsas səbəbi vardır:

Birincisi, Vidadinin bu ad-simvola vurduğu bədii-estetik möhür: Vidadi Qarabağ mədəniyyət sehrini işarələmək üçün elə bir incə metafora yaratmışdır ki, onun bədii-estetik semantikasını açmaq son dərəcə çətindir.

İkincisi, “nərmü nazik bayatı” metaforasındakı “bayatı” adının özünün Azərbaycan və ümumən türk poetik

düşüncə tarixinin əsrarəngiz möcüzəsi, sirri hələ də açılmamış poetik fenomeni olması.

“Küllü Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır” misralarında üç əsas element (məna vahidi) vardır: “külli Qarabağ”; “abi-həyat”; “nərmü nazik bayatı”.

“Küllü Qarabağ” ifadəsi Qarabağ adlanan mədəniyyət hadisəsinin bütün məna səviyyələrini özündə ehtiva edən mürəkkəb işarədir. Vidadi “Küllü Qarabağ” dedikdə Qarabağı təkcə məkan kimi nəzərdə tutmur, buraya eyni zamanda Qarabağ mədəniyyət xronotopu – məkan-zaman strukturu bütövlükdə daxildir. Burada klassik ədəbiyyat da (əruz şeiri), folklor ədəbiyyatı da (heca şeiri) eyni dərəcədə, canlı və aktualdır. Qarabağ insanının musiqi zövqü klassik muğama da, saz-folklor musiqisinə də eyni dərəcədə həssasdır.

“Nərmü nazik bayatı” obrazında Molla Vəli Vidadi Azərbaycan poetik düşüncəsi üçün tamamilə yeni olan bir bənzətmə yaratmışdır. Şair bayatının bu zərifliyi, incəliyi altında məhz qadınlara məxsus incəliyi (incə-mincəliyi), zərifliyi (naz-qəmzəli zərifliyi) nəzərdə tutmuşdur. Vidadi Azərbaycan milli metaforik düşüncə tarixində ilk dəfə olaraq bayatının gözəlliyini qadın gözəlliyi ilə məcazlaşdırmış və bayatını “nərmü nazik bayatı” obrazında məhz “incə, zərif qadın” simasında təqdim etmişdir. Vidadi Qarabağı qadın obrazında məcazlaşdırmaqla onun gözəlliyini ilahiləşdirmiş, müqəddəsləşdirmiş və bu gözəlliyin “Hüsni-Mütləq”dən Azərbaycana kərəm olunduğunu (bəxş edildiyini, əta edildiyini) demək istəmişdir:

a) Molla Vəli Vidadi bayatı janrının “nərmü nazik” olduğunu vurğulamaqla onu poetik obraz kimi qadın surətində təsəvvür edir.

b) Sənətkar Qarabağın gözəlliyini bayatının “qadın” gözəlliyi ilə məcazlaşdırmaqla onu ilahiləşdirir. Çünki Vidadinin mənsub olduğu düşüncə tarixində qadının gözəlliyi Allahın gözəlliyinin təəcəllasıdır.

“Abi-həyat” – bir obraz kimi bizə daha çox nağıl, dastan, əfsanələrdən məlum olan dirilik suyunu bildirir və hərfi mənası da elə dirilik suyu deməkdir. Vaqifin Vidadiyə verdiyi cavabdan aydın olur ki, Vidadi Qarabağın “abi-həyatı” adı altında bölgənin məhz ədəbi həyatını nəzərdə tutmuşdur. O, bayatıya olan sevgisini bu janrın ümumiyyətlə bütün Qarabağın mədəni həyatı və zövqünün rəmzi olması ilə əsaslandırırmışdır.

Ümumtürk poetik təfəkkürünün bədii-estetik möcüzəsi olan bayatılar, eyni zamanda, Azərbaycan poetik düşüncə sisteminin bütün tarixini özündə əks etdirən canlı tarix qaynağıdır. Bu nümunələrdə ilk baxışda diqqəti cəlb etməyən, sadəcə, ənənəvi bədii obrazlar kimi qəbul etdiyimiz elə elementlər (obraz, motivlər, müxtəlif süjet vahidləri) vardır ki, onlar bayatının bir vaxtlar mənsub olduğu, mühüm tərkib ünsürü kimi çıxış etdiyi mədəniyyət laylarından xəbər verə bilər. Bayatılarımıza bu cəhətdən nəzər saldıqda onlarla mifik kultlar, qədim dastançılıq ənənəsi arasında ciddi əlaqə bağları aşkarlana bilər. Həmin bağlar bayatının bu gün bizə məlum olmayan başqa funksional keyfiyyətlərindən xəbər verir. Bu keyfiyyətlər isə tarixin

dərinliklərində bayatının əsas funksional xüsusiyyətlərindən olsa da, zamanla baş vermiş müasirləşmələr bayatını həmin funksiyalardan məhrum etmişdir. Ancaq maddi aləmin bütün elementlərinə xas olan dialektik qanunlara görə, yaşanmış tarixi heç vaxt izsiz-soraqsız yox olmur, o, müasir dövrün mədəniyyətində gizli işarələr kimi yaşamaqda davam edir. Bunu biz Qarabağ bayatlarına nəzər saldıqda görə bilirik. Bir çox bayatılarda qədim mifik kultların, o cümlədən həmin kutları özündə sistemləşdirən “Dədə Qorqud” eposunun izlərini müşahidə etmək olur.

Miflər hərfən “rəvayət, söyləmə” anlamında olsa da, onlar, əslində, cəmiyyətin inkişaf tarixinin ilk mərhələsi kimi bir “tarix”, yəni “mifik tarix”dir.

Azərbaycan və Türk dünyasının dilbər guşəsi olan Qarabağ zəngin folklora malikdir və bu folklor fondunda miflərin xüsusi çəkisi vardır. Burada mifoloji mətnlərin (mifik əfsanə, rəvayət, nağılların, inanc mətnlərinin s.) kəmiyyət bolluğu və məzmun zənginliyi də Qarabağın qədim türk mühiti olduğunu, Azərbaycan türklərinin bu regionun yerli və ilkin əhalisi olduğunu birbaşa təsdiq edir.

Bölgənin miflərində öz əksini tapmış yaradılış konsepsiyası bəşər tarixinin bütün dövrlərini özündə əks etdirir. Onlarda mifik Adam atanın da, dini Adəm atanın da tarixləri bir-birinə qovuşmuşdur. Mətnlərin həm məzmun, həm yaradılış konsepsiyası, həm dialektik-fəlsəfi ritorikası baxımından bütövlüyü, kamilliyi Qarabağın mif çağından tutmuş bu günə kimi məhz türk torpağı, Azərbaycan eli olduğunu birbaşa təsdiq edir.

Qarabağdan toplanmış miflərdə bu regionun ən qədim sakinləri olan qıpçaq türklərinin necə yaranmasından da bəhs olunur. Gözü qırıq, yəni qıyıq insanların necə yaranmasından bəhs olunur. Gözü qırıq, yəni qıyıq insanların necə yaranmasından bəhs edən mif məhz onları nəzərdə tutur. Qıyıqgözlülük Qarabağ torpağının ən qədim və ilk sahiblərim olan qıpçaq türklərinə məxsus antropoloji keyfiyyətdir. Tarixdə onlar alban adı ilə qalmışlar. Qarabağın alban türkləri isə Çar Rusiyasının Qarabağa köçürdüyü ermənilər tərəfindən zorla erməniləşdirilməyə məruz qalmışdır.

Qarabağ bölgəsində mif mətnlərinin kəmiyyət və məzmun zənginliyi bu torpaqlarda Türk kosmogenezinin çox qədim tarixə malik olduğunu göstərir. Çünki kosmogenezlə mifogenez qırılmaz şəkildə bir-birilə bağlıdır. Bir məkanda mifogenezin mövcudluğu kosmogenezin mövcudluğu ilə şərtlənir.

Bu folklor mühitindəki miflərin əsas konsepsiyası əxlaqi-mənəvi dəyərlərlə bağlıdır. Bu cəhətdən, həmin miflər Azərbaycan-Türk mifik kimliyinin minillər boyunca daşındığı mənəvi xəzinədir.

Qarabağ miflərinin əxlaqi-məni ritorikası Azərbaycan insanının milli kimliyinə məxsus olan humanizmin dünyanən yaradılışının ən dərin qatları ilə bağlı olduğunu ortaya qoyur.

Qarabağ folklor mühitindən toplanmış mətnlərin ekomifoloji görüşlər baxımından təhlili göstərdi ki, mifoloji düşüncə sistemində təbiət və cəmiyyət vəhdət içərisin-

də təqdim olunur. Mifik düşüncənin bütün humanizmi təbiət və cəmiyyətin vəhdətinə əsaslanır. Həmin vəhdət ilahi nizama əsaslanır. Burada təbiət elementləri ilə insanların arasındakı münasibətlər bütün hallarda ilahi ölçülər əsasında qurulmuşdur.

Təbiət və cəmiyyətin mifologiyada və folklorda öz təcəssümünü tapmış münasibətlər modeli bir düşüncə sistemi olaraq bizə “ekomifoloji” görüşləri (ekomifoloji fəlsəfəni) təqdim edir. Bu cəhətdən, folklorda ekomifoloji görüşlər iki istiqaməti əhatə edir: insan-heyvan və insan-bitki münasibət modelləri.

Folklor-mifoloji mətnlərdə təbiətə, onu təşkil edən ünsürlərin hər birinə ayrıca “ekoloji baxış” var. Bu cəhətdən, miflərdə müxtəlif heyvanlarla, yaxud bitkilərlə necə rəftar etməyin qaydaları aydın şəkildə göstərilmişdir. Həmin qaydalar insanlardan iki yanaşmanı tələb edir: birincisi, hansı təbiət elementi ilə necə rəftar etmək lazımdır; ikincisi, insan həmin rəftar qaydasını pozarsa, cəzası nə olacaq.

Ekomifoloji fəlsəfəyə görə, yaradıcı başlanğıc olan Allah varlıq aləmini xəلق edərkən ona ilahi nizam vermişdir. Bu cəhətdən, varlıq aləmində ilahi nizam – ekomifoloji tarazlıq, ümumekoloji harmoniya vardır. İnsanlar yalnız bu nizamı qəbul etdikdən sonra xoşbəxtlik içərisində, yəni ekomifoloji tarazlıq içərisində yaşaya bilərlər.

Qarabağ folklor regionu müxtəlif ziyarətgahlar – ocaqlar və pirlərlə zəngindir. Bu ziyarətgahların hamısı bu və ya digər şəkildə islamlaşmaya məruz qalmışdır.

Ancaq buna baxmayaraq, həmin ziyarətgahlarda islama-qədərki inancların da izləri müşahidə olunmaqdadır.

Regionun ziyarətgahları qurbanvermə adəti ilə sıx şəkildə bağlıdır. Niyyətin reallaşdırılmasından ötrü kult sahibinin şərəfinə qurban verilir.

Bölgədə ziyarətgahlarının kəmiyyət çoxluğu və orada icra olunan ritualların aktivliyi əhali arasında sakral məkanlarla bağlı inancların hələ də çox qüvvətli və funksional olduğunu göstərir.

Qarabağ folklor mühiti özünün kulturoloji coğrafiyası ilə Azərbaycan mədəniyyət sisteminin bütün janrlar sistemini özündə inikas edir. Onun fenomenallığı həm də bu amillə – cənublu-şimallı Azərbaycan mədəniyyətinin simvolu olması ilə şərtlənir. Bu cəhətdən, əsasən, klassik yazılı ədəbiyyat və musiqinin inkişaf etdiyi, Azərbaycanın musiqi konservatoriyası sayılan Qarabağda aşiq sənəti, xalq poeziyası ənənələri də güclü şəkildə inkişaf etmiş, bu bölgədə həm görkəmli ifaçı və yaradıcı aşıqlar, həm də el şairləri fəaliyyət göstərmişlər.

Qarabağda Novruz bayramı ilə bağlı keçirilən oyunlar, mərasimlər, adətlər bu bölgə insanlarının ali mənəviyyatından, yüksək humanizmindən soraq verir. Burada çox zəngin Novruz adət-ənənələri vardır. Tədqiqat göstərdi ki, həmin adət-ənənələr Azərbaycan novruzşünaslıq elm sahəsinin inkişafından ötrü zəngin materiallar verir.

Ə D Ə B İ Y Y A T

Azərbaycan dilində

1. Abbasov İ. Müqəddimə // Azərbaycan aşığıları və el şairləri. 2 cildə, I c. (tərtib edən Ə.Axundov), Bakı: Elm, 1984, s.5-18

2. Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud"da rəng simvolikası. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 128 s.

3. Albaliyev Ş. Xalq bayramları probleminin nəzəri əsasları və Novruz. Bakı: Təknur, 2021, 202 s.

4. Albaliyev Ş.Ə. Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasi (Filologiya elmləri doktoru dissertasiyası). Bakı: 2024, 274 s.

5. Altaylı S. Novruz və "Ərgənəkon" dastanı arasındakı oxşarlıqlar // "Dədə Qorqud" jur., 2008, № 2, s. 80-86

6. Azərbaycan aşığıları və el şairləri. 2 cildə, I cild. Tərtib edən Ə.Axundov. Bakı: Elm, 1983

7. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, I c. Tərtib edənləri Ə.Axundov, M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005, 424 s.

8. Azərbaycan folkloru antologiyası. I cild. Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. Bakı: Sabah, 1994, 388 s.

9. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII cild. Ağba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. Bakı: Səda, 2003, 475 s.

10. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayilov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayilov, T.Orucov. Bakı: Səda, 2006, 429 s.

11. Azərbaycan folkloru külliyyatı, I cild. Nağıllar I kitab / Tərtib edənlər H.İsmayilov və O.Əliyev. Bakı: Səda: 2006, 400 s.

12. Azərbaycan folkloru külliyyatı, V cild. Nağıllar V kitab / Tərtib edənlər H.İsmayilov və O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2007, 400 s.

13. Azərbaycan mifoloji mətnləri / Tərtib edən: A.Acalov. Bakı: Elm, 1988, 196 s.

14. Babayeva N.R. Azərbaycan folklorunda etioloji miflərin semantikasi (Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya). Bakı: 2024, 174 s.

15. Babək A. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inanclar. Bakı: Nurlan, 2011, 212 s.

16. Bəydili (Məmmədov) C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2003, s. 34-37

17. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.

18. Bəydili (Məmmədov) C. Xaos anlayışı mifologiyada / “Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq türk gələcəyinə” II uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2004, s. 71-78

19. Bəydili C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı: Mütərcim, 2007, 271 s.

20. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 188 s.

21. Cəfərli M. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: ADPU Nəşriyyatı, 2012, 674 s.

22. Dadaşova A.F. Şair Məmmədhüseyn: həyatı, mühiti və yaradıcılığı (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı: 2011, 160 s.

23. Elçin, Quliyev, V. Özümüz və sözümüz. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1993

24. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türk-mənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, 146 s.

25. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.

26. Ələkbərov Y.X. Azərbaycan nağıllarında mifoloji personajlar (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı: 2011, 170 s.

27. Əliyev H. Novruz bayramı münasibəti ilə Azərbaycan xalqına təbrik. 19 mart 2000-ci il

28. Əliyev H. Novruz bayramı münasibətilə keçirilən ümumxalq şənliyində nitq. 21 mart 2002-ci il.

29. Əliyev H. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı / Dədə Qorqud dünyası (məqalələr). Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 6-17

30. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, 192 s.

31. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, 332 s.

32. Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası). Bakı: 2019, 171 s.

33. Əliyeva S.S. Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji kökləri / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2019, 167 s.

34. Əliyeva S. "Xanbəzəmə" mərasimi / Folklorşünaslıq məsələləri, VI buraxılış. Bakı: Nurlan, 2007, s. 106-108

35. Əlizadə, R. Azərbaycan folklorunda təbiət kulturu. Bakı: Nurlan, 2008, 176 s.

36. Fərəcova A.A. "Kitabi-Dədə Qorqud"da qəhrəman və cəmiyyət. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 200 s.

37. Hacı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı: Səda, 2002, s. 55-73

38. Hacı A. Bayatı poetikası (Struktur. Semantika. Praqmatika). Bakı: Elm, 2019

39. Həkimov M. Azərbaycan klassik aşiq yaradıcılığı. Bakı: API, 1982, 87 s.

40. Həkimov M. Azərbaycan aşiq ədəbiyyatı (qədim və orta əsrlər). Bakı: Yazıçı, 1983, 279 s.

41. Həkimov M. Aşiq şeirinin növləri. Bakı: API, 1987, 80 s.

42. Həkimov M. Azərbaycan aşiq şeirinin şəkilləri və qaynaqları. Bakı: Maarif, 1999, 376 s

43. Həkimov M. Aşiq sənətinin poetikası. Bakı: Səda, 2004, 698 s.

44. Hüseynoğlu K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru. Bakı: M.B.M, 2006, 120 s.

45. Xalqımızın deyimləri və duyumları. Toplayıb yazıya alanı və tərtib edən: filologiya elmləri doktoru M.İ.Həkimov. Bakı: Maarif, 1986

46. Xaltanlı T. Toplayıb tərtib edən A.Mirzə. Bakı: 1999

47. Xavəri S. Bayatılarda dünya modeli // “Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq gələcəyinə” II Uluslararası Folklor Konfransının materialları (17-21 mart, 2004-cü il). Bakı: Səda, 2004, s. 346-348

48. İsabalı qızı T. Borçalı aşığı mühiti. Bakı: Elm, 1999, 168 s.

49. İslam: Tarix, Fəlsəfə və Hüquq. Enliklopedik lüğət. Tərtibçi müəlliflər: Aydın Əlizadə, Elsevər Səmədov. Bakı: “3 sayılı Bakı Mətbəəsi” ASC, 2016, 308 s.

50. İslamzadə K. “İnşaat qurbanı” mərasimi və eyniadlı folklor süjeti // “Dədə Qorqud” jur., 2015, № 3, s. 67-74

51. İsmayılov H. Göyçə aşığı mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, 404 s.

52. İsmayılov H. Novruz bayramı: tarixi-mədəni mahiyyəti və semantik strukturu / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. Bakı: Nurlan, 2009, s. 3-13

53. Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, 228 s.

54. Kazımoğlu M. Ordubadda Novruz bayramı / Azərbaycanda Novruz (toplu). Toplayanı, nəşrə hazırlayanı və elmi redaktoru Azad Nəbiyev. Bakı: Çıraqlı, 2012, s. 88-91

55. Kitabı-Dədə Qorqud. Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.

56. Köçərli F. Azərbaycan ədəbiyyatı. İki cildə. I cild. Bakı: Avrasiya Press, 2005

57. Köçərli F. Azərbaycan ədəbiyyatı. İki cildə. II cild. Bakı: Avrasiya Press, 2005

58. Qafarlı, R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.

59. Qafarlı, R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.

60. Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genezis). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 232 s.

61. Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 236 s.

62. Qafarov R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası) (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyasının avtoreferatı). Bakı, 2010, 59 s.

63. Qafarlı, R. Mifologiya. 6 cildə, I cild. Mifogenezi: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 454 s.

64. Qafarlı, R. Mifologiya. 6 cildə, I cild, Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2019, 432 s.

65. Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 80 s.

66. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / I kitab. Toplayıcılar: İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 464 s.

67. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / II kitab. Toplayıcılar: Ə.Əsgər, İ.Rüstəmzadə, T.Orucov, Z.Fərhadov. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 483 s.

68. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / III kitab. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 468 s.

69. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / IV kitab. Toplayanlar İ.Rüstəmzadə, S.Bağdadova. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 458 s.

70. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / V kitab. Toplayanlar İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, 2013, 451 s.

71. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / VI kitab. Toplayıb tərtib edən L.Qaqıfçı (Süleymanova). Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, 2013, 465 s.

72. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / VII kitab. Toplayıb tərtib edən L.Qaqıfçı (Süleymanova). Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, 2014, 444 s.

73. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / VIII kitab. Toplayıb tərtib edən İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, 2014, 440 s.

74. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / IX kitab. Toplayıb tərtib edən və süjet göstəricisinin müəllifi İ.Rüstəmzadə. Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, 2014, 401 s.

75. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / X kitab. Toplayıb tərtib edən İ.Rüstəmzadə. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 381 s.

76. Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 4-10

77. Qasımov C. Novruz bayramı milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası kontekstində / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. Bakı: Nurlan, 2009, s. 14-23

78. Qasımova A. Qədim ərəb cəmiyyətində qurban mərasimi və öncəgörmələr // “Dədə Qorqud” jur., 2008, № 4, s. 110-117

79. Qasımova S. Azərbaycanda Novruz ənənə və inancları. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 188 s.

80. Qasımzadə F. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Azərbaycan Universiteti Nəşriyyatı, 1956, 554 s.

81. Qəniyev S. Şirvan folklor mühiti. Bakı: Ozan, 1997

82. Qurbanov F. Sinergetika: xaosun astanasında. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2004, 315 s.

83. Məmmədli E. Aşıq poeziyasında təcnis. Bakı: Naf-ta-Press, 1998, 139 s.

84. Məmmədov M. Azərbaycan əfsanələrində çevril-mə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). Bakı, Elm və təhsil, 2011, s. 389-394

85. Mirəhmədov Ə. Ədəbiyyatşünaslıq. Ensikdlope-dik lüğət. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası, N-PM, 1998, 240 s.

86. Nəbiyev A. Azərbaycan aşıq məktəbləri. Bakı: Nurlan, 2004, 310 s.

87. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə, Bakı: Elm, 2006, 648 s.

88. Nəbiyev B. Əxlaqi və estetik məziyyətlər xəzinəsi / “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı: Elm 1999, s. 5-15

89. Nəbiyev B., Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güz-güsü (“Kitabi-Dədə Qorqud”). Bakı: Elm, 1999, 32 s.

90. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: Azər-nəşr, 2009, 427 s.

91. Rüstəmzadə İ. Folklor araşdırmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2022, 232 s.

92. Rzasoy, S. Azərbaycan kultşünaslığının bugünü və gələcəyi (ön söz) / Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. – Bakı: Nurlan, – 2008. – s. 3-11

93. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, re-konstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.

94. Rzasoy S. Novruz bayramının konseptual-fəlsəfi əsasları / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiq-lər, XXXI kitab. Bakı: Nurlan, 2009, s. 87-90

95. Rzasoy S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ri-tual. Bakı: Nurlan, 2013, 172 s.

96. Rzasoy S. Muğanlıda Novruz karnavalı. Tiflis: Tbiliselebi, 2014, 106 s.

97. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəh-rəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.

98. Rzasoy S. Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı: Elm və təhsil, 2021

99. Rzasoy S. Firidun bəy Köçərlinin bədii-estetik baxış-lar sistemində ədəbi mühit konsepti // “Firidun bəy Köçərli və Qarabağ ədəbi-mədəni mühiti” respublika elmi konfran-sının materialları. Bakı: Elm və təhsil, 2023, s. s. 31-41

100. Rzasoy S. Azərbaycan xalqının mifik kimlik dün-yası // “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiq-lər” jur., 2023, № 1, s. 152-164

101. Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2024, 304 səh.

102. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.

103. Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı: Gənclik, 1990, 96 s.

104. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərib edənlər Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. Bakı: Yazıçı, 1993, 144 s.

105. Şamil Ə. Novruz bayramında “Xanbüzəmə” və oradakı arxaik ünsürlər / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. Bakı: Nurlan, 2009, s. 117-128

106. Şərəfxanlı N. Ergənəkon bayramı – Novruz // “Dədə Qorqud” jur., 2003, № 2, s. 50-57

107. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı: Adiloğlu, 2002, 490 s.

108. Tantəkin M. Məqalələr. Bakı: Şirvanəşr, 2006, 209 s.

109. Təhmasib M. Adət, ənənə, mərasim, bayram // “Ədəbiyyat və incəsənət” qəz., 1966

110. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, I cild, Bakı: Mütərcim, 2010, 488 s.

111. Vəliyev V. Qaynar söz çeşməsi. Bakı: Yazıçı, 1981

112. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 351 s.

Türk dilində

113. Almalı M. Eski Uyğur Türk Metinlerinde Metamorfoza / ACTA TURCICA. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.Yıl IV, Sayı 2-1, Temmuz 2012.

114. Aytaç P. Nevruz Üzerine Bir Söhbət / Nevruz. Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 mart 1995). Yayına hazırlayan Prof.Dr. Sadik Tural. Ankara, 1995, s. 111-118

115. Azimi H. Nevruz Töreni ve Azerbaycanlılar Arasında İcra Olunması / Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni. Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, s. 71-74

116. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 1. İstanbul: Ötüken, 2007, 380 s.

117. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 2. İstanbul: Ötüken, 2007, 368 s.

118. Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973, 272 s.

119. Caferli M. Folklor ve Tnik-Milli Şuur. Ankara: Kültür Ajansı Yayınları, 2007

120. Çay A.M. Nevruz – Türk Ergenekon Bayramı. Sekizinci Baskı. Ankara, 1999, 579 s.

121. Engin R. Geçmişten Günümüze Amucalarda Kurban Ve Kurban Gelenekleri (makale) / Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. Avangard Print Yayınevi, 2016, s. 47-110

122. Gümüsoğlu D. Kurban Nedir, İnsanlık Tarihinde Kurban Anlayışı (Makale) / Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. Avangard Print Yayınevi, 2016, s. 111-122

123. Güngör H. Önasya Kültürlerinde Yeniden Doğuş ve Türklerde Nevruz / Nevruz. Türk Kültüründe Nev-

ruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 mart 1995). Yayına hazırlayan Prof.Dr. Sadik Tural. Ankara, 1995, s. 31-36

124. Gramatikova N. Kurban (makale) / Kırklar Sofrasında İrfan Sohbetleri. Avangard Print Yayınevi, 2016, s. 45-46

125. İnan A. Eski türk dini tarihi. İstanbul: MEB, 1976, 256 s.

126. İsmayıl M. Azərbaycan Türklerinin Bahar Bayramı – İlahır Çarşanbasının Mitolojik Kökleri / III Uluslararası Türk Kültürü Kurultayı. Türk Dünyasında Bayramlar. Yayına hazırlayan İrfan Ünver Nasrettinoğlu. Fethiye, 21-23 Mart 2011, s. 145-155

127. Kuzgun Ş. İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nevruz Bayramı / Nevruz. Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 mart 1995). Yayına hazırlayan Prof.Dr. Sadik Tural. Ankara, 1995, s. 105-109

128. Ocak A.Y. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, 262 s.

129. Ocak A.Y. İslam-Türk İnançlarında Hızır Yanut Hızır-İlyas Kültü. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985

130. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989

131. Rzasoy S. Azərbaycan Halkının Mitik Kimlik Dünyası // Türk Dünyası Halk Bilimi. I Cilt. Türkiye-Kaza-

kistan-Azerbaycan. Hazırlayan Dr. Halil Çetin. Ankara: Bengü Yayınları, 2024, s. 592-608

132. Sakaoglu S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980, 140 s.

133. Turan A. Kazakların Milli Bayramı Nevruz // Nevruz ve Renkler. Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri (Ankara, 19-21 mart 1996). Yayına hazırlayanlar Prof.Dr. Sadik Tural-Elmas Kılıç. Ankara, AKM Yayını, 1996, s. 339-347

İngilis dilində

134. Animal Sacrifice In Brazilian Folk Religion / <https://www.sciencedaily.com/releases/2009/08/090825203332.html>

135. Carrasco D. City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization. Boston: Beacon Press, 1999, 200 p.

136. Hubert H., Marcel M. Sacrifice: Its Nature and Function / Translated by W.D. Halls. Chicago: University of Chicago Press, 1964. 165 p.

137. Hughes D.D. Human Sacrifice in Ancient Greece. London and New York: Routledge Taylor & Francis e-Library, 2003, 316 p.

138. Jensen A.E. Myth and Cult Among Primitive Peoples. Chicago: University of Chicago Press, 1963, 349p.

139. Oras E. Sacrifice or offering: What can we see in the archaeology of Northern Europe? / <https://www.folklore.ee/folklore/vol55/oras.pdf> / pp., 126-150

140. Schliensinger J. Traditional Human Sacrifices in Southeast Asia and Beyond. White Elephant Press, 2017, 108 p.

141. Schwartz G.M. Archaeology and Sacrifice. Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East / Edited by Anne M. Porter and Glenn M. Schwartz. Winona Lake, Indiana Eisenbrauns, pp., 3-35

142. Stager L., Samuel R.W. Child Sacrifice in Carthage: Religious Rite or Population Control? // Journal of Biblical Archeological Review. January 1984, pp. 31-46.

143. Storytelling: an Encyclopedia of Mythology and Folklore / Edited by: Josepha Sherman. New York: 2011, 753 p.

Rus dilində

144. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собр. во время путешествия по Алтаю // СМАЭ АН СССР, т. 4, вып. 2, Ленинград: 1924

145. Байбурин А.К. Космическая модель / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: 1991, с. 61-63

146. Байбурин А.К. Миф / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: 1991, с. 75-78

147. Байбурин А.К. Мифологическое сознание / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: 1991, с. 78-80

148. Байбурин А.К. Мифология / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: 1991, с. 80-83

149. Бомбачи А. Тюркские литературы. Введение в историю и стиль (статья) / Зарубежная тюркология (сборник статей). Вып. 1. Москва: 1986

150. Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности» // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67-70

151. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва: Наука, 1984, 350 с.

152. Иванов В.В. Астральные мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 116-118

153. Иванов В.В. Лунарные мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 79-80

154. Иванов В.В. Метаморфозы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147-149

155. Иванов В.В. Солярные мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 461-462

156. Короглы Х., Набиев А. Азербайджанский героический эпос. Баку: Язычы, 1996, 305 с.

157. Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, 536 с.

158. Лосев А.Ф. Хаос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 579-581

159. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, 407 с.

160. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1990, с. 634-640

161. Московский А.В. Понятие жертвоприношения в философском и антропологическом дискурсе XX века / Диссертация на соискание кандидата философских наук. Санкт Петербург: 2009, 178 с.

162. Неклюдов С.Ю. Оборотничество / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234-235

163. Неклюдов С.Ю. Очерк «Ульген» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 546-547

164. Пиотровский М.Б. Адам / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 39-43

165. Потапов Л. П. Кулът гор на Алтае // ж. «Советская этнография», 1946, № 2, с. 145-160

166. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Издание Ленинградского Университета, 1986, 365 с.

167. Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» – <http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html>

168. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992, 176 с.

169. Седов Л.А. Рождение / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 385-386

170. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: 1976

171. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989, 574 с.

172. Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, 277 с.

173. Токарев С.А. Этиологические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 672

174. Токарев С.А. Ранние формы религии. Москва: Издательство политической литературы, 1990, 622 с.

175. Топоров В.Н. Космогонические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 6-9

176. Топоров В.Н. Космос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 9-10

177. Топоров В.Н. Модель мира / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 161-164

178. Топоров, В.Н. Праздник // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 329-331

179. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и



M Ü N D Ə R İ C A T

Qarabağ folklor dünyasının poesemantik sehri Vüsalə Nəsimovanın intellektual yanaşmasında (<i>S.Rzasoy</i>)	3
Giriş	14
Bayatı Qarabağ mədəni kimliyinin simvolu kimi: nəzəri aspekt	16
Qarabağ bayatılarının epik-mifoloji semantikasi	37
Qarabağ mifoloji mətnlərində torpaq və etnosun vəhdəti	54
Qarabağ folklorunda mifik kimliyin etik-mənəvi konseptləri.....	79
Qarabağ folklorunda ekomifoloji görüşlər.....	101
Qarabağ folklor mühitində sakral məkan, kult və qurbanvermə.....	125
Qarabağ folklor mühitində aşığıqlar və el şairləri	160
Qarabağ folklor mühitində Novruz bayramı ənənələri	193
Son söz	237
Ədəbiyyat	244

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: Zahid Məmmədov
Texniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış 09.04.2025
Şərti çap vərəqi 16,5. Sifariş № 102
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 200

Kitab “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində nəşr olunmuşdur.

E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru

Tel: 497-16-32; 050-311-41-89

Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4

A2f 351284