

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI TƏHSİL NAZİRLİYİ  
BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ**

**KÖNÜL HƏSƏNOVA**

**Azərbaycan Demokratik Respublikasının *100 illiyinə***

**Bakı Dövlət Universitetinin *100 illiyinə***

**«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» DASTANINDA  
ƏNƏNƏVİ SÜJETLƏR**

**🌀🌀🌀🌀🌀**

**DƏRS VƏSAİTİ**

*Bakı Dövlət Universiteti Rektorunun  
03.07. 2018-ci il tarixli R- sayılı əmri ilə  
təsdiq edilmişdir*

**B A K İ - 2018**

**Redaktor:** **Orucova Səhər Hidayət qızı**  
*filologiya üzrə elmlər doktoru,*  
*professor*

**Rəyçilər:** **Kamran İmran oğlu Əliyev**  
*AMEA-nın müxbir üzvü,*  
*filologiya üzrə elmlər doktoru,*  
*professor*

**Ramiz Əsgər**  
*filologiya üzrə elmlər doktoru,*  
*professor*

«**Kitabi Dədə Qorqudda ənənəvi süjetlər**». Könül Həsənova.  
Bakı, 2018, 151 s.

Oxucuların müzakirəsinə verilən «Kitabi Dədə Qorqudda ənənəvi süjetlər» adlı dərs vəsaitində dastan yaradıcılığının, ümumiyyətlə mədəniyyətimizin tarixini öyrənməkdə böyük əhəmiyyəti olan «Kitabi Dədə Qorqud» eposunda əski türk təsəvvür və etiqadları ilə bağlı yaranan süjet və motivlərin, qədim arxeotiplərin – Təpəgöz və Dəli Domrul obrazlarının yaranma, formalaşma spesifakası, tədqiqata cəlb olunmuş və araşdırılmışdır.

Dərs vəsaiti Bakı Dövlət Universitetinin humanitar fakültələrinin bakalavr, magistr pilləsində təhsil alan tələbələr və doktorantlar üçün nəzərdə tutulmuşdur.

## ❧ GIRIŞ ❧

**O**ğuzların böyük qəhrəmanlıq eposu olan «Kitabi-Dədə Qorqud» iki yüz ilə yaxındır ki, dünya elminin diqqətini özünə cəlb etmişdir. Türk dünyasının bir çox tədqiqatçılarının fikrincə, müxtəlif dövrlərdə ayrı-ayrı əlyazmaları olan dastanın sonuncu bizə məlum əlyazmasının onun yarandığı ölkədə yazıya alınmasına baxmayaraq həmin əlyazma müxtəlif şahların və hökmdarların xəzinələrindən talan edilib aparılan başqa minlərlə mədəni sərvətlərimiz kimi Avropaya gedib çıxmışdır. Erkən estetik düşüncəmizi özündə əks etdirən bu abidə etnik yaddaşımızdan silinib getdikdən xeyli sonra yenidən yazılı qaynaq şəklində bizə gəlib çıxmışdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» əlyazmalarından birinin Avropaya, daha dəqiq desək Almaniyanın Drezden kitabxanasına gedib çıxmasının səbəbi bu gün hələ aydınlaşdırılmamışdır. Bildiyimiz kimi, əlyazma vaxtilə Azərbaycanda olmuş, onun üzərinə saxlandığı xəzinənin hökmdarına məxsus möhür vurulmuş, bu möhürlü, imzalı əlyazma naməlum şəkildə Drezden kitabxanasının Şərq əlyazmaları saxlancına gedib düşmüşdür. Həm də nə yaxşı ki, düşüb və burada saxlanılmışdır. Üstündən xeyli vaxt keçməsindən sonra xeyrixah insanların qayğısı ilə «Kitabi-Dədə Qorqud» Şərq əlyazmaları kataloqunda qeydə alınmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»un öyrənilmə tarixi bizcə elə bu vaxtdan başlanmışdır. Alman şərqsünası Henrix Fridrix fon Dits özündən əvvəlki bir sıra başqa araşdırıcılar kimi, hələ XIX əsrin əvvəllərindən – 1803-1811-ci illərdən başlayaraq əsəri çapa hazırlamaq işi ilə məşğul olmuşdur. Fon Dits 1811-ci ildə «Kitabi-Dədə Qorqud» materialı əsasında iri həcmli bir

kitab hazırlamışdır. Buraya o, əlyazmadakı atalar sözü və məsəllər ilə yanaşı, dastandakı alqış, qarğış, and, inanc və başqa nümunələri də daxil etmişdir. Alman şərqşünası gördüyü işin yanlış istiqamətli olduğunu başa düşəndə abidəni bu şəkildə öyrənməyi dayandırır və 1815-ci ildə dastanın ayrı-ayrı boylarını alman dilinə tərcümə etmək qərarına gəlir. Şübhəsiz ki, F.Dits əlyazmanı oxuyub başa çıxmışdı. Onun dilinin qəlizliyi tərcümə işində əngəllər ortaya çıxarsa da, şərqşünas qarşısına qoyduğu məqsəddən əl çəkməmişdir. Dastanın səkkizinci boyunu – «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyu bəyan edər, xanım hey»i alman dilinə tərcümə edərək ona geniş ön söz yazmışdır. Həmin nəşrdə F.Dits maraqlı mülahizələr irəli sürmüş, buradakı Təpəgözü yunan eposundakı Polifemlə müqayisə etmiş, həmin obrazın xüsusiyyətləri barədə maraqlı fikirlər irəli sürmüşdür. Folklorşünaslığımızda bu barədə çox yazılmışdır. Tədqiqatçı Ə.Sultanlı isə buna ayrıca məqalə həsr etmişdir. F.Ditsin həmin məqaləsini ilk mənbədən oxuyan qorqudşünas F.Əlimirzəyeva isə məsələ ilə bağlı alman mənbələrinə, daha doğrusu F.Ditsin arxiv materiallarına istinad edərək göstərir ki, F.Dits «Kitabi-Dədə Qorqud» üzərində o qədər ciddi iş aparmışdır ki, bu üzə çıxarılmış əlyazma ətrafında təkcə araşdırma deyildi. Eyni zamanda oğuzların əvəzsiz nümunəsi vasitəsilə onların özünü dünyaya tanıتماq sahəsində böyük xidmət idi.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un F.Ditslə başlayan tədqiq tarixinin coğrafiyası geniş olduğu kimi, zaman hüdudları da XIX əsrin ilk illərindən başlayaraq bu günə qədər davam etməkdədir. Dünyanın ən görkəmli şərqşünaslarından olan alman alimi T.Neldeki, rus şərqşünasları V.V.Bartold, A.Y.Yakubovski, V.M.Jirmunski, V.A. Qordlevski, K.A.İnostranşev, A.Q.Tumanski, A.N.Kononov, A.A.Diva-

yev və onlarla başqalarının diqqətini bu abidə cəlb etmişdir. Onlar «Kitabi-Dədə Qorqud» barədə bu gün də əhəmiyyətini itirməyən tədqiqat işləri yaratmaqla dünya Qorqud-şünaslığının əsasını qoymuşlar. Bu tədqiqatlarda «Kitabi-Dədə Qorqud»un yaranması, yayılması, onun oğuz türklərinə mənsub olması barədə dəyərli mülahizələr dastanı öyrənmək üçün əsaslı zəmin hazırlamışdır.

Şərqsünaslıq elmində «Kitabi-Dədə Qorqud»un öyrənilmə tarixi ümumilikdə oğuz mədəniyyətini öyrənməyə imkan vermişdir. Onların bugünkü ərazilərə gəlmə tarixi ilə bağlı bilgiləri ortaya qoymuş, bu məsələdə hətta müxtəlif fikir ayrılıqları da yaranmışdır. Məsələn, akademik V.Qordlevskiyə görə, «oğuzlar, səlcuqlar bu əraziyə gəlməzdən çox-çox əvvəl bu ərazilərdə yaşamışlar». V.V.Bartold isə oğuz qəhrəmanlarının bu eposu islamiyyətin birinci əsrində yaratdıqlarını göstərirdi. V.V.Bartoldun məqalələrində diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri dastanın yaranma yeri barəsindədir. O, uzun tədqiqatlardan sonra belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, bu dastan Qafqaz mühitindən kənarda çox çətin formalaşa bilərdi.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un öyrənilməsində daha böyük xidmətlər göstərən araşdırıcılardan biri də akademik V.M. Jirmunskidir. O, «Kitabi-Dədə Qorqud»un boylarını yaranma dövrünə görə iki yerə ayırırdı. IX-X əsrə qədər yarananları Orta Asiya ərazisindəki Sır-Dərya ovalığı, XIII-XIV əsrlərdə yarananları isə Zaqafqaziya ərazisində meydana gəldiyini göstərirdi. V.M.Jirmunski belə bir fikir irəli sürürdü ki, dastan boylarının çoxu XI əsrə qədər Orta Asiya ərazisində yaşayan səlcuqlar içərisində yaranmışdır. Səlcuqlar Qafqaza gələrkən həmin boyları da özləri ilə gətirmiş və burada onları təkmilləşdirmişlər. V.M.Jirmunski bir, beş, altı, doqquz və bizə məlum olmayan bir sıra digər

boyların da Qafqaz ərazisində yarandığını ehtimal edirdi. Bundan əlavə tədqiqatçı dastanın Dədə Qorqud, Salur Qazan, Qarabudaq, Qaragünə və başqa obrazlarının da Sır-Dərya ərazisində yarandığı fikrini irəli sürürdü. Ümumiyyətlə, V.M.Jirmunski bir sıra başqa əsərlərində də "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı barədə bu gün öz əhəmiyyətini itirməyən dəyərli fikirlər söyləmişdir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un öyrənilməsində rus şərqşünasları ilə yanaşı, alman alimlərindən V.Rubenin, Y.Haynın, H.Şmidenin, italyan alimi Rossi Ettore kimi şərqşünasların da əməyi az olmamışdır. Bu tədqiqatçılar «Kitabi-Dədə Qorqud»un dünyada yayılmasında, tanınmasında böyük xidmətlər göstərmişlər.

«Kitabi-Dədə Qorqud» XX əsrin əvvəllərindən türk tədqiqatçılarının diqqətini cəlb etmiş, ötən illər ərzində abidənin öyrənilməsi sahəsində Türkiyədə böyük işlər görülmüşdür. Əgər həmin tədqiqatlara diqqət yetirək görərik ki, Türkiyədə dastanın daha mükəmməl öyrənilmə sistemi var. Belə ki, burada qorqudşünaslıq iki istiqamətdə irəliləmişdir. Həm Drezden və Vatikan mətnlərini əks etdirən nüsxələr oxunub çap edilmiş, həm də onlar ətrafında tədqiqat işləri aparılmışdır. Bu işlər həm də müxtəlif görkəmli qorqudşünaslar tərəfindən paralel davam etdirilmişdir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un Türkiyədə öyrənilmə tarixi məlum olduğu kimi, Kilisli müəllim Rifət nəşrlərindən sonra başlayır. Kilisli müəllim Rifət dastanı Berlin nüsxəsi əsasında ərəb qrafikasında, həm də xeyli qüsurlarla çap etdirmişdi. Amma bu nəşrin bütün kəm-kəsirinə, qüsurlarına baxmayaraq o, «Kitabi-Dədə Qorqud»a olan marağı artırdı və onu türkologiyanın diqqət mərkəzinə çəkdi. 1938-ci ildə ilk dəfə Orxan Şaiq bu abidəni latın qrafikasında nəşr etdirdi.

Bundan sonra M.Cövdət, F.Köprülüzadə, A.İnan, M.Kırzioğlu, Pertev Naili Boratav və başqaları abidə üzərində faydalı çalışmalar aparmışlar.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un sonrakı illərdə daha mükəmməl nəşri Məhərrəm Erginin adı ilə bağlıdır (148, 149, I və II kitablar).

Eyni işi sonralar Orxan Şaiq görmüşdür. O, da abidənin mətn və izahlarla birlikdə dəyərli bir nəşrini çapa hazırlamışdır (149). Bu gün qorqudşünaslığın çoxsaylı araşdırıcıları vardır. Onlar abidənin hələ indiyədək öyrənilməmiş, diqqətdən yayılmış tərəflərini araşdırmalara cəlb edir, onun müxtəlif istiqamətlərdə tədqiqini davam etdirirlər.

Son illərdə Türkiyədə qorqudşünaslığın hüdudlarını genişləndirmək baxımından görülən işlər də diqqəti cəlb edir. Bu, abidənin Avropa dillərində öyrənilməsi ilə bağlıdır. Türk tədqiqatçılarının Türkiyədə, həm də onun hüdudlarından kənarında «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı ingilis, fransız, ispan və başqa dillərdə yazdıqları tədqiqatları, eposla bağlı internet sistemində verilən məlumatlar eposun dünya xalqlarına daha yaxından tanıtılmasının yeni bir mərhələsi kimi diqqəti cəlb edir. Bunun eyni zamanda «Kitabi-Dədə Qorqud»un dünya sivilizasiyasının yaratdığı eposlar sırasına çıxarmağa imkanlar açdığını da söyləməyə əsas verir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un Azərbaycanda da öyrənilməsinin zəngin tarixi vardır. O qədər qədim olmayan bu tarixin ziddiyyətli və təzadlı mərhələləri də yox deyildir.

Abidənin öyrənilməsinə ötən əsrin 20-ci illərindən başlanmışdır. Bu ilk tədqiqatlar Kilisli nəşri əsasında idi və onun məzmun çevrəsini əhatə edirdi. Qorqudşünaslığın təməli kimi götürülən bu dövrdən başlayaraq dastanın öyrənilmə tarixini üç mərhələdə götürmək mümkündür.

Birinci mərhələ 1920-1956 – bu dövrdə Azərbaycan Darülfünunda 1920-ci ildən tədris edilməyə başlayan «Türkologiya» fənni içərisində «Kitabi-Dədə Qorqud»a ayrıca yer verilirdi. Əslində Azərbaycan qorqudşünaslığının təməl daşları bu dövrlərdə qoyulmuşdu. İkinci 1956-1996-cı illəri, üçüncü mərhələ isə «Kitabi-Dədə Qorqud»un 1300 illik yubileyinin keçirilməsi ilə əlaqədar Respublika Prezidentinin 20 aprel 1997-ci il tarixli fərmanından sonra həyata keçirilən geniş və çoxcəhətli tədbirlərlə bağlıdır.

Hər bir mərhələnin özünəməxsus xüsusiyyətləri olduğu kimi, özünəməxsus çətinlikləri, ziddiyyətləri də vardır. Lakin bütün bunlara baxmayaraq hər mərhələ «Kitabi-Dədə Qorqud»un Azərbaycanda öyrənilməsində yeni səhifə açmış, abidənin öyrənilməsi işinə töhfəsini vermişdir.

Dərs vəsaitində «Kitabi-Dədə Qorqud»da əski türk süjetlərinin yayılma spesifikasiyası geniş təhlilə cəlb olunmuşdur. Bu süjetlər iki istiqamətdə araşdırılmışdır: erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı olanlar və türk eposçuluğu əsasında yarananlar. Belə bir bölgü əslində qorqudşünaslıqda ilk dəfə olaraq «Kitabi-Dədə Qorqud»un süjet, motiv və obrazları barədə, onların qədim görüş və etiqadlar, eləcə də dastançılıq ənənələri ilə bağlılığını öyrənməyə imkan vermişdir. Belə tədqiqat istiqaməti ayrı-ayrı boyların yaranma dövrünü, buradakı əski görüş və etiqadların türk xalqlarının məişət həyatındakı mövqeyini açıqlamağa imkan vermişdir. Eposdakı belə görüş və etiqadlarla bağlı süjetlər sistemi mövcuddur ki, onların bir çoxuna dünya eposunda da təsadüf edilir. Bu işə təbii ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»un dünya eposu ilə qarşılıqlı əlaqələrini öyrənməyə müəyyən istiqamət verir.

Eposçuluq ənənəsi ilə bağlı süjetlərin müstəqil təhlilə cəlb edilməsi də «Kitabi-Dədə Qorqud»un daha möhtəşəm



və əzəmətli süjet quruluşunu öyrənməklə yanaşı, onun özündən sonrakı dastan yaradıcılığına təsiri məsələlərini araşdırmağa yol açır.

Eyni zamanda eposun ən qədim arxeotiplərindən olan Təpəgöz və Dəli Domrul da təhlilə cəlb edilmişdir. Burada həmin obrazlarla bağlı bir sıra mövcud mülahizələrə toxunulmaqla yanaşı dissertantın özünün müəyyən mülahizələrinə diqqət verilmişdir ki, onların demək olar ki, hamısı əsaslı nəzəri mülahizələr və faktiki materiallarla əsaslandırılmışdır.

Tədqiqatın elmi-metodoloji əsaslarını qorqudşünaslığın zəngin nəzəri ənənələri, bu sahədə müxtəlif dövrlərdəki mülahizə və qənaətlər təşkil edir. Tədqiqatın əsas təhlil prinsipi tarixilikdir. Araşdırılan bir sıra məsələlərin tədqiqi zamanı tarixi-genetik və müqayisəli-tipoloji tədqiqat metodlarından istifadə edilmişdir.

Oxucuların mühakiməsinə verilən dərs vəsaiti Bakı Dövlət Universitetinin humanitar fakültələrinin bakalavr və magistr, təhsil pilləsində ixtisas seminarı və ixtisas kursu materialı kimi, eləcə də folklorşünaslıq nəzəri kursunun öyrənilməsində və qorqudşünaslıqla bağlı aparılan fundamental tədqiqatlarda, qədim süjet, motiv və obrazlar sisteminin izahında və şərhində istifadə edilə bilər.



## EPOSDA ƏSKİ TÜRK SÜJETLƏRİNİN YAYILMA SPESİFİKASI



«Kitabi-Dədə Qorqud» Azərbaycan xalqının ədəbi-mədəni düşüncəsinin ən qədim və zəngin qaynaqlarını əhatə edir. Bu abidə əcdadlarımızın etik-estetik, mənəvi-əxlaqı dəyərlərini, məişətini, həyat tərzini, ictimai-sosial vəziyyətini, milli idarəçilik sistemi və dövlətçilik ənənələrini, milli etnik tariximizi öyrənmək baxımından günümüz üçün çox dəyərlidir. Milli-mənəvi dəyərlərimizi, öz tarixi keçmişimizi daha dərinədən öyrənməyə başladığımız eposun həmin istiqamətlərdə daha dərinədən araşdırılmasına diqqət şübhəsiz ki, artacaqdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» bütün bunlardan əlavə, ictimai fikrimizin hələ bundan sonra uzun müddət diqqət mərkəzində olacaqdır. «Dədə Qorqud»dan qaynaqlanan fikir tariximizin elmi mənzərəsi, buradakı dövlət tipi və dövlətçilik ənənələrinin zəngin tarixi geniş araşdırmalara cəlb edəcəklər.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un öyrənilmə çevrəsi təbii ki, onun əhatə etdiyi sahələri yalnız qismən əhatə edir. Qorqudşünaslıqda hələ abidənin yaranma, yazıya alınma, oğuz türklərinin tarixi yerləşməsi və s. ilə bağlı demək olar ki, qəti fikir yoxdur. Abidə mətnşünaslıq baxımından ən çox öyrənilsə də onun araşdırılıb başa çatdığına hökm vermək olmaz. Məsələn, «Dədə Qorqud»un qismən mükəmməl araşdırıldığı Türkiyədə abidənin bir-birindən fərqli nəşr variantları vardır. Onların içərisində daha kamil nəşrlər hesab edilən Məhərrəm Ergin və Orxan Şaiq variantları da bir-birindən xeyli fərqli oxunuşlarla seçilir. Eposun Azərbaycandakı mətn oxunuşlarında vəziyyət daha mürəkkəbdir. H.Araslının nəşr mətni ilə əlyazma nüsxəsi arasında bəzi oxunuş yanlışlığı vardır.

H.Araslının əllinci illərin sonlarında hazırladığı elmi-tənqidi mətn hələ nəşr olunmamışdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» hər şeydən əvvəl etnik təfəkkürdə folklor hadisəsi kimi meydana çıxmışdır. O, şifahi düşüncənin məhsulu olub, qədim türk dastançılığı ənənəsi əsasında yaranmışdır. Uzun müddət o, ozan repertuarında yaşamış, yazıya qədər şifahi danışiq dilində cilalanmışdır. Ona görə də bu gün əgər eposun öyrənilməsinin birinci istiqaməti onun dil xüsusiyyətləridirsə, ikinci başlıca istiqaməti oğuz milli düşüncəsini bütöv şəkildə əks etdirən folklor süjet və motivləridir.

«Kitabi –Dədə Qorqud» ikinci istiqamətdə demək olar ki, öyrənilməmişdir. Vaxtı ilə qərb tədqiqatçıları bu işə ilk təşəbbüs göstərsələr də, həmin problemin Azərbaycanda öyrənilməsinin sistemi formalaşmamışdır. M.Rəfili, Ə.Sultanlı bu sahədə ilk təşəbbüs göstərsələr də, məsələ bir-iki obraz və süjet əsasında müxtəsər şəkildə nəzərdən keçirilmişdir. M.H.Təhmasib, M.Seyidov, A.Həbiyev, F.Əlimirzəyeva və başqaları yeri gəldikcə ayrı-ayrı süjet və qəhrəmanlar barədə bir sıra araşdırmalar aparmışdır. Bu məsələyə ötəri şəkildə Ş.Cəmsidovın araşdırmalarında da toxunulmuşdur.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un ayrı-ayrı boylarında dünya eposu üçün ənənəvi olan silsilə süjetlər vardır. Bunların bir çoxu qədim oğuz düşüncəsinin məhsuludur və Qafqaz hüdudlarında yaranmışdır. Onların bir çoxu oğuzların erkən məişət, ovçuluq və köçəri həyat qaydaları ilə bağlı yaranmışdır. Müəyyən qismi isə dünya xalqlarının həyat və yaşayışı üçün ənənəvi olub dünya eposundan «Kitabi-Dədə Qorqud»a gəlmişdir. Eposda türk cəngavərliyi və alplığı ilə əlaqədar olan, milli məişət həyatından doğan, ayrı-ayrı adət-ənənə və mərasimlərlə bağlı olanlar da yox deyildir. Bütün

bunlar isə bu gün eposun süjet qaynaqlarını təşkil edir. Bu süjetlərin bir çoxu türk xalqlarının qəhrəmanlıq eposlarına səpələnərək öz erkən kökündən uzaqlaşmış yeni variantlar yaratmışdır.

Bütün bunları Azərbaycan dastançılıq ənənələri çevrəsində öyrənmək xalqımızın qədim dövr qəhrəmanlıq, vətənpərvərlik, vətənsəvərlik duyğularını araşdırıb bugünkü nəslə çatdırmaq baxımından önəmlidir.

Türk eposunda qəhrəmanlıq süjetlərinin yayılma spesifikasiyası geniş və rəngarəngdir. V.M.Jirmunski, X.T.Zərifov, M.H.Təhmasib, A.M.Nəbiyev və başqa tədqiqatçılar onları müxtəlif qruplara ayırır və hər birini öz məzmun çalarında təhlil edir. Bütün bu mülahizələri əsaslandırmaqla biz də eposdakı süjet və motivləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmağı məqsədəuyğun hesab edirik: 1) Erkən təsəvvür və etiqaqlarla bağlı süjet və motivlər; 2) Eposçuluq ənənələri ilə əlaqədar süjetlər.

Buradakı motivlər dastan yaradıcılığının ilkin mərhələsində eposa daxil olur və orada bəzən süjetə çevrilə bilsə də əsasən öz ilkin formasını qoruyub saxlayır. Eposçuluq ənənəsi formalaşmış meydana çıxdıqdan sonra isə motivin eposa daxil olma prosesi dayanır. O, yalnız epik təfəkkürdə və ya repertuarda süjetə çevrildikdən sonra eposun kompozisiya sistemində iştirak edə və ya oraya daxil ola bilər. Bu qrupların hər birinin süjet, motiv və ya yalnız süjet şəccərəsi olduğu kimi, hər birinin də özünəməxsus xüsusiyyəti, məzmun dəyəri vardır. Onların hər biri ayrı-ayrılıqda mənşərəyə aydınlıq gətirməkdədir.

## 1.1. Əski türk təsəvvür və etiqladları ilə baęlı yaranan süjet və motivlər

Bu tip süjet və motivlər “Kitabi-Dədə Qorqud”un yaranış etibarı ilə daha qədim hesab edilən boylarında özünü göstərir. Onlar şərti olaraq bəşəri səciyyə daşıyır və bir çoxu dünya xalqlarının dastan yaradıcılığı üçün ənənəvidir. Bir sıra hallarda bu süjetləri müəyyən tədqiqatçılar türkə məxsus qəhrəmanlıq süjeti hesab edir, onlarda milli etiketlər axtarırlar. Məsələn, daęa, ağaca, ova, ov alətlərinə və s. onqon, kult kimi yanaşır, onları müqəddəsləşdirib əcdadlarının etiqlad obyektini hesab edirlər. Bu, kökündən yanlışdır. Çünki belə dərkətmə bütün bəşər övladı üçün ənənəvi həyatdır. İnsan dərkətməsinin müəyyən mərhələsində hansı regionda, hansı qitədə yaşamasından, hansı irqə və cinsə mənsub olmasından asılı olmayaraq həmin həyat materialına E.Taylorun yazdığı kimi, oxşar şəkildə münasibət bildirəcəkdir.

Bu gün dünya eposlarındakı oxşarlıq və bənzərliklərdən birinin də başlıca səbəbini həmin oxşar məişət həyatında axtarmaq lazımdır. Dünya xalqları belə oxşar süjetlər yaratmışlar. Onların müəyyən qismi nağıllarda, eləcə də xalqların daha qədim dövrlərdə yaratdığı eposlarda özünü əks etdirdiyi kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud»da da belə süjetlər yox deyildir. Ona görə də eposlarda əks olunan süjet və motivlərin bir qismində yuxarıda dediyimiz mənada millilik axtarmaq doğru deyildir (138, 12-29). Həmin süjetlər arxaik təsəvvürləri əks etdirmək baxımından, bir sıra hallarda milli-etnik məişət həyatı ilə çarpazlaşmaq etibarını ilə diqqəti cəlb edir. Bu tip süjet və motivlər daha qədim eposlarda əks olunur.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da belə süjet və motivlər çoxdur. Onları belə təsnif etmək olar: **1.** Ova çıxma, ovda yaralanma, ovda əsir düşmə, aldadıb ova aparma və ovda azma, ovda vəhşi heyvanların qəzəbinə gəlmə, ovda (dağda) azdırılma, ovda yoldaşların xəyanəti ilə yaralanma (ölmə), ovda doğma adamlar (qardaş, ata, saray adamları) tərəfindən öldürülmə (yaralanma); ovdan qayıtmayan qəhrəmanın arxasınca getmə; ovda itkin düşmüş qəhrəmanın dalınca getmə; ovda öldürülmüş qəhrəmanın dalınca getmə; ovda yaralanmış qəhrəmanın dalınca atanın (ananın) gedib qəhrəmanı tapması və onun yaralarını yuyub təmizləməsi, ovda yaralanan qəhrəmanın gəlib evində ölməsi, ovda yaralanmış qəhrəmanın gəlib evində sağalması, ovda yaralanan qəhrəmanın düşmən (yaxud doğmalar) tərəfindən evdə öldürülməsi; nəhayət ovda yaralanan qəhrəmanın sağalıb öz doğmalarını (düşməni) ölümdən xilas etməsi.

**2. Övladsızlıq və övlad əldə etmə ilə bağlı süjet.** Bu süjet də müxtəlif istiqamətlərə ayrılır. Mənşə etibarını ilə daha qədim təsəvvürlərlə bağlı süjetin müxtəlif motivlərlə zənginləşmə və inkişaf prosesi də özünü göstərir. O, aşağıdakı yarımşüjetlərə ayrılır:

- a) Nəzir-niyaz yolu ilə övlad əldə etmə;
- b) Allaha dua etmək yolu ilə övlad əldə etmə;
- c) Yol ayrıclarında karvansaraylar tikib acaqları doyuzdurmaq, paltarsızları geyindirmək yolu ilə övlad əldə etmə;
- ç) Tapılma yolu ilə övlad əldə etmə;
- d) Övladlığa götürmə yolu ilə övlad əldə etmə;
- e) Sehrli qocaların alma (nar və ya başqa meyvə) vermə yolu ilə övlad əldə etmə; bunun da nağıllarımızda iki xətti nəzərə çarpır – pay verib pay ummayan qocaların, dərvişlərin köməyi ilə övlad əldə etmə; bir də pay verib pay uman

dərvişlərdir ki, onlar dünyaya gətirdikləri uşaqları müəyyən yaşa çatdıqdan sonra gəlib aparırlar.

**3. Türk eposunda qız arxasınca getmə, qız gətirmə də arxaik süjetlər qrupuna daxildir.** Bu da özlüyündə müxtəlif motivlərə əsaslanır ki, həmin motivləri aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

Evdəki qızdan imtina etmə; atanın qız axtarmağa çıxması; atanın qızı nişan verməsi; atanın peşmançılığı; qəhrəmanın qız arxasınca getməsi; qəhrəmanın tanımadığı qız uğrunda döyüşlərə girməsi; şərt kəsmə yolu ilə vəhşi heyvanlarla döyüşmə; döyüş meydanında vəhşi heyvanlara qalib gəlib qızı götürüb ata evinə yola düşmə; yolda yuxuya getmə; sevgili ilə döyüş meydanında vuruşma və barışıb ata evinə gəlmə; qız uğrunda dustaq olma; qıza verilən vədi yerinə yetirməmək ucbatından qəzaya tuş gəlmə (59, 85-93; 52-68).

**4. Daha başqa yolla qız alma.** Bu süjet də bir necə motiv üzrə həyata keçirilir ki, onlar beşiklətmə, elçilik və qız qaçırmadır.

Bütün bu süjetlərlə yanaşı eposda erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı daha bir neçə motiv də özünü göstərir ki, onlar da ayrı-ayrı süjetlərin içərisində işlənib boyun məzmununu tamamlayır. Bu motivlərin hər birinin bəzən çox kiçik olmasına baxmayaraq qəhrəmanın sonrakı taleyini istiqamətləndirir və boyun məzmununa bir tamlıq gətirir. Həmin motivlər içərisində aşağıdakılar daha dinamik səciyyəlidir:

1. Ad qoymaq;
2. Cəzalandırma;
3. Qadına ehtiram.

Bunların hər birinə ayrı-ayrı boylarda təsadüf edilse də, onlar eposa xüsusi bir məzmun və mənə dolğunluğu

gətirir, onu bir növ yüksək mənəvi-əxlaqi dəyərlərlə zənginləşdirir.

Erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjetlərdə bəşəri dəyərlərin açıq nəzərə çarpması onların dünya xalqlarının şifahi yaradıcılığı üçün ənənəvi xüsusiyyətlər daşdığını nümayiş etdirir. Həmin xüsusiyyət süjetlərdən ayrılıb əmələ gələn, yaxud süjet daxilində yaranan motivlər üçün də ənənəvidir. Lakin bunu süjetlərdən kənar adqoyma, cəzalandırma, and içmə və qadına ehtiram motivlərinə tam tətbiq etmək mümkün deyildir. Həmin motivlərdə müəyyən mənada milli həyat detalları süjetlərdə olduğundan fərqlidir. Motivlərin işlənmə yeri və məqamına görə onlar bəzən milli məişət faktını daha çox əks etdirir. Bütün bu kimi süjet və motivlərin əks olunma mənzərəsi eposun özündə daha aydın nəzərə çarpır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjetlərin ilk nümunəsi «Dirsə xan oğlu Buğac xan boyunu bəyan edər, xanım, hey!...»də özünü göstərir. Eposun bu boyunda ova getmə süjetinin «**Aldadıb ova aparma və ovda öldürmə**» variantından istifadə edilir. Nağıllarda ova getmənin müxtəlif tipləri içərisində «aldadıb ova aparmaq və burada da müxtəlif şəkildə öldürmə» geniş yayılmışdır. Burada onu daha qədim bir variantı – «atanın əli ilə övladı öldürmə» variantı özünü göstərir. Boyda oxuyuruq: «Alar sabah Dərsə xan yerindən uru durdı. Oğlanuğun yanına alub, qırq yigidin boyına saldı, ava çıxdı... Av aldılar, quş quşladılar. Ol qırq namərdin biri qaçı oğlanın yanına gəldi, aydır: «Baban, dedi, keyikləri qovsun gətürsün, bənim önümdə dəpələsün, oğlumun at səgirdişin, qılıc çalışın, oq atışın görəyim, sevinəyim, qıvanayım – güvənəyim - dedi-dedilər.



Oğlandır, nə bilsün? Keyigi qovardı gətirürdi, babasının ögində sinirlərdi...». Ol qırq namədlər aydırlar: «Dirse xan görürmüsin oğlanı? Yazıda-yabanda keyiki qovar, sənin önünə gətürər. Keyikə atarkən oqla səni urar, öldürər. Oqlın səni öldürmədin sən oqlını öldürü görgilə!»-dedilər.

Oğlan keyigi qovarkən babasının ögindən gəlüb-gedərdi. Dərsə xan Qorqut sinirli qatı yayın əlinə aldı. Üzəngüyə qalqıb, qatı çəkdi, üz atdı: oğlanı iki dalusunun arasında urub çıqdı, yıqdı...» (59, 37).

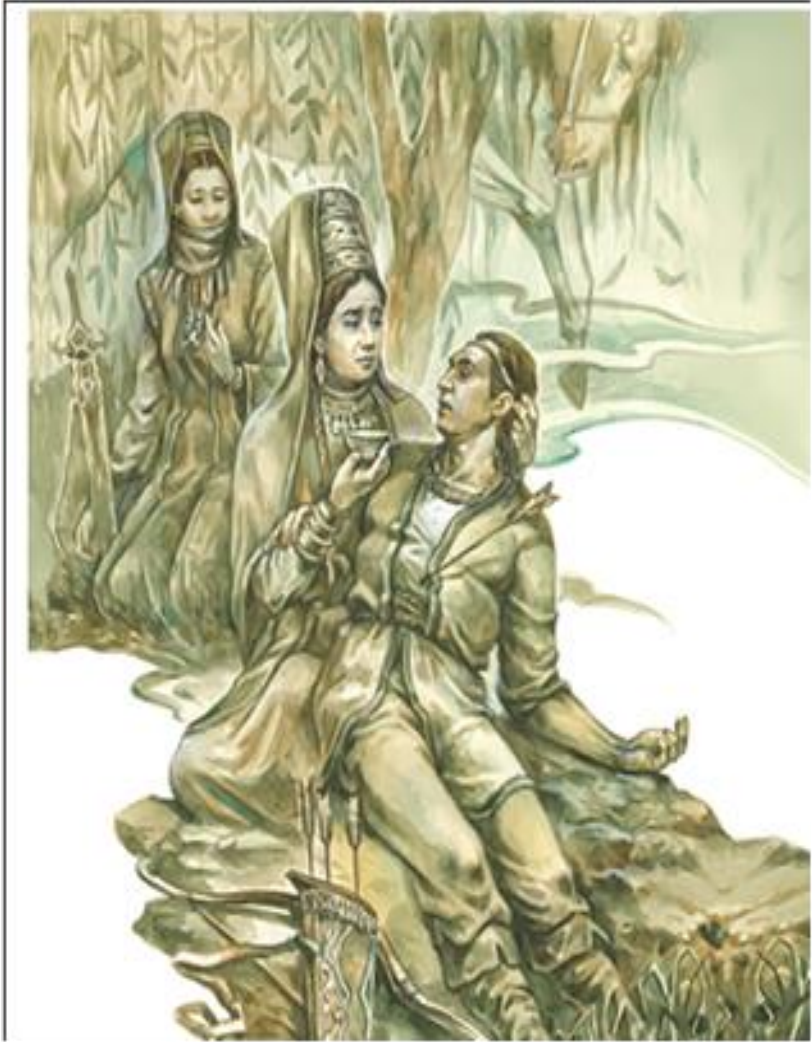
Göründüyü kimi, burada ova çıxma süjetinin **«ovda atanın əli ilə oğulun öldürülməsi»** variantından istifadə edilmişdir. Eposda bu hadisə düşmənin hiyləsi ilə həyata keçirilir. Amma «öldürülmə» tam baş tutmur. Dirsə xan yaralı oğluna yaxınlaşmaq, onun üstünə düşüb ağlamaq istəsə də qırx namərd buna imkan vermir. Atlarının başını döndərib geriyyə qayıdırlar. Hadisələrin bundan sonrakı davamında türk xalqlarının epik ənənəsi üçün səciyyəvi olan «Aldadılmış qəhrəman» süjeti gəlir. Belə süjetlərdə adətən zahirən, yanlış olaraq aldadılaraq qəhrəmanın səhvi açıqlanır. Boya hadisələrin əvvəlində daxil olub sona qədər davam edir. Süjetin əvvəlində qəhrəman özünü haqlı bildiyindən törətdiyi qətlədən xəbərsizdir, əməlinin nəticəsindən hələ kifayət qədər xəbərdar deyildir. Özünü haqlı hesab etdiyinə görə hətta qürrələnir, hadisəni xatunundan da gizlədir. Lakin ana ürəyi həssasdır. O, oğlunun qayıtmasını səbirsizliklə gözləyirdi. Hətta oğlunun ilk ovdan qayıdışı şərəfinə «atdan-ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdır»mışdı.

Türk eposunda **«Ananın ovdan qayıtmayan oğlunun dalınca getməsi»** süjeti elə ananın ova getmiş oğlunun ovdan qayıtması münasibətilə tədarük görməsindən başlayır. «Dirse xan» boyunda da hadisələr belə inkişaf edir. Ana

xatun qayıdanlar içərisində oğlunu görməyəndə birinci olaraq üzünü Dirsə xana tutub ona müraciət edir:

Bərü gəl gil, başım bəxti, evim təxti!  
Xan babamın göygisi!  
Qadın anamın sevgisi!  
Atam-anam verdiği  
Göz açuban gördüğüm,  
Könül verib sevdigim  
A Dirsə xan! (59, 38).

Buradakı xitab məzmununa görə dərin və ülvi duyğuları əks etdirir. Lakin Dirsə xan ona cavab verə bilmir, qırx quldur isə oğlanın ovda şərab içdiyini, bir-iki günə gəlib çıxacağını söyləyir. Ana xatın bütün bu sözlərə inanmır. Boyda yeni süjet – «Ananın ovda itkin düşmüş oğlunun dalınca getməsi» başlayır. Türk qəhrəmanlıq eposunda bu, az təsadüf edilən süjetlərdəndir. Mənşə etibarını ilə qadının cəngavərlik görüşləriylə bağlıdır. Lakin burada ananın cəngavərlik əzmini övlad məhəbbəti üstələmişdir. Elə Dirsə xanın xatununu övladının oxlandığı yerə gətirib çıxaran, onun yarasına dağ çiçəkləri ilə ana südünün məlhəminin qoyulmasını şərtləndirən də bu böyük əxlaqi dəyərdir.



Yaxud oxlanan Buğacın başı üstündə Xızırın görünüb bu yaradan «sənə ölüm yoxdur» deməsi «Oğlunu axtarmağa gedən ana» süjetinin tərkib hissəsidir. Çünki həmin süjetdə müxtəlif məqamlarda Xızır oğlunu axtaran anaya kömək edir; bir variantda itkin düşən anaya oğlunun yerini deyir, başqa variantda ona yolu tapmaqda kömək edir. Buğacın «ölüm olmayan yarasına kömək edən təkcə dağ çiçəyi ilə ana südü»nün məlhəmi deyil, həm də ana sevgisi və intizarı, məhəbbətidir. Süjet ənənəvi formasında ananın da ovda yaralanmış oğlunu tapması, evə gətirib sağaltması, onu atasıyla barışdırması, onu dustaqlıqdan azad etməsi ilə başa çatır. Buradakı «düşmən» Dirsə xandır. Quldurlar onu dustaq edib kafir elinə aparanda Dirsə xan əsl həqiqəti başa düşür, əməlinə peşman olur. «Ananın ova getmiş oğlunu ovda axtarıb tapmaq üçün getməsi» süjeti özü də bir neçə hissəyə ayrılır. Bunlar içərisində Dirsə xan xatununun «atalar-oğullar» ziddiyyətini aradan qaldırmağa çalışması onun əxlaqi cəhətdən tamamlayan epizodlardandır. Əvvəla qeyd edək ki, «Dirsə xan Buğac» boyunda epizodik surətdə də olsa Şərqi xalqları üçün ənənəvi olan süjetlərdən biri – «atalar-oğullar»ı özündə göstərir. Bir sıra araşdırıcılar həmin süjeti mənşə etibarını ilə Firdovsinin «Şahnamə»sindəki «Rüstəm və Söhrab»la bağlayırlar. Lakin «Dirsə xan oğlu Buğac» boyu bu ziddiyyəti «Şahnamə»dən xeyli əvvəl dövrün ümumi psixologiyasına uyğun erkən və sadə şəkildə əks etdirir. Buradakı sadəlik süjetin arxaikliyi, epik təsəvvürdəki erkənliyi ilə bağlıdır. Eyni zamanda o, müstəqil deyil, ova getmə ilə bağlı daha böyük süjetin tərkibindədir. Mətnə diqqət yetirdikdə görünür ki, hadisə bütövlükdə ananın xilas etdiyi ata tərəfindən oxlanmış qəhrəmanın sağaldılmasından sonra düşmənlə mübarizəsinin tərkib hissəsidir. Axı, Buğac da oxlanmada qırx yoldaşının

xəyanətini başa düşdükdən sonra xəyanətkarları cəzalandırmalı idi. Ona görə də bu süjeti sırf ata-oğul ziddiyyəti kimi yox, oxlanmış oğulun ananın səyi ilə sağalması və düşməndən qisas alması kimi də qəbul etmək mümkündür. Çünki o, müxtəsər şəkildə Buğacın tapılıb gətirilməsi və sağalmasını atadan gizlədilməsi ilə əvəzlənmişdir. Düşmənlər biləndə ki, Buğac sağalıb ayağa qalxıb, atasına əhvalatı danışacaq, onda qırx quldur Dirsə xanın əl-qolunu arxasına bağlayıb, başı açıq, ayağı yalın düşmən elinə aparır.

«**Atalar-oğullar**» süjeti qəhrəmanların döyüş meydanında biri-birini tanıması ilə başa çatır. «Dirsə xan oğlu Buğac» boyunda isə hadisələr tamam başqa istiqamət alır. Sağalan övlad gedib dustaq edilmiş atanı düşmən əlindən xilas edir. Bu boydakı «atalar-oğullar» bütün ənənəvi ata-oğul ziddiyyətlərini əks etdirən süjetlərdən arxaikdir, həm də hələ müstəqil qəhrəmanlıq süjetinə çevrilməmişdir.

K.Abdulla milli folklorumuzda ata-oğul tipli ailədaxili münaqişələrin yunan ədəbiyyatından fərqli olaraq barışıqla nəticələnməsinin səbəbini belə izah edir: «Dramatik nöqtə, yəni qarşı-qarşıya durma yunan mifində faciə məqamına qaldırılırsa, oğuz mifində gərginlik heçə endirilir, müsbət emosiyalar üstünlük təşkil edir. Yunan mifində təkbətək qarşıdurmada Yeni Köhnəni tanımır ya tanımaq istəmir. Belə hal Köhnənin məhvi ilə nəticələnir. Oğuz mifində Yeni Köhnədə öz əlamətlərini tapa bilir, onu tanıyır, onun içindən öz doğuluşunu və müstəqilliyini təmin eləməyə çalışır. Tam inkar və təbii əvəzetmə! Bunların milli psixologiya üçün əhəmiyyəti danılmazdır. Bizim üçün bir çox məqamlarda unudulmuş oriyentirlərin məxəzinə baş vurmaq, müqayisələr yolu ilə səciyyəviliyi üzə çıxarmaq, bugünkü real əxlaq

dəyərlərə heç olmasa, uzaq nəzəriyyə vasitəsilə də olsa, bəzi əlavələr edə bilər» (6, 246-247).

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında onların silsilə düzümü, parçalanması və səpələnməsi özünü tez-tez nümayiş etdirir. Həm də bir sıra qismən sonrakı təsəvvürləri əhatə edən süjetlər daha arxaik süjetlər içərisində törəyir, formalaşır, ondan ayrılıb müstəqilləşir. Hadisələr «Dirse xan oğlu Buğac» boyunda da belə cərəyan edir. Boyun ən böyük süjetləri içərisində daha erkən təsəvvürlərdən xəbər verən süjet yaranır, baş süjetdə isə hadisələr sona qədər davam edir. Boyda süjetlər üçün yaranan münbit zəmin əsas süjetin mahiyyətini pozmur, erkən formalaşma mərhələsini keçirib, mənşə xüsusiyyətlərini bərpa edir, ana xətt isə hadisələrin ümumi axarı istiqamətində sona yetir. Burada da belə olur. Buğac düşmənin üstünə gəlir, Dirse xan onu tanımır. Düşmənlər qərara gəlirlər ki, gedib onu da tutub gətirsinlər və hər ikisini birlikdə öldürsünlər. Süjetin bu hissəsində «qatil atanın əməlindən peşman olub özünə ölüm arzulaması» motivi özünü göstərir. İndi süjetə yeni bir motiv daxil olur. Əməlindən bezmiş ata düşməndən xahiş edir ki, əl-qolumu açın, mənim ardımca gələn qəhrəmanı geri qaytarım, məndən ötrü qoy qan axıtmasın. O deyir ki, hər nə gedibsə, mənimki gedib, əgər onların içərisində sən də nəyin varsa de, onu alıb sənə qaytarım. Sənə yazığım gəlir, geri dön. Əgər mənim üçün gəliрсənsə yenə geri dön. Çünki mən öz günahsız oğlumu öldürmüşəm:

«...Ağ yüzlü, ala gözlü gəlinlər gedərsə, bənim gedər,  
Sənin də içində nişanlı varsa, yigit, degil mana,  
Səvaşmadan-uruşmadan alı verəyim döngil gerü!  
Ağ saqallı qocalar gedərsə, mənim gedər,

Sənin də içində ağ saqallu baban varsa yigit, degil  
mana,

Savaşmadın – vuruşmadın qurtarayım, döngül gerü!

Mənim üçün gəldünsə oğlancığım öldürmüşəm,

Yigit sənə yazığı yoq, döngil gerü! - dedi (59, 40-41).

Göründüyü kimi, Dirsə xan öz dustaq taleyilə tam barışdığı, oğlunu öldürdüyünə görə bu cəzaya tam layiq olduğunu özlüyündə qəbul etmişdi. O, tayfada bir daha günahsız qan tökülməsini istəmir. Bu kiçik motiv özü də «Kitabi-Dədə Qorqud»un əsl mahiyyətini təbliğ etmək üçün dünya eposlarında çox az təsadüf olunan motivlərdən biri idi. Fikrimizcə, bu motiv «Kitabi Dədə-Qorqud»a əllinci illərin əvvəllərində verilən ittihamların nə qədər əsassız və ədalətsiz olduğunu əks etdirməkdədir. Bəzən eposda özünü göstərən kiçik bir motiv dövrün hadisələrinə qiymət verməyə kifayət edir. Burada da Oğuzun əsas qəhrəmanlarından olan Dirsə xan onun arxasınca kimin gəldiyinin fərqi nə varmadan ondan geri qayıtmasını xahiş edir. Bu kiçik detal özü Oğuz qəhrəmanlarının insan həyatına nə qədər yüksək qiymət verdiyini göstərir. Öz əməlinə görə özünü ağır cəzaya layiq bilən Dirsə xan ondan ötəri kiminsə davaya girib qan axıtmasına razı olmur.

Buğac isə Dirsə xanın sözünü qəbul etmir: «Oğlan qırq yigidin boyına aldı, at dəpdi, cəng və savaş etdi. Kiminün boynın urdı, kimini tutsaq elədi. Babasını qurtardı, qayıtdı, gerü döndü.

Dirsə xan burda oğlancığın sağ igüdin yenə bildi (59, 41).

Boy «Ovda atası tərəfindən oxlanan qəhrəmanın sağalib anasının təkidi ilə atasını dustaqlıqdan azad etməsi» ilə başa çatır.

Bütün süjeti ovla bağlanan, öldürülmək üçün aldadılıb ova aparılan qəhrəmanın ovda yaralanması və anası tərəfindən tapılıb sağaldılması, atasını düşmən cəngindən xilas etməsi boyun əsas kompozisiya quruluşunu təşkil edir. Boyda bir sıra süjet yaradan və süjet yarada motivlərin övladsızlıq, övlad əldə etmə, cəzalanma və s. motivlərin müxtəlif səciyyəli iştirakına baxmayaraq süjet ova getmə ilə bağlı olub türkün ən qədim dövr arxaik süjetlər qrupuna daxildir (114, 223).

«Kitabi- Dədə Qorqud»da erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı yaranan və türk eposunda özünə məxsus yer tutan süjetlərdən biri də qız arxasınca getmədir. Türk xalqları içərisində bu süjetin özünəməxsus yaranma tarixi vardır. Bu tarix təbii ki, ailədaxili normaların sökülməsi, cəmiyyətdə yeni tipli münasibətlərin yaranması ilə bağlıdır. «Ailədaxili kəbin normalarından erkən dövrlərdə imtina edən oğuzlar özlərinin zəngin məzmunlu çoxçalarlı toy mərasimini yaratmışdır. Toy mərasimi nəğmələrinə diqqət yetirdikdə onların erkən el şənlikləri, müstəqil ailə, onun ilkin tələbləri, qız seçmə və qız alma, toyun yadda qalan nişan, paltar aparma, xınayaxma və nəhayət gəlin aparma kimi yetgin mənəvi-əxlaqi dəyərlərlə bağlı meydana gəldiyini görürük» (20, 49-50).

Qız arxasınca getmənin toydan əvvəlki yeni görüşlərlə bağlı meydana gəlməsi və türk məişətində özünəməxsus yer tutması mərasim folkloru tədqiqatçılarının da diqqətindən yayınmamışdır. Vaxtilə M.H.Təhmasib toyun erkən qız arxasınca getmə görüşlərindən sonra meydana gəldiyini göstərmişdir (97, 272).

Folklor tədqiqatçısı A.M.Nəbiyev Azərbaycan toyunun bütöv mənzərəsini açarkən onun bir sıra tarixi dayaq



üzərində dayandığını – qız arxasınca getmə, qız görmə və qız seçmə görüşlərinə söykəndiyini göstərirdi (77, 24).

Qız arxasınca getmə toy, nişan, elçilik, qız görmə, qız seçmə və s. kimi süjetlərdən çox-çox əvvəl mövcud olmuş və dünya eposunun mənəvi süjetlərindəndir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da bu süjetə iki boyda təsadüf edilir. Bunlardan biri «Qambörənin oğlu Bamsi Beyrək boyun bəyan edər, xanım hey!...»dir. Əgər birinci boyda hadisələr Bamsi Beyrəklə Banıçıçəyin beşiklətmə nişanlanma etiqađı ilə başa çatırsa, bu etiqađın sonrakı izləri boyda görünür. Üstüörtülü şəkildə nəzərə çarpan bir cəhət diqqəti cəlb edir ki, bu əhdi qız evi lap əvvəldən pozmağa meyl göstərir. Bu isə son nəticədə hər iki gəncin bir-birinə əbədi qovuşub xoşbəxt yaşamasına mane olur. Bir gün Beyrək üzünü görmədiyi nişanlısının yaşadığı yerə qədər, ov ovlayıb quş quşlayır, Banıçıçəklə görüşür, at çapır, qurşaq tutur. Boydan aydın görünür ki, Beyrəyin Banıçıçəyin arxasınca gedib onunla at çapması, güləşməsi o qədər də arxaik qızgörmə detallarından deyildir və boyu söyləyən ozanın uydurduğu əhvalatdan o yana keçmir. Bu epizodlar inandırıcı görünür. Ümumilikdə Beyrəyin Banıçıçəyin arxasınca bu gedişi sönük və saxta görünür. Çünki qızgörmənin xalq arasındakı ciddi detallarına söykənmir. Digər tərəfdən, bəzi hallarda yalançı uşaq oyunları səviyyəsinə enən bu epizodda türk eposu üçün mənəvi detallar nəzərə çarpmır. İlk öncə öz ovunu qovub gətirən Beyrək Banıçıçəyin otağının qabağına gəlib çıxır ... «Baqdı gördi bu otağ Banıçıçək otağıymış ki, Beyrəgin beşiklətmə nişanlısı, adaxlusıydı» (59, 54). Sonra isə qız Beyrəyi ov ovlamağa, at çapmağa, güləşməyə çağırır. Güləşmədə Banıçıçək «yerə vurulandan» sonra Baybican qızı Banıçıçək olduğunu boynuna alır, Beyrək barmağından altun üzüyü çıxarıb onun barmağına keçirir.

Əvvəla, dastanda bu deyiklilərin hansı səbəbdən bir-birini tanımaması məlum olmur. Tanınmadan sonra isə Bamsı Beyrək qızın barmağına öz altun üzüyünü keçirir və elçi göndərib qızı almaq istəyir. Epos ənənəsi ilə bütün bunlar ziddiyyət yaradır. Beyrəyin öz nişanlısını görməməsi, tanımaması bir qədər inandırıcı görünür. Belə tanınmalardan sonrakı elçi göndərmə və qızın qardaşı tərəfindən elçilərin qəbul edilməsi özü də mövcud qız arxasınca getmə, qız görmə və qız alıb gətirmənin əski ənənələri ilə ziddiyyət yaradır. Çox güman ki, burada iki epizodun çarpazlaşması prosesi getmişdir. Ozanlar Beyrəyin qız arxasınca getmə epizoduna əlavələr edib onu təhrif etmişlər, ya da iki çox müxtəlif təsəvvürləri – qızı görüb barmağına üzük taxmaqla, ona sahib olma ilə sonradan elçi göndərib evlənməni eyniləşdirmişlər. Hər ikisinin eyni epizodda baş verməsi mümkün olmayan yaradıcılıq prosesidir. Əslində güləşmə epizodu ilə Beyrək-Banıçiçək izdivacı başa çatır. Ola bilər ki, əlyazma mətninə daxil edilmiş boy iki müxtəlif variant əsasında yazıya köçürülmüşdür. Katib ozanların repertuarından hər iki epizodu mətnaltı saxlamaqla əslində mövcud ənənəni təhrif etmişdir. Odur ki, bu süjetin əvvəli arxaik təsəvvürlərdən nə qədər uzaqdırsa, elçilik epizodu bir o qədər sonrakı nişan və elçilik təsəvvürlərlə bağlıdır. «Qanlı qoca oğlu Qanturalı» boyunun bütün məzmunu isə «qız arxasınca getmə» süjeti üzərində qurulmuşdur. Əski etiqad və təsəvvürlərlə bağlı bu boyda silsilə motivlər dəsti nəzərə çarpır.

Bunlar içərisində «Atanın oğul üçün qız axtarmağa çıxması», «Qız sorağının verilməsi», «Qızın arxasınca qəhrəmanın yola çıxması», «Qızın şərtlə ərə verilməsi», «Qız uğrunda vuruşmaq», «Döyüş meydanında qəhrəmanın öz sevgilisi tərəfindən ölümdən qurtarması», «Döyüş

meydanında iki sevgilinin küsüb-barışması» kimi motivlər süjetin əsasını təşkil edir. Boyun əvvəlində məlum olur ki, Qanlı qoca oğlu Qanturalını evləndirmək istəyir və bunu oğluna bildirir. Oğuz oğlu isə özünə layiq cəsur, cəngavər bir qız almaq istəyir. Bu qızın təsviri boyda aydın verilir. «Baba çün məni evəyəyim deirsən, mana layiq qız necə olur?»... «Baba, mən yerimdən turmadın ol turmuş ola! Mən qaraquc atıma binmədin ol binmiş ola! Mən qanlı kafər elinə varmadın ol varmış, mana baş götürmüş ola» - dedi (47, 85). Ata isə çətinlik qarşısında qalır. Elə buradaca ana xaqanlıq dövrünə məxsus bir motiv diqqəti cəlb edir ki, bu da atanın öz övladı üçün qız axtarmasıdır. Belə motiv Andreyev kataloqunda qeydə alınmamışdır. Yalnız hələlik oğuz eposuna məxsus xüsusiyyət kimi diqqəti cəlb edir. Süjetdə ata oğluna qızın yerini nişan verdikdən sonra peşman olur. Çünki Trabzon təkuru qızı Selcan xatunu ərə vermək üçün üç canvəri basa bilən igid axtarır. O heyvanların biri aslandı, biri qara buğadır, o biri isə qara nərdir. Bunlara qalib gələ bilməyən başı kəsilib qala bürcünə keçirilirdi. Otuz iki kafir bəy oğlunun başı kəsilib bürcdən asılmışdı. Qanlı qoca bu xəbəri gətirəndə çox peşman idi. İstəirdi ki, oğlu belə şərtlə qız alsın. Deyirdi ki, buna görə hünər göstərmək gərəkdir. «Hünəri varsa gedib alsın, yoxsa «evdəki qıza razı olsun» (59, 86). Qanlı qocanın oğluna söylədiyi sözlərdən aydın olur ki, oğuz cəmiyyətində hələ ailədaxili kəbin normaları tam aradan çıxmamışdır. Bu kiçik işarə boyun qədimliyindən xəbər verən arxaik detaldır. Lakin Qanturalı buna razılıq verə bilməzdi, çünki tayfa kütləvi şəkildə belə nikahlardan imtina mərhələsi yaşayırdı. Ona görə də, o, Trabzona gəlir, ağır döyüşdə canvərləri məhv edib Selcan xatuna sahib olur.

Şərt ilə qız vermə hansı dövrün təsəvvürü idi və bunun «Kitabi-Dədə Qorqud»da əksi hansı etiqadları əhatə edir? Qız ərə vermə türk cəngavərliyi və alplığının daha erkən mərhələsinin etiqadları ilə bağlıdır. Cəngavərlərin bir-birini döyüş meydanında çapıb-doğradığı, türkün öz qardaşının qanını piyaləyə töküüb içdiyi bir zamanda xaqaqlar qızlarını elə bahadırlara vermək istəyirdilər ki, onlar döyüş meydanında asanlıqla tələf olmasın, döyüşlərdən qalib çıxsınlar. Araşdırıcı M.Qıpçaq bu barədə haqlı olaraq yazır ki, şərt ilə qız vermə ən qədim adətlərdən olub tayfaların alplıq və cəngavərlik görüşləri ilə tarixən bağlı olmuşdur (70, «Səs qəzeti», 1999, 28 aprel). Bu görüşlər ailə və məişətə hər şeydən əvvəl ona görə daxil olmuşdur ki, ata-ana sağlam, cəngavər igidlərə qız verməklə ailənin daimi, uzunömürlü olmasını diqqətdə saxlamışlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da bu motiv özünü arxaik formada saxlamışdır. Belə ki, süjetdə arxaik detalların üstünlüyü onun Oğuz məişətinə daha əvvəllərdə gəldiyini, bəlkə də Oğuz eposunun erkən dövr məişətinin ilkin süjetlərindən olduğunu əks etdirməkdədir. Selcan xatunu Qanturalıya verdikdən sonrakı peşmançılıq, onun arxasınca qoşun göndərilməsi, qızın atasının adamlarına qarşı vuruşması və onları məğlub etməsi bu qəbildən olan motivlər kimi diqqəti cəlb edir. Süjetin başqa maraqlı detalı da Təkurun döyüşdən sonra Selcan xatunu bir daha xatırlamaması, onun doğulub-böyüdüüyü tayfa tərəfindən unudulması və ya düşmən obraza çevrilməsidir. Bu isə eposda Selcan xatunun görünməyən cəhətidir.

Elə həmin boyda daha bir neçə qədim etiqadın izi ilə bağlı süjetə rast gəlirik. Bunlardan biri ağır döyüşlərdən sonra qəhrəmanın döyüş meydanında sevgilisi ilə küsübbərişməsidir. Bu motiv türk eposu üçün ənənəvi motivlərdən

biridir. Bir çox qəhrəmanlar döyüşlərdə onlara kömək edən qüvvələri qələbələrindən sonra döyüş dəstələrindən uzaqlaşdırır, hərbi çinini alır, edam edir və s. Lakin döyüş meydanında sevgilisi tərəfindən ölümdən, məğlubiyyətdən qurtarmış qəhrəmanın sevgilisini öldürmək qərarına gəlməsi, həmin qəhrəmanın qüruru, milli məhdudluğu, bir sıra hallarda isə əslində türkə məxsus lovğalığ və özünüsevərliklə bağlıdır. Burada da Qanturalı biləndə ki, onu döyüş meydanında ölümdən xilas edən sevgilisi Selcan xatundur, qəhrəmanda dərin təəssüf hissi yaranır. Sevgilisi tərəfindən xilas olmağı özünə təhqir hesab edən Qanturalı Selcan xatunu döyüş meydanında öldürmək istəyir. A.Nəbiyev bu barədə haqlı olaraq yazır: «Oğuz eposunda tək-tək hallarda təsadüf olunan belə qarşıdurmalar özü də yalnız türkə məxsus düşüncə tərzinə daha çox bənzəyir. Doğrudur, qədim dünyanın Misir və fars miflərində bəzən təsadüf edilən bu tipli qarşıduarmalarda qılınclar işə düşür, qəhrəmanlar bir-birini məhv edir. Lakin Qanturalı süjetində hadisələrin axarı tənzimlənir...» (77, IX kitab, 16-29).

Belə ki, Selcan xatun özü də cəngavər qadındır. Qanturalı ilk növbədə onu öldürə biləcəyinə inanmır. Ona görə də hərəkətlərində tərəddüdü və qətiyyətsizdir. Qanturalının Selcan xatuna heç bir sevgisi yoxdur. Bu epizodun müsbət həllində - qəhrəmanların biri-birinə qarşı münasibətində sevgi duyğusu qətiyyətlə rol oynamır. Selcan xatun Qanturalını ülviliyə dəvət edir, ona ox atarkən özü qəsdən Qanturalını öldürmür. Çünki Selcan xatunun geriyə yolu yox idi. O, otuz iki günahsız cavanı qara buğanın buynuzunda məhv edib başını qala bürcünə keçirən atasına və əmisi oğluna nifrət edir. Döyüş zamanı öz doğmalarını Qanturalıdan ötrü qanına qəltan edən Selcan xatun yaxşı bilirdi ki, geriyə-evə qayıtma onun cəngavərlərin pəncəsində

ölməsi demək idi. Ona görə də Selcan xatun igidliyi və cəsarətinə qibtə etdiyi Qanturalını döyüş meydanında tərbiyə etmək istəyirdi, istəyirdi onu başa salsın ki, insanlar onlara edilən yaxşılıqların əvəzini yaxşılıqla çıxmağa borcludurlar. Selcan xatun da döyüş meydanında buna nail olur.

Əski etiqad və təsəvvürlərlə bağlı süjetlərdən biri də «**qız uğrunda dustaq olma**»dır. Bu da türk eposunun daha əski etiqadları ilə bağlı süjetlərindən biridir. Onun türk eposunda «Qız uğrunda döyüşdə qəhrəmanın məhv olması», «Qız uğrunda döyüşlərdə qəhrəmanın əsir alınması» və «Qız üstündə qəhrəmanın toy gecəsi qəsdən gərdəkdən oğurlanması» motivləri vardır. «Kitabi-Dədə Qorqud»da «Qız üstündə toy gecəsi qəhrəmanın gərdəkdən oğurlanması» motivindən istifadə edilmişdir. Bu süjet müəyyən əhdin, andın, vədin pozulması sayəsində ziddiyyətin meydana gəlməsi və davamı ilə başlayır. Beyrəyin toy gecəsi gərdəyindən oğurlanması da belə bir vədin pozulması ilə bağlıdır. Belə ki, Baybican bəy Beyrəyə beşikkərtmə etdiyi Banıçıçəyi Bayburd hasarının bəyinə verəcəyinə söz verir. Qədim etiqada görə allaha alqış etməklə əldə edilən övladın kəbini beşikkərtmə əhdi ilə kəsilir. Yəni Baybican Bayburaya vəd edəndə ki, «qızım olsa onu sənin dünyaya gələn oğluna verəcəyəm» deməsi onların kəbininin göydə mələklər tərəfindən kəsilməsinə işarədir. Bu əhd pozulmazdır. Onun pozulması həmin beşikkərtmələrin həyatının pozulması ilə nəticələnir. Baybican da əhdini pozaraq etiqadı tapdalamışdır. Bu isə ağır nəticə verir. Bayburd hasarının bəyi toy gecəsi Beyrəyi qırx yoldaşı ilə birlikdə dustaq eləyib qalaya aparır. Beləliklə, pozulmuş əhd beşikkərtmələrin toy gecəsi bədbəxtliyinin əsasını qoyur. Süjetin tərkibində kiçik yer tutmasına baxmayaraq qəhrəmanların taleyində onun yeri həlledici və əsaslıdır.

Bu tipli motivlərin epik ənənədə nüfuzedicilik mövqeyi, tərbiyəvi əhəmiyyəti də təbii ki, əvəzsizdir (69, 122).

«Kitabi –Dədə Qorqud»da əski etiqaad və təsəvvürlərə söykənən və bəzən müxtəlif süjetlərin tərkibində epizodik yer tutub qəhrəmanların taleyində rol oynayan motivlərdən biri də sevgiliyə vəfasızlıqdır.

Bu motiv dastanda bir boyda – Beyrəyin şəxsində özünü göstərir. Epos məhəbbət dastanı olmadığına görə təbii ki, burada sevgidən aşıq – məşuqluqdan danışmaq olmaz. Vaxtilə M.H. Təhmasib də bu məsələyə toxunaraq yazmışdır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da toy mərasiminin olması heç də o demək deyildir ki, burada sevgi, məhəbbət var. Qız almaq, qız arxasınca getmək, qız gətirmək təbii ki sevgi, məhəbbət deyildir (97, 273).

Ona görə də nə Qanturalının, nə Buğacın, nə də Beyrəyin qız alma, qız arxasınca getmə və ya evlənmə süjetlərində aşıq-məşuqluq, yüksək təmiz məhəbbət yoxdur. Belə ki, Beyrəyin dustaqlıq həyatında bir dəfə də olsun Banıçıçəyə qarşı yönələn məhəbbət epizodunu görmürük. Beyrək sevgilisinə qovuşmaq üçün mübarizədə passivdir. Ümumiyyətlə, Beyrəyi fəal obraz kimi görmürük. Dastanın yalnız əvvəlində tacirləri karvanlarını soyan düşmənlərdən xilas etməsi istisna edilərsə, bütün boy və hadisələrdə o, son dərəcə zəifdir. Banıçıçəklə tanışlığı epizodunda o, bir qədər fəallaşsa da bu, axıra qədər davam etmir, sevgiyə çevrilmir, arxalı bir qızla tanışlıq epizodundan o yana keçmir.

Bütün hadisələrdə Beyrəyin sevgisi və qəhrəmanlığı demək olar ki, örtülü qalır və bu epos boyu davam edir. Beyrək həmişə öz ölkəsindən xəbər gələndə, oralardan hansısa tacir-tüccar gəlib gedəndə Banıçıçəyi xatırlayıb göz yaşını axıdır. Uzun müddət dustaqlıqda qalan Beyrəyin

Bayburd təkurunun qızına da münasibətini sevgi-məhəbbət kimi qiymətləndirmək olmaz.

Bir gün Beyrəyin elindən gələn bəzircanlar Yalançıoğlunun tutduğu işdən onu xəbərdar edirlər. Onunla görüşüb qopuz çaldırır, eldə-obada olan xəbərləri ona yetirirlər. On altı il dustaqlıqda qalan Beyrəyin qanı bərk qaralır. Kafir təkurunun bir qızı vardı, Beyrəyə aşiq olmuşdu. Beyrək eli-obası üçün darıxdığını, Yalançıoğlunun onun ölüm xəbərini aparıb Banıçıçəyi almağa hazırlaşmasını söyləyəndə qız Beyrəyə deyir: «Əgər səni hasardan aşağı orqanla salındıracaq olursam, babana-anana sağlıqla varacaq olursan, bəni bunda gəlib həlallığa alurmısan?» – dedi. Beyrək and içdi: «Qılıcıma toğranağın! Oxuma sancılayın! Yer kibi kərtiləyin, torpaq kibi savrılayın! Sağlıqla varçaq olursam, Oğuzla gələndə səni halallığa almaz isəm!» – dedi. Qız dəxi orqan gətürüb Beyrəyi hasardan aşağı salındırdı» (59, 59-60).

Əvvəla, Bayburd qalasından xilas olanacan on altı il ərzində Beyrək heç bir igidlik göstərmir. Yalnız on altı ildən sonra təkurun qızının köməkliyi ilə qaladan aşib Oğuzla qayıda bilir. Burada təkur qızı ilə Beyrək arasındakı münasibəti də sevgi-məhəbbət adlandırmaq olmaz. Təkur qızının sevgisi səmimidir. O, Beyrəyə inanır, çünki Beyrək qayıdıb onu Oğuz elinə aparacağına and içir. Həm də ağır and içir: «Öz qılıncı ilə doğranmasına, öz oxu ilə oxlanmasına and içir». Amma Beyrək onu dustaqlıqdan azad etmiş təkurun qızına and içib verdiyi vədi yerinə yetirmir. Son aqibət isə ağır olur: Beyrək düşmənin yox, məhz öz qılıncı ilə - Aruz qocanın qılıncı ilə doğranır.

Türk eposu üçün ənənəvi olan bir sıra motivlər «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının ayrı-ayrı süjetlərində özünü sıx-sıx göstərir. Bu motivlərin bir qismi epos düşüncəsi üçün



əsasdır. Türk dastançılığı onları müxtəlif eposlara – qıpçaq və oğuzların şifahi yaradıcılığının dastan nümunələrinə səpələmişdir. Başqa bir qrup isə epik ənənədə, ayrı-ayrı epik süjetlərdə, nağılçılıqda özünü göstərir.

Belə motivlərdən birinə «Uşun qoca oğlu Səgrək boyunu bəyan edər...»də rast oluruq. Bu boy «qardaşın döyüş meydanında öz qardaşını tanıması» motivi üzərində qurulmuşdur. Peşəkar nağılçılıqda o, bir neçə qola parçalanır və müxtəlif məzmununda formalaşır. Onların təxmini mənzərəsi belədir: «İki qardaşın döyüş meydanında bir-birinə qarşı vuruşması», «İki qardaşın döyüş meydanında biri-birini öldürməsi», «İki qardaşın döyüş meydanında bir-birini tanıyıb düşməne qarşı vuruşması» və s. «Kitabi-Dədə Qorqud»da bu motivlərdən yalnız birinə rast gəlirik. Səgrək bir gün eşidir ki, onun qardaşı düşmən elində əsirlikdədir. O, qardaşının arxasınca gedir, bütün çətinliklərə baxmayaraq onu əsirlikdən xilas edə bilir.

Döyüş meydanında düşmən təkuru iki qardaşı üz-üzə qoyur. Düşmən görəndə ki, döyüş meydanında Səgrək yuxuya getdi, qorxub ona yaxınlaşa bilmirlər. Qardaşı Əgrək onun üzərinə göndəirlər. Əgrək deyir ki: «Emdi mən varayım, əlin-ayağın bağlıyayım, andan siz gələsiz» (59, 113) dedi. Sonra atını sürüb meydana gəldi, gördü ki, ay kimi gözəl bir igid qan-tər içində yuxuya getmişdir. Dolanıb başı üzərinə gəldi. Gördü ki, belində qopuzu var. Qopuzu açıb əlinə aldı, başladı qopuzu çalıb oxumağa:

Nə yigitsən, Qalın Oğuz elindən gələn yigit?

Yaradan həqqiçün turı gəlgil!

Dört yanını kafər bağladı, bəllü bilgil! - dedi (59, 114).

Qopuzun səsinə oğlan yerindən dik atıldı, qılıncını belindən çıxardı, istədi ki, vursun, gördü əlində qopuz var, əl saxladı. Dedi ki, əlində qopuz olmasaydı, səni iki parça edərdim. Çəkib qopuzu əlindən aldı (59, 114). Bu epizodda Əgrəkin söylədiyi söyləmələrdə Səgrək üçün maraqlı olan onun yalnız özünün bildiyi, tanıdığı adamların adını çəkməsidir. Səgrək Əgrəkə özünü belə nişan verir:

Qara gərdun içində yol azsam, umum,- allah!  
Qala ələm götürən xanımız,- Bayandır xan!  
Qırıq günü ögdin dəpər alpımız, - Salur Qazan!  
Babam adın sorarsan, - Uşun qoca!  
Mənim adım sorar olsan, – Səgrək!  
Qardaşım varmış, adı Əgrək! – dedi.  
Bir dəxi soyladı, aydır:  
Qaytabanda güdəndə sarvanınam,  
Qaraqucın güdəndə ilqıçınam  
Beşikdə qoyub getdiğin qardaşınam, – dedi (59, 114).

Burada qardaşlar bir-birini tanıyır və durub qucaqlayıb öpüşürlər. Eposda doğmalıq etiqadı, qopuz müqəddəsliyinə sadiqlik motivinin daha yeni və müasir variantını yaradır. Elə görüşün ilk anından Əgrək qardaşını tanıyır. Qardaşlar arasında bu tanınmada qopuzun da rolu az olmur. Birincisi, Səgrək əlində qopuz olduğuna görə Əgrəki qılınclamır. Sonrakı mərhələdə isə qopuzun qardaşlar arasında yaratdığı anlaşma dərinləşir. Qardaşlar bir-birini tanıyıb düşməni məğlub edir və Oğuz qələbə ilə qayıdırlar.

Türk eposundakı əski təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjet və motivlərin bir xüsusiyyəti ilə bağlı ayrıca danışmağa ehtiyac vardır. Bu da onların «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında oğuzların mənəvi-əxlaqi dəyərlərinə, xeyrə,

tərəqqiyə, yaxşılığa, bəşəriyyə, oğuz humanizminə uyğun sıralanmasıdır. Bu tipli süjet və motivlərin demək olar ki, əksəriyyəti oğuzların mənəvi-əxlaqi dəyərlərinə uyğun şəkildə ozan repertuarında yaradıcılıq prosesi keçdikdən sonra peşəkar ifaçılığa verilir, eposun ayrı-ayrı boylarına daxil edilir. Bu eyni zamanda Oğuz düşüncəsinin təkamülü, inkişafı ilə bağlıdır. Qıpçaq eposu isə əski etiqad və təsəvvürlərlə bağlı bütün motiv və süjetləri kəskin şəkildə qoruyub saxlamaq, onları eposa gətirmək ənənəsi ilə seçilir. Bəzən bundan çıxış edən araşdırıcılar qıpçaq eposunun qədimliyini, repertuar dəyişməzliyi ilə bağlamağa təşəbbüs edirlər. Altay eposunun tədqiqatçısı S.S.Surazakov yazır ki, Altay eposu demonların, əjdahaların, eləcə də doğmalıq hüdudu tanımayan insanların qan saçan qəhrəmanlıqları ilə əlamətdardır ki, bu da onun daha qədim yaradıcılıq ənənələrinə malik olması ilə bağlıdır (139, 111).

Bizcə, bütün bu kimi qanlı-qadalı hadisələrin eposda işlənməsinin qədimlik, arxaikliklə heç bir əlaqəsi yoxdur. Türk eposunun özünəməxsus yaranma dövrü və hüdudları vardır. Akademik V.M.Jirmunski özünün «Türk qəhrəmanlıq eposu» əsərində bu sərhədləri bizcə daha dürüst müəyyənləşdirmişdir (117, 222).

Qədim təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjet və motivləri daha qanlı-qadalı epizodlarda əks etdirmək ənənəsinə gəldikdə isə bizcə bunu qədimlik əlaməti ilə deyil, qıpçaq eposunun sənətkarlıq qüdrət və məharəti ilə bağlamaq lazımdır. Çünki istər qıpçaq, istərsə də oğuz eposu türkün epik təfəkkürdəki etik-estetik və mədəni düşüncəsinin bədii yekunudur. Bu yekun isə xalqı barbar mədəniyyəti əxlaqına qaytarmaq məqsədi deyil, daha mükəmməl, dünyəvi, sivil əxlaq qaydaları aşılamaq vəzifəsini qarşısına qoymuşdur. Bu mənada oğuz eposu əzəli yaradıcılıq ənənələrinə malik

olduğuna görə öz repertuarında motiv və süjetlərin daha ibrətamizini yaşatmış motivləri türk dastançılıq ənənələrinə uyğun daha fəal işlətmək imkanı olmuşdur. Qıpçaq eposu isə bu cəhətdən ləng inkişaf etmişdir. Ona görə də, bu gün istər «Alpamış»ın, «Maday Qara»nın, istərsə də «Manas»ın baxışı repertuarında işlənib cilalanma prosesi davam etməkdədir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da türk eposu ilə səsleşən daha çox süjet və motivlər vardır. Onların ikisi üzərində müxtəsər şəkildə dayanmağı vacib hesab edirik. Birincisi türkün nəsil artırmaq borcudur. Buna araşdırıcılar bəzən «üc otaq»da deyirlər. Bu motiv türkün əski etiqadları içərisində onun əxlaqi görüşləri ilə bağlı olub daha geniş tarixi əsaslara söykənir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da motiv şəklinə əks olunan bu ənənə əslində türk məişəti ilə əlaqədar olub, hər bir türkün dünyaya övlad gətirmək tələbi ilə bağlı meydana gəlmişdir. Dirsə xan oğlu Buğacın boyunda yalnız bir yerdə bu motivə rast gəlirik. Türk qövminin demək olar ki, bütün mənəvi-əxlaqi, hüquqi və dövlətçilik təəssübünü çəkən xan Bayandır hər il iqamətgahında məclis qurur. Təbii ki, bu tədbir ölkədəki vəziyyəti müzakirə edib çətinlikləri, problemləri öyrənməyə xidmət edir. Ancaq bu tədbirin bir şərti də Bayandır xan üçün ölkənin idarəedicisi şəxsləri olan xanların dövlətin birinci tələbinə necə əməl etdiklərini öyrənməkdir. Ona görə də Bayandır xan üç cür çadır qurur, gələn qonaqları övladı olma dərəcəsinə görə üç yerə ayırır. «Dirsə xan» boyunda bu barədə oxuyuruq: «Xanlar xanı xan Bayandır yildə bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı. Genə toy edib atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırılmışdı. Bir yerə ağ otaq, bir yerə qızıl otaq, bir yerə qara otaq qırdırılmışdı. «Kimin ki, oğlu-qızı yoq, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən önünə gətürün. Yersə, yesün, yeməzsə tursun-getsün» -

demişdi. «Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun. Oğlu-qızı olmayanı Allah-Taəla qarğıyıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü bilsün!» - demiş idi (59, 34). Belə də etdilər. Dirsə xana Bayandır xanın dediyi kimi qulluq elədilər. O, bütün igidləri ilə birində ayağa qalxdı, «»bu qara eyib bana ya bəndəndür, ya xatundandır» deyib evə gəldi və əhvalatı xatununa danışdı, ona qəzəbləndi. Ancaq Dirsə xanın xatunu ona düz yol göstərdi, «qara eyibi» üzərindən götürmək yolunu söylədi. Türk eposunda övlad əldə etmənin bir yolu kimi bu motiv yayılmış müxtəlif dastanlarda və nağıllarda özünü nəzərə çarpdırmışdır. O, əslində «övladı olmayan qəhrəmanın» nəslə artırmağa çalışmamasına görə cəzalandırılmasıdır. Buradan belə çıxır ki, hər bir türk öz nəslini artırmağa borcludur. Özü də oğlan və ya qız olmasının fərqi yoxdur. Bayandır xanın cəza tədbiri təsirlidir. Zahirə əlamətlərə görə övladsız qəhrəmana heç bir hörmətsizlik göstərilir. Ona türkün qonaq qarşılamağının bütün ehtiramı göstərilir. Altına döşəkcə də salınır, qabağına xörək də qoyulur. Lakin Bayandır xanın tənəsi təkcə sözlə yox, otağın, yeməyin, süfrənin rəng fərqlərində özünü göstərir. Bununla Bayandır xan qövm qarşısında Dirsə xana öz borcunu başa salır. Cəza isə təkcə qövmün deyil, eyni zamanda Dirsə xanın xeyrinədir. Bu cəzadan sonra o, nəzir-niyaz verir, acların qarnını doyurur, «bir ağzı dualının alqışı ilə» övlad əldə edir.

Qalın Oğuzda övlad sırasında erkək kultu var. Baybörə oğulsuzluğu üçün ağlayır. Ağlamasının bir səbəbi odur ki, öləndə yurduna sahib qalmır. Bununla bağlı deyilir: «Oğul atanın yetiridir, iki gözünün biridir», «Ata adın yüridəndə dövlətli oğul yeg» (59, 31-32). İkinci səbəbi də deyir: «Mənim dəxi oğlum olsa, xan Bayandırın qarşusın alsa-tursa, qulluq eyləsə, mən dəxi baqşam sevinmə...» (59, 52). Bu

artıq oğul övladının bilavasitə dövlətçiliklə bağlılığıdır, oğlunun xaqan əmrini yerinə yetirməsi, əsgər kimi vətənə qulluq göstərməsi ilə bağlı ictimai məzmunudur. Əlbəttə, Baybörə Dirsə xan kimi cəzalandırılmır, çünki onun qız övladları var. Oğul övladı Baybörənin atak imi, vətəndaş bəy kimi öz istəyir – o, Qalın Oğuzu qoruyan döyüşçü yetirmək istəyir (50, 104).

Dirsə xanın övlad əldə etməsi Allaha bəslənən dərin etiqadın nəticəsi kimi, dastanda nəzərə çarpan motiv kimi görünür. Erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı yaranan, yadda qalan başqa bir motiv isə elçilikdir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da qız almanın iki forması özünü göstərir. Bunlardan biri «Bamsi Beyrək» boyunda, ikincisi isə «Qanturalı» boyunda özünü göstərir. «Qanturalı» boyundakı şərtlə qız alma daha qədim təsəvvürlərlə bağlı olub ailədaxili kəbin normalarının pozulmasından çox da uzaq olmayan bir dövrün qız alma ənənəsidir. Elçi gedib qız almaq isə qismən sonrakı dövrlərlə bağlıdır. Bu dövrdə artıq cəmiyyətdə normal münasibətlər yaranmış, bir sıra ailə-əxlaq qaydaları formalaşmışdır. Uzaq eldən qızı qaçıraraq gətirmə mərhələsi artıq arxada qalmış, sivil şəkildə bir-birini görüb sevən, bir-birinə könül verən, əsl-nəsil arasındakı xoş münasibətlər, dostluq, tanışlıq, qəhrəmanlıq və cəngavərlik ənənələri elçi gedib hər iki tərəfin razılığı ilə qız alma ənənəsi cəmiyyətdə artıq üstün mövqeyə keçmişdir.

Elçilik milli ənənəyə görə toydan qabaq qızı almaq, razılıq əldə etmək, qızı adaxlamaq məqsədinə xidmət edən mərasimdir. Razılıqla qız almanın qədim etiqadlarla bağlılığı şəksizdir. Bir sıra hallarda elçi getməzdən əvvəl evin, yaxud elin yaxın adamları yığılıb məsləhət edərdilər ki, görək ailənin filan övladı üçün filankəsin qapısına elçi getmək məsləhətdir, ya yox. Bu məsləhətdə qızın nəslinin əsl-

nəcabətliliyi, namusluluğu, cürbəcür xəstəliklərdən – irsi bəlalardan uzaq olması, el içərisində sayılıb seçilən olub-olmaması aydınlaşdırırdı. Bütün bu məsələlərə aydınlıq gətiriləndən sonra elçi gedənlərin sayı və kimliyi müəyyən edilər, süfrə açıldılar. Adətən beşiklətmə, deyikli olan oğlan-qıza isə elçi getməzdilər. Yalnız toy gününü müəyyənləşdirmək üçün ailə başçısı ilə elin ağsaqqalları qız evinə gedərdi. «Kitabi-Dədə Qorqud»un Beyrək boyunda da elçilikdən qabaq belə bir məsləhətləşmə keçirilir. Amma Beyrəklə Banıçığək beşiklətmə olduğundan ənənəyə görə ona elçi gedilməməli idi. Toy gününü müəyyənləşdirmək, yaxud beşiklətməni xatırlatmaq üçün ağsaqqallar getməli idi. Ancaq çox maraqlıdır ki, Beyrəklə Banıçığəyin beşiklətmə kimi ilahi etiqadla bağlı razılıq boyda sanki bütün tərəflər tərəfindən unudulur. Lap əvvəldən bu müqəddəsliyi Beyrəklə Banıçığək həddi-buluq yaddaşına köçürə bilmirlər. Az qala həmin vədə cavanların yaddaşından silinmək üzrə idi. Beyrəyin ova çıxmasından sonra bu hadisə təzələnilir, daha doğrusu cavanlar onu təzələyir. Övladların beşiklətməliyi valideynlərin də yaddaşından az qala tamam pozulmuşdu. Beyrəyin faciəsi əslində Baybicanın öz qızını Bayburd hasarının başçısına verəcəyi vədədən başlayır.

Beyrəyin atası da əslində bu vədi unutmuşdu. Yalnız oğlu evlənmək istədiyini bildirdikdə məsələ gəlib Banıçığəyin üstünə çıxır. Burada da Beyrəyin atası beşiklətməlikdən yox, Banıçığəyin qardaşı Dəli Qarcardan söz salır. Onun qıza elçi gedəni öldürmək istədiyini söyləyir.

Beşiklətmənin bütün ilkin şərtləri Beyrək – Banıçığək taleyində pozulduğu kimi, onlara elçi göndərilməsində elçilik şərtləri də pozulur. Banıçığək Beyrəyə beşiklətmə olmasına baxmayaraq ailələr arasında bu izdivaca

ailədaxili razılıq yoxdur. Əski razılaşıma xatırlanmadan yenidən elçilik var. Həm də bu mərasimdə elcililiyin bütün daxili qaydaları təhrif olunur. Dədə Qorqudun da iştirak etdiyi elçilik əslində çətinliklərlə üz-üzə dayanır. Elçiləri elçi kimi qarşılamırlar. Banıçiçəyin qardaşı Dəli Qarcar onları - Dədə Qorqudu əvvəlcə öldürmək istəyir, qabağına qatıb qovur. Onu qılıncla vurmaq istəyəndə Dədə Qorqudun diləyi həyata keçir, Dəli Qarcarın əli havadan asılı qalır. Bütün bunlar bəs nə üçün baş verir? Doğrudanmı Banıçiçəyin qardaşı dəlidir. Yox, belə deyildir. O, evdə atadan da irəliddə olan şəxsdir. O, dəli olsaydı, elçilər Baybicanın yanına gələrdilər. Dəli Qarcar ailədə olduğu kimi, cəmiyyətdə də sayılan şəxsdir. Belə olanda bacısı üçün gələn elçiləri öldürməyə çalışması onun daxilində Banıçiçəyə özünün sahib olmaq istəyi görünür. Lakin ailədaxili kəbinin sökülüb parçalanmış ənənələrini cəmiyyətin bərpa etməsi müşkül olduğundan Dəli Qarcar bunun üçün məqam gözləyir. Dədə Qorqudun elçi gəlməsi bu məqamı onun əlindən alır. Dəli Qarcar Beyrəyin elçilərinə hər cür hörmətsizlik edir. Yalnız əli quruyandan sonra Dədə Qorquda inam gətirir. Əli düzələndən sonra yenə qız verməyə sığmayan elə ağır şərtlər irəliyə sürür ki, onları tapıb vermək əslində müşkül bir iş idi. Bunun öhdəsindən yalnız Dədə Qorqud gələ bilirdi. «Bamsi Beyrək» boyunda əski etiqadlara söykənən elçilik, beşikkərtmə adətləri əslində bir neçə şəkildə təhrif olunur. Milli-ənənəvi qəlibdən çıxır, ayrı-ayrı etiqadların müqəddəsliyi deformasiyaya uğrayır. Bütün bunlar həm də Beyrəklə Banıçiçəyin dünyaya gəlməsini arzu eləyən, Allahdan övlad diləyən valideynlər tərəfindən edilir. Bütün milli etiqad və ənənələrin bu şəkildə təhrifi isə deyiklilərin taleyinə təsirini göstərir.



Türk dastançılığı milli dəyərləri, adət-ənənə və etiqadlarını yaşadan, onu etnosun düşüncəsinə müntəzəm olaraq təlqin etmək funksiyasını da daşıyırdı. Nəsilləri tərbiyə edən epik düşüncə yad meylləri daim yamanlayıb etnik düşüncədən uzaqlaşdırmış, ənənəvi, sınaqdan çıxmış dəyərlərin isə təkə yaşadıcısı yox, həm də daşıyıcısı, nəsillərarası ötürücüsü olmuşdur. Eposlar ənənələr pozulan məqamlarda həqiqətlərin təhrif olunma sırasını sıralamaqla bu ənənələrin pozulmazlıq zərurətini əks etdirmişlər. Bu «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda özünü aydın şəkildə büruzə verir. Süjetlər məcmusunda belə bir qənaət özünü təsdiqləyir ki, erkən sınaq və etiqadlar pozulmazdır. Cəmiyyət onları heç bir deformasiyaya yol vermədən yaşatmalıdır. Onlar yalnız müəyyən sinfi və ya ictimai-iqtisadi, dini zəmində baş verən böyük dəyişikliklər sayəsində əvəzlənə bilər. Sınaqlardan çıxarılıb qəbul edilən, təsəvvürdə epikləşən etiqadlar ayrı-ayrı fərdlər tərəfindən təhrif edilsə də dəyişilməz qalmalıdır.

«Dədə Qorqud» süjet və motivləri bu baxımdan tarixən əski etiqad və təsəvvürlərin milli yaddaşda qorunub saxlanması funksiyasını üzərinə götürmüş, uzun zaman ərzində onların qorunub saxlanmasında, bu günümüzdə gəlib çatmasında mühüm rol oynamışdır.

## **1.2. Eposçuluq ənənələri ilə bağlı süjetlərin formalaşma spesifikasi**

«Kitabi-Dədə Qorqud»da erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjetlərlə yanaşı, dünya eposçuluğu və ənənəvi dastan süjetlərindən istifadə də özünü göstərir. «Kitabi-Dədə Qorqud» qəhrəmanlığının epikləşməsində təkə milli etiqad və təsəvvürlərlə bağlı süjetlər deyil, epik düşüncə üçün

ənənəvi olan süjetlər də iştirak etmişdir. Onların bir qismi dünyəvi süjetlərdir. Dünya epik ənənəsində yaranıb bütün insanlıq üçün eyni və ya qismən fərqli xüsusiyyətlərlə seçilənlərdir. Bu tip süjetlərin dünya epik düşüncəsindən gəlməsi şəksizdir. İkinci qisim isə bilavasitə türk dastançılığında yayılan və ənənəvi xüsusiyyətləri ilə seçilənlərdir. Onlar eposa pərakəndə şəkildə yayılmamışdır. Dünyəvi süjetlərlə ənənəvilər arasında sıx bir vəhdət vardır. Onlar yeri gələndə bir-birindən tamam fərqli hadisələri, epizodları, əhvalatları eposa gətirir. Yeri gələndə də bir-biri ilə vəhdətdə çıxış edir. Akademik V.M. Jirmunski yazır ki: «Türk qəhrəmanlıq eposunda dünyəvi süjetlərlə milli dastançılıqda meydana çıxan süjetlər vəhdətdədir. Türk eposu özündə birləşdiriyi, yaxud istifadə etdiyi dünyəvi süjeti dastan repertuarında milli dastançılıq süjetindən az fərqləndirir. Bu xüsusiyyət türk eposunun yüksək sənətkarlıq qüdrəti ilə bağlıdır...» (117, 22-26). Doğrudan da türk eposçuluğu dünyəvi süjeti qəbul edərkən onu sənətkarlıq baxımından elə məharətlə işləyir ki, ilk baxışda onu milli dastan süjetindən ayırmaq olmur. İlk öncə epik təfəkkür dünyəvi süjeti aşağıdakı istiqamətlərdə özününküləşdirir. Birincisi, dünyəvi süjet icra məkanını dəyişir, hansısa xalqın epik ənənəsindən götürülüb, yeni məkana daxil edilir və orada yenidən işlənir. İkincisi, süjetin başlıca motivləri saxlanmaqla onlar bilavasitə yeni milli məkan üçün ənənəvi modellər yaradır. Üçüncüsü, yeni milli məkanın bütün etik və estetik göstəricilərini qəbul edir. Bu üç mühüm xüsusiyyət dünyəvi süjetə zahiri millilik verir, onu epik repertuarda yeni dastançılıq tələbləri əsasında formalaşdırır. Şifahi repertuarda nə qədər yenidən işlənsə də süjet öz dünyəviliyini saxlayır.

Bu süjetlər quruluşuna görə mürəkkəb xarakterlidir. Bəzən bütün hadisələr həmin mürəkkəb süjetin üzərində yaranıb inkişaf edir, yeni epizodlar, hadisələr, əhvalatlarla zənginləşir, maraqlı kompozisiya quruluşu yaradır.

Dastan yaradıcılığı üçün ənənəvi süjetlər isə türk dastançılığının geniş yayılmış epik ənənəsində özünü tez-tez təkrarlayan, müxtəlif rekonstruksiyalara məruz qalan süjetlərdir. Onlar müxtəlif motivlərə ayrılır, yaxud müxtəlif motivlərin məcmusundan yaranır. Qeyri-adi hadisə, əhvalat, vəqiələrlə əlamətdar olur. Milli eposçuluq ənənəsi əsasında yaranır və ayrı-ayrı türk dastançılıq ənənələrində özünü göstərir. Qəhrəmanlıq dastanlarımıza diqqət yetirsək bu süjetlərin səpələnməsinin özünəməxsus spesifik xüsusiyyətlərə malik olduğunu görürük. Yəni istər dünya eposundan gəlmə, istərsə türk dastançılığı üçün ənənəvi süjetlərin «Kitabi-Dədə Qorqud»da sistemli düzümü vardır. Onlar istər eposda, istərsə də ayrı-ayrı boylarda nizamlı düzümdədir. Xaotik səpələnmə səciyyəsi daşımır. Əksinə, hər biri müəyyən boylarda bir və ya iki dəfə özünü göstərir, süjet yaradıcılığında iştirak edir, özünün yerini epik yaddaşda saxlayır, bununla da türk eposunun süjet və ad göstəricisində yerini möhkəmlədir. Hər iki tip süjet və motivlər «Kitabi-Dədə Qorqud»da bütöv halda əks olunur. Onlarda yarımçıqlıq, tələsik işlənmə, özünü qismən nümayiş etdirmə yoxdur. Bütün təfərrüatları ilə yanaşı qəlib və ölçüləri, sərhədləri müəyyəndir. Hər hansı elementində, hadisə və əhvalatında qeyri-müəyyənlik, ikili baxış və ya münasibət yoxdur. Hadisələrin əhatə dairəsi geniş olduğu kimi, epos daxilində yeri də müəyyən və aydındır. Kompozisiya tərkibində özünəməxsus yeri vardır. Onların hər birinin ayrı-ayrılıqda eposdakı mövqeyinin tutumu təbii ki, məsələyə aydınlıq gətirir.

**«Kitabi-Dədə Qorqud»da dünyəvi süjetlərin yayılması.** Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud»da dünyəvi süjetlər ayrı-ayrı boylarda özünü göstərir. Bir sıra hallarda isə dastanın başlıca ana xəttinin əsasını təşkil edir. Onlardan biri övladsızlıqdır. Bu, dünya xalqlarının eposundan gəlmə süjet olsa da türk dastançılığı ənənəsi ilə sıx cilalanmış və yenidən işlənmişdir. Həmin süjet qeyri-adi, möcüzəli şəkildə övlad əldə etmə motivinin məcmusunda müxtəlif şaxələrə ayrılmış, hər bir motivin özünəməxsus səciyyəvi xüsusiyyətlərini formalaşdırmışdır. Akademik V.M.Jirmunski yazır: «Türk eposunun qüdrəti onun dünya süjetlərini özünüküləşdirərkən ona milli don geydirməsində, onu özünəməxsus qeyri-adiliklər fəvqünə yüksəldə bilməsindədir. Bu süjetlər türk əxlaqına yaxınlaşdırıldığı kimi, həm də türk dastançılığının bir sıra yaradıcılıq ənənələrini qəbul etmişdir» (117, 23).

Dünya eposu üçün ənənəvi övladsızlıq motivi bir sıra başqa süjetlərdən fərqli olaraq türk dastançılığında daha bütöv və tam şəkildə işlənmişdir. Qeyd edildiyi kimi, övlad dünyaya gətirmə türk estetik düşüncəsinin başlıca əxlaqi dəyərlərindən biri hesab edilirdi. Tarixən türk dastançılığına məxsus «üç otaq» ənənəsi məhz bu dəyərlə bağlı yaranmışdır. Övladı olmayan türk xaqanını məzəmmət etmək, bir sıra hallarda isə cəzalandırmaq məqsədi daşıyan bu ənənə eyni zamanda mənəvi tələb səciyyəsi ilə də əlamətdar olmuşdur. Qara otaqda oturtmaqla övladsızlığa görə məzəmmət etmə nəticə etibarlı ilə övlad əldə etməyə gətirib çıxarmışdır. «Dirsə xan oğlu Buğac» boyunda Buğacın dünyaya gəlməsində həmin «üç otaq» ənənəsi əsas rol oynayır. Yaxud övlad əldə etmək yollarından biri kimi türk eposunda yayılan pay vermə yolu ilə övlad əldə etmə onlarla padşaha övlad bəxş etmişdir. Elə həmin epik ənənədə

pay vermənin məqsədli xarakteri üzə çıxmışdır. Əgər «Şah İsmail» dastanında Ədil şaha alma verən qocanın şahdan heç bir təmənnası yox idisə, «Məlik Cümşüdün nağılı»nda pay verən funksiyasını yerinə yetirən dərvişin məqsədi on altı ildən sonra gəlib verdiyi uşaqları bir-bir aparıb yeməkdir. İnsan əti yeməyə həris olan bu tipli dərvişlər əslində Təpəgözlərin xələfidir. Mənşə etibarı ilə övlad əldə etmə ilə bağlı olsalar da əslində burada daha qədim təsəvvürlərlə bağlı motivlər özünü əks etdirmişdir. Bu mənşə etibarı ilə dünyəvi süjet olub türk eposuna daxil olmuş və tədricən parçalanma prosesi keçərək epizodik obraza çevrilərək epik düşüncədə daşlaşmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»da dünyəvi süjetlər qrupuna daxil olan övlad əldə etmənin daha arxaik tiplərinə rast gəlirik. Onlardan biri «Dirsə xan oğlu Buğac»ın dünyaya gəlməsi ilə bağlıdır (59, 34-41). Bu boyda bütün hadisələr «üç otaq» məzəmmətindən sonra başlayır. Vaxtı ilə M.H.Təhmasib «üçəmin» türk eposundakı yeri və əhəmiyyətinin qiymətini vermişdir. Bununla yanaşı demək lazımdır ki, «üç otaq» əslində dünya eposundan gəlir. Hər bir eposun, tayfanın özünü qoruyub saxlamaq, nəslini dünyaya yaymaq, soykökü qarşısında hər bir fərdin borcunu yerinə yetirmək görüşləri ilə bağlıdır. C.Freyzerə görə dünya xalqlarının əzəli təsəvvürləri üçün ənənəvi olan iki istək - əbədi həyat və övlad əldə etmək uğrunda mübarizə dünya xalqlarının epik təsəvvüründə silsilə süjetlər yaratmışdır. Bu istəklə bağlı hər bir xalq özünün düşüncəsini yaratmışdır. Onlar məzmunca eyni olub müxtəlif təfərrüatları əhatə edir. Ancaq bütün xalqlar üçün eyni istəkləri ifadə etmək baxımından ümumidir.

Elə bu baxımdan «üç otaq»ın qarşısındakı borcu ödəmək baxımından əhəmiyyəti özü də dünyəvi düşüncədir. Məsələn, fin eposu «Kalevala»da qəhrəmanın taleyində də

«üç otaq» ənənəsi mövcuddur. O, toy gecəsindən sonra meşədə «üç otağa» rast gəlir. Birinci otaqdan gələn səsi diləyir və bu səs ona deyir: «Sən öz yurdunda üç övlad qoyduqdan sonra düşmən üzərinə yürüş edə bilərsən» (119, 18-21). Göründüyü kimi, burada da «Dirse xan» boyunda olduğu kimi, qəhrəmanlığın birinci şərti «öz yerində qəhrəman yetirib qoymaqdan» başlayır. Düşmən üzərinə o vaxt hücum etmək olar ki, qəhrəman kimi yurdunda sənin yolunu davam etdirən, ocağını yandıran qalsın. Dünya eposu üçün ənənəvi olan bu süjet türk dastançılığında daha mükəmməl forma almışdır. «Üçüncü otaq» cəza, məzəmmət, etnik yaddaş simvoluna çevrilmişdir. Məhz bu otaqda «cəzalandırılan» Dirse xan sonradan nəzir-niyaz verməklə, özünə yaxşı ad qazanmaqla, cəmiyyət həyatında fəal iştirak etməklə «bir ağzı dualının alqışı ilə» övlad əldə edir. Bunun maraqlı açması vardır. Türk etnik düşüncəsində uğur, xeyir və yaxşılıqlar xeyir ətrafında cəmləşir. Xeyrə çalışanlar, insanlara xeyir verənlər xeyirlə üzləşirlər. Burada Dirse xanın övlad əldə etməsi üçün göstərdiyi xeyirxahlıqlar onun qabağına çıxır. Bu tipli süjet və motivlərin dastan yaradıcılığında əksi isə təbii ki, cəmiyyətin xeyrə, yaxşılığa tərəf istiqamətləndirilməsi meylləri ilə bağlı idi.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da övlad əldə etmənin ikinci tipinə dastanın üçüncü boyu olan «Qambörənin oğlu Bamsi Beyrək boyunu bəyan edər, xanım, hey...»də rast gəlirik. Burada göstərilir ki, oğuz bəyləri Bayandır xanın məclisinə yığılmışdılar. Bütün igidlər sıra ilə Bayandır xanın qarşısında əyləşmişdilər. Oğuz bəylərinin övladları- igid cavanlar da məclisdə oturmuşdu. Birdən məclisə pərtlik düşdü: «..Baybörənin bunları gördüğündə ah eylədi. Başından əqli qetdi. Dəstmalın əlinə aldı, böggürü-böggür ağladı...Böylə digəc Qalın Oğuz arqası, Bayandır xanın

göyğisi, Salur Qazan qaba dizinin üzərinə cökdi. Qıya tikübən Baybörə bəgin yüzünə baqdı. Aydır: «Baybörə bəg, niyə ağlayub bozlarsan?» Baybörə bəg aydır: «Xan Qazan, necə ağlamıyayın, necə bozlamıyayın? Oğulda ortacım yoq, qartaşda qədərim yoq! Allah-təala məni qarğayıbdır...Bəglər, tacım-təxtim üçün ağlaram. Bir gün ola, düşəm öləm, yerimdə-yurdımda kimsə qalmıya» - dedi.

Qazan aydır: «Məqsudun bumıdır, Baybörə bəg!» Aydır: Bəli budır. Mənim dəxi oğlım olsa, xan Bayandırın qarşusın alsa-tursa, qulluq eyləsə, mən dəxi baqşam, sevinsəm, qıvansayum, güvənsəyim...» - dedi. Böylə digəc Qalın Oğuz bəgləri yüz göyə tutdılar. Əl qaldırıb dua eylədilər. «Allah təala sənə bir oğul versün» - dedilər.

Ol zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi. Duaları müstəcab olurdı. Baybican bəg dəxi yerindən uru turdu. Aydır: «Bəglər, mənim dəxi həqqimə bir dua eylən. Allah təala mana da bir qız verə» – dedi. Qalın Oğuz bəgləri əl qaldırdılar, dua eylədilər: «Allah-təala sana da bir qız verə» – dedilər.

Baybican bəg aydır: «Bəglər, Allah-təala mana bir qız verəcək olursa, siz tanıq olun: «mənim qızım Baybörə bəg oğluna beşikkərtmə yavuqlı olsun» – dedi.





Bunun üzərinə bir qaç zəman keçdi. Allah-təala Baybörə bəgə bir oğul, Bay-bican bəgə bir qız verdi. Qalın Oğuz bəgləri bunu eşitdilər, şad olub sevindilər» (59, 52).

Allah-təalaya dua etməklə övlad əldə etmənin eposdakı tam mənzərəsi belədir. Buradakı görüşlər özündə bir sıra dünyəvi dəyərlərə əsaslanır. Onları müxtəsər şəkildə nəzərdən keçirək.

Birincisi, Bayandır xanın ətrafına toplanan Qalın Oğuz bəyləri elin müqəddəs düşüncəyə sahib övladları idi. Onlar haqqın yolunu tanıyan, təmiz qəlblə insanlar idi. Ona görə də üzlerini göyə tutub etdikləri alqışın səsi haqqın dərgahına yetişə bilir. Alqışın edildiyi vədə, mətnədən göründüyü kimi axşam tərəfi – haqq dərgahının qapısının acıq olduğu vədə idi.

İkincisi, oğuz bəyləri özləri allah sevən, allaha yaxın insanlar idi.

Üçüncüsü, Allah-təalaya edilən dua zamanı Baybican tərəfindən verilən vəd – dünyaya gələcək övladların beşikkərtmə edilmə vədi onlar dünyaya gəldikdən sonra unudulmamalı, hər iki uşaq beşikkərtməsini tanıyıb onunla birlikdə, mehriban münasibətlərdə tərbiyə edilməli idi.

Yuxarıda deyildiyi kimi, övladlar dünyaya gəldikdən, Baybörə və Baybican Allah-təalanın köməyi ilə övlad əldə etdikdən sonra başlıca şərti – dünyaya gələn uşaqların nigahının göylərdə, etiqaqlara görə mələklər tərəfindən kəsildiyini qəbul edib onları həddi-buluğ yaşında bir-birinə qovuşdurmağa borclu olduqlarını unudurlar. Hətta Baybican Banıçıçəyi başqa adama verməyi vəd edir.

Beyrək isə qız arxasınca gedərkən öz beşikkərtməsinə rast gəlir, onunla tanış olur, onu sevir. Süjetdəki bütün bu

kimi təhriflər son nəticədə beşikkərtmələrin taleyinin uğursuzluğa düşər olmasına gətirib çıxarır.

Övlad əldə etmənin üçüncü tipinə - tapılma yolu ilə övlad əldə etməyə də yenə də «Kitabi-Dədə Qorqud»un «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyu bəyan edər, xanım hey...»də rast gəlirik:

«Məgər ol dəm Bayandır xan bəglər ilə seyrana yetmişlərdi. Bu binarın üzərinə gəldilər. Gördilər kim, bir ibrət nəsnə yatur, bası-göti bəlürsiz. Çevrə aldular. Endi bir yigit bunı dəpdı. Dəpdikcə böyüdi. Bir qac yigit dəxi endilər, dəpdilər. Dəpdiklərinə böyüdi. Aruz qoca dəxi enib dəpələdi, mahmuzı toqandı. Bu yiganaq yarıldı, içindən bir oğlan çıqdı. Gödəsi adam, dəpəsində bir gözi var. Aruz aldı bu oğlanı, ətəginə sardı. Aydır: «Xanım, muni mana verin, oğlum Basatla yaşlıyayın!» - dedi.

Bayandır xan: «Sənin olsun!» – dedi (59, 98-99). Göründüyü kimi, bu tamamilə qeyri-adi doğuluş idi. Yolda bəylərə rast gələn bir nəsnənin içərisindən çıxan uşağın doğuluşu insan doğuluşu olmasa da Aruz qoca güman edir ki, onu Basatla birlikdə böyüdüb tərbiyə edə biləcəkdir. Lakin belə olmur. Aruz qoca onu evə gətirir, dayə çağırır ki, ona süd versin. «Aruz Dəpəgözü aldı, evinə gətürdi. Buyurdi bir dayə gəldi. Əmcəgini ağzına verdi. Bir sordu, olanca südin aldı. İki sordu qanın aldı. Üç sordu canın aldı. Bir qac dayə gətürdilər, həlak etdi. Gördülər olmaz, «Süd ilə bəsliyəlim» – dedilər. Gündə bir qazan süd yetməzdi. Bəslədilər, böyüdü, gəzər oldı. Oğlancılıqlarla oynar oldı. Oğlancılıqların kiminün burnın, kiminün qulağın yeməgə başladı. Əlhasili, ordı bunun ucından qatı incindilər. Aciz qaldılar. Aruza şikayət edib ağlaşdılar. Aruz Dəpəgözü dögdü-sögdü, yasaq eylədi, əsləmədi. Axır evindən qodı» (59, 99).

Türk dastançılığında tapılma yolu ilə övlad əldə etmə süjeti burada bir qədər fərqlidir. Birincisi, tapılan uşaq qeyri-adi şəkildə doğulmuşdur. İkincisi, o, hələ böyüməmiş fəlakət rəmzinə çevrilir. Dayələrini məhv edir. Ənənəvi süjetdə olduğu kimi, ondan valideynləri, xüsusilə anası – Pəri qızı naməlum səbəbə görə imtina etmişdir. Alnında tək bir gözü olan bu uşaq qeyri-insani həyat tərzinə malikdir. Aruzun evindən qovulmaqla o, daha da qəzəblənir, bütün Oğuz qənim kəsilir. Bizə belə gəlir ki, bu süjet tapılma uşağın övladlığa götürülməsinin daha arxaik tipidir. Bəlkə də həmin süjet dastan yaradıcılığında getdikcə yumşalmış, aşıqların ozan repertuarından qəbul etdiyi süjeti yenidən işləyib bir qədər dövrün tələblərinə uyğunlaşdırmağa nail olmuşdur. Əslində Təpəgözlə «Alı xan-Pəri xanım»dakı Tapdıq eyni mənşəlidir. Əgər Təpəgöz Oğuz qənim kəsilməmişdisə, Tapdıq Hacı Səyyadın ailəsinə fəlakət gətirir.

Bir məqamı da qeyd etmək vacibdir ki, Aruz qoca Təpəgözü əslində övladlığa götürmür, sadəcə olaraq evə gətirir, istəyir ki, onu Basatla birlikdə böyütsün. Sonradan görəndə ki, o, eli-camaatı incidir, onda Təpəgözü evdən qovur. Bu süjetdə övladlığa götürmə çox zəif bir şəkildə əks olunur, hadisənin əsas motivini tapılma təşkil edir. Tapılıb övladlığa götürülən Təpəgözün tapılması nə qədər fəlakətdirsə, evə gətirilməsi, Oğuz elinin şöhrətli xanlarının ailəsindən qovulması onun bir o qədər Oğuz qəzəbli olmasının əsasını təşkil edir.

Professor A.Nəbiyevin yazdığı kimi, Təpəgözün tapılan övlad kimi Oğuz elinə qarşı çıxması süjetin mənşə xüsusiyyəti ilə bağlı əlamətdir. Bu tipli bütün süjetlərin tapılan qəhrəmanları ailəyə, elə, ulusa fəlakət gətirmə motivi ilə eyni qaynadandır (76, 146-157).

Dastançılığın sonrakı mərhələlərində süjet müxtəlif qollara, şaxələrə, motivlərə ayrılsa da özünün eyni kökünü bütün variantlarda mühafizə edə bilmişdir.

Övladlığa götürmə ilə bağlı süjet aşırıq repertuarında daha bir necə variant yaratmışdır ki, onların müəyyən qisminə «Kitabi-Dədə Qorqud»da rast gəlməsək də müəyyən izlər və əlamətlər nəzərə çarpmaqdadır. Bunlar içərisində «Koroğlu» eposunda gördüyümüz kimi, ata-ananın razılığı ilə qəhrəmanın başqa övladsız qəhrəman tərəfindən övladlığa götürülməsidir. Eyvazın övladlığa götürülməsi buna yaxşı misaldır. Burada Eyvazı yaxasından keçirib övladlığa götürən Nigarın ana məhəbbəti bir sıra hallarda Dirsə xanın xatununun Buğaca, Burla xatunun Uruza olan məhəbbəti ilə müəyyən məqamlarda eynilik təşkil edir. Bu eynilik və bənzərlik şübhəsiz ki, dastançılıq ənənələri ilə bağlıdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»dan, ozan repertuarından gələn ənənə aşırıq repertuarında yeni tarixi mərhələdə cilalanaraq bütün zahiri şərt məqamlarını itirmiş, bütöv məzmununu isə qoruyub saxlamışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»da dünyəvi süjetlərin ikinci böyük nümunəsi «Nişanlının öz toyuna gəlib çıxmasıdır». Bu süjet A.Aarne kataloqunda 891 nömrə altında qeydə alınmışdır (103, 64).

Dünyəvi süjet Oğuz repertuarında o qədər yenidən işlənib oğuz həyatı ilə bağlanmışdır ki, ilk baxışda onun dünyəvilik əlamətləri özünü tamam gözəgörməz etmişdir. Lakin milli elementləri ilə nə qədər eposda mühüm yeri tutsa da, onun dünyəvi düşüncədəki kompozisiya quruluşu özünü qoruyub saxlamışdır. Toy günü nişanlılar ayrılır, qəhrəman dustaq edilir. Bundan bir müddət sonra qəhrəmanın ölüm xəbərini gətirib, öldürülmüş qəhrəmanın nişanlısına toy edirlər. Toy günü qəhrəman öz nişanlısının toyuna gəlib çıxır və nişanlılar bir-birinə qovuşurlar. Süjetin müxtəsər

məzmunu belə bir əhvalatı əhatə edir. A.Aarnenin müşahidəsi çox dürüstdür. Bu süjet Qərb üçün ənənəvi olduğu kimi, Şərq üçün də səciyyəvidir. Sərhəd bilməyən dünyanın bir bucağından vurub o biri bucağından çıxan «ərin öz arvadının toyunda iştirakı» asanlıqla milli eposlara uyğunlaşmış onların igid qəhrəmanlarının macərələrini əhatə edir. Öz erkən formasından haçalanıb ayrılır, müxtəlif tiplərə parçalanır, lakin eyni zamanda öz dünyəviliyini də itirmir» (103, 64).

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının yalnız bir boyunda «Qambörənin oğlu Bamsi Beyrək boyunu bəyan edər, xanım hey...»də bu süjetə rast gəlinir, boyun əsas məzmununu təşkil edir (59, 52-67). Dastanın ən böyük boylarından biri olan bu boy oğuz bəylərindən Baybörənin və Baybicanın oğul və qız övladı əldə etmələri ilə başlayır. Ozan ərin-Beyrəyin öz nişanlısı Banıçıçəyin toy gününə gəlib çıxmasını Oğuz elinin təzadlı, ziddiyyətli, bəylərin bir-birinə məhəl qoymadığı bir dövrdə baş verdiyini göstərir. Oğul və qız övladı olmayan oğuz bəyləri, övlad əldə etdikdən sonra onların böyüyüb biri-birinə qovuşmasına məhəl qoymurlar. Baybörə ilə Baybican çox soyuq münasibətlərdə qalırlar. Hətta allahın dərgahında kəbinləri kəsilən, bir-birinə beşikkərtmə edilmiş cavanlara Dədə Qorqud elçi gedir. Böyük çətinliklə Banıçıçəyi Beyrəyə alır. Bu göstərir ki, Oğuz cəmiyyətində daxili bir ziddiyyət, çaxnaşma, parçalanma labüddür. Dövlətçilik ənənələri son dərəcə zəifləmişdir, bəylər arasında çəkişmələr həddini aşmışdır. Ölkənin sərhədləri də kifayət qədər qorunmur. Belə bir vaxtda toy edən Beyrəyi düşmən gecə vaxtı hücum edib gərdəyindən aparır, onun adamlarını qırır, qırx igidi ilə dustaq edib Bayburd qalasına salır. Əgər hadisələrə tarixi baxımdan yanaşsaq, onda bunun başlıca günahını ölkənin daxilindəki ziddiyyətlərdə axtarmaq lazımdır.

Boyun əvvəlindəki bütün bu hadisələr müxtəlif süjet, epizod və hadisə ilə bağlansa da, əslində «ərin dustaq edilməsi və toy günündə gəlib çıxması» süjeti üçün zəmin hazırlayır.

Ənənəvi süjet Beyrəyin gərdəyinin dağıdılıb əsir edilməsindən başlayır. Beyrək Bayburd qalasına salıdıqdan sonra «üzü niqablı» bu qəhrəmanın taleyinə Oğuz bəylərbəyliyi biganə qalır. Onu axtarmır, aramır, çox da uzaq olmayan Bayburd elindən soraqlaşib ölüb-qalmasından bir xəbər tutmur. Onun arxasınca gedən, vuruşub, döyüşüb Beyrəyi azad etmək istəyənə də təsadüf edilmir. Beyrəyi yalnız öz doğmaları xatırlayır, atasının ağlamaqdan gözləri tutulur, bacıları «Beyrək» deyib ağlayır, Banıçiçək yolunu gözləyir. Ali Oğuz cəmiyyəti Bayandır xan, Qazan xan başda olmaqla elin bu qəhrəmanın taleyi ilə maraqlanmır. Bu isə Oğuz cəmiyyətinin daxili sarsıntıları sökülüb dağılmaq, parçalanmaq ərəfəsində olduğunu göstərir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da ənənəvi süjet Beyrəyin dustaq edilməsindən başlasa da «toy gününə gəlib çıxma birdən-birə» başlamır. Boyda bu, on altı ildən sonra baş verir. On altı illik bir dövrə isə ozan epik ənənədə mövcud bir sıra süjetləri Beyrəyin ətrafında baş verən hadisəyə calamaqla oğuznamə yaradır. Bu hadisələrin hər biri xalqın həyatında baş verən və milli dəyərlərə söykənən, cəmiyyəti mütəəssir edən müxtəlif kiçik süjet və ya motivlərdir. Onların bir çoxu xalqın gündəlik məişəti üçün ənənəvi olan həyatdır. Bu məişət dünyası müxtəlif adət, ənənə və qəbul edilmiş qaydalarla şərtlənir. Beyrəyin gərdəyinin dağıdılıb dustaq edilməsindən doğan kədər Oğuz məişəti üçün ənənəvi qəliblərdə təsvir edilmişdir. Boyda onların demək olar ki, heç biri pozulmur: «Tan ötdi, gün toğdı. Beyrəgin atası-anası baqdı-gördi kim gərdək görünməz olmuş. Ah etdilər, əqləri

başlarından getdi. Gördilər kim, uçarda quzğun qalmış, tazı tolaşmış yurtda qalmış. Gərdək paralanmış, naib şəhid olmuş, Beyrəgin babası qaba sarıq götürüb yerə saldı. Tartdı, yaqasın yırtıdı. «Oğul! Oğul!» deyübən yügirdi, zarlıq qıldı. Ağ bircəklü anası buldır-buldır ağladı, gözinin yaşın dökdi, acı tırnaq ağ yüzünə aldı-çaldı. Al yanağın tartdı, qarğu kibi qara saçını yoldı. Ağlayıbanı-sığlayıbanı evinə gəldi» (59, 57).

Baybörə bəy bir valideyn acısını yaşayır. O, oğlunun viran olmuş evini görəndə, Beyrəyin dustaq edilib aparıldığını eşidəndə yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Oğuz bəylərindən heç kim onun imdadına yetmir.

Beyrəyin ölüb-qalması ilə məlumatlanmayan Qalın Oğuz bəyləri heç olmazsa Beyrək öldürülərsə onun cənazəsini Oğuz elinə gətirməyə təşəbbüs göstərmirlər. Bu məqam boyda açıq qalır. Türk eposunda öldürülmüş qəhrəmana yas tutmaq ənənəsi qədim kökə malikdir. «Alp Ər Tonqa»da öldürülmüş qəhrəmanın cənazəsi üstündə ağı deyilir, qəhrəmanı son mənzilə yola saldıqdan sonra yas mərasimini davam etdirirlər. «Dədə Qorqud» boylarında isə nə Beyrəyin atası, nə də Oğuz bəyləri Beyrəyin nəinki qisasını almağa getmirlər, hətta onun ölüsünü istəmədən, onu torpağa tapşırmadan Beyrəyə yas saxlayırlar. Bu, hər şeydən əvvəl Baybörənin Oğuz cəmiyyətində təklənməsi ilə əlaqədar da ola bilər. Qazan bəy bu xəbərdən nə qədər sarsılarsa da, Beyrəyin aqibəti ilə maraqlanmır, elə xəbəri eşidib ona yas saxlayır, onun nəşinin Oğuzla gətirilməsi, yaxud dustaqlıq xəbərinin dürüsləşdirilməsi üçün təşəbbüs göstərmir. Eyni halı Oğuz bəyləri – Beyrəyin yoldaşları yaşayır. Onlar xəbərin nə dərəcədə doğru olduğunu öyrənib, həqiqəti aşkar edə bilmirlər. Xəbəri eşidən kimi, inanıb,

Beyrəyin nəşini gətirməyi yada salmadan yas saxlayıb ümidlərini ondan üzürlər (59, 58).

Yalnız Beyrəyin dustaq olmasından on altı il sonra Banıçıçəyin qardaşı Dəli Qarcar Bayandır xana müraciət edir ki: «Dövlətlü xanın ömri uzun olsun! Beyrək diri olsa, on altı yıldən bəru gələrdi: Bir yigit olsa dirisi xəbərin gətürsə, çirğab altun-aqça verərdim. Ölüsi xəbərin gətürənə qız qardaşımı verərdim» - dedi (59, 58).

Professor T.Hacıyev qeyd edir ki, ailə səviyyəsində bu yas 16 il davam edir. Bu müddətdə nə Banıçıçək ərə getmək bərəsində düşünür, nə də kimsə onunla evlənmək, ona elçi göndərmək niyyətində olur. Deməli, hələ 16 il keçməsinə baxmayaraq, diri xəbəri alınsa, yenə qadın gözləməlidir – buradan aydınlaşır ki, sadəcə itkin üçün 16 il dözüb susmaq adətdir. İkincisi, öldü xəbəri məlum olarsa, ölənün qadını ərə getməlidir (50, 103).

Beyrəyin axtarılması yalnız on altı ildən sonra Banıçıçəyin qardaşı Dəli Qarcarın yadına düşür. Bu da cəmiyyətin, Bayandır-Qazan idarəçiliyinin istəyi kimi yox, öz bacısının evdə qarayıb-qocalmasından xiffət çəkən qardaşın istəyi kimi meydana çıxır. Xalq arasında etiqad vardı. Nişanlı qəhrəman itkin düşərdisə, onun ölüb-qaldığı müəyyənləşdirilərdi. Əgər ölmüşdüsə, onun ölümünü təsdiqləyən dəlillər araya gətirilərdi, əgər bu dəlillər təsdiqlənərdisə, həmin nişanlı qız və ya dul gəlin həmin xəbəri gətirənün ya özünə, ya oğluna və ya yaxın bir subay qohumuna verilərdi. Belə bir adətin olmasından istifadə edən, vaxtı ilə Beyrəklə dostluq edən Yalançioğlu bu işi üzərinə götürür. Bayandır xanın hüzuruna gəlib Beyrəyin ölüb-qaldısından xəbər gətirməyə söz verir.

Dünya epik ənənəsində olduğu kimi, oğuz eposunda da qəhrəmanın ölüm-qalım xəbərini gətirməyi üzərinə götürən



yalançılıq yolunu seçir. Yalançıoğlu Beyrəyin vaxtı ilə Banıçiçək tərəfindən toxunulmuş və ona hədiyyə edilmiş köynəyini qana batırıb Bayandır xanın hüzuruna gəlir, köynəyi ortaya qoyur. Bayandır xan soruşur ki, bu nə köynəkdir. Oğlan deyir ki, «Beyrəgi Qara Dərvənddə öldürmüşlər, uş da nişanı, sultanım!» (59, 58). Köynəyi görəndə bəylərin ağlaşmasına baxmayaraq Bayandır xan yenə buna inanmır. «Bayandır xan aydır: «Mərə, niyə ağlarsız? Biz bunu tanımazız. Adaqlusına aparın, görsün. Ol yaxşı bilür. Zira ol dikübdur, yenə ol tanır» – dedi (59, 58).

Banıçiçək köynəyi tanıdı. Ağlayıb üz-gözün cırdı, ağladı, sızladı «Vay, alnum-başım umudu, xan Beyrək!» - deyib ağladı. Oğuz elində bu xəbərə hamı inandı. Yalançıoğlu kiçik nişanını elədi, böyük toyun vaxtını təyin etdi. Bu xəbərə bir inanmayan yenə Beyrəyin atası oldu. O, bəzirganları çağırdı, hamısını yığdı. Üzünü onlara tutub dedi: «Ay bəzirganlar, gedin işlim-iqlim arayın, Beyrəyin xəbərini gətirib deyin, görüm, doğrudanmı ölmüşdür?» (59, 156).

Bəzirganlar gecə-gündüz yol gəlib Parasarın Bayburd qalasına çatdılar. Gördülər ki, burada kafirin bayramıdır, Beyrəyə qopuz caldırıb oxudurlar. Beyrək hündür çardaqdan baxıb bəzirganları gördü, onlardan öz elini xəbər aldı, bəyləri soruşdu, ən axırda isə ata-anası ilə Banıçiçəyi soruşdu:

«...Ağ saqallu babamı, ağ bürcəklü anamı, sorar olsam, sağmı arğış?

Göz açuban gördüğüm, könüllə sevdiğim,

Baybican qızı Banıçiçək evdəmi arğış,

Yoxsa gordamı, arğış?

Degil mana,

Qara başım. Qurban olsun, arqış, - cana».

Bəzirganlar Beyrəyi dinləyib onun soruşduğu bəylərin, Dəli Dondarın da, Qazan bəyin də, Qaraqünə oğlu Budağın da, ata-anasının da, bacılarının da sağ və salamat olduqlarını söyləyirlər. Banıçiçəklə bağlı sorğusuna isə belə cavab verirlər:

«Göz açuban gördigin,  
Könül verib sevdigin,  
Baybican qızı Banıçiçək  
Kiçi düğünün eylədi,  
Ulu düğüninə vədə qodı.  
Yalançı oğlu Yırtıcuğa varır gördüm,  
Xan Beyrək!  
Parasarun Bayburd hasarından uça görgil!  
Ap-alaca gərdəgünə gələ görgil!  
Gəlməz olsan, Baybican qızı Banıçiçəgi,  
Aldırdın, bəllü, bilgil» (59, 59).

«Ərin öz arvadının toyuna gəlib çıxması» beynəlxalq süjeti nişanlısının ərə verilmə xəbərinin ona çatdırılmasından sonra başlayır. Müxtəlif süjetlərdə bu xəbəri eşidən qəhrəman müxtəlif vasitələrlə toy gününə gəlib çatır. Məsələn, bəzi süjetlərdə qəhrəman ölüm yuxusuna gedir, onu ölmüş zənn edib zindanın həyətinə atırlar (84, 17).

Bəzi hallarda qəhrəman xəbəri eşitdikdən sonra yuxuya gedir, yuxuda güc alır, düşmənlə vuruşur və toy gününə gəlib çatır, başqa bir qrup süjetlərdə isə qəhrəman müqəddəs varlıqların – Qırxların, Xızırın, Əli-Mərdanın və başqalarının köməyi ilə dustaqlıqdan azad olub toyuna gəlib çıxır. «Kitabi-Dədə Qorqud»da isə Beyrək onu sevən düşmən təkurunun qızına onu qayıdıb aparacağını vəd etməklə qaladan qaca bilir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Beyrək and

içir ki , Oğuz gedib işlərini qaydasına qoyduqdan sonra gəlib onu halallıqla alıb Oğuz aparacaq. Qız buna görə Beyrəyi iplə qaladan sallayıb dustaqlıqdan azad edir. Burada Beyrək heç bir qəhrəmanlıq göstərmir. Sadəcə olaraq «Vəd vermə yolu ilə dustaqlıqdan azad olur» (59, 60).

Ozan repertuarında Beyrək əhvalatı çox cilalanmış və işlənmiş şəkildədir. Belə ki, hadisələr bir-biri ilə sıx bağlı olduğu kimi, həm də təbii və inandırıcıdır. Ona görə ki, kompozisiya daxilində ayrı-ayrı süjetlər bir-biri ilə sıx bağlanır, bir-birinə qovuşur, milli həyat detallarının daşıyıcılarına çevrilirlər. Ozanlar dünyəvi süjetləri milli həyatla elə məharətlə bağlayırlar ki, onun bəşəri mənşəyi görünməz olur. Dastandakı belə motivlərdən biri Beyrəyin bacıları ilə bağlıdır. Beyrək boyda yeddi bacının bir qardaşı kimi təqdim edilir. Bu motivlə bağlı süjetlər boyda təkrarlanmasa da, Beyrəyə yeddi bacının sonsuz məhəbbəti müxtəlif epizodlarda olduğu kimi, ayrı-ayrı mətn daxilində də tez-tez nəzərə çarpır. Bunların ən mühümü Beyrək toy gününə gələrkən yolda rastlaşdığı epizodda özünü göstərir. Boyu söyləyən ozan bacılar ilə Beyrəyi rastlaşdırmazdan qabaq buna hazırlıq görür. Hadisələri yerli-yatağında vermək üçün Beyrəyi qarşıdakı tanınmaya mərhələ-mərhələ hazırlayır. Onu əvvəlcə ozanla rastlaşdırır. Dünya eposundakı ənənəyə görə nişanlı sevgilisi tərəfindən məclisin elə bir məqamında tanınmalıdır ki, ona heç kəs xətər yetirə bilməsin. Bütün toy iştirakçıları nişanlıyı tanıyıb həqiqətin tərəfinə keçsin. Həm də onu ilk tanıyan sevgilisi olsun. Buna görə də nişanlı bir çox xalqlarda məclisə ozan, yaxud peşəkar nəğməkar, aşıq libasında gəlib çıxmalıdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da belə olur. Lakin Beyrək bunun üçün, Yalançıoğlunu tam ifşa etmək üçün özünü əvvəlki tanımaldan qoruya bilir. Birincisi, o, ozanla

rastlaşanda artıq toyun başlandığını öyrənir, bir daha bəzirganların ona verdiyi məlumatı yoxlayır.

«Beyrək Oğuzə gəldi. Baqdı gördi bir ozan gedər, aydır: «Mərə ozan, nerəyə gedərsən?» Ozan aydır: «Bəg yigit, düğünə gedirəm». Beyrək aydır: «Düğün kimün?» «Yalançı oğlu Yalancuğun» - dedi. Ozan aydır: «Xan Beyrəgin adaxlusın alır» - dedi. Beyrək aydır: «Mərə ozan, qopuzın mana vergil, atımı sana verəyim. Saqla, gələm, bəhasın gətürəm, alam» - dedi. Ozan aydır: «Avazım gödəlmədin, ünim boğulmadın bir atdır, əlümə girdi, ilətim, saqlıyayım» - dedi. Ozan qopuzı Beyrəgə verdi.

Bundan sonra işə Beyrək çobanların yanına gəlir, görür ki, onlar yolu kəsib daş yığrlar. Beyrək onlardan yola daşları yığma səbəbini soruşduqda çobanlar deyirlər ki, bəyimizin bir oğlu vardı, on altı ildir öldüsü-qaldısından xəbər yoxdur. Yalançıoğlu indi onun nişanlısını toy edib alır. Daşı yığırıq ki, buradan keçəndə onu vurub öldürək, Beyrəyin nişanlısını ala bilməsin. Beyrək ona çatan xəbərin doğru olduğunu bir daha təsdiqləyəndən sonra məclisə getməyi götür-qoy edir. Elə buradaca o, görür ki kiçik bacısı bulaqdan su aparır və ağlaya-ağlaya «qardaşım Beyrək, toyın-düğünün qara gəldi» deyib ağlayır. Beyrəyin ürəyi dözmür, bacısından xəbər tutmaq üçün onu çağırır və soruşur:

«...Mənə qız, nə ağlarsan - bozlarsan, «ağa» deyü?!

Yandı bağrım, göynədi içim

Məgər sənin ağan yoq olubdur?

Yürəginə qaynar yağlar qoyulubdur,

Qara bağrın sarsılıbdir,

«Ağa» deyü nə ağlarsan, nə bozlarsan?

Yandı bağrım, göynədi içim...

Qarsu yatan qara tağı sorar olsam, yaylaq kimün?

Souq sularını sorar olsam, içət kimün?  
Tavla-tavla şahbaz atları sorar olsam, binət kimün?  
Qatar-qatar dävələrini sorar olsam yüklət kimün?  
Ağ ayılda ağca qoyun sorar olsam, şülən kimün?  
Qaralu-göglü otağı sorar olsam, kölgə kimün?  
Ağız-dildən, qız kisi, xəbər mana!  
Qara başım qurban olsun bu gün sana! – dedi...» (59, 59).

Bir anlıq özünü unudan Beyrək bacısını görüb ondan xəbər sorur, əhval tutur, doğma ellərdən, qoyub getdiyi yadigarlardan xəbər bilmək istəyir. Bacısının cavabı da aydın və sərrastdır:

Qız aydır:  
...Tavla-tavla şahbaz atlarını sorar olsan,  
Ağam Beyrəgin binədiydi.  
Ağam Beyrək gedəli binərim yoq.  
Qatar-qatar dävələri sorar olsan,  
Ağam Beyrəgin yüklədiydi.  
Ağam Beyrək gedəli yüklədim yoq.  
Ağ ayılda ağca qoyunu sorar olsan,  
Ağam Beyrəgin şüləniydi  
Ağam Beyrək gedəli şülənim yoq  
Qaralu-göglü otağı sorar olsan,  
Ağam Beyrəgindir  
Ağam Beyrək gedəli köçərim yoq (59, 61).

Qardaşla bacının bu mükaliməsi əslində toy gününə gəlib çıxan qəhrəmanın eldə olmadığı vaxta baş verən hadisələrdən xəbər tutması, özünü qarşıdakı hadisələrə bir növ hazırlaması baxımından əhəmiyyətlidir. Beyrək ötən illər ərzində baş verən hadisələrdən xəbərdar olmaq istəyir. Bəzən ehtiyatsızlıq edib tanınma əlamətlərini bürüzə versə

də tezliklə onları pərdələyir, qəlbinə zor edib məqsədə qovuşmaq naminə bacılarını da acılayır.

Bacısı ondan keçib gəldiyin yollarda, ölkələrdə, şəhərlərdə Beyrək adlı igidə rast gəlib-gəlmədiyini soruşduqda Beyrək cavab verə bilmir, qopuzunu çalır. Bacısı isə deyir ki, burada nəyə çalırısan, qabaqda toy var, get orada çal. Beyrək oradan böyük bacılarının yanına gəlir, onlardan yemək istəyir və üstüörtülü şəkildə deyir:

«Üç gündür, yoldan gəldim, toyurın məni,  
Üç günə varmasun, Allah sevindirsün sizi!» - dedi (59, 62).

Bacıları Beyrəyə yemək gətirib onu yedirdirlər. Bu özü də maraqlı detaldır. Beyrək əslində elinə gələn günü evinin çörəyini yeyir, bacılarının qayğısı ilə əhatə olunur, ilk köməyi doğmalardan görüb onlardan güc alır. Dünya xalqlarının bir çoxunda qəhrəman öz ata-anasının süfrəsinə gəlib çıxır, orada qonaq kimi yeyib-içib düşmən üzərinə gedir.

Oğuz eposunda da qəhrəmanı bacıları yedizdirib-doydurduqdan sonra o toy məclisinə gəlir. Burada Beyrək bacılarından paltar (köynək) istəyir. Qızlar gətirib Beyrəyin evdə qalmış köynəyini ona geydirəndə böyük bacı əslində Beyrəyi tanıyır. Bu, on altı illik ayrılıqdan sonra doğma bacıları tərəfindən Beyrəyin ilk tanınması idi. Qızların Beyrəyə göstərdiyi doğmalığın özü də milli-mənəvi detallarla zəngindir. Böyük bacı ozanı Beyrəyə oxşatsa da, bunu birdən-birə deyə bilmir:

Qara qıyma gözlərin çöngəlməsəydi,  
«Ağam Beyrək» diyədəm, ozan sana!  
Yüzünü qara saç örtməsəydi,

«Ağam Beyrək» diyədəm, ozan sana!  
...Ağam Beyrəgə bənzədürəm, ozan səni!  
Sevindirdin , yerindirmə, ozan, məni! – dedi (59, 62).

Beyrək görəndə ki, bacıları onu tanıyıb öz-özünə dedi: «Bu paltarda Oğuz bəyləri də məni tanıyarlər». Odur ki, çıxarib köynəyi qızların üstünə ataraq, bir köhnə dəvə çuvalını boynuna keçirdi, özünü dəliliyə vurub toy məclisinə gəldi. Beyrək vaxtından qabaq özünü tanınmadan qoruya bilir. Özünü mərhələ-mərhələ təqdim edir. Yarış meydanında öz oxu ilə Yalançıoğlunun vura bilmədiyi üzüyü vurub parçalamaqla Qazan bəyin diqqətini cəlb edir. Qazan bəyə Beyrəyin müraciəti bir çox cəhətdən diqqəti cəlb edir. Bu müraciət əslində Oğuz igidlərinin, xüsusən Qazan bəyin tərifidir. Həmin tərifdə uzun illər dustaq olan, yada salınmayan, bəyləri görməsindən şad olan qəhrəmanın ürək yanğısı özünü əks etdirir. Lakin bəylərin tərfi ilə dolu olan bu müraciətdəki mətnaltı məna Qazan bəyə çatmır. Beyrəyi nə Qazan xan, nə də Oğuz bəyləri tanıya bilmirlər. Elə ona görə Beyrəyin aşağıdakı sözlərində oğuzlara dərin məhəbbətlə yanaşı eyni zamanda bir inciklik də vardır:

«Yağda oturan sağ bəglər!  
Sol qolda oturan sol bəglər!  
Eşikdəki inaqqlar! Dibdə oturan xas bəklər!  
Qutlu olsun dövlətinüz! – dedi» (59, 63).

Qazan xan Beyrəkdən nə istədiyini soruşanda qəhrəman daha bir mərhələ məqsədinə yetmiş olur. Qazan bəy bir günlük bəyliyi ona verir. Beyrək yemək verilən yerə gəlib doyunca yeyib-içdikdən sonra xərəkləri yerə töküb çevirdi, hər şeyi biri-birinə qatdı. «Qazan bəgə xəbər

oldı: «Sultanım, dəlü ozan həp yeməgi dökdi, - dedilər, - şimdi qızlar yanına varmaq istər», Qazan aydır: «Mərə, qonuz, qızlar yanına da varsun!» - dedi. Beyrək qalqdı, qızlar yanına vardı. Surnaçıları qovdı, nəqaraçuları qovdı. Kimini dögdü, kiminin başın yardı, qızlar oturan otağa gəldi; eşigin aldı, oturdı» (59, 64). Beyrək artıq məclisə gəlib çatmışdı. Ancaq hələ yenə arada maneə qalmışdı. Bu Qazan xanın xatunu Burla xatun idi. Beyrəyin hərəkətlərinə sərhəd qoymadığını, gəlib məclisdə oturduğunu görəndə dözmədi, yerindən qalxıb dedi: «Mərə, qavat oğlu dəli qavat, sana düşərmə bitəkəllüf bənim üzərimə gələsən?» - dedi. Bunun cavabında isə Beyrək Qazan xandan icazəsi olduğunu söyləyir. Burada Oğuz məişəti üçün daha əxlaqi bir dəyərlə üzləşirik. Burla xatun eşidəndə ki, ozana məclisə gəlməyə Qazan bəy icazə verib, onda ərinin sözünü yerə salmır və ona məclisdə oturmağa icazə verir. Bu da qadının Oğuz cəmiyyətində öz ərinə göstərdiyi ehtiramın bir əlaməti idi. Demək, Qazan xanın göstərişi Oğuzda hamı üçün qanun idi. Burla xatun bundan sonra ozandan soruşur ki, bəs bura gəlməkdə, bütün bunları etməkdə məqsədin nədir? Beyrək tanınması mərhələsinə daha bir addım yaxınlaşır. «Xanım, məqsudum oldur ki, ərə varan qız qalqa oynaya, mən qopuz çalam» - deyir. Bu Beyrəyin tanınmasına yaxınlaşmanın lap son məqamlarındandır. Fin eposunda qəhrəman sevgilisini qırx pərinin içərisindən seçib tapır. Oğuz eposunda Beyrək də təxminən belə bir çətinliklə üz-üzə dayanır. Beyrək on altı ildən bəri Oğuz elindən ayrı düşməsinə baxmayaraq, bu elin bütün yaxşı-yamanına bələddir. Məclisdə Qısırca yengə deyilən bir qadın vardı. Ona dedilər ki, dur oyna, ozan haradan bilir ki, sən ərə gedən qız deyilsən. Qısırca yengə ərə gedən qızın yerinə durub oynamağa başladı. Beyrək bunu görüb dedi:



And içmişəm, qısır qısraqa bindigim yoq.  
(Binübəni) qazavata varduğım yoq.  
Eviniz ardınca sarvanlar,  
Sana baqar onlar,  
Buldır-buldır gözlərinin yaşı aqar,  
Sən onların yanına varğıl,  
Muradını anlar verər, bəllü bilgil,  
Səninlə mənim işim yoq!.. (59, 64).

Bu epizod özü də dastan yaradıcılığında tanınma səhnəsinin bir sınağıdır. Bir çox başqa dastanlarda olduğu kimi, tanınma səhnəsində toy gününə gəlib çıxan nişanlı özü də sınaqlardan keçirilir. Adətən heç bir sınaqda qəhrəman yanılmaz, o, bütün sınaqlardan uğurla çıxır və son tanınma məqamına yetişir. Burada da belə olur. Qısırca yengə yerə oturduqdan sonra Boğazca Fatma adlı qadın qızın köynəyini geyir və Beyrəyə deyir: «Çal, mərə, dəlü ozan! Ərə varan qız mənəm, oynayayım». Beyrək Boğazca Fatmanı da tanıyır.

Beyrək tanınmanın bütün mərhələlərini lazımınca keçir. Boğazca Fatmanın kələyi də baş tutmayanda Burla xatun Banıçiçəyə deyir: «Qız, qalq oyna, əlündən nə gəlür» (59, 65).

Banıçiçək qalxıb oynamağa başlayır. Beyrək isə calıb oxuyur:

«...Biləgindən on parmağını souq almış,  
Qızıl altun gətirün  
Xan qızına tırnaq yonun,  
Eyblücə, xan qızı, ərə varmaq eyib olar» - dedi (59, 65).

Bu yerdə Banuçiçək davam gətirmədi, dedi bəyəm, mən eyibliyəm ki, sən mənə eyib qoşursan? Sonra biləyini

açdı, Beyrəyin keçirdiyi üzük göründü. Beyrək öz üzüyünü tanıdı. Üzünü Banıçığəyə tutub üzüyünü istədi:

Beyrək gedəli Bam-bam dəpə başına cıqdınmı, qız?  
Qarılalıb dörd yanına baqdınmı, qız?  
Qarğı kibi qara saçın yoldınmı, qız?  
Qara gözdən acı yaş dökədinmi qız?  
Güz alması kibi al yanağın yırdınmı, qız?!

Sən ərə vararsan, altun yüzük mənimdir, ver mana, qız! - dedi.

Bütün tanınmalardan keçən Beyrək bu dəfə məclis qarşısında daha böyük sınaq qarşısında qalır. Banıçığək deyir:

«...Sevişdigim Bamsi Beyrək, sən degilsən,  
Altun yüzük sənəin degildir.  
Altun yüzükdə çox nişan vardır.  
Altun yüzigi istərsən, nişanın söylə!».

Beyrək bütün olub-kecənləri Banıçığəyə xatırladı, hər şey onun gözünün qabağından gəlib keçdi. Beyrək dedi:

...Alan sabah, xan qızı, yerimdən turmadımmı?  
Boz ayğırın belinə binmədimmi?  
...Sənəinlə meydanda at cəpmadıqmı?  
Sənəin atunu mənəim atım keçmədimi?  
Ox atanda mən sənəin oxını yarmadımmı?

Üç öpüb bir dişləyüb, altun yüzigi barmağına kecürmədimmi?  
Sevişdigin Bamsi Beyrək mən degilmiyəm?

Bundan sonra Banıçığək Beyrəyin ayağına düşür, Beyrəyin dayələr paltarını dəyişdirdilər, Banıçığək o dəqiqə at çapıb Beyrəyin atasını muştuluqlamağa getdi (59, 65).

İlk baxışda adama elə gəlir ki, ərin öz toyuna gəlib çıxması burada başa çatır. Amma bu süjetin iki motivi üzərində dayanmağa ehtiyac vardır. Bunlardan birincisi, kor olmuş atanın gözlərinə qəhrəmanın barmağından çərtilən qanın cəkilməsilə gözün açılmasıdır. Bu motiv dünya xalqlarının eposu üçün də ənənəvidir. Sadəcə olaraq bir sıra xalqlardakı variantlarda qan torpaqla, əl cəkmə və ya səsle əvəz edilir.

Bu boyda Qazan bəy «Muştuluq, Baybörə bəg! Oğlin gəldi!» dedikdə Baybörə bəy inanmır: «Oğlum idigin andan biləyim, sırça parmağını qanatsun, qanını dəstmalə dürtsün, gözümə sürəyin, açılacaq olursa, oğlim Beyrəkdir!» - deyir (59, 66).

Beyrəyin barmağının qanını Baybörə bəyin gözüne çəkirlər, atanın gözü açılır. Bunun özünün bir çox yozumları vardır. Onlardan biri də doğmalılıqla bağlıdır. Övlad doğmalılığı atanın gözünün açılmasına səbəb olur. Burada da Baybörənin qan vasitəsilə duyduğu doğmalılıq onun gözünü açır.

İkincisi isə, yalançı günahkarın cəzalandırılmasıdır. Ənənəvi süjetin bütün variantlarında yalançı qəhrəman sonda cəzalanır. Bu cəza müxtəlif variantlarda, müxtəlif şəkildə həyata keçirilir. Günahkarların cəzalanmaması qəhrəman üçün bağışlanmaz qəbahət olmaqla yanaşı, eyni zamanda təhlükədir.

Bamsi Beyrək hadisəsində də cəzalandırma motivi vardır. Beyrək Yalançıoğlunu öldürmək üçün onu qova-qova qamışlığa salır və qamışlığa od vurur. Cəza vermək məqamında Beyrək yumşalır, düşmənin şirin dilinə aldanır

və onu qılıncının altından keçirib günahını bağışlayır. Burada ənənəvi süjet təhrif olunur. Beyrək gələcəkdə özü üçün qarı bir düşmən saxlayır və bu qarı düşmən son məqamda Beyrəyin Aruz qoca tərəfindən şaqqalanmasının iştirakçılarında birinə, özü də təhrikedici bir düşməyə çevrilir (59, 125).

Bamsi Beyrəyin ənənəvi süjeti təhrif edib Yalançıoğlunu öldürməməsi təkcə şəxsi intiqama yox, ümumilikdə Oğuzun daxilində ziddiyyətlərin kəskinləşməsinə səbəb olur.

«Nişanlının öz toyuna gəlib çıxması» «Kitabi-Dədə Qorqud»un yalnız bir boyunda özünü göstərməsinə baxmayaraq o, eposun süjetlər sistemində xüsusi yer tutur. Hadisələrin ümumi axarını istiqamətləndirir, Oğuz icması daxilindəki ziddiyyətlərin müəyyənlişməsi və aydınlaşmasını şərtləndirir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında ənənəvi süjetlərin süjetləşmə prosesin də olan elə nümunələri vardır ki, onlar motivdən böyük, süjetdən kiçik olub eposun ümumi qəhrəmanlıq sistemində xüsusi yer tutur. Onları bütöv süjetlər hesab etmək olmadığı kimi, müxtəlif səciyyəli motivlər də hesab etmək mümkün deyildir. Birincisi, ona görə ki, onlar eposun müxtəlif boylarında təkrar olunur, eposda mövqeləri fəaldır, həm də dünyəvilikdən çıxıb milli mühitə elə uyğunlaşmışlar ki, onları dünyəvi süjetlərdən fərqləndirmək o qədər də asan deyildir. Ad qoyma, and içmə, qadına ehtiram və başqaları bu cəhətdən diqqəti cəlb edir. Bəzi tədqiqatlarda adqoyma ən qədim motivlər qrupuna daxil edilsə də əslində o, süjetləşmə prosesi keçirən və türk eposunda özünü fəal təsdiqləməkdədir. Onun motivdən fərqi eposa fəal müdaxiləsində, baş verəcək hadisələrin sonrakı inkişafına nüfuzedici təsirində, oğuz qəhrəmanlarının

formalaşmasında mühüm mövqeyə malik olmasındadır. Türk etnik mədəniyyətində adqoyma ayrıca mərasim funksiyasında çıxış etmiş, sonradan o, dastan yaradıcılığında epikləşib peşəkar ifaçılığa, ozan repertuarına daxil olmuşdur. Mərasim düşüncəsindən motivə çevrilib dastanlara düşərək süjetləşmə həyatını yaşamışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»un «Dirşə xan oğlu Buğac xan boyını bəyan edər...»də, «Qambörənin oğlu Bamsi Beyrək boyını bəyan edər»də və «Basatın Dəpəgözi öldürdüyü boyu bəyan edər»də özünü göstərir.

Dastanın adı çəkilən boylarından məlum olur ki, oğuzlarda müəyyən yaşda göstərdiyi qəhrəmanlığa görə ad vermək ənənəsi olmuşdur. Bu adı almaq üçün igid baş kəsib qan tökməli və göstərdiyi igidliyə görə ad almalı idi. «Ol zamanda bir adama baş kəsməsə, qan tökməsə ad qoymazlardı» (59, 53).

Oğuzlarda qəhrəman anlayışı yay çəkmək, ox atmaq, qılinc oynatmaqla bağlı idi. «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»da buna rast gəlmək olur:

...On altı yaş yaşladın,  
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan -  
Yay çəkmədün, ox atmadın,  
Baş kəsmədin, qan dökmədin.  
Qanlı Oğuz içində çöldi almadın (59, 69).

Qazan xan özündən sonra oğlu Uruzun taleyindən nigarandır. Qorxur ki, o, öləndən sonra Uruz el içində sayılmayan bir adam olsun. Çünki o, hələ on altı yaşa gəlib çatıb elə bir igidlik, qəhrəmanlıq göstərə bilməyib.

«Dirşə xan oğlu Buğac xan» boyunda hadisələr tamam başqa cür səmtlənir. Epizodu olduğu kimi, nəzərdən keçirək:

«...Bayandır xanın bir buğası vardı, bir daxi buğrası vardı. Ol buğa qatı taşa buynız ursa, un kibi ügidərdi. Bir yazın, bir güzin buğayla buğrayı savaşırdırlardı. Bayandır xan Qalın Oğuz bəgləri ilə təməşaya baxardı, təfərrüc edərdi... Genə yazın buğayı saraydan çıxardılar. Üç kişi sağ yanından, üç kişi sol yanından dəmür zəncirlə buğayı tutmuşlardı. Gələb meydan ortasında qoyu verdilər... Dirsə xanın oğlancığı, üç dəxi ordı uşağı meydanda aşuq oynarlardı. Buğayı qoyu verdilər, oğlancılara «qaç» dedilər. Ol üç oğlan qaçdı, Dirsə xanın oğlancuğu qaçmadı. Ağ meydanın ortasında baxdı-turdı. Buğa dəxi oğlana sürdi-gəldi. Dilədi ki, oğlanı həlak qılaydı. Oğlan yumruğıyla buğanın alnına qıya tutub çaldı. Buğa götin-götin getdi. Buğa oğlana sürdi, gerü gəldi. Oğlan yenə yumruğı ilə buğanın alnına qıya tutub çaldı. Buğa götin-götin getdi. Buğa oğlana sürdi, gerü gəldi. Oğlan yenə buğanın alnına yumruğılə qatı urdı. Oğlan bu qatla buğanın alnına yumruğıni tayadı, sürdi meydanın başına cıqardı.

Buğayla oğlan bir həmlə çəkişdilər. İki talusının üstinə buğanın köpük turdı. Nə oğlan yenər, nə buğa yenər. Oğlan fikir eylədi, aydır: «Bir tama dirək ururlar, ol tama tayaq olur. Bən bunun alnına niyə tayaq olurbən-tururbən» - dedi. Oğlan buğanın alnından yumruğın gedirdi, yolundan savıldı. Buğa ayağ üstə turamadı, düşdi, dəpəsinin üstünə yıqıldı. Oğlan bıçağına əl urdı, buğanın başını kəsdi. Oğuz bəgləri gələb, oğlan üstinə yığnaq oldular, təhsin dedilər. «Dədəm Qorqut gəlsün, bu oğlana ad qosun: biləsincə alub babasına varsun, babasından oğlana bəglik istəsün, təxt alı versün» – dedilər (59, 36). Dədə Qorqud gələb oğlana ad qoydu və atasına dedi: «Bir buğa öldürmüş sənin oğlın, adı Buğac olsun. Adını bən verdüm, yaşını allah versün» – dedi (59, 36).

Ad vermədən sonra qəhrəmanın həyatının yeni dövrü başlayır. Oğuz elində bəylik vermə adətən advermədən sonra baş verərdi. Ad alan qəhrəman elin hörmətli igidi hesab olunurdu, o artıq müstəqil şəkildə yaşaya bilərdi. Buğac da belə bir həyat yaşayır. «Dirsə xan oğlana bəglik verdi, təxt verdi. Oğlan təxtə çıxdı, babasının qırq yigidin anmaz oldu. Ol qırq yigit həsəd eylədilər» (59, 36). Əslində ad vermə süjeti burada başa çatır, ad alan qəhrəmanın Oğuz elində yeni həyatı başlayır, tayfalararası ziddiyyətlər onu yeni konfliktlərə cəlb edir. Buğacın yeni qəhrəmanlıq həyatı başlayır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»un «Baybörənin oğlu Bamsi Beyrək boyu»nda Beyrəyin ad alması da onun qəhrəmanlığı ilə bağlı olur. Həm də Beyrəyin ad almaq üçün göstərdiyi qəhrəmanlıq daha mükəmməldir.

Baybörə bəyin «Bamsam» deyib əzizlədiyi oğlu dünyaya gələndə o, öz bəzirganlarını göndərmişdi ki, gedib dünyanı gəzib dolansınlar və oğlu üçün yaxşı ərnağanlar gətirsinlər. Üstündən on beş il keçdikdən sonra Bamsam yaraşığı bir igid oldu. «Ol zamanda bir oğlan baş kəsməsə, qan dökməsə ad qomazlardı. Baybörə bəgin oğlu atlandı, ava çıxdı. Av avlarkən babasının tavlası üzərinə gəldi. Əmiraxurbaşı qarşuladı, endirdi, qonaqladı. Yeyüb-içüb oturlardı.

Bu yanadan dəxi bazırğanlar gələbənə qara Dərvənd ağzına qonmuşlardı. Bazırğanın ulusu tutıldı, kiçisi qacaraq Oğuzla gəldi. Baqdı gördi Oğuzun ucında bir ala sayvan dikilmiş, bir imirzə xub yigit qırq yigid ilə sağında və solında oturlar. Oğuzun bir yəxşi yigidi ancaq ...yüriyəyim, mədəd dəyəyim» - dedi.

Bazırğan aydır: «Yigit, yigit, bəg yigit! Sən bənim ünüm anla, sözüüm dinlə! On altı yıldır ki, Oğuz içindən

getmiş idik. Dan-danuşux kafər malın Oğuz bəglərinə götürür idik. Pasnik qara Dərvənd ağzına düş vermiş idik. Evnik qalasının beş yüz kafəri üzərimizə qoyıldı. Qardaşım tutsaq oldu. Malımızı, rizqimizi yağmaladılar, gerü döndilər. Qara başım götürdüm, sana gəldim. Qara başın sədəqəsi, yigit, mədəd mana!» – dedi (59, 53).

Baybörə xanın oğlu başının qırx igidi ilə birlikdə düşmən üzərinə yeridi. Kafirləri öldürüb bəzirganların malını azad etdi, böyük qəhrəmanlıq göstərdi. Qan tökdü, baş kəsdi, kafirləri yerlə-yeksan elədi.

Bəzirganlar çox razılıq edib dedilər ki: «gəl imdi bəgəndigin maldan al!» Bamsam bir dəniz qulunu boz ayğırı, bir altı pərli qürzü, bir də ağ tozlu yayı istədi. Bunu eşidəndə bəzirganlar pərt oldular. Onda bəy soruşdu ki, «Mərə bəzirganlar, çoqmı istədim?» Bəzirganlar dedilər ki, yox, bizim bəyimizin bir oğlu var, bu üç nəsnəni ona ərməğan aparmalı idik. Baybörənin oğlu olduğunu bilmədilər.

Bamsı işi başa düşdü. Onun burada yeni bir keyfiyyəti nəzərə çarpır. O, təkəbbürlük göstərmir, «Burada minnətlə almaqdansa, babamın yanında minnətsiz almaq yaxşıdır!» – deyir. Ona görə də atını sürüb çıxıb gedir, atasının yanına qayıdır.

Burada da bir tanınma səhnəsi vardır. Bamsını bəzirganlar görəndə onu tanıyırlar, irəli yeriyib əlini öpürlər. Bu işə Baybörə bəyin xoşuna gəlmir. «Ata olan yerdə oğulun əlini öpərlərmi?», - deyə narazılığını bildirir. Lakin bütün başqa tanınmalarla yanaşı, buradakı tanınma qəhrəmanın xeyrinə həll olunur. Bəzirganlar Bamsının göstərdiyi igidlikdən danışırlar. Elə bu epizodda Bamsının ad alması süjeti tamamlanma mərhələsinə yaxınlaşdırır.

«Baybörə bəg aydır: «Mərə, bənim oğlum başımı kəsdi, qanımı dökdi?» «Bəli, baş kəsdi, qan dökdi, adam axtardı!» –



dedilər (59, 54). Amma Baybörə bəy hər şeyi dəqiqləşdirmək istəyir. Oğlunun göstərdiyi igidliyin ad qoymağa layiq olub-olmadığını bilmək istəyir. «Mərə, bu oğlana ad qoyasınca varmıdır?» - deyə bəzirganlardan soruşur. Bəzirganlar deyəndə ki, «Bəli, sultanım, artıqdır», yalnız bundan sonra Baybörə bəy Oğuz bəylərini çağırıb qonaqlıq verir. Dədə Qorqud gəlib Baybörə bəyin oğluna ad qoyur.

Adqoymanın arxasında qəhrəmanın bütün sonrakı igidlikləri dayanır. Süjetə məxsus xüsusiyyətlər burada da özünü qoruyub saxlayır. «Dədə Qorqud»dan görünür ki, Oğuz elində igidlərə verilən adlar heç vaxt yaddan çıxmır, qəhrəmanın əsl adı kimi cəmiyyət içərisində o, bu adla şöhrətlənir. Hətta uşaqlıqdan hansısa adı olsa da Dədə Qorqudun verdiyi adla Oğuzda tanınır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarından aydın olur ki, Oğuz igidləri əsl adlarını qanları bahasına əldə edirlər və şəxsin adını bilməklə onun kimliyi haqqında fikirlər söyləmək mümkündür. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında qəhrəmanların baş kəsib qan tökdükdən sonra sosial iyerarxik strukturunda müəyyən semiotik dəyərlər qazanması ilahi aləmlə bağlı olan Dədə Qorqudun aşağıdakı sözlərindən aydın olur: «Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil Təxt vergil, ərđəmlidir!..» (59, 36).

Adqoymanın başqa bir tipinə Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyda rast gəlirik. Burada Dədə Qorqud Basata bu adı qəhrəmanlıq göstərmədən verir. Bizə belə gəlir ki, buradakı adqoyma daha əzəli adqoymadır. Mətnə diqqət yetirək: «...bir gün Oğuz oturarkən üstünə yağı gəldi. Dün içində ürkdı, köçdi. Qaçub gedərkən Aruz qocanın oğlancığı düşmiş, bir aslan bulup götürmüş, bəsləmiş. Oğuz genə əyyamla gəlüb, yurdına qondı. Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb

xəbər gətürdü. Aydır: «Xanım, sazdan bir aslan çıxar, at urar, apul-apul yürüyüşü adam kibi. At basuban, qan sümürər».

Aruz aydır: «Xanım, urkdigimiz vəqtin düşən mənim oğlancığımdır, bəlkə?» - dedi. Bəglər bindilər. Aslan yatağı üzərinə gəldilər. Aslanı qaldırıb oğlanı tutdular. Aruz oğlanı alub evinə gətürdü. Şadılıq etdilər. Yemə-içmə oldu. Əmma oğlanı nə qədr gətürdülərsə, turmadı, gerü aslan yatağına vardı. Gerü tutub gətürdilər.

Dədəm Qorqud gəldi. Aydır: «Oğlanım, sən insansan. Heyvanla müsahib olmağıl! Gəl, yaxşı at bin. Yaxşı yigitlər ilə eş yort! – dedi. – Ulu qardaşın adı Qıyan Selcikdir. Sənin adın Basat olsun! Adını mən verdim, yaşunı allah versün!» - dedi» (59, 98).

Burada Basata verilən ad onun qəhrəmanlığına görə yox, insan cəmiyyətinə qayıtması, vəhşi heyvanlardan ayrılıb öz ailəsinə qayıtması münasibəti ilə verilir. Bu özü də qəhrəmanlığın başlanğıcıdır. Məsələ burasındadır ki, Basat da Buğac və Bamsi Beyrək kimi ad aldıqdan sonra özünü göstərir. Basatın ən böyük qəhrəmanlığı Təpəgözü öldürüb Oğuz elini fəlakətdən qurtarması idi. Bütün başqa süjetlər kimi, ad qoymadan sonrakı qəhrəmanlıqlar üçün bir zəmin idi. Bu süjet eposun üç boyunda özünü göstərsə də, ümumilikdə «Kitabi-Dədə Qorqud»un məzmununda xüsusi yer tutur.

İlahi aləmlə bağlı olan Dədə Qorqudun dastanın üç boyunda (I, III və VIII boy) ad verib təriflədiyi qəhrəmanlar başqalarından möcüzəli, qeyri-adi dünyaya gəlməsi ilə fərqlənirlər. Uşağa ad qoymaq hüququnun Dədə Qorqudun əlində olması onun ilahi aləmlə bağlılığını göstərir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında baş kəsib, qan tökmək ilə səciyyələnən adqoyma mərasimindən aydın olur ki,

oğuzların tarixində oğlan uşaqlarına rəsmi ad 15-16 yaşlarında qoyulur (33, 9-11).

«Kitabi-Dədə Qorqud»da süjetlə motiv arasında olub epos üçün ənənəvi olan and içmənin də burada özünəməxsus yeri vardır. And içmə Oğuz eposunda özünü kiçik detal kimi göstərsə də, oğuzların haqq işinin, halal əməyinin doğruluğu, ədalət və sair kimi baxışların istiqamətlənməsinə mühüm təsir göstərmişdir.

Oğuzların məişətində geniş yer tutan and içmə də boylardakı süjetlərin tərkibində müəyyən yer tutur. Hadisələrin inkişafını istiqamətləndirir. Oğuz elində musiqi, qopuz müqəddəs hesab edildiyi kimi, söz də müqəddəs hesab olunur. Bu müqəddəslik isə hər şeydən əvvəl özünü and içmədə göstərir. Bu mənada Oğuz igidlərində and müqəddəs və pozulmazdır, ən böyük həqiqətlər andla təsdiqləndiyi kimi, ən müqəddəs şərtlər də ona söykənir. Andın pozulması onu pozana uğursuzluq gətirir.

And içməyə «Kitabi-Dədə Qorqud»un «Bamsi Beyrək», «Qanlı qoca oğlu Qanturalı» və «Uşun qoca oğlu Səyrək boyun»da rast gəlirik. Bamsi Beyrək Bayburd Təkurunun qızına and içir ki, əgər elimə gedib çıxsam, gəlib səni halalıqla alıb öz elimə aparacağam. O, öz qılıncı ilə doğrulanmasına and içir. Lakin Beyrək andını pozur, qızın dalınca gəlmir. Bəlkə də buna görə pis aqibət yaşayır.

«Qanlı qoca oğlu Qanturalı» boyunda Qanturalı Təkurun qızını aldıqdan sonra and içir ki, mən anamın, atamın üzünü görməsəm gərdəyə girə bilmərəm. Burada Qanturalının andına əməl etməsi onu ölümdən qurtarır; Təkurun düzəltdiyi gərdəyə girməməklə əslində o, öz həyatını xilas edir (59, 112).

Bütün bu kimi süjet daxili epizod, motiv və obrazlaşma prosesi «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarına bir tamlıq,

yetkinlik gətirir, onların Oğuz həyat və məişətinin bütöv əxlaqi-etik və estetik mənzərəsini yaradır. Oğuz həyatının məişətinin, qəhrəmanlığının elə xüsusiyyətlərini əhatə edir ki, bunlar ümumilikdə oğuzlar barədəki zəngin materialı eposa gətirir.



## «KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»DA ARXAİK ƏQƏHRƏMAN ARXETİPİ – TƏPƏGÖZƏ

Təpəgöz obrazına «Kitabi-Dədə Qorqud»un yalnız bir boyunda – «Basat Dəpəgözü öldürdüğü boyı bəyan edər, xanım, hey!»də təsadüf edirik. Bu boy əslində Təpəgözün ana bətninə düşməsindən başlayaraq ölümünə qədər bütün həyatını əhatə edir. İstər yunan eposunda, istərsə Təpəgöz, Siklop və Polifemlərlə bağlı digər bizə gəlib çatan bilgilərdə Təpəgözün ikinci belə geniş avtobioqrafiyasına təsadüf etmirik. Ə.Sultanlının yazdığı kimi, «Dədə Qorqud» boyları Təpəgözün anadan olmasından ölümünə qədərki həyatını əks etdirən yeganə ədəbi qaynaqdır. Doğrudan da Təpəgözlə bağlı gəlib çatan Şərq və Qərb qaynaqlarına diqqət yetirəndə məlum olur ki, həqiqətən «Dədə Qorqud» hekayəsi nəinki Təpəgözü daha mükəmməl şəkildə əvvəldən axıra kimi əks etdirən, həm də onun bir sıra mənşə xüsusiyyətlərini bütün qaynaqlardan fərqli olaraq özündə saxlayan bir obrazdır.

«Dədə Qorqud» hekayəsi kiçik bir istisna – Aruz qocanın köc zamanı düşüb qalan və aslanın aparıb böyütdüyü Basatın tapılması və Oğuz qaytarılması epizodu istisna olunmaqla, Təpəgözün dünyaya gəlməsi, daha doğrusu ana bətninə düşməsi ilə başlayır.

«...Oğuz bir gün yaylaya köçdi. Aruzın bir çobanı vardı. Qonur qoca Sarı çoban deərlərdi. Oğuzın öginə bundan əvvəl kimsə köçməzdi. Uzun binar diməklə məşhur bir binar vardı. Ol binara pərilər qonmuşdı. Nagahandan qoyun ürkdə. Çoban, ərkəcə qaqdı, ilərü vardı. Gördü kim, pəri qızları qanat-qanada bağlanmışlar, uçarlar. Çoban kəpənəğini üzərlərinə atdı. Pəri qızının birini tutdı. Təmə edüb, dərhal cima eylədi. Qoyun ürkməgə başladı. Çoban qoyunun öginə səgirdi. Pəri qızı qanat urub uçdı. Aydır:

«Çoban, yıl t mam olucaq məndə əmanətin var, gəl, al!» - dedi. -  mma Oğuzun başına z val g turdin!» – dedi (59, 98).

Bu Təpəgöz barədə qaynaqların heç birində təsadüf olunmayan v  Təpəgözün ana bətninə düşməsini əks etdirən, çox vacib və dəyərli bir məlumatdır. Onu da deyək ki, bu mənşə x susiy ti ilə baėlı məlumatdan Təpəgöz tədqiqatçılarının bizə məlum olanlarından heç biri demək olar ki, istifadə etməmişdir. Məsələyə yalnız folklorşünas A.Nəbiyevin «Kitabi-Dədə Qorqud»da Təpəgöz fenomeni» məqaləsində ilk dəfə diqqət yetirilmişdir ki, aşıėıda həmin qaynaėa yeri gəldikcə istinad edəcəyik.

Hekay tin ikinci vacib və dəyərli hissəsi Təpəgözün dünyaya gəlməsi, tapılması v   vladlıėa götürülməsi epizodlarıdır. Bu epizodlara da yenə dünya eposunda yalnız «Kitabi-Dədə Qorqud»a təsadüf olunur. Onlara da diqqət yetirmədən təbii ki, Təpəgözün mövcud olduėu qaynaqları öyrənmək olmaz.  n başlıcası isə onun insan mənşəli olub-olmadıėını müəyyən etməkdir. Bir çox əlamətlər Təpəgözün insan mənşəli olmasını kölgədə qoyur, onun yad olan q libl rini açıqlayır. Bütün bunlara aydınlıq gətirmədən Təpəgöz varlıėının əsl mahiyyətinə varmaq, onun mənşə x susiy tl rini  z  çıxarmaq əslində mümkün deyildir. Mətnə diqqət yetirək:

«...Z manla Oğuz gen  yaylaya k çdi.  oban gen  bu binara gəldi. Gen  qoyun  rkdi.  oban il r  vardı. Gördi kim, irəlidə bir yıėanaė yatur, yıldır-yıldır yıldırır. Pəri qızı gəldi. Aydır: « oban, əmanətin g l, al!  mma Oğuzun başına z val g turdin!» - dedi.  oban bu yıėanaėı g r k k ibrət aldı. Gerü döndü. Sapan taşına tutdı. Urduq a b yudi.  oban yıėanaėı qodı, qaçdı; qoyun ardına düşdi.



Məgər ol dəm Bayandır xan bəglər ilə seyranaya yetmişdilər. Bu binarın üzərinə gəldilər. Gördülər kim, bir ibrət nəsnə yatur, başı-göti bəlürsiz. Çevrə aldılar. Endi bir yigit bunu dəpdı. Dəpdikcə böyüdi. Bir qac yigit dəxi endilər, dəpdilər. Dəpdiklərinə böyüdi. Aruz qoca dəxi enib dəpələdi, mahmuzı toqundı. Bu yığanaq yarıldı, içindən bir oğlan çıqdı. Gödəsi adam, dəpəsində bir gözi var. Aruz aldı bu oğlanı, ətəginə sardı. Aydır: «Xanım, munı mana verin, oğlum Basatla yaşlıyayın!» – dedi (59, 98-99).

Bu epizodlar dünya Təpəgözü üçün yeni faktlardır. Başqa qaynaqlarda belə qeyri-adi doğuluş yoxdur, bu, yalnız Təpəgözə məxsus doğuluşdur, insan övladının doğuluşundan tamam fərqlidir. Təpəgözlə bağlı üçüncü epizod da onun insan mənşəli olmadığını sübut edir. Yalnız Təpəgözə məxsus bu xüsusiyyətə başqa qaynaqların heç birində təsadüf olunmur. Təpəgöz burada dünyanın bir sıra mifik qüvvələrindən – divlərdən, əjdahalardan və qeyri-insan mənşəli varlıqlardan dəhşətlidir. Təpəgöz belə bir varlıq olduğundan çox keçmədən Aruz onu evdən qovur. Bu vaxt Təpəgöz neçə yaşında idi, onun tapılmasından neçə il keçirdi, bunlar epizodda aydınlaşmır. Günbəgün, saatbasaat böyüyən Təpəgözün qeyri-insan mənşəli olmasını təsdiqləyən bu böyümə üzərində də dayanmağa xüsusi ehtiyac vardır. Mətnə diqqət yetirək:

«...Aruz Dəpəgözü aldı, evinə gətürdi Buyurdı, bir dayə gəldi. Əmcəgini ağzına verdi. Bir sordı, olanca südin aldı. İki sordı, qanın aldı. Üç sordı, canın aldı. Bir qac dayə gəturdilər, həlak etdi. Gördülər olmaz, “süd ilə bəsliyəlim”-dedilər. Gündə bir qazan süd yetməzdi. Bəslədilər, böyüdü, gəzər aldı. Oğlancılıqlarla oynar oldı. Oğlancılıqlardan kiminün burnın, kiminün qulağın yeməgə başladı. Əlhasili, ordı, bunun ucından qatı incindilər. Aciz qaldılar. Aruza şikayət



edüb ağlaşdılar. Aruz, Dəpəgözü dögdü-sögdü, yasaq eylədi, əsləmədi. Axır evindən qovdu» (59, 99).

Təpəgözü evdən qovmaqla iş bitmədi. Oğuzda vəziyyət daha gərginləşdi. «Dədə Qorqud» hekayətinin dördüncü epizodu da onun qeyri-insan mənşəli olduğunu göstərir:

«...Dəpəgözün pəri anası gəlüb oğlanın parmağına bir yüzük keçürdi. «Oğul, sana ox batmasun, tənünü qılıc kəsməsün! - dedi. Dəpəgöz Oğuzdan çıxdı, bir yuca tağa vardı. Yol kəsdi, adam aldı, böyük hərami oldu. Üzərinə bir qac adam göndərdilər. Ox atdılar, batmadı. Qılıc urdular, kəsmədi. Sügüylə sancdılar, ilmədi. Çoban-çoluq qalmaq, həb yedi. Oğuzdan dəxi adam yeməgə başladı. Oğuz yığılıb üzərinə vardı. Dəpəgöz görüb qaqdı. Bir ağacı yerindən qopardı. Atub əlli-altmış adam həlak elədi. Alplar başı Qazana zərb urdı,- dünya başına tar oldu» (59, 99).

Göründüyü kimi, Təpəgözün Oğuzdan çıxıb ona qənim kəsilməsi, adam yeməsi, eli məhv etmək təhlükəsi yaratması bu süjetin yalnız Oğuz variantına məxsusdur. Bu adamyeyən nəhəngin qarşısını ala bilən güc hələ Oğuz cəmiyyətində yoxdur. Demək, Təpəgöz insan gücünün fəvqindədir, qeyri-insan mənşəlidir, onun ölüm sirri Oğuzla hələ məlum deyildir. Belə olmasaydı Təpəgözlə döyüşlərdə Oğuzun Qaragünə, Dözən oğlu Alp Rüstəm, Usun Qoca oğlu, Dəmir donlu Mamaq, Bükdüz Əmən və onlarla başqa qəhrəmanı ölməzdi. Elə buna görə də növbəti epizodda da Təpəgözün yeni bir keyfiyyəti ilə tanış oluruq. Dədə Qorqud onunla danışığa gedir ki, razılığa gəlsinlər. Mətnə diqqət yetirək:

«...Dədəm Qorqudu Dəpəgözə göndərdilər. Gəldi, səlam verdi. Aydın: «Oğul, Dəpəgöz, Oğuz əlində zəbun oldu, bunaldı. Ayağın toprağına mənə saldı. Sana kəsim verəlim, deirlər» - dedi. Dəpəgöz aydır: «Gündə altmış adam verin yeməğ!» - dedi. Dədə Qorqud aydır: «Bu vəchlə sən

adam qomaz, dükədərsən, - dedi, - əmma gündə eki adam ilə beş yüz qoyun verəlim!» – dedi.

Dədə Qorqud böylə degəc Dəpəgöz aydır: «Xoş, öylə olsun! Əvət, həm mana eki adam verin, yeməgüm bənim bişürsün, mən yiyəyim!» – dedi (59, 98).

Bütün bu epizodlarda gördüyümüz hal və xüsusiyyətlər bizə məlum Təpəgözlərin heç birində yoxdur. Ona görə də Təpəgözün mənşə xüsusiyyətlərini oğuz Təpəgözünü bilmədən, yaxud onunla bağlı gördüyümüz bütün məlumatları nəzərə almadan əsaslı nəticələrə gəlmək olmaz. Ona görə də Təpəgözü Oğuz eposunun arxaik arxeotipi kimi öyrənəndə bu faktlardan çıxış etməmək, yaxud onları tədqiqata cəlb etməmək mümkün deyildir. Lakin ilk öncə Təpəgözlə mübahisələrə diqqət yetirmək yerinə düşər.

Abidənin elm aləminə tanıtılması məlumdur ki, alman şərqşünası Henrix Fridrix fon Ditsin adı ilə bağlıdır. H.F.Dits «Kitabi-Dədə Qorqud»un öyrənilməsi sahəsində bütün başqa böyük xidmətləri ilə yanaşı, “Basatın Təpəgözü öldürməsi” boyunu alman dilinə tərcümə etmiş və ona geniş bir ön söz yazmışdır.

F.Dits burada Təpəgözlə Polifemi müqayisə etmişdir. Belə müqayisə müxtəlif araşdırıcılar tərəfindən aparılmış və onların bir çoxu bu gün həddən artıq mübahisəli, bəzən də əsassız görünür. Məsələn, Polifemlə Təpəgözün müqayisəsi Ə.Sultanlının öz dövrü üçün yeni olan tədqiqatı bu gün müxtəlif məqamlarda etiraz doğurur (72, 48-58). Bu obrazları mənşə etibarını ilə birləşdirən cəhətlər nə qədər üzdədirsə, ayıran xüsusiyyətlər də az deyildir. Bəlkə də elə bu xüsusiyyətlərə görə Təpəgözlə Polifem eyni mənşə xüsusiyyətinə malik olsalar da həm təbiəti, həm də cəmiyyətdəki mövqe etibarını ilə fərqli surətlərdir. Təpəgözün avtobioqrafiyası daha genişdir, o özünün dünyaya

gəlməsindən tutmuş, həyatının demək olar ki, bütün dövrləri barədə hekayətində müəyyən izlər qoymuşdur. Oğuz Təpəgöz qəfildən gəlib çıxmamışdır. Bir göndərilən fəlakət kimi – pərinin dediyi kimi – gəlmişdir, ölümünə qədər həmin funksiyanı həyata keçirir. Amma bunu Polifem haqqında demək olmaz. Bu iki obrazı üz-üzə qoyub müqayisə edəndə onları bir-birinə qovuşduran və ayıran paralellər üzə çıxır. Məsələn, Təpəgöz qeyri-insan mənşəli məxluqdur – Pəri qızı tərəfindən cəmiyyətə gətirilmişdir və güman ki, o, səma mənşəlidir. Pərilərin insan övladı ilə izdivacına ancaq epik təsəvvürdə - mif, nağıl, əfsanə və eposlarda təsadüf olunur. «Dədə Qorqud»dakı Təpəgözü dünyaya gətirən pəri qütbü kimi, Sarı çoban qütbündə də insan mənşəyindən kənar qəliblər nəzərə çarpır. Bu məsələdən bəhs edən folklorşünas A.Nəbiyev yazır: «M.H.Təhmasib Ə.Abidə istinadən Dəvadari əfsanəsində Təpəgözün anasının Böyük dənizin cinlərindən, atasının isə böyük başlı bir adam olduğunu qeyd edir. Yəni o qədər böyük başlı ki, on üç qoyun dərisindən papaq deyərmiş» (75, «Azərbaycan», 1999, 27-28 may).

M.H.Təhmasibin Ə.Abidə istinad edərək danışdığı qaynaq vaxtı ilə türk tədqiqatçılarının F.Ditsin öz adına çıxdığı «Uluxan Ata Pitikçi» adlı əlyazması – oğuznaməsində əks olunmuşdur. Əvvəla biz də F.Əlimirzəyevanın belə bir fikri ilə tam şərikik ki, uzun illər Prussiyanın İstanbulda səlahiyyətli elçisi olan F.Dits kiminsə əlyazmasını öz adına çıxarmadı, görünür 1814-cü ildən sonra əldə etdiyi əlyazma elə eposun Ditsə məxsus, İstanbulda əldə etdiyi bir əlyazmadır. Orada Təpəgözlə bağlı verilən məlumatlar bu obrazın daha qədim bir mənşəyə malik olduğunu göstərir. Aşağıdakı məlumat isə bu obrazla bağlı Qafqazda yayılan rəvayətlərlə yaxından səslənir. F.Əlimirzəyeva yazır ki, «...Bu Təpəgöz türklər arasında

şərəfli və igid kimi tanınmış Uruz (Aruz) oğlu Basat adlı gənc bir qəhrəman tərəfindən öldürülmüşdür. Buna da yenə bir qızın qoyduğu şərt səbəb olmuşdur. Bu qızı at minməkdə Uruz (Aruz) oğlu Basatdan başqa heç kim məğlub edə bilməmişdi. Basat bu qızı məğlub edib, onunla evləndi. Basatın atası Uruza oğlunun qızı məğlub etməsi barədə müjdə verildikdə: «Sanki oğlum Təpəgözü öldürmüş kimi danışırsız» demişdir. Basat adlı gənc bunu eşitdikdə bir tədbir ilə Təpəgözü öldürdü. Basatla Təpəgöz arasında ağılasığışmayan hadisələr baş vermişdir (41, 49-50). Sarı Çobanın qeyri-insani ölçüləri barədə də bilgi verən «Bitikçi oğlunun «kitabıdır». Bizə də belə gəlir ki, bu Ditsə məxsus, Drezden nüsxəsindən müəyyən fərqlərlə seçilən, daha qədim Oğuz həyatını özündə əks etdirən əlyazmadır. F.Ditsin Təpəgözlə müqayisə etdiyi yunan Polifemi isə əslində şərq mənşəli azmandan çox zəif məxluqdur. Bu onun mənşə xüsusiyyətinin qədimliyində, pəri qismi ilə bağlılığında, onun barmağına keçirilən üzüyün sehrində, özünün qeyri-adi doğruluşunda, insan əti yeməsində və s. fərqlənir.

Təpəgözün Polifemlə ümumi cəhətləri də nəzərə çarpacaq dərəcədədir. Polifem də səma mənşəlidir. O, Ə.Sultanlının yazdığı kimi, «Zevsin qardaşı Poseydonun su pərisi Amsitriti ilə münasibətindən doğulmuş və Poseydonun oğludur. Polifem də Təpəgöz kimi insan əti yeyir, amma o, daha şərt qoyub gündə iki insan istəmir, yalnız Odisseyin əlindən hirsələnəndə onun yoldaşlarını yeyir. Polifem də Təpəgöz kimi adamları iki-iki yeyir» (52, 119-133). Nəhayət bu obrazların hər ikisinin canı onların gözlərindədir. Hər ikisi yalnız gözü kor edildikdən sonra məğlub edilir. Doğrudur, Odissey Polifemi öldürmür. Basat isə onun öz qılıncı ilə başını kəsir. Bu iki obrazın müqayisəli təhlili F.Əlimirzəyeva tərəfindən daha ətraflı tədqiqata cəlb

edildiyindən biz onu təkrarlamaq istəmirik (41, 44-87). Bununla belə Təpəgöz süjetinin bir neçə məqamı üzərində dayanmağı vacib hesab edirik.

Birincisi, Təpəgözün yer mənşəli olmamasıdır. A.Nəbiyev haqlı olaraq Təpəgözü yad planet mənşəli hesab edir. Bunun üçün bir sıra faktlara müraciət edir. Onların müqayisəsində ingilis antropoloquna əsaslanıb belə bir qənaətə gəlir ki, hətta yad planetlilərin ana bətnindəki dövrü də Pəri qızın yad mənşəli olduğunu söyləməyə əsas verir. Belə arqumentlərin sayını artırmaq mümkündür. Müxtəlif süjetlərdə Təpəgöz, Siklop, Polifemlərin həyat tərzinin müşahidəsi də maraq doğurur. Məsələn, Polifemin dünyaya gəlişi və gözü çıxarıldıqdan sonrakı həyatı yunan eposunda mövcud deyildir. Yəni yunan düşüncəsi üçün Polifem genetik baxımdan köklü obraz deyildir. Gəlmədir, yaxud yenidir. Çünki yunan estetik düşüncəsi üçün o, kənardan alınmadır. F.Dits bunu aydın göstərir. Əvvəla qeyd etmək lazımdır ki, F.Dits siklopların tarixini bu obrazın bütün tədqiqatçılarından yaxşı öyrənmişdi. O, oğuz Təpəgözü ilə Polifemin ümumi və fərqli cəhətlərini də dürüst qiymətləndirmişdir. F.Ditsin Təpəgözlər haqqında təsəvvürü belədir: «...Təpəgöz güclü bədəni, alnında tək gözü olan nəhəng insan kimi təsvir olunur. Gözünə görə də belə adlanır. Hərfi tərcüməsi alnında tək gözü olan və yaxud Təpəgöz deməkdir. O, yunanlarda «siklop» adlanan həmin məxluqdur və hər şeydə ona oxşayır. Başqa sikloplara nisbətən onun haqqında, xüsusilə Homerin təsvir etdiyi siklopdan daha çox məlumat gəlib çıxmışdır. Ancaq tezliklə məlum olacaqdır ki, oğuz siklopu yunanlarınkindən deyil, əksinə, bu, oğuzlarınkindən götürülmüşdür. Əgər yunanlarınkı tarixən qədimə aparılırsa, oğuzlarınkı da çox yeni ola bilməz. Dədə Qorqudun onun müasiri olması isə

uydurmaya oxşayır» (41, 61). F. Dits bütün mülahizələrində haqlıydı. Elə bu göstərir ki, o, Təpəgözlərin tarixi ilə bağlı yaxşı məlumatlı idi, araşdırmasının davamında da onu nümayiş etdirir. Dədə Qorqudun Təpəgözün müasiri olması məsələsinə gəlincə isə, təbii ki, o, bütün bu hadisənin iştirakçısı ola bilməzdi. O, oğuzların qədim və daha əski tarixində baş verən əhvalata yeni həyat verərək, onu bədii şəkllə salıb oğuznamə kimi etnik yaddaşa vermişdir. Bəlkə də Təpəgöz heç də belə rəzil olmamışdır. Dədə Qorqud təfəkkürü onu rəzilləşdirmiş, gündə iki insan yeyənə çevirmişdi. Bu süjetin Şərqlə mənşəliliyi mülahizəsi bir sıra paralellərdə daha inandırıcı görünür. Çünki o, Qərbdə getdikcə yumşalmağa, Oğuz məişəti üçün ənənəvi olan bir sıra xüsusiyyətlərini itirməyə başlamışdır. Qərbdə siklopların erkən dövr həyatının təsviri yoxdur. Xüsusilə epik ənənənin yüksək nümunələrini yaradan yunanların təsəvvüründə siklopların dünyaya gəlişi ya tamam qeyri-müəyyəndir, ya da sırf mifoloji mahiyyətdədir.

Bu məsələnin F.Ditsdə qoyuluşuna keçməzdən əvvəl, onun oğuz Təpəgözü və eposu ilə bağlı fikirlərinə qayıtmaq əhəmiyyətli olardı. Hələ, 1885-ci ildə F.Dits yazırdı ki, «Mən ən azı sübut edə bilərəm ki, qısa müqəddimə çıxılmaqla o, (epos) Osmanlı imperiyasının yaranmasından uzağa gedib çıxır» (41, 62). Bu, şərqlə mənşəliliyin çoxillik axtarışlarından sonra gəldiyi elmi qənaət idi. Sonradan o, bu qənaətini daha da dəqiqləşdirir və yazır ki, abidə oğuz dilində Osmandan xeyli əvvəl mövcud olmuşdur. Əgər F.Dits eposa belə əski bir baxış nümayiş etdirirdisə, əslində insan mənşəli Təpəgözün zaman-zaman insanlarla ünsiyyətə girdiyini, təkmilləşdiyini, onlara xidmət etməyə başladığını təsdiqləməli olmuşdur. Məhz bundan sonra F.Dits yunan eposundakı sikloplardan danışır və onların üç tipinin

mövcudluğundan xəbər verir. Onların antropoloji strukturunu belə təsvir edir: «onlar Polifem kimi iki yüz funt uzunluğundadır və dor ağacı böyüklüyündə dəyənəyi əlində aparən nəhənglər kimi təsvir olunurlar. Onlar vəhşi və utanmaz adamlar kimi gəzib dolaşırlar. Onlar nə qanuna, nə adətə, nə də dinə hörmət edirlər. Bu, təxminən bütün siklopların oxşar cəhətləridir» (41, 62-63). F.Əlimirzəyeva F.Ditsin siklopların təsnifi ilə bağlı mülahizələrinə də tədqiqatında geniş yer verir.

F.Ditsin siklopları üç qrupa ayırır. Birinci qrupa daxil olanlar Arqes, Brontes, Steropes adlanırlar. Bu sikloplar çox hörmətli olmuşlar. Lakin bəd əməlli olduğuna görə ataları Koelus onların əl-ayağını bağlayıb Tartarusa atır. Lakin mifik Yupiter onları xilas edir və azadlığa buraxır. Göründüyü kimi, qədim yunanların ən müqəddəs hesab etdikləri sikloplar da məhz bəd əməllidir. Elə buna görə ataları Koelus onlardan imtina edir. Lakin burada həmin siklopları kosmik sistem – Yupiter xilas edir ki, bu, onların hansı səviyyədəsə yad mənşəliliyindən xəbər verir. F.Ditsin bu siklopları sırf mifoloji hesab edir və onları yunan mifoloji düşüncəsinin nəticəsi kimi dəyərləndirir.

İkinci növ sikloplar isə böyük tikintilər tikən, şəhərlər salan, son nəticədə isə hamısının yerlə-yeksan olduğunu görən sikloplardır. Onlar cəmiyyətə nə qədər yaxınlaşsalar da, mahiyyət etibarilə yenə xeyir verməyən, insanlıqdan intiqam alanlardır.

Üçüncü növə daxil olanlar isə Təpəgöz-Polifem qütblərində duranlardır (41, 63).

Hər üç tip siklopdə səma mənşəlilik əlamətləri vardır. Müxtəsər şəkildə onlara diqqət yetirmək yerinə düşərdi. Əvvəla, yunan eposundakı sikloplar barədə fikirlərə əlavə ediləsi bir mülahizə yoxdur. F.Ditsin «Təpəgöz, yaxud

Oğuz siklopu» məqaləsi siklopların tipləri və tarixdəki funksiyaları barədə mülahizələri ümumiləşdirmişdir. Bu məqalələrin alman dilindən tərcümə edilib Azərbaycan oxucularına çatdırılmasında təşəbbüskar olan F.Əlimirzəyevanın Təpəgözlə bağlı mülahizələri problemi öyrənməkdə az əhəmiyyətli deyildir. Təpəgözün cəmiyyətlə üz-üzə durması, onun yırtıcı təbiəti də Ə.Sultanlının tədqiqatında kifayət qədər təhlilə cəlb olunmuşdur (89, 47-58).

Bununla bağlı bir sıra başqa tədqiqatçılar, o cümlədən M.H.Təhmasib, A.Nəbiyev, P.Əfəndiyev, K.Abdullayev və başqaları da maraqlı mülahizələr irəli sürmüşlər ki, tədqiqatda yeri gəldikcə onlara istinad edilmişdir. Bütün bunlarla yanaşı şərq və qərb tədqiqatçılarının iki yüz ilə yaxın müddətdə diqqətini cəlb edən bir məsələ hələ demək olar ki, açıq qalmışdır. Təpəgöz kimdir, yer mənşəlidirmi, səma mənşəlidirmi, onun məqsədi nədir? Onun əməlindəki kin və küdurət, düşmənçilik nədən doğur? Son anda Təpəgözün peşmançılığı nə ilə əlaqədardır? Həqiqətən o, əməllərinə peşman olur, yoxsa əməllərini axıracan davam etdirə bilməməsindən məyus olur...

Bu məsələləri açıqlamaq üçün ilk növbədə siklopların mənşə xüsusiyyətlərini geniş şəkildə özündə əks etdirən «Kitabi-Dədə Qorqud»a müraciət etmək lazımdır. Çünki Təpəgöz barədə mükəmməl məlumatı «Kitabi-Dədə Qorqud»un yuxarıda adlarını ayrıca qeyd etdiyimiz beş epizodunda görmək mümkündür. Buradan görünür ki, Təpəgöz səma mənşəlidir. Lakin yerə gəlib-gedən pərilər nə qədər yeri (burada planet mənasında qəbul edilməlidir) çox sevsələr də, onun «binalarının» - bulaqlarının, çaylarının, dənizlərinin başında əylənməyi, dincəlməyi xoşlasalar da onlar səma mənşəlidirlər. Yerdə nə qədər əylənib dincəlsələr



də yenə öz «səma mənzillərinə» qayıdırlar. Epik düşüncədə pərilərin tipləri müxtəlif olduğu kimi, məskunları da bir-birindən fərqlidir.

Pəri tipləri içərisində xeyirxah pərilər var ki, onlar sularda batıb qərq olan qəhrəmanların canını özünə qaytarır (129, 560), pərilər var ki, ancaq çalıb-çağırır, ruhları əyləndirir, pərilər vardır ki, insanla izdivaca girməsindən qəhrəmanlar dünyaya gəlir (Ağa Yunis pəri), pərilər də vardır ki, insan övladı ilə zinadan insanlığa fəlakət bəxş edir. Pərilərin bu müxtəlif tipləri içərisində insanlığa yanlıq olan, qıscacı «Kitabi-Dədə Qorqud»da gördüyümüz Pəri qızıdır. Pəri qızın zina elədiyi müqabil tərəf – Qonur qoca oğlu Sarı çobandır. Bitikçi oğlunun kitabında, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu çobanın başı çox yekədir, övladsızdır, ömrü boyu nə bir övrəti olmuş, nə də bir xatuna yavuş düşmüşdür. Demək, Sarı çobanın Pəri qızla zinası, onun həyatında ilk zina idi. Bəlkə o da nə vaxtsa gəlmə mənşəliydi... Sarı çobana məxsus qeyri-adilikləri açmağa kömək edə biləcək başqa qaynaq hələ ki, yoxdur. Amma ehtimal və fərziyyələr az deyildir. Sarı çoban Pəri qızı elə bir çətinliklə tutmur. Pəri qız əslində özü əslində buna şərait yaradır. Həmin məsələyə diqqət yetirən tədqiqatçı A.Nəbiyev bu münasibətlərdən bəhs edəndə yazır: «...Pəri mənşəli süjetlərdə ilan pəriləri və meşə pəriləri istisna olmaqla pərilər ələ keçməzdir. Hətta onlar tutulanda paltarının, örpəyinin bir ucunu insanın əlində qoyub qaçır, həmin nişan ilə qəhrəmanlar onların bağına, sarayına və s. gedib çıxırlar. Lakin Pəri qızı çoban asanlıqla tutur. Yapıncısını pərilərin üzərinə atır, onlardan birini tutur. Pəri qızı çobana heç bir müqavimət göstərmir. O, təbiətinə yad olaraq asanlıqla Sarı çobana tabe olur. Nə qanad çalıb çobanın əlindən çıxır, nə də buna təşəbbüs edir. Demək, Sarı çoban zahirən insan mənşəli olsa da, Pəri ilə onun

qovuşmasını mümkün edən ümumi cəhətlər yox deyildir. Bunların ən başlıcası isə hər ikisinin təbiətindəki yad planetlilik əlamətləridir. Sarı çobanda bu əlamətlər qapalıdır. Pəri qızda isə yad planetlilik aydın nəzərə çarpır...» (75, «Azərbaycan», 1999, 27-28 may).

Təpəgözlə bağlı heç bir süjetdə rast gəlmədiyimiz ikinci epizodda da Təpəgözün doğuluşunun insan mənşəli olmadığını görürük.

Burada görürük ki, zinadan düz bir il keçmişdir. Sarı çoban yenidən Oğuz yaylağa köçəndə Pəri qızla rastlaşır. Keçən dəfə Pəri qızı ona demişdir ki, «Çoban, yil təمام olıçaq məndə əmanətin var, gəl, al!» (59, 98). Boydan görünür ki, Çobanın Pəri qızla görüşündən düz bir il keçmişdir. Bir ilin tamamında Pəri qızı Təpəgözü dünyaya gətirmişdir. Demək, Təpəgözün ana bətnindəki həyat dövrü insana məxsus deyil, ondan xeyli artıqdır.

Təpəgözün doğuluşu ilə bağlı üçüncü epizodda da qeyri-adilik göz qabağındadır. Pəri qızı Təpəgözü insana məxsus bir şəkildə dünyaya gətirmir. Sarı çoban gördü ki, «... qoyun urkdi. Çoban ilərü vardı. Gördü kim, bir yığanaq yatur, yıldır-yıldır yıldırır» (59, 98). Sonra isə Pəri qızı gəlib çıxır və deyir: «Çoban, əmanətin gəl, al! Əmma Oğuzun başına zaval gətürdin!» - dedi (59, 98). Təpəgözün qeyri-adi doğuluşu və Pəri qızın xəbərdarlığı, bu uşağın insan mənşəli olmasına şübhə oyadır. Buradan görünür ki Təpəgözün Oğuzla düşmənçiliyinin səbəbini təkcə Təpəgözdə yox, onu dünyaya gətirən Pəri qızların təbiətində, onların insanlığa qənim kəsilməsində axtarmaq gərəkdir. Bu qeyri-adi doğuluşdan və Pəri qızın xəbərdarlığından məlum olur ki, dünyaya gələn övladı insanlardan qisas almağa köklənmişdir. Bəlkə də Təpəgöz bütün insanları qırıb yer üzərində öz nəslini bərqərar etmək istəyən Pəri qızın və ya

başqa planetdə yaşayan yad mənşəli məxluqların göndərdikləri bir varlıq idi.

Boyun dördüncü epizodu Təpəgözün yad mənşəli xarakterini daha tam tamamlayır. Nəsnəyə toxunduqca o, böyüyür və içərisindən alnında bir gözü olan uşaq çıxır. Bu, artıq yad mənşəliliyin antropoloji faktorudur. Bu uşaq insan deyil, insanabənzərdir, gövdəsi adam gövdəsidir, xilqəti, davranışları insanlığa yaddır. O, ilk baxışdan göründüyü kimi vəhşidir. Maraq doğuran məqamlardan biri onun Aruz qoca tərəfindən saxlanmağa götürülməsidir. Aruz qoca ilə Sarı çoban arasında müəyyən oxşar paralellər olduğu kimi, Aruz qoca ilə Təpəgözün arasında da müəyyən eyniliklər nəzərə çarpır. Təpəgözün görə bilmədiyi işi, axı deyəsən sonralar at ağızlı Aruz qoca üzərinə götürmək istəyir.

Sonrakı epizod da Təpəgözün insan mənşəli olmadığını təsdiqləyir. Aruz qoca tərəfindən tərbiyə edilə bilməməsi, evdən qovulması, Oğuz igidlərini məhv etməsi, onları tutub yeməsi və ən nəhayət Sallaqxana qayasına çəkilib Dədə Qorqudla şərt kəsərək adamcılığını davam etdirməsi Təpəgözün yad mənşəli xarakterini tamamlayır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da bu Təpəgöz özünəməxsusluqları onunla eyni kökdən olan Siklop və kəlləgözlərdə təkrarlanmır. Elə bu keyfiyyətlərinə görə V.M.Jirmunski haqlı olaraq bu əsəri «...erkən Oğuz düşüncəsinin yaradıcılıq nümunəsi hesab edir» (114, 281). Təpəgözlə bağlı bir sıra başqa mülahizələr isə bir-birindən kökündən fərqli baxışlar yaradır. Məsələn, V.Bartolda görə buradakı Təpəgöz mifoloji səciyyəlidir (107, 113-114), Y.Yakubovski isə bütün bunları oğuzların tarixi ilə bağlayır. Y.Meletinski bu motivi Şərqdə çox qədimdən yayılan əfsanə və nağıllar üçün ənənəvi hesab edir (128, 73).

F.Sümərin Təpəgözlə bağlı mülahizələri də maraqlı doğurur: «...Təpəgöz bəlkə də əslində Oğuzlara böyük ziyanlar vurmuş, itkilər vermiş bir düşməni təmsil edir. Yəni Təpəgöz bu ləqəbi daşıyan qıpçaqlardan bir düşmən başçısı da ola bilər. O, basqınları ilə oğuzları, əsasən bozoxları qorxunc məğlubiyyətlərə uğratmış, Basatın böyük qardaşı Qıyan Səlcuq, Dəmir donlu Mamaq, Dözən oğlu Alp Rüstəm və Uşun Qoca və onun iki qardaşı kimi bəylər baş verən döyüşlərdə ölmüşlər. Basat sonra Təpəgözü məğlub edib öldürür, qardaşının və yoldaşlarının qisasını alır. Aradan zaman keçdikcə, Təpəgözün bu ləqəblə yad edilməsində bəlkə xarici bir təsirin də rolu olmuş, o fəvqəltəbii bir varlıq olaraq təsəvvür edilmişdir» (90, 360). Elə oradaca Məmlük əmirilərindən birinin Təpəgöz ət-Tuğrulı adını daşınmasına istinad edərək Təpəgözün həmin sərkerdə olması ehtimalını da xatırlayır (90, 360).

Təpəgözün əski süjetlər qəhrəmanı olmasını təsdiqləyən mənbələr həmin mülahizələri üstələyir. Qədim dünyanın süjet formullarına diqqət yetirəndə məlum olur ki, Təpəgöz süjeti Qafqaz regionu üçün daha arxaıkdir. Onun bir neçə rekonstruksiya variantları da vardır. Təpəgözün qəhrəmanlıq, nəhənglik, yenilməzlik, məğlubedilməzlik ölçüləri qəlibində rekonstruksiyası yeni süjet parçalanmasına gətirmişdir. Bu parçalanmalar Təpəgözdən qopub bir gözü kor edilmiş qəhrəmanın, Təpəgözün övladının bahadırlığı ilə bağlı süjetlər məcmusunu yaratmışdır (75, «Azərbaycan», 1999, 27-28 may).

Süjetlərin Qafqazda yaranma prosesində həmin süjet Təpəgözdən sonra da yarana bilərdi. Bəlkə də elə Qafqaz ən qədim süjetlərin vətəni olmuş, gürcü eposu «Amirani»dəki zəncirlənmiş qəhrəmanın atasının kor olma motivi də olsun ki, Təpəgöznən bağlı silsilədən olmuşdur, onun qismən

yumşalmış variantı kimi formallaşmışdır. Tədqiqatçı İ. Abbasov Təpəgözlülük süjetlərini Qafqazdan kənarı meydanı gəlmədiyini, Amiraninin də tək gözlü qəhrəmandan törəyən bir cəngavər kimi həmin görüşlərdən bəhrələndiyini göstərir (1, 50-89).

Qafqaz xalqlarının epos yaradıcılığı üçün Təpəgöz ənənəvi süjetdir. Bir sıra xalqların - osetinlərin, adıgeylərin, abxazların, nartların eposunda ona tez-tez təsadüf edilir. «Nart» eposunun ilk tədqiqatçı və nəşirlərindən olan V.İ. Abayev Təpəgözün mənşəyini tarixlərdə yox, mifologiyalarda axtarırdı. O, göstərir ki, bu obraz Qafqazda skiflərin mifologiyası vasitəsilə yayılmışdır və Təpəgöz skif mifik düşüncəsinin erkən məhsuludur» (102, 14).

60-cı illərdə «Dədə Qorqud» ətrafında genişlənən tədqiqatlar içərisində M.H. Təhmasibin Təpəgözlə bağlı tədqiqatları da nəzəri cəlb edir. Bu obrazın Qafqazda yaranmış variantlarını, xüsusən osetinlərin «Nart» eposu variantlarını, eləcə də Orta Asiya xalqlarının eyni adlı obrazını oğuz Təpəgözü ilə müqayisəyə cəlb edir. Zəngin materialı araşdıran M.H. Təhmasib belə bir qənaətə gəlir ki, Təpəgöz Qafqaz xalqları içərisində yayılmış eposlarda əsas qəhrəmanlardan biridir.

Müəllif Şimalı Osetiyada yayılmış «Nart» eposu variantlarında Təpəgözü bir neçə yerdə təsadüf edildiyini



göstərir və bütün bunlardakı Təkgözün «Dədə Qorqud» Təpəgözünə çox yaxın olduğunu qeyd edir (97, 121).

Müxtəlif dastan variantlarını müqayisəli təhlilə cəlb edən müəllif Əbubəkr ibn-Abdulla ibn-Aybək əd-Dəvadaridən tutmuş, eposun O.Saiqə, M.Ergin nəşrlərinə, Topxana variantına, bütün Qafqaz xalqları eposlarındakı Kəlləgöz-Təkgöz-Təpəgöz variantlarına nəzər yetirir. Təpəgözü Qərb variantlarındakı sikloplar, Polifemlərlə tutuşdurur. Müxtəlif dövrlərin oğuznamələrinə müraciət edir. Təpəgözlərin sürü ilə yaşadıklarını qeyd edir, bütün cəmiyyətlər üçün yad olduğunu göstərir. Təpəgöz süjetinin Şərqi və Qərbdə 200-dən artıq variantda yayıldığını və özünəməxsus xüsusiyyətlərə məxsus olduğunu göstərir.

M.H.Təhmasib yazır: «...Haqqında danışılan və danışılmayan bütün əsas versiya və variantlarda qəhrəmanın Təkgöz-Təpəgözü kor etməsi və yaxud öldürməsi ya təsadüfi olur, ya da onun var-dövlətinə, qoyun sürülərinə ziyələnmək məqsədi daşıyır. Bizdə isə Basat düşüncəli olaraq Təpəgözlə vuruşur, onu öldürür, xalqı fəlakətdən qurtarır. Onun mal-dövlətinə, hətta özünün göstərdiyi günbəzdə gizlədilmiş xəzinəsinə isə əl də vurmur» (97, 130). Bütün bunlarla yanaşı, M.H.Təhmasib Təpəgözün yad mənşəliliyi üzərində dayanmır, bütün fəlakətlərin səbəbini qeyri-qanuni zinada görür.

«...Oğuz elində başqa qadına xəyanət gözü ilə baxmaq ən böyük qəbahət hesab edilir, başqa qadınla zina isə təpəgözlər doğurur, fəlakətlər törədir.

Belə bir fəlakətə səbəb olan çoban haqlı olaraq pislənir, bu fəlakəti aradan qaldıran Basat isə təriflənir» (97, 130).

M.H.Təhmasibin məsələyə baxışı ənənəvi baxışdır, bugünkü cəmiyyət formaları baxımından yanaşmadır. «Başqa

qadınla zina isə təpəgözlər doğurur» mülahizəsi də müasir əxlaq qaydaları qəlibindən doğur. Təpəgöz boyunda baş verən hadisələr heç də belə sadə zəminə əsaslanmır. Burada iki məsələnin üzərində ayrıca danışmağa ehtiyac var. Onlardan biri Sarı çobanın Pəri qıza yaxınlaşmasıdır. Yuxarıda bu yanaşmanı müfəssəl izah etdiyimizdən onu bir daha təkrarlamamaq üçün demək lazımdır ki, bu hadisə bütövlükdə Oğuz cəmiyyəti fəvqündə baş verir. Sarı çoban Oğuz cəmiyyətinin qadını ilə zinaya girmir. Hadisə bu cəmiyyətdən kənarada olan, Oğuz mühiti ilə heç bir əlaqəsi olmayan cəmiyyətdə baş verir. Hadisə yaylağa köç zamanı hamıdan əvvəl oğuzun köçünü aparan Sarı çobanla Pəri qızı arasında baş verir. Əslində, qanad-qanada bağlanmış Pəri qızları bu hadisəyə şərait yaradır, onlar özləri Sarı çobanla elə yaxın məsafəyə gəlirlər ki, çoban onları tuta bilsin. Pəri qızları tutmaq o qədər sadə məsələ deyildir. Adi insan üçün bu, demək olar ki, mümkünsüzdür. Burada hər iki tərəf arasında körpü salan bir “çoban kəpənəgi”- yapıncısı da var. Pəriləri, yuxarıda deyildiyi kimi tutmaq qeyri-mümkündür. Pərilərə ancaq yatmış halda yaxınlaşmaq mümkündür. Məsələn, özbək eposunda Goroğlu Misqal Pəriyə yuxuda olarkən yaxınlaşa bilir.

Sarı çoban isə yapıncısını pərilərin üstünə atmaqla onlardan birini tutur. Təbiətən bir az qorxaq olan Sarı çobana Pəri qızı müqavimət göstərmir. Burada Pəri ilə Sarı çoban arasında bir eynilik, genetik yaxınlıq, mənşə eyniliyi nəzərə çarpır. Qeyri-adiliklər Sarı çobanda da az deyil, elə başına on üç qoyun dərisindən papaq qoyması belə faktlardandır. Yaxud Sarı çobanla Aruz Qocanın eyni mənşədən olması da mümkündür. Onun geydiyi paltarlar da ölçüsünə görə yer mənşəli insana məxsus deyildir. Etnik kökdə bu iki obrazın

eyni adam olub qoşalaşdırma yolu ilə epik ənənəyə daxil olması tamamilə mümkün ola bilən hadisədir.

Sarı çoban – Pəri qızı zinası ilə bağlı daha bir mülahizə də əsaslıdır. Sarı çobanın yad mənşəliliyi əgər ehtimal və fərziyyələrə söykədirsə, Pəri qızın Oğuz cəmiyyətinə yad olması şübhə doğurmur. O, səma mənşəlidir, hərdən öz pəri qızları ilə Oğuz elində görünür. Daha doğrusu, Pəri qızı Oğuz cəmiyyətində cəmi üç dəfə görünür. Birincisi, zina günü, ikincisi, bir il sonra, «əmanəti» gətirən gün, üçüncüsü, Təpəgözün barmağına üzük keçirib «oğul, sana ox batmasun, tənün qılıc kəsməsün» deyib çıxıb getdiyi. Bundan sonra Pəri qızın Oğuz cəmiyyətinə gəlməsi kəsilir.

Pəri qızın son iki gəlişinin məqsədi aydındır, onların hər ikisi məqsədli gəlişdir, qeyd edildiyi kimi, ikincidə “əmanəti”, üçüncüdə sehirlə üzüyü gətirir. Əgər son iki gəlişin nəticəsi göz qabağındadırsa, birinci gəlişin Sarı çobanla zina məqsədi daşdığına nə üçün göz yummalıyıq. Müşahidələr göstərir ki, iki son gəliş məqsədli olduğu kimi, Pəri qızın Oğuzla birinci gəlişi də ola bilsin ki, elə Sarı çobanla görüşüb zina etmək məqsədi daşımışdır. Pərilər yaylağa gedən köç yolunun üstündəki bulağa bilərəkdən düşmüşdülər. Onlara Sarı çobanın buradan keçəcəyi məlum idi. Pəri qızı özü sürünün içinə gəlir, qoyunları ürküdüb qaçırdır, Sarı çobanın elə yaxın bir məsafəsinə gəlir və ona elə bir xoş üz göstərir ki, çoban onu tutur, zina edir. Bütün parametrlərdə bu zinaya diqqət yetirdikdə onun Pəri qızının qarşısına qabaqcadan məqsədli şəkildə həyata keçirmək istədiyini nəzərə çarpır. Demək, hansısa səmavi qüvvə bu gün açıqlanması hələ mümkün olmayan məqsədini həyata keçirmək üçün Oğuzla və onun şəxsində insanlığa fəlakət gətirən qüvvəni – Təpəgözün göndərilməsini qabaqcadan nəzərdə tutmuşdur.



Burada başqa bir məsələ də diqqəti cəlb edəndir.

Görəsən nə üçün Pəri qızı Oğuzun adlı-sanlı igid, gözəl-göyçək cavanlarını yox, qocalmış, elə bir gözəlliyi, səliqə-səhmanı olmayan Sarı çobanı öz məqsədini həyata keçirmək üçün hədəf seçmişdir? Bizcə, bu, hər şeydən əvvəl Sarı çobanın özünün qeyri-adilikləri ilə bağlıdır. Bütün bu qeyri-adiliklər Sarı çobanın özünün də Pəri qızla eyni mənşəli olduğunu göstərir. Sarı çoban yad mənşəliliyini Oğuzdan uzun illər gizlədə bilməmişdi. Onun bu təbiətini yaxşı bildiyindən Pəri qızı zina üçün məhz onu seçmişdi. Çünki yer mənşəli heç bir qəhrəmanla, daha doğrusu, bəni-insanla onun zinasından dünyaya övlad gələ bilməzdi. Pərinin başlıca məqsədi yer üzündən insanlığın kökünü kəsə bilən bir azmanı dünyaya gətirmək, onu insanlığa qarşı qoymaq məqsədi idi.

Əməlinin nəticəsindən Sarı çoban da xəbərdar idi. Bunu o, Pəri qızının dilindən də eşitmişdi. Lakin Sarı çoban həqiqətlə üz-üzə qalanda, əməlinin nəticəsini dərk edib qaçır. Amma diqqəti başqa bir cəhət də cəlb edir. Sarı çoban libasında öz törəməsindən imtina edən ata onu Aruz qoca libasında övladlığa götürüb evinə gətirir.

«Dədə Qorqud» Təpəgözü əslində insanlığa, eləcə də oğuzlara kifayət qədər qənim kəsildi, yüzlərlə oğul və qızı məhv elədi. Lakin onun məqsədinə çatdığını, Oğuza elədiyi düşmənçiliyi başa çatdırdığını söyləmək olmaz. Pəri qızı gəlib oğlunun barmağına sehrli üzük keçirməklə əslində ona məğlubedilməzlik bəxş eləmişdi, onu «ox batmayan, qılinc kəsməyən» bir varlığa çevirmişdi. Yəni onu sehirləmişdi. Bu həqiqətən elə bir sehr idi ki, Təpəgözü tamamilə dəyişmiş, məğlubedilməz etmişdi. Ancaq Təpəgözü onun öz qardaşı məğlub edir. Bir sıra tədqiqatçılar göstərirlər ki, Aruz oğlu Basat qardaşının intiqamını almaq üçün onu öldürmüşdür.

Başqa bir qaynaqda isə Basatın bu igidliyinin atası Aruzun eyhamı ilə bağlı olduğu göstərilir. Bütün bunlarla yanaşı bu öldürmə epizodu üzərində düşünülməli başqa məqamlar da yox deyildir.

Yuxarıda Aruz qoca – Sarı çoban qoşalaşdırması barədə danışdıq. Onlar arasındakı oxşar paralellərin mövcud olduğunu göstərmişdik. Bura birisini də əlavə etsək, həmin mülahizələr daha da dolğunlaşar. Oğuz elində Təpəgözü öldürə biləcək başqa bir qəhrəman yox idimi? Basatın üstünlüyü nədə idi? Gücdə, bacarıqda, yoxsa daha hansısa başqa bir qüvvədə idi? Deyəsən sonuncu mətləbin üzərində dayanıb düşünmək daha düzgündür. Bəlkə Aruz qoca – Sarı çoban qoşalaşdırmasının arxasında tarixən bir obraz olub sonradan ikiləşən eyni yadplanetlilik mənşəyi dayanır? Aruz qocada zahirən nəzərə çarpan yadlıq-geyim, antropoloji quruluş, sərt xarakter və s. Təpəgözün ölümündən sonra özünü daha çox büruzə verir. Beyrəyin şaqqalanmasında Aruz qoca öz xilqətini açıqlayır, Təpəgözün məqamına özünü yaxınlaşdırmış olur. Təpəgözü yalnız Aruzun oğlu Basatın öldürə bilməsində yenə bir sıra qeyri-müəyyənliklər nəzərə çarpır. Bəlkə Basat Pəri qızlarla eyni mənşəli olduğuna görə Təpəgözün bütün sirlərinə bələd olub onu öldürə bilir? Yaxud əksinə, Basatla Təpəgöz eyni soykökdən olduğuna görə Təpəgöz Basatın qarşısında acız qalır. Görünür, Basatla Təpəgöz eyni mənşəli, lakin müxtəlif məramlı qəhrəmanlardır. Basat Oğuz cəmiyyətində yetişib böyüdüynə, onu qəbul etdiyinə görə Aruzdan çox Oğuzun övladıdır. Həm də ki, onun uşaq vaxtdan şir südü ilə böyüməsi, yad mənşəliliyindən uzaqlaşib başqa bir «cəmiyyətə» düşməsi, yeniyetmə çağlarında Oğuzla qayıtması görünür ona öz yadmənşəliliyini unutturmuşdur. Təpəgöz isə əksinə, əvvəlcədən Oğuzla divan tutmaq

məqsədlə dünyaya gəldiyindən sona qədər inadından dönə bilmir, barmağındakı üzük onu öz soykökünə daha möhkəm bağlayır. Son anda Təpəgözü qardaşı Basat öldürür. Bəzi tədqiqatçılar bu məqsədi Basatın öz böyük qardaşının intiqamı kimi təqdim edirlər (97, 122). Lakin bu ölümdə Təpəgöz təqsirkar deyildi. Çünki Qıyan Səlcuq Təpəgözü öldürmək üçün onun üzərinə hücum eləmişdi. Basatın Təpəgözü öldürməsi daha geniş mənə kəsb eləyirdi.

Birincisi, Basat qürurlu qəhrəman idi, o özünə sıxışdırma bilməzdi ki, hər gün elindən iki insan Təpəgözün güdazına getsin. İkincisi, deyəsən bunu Basata, bizim əlyazma nüsxəsində açıqlanmasa da, hələ elə məlum olmayan sevgilisi xahiş eləmişdi. Üçüncüsü, bunu Basatdan gözü yaşlı qalmış Oğuz eli istəmişdi. Ona görə də Basat Təpəgözün heç bir vədinə inanmadığı kimi, onun yenidən cəmiyyətə qayıtmasına da inanmırdı. Çünki Oğuzda artıq Təpəgözə yer yox idi. Amma bir məqamın da üzərində dayanmaq vacibdir. Tədqiqatçı Kamal Abdulla yazır:

«Təpəgöz ölüm ayağında Basata sanki etiraf edir, günahlarını boynuna alır. O, belə deyir: «Ağ saqqallı qocaları çox ağlatmışam. Ağ saqqalın qarğıışı tutdu ola, gözüm səni...Ağ birçəkli qarıcıqları çox ağlatmışam. Gözü yaşlı tutdu ola, gözüm səni...» Bu sözlərin mənası günahı dərk etmək deyilmi? Bu etiraf mətnin içərisində yerini düzgün tapmasa da, əslində özündən əvvəlki parçanın səbəbinə dönə bilir. Özündən əvvəlki parça isə nəticədir. Artıq günahını anlamış Təpəgözün özü-özünə cəza verməsi barədə yerinə yetirə bilmədiyi bir istəyi var. Bu onun intihar arzusudur. Təpəgözün intihar arzusu-əslində bu personajın bədii-məntiqi sonudur. Təpəgözü əslində Basat öldürmür. Sən demə Təpəgöz Basata qədər dəfən-dəfən özü-özünü öldürüb:

«Qalqubanı yerimdən turam, derdim. Qalın Oğuz bəglərindən əhdim bozam, derdim. Bir göz adam ətinə toyam, derdim. Qalın Oğuz bəgləri üzərimə yığılub gələ, derdim. Qacubanı Salaxana qayasına girəm, derdim...» (6, 275). Bu Təpəgözün hekayəti idi. Sonralar Təpəgözlər artdıqca, onların müxtəlif tipləri yarandıqca, bu hekayətlər Qərbə yayıldıqca onlardakı adamyeyən xilqəti bir qədər yumşalmağa, onların əvvəlləri unudulmağa, ya da bütün əhvalatlar qismən dəyişilə-dəyişilə yeni əhvalatlara çevrilməyə başlamışdır. Onlardan biri də Polifem əhvalatı kimi Homerin əsərlərinə gəlib çıxmışdır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da isə arxaik qəhrəman arxeotipi kimi, Təpəgözün mövqeyi tam və bütövdür. Boyun əvvəlində dünyaya gəlməsinin şahidi olduğumuz kimi, sonda da həyatının axırını görürük. Burada Təpəgözün daxili dünyası və xarici aləmi oxucuya təqdim edilir. Arxaik qəhrəman arxeotipi kimi Təpəgöz güc, qüvvət, qəhrəmanlıq, məğlubedilməzlik, qətilik, qürur rəmzlərini nümayiş etdirir ki, qəhrəmanlıq eposunun bütün sonrakı inkişafı üçün bunlar bir örnəkdir. Bu örnəyin pozitiv qütbündə ona bənzəyən yüzlərlə qəhrəman formalaşır. Təəssüf ki, Təpəgöz şəri təmsil edir. O öz mübarizəsində Pəri qızının cəmiyyətdə tuşlanmış əməllərinin müdafiəçisinə çevrilir və axıra qədər ona sadıq qalır. O, yalnız ölüm ayağında həyatını qorumaq üçün etiraf yoluna qayıdır ki, bunun da artıq nə cəmiyyət üçün, nə də Təpəgözün özü üçün əhəmiyyəti yox idi.

Bütün bunlarla yanaşı, Təpəgöz «Dədə Qorqud» hekayətlərinin ən yenilməz, məğrur və basılmaz qəhrəmanı arxeotipini bütöv şəkildə neqativ məzmununda əks etdirir, ən yadda qalan hadisələrin başında dayanır.



## DƏLİ DOMRULDA UZAQ OLMAYAN KEÇMİŞİN İZLƏRİ

«Kitabi-Dədə Qorqud»un arxaik qəhrəman arxeotipləri içərisində mühüm yer tutan və müxtəlif mülahizələrə səbəb olan başqa bir qəhrəman 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 – «Qanturalı» ilə birlikdə sonradan yaranıb eposa əlavə edilmişdir.

V.V.Bartoldun bu fikri ətrafında qorqudşünaslıqda 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 o, «ilk nümunə olmamış», onun özündən qabaqkı sələfləri də olmuşdur. «Dəli Domrul»un XIV-XV yüzilliklər dövründə yarandığını ehtimal edənlər də vardır.

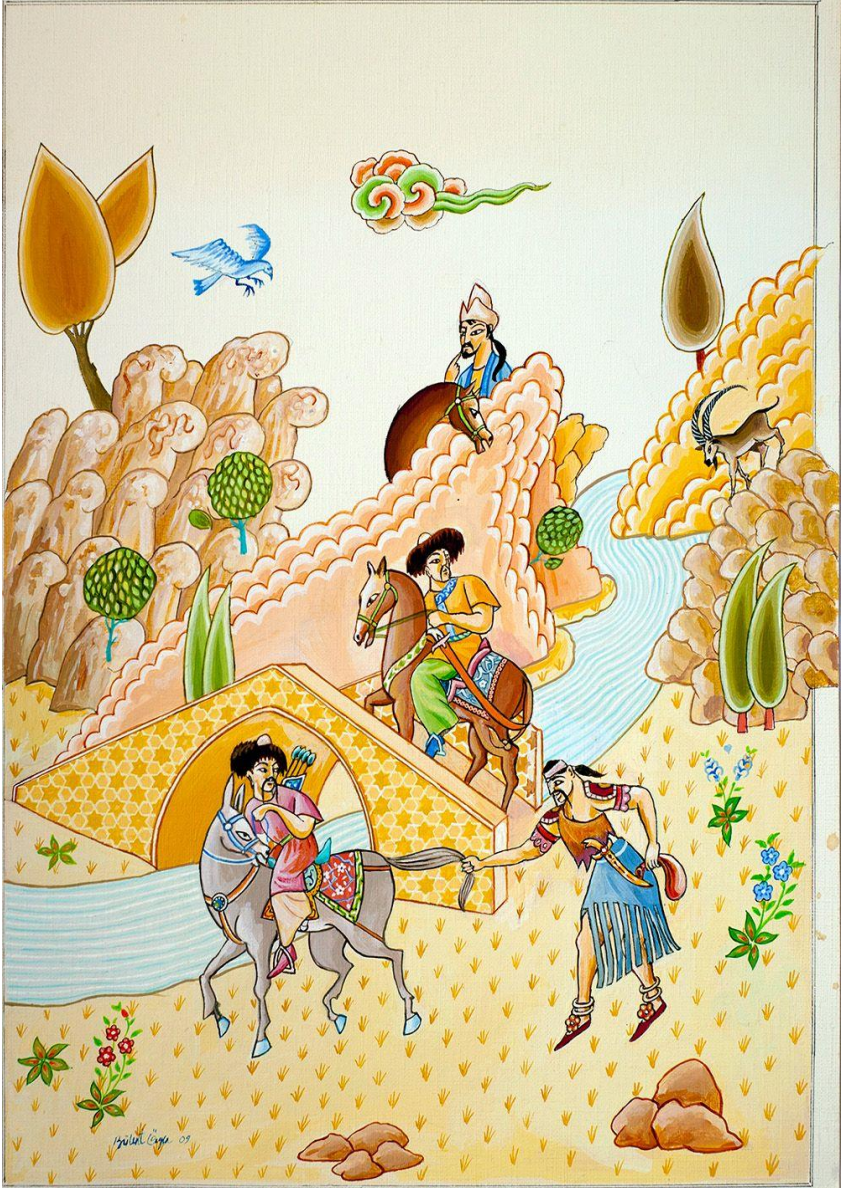
Başqa bir tədqiqatda isə bu motivi islam görüşlərinin qəbul edilməyə başladığı, can əvəzinə can vermənin, can quşu təsəvvürlərinin sarsılıb öz yerini Əzrail canalın mələkəsinə vermə dövrü ilə əlaqələndirilir.

Tədqiqatçı A.Acalovun fikrincə, «Kitabi-Dədə Qorqud» boyları içərisində mifoloji xarakter daşıyan iki oğuznamədən biri olub əski məhsuldarlıq – artım tapınışı və onun ayrılmaz qolu kimi ölüb-dirilməsi ideyası ilə bağlanan «Dəli Domrul» hekayəsində Dəli Domrulun Əzrailə görülməsi 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 qəhrəmanın bərəkət-artım hamisi olmaq funksiyasını bildirir (14, 222-236).

Tədqiqatçı R.Əliyev Dəli Domrulun mifoloji kökünü ölüb-dirilmə motivi ilə bağlayır. Onun fikrincə, Dəli Domrulun keçmişi onu yaradan və öldürən tanrı olması ilə əlaqədardır. Onun yaradan tanrı olmasını adı da təsdiq edir. Onun keçmişdə yaradıcı olmasını boydakı hadisədən, ölən adama münasibətindən də görmək mümkündür. Çünki Dəli Domrul «İgdirinin canını kim aldı?» soruşanda Əzrayılın kim olduğunu bilmir. Əzrayıl 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 rəqəmini o dünyanı işarələdiyini, 33 qəqəmini 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 (44, «Azərbaycan» jurnalı, 2006, № 8, 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 məğzi, yaranma dövrü və şəraiti, belə bir qəhrəman obrazın epik yaddaşa daxil olma səbəblərini müəyyənləşdirməyə əslində yol açır.



Bülent Özgen. Deli Domrul (Çağdaş miniatür)

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 çətindir. Dastandakı antroponimlərin, məsələn, Bayandır xan, Qazan xan, eləcə də dastanın başqa qəhrəmanlarının adlarının, ümumilikdə isə Oğuz həyatının başqa xarakter cizgilərinin burada əks olunmaması, hadisənin konkret qəliblər əsasında – Əzrailin tanınması, onun can almada qəti səlahiyyət sahibi olmaması, 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 düzümünə diqqət yetirmək gərəkdir. Bu bir çox qorqudşünasın diqqət mərkəzində olub, bu fikrə aydınlıq gətirmək üçün müxtəlif sıra düzümləri təklif edilmişdir (69, 193).



Biz həmin sıra düzümünün yeni variantını vermək fikrində deyilik. Sadəcə olaraq eposun ən qədim boylarının müxtəsər 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 şücaəti və zəif təbiəti ucbatından başına gələnələr boyun əsas mövzusunu əhatə edir. Dastançı burada Oğuz eposu süjetlərinin gözəlliyini nümayiş etdirir. Ərköyün oğuz bəyi, onun süfrə üstündə məzəmməti, övladsızlıq həsrəti, övlad əldə etməsi, ana-oğul münasibətləri, ata-oğul qarşıdurması, 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 ölümdən xilas etməsi, döyüş meydanında sevgililərin qarşıdurması 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

tənzipləməsidir. Burada heç də hansısa xan və ya bəylərbəyinin gəlişinə, yaxud iştirakına ehtiyac yoxdur. Bu ideya əslində Dədə Qorqudun dünyanın gəlimli-gedimli olmasının təsdiqləməsinə, nə qədər uzun yaşasa da, ölümün labüd olduğunu təsdiqləməyə xidmət edir.

O ki qaldı səkkizinci boydakı Təpəgöz obrazına, o da dastanın qədim etiqladlarla 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 o qədər də fəal iştirakı 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 ənənəvidir. «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. Ona görə keçməyənlərdən 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-döyə, 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 adı «quru çay» olsa da bu çayın 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 (59, 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?» (59, 79). Ona cavab verirlər: «Ballah, bəg yigit, Allah Taaladan buyruq oldu. Al qanatlı Əzrayıl ol yigidin canın aldı» (59, 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. Birincisi, 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, ağacdan asılmış müxtəlif əşyalar içərisində gizlədilməsi (103, 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 (127, 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» hekayətlərinə gətirməklə onun əzəli qaynaqlardan gəldiyini əks etdirməkdədir. Ola bilsin ki, Dəli Domrul eposa dünya eposundan süzülüb gələn süjetlərin qismən tamamı, bütövü kimi etnik yaddaşa daxil olmuş, ozan repertuarında isə yenidən işlənmişdir.

İkincisi, ola bilsin ki, Dəli Domrul süjeti ozan repertuarında işlənə-işlənə islam görüşləri dövrünə qədər yaradıcılıq prosesi keçmişdir. Oğuzlar içərisində islamın Əzrayili can alan mələk kimi təqdim ərəfəsində Əzrayıla 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 Əzrayili tanımır, amma qadir allahın böyüklüyünü və birliyini tanıyır. Ona görə də deyir: «Mərə, Əzrayil dedüğünüz nə kişidir kim, adamın canın alır?» (59, 79). Buradan tam aydın olur ki, Dəli Domrulun Əzrayılın 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, birliğin, varlığın, haqıçün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, - yaxşı yigidin canın qurtarayım» (59, 79).

Mətdəki 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 qaytarmağın 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 istəyinin də Dəli Domrulun Allah dərğahına yaxın bir qəhrəman olduğunu göstərir. 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, Əzrayil onu alıb hələ aparmamışdır, nə qədər ki həmin fiziki varlığı göylərə - Allahın dərğahına yetirməmişdir, demək onu geri qaytarmaq mümkündür. Lakin yaxşı igidin canı qüdrətli Allahın buyruğu ilə alındığından geri qaytarılmazdır. Burada əski etiqadlardan məlum həqiqət təsdiqlənməkdədir. Yəni insanın canı fiziki varlıqdır. O insanın bədənində yaşayır. Bu həqiqətlər can quşu – Ruh fenomeni ilə çarpazlaşır. Ruhun mövcudluğu həqiqəti təsdiqlənir. 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 (76, 146-157). «Kitabi-Dədə Qorqud»da isə bu motivin elementləri özünü göstərir. Təbii ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dünya eposçuluğu ənənələrindən kənarında 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» (76, 150). Həmin görüşlərin şərhinə keçməzdən əvvəl, yuxarıda deyildiyi kimi, Dəli Domrulun özünün «Dədə Qorqud» hekayətlərindəki yerini müəyyənləşdirmək gərəkdir. Dəli Domrulun eposun başqa böylərində adının çəkilməməsi, yalnız bir boyda gəlib-getməsi, yaxud əksinə «Dədə Qorqud» hekayəti qəhrəmanların 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 dərğahına bir dəfə də olsun yetişmir, amma Dəli Domrulun istəyi bir neçə dəfə Allah-Taalaya çatır və onun istəyi qəbul edilir, Əzrail özü müstəqil şəkildə Dəli Domrula münasibət bildirə bilmir. Yeri gəlmişkən burada bir istisnanı 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 dərğaha 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» (59, 79) xitabından, istəyindən sonra başlayır. Həm də Allah-Taalaya Dəli Domrulun sözü xoş gəlmir. Allah-Taala 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» (59, 79). Əmrə diqqət yetirəndə aydın olur ki, Allah-Taala 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 nagağandan Əzrayil çıqa gəldi. Əzrayili nə cavuş gördi, nə qapuçı. Dəli Domrulun görər gözi görməz oldı, tutar əlləri tutmaz oldu. Dünya – aləm Dəli Domrulun gözüne qarannu oldı...

Mərə, dəli qavat, ögünürdin, deirdin, «al qanatlu Əzrayil 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, sənmişən» - 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 gögərçin oldı; pəncərədən uçdı-getdi» (59, 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». Əzrayil belə də edir. Burada əhvalata yeni bir motiv əlavə edilir. Əzrayilin 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 şərhə 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» hekayətlərində 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 gözünü elə qorxutdum ki, gen qapuyı qodı, tar bacadan qaçdı. Çünki mənim əlümdən gögərçin kibi quş oldı, uçdı. Mərə, mən anı qormıyam toğana aldırmaıncə?!» – dedi (59, 80). Bu fikirlərlə atının başını buraxıb, yola düzəldi, bir-iki göyərçin vurub evinə döndü. Elə bu anda birdən Əzrayil atının gözünə göründü, at nürkdü. Dəli Domrulu götürüb yerə vurdu. Buradaca böyük Allahın verdiyi ikinci tapşırığı Əzrayil yerinə yetirməyə başlayır. «...Ağ köksinin üzərinə Əzrayil basub qondı... Şimdi xırlamağa başladı» (59, 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 Əzrayil, aman!

Tənrinin birliyinə yoqdur güman!

Mən səni böylə bilməz idim.

Oğurlayın can alduğun tuymaz idim.

Dügməsi böyük bizim tağlarımız olur  
Ol dağlarımızda bağlarımız olur,  
Ol bağların qara salxımları, üzümü olur,  
Ol üzümü sıqırlar, al şərabı olur,  
Ol şərabdən içən əsrük olur.  
Şərabluydım, tuymadım, nə söylədim, bilmədim,  
Bəgligə usanmadım, yigitligə doymadım,  
Canım alma, Əzrayil, mədəd!» – dedi (59, 80).

Əzrailin əli boşalır, bürüzə verməsə də Dəli Domrula yazığı gəlir, onun canını almağa əlini ləngidib deyir: «Mərə, dəli qavat, mana nə yalvararsan, Allah Taalaya yalvar. Mənim də əlümdə nə var. Mən dəxi bir yumuş oğlanıyam» – dedi (59, 80). Buradan görünür ki, Əzrailin can almaqda o qədər 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 Taalamıdır?». «Bəli, oldur!» - dedi. Döndü Əzrayilə «Ya pəs sən nə eyləməklüqdasan? Sən aradan çıxgıl, mən Allah Taala ilə xəbərləşim» – dedi (59, 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 varlıqdır mı? 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 Tanrı,  
Neçə cahillər səni  
Gögdə arar, yerdə istər.  
Sən xud möminlər könündəsən.  
Daim turan cəbbar Tanrı,  
Baqi qalan səttar Tanrı,  
Mənim canımı alur olsan, sən alğıl!  
Əzrayilə almağa qomağıl!» – dedi (59, 81).

Dəli Domrulun sözü Allah-Taalaya xoş gəlir və maraqlıdır ki, Dəli Domrulun canının alınması ilə bağlı verilmiş əmr pozulur. Allah-Taala «Əzrayilə nida eylədi kim, çün dəli qavat mənim birliğim bildi, birliğümə şükr qıldı, ya Əzrayil, Dəli Domrula can yerinə can bulsun. Anun canı azad olsun» – dedi» (59, 81).

Demək, Allah-Taalaya məlum olanda ki, Dəli Domrul onun birliyin bildi, ona şükr qıldı, ona görə şərtlə - can əvəzinə can gətirməklə onu ölümdən azad edir. Bəs görəsən «can əvəzinə can gətirmək» türkün hansı görüşləri ilə bağlıdır? Türk eposunda belə bir süjet vardırımı? Yoxdur, bu da qədim dünya süjetlərindəndir, həm də zərdüştilikdən əvvəl insan canının göyərçin şəklində 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 (59, 81).

Anası da canını verməyəndə Əzrail gəlir ki, Dəli Domrulun canını alsın. Yenə o, aman istəyir, iki uşağı ilə görüşmək üçün halalının 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, adiləşmiş 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 (59, 83).

Amma Dəli Domrulun sevgilisi bütün bunların cavabında deyir:

«...Mənim canım sənin canına qurban olsun!» – deyir (59, 83).

Bundan sonra Əzrail Dəli Domrulun sevgilisinin canını almağa gəldi. 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 xitabıdır.

...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 iki həlala yüz qırq yıl ömr verdim» (59, 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 məcmusu 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.Gökyay ətraflı şəkildə açıqlamışdır. O, yazır ki, «Dədə Qorqud» Domrulunun yaranmasında yunan qaynaqlarının təsiri barədə başqa mənbələrdə çox yazılmışdır (150, DLXIV-DLXXV). Araşdırıcı P.A.Falev də öz dövründə bu fikri müdafiə edirdi (149, 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. İslam 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. Koroğlunun 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 ölümlə mübarizəsindən

götürülmüş və Oğuz eposunda öz geniş əksini tapmışdır» (120, 126).

V.V.Bartoldan üzü bəri gələn V.M.Jirmunskinin, X.H. Koroğlunun 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» (89, 58-59).

Lakin Ə.Sultanlının «bu boyun heç şübhəsiz ki, özündən əvvəlki kökü vardır» mülahizəsi qorqudşunaslıqda 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 əsətir və nağıllara yazılmışdır (115, 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 (95, 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. Onun oğuz türklərinin yaddaşına məxsus şifahi və yazılı bir abidə kimi mədəniyyət tariximizdəki yeri və mövqeyinin pozulmazlığını bərqərar edir.



Azərbaycan xalqının qədim dövr abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud» hələ on doqquzuncu əsrin ilk onilliklərindən dünya elminin diqqətini cəlb etmişdir. Ötən illər ərzində oğuz türklərinin bu böyük abidəsi ilə bağlı Avropada geniş tədqiqatlar aparılmışdır. Bütün tədqiqatların başında F.Ditsin «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyu» bəyan edən mətninin alman dilinə tərcüməsi və ona yazdığı geniş ön söz dayanır. F.Ditsin bir boyun süjetləri, bu süjetlərin Qafqazda, Avropada eləcə də yunan eposunda yayılma coğrafiyası, onun mənşəyi, Qafqazdan Avropaya irəliləyişində məruz qaldığı transformasiyalar barədə mülahizələri bu gün də öz elmi əhəmiyyətini itirməmişdir. Bu mülahizələr «Kitabi-Dədə Qorqud»un ən qədim görüş və təsəvvürləri əks etdirən boylarından biri kimi təkcə Təpəgözlə bağlı süjet və motivləri öyrənmək baxımından deyil, ümumiyyətlə, eposun süjet tərkibinin başlıca və aparıcı xüsusiyyətlərini araşdırmaq baxımından da hələ dəyərini itirməmiş araşdırmalardandır.

F.Ditsdən sonra istər Avropada, istərsə də «Kitabi-Dədə Qorqud» hadisələrinin yayıldığı və yazıya alındığı ölkələr çevrəsində eposun araşdırma işləri davam etdirilmişdir. Bu sahədə F.Ditsdən sonra alman alimləri V.Ruben və Y.Haynın apardığı tədqiqatlar da abidənin Avropada öyrənilməsində xüsusi mərhələ təşkil etmişdir. Ancaq uzun illər ərzində istər F.Ditsin, istərsə də abidənin sonrakı tədqiqatçılarının gördüyü işlərdən, xüsusən onların eposun süjet quruluşu ilə bağlı tədqiqatlarından Azərbaycan qorqudşünaslığı gec xəbər tutmuşdur. Yalnız qorqudşünas F.Əlimirzəyevanın F.Ditsin arxivinə girib onun, eləcə də

alman tədqiqatçılarının epos üzərindəki çoxillik çalışmalarını üzə çıxarmasından sonra bir sıra yeni işlərdən xəbərdar olmuşuq. «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı Avropa ölkələrində aparılan tədqiqatlar barədə də biz az məlumatlıyıq. Azərbaycanda görülən araşdırmaların da dünya miqyasına çıxdığını söyləmək olmaz. Belə ki, akademik H.Araslının «Kitabi-Dədə Qorqud» mətni üzərindəki çalışmaları 30-cu illərin ikinci yarısından başlayaraq yetmişinci illərin sonuna qədər davam etmişdir. Sonrakı dövrlərin tədqiqatları aparılan işləri nə qədər zənginləşdirsə də, abidənin öyrənilib başa çatdığını söyləmək olmazdı. Son onilliklərdə mətn üzərində xeyli iş görülmüşdür. Azərbaycan qorqudşünasları «Kitabi-Dədə Qorqud»un elmi-tənqidi mətnini hazırlamaq (S.Əlizadə) və əlyazma katiblərinin qüsurlarını islah etmək (Ş.Cəmsidov) yolu ilə mətnin kamil nəşrinə yaxınlaşmaq sahəsində işləri davam etdirmişlər. Əgər birinci mətnşünas bütün oxunuşu Məhərrəm Ergin nəşrinə əsaslanıb ayrı-ayrı sözlərin, söz birləşmələrinin düzəldilməklə yolu ilə elmi-tənqidi hazırlamağa təşəbbüs etmişdirsə, ikinci mətnşünas təhrifləri islah etməklə Drezden nüsxəsini yeni oxunuşda çap etmişdir.

Bütün bunlar göstərir ki, Azərbaycanda Qorqudşünaslığın yeni bir yüksəliş mərhələsi başlayır. Bütün qalan problemlərin zaman-zaman açıqlanıb öyrəniləcəyinə böyük ümidlər vardır. Çünki artıq «Kitabi-Dədə Qorqud»un mətnləri Azərbaycan Respublikasının mərhum prezidenti H.Əliyevin təşəbbüsü ilə Azərbaycana gətirilib araşdırıcıların istifadəsinə verilmişdir. Eposun 1300 illik yubileyinin keçirilməsi də qorqudşünaslığın yeni bir yüksəliş mərhələsinə yüksəlməsinə səbəb olmuşdur.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da isə dünya eposçuluq ənənəsinin üç tip süjeti – arxaik təsəvvür və görüşlərlə bağlı

süjetlər, erkən orta əsrə qədərki süjetlər, erkən orta əsr və orta əsr süjetləri iştirak edir. Süjetlərin tipləri müəyyən edildikdən sonra onların formalaşma dövrü, yaranma yeri, oğuzların tarixi ilə müqayisəli şəkildə yenidən araşdırıla bilər.

Təqdim edilən dərs vəsaitində Oğuz türklərinin arxaik təsəvvür və görüşlərlə bağlı süjetlərinin öyrənilməsinə təşəbbüs edilmişdir. Burada «Kitabi-Dədə Qorqud»da əski türk süjetlərinin yayılma spesifikasiyasının başlıca xüsusiyyətləri üzərində aparılan müşahidələrin şərhini diqqət mərkəzindədir. Burada erkən təsəvvür və etiqadlarla bağlı süjetlərin sərhədləri müəyyən edilməklə onların başlıca formalarına diqqət yetirilir. Həmin süjetlər mövzu və məzmun xüsusiyyətlərinə görə qruplaşdırılır. Onlarla eposçuluq ənənələri ilə bağlı süjetləşən variantlar müqayisə edilir, hər birinin eposdakı yeri və mövqeyi müəyyənləşdirilir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da arxaik qəhrəman arxetipi məsələsi də diqqətə çəkilir və eposda arxaik süjet və motivlərlə yanaşı, arxaik qəhrəman arxetiplərinin də mühüm rol oynadığı göstərilir. Belə qəhrəmanların eposdakı iştirakı diqqət mərkəzinə çəkilməklə, onların arxaikliyi təsdiqləyən göstəricilər xülasə edilir. Başlıca diqqət isə iki qəhrəman arxetipinə Təpəgöz və Dəli Domrul üzərinə yönəldilir. Onların hər biri ayrıca bölmələrdə araşdırmaya cəlb olunur. Eposun ən qədim arxetiplərindən biri olan Təpəgöz obrazının üzərində dayanılır. Onunla bağlı bir sıra mülahizələr nəzərdən keçirildikdən sonra Təpəgözün mənşə xüsusiyyətlərinin müəyyən edilməsinə təşəbbüs edilir. Onun Qafqaz mənşəliliyi üzərində dayanılır və belə bir qənaət təsdiqlənir ki, yunan eposundakı Polifem Qafqaz Təpəgözünün Avropa xalqlarına gedib çatmış ən yumşaq variantıdır. Həm də Təpəgözün kiçik bir motividir. Burada

bir sıra yeni araşdırma materialları əsasında belə bir fikir təsdiqlənir ki, ümumiyyətlə Təpəgöz yer mənşəli deyildir. Pəri qızı yad mənşəli olduğu kimi, Sarı çobanın o qədər də aydın olmayan şəxsiyyətinin arxasında da yadplanetlilik əlamətləri nəzərə çarpır. Əldə edilən nəticələr içərisində ümumiyyətlə Təpəgözün Oğuzdan, onun şəxsində isə insanlıqdan qisas almaq üçün yad planetdən göndərilmiş varlıq olması ilə bağlı mövcud mülahizələrə aydınlıq gətirilir. Təpəgözün bütün tipləri nəzərdən keçirilir. Burada xüsusilə F.Ditsin Təpəgözün mənşəyi ilə bağlı tədqiqatları əsas götürülür. Onların istər mifoloji düşüncədə, istərsə də real həyatdakı iştirakı müxtəlif aspektlərdən araşdırılır və son nəticədə belə bir qənaətə gəlinir ki, tiplərindən asılı olmayaraq istər Qafqazda yaşayan, istərsə də Mərkəzi Avropada antik şəhərlər tikən Təpəgöz və Təpəgöz nəsilərindən insanlıq əzab və işgəncədən başqa bir xeyir görməmişdir. Burada «Dədə Qorqud» Təpəgözü, onun sehrli xüsusiyyətləri, Qafqaz xalqlarının epik qəhrəmanı kimi onun təbiətinə məxsus bir sıra xüsusiyyətlərə aydınlıq gətirilir.

Eposda Təpəgözdən sonra ikinci qəhrəman arxetipi kimi çıxış edən Dəli Domrul üzərində də ayrıca dayanılır. Dəli Domrulla bağlı həqiqətlər dastan mətni əsasında təhlil olunur. Bu obrazın islam görüşləri ərəfəsində dastana əlavəsi məsələsinə münasibət bildirilir. İstər boyun, istərsə Dəli Domrul obrazının allahın böyüklüyü, qadirliyi ideyasının təlqinliyini gücləndirmək məqsədi ilə ozanlar tərəfindən yaradıldığı göstərilir. «Dəli Domrul»un bir sıra qorqud-şünasların iddia etdikləri kimi oğuzların Kiçik Asiyaya gəlməsindən sonra yaranıb eposa daxil edilməsi təsdiqlənir. Lakin boyda əks olunan motivlərin daha əski xalqların təsəvvürləri ilə bağlılığı da inkar edilmir. Bunların azı yunan eposundan keçmə qənaəti təsdiqlənir.

Dərs vəsaitində Dəli Domrulun etimoloji vahid mənşəliliyinə də aydınlıq gətirilmişdir. Bütün bu kimi qənaət və nəticələr «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının süjet və motiv strukturunun kifayət qədər öyrənilmədiyini göstərir. Eposda elə motivlər vardır ki, onlar müxtəlif variantlarda dünya eposunda özünü göstərir. Elələri də vardır ki, onlar epos üçün ənənəvi olub dastan yaradıcılığında özünü göstərmişdir. «Kitabi-Dədə Qorqud»un arxaik süjet sistemində diqqəti cəlb edən başqa tip süjetlər də vardır. Onların müəyyən qismi tarixən mövcud süjetlərin zəifləyib motivə çevrilməsi, yaxud sökülüb parçalanması yolu ilə öz bütövlüyünü itirməsi yolu ilə meydana gələnlərdir. Belə süjetlər eposda epizodik səciyyə daşıyır. Onların hər birinin süjet sistemində özünəməxsus yeri vardır və hadisələrin bir-birinə bağlanmasında müəyyən rol oynayırlar. Ona görə də həmin süjetlərin mənşə xüsusiyyətləri ilə bağlı cəhətlərini öyrənməyə ehtiyac duyulur. Çünki onlar mənşə etibarını ilə türk etnosuna məxsusdur və onlar türk eposunun süjet mənzərəsində özünə müəyyən yer tutur. «Dədə Qorqud» sistemində onların araşdırılması süjet tipologiyalarını öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətlidir. Belə ki, birinci tip süjetlərin – dünya eposundan gəlmələrin struktur tərkibi xeyli dəyişmiş, müəyyən rekonstruksiyalara məruz qalmış, çox hallarda isə oğuz eposu süjetləri ilə qaynayıb-qarışmışdır. Bu prosesdə onların müəyyən qismi ilkinlik kökündən uzaqlaşmış, Oğuz epik təfəkkürü ənənələrinə uyğunlaşmış, bir sıra hallarda isə onlarla çarpazlaşmalara məruz qalmışdır.

Ümumilikdə, «Kitabi-Dədə Qorqud»un arxaik süjetlər sisteminin maraqlı spesifik xüsusiyyətləri vardır ki, onların hər birinin Oğuz qəhrəmanlıq surətləri ilə genetik və tipoloji araşdırmalara cəlb etmək zəruridir. Süjet çarpazlaşmasında

arxaik qəhrəman arxetipi xüsusi maraq doğurur. Ona görə də tədqiqat işində bu tipli obrazların eposdakı statusu məsələsinə xüsusi diqqət yetirilmişdir.



*Çin-uyğur miniatür sənətindən  
“Kitabi -Dədə Qorqud” inciləri*



## Кенуль Гасанова

### Традиционные сюжеты в эпосе «Книга моего Деда Коркута»

#### Заключение

Древнейший памятник азербайджанского народа «Книга моего Деда Коркута» с первых десятилетий XIX в. привлекал внимание мировой науки. На протяжении минувших лет в Европе велись широкие исследования, связанные с этим величайшим эпосом огузских тюрков.

История основного исследования эпоса связана с именем Фридриха фон Дица (1794-1876) – немецкого филолога, который перевёл на немецкий язык сказание восьмое «Басат убивает Тепегёза» (1815) и впервые издал его с подробным предисловием. Научные взгляды и концепции Ф.Дица относительно сюжетов дастана, географии их распространения на Кавказе, в Европе, в греческом эпосе, происхождения, трансформаций, происшедших при проникновении из Кавказа в Европу, и по сей день не утратили свою научную значимость. Эти концепции актуальны не только для изучения сюжетов и мотивов, связанных с Тепегёзом (Темя глаз – К.Г.), но и для исследования особенностей сюжетов эпоса.

Таким образом, после Ф.Дица эпос «Книга моего деда Коркута» стал объектом изучения в мировой тюркологии. Исследования немецких учёных В.Рубена и И.Хайна составляют особый этап в изучении этого памятника в Европе. Однако об исследовательской работе, проведённой Ф.Дицем и другими учёными на

протяжении долгих лет, в частности, о трудах, посвященных сюжетной структуре, в азербайджанском коркудоведении стало известно значительно позже. Только после изучения коркудоведом Ф.Алимирзоевым архива Ф.Дица и выявления трудов немецких ученых, посвященных исследованию эпоса, удалось получить сведения о новых научно-исследовательских работах. Имеются отдельные сведения и об исследованиях по эпосу «Книга моего деда Коркута» в европейских странах. К сожалению, исследования, проводившиеся в Азербайджане, не вышли на мировой уровень. Так, исследование академика Г.Араслы текстам эпоса «Книга моего деда Коркута» продолжалось со второй половины 30-х гг. до конца 70-х гг. XX века. Хотя исследования последующих лет и внесли весомый вклад в коркудоведение, однако нельзя утверждать, что этот памятник изучен до конца. За последние десятилетия над текстом памятника была проделана значительная работа.

Азербайджанские учёные – коркудоведы подготовили научно-критический текст «Книги моего Деда Коркута» (С.Ализаде), исправили ошибки писарей (Ш.Джамшидов), продолжив тем самым работу, чтобы приблизить текст к совершенному изданию. Если первый текстолог при уточнении ряда слов и словосочетаний опирался на издание турецкого исследователя Магеррама Эргин, то второй текстолог, исправив ошибки и искажения, опубликовал Дрезденскую рукопись в новом прочтении. Всё это показывает, что в Азербайджане начинается новый период подъёма коркудоведения. Большие надежды возлагаются на предстоящее изучение всех остальных проблем.



По инициативе покойного Президента Азербайджанской Республики Гейдара Алиева тексты «Книги моего Деда Коркута» были доставлены в Азербайджан и переданы в распоряжение исследователей. Проведение 1300-летнего юбилея эпоса по решению ЮНЕСКО в 2000 г. также способствовало достижению коркудоведами нового этапа прогресса.

В дастане «Книга моего Деда Коркута» три типа сюжета мировой эпической традиции: сюжеты, связанные с архаичными представлениями и взглядами, ранние сюжеты до средневековья и средневековые сюжеты. После определения типов сюжетов можно заново исследовать период и место их формирования в сравнении с историей огузов.

В представленном учебном пособии делается попытка изучить сюжеты, связанные с архаичными представлениями и взглядами огузов. В центре внимания – особенности распространения древнетюркских сюжетов в «Книге моего Деда Коркута». Наряду с определением границ сюжетов, связанных с ранними представлениями и верованиями, особое внимание уделяется и их главным формам. Данные сюжеты группируются по особенностям тематики и содержания. Они сравниваются с вариантами сюжетов, связанных с эпическими традициями; определяется место и статус каждого из них в эпосе.

Особое внимание уделяется также и проблеме архетипа архаического героя в «Книге моего Деда Коркута», отмечается важная роль архетипов архаичных героев наряду с архаичными сюжетами и мотивами.

Участие таких героев в эпосе служит подтверждением их архаичности. Основное внимание

уделяется архетипа двух героев – Тепегёза и Дели Домрула. Каждому из них посвящен специальный раздел. Автор подробно останавливается на одном из древнейших архетипов эпоса – Тепегёзе. После рассмотрения ряда концепций делается попытка определить происхождение Тепегёза. Говорится о Кавказском происхождении Тепегёза и подтверждается вывод о том, что Полифем – самый упрощенный вариант кавказского Тепегёза, дошедший до европейских народов. Кроме того, Тепегёз – небольшой мотив. Ряд новых исследований подтверждает мысль о том, что Тепегёз не местного происхождения. И девушка- Пери, и Сары Чобан имеют чужеродное происхождение. За не совсем ясной личностью Сары Чобана скрываются признаки инопланетности. Полученные результаты вносят ясность в предположения относительно инопланетного происхождения Тепегёза: Тепегёз- существо, посланное с другой планеты для того, чтобы мстить Огузам, а в их лице – всему человечеству.

Рассматриваются все типы Тепегёзов; за основу берутся исследования Ф. Дица, посвящённые происхождению Тепегёзов. Их участие в мифологическом мышлении, в реальной жизни исследуется в различных аспектах и в заключении делается вывод о том, что независимо от типов Тепегёз, живший на Кавказе, Полифем, возводивший античные города в Центральной Европе, и потомки Тепегёзов ничего кроме мучений и страданий человечеству не приносили. Рассматриваются волшебство Тепегёза из эпоса «Книга моего Деда Коркута», ряд особенностей, присущих ему как эпическому герою кавказских народов.

Особое внимание уделяется также Дели Домрулу как второму архетипу героя. Истины, связанные с Дели Домрулом, анализируются на основе текста дастана. Выражается отношение к проблеме включения данного образа в дастан в преддверии распространения исламских взглядов. Отмечается, что и сказание о Дели Домруле, и сам образ Дели Домрула созданы озанами с целью усиленного внушения идеи о величии и всемогуществе Бога.

По мнению некоторых исследователей, сказание «Дели Домрул» появилось после исторического переселения огузов в Малую Азию. Однако отражённые в сказании мотивы не исключают связь с представлениями более древних народов. Подтверждается предположение о переходе их из греческого эпоса.

В учебном пособии также вносится ясность в проблему происхождения Дели Домрула. Все эти выводы и заключения показывают недостаточную изученность сюжетной и мотивационной структуры эпоса «Книга моего Деда Коркута». В эпосе есть мотивы, проявляющиеся в разных вариантах в мировом эпосе. Некоторые же мотивы, традиционные для эпоса, проявляются в создании дастанов.

В системе архаичных сюжетов «Книги моего Деда Коркута» имеются и другие типы сюжетов. Определённая часть их возникла в результате ослабления исторически существовавших сюжетов и превращения их в мотивы или же в результате разделения и утраты целостности. Такие сюжеты в эпосе носят эпизодический характер. Каждый из них занимает особое место в системе сюжетов и играет определённую роль в взаимосвязи событий. Поэтому необходимо изучение

особенностей происхождения этих сюжетов, т.к. по своему происхождению они свойственны тюркскому этносу и занимают особое место в сюжетной картине тюркского эпоса. Их исследование в системе эпоса «Книга моего Деда Коркута» весьма актуально с точки зрения изучения типологии сюжетов. Так, структура первого типа сюжетов – из мирового эпоса – заметно изменилась, подверглась определённой реконструкции, в большинстве случаев смешалась с сюжетами огузского эпоса. В этом процессе определённая часть их отделилась от своего корня, адаптировалась к традициям огузского эпического мышления, в ряде же случаев произошло их скрещивание.

В общем, система архаичных сюжетов эпоса «Книга моего Деда Коркута» имеет ряд интересных особенностей, каждую из которых необходимо привлечь к генетическому и типологическому исследованию с героическими образами огузов. В скрещивании сюжетов большой интерес представляет архетип архаичного героя, поэтому особое внимание в исследовании должно быть уделено проблеме статуса такого типа образов в эпосе.



**Kenul Hasanova**

**The traditional plots in the epos  
“The Book of Dede Korkut”**

**Conclusion**

“The Book of Dede Korkut”, the most ancient monument of the Azerbaijani people, attracted the world science attention from the first decades of the XIX century. The vast researches dealt with this greatest epos of Oghuz Turks have been carried out in Europe lately. The history of main research of this epos is connected with the name of Friedrich Diez (1794-1876), a German philologist who translated the eighth story” How Basat Killed Google-eye” into German (1815) and for the first time published it with the detailed foreword. F.Diez’s scientific conceptions and views of the plots of the epos, geography of their spreading in the Caucasus, Europe, Greek epos, origin, transformations during their transition from the Caucasus to Europe are still significant. These conceptions are very important not only for study of plots and motives connected with Tepegöz (Google-eye – K.G.) but also for research of the peculiarities of the plots of this epos.

So after F.Diez the epos “The Book of Dede Korkut” became a research subject in the world study of Turkic languages. The German scientists V.Ruben’s and Y.Hein’s scientific researches form a special stage in the study of this written monument in Europe. But F.Diez’s and other scientists’ research works carried out over many years in particular the works dedicated to the plot structure became known in Azerbaijani study of “The Book of Dede Korkut”

later. The Azerbaijani scientist F.Alimirzayev carefully studied F.Diez's archives and revealed the German scientists' works dedicated to the study of the epos and only then it was able to obtain the information about the new research works. There is some information about the research works dedicated to the epos "The Book of Dede Korkut" in European countries. Unfortunately the researches carried out in Azerbaijan didn't attain a worldwide level.

Thus the academician H.Arasli analysed the text of the epos "The Book of Dede Korkut" from the second half of the 30's to the end of the 70's of the XX century. Though the research works during the following years made a valuable contribution to the study of the epos it cannot be said that this monument has been fully studied.

A considerable amount of work has been done on the text of the epos. The Azerbaijani scientists prepared the scientific-critical text of "The Book of Dede Korkut" (S.Alizadeh), corrected the scribes' mistakes (Sh.Jamshidov) continuing the work in order to align the text to the perfect publication. While precisising some words and word-combinations the first textologist based himself on the edition of the Turkish researcher Maharram Ergin, but the second textologist correcting the mistakes and distortions published the Dresden manuscript in a new reading. All this demonstrates that a new period of rise of study of "The Book of Dede Korkut" began in Azerbaijan. The hope lies in the forthcoming study of all the other problems. On the late President of the Republic of Azerbaijan Heydar Aliyev's initiative the texts of "The Book of Dede Korkut" were brought to Azerbaijan and handed over to the scientists. The 1300-th anniversary of the epos that was held on the initiative of UNESCO in 2000 contributed to the

achievement of the new stage of progress in study of “The Book of Dede Korkut”.

There are three types of plots of the world epic tradition in the epos “The Book of Dede Korkut”: the plots related to the archaic notions and views, the early plots before the Middle ages and the medieval plots. Having determined the types of the plots one can reexamine the period and place of their formation in comparison with the Oghuz history.

The presented manual seeks to study the plots related to the Oghuz archaic notions and views. The peculiarities of spreading of the ancient Turkic plots in “The Book of Dede Korkut” are in the focus of attention. Special attention is paid both to determination of the bounds of the plots related to the early nations, beliefs and to their main forms. These plots are grouped by the specific features of the themes and content. They are compared with the variants of the plots related to the epic traditions; their places and status in the epos are determined. Special attention is also paid to the problem of archetype of the archaic hero in “The Book of Dede Korkut”; the important role of the archetype of the archaic heroes is emphasized together with the archaic plots and motives. Participation of such heroes in the epos confirms their archaism. Major attention is given to the archetypes of two heroes – Tepegoz (Google – eye) and Deli Domrul. A special section is dedicated to each of them. The author details one of the most ancient archetypes of the epos Tepegoz. Having considered some conceptions the author attempts to determine the origin of Tepegoz and confirms the conclusion that Polyphemus is the most simplified version of Caucasian Tepegoz that came to the European peoples. Furthermore Tepegoz is a small motive. A number of new studies confirm the assumption that Tepegoz’s origin is not

local. Both a girl-peri and Sari Choban have alien origin. Sari Choban is an unclear person with the extraterrestrial features. The results shed light on the assumption about extraterrestrial origin of Tepegoz: Tepegoz is a creature sent from the other planet in order to revenge on the Oghuz people and through them all humanity.

All types of Tepegoz are considered on the basis of F.Diez's scientific works dedicated to the origin of Tepegoz. Their participation in mythological thinking, real life is studied in the different aspects. It concludes that regardless of the types both Tepegoz living in the Caucasus and Polyphemus building the ancient towns in Central Europe and their descendants terrorized and plagued the humankind.

Tepegoz from "The Book of Dede Korkut" is considered to be an epic hero of the Caucasian peoples that has magic peculiarities. Special attention is paid to Deli Domrul as the second archetype of the hero. The truths related to Deli Domrul are analysed on the basis of the text of the epos. The author expresses own attitude to the problem of inclusion of this character in the epos in advance of the spreading of Islamic views. It is emphasized that both the story about Deli Domrul and the character of Deli Domrul were created by ozans in order to inspire the idea about God's greatness and omnipotence. In some researchers' opinions the story about Deli Domrul appeared after the historical resettlement of the Oghuz people to Asia Minor. But the motives reflected in the story don't preclude the connection with the more ancient peoples' notions. The suggestion of their transition from the Greek epos is confirmed.

The problem of origin of Deli Domrul is also clarified in this manual. All these results and conclusions show gaps



in knowledge of the plots and motives of the epos “The Book of Dede Korkut”. There are some motives in the different variants in the world epos. Some motives that are traditional for this dastan manifest themselves in the creation of the eposes.

There are other types of plots in the system of the archaic plots of “The Book of Dede Korkut”. Some of them appeared as a result of the weakening of historical plots and their turning into the motives or else as a result of division and lost of integrity. Such plots are sporadic in the epos. Each of them takes a special place in the system of plots and plays a role in the interconnection of events. So it is necessary to study the peculiarities of the origin of these plots because they are common features of the Turkic epos and hold a special place among the plots of the Turkic epos. Their research in the system of the epos “The Book of Dede Korkut” is very urgent from the standpoint of study of typology of plots. Thus the structure of the first type of plots that are from the world epos has noticeably changed, undergone reconstruction, in most cases mixed up with the plots of the Oghuz epos. In this process a part of them distanced from their root, adapted to the traditions of the Oghuz epic thinking, in some cases their crossing took place. In general the system of the archaic plots of the epos “The Book of Dede Korkut” has a number of interesting features, and each of them must be engaged in the genetic and typological research with the characters of the heroic Oghuz. The archetype of the archaic hero is of the utmost interest in the crossing of plots, so special attention should be given to the problem of status of such characters in the epos.



## İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

### Azərbaycan dilində:

1. Abbasov İ.A. Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarının erməni dilinə tərcümə, təbdil, nəşri tarixi və tədqiqi məsələləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Altıncı kitab. Bakı: Elm, 1981, s. 50-89
2. Abdullayev B.A. Azərbaycan folklorunda ailə-məişət mərasimləri və onların poetik mətnləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Yeddinci kitab. Bakı: Elm, 1987, s. 80-139
3. Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud» və İslam dini. Bakı: Ozan, 1997, 40 s.
4. Abdulla B.A. «Kitabi-Dədə Qorqud»un poetikası. Bakı: Elm, 1999, 224 s.
5. Abdulla B.A. Dəli Domrul «Kitabi-Dədə Qorqud»da və qorqudşünaslıqda. Bakı: Elm, 2002, 56 s.
6. Abdulla K. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, Elm, 1999, 304 s.
7. Abdullayev K. Gizli «Dədə Qorqud». Ədəbiyyatşünaslıq. Bakı: Yazıçı, 1991, 152 s.
8. Abid Ə. Xalq komissarlığına məktub. Azərbaycan Respublikasının Mərkəzi Dövlət Arxivi: f. 73, s.v. 42, s. 16
9. Abid Ə. Əsirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına aid vəsiqələr // Azərbaycan öyrənmə yolu, 1930, № 3, s. 48-53
10. Abid Ə. Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış // Dan ulduzu, 1929, № 5, s. 30-33; № 8, s. 28-30
11. Abid Ə. Heca vəzninin tarixi // Maarif işçisi, Bakı, 1927, № 3, 4, 6, 7

12. Abid Ə. Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi. S. Mümtaz adına ədəbiyyat və incəsənət arxivi: f. 170, s.i. iş. 1-8
13. Abid Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 288 s.
14. Acalov A.M. Dəli Dömrül boyunun kökləri və mifoloji simvolikası // Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm, 1983, s. 222-236
15. Anar. Dədə Qorqud dünyası. Tarixin yaddaşı // Azərbaycan, 1985, № 11, s.79-145
16. Anar. İkinci beynəlxalq «Dədə Qorqud» kollokviumun açılışında giriş sözü. «Ədəbiyyat» qəz., 1999, № 1, 8 yanvar
17. Araslı H.M. «Kitabi-Dədə Qorqud» // Revolyusiya i kultura, 1938, № 3, s. 61-99
18. Araslı H.M. «Kitabi-Dədə Qorqud» haqqında. «Ədəbiyyat» qəz., 1938, 17 mart
19. Araslı H., Dəmirçizadə Ə., Arif M., Təhmasib M.H. Dədə Qorqud dastanları. «Kommunist» qəz., 1957, 26 mart
20. Azərbaycan Kommunist (bolşeviklər) partiyasının XVIII qurultayında Azərb. K(b) PMK-nın işi haqqında M.C.Bağirov yoldaşın hesabat məruzəsi. «Ədəbiyyat» qəz., 1951, 26 may
21. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Onuncu kitab. Bakı: Səda, 2001, 224 s.
22. Babayev S.Y. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında Naxçıvan yer adları. Bakı: Elm, 1999
23. Bakı Dövlət Universitetinin arxivi: 1921-ci il sənədləri, VII qovluq, s. 124-125
24. Bakı Dövlət Universitetinin arxivi: 1922-23-cü il sənədləri, V-VI qovluq, s. 121-124

25. Bayramov Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında etnik -psixoloji xüsusiyyətlərin inikası. Bakı: Nurlan, 2000, 148 s.
26. Bayramov M. Dədə Qorqud ocağında (1988-ci ildə iyul ayında Bakıda keçirilən «Kitabi-Dədə Qorqud»a həsr olunmuş I kollokvium haqqında) // Gənclik, 1988, № 2, s. 25-29
27. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, 220 s.
28. Cəfərov N. «Kitabi-Dədə Qorqud»da islama keçidin poetikası. Bakı: YNE, Elm, 1999, 54 s.
29. Cəməşidov Ş.A. «Kitabi-Dədə Qorqud»u vərəqləyərkən. Bakı: Gənclik, 1969.
30. Cəməşidov Ş.A. «Kitabi-Dədə Qorqud» / Redaktoru H.Araslı. Bakı: Elm, 1977, 176 s.
31. Dədə Qorqud dastanları / Uşaqlar üçün işləyəni Ş.A.Cəməşidov. Bakı: Maarif, 1980, 154 s.
32. Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. Bakı: Öndər, 2004, 240 s.
33. Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər, 2004, 368 s.
34. Dədə Qorqud – 1300 // Bakı Universitetinin Xəbərləri. Humanitar elmlər seriyası (KDQ-a həsr olunmuş xüsusi buraxılış), 1999, № 1-2, 344 s.
35. Dəmirçizadə Ə.M. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dili. Bakı: APİ, 1959, 164 s.; Bakı: Elm, 1999, 140 s.
36. Əfəndiyev P.Ş. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 477 s.
37. Əfəndiyev R. El ədəbiyyatı, yaxud el sözləri // Azərbaycanı öyrənmə yolu, 1928, № 1-2, s. 23-36
38. Ələkbərli M.K. Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 1935, 40 s.
39. Ələkbərli M.K. Azərbaycan Şura ədəbiyyatı haqqında // Revolyusiya və kultura, 1934, № 11, s. 12-13

40. Əlibəyzadə E. Ədəbi şəxsiyyət və dil. Bakı: Yazıçı, 1982, 196 s.
41. Əlimirzəyeva F.D. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanları alman filoloji fikrində. Bakı: Elm, 1999, 332 s.
42. Əliyev H.Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının 16 fevral 1999-cu il tarixdə keçirilən iclasında giriş sözü. «Azərbaycan» qəz., 1999, 17 fevral
43. Əliyev H.Ə. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı. «Kitabi-Dədə Qorqud» Ensiklopediyası: 2 cilddə, I c. (Redaktorlar şurası Anar (sədr), Ağamusa Axundov, Anaqulu Nurməhəmmədov, Bəhlul Abdulla və b.). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, s. 5-12
44. Əliyev R.M. Ölüm haqdı, çıxmaq olmaz əmrdən. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Dəli Domrulun boyu haqqında // Azərbaycan, 2006, № 8, s. 180-182
45. Əliyev O. «Kitabi-Dədə Qorqud» və Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm, 1999, 76 s.
46. Əsgər Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»un yazıya alınması və nüsxələri // Azərbaycan, 2006, № 12, s. 167-181
47. Əzizov E.İ. Azərbaycan folklorunda qədim bir etiqadın izləri // S.M.Kirov adına ADU-nun Elmi əsərləri. Dil və ədəbiyyat seriyası, 1978, № 4, s. 17-23
48. Hacıyev T.İ. Azərbaycan ədəbi dili tarixi (Təşəkkül dövrü). Bakı: ADU, 1976, 153 s.
49. Hacıyev T.İ., Vəliyev K.N. Azərbaycan dili tarixi. Oçerklər, materiallar. Bakı: Maarif, 1983, 187 s.
50. Hacıyev T.İ. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, Elm, 1999, 216 s.
51. Hikmət İ. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: 2 cilddə, I c. Bakı, 1928.
52. Homer. Odisseya. Bakı: Şərq-Qərb, 2009, 376 s.

53. Kazımov Q.Ş. Homerin poemaları və «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı: Təhsil, 2006, 80 s.
54. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1300 illiyi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidenti H.Ə.Əliyevin Sərəncamı. «Azərbaycan» qəz., Bakı, 1997, 20 aprel, 1997, 21 aprel.
55. «Kitabi-Dədə Qorqud» / H.Araslının redaktəsi və müqəddiməsi ilə. Bakı: Azərnəşr, 1939, 178 s.
56. Kitabi-Dədə Qorqud. Dastan (Tərtib və müqəddimə H.Araslınındır. redaktoru M.Təhmasib). Bakı: Azərnəşr, 1962, 176 s.
57. Kitabi-Dədə Qorqud. Xalq dastanı («Kitabi-Dədə Qorqud» adlı müqəddimə və tərtib H.Araslınındır). Bakı: Gənclik, 1978, 184 s.
58. Kitabi-Dədə Qorqud (Məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, 316 s.
59. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadənin-dir). Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
60. Kitabi-Dədə Qorqud (Sadələşdirilmiş mətnin və ön sözün müəllifi A.M.Nəbiyev). Bakı: Çayıoğlu, 2000, 170 s.
61. «Kitabi-Dədə Qorqud»un bibliografiyası (Tərtib edənləri: H.M. Məmmədov, Ş.H.Vəliyev, M.Z. Qənbərova, Ş.Ə.Əhmədova). Bakı: Maarif, 1999, 56 s.
62. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının BDU-da tədqiqi. Bibliografik göstərici (Tərtib edən Ş.Quliyeva, S.Sadıqova). Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1999, 71 s.
63. «Kitabi-Dədə Qorqud»un Ensiklopediyası: 2 cildə. (Redaktorlar şurası Anar (sədr), Ağamusa Axundov, Annaqulu Nurməhəmmədov, Bəhlul Abdulla və b.). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, I c., 622 s.; II c., 567 s.

64. Kitabi-Dədə Qorqud – 1300 // Filoloji araşdırmalar (Elmi redaktoru V.Sultanlı), IX kitab. Bakı: BDU, 1999, 185 s.
65. «Kitabi-Dədə Qorqud»un izahlı lüğəti. (Redaktoru A.Axundov). Bakı: Elm, 1999, 204 s.
66. Kitabi-Dədə Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan (Drezden nüsxəsi əsasında tərtib edəni: Ş.A.Cəmşidov). Bakı: Göytürk, 1995, 175 s.
67. Kitabi-Dədəm Qorqud əla-lisani-taifeyi-oğuzan. Mətnin əsli, sadələşdirilmiş mətn və faksimile (Tərtib edəni, çapa hazırlayanı, ön söz və lüğətin müəllifi S.Q.Əlizadə). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 s.
68. Kitabi-Dədəm Qorqud (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının dürüsləşdirilmiş elmi mətni Ş.A.Cəmşidovundur). Bakı: Elm, 1999, 680 s.
69. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999, 243 s.
70. Qıпчақ M. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Bamsı Beyrək obrazı. «Səs» qəz., 1999, 28 aprel
71. Məmmədli H.M. Dədəm Qorqud gəzən yerdi bu yerlər. Bakı: Elm, 1999, 330 s.
72. Məmmədli H.M. Dünyanı düşündürən «Dədə Qorqud». Bakı: Ümid, 1999, 345 s.
73. Məmmədov C.M. Türk epik ənənəsində Dədə Qorqud: Filol. elm.nam. ... dis. AMEA-nın Mərkəzi Elmi Kitabxanası. Bakı, 1995, 138 s.
74. Nəbiyev A.M. «Kitabi-Dədə Qorqud» və «Qaraoğlu» dastanlarında forma və süjet oxşarlığı // ADU-nun Elmi əsərləri, Dil və ədəbiyyat seriyası, 1978, № 2, s.55-59
75. Nəbiyev A.M. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Təpəgöz fenomeni. «Azərbaycan» qəz., 1999, 27-28 may

76. Nəbiyev A.M. «Kitabi-Dədə Qorqud» həqiqətlərinin izi ilə // Dədə Qorqud – 1300, Bakı, Dövlət Universiteti, 1999, s. 146-157
77. Nəbiyev A.M. Selcan xatun obrazı və «Selcan boyat» toponimi haqqında // Filoloji araşdırmalar, IX kitab, Bakı: BDU, 1999, s. 16-29
78. Nəbiyev A.M. Azərbaycan folklorşünaslıq məktəbi. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı: Ali məktəblər üçün dərslik: 2 cildə, I c. Bakı: Turan, 2002, s. 52-99
79. Nəbiyev B., Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güzgüsü (Kitabi-Dədə Qorqud). Bakı: Elm, 1999, 32 s.
80. Nəbiyeva B. Tərcümənin vüsəti, “Xalq qəzeti”, 28 oktyabr, 1992
81. Nəbiyeva B. Axtarışlar, tapıntılar və itkilər. Tərcümə sənəti (məqalələr məcmuəsi), Bakı: Elm, 1990, s.66-102
82. Rəfil M. Nizamiyə qədərki Azərbaycan kulturası // Nizami almanaxı, II kitab. Bakı, 1940, 193 s.
83. Rəfil M. Ən qədim Azərbaycan ədəbiyyatı // Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild. Bakı, 1943, s. 3-19
84. Seyfəlmülük (Xalq dastanı). Bakı: Azərnəşr, 1997, 72 s.
85. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 326 s.
86. Seyidov M. Azərbaycan xalqının söykökünü düşünər-kən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.
87. Səmədov A. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının tədqiqi və öyrənilməsi tarixindən. Bakı: Nurlan, 2003, 536 s.
88. Sultanlı Ə. «Dədə Qorqud» dastanı haqqında qeydlər // Məqalələr. Bakı: Azərnəşr, 1971, s. 11-100
89. Sultanlı Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim Yunan dastanları. Bakı: Elm, 1999, 84 s.
90. Sümər F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992, 432 s.



91. «Şah İsmayıl» dastanı // Azərbaycan dastanları: 5 cilddə, III c. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1967, 379 s.
92. Tariximizin görkəmli səhifələrini xalqımızın bugünkü və gələcək nəsillərinə, bütün dünyaya daha yaxşı tanıtmalıyıq // «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının iclasında Azərbaycan Prezidenti H.Ə.Əliyevin yekun nitqi. «Azərbaycan» qəz., 1999, 9 aprel
93. Təhmasib M.H. «Dədə Qorqud» boyları haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Birinci kitab. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1961, s. 4-51
94. Təhmasib M.H. «Dədə Qorqud» boyları haqqında. İkinci məqalə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. İkinci kitab. Bakı: Elm, 1966, s. 5-29
95. Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Dördüncü kitab. Bakı: Elm, 1973, s. 3-12
96. Təhmasib M.H. Bir tarixi həqiqətin eposdakı izləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Altıncı kitab. Bakı: Elm, 1981, s. 3-19
97. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (Orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 398 s.
98. ÜİK (b) P-nın qərar və göstərişləri, Marksizm-Leninizm institutu. Bakı, 1936, 326 s.
99. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 413 s.
100. Zəngin tariximiz, qədim mənşəyimiz və milli mənəvi dəyərlərimizlə fəxr etməyə haqqımız var // Azərbaycan Prezidenti H.Əliyevin «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının iclasında yekun nitqi. «Azərbaycan» qəz., 1999, 17-18 fevral

101. Zəngin tariximizin hər bir səhifəsini açmaq, geniş tədqiq etmək, onu xalqımıza və dünyaya təqdim etmək müqəddəs vəzifədir // «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının iclasında Azərbaycan Prezidenti, Komissiyanın sədri H.Əliyevin yekun nitqi. «Azərbaycan» qəz., 2000, 12 mart

### **Rus dilində:**

102. Аваев В.И. Нарты. Эпос осетинского народа (Изд. Подгот. В.И.Аваев и др. Пер. Р.А.Ивнева, под ред. Н.Г.Джусоева. Послесл. В.И.Аваева и Б.А.Калоева). Москва: Изд-во АН СССР, 1957, 401 с.
103. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, 116 с.
104. Бадалов Р.А. Правда и вымысел героического эпоса // Азербайджанский эпос «Китаби-Деде Горгуд». Баку: Элм, 1983, 154 с.
105. Бартольд В.В. Коркуд // Записки Восточного отдела Императорского Российского археологического общества. Т. IX, 1896, с. 272-273
106. Бартольд В.В. Из прошлого турок // «Ежемесячный журнал», 1917, № 2-3
107. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. (Перевод В.В. Бартольда. Издание подготовили: В.М.Жирмунский и А.Н. Кононов). М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962, с. 109-120
108. Гаджиев Дж., Кулизаде М. Об одной антинародной книге. «Литературная газета», 1951, 7 июля
109. Гордлевский В.А. Государство сельджукидов Малой Азии. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941, 198 с.

110. Гордлевский В.А. Государство сельджукидов Малой Азии // Избранные сочинения. Т. I, М.: Изд-во восточной литературы, 1960, 551 с.
111. Диваев А.А. Несколько слов о могиле святого Хорхут-ата / ЗВОРАО, Т. 10, СПб., 1896, с. 193-194
112. Диваев А.А. Еще о могиле святого Хорхут-ата / ЗВОРАО, Т. 13, 1900, СПб., 1901, с.039-040
113. Деде Коркут (Пер. акад. В.В.Бартольда. Подготовили к печати: Г.Араслы. М.Г.Тахмасиб). Баку, 1950, 299 с.
114. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.-Л.: Наука, 1962, 435 с.
115. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и Книга Коркута // Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос (Перевод В.В.Бартольда. издание подготовили В.М. Жирмунский и А.Н. Кононов). М.-Л.: Изд-во АН СССР, с. 131-258
116. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1947, 579 с.
117. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974, 728 с.
118. Иностранцев К.А. Коркуд в истории и легенды /ЗВОРАО. Т. 20, вып. 1, 1912, с. 40-46
119. Калевала. Карело-финский народный эпос (Сборал, обраб. и предисл. Э.Леннкрота). Петрозаводск, Карелия, 1985, 383 с.
120. Кероглы Х.Г. Огузский героический эпос. М.: Наука, 1976, 239 с.
121. Кероглы Х.Г. Дегегёз и Полифем // Советская тюркология, 1989, № 4, с. 76-83

122. Кероглы Х.Г., Набиев А.М. Азербайджанский героический эпос. Баку: Язычи, 1996
123. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос (Перевод В.В.Бартольда. издание подготовили В.М. Жирмунский и А.Н.Кононов). М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962, 300 с.
124. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос (Перевод академика В.В.Бартольда). Баку: YNE «XXI», 1999, 319 с.
125. Книга моего Деда Коркута (Текст). Огузский героический эпос (Подготовили В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов, пер. В.В. Бартольда). Репринт, воспроизведение изд. 1962 г. Санкт-Петербург: Наука, 2007, 299 с.
126. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958, 193 с.
127. Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество. М.: Высшая школа, 1977, 375 с.
128. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Изд-во восточной литературы, 1963, 462 с.
129. Мифологический словарь (Гл.ред. Е.М.Мелетинский). М.: Советская энциклопедия, 1990, 672 с.
130. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. (Гл.ред. С.А.Токарев). Т. I. М.: Советская энциклопедия, 1991, 671 с.
131. Набиев А.М. Типология и взаимосвязь азербайджанского и узбекского фольклора: Дисс. ...докт. филол. наук. Тбилиси, 1980, 397 с.
132. Набиев А.М. Взаимосвязь азербайджанского и узбекского фольклора. Баку: Язычи, 1986, 288 с.

133. Основные задачи идеологической работы. Газ. «Правда», 1951, 7 июня
134. Рафили М.Г. Героический эпос азербайджанского народа. Газ. «Бакинский рабочий», 1941, 13 июня
135. Рафили М.Г. Народные творения бессмертны (Об эпосе «Китаби-Деде Коркут»). Газ. «Бакинский рабочий», 1957, 22 августа
136. Рафили М.Г. Древняя азербайджанская литература (до начала XVI в.) Краткий очерк. Баку: НКП Азерб. ССР, 1941, 132 с.
137. Рафили М.Г. Введение к изучению истории азербайджанской литературы / Труды АГУ имени С.М. Кирова. Баку, 1948, с. 87-106
138. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка (Составитель Л.Г.Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В.Новиков). Л.: Наука, 1979, 437 с.
139. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985, 256 с.
140. Туманский А.Г. По поводу «Китаби-Коркут» / ЗВОРАО. Т. 9. СПб., 1896, с. 269-272
141. Фалев П.А. Введение и изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент, 1925, 248 с.
142. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии (Ред., послесл. и коммент. С.А.Токарева). М.: Политиздат, 1986, 702 с.
143. Якубовский А.Ю. «Китаби-Коркуд» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья //Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос (Перевод академика В.В.Бартольда). Баку: YNE «XXI», 1999, с.127-135

## Türk dilində:

144. Binyazar A. Dedem Korkutun öyüdləri. Ankara, 1973, 286 s.
145. Boratav P.N. Dede Korkut hikayelerindeki tarihi olaylar ve kitabın telif tarihi // «Türkiyat» mecmuası. C. XIII, İstanbul, 195, s. 31-62
146. Dede-Korkut (Çapa hazırlayanı M.Nicati Sebetçioğlu). İstanbul, 1978, 352 s.
147. Eliyarlı S.S. Kurddan türeyiş efsanesinin tarihi coğrafiyasına dair //Türk dünya araştırmaları, 1990, sayı 65, s. 83-99
148. Ergin M. Dede Korkut kitabı. I c. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958, XVIII + 251 s.
149. Ergin M. Dede Korkut kitabı. II c. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963, XI + [3] + 433 s.
150. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, 1018 s.
151. Kırzioğlu M. Fahrettin. Dede Korkut hikayeleri. I kitab. İstanbul, 1952, 132 s.
152. Sakaoğlu S. Dede Korkut kitabı. İncelemeler, Derlemeler, Aktarmalar: 2 cildde. Konya, 1988, 1034 s., cild 1, s. 1-486; cild 2, s.487-1034



## MÜNDƏRİCAT

<b>GİRİŞ</b> .....	3
<b>EPOSDA ƏSKİ TÜRK SÜJETLƏRİNİN YAYILMA SPESİFİKASI</b> .....	10
<b>1.1.Əski türk təsəvvür və etiqadları ilə bağlı yaranan süjet və motivlər</b> .....	13
<b>1.2.Eposçuluq ənənələri ilə bağlı süjetlərin formalaşma spesifikasiyası</b> .....	41
<b>«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»DA ARXAİK QƏHRƏMAN ARXETİPİ – TƏPƏGÖZ</b> .....	77
<b>DƏLİ DOMRULDA UZAQ OLMAYAN KEÇMİŞİN İZLƏRİ</b> .....	101
<b>NƏTİCƏ</b> .....	121
<b>İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT</b> .....	138

