

DƏDƏ QORQUD DÜNYASI



Bakı-2010

Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi
Bakı Dövlət Universiteti

DƏDƏ QORQUD DÜNYASI

I kitab

Bakı – 2010

Elmi redaktor: prof. Q.M.NAMAZOV

Rəyçilər: prof. P.XƏLİLOV
prof. S.ƏLİYARLI

«Dədə Qorqud dünyası». I kitab. Bakı: «Bakı Universiteti» nəşriyyatı, 2010, 188 s.

«Dədə Qorqud dünyası» toplumu Dədə Qorqud abidəsinin sələfləri və xələfləri haqqında çeşid məqalələrdən ibarətdir. Toplum BDU-nun Dədə Qorqud elmi tədqiqat laboratoriyasının əməkdaşları tərəfindən laboratoriyanın onilliyinə həsr olunmuşdur.

$$D \frac{5002000000}{M - 658(07)} - 2010$$

© «Bakı Universiteti» nəşriyyatı, 2010

ƏBƏDİYAŞAR ABİDƏMİZ
«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» DASTANI
(Ön söz)

Dünya ədəbiyyatının nadir incilərindən biri olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı oğuz türklərinin və eləcə də bu türklərin tərkib hissəsi olan Azərbaycan xalqının qədim tarixini, bədii təfəkkürünü, milli psixologiyasını və mədəniyyətini bütün dolğunluğu ilə özündə əks etdirən unikal bir folklor abidəsidir. Bir əsr yarım bundan əvvəl aşkar edilən «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının taleyi də onu yaradan xalqın – Azərbaycan oğuzlarının taleyi kimi enişli-yoxuşlu olmuş, müəyyən siyasi ideologiyaların qurbanına çevrilmiş, repressiyaya uğramış, bəzən onun bədii dəyəri danılmış, nəşri, oxunması və araşdırılması qadağan edilmişdir. Ancaq tarixin gedişi əsl həqiqəti aşkarladı, zaman öz sözünü dedi, xalqımızın bu möhtəşəm dastanı da bütün sınaqlardan üzü ağ çıxdı. Nəhayət ki, bütün repressiya qurbanları kimi, bu dastan da bəraət aldı, onu yaradan xalqına qaytarıldı. Bu gün «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı dünyanın bir çox dillərinə tərcümə olunub, Qərbdə və Şərqdə bu türk-oğuz dastanını tədqiq edirlər, öyrənirlər, sevə-sevə oxuyurlar. Dünyanın məşhur qorqudşünaslarının tədqiqatları bir daha sübut etdi ki, bu möhtəşəm ədəbi abidə Azərbaycan torpaqlarında yaranıb, böyüyüb ərəsəyə çatıb, onun ulu tarixini, zəngin milli mədəniyyətini, bədii təfəkkürünü, dilini, dinini, etnoqrafiyasını, coğrafiyasını, adət-ənənələrini, mükəmməl dövlətçilik qanun-qaydalarını, mənəvi duyğularını, hiss və həyəcanlarını, əfsanəyə çevrilmiş tarixi şəxsiyyətlərini və milli qəhrəmanlarını (Xanlarxanı Bayandır xan, Qazan xan, Beyrək, Dədə Qorqud, Bəkdüz Əmən, İmran və b.) bədii obrazlar şəklində qoruyub saxlamışdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı son dövrlərdə daha in-

tensiv və dərinədən araşdırılmaqdadır. Bu dastan incələndikcə orada tarixi keçmişimizdən bu günə qədər qaranlıq qalan, geniş xalq kütlələrinə məlum olmayan bir çox açılmamış səhifələr üzə çıxdı, zəngin türk sivilizasiyasının sirləri aşkar edildi.

Bu dastan artıq tam mənasında öz layiqli qiymətini almış, dövlətimizin və xalqımızın səyləri sayəsində dünya ədəbiyyatı xəzinəsinə daxil edilmişdir. Bir müddət əvvəl ulu öndər Heydər Əliyevin fərmanı ilə Azərbaycanda bu dastanın 1300 illik yubileyi qeyd edildi. Bu fərman xalqımızın tarixi keçmişinə yenidən qayıtması, unudulmuş və qəsdən unutdurulmuş tariximizin yeni-yeni səhifələrinin öyrənilməsi və bərpa olunması kimi çox vacib, aktual problemləri gündəmə gətirdi, gerçəkləşdirdi.

Respublikamızda bu yubileyə əlaqədar dastanın yeni nəfis nəşrləri işıq üzü gördü, bu sahədə yeni-yeni əsaslı tədqiqatlar aparıldı və çap olundu, onun motivləri əsasında bədii film çəkildi. Üçüncü minilliyin astanasında reallaşan bu böyük mədəni tədbirə yüksək qiymət verən Heydər Əliyev demişdir: «Yeni əsrə, yeni minilliyə biz Qorqud irsinin bayrağı altında, Qorqud övladları kimi, Qorqud məənəviyyatını yaradan insanlar kimi qədəm qoyuruq».

Dövlətimizin yüksək qayğısı sayəsində bu dastan hazırda Azərbaycanın ali və orta məktəblərində tədris edilir, AMEA-nın Ədəbiyyat və Folklor institutlarında, bir sıra ali məktəblərdə, xüsusilə də BDU-da tədqiq edilir, dərinədən öyrənilir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının ali məktəblərdə tədrisinə və araşdırılmasına ilk dəfə olaraq BDU-da start verilmişdir. Universitetimizin bir sıra görkəmli mütəxəssisləri bu sahədə çox qiymətli tədqiqat işləri aparmış, məqalələr və monoqrafiyalar çap etdirmişlər. Təsədüfi deyil ki, akademik H.Arashıdan sonra bu dastanın ən dolğun və elmi

mətni BDU-nun mərhum professorları F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən hazırlanmış və nəşr edilmişdir.

Ölkəmizdə klassik Azərbaycan yazıçılarının, dünyanın böyük söz ustalarının yubileylərinin təntənəli şəkildə keçirilməsi bir ənənə halını almışdır. Bu, dövlətimizin və xalqımızın özünün və dünyanın maddi-mənəvi abidələrinə verdiyi yüksək qiymətin bariz nümunəsidir. Xalqımız, elmi ictimaiyyətimiz «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyini də böyük təmtəraqla keçirdi. Torpaqlarımızın iyirmi faizindən artıq bir hissəsi bədnam qonşularımız tərəfindən işğal olunduğu bir dövrdə qəhrəmanlıq, mübarizlik, mərdlik ruhu aşılayan bu dastanı gənclərimizin, xalqımızın dərinədən öyrənməsinə, mənimsəməsinə böyük ehtiyac var. Bu dastanda təsvir olunan milli dövlətçilik ənənələrimiz və onun başlıca atributları – mərkəzi rəhbərlik, nizam-intizam, daxili birlik, sərhədlərimizin qorunması, əsl qəhrəmanlığın dəyərləndirilməsi, yeni döğulmuş uşağa əvvəlcə şərti ad, sonra işə əməllərinə və göstərdiyi qəhrəmanlığa görə daimi adın verilməsi kimi prinsipial məsələlər bugünkü gənc nəslin tərbiyələnməsində çox böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasında, respublikamızın ali məktəblərində «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının öyrənilməsi ilə əlaqədar elmi-tədqiqat laboratoriyalarının yaradılması faktı da bu dastanın təbliği sahəsində uğurlu addımdır. 1999-cu ildə Bakı Dövlət Universitetinin filologiya fakültəsində «Dədə Qorqud elmi-tədqiqat laboratoriyası» yaradıldı. Bu laboratoriya bu günə qədər uğurla fəaliyyət göstərir. Yarandığı gündən bu vaxta qədər laboratoriyada 4 nəfər elmlər doktoru professor, 10 nəfər elmi işçi və laborant fəaliyyət göstərir. Laboratoriyanın əməkdaşlarının bu illər ərzində hazırladıqları monoqrafiya və məqalələr respublikamızda və xarici ölkələrdə çap olunur.

Ana kitabımız olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı bu gün də ardıcıl olaraq öyrənilir, bundan sonra da əsaslı şəkildə öyrəniləcək, folklorumuzun, ədəbiyyatımızın dərin qatlarında gizlənmiş yeni-yeni məsələlər hələ bundan sonra da üzə çıxacaqdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı oğuz türklərinin – Azərbaycanlıların müqəddəs əbədiyaşar abidəsidir.

Akademik Abel Məhərrəmov

DƏDƏ QORQUDUN SƏLƏFLƏRİ

İndi müstəqillik əldə edildiyi bir dövrdə soy kökümüzə qayıdış qədim bədii xalq yaradıcılığının araşdırılıb öyrənilməsinə geniş imkan yaratdı. Bu baxımdan, həm qədim Azərbaycan torpaqlarında yaranan dövlətlərin, həm də ümumiyyətlə, qədim türk dövlətlərində xalq ədəbiyyatının, xüsusən dastanların araşdırılmasına böyük ehtiyac duyulur. Belə ki, "Türklər dastan yazmadılar, dastan yaratdılar" məşhur kəlamında deyildiyi kimi, qədim türk xalqları, eləcə də Azərbaycan xalqının öz torpaqlarında yaranan dövlətlərin qurucuları haqqında min illərdən bəri yaşanan dastanların öyrənilməsi problemi həm tarixə yenidən dönüş, həm də soy kökümüzə qayıdış baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Axı, "Kitabi-Dədə Qorqud"dan daha öncə qədim Azərbaycan torpaqlarında təşəkkül tapan dövlətlərin, eləcə də Azərbaycan türklərinin ortaqlıq olduğu ilkin türk dövləti quruculuğunu özündə yaşadan dastan nümunələri türk xalqlarının bədii təfəkkürünün bizim eradan əvvəlki minilliklərdən süzülüb gəldiyindən xəbər verir.

Qaynaqlardan bəllidir ki, m.ö. VI-II minilliklərdə İkiçayarası və onun şimalında, Urmiya gölünün cənubunda yaranan şəhərtipli dövlətlərin mədəniyyəti, sonrakı yüzilliklərdə Şərqdə törəyib Qərbə doğru genişlənən türk dövlətlərinin özlərindən sonrakı nəsillərinin yaratdıqları epik mədəniyyət tarixi qaynaq kimi də böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Buna görə də, həm "Aratta-Şumer dastan məktəbi"ni özündə ehtiva edən, həm də sonrakı türk dövlət quruculuğunu məzmununda yaşadan islamaqədərki dastan nümunələrini, şərti olaraq iki tarixi epoxanın epik mədəniyyət ənənəsini, izləmək məqsədəuyğundur.

Birinci "Aratta-Şumer dastan məktəbi"ni İkiçayarasında və Güney Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dövlətlərin bir-birilə münasibətlərindən və münəqişələrindən bəhs edən tarixi dastanlar daxildir.

M.ö.VI-II minilliklərdə İkiçayarasının quzeyində və Güney Azərbaycanın (Urmiyanın cənubunda) bölgələrinə

müstəqil dövlətlər (Uruq, Arata, Lullubi, Kiş, Turruki, Kuntum, Eredü, Larsa, Ur, Laqaş, Umma, İsin, Sippar, Şuruppak, Nippur) meydana gəlib yaşamış, bir-biri ilə münasibətdə və münacişələrdə olmuşlar. Bu dövlətlər üç min ildən çox fəaliyyət göstərərək bəşər mədəniyyəti tarixində silinməz iz buraxmışlar.

Şumer əfsanələrinə görə, onların dövlətləri Nuh daşqınından əvvəllərə - təxminən 30 min il qabağa aiddir. İslam dinində Nuh, Təvratda Noy, Akkad əsatirlərində Utnapiştim kimi yaşanan hadisə Dəclə və Fərat çaylarının güclü daşqını ilə əlaqələndirilir. Bu daşqının təfəsilatı "Bilqamıs dastanı"nda daha ətraflı təsvir olunmuşdur.

Şumer tarixinə, mədəniyyətinə, dininə, ədəbiyyatına, şifahi xalq yaradıcılığına dair zəngin qaynaqlar və onların nümunələri m.ö. III minillikdə gil lövhələrə köçürülmüş, beş minillik bir tarixi yol keçərək dövrümüzə qədər gəlib çıxmışdır. Onların arasında Şumer əfsanələri və dastanları xüsusi yer tutur. Və sonrakı minilliklərdə yaranan əfsanə və dastanlarda əbədi iz buraxmış, dini kitablara da daxil olmuşdur.

Bu əfsanələr dünyanı yaradan ali Allahdan və onun əməllərindən bəhs edir. Əfsanədə deyilir: Ali Allah Enlil bir-birinə bitişik yaşayan ər-arvad - Anq və Ki allahlarını ayırmış, bununla da Göyü və Yeri yaratmışdır. Sonra o, Nippur şəhərini inşa etmiş və allahları orada məskunlaşdırmışdı, Müdrik Enki torpaqları suvarmış, hər yerdə ot və ağaclar göyərmişdi. Lakin dünyada nə heyvan, nə də insan varmış, allahlar yoxsul həyat sürmüşlər, çörəyin dadını belə bilmirlərmiş. Belə halda allahlar ilahi Laharı və Aşnanı gildən yoğurub yaradırlar. Lahar qoyun-quzu saxlayarmış, Aşnan isə taxıl becərərmiş. Enki Aşnan üçün toxu icad etmiş, o da yer şumlayıb arpa, buğda səpərmiş. Sonralar Enki xış düzəl-tmişdi. Aşnan ilk məhsuldan allahlar üçün kökələr bişirmiş. Lahar isə allahları süd, ət və unla təmin edirmiş. Lakin göydə və yer altında allahların sayı getdikcə artırmış, ərzaq isə çatdırmış. Allahlar nə süddən, nə də çörəkdən doyunca yeyə bilirlərmiş. Allahlar müdrik Enkiyə müraciət edirlər ki,

vəziyyətdən çıxmaq üçün tədbir görsün. İlahə Nammu ona deyir: "Allahlardan zəif və onlar üçün səbrlə işləyən insanları yarat". Enki ulu ana Nammunun çağırışına qulaq asıb işə başlamışdır. Enki böyük ana Ninhursaqdan xahiş edir ki, Dulusçular gil hazırladıqca o, yaradacağı məxluqa allahlardan görkəmini versin. Gil hazır olduqdan sonra Ninmah birinci insanı yoğurur, alınmır, ikincisini yoğurur, bu da alınmır. Bunlar ilk sonsuz kişi və qadın imişlər. Belə halda, Enki özü gildən allahlara oxşar güclü və ağıllı kişi və qadın yaradır. Lakin onlara əbədi həyat verilmir. İnsanlar qurban kəsməklə, allahları yeməklə təmin etməli və daim onların itaətində durmalı idilər. İnsanların müstəqil hərəkətini, arzularını və etirazını allahlar ram edirdilər.

Şumer əsəirlərini özündə ehtiva edən belə əfsanələr çoxdur. Şumerlər ilk yazı növü piktoqrafiyanı (şəkli yazı) icad etmiş, 150-dən çox ədəbiyyat nümunəsini bu yazı ilə gil lövhələrə köçürmüşlər. Onlar müxtəlif əfsanələr, əsatir və miflər, allahların şərəfinə deyilmiş himnlər, fəlakətli hadisələr, müxtəlif mərasimlər və mərsiyələr, məhəbbət mahnıları, atalar sözü və məsəllər, təmsillər, dövlətlərarası savaşlardan bəhs edən qəhrəmanlıq dastanlarından və s. nümunələrəndən ibarətdir.

İlkin olaraq xatırlada bilərik ki, Şumer və onun ətrafında yaranan mədəniyyətin və ədəbiyyatın gil lövhələrə köçürülüb saxlanması və dövrümüzə qədər gəlib çıxması göstərir ki, bu xalq ədəbiyyatında yaşanan bir çox sözlərin, əsatir və mifik anlayışların, əfsanəvi motivlərin izi minillikdə Dədə Qorqud boylarında, oğuznamələrdə və ümumən ozan-aşıq sənətində izləri, əlamətləri qalmışdır.

Məhz buna görə də, Şumer ədəbiyyatına dair dastanları, əfsanələri, əsatir və mifləri, mərasim və mərsiyələri, təmsilləri, himnləri, nəğmələri, atalar sözlərini türk-Azərbaycan xalq ədəbiyyatı ilə tutuşdurub paralellər və müqayisələr aparmaq, beləliklə də, əsl varisləri müəyyənləşdirmək tarixilik baxımından da böyük əhəmiyyət kəsb edirdi.

Şumer dastanları daha çox tarixi hadisələri və xatirələri, dövlətlər arasında baş verən müharibə və münaqişələri,

qarşılıqlı münasibətləri özündə ehtiva etmişdir. Bu dastanlardan “Uruq və Aratta”, “En Merkar və Aratta”, “Luqalbanda və En Merkar”, “Luqalbanda və Hurrum”, “Bilqamıs və Aka (Anqa)”, “Bilqamıs haqqında dastan” və s. xatırlamaq olar.

Tarixçilərin qeyd etdikləri kimi, dastanlarda adı çəkilən En Merkar, Luqalbanda, Bilqamıs və Aka tarixi şəxsiyyət olmuşlar.

“En Merkar və Aratta” geniş məzmunlu dastandır. Dastan Urmiya gölünün cənub-şərq (Güney Azərbaycan) torpaqlarında Aratta hökmdarlığından, onun Uruq dövlətilə münasibətlərindən, mübahisə və müharibələrindən bəhs edir.

Yeddi dağ arxasında yerləşən Aratta (Aratta cənubi Azərbaycanda e.ə. III minilliyin birinci yarısında meydana gəlmiş ilk dövlət qurumu idi. Bax: «Azərbaycan tarixi», 1994, səh.61) ölkəsini Uruq hakimi En Merkar öz ölkəsinə tabe etmək istəyir. Bu məqsədlə En Merkar Aratta ölkəsinə qasid göndərir. Qasid Qara dağı (Yeddi dağ, Qara dağ e.ə. bu adı daşımışlar) aşıb, Yeddi dağı köçüb Aratta ölkəsinə daxil olur. En Merkarın tələblərini Aratta hakiminə bildirir (Aratta- Ər dağı deməkdir).

Aratta En Merkarın tələbini rədd edir, bildirir ki, “Səma hökmdarının özülü Kainat hökmdarəsi, bütün qanunlar hakiməsi müqəddəs İnanna ...məni pak adət-ənənələr ölkəsi Arattaya gətirdi, dağlarda onun (Arattanın) önündə böyük qapı kimi məni qoydu. Necə ola bilər ki, Aratta Uruqa boyun əysin”. Aratta hakimi En Merkarın elçisinə sülh təklif edir. Uruq hakimi En Merkar bu təklifi qəbul eləmir.

“En Merkar və Aratta” dastanında hökmdarların münasibəti əvvəlcə bir-birlərinə göndərdikləri tapmacalarla müşayiət olunur. Arattanın En Merkara göndərdiyi birinci tapmacada deyilir: “Hakimiyyət rəmzi” qoy ağacdən olmasın, ağacın adını da deməsin, qoy sidr olmasın, sərv olmasın, ağcaqayın olmasın, lacivərd olmasın. Hakimiyyət rəmzinə hazırlasın, özünü götürsün. Əqiqi bir ağac kimi, lacivərdli bir ağac kimi güləbin ali kahin hökmdarı əlinə alsın və mənim yanıma gəlsin”.

En Merkar müdriklik Allahı Enkinin köməylə tapmacanı açır. Aratta tapmacanın açılmasından kədərlənsə də, ruhdan düşmür, yeni tapmaca göndərir. Eyni zamanda, külək allahı İşgur Aratta üzərinə yağış yağdırır, hər yerdə buğda, noxud göyərməyə başlayır. Arattalılar taxıl anbarlarını doldururlar. En Merkar İnannanın Arattanı himayə etdiyini bilir, o da səbətlər dolu taxıl, sonra qurbanlıq qoyun, keçi, inək götürüb Arattaya yola düşür. Arattalılar İkiçayarasından gətirilən məhsulla qızıl, gümüş, lacivərdi mübadilə edirlər.

Xatırladaq ki, qədim nağıl və dastanlarımızda dövlətlərarası münafişələrdə tapmacalardan geniş istifadə olunmuşdur. Dastanlarımızda bağlama – deyişmələr də, şübhəsiz, bu qədim ənənə ilə bağlıdır. “En Merkar və Aratta hökmdarı” dastanı Şumer dastanları arasında həm zəngin məzmun və mündəricəsi, həm də zaman və məkan baxımından bizim üçün çox əhəmiyyətli dastandır. Belə ki, bu dastandakı hadisələr həm Azərbaycan ərazisində baş verir, həm də tarixən ən qədim dastanlardan sayıla bilər. Çünki “En Merkar və Aratta” dastanı yeni eradan əvvəlki III minilliyin əvvəllərində - yəni 2800-cü illərdə, başqa cür desək, 4800 il bundan əvvəl yaranmış və yazıya alınmışdır. Dastanda Yeddi dağ arxasında Aratta ölkəsinin zənginliyi təsvir olunur: “Dağ məharətlə dolu qəhrəmandır. O, öz evinə yollanan axşam şəfəqidir. Onun üzərində qaranlıq yayılır. O, üzü şölə ilə dolu olan fəzaya qalxan Aya bənzəyir. O, dağlara çəpər olan ağaclara (meşəyə) bənzəyir. Pak adət-ənənə ölkəsinin lütfkar Laması (Aratta ilahəsi) - Arattanın tacı, şəfəqli səma tacı (İnanna) kimi Arattaya yol göstərdi, mən öz əzmətliyimi həqiqətən dərk etdim”. Dastanda Aratta ölkəsinə də zəngin sərvətlər olduğu xatırladılır.

Tarixçilərin qeyd etdikləri kimi, dastanlarda adı çəkilən En Merkar, Luqalbanda, Bilqamış, En Suküşiranna, Aka (Ağa) tarixi şəxsiyyət olmuşlar.

Dastanlardakı adların bəziləri bu gün də dilimizdə işlənən sözlərdir: Uruq sözünün “Oğuz Kağan” dastanında, Dədə Qorqud boylarında, Mahmud Qaşqarlının “Türk dili” lüğətində soy, kök, hətta toxum mənasında işləndiyi qeyd olunur.

“Bilqamis” dastanında uruq sözü - Uruq şəhəri, Uruq qalası, həm də uruq xalqı kimi mənaları daşıyır: uruq türklərin qədim “Erkənqon” dastanında soy-nəsil və yurd-oymaq anlamında işlənmişdir.

Uruq sözü bu gün də Qafqaz və Asiya türk xalqlarında “uruq-turuq” - soy, nəsil, kök mənasını bildirir.

Bu baxımdan şumerlərin soy adını daşıyan uruq sözü ilə eyni dilli xalqları birləşdirən türk sözünün bir kökdən olması diqqət çəkir. Buradan belə anlaşılar ki, uruq-turuq türk sözü şumerlərdə bugünkü mənasını daşımaqla İkiçayarası mədəniyyətində bir sıra başqa sözlərlə yanaşı (Yeddi dağ, Qara dağ və s.), uruq sözü (türk sözü də eyni mənanı daşıyır) türk mənşəli sözdür. Aratta sözü professor Y.Yusifovun qeyd etdiyi kimi, Ər dağı anlamındadır. Hurrum-Hərum Nizaminin “İsgəndərnamə” poemasında Bərdənin qədim adı kimi təqdim olunur. “Bilqamis bilən - hər şeyi bilən, vəqif olan, Aka-Ağa-qəgə-qədim kağan sözünün el arasında işlənən variantıdır və s.

Qeyd etdiyimiz kimi, bu dastanlar şübhəsiz miladdan öncəki III-II minilliklərin hadisələrini özündə yaşatmış, sonrakı dastanlarda da iz buraxmışdır.

Bilqamis haqqında dastanın bir çox motivləri və izləri Dədə Qorqud boylarında müşahidə olunmaqdadır.

Dədə Qorqudun da Bilqamis kimi hər şeyi bilməsi, keçmişdən və gələcəkdən xəbər verməsi, müdrik ağıl ilə böyük hörmət və nüfuz qazanması, nəhayət, əbədi yaşamaq arzusu, demək olar ki, eynidir.

Bilqamisla Enkidunun birlikdə sidr meşəsinə səfər edib şər qüvvə olan Humbabı öldürmələri Basatın Təpəgözü öldürdüyü səhnəni yada salır.

Ümumiyyətlə, e.ə. minilliklərdə İkiçayarasında və Urmiya gölünün cənubunda yaşamış şəhər dövlətlərindən miras qalmış müxtəlif janrlı ədəbi nümunələrin bir çoxu sonrakı folklor qaynaqlarına köçərək yaşanmışdır. Məsələn:

“Sirri açma. Sarayda eşitdiyən hər bir söz qoy sən qəlbində çürüsün”.

“Sakit danış, səsini ucaldıb səs-küylə danışma. Əgər

səs-küylə ev tikmək mümkün olsaydı, onda eşşək gündə iki ev tikərdi”.

“Həddindən artıq şirin olma, yoxsa səni udarlar”.

“Həddindən artıq acı olma, yoxsa səni atarlar”.

“Dilini yamana öyrətmə, əlini oğurluğa”.

“Ağıllı adama qulaq asmaq isti havada sərin su içməyə bənzəyir”.

“Heç kəsə ayağını basmağa imkan vermə, sonra belinə minə bilər”.

“Başqasına gor qazan özü düşər”.

“Öz sahibini tərk edib, sənin arxanca gedən iti qov”.

“Nə zaman su yuxarı qalxsə, quş qanadsız uçsa, qarğa ağarsə, acı bal kimi şirin olsa, o zaman axmaq da ağıllanar” və s.

Bütün bu ümumi qeydlərimiz qədim Urmiya və İkiçayarası mədəniyyətin bir çox əyalətlərinin sonrakı ozan-aşıq dastançılığının ruhunda iz qoyub yaşanması bu sənət məbədinin bütövlükdə yenidən öyrənilməsinə təkan verir.

Qədim türk dövlət quruculuğunu özündə ehtiva edən dastanlar alpçılıq dastanları kimi də yaşanır. Ucalıq anlamında işlənən alp sözü həm qəhrəmanlığın, həm də sənətin zirvəsində dayanan, ümumbəşəri məqamlara ucalan insanlara şamil edilir. Alp sözü daha çox böyük dövlət quruculuğunda yüksək təşkilatçılıq və sərkərdəlik məharəti göstərən, bütün məziyyətləri ilə insanlığa nümunə olan şəxslərə aid edilir.

“Kitab-Dədə Qorqud”da və ondan öncə yaranmış dastanların qəhrəmanları da alp ərənlər adını qazanmış və bu adla xatırlanmışlar. “Alp Ər Tunqa”, “Oğuz Kağan”, “Şan qızı”, “Şu-Saka”, “Bilkə Kağan”, “Mulan türküsü”, “Atilla ilə bağlı rəvayətlər” və b. bu qəbildəndir. Bu dastanlar qədim türklərin dövlət quruculuğunu özündə əks etdirir. Onlar yazıya alınana qədər ağızlarda dolaşmış, dəyişikliyə uğramış, sonralar hər birinin müxtəsər məzmunu Mahmud Kaşqarlıının türk dli lüğətində və başqa qaynaqlarda yaşanmışdır. Hun türklərinin dastanı hesab edilən “Oğuz Kağan” dastanı islamdan öncə oğuz türklərinin Qərbdə apardığı böyük və uzunmüddətli sa-

vaşlarından bəhs edir. “Türkün qızıl kitabı”nda da deyildi ki, kimi, dastanın qəhrəmanı Oğuz Kağanın Asiya hunlarının ən böyük məşhur xaqanı olan Mətə olduğunu tarixçilər etiraf edirlər. Mətnin bir çox məziyyətləri, qəhrəmanlıqları və həyatının Oğuz xanın həyatına bənzəməsi onların eyni şəxs, eyni qəhrəman olması qənaətinə doğurur.

Qaynaqlarda deyildi ki, kimi, Oğuz xan türklərin atası sayılmışdır. Çünki Oğuz xanın - hunların Osman dövlətinə qədər qurduqları türk-oğuz dövlətləri (Xorasan, Azərbaycan, İraq, Anadolu, Krım, Balkanlar, Ukrayna, Şimali Afrika) hun-oğuz birliyinin yetirmələridir (“Türkün qızıl kitabı”, səh.60-61). Dastan Ay xanın Oğuzu doğduğu andan başlayır. Oğuz qeyri-adi şəkildə bir çox xanlıqları birləşdirib böyük imperiya qurur, qocalığında da oğulları arasında bölür və ömrü sona çatır. Əvvəli, ortası və sonu tam olmayan bu böyük və əzəmətli dastanın əvvəlində deyilir:

“...Günlərin bir günü Ay xaqanın gözü parladi, doğum sancıları başladı və bir erkək cocuq doğdu. Bu cocuğun üzü göy kimi parladi. Ağzı atəş qızılı, gözləri ala, saçları və qaşları qara idi. Pərilərdən daha gözəldi. Bu cocuq anasının döşündən bir dəfə süd əmdi, bir daha içmədi. Sonra dilə gəlib çiymə, aşı və şərabi istədi. Qırx gün keçdi, böyüdü, yüyüdü, oynadı. Ayağı öküz ayağı kimi qüvvətli, beli qurd bel kimi incə, umbuzları samur umbuzları kimi, köksü ayı VÜcudu kimi qüvvətli və bütün bədəni tükli idi. İlk güdə, ata minər, ov ovlardı. Günlərdən, gecələrdən sonra igid dəliqanlı oldu”. Göründüyü kimi, Oğuzun dünyaya gəlişi və böyüməsi əfsanəvi, mübaliğəli bir şəkildə baş verir. Şübhəsiz, belə motivlər qədim Şərq dastan janrı üçün səciyyəvi olmuşdur.

Oğuz sürətlə böyüdükdən sonra qeyri-adi qəhrəmanlıqlar göstərir, əjdahanı öldürür... Bir gün Oğuz tanrıya üz tutduğu zaman göydən yerə göy işıq düşür. Işığın içərisində bir qız görünür. Qız elə gözəldi ki, gülsə, göy Tanrı da gülərmiş, ağlasa, göy Tanrı da ağlarmış. Oğuz o qızı görəcək ona vuruldu və aldı. O qızdan üç oğlu oldu. Onlara Gün, Ay, Ulduz adlarını qoydu.

“Dədə Qorqud”da pəri qızı ilə Sarı çobandan doğulan

Təpəgöz də mifik bir məqamda dünyaya gəlir və böyüyüb, Pəri qızın dediyi kimi, Oğuz yağı kəsilir. Yenə bir gün Oğuz xan ova getmişdi. Gölün ortasında ağacın koğuşunda bir qız gördü. Göy görümlü gözəl qızdı. Gözü göydən də göy idi. Saçları dalğa kimi, dişləri incə kimiydi. O qədər gözəl idi ki, onu görüncə el «ay, ay, ax, ax öldük» dedi. Oğuz xan onu gördü, ürəyinə od düşdü. Onu sevdi, aldı. Diləyinə çatdı. Günlər, aylar keçdi, qız üç oğlan doğdu. Onlara Göy, Dağ, Dəniz adları qoydular. Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz, göründüyü kimi, Göyü və Yeri təmsil edir. Oğuz bütün kainatın - Göyün və Yerin sahibi kimi onu oğlanları arasında bölür və sonrakı oğuz nəslə onlardan törəyir.

Bundan sonra Oğuz xanın hərbi yürüşləri, qələbələri təsvir olunur. Bir gecə Oğuz xanın çadırına göy dərilili erkək bir qurd girdi. O qurd Oğuz xana dedi: "Ey Oğuz, sən Urum üzə yürümək istəyirsən. Ey Oğuz, mən də sənə önündə yürümək istəyirəm" ("Türkün qızıl kitabı", səh.63). Bundan sonra Oğuz xan çadırını söküb yola düşdü. Gördü ki, qoşununun önündə göy tüklü, göy dərilili böyük erkək bir qurd yürüməkdə və qurdun ardıyla ordu sırayla irəliləməkdədi. Bu savaşıqlarda Oğuz xan qələbə çaldı.

Oğuz xaqan böyük ordugahın sağ yanında qırx qulac ağac dirək dikəltdi. Onun başına bir qızıl quş qoydu. Ayağına bir ağ qoyun bağladı. Sol yanına bir qırx qulaç ağac dikəltdi. Onun başına da bir gümüş quş bağladı, ayağına bir qara qoyun bağladı. Sağ yanında Bozoxlar oturdu, sol yanında Uçoxlar oturdu. Qırx gün, qırx gecə yedilər, içdilər, sevinib şadlandılar. Ondan sonra Oğuz xaqan yurdunu bölüb oğullarına verdi ("Türkün qızıl kitabı", səh.67).

Oğuz xaqanın yürüşləri, döyüşləri oğuzların ilkin qəhrəmanlıqlarından xəbər verir və məzmunu da aydın göstərir ki, araşdırıcıların dedikləri kimi, "Oğuz Kağan" dastanı "Kitabi-Dədə Qorqud"-un sələfidir. Yaxud "Kitabi -Dədə Qorqud" "Oğuz Kağan" dastanının daha sonrakı xələfidir.

Xatırladaq ki, "Oğuz Kağan" dastanının ehtiva etdiyi tarixi məqamlar islamın yarandığı zamanla səsleşir. Əlbəttə, Oğuznamələr tarixi reallıqları əks etdirlərlər də, ilkin olaraq

rəvayətçilərin söylədiklərinə söykənir. Bununla belə, tarixin izləri dastanlarda daha çox qorunmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı hekayələr də həmin zamanların əks-sədasıdır. Ancaq yazıyaalma zamanları müxtəlifdir. Bunu dastanın dili də təsdiqləyir.

Oğuz xanın yürüşləri Yaxın Şərqi və Qafqazı əhatə edir. Dədə Qorqud boyları da, demək olar, eyni coğrafi məkanla təsbit olunur. F.Rəşidəddinin “Oğuznamə”si hər iki dastanda cərəyan edən hadisələri tarixilik baxımından tamamayıf. Rəşidəddində Dədə Qorqud da, Bayandır xan da, Qazan xan da, Bəkdüz Əmən də iştirak edir və onlar tarixi şəxsiyyətlərdir. Hər üç Oğuznamədəki hadisələr VI-VII əsrlərdə oğuzların dirçəliş və fəaliyyət zamanları ilə səsleşir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boyları sonralar başqa bir variantdan üzü köçürüldüyündən dili bizə daha yaxındır. Şübhəsiz, ozan söyləmələri də onu bizə xeyli yaxınlaşdırmışdır.

“Oğuz Kağan” dastanındakı Ulu Türklə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Dədə Qorqud eyni missiyanı yerinə yetirirlər. Hər ikisi Rəsul Əleyhüssəlamın zamanında yaşamışlar.

Buradakı vəzir Ulutürk “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər boyda ozanların xatırladığı oğuz bəyləri ilə dünyasını dəyişmiş Qorqud Atanı yada salır. Güman ki, onlar eyni şəxslərdir.

Məzmunu “Şahnamə”dən M.Kaşqarlının divanına keçən “Alp Ər Tunqa” dastanı əsrlər boyu davam edən İran-Turan müharibəsinin qısa xülasəsini özündə yaşadır. Əlbəttə, tarixçilərin qeyd etdiyi kimi, “Şahnamə” müəllifinin məqsədi ilk növbədə İran şahlarının qəhrəmanlığını tərənnüm etmək idi. Bu dastan İran-Turan müharibəsini olduğu kimi təsvir edə bilməzdi. Bununla belə, iranlıların Əfrasiyab adlandırdıqları Alp Ər Tunqanın əzəmi qəhrəmanlıqlarının izləri dastanda yaşanmışdır. Dastanda da deyildiyi kimi, Alp Ər Tunqa uzun illər İrana diz çökdürmüş, İran onu ziyafətə dəvət edərək hiylə ilə öldürtdürmüşdür. Bu acı xəbər bütün Turanı matəmə bürümüş, türklər qanlı göz yaşı tökmüş, yaxalarını yırtaraq ağlaşıb, ağı söyləmişlər:

Alp Ər Tunqa öldümü?

Yaman dünya qaldımı?

Fələk öcün aldımı?

İndi ürək dağlanır.

Məzmunu Mahmud Kaşqarlıının divanında yaşanan dastanlardan biri də Şu-Saka dastanıdır. Dastan Makedoniyalı İsgəndərin Orta Asiyada əzəmətli dövlət quran Şu xaqanın üzərinə yürüşündən bəhs edir.

Şu gənc, amma qüdrətli bir hökmdardır. Paytaxt olan Balasaqundakı möhtəşəm sarayında oturur, dörd bucaqdan gələn elçiləri dəyərli erməğanlarla qəbul edir, ölkəsini güclü ordu ilə qoruyur, bilikli köməkçiləri ilə idarə edir. Sarayının önündə ordu bəylərində gündə 360 növbətçi durur...

İsgəndər ordusu ilə Balasauna yaxınlaşır. Şu xaqan isə kimsəyə bir şey söyləmədən oturub gümüş hovuzunda üzən qazları, ördəkləri seyr edir. Bundan türk bəyləri çox üzlülrlər. Ancaq xaqanın öncülləri gizlicə xəbərlər gətirirlər. İsgəndərin yaxınlaşdığını xəbər verən 40 komanan yolları kəsib İsgəndərin qabağa göndərdiyi zərbə dəstəsini dağıdır. Bu savaştan sonra İsgəndər türk hökmdarı ilə barışır. Sonra da çekilib gedir, Şu xaqan öz torpağına dönür. Sonrakı oğuz boyları bu türklərdən törənmişdir.

Türk adını və türk dövlətini təmsil edən və daha qədim əfsanələrdən qidalanaraq gələn "Ərqənəqon" dastanı Göytürklərin adı ilə bağlıdır. Bu dastanın məzmununu F.M.Rəşidəddin "Tarixlər toplusu"! ("Camiüt-Təvarix") əsərinə daxil eləmişdir. Dastanın qısaca məzmunu belədir: Oğuz xan soyundan olan El xan monqol elinə hökmdar olur. Monqolların sayı çox, türk ellərində oxları ötür, qolları yetir. Başqa türk boyları onlara düşməndi. Bunlar birləşərək monqolu yox etmək istəyirlər. Onların başçısı Sevinc xandır.

El xan (göytürklər) düşmənlərin hücum edəcəyini anlayır və tədbir görür. Bütün çadırlarını və heyvan sürülərini bir yerə toplayır, ətrafına xəndəklər qazır. Düşmənlər gəlir, vuruşmada El xanın ordusu qalib gəlir.

Bütün türk boyları birləşib El xana qarşı durur. El xan onlara hiylə qurur. Lakin hiylə toruna özü düşür. Türklər qalib gəlirlər. Monqolların böyüklerini öldürüb, qalanlarını

əsir alırlar. Bu savaşda El xanın Qıyan adlı övladından başqa bütün cocuqları ölür). Qıyan və El xanın qohumu Nüküz o il evlənmişdilər. Onlar arvadları ilə əsir düşmüşlər. Bir gecə hər ikisi arvadları ilə birlikdə atlanıb qaçırlar. Döyüş olan yurda gəlib orada qalmış at, dəvə, öküz, qoyun və s. heyvanları götürüb çox-çox uzaq dağ arasından keçib çox çətin keçilən və hər tərəfi dağlarla örtülən yerə gəlirlər. Bu yerin gurultu ilə axan suları, qalın meşələri, at beli hündürlükdə otları, çəmənlikləri, müxtəlif ov heyvanları vardı. Bu gözəl yerə “Ərqənəqon” adı verirlər. “Ərqənə” dam kəməri, “qon” isə dik yer mənasındadır.

Ərqənəqonda Qıyan və Nüküzün çoxlu uşaqları oldu. Beləcə, onlar burada 400 il yaşadılar. Artıq buraya sığmaz olmuşdular. Ulularından ata yurdları olduğunu eşitmişdilər. Düşmənlərin atalarını qırdıqlarını da nəsil-nəsil yaddaşlarında saxlamışdılar. Yaşadıqları yerin ətrafı dəmir dağ imiş. Dağın bir yerində ocaq çatıb körük düzəldib yandırdılar və dağdan deşik açıb köhnə yurdlarına döndülər.

Onlara yaxın olan qəbilələrlə birləşib düşmənlərinə qələbə çaldılar, əski torpaqlarında dövlətlərini qurdular.

“Mulan türküsü” adı ilə Paris milli kitabxanasında saxlanan və VI yüzilə aid edilən bu qədim dastanın bir hissəsi qalmışdır. Ancaq bu bir hissə də dastan haqqında müəyyən təsəvvür yaratdı. “Mulan türküsü”nün qısa məzmunu belədir: Mulanın babası (atası) ahıllaşmış, yaşı ötmüşdür. Qəbilənin adətinə görə, vətən naminə hər ailədən orduda iştirak etməlidir. Mulan atasının əvəzinə orduya getmək üçün razılıq alır, bazara gedir. Bazardan döyüş paltarı, at və yəhər alır. Döyüşçü libası geyinib atlanıb orduya gedir. Mulan on iki il orduda nümunəvi xidmət edir, döyüşlərdə igidlik göstərir. Və fəxri libasda ath əsgər kimi evlərinə dönür. Bir neçə gündən sonra Mulanın döyüşçü yoldaşları onu görməyə gəlirlər. Mulan onları qarşılamağa hazırlaşır:

Savaş geyimlərini çıxardı.

Əski zamanlardakı geyimlərini geydi.

Pəncərənin kənarında gözəl saçlarını daradı.

Aynanın qarşısında başına bir gül taxdı.

Qapıdan çıxdı, arkadaşlarını qarşıladı.

Arkadaşları heyərdə qaldılar.

On iki il birlikdə keçirmişlərdi.

Mulanın qadın olduğunu anlamamışlardı.

VI yüzilin belə bir abidəsi o zamankı vətənpərvərlik və ordu haqqında çox aydın təsəvvür yaradır. Deməli, yaşadığın torpağı, yurdu əldə saxlamaq üçün mütləq hər evdən orduda qulluq edən olmalıdır. Bu qanun o qədər müqəddəs olmuşdur ki, qardaşı olmayan Mulan qocalmış atasını əvəz etməli olmuşdur.

Qədim türk dövlətlərinin bir çoxunda orduda daimi xidmət 12 il olmuşdur. Bu 12 ildə nümunəvi xidmət edən əsgər fəxri libasda, bəzədilmiş atla yurduna dönür və ona müəyyən imtiyazlar verilir. VI yüzilin bu nadir incisi müqəddəs vətən və onu qorumaq haqqında tarixi bir vəsiqədir.

Qədim bolqarların ilkin yaranışı və türksoylu olmasından söhbət açan “Şan qızı” əsatir dastanı zamanında geniş yayılmışdır. Əsrlər boyu ağızlarda dolayan bu mənzum eposu IX yüzildə (882-ci ildə) Mikayıl Baştu qələmə almışdır.

Mikayıl Baştunun tanınmış bolqar soyundan olmuş ulu babası Abdulla Təbir, onun oğlu Şəms Baştu (Kiyevin qədim adı) qəsəbəsinə götürüb orda yaşamış və müsəlmanlığı yaymaqla məşğul olmuşdur. Şəmsin oğlu Mikayıl Baştu 882-ci ildə “Şan qızı” dastanını bitirmiş, onu bulqar taxtına çıxan Bat-Uqora ithaf etmişdir.

M.Baştu şair, alim, mütərəqqi maarifçi olmuş, “türk ədəbi dili” dərsliyini yazmış, ərəb əlifbası əsasında bolqar əlifbasını hazırlamış, onlarca müsəlman məktəbləri və bolqar təhsil ocaqları açmışdır. Oğlu Ağdulla ibn Baştu da böyük şair olmuş, 931-ci ildə türk dilində “Kisek baş kitabı” (“Kəsik baş kitabı”) adlı dastan yazıb bulqar hökmdarı Mikayıl Yalqaya (931-943) ithaf etmişdir. Dastan dövrümüzə türk dilində gəlib çatmışdır. M.Baştunun “Şan qızı” dastanı rus dilində də nəşr olunmuş, əvvəlcə onda bütpərəstlik motivləri görən İslam xadimləri onu oxumağı qadağan etmişlər. Sovet dövründə isə ərəb əlifbası ilə buraxıldığına görə məhv edilməmişdir.

Dastanın məzmunu Mahmud Kaşqarlının (XI yüz il) divanında qorunub yaşanmışdır.

“Şan qızı” dastanının xronoloji mifik məzmununda iki əsas təbəqə dayanır: 1. Əski inanışlar. 2. Heyn dini motivlərinə bağlı olan, zaman-zaman islam Kultuna əsaslanan inanışlar.

Deməli, “Şan qızı” dastanı mifik baxımdan islamın incə duvağı ilə örtülmüş əski bolqar dastanıdır. Dastanın ilk oxunuşundan bolqar mədəniyyətinin slavyanların üzərində güclü təsiri aydın görünür. Bunu hər iki xalqın dastanlarında (“Şan qızı” və “İqor polku haqqında” dastan) olan mifik personajlar və süjetlər də təsdiq edir.

“Şan qızı” dastanındakı bəzi motivlərdən, mifik personaj və süjetlərdən “İqor polku dastanı”nda istifadə olunmuşdur. Həmçinin bəzi slavyan rəvayətləri və tarixi hadisələr də dastanın ayrı-ayrı epizodlarında yaşamaqdadır. Dastanın süjetindən və bəzi personajlarından gürcü şairi Şota Rustaveli “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” poemasında geniş istifadə etmişdir. Hətta hər iki dastanın bir sıra qəhrəmanlarının adları da eynidir və ya çox oxşardır.

“Şan qızı” dastanı böyük Nizamiyə də bəlli olmuş, “İsgəndərnamə” poemasında buradakı Alamir-İsgəndər surətindən bəhrələnmişdir.

*Qara Namazov,
professor*

DƏDƏ QORQUDUN ŞƏXSİYYƏTİ

Qanı, dediyim bəy ərənlər?

Dünya mənim deyənlər.

Əcəl aldı, yer gizlədi,

Fani dünya yenə qaldı.

Gəlimli, gedimli dünya,

Son ucu ölümlü dünya!

Qədim türk dünyasının mənəvi atası, keçmişdən və gələcəkdən xəbərlər verən, diləyi hasil olan imam, təbiətin bütün canlı və cansız nəsələrinə ad verən, oğuz igidlərinin qəhrəmanlığına görə onlara ad qoyan, nəhayət, üç Oğuz xanına vəzirlik edən, ozanlar ozanı Dədəm Qorqud min dörd yüz ildən bəri tarixi şəxsiyyətdən əfsanəvi azmana çevrilib qeyri-adi insan kimi unudulmamış, bu gün də türk dünyasının ulu atası kimi öz yerini tutmaqdadır. Yaşadığımız minilliyin əvvəlindən başlayaraq Şərqi və Qərbi bir çox tarixçiləri, şərqşünasları, salnaməçiləri, səyyahları, xalq yaradıcılığı və ozan-aşıq sənətinin araşdırıcıları Qorqud Ata haqqında çeşid-çeşid fikirlər söyləmiş, dürlü-dürlü əfsanələr, rəvayətlər və nağıllar düzmüş, qoşmuş, nəhayət "Dədəm Qorqud kitabı" adı ilə məşhur olan boyları ozanlar – ustad-şeyird yadlığında yazıya alınana qədər yaşatmışlar.

Dədə Qorqudun adı, şəxsiyyəti, yaşadığı dövr, oğuz qəbilə birləşmələrinin mənəvi atası və imamı kimi, ilk növbədə, məhz bu boylarda və oğuznamələrdə qorunub yaşanmışdır. Bizim möhtərəm qorqudşünasların bir qismi Qorqud Atanı tarixi şəxsiyyət kimi, bir qismi isə əfsanəvi ümumiləşmiş dastan qəhrəmanı kimi təqdim etmişlər. Sonuncular Dədə Qorqudun qəbrinin Qazaxıstanda, Türkmənistanda, Sır-Dərya sahilində və Azərbaycanda da olduğuna əsaslanıb onun ümumiləşmiş bədii obraz olmasını əsas götürürlər. Elə bu başdan xatırladaq ki, türk dünyasının ulu öndərləri Mövlananın, Yunis İmrənin, Molla Nəsrəddinin, hətta XVII yüzildə yaşamış Qaracaoğlanın hər birinin bir neçə qəbri

bəllidir. Belə qəbirlər böyük şəxslərə xalqın onlara məhəbbətindən yaranmışdır. Koroğlu memar olmamışdır, amma onlarla Koroğlu qalası bəllidir. Qəhrəman səfərləri zamanı hansı qalaya sığınmışsa xalq həmin qalanı sonralar Koroğlunun adına çıxmışdır...

Dədə Qorqudun da adı bütün türklərin yaşadıkları bölgələrdə min ildən bəri dolaşdığına görə onun adı ilə yerlər, yurdlar və qəbirlərin də olması təbiidir. Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olması, nə zaman yaşaması, hansı xanlara vəzirlik etməsi, peyğəmbərlə görüşməsi, imamlığı, ozanlar ozanı kimi söylədiyi öyüdlər tarix boyu yaşamış, bu gün də yaşamaqdadır.

Oğuznamələrdə Qorqud Ata ilə bağlı məqamları xatırlamaq üçün ilk növbədə dastanın özünə müraciət etmək lazım gəlir. "Rəsul Əleyhüssəlam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud Ata dərər bir ər qopdu. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olardı.

Qaibdən dürlü xəbər söylərdi. Haqqtəala onun kön-lünə ilham edərdi. ...Qorqud Ata Oğuz qövmunun müşgülünü həll edərdi. Hər nə iş olsa Qorqud Ataya danışmayınca işləməzlərdi. Hər nə ki, buyursa, qəbul edərlərdi. Sözün tutub tamam edərlərdi" (s.14). Deməli, Dədə Qorqud peyğəmbərin (ə.s.) (570-633) zamanına yaxın – yəni VI yüzilin ortalarında oğuzların Bayat boyundan dünyaya gəlmişdir. Bayat qəbiləsi oğuzların ən ulu, ən nüfuzlu, bütün qəbilələrin ehtiram göstərdiyi boy olub, türk dünyasına bir sıra böyük şəxsiyyətlər vermişdir. Dədə Qorqud, Məhəmməd Füzuli, M.P.Vaqif, məşhur şair-aşıq Bayat Abbas, eləcə də xalq şeirinin ən çox yayılmış şekli-bayatı, bir sıra muğam havaları – Bayatı – türk, bayatı-şiraz Bayat qəbiləsinin adı ilə bağlıdır. Hətta böyük var-dövlət və nüfuz sahibi olanların adına bay və ya bəy titulu əlavə etmişlər ki, bu da güman ki, bəyad-bayat sözünün kökündən törəmişdir. Qay-naqlarda "Bayat" tanrı məqamına qədər ucaldılmış və etiqad edilmişdir.

Qorqud Ata «Dədə Qorqud» ləqəbini Oğuz tayfaları

arasında qazandığı böyük hörmət və müdrikliyinə görə almışdır.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında deyildiyi kimi, Oğuz övladları 15 yaşa qədər ata adı ilə və ya şərti adla çağırılmış, sonralar qabiliyyətlərinə görə ad qazanmışlar.

Ata boylarında – Dirsəxan oğluna Buğac, Bayburanın oğluna Bamsı Beyrək, Aruz qocanın aslanlar tərəfindən qaçırılıb bəslənmiş oğlunu ram edib Basat adı vermişdir.

Qorqud Atanın da uşaqlıqda adı Kərəncik olmuşdur (evin beli uzunluğunu qoyulan əsas sütunə kərəm deyilir). Güman ki, qəbilənin bel sütunu kimi Qorqud bu adla çağırılıb.

F.Rəşidəddinin "Oğuznamə"sində deyilir: "...Hələ öz sağlığında padşahlığı oğlu Ala atlı Keş Dərnəkli Qayı İnal xana vermək istəyirdi. Qayı atasının adıdır. Onu şahlıq taxtına oturtdu. Onun padşahlığı dövründə peyğəmbərimiz həzrət Məhəmməd Mustafa Əleyhissəlam zühur etmiş, bu hökmdar da Bayat Dədə Kərənciki elçi sifəti ilə onun hüzuruna göndərmiş və müsəlman olmuşdu. Qorqud Bayat nəslindən olub Qara Xocanın oğlu idi. Çox ağıllı, bilikli və kəramət sahibi bir kəs idi. İnal xan Sır Yavquyun dövründə meydana çıxmışdı. Bu sözləri söyləyənin dediyinə görə, iki yüz doxsan beş il ömür sürmüşdü. Onun gözəl sözləri, deyimləri və haqqında gözəl hekayətlər çoxdur. (s. 42-43).

"Oğuznamə"nin şərh hissəsində deyildiyi kimi, "Qorqudun adı ilk dəfə yuxarıda haqqında söhbət gedən şəxslərin adları ilə birlikdə çəkilir" (s.68). Ondan öncə heç bir qaynaqda xatırlanmır. "Oğuznamə"də verilmiş Oğuz xanlarının şəcərəsində Dədə Qorqudun vəzir olduğu İnal Sır Yavqut, Ala Atlı Keş Dərnəkli Qayı İnal xan, Göl Erki xan-Tüman (Duman) növbə ilə xanlıq etmişlər. Qaynaqlarda deyildiyi kimi, Dədə Qorqud bu üç xana vəzirlik etmişdir. Bu Oğuz xanları peyğəmbərdən bir az əvvəl, peyğəmbər dövründə və ondan sonra yaşamışlar.

"Əbül-Qazidə hadisələr belə təsvir edilir: "Qayı (elindən) Qara Xocanın oğlu Qorqud Atanın, Salur (elindən)

Enksi Xocanın (Qazan xanın atasıdır) və Avaşban Xocanın başçılığı ilə bütün Oğuz eli yığıldı və Qayı elindən olan İnal Yavqıyı padşah seçdilər. Onun vəziri Qorqud Ata idi. Və Qorqud Ata nə desə, padşah onun sözündən kənara çıxmazdı. Qorqud Ata bir çox qəribə işlər gördü. O, iki yüz doxsan beş il yaşamış üç padşahın vəziri olmuşdur.

Yuxarıda göstərilən hadisələr 622-ci ildən sonra baş verir" (s.68-69).

İstər oğuznamələrdə, istərsə boylarda Dədə Qorqud eyni vəzifəni - mənəvi ata – imam vəzifəsini yerinə yetirir.

Dədə Qorqudun peyğəmbərin görüşünə getməsi və ondan islam bilgiləri alması boyların Türkiyə qaynaqlarında da, xatırladığımız oğuznamələrdə də qeyd edilir. Maraqlısı da budur ki, boylardakı hadisələr tarixi qaynaq hesab edilən oğuznamələrdə kiçik fərqlərlə təsbit olunur. "Qazan xanın evinin yağmalanması boyunda deyilir: "Varıban peyğəmbərin üzünü görən, gəlibən Oquzda sahabəsi olan, acığı tutanda bığlarından qan çıxan, bığı qanlı Bükdüz Əmən çakar yetdi" (s.43).

Dastanın müxtəlif nəşrlərində də Dədə Qorqud, Qazan xan, Dondar bəy peyğəmbərin görüşünə gedib islamı qəbul etmişlər. "Qazan xan bəylərlə Kəbəyə gəlib Rəsulla görüşdülər. Rəsulillah onlara iman ərz elədi, iman gətirdilər. Səlmani Farisi onlara qoşdu. Dəmirqapıya gəlib onlara islam imanı və ibadət kəlamı təlim etdi. Dədə Qorqudu Şeyx təyin elədi" (1, s. 40-41).

Rəsul Əleyhüssəlamın görüşündə Qorqud Ata, Qazan xan və Bəkdüz Əmənin davranışları, ağıllı cavabları, xan söhbətləri peyğəmbərin çox xoşuna gəlmiş, elə bu səbəbdən də Dədə Qorqudu imam təyin edib Dağıstana göndərmişdir. Maraqlıdır ki, Dədə Qorqudun da, Qazan xanın da ölümü Dəmirqapı Dərbəndlə əlaqələndirilir. Hər ikisinin də qəbirlərinin Dərbənddə olmasını mənbələr də, səyyahlar da təsdiqləyirlər.

XVII yüzilin məşhur alman səyyahı Adam Oleari

1638-ci ildə Dəmirqapıda olarkən Dədə Qorqudun qəbrini ziyarət etmiş və ətraflı təsvirini vermişdir. Səyyah yazır: "Burada biz daha iki müsəlman müqəddəsinin qəbirlərini gördük. Bunlardan biri – Pir Muxarinkı düzdə, digəri – İmam Qorqudunku dağda idi. Qorqud haqqında deyirlər ki, o, Məhəmmədin dostu imiş, onun ölümündən sonra 300 il yaşamışdır. Deyilənlərə görə, o, Həsən (Qazan) padşahın yanına getmiş, onun hüsurunda ud çalmış və mahnılar oxumuşdur. Mahnıları ilə padşahı ləzgilərlə müharibəyə başlamağa razı salmışdı. O, bütpərəst olan ləzgilərə və ya Dağıstan tatarlarına müraciət etdikdə və onların içərisində açıq surətdə dini təbliğ etdikdə öldürülmüşdü. Onun qəbri dağda sal qayada oyulmuş böyük bir mağaradan ibarətdir. Qəbir dörd taxta ilə örtülüb, lap arxada yerdən iki qulac hündürlükdə deşikdən bu qəbir miskin bir mənərəyə yaradır və onu hamı görə bilir. Dünən mən ora girdim, hər şeyi diqqətlə müşahidə etdim və heç bir bəzək-düzək görmədim. Bir qarı qəbiri mühafizə edirdi. O, axşamlar qəbirin üstündə çıraq tutur" (s.484-490).

Adam Oleari Dədə Qorqud qəbrinin qorunduğunu, yanında daim çıraq yandırıldığını, adamların qəbri öpüb ziyarət etmələrini, mühafizəçi qarıya nəzir-niyaz vermələrini və gecələr çıraq ətrafına toplaşib nəğmə oxumalarını ətraflı təsvir etmişdir.

XVII yüzilin məşhur türk səyyahı Evliyyə Çələbi də "Səyahətnamə" əsərində Dərbənddə olarkən Dədə Qorqudun qəbrini ziyarət etdiyini yazır: "Bir ziyarətgah da böyük Sultan Dədə Qorqudunkudur. Şirvanlılar bu Sultana pərəstiş edirlər".

Buradaca məşhur qorqudşunasların da Dədə Qorqud haqqında fikirlərini söyləmək yerinə düşər: V.İ.Jirmunski: "O, özündən neçə il əvvəl olmuşlardan və özündən neçə il sonra olacaqlardan xəbər verərdi".

V.İ.Jirmunskinin dediyində böyük həqiqət vardı. Çünki Qorqud Atanın söyləmələrinə görə boylardakı hadisə-

lər çoxdan olmuşdur. Ona görə də, hər boyun sonunda şadlıqdan sonra "hanı gördüyün bəy ərənlər, dünya mənim deyənlər, əcəl aldı, yer gizlədi"- deyə keçmiş xatırlayırdı. Elə bir zaman gələcək ki, oğul atadan icazəsiz danışacaq, insanlar arasında hörmət-izzət qalmayacaq – demişdir Dədə Qorqud. Bu qənaəti məşhur şərqşünas V.V.Bartold da qeyd etmişdir: "O, qabaqcadan xəbər vermişdir ki, elə bir zaman gələcək ki, ata-analar öz balalarına rəhm etməyəcək, uşaqlar öz valideynlərinə hörmət qoymayacaqlar, oğul öz atasının hüsurunda əmlər verəcəkdir" (6, s.193-19).

Saydığımız bütün məziyyətləri ilə yanaşı, Dədə Qorqud qəbilələrin mənəvi atası kimi bütün dini və mövsümi mərasimlərə, toy və yas mərasimlərinə özü rəhbərlik edirdi.

Dədə Qorqudun hörmət və nüfuzu onu tanıyanlar arasında elə bir məqama çatır ki, hətta bütün canlılara və cansızlara, bitkilərə belə ilkin adı o verir. Hətta adqoyma ilə bağlı sonralar xalq onun haqqında mahnı da qoşmuşdur:

Gəlinə ayran demədi ol Dədə Qorqud.

Ayrana doyran demədi ol Dədə Qorqud.

İynəyə tikan demədi ol Dədə Qorqud,

Tikana sökən demədi ol Dədə Qorqud.

Mənbələrdə deyildiyi kimi, Dədə Qorqud həm də ilk musiqi aləti – qopuzun ixtiraçısı, ozanların atası, şeirin, sənətin himayəçisi kimi əbədiləşdirilmişdir. Boylara və rəvayətlərə görə, ilk qopuzu Qorqud Ata qayırmışdır. O, elə bir musiqi aləti düzəltmək istəyir ki, bütün havaları onda çalmaq mümkün olsun. Həm də onun çaldığı havalar elə ecəzkar qüdrətə malik olsun ki, hətta bu musiqi Əzrayılı ram edə bilsin.

Qorqud Ata belə bir musiqi alətini – qopuzu düzəldir. Qopuz da onu qayıran Dədə Qorqud kimi müqəddəsləşir. Əfsanəyə görə, Dədə Qorqud qopuzda çaldığı sehrli hava ilə Əzrayılı da əfsunlamış, onu yaxına buraxmamışdır. Yalnız Qorqud Atanı yuxu apardıqdan sonra qopuz əlindən

düşmüş, bundan sonra Əzrayıl onun canını almışdır.

Xatırladaq ki, Uşun qocanın böyük oğlu Əkrək əsir düşdükdən sonra kiçik qardaşı Səkrək böyüyüb qardaşını xilas etməyə gedir. O, Təkurun qoşununu məğlub edib, sonra yuxusunu almaq üçün çəmənləkdə yatır. Təkurun əmri ilə zindandan Əkrəyi çıxarıb qardaşı Səkrəyin üstünə göndərilər. Qardaşını tanımayan Əkrək onun belində qopuz olduğunu görür, buna görə də onu öldürmür. Qopuzu çala-çala oxuyub onu oyadır və deyir: "Mrə, kafir, Dədə Qorqud qopuzu hörmətinə çalmadım. Əgər əlində qopuz olmasaydı, anam başı üçün səni iki para qıldardım" (s. 114).

Nəhayət, Dədə Qorqud ulu ozan, ozanların Dədəsi kimi şöhrətlənmişdir. O, fitri istedadı, ağılı, uzaqgörənliyi və müdrikliyi ilə ifaçı ozanlardan fərqlənən hərtərəfli biliyə malik ustad sənətkar olmuş, böyük hörmət və nüfuzuna görə də Dədə titulu qazanmışdır.

Butün yuxarıda müxtəsər xatırladığımız bilgiler Dədə Qorqudun VI-VII yüzillərdə yaşadığını söyləməyə əsas verir. Xatırladaq ki, böyük tarixi şəxsiyyətlərin qurub-yaratdıqları, insanlığa xidmət edən əzəli işləri, sonralar xalq tərəfindən sevilə-sevilə mübəligəli donə bürünür, şəxsiyyət qeyri-adi, əfsanəvi ümumiləşmiş bir qəhrəmana çevrilir. Dədə Qorqud da möcüzələr yarada bilən əfsanəvi insana çevrilmişdir.

Dədə Qorqud öz əyyamının müdrik bilicisi olub qədim Şumer (Bilqamis dastanı), İslam, Midiya mədəniyyətini, "Avesta" abidəsini, Oğuz xaqan və başqa türk dastanlarını və ümumiyyətlə, xeyir-şər fəlsəfəsini öyrənib, insanlıq naminə ən xeyirxah əməllərə xidmət eləmişdir.

Dədə Qorqud bir əzəmi söz ustadı kimi sonrakı ozan-aşıq yaradıcılığına dərin təsir göstərmişdir. Orta əsr ozanlarından Dədə Kərəmin, Tahir Mirzənin, Sarı Aşığın, Koroğlunun, Aşıq Cünunun, Miskin Abdalın, Qəribin, Novruzun (Dədə Çoban), Qurbaninin, Qaracaoğlanın, Xəstə Qasımın, hətta Ələsgərin sözlərində ulu ustadın ruhu

görünməkdədir.

Dədə Qorqudun adı yalnız şifahi ədəbiyyatda deyil, divan ədəbiyyatında da yad edilmiş, öyüdlərindən istifadə olunmuşdur. XV yüzilin Azərbaycan şairi Ətai "Leyli və Məcnun" poemasının tərcümələrində Dədə Qorqud öyüdlərini də xatırlamışdır.

*Xoş demiş Qorqud təhəmmül xoş durur,
Ney şəkər tək qəhri udmaq nuş durur,
Piş qədəmlər sözün eşitmək gərək,
Hər nə kim pirlər demiş, etmək gərək.
Dədə Qorqud söylədi ki, düşmənin,
Ölüsü ölsə sevinmənin kimsənin,
Neçə kim bu cümlə başlardan keçər,
Cümə aləm həm bu şərbətdən içər (7, s.10).*

Əbülqazinin "Şəcərəyi-tərakimə" əsərində Qorqudun dili ilə 7 bəndlik bir qoşmasında Qazan xanın qəhrəmanlığı vəsf olunur:

*Göy asimandan enib gəldi əfi ilan
Hər adamı udar idi görən zaman.
Salur Qazan başın kəsdi, vermədi aman
Alplar, bəylər, görən varmı Qazan kimi?*

*Türk və türkmən, ərəb, əçəm rəiyyətlər,
Qazan etdi müsəlmana tərbiyətlər.
Kafirlərini qırdı bütün işlədərək çox fürsətlər
Alplar bəylər görən varmı Qazan kimi.
Səyyah Qorqud ağlar qaldın indi bilgil,
O Qazanın dövlətinə dua qılgil.
Karvan getdi, çox gecikdin, yola çıxgil,
Alplar, bəylər, görən varmı Qazan kimi.*
(8, s.354-355)

Qeyd edək ki, bizim günümüzdə də xalq arasında Dədə Qorqud və Dədə Qorqud nağılları yaşamaqdadır.

1968-ci ildə Bakı Dövlət Universitetində Dədə Qorquddan dərs keçərkən Əhmədli qəsəbəsində yaşayan Zeynab adlı tələbəm nənəsinin çoxlu Dədə Qorqud nağılları bildiyini söylədi. Xahişimizlə o nağıllardan birini - "Buğacın nağılı"nı yazıb gətirdi. Bu nağıl, doğrudan da, Dədə Qorqud boylarının ağızlarda yaşanan variantı idi. Təəssüflər olsun ki, vaxtında o nağılları bütövlükdə yazıya ala bilmədik. Zeynabın nənəsi dünyasını dəyişdi. O nadir inciləri də özü ilə apardı.

Dədə Qorqud yubileyinin beynəlxalq aləmdə keçirilməsi – bu ulu imamın 1300 ildən sonra yenə də bizimlə görüşməsi bütün türk dünyasının əzəmi bayramıdır.

Ədəbiyyat

1. Kitabı-Dədə Qorqud. B., Yazıçı, 1988, 265 s.
2. Rəşidəddin. Oğuznamə. Tərcümə, tərtib edən və ön sözün müəllifi. İ.Osmanlı. B., AMEA nəşriyyatı, 2003 108 s.
3. Əbülqazi Bahadır Xan. Şəcərəyi-fərakimə. Tərcümə, ön söz və tərtibçi: İ.Osmanlı. B.: AMEA nəşriyyatı, 2002, 145 s.
4. Dədə Qorqud kitabı. 1. Ankara, 1958, 248 s.
5. Adam Oleari. Opisanıye puteşestviye... SPB. 1906, 650 s.
6. Jirmunski. Oquzskiy qeroičeskiy epos. M.-L., 1962, 250 s.
7. Gögyay O.Ş. Dədə Qorqud. İstanbul. 1938, 248 s.
8. Sümər Faiq. Oğuzlar. Ankara, 1976, 450 s.

Qara Namazov,
professor

«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»DA PORTRETLƏR

Şəkil əvəzinə «portret» sözünü seçməyim zəruri oldu. Çünki dilimizdəki şəkil sözü çoxmənalıdır, təbii mənzərəsinə «peyzaj» deyil, «şəkil» deyirik. «Portret» deyimini insan şəklini fərqləndirmək üçün əlverişlidir. Dastanımızdakı portretlər əlvandır, səbəbi də budur ki, oğul ataya, qohum qohuma oxşasa da, hər kəsin kəskin fərqi çox güclü olmasa da, hər halda bənzərsizlik (oxşamamazlıq) daha artıq olur. Belə oxşamamazlıq demək olar ki, surətlərin hamısında var: At ağızlı Aruz qocanın ağız yekəliyi hamının diqqətini cəkən fərdi portret əlamətidir. Oğuzların gözəlləri olduğu kimi, çirkini, eybəcəri də olmamış deyildir. «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı» boyunda Qanlı Qoca «bir gürbiz ər» kimi tanındır. Şəxsən mənə belə görünür ki, Azərbaycandakı oğuzların, başqa ölkələrdəki oğuzlardan görkəmcə fərqi varmış. Belə olmasaydı, dastan mətnində «cici-bici türkmən qızı» deyiminə ehtiyac qalmazdı. Eləcə də həmin bu boyda gedib çıxdığı yad ölkədə Qanturalını anadangəlmə soyunduranda o, «niqabın sərpir» (üzündən kənar) edib üzünü göstərir. Sarı donlu Selcan xatun da tikdirdiyi köşkdən baxırmış; Qanturalının camalını (üzünü) görəndə (qızın) «taraqlığı boşalır, kedisi miyoldayır, övsəl olmuş dana kimi ağzının suyu axır». Dastan söyləyicisi də Qanturalının gözəlliyinə biganə qalmır, onu «cəmal və kəmal iyəsi» (yiyəsi-sahibi) deyər fərqləndirir və bununla kifayətlənməyib xüsusi vurğulayır ki, «Oğuzda dörd yigid niqabla gəzirdi». Kimlərdir bu dördlər? Biri Qaratəkür və oğlu Qırqqınuq, biri Qanturalı, biri də Boz ayğırly Beyrək. Oğuz elinin dörd gözəl erkəyi. Bildiyimə görə, Bayron da çox gözəlmiş. İstər Bayron, istərsə bizim oğuz oğlan gözəllərimiz yüksək abır sahibləri olduqları üçün üzü açıq gəzib onu görəndə hər qızın qəlbinə yaralamazdılar, onlar üzünə örtük (niqab) tutarlarmış. Qanturalı da təkur elində anadan gəlmə soyundurulanda belinə fitə bağlayıb eybini örtmüş, üzünə də niqab salmışdı ki, onu görəndə gavur

qızının ağılı başından çıxmasın. Nə incə, nə gözəl, nə məğrurluqla başa gəlmiş fərdiləşdirmədir. Oğuz elində cəmi dörd nəfər belə gözəl oğlan varmışsa, bunların da niqabla gəzməsi bütün el abridir.

Qızlar, qadınlar necə? İslam əqidəli oğuzlar öz qadınlarını gizlədir, başına çarşabı salırlarmış? Yox, yox, çarşab nədir! Oğuzun bəy qızları sərbəstdirlər, at çapıb, ox atıb ov ovlayar, lazım gəlsə erkəklərlə güləşərləmiş. Bir-birini tanımayan Bamsı Beyrəklə Banu Çiçəyin qurşaq tutub güləşmələri kimi, o güləşmə ki, Beyrək bir qıza yığıla biləcəyindən qorxub allaha yalvarmışdı. Oğuz qadınlarının portret təsviri ustalıqla çəkilmiş portretlərdir.

Qadınlıq, əlbəttə, qadın ləyaqətində, qadın zərifliyində, qadın bər-bəzəyində, qadın ziynətində, qadının yerşində, sallanışında, duruşunda, baxışında, nazu-qəmzəsindədir! Allah artıq eləsin, əskiltməsin! Əlbəttə, səhərdən axşam alatoranlıqına qədər pambıq yığan qadının belə də əyilər, qadınlığı da pozula bilər. Sovet dönməsinin qadın azadlığında belə eybəcərlik də var idi. Səməd Vurğun səhər alatoranlıqında bir pambıqyığan qızla qarşılaşanda o vaxtkı şair sərbəstliyi çərçivəsində ürək yanğısı keçirmişdi. «Bəxtəvər eldə, bəxtəvər işçi, kolxozçu qadın Bəsti»ni də tərifləmiş, alqışlamışdı. İşçi qadın zəhməti bahasında kölgəlikdə araq, çaxır, pivə içib özünü kişi sayanlar da vardı. Avar şairi Rəsul Həməzətov sözlə ibrətli portret çəkmişdi: başı papaqlı, belə xəncərli, ayağı çəkməli bir erkək at belində yorğa-yorğa yortur, qucağında körpə, dalında çırpı şələsi, ayağı yalın arvadı da bu dambat erkəyin arxasınca yorğun-argın sürünə-sürünə gəlir.

Sovetlərdə qadın azadlığının belə «azadlığı» da vardı. Səməd Vurğun qadına üz tutub iftixarla deyirdi ki,

*Səndə qüdrəti var böyük bir elin,
Təmizdir vicdanın, doğrudur dilin!*

Əhsən bu alqışı yağdırana! Bununla belə:

*Laləli göllərdə doğrudan da sən
Tərlən səhərlərin ilk müjdəsisən.*

- deyən şair bilməmiş deyildi ki, əylə-əylə pambıq yağan qadının beli бүkүlүrdү, ucu-bucağı görünməyən tarlada Bəstilərin uşaqlığı daralır, əhədi kəsilirdi.

Yalnız Səməd Vurğun idimi belə yazan!

Hər zamanın öz mühiti, özünəməxsus hakim koloriti olur. Sovet hakimiyyətinin zaman-zaman müxtəlif koloritli dolanışığı olmuşdur, amma şüar bir idi: yaşasın bolşevizm, yaşasın kommunizm, yaşasın filankəslər... «Yaşaya-yaşaya çökdü bolşevizm. Dövlətə başçılıq edən Nəriman Nərimanovu yaxından tanıyıb duymuş bir Türkiyə vətəndaşı təəcüblə soruşanda ki, Nəriman sən niyə özünə bolşevik deyirsən? O da həmin şəxsə belə cavab veribmiş: - Özünü bolşevik adlandırmayan bolşeviki ölkəsinə başçı qoyarlarmı? Bolşevizm rəzalətdir!».

Ricətim uzandı. Mətləbə qayıdıram.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da hər surətin seçilən elə parlaq cizgiləri var ki, qadına xas ümumi xüsusiyyətlərdən sıyrılıb çıxır, fərdiləşdirmənin imkanları genişlənir. Hətta hər kəsin özünəməxsus əlaməti, ayaması olur. Biri «boyu uzun Burla xatun», bir başqası «Qısırca yengə» deyə anılar, birisi «at ağızlı» ayaması ilə tanınar. Dastanda ayaması olmayan demək olar ki, yoxdur. Qazan xana tayfa mənsubiyyətinə görə Salur Qazan, bir başqasına Bamsı Beyrək deyirlər. Nəsl-nəcabətinə görə çağırılan igidlər, seçgin şəxslər fərqləndirilirlər. Duxa qoca oğlu Dəli Domrul, Qanlı qoca oğlu Qanturalı, Uruz qoca oğlu Səyrək və b.

Dastanda bəy oğlanların adının əvvəlinə hökmən «dəli» ayaması qoşulur, «dəli» igidlik, qəhrəmanlıq, döyüşgənlik mənası daşıyır. Daha dəliqanlı olduğuna görə surətlərdən biri dəli Domrul ayaması ilə fərqlənir. Nədir bunun «dəliliyi»? Qardaşlar ərgən bacılarını ərə verərlər, amma bu dəlilərdən biri bacısına (qız qardaşına- qarındaşına) elçi gə-

lənləri öldürürmüş.

Dastanın elə boyu yoxdur ki, orada fərqləndirilən dəliqanlının atasının da adı çəkilməsin. Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək, Qazan bəy oğlu Uruz bəy, Duxa qoca oğlu Dəli Domrul və s.

Görünür, oğuz gəncliyinin dəliqanlılığı o qədər tipik olmuşdur ki, dastan bu dəliqanlılığa çatmayan igid tanımaz. Bu da bir dəb kimi «Koroğlu» dastanına gəlib çıxmışdır. Koroğlunun başına toplananlar dəlilərdilər (dəliqanlılardır). C.Məmmədquluzadənin «Dəli yığıncağı»ndakı dəlilərdən deyillər ki, dəli sağaltmağa çağırılmış həkim Lalbyuz kimin dəli, kimin dəli olmadığını fərqləndirə bilməyib soruşur: kim dali? (dəli).

İndi hər «dəlinin» özünəməxsus portret cizgilərinə diqqət yetirək. Bu cizgiləri sir-sifət, xarici əlamətlər sadalamasında axtarmaq işin yarısıdır, biz portret anlayışını geniş mənada tipik xarakterlər mənasında araşdırmalıyıq. Ataları deyil, oğulları fərqləndirməliyik. Dastan mətninin hərəsi bunu parlaq göstərir. Bu da maraqlıdır ki, hər boy bir igidin adını «bəyan edir», sonra onun fəaliyyətini, başına gələnləri əks etdirir. Dastanın 12 boyundan yalnız ikisi Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək və Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu-sevgi qəhrəmanlıq boyu kimi fərqlənir, qalan boylar sırf döyüş və yağma boylarıdır. Bunların ikisi də oğuzla məxsus güzərandır. Döyüş – vətəni, eli-obanı, xalqı qorumaq məqsədi güdürdü və oğuzun döyüşsüz güzəranı yoxdur, gah qələbə oğuzlara qismət olur, gah yağlı oğuz elini talan edib, adamları əsir aparır. Yağının oğuzla tutduğu divan daha ağırdır. Bu ümumi baxışdan sonra «Dədə-Qorqud» dastanında ayrı-ayrı portretlərin özünəməxsusluğunu açıqlamağa yönəlməliyik.

On iki boyun hamısında «bəyan edər», yəni boyun məzmununu açıqlamaq vəd olunur. On iki boyun 11-də bir igidin, bir bəy oğlunun fəaliyyəti əsas götürülür. Bəzən doğulmağından başlamış ölümünə qədər, bəzən bəy oğlunun

ömründən say-seçmə bir epizod təsvir olunur. Belə epizod oğuzun igidliyini də, məğlubiyyətini də göstərir. İlk boy aşiqanə qəhrəmanlıq səpgisində yazılıb Bamsı Beyrəyin faciəyə ölümü ilə qurtarır. Qanlı qoca oğlu Qanturalının boyu oğuz igidinin qələbəsi ilə sona yetir. Həm gözəl, həm də igid olan qız sorağı ilə xristian ölkəsinə getmiş Qanturalı qələbə ilə qayıdır, ata-ana oğlu və gəlinini Oğuz eli sərhədində qarşılayır. Arxasında yeyib-içməyi düşünən Qanturalı Oğuz elində belə bir qız tapmayıb yad ölkəyə getməyə məcbur olur.

Qanturalı üç vəhşi heyvanla çarpışmaq təklifi qarşısında qalanda təkurun əmrilə soyundurulub lüt qalır, bu oğuz igidi yalnız eybini örtə bilir. Üzünü açanda təkur qızı görüb sarsılır. Bu yerdə dastan söyləyicisi Qanturalını gözəl camal və ağıl sahibi kimi öyür. Dastanın bu yerində oğuzun dörd camal sahibi olduğu bildirilir ki, bunlardan biri də Bamsı Beyrəkdir. Ucsuz-bucaqsız Oğuz elində cəmi dörd erkəyin gözəlliyi fərqləndirilsə, demək, bu gənclər fəvqəladə gözəldirlər, özlərinə yaraşan gözəl qız sorağına düşüb İç Oğuzda, Dış Oğuzda tapa bilməyəndə Qanturalının təkur elinə səfəri də təəccüblü deyil! Bu gözəl oğlanların abrı da gözəldir. Abrı qorumaq üçün də üzlərinə niqab tutarlarmış. Üzü örtmək onları görən qız-qadının qayğısına qalmaq nəcibliyidir!

«Dədə Qorqud» kitabının əksər boyları yeniyetmə bəy oğullarının adına bağlıdır, burada bəy olmayan surət yoxdur. Demək, seçmə gözəllər də bəy, xan oğullarıdır, onlar var-dövlət sahibidirlər, igidlik həddinə çatanda atadan taxt-tac alıb ayrılırlar, evlənib ailə qururlar. Bunların bəlaya düşənləri də olur. Bamsı Beyrək belə bələkeşlərdəndir ki, düşmən elində çəkdiyi əsarətdən qurtarsa da, tale onu qocaltırmır. Beyrək qudurğan oğuz başçısının namərdliyinə qurban gedir. Oğuz elinin içində belə ağırılı-acılı faciələr də olurmuş!

Oğuz eli özü düşmən əhatəsindədir, bu eldə düşmən casusu çoxdur, oğuzun başına nə bəla gəlsə din ayrı qonşu təcavüzündən gəlir. «Dədə Qorqud»dakı Oğuz elinin xəritəsi

düşmən əhatəsində çox dəqiq çəkilməmişdir. Təpəgözlərdən gələn bələlardan çox, oğuz gavur qonşularından bəla görür.

Dastanın ikinci qolundan başlayır xaricdən gələn bəla. «Salur qazanın evi yağmalandığı boy bəyan edər» başlığının özü çox şey deyir. Kimin evi yağmalanır? Oğuz sərkərdəsinin. Görəsən qılınca, oxa sarılmamış el-oba neyləyə bilərmiş, ardı-arası kəsilməyən beləcə basqınlara! Oğuz elinin sərkərdəsinin evi yağmalanırsa bəylərin özünün taleyi ondan da betər olmalıydı. Qazanın oğlu Uruz bəy də düşmən əlinə keçib əzab çəkmişdimi? «Qazılıq qoca oğlu Yeynək» boyunda da kiçik qardaş böyük qardaşın üzünü görməmişdi, onun qardaşı düşmən ölkə dustaqlığında çürüyürdü. Təpəgöz kimi bir vəhşinin oğuzdan gündə neçə qız alıb yeməyi də bu müsibətlərin ən dəhşətlisi! Oğuz eli hər il bəylərini qonaqlasa da, bu el daimi çaxnaşmadadır, gah içimizdə olan satqınlıq, gah da içimizdə olan casus təqibindən göz açmaq olmur. Fərdiləşdirilmiş bir surət kimi kamil olan Bamsı Beyrəyin çəkdiyi müsibətlər, bələlardan qurtarıb doğma eldə bu igidin aldadılıb xaincəsinə öldürülməsi İç oğuz, Dış oğuz parçalanmasının müsibəti kimi çox ibrətamizdir. İç Oğuz, Dış Oğuz – Cənubi Azərbaycan, Şimali Azərbaycan parçalanması tarix boyu davam etməkdədir. Başibəlalı oğuz güzəranını dastan fəsillərinin adları da açıq-aşkar göstərməkdədir. Salur Qazanın evinin yağmalandığı ikinci boydan başlayıb üçüncü boyda Bamsının ölümü, V boyda Qazan bəy oğlu Uruzun dustaq olması, VII boyda 15 il dustaqlıqda qalmış qardaşın kiçik qardaş tərəfindən azad edilməsi, Salur Qazanın özünün dustaq olanda oğlu Uruzu azad etməsi, sonuncu boyda İç Oğuzda Dış Oğuzun ası olması!

İçerimizdəki çarpışmamız özümüzdən gələn böyük və arasıkəsilməz bəladır. Dastanın son boyunun adı dəhşətli-dir: «İç Oğuzda Daş oğuzun dönük çıxması... boyu». Soruşmaq adama ağır gəlsə də soruşmamaq olmur ki, oğuz, bir-birinə niyə ası olursan, kənardakı asılar azdır?

Qazan xan hər ova çıxanda ona xatırlatmırlarmı ki,

Gürcüstan ağzından, yerində kimi qoyub gedirsən?

Qoyub getdiyi bığ yeri təzəcə tərləyən bir yeniyetmədir ki, onun düşmənlə üz-üzə döyüşdən xəbəri yoxdur. Qazan xan oğlunun yanında üç yüz döyüşçü qoyub arxayınca-yola düşsə də, düşmən hər yüzlüyə min nəfər artıq qoşunla gəlmişdi. Bunun da nəticəsində bütün varı-yoxu talanmış, evi-eşiyi dağıdılmış, mətbəxi də yandırılmış, colmacocuğu əsir aparılmışdı, hələ üstəlik Qazana göz dağı olmaq üçün qarıcıq anası dəvə boynunda asılı aparılmışdı. Oğuzlar bu qədər ağır və dözülməz itkilər verəndən sonra düşmənin başına od ələməyə məcbur olurlar. Yəni «Dədə Qorqud» oğuzları dinc, sülhsevərdilər, təcavüzlərə məruz qalanda isə təcavüzkarlara qan uddurmağa məcbur olurlar. Hələ içəri-dəki didişməni, Arazın o tay-bu tay bölgüsü kulminasiya həddinə çatanda oğuzun say-seçmə bəyləri hər biri öz qüvvəsini toplayıb özünün sərkərdəsini və ya sərkərdə ailəsini birgə xilas etməyə gedirlər. Cəfakeş yenə də oğuzdur! Amansız yağının ayıq-sayıqlığı oğuz elindəkindən çox-çox üstündür. Yağı qəddarlığının ölçüsü-hüdudu görünür. Yağı əsir apardığı Qazan xanın arvadını kef məclisindəkilərə badə doldurub paylamağa məcbur edə bilməyəndə, oğlunu kəsib ətinin qovurmasını anaya yedirdəcəklərini bildirəndə ümidi tanrıdan da üzülmüş bu pak və məğrur qadın əhvalatı oğluna danışmalı olur. Oğlu ona amansız kobud cavab qaytarır və qəti tapşırıq da verir: Ətimdən qabağına qovurma qoysalar özgələri bir yeyəndə sən iki ye, düşmən səni tanımasın, atamın namusunu tapdağ eləmə! Budur «Dədə Qorqud» oğuzlarının milli mərifəti, milli ləyaqəti. Bununla şöhrətlidir qədim dastanımız!

Cocuğundan tutmuş yeniyetməsinə və ahılına, qadınınan erkəyinə qədər Oğuz aləmi belə aləmdir.

Dastanımızın əlyazma nüsxəsini bütövlükdə Vatikan kilsəsi əldəyməz şüşə altında saxlayırsa, dəyərinə hədd qoyula bilməyən bir mənəvi xəzinə saxladığını yaxşı bilir. Rəngli surət çıxartma üsulu kəşf olunandan sonra «Dədə Qor-

qud»un surətini Vatikan Papası respublikamızın prezidenti-nə hədiyyə göndərəndən sonra məlum oldu ki, dastanımızın mətnindəki şerlər qırmızı mürəkkəblə yazılıbmış! Bunu prezidentin əlində görmüşəm. «Dədə Qorqud» türk dünyasının ana kitabıdır, onda ana müqəddəsliyi var!

Bu möhtəşəm dastanımızı ilk gəncliyimdən indiyədək oxuya-oxuya gəlmişəm, sonra tədqiq etməyə cəsarət göstərmişəm, «Dədə Qorqud – intibah abidəsi» adlanan monoqrafiyamın iki nəşri var (1993, 2001). Dastan mətni üzərinə dair qeydlərim, üst-üstə yığılan təzə anlayışlarım əvvəlki tədqiqatlarımı təkmilləşdirməklə məhdudlaşa bilməz, hər nə yazsam, bu dastana yeni baxış əsasında yazılmalı olacaqdır. Dastanın ədəbi-bədii dil möcüzəsinə açar salmaq məsuliyyəti ərəfəsindəyəm.

*Gümbür-gumbur nağaralar çalındı,
Burməsi qızıl tunc borular çalındı
O gün igid bəy ərənlər dönə-dönə savaşıdı.
O gün iti polad qılınclar çalışdı.
O gün qarğı dilli bərk oxlar atıldı,
Uzaq vuran sür nizələr sancıldı.
O gün namərdlər xəlvət yer gözlədi,
O gün Uruz baxa-baxa cuşə gəldi,
Dedi: «Bəri gəlin, qırx yoldaşım
Qurban getsin yolunuzda mənim başım!*

Bir yeniyetmənin döyüş çılğınlığının inikası bədii gözəllik kimi öz yerində, vuruşmanın səs ahəngdarlığı ilə təcəssümü heyranətli sənət qüdrətidir, elə bil qılınç, qalxan top-puz çaqqılısını və guppultusunu eşitmiş kimi oluruq. Beş misra başında «o gün» təkriri bir günlük çarpışmanın çaqqılısını qulağımızda səsləndirmiş kimi olur.

Şer, şerdir, ahəngsiz ola bilməz. Bununla belə çevik döyüşün səsi-sədası heç də azalmır. «Qaracığ atını oynatdı. Uruz kafirin sağ cinahına at sürdü. Sağlı-sollu düşməni yaxşıca dağıtdı. Sanki dar yolda dolu düşdü, ya qaz sürüsünə

şahin girdi. Kafirin bir cinahı basıldı. Qovulanlardan biri Uruzun bədəvi atını oxladı. At yıxıldı. Kafərlər qayıdıb Uruzun üstünə düşdülər. Uruzun qırx igidi atdan endi. Böyük qalxan bağını qısa düynlədilər. Qılınc siyirdilər. Uruzun üstündə çox vuruşdular. Çoxluq qorxudur, dərinlik batırır. Piyada yolçunun ümidi olmaz. Uruza sağdan-soldan hücum etdilər, qırx yoldaşını həlak etdilər. Oğlanın üstünə düşüb tutdular. Qollarını bağladılar. Ağ boynuna qıl örkən taxdılar. Üzü üstə salıb sürdülər. Ağ ətindən qan çıxınca döydülər. «Ata» deyə ağlatdılar, «ana» deyə inlətdilər. Əli bağlı, boynu bağlı, üzü üstə qalıb yürüyərək apardılar. Uruz dustaq oldu. Qazan xəbər tutmadı...»

Döyüşün bir anını təsvir edən bu nəsr parçasını, xəbərləri çox olan qısa cümlələri yan-yanə düzsək, yaxşıca bir şer alınar. «Dədə Qorqud»umuz belə dədə kitabıdır, Azərbaycan kitabçılığının anasıdır.

Dastanda atanın, ananın «oğul, oğul, ay oğul» müraciətləri var. Bir-birinə oxşamır, bir-birini təkrar etmir, hərəsinin öz mətləbi, öz ahəngi var. Bunlardan biri belədir:

*Oğul, oğul, ay oğul! Evimin dirəyi oğul!
Qarşı yatan qara otağın yüksəgi oğul!
Qarahıca gözlərimin işığı oğul!*

«Oğul» müraciəti yersiz təkrar deyil, bu, mükəmməl təkrirdir. Koloritinə görə «evimin dirəyi» bənzətməsi məişət təfəsilatı kimi oğuzlar üçün ölçülüb-biçilmiş anlayışdı. O vaxtlar dirəksiz ev dayanmaz, uçub dağılardı, dirəksiz çadır yatardı. Bir evin dirəyi-dayağı anlayışı bir oğul üçün şərəfdir.

Şanlı-şöhrətli bir sərkərdənin xanım-xatını görək ondan nə soruşur və necə soruşur:

*Qarğı nizə oynadanlar getdi, gəldi,
Qızıl nizə oynadana, yarəb, nə oldu?
Qaracıq ata minənlər getdi, gəldi,
Bədəvi atlı bir oğula, yarəb nə oldu?*

*Nökər gəldi, naib gəldi,
Yalnız bir oğula, yarəb, nə oldu?*

Kasıblar, varlılar, bəylər, nökərlər təzadı ilə seçilən oğuz elində bir sərkərdə arvadı nökər-naibə heç də kibirli deyil, bununla belə qızıl nizə hara, qarğı nizə hara, «qara-cıq» at hara «bədəvi» at hara! Bunlar sinifli cəmiyyətin bir-birinə zidd qütbləridir, naz-nemətlər bolluğunda qayğısız yaşayan bir qadının qüruru nə qədər ucadırsa, tələbi də o qədər çoxdur. O, ərindən daha çox qayğı, tək övlada rəhmli münasibət gözləyir. Kasıbın, nökər-naibin colma-cocuğu çox olduğu halda var-dövləti başından aşan bəylərbəyi ailəsində tək oğulun ərköyün böyüməsi görünür, Azərbaycan oğuzlarında dəb deyilmiş. İndi məqsədimiz bu təzadı açıb-ağartmaq deyil, tək oğulu nəzir-niyazla tapmış bir kübar qadının tək oğul qayğısının bədii inikasındakı təkrirlər bolluğudur, təzadlar bolluğudur.

«Dədə-Qorqud» kitabına hansı tərəfdən, hansı istiqamətdən yanaşılsa-yanaşılsın, tədqiqatlarımızda dastanın bədii inikas gözəlliyini və özünəməxsusluğunu təhlil etməyi gücləndirməliyik.

İndi də yeniyetmənin (tək oğulun) ata-ana ilə danışdığındakı etik incəlikləri əks etdirən mətn parçalarının ahəngdarlığına diqqət yetirmək istədik.

Bəri gəl, a bəy ata!

Hardan bildin dustaqlığımı?

Ağ əllərimin bağlandığını?

Ağ boynuma qıl sicim taxıldığını?

Qaragöz igidlərimin qırıldığını?

Bu misralar oxuculara məlum olan təkrardır. Yada salmaq üçün biz də təkrara yol vermişik. Mətləbim aşağıdakı misralara münasibət bildirməkdir.

Sən gəlinə, ata, kafirlər danışdılar:

Qonur atlı Qazanı tutun,

*Ağ allərini, qollarını bağlayın,
Səs-səmirsiz gözəl başını kəsin.
Alca qanun yer üzünə tökün,
Oğlu ilə özünü bir yerdə öldürün.
Ocağını söndürün!- deyə söylədilər...
Qayıdaraq, ata geriyə dön!...
Yaradana and verirəm səni, ata,
Qayıdaraq geriyə dön, evinə get.
Qoca anam qarşılayıb soruşsa
ata, doğru xəbər ver...
Geri dön ata!*

Öldürüləcəyinə əmin olan tək oğulun ataya bu yalvarışı səpgisində, məndəki həsrət və hörmət dolu yalvarış, görəsən dünya ədəbiyyatı xəzinəsində olmuşmu, varmı? Nə qəbul etməyə, nə inkara haqqım çatır. Qandığım yalnız budur ki, Azərbaycan oğuzlarının bəy nəsiləri dastanımızda ideal surətlər səviyyəsində təsvir olunmuşlar. Məqsədimiz yenə də dastana ideya-məzmun baxımından təhlil vermək deyil, məqsədimiz bir oğuz yeniyetməsinin ailə şərəfi, ata şərəfiinin qorunması, övladsız qalacaq ananın aldadılması qayğısına qalmaq həssaslığıdır. Örnək gətirdiyimiz misralarda ölüm ayağında olan bir oğuz balasının milli qeyrətini, ata-ana qaydası mövzusunda yazılmış şeir mətninin ahəngini, deyiliş tərzini fərqləndirməkdir. Dustaq olan bir gəncin yadına qılinc-qalxan cingiltisi düşmür, şerdə də bu cingiltidən əlamət yoxdur. Şerin mətnində dəyanətli bir oğulun ataya hünərli və ağıllı vəsiyyətidir. Burada nə təkrirlər var, nə xüsusi seçilmiş siqlətli ifadələr var. Amma xalis oğuz anlayışı, dünyagörüşü var. Təkcə oğlunu itirəcək ataya oğuzun ancaq yalvarışı var, ata-ana salamatlığı üçün yalvarış.

Nizami Gəncəvi yazmışdır ki, «atəş» sözü fars mənşəlidir. Atəşpərəstlər oda səcdə etmiş, odu müqəddəs saymışlar. Onlar ocağı daima yanar vəziyyətdə saxlayıb ona tez-tez bərsam (quru çırpılar) qoymuşlar. «Ocağı sönən ailə təzədən

ocaq qalamazdı. Bu ailələr odu, ocağı sönməyə qoymazdılar. Dilimizdə belə qarğış və alqış var: Ocağın sönsün (nəslin kəsilsin), ocağın sönməsin (nəslin yaşasın). Bu alqış və qarğış baxımından Qazan xanın yeganə oğlu da onun ocağının odudur. Ocağa səcdə Avropada da dəb olmuşdur. Kübar ailələrdən 13 yaşlı bakirələri ocaq evinə keşik çəkməyə apararlarmış. Bu bakirələr 30 yaşına çatanda onları ailəyə qaytararmışlar. Bu qızlara vestalkalar deyilirmiş. Həmin sözün başına «a» hərfi (ya səsi) artırılırsa Avesta sözü alınar. Lev Nikolayeviç Qumilyova görə «Aşına» sözünün başındakı «a» cəngavərlik və ya müqəddəslik simvoludur. Aşına müqəddəs, (cəngavər) qurd deməkdir. «Avesta» adının əvvəlindəki «A» səsi də həmin anlamda olduğu üçün bu qədim və məşhur abidəni də müqəddəs vesta, müqəddəs od, ocaq saymaq doğru olardı

*Pənah Xəlilov,
professor*

**Prof. Dr. OSMAN FİKRİ SERTKAYA,
DEDE KORKUT KİTABI, DRESDEN NÜSBASININ
"İRİŞ" BÖLÜMÜ HAQQINDA**

Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya'nın Ötüken Yayınevi tarafından yayımlanmış olan 160 sayıfeli eserinin yalnız "Kitab-ı Dedem Korkud" araştırmaları sahasında deęil, Türkoloji biliminin günümüz araştırmaları arasında da yer alacağına inancım var. Şöyle ki; eser sıradan bir araştırma deęil, tecrübeli bir bilim adamımızın uzun yıllara dayanan çalışmaları, düşünceleri ve yeni sonuçları ile dolu çözümlemeli bir eserdir.

Eser geleneksel kural ile bölümlere ayrılmamış, temelde bütün bir metin görünüşündedir. Sanki bir çırpıda kâğıt üzerine dökülmüş hissi vermektedir.

"Dede Korkut araştırmalarının Aşamaları" başlığı ile Dedem Korkut Kitabı'nın yayın ve inceleme tarihi 8.-13. sayfelerde (8+2) olmak üzere 10 merhaleye bölünmüştür. Sertkaya, Dresden ve Vatikan el yazmalarının açıklamalı olarak yeni yayınlarının hazırlanarak ortaya konulmasını "sekizinci ve son merhale" olarak kabul etmektedir. Lakin sekizin üstüne belirttiğı iki merhaleyle yazar, Dede Korkut Ansiklopedisi ile kitabın "karşılaştırmalı sözlüğünün çok ciddi şekilde yeniden ele alınarak hazırlanması" gerektiğı fikrindedir. Kanaatimce Osman Fikri Sertkaya son üç merhalenin hâlâ harekette, yani bitmemiş olduğı görüşünü okuyucusuyla paylaşmak istemektedir. Zira el yazmalarının yeni açıklamalı metnlerinin ve mukayeseli sözlüğünün yapılması büyük bir iştir ve şimdiye kadar yapılan yayın ve araştırmalar bu büyük iş için yalnız başlangıç olabilecek niteliktedir.

Doğrusunu belirtmek gerekirse, Osman Fikri Sertkaya'nın eseri, Dresden el yazmasının açıklamalı ("açıklama notları" ile) yeni yayımının hazırlanması yolunda çok ciddi bir çalışma hüviyetindedir. Değerli meslektaşımız bu ince-

lemesinde Dresden nüshasının (şimdilik "Giriş" bölümü) sadece metin transkripsiyonu ve açıklama notları yer almıştır. Yani yazarın bu eseri elyazması üzerindeki onun büyük araştırmasının ilk bölümüdür ve kendisinin ifade ettiği gibi "bunu, diğer boylar takip edecektir." (s. 6). "İnşallah!"

Sonraki parçalarda birbirinin ardınca "metnin bulunması ve tavsifi" (Heinrich Fleischer ve Heinrich von Diez), "öncü çalışmalar" (von Diez'in Denkwürdigkeiten von Asien", II, Berlin, 1815 eserinden başlayarak I. Dünya savaşına kadar), Dede Korkut kitabının ayrı ayrı boy ve mevzularına hasredilmiş ilk araştırmalar kronolojik sıralama ile listelenmiştir. Tabii, kitabın ilk ve ünlü araştırmacılarından olan V.V.Bartold'un yayımları (dört boyun Rusçaya çevirisi ve açıklamaları) da bu listede yer almaktadır.

Eserin "metin neşirleri" bölümü (s. 14-18) Kilisli Mualim Rıfat Bilge'nin İs-tanbul 1332 (1916) yayımı ile başlar. Bunun için hürmetli meslektaşımız okuyucularının sayısız alkışını, duasını kazanacaktır. Dedem korkut kitabının vatan sahası Türkiye ile Azerbaycan'dır. Kilisli Rıfat Bey'in yayımı, ilk defa bütün metni ihata etmekle birlikte, kitap ve onun 12 boyu "Heinrich Friedrich von Diez tarafından Dresden yazmasından istinsah edilerek Berlin Devlet Kütüphanesi'ne verilen nüshanın Äsar-ı İslâmiye ve Milliye Tedkik Encümeni Başkam Ali Emiri Efendi tarafından Maarif Nezâreti vasıtasıyla getirilmiş idi" (s.14).

Hatırlatmak isterim ki, bu tarihi işi yapmış olan her iki kişi, Ali Emiri ile Kilisli Rıfat Bey bundan az önce Kâşgarlı Mahmud'un "Divan"ının kaybolmuş sayılan yazmasını keşfedip yayımlanmasını sağlamışlardı. Daha doğrusu Kilisli Rıfat Bey, bundan bir yıl önce, 1915'te "Divan"ın birinci cildini artık yayımlamıştı. Korkut kitabının ortaya çıkması, onun mucizevi dil ve mazmun güzelliği, önceki işe ara verme zarureti doğurmuş; sonuçta 1916'da, Arap alfabesi ile Dede kitabımızın boyları 184 sahifelik bütün bir kitap şeklinde gün yüzü görmüştür.

Osman Fikri Sertkaya'nın çalıřmaları ile Dresden ile Vatikan nüşhalarının metin neřirlerinin tam listesi artık yapılmıř sayılabilir. (Dresden nüşhası metin yayımlarının genel sayısı 19, Vatikan nüşhasının ise 4). Yabancı dillerde (Alman, Fars, Fransız, İngiliz, Rus, Sırp-Hırvat) olan 12 adet çevirme yayımları da ayrıca bu listeye alınmıřtır. Bununla birlikte 1975-2005 yılları arasındaki filolojik ilmi açıklamalar listesinin (s.19-22) verilmesi de bu çalıřmaların sonucudur. Ancak her hltikrda eserin gayesi boyların açıklanması ile birlikte ansiklopedik bilgi vermektir. Bu liste daha dolgun olabilirdi. Bunun için bařlıca Türkoloji merkezlerinin basın yayın faaliyetlerini izlemek yeterli idi. rnek olarak řehla Elikızı-Solmaz Azadkızı, *Kitabi Dd Qorkud Dastanının Bakı Dvlt Universitetində Tdqiqi. Bibliografik Gstricl*, Bakı Dvlt Universiteti neřri, Bakı 1999'u zikredebilirim. Yalnız bu kitapta Korkut boyları konusunda yüzlerce arařtırmanın listesi verilmiřtir. Ancak Sertkaya'nın sözü geçen listesinde yabancı dillerde yayımlanmıř bulunan makalelerin verilmesi çok önemlidir, zira bu makalelerin izlenilmesi hepimizin bildiėi zorluklar yüzünden her zaman mümkün olmamaktadır.

Eserin aėırılık merkezi Korkut kitabının "Giriř" bölümünde geçen 73 kelimenin açıklamalarının verildiėi kısımdır. (s.24-150). Yazarın önce ayırmıř olduėu "Açıklanan 73 kelime ve řekil" (s.27-29), "tıpkıbasım ve transkripsiyonlu metin" (s. 30-45) parçaları da bu esas bölümün yardımcı durumundadır, yani her üç bařlıėa sıėmıř olan konular bütün bir arařtırma metni oluřturmaktadır.

Memnuniyetle kaydediyoruz ki, eserde istifade edilen faksimile (tıpkıbasım) *Kitabi Dede Qorkud Ensiklopediyası* (Bakı, 1999) yayımından alınmıřtır. Adı geçen ansiklopedik yayımda verilen faksimile, Dresden nüşhasında olduėu gibi renklidir, çünkü nüşhanın orijinalinde boy bařlıkları, bir sıra cümle, kelime ve noktalama iřaretleri kırmızı mürekkeple yazılmıřtır. Daha nceki metin yayımlarında istifade olun-

muş faksimileler ise yalnız tek renkli (siyah-beyaz) idi.

Küçük bir tanıtma yazısında Yazar tarafından "Giriş" bölümünde geçen 73 kelimenin nasıl, ne şekilde açıklanmış olduğunu sıralamaya ve açıklamaya gerek yoktur. Yalnız bazı açıklamalarla ilgili görüşlerimi de bildirmek isterim:

Birincisi, tarihçilerden bazısının kendisi için yem etmek istediği meşhur öngörü hakkındadır: *"Korkut ata eyitti: Ahır zamanda hanlık geri Kaytya değe, kimense (kimsene) elle-rinden almaya, ahır zaman olup kıyamet kopunca! Bu dedügi Osman neslidür, işde sürülüp gide yörür"*.

Bu parçanın Osman Fikri Sertkaya tarafından teklif edilen okunuşunu ben tam makbul sayıyorum. Buradaki "Kayı'ya" kelimesinden sonra gelen "değe" sözünün Şamil Çemşidov tarafından "döne" okunması için hiçbir esas yok. Osman Fikri Sertkaya haklı olarak yazıyor: *"dön- < tön- fiili bu güne kadar hep nun harfi ile yazılmıştır. Diyalektlerde bile genizleşmiş örneği yoktur..."* (s.50).

Azerbaycan tarihçilerinden birinin bu parça ile ilgili açıklaması ise, yeni bir keşif gibi karşınızdadır: *"Ona da hiç şüphe kalmıyor ki, Korkut Ata'nın hakkında sohbet açtığı kadim Osman nesli daha kadim Oğuz neslidir, yani sohbet Kara Yuluk Osman Bey'in ulu babası Bayandır Hakan'ın mensup olduğu daha kadim Oğuz neslinden gelir. Osmanlı İmparatorluğunu kurmuş olan Osmanlılardan değil"*.

Osman Fikri Sertkaya burada tartışmayı lüzumlu görmemiş, edepli bir üslupla Akkoyunlu-Kayı "İlgilerinin olup olmadığı gibi" konuları tarihçilerimiz üzerine bırakmayı tercih etmiştir. (s. 5,51). Söylenenlerle ilgili fikrimi bildirmek istiyorum:

1. "Dede Korkut tarihi kaynaktır" makalesinin yazarı kendi açıklamasını Ebubekir el Tihrani'nin *Kitab-ı Diyarbekiriyye* adlı eseri üzerinde kurmaya gayret etmiştir. Ancak bu gayret tamamıyla esassızdır. Çünkü bu kitapta Akkoyunlu sülalesi için "Osman nesli" tasnifi yoktur. Kaynaklardan hiçbirinde böyle bir şey yoktur. Akkoyunluların hâkim ve

padişahları "Osman nesli" değil, Bayanduri unvanı ile yaşamışlardır. 1394-1434 yılları arasında adı tarihlere düşmüş olan Kuru Yuluk Osman'ın (Uzun Hasan Bey onun değil, kardeşinin torunu idi) ismi, geriye yönelerek, "ulu babası Bayandır hakarun mensup olduğu daha kadim "Oğuz nesline" nasıl geçebilirdi?

2. Akkoyunlu Saltanatının XV yüzyılın ikinci yarısında şöhret kazanması, ilk olarak haçlı Avrupa saraylarının Osmanlı İmparatorluğu ile keskin rekabetine bağlı idi. Osmanlı saltanatı ise artık Murad Hudavendigâr zamanında (1360-1389) Avrupa'da at oynatmakta idi. Onun zamanında, Fatih Sultan Mehmed'in tarihi fethinden çok önce devletin başşehri Edirne'ye, yani Avrupa'ya getirilmiş idi. Böyle bir devletin var oluşu Oğuz Türkleri ve onların söz sanatı için tabii olarak övünç ve gurur konusuna çevrilmişti. Göz önünde bulundurmak gerekir ki, Oğuz dünya görüşü üzerinden henüz "Safevi kasırgası" geçmemiş, Oğuzların Azerbaycan evi İran devletçilik ve maneviyat arabasının ardına bağlanırlar şialık aşınmasına uğramamış idi. Bütün bu sebeplere göre "Osman nesli" (ve ya "Osmanoğulları") yalnız Korkut kitabında değil, yazı sanatının başka örneklerinde de (zamanın tarihi Vakıanämelerinde) aynı mazmunlu övgülerle anılmakta idi.

Yalnız "Topkapı Oğuznamesi" denilen dil yadigarını ele alalım. Burada "Osman nesli" unvanı için söylenen alkışlı övgüler böyle bir bağlamda geçiyor:

*"Doğaldan devletli, Ulahdan saadetli, Ulu sultan budağı,
Gazi hanın torunu".*

Bu "Oğuznâme"ye belki de son araştırmasını hasretmiş olan merhum Bahaeddin Ögel'in yazdığı gibi, "Osmanlı padişahlarının unvanı da, "devletli, saadetli" idi. (bk. Bahaeddin Ögel, "Dede Kurkut kitabının eski ve yazılı kaynakları hakkında (Topkapı Sarayındaki Oğuz destanı parçaları ile karşılaştırma)", *TDAY-Belleten* 1988, s.117, not 13). Gerçekten de, burada "Osman nesli" damgasını taşımayan

kelime yoktur. "Ulu sultan budağı", Bahaeddin Ögerin müşahadesince, Selçuklu Sultanı Togrul'a işaretler. "Gazi hanın torunu" ise bizlerde "Doğum şahadetnâmesi" diye isimlendirilen resmi belge sıfatındadır, çünkü Osmanlı tahtına oturanlar Osman Gazi ve oğlu Orhan Gazi'nin soyundan türeyenlerdi.

3. "Dedem Korkut" kitabında güneş gibi aydın "Kayı" ifadesi geçmektedir.

Tarihçiler ise son yüzyılda Akkoyunluların Kayı Boyuna mensup olduğunu tasdik eden hiçbir belgeye rastlamamışlardır. Başka bir deyişle, Dede Korkut'un "Giriş" te Osman nesli unvanına "soylanmış" olduğu parçanın, ismi geçen bir tarihçi tarafından "yeni okunuşu" tarihçi zorlamasından başka bir şey değildir.

Osman Fikri Sertkaya'nın bu gibi hususlara eserinde yer ayırması, H.Arashlı, O.Ş.Gökyay, Ş.Cemidov gibi tanınmış Korkudşinasların yayımlarında "filolojik zorlama" (s.102) hâllerine karşı çıkması takdir edilmelidir. Fakat itiraf etmek zorundayım, Osman Bey'in kendisi de bazen bu "filolojik zorlama" isteğinin tesirinden uzak duramamıştır.

Bana öyle geliyor ki, Korkudşinaslığın belki de en büyük belası "yanlış istinsah" aramaktır. Değerli araştırmacılarımızdan bazıları için bu, "başlıca hedef, hatta gaye olmuştur" diyebiliriz. Hatta Dresden nüshasında "1000'den fazla söz ile cümlelerin" tahrifle yazıldığını gururla beyan edenler var. Bu nüshanın metnini değil, yalnız ve yalnız "berpa ettiğimiz metinden" (?) istifade etmeyi çok acıklı bir tavırla başkalarından talep edenler var. (Bk. Şamil Çemşidov, *Kitabı Dedem Korkud*, "Elm yayınevi", Bakı, 1999, s.73-278; *Kitabı Dedem Korkudun Şmide neşri*, "Elm yaymevi", 21.XI, 2003, s.7) Canım meslektaşlarını, ilk önce geliniz, Dede kitabımızın kendi metnini, kendi imla ve yazısını korumağa, yorulmadan ve usanmadan anlamağa çalışmız. İçerisinden çıkılmaz bir durumda mebi "berpa etmeye" (Ş.Cemşidov), "düzeltmeye" (O.Ş.Gökyay, H.Arashlı, T.Tekin ve ba-

zen da bu satırların yazarı), "tamir etmeye" (O.F.Sertkaya) girişmeyin. Ancak böyle olduğu zaman da "yüz ölç, bir biç" atasözümüzün tavsıyesi ile hareket edirik.

Şimdi söyleyiniz, Dresden metninde 2. sahifenin 10. satırındaki "Karakoç (at)a **fcıymayınca...**" şeklinde başlayan cümleinin sonuncu sözü ne için, Vatikan nüshasında geçen **kara fcoça binmeyince** şekline dayanılarak "**minmeyince**" şeklinde okunsun? Fikrimce, O.F.Sertkaya'nın böyle bir "tamir"i için yani minmeyince okuyuşu için esas yoktur. Sonraki satır olan 11. satırda ise "er malına **kıymayınca** adı çıkmaz" cümlesi gelir. Tamamıyla açıktır ki, nüshanın mütensih-i Türkçeyi iyi bilirdi ve bildiği için de **kıymayınca** (**kıy-fili, feryımlı / kıyımsız** sıfatı) imlasını kullanmıştır. Söze yüklenmiş olan derin semantik yükü bildiği ve anladığı için ona üstünlük vermiştir. Ben yine Bahaeddin Ögel'i örnek olarak anmak istiyorum: "İlim, daima yeni ataklar yapıp gelişme zorundadır. Bunun için biz metni, karşılaştırma yolu ile, Dede Korkut dili ile anlatışına yaklaştırmak için, elimizden geleni yaptık. Ancak herhangi bir zorlama yapmadık. Karşılaştırma yolu ile, bazı sözleri yenileyip değiştirdik. Karanlık olanları ise aynen bıraktık" (Bk. Bahaeddin Ögel, "Dede Kokut kitabının eski ve yazılı kaynakları hakkında (Topkapı Sarayındaki Oğuz destanı parçaları ile karşılaştırma)", *TDAY-Belleten* 1988, s.114).

Sonuncusu ise Türkiye ile, bağımsızlık kazanmış Türk cumhuriyetlerinin ilişkileri bakımından önemsiz olmayan bir husus hakkındadır: "Türkiye Türkçesi", "Osmanlı Türkçesi" (s.5, 52) anlayışları tam normal ve tarihi, ancak yeni cumhuriyetlerin dillerinin "Türk lehçeleri" gibi takdim edilmesi (s. 7 vd.) bence doğru tasnifat sayılamaz. Azerbaycan ile Türkiye Türkçeleri nisbeten yakın tarihte, takriben 600-700 yıl önce ayrı ayrı lehçe durumuna gelmişlerdir. (Son zamanlarda göz attığım kitaplardan birinde Ahmet Vefik Paşa'nın "Lehçe-i Osmanı" anlayışına rastladım ve bunu hayret etmeksizin kabul ettim). (Bk. Doç. Dr. Recep Dur-

maz, *Atalar Sözü (Müntehabat-ı Durub-ı Emsal)*, Gökkubbe Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31)

Günümüzde ise mevzu devlet dilleri hakkındadır. Onların her birini, hiçbir fark koymadan, uygun ve münasip anlayışlar ile değerlendirmek gerekir.

Yazımı, Osman Fikri Sertkaya'run eserinin "Sunuş"undan aldığım şu cümleler ile bitirmek istiyorum. "De-de Korkut'un Dresden nüshasının "Giriş" bölümü başlıklı bu çalışmam Dresden yazması üzerindeki çalışmanın ilk bölümü olup, bunu diğer kısımlar takip edecektir. Çalışmamı ikmal edip yayımlayabilirsem, bir vasiyeti yerine getirmiş olmanın mutluluğunu tadacağıma, hocalarım Ahmet Caferoğlu'nun, Muharrem Ergin'in ve Orhan Şaik Gökyay'ın ruhlarını şad edeceğime inanıyorum" (s. 6)

Bu muhteşem ve faydalı işin yollarında meslektaşım Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya'ya başarılar diliyorum.

"Devletlü, saadetlü Beyim hey!"

Süleyman Aliyarlı,
professor

BƏKİR ÇOBANZADƏNİN BİR MƏQALƏSİ HAQQINDA

Keçən əsrin birinci yarısında (1924-1937) 13 il ərzində Azərbaycan filologiyasında, eləcə də Türkologiyada ən nüfuzlu filoloq B.Çobanzadə idi. Göstərmək lazımdır ki, o vaxtlar türkologiyada, eləcə də Azərbaycan filologiyasında çoxlu professor vəzifəsi daşıyan adamlar var idi. Amma onların hec biri B.Çobanzadə kimi nə elmlər doktoru idi, nə də geniş elmi eridusiya diapozonuna malik idi (Şərqdə ilk rəsmi filologiya elmləri doktoru prof. B.Cobanzadə idi). Buna görə də, bütün elmi təşkilatlar, qəzet və jurnallar ona tez-tez müraciət edirdilər. Belə müraciətlər onu çoxşaxəli elmi yaradıcılığa sövq edirdi. Onun tədqiqat istiqamətləri içərisində Azərbaycan xalqının tarixi, lingvistik, etnik-əxlaqi dəyərlərinin birincisi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları xüsusi yer tutur. Hələ 1933-cü ilə aid elmi hesabatında qeyd edirdi: ““Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili” adlı elmi tədqiqat işimi tamamlamışam”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un dili Azərbaycan türkcəsinin üstünlük təşkil etdiyi oğuz ədəbi dilidir... Oğuz ədəbi dili Göytürk ədəbi dilinin varisidir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili Azərbaycan türkcəsinin leksik-semantik, qrammatik, üslubi poetik dəyərlərini daha çox ifadə edir (M.Ergin, X.Koroğlu, F.Kırzioğlu, Ş.Cəmişidov, T.Hacıyev, S.Əlizadə, Anar, Ə.Ərcilasun, O.Sərtqaya) (Kitabi-Dədə Qorqud. B., Öndər, 2004, səh. 111-112) Bu fikri B.Çobanzadə 1934-cü ildə irəli sürmüşdür.

“Dədə Qorqud”, hadisələr və qəhrəmanlar müəllifi, böyük fars şairi Əbülqasım Firdovsinin anadan olması münasibətilə yazdığı “Şahnamə və dünya epik ədəbiyyatı” adlı məqalədə müqayisəli şəkildə verilir.

Məlum olduğu üzrə, 1934-cü ildə dünyanın tərəqqipərvər xalqları dahi fars-tacik şairi Əbülqasım Firdovsinin anadan olmasının 1000 illik yubileyini keçirmişlər. Bu əla-

mətdar ədəbi hadisə respublikamızda da qeyd edildiyindən “İnqilab və mədəniyyət” jurnalının 1934-cü il 9-10-cu nömrəsi Firdovsinin həyat və yaradıcılığına həsr edilmişdi. Burada bir çox alimlərinin əsərləri ilə yanaşı, B.Çobanzadənin “Şahnamə və dünya epik ədəbiyyatı” adlı məqaləsi dərc edilmişdir. Bu məqalə B.Çobanzadənin dünya ədəbiyyatı haqqında çox dərin biliyə malik olduğunu göstərir. Bundan əlavə, Azərbaycan ədəbiyyatı haqqında çox qiymətli fikirləri bu məqalədə əks etdirilmişdir. Buna görə də, məqalə üzərində müfəssəl dayanmaq lazımdır.

Hələ M.Qorki göstərirdi ki, yazılı ədəbiyyatdakı qəhrəmanlar ondan çox-çox əvvəl xalq tərəfindən yaradılmış olur. Doğrudan da, bir çox əsərlərin (məs: “Leyli və Məcnun”, “Aşıq Qərib” və s.) mövzuları əfsanə şəklində yazılı ədəbiyyatdan daha əvvəl yaranmışdır. B.Çobanzadə də, yazılı ədəbiyyata, sənətkar qələminə keçənə qədər müxtəlif mövzuların yaranıb, cilalanmasını və xalqa təqdim edildiyini təsdiq edirdi. Bu münasibətlə o, mövzusu xalq yaradıcılığından alınmış bir çox əsərin adını çəkir. Bu barədə o, yazır:

“Şahnamənin Əbülqasım Firdovsiyə qədər keçirdiyi təkamül nəzərə alındıqda dərhal qrek eposunun («İliada» və «Odisey») və (Hamlet, «Don Juan» və «Faust» kimi) müxtəlif xarakterdəki dünya süjetlərinin keçirdiyi təkamül xatirə gəlir. Qrek eposu-dastanı öz əsas motiv və süjetləri ilə Homerə (Homerin tarixi bir sima olub-olmaması ətrafında zamanımıza qədər davam edən münaqişəni nəzərə alaraq) daha doğrusu, Homer dövrünə qədər bir neçə əsr müddətincə müxtəlif istihlalərdən keçdiyi və nəhayət, Homer dövründə müəyyən sistem və yüksək bədii keyfiyyət qazandığı kimi “Hamlet” də bir tərəfdən qədim Qrek ədəbiyyatı ilə, digər tərəfdən Skandinav folkloru (“Saca”lar ilə) bağlanaraq XII əsr miladidən Şekspirə qədər müxtəlif dillərdə müxtəlif mərhələlərdən keçir və nəhayət dahi dramaturqun

əlində son bədii şəklinə malik olur.”¹

Hələ əfsanə şəklində olan bu və ya digər bir mövzu və süjet müxtəlif xalqlar tərəfindən işlənərək improvizə edilir. Beləliklə, bir mövzunun müxtəlif variantları yaranır, çünki hər bir xalq həmin mövzuya öz dünya baxışını, milli təfəkkür və koloritini və yerli və tarixi şəraitini əlavə edir. Bu və ya digər mövzu xalq təfəkkürünün müxtəlif boyalarını qəbul etdikdən və sənətkar qələmindən keçdikdən sonra o, artıq sabitləşir və əbədləşir. Çünki çoxlu şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin unudulduğu tarixə məlumdur.

Şahnamə müəllifinin də məhz bu yolla getdiyini, xalqın ağzından aldığı bir mövzunu işləyib, öz dühasının gücü ilə püxtələşdirərək yenə ona qaytardığını B.Çobanzadə təsdiq və təqdir edir. B.Çobanzadə belə hesab edirdi ki, bu gün müxtəlif xalqlarda nümunələri qalmış olan şifahi xalq yaradıcılığına aid mövzu və süjetlər bir sənətkarın təxəyyül süzgəcindən keçmiş olsa idi, bu günkü vəziyyətindən daha əzəmətli görünərdi. Şahnamə mövzusu məhz buna görə əzəmətli görünür. O, yazırdı:

“Şahnamə və onun müəllifi də eyni tarixi yolla hərəkət etmiş və eyni şərəfli nəсібə nail olmuşdur. Firdovsiyə qədər cürbəcür şəkildə bir çox şahnamələr yazılmışdır. Tarixin xəbər verdiyinə görə Axaetidlər zamanından başlayaraq İran epik materialı “Xudayinamə” yaxud pəhləvi dilində namları ilə yazılmış və eyni material islam dövründə də gerek həcm və gerekse bədii işləniş cəhətlərindən xüsusən X əsrdən başlayaraq Firdovsiyə qədər müxtəlif şəkillər almışdır.

Firdovsi özünə qədər gələn bu materiala gerek tarixi və gerekse əfsanəvi bir çox materiallar əlavə etməklə bərabər, ən mühümü, bütün bu materialı dünyanın ən yüksək bədii klassik ədəbiyyatı səviyyəsinə çıxaracaq surətdə işləmişdir.

Şübhə yoxdur ki, rus, fin, ingilis, alman, yerli Amerika epikası – dastan ədəbiyyatı da müxtəlif cəhətlərdən zəngin

¹ B.Çobanzadə. “Şahnamə və dünya epik ədəbiyyatı” (ədəbi paralellər). “İnqilab və mədəniyyət” jurnalı. 1934. №9-10. səh.27.

və orijinaldır. Lakin öz dövründə bu epik material Firdovsi kimi bir dahi şairin laboratoriyasında işlənməmişdir və başqa xalqların epik ədəbiyyatı ilə “Şahnamə” arasında olan əsas fərqlərdən biri də budur.”¹

B.Çobanzadə dahi şair və yazıçının, eləcə də monumental əsərin yaranmasında tarixi şəraiti əhəmiyyətli faktorlardan biri hesab edirdi. Firdovsini nəzərdə tutaraq onun sənətkarlığın yüksək zirvəsinə qalxmasında tarixi şəraitin rolu olduğunu söyləyir. Firdovsinin yaşamış olduğu feodal-patriarxal İranında ədəbiyyatın və sənətin inkişafına imkan var idi. Çünki o vaxt sənətkar istər xalq ədəbiyyatından alınmış, istərsə də orijinal bir əsəri yaratmaq üçün müəyyən gəliri nəzərdə tutmurdu. Bəlli olduğu kimi, ədəbi yaradıcılıqdan varlanmaq üçün bir vasitə kimi istifadə edildiği siyasi şərait belə yüksək sənətkarlıq nümunəsi yaratmağa imkan verməzdi. Bunu B.Çobanzadə də təsdiq edir. O, göstərirdi:

“Kapitalizmin müxtəlif mərhələlərində epik ədəbiyyatla məşğul olanlar ancaq bir kolleksioner, nəhayət, pis-yaxşı bir tərtibçi və tədqiqçi olmaqdan irəli gedə bilmirlər... halbuki, yüzlərcə və minlərcə müxtəlif epizod ehtiva edən müəzzəm “Şahnamə”dən danışarkən, onun dünya ədəbiyyatı ilə olan əlaqəsini ortaya qoymamaq mümkün deyil.”²

Firdovsi şifahi xalq yaradıcılığından aldığı saysız-hesabsız epizodları o qədər sənətkarlıqla işləmiş və vahid süjet ətrafında o qədər ardıcıl düzmüşdür ki, həmin epizodların xalqdan gəlmə olduğu hiss edilmir. Deməli, B.Çobanzadənin təbiri ilə desək, Firdovsi “Şahnamə”ni yaradarkən “kolleksioner” səviyyəsindən dahi sənətkar səviyyəsinə yüksələ bilmişdir. Burada dünya xalqlarının şifahi yaradıcılığının bir çox ünsürlərinə rast gəlinir.

B.Çobanzadə belə ədəbi oxşarlıqlardan geniş bəhs edir. Rüstəmin öz oğlunu öldürməsi səhnəsini alman ədəbiyyatındaki “Nibellunq nəğmələri”nin qəhrəmanı Hildeb-

¹ B.Çobanzadə. Göstərilən məqaləsi. səh.27.

² Yəni orada.

ratın öz oğlu Hadibrantı öldürməsi ilə müqayisə edir. Bundan sonra rus xalq yaradıcılığında öz əzəməti ilə diqqəti cəlb edən baş epik qəhrəman olan İlya Murametsin öz oğlu Sokolnikini öldürməsi də Rüstəm və Söhrabın mübarizə səhnəsi ilə ədəbi paralel kimi qiymətləndirilir. B.Çobanzadə yazırdı:

“Alman əfsanəvi qəhrəmanı Hildebrand öz oğlu Hadibrantı, rus epikası qəhrəmanı İlya Muramets öz oğlu Sakolniki öldürür.

Hildebrand nağılı alman ədəbiyyatları tərəfindən VI miladi əsrə aid olaraq göstərilir və nağılda Hildebrandın Atillaya qulluq etdiyi qeyd olunur. Maraqlıdır ki, Söhrab atasının bazubəndini daşdığı kimi, Hadibrand da atasının bilərziyini daşıyır. Lakin “Şahnamə”də Söhrab atasını axtardığı halda, Hildebrand öz oğlunu axtarır. Rüstəmlə Söhrabın vuruşması olduğu kimi, Hildebrandla Hadibrandın vuruşmasına hər ikisinin qoşunu tamaşa edirlər.

Rus epik mahnısı ilə “Şahnamə”nin Söhrab epizodu arasında yalnız paraleldən deyil, eyni zamanda “Şahnamə”nin rus epikasına olan müəyyən təsirindən də danışmağa imkan hasil olur”.

Dünya ədəbiyyatı haqqında zəngin məlumata malik olan alim “Şahnamə”ni X əsr miladi tarixinin ortalarında Şərqi Türküstanda uyqur dilində yazılmış olan “Kutadqu bilik” adlı əsər ilə də müqayisə edir. Biz bu müqayisələr haqqında danışmağı artıq hesab edirik. Lakin qədim Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanı olan “Dədə Qorqud” əsəri haqqındakı dərin elmi mülahizələrini nəzərə çatdırmaq üçün “Şahnamə” və “Dədə Qorqudun” müqayisəsi üzərində dayanmağı lazım bilirik.

“Dədə Qorqud” haqqında maraqlı elmi mülahizə dedikdə ən əvvəl həmin əsərin Azərbaycan xalqına məxsus olduğunu təsdiq etməsini nəzərdə tuturuq. Bəzən bu tarixi əsərin Azərbaycan xalqına mənsub olmadığını iddia edirdilər. Akademik Bartolddan sonra, bizim fikrimizcə, bu əsərin Azərbaycana aid olduğunu Azərbaycan alimlərindən ilk də-

fə B.Çobanzadə təsdiq və sübut etmişdir. B.Çobanzadədən sonra bu əsərin Azərbaycanla əlaqədar olduğunu inandırıcı faktlarla başqa alimlərimiz də təsdiq etdi.¹

Bu əsər haqqında və onun Azərbaycan xalqına məxsus olması haqqında B.Çobanzadə başqa alimlərimizdən az və aşağı səviyyədə fikir söyləsə də, onlardan əvvəl söyləmişdir.

O, “Şahnaməni” “Dədə Qorqud” boyları ilə müqayisə edərkən “Dədə Qorqud”u məhz Azərbaycan ədəbiyyatının qədim abidəsi kimi alır. B.Çobanzadə “Şahnamə” ilə “Dədə Qorqud”un mövzu xüsusiyyətlərindən və fərqli cəhətlərindən danışarkən deyirdi:

“Türksistemli dillərdə bulunan epik mahiyyətli və “Şahnamə” ilə, bizə görə, daha konkret və sıxı əlaqə saxlayan əsərlərdən birisi də qədim Azərbaycan türk dilində yazılmış olan “Dədə Qorqud” kitabıdır. Əvvəlcə, “Şahnamə” adının da göstərdiyi kimi, əsas etibarilə İran şahlarının dastanı olduğu halda, “Dədə Qorqud” oğuz xanlarının dastanıdır. “Şahnamə”də vaqeələrin rəhbərcə silsiləsi müəyyən xronoloji rabitəyə malik olduğu halda, “Dədə Qorqud” kitabında bu rabitə yoxdur, bunun yerinə hekayə və vaqeələrin rabitəsi, bu kitabda rol oynayan şəxslər, qəhrəmanlar vəsi-təsilə təmin edilir. “Şahnamə”dəki baş qəhrəman yerini burada Qazan işğal edir. Rüstəm kimi, Qazan da “qovğa günü öndən dəpən”, yəni qovğa günü birinci hücum edən qəhrəmandır. Bundan başqa, şahənşah, şahlar şahı məfhumunun qarşılığı “Xanlar xanı” ünvanını daşıyan Bayındırخان və nəhayət, yarım köçəri əfsanəvi aşiq Qazan, qopuz çalan, ad qoyan Dədə Qorqud həmin bütün hekayələrdə o, yaxud bu

¹ Bax: a) H.Arashlı. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Azərnəşr. Bakı. 1939; b) Əli Sultanlı. “Dədə Qorqud” dastanları haqqında qeydlər (I məqalə). S.M.Kirov adına ADU elmi əsərləri. Bakı, 1958; c) Əli Sultanlı. “Dədə-Qorqud” dastanları haqqında qeydlər (ikinci məqalə). S.M.Kirov adına ADU elmi əsərləri. 1959, №; ç) Ə.Dəmirçizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili. V.İ.Lenin adına API nəşriyyatı; d) M.H.Təhmasib. “Dədə-Qorqud” boyları haqqında. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, Bakı. Az.SSR EA nəşri. 1961. s.5.

surətə rol oynadıqlarından bu, dastan müəyyən vəhdət bə rabitə bəxş edir.¹

“Şahnamə” ilə “Dədə Qorqud” arasındakı oxşar cəhətlər fərqli xüsusiyyətlərinə nisbətən daha çoxdur. Lakin bu oxşarlıq nə “Şahnamə”ni, nə də “Dədə Qorqud”u orijinallıqdan çıxarır. Çünki nəticə etibarilə oxşar olan bir hadisə səbəb etibarilə fərqlənir. Başqa sözlə desək, “Şahnamə” və “Dədə Qorqud”dakı paralel epizodlar başqa-başqa ədəbi səbəbiyyətlər zəminində əmələ gəlir. Buna görə də, nə “Şahnamə”nin “Dədə Qorqud” üzərində, nə də əksinə təsiri hiss edilmir. Bu xüsusiyyət təkcə “Şahnamə” və “Dədə Qorqud”a aid olmayıb dünya şifahi xalq ədəbiyyatının başqa nümunələrinə də aiddir.

B.Çobanzadə “Şahnamə” ilə “Dədə Qorqud”un oxşar cəhətlərinin onların orijinallığına xələl gətirib-gətirməməsindən və buradakı ümumi cəhətlərdən bəhs edərkən yazırdı:

“Ayrı-ayrı hekayə və epizodlarda daha konkret paralellərə təsadüf edilir. Məs: Qazan, ya Salur Qazan ilə oğlu Uruz, Təpəgöz, Dərsə xan ilə oğlu Buğac, Bəkil oğlu İmran hekayələrində bu fikrimizi qüvvətləndirəcək misallar tapa bilərik.

Salur-Qazan ilə oğlu Oğuzun hekayəsində Qazan ilə Uruzun vuruşması, Söhrab ilə Rüstəmin vuruşmasına səbəb olan hadisələrdən tamamilə başqa hadisələrlə şərtlənmiş olmaqla bərabər, hər halda atasını axtaran, lakin onu tanımayan oğul ilə atanın vuruşması “Şahnamə”nin Rüstəm və Söhrab epizoduna konkret paralel təşkil edir. Rüstəm ilə Söhrab hekayəsində olduğu kimi, “Dədə Qorqud”un bu hekayəsində də oğul birinci həmlədə ataya qalibdir. Lakin Rüstəm Söhrabı öldürdüyü halda, Salur Qazan öz oğlu Uruz tərəfindən məğlub edilərək aman diləməyə məcbur olur. Yəni Rüstəm ilə Söhrabın üçüncü dəfə vuruşması çıxarılacaq olursa, “Şahnamə” və “Qorqud” dastanlarının bu hekayələ-

¹ B.Çobanzadə. “Şahnamə və dünya epik ədəbiyyatı” (ədəbi paralellər). “İnqilab və mədəniyyət” jurnalı, 1934, №9-10. (116-117). səh.28.

ri bir-birinə daha yaxındırlar.¹

“Şahnamə” ilə “Dədə Qorqud”u müqayisə edən B.Çobanzadə maraqlı və qiymətli elmi mülahizələr irəli sürür. O “Dədə Qorqud” dastanlarında “Bəkil oğlu İmran” boyu istisna edilərsə, bir nəfər də olsun, ərəb və ya farsın olmadığını göstərirdi. Bundan sonra hadisələrin cərəyan etdiyi yerlərin coğrafi cəhətdən Azərbaycan ərazisi ilə bağlı olduğunu da qeyd edirdi. Dastanlardakı bəzi momentlərdən istifadə edərək əsərin məhz XII-XIII əsrlərdə yarandığını söyləyirdi. Məs: Orada düşməne tatar deyilməsi tatar-monqol işğalçılarına işarədir ki, bu da XIII əsrin birinci rübünə təsadüf edir.²

Bundan əlavə, həmin əsərində B.Çobanzadə “Dədə Qorqud”un dünya ədəbiyyatı ilə səsleşməsinə də qeyd edir. Bu dediklərimizi B.Çobanzadənin sözləri ilə də təsdiq edə bilərik:

–“Dərsəxan ilə oğlu Buğac” hekayəsində Buğacın buğanı öldürməsi Rüstəmin ağ fili öldürməsi epizodunu xatırlatdığı kimi, anasına təcavüz etdiyi haqqında iftira nəticəsində Buğacın atası Dərsəxan tərəfindən yaxalanması yenə “Şahnamə”nin Keykavus və Səyavuş hekayəsi ilə paralel təşkil edir.

“Dədə Qorqud” dastanında Oğuz qəhrəmanlarının heç birisi ərəb və yaxud fars adı daşımadığı halda, “Bəkil oğlu İmran” hekayəsində İmranın yoldaşlarından biri “Alp Rüstəm” və yeni “Rüstəm pəhləvan” adını daşıyır. 9 түмән Gürcüstan (yəni 9 rayon, ya 900 qoşunlu) ilə və gah Trabzon Teqori ilə mübarizə edən Oğuz xalqına aid olan “Dədə Qorqud” nağıllarının XII-XIII əsrlərdə təşəkkül etmiş olduğu bu surətlərdə sabit olur “Dədə Qorqud” nağıllarının birində düşmənlərin oğuzlara tatar dediklərini də öyrəniriz, ola bilsin ki, ümumən şərq və qərbdə o dövrdə tatar ünvanı ilə anılan monqollar dövrilə əlaqədardır.³

¹ B.Çobanzadə. Yenə həmin əsəri. səh.28.

² Yenə orada, səh.28.

³ Bax. “Azərbaycan tarixi”. I cild. Bakı. 1958. səh.190.

Bizə görə, “Şahnamə” də ərəb adlarının qəhrəmanlarının olması X əsr İranında ərəb nüfuzu ilə əlaqədardır. “Dədə Qorqud” bilavasitə xalq tərəfindən yaradıldığından, ərəb istilaçılarının adları ora daxil ola bilməmişdi. “Dədə Qorqud” kitabı islamdan daha əvvəl yaranmışdı. Çünki xalq ərəb istilaçılara nifrət edirdi. B.Çobanzadəyə gəldikdə isə o, “Dədə Qorqud”un Firdovsi dövründə yaranmış və təkmilləşmiş olması ilə bərabər, onun Azərbaycan dilində ilk ədəbi əsər olduğunu söyləyir.

Görkəmli folklorşünas M.H.Təhmasib isə “Dədə Qorqud”un VII-VIII əsrlərdən yaranmağa başladığını göstərir. O, bu dastanın yaranma tarixi haqqındakı müxtəlif fikirlərə yekun vuraraq yazır:

“Bizcə, bu dastanlar təqribən, VII-VIII əsrlərdən başlayaraq müxtəlif zamanlarda baş vermiş hadisələrlə səsleşən tarixi əfsanə və rəvayətlər əsasında yaranmağa başlamış, uzun bir müddət ərzində tarixi hadisələrdən rəvayətlərə, rəvayətlərdən əfsanələrə, əfsanələrdən nağıllara, boy və dastanlara çevrilmək yolu ilə həm kəmiyyətcə, yəni miqdarca, həm də keyfiyyətcə təkmilləşə-təkmilləşə gəlmiş X-XI əsrlərdə Azərbaycanda baş vermiş hadisələrlə səsleşdirilmiş, axırıncı dəfə köçürüldükdə isə kitabın əlavələri hesabına xeyli dəyişərək indi əlimizdə olan şəkə düşmüşdür”.¹

Məqələdən göründüyü kimi, B.Cobanzadə nəinki türk xalqlarının, habelə şərq və qərbin klassik ədəbiyyatlarını da mükəmməl bilən alim kimi özünü təqdim edir. O, dünya ədəbiyyatının bu və ya başqa nümunəsi haqqında sadəcə təsviri fikir söyləməklə kifayətlənmirdi, habelə həmin əsərin tarixi mənşəyini də göstərirdi.

B.Çobanzadə yaxşı ədəbiyyatşünas alim kimi, SSRİ ərazisində yaşayan, Oktyabr inqilabına qədər öz milli yazılı ədəbiyyatı olmayan xalqların da bədii yaradıcılığını ilk tədqiq edənlərdən biri olaraq şöhrət qazanmışdı. O, qırğız, ku-

¹ Bax: “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər”. Bakı, Azərb. SSR EA nəşri, 1961, səh.12.

mık, malkar (balkar) xalqlarının şifahi ədəbiyyatı üzərində ilk tədqiqat aparanlardandır. O, belə hesab edirdi ki, başqa xalqlarla ictimai, iqtisadi, ədəbi əlaqəsi olmayan xalqların şifahi ədəbiyyatı dil və mündəricə cəhətdən çox səlis və kolo-ritli olur. Özünün yazılı ədəbiyyatına malik olmayan xalqlar qüvvətli şifahi ədəbiyyat yaradırlar. Belə xalqların şifahi ədəbiyyatı janrlarla da zəngin olur. B.Çobanzadə belə xalqlara misal olaraq qırğızları və qazaxları götürür. Bundan əlavə şifahi ədəbiyyat haqqında deyir:

“Şimdiyə qədər məlum olduğu kimi, xalq ədəbiyyatı dilcə, mündəricə və şəkildə ən ziyadə və təmiz olan bir xalq var isə, o da qırğız-qazaxlarıdır.”¹

Bundan əlavə, yazılı ədəbiyyatı gənc olan, son dövrlərə qədər dili və ədəbiyyatı tədqiq edilməyən kumuk xalq filologiyasında da B.Çobanzadənin xidmətləri vardır.

Söhrab epizoduna müşabeh epizodlar bununla qurtarmır. Qırğız dastanı “Manas” ilə bağlı epizodlarda, eston epik mahnısında və nəhayət bir neçə türk nağılında (dastanında – A.B.) bu növ paralellərə rast gəlmək olur. Məsələn, “Kor oğlu” əksər variantlarda oğulsuz-uşqsız olaraq göstərilirdiyi halda, bu variantlardan birində o öz oğlu ilə vuruşur. Buna yuxarıda “Dədə Qorqud”dan aldığımız paralellər də əlavə olursa türk və fars epikasının daha geniş əlaqəsi olacaqdır...

Şübhəsiz “Dədə Qorqud” hekayələri müxtəlif zamanlara (ilkin orta əsrlərə – A.B.) aid ola bilər, lakin heç birisi (boylar nəzərdə tutulur – A.B.), fikrimizcə, XIII əsrdən daha sonraya tətbiq edilə bilməz. Bu şərtlə “Dədə Qorqud” nağıllar məcmuəsi «Şahnamə»nin Firdovsi tərəfindən yazılması və xüsusilə əlyazması dövrünə təsadüf etmiş və ona yaxın bir zamanda təşəkkül tapmış “Şahnamə” ilə müəyyən əlaqə və paralellərə malik Azərbaycan türkcəsi ilə ilk ədəbi əsər olaraq qarşımıza çıxır”.²

¹ B.Çobanzadə. Ədəbiyyatımızda yeni qiymətlər. “Maarif və mədəniyyət” jurnalı. 1926. №1, səh.35.

² “Koroğlu”. B., Gənclik. səh.264-285.

“Koroğlu” dastanında da ata-oğul vuruşması səhnəsinin olması onu dünya xalqlarının ən dəyərli folklor nümunəsi səviyyəsinə qaldırır. B.Çobanzadə Koroğlunun iki dəfə öz oğlu tərəfindən basılmasını nəhayət dəli bir nəre çəkərək rəqibini (oğlunu) yerə vurub sinəsinə çökməsini Hadibrant və Hildabrant, İlya Muramets və Sokolniki, Rüstəm və Söhrab, Salur Qazan və Uruz səhnələri ilə müqayisə edir. Məlumdur ki, Dərbənd səfərində Koroğlu Dərbənd paşası Ərəb paşanın qızı Möminə xanımla evlənir. Sonra arvadı Möminə xanımı da götürüb Çənlibelə qayıtmaq istəyir. Lakin Möminə xanım atasının yurdunu buraxıb heç yerə getməyəcəyini bildirir. Onda Koroğlu bazubəndini Möminə xanıma verir ki, oğlu olsa ona versin.

Başqa nağıl və dastanlarda olduğu kimi, Həsən (babası Ərəb paşa uşağa Kürdoğlu adını vermişdi) atasını axtarır və onlar görüşəndə bir-birini tanımadan vuruşurlar. Sonra bazubənd ata ilə oğulu birləşdirir.

ƏDƏBİYYAT

1. B.Çobanzadə. “Şahnamə və dünya epik ədəbiyyatı”. “İnqilab və mədəniyyət”. 1934. № 9-10. səh.27-29.
2. H.Arslı. “Kitabi-Dədə Qorqud”. B.: Azərneşr, 1939.
3. Təhmasib M.H. “Dədə Qorqud” boyları haqqında. “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər”. B.: Az.EA nəşri, 1961.
4. “Koroğlu”. Gənclik, 1975.
5. “Kitabi-Dədə Qorqud”. B.: Öndər nəşriyyatı, 2004.

*Adil Babayev,
professor*

OĞUZ ELİNİN KEŞİYİNDƏ

«Kitabi-Dədə Qorqud»un yaradıcılıq mərkəzləri arasında zahiri oxşarlıqlara baxmayaraq, eposda zamanla bağlı təkamül nəzərə çarpacaq dərəcədə genişdir. Bu oğuz elinin öz düşmənləri ilə münasibətində, onların cəmiyyət həyatındakı mövqeyinin aktivləşməsində, oğuz elində yeniliklərə meylin artmasında, onunla bağlı daxili mübarizənin kəskinləşməsində, oğuz cəngavərləri və alplarının daxili və xarici düşmənlərlə mübarizə detallarında və bir sıra digər başqa xüsusiyyətlərdə özünü aydın şəkildə nəzərə çarpdırır. Bütün bu məzmunu görünür ki, oğuz elində kortəbii qəhrəmanlıq və cəngavərlikdən, elin müdafiəsində arxayınçılıq və təkbürlükdən uzaqlaşma, daha məqsədli cəngavərlik, məzmunlu döyüş, itkisiz qarşıdurma, ölkənin daha diqqətli müdafiəsinə xidmət nümunəsi daha öndədir.

Məlumdur ki, ölkə müdafiəsinin təşkilində ayıqlıq, düşmən məkrinə bələdlik, Baş xaqana – elin başçısına sdaqət, vətənə məhəbbət və s. mühüm şərtlərdir. Sərhədin xüsusi qorunmasına ehtiyac olduğu kimi, düşməni də diqqətdə saxlayıb, onun həmlələrindən qabaqcadan xəbər tutmaq çox vacibdir.

Oğuz eposunda bütün bu kimi məsələlərdə erkən yaradıcılıq mərhələsində yaranan oğuznamələrlə sonuncu boylar arasındakı fərqlər dastan boylarında cəngavərlik ənənəsinin yeni ölçü və hədudlarını nümayiş etdirir.

Oğuz elinin müdafiəsi bütün boylarda yüksələn xətt üzrə inkişaf edir. Bu yaradıcılıq maraqlı paralellərlə əlamətdardır. Hadisələrin təsvirindən görüldüyü kimi, bu el geniş bir ərazidə məskunlaşmışdır. Onun özünəməxsus müdafiə sistemi, cəngavərləri, ordu və dəstə başçıları mövcuddur. Ölkənin müdafiəsinin başında baş xaqan – Bayandır xan dayanır. O, xanlar xanıdır. Ölkənin bütün maddi, döyüş rəşadəti, mənəvi-əxlaqi, hüquqi qorunması məhz ona tabədir. Eposun bəzi boylarında və bütövlükdə o, hadisələrin mərkə-

zində az görünür. Hərdən çıxıb eli gəzsə də (1, s.34, 52, 94, 104), bütövlükdə xalqdan bir az uzaqdır. Yalnız ildə bir-iki dəfə böyük məclis düzəldir, bu məclislə ölkə əhəmiyyəti olan məsələləri müzakirə edir və lazımı tədbirlərin həyata keçirilməsi üçün sərəncamlar verir. Ölkənin müdafiəsi isə bilavasitə bəylərbəyinə – Qazan xana həvalə edilmişdir. Ancaq etiraf etmək yerinə düşər ki, eposun ümumi məzmununda Qazan bəy cəngavərliyi baş qəhrəman kimi mühüm yer tutur. Bu cəngavərlik bir neçə keyfiyyəti ilə diqqəti cəlb edir. **Birincisi**, Qazan bəy Oğuz dövlətçiliyində bəylərbəyi vəzifəsini tutur. Bu çox məsul vəzifədir. Oğuz elində bəylərbəyi olmaq üçün ilk növbədə şöhrətli cəngavərlik adını daşımaq, qəhrəmanlığın ən mühüm keyfiyyətlərinə yiyələnmək lazımdır. Bu keyfiyyətlər şübhəsiz ki, Qazan xanda tam məzmununda toplanmışdır. **İkincisi**, o, qorxmazdır, yenilməzdir, Oğuz elində dərin ehtiram sahibidir. Xalq tərəfindən qəbul ediləndir. Eyni zamanda İç oğuzla Taş Oğuzun birliyində hər iki tərəf Qazan bəyin cəngavərliyini qəbul edir, ona ehtiram göstərirlər. Tayfa birliyi Şurası eyni zamanda ölkənin müdafiəsini ona həvalə etmişdir. Bu isə o deməkdir ki, qəbilə və tayfa birliyi Qazan bəyi təcrübəli sərkərdə kimi qəbul edir, onu hər iki elin mənafeyini müdafiə edən cəngavər kimi tanıyır, onun dostluğuna, köməyinə arxalanır. Qazan bəy isə bu etimad qarşısında iki mühüm məsuliyyət daşıyır. **Birinci növbədə**, o, xarici düşmənin bütün həmlə və talanlarının qarşısını almağa, elin əmin-amanlığını qorumağa borcludur. **İkincisi isə** bundan az əhəmiyyətli olmayan - ölkədaxili sabitliyin qorunmasının vacibliyi idi. Çünki daxili sabitlik İç Oğuzla Taş Oğuz birliyinin rəhni idi. Onun möhkəmliyinə xələl gətirə biləcək heç bir hərəkətə nə birliyin başçıları, nə də ayrı-ayrı Oğuz bəyləri tərəfindən yol verilməməli idi. Əgər hər hansı təsadüf üzündən bu baş versə belə vaxtında, aradan qaldırılmalı idi. Ona görə də bəylərbəyinin üzərinə bu mənada böyük məsuliyyət düşürdü. Qazan bəy bütün bu məsuliyyəti yaxşı başa düşsə də, onun təbiətindəki arxayınçı-

lıq, laqeydlik, öz gücünə inanıb qürrələnmək, bir qədər də sərbəst həyata meyl, yeyib-içməyə, ova çıxmağa, dincəlməyə, aludəçiliyə üstünlük vermək daha qabarıqdır.

Bunların bir qismi, bizcə, ona Oğuz təbiətindən gəl-mədir. Başqa qismi isə Qazanın cəngavərlik şöhrəti ilə əla-qədardır. Qazan bəy o qədər qürrəlidir ki, inana bilmir ki, düşmən onun eli üzərinə hücum etməyə özündə cəsarət tap-sın. Digər tərəfdən o, eyni zamanda düşmənin gücünü və ona qarşı düşmənçiliyi düzgün qiymətləndirə bilmir. Elə bu səbəblərlə bağlı Oğuz elinin müdafiəsini lazımi səviyyədə təşkil edə bilmir.

Qazan bəyə elə gəlir ki, elə bəylərbəyinin şöhrətli adı ölkə müdafiəsinə kömək edən amillərdəndir. O, döyüş işində hərbi təcrübəyə əsaslanmır. Güman edir ki, döyüş meydanı-na nə qədər çox sayda ordu çıxarsa, düşmən bundan ehtiyat edib onun eli üzərinə gələ bilməz. Bütün bunlar isə Oğuz-a çox baha başa gəlir. «Salur Qazanın evi yağmalandığı boyı bəyan edər»də (1,s.42-51) Qazan bəyin bütün bu kimi ehti-yatsızlığının ağır nəticəsi özünü aydın göstərir.

Qazan bəy Oğuz cəngavərlərinin döyüş əzmini qoru-yub saxlamaq, onların ov zamanı sərrastlıq göstərməklə, çoxlu ov ovlayıb geriye qayıtmağa çağırmaqla eyni zaman-da döyüş əzmini qoruyub saxlamağın vacibliyini xatırladır. Bəylərin çoxu elə ilk müraciətdən Qazan bəyi dəstəkləsə də, məclisdə ayıq cəngavərlər də var.

Son məqamda o, Şöklü Məliklə üzbəüz qalır. Düşdüyü çətin vəziyyətini yaxşı başa düşən Qazan xan düşmən üzəri-nə tək getmək qərarına gəlir. O, yaxşı başa düşür ki, düşmən üzərinə getməsə, düşmən onun üzərinə gələcəkdir. Bu isə onun üçün olumla ölüm məqamıdır. Qazan bəy istəyir ki, Qaraca çobanın köməyi olmadan təkbətək döyüşsün. Eyni zamanda Qazan bəy istəmirdi ki, Oğuz təəssübünü çəkən çobandan düşmən intiqam ala bilsin. Həm də Qaraca çoban düşmən talanının yeganə şahidi, Qazanın cəngavərliyinin son məqamını Oğuz-a çatdırı biləcək yeganə insandı. Ona

görə də, Qazanın təbiətində çobana qarşı heç bir təkəbbür hissi qalmamışdı. Çünki çoban öz borcunu ləyaqətlə yerinə yetirmişdi. Onun yanında təkəbbürlük göstərməyə heç bir ehtiyac yox idi. Ona görə arxasınca gələn Qaraca çobanı ağaca bağlayır ki, çoban daha onun qurbanına çevrilməsin. Düşmən üzərinə özü tək getsin və son döyüş məqamında bütün cəngavərlik hünərini göstərsin. Qaraca çobanın Qazan tərəfindən bağlandığı ağacı kökündən çıxarıb onun arxasınca getməsinin də öz məntiqi vardır: buna səbəb təkcə çobanın Qazana sona qədər olan sədaqəti deyildir. Eyni zamanda Qaraca çobanın özü də Şöklü Məlikdən qisas almaq istəyirdi. Çünki düşmənlə döyüşdə Qaraca çoban Qabangüci və Dəmirgüci adlı qardaşlarını itirmişdi (1,s.43). Çoban düşmən üzərinə bu məqamda artıq təkcə Qazanı qorumaq, ona kömək etməyi düşünmür. Qardaşlarının qisasını almaq onu düşmən üzərinə aparan əsas səbəblərdən biri idi.

Qazanla çoban arasındakı anlaşılmazlığı yenə bəylərbəyi aradan qaldırır. O, çobanın düşmənin kininin, qəzəbinin sonsuzluğunu görəndə mərdliklə ölümə getməyə, düşməndən intiqam almağa hazır olduğunu başa düşəndə onunla arasına yenidən körpü salır, çobanın sədaqəti Qazan bəyin cəngavər qoluna güc verir.

Düşməndən intiqam almaqla ölkəni qorumaq, onun müdafiəsini təşkil etmək Oğuz qəhrəmanları üçün əsas yoldur. Doğrudur, bu çətin, çox qurbanlar bahasına başa gəlir. Oğuz eposunda daha çox bu müdafiə yoluna üstünlük verilir.

Ölkə müdafiəsinin ikinci yolu sərhəddə keşikçi qoymaqdır. Bu, Oğuz dövlətçiliyinin qismən sonrakı inkişaf mərhələsi üçün ənənəvidir. Eposun yaranmasının üçüncü dövr mərhələsində yaranan boylarda özünü göstərir. Ən maraqlısı isə bu motiv son dövr dastan yaradıcılığı üçün əlamətdar olsa da, sərhəddə keşikçi təyin etmək, onun xaqanın özünün – Bayandır xanın nəzarətində saxlandığını görürük.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Oğuz elinin tarixi-coğrafi

məkanının dəyişməsinə baxmayaraq, boydakı hadisələrin quruluşunda arxaik etnik düşüncə modeli qorunub saxlanır. Bunu «Bəkil oğlu Əmranın boyını bəyan edər»də aydın görmək olur. Burada Bayandır xanın yanında Qalın Oğuz bəylərinin məclisində bildirilir ki, «toquz түмән Gürcüstanın xəracı gəldi: bir at, bir qılıç, bir çəmaq gətürdilər» (1, s.104). Xərac kiçik də olsa, diqqət cəlb edən idi.

Bu fakt o qədər əlamətdardır ki, Bayandır xan hətta ondan çox pərişan olur. Belə ki, hər il təzminat verən qonşu elin bu il altun-ağca verməməsindən Bayandır xan pərt olur.

Məsələni bəylərin ali məclisinə çıxarır. Bu münasibətlə Dədə Qorqudu dəvət edir. Dədə Qorqud deyir ki: «bunun üçün də bir igidə verək, Oğuz elinə qarovul çəksin» (1, s.202). Buradan aydın görünür ki, artıq Oğuz elində sərhəddə keşikçi qoymağın, eli qorumağın yeni yolları tapılır. Ancaq bütün bunlar Qazanın səlahiyyəti hüdudunda və ya çevrəsində deyildir. Qaravulun seçilməsi və təyin edilməsi Dədə Qorqudun məsləhəti ilə baş tutur. Bəylərbəyi isə bu tədbirdə görünmür, onunla heç məsləhət edən də olmur.

Mətnədən məlum olur ki, Bəkil öz vəzifəsini çox ləyaqətlə yerinə yetirir. Çünki bu oğuzda yeni təcrübə idi. Həm də birbaşa xaqanın tabeliyində olan «sərhəd qaravulçusu»nun işi, əməyi nəzərəçarpan idi.

Bu epizodun özündən aydın görünür ki, Oğuzun müdafiə məsələsi kortəbii. Eldə peşəkar, daimi ordu yoxdur. Düşməndən müdafiə təşkil edilmədiyi kimi, düşmən üzərinə hücum da kortəbii, qeyri-mütəşəkkildir. Xan Bayandırdan düşmən üstünə yaqın - hücum üçün icazə istəyən vəzirə xaqan «Haraya istəyirsən, get» deyir. Bu qeyri-mütəşəkkil dəstə, təlim, hücum, müdafiə görməmiş Qazılıq qocanın başında olan adamlar Düzmürd qalasına hücum edirlər. Bəylərbəyi bu hücumu, talanı nəinki planlaşdırır, onun taktiki əsasını hazırlayır, əksinə belə bir hücumdan tam xəbərsiz olur. Düşmən təkuru ilə təkbətək döyüşdə məğlub olan, Qazılıq qocanı təcrübəsiz döyüşçüləri ilə meydandaca yaralı halda

qoyub qaçırlar. Ona görə ki, bu hücum-talan planlaşdırılmamışdı, cəngavərlər dəstələrə bölünüb nizami təlim almamışdılar. Düşmənin üzərinə hücum hazırlıqsız olduğu kimi, həm də xəbərsiz və plansız idi. Burada maraq doğuran başqa bir cəhət də var. Bayandır xanın vəziri düşmənin eldə dustaqlıqda on altı il qalır, ancaq o, Oğuz elinin başçılarından – xaqanın, bəylərbəyinin yadına düşmür. Onun arxasınca heç kim gəlmir. Bunu iki səbəblə əlaqələndirmək olar. Birincisi, Oğuz elində düşmənin üzərinə hücum və müdafiənin təşkili demək olar ki, yox səviyyəsindədir. Bu, nə Bayandır xanın, nə də bəylərbəyinin maraq dairəsində deyildir. Ancaq bu da Oğuz uğur gətirmir. Kütləvi şəkildə Oğuz cəngavərləri qeyri-bərabər, plansız döyüşlərdə qırılıb gedir, bunun üçünsə heç kəs məsuliyyət daşımır. Başqa bir səbəb isə, ümumilikdə yenə Oğuz elindəki bəylərbəyi xidmətinin yarıtmaqlığının nəticəsi kimi başa düşülə bilər. Oğuz elinin təşkil edilmiş hərbi dəstələri, müdafiə və hücumçu qüvvələri nəzarətdən kənardadır. Ayrı-ayrı bəylər düşmənin eli üzərinə istədiyi vaxt hücum edir, ya elə qalib kimi qayıdır, ya da məğlub olub düşmənin əsirliyində qalmalı olur. Eyni vəziyyəti eposun bir sıra böylərinin daxili məzmununda görmək olur. Məsələn, «Uşun qoca oğlu Səgrək boyunu bəyan edər»ə diqqət yetirək (1, s.110-115). Burada da elin dustaq olmuş cəngavərlərinin taleyi boyun başlıca məzmununu əhatə edir. Bütövlükdə götürüldükdə eposa daxil olan 12 boyun yeddisində Oğuz qəhrəmanlarının dustaq olunub aparılması motivi nəzərə çarpır. Qazanla bağlı iki, Dirsə xanla bağlı bir epizod istisna edilərsə, qalan beş boyda düşmənin eldə əsir saxlanan cəngavərlərin arxasınca Oğuz elindən heç bir axtarış, soruş, düşmənlə danışıq girib dustaqlıqdan azad etmək işi özünü göstərmir. Demək, Bayandır xanın, Qazan bəyin idarəçiliyində olan Oğuz eli özünün şöhrətli qəhrəmanlarının əsir, yaxud dustaqlıq həyatına laqeydlik nümayiş etdirir. Bizə belə gəlir ki, bu Oğuz elində dövlətçiliyin hələ kifayət qədər formalaşmaması ilə bağlıdır. Buna müəyyən dərəcədə təsir

edən başqa bir səbəb isə Bayandır xanla Qazan bəyin qohumluq əlaqələridir. Görünür, Bayandır xan Oğuz elində Qazan bəydən başqa elə bir şöhrətli cəngavər görə bilmədiyinə görə düşmən eldə dustaq edilən qəhrəmanların taleyinə laqeyd qalır, onları yenidən Oğuza qaytarmaq üçün təşəbbüslər göstərmir.

Ancaq qəhrəmanların taleyinə qayğı, onları axtarış tapmaq, düşmən əsirliyindən azad edib geriye qaytarmağın vacibliyi və zəruriliyi eposdan qızıl xətt kimi keçir.

Etnik düşüncə üçün ənənəvi olan bir faktı da xatırlatmaq məsələyə daha geniş planda yanaşmağa imkan verir. Məsələn, Qazanın evi yağmalananda, Qazan dara düşəndə bütün Qalın Oğuz eli onun köməyinə gəlir. Ancaq yağmalanmadan sonra, eposun axırına yaxın Qazan dustaq edildəndə onun da arxasınca gələn olmur. Bu, ehtimal ki, cəmiyyətdə Qazan bəyin mövqeyinin sarsıldığı dövrün epik düşüncəsidir. Burada eposdakı ənənəvi formulaya görə Qazanı da dustaqlıqdan oğlu Uruz xilas edir. Eposda qəhrəmanları dustaqlıqdan xilas edənlər adətən övladlar, bəzi hallarda isə qardaş və ya atalardır. Bu da şübhəsiz ki, eposda atalar-oğullar süjetinin müxtəlif variantlarda ibtidai şəkildə variyasiyasıdır. B.N.Putilov yazır ki, «...İbtidai şəkildə variasiyalashma türk eposunun xarakter xüsusiyyətlərindəndir. Variasiyalashma iki şəkildə özünü göstərir. Birinci halda atalar-oğullar, övladsızlıq və b. süjetlər ibtidai variantlara, bir-birindən az seçilən süjetlərə ayrılır. Dustaqlıqdan atanı oğul, qardaş, qonşu və sevgili azad etməyə gəlir. Əslində bu bir süjetdir, peşəkar ifadə fasiləli improvizələr nəticəsində cüzi dəyişikliklərə məruz qalır. Həm də bunun başlıca qaynağı yenə oğuz eposudur. Bu süjetlər oradan qıpçaq eposuna süzöldükcə haçalanır, şaxələnir, bölünür və yenidən ayrılır. Əslində isə onlar bir neçə, yaxud bir kökdən doğub şaxələnən süjetlərdir» (2, s.231). Bu, «Kitabi-Dədə Qorqud» boy-larında həqiqətən baş verən prosesdir. Həm də epik yaddaşın qaynaqlarından baş alıb gələn cəmiyyətin igid qəhrə-

manlarını, alplarını və cəngavərlərini qoruyub saxlamaq, onları düşmən əlindən azad edib, Vətənə qaytarmağın zəruriliyini qarşıya qoyan faktdır. Həm də çox ibrətamiz, nüfuz-edici və cəmiyyətin diqqətini özünə cəlb edəndir.

Eposdan aydın görünür ki, düşmən əlində əsir olan cəngavəri əsirlikdən azad edib geriye qaytarmaq, hər hansı yol ilə olur-olsun, onun azadlığına nail olmaq cəmiyyətin mənəvi borcudur. Bu borc isə eposda, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, əsasən dustaq edilənin doğmaları tərəfindən həyata keçirilir. Cəngavərin ya dustaq edildiyi zaman körpə olan övladı və ya körpə qardaşı böyüyüb cəngavərlik yaşına çatdıqdan sonra doğmasının düşmən əldə dustaq olduğunu bilib onun arxasınca gedir.

Övladların öz atalarını, yaxud doğmalarını, cəngavərləri gedib dustaqlıqdan azad etməsi – yəni xalqdan gələn ənənə Bayandır xana öz təsirini göstərir. Altı dəfə Əmən adlı qəhrəman Qazılıq qocanın arxasınca gedir, ancaq Əmən Düzmürd qalasını ala bilmir (1,s.94). Yegnək bahadirlıq yaşına çatdıqdan sonra Bayandır xana müraciət edir ki, ona ləşkər-qoşun versin, gedib Düzmürd qalasından atasını dustaqlıqdan xilas etsin (1,s.95). «Bayandır xan buyurdi: Yığirmi dörd sancaq bəgi gəlsün!» - dedi. Əvvəl Dəmür Dərvəndin bəg olan, qarğı sügü ucında ər bögirdən, gırıma yetdüyündə kimsən deyü sormıyan Qıyan Selcik oğlu Dəli Tondaz səninlə bilə varsun! – dedi. Aygır gözlər yüzdürən, əlli yedi qələnin kəlidin alan İlək Qoca oğlu Dülək Uran bilə varsun! – dedi. Qoşa bürcdən qayın oqı əglənmiyən Yağrınıcı oğlu İlalmış səninlə bilə varsun! – dedi...» (1,s.90).

Bayandır xan 24 sancağın hamısının başçısının adını çəkir, Uşun qocanı xilas etmək üçün gedən Yegnəgin öhdəsinə verir. Xanın bu səxavətində bir neçə cəhət aydın nəzərə çarpır. **Birincisi**, Oğuz elinin müdafiə qüdrətinin xeyli yaxşılaşdığı nəzərə çarpır. Eposdan bildiyimiz kimi, Qalın Oğuz eli 24 tayfadan ibarət idi. Bayandır xanın dediyindən görünür ki, ölkə 24 sancağa bölünmüş və hər bir sancağın baş-

çılığı da yenilməz bir cəngavərə həvalə edilmişdir.

İkincisi, hər bir sancaqbaşı sancağını qorumağa borclu olduğu kimi, eyni zamanda, lazım gəldikdə bütün sancaqbaşılar Bayandır xanın göstərişi ilə birlikdə Oğuz elini qorumağa borcludurlar. Xaqan əslində Uşun qocanı geri qaytarmaq üçün səfərbərlik elan edir. Elin bütün hərbi gücünün birlikdə Düzmüşd qalası üzərinə yürüşünə sərəncam verir. Həm də ləşkərin başında gedən Yegnək özü olur. Qazan bəy bu yürüşdə nə başçı, nə də fərdi sürəvi kimi iştirak edir. Rəhbərlik etmək funksiyasına gəldikdə isə bunu da Bayandır xan öz üzərinə götürür və Qazan bəy bu yürüşdə demək olar ki, iştirak etmir. Döyüşdə dörd sancaqbaşısı həlak olur. Yegnək düşməni məğlub edib atasını dustaqlıqdan xilas edir. Yegnəyin bu şücaəti yaddan çıxmır, doğmaları əsirlikdən xilas etmənin ən mükəmməl forması kimi epik yadlaşda yaşayır.

Bu boy «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının üçüncü dövr yaradıcılıq mərhələsinə məxsus olduğuna görə, orada cəngavər dəyərinin qiymətləndirilməsinə yeni münasibət özünü göstərir. Bayandır xan, elin şöhrətli cəngavərini dustaqlıqdan azad etmək, Oğuz elinin düşməninə qisas alıb onu məğlub etmək üçün səfərbərlik edir və yürüş uğurla başa çatır. Boyda eyni zamanda Oğuz elinin mütəşəkkil döyüş forması, düşmən üzərinə birgə yürüşü və şöhrətli qələbəsi onun döyüş sirlərinə daha yaxşı yiyələnməsi ilə də seçilir. Digər tərəfdən bu talan eyni zamanda Oğuzun müdafiəsinin daha yaxşı təşkil edildiyini, sərhədlərin qorunmasına diqqətin artırıldığını göstərir.

Bizə belə gəlir ki, həcm etibarilə kiçik, kompozisiya quruluşu baxımından sadə olan bu boy eposun arxitektomatik sistemində Oğuz cəngavərlərini dustaqlıqdan xilas etmək uğrundakı döyüşlərin ən sonuncusudur. Əlyazma mətnində o, X boydan əvvəl verilsə də, əslində XI boydan – «Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər»dən (1,s.116-122) də sıra düzümündən sonradır. Çünki artıq bu

boyda ölkə başçısı şöhrətli cəngavərləri dustaqlıqdan xilas etməyə elin müdafiəsinin tərkib hissəsi kimi baxır və bu iş özü başçılıq edir. Hadisələrin inkişafında isə Qazan bəyin nüfuzu sarsılmış və demək olar ki, yoxa çıxmışdır. Təsadüfi deyil ki, boydakı hadisələrin baş verdiyi zamanda artıq Qazan bəy özü dustaq idi. X boydan sonrakı hadisələrdə artıq Qazan bəyin dustaq olması və oğlu Uruz tərəfindən zindandan çıxarıldığı göstərilir (1,s.116-122). Demək, Yegnəyin Uşun qocanı xilas etmək üçün Düzmürd qalasına yürüşünə başçılıq etməsi artıq Oğuz elində bəylərbəyinin hadisələr meydanında olmadığını bir daha təsdiq edir. Aruz qocanın öldürülməsindən sonra Bayandır xan Oğuz elinin birliyini, daxili qarşıdurmanı yalnız Qazanı bəylərbəyi vəzifəsindən uzaqlaşdırmaqla həyata keçirə bilərdi. Yegnək qəhrəmanlığı ilə bağlı hadisələr isə bunu müəyyən dərəcədə özündə əks etdirir.

Eposdan görünür ki, kafirlər Əgrəgin yanına gəldilər: «Yigit, sana Təkur himmət eylədi. Şunda bir dəlü yolçının-yolıqçının, çobanın-çolığın ətməgin alur. Tut ol dəlüyi öldür, səni qoyu verəlim, var-get» dedilər (1,s.113). Göründüyü kimi, Səgrəyin cəngavərliyindən qorxuya düşən düşmən Oğuz elindən olan dustaq əsirlə onu qarşı-qarşıya qoymaq kimi məkrli bir əmələ əl atırlar. Amma burada onlar istəklərinə nail ola bilmirlər. Qardaşlar döyüş səhnəsində bir-birini tanıyır və birləşib düşmən təkuruna qarşı vuruşur və Oğuza qələbə ilə qayıdırlar (1,s.114-115).

Burada belə bir cəhət də nəzərə çarpır ki, Oğuzun müdafiəsində təkcə Oğuz sancaqlarını təşkil edən dəstə başçıları öz dəstələri ilə iştirak etmirlər. Bu elin müdafiəsində tək-tək cəngavərlər də fəal iştirak edirlər. Ona görə də belə cəngavərlərin düşmən əsirliyindən azad edilib evinə qayıtması, döyüşlər zamanı onların göstərdikləri igidliklər kafirlərə möhkəm görk olur. Belə cəngavərliklər Oğuz elinin müdafiəsini möhkəmləndirir. Düşmən ona hücum etməyə cəsarət etmir. Bu isə özlüyündə Oğuz cəngavərləri və alplarının

qəhrəmanlıq rəşadətlərini zənginləşdirir, bu elin sərhədlərinin toxunulmazlığına təminat verir, burada əmin-amanlığın qorunub saxlanmasına öz köməyini müəyyən dərəcədə göstərir.

Ümumilikdə, Oğuz igidlərinin istər daxili, istərsə də xarici düşməne qarşı göstərdiyi qəhrəmanlıqlar öz səciyyəsinə görə ədalətliklik, eli, vətəni qorumaq, torpaqlarına kafir düşmənin ayağının dəyməsinə imkan verməyən cəngavərlik kimi şərəfə və şöhrətə layiqdir. İstər Qazanın oğlu Uruz tərəfindən dustaqlıqdan azad edilməsi, istər Qazanın öz doğmaları düşməndən alıb, onu yerlə-yeksan etdikdən sonra evinə, yurduna qayıtması, vətənə sevgi ehtirasları ilə çağlayan bir elin qəhrəmanlıq rəşadətidir. Ölkənin başında duranlar özlərini bu qayğıdan kənarda qoyduqda isə bu mənəvi borcu tək-tək oğuz bəyləri həyata keçirir, Oğuzun şöhrətini sınmağa qoymurlar. Bu isə oğuz elinin cəngavər təbiətindən doğub nəsil-dən-nəslə ötürülən cəngavərlik ənənəsini zaman-zaman davam etdirib yaşadan, bu günümüze çatdıran saf və sağlam bir əxlaqi dəyərdir. «Kitabi-Dədə Qorqud» bu ənənəni qoruyub saxlamış, onu bir sıra yeni əxlaq və etik qaydalarla zənginləşdirərək yaşada bilmişdir. Bu, oğuz eposu vasitəsilə günümüze gəlib çatan elə yüksək mənəvi-əxlaqi dəyərdir ki, o, bütövlükdə türkün etnik düşüncəsində yaşayan, oradan süzülüb eposa düşən, kitaba keçib əbədilik qazanan həyat, yaşam və mübarizə tərzidir.

ƏDƏBİYYAT:

1. «Kitabi-Dədə Qorqud». Tərtib, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı, 1988
2. Б.Н.Путилов. Обрядовый фольклор. Л., 1989

*Ülkər Nəbiyeva,
filologiya elmləri namizədi*

«OVUCLARINA SIĞMIR LƏLƏKLİ OXUN...»

(«Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»unda fiziki-cismani yetkinlik motivləri)

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında cismani möhkəmlik, fiziki hazırlıq, fiziki inkişaf və fiziki yetkinlik baxımından diqqəti çəkən əsas boylardan biri də «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»udur. Burada söhbət əfsanəvi gücü, heybətli görkəmi, müdhiş, vahiməli görkəmi olan Təpəgöz və yenilməz şücaəti, qətiyyəti, cürəti və fiziki-cismani möhkəmliyi ilə rəşadət göstərən gənc Basat arasında olan cəng savaşından gedir.

Əsərdə göstərilir ki, oğuzlar xəbərsiz oturarkən onların yurdlarına qəvi düşmənlər hücum edir. Həmləyə məruz qalan el öz obasından köçür. Belə bir təlatümlü məqamda Aruz qocanın tifil çocuğu köçdən düşüb yolda qalır. Bəylər dərhal atlanıb axtarışa çıxırlar. Lakin bu cəhd fayda vermir. Bu zaman Oğuz xanın ilxıcısı xəbər gətirir ki, «Xanım, qamışlıqdan bir şir çıxır, sıçrayıb qaçmağı adam kimidir, atı vurub-basır, qanını sümürür». Aruz qoca deyir ki, bu hökmən oğlancığım olacaqdır. Onu itkin düşmüş aslandan alıb Aruza qaytarırlar. Lakin bu uşaq heç cürə insanlar arasında yaşamağa alışmayıb. Odur ki, yenidən meşəyə üz tutur. Oğuz elinin ağsaqqalı gəlib uşağa başa salır ki, sən insansan, insanlar arasında yaşamalısan. Sən gəl yaxşı atlar min, yaxşı igidlərlə birgə çap. Daim hünərli ol, rəşadət göstər. Ulu qardaşının adı Qıyan Səlcuqdur, sənin adın da Basat olsun! Adını mən verdim, yaşını Allah versin! və s. kimi ibrətamiz məsləhətlər verir.

Dastanın bu boyunda alplıq, ərđəmlik kimi türk milli mentalitetin başlıca xüsusiyyətlərinin əsas cəhətlərini biruzə verən fikirlərə daha çox rast gəlinir. Burada Qaraca Çoban kimi mərd, qorxmaz, mübariz, bahadur cüssəli bir çobanın da cəngavərlik əlamətləri önə çəkilir. Bu oğuz elinin ən say-seçmə igidlərindən biri Aruz qocanın darvaza kürəkli, çinar

boylu, polad qollu Sarı çobandır. Bu oğuz ərənin yenilməz igid və qoçaqlığı barədə oxuyuruq: «... Aruzun bir çobanı vardı. Qonur qoca Sarı çoban deyərdilər adına. Oğuzların önündə bundan əvvəl kimsə keçməzdi».¹

Digər bir olay isə Oğuzun çobanı ilə əlaqədar baş verir. Qoyunları çəmənliklərdə oturan çoban «Uzun bulaq» adlı deyilən yerə qonmuş pəri qızlarını görüb onlardan birini tutur. Pəri qızı uçub gedərkən deyir: «Çoban, il tamam olanda məndəki əmanəti gəl, al! Amma oğuzların başına belə gətirdin».² Bu sözlərdən təşvişə düşən çobanın bənizi sarılır. Həqiqətən də bir ildən sonra yaylağa köçən çoban bir yığnaya rast gəlir. Onu sapandın daşı ilə vurmağa başlayır. Bir neçə igidlə birlikdə fasiləsiz vurulan yığnaq daha da böyüyür. Aruz qoca atdan enib onu vurub-silkələyir, sonra da məhmızı ilə dəşir. Və görürlər ki, içindən bir oğlan uşağı çıxır. Gövdəsi adam gövdəsidir, lakin təpəsində bir gözü vardır. Aruzun arzusu ilə həmin Təpəgözü ona verirlər ki, Basatla birgə böyütsünlər. Odur ki, ona dayə gətirirlər. Dayə əmcəyini bu bədheybət varlığın ağzına verir. Bu yekəpər uşaq isə: «Bir sordu, olan südünü içdi. İkinci dəfə sordu, qanını içdi; üçüncüdə canını aldı».³

Beləliklə, hələ uşaq olmasına baxmayaraq nataraz, heybətli vücudu ilə baxanları heyrətə gətirən təpəgöz bütün dayələri həlak edir. Ona hər gün qazanlarla dolu süd verirlər. Bir sözlə, onun qarnını doldurmaq müşkül bir məsələyə çevrilir. Oğlancılarla oynayanda onları döyüb şülküt etməyi bir yana, o, gah birinin burnunu, digərinin qulağını yeməyə başladı. Onun əlindən zara gələn camaat Aruza şikayət etməyə başladılar. Təpəgözü onun sahibi nə qədər döyüb-söyürsə yenə də fayda vermir. Belə halda Aruz Təpəgözü evdən qovur. Lakin bu zaman Təpəgözün pəri anası gətirib oğlanın barmağına bir üzük taxıb deyir: «Oğul, sənə

¹ «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, «Yazıçı», 1988, səh. 196.

² Yenə orada.

³ Yenə orada, səh. 197.

ox batmasın, bədənini qılınc kəsməsin!».¹

Dastanda Təpəgözün insanlara vahiməyə salan əjdaha gücü, dağı-dağ üstə qoyan fiziki qüvvəti, bədheybət, müdhiş görkəmi, amansız, qəddar əməlləri belə təqdir edilir: «Təpəgöz oğuzların arasından çıxdı, bir uca dağda məskən saldı. Yol kəsdi, adam oğurladı, böyük quldur oldu. Üzərinə bir neçə adam göndərdilər. Ox atdılar batmadı. Qılınc vurdular, kəsmədi. Süngünü sancdılar, yerimədi. Çoban-çoluq qalmadı, Təpəgöz hamısını yedi. Oğuzların içində adam yeməyə başladı. Oğuzlar yığışb onun üzərinə gəldilər. Təpəgöz camaatı görüb daha da qəzəbləndi. Bir ağacı qoparıb yerindən atdı, əlli-altmış adam həlak elədi. İgidlərin başçısı Qazana elə zərbə vurdu, dünya başına daraldı.

Qazanın qardaşı Qaragünə Təpəgözün əlində məğlub oldu. Dözən oğlu Alp Rüstəm həlak oldu.

Uşun qoca oğlu kimi pəhlivan onun əlində öldü, onun iki qardaşı da Təpəgözün əlində pak canını tapşırırdı.

Dəmir donlu Mamaq onun əlində məhv oldu. Bıgı qanlı Bügdüz Əmən də Təpəgöz tərəfindən məğlub edildi. Təpəgöz ağ saqqalı Aruz qocaya qan qusdurdu. Qıyan Səlçikin ödə yarıldı. Oğuzlar Təpəgözə heç nə edə bilmədilər, vahiməyə düşüb qaçdılar. Təpəgöz onların qarşısını alıb, yeddi dəfə geri oturtdu. Oğuz yurdu Təpəgözün əlində əsir-yesir olub qaldı».²

Nəhayət, camaat yığılıb Oğuz elinin mənəvi atası, el ağsaqqalı Dədə Qorqudu çağırırlar, kəsim kəsməsini xahiş edirlər. Təpəgöz camaat üçün ağır bir şərt qoyur. Onlardan gündə iki adam, beş yüz qoyun və xörəyini bişirmək üçün aşpaz da tələb edir. Camaat nəəlac qalıb razılaşırlar. Dədə Qorqud Bunlu qoca ilə Yapaqlı qocanı da Təpəgözə aşpaz göndərir. Və beləliklə, dörd oğlu olan birini verdi, üçü qaldı. Üç oğlu olan birini verdi, ikisi qaldı. İki oğlu olan birini verdi, biri qaldı.

¹ «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, «Yazıçı», 1988, səh. 197.

² Yenə orada.

Təpəgözün zalim hərəkətindən zara gələn xalqın arasında onların gələcək təmənnəsiz, etibarlı Basat kimi layiqli bir cəngavər xilaskarı böyüyürdü.

Növbə iki oğul atası olan Qapaqqan adlı kişiye çatmışdı. Onun başına gələn bu ağlasığmaz bəla üçün arvadı fəryad qoparıb, zar-zar ağlayırdı. Hansısa döyüşə getmiş Basat, bu ərəfədə evlərinə qayıdır. Qəm-qüسسə içində əriyən ana, Oğuz elinin cəngavər oğlu Basata pənah gətirir. Məzlum ana onu qarşıdan gözləyən bu ağır faciədən olsa-olsa Basat kimi yenilməz bir bahadır əlac gətirəcəyinə ümid bəsləyir. Və bu niyyətlə də elin şücaətlə alp ərəni, yenilməz pəhləvanı, tənsibkeş oğlu, ümid yeri və xilaskarı Basata müraciət edir:

*Ovuclarına sığmır lələkli oxun,
Yekə təkə buynuzundan bərk yayın var.
İç Oğuzda, Daş Oğuzda bəllidir adın,
Aruz oğlu, igid Basat, kömək et mənə.¹*

Ananın yalvarışlarından təsirlənən Basat özünün türk mentalitetinə dərin xas olan mərdanə bir hərəkət edir. O, qadına bir əsir verir ki, gedib oğlunu xilas etsin.

Ağır qovğa və savaşlardan zəfərlə qayıdan qardaşına qarşı düşmən tərəfindən edilən qətdən bərk qeyzlənmiş Basat qisas almaq üçün Təpəgözlə qarşılaşmağı qətiyyətlə bildirir. Anasının evinə gəlib, onun əlindən öpür. Oğuz bəyləri onun başına cəmlənir. Yemək-içmək məclisindən sonra onun başına toplaşan camaata qəti inadla öz fikrini bildirir.

Ağır, gedər-gəlməz bir savaşa, daha doğrusu ölüm-dirim döyüşünə şax gedən Basata Təpəgözün kim olduğu, necə fiziki güc, qüvvəyə malik əfsanəvi bahadır olması barədə igidlər igidi, alplar-alpı atası Qazan xan verir. Qazan xan oğlu Basata Təpəgözlə savaşa onun palıd qollara, dəmir bədənə, dağ gövdəyə, çinar boya malik olduğundan ona heç nə edə bilməyib, aciz qaldığını etiraf edir. Odur ki, Qazan

¹ «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, «Yazıcı», 1988, səh. 198.

xan oğlu Basata da fil gövdəli, gərkədan güclü, timsah zəhli, qaban dözümlü Təpəgöz kimi məğlubedilməz bir əjdahaya yem olmağını istəmir. Oğuz elinin cavanşir ərəni, yenilməz sərkərdəsi, qeyrət simvolu Qazan xan Təpəgözün fiziki imkanlarının nəyə qadir olduğunu yaxşı bildiyini dərk etdiyi üçün oğluna verdiyi tövsiyyələri realhqla nəzərə almasını rica edir:

Böyük nəhəng oldu Təpəgöz,

Göydə çevirdim, yıxa bilmədim, Basat!

Böyük qaplan oldu Təpəgöz,

Uca dağlarda fırlandıq, yıxa bilmədim, Basat!

Quduz aslana döndü Təpəgöz,

Qahn qamışlıqda yıxa bilmədim, Basat!

İgid olsan, yaxşıdır, amma mən

Qazandan artıq olmazsan Basat!

Ağ saqqalı atanı ağlatma!

Ağ birçəkli ananı ağlatma!¹

Əsərdə Oğuz elinin möhkəm dayağı, fərasət və hünəri ilə dillər əzbəri olan Basat əsl mərdlərə xas, cahangirlərə layıq olan bir nümunə göstərir. O, bilərəkdən el yolunda ölümə yollanır. Onu qarşıdakı qovgaha Təpəgöz kimi rəhmsiz, rəzil, əzazil bir düşmən gözləyir. Ata, Qazan xan nə qədər yalvarırsa, yenə də fayda vermir: «Atasını eşitmədi, paltarının qolundan bir tutam ox çıxardı, qurşağına keçirdi. Qılıncını da qurşandı. Yayını qoluna saldı. Ətəklərini yığışdırdı. Atasının-anasının əlini öpdü, halallaşdı, «Salamat qalın!» - dedi. Təpəgözün olduğu Salaxana qayasına gəldi. Gördü ki, Təpəgöz arxasını günə verib yatır. Basat belindən çəkib bir ox çıxardı. Təpəgözün çiyinə bir ox vurdu. Ox keçmədi, parçalandı. Bir də atdı. O da para-para oldu. Təpəgöz qocalara dedi: «Bu yerin milçəyi bizi dilxor etdi!». Basat bir də atdı. O da parçalandı, bir parçası Təpəgözün qa-

¹ «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, «Yazıçı», 1988, səh. 199.

bağına düşdü. Təpəgöz sıçradı, baxdı. Basatı gördü, əlini əlinə çalıb qah-qaha güldü. Qocalara dedi: «Oğuzlardan bizə yenə bir yeməli-yetişmiş quzu gəlib». Basatı qabağına qatıb tutdu. Boğazından yapışib, yatağına gətirdi: Çəkməsinin boğazına soxdu. Dedi: «Ay qocalar, günorta üstü bunu mənimçin şiş-kabab eləyin, yeyim». Yenə yuxuya getdi».¹

Dünya xalqları folklorunda qədim əsəirlərlə bağlı süjetlərlə zəngin olan bu boy öz orjinallığı ilə diqqəti daha çox çəkir.

Dəhşətli zahiri görkəmi, müdhiş zəhmi və misilsiz fiziki gücü, qüvvəti və möhkəmliyi ilə insanlara qənim kəsilən Təpəgözün həyat məqsədi, baxışı professor Vaqif Vəliyev tərəfindən belə səciyyələndirir: «Kitabi-Dədə Qorqud dastanında Təpəgöz yarıməsəiri surətdir. O, ilahi qüvvə tərəfindən dünyaya gəlir, böyüyüb yaşa dolduqca real insanlara – Oğuz elinin bütün adamlarına yağı kəsilir. Heç bir qəhrəman onu məğlub edə bilmir. Təpəgözün həyatda yalnız bir cə idealı vardır: o da yemək, mədəsini doldurmaq... həyatın başqa nəşəsi, zövqü, sevinci ona yaddır. O, hətta onunla döyüşə gələn Basatı görəni kimi «... Oğuzdan yenə bizə bir türfəndə quzu gəldi» - deyir. Təpəgöz bütün Oğuz elini yalnız yemək üçün talayır, o, gündə beş yüz qoyun, iki adam yeyir».²

Türk xalqlarının qəhrəmanlıq eposu olan «Kitabi-Dədə Qorqud»da «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»un bədii-tarixi xüsusiyyətlər, milli-etnik və mənəvi dəyərlər, alplıq-ərdəmlik məziyyətlər və s. kimi əlamətlər dünyanın bir çox ünlü tədqiqatçı-alimləri tərəfindən önəm verilməsi təsadüfi deyildir. «Bizim «Basat- Təpəgöz» dastanımız bütün Şərqdə və Qərbdə məşhur olan 200-dən artıq variant içərisində özünəməxsus xüsusiyyətlərə malik orjinal, əsəiri bəhadirliq dastanıdır. Bu dastan öz quruluşuna, kompozisiyasına, süjet və motivlərinə, şeirlərinə, bədiiilik dəyərinə,

¹ «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, «Yazıçı», 1988, səh. 199.

² Vəliyev V.Ə. Azərbaycan folkloru. Bakı, «Maarif», 1985, səh. 318.

emosional gücünə, nəhayət, məfkurəvi istiqamətinə, məqsəd və amalına görə bütün variantlardan fərqlənir».¹

Məlum həqiqətdir ki, Basat hətta Aslan südü ilə bəslənsə də, kifayət qədər fiziki inkişafı, döyüş bacarığı, iradi əzmi nə dərəcədə qüdrətli olsa da belə, ona heç bir vəchlə məğlub edə bilməzdi. Burada fiziki yetkinliklə bağlı ağılın gücü, zəkanın qüdrəti də başlıca atributlardan hesab olunmalıdır. Ona görə də məğlubedilməz, qorxunc və əcaib zadə qarşı hökmən fənd işlətməlisən. Elin xilaskarı olan Basat belə də edir. O, fəndə əl atmalı olur.

Dastanda Təpəgözlə Basat arasında gedən əlbəyaxa döyüş səhnələri diqqəti daha çox çəkir. Ağıllı hiylə işlətməklə Təpəgöz kimi nataraz bir məxluqu dünya işığından məhrum edən Basat arasında gedən gərgin savaşa bir sıra silah növlərindən istifadə olunur ox, nizə, qılınc və s. Burada bir daha Təpəgözün əfsanəvi güc və qüvvəsini təsdiqləyən fakt və dəlillər mövcuddur. Məsələn, Basatı qızıl gümüşlə dolu künbəzini möhürləməyə göndərən Təpəgözün əjdaha gücü, fiziki-cismani əzəməti boyda belə təqdim olunur: «Təpəgöz əlini gümbəzə soxdu. Elə vurdu ki, gümbəz alt-üst oldu... Getdi, bir ağac gətirdi, qılıncın qabağına tutdu. O da iki para eylədi. Sonra yayına əl atdı. Oxla o qılınc asılan zənciri vurdu. Qılınc yerə düşüb gömüldü....».²

Dastanda Təpəgöz kimi müdhiş, əzəzil bir rəqiblə döyüşdə dərin ağıl, hiylə, təmkin, fəndgirlik, sərrastlıq kimi mənəvi-psixoloji, iradi-əxlaqi hazırlıq durumu ona təşəbbüsü ələ almağa və qalib çıxmağa zəmin yaradır. Basat kimi bir cəmərđ igidin fiziki və əqli qüdrəti qarşısında məğlub olan Təpəgöz rəqibin qarşısında aciz qalaraq, ona yalvarır:

Hardan gəldin sən igid, yerin nə yerdi?

Qaranlıq gecədə yol azsan, ümüdün nəyədir?

Böyük bayraq götürən xanınız kimdir, döyüş günü öndə?

¹ «Tədqiqlər...» I-VII cildlər. Bakı, 1961-1987.

² «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, «Yazıcı», 1988, səh. 200.

Ağsaqqal atanın adı nədir?

İgid əgər igid ərdən ad gizlətsə, eyibdir.

*Adın nədir, igid söylə mənə!*¹

Basatla savaşa heç bir çıxış yolu tapa bilməyən Təpəgöz yalvarmağında davam edir. O, «Süd qardaşıyıq, qıyma mənə!» - deməklə yalvarsa da, Basat Təpəgözün bütün vəhşiliklərini, mənfur əməllərini, azgınlığını, Oğuz yurduna gətirdiyi amansız faciə və fəlakətləri unuda bilmir.

Döyüşün taleyini aydın dərk edən, əcəlin yetdiyiyni yaxşı duyan Təpəgöz yazıq və miskin halda onun həyatına son qoyan Basat qarşısına etdiyi mənfur, rəzil əməllərdən dərin peşimançılıq hissi keçirdiyini bildirir. Dönməz əqidə, məslək sahibi Basat öz tutduğu fikir və amaldan geri çəkilmir. Onun ömrünü cinayət bilib, yalnız ölümə layiq olduğuna qərar verir. Təpəgözü məhz öz qılıncı ilə boynunu vurur. Onun ağlısız yekə başını yayının kirşinə taxaraq sürüyə – mağaranın qapısının ağzına gətirir. Oğuz elinə xəbər çatır.

Əsərdə Oğuz elini dözülməz dərd-bəladan xilas edən Basatın aparıldığı mücadilənin yekunu belə sonluqla qurtarır: «Basat Bunlu qoca ilə Yapaqlı qocanı oğuz elinə muştuluqçu göndərdi. Onlar ağ-boz atlar minib çapdılar. Qalın Oğuz ellərinə xəbər çatdı.

At ağzlı Aruz qocanın evinə çapar gəldi. Ona Basatın sevinc xəbərini verdi: «Muştuluq! Oğlun Təpəgözü öldürdü!»

Qalın Oğuz bəyləri yetişdilər. Salaxana qayasına gəldilər. Təpəgözün heyvərə bədəninin üstündəki zırpı başını ortaya gətirdilər.

Dədəm Qorqud gəlib şadlıq havası çaldı. Mərd igidlərin başına nə gəldi dedi-danışdı. Eləcə də Basata xeyir dua verdi... İgidliklə qardaşının qanını aldı! Qalın Oğuz bəylərini fəlakətdən qurtardın. Qadir allah üzünü ağ etsin, Basat! dedi».²

¹ «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, «Yazıçı», 1988, səh 197.

² Yenə orada, səh. 201.

Çoxsaylı müşahidə və təcrübələr göstərir ki, ayrı-ayrı fərdlər öz fiziki qüdrət və əzəmətini yalnız birgə səfərbər etməklə istədiklərinə nail olurlar. Beləliklə, dastanda xalqının xilaskar oğlu olan Basat mərd, mübariz və qeyrətli oğlu kimi təqdir edilir. Təpəgöz kimi əjdaha qiyafəli heyrətli bir varlıqla alpları alrı Qazan xan bacara bilmədiyi halda, el-obaya gələn fəlakəti aydın dərk edərək bu ötkəm oğuz cavanmərdi heyratamız şücaət göstərir. O, şüurlu şəkildə xalqın intiqamını almaq üçün Təpəgözlə cəngə girir və onu müstər edir.

Basatın simasında bütün sadalanan mənəvi-əxlaqi, iradi-fiziki keyfiyyətlər tarix boyu böyük fəthatlar yaratmış Oğuzun cahangir övladlarının qan yaddaşında pozulmaz bir qanun kimi maddiləşmişdi. Onlar ailə, dost, el-oba, Vətən, torpaq tənsibini bütün varlıqları ilə çəkmiş, bədxah niyyət müftiləri, zalım, qəddar ləşkərlərin vəhşətli basqınını dərin əqli fitrəti və möhtəşəm fiziki gücü sayəsində nəinki dəf etmiş, hətta bu kəsad xülyalı, hikkəli sərsəmlərin xanidanlarını xarabalıqlara çevirirək viran qoymuş, özlərini isə məhşər ayağına çəkməklə cəzalandırmışdı. Bax türkün məfkurəsini, aydın, canlı, bariz nümunəsi Basat kimi diribaş fəhm-fərasətli, cəmərd, bir cavamərddir. Vətənin məhz bu gün Basat kimi burulmaz qollara, qatlanmaz dizlərə malik, cismində bir ulus gücü olan təpərli, qeyrətli övladlara daha çox ehtiyacı vardır.

*Mobil Aslanlı Huntürk,
pedaqogika elmləri namizədi, dosent*

XARİCİ TƏLƏBƏLƏRƏ NİTQ FƏALİYYƏTİNİN ÖYRƏDİLMƏSİNİN PSIXOLİNGVİSTİK ƏSASLARINA DAİR

Problemin qoyuluşu. Bildiyimiz kimi, nitq fəaliyyəti qeyri-dillərə məxsus informasiyanın qəbulu, emal edilməsi, nitqin reallaşması üçün lazım olan verbalizasiya (verbalizasiya–sözləşmə, fikrin söz donuna geyindirilməsi) vasitələrini özündə ehtiva edən çox mürəkkəb və vacib *koqnitiv prosesdir* (koqnitiv proses – insanın onu əhatə edən ətraf mühiti qavramaq prosesidir. Bax: http://www.slovarnik.ru/html_tsot/k/koqnitivn3y-process.html).

Xarici tələbələrin nitq fəaliyyətinin psixolinqvistik əsaslarını öyrənərkən koqnitiv proseslərin iki bölməsinin əhəmiyyəti mütləq şəkildə nəzərə alınmalıdır. Bunlardan birincisi, yaddaş, təxəyyül, diqqət, təfəkkür. İkincisi isə, əks olunma, müasir kommunikativ-koqnitiv linqvometodika baxımından modelləşmə.

Mövzunun işlənilmə dərəcəsi. Kommunikativ-koqnitiv proseslərin linqvometodika baxımından öyrənilməsi nisbətən son dövrlərin məhsuludur. Bu problemin geniş şəkildə qoyuluşuna rus dilçilik məktəbinin fəaliyyətində rast gəlmək olar (V.Kolşanski, V.Kostomarov, L.Viqotski, A.Leontyev, O. Mitrofanova və b.). Bundan əlavə, Avropa dilçiləri də bu və ya digər əsərlərində zaman-zaman bu problemə müraciət etmişlər (E.Benvenist, Rikhey, Şvars və b.). Sözügedən kommunikativ-koqnitiv proses əsasən, linqvistikanın, psixolinqvistikanın, koqnitologianın və linqvometodikanın tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Bu dilçilərin əsərlərində nitq fəaliyyəti anlayışı və hadisəsi müxtəlif şəkillərdə açıqlanır. Məsələn, bəzi tədqiqatlarda nitq fəaliyyəti informasiyanın ötürülməsini və qəbulunu nəzərdə tutan aktiv və məqsədəyönlü proses kimi təqdim olunur (1, 35). Rus dilçiləri D.İzavrenkov D.L.Şukin isə nitq fəaliyyətini - nitqi doğuran, onu qavramağa yönələn, söyləmə və qulaqasma proseslərini yarıdan, söyləmə, diskurs və mətn kimi fəaliyyətin nəticələrini

özündə birləşdirən ümumi anlayış kimi qəbul etmişlər. A.Zalevskaya nitq fəaliyyətinə qısaca belə tərif vermişdir: nitq fəaliyyəti – fikrin sözdə reallaşma prosesidir (2). A. Leontyev nitq fəaliyyətinə hər hansı fəaliyyətə daxil olan nitq hərəkətləri sistemi kimi yanaşır (3).

Çağdaş psixolinqvistikada nitqin yaranması və qavranılmasının bir neçə modeli formalaşmışdır. Birinci modelə əsasən, nitqyaratma prosesi bu mərhələlərdən ibarətdir: a) motiv, b) məqsəd, c) nitq vasitələri məcmusu, d) son məqsəd (informasiyanı ehtiva edən cavabın qəbulu). Digər bir fikrə görə, hər bir nitq fəaliyyəti aktı ayrı-ayrılıqda motiv və planla başlayır və nəticə ilə bitir, nəticədə başlanğıcda qoyulmuş məqsədə tam nail olunur, prosesin özü isə konkret hərəkət və əməliyyatları ehtiva edir. Başqa sözlə, nitq fəaliyyəti motiv, plan, məqsəd, əməliyyat, hərəkət, nəticə mərhələlərindən ibarətdir. Bütün bu deyilənlər rus dilçisi L.Viqotskinin nəzəri fikirlərinə əsaslanmaqdadır. Viqotski tərəfindən işlənilmiş prosesin (nitq fəaliyyətinin) psixoloji təşkilatlanması nəzəriyyəsinə görə, nitqin formalaşması prosesi bir-biri ilə əlaqəli olan fəaliyyət fazalarından ibarətdir: fikirdən nitqə gedən yol motivasiyadan – ümumi niyyətdən başlayır, və daxili nitqin bütün mərhələlərini keçir. Daxili nitqin mərhələləri isə bunlardan ibarətdir: planlaşdırma mərhələsi, fikri genişlənmə, mövzunun seçimi, fikri blokların ardıcılığının müəyyənləşdirilməsi mərhələləri və s. Daha sonra, gələcək sözlərin daxili leksik-qrammatik strukturlaşdırılması və onun reallaşdırılması mərhələləri.

L.Viqotskinin bu nəzəriyyəsi rus dilçiliyində aşağıdakı sxemdə öz əksini tapmışdır:

Sxem 1

Nitq fəaliyyəti				
Motiv	Niyyət	Nitq vasitələri məcmusu	Nitq	Son məqsəd

Bu fikirləri ümumiləşdirərək, belə qənaətə gəlmək olar ki, *nitq fəaliyyəti üç əsas səviyyəni – təhrikedic, formalaşdırıcı və reallaşdırıcı səviyyələri ehtiva edən çoxyönlü prosesdir.*

Kommunikativ-koqnitiv linqvometodika nöqteyi-nəzərindən koqnitiv proseslər iki hissəyə ayrılır:

Birinci hissə: psixi proseslər – yaddaş, təxəyyül, diqqət, təfəkkür

İkinci hissə: modelləşdirmə, yəni obyektlər arasında əlaqələrin və münasibətlərin qurulması, transformasiya və s. Onlardan hər birinə ayrı-ayrılıqda nəzər yetirək.

Yaddaş – nitqin formalaşmasında mühüm rol oynayır. «Yaddaş – yaddaşaxlamanın, qorumanın və sonrakı istifadənin mürəkkəb psixi prosesidir» (4, 128). Fəaliyyət strukturu-nun digər komponentlərinə münasibətdə, bundan əlavə, motivasiyaya və məqsədinə görə yaddaş bir neçə yerə bölünür: **uzunmüddətli** yaddaş – informasiyanı uzun müddətə saxlayır, ondan bir neçə dəfə istifadə etməyə imkan verir və s.; **qısamüddətli** yaddaş – informasiyanı çox qısa müddətə saxlayır və sadəcə 20-30 saniyə ərzində istifadə etməyə imkan verir; **operativ yaddaş** – informasiyanın şüurlu şəkildə saxlanılmasını və istifadəsini nəzərdə tutur. Operativ yaddaş nitqyaratma prosesinə dialogda replikaların qurulması zamanı qoşulur.

Bu üç növ yaddaşın ikisi – uzunmüddətli yaddaş və operativ yaddaş kommunikativ-koqnitiv prosesdə əcnəbi tələbələrə nitq fəaliyyəti vərdişlərinin aşılınması zamanı xüsusi əhəmiyyət kəsb edirlər. Çünki uzunmüddətli yaddaş monoloqların və dialogların qurulması prosesində aktiv iştirak edir, bu prosesin özü isə yaddaşda – operativ yaddaşda qorunan qrammatika, semantika və s. biliklərə əsaslanır.

Bunlardan əlavə, Avropa dilçiliyində yaddaşın ikonik və exonik növləri də fərqləndirilir. U.Nayserə görə, ikonik yaddaş, görüntü təəssüratlarının yaddaşda saxlanılması və sonrakı prosesdə istifadəsini nəzərdə tutur (5, 66). Əslində, ikonik yaddaş – yaddaşın primitiv növü hesab edilir, bu yaddaşda informasiya yenidən emal olunmur və digər informasiyalarla əlaqəyə girmir. Exonik yaddaş isə hissi eşitmə yaddaşıdır ki, informasiyanın eşitmə vasitəsilə qavranılmasını ehtiva edir.

Qavramanın yuxarıda araşdırılan mərhələsi əcnəbi tələbələrin nitq vərdişlərinin aşılınması prosesində böyük me-

todik əhəmiyyətə malikdir. Tələbələrdə nitq mexanizminin formalaşdırılması üçün konkret çalışmaların mikrosistemlərini işləyib hazırlamaq lazımdır. Bu mikrosistemlər informasiyanın qəbulu və emal edilməsini, onun yaddaşda saxlanılmasını və sonrakı nitq proseslərində ondan istifadəni nəzərdə tutur. Analiz-sintez və ümumiləşdirmə prosesləri təfəkkür mərhələsində həyata keçirilir. Təfəkkür koqnitivdir, yəni «daxilən»-beyində baş verir. Bu prosesdə koqnitiv sistemdə biliklərin manipulyasiyası baş verir. İnformasiyanın işlənməsi nəzəriyyəsinə görə, bu zaman yeni əqli representasiya formalaşır. Nitq fəaliyyətinin bu mərhələsi ilə şifahi monoloqlar və yazılı nitq anlayışları sıx əlaqədardır, çünki bu anlayışlardan hər ikisi həm yazılı, həm də şifahi formada fikrin ifadəsinə yönəlmişdir. Linqvistik ədəbiyyatda təfəkkürün iki növü fərqləndirilir: yaradıcı və ya produktiv, və qeyri-yaradıcı və qeyri-produktiv.

Xarici dildə təfəkkürün formalaşması prosesinin ən mühüm çətinliyi ondan ibarətdir ki, formalaşan anlayışlar artıq ana dilində mövcud olan və tam formalaşmış anlayışlar üzərinə köçürülür. Bu səbəbdən, xarici tələbələrdə nitq-yaratma prosesində «başqa dilin təfəkkürü»nün yaranması baş verir, və dünyanın yeni dil modeli qurulur. Bu prosesdə xarici tələbələr öz doğma dillərinin materiallarına müraciət edirlər, ana dillərinin dil faktlarını öyrənilən dilin faktları ilə qarşılaşdırır, tutuşdurur və müqayisə edirlər. Bununla da, xarici tələbələr ana dili təfəkkürünün öyrənilən xarici dilin təfəkkürünün formalaşması prosesinə təsiri ilə qarşılaşırlar. Bu da, öz növbəsində, qavramanın sürətinə və keyfiyyətinə birbaşa təsir edir.

Nitq fəaliyyətinin ən mühüm mərhələlərindən biri də *təxəyyüldür*. Təxəyyül həm reprobuktiv həm də produktiv təfəkkürün vasitəsilə obyektin və ya informasiyanın yaradılması və ya artıq olan materiallar əsasında yeni obrazların konstruksiyalanmasını nəzərdə tutur. Produktiv təxəyyül tamamilə yeni, heç zaman olmayan, qeyri-adi obrazların yaradılmasında iştirak edir, tələbələrin təfəkkürünün formalaş-

masında, keçmiş və gələcək fəaliyyətinin təhlilində iştirak edir. O, tələbənin hərəkətlərini məqsədayönlü edir. Reproduktiv təxəyyül isə fantaziyadır, və bu fantaziya artıq mövcud olan informasiyanın fantaziya vasitəsilə yenidən işlənməsidir. Reproduktiv təxəyyül tələbələrə, əsasən imitasiya xarakterli çalışmaların yerinə yetirilməsi zamanı yardımçı olur. Bu zaman xarici tələbə artıq yaddaşında mövcud olan qrammatik model əsasında yeni anlayışlar yaradır.

Bildiyimiz kimi, xarici tələbələrdə nitq fəaliyyətinin formalaşması üçün yalnız yaddaş mərhələsi kifayət etmir. Çünki nitqyaratma prosesində yalnız yaddaşda mövcud olan hazır qrammatik modelləri xatırlamaq kifayət etmir. Bu zaman tələbə mümkün olan nitq vasitələrindən ünsiyyətin şəraitinə daha çox uyğun gələn formaları məhz təxəyyülün köməyiylə seçir. Bildiyimiz kimi, hazır dil qəliblərini hər zaman yaddaşda saxlamaq mümkün deyil: ünsiyyət zamanı xarici tələbələrə bu hazır dil qəliblərini danışılan dilin materialına uyğunlaşdırılmalıdır. Bütün bunlar təxəyyülə uyğun şəkildə həyata keçirilir.

Təxəyyülün daha bir önəmli cəhəti tələbəyə mümkün söhbəti proqnozlaşdırmaq imkanını verməsidir. Çox zaman ünsiyyətdən öncə, xarici tələbə bütün mümkün dialoqları beynində, daha doğrusu, təxəyyülündə canlandırır, cavablar hazırlayır və s.

Mühakimə mərhələsində *nəticənin* dəqiqliyi deduktiv məntiq yolu ilə yoxlanılır. İnduktiv mühakimə zamanı nəticə gizli və aşkar şəkildə ehtimallar dilində ifadə olunur (5, 442). Mühakimədən sonra gələn mərhələ *qərarın qəbul edilməsi* və *nəticələr* mərhələsidir. Nəticələr isə bütün mümkün variantlardan seçilən ən əlverişli variantdır.

Nitq fəaliyyətinin leksik-qrammatik strukturlaşması abstraktlaşdırma mərhələsini də özündə ehtiva edir. Abstraktlaşmaya aşağıdakı proseslər xarakterikdir:

- kateqoriyaləşmə – təsnifatlandırma fəaliyyətinin nəticəsi kimi meydana çıxır. Təsnifatlandırma xarici vətəndaşlara qrammatik qaydaların öyrədilməsi zamanı dil vərdişlə-

rinin formalaşmasına yardım edir.

- konseptuallaşma – bu proses xarici tələbələrdə sabit qrammatik vərdişlərin aşılmasında böyük əhəmiyyət kəsb edir. Konseptuallaşmanın hər bir ayrıca aktı problemin həllini, yeni nəticələrin əldə edilməsini ehtiva edir.

- təsnifatlandırma – obyektləri bir və ya bir neçə kriteri əsasında qruplaşdırmaq bacarığı aşılayır. Deməli, bu koqnitiv prosesin nəticələri təsnifata uyğunlaşdırılmış dil vərdişlərini formalaşdırır. Bu koqnitiv proseslər bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədədir: birincisi, ümumi kontekstdən minimal vahidlərin seçilməsinə istiqamətlənir; ikincisi, bu və ya digər şəkildə oxşar və ya eyniyyət təşkil edən vahidlərin birləşdirilməsinə yönəlir; üçüncüsü isə, bu və ya digər bölmələrin mövcudluğunun dərk edilməsinə yönəlir.

Diqqət – ətraf aləmi maksimal dərəcədə dəqiq qavramağa və anlamağa yönəlmiş idrak prosesidir. Elmi ədəbiyyatda diqqətin iki növü fərqləndirilir: ixtiyari və qeyri-ixtiyari diqqət. Qeyri-ixtiyari diqqət – insanın iradəsindən və istəyindən asılı olmadan diqqətinin hissi orqanlara təsir edən obyektlərə yönəlməsidir. Diqqətin bu növü anadangəlmədir. İxtiyari diqqət isə, sonradan qazanılır, vərdiş şəklində tərbiyələndirilir. İxtiyari diqqət xarici tələbədən şüurlu şəkildə istək və güc tələb edir. Əcnəbi tələbənin diqqəti dərinlik, paylaşdırma, ötürülmə, sabitlik və həcmi özündə ehtiva edən mürəkkəb bir prosesdir. Nitqyaratma prosesində diqqət nəzarətedici funksiyanı yerinə yetirir.

Nəticə. Bütün söylənilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olur ki, birinci bölməyə daxil olan koqnitiv proseslər yalnız bir koqnitiv mexanizmlə əlaqəyə girir. Birinci bölmədən fərqli olaraq ikinci bölməyə daxil olan koqnitiv proseslər bir neçə koqnitiv mexanizmlə eyni zamanda əlaqəyə girir.

İkinci bölmənin koqnitiv prosesləri koqnitiv əməliyyatlar vasitəsilə həyata keçirilir. Bu koqnitiv əməliyyatlara müqayisə, analiz, sintez, abstraksiya, ümumiləşdirmə, konkretləşdirmə və s. aid edilə bilər. Xarici tələbələrə-filoloqlara nitq fəaliyyətinin tədrisi üçün kommunikativ-koqnitiv tex-

nologiyaların işlənməsi zamanı nitqyaratmada mühüm əhəmiyyət daşıyan məsələlərdən biri ikinci bölməyə daxil edilən koqnitiv proseslərin tamamilə aktivləşməsidir.

Kommunikativ-koqnitiv linqvometodika məktəbinin nümayəndəsi İ.A.Kulak öz əsərlərində insanın psixi fəaliyyətinin üç əsas funksiyasını fərqləndirirdi:

- 1) əksetdirici (indiki məqamın qavranılmasını təmin edir)
- 2) yoxlayıcı və ya qarşılaşdırıcı (əks olunan informasiyanı yaddaşdakı ilə qarşılaşdırır və yoxlayır)
- 3) modelləşdirici (həm qəbul edilən, həm də yaddaşda canlandırılan informasiyanı işləyir).

Nəticə. Bütün bu söylənilənlər belə bir nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, birinci və ikinci bölməyə daxil edilən koqnitiv proseslərin araşdırılması xarici tələbə-filoloqlarla nitq fəaliyyətinin formalaşdırılması işinin effektiv aparılmasında mühüm amillərdən biridir. Bu da koqnitiv proseslərin özünün daxili səciyyəsiindən irəli gəlir. Çünki, bildiyimiz kimi, koqnitiv proseslər informasiyanın alınması, saxlanması, yenidən işlənməsi və ötürülməsi kimi mərhələlərə bölünür və bu proseslərdən hər biri biliklərin koqnitiv strukturuna əsaslanır. Biliklərin koqnitiv strukturu isə xarici tələbələrə onların şəxsi təcrübələri və təlim-tədris prosesində formalaşır.

ƏDƏBİYYAT

1. Зимняя И.А. Психология обучения родному языку. М, Русский язык, 1989, 219 стр.
2. Пассов Е.И., Кибирева Л.В., и др. Концепция коммуникативного иноязычного образования. СПб, 2007, 200 стр.
3. Леонтьев А. Деятельность, сознание, личность. М., 1985
4. Артемов В. Психология обучения иностранного языка. Москва: Просвещение, 1969
5. Солсо Р. Психолингвистика. СПб., 1996

*Ханумана Манасли,
filologiya elmləri namizədi*

ИСТОРИЯ ОСВОЕНИЯ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУД» В РОССИИ

Как отмечает Г.В.Ф.Гегель в своей «Эстетике», «Будучи такой изначальной целостностью, эпическое творчество есть сказание, то есть Книга, или Библия народа, и у каждой великой значительной нации есть такие абсолютно первые Книги, где высказано то, что составляет изначальный дух народа. В таком смысле эти памятники не что иное, как подлинные основы сознания народа » [1] У азербайджанского народа такой абсолютно первой Книгой является «Китаби Деде Коркуд», выдающийся памятник времени наших героических предков, гениальное создание огузского народа. Ее составил, воссоздал по частям и записал наш первый учитель, наставник и мудрец-сказитель Деде Коркуд, и надо отметить, что это Книга оставалась для нас, в буквальном смысле слова, первой по значимости на протяжении многих веков.

В начале даже трудно определить, что перед нами книга, представляющая собой историческую хронику, или средневековый кодекс поведения, который животворными нитями связан с сегодняшним днем, явь или художественный вымысел? Памятник, в буквальном смысле слова, является сокровищницей для современных этнографов, фольклористов, историков литературы, собственно историков, языковедов, а также специалистов по теории литературы, непосредственно занимающихся вопросами трансформации фольклорных жанров. Изучая труды не только азербайджанских филологов-тюркологов, но и представителей других профессий и национальностей, расшифровывая информацию, заключенную в анализируемом эпосе, мы все больше черпаем ценные сведения о героическом прошлом нашего народа, его этногенезе и историко-культурных традициях. Более того, «Китаби Деде Коркуд» представляет собой такой значительный культурологический пласт в фольклористике, что замет-

но расширяются представления специалистов самых разных профилей об этическом кодексе восточного человека эпохи Средневековья. Для русских и российских исследователей актуальной оставались типология художественных образов, трансформация древних легенд и преданий; для историков важны даты создания глав, взятых в отдельности; культуроведы смотрят на этот памятник с точки зрения искусствоведения, географы изучают траекторию передвижений кочевых огузских племен.

Вот такой серьезный и обильный материал представляет эпос «Китаби Деде Коркуд». Действительно, современная национальная фольклористика располагает достаточно богатым опытом в области исследования отдельных жанров устного поэтического творчества, а средневековые героические дастаны в области изучения их художественных особенностей принадлежат к тому же к малоизученным жанрам. Нетрудно определить и основную причину продолжения многочисленных дискуссий по данной проблеме; несмотря на обилие трудов, ведется все еще недостаточно работ по сбору материалов, дающих основательное, широкое представление о многообразии этих образцов устного народного творчества.

Так что, вопросов очень много, и они до сих пор требуют своего разрешения. Известный русский литературовед М.М. Бахтин, пытаясь найти приемлемое объяснение незатухающему интересу подобного рода историко-литературным памятникам, употребляет оригинальное выражение – «абсолютное прошлое» [2]. По ним он понимает такое прошлое, которое не имеет постепенного перехода к настоящему, а словно бы скользит к нам, преодолевая времена и эпохи, и всегда оказывается рядом с нами. Само это «абсолютное прошлое», по определению М.М.Бахтина, является отнюдь не догмой, не канонem и не неким набором обязательных императивов. Напротив, ученый полагает, что перед нами в таких случаях живой текст, способный

изменяться во времени, чтобы его можно было интерпретировать по-разному, текст, который способен раскрываться навстречу исследователю – или просто читателю – ровно настолько, насколько этот исследователь – или просто читатель – способен его расслышать, распознать, а впоследствии и изучить.

Какой же конкретный вклад в разработку коркудоведения внесли русские ученые конца XIX – первой половины XX столетий? Надо сказать, что в трудах наиболее известных коркудоведов указанного времени – В.В. Бартольда и других – получили разработку наиболее важные, актуальные аспекты народного памятника. И хотя, как оказалось, труды тогдашних ученых в интересующей нас области не были свободны от ошибок и противоречий, именно они заложили основы современного коркудоведения и не только российского. Что же касается ошибок и противоречий, то они в значительной степени были сняты или подправлены исследователями последующих времен.

Но важнее другое – русские ученые более ста лет назад блистательно подняли эту интересную и самое главное актуальную на все времена для тюркологической филологической науки проблему, в целом корректно сформулировали основную тематику, а позднее уточнили, либо оспорили некоторые дискуссионные для своего времени положения о художественных прообразах героических дас-танов вообще.

Анализируя критическую литературу по исследуемой проблеме, можно прийти к выводу, что на современном витке истории есть все основания считать, что многочисленные предания, повествующие о тех далеких временах, почерпнуты из более древних источников. Именно они и дают ключ к пониманию генезиса всех легенд, впоследствии составивших единых огузских иль.

История освоения «Китаби Деде Коркуд» в России начинается с трудов академика В.В. Бартольда, главным

делом жизни которого и стал признанный классическим полный перевод на русский язык всех двенадцати глав памятника, начатый им еще в конце XIX века. Полный перевод и составил, как было отмечено выше, единый огузский иль. Без преувеличения можно сказать, что В.В.Бартольд стоял у истоков тех исследований, которые много позже оформились в специальную научную область, именуемую коркудоведением.

Здесь важно сделать одно разъяснение. Еще до титанической, поистине подвижнической работы Бартольда над переводом и популяризацией «Китаби Деде Коркуд» дастан этот был известен в России, во всяком случае, среди русских востоковедов того времени. Яркое этому свидетельство можно найти в трудах Н.И.Ильминского, В.В.Вельяминова – Зернова, В.В.Радлова. Так, Н.И.Ильминский в своей работе «Бабурнаме», опубликованной в 1857 году, ссылаясь на «Китаби Деде Коркуд» (4, с.234). Несколько лет спустя, в 1863-1864 годах В.В. Вельяминов-Зернов собирал легенды о самом Деде Коркуде и о его могиле [5]. В 1870 году П.И.Лерх, совершивший в 1867 году археологическую поездку в Туркестанский край, опубликовал свои путевые записи, в которых, в частности, читаем: «...жил он (Хорхут) прежде на одном краю света и раз ночью увидел во сне, что несколько человек роют там могилу.- Для кого вы роете?»- спросила аулия.

- Для святого Хорхута, - отвечали работники. Встревоженный Хорхут, желая избежать грозящей смерти, на другой же день переехал жить на второй конец света. Тут он увидел тот же сон. Опять с рассветом пустился он в дорогу. Таким образом, аулия, преследуемый видением, обошел все четыре мира. С отчаяния, не зная куда деться, решил он переселиться в центр земли. Как было задумано, так и сделано. Центром оказался берег реки Сыра, именно в том месте, где теперь лежит тело Иисуса. Но перекочевкой на Сыр не кончились хождения знаменитого

святоши. На середине земли ему опять приснилось то же самое. Аулия задумал теперь перехитрить судьбу. Рассудив, что на суше ему нет нигде спасения, он перебрался жить на воду, разостлал свое «курпе» (одеяло) на Сыру и нем поместился. Тут он сидел 100 лет, играя на добране; наконец, умер. Набожные мусульмане взяли его тело и похоронили» [8].

Известно, что легенду о бегстве Хорхута от смерти зафиксировали многие исследователи – собиратели фольклорного материала среди кочевников в киргизский степях. Однако все эти вновь собранные материалы, за незначительным исключением, повторяют основные выше цитированные источники.

Еще один исследователь, В.В.Радлов в 1870 году, говоря об образцах тюркской литературы, в свою очередь, рассматривал Деде Коркуда как шамана [6]. Интерес к личности Деде Коркуда у русских ученых не спадал и в последующие годы. Не случаен в этом смысле тот факт, что в конце XIX века А.Г.Туманский на территории нынешней Туркмении собирал легенды о нем, опубликовав собранные материалы в 1896 году [7].

Иной аспект привлек внимание востоковеда и исследователя тюркского стиха Ф.Е.Корша, который, исследовав стиховой строй памятника, писал: «О туркменских песнях, как это ни досадно, и как это ни стыдно, мы, кажется ничего не знаем, если не считать тех османских песен, которые слывут за туркменскими, вероятно, по месту их происхождения, но не могут считаться такими по языку. Эти песни сложены другими размерами, но большей частью специально османскими. Но между ними нет плясовых, а в таких-то и можно ожидать семисложного стиха» [8]. Очевидно, что Ф.Е.Корш не знал о наличии у туркмен семисложников, поскольку свой труд он написал по материалам вышеупомянутого В.В.Радлова, в которых туркменские песни отсутствовали [6].

О турецкой народной поэзии В.А.Гордлевский говорит, что она «...построена, главным образом, на семисложном и одиннадцатисложном стихе, на сочетании рифмованных двух семисложных или одиннадцатисложных стихов. Это архаичный вид народной поэзии, когда стало быть, правила стихосложения были еще просты». В.А.Гордлевский имеет ввиду турецкий семисложник ма-ни, который по форме и содержанию аналогичен азербайджано-туркменским семисложникам [9]. Итак, не трудно заметить, что еще до появления коркудоведческих исследований и переводов В.В.Бартольда русские специалисты восточной словесности не только имели определенное представление об этом героическом эпосе, не только собирали и записывали связанные с ним материалы, но и своих трудах затрагивали отдельные вопросы его идейно-художественного содержания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В. Эстетика. В 4-х томах. Москва, Искусство, 1969, т.2, 326 стр.
2. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва. Художественная лит-ра, 1975, 502 стр.
3. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ, Сочинения, т.5, Москва, 1968.
4. Ильминский Н.И. «Бабурнаме». Санкт-Петербург, 1909, 234 с.
5. Вельяминов-Зернов В.В. Вопросы изучения народов СССР. Москва, Гослитиздат, 1958, 291 стр.
6. Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. В 8 томах, т.1, Санкт-Петербург, 1897, 346 с.
7. Туманский А.Г. По поводу «Китаби Коркуд» - Записки восточного отдела Императорского Российского археологического общества, т. IX. Санкт-Петербург, 1896, с. 269 – 272.
8. Корш Ф.Е. Древнейший народный стих тюркских племен. Санкт-Петербург, 1909, 371 стр.
9. Гордлевский В.А. Избранные сочинения в 2-х томах, т. 2. Москва, изд. Восточная литература, 1961, 558 с.

Ламия Наджафова,
доктор философии по фил. наукам

ГЕНЕЗИС ТЮРКСКОГО ЭПОСА И АЗЕРБАЙДЖАНСКО-БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЕ ЭПИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ

Тюркские народы, занимающие грандиозную по масштабам территорию Евразии, внесли огромный вклад в историю мировой культуры. Вклад этот, по словам акад. В.А.Гордлевского, «пока не подсчитан» [1, т.4, с.352]. Однако за последние 30-40 лет сделано очень многое в области изучения истории, мифологических представлений, литературы тюркоязычных народов Средней Азии, Сибири и Кавказа, дополнены и уточнены сведения об их этнографии, религии, быте. Особенный интерес у широкого круга ученых (и не только филологов) вызвало исследование памятников устного эпического творчества этих народов. Исследования эти привели к тому, что в 60-70-е годы XX века эпосоведение выделилось из ряда филологических дисциплин и стало отдельной областью знания. Большая заслуга в этом принадлежит В.М.Жирмунскому, который своими исследованиями в области тюркского героического эпоса заложил теоретические основы современного сравнительного литературоведения.

Прежде всего обратимся к той культурно-исторической среде, которая способствовала созданию произведений героико-эпического характера.

Как известно, эпос, по весьма распространенному определению В.М.Жирмунского, «это живое прошлое народа в масштабах героической идеализации» [2, с.195]. Иначе говоря, эпос тесно связан с историей народа на начальном этапе его становления как этноса. По утверждению историков, это период «зрелости», время перехода от первобытнообщинного строя (а у некоторых древних народов, например, греков и римлян – от рабовладельческого) к феодальному, период этнополитической консолидации, за-

вершившийся упразднением родоплеменных отношений и утверждением народно-государственных. Такой эпохой для большинства народов Европы и Азии стало Раннее Средневековье. Активизация этнополитических процессов (основным из которых является великое переселение народов и связанные с этим процессом войны) привела к упадку и гибели древних империй; на всей территории от Средиземного моря до Тихого океана теперь уже возникали и гибли, сменяя друг друга, так называемые, варварские государства. Могущественные государственно-племенные объединения гуннов, печенегов, скифов, кыпчаков и других тюркских племен, кочевавших по бескрайним просторам Азии и дошедших до Центральной Европы, способствовали возникновению новых государств на этих территориях (причем оседлое население при этом перенимало более прогрессивные достижения кочевой культуры!).

Сведения древних и средневековых историков, унаследовавших от прошлого определенные предрассудки и стереотипы по отношению к кочевникам, рисуют нам образ безжалостного тюрка, вооруженного луком и стрелами и наводящего ужас на цивилизованное оседлое население. Страницы многих исторических книг и летописей, начиная, можно сказать, с Ветхого Завета, наполнены паническим страхом перед киммерийцами, скифами, гуннами, аvaraми, печенегами, огузами, кыпчаками, мадьярами; «жестокие», «безжалостные», «уродливые» — вот наиболее частые эпитеты, характеризующие тюрков. Эти характеристики перекочевывали и в научные исследования.

Сведения о тюркоязычных народах в трудах античных и средневековых авторов долгое время оставались основной базой при изучении истории, культуры, быта кочевников. Однако картина восприятия степной цивилизации существенным образом изменилась к концу XVIII — началу XIX века, когда в России и в Западной Европе уси-

лились тенденции к научному освоению Востока. Уже в начале XIX столетия, благодаря миссионерской и переводческой деятельности Н.Я.Бичурина (о.Иакинф), находившегося во главе русской духовной миссии в Китае, к известным материалам европейцев (Геродот, Страбон, Плутарх, Полибий, Аммиан Марцеллин, Иордан и др.) и арабов (Рашид ад-Дин, Абульгази) были добавлены не менее ценные сведения о тюркоязычных народах в трудах китайских историков и географов. Китайские историки (Сыма Цянь, Бань Гу и другие) писали о хуннах с полным уважением и отмечали у них наличие традиций, способности к восприятию чужой культуры, наличие людей с высоким интеллектом [3, т.2].

В средневековой арабской литературе также сохранились довольно многочисленные свидетельства о том, что среди тюрков были жители как степей, так и городов и крепостей. Они занимались хлебопашеством, рыболовством, ремеслом, разводили сады, огороды и виноградники [4, с.5]. В словаре тюркских наречий Махмуда аль-Кашгари (XI в.) содержится много слов, охватывающих практически все основные понятия земледельческого производства и виды продукции.

В исследованиях отечественных и зарубежных ученых за последние десятилетия показано, насколько высокой и самобытной культурой обладали кочевые, в том числе и тюркские народы в эпоху Средневековья, насколько богатым был их духовный мир, нашедший отражение в мифологии и эпосе. В частности, известный историк и географ Л.Н.Гумилев, выступая против предвзятых суждений историков, отмечал, что «кочевая культура до III в. н.э. с точки зрения сравнительной этнографии ничуть не уступала культурам соседних этносов в степени сложности системы», — и далее, — «неправильно думать, что в кочевом обществе невозможен технический прогресс. Кочевники

вообще, а хунны и тюрки, в частности, изобрели такие вещи, которые ныне вошли в обиход человека как нечто подразумеваемое» [5, с.83-84].

Еще до Л.Н.Гумилева, в середине XIX в. замечательный казахский ученый Ч.Ч.Валиханов одним из первых высказался против предвзятого мнения европейцев в отношении кочевников: «Понятие о кочевом монголе или киргизе тесно связано с идеей грубого и скотоподобного варвара. Между тем, большая часть этих варваров имеет свою литературу и сказания – письменные или изустные» [6, т.1, с.380]. Источниками таких предрассудков были многочисленные легенды и предания о тюрках, сложенные разными народами в разное время. Как правило, мифотворчество на уровне коллективного сознания возникает там, где существует некий ареал таинственности в отношении какого-либо объекта или явления. Действительно, колоссальная территория между Западной Европой и Китаем, страна с оригинальной природой, разнообразным населением и неповторимой культурой – Великая степь (Дешт-и Кыпчак) – долгое время была незамеченной, вследствие чего считалась несуществующей. Но, с другой стороны, ведь еще до нашей эры по этой самой территории проходил Великий шелковый путь, шла оживленная торговля, а значит, имел место и культурный обмен между Востоком и Западом.

Говоря о причинах возникновения героического эпоса, нельзя обойти стороной ту общественно-экономическую формацию, в рамках которой шло формирование этого жанра литературы. Несмотря на слабую изученность проблемы возникновения феодальных отношений в странах Востока (генезис феодализма датируется историками весьма различно) [7, ч.1, с.7 и сл.], известным фактом является то, что в Азии новый тип отношений начал формироваться раньше, чем в Европе, и на протяжении большей

части эпохи Средневековья крупнейшие восточные страны опережали по уровню своего развития западноевропейские. По поводу внезапного отставания Востока от Запада в экономическом отношении высказывались различные мнения (напр., вследствие открытия морского пути в Индию древние торговые связи были прерваны и т.д.), но на сегодняшний день ни одно из них не является убедительным. Следует отметить, что современное состояние экономики некоторых азиатских стран (Японии, Малайзии, Гонконга и др.) на многие десятилетия опережает экономику ведущих государств Западной Европы и Америки.

С другой стороны, большую роль в средние века, прежде всего как средство идеологического воздействия на массы, сыграла религия, также содействовавшая упрочению феодальных отношений. В VII в. на Ближнем и Среднем Востоке, а также в Северной Африке широко распространился ислам. На Дальнем Востоке и отчасти в Юго-Восточной Азии главной религией стал буддизм, принесенный сюда индийскими проповедниками. Если учесть, что и христианство, распространившееся к тому времени по всей Западной Европе, также уходит корнями вглубь восточной культуры, то становится бесспорным огромный вклад Востока в копилку мировой цивилизации.

Распространявшийся среди тюркоязычных народов ислам (на Кавказе – VII в., Средней Азии – VIII в., в Малой Азии – XI-XIII вв., в Западной Сибири – XIV в.) постепенно вытеснил и разрушил прежние религиозно-мифологические системы. С другой стороны, новая религия открыла широкие возможности для культурно-хозяйственных контактов кочевников с оседлыми народами. Первым самостоятельным тюркским властителем, принявшим ислам и объявившим его официальной религией своего государства, был Абд ал-Карим Сатук Бугра-хан (901-955), основатель караханидской державы в Средней Азии. С это-

го момента исламизация тюрков происходила весьма быстро и приняла массовый характер. К этому времени история непосредственных контактов мусульман с тюрками насчитывала уже целых четыре столетия. Арабские воины, первыми в составе отрядов мусульман вошедшие в соприкосновение с тюрками, были поражены бесстрашием, воинским искусством и нестигаемостью тюркских воинов. Арабское завоевание здесь приостановилось, и ислам, как заметил известный советский востоковед В.В.Бартольд, «перешел на границе с тюрками от наступления к обороне» [3, т.2, ч.1, с.244]. Что касается доисламских верований тюркоязычных народов, то они, безусловно, отразились в памятниках народной литературы, и мы остановимся на некоторых из них.

Народно-поэтическое творчество тюркских народов богато представлено неповторимым многообразием форм и жанров фольклора. Среди них особой популярностью пользуются эпические сказания героического характера; причем отличительная особенность при сравнении с той же категорией литературы народов мира состоит в том, что здесь представлены не только архаические памятники (в фольклоре сибирских и отчасти среднеазиатских тюрков), но и стадийно разнообразные формы героического эпоса, классическими образцами которого являются «Китаби-Деде Коркуд», «Алпамыш», «Манас». Поэтому эпическое творчество тюркских народов представляет собой благодатное поле для исследования проблем генезиса героического эпоса и соотношения между его различными формами.

Многочисленные тюркоязычные племена, обитавшие в древности и раннем средневековье на обширных пространствах Центральной и Средней Азии, то складывались в могущественные племенные объединения, то вновь распадались. Поэтому литературные памятники этого вре-

мени в научной традиции рассматриваются как общее наследие тюркских народов. Сохранившиеся до наших дней орхоно-енисейские надписи являются древнейшим и пока единственным свидетельством существования письменности у этих народов.

Памятники Орхона и Енисея – первые доисламские письменные источники тюрков, относящиеся к VI-VIII вв. Несмотря на некоторую диалектную разницу, язык текстов обеих групп в целом един, что свидетельствует о существовании в древности общетюркского литературного языка и письменной традиции, распространенных на обширной территории Центральной, Средней Азии и Сибири. Орхонские тексты по содержанию связаны с историей крупнейшего центральноазиатского государства – Тюркского каганата, возникшего в середине VI в., но написаны они были во время Восточнотюркского каганата (VIII в.). Енисейские тексты относятся ко времени государства Хагяс (V-VI вв.), образованного енисейскими киргизами. Орхонскую группу текстов составляют Малая и Большая надписи в честь Кюль-Тегина, надписи в честь Бильге-кагана, в честь Тоньюкука, а также Онгинская надпись. К енисейской группе относится ряд более мелких надписей на надгробных камнях, установленных разным лицам. Эти тексты, написанные руническим (некоторые ученые считают данный термин ошибочным, не имеющим отношения к древнетюркскому алфавиту, см.:), а также манихейским и уйгурским письмом, являются на сегодняшний день наиболее изученными в языковом и историческом плане. Несмотря на обилие литературы, освещающей лингвистико-стилистические особенности данных памятников, существует необходимость их основательного изучения в сравнительно-литературном плане (включая мифологию, религию и другие сферы общественного сознания) со словесным творчеством народов Востока и Запада. Мы же, в свою очередь,

попытаемся выделить из этих надписей те фрагменты, которые могли повлиять на становление тюркской эпической традиции.

Наиболее распространенным среди ранних форм словесного искусства является мифотворчество. По словам Е.М.Мелетинского, «мифология как идеологическая доминанта первобытной синкретической культуры составляет «почву» и «арсенал» становящегося искусства вообще и словесного искусства в особенности; в основном внеобрядовое пересказывание мифов является тем зерном, из которого непосредственно вырастает эпический, т.е. повествовательный род словесности» [8, с.19]. В этой связи заслуживают внимания те немногочисленные исследования в области древнетюркской мифологии, которые были опубликованы русскими учеными в 70-е годы XX в. В результате, при более тщательном изучении имеющихся фактов и на ином методологическом уровне, были выявлены действительные исторические взаимосвязи фольклорно-мифологических традиций народов Центральной Азии.

Связь эпоса с мифологией является логически неразрывной, Космогонические мифы, или, так называемые, мифы творения, являются наиболее распространенными в фольклоре древних народов Востока и Запада. При устойчивом сохранении древних традиций эти мифы вошли в состав ранних форм эпоса в качестве зачина, подготавливающего фон, на котором должно развернуться повествование. Так, миф о сотворении мира изложен в начальных строках орхонских надписей (в честь Кюль-Тегина и Бильге-кагана): «Когда было сотвореноверху голубое небо, а внизу бурая земля, между ними обоими были сотворены сыны человеческие» [9, с.120]. Однако акт сотворения лишен здесь каких-либо каузальных связей, а также не содержит намеков на демиурга и предшествующее состояние. Косвенным указанием на существование у тюрков пред-

ставления о творце является сообщение греческого историка VII в. Феофилакта Симокатты, который писал, что тюрки поклоняются тому, кто создал небо и землю.

В зачинах богатырских поэм тюрко-монгольских народностей Сибири время действия, как правило, отождествляется с мифическим временем первотворения, близким к описанию в орхоно-енисейских надписях; это, в свою очередь, свидетельствует о многообразии культурных связей древнетюркского общества. Аналогичный мотив находим в северокавказских нартских сказаниях у осетин, в карело-финской «Калевале», древнейшем шумерском сказании о том, как Гильгамеш срубил дерево Хулуппу, в «Старшей Эдде» (в начале «Прорицания вёльвы»).

Следует отметить, что жанровые особенности древнетюркских памятников Орхона и Енисея исключали последовательное и полное изложение каких-либо мифологических рассказов. Однако здесь есть упоминания, намеки, за которыми скрываются общеизвестные в той среде представления, верования и т.д. Выявление и расшифровка таких поверхностных ссылок затруднительны, а зачастую и малонадежны. Попытки использовать с этой целью описания шаманских ритуалов и соответствующих им представлений не всегда правомерны. Акад. В.Радлов по этой причине справедливо заметил, что «мы не можем опереться здесь на какое-либо подобие письменных документов. Составить общую картину в данном случае так же трудно, как соединить в одно целое дошедшие до нас в письменной передаче мифы античной Греции», — и далее: «...я со временем нашел немало намеков и указаний на религиозное мировоззрение этого народа во множестве их легенд, сказаний, сказок, рассказов, песен» [10, с.356]. В путешествии по Алтаю В.Радлов записал одну из легенд о сотворении мира, где начальным состоянием является вода, а главным среди богов, «началом всего сущего» называется Тенгере

Кайра Кан (восходит к древнетюркскому божеству Неба – Тенгри, являвшемуся главным божеством Верхнего мира) [10, с.357-358]. Надо сказать, что ареал употребления этого теонима довольно широк: в различных фонетических вариантах (со значением «бог», «небо» или и то и другое вместе) он встречается в мифологии тюрко-монгольских народов и древних шумеров.

Антагонистом Тенгри в мифологической системе древних тюрков выступает Эрлик – владыка Нижнего мира, мира мертвых. Он неоднократно упоминается в орхон-енисейских текстах (эрклиг), но в отрыве от религиозно-мифологической функции и без ссылок на имя собственное.

В литературной форме надписей исследователи не раз отмечали ряд признаков приподнятого поэтического стиля (синтаксический параллелизм однородных предложений, связанных в конце созвучными, а иногда тождественными глагольными формами и т.д.), которые создают в отдельных отрывках впечатление некоторой ритмизации. Сюда же относятся аллитерации и отдельные элементы традиционной поэтической образности (постоянные эпитеты, метафоры и сравнения), характерные для образно-поэтического мышления людей на ранней стадии становления литературы. Все это давало некоторым исследователям повод для сближения (а иногда и прямого рассмотрения) орхон-енисейских памятников с устным героическим эпосом тюркских народов, конкретно – с историко-героическими поэмами. Акад. В.М.Жирмунский, выступив с критикой одного из таких исследований, был прав, отмечая, что «меньше всего следует искать при этом близости с героическим (дружинным) эпосом (как это делает И.В.Стеблева) и, соответственно, рассматривать надписи как генетический прототип или как отражение тюркского героического эпоса. Героический эпос, если и существовал в эту древ-

ную эпоху (что в принципе не исключается), имел, вероятно, характер не исторической былины (как произведения феодальной эпохи, вроде казахских жыров или даже киргизского «Манаса»); он должен был приближаться к более архаическому типу богатырской сказки, далекой от конкретных воспоминаний об истории народа и государства и окрашенной элементами сказочно-мифологической фантастики, — подобно эпосу алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев, якутов... Такой же архаический характер должна была иметь и стиховая форма этих героических сказок» [11, с.680].

Дать какую-либо однозначную характеристику этих памятников на данном этапе их изученности сложно; прежде всего, из-за отсутствия достаточных сведений о ранней культуре тюрков. Тем не менее, обобщая опыт вышеизложенных работ в области религиозно-мифологических представлений, можно сделать вывод, что, несмотря на фрагментарность сообщений орхоно-енисейских текстов, все они свидетельствуют о сложной и развитой древнетюркской мифологической системе, содержащей весьма архаичные — космогонические — пласты, связывающие ее с мифологиями древних народов мира. На наш взгляд, в дальнейшем изучении этих текстов необходим комплексный подход, который, при успешном привлечении и использовании методов, экспериментов, результатов смежных дисциплин, способен дать всестороннюю характеристику и оценку ранним памятникам древнетюркской культуры.

Дальнейшее развитие мифической и сказочной героики, как известно, приводит к созданию героического эпоса, связанного с конкретными историческими событиями. Однако на ранней, архаической стадии развития эпоса сказочно-мифологические элементы превалируют над историческими и составляют общий фон, на котором разворачиваются события. Таковыми являются древние сказания

«Урал-батыр» (башкирская традиция), «Маадай Кара» (алтайский эпический цикл), якутские сказания – олонхо, как наиболее яркие образцы архаического эпоса тюрков. Схожесть этих эпосов с древневосточными (прежде всего – шумеро-аккадским циклом сказаний о Гильгамеше) очевидна. Здесь, возможно, проявилась связь древнетюркских эпических традиций с предшествующим развитием устно-поэтического творчества (на уровне мифологических воззрений).

Анализ генезиса и эволюции эпических памятников неоднократно показывал, что эпос в целом развивается поступательно от сказочно-мифологических форм к конкретно-историческому содержанию. Это свойственно всем эпосам без исключения; и даже те народы, у которых не сохранились архаические образцы данного жанра, уже в эпоху перехода от родо-племенных (или рабовладельческих) отношений к феодальным (с их национально-государственной тенденцией) смогли восполнить этот пробел, включив в классические образцы героического эпоса более древние сказания, песни, легенды. Так обстояло дело с классическими тюркскими эпосами «Китаби-Деде Коркуд», «Манас», «Алпамыш», а в Западной Европе наиболее характерным случаем трансформации древних богатырских сказаний является «Песнь о Нибелунгах», которая, по словам В.М.Жирмунского, «представляет один из немногих примеров трансформации богатырской сказки в героический эпос (имеется в виду западноевропейская эпическая традиция. – И.Г.), впрочем трансформации только частичной, поскольку сказания о юности Зигфрида, вероятно именно вследствие их сказочной архаики, не сложились в эпическое целое, как сказание о Зигфриде-свате» [12, с.231]. В.М.Жирмунский опирался при выдвижении данного тезиса на научные труды Андреаса Хойслера – одного из наиболее авторитетных исследователей сказаний о Нибелунгах.

лунгах, — который на основе мотива убийства Зигфрида на охоте, заимствованного из одной французской поэмы, однако отсутствующего в более ранней редакции смерти этого героя в «Саге о Тидреке», даже датировал время создания последней редакции «Песни о Нибелунгах».

В.М.Жирмунский, при сравнительном исследовании тюркских эпосов, выявил многочисленные древние пласты, содержащие богатую и разнообразную информацию о древнетюркском фольклоре и мифологии. Следует отметить, что именно на основе детального исследования тюркских эпосов стало возможным полностью проследить этапы генезиса героико-эпических жанров от древних сказочно-мифологических богатырских сказаний до классических памятников эпохи феодальных отношений. Данный опыт сравнительно-исторического анализа позволил по-новому взглянуть на природу эпического жанра в целом, выделить основные этапы его развития, а в дальнейшем — наметить типологическую близость сюжетно-тематических компонентов тюркских эпосов с древними и средневековыми памятниками мирового фольклора. Следует отметить особую заслугу В.М.Жирмунского, заключающуюся в привлечении в орбиту сравнительных исследований не только книжных, но и устных эпосов, которые и сегодня бытуют в живом исполнении среди тюркских народов.

При переходе от мифа к ранним формам эпоса (и далее — к классическому эпосу Средневековья) меняется основное содержание эпоса как жанра. Эти метаморфозы, связанные, главным образом, со сменой общественно-экономических формаций, и стали причиной внутрижанровой дифференциации, которая позволила выделить два основных, различных по своей сути, типа: архаический эпос (относящийся к догосударственной эпохе) и эпос классический (эпохи феодальных отношений). Критерий, по которому выделен второй тип (т.е. феодальные отношения), на

наш взгляд, кажется спорным: феодальные отношения и история их возникновения изучены недостаточно (в особенности на Востоке); поэтому целесообразнее было бы применить, например, понятия «родоплеменной эпос» и «эпос национальный».

Проникновение мифологических мотивов в ранние формы эпоса, а затем в виде реликтов и в классические, наглядно показывает неразрывную связь этого жанра с истоками устно-поэтического творчества. П.А.Гринцер, известный русский исследователь древнеиндийского эпоса, как-то отметил, что «сам миф в своем строении отражал какие-то важнейшие аспекты человеческого опыта и деятельности, фиксировал образцовые модели человеческого поведения и осознания окружающего мира (солнечный цикл дня, сезонный цикл года, органический цикл жизни). ...схема приложения такой модели – не только миф, но и на государственные, на социальные институты древности, на ритуал, ранние словесные жанры, в т.ч. эпос. Используя ту же, что и миф, сюжетную схему, эпос воплощал в ней совершенно иное содержание» [15, с.177-180]. Действительно, как показывают многочисленные исследования (как на Западе, так и на Востоке), порой очень сложно дать четкую дефиницию эпическому произведению из-за неразложимого синтеза в нем элементов мифа, сказки, собственно эпической героики и исторических преданий. И, как показывает опыт, любое однозначное решение такой проблемы неизбежно приводит к акцентированию внимания на каком-либо одном главенствующем аспекте. Такой подход, в конечном итоге, способствует разрушению эпического произведения как целого, и выдвигению на первый план единичного элемента этой системы (причем без учета внутрисистемных связей).

Другая важная проблема – это соотношение эпоса, мифа и истории. Как показывают исследования, в древних

эпосах мифология и сказочная фантастика являются фоном, на котором разворачиваются эпические события. Например, ярким и наиболее ранним образцом такого типа являются шумеро-аккадские сказания о Гильгамеше.

Героическое время в шумеро-аккадском эпосе, как и в ряде других древних эпосов, исторически соответствовало периоду «военной демократии» – высшей стадии развития первобытнообщинного строя. Сам образ Гильгамеша фигурирует не только в эпосе и изобразительном искусстве, но и в ряде других памятников: например, римский писатель III в. К.Элиан (Блаудиус Аелианус. Де натура анималиум, XII, 21) упоминает Гильгамоса как одного из вавилонских царей и сообщает следующую легенду о его происхождении: деду Гильгамоса, вавилонскому царю, астролог предсказал, что сын его дочери отнимет у него царство. Вавилонская царица была заключена в крепость, но родила там ребенка от неизвестного человека. Стража сбросила мальчика со стены, но орел спас его и передал будущего царя садовнику на воспитание. Элиан, в свою очередь, заимствовал эту легенду у вавилонского жреца Бероса, составившего историю Вавилонии, а сам сюжет восходит к более ранним источникам [13, с.391].

Легенда о происхождении Гильгамеша находит множество параллелей в более поздних литературах Древности и Средневековья. Например, в греческой мифологии эта тема встречается в мифе о происхождении Зевса и в мифе о фиванском царе Эдипе (во втором случае сюжет легенды близок к древневавилонскому источнику). Однако поразительное (хотя и внешнее) сходство с этой легендой обнаруживает предание о происхождении гуннского царя Аттилы, принадлежащее исключительно средневековой европейской традиции (поиски восточных источников данной легенды пока не увенчались успехом). Возникает вопрос: каким образом этнически различные и разностади-

альные народы могли использовать схожие в сути своей предания для объяснения происхождения избранных героев (царей, богов и т.д.)? Вряд ли здесь можно предположить только случайное совпадение, которое объяснимо одинаковым образом художественного мышления (или фантазирования) у различных народов, находящихся на одинаковой ступени развития.

В шумеро-аккадской литературе находим ранний образец еще одного распространенного мифо-эпического мотива – бегства от смерти. Он встречается здесь, по крайней мере, дважды: в первом случае это шумерский миф о нисхождении богини плодородия Инанны (вавилонская Иштар) в подземное царство («Страна без возврата»), о замене ее собственным супругом – Думузи (Таммуз). С этим мифом могут быть соотнесены греческий миф об Алкесте и «Сказание о Дели Домруле» из «Китаби-Деде Коркуд», которое, в свою очередь, поразительно сходно с греческим вариантом.

Второй вариант этого мотива связан с главным героем шумеро-аккадского эпоса – Гильгамешем, цель странствий которого заключается в поиске бессмертия. Среди тюркоязычных народов Средней Азии есть тематически схожие легенды, связанные с именем Горгуда (Хорхута). Аналогичный сюжет есть и в ближневосточной легенде об Искендере (Александре Македонском), по мнению специалистов, не имеющей никакого отношения к его истории [13, с.224].

Как показывают вышеприведенные параллели, в большинстве случаев древнеближневосточные сюжеты, темы, образы нашли свое отражение и в тюркском героическом эпосе, прежде всего в «Китаби-Деде Коркуд». Поэтому можно предположительно высказать мнение, что в процессе формирования огузской (в частности азербайджанской) эпической традиции важную роль сыграли сю-

жетно-тематические элементы фольклора и литературы Ближнего Востока, в то время как фольклорная традиция тюркоязычных народов Сибири и Центральной Азии развивалась в тесной связи с алтайско-монгольским и иранским фольклором. Для научного обоснования этого тезиса, конечно же, необходимы серьезные исследования в области фольклорных взаимосвязей в литературах Древнего Востока, способные выявить достоверные факты типологической близости, заимствований или генетического родства.

Несмотря на то, что мнения ученых по вопросу о первичной локализации эпоса «Китаби-Деде Коркуд» и времени его окончательного оформления значительно расходятся, практически все авторитеты горгудоведения (Г.Диц, В.Бартольд, В.Жирмунский, М.Г.Тахмасиб, Г.Араслы, Х.Короглы и др.) указывают на крайне архаичный характер многих сюжетов, мотивов и образов этого памятника. В частности, сказание о Бугач-хане В.Жирмунский рассматривал как не принадлежащее к огузскому циклу. В.Бартольд в свое время отмечал ту же внекомпозиционную соотносительность сказания о Дели Домруле, которому «пока не удастся найти никаких параллелей в мусульманской и вообще переднеазиатской литературе», а также повествование о Ган-Туралы, которое, в свою очередь, «находит себе параллель в западных романах и восточных сказках» [3, с.110].

Особый интерес в плане изучения процесса возникновения и развития тюркской эпической традиции наряду с вышеуказанными эпосами представляют героико-романические сказания о легендарном Кероглу. Вслед за «Китаби-Деде Коркуд» это – еще один, не менее совершенный, шедевр азербайджанского устного народно-поэтического творчества. Все без исключения исследователи эпоса единодушно сходятся во мнении, на основании неоспоримых

доказательств, что азербайджанский «Кёроглу» послужил истоком, основой в процессе складывания версий одноименного эпоса у других народов.

Как известно, популярность этого эпоса в истории мировой фольклористики беспрецедентна: многочисленные эпические сказания и легенды о Кёроглу пользовались и по сей день пользуются неизменной популярностью среди тюркоязычных и других народов Средней Азии и Казахстана (туркмен, узбеков, казахов, каракалпаков, таджиков и арабов), Сибири (тобольских татар), Кавказа (азербайджанцев, кумыков, армян, грузин, абхазцев), Ближнего Востока (в Турции). Эпос известен также тюркоязычному населению Румынии и Молдавии (добруджские татары и гагаузы). Примечательно, что различия в языке, особенностях национальной культуры и религиозных воззрений не были препятствием для столь широкого распространения сказаний об этом герое на огромной территории, где он бытует под названием «Кёроглу», «Гёр-оглы», «Кур-оглы», «Гургули», «Кер-оглы». Эти разноязычные версии, несмотря на совпадение некоторых сюжетных линий и общность мотивов, все же своеобразны и оригинальны. Так же специфична их поэтическая и стилевая система, определяемая национальной фольклорной традицией каждого конкретного народа.

Следует отметить, что до 20-х годов XX века в Азербайджане не существовало единого центра по записи, публикации и изучению эпоса вообще и, в частности, сказаний о Кёроглу. Если обратиться к истории бытования данного эпоса, то выясняется, что легенды, предания и песни об этом герое в исполнении народных певцов – ашугов раньше всего начинают собирать на Кавказе; уже в 1804 г. в рукописном сборнике азербайджанского поэта Андалиба Караджадаги были помещены песни из этого эпоса. В газете «Тифлиссские ведомости» (1831 год, № 68)

впервые сообщается о легендарной крепости Кёроглы, расположенной в Закавказье. Вслед за этим в 1840 году русский этнограф И.Шопен со слов некоего Омара (по всей вероятности ашуг) записал несколько эпизодов эпоса «Кёроглу» и опубликовал их в Петербурге под названием «Кёроглы – татарская (т.е. азербайджанская. – И.Г.) легенда» (см.: «Маяк современного просвещения и образованности», СПб., гл. III, ч. II, 1840), причем текст эпоса Шопен изложил в прозе. Эта публикация получила в конце 50-х годов XX века резко отрицательную оценку со стороны азербайджанского фольклориста М.Г.Тахмасиба, который обвинил автора в умышленном искажении текста эпоса, назвав это издание антинародной, вредной выдумкой [17]. Современные исследователи считают это субъективной оценкой критика, тем более, что не известен оригинал текста, который И.Шопен переложил на русский язык.

При рассмотрении вопроса о генезисе эпических сказаний из цикла «Кёроглу» заслуживают внимания слова И.Шопена о том, что Кёроглу по происхождению – «татарин» (т.е. тюрок-азербайджанец), и что он действовал во времена Ак-Коюнлу и Кара-Коюнлу. Другой русский ученый-востоковед, ученик М.Казембека И.Н.Березин, путешествуя в середине XIX века по Южному Азербайджану, записал песни о Кёроглу и по возвращении издал их как туркменский фольклор (см.: И.Н.Березин. Турецкая хрестоматия. Т. II, СПб., 1862). Незадолго до публикации Березина, в 1842 году, бывший русский консул в Гиляне А.Ходзько опубликовал записи сказаний о Кёроглу, переведенные им на английский язык (см.: А.Ъщодзко. Популяр поетрий оф Персиа. Лондон, 1842). Эта публикация вызвала сенсацию не только в Англии, но и по всей Европе (в том числе и в России), о чем свидетельствуют многочисленные переводы, появившиеся на разных языках в течение одного десятилетия (на французском языке эпос был опубли-

ликован дважды; одним из переводчиков была известная писательница Жорж Санд). Эпос был также переведен на немецкий и позднее на венгерский языки. На русский язык версия А.Ходзько была переведена С.Пенном и опубликована в 1856 году в Тифлисе, сначала в газете «Кавказ», затем отдельным изданием (см.: «Кавказ», № 24, 26-27, 30, 34-42. Отдельный оттиск. Тифлис, 1856). Это был наиболее полный вариант перевода эпоса с английского языка (по неизвестным причинам Пенн упустил XIV дастан – «Поход Кёроглу в Сирию»).

В XX веке трудами таких известных азербайджанских фольклористов, как М.Г.Тахмасиб, Г.Араслы, А.Набиев, Ф.Фархадов, П.Эфендиев, А.Эриванлы и многих других исследователей, была создана обширная научная литература о генезисе и идейно-тематическом содержании эпоса «Кёроглу». Однако здесь практически отсутствуют работы сравнительно-типологического и сравнительно-генетического характера не только с родственными тюркскими эпосами, но и с произведениями эпического творчества европейских народов.

Что касается историзма эпоса «Кёроглу», то здесь подавляющее большинство ученых (как отечественных, так и зарубежных) уверены в том, что связь его с историческим преданием более конкретна: субстратом эпоса, его основным сюжетным ядром являются реальные исторические события в Южном Азербайджане (восстание джелалиев в конце XVI - начале XVII века). В исторических хрониках фигурирует и имя одного из вожаков этого движения (Кёроглу), и имена ряда других персонажей (например, Хасана, Джигали, Мустафы и др.). Архаические черты главного героя (ему приписывается губительный крик, эпическое обжорство, богатырский сон перед подвигами и т.п.), а также большое количество чисто сказочных подвигов некоторые исследователи считают вторичной эпической

идеализацией, внесенной позднее в историческое предание.

Как было уже неоднократно отмечено, только историко-сравнительный метод является наиболее действенным и верным способом выявления генетических корней как самого эпоса, так и исторических прототипов эпических героев. В отношении эпоса «Кёроглу» данные вопросы не являются окончательно решенными; яркое тому свидетельство — появившаяся сравнительно недавно монография проф. Дж.Г.Нагиева, в которой автор ведет поиск параллелей с центральноазиатскими историческими героями, нашедшими отражение в китайских легендах и исторических преданиях[18].

Приведенный нами краткий обзор основных этапов развития классических тюркских эпосов и эпических традиций позволяет говорить об их значительном сходстве с эпическими памятниками, прежде всего, саяно-алтайских и монгольских народов (то есть с центральноазиатским кругом), а с другой стороны — с древнеближневосточным культурно-историческим ареалом. В первом случае наличие общих эпических элементов свидетельствует о генетическом родстве тюркских и центральноазиатских эпосов и эпических традиций в целом, о схожих путях их возникновения и развития. Второе заключение дает основание говорить пока еще о типологической близости тюркских и древневосточных эпосов; однако дальнейшее всестороннее изучение имеющихся фактов типологических схождений и выявление пока еще неизвестных параллелей должно прояснить картину генезиса и развития восточной и, в частности, тюркской эпической традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гордлевский В.А. Избр.соч. В 4-х т. М.: Изд-во вост. лит., 1960-1968
2. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.-Л.: Гослитиздат, 1962

3. Бартольд В.В. Сочинения. В 9-ти т. М.: Наука, 1963-1977
4. Асадов Ф.М. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку: Элм, 1993
5. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: Азернешр, 1991, 312 с.
6. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5-ти т. Алма-Ата: Изд-во АН Каз.ССР, 1961-1972
7. История стран Азии и Африки в средние века. В 2-х ч. М.: МГУ, 1987
8. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976
9. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. – ТС – 1977, М.: 1978
10. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989
11. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974
12. Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979
13. Аджалов А. Трансформации одного древневосточного эпического образа в сравнительно-типологическом освещении. – В сб.: Azərbaycan filologiyası məsələləri (II buraxılış), Bakı, Elm, 1984
14. Алияров С.С. «Книга Коркуда»: проблемы комплексного историко-филологического исследования. – «Советская тюркология», 1989, № 4
15. Гринцер П.А. Эпос древнего мира. – В кн.: Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. М., Наука, 1971
16. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., Изд-во вост.лит., 1963
17. М.Г.Тахмасиб. Предисл. к эпосу «Кёроглу». Баку, 1959
18. Nağıyev C.Q. «Koroğlu»nun Çin qaupnqları. Bakı, «Asiya» nəşriyyatı, 1998

Ильгар Гусейнов,
кандидат филологических наук

«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» DASTANINDA QƏHRƏMANLIQ MOTİVLƏRİ

«Kitabi-Dədə Qorqud» Azərbaycan xalqının etnik əcdadları sayılan oğuz tayfalarının bədii zövqünü, mənəvi-ruhi aləmini əks etdirməklə yanaşı, onun alp-ərənlik tarixini də öyrənmək üçün böyük əhəmiyyətə malikdir.

Oğuzlar haqqında yaradılan bədii-əfsanəvi əsərlər «Oğuznamə» adı ilə tanınırdı. Bu Oğuznamələr türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını obrazlar, bədii lövhələrlə əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqlardır. «Oğuznamə»ləri Haqq-Tala könlünə ilham etmiş ozanlar, söz ustaları düzüb-qoşub yaratmışlar. Böyük türk savaşlarında ordunun önündə gedən, döyüşçüləri ruhlandıran, coşduran ozanlar, həm də bu döyüşləri yaddaşlara yazan, nəsil-nəsil ötürən sənət ustaları idi. Məhz bu «Oğuznamə»lərin rəmzə çevrilmiş örnəyi «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarıdır. «Dədə Qorqud» eposunda iştirak edən oğuz-türk tayfalarının tarixi ən qədim çağlarla səsleşir. Tarixdən də məlumdur ki, oğuzlar türk xalqının etnik tərkiblərinə daxil olan tayfadır. Oğuz türkləri min illər boyu torpaqlarımıza basqın edən yadellilərin hücumlarına sinə gərmiş, vətənin hər bir qarışını qorumaq üçün ölüm-dirim savaşına qalxmışlar. Bu baxımdan oğuzların qəhrəmanlıq tarixinə həsr olunmuş abidə xalqın yaratdığı və yaşadığı tarixdir. Eposun bütün boyları oğuzların bahadırlıq, igidlik, qəhrəmanlıq tarixini əks etdirən söz sənətidir. Rus türkoloqu Qordlevski yazır:

«Bu epos oğuzların tarixini doğulduqları gündən qocalanadək, məişət həyatından doğma torpağın istiqlaliyyəti uğrunda mübarizəyədək, ictimai həyatın bütün sahələrinə sirayət edən «igidlər əsri» kimi təsvir edir (1, 71).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı oğuz tayfalarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının qədim və orta dövr dövlətçilik təşəkkülünün, siyasi ictimai həyatının dolğun mənzərəsini nümayiş etdirən tarixi salnamədir. Bu nəzərdən

dünya qorqudşünaslığı «Kitabi-Dədə Qorqud»un istər etnik mənşə, istər tarixi-coğrafi ərazi, istərsə də dil və məfkurə baxımından Azərbaycan xalqına mənsub olması fikrini qəti şəkildə təsdiq edir.

«Dədə Qorqud» eposunu təşkil edən on iki dastanın əsas mahiyyəti qəhrəmanlıq ideologiyası təşkil edir. Dastanların əsas qayəsi ilə yanaşı burada xalqın mənəvi aləmi, arzu və istəkləri də ifadə olunmuşdur. Dastanın V «Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu» və VIII «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»lar isə əsatiri-mifik xarakter daşıyır. Buna baxmayaraq, bu boylarda real hadisələrlə qeyri-real hadisələr vəhdət təşkil edir. Ümumi nəzər saldıqda bütün boylarda oğuzlar öz müstəqilliklərini və azadlıqlarını qoruyaraq müdafiəedici müharibələr aparır. Eposda oğuzların alplıq, bahadırlıq, pəhləvanlıq şücaətləri əvvəlinci boydan sonuncu boyə kim inkişafda verilib. Bu baxımdan, ilk növbədə, «Kitabi-Dədə Qorqud» bahadırlıq eposudur.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da Oğuz dövləti «Qalın Oğuz» eli kimi təqdir olunur. Yadelli kafir qəbilələləri ilə sərhəddə yaşayan iyirmi dörd oğuz; qəbiləsinə xanlar xanı Bayandır xan hökmdarlıq edir. Başında qəhrəman bəylərin durduğu iyirmi dörd oğuz qəbiləsinin özü də iki yerə İç Oğuz və Dış Oğuz tayfalarına ayrılırdı. Bu oğuz tayfaları birbaşə Bayandır xanın tabeçiliyində idi. İç Oğuzlar Oğuz elinin mərkəzində, Dış oğuzlar isə nisbətən kənar sərhədlərdə yaşayırdılar. Buna baxmayaraq xan divanının hökmü İç Oğuzdan Dış Oğuzə işləyirdi. Yəni Oğuz yurdunun müdafiəsi ilə bağlı bütün məsələlərə yalnız böyük bayraq götürən Bayandır xanın çağırıldığı hərbi məclisdə baxılırdı. Bayandır xan öz qərargahında əyləşib oğuz tayfalarını döyüşə göndərir, döyüşdən sonra qəhrəman bəyləri mükafatlandırırırdı. Xanlar xanı Oğuz elinin qayda-qanunlarını möhkəm qoruyurdu. Onun icazəsi olmadan İç Oğuz və Dış Oğuz tayfaları kafir elinə axına, yürüşə çıxə bilməz. Bayandır xan divanına üz tutub «aqın» üçün icazə istəyənlərə, düşmən qalasından

çıxıb elə dönmüş igidlərə, atasını dustaqdan qurtarmağa gedən gənc bəylərə izn verib silahlı qoşunla yürüşə yola salırdı. Bayandır xanın bəylərbəyisi olan Qazan xan onunla bərabər elin bütün işlərini idarə edirdi. Qazan bəyin icazəsi ilə yürüşlər edilirdi. O, bütün qəbullarda iştirak edir və çox şey onun iradəsindən asılı idi. Qazan xan döyüşlərdən sonra oğuz igidlərini mükafatlandırır, onlara geniş torpaq sahələri, qızıl-gümüş, ev-eşik bəxşiş edirdi. İç Oğuz və Dış Oğuz bəyləri Bayandır xan kimi ona da ehtiramla yanaşırdılar.

Sərhədlərdəki təhlükəyə qarşı İç Oğuz və Dış Oğuz tayfaları birləşirdi. İç Oğuzda fəlakət baş verəndə bütün Dış Oğuz bəyləri, tayfa başçıları köməyə gəlirdilər. Dış Oğuzda bəla üz verəndə sərkərdə Qazan xanın başçılığı ilə İç Oğuz bəyləri silaha sarılırdılar. Hər iki Oğuz eli Bayandır xan və Qazan bəyin xeyir və şərində iştirak edir, İç və Dış Oğuz bəyləri Bayandır xanın verdiyi şölənə, böyük ziyafətə yığılır, onun dəvəti ilə bütün bəylər seyrana, ova çıxırdılar.

«Dədə Qorqud» dastanındakı Oğuz elləri qadasız, qurbansız, savaşırsız da keçinə bilmirdi. Oğuz elləri yalnız qələbələr, yalnız şadlıqlar yurdu deyildi. Bu elin günləri ağlı-qaralı idi. Oğuz eli öz azadlığını qurbanlar bahasına, igidliklər sayəsində qoruyurdu.

Qalın Oğuz elinin sərhədləri ətrafında Qıpçaq türkləri və gürcülər yaşayırdılar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da oğuz igidlərinin Azərbaycana hücum edən gürcü feodallarına, onların havadarları olan Bizansa, həmçinin gürcü hakimləri ilə ittifaqa girən qıpçaq türklərinə qarşı mübarizəsi daha geniş və qabarıq əks olunmuşdur.

«Dədə Qorqud» eposunda bir fakt da maraq doğurur. Burada etnik münəqişə ilə yanaşı ziddiyyətlərin əksəriyyəti dini ideoloji mahiyyət daşıyır, müsəlmanlarla kafirlər arasında baş verirdi. Dastanın əsas qəhrəmanları islam dinini nəinki qəbul etmiş, hətta bu dini yaymaq səlahiyyətinə malik olan müsəlman türkləri, islam dininə inanmayan müsəlmanlığı qəbul etməyən kafirlərə, büt-pərəstlərə qarşı vuru-

şurdular (2, 107). Tanrıya iman gətirən türklər dastanda bütperəst, xristian, ümumiyyətlə, müsəlman olmayan türklərə və ya başqa xalqlara, etnoslara qarşı durur, onları kafir sayırdılar. Məlumdur ki, müsəlman oğuzları kafir üzərində qələbə çaldıqdan sonra düşmənlərin qala və kilsələrini darmadağın edib yerinə məscidlər tikdirirdilər. XI boyda kafirlərə əsir düşən Oğuz elinin baş qəhrəmanı Salur Qazan yağılara deyir: «Kəlisəsin yıqub yerinə məscid yaptım» (3, 118). Boylardan məlum olur ki, Qazan xan uzaq-uzaq səfərlərə gedib, sıldırım qayalar üzərində tikilmiş kafir qalalarını almış, kilsələri yıxıb yerinə məscid yaptırmış, dinsizliyinə gətirmişdir. Tanrıçılıqdan islama keçid dövrünün abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud»da islamı qəbul etmiş oğuzların Allaha inamı, səmimi bağlılıqları, bütün boylarda açıq-aydın ifadə olunmuşdur. «Dastan»da Tanrı haqqında deyilir: «Allah, Allah diməyincə işlər önməz. Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz... Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz... Azıb gələn qəzayi Tanrı sovsun... Ağız açıb ögər olsam, üstümüzdə Tanrı görklü, Tanrı dostu, din sərvəri Məhəmməd görklü... Yazılıb düzülüb gögdən endi, Tanrı elmi «Quran» görklü... «Ol ögdüğüm yuca Tənri dost oluban mədəd irsün, xanım, hey!...» (3, 33). Yağılarla döyüşə başlamazdan öncə oğuz igidləri dua mərasiminə qatılırlar. «Abdəst alıb, iki rükət hacət namazı qılıb, adı görklü Məhəmmədə Salavat gətirirlər». Bu dua mərasimində deyilən sözlər döyüşçüləri ruhlandırmağa xidmət edir. Misal üçün IX «Bəkil oğlu Əmranın boyu»nda, yüzlərlə düşmənin önünə çıxan Əmran qəhrəmancasına onların hücumunu dəf edir. Amma çoxluq qorxudar, dərinlik batırar. Döyüş zamanı Əmran təklənir və üzünü tutub Tanrıya aşağıdakı duanı edir:

«- Yucalardan yucasan,

Yuca Tənri!

Kimse bilməz necəsən,

Görklü Tənri!

...Birliğinə sığındım, əziz Allah!

Xocam, mana mədəd! - dedi!» (3, 108-109)

«Kafər aydır: «Oğlan, alındunsa, Tənrinəmi yalvarırsan?

Sənün bir Tənrin varsa, mənüm yetmiş iki bütxanam var», - dedi.

Oğlan aydır: «Ya asi mələm, sən pütlərinə yalvarırsan, mən aləmləri yoqdan var edən Allahıma sığındım», - dedi.

Həq-təala Cəbrayilə buyurdi kim: «Ya Cəbrayil, var, sol quluma qırq ərcə qüvvət verdim», - dedi.

Oğlan kafəri götürdi yerə urdi. Burnından qanı düdük kibi şorladı. Sıçrayub şahin kibi kafərin boğazın ələ aldı.

Kafər aydır: - «Yigit, aman, Sizün dinə nə deirlər, dinünə girdim». - dedi. Parmaq götürüb, şəhadət götürüb müsəlman oldu. Qalan kafərlər bilüb, meydanı salub qaçdı (3, 109). Bu mükəllimədən belə nəticə çıxarıyıq ki, oğuz müsəlmanları islam dini ilə fəxr edirlər və bu dini başqa dinlərdən müqəddəs sayıb uca tuturlar. Demək olar ki, dastanın bütün boylarında oğuz qəhrəmanları döyüşdən əvvəl uca Tanrıdan kömək, qüvvət diləyirlər. Məhz Tanrının verdiyi mənəvi kömək, güc-qüvvət, qəhrəmanları qanadlandırır və saysız-hesabsız düşməni məhv edirdi.

Oğuz igidləri əqidəcə möhkəm, dözümlü, cəsur və şərəfli idirlər. Oğuz sərkərdələri, alpları düşmənin qaranlıq zindanlarında, dərin quyularında əzablara qatlaşırlar. Bu çətinliklərə baxmayaraq oğuz igidləri kökünə, soyuna dönük çıxmırdılar. Onların heç biri düşmən qarşısında əyilmir, alçalmır, intiqam almaq üçün yağya fürsət vermir, əksinə yağı özü qorxuya düşür, igidlərə qəsd etməyə ürək eləmir. Oğuz igidlərinin damarlarından türk qanı axır. Türk alpları əsrlər boyu davam edən qəhrəmanlıqları ilə dünya tarixində şərəfli səhifələr açmışdılar.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında oğuz igidlərinin onlarla kafəri məğlub etməyə qadir olması faktı ilə qarşılaşıyıq. Düşmənlərin qorxaqlığı ilə bağlı düşdükləri gülünc vəziyyətlərə dastanın bir neçə boyunda rast gəlmək müm-

kündür. Bunun X boyda təsdiqi öz əksini tapmışdır. Uşun Qocanın kiçik igid oğlu Səyrək qardaşı Əyrəyi əsirlikdən qurtarmaq üçün kafir elinə yürüş edir. Səyrək təkbaşına yüzdən çox kafiri qırıb-çatır. Kafirlər onu ələ keçirə bilmirlər. Axırda düşmən qoşunu qorxusundan Təkürün üzünə durur ki, «Varmazuz, kökümüz kəsər, həpümüz qırar» (3, 113). Əlacsız qalan Təkür əsir dustağı (Əyrəyi) Səyrəyin qarşısına çıxardır. Bu cəhətdən düşmənlər oğuzlardan qorxduqlarını açıq-aşkar biruzə verirlər. XI boy da bu cəhətdən səciyyəvidir. Burada da əsir düşmüş Qazan xan Oğuz igidləri ilə döyüşməli olur. Abidədə bu və ya digər nümunələr kafirlərin Oğuz igidlərinin qarşısında dura bilməmələrini təsdiq edir. Hətta yadellilər Oğuza bac-xərac da verirlər. «Doqquz түмәнлик Гүрчүстанın xəracı gəldi», - deyə IX boyda bu haqda bəhs olunub. Xərac az göndəriləndə Oğuz hökmdarı Bayandır xan narahat olur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Oğuzların kafir elinə aqına, yürüşə getməyi aşağıdakı məqamlarda baş verirdi:

1. «Yağların gizli basqınları müqabilində onları əzib məhv etmək»;

Bu kimi hallarda oğuzlar, baş sərkərdədən tutmuş, böyükdən kiçiyə kimi elliklə doğma torpaqları uğrunda savaşa qalxır, yurd-yuvalarını düşmən təcavüzündən qorumaq üçün canlarından keçməyə hazır olurlar. Ümumiyyətlə, Oğuz igidləri vətən uğrunda şəhid olmağı özlərinə şərəf bilirlər.

2. «Əsir düşmüş oğuz igidini qurtarmaq üçün kafir elinə, kafir qalasına yürüş edib, din düşməninə məğlub edib, əsrləri azadlığa çıxarmaq».

II boy, III boy, IV boy, VII boy, X boy, XI boylar bu baxımdan səciyyəvidir. II boyda Qazan xan ailəsini, III boyda Beyrək qırx igidini, IV boyda yenə Salur Qazan oğlu Uruzu əsirlikdən xilas edir. VII boyda Yegnək atası Qazlıq Qocanı, X boyda Səyrək böyük qardaşı Əyrəyi, XI boyda isə Uruz başda olmaqla Qalın oğuz bəyləri Qazan xanı əsirlikdən qurtarırlar.

3. Konkret bir səbəb olmadan atlanıb igidlik göstərmək həvəsi, mənəvi ehtiyacı baxımından kafir sərhədlərinə yürüşə çıxmaq.

VII və X boy bu hala ən parlaq nümunədir.

VII boyda Qazlıq Qoca konkret bir səbəb olmadan kafir elinə yürüşə çıxmaq üçün Bayandır xandan icazə alıb, aqına gedir.

X boyda isə Uşun Qocanın oğlu Əyrək Qalın Oğuzda nüfuzlu ada malik olmaq üçün Bayandır xandan kafir elinə yürüşə izn alıb üç yüz igidlə düşmən sərhəddinə çıxır. VII boyda Qazlıq Qoca, X boyda Əyrək kafir sərhədlərini pozurlar. Lakin bu yürüşlər uğursuzluqla nəticələnir, onların əsir düşməsi ilə başa çatır. Biz bu boylardan belə nəticə çıxarıyıq ki, ad qazanmaq, savaş etmək üçün qonşu sərhədləri pozmaq qadağandır. Amma onların yürüşü soyğunçuluq, işğalçılıq xarakteri daşmır, sadəcə qoçaqlıq, hünərlilik rəmzi daşıyır.

4. Bir yerdə oturmaqdan yorulub, yerindən qalxmaq, kafir sərhədinə ova getmək istəyi baxımından. IV boyda Qazan xan bəylərə bildirir ki, «A bəylər Uruz yaxşı deyir, Siz yeyiniz – içiniz. Söhbətinizi eləyin. Mən oğlamı götürüb ova çıxdım. Baş kəsdiyim, ox atdığım yerləri ona göstərim, sabah gərəyi olar» (3, 167).

Bu məqamlara baxmayaraq qəflətən zərbə vurmaq, hiylə ilə qələbə çalmaq, yatanı əsir götürmək, qaçanı qovmaq, aman diləyini öldürmək kimi mənfi adətlərdən oğuz igidləri uzaq idi.

«Dədə Qorqud» dastanında Oğuz elinin baş qılinc qəhrəmanı, cəngavəri Ulaş oğlu Salur Qazandır. Oğuz igidləri ona: «İgidlərin arxası, yazıqların ümidi, Amit soyunun aslanı, Türkünstanın dirəyi, Bayandır xanın kürəkəni, Uruz xanın atası, Qonur atın yiyəsi» - deyə müraciət edirdilər. Eposda Qazan xan V və VI boylardan savayı, bütün boylarda iştirak edir. Dörd boyda isə II, IV, XI və XII baş qəhrəmandır. Qazan xan bütövlükdə dastanın mərkəzi qəhrəmanıdır. Eposda oğuzların xanı Bayandır döyüşlərdə, bir

çox hadisələrdə iştirak etmir. Dastanda bu və ya digər hadisələrlə bağlı yalnız adı çəkilir. Rəsmən bəylərbəyi olan Qazan xan Bayandır xanın vəzifələrinin bir çoxunu icra edir. Dastanın boylarında Qazan xan surəti inkişafda verilib. Eposda Qazan xanla yanaşı saysız-hesabsız oğuz igidləri vətən uğrunda döyüşlərdə öndə gedirlər.

Eposda Oğuzlar və onların qonşuları arasındakı münasibətlər tez-tez müharibələr aparmaqla, qonşuların hücumlarının qarşısını almaqla xarakterizə olunur. Sərhədyanı ölkələrin daim basqın etməsi və oğuzların öz ocağı uğrunda apardıqları qanlı döyüşlər haqqında ideya eposda qızıl xətlə keçir. Eposda oğuz elinin düşmənləri qıpçaq türkləri və gürcülər oğuzlara qarşı işğalçılıq müharibələrində amansızlıqları ilə diqqəti cəlb edirdilər. Kafirlər daha çox əllərinə fürsət düşən kimi, qəfil oğuz yurduna soxulub, çapqınçılığa gedən, yatanı namərdliklə, əl-qolunu bağlayıb əsir götürən və əsir düşmüş oğuzlara ağır əziyyət verən hiyləgər düşməndirlər. Düşmənin qəddarlığı və təcavüzkarlığı II, IV, IX, XI və digər boylarda kifayət qədər parlaq göstərilir. Dastanda kafirlərin ən qəddarı Şöklü Məlikdir. Belə ki, Oğuzlara edilən hücumların başında məhz o durur. II «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyu»na diqqət yetirək. Qazan xan Oğuz bəyləri ilə birgə ova çıxır. Oğlu Uruzu üç yüz igidlə evinə keşikçi qoyur. Kafirlərin casusu Oğuz igidlərinin ova çıxması xəbərini Şöklü Məliyə çatdırır. Kafirlər də fürsəti əldən verməyib, gecə yarı yeddi min qoşunla Oğuz elinə təcavüz edirlər. «Yeddi min qaftanının arxası cırıq, kəsik saçlı, sasi dinli, din düşməni Qazan xanın düşərgəsinə basqın edir. Yağılar Qazan xanın yurdunu çapıb-talayırlar». Malmülkünü, bol pulunu, ağır xəzinəsini qənimət götürürlər. Bunlar azmış kimi, Qazan xanın qız-gəlinini, qarıcıq anasını, qadını Burla xatunu, oğlu Uruzu üç yüz igidlə əl-qolu bağlı əsir aparırlar. Daha sonra altı yüz kafir Dərbəndə Qazan xanın qoyun sürüləri üzərinə qoşun çəkir. Oxucu bu məqamda Salur Qazanın qoyun sürülərinin keşiyini çəkən,

sadə xalq içərisindən çıxmış Qaraca Çobanın qəhrəmanlığı ilə rastlaşır. Qaraca Çoban iki qardaşı ilə birgə altı yüz düşmən qarşısında mərd dayanır. Kafirlərin iyrənc təklifini rədd edir, onları alçaldıb, sapandı ilə Qazan bəyin sürülərini düşməndən qoruyur. Bu çaxnaşmada Qaraca Çobanın iki qardaşı həlak olur, özü isə üç yerdən yaralanır. Buna baxmayaraq o, üç yüz kafir öldürür, amma Qazan xanın sürüsündən düşməyə bir qoyun da vermir. Bu qəhrəmanlığına görə Qaraca Çoban Qazan xandan geri qalmayan igiddir. Sözü gedən boyun sonunda da Qaraca Çoban hünər göstərir. Qazan xanla birgə onun ailəsini düşməndən xilas edirlər. Yağılar Qazan xanın yurdunu, mal-mülkünü talan etməklə kifayətlənməyib, digər iyrənc bir niyyətə əl atırlar. Şöklü Məlik Qazan xanın qadını Burla xatunu kef məclisinə gətirib şərab paylatmaq, bununla da Salur Qazanın və bütün Oğuz elinin ləyaqətini, şərəfini alçaltmaq istəyir. Ancaq, - «Qazan bəyin xatunu kimdir», - sualına qırx bəy qızı bir ağızdan, - «mənəm», -dəyə cavab verir. Buna baxmayaraq bu təhlükəli məqamdan sovuşmaq olmur. Çünki Şöklü Məliyin hökmü qətidir. Adamlarına əmr edir ki, - «Qazan xanın oğlunu örkənlə boğazından asın, ətindən qara qovurma bişirib, əsir qadınların önünə aparın. Hər kim yeməsə, bilin ki, Qazanın xatunu odur. Çəkib gətirin, döşəyimizə salaq, şərab paylatdıraq». Oxuculara məlumdur ki, Qazan xan Oğuz elinin namusudur. Oğuzun namuslu, qeyrətli qızı Burla xatun oğlunun asılacağını eşidəndə dəhşətə gəlir. O, dərin ruhi sarsıntılar keçirir. Ya əziz oğlunun qovurma edilən ətindən yeməli, ya da igid Salur Qazanın və bütün Oğuz elinin namusunu tapdalamalı idi.

Burla xatun vəziyyəti oğluna bildirəndə Uruz qəzəblənib anasına deyir: «Saqın, qadın ana! Mənim üzərimə gəlməyəsən! Mənim üçün ağlamıyasan! Qoy bəni, ...qadın ana, cəngələ ursunlar! qox ətimdən çəksinlər, qara qoxurma etsünlər, qıry bəg qızının ögünə ilətsünlər. Anlar bir yedigin sən iki yegil! Səni kafərlər bilməsünlər, tuymasünlər. Ta

kim, eası dinlü kafərin döşəginə varmıyasan. Sağrağın sürmiyəsən. Atam Qazan namusını sındırmıyasan. Saqın!» (3, 47). Oxucu ana ilə oğul arasındakı bu mükəlimədə Uruzun Şöklü Məliyin qanlı tədbirləri qarşısında mərdanə dayanması, ailə namusu uğrunda fədakarlığını görür. O, ata-anasının namusu üçün ölümə tərəddüdsüz razıdır. Uruz burada gənc yaşında öləcəyinə ağlayır. Amma ata namusu yolunda ölümə igidcəsinə hazırlaşır. Bu gərgin vəziyyətdə Burla xatun əri Qazanın namusu naminə oğlu Uruzun doğranmasına razı olur. Ananın yağı Şöklü Məliyin dustaqlığında namusunu qorumaq üçün doğma oğlunun öldürülməsinə razı olması, özünü dözümlü, məğrur aparması əsl qəhrəmanlığın uca zirvəsidir. Burla xatun bu ana qəhrəmanlığı ilə yanaşı at üstündə qılinc çalan Oğuz xatunudur. IV boyda qılincinə qurşanıb, atına qalxıb, kafir elinə döyüşə gedən Burla xatun, döyüş meydanında yaralanmış igid əri Qazanı qılinc-qalxanla kafir hücumundan mühafizə edir. IV boyda Oğuz igidləri yağılara qalib gəlir, Burla xatun bu zaman düşmənin qara bayrağını qılınclayıb yerə salır. II boyda ən gərgin anlarda sərkərdə Qazan xan Oğuz igidləri ilə birgə köməyə yetişir. «Bahadır igidlərdən Qazan bəyin qardaşı Qaragünə, Qiyan Səlcuq oğlu Dəli Dondar, Qaragünə oğlu Qarabudaq, Boz aygırlı Bamsı Beyrək, Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin, Qalın oğuz bəylərini bir-bir atdan yıxan Qazlıq Qoca oğlu bəy Yegnək, Qazan bəyin dayısı Alp Aruz, İlk Qoca oğlu Alp Ərən, Qaraca Çoban, Dözən oğlu Alp Rüstəm, gedib peyğəmbərin üzünü görən, gələrək oğuzlar içində ona tərəfdar çıxan, bıqı qanlı Bəkdüz Əmən və b. çaparaq yetişdilər. O gün cəsur ər igidlər bəlli oldu. Namərdlər gizlənməyə yer axtardı. Kafirlərlə oğuzlar arasında qiyamət savaş oldu. Qalın oğuz bəyləri on iki min düşməni məhv etdi. Özləri də beş yüz şəhid verdi. Qazan bəy qaçanı qovmadı, «aman» deyəni öldürmədi. Qazan xan ailəsini xilas edib, ordusu ilə Oğuzla döndü.

«Dədə Qorqud» eposunda boyların çoxu basqınçı

yadellilərə qarşı, mübarizəni, savaşı əks etdirir. Düşmən namərdliklə Qalın Oğuzla basqın etdikdə oğuz igidləri hamılıqla yurdun müdafiəsinə qalxırlar. Oğuz alplarının vətəne, yurda sevgiləri naminə apardıqdarı şərəfli fədakarlıqların nəticəsidir ki, boylar məhz həmin igidlərin qəhrəmanlıqlarına həsr olunmuşdur.

«Abidə» qəhrəmanlıq salnaməsidir. Bu qiymətli salnaməni Oğuz qəhrəmanları yaratmış və yaşatmışlar.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da qəhrəmanlıq simvoluna çevrilmiş surət Qazan xandır. Belə ki, bütün hadisələrdə onun adı birinci çəkilir. Oğuz məmləkətinə haradan bir hücum, basqın təhlükəsi olsa, Qazan xanın özünü ora yetirməsi ilə düşmən məğlub olurdu. Qazan xanın başçılığı ilə Oğuz yurdunda və qoşununda ciddi intizam hökm sürürdü.

Eposda gənc oğuz bahadırlarından biri Qazan xanın dostu, silahdaşı, «Boz aygırlı Bamsı Beyrək»dir. Dastanda Beyrək əsas personaj kimi III və XII boyların təsvir etdiyi qəhrəmanıdır. Həmin boylar Beyrəyin bütün həyat yolunu - doğulmasını, qəhrəmanlıq göstərüb ad almasını, saf sevgisini, on altı illik ailə, vətən həsrətini, dostluqda fədakarlığını, vətən uğrunda bahadırlığını və nəhayət günahsız ölümünü təsvir edir. Bütün savaşlarda Bamsı Beyrək öndə döyüşür, adı Qazan xanla yanaşı çəkilir. Beyrək Oğuz elinin sevimli bahadırıdır. Abidənin XII boyunda Dış Oğuzlar İç Oğuzla yağı kəsilir. Ona görə yağı kəsilir ki, Qazan xan evini yağmaladanda Dış Oğuzla xəbər vermir. Xəbər tutanda isə yağmanın müəyyən hissəsindən məhrum edildiklərini fərz edirlər. Aruz başda olmaqla Dış oğuz bəyləri Qazan xana qarşı çıxırlar. Aruz Qoca Qazan xanı zəiflətmək üçün onun yaxın dostu, «sağ əli» olan Bamsını öz tərəfinə çəkmək istəyir. Bu məqsədlə Aruz Qoca və Dış Oğuz bəyləri Beyrəyi qərargahına dəvət edirlər. Müqəddəs kitabı araya gətirib deyirlər, - «Biz Qazandan üz döndərmişik, and içmişik, sən də and iç ki, Qazan xandan üz döndərəcəksən. Beyrək Aruzun və digər Dış Oğuz bəylərinin təklifini rədd edir və

«Qazana mən asi olmazam!» - deyər qəti and içir. Beyrək nankor Dış oğuz bəylərinə deyir:

*Mən Qazanın nemətini çox yemişəm,
bilməzsəm, gözümə tursun!*

*Qaraqucda Qazlıgatına çox yılmışəm
Bilməzsəm, mana tabut olsun!*

*Yaxşı qaftanların çox geymişəm,
Bilməzsəm, kafənim olsun!*

*Ala bargah otağına çox girmişəm,
Bilməzsəm mana zindan olsun!*

Mən Qazandan dönmənam, bəlli bilgil! – dedi

(3, 124)

Aruz yenə Beyrəyi təhdid edib deyir: «Qanına susama. Gəl and iç!» Beyrək işi başa düşür, amma yalandan and içib canını qurtarmır. Mərdliklə Aruz Qocanın cavabını verir: «Vallah, mən Qazanın və İç Oğuzun yolunda başımı qoymuşam. İstəyirsiniz, yüz para eləyin, mən Qazana xain çıxmaram!». Beyrəyin and içib, dönük çıxmamasına görə Aruz qəzəblənib, iti qılıncı ilə Beyrəyin sağ oyluğunu çapır. Beyrək günahsız qanına qəltan edilir. Beyrəyin xaincəsinə ölümü Qazanı bərk sarsıdır. Beyrəyin qanı bahasına İç Oğuzla Dış Oğuz savaşa qalxır. Qazan xanla dayısı Aruz döyüş meydanında qarşılaşır. Qazan xan Aruza, - «Mərə qavat! Muxannatlıq ilə ər öldürmək necə olur, mən sana göstərayım», - deyib başını kəsir (3, 126). Aruz Qocanın başının kəsildiyini görən Dış Oğuz bəyləri, atlarından enib, Qazanın ayağına düşürlər. Suçlarını diləyib, əlini öpürlər. Qazan xan onların günahından keçir. Beləliklə, bir bahadırın günahsız qanı bir müxənnətin qanı ilə yuyulandan sonra Dış Oğuzla, İç Oğuz düşmənçiliyinə də son qoyulur. Boylara ardıcılıqla nəzər saldıqda görürük ki, Oğuz igidləri, cəsurluqda, qorxmazlıqda, alp-ərənlilikdə bir-birlərindən geri qalmırlar.

Eposda qırx igidini yanına salaraq, qanlı kafir ellərinə gedib, üç vəhşi heyvana qalib gələn, kafir qızını alıb, Oğuza

dönən dörd üzü niqablı igiddən biri də Qanlı Qoca oğlu Qanturalıdır. Qanturalının igidliyi üç vəhşi ilə təkbətək döyüşdə üzə çıxır. Kafir Trabzon Təkürünün qızı Selcan xatunun igidliyi bütün ellərə yayılır. Kafir elinə yola düşən Qanturalı da məhz belə bir igid qızla evlənmək arzusundadır. Qızı almaq istəyən buğaya, aslana, dəvəyə qalib gəlməlidir. Amansız kafir bu döyüşdə məğlub olanın başını kəsdirib, qala bürcündən asdırır. Qanlı Qoca oğlunu bu qorxulu səfərdən çəkəndirmək istəyəndə Qanturalı deyir:

«Ərə qorxu vermək eyib

-Dolamac yollarını qadir qoursa.

Göylərə baş vuran qalalarını,

allah qoysa, vurum yıxım.

- Oğzun baxıb könül

alan gözəlinin boynun öpüm.

Çiyində qalxan oynadan

Atasının başın kəsim» (3, 184).

Üç vəhşi heyvanın yaxud, kafirin hiyləgərliyi Qanturalını qorxutmur. O, məqsədinə çatmaq üçün kafir elinə yollanıb, döyüşlərə başlayır. Hər döyüşdə Qanturalı gücdən düşəndə, dostları qopuz çalır, bu zaman Qanturalının dizlərinə güc, qollarına qüvvət gəlir. Nəhayət Qanturalı üç vəhşi heyvana üstün gəlir. İgidcəsinə yad qızı Selcan xatunu alıb Oğuzə dönür. Selcan xatun da qoçaqlıqda Qanturalıdan geri qalmayırdı. Sağına-soluna iki qoşa yay çəkərdi. Qızını Qanturalıya verməyinə peşiman olan Təkür onların arxasınca qoşun göndərir. İki qəhrəman altı yüz düşmən qarşısında mərd dayanır. Qanturalı bir tərəfdən, Selcan xatun o biri tərəfdən düşmən qoşununa girib, hücumları dəf edirlər. Yağılar Qanturalını yaralayıb, atdan yıxırlar. Bunu gören Selcan xatun sevgilisi uğrunda düşmən önünə atılıb, böyük qəhrəmanlıqla Qanturalını ölümdən xilas edir.

Oğulun ata-ana uğrunda fədakarlığı, abidənin boy-larının çoxunda aparıcı motivdir. «Qazlıq Qoca oğlu Yey-

nəyin boyu», «Salur Qazanın dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy» oğulun ata yolunda fədakarlığı mövzusunda yaranmışdır. Bu motiv baxımından «Bəkil oğlu Əmranın boy»u və «Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy» daha parlaqdır.

IV boya diqqət yetirək. Qazan xan oğlu Uruzu yanına alıb Oğuz bəyləri ilə birgə ova çıxır. «Onlar av avladı, Sığın quş quşladı. vurdu. Gog alan görklü çəmənə çadır tikdi. Bir qaç gün bəglər eylə yedi-içdi» (3, 69). Kafirlər bundan xəbər alıb on altı min qoşunla Oğuzların üzərinə yürüş etdi. «Ata-oğul ov zamanı dəniz kimi qaralıb gələn kafir qoşununu», «ulduz kimi parlayıb gələn kafirin cidasını görəndə» Uruzun qeyrət damarı oyanır, ata adına layiq bir igidliklə coşur, ata başını ucalda biləcək bir şücaət göstərmək üçün döyüş meydanına çıxmağa razılıq istəyir (5, 109). Uruz təhlükəyə düşəndə təhqirlərə dözüür, ölümünə belə qıyır, amma atası Qazan bəyin yenilməsinə, alçalmasına qıymır Uruz yaxınlaşan yağı ilə döyüşüb qəhrəmanlıq göstərmək istəyir. Təcrübəli sərkərdə Qazan xan yeniyetmə oğlunun başkəsən yağı qarşısına çıxmasına qıymır. Döyüş zamanı atasından xəbərsiz döyüşə girən Uruz sayca çox olan yağıya əsir düşür. Oğlunu axtaran ata onu Qapılı qara Dərvəndə çatmış yağı qapısında tapır. Yağı tək-tənha döyüşə gəlmiş Qazanı tutub başını kəsmək əmri verir. Bunu eşidən Uruz yağıdan aman istəyir. Kafirlər oğlana aman verirlər, əlini, gözünü açıb atasının qarşısına buraxırlar. Uruz kövrəlib atasından kömək istəmir, əksinə atanın həlak ola biləcəyini düşünüb onu saqındırır. Uruz anasını da beləcə saqındırmışdır. Uruz atasının sağ-salamat qayıdıb Oğuza dönməsini ondan xahiş edir.

«Bəri gəl, a bəy ata!

...Qorxuram səyirdərkən, qonur atını sürüşdürərsən,

Savaşarkən özünü tutdurarsən,

Xəbərsizcə gözəl başın kəsdirərsən.

Ağbircəkli anamı «oğul» deyərkən, Qazan deyə ağladasan

Qayıdaraq, ata, geriyyə dön!

*Sür atını, qızıl tağlı evinə get!
Qocalmış anamın ümidi ol!
...Ata ölsə oğul üçün, eyibdir,
Yaradana and verirəm səni, ata,
Qayıdaraq geriyə dön, evinə get!» (3, 172).*

Özünü ata uğrunda qurban vermək istəyən Uruz «Ölməzlər» sırasında.

Qeyd edildiyi kimi abidənin IV, VII, X, XI boyları Oğuz igidlərinin kafir ellərindən qəhrəmanlıqla dustaqlıqdan azadlığa çıxardığı oğuz əsirlərinin doğma oğul və qardaşlarının hünərlərinə həsr olunmuşdur. Bu boylarda cəsur oğuz igidləri ağır mərhumiyyətlərə baxmayaraq ata və qardaşlarını kafir elindən əsirlikdən qurtarırlar. VII boyda təsvir olunub ki, Bayandır xanın vəziri Qazlıq Qoca on altı ildir ki, düşmən qalasında əsirdir. Bəkdüz Əmən başda olmaqla oğuz bəyləri yeddi dəfə düşmən qalasına hücum edirlər, ancaq Qazlıq Qocanı azadlığa çıxara bilmirlər. Qazlıq Qoca oğlu bəy Yegnək atasının dustaq olması xəbərini on altı ildən sonra eşidir. Təbii ki, oğuz igidləri bu əsirliklə barışa bilməzdirlər. Qalın Oğuz igidlərini bir-bir atdan yıxan Yegnək alınmaz düşmən qalasını yerlə-yeksan edib atası Qazlıq Qocanı azad edir. X və XI boylarda da oğuz əsirlərinin aqibəti xoşbəxt sonluqla nəticələnir. X boyda Səyrək qardaşını XI boyda isə Uruz atası Qazanı əsirlikdən azad edirlər. Göründüyü kimi, «Dədə Qorqud» dastanında qadalar görməyən nə gənc var, nə qoca, nə qız-gəlin var, nə ağbirçək, nə alp-ərən var, nə də ərənlər ərəni. Hamı ağır sınaqlardan çıxır. Gənc oğul ata namusu uğrunda ölümə, oğul-qız böyütmüş ana, qadın ər namusunu qorumaqdan ötəri doğma oğulun ölümünə razı olur, on altı il al-qırmızı toy çadırından çıxıb qara örtüyə tutulan qız uca-uca təpəyə çıxıb qürbət ellərdən gələn yollara baxa-baxa gözünün kökünü saraldır. Sərkərdələr, vəzirlər, alplar da illər boyu qürbət eldə kafir zindanlarında əzablara qatlaşırlar. Bu

əsirlər vətən, ailə, yar həsrəti ilə qovrulurlar. Ancaq cəsur, dözümlü oğuz igidləri yağılara əyilmir, el-obadan əl üzür, ümidlə çırpınırlar.

«Dədə Qorqud» dastanlarında bir qayda olaraq Oğuzlar düşmənləri məğlub edirlər. Təsadüflər nəticəsində Oğuzlar da məğlubiyyətə uğrayır, amma bu məğlubiyyət müvəqqəti, keçici olur. Çox vaxt qələbəni oğuz igidləri əldə edir. Dastanda oğuz igidlərinin kafirlərə qarşı vuruşu, pozulmuş sərhəddin bərpası, nizamının gözlənilməsidir.

Oğuz igidlərinin başına nə bəla gəlsəydi, ehtiyatsızlıqdan, düşməni saymamaqdan gələrdi. Düşmən onlara həmişə yuxuda olarkən qalib gələ bilirdi. XI boyda kafirlər yenilməz Qazan xanı yatdığı yerdə əl-qolunu bağlayıb əsir aparırlar.

Şahin ovuna çıxan Qazan xanı yuxu tutur. Oğuz igidləri yeddi gün yatardılar, ona görə də yuxuya kiçik ölüm deyirdilər. Kafirlər namərdliklə Qazan bəyi yatdığı yerdə ələ keçirirlər. Bu boyda biz - bir daha kafirlərin rəzil, miskin niyyəti ilə qarşılaşırıq. Onlar Qazan xanın qarşısına belə bir şərt qoyurlar ki, «And ux kim, bizim elumizə yağılığa gəlməyəsən bizi ög, tərifi, oğuz sındırgıl, səni qoyu verəlim, var-get!» (3, 117).

Bu an həm Qazan xan alternativ qarşısındadır: həyat və ölüm. Birincisi həyat, yaşamaq şərəfsizliklə, oğuz elinin ləyaqətini tapdalamaqla əldə edilir. İkincisi, ölüm isə şərəf və ləyaqətin hər şeydən uca tutulduğuna görə verilir. Qazan xan tərəddüdsüz ölüm yolunu seçir. Oğuz elinin cəsur qəhrəman oğlu Salur Qazan kafirlərə mərdanə cavab verir:

«Əlinə düşmüş ikən, ey kafir, öldür mənə,

Çək qılıncı, kəs başımı, mən ki, qorxan deyiləm!

Öz əslimə, öz kökümə xain çıxan deyiləm!

Oğuzun igidləri dura-dura mən sənə,

Şərəfinə, şəninə tərif yaxan deyiləm» (3, 217).

Beləliklə, Qazan xan Oğuz yurdunun şərəf və ləyaqətini ölümdən uca tutur. Qazan xan üstəlik kafirləri alqaldıb,

təhqir edir və gələcəkdə onlarla hesablaşacağına söz verir.

Abidənin IX boyunda Doqquz түмәнlik Gürcüstan sərhədində Oğuz yurduna qaravulluq edən, Oğuz igidi Bəkilin dəyanəti, yurdsevərliyi ilə tanış oluruq. Boyda təsvir olunub ki, itaətdən çıxan Gürcüstan Oğuzə xərac vermək-dən boyun qaçırır. Onlar xərac əvəzinə Bayandır xana bir at, bir qılnc, bir də çomaq göndəirlər. Bayandır xan, göndərilmiş atı, qılncı, çomağı götürüb oğuz elinə qaravulçuluğa getmək üçün sorğu edəndə sağındakı, solundakı bəylərdən kimsə razı olmur. Bunun da, əsas səbəbi, heç kəs itaətdən çıxdığını açıq-aşkar bildirən Gürcüstan ağzına getməyə cəsarət etmir. Bəkil isə tərəddüdsüz Bayandır xanın təklifini qəbul edir, ona verilən şərəfli vəzifəyə görə xanlar xanına təşəkkür edir. Ailəsini Oğuzdan ayırır, Gəncəyə, Bərdəyə köç edir. Gedib Gürcüstan sərhədində çadır qurub qaravulluq edir və böyük fəxr ilə vətənə xidmət edir. Buralara yad düşmən gəlsəydi, Bəkil onun başını Oğuz elinə hədiyyə göndərərdi. Oğlu Əmran da igidlikdə özündən geri qalmırdı. Bəkilin başına fəlakət gələndə, düşmən yurda basqın edəndə, oğlu Əmran tək başına düşmənlərə qalib gəlir. Baş kəsib, qan tökür, böyük qəhrəmanlıq göstərib, yurdu düşmən talanından xilas edir.

Abidənin VIII boyunda oğuzlar əsatiri varlıq olan Təpəgözə qarşı vuruşurlar. Təpəgöz nankorluq, xəyanət simvoludur. Onu yedirib-içirib saxlamış, ona sığınacaq vermiş Oğuzə xəyanət etmiş varlıqdır. Təpəgözdə nəhəng boy, azman iştah onun yaramazlığını güclü formada ifadə edir. «Oğuz yurdu Təpəgözün əlində əsir-yesir olub qalır. Gündə Oğuzdan iki adam, beş yüz qoyun istəyir. Qalın Oğuz igidləri Təpəgözə bata bilmirlər. Qiyan Səlcuq, Alp Rüstəm, Qaragünə və b. onun əlində həlak olur. Belə ki, adlı-sanlı igidlərin onun əlində ödü dağılır, qan qusur, düşmən əlində ölür, evinə şivən düşür» (3, 197). Aruz Qoca oğlu Basat dastanda istər yaşlı nəsil, istərsə də gənc nəsil nümayəndələri içərisində özünün misilsiz igidliyi, gücü və tədbirli qəhrəmanlığı ilə

fərqlənir. Yalnız aslan yatağında böyümüş Basat Təpəgözün öhdəsindən gəlir, onu məhv edir. Oğuz eli ağır itkilərin, günahsız qurbanların iztirabını çəkə-çəkə, dözə-dözə işıqlı günə doğru gedir, zülmətdən təmkin, tədbir, fədakarlıqla çıxır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un boyunda Basat vasitəsilə Oğuzun Təpəgöz üzərindəki qələbəsi onun möhkəm bir xəlqi əsasən malik olduğunu, məğlubedilməz hesab edilən ən güclü düşməinə belə qalib gəlmək gücünü nümayiş etdirir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da xanımlar da ərlərlə, alplarla bir sırada çiyn-çiynə vuruşurlar. Eposda qadın qəhrəmanlarının tacı Qazan xanın qadını, Uruz bəyin anası, Bayandır xanın qızı Burla xatundur.

O, özündə həmin dövrün qadınları üçün səciyyəvi olan öz ocağını, torpağını, mühafizə etmək kimi bütün cəhətləri və yüksək əxlaqi prinsipləri təcəssüm etdirir. Biz eposda Burla xatunun, Buğacın anasının, Banıçiçəyin, Dəli Domrulun arvadının, Selcan xatunun, Bəkilin qadınının qəhrəmanlıqları ilə yanaşı, incə nəsihətləri ilə də qarşılaşırıq.

Abidədə at çapmaqda, ox atmaqda, güləşməkdə heç də kişilərdən geri qalmayan igid qadınlardan biri də, Bamsı Beyrəyin nişanlısı Banıçiçəkdir. Banıçiçək sadəcə sevmək-sevilmək üçün yaranmayıbdır. O, həm də Oğuz qəhrəmanıdır.

I «Dirsə xan oğlu Buğac boyu»nda Dirsə xanın xatununun tədbirliyi, qəhrəmanlığı bizi valeh edir. Ovdan geri dönməyən igidlər arasında oğlunu görməyən ana ərinə bir söz demədən atlanıb ova «Qazlıq» dağına gedir. Ağır yaralanmış oğlu Buğacı ölümdən qurtarır.

«Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu»nda ailə sədəqətinin mənalı ifadəsini görürük. Domrulun qadını ərinin əvəzinə canını Əzrayıla verməyə hazırdır. IX boyda Bəkilin arvadının ərinə qarşı sədəqəti və incə nəsihətləri ilə qarşılaşırıq. Namus şərəf oğuz qadınlarının müqəddəs mənəvi sərvətidir. Ömürlərinin sonuna qədər ailəsinə sədəqətli, vəfalı olmaq, Oğuz elində hər bir qız və qadın üçün həyatı düsturdur.

Dastandan bir parçanı xatırlayaq. Oğlu darda qalan Dirsə xanın xatını «Qatlanmadı. Qırq incə qızı boyına aldı. Bədəvi ata binüb, oğlancuğun istəyi getdi. Qışda-yazda, qarı-buzı ərinməyən Qazılıq tağına gəldi çıqdı. Alcaqdan yuca yerlərə çapub-çıqdı. Baqsa, görsə bir dərənin içinə, qarğa, quzğun enər-çıqar, qonar-qalqar. Bədəvi atın öncələdi, ol tərəfə yüyidi. Oğlan ol arada yığılmışdı. Qarğa-quzğun qan görüb oğlanın üstinə qonmaq istərdi... Boz atlu Xızır oğlana hazır oldu. Üç qatla yarasın əlilə sığadı. – Sona bu yaradan qorma, oğlan ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi anan südlə sənin yarana məlhəmdir» - dedi; qaib oldı» (3, 38-39).

Özünü yetirən ana görür ki, qızıl qana batan oğlunu yuxu aparıb. Ana göyləri köməyə çağırır, qanlar ağlayır, tanrısına yalvarır, oğlunun bu hala düşməsinin səbəbini öyrənir. Oğul ana səsinə harayına ayılır. Buğac Xızırın dediklərini anasına bildirir.

«Böylə digəc qırq incə qız yayıldılar, tağ çiçəki döşürdilər. Oğlanın anası əmcəgin bir sıqdı südi gəlmədi. İki sıqdı, südi gəlmədi. Üçüncüdə kəndüyə zərb eylədi, qanı teldi. Sıqdı, südlə qan qarışıq gəldi. Tağ çiçəgi ilə südi oğlanın yarasına urdılar. Oğlanı ata bindirdilər, alubanı ordısına gətdilər» (3, 39). Baladan ötrü, yurddan-yuvadan ötrü min bəblər çəkən analar, müdam yanan, sönməyən inamından, inadından dönməyən analar! Xatunların qeyrət və ismətindən, bəylərin fədakarlığından, cəsurluğundan yoğrulmuş abidə ulularımızın könül əmanəti, qəhrəmanlıq dastanı, çoxəsirlik tariximizin şah əsəridir.

ƏDƏBİYYAT

1. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т.1, 1960.
2. N.Cəfərov. «Kitabi-Dədə Qorqud»da islama keçidin poetikası. Bakı, 1999.
3. «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı, 1988.
4. N.Cəfərov. «Dədə Qorqud kitabı». Bakı, 2004.
5. P.Xəlilov. «Kitabi-Dədə Qorqud» intibah abidəsi. Bakı, 1993.

Rəna Cavadova

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ (ТЕМА АДЖАЛ-СМЕРТИ) В «КНИГЕ ОТЦА НАШЕГО КОРКУДА» И В ПОВЕСТИ АНАРА «ДЕДЕ КОРКУД»

Зеркалом быта, вероисповедания, мировоззрения, морально – этических норм и обычаев племен гуннского происхождения, а именно огузов, делящихся на 24 племени, является героический дастанный эпос «Китаби Деде-Коркуд». Племя главных из них (огузов) – кыныков, (по мнению М.Кашгари кайыгов (кайы)), которое, согласно историческим фактам, уже в XIV-XV вв. встало во главе османов; племя баяндур, создавшее и возглавлявшее такую сильную державу на территории Азербайджана, Ирана и на территории Малой Азии, как Ак-Коюнлу; племя баят, подарившее нам великого Физули (1498-1556) и, хотелось бы отметить, что старый мудрец Коркуд Ата - один из главных героев памятника письменности «Китаби Деде-Горгуд», тоже из этого племени; племя салор (салур), (в противовес «Китаби Дедем Коркуд» в сочинении Абульгази «Родословная туркмен» салурам отведена второстепенная роль) (1, с.1-14). Как нам известно, одним из главных героев эпоса «Китаби Дедем Коркуд» является Салур – Газан, отличающийся самоотверженностью и героизмом; племя афшаров, сыгравшее немаловажную роль в известных событиях, происходящих на Ближнем и Дальнем Востоке. Ведь, в XVIII веке Надир шах – Афшар (1688-1747) объединил державу Сефевидов(1502-1736), и сила его, и влияние, были известны от Индии до берегов Черного моря. Есть ещё и другие огузские племена, перечисленные в труде Кашгари, они и по сей день проживают в Азербайджане, Малой и Средней Азии. Таким образом, множество легенд и преданий, отражавших исторические события, тесно сплелись меж собой и, передаваясь из уст в уста представителями из

народа, а именно озанами, и послужили основным фундаментом великого памятника азербайджанского народа – эпоса «Китаби Дедем Коркуд».

Х.Кёроглу (1, с.6) в своей статье пишет: «...Всё это происходило ещё до появления Мухаммеда и до принятия огузами ислама, точнее, за семь веков до ислама, во время «вознесения» Иисуса («В тот период Иисус, мир ему, вознеся в небо, и ничего не было известно о нашем пророке»)» Автор пишет, что огузы в те времена не знали никакой религии, но «у них был один бог», очевидно, имеется в виду Гёк Танри. «Генеалогия», лёгшая в основу «Новостей истории», являющегося единственным источником, говорящим о ранней дате прибытия огузов на территорию Кавказа. Что касается других источников, то они указывают на более позднюю дату – VII в. Эту же дату повторяют легенды, говорящие о принятии огузами ислама от самого пророка Мухаммеда (Мир ему), который назначил их шейхом Деде – Коркуда. Эта версия дана и в «Китаби Дадам Коркуд». Об этом также пишет и османский принц Джем Султан в своей книге «Чаша Джемшида» («Джами Джам айин»). По его словам, огузы приняли ислам непосредственно от самого пророка. Последний, якобы послал в Дербент Коркуда и Салмана Фариси для проповедения ислама среди огузов.

По словам автора этой статьи, можно заключить, что легенды и предания о западных огузах, в отличие от таковых о восточных, имеют выраженную религиозную направленность. Огузы в них представлены носителями идеи ислама, его газиями. Эта черта исторически обусловлена ролью огузов в завоевательных походах Сельджукидов на западе.

Автор статьи отмечает(1, стр.9): «В самом деле, некоторые из двенадцати сказаний связаны одним героем, одинаковыми событиями, но хронологически их следовало

бы включить в сборник в ином порядке. Так, например, цикл о Казане (II, IV, XI сказания) начинается со второго сказания, где сын Казана, Уруз, - самостоятельный бек, ему даже доверяется во главе трёхсот богатырей охранять иль, когда беки отправляются на охоту. В четвёртом сказании сын Казана едва достиг совершеннолетия; он, как говорится, не нюхал порошу. Следовательно, это сказание отображает события более раннего периода, чем во втором сказании. А в одиннадцатом сказании сын Казана представлен ребёнком, и когда Казан попал в плен, понадобилось много лет, чтобы сын вырос и отправился спасать отца. Ещё более курьёзный случай: те герои, которые гибнут от рук Тепегёза в восьмом сказании, действуют в последующих сказаниях. Если выстроить сказания в логический ряд, то получим такую (следующую) последовательность сказаний: (VIII, I, III, IV, XI, II, V, VI, VII, IX, X, XII)». Этим и объясняется вплетение элемента ислама в более ранние гаты, как песнь восьмая под названием «О том, как Басат убил Темяглаза поведает», посвященную битве Басата с Темяглазом (Тепягёзом). Ведь создание этой легенды, отражающей древние религиозно – мифологические представления (воззрения) и обычаи, учёные относят к III-IV веку нашей эры, т.е. к периоду первобытно общинного строя огузов. (4, стр.16).

Одним из ярчайших произведений современности является повесть Анара, осветившая все сюжеты и эпизоды, мотивы древнего памятника «Книга отца нашего Коркуда». Х.Кёроглу пишет (1, стр.7): «Анар проявил большое умение, создав композиционно целостное произведение из разносюжетных сказаний первоисточника...». Автор вступительной статьи Х.Кёроглу также отмечает(1, стр.8): «Новаторством писателя является и то, что он ввёл в повесть известную легенду о бегстве Деде Коркуда от смерти. Этой легенды нет в огузском памятнике, но она очень популярна среди тюркоязычных народов. Мотив бегства проходит че-

рез всю повесть, делая тем самым Деде Коркуда свидетелем всех событий, которые и побудили его сложить и спеть свои сказания».

В эпосе «Китаби Дедем Коркуд» главный герой – Дели Домрул (что означает человек-дракон) смелый, бесстрашный и самоуверенный джигит, который живёт и не имеет представления об Азраиле – ангеле смерти и о его предназначении, о том, что именно этот Ангел по велению Аллаха лишает жизни. Хотелось бы отметить, что в Коране нет имени Азраил, есть ангел смерти (Мелеку – ль - мёвт), которого Аллах посылает забрать душу, лишить жизни человека. В священной книге также говорится о нескольких ангелах, исполняющих ту же обязанность. Узнав о том, что Азраил отнял жизнь (душу) джигита, просит Аллаха, в единстве которого он не сомневается, показать ему Азраиля, наивно полагая, что может потягаться силами с ним: «...Это что ещё за недобрый муж, грабитель человеческих душ? Боже всемогущий, единый и вездесущий, дай показаться Азраилу перед моим взором! Я покрою его позором, буду биться, драться, а только душе доброго джигита ему не достаться, чтобы души добрых джигитов ему не повадно было брать и потом!.. ». Не нравится Домрулово слово Аллаху и посылает он ангела смерти за душой самоуверенного Дели Домрула. И предстаёт Азраил перед ним в облике страшного старика (по исламской религии, в таком облики ангел смерти предстаёт пред грешниками), а ошарашенный Домрул, позже, придя в себя, обнажает свой меч и размахивается на противника. Азраил превращается в голубя и улетает. Обрадовавшись мнимой победе, Домрул седлает коня и пускается в погоню. Поубивал одного-двух голубей, и вдруг, у самых ног коня, вырос Азраил. Конь Домрула, захрипев, сбрасывает седока, а Азраил тем временем начинает душить Домрула и наш герой взмаливается о пощаде: « Пощади! Азраил! Избавь от бед! В единстве

божьем сомнений нет! Я такого в тебе не видел, что как тать, можешь душу взять, я не ведал... » (2, стр. 116). На самом деле, не знающий ничего о существовании ангела смерти человек-дракон, даже и не ведает, что только Аллах при помощи него отнимает жизнь, и только с его же согласия, возможно предотвратить или приостановить процесс, а иначе, назначенного часа смерти не избежать. Об этом и сообщает Домрулу Азраил, после чего искренне просит он у Аллаха прощения. Аллах даёт ему возможность искупить душу свою взамен на душу отца или матери, но те не жертвуют жизнью своей взамен жизни сына. Кульминацией является факт самопожертвования, казалось бы, совсем неожиданного, - жена Домрула согласна отдать жизнь свою за жизнь мужа: « Бог всемогущий свидетелем высшим да будет! Жертвой за душу твою душа моя грешная будет! » (2, стр.121). А когда Азраил является за её душой, человек – дракон от супруги не отступается, взмаливается Богу (2, стр.121):

« Выше высшей высоты!

Никому не ведом ты, Ты пресветлый, вездесущий!

Много глупых проживут,

В небесах тебя проищут

На земле тебя прождут.

В сердце верующих ты.

Бог, властитель вечно суций

На великих путях

Буду чертоги ради тебя возводить,

Чтобы голого встретив, ради тебя нарядить.

Чтобы встретив голодного, ради тебя накормить.

Хочешь души брать, забирай двоих!

А не хочешь брать, так оставь нам их,

Боже многомилостивый, Боже всемогущий!

Тут всеправному богу Домрулово слово совсем по душе пришлось», в ответ на эти слова Аллах дарует жизнь

им обоим, продлив её до 140 лет и, как бы в наказание, лишает жизни отца его и мать, так и не воспылавшим желанием сохранить жизнь кровного сына. В повести «Деде Коркуд» Анара, смерть в лице парня, роющего могилу, преследует Деде Коркуда. Мастерски писатель Анар описывает сцену, когда Коркуд, заплакав, выходит к буковому лесу, что был кладбищем, где на могилах стояли каменные бараны и именно в этот момент он встаёт лицом к лицу со смертью (2, стр.10): «Деде Коркуд посмотрел на каменных баранов, посмотрел на могилы и услышал какой – то звук. Обернулся и увидел, что молодой парень в чёрных штанах копает землю.

- Парень, - окликнул его Деде Коркуд, - что это ты роешь?

Парень искоса взглянул на Деде Коркуда. На лице его и в глазах мелькнуло что-то зловещее, но он спокойно сказал:

- Могилу рою, Деде.

- Кому?

- Тебе».

В момент встречи Деде со смертью, словно вся природа вымирает, давая знаки о том, что час смерти близок и неизбежен: (2, стр.12) «Вздрогнул Деде Коркуд. Парень продолжал своё дело. Отлетали в сторону комья земли, рос холмик на краю ямы, углублялась могила. Деде Коркуда охватил страх. Опешил он, остолбенел, но слышался новый звук. Он поднял голову. Щебетавшие на дереве птицы, как маленькие камушки, посыпались с веток на землю. Их никто не сбивал – они сами вдруг попадали. Попадали и застыли. И само дерево вдруг высохло, зелёные листья пожелтели, опали, и понёс их ветер.

Ветки оголились.

Росистые луговые травы расти перестали.

Журчащие родниковые воды течь перестали».

И убегает Деде от смерти, но каждый раз встречает всё того же парня, но в ином облики: (2, стр.14) «Вдруг,

уловив неясный звук, он прислушался, осмотрелся, увидел вдаль какую-то тень, направился к ней. Подошёл поближе – мужчина в зелёных штанах землю роет. Деде Коркуд поздоровался.

- Что это ты роешь, добрый человек? - спросил он.

- Тебе могилу рою, Деде, - сказал мужчина и, распрямившись, взглянул на него.

Деде Коркуд наклонился, заглянул в могилу. Могила была глубже, чем прежде и бугор на краю её повыше».

И опять убегает Коркуд туда, где «ни следа, ни голоса человеческого» не было. Но даже здесь, в лице того же человека, уже преклонных лет, в синей шубе, который топором рубил лёд, (2, стр.14): «- Мало осталось, Деде, - сказал он.

- Ты же знаешь, что мужчине могила должна быть по колено. А по колено, - что тут осталось?...». « Деде Коркуд взглянул – глаза были всё те же, и могила во рву глубока: что там осталось, чтоб по колено?».

Деде вскакивает на коня, утомлённого бегами от смерти. Со свойственной ему тонкостью Анар подмечает, что, Деде, вновь переваливший через гору Газылык, оказывается на том же месте, откуда убежал(2, стр.14-15): «Тот самый буковый лес, те же каменные бараны! Тот же парень – нет, не парень, какой там парень! Согнувшийся дугой старец стоял по колено в яме. Увидел Деде Коркуда, вылез. Был он очень стар, волосы у него поредели, но глаза были те же.

- А, Деде, - сказал он, - ты вернулся? Понял, что от смерти не убежишь? Могила готова. Ну, давай ложись!

Старец вошёл в лес и исчез среди деревьев».

Каждый человек, в критические моменты жизни, в том числе понимая, что скоро настанет «конец», проявляет все особенности своего характера, кто лучшие, кто худшие. Кто – то переосмыслив весь свой жизненный путь, свои поступки, пытается наверстать упущенное, сделать по мере возможности больше добрых дел, уделить максимум вни-

мания близким и родным, стать светлее, кто — то просто сильно переживает. Отрешенные от бренного мира суфии принимают смерть, как воссоединение с Истиной, с Богом, ведь человек был ниспослан в этот бренный мир и был оторван от Бога, с нетерпением ждут перехода в жизнь иную. Но почти каждый смертный любит жизнь и в глубине души хочет продлить её. Так и герой Анара, Деде Коркуд, бежит от смерти. И в эпосе «Отца нашего Коркуда», и в произведении Анара, Деде использует свои сверхъестественные способности, чтобы спасти себе жизнь, а именно прочитав Исми — Азам (имена Аллаха) (4, стр. 154), останавливает Дели Гарджара, замахнувшегося на него с целью убить, ведь Деде был мудрым и близким к Богу человеком. Рука его застывает, и он даже пошевеливать ею не может: «По велению всевышнего бога рука, занесённая в воздухе, так и застыла.... Ведь Коркуд был святой человек. Его слово услышано было. » Молит о пощаде, Деде просит Аллаха и возвращает руку Гарджара в прежнее состояние: «Трижды он обещанье своё повторил и за тяжкий свой грех прощенья просил. Тут молитву Коркуд сотворил, по велению Аллаха — отсохшую руку безумного бека он исцелил. И стала рука невредима, цела, как и прежде была. » И теперь, в произведении Анара, он просто бежит от смерти. Но одно дело бежать успешно от злого человека, другое спорить с судьбой и бежать от предначертанного Аллахом, тут он, конечно же, бессилен. Это и хочет донести до читателя Анар всеми средствами изобразительного искусства (2, стр. 15): «Деде Коркуд слез с коня — у него не осталось сил бежать от смерти. Присел он на бугор на краю могилы. Из чащобы с шипением выползла змея; извиваясь, подползла к Деде. Деде увидел её, но не двинулся с места. Безмолвно сидел и ждал. Мёртвые птицы рассыпались по земле. Трава, цветы пожухли. Ветки были голые. Словно и мир покорился смерти». «Змея доползла до Деде Коркуда. Ещё

мгновение - и ужалит». Тут Коркуд под звуки кобзы говорит (2, стр15): «- Где те гордецы, что кричали, будто мир принадлежит им? Смерть взяла, земля скрыла, а бранный мир и без них стоит. Преходящий мир, смертный мир! Старый Коркуд, ты уже мёртв, знай это! Караван ушёл, ты опоздал, знай это! Сколько не живи, конец – смерть, исход – разлука... Деде Коркуд играл на кобзе. Пестрая змея хотела его ужалить – и вдруг остановилась. Под звуки кобзы свернулась она, поползла назад, исчезла».

Почему же под звуки кобзы змея удаляется, исчезает? Анар не даёт ни единой зацепки. Может мелодия ей понравилась, так отчего же она, не уснула, свернувшись калачиком? Быть может, не настал час смерти для Деде Коркуда и Аллах всего лишь испытывал Коркуда? А может быть Аллаху понравилось смирение Деде и его слова о бранным мире, и он сжалился над смиренным, отменив своё веление? В «Книге отца нашего Коркуда», напротив, ясно говорится о том, что Аллаху понравилось самопожертвование жены Дели Домрула, и он сменил гнев на милость, оставил супругов в живых и отнял её у эгоистичных родителей Дели Домрула, тем самым он проучил их и преподнёс урок всем.

В книге Анара же не говорится о причине исчезновения змеи. Заглянем за ответом в священную книгу мусульман. Коран, сура 4 ан – Ниса («Жёны»), 78: «Где ни будете вы, смерть постигнет вас...»; сура Мунафигун («Лицемеры»), 10 - 11: «Делайте пожертвования из того, чем Мы наделяем вас прежде, нежели к кому - либо из вас придёт смерть, и он будет говорить: Господи! О если бы Ты отсрочил мне хотя на малое время! Я стал бы подавать милостыню, и я был бы из числа добродетельных.»; «Но Бог не отсрочит ни одной души, как скоро наступит определённый для неё срок»(3). Ту же закономерность вторят: 61-й аят 16-й суры - ан-Нахл («Пчёлы»), 43-й аят 23-ей суры аль-

Муминун («Верующие») и др. Итак, от смерти не убежать, и, коли назначено, предписано Аллахом, случится строго в назначенный срок. Видимо, и в том, и в другом произведении Всевышний испытывает рабов своих. Если сравнить наших героев – Деде Коркуда и Дели Домрула, то увидим, что и первый, и второй являются положительными образами. Деде Коркуд – это мудрый старец, близкий и угодный Богу, любимец огузов, обладающий сверхъестественными способностями, «видящий» будущее и решающий проблемы огузов. Дели Домрул – хоть и самоуверенный джигит, предполагающий, что силой всего возможно добиться, но верующий в единство Аллаха и боящийся гнева его, пытается загладить все свои ошибки, тоже не отрицательный персонаж. Оба снискали прощения Всевышнего и прожили до глубокой старости. Поучительно, не правда ли?

«Деде Коркуд играл на кобзе. Выпрямлялись деревья, ветви покрывались листьями, на склонах приподнимали головки цветы, оживали травы, в иссохших руслах за журчала студеная вода. Деде Коркуд играл на кобзе – и жизнь пробуждалась вновь, а сам Деде позабыл и могилу, и смерть, и вечную разлуку. Вновь жил он в прекрасном мире, воскрешенном струнами кобзы, в мире отважных джигитов, великодушных воинов. Деде Коркуд играл – и под звуки кобзы рассказывал о том, что приключилось с огузами...» (2, стр.16).

ЛИТЕРАТУРА

1. «Книга отца нашего Коркуда», перевод А.Ахундовой, Баку: Язычы, 1989
2. Анар, повесть «Деде Коркуд», Гянджлик, Баку, 1988.
3. Коран, В 2-х томах. II т., перевод Соблукова. М.: Дом Бируни, 1990.
4. «Kitabi-Dədə Qorqud», Bakı, Yazıcı, 1988.

*Шалала Салманова,
доктор философии по фил. наукам*

«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»DA DƏLİ DOMRULUN EPİK VƏ MİFİK SƏCİYYƏSİ

«Kitabi-Dədə Qorqud»da arxaik qəhrəman arxeotipləri içərisində mühüm yer tutan və müxtəlif mülahizələrə səbəb olan qəhrəmanlardan biri də Dəli Domruldur. Dəli Domrul obrazı kimi, boyun özü də bir sıra tədqiqatçıların fikrinə görə, «Dədə Qorqud» boylarının sıra düzümünə uyğun gəlmir. Bu boy dastanın başqa bir boyu – «Qan-turalı» ilə birlikdə sonradan yaranıb eposa əlavə edilmişdir.

V.V.Bartoldun bu fikri ətrafında qorqudsünaslıqda bir-birinin ardınca analoji mülahizələr irəli sürülmüşdür. Eposun sonrakı tədqiqatçıları V.M.Jirmunski, X.H.Koroğlu, Ə.Sultanlı və başqaları bu mülahizə ətrafında fikir müxtəlifliyi yaratmışlar. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, «Dəli Domrul» boyu oğuzların Kiçik Asiyaya və Zaqafqaziyaya tarixi köçündən sonra meydana çıxmış, başqa araşdırıcılara görə isə o, «ilk nümunə olmamış», onun özündən qabaqki sələfləri də mövcud idi. «Dəli Domrul»un XIV-XV yüzilliklər dövründə yarandığını ehtimal edənlər də vardır.

Başqa bir tədqiqatda isə bu motivi islam görüşlərinin qəbul edilməyə başladığı, can əvəzinə can vermənin, can quşu təsəvvürlərinin sarsılıb öz yerini Əzrail canalan mələkəsinə vermə dövrü ilə əlaqələndirilir.

Tədqiqatçı A.Acalovun fikrincə, «Kitabi-Dədə Qorqud» boyları içərisində mifoloji xarakter daşıyan bu boy iki oğuznamədən biri olub əski məhsuldarlıq – artım tapınışı və onun ayrılmaz qolu kimi ölüb-dirilməsi ideyası ilə bağlanan «Dəli Domrul» hekayəsində Dəli Domrulun Əzrailə görüşməsi elə onun ölüb-dirilməsini bildirən və ilkin mifoloji anlamını itirmiş rudimentar motivdir. Dəli domrul obrazının mifoloji xarakterini göstərən bir cəhət də Oğuz bəylərindən fərqli olaraq onun bir dəfə də olsun bəy, yaxud xan kimi təqdim edilməməsidir. Onun adından sonra «Sultan» titulunun izlənməsi sosial fərqi yox, mifoloji kod səviyyəsində

də qəhrəmanın bərəkət-artım hamisi olmaq funksiyasını bildirir (1, 222-236).

Tədqiqatçı R.Əliyev Dəli Domrulun mifoloji kökünü ölüb-dirilmə motivi ilə bağlayır. Onun fikrincə, Dəli Domrulun keçmişə onu yaradan və öldürən tanrı olması ilə əlaqədardır. Onun yaradan tanrı olmasını adı da təsdiq edir. Keçmişdə yaradıcı olmasını boydakı hadisədən, ölən adama münasibətindən də görmək mümkündür. Çünki Dəli Domrul «İgidinizin canını kim aldı?» soruşanda Əzrailin kim olduğunu bilmir. Əzrail haqqında deyir ki, o kimdir can alır? Onun öldürən tanrı olmasını yenə boydan öyrənirik. Dəli Domrul quru çay üzərində körpü salıb, bu körpüdən keçənlərdən 33 axça, keçməyənlərdən isə 40 axça alır. P.Əliyev 40 rəqəminin o dünyanı işarələdiyini, 33 rəqəmini isə bu dünyanın simvolu olduğunu vurğulayır. Dəli Domrul o dünya ilə bu dünya arasındakı sərhəddə dayanan ölüm tanrısının vəzifəsini icra edir. Dəli Domrulun o dünya ilə bağlılığı yaradıcısı tanrı və ölüm mələyi kimi keçmişdə qalır. Bu dünya ilə bağlılığı yaradıcı tanrının dəli məzmunu qazanaraq real qəhrəmana çevrilməsində özünü göstərir (4, 180-182).

Təbii ki, bütün bunlar «Dəli Domrul» boyunun yaranma dövrü və yeri barədə həqiqətləri müəyyənləşdirmə istiqamətində görülən dəyərli işlərdir. Bu tədqiqatlar boyun «Dədə Qorqud» boy sistemindəki yerini müəyyənləşdirməklə yanaşı, bu motivin məgzi, yaranma dövrü və şəraiti, belə bir qəhrəman obrazın epik yaddaşa daxil olma səbəblərini müəyyənləşdirməyə əslində yol açır. Dəli Domrul kimdir, belə bir qəhrəman arxeotipinin eposa daxil olması hansı görüşlərlə bağlıdır? Bütün bu həqiqətləri dürüstləşdirmədən, təbii ki, onun harada, nə zaman, hansı məqsədlə yarandığını müəyyənləşdirmək çətinidir. Dastandakı antropimlərin, məsələn, Bayandır xan, Qazan xan, eləcə də, dastanın başqa qəhrəmanlarının adlarının, ümumilikdə isə Oğuz həyatının başqa xarakterik çizgilərinin burada əks olunmaması, hadisənin konkret qəliblər əsasında – Əzrailin

tanınması, onun can almada qəti səlahiyyət sahibi olması, can əvəzinə can vermə və sair kimi motivlərin «Dədə Qorqud» hadisələri dövrü ilə əlaqəsini müəyyənləşdirmədən açıqlamaq mümkün deyildir. Ona görə də tədqiqatın indiki mərhələsində öz dövrü üçün dəyərli olan, ciddi müşahidələrin nəticəsi kimi meydana çıxan həmin mülahizələrə aydınlıq gətirmək üçün bu gün ən mötəbər mənbə eposun əlyazma mətnidir. Əgər «Dəli Domrul» boyunda hadisələrin mahiyyəti, məramı, buradakı motivlərin kökü, dastanlaşma dövrü və səbəbləri açıqlanarsa, təbii ki, «Dəli Domrul» boyu üçün ənənəvi olan müxtəlif fikirliliyə aydınlıq gətirmək mümkündür. Əgər belə bir istiqaməti əsas götürmüş olsaq, burada Dəli Domrulla bağlı mülahizələrə aydınlıq gətirmiş olarıq. Məsələnin başqa bir cəhəti də var. O da bundan ibarətdir ki, «Dəli Domrul» boyu və şəxsiyyəti ilə bağlı deyilmiş mülahizələrin dəyər və əhəmiyyətini azaltmadan, bir sıra hallarda isə həmin mülahizələrin işığında belə bir araşdırma aparmaq zəruridir. Bunun üçün ilk öncə «Kitabi-Dədə Qorqud»un Oğuz məişətini əks etdirən boylarının sıra düzümlünə diqqət yetirmək gərəkdir. Bu bir çox qorqudşünasın diqqət mərkəzində olub, həmin fikrə aydınlıq gətirmək üçün müxtəlif sıra düzümləri təklif edilmişdir (9, 193).

Biz həmin sıra düzümlünün yeni variantını vermək fikrində deyilik. Sadəcə olaraq eposun ən qədim boylarının mütəsər sırasını şərti şəkildə I (Dirse xan oğlu Buğac xan boyu), VI (Qanturalı), V- (Duxa qoca Dəli Domrul) və VIII (Basat Dəpəgözü öldürdüyü boy) boylarla başladığı fikrindəyik. Çünki onların hər birində Oğuz həyatının ilkin məişəti üçün ənənəvi cizgilər vardır. Bu boyların hər birində oğuz bəylərinin – Bayandır xan, Qazan bəyin, eləcə də Oğuz bəylərinin geniş çevrəsinin iştirakı üçün elə bir əsaslı zəmin yoxdur. «Dirse xan oğlu Buğac xan» boyunda xan Bayandırın idarəçiliyi əks olunur. Süfrədən inciyib geri qayıdan Dirse xanın bir Oğuz bəyi kimi qüdrətli qəhrəmanlıq sücaəti və zəif təbiəti ucbatından başına gələnlər boyun əsas mövzu-

sunu əhatə edir. Dastançı burada Oğuz eposu süjetlərinin gözəlliyini nümayiş etdirir. Ərköyün oğuz bəyi, onun süfrə üstündə məzəmməti, övlad həsrəti, övlad əldə etməsi, ana-oğul münasibətləri, ata-oğul qarşিদurması, düşmən hiyləsi, qadın cəngavərliyi və müdrikliyi, oğulun atasını dustaqlıqdan azad etməsi...

«Qanlı qoca oğlu Qanturalı» boyunda yenə Oğuz məişəti, atanın oğul üçün qız axtarması, dünya eposu üçün qədim motiv – qız arxasınca getmə və vəhşiləri öldürüb qız alıb gətirmə, döyüş meydanında sevgilinin qəhrəmanı ölüm-dən xilas etməsi, döyüş meydanında sevgililərin qarşিদurması və barışması eposun elə motivlərindəndir ki, Oğuz həyatını geniş lövhələrdə əks etdirir. Ona görə də, eposdakı motivlərin düzümü mühüm bir məsələdir və hər biri müəyyən həyat həqiqətinə söykənir. Bu süjetlərin sonrakı dövrün təfəkküründə – oğuzların Kiçik Asiyaya və ya Zaqafqaziya gəlməsindən sonra meydana çıxması bir o qədər inandırıcı deyildir. Boyun başlıca dəyəri – bəşəri bir həqiqətin təntənəsini – ölüm və ya ölüm həqiqətini tənzimləməsidir. Burada heç də hansısa xan və ya bəylərbəyinin gəlişinə, yaxud iştirakına ehtiyac yoxdur. Bu ideya əslində Dədə Qorqudun dünyanın gəlimli-gedimli olmasını təsdiqləməsinə, nə qədər uzun yaşasa da, ölümün labüd olduğunu təsdiqləməyə xidmət edir.

O ki, qaldı səkkizinci boydakı Təpəgöz obrazına, o da dastanın qədim etiqaqlarla bağlı və Qafqazda yayılmış bir motivi üzərində qurulmuşdur.

Oğuz eposunun belə bir ardıcılıqla başlayan düzümündə Oğuzun şöhrətli qəhrəmanlarının, eləcə də Bayandır xan və Qazan bəyin fəal iştirakı o qədər də nəzərə çarpmır. Çünki bu boylar Oğuz eposunun ya daha əvvəl yaranan, ya da qismən sonralar əski motivlərin yaddaşdakı bərpası yolu ilə meydana gəlmişdir. O sırada «Dəli Domrul» boyunun epik yaddaşdakı yeri və mövqeyi daha əənəvidir. «Dəli Domrul» boyunun əvvəlində onun haqqında verilən bu

məlumat kifayət qədər yetərlidir. Dəli Domrul şöhrəti Ruma, Şama yayılan şöhrətli qəhrəmandır. O, coşub çağlayan, qara bir çayın üzərindən körpü saldırmışdı, bu körpüdən keçənlərdən otuz üç axça, keçməyənlərdən isə qırx axça alırdı. Keçməyənlərdən ona görə axça alırdı ki, bu qanlı çay onu elə-belə basıb keçənlərin bir çoxunun həyatına son qoyur, oğul-uşağını, mal-qarasını, var-dövlətini aparırdı. Ona görə də, Dəli Domrul ölüm, göz yaşı, nalə və fəğan görməmək üçün bu körpünü tikdirmişdi. İstəmirdi ki, buradan keçmək istəməyib selin qurbanı olanların ah-fəryadını eşitsin. Bizcə, burada Dəli Domrulun məqsədi pul qazanmaq deyil, adamları döyə-söyə, pulunu ala-ala körpüdən rahat keçib-getməyə məcbur etmək idi, onlarda bu vərdişi yaratmaq idi.

«Quru çay» barədə də bir neçə kəlmə demək yaxşı olardı. Bizcə, bu çayın adı «quru çay» olsa da, onun daim düz axan, hərdən qəzəblənən qara-qanlı bir çay olduğunu təsəvvür etmək lazımdır. Əks təqdirdə pəhləvan mənasız bir iş görmüş olardı. Sonrakı epizodun özü bunu təsdiqləyir. Ölən igidin üzərində şivən qoparıb ağlayan insanların səsinə atını çapıb gələn Dəli Domrul soruşur: «Mərə, qavratlar nə ağlarsız? Mənim köprüm yanında bu qovğa nədir, niyə şivən edirsiniz?» – dedi (8, 79). Buradan görünür ki, Dəli Domrula öz evində ölümə bağlı şivən qoparmaq hələ o qədər də aydın deyildir. Onun düşüncəsində döyüşdə ölmək, öldürülmək var, yıxılıb ölmək var, xəstələnib ölmək var... Amma bu ölüm onların heç birindən deyil. Ona görə də, Dəli Domrul soruşur: «Mərə, yigidinizi kim öldürdü?» (8, 79). Ona cavab verirlər: «Ballah, bəg yigit, allah-taaladan buyruq oldu. Al qanatlı Əzrayıl ol yigidin canın aldı» (8, 79). Burada məlum olur ki, ölümün müxtəlif çalarlarına bələd olan Dəli Domrul hələ Əzrailin insan canını ala bilməsinə, yaxud onun can alma qüdrətinə malik olduğuna bələd deyil. Dəli Domrul Əzraili tanımır. Demək, Əzrailin kimliyi Dəli Domrul düşüncəsinə hələ gəlib yetməyibdir.

Burada iki məqama diqqət yetirmək lazımdır. Birin-

cisi, oğuz etik düşüncəsi üçün Əzrailin can alma səlahiyyətinin hələ dərk edilməz, qeyri-məlum və qeyri-müəyyən səviyyədə olmasıdır. İslama qədər ayrı-ayrı etnoslar, tayfalar içərisində Əzrailin tanınmazlığı mümkün hadisədir, bir qədər də əski düşüncədir. Hətta zərdüştilikdən əvvəlki mərhələnin təsəvvürüdür. Məsələn, nağıllarımızdakı divin canının göyərçin şəkilində olması, divin canının taxçada, ağacdən asılmış müxtəlif əşyalar içərisində gizlədilməsi və s. (2, 21). Yaxud şüşə qabda saxlanan göyərçinin başının üzülməsi ilə divin yıxılıb ölməsi, Bibliyada can quşunun göyərçin şəkilində təsviri, can əvəzinə can gətirməklə canı xilas etmə motivlərinin mövcudluğu (10, 56) Dəli Domrulun Əzrail düşüncəsindən əvvəl mövcud olduğunu təsdiqləməkdədir. Əgər belə qəbul etmək mümkün olarsa, demək Dəli Domrul milli yaddaşın lap əski qatlarından süzülüb gələn bir motivi «Dədə Qorqud» hekayətlərini gətirməklə onun əzəli qaynaqlardan gəldiyini əks etdirməkdədir. Ola bilsin ki, Dəli Domrul eposa dünya eposundan süzülüb gələn süjetlərin qismən tamı, bütövü kimi etnik yaddaşa daxil olmuş, ozan repertuarında isə yenidən işlənmişdir.

İkincisi, ola bilsin ki, Dəli Domrul süjeti ozan repertuarında işlənə-ışlənə islam görüşləri dövrünə qədər yaradıcılıq prosesi keçmişdir. Oğuzlar içərisində İslamın Əzrayili can alan mələk kimi təqdimi ərəfəsində Əzrailə qədərki bütün düşüncə modellərini yaddaşdan silmək məqsədi epikləşib «Dədə Qorqud» hekayətləri sırasına düşmüşdür. Hər iki halda Dəli Domrul oğuzların əzəli dünya görüşlərini özündə qismən qoruyub saxlaya bilmişdir. Dəli Domrulun Əzrailə olan qarşılaşmasını epos mətni əsasında öyrənmək yolu ilə bu süjetin yaranma mərhələsi barədə daha dürüst məlumatlar əldə etmək mümkündür.

Dəli Domrula xəbər verəndə ki, Allah-taaladan buyruq oldu, al qanadlı Əzrail həmin igidin canını aldı, yuxarıda deyildiyi kimi, Dəli Domrul Əzraili tanımır, amma qadir allahın böyüklüyünü və birliyini tanıyır. Ona görə də

deyir: «Mərə, Əzrayil dedüğünüz nə kişidir kim, adamın canın alır?» (8, 79). Buradan tam aydın olur ki, Dəli Domrulun Əzrailin can alma səlahiyyətindən tam xəbərsizdir. Ona görə də, qadir allahın birliyi, varlığı, haqlığı düşüncəsinə dərin etiqad bəsləyən Dəli Domrul allaha xitabən deyir ki, «ya qadir allah, birligin, varlığın, haqiqün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, - yaxşı yigidin canın qurtarayım» (8, 79).

Mətndəki Dəli Domrulun can alma ilə bağlı məsələyə münasibətinin bir cəhətinə diqqət yetirək. Bu da Dəli Domrulun «vuruşub, savaşıb, dirəşib» günahsız cavanın canını geri qaytarmaq istəyidir. Epizoddan görünür ki, Dəli Domrul insanın bətnindən çıxan canın, yaxud aparılan canın döyüşüb geri qaytarılmasının mümkün olduğuna inanır. Bu isə canın fiziki varlıq, aparılan və geri qaytarılması mümkün olan dövrün təsəvvürüdür ki, islam görüşlərindən xeyli qabaqdır. Boyun sonrakı epizodlarında da Dəli Domrulun həmin təsəvvürlərin sonu, islam görüşlərinin başlanğıc dövrünün təsəvvürləri ilə yaşayan bir qəhrəman olduğunu görürük. Bu isə böyük Allaha etiqad bəsləyən Dəli Domrulun can alan mələk kimi yeni səlahiyyət sahibi olan Əzrailin fenomenal qüdrətindən xəbərsizliyini göstərir. Dəli Domrulun Allah-taalaya Əzraili onun gözüne göstərmək istəyində də Dəli Domrulun Allah dərğahına yaxın bir qəhrəman olduğunu göstərir. Hadisəni araşdıran A.Nəbiyevin bununla bağlı mülahizələri məsələyə aydınlıq gətirməyə imkan verir: «Burada bir neçə məqamın üzərində dayanmalı olursan. Birincisi odur ki, yaxşı igidin canı böyük Allahın buyruğu ilə alınmışdır. Lakin can alan – Əzrail hələ tam səlahiyyət sahibi deyildir. Dəli Domrul onunla vuruşub, savaşıb aldığı canı geri qaytarmaq istəyir. Elə həmin məqsədlə də deyir: «Yaxşı igidin canın qurtarayım...». Demək burada can fiziki varlıqdır. Nə qədər ki, Əzrail onu alıb hələ aparmamışdır, nə qədər ki, həmin fiziki varlığı göylərə – Allahın dərğahına yetirməmişdir, demək onu geri qaytar-

maq mümkündür. Lakin yaxşı igidin canı qüdrətli Allahın buyruğu ilə alındığından geri qaytarılmazdır. Burada əski etiqlərdən məlum həqiqət təsdiqlənəkdədir. Yəni insanın canı fiziki varlıqdır. O insanın bədənində yaşayır. Bu həqiqətlər can quşu – Ruh fenomeni ilə çarpazlaşır. Ruhun mövcudluğu həqiqəti təsdiqləyir. Başqa müqəddəs kitablarda, eləcə də «Bibliya»da can quşunun göyərçin cildində olması, insanın bətnində yaşaması, bəzən buğ, bəzən tüstü şəklində insan bətnindən çıxması çaları mövcuddur (11, 146-157). «Kitabi-Dədə Qorqud»da isə bu motivin elementləri özünü göstərir. Təbii ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dünya eposçuluğu ənənələrindən kənarda yaranmamışdır, bir sıra dinlərin, dünyagörüş və baxışların müxtəlif münasibətlərlə bağlı burada əksini tapması tamamilə mümkün ola bilən yaradıcılıq prosesidir. «Can quşu», «can alma», «alınmış canı xilas edib yenidən insan bətninə qaytarma» kimi motivlər dünya eposu üçün yeni motiv deyildir. «Dədə Qorqud» hekayətlərini yaradan ozanlar da onlardan özlərinin müxtəlif dövrlərdəki yaradıcılıq mərhələlərində istifadə edə bilərdilər. «Dəli Domrul» hekayətinin də həmin münasibətlərdən biri ilə bağlı eposa düşməsi tamamilə mümkün ola bilərdi. «Dəli Domrulla Əzrailin sonrakı görüşləri bu motivlərin xırda detalları ilə zəngindir» (7, 150). Həmin görüşlərin şərhinə keçməzdən əvvəl, yuxarıda deyildiyi kimi, Dəli Domrulun özünün «Dədə Qorqud» hekayətlərindəki yerini müəyyənləşdirmək gərəkdir. Dəli Domrulun eposun başqa boylarında adının çəkilməməsi, yalnız bir boyda gəlib-getməsi, yaxud əksinə «Dədə Qorqud» hekayəti qəhrəmanlarının burada adının çəkilməməsinə istinad edən araşdırıcılar da Dəli Domrulun eposun ümumi məzmunundakı yerinin müəyyənləşdirilməsinə əslində diqqət yetirməmişlər. Bəs, necə olur ki, «Dədə Qorqud» hekayəti qəhrəmanlarının heç birinin ünü, səsi, xitabi, müraciəti Allahın dərgahına bir dəfə də olsun yetişmir, amma Dəli Domrulun istəyi bir neçə dəfə Allah-taalaya çatır və onun istəyi qəbul

edilir, Əzrail özü də müstəqil şəkildə Dəli Domrula münasibət bildirə bilmir. Yeri gəlmişkən, burada bir istisnayı açıqlamaq gərəkdir ki, o da Dədə Qorqudla bağlıdır. Doğrudur, hekayətlərdə istəyi Allah-taalaya yetən qəhrəmanlardan biri də Dədə Qorquddur. Onun da istəyi, xitabı bir neçə dəfə dadına çatır. Dəli Qarcar Dədə Qorqudu qılınclamaq istəyəndə onun səsi ulu dərgaha yetişir və Dəli Qarcarın qolu yanına düşür. Lakin Dədə Qorquddan fərqli olaraq Dəli Domrulun böyük yaradanla dialoqu daha aydındır. Dəli Domrulun səsi yaradana aydın çatdığı kimi, ona verilən cavab, imkan və fürsət də daha aydın və birmənalıdır. Bu mənada Dəli Domrulun Əzrailə görüşləri maraqlıdır və müəyyən mətləblərin açıqlanmasına xidmət edir. Həm də onu əlavə etmək gərəkdir ki, bu görüşlər, xüsusilə birinci görüş Dəli Domrulun «Əzrayili mənim gözümə göstərgil» (8, 79) xitabından, istəyindən sonra başlayır. Həm də Allah-taalaya Dəli Domrulun sözü xoş gəlmir. Allah-təala Əzrailə ona şükr etməyən, birliyinə inanmayan Dəli Domrula öz yerini göstərməyi tapşırır: «Əzrayilə buyruq elədi kim, ya Əzrayil, var, ol dəxi dəli qavatın gözüne görüngil, bənzini sarartğıl!- dedi; canını xirlatğıl, alğıl! – dedi» (8, 79). Əmrə diqqət yetirəndə aydın olur ki, Allah-təala Dəli Domrulun canının dərhal alınmasını istəmir. Deyir ki, gözüne görün, rəngini saralt, canını gizildət və sonra canını al. Demək, əmr bir neçə mərhələdə yerinə yetirilməlidir. Yəni birinci mərhələdə Əzrail Dəli Domrulun gözüne görünməli, onu qorxutmalı, ikinci mərhələdə canın gizildətməli və yalnız üçüncü mərhələdə canını almalıydı. İndi bütün bu tapşırıqlara necə əməl edildiyinə diqqət yetirək. Birincisi, görüş belə baş verir: «Dəli Domrul qırq yigid ilən yeyüb-icüb oturarkən nagahandan Əzrayil çıqa gəldi. Əzrayili nə cavuş gördi, nə qapuçı. Dəli Domrulun görər gözi görməz oldu, tutar əlləri tutmaz oldu. Dünya – aləm Dəli Domrulun gözüne qarannu oldu...

Mərə, dəli qavat, ögünürdin, deirdin, «al qanatlu Əz-

rayil mənim əlümə girsə, öldürəydim; yaxşı yigidin canın onun əlindən qurtaraydım» - deirdin. «İmdi, mərə dəli, gəldim ki, sənin canın alam. Verərmisən, yoxsa mənimlə cəng edərmisən?» - dedi.

Dəli Domrul aydır: «Mərə, al qanatlu Əzrayil, sən-misən» - dedi. «Əvət, mənəm!» - dedi. «Bu yaxşı yigitlərin canını sənmi alursın?» - dedi. «Əvət, mən aluram» - dedi. Dəli Domrul aydar: «Mərə qapucular, qapunu qapan!».

- Mərə Əzrayil, mən səni gen yerdə istərdim, tar yerdə eyü əlümə girdin, olamı? - dedi. - Mən səni öldürəyim, yaxşı yigidin canın qurtarayım!» - dedi. Qara qılıcın siyirdi, etinə aldı. Əzrayili çalmağa həmlə qaldı. Əzrayil bir gö-gərçin oldu; pəncərədən uçdı-getdi» (8, 79-80). Bu, Dəli Domrulla Əzrailin birinci görüşüdür. Allah-taala necə əmr etmişdisə, Əzrail o əmri eləcə də yerinə yetirdi. Allah-taala əmr etmişdi ki, Dəli Domrulun gözünə görün, bənizini saralt. Əzrail belə də edir. Burada əhvalata yeni bir motiv əlavə edilir. Əzrailin cildini dəyişib göyərçinə çevrilməsi epik təfəkkür üçün, təbii ki, yeni hadisə deyildir, türk düşüncəsinə qonşu xalqların epik ənənəsindən gələn motiv idi. Yaxud bu motiv tarixən zərdüştilərin epik yaddaşı üçün ənənəvi olub, sonradan türk düşüncəsinə düşmüşdür. Onun başqa bir şərhı də ümumilikdə cilddəyişmə, libas dəyişib özgələşmə kimi görüşlərin qədimdən əski xalqların həyatında mövcud olması, zərdüştilər içərisində geniş yayılması ilə bağlıdır. Demək, burada insan düşüncəsi Əzraili göyərçinə çevirməklə, əski dünya görüşlərdən bəhrələnmə yolu ilə getmişdir. «Dəli Domrul» boyunda bu ənənə – əski xalqların təsəvvür və dünyagörüşlərindən istifadə üstün mövqe təşkil edir. Bu, iki səbəblə bağlı ola bilər. Birincisi, həmin görüşlərin Dəli Domrulun etnik yaddaşı üçün ənənəvi olması və onları yeni şəraitdə davam etdirmək istəyi ilə; ikincisi isə Dəli Domrulun mənsub olduğu tayfa yaddaşının yeni təsəvvürlərin – islam görüşlərinin başlanğıcı ərəfəsində mühafizə olunması ilə izah oluna bilər. Hər iki halda «Dədə Qorqud» heka-

yətlərində bu hadisənin, faktın, yaxud motivin iştirakı onun daha əzəli çağlarda yaranma ehtimalını doğurur.

Əzrailin Dəli Domrulla ikinci görüşü də bunu təsdiqləyir. Əzrailə görüşündən məmnun qalan Dəli Domrul «Yigitlərim Əzrayilin gözini elə qorxutdum ki, gen qapuyı qodı, tar bacadan qaçdı. Çünki mənim əlümdən gögərçin kibi quş oldu, uçdı. Mərə, mən anı qormıyam toğana aldır-mayınca?!» – dedi (8, 80). Bu fikirlərlə atının başını buraxıb, yola düzəldi, bir-iki göyərçin vurub evinə döndü. Elə bu anda birdən Əzrail atının gözünə göründü, at ürkdü. Dəli Domrulu götürüb yerə vurdu. Buradaca böyük Allahın verdiyi ikinci tapşırığı Əzrayıl yerinə yetirməyə başlayır «...Ağ köksinin üzərinə Əzrayıl basub qondı <...> Şimdi xırlamağa başladı» (8, 80). Burada Əzrail əmri yerinə yetirməkdə tam ardıcıldır, o, Dəli Domrulu əmrdə deyildiyi kimi, «xırlatdıqdan» sonra canını almalı idi. İkinci əmri yerinə yetirdikdən sonra, əmrin üçüncü hissəsinin yerinə yetirilməsi ləngiyir. Dəli Domrul Əzraildən aman istəyir, ona yalvarır «Şərab içdiyindən nə dediyini bilmədiyini» söyləyir. Əzrail burada nədənsə əlini ləngidir, Dəli Domrulun canını almağa tələsmir. Dəli Domrulun dediklərinə diqqət yetirək:

Mərə Əzrayıl, aman!

Tənrinin birliyinə yoqdur güman!

Mən səni böylə bilməz idim.

Oğurlayın can aldığın tuymaz idim.

Dügməsi böyük bizim tağlarımız olur

Ol tağlarumumuzda bağlarımız olur,

Ol bağların qara salxımları, üzümü olur,

Ol üzümü sıqırlar, al şərabı olur,

Ol şərabdan içən əsrük olur.

Şərabluydım, tuymadım, nə söylədim, bilmədim,

Bəgligə usanmadım, yigitligə toymadım,

Canım alma, Əzrayıl, mədəd!» – dedi (8, 80).

Əzrailin əli boşalır, biruzə verməyə də, Dəli Domrula

yazığı gəlir, onun canını almağa əlini ləngidib deyir: «Mərə, dəli qavat, mana nə yalvararsan, allah-taalaya yalvar. Mənim də əlumdə nə var. Mən dəxi bir yumuş oğlanıyam» – dedi (8, 80). Buradan görünür ki, Əzrailin can almaqda o qədər də səriştəsi yoxdur. Onun əmri yerinə yetirməyə ixtiyarı çatmır. Ona görə də, əlində bir şey olmadığını söyləyir. Bu da Əzrailin səlahiyyət sahibi olmadığını bir daha təsdiqləyir. Bu Dəli Domrulun nəzərindən yayınmır. Dəli Domrul aydır: «Ya pəs can verən, can alan allah-təalamıdır?». «Bəli, oldur!» - dedi. Döndü Əzrayilə «Ya pəs sən nə eyləməklüqdasan? Sən aradan çıxqıl, mən allah-təala bilə xəbərləşim» – dedi (8, 80-81). Burada Dəli Domrulun Əzrayilə «sən aradan çıx, mən allah təala ilə xəbərləşim» xitabında da müəyyən diqqət çəkən mənə tutumu vardır. Demək o, heç də Əzraildən Allah-taala ilə az ünsiyyət saxlaya bilən qəhrəman deyildir. Boyda onun statusu qeyri-müəyyəndir. Məlum olmur ki, Dəli Domrul hansı münasibətlə bağlı Allah-taala ilə «xəbərləşə» bilir? O, statusu sındırılan mələkdirmi? Səma mənşəli varlıqdırmı? Allah-taala ilə belə «xəbərləşmək» yalnız mələklərə, səma mənşəli qəhrəmanlara məxsusdur. Lakin xitabından görünür ki, Dəli Domrul insandır, yer mənşəlidir, mələklərlə əlaqəsi yoxdur, ancaq səsi Allah-taalaya çatır və dedikləri onun xoşuna gəlir. Dəli Domrulun xitabı həqiqətən mənalı və məzmunludur:

Yucalardan yucasan,

Kimsə bilməz necəsən.

Görklü tənri,

Neçə cahillər səni

Gögdə arar, yerdə istər.

Sən xud möminlər könündəsən.

Daim turan cəbbar tənri,

Baqi qalan səttar tənri,

Mənim canımı alur olsan, sən algıl!

Əzrayilə almağa qomağıl!» – dedi (8, 81).

Dəli Domrulun sözü Allah-taalaya xoş gəlir və maraqlıdır ki, Dəli Domrulun canının alınması ilə bağlı verilmiş əmr pozulur. Allah-taala «Əzrayilə nida etlədi kim, çün dəli qavat mənim birliqim bildi, birliqümə şükr qıldı, ya Əzrayil, Dəli Domrula can yerinə can bulsun. Anun canı azad olsun» – dedi» (8, 81).

Demək, Allah-taalaya məlum olanda ki, Dəli Domrul onun birliqin bildi, ona şükr qıldı, ona görə şərtlə - can əvəzinə can gətirməklə onu ölümdən azad edir. Bəs, görəsən, «can əvəzinə can gətirmək» türkən hansı görüşləri ilə bağlıdır? Türk eposunda belə bir süjet vardırımı? Yoxdur, bu da qədim dünya süjetlərindəndir, həm də zərdüştilikdən əvvəl insan canının göyərçin şəkilində mövcud olduğu təsəvvürlərlə bağlıdır. Mətnin sonrakı epizodlarında bu həqiqət təsdiqlənir.

Dəli Domrula can əvəzinə can gətirməyə möhlət verilir. O, əvvəlcə atasının yanına gəlir, məsələni ona açır. Atasını nə qədər pərişan olsa da, Dəli Domrula deyir ki, varımdan, dövlətimdən, pulumdan, malımdan nə istəyirsən hamısı sənə qurbandır. Ancaq sənə canımı qıya bilmərəm oğul:

Dünya şirin, can əziz,

Canımı qıya bilmən, bəllü bilgil (8, 81).

Anası da canını verməyəndə Əzrail gəlir ki, Dəli Domrulun canını alsın. Yenə o, aman istəyir, iki uşağı ilə görüşmək üçün halahının yanına gəlir. Burada bir cəhət də diqqət çəkəndir. Əzrailin aman verməsi müşkül bir işdir. Amma o, Dəli Domrula yenə aman verir. Bizcə, bu Dəli Domrulun soykökü, keçmişi ilə, Allah-taala ilə asanlıqla danışığa girmək imkanı ilə bağlıdır. Bu isə Dəli Domrulla bağlı maraqlı mülahizələr doğurur. Onlardan biri də Dəli Domrulun özünün tanrılıq kökü ilə bağlılığıdır. Bu tanrılıq getdikcə sarsılmış, adılşmış və Dəli Domrul səviyyəsinə düşmüşdür. Lakin onun Allah-taala ilə danışığa girmək, səsini, sözünü dərgaha yetirmək imkanı hələ qalmışdır. Ona

görə də, Əzrail onunla bir qədər mülayim davranır. Bu dəfə də belə olur. Ölüm mələyi Dəli Domrula öz halalı və uşaqları ilə görüşməyə imkan verir. Dəli Domrul əslində həqiqətən halalı və uşaqları ilə görüşməyə gəlmişdi, ona görə də, başına gələn hadisəni əvvəlcə halalına danışır. Bütün varidatını ona həvalə eləyir. Axırda da öz vəsiyyətini edir:

...Gözün kimi tutarsa,

Könlün kimi seversə ,

Sən ana varğıl!

İki oğlancığı öksüz qomağıl! – dedi (8, 83).

Amma Dəli Domrulun sevgilisi bütün bunların cavabında: «...Mənim canım sənin canına qurban olsun!» – deyir (8, 83).

Bundan sonra Əzrail Dəli Domrulun sevgilisinin canını almağa gəlir. Lakin burada Dəli Domrul bir mərdanəlik edir. Yoldaşının canına qıymır, yenidən Allah-taalaya müraciət edir ki, alırsansa, ikimizin də canını birgə al. Dəli Domrulun bu xitabi da uca tanrının böyüklüyünü təsdiqləyən, onun varlığını və birliyini tanıyan uca bir şəxsiyyətin kitabıdır.

... Bu dəfə də Dəli Domrulun nidası Allah-taalaya yetişir, bu sözlər ona xoş gəlir, əmrini dəyişir və Əzrailə yeni əmr verir ki, «Dəli Domrulun atasının – anasının canını al! O liki həlala yüz qırq yıl ömr verdim» (8, 83).

«Dəli Domrul» boyu dünya xalqları üçün ənənəvi olan bir sıra görüşlərlə bağlıdır və onları təkcə türk təfəkkürünün məhsulu hesab etmək mümkün deyildir. Dünya eposçuluğu ilə sıx qarşılıqlı əlaqə və təsir zəminində yaranıb üzə çıxan qədim oğuznamələrin bir çoxu qədim yunan, Roma və skif qaynaqlarından, Qafqazda yaranan bir sıra əski süjetlərdən istifadə yolu ilə yaranmışdır. Onların bir çox nümunələri kimi süjet, motiv və obrazları da sonradan yeni repertuar həyatı qazanmış və «Dədə Qorqud» silsiləsinə daxil olmuşdur. «Dəli Domrul» da, şübhəsiz ki, belə yaradıcılıq yolu ilə

eposa gələ bilmişdir.

Bunlarla yanaşı, «Dəli Domrul» boyunun yaranma və yayılması ilə bağlı iki məsələnin üzərində də müxtəsər şəkildə dayanmaq əhəmiyyətli olardı.

Birincisi, Dəli Domrul süjetinin mənşəyi ilə bağlıdır. Tədqiqatçılar arasında bu süjetin yaranma dövrü və arealı barədə fikir müxtəlifliyi vardır. Süjetin tərkibindəki bir sıra motivlərin qeyri-türk mənşəli olması, başqa xalqların təsəvvüründə müxtəlif variantlarda yaşadığı məlumdur. «Dəli Domrul» hekayəsi isə həmin hekayətlərin işlənmiş məcmuu idi ki, oğuzların müsəlmançılığı qəbul etməsi ərəfəsində eposa daxil olmuşdu.

Ona görə də, Dəli Domrul qəhrəmanlığını uzaq keçmişin düşüncə məhsulu hesab etmək mümkün deyil. Çünki buradakı hadisələr islamdan o yana getmir. Dəli Domrulla yunan mif və dastanları arasındakı ümumilik və oxşarlıqları O.Ş.Kökyay ətraflı şəkildə açıqlamışdır. O, yazır ki, «Dədə Qorqud» Domrulunun yaranmasında yunan qaynaqlarının təsiri barədə başqa mənbələrdə çox yazılmışdır (8, DLXIV-DLXXV). Araşdırıcı P.A.Falev də öz dövründə bu fikri müdafiə edirdi (9, 26). Amma bir məsələyə diqqət yetirmək vacibdir ki, «Dəli Domrul» boyu yunan qaynaqlarından gəlmə motiv, süjet və epizodların bu və ya digər səviyyədə təsirinə nə qədər məruz qalsa da, o, islamı qəbul etmək ərəfəsini yaşayan oğuzların düşüncəsinin məhsuludur. Islam dövrü ərəfəsində - yəni islamın qəbulu və ondan sonrakı mərhələdə «Kitabi-Dədə Qorqud»a edilən əlavələr içərisində ən böyüyü əski xalqların təsəvvürlərinin çarpazlaşması yolu ilə yaranan «Dəli Domrul»dur. Onu asanlıqla dastan mətnindən çıxarmaq mümkündür. Bu eposun ümumi məzmununa heç bir xələl gətirmir. A.Nəbiyevin yazdığı kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud» əlyazmasının üzərinə çəkilmiş islam pərdəsi tülünü götürdükdə onun islamdan əvvəlki təsəvvürlərlə sıx bağlı olduğu özünü aydın göstərir. Bu məsələdən bəhs edərkən qorqudşünas X.Koroğ-

lunun da fikri kifayət qədər əsaslı və aydındır: «Qorqud kitabının sinkretik elementlərini əvvəlki boylarından asanlıqla aradan qaldırmaq mümkündür ki, süjetə heç bir xələl gətirmir. Boyun əsas məqsədi Allahın böyüklüyünün və mərhəmətinin tərənnümüdür və motiv boyda böyük məharətlə əks olunmuşdur. Boyun əsas süjet xətti oğuzların ilkin vətəninə yaradılmış əfsanədən – eyni sülalənin yaradıcısı Səlcuğun ölümü ilə mübarizəsindən götürülmüş və Oğuz eposunda öz geniş əksini tapmışdır» (10, 126).

V.V.Bartolddan üzü bəri gələn V.M.Jirmunskinin, X.H.Koroğlunun, A.M.Nəbiyevin və başqalarının tədqiqatlarında «Dəli Domrul» süjetinin mənşəyi Kiçik Asiya hesab edilərək onun oğuzlarının bu əraziyə gəldikdən sonra Sır-Dərya sahilində yaradıldığı göstərilir.

«Dəli Domrul»un daha qədim tarixlə bağlı olması isə onun mənşəyi ilə bağlı ikinci qrup mülahizələr silsiləsini əhatə edir.

Vaxtilə Ə.Sultanlı Dəli Domrul əhvalatından bəhs edərkən yazırdı: «Haqqında danışdığımız mövzu yunan əsəirlərində Herakliada silsiləsində verilmişdir. «Arqonavtika» dastanında Yazonun silahdaşlarından olan Admet Brimaya qurban verməyi yaddından çıxardığı üçün ölümə məhkum edilmişdir. Appolon onun ölümünü əvəz etdirməyə müvəffəq olur.

Admet qoca ata və anasına müraciət edir. Onlar özlərini oğulları yolunda qurban verməyə razı olurlar. Ağır vəziyyət qarşısında Admetin arvadı Alkestra ölümə razı olur. Alkestra öz adamları ilə, xüsusən uşaqları ilə görüşür, ölüm qarşısında dayanır. Ölüm allahı onun canını alır. Lakin təsadüfən Admetə qonaq gələn Herakl dostunun bədbəxtliyini bilir, Tanat ilə mübarizə apararaq onu məğlub edir, Alkestranı qurtarır.

Alkestranın Admetə təqdim etmə səhnəsi olduqca maraqlıdır» (11, 58-59).

Lakin Ə.Sultanlının «bu boyun heç şübhəsiz ki, özün-

dən əvvəlki kökü vardır» mülahizəsi qorqudşünaslıqda həmin axtarışlarla bağlı xeyli mülahizənin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. V.M.Jirmunski onu türk mənşəli hesab etmir, zənn eləyir ki, o, yunan eposundan gəlmədir, daha doğrusu «Duka»nın adı ilə bağlı əsatir və nağıllara yayılmışdır (12, 197).

Görkəmli folklorşünas M.H.Təhmasib isə «Dəli Domrul» boyunda xarici təsirin olduğunu məntiqlə irəli sürmüş, lakin faktiki materiala məhəl qoymadan ümumi şəkildə məsələyə münasibət bildirmişdir (13, IV k., 7-8). M.Seyidovun isə süjetin türk mənşəli olması barədəki mülahizələrini kifayət qədər faktlara söykəndiyini söyləmək olmaz.

«Dəli Domrul» süjetinin meydana gəlməsi, onun tipologiyası müxtəlif variantlar yaratdığı kimi, fərqli mülahizələr də doğurmuşdur.

Qorqudşünaslığın aparıcı məsələlərindən biri kimi, bütün bunlar təbii ki, diqqət mərkəzində saxlanılmalıdır. Çünki «Kitabi-Dədə Qorqud»un arxaik qəhrəman arxeotiplərindən olan Dəli Domrulun bir boyda iştirak etməsinə baxmayaraq, ümumilikdə burada Allahın birliyinə inam yüksəkdir. Bu isə insanda Allaha olan etiqad inamını möhkəmləndirir, eposu islam dəyərlərinə yaxınlaşdırır, onu oğuz türklərinin yaddaşına məxsus şifahi və yazılı bir abidə kimi mədəniyyət tariximizdəki yeri və mövqeyinin pozulmazlığını bərqərar edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Acalov A.M. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası // Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm, 1983, s. 222-236
2. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: 1929, 116 с.
3. Ergin M. Dede Korkut kitabı. II c. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963, XI + [3] + 433 s.
4. Əliyev R.M. Ölüm haqqı, çıxmaq olmaz əmrindən. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Dəli Domrulun boyu haqqında // Azər-

- baycan jurn., 2006, № 8, s. 180-182
5. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и Книга Коркуда // Книга моего Деда Коркуда. Огузский героический эпос (Перевод В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский и А.Н.Кононов). М.-Л.: АН СССР, с. 131-258
 6. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, 1018 s.
 7. Кероглы Х.Г. Огузский героический эпос. М.: Наука, 1976, 239 с.
 8. Kitabı-Dədə Qorqud (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
 9. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999, 243 s.
 10. Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество. М.: Высшая школа, 1977, 375 с.
 11. Nəbiyev A.M. «Kitabi-Dədə Qorqud» həqiqətlərinin izi ilə // «Dədə Qorqud – 1300» məcmuəsi, Bakı Dövlət Universiteti, 1999, s. 146-157
 12. Sultanlı Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim Yunan dastanları. Bakı: Elm, 1999, 84 s.
 13. Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Dördüncü kitab. Bakı: Elm, 1973, s. 3-12.

Könül Həsənova

SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ İSMİ BİRLƏŞMƏLƏR

Qədim Orxon-Yenisey yazılı abidələri «Kitabi - Dədə Qorqud» dastanları elm aləminə bəlli olduğu dövrdən bu yana bütün dünya dilçilərinin, türkoloqlarının, jurnalistlərinin diqqət mərkəzində olmuşdur.

Abidələrin dilini müqayisəli şəkildə öyrənmək tarixi baxımdan çox maraqlıdır.

Dastanın heyranedici dərəcədə səlis sintaksisi vardır. Bu səlistlik bir tərəfdən söz birləşməsi və cümlələrdə sözlərin yerinin dəqiqliyində, söz seçilməsinin sərrastlığında, başqa tərəfdən, fikrin ifadəsindəki aydınlıqda görünür¹.

Söz birləşmələri, onların növləri abidələr arasında demək olar ki, eyniyyət təşkil edir.

İsmi birləşmələr adı altında əsas sözü adlarla və ya substantivləşmiş hər hansı bir sözlə ifadə olunan birləşmələr nəzərdə tutulur. Bu birləşmələr əsasən adlardan və müəyyən cəhətdən adlara meyl göstərən sözlərdən təşkil olunur.

Morfoloji əlamətlərinə görə üç qrupa bölünmüş ismi birləşmələr mənə cəhətdən də bir-birindən fərqlənir və şərti olaraq belə adlanır:

Birinci növ ismi birləşmələr;

İkinci növ ismi birləşmələr;

Üçüncü növ ismi birləşmələr.

Bu birləşmələrin bəzən şəkli cəhətdən oxşarlığı, məna birinin digərinin yerində işlənməsi halları da olmuşdur. Zaman keçdikcə belə oxşarlıq itmiş, şəkildərin yerində işlənməsi, dəqiq şəkil alması həmin birləşmələrin məna dəqiqliyinə səbəb olmuşdur.²

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında ismi birləşmə-

¹ T.Hacıyev. «Dədə Qorqud»: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, Kitab evi. 1999, səh.191.

² H.Mirzəzadə. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. B., 1990, s.248

lər son dərəcə səlis və formalaşmışdır. Orxon-Yenisey abidələrində isə bir qədər fərqlidir.

V.D.Arakinin hesablamasına görə, VIII-X əsrlərdə yazılmış Orxon-Yenisey və uyğur abidələrinin dilində 70% I növ, 25% II növ, 5% III növ təyini söz birləşməsi işlənmişdir. Bu da tədqiqatçıların qeydinə görə, qədim türk yazılı abidələrinin dilində yiyəlik hal şəkilçisinin çox seyrək işlənməsi ilə bağlıdır.³

Birinci növ ismi birləşmələr

Birinci növ ismi birləşmələrin əmələ gəlməsində heç bir qrammatik-morfoloji əlamətdən istifadə edilmir. Bu birləşmələri birləşdirib birləşmə halına salan qrammatik vasitə isə yanaşma əlaqəsidir. Birinci növ ismi birləşmələrin birinci tərəfi isimlə, sifətlə, sayla, əvəzliliklə və feli sifətlə, ikinci tərəfi isə isimlə və ya substantivləşmiş hər hansı bir sözlə ifadə olunur.

Misallara diqqət yetirək.

Birinci tərəfi isimlə ifadə olunanlar

Orxon-Yenisey abidələrində:

Şəxs adları bildirənlər.

Ton,a Tigin (9.Bx.ş.31).

Kuinç Tutuk (9.1 Tubı.2)

Uollud Tiqin (9. KT.c13)

Kuyuq Toğan (10..Ak-jyc 7.)

«Dədə Qorqud» dastanlarında:

Dədə Qorqud [1.s.36.]

Dirsə xan [1.s.34.]

Bayındır xan [1.s.34.]

Qazan bəg [1.s.64.]

Yer adı bildirənlər.

Orxon-Yenisey abidələrində:

Ötükön yış (9.KT.c.8.)

³ Bax. Məmmədali Qıpcaq «Türk say sistemi». Bakı, Yazıcı, 1996, s.78.

Kögmän yır (9.KT.ş.20).

«Dədə Qorqud»da:

Qara Dərvənd (1.s.64.)

Etnik və ya qəbilə adı bildirənlər

Orxon-Yenisey abidələrində:

Tatabı budun (9.Bx.ş.23).

Oğuz budun (9.Bx.ş.23).

Tarduş budun (9.KT.ş.17).

Karluk budun (9.KT.ş.29).

«Kitabi-Dədə Qorqud»da:

İç Oğuz (1.s.50).

Taş Oğuz (1.s.50).

Birinci tərəfi sıfətlə ifadə olunanlar

sarığ altun (9.Ton. II g. c.3,4).

yağız yır (9.Bx.ş.2).

alp kağan (9.KT.ş.3).

külüg kağan [9. KT.ş. 4]

yablak kağan (9.KT.ş.5).

ıduk yır (9.Bx.ş.35).

boz at (9.KT.ş.37).

«Kitabi-Dədə Qorqud»da:

əski panbuq (1.s.31)

qarı düşmən (1.s.74).

namərd yigit (1.s.32).

xoyrad oğul (1.s.37).

yuca tağ (1.s.99).

azgın kafər (1.s.70).

Etnik və ya qəbilə adı bildirənlər:

kök türk (9.Bx. ş.4).

Dədə Qorqud»da

Qalın Oğuz. (1.s.66).

Şəxs adları bildirənlər.

Orxon-Yenisey abidələrində.

Bilgä Tonykuk (9.Ton. 1g. 2,1).

alp Şalçı (9.KT.şm.3).
uluğ İrkin (9.KT. ş.34).
Bilgä kağan (9.KT. ç.1).

Birinci tərəfi sayla ifadə olunanlar

Orxon-Yenisey abidələrində:

bir tümən (9.KT.şm.17)
yigirmi күн (9.KT.c.ş.1).
yüz әп [11.Elegeş 2]
yәti бәри [11.Beçre 10]
Tokuz бәг [11.III Uybat 14]
elig yıl (9.KT.ş.8).
üküş athğ (10 Lrk 54).
tokuzunç ay (9. KT.şm.ş.1).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında:

bir quzı (1.s.46).
üç kişi (1.s.36).
yedi kafər (1.s.66).
altı yüz kafər (1.s.46).
yedi gün (1.s.50).
bir oğul (1.s.54)
eki qardaş [1.s.115]

Birinci tərəfi əvəzliliklə ifadə olunanlar.

Orxon-Yenisey abidələrində:

ol at (9. KT.şm.4).
ol sü (9.KT.şm.8).
bu bitig (9.Kt.c.13).
bu ırk (10.Irk.101).

«Kitabi-Dədə Qorqud»da:

ol Ayışə (1.s.33).
bu gün (1.s.34).
ol buğa (1.s.36).
böylə oğul (1.s.37).
bu suç, bu günah (1.s.39). bu çoban (1.s.44).

Birinci tərəfi feli sifətlə ifadə olunanlar.

Orxon-Yenisey abidələrində:

il biğirmä tən,rı (9.Bx.ş.21).

kötürmiş tən,rı (9.KT.s.25).

kazğanmış budun (9.KT.ş.26).

toğan quş [9.ırk.66]

«Dədə Qorqud» dastanlarında:

ölən adam (1.s.31).

çıxan adam (1.s.31).

allah verən umud (1.s.51).

sevən yigitlər (1.s.53).

ərə varan qız (1.s.64).

oturan bəglər (1.s.110.)

İkinci növ ismi birləşmələr

İkinci növ ismi birləşmələrin formalaşmasında mənsubiyyət şəkilçisi -ı (-i,-u,-ü);-sı (-si,su,-sü) əsas rol oynayır. Bu birləşmələrdə sözlər arasında əlaqə o qədər möhkəm olur ki, bunlar arasına heç bir söz əlavə etmək mümkün deyildir.

İkinci növ ismi birləşmələrin tərəfləri arasında qarşılıqlı tabelilik əlaqəsi var: birinci tərəf yanaşma əlaqəsi ilə ikinci tərəfə, ikinci tərəf isə uzlaşma əlaqəsi ilə birinci tərəfə tabe olur.

Tərəflərin nitq hissələri ilə ifadə olunması nöqteyi-nəzərdən ikinci növ ismi birləşmələr digər növlərdən az fərqlənir. İkinci növ ismi birləşmələrin tərəfləri isimdən başqa, digər nitq hissələri ilə də ifadə oluna bilər. Əslində isə həmin nitq hissələrinə məxsus sözlər yalnız birləşmədən xaricdə digər nitq hissəsi hesab olunur. Birləşmə daxilində bunlar substantivləşir, isim kimi çıxış edir.¹

Dedik ki, bu birləşmələrin hər iki tərəfi, əsasən, isimlə ifadə olunur. Misallara baxaq.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında «isim+isim»

¹ Müasir Azərbaycan dilində söz birləşmələri. Bakı, 1961, s.36.

tərkibli ikinci növ ismi birləşmələrə tez-tez rast gəlirik: məs;

tağ çiçəgi (1.s.39)

qurd yüzi (1.s.45)

köz yükünü (1.s.103)

Dünya yüzində (1.s.100)

ton, uz tamına (1.s.119)

qoyun yaxnisindən (1.s.34) və s.

Orxon-Yenisey yazılı abidələrində isə bu tipli ikinci növ ismi birləşmələrə çox az təsadüf edirik:

türk tanrısı (9.KT.s.10),

budun blğzı (9.Ton. I g. c.1.)

Etnik və ya qəbilə adı bildirənlər

Orxon-Yenisey abidələrində:

Tabğaç süsi (9.Ton. I g. şm.6).

Taqduş budunuğ (9 KT.ş.13)

Kırkız budunuğ (9.KT.s.20)

Oğuz begleri (9. KT.ş.22).

«Dədə Qorqud»da:

Oğuz zamanında (1.s.85).

Oğuz elləri (1.s.11).

Yer adı bildirənlər.

«Dədə Qorqud»da:

Kürçüstan ağzı (1.s.42).

Bayburd hasarı (1.s.57).

Dərvənd ağzına (1.s.53).

Kərbəla yazısı (1.s.32)

Əlinçə qəl'əsi (1.s.110)

Salaxana qayası (1.s.103)

Orxon-Yenisey abidələrində:

Tabğaç ilin,e (9. Ton Ig. q.1)

Ötüken yirig (9.Ton. I g. ç.10)

Kögmen yolu (9. Ton. I g.ş.6)

Kögmen yışiq (9.Ton I g. Şm 4)

Altun yışığ (9.Ton. I g. şm. 11)

Üçüncü növ ismi birləşmələr

Üçüncü növ ismi birləşmələrin hər iki tərəfi morfoloji əlamətə malikdir. Birləşmənin birinci tərəfi həmişə yiyəlik hal, ikinci tərəfi isə mənsubiyyət şəkilçisini qəbul edir.

Üçüncü növ ismi birləşmələrin tərəfləri müxtəlif nitq hissələri ilə ifadə olunsada, həmin nitq hissələri əşyalaşır.

Bu birləşmələrin də tərəfləri arasında qarşılıqlı tabelilik əlaqəsi var: birinci tərəf idarə əlaqəsi ilə ikinci tərəfə, ikinci tərəf isə uzlaşma əlaqəsi ilə birinci tərəfə tabe olur. Üçüncü növ ismi birləşmələrin hər iki tərəfi birinci və ikinci növ ismi birləşmələrdən fərqli olaraq eyni zamanda cəmlənə bilər. Birləşmənin tərəfləri cümlənin bir mürəkkəb üzvü olur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında üçüncü növ ismi birləşmələrdən olduqca geniş istifadə olunmuşdur. Orxon-Yenisey abidələrində də bu tip birləşmələrə rast gəlirik. Lakin «Dədə Qorqud»la müqayisədə azlıq təşkil edir.

Misallara diqqət yetirək.

Orxon-Yenisey abidələrində:

adıǵn qarnı – aygırın qarnı (10. ırk. 10)

ton, uzun, azıǵı – donuzun köpək dişi (10. ırk. 10)

qışın tırn, aǵı (10. ırk. 10)

beniǵ budunun (9. ton. I g. ş. 4)

menin, sabımın (9. KT. c. 11)

kaǵanın, ın sabın (9. KT. c. 9)

«Dədə Qorqud»da:

an, ın kön, linə (1 s. 31)

ocaǵının gözidir (1 s. 31)

gözinin, yaşı (1 s. 47)

sənin, aǵlın (1 s. 37)

atının, quyrıǵını - (1 s. 125)

mənim qırımım - (1 s. 126)

bizim sözüimiz - (1 s. 37)

suların, köprisi - (1 s. 48)

qızın atını - (1 s. 55)

«Dədə Qorqud» dastanlarında bəzən üçüncü növ ismi

birleşmələrin tərəflərində dəyişiklik görürük:

anası oğlanın, (1 s. 74)

yeməgüm bənim (1 s. 99) və s.

Şəxs adı bildirənlər

«Dədə Qorqud»da:

Baybörənin, oğlu (1 s. 53)

Banıçiçəğin, dadısı (1 s. 54)

Baybicanın, qızı (1 s. 55)

Qazanın, inağı (1 s. 124)

Bəkilin, casusu (1 s. 106)

Aruzin, başın (1 s. 126)

Beyrəkin, qanın (1.s.126)

Yer adları bildirənlər

Kürçüstanın, xəraçı (1.s.105)

Tumanın, qəl'əsində (1.s.119)

Oğuzun arsız (108).

Birinci tərəfi ixtisara düşən ismi birləşmələr

Həm qədim Orxon-Yenisey abidələrində, həm də «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında tərəfləri ixtisara düşmüş ismi birləşmələr işlənir; məsələn: inim Kül tigin, acüm 'rağan, ilin, äbin, barımın, yazına və s. kimi ixtisar olunmuş söz birləşmələri Orxon-Yenisey abidələrində işlənmişdir.

«Dədə Qorqud» dastanlarında işlənənlər: əlün, qo-lın,a, baban,ın, toyın, belinə, oğlın və s.

Misallara cümlə daxilində baxaq.

Orxon-Yenisey abidələrində:

Öqüm katun ulayu öglərim kəlin, ününüm kunçuylarım bunça yämä tirigi kün boldaçı erti. (er.KT.şm 9).

-Xatun anam, başqa analarım, böyük bacılarım, gəlinlərim, xanımlarım-bunca diriləri kənz olacaq idi. (5 s.83).

«Dədə Qorqud»da:

Göygü atsa, «Əlün, qırsun, parmaqların, çürisün, hey, ton,uz oğlu tonuz, - deyirdi (1, s.63).

Mürəkkəb ismi birləşmələr

İsmi birləşmələrin mürəkkəb forması hər iki yazılı abidənin dilində özünü göstərir.

Mürəkkəb ismi birləşmələr birinci, ikinci və üçüncü növ ismi birləşmələrin öz aralarında birləşməsi nəticəsində əmələ gəlir və sadə ismi birləşmələr kimi cümlənin mürəkkəb üzvü olur.¹

Misallara baxaq:

Orxon-Yenisey abidələrində:

Iduk Ötukan yış atığ -Müqəddəs Ötükən meşəsi

(9.KT.ş.23)

İşbara Yamtar boz atığ (9.KT.ş.33) - İşbara Yamtarın boz atı.

Türk kara kamağ budun (9.Kt.ş.8-9) - Türk qara qumuğ xalqı

Türk budunığ atı küsi (9.KT.ş.25)-Türk xalqının adı, samı

Bayırkunun, ak adğırığ uldıkın (9. KT.ş.36)- Bayırkunun ağ ayğırının budu (5.s.81).

«Dədə Qorqud» da:

Oğuz qövlinin, müşkilini (1.s.31)

Ərin ağzın yeynisin (1.s.32).

Bayandır xanın, vəzirı (1.s.94).

yeddi yüz kafər (1.s.57)

Qazlıq tağının, suyunın, (1.S.39).

Orxon-Yenisey abidələrində I növ ismi birləşmələrin bir qismi cümlədə tərkib hissələrinə ayrılmayıb cümlənin mürəkkəb üzvü olur. Bu tipli birləşmələr müasir dilimizdə II növ ismi birləşmələrə çevrilmişdir:

är at - är adını (9.KT.ş.31).

Soğdak budun - (9. KT.ş.39).

İzgil budun - (9.KT.şm.3)

Tokuz Oğuz budun - (9.KT.ş.14).

¹ Əlisa Şükürlü. «Qədim türk yazıçı abidələrinin dili». Bakı, Maarif. 1993, s.173

Ötükən yısı - (9.KT.ş.23).

Bu numunələr ismi birləşmələrin tarixi sabitləşməsini təhlil etməyə imkan verir.

Fəli söz birləşmələri

Müasir Azərbaycan dilinin qrammatik quruluşunun tarixi inkişafında söz birləşmələrinin, eləcə də fəli birləşmələrin xüsusi yeri var.

Fəli söz birləşmələrinin aşağıdakı beş növünü göstərmək olar¹:

- 1.birinci tərəfi isimlə ifadə olunanlar.
- 2.birinci tərəfi məsdərlə ifadə olunanlar.
- 3.birinci tərəfi fəli sifətlə ifadə olunanlar.
- 4.birinci tərəfi fəli bağlama ilə ifadə olunanlar.
- 5.birinci tərəfi zərflə ifadə olunanlar.

Y.Seyidov qeyd edir ki, Türk dillərində, eləcə də Azərbaycan dilində fəli birləşmələrin əmələ gəlməsi üç forma ilə: fəli bağlama, fəli sifət və məsdərlə bağlıdır.²

Birinci tərəfi isimlə ifadə olunan fəli söz birləşmələri

Fəli söz birləşmələrinin birinci tərəfi ismin müxtəlif hallarında adlarla ifadə edilir. Yiyəlik halı çıxmaq şərtlə, qalan hallar istər qoşma ilə, istərsə də qoşmasız söz birləşməsi yarada bilər. Adlıq hal isə qoşmalarla işləndikdə fəli söz birləşmənin yaranmasına xidmət edir.

Qədim Orxon-Yenisey yazılarında və «Dədə Qorqud» dastanlarında «ad+fəli» tipli fəli söz birləşmələrindən geniş şəkildə istifadə olunmuşdur; məsələn:

¹ Müasir Azərbaycan dili. III c. Sintaksis. red. Z.Budaqova. Bakı, Elm, 1981. s.126.

² Y.Seyidov. Azərbaycan dilində söz birləşmələri.BDU,1992.s.225

**Birinci tərəfi adlıq halda olan isimdən
ibarət feli söz birləşmələri**

Orxon-Yenisey yazılarında:

İnim Kül Tigin birle sözleşdimiz (9.KT.ş.26). - Kiçik qar-daşım Gül tikin ilə məsləhətləşdik (5.s.80).

Kan,ımız eçimiz kaz [ğanmış] budun atı küşi yok bolmazun tiyin Türk budun üçün tün undımadım, küntüz olumadım. (9.KT.ş.26,27). - Atamızın, əmimizin qazandığı xalqın adı, şöhrəti yox olmasın, -deyə türk xalqı üçün gecə uyumadım, gündüz oturmadım (5.s.80).

Yarıkında yalmasında yüz artuk okun urtu yüzün,ə bain,ə bir ok t [egimedi...] (9.KT.ş.33). - Yarağına, zirehinə yüzdən artıq oxla vurdular, üzünə başına bir ox dəyirtmədi. (6.s.21).

«Dədə Qorqud»da:

Bəglər, qardaş uğrına Dəpəköz ilə buluşuram
(1.s.100).

«Bunda minnətlə almaqdan isə, anda babam yanında minnətsiz almaq yegdir (9.s.53). Yer kibi kərtləyin, topraq kibi savrıləyin! (1.s.59).

**Birinci tərəfi yönlük halda olan isimdən
ibarət feli söz birləşmələri**

Orxon-Yenisey yazılarında:

Birigerü Tokuz Ersinke teği süledim. Tüpütke kiçig [teg] medim (9.KT.s. 3). - Cənuba Doqquz Ərsənə tək qo-şun çəkdim, Tibetə azacıq çatmadım (5..s.77).

Deñ neñ sabım erser bengü taşka urtum (9-KT.c.İ). -
Hər nə sözüm
varsa əbədi daşa vurdum (9.S.7).

«Dədə Qorqud»da:

Qılbaş bir qaç adam ilə binür, Qazanın tayısı Aruzin evinə gəldi. (1.s.19).

Dəpəköz Oğuzdan çıqdı, bir yuca tağa vardı. (1.s.99).

**Birinci tərəfi tə'sirlik halda olan isimdən
ibarət feli söz birləşmələri**

Orxon-Yenisey yazılarında:

Sü sülepen tört bulun,dakı budunuğ kor almış kop baz kılmış (9.KT.ş.2).

Qoşun çəkib dörd tərəfdəki xalqı bütünlüklə almış, bütünlüklə tabe etmiş (5.S.78).

Arkuy karguğ ulğatdım ok. Yanığma yağığ kelürir er-tim. (9. Ton. II g. ş.3)

Arkuy köşikçi qülləsini uçaltdım. Basılan yağıları gətirdim (5.s.126).

«Dədə Qorqud»da:

Malımızı, rizqimizi yaqmaladılar, gerü döndilər. (1.s.53).

Məni keçərsən, anı dəki keçərsən və həm sənin,lə güreşəlim.(1.s.55).

Vardılar, Bayandır xanın, tövləsindən ol eki atı gətürdilər (1.s.55).

Birinci tərəfi qeyri-müəyyən təsirlik halla ifadə edilən feli söz birləşmələrinin ikinci tərəfi təsirli fel olur.

Orxon-Yenisey abidələrində:

An,ar adınçığ bark yaraturtum. İçin taşın adınçığ bediz urturtum (9.Kt. c.12). - Ona adına layiq sərdabə yaratdım. İçinə, bayırına adına layiq naxış vurdurdum (5.s.78).

Tabğaç kağanda bedizçi kelürtüm, bedizet[t] im. [9.KT.c.11].

Tabğaç xaqanından naxışçı gətirdim, naxışlatdım (9..s.7).

«Dədə Qorqud»da:

Bir-iki kökərçin öldürdi, döndi evinə gəli yürürkən Əz-rayil atının, gözinə göründü. (1.s.80).

Aq çadır dikdilər. ala qalı döşədilər. ağca qoyun qırdılar. yedi yıllıq al şərab içürdilər (1.s.87).

Birinci tərəfi yerlik halda olan ismdən ibarət feli söz birləşmələri

Bu tip birləşmələrin birinci tərəfi ikinci tərəfdə icra olunan işi mənəyə təyin edir.¹

Orxon-Yenisey yazılarında:

Kan, ım kağan uçtukda inim Kül Tigin yi (ti) yaşda kaltı. (9.KT. §.30).

-Atam xaqan vəfat etdikdə kiçik qardaşım Kül tikin yeddi yaşda qaldı (5.s.81).

Türgiş buduniğ uda basdımız (9.KT.§.37). -Türkiş xalqını yuxuda basdıq.

Kara költe süñüşdümüz: (9.KT.şm.2).- Qara köldə döyüşdük.

«Dədə Qorqud» dastanlarında:

Baqdı gördi Oğuzun, ucında bir ala sayvan dikilmiş, bir imirzə xub yikit qırq yikid ilən saqında və salında oturur-lar. (1.S.53).

«Beyrəgi Qara Dərvənddə öldürmişlər, uş da nişanı, sultanım!»-dedi (1.s.58).

«Ağam Qazan, sası dinlü Kürçüstan aqzında oturar-san, ordun, üstinə kimi qorsan?» (1.s.42).

Yerlik hallı birləşmələrdə tərəflərin mənə və grammatik əlaqələri başqa birləşmələrin tərəfləri arasındakı əlaqələrə nisbətən zəif olur. Məhz buna görədir ki, dilçilikdə yerlik halın fellərlə idarəsini ən zəif idarə adlandırırlar.²

Birinci tərəfi çıxışlıq halda olan ismdən ibarət feli söz birləşmələri

Bu birləşmələrin birinci tərəfi məkan bildirən sözlərlə, ikinci tərəfi isə hərəkət və iş felləri ilə ifadə olunur.

İsmin çıxışlıq halı ilk əvvəllər formalaşmamışdır. Hə-

¹ Müasir Azərbaycan dili. III c. Sintaksis. red. Z.Budaqova. Bakı: Elm, 1981, s.130.

² Y.Seyidov. Azərbaycan dilində söz birləşmələri. BDU, 1992.s.343

min mənada uzun müddət ismin yerlik halından istifadə olunmuşdur.

Orxon-Yenisey abidələrində çıxışlıq hallı feli söz birləşmələri çox az işlənmə tezliyinə malikdir. Bu fakt da bu halın ilk əvvəl formalaşmadığına əyani sübutdur.

Misallara baxaq:

Orxon-Yenisey yazılarında:

Ança olurur erkli Oğuzdındın görür kelti (9.KT.q) -
Eləcə oturur ikən oğuzlardan casus gəldi (5. s.122).

«Kitabi-Dədə Qorqud»:da:

Ala gözdən ayırdın, yigit mən!

Tatlu candan ayırsun qadir səni! (1.s.102).

Oğlan buğanın, alnından yumruğun gedirdi, yolundan savrıldı (1.s.36).

Qam- Ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı (1.s.52).

İsmin halları arasında paralelizmə həm Orxon-Yenisey yazılı abidələrində, həm də «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında rast gəlirik. Tarixən olan bu uyğunluq və keçici xüsusiyyətlərin izləri indi də bu və ya digər şəkildə özünü göstərir.

Azərbaycan dili feli birləşmələri arasında aşağıdakı şəkildə paralelizm görürük: 1)təsirlik və yönlük hallı feli birləşmələr arasında; 2)təsirlik və yerlik hallı feli birləşmələr arasında; 3)təsirlik və çıxışlıq hallı feli birləşmələr arasında; 4)yönlük və yerlik hallı feli birləşmələr arasında; 5)yerlik və çıxışlıq hallı feli birləşmələr arasında.¹

Birinci tərəfi məsdər, ikinci tərəfi fellə ifadə olunan feli söz birləşmələri

Birinci tərəfi məsdərdən ibarət olan feli söz birləşmələri Orxon-Yenisey yazılı abidələrində rast gəlinmir.

«Dədə Qorqud»:da:

¹ Y.Seyidov. Azərbaycan dilində söz birləşmələri. Bakı, Elm, 1992, s.368

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dilində «məs-dər+fel» tipli feli söz birləşmələrindən istifadə olunmuşdur.

Qarğa quzğun qan görüb, oğlanın, üstinə qonmaq istədi. (1.s.38).

Beyrək götürər qızı yerə urmaq istər, qız götürər Bey-rəki yerə urmaq istər. (1.s.55).

Birinci tərəfi feli bağlama ilə ifadə olunan feli söz birləşmələri

Birinci tərəfi feli bağlama ilə ifadə olunan feli söz birləş-mələrinin əsas mənası ikinci tərəfdə, yəni fellə ifadə olunduğu üçün, feli bağlama isə ancaq izahediçi xüsusiyyət daşıdığından bunlar feli söz birləşmələri adlanır. Bu söz birləşmələrin tərəf-ləri yanaşma əlaqəsi əsasında bir-birinə bağlanır.

Hər iki abidənin dilində «feli bağlama+fel» şəkilli feli söz birləşməsindən geniş istifadə olunmuşdur. Misallara diqqət yetirək.

Orxon-Yenisey yazılarında:

İkinti İşbara Yamtar boz atıq binip tegdi (9.Kt.ş.33)-
İkinci dəfə İşbara Yamtarın boz atını minib hücum etdi (5.s.81).

Antağın,ın üçün igidmiş kağanının sabın almatın yir sayu bardıq. (9.KT.c.9).

Elə olduğun üçün yüksəltmiş xaqanın sözünə qulaq asmadan yer boyu getdin (5.S.77).

Sü süləpän tört bulu,dakı budunuq kor almış. (9.KT.ş.2).

Qoşun çəkərək dörd tərəfdəki xalqların hamısını əsa-rət altına almış (5.s.78).

Kiyik yüyü tabışğan yüyü olurur ertimiz (9. Ton. I g. c.1) - Keyik yeyərək, dovşan yeyərək otururduq (5.s.122).

Ol sub kodı bardımız, aşağalı¹ tüsürtümüz (9.Ton I

¹ Qeyd: M.Erkindən fərqli olaraq S.E.Malov aşağalı yox, Sanağalı (saymaq üçün) kimi oxumuşdur. (С.Е.Малов. Памятники древнетюрк-ской письменности. 1951.С.62).

g. şm 3). - O çay boyu getdik, yemək üçün atdan endik. (9, s.73).

-ğalı şəkilçisi iş, hərəkətin məqsədini bildirir.

«Dədə Qorqud»da:

Ardına adam bindirib quçaqladılar (1.s.125).

Dərsə xan istədi ki, oğlancuğın üstinə görəlib düşəydi. (1.S.37).

Ağ boz atlar binübən yortmuşdılar (1.s.103).

Bazırganların ulusu tutıldı, kiçisi qaçaraq Oğuza gəldi. (1.s.53).

Bu birləşmələrin komponentlərinin yanaşı işlənməsi də, bir-birindən aralı işlənməsi də normadır. Yəni bu birləşmələrin formalaşması və işlənməsində, bir azadlıq var. Bu azadlıq qrammatik və məna əlaqələrini müəyyənləşdirməyi çətinləşdirmir, ancaq komponentlərin intonasiya əlaqələrini zəiflədir.

İ.D.Vəliyev öz məqaləsində «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dilindən «fel+'fel» tipli birləşmələrə aid misallar verir: atlanub durur, uçub gəldi, aluban düşdü, dayanıb dumuşdu və s.²

Abidənin dilində fellərin başqa formalarda əlaqələrini görmək olur: yazılıb düzülüb (9.s.32). oturban-turuban (9.s.36), kəlib keçəki (9.s.44), yeməkdə içməkdə (9.s.58), gəldigində-keçdigində (9.S.61) verişməgə-alışmağa(9.s. 87), yemək-içmək (9.s.110), qaçan-gedən (9.s.111), qalqar-qopar (9.s.112). Bunlar feli birləşmələrdimi, feli birləşmələrdisə, hansı növündəndir? Biz belə hesab edirik ki, onlar feli birləşmələrdir, həm də «fel-fel» tipli feli birləşmələrdir. Bunların bir qismi eyni fel formasının təkrarından, bəziləri eyni qrammatik formalı müxtəlif fellərin birləşməsindən əmələ gəlmiş, bəziləri predikativ formanın donuqlaşması vəziyyətindədir və s.³

² İ.D.Vəliyev. Azərbaycan yazılı abidələrinin dilində mürəkkəb fellər.

³ T.O. Yusubova. Azərbaycan dilində «fel-fel» tipli feli birləşmələrin tarixi inkişafına dair Bakı Universitetinin xəbərləri.1996,№1,e.32-33.

**Birinci tərəfi feli sifətlə ifadə olunan
feli söz birləşmələri.**

Feli sifətlər substantivləşərək felləri təyin edib, feli söz birləşmələri əmələ gətirir. Birləşmənin birinci tərəfi (feli sifət) ya öz ilkin formasında, ya hal şəkilçisi qəbul edir, ya da qoşma ilə işlənir; məsələn;

Orxon-Yenisey abidələrində:

Ten,ri yarlıkadukın üçün [ö] zum kutum bar üçün olurtum. (9.KT.c.9).

Tanrının iradəsi olduğu üçün, özümün bəxtim olduğu üçün xaqan oturdum. (5.s.77).

Bəllidir ki, -dük,-tük şəkilçisi indiki Azərbaycan türk dilində mənsubiyyət şəkilçisini qəbul edib şəxslərə görə dəyişir. Həmin şəkilçinin bu cür mürəkkəbləşməsi hadisəsinə qədim türk yazılı abidələrində də təsadüf edilir¹:

Biltüğümün, öldüğümün bunça bitig bitirdim (11.Ay.8).

Bildiyimi, düşündüyümü eləcə yazıya çevirdim.

-ığma şəkilçisi ilə:

İlgerü barığma bardığ, kurıgaru barığma bardığ

(9.KT.ş.23-24).

Şərqə gedən getdi, qərbə gedən getdi.

«Dədə Qorqud»da:

Baqsa, görsə oğlancığı alca qana bulaşmış yatır.

(1.s.39).

Ağ-ban evim şundan keçmiş gördünmü degil mana!

(1.S.45).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının formalaşdığı dövrdə Azərbaycan dilində fellərin fəal əlaqələnmə prosesi müəyyən inkişaf yolu keçərək sabitləşmişdir. Bu əsasda yaranan «fel-fel» tipli birləşmə formaları da mənə və qrammatik əlaqələrinə görə artıq müəyyənləşmiş haldadır.

¹ Ə.Şükürlü. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. Bakı, Maarif, 1993, s.134.

Birinci tərəfi zərflə ifadə olunan feli söz birləşmələri

«Zərf+fel» formalı söz birləşmələrinin əmələ gəlməsi üçün şəkildən istifadə olunmur. Buna görə də bu növ birləşmələrə daxil olan sözlər yanaşma əlaqəsi ilə bir-birinə bağlanır.

Zərfin mənasından asılı olaraq bu söz birləşmələri dörd yerə bölünür:

- 1) Birinci tərəfi tərz-i-hərəkət zərfi ilə ifadə olunanlar;
- 2) birinci tərəfi yer zərfi ilə ifadə olunanlar;
- 3) birinci tərəfi zaman zərfi ilə ifadə olunanlar;
- 4) birinci tərəfi kəmiyyət zərfi ilə ifadə olunanlar.

Birinci tərəfi tərz-i-hərəkət zərfi ilə ifadə olunanlar

Orxon-Yenisey abidələrində:

Türkiş kağan süsi Bolçuda otça borça kelti
(9.KT.ş.37).

Türkiş xaqanın ordusu Bolçuda od kimi, fırtına kimi gəldi.

«Dədə Qorqud» dastanlarında:

Ağ birçəklü anası buldır-buldır ağıladı. Gözünün yaşın dökdi, acı turnaq ağ yüzünə aldı-çaldı. Qızı gəlini qas-qas gülməz oldu (9.s.57).

Birinci tərəfi yer zərfi ilə ifadə olunanlar.

Orxon-Yenisey abidələrində:

Oğuz yağı orduğ basdı (9.KT.şm.8).

Oğuz düşmən mərkəzi basdı (9..S.27).

Türk [budun ti] rip il tutsıkın,ın bunda urtum
(9.KT.c.10).

Türk (xalqının di)rçəlib el tutaçağını burada həkk etdim. (5. s.78).

«Dədə Qorqud» dastanlarında:

Qız dəxi orğan götürüb Beyrəgi hasardan aşağı salındırdı. Beyrək aşağa baxdı (9.s.59).

Ədəblə yab-yab gerü döndi (1.s.54).

Birinci tərəfi zaman zərfi ilə ifadə olunanlar

«Orxon-Yenisey» abidələrində:

Tenri ted tenride bolmış Türk Bilde kağan bu ödkə oturtum (9.Kt.c.1) -Tanrı tək göylərdə doğulmuş türk müdrik xaqanı bu vaxt (taxta) oturdum (5.s.77).

«Dədə Qorqud»da:

Bazırganlar dəxi gecə-gündüz yola girdilər (1.s.52).

Birinci tərəfi kəmiyyət zərfi ilə ifadə olunanlar.

Orxon-Yenisey abidələrində:

Kamağı biş otuz süledimiz, uç yigirmi sünjüşdümüz (9.Kt.ş.18).

Cəmi iyirmi beş (dəfə) qoşun çəkdik, on üç (dəfə) döyüşdük (5.s.80).

«Dədə Qorqud»un dilində:

Üç kərrə ağzından iqrar eylədi. (1.s.56).

Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərini qonaqlardı (1.S.34).

«Zərf+fəl» tipli feli söz birləşmələrinin birinci növündə birinci tərəf ikinci tərəfdə olan hərəkətin tərzini, ikinci növündə icra olunan işin məkanını, üçüncü növündə icra edilən işin zamanını, dördüncü növündə isə işin kəmiyyətini bildirir.

Ümumi götürdükdə isə birinci tərəfi zərflə ifadə olunan feli söz birləşmələrində birinci tərəf ikinci tərəfi müəyyən cəhətdən təyin edir.

İsmi birləşmələr, onların növləri abidələr arasında eyniyyət təşkil edir.

Feli birləşmələrdə az da olsa fərq var, yəni birinci tərəfi çıxışlıq haldan ibarət olan feli birləşmələr Orxon-Yenisey yazılarında az işlənir. Bu abidənin dilində birinci tərəfi məsdərdən ibarət olan feli söz birləşməsinə isə ümumiyyətlə rast gəlinmir. Feli söz birləşmələri «Kitabi - Dədə Qorqud» dastanlarının formalaşdığı dövrdə artıq müəyyən inkişaf yolu keçərək sabitləşmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. «Kitabi - Dədə Qorqud» F.Zeynalov, Z.Əlizadə. Bakı, Yazıçı. 1988.
2. Məmmədəli Qıpçaq. Türk say sistemi. Bakı, 1996.
3. Mirzəzadə H. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. B., 1990.
4. Müasir Azərbaycan dili. III c. Bakı, Elm, 1981.
5. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Yazıçı, 1993.
6. Seyidov Y. Azərbaycan dilində söz birləşmələri. BDU nəş., Bakı, 1992.
7. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, Kitab evi nəşr. 1999.
8. Şükürlü Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. B., Maarif, 1993.
9. Ergin M. Orhun abidələri. Boğazuçu yayınları, 1989.
10. Malov S.E. Pamyatniki drevnotyukskoy pismennosti. İzdatelstvo Akademii nauk SSSR. Moskva-Leningrad, 1951.
11. Malov S.E. Yeniseyskaya pismennosti tyurka. M - 1952.

İlhamə Babanlı

«DƏDƏ QORQUD» mövzusu
Azərbaycan səhnəsində - «YUG» teatrında

Niyə məhz "Yug"?! Görkəmli alimimiz Mirəli Seyidovun kitablarını vərəqlədikcə "Yug" sözünün "yuqlamaq"-ağlamaq anlamına gəldiyini görürük. Türkdilli xalqlarda yuqlamaq ölüm mərasiminə deyilirdi. "Yug" mərasimində ölən qəhrəmanın həyatındakı əlamətdar hadisələri nağıl edib tamaşa kimi göstərmək adət imiş. Oğuzların da başqa türkdilli xalqlar kimi ölüm mərasimində yuğçular-ağlayanlar olmuşdur. Yug adlanan bu mərasimdə tamaşa əlamətləri vardır. Aydın məsələdir ki, mədəniyyətimizin, incəsənətimizin hazırkı vəziyyətini dərk etmək üçün dünənimizə, köklərimizə varmaq gərəkdir. Yuqlama musiqidəki rekviyemlə eyni anlama gəlir. Rekviyem sözünün latınca mənası "rahat yatmaq" deməkdir. Musiqi sənətində ölənə həsr olunmuş əsər rekviyem adlanır, kökü "Əbədi rahatlıq" sözləri ilə başlanan katolik matəm ifasından qaynaqlanır. 18-19-cu əsrlərdə müstəqil musiqi janrına dönmüş rekviyem türkdilli xalqlarda "yug" – yas mərasimini, yuqlamanı yada salır.

1990-cı ildən Azərbaycan Dövlət Dram Teatrında fəaliyyət göstərən "Yug" teatr studiyasının bədii rəhbəri Vaqif İbrahimogluya sual verəndə ki, niyə məhz "yug"? O, belə cavab vermişdi: "Öncə, ona görə ki, yug teatr sənətimizin ən dərin, ən şəffaf qaynağıdır. Ondan oyana tarixi yaddaşımızda "qaiblik"-qaranlıq başlayır. "Yug" mərasimində teatr əlamətləri, ünsürləri boldur. Bunu görkəmli alimlərimiz də təsdiq edir. Odur ki, əlamət ünsür şəklində olan milli teatr düşüncəsini bərpa edib, genişləndirib, çağdaş mənalar və vasitələrlə zənginləşdirib sözün əsl mənasında milli teatrın konseptual poetikasını yaratmaq olar"(1).

Əcdadlarımız ölüm mərasimini sazla, sözlə, rəqslə, oyunlarla keçirirdilər. Məqsəd ölümün vurduğu yaraları sağaltmaq, ağrıları azaltmaqdır. "Yug" mərasiminin –başlıca

məqsədi ölümə qalib gəlməkdir. Ağlama- yuğlama dünyamızın, insan oğlunun həyat və ölüm, varolma və heçlik, əbədilik və ötərgilik. Ayrılıq və vüsəl problemləri ilə düynlənir.

"Əməl və yaddaş, xalq və qəhrəman, əyri, yalan və düz, doğru, gerçəklik və xəyal, fəna və qutluq, İblis və Tanrı... saymaqla bitməz. Odur ki, türklər heç zaman məğlubiyyətlərindən bayram yapmamışlar, dünyaya car çəkib zarlıqlara girmirlər, yuğlama, ağlama bədbinliyi, matəmi basmaq, adlayıb keçmək üçün qurulurdu. Əsas şərt -bütün bu vəzifələrə, məqsədlərə doğma dil, söz, hava, ritm, melodiya, hərəkət və düşüncə ilə çatmaqdır" (1).

1983-cü ildə Vaqif İbrahimov İncəsənət İnstitutunun Tədris Teatrında hazırladığı "Mən – Dədə Qorqud" tamaşasının janrını "müqəddimə və ön sözlü səhnə dastanı" kimi müəyyənləşdirir. Azərbaycan teatr tarixində belə janr təyini ilk dəfə olmuşdur və ilk dəfədir ki, "Dədə Qorqud" dastanə səhnə təcrübəsindən keçirilir. Vaqif İbrahimov dastanın milli ruhunu saxlamaq və onu səhnə üçün faydalı etməkdən ötrü dialoq qurmağa səy göstərməmiş, milli mərasimlərin poetikasına əsaslanmışdır. Mərasim poetikası müxtəlif olsa da, onun əsas elementi - dil ifadə vasitəsi, əsas funksiyası isə tamaşaçını hadisələrin iştirakçısına çevirməkdir. "Mən Dədə Qorqud" tamaşasında hər şey açıqdır, işıq effektlərinə meyl yoxdur, ən dinamik mizanlarda belə heç kəs səhnədən çıxmır, ifaçılar səhnənin içində bir oyundan çıxıb başqa oyuna girirlər. Tamaşaçı "Mən – Dədə Qorqud"un iştirakçısına çevrilir, həm ona qulaq asır, həm də oradakı hadisələri dastan şəklində görür" (2).

Ölməz abidəmiz olan "Dədə Qorqud"da çox böyük və bəşəri mövzular var. Müəllif-rejissor Vaqif İbrahimov iki hissəli müqəddimə və son sözlü tamaşada "Dədə Qorqud"un ancaq iki boyunu götürmüşdür: "Dirsə xan oğlu Buğac"ın və "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boylarını. Bildiyimiz kimi, "Dədə Qorqud" on iki boydan ibarətdir və bu boyların

hamısına bir yerdə qəhrəmanlıq dastanı kimi baxırıq. İgidlik, mərdlik, cəsarət, inam, insanpərvərlik üzərində qərar tutmuş xüsusiyyətlər qəhrəmanlıq eposunun başlıca qayələ-rindən biridir. "Mən Dədə Qorqud" səhnə dastanında əsas məqsəd odur ki, insan öz mənəvi kökündən ayrı düşsə, onu dəhşətli faciələr gözləyir. Ən böyük faciə isə odur ki, bu, kütləvi hal alsın, manqurtlaşmaya gətirib çıxarsın. Rejisso-run "Kitabi-Dədə Qorqud"un məhz bu iki boyuna müraciət etməsinin səbəbini burada axtarmaq lazımdır.

Vaqif İbrahimov Mövlud Süleymanlının xalq ruhu ilə bağlı olan "Köç" romanından istifadə etmişdir. Tamaşa-da Dədə Qorqud Dış Oğuzun, İç Oğuzun vahid obrazıdır, el ağsaqqalıdır, el onun sözü ilə oturub-durur, Oğuz igiləri-nə ad verir, xeyirdə də, şərdə də insanlarla bir yerdədir, onun yeri həmişə başdadır. Tamaşanın əvvəlində ocaq başında əyləşən insanlar birinci hissənin sonunda daşlaşırlar, ikinci hissədə isə artıq neçə-neçə illər arxada qalıb, meyxana səslənir, meyxananın səsinə səhnədəkilər oyanır. Oğuzlar İslam dinini qəbul eləyiblər, Tanrı sözü Allah sözü ilə əvəzlənib. İndi insanlar Allah ilə yalnız Əzrayıl vasitəsilə əlaqə sax-laya bilirlər. Oğuz elində təbəqələşmənin əsas kökü bununla bağlıdır. Dədə Qorqud milləti parçalamaq istəyənlərə qarşıdır. Dədə Qorqud xalqın ümumiləşdirilmiş obrazıdır. Yalanın, ikiüzlülüüyün ayaq açıb yeridiyi, insanların yalandan Allaha and içdiyi bir zamanda Dədə Qorqudun faciəsi başlayır. Bu artıq şəxsi faciədən çıxıb Oğuzların faciəsinə çevrilir. Dədə Qorqudun yanıb-qovrulması, qoca kötük kimi tüstülənməsi, vulkan püskürməsi dağ kimi yerindən oynaması, nalə çəkməsi, oğuzları hər cür bəd əməldən uzaq olmağa səsləməsi məhz faciəni hamıdan əvvəl görməsi ilə bağlıdır.

"Yuğ" Teatr-studiyasının "Dədəm Qorqudun kita-bı"ndan "Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu" üzərində "Oğul" adlı yuğlaması çox diqqətəlayiq bir tamaşa olmuşdur. Tamaşada oğul igidliyi, dəyanəti ilə yanaşı ana mü-qəddəsliyi, ana ürəyi, ana məhəbbəti öz əksini tapmışdır.

Ailənin kişiylə tam üzvü olan ana tək cə tərbiyəçi deyil, həm də xilaskardır. Ana adı əsərdə çox qürurla səslənir. Ailə şə-rəfi, saf məhəbbət uğrunda mübarizə aparan ana həm də cəfəkeşdir, sədaqət rəmzidir, dözümlüdür. Yuğlamanın ba-şında və ikinci bölümün əvvəlində şaman duası kimi səslə-nən "yum", "xeyir-dua" finalda azana dönür, salavat çevri-
rir, güləb paylanır.

Bu gün bizim şüurumuzda, mənəviyyatımızda, ruh alə-mimizdə əski inanclar və İslam dininin dəyərləri, nemətləri elə birləşib ki, onları bir-birindən ayırmaq mümkün deyil. "Oğul" yuğlamasında eyni zamanda səslənən mahnılar ucsuz-bucaqsız türk elinin zəngin tərənəsi, boğazı qərribə və heyrətamiz surətdə birləşir. Nəhəng doqquz budaqlı ağacın altında diz çökən oğuzlar xan Qazanı salamlayırlar. Mənə, sənə, bizə, xalqımıza müraciət edərək "qutlu olsun dövləti-niz"- deyirlər. Dəfələrlə təkrarlanan bu sözlər əcdadları-mızdan bizə xeyir-dua kimi səslənir. Ulu dədəmizin milli birlik uğrunda vuruşduğunu görürük.

Dədə Qorqudun "Dəli Domrul boyu" dastanda ən yığcam, ən yabançı boydur. Burada nə Oğuz ellərindən da-nışılır, nə kafirlərlə döyüş hekayəti bəyan edilir, nə də bəha-dırlığa alqış nidaları səslənir. Dastanın ümumi ab-havası, deyim tərz, bədii təşbəhləri buradan da tanınır, duyulur, lakin bu boyda gizli bir sirr var. Elə bil ki, ozan bahadırın özünə ibrət dərsi verir, nədənsə çəkindirir. Amma bu ibrət dərində sərt hökm yoxdur. Əksinə, Dəli Domrula münasi-bətdə doğmalığ, rəğbət var. Qərribədir ki, Əzrayıl Domrul kimi "gopçuya" deyir: "Mənim əlimdə nə var? Mən dəxi bir yumuş oğlanıyam. Allah-taalaya Domrulun belə yalvarışı xoş gəlir". Vaqif İbrahimov Tədris Teatrında "Mən-Dədə Qorqud" tamaşasında da Dəli Domrula müraciət etmişdi. Lakin o tamaşadakı Dəli Domrul üsyankar idi. Hətta Dədə Qorqudun təmsil etdiyi əski şaman ruhuna qarşı qiyam qal-dırmışdı və onların qarğıışı artıq Domrulu tutmurdu. Yənə Allaha pərəstiş əski ovsunların tilsimini qırmışdı. Yənə Al-

İlahə diz çökürdü, pənah diləyirdi. Domrulun bu hərəkəti Allah-taalaya "xoş gəlirdi". 1992-ci ildə yenidən "Yuğ" teatrında Vəqif İbrahimovlu Dəli Domrula müraciət etdi, mono tamaşa qurdu, tamaşanın adını "Xatun" qoydu. Burada qadın-kıçı münasibətindəki ülvilik, cəfəkeşlik, qadın məhəbbəti, qadın sədaqəti ön plana çəkilib. 1992-ci ildə hazırlanan bu tamaşa 1993-cü ildə Aşqabadda keçirilən "Novroz 93" festivalında ən yaxşı teatr işi kimi mükafata layiq görülmüşdür. Yadıma salağ ki, Domrul halalından can diləmir, halalı özü ərlə bunu Domruldan tələb edir. Xatunun ərində bir qiyam, bir üsyan var. Onun sözləri yalvarışdan uzaqdır, yeri, göyü şahid çağırır. Domrulun xatunu "qoç igidini, şah igidini" itirərsə, canı nəyinə lazımdır? Məhz bu səbəbdən tamaşa "Xatun" adlanır. Türklər həmişə qadın hüquqlarına, qadına hörmətlə yanaşan bir xalq olmuşdur. Əski türklərdə ana soyu ilə ata soyu dəyərcə bir-birinə bərabər tutulurdu. Əsilli olmaq üçün tam soylu olmaq lazım idi. Ata soyundan şahzadəyə "təkin", ana soyundan "inal" adları verilirdi. Dövləti xaqan xatunu ilə idarə edərdi. Xatun da xaqan qədər nüfuzə malik olduğundan fərman və buyruqlar ikisinin adından verilərdi. Xatun razı olmayanda əmrə itaət etməzdilər. Xaqanla birgə dövləti idarə edən xatuna Türkan adı - titull verilirdi. Xaqan sülaləsindən olan bütün xanımlara xatun deyilirdi və türkan bu xatunlardan ola bilərdi. Türkan ən böyük qadın rütbəsi olduğundan xatun-türkan el anası sayılardı. "Xatun" tamaşasında qurbanlıq, fədailik, şəhidlik, nisəkinlik, uzaqlıq yoxdur. Bunlar dünyanın o tayındadır. Dəli Domrulun qadını xatunun əsl qadınlığını oynayır.

ƏDƏBİYYAT

1. İlham Rəhimli. "Qutlu olsun dövlətimiz!...". Bakı: "Kommunist" qəzeti, 1991-ci il 18 yanvar
2. İlham Rəhimli. «Səhnə dastanı». Bakı: «Azərbaycan» jurnalı, 1983, № 5

*Yeganə İsmayilova,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

Mündəricat

Əbədiyaşar abidəimiz «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı (Ön söz) (<i>akad. Abel Məhərrəmov</i>).....	3
Dədə Qorqudun sələfləri (<i>Qara Namazov</i>).....	7
Dədə Qorqudun şəxsiyyəti (<i>Qara Namazov</i>).....	21
«Kitabi-Dədə Qorqud»da portretlər (<i>Pənah Xəlilov</i>).....	30
Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya, Dede Korkut kitabı, Dresden nüsbasının “İriş” bölümü haqqında (<i>Süleyman Aliyarlı</i>).....	42
Bəkir Çobanzadənin bir məqaləsi haqqında (<i>Adil Babayev</i>).....	50
Oğuz elinin keşiyində (<i>Ülkər Nəbiyeva</i>).....	61
«Ovuclarına sığmır lələkli oxun...» («Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy»unda fiziki-cismani yetkinlik motivləri) (<i>Mobil Aslanlı Huntürk</i>).....	72
Xarici tələbələrə nitq fəaliyyətinin öyrədilməsinin psixolinqvistik əsaslarına dair (<i>Xanımna Manaflı</i>).....	81
История освоения «Китаби-Деде Коркуд» в России (<i>Ламия Наджафова</i>).....	88
Генезис тюркского эпоса и азербайджанско-ближневосточные эпические взаимосвязи (<i>Ильгар Гусейнов</i>).....	94
«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında qəhrəmanlıq motivləri (<i>Rəna Cavadova</i>).....	116
Религиозные мотивы (тема аджал-смерти) в «Книге отца нашего Коркуда» и в повести Анара «Деде Коркуд» (<i>Шалала Салманова</i>).....	135
«Kitabi-Dədə Qorqud»da Dəli Domrulun epik və mifik səciyyəsi (<i>Könül Həsənova</i>).....	145
Söz birləşmələri ismi birləşmələr (<i>İlhamə Babanlı</i>).....	163
«Dədə Qorqud» mövzusu Azərbaycan səhnəsində - «YUĞ» teatrında (<i>Yeganə İsmaylova</i>).....	183

Çapa imzalanmışdır: 28.10.2010. Kağız formatı 60x84 1/16

Həcmi 11,75 ç.v. Sayı 200.

«Bakı Universiteti» nəşriyyatı, Bakı – 370148, Z.Xəlilov, 23.

