

İSLAM SADIQ

ŞUMER VƏ TÜRK

DASTANLARI

- 13438 -

Azərbaycan Respublikası Prezidentinin

İşlər İdarəsi

PREZİDENT KİTABXANASI

Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı

Bakı - 2012

Redaktoru
Ələvsət Ağalarov

S-15 İslam Sadıq
Şumer və türk dastanları. Azərneşr, Bakı, 2012, 208 səh.

150 ildən çoxdur ki, Şumer dünyası Qərb alimlərinin diqqət mərkəzindədir. Azərbaycanda isə sanki Şumer mövzusu "qoruq" elan edilmişdir. Halbuki türk dünyasına Şumer prizmasından, Şumer dünyasına türk prizmasından baxdıqda bir çox qaranlıq məsələlərin üstünə işıq düşür.

Bu kitabda Şumer və türk epik mətnləri arasında maraqlı paralellər aparılmış, çoxsaylı oxşar və eyni motivlər üzə çıxarılmış, onların təsadüf olmadığı, Şumer və türk epik düşüncəsinin eyni qaynağa bağlılığından irəli gəlmişdir.

İSBN 978 9952-8200-3-4

0503000000

M – 651(07)2008

© İslam Sadıq, 2012

ÖN SÖZ ƏVƏZİ

Türk xalq yaradıcılığı ənənəsi haqqında çox yazılıb, geniş tədqiqatlar aparılıb. Bununla belə, türk epik təfəkkürünün tarixi, ilkin qaynaqları, inkişaf mərhələləri indiyədək fundamental şəkildə araşdırılmamışdır. Şumer epik mətnləri ilə müqayisəli araşdırmalar aparmadan türk epik təfəkkürünün tarixini, inkişaf mərhələlərini, bütövlükdə türk xalq yaradıcılığı və ayrılıqda dastançılıq ənənəsinin genezisini, tipologiyasını, ilkin qaynaqlarını, tarixi inkişaf dinamikasını düzgün öyrənmək mümkün deyil.

Şumerin kəşfindən 150 ildən çox bir vaxt ötsə də, Azərbaycanda bu günə qədər mixi yazılı mətnlərin öyrənilməsinə biganəlik göstərilmişdir. "Bilqamis" dastanının Akkad versiyası istisna olmaqla doqquz Şumer qəhrəmanlıq eposunun, onlarla lirik şeir mətnlərinin, himn, təmsil, atalar sözü və məsəllər kimi zəngin bədii əsərlərin heç biri Azərbaycan dilinə tərcümə edilməmişdir. Halbuki Azərbaycan tarixinin, etnoqrafiyasının, ədəbiyyatının, folklorunun, mifologiyasının, coğrafiyasının, ədəbi-bədii, fəlsəfi-estetik dünyagörüşünün düzgün öyrənilməsi üçün həmin mətnlər dəyərli qaynaqlardır. Bunu qədim dövrlərə aid yazılı qaynaqların yoxluğundan danışan Azərbaycan alimləri yaxşı bilməlidirlər.

Şumer folkloru və ədəbiyyatı bu günə qədər Azərbaycanda fundamental şəkildə tədqiq edilməmiş, bir neçə məqaləni çıxarmaq şərtilə türk xalqlarının folkloru Şumer ədəbi örnəkləri ilə müqayisəli şəkildə öyrənilməmişdir. Əksinə, Azərbaycan ədəbiyyatının və folklorunun bir çox problemlərinin araşdırılması zəman Avropa alimlərinin əsərlərinə və nəzəriyyələrinə daha çox istinad edildiyindən əksər hallarda yanlış nəticələr çıxarılmış, yaxud məsələlər həll olunmamış qalmışdır. Halbuki Şumer və türk xalqları folklorunda müqayisəli tədqiqat üçün zəngin material mövcuddur.

Böyük türk alimi Bahaəddin Ögel yazırdı ki, "türkcə və türk kultürü yağmaya çıxarılmış bir mal kimidir. Əlində dəlil olmadı, hər önünə gələn ondan bir parçanı alıb başqa bir kultürə mal etməyə sanki iznli kimidir"¹. Bir malın yağmalanması onun yiyəsiz, sahibsiz olması deməkdir. Türk mədəni irsinin

¹ Ögel Bahaəddin. Türk mitolojisi. Ankara. I c. 1989. s.150.

yağmalanması bu gün də davam edir və acı da olsa deməliyik ki, Azərbaycanda da belə yağmaçılar az deyil. Biz öz tariximizə, dilimizə, mədəni irsimizə yiyə durmadıqca bu yağmaların qarşısı alınmayacaq. Bu baxımdan mixi yazılı Şumer gil kitablarının dəyəri ölçüyəgəlməzdir. Onların öyrənilməsi bir çox yanlışlıqları aradan qaldırmağa, qaranlıq qalmış məsələlərin üstünə işıq salmağa və yarımçıq araşdırmaları sona çatdırmağa imkan verir.

ŞUMER VƏ TÜRK YARADILIŞ DASTANLARI

Şumer və türk folklorunda dastanlar mühüm yer tutur. Bir çox xalqlar dastan yaradıcılığına gec başlamışlar. Şumerlərin və türklərin yaratdıqları dastanlar onların şifahi yaradıcılığının ən erkən çağlarına təsadüf edir. Bu tarixin qədimliyi çox böyük elmi əhəmiyyətə malikdir. Şumer və türk dastanlarını ideya və məzmununa görə əsasən iki qrupa bölmək olar:

1. Yaradılış dastanları; 2. Qəhrəmanlıq dastanları.

Türk folklorunda məhəbbət dastanları zəngin bir xəzinə təşkil etsə də, Şumer folklorunda olmadığına görə, bu bölgədə onlar nəzərə alınmamışdır.

İnsan dünyaya göz açdığı ilk gündən bəri iki sualın cavabı onu daim düşündürmüşdür: 1. Dünya necə yaranmışdır?; 2. İnsan necə yaranmışdır?

Həm də insanları bu sualların hər ikisi eyni vaxtda düşündürmüşdür. Ola bilməzdi ki, dünyanın necə yarandığını bilmək istəyənlər insanın necə yaranması ilə maraqlanmasınlar. Qədim insanlar yaxşı başa düşürdülər ki, dünyanı və insanı bir-birindən ayrı təsəvvür etmək olmaz. Dünya formadır, insan məzmunudur. Əgər dünya varsa, insan yoxdursa, bu məzmunuz formadır. Yox, əgər dünya yoxdursa, deməli, forma yoxdur və məzmunundan söhbət gedə bilməz. Məzmunu forma yaradır, məzmun formadan doğur. Deməli, insanın yaradılmasını dünyanın mövcudluğu zərurləşdirmişdir. Dünya-insan modelində forma-məzmun vəhdəti təmin edilmişdir. Ona görə Şumer və türk yaradılış dastanlarında əvvəlcə dünya, sonra insan yaradılır. Bu da yuxarıdakı məntiqə tamamilə uyğundur.

Dünyanın və insanın yaranması bütün xalqların əfsanə və miflərində öz əksini tapmışdır. Hər bir xalq dünyanın və insanın necə yarandığı barədə düşünmüş, bu məsələləri öz bədii təfəkkürünün süzgəcindən keçirib epik mətnlərdə qələbləşdirmiş, yaddaşlarda yaşada-yaşada nəsil-dən-nəsilə ötürmüşdür. Dünyanın və insanın yaranması haqqında ən uzaq xalqların belə mifik düşüncələri bir-birinə çox yaxındır. Bu da həmin düşüncələrin eyni qaynaqdan süzülüb gəldiyini göstərir.

İnsandan öncə tanrılar yeri və göyü yaratdılar. Dənizləri, gölləri, çayları, dağları, dərələri yerbəyer elədilər. Gecəni-gündüzü nizama saldılar, ayları, illəri düzüb qoşdular, illəri fəsillərə, fəsilləri aylara, ayları həftələrə böldülər.

Məkan da olmayanda,
Zaman da olmayanda.
Nə yer, nə quru, nə su,
Cahan da olmayanda².

Bu, kainatın kaos dövrüdür. Heç bir nizam-intizam, qayda-qanun, simmetriya yoxdur. Kainatda heç bir şey öz yerində deyil. Planetlər arasında bugünkü rəbitə, qanunauyğun hərəkət olmamışdır. Əslində, kaos yoxluq, boşluq deməkdir. Yoxluqda, boşluqda hər hansı bir nizam, qayda, qanunauyğunluq ola bilməz. Nail Qurbanov kosmosu xeyirlə, xaosu şərlə eyniləşdirmişdir³. Bunları işıq və qaranlıqla eyniləşdirənlər də var. R.Əliyev yazır ki, “xaosun iki daxili məntiqi var: 1. dağıtmaq; 2. yaratmaq⁴. Bizcə, dağıtmaq xaosun, yaratmaq kosmosun daxili məntiqinə daha uyğundur. Xaos bu gün də dilimizdə qarmaqarışıqlıq, nizamsızlıq anlayışlarında işlənir. Lakin hər dağıtmağın da sonunda bir yaratmaq var. “Dədə Qorqud”da oğuzlar xaosu “yalançı dünya” adlandırırdılar⁵. “Yalançı dünya” ifadəsinə “Basat Təpəgözü öldürdüyü boy”da rast gəlirik: “Yalançı dünya üzündə bir ər qopdu. Yaylımında Oğuz elin qondurmadı. Qara polad üz qılıclar kəsən dilini kəsdirmədi. Qarğu cida oynadanlar ildirəmədi. Qayın oxu atanlar kar qılmadı”⁶. Muxtar Kazımoğlu “yalançı” təyininə belə açıqlama vermişdir ki, “əgər Təpəgözü evə gətirən Alp Aruzun niyyəti baş tutsaydı, onda Təpəgöz həqiqi oğul, həqiqi qardaş, həqiqi igid olacaqdı. Təpəgözün çıxdığı məkanın eposda “yalançı dünya” adlan-

dırılması Təpəgözün “yalançı oğul”, “yalançı qardaş”, “yalançı igid” olması ilə daha çox bağlıdır”⁷. Əgər Təpəgöz yalançı dünyanı təmsil edərsə, onunla bağlı nə varsa, hamısı yalandır.

Eposda “yalançı dünya” ifadəsini iki oğlundan birini Təpəgözü verməmiş, ikincisinin də novatı çatmış qarıcıq dilinə gətirir. Ola bilsin qarı yalançı dünya deyəndə Təpəgözün mağarasını nəzərdə tutmuşdur. Axı Basat Kosmosu, yəni Oğuz elini, Təpəgöz isə Mağaranı, yəni Yalançı dünyanı təmsil edirlər. S.Rzasoy Təpəgözün Oğuz elinə yaratdığı təhlükəni xaosun kosmosa təcavüzünün təzahürü kimi dəyərləndirmişdir⁸. Bu motivin Şumer qaynaqlarında çox gözəl paralelləri var. Şumer mətnlərindəki Enki-Absu qarşıdurması kosmos-chaos qarşıdurması kimi qəbul edilə bilər. Deməli, Şumer kosmos-chaos qarşıdurması olduğu kimi Oğuz dünyasında yenidən təcəssüm etmişdir.

Dünyanın yaranması haqqında Şumer mətnlərinə görə, xaosun iki mərhələsi mövcud olmuşdur: 1). Bütün kainatın dünya okeanı ilə dolu olduğu dövr; 2). An və Kiden ibarət Tanrı cütliyünün birləşdiyi, hələ ayrılmadığı dövr⁹.

Şumer mətnlərindən aydın görünür ki, tanrılar dünyanı yaratmağa Xəzər dənizini göydən yerə endirməklə başlamışlar. O zaman Xəzər dənizi Absu adlanırdı¹⁰. Tanrı Ab göyün yiyəsiydi. Ab tanrı adı sonralar Göy tanrı adma çevrilmişdir. Ab adı hazırda göy rəngin adı çalarında dilimizdə saxlanmışdır. Absu adı da onun adına uyğun qoyulmuşdur. Ab Göyün tanrısı, Absu dənizi səma-göy dəniziydi. Alman alimi Erix Seren də Xəzərin həqiqətən səma dənizi olduğunu söyləmişdir. Onun fikrini olduğu kimi verirəm: “Второе дерево, местонахождением которого также было Каспийское море (первоначально это, несомненно, было «Небесное море»), называлось Хаома Гокорд (или Тао кере-

⁷ Kazımoğlu Muxtar. “Dədə Qorqud kitabı”nda mənfəi əvəzedicə məsələsi // Bakı. DQ. 2009. № II. s.7.

⁸ Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifoloji-epik dünya modelində kaos -“Yalançı dünya”//OTKOTGUFKM.III kitab. B.2005.s. 374.

⁹ Топоров В.Н. Хаос // МНМ. В 2-х т-х. т.2. М. 1992. с. 581.

¹⁰ Садыг Ислам. «Огуз Каган»- древняя история тюркских народов // Київ. Східний світ. Інститут Востоковедение НАН Укр. 2010. № 3. s.78; Садиг І. Тюркська епічна творчість та шумерський енос // Київ. Східний світ. Інститут Востоковедение НАН Укр. 2010. № 2. s. 107.

² Əliyev Arif. Şumer dastanları. Bakı. AzAtam. 2008. s. 79

³ Qurbanov Nail. Arxaik türk dastanlarının mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair//OTKOTGUFKM. VI kitab.B.2010.s. 352.

⁴ Əliyev R.M. Mifoloji təfəkkür, mifoloji şüur və kaos // AMEAM. 2006. № 1.s. 108.

⁵ Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifologiyası. Bakı. 2009. s.184

⁶ “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s.118.

na)»¹¹. Rus folklorçusu A.N.Afanasyev bu dənizi “hava okeanı” adlandırır, onun “göy dəniz” olduğunu söyləmiş, “göy” sözünü rəng anlamında başa düşmüşdür. Lakin o doğru olaraq həmin dənizin ortasmdakı ağacı Tanrı ilə eyniləşdirmiş, onun Şərqdə yerləşdiyini yazmışdır.¹² Bu da Xəzər dənizinə uyğun gəlir.

Xəzər dənizinin Səma dənizi olması bir çox qaranlıq mətləblərin açılmasına imkan verir. Aparılan tarixi-filoloji tədqiqatların nəticələri göstərir ki, dünyanın da, ilk insanın da yaranması Xəzər dənizilə bağlıdır. Şumer mətnlərində bu barədə yetərinə bilgiler var. Türk “Yaradılış” dastanı belə başlayır: “Daha heç bir şey yoxkan “Tanrı Qara Xan”la “su” vardı. Qara xandan başqa görünən, sudan başqa görünən yoxdu”¹³. Bu parça Absu/Xəzər dənizinin göydən ayrıldığı dövrə uyğun gəlir. Lakin hələ dünya yaranmayıb.

Qara Xan təklidən sıxıhr. Bu zaman Xəzər dənizi dalğalanır. Dalğalar arasında Ağ Ana çıxır və Qara Xana “yarat” deyib yenidən suya girir. Bu səhnə Şumer mətnlərindəki Absu-Tiamat cütlüyünü və onlardan doğulmuş Laxmu, Laxamu tanrılarını yada salır. Bundan sonra Qara Xan bir “kişi” yaradır. Kişinin kimliyi açılmır. Qara Xanla kişi suyun üstüylə uçurlar. Kişi Qara Xandan yuxarıda uçmaq istəyir, onu sezən Qara Xan kişinin uçmaq qabiliyyətini əlindən alır. İlk insanın sudan yaranması bu dastanda öz ifadəsini tapmışdır. Lakin hələ o kişi də, onun hansı sudan və necə yaranması da sirr olaraq qalır.

Burada Şumer mətnlərilə yaxından səsleşən və maraq doğuran ciddi mətləblərin üstünə işıq salmaq üçün yaxşı ipucu verilmişdir. Şumer mətnlərində tanrıların uçduqları tez-tez vurğulanır. Onlar əksər hallarda qanadlı təsvir olunurlar. Qanad Göyə bağlılığın, səma mənşəli olmağın rəmzidir. Tanrı Qara xan və onun yaratdığı kişi də dənizin üstüylə uçurlar. Görünür, türk “Yaradılış” dastanını düzüb-qoşan və onu yaddaşlarda yaşadan insanlar çox qədim zamanlarda tanrıların və onların yaratdıqları ilk insanların uçduqlarına həqiqətən inanmışlar. Nağıllarımızdakı “uçan xalça” uçmağın sonrakı təsəvvüründən başqa bir şey deyil. Bir qırğız əfsanə-

sinə görə, Taztağ (Keçəl dağ) dağında qəhrəman Aydagül yaşayırmış. O, yerimir, uçurmuş¹⁴. Tarixin hansı dövründəsə insanlarda sözün həqiqi anlamında uçmağın mümkünlüyü şübhə doğurmuş və “uçan xalça” obrazı uydurulmuşdur. Tanrıların və insanların uçmasının Şumer mətnlərindəki və türk “Yaradılış” dastanındakı təsviri eyni etnik düşüncənin məhsulu sayıla bilər.

Qara Xan dünyanı yaratmaq istəyir. Kişiyə deyir ki, dənizin dibinə enib ordan torpaq çıxarsın. Kişi suyun dibinə enib torpaq çıxararkən gizləncə özü üçün də ağzında torpaq gətirir. Kişi ovcunda gətirdiyi torpağı suyun üzünə səpir, Qara Xan torpağa böyü deyir. Torpaq böyüyür və dünya yaranır. Qara Xanın “böyü” buyruğundan sonra kişinin ağzında gizlətdiyi torpaq da böyüməyə başlayır və az qalır kişini boğub öldürsün. Qara Xan işi başa düşüb ona “tüpür” deyir, kişi tüpürür və bayaqdan dümdüz olan dünyada dağlar, dərələr, təpələr, uçurumlar, yarıqlar əmələ gəlir.

XX yüzilliyin ilk illərində Q.K.Zavaritskiy Saratovdan bir mif yazıya almışdır. Onun məzmunu türk “Yaradılış” dastanından qətiyyənlə fərqlənir. Orada da Tanrı suyun üstündə gəzir. Təklidən darıxır. Tüpürür və “bir canlı varlıq yarat” deyir. Bu tüpürəkdən bir nəhəng yaranır. Tanrı ona tapşır ki, suyun altından torpaq gətir. O da ağzında torpaq gizlədir. Az qalır ki, boğulub ölsün. Tanrı ona tüpür deyir. Dağlar, dərələr o cür yaranır¹⁵.

Mürsəl Həkimovun Qazax rayonundan yazıya aldığı “Dünyanın yaranması” əsatinin məzmunu dünyanın yaranması haqqında Şumer mifləri ilə yaxından səsleşir: “Yerlə Göy bir-birilə göbəkbitişik imiş”. Bu, Yerlə Göyün (Anla Kinin) bir-birindən ayrılmağı çağlara uyğun gəlir: “Qapalı dünyanın göbəyi tən ortadan partlayır. Qapalı dünya iki yerə bölünür”¹⁶. Bu da Enlilin Yeri Göydən (Anı Kidən) ayırır dünyanı yaratması ilə üst-üstə düşür. Bu mifdə Göy (An) ata, Yer (Ki) anadır, Enlil onların oğludur¹⁷.

¹⁴ Ивановский Ал. Киргизская легенда о веретене, обратившемся в гору // ЭО, 1893, №1, с.145-146.

¹⁵ Заварицкий Г.К. О том свете и об этом // ЭО. М. 1916. № 1-2. с.67-68.

¹⁶ Xalqımızın deyimləri və duyumları (toplayıb yazıya alanı və tərtib edən Mürsəl Həkimov). Bakı. “Maarif”. 1986.s.194-195.

¹⁷ Кэмпбелл Джозеф. Мифический образ (пер. с англ. К.Е.Семенова). Москва. 2002.с.530,с.97.

¹¹ Эрих Церен. Лунный бог. Москва. «Наука». 1976, с.124.

¹² Афанасьев А.Н. Древо жизни. Москва. 1982. с.214-215.

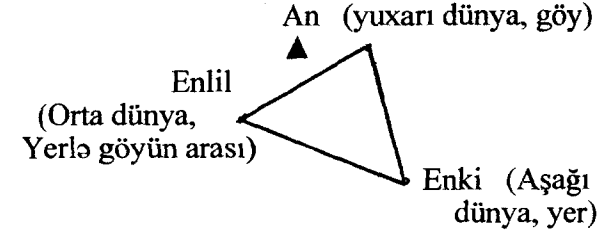
¹³ Böyük Türk Klassikləri. Ötükən. s.43.

Şumer və türk yaradılış dastanlarında dünyanın yaranması yalnız xaosdan kosmosa keçid nəticəsində reallaşmışdır. Şumer və türk yaradılış dastanlarının mətnindən çıxış edərək dünyanın yaranma modelini aşağıdakı kimi səciyyələndirmək olar:

Dünyanın yaranma modeli

	Şumerlərə görə	türklərə görə
1. Başlanğıc	xaos	xaos
2. Mövcuddur	su tanrılar	su tanrı
3. Tanrıların vuruşması	Enki- Absu göydə vuruşur	Xan Xurması və Atay- Ulan göydə vuruşur
4. Tanrıların vuruşmasında məqsəd	dünyanı yaratmaq	dünyanı yaratmaq
5. İnkişafın yönü	xaosdan kosmosa	xaosdan kosmosa
6. Dünyanın yaranması	Yerlə Göy bir-birindən ayrılır	Yerlə Göy bir-birindən ayrılır
7. Yerlə dünyanın yaranması	suyun dibindən torpaq çıxarılır	suyun dibindən torpaq çıxarılır
8. Dünyanı yaradan	tanrı Enlil	Tanrı Qara Xan
9. Dünyanın idarə edilməsi	tanrılar	tanrı
10. Dünyanın quruluşu	Dünya üç qatdan ibarətdir: Göy, Göylə Yer arasında və Yer	Dünya üç qatdan ibarətdir: Göy, Göylə Yer arasında və Yer
11. Yeraltı dünyanın mənası	“gedər-gəlməz”	“gedər-gəlməz”

Digər xalqların mifologiyasında rast gəlinən dünyanın üçlü modelinin də ilkin qaynağı Şumer mətnləri olmuşdur. Həmin modelin ilkin sxemini belə təsvir etmək olar:



Göründüyü kimi, Şumer və türk yaradılış dastanlarında dünyanın yaranma modeli tamamilə bir-birinin eynidir. Bu qədər eynilik heç vaxt təsadüfi ola bilməz. Avropa alimləri bu həqiqəti dönə-dönə yazmışlar ki, dünyanın yaranması haqqındakı miflərin və modelin ilk vətəni İkiçayarasıdır¹⁸. Deyilənlər şumer və türk xalqlarının kosmoqonik-mifoloji, epik-poetik düşüncəsinin eyni olduğunu göstərir. İnamla demək olar ki, bu model ilk dəfə şumer-türk epik düşüncəsinin məhsulu kimi yaranmış, sonra şumer-türk qaynağından Bibliyaya keçmiş, nəhayət digər xalqlar, o cümlədən hind-avropa xalqları tərəfindən mənimsənilmişdir.

Türk “Yaradılış” dastanında Kişinin pis niyyəti Qara Xana xoş gəlmir və onu ərlig (şeytan) eləyib işıq dünyadan qovur. Sonra Qara Xan doqquz budaq ağacın hər budağından bir insan yaradır. “Yaradılış” dastanına görə, Tanrı Qara Xan insanı yaradandan sonra göyün 17-ci qatına qalxıb dünyanı ordan idarə edir. Yeddinci qatda Gün ana, altıncı qatda Ay Ata oturmuşdur.

Buradan aydın olur ki, ilk insanı Tanrı Qara Xan yaratmışdır. Şumer qaynaqlarında da ilk insanı tanrıların yaratdığından söhbət gedir. Hazırda insanın və dünyanın yaranmasıyla bağlı bir neçə mətn tapılmışdır. Onlardan üçü daha qədimdir, e.ə. III minillikdə yazıya alınmışdır və ilkin variant hesab olunur. Həmin mətn-

¹⁸ Афанасьева В.К., Дьяконов И.М., Вайнберг И.П. Культура Передней Азии к первой половине I тысячелетия до н.э. // ИДМ. Москва. 1982. с. 122-123.

lərdən ikisi ABŞ-ın Filadelfiya universitetində, biri isə Parisin Luvr muzeyində saxlanır.

Bu qədim mətnlərin sonrakı mətnlərlə həm oxşar, həm də fərqli cəhətləri var. Bütün mətnlərdə insanları yaratmaqda məqsəd eynidir: Tanrılar özləri ağır işlər görürlər, çox əzab-əziyyət çəkirlər. İnsanı yaradırlar ki, bütün bu ağır işləri onlara tapşırınsınlar.

Qədim mətnlərdə ağır iş görən tanrılar tanrı Enkiyə müraciət edirlər. O dərin yuxuya gedib heç kəsi eşitmir. Bu zaman bütün tanrıların və Enkinin anası Nammu öz oğlunu oyadıb ondan xahiş edir ki, tanrıları bu ağır yüklərdən azad etmək üçün insanları yaratsın. Enki onun sözünə qulaq asır və insanı yaratmağa razılıq verir. Tanrıların anası Nammu və Yer tanrısı Ninmax insanı yaratmağa başlayırlar, Enki özü də onlara kömək edir. Sonrakı mətnlərdən fərqli olaraq burada insanın yaranmasında Anın, Enlilin, Mamanın, Nintinin adları çəkilir.

Başqa bir mətnə ilk insanı tanrı Arurunun yaratdığından söhbət açılır. Bu artıq Şumerə qədərki dövrə aiddir. Bu mətn ən qədim motivləri qoruyub saxlasa da, sonralar üzü köçürülərkən güclü şəkildə təhrif olunmuşdur. Bu mətnə görə, guya yeri Xıdır (Marduk) yaratmışdır. Halbuki şumerlər dövründə Xıdır (Marduk) böyük tanrı olmamışdır. O yalnız Babil dövründə böyük ad qazanmışdır. Mətn də həmin dövrə uyğunlaşdırılmışdır. Babillilər Şumer mətnlərini mənimsəyib, yenidən işləmişlər. Məsələn, Şumer tanrılar panteonunu babillilər olduğu kimi götürüb, tanrıların funksiya və vəzifələrini saxlamış, yalnız adlarını dəyişdirmişlər¹⁹.

Nəhayət, ən böyük mətn bir poema şəklində olub, “Atraxasis haqqında nəğmə” adlanır. Burada əsas motivlər eyni olsa da, süjet başqadır. Tanrılar dünyanı yaradandan sonra özləri ağır işlərə qatlaşırlar və bu ağır işlər onları heç cür razı salmır:

Bir vaxt tanrılar insan
kimi yaşayırdılar,
Ağır işlər görərək,
zənbil daşıyırdılar²⁰.

¹⁹ Кленгель – Брандт Эвелин. Путешествие в древний Вавилон. Москва. 1979. с.128.

²⁰ Сказание об Атрахасисе // ХИДВ. Москва. 1997. с.95-96.

Mələklər iki min beş yüz il bu ağır işlərə birtəhər dözürlər, lakin palçıqda, bataqlıqda, tozda, torpaqda işləməkdən bezirlər. Yavaş-yavaş Enlildən şikayətlənir, onun vəzifəyə düzgün qoyulmadığını dilə gətirirlər, onu dəyişmək tələbləri səslənir. Külünlərini sındırıb, bellərindən tonqal çatıb, zənbillərini oda atıb Enlilin məbədinin qapısına yığışır və üsyan qaldırırlar. Enlil böyük tanrıları yanına çağırır. An, Enki, Ninurta, Nerqal gəlirlər. Tanrıların söhbətlərindən bəlli olur ki, mələklər Enlilin öz oğlanlarıdır. Nusku Enlilə deyir: “sən öz oğlanlarından niyə qorxursan?”²¹.

Mələklər bir-birini qardaş sayırdılar. Ağır işlər görüb bezdikdə mələklərin ağsaqqah öz yoldaşlarına “qardaşlarım” deyə üz tutmuşdur. Bu məqamları ona görə xatırladıram ki, onlarda insanın yaranmasının çox incə sirləri gizlənmişdir.

Enlil mələkləri öldürmək istəyir, An və Enki onunla razılaşmırlar. Mələklərə doğrudan ağır işlər tapşırıldıqlarını etiraf edirlər. Axı mələklər çox zərif və incə varlıqlardı, onların gördükləri işlər mələk işi deyil. Enlil davakarlığından dönmək istəmir və deyir:

“Burda nələr baş verir,
mat qalmışam bu işə,
İndi mən atılmalı
deyiləmmi döyüşə?!”²²

An Enlili sakitləşdirir. Enlil Nusku mələklərin yanına göndərir. Nusku öyrənir ki, mələklər ağır işlərdən beziblər, bu işlərə dözmürlər. An və Enki mələklərin işinin ağır və dözülməz olduğunu təsdiqləyirlər²³.

İnsanın yaranması fikri ilk dəfə burada ortaya çıxır. An insanın ulu nənəsini yada salır. Deməli, insanı yaratmaq problemi yoxdur. Onun ulu nənəsi var, qadm var, ana var. Əsərdə həmin “ulu nənə”, insanı yaradacaq ana Nintidir. Onu çağırır və insanı yaratmağı tapşırırlar.

²¹ Сказание об Атрахасисе // ХИДВ. Москва. 1997. с.98; Ситчин З. Войны богов и людей. Москва. 2006. с.128.

²² Сказание об Атрахасисе // ХИДВ. Москва. 1997. с.98.

²³ Сказание об Атрахасисе // ХИДВ. Москва. 1997. с.100.

Ninti insanı yaratmağa razı olur, ancaq onu təkbaşına yox, “yalnız Enkilə birlikdə yarada biləcəyini” vurğulayır. Ninti niyə bir başqa qadını yox, Enkini seçmişdir? Bir mətndə deyilir ki, həyat toxumu Günəş sisteminə uzaq kosmosdan gətirilmişdir²⁴. Bu toxum Enki və Nintidir. Ninti anadı! Enki atadı! Deməli, insanın atası da var, anası da:

“İnsanı təkbaşına
yarada bilmərəm mən,
Lakin Enkiylə birgə
gələrəm öhdəsindən.”²⁵

Bu kiçik parçada insanın ata və ana başlanğıcından yarandığı öz aydın ifadəsini tapıb. Doğrudur, poemanın sonrakı parçalarında insanın gildən-palçıqdan yaradıldığı vurğulanır, ancaq orda çox gizli, örtülü saxlanmış bir mətləb də var. Bu da ondan ibarətdir ki, Ninti tanrılardan birinin qanını gillə yoğurur və insanın mayası tanrı qanı ilə gildən qoyulur. Tanrı qanı geni bildirir: İnsan tanrı qanından, tanrı genindəndi. Bir çox alimlər gil sözünün müstəqim anlamını əsas götürdüklərinə görə, onunla kodlaşdırılmış həqiqəti açma bilməyiblər. “Gil” və “tanrı qanı” poetik kodlardır. Onları başa düşmək üçün həm bütün Şumer epik mətnlərilə tanış olmaq, həm də mətnləri duymaq lazımdır. Bunların hər ikisi eyni dərəcədə önəmlidir. Gil ana bətni deməkdir. Bunu poemanın son parçalarında aydın görmək olur. Burada gilin bir cə sirri var.

Poemanın başlanğıcında mələklər Enkilə qarşı qiyam qaldırır. Mələklər tanrının öz övladlarıdır, onlar ağır işlərə, əzab-əziyyətlərə dözməyib öz atalarından- Enlildən intiqam almağa qalxırlar. İndi həmin ağır işlər, əzab-əziyyətlər boyunduruq kimi insanların boynuna taxılacaq. İnsan tanrı övladı olduğunu bilsə, o da sabah qiyama qalxacaq. Bax bu qiyamın baş verməməsi üçün tanrılar insanın guya gildən yarandığını önə çəkiblər. Lakin poemada tək cə gildən yoğrulma səhnəsini bir kənara qoysaq, insanın elə bu gün bizim bildiyimiz qaydada ana bətnində mayalan-

²⁴ Ситчин З. Назад в будущее. Москва. 2007. с.203.

²⁵ Сказание об Атрахасисе // ХИДВ. Москва. 1997. с.101.

mağından tutmuş doğuluşuna qədər hər şey aydın şəkildə təsvir edilmişdir. Gildən yoğrulma ana bətnində mayalanmanın obrazlı ifadəsindən başqa bir şey deyil.

R. Antes də yazırdı ki, insanlar çox vaxt tanrının övladı hesab edilmişdir. O yazırdı ki, insanın gildən düzəldilməsi haqqındakı təsəvvürlər sonrakı dövrlərə aiddir və kosmoqonik deyil, yəni bu ilk insanın gildən yarandığını nəzərdə tutmur²⁶. Araşdırmalar göstərir ki, Şumer mətnlərindəki gil də sonradan artırılmışdır.

Bütün Şumer mətnlərində insanın yaranmasının bir cə məqsədi var: Tanrıya qulluq etmək²⁷. “Enki və Ninmah” əsərində də insanların tanrılara qulluq etmək üçün yaradıldığını görürük. Bu mətndə ilk insanı Ninmah düzəldir və Enki onun taleyini müəyyənləşdirir²⁸. Şumer mətnlərinin çoxunda Enki ilk insanın həm yaradıcısı, həm də müəllimi kimi təqdim edilir²⁹.

Şumer mətninə görə, ilk dəfə yeddi kişi, yeddi qadın yaranmışdır. Sonra onlar evlənmişlər və görünür, onların hərəsi bir tayfanın əsasını qoymuşdur.

Poemada insanın doğulması bədii boyalarla verilmişdir. Bu boyalar həqiqi mənzərəni gizlətmək yox, daha gözəl ifadə etmək üçün seçilmişdir:

Doğacaq tanrıları
bir yerə toplayaraq,
Nintu özü oturub
günləri sayırdı bax³⁰.

Bu parçada kişinin evlənməsi, arvadın ərə geməsi, uşağın ana bətninə düşməsi, doqquz ay, doqquz gün orda böyüməsi, boylu qadının öz yükünü yerə qoyması, bu doğumun şadlıqla, şənliklə keçirilməsi o qədər real bədii ifadəsini tapmışdır ki, elə bil poema

²⁶ Аитес Р. Мифология в Древнем Египте // МДМ, М. 1977. с.68.

²⁷ Тюменев А.И. О предназначении людей по мифам древнего Двуречья // Москва. ВДИ, 1948, №4, с.15.

²⁸ Nağıyev Cəlil. Qədim Şərq ədəbiyyatı tarixi. Bakı. 2004. s.61-62; Сказание об Энки и Нинмах // АШП СПб. 1997. с.42-47.

²⁹ Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // ТИВЛДМ. Москва. 1971. с.80.

³⁰ Сказание об Атрахасисе // ХИДВ. Москва. 1997. с.103.

beş min il öncə yox, bizim günlərdə yazılıb. Poema 5 min il öncə yazıya alınsa da, neçə min il ağızlardan ağızlara ötürülə-ötürülə yaşamışdır. Çünki yazı kəşf ediləndə bu əsərlər bizim oxuduğumuz şəkildə yaddaşlarda mövcud olmuşdur. Bu cür bitkin, gözəl bir şəkllə düşünə qədər də yaddaşlarda cilalanmış, püxtələşmişdir.



1-ci şəkil. Tanrı Ninmax doğduğu ilk uşağı göstərir ki, bunu mən yaratmışam

Mama adı çox maraqlı doğurur. Mama/Mammu Ninqursağın adıdır. O, sağlamlıq tanrısıdır. Həkimdir. İlk insanın yaranmasında birbaşa iştirak etmişdir³¹. Doğum işinə məhz o baxır, daha doğrusu, mamaçalıq edir. Mamaça sözü məhz onun adına “ça” sözdüzdüldüci şəkilçisi artırılmaqla yaranmışdır.

Doğumu və uşaqları sevgi- məhəbbət tanrısı İnannanın himayə etməsi də türk mifologiyasında Humayın vəzifəsiylə eynidir.

İnsanın doğması və doğulması haqqındakı miflərdə bir ortaq motiv də diqqəti çəkir. “Etana haqqında nəğmə”də Etana arvadının rahat doğması üçün doğum çiçəyinin dalmca gedir. Eyni motivə Sibir türklərinin miflərində rast gəlinir. Yakut türklərindən toplanmış bir mətndə doğum çiçəyindən danışılır. İ.S.Qurviç bu miflərin tarixinin çox qədim olduğunu yazmışdır³².

³¹ Ситчин З. Войны богов и людей. Москва. 2006. с.161.

³² Гурвич И.С. Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // СЭ. 1948. № 3. с.128-130.

İnsanın genetik yolla yaranması və çoxalması bir türk mifində öz ifadəsini tapmışdır. Həmin mifə görə, Tanrı ilk dəfə 7 kişi və onların yanında 7 ağac yaratmışdır. Ağaclar budaq atıb böyümüşlər, ancaq 7 il ötsə də insanlar çoxalmamışlar. Çünki kişilərin yanında qadın olmamışdır³³. Bu mif onu göstərir ki, insan yalnız genetik yolla ata-anadan doğulmaqla yarana bilər, başqa yol yoxdur. Burdakı ağac obrazına da ciddi yanaşmaq lazımdır. Əksər epik mətndlərdə ağac obrazı Tanrını yaxud insanı təmsil etsə də, o burada həqiqi anlamda ağacdır. Mifin məntiqi bununla demək istəyir ki, insanla ağacdən, dağdən, daşdən, istənilən təbii varlıqdən nəsil törənməsi mümkündür. Deməli, insanın nəsil artırmasının bir cə yolu var: genetik yol.

Azərbaycan Respublikası Prezidentinin
İşlər İdarəsi
PREZİDENT KİTABXANASI

³³ Веселовский А. К вопросу о дуалистических космогониях // ЭО. 1890. № 2. с.35.

ŞUMER VƏ TÜRK QƏHRƏMANLIQ DASTANLARI

Şumer və türk qəhrəmanlıq dastanları haqqında danışımdan əvvəl folklor və xalq anlayışlarının bir-birilə necə qırılmaz tellərlə bağlı olduğuna diqqət yetirmək lazımdır. Folklorlarda yalnız elə motiv, süjet və obrazlar poetikləşdirilir, əbədiləşdirilir və yaddaşlarda yaşayır ki, onlar həmin epik əsərləri yadaran xalqa doğma olur, onun ruhundan süzülüb gəlir. Epik əsərləri yaradan xalqa yad olan, onun milli keyfiyyətlərinə uyğun gəlməyən motiv, süjet və obrazlar heç vaxt folklorlaşmır və yaddaşlarda yaşamır. İ. Abbaslı yazır ki, “Azərbaycan şifahi ədəbiyyatı ideal fikirləri, bəşəri düşüncələri həmişə təbliğ etmişdir. O, yaradıcısı olan xalqa məxsus keyfiyyətləri, məziyyətləri özündə toplamışdır”³⁴.

Hər bir etnos müəyyən coğrafi ərazidə, müxtəlif təbii varlıqların da mövcud olduğu mühitdə məskunlaşır və yaşayır. Həmin təbii varlıqlar arasında ayrı-ayrı insanların və hətta bütövlükdə etnosun həyatı üçün təhlükə törədən nəhənglər də olur. Bu zaman etnos özünü qoruma zərurəti ilə üzleşir. Epik nüsxələrdən görün-düyü kimi, başlanğıcda etnos bu varlıqlarla mübarizəyə hazır olmur, hətta qurbanlar verir. Elə bir vaxt gəlib çatır ki, etnosun varlığı təhlükə altında qahr, tarix onu “olum ya ölüm” dilemması qarşısında qoyur. Məhz tarixi şəraitin bu cür kəskinləşməsi etnosun içindən xilaskar funksiyasını yerinə yetirəcək qəhrəmanların yetişməsinə zəmin yaradır. Buna aid yetərincə tarixi və epik nüsxələr göstərmək olar. Elə “Dədə Qorqud”u götürək. Oğuz dünyasının bir qütbündə onun başına əngəl olacaq Təpəgöz doğulur, digər qütbündə etnosu bu ölüm təhlükəsindən qurtaracaq Basat dünyaya gəlir. Yaxud Şumeri götürək. Onun bir qütbündə nəhəng Hurbaba, digər qütbündə Bilqamis və Enkidu dururlar. Təpəgözü yaradan epik təfəkkür onun qarşısına çıxartmaq üçün Basatı, Hurbabanı yaradan epik təfəkkür onun qarşısına çıxartmaq üçün Bilqamisla Enkidunu yaratmışdır.

Türk qəhrəmanlıq eposlarındakı qəhrəman obrazlarını səciyələndirən və fəqləndirən nədir? Nə üçün bu qəhrəmanlar epik obrazlara çevrilib əbədi yaşamaq haqqı qazanırlar?

Bu suallara cavab verməzdən əvvəl qısaca onu demək istəyirəm ki, türk düşüncəsindəki qəhrəman və qəhrəmanlıq anlayışları qərb düşüncəsindəkindən fərqlidir. Məsələn, qərb düşüncəsində Homerin “Odiseya” əsərindəki təkgöz Polifem qəhrəman sayılırsa, türk düşüncəsində Təpəgöz qəhrəman deyil. Bu da ondan irəli gəlir ki, türk epik qəhrəmanları bir qayda olaraq etnosun varlığını və xoşbəxt həyatını təmin edən funksiyaları yerinə yetirir. Həmin funksiyalara başlıca olaraq aşağıdakılar aiddir:

1. Etnosun həyatı üçün təhlükə yaratmış nəhəng təbiət varlıqları ilə vuruşur və onlara qalib gəlir;

2. Etnosun özünü, torpağını, yurd-yuvasını, var-dövlətini və sərvətini digər enosların yağmalarından, basqınlarından qoruyur;

3. Etnosun dinc və xoşbəxt yaşayışını təmin edir;

4. Tayfalara, tirələrə, hətta xırda-xırda aullara parçalanmış, bölük-bölük olmuş etnosu yenidən bir yerə toplayır, bütövləşdirir, yumruq kimi birləşdirir, əvvəlki gücünü, qüdrətini, böyüklüyünü özünə qaytarır;

5. Öz torpağından qovulmuş, yaxud sürülüb başqa yerə aparılmış, var-dövləti yağmalanmış etnosu, xalqı var-dövləti ilə birlikdə əsirlikdən azad edib öz yurd-yuvasına qaytarır;

6. Düşmənin işğal etdiyi vətəninə və torpağına azad edir;

7. Etnosun əlindən alınmış azadlığını və vətənin itirilmiş müstəqilliyini özünə qaytarır;

8. Haqqın, ədalətin keşiyində durur, haqsızlıqla, ədalətsizliklə mübarizə aparır;

9. Kasıbların, gücsüzlərin, fağır və əlsiz-ayaqsızların, arxasız, kimsəsiz və köməksizlərin haqlarının tapdalanmasına qarşı durur, onları bütün kənar təsirlərdən müdafiə edir.

Bütün bu ağır və çətin funksiyaları yerinə yetirəcək epik qəhrəman yalnız ona məxsus səciyyəvi keyfiyyətlərə malikdir:

1. Çox güclüdür, qüdrətlidir, məğlubedilməzdir;

2. Ağillıdır, müdrikdir, hər şeyi biləndir. Onun varlığında ağılla güc birləşmişdir;

3. Məğrurdur, təkmlilidir, dəyanətlidir;

4. Ürəkli və qorxmazdır, heç bir çətinlikdən və ölümdən qorxmur;

³⁴ Abbaslı İ. İsrail. Folklorşünaslıq axtarıları. II c-də. II c. Bakı. 2010. s.7.

5. Epik qəhrəmanın şəxsi mənafeyi, marağı və istəyi yoxdur. Onun bütün hərəkət və əməlləri etnosun maraqlarına, xalqın mənafeyinə köklənmişdir;

6. Vətəni və xalqını çox sevir. Onun həyatının mənası bu sevgidə, məhəbbətdədir;

7. Epik qəhrəmanın ictimai düşüncəsi adi insanlarınkindən yüksəkdir. Bəlkə də onu epik qəhrəmana çevirən məhz bu ictimai düşüncənin yüksəkliyidir.

Xalq tarixi qəhrəmanını öz poetik düşüncəsində daha da mükəmməlləşdirərək ondan ideal epik qəhrəman obrazı yaradır. Bu qəhrəman ona görə ideal hesab edilir ki, etnosun bütün milli varlığı, ideya və düşüncəsi, dünyagörüşü və psixologiyası onun simasında cəmləşir, öz təcəssümünü tapır. Bu təcəssümün poetik səviyyəsi epik əsərin dəyərini müəyyənləşdirən ən mühüm amildir. Millətin duyğusal, mənəvi dünyasını dastanlar güzgü kimi əks etdirir. Ona görə dastanlara baxaraq millətləri, millətlərə baxaraq dastanları ayırd etmək olur³⁵.

Tarixdə türklər qədər çoxsaylı qəhrəmanlıq eposları yaratmış ikinci bir xalq yoxdur. Bu əsərlərin sayını və həcmi indiyə qədər müəyyənləşdirən olmamışdır. Bircə faktı göstərmək istəyirəm ki, “Manas” eposunun həcmi Homerin “Odiseya” və “İliada” əsərlərinin birlikdə həcmindən təxminən 20 dəfə çoxdur. Dünya xalqlarının bütün qəhrəmanlıq eposlarının birlikdə həcmi də yalnız türk qəhrəmanlıq eposlarının həcmindən çox ola bilməz. Türk dastanlarının adlarına öləri bir nəzər salmaq yerinə düşər: “Yaradılış”, “Alp Ər Tonqa”, “Şu”, “Oğuz Kağan”, “Törəyiş”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu”, “Gizir” (“Geser”), “Manas”, “Altın Arıq”, “Alpamış”, “Altın Şaqay”, “Ural Batır”, “Abay Gizir-Xubun”, “Altay Buuçı”, “Ay-Xuuçin”, “Koblandı-Batır”, “Yel qanadlı Nurgün Batır”, “Canqar”, “Alpamış Batır”, “Qəmbər-Batır”, “Ər-Tarqın”, “Ayduray Mergen”, “Xarasqay Mergen” və s. Bunlar türk qəhrəmanlıq eposlarının hamısı deyil. Digər tərəfdən bu gün təkcə “Koroğlu”, “Alpamış”, “Gizir” eposlarının ondan çox variant və versiyası mövcuddur.

³⁵ Kabaklı Ahmet. Destanlarda tüten milliyet // “Türk edebiyatı” dergisi. 1990. Sayı 203. s.5.

M.Ergin “hər millətin bir milli dastanı olduğu halda, türklərin milli dastanlarının bu cür çoxluğunu onların milli həyatının və tarixi macərələrinin bir dastana sığmaması ilə əlaqələndirmişdir”³⁶. Bir dastana sığmayan milli həyat və macərələr isə türkün tarixinin nə qədər qədim olduğunu şərtləndirir.

Ayrı-ayrı xalqların müxtəlif dövrlərdəki qəhrəmanlıq eposları heç də ədəbi uydurma olmayıb, ictimai inkişafın, mədəniyyət tarixinin çox mühüm mərhələsidir. Bu mərhələni əksər xalqların tarixində görmək olur. M.Çedvik bunu “qəhrəmanlıq dövrü” adlandırmış və onun tarixi xronologiya üzrə bölgüsünü aparmışdır. M.Çedvik e.ə. II minilliyin axırlarını yunan, ondan üç yüz il sonranı hind və b.e. IV-VI əsrlərini Avropanın şimalında yaşayan germanların qəhrəmanlıq dövrü adlandırmışdır. S.N.Kramer buna Şumer qəhrəmanlıq dövrünü əlavə etmişdir. S.N.Kramer Şumer qəhrəmanlıq dövrünü e.ə. III minilliyin I rübünə aid etmişdir. Bu, yunan qəhrəmanlıq dövründən ən azı 1500 il qədimdir³⁷. Deməli, bəşəriyyətin ilk “qəhrəmanlıq dövrü” şumerlərin adıyla bağlıdır.

M.Çedvikin bölgüsündə iki məqama aydınlıq gətirmək lazımdır. Birincisi, “yunan qəhrəmanlıq dövrü” deyəndə mütləq Homerin “İliada və “Odiseya” əsərləri yada düşür. E.ə. II minilliyin axırlarında yunanlar bir etnos kimi hələ ellin-italiya tayfa birliyindən ayrılmamışdılar³⁸. M.Çedvikin bölgüsü epik əsərlərə əsaslandığından “yunan qəhrəmanlıq dövrünü” “İliada” və “Odiseya”nın yarandığı tarixdən əvvələ aparmaq olmaz. Əgər yunan ədəbiyyatının “qızıl dövrü” e.ə. 527-322-ci illərə düşürsə, “yunan epik qəhrəmanlıq dövrü” ondan qədimlərə gedə bilməz. Homerin “İliada” və “Odiseya” əsərləri də məhz həmin tarixi kəsində yazılmışdır. Araşdırmalar göstərir ki, bu əsərlərdəki bir çox süjet və motivlər Makedoniyalı İskəndərdən əvvəl və onun Şərq ölkələrinə yürüşləri zamanı yazılı yaxud şifahi şəkildə Şərqdən gətirilmişdir. Bu tezisi söyləməyə S.N.Kramerin aşağıdakı fikri əsas verir ki, “yunan, hind və german qəhrəmanlıq əsərlərinin saxlanıl-

³⁶ Muharrem Ergin. Birinci baskının ön sözü // Oğuz Kağan. İstanbul. 1988. s. 5-6.

³⁷ Kramer S.N. Tarix Şumerdə başlar. Ankara, 1998. s.173.

³⁸ Кареев Н.. Введение в курс истории древнего мира (Греция и Рим), 2-ое изд. 1886. с. 30.

mış epik rəvayətləri arasında forma və məzmun nöqteyi-nəzərindən heyrət doğuran oxşarlıq var". Şübhəsiz ki, bu oxşarlıqların hamısı daha qədim epik qəhrəmanlıq dövründən gəlmədir. S.N. Kramerin bir fikri də bu tezisə təsdiqi kimi səslənir: "Üslubuna və formasına görə özünməxsus bir janrın-epik poeziyanın müxtəlif ölkələrdə və ən müxtəlif zamanlarda tamamilə müstəqil olaraq yaranmasına inanmaq çətindir. Ən qədim qəhrəmanlıq rəvayətləri Şumerdə yarandığına görə belə güman etmək olar ki, epik poeziyanın vətəni İkiçayarasıdır"³⁹.

Təpəgöz və Dəli Domrul obrazlarının, habelə "Dədə Qorqud"-dakı bir sıra süjetlərin mənşəyi ilə bağlı araşdırmalar onların indiyə qədər yanlış olaraq ilkin qaynaq sayılmış yunan miflərindən daha qədim olduğunu göstərmişdir⁴⁰. Təpəgöz və Dəli Domrul obrazlarının prototiplərinə tarix etibarilə daha qədim olan şumer-türk qaynaqlarında rast gəlinməsi bu motivlərin yunan ədəbiyyatına Şərqdən keçdiyini söyləməyə tam əsas verir.

M.Çedvikin bölgüsünün ikinci qüsuru bəşəriyyətin qəhrəmanlıq dövrlərinin üç xalqla məhdudlaşdırılmasıdır. Yuxarıda türklərin yaratdıqları qəhrəmanlıq eposlarının adlarını məhz buna görə xatırladım. İndi sual doğur: görəsən M.Çedvik bu qədər qəhrəmanlıq eposunun altına imza qoymuş türk xalqını niyə unutmuşdur? Bu sualın bircə düzgün cavabı var: türkün tarixinə və mədəniyyətinə qarşı qəribə qısqançlığı!

Bu günə qədər şumer dilində 9 qəhrəmanlıq eposu tapılmışdır. Onlardan 2-si Enmerkar, 2-si Luqalbada və 5-i Bilqamıs haqqındadır. XX yüzilliyin 20-ci illərinə qədər Bilqamıs əfsanəvi qəhrəman adlandırılmış, yalnız L.Vullinin apardığı arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış "Çar siyahısı" və digər qaynaqlar onun tarixi şəxsiyyət olduğunu təsdiqləmişdir⁴¹.

³⁹ Kramer S.N. *Tarix Şumerdən başlanır*. Bakı. 2009. s.241.

⁴⁰ Sadıq İslam. "Kitabi-Dədə Qorqud" və "Koroğlu" eposlarında Şumer motivləri // Bakı. AMEAX. 2008. № 2. s. 110; Садыг Ислам. Образ Дели Домрула и мотив "жизнь вместо жизни" в шумерских текстах // Киев. Східний світ. Інститут Востоківедення ім. А.Крымського НАН Укр. 2012. № 2. с.64.

⁴¹ Клочков И.С. Предисловие к русскому изданию // Ч.Л.Вулли. *Забывтое царство*. Москва. «Наука». 1986. с. 3-6.

"**Bilqamıs və ölməzlər dağı**". Bu poemanı 1947-ci ildə S.N. Kramer ingilis, Van Deyk fransız, 1964 və 1973-cü illərdə V.K. Afanasyeva rus dillərinə tərcümə etmişlər⁴². Dastan şumer dilində "En-e-kur-lu-ti-la-şe" adlanır. Hərfi tərcüməsi belədir: "Kahin və ölümsüz insanlar dağı". Dastanda giriş hissə yoxdur. Əsər Bilqamısın ölməz insanlar yaşayan dağa getmək istəyi ilə başlayır. Onun ilk sətirlərində deyilir:

Kahin "ölməzlər dağına"
yönəltdi fikrini,
Kahin Bilqamıs "ölməzlər dağına"
yönəltdi fikrini.

Bilqamıs "ölməzlər dağı"na getmək istədiyini ilk dəfə dostu Enkiduya söyləyir. Çünki Enkidu bu dağları da, ordakı sidr meşəsini də, meşəni qoruyan Humbabani da yaxşı tanıyır. Onların hamısına dərinən bələddir. Burda Bilqamısın dilindən deyilmiş obrazlı, poetik misralar diqqəti cəlb edir:

Şərəfli adlar içində
özüm şərəf qazanacam.
Adlar şərəflənməyən yerdə
tanrım şərəf qazanacaq⁴³.

Bilqamıs deyir ki, bütün insanların şərəfləndiyi, şöhrətləndiyi yerdə onun özü də şərəflənəcək, şöhrətlənəcək. Yox, əgər insanlar bu şərəfə, şöhrətə layiq bilinməzlərsə, onda o Tanrını şöhrətləndirəcək. Enkidu Bilqamısa deyir ki, "ölməzlər dağı"na getməyi mütləq Utuya xəbər ver, Utu bilsin ki, hara gedirsən?

Ağam, əgər dağa getsən
bunu Utuya xəbər ver.

⁴² Шумерская эпическая песня «Гильгамеш и гора бессмертного // Москва. ВДИ. 1964. №1. с.84-92; Поэзия и проза древнего Востока. Москва. 1973.с. 130-135.

⁴³ Гильгамеш и Хувава (перевод Афанасьевой В.К.) // АШП. СПб. 1997. s.207.

Dağları Utu yaradıb,
bunu Utuya xəbər ver.

Mətnə maraqlı sirlər kodlaşdırılmışdır. Sidr meşəsi olan dağı Utu yaradıb. Sidr meşəsini onun qəhrəman Humbaba qoruyur. Bilqamis Humbabanı öldürməyə gedir. Utu buna razı olacaqmı?

Bilqamis Enkidunun sözlərindən sonra ağ, təmiz bir çəpişi qurbanlıq üçün qucağına basıb üzünü göyə tutur. Əllərini dua üçün göyə qaldırır və Utuya deyir:

Utu, yolum dağlardır,
özün mənə qahmar ol.
Yolum sidr meşəsinədir,
özün mənə qahmar ol⁴⁴.

Utu Bilqamisın səsini eşidir və göydən ona cavab verir:

Sən güclüsən, sayılansan,
dağlara niyə gedirsən?

Utu Bilqamısdan “ölməzlər dağı”na getməyinin səbəbini soruşur. Bilqamis da ona deyir:

Utu, sənə söz deyəcəm,
sözlərimə sən as qulaq.
Nə fikrim varsa deyəcəm,
ümidimi kəsmə ancaq.
Mənim şəhərimdə
insanlar ölürlər.
Ürəyimi qəm doldurur.
İnsanlar köçüb gedirlər,
Ürəyimi kədər sarır⁴⁵.

⁴⁴ Yenə orada, s.207.

⁴⁵ Yenə orada,s.208..

Bilqamisın niyə məhz Utuya üz tutması ən əhəmiyyətli məsələlərdən biridir. Doğrudur, sidr meşəsinə getməyi Utuya bildirməyə Bilqamisı Enkidu məcbur edir. Bizcə, bunun iki səbəbi var. Birinci səbəb Bilqamisın Utuya qohumluğudur. Çar siyahısından bilirik ki, I Uruk sülaləsinin əsasını Utunun oğlu Meskanqaşar qoymuşdur. Sülalənin ilk çarı Meskanqaşarın oğlu Enmerkar olmuşdur. Onun ardınca Bilqamisın atası Luqalmurad, Bilqamisın qardaşı Dumuzu, Bilqamisın özü və Bilqamisın oğlu çar olmuşlar. Bu sülaləni Utu himayə etmişdir. Şumerdə möhkəm bir qayda olmuşdur ki, bir şəhərin himayəçi tanrısı razılıq verməsəydi, heç kəs çar ola bilməzdi. Heç bir şübhə yoxdur ki, Bilqamisın çarlığına da Utu razılıq vermişdir. Digər tərəfdən Enmerkar, Luqalmurad, Dumuzu və Bilqamis soykökü ilə Utuya bağlı idilər. Bilqamisın Utuya müraciət etməyinin birinci səbəbi budur. İkinci səbəb yuxarıda deyildiyi kimi, Sidr meşəsini Utunun yaratması və onu qoruması idi. Şumer mətnlərində deyilir ki, Sidr meşəsi olan ərazinin yiyəsi, ağası Utunun özüdür. Bu meşəni Livanda lokalizə etməyə çahşırlar. Lakin Azərbaycana Odlar yurdu, Odlu diyar, Odlar ölkəsi, Gündoğan deyilməsi və Günəşə sitayişin çox qədim izlərinin mövcudluğu Sidr meşəsi olan yerləri Azərbaycanda lokalizə etməyə daha çox əsas verir. Şamaxıdakı Dədə Günəş piri, Qaxdakı Günəş dağı, türk tayfalarından birinin günəş adlanması, Günəşli toponimlərinin çoxluğu (Bakıda, Qubada və s.) da yuxarıdakı fikrin əsassız olmadığını göstərir.

Utu Bilqamisın sözünü eşidir, ona kömək edir, 7 dağı aşmaq üçün ona 7 canlı verir. Bu canlılar ilan yaxud əjdaha şəklində təsvir edilir. Bəs görəsən niyə 7? Bunun özü də maraqlıdır. Mətnə aydın olur ki, Bilqamis Sidr meşəsinə getmək üçün 7 dağ aşmalıdır. “7 dağ aşmaq” tamamilə rəmzi mənə daşıyır. Yəni sözün həqiqi mənasında 7 dağ aşmaq üçün Bilqamisın heç bir ilan, əjdahanın köməyinə ehtiyacı yoxdur. Görünür, dağların hər biri Bilqamisın Sidr meşəsinə gedəcəyi yolda rastlaşacağı və təkbəşinə keçə bilməyəcəyi ciddi əngəllərdir. Bu əngəlləri ötüb keçmək üçün Utu Bilqamısa 7 varlıq verir. Onların hərəsi yalnız bir əngəli ötüb keçmək üçün gərək olur. Bəlkə də həmin varlıqların hərəsi bir əngələ qurban verilir, çünki əngəllərin sayı azaldıqca Utunun

verdiyi varlıqlar bir-bir yoxa çıxır. Daha doğrusu, hər bir varlıq öz vəzifəsini yerinə yetirdikdən sonra görünür.

Bu motiv olduğu kimi altayların “Maday Qara” dastanında var. Maday Qaranın düşməni olan qansız Qara Qula özünü qorumaq üçün 7 əngəl saxlayır. Bunlardan birincisi 2 balınadır. İkinci əngəl zəhərli göy dənizdir. Bura “ölüm yeri” adlanır. Sonra 2 dəvənin, 2 ayının və s. adı çəkilir. Onların hamısı Qara Qulaya tabe dirlər. Bu əngəllərin sonuncusu 7 canavar və 9 qarğadır⁴⁶. Maday Qaranın oğlu Koqyudey Mergen ata-anasını və xalqını Qara Qulamn əsirliyindən azad etmək üçün 7 əngəli ötüb keçməlidir. Bu əngəlləri keçib getmək üçün ona da ilahi qüvvə verilmişdir.

Bu motivin az qala olduğu kimi təkrarı heç vaxt təsadüfi yaxud tipoloji oxşarlıq ola bilməz.

Şumer mətnlərində hər şey öz adıyla adlandırılmışdır, çox zaman onlara rəmzi, məcazi don geyindirilir. Bilqamısın 7 dağ aşması, ayaqlarının böyük və kiçikliyi belə məcazlaşmış ifadələrdir ki, hətta söhbətin həqiqətən nədən getdiyini başa düşmək olmur. Utu Bilqamısa deyir ki, “Sənin kiçik ayaqlarına kiçik, böyük ayaqlarına böyük ayaqqabılar düzəldəcəm”⁴⁷.

Tədqiqatın uğuru mətni duymaqdan çox aslıdır. Bu fikir Şumer mətnlərinin tədqiqatçılara da aiddir. Avropa və rus alimləri bəzən həmin mətnləri duymadıqlarına görə, yanlışlıqlara yol verirlər. V.Afanasyeva yuxarıdakı mətni duymamış, ayaqqabıların böyük-kiçikliyi Humbabanın 7 şüası yaxud çoxayaqlı nəhənglərlə əlaqələndirmişdir. Halbuki bunlar Humbaba ilə bağlı ola bilməz. Bilqamıs Sidr meşəsinə çatana qədər bu əngəllərlə rastlaşır. Bizə elə gəlir ki, Utu “böyük və kiçik” ayaqlar deyəndə Bilqamısın yolunda “7 dağ” adlandırdığı əngəllərin böyük-kiçikliyi nəzərdə tutmuşdur. Utunun Bilqamısa verdiyi 7 nəhəngin hər biri bir ayaqqabıya bənzədilmişdir. Şeirdən görünür ki, Utunun göndərdiyi hər nəhəng Bilqamısın yolunu kəsəcək bir əngəlin ayaqqabısıdır. Burada ayaqqabının “dağı” qoruyacağından yox, onu öz

⁴⁶ Маадай Кара. Алтайский героический эпос. Москва. «Наука». 1973.с. 281,316.

⁴⁷ Sadiq İslam. Şumer qəhrəmanlıq dastanları // Bakı. “Azərbaycan”. 2010. №12. s.179.

icində gizlədəcəyindən söhbət gedir. Yəni hər “ayaqqabı”nın hesabına Bilqamıs bir “dağı” aşmalıdır.

Bilqamıs 7 dağın hamısını aşır, Sidr meşəsi olan dağa çatır. Burada artıq Utunun verdiyi “ayaqqabı”lardan söhbət getmir. “7 ayaqqabı” aşılmış “7 dağla” arxada qalmışdır. Bilqamıs Humbaba ilə üz-üzə gəlir. Humbaba artıq Bilqamısdan canını qurtara bilməyəcəyini başa düşür və aman istəyir. Bilqamısın qəlbi yumşalır, dostu Enkiduya deyir:

Qoy tutulmuş quş
öz yuvasma dönsün,
Qoy əsir anasının
qucağına qayıtsın.

Enkidu cavabında Bilqamısa deyir:

Əgər tutulmuş quş
dönsə öz yuvasma,
Əgər əsir qayıtsa
anasının qucağına,
Onda sən özün qayıtmayacan
səni doğan ananın yanma⁴⁸.

Əsl poetik örnək olan bu şeir parçası fikrin orijinallığı, obrazlı deyim diqqəti çəkir. Şeirdə Humbabanın adı çəkilmir, Bilqamıs onu tutulmuş quşa və əsirə bənzədir. Ona yazığı gəlir, buraxmağı məsləhət görür. Enkidu Bilqamısın obrazlı misralarına eyni obrazlılıqla, eyni poetik tutumlu misralarla cavab verir. Bu dialoqun məntiqi sonluğu budur ki, “qurda rəhm edən quzuya zülm edər”, yəni Humbabanı öldürməyib buraxsan özün ölməyə məhkumsan.

Dastanın əsas mövzusu əbədi həyat axtarışı, ölməzliyin sirrini tapmaq arzusuudur. Bunu dastanın başlanğıcında Bilqamıs Utuya açıq söyləmişdir. Bu sujet Bilqamıs haqqındakı dastanların hamısının ana xəttini təşkil edir.

⁴⁸ Sadiq İslam. Şumer qəhrəmanlıq dastanları // Bakı. “Azərbaycan”. 2010. №12. s.179.

Şumer mətnlərində Dilmun haqqında çox danışılır. O “təmiz”, “namuslu”, “ayıbsız”, “işıqlı ölkə” adlandırılır. Burada xəstəlik və ölüm yoxdur (582,s.128). Dilmun ölməz insanların yaşadığı yerdir. Ziusudranın vətənidir. Bilqamis ölməzlik axtararkən gəlib Ziusudranı tapır. Onun 7 dağ aşması Bilqamisın yolunu dəqiq müəyyənləşdirməyə imkan verir: Şumer- Aratta- Azərbaycan!

“Ölməz insanlar” və “ölməzlər ölkəsi” anlayışları türk folklorunda geniş yayılmışdır. 1890-cı ildə N.F. Katanov tofalardan “Ölməz insanlar və dirilik suyu” adlı bir nağıl toplamışdır. Bu nağılın qəhrəmanı olan bir ovçu öz ölkəsindən uzaqlaşmış böyük bir bataqlığın o biri tayına keçir və orda ölməz insanların yaşadığını görür. Bu nağılın başqa bir variantını da 1972-ci ildə R.A.Şerxunayeva yazıya almışdır. Sonuncu nağıl “Menge su” (əbədi su) adlanır. Bizim araşdırmalarımız və bir çox yazılı qaynaqlar ölməz insanlar ölkəsini Azərbaycanla, Bilqamisın dibindən dirilik çiçəyini çıxartdığı dənizi, ovçunun keçdiyi bataqlığı Xəzərlə eyniləşdirməyə tam əsas verir. Kivaməddin yazır ki, Əbu-İsmaili-Ənsarinin farsca “Kəşf-ül əsrar” adlı təfsirində, Salevinin ərəbcə “Elarais” adlı əsərində Azərbaycanda ağaca tapınmadan söhbət açılır⁴⁹. Həmin əsərlərdə “Res” ya bir quyu, ya da bir dəniz kimi təsvir edilir. Ağac da bu dənizdədir. Bütün hallarda bu ağacın da, dənizin də Azərbaycanda olduğu bildirilir.

“**Bilqamis və Ağa**”. Bu dastanı S.N.Kramer 1949-cu ildə “Arxeologiya” jurnalında nəşr etdirmişdir. Əsəri rus dilinə İ.T.Kaneva və V.K.Afanasyeva tərcümə etmişlər. İ.Kaneva dastanın adını S.N.Kramerdəki kimi saxlamış (“Bilqamis və Ağa”), V.K.Afanasyeva mətnin ilk sətirlərindən götürüb onu “Ağanın elçiləri” adlandırmışdır. Tərcümələrdə də xeyli fərqlər var.

Bilqamis tarixi şəxsiyyətdir. I Uruk sülaləsinin dördüncü çarıdır. Onun haqqında indiyə qədər beş dastan tapılmışdır. Ağa da I Kiş sülaləsinin axırıncı çarıdır. Ağa öz atası En-Mebaragesidən sonra çar olmuşdur. Üstündə Ağanın atası En-Mebaragesinin adı yazılmış bir gips gülqabının tapılması da onların tarixi şəxsiyyətlər olduğunu təsdiqləmişdir. Bəzi alimlərə görə, onlar təxmi-

⁴⁹ Kivaməttin. Azərbaycanda eski bir din // Ankara. MF. 1993. yıl 2. sayı 21-22. s.35.

nən II erkən sülalələr dövründə- e.ə.2615-2500-cü illərdə yaşamışlar. S.N.Kramer bu tarixi təxminən e.ə. 2800-cü ilə aid etmişdir⁵⁰ ki, bu da I erkən sülalələr dövründən 50 il qədimdir.

İ.T.Kaneva əsərdə təsvir edilən tarixi hadisələrə əsaslanıb yazır ki, onu II erkən sülalələr dövrünə aid etmək doğru deyil⁵¹. T.Yakobsona görə paytaxt Urukdan Ura e.ə. 2850-ci ildə köçürülmüşdür. Bilqamisdan paytaxtın Urukdan Ura köçürüldüyü vaxta qədər Urukda bir-birini əvəzləmiş⁵² 7 çarm hakimiyyət dövrünü 2850-nin üstünə gələndə Bilqamis e.ə. 3000-ci ildən əvvəl yaşadığı ydın olur. Digər qaynaqlarda Bilqamis e.ə. IV minillikdə yaşadığı göstərilir.

“Bilqamis və Ağa” dastanında Şumerin iki böyük şəhəri Kiş və Uruk arasındakı birincilik davasından bəhs edilir. Əsər Kiş şəhərinin çarı Ağanın elçilərinin Uruka gəlməsi ilə başlayır:

En-Mebarages oğlu
Ağanın elçiləri
Gəldilər Kişdən Uruka,
Bilqamisın yanına⁵³.

Ağanın elçiləri Uruka hansı tapşırıqla gəlmişdilər? Ağa onları niyə göndərmişdi? Kiş çarı Uruk çarından nə istəyirdi? Bütün bunlar barədə elçilər heç nə demirlər. Bilqamisın söylədiklərindən aydın olur ki, Ağa Uruka özünə tabe etmək niyyətindədir.

Bilqamisın milli xarakterinin açılmasında bu dastanın böyük elmi əhəmiyyəti var. Ağanın tələblərini Bilqamis Uruk şəhərinin ağsaqqallar şurasının müzakirəsinə qoyur. Ağsaqqallar elçilərin tələblərini qəbul etməyi, Kiş şəhərinə tabe olub, müharibəyə girməməyi məsləhət görürlər⁵⁴. Bilqamis qürurludur, məğrurdur. Öz gücünə arxayındır. Ona görə ağsaqqallar şurasının qərarı ilə

⁵⁰ Антология Шумерской поэзии. СПб, 1997. с.409; Kramer S.N. Tarix Şumerdən başlayır. Bakı. 2009. s.47.

⁵¹ Канева И.Т. Шумерский героический эпос как историко-чешский источник // Москва. ВДИ. 1964. с.246.

⁵² Ситчин З. Двенадцатая планета. Москва, 2007. с.297.

⁵³ Гильгамеш и Ага (пер. И.Т.Каневой) // М. ВДИ. 1964. № 3. с. 263.

⁵⁴ Гильгамеш и Ага (пер. Афанасьевой В.К.) // АШП. СПб. 1997. с.204.

razılışdır. Məsələn Urukun Gənclər Şurasının müzakirəsinə qoyur, gənclərə müraciət edir. Əslində Bilqamısın bu müraciətini onun hökmü adlandırmaq olar. Burada onun xarakterindəki qətiyyətlik və içindəki azadlıq duyğusu üzə çıxır. Heç cür Kişə tabe olmayacağını bildirir. Uruk gəncləri də Bilqamısı dəstəkləyirlər. Bilqamıs Kişə tabe olmur, Urukun azadlığını və müstəqilliyini qoruyub saxlayır.

Gil lövhələr zədələndiyindən hadisələrin sonu bir qədər qaranlıq qalır. Lakin qalmış mətnlərdən bəlli olur ki, iş müharibə dərəcəsinə çatdırılmır, Bilqamıs işləri necə qurursa, Ağa könüllü olaraq fikrindən daşınır, Urukun mühasirəsindən əl çəkir, həm müharibə baş vermir, həm də Uruk Kişin tabeçiliyini qəbul etmir. V.K.Afanasyeva doğru olaraq bu əsəri "Bilqamısın qələbə nəğməsi" adlandırmışdır⁵⁵.

İnannanın əsas evi Uruk şəhərində olmuşdur. "Bilqamıs" dastanında İnannanın qəhrəman, igid Bilqamısa vurulduğu öz ifadəsini tapmışdır. "Bilqamıs və Ağa" dastanında Kişlə müharibəyə girərkən Bilqamısın İnannaya güvəndiyini, onun üçün igidliklər göstərdiyini görürük. İnanna Urukun himayəçi tanrısı idi. Urukda nə baş versə, İnannanın razılığı olmalıydı. Bilqamısın İnanna üçün hansı qəhrəmanlıqlar göstərdiyi burada açıqlanmır, ancaq bu barədə ilk dəfə "Bilqamıs" dastanında söhbət açılmışdır.

Bilqamısın İnannaya güvənməyi, "Bilqamıs" və "Bilqamıs və Ağa" dastanlarında Bilqamısla İnannanın münasibətləri maraqlı səhnələr olsa da, onlar bir-birindən fərqlənir. "Bilqamıs" dastanında Bilqamıs haqqdakı digər dörd dastanın motivlərinə rast gəlinəndiyi halda, "Bilqamıs və Ağa" dastanından istifadə olunmamışdır.

"Bilqamıs" dastanında Bilqamıs Enkidu ilə ilk dəfə görüşür və onunla dost olur. "Bilqamıs və Ağa" dastanında isə Enkidu Bilqamısın yanındadır. Bilqamıs-İnanna və Bilqamıs-Enkidu paralellərindən aydın görünür ki, "Bilqamıs" dastanında "Bilqamıs və Ağa" dastanından daha qədim bir əsərin motivlərindən istifadə edilmişdir. "Bilqamıs" dastanındakı bir çox mifoloji, kosmoqonik düşüncələrin güclü olduğu səhnələr, zoomorfik obrazlar "Bilqamıs

və Ağa" dastanında yoxdur. Mətdən görüldüyü kimi, "Bilqamıs və Ağa" dastanında Bilqamıs Urukun çarı yox, Kulabın kahinidir. Görünür, Bilqamıs Urukun çarı olmamışdan qabaq xalq arasında böyük şan-çöhrət qazanmış, bir qəhrəman kimi sevilmiş, onun haqqında ilk poetik örnəklər də məhz həmin vaxtdan yaranmağa başlamışdır. Bu nəğmələr uzun illər boyu yaddaşlarda yaşamış, yayılmış, bir neçə dastan şəklində formalaşmışdır. Bunlar L.Oppenheymin bir fikrini təkzib etməyə əsas verir. O, "Bilqamıs" dastanını "milli epos" adlandıranlara qarşı çıxır və yazır ki, Bilqamıs haqqında dastan Şumerdə geniş yayılmamış, onların ədəbiyyatında xüsusi yer tutmamış, az tanınmışdır⁵⁶.

Nəhayət, Bilqamısın Ağaya qalib gəlməsinin bir səbəbini də açmaq yerinə düşər. Bütün Şumer və türk qəhrəmanlıq dastanlarında qəhrəman başqasının üstünə getmir, kimsənin vətəni işğal etmir. Bilqamıs öz vətəni, öz torpağını qoruyur. Heç kimin torpağını işğal etmək istəmir. Ona görə güclüdür, qalibdir. Ümmiyyətlə, kiminsə torpağını işğal etmək Şumer və türk düşüncəsinə yaddır. Bunu onların epik əsərlərində aydın görmək olur.

"Enmerkar və Aratta hökmdarı". Bu dastan ilk dəfə S.N.Kramerin, sonra R.Jostenin tərcüməsində işıq üzünə çıkmışdır. Rus dilində ilk dəfə İ.T.Kanevanın sətri tərcüməsində çap edilmişdir. Bundan sonra onun nəslə hərfi tərcüməsi də oxucuların ixtiyarına verilmişdir. "Bilqamıs və Ağa"dan fərqli olaraq bu dastanın adı əksər nəşrlərdə S.N.Kramerdə olduğu kimi saxlanmışdır.

"Enmerkar və Aratta hökmdarı" dastanının şumer dilindəki orijinalı İstanbulun qədim Şərq Muzeyində saxlanır. S.N.Kramer Amerikadan İstanbula gəlmiş, adı yazı vəzəfindən kiçik olan bir gil lövhəcik tapmış, onu "Enmerkar və Aratta hökmdarı" adı ilə tərcümə və nəşr etdirmişdir. Bu balaca lövhəyə Şumer mirzəsi 600-dən çox sətir yerləşdirmişdir.

Enmerkar I Uruk sülaləsinin çarıdır. O, Günəş tanrısı Utunun nəvəsidir. Atası Meskanqaşar Utunun oğludur. Qaynaqlarda onun Utunun oğlu adlandırılması tanrılara ata deyilməsi ilə də bağlı ola bilər. Meskanqaşarın Utunun oğlu olması ehtimalı da az deyil.

⁵⁵ Антология Шумерской поэзии. СПб, 1997. с.409.

⁵⁶Оппенхейм А.Л. Древняя Месопотамия. Москва.990.с.203.

Dastanın başlanğıcında Utunun oğlu Enmerkarın İnannanın işıqlı qəlbilə Zamuş şəhərindən gətirilib Urukun çarı seçildiyi, eyni zamanda Arattanın hökmdarını da İnannanın himayə etdiyi bildirilir. Lakin mətndən bəlli olur ki, İnannanın Aratta hökmdarına Urukun çarı Enmerkara olan qədər rəğbəti yoxdur. Bu fikir dastanda aşağıdakı kimi ifadə edilmişdir:

İnanna Arattanın
böyük hökmdarına
çələng verdi.
Lakin ona Kulabın
kahini qədər
məhəbbət bəsləməirdi⁵⁷.

Enmerkar bunu bilirdi. Enmerkar Utunun nəvəsiydi. İnanna və Utu əkiz bacı-qardaşdılar. Enmerkar İnannanın qardaşı nəvəsi-onun varisidi. İnannanın Enmerkara münasibətində bu qohumluq az rol oynamamışdır. Bəlkə də buna görə Enmerkar İnannadan xahiş etmişdir ki, Arattanın adamlarının Uruk üçün qızıl və gümüş hazırlamalarına göstəriş versin. Arattanın dağlarından Uruka ev tikmək üçün daş daşısmlar. Bir sözlə, Aratta Uruka tabe olsun.

İnanna Enmerkarın xahişini eşidir. Enmerkar Arattaya elçi göndərir. Elçi 7 dağ aşıb Arattaya çatır və hökmdara deyir: “Sənin atan, mənim ağam məni sənin yanına göndərdi. Urukun baş kahini, Kulabın baş kahini məni sənin yanına göndərdi”⁵⁸.

Elçi Enmerkarın sözlərini Aratta hökmdarına çatdırır. Aratta hökmdarı elçiyə deyir: “Məni Arattaya dünyanın ağası, müqəddəs İnanna gətirib. Məni dağlarda Arattaya böyük qapı qoyub. Aratta Uruka necə tabe ola bilər? Aratta Uruka tabe olmayacaq”⁵⁹.

Elçi Aratta hökmdarına xatırladır ki, İnanna Arattanın Uruka tabe olmasına razılıq vermişdir. Onda Aratta hökmdarı ələcsiz qalıb Urukdan taxıl istəyir, əvəzində Enmerkarın tələblərini yerinə

yetirməyə razı olduğunu söyləyir. Elçi cavabları Enmerkara çatdırır. O da eşşəklərə taxıl yükləyib Arattaya yola salır.

Enmerkarın bir hökmdar kimi məqsədi Urukun paytaxt eləməklə ölkəni birləşdirmək olmuşdur. Deməli, böyük dövlət yaratmaq ideyası Şumer dövründən çarları düşündürmüşdür. Dastanın mətnindən aydın görünür ki, Enmerkarla Aratta hökmdarı arasında söz davası getmişdir. Burada fiziki güclər yox, ağıl, bilik, təfəkkür toqquşmuşdur. Onların bir-birinə göndərdikləri ismarıclar ağıl nümayişindən başqa bir şey deyil. Hər iki hökmdarın “qıfılbənd” formasına əl atmasına, öz fikirlərini daha obrazlı, poetik və gizli demək cəhdinə indiyə qədər dastanın araşdırıcıları toxunmamışlar. Şumerdə sözə yüksək qiymət verildiyi haqqında çoxlu mətnlər var. Ancaq sözün, ağılın, müdrikliyin silahdan güclü olduğu, bir qoşunun görə bilməyəcəyi işlər gördüyü ilə ilk dəfə bu dastanda qarşılaşırıq. Enkinin köməyi sayəsində Enmerkar Aratta hökmdarına silahsız, döyüşsüz- sözlə qalib gəlir. Sözün gücü ilə bütün məsələlər dincliklə yoluna qoyulur.

Enmerkar haqqında “Enmerkar və Ensikuşdanna” adlı ikinci dastanı 1979-cu ildə A.Berlin tərcümə etmişdir. Əsəri rus dilinə V.K.Afanasyeva çevirmişdir⁶⁰. Mətnlərin tutuşdurulması onların bir dastanın iki parçası olduğunu göstərir. İkinci parçada da eyni personajlar iştirak edirlər: Enki, İnanna, Utu, Enmerkar, Aratta hökmdarı (Ensikuşdanna).

İlk dastanda Enmerkarın Aratta hökmdarının “qıfılbəndlərini” açmasına və onun üzərində qələbə çalmasına müdriklik tanrısı Enki kömək etsə də, məsələni qəti şəkildə İnannanın Enmerkarın tərəfində olması həll etmişdir. Ensikuşdanna da bunu bilir və İnannanın sevgisini qazanmaq, onunla evlənmək fikrinə düşür və bu iddiayla Uruka çapar göndərir. Bu dəfə tanrı Nisaba da səhnəyə çıxır. O da Enmerkarın tərəfində olur. Bütün hadisələr Uruk çarının üstünlüyü ilə davam edir və onun qələbəsilə də başa çatır.

Dastanda tarixi, mifoloji hadisələr epikləşərək canlı, təsirli dialoqlarla əsərin bədii dəyəri xeyli artırılmış, ideya-məzmun dolğunluğu gücləndirilmişdir.

⁵⁷ Энмеркар и верховный жрец Аратты // ВДИ. 1964. №4, с.205.

⁵⁸ Энмеркар и верховный жрец Аратты // ХИДВ. Москва. 1963. с. 270.

⁵⁹ Yenə orada: s.271.

⁶⁰ Энмеркар и Энкикушданна // АШП. СПб.1997.с.171-181.

Dastanda Şumer və Aratta arasındakı münasibətlər və əlaqələr haqqında zəngin bilgiler var. Onun mətnindən görünür ki, Şumer və Aratta arasında güclü iqtisadi və mədəni əlaqələr olmuş, Şumerdən Arattaya taxıl və mal-heyvan, Arattadan Şumerə daş, ağac materialları, habelə qiymətli metallar (qızıl, gümüş, bürünc, qurğuşun və s.) aparılmışdır⁶¹.

“Luqalbanda zinrik dağlarda”. Şumerlərin doqquz qəhrəmanlıq dastanından ikisinin qəhrəmanı Luqalbandadır. Luqalbanda Bilqamisın atasıdır, I Uruk sülaləsinin üçüncü çarıdır. Bu sülalənin nəsil, soy ağacı Günəş tanrısı Utuya bağlıdır.

Luqalbanda haqqındakı birinci dastanı şərti olaraq “Luqalbanda zinrik dağlarda” adlandırmışlar. Bu əsər C.Vilkenin tərcüməsində işıq üzü görmüşdür.

Dastan “Enmerkar və Aratta hökmdarı” dastanı ilə yaxından səsləşir və demək olar ki, onunla bir silsilə təşkil edir. Hadisələrin əsas mərkəzi yenə Urukdur. Urukun çarı Enmerkar Aratta dövlətinin üstünə hücumu hazırlayır və qoşun toplayır. Bu dastanda əsas qəhrəman kimi Enmerkar və Luqalbanda iştirak edirlər. Lakin hadisələr daha çox Luqalbandanın ətrafında baş verdiyinə görə, onu əsərin əsas qəhrəmanı saymağa daha çox haq verir.

Mətnin başlanğıcında Enmerkardan, onun öz qoşununun başında Arattaya getməyindən, yeddi dağ aşmağmdan danışılır. Enmerkar tanrı Utunun nəvəsidir. Başının üstündə həmişə Utunun işığı var. Onun başındakı ox şimşək kimi işıq saçır Baltası göydən gətirilmiş tuncdandır. Balta da işıqlıdır, parıldayır. Ordunun başında yeddi qəhrəman durur. Onlar yüzbaşdır. Hərəsinin ixtiyarında gah üç yüz, gah altı yüz döyüşçü olduğu vurğulanır. Onların haqqında deyilir:

Onlar yeddi idilər,
Tanrı Uraş yaratıb.
Vəhşi inəyin südüylə
Bəsləyiblər onları.
Onlar yeddi idilər-
Başçıların başçısı,
Ağaların ağası.

⁶¹ Соловьев, С.С. Древнейшая Месопотамия. Формирование раннеклассового общества. Города-государства Шумера // ИДВ (Под ред. В. Кузнецова). Москва. 2003. с.119.

Bütün böyüklərin də
Böyükləri idilər.
Üç yüzün başındadır-
Hərəsinə üç yüz düşür.
Altı yüzün başçısı-
Birinə altı yüz düşür⁶².

Bu yeddi qəhrəmandan sonra səkkizinci gəlir. O, Luqalbandadır. Luqalbanda Arattaya gedərkən yarı yolda xəstələnir. Onun xəstələnməyi çox aydın, obrazlı, bədii detallarla ifadə edilmişdir:

Baltaya tuş gələn ilan kimi
Yaxaladı azar onu.
Tələyə düşmüş keçi kimi
Ağzı üstə yıxdı onu.
Vuran-tutan əllərini
Tərpədə bilmir bu saat.
Zirək ayaqlarını
Yerə basa bilmir indi.
Çarı çağırır onu,
Yerindən dura bilmir.
Uca dağlara
Duman-çisgin çökür.
Uruka aparsınlar-
Necə aparsınlar bilmirlər.
Kulaba aparsınlar-
Necə aparsınlar bilmirlər.
Dağlarda soyuqdan
Dişləri şaqquldayır⁶³.

Dağda bir isti yer tapıb Luqalbandanı orda qoyurlar. O burada ağır bir sınaqdan çıxır. Planetlərdən Günəşin, Ayın və Veneranın çıxdığını müşahidə edir, Absu dənizindən qalxan qaranlıq qüvvələri görür, çox qərribə olayların şahidi olur. Burada Luqalbandaya təbii bacarıq və qeyri-adi biliklər verilir.

Luqalbanda Utuya üz tutur. Ondan kömək istəyir. Utu onun sözlərini eşidir. Köməyini əsirgəmir. Luqalbanda sağalır, ayağa durur və Utuya öz təşəkkürünü bildirir:

⁶² Антология Шумерской поэзии. СПб, 1997. с. 182
⁶³ Yenə orada, s. 183

Ninqalın qəhrəman oğlu,
Sənə salam olsun,
Azarlamaram bir daha.
Utu, sənin sayəndə mən
Qardaşlarımla dağlar aşdım.
Bir zinrik dərədə,
Bir qorxulu yerdə
Azarlamaram bir daha⁶⁴.

Artıq sağalmış Luqalbanda Utuya təşəkkürünü bildirəndən sonra onun bacısı, Urukun himayəçi tanrısı İnannaya üz tutur:

Ay İnanna, qaytar məni,
Doğulduğum yerə qaytar.
Qaytar doğma şəhərimə.
Anam məni harda doğub,
O şəhər yanımda olsun.
Mən ilan, o səhra kimi
Qoy hər an yanımda olsun⁶⁵.

Bundan sonra elə həmin dağda Luqalbanda Anm, Enlilin, Enkinin, Ninqursağın şərəfinə qurbanlar verir.

“**Luqalbanda və Anzud quşu**”. Luqalbanda haqqmdakı “Luqalbanda və Anzud quşu” adlı ikinci dastan birincinin davamına oxşayır. Bu mətn Nippur, Ur, Kiş və Qoyuncuq şəhərlərindən tapılmış, C.Vilke tərəfindən tərcümə edilərək birinci dastanla birlikdə işıq üzü görmüşdür.

Bu dastanda Luqalbanda Anzud adlı qartalla qarşılaşdırılmışdır. Bu qartalın qorxusundan dağ keçisini əsməcə tutur, vəhşi buğa dağlarda gizlənir. Luqalbanda ağıllı hərəkət edir. Şirin yeməklər hazırlayır, hətta onlara bal qatır. Qartal yuvasında olmayanda onun balalarını qayğıyla yemləyir. Qartal balasının gözlərinə sürmə çəkir, başma çələng qoyur. Qartal yuvasına dönəndə görür ki, onun balalarına kimsə qayğı göstərib. Bu, qartalın xoşuna gəlir. Luqalbanda özündə cəsarət tapıb deyir ki, “sənin balalarına mən qulluq etmişəm. Sənin balalarına sağlıq

⁶⁴Yenə orada, s. 185

⁶⁵Yenə orada, s. 186

arzulayıram, sənin özünə sağlıq arzulayıram. Dünəndən burada səni gözləyirəm. Səndən tale istəyirəm”. Anzud onun taleyini öz istədiyi kimi müəyyənləşdirir və deyir:

Sənə öyüd verirəm,
Öyüdüümü unutma.
Sənə söz söyləyirəm,
Diqqətlə qulaq as.
Sənə nə demişəmsə,
Sənə tale vermişəm.
Dostlarına da demə,
Qardaşlarına da açma.
Xeir-şər ürəkdə
Baş-başa yatır, bəli.
İndi mən öz yuvama,
Sən ordunun yanına⁶⁶.

Luqalbanda öz ordusunun yanına qayıdır. Dostları, yoldaşları onun gəlişindən sevinirlər. Əslində onun sağ-salamat qayıdıb gəlməyinə inanmırlar. Onu bir az da müalicə edib sağaldırlar. Enmerkarın qoşunu Uruka dönür. Kulaba yaxınlaşır. Onun adamlarından heç kəs Kulaba- İnannanın yanına getməyi boynuna götürmür. Bu işi Luqalbandaya tapşırır. Luqalbanda İnannanın yanına gəlir, Enmerkarın sözlərini İnannaya çatdırır.

Göründüyü kimi, Şumer folkloru qəhrəmanlıq dastanları ilə olduqca zəngindir. İndiyə qədər Şumer epik mətnləri arasında doqquz qəhrəmanlıq dastanının tapılması, birinci növbədə, həmin xalqın tarixinin qəhrəmanlıq səhifələri haqqında aydın təsəvvür yaradır. İkincisi, bu mətnlər Şumer folklorunda dastançılıq ənənəsinin çox qədim tarixə malik olduğunu göstərir.

Qəhrəmanlıq dastanlarının əsas mövzusu Şumerin müxtəlif şəhərləri arasındakı mübarizə və birincilik davası olsa da, onlarda müharibə səhnələri yoxdur. Bu da həmin şəhərlər arasındakı münasibətləri öyrənmək baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Nəhayət, türk dastançılıq ənənəsinin tarixini, inkişaf mərhələlərini, bir çox süjet, motiv və obrazların tipologiyasını, genealogiyasını düzgün öyrənmək üçün Şumer qəhrəmanlıq dastanları zəngin material verir və əvəzədməz ilkin qaynaqlardır.

⁶⁶Yenə orada, s. 198

QƏHRƏMANLIQ İDEYASI VƏ QƏHRƏMANIN İDEALI

Eposu xalq yaradır və xalq üçün yaradır⁶⁷. Eposun anonimliyi məhz buradan irəli gəlir. Hər bir anonim folklor əsərinin altında onu yaradan xalqın imzası var. Epos xalqın özü tərəfindən yazılmış tarixidir. Burada söhbət məhz yaddaşlara yazılmaqdan gedir. AMEA-nın müxbir üzvü Tofiq Hacıyev də "...qəhrəmanlıq dastanı tarixin şifahi dərslidir. Həqiqətən, ad (Kitabi-Dədə Qorqud-İ.S.) bugünkü mənasında kitabdır, həm də məhz dərslük kitabıdır və "Dədə Qorqud kitabı" Oğuz tarixinin yazılı dərslidir⁶⁸ deyəndə bunu nəzərdə tutmuşdur. Bu yazılı dərslük yazıya alınmazdan qabaq min illər boyu şifahi şəkildə mövcud olmuş, yaddaşlarda yaşamış, cilalanaq, mükəmməlləşərək bizə bəlli olan poetik gözəlliyi qazanmışdır. Necati Dəmir yazır: "dastanlar millətlərin ensiklopediyasıdır. Tarixi ünsürlərin yanında millətlərin keçmişdəki gələnk, görənək və yaşayış tərzləri ilə ilgili olaraq bəlkə də heç bir qaynaqda rast gəlinməyən bilgilər dastanlarda yer almaqdadır"⁶⁹. Epos qərəzsiz yazıldığından daha dürüst tarixi qaynaqdır. Əsas məsələ onlardakı tarixi duymağı və görməyi bacarmaqdır.

Bəs xalq bu eposları nə üçün yaradıb? Eposuz keçinmək olmazdı? Eposun genezisindən və tipologiyasından danışan alimlər bu suallar ətrafında düşünmüş, onlara müəyyən cavablar vermişlər. Digər tədqiqatçılar da yeri gəldikcə bu məsələlərə toxunmuş, maraqlı fikirlər söyləmişlər. Bütün bunları nəzərə almaqla yeni qaynaqların üzə çıxarılması Şumer və türk folklorunda öz geniş əksini tapmış qəhrəmanlıq ideyası və epik qəhrəmanın ideali mövzusunda yenidən qayıtmağı zəruriləşdirmişdir.

Qəhrəmanlıq ideyası nə vaxt yaranıb? Qəhrəmanlığın tarixi hardan başlanır? Xalq özünü etnos kimi dərk etdiyi, yaşamaq üçün təbiət qüvvələrindən və qarşılaşdığı digər düşmənlərdən

qorunmağın lazım gəldiyini anladığı andan onda qəhrəmanlıq ideyası yaranıb. Çünki dörd tərəfin düşmənlə doludursa və yaşamaq istəyirsənsə, mütləq güclü olmalısən. Qəhrəmanlıqlar, igidliklər göstərməlisən. Qəhrəmanlıq ideyasının yaranma tarixçəsini qısaca bu cür xarakterizə etmək olar. Bir sözlə, qəhrəmanlığın tarixi xalqın tarixi qədər qədimdir. Xalq özünü dərk etdikdə xalq olur. Özünüdərk isə onun qəhrəmanlığı ilə eyni tarixdən başlanır. Özünüdərk qəhrəmanlığın stimuludur. Qəhrəmanlıq ideyası və qəhrəmanın ideah Şumerdə yaranmışdır.

Hər bir xalq yaşadığı zaman və məkan daxilində müəyyən çətinliklərlə qarşılaşmış, hətta çox zaman qeyri-adi təbiət varlıqları kimi real təhlükələrlə üz-üzə qalmışdır. Bu zaman kimsə xalqın xilasını yolunda özünü qabağa vermiş, gücünə, qüvvəsinə və ağına güvənərək real təhlükələri aradan qaldırmışdır. Belə hallar qədim insanların həyatında tez-tez baş vermişdir. Xalq da kimlərsə qəhrəmanlığına tez-tez ehtiyac duymuşdur. Qəhrəmanlar adətən ağına və fiziki gücünə görə seçilmiş adamlar olublar. Xalq da bunu görüb, başa düşüb, öz qəhrəmanını tanıyıb, onu dəyərləndirib, özünə başçı seçib, inanıb və arxasınca gedib. Manas qarakitayların bahadırları Neskar və Nökərə qalib gəldikdən sonra ağsaqqallar toplaşmış qərara gəlirlər ki, bütün xalqı birləşdirib qarakitayların təcavüzlərindən qorumağı bacaran bir adamı xan seçsinslər. Manas xan seçilir. Qəhrəmanlıq ideyası zaman-zaman xalqın yaşam duyğularından birinə çevrilib, onun varlığına hopub, həyat tərzini müəyyənləşdirən əsas amillərdən biri olub.

Qəhrəmanlıq statusu qazanmış insanlar öz üzərlərinə düşən vəzifəni də yaxşı dərk etmişlər. Onlar qəhrəman olana qədər heç bir vəzifə borcu daşımamışlar. Yalnız zaman və şərait tələb etdikdə meydana çıxıb qəhrəmanlıq göstərmişlər. Məhz bundan sonra onların boynuna qəhrəmanlığın yaratdığı bir vəzifə borcu qoyulmuşdur. Böyük bir eli idarə etmək, qorumaq, yaşatmaq vəzifəsinin onların öhdəsinə düşdüyünü anlayandan sonra qəhrəmanlarda qəhrəmanın ideah formalaşmağa başlamışdır. Onda qəhrəmanı iki sual düşündürmüşdür: 1. Mən kiməm? 2. Mən neyləməliyəm? Qəhrəmanın idealinın mahiyyətini açmaq üçün bu iki sualın cavabını bilmək kifayətdir: 1. Mən qəhrəmanam. Seçilmişlərdənəm. 2. Mənim vəzifəm xalqı, vətəni qorumaqdır.

⁶⁷ Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М. 1947. с.302.

⁶⁸ Hacıyev Tofiq. "Dədə Qorqud kitabı" Oğuz tarixinin yazılı dərslisi kimi (yaxud: dastanımızın həcmi haqqında) // Bakı. DQ. 2001. № 1.s.20.

⁶⁹ Necati Demir. Ortak türk keçmişinden ortak türk geleceğine dastanlar // OTKOTGUFKM. VI kitab. Bakı. 2010. s. 355.

Xalqın və vətənin bütövlüyünü qorumaq, xarici təcavüzlərin qarşısını almaq, onları əsarət altına düşməyə, dağılmağa, parçalanmağa qoymamaq, dinc və xoşbəxt yaşayışını təmin etməklər qəhrəmanların üzərinə düşən başlıca vəzifələrdir. Yeri gəlmişkən demək lazımdır ki, türk epik düşüncəsində fiziki güclə ağıl və müdriklilik qəhrəmanlığın qoşa qanadıdır. Doğrudur, fiziki güc, zor və silah qəhrəmanlığın ilkin şərtləridir, lakin müdriklilik və ağıl da qəhrəmanlığın mühüm atributlarındanıdır. Bütün türk epik qəhrəmanları həm fiziki cəhətdən çox güclüdürlər, həm də son dərəcə ağıllı və müdriklidirlər. Biz bunu Bilqamısdan üzü bəri bütün sonrakı türk epik qəhrəmanlarının timsalında aydın görürük. Epik qəhrəmanın idealının və qəhrəmanlığının ən xarakterik xüsusiyyəti xəlqilikdir. Bütün epik əsərlərdə qəhrəmanlıq xalq üçün, onun dincliyi, rahatlığı, həyatının gözəlliyi, xoşbəxtliyi üçün göstərilir. Məhz ona görə də qəhrəmanın idealı müqəddəsdir.

“Dədə Qorqud”da Təpəgöz bütün Oğuz elini ölüm təhlükəsi ilə üz-üzə qoyur. Oğuzlar hər gün Təpəgözə iki adam, beş yüz qoyun qurban verməyə məcbur olurlar. Bu zaman Basat ortaya çıxır. Onun ideah Oğuzu Təpəgözdən qurtarmaqdır. Basat bu funksiyanı yerinə yetirmək üçün doğulmuşdur. Ona görə də onu ideahndan döndərə bilmirlər. Basat Təpəgözü öldürür və Oğuz elini ölümdən qurtarır. Basat adı Oğuz deyil, tanrı mənşəlidir. Təpəgözü öldürmək üçün onu tanrı özü yaradıb xilaskar missiyasında Oğuz elinə göndərmişdir. Basatın uşaq ikən itməsi və aslan südü ilə bəslənməsi onun qəhrəman statusunun təməlqoyma mərhələsi kimi başa düşülməlidir.

Eyni sözlər Bilqamıs və Enkiduya aiddir. Enkidunu tanrı yaradıb Humbabani öldürmək üçün Bilqamısla görüşdürmüşdür. Basat və Enkidu obrazları genealoji və tipoloji cəhətdən qohumdur.

Türkmən alimi Qurbangül Quzıçıyeva yazırdı ki, “Tarixi çox əskilərə dayanan Dədə Qorqud yaxud Qorqut Ata kitabında irəli sürülmək istənən ana fikir vətəni sevmək, onu qorumaq, xalqın ar-namusudur”⁷⁰. Dədə Qorqud deyirdi ki, “torpağı əkib-becərməsən qorumağa dəyməz, qorumasən əkib-becərməyə”. Oğuz və ümu-

miyyətlə, türk düşüncəsində torpaq, vətən anaya bərabər tutulur, ona “ana vətən” deyilir. “Ana haqqı” isə “Tanrı haqqı”dır! Deməli, vətən, torpaq özü elə Tanrının simvoludur.

Koroğlunun idealı Çənlibeli alınmaz qala kimi qorumaq, ora düşməni ayağını dəyməyə qoymamaqdır. Bu şeirə Koroğlunun idealı gözəl ifadə edilmişdir:

Gözləri aladı, qaşları yağı,
Niyar olub Xan Eyvazın dustağı.
Çənlibeldi Koroğlunun oylağı,
Şah da gəlsə Çənlibelə qoymaram⁷¹.

Koroğlunun əsas ideyası xalqın oyanışı, haqq-ədalət uğrunda mübarizədir. İsrafil Abbaslı doğru deyir ki, “Koroğlu”da fiziki qəhrəmanlıqla mənəvi qəhrəmanlıq paralel şəkildə çıxış edir. Eposun bütün ruhundan aydın görünür ki, onda “xalqın vətənpərvərlik, humanizm və yadellilərə qarşı yenilməzlik düşüncələri qorunub saxlanmışdır”⁷².

Atası Manasa danışır ki, Esən xan qırğız xalqını dağıtmış, öz yurdundan pərən-pərən salmışdır. Onun atası da öz qohumları ilə birlikdə Altaya sürülmüşdür. Ona görə də Manas həyatının mənasını qırğız xalqının keçmiş azadlığını özünə qaytarmaqda, xarici işğalçıların əsarətindən azad etməkdə görürdü ki, qəhrəmanın ideal keyfiyyətlərini məhz bunlar səciyyələndirir. Ona görə, Manas özünə suallar verir:

Atam məni nə üçün əkib?
Anam məni nə üçün doğub?

Məhz bu sualların cavabları Manasın həyat amalını- poetik ideahını formalaşdırır.

Yaxşı torpaqları verməkdənsə,
Qapaz altıda yaşamaqdansa,

⁷⁰ Quzıçıyeva Qurbangül. Qorqut ata kitabı ve türkmen destanları // UDKBŞB . Ankara. 2000. s.175.

⁷¹ Azərbaycan Ədəbiyyatı İnciləri. Dastanlar. Bakı.1987.s.398.

⁷² Abbaslı İsrafil, Cəfərov Nizami. “Koroğlu” eposu// AƏT. VI c-də. I c. Bakı. 2004. s.645.

Qoy qırğız oğlanları
Ölsünlər bir nəfər kimi⁷³.

Manas öz həyat idealını yaxşı başa düşür, qırğız xalqını əsirlikdən qurtarır, onu bir yerə toplayıb öz yurduna qaytarır və xarici düşmənlərdən qoruyur. Manas, Bakay, Sırqak kimi bahadirların simasında qırğız xalqının mərdliyi, dəyanəti, vətənə məhəbbəti və azadlıq sevgisi öz ifadəsini tapmışdır.

P.N.Berkov “Manas” eposundan bu parçanı misal çəkərək çox maraqlı bir fikir söyləmişdir ki, “bununla Almambet insanla onun vətəni, fərdlə xalq arasında təbii üzvi bağlılıq qurmuşdur⁷⁴”.

Kimin ki, öz evi var,
Kimin ki, öz xalqı var,
Kimin ki, doğma vətəni var,
Hansı qəhrəmanda bunların hamısı var.
O insanların gözlərinə cəsarətlə baxar.
Onun başı qapaz tanımaz.
Onun gözlərini kor eləməz göz yaşı.
Mənim kimi alçalmaz, təhqir olunmaz⁷⁵.

Qırğız xalqı tarix boyunca qara- kitayların, monqolların və kalmıqların işğalçı hücumları ilə üzləşmişdir. Qırğız xalqının tarixi taleyinin epik güzgüsü olan “Manas” eposunda biz onun müqəddəs ideallarının çox dolğun təəcəssümünü görürük.

Manasın arvadı Kanıkey ilk monoloqunu belə tamamlayır: “Bu ölkə sənin vətənidir”.

A.N.Bernştam deyirdi ki, “Manas” eposunun mayasını qırğız xalqının azadlığı və onun keçmiş qüdrətinin özünə qaytarılması ideyası təşkil edir⁷⁶”.

⁷³ Маиас. Киргизский героический эпос. Книга II. Москва. «Наука». 1988. с. 338-339, 16-17.

⁷⁴ Берков П.Н. Идея родины в «Манасе» // «Манас». Героический эпос киргизского народа. Фрунзе. 1968. 200.

⁷⁵ «Манас». Великий поход. Москва. 1946. с.146.

⁷⁶ Бернштам А.Н. Эпоха возникновения киргизского эпоса «Манас» // «Манас». Героический эпос киргизского народа. Фрунзе. 1968. 174.

R.Kıdırbayeva “dağılmış qırğız boylarının birləşdirilməsinin dastanın baş ideyası olduğunu söyləmiş, Manası bu bağımsızlıq mübarizəsinin ilham qaynağı adlandırmışdır⁷⁷”. Naciyə Yıldız görə “Manas” bütün türk boyları üçün bir ensiklopediyadır⁷⁸”.

Alpamışın birinci işi müxtəlif tirələrə, tayfalara, hətta aullara parçalanmış ölkəsini birləşdirmək olmuşdur. Alpamış ənənəvi və tipik epik qəhrəmandır. O, mənsub olduğu etnosun, xalqın “qorxmazlığını, qəhrəmanlıq şücaətini özündə ümumiləşdirən, xalqın taleyini öz taleyi bilən, elin yaxşı günləri, xoşbəxt gələcəyi üçün özünü hər an oda atan, qurban verməyə hazır olan ideal bahadır kimi müəcəssəmləşmişdir⁷⁹”.

Qazaxların “Ər Tarqın” eposu belə qurtarır:

Qəhrmanın arzusu- xalqına xidmət,
Qəhrmanın amalı- xalqını şərəfləndirmək!⁸⁰

Bu bütün qazax epik qəhrəmanlarının idealının poetik ifadəsidir. “Koblandı- Batır”, “Alpamış”, “Koblandı- Batır”, “Ər Tarqın” eposlarının əsas ideyası nəslin və tayfanın qorunmasıdır.

Altayların “Maday Qara” eposunun da başlıca ideyası vətəni və xalqı qorumaq, onu əsirlikdən qurtarmaq, dinc və xoşbəxt yaşayışını təmin etməkdir. Qara Qula adlı düşmən Maday Qaranın ölkəsinə hücum edir, yurdunu talayıb, var- dövlətini yağmalayıb, insanların əsir aparır, vətəni dağıdır. Bütün bunlar Maday Qaranın qocalıq dövrünə düşür. Bu zaman sonsuz Maday Qaranın oğlu doğulur. Uşağı Qara Qula öldürməsin deyə atası dağa aparıb onun beşiyini bir ağacdən asır. Uşağı ağacla dağ bəsləyir. Eposda ağac Koquydey Mergenin anası, dağ isə atasıdır. Burada ağac da, dağ da tanrının simvollarıdır. Onu tanrı ruhları olan ağac və dağ bəsləyib böyütdüyünə görə, Qara Qulaya qalib gəlir, əsir düşmüş xalqını yenidən öz vətəninə qaytarır. O üzünü xalqa tutub deyir:

⁷⁷ Kıdırbayeva Raise. Kırğız Folkloru / Ankara. MF. 1995. sayı 26. s.43.

⁷⁸ N.Yıldız. Manas Dəstanında Hoşgörü // Ankara. MF. 1995. sayı 26. s.47.

⁷⁹ Qasımov Yaşar. Qədim türk etno- mədəni sistemi və “Alpamış” eposu // OTKOTGUFKM, Bakı. 2007. s. 698.

⁸⁰ Ер-Таргын // Богатырские предания: А.Ата. «Жалын». 1986. с.318.

Kimin yurdu varsa, yurduna qayıtsın,
Kimin yeri varsa, getsin öz yerinə.
Hardan gəlmişdiniz, qayıdın düz ora,
Mən zalım xaqandan azad etdim sizi⁸¹.

V.V.Radlov hələ XIX yüzilliyin sonlarında Altay türklərindən süjeti “Maday Qara”nın süjetinə çox yaxın olan “Xan Pudey” adlı bir dastan yazıya almışdır⁸². Həmin dastanda da düşmənin adı Qara Quladır. O Kaadı kağanın yurduna hücum edir, onu talayır, xalqını əsir alır, var- dövlətini yağmalayır. Bütün bunlar “Maday Qara” eposunda olduğu kimidir. Üstəlik Kaadı kağan obrazı da Maday Qara obrazı ilə eyniyyət təşkil edir. Kaadı kağan da qocalmışdır, övladı yoxdur. Qara Qulanın hücumundan qabaq onun da oğlu doğulur. Qara Qulanın qorxusundan atası uşağı bir ağacın altında gizlədə bilir. Onu bir qarı tapıb saxlayır və adını Xan Pudey qoyur. Xan Pudey də xalqını və ata-anasını əsirlikdən qurtarıb öz yurduna qaytarır. Onların dinc və təhlükəsiz yaşayışını təmin edir. S.S.Surazakov Altay eposlarındakı bu cür süjet oxşarıqları haqqında yazır: “Söyləyicilər düşmənlərin əsir aparıcıları insanları azad edən bahadırların sərgüzeştələrinin müxtəlif variantlarını yaratmaqla başlanğıc süjeti inkişaf etdirmişlər”⁸³.

Altay qəhrəmanlıq dastanlarındakı süjetlərə digər türk dastanlarında da rəsə gəlinir və onların hamısı eyni genetik köklərə gedib çıxır. Onların əksəriyyətində eyni süjetin az qala təkrarlandığının şahidi olur. “Oçı Bala” eposundan bir parçaya baxaq:

Mal yataqlarında otlar göyərrib,
Xalqın yurdunda küknarlar bitib.
Gözəl çəmənlərdə heyvanlar yoxdu,
Gözəl yurdlarda el-oba qalmayıb⁸⁴.

Bu mənərə “Alday Buuçay” eposunda təkrarlanır:

Üç doğma qardaş bir aydan sonra
Evə gəlib gördülər:
İlxıları otlayan çəmənədə
Ot qalmayıb.
İnsan meyitləri yan-yana.
Atların qanı vadiləri doldurub
Yəhər boyu⁸⁵.

Hər iki eposdan görünür ki, düşmən Altaya hücum edib, xalqı əsir aparıb, yurdunu xaraba qoyub. Belə zaman kəsirlərində xalqın içindən qəhrəman çıxır. Onu bu müsibətlərdən qurtarır. Altay eposlarındakı ideya və idealdan damşan A.Adarov yazır ki, xalqın ağır günlərində qəhrəmanlıq eposları insanları mərdliyə, dözümlüliyə səsləmiş, onlara vətənə sevgi və sədaqət aşılamişdir⁸⁶.

Kalmıqların “Canqar” eposunda xalqın məğrurluğu, öz vətəninə alovlu məhəbbəti ifadəsini tapmışdır. Eposun qəhrəmanı Canqar yurdundan qovulmuş, əsir aparılmış kalmıq xalqını vətəninə qaytarır, onun bütövlüyünü, azadlığını, dincliyini bərpa edir.

Epik tarix çox zaman real tarixə qarşı qoyulur, bir növ onun səhvlərini düzəldir. Epik tarixdə ümitsizlik optimizmlə, əsarət azadlıqla, ölüm və dağıntı qurtuluş və qələbəylə, xalqın hüquqsuzluğu onun iradəsi və həlledici gücüylə əvəz edilir. İ.N.Koqan doğru yazırdı ki, maddi mədəniyyət predmetlərinə nisbətən mənəvi mədəniyyət predmetləri onları yaradanların şəxsiyyəti haqqında daha çox məlumat almağa imkan verir⁸⁷. Ona görə epik tarixi real tarixə qarşı qoymaq yox, real tarixin epik düşüncənin süzgəcindən keçmiş gerçək izlərini görməyi və duymağı bacarmaq lazımdır.

Folklor əsərləri yalnız o zaman xalq yaradıcılığı sayılır ki, onda xalqın idealları öz əksini tapmış olur. Xalq heç zaman öz

⁸¹ Маадай Кара. Алтайский героический эпос. М. «Наука». 1973. с.374.

⁸² Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. ч.1. СПб. 1866. с. 59-85.

⁸³ Суразаков С.С. Сюжеты некоторых сказаний сходных с «Маадай-Кара» // Маадай Кара. Алтайский героический эпос. М. 1973. с. 454.

⁸⁴ Маадай Кара. Алтайский героический эпос. М.1973. с.34.

⁸⁵ Алтай- Буучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск. 1941. с.296.

⁸⁶ Адаров Аржан. Символ бессмертия народа // Алтайские героические сказания. Москва. 1983. с.5.

⁸⁷ Коган Л.Н. Духовное производство и культура // Культура, творчество, человек. Москва. 1970. с.58.

ideallarına zidd olan əsər yaratmaz və yaddaşında saxlamaz. Xalqın yaddaşını zorlamaq mümkün deyil. Epik əsərlərdə xalqın idealları qəhrəman obrazlarının üzərinə köçürülür, epik mətnə qəhrəmanın ideali şəklində yenidən bizə təqdim edilir. Ona görə qəhrəmanın idealını xalqın ideali kimi başa düşmək lazımdır.

Qaraqalpaqların “Qırx qız” eposunda kalmıqlar qaraqalpaqları əsir aparırlar. Gülayım və onun 40 qızdan ibarət dəstəsi xalqı azad edib, vətəninə qaytarır. Eposda Gülayımın, Sərvınazın, Otbasanın və s. şəxsi həyatından bir kəlmə danışılmır. Söhbət yalnız xalqın, vətənin, yurdun qorunmasından gedir. Qəhrəman Gülayım deyir:

Elsiz batır bolmadı, Elsiz adam batır olmaz,
Yersiz batır bolmadı. Vətənsiz adam batır olmaz⁸⁸.

Gülayımın ikicə sətiriklik bu sözlərində türk qəhrəmanının ideali gözəl və obrazlı ifadə olunmuşdur. Eposda vətəni satanlara, qorxaqlara belə deyilir:

Diri-diri əsir düşən qorxaqlara,
Vətəni satanlara ar olsun.

Belələrinə acıq vermək üçün xalqın qılıncının məğlubedilməz, ruhunun sarsılmaz olduğu da ayrıca vurğulanırdı:

Xalqın qılıncı məğlubedilməz,
Xalqın ruhu sarsılmazdır⁸⁹.

Ona görə də N.Davkarayev yazırdı ki, “Qırx qız” eposunda “batır xalqın etibarlı xidmətçisidir. Kim öz xalqına xidmət etmirsə, öz vətəninə qorumursa, onun ləmin torpaqda dəfn olunmağa belə haqqı yoxdur”⁹⁰.

“Gizir” epik silsiləsində göyün Şərq və Qərb parçalarının tanrıları olan Atay Ulanla Xan Xurmas arasındakı toqquşmada Xan

Xurmas Atay Ulanı tikə-tikə eləyir. Onun yerə düşmüş hər tikəsindən əcaib heyvanlar, natəmizliklər və pisliklər yaranır. İnsanların nəslini kəsilmək təhlükəsi qarşısında qalır. Onun qarşısını almaq üçün Xan Xurmasın ortancıl oğlu Buğa Beliqte göydən yerə gəlir, insan şəklində yenidən doğulur və Gizir adını götürür. Bütün bu pisliklərin, təhlükəli canlı varlıqların kökünü kəsir⁹¹. Bu epik silsilədə qəhrəmanın ideali ilə xalqın ideali üst-üstə düşür.

“Gizir” epik silsiləsindəki bütün motivlər türk mifiki düşüncəsindən gəlir. Çünki bu eposun ilkin variantı türk mühitində yaranmışdır, yəni onun ilk yaradıcıları türklərdir. Monqollar onu tibetlilərdən, tibetlilər uyuqlardan mənimsəmişlər⁹². Gizir sözü hazırda türk dilində döyüşçü, əsgər, hərbi komandan deməkdir. Giziroğlu Mustafa bəy obrazı da Gizirlə eyni mənşəlidir. Gizir sözü qədim türk dilində “patrul” anlamında “gəzər” şəklində işlənmişdir. Sonra “gizir” şəklinə düşmüşdür. Bir xakas nağılında qəhrəmanın itik axtardığı çay Kezir adlanır⁹³. Gizir adı məhz belə bir əhvalatla bağlı olub, “gəzir” sözündən yaranmışdır. Azərbaycanda geniş yayılmış Aşıq-aşıq oyununda Xandan sonra ikinci şəxs Gizirdi.

Basat və Enkidu kimi, Gizir də insanları pis qüvvələrdən, bədbəxtliklərdən, qeyri-adi varlıqlardan xilas etmək missiyası ilə göydən yerə göndərilmişdir. Gizir xalqın idealıdır, bir epik obraz kimi, xalqı təmsil edir. Fiziki və mənəvi cəhətdən güclüdür, mərddir, qorxmazdır, düşmənlərindən daha ağıllıdır. Kasıb və fəqir insanlara qarşı daha xeyirxalıdır.

“Gizir” epik silsiləsini Şumer eposları ilə bağlayan iki maraqlı fakt var: 1. Şumerlər özlərini qarabaşlar adlandırırdılar. Onlara qarabaş xalqı deyilmişdir. “Gizir” eposunun bütün versiyalarında qarabaş xalqı adına rast gəlinir. Monqol versiyasında isə qarabaş xalqından daha geniş danışılır. Bacısı Gizirə deyir: “sən qarabaş xalqının başçısı olmalısən”. Tibet versiyasında Gizir artıq qarabaş xalqının başçısı kimi təqdim olunur⁹⁴. “Gizir” epik silsiləsində təsvir olunan tanrılar Xan Xurmasla Atay Ulan arasındakı döyüş

⁸⁸ Жданко Т.А. Каракалпакская эпическая поэма «Кырк кыз» как историко-этнографический источник // КСИЭ. М. 1958. т. XXX. с. 113.

⁸⁹ Кырк кыз. Каракалпакская народная поэма. М. 1951. с. 262, 344.

⁹⁰ Давкараев Н. Послесловие // Кырк кыз. Москва. 1951. с. 374.

⁹¹ Солоухин Вл. Гэсэр остается на земле // Гэсэр. Москва. 1988. с.7-9.

⁹² Героический эпос о Гэсере. Иркутск. 1969. с.17; Дашибалов Баир. Гэсэриада- наследие евразийских народов // КИПВ. Вак. 1928. s.80.

⁹³ Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан. 1963. с.154.

⁹⁴ Дамдинсурен Ц. Исторические корни гэсэриады. М. 1957. с.91, 227.

Şumer mətnlərindəki Enki-Absu döyüşü ilə yaxından səsleşir. Onlardakı zamanın qədimliyi də bir-birinə uyğun gəlir. Enki-Absu döyüşü hələ dünyanın və insanın yaranmadığı vaxtda baş vermişdir. “Gizir” eposunda da bunu aydın görürük:

Bu o zaman idi ki, dünya
Təzəcə işıqlanırdı.
Otlar hələ çıxmamışdı,
Sözlər hələ yox idi⁹⁵.

Epik qəhrəmanların idealının kökündə insanların özünü və tayfasını yaşatmaq istəyi durur. Onlar əcdadlarının yurd saldıqları, vətən dedikləri torpağın üstə yaşamağı hər şeydən üstün tuturlar.

Türk eposlarında qəhrəmanlıq ideyasının və qəhrəmanın idealının ən səciyyəvi xüsusiyyəti odur ki, epik qəhrəmanlar heç vaxt başqasının yurduna işğalçılıq və talançılıq məqsədilə hücum etmirlər. Onlar qonşu dövlətlərə diz çökdürmək, xalqını əsir götürmək ideyasından uzaqdırlar. “Koroğlu” və “Dədə Qorqud”da, “Maday Qara” və “Altın Arıq”da, “Koblandı Batır” və “Alpamış”da, “Ural Batır” və “Gizir”də bu motivlər yoxdur. Monqol versiyasında Gizir deyir: “Özgələrin üstünə hücum etmə, əgər sənin üstünə hücum etsələr, onda geri çəkilmə”⁹⁶. Manas bir dəfə hücum edib düşmən ölkəsi olan Beycanı tutur. Bu onun arvadı Kanıkeyi qəmləndirir. Kanıkey qabaqcadan hiss eləyir ki, yad ölkəni tutmaq Manasa xoşbəxtlik gətirməyəcək. Ona görə Manasdan xahiş edir ki, tezliklə ordusu ilə birlikdə öz vətəninə qayıtsın⁹⁷. Türk dastanlarında qəhrəmanlıq ideyasının və qəhrəmanın idealının mayasını təşkil edən bu motiv bir Şumer atalar sözü ilə tam üst-üstə düşür: “Sən birinin evinə girərsən, başqası da gəlib sənin evinə girər” yaxud “Sən düşmənin torpağını tutmağa gedərsən, düşmən də gəlib sənin torpağını tutar”⁹⁸. Şumer qəhrəmanlıq dastanlarının idealının mayası da bu ideya ilə yığrul-

muşdur. “Bilqamis və Ağa” dastanında Ağa Uruka elçi göndərib onu təslim olmağa çağırır. Ağa istəyir ki, Uruk adamları ilə birlikdə ona tabe olsun. Bilqamis isə doğma şəhəri Urukun və onun adamlarının Kişə tabe olması, öz azadlığını və müstəqilliyini itirməsi ilə barışmır. Ağa Urukun üzərinə işğalçılıq niyyətiylə hücum etsə də, Bilqamis kimi ağıllı, müdrik, güclü bir qəhrəmanla qarşılaşaraq geri qayıtmalı olur.

Epik qəhrəman kimi, Bilqamisın bir səciyyəvi keyfiyyətini ayrıca qeyd etmək lazımdır. Bilqamis ölümün çarasını axtarır və çox əzab-əziyyətdən sonra gedib ölməz insanların yaşadıkları ölkəyə çıxır. Ölməzlik çiçəyini dənizin dibindən tapıb çıxardır. Bu çiçəkdən təkə özü barınmaq istəmir, onu Uruka gətirmək istəyir ki, bütün uruklular ondan istifadə edib ölməz olsunlar. Lakin ilan onu oğurlayır⁹⁹. İlanın peyda olmasının və çiçəyi oğurlamağının sirri hələ açılmamışdır. Tanrılar insanı ölümlü yaratdılar. Bilqamisın bütün insanları ölümsüz etmək fikrinə düşməsi tanrılara xoş gəlməmiş və yəqin ki, tanrılardan biri ilan cildinə girərək çiçəyi oğurlamışdır. Bilqamis bu çiçəkdən tək özü barınıb ölməz ola bilərdi. Lakin o öz ölməzliyini bütün Uruk camaatını ölümsüzlüyə qovuşdurmaq idealına qurban vermişdir. Bilqamisın ideah bu eposda çox gözəl ifadə edilmişdir.

M.Allahmanlı Bilqamisın dənizin dibindən ölməzlik çiçəyini tapıb çıxarması, Dədə Qorqudun ölümündən qaçıb su üzərində taxta üstə üzməyi və Koroğlunun Qoşabulağın suyundan içməyi arasında bir yaxınlıq, doğmalılıq, oxşarlıq görməkdə haqlıdır¹⁰⁰.

Adil Cəmil “Dirilik çiçəyini” itirən Bilqamisla Qoşabulağın suyundan atasına gətirə bilməyən Koroğlunun təəssüfləri arasında bir paralellik görünür¹⁰¹. Hətəmi Təntəkin Türkiyənin Diyarbəkir ağzından toplanmış “Ölüm olmayan yer” nağılı ilə “Bilqamis” eposunun süjetləri arasında paralellər aparıb çox yaxın səsleşmələr üzə çıxarmışdır¹⁰².

⁹⁹ Дьяконов И.М. Сказание о Гильгамеше // ДВ. Москва. 1961. с.136.

¹⁰⁰ Allahmanlı Mahmud. Dastan ənənəsi və onun bəzi məsələləri // Bakı.

DQ. 2002. № III. s. 76.

¹⁰¹ Adil Cəmil. Ortaq türk keçmişi və “Manas” // Bakı. OTKOTGUFKM. 2007. s. 21.

¹⁰² Təntəkin Hətəmi. “Bilqamis” dastanının nağıl versiyası // Bakı. “Ulduz”. 1980. № 8. s.68-73.

⁹⁵ Гэсэр. Бурятский героический эпос. Москва. 1968. с. 17.

⁹⁶ Дамдиисурен Ц. Исторические корни гэсэриады. М. 1957. с.3.

⁹⁷ Манас. Рождения богатыря // ГЭН. 1972. с.350.

⁹⁸ Редер Д.Г., Черкасова К.О. История стародавнего світу. Частина 1. Київ. 1972. с. 111.

“Enmerkar və Ensikuşdanna” adlı Şumer dastanının əsas ideyası vətəni və xalqı xarici işğallardan və təcavüzlərdən qorumaqdır. Ensikuşdanna öz məsləhətçi-çaparını Uruka göndərir. Çapar Enmerkara öz ağasının ismarıcını çatdırır. İsmaricim məzmunu belədir ki, Uruk Arattaya tabe olmalıdır. Lakin Enmerkar Urukun başqasma tabe olmasına razılıq vermir.

“Bilqamis və Ağa”, “Enmerkar və Ensikuşdanna” dastanlarının hər ikisinin mətnindən aydın olur ki, Kiş, Uruk və Arattada qohum tayfalar yaşayırlar. Onlar bir-birlərinə düşmən deyillər. Məsələn, türk şumeroloqu Müəzzəz İlmiyə Çığ doğru deyir ki, “şumerlər Asiyadan köçərkən bir qismi Arattada qalmışlar”¹⁰³. Aratta hazırkı Güney Azərbaycan torpaqlarında yerləşmişdir. Onun tarixdə mövcud olmuş qədim Azərbaycan dövləti Aratta ilə eyniyyəti şübhəsizdir. Şumerlərin ilk vətənlərinin Xəzər dənizinin ətrafı, Azərbaycan, xüsusilə, Bakı və ona yaxın ərazilərin olması, onların buradan İkiçayarasına getdikləri, yol boyu bir neçə yerdə şəhərlər saldıqları, Arattanın da məhz bu cür köç zamanı yaranması faktları arxeoloji qazıntılarla, etnolinqvistik materiallarla təsdiq edilir və bir-birini yaxşı tamamlayır. Bu qohumluq adı çəkilən dastanların mayasın hopmuşdur. Məhz bu qohumluğun nəticəsində Kişlə Uruk və Aratta ilə Uruk arasındakı ziddiyyət və çəkişmə müharibəsiz, dinc yolla, danışıqlarla sona çatmışdır.

Beləliklə, epik qəhrəmanlar xalqın bütün ideallarının canlı simvoluna çevrilmiş, onun yaşamı və xoşbəxtliyi uğrunda mübarizə aparmış, arzu və əməllərinin həyata keçirilməsini təmin etmişlər. Bəs xalq bunların qarşılaşdığı öz qəhrəmanı üçün neyləmişdir? Xalq onu sevən, onun həyatı uğrunda mübarizə aparan qəhrəmanlarını iqiqat çox sevmiş, bu sevgisini bildirmək üçün onların əməllərinin bədii ifadəsi olaraq qəhrəmanlıq eposlarını düzüb-çöşmüş, öz qəhrəman oğullarının adlarını əbədləşdirmişdir.

Hər bir qəhrəmanlıq eposu qəhrəmana xalqın sevgisindən, məhəbbətindən yaranmışdır¹⁰⁴. Onların adlarını xalqın məhəbbəti əfsanələşdirmişdir. Bu əsərləri min illər boyu xalqın yaddaşında

¹⁰³ Muazzez İlmiye Çığ. Uyğurluğun kökəni. Sumerlilər-1. Kaynak yayınları. 3-cü nəşr, İstanbul, 2009, s. 133.

¹⁰⁴ Allahmanlı Mahmud. Türk dastan ənənəsi (“Edigey” və “Çorabatır” əsasmda//OTKOTGUFKM.B.2005.III kitab. s.280.

yaşadan əsas məziyyətlərdən birincisi onların mayasının mərdlik, igidlik, qəhrəmanlıq duyğuları ilə yığılmasında, ikincisi, qəhrəmanlıq ideyasının xalqın öz ruhundan doğmasında, üçüncüsü, epik qəhrəmanların ideali ilə xalqın ideallarının üst-üstə düşməsindədir. Xalq yalnız xalqı və vətəni dərinləndirən, bütün şüurlu həyatını onların azadlığına və xoşbəxtliyinə həsr edən, əsl vətənpərvərlik nümunəsi olan qəhrəmanlar haqqında dastanlar qoşmuşdur. Bilqamis, Dədə Qorqud qəhrəmanlarını, Koroğlunu, Manası, Ural Batırını, Altın Arığı, Koçuydey Mergeni, Alpamışı, Giziri, Edigeyi də xalq məhz onların simasında öz ideallarını gördüyünə görə min illər boyu sevə-sevə yaddaşında yaşatmışdır.


Şumer və türk epik qəhrəmanları heç vaxt məğlub olmurlar, çünki onlar xalqın ideallarının daşıyıcılarıdır. Xalqın idealları isə məğlubedilməzdir. Oruc Əliyev doğru deyir ki, epik qəhrəmanlar xalq idealının ifadəçiləri olduqlarına görə, onlar təbiətin qorxunc qüvvələri ilə qarşılaşdırılır və qalib gəlirlər¹⁰⁵.

Şumer və türk folklorunda qəhrəmanlıq ideyası və qəhrəmanın ideali mövzusunun müqayisəli təhlili göstərir ki, onların tarixi çox qədim olub, kökləri etibarilə eyni etnoepik düşüncəyə bağlanır. Türk qəhrəmanlıq eposlarının hər birini bir qəhrəmanlıq himni adlandırmaq olar.

¹⁰⁵ Əliyev Oruc. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı. “Səda”. 2001. s. 32.

İNSANDAN TANRIYA BİR YOL VAR

Tanrı sözü haqqında. Şumer və türk folklorunda çoxlu oxşar bədii formul və poetik fiqurlar var. Onlardan bir qisminə Tanrı-İnsan münasibətləri ifadə edilmişdir. Tanrı-insan formullarının hamısı Tanrı ilə bağlıdır.

Şumerlər Tanrıya Dingir deyirdilər. Dingir/Tingir/-Tenqri/Tanrı eyni sözdür. Bunu inkar etmək mümkün deyil. Şumerlər göyü bütövlükdə Tanrı kimi təsəvvür edirdilər. Tanrı Anın adının göy, səma mənası da bu fikri təsdiqləyir. Adın işarəsi olan ideoqramı  da həm An, həm göy, səma, həm də ulduz kimi oxunur. Şumerəqədərki panteonda da belə olmuşdur. Tanrı Abm adı göy, səma mənası bildirmişdir ki, bu söz hazırda türk dilində abı rəng çaları kimi yaşamaqdadır.

Türklər də göyü bütövlükdə Tanrı kimi təsəvvür edirdilər. Bunun ən yaxşı nümunəsini “Dədə Qorqud”da görürük. Dəli Domruluin arvadının dilindən deyilən “Yer tanıq olsun, göy tanıq olsun” ifadəsində “yer” və “göy” sözlərinin hər ikisi “Tanrı” sözünün sinonimi yerində işlənmişdir. Mahmud Kaşğari İslamı qəbul etməyən türkləri “göyə tənqri” dediklərinə görə həтта “yerə batası kafirlər” adlandırmışdır¹⁰⁶. “Türklər göyə də Tenqri deyirdilər. Göyü yaradan uca bir gücə də”¹⁰⁷. Qədim türk dünyagörüşünə görə, dünyanı əvvəlcə Göy idarə etmişdir. Bu düşüncə türklərdən digər xalqlara keçmişdir¹⁰⁸. Buradakı Göy məhz tanrı deməkdir. Bütün türklər Göyə Tanrı kimi baxır və ona sətayiş edirdilər. Biz bunu xəzərlərin dini inamlarında da görürük¹⁰⁹. Bu inam xəzərlərin ərəblərə qarşı mü-barizəsindən bəhs edən kumık folklor örnəklərində indi də yaşamaqdadır¹¹⁰. Orxon-Yenisey yazılarında bu fikrə çox tez-tez rast gəlinir. Gültəkin abidəsində türklər arasında geniş yayılmış Humay tanrı kimi Göylə

eyniləşdirilmişdir. Gültəkin abidəsinin mətnində belə bir cümlə diqqəti çəkir: “Göy və insan həmahəng olduqlarından, bütün kainat böyük bir küll halındadır”¹¹¹. Yenə həmin mətndən başqa bir cümləyə baxaq: “Tanrı tək göylərdə doğulmuş türk müdrik xaqanı bu vaxt (taxta) oturdum”¹¹². Birinci misalda “Tanrı” əvəzinə “Göy”, ikincidə “Göy” əvəzinə “Tanrı” sözü işlədilmişdir. B. Çobanzadə Orxon kitabələrindəki Göy sözünün əsl mənaalarının Göy-Səma və Tanrı-allah olduğunu ayrıca vurğulamışdır¹¹³. Qədim türk dilində Tanrı və Göy sözləri sinonim olmuşdur. V.V. Bartold yazırdı ki, Orxon yazılarında Tanrı sözü maddi anlamda Göy, Göy isə Tanrı deməkdir¹¹⁴. Terxin yazılarında da “Göy” sözü “Tanrı” sözü ilə ifadə edilmişdir. Həmin yazıda Bilgə Kağan da, onun anası Elbilgə xatun da “Göydə doğulmuş” epiteti ilə təqdim edirlər: “Tenqridə bolmuş el etmiş bilgə kağan el bilgə xatun”¹¹⁵. S.A.Pletneva Saltovo-Mayatski mədəniyyətinə aid nümunələrdəki günəş təsvirlərində göyün tanrısı-Tanrı xanın simvollaşdırıldığını, onun Günəş Tanrısı olduğunu yazmışdır¹¹⁶. Orxon-Yenisey yazılarında və folklor örnəklərində adı çəkilən Humay Tanrıdır. Gültəkin abidəsində Kağan Tanrı ilə, onun arvadı isə Humayla eyniləşdirilir. Deməli, türklərin düşüncəsində göydə Tanrı-Humay cütlüyü mövcud olmuş və yerdə Xaqan-onun arvadı cütlüyünə transformasiya edilmişdir. Bir çox türklər Göyə- Tanrıya qurban vermişlər¹¹⁷. L.P.Potapov beltir və kaçın türklərindən Göyə edilən dualar yazıya almışdır¹¹⁸. Belə dualar digər türklər, o cümlədən azərbaycanlılar arasında da var. “Göy üz çevirmək”

¹⁰⁶ Kaşğari Mahmud. Divanü-lügət-it-türk (Tərcümə edən: Ramiz Əsgər). 4 cildə. III c. Bakı. 2006. s. 361.

¹⁰⁷ Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. II c-de. II c. İstanbul. 2001. s. 11.

¹⁰⁸ Непомнящий Н.И. Странники вселенной. М. 2000. с.65.

¹⁰⁹ Готье Ю.В. Хазарская культура//М.НВ.1925. №8-9.с.287.

¹¹⁰ Аджиев А.М. Тюрко-монгольская общность в кумыкском фольклоре и некоторые закономерности ее проявления // Б СТ.1987. № 3.с. 102.

¹¹¹ Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, 1993. s. 88.

¹¹² Əski türk yazılı abidələrinin müntəxəbatı (Tərtib edən, ön söz, qeyd və lüğətin müəllifi Ə.A.Quliyev), Bakı, 1992.s.15-22.

¹¹³ Doktor Bəkir Çobanzadə. Türk- tatar lisanıyyatına mədxəl (latın əlifbasına çevirən N.Novruzova). Bakı. 2006. s.109.

¹¹⁴ Бартольд В.В. Сочинения. В 9-ти т-х. т. V. М. 1968. с.26.

¹¹⁵ Кляшторный С. Терхинская надпись//Б.СТ.1980.№ 3.с.90.

¹¹⁶ Плетнева С.А. От кочевой к городам. Салтово- Маяцкая культура. Москва. 1967. с. 178.

¹¹⁷ Майногашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бальтиров // МАЭ, т. III, Пг, 1916.

¹¹⁸ Потопов Л.П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных // ТС. 1972. Наука М.1973. с.266.

(Göyə üz tutmaq – İ.S.) deyimini S.Altaylı doğru olaraq “Tanrıya yalvarmaq” kimi mənalandırmışdır¹¹⁹.

Tunqus-mancur dillərində dünyam və bütün varlığı idarə və himayə edən güc anlamdakı arka sözü lüğətlərdə “Göy” və “Tanrı” kimi tərcümə olunur¹²⁰. Bundan başqa, mancur, buryat və monqol dillərindəki tenger, tengeri, tenqri sözləri eyni zamanda “göy”, “səma” deməkdir¹²¹. Rus alimlərinin əsərlərində qədim türklərin Göy deyəndə Tanrını, Tanrı deyəndə Göyü başa düşdük-ləri dönə-dönə qeyd edilmişdir.

Türk düşüncəsində Göy-Tanrı; Tanrı-Göy anlayışlarının mənə eyniliyi onları sinonimləşdirmişdir. Bu baxımdan monqol mifologiyası da türk mifologiyasından heç nə ilə fərqlənmir.

Biz Göy və Tanrı, Yer və Tanrı eyniliyini Şumer mətnlərində də görürük. Həmin mətnlərdə çox zaman Tanrı əvəzinə Göy, Göy əvəzinə Tanrı sözü işlədilir. Əslində yuxarıda deyildiyi kimi, onların ikisi də eyni söz olub, eyni ideoqramla da işarə edilir. Deməli, Tanrı və Göy sözləri şumer dilində omonim olmuşdur – An. Bir Şumer şeirindən götürülmüş aşağıdakı parçada Tanrı əvəzinə Göy və Yer sözləri işlənmişdir:

Göy əmr verdi, yer doğdu,
Numun bitkisini doğdu.
Yer doğdu, göy əmr verdi,
Numun bitkisini doğdu¹²².

Məzmunndan aydın görünür ki, əmr edən də (Göy), doğan da (Yer) Tanrıdır. Bir mətnə İnanna günəş tanrısı Utuya deyir:

Kutsal ləyəni içində yaxalandım,
Arı kap içində sabunlandım.

Göyün şahhq paltarını geyindim,
Gözlərimi kömürlə boyadım¹²³

Bu məndəki “Göy” sözünün də “Tanrı” yerində işləndiyinə heç bir şübhə yoxdur. “Göyün şahhq paltarı” ifadəsi “Tanrının şahhq paltarı” kimi başa düşülməlidir. Ümumiyyətlə, şumer və türk dillərində “Göyün buğası–Anm buğası”, “Göyün qapısı–Tanrının qapısı”, “Göy üzü mübarəkdir–Tanrı üzü mübarəkdir”, “Göyün verdiyi pay–Tanrının verdiyi pay”, “Göydən gələn səda–Tanrıdan gələn səda”, “Göydən gələn qada-bala–Tanrıdan gələn qada-bala” kimi paralel işlənən onlarla ifadələr var ki, bunlar hər iki xalqın Tanrı və Göy haqqında düşüncələrinin eyni olduğunu göstərir. Bu adların məzmunca eyniliyi Şumer və türk folklorundakı Tanrı-İnsan formullarının oxşarlığını şərtləndirən əsas amildir. Tanrı sözünü bir çox xalqlar türklərdən götürmüşlər. Yunanlar “Tenqri”nin “te” kökünə “os” şəkilçisi qoşub onu “teos” eləmişlər (te+os=teos). Ağaverdi Xəlil yazır ki, şumerlərdəki “Dingir”, Konfusinin əsərindəki “Tien”, Çin qaynağındakı “Hun Tan-hu su Mo-tun” adlarındakı oxşar sözlər Tanrı teoniminin deyiləşləridir¹²⁴. Skandinaviya xalqlarının göy tanrısı Tur adlanır¹²⁵. V.N.Basilova görə, Tur adı qədim türklərin Tenqri sözündən yaranmışdır¹²⁶. Eposçuluq ənənəsi ilə birlikdə tanrıçılığı da Skandinaviya xalqları türklərdən götürmüşlər. Son vaxtlar eposçuluq ənənəsi, folklor obraz, süjet və motivləri ilə yanaşı, bir sıra inam, etiqad, adət və ənənələrin Skandinaviyaya Şərqdən gətirildiyini etiraf edirlər¹²⁷.

Tanrı haqqında bugünkü bilgilərimizin qısaca özəti belədir: Tanrı hər şeyi yaradan, görən və biləndir! Özü görünməz və

¹²³ Muazzez İlmiye Çığ. Ortadoğu Uyğarlıq mirası-2. Kaynak yayınları. 4-cü nəşr, İstanbul, 2009, s.185,186.

¹²⁴ A. Xəlil. Əski türk savlının semiotikası. B. 2006. s. 115.

¹²⁵ Мелетинский Е.М., Гуревич А.Я. Гермаино-скандинавская мифология // МНМ. В 2-х т-х. т. 1. М. 1991. с.284.

¹²⁶ Басилов В.Н. Тюркоязычных народов мифология // МНМ. В 2-х томах. т. 2. Москва. 1992. с. 538.

¹²⁷ Дэвидсон Хильда Эллис. Древние скандинавы. Сыны северных богов. Москва. 2008. с. 30,63,131.

¹¹⁹ Azərbaycan türkcəsi deyimler sözlüyü. Ankara, 2005, s. 25.

¹²⁰ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. т. I. Л. «Наука». 1975. с. 8.

¹²¹ Цинциус В.И. К этимологии алтайских терминов родства // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л. «Наука». 1972. с.37.

¹²² Muazzez İlmiye Çığ. Sumerlilərdə Tufan, Tufanda Türklər. Kaynak yayınları. 5-ci nəşr, İstanbul, 2009, s. 56.

bilinməzdir! Antropomorf deyil və maddiliyindən söhbət gedə bilməz. Bəs Şumer və türk folklorunda Tanrı necə təqdim olunur?

Şumer və türk folklor örnəklərində Tanrının üç əsas statusu aydınca görünür:

1. Tanrı yaradıcıdır; 2. Tanrı xan/xaqandı; 3. Tanrı əcdaddır.

Tanrı-insan əlaqələrinin düzgün açılışı bu üç statusun geniş təhlilini tələb edir. İndi onları bir-bir nəzərdən keçirək.

I. Tanrı yaradıcıdır. Bu, Tanrını Tanrı kimi səciyyələndirən ilk statusdur. Şumer dilindəki mixi yazılı mətnlərdə və türk folklor örnəklərində açıqca deyilir ki, dünyanı və insanı Tanrı yaratmışdır. Dünyanın və insanın yaranması motivi Şumer və türk yaradılış dastanlarında demək olar ki, üst-üstə düşür. Burada yalnız adlar eyni deyildir. Mixi yazılı mətnlərdə bu məsələlərlə bağlı zəngin bilgilər var. İnsan Tanrının yaratdığı yeganə canlı varlıqdır ki, xüsusi ağıla, düşüncəyə, istedad və qabiliyyətə malikdir.

Türk düşüncəsində tanrı insanlaşdırılır. “Dədə Qorqud”dakı Tanrı qəzəblənir, acıqlanır, bağırır. “Dəli Domrul” boyunda bunu aydın görürük. Dəli Domrulun sözü Tanrıya xoş gəlir. “Tanrı tanıq (şahid) olsun” deyilir. Tanrıya “comərdlər comərdi” deyə müraciət olunur¹²⁸. Yunus İmrə Tanrı üçün padşah, sultan, sevgili və dost epitetləri işlətməmişdir. Yunusdakı və Kitabdakı Tanrı islam düşüncəsindəki yox, qədim türk düşüncəsindəki Tanrıdır.

Altay şamanları yeraltı dünyanın tanrısı Erliki qoca kişi kimi təsvir edirdilər. Gözləri və qaşları kömür kimi qapqara, saçları qıvrım, saqqalı dizlərinə düşür, bıqları burulub qulaqlarından asılmışdır. Çənəsi toxmağa, buynuzları ağac köklərinə bənzəyir.

Qədim türk yazılarında “yer həyatı”, “göy həyatı” ifadələrinə rast gəlinir. Bunu dini görüşlərlə bağlayanlar var¹²⁹. Qədim türklər göydə də yerdəki kimi yaşayış olduğuna, hətta onların əcdadlarının göydən gəldiklərinə inanırdılar.

N.F.Katanovun Abakan türklərindən topladığı mətnlərin birinin məzmunu belədir: “üç qardaş ova gedir. Kiçik qardaş bir qu quşu tutur və onu buraxmır. Quş onu göyə qaldırır. O görür ki, göydə də yerdəki kimi həyat var. Orda da əkir, səpir, biçir, yaşayır,

¹²⁸ “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s. 101,136.

¹²⁹ Кызласов Л.П.. «Тугутупская стела с древнехакасской эпитафией // Баку. СТ, 1979, № 5, с.95.

hətta yatır və dururlar¹³⁰. Buryat miflərində və qəhrəmanlıq eposlarında göydəki həyatla yerdəki həyat eyniləşdirilir, göydəkilərin yerdəkilər kimi yaşadıqları təsvir edilir¹³¹. Bu cür motivlər digər türk epik mətnlərində də mövcuddur.

Şumer qaynaqlarında Tanrı antropomorfdur, maddidir, insanı da özünə bənzər yaratmışdır. Şumerlər inanırdılar ki, Tanrı da göydə insanlar kimi yaşayır¹³². Tanrı da insan kimi sevir, evlənir, arvadı, uşağı var, qəzəblənir, danışır, düşünür, müzakirə və mübahisə edir, yaradır, qurur və s. Şumer panteonunda hər bir Tanrının öz evi var. Hazırda xalq arasında çox işlənən “Allahın evi” ifadəsi məhz Şumer dövrü düşüncəsinin dildə kristallaşmış qahğıdır. İslam düşüncəsinə görə, Allah maddi deyil və “Allahın evi”ndən söhbət gedə bilməz. Məscidlərə isə “Allahın evi” deyilir. Şumer panteonunda hər bir tanrının öz evinin olması bu ifadənin həmin dövrdən gəldiyini və onun tarixinin nə qədər qədim olduğunu göstərir. Baş tanrı Anm Urukdağı evi Eanna (Anın evi deməkdir, sonra onu nəvəsi İnannaya bağışlamışdır), Enkinin Eridudakı evi Eabzu, Utunun Sippardakı evi Ebarra, Nannarın Urdakı evi Ekişnuqal, Adadın Bit-Karkardakı evi Euqalqal, İnannanın Akkaddakı evi Emax, Enlilin Nippurdakı evi Ekur adlanırdı¹³³. Deməli, “Allahın evi” formulu “Tanrı-insan” formulunun bir törəməsi olub, Şumer dövrünün qalığı kimi dildə yaşamaqdadır. Bunu hazırda dilimizdə işlənən başqa bir formulu da təsdiqləyir. Bu da “Allahın bacısı oğlu” formuluudur. Bir adam özünü dartanda, başqalarına yuxarıdan aşağı baxanda onun haqqında “Allahın bacısı oğlu” formulu işlədilir. Bu formulu Tanrı haqqında yuxarıda deyilənlərlə antropomorfluqla bağlıdır. Ancaq formulu alt qatında çox maraqlı bir məna gizlənməmişdir. Şumer Tanrıları panteonunda və ilk çarlıqlarda vərəsəlik bacı xətti ilə ötürülmüşdür. Məsələn, Enki Tanrı Anın böyük oğlu olduğu halda, vərəsəlik kiçik oğlu

¹³⁰ Катаров Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан. 1963. с. 125.

¹³¹ Бурятский фольклор. Труды Бурятского института общественных наук. Вып. 24. Улан-Удэ. 1975. с. 19.

¹³² Шалагінова О. І., Шалагінов Б.Б. Історія стародавнього світу. Київ.

2004. с.71.

¹³³ ХИДМ.Саратов.1989. с. 28.

Enlilə keçmişdir, çünki Enlil Anın həm də bacısı oğludur. Əksər Şumer çarlarının taxtında vərəsə kimi onların baci oğulları otururdular. Görünür, minilliklər “baci oğlu vərəsəliyi” formulu xalqın yaddaşından poza bilməmiş, onun ekvivalenti kimi “Allahın bacısı oğlu” formulu yaranmışdır. Xalqın düşüncəsinə görə yalnız Tanrının vərəsəsi olan bacısı oğlu özünü Tanrı saydığı apara bilərdi. Ona görə xalq tanıdığı, Allahın bacısı oğlu olmadığını bildiyi adamlar özlərini o cür aparanda onların haqqında “elə bil Allahın bacısı oğludur” formulu işlətməmişdir.

Azərbaycan türkcəsində “Allahın kölgəsi üstündən əskik olmasın”, “Allah şahiddir”, “Allahın qəzəbinə gələsən”, “Tanrı törpüsü dəymək”, “Tanrı deyəni demir” kimi onlarla kristallaşmış formullar var ki, bunlar islam düşüncəsilə bir araya sığışmır. Şumer mətnlərilə tanışlıq aydın göstərir ki, bu formullar Şumer dövründə və ondan da əvvəl yaranmışdır.

II. Tanrı xan/xaqan statusunda. Bu statusu iki funksiyaya ayırmaq olar: 1. Tanrı bütün dünyanı idarə edir; 2. Tanrı tək dünyanı yox, xan/xaqan kimi yer üzünü, şəhərləri, ölkələri idarə edir.

Birinci Tanrının statusuna daxil olan başlıca funksiyadır. Şumer və türk folklorunda Tanrının dünyanı idarə etməsinə dair çoxlu örnəklər var. Şumer mətnlərindən bilir ki, dünya yarananda Göyü baş tanrı An, Yerlə Göyün arasını Enlil, Yeri Enki götürür. An ata kimi dünyanı idarə edir, lakin özü göydə oturduğuna görə bütün funksiyaları Enlilə verir. Enlil və Enki yeri və göyü idarə edirlər. Türk folklorunda da dünyanı, yeri və göyü Tanrı idarə edir. Türk “Yaradılış” dastanının qəhrəmanı Qara xanın obrazı Enlilə eyniləşdirilə bilər. Qara xan türk mifik düşüncəsində dünyanı və insanı yaradan, onu idarə edən ilk Tanrıdır. Qaraxanlılar özlərini Tanrı Qara xanın törəmələri sayır və onlar Tanrı Qara xanın adını yaddaşlarında “insanların və yerin hökmdarı” kimi yaşadırdılar¹³⁴.

Tanrıya məxsus statusun ikinci qolu onun xan/xaqan funksiyası ilə bağlıdır. Şumer qaynaqlarında açıqca deyilir ki, ilk dəfə çarlıq/xanhq/xaqanhq göydən yerə endirilərkən tanrılar özləri çar/

xan/xaqan oldular. Həmin qaynaqlara görə, Alulim 28 800 il, Alalqar 36 000 il Eriduda, Enmeluanna 43 200 il, Enmenqalanna 28 800 il, Dumuzi 36 000 il, Ubartutu 18 600 il Sipparda xanlıq etmişlər¹³⁵. “Etana haqqında nəğmə”nin mətni də xaqanlığın göydən endiyinə, kiminsə yalnız tanrının razılığı ilə xan olmasına, xanlıq tanrının himayə etdiyinə gözəl nümunədir.

Tanrılar çar/xan/xaqan statusunu öz övladları vasitəsilə insanlara ötürdülər. Tanrının uşaqları və nəvələri tanrılarla insanlar arasında bir növ vasitəçi rolunda çıxış edirdilər. Eyni funksiyaları sonralar xaqanlar yerinə yetirmişlər. Məsələn, I Uruk sülaləsinin əsasını Günəş Tanrısı Utunun oğlu Meskanqaşar qoymuş, özündən sonra oğlu Enmerkar çar/xan/xaqan olmuşdur. Qaynaqlar təsdiqləyir ki, Bilqamis da Enmerkarın nəvəsidir¹³⁶. Deməli, I Uruk sülaləsinin bütün xaqanları Utunun nəslindəndirlər. Bu sülalə bütövlükdə Tanrı Utunun törəmələridir. Luqalbanda, Dumuzu və Bilqamisın çətinə düşəndə yalnız Utuya müraciət etmələri, ondan kömək ummaları da bu fikri təsdiqləyir. Afanasyeva V.K. doğru olaraq Utunu I Uruk sülaləsinin nəsil, tayfa tanrısı adlandırmışdır¹³⁷. V.Skurlatov da Göy tanrısının (svaroq) savr/savir/sabirlərin tayfa tanrısı olduğunu söyləmişdir¹³⁸.

S.S.Bessonova Herodotun “Tarix” kitabında skiflərin haqqında verilmiş əfsanələrdən birinin mifoloji dən daha çox “bütün skiflərin eyni əcdaddan törədikləri və çar hakimiyyətinin onlara tanrı tərəfindən verildiyi ideyasını əsaslandırmağa xidmət etdiyini yazmışdır”¹³⁹. Bu da dolayısı ilə skiflərin özlərinin tanrı mənşəli olduqlarını, çarlığı da öz əcdadları olan tanrılardan irsən aldıklarını söyləməyə tam əsas verir.

Şirpurludan tapılmış bir lövhədən bəlli olur ki, şəhərin ensisi Eannatum Umma şəhəri üzərində qələbə çalmış və bu lövhə Şirpurlunun himayəçi tanrısı Ningirsuya həsr edilmişdir. Lövhədə

¹³⁵ Дэвид Рол. Генезис цивилизаций. Москва. 2003. с.184.

¹³⁶ Ллойд Сетон. Археология Месопотамии. М. «Наука». 1984, с. 106.

¹³⁷ Афанасьева В.К. Литература Шумера // ПИПДВ. М. 1973. с.662.

¹³⁸ Скурлатов Валерий. Этнический вулкан // Дорогами тысячелетий. Москва. «Молодая гвардия». 1987. с. 207.

¹³⁹ Бессонова С.С. Деякі релігійні аспекти скифської ідеології // Археологія. Київ. 1980. вып. 34. с. 45.

¹³⁴ Караев О. О наименовании и титулах караханидов // Вопросы Киргизской терминологии. Фрунзе. 1975. с.172.

Ningirsunun rəsmi çəkilməmişdir. Eannatumun dilindən yazılmışdır ki, “onu döyüşə Ningirsu ruhlandırılmış və qələbə çalmağına kömək etmişdir”¹⁴⁰. Şumer epik mətnlərində Enlilə Ningirsunun kimisə çar qoyub ona güc-qüvvə verdiklərindən tez-tez söhbət açılır. Bir mətndə açıqca deyilir ki, Enlilin qəhrəman oğlu Ningirsu Şirpurlunun sərhədlərini insanlar üçün müəyyənləşdirdi və dünyanın dörd cəhətinin çarı Utuxanqalın özünə qayıtdı¹⁴¹. Bir Şumer mətnində çar Entemenaya Tanrı Enlil tərəfindən qeyri-adi güc verildiyi, onun Tanrı Ninqursağın südü ilə bəsləndiyi öz əksini tapmışdır. Şirpurlunun digər ensisi Qudeya Ningirsunun köməyi ilə taxta çıxıb onun iradəsini yerinə yetirmişdir. Qudeyanın tikdirdiyi məbədin planını Ningirsunun özü vermişdir¹⁴².

Türk folklorunda və qədim yazılı mətnlərində xaqanların tanrı mənşəli olduqlarına, yaxud tanrıların köməyi ilə xaqan taxtında oturduqlarına dair çoxlu nümunələr var. Asiya hunlarının böyük xaqanı Mete e.ə. 176-cı ildə Çin imperatoruna göndərdiyi məktubunda özünün Tanrı tərəfindən taxta çıxarıldığını və Tanrının köməyi ilə qələbələr qazandığını yazırdı¹⁴³. VII əsrdə yaşamış Misir mənşəli Bizans tarixçisi Feofilakt Simokatta yazırdı ki, “türklər odu hər şeydən yüksək tutur, havaya və suya sitayiş edir, torpaq haqqında himnlər oxuyurlar. Yeri və göyü yaradan tək varhğa inanır, onu Tanrı adlandırırlar”¹⁴⁴. Türklər torpağı, suyu, odu və havanı ona görə kutsal sayırdılar ki, bunlar Tanrının rəmzləri idi.

Orxon-Yenisey yazılarında xaqanı Tanrı başının üstünə- göyə qaldırır ki, bu onun xaqan seçilməsinə işarədir. “Gültəkin” abidəsində oxuyuruq: “türk xalqı yox olmasın deyə, xalq olsun deyə atam İltəriş xaqanı, anam İlbilgə xatunu tanrı təpəsində tutub yuxarı qaldırmış”. Yenə orda: “Tanrı güc verdiyi üçün atam xaqanın qoşunu qurduq imiş, yağısı qoyuntək imiş”¹⁴⁵. S.Q.Klyastorni Tensey və Turan qayaüstü yazılarında rast gəlinən “Göydə

xoşbəxt” ifadəsinin yalnız tanrı mənşəli adamlara, yəni xanlara, xaqanlara ünvanlandığını yazmışdır¹⁴⁶. Deməli, Tanrı razılıq verməsə, kimsə xaqan ola bilməz, Tanrı arxasında durmasa kimsənin xaqan taxtında duruş gətirməsi mümkünsüzdür. “Oğuz Kağan”, “KDQ”, “Manas”, “Koroğlu” eposlarının qəhrəmanları ona görə dünyanı dəyişdirmək, dünyanın nizamını saxlamaq istəyirdilər ki, bunu Tanrının onlara verdiyi borc bilirdilər. K.V.Nərimanoğlu Koroğlunun təkə epik qəhrəman olmadığı məsələsinə toxunarkən onun Tanrı ilişgisindən də söz açmışdır¹⁴⁷. “Edigeş” dastanından danışan Ç.Zərifova yazır: “padşahlığın, taxta oturmağın insanlara əskilərdən Tanrı tərəfindən verildiyi düşünülmüşdür”¹⁴⁸.

İşi yaxşı gedən, daşa əl vursa su çıxan, həmçinin uğuru uğur dalınca qazanan adamlar haqqında türk dilində işlənən “tanrı əlini kürəyinə qoyub” “filankəsə Tanrı balam deyib” ifadələri Tanrı-insan-əcdad formullarından sayıla bilər.

Qara xan həm tanrıdır, həm xandır. Buryatların, “Abay Gizir” dastanının qəhrəmanı Gizir bütün hallarda göy mənşəlidir. Bəzi variantlarda göy tanrısı Xormusun, digərlərində tanrı Esege Malanın oğludur. Türklər Giziri gah Tanrı, gah Göyün oğlu, yaxşı tale yazan və s. adlandırırlar. O, insanları ölümdən qurtarmaq üçün tanrının göstərişi ilə yerə gəlir, burda xan olur.

Oğuz Kağan bütün varlığıyla Şumer dünyasına bağlıdır. Dastanın birinci cümləsindən bəlli olur ki, Oğuz Ay Kağanın oğludur. Oğuz Kağanın birinci qızla evlənməsi də birbaşa Şumer miflərini xatırladır, onlarla səsləşir. Oğuzun öz oğlanlarına Ay, Gün, Ulduz, Dəniz, Göy, Dağ adları qoymağı da Şumer miflərilə qırılmaz tellərlə bağlıdır. Oğlanların tanrı adlarıyla adlanması da tanrı başlanğıcını unutmamaq, yaşatmaq ideyasının təzahürüdür.

Rəşidəddinin “Oğuznamə” və Əbül Qazinin “Türkmənlərin şəcərəsi” əsərlərində Oğuz Qara xanın, Qara xan Nuhun oğlu Yafəsin oğludur. Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində Qara xan Yafəsin nəvəsi, Oğuz xan isə nəticəsidir¹⁴⁹. Əbül-Qazinin “Türkmənlərin

¹⁴⁰ Румянцев Т.Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ. 1962. с. 97.

¹⁴¹ Афанасьева В.К. Законы Ур-Намму // Москва. ВДИ. №1. 1960. с. 62.

¹⁴² Рубинштейн Р.И. Древний Восток. Москва. 1974. с. 76.

¹⁴³ Mustafa Turan. Tarihi kaynaklar işığında Nevruzun mənşei meselesi // Ankara. MF. 1998. sayı 37. s.96.

¹⁴⁴ Симокатта Феофилакт. История. Москва. 1957. с. 161.

¹⁴⁵ Рәсәбов Ә., Мәммədov Y. Орхон-Йенисей абидәләри. Баки, 1993. s. 79.

¹⁴⁶ Кляшторный С.Г. Руническая эпиграфика Южной Сибири (на скальных надписях Тенгея и Турана) // Баку. СТ. 1976. № 1. с. 69.

¹⁴⁷ Veliyev Kamil. Azərbaycan Folkloru: / Ankara. MF. 1997. Sayı 34. s. 8.

¹⁴⁸ Ç.Zarifova Tatar dastanlarında inanclar/ OTKOTGKM.B.2010.s. 104

¹⁴⁹ Рашид-ад-дин Фазлаллах. Огуз-наме. Баки. 1987.с.10-11.

şəcərəsi” əsərində Qara xan Yafəsdən sonrakı 7-ci nəsilə aiddir. Yafəsin oğlu Türk, onun oğlu Tütək, Tütəyin oğlu Əbülca xan, onun oğlu Baku-Dib xan, onun oğlu Göy xan, onun oğlu Alınca, sonuncunun oğlu Moğol-Tatar xan, onun oğlu Qara xandır¹⁵⁰.

Faruk Sümərə görə, “Dədə Qorqud” dastanlarının əsas qəhrəmanlarından biri olan Salur Qazanın atasının adı dastanlarda Ulaş, “Türkmənlərin şəcərəsi”ndə isə Enkişdir¹⁵¹. Ancaq Enkiş adının mənşəyi haqqında Faruk Sümər özü heç nə demir. Əgər Oğuzun atası Qara xanın Nuhun oğlu Yafəsin nəvəsi olduğunu qəbul etsək, onda Salur Qazanın atası Enkişin kimliyini dəqiqləşdirmək xeyli asanlaşar.

“Bilqamis” dastanından bəllidir ki, Tufanı Enlil törətmiş, onu Utnapiştimə (Nuha) Enki xəbər vermişdir. Deməli, Enki Nuha (Utnapiştini) görmüşdü. Yer üzərindəki həyatı Enki xilas etmişdir. Oğuz Kağan Nuhun nəvəsdirsə, onda Salur Qazanın atası məhz Şumer tanrısı Enki ola bilər. Bunu Əbülqazinin bir məlumatı da təsdiqləyir: “Oğuz xanın vaxtından Çingiz xanın vaxtınadək Tində, İtildə və Yayıqda bu üç çayın sahillərində qıpçaq elindən başqa, başqa ellər yox idi. Onlar həmin yerlərdə dörd min il ərzində yaşadılar”¹⁵². Şumer mifləri ilə türk epik örnəklərindəki faktlar, göründüyü kimi, bir-birini yaxşı tamamlayır.

XVI yüzillikdə yaşamış Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin şəcərəsi Oğuz xana və Nuha bağlanmışdır: “Ağqoyunlu müvərrixi Əbubəkr Tihrani isə Uzun Həsən bəyin Oğuz xana və Nuh Əley-hüссalama qədər aparıb çıxardığı şəcərəsini yazarkən “Came ət-təvarix”dən istifadə etmişdir”¹⁵³.

Bunların heç birində təsadüf axtarmağa əsas yoxdur. Nuhun oğlunun adı Türk, onun da oğlunun adı Qara xandır. Oğuz xan da Qara xanın oğludur. Hətta türk yaradılış dastanlarında Qara xan tanrı kimi təqdim olunur və dünyanı onun yaratdığı göstərilir.

Haqanın tanrı olması yaxud tanrı tərəfindən təyin olunması motivi Şumer qaynaqlarında rast gəldiyimiz ilk çarlıqları tanrı-

ların özlərinin, sonra isə onların övladlarının idarə etmələri faktı ilə tam üst-üstə düşür.

Fəzlullah Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində Oğuz hakimlərinin Gün xanın soyundan gəldikləri bildirilir. Əfzələddin Əsgər Rəşidəddinə istinad edərək yazır ki, kayı boyundan çıxanlar ilahi mənşəli sayırlar və hakimiyyət haqqı yalnız onlara məxsusdur. Köl Erki xan Qorqudu, Oğuz tayfalarının hamısını, ağsaqqalları yığb deyir: “Padşahhə taxtına onların tayfasından çıxan və Ulu Tanrı tərəfindən bu vəzifə üçün seçilənlər layiqdirlər”¹⁵⁴.

Tabğaç xanları özlərini “səma oğlanları” adlandırırdılar¹⁵⁵. Yakutlar epik qəhrəmanlarına “Ağ Tanrının sevimli oğlu” deyirdilər¹⁵⁶. L.Qumilyov Çin qaynaqlarına söykənərək yazırdı ki, V yüzilliyin sonlarında İrtiş çevrəsində yaşayan teleslərin ağsaqqalı Afuçjilo “Göyün böyük oğlu” titulu ilə şərəfləndirilmişdir¹⁵⁷. Buradakı Göy sözünü Tanrının sinonimi kimi başa düşmək lazımdır. 795-ci ildə Uyğurustanda əyanlardan birinin Kutluq adlı oğlu taxta oturdularkən ona demişdilər: “Sən Tanrı çarısan. Əllərini yanına sal, qiymətli taxtında otur”¹⁵⁸.

Şumerdə cəmiyyətin özü iki yerə bölünmüşdür. Yüksək mənşəblilər Göyün, aşağı mənşəblilər Yerin oğlanları sayılırdılar. Onların dəfnləri də bir-birindən fərqlənirdi. Şumer şəhərlərindən bir neçəsinin çarı hələ sağ ikən Tanrı statusu qazanmışdır. Yazılı mətnlərdə onların adlarının əvvəlinə tanrı bildirən işarə qoyulmuşdur. Bu həmin çarların ya tanrıdan törədiyini (mənşəyini), ya da çarlığın onlara tanrı tərəfindən verildiyini bildirirdi¹⁵⁹. Naram-Sin, Şulgi, Bur-Sin, Şu-Sin, İbbi-Sin belə çar-tanrılardır. Adlara qoşulmuş “sin” epiteti onların Ay tanrısı, daha doğrusu, onun oğlu Günəş tanrısı Utunun nəslindən olduqlarını göstərir. Şulgi Ur sülaləsinin, Bur-Sin isə İssin sülaləsinin çarları olmuşlar.

¹⁵⁴ Рашид-ад-дин Фазлаллах. Ади çəkilən əsəri. s. 77.

¹⁵⁵ Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку. 1991. с. 183.

¹⁵⁶ Серошевский В. Якуты. Опыт этнографического исследования. 1896. с. 612.

¹⁵⁷ Qumilyov Lev. Qədim türklər. “Gənclik”, Bakı, 1993. s.24.; Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л. 1950.с. 195.

¹⁵⁸ Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Б.1991.с.181.

¹⁵⁹ Клима И. Общество и культура Древнего Двуречья. Пр. 1967. с. 96.

¹⁵⁰ Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə. Türkmənlərin soy kitabı (tərcümə, ön söz və göstəricilərin müəllifi İ.Osmanlı). Bakı. 2002. s. 50-51.

¹⁵¹ Sümer Faruk. Oğuzlar. İstanbul. 1992. s.278,288.

¹⁵² Əbülqazi Bahadır xan. Ади çəkilən əsəri. s. 57.

¹⁵³ Faruq Sümər. Oğuzlar, Bakı, 1992. s. 348.

I Uruk sülaləsinin beşinci çarı məşhur epik qəhrəman Bilqamı ölümündən sonra tanrılaşmışdır. Onun adının əvvəlinə Tanrı determinativi qoyulması bu fikri söyləməyə əsas verir.

İ.A.Krıvelyev yazırdı ki, əgər tanrılar yüksək vəzifəli real insanlardan fərqlənmirdilərsə, həmin insanları Tanrı rolunda təsəvvür etmək çətin deyil¹⁶⁰.

V.E.Maynoqaşeva yazırdı ki, “Göyün xan kimi təqdim edilməsi, görünür, Göylə Tanrının eyniləşdirilməsi düşüncəsindən gəlir. Xakaslarda “xan- xuda”// “xan- tanrı” ifadələri bu gün də saxlanmışdır”¹⁶¹.

Qədim insanların təfəkküründə çarlığın və əbədiyyətin yalnız Tanrıya məxsusluğuna güclü inam olmuşdur. Dağıstandakı Tabasaran rayonunun Xuryak kəndində XVIII əsrə aid türk qəbristanlığında başdaşında və sinə daşında “Çarlıq və əbədiyyət Allaha məxsusdur” sözləri yazılmış qəbirlər var¹⁶². XX əsrə qədər mövcud olmuş “kəndxuda” termini də “kənd” və “xuda” (Tanrı) sözlərindən əmələ gəlib “kəndin tanrısı” deməkdir. Onun mənası tanrının xan, xaqan statusu ilə tam üst-üstə düşür. Azərbaycanda artıq arxaikləşmiş “bəy dediyin nədi, bəyənmədiyən nədi” deyimini bəyin Tanrı statusuna işarədir.

Əksər türk dastanlarında Göy/Səma həm tanrı, həm də xan kimi təsəvvür edilir. Bunu “Altın-Arıq” eposunda görmək olur¹⁶³. Qədim türk runik yazılarında Göyün türklərə güclü xaqanlar göndərdiyi əksini tapmışdır¹⁶⁴. Bu mətnlərdə Göy deyəndə tanrı nəzərdə tutulur.

Türk hökmdarları yerdə tanrını təmsil edirdilər. KDQ-də “Padşahlar tanrının kölgəsidir” ifadəsi işlənmişdir¹⁶⁵. Bir Şumer atalar sözündə deyilir: “Xaqan Tanrının güzgüsüdür”. Başqa bir Şumer atalar sözündə insan Tanrının kölgəsi adlandırılır: “Tanrı-

nm kölgəsi insan, insanın kölgəsi var-dövlətdir”¹⁶⁶. Qədim türklər öz atalarını Tanrının kölgəsi hesab edirdilər¹⁶⁷. Şumer möhürlərindəki rəsmlərdən aydın görünür ki, dini mərasimlərdə başçılar və kahinlər tanrı rolunda çıxış etmişlər. Şumer çarları Tanrının yerdəki nümayəndələri sayılırdılar. Hətta onlara görə, çarın taxta çıxması himayəçi tanrının panteonun başçısı olması anlamı ilə üst-üstə düşürdü. Şəhər-dövlətin əsas ağası Tanrı özü idi¹⁶⁸. Ningirsu Şirpurlunun, Enki Eridunun, Nisaba Gişxunun, Nannar Urun himayəçi tanrılarıdır. Enlil həm Nippurun, həm də bütün Şumerin böyük Tanrısı, yerin-göyün baş hakimi idi. Nippu-ru onun özü salmışdır. Onun sözləri göyün dayağı, yerin təməli-di¹⁶⁹. Bu tanrılar əvvəlcə həmin şəhərlərin çarları, sonra himayəçi-tanrıları olmuşlar. Bir vaxtlar isə bütün insanlar onları özlərinə əcdad hesab etmişlər¹⁷⁰. Bu deyimlər bir-birini yaxşı tamamlayır və türk düşüncəsindəki tanrı-xan/xaqan ilişgisini açmağa kömək edir. “Tanrını təmsil etmək”, “Tanrının güzgüsü” və “Tanrının kölgəsi” anlayışları bir-birinə çox yaxın olub, xaqanın tanrıdan cəmi birçə pillə aşağıda durduğuna işarədir. Bir çox qaynaqlara görə, yerdəki ilk sülalələr tanrılara məxsus olmuşdur. Tarixin “qızıl əsr” adlanan dövründə tanrılar yerdə sərbəst gəzir və insanlarla ünsiyyətdə olurdular. Həmin dövrdə insanlar Tanrılarla birgə yaşamış, onlara qulluq etmişlər. İnsanların ilk ağaları tanrılar idi. “Qızıl əsr” qurtaranda tanrılar qeyb olmuşlar¹⁷¹.

Monqol panteonunda tanrılara xad/xam deyilmişdir. Məsələn, ana Ud/Ut odun xaqanı sayılırdı¹⁷². T.A.Bertaqayev “xad/xam” sözlərini türk dilindəki “xan/xaqan” sözləriylə eyniləşdirmişdir. Buryatlar “xad/xam” deyəndə səma tanrıların oğlanlarını, qızla-

¹⁶⁶ Дьяконов И.М. Общественные отношения в Шумерском и Вавилонском фольклоре // Москва. ВДИ. 1966. № 1. с.26.

¹⁶⁷ Сəfərsəyulu İlhami. Türk dillərində teonim və etnonimlər. Bakı.2010.s.18.

¹⁶⁸ Антонова Е.В. Представления обитателей двуречья о назначении людей и глиптика конца IУ- первой половины IІІ тыс. до н.э. // Москва. ВДИ. 1983. №4, с.95.

¹⁶⁹ Афанасьева В.Энлиль,повсюду//АШП.СПб.1997.с.103.

¹⁷⁰ Никольский Н.М. Древний Вавилон. М. 1913, с.127-129.

¹⁷¹ ВаракииА,ЗдановичЛ.Тайны исчезнувших цивилизаций.М.2001с415

¹⁷² Бєртагаєв Т.А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен // СЭ. 1973. № 6. с.120.

¹⁶⁰ Крывелев И.А. История религий. В 2-х т-х. т.1. М. 1975. с. 83.

¹⁶¹ Майногашева В.Е. Хакасский героический эпос «Алтын-Арыг» // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. Москва. 1988. с.524.

¹⁶² Письменные памятники Дагестана (Составитель Х.А.Омаров). Махачкала. 1989. с.124-125.

¹⁶³ Алтын-Арыг.Хакасский героический эпос.М.1988.с.542.

¹⁶⁴ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л. 1951. с.27.

¹⁶⁵ “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s. 127.

rını, nəvə-nəticələrini nəzərdə tuturdular. Xan/xaqan “Tanrı ata”, “xaqan ata”, “böyük ağa”, “Tanrının göydən göndərdiyi rəhbər” kimi qəbul edilirdi¹⁷³. Qədim türklərə görə, tanrılar dağlarda, zirvələrdə yaşayırdılar. Şərqi Tyan-Şandakı dağlardan və zirvələrdən biri Xan Tanrı dağları və Xan Tanrı zirvəsi adlanır ki, burda Tanrı sözünə xan epitetinin qoşulduğunu görürük. Tanrı xan ifadəsi, onun dağa və zirvəyə qoyulması Tanrının xan/xaqan statusu haqqında aydın təsəvvür yaradır. Xan epiteti türk mifologiyasında Tanrının kainatda və panteonda böyük, başçı olduğunu bildirir¹⁷⁴.

Yeni yazılarında Tanrı Humaya həm də “Humay bəyimiz” deyərək müraciət edildiyinə rast gəlinir¹⁷⁵. Bu ifadə Humayın türklər arasında təkcə tanrı deyil, həm də xan, bəy statusunda tanındığını göstərir. Deməli, türklər Tanrını xan, xaqan, həmçinin xanı, xaqanı əvvəlcə Tanrı, sonralar isə onun təmsilçisi hesab etmişlər.

Yuxarıda deyilənlərdən belə nəticə çıxarmaq olmaz ki, kim xan, xaqan olurdusa, xalq onu Tanrı gözündə görürdü. Əksinə, həmin mətnlərdə ifadə edilən əsas fikir budur ki, yalnız ən layiqli, yüksək səviyyəli adamlar xan/xaqan ola bilərdilər. Xan/xaqan bütün keyfiyyətləri ilə Tanrıya bərabər olmalı idi. Bu fikir şumerlərin “xaqan Tanrının güzgüsüdür” atalar sözündə çox aydın ifadə edilmişdir. Əslində xalq öz xaqanını bilə-bilə ideallaşdırırdı. Bütün keyfiyyətlərilə xalqın ideallarına cavab verməyən xaqanlar həm nüfuzlarını, həm də onlara sakrallıq-müqəddəslik qazandırmış hakimiyyətlərini asanlıqla itirə bilərdilər.

Tanrının əcdad statusu haqqında. Şumer və türk yaradılış dastanlarında deyilir ki, Tanrı insanı özünə bənzər yaratmış, ona öz sifətini vermişdir. Lakin elmdə bunun əksi olan fikirlərə də rast gəlinir. Bəzi alimlər Tanrının insanlar tərəfindən uydurulduğu fikrindədirlər. Onlara görə, “insanlar Tanrını özlərinə oxşar və öz obrazlarında yaratmışlar. Onlar insanlara aid xasiyyətləri tanrılara da aid etmişlər”¹⁷⁶. C.Frezer yazırdı ki, insanlar özlərində magik

bir güc olduğunu və ətrafdakılara təsir edə bildiklərini hiss etdikdə dünyanı idarə edən hər hansı qüvvələrinə varlıqma inanmışlar¹⁷⁷. Bunun əksini düşünən alimlər isə tanrıları real canlı varlıq kimi qəbul edir, onların antropomorf olduğuna inanırlar. Bir çox təkamülçülər də bu fikrə tərəfdar olublar ki, tanrılar real insan-əcdaddırlar¹⁷⁸. Hazırda bu fikrin tərəfdarları daha çoxdur. Son vaxtlar əldə edilmiş yeni qaynaqlar və araşdırmalar bu bərdə maraqlı faktlarla zənginliyi baxımdan diqqəti cəlb edir. Bu qaynaqlardan ən qədimi və əhəmiyyətli Şumer epik mətnləridir.

Şumer mətnləri ilə tanışlıq göstərir ki, insanlar heç bir tanrı uydurmayıblar və öz xasiyyətlərini onların obrazına köçürməyiblər. Bu məsələ Şumer və türk folklorunda çox aydın şəkildə öz ifadəsini tapmışdır.

Tanrı-insan-əcdad formullarına Şumer və türk folklorunda tez-tez rast gəlinir. Ona görə də Tanrı-insan əlaqələrinin öyrənilməsində bu formulların açılması böyük elmi əhəmiyyət kəsb edir. Bu formulları bilmədən türk folklorunda və yazılı mətnlərində rast gəlinən bir çox nümunələrin mənasını düzgün açmaq mümkün deyil. Ona görə də türk folklorundakı bir çox məsələlər bu günə qədər ya açılmamış, ya da yanlış şərh edilmişdir.

Tanrı-insan-əcdad formullarını açmaq üçün dünyanın və insanın yaranması haqqındakı Şumer mətnlərində yetərincə bilgilər verilmişdir. Dünyanın və insanın yaranmasından danışarkən bu mətnlər hərtərəfli təhlil edilmişdir. Burada onları təkrarlamadan yalnız həmin araşdırmaların sonucunu xatırlatmaq istəyirik: “Bir sözlə, insan Tanrı övlədidir. Atası tanrıdır, anası mələk”. Bu iki cümləlik tezis geniş bir araşdırmanın son nəticəsidir¹⁷⁹. Həmin araşdırmada istifadə edilmiş mətnlərdə açıqca deyilir ki, Enkinin ilk dəfə 7 qadından 7 oğlu və 7 qızı olmuşdur. Məndə onların genetik yolla doğulduqları, atalarının Enki olduğu, hətta analarının adları da verilmişdir. Hazırda yer üzündə mövcud olan və olmayan bütün insan nəsilləri həmin 7 oğlan və 7 qızdan törəyiblər ki, onların da ulu əcdadı Şumerin müdriklik tanrısı Enkidir. Altay türklərinin bəzi miflərində Ulgenin gildən 7 insan yaratdığı

¹⁷³ Бертагаев Т.А. Об этимологии хан- хаган, хатун и об их отношении к хам // ТИ. Москва. «Наука». 1976. с. 47-48.

¹⁷⁴ Неклюдов С.Ю. Тенгри //МНМ. т.2, М. 1992, с.500.

¹⁷⁵ Насилов Д.М. Некоторые замечания к прочтению енисейских памятников// ППВ 1971. Москва. 1974. с.209.

¹⁷⁶ Дониини Амброджо. Люди, идолы и боги. М. 1962. с.47.

¹⁷⁷ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. М.1983.с.249-253.

¹⁷⁸ Токарев С.А. Боги // МНМ. т. 1. Москва. 1991. с.177.

¹⁷⁹ Sadiq İslam. Şumer miflərində dünyanın və insanın yaranması // “Azərbaycan” jurn., Bakı, 2008. s.176.

öz əksini tapmışdır¹⁸⁰ ki, yer üzündəki bütün xalqların həmin yeddi qardaşdan törədiyi bildirilir. Bu da Enkinin yeddi oğlu motivi ilə tam üst-üstə düşür. Yeri gəlmişkən deyək ki, I Uruk sülaləsinin əsasını Günəş tanrısı Utunun oğlu Meskanqaşar qoymuşdur. Həmin sülalənin bütün çarları Utunun qan qohumlarıdır. Bilqamis özü Tanrı Ninsunun, Dumuzi Tanrı Enkinin oğludur. Bilqamis və Dumuzu ana xəttiylə Utuya bağlanır. Ninsunun Ay Tanrısı Nannara qohumluğu barədə mətnlər var. Nannar Utunun atasıdır. Ninsun Ninurta ilə Babanın qızıdır, yəni Anın nəticəsi, Enlilin nəvəsidir. Onda Bilqamisın Utuya qohumluğu da aydınlaşır. Utu Nannarın oğlu, Nannar Ninurtanın qardaşdır. Deməli, Utu və Ninsun əmioğlu, əmiqızıdır. Bilqamis və Dumuzunun anaları Ninsundur¹⁸¹. Utu Bilqamisın anasının əmisi oğludur. Tanrıların əcdad-ata-ana olduqlarına dair Şumer mətnlərindən istənilən sayda misal gətirmək olar. Şumerlər Tanrını sözün həqiqi anlamında ata-ana hesab edirdilər. Onlar hətta atanı-ananı Tanrıya tay tuturdular. “Şuruppakın öyüdləri” adlı mətnə bunun aydın ifadəsi verilmişdir. Şuruppak oğlu Ziusudraya deyir:

Ana Günəş Tanrısı Utu kimidir, o uşaq doğur.
Ata Tanrı kimidir, işıq saçır.
Ata Tanrı kimidir, dəyişməz onun sözü¹⁸².

Şumer mətnlərini müasir genetikanın nailiyyətləri ilə müqayisəli şəkildə araşdıran Amerika alimi Z.Sitçin də vurğulamışdır ki, insan genetik yolla ata-ana evliliyindən doğulmuşdur və onun damarında Tanrı qanı var¹⁸³.

“Əvvəl türklərdə, sonra şumerlərdə, nəhayət, yunanlarda və digər xalqlarda planetlər tanrılara, tanrılar da insanlara çevrilirlər. Başqa sözlə, insanlar tanrılardan, tanrılar isə planetlərdən yaranıblar”¹⁸⁴. İngilis alimi E.Teylorun söylədikləri də Tanrının insanın əcdadı olduğu fikrinin təsdiqinə xidmət edir.

Şumer qaynaqlarında Aruru Tanrı- əcdad, Alala Tanrı- ata əcdad, Belili Tanrı- ana əcdad, Quba Tanrı- ana adlandırılır¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Иванов В.В. Антропогонические мифы/МНМ. т.1. М. 1991. с. 87.

¹⁸¹ Ситчин З. Божество 12-й планеты. Москва. 2006. с.178.

¹⁸² В давние дни, в стародавние дни//АШП.СПб.1997.с.309.

¹⁸³ Ситчин З. Космический код. Москва. 2006. с.138.

¹⁸⁴ Тэйлор Э.Б. Первобытная культура.т.II.СПб.1897. с.320.

¹⁸⁵ Дьяконов И.М. Арханческие мифы Востока и Запада. М. 1990. 146.

Bunlar Şumerdən əvvəlki panteonun tanrılarıdır və adların hamısı türkcədir. Ona görə də bu panteonu Türk tanrılar panteonu adlandırmaq mümkündür.

Türklər Humayı həm Tanrı, həm də ana hesab edirdilər. İ.S.Kloçkov yazırdı ki, insanlar tanrılarla qohumdurlar, onlardan ancaq ölümlü olmaları ilə fərqlənirlər¹⁸⁶. Qordon Çayld da yazırdı ki, “Şumerin ilk sakinləri özlərini Tanrının övladları sayırdılar”¹⁸⁷. V.K.Afanasyevaya görə, “Şumer tanrıları insanlarla bir yerdə olmasa da, hardasa onların qonşuluğunda, lap yaxınlığında yaşayırdılar”¹⁸⁸. Lakin Şumer mətnlərindən aydın görünür ki, tanrılarla insanlar bir yerdə- bir şəhərdə, bir qəsəbədə, hətta evlə-nib bir evdə də yaşamışlar.

Tanrıların insanlarla evləndikləri, onlardan uşaqların doğulduğu haqqındakı Şumer mətnlərinə mütəxəssislərin böyük əksəriyyəti şübhə ilə yanaşırlar. Müəzzəz İlmiyə Çığ yazır ki, “adamlar yer üzündə çoxalmağa başlayır. Onların çox gözəl qızları doğulur və Tanrı oğulları onlarla evlənilir”¹⁸⁹. Tanrı oğulları ilə yer qızlarının da uşaqları olur. Bilqamisın da Tanrı-insan evliliyindən doğulduğundan danışan mütəxəssislər bu cür metislərin hətta çox az olduqlarını vurğulayırlar. Axı Bilqamis Tanrı-insan evliliyindən doğulmuşlar arasında çox böyük şöhrət qazanmışdır. Belələri doğrudan da az olmuşdur. Çoxları isə məşhurlaşmamış və tanınmamışdır. Ona görə də əksər epik qəhrəmanlar bir tanrı oğlu olaraq qəbul edilir. Türk dastanlarının alp igidləri Ön Asiyanın mixiyazih mənbələrində Tanrı oğulları kimi yazıya alınmışdır¹⁹⁰. Türk eposunun arxaik elementlərini daha çox saxlamış tənha qəhrəmanlar, bir qayda olaraq, Tanrı oğullarıdır. Şumerin bütün epik qəhrəmanlarının adlarının əvvəlinə Tanrı determinativi qoyulur ki, bu da onların Tanrı oğlu olduğunu göstərir. Qəhrəmanların Tanrı

¹⁸⁶ Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии. Москва. 1983. с. 138.

¹⁸⁷ Чайлд Гордон. Древнейший Восток в свете новых раскопок.

Москва. 1956. с.180.

¹⁸⁸ Афанасьева В.К. Древнейшая в мире // АШП. СПб. 1997. с.21.

¹⁸⁹ Muazzez İlmiye Çığ. İbrahim Peyğəmbər. Sumer yazılarına və Arkeoloji Buluntulara görə.10-cu nəşr,İstanbul, 2009, s.22.

¹⁹⁰ Cəfərsöylü İlhami. Türk dastanlarının alp igidləri xətt və urartu panteonunda Tanrı oğulları kimi // OTKOTGUFKM. VI kitab. Bakı. 2010. s. 221.

qızları ilə evlənmələri də türk eposlarında öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Şor dastanı “Altın Sırıq”da qəhrəman Altın Şappa Doqquz Tanrının kiçik qızı Altın Torkul ilə evlənmişdir”.

Oğuz Kağanın şəcərəsi Günəş tanrısına, Alp Ər Tonqanını da Nuhun oğlu Yafəsin oğlu Türkə, ordan da gedib Tanrı Enkiyə bağlanır¹⁹¹. Türkün Yafəsin oğlu olduğunu türk mifologiyasında geniş yayılmış və hazırda yaşayan Yada daşı inamında görürük. Onun köməyi ilə türklər istədikləri vaxt yağış yağdırırlar. Həmin daş haqqındakı bir rəvayətə görə, Nuh Tanrıdan xahiş etmişdir ki, oğlu Yafəsə yağış yağdırmağın sirrini öyrətsin. Tanrı Yafəsə üstündə sehrli ad yazılmış bir daş vermişdir. Yafəs həmin daşı boynundan asmışdır. Yafəs daşı yerə atıb üstünə yazılmış adı çağırıqda yağış yağar, yaxud xəstələr sağalmış. Yafəs öləndə daşı oğlu Türkə vermişdir. Ən axırda bu daş oğuzlarda qalmışdır¹⁹². X əsr müəllifi İbn əl-Fəqih əl-Həmədaninin “Ölkələr haqqında məlumatlar” adlı kitabında Əbu Abbas ibn Məhəmməd əl-Mərvaninin dilindən söylənmiş bir hekayətdə ərəblərlə müharibədə türklərin bu daşdan istifadə edərək göydən “daş yağışı” yağdırdıqları bildirilir¹⁹³. Eyni məzmunlu bir hekayət də Xorasan əmiri İsmayıl ibn Əhmədinin dilindən yazılıb qaynaqlara düşmüşdür. Bu hadisə türklərlə müharibədə baş vermişdir. Qaynaqlarda göstərilir ki, türklər bu daşın köməyi ilə yağış, dolu, qar yağdırmağı, duman və bulud gətirməyi, şinşək çaxdırmağı bacarırlarmış. A.Q.Yurçenko bu hadisələrin real müşahidənin nəticəsindən çox ədəbi fantaziya olduğunu söyləmişdir¹⁹⁴. Yazıdan görünür ki, bu daşın Nuhun xahişi ilə oğlu Yafəsə Tanrı tərəfindən verildiyi və Yafəsdən oğlu Türkə keçdiyi, nəhayət ən sonda oğuzlarda qaldığı barədə onun heç bir bilgisi olmamışdır. İnsanlara hər şeyi müdriklik Tanrısı Enkinin öyrətdiyini nəzərə alsaq, onda Yafəsə

yağış yağdırmağın sirrini də onun öyrətdiyini qəbul etmək olar. Burada Enkinin suların yiyəsi olduğunu da nəzərə almaq lazımdır. Bununla Nuhun Enkiyə qohumluğu da bir daha təsdiqlənir.

Oğuz Kağanla Bilqamis arasında yaxın bağlılıq görən Arif Acalov Oğuz Kağanın da yarım tanrı olduğunu, ən azı tanrı mənşəliyini söyləmişdir¹⁹⁵. Bilqamis isə üçdə ikisi tanrı, üçdə biri insandır.

K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu yazırlar: “Bilqamis- Ay ilahəsi Ninsunun, Axilles- Dəniz ilahəsi Tetidanın, Oğuz isə Ay Kağanın, yəni Ay ilahəsinin oğludur. Hər ikisinin Ay ilahəsindən olması, görüldüyü kimi, Bilqamisla Oğuzu daha da yaxınlaşdırır və şübhəsiz ki, bu bənzərlik təsadüfi sayıla bilməz”¹⁹⁶.

Oğuz Kağanın Tanrı mənşəli olduğu, birincisi, onun doğulduğundan bilinir. O, Ay Kağanın oğludur. İkincisi, Oğuz Kağan türk dövlətinin yaradıcısı, xaqanı və qoruyucusudur. Üçüncüsü, Oğuz işığın içindən çıxan qızla evlənir. Həmin işığı və onun içindən çıxan qızı Şumer panteonundakı sevgi, məhəbbət Tanrısı İnanna ilə eyniləşdirmək mümkündür. Bu, onun tanrı tipologiyasını müəyyənləşdirir¹⁹⁷. Bu qızdan onun üç oğlu olur: Ay xan, Gün xan və Ulduz xan. Ə.Bican Ərcilasun göydən düşən işıq Tanrı olduğunu, Oğuz xanın oğlanlarının Gün xan, Ay xan, Ulduz xan adlandırılmasının kosmosu simvollaşdırdığını söyləmişdir¹⁹⁸. Eyni motivlə tatarların “Edigey” eposunda qarşılaşırıq. Toxtamışın arvadı Canikə iki qız doğur:

Xannan xannı jıydırdı,
Bidən binə jıydırdı.
Tubiyalər suydırdı,
Utız kön uen kıldırdı;

İgid Edigey o vaxtkı
Doğru işlər gördü.
Toxtamışın arvadı
İki əkiz qız doğdu.

¹⁹¹ Садыг Ислам. «Огуз Каган»- древняя история тюркских народов//Київ. Східний світ. Інститут Востоковедение им. А.Крымского НАН Укр. 2010. № 3. s.78.

¹⁹² Калинина Т.М. Один из арабских вариантов генеалогии хазар // ТС. 2009-2010. Москва. 2011. с. 192.

¹⁹³ Иби ал-Факих ал-Хамадани. Известия о странах. Главы о тюрках // Арабские источники о тюрках в раннее средневековье (пер. с арг-о Ф.Асадова). Баку. 1993.с.52-53.

¹⁹⁴ Юрченко А.Г. Небесные битвы // ТС. 2009-2010. М. 2011. с.357.

¹⁹⁵ Аджалов Ариф. Трансформации одного древне-восточного эпического образа в сравнительно-типологическом освещении // Баки. АФМ, “Elm”. 1984. II kitab. s.225.

¹⁹⁶ Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. Oğuznamənin uyğur variantı / Oğuznamələr. Bakı, 1993. s.7.

¹⁹⁷ Cəfərov Nizami. Klassiklərdən müasirlərə. Bakı. 2004, s.22.

¹⁹⁸ Ercilasun A.Bican. Türk edebiyatının ortaçaq devri // TDTEA. I c. Ankara,1993,s.30.

Olı kızı ayqa tig- Atın kuep Xanəkə. Keçə kızı köngə tig- Atı kuep Könəkə. Künələn anda tındırdı.	Böyük qızı Ay kimiydi, Adını Xanəkə qoydular. Kiçik qızı Gün kimiydi, Adını Günəkə qoydular. Onlar belə doğuldular ¹⁹⁹ .
---	---

Bu doğuluşlarda və adlarda heç bir təsadüf yoxdur. Ay xan və Xanəkə, Gün xan və Günəkə adlarında Ayın və Günəşin ulu əcdad kimi yenidən nəvə-nəticə adlarında canlandırılması öz əksini tapmışdır. Şumer mifologiyasında Günəş Ayın oğlu, İnanna qızıdır. Başqırdların “Ural Batır” eposunda Ayrıxılı Ayın qızıdır. Balkar-Qaraçayların “Nart” eposunda Satanayın anası Ay, atası Günəşdir. Bu motivlər necə də bir-birini tamamlayır.

Əksər tədqiqatçılar Ay Kağanı Oğuzun anası hesab edir və Ay Kağanı türk panteonunda aparıcı mövqe tutmuş Humayla eyniləşdirirlər. Türklərdə uşağa “anasının oğlu” deyilmir, bu ifadə yalnız təhqir anlamında işlədilir. Uşaq yalnız atasının adıyla çağırılır. B.Ögəl dastandakı “gözləri aydın oldu” ifadəsini düzgün başa düşüb, bununla Oğuzun atası Ay kağana gözüydümlüğü verildiyini yazmışdır²⁰⁰. “Gözün aydın olsun” ifadəsi Azərbaycanda və Anadoluda çox işlənir. Görünür, Oğuz doğulanda onun atası Ay Kağana gözüydümlüğü verilməsi və o da eposda öz ifadəsini tapmışdır. Şumer panteonunda da Ay tanrısı atadır, Günəş Tanrısı Utu onun oğlu və İnanna qızıdır. B.Ögəl yazır ki, A.M.Şerbak “gözləri aydın oldu” ifadəsinin anlamını doğru duymuş, Ay Kağanı Oğuzun atası hesab etmişdir. Lakin “Oğuznamə”nin A.M.Şerbakin tərcüməsindəki nəşrində Ay Kağan Oğuzun anasıdır²⁰¹. Görünür, B.Ögəl bu fikri ya başqa qaynaqdan götürmüş, ya da A.M.Şerbakin tərcüməsindəki “V odin den iz dneý ozarilis qlaza Ay-Kaqan, i ona rodila sına” sətirlərində “ona rodila” ifadəsinin qadına aid olduğunu başa düşməmişdir.

Əfsanəvi türk sərkərdəsi Buku xanın doğuluşu və hakimiyyəti haqqındakı bir əfsanədə deyilir: “Tuğla və Selenqa çayları arasında iki ağac vardı. Bu ağacların ortasında bir kurqan/xəndək yaran-

dı və ora hər gün göydən işıq düşdü. Xəndək günbəgün böyüdü. Uyğurlar bunu görüb ora gəldilər. Onlar burada şirin və gözəl nəğmə səsləri eşitdilər. Hər gecə işıq bu kurqanın 30 addımlıq həndəvərini işıqlandırır. Hamilə qadın kimi, vaxtı çatanda bu kurqanın qapısı açıldı. Orada beş otaq, hər otaqda bir oğlan gördülər. Oğlanların ağzında süd əmmək üçün əmzik vardı. Tayfanın rəhbərləri gəlib onlara baxdılar və qarşılarında diz çökdülər. Oğlanlara ad verdilər: Sonqur təkin, Qotur təkin, Tükən təkin, Or təkin və Buku təkin. Uyğurlar Buku təkini xan seçirlər. Hər gün onun yuxusuna bir qərribə qız girir və Buku xam dağa aparır. Buku xan həmin dağda yurd salır və dövlət qurur”. S.V.Dmitriyev Cüveyniyə istinad edərək yazır ki, ruhlar tez-tez onun yuxusuna gəlir və öyüd-nəsihət verirdilər ki, bu da Buku xanın hakimiyyətinin Tanrı tərəfindən himayə edildiyinin əlaməti idi²⁰².

Yuxarıda adı çəkilən iki ağac Tanrını simgələmişdi. Göydən düşən işıq da Günəş Tanrısının simgəsindən başqa bir şey deyildi. Mətnin məzmunundan çıxan nəticə budur ki, Buku xan Tanrının oğludur, öz ata-anası olan tanrılar onu xaqan taxtında oturdub himayə etmişlər. Gecələr onun yuxusuna girən qərribə qadın Tanrı anası, öyüd-nəsihət verən də Tanrı atası olmuşdur.

Başqırdların ilk insanın yaradılması haqqındakı bir əfsanədə suyun üstünə düşən işıqdan damşılır. Başqırd alimi Z.Q. Aminev yazır ki, başqırdların əcdadları həmin işığı Humay kimi başa düşürdülər²⁰³. Onda “Oğuz Kağan”dakı işıqla əfsanədəki işığın hər ikisi göydən düşür və birinin İnanna, digərinin Humayla eyniləşdirilməsi İnannanın sonradan Humaya çevrildiyi və əcdad olduğu tezislərinin doğruluğunu göstərir. Axı Humay əksər türk mifoloji və epik örnəklərində göydən gəlmiş gözəl qadın kimi təsvir edilir. “Altay-Buuçi” eposunun qəhrəmanı Xan Xurbustu Göy Tanrını təmsil edir. Onun qızı da göyün- Tanrının qızıdır. Sayan-Altay panteonundakı personajların çoxusu əcdad sayılır²⁰⁴.

²⁰² Дмитриев С.В. Каракорум. Отокеи и ранняя история уйгуров // ТС. 2009-2010. Москва. 2011. с.172-173.

²⁰³ Амисв З.Г. Отражение в фольклоре представлений о происхождении человека // АПСФ. Казань. 2009. с.189.

²⁰⁴ Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционные мировоззрение южной Сибири. Знак и ритуал. «Наука». Новосибирск. 1990. с. 38.

¹⁹⁹ Idegey. Tatar xalq dastanı. Kazan. 2006. s. 60-61.

²⁰⁰ Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. Ankara. I c. 1989. s.131.

²⁰¹ Щербак А.М. Мухаббат-наме. Огуз-наме. Москва. 1959. с.22.

Tanrı-əcdad formullarının açılmasında skiflərin Tarqıtayın Tanrı mənşəli olduğuna dair inanları da maraqlıdır. Skiflər öz tayfalarının Tarqıtayın törəmələri olduğunu düşünürdülər, yəni Tarqıtayı öz əcdadları hesab edirdilər. Eyni zamanda onlar Tarqıtayın da Göyün- Tanrının oğlu olduğuna inanırdılar²⁰⁵. Skiflər ona da inanırdılar ki, Tarqıtay e.ə. 1600- 1500-cü illərdə yaşamışdır. Bu deyilənlərə Herodotun bir fikrini də əlavə etmək olar ki, “skiflərin inanclarına görə, hələ Tarqıtayın sağlığında onların istifadə etdikləri qızıl əşyalar- kotan, boyunduruq, balta və kasa da Skif torpağına göydən göndərilmişdir və tanrıların iradəsi ilə onlar Tarqıtayın kiçik oğluna çatmışdır. Məhz göydən gəldiyinə görə bu qızıl əşyalar skiflərdə dövlətin və xaqanlığın rəmzi rəmzi sayılırdı. Burada iki məsələ öz əksini tapmışdır: 1. Xaqanlığın Tanrıya məxsusdur və yalnız Tanrının seçdiyi adamlar xaqan olurlar; 2. Tanrı qızıl əşyaları xaqanlığın rəmzi kimi yalnız öz törəmələrinə göndərə bilərdi. Burada çox maraqlı bir faktla üzləşirik. Şumer mətnlərinə görə də balta həqiqətən göydən gəlmişdir. Kotanı və boyundurğu isə Tanrı Enlil yaratmışdır²⁰⁶. Tarqıtayın Tanrı oğlu olduğunu bir fakt da təsdiqləyir. Herodot Heraklın skiflərin əcdadı Tarqıtayın yunanlaşmış variantı olduğunu yazmışdır. Deməli, yunanlar Tarqıtay adını Herakl şəklində salmışlar. Əslində yunan miflərindəki Herakl elə Tarqıtaydır. Bu faktı artıq bir çox alimlər etiraf etmişlər²⁰⁷. Buradan çıxan nəticə odur ki, Herakl adı ilə birlikdə onunla bağlı süjet və motivlər də skiflərdən götürülmüşdür. Herakl isə Tanrı oğludur. Bu da Tarqıtayın Tanrı oğlu olduğu deməkdir. B.N.Qrakov yazırdı ki, “yunanların Tarqıtayı Herakla çevirmələri üçün o qədər də böyük əziyyət çəkməyə ehtiyac olmamışdır”²⁰⁸. Digər mütəxəssislər bu addəyişmənin tipoloji oxşarlıq əsasında baş verdiyini yazırlar. İsmayıl Öməröglü Dədə Qorqudla Tarqıtay arasında da eynilik görür²⁰⁹. Dədə Qor-

qudun qeybdən xəbər verməsi, uzun ömür yaşaması, müdrikliyi, hər şeyə ad qoyması və s. keyfiyyətləri bu fikri söyləməyə əsas verir, çünki bunlar yalnız Tanrıya məxsus keyfiyyətlərdir. Tarqıtayı Oğuz Kağanla eyniləşdirməyə imkan verən çox tutarlı bir arqumenti də mütləq qeyd etmək lazımdır. “Oğuz Kağan” dastanında Göy, Dağ və Dəniz adlı qardaşlar üç gümüş ox tapır və onları ataları Oğuz Kağana verirlər. Oğuz Kağan oxları kiçik oğlanlarına verir. Dastanın sonundan bəlli olur ki, ox əslində dövləti, hakimiyyəti təmsil edir və Oğuz Kağan oxları oğlanlarına verməklə xaqanlığı onlara tapşırıldığını bildirmişdir. Eyni mənşəni Tarqıtayın həyatında görürük. Herodotun qələmə aldığı rəvayətlərdən birində Tarqıtay oğlanlarını sınaq və oxu hakimiyyətin rəmzi, simgesi olaraq kiçik oğluna verir. Arşakidlərə (ərsəqlərə-İ.S.) aid sikkələr üzərində oxçu təsvirlərinə çox rast gəlinir. Həmin təsvirlərdə qəhrəman oxu ya kiməsə uzadır, ya da kimdən-sə alır. D.S.Rayevski yazır ki, bu təsvirlərin oxşarına qədim Şərq, və ellin sikkələrində rast gəlinir. O da bu motivin yalnız Skif əfsanəsi ilə bağlı olduğunu söyləyir²¹⁰. Deməli, “Oğuz Kağan” dastanındakı, Tarqıtay haqqında əfsanədəki və ərsəqlərə aid sikkələrdəki ox motivinin eyniliyi böyük elmi əhəmiyyət kəsb edir, əgər başqa heç bir xalqda yoxdursa, bütün bunlar həmin motivin türk mənşəli olduğunu göstərir. Bu fakt həm də antik müəlliflərin “arşakidlərin skif mənşəli olduqları” fikrini təsdiqləyir. Bu isə o deməkdir ki, arşakidlər türk sülaləsi, Parfiya isə türk dövləti olmuşdür. Deməli, skiflərin türklər olduğu da doğru fikirdir. Bura onu da əlavə etmək lazımdır ki, “skiflərin də yaşadıkları düzənlikdə bütün tayfalar indiki Asiya köçəriləri (?) kimi türk dilinin türk dialektində danışmışdılar”²¹¹.

Şumer və türk folklorunda Tanrı-insan əlaqələrindən danışarkən tanrıların insanlara, insanların tanrılara sevgisini, məhəbbətini də nəzərə almaq lazımdır. Əvvəldə tanrılarla insanların evlənmələrindən danışmışıq. Bu evliliyin də kökündə saf, təmiz, ulvi sevgi, məhəbbət dururdu. Ən əvvəl bilməliyik ki, Şumerdə qadın zorlamaq yolverilməz idi, bu ən ağır cinayət sayılırdı. Dumuzunun

²⁰⁵ Тамара Т.Райс. Скифы. Москва. 2009. с. 48.

²⁰⁶ Даидамаев М.А. Культура народов Древней Месопотамии // ИДВ. Москва. 2003.с.175.

²⁰⁷ Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М. 1985. с. 38.

²⁰⁸ Граков Б.И. Скифский Геракл // КСИИМК 1950. № XXXIV. с. 12.

²⁰⁹ Vəliyev İsmayıl. Əski türk dastanlarında ölümsüz insan problemi // Türk dastanları türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Beynəlxalq konfrans. Bakı. 2004. s.200.

²¹⁰ Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Москва. «Наука». 1977. с. 127.

²¹¹ Тамара Т.Райс. Скифы. Москва. 2009. с. 34.

ölümü öz bacısı Geştinannam zorlaması ilə bağlıydı. Enlil Ninlillə evlənərkən qanunu pozduğuna görə Yeraltı dünyaya qovulmuşdur. Yalnız öz ağıllı hərəkətləri və Ninlilin onu tək buraxmaması, yəni onu ürəkdən sevməsi sayəsində Yeraltı dünyadan çıxıa bilmişdir.

Şumerdə qadma sevgi, məhəbbət çox ülvi, çox müqəddəs duyğular idi. Şumer teoloqlarına görə, Tanrı-insan münasibətləri ağa-qul münasibətlərindən başqa bir şey deyil. Lakin S.N.Kramer doğru duymuşdur ki, Şumer mətnlərində nəzəriyyələrin və teoloqların dediklərinin əksinə olaraq təcrübədə tanrıların insanlarla ata-oğul və ər-arvad münasibətlərinə daha çox rast gəlinir²¹².

İnanna tanrıdır, ancaq Bilqamısı dəlicəsinə sevir. Bilqamısının atası Luqalmurad insandır, ancaq o, tanrı Ninsunla evlənmişdir. İnanna insanların Tufan nəticə-sində məhv olduqlarını bildikdə bir ana kimi “mənim doğduqlarım” deyərək onların ölümünə acı göz yaşları tökmüşdür. Enki isə bir ata kimi öz övladlarının ölümünə razı olmamışdır. Həmin mətnlərdə Enkinin insanlara ata, İnannanın ana sevgisi dolğun ifadə edilmişdir. İnanna bütün canlıların anası idi, ona görə insanlara “mənim doğduqlarım” deyirdi²¹³. Bunlar Tanrı-insan ilişkilərini açmaq üçün yaxşı faktlardır.

Türk folklor örnəklərində tanrılar insanları sevirlər, insanlar da tanrıları. Onlar evlənilər. Onların uşaqları əksər hallarda qəhrəman olurlar. Basat Təpəgözə: “Atam adın sorar olsan,-Qaba Ağac! Anam adın deyərsən,- Qağan Aslan!” deyərək atasının da, anasının da Tanrı olduğunu söyləmişdir. Eposda “Qaba Ağac” ata Tanrının, “Qağan Aslan” isə ana Tanrının rəmzləridir. Sadəcə olaraq epik düşüncə onları öz adları ilə yox, kodlarla, rəmzlərlə təqdim etmişdir. “Aruz oğlu” ifadəsi çaşqınlıq yaratmamalıdır. “Gizir” dastanlarında olduğu kimi Basatın göydəki ata-anası Tanrı, yerdəki ata-anası insandır.

Koroğlu obrazının bir çox xüsusiyyətləri onu Tanrı ilə eyniləşdirməyə imkan verir. Nizami Cəfərov doğru deyir ki, “Azərbaycan Koroğlusunu həm ilahi mənşəyə, həm də ilahi tipologiyaya malikdir, hətta bir qədər də irəli gedib demək olar ki, qədim türk təfəkküründə möhkəm yer tutmuş Tanrı obrazının konkret tarixi

dövrdəki transformudur”²¹⁴. Hətta Koroğlunu konkret olaraq dağ tanrısı adlandıranlar da var²¹⁵. Dağ isə türk folklorunda konkret olaraq əcdad obrazında qarşımıza çıxır. Həsənnənə, Həsənbaba, Baba dağı, Koroğlu dağı kimi adlar buna gözəl örnəkdir. Maaday Qara körpə oğlunu dağ atasına və ağac anasına tapşırır. Xakaslar dua edərkən dağlara “aqaqlarım, enelerim”, yəni “mənim atam da, anam da sizsiniz” deyirlər²¹⁶.

Tanrı-insan sevgisinin, əcdad-övlad münasibətinin daha gözəl bir motivini yenə “Bilqamısı” və “Koroğlu” eposlarında görürük. Bilqamısının anası Tanrı Ninsun Enkidunu, Koroğlunun arvadı Nigar xanım Eyvazı oğulluğa götürürlər. Bununla Nigar da tanrılaşır və Koroğlunun Tanrı mənşəyi bir daha təsdiq olunur.

M.P.Xomonov Gizirin Tanrı oğlu olduğunu, həmişə göylə əlaqə saxladığını, atını, silahını və gücünü də göydən aldığını yazmışdır). Gizirin yenidən göyə qayıtması isə belə izah edilir ki, buryatların inamına görə, o, Tanrının oğlu kimi atasının yanına qayıtmalı idi. Lakin Gizir yerdə insanla evlənmiş və onun uşaqları yerdə qalmışlar²¹⁷.

Dastançı Balyaday Mosoyev buryatların “Altan Şaqay” dastanının qəhrəmanının göydə yaşadığını, göy adamı olduğunu, yerə göydən gəldiyini söyləyirmiş. Buryatların “Gizir” dastanının qəhrəmanı da göydə yaşamış, yer üzündə insanların kökünün kəsilməsi təhlükəsi yarandıqda yerə enmiş və insanları xilas etmişdir. S.Ş.Çaqdurov yazır ki, Gizir göydən gəlib, yarım tanrıdır, yerdəki nəsilərin, tayfaların əcdadıdır, ona görə də öz doğmalarının, yaxınlarının, soydaşlarının, tayfadaşlarının – bir sözlə, öz törəmələrinin ölümünə razı olmur²¹⁸.

Gizirin yerdəki bütün fəaliyyəti qəhrəmanlıqdan daha çox sehrə, şamanhğa əsaslanır ki, bu da birbaşa onun həm qədimliyi,

²¹²Кramer С.Н. Шумеры. Москва. 2009. с. 287.

²¹³Истребление моих человеков//АШП.СПб.1997.с.295-297.

²¹⁴ Cəfərov Nizami. Seçilmiş əsərləri. V c-də, 3-cü c. Bakı, 2007, s.82.

²¹⁵ Behruz Həqqi. “Koroğlu”- tarixi- mifoloji gerçəklik. Bakı. 2003.s. 49.

²¹⁶ Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек.

Общество. Новосибирск. 1989, с.23.

²¹⁷ Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». Эхирит-булагатский вариант. Улан-Удэ. 1976. с. 49-53.

²¹⁸ Чагдуров С.Ш. Стихосложение Гэсэриады. Улан-Удэ. 1984. с. 31.

həm də tanrı mənşəliliyi ilə bağlıdır. S.M.Abramzon “Manas” eposunun süjetlərindən danışarkən “Almambetin Günəş tanrısının oğlu olduğunu açıqca vurğulamışdır”²¹⁹. Yakutların “Yel qanadlı Nurgün Batır” eposunda ilk insanların yerə gəlmələrindən danışılır ki, bu motivin qədimliyi ilə onun məzmunu bir-birini tamamlayır. Mətnə aydın olur ki, dünyanı yaradan tanrılar Yerdə yaşayıb, həyat olsun deyə göydən bura insanlar göndərirlər.

Bundan sonra Yel qanadlı Nurgün Batır özünün Günəş tanrısının nəslindən olduğunu söyləyir: “Mən Günəş tayfasının oğluyam. Tanrı əlini qoyub mənim kürəyimə”²²⁰.

Bu eposdakı ilk insanların göydən gəlməsi, onların göydəki vətənlərinin “Günəş ölkəsi” adlanması, Nurgün Batırın Günəş tayfasından olması kimi motivlərə ciddi yanaşmaq lazımdır. Digər türk epik qəhrəmanlarının əksər hallarda Şərqdə, Günəşin doğduğu yerdə- Günəş ölkəsində yaşadıklarını görürük. Qara Namazov yazır ki, ilk insan Mu qitəsində doğulmuş, onların ölkəsi “Kui” adlanmışdır ki, bu da “Günəş ölkəsi” deməkdir. O, ingilis alimi Ceyms Cercvarda əsaslanaraq tarixi qaynaqlarda Günəş imperiyasının adının çəkildiyini yazır. Azərbaycanın ərazisi də bu imperiyanın daxilində idi. Günəş imperiyasında Günəş- tək Tanrıya inam başlıca yer tuturdu²²¹. Bütün bunlar ilk insanın Azərbaycanda doğulması və Günəş kultunun burada geniş yayılması ilə də təsdiqlənir. Epik mətnlərdəki “Günəş ölkəsi” və “Gündoğan”, Azərbaycanın “Günəşli diyar”, “Günəş ölkəsi”, “Odlar ölkəsi”, “Şərqi gündoğanı”, “Gündoğan” adları bir-birilə tam üst-üstə düşür. İndi qətiyyətlə demək olar ki, Azərbaycan haqqında işlədilən bu epitetlər təsadüfi olmayıb, Günəş tanrısının adı ilə bağlıdır və Göydəki eyni adların yerdəki təəcəssümündən, təkrarından başqa bir şey deyil.

²¹⁹ Абрамзон С.М. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас» // Москва. СЭ.1947, № 2, с.149-150.

²²⁰ Нюргюн Боотур Стремительный. Олонхо. Якутский народный эпос (перевод В.Державина) // ГЭН. Москва. 1979. с.

²²¹ Namazov Qara. Böyük uyğur imperiyası // Bakı. Tarix və onun problemləri. 2009. № 1-2. s.406-410.

Günəş və Ayla bağlı motivlər türklərin düşüncəsində qədim dövrlərdən dərin kök salmışdır. Yenisey epitafiyalarında ölüm “göydə Ayı və Günəşi görməkdən məhrum olmaq”la eyni tutulur, “mavi göydə Günəş və Ay, yerdə tayfa birliyi və xan” paralellərinə rast gəlinir. Eyni düşüncəni türk eposlarında görürük. “Manas” eposunda Manasın ölümündən sonra “Günəş söndü-yox oldu, öldü, Ay işıq saçmadı-öldü” deyilir. Şor dastanlarında qəhrəmanla birlikdə Günəş və Ay da ölür. Kaçm və koybal tayfalarında da buna oxşar düşüncə mövcud olmuşdur. Azərbaycanda “ölüm” sözünün sinonimi yerində “üzünə gün doğmasın”, “günün gecə olsun” “günün qara gəlsin”, “gün üzünə həsrət qalasan”, “ışıqlı dünyanı qaralsın”, “ışıq üzünə həsrət qalasan”, “qəbrinə də gün düşməsin”, “bacan bağlansın”, “gün deyə-deyə qalasan”, “gün üzü görməyəsən” kimi onlarla ifadələr işlənir.

Türklər Günəşsiz dünyanı “o dünya” adlandırırdılar. Ölmək Günəşli dünyadan Günəşsiz dünyaya köçmək, Günəşdən ayrılmaq kimi başa düşülürdü. Bununla da türklər bütün həyatı, varlığı, yaşamı Günəşlə bağlayırdılar. Türklərin qan yaddaşında, epik təfəkküründə Günəşlə bağlı düşüncələr xüsusi poetik kodlarla şifrələnmişdir.

Ay və Günəş kultu xristianlıqda yoxdur²²². Onlar Aya və Günəşə tapınmamışlar. Hətta bir sıra xristian xalqlarında Günəşə ox atmaq adətinin olduğu mənbələrdə qeyd edilmişdir. Tur Xeyerdal yazır ki, “1530-cu ildə İnk imperiyasında ispanlar hakimiyyətə gələndə kimi mədəniyyətlər ardıcıl olaraq bir-birini əvəz etmişdir. İspanlar inqlərin tarixinin Kuzkodakı Günəş məbədinə qorunan taxta lövhəciklər üzərində həkk olunduğunu öyrənmiş və həmin lövhəcikləri yandırmışlar”²²³. Burada iki məsələ aydınlaşır: 1. Günəş məbədi toxunulmaz olduğuna görə inqlər taxta lövhələri orada saxlayırdılar; 2. İspanlar Günəş məbədinin toxunulmazlığına da məhəl qoymamış, ora daxil olaraq taxta lövhələri yandırmışlar. Hər iki fakt göstərir ki, həmin Günəş məbədi xristianlara

²²² Кляшторный С.Г. Сирийское имя согдийского вельможи в древнетюркском тексте из Тувы // ТС. 2009-2010. Москва. 2011. с.200.

²²³ Tur Heyerdal. Sərhədləri aşaraq, Dənizləri aşaraq Azərbaycanla əlaqələr. İstanbul. 2011. s. 71.

məxsus olmamışdır. Bu kultun xristianlıqda yayılmamasını yalnız dinlə bağlamaq doğru deyil. Türklər də müəyyən dövrdə xristian olmuşlar. Lakin həmin dövrdə də türklərdə Ay və Günəş kultu nəinki unudulmamış, hətta zəifləməmişdir. Deməli, Ay və Günəş kultunun kökündə dini təsəvvürlər və dünyagörüşü dayanır. Ona görə Ay və Günəş kultunun ilkin köklərini etnomifoloji düşüncə və təsəvvürlərdə axratmaq lazımdır. Şumerlərdə və türklərdə Ay və Günəş kultunun bir-birilə tam üst-üstə düşməsi yuxarıda deyilənləri təsdiqləməklə yanaşı, həm də onların ilkin qaynağının eyni etnik düşüncəyə, dünyagörüşünə bağlandığını göstərir.

Türk epik qəhrəmanlarının atları da ağıllı və müdrikdir, çünki qəhrəmanların özləri kimi, atları da göydən, Tanrı tərəfindən göndərilmişdir. Qırat dərəyə ayğırından törəmişdir. Zəki Vəlidü Toğan türk epik qəhrəmanlarının atlarının dağ yaxud dəniz ayğırından törənməsini Tanrının türkləri digər xalqlardan üstün tutması kimi dəyərləndirmişdir²²⁴. “Koroğlu” eposunda Qıratın hərəkət və davranışlarını diqqətlə izlədikdə onun müdrikliliyini aydınca görmək olur. Koroğlu təsadüfən deməmişdir ki, “at igitin qardaşdır”. Muxtar Kazımoğlu Qıratın dərəyə atından doğulmasını və Qoşabulağın suyundan içdikdən sonra Koroğluya qeyri-adi bəhadrilik və qeyri-adi aşıqlıq verilməsini doğru müşahidə etmiş, hər ikisinin su başlanğıcından törədiklərinə əsaslanaraq onların mifoloji qardaş olduqlarını söyləmişdir²²⁵. Basatın da atma “At deməzəm sana, qardaş derəm, qardaşımdan yey!” deyərək müraciət etməsi türk epik ənənəsində qəhrəman-at qardaşlığının möhkəm yer tutduğunu göstərir. Basatın və Koroğlunun Tanrı mənşəli olduqları bəllidirsə, onların “qardaşım” dedikləri atlarının da Tanrı mənşəli olduğuna heç bir şübhə yoxdur. “Ural-Batır” eposunda Ağbozadı anası Ay Tanrısı qızı Humaya bağışlamışdır. Buryat və yakut epik qəhrəmanlarının atlarını ya göydən, ya da Günəş ölkəsindən Tanrı göndərmişdir. Onlar da Koroğlu və Qırat kimi qəhrəmanla birlikdə dirilik bulağından su içmişlər. Bu atlar dar ayaqda dil açıb danışır, qəhrəmanlara öz ağıllı məsləhətləri ilə kömək edirlər.

²²⁴ A.Zeki Vəlidü Toğan. Ümumi Türk tarixinə giriş. İstanbul. 1981. s. 108.

²²⁵ Kazımoğlu Muxtar. Folklorlarda qəhrəmanın oxşarı // Bakı. AŞXƏDT. 2009. sayı XXVIII. s.38.

Hətta epik qəhrəmanların valideynlərindən birinin at olduğu hallara da rast gəlinir ki, bu birbaşa Tanrıyla bağlılıq deməkdir.

Xakas türklərinin “Ay-Xuuçin” eposunun qəhrəmanı özünü Gün xanım oğlu adlandırır: “Mənim atam Gün xandır, Mən Gün xanın oğluyam”²²⁶.

Evenk folklor örnəklərindən birinin qəhrəmanı Günəşə müraciətlə deyir: “Bizə işıqlı düşüncə ver. Biz sənin uşaqlarınıq”²²⁷. Azərbaycan folklorunda Günəş obrazı xüsusi yer tutur. Onların da çoxunda Günəş insançılıqdır (antropomorfdur) və əcdad statusunda çıxış edir. Eyni adlı Azərbaycan nağılının qəhrəmanı Tapdıq Şəmsi xanımı sevir. Şəmsi Gün xanımın qızıdır. Nağılın sonunda bəlli olur ki, Tapdıq da Gün xanımın oğludur və Şəmsi xanımla bacı-qardaşdılar. “Burdakı Gün xanım ilkin tanrı olan Günəşin nağıllaşmış obrazıdır”²²⁸. Anadolu türklərinin “Pəri qızı” nağılında qəhrəman özü də bilmədən Günəşin qızı ilə evlənmişdir. Bu, uzun müddət onların arasında sirt olaraq qalmışdır. Bir dəfə qızın sehrli küpləri ona “Ay atanın, Günəş ananın, ulduz qardaşlarının canı, məni vurma” deyəndə oğlan şübhələnir və eyni andı verir. Qız da Tanrının qızı olduğunu açıb deyir²²⁹. Anadolu sözünün mənası “Günəş doğan”, “Şərq ölkəsi”, “Günəşi sevənlərin ölkəsi” deməkdir. Bu motivlər Şumer mətnlərindəki Utu və İnannanın bacı-qardaşlığını da yada salır.

Qobustan qayalarındakı gəmi rəsmlərinin baş tərəfində Günəş təsvir edilmişdir. Saymalı-Daşdakı türk abidələrində Günəş başlı insan təsvirləri var. Yerli türklər Saymalı-Daşı Günəş dağı adlandırırlar. Qədim rəssamlar Saymalı-Daşdakı qayaların üstündə əcdadlarının Göyə-Günəşə getdikləri yolları təsvir etmişlər. Bu yollar onları əcdadlarının yanına aparırdı. E.Tahirov yazırdı ki, türk tanrıçılığının kökündə Günəşə sitayiş dururdu²³⁰. Azərbaycanda

²²⁶ Ай-Хуучин. Хакасский героический эпос. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. т. 16. «Наука». Новосибирск. 1997. с. 25.

²²⁷ Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенов. Новосибирск. 1981. с. 29.

²²⁸ Seyidov M.Günəş mifi // Bakı. E.H. 1983, № 2. s. 32.

²²⁹ Zaman-zaman içində. Türk xalqlarının nağılları (Tərtib edib Azərbaycan türkcəsinə çevirəni Füzuli Gözəlov). Bakı. “Yazıçı”. 1993. s. 165-166.

²³⁰ Тагиров Энгель. На перекрестке цивилизаций. История татар в контексте культуры мира. Казань. 2007. с. 145.

Dədə Günəş piri, Günəş dağı, Günəşlə bağlı çoxlu əfsanə və rəvayətlər var ki, bunların real tarixi kökləri yox deyildir.

Şumerdə gəmiçilər Günəş tanrısı Utudan xeyirxahlıq umurdular. Onların bir atalar sözündə deyilir ki, “Gözəl niyyətlə yola çıxsan gəmini Utu (Günəş tanrısı) yaxşı limana gətirər. Pis niyyətlə yola çıxsan, o gəmini sahilə atar”. Şumer gəmilərində yarımtarılar və gələcəkdə Ur şəhərinin əsasını qoyacaq Tanrı əcdadlar üzürdülər²³¹. Şumer və Qobustan gəmilərindəki Günəş təsvirləri mütləq Günəş kultu ilə bağlıdır. Heç bir şübhə yoxdur ki, Qobustan və Şumer gəmiləri arasında bağlılıq olmuşdur. A.Qoroxov bu barədə deyirdi: “Bununla belə, qamış gəmilər (Qobustan gəmiləri-İ.S.) Şumer dövrü qayıqlarının müasiridir, “Tiqris”in prototipləridir. Ola bilsin ki, beş min il bundan qabaq Ərəbistan dənizinin sahillərində yaşayan yüksək mədəniyyətin Qobustan adaları ilə əlaqəsi olub”²³². Şumerlərdə Günəş kultu ilə əcdad kultu üst-üstə düşürdü ki, biz bunu türk folklor örnəklərində də görürük.

Balkar və qaraçayların “Nart” eposunun variantlarından birində nartların ilk dəmirçisi qəhrəman Debet Tanrı Göylə (Od Tanrısı, Günəş- İ.S.) Tanrı Yerin oğludur. Yeryüzməkin arvadı Satanayın atası Günəş və anası Aydır. Surazakov yazır ki, “qəhrəmanın Göyün, Günəşin və Ayın qızı ilə evlənməsi motivinin tarixi çox qədimdir və ona təkcə Altayların yox, buryatların, yakutların və digər türk-moңqol xalqlarının eposlarında da rast gəlinir”²³³. T.M.Hacıyeva yazır ki, “Satanayın tanrı mənşəli olması balkar və qaraçaylarda ana əcdad kultunun yaranmasına səbəb olmuşdur”²³⁴.

Altayların “Oçı-bala” eposunun qəhrəmanları olan iki bacılar “Göysifət” epiteti ilə təqdim olunur, “Altayın Tanrı qızı” adlandırılırlar²³⁵. Eposda “Göy qızı”nın “Tanrı qızı”, “Göysifət”in “Tanrısifət” yerində işləndiyinə şübhə yoxdur. Başqırdların “Ural-Batır” eposunda Humay baş Tanrı Samrau ilə Günəşin qızıdır və

²³¹ Хейердал Тур. Экспедиция “Тигрис” // “Юность”, 1980, № 7, с.62-63.

²³² Qoroxov Aleksey. “Tiqris”in neçənci minilliyidir // Bakı. “Ədəbiyyat və incəsənət”. 1981, № 51.

²³³ Суразаков С. Алтайский героический эпос. Москва, 1985. с. 139.

²³⁴ Гаджиева Т.М. Тюрко-монгольские параллели в нартском эпосе балькарцев и карачаевцев // ICANAS.38. Uluslararası Asiya və Kuzey Afrika Çalışmaları Konqresi. Ankara. 2008, 2-ci cild, s. 817.

²³⁵ Алтайские героические сказания. Москва. 1983,с.214.

Ural onunla evlənir. Samraunun Aydan olan qızı Ayxıludur. Bu eposda göydəki həyat geniş təsvir edilmişdir. Səma, göy varlıqları tamamilə insanlara oxşayırlar və insanlar kimi adi həyat yaşayırlar. Yenisey yazılarından birində deyilir ki, “mən tanrı tayfamdan, öz qohumlarımdan ayrıldım”²³⁶. Burada kiminsə təkcə özünü yox, bütün tayfasını Tanrı mənşəli saydığını, Tanrının həmin tayfanın əcdadı olduğunu aydın görürük.

Çin qaynaqlarında göstərilir ki, hunlarda və xunlarda Göyə, Yerə, Günəşə, Aya, Ulduzlara - əcdad ruhlarına sitayiş edilmişdir. Həmin qaynaqlara görə, Göy ata başlanğıc, Yer ana başlanğıc sayılmışdır ki, bu da tamamilə Şumerdəkinin eynidir: An-Göy-ata; Antu-Yer-ana. Hunlar, qotlar və madyarlar Atillanın işıqdan doğulduğunu düşünürdülər ki, bu da Günəş Tanrısının onun əcdadı olduğu deməkdir. Hələ XX yüzilliyin əvvəllərində Q.N. Potanin yazırdı ki, Mərkəzi Asiyada Göyün oğlu kultu mövcud olmuş, bu oğul dünyanın yaradılmasında atasına kömək etmişdir. Həm də göyün oğlu inamının müstəqil yaranması üçün Mərkəzi Asiyada hər cür imkan olmuşdur²³⁷. Şumer qaynaqlarından bilirlik ki, Dünyanın yaranması Göy Tanrısı Anın adı ilə bağlıdır. Lakin Yeri və Göyü bir-birindən onun oğlu Enlil ayırmışdır. Hər iki halda dünyanın yaranması və ata-oğul motivləri tamamilə üst-üstə düşür. Son araşdırmalar bir çox folklor obraz, süjet və motivlərinin məhz Şərqdən Qərbə aparıldığını qətiyyətlə söyləməyə imkan vermişdir. Amerika alimi Z.Sitçin yazır ki, dinlər və miflər Yunanıstana Kiçik Asiya və Aralıq dənizi adaları vasitəsilə Yaxın Şərq-dən gətirilmişdir²³⁸. Hind möhürlərində Bilqamısın iki şirlə döyüşdüyü səhnənin oxşarına rast gəlinir. P.A.Qrinsler yazır ki, “hindlilər öz inkişaflarına görə, Hind vadisinin ən qədim yerli əhalisinə borcludurlar. Bu əhali hind-avropahlardan daha əvvəl həmin ərazilərdə yaşamış, şumerlər kimi, kifayət qədər inkişaf etmiş mədəniyyətə malik olmuşdur”²³⁹.

²³⁶ Насилов Д.М. Некоторые замечания к прочтению енисейских памятников// ППВ 1971. Москва. 1974. с.209.

²³⁷ Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына Неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-моңгольской мифологии. Томск,1916, с.96.

²³⁸ Ситчин З. Колыбели цивилизаций. Москва. 2006. с. 70.

²³⁹ Гринцер П.А. Древнеиндийская литература/ИВЛ.т.1.М.1983. с. 208.

Türklərin “Yaradılış” dastanında Tanrı Qara xan bütün insan oğullarının atası və anası adlandırılır: “Tanrıların ən ulusu, bütün varlıqların başlanğıcı, insan oğullarının ata və anası Təngərə Kayra Xan özünə oxşar bir varlıq yaradaraq ona (kiji) dedi”²⁴⁰. Buradakı “Tanrıların ən ulusu”, “bütün varlıqların başlanğıcı”, “insan oğullarının atası və anası” formullarını diqqətdən qaçıрмаq olmaz. Onların hamısı Şumer mətnlərindəki eyni formullarla üst-üstə düşür və “Tanrı-insan” iştiraklarının açılmasında çox böyük önəm daşıyır.

Tanrının insanlıq olduğuna dair türk dilində çoxlu deyimlər var ki, onları yalnız insanların tanrılarla bir yerdə yaşadıkları dövrlərin yaddaşda qalmış yadigarları hesab etmək olar. “Allahın oğlu”, “Allah balam deyib”, “Tanrı bəndəsi”, “Allahın bacısı oğlu”, “Tanrı haqqı – ana haqqıdır” belə deyimlərdir.

Hətta bu gün türk dilində hədəfi Tanrı olan bir çox qarğışlar, söyüşlər və s. də var ki, bunların yaşını söyləmək mümkünsüzdür. “İnsan və onun şəxsi Tanrısı” adlandırılmış bir Şumer mətnində insan Tanrıya etirazını bildirir, onu qınayır ki, “mən müdriyəm, niyə cahil, qanacaqsız gənclərlə qabaqlaşmalıyam. Mən bilikliyəm, niyə mənə avam sayırlar? Dörd yan ərzaqla doludur, mənim yeməyim-aclıqdır”²⁴¹. Burada insan elə bil Tanrıyla yox, öz yoldaşıyla, insanla danışır.

B.Ögəl yazırdı ki, “insan ta başlanğıcdan bəri Tanrı ilə bərabər yaşayırdı. İnsan Tanrıyı qısqanır və onunla rəqabətə girirdi”²⁴². Şumer və türk folklor örnəklərini diqqətlə araşdıranda görürük ki, Göyün sakinləri yerdəki insanlardan heç nə ilə fərqlənmirlər. Bu belə bir inamın ifadəsidir ki, “qədim dövrlərdə Günəş və Ay insanlar kimi doğulur, doğur və yaşayırdılar”. Bu gün yerdəki insanlar bir-birlərinə necə oxşayırlarsa, tanrılarla insanlar da o qədər oxşayırdılar. Görünür, ilk insanların tanrı və insan haqqında təsəvvürləri bizimkindən fərqli olaraq realqla, gerçəkliklə daha çox səsleşmiş, bu təsəvvürlər zaman-zaman dəyişsə də, folklor örnəklərini yaşadan yaddaşlar onları ilkin variantda saxlamışdır.

²⁴⁰ Radloff V. Sibiryadan seçmələr. İstanbul, 1976, s. 215.

²⁴¹ Афанасьева В.К. Шумерская литература // ИВЛ. В 9-ти томах. Т.1. Москва. «Наука». 1983. с. 95.

²⁴² Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. II cildde. I c. İstanbul. 2001. s.83.

A.Ulanov doğru yazırdı ki, “bütün kölgələr, ruhun yeraltı dünyası, tanrıların insanlardan uzaq, yüksək kateqoriya olmaları haqqında təsəvvürlər sonradan yaranmışdır”²⁴³. Mətnlərdən görünür ki, ilk türklər–ilk insanlar Tanrıya biz bu gün ata-anamıza baxdığımız kimi baxmışlar. Hətta Hun xanlarından birinin qızları o qədər gözəl olmuşlar ki, xan onları yerdəki insanlara layiq görməmiş, Tanrıya (Göyə) əvə vermək qərarına gəlmişdir. Göydən bir qurd göndərilmişdir. Kiçik qız həmin qurdla evlənmişdir və onlardan uşaqlar törəmişlər. Buna oxşar bir motivə də narım selkuplarında rast gəlinir. Q.İ.Pelix yazır ki, əvvəllər bizim qızlar gözəl olurdular. Onları göyə göndərdilər ki, Tanrıya layiqdirlər²⁴⁴. Alimlər bunu insanın səma, göy mənşəli olması və öz keçmişini unutmaması ilə bağlayırlar. Türklərdən götürülüb çin qaynaqlarına düşmüş bir atalar sözüdə deyilir: “insan köklərilə əcdadlarına bağlıdır, ancaq onun əsl kökü göylərdədir”²⁴⁵. İnsanın əsl köklərinin göylərdə olduğunu Şaman əfsanələrində aydın görmək olur. Şamanlar göyə qalxır, tanrılarla söhbət edir, nəhayət, yerə qayıdirlar. Əfsanələrdən bəlli olur ki, şamanlar bütün sehrli güclərini Tanrıdan alırlar.

“Göy” Tanrının “Qoluboy – бoр”, Göytürkün “qoluboy türk” kimi yanış tərcüməsi rus alimlərinə məxsusdur. Əhməd Bican Ərcilasun isə Göytürk Bəngü daşlarından danışarkən doğru olaraq “Göy” sözünün “səməvi” anlamda başa düşüldüyünü yazmışdır²⁴⁶. İsrafil Abbash F.Ünlü Hizarçıya istinad edərək yazır: “Göytürk” anlammdakı “göy” mavi mənasını daşıyır. Bütövlükdə “Göytürk” etnonimi “ilahi türk”, “səməvi türk” çalarlarını ifadə edir²⁴⁷. Füzuli Bayat da doğru olaraq yazır ki, “etnik-mədəni sistemdə Göytürk, göy bürü, göy keçisi əslində bu varlıqların ilahi mənşəyini bildirir”²⁴⁸. Onların ilahi mənşəyini bildiren həmin adlara qoşul-

²⁴³ Уланов А. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ. 1963. с.139.

²⁴⁴ Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972, с. 204.

²⁴⁵ Эрих Цереп. Лунийий бог. Москва. «Наука». 1976, с. 25.

²⁴⁶ Ercilasun A.Bican. Türk edebiyatının ortağ devri // TDTEA. I c. Ankara, 1993, s.40.

²⁴⁷ Abbash İsrafil. Folklorşünaslıq axtarışları. II c-də. I c. Bakı. 2009, s. 36.

²⁴⁸ Bayat Füzuli. Türk dini-mifoloji sistemində tanrı // AŞXƏDT. XVII kitab. Bakı. “Səda”. 2005. s.70.

muş “göy” epitetidir. Şumerdəki Ab və An Tanrı adlarının mənası şumer və türk dillərində “göy”, “səma” deməkdir. Ab və An tanrı adlarında olduğu kimi Göy Tanrı deyimində “Göy” xüsusi isim olub Tanrının adıdır. Göy Tanrı və Göytürk adlarındakı “göy” sözü qətiyyənlə rəng bildirmir. Xakas dilində “ağ” sözü məhz “göy” deməkdir. Onlar “Göybörü”yə “Ağbörü” deyirlər. Ona görə demək olar ki, “Ağçağan” dini məhz Göy Tanrılığın eynidir.²⁴⁹

Göytürk etnonimidir. Rus alimi Y.V.Çesnov yazırdı ki, soru-çinlər qıpçaq türkləridir və onun adındakı “sarı” sözü rəng yox, köçərilər arasında dünyanın bir hissəsini – cəhəti bildirmişdir.²⁵⁰ Göytürk etnonimi də məhz birbaşa onların göylə, səma ilə bağlı olduqlarını bildirir. Yazılı və şifahi mətnlərdən aydın görünür ki, türklər özlərini Tanrının övladı hesab edirdilər, onlar əcdadlarının göydən gəldiklərinə inanırdılar. Onlar öz xaqanlarının Tanrı övladı olduqlarına şübhə etmir, bunu “Tanrıdan doğulmuş” yaxud “Tanrının doğduğu” şəkillərində ifadə edirdilər. Hunlar belə hesab edirdilər ki, onların ulu əcdadı Metenin oğlu “Tanrının oğludur”²⁵¹. Bu isə birbaşa Metenin özünün Tanrı olduğuna işarədir. Mətnlərdə türklərin Humayı özlərinə ana saydıqlarını aydın görürük. Bilgə xaqanın Tanrıdan doğulduğu bir neçə mətndə öz əksini tapmışdır. Ə.Rəcəbov və Y.Məmmədov “qədim türk qəbilələrinin hamısında xaqanın bu təyini müşayiət olunduğunu” göstərirlər. Göytürklər xaqanlarının Tanrıdan doğulduqlarını söylədikləri kimi, xaqanlarını da özlərinin əcdadları sayırdılar: “Əcdadımız Bumin (mətdə Yamı) xaqan dörd tərəfi sıxışdırmış..”²⁵². “İnsan oğulları üstünə atalarım Bumin Kağan, İstəmi Kağan hökmdar olmuş”²⁵³. Tanrı → xaqan → insan formulundan aydın görünür ki, Göytürklər tanrının törəmələri olmuşlar. S.Q.Klyaştorni qədim türk abidələrindəki mifoloji süjetlərdən danışarkən

onları üç bölmə üzrə altı qrupda cəmləşdirmiş, onlardan birini “Dövlətin tanrı tərəfindən yaradılması və Xaqanın Tanrı mənşəliliyi haqqında miflər” adlandırmışdır. Onun seçdiyi mətnlərə görə Göytürk dövlətini Tanrı yaratmış, özü xaqan qoymuş, xaqanlar da mənşəcə Tanrıya bağlı olmuşlar. Hətta xaqanlar Tanrıya, onların arvadları isə Humaya oxşadırlar²⁵⁴. Şumer çarları hər il ali kahin qadınla müqəddəs nigah mərasimi keçirirdilər. Bu mərasimdə çar özünü Tanrı Dumuziyə, kahin qadını isə İnannaya oxşadırdı. Türklərdə də Şumerdəki kimi tanrılar üçlüyü olmuşdur ki, Humay da bu üçlüyə daxil idi. Türk panteonundakı bu tanrı üçlüyü sonradan onların hərbi quruluşuna da keçmişdir. Türk ordusu üç qanaddan ibarət olmuşdur. Bu üçlüyü bütün türk tayfaları istifadə etmişlər. Şumerlərin ən çox işlətdikləri silah üç qanadlı idi. Bütün bu düşüncə və təsəvvürlərin kökü çox qədimlərə gedib çıxır. Biz onların oxşarını və təkrarını Şumer mətnlərində görürük. Şumer panteonunda üç böyük tanrıya – Ana, Enlilə və Enkiyə ata deyə müraciət olunmuşdur. Şumer mətnlərində Ay Tanrısı Nannara göyün və yerin hökmdarı, qarabaş xalqının atası, xeyirxah çar, xeyirxah tanrı deyə müraciət olunur²⁵⁵. Bu müraciətlərdə “ata” sözü bizim bu gün işlədiyimiz mənadan başqa həm də “əcdad” anlamındadır. Məsələn, İnanna Ana “ata” deyə müraciət edir. Halbuki İnanna Nannarın qızı, Nannar Enlilin oğlu, Enlil Anm oğludur. Deməli, V.K.Afanasyeva “ata” sözünün “əcdad” sözünün sinonimi kimi işləndiyini söyləməkdə haqlıdır.²⁵⁶

Türklər Günəşə tapınmışlar və Günəşi başlıca soy hesab etmişlər. Bu baxımdan Azərbaycanda qodu-qodu mərasimində oxunan mahnının mətni də maraq doğurur:

Gün çıx, gün çıx!
Kəhər atı min çıx!

²⁴⁹ Deliönəroğlu Yakup. Hakasların geleneksel kültürlerine dair bir inceleme // Ankara. MF. 1997. sayı 33, s. 42.

²⁵⁰ Чеснов Я.В. Название народа. Откуда она? // СЭ, 1973, №6, с. 135.

²⁵¹ Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünürkən. “Yazıçı”. Bakı. 1989. s. 168.

²⁵² Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. “Yazıçı”, Bakı, 1993. s. 134, 54.

²⁵³ Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Azerbaycan Türk Edebiyatı. I c. Ankara. 1993. s. 42.

²⁵⁴ Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древне-тюркских памятниках // ТС. 1977. Москва. «Наука». 1981. с. 131-133.

²⁵⁵ Нанне, первородному сыну Эллиля // АШП. СПб. 1997. с. 114.

²⁵⁶ Афанасьева В.К. Деяния богов // Я Открою Тебе Сокровенное слово. Москва. 1981. с.285.

Burada Günəşin çağırılmasını Tanrının çağırılması, əcdadın çağırılması kimi başa düşmək lazımdır. Mətdəki “Kəhər atı min çıx” ifadəsinin mənə açımı bir çox yeni məqamların ortaya çıxarılmasına imkan verir. Türk mifologiyasında Günəşin atla bağlı olduğuna dair fikirlər var. Bu misralar həmin fikrin təsdiqi kimi səslənir. Türk mifik düşüncəsində Günəş kultu ilə At kultu çox vaxt çarpazlaşır, sintezləşir, bir-birilə bağlanır. Avestadan tutmuş Herodota qədər bir çox yazılı qaynaqlarda əksini tapmış



Günəş və At kultunun bir-birilə bağlılığının təsadüfi olmadığı Orta Asiyada üzə çıxarılmış Günəş məbədlərindəki at fiqurları və təsvirlərilə də maddi təsdiqini tapmışdır²⁵⁷. Şumer lövhələrinin birində Yeraltı dünyanın yiyəsi Tanrı Ereşkiqal atın belində təsvir edilmişdir. Ereşkiqal qaranlıq dünyanı-gecəni təmsil edir. Onun atın üstündə təsvir edilməsi Günəşin batması, dünyanın qaranlığa qərq olması anlamındadır. Yəni Ereşkiqal Günəşi atından salıb onu özü minmişdir. Ereşkiqal atın belindən düşməlidir ki, Günəş

doğsun. Burada da Günəşlə At bir-birinə bağlanmışdır.

“Qodu-qodu” mətnindən də onun Günəşin çağırılması ilə bağlı olduğu aydın görünür:

Qodunu gördünmü?

Qoduya salam verdinmi?

Burada Qodu sözü Günəş Tanrısı Utunun adının fonetik variantıdır.

²⁵⁷ Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. Москва. «Наука». 1980. с. 64.

Azərbaycanda Günəşlə bağlı daha iki maraqlı fakt var. Onlardan biri evlərin qabaq tərəfinin gündoğana baxmasıdır. Burada digər səbəblərlə yanaşı, hər səhər Günəşi- əcdadı üfəqdə görmək, onu salamlamaq inamı da var. Bu adətin Azərbaycanda çox qədim tarixi olub, indi də davam etməkdədir. İkincisi dörd cəhətdən ikisinin Günəşin adıyla bağlı olmasıdır. Azərbaycanda şərq və qərb əvəzinə xalq arasında yalnız Gündoğan və Günbatan terminləri işlənir. A.N.Kononov bu terminləri bilməsə də, türklərin şərqə doğru oriyentasiyasını məhz doğan Günəş kultu ilə əlaqələndirmişdir²⁵⁸. V.V.Bartoldun yazdığına görə, bu adət digər türklərdə və monqollarda da var²⁵⁹.

Tarixi qaynaqlarda günəş adlı türk tayfasından danışılır. Bu etnonim teonim mənşəli olub, Günəş Tanrısının adından götürülmüşdür. Oğuz Kağanın böyük oğlunun Gün xan, digərinin Ay xan adlanmasını da əcdad adının övlada qoyulması kimi başa düşmək lazımdır. Deməli, Oğuz Kağanın əcdadları Günəş və Ay olmuşdur. Bu onu göstərir ki, folklor mətnlərindəki “Günəşin oğlu”, “Günəş tayfası”, “Tanrı tayfası” kimi ifadələr əsassız deyildir. Qədim türk etnoslarından bəziləri inandıqları, tapındıqları və əcdad saydıqları Tanrının adını etnonim kimi qəbul etmişlər.

Yuxarıda deyilənlərdən aydın görünür ki, türklər Günəşi əcdadları saymışlar və Günəş kultu əslində elə əcdad kultu olmuşdur. Tur Xeyerdal yazırdı ki, şumerlərdə Günəş kultu ilə əcdad kultu eyniləşmişdir. Şumerlərin qamış gəmilərində onların Tanrı əcdadları üzürdülər²⁶⁰.

Tanrı-əcdad-insan formullarından danışarkən türk folklorunda rast gəlinən uşağı olmayan qadınların balıq yedikdən sonra uşaq doğmağı motivinə də diqqət yetirmək lazımdır. Belə uşaqlar əksər hallarda qəhrəman olurlar. Çuvaşların “At oğlu” nağılında qadın balıq yeyir və oğlan doğur. Başqırd nağılında da qadın balıq yedikdən sonra qəhrəman olan oğlan doğur²⁶¹. Azərbaycan nağıl-

²⁵⁸ Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТС, 1974, Москва. 1978, с.73.

²⁵⁹ Бартольд В.В. Сочинения. В 9-ти т-х.т.IV.М.1964. с.393.

²⁶⁰ Хейердал Тур. Экспедиция “Тигрис” // “Юность”, 1980, № 7, с.62-63.

²⁶¹ Салмин А.К. Чувашские сказки о батырах // Баку. СТ, 1985, №1, с. 38-39.

larında balıqla bağlı motivlər daha çoxdur. Bunların heç biri mənasız deyil. Balıq su deməkdir. Suların yiyəsi müdriklik tanrısı Enkidir. Enkinin evi Xəzər dənizindədir. Enki ilk insanın atasıdır. İnsanları tufandan o xilas etmişdir. Onun bir ləqəbi də Balıqdır. Deməli, bütün bu deyilənlər balıq yeyib oğlan doğmaq motivinin Tanrı əcdad kultu ilə bağlı olduğunu göstərir.

Hun adı balıq sözünün sinonimi kimi maraqlı doğurur. Çin mifologiyasında Tufanla mübarizə aparan mifik qəhrəmanın adı Hundur. Hunun mənası balıq deməkdir. Nuh sözü Hunun güzgü oxunuşudur. Çin miflərinə görə, Hun sonradan balıq-tanrıya çevrilmişdir. Bunun ardınca Hun “ağ at” kimi təsvir olunur²⁶². Bütün bu söhbətlər Tanrı Enkini yada salır. Enkinin həyatı ilə yaxından tanışlıq Çin miflərində söhbətin ondan getdiyini aydın göstərir. İnsanları Tufandan Enki xilas etmişdir. Enkinin ləqəbi Balıq olmuşdur. Balıqlar bürcü onun şərəfinə adlandırılmışdır. Nuhun gəmisində yemək qurtarmış, Enkinin balıqçıları onları balıqla təmin etmişlər. Bütün bunlar Enki, Hun, Nuh, Tufan, bahq, ağ at, Tanrı-əcdad motivlərinin bir-birilə qırılmaz tellərlə bağlı olduğunu göstərir.

Altay türklərinin Tufan əfsanəsində Namanın (Nuhun) oğlanlarından birinin adı Balıqdır. Yuxarıda deyildiyi kimi, Balıq Enkinin ləqəbidir. İnsanları Tufandan o xilas etmişdir. Enki Nuhun (Şumerdə Ziusudranın) əcdadı olmalıdır. Balıq adı da əcdadın adının övlada qoyulması ənənəsindən gəlir ki, həmin ənənə bu gün də Azərbaycanda yaşayır. Şumer çarlarından Utuxeqalın balıqçı oğlu olduğu (balıq qaxac edən) mətnlərdə öz əksini tapmışdır.

Hindlən Tufan əfsanəsində Manu bir səliş əlini yuyarkən ovcuna bir balıq düşür. Balıq ona deyir ki, məni xilas elə, mən də səni xilas edəcəyəm. Manu balığı böyüdüb suya buraxır. Tufan olacağını və gəmi düzəltməyi Manuya həmin balıq söyləyir. Tufan olduqda Manu gəmini həmin balığın buynuzuna bağlayır. Müəzzəz İlmiyə Çığ doğru deyir ki, “əslində bu, balıq deyil, Tanrı imiş. Manuyu sınamaq üçün balıq cildinə girmişdir²⁶³. Altay əfsanəsindəki Nama ilə Hind mifindəki Manu adları da bir-birinə

²⁶² Рифтин Б.Л. От мифа к роману. Москва. 1979. с. 113.

²⁶³ Muazzəz İlmiyə Çığ. Sumerlilərdə Tufan, Tufanda Türklər. Kaynak yayınları. 5-ci nəşr, İstanbul, 2009, 149 s.

çox oxşayır. Motiv in isə Şumerdən qaynaqlandığı balıq söhbəti ilə də təsdiqlənir. Əgər balıq Tanrıdırsa, onda həmin Tanrının Enki olduğu şübhəsizdir.

Tanrı-insan-əcdad əlaqələrini açmaq üçün “Dədə Qorqud kitabı” bizə zəngin material verir. O.V.Vasilyeva “Dədə Qorqud kitabı”nda zaman və məkan təsəvvürlərindən bəhs edərəkən Günəş, Ay və ulduzların insanlarla bağlılığı, doğmalığı haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir²⁶⁴. Qazan xan özünü tanıdarkan maraqlı poetik kodlardan istifadə etmişdir ki, bunların kökləri həzrət həmin qədim təsəvvürlərlə bağlıdır :

Ağ qayanın qaplanının erkəyində bir köküm var.

Ağ sazın aslanında bir köküm var.

Ağ sunqur quşu erkəyində bir köküm var.²⁶⁵

Bu şeirdəki “Ağ qayanın qaplanının erkəyi”, “Ağ sazın aslanı” və “Ağ sunqur quşu erkəyi” formullarının ordaki ayrı-ayrı sözlərin hazırda bizim düşüncəmizdə kök salmış bəlli mənalara görə açıqlanması doğru deyil. Qazan xanın öz dilindən onun kimliyini açmaq üçün poetik kodlar verilmişdir. Həmin kodlar vasitəsilə Oğuz xanın kökünü- əcdadını tapmaq mümkündür.

Xakas dilində “ağ” sözünün “göy” anlamında işləndiyini qeyd etmişik. “Saxalılar sakral bilinən ağ rəngi bütün dünyanı və bu dünyadakı nəsneləri yaradan Tanrının- Ürüng- Ayıq Toyonun (Ağ yaradıcı) simvolu hesab edirlər. Bəlli olduğu üzrə, saxalılardan “Ər Soqotoy” yaradılış dastanının eyni adlı qəhrəmanı həzrət Ağoğlan adlanır. Çünki inama görə, o baş Tanrı- Ağ yaradıcının xəlf etdiyi ilk insandır²⁶⁶.

“Ağoğlan” adlı Azərbaycan nağılında öldürülüb basdırılmış qız dirilir və adını dəyişib Ağoğlan qoyur. Çünki qızın dirilməsi birbaşa Tanrıya- Göylə bağlıdır. Ona görə, Ağoğlan adını Tanrı oğlu- Göy oğlu kimi başa düşmək lazımdır. “Ağ atlı oğlan” nağılında da Ağ rəng Göyün rəmzidir. Ağ at da, Ağ quş da, Ağ paltar da Göy, Səma mənşəlidir. Qədim türk dilində “ağ” sözü uca,

²⁶⁴ Васьльева О.В. Временные и пространственные представления в «Книге моего Деда Коркута» (небесные тела)/Баку.СТ. 1978. № 6. с.72.

²⁶⁵ “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tərtib edən Samət Əlizadə, nəşrə hazırlayanı və redaktoru Tofiq Hacıyev), Bakı, 2004. s. 147.

²⁶⁶ Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. Ankara. I c. 1989. s. 573.

yüksək anlamlarında işlənmişdir. “Kopoğlu” eposundakı Ağ qaya da uca, yüksək, başı buludlara dəyən qayadır. Nərbalanın Ağ atı da Göydən gəlmişdir. Onun Ağ quşu və aslanı isə elə Qazan xanın “Ağ sazın aslanı” və “Ağ sunqur quşu”dur. Nağılın məzmunu da bunları deməyə imkan verir.

“Dədə Qorqud kitabı”nda Qazan xan “Ağ qaya” deyəndə Tanrı məkanı olan yeri nəzərdə tutmuşdur. Burada ağ Tanrı rəngidir. Yaradılış miflərində ağ rəng Tanrını, soyu, kökü bildirir. Türk düşüncəsində Tanrı, yaradılış, soy, kök anlayışları daha çox göylə bağlı olduğuna görə, yuxarıda deyilən bütün hallarda “ağ” sözünü “göy” sözünün sinonimi kimi başa düşmək daha doğru olar. Onda aydın olur ki, “Ab”, “An” və “Ağ” sözlərinin hər üçü “Göy” anlamı bildirib “A” yuvasından yaranmışdır. Bizim dediyimiz kod da elə budur. İndi məsələ aydın olur ki, Oğuz xanın dediyi “Ağ qayanın qaqlanının erkəyi” də, “Ağ sazın aslanı” da, “Ağ sunqur quşun erkəyi” də Göy mənşəlidir. Onlar Tanrının rəmzləridir. Oğuz xan bu şifrələrlə atasının da (erkəyi), anasının da (aslan) Tanrı olduğunu kodlaşdırmışdır. Basatın da anası aslandır. Bu deyilənlər Oğuz Kağanın və Salur Qazanın əcdadının Tanrı olduğu haqqında digər bilgilərlə üst-üstə düşür.

KDQ-də rast gəlinən Tanrı-insan-əcdad formulunun gözəl örnəklərindən biri də “Ana haqqı, tanrı haqqı” ifadəsidir. Qorqud-şünaslar və eposdan yazan digər müəlliflər “Ana haqqı, Tanrı haqqı” deyiminə diqqət yetirmişlər, ancaq onun poetik kodunu açmamışlar. Alimlərin əksəriyyəti “Ana haqqı Tanrı haqqına bərabər tutulur” deməklə kifayətlənmişlər. Halbuki “Ana haqqının niyə Tanrı haqqına bərabər tutulduğunun” daxili poetik tutumunu, hansı etnomifoloji düşüncədən yarandığını açmağa ehtiyac var.

Hələ açılmamışdan ifadənin özü bizə çox şey pıçıldaıyır. Burada Tanrı-insan-əcdad ilişisinin çox gözəl kodu verilmişdir. Bu deyimi ilk dəfə “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da Uruzun dilindən eşidirik. Salur Qazanın evini yağmalamış Şöklü Məlik onun belini sındırmaq üçün namusunu ləkələmək istəyir, ancaq qadınlar arasında kimin Boyu uzun Burla xatun olduğunu tapa bilmir. O zaman əmr verir ki, oğlu Uruzun ətindən kabab bişirib qadınlara yedirsinlər. Kim yeməsə o, Burla xatundur. Onda Uruz anasına deyir:

-Ağzın qurusun, ana! Dilin çürüsün, ana! Ana haqqı, tanrı haqqı deyilməsəydi qalxıbani yerimdən duraydım. Yaxanla boğazından tutaydım. Qaba öncəm altına salaydım, -dedi.

İkinci dəfə bu formulu “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda Səgrək işlətmışdir. Qardaşı Əgrəyin dustaq olduğunu biləndə anasına deyir:

Ana haqqı, tanrı haqqı olmasaydı
Qara polad üz qılıcım tutaydım,
Qafillicə görklü başım kəsəydim.
Alca qanın yer üzünə tökəydim,
Ana, zalım ana!- dedi.

Üçüncü dəfə “Salur Qazanın dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da yenə də Qazanın oğlu deyir:

-Mərə ana! Mən xan (Bayındır) oğlu deyilməşəm, xan Qazan oğlu imişəm. Mərə, qavat qızı! Munu mənə nəçün deməzdin? Ana haqqı, tanrı haqqı deyilməşsə, qara polad üz qılıcım dartaydım, qafillicə görklü başım kəsəydim. Alca qanın yer üzünə tökəydim-dedi²⁶⁷.

“Ana haqqı, tanrı haqqı” formulunun bir törəməsinə də məhəbbət dastanlarında görürük. Öz sevgilisinin arxasınca uzaq səfərə yola düşməzdən öncə qəhrəmanlar öz analarından halallıq alırlar. Bu halallıq “ana, halal eylə, hümmət eylə” formulu ilə ifadə edilmişdir.

“Ana haqqı, tanrı haqqı” formulu çox dərin kökləri olan, tarixi gerçəkliyə söykənən, eposda yerində işlənən ən maraqlı deyimlərdəndir. Onun insanların tanrını ana kimi tanıdıqları (məsələn, Bilqamısın anası Tanrı idi), tanrının əcdad olduğuna inandıqları əski çağlardan yaddaşlarda yaşadığına heç bir şübhə ola bilməz. Şumer mətnlərindən birində açıqca deyilir ki, “ananın sözünə Tanrının sözü kimi qulaq as”²⁶⁸. Bu ifadə “Ana haqqı-Tanrı haqqı” deyiminin sinonimi olub, onun mənasını olduğu kimi əks etdirir. Bizim

²⁶⁷ “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tərtibçi Samət Əlizadə, nəşrə hazırlayanı və red-u Tofiq Hacıyev), Bakı, 2004. s. 39, 36, 148.

²⁶⁸ Muazzez İlmiye Çığ. Ortaoğlu Uyğarlıq mirası-1. Kaynak yayınları. 6-cı nəşr, İstanbul, 2009, s. 73, 211.

bugünkü düşüncəmizlə bir araya sığmasa da, şumer və türk epik mətnlərindəki Tanrı-insan-əcdad münasibətləri bir tarixi gerçəklik idi. İslam dövründə insanlar heç vaxt bu cür düşünməzdilər. Bunun özü iki məsələni aydınlaşdırmağa kömək edir:

1. KDQ-nin yaranma tarixi islamdan çox qədim olub, Şumer dövrünün düşüncə və duyğularıyla olduqca zəngindir. Eposun mətnində adda-budda mirzələr müəyyən söz və ifadələr artırırsalar da, onun əti, qanı, ruhu əski türk düşüncə, inam və duyğularıyla yoxdurmuşdur. Sonradan artırılmış ifadələri və cümlələri mətndən götürdükdə onun məzmununa heç bir xələl gəlmir. Ancaq əski türk düşüncə və inamlarını mətndən ayırmaq mümkünsüzdür.

2. Təkcə “ana haqqı, tanrı haqqı” formulunda “tanrı-əcdad” kodunun qorunub saxlandığı göz önündədir. Tanrı əcdaddır. Özü də anadır. Ona əl qaldırmaq olmaz. Bizim eposda da ana Tanrı statusundadır. Bu statusu ona heç kim verməyib. Tanrıların insanların anası olduğu dövrlərdən bu status irsən analara keçib. Deməli, KDQ-də “tanrı-əcdad” anlayışı nəinki unudulmamış, əksinə, onun ruhuna hopmuş “ana haqqı, tanrı haqqı” formulunda kristallaşmış, minillər boyu yaddaşlarda yaşamış, sonradan da kitaba düşərək ölməzləşmişdir.

Tanrı-insan-əcdad formullarının bir törəməsi də Tanrı-himayəçi formuludur. Tanrının himayəçi funksiyasının hüdudları çox genişdir. Tanrı himayəçi statusunda ailədəki atanı xatırladır. İstər Şumer, istərsə türk folklorunda Tanrı həm şəhərləri və onların xaqanlarını, həm də tayfaları və ayrı-ayrı insanları himayə edir. Sonradan dövlətin qoruyucusuna çevrilir. Burada iki məsələ ortaya çıxır: 1). Tanrı insanın əcdadıdır, onu qoruyur; 2). İnsan dövlətdən əvvəl yaranıb. Məntiq doğrudur. Əvvəldə Tanrının digər statuslarından danışılarkən buna dair müəyyən nüsxələr verilmişdir. Bilqamıs sidr meşəsinə yola düşərkən Günəş tanrısı Utuya üz tutur, ondan kömək istəyir. Utu da yeddi aşılmaz dağı aşmaq üçün ona yeddi qeyri-adi varlıq verir²⁶⁹. Bilqamısın bir çox xarakterik cizgiləri Günəş Tanrısının xarakterini xatırladır. Onun kürəyində Günəş şüaları təsvir edilməsi, həmişə Günəşin simvolu olan qızıl şirlə əlaqəsi, ölməzlik axtarması bunlara aiddir. O, bir

ağ keçini qucağına basıb Utuya qurban kəsir. Luqalbanda xəstələnib dağda qalır, ölüm ayağında Utuya müraciət edir, ondan kömək istəyir. Utu onun əcdadıdır, ona görə də öz törəməsi olan Luqalbandanı qaçılmaz ölümdən qurtarır, ona dirilik suyu və dirilik yeməyi verir. Yeraltı dünyanın demonları Dumuzunu axtarılanda o da Utuya üz tutmuş, ondan kömək ummuşdur²⁷⁰. İnanna özü tanrı olsa da, yeraltı dünyaya gedərkən başına gələcəkləri irəlindən düşünərək köməkçisinə tapşırılmışdır ki, əgər mən üç günə qayıtmasam onda Enlilə müraciət edərsən. Enlil yardım etməsə, Enkiyə bildirərsən. Köməkçi belə də etmişdir. Enki İnannanın yeraltı dünyadan geri qayıtmasında yardımçı olmuşdur.

Türklər də həmişə dara düşəndə həm göyü, həm yeri köməyə çağırırdılar. Altay əfsanələrindən birində iki döyüşçü üz-üzə gəlir. Biri o birinə deyir ki, nə göyə, nə də yerə dua et, xeyri yoxdur²⁷¹. Ümumiyyətlə, altaylarda hər nəslin öz himayəçi əcdadı var. Kumik dastanının qəhrəmanı Ayqız da dar ayaqda Tanrıya üz tutur, ondan kömək umur. Hətta onun xalqına arxa dursun deyərək Tanrıya dua edir, yalvarır²⁷².

İnanna sevgi-məhəbbət və uşaq doğumu tanrısıdır. Həm də əcdaddır. Onun türk miflərindəki adı Humay-dır. Hər ikisinin funksiyası eynidir. A.M.Saqalayev və E.M.Kryukov yazırdılar ki, Humay ildırımsaçan göy tanrısıdır, uşaqları himayə edir, insanlar onu əcdad sayırlar. İnsanlara bilikləri, incəsənəti və dini öyrətmişdir²⁷³. Şumer miflərində isə bütün bilikləri və incəsənəti insanlara Enkinin öyrətdiyi deyilir.

KDQ-də biz Tanrının himayəçi obrazında dönə-dönə görürük. Oğuz türkləri Tanrının əcdad sanırdılar. Əcdadın üzərinə düşən əsas funksiyalardan biri məhz xilaskarlıq, arxa, kömək, himayə durmaqdır. Basatın Təpəgözlə qarşılaşdığı səhnə bu baxımdan ayrıca önəm daşıyır. Həmin boydan bir parçaya baxaq:

²⁷⁰ Антология шумерской поэзии. СПб, 1997. с.149.

²⁷¹ Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. II c. İc.Ankara.1971.s.283.

²⁷² Халипаева Императ. «Слово о полку Игореве» и кумыкский героический эпос- взаимовлияние культур // ОТКОТГУФКМ. ВакI. 2007. s. 290-291.

²⁷³ Сагалаев А.М., Крюков Е.М. Г.Н.Потанин: опыт осмысления личности. Новосибирск. «Наука». 1991. с. 117.

²⁶⁹ Жрец к «Горе бессмертного» // АШП. СПб. 1997. с.207.

-Basat qoçun başını Təpəgözün əlinə sundu. Təpəgöz buynuzundan bərk tutdu, qaldıracaq buynuz dərilə əlində qaldı. Basat Təpəgözün budu arasından sıçrayıb çıxdı. Təpəgöz buynuzu götürüb yerə çaldı. Aydır:

-Oğlan, qurtuldunmu?

Basat aydır:

-Tanrım qurtardı²⁷⁴.

Təpəgöz Basatı öldürmək üçün dörd dəfə bu cür hiyləyə əl atır, tələ qurur, ancaq Basat hər dəfə sağ qahr və "Tanrım qurtardı" deyir. Bilqamısın yeddi aşılmaz dağı aşması üçün yeddi qeyri-adi varhıq verən Utu burada da Basatı bütün ölüm təhlükələrindən qurtarır və onun Təpəgözün mağarasından çıxması üçün mağaranı yarıb yeddi yerdən qapı açır. Bu iki lövhədə Tanrının xilaskar, himayəçi statusları, Bilqamısın və Basatın ondan bəhrələnməsi, birincinin yeddi aşılmaz dağı aşması, ikincinin Təpəgözün mağarasından sağ çıxması və yeddi rəqəmləri tamamilə üst-üstə düşür. Bunlar heç vaxt təsadüfi ola bilməz.

KDQ-də Tanrı xilaskar, himayəçi statusunda başqa boylarda da görünür. Buğac yaralandıqda Tanrı obrazında Xızır gəlir, "Ana südü ilə dağ çiçəyinin onun yarasını sağaldacağımı" bildirir²⁷⁵.

Şumer və türk teoqonik düşüncəsində Tanrı və göyün eyniləşdirildiyini bilirik. Göyün ucalıq rəmzi olduğu da bəllidir. Ucalıq Tanrıya xasdır. Ona görə KDQ-də Tanrıya "uca" epitetiylə müraciət olunduğuna dönə-dönə rast gəlirik.

Ucalardan ucasan,
Uca tanrı!

Bu şeiri Əmrən Təkurla qarşılaşarkən söyləyir. Orda Təkur Əmrana deyir:

-Oğlan, alımdsa tanrınamı yalvarırsan? Sənin bir tanrın varsa, mənim yetmiş iki putxanam var,-dedi²⁷⁶.

Burda Tanrı Əmrana 40 yigidcə güc verir və o da düşməne qalib gəlir.

²⁷⁴ "Kitabi-Dədə Qorqud" (Tərtibçi Samət Əlizadə, nəşrə hazırlayanı və red-u Tofiq Hacıyev), Bakı, 2004. s. 120,121.

²⁷⁵ Yenə orada, s.27.

²⁷⁶ Yenə orada, s.132.

KDQ-dəki Tanrı islamın formalaşdırdığı allah deyil, türklərin yaradılışdan bəri inandıqları Tanrıdır. "Qadir tanrı verməyincə ər baymaz", "uca tanrı dost olub mədəd versin" kimi deyimlər islamdan öncəki düşüncənin izlərini saxlamaqdadır. İndi gəlin aşağıdakı misralara baxaq:

Urduğun ulıtmayan, ulu tanrı!
Basdığın bəliyməyən bəlli tanrı!²⁷⁷

İslama görə, Tanrı bəlli deyil. Bu düşüncəyə görə, "vurmaq" və "basmaq" anlayışları da Tanrıya aid edilə bilməz. Deməli, KDQ-də oğuzların üz tutduqları, tapındıqları, arxalandıqları, hoya çağırtdıqları islamın bilinməyən, maddi olma-yan, ağılla dərk edilməyən, gözlə görünməyən allahı yox, qədim türklərin bilinən, dost və əcdad olan, ağılla dərk edilən və hətta gözlə görünən Tanrısıdır!

Əslində türklər öz əcdadlarını tanrılaşdırmışlar. Hazırda Azərbaycan xalqının dilində işlənən "ata-ana balanm kiçik allahıdır", "ataya ibadət Allaha ibadətdir" kimi onlarla ifadələr var ki, əcdadın tanrılaşdırılması fikri ilə tam üst-üstə düşür. Həm də bu ifadələr İslam düşüncəsinə yad olduğuna görə, onların dildə yaşamasına ciddi yanaşmaq lazımdır. Görünür, digər ifadələr kimi, bunlar da İslamdan əvvəlki düşüncənin məhsulu olub, indi də yaşayır. V.Şerbakov da doğru olaraq insanların öz əcdadlarını tanrılaşdırdıqları fikrini söyləmişdir²⁷⁸.

Tanrının türkün əcdadı olduğunu M.Kaşğari də xüsusi vurğulamışdır: "Türk əleyhissalam Nuhun oğlunun adıdır. Bu ad Nuh oğlu Türkün övladlarına tanrının verdiyi addır"²⁷⁹. Burada "türk" adı həm antroponim (Nuhun oğlunun adı), həm də etnonim (Türkün övladlarına tanrının verdiyi ad) kimi işlənmişdir. Övlada adı əcdad- ata, ana verir. Türklərə türk admı Tanrı vermişdir. Deməli, Türk Tanrının övladı, TanrıTürkün əcdadıdır!

²⁷⁷ Yenə orada, s.113.

²⁷⁸ Шербакoв Владимир. Атланты, боги и великаны. осква. 2003. с. 13.

²⁷⁹ Kaşğari Mahmud. Divanü-lügət-it-türk (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əsgər). 4 c-də. İc. Bakı. 2006. s. 357.

ŞUMER VƏ TÜRK DASTANLARINDA FORMA VƏ BƏDİİ İFADƏ OXŞARLIQLARI

Şumer epik mətnləri bizim dövrümüzdə yazılı şəkildə gəlib çatmışdır, lakin buna əsaslanıb onları yazılı ədəbiyyat adlandırmaq olmaz. Onlar ilk dəfə şifahi şəkildə yaranmış, yüz illər boyu yaddaşlarda yaşamış, yalnız yazı kəşf ediləndən sonra gil lövhələrə köçürülmüşdür. Bəzi alimlər bu mətnlərin III Ur sülaləsinin hakimiyyəti dövründə yazıya alındığını söyləmişlər. Sözsüz ki, yaddaşlardakı əsərlərin hamısı yazıya alınmamış, çoxlu folklor süjet, motiv və obrazları unudulmuşdur. Yazıya alınmış əsərlərin də hamısı gəlib bizə çatmamışdır. Minlərlə gil lövhələr torpaq altında məhv olmuş, sularda batmış yaxud hələ də tapılmamışdır. Bütün bunların da nəticəsində Şumer xalqının yaratdığı ağız ədəbiyyatının böyük bir qismi itirilmişdir.

Şumer epik mətnlərinin demək olar ki, hamısı anonimdir. Digər tərəfdən, həmin mətnlərdə şifahi poetik nitqin özünəməxsusluğu, ağız ədəbiyyatının bütün səciyyəvi üslub elementləri, bədii ifadə və təsvir vasitələri qorunub saxlanmışdır. Bu iki xüsusiyyəti nəzərə alıb demək olar ki, Şumer epik mətnləri yazıya köçürülmüş şifahi xalq yaradıcılığı örnəklərindən başqa bir şey deyil. Bununla belə, onları folklor hesab etməyən müəlliflər də var. Bu fikir nə qədər mübahisə doğursa da, Şumer epik mətnlərinin şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri olduğu şübhəsizdir. Bunu onların məzmunu da göstərir.

XX yüzilliyin əvvəllərində Şumer epik mətnlərini çətinliklə başa düşənlər onları dəyərsiz, bayağı əsərlər hesab edirdilər. Lakin Şumer epik mətnləri S.N.Kramerin gərgin əməyi sayəsində oxunub nəşr edildikdən sonra bu fikir dəyişdi. Bütün Babil ədəbiyyatının Şumer mətnlərinin tərcüməsindən, təbdilindən yaxud işlənmiş yeni formasından ibarət olduğu təsdiqləndi.

Şumer epik mətnləri janr baxımından çox zəngin və rəngarəngdir: eposlar, əfsanələr, atalar sözü və məsəllər, sevgi-məhəbbət lirikası, təmsillər, öyüd-nəsihətlər, ağıllar, allahlar, şəhərlər və xaqanlar haqqında himnlər, alqışlar, qarğışlar, dualar, mərasim nəğmələri və s.

Şumer epik mətnlərinin əksəriyyəti şeir şəklindədir. Xüsusilə 9 qəhrəmanlıq eposunun hamısının mətni yalnız şeirdən ibarətdir. Nəzmlə epos qoşmaq Şumerdə bir epik ənənəyə çevrilmişdir. Bu ənənə sonralar türk xalq yaradıcılığında uğurla davam etdirilmişdir. Türk qəhrəmanlıq eposlarının da çoxu yalnız şeirlə qoşulmuşdur. “Manas”, “Gizir”, “Maaday Qara” kimi eposlarda nəsr yoxdur. “Dədə Qorqud” və “Koroğlu” eposlarında bu ənənə yeni bir mərhələyə keçmiş, nəzmlə nəsr yüksək səviyyədə növbələşdirilmişdir. Bəzi müəlliflər epik mətnlərdə nəzmlə nəsrin növbələşməsinin üç mərhələdə baş verdiyini yazırlar. Onlara görə, ilk eposlar nəsrlə qoşulmuş, ikinci mərhələdə nəzmlə nəsr növbələşmiş, üçüncü mərhələdə nəzm özünə möhkəm yer tutmuşdur. Lakin Şumer eposlarının mətnlərilə tanışlıq bunun əksini göstərir.

Həmin üç mərhələni belə səciyyələndirmək olar: nəzm, nəzmlə nəsr və nəsr.

Şumer qəhrəmanlıq dastanları ilə “Dədə Qorqud”, “Koroğlu” və digər türk eposları arasında həm forma, həm də məzmun, ideya, süjet oxşarlıqları aydın nəzərə çarpır. Bundan başqa, bədii ifadə və təsvir vasitələri, poetik üslub çalarları arasında da bir qaynağa bağlanan çox səciyyəvi elementlər var.

Şumer epik mətnləri şifahi xalq yaradıcılığı üçün daha çox səciyyəvi olan bədii ifadə vasitələri ilə zəngindir. Onlarda epitetlər, hiperbola, metafora, paralelizmlər, təkrirlər xüsusi yer tutur.

Epitetlər: A.N.Veselovski yazırdı ki, “qısaca desək, epitetin tarixi poetik üslubun tarixidir”²⁸⁰. Şumer epik mətnlərindəki epitetləri ilk dəfə S.N.Kramer araşdırmışdır. Şumer dilində epitetlər daha çox “qal” (böyük), “mah” (qüdrətli), “kuğ” (ışıqlı), “ki-ağ” (sevimli, əziz) sözlərinin köməyi ilə yaradılır. Şumer mətnlərində epitetlərə ilk dəfə Tanrı adlarında rast gəlinir. Məsələn, müdriklik Tanrısı Enkinin epiteti Nudimmuddur. Bu sözün açımı “nadir, qiymətli, gözəl şeylərin yaradıcısı” deməkdir²⁸¹.

Ay Tanrısı Nannarın epiteti “təzə ay”dır. Bu epitet hazırda Azərbaycan dilində işlənən “bədirlənmiş ay”, “ay təzələndi”, “on dörd gecəlik ay” deyimləri ilə üst-üstə düşür.

²⁸⁰ Веселовский А.Н. Историческая поэтика.СПб.1989.с.59.

²⁸¹ Sadıq İslam. Şumer tanrıları panteonunda Enkinin yeri// Bakı. EA. 2008, №5, s.197-198.

Günəş Tanrısı Utunun arvadı Ayyanın epiteti “gəlin”dir. Şumer Tanrı adlarının çoxunun əvvəlinə bu cür epitetlər qoşulmuşdur: “İşıqlı İnanna”, “İşıqlı Luqalbanda” və s. Bu cür epitetlərə türk folklorunda daha çox rast gəlinir. “Şir Manas”, “Qoç Koroğlu”, “Dəli Domrul” buna yaxşı misaldır.

Epitetlər hər bir qəhrəman üçün onun xarakterinə uyğun olaraq seçilir. Eyni epiteti xarakterə uyğun olmayan iki qəhrəman haqqında işlətmirlər. Epitetin bir qəhrəmanın adına qoşulması mütləq onun üstünlüyünü göstərir. Epitetlərdə millilik də nəzərə çarpır.

Metafora. Şumer epik mətnlərində metaforalara daha çox rast gəlinir. Metaforalar daha çox “kimi” qoşmasının köməyi ilə yaradılır. Metaforalarda “buğa kimi”, “vəhşi buğa kimi”, “qurd kimi”, “ilan kimi” bənzətmələri xüsusi yer tutur:

Enlil böyük bir buğa kimi ayağını basdı torpağa,
Bərəkət içində rahat günlər yaratmaq üçün.

Dəniz suları qurdlar kimi yırtdı Enkinin gəmisinin onurğasını,
Dəniz suları aslan kimi parçaladı gəminin qılçını.

Şərr silahı göyə dayanaraq düşmən ölkəsini silib-
süpürməkdə,

Havanı bir ox kimi yarmaqda,
Zəhərli oxlar şəhərləri yaxıb-yıxmaqda.²⁸²

Tanrı Enlilin evi Ekur dağa və göyə bənzədilir:
Böyük ev ucadır bir dağ kimi,
Tanrı Enlilin evi ucadır bir dağ kimi.
Ev Günəş kimi ucadır.
Məbəd- onun tanrısız qanunu göy kimi dəyişdiriləmməz.
Onun arınmış ayinləri torpaq kimi
parçalanammaz.²⁸³

²⁸² Muzəzzez İlmiye Çiğ. Uyğarlığın kökəni. Sumerlilər-1. Kəynək yayımları. 3-cü nəşr, İstanbul, 2009, s.62, 105,180.

²⁸³ Yenə orada, s.197.s

Aratta hökmdarı Ensikuşdannanın Enmerkarın yanına göndərdiyi elçinin yerişi “dağ qoçu kimi”, “vəhşi qartal kimi”, “çöl eşşəyi kimi”, “şir kimi”, “qurd kimi” metaforaları ilə təsvir edilmiş, Urukun şöhrəti isə belə təsvir olunmuşdur:

Urukun şöhrəti yayılıb dağlara,
Onun saf, xeyirxah gümüşü işıqları
Arattanı kürk kimi örtüdü,
Yorğan kimi bürüdü.²⁸⁴

Şumer epik mətnlərinin səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri odur ki, onlarda poetik obrazlılıq çox vaxt metaforalar vasitəsilə yara-
dır. Eyni sözü türk eposları haqqında da demək olar. “Manas” eposunda qəhrəmanın gücü şirə, baxışları qartalə bənzədilir:

Əjdaha kimi acıqlı olacaq o,
Şir kimi güclü olacaq o.
Yenicə göz açıb dünyaya
Qartal kimi baxır deyirlər.²⁸⁵

Hiperbola. Şifahi xalq yaradıcılığı üçün çox səciyyəvi olan bədii təsvir vasitələrindən biri hiperboladır. Hətta hər hansı epik mətnin şifahi xalq yaradıcılığında aid olub-olmadığını müəyyənləşdirərkən, birinci növbədə, onlarda hiperboladan istifadə edilib-
edilmədiyinə diqqət yetirmək lazımdır. Şumer epik mətnlərini şifahi xalq yaradıcılığı adlandırmağa əsas verən hiperbolalardır.

Türk eposlarındakı ən xarakterik hiperbolalardan biri qəhrəmanların möcüzəli doğuluşunun və qeyri-adi sürətlə böyüməsinin təsviridir. Bu cür hiperbola ilə ilk dəfə “Oğuz Kağan” eposunda qarşılaşırıq. Oğuz ana-sından birçə gün süd əmir. Çiy ət, şorba, şərab istəyir. 40 günə böyüyür²⁸⁶. Alpamış 25 günə 25 yaşlı igid

²⁸⁴ Эммеркар и Эсикушданна (Перевод В.К.Афанасьевой) // АШП. СПб. 1997. с.171-173.

²⁸⁵ Героический эпос народов СССР (Предисловие Б.Н.Путилова). Леииздат. 1979. с. 315, 328.

²⁸⁶ “Oğuz Kağan” dastanı (Yayına hazırlayan Prof.Dr. Muhərrem Ergin), Ankara, 1988. s.13.

olur²⁸⁷. Maday Qaranın oğlu Koqyudey Mergen doğu-landan 2 gün sonra “ana”, 6 gün sonra “ata” deyir. Beşiyini sındırır, 100 vedrə süd içir²⁸⁸. Tuvahıların “Xunan Qara” eposunun qəhrəmanı “1 gündən sonra 1 yaşım var, 2 gündən sonra 2 yaşım var” deyir.

Altayların “Xan Altın” eposunun qəhrəmanı iki günlüyündə “ana”, altı günlüyündə “ata” deyir.

Şorların “Xan Pergen” eposunda yeni doğulmuş çağa üç günlüyündə ayağa durur və yeriyir.

Yakutların “Qız Dəbiliyə” və “Qüdrətli Ər Soqodoh” olonxolarında bir günlük uşaq bir yaşmdakı, iki günlüyündə iki yaşmdakı, üç günlüyündə üç yaşmdakı, dörd günlüyündə dörd yaşmdakı kimi olur²⁸⁹. Göründüyü kimi, bu mətnlərdə zamanın sürəti adi zamandan kəskin şəkildə fərqlənir. Folklorşünaslıqda “epik zaman” və “epik məkan” terminlərindən çox istifadə edilir, çünki epik mətnlərdə bu anlayışlarla tez-tez qarşılaşmalı oluruq. Yuxarıdakı mətnlərdə isə söhbət epik yox, kosmik zamandan gedir. “Epik zaman” və “epik məkan” anlayışlarında zaman və məkan sadəcə olaraq öz yerini dəyişir. Kosmik zaman isə öz sürətinə görə həm epik, həm də adi zamandan fərqlənir. Kosmik zamanla Şumer mətnlərində də rastlaşırıq. “Enki və Ninqursaq” adlı mətnə Ninqursaq Enkidən hamilə qalır. Onun hamiləliyinin hər günü bir aya bərabərdir. Burada zaman kosmik sürətlə gedir. Həmin səhnə belə təsvir edilir:

Onun bir günü bir ay kimidir.
Onun iki günü iki ay kimidir.
Onun üç günü üç ay kimidir.
Onun dörd günü dörd ay kimidir.
Onun beş günü beş ay kimidir.
Onun altı günü altı ay kimidir.
Onun yeddi günü yeddi ay kimidir.
Onun səkkiz günü səkkiz ay kimidir.

²⁸⁷ Алпамыш (по варианту Фазила Юлдаша. Перевел с узбекского Лев Пеньковский). Дашкент. 1974. с.17.

²⁸⁸ Алтайские героические сказания. Москва. 1983, с28.

²⁸⁹

Onun doqquz günü doqquz ay kimidir.
Analığın doqquz ayı kimi.²⁹⁰

Enkinin Ninqursaqdan Ninsar adlı qızı olur. Enki onunla da evlənir. Ninsarın da hamiləlik dövründə hər gün bir ay kimi ötür. Ninkurun hamiləlik dövrü də eyni kosmik zamanla keçir. Onların hər ikisində zaman bu cür təsvir edilir:

Onun bir günü bir ay kimidir.
Onun iki günü iki ay kimidir.
Onun doqquz günü doqquz ay kimidir.²⁹¹

Burada günlərin-ayların hamısı sadalanmır, bununla da zamanın daha sürətlə keçməsinə şərait yaradılır. Doqquz gündoqquz aym hamısı sadalananda xeyli vaxt itirilir, təkrarların hesabına zaman daha ağır addımlarla irəliləyir. Lakin “Onun bir günü bir ay kimidir, Onun doqquz günü doqquz ay kimidir” deyəndə doqquz ayın özü də bir göz qırpımında gəlib keçir.

Poemada kosmik zaman anlayışı yalnız hamiləlik dövrünə aid deyil. Ninsarın, Ninkurun böyüməsində də zamanın çox böyük sürətlə ötdüyünü görürük. Doğrudur, mətnə onların tez böyümələrinə aid konkret ay və gün ifadələri işlədilmir. Burada zamanın sürətini hiss etmək üçün yalnız mətni duymaq lazımdır.

Göründüyü kimi, Şumer və türk epik təfəkküründəki kosmik zaman anlayışları forma və məzmunca bir-birilə yaxından səsleşir, eyniyyət təşkil edir. Zamanın bu cür kosmik sürətlə təsvirinə çox az xalqın epik təfəkküründə rast gəlinir. Bunlar nadir səsleşmələr, oxşarlıqlardır, ona görə də onlarda təsadüfilik görmək mümkün deyil. Əslində şumer və türk epik mətnlərində rast gəldiyimiz bir günün bir ay yaxud bir il kimi ötməsi poetik kəşfdir. Bu poetik kəşfi isə müxtəlif yox, eyni etnopoetik təfəkkürün məhsulu hesab etmək lazımdır. Heç bir şübhə yoxdur ki, bu qəbildən olan oxşarlıqlar daha çox etnopoetik təfəkkürün eyniliyindən gəlir. Azərbaycan nağıllarında kosmik zaman anlayışı “nağıl dili yüyrek olar” formulu şəklində qəliblənmiş və geniş yayılmışdır.

Bilqamısı öldürmək üçün İnannanın göydən gətirdiyi Buğa 7 qurtuma Fəratın suyunu qurudur:

²⁹⁰ Сказание об Энки и Нингурсаг // АШП. СПб. 1997. с.36.

²⁹¹ Yənə orada. s. 37.

O buğa yeriyyə Fərata endi.
Yeddi qurtuma içdi, çayın suyu yox oldu.
Nəfəs dərdikcə yerdə yeddi xəndək oyuldu.²⁹²

Koroğlu bir oturma yeddi qazan aş yeyirdi. Bığlarını yeddi dəfə eşib qulaqlarının arxasında düyünləyirdi. Bu hiperbolalar bir-birilə necə də yaxından səsləşir. Hiperbolaların yeddi sayı üzərində qurulması da təsadüfi deyil.

Şumer dastanlarının poetikasından danışarkən onları düzüb-çoşan şairin üslubuna da diqqət yetirmək lazımdır. Məsələn, “Enmerkar və Aratta hökmdarı” dastanında şair əsərin emosional təsirini artıran, onun dramatik gərginliyini daha da gücləndirən poetik detalları bacarıqla, böyük ustalıqla seçməyi bacarmışdır. Burada şairin zəngin və dərin poetik duyğularla yaşadığı da öz ifadəsini tapmışdır. Şumer şairi bu dastanda təkrarların və paralellərin köməyi ilə çox gözəl və yaddaqalan ritmik səhnələr yaratmışdır. S.N.Kramer bu dastanı Şumer ədəbiyyatının bizə məlum olan əsərlərinin ən yaxşılarından biri adlandırmışdır.²⁹³

Poemada Şumer şairinin fikrin obrazlı, sətirləti ifadəsinə meylliliyi diqqəti daha çox çəkir. Digər dastanlardan fərqli olaraq bu əsərdə Enmerkarın və Aratta hökmdarının bir-birinə göndərdikləri ismarıclar qıfılbandı xatırladır. Enmerkar öz çaparıını ikinci dəfə Arattaya göndərəkən ona deyir:

-Çapar, Arattanın böyük hökmdarına belə de: “Mənim səltənətimin bünövrəsi əzəmətli qaydalardır.

Bu səltənət Kulabı qorumaq üçündür. Bu işıqlı səltənət işıqlı İnnanaya və onun məbədinə pərəstiş edir. Səltənəti hazırlayıb qoy özünü götürsün. Arattanın hökmdarı əqiqi hər hansı ağac kimi, lazuriti hər hansı ağac kimi qoy öz əlinə alsın və mənə gətirsin²⁹⁴ .

Burada qiymətli daş-qaşlar (əqiq, lazurit) ağaca, ağac isə səltənətə bənzədilir. Sözsüz ki, deyilən sətirləti mənə buradadır. Daş-qaş, ağac və səltənət ifadələri, onların bir-birilə gizli, sətirləti

bağlılığı Şumer şairinin (bəlkə də çarların) poetik düşüncəsi, obrazlı təfəkkürü haqqında aydın təsəvvür yaradır.

Çapar Arattaya gəlir. Öz ağasının ismarıcları olduğu kimi Aratta hökmdarına çatdırır. O da Urukun çarına bir bağlama-qıfılband göndərir:

- Çapar, Kulabın baş kahininə, öz ağana söylə: “Səltənət qoy ağacdən olmasın. O ağacın adını da çəkməsin. Qoy o sidr ağacından da olmasın. Qoy sərv ağacından da olmasın. Nə ağcaqaymdan, nə də şümşəddən olmasın.

Nə misdən, nə qızıldan olmasın,
Nə əqiqdən, nə lazuridən olmasın.

Səltənəti hazırlayıb qoy özünü götürsün. Kulabın baş kahini əqiqi hər hansı ağac kimi, lazuriti hər hansı ağac kimi əllərinə alıb qoy mənə gətirsin²⁹⁵ .

Bu səhnə bir növ Nizami Gəncəvinin “İskəndərnamə” poemasında Nüşabənin İskəndəri qarşıladığı səhnəni xatırladır.

Çapar yenidən Uruka qayıdır. Bu sözləri Enmerkara çatdırır. Burada mətn korlandığından hər şey aydın başa düşülmür. Ancaq məzmunundan aydın görünür ki, Enmerkar mətnin sirrini başa düşür. Onu Enkinin köməyi ilə açır. Çünki mətnə işlənən ifadələr şifrələnmişdir, onlarda sətirləti mənalar gizlədilmişdir. Bu balaca mətn parçasından insan ağıllıq dərinliyi, gücü, nəyə qadir olduğu aydın görünür. Enmerkar mətnin sirrini başa düşdükdən sonra səltənəti hazırlayıb çaparla Arattaya göndərir. Aratta hökmdarı səltənəti gördükdə başa düşür ki, onun qıfılbandı açılmışdır. Əvvəlcə fikirləşir ki, Enmerkara tabe olsun. Ancaq fikrindən daşır, ona daha bir bağlama göndərir.

- Çapar, Kulabın baş kahininə-öz ağana söylə: “Qoy sənə bir it versin: nə qara olsun, nə ağ. Nə pahlı olsun, nə... nə sarı olsun, nə boz. Qoy bu it mənim itimlə boğuşsun görək onlardan hansı güclüdür”²⁹⁶ .

²⁹² Vəliyev İsmayıl. Qədim Şərqi Ədəbiyyatı Müntəxəbatı. Bakı. 2007. s.135.

²⁹³ Kramer S.N. Tarix Şumerdən başlanır. Bakı. 2009. s.214.

²⁹⁴ Энмеркар и верховный жрец Аратты // ХИДВ. Москва. 1963. с. 273.

²⁹⁵ Yenə orada, s.273.

²⁹⁶ Yenə orada, s. 274.

Çapar yenidən Uruka qayıdır və bu sözləri olduğu kimi Enmerkara söyləyir. Enmerkar Aratta hökmdarına aşağıdakı cavabı göndərir:

-Çapar, Arattanın hökmdarına söylə: “Qoy sənə bir paltar versin. Nə qara olsun, nə ağ. Nə palıdı olsun, nə.. Nə sarı olsun, nə ala. Mən itimi, Enlilin bic itini onun üstünə buraxaram. Mənim itim onun itiylə boğuşar və onlardan hansının güclü olduğunu görürük”²⁹⁷.

Bu dəfə Enmerkarın ismarıcı xeyli uzun olur. Çapar onun dediklərinin hamısını yadında saxlayıb təkrarlama bilmir. Ona görə Enmerkar dediklərini gil lövhəyə yazır. Bir fakta da diqqət yetirmək lazımdır. Çapar uzun yol gedirdi. Enmerkarın ismarıcını çapar yolda kiməsə danışa bilirdi. Halbuki belə ismarıclar yalnız göndərənə alana bəlli olmalıydı. Onu heç çapar da bilməməli idi. O vaxt indiki kimi bağlı zərf olmamışdır²⁹⁸. Enmerkarın öz fikirlərini gil lövhəyə daha çox him-cimlə, üstüörtülü yazmağa çahşması məhz onun kimsə tərəfindən başa düşülməməsi məqsədini güdmüşdür. Bəlkə elə buna görə də mətnə deyilir ki, yazını ilk dəfə məhz həmin vaxt Enmerkar kəşf etmişdir. Həmin günə qədər yazı nə olduğunu heç kim bilməmişdir.

Bir çox mütəxəssislər yazını Enmerkarın kəşf etməsi faktı ilə razılaşırlar. Burada ziddiyyətlər yaradan yazının e.ə. XXXIV-XXXIII yüzilliklərdə kəşf edilməsi, Enmerkarın isə I erkən sülalələr dövründə- e.ə. 2750-ci ildən sonra yaşamasıdır. Yazının kəşfi ilə Enmerkarın yaşadığı dövrlər arasında təxminən 800 il zaman uzaqlığı var. Çar siyahısına görə Enmerkar I Uruk sülaləsinin ilk çarı olmuşdur. Bu sülalənin çarlığı isə II erkən sülalələr dövrünə- e.ə. 2615-ci ildən sonraya düşür²⁹⁹.

Şumer çarlarının siyahısındakı tarixlərin dürüstlüyü bir çox hallarda şübhə doğurur. Biz Bilqamısla bağlı apardığımız araşdırmalar zamanı da bu cür dolaşılıqlarla üzləmişik. Şumer tarixinin ayrı-ayrı səhifələri ilə çar siyahısındakı tarixlər bəzən üst-

²⁹⁷ Уепә огада, s.274.

²⁹⁸ Афаиасьева В.К. Аккадские правители в Шумерском эпосе. Саргон Древний // Москва. ВДИ. 1989, №2, с.6.

²⁹⁹ История Древнего Востока (Под ред. И.М.Дьяконова). Москва. «Наука». 1983. с. 486.

üstə düşür. İ.T.Kanevanı da yazını Enmerkarın kəşf etdiyinə şübhə ilə yanaşmağa çar siyahısındakı tarixlər vadar etmişdir. Halbuki bu şübhə digər arqumentlərlə təsdiqlənmişdir. Məşhur Amerika şumeroloqu S.N.Kramer dastanın beş min il bundan qabaq yarandığını söyləmişdir ki, bu da eramızdan üç min il əvvələ düşür³⁰⁰. Deməli, S.N.Kramerin dediyi tarix də çar siyahısındakı tarixlə uyğun gəlmir.

Biz mətndən gördük ki, Aratta hökmdarının qıfılbandını açmaqda Enmerkara müdriklik tanrısı Enki kömək etmişdir. Şumer qaynaqlarında dönə-dönə deyilir ki, bütün elmlərin sirtini müdriklik tanrısı Enki bilirdi, mədəniyyəti göydən yerə o gətirmişdi, insanlara hər şeyi Enki öyrətmişdi. Bu faktlar onu söyləməyə tam əsas verir ki, yazı yazmağı da insanlara ilk dəfə Enki başa salmışdı. Bu, Enmerkar da ola bilirdi, başqası da. Bu fikri təsdiqləyən başqa bir arqument də var. Şumer qaynaqlarında deyilir ki, yazı ilk dəfə Urukda kəşf edilmişdir. Bütün bunlardan başqa Enmerkar tanrı mənşəli çardır. Yazını onun kəşf etməsi ağlabatandır. Bu arqumentlərin hamısına kompleks yanaşdıqda yazının Enmerkar tərəfindən kəşf edildiyinə şübhə xeyli azalır. “Suruppakın oğlu Ziusudraya öyüdləri” adlandırılmış iri həcmli bir mətnə də Suruppak oğlu Ziusudraya yazını ilk dəfə Enkinin yaratdığını söyləyir³⁰¹. Aratta hökmdarının qıfılbandını Enmerkarın Enkinin köməyi ilə açması da yazının Enkinin köməyi ilə Enmerkar tərəfindən kəşf edildiyini düşünməyə əsas verir.

Şumer və türk epik mətnlərindəki forma və bədii təsvir oxşarlıqlarından daha geniş danışmaq olar. Hələlik isə həmin oxşarlıqlar haqqında aydın təsəvvür yaratmaq üçün yuxarıdakı paralellər kifayətdir.

³⁰⁰ Kramer S.N. Tarix Şumerdən başlanır. Bakı. 2009. s.30.

³⁰¹ Белицкий М. Забытый мир шумеров. М.1980,с.339.

ŞUMER VƏ TÜRKLƏRİN FOLKLORUNDA ƏBƏDİ HƏYAT İDEYASI VƏ AĞAC KULTU

Digər xalqlar kimi, türklər arasında da ağac kultu geniş yayılmışdır. Ona görə də mifoloji ağac obrazına türk folklorunda sıx-sıx rast gəlinir. Mifoloqlar ağac kultunu əksər hallarda animizmlə bağlayırlar. Müqəddəs ağac çox zaman hər hansı bir ruhun yaxud mifoloji varlığın yuva saldığı sehrli məskən kimi təsvir edilir. “Məlikməmməd” nağılında Zümrüd quşu, “Luqalbanda zinrik dağlarda” adlı Şumer eposunda Anzud quşu, “Bilqamis, Enkidu və yeraltı dünya” eposunda Anzud quşu və demon Lilit məhz ağacda yuva qurmuşlar.

Türk folklorunda ağac obrazına birtərəfli yanaşmaq doğru deyil. Burada həm ağac kultuna, həm də kultla heç bir bağlılığı olmayan ağac obrazlarına rast gəlinir. Ona görə türk mifologiyasındakı ayrı-ayrı ağac obrazlarının mahiyyətinin doğru-düzgün açılması üçün onların hər birinə fərdi şəkildə yanaşmaq, birini digərindən fərqləndirmək, həmin ağaclarla mifik düşüncədə nəyin kodlaşdırıldığını üzə çıxarmaq lazımdır.

İnsan yarandığı gündən ölümün səbəbləri ilə maraqlanmış, əbədi həyatın sirlərini öyrənməyə çalışmışdır. Bu mövzu bütün xalqların mifologiyasında, folklorunda və yazılı ədəbiyyatında öz ifadəsini tapmışdır. Motivin ilkin qaynağı Şumer dastanı “Bilqamis və ölməzlər dağı”dır. Dastandan bilirik ki, dostu Enkidunun ölümündən sonra Bilqamis bərk qəmgin olur, bir gün özünün də öləcəyini düşünür və əbədi həyat axtarışına başlayır. Bunlar hamısı aydındır. Bəs əbədi həyat, ölməzlilik Bilqamisın ağlına hardan gəlmişdir?! Bu sualın düzgün cavabını yalnız Şumer qaynaqlarında tapmaq mümkündür.

Şumer qaynaqlarında açıqca deyilir ki, ilk insanlar tanrılarla bir yerdə yaşayırlar, onlara xidmət edirdilər. Əbədi həyat, ölməsüzlük yalnız tanrılara nəsib olmuşdur və bunu da ilk insanlar görür və bilirdilər. Onu da bilirdilər ki, Tanrı qanından doğulublar. İnsanların əbədi həyat, ölməzlilik fikrinə düşmələri məhz bundan qaynaqlanmışdır. Ona görə də özlərini göyün bir parçası sayır, göyə, Tanrıya qovuşmağa ölməzlilik kimi baxırdılar. Məsələn, Bilqamisın anası tanrı, atası insan olduğundan üçdə ikisi Tanrı,

üçdə biri insan idi və sonuncu “üçdə bir” onu əbədi həyatdan, ölməsüzlükdən məhrum etmişdir. Bilqamis da tanrıların ölümü insanların taleyinə yazıb, ölməzliyi özlərinə götürdükleri ilə barışmır və əbədi həyatın, ölməzliyin sirtini axtarmağa başlayır³⁰². Həmin vaxt Uruk şəhərinə göydən bir daş düşür. Bunu belə yozurlar ki, Bilqamis ölməzlilik veriləcək³⁰³.

Əbədi həyat, ölməzlilik motivinə “Adapa haqqında nəğmə” poemasında da rast gəlirik. Adı balıqçı olan Adapa küləyin qanadlarını sındırır və Anın qəzəbinə səbəb olur. An onu yanına çağırır. Enki Adapanı öyrədir ki, “An sənə paltar versə, geyin, lakin su yaxud yemək versə, yaxın durma. Onlar ölüm suyu və ölüm yeməyidir”³⁰⁴. Adapa göyün yeddinci qatında oturan Anın yanına qalxır. An ona su və yemək verir, lakin Adapa Enkinin dediyi kimi edir və suya, yeməyə yaxın durmur. An ona paltar verir. Adapa paltarı geyinib geri qayıdır, yerdə insan ömrünü yaşayır və ölür. Burada ya An, ya da Enki biclik işlətməmişdir. Əgər An doğrudan da Adapaya ölməzlilik suyu və yeməyi təklif etmişdirsə, onun ölməzlilik qazanmağını Enki istəməmişdir. Yox, əgər An doğrudan da Adapanı zəhərli su və yeməklə öldürmək istəmişdirsə, onda onun həyatını Enki xilas etmişdir. Mənbələrdən birində Adapanın Enkinin yer qadınından doğulmuş oğlu olduğu göstərilir. Həmin mənbəyə görə, atası Enki ona müdriklik vermiş, anası insan olduğuna görə ölməzlilik verə bilməmişdir³⁰⁵. Buna əsaslanıb demək olar ki, An həqiqətən Adapanı zəhərli su və yeməklə cəzalandırmaq istəmiş, atası Enki onun həyatını xilas etmişdir. Anın verdiyi paltar rəmzi mənə daşıyır. Ola bilsin ki, Adapanın müdrikliyi Anın xoşuna gəlmiş, onu mükafatlandırmışdır. Həmin paltarı geyinən Adapa başqalarından seçilmiş, onlardan üstün olmuşdur. Çünki mətnin bir yerində Anın ona sonsuz hakimiyyət verdiyi göstərilir³⁰⁶. Adapanın Anın verdiyi paltarı geyinməyi onun həmin hakimiyyəti qəbul etdiyini təsdiqləyir.

³⁰² Немировский О.И. Книга для чтения з історії стародавнього світу. Київ. 1990.с.31.

³⁰³ Ситчин З. Колыбели цивилизаций. Москва. 2006. с.213.

³⁰⁴ Къера Эдвард. Они писали на глине. Москва. 1984. с.72.

³⁰⁵ Липин Л., Белов А.. Глиняные книги. М. Л.1956. с. 254.

³⁰⁶ Кленгель – Брандт Э. Древний Вавилон. Смоленск, 2001. с. 326.

Əbədi həyat, ölməzlik axtarmaq motivi dünyanın bütün xalqlarının folkloruna şumerlərdən keçmişdir. Ona görə bu motiv Amerikada, Çində, Avropada, Yaxın Şərqdə yayılmasından asılı olmayaraq bir-birinə oxşayır. Bu oxşarlıq onların genetik cəhətdən eyni qaynağa bağlı olduğunu göstərir.

Şumerlərdə əbədi həyatın, ölməzliyin rəmzi “Dirilik ağacı”dır. Onu daim iki müdrük qoruyur. Bu ağac “Məlikməmməd” nağılıdakı alma ağacına oxşayır. Almanı yeyən adam cavanlaşır. Onu da hər dəfə div aparır. Almanı yeyib cavanlaşmaq motivi “Bilqamıs” dastanında çiçəklə cavanlaşma motivinin eynidir. İlan çiçəyi oğurlayır, qabığını dəyişib cavanlaşır. Çiçək-alma və ilan-div paralelləri motivin genealoji qaynağını üzə çıxarmağa kömək edir.

Şumer mətnlərindəki “Dirilik ağacı” “Dədə Qorqud”da “Qaba ağac” adıyla xatırlanır. “Qaba ağac” bir koddur, onun açılması çox önəmlidir. “Basat Təpə-gözü öldürdüğü boyda” Təpəgöz Basatdan onun kimliyini soruşur, Basat deyir:

Anam adın sorar olsan, Qaba Ağac,
Atam adın deyirsən Qoğan Aslan.
Mənim adım sorarsan Aruz oğlu Basatdır.³⁰⁷

Basatın atası Aruz Qoca, anası da Aruz Qocanın arvadıdır, insandı. Hər ikisi insandı. Bəs Basat “Atam adın deyirsən Qoğan Aslan” və “Anam adın sorar olsan Qaba Ağac” misralarıyla nə demək istəyir? Basat körpəliyindən vəhşi heyvanlar arasında yaşamış, aslan südüylə bəslənmişdir. Qoğan Aslanı ata hesab edərkən bəlkə bunu nəzərdə tutmuşdur? Burada bir məntiqsizlik var. Onu açmaq lazımdır. Südü ananın döşündən əmərlər. Basat isə Qoğan Aslanı ana yox, ata adlandırır. Basat Qoğan Aslanı ata deyərək döşündən süd əmdiği aslanı nəzərdə tutduğu şübhəsizdir. Ancaq “Qaba Ağac”a ana, Qoğan Aslanı ata deyilməsində çox ciddi bir dolaşlıq var. Mən də bu dolaşlıqı açmadığım üçün əvvəllər dastandan götürülmüş mətnə əsasən “Qaba Ağac”dan ana, “Qoğan Aslan”dan ata başlanğıc kimi danışmışam. Doğ-

³⁰⁷“Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s. 123.

rudur, türk eposlarında ağaca ana obrazında da çox rast gəlinir. Lakin “Dədə Qorqud”dakı Qaba Ağac bütün keyfiyyətlərilə yeganə obrazdır. Ona ümumi Ağac obrazı kimi baxmaq olmaz. Xüsusilə, Basatın aslan südüylə bəslənməsi Qoğan Aslanın ata olmadığını düşünməyə əsas verir. Həm də aslan şirin erkəyinə yox, dişisinə deyirlər. Basatın Aslan döşündən süd əmməsi motivi Türk “Yaradılış” dastanında uşağı qurdun əmizdirməsi motivi ilə bir-birinin eynidir. Qurd da anadır. Bundan başqa, türk düşüncəsində atanın adı anadan sonra çəkilə bilməz. Şeirdə isə birinci ananın adı çəkilir. Bu məntiqlə yanaşdıqda Basat Qoğan Aslanı ata yox, ana adlandırmah idi. “Qaba Ağac”ın da ana olmağı şübhə doğurur. “Dədə Qorqud”un bir çox nəşrlərini tutuşdurduqda onun ilk nəşrlərindəki mətnlə son nəşrləri arasında fərq olduğu üzə çıxdı. Məsələn, dastanın 1939-cu il nəşrində həmin şeir belədir:

Atam adın sorar olsan, Qaba Ağac.
Anam adın deyirsən Qoğan aslan.
Mənim adım sorarsan Aruz oğlu Basatdır.³⁰⁸

30 il eposun Drezden nüsxəsi üzərində çalışmış, katib və nəşir təhriflərinin bir çoxunu aradan qaldırmış Şamil Cəmsidovun Drezden əlyazmasının düzəldilmiş mətni əsasında nəşr etdirdiyi “Kitabi-Dədəm Qorqud” kitabında həmin şeir dastanın 1939-cu il nəşrində olduğu kimidir³⁰⁹.

Türkiyə alimlərindən O.Ş.Gökyayın və M.Erginin nəşrlərində bu şeir parçası demək olar ki, eynidir. Onların hər ikisində Basat “Qaba Ağac”ı ata, Qoğan Aslanı ana adlandırır³¹⁰. Adnan Binyazarın “Dedem Korkut” kitabında bu şeirdəki “ata” sözü “baba” ilə əvəzlənsə də, digər Türkiyə nəşrlərində olduğu kimi, “Qaba Ağac” ata, Qoğan Aslan anadır³¹¹.

³⁰⁸“Kitabi-Dədə Qorqud” (H.Araslı nəşri). Bakı. 1939. s. 122.

³⁰⁹ Kitabi-Dədə Qorqud” (tər-çi Ş.A.Cəmsidov). B, 1995,s.116.

³¹⁰ “Dedem Korkudun kitabı” (çapa hazırlayan Orxan Şaiq Gökyay). İstanbul. 2000. s.113; Dede Korkut kitabı (çapa hazırlayan Muhərrem Ergin). Ankara. 1958. s.214.

³¹¹Binyazar Adnan. Dede Korkut. İstanbul. 1991. s.220.

Əli Sultanlı da “Qaba Ağac”ın ata, Qoğan Aslanın ana adlandırıldığı variantı əsas götürmüşdür.³¹² Bu məqalələrin yazıldığı 1959-cu ilə qədər keçmiş SSRİ-də dastanın cəmi iki nəşri mövcud olmuşdur: 1939-cu il (H.Araslı, Bakı) və 1950-ci il (V.V.Bartold, Bakı). Görünür, Əli Sultanlı da V.V.Bartoldun yox, H.Araslının tərcüməsinin daha doğru olduğunu qəbul etmişdir.

“Dədə Qorqud” eposunun 1962-ci il nəşrində şeir dəyişdirilmiş, “Qaba Ağac” ana, Qoğan Aslan ata adlandırılmışdır³¹³. Kitabın nəşri Həmid Araslı bu dəyişikliklə bağlı heç bir bilgi vermədiyindən onun səbəbi qaranlıq qalmışdır. Görünür, H.Araslı 1950-ci ildə V.V.Bartoldun tərcüməsində dastam nəşrə hazırlayarkən V.V.Bartoldun şeiri daha düzgün tərcümə etdiyi qənaətində olmuş və onu dəyişmişdir. “Dədə Qorqud”un F.Zeynalovla S.Əlizadənin hazırladıkları nəşrində də (1988) “Qaba Ağac” ana, “Qoğan Aslan” atadır³¹⁴. S.Əlizadə “anam” və “atam” sözlərinə belə izah vermişdir: “Anam. Ergində “atam”, H.Araslıda “anam”. Oğuzların qədim inancına isnadən (bax: “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”) ağaca “ana” deyilməsi daha inandırıcı sayılmalıdır. Atam. Ergində “anam”, H.Araslıda “atam”³¹⁵.

Niyəsə S.Əlizadə H.Araslının 1939-cu il nəşrinə toxunmamışdır. O, M.Ergin nəşri ilə eyni vaxtda O.Ş.Gökyayın Türkiyə və H.Araslının Bakı (1939) nəşrlərinə də diqqət yetirməmişdir.

“Dədə Qorqud”un V.V.Bartoldun rus dilinə tərcüməsində “Qaba Ağac” “ana”, “Qoğan Aslan” “ata” adlandırılmışdır³¹⁶. V.V.Bartold da Azərbaycan alimləri kimi bu adları M.Ergin nəşri ilə müqayisə etmiş, orda “Qaba Ağac”ın “ata”, “Qoğan Aslan”ın “ana” olduğunu diqqətə çatdırmış, Qoğan Aslanın “ana” adlandırılmasını Basatın meşəyə qaçması, aslan döşündən süd əminəsi ilə izah etmişdir ki, bu həqiqətən belədir³¹⁷. Əgər Basat Aslanın dö-

şündən süd əminəsə, Aslanın ata adlanması mütləq şübhə doğurmazdır. Ancaq V.V.Bartold Basatın döşündən süd əminəsi Qoğan Aslanı niyə ana yox, ata adlandırdığının fərqi varmamışdır.

M.Seyidov eposun H.Araslı, M.Ergin və V.V.Bartold nəşrlərindəki bu fərqi görmüş, V.V.Bartoldun tərcüməsinin doğru olduğunu düşünmüşdür³¹⁸.

“Dədə Qorqud” ensiklopediyasında şeir ilkin variantda olduğu kimi verilmiş, Qaba Ağacın ata, Qoğan Aslanın ana statusu bərpa edilmişdir³¹⁹.

Bəs bu dolaşılığın kökü nədədir? Eposun Drezden nüsxəsində ata və ana sözlərinin hər ikisi qoşa nöqtəli “te” () hərfi ilə yazılmışdır. Ona görə hər iki söz “ata” kimi oxunur. Sözsüz ki, onlardan biri səhv yazılmışdır. O.F.Sərtqaya Qaba Ağacı ana obrazında qəbul etdiyinə görə, onun əvvəlindəki sözdə “nun” hərfinin tək nöqtəsinin () yerinə mirzənin “te” hərfinin qoşa nöqtəsini () qoyduğu fikrindədir³²⁰. Bizə görə, Qaba Ağac atanı təmsil edir. Deməli, mirzə Qaba Ağaca aid “ata” sözünü düzgün, Qoğan Aslanı aid “ana” sözünü yanlış yazmışdır. O.F.Sərtqaya bu yanlışlığın hansı sözdə olduğunu tapmadığından öz araşdırmasında bir sonuc əldə edə bilməmişdir³²¹.

Ananı təmsil edən Qoğan Aslan adındakı kişi epitetinin (Qoğan-Qağan-Kağan) qadına aid edilməsi çaşqınlıq yaratmamalıdır. Türk düşüncəsində qadınlara kişi epitetiylə müraciət olunmasına çox rast gəlinir.

Mən “Qaba Ağac” və “Qoğan Aslan”ın hansının “ata”, hansının “ana” olması faktı üzərində ona görə bu qədər geniş dayandım ki, Şumerin “Dirilik Ağacı” ilə Dədə Qorqudun “Qaba Ağacı” arasında başqa heç bir epik əsərdə rast gəlinməyən oxşarlıq var. Ona görə Qaba Ağac kodunun açılması çox önəmlidir. “Dədə Qorqud”da “qaba” sözünün bir çox mənə çalarlarına rast gəlinir: “qaba köpək”, “qaba sarıq”, “qaba ağac”, “qaba ələm”, “qaba

³¹² Sultanlı Əli. “Dədə Qorqud” dastanı haqqında qeydlər // ADU-nun “Elmi əsərləri”. Bakı. 1959, № 4, s.8.

³¹³ “Kitabi-Dədə Qorqud” (H.Araslı nəşri). Bakı. 1962. s. 120.

³¹⁴ “Kitabi-Dədə Qorqud” (F.Zeynalov, S.Əlizadə nəşri). Bakı. 1988. s. 102.

³¹⁵ Əlizadə Samət. Nüsxə fərqləri və şərhlər // Bakı. KDQ. 1988. s.225-255.

³¹⁶ Деде Коркут (пер. В.В.Бартольда.. Баку. 1950. с. 82.

³¹⁷ «Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос (перевод акад. В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский и А.Н.Кононов). М.-Л. 1962. с. 279.

³¹⁸ Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. “Yazıçı”. Bakı. 1983. s.88.

³¹⁹ Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. II-c-də. I c.B.2000.s.93.

³²⁰ Osman Fikri Sertkaya. Kitabi Dede Korkutta Basat okunan isim üzerine yeni görüşler // OTKOTGUFKM.Bakı.2007.s.449.

³²¹ Yenə orada, s.449-450.

çomaq”, “qaba ökçə”, “qaba-qaba bəylər” ifadələrinin hər birində qaba sözünün ayrıca mənə çaları var. “Dədə Qorqud”un arxasındakı sözlükdə “Qaba-möhkəm”³²² izahı verilmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”ndə isə “Qaba”sözü “böyük, ağır, yekə, kobud” mənalarında yozulmuşdur. “Qaba-qaba bəylər” “varlı-dövlətli bəylər” anlamındadır.³²³ “Qaba ağac”ın mənə açımı bizim üçün daha maraqlıdır: “Qaba Ağac. Antrop. 1) Qüdrətli, müqəddəs ağac: Qədim oğuzlarda Ağac təbiətin canlanma simvolu olaraq müqəddəs sayılmışdır. Görünür, elə bu baxımdan da “Qaba Ağac” ad birləşməsi yaranmışdır: Anam adın sorar olsan,- Qaba Ağac. Atam adın dersən- Qağan Aslan; 2) Köklü-gövdəli, möhkəm bir ağac: Qaraca Çoban zərb eylədi, qaba ağacı yerilə, yurdilə qopardı”³²⁴. Eposun Türkiyə nəşrlərində də “qaba” sözü “böyük”, “iri”, “yüksək”, “nəhəng”, “azman” kimi izah edilir.³²⁵ Bu izahların hamısı sözün üst qatda olan mənası baxımından doğrudur. Ancaq burada sözün əsas mənası alt qatda olub, kodlaşdırılmışdır. Bu kodu açmaq lazımdır.

Qaba çoxçalarlı sözdür, hər ifadənin tərkibində bir mənə daşıyır. İlk mətni nəzərə alsaq, “Atam adın sorar olsan, Qaba Ağac” misrasmda gizli bir mənanın kodlaşdırıldığı aydın görünür. Ona görə də “qaba” sözünün buradakı mənası digər ifadələrdəki mənalara uyğun gəlir. “Qaba Ağac” adı ağac deyil. Qaraca çobanın və Təpəgözün dartıb kökündən çıxartdıqları ağacın da “Qaba Ağac”la heç bir bağlılığı yoxdur, onlar ayrı-ayrı ağaclardır.

“Qaba Ağac” kodunun açarı mətnin özündə verilmişdir. Basat bir neçə dəfə Təpəgözün ölüm həmlələrindən qurtarır. Təpəgöz onu ölmüş bilir və ölmədiyindən xəbər tutunca “Mərə oğlan! Dəxi ölmədinmi?” deyə təəccüblənir. Basat “Tanrım qurtardı” deyir. Axırda Təpəgöz “Sənə ölüm yoxmuş” deyərək ondan kim olduğunu soruşur. Bax onda Basat “atamın Qaba Ağac, anamın Qoğan Aslan” olduğunu açıqlayır.

³²² “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s. 164.

³²³ “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999. s. 46.

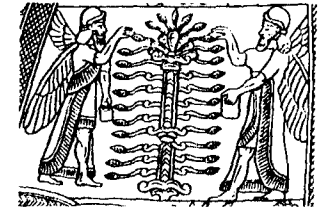
³²⁴ Yenə orada, s.46.

³²⁵ Mətin Ərgün. Türk ağac kultunun Dədə Qorqud oğuznamələrindəki izləri // DQ, Bakı, 2002, 1, s.14.

“Qaba Ağac” kodunun açarı Təpəgözün Basata dediyi “Sənə ölüm yoxmuş” sözlərindədir. Ölümstüz yalnız tanrıdır. Basat da “Atam adın sorar olsan Qaba Ağac, Anam adın deyərsən Qoğan Aslan” deyərəkən Təpəgözün sözünün cavabında özünün tanrı övladı olduğunu dilə gətirmişdir. Süleyman Əliyarlıya görə, “Boyları yaradan xalq üçün aslan təsadüfi bir personaj deyil, ulu soykökdən biridir”³²⁶.

Bu müqayisələrdən aydın olur ki, Qaba Ağac və Qoğan Aslanın hər ikisi Tanrının inkarnasiyaya və metamorfozaya uğramış obrazıdır, birinci atanı, ikinci ananı təmsil edir. Ağacın ata obrazı olduğunu Azərbaycan və qaraçay türkləri arasında geniş yayılmış “Ağac kişi” mifik obrazı da təsdiqləyir. Ona “Meşə adamı” da deyilir. Ağac kişi obrazı meşədə yaşayan, insan kimi əyninə köhnə paltar geyən, hətta çox vaxt insanlara yaxınlaşan bir kişi kimi təsvir edilir. “Yakutların və tuvaların əcdadları olan tayfalardan biri “meşə uryangitləri” adlanırlar”.

“Qaba” sözünün mənasını açmağın da böyük əhəmiyyəti var. Şumer dilində qaba döş, sinə, qabaq deməkdir. Döşü, sinəni qabırğalar əmələ gətirir. Heç bir şübhə yoxdur ki, qabırğa sözü qaba (döş, sinə) sözünün törəməsidir. Bunu təkcə həmin sözlərin oxşarlığı deyil, başqa faktlar da təsdiqləyir. Bir çox dünya xalqlarının mifologiyasına görə, Həvvə Adəmin qabırğasından yaranmışdır. Qabırğadan insan yaranması mifik düşüncənin sərhədlərindən kənara çıxa bilmir. Bura-



3-cü şəkil.

Şumerin dirilik ağacı

da fikir çox gizli şəkildə deyilmişdir. “Dədə Qorqud”dakı “Qaba Ağac”ın mənası bu mətndəki “Qabırğa”da kodlaşdırılmışdır. Şumerlərin “Dirilik ağacı” qabırğa şəklindədir (3-cü şəkil). Həmin ağacı iki müdrik qoruyur.

Şəkildən göründüyü kimi, “Dirilik ağacı” insan qabırğasının eynidir. Həm də bu, kişi qabırğasıdır. Həvvənin Adəmin qabırğa-

³²⁶ Əliyarlı Süleyman. Törəyiş əfsanəsi “KDQ”da // Bakı. KDQE. II c. Bakı 2000. s 309.

sından yaranması dedikdə də onun ata başlanğıcına işarə edilmişdir. Orda onurğa sütunu aydınca görünür. Qabırğaların hamısı onurğa sütunundan budaqlanır. Şumer dilində “ti” həm “diri”, “dirilik” (həyat), həm də “qabırğa” deməkdir. Bunlardan başqa, həmin sözün “ox” mənası da var. Bu da həyat və qabırğa sözlərinin məna, məzmun və funksiyaca bir-birinə bağlı olduğunu göstərir. Onurğa insan orqanizmi üçün təkcə skelet funksiyası daşımır. Nəsil artımını təmin edən toxum onurğadakı sümük iliyindən yaranır. “Dirilik ağacı”nın qabırğaya oxşadılması məhz bu sirri özündə ifadə etmək məqsədindən doğmuşdur. Burada o qədər dəqiqlik var ki, onu danmaq mümkün deyil. Həvvanın qabırğadan yaranması dedikdə mütləq Şumer mifologiyasındakı “Dirilik ağacı”nı başa düşmək lazımdır, çünki həmin ağac yaradılışın, həyatın başlanğıcının, qaynağının rəmzidir. Törəyişin və həyatın mayası onurğanın içindəki ilikdədir və həyatın mənasını burada axtarmaq lazımdır. Deyilənlərdən aydın olur ki, “Qaba Ağac”, “Dirilik Ağacı” və “Qabırğa” ata başlanğıcın rəmzidir.

Ağac türk mifik düşüncəsində özünəməxsus yeri olan və mifik yaddaşdan əksər folklor örnəklərinə keçmiş bir obrazdır. Onun ata yaxud ana başlanğıc olması motivi türk folklorunda geniş yayılmışdır. Hətta uşağı olmayanların sehrli alma yedikdən sonra uşağa qalması və doğması motivi bir çox nağıllarımızın süjetində qabarıq nəzərə çarpır. Bu almanı əksər nağıllarımızda uşağı olmayanlara üzü nurlu bir qoca (çox zaman Xızır) verir və bundan sonra onların uşağı olur. Yenə alma (daha doğrusu, ağac!) ata başlanğıcın rəmzi olub, kişi funksiyası daşıyır. Əksər araşdırıcılar doğru olaraq bu qənaətə gəlmişlər ki, ağacın və onun meyvəsi olan almaların doğuluş vasitəsi kimi çıxış etməsi də əski təsəvvürlərdən qaynaqlanır. Bu fikri təsdiqləyən faktlardan biri də almaların Xızırın əlilə verilməsidir. Xızır/Xıdır Şumer panteonunda yer, su və müdriklik tanrısı Enkinin oğlu Mardukun adlarından biridir, yəni o da tanrıdır.

Ağac obrazına digər türk dastanlarında da çox rast gəlinir. Bunlarda ağac motivi bir-birini təkrarlamasa da, əksər hallarda əcdad funksiyasında çıxış edir və başlanğıcı, kökləri etibarilə bir qaynağa bağlanır. Altayların “Maday-Qara” eposunda eposun qəhrəmanı Maday-Qaranın qoca yaşında bir oğlu olur. Uşağ elə

bir vaxt doğulur ki, düşmənlər Maday-Qaranın qocalıb əldən düşdüyünü bilirlər və onun evini talamaq, var-dövlətini, mal-qoyununu sürüb aparmaq, insanlarını kölələşdirmək üçün fürsət gözləyirlər. Maday-Qara yaxşı anlayır ki, Qara-Qula kimi qansız düşmən onun körpə uşağını da öldürəcək. Ona görə körpə uşağı dağa aparır, onu beşiyə qoyub sıx meşədə bir ağacdən asır. Özü evə qayıdıb arvadına deyir ki, uşağdan nigaran olma. Mən onu beşiyə qoyub dağda-kı meşədə bir ağacdən asmışam. Uşağı “ağac anası” və “dağ atası” qoruyacaq:

Anası tozağacı qucağmda isidəcək,
Atası dağ onu bəlalardan qoruyacaq³²⁷.

Əski türk mifik düşüncəsində dağ da, ağac da canlıdır, insanlıq obrazlarıdır, çünki səma mənşəlidir, tanrılarla ilişgildir. Burada dağ ata funksiyası daşdığına görə, ana funksiyası ağaca verilmişdir. Bu fərq mahiyyəti dəyişmişdir. Maday-Qaranın ağacı uşağın anası, dağı onun atası adlandırması ümumtürk təfəkkürünün məhsulu olub, Şumer qaynaqlarında rast gəlinən “Dirilik Ağacı” obrazı ilə həm tipoloji, həm də genealoji bağlılığını saxlamışdır. Digər türk dastanlarında da ağac obrazı əcdadlardan birini təmsil edir.

Doğuluşun, törəyişin Tanrı adıyla bağlı olduğu şübhəsizdir. Qabırğa da Tanrıyla bağlıdır. İnsanın 12 cüt qabırğası var. Bu rəqəm Şumer panteonundakı 12 böyük Tanrı cütlüyünə uyğun gəlir. Hər cüt qabırğa onurğanın bir fəqərəsindən budaqlanır. Hər qoşa qabırğanın biri kişi, digəri qadın olmaqla cüt-cüt fəqərələrə bağlanır. Bu cütlüklər Tanrı cütlüklərini təmsil edir: 1. An- Antu; 2. Enki- Ninki; 3. Enlil- Ninlil və s.

İnsan qabırğasının 12 olması heç də təsadüfi deyil. Şumerin qabırğaya oxşayan “Dirilik ağacı”nda da 12 cüt əsas budaq (üç ədəd sonuncu xırda çıxıntılardan başqa) vardır. Bu sayların üst-üstə düşməsinin və qabırğaların sayının Tanrılarla bağlılığının təsadüfi olmadığını onların ölçüləri də təsdiqləyir. Qabırğalar

³²⁷Мадай Кара. Алтайский героический эпос. Новосибирск. 1981. с.33.

müəyyən nisbətdə bir- birindən gödək olur. Bu gödəklik Tanrıların panteondakı nüfuz rəqəmlərinə tam uyğun gəlir. Məsələn, panteonda Anın nüfuzu 60 rəqəmilə ölçülür. Deməli, ən uzun qabırğa da onunkudur. Enlilin rəqəmi 50-dir və ikinci qabırğa ona uyğundur. Tanrıların nüfuz rəqəmləri bu cür azalır. Qabırğalar da eyni qaydada qısalır.

“Dədə Qorqud”da “Qaba Ağac” simvolik səciyyə daşıyır və birbaşa insana, həm də kişi cinsinə aid edilir. Deməli, Basatm “Atam adm sorar olsan Qaba Ağac” fikrinin Şumer mifik təfəkküründən qaynaqlandığı, “Dirilik ağacı” ilə “Qaba Ağac” ifadələrinin eyni anlamda işləndikləri şübhə doğurmur. Bunun əksini düşünmək üçün hələlik əlimizdə heç bir əsas yoxdur.

Ağac obrazma ilk dəfə “Törəyiş” dastanında rast gəlirik. Altay türklərinin inanma görə, Tanrı Qara xan dünyanı yaradarkən adaya 9 budaqlı bir şam ağacı əkməmişdir. Bu, dünyanın ilk şam ağacıydı və Tanrının simgəsiydi.

Ağacın həyat rəmzi olması, ata başlanğıcın ondan qaynaqlanması “Oğuz Kağan” dastanında öz ifadəsini tapmışdır. Bu motiv “Oğuz Kağan” dastanında belədir: “Yine bir gün Oğuz Kağan ava gitti. Önündə bir göl ortasında, bir ağac gördü. Bu ağacın kovuğunda bir kız vardı, yalnız oturuyordu. Çox güzel bir kızdı. Gözü gökdən daha gök idi; saç ırmak kibi dalgalı idi; diş inci kibi idi. Öyle güzeldi ki, eger yer yüzünün halkı onu görse: Eyvah! Ölüyoruz der ve (tatlı) süt (acı) kımız olurdu.

Oğuz Kağan onu görünce akh gitti. Yüreginə atəş düşdü; onu sevdi, aldı. Onunla yattı ve dileğini aldı.

(Kız) gebe kaldı. Günler ve gecelerden sonra (gözleri) parladı ve üç erkek çocuk doğurdu. Birincisine Gök adını koydular; İkincisine Dağ admı koydular; üçüncüsünə Deniz adını koydular”³²⁸.

“Oğuz Kağan” dastanmdakı bu motivə olduğu kimi “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında rast gəlinir. Orda da Oğuz Kağan Ağacın koğuşunda bir qız görür, onu alır, üç oğlu olur³²⁹.

³²⁸“Oğuz Kağan” dastanı, Ankara,1988. s.16.

³²⁹ Oğuznamələr (çapa hazırlayanlar və ön sözlün müəllifləri K.V.Nəriman- oğlu və F.Uğurlu), BDU nəşri, B, 1993. s.14-15.

Hər iki halda Oğuz Ağacla yox, onun qucağımdakı qızla evlənin. Burada ağacın qızın atası yaxud anası olduğu bilinmir. Ancaq dastanın başqa bir yerindəki mətnə bu sirrin açılışı var. Oğuz Kağan İt-Barak adlı bir tayfa ilə savaşımış və məğlub olmuşdur. Ona görə bir adaya gedib xeyli müddət orada qalmışdır. Bu zaman əri döyüşdə ölmüş qadınlardan birinin doğum ağrıları tutmuş və qadın başqa yer tapmadığından bir ağacın koğuşuna girib orada doğmuşdur (*Bu bilgi B.Ögəldən götürülmüşdür. Dastanın M.Ergin nəşrində bu motiv yoxdur*). Oğuz xan doğulan uşağa Qıpçaq adı vermişdir. Qıpçaq sözü qədim türkcədə “ağac koğuşu” (içi çürümüş və oyulmuş ağac) deməkdir³³⁰. Belə düşünmək olar ki, qadın öz ərinin qucağına sığınmışdır. Deməli, burada ağacın ata olduğu çox aydın ifadə edilmişdir. Onda demək olar ki, “Oğuz Kağan” dastanındakı hər üç halda ağac ata başlanğıcı təmsil edir.

P.Xəlilov bu ağacla Basatm “atası” olan ağacı eyniləşdirmiş, hər ikisinin əcdad funksiyası daşdığı və Basatm ağacı təsadüfən “ata” adlandırmadığını yazmışdır³³¹.

Türk folklorunda ağacın onun üstünə düşən işıqdan uşağa qaldığı motivinə də rast gəlinir. Çin qaynaqlarında saxlanmış bir türk əfsanəsində ağacın üstünə gecələr bir işıq düşür və günlərin bir günü bu ağac beş uşaq doğur. Həmin beş uşaqdan biri tarixdə Buku xan kimi tanınmışdır. Bu mətnə işıq atanı, ağac isə ananı təmsil edir. M.Seyidova görə, ana başlanğıc olan ağac “Dünya ağacı”, ata başlanğıc olan işıq isə Günəşdir³³². Azərbaycan və ümumiyyətlə, türk folklorunda geniş yayılmış “günəşin oğlu”, “ışıqdan (nurdan) doğulma” motivlərinin hamısı məhz Günəşlə bağlıdır.

“Oğuznamə”nin uyğur variantında Oğuz Kağana ası çıxan Urum Kağanın qardaşı oğlu Oğuz Kağana deyir:

Bizim xoşbəxtliyimiz sənin
xoşbəxtliyindir, bizim soyumuz

³³⁰ Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. Ankara.İc.1989.s.141,171.

³³¹ Xəlilov Pənah. “Kitabi-Dədə Qorqud”- intibah abidəsi. “Gənclik”, Bakı. 1993, s. 70.

³³² Seyidov M. Qızıl döyüşünün taleyi. Bakı,1984, s.26.

Sənin nəsil ağacının
budağıdır. Tanrı sənə
böyük yer tapşırıb.³³³

Bu şeir parçasındaki “nəsil ağacı” Şumer miflərindəki “Dirilik ağacı”nın bir qədər aydın ifadə edilmiş obrazıdır.

“Oğuz Kağan” dastanından gətirdiyimiz misaldakı göl və onun ortasmdakı ağac da özündə güclü bir gerçəyi yaşatmaqdadır. Ancaq bu günə qədər o gölün və ağacın kodlaşdırdığı gerçəyi açmaq kimsənin ağıma gəlməmişdir. Qaynaqların araşdırılması göstərir ki, dastandakı göl Xəzər dənizidir. Onun ortasındakı ağac da məhz “Dirilik Ağacı”dır. Onu “Dünya ağacı” da adlandırırlar. Bu ağac haqqında alman alimi Erix Serenin verdiyi bilgiler maraqlıdır. O yazır ki, İran miflərindəki “bütün toxumların ağacı”, “bədbəxtliklərin qəniməti” ağacı, “xeyrixah və güclü müalicə vasitələri ağacı” Xəzər dənizinin ortasındadır. İkinci ağac da Xəzər dənizindədir (şübhəsiz, bu dəniz başlanğıcda “göy dənizi, “səma dənizi” adlanmışdır) və Xaoma Qokard (yaxud Qao Kerena) adlanır. Daim bu ağacın ətrafında üzən balıqlar onu pis ruhlardan qoruyur. Yerdəki sarı ağacın mifik proobrazı olan Xaoma bütün müalicə keyfiyyətlərinə malikdir və ölənlər dirilərkən onlara ölməzlik bəxş edən içilən şirəsi var³³⁴.

Buradakı İrani fars kimi başa düşmək lazım deyil. Bu mifin farslara aidiyyəti yoxdur, o türklərə məxsusdur. E.Seren burada bir çox həqiqətlərin üstünə işıq salacaq maraqlı ipucu vermişdir. Onların bəzilərini artıq açıqlamışıq. Məsələn, Xəzər dənizinin “göy dənizi” adlanması onu Şumer qaynaqlarındakı Absu dənizi ilə eyniləşdirməyin yanlış olmadığını göstərir. Absu həm göydən yerə endirilmiş ilk dənizdir, həm də adın açımı “göy dənizi” (ab-göy, su-dəniz) deməkdir. İlk insanı Enki Absu-Xəzər dənizinin qırağında yaratmışdır. Şumerin “Dirilik ağacı”nı Enkinin oğlanları Dumuzi və Ningişizid, Xəzər dənizindəki ağacı balıqlar qoruyurlar. Balıq Enkinin ləqəbidir. Şumerin “Dirilik Ağacı” həyatın

³³³ Oğuznamələr (çapa hazırlayanlar və ön sözün müəllifləri K.V. Nərimanoğlu və F.Uğurlu), BDU nəşri, Bakı, 1993.s.22.

³³⁴ Эрих Церен. Лунный бог. Москва. «Наука». 1976, с.124.

həm başlanğıcını, həm də davamını təmsil edir. Xəzər dənizindəki ağac “bütün toxumların ağacı” adlanır. Hər iki ağacın funksiyası eynidir. Deməli, onlar eyni ağacdır. Xəzər dənizindəki ağacın ölməzlik verən şirəsi də maraqlı doğurur. “Maday-Qara” eposunda Maday-Qara körpə oğlunu beşiyə qoyub meşədə ağacdən asır. Ağac uşağı öz şirəsilə bəsləyir. Xəzər dənizindəki ağacın şirəsi və Maday-Qaranın oğlunu bəsləyən ağacın şirəsi bu ağacları eyniləşdirmək üçün çox tutarlı faktdır. V.N.Toporov folklordakı ağac şirəsini ana Tanrının südü ilə eyniləşdirmişdir. Ağac daha çox məhsuldarlıq Tanrısı ilə qarşılaşdırılır. Məsələn, Dumuzu- İnanna ilə. “Dünya ağacı”nın şirəsi Xaoma adlanmışdır. Bu şirəni verən ağacın və onu qoruyan Tanrının da adı Xaomadır. Skiflər və sarmatlar həmin Tanrıya inanırdılar. Hətta skiflərin üç boyundan biri Xaoma içkisi hazırlayan skiflər adlanırlar. Bunlardan başqa, Xaomanın “bütün müalicə keyfiyyətlərinə malik olması” da yuxarıda qoyduğumuz suah cavablandırmağa imkan verir. Şumer mətnlərindən bilirik ki, Enki Absu/ Xəzər dənizində ilk insanı Ninqursaqla birlikdə yaratmışdır. Ninqursaqla sağlamlıq tanrısıdır, bütün xəstəliklərin müalicəsi onun əlindədir. Xaomanın müalicə keyfiyyətləri ilə Ninqursaqla sağlamlıq tanrısı olması, Xaomanın Xəzər dənizinə bağlılığı və Enkiylə Ninqursaqla da ilk insanı məhz Xəzər dənizinin qırağında yaratdıqları digər faktlarla birlikdə bizim araşdırmalarımızın üstünə aydın bir işıq sahr.

“Dirilik Ağacı”nın- “Dünya Ağacı”nın Xəzər dənizi ilə bağlılığını təsdiqləyən faktlar çoxdur. Sibir şamanlarının “Dünya Ağacı”nın üzünü həmişə cənuba baxır. Bu, onların cənubu öz əcdadlarının vətəni saydıqlarını ifadə edir. Cənub deyəndə Azərbaycan və Xəzər dənizi nəzərdə tutulur. Hələ XX yüzilliyin 20-ci illərində Sibir xalqlarındakı qartal kultunu araşdıran L.Y.Şternberq qısaca olaraq “Dünya Ağacı” obrazına da toxunmuş, onun kökünü Sibirdə deyil, ondan çox-çox uzaqlarda- Xəzər dənizinin sahillərində axtarmağı məsləhət görmüşdür³³⁵.

Türklərin qədim mədəniyyət abidəsi olan “Avesta”da həyat və əbədiyyət ağacının adı çəkilir. M.H.Təhmasibə görə, “Avesta”-

³³⁵ Штернберг Л.Я. О культе орла у Сибирских народов // МАЭ. 5. вып. 2. Ленинград. 1925. с.728,737,738..

dakı Berezant dağı Azərbaycanda Elbura adı ilə tanınan Elbrusdur. Günəş dünyanı bu dağdan seyr etməkdədir. Onun cənub ətlərində yerləşən Vuruqaş isə Kaspi-Xəzər dənizidir. Haqqında danışılan həyat və əbədiyyət ağacı da haman bu səmavi su qaynağının suyu ilə qidalanır³³⁶. Z.A.Raqozina da Xəzərin dünya okeanı olduğunu, “Avesta”da Vuru-Kaşan adlandığını yazmışdır³³⁷. Y.V.Çəmənəmli yazırdı ki, Kür və Araz çayları arasında yaşayan xalqın inamma görə, “Avesta”dakı Naara ağacı “Kür-qəsb” dənizində bitib, bütün təbiətə ruh verərmiş. B.Abdulla yazır ki, Yusif Vəzirin öz ehtimalına görə, Kürqəsb dənizi bizim bu gün tanıdığımız Xəzərdir³³⁸. “Avesta”dan bəlli olur ki, Simurq quşu dənizdə bitmiş bir ağacın başında yaşayır. İsmayıl Öməröglü yazır ki, bu dəniz Xəzər dənizi, həmin ağac isə Xəzər dənizinin ortasındakı Xaoma-həyat ağacıdır³³⁹. Xaoma həm tanrının, həm də ağacın adıdır. Onun şirəsi əbədi həyat, ölməzlik verir. “İnannanın yeraltı dünyaya enməsi” adlı mətndə Enkinin yeraltı dünyaya göndərdiyi Kurqar və Qalatur İnannaya dirilik suyu və dirilik otu ilə toxunub onu dirildirlər. Bu motivlər bir-birilə çox yaxından səsleşir. Yuxarıdakı misaldan görüldüyü kimi, M.H.Təhmasib də Xəzər dənizinin səmavi su olduğunu vurğulamışdır.

“Dədə Qorqud”dakı “Qaba Ağac”ın birini də “Manas”da görürük. Düzdür, o, “Qaba Ağac” adlanmır. Onun adı Bəytərəkdir. Sözü təhrif olunduğu göz qabağındadır. Bay Tanrı sözü Bəytərək şəklinə düşmüşdür. Həmin Ağac belə təsvir edilir: “Bu ağacın kökləri yer altındakı dünyada (ölülər ölkəsində), gövdəsi yer üstündə (yaşayan insanlar ölkəsində) və başı göy üzündədir (Xuda və ruhların ölkəsində)³⁴⁰. “Manas” ensiklopediyasında bu ağacın kutsal olduğu vurğulanmışdır. Bu ağac birinci növbədə, dünyanın üçlü modelini simvollaşdırmışdır. Elə buradan da onun Tanrı simgesi olduğu nəzərə çarpır.

³³⁶Təhmasib M.H. Əfsanəvi quşlar // Bakı. “Vətən uğrunda” dərgisi, 1945, № 5, s.94-95.

³³⁷Рагозина З.А. История Мидии. СПб. 1903. с.77.

³³⁸ Abdulla B. Y.V.Çəmənəmli və folklor. Bakı, 1981.s.15.

³³⁹Vəliyev İsmayıl. Azərbaycan mifik təfəkküründə sehrlı quşlar // Bakı. DQ. 2005. № 1. s.51.

³⁴⁰Naciye Yıldız. Dede Korkut Hikayelerinde ve Manas Destanında Ağac // Ankara. MF. 1998. sayı 37. s.49.

Əski türk mifik düşüncəsində Tuba adlı bir ağac obrazı da var. Onun digər ağaclardan başlıca fərqi ondadır ki, kökləri göydə, budaqları yerdədir. Türk mifik düşüncəsinə görə, “hündür və gözəl görkəmli Tuba ağacının budaqları bütün cənnət evlərinin üstünə kölgə salır. Meyvələri yeyilmir. Tuba ağacının hər yarpağı bir insanı təmsil edir. Hər insan öləndə bu yarpaqlardan biri düşür”³⁴¹. Kölgə salmaq tanrıya aiddir. Ona görə “Dədə Qorqud”da deyilir: “kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsin”. Burada iki gizli kod var. 1. Tuba ağacı və yeyilməyən meyvə; 2. Qaba Ağac və onun kölgəsi. Hər iki Ağac Tanrını təmsil edir, metamorfozlaşdırılmışdır (evfemizm). Yeyilməyən meyvə insan, kölgə yer üzüdür. Tanrı göydədirsə, kölgəsi yer olmalıdır. Məntiq bunun belə olduğunu söyləməyə əsas verir. “Türk mifologiyasına görə, darda qalanlar “Qaba Ağac”ın kölgəsinə sığınurlar. Onlar Tanrıya sığınurlar”³⁴².

Tarixi-mifoloji baxımdan Tuba ağacı daha əski çağlara gedib çıxır və göy mənşəliliyini, səma mənşəliliyini qoruyub saxlamışdır. Bəs bu ağacın köklərinin göydə, budaqlarının yerdə olması nə deməkdir? Bu mənasız bir şeydimi? Yoxsa onun kökünün göydə olmasında nəsə bir sirr kodlaşdırılmışdır?

Bu sualları cavablandırmazdan qabaq demək lazımdır ki, kökü göydə olan ağac mifi bir çox xalqlarda var. Burada rus mifologiyasından iki nümunəyə diqqət yetirməyi lazım bilirəm, çünki onların hər ikisi şərqlə bağlıdır. Qədim rus ədəbiyyatındakı mənlərdən birində şərq kilsəsindən və onun yanındakı ağacdan danışılır. Qriqoriy Boqoslova aid edilən bu mətn “Üç xaç ağacının tarixi” adlanır. Bu ağac suyun ortasında təsvir edilir. Çox böyük və gözəldir. Kökü göydə, budaqları yerdədir.

Eyni obraza rus folklorunun başqa bir mətnində də rast gəlir: “Dənizdə, okeanda, Kurqan adasında kökləri yuxarı, budaqları aşağı baxan bir tozağacı var. Ana Keşiş Boqoroditsa həmin tozağacından ipək saplar sarıyır və qanlı yaraları tikib sağaldır”³⁴³.

³⁴¹Нациева М.Н., Mehmet Rihtım. Folklor və təsəvvüf ədəbiyyatı sözlüyü. Bakı. 2009.s. 304.

³⁴²Mətin Ərgün. Türk ağac kultunun Dədə Qorqud oğuznamələrindəki izləri // DQ, Bakı, 2002, 1, s.15.

³⁴³Кагаров Е.Г.Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх // Москва. ДАН СССР. 1928. №15 с.334.

Fikir verin: bu ağac da şərqdədir. Kilsənin yanındadır. Suyun içindədir. Kökü göydə, budaqları yerdədir. Yaraları sağaltmaq qüdrəti var. Bunların hamısı Tuba və Xaoma ağacları haqqında deyilənlərə uyğun gəlir.

İndi görək bu ağac nəyi təmsil edir? Yenə Sibir şamanlarının inanclarına baxaq. Birincisi. Şamanların “Dünya ağacı” antropomorfdur (insanqılıqdır). Onun təsvirində belə çoxlu insan cizgiləri var. Bundan başqa, şamanlar ağacın köklərini insanın saçları kimi təsəvvür edirdilər. Bu ağac hazırda Rusiya Antropologiya və Etnoqrafiya Muzeyinin Sibir şöbəsində saxlanır. Onu 1914-cü ildə V.K.Arseneyevin köməyi ilə doktor N.V.Kirillov Botçi çayının sahilində yaşayan oroçilərdən (xalqdır) tapmışdır. Onun kökləri yuxarıdadır. Köklərdən aşağıda gövdənin hər iki tərəfində insan sifəti təsvir edilmişdir. Şamanların təsəvvürlərinə görə, bu ağacla insan arasında bir bağlılıq var. Aşağıdakı fikirlər şamanların düşüncəsində bir gerçəkliyin gizləndiyini göstərir. Məsələn, Platon “Timey” əsərində insanı kökü göydə, budaqları yerdə olan ağaca bənzədirək yazırdı ki, “insan yer yox, göy, səma mənşəlidir. Platona görə, baş insanın köküdür və Tanrı onu ruhun ilk dəfə doğulduğu göyə yaxın yaratmışdır. Ərəb yazıçısı Məsudi Platona əsaslanıb ³⁴⁴ deyirdi ki, “insan bir ağac olaraq yerə yox, göyə məxsusdur, bədəninin şaqulluğuna görə, yerdən yuxarı dikəlidir. Tanrı bizim başımızı və kökümüzü o yerdən asmışdır ki, ruhumuz ordan gəlmişdir”. Platon bütün əsərlərində ruhun göydən gəldiyi fikrində olmuşdur. Türk folklorundakı Tuba ağacı məhz insanın kökünün göydə olduğunu göstərir. Bu ağacın kökləri əcdadları, gövdəsi indiki nəslə, budaqları gələcək törəmələri təmsil edir. Tuba ağacının köklərinin göydə olması insanların əcdadlarının göydən gəldiklərini işarələmişdir.

Altay türklərinin V.V.Radlov tərəfindən toplanmış yaradılış haqqındakı miflərində ilk dəfə tanrıların doqquz budaqlı bir ağacdən doqquz insan yaratdıqları öz əksini tapmışdır. Onların düşüncəsində ağac danışır, xəstələnir, kömək umur və sağalır. Ağac ağacı müalicə edir. N.A.Alekseyev telengitlərdən “kam-ağaş”

haqqında yazdığı bir əhvalatı belə nəql edir: “Bir dəfə altaylı meşədə “kam-ağaş”ın altmda gizlənir və birdən eşidir ki, bir ağac “kam-ağaş”a deyir: “Gedib xəstə ağacı sağaltmaq lazımdır” “Kam-ağaş” cavab verir:

-Bu gün gedə bilmərəm, qonağım var. Sabah gedərəm”³⁴⁵.

Ağacın xəstələnməsi və “kam-ağaş”ın onu sağaltması Şumer mətnlərində rast gəldiyimiz bir əhvalatla tam üst-üstə düşür. Şumer mətnində Tanrı Enki xəstələnir, sağlamlıq Tanrısı Ninqur-saq əvvəlcə onu sağaltmağa razı olmur, acığı tutduğuna görə gizlənir, lakin axırda yenə Enkini o sağaldır. Bizim araşdırmalarımız Şumerin “Dirilik ağacı”nın Enkinin rəmzi olduğunu söyləməyə imkan verir. Onda yuxarıdakı ağacın xəstələnməsi motivi ilə Şumerin “Dirilik ağacı”nın Enkinin xəstələnməsi motivini eyniləşdirmək mümkündür. Deməli, telengitlərin söylədikləri əhvalatda xəstələnən və onu müalicə edən əslində tanrılardır.

Sibir xalqlarının mifologiyasında ağac motivi mühüm yer tutur. Q.İ.Pelix yazır ki, ağac motivi Sibir mənşəli deyil, o cənubdan, bəlkə də İran körfəzinin sahillərindən gətirilmişdir³⁴⁶. Əldə olan qaynaqların düzgün təhlili ağac motivinin Xəzər dənizi ətrafında- Azərbaycanda yarandığını göstərir.

Kumukların folklorunda ağac və tanrı haqqında maraqlı epizodlar saxlanmışdır. Onlarda “Tanrı xan ağacı” və ona inam bu gün də yaşayır.

Deməli, hələ çox qədim düşüncələrdə ağac əcdad kimi təsəvvür edilmişdir. İnsanın ağacdən doğulduğu haqqındakı miflər də bunu söyləməyə əsas verir. Ağac həm ata, həm ana kimi təsvir olunmuşdur. Kökləri göydə olan ağac insanın əcdadlarının göy mənşəli olduğuna bir işarədir. Göytürk etnonimi də məhz bu həqiqətin daşlanmış ifadəsidir. Göytürklər əcdadlarının göydən yerə gəldiklərini bildirdilər və ona görə özlərini göytürk adlandırmışlar.

Xəzərlər Tanrı xanı uca bir ağac kimi təsəvvür edir və ona inanırdılar. Türklər Tanrını çox zaman ağac şəklində təsəvvür edirdilər. Xakaslar iki böyük ağacı əcdad sayır və onlardan birinin Ulgen, digərinin də Humay olduğuna inanırdılar. C.Bəydili yazır

³⁴⁴Платон. Сочинения. В 3-х томах. Т. 3. ч.1. М.1971.с.538.

³⁴⁵Алексеев И.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск. 1980. с.68-69.

³⁴⁶Пелих Г.И. Происхождение селькупов.Томск, 1972,с.175

ki, "Ağac türk tanrıçılıq sistemində Göy Tanrının simgələrindən biridir"³⁴⁷. Deməli, Basat "Atam adın sorar olsan Qaba Ağac" deyəndə məhz özünün Tanrı oğlu olduğunu, "Tanrım qurtardı" deyəndə də öz əcdadının onu xilas etdiyini söyləmişdir.

Ayrı-ayrı xalqların mifologiyasındakı "Dünya ağacı" əslində Şumer mətnlərində gördüyümüz üçlü dünya modelinin rəmzidir. V.N.Toporova görə, "Dün-ya ağacı"nın budaqları göyü, gövdəsi yerlə göyün arasını və kökləri yeraltı dünyanı işarələmişdir.³⁴⁸ Biz burada dünyanın üç böyük Tanrı- An, Enlil və Enki arasında bölünmüş üçlü modelini aydın görürük.

Bütün bu deyilənlərdən çıxış edib deyə bilirik ki, Şumerin "Dirilik Ağacı", Dədə Qorqudun "Qaba Ağacı", türk mifik düşüncəsindəki Tuba ağacı, "Dünya Ağacı", habelə əksər xalqların miflərində rast gəlinən ağaclar Tanrı obrazı olub, tipoloji və genetik cəhətdən bir qaynağa bağlıdır. Bu qaynaq hələlik daha qədim olan Şumerin "Dirilik Ağacı"dır. "Dirilik Ağacı" haqqında aşağıda verilmiş bilgilər onun gerçəkdən əcdad obrazı olduğunu göstərir. Şumerin "Həyat Ağacı"nı Enkinin oğlanları Dumuzi və Ningişzid qoruyurlar. Adap haqqındakı Şumer mifindən bəlli olur ki, Dumuzi və Ningişzid eyni zamanda baş tanrı Anın qapısında keşik çəkirlər. An Enkinin, Enlilin və Ninqursağın atasıdır. Şumer miflərindən bilirik ki, ilk insanı Enki və Ninqurşaq yaratmışlar, daha doğrusu, Enki ilk insanın atası, Ninqurşaq anasıdır. Deməli, An insanın ulu əcdadıdır. Miflərdən onu da bilirik ki, qəzəbli Enlil Tufan törədib insan nəslinin kökünü kəsmək istəmişdir, lakin Enki insanları xilas etmişdir. Görünür, Enki Tufandan sonra "Dirilik Ağacı"nı yaratmış və insanın nəslini əbədi yaşatmaq üçün onu qorumağı öz oğlanları Dumuzi və Ningişzidə tapşırılmışdır.

Enki tanrıdır. Göydən gəlmişdir. İlk insan onun övlədidir. İnsanlıq ağac obrazındakı göyə, səmaya bağlılıqda məhz insanın göy, səma mənşəliliyi, onun əcdadlarının göydən gəldiyi öz dolğun ifadəsini tapmışdır.

³⁴⁷ Beydili Celal. Türk mitolojisi (çeviren Eren Ercan). Ankara. 2004. s.25.

³⁴⁸ Toporov B.H. Древо мировое // МНМ. В 2-х томах. т. 1. Москва. 1991. с. 399.

"DƏLİ DOMRUL" BOYU VƏ ŞUMER MƏTNLƏRİ

"Dədə Qorqud kitabı"nın ən maraqlı və mükəmməl boylarından biri Dəli Domruldur. Bu boy Drezden nüsxəsində var, Vatikan nüsxəsində yoxdu. Həmid Araslı bunu Vatikan nüsxəsinin üzünü köçürən katibin islam dininə daha çox bağlı olması ilə əlaqələndirmişdir. H.Araslıya görə, "bu dastan (Dəli Domrul boyu-İ.S.) islam zehniyyətinin hələ psixoloji və şüurda qüvvətlənmədiyini, insanların dini təsəvvür və ənənələrə hələ yabançı olduğunu əks etdirir". Çünki "burada qəhrəman ilahi qüvvələrlə mübarizə aparır".³⁴⁹ Tofiq Hacıyevə görə, Domrulun Allahı tanıması "türkün təkəllüflü, göy Tanrı-sı inamı ilə də özünü doğruldur, eynən islam ölçüsü ilə də".³⁵⁰ N.Cəfərovun fikrincə isə "Tanrını, Allahı tanımaq, ondan qorxmaq ideyasının "Kitab"da ən kəskin şəkildə irəli sürüldüyü boy- "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu"dur. Onun fikrinə görə, "Dəli Domrul boyu" göstərir ki, islama qədərki türk oğuz təfəkkürü islamı müəyyən mühakimələrlə, sorğu-suallarla, qeyd-şərtlə qəbul edir, islam türk təfəkküründə boşluğa, ideyasızlığa düşür."³⁵¹

"Dəli Domrul boyu"nın mətnindən daha çox zamanın ab-havasından və islam dininə fərdi münasibətdən doğan bu fikirlərin hər birində həqiqətin müəyyən izləri var, ancaq çox sirləri mətnin alt qatlarında gizləndiyinə görə, "Dəli Domrul boyu"nın yeni prizmadan baxmaqla daha geniş və dərin təhlili mühüm bir məsələ kimi qarşıda durur. Əfzələddin Əsgər doğru deyir ki, "dastan mətninin bir çox məsələlərinə folklor münasibətinin çatışmadığı duyulur"³⁵².

Dəli Domrul haqqında ilk fikir söyləyən eposun Drezden nüsxəsini nəşr etdirib dünyaya tanıdan alman şərqşünası H.F.Dits olmuşdur. O, Dədə Qorqud süjetlərinin mənşəyi, xüsusilə onların

³⁴⁹ Araslı Həmid. Aşıq yaradıcılığı. Bakı. 1960,s.25-26.

³⁵⁰ Hacıyev Tofiq. "Dədə Qorqud kitabı"/AƏT.VIc-də 1c. Bakı.2004.s. 430.

³⁵¹ Cəfərov Nizami. Eposdan kitaba. Bakı.1999, s.138; Cəfərov Nizami. Seçilmiş əsərləri. V c-də, 3-cü c. Bakı, 2007, s.84.

³⁵² Əsgər Əfzələddin. "Kitabi-Dədə Qorqud"un yazıya alınması və nüsxələri // "Azərbaycan", Bakı, 2006, №12, s.167.

yunan miflərilə müqayisəsi zamanı türk eposunun orijinallığını və ilkinliyini söyləmişdir³⁵³. Onun ardınca Hiyoldeke dastan üzərində işləmiş, mətnin çox yerlərini başa düşmədiyindən işini üzə çıxarmamış, əlindəki materialları tələbəsi V.V.Bartolda vermişdir.

Digər alman alimi Volter Ruben də “Dədə Qorqud”un tədqiqi ilə məşğul olmuş, “Dəli Domrul” boyunun süjetinin bizanslılar yolu ilə “Dədə Qorqud”a keçməsi fikrini irəli sürmüşdür.

Rus alimlərindən “Dədə Qorqud”la ilk dəfə akademik V.V.-Bartold məşğul olmuş, “Dəli Domrul” boyunu rus dilinə tərcümədə “Rusiya İmperator Akademiyasının Arxeologiya Cəmiyyəti Şərq bölməsinin əsərləri” adlı məcmuənin səkkizinci cildində nəşr etdirmişdir. V.V.Bartold dastan haqqında yığcam bir araşdırma aparmış, Dəli Domrul boyunun indiyə qədər nə müsəlman, nə də Ön Asiya ədəbiyyatında paralelini, oxşarını tapmağın mümkün olmadığını söyləmişdir.³⁵⁴ Bu fikir Azərbaycan qorqudsünəşliyiində yetərinə təzib olunmuşdur.

V.V.Bartold bu fikri söyləyərkən türk folkloru ilə kifayət qədər tanış olmamışdır. Bu gün bizə bəlli olan türk ağız ədəbiyyatı örnəklərində “Dəli Domrul” boyunun süjetinə oxşayan çoxlu motivlər var. Azərbaycan nağıllarında ölüb-dirilmə motivinə geniş şəkildə rast gəlinir. “Məlikməmməd”, “Dostluğun sirri”, “Qızıl qoç”, “Şalızadə Mütəlib”, “Tələtin nağılı”, “Barxudarin nağılı”, “Vəfalı at”, “Səmədin nağılı”, “Gülнар xanım”, “Yusiflə Sənubər”, “Comərdin nağılı” nağıllarını araşdıran Ramil Əliyev bu nəticəyə gəlmişdir ki, onlardan bəzilərinin əsasında məhz can əvəzinə can qoyduqdan sonra dirilmə motivi durur³⁵⁵. Hətta bu gün də Azərbaycanda boyun süjetinə oxşayan motivlər yazıya alınmadan yaşayır. Sonra görəcəyik ki, “Ural-Batır” eposunun süjeti “Dəli Domrul” boyu ilə az qala tamamilə üst-üstə düşür. “Gizir” eposunun süjetinin əsasında da insanları kütləvi ölümdən qurtarmaq motivi durur. Kumuk folklorunda geniş yayılmış

³⁵³ Davudqızı Flora. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Valter Ruben tədqiqatlarında //AMEAM. 2009, №1. s.194.

³⁵⁴ Бартольд В. Турецкий эпос и Кавказ//«Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос.М.-Л.1962.с.110.

³⁵⁵ Əliyev R.M. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı. “Elm”. 1992. 110 s.

ölümlə vuruşmaq motivi “Dədə Qorqud”dakına çox oxşayır. “Cavad haqqında nəgmə”də də Cavad adlı qəhrəman Domrul kimi əzrayilla vuruşur:

Javat batır tartıp alqan savutların deşikdən,
Azirayil kaçıp çıqqan eşikdən.³⁵⁶

H.Tantəkin Türkmənistan EA Məhtimqulu adına Dil və Ədəbiyyat İnstitutunun Əlyazmaları fondunda “Dəli Domrul” boyuna oxşayan bir nağıla rast gəlmişdir. Bu nağılı 1948-ci ildə Güney Azərbaycandakı türk tayfalarından olan yomutlardan eşitmiş bir nəfərin dilindən Aşqabadda yazıya almışlar. H.Tantəkinin qısa xülasəsindən nağılın süjeti ilə “Dəli Domrul” boyunun ikinci süjetinin eyniliyi aydın görünür. Nağılda Əzrayıl bir gəncin canını almaq istəyir. O da ata-anasına üz tutur, ancaq son anda yalnız öz arvadı onun canı əvəzinə can verməyə razı olur. Bu da allaha xoş gəlir və gəncə 120 il ömür verir. H.Tantəkin hazırda türk folklorunda “Dəli Domrul” boyunun beş variantı olduğunu söyləmişdir.³⁵⁷ Böyük türk alimi Fuad Köprülüzadə yazırdı ki, “əski türk şamanlığında bir xəstənin yerinə digər kimsənin özünü qurban verməsi etiqadı mövcud olmuşdur”.³⁵⁸ Dilimizdə işlənən “Canını sənə tapşır”, “ömrünü sənə bağışladı” kimi deyimlər də bu motivlə bağlı yaranmış formullardır. Bizim müşahidələrimiz də türk folklorunda bu boyun süjetinə oxşar motivlərin daha çox olduğunu göstərir.

Sonralar boyun süjeti ilə bağlı tədqiqatçılar arasında fikir ayrılığı yaranmışdır. Alimlərin bir qismi H.F.Ditsin və V.Rubenin, digərləri V.V.Bartoldun fikirlərinə tərəfdar çıxmışlar. Burada onların hamısını sadalamağa eltiyac olmasa da, yanhşlıqların nədən doğduğunu aydınlaşdırmaq üçün bəzilərinə yığcam şəkildə toxunmaq lazım gəlir.

³⁵⁶ Аджиев А. Кумыкский «йыр» о Джавате и сказание о Дели Домруле из «Китаби-Дедем Коркут»//Баку.СТ,1975, №6,с.35.

³⁵⁷ Tantəkin M.H. Məqalələr. Bakı, 2006, s.26-28.

³⁵⁸ Köprülüzadə Mehmet Fuat. Dede Korkut kitabına ait notlar. Başa dönmək, aynalmak // AYB. 1932. yılı 1. sayı 2. s.90.

“Dədə Qorqud” süjetlərinin orijinallığını və ilkinliyini, kənar-dan alınmadığını söyləyən alimlərin əksəriyyəti əslində F.Ditsin və V.Rubenin fikirlərilə tanış olmamışlar. Onlar öz araşdırmaları nəticəsində bu qənaətə gəlmişlər. İkincilər isə demək olar ki, yetərinə araşdırmalar aparmadan V.V.Bartoldun fikirlərini bu və ya digər şəkildə təkrarlamışlar.

V.M.Jirmunski Təpəgöz obrazının mənşəyindən danışarkən doğru olaraq onun yunan Polifemindən qaynaqlanmadığını demişdir. Dəli Domrul obrazından və həmin boyun əsas ideyasından danışarkən isə V.M.Jirmunski V.V.Bartoldun fikirlərini təkrarlamağı olmuşdur. O, P.A.Falevə əsaslanaraq “Dəli Domrul” boyunun yunan mifləri ilə əlaqəsindən-həmin miflərin bu boyun ilkin qaynağı olduğundan geniş danışdıqdan sonra “Arslan Kağan” adlı əfsanə ilə “Dəli Domrul” boyu arasındakı oxşarlıqlara əsaslanıb onu da boyun qaynaqları sırasına daxil etmişdir.³⁵⁹ Mirəli Seyidov da əfsanə ilə “Dəli domrul” boyu arasındakı oxşarlıqdan danışmışdır.³⁶⁰ Təəssüflər olsun ki, V.M.Jirmunski və M.Seyidov “Arslan Kağan” əfsanəsini ermənilərin adına çıxmaqda çox böyük yanlışlığa yol vermişlər. Fikir verin: “Arslan Kağan”. Onun adı kimi süjetinin də türk mənşəli olduğunu gizlətmək mümkün deyil. Arslan, Aslan türk folkloru üçün səciyyəvi addır və ona çox rast gəlinir. Azərbaycan folklorunda Aslan personajları xüsusilə çoxdur. “Kəlləgöz” nağılının qəhrəmanı da Aslandır. Altayların “Malçı-Mergen” eposunun əsas personajlarından biri Arslan Kağandır. XIX əsrin sonlarında Q.N.Potaninin Sibir türklərindən topladığı folklor örnəklərində də Aslan adlı qəhrəmanlar var.

Onu da bilmək lazımdır ki, Arslan şəxs adı etnonim mənşəlidir. Qıpçaq tayfalarından biri ars adlanmışdır. Deməli, ars etnonimi və ondan yaranmış Arslan şəxs adı istisnasız olaraq türk sözüdür. Arslan adlı çoxlu türk xaqanları olmuşdur: Qılıç Arslan, Qızıl Arslan, Qara Arslan və s.

³⁵⁹Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута»//«Книга моего Деда Коркута».М-Л.1962.с.199.

³⁶⁰Seyidov Mirəli. Dədə Qorqud Boylarının mənşəyinə dair // Bakı. “Azərbaycan”, 1968. №6, s.203.

Əmin Abid yazır ki, Misirdə yaşamış türk soylu Əbubəkr Abdullah ibn Aybək Davadarı türklərin “Oğuznamə” kitabının hələ 793-cü ildə farscadan ərəbcəyə çevrildiyini və onunla birlikdə “Arslan Kağan” nağılını gördüyünü söyləmişdir.³⁶¹ Deməli, çox qədimdən “Arslan Kağan” nağılı türk folklor örnəyi kimi farslara və ərəblərə bəlli olmuşdur. Sübuta ehtiyac yoxdur ki, eyni adlı türk nağılını ermənilər yalnız öz dillərinə tərcümə etmişlər.

P.A.Falev “Dəli Domrul” boyunu yunan mifləri ilə müqayisə etsə də, fikrini belə yekunlaşdırmışdır: “Ərinin ruhu əvəzinə öz ruhunu verən arvad mövzusunda noqaylıların “Çora Batır” haqqında əfsanəsində rast gəlirik. Ola bilsin ki, həmin mövzu qədim türk mənşəlidir”.³⁶² Niyəsə V.M.Jirmunski P.A.Falevin bu fikrinə toxunmamışdır. V.M.Jirmunski “Dəli Domrul” boyundakı süjetin yunan miflərindən gəldiyini iki arqumentlə əsaslandırmağa çalışmışdır: 1. Süjetin yunan torpağındakı qədimliyi (e.ə. IV əsrdə yazıya alınması); 2. “Domrul” və “Digenis” arasındakı birbaşa əlaqə türk eposu üçün səciyyəvi olmayan Duxa adı ilə təsdiqlənir.³⁶³ V.M.Jirmunskinin hər iki tezisinin yanlışlığı M.H. Təhmasib tərəfindən vaxtında təkzib edilmişdir. Birinci tezis bərdə bir qədər sonra danışılacaq. “Duxa adının türk eposu üçün səciyyəvi olmadığı, onun Digenislə eyniləşdirilməsi”nin yanlışlığını M.H.Təhmasib belə ifadə etmişdir: “Digenislə isə bu adm (Dəli Domrul-İ.S.) heç bir əlaqəsi yoxdur.”³⁶⁴

Dəli Domrul və Digenis adlarının bağlılığından danışarkən yalnız birincinin ilkin, ikincinin onun törəməsi olduğunu qəbul etmək mümkündür. Burada mütləq türk sözlərinin yunan dilinə keçərkən necə tanınmaz şəkllə düşdüyünü, yunan sözlərinin isə türk dilində az qala dəyişmədiyini nəzərə almaq lazımdır. Hər iki dilin alınma sözlərə münasibəti kontekstində yanaşdıqda

³⁶¹Abid Əmin. Əsirət dövündəki ədəbiyyatımıza dair vəsiqələr // Bakı. AÖY.1930. № 3.s.50

³⁶²Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент, 1922.с.202.

³⁶³Жирмунский. В.М. Следы огузов в Низовьях Сыр-Дарьи // ТС. М.-Л., 1951, с.94.

³⁶⁴Тəhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında // Bakı. AŞXƏDT. “Elm”, 1973. s.8.

qətiyyətlə demək olar ki, Digenis adı Domrulun yunanlaşmış variantından başqa bir şey deyil. Bu fikri təsdiqləmək üçün türk dilindən yunan dilinə keçərkən tanınmaz şəkllə düşmüş yüzllərlə şəxs və yer adları göstərmək olar. Ən böyük türk tayfalarından biri olan qıpçaqları ruslar “poloves”, yunanlar isə “kuinan” adlandırdılar. Göründüyü kimi, hər iki dildə etnonim tanınmaz şəkllə düşmüşdür. Nəhayət, Domrul adı Şumer tanrısı Dumuzi ilə eyni köklüdür. Tofiq Hacıyev Dumuzi/Tomiris/Domrul adları arasında bağlılıq görməkdə haqlıdır.³⁶⁵ Dumuzu- ölüb-dirilmə və Domrul-Əzrayıl süjetlərinin oxşarlığı da bu adların eyniliyini təsdiqləyir.

Əli Yazıçıoğluna məxsus “Oğuznamə”də belə bir alqış var: “Səlim oğlu Qaramanı sevib, Tanrı yaradan; ulu sultan budağı; altın körpü yapan; Əzrayilla savaşı; salxım-salxım don geyən; sakar atmı oynadan Tokuş Qoca oğlu Toğrul Sultan”. Vaxtilə B.Ögəl Tokuş Qoca oğlu Toğrul Sultanın Dəli Domrulla eyni şəxs olduğunu yazmışdır. V.M.Jirmunski və Ə.Bican Ərcilasun da Toğrul və Domrulun eyni şəxs və ad olduğunu vurğulamışlar. V.Sultanzadə “Dəli Domrul” boyu ilə Şumer qaynaqları arasında paralellər aparıb yaxın oxşarlıqlar, eyniliklər tapmış, Ə.Yazıçıoğlunun “Oğuznaməsi”ndəki Toğrul Sultan və Dumuzu arasında bir bənzərlik olduğunu, lakin Toğrul Sultandan fərqli olaraq Dumuzunun bir sultan olmadığını söyləmişdir.³⁶⁶ Dumuzi həm tanrı, həm də I Uruk sülaləsinin üçüncü xaqanıdır.

Xalq Koroğlu “Dəli Domrul” boyu haqqında V.V.Bartoldun fikirlərini olduğu kimi təkrarlamışdır: “...beşinci Oğuznamə (“Dəli Domrul” boyu – İ.S.) nə tipinə, nə də mövzusunə görə “Qorqud kitabı”nın ümumi kompozisiyasına uyşmur və başqa Oğuznamələr arasında yad görünür. Boyu oğuzlarla nə etnik, nə tarixi elementlər, nə də qəhrəmanların tərkibi (burada “Qorqud kitabı”ndakı çoxsaylı oğuz bəylərindən heç biri yoxdur) bağlayır.”³⁶⁷ Lakin X.Koroğlu başqa bir yazısında bu yanlışlığı düzəldərək söyləmişdir ki, “ölümdən qaçmaq mövzusu qədim

oğuz mənşəlidir, ona səlcuqlar sülaləsinin əsasını qoymuş Səlcuqda da rast gəlinir və çətin ki, bu motivi V.M.Jirmunskinin düşündüyü kimi, yunan mifologiyasına bağlamaq mümkün olsun.³⁶⁸

Əli Sultanlı “Dəli Domrul” boyu haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir: “Kənardan ölümə şıllaq atan, lakin ölüm qarşısında payız yarpağı kimi əsən insanın canlı timsalını ancaq qüdrətli bir şair yarada bilərdi. Surət boyun əvvəlindən axırına qədər tədrici üsulla inkişaf etdirilmişdir. Surətin inkişafını 3 mərhələyə bölmək olar: 1. Ölümdən qorxmayan dəliqanlı Domrul; 2. Ölüm qarşısında zavallı Domrul; 3. Bağışlanmış Domrul. Dəli Domrul bütün Azərbaycan ədəbiyyatında əvəzsiz və orijinal bir surətdir. Onun nə sələfi, nə də xələfi var”.³⁶⁹ Əli Sultanlı süjetin orijinallığını doğru qeyd etmiş, lakin onun sələfinin və xələfinin olmadığını söyləyərkən yanlışlığa yol vermişdir. Yuxarıda deyildiyi kimi, bu süjetin türk folklorunda onlarla variantı var.

Paşa Əfəndiyev “Dəli Domrul” boyunun süjetindən danışarkən onun yunan miflərindən götürüldüyünü söyləmişdir.³⁷⁰

Kamal Abdullaya görə “Oğuz və yunan mifləri bu münasibətləri (ata-ana-oğul, ər-arvad- İ.S.) sanki bizim üçün tamam yeni bir tərəfdən təqdim edir. Və bu spesifik təqdimat qoşa şəkildə iki variantda, özü də hansının əvvəlinci, hansının sonrakı olmasını anlamağa imkan verməyən bir tərzdə üzə çıxır”³⁷¹.

Boyun əsas süjetini təşkil edən can əvəzinə can qoymaq motivinin qədim yunan miflərindən qaynaqlandığı fikrini V.M.Jirmunskidən sonra O.Ş.Gökyay və başqaları da qəbul etmişlər. Azərbaycan qorqudşünaslarından ilk dəfə M.H.Təhmasib “Dəli Domrul” boyuna bu süjetlərin “kənardan gəldi”yini söyləyənlərə üz tutaraq demişdir: “Son zamanlarda “Kitabi-Dədə Qorqud”u tədqiq edən bir sıra görkəmli alimlər belə fikrə gəlmişlər ki, guya bu süjet Dədə Qorqud dastanları sırasına kənardan, hətta xaricdən gəlmişdir”. M.H.Təhmasib yunan miflərinin erkən

³⁶⁵Hacıyev Tofiq. Azərbaycanın qədim onomastikasına dair // AFM. II kitab. “Elm”. Bakı, 1984. s.130.

³⁶⁶Sultanzadə Vüqar. Domrul adının kökeni ve Deli Domrul boyunda bazı motiflerin kaynağı üzerine // OTKOTGUFKM. VI kitab. Bakı, 2010. s. 481.

³⁶⁷Koroğlu Xalq. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, s.126.

³⁶⁸Короглы Х.Г. Огузский эпос // ТНЭ. М 1975. с. 80-81.

³⁶⁹Sultanlı Əli. Məqalələr. Azərənşr. Bakı, 1971.47s.

³⁷⁰Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatı. “Maarif”. Bakı, 1981, s.230-231.

³⁷¹Abdulla Kamal. Mifdən yazıya yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Mütərcim”, 2009, s.266.

dövlərdə yazıya alındığının və geniş yayıldığının, bunun qarşılığında türk miflərinin yazıya alınmadığının əsas arqument olmadığını çox yerində dəyərləndirmişdir: "...hər hansı bir əsərin bir xalq içərisində çox qədimlərdən bəri dəfələrlə toplanması, yazıya alınması heç də o əsərin ancaq həmin xalqa mənsub olması demək deyildir. Eləcə də hər hansı bir əsərin bir xalqda toplanıb yazıya alınmaması heç də həmin əsərin xalqda olmadığını sübut etmir.³⁷² Folklorunu toplayıb yazıya alan xalq yunanlar, folklorunu toplayıb yazıya almayan xalq isə türklərdir. M.H.Təhmasib "Dədə Qorqud" eposunun yaranma tarixinin və boyların mənşəyinin təhrif edilməsi ilə bağlı çox doğru olaraq demişdir: "Abidə ona görə X-XI əsrlərə aid edilir ki, biz səlcuqilər axımının bu əsrlərdə baş vermiş olduğuna, oğuzların da buraya bu illərdə gəldikləri haqqında yazılanlara ehkam kimi inanmış, əsl həqiqəti üzə çıxarmaq üçün səy göstərməmişik".³⁷³ Bu gün elmin qarşısında duran vəzifələrdən biri həmin yalançı doqmaları dağıtmaqdır.

M.H.Təhmasibin fikirlərini davam etdirən Şamil Cəmişidova görə, "Dəli Domrul" boyunun əsas süjetini təşkil edən can əvəzinə can qoymaq motivi Azərbaycan xalqının öz içərisində yaranmış, onun şifahi xalq ədəbiyyatında orijinal və dərin köklərə malik olmuşdur. Çünki qadının öz ərinin təhlükəsizliyi yolunda fədakarlıq göstərməsi "Dədə Qorqud" boylarının hamısına xas olan bir xüsusiyyətdir".³⁷⁴

Bəhlul Abdulla "Dəli Domrul" boyu ilə bağlı ayrıca araşdırma aparmış, özündən əvvəlki əksər qaynaqlara nəzər salmış, onları saf-çürük edərək Dəli Domrul və onun atası Duxa Qoca adlarının, boyun süjetinin mənşəyini açıqlayaraq bu qənaətə gəlmişdir: "...Dəli Domrul"un süjetini, istərsə də boy qəhrəmanının özünün və atasının adını ayrı-ayrı yabancı ünvanlarda yox, əski türk miflərində, türk adlarında axtarmaq gərəkdir.³⁷⁵ B.Abdulla öz

araşdırmalarını belə təsisləşdirmişdir: "Bu, sadəcə olaraq, oğuzlarda Tanrının vahidliyinə inamı, folklor poetikasının prinsiplərinə uyğun olaraq, çox sonralar özünə hopduran, təsirə düşməyən, türk adlarını içində yaşadan bir boydur. Bu boy "Kitab"dakı ən əski boylardan biri, çox olsun ki, birincisidir".³⁷⁶ Boyun ən əski mifoloji xarakter daşdığına A.Acaloğlu da qeyd etmişdir.³⁷⁷

Kamran Əliyev bu məsələni aydınlaşdırmaq üçün sualı belə qoymuşdur: "Dəli Domrul" boyu eposun strukturunda təsadüfdür yoxsa zərurət? O hərtərəfli müqayisəli araşdırmalar apardıqdan sonra bu qənaətə gəlmişdir ki, "Dəli Domrul" boyu eposun strukturundan- süjetindən, kompozisiyasından, poetika elementlərindən ayrılmaz və təcridolunmazdır. Hətta "Dəli Domrul" boyu olmasaydı, sözsüz ki, epos öz bitkinliyini, dərin mənə siqlətini, əzəmətini və monumentallığını xeyli itirmiş olardı".³⁷⁸

Faruq Sümər Duxa adının qədimliyini və türk mənşəli olduğunu xüsusi vurğulamışdır.³⁷⁹ Səlcuqlar sülaləsinin əsasını qoymuş Səlcuqun atasının adı Dukak olmuşdur. Xalis türk olan ulusların ən yüksək idarə məmuruna Daruqa deyilmişdir.³⁸⁰ Onun sadə və daha asan tələffüz forması Duqa/Dukadır. Oğuzlarda yad dillərdən gəlmə şəxs adları olmadığından Duxa adının kökünü mütləq türk dilində axtarmaq lazımdır.

"Dədə Qorqud"dakı Duxa adının yunan mənşəli olmadığını qaynaqlar da təsdiqləyir. Əvvəla, bilmək lazımdır ki, Bizans tarixində Duxa adına ilk dəfə X əsrdə rast gəlinir.³⁸¹ İkincisi, "Digenis Akrit" haqqında Bizans poeması XI əsrdən sonra yaranmışdır. Üçüncüsü, bu poemaya qədər Bizans folklorunda onun qaynağı hesab ediləcək heç bir əsər olmamışdır. Homerə qədər və Homerdən sonra yunan xalqının "Digenis Akrit"dən

³⁷² Təhmasib M.H. Dastanlarımızın bir növü haqqında // Bakı. AŞXƏDT. "Elm", 1973. s.7.

³⁷³ Təhmasib M.H. Bir tarixi həqiqətin eposdakı izləri // Bakı. AŞXƏDT. 1981. 6 kitab. s.7.

³⁷⁴ Cəmişidov Ş.A. Kitabı-Dədə Qorqud. "Elm", Bakı. 1977, s.100.

³⁷⁵ Abdulla Bəhlul. Dəli Domrul "Kitabi-Dədə Qorqud"da və qorqudşünaslıqda. Bakı. 2002. s.39.

³⁷⁶ Yenə orada, s. 52.

³⁷⁷ Acaloğlu Arif. Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul // Bakı. KDQE. II c-də. 2-ci c. 2000. s.84.

³⁷⁸ Əliyev Kamran. "Dəli Domrul" boyu eposun strukturunda təsadüfdür, yoxsa zərurət // Bakı. DQ. 2002. №4. s. 23-24.

³⁷⁹ Faruq Sümər. Oğuzlar (Türk dilindən tərcümə edən Ramiz Əsgər), Bakı, 1992. s.356.

³⁸⁰ Türk dünyası el kitabı. Coğrafiya-tarih. Ankara.İc.1992.s.406

³⁸¹ Пселл Михаил. Хронография. Москва.1978,с.168,192,193.

başqa bir dənə də qəhrəmanlıq eposu yoxdur.³⁸² Homerin əsərləri isə müəllifli və ya-zılı abidələrdir, onları xalq eposu adlandırmaq olmaz. Dördüncüsü, poemada yalnız yunanların deyil, başqa xalqların da yaradıcılığında mövcud olan epik motivlərə rast gəlinir. Beşincisi, Digenisin tarixdəki prototipinin axtarışı heç bir nəticə verməmişdir.³⁸³ Bizans tarixçisi Mixail Psell də “Digenis Akrit” poemasının qəhrəmanlarının prototiplərini X əsrdə yaranmış Duxa nəslinə bağlamağa çalışmışdır. Lakin onun “Xronoqrafiya” kitabının tərcüməçisi Y.N.Lyubarski bu bağlıhın tamamilə şübhəli olduğunu söyləmişdir.³⁸⁴

Duxa adına Kumuk folklorunda Aduqa şəklində rast gəlinir. “Cavad haqqında nəğmə”də Aduqa ölümə vuruşan Cavadın atasının adıdır. Duxa oğlu Dəli Domrul da ölümə vuruşur. Motivlərin eyniliyi Aduqa adının Duxanın fonetik variantı olduğunu göstərir. A.M.Aciyevə görə, Aduqa, Duxa, Duka, Duha eyni adın variantlarıdır. Aduqa Kumukun bəzi rayonlarında məhz Duxa/Duka/Duha kimi tələffüz olunmuşdur.³⁸⁵ Kumuk alimi “Cavad haqqında nəğmə”ni islamdan daha qədim dövrlə bağlamışdır.

Başqırd folklorunda Altunduqa-Batır epik qəhrəmanlardan birinin adıdır. “Altun”və “Batır” müstəqil sözlərdir və mənaları aydındır. Ona görə “Duqa”nın da müstəqil söz olub, “Altun”a qoşulduğu şübhəsizdir.

Duxa adının Deke formasına digər türk xalqlarının folklorunda da rast gəlinir. V.V.Radloffun Sibir türklərindən topladığı folklor örnəklərindən biri “Buğa-Dəkə” adlanır. Buğa-Dəkə şəxs adıdır.³⁸⁶

Bəzi qaynaqlarda Daku və Debuka şaman adlarına rast gəlinir. Burada Duka adının metateza nəticəsində Daku şəklinə düşdüüyü və Debukanın isə onun fonetik variantı olduğu aydın görünür.

Dəkə/Duka/Daku/Debuka adları ilə Duxa arasındakı bu fərq Sibir türklərinin tələffüzündən və adların rus transkripsiyasından irəli gəlmişdir.

Əjdər Fərzəli də Duxa adının Duğ kökündən yarandığını yazır.³⁸⁷ Dügər şəxs adının, Dügər etnoniminin və Düyərli toponimlərinin Duxa adı ilə bağlanması Duxa adının qədimliyini və türk dilinə məxsusluğunu təsdiqləyir, çünki “qədim dövrlərdə etnonimin dil mənşəyi etnosun öz dili ilə bağlı olmalıdır”.³⁸⁸

Deməli, poemadakı Duka adını Bizans tarixində rast gəlinən Duka adları ilə eyniləşdirmək yanlışdır. Nəhayət, Duxa şəxs adına yunarlardan ən azı min il əvvəl yaşamış Anşan çarlarının adlarında rast gəlinir. Məsələn, I Şuruk Duxa belə adlardandır.³⁸⁹ Şumer çarlarından Akalam Duqa(a) və Meskalam Duqa(a) adlarının sonundakı Duqa sözünü alimlər çox zaman Duq kimi oxuyurlar. Halbuki Şumer dilində sözlərin sonunda saitlərin yazılmadığını nəzərə alsaq, bu adları Akalam Duqa və Meskalam Duqa kimi oxumaq olar. S.Qaşqay yazır ki, Xorxor qayasının 3-cü sütununda Dukama şəhərinin adı çəkilir.³⁹⁰ İ.Cəfərsöylü bu faktı digər qaynaqlarla tutuşduraraq Dukama sözünün Duka tanrısına tapınan etnos demək olduğunu yazır.³⁹¹ Şumer panteonundakı Göy tanrısı Anın arvadlarından birinin adı Qatum Duqa(a) olmuşdur. Sözü tərkibin-əki “qatum”un “xatun” olduğu aydın görünür. Qudəya da Tanrı Qatum Duqa və Şirpurlu çarının oğludur.³⁹² Onda bir məsələ də aydınlaşmış olur ki, Duka//Duxa tanrı adı olub, epitet kimi Şumer çarlarının adlarına qoşulmuşdur. Əgər Duxa doğrudan

³⁸² Аджиев А.М. Дальние дороги песни. Махачкала. 1977. с.65

³⁸³ Сыркин А.Я. Поэма о Дигенне Акрите. Москва. «Наука», 1964, с.3,60,92, 198,203.

³⁸⁴ Любарский Я.Н. Примечания // Пселл Михаил. Хронография. Москва. «Наука». 1978, с.294.

³⁸⁵ Аджиев А.М. Кумыкский «йыр» о Джавате и сказание о Дели Домруле из «Китаби-Дедем Коркут» // Баку. СТ, 1975, №6, с.34.

³⁸⁶ Radloff Wilhelm. Türklern kökleri, dilləri və halk edebiyatından təhlillər. II c. (Çevirmenler: Yasemin Ünlü, Hasan Yıldız, Arzu Ekinci). Ankara, 1993, s.23.

³⁸⁷ Fərzəli Əjdər. Dəli Domrul boyunun sirri / Bakı. EA. 2006, №XXIV, s.12.

³⁸⁸ Hacıyev Tofiq. Azərbaycanın qədim onomastikasına dair // AFM. II kitab. “Elm”. Bakı. 1984. s.126.

³⁸⁹ Sadiq İslam. Şumerdə izim var. Bakı. Azərənşr. 2008. s.280.

³⁹⁰ Qaşqay S. Qədim Azərbaycan tarixi mixiyazılı mənbələrdə. Bakı. 2006. s.110.

³⁹¹ Cəfərsöylü İlhami. Şərqi Anadoluda Urartu dövrünə aid türk etnonimləri // Bakı. AzMEAX. 2007. № 2. s.41

³⁹² Лирическая поэзия древнего Востока. Москва. 1984.с.6.

da Tanrı adıdır, onda bu, R.Əliyevin Domrulun Tanrı ilə bağlı mifoloji qəhrəman olması fikri ilə tam üst-üstə düşür.³⁹³

Şumer mətnlərində bu sözə Duku şəklində də rast gəlinir. M.İ.Çığ yazır ki, Şumer tanrılarının göydə Duku adlı toplantı yerləri və kürsüləri vardı.³⁹⁴ S.N. Kramer onu “tanrıların yaratma otağı” kimi tərcümə etmişdir.³⁹⁵ “Yaratmaq” deyəndə çox güman ki, “doğmaq” nəzərdə tutulmuşdur. Onu “doğum otağı” kimi başa düşmək daha doğru olar. Onda Duxa adının “doğmaq” kökündən yarandığı haqqında Ə.Fərzəlinin fikri də öz təsdiqini tapır. Bəllidir ki, tufandan əvvəl 7 müdrik haqqında miflər olmuşdur. Uruk yazarları ya ağızlardan eşidib yaxud yazılı qaynaqlardan götürüb onların adlarını yazmışlar. İ.S.Kloçkova görə, hansısa iri və dəyərli əsər müəllifi olan müdriklərdən bir neçəsinin adı kataloqlarda saxlanmışdır. Onların arasında Duqqa adı da var.³⁹⁶ Adın əvvəlində “müdrük” determinativi olaraq “m” işarəsi qoyulmuşdur: m en-me-duq-qa.

Şumer dilində ayrıca “duğa” sözü də var. Onun “şən, sevinən” mənalarında işləndiyi göstərilmişdir.

Yuxarıda deyilənlər Duxa adının yunan mənşəli olmadığını, türklərdən bizanslılara keçdiyini söyləməyə əsas verir.

“Dəli Domrul” boyu iki süjet xətti üzərində qurulmuşdur: 1. Ölümdən qorxmamaq, Əzrayilla vuruşmaq, Əzrayılı öldürüb xalqın canını ondan bərdəfəlik qurtarmaq; 2. Can əvəzində can qoymaqla ölümdən xilas olmaq.

Süjetin hər iki qolu maraqlı və orijinaldır. Bu motivləri yunan mifləri ilə müqayisə etmək o qədər də uğurlu nəticə vermir. Birincisi, Evripidin “Alkesta” əsərinin qəhrəmanı Admet can əvəzində can verib ölümdən qurtarmaq üçün öz arvadına yalvarırsa, Dəli Domrul öz arvadından bunu xahiş etmir. Alkesta Admetin xahiş

şindən, minnətindən sonra öz ərinin canı əvəzinə can verməyə razı olursa, Dəli Domrulun arvadı bunu heç bir xahiş-minnətsiz eləyir. Dəli Domrulun arvadının sevgisi Alkestanın sevgisini kölgədə qoyur. Bu müqayisədən aydın görünür ki, “Dəli Domrul” boyunun süjeti daha qədim və daha orijinal olub, yunan mifində təhrif edilmişdir. Bu o deməkdir ki, yunan mifi ilkin qaynaq olmamışdır. Alman alimi Valter Ruben də məhz Dəli Domrulun arvadının bu fədakarlığına görə boyun “Alkesta” əsərindən üstün olduğunu söyləmişdir.³⁹⁷ İngilis alimi Paul Mirobil isə “Dəli Domrul” boyunu “Alkesta” əsəri ilə bağlayanların fikirlərinə şübhəylə yanaşmış, “bu boyu digər boyların davamı hesab etmişdir”.³⁹⁸ Son sözü Şumer qaynaqları deyir. Həmin qaynaqlar çoxlarına qaranlıq görünən bu problemin üzərinə işıq salmağa imkan verir. Burada Şumer qaynaqları ilə bir neçə paralel aparmağa ehtiyac yaranır.

Birincisi, ölümün nə demək olduğunu başa düşməmək. Mətdən bəlli olur ki, Dəli Domrul ölüm anlayışından uzaqdır. Ona görə də Əzrayılı tapmaq, onunla savaşımaq, çəkişmək, dirəşmək istəyir: Dəli Domrul körpüsünün yanında çoxlu adam görüb ora gəlir:

- Mərə qavatlar, nə ağlarsız? Mənim körpümün yanında bu qovğa nədir? Niyə şeyvən edərsiz?- dedi.

Ayıtdılar:

- Xanım, bir yaxşı yigidimiz öldü. Ona ağlarız,- dedilər.

Dəli Domrul aydır:

- Mərə, yigidinizi kim öldürdü?

Ayıtdılar:

- Vallah, bəy yigit, allah taaladan buyruq oldu, al qanatlı Əzrail ol yigidin canını aldı.

Dəli Domrul aydır:

- Mərə, Əzrail dediyiniz nə kişidir kim, adamın canını alır? Ya qadir allah, birliyin, varlığın həqqiçün Əzrail mənim gözüme

³⁹³ Əliyev Ramil. Ölüb-dirilmə motivinin tipləri və tipikləşdirilməsi haqqında // Bakı. DQ. 2005. № 3. s.46

³⁹⁴ Muazzez İlmiye Çığ. Ortadoğu Uyğurluq mirası-I. Kaynak yayınları. 6-cı nəşr, İstanbul, 2009, s.62.

³⁹⁵ Kramer S.N. Tarix Şumerdə başlar. Ankara, 1998. s.291.

³⁹⁶ Клочков И.С. Поздневавилонский список поэтов и ученых // Москва. ВДИ. 1983, №2, с.103.

³⁹⁷ Davudqızı Flora. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Valter Ruben tədqiqatlarında //AMEAM. 2009, №1. s.193.

³⁹⁸ Mirobil Paul (İngiltərə). Dədə Qorqud kimdir // Bakı. DQ, 2007, № 1, s.42-43.

göstərgil! Savaşım, çəkişim, dirəşim, yaxşı yigidin canm qurtarayım.³⁹⁹

Əzrayılı axtarmaq, onunla savaşımaq ideyası insanın ölümü ilə barışmamaq deməkdir. Deməli, bir igidin öldüyünü görəndə qədər Dəli Domrul insanın ölümünü ağına belə gətirmir, yəni onun ölüm haqqında təsəvvürü yoxdur. Təkcə bu fakt həmin motivin tarixinin nə qədər qədim olduğunu aydın göstərir. Şərqdə bu motiv mövcud olanda yunanlar hələ yox idilər. Söhbət tarixin başlanğıcından, Şumer dövründən gedir. Bilqamis dostu Enkidu ölənə qədər ölümün nə demək olduğunu bilmir. Yalnız Enkidu öldəndən sonra başa düşür ki, bir gün onun özü də öləcək. Ona görə ölümün səbəbini və çarəsini axtarır. Uzun əzab-əziyyətdən sonra ölümsüzlük çiçəyini tapsa da, onu ilan oğurlayır. Bilqamisın başma gələn bütün əhvalatlar “Dədə Qorqud”da qorunub saxlanmışdır. Aşağıdakı formullarda bu iki əsərdəki süjetlərin eyniliyini aydın görmək olur:

“Bilqamis və ölməzlər dağı”

Enkidu ölür
Bilqamis dostunu ağlayır

Bilqamis insanların ölümünə acıyır
Bilqamis ölümün çarəsini
Tapmaq fikrinə düşür
Bilqamis insanların ölümlü yarandıqlarını anlayır

Bilqamis ölməzlik çiçəyini tapır, lakin ilan onu oğurlayır.

“Dədə Qorqud Kitabı”

Bir oğuz igidi ölür
Oğuzlar öz igidlərini ağlayırlar

Dəli Domrul insanların ölümünə acıyır
Dəli Domrul Əzraili öldürmək fikrinə düşür
Dəli Domrul ölümdən qurtulmağın mümkünsüzlüyünü anlayır

Dədə Qorqud ölmək istəmir. Yatır. Yuxuda onu ilan çalır və ölür.

³⁹⁹“Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s. 87.

Əslində Bilqamisın tapdığı çiçəyi ilanın oğurlaması ilə Dədə Qorqudu ilan vurması tamamilə eyni motivdir. Hər ikisində ölümün alm yazısı olduğuna, insana ölməzliyin verilmədiyinə işarə edilmişdir. Süjetin sonu da tamamilə bir-biriylə üst-üstə düşür. Tanrı Dəli Domrula yüz qırx il ömür vermişdir. Bilqamis da təxminən elə o qədər yaşamışdır, çünki yüz iyirmi altı il çar olmuşdur. Bunun da üstünə on dörd yaş cavanlığını gələndə yüz qırx eləyir. Yuxarıdakı müqayisədən görüldüyü kimi, “Dəli Domrul” boyunun süjetini təşkil edən birinci motivin tarixi yunan miflərindən daha qədim olub, öz kökləri ilə Şumer qaynaqlarına bağlanır. Bu da həmin motivin ilk dəfə Şərqdə yarandığını, dünyaya buradan yayıldığını, yunanların onu sonralar türklərin yaddaşından eşitdiklərini və mənimsəyərək öz əsərlərinə daxil etdiklərini söyləməyə tam əsas verir.

Ölümlə barışmamaq, allahdan ömür istəmək və bunun reallaşması motivi ilə bir də Şumerli şair Ludingirranın kitabında rastlaşırıq. Kitabın on üçüncü lövhəsindəki mətndə Ludingirranın bir gün dostu Şəşdadanı üzüntü içində gördüyündən söhbət açılır. Ludingirra ondan niyə qəmgin olduğunu soruşur. O da ölümdən qurtarmaq üçün tanrısı Babaya yalvardığını söyləyir:

Qartaldan qaçan bir quş kimiyəm,
canımı qurtarmaq istəyirəm.
Ölümdən qaçıb sənə qucağına sığmıram,
ölümün əlindən al məni!
Mən gənc bir adamam, ölümüm
üçün bir ağı söyləyirəm.
Yaşamım məndən uzaqlaşır.
Bir inək öz buzovunu
qoruduğu kimi qoru məni!
Məni doğan anam kimi
acı mənim halıma.⁴⁰⁰

Buradakı tanrıdan ömür istəmək motivi Dəli Domrulun tanrıdan ömür istəmək motivi ilə üst-üstə düşür. Mətndə insan-tanrı və

⁴⁰⁰Muazzez İlmiye Çığ. Sumerli Ludingirra. İstanbul, 2000, s. 78.

ana-bala münasibətini görürük. Şeşdada-bala və Baba-ana paraleli mətndə ana-bala münasibətinin ifadəsinə çevrilmişdir.

Boyun süjetini təşkil edən ikinci motiv- can əvəzində can qoymaq motivi birincinin davamı olub, məhz onun özündən budaqlanmışdır. Eposda Dəli Domrul Əzrayılın dalınca düşür, onu öldürmək istəyir. Bir dəfə Əzrayıl onun gözünə görünür. Dəli Domrul qara qılıncını sıyırıb Əzrayılın üstünə cumur. Əzrayıl bir göyərçin olub bacadan qaçır. Əzrayıl ikinci dəfə Dəli Domrulun atını hürküdür. At onu yıxır və Dəli Domrul yerə dəyib “başı bunalır”. Əzrayıl onun sinəsinə çökür ki, canını alsın. Dəli Domrul ona yalvarır. Əzrayıl deyir:

-Mərə, dəli qavat! Mənə niyə yalvarırsan? Allah-taalaya yalvar! Mənim də əlimdə nə var? Mən dəxi bir yumuş oğlanam-dedi.

Dəli Domrul aydır:

- Ya pəs can verən, can alan allah taalamıdır?⁴⁰¹

Dəli Domrulun hələ Əzrayıl və Allah haqqında təsəvvürləri o qədər az və bəsitdir ki, təkcə bu fakt motivin hansı dövrün yadigarı olduğunu deməyə bəs eləyir. Əzrayılın bu sözlərindən sonra Dəli Domrul allaha yalvarır. Dəli Domrulun sözləri Allaha xoş gəlir, Əzrayıla deyir:

- Çün mərə qavat mənim birliyim bildi, birliyimə şükür qıldı, ya Əzrail, Dəli Domrul can yerinə can bulsun, onun canı azad olsun, -dedi.⁴⁰²

Eposda canı əvəzinə can bulmaq ideyası burada ortaya çıxır. Nə atası, nə anası Dəli Domrula can qıymırlar. Bəzi mütəxəssislər belə düşünürlər ki, Domrulun ata-anası qocadır, doğub-törəmək potensialı yoxdur, ona görə də Domrulun həyatını onlarla dəyişmək, əvəzləmək olmaz”.⁴⁰³ Burada nə qədər güclü mifoloji düşüncə olsa da, gerçəklik ondan daha üzdədir. Motivin mahiyyətində ata-oğul, ana-oğul və ər-arvad sevgisi durur və üstünlük qeyd-şərtsiz sonuncuya verilir. Halbuki Dəli Domrul halahından-arvadından canı əvəzinə can istəmir, ona son sözünü deyib halallaşır:

Tövlə-tövlə şahbaz atlarım
Sana binət olsun!
Düynlü altun ban evlərim
Sana kölgə olsun!
Qatar-qatar dəvələrim
Sana yüklət olsun!
Ağ ayılda ağca qoyunum
Sana şülən olsun!⁴⁰⁴

Bu sözləri eşidən qadın görün ərinin yolunda necə fədakarlıq göstərir:

Yer tanıq olsun, göy tanıq olsun!
Qadir tanrı tanıq olsun!
Mənim canım sənə canma qurban
olsun! – dedi.⁴⁰⁵

Biz canı əvəzinə can qoymaq motivi ilə də ilk dəfə Şumer dastanlarında rastlaşırıq. “Enlil və Ninlil” adlı mətndə Enlil çayda çimən Ninlili görür və ona təcavüz edir. Onun bu hərəkətindən qəzəblənən tanrılar Enlili yeraltı dünyaya qovurlar. Bu zaman Ninlil Enlili tək buraxmır, onunla yeraltı dünyaya gedir. Enlil ağıllı və müdrik tanrıdır. Yeraltı dünyadan çıxmaq üçün yol tapır. Ninlil Ay Tanrısı Nannara hamilədir. Enlil Nannarı da yeraltı dünyadan çıxarmaq istəyir. Ona görə cildini dəyişərək Ninlili üç dəfə hamilə qoyur. Ninlil Nannardan sonra Nerqalı, Ninazunu və Enbilulunu doğur. Nerqal, Ninazu və Enbilulu yeraltı dünyada qahrlar, Enlil, Ninlil və Nannar isə oradan çıxırlar. Bu mətn “can əvəzinə can qoymaq” motivinə gözəl bir nümunədir. Əgər Ninlil Nerqalı, Ninazunu və Enbilulunu doğmasaydı, Enlil, Ninlil və Nannar yeraltı dünyadan çıxma bilməzdilər. Üçü yeraltı dünyada qalır, üçü oradan çıxır.

Göründüyü kimi, “Dəli Domrul” boyundakı “can əvəzinə can qoymaq” motivi müxtəlif epizodlarda mövcuddur. Motiv bütöv-

⁴⁰¹Yenə orada, s.89.

⁴⁰²Yenə orada, s.90.

⁴⁰³Bəydili Cəlal.Can yerinə canı//KDQE,IIc,2-ci c.B,2000,s.61.

⁴⁰⁴“Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s.92.

⁴⁰⁵Yenə orada, s.93.

lükdə “İnannanın yeraltı dünyaya enməsi” adlı mətndə var. Bu mətndə Şumer panteonunun sevgi, məhəbbət tanrısı İnannanın yeraltı dünyaya getməsi, orda bacısı Ereşkiqal tərəfindən öldürülüb çəngəldən asılması, müdriklik tanrısı Enkinin onu dirildib işıqlı dünyaya qaytarması təsvir edilmişdir. Şumerlər də yeraltı dünyanı bizim kimi yalnız ölülərin dəfn olunduğu, yatdığı yer kimi başa düşürdülər. Şumer kitablarının birində deyilirdi ki, “əgər o yeraltı dünyaya düşsə, ölməlidir”.⁴⁰⁶ İnannanın dirilməsi və işıqlı dünyaya qayıtması belə olur. Enkinin yaratdığı Kurqar və Qalatur yeraltı dünyaya gedirlər. İnannanın meyitini çəngəldən düşürürlər, biri “dirilik otu”, o biri “dirilik suyu” ilə onun bədəninə toxunur. Bu zaman İnanna dirilir və işıqlı dünyaya çıxır. Ancaq iş bununla bitmir. Mətdən görünür ki, yeraltı dünyanın da öz qanunları var:

İnanna qalxır.
 İnanna yer altından çıxır.
 Anunnaklar onu yaxalayırlar:
 “Yeraltı dünyaya enənlərdən
 kim ordan elə çıxıb
 ona zərər dəyməsin?
 Əgər İnanna qayıdırsa”
 Gedər gəlməzlər ölkəsindən
 qayıdırsa,
 Qoy başının yerində
 baş saxlasın!⁴⁰⁷

A.Acalov Dəli Domrul obrazından danışarkən Şumer mifləri ilə müqayisələr aparmış, lakin mətnlərlə geniş tanışlığı olmadığından “Şumer mifində bir sıra elementlər var ki, onları Dəli Domrul” boyunda görmürük. Lakin başqa qaynaqlarda müəyyən paralellər tapmaq mümkündür” qənaəti ilə kifayətlənmişdir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Дарбинова Е.М. Древнемесопотамский сборник снотолкований // Москва. ВДИ. 1989. №3. с. 105.

⁴⁰⁷ С великих небес к великим недрам/АШП.СПб.1997.с.147

⁴⁰⁸ Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası // Bakı. AFM. 1 kitab. “Elm”, 1983, s. 233.

Halbuki A.Acalovun adını çəkdiyi “İnannanın yeraltı dünyaya enməsi” mifinin mətnindən götürülmüş yuxarıdakı şeir parçasındakı “Qoy başının əvəzində baş saxlasın” misrasında bizi maraqlandıran motivin çox aydın ifadəsini görürük. Burada açıqca deyilir ki, yeraltı dünyadan sağ-salamat çıxmaq üçün hər kəs “başının əvəzində baş” qoymalıdır. Həm də maraqlı budur ki, İnannanın tanrı olmağına, artıq işıqlı dünyaya qayıtmağına baxmayaraq yeraltı dünyanın böyük və kiçik “qala”ları ondan əl çəkmirlər, “can əvəzində can” tələb edirlər. Belə vəziyyətdə İnanna öz əri Dumuzunu qurban vermək qərarına gəlir. Onu “qala”lara nişan verir. Yeddi iblis Dumuzunu Kulab şəhərində çar taxtında oturduğu yerdə tuturlar. Nəhayət, Dumuzu öldürürlər. Lakin Tanrı və İnannanın əri olduğuna görə ona güzəşt edildiyini görürük. Dumuzuya hər ilin 6 ayını işıqlı dünyada, digər 6 ayını yeraltı dünyada yaşamağa icazə verilir. O hər il indiki sentyabrın 21-də ölür və martın 21-də dirilir. Novruz bayramı Dumuzunun dirilmə günüdür. Bu bölgü təsadüfən belə aparılmayıb. Dumuzu məhsuldarlıq tanrısıdır. Martdan sentyabra qədər təbiətin məhsul yetişdirən dövrüdür. Bu dövrdə Dumuzu sağ olur ki, xalq bir illik ehtiyatını yetişdirsin və toplayıb qış hazırlığı görsün. Sentyabrdan marta qədər isə əkin-səpin olmur. Xalq Dumuzusuz da keçinə bilir. Göründüyü kimi, burada ölüb-dirilmə motivi də var.

Dumuzu əksər xalqların panteonunda rast gəlinən və payızda ölüb, yazda dirilən bütün bitkiçilik tanrılarının prototipidir.⁴⁰⁹

Başqırdların qəhrəmanlıq dastanı olan “Ural Batır”da nəinki ölümdən qaçma, hətta Əzrəki ilə (Əzrayıl) vuruşma motivi süjetin əsas xətlərindən birini təşkil edir. Dəli Domrul kimi, Ural Batır da insanın ölümü ilə barışmır, Əzrəki ilə vuruşub onu öldürməklə insanlığı ölüm qorxusundan qurtarmaq istəyir. Ölümün çarasını axtarmaq və ölməzlik qazanmaq ideyası “Ural Batır”da özünün geniş əksini tapmışdır. Yanbirdənin dilindən deyilir:

Divlər şahlığında, uzaq torpaqda
 Dirilik bulağı var.

⁴⁰⁹ Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. Москва. «Наука». 1991. с.13.

Kim ondan içsə, bir andaca
Ölümsüz olur deyirlər.⁴¹⁰

Bunun ardınca ilan Ural Batıra deyir ki, baş tanrı Samraunun Günəşdən qızı doğulub. Adı Humaydır. Onu alsan ölməzliyin sirrini öyrənə bilərsən. Humay isə Ural Batıra həmin bulağın divlər padşahına məxsus olduğunu deyir:

Dirilik bulağı elə bir yerdə axır ki,
Hələ onu görməyib heç kim.
O, divlər padşahına məxsusdur.⁴¹¹

“Dirilik bulağı”nın divlər şahlığında olması, divlər padşahına məxsusluğu motivləri ona görə düşünülüb ki, qorxaq, gücsüz, iradəsiz, cəsarətsiz insanlar onu axtarmaq fikrinə düşməsinlər. Bilqamis obrazında bunlar aydın verilmişdir. Heç bir çətinlik, hətta ölüm belə onu bu yoldan döndərə bilmir. Eyni iradəni, cəsarəti və qəhrəmanlıq eşqini Ural Batırda görürük. Pənah Xəlilov “Dədə Qorqud”dakı və “Ural Batır”dakı bu motivi Şumer qaynaqları ilə müqayisə edərək hətta “Ural Batır”ın “Bilqamis”dan daha qədim oldu-ğu fikrini söyləmişdir: “Ölüm və insan süjetinə görə “Ural Batır” dastanı “Mahabharata”ya nisbətən qədim görünür”. Demək “Kitabi-“Dədə Qorqud”un süjet xətti üzrə “Mahabharata”ya bağlanan köklərini daha qədim türk dastanlarında axtarmaq lazım gəlir. Ölüm və insan ömrünün əbədiyyəti probleminə gələndə bu ziddiyyətin qəhrəmanlıq dastanları səpgisində qoyuluşu və həlli sanki Şumer dastanından başlanır. Amma “Ural Batır” ondan da qədimdir. Qədimliyin də bir əlaməti odur ki, Bilqamisın ölüm-süz həyat axtarırları axırda yeraltı Şirin sularında bitən əbədi ömür çiçəyini əldə etmə qisməti ilə bağlananda Şumer igidi bunun öhdəsindən gəlsə də, çiçəyi əldə saxlaya bilmir, ilan çiçəyini udur. Demək, ömür çiçəyinin insana çatmamasında ziyankar qüvvə olan ilan Şumer dastanının süjetində yalnız ötəri finaldırsa, başqırd

⁴¹⁰Урал-Батыр. Башкирский народный эпос (перевод с башкирского Газима Шафикова). Уфа. 1981, с. 22-23.

⁴¹¹Yenə orada, s. 83-84.

qəhrəmanlıq dastanında Uralın ilanlar və divlər padşahıma qarşı mübarizəsi geniş epik süjetlərlə zəngindir”.⁴¹²

Pənah Xəlilovun müqayisələri və onlardan doğan mülahizələri orijinallığı və yeniliyi ilə maraqlıdır. Birincisi, indiyə qədər əksər alimlər “Dəli Domrul” boyunun süjetindəki “insan-ölüm” motivini daha çox yunan mifləri ilə müqayisə etmişlər. P.Xəlilov isə onu hind eposu “Mahabharata” ilə paralellər aparmaqla təhlil etmişdir. P.Xəlilov “Ural Batır”ın həm “Dəli Domrul”dan, həm də “Mahabharata”dan daha qədim olduğunu söyləməklə kifayətlənməmiş, həmin motivi Şumer qaynaqlarında eyni motivlə qarşılaşdıraraq “Ural Batır” Şumer dastanlarından da qədimdir” qənaətinə gəlmişdir. P.Xəlilovun bu fikri bizim Şumer qaynaqları əsasında apardığımız bir çox müqayisəli araşdırmaların sonucu ilə yaxından səsləşir. İlk insanların Xəzər dənizinin sahilində doğulması, buradan bir neçə istiqamətdə yayılması bu motivlərin ilkin yaranma yerini düzgün müəyyənləşdirməyi keyli asanlaşdırır. İndi demək olar ki, bu motivlər ilk dəfə Xəzər dənizinin sahillərində yaranmış, buradan Volqaboyuna, Sibirə, Orta və Ön Asiyaya aparılmışdır. Yalnız çox-çox sonralar bu motivlər Ön Asiyadan, bəlkə də Kiçik Asiyadan qərbə də yayılmışdır.

Bu fikri təsdiqləyən bir faktı da nəzərə almaq lazımdır. Haqqında danışdığımız süjetlərin çoxusu yunan xalqı arasında şifahi şəkildə yayılmazdan əvvəl yazıya keçmişdir. Yunan müəlliflərinin yazdıqları əsərlər kitab şəklində olduğundan onların vasitəsilə bu motivlər Şərqdə yayıla bilməzdi. Ona görə bu motivləri yaddaşında yaşadan xalqın yunan kitabları ilə tanışlığından danışmaq olmaz. Yunan müəllifləri isə, əksinə, həmin dövrdə Şərq mədəniyyəti ilə yaxından tanış idilər.

Burada bir incə məqama diqqət yetirmək lazım gəlir. Bütün xalqlardakı bu motivlər nə qədər oxşar olsalar da, onların arasında fərq də var. Məsələn, yunan, fars, hind və s. xalqlarda ölümlə vuruşmaq, ölümlə qalib gəlmək, ölməzlik qazanmaq şəxsi maraqlardan doğursa, Şumer və türk dastanlarında qəhrəman yalnız bütün xalqı ölümdən xilas etmək uğrunda mübarizə aparır. Burada

⁴¹²Xəlilov Pənah. Türk xalqlarının və şərq slavyanların ədəbiyyatı. Bakı, 1994. s.

artıq şəxsi maraq yoxdur. Məsələn, Bilqamis əbədi həyat çiçəyini tapır, onu özü istifadə etmir, Uruka aparmaq istəyir ki, bütün xalqı ölümsüz olsun. Dəli Domrul Əzrayılı öldürmək istəyir ki, xalqın canı qurtarsın. Ural Batır da tək özünün yox, xalqının ölməzliyi uğrunda çarpışır. Muxtar Kazımoğlu “Dədə Qorqudun əcəldən qaçmasında özü ilə yanaşı, başqalarının da dərdinə çarə tapmaq mahiyyəti olduğunu” söyləmişdir.⁴¹³

“Dədə Qorqud”u macar dilinə tərcümə edib araşdıran İmre Adorjan macar xalqının “Sevginin sınaqları” adlı balladalarının kökünü yunan yaxud Roma miflərinə bağlayanlara cavab olaraq yazır: “Belə balladalar tarixin hansısa bir zamanında türklərin yaşadığı, yaxud osmanlıların fəth etdikləri yerlərdə rastlandığına görə, onun türk mənşəli olması qənaətindəyəm”.⁴¹⁴ Müəllif bu fikirdən əvvəl həmin balladalara “Karpat hövzəsindən bəridə təsadüf edilmədiyini, Balkanlarda çoxlu variantları olduğunu” söyləmiş və sonda bu qənaətə gəlmişdir: “Məncə “Sevginin sınaqları” adlı balladalar qrupunun qaynağı “Dəli Domrul” boyudur”.⁴¹⁵

İnsanların və mədəniyyətin Şərqdən Qərbə yayılması ilə bağlı çoxsaylı faktların üzə çıxarılması bu gün tarixə yeni bir gözələ, yeni prizmadan baxmağı tələb edir. Amerika alimi Z. Sitçin yazır: “Erkən daş dövründən orta daş dövrünə (paleolitdən mezolitə) keçid 11.000 il bundan qabaq Yaxın Şərqdə baş vermişdir. Böyük Tufanlardan sonra burada əkinçilik və heyvandarlıq ağılaşmaz dərəcədə sürətlə inkişaf etmişdir. Bu yaxınlarda linqvistlər tərəfindən təsdiq olunmuş arxeoloji tapıntılar və digər dəlillər göstərir ki, əkinçilik və heyvandarlıq mədəniyyətini Avropaya bu sahədə zəngin elmə və təcrübəyə yiyələnmiş insanlar köçərkən özləri ilə Yaxın Şərqdən gətirmişlər. Bu tayfalar eramızdan 4500-4000 il əvvəl İver yarımadasına, 3500-3000 il əvvəl indiki Fransa və Hollandiyaya, 3000-2500 il əvvəl Britaniya adalarına gəlmişlər. Həmin insanlar köçləri Avropaya gələndə Yaxın Şərq neolitlə çoxdan xudaha/işləşmişdi. Təxminən eramızdan 7400 il əvvəlki dövr

⁴¹³ Kazımoğlu Muxtar. Qorqud, Burkut və Bəktaş / Bakı. AŞXƏDT. 2005. XVII kitab. s. 112.

⁴¹⁴ Adorjan İmre (Macarıstan). “Dədə Qorqud kitabı”nın Macarıstandakı keçmişi və önəmi // DQ, Bakı, 2007, № 1, s.59.

⁴¹⁵ Yəni orada, s.59.

Yaxın Şərq üçün gildən və metaldan istifadə edilməsi və şəhər yaşayışının yaranması ilə səciyyəvi olmuşdur. Bu faza Britaniya adalarına gətirilərkən böyük Şumer mədəniyyətinin artıq iki min ildən, Misir mədəniyyətinin min ildən artıq yaşı vardı”.⁴¹⁶

Atlantida qitəsi də Asiyada yerləşmişdir. Onun əhalisinin çoxunu Şərq tipi təşkil etmişdir. Amerika əhalisi də başlıca olaraq Şərqdən gəlmişdir.⁴¹⁷

Təsadüfi deyilməmişdir ki, “genetik cəhətdən ellinizmədən və xristianlıqdan çox qədim olan Qədim Şərq tarixi insanlığın tarixinin, sivilizasiyalar tarixinin ilk fəslidir”.⁴¹⁸ Yaxud: “sirlərlər” qaranlıqlarında işıdamağa başlayan və e.ə. VIII-VII əsrlərdə yaranan ellin mədəniyyəti iqtisadiyyat, sosial münasibətlər və mədəniyyət sahələrindəki əhəmiyyətli uğurlarına görə daha çox Ön Asiyanın qədim mədəniyyətlərinin təsirinə borcludur”.⁴¹⁹ Bir çox yunan tanrı adları, obraz, süjet və motivləri Şərqdən gəlmişdir. Yunanların Tufan əfsanəsinin ilk qaynağı şumərlərin Ziusudra haqqında əfsanəsi olmuşdur. “Dədə Qorqud” yunan mifologiyasını da qidalandıran ən zəngin mənbələrdən biridir.⁴²⁰ Bura türk dastanlarının tarixinin qədimliyini də əlavə etmək lazımdır. Kamal Üçüncü türk dastanlarının Avrasiyadakı neolit dövründə təşəkkül tapdığını yazır ki, bu da e.ə. 7000-5000-ci illərə düşür.⁴²¹ Ayır-ayrı müəlliflərdən yüzlərlə bu cür misallar gətirmək olar ki, onların heç biri əsassız deyilməmişdir. Yüzlərlə mifoloji və folklor süjetləri, obrazları, motivləri, bədii fiqurları mövcuddur ki, onlar ilk dəfə Şərqdə yaranmış və ordan qərb folkloruna və yazılı ədəbiyyatına keçmişdir. Bunlar barədə çox yazılmışdır. Onların

⁴¹⁶ Ситчин З. Армагеддон откладывается. М. 2006. с.88-89.

⁴¹⁷ Данелек Дж.Алан. Атлантида (перевод с английского). Харьков. 2004. с.103-104; Керам К.В. Первый американец. Москва. 1979. с.315.

⁴¹⁸ Тураев Б.А. История Древнего Востока. В 2-х т-х, т.1, Л. 1935, с.1.

⁴¹⁹ Олива П. Древний Восток и истоки Греческой цивилизации // Москва. ВДИ. 1977, №2, с. 3.

⁴²⁰ Qafarlı Ramazan. Azərbaycan- türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya qaynaqları / OTKOTGUFKM. VI kitab. Bakı. 2010. s.392-393.

⁴²¹ Kemal Üçüncü. Oğuz Kağan destanında epik tefekkür bağlamında zaman ve mekan anlayışı // OTKOTGUFKM. VI kitab. Bakı. 2010. s.253.

arasındakı bütün ayrıntılar, fərqlər isə şifahi şəkildə yaddaşlarda yaşayarkən və bir etnik düşüncədən digərinə ötürülərkən baş vermiş təbii şaxələnmə, budaqlanma hadisəsi kimi qiymətləndirilməlidir. Bu cür şaxələnmə, variantlaşma folklor motivləri üçün yol verilən, hətta labüd yaradıcılıq prosesidir.

Kevin Osborn və Deyn Berdjes doğru deyirdilər ki, “antik mifologiyadakı tanrılar və qəhrəmanlar haqqındakı hekayətləri yunan və roma şairləri yaratmayıblar. Onlar daha qədim qonşu mədəniyyətlərin, birbaşa Orta Şərq ölkələrinin mifləri əsasında formalaşmışdır. Yunan mifologiyasının inkişafına şumerlər, babililər və assurlar təsir göstərmişlər”⁴²². Son zamanlar aparılmış araşdırmaların müəllifləri Oğuz qəhrəmanlıq eposunun Qərb dastanlarına təsirindən daha ciddi danışırlar.

Serblərin qəhrəmanlıq eposunda çoxlu motivlər var ki, onların türk mənşəli olduğu aydın görünür. Ona görə serblərin qəhrəmanlıq eposuna yazılmış ön sözdə serb-türk mədəni əlaqələrinə dair maraqlı bilgiler verilmişdir⁴²³. N.F. Katanov 1889-cu ildə Abakan çayının sol sahilində yaşayan bir saqay türkünün dilindən yazıya aldığı nağılı İvan Roqanoviçin 80 yaşlı babasından eşitdiyi bir serb nağılı ilə tutuşdurmuş və hər ikisini nəşr etdirmişdir. Hər iki nağılın əsas motiv və süjetləri eynidir. Onların ikisində də qadın yeraltı dünyaya gedir, orda şeytanlar qadının əlindən bezirlər. Şeytan qadını yeraltı dünyadan qovub işıqlı dünyaya gətirir və öz ərinə verir⁴²⁴. Bu əlaqələr həmin motiv və süjetlərin türk folklorundan götürüldüyünü söyləməyə əsas verir.

Alman və skandinaviya xalqları epos yaradıcılığı sahəsindəki ənənələri hun türklərindən götürmüşlər. Bunun ən tutarlı sübutu odur ki, həmin xalqların eposlarında “tarixi şəxsiyyətlər olan Atillanın (hunların xaqanı), Xerkanın (onun arvadı), Blyödelin

⁴²²Кэвин Осборн, Дейн Берджес. Классическая мифология. Шаг за шагом. Москва. 2005. с. 44.

⁴²³Сербский народный эпос. Пам-ки мировой лит-ры. М. 1916. с.108

⁴²⁴К вопросу о сходстве Восточно- тюркских сказок со славянскими по сказкам, записанным Н.Катановым и И.Рогановичем. Казан. 1897. с12

(onun qardaşı) və başqalarının adları saxlanmışdır”⁴²⁵. Atillanın adı bu eposlarda tək-cə saxlanmamışdır, Atilla onların qəhrəmanıdır. “Hətta bu dastanların ən son formaları ən qədim formaları ilə qarışmışdır. “Tidrek haqqında saqa”nın cənubi alman variantına görə burqundların öldürülmə-sində Atillanın heç bir günahı yoxdur. Bir yerdə bütün kişilərin ən acgözü adlandırılır. Burada başqa bir ənənənin qarışığı olmuşdur. Qəzəbli Atilla Skandinaviya şairinə və onun Cənubi Almaniya qaynağına dastanın daha qədim bir formasından tanış idi”⁴²⁶. “Nibelunqlar haqqında nəğmə” eposunda Atilla ideal epik xaqan və qəhrəman kimi təsvir edilmişdir. “Atli haqqında nəğmə” eposunda at haqqında elə epitetlər var ki, onlara germanların və skandinavların digər eposlarında rast gəlinmir⁴²⁷. İordan qotların şəxs adlarını hunlardan, german və skandinaviya xalqlarının Atillanın obrazı ilə bərabər bir çox süjet və motivləri də onlardan götürdüklerini yazmışdır⁴²⁸. Q.N.Potanin yazırdı ki, “Roland haqqında nəğmə”lərdə hun hökmdarı Atilla və onun iqamətgahı eposun mərkəzində durur. Daha dərin araşdırmalar göstərə bilər ki, alman eposuna hun təsiri yalnız kralların adlarında yox, süjetin özündə də əksini tapıb”⁴²⁹. Belə düşünmək olar ki, german və skandinaviya xalqları hunlardan eşitdikləri Atilla haqqında dastanın bazasında öz dastanlarını yaratmışlar. German və skandinaviya xalqlarının ilk dastanlarında Atillanın müsbət, ideal obraz kimi təsviri, onun haqqında bir kəlmə pis fikir deyilməməsi də bu fikri təsdiqləyir. Yalnız sonralar əsərə Atilla haqqında mənfi fikirlər əlavə edilmişdir. Buradan aydın olur ki, həmin dastanların ilkin variantları hunların yaddaşından olduğu

⁴²⁵Жирмунский В.М. Огузский геронческий эпос и «Книга Коркута» //«Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. М.-Л. 1962.с. 31

⁴²⁶Хойслер Андреас. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах. Москва. 1960.с.100.

⁴²⁷Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. Москва. «Наука». 1968.с.122,214,222,236

⁴²⁸Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Вступительная статья, перевод, комментарий Е.Ч.Скржинской). Москва. 1960. с.77,304.

⁴²⁹Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. СПб. 1899. с.3.

şəkildə mənimsənilmiş, nə vaxtsa onlara siyasi münasibətlərdən irəli gələn motivlər artırılmışdır.

Görünür ki, alman və Skandinaviya xalqları türklərdən təkcə epos yaradıcılığını yox, çox şeylər götürmüşlər. Hətta bu “götürmə”lərin miqyası o qədər geniş olmuşdur ki, onların təsiri həmin xalqların dünyagörüşünün formalaşmasında özünü göstərmişdir. “Dədə Qorqud”un ingilis dilinə tərcüməçilərindən olan Paul Mirobil türk və alman folklorundan bu əsərlərin forma və məzmununu müəyyənləşdirən onlarla oxşar motiv, süjet, bədii formul və fiqurlar seçib müqayisəli şəkildə araşdırdıqdan sonra bu qənaətə gəlmişdir ki, “oğuzlar və Şimali alman tayfaları eyni dünyagörüşü paylaşır”⁴³⁰. Bu araşdırmaların nəticələri ilə tanışlıq oğuz türkləri ilə almanların mənəvi cəhətdən qohum xalqlar olduğunu söyləməyə bizə tam əsas verir.

“Dəli Domrul boyu”nun təhlili zamanı bunların heç birini diqqətdən kənar qoymaq olmaz. Çünki mənəvi mədəniyyətin inkişaf və yayılma areallarının, mifoloji motivlərin və digər folklor süjetlərinin ilk vətəninə müəyyənləşdirilməsində yuxarıdakı faktların hamısı nəzərə alınmalıdır.

Dəli Domrul boyunun süjetinin mənşəyi ilə bağlı indiyə qədər irəli sürülmüş variantları qısaca belə sistemləşdirmək olar:

1. Dəli Domrul boyunun süjeti orijinaldır, yunan miflərindən daha qədimdir, onun təsiri ilə yaranmamışdır;

2. Dəli Domrul boyunun süjeti yunan miflərinin təsiri ilə yaradılmışdır;

3. “Dəli Domrul boyu”nun süjetinin yunan mifləri ilə müqayisəsi onlardan hansının birinci, hansının ikinci olduğunu müəyyənləşdirməyə imkan vermir. Burada eyni zamanda ikinci bir baxış da var: ümumiyyətlə, bu süjeti kimin kimdən gətirdüyünü müəyyənləşdirməyin əhəmiyyəti varmı?

Yuxarıdakı üç variantı təklif edən müəlliflər Şumer qaynaqlarına toxunmurlar. Şumer qaynaqları ilə tanış olan müəlliflərdə isə iki baxış müşahidə edilir: a) “Dəli Domrul boyu”nun süjeti ilk

⁴³⁰ Mirobil Paul (İngiltərə). Stilistik müqayisə: Avropa-türk motivləri və formulları // Bakı. DQ, 2007, № 2, s.4.

dəfə Şumerdə yaranmış, ordan türklərə və türklərdən yunanlara keçmişdir; b) bu motivlər ilk dəfə şumerlərdən yunanlara keçmiş, sonra isə bizanslılar vasitəsilə türklər mənimsəmişlər.

İkinci, üçüncü və dördüncü (b) variantların tərəfdarları bir nəfər kimi ona əsaslanırlar ki, yunan mifləri türk miflərindən daha qədimdir, bütün mədəniyyət ənənələri yunanlardan başlanır və bu motivlər də yunan miflərindən türk folkloruna keçmişdir. Hazırda çoxsaylı Şumer mətnlərinin əldə olması yunan, hind və roma miflərinin ilkinliyi tezisinin yanlışlığını təsdiqləmişdir. Yəni yunan mifləri bizim indiyə qədər düşündüyümüz qədər qədim və orijinal deyil. Ona görə hər şeyin başlanğıcını yunanlarda axtarmaq kökündən yanlıştır. Yunan, hind, misir və roma tanrıları panteonu Şumer tanrıları panteonunun kalkasından başqa bir şey deyil⁴³¹. “Kronos hakimiyyəti Gesioda ötürmək üçün Göyün təmsilçisi olan atası Uranı kişilik gücündən məhrum etdiyi kimi, Şumer-akkadın Göy tanrısı Anın (Anunun) kişilik gücünü də xurrit tanrısı Kumarbi əlindən almışdır”⁴³².

Son olaraq belə nəticəyə gələ bilərik ki, “Dəli Domrul” boyunun süjetini təşkil edən hər iki motiv mənşəyi etibarilə türk etno-mifoloji dünyagörüşünün və bədii düşüncəsinin məhsulu olub, kənarından gəlməmişdir. Onun tarixi yunan və hind miflərindən daha qədimdir və deməli, dünyaya Azərbaycandan yayılmışdır.

⁴³¹ Ситчин З. Потерянные царства. Москва. 2006. s.271-272

⁴³² Олива П. Древний Восток и истоки Греческой цивилизации // Москва. ВДИ. 1977, №2, s.5; Таğıсой Низами. Həttlər: dini, allahlar panteonu, mərasimləri, mifləri və əfsanələri // OTKOTGUFKM. IV kitab. Bakı. 2006. s. 245.

TƏPƏGÖZ OBRAZI VƏ ŞUMER QAYNAQLARI

“Dədə Qorqud” eposunun ən qədim süjetlərlə zəngin boylarından biri Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”dur. “Dədə Qorqud kitabı”nı araşdıran alimlərin əksəriyyəti Təpəgöz surətinin mənşəyi ilə dərinlən maraqlanmış, məsələnin bu cəhətinə xüsusi diqqət yetirmiş, apardıqları müxtəlif paralellər və müqayisələr əsasında müəyyən fikirlər söyləmişlər. Məsələnin elmi əhəmiyyətini Kamran Əliyev düzgün dəyərləndirərək yazır: “Təpəgözün əsl mahiyyətinin açılması və elmi izahı onun mənşəyinin nə dərəcədə və nə qədər bəlli olmasından asılıdır”⁴³³. Əslində ayrılıqda hər bir süjetin, motiv və obrazın mənşəyi bütövlükdə xalq yaradıcılığı əsərinin, o cümlədən eposun poetikasının mayasını, nüvəsini təşkil edir. Ona görə də nəinki hər bir süjetin, motiv və obrazın, hətta ən kiçik poetik elementin belə mənşəyini düzgün bilmədən eposun poetikası haqqında elmi cəhətdən əsaslandırılmış, müasir tələblərə cavab verən sanballı tədqiqat aparmaq mümkün deyil. Eyni sözlər Oğuz eposlarına, o cümlədən “Dədə Qorqud”a da aiddir. Bu gün “Dədə “Qorqud” kimi möhtəşəm eposun zəngin süjetinin, çoxlaylı, çoxsaylı motivlər sisteminin, bənzərsiz obrazlar silsiləsinin, hətta ən kiçik poetik elementinin Oğuz epik təfəkküründən yarandığını yaxud kənardan alındığını, onların digər oğuznamələrlə, həmçinin başqa folklor örnəkləri ilə bağlanıb-bağlanmadığını, türk epik ənənəsindən qaynaqlanıb-qaynaqlanmadığını, nüvəsində Oğuz düşüncə və həyat tərzini səciyyələndirən detalların olub-olmadığını doğru-dürüst müəyyənləşdirmədən eposun poetikası haqqında sanballı elmi fikir söyləmək, bir sözlə, eposun poetikasının sona qədər araşdırıldığını zənn etmək olmaz. Bu baxımdan Təpəgöz obrazı, onunla bağlı süjet və motivlərin mənşəyinin öyrənilməsi də istisna deyil. Təpəgöz süjetinin

⁴³³Əliyev Kamran. “Dədə Qorqud” eposunda Çoban oğlu Təpəgöz // Bakı. DQ. 2006. № 4. s.29.; Əliyev Kamran. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı. 2011. s.34.

mənşəyindən yazan Avropa, rus və türk qorqudşünaslarının əsərlərində də başlıca olaraq iki mövqə nəzərə çarpır: 1. Bu süjet oğuz mənşəlidir. Yunan siklopu ilkin qaynaq deyil. Yunanlar onu oğuzlardan götürmüşlər. 2. Bu süjet yunan mənşəlidir. Oğuz süjeti yunanlardan götürülmüşdür.

Fon Dits yazmışdır ki, “...oğuz siklopu yunanlarından deyil, əksinə, yunanlarınki oğuzlarından götürülmüşdür”⁴³⁴. Alman alimi Əhməd Şmideyə görə, “Homerin “Odissey”dəki Polifemi daha qədim Təpəgözün əsaslı şəkildə yumşalmış prototipidir. Avropa və dünya eposuna səpələnən də məhz həmin obrazın müxtəlif səviyyələrdə işlənmiş variantlarıdır”. 1868-ci ildə alman monqolşünası Yulq Vyursburq da türk-monqol xalqları arasında geniş yayılmış “Gizir” epik silsiləsi ilə “Odissey” arasındakı oxşarlıqları araşdırmışdır⁴³⁵. Q.N.Potanin “Odissey” və “İliada”-nı “Gizir” silsiləsi ilə geniş şəkildə müqayisə etmiş, bir çox motiv və süjetlərin yunanlar tərəfindən mənimsəmə olduğunu söyləmişdir. Bunlar çox maraqlı faktlardır, Yulqun və Q.N.Potaninin həmin əsərləri tapıhb araşdırılmalıdır.

İ.M.Rüstəmov F.Ditsin fikrinə əsaslanaraq “Dədə Qorqud”un ən azı 3000 il yaşı olduğunu söyləyir⁴³⁶. Vs.F.Miller, V.M.Jirunki, V.N.Basilov da Homerin əsərinin ilkin qaynaq olmadığını söyləmişlər. .Ş.Gökyay da eyni qənaətdə olmuşdur⁴³⁷. “İliada” və

⁴³⁴Əlimirzəyeva Flora. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları alman filoloji fikrinə. Bakı. “Elm”. 1999. s.61.

⁴³⁵Письма Потанина. т. 4. Иркутск. 1990. s. 338-339.

⁴³⁶Rüstəmov İ.M. “Kitabi-Dədə Qorqud”da mədəni irsin tərəppümü // “ДК-1300». Bakı. 1999. s.33.

⁴³⁷Миллерь В.Ф. Кавказская сказания о циклопах // ЭО. 1890. № 1. s. 7-29; Жирмунский. В. Сказание об Алпамыше. Богатырская Сказка. М. 960.; Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» //«Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. М.-Л. 1962. s.119-120,212; Басилов В.Н. Тепегез // МНМ. В 2-х томах. т. 2. Москва. 1992. s 501. “Dedem Korkudun kitabı” (çapa hazırlayan Orxan Şaiq Gökyay). İstanbul. 2000. s. DXXXVI.

“Odiseya”nın bir sıra nəğmələrinin sonradan yarandığı, onların hamısının Şərqdən götürüldüyü bir sıra tədqiqat əsərlərində döndənə qeyd edilmişdir. Yunan mifologiyasındakı tanrıların əjdaha və ilanla vuruşması Şərq mənşəli olub, türklərdən götürülmüşdür.

Herodot bu süjeti yunanların iskitlərdən eşitdiklərini yazır⁴³⁸. Yunanlar taygözün adını da iskit dilindən götürmüşlər. A.Strabon yazırdı ki, “Homer təkgöz siklop motivini skiflərin tarixindən götürmüşdür”⁴³⁹. Skiflərlə oğuzlar isə qohum tayfalarıdır. Ş.Cəmşidov yazır ki, Ön Asiyadakı skiflər “Aşquz” və “İşquz” şəklində iki hissədən ibarət olmuşdur. “İşquz” əslində “İç oğuz” deməkdir. Ukraynanın cənub rayonlarındakı qədim skif təpələri indi də “Oğuz təpələri” adlanır⁴⁴⁰.

Ellin ədəbiyyatında, məsələn, Feokritdə Polifem dinc yaşayan, insanlara düşmən olmayan və insan əti yeməyən bir çobandır. Deməli, ellin ədəbiyyatındakı polifemlər “Odiseya”dakı Polifemin əcdadı sayıla bilməz.

Azərbaycan alimlərindən M.H.Təhmasib, V.Vəliyev, Ə.Sultanlı, X.H.Koroğlu, Ş.Cəmşidov, A.Hacıyev F.H.Ditslə həmfikir olmuşlar⁴⁴¹. Təpəgöz, Çobanın Pəri qızı ilə evlənməsi, Basatın ilahi mənşəyi və s. haqqında Ə.Sultanlı maraqlı fikirlər söyləmişdir. Təpəgöz obrazı, boyun süjeti və onun Homerin “Odiseya” poeməsindən götürüldüyü barədə ingilis alimi C.S.Mandi yazır: “Türk mənşəli sözün forması yunan dilindən alınan sözlə səsleşir

və mənim inamım belədir ki, bu söz türklərə yunan folklorundan keçib... Mənə belə gəlir ki, sarandapihos sözü Təpəgöz adının orijinalı olub”⁴⁴². C.S.Mandi bilmir ki, Türk dilində Təpəgözün Kəlləgöz, Təkgöz, taygöz, yalnızgöz kimi adlarına da rast gəlinir. Evenklərin folklorunda adamyeyənin adı “depnədə”dir, bu da Təpəgözün fonetik variantıdır⁴⁴³. V.V.Bartoldun “Təpəgöz və Dəli Domrul boyları Oğuz silsiləsinə yad olub, eposa sonradan əlavə edilmişdir”⁴⁴⁴ fikrini Mandi də təkrarlamışdır.

Seyran Əliyev C.S.Mandinin söylədiyi fikirlərin nə qədər əsassız olduğunu tutarlı arqumentlərlə sübut etmişdir⁴⁴⁵.

Y.E.Qolosovker yunan siklopu haqqında xeyli düşünmüş, türk folklorundakı Təpəgözlə tanış olmadığına görə, “Odiseya”dakı Polifem haqqında yeni bir söz deyə bilməmişdir⁴⁴⁶. K.Abdulla Təpəgöz və Polifem obrazlarının mənşəyini araşdırmağı düşünülməmiş bir addım hesab etmişdir⁴⁴⁷. F.Əhmədov yazır ki, “faktik tarixilik baxımından yunan Taygözü (siklop) Azərbaycan Təpəgözündən çox qədimdir, “Təpəgöz”ün süjeti ilə “Taygöz”ün süjeti bir-birinə çox yaxındır, hətta bəzi detallar eynidir”⁴⁴⁸. Bütün bunlar F.Ditsin “oğuz siklopu yunanlarınkindən alınma deyil, yunanlarınkı bunun təqlididir” fikrindən sonra söylənmişdir.

Süjetin mənşəyi məsələsində alimləri çaşdıran məsələlərdən biri də oğuzların tarixinin saxtalaşdırılması, onların guya Orta Asiyadan Qafqaza IX-XI əsrlərdə gəldikləri və s. kimi yanlış fikirlərin elmdə dərin kök salması olmuşdur. Son araşdırmalar bu fikirlərin tamamilə əsassız olduğunu göstərir. Ona görə burada oğuzların qədimliyini təsdiqləyən bir neçə tarixi fakta diqqət yetirmək lazımdır. S.S.Əliyarov Türkiyə alimi Əli Yazıcıoğlunun “Oğuznamə”sinə əsaslanaraq “Dədə Qorqud”dakı Aruz qocanın

⁴³⁸ Herodot. Tarix (Tər. edən prof. Pənah Xəlilov). Bakı. 1998. s.224.

⁴³⁹ Боргояков М.И. Скифо-тюркские (хакасские) этнографические и фольклорные параллели // НАА. 1975. № 6. s.118

⁴⁴⁰ Cəmşidov Ş.A. Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən. Bakı.1969.s.65-67.

⁴⁴¹ Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər).Bakı.1972.s.129;

Vəliyev Vaqif. Azərbaycan folkloru. Bakı. 1986. s. 314-315; Sultanlı Əli.

“Dədə Qorqud” dastanı haqqında qeydlər//ADU-nun “Elmi əsərləri”. Bakı.

1959 (4-cü məqalə), № 4, s.8; Koroğlu Xəlilq.Təpəgöz və Polifem // KDQE.

II c. Bakı. 2000. s. 298; Cəmşidov Ş.A. “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən.

Bakı.1969,s.36; Hacıyev Aqil. Azərbaycan eposunun nümunələri və türk dastan ənənələri // OTKOTGUFKM. II kitab. Bakı. 2004. s.9.

⁴⁴² Mandi C.S. Polifem və Təpəgöz // “DQ”. Bakı. 2008. № 4. s. 19.

⁴⁴³ Исторический фольклор эвенков. М.-Л. 1966. s.340.

⁴⁴⁴ Бартольд В.В. Сочинения. В 9-ти томах. т. V. Москва. 1968. s.475.

⁴⁴⁵ Əliyev Seyran. C.S.Mandinin “Polifem və Təpəgöz” məqaləsi haqqında // Bakı. DQ. 2008. № 4. s.39.

⁴⁴⁶ Qolosovker Y.E. Mifin məntiqi. Bakı, 2006, s.66-75.

⁴⁴⁷ Abdulla Kamal. Gizli Dədə Qorqud. Bakı, “Yazıçı”, 1991.s. 123.

⁴⁴⁸ Əhmədov F. Təpəgöz mifologiyamızın qədim obrazıdır//EH.1981,№ 3,s.38.

e.ə. VIII-VII yüzilliklərdə yaşamış Alp Ər Tonqanın oğlu olduğunu söyləmişdir⁴⁴⁹. Lakin Oğuzların tarixi Alp Ər Tonqa ilə başlamır. Fəzlullah Rəşidəddinin “Oğuznamə” və Əbül qazi Bahadır xanın “Türkmənlərin şəcərəsi” əsərlərinin Şumer mətnləri ilə müqayisəli təhlili Oğuz Kağanın şəcərəsinin Şumerin müdriklik tanrısı Enkiylə bağlandığını üzə çıxarmağa imkan vermişdir. Y.İ.Rüstəmov isə “Qorqudun Günəş tanrısının bir çox əlamətlərini özündə əks etdirdiyini, ondan qüvvə aldığını” söyləyərkən əslində bu obrazın tanrı mənşəli olduğuna işarə vurmuşdur⁴⁵⁰. Bütün bunlar çox tutarlı faktlardır və “Dədə Qorqud” eposunun da qədimliyini təsdiqləyir. “Odiseya” yazılı kitabdır. Bu motiv həmin kitab yazılana qədər yunan folklorunda mövcud olmamışdır, yəni yunan folklorunda onun sələfi yoxdur. Bu süjet başqa bir qaynaqdan birbaşa kitaba gəlmişdir. Heç bir şübhə yoxdur ki, Təpəgöz süjeti yunan kitabından oğuz yaddaşına keçib bu qədər geniş coğrafiyada yayılıb, cürbəcür variantların, versiyaların yaranması ilə nəticələnmə bilməzdi. Əvvəla, “Dədə Qorqud” yaranmış dövrə kitab hələ nəinki oğuz cəmiyyətinə, heç başqa cəmiyyətlərə də indiki şəkildə daxil olmamışdı. Həmin dövrdə hər hansı bir süjetin kitabdan alınmış xalq içərisində bu qədər geniş yayılması və bu qədər variantlaşması sadəcə ağılabatan deyil. Kitablardan əllə köçürüldüyünü, nadir nüsxələr şəklində olduğunu da nəzərə almaq lazım gəlir.

Təpəgöz süjetinin mənşəyi məsələsindən danışarkən onun yayılma arealına da önəm verilməlidir. Türkiyə alimi Ali Berat Alptəkinin fikrincə, “Dədə Qorqudun ağzından türk dünyasına yayılan 12 boyun içərisində ikisi var ki, bu gün sözlü qaynaqlarda böyük türk coğrafiyasının hər kəndində-kəsəyində danışılmaqdadır”⁴⁵¹. Bunlardan birincisi “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”-dur. Bu süjetə qaqauzlarda, yakutlarda, buryatlarda, tavalılarda,

⁴⁴⁹Алияров С.С. «Книга Коркута»: проблемы комплексного историко-филологического исследования // Баку. СТ. Баку. 1989. № 4. s. 66.

⁴⁵⁰Rüstəmov Y.İ. “Dədə Qorqud” eposunda sosial-siyasi motivlər // «ДЖ-1300». Bakı. 1999. s.6.

⁴⁵¹Alptekin Ali Berat. Bamsı Beyrek hikayesinin motif yapısı // UDKBŞB. Ankara. 2000. s.35.

Kırım türklərində, adıqlarda, kabardinlərdə, qaraçay-balkarlarda və s. rast gəlinir. Buryatların “Abay Gizir xubun” eposunun qəhrəmanı Abay Gizir ilanla vuruşur və onu öldürür. Bəlli olur ki, onun təpəsində bircə gözü var⁴⁵². Qırğız folklorundan isə ayrıca danışmağa dəyər. Qazax alimi Çokan Vəlixanov hələ XIX yüzillikdə yazırdı ki, akademik Kastren Laplandiyada karellərdən “Odisey”dəki polifem siklop haqqında mif eşitmişdir. Əlbəttə, onlar bunu özlərinə uyğun dəyişdirmişlər. Bu mifi qırğız çöllərində də bilirlər. Siklop alp, nəhəng adamıyən adlandırılmışdır. Odiseyin rolunu isə qırğız bahadırı Batur xan oynamışdır⁴⁵³. Ç.Vəlixanov bu miflər haqqında danışdığı vaxt “Dədə Qorqud” eposu hələ nə Azərbaycanda və Türkiyədə, nə də Orta Asiyada məlum deyildi. Ona görə də yunan polifemi həmişə diqqət mərkəzində olurdu. Qırğız folklorundakı Təpəgöz süjetləri haqqında N.Ostromov, L.S.Berq, İ.B.Moldobayev və başqaları araşdırma aparmışlar. Qazax alimi E.D.Tursunov türk folklorundan “Odiseya” ilə oxşar olan 37, həmçinin insanın azman- siklopla qarşılaşdığı daha 23 süjet qeydə almışdır. Bunlardan 18-i yalnız qazax folklorundan götürülmüşdür⁴⁵⁴. Göründüyü kimi, qazax folkloru da Təpəgöz süjetləri ilə zəngindir. E.D.Tursunov türk folklorundakı bütün Təpəgöz süjetlərini tədqiq etməmişdir.

Təpəgöz süjetinin türkmən folklorunda da müxtəlif variantları var. Q.N.Potaninin hələ XIX yüzilliyin sonlarında Sibir türklərindən topladığı folklor örnəkləri arasında da Təpəgöz süjetinə rast gəlinir. Həmin mətnlərdə də Təpəgözün mağarası dağda yerləşir.

Təpəgöz obrazından və süjetindən danışarkən Qafqaz xalqları arasında geniş yayılmış “Nart” epik silsiləsini də diqqətdən kənar qoymaq olmaz. Osetin alimləri daha çox İran və yunan təsirinə meyl göstərirlər. Onlar bu süjetlərin skiflərdən götürüldüyünü, skiflərin də osetinlərin əcdadları olduğunu yazırlar, lakin skifləri

⁴⁵²Абай Гэсэр-хубун. Эпопея (Подг. текс-та, пер. и прим. М.П.Хомонова. Предисловие А.Уланова). ч.1. Улан-Удэ. 1961. s.107.

⁴⁵³Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. В 5-ти томах. т. 1. Алма-Ата. 1961. s.420.

⁴⁵⁴Турсунов Е.Д. Тюрко-моңгольские версии сказания об ослеплении циклопа// Баку. СТ. 1975. № 3. s. 36-37.

İran mənşəli xalq adlandırmaqda yanılırlar. Skiflərin türk mənşəli xalq olduğu artıq əksər alimlərdə şübhə doğurmur. V.İ.Abayev “Nart” eposunda türk təsirini də istisna etməmişdir. Ancaq osetincə “Nartae” adının sonundakı “tae”ni osetin dilində cəm şəkilçisi və bir sıra adları İran mənşəli hesab edərək süjeti türk kökündən ayırmağa çalışır. Halbuki onun düşündüyünün əksinə olaraq Uruzmaq adı birmənalı şəkildə türk mənşəlidir. Təpəgözlə vuruşan da Uruzmaqdır. Hətta bu adın “Nart” eposunda bir çox hallarda Uruz şəklinə olduğunu görürük. Bu ad “Dədə Qorqud”dakı Aruz/Uruzun eynidir. Axsar və Axsartaq adlarının da İran mənşəli olduğu sübut edilmir. Onların türk mənşəli olduğu aydın görünür. V.İ.Abayev “nar” sözünü monqol mənşəli sayır və Günəş demək olduğunu yazır⁴⁵⁵. Burada türk dilinə qarəzli münasibət özünü göstərməkdədir. “Nar” sözü Şumer panteonunda Ay tanrısı Nannarın adı olub, isti, işıqlı anlamlarıdır. F.Batçayeva yazır ki, “nart” sözünün və qəhrəmanların adlarının etimologiyasını türk dilindən başqa bütün dillərdə açmağa çahşmış, heç bir nəticə almamışlar⁴⁵⁶. T.Xarçayeva “nart” sözünün qaraçay-balkar dilində qədim, köhnə, məğrur, igid, güclü, ağıllı, qazax dilində məğrur mənalarını qeyd etmiş, xakas dilində qəhrəmanlıq nəğmələrinin nart-pak adlandığını da vurğulamışdır⁴⁵⁷. U.B.Dalqat da “Nart” eposundakı Təpəgöz süjetinin osetinlər tərəfindən nartlaşdırıldığını yazmışdır⁴⁵⁸. “Nart” sözünün qaraçay-balkar, qazax və xakas dillərindəki mənaları, Uruzmaq adının Aruz/Uruz kökündən törəndiyi, skiflərin türk mənşəli olduqları Təpəgöz obrazının və süjetin mənşəyini açmaq üçün çox tutarlı faktlardır.

E.M.Meletinski yazırdı ki, “Nart” eposundakı qədim motivlər onu “Kalevala”, “Edda”, “Bilqamis”, daha sonra isə yakut,

⁴⁵⁵Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Сказание о нартах. Москва. . 1978. с.28,29,31; Абаев В.И. Проблемы нартовского эпоса // Нартский эпос. Орджоникидзе. 1957. с.36.

⁴⁵⁶Батчаева Фатима. Словесное искусство тюркских народов: от истоков до наших дней // ОТКОТГУФКМ. II kitab, Bakı, 2004, s.117.

⁴⁵⁷Харчаева Татьяна. Фольклор источник истории народа и языка // ОТКОТГУФКМ. I I kitab. Bakı. 2004. s.368.

⁴⁵⁸Далгат У.Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос. Орджоникидзе. 1957. с. 164.

monqol və irland eposları ilə müqayisə etməyə imkan verir⁴⁵⁹. “Kalevala” və “Edda”da yetərinə türk motiv və süjetləri var. “Bilqamis”la türk eposları arasındakı etnopoetik bağlılığı görməmək mümkün deyil. Bu mövzudakı araşdırmaların sayı günbəgün artmaqdadır. Belə olan halda E.M.Meletinskinin fikirləri də “Nart” eposunun mənşəyini türk kökünə bağlamağa imkan verir. Eposun bir çox türk xalqları arasında geniş yayılması da bu fikri təsdiqləyir.

Azərbaycan folkloru da Təpəgöz süjetləri ilə zənginlik baxımından ayrıca tədqiqat tələb edir. Azərbaycan ədəbiyyatında Təpəgözün sələfləri olmuşdur. Azərbaycan folklorunda DQK-dakı Təpəgöz boyundan başqa “Novruz” dastanı, çoxlu “Təpəgöz” və “Kəlləgöz” nağılları, müxtəlif əfsanə və rəvayətlər mövcuddur. Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrində bu gün də yazıya alınmış və alınmamış çoxlu Təpəgöz süjetləri xalqın yaddaşında yaşamaqdadır. Son vaxtlar Ağdaş rayonundan “Kəlləgöz” nağılının iki mətni yazıya alınmışdır. Bu mətnlərin süjetləri ilə türk folklorundakı Təpəgöz süjetləri arasında oxşar və fərqli cəhətlər var.

“Novruz” dastanında Kəlləgözlə qarşılaşma səhnəsi fraqmentar olsa da, təsadüfi deyil. Novruz Kəlləgözü öldürdükdən sonra öz sevgilisinə qovuşur. Akademik H.Araslı və M.H.Təhmasib “Novruz” dastanındakı Kəlləgöz obrazının xeyli dəyişikliklərə uğrasa da, “Dədə Qorqud”dakı Təpəgöz obrazı ilə eyniliyini göstərmişlər⁴⁶⁰. M.H.Təhmasib “Novruz” dastanının indiyə qədər çap edilmiş və edilməmiş 12 variantının mövcud olduğunu göstərmişdir ki, bu da Təpəgöz- Kəlləgöz süjetlərinin Azərbaycanda çox geniş yayıldığını söyləməyə əsas verir. “Təpəgöz” və “Kəlləgöz” nağıllarının süjeti “Dədə Qorqud”dakı Təpəgöz süjetinə çox yaxındır. Onların arasında aşağıdakı paralelləri görmək olur.

⁴⁵⁹Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Орджоникидзе. 1957. с. 73.

⁴⁶⁰Арасли Нəmid. “Kitabi-Dədə Qorqud” // Bakı. Revolyusiya və kultura”, 1939, № 3, s.65; Арасли Нəmid. “Kitabi-Dədə Qorqud” // KDQ. Bakı, 1939, s.11; Тəhмасиб М.Н. Azərbaycan xalq dastanları. Bakı. “Elm”. 1972. s.215.

Təpəgöz (dastan)

1. Çoban obrazı
2. Təpəgöz çobanın pəri qızından olan oğludur.
3. Təpəgözü Aruz çobandan alıb evində saxlayır. Aruz da çobanın ağasıdır.
4. Təpəgöz yeməkdən doymur.
5. Təpəgöz qaçıb mağarada yaşayır.
6. Təpəgözün çoxlu qoyun sürüsü var.
7. Təpəgöz oğuzdan hər gün iki adam alıb yeyir.
8. Oğuz "Təpəgöz"ün əlində zəbun olur".
9. Aruzun oğlu Basat itir.
10. Basatı Aslan tapıb əmizdirir və böyüdü.
11. Təpəgözə ox və qılmc batmır.
12. Təpəgözün oğuzdan 2 xidmətçisi var, Basat üçüncüsüdür.
13. Eposda bu motiv yoxdur.

Təpəgöz (nağıl)

1. Çoban obrazı
2. Təpəgözü çoban sürüsünün içindən tapır.
3. Təpəgözü çoban evə gətirib ağasına verir.
4. Təpəgöz yeməkdən doymur.
5. Təpəgöz qaçıb mağarada yaşayır.
6. Təpəgözün çoxlu qoyun sürüsü var.
7. Təpəgöz hər gün üç qoyunu, üstündən də bir adamı yeyir.
8. "Bir el Təpəgözün əlində zəbun olur".
9. El qaçan zaman Qəmər xanım yolda doğur, uşağın adı İskəndər qoyub qoluna bir bazubənd bağlayıb meşədə bir kahaya atır.
10. İskəndəri aslan tapıb əmizdirir və böyüdü.
11. Təpəgözə ox və qılmc batmır.
12. İskəndər Təpəgözün yanına gedərkən yolda iki adama rast gəlir. Təpəgöz onları görtüb üçünü də qoyunlarma qatıb mağaraya aparır.
13. Təpəgöz "Odiseya"da olduğu kimi İskəndərin yoldaşlarını

14. Basat Təpəgözün gözünü qızmış şişlə çıxardır.

qızardıb yeyir.
14. İskəndər Təpəgözün gözünü oxla çıxardır⁴⁶².

Təpəgöz

1. Onu Aruz alıb evinə gətirir və böyüdür.
2. Təpəgöz ayla, illə yox, günlə, saatla böyüyür.
3. Təpəgözə bir qadınm südü bəs eləmir. Gündə bir qazan süd içir.
4. Təpəgöz oğlanların burnunu, qulağını yeyir.
5. Təpəgöz oğuzdan çıxıb bir dağa gedir, mağarada yaşayır.
6. Təpəgözün gözündən başqa heç bir yerində ət yoxdur.
7. Basatı aslan əmizdirir.
8. Basat Təpəgözün gözünü qızmış şişlə kor edir⁴⁶¹.

Kəlləgöz

1. Onu şah tapıb evinə gətirir və böyüdür.
2. Kəlləgöz ayla, illə yox, günlə, saatla böyüyür.
3. Kəlləgözə beş qadının südü bəs eləmir. Ona inək ayırırlar.
4. Kəlləgöz adam oğurlayıb yeyir.
5. Kəlləgöz də şəhərdən qaçıb dağa gedir, mağarada yaşayır.
6. Kəlləgözün gözündən başqa heç bir yerində ət yoxdur.
7. Aslanı aslan əmizdirir.
8. Aslan Kəlləgözün gözünü oxla kor edir⁴⁶³.

R.Əliyev "Basat Təpəgözü öldürdüyü boyu" "Kəlləgöz" və "Təpəgöz" nağılları ilə tutuşdurub yazır: "mənsəyi etibarilə "Təpəgöz" nağılı daha qədimdir və bilavasitə Təpəgöz obrazının mifoloji köklərini hərtərəfli əks etdirir"⁴⁶⁴.

Misirdə yaşamış türk soylu Əbubəkr Abdullah ibn Aybək Davadarinin məlumatına əsasən türklərin "Oğuznamə" kitabı 793-cü ildə farscadan ərəbcəyə çevrilmişdir. Əmin Abid yazır ki,

⁴⁶¹"Kitabi-Dədə Qorqud", "Gənclik", Bakı, 1978. s.116-124.

⁴⁶²Azərbaycan nağılları. Bakı. 1982. s.50-63; Azərbaycan nağılları (Top-rı: Ə. Axundov və N. Seyidov). Bakı. "Azərənər". 1982. s.193-203.

⁴⁶³Azərbaycan folkloru külliyyatı. Nağıllar. III c. 3-cü kitab (Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev). Bakı. 2006. s. 244-246; Azərbaycan nağılları (Top. və tər. edən İ Əhliman Axundov). V c-də, I c. Bakı. 1964. s.227-231.

⁴⁶⁴Əliyev Ramil. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları və Azərbaycan nağılları // Bakı. EH.1990. №2. s.18.

Davadari kitabın türkcəsini görməmiş, ərəbcəsində Təpəgöz süjetinin də yer aldığını bildirmişdir: “Oğuzların köhnə etiqadına görə Təpəgöz əcaib bir adammış; təpəsində tək bir gözü varmış. Ona qılinc və nizə işləməzmiş”⁴⁶⁵. Bu süjet “Dədə Qorqud”dakı ilə tam eynidir. “Təpəgöz” və “Kəlləgöz” nağılları da göstərir ki, bu süjet oğuzlar arasında həm çox qədimdən, həm də geniş şəkildə yayılmışdır.

Qarabağdan və Yardımlıdan toplanmış “Uzunqız” və “Hornaçı” əfsanələrinin süjeti “Dədə Qorqud”dakı “Təpəgöz” süjetinə çox yaxındır. Əfsanələrdə Təpəgöz Hornaçı adlanır və hər iki Hornaçı- Təpəgözü oğuz igidlərindən biri öldürmüşdür⁴⁶⁶.

Azərbaycan folkloru vaxtında yazıya alınmamış, XVIII-XIX yüzilliklərdə bir çox örnəklərimiz oğurlanıb özgələrin adına çıxılmışdır. Bu gün də xalq arasında yazıya alınmamış çoxlu folklor örnəkləri var. XX yüzilliyin ortalarında etnoqraf K.T.Qaraqaşlı Kiçik Qafqazda Təpəgöz əfsanələrinin geniş yayıldığını müşahidə etmişdir: “Bizim tədqiqat apardığımız bütün rayonlarda onun (Təpəgöz əfsanəsinin-İ.S.) müxtəlif variantlarını danışdılar”⁴⁶⁷.

K.T.Qaraqaşlının fikirlərinə O.Ş.Gökyayın “Dədəm Qorqudun kitabı”nda rast gəlirik: “Gədəbəy bölgəsinin başlıca yerlərində qalaçaların Təpəgöz tərəfinə-dən yapıldığı qəbul edilir. Ayrı folkloru yazıq ki, araşdırılmamışdır. Təpəgöz əfsanəsi Kiçik Qafqaz dağlarının ətkələrində çox yayılmışdır. Bütün araşdırdığım bölgələrdə ona aid çox çeşidli variantları təsbit etdim”⁴⁶⁸.

XX yüzilliyin 60-cı illərində biz kəndə tanımadığımız bir qədər də eybəcər olan (xüsusilə iş axtaran ermənilər) adamlar gələndə onları Təpəgöz adlandırırdıq və qorxub qaçardıq. Yaşlı adamlar çoxlu Təpəgöz nağılları danışdılar və bizdəki qorxunu

⁴⁶⁵ Abid Əmin. Əsirət dövründəki ədəbiyyatımıza dair vəsiqələr // Bakı. AÖY.1930. № 3.s.50.

⁴⁶⁶ Paşayev Sədnik. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və xalq əfsanələri // Bakı. E.H.1982. №12. s.35; Əliyev Yaqub. Qarabağ mühitində lirik folklor janrlarının regional xüsusiyyətləri, onun əfsanə və rəvayətləri // OTKOTGUFKM. II kitab. Bakı. 2004. s.378.

⁴⁶⁷ Каракашлы К.Т. Материальная культура азербайджанцев северо-восточной и центральной зон малого Кавказа. Баку. 1964. с.31.

⁴⁶⁸ “Dedem Korkudun kitabı” (çapa hazırlayan Orxan Şaiq Gökyay). İstanbul. 2000.s.DXXXV.

da bu nağıllar yaratmışdı. Hər birimizin yaddaşında bir eybəcər, qorxulu Təpəgöz obrazı vardı.

Nağıllarımızdakı div, əjdaha obrazları Təpəgözlə bağlıdır. “Təpəgöz Azərbaycan nağılında yeraltı dünyanın nümayəndəsi olan divin oğludur”.

Buryatların “Gizir” eposunda da Təkgöz obrazı var. Onun adı Qal-Nurmandır. Bu təkgözü də Gizir öldürür.

“Manas” eposunda Təpəgöz obrazının xüsusi yeri var. Burada təpəgözlər çoxdur və onların hər birinin insan kimi adı var. Onlardan biri Malqundur və Katayın sərhədlərini qoruyur. Almambet və Sırqakla qarşılaşır. “Dədə Qorqud”-un Təpəgözü kimi o da dişbatmazdır. Yeganə ət olan yeri gözüdür. “Manas”da da Təkgözün gözünü çıxarırlar. Sonda Almambet onun başını kəsir.

Digər Təpəgöz Madı-xan-div adlanır və böyük Katay ordusunun başında durub qırğızlara qarşı vuruşur. Təkgöz Madı-xan-div təkbuynuzlu buğanı minmişdir. O da Təpəgöz və Malqun kimi dişbatmazdır, ona ox və qılinc batmır. Yeganə ət olan yeri gözüdür və ölümü də gözündədir.

“Manas” eposundakı Təpəgöz süjetinin mənşəyindən danışan alimlər arasında da yekdil fikir yoxdur. Məsələn, A.N.Bernştam da “Odisseyə”nin yazılma tarixinə əsaslanaraq yazır ki, həmin vaxt qırğızlardan ayrıca tayfa kimi söhbət gedə bilməzdi. Müəllif məsələyə çox səthi yanaşır, bu süjetin qırğız yox, türk mənşəli olduğunu unudur. “Dədə Qorqud”un adını çəkmir, ordakı Təpəgöz süjetindən yan keçir. “Manas”ı “Odisseyə”, “Roland haqqında nəğmə”, “Şahnamə” ilə müqayisə edir, ancaq süjetin ümumtürk epik ənənəsində daha zəngin yer tutduğundan və tarixinin qədimliyindən danışmır⁴⁶⁹.

S.M.Abramzona görə isə “Təpəgöz süjetinin avropa xalqlarının folklorundan mənimsəmə olduğu haqqında fikirlərin qəbul edilməsinə baxmayaraq, onun başqa yolları da var”. Müəllif belə qənaətə gəlir ki, bu süjetin tarixi çox qədimdir və bir tərəfdən Yunanıstanda, digər tərəfdən Uzaq Şərqdə yaranmış və “Manas”

⁴⁶⁹ Бернштам А.Н. Эпоха возникновения великого киргизского героического эпоса «Манас» // Киргизстан. Литературно-художественный альманах. Фрунзе. 1946. с.140-119.

eposuna da Uzaq Şərqdən daxil olmuşdur⁴⁷⁰. S.M.Abramzon da “Dədə Qorqud”dakı Təpəgöz süjetinə toxunmadığından onun mənşəyini Uzaq Şərqlə bağlamağa məcbur olmuşdur. S.M.Abramzon ən çox monqol folklorunda rast gəldiyi Təpəgöz süjetlərinə əsaslanmışdır. Uzaq Şərqdə yaşayan türklərin də folkloru bu süjetlərlə olduqca zəngindir. Qazax alimi E.D.Tursunov Təpəgöz süjetlərinin türk- monqol versiyalarını geniş şəkildə araşdıraraq onların hamısının türk mənşəli olduğunu, monqollara və Avropa xalqlarına, Homerin “Odisseyə” əsərinə də türk folklorundan keçdiyini söyləmişdir⁴⁷¹.

Türk folklorundakı bütün Təpəgöz obrazları və onunla bağlı süjetlər bir-birinə çox yaxındır. Ümumiyyətlə, Azərbaycan, qırğız, qazax, türkmən, özbək, altay, qaraqalpaq, başqırd, tatar, balkar, tuva və s. türk xalqlarının folklorunda Təkgöz/Taygöz/Təpəgöz süjetləri çoxdur. Anadoludan toplanmış ağız ədəbiyyatında da bu obraza çox rast gəlinir. Hazırda Topqarı muzeyində saxlanan və “Dədə Qorqud”a çox yaxın olan bir variant məhz Anadoludan toplanmışdır. Onu O.Ş.Gökyay 1938-ci ildə nəşr etdirdiyi “Dədə Qorqud kitabı”na daxil etmişdir. Onun qısa məzmunu belədir: “Pusat igid və güclü bir gəncdir. Tez-tez şir ovuna gedir. Bir dəfə şir axtara-axtara gəlib Qaf dağının arxasına-Təpəgözlərin yaşadığı yerə çıxır. Bir balaca Təpəgözü tutub evə gətirir və onu böyüdür”.

Anadolu variantı ilə “Dədə Qorqud”un süjeti çox oxşardır. M.H.Təhmasib onlardan üçünü ayrıca qeyd etmişdir:

1. Qəhrəmanların adları Basat və Pusat, azman isə Təpəgözdür.
2. Anadolu variantında Pusat, “Dədə Qorqud”da Aruz Təpəgözü evində bəsləyib böyüdür.
3. Pusat şir ovuna gedir, Basat aslan südü ilə böyüyür.

Mətn yarımçıq olduğundan Anadolu variantında hadisələrin sonra necə inkişaf etdiyi bilinmir. Ancaq mövcud parçadakı bu oxşarlıqlar süjetin inkişafı haqqında fikir söyləməyə imkan verir.

Qaynaqların hərtərəfli tədqiqindən aydın olur ki, bir çox şərq nağılları Yunanıstana aparılmışdır. “Odisseyə”dakı əksər süjetlər

həmin nağıllardan götürülüb. Ziya Göyaltım bir fikri də yuxarıda deyilənləri təsdiqləyir: “Əski yunanların mədəniyyətdə müəllimləri skiflər, əski xaldeylərinki (keldanilərin) isə şumerlər olduğu kimi, əski germanların ustadları və tərbiyəçiləri də hunlardır”⁴⁷².

Qara dəniz sahillərində yaşayan türklər arasında Təpəgöz haqqında çoxlu nağıl, əfsanə və rəvayət mövcud olmuşdur. Məsələn, “Yalıboğaz daşı” adlı nağılda məhz Taygöz nəhəngdən danışılır. Onun da yeganə gözü kəlləsinin ortasındadır. Mağarada yaşayır, adam yeyir. Onun gözünü bir qız oxla kor edir⁴⁷³. Həmin nağıldan bəlli olur ki, Taygöz nəhəngin altı barmağı varmış və Krımda bir daş üstündə onun əlinin izi qaldığına xalq arasında inam yaşayır. Bu gün Tovuz, Gədəbəy rayonlarında altı barmaqlı canlı varlıqlar haqqında çoxlu rəvayətlər söylənir. Tovuz- Gədəbəy bölgəsinin Xınna dərəsində- Samanlıq kəndində bir nəsil altıbarmaq adlanır.

Təpəgözün atası Sarı çobandır, oğuzdur, anası pəri qızıdır, oğuzdan deyil. A.Nəbiyev yazır ki, “Pəri ilə insan övladının bu qəfil izdivacı yalnız “Dədə Qorqud” boyuna məxsusdur”⁴⁷⁴. Obrazın, süjetin və bütövlükdə boyun indiyə qədər açılmamış sirlərinin açarı məhz buradadır. Homerin “Odisseyə” poemasında da bu hissə olmadığa görə, onun açarı da yoxdur.

Pəri qızı irəlincədən bilirdi ki, onun doğacağı Təpəgöz Oğuzun başına bəla olacaq. Bəzi müəlliflər bunu zina kimi başa düşüb Təpəgözü onun məhsulu kimi dəyərləndirmişlər. Ancaq bu zina Oğuzun öz içindən bir qadınla baş versəydi, heç vaxt Təpəgöz doğulmazdı. Oruc Əliyevə görə, Azərbaycan nağıllarında pəri qızları, əsasən, gözəlliyin, sağlamlığın, xeyirxahlığın simvolu kimi əks edilirlər⁴⁷⁵. Türk folklorunda pəri qızı ilə evlənmə yeganə hal deyil, lakin bu evlilikdən Təpəgözün doğulması nadir hadisədir. Bəs niyə belə olmuşdur? Bu bir təsadüfdürmü? Bizcə, burada iki mühüm məsələyə diqqət yetirmək lazımdır. Bunlardan birincisi bu evliliyin kökündə zorakılığın dayanmasıdır. Çobanm

⁴⁷²Göyaltım Ziya. Türkçülüğün əsasları. Bakı. “Maarif”. 1991.s.124.

⁴⁷³Легенды и предания Крыма. Симферополь. 1998.с.91.

⁴⁷⁴Nəbiyev A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgöz fenomeni // Bakı.

“Azərbaycan” qəz. 27-28 may 1999. s.5.

⁴⁷⁵Əliyev Oruc. Azərbaycan nağıllarında qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu motivi // Bakı. OTKOTGUFKM. II kitab. 2004. s.316-317.

⁴⁷⁰Абрамзон С.М. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас» // Москва. СЭ.1947, № 2, с.151-152.

⁴⁷¹Tursunov E.D. Təpəgözün kor edilməsi haqqında rəvayətin türk- monqol versiyaları // Bakı. DQ. 2002. № II, s. 42.

hərəkətində bir zorakılıq var. İkincisi, “pəri qızı” obrazı Təpəgözü doğan qadın kimi yox, Oğuzdan olmayan qadın kimi yaradılmışdır. Eposda bu məsələnin ayrıca vurğulanması heç vaxt təsadüf hesab edilməməlidir. “Pəri qızı” bir koddur. Onun düzgün açımı böyük önəm daşıyır. Oğuz+Pəri qızı =Təpəgöz. Əslində burada gen dəyişikliyi nəticəsində mutasiya baş vermişdir. Oğuzun qanına kənar qan qarışmışdır. Bəlanı qanın qarışması törətmişdir. Süjetin bu cəhətinə toxunan S.Əliyev “Pəri qızını kafir qızı, Təpəgözü oğuzla nifrət bəsləyən uşaqlar” kimi qələmə vermişdir⁴⁷⁶. Bizeə, burada nifrətdən yox, oğuzun qanına yad qanın qarışmasından danışmaq daha doğru olar.

Türk folklorunda Təpəgözün çoxlu oxşarları və adları var: manqadxay, manqa, manqus, munus, monus, çulmus, şulmus və s. Bu adlar “düşmən”, “iblis”, “güclü”, “nəhəng” mənalarından başqa həm də “yad tayfadan, özgə tayfadan olan” anlamı verir. Sonuncu mənə Təpəgözün pəri qızından, yəni oğuz qanına yad qanın qarışmasından doğulması faktı ilə yaxından səsleşir. Eyni motivi bir Şumer mətnində görürük. Burada Şumerin niyə məhv olmasından söhbət gedir. Ur şəhərinin çarı Tanrıların yığıncağında şikayətlənir ki, “Ur şəhərinin və onun əhalisinin başına gələn bəla Enlilin şumer toxumundan olmayan adamı şəhərin çarı təyin etməsinin nəticəsidir”⁴⁷⁷. Enlil nəinki Şumer qanından olmayan adamı Ur şəhərinə xaqan qoymuş, hətta şəhəri dağıdarkan onu himayə etmişdir. Bir Şumer mətnindən bəlli olur ki, Enlil xeyirli küləyi Urdan qovmuş, bədbəxtlik küləyini çağırmışdır:

Enlil tufanı çağırdı,
Ölkə dərd içindədir.
Həyat küləyini qovdu ölkədən,
Ölkə dərd içindədir.
Xeyirli küləyi qovdu ölkədən,
Ölkə dərd içindədir.
Şər küləyini çağırdı,

⁴⁷⁶Əliyev Seyran.P.Mirobil: “Dədə Qorqud kitabı” və orta əsr Avropa eposlarında işlənmiş ümumi motivlər və oxşar ifadə vasitələri // DQD. Bakı. 2014. s. 200.

⁴⁷⁷Ситчин З. Двенадцатая планета. Москва, 2007. с. 109.

Ölkə dərd içindədir.⁴⁷⁸

Bu çox maraqlı faktdır. Şumerdə Şumer toxumundan olmayan adam çar olub, dövləti və xalqı bəlaya sahr. Oğuzda pəri qızından doğulan Təpəgöz böyük bir eli və xalqı ölümlə üz-üzə qoyur. Tofiq Hacıyev haqlı olaraq yazır: “Dədə Qorqud süjetləri Şumer dərinliyinə getdiyinə görə, mif və nağıl başlanğıcına bağlandığına görə, hadisələrdə fantaziya məntiqi müəyyən, bəlkə də mühüm rol oynayır və buna görə də “Kitab”ımız boylarında nə isə bir çatışmazlıq, uyğunsuzluq, qeyri-təbiilik, qeyri-inandırıcılıq görmək özünü doğrultmur”⁴⁷⁹. Şumer dərinliklərinə gedib çıxan boylardan biri “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”dur.



4-cü şəkil. Şumer Təpəgözü

Şumer qaynaqlarında təkgözlü azmanın iki şəkli tapılmışdır (4-cü şəkil). Bunlar gil lövhələrdən hazırlanmış möhürlərin üzərindədir. Onlardan biri Nyu-York şəhərində Pirpont Morqanın şəxsi kitabxanasında, digəri Berlin Muzeyində saxlanır. Birinci möhür IV Uruk dövrünə, ikinci isə III Erkən sülalələr dövrünə aid edilmişdir. Gil lövhə üzərində çəkilmiş bu şəkildə doğrudan da kəllənin ortasında bircə göz vardır. Deməli, bu şəkildə təsvir olunmuş azmanın təpəgöz/kəlləgöz olduğu şübhəsizdir.

Şumer rəssamları öz əsərlərini daha çox yazılı mətnlərdə rast gəlinən obraz və süjetlərin təsvirinə həsr etmişlər. “Bilqamis” dastanı ilə bağlı tapılmış rəsmlər bunu aydın göstərir.

Təpəgözün əcdadı Şumer mətnlərində əjdaha obrazında təsvir edilmişdir. Bu obrazı ilk dəfə e.ə. III minilliyə aid mətnlərdə görürük. İndiyə qədər bu cür üç mətn tapılmışdır. Onlardan ikisində əjdaha ilə tanrılar (Enki və Ninurta), üçüncüsündə isə insan (Bilqamis) vuruşur. “Bilqamis. Enkidu və Yeraltı dünya” adlandı-

⁴⁷⁸Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. Москва. «Наука». 1984. с.135.

⁴⁷⁹Насиуев Т.І. Шумер мифи və Azərbaycan tarixi // OTKOTG UFKM. Bakı. 2007. s.627.

rılmış eposun proloquunda Tanrı Enki Kur adlı əjdahayla, “Tanrı Ninurta’nın igidlikləri və xidmətləri” adlandırılmış mətndə isə Tanrı Ninurta Azaq adlı əjdahayla vuruşurlar⁴⁸⁰.

Şumer qaynaqlarında Təpəgözlə müqayisə olunan ikinci obraz Humbabadır. Bilqamisla Enkidunun Humbabanı və Basatın Təpəgözü öldürdükləri səhnələrin oxşarlığını Qara Namazov, Ağayar Şükürov, Q.Rəcəbli və A.Hüseynov⁴⁸¹ müşahidə etmişlər.

Təpəgöz obrazını Şumer mifləri ilə bağlayan çox maraqlı bir epizod da ayaqqabı məsələsidir. Basat Təpəgözü öldürməyə gələrkən Təpəgöz onu tutub ayaqqabısının içinə qoyur. Basat da xəncərini çəkib çəkməni yarıb və onun içindən çıxır.

“Bilqamis və ölməzlər dağı” poemasında Bilqamis əbədi həyat axtarışına çıxır. Bu zaman Günəş tanrısı Utuya üz tutub ondan yardım istəyir. Utu deyir:

Sənin ayaqlarına
Kiçik ayaqlarına
Kiçik ayaqqabılar
Düzəldəcəyəm mən
Sənin ayaqlarına
Böyük ayaqlarına
Böyük ayaqqabılar
Düzəldəcəyəm mən.⁴⁸²

Şumer mətnlərində hər şey öz adı ilə adlandırılmır, çox zaman onlara rəmzi, məcazi don geyindirilir. Humbabanın 7 şüası, Bilqamisın 7 dağ aşması, ayaqlarının böyük və ya kiçik ölçülü olması, Utunun onun böyük ayaqlarına böyük, kiçik ayaqlarına kiçik ayaqqabılar düzəltməsi bu cür məcazlaşdırılmış ifadələrdir ki, söhbətin həqiqətən nədən getdiyini asanlıqla başa düşmək olmur. Bütün hallarda Təpəgözün ayaqqabısı ilə “Bilqamis və ölməzlər dağı” poemasındakı ayaqqabı motivi arasında çox sıx bağlılıq var, hətta onların məcazi mənalı da eynidir. Basat Təpəgözün yoluna

⁴⁸⁰Краммер С.Н. История начинается в Шумере. Москва. 1991.с.178-182.

⁴⁸¹Namazov Qara. Qədim dastanların izləri // ОТКОТГУФКМ. VI kitab. Bakı. 2010. s. 382-383; Şükürov Ağayar. Dədə Qorqud mifologiyası. Bakı. “Elm”. 1999. s.58; Rəcəbli Q.Ə. “Dədə Qorqud” oğuzlarının ilk vətəni haqqında // «ДК- 1300». Bakı. 1999. s. 29; Гусейнова А.И. Мифологическое воззрение древних тюрков, отраженные в эпосе «Деде Коркут» // «ДК-1300». Bakı. 1999. s. 65.

⁴⁸²Sadiq İslam. Şumer qəhrəmanlıq dastanları // Bakı. “Azərbaycan”. 2010. №12. s.179.

çıxmış əngəldir, o bu əngəli ayaqqabısında gizlədir. Bilqamisın yolunda 7 şüası olan Humbaba var. Utunun verdiyi hər ayaqqabı bu 7 şüanın birindən qorunmaq üçündür. Kiçik şüalar üçün kiçik ayaqqabılar, böyük şüalar üçün böyük ayaqqabılar lazımdır.

Basatla Bilqamis arasında birbaşa bağlılıq yaradan epizodlardan biri də qəhrəmanların xilas üçün tanrıya üz tutmaları və onları tanrının xilas etməsidir. Təpəgöz Basatı öldürmək üçün bir neçə dəfə ona həmlələr edir, hər dəfə onun “Oğlan, qurtuldunmu?” sualına Basat “Tanrım qurtardı”- deyər cavab verir. Sonuncu dəfə Təpəgöz Basatı künbədə salır, bu dəfə künbəd yarılır və 7 yerdən qapı açılır. Basat birindən bayıra çıxır.

Bilqamis da ölməzlər dağına getmək üçün 7 əngəlin yanından ötməlidir. Əvvəla, Basatın çıxmağı üçün künbəddən 7 qapı açılması və Bilqamisın 7 dağ-7 əngəl aşması motivləri də bir-birilə yaxından səsleşir və onu da diqqətdən kənar qoymaq olmaz. Nəhayət, Bilqamis tanrı Utuya üz tutur, Utunun köməyi ilə 7 dağ aşır, yəni onun yolunu kəsmiş 7 əngəlin yanından sağ-salamat ötə bilir. Məhz bu paralellərə əsaslanıb demək olar ki, Basatı da günəş tanrısı Utu xilas etmişdir. Oğuzun şəcərəsinin müdriklik tanrısı Enkiyə bağlanması da, Bilqamisın Utunun nəslindən olması da bu fikri söyləməyə əsas verir.

S.N.Kramerin bir fikri də bizim araşdırmaların sonucunu təsdiqləmək baxımından maraqlıdır. O yazır ki, “əjdaha ilə vuruşma motivi dünyanın bütün xalqlarında geniş yayılmışdır. Yunanıstanda allahlar və qəhrəmanlar haqqında çoxlu rəvayətlər var. Onların hərəsi bir qeyri-adi varlığı öldürür. S.N.Kramer bunun ardınca motivin mənşəyinə toxunur və onun hələ b.e.ə. 3-cü minillikdə Şumerdə mövcud olduğunu yazır: “E.ə. 3-cü minillikdə əjdaha ilə mübarizə motivinin Şumerdə yarandığını nəzərə alsaq, onda bununla bağlı bütün yunan və erkən xristian əfsanələrinin əksər detallarının Şumer qaynaqlarından götürüldüyünü deyər bilərik”⁴⁸³. Dəməli, həmin motivləri yunan və qədim xristian müəllifləri yaratmayıblar. Doğrudur, S.N.Kramer türk folklorunu araşdırmamış, Şumer mətnləri ilə türk folkloru arasında paralellər aparmamışdır. Bu onun tədqiqat mövzusu olmamışdır. Buna baxmayaraq, onun yuxarıdakı fikirləri bizim üçün çox qiymətlidir,

⁴⁸³Краммер С.Н. История начинается в Шумере. Москва. 1991. с.178.

ŞUMER VƏ TÜRK FOLKLORUNDA ZOOMORFİK OBRAZLAR

çünki bu günə qədər Təpəgöz obrazının və süjetinin mənşəyi əksər alimlər tərəfindən təhrif edilmiş, onun yunanlardan götürüldüyü kimi heç bir əsası olmayan yanlış mülahizələr irəli sürülmüşdür. Qısaca demək lazımdır ki, bizim Təpəgöz və Polifem obrazlarının mənşəyi ilə əlaqədar apardığımız araşdırmada birincinin oğuzlarla, ikincinin yunanlarla bağlı olub-olmaması məsələsinə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Bəlli olmuşdur ki, doğuluşundan ölümünə qədər Təpəgözün bütün həyatı Oğuzla bağlı olduğu halda, Polifemin yunanlarla heç bir bağlılığı yoxdur. Bunun məntiqi nəticəsi odur ki, doğuluşundan ölümünə qədər bütün həyatı Oğuzla bağlı olan bu obraz Oğuz eposuna kənarından gətirilə bilməzdi. Əksinə, yunanlarla heç bir bağlılığı olmayan Polifem obrazının kənarından alınma ehtimalı daha çoxdur.

Beləliklə, yuxarıdakı araşdırmalardan sonra Təpəgöz süjetinin mənşəyi haqqında son sözü söyləmək olar. Herodotun Təpəgöz süjetinin Şərqdən yunan ədəbiyyatına keçməsi haqqındakı fikri, oğuzların tarixinin qədimliyi, “Dədə Qorqud”dakı Təpəgöz süjetinin d’olğunluğu, zənginliyi və bitkinliyi, türk folklorundakı digər variantlarla yaxınlığı, onun türk xalqları arasında geniş yayılması, yunanlar arasında Homerə qədər bu süjetin olmaması, “Odiseya”dakı hadisələrin Şərq nağıllarından götürülməsi və yarımçıqlığı, ordakı təsadüflər, IX nəğmənin poemanın digər nəğmələri ilə bağlanmaması, “Dədə Qorqud” ilə Şumer mətnləri arasındakı oxşarıqlar bütövlükdə belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, Təpəgöz obrazının tarixi çox qədimdir, yunan mənşəli deyil. Bir sözlə, bu süjet türklərdən yunanlara keçmişdir. Homer Türkiyənin İznir şəhərində doğulub yaşamış, türk xalq yaradıcılığı ilə yaxından tanış olmuş, bu süjeti türk folklorundan götürüb öz eposuna daxil etmişdir.

Son olaraq demək lazımdır ki, Avropa, o cümlədən yunan mədəniyyətinə türk təsirini ayrı-ayrı obraz, motiv və süjetlərlə məhdudlaşdırmaq olmaz. Arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış maddi mədəniyyət abidələri göstərir ki, yer kürəsinin çox böyük əraziləri Turan mədəniyyət zonasına daxildir⁴⁸⁴.

Qurd obrazı. Türk folklorunda Qurd obrazının xüsusi yeri var. Bu obraz haqqında indiyə qədər çox yazılıb və hələ çox yazılacaq, çünki onun poetik təhlil üçün verdiyi material zəngin, imkanlar genişdir. Hər bir araşdırıcı Qurd obrazına fərqli aspektdən yanaşır, onu öz təhlil prizmasından keçirir, ona görə də həmişə yeni söz demək, yeni fikir söyləmək olur.

“Dədə Qorqud” və “Koroğlu” eposlarında qurd obrazına xüsusi məhəbbət olduğu aydın gözə çarpır. “Dədə Qorqud”da “Qurd üzü mübarəkdir”, “Yeni bayırın qurduna bənzərdi yigidlərim”, “İssiz yerin qurdu kimi ulaşıldılar”, “Azvay qurd əniyi erkəgində bir köküm var”, “Koroğlu”da “Nə qədər səfil gəzərəm, Adım qurd oldu, qurd oldu”, “Çaqqal əniyi qurd olmaz, Yənə qurd oğlu qurd olu”, “Koroğlunun Qurd oğluyam” kimi misralar çoxdur. Hər iki epos türk poetik təfəkkürünün məhsuludur. Qurd yalnız türk xarakterinin ifadəsi üçün seçilmiş uğurlu bədii təsvir vasitəsi, bənzətmə olmayıb, onun daha dərin sətiraltı mənalara var.

“Bilqamıs” dastanında da qurdla bağlı maraqlı bir səhnə var. Enkidu Uruka gəlir, insan kimi yaşamağa başlayır:

Zeytun yağı sürtüb o, bənzədi insanlara,
Əyninə paltar geydi, bənzədi igidlərə.
Yaraq-yasaq götürüb döyüşdü şirlər ilə-
Narahatlığı getdi gecələr çobanların.
Aslanlara güc gəldi, dil tapdı qurdlarla o.⁴⁸⁵

“Enkidu şirlərlə döyüşür”, “aslanlara güc gəlir”, lakin “qurdlarla dil tapır”. Bizi də maraqlandıran elə budur. “Qurdlarla dil tapmaq” ifadəsi həm Şumerdə də qurda böyük sevgi, sayğı və məhəbbət olduğunu, həm də qurdun danışdığını göstərir. Qurd türkün totemidir. “Dədə Qorqud” və “Koroğlu” eposlarındakı qurd obrazı məhz türkün totemi olan qurddur. “Bilqamıs”da da qurda sevginin ifadəsi təsadüfi deyil. Deməli, “Bilqamıs”, “Dədə

⁴⁸⁴Ламберг – Карловски К.К. Модели взаимодействия в III тысячелетии до н.э.. От Месопотамии до долины Инда / Москва.ВДИ.1990.№1.с.16.

⁴⁸⁵Bilqamıs dastanı (Tərcümə edən İsmayıl Vəliyev). Bakı, 1985. s.20.

Qorqud” və “Koroğlu” eposunun üçü də eyni etnik duyğu və düşüncə ilə yoxsulmuş, onlardakı müsbət obrazlar eyni etnogene- tik kodlarla şifrələnmişdir. Bunu digər paralellər də göstərir.

Türk mifik təfəkküründə Qurd bir neçə funksiyanı yerinə yetirir, yəni biz onu bir neçə statusda görürük.

1. **Bozqurd əcdaddır.** Türklərin Çin qaynaqlarında saxlanmış “Göytürk” dastanında türklərin məhz bir Qurddan törədikləri öz əksini tapmışdır. Dastanda deyilir ki, Aşına adlı bir ailədən törəmiş göytürklər Lin adlı bir məmləkət tərəfindən məğlub edilib hamısı öldürüldülər. Təkcə on yaşmda bir oğlan uşağı qaldı. Düşmənlər onun ayaqlarını kəsib bir bataqlığa atdılar. Onu bir dişli Qurd bəsləyib böyütdü. Onlar dağda bir mağarada yaşadılar və Qurd oğlandan 10 uşaq doğdu. Bu 10 oğlanın hərəsi sonradan bir soyun əsasını qoydu və bu soylar türklərin əcdadları oldular⁴⁸⁶. Karluklar şərqli türklərin Aşına tayfa adını şərfəli daşıyırdılar. Qaraxanlılar da özlərinin Aşına tayfasından olduqlarını bilirdilər. Qazaxların “İgid və Qurd” nağılında qəhrəman Qurdlə evlənmişdir⁴⁸⁷. Bu nağılda qurd gecələr gözəl bir qız olur və insan kimi danışır. “Canavar oğlu” adlı Azərbaycan nağılında isə qəhrəman canavarın oğludu⁴⁸⁸. Maraqlıdır ki, hər iki nağılda qurd qadındır, anadır. Bu da Aşına əfsanəsi ilə eyniyyət təşkil edir.

S.Q.Klyastorniy 1968-1969-cu illərdə Monqolustanda apardığı çöl tədqiqatları zamanı böyük Türk xaqanım qəbrindəki iki metrlik baş daşının üstündə ayaqları düşmənlər tərəfindən kəsilmiş uşağı qurdun əmizdirdiyinin təsvirini tapmış və onun yuxarıdakı miflə bağlı olduğunu söyləmişdir⁴⁸⁹. Mifdə və daşın üstündəki təsvirdə Aşına qılçaları kəsilmiş uşağı əmizdirir. Qurdun uşağı əmizdirməsi motivi türk folklorunda geniş yayılmışdır. Tovuz bölgəsindən Aldədə haqqında xeyli əfsanə və əsəti toplanmışdır. Onlardan birində Aldədənin balaca oğlu itir və onu Qurd tapıb əmizdirir. Aldədə uşağı tapıb evə gətirir, ona deyir ki, anan Mah-

⁴⁸⁶ Böyük Türk Klassikləri. Ötükən. S.52-53.

⁴⁸⁷ Qazax xalq nağılları. Bakı. “Azərənşr”. 1988. s.79.

⁴⁸⁸ Azərbaycan folkloru külliyyatı. II c. Nağıllar. 2-cü kitab (Tərtib edənlər: Hüseyn İsmayilov, Oruc Əliyev). Bakı. 2006. s.319.

⁴⁸⁹ Кляшторный С.Г. Древнетюркская письменность и культура народов центральной Азии // ТС, Москва. «Наука».1972. с. 257.

peykərdi, atan mənəm. Uşaq deyir ki, mənim anam Bozqurddur, mən onun döşündən süd əmmişəm⁴⁹⁰. S.Paşayev Aldədəni Dədə Günəşlə, onu Günəş tanrısı ilə, Mahpeykəri isə Ayla eyniləşdirmişdir⁴⁹¹. Burada Qurdun Günəşin simgəsi olduğu aydın görünür.

Uyğurların “Törəyiş” dastanında da Qurd əcdad statusunda çıxış edir. Hun xaqanlarından birinin qızları o qədər gözəl olmuşlar ki, ataları onları insan oğullarına ərə verməyi rəva görməmişdir. Ona görə, qızlarını Tanrıya ərə vermək qərarına gəlmişdir. Bir gün qızlar qüllənin dörd yanında dolayan bir Qoca Qurd görmüş və onu Tanrı zənn edərək yanına enmişlər. Qurdlə kiçik qızdan Doqquz Oğuzlar doğulmuşlar. Ona görə də Doqquz Oğuzların səsləri Qurd səsinə bənzəyir⁴⁹². İsrəfil Abbaslı da qızla evlənən Bozqurdun əslində Tanrı olduğunu söyləmişdir⁴⁹³.

Türk mifik düşüncəsində Qurdun əcdad funksiyasını yerinə yetirməsinin çox mükəmməl etno poetik əsasları var. Bunu yalnız mifik düşüncənin məhsulu hesab etmək yənşdir. Xaqanın qızı ilə evlənən Qurd Tanrıdır. Tanrı öz şəklini dəyişib Qurd cildinə girmişdir. Yəni Qurd Tanrının metamorfozlaşmış obrazıdır.

N.Cəfərov və K.Vəliyev Qurdun tanrı ilə eyniləşdirilməsini deformasiya hesab etsələr də⁴⁹⁴, Şumer və türk folklor örnəklərinin müqayisəli təhlili bu fikrin əksini deyir. Şumer dilində canavara bürü deyilmişdir. Əksər türk dillərində bürü sözünə rast gəlinir. Türklər qurda daha çox göy bürü demişlər. Burdakı “göy” sözü əvvəlcə rəng yox, səma, göy mənalarında işlənmişdir. Bununla “Göy Tanrı”da olduğu kimi qurdun da göy, səma mənşəli olduğuna işarə edilmişdir⁴⁹⁵. S.L.Tolstov da “gök bürü”

⁴⁹⁰ Yanardağ əfsanələri (Top-b iş-ni Sədnik Paşayev). Bakı. 1978. s.114.

⁴⁹¹ Yenə orada, s. 4.

⁴⁹² Muazzez İlmiye Çığ. İbrahim Peyğəmbər. Sumer yazılarına və Arkeolojik Buluntulara göre. Kaynak yayınları. 10-cu nəşr, İstanbul, 2009, s.54; Бичурин Н.Я. (ИАКИНФ). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л. 1950. с.214-215.

⁴⁹³ Abbaslı İsrəfil. Qədim türk eposu: mənəqəbələr və dastanlar // Bakı.

AŞXƏDT. 2005. XVI kitab. s.24.

⁴⁹⁴ Cəfərov Nizami, Vəliyev Kamil. Qədim türk eposu // AƏT. VI c-də. 1 c. Bakı. 2004. s.356.

⁴⁹⁵ Seyidov Mirəli. Bəri-Qurt. Bakı. 2006. s.21.

ifadəsindəki “göy” sözünün “göyə məxsus”, “göy mənşəli” demək olduğunu yazmışdır⁴⁹⁶.

Qədim türklər Qurdun göydən gəldiyinə və hətta Tanrı oğlu olduğuna doğrudan da inanırdılar. Bu inamın izlərini ayrı-ayrı türk xalqlarının zəngin folklor öməklərində aydın görmək olur. Məsələn, yakutlar canavarı öz adıyla çağırır, ona “uhun kuturuk” (uzun quyuq), “Xallan yola” (göyün oğlu) yaxud “Tanara yola” (Tanrının oğlu) deyirlər. Burada türklərin Göyə Tanrı, Tanrıya Göy dediklərini unutmamalıyıq. Çuvaşlar canavarı “piqumbar yitti” (peyğəmbərin iti), tuvahlar isə “kök karak” (göygöz) adlandırırlar. Yakutların folklorunda Qurda Göy Tanrı Ulu Toyonun oğlu deyilir. Buryatlar isə onu “Göyün iti” (Tenqerin noxoy) deyər çağırırlar. Bundan başqa, Qurd əcdad olduğuna görə, onun adını dəyişirlər (evfemizm). Altaylar ona “göy it”, “yerin iti”, “yerin küçüyü” və s. deyirlər. Azərbaycanda da çox zaman qurda “ağzıqara” deyilir. Altaylar qoyuna düşmüş canavarı qovmaq üçün “Börü” deyər böyük əcdadlarını köməyə çağırırlar.

Moğol əfsanələrinə görə, Çingiz xanın əcdadı Börtə-Çinə olmuşdur. O, Tanrının əmri və arzusu ilə doğulmuşdur. Onun arvadı Qoa-Maraldır. Börtəçinə Bozqurd deməkdir. Alan Qoanın (Marahn) beş oğlundan ilk ikisinin atası Dobun-Mergendir (Börtə-Çinə-Qurd). Alan Qoanın sonuncu üç oğlunun atasının kim olduğu bilinmir. Alan Qoa iki böyük oğluna deyir ki, bilirəm, üç oğlumun atasının kimliyi sizi düşündürür. Onlar işıqdan doğulublar, “Tanrının övladlarıdır”.

Bu əfsanələrin hunların Böyük Çölün cənub sərhədlərində yaşadıkları dövrdə yarandığı güman edilir. A.N.Bernştam Şərqdə Hun cəmiyyətinin e.ə. III əsrdə yarandığını yazır. Lakin F.Xirt, De Qroot, O.Franke, H.Vamberi və başqaları bu tarixi e.ə. XXIII-XIX əsrlərə aparmışlar⁴⁹⁷.

Qurdun əcdad statusunda çıxış etdiyini “Dədə Qorqud”da Salur Qazanın dilindən bütün çılpalığıyla eşidirik:

Ağ qayamın qaplanının erkəyində bir köküm var,
Ortac qırda sizin keyikləriniz durğurmaya.
Ağ sazın aslanında bir köküm var,
Qaz alaca yündünü durğurmaya.
Azvay qurd əniyi erkəyində bir köküm var,
Ağca yunlu Tümen qoyunun gəzdirməyə.⁴⁹⁸

Burada Salur Qazan Qaplanın, Aslanın və Qurdun adlarını çəkir, özünün soykökünü onlara bağlayır. Biz Basatın da Aslan südü əmədiyini, onu özünə ana saydığını bilirik. Onların adlarını çəkərkən Salur Qazan bizim düşündüyümüz vəhşi heyvanları nəzərdə tutmamışdır. Bunun gizli kodunu açmaq üçün Salur Qazanın Qurda münasibətinin digər tərəflərinə işıq tutmaq lazımdır. Eposun başqa bir yerində Salur Qazan deyir: “Qurd üzü mübarəkdir, qurdlan bir xəbərleşəyim”. Qədim türklərin düşüncəsində yalnız “Tanrının üzü mübarək” sayılmışdır. Deməli, Salur Qazan “Qurdla xəbərleşəyim” deyəndə Tanrıya xəbərleşməyi nəzərdə tutmuşdur. “Azvay qurd əniyi erkəyində bir köküm var” formulunun sirrini açmaq üçün poetik kod da məhz yalnız Tanrıya ünvanlanan “Qurd üzü mübarəkdir” formulunda verilmişdir. Muxtar Kazımoğlu Qazanın qurdla xəbərleşməyini qurdun insan kimi dil qanan, dərd anlayan varlığı təmsil etməsi kimi mənalandırmışdır⁴⁹⁹. R.Əlizadəyə görə, “qurdun üzünün mübarək” sayılması onun bərəkət verməsi deməkdir. Bu da Qurdun Oğuz etnosunun inkişafı ilə bağlı hamı obrazının inikasları olaraq eposda təzahür edir. O başqa bir yazısında oğuzların Bozqurdunun altayların Humayına və yakutların Ayısıtma bənzədiyini deyir⁵⁰⁰. Ancaq Humaym və Ayısıtın Tanrı-əcdad obrazları olduğuna toxunmur. Humay təkcə altaylarda yox, əksər türk xalqlarında ana Tanrıdır.

Qurdun əcdad olduğu bir çox türk xalqlarının etnogenezində öz təsdiqini tapmışdır. Başqırd alimi Kirey Mergenə görə, cənub-

⁴⁹⁸“Kitabi-Dədə Qorqud”, “Gənclik”, Bakı, 1978. s.147.

⁴⁹⁹Kazımoğlu Muxtar. Qazan xan və Molla Nəsrəddin yaxud mif və antimif // Bakı. DQ. 2006. № II. s. 4.

⁵⁰⁰Əlizadə Rövşən. “Dədə Qorqud kitabı”nda boz qurd obrazı // Bakı. DQ. 2006. № 3. s.141; Əlizadə Rövşən. Türk epos ənənəsində əcdad kultu // OTKOTGUFKM. V kitab. Bakı. 2007. s.530.

⁴⁹⁶ Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации туркмен // ПИДО.1935, № 9-10, с.14-15.

⁴⁹⁷Бернштат А.Н. Очерк истории гуннов. Ленинград. 1951. с.21; Урманчиев Ф. По следам Белого Волка // Баку. СТ. 1978. № 6.с.23.

şərqi başqırd tayfalarının adı olan “başkurt” yaxud “başkirt” etnonimləri canavarın adlarından biridir (evfemizm) və sonradan bu ad bütün xalqın adına çevrilmişdir⁵⁰¹. Rus səlnamələrində Başkord qıpçaq şəxs adına rast gəlinir ki, V.A. Qordlevski onu totem mənşəli hesab edərək “ana qurd” kimi mənalandırmışdır⁵⁰². Başqırd folklorunda başqırdların qurddan törədikləri haqqında çoxlu örnəklər var. Hətta onlarda bir nəsil bürülər (qurdlar) adlanır. Bürü adlı bir nəsil adma da qırğızların etnogenezində iştirak etmiş etnoslar arasında rast gəlinir. İ.M.Miziyeve görə, özünün soy başlanğıcını Qurddan götürən türk tayfalarından biri də Aşyan, Aşan adlanmışdır⁵⁰³. Bu ad “Törəyiş” dastanındakı Aşına ilə bağlıdır. Füzuli Bayat yazır ki, çigil, yağma və karluk tayfaları Qurdu əcdad sayırdılar⁵⁰⁴. Göytürklərin və hunların soykökündə Qurdu durduğunu gördük. Bolqar xanlarından birinin adı Kubrat/Xubrat/Xudbard/Konrt/Konrot olmuşdur. N.A.Baskakov bu adı “Qurd” sözü ilə eyniləşdirmiş, onu evfemizm adlandırmışdır⁵⁰⁵.

Ləzgilər arasında onların iki əcdaddan-Qaşqa Şabandan və Ağ Qurddan törədikləri haqqında inam var. Osetinlərin 7 tayfasından birinin əcdadı Aqıza, başqa rəvayətə görə, iki qardaş- Taqa və Qurd olmuşdur⁵⁰⁶.

Qədim türk tayfalarından biri olan tarduşlar əcdadlarının Qurd olduğuna inanırdılar. Qədim monqol səlnamələrində qurdu nəslin əcdadı olduğu göstərilir. “Monqolların gizli tarixi”ndə deyilir ki, monqollar bir Börtə-Çinədən (Boz qurddan) törəyiblər⁵⁰⁷.

⁵⁰¹Кирей Мэрген (Киреев Ахняф Нуреевич). Башкирский народный героический эпос. Уфа. 1970, с.25-26.

⁵⁰²Гордлевский В.А. Что такое босый волк // Избранные сочинения. Т. 11. Москва. 1961. с. 496-497.

⁵⁰³Мизнев И.М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик. «Эльбрус». 1986. с.38.

⁵⁰⁴Bayat Füzuli. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı. “Sabah”. 1993.s.47.

⁵⁰⁵Баскаков Н.А. Имена собственные гунинов, болгар, хазаров, сабиров и аваров в исторических источниках // Баку. СТ. 1985. № 4. с.33.

⁵⁰⁶Косвен М.О. Очерки по этнографии Кавказа // СЭ. 1946. № 2. с.122.

⁵⁰⁷Шастина Н.И. Следы примитивных религий в шаманской мистерии «цям» // ИВФ. Москва. 1974. с. 312.

Z.V.Toğana görə oğuzlarda və qıpçaqlarda qurd xilaskardır⁵⁰⁸. “Dədə Qorqud”da Salur Qazanın Qurdla münasibətləri Qurdu oğuzlarda həm də əcdad olduğunu söyləməyə əsas verir. F.Zeynalov və S.Əlizadə də KDQ-də qurdu qəhrəmanın soykökü, əcdadı olduğunu vurğulamışlar⁵⁰⁹.

Biz “Dədə Qorqud”da Salur Qazanın Qurdla söhbətləşdiyini, xəbərləşdiyini görürük, ancaq Qurdu danışib- danışmadığını bilmirik. Oğuz xanın ordusuna yol göstərib, ona qələbələr qazandıran Bozqurd isə Oğuz xanla insan dilində danışdı. Buryatlara görə Qurd insanların danışığını eşidir və başa düşür. Bunu diqqətdən qaçıрмаq olmaz. Çünki burada söhbət insan-heyvan yox, insan-əcdad (Qurd/Tanrı) arasındakı ünsiyyətdən gedir. Şumer mətnlərindən bilirik ki, tanrılarla insanlar eyni dildə danışdılar.

Qurdu tanrı-əcdadın metamorfozlaşmış obrazı olduğunu bir maraqlı fakt da təsdiqləyir. Azərbaycanda və digər türklərdə bir adama qəzəblənəndə “Cəzanı Tanrı versin”, “Səni allah vursun”, “Bəlanı Tanrı versin”, “Səni allaha tapşırıram” kimi ifadələr işlədilir. Qaqauzlar isə bu ifadələrdə allah və Tanrı əvəzinə Qurd (canavar) sözü işlədirlər. Məsələn, onlar bu gün də “canavar ursun” deyərək qarğış eləyirlər. Bundan başqa, qaqauzlar inanırlar ki, onların bütün fikirləri və istəkləri canavara bəllidir⁵¹⁰. İnsanların qəlbindəki istək və fikirləri isə yalnız Tanrı bilir. Ona görə də qaqauzlar “canavar bayramı” keçirir və bu yolla pis ruhlardan qorunduqlarına inanırlar. Şumerlər pis ruhlardan qorunmaq üçün pəncərələrin üstünə və qapıların ağzına tanrı heykəlləri qoyurdular. Göründüyü kimi, şumerlərlə qaqauzların pis ruhlardan qorunmaq haqqında inanları demək olar ki, eynidir.

Türk epik qəhrəmanları Tanrı oğulları hesab edilirdilər. Məsələn, “Dədə Qorqud”da Beyrəyin atası Qam Bördür. Buradakı Bördəni araşdırıcıların çoxu Qurd kimi açıqlayırlar. S.Rzasoy isə yazır ki, “burada qurd struktur elementi həm atanın (Qam Bördə), həm

⁵⁰⁸A.Zeki Velidi Toğan. Ümumi Türk tarixinə giriş. İstanbul. 1981.s. 134.

⁵⁰⁹Zeynalov Fərhad, Əlizadə Samət. Tükənməz xəzinə // KDQ. Bakı. 1988. s.16.

⁵¹⁰Губогла М. Гагаузы // М. «Наука и жизнь». 1969. № 10. с. 99-103.

oğulun (Beyrək) adlarında kosmogenetik törəmə verir⁵¹¹. Koroğlu özünü Qurd oğlu adlandırır. Manasın isə Göyün-Tanrının oğlu və Qurdun törəməsi olduğunu görürük. Ona görə Manasın adının əvvəlinə çox vaxt kök-calami- göy bürü epiteti artırılır. S.M. Abramzon Manas haqqında yazırdı ki, onun boynu pələng boynu, göz qapaqları ilan göz qapaqları, qulaqları qurd qulaqlarıdır⁵¹². Manasın qırx igid yoldaşı da gödəkquyuq göy qurda bənzədilirdilər. Buradakı “göy” sözünü “göy/Tanrı” kimi başa düşmək lazımdır. Deməli, Manasın qırx igid yoldaşı da tanrı oğlanlarıdır. V.V.İvanov türk folklorundan danışmasa da, bir çox xalqların mifologiyasında Qurdun tanrı və əcdad olduğunu yazmışdır. Onun fikrincə, həttdə iran, yunan, german və digər hind-avropa ənənələrində müharibələrdə döyüşçüləri və tayfaların üzvlərini Qurd şəklində təsvir edir və onları Qurd adlandırırdılar⁵¹³. Göründüyü kimi, Qurddan danışılır, ancaq türklərin adı çəkilmir. Halbuki V.V.İvanovun toxunduğu bu mifoloji motivlər türklərdən onun saydığı hind-avropa xalqlarına keçmişdir. V.A. Qordlevski yazırdı ki, “qurd haqqında rəvayətlər türk-moңqol tayfaları üçün çox əzizdir və onu köçərilər asanlıqla Asiyadan Avropaya apara bilərdilər. Axı orta əsrlər Avropa eposu onların təsiri ilə yaranmışdır⁵¹⁴. Göytürklər kağanın qoruyucularına bürü, yəni qurd deyirdilər. Elə burdaca Avropa eposundan Qurdla bağlı bir nümunəyə toxunmaq yerinə düşər. “Atilla haqqında nəğmə” eposunda Atilla Qunnarı və Xyöqni qonaq çağırır. Atilla onların bacısı Qudrunla evlənmişdir. Qudrun qardaşlarına Qurd tükü sarınmış bir üzük göndərmişdir⁵¹⁵. Burada Qurd tükü sarınmış üzük hunların onları Qurd kimi mühasirəyə alıb tələyə salacaq-larına işarədir. Qunnar və Xyöqni bunu başa düşüb özlərini ayı ilə müqayisə edirlər. Bir Skandinav dastanında Siqmund və Sinfiotli meşədə gəzərkən

balaca komaya rast gəlirlər. Orada iki yad adam və başlarının üstündə asılmış canavar dəriləri görürlər. Dəriləri götürüb geyinən kimi canavar cildinə düşürlər⁵¹⁶. Komadakı adamların “yad”lığı və Siqmundla bacısı oğlu Sinfiotlinin canavar dərilərini geyində canavar cildinə düşəcəklərini bilmədikləri canavar dərilərinin skandinaviyalılara məxsus olmadığını göstərir. Qurd cildinə girmək motivi türk folklorunda geniş yayılmışdır. M.İ.Borqoyakov Qurdla bağlı maraqlı bir bilgi vermişdir ki, gırpunlar onların tutduqları torpaqlara gələrkən Qurd onlara yol göstərmişdir. Bu motiv Qurdun Oğuzla yol göstərməsi ilə tamamilə üst-üstə düşür. M.İ.Borqoyakov yazır ki, süjetin bu qədər yaxınlığını tipoloji oxşarlıq adlandırmaq olmaz və görünür ki, o skiflər və hunlar dövründə mövcud imiş⁵¹⁷. F.İ.Tahirova yazır ki, bir çox xalqların folklorunda Qurd müsbət obrazdır. Qərbi Avropa miflərində geniş yayılmış qurd-adamyeyən obrazına şərq slavyan və türk folklorunda demək olar ki, rast gəlinmir⁵¹⁸. Qərbi Avropa xalqlarının mifologiyasında və folklorunda qurd adamyeyən obrazında təsvir olunur və pisliyin, acgözlüyün, müharibənin simvoludur ki⁵¹⁹, bu da qurdun həmin xalqların əcdadı olmaq ehtimalını istisna edir. Hazırda elmdə yuxarıda deyilənləri təsdiqləyən onlarla təkbəddil-məz arqumentlər var. Onlardan ikisinə diqqət yetirək:

1. N.Y. Biçurin yazırdı ki, türklər özlərini Qurd adlandırırdılar. Bir yüksək vəzifəli çin əyani türklər üzərinə hücum planı haqqında demişdir: “köçəriləri qovmaq və qurdların üstünə cummaq”⁵²⁰.

2. Ə.Firdovsi türklərin vətəninə Qorqsar adlandırmışdır ki, bu “Qurdlar diyarı” deməkdir. Ə.Firdovsinin “Şahnamə”sində “Çigillərin şahı” Ərcəsbın qoşununda Qorqsar (Qurda bənzər) adlı qəhrəman var. Ağayar .Şükürov onu totem- canavar hesab edir⁵²¹.

⁵¹¹Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifologiyasında fraternal əcdad paradigması // ОТКОТГУФКМ. VI kitab. Bakı. 2010. s. 453.

⁵¹²Абрамзон С.М.. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990, с. 347-348.

⁵¹³Иванов В.В. Волк // МНМ. В 2-х томах. т. 1. Москва. 1991. с. 242.

⁵¹⁴Гордлевский В.А. Что такое босый волк // Избранные сочинения. Т. 11. Москва. 1961. с. 496.

⁵¹⁵Гуревич А.Я. «Эдда» и сага. Москва. «Наука». 1979. с.32.

⁵¹⁶Skandinav dastanları (tər.ed. Yusif Əzimzadə). Bakı. 1973. s.130

⁵¹⁷Боргойков М.И. Гуинско-поркский сюжет о прародителе-олене (быке) // Баку. СТ. 1976. № 3. с. 56-57.

⁵¹⁸Тагирова Ф.И. Отражение мифологического образа волка в различных лингвокультурах // АПСФ. Казань. 2009. с.148.

⁵¹⁹Полная энциклопедия символов и знаков. Минск. 2007. с.59-60.

⁵²⁰Бичурни Н.Я. (ИАКИНФ). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л. 1950. с.290.

⁵²¹Şükürov Ağayar. Mifologiya. III kitab. Bakı. “Elm”. 1995. s.111.

Mahmud Kaşqarlı yazırdı ki, türklər Qurda gücün, mərdliyin simvolu kimi baxır və onu tülküyə qarşı qoyurlar. Uşaq anadan doğularkən oğlan yaxud qız olduğunu bilmək üçün soruşurlar: “Qurd doğulub yoxsa tülkü?”. Bir işin dalınca gedib qayıdan adamdan “qurdsan yoxsa tülkü?” deyər soruşurlar. “Alpamış” eposunda Qaracan anasını elçi göndərir və qayıdanda bu cür də soruşur. Anası deyir: “Ay oğul, mən hara getsəm, harda olsam, ordan tülkü yox, qurd qayıdırəm”. Qurd qayıtmaq işin uğurlu olduğunu göstərir.

Nə yüksək vəzifəli Çin əyanı, nə Ə.Firdovsi, nə də M.Kaşqarlı hind-avropa xalqlarından hər hansı biri haqqında yuxarıdakı sözləri deməmişlər. İndi tamamilə aydın olur ki, V.V.İvanov adını çəkməsə də, hind-avropa xalqlarının Qurda bənzətdikləri həmin döyüşçülər və tayfa üzvləri türklər imiş. Türk epik qəhrəmanları da həmişə Qurda bənzədilir. Akademik B.Karriyev yazırdı ki, türk epik ənənəsində Qurd müsbət epitetdir, ona görə də eposlarda, məsələn, Koroğlunun əksər versiyalarında ən yaxşı igidləri “Qurd oğlu” adlandırırlar. Azərbaycan Koroğlusunu da eposda dönə-dönə “Qurd oğluyam” deyər öyünür. Koroğlunun oğlu Həsən də özünü atasına “Qurdoğluyam, Koroğlunun oğluyam” deyər təqdim edir. “Manas” eposunda Koyon Ahnın qaçışı Qurda bənzədilir: “O Qurd kimi dörd yanına göz gəzdirə-gəzdirə qaçır”. Qəhrəmanların səsləri də Qurd səsi ilə müqayisə olunur. Altay folklorunda epik qəhrəman Erzamıra qəzəblənmiş atası Qurd kimi ulayır.

Aç kuskundın şmırın iydi	Ac qarğa kimi qarıldayır,
Aç bürüdiyi kınılandı.	Ac qurd kimi ulayırdı.
Diltis kara köl köbörlü	İşıq saçan iki qara göl kimi
Köziteskindiredaandadı.	İncik-incik axırdı onun gözləri.

Qurd kimi ulamaq motivinə biganə yanaşmaq olmaz. A.Qordlevskinin yazdığına görə, qıpçaqların xaqanı Bonyak rus knyazı David Volnskinin müttəfiqi olmuş və hər dəfə döyüşə girməzdən öncə gecələr heç kəs bilməsin deyər ordunun düşərgəsindən uzaqlaşaraq qurd kimi ulayarmış. Əgər qurdlar onun səsinə

səs versələr, Bonyak döyüşdə qalib gələcəyinə inanarmış⁵²². Burada maraqlı bir kod verilmişdir. Ancaq bu kodu V.A. Qordlevski də, başqaları da aç bilməmişlər. Əvvəlki fəsillərdən bilirik ki, Şumer və türk xaqanları seçilmiş adamlar olub, Tanrının himayəsi ilə xaqan taxtında otururdular. Onların döyüşlərdə qələbə çalıb-çalmamaları birbaşa Tanrının istəyindən asılı olurdu. Bonyakın qurd kimi ulamağı və qurdların onun səsinə səs verməsi faktında əslində Tanrının istəyi kodlaşdırılmışdır. Bonyak qurd kimi ulamaqla Tanrısına üz tutmuş, ondan kömək istəmişdir. Tanrı Bonyakın döyüşdə qələbə qazanmadığını istədiyi halda onun səsinə səs verir. Sözsüz ki, Bonyak Tanrını qurd səsilə çağırırdısa, Tanrı da ona həmin səslə cavab verməliydə. Azərbaycanda geniş yayılmış “qurdu ulamaq” deyiini də bu motivlə bağlıdır. Bilqamınsın Tanrı Utunu köməyə çağırdığı, Utunun onu eşidib, səsinə səs verdiyi səhnəni xatırlamaq kifayətdir. Bonyakın və Bilqamınsın epik müstəvidə qarşımıza çıxan bu hərəkətləri real Tanrı-insan münasibətlərinin bədii ifadəsindən başqa bir şey deyil.

Türklərin Qurda bağlılığına aid başqa bir fakt da var. Türklərin bədəninin az tükü olması, ikinci tük örtüyünün zəifliyi belə bir faktla əlaqələndirilir: “Türklərin bədənəri ona görə az tüküdür ki, Nuhun oğlu türklərin əcdadı Yafəs uşaq vaxtı xəstələnmiş, onun bədənini qarışqa yumurtası və Qurd südü ilə silmişlər”.

Cavad Heyət də türk folklorunu araşdırarkən Qurdu Tanrı-əcdad olduğunu söyləmişdir: “Əvvəllər bir Tanrı kimi sitayiş edilən boz qurda xalqın əddi (əcdadı-İ.S.) kimi baxılmış, qəhrəmanları da ona bənzədilmişdir” (56,s.45).

Qurdu tanrı-əcdad olduğu haqqında türk folklorunda yetərincə material var.

2. Qurd xilaskardır. Türk folklorunda Qurdu ikinci funksiyasını onun xilaskar statusunda görürük. “Oğuz Kağan” dastanında Qurdu bu funksiyası çox aydın verilmişdir. Qurdu ilk dəfə Oğuzun gözünə görünməsi belə təsvir olunur: “Dan ağarınca Oğuz Kağanın çadırına günəş kimi bir işıq girdi. O işıqdan göy tükü və göy yeləli bir erkək Qurd çıxdı. Bu Qurd Oğuz Kağana

xitab etdi və: “Ey Oğuz, sən Urum üzərinə yürümək istəyirsən; ey Oğuz, mən sənə önündə yürümək istəyirəm- dedi”⁵²³. Göründüyü kimi, burada Qurd günəş işığının içindən çıxmışdır. Üstündə göy rəng-Tanrı rəngi daşıyan bu qurdu Oğuz uğur gətirmək üçün elə Tanrının özü göydən endirmişdir. Dastanda Oğuzun birinci arvadının da bu səhnədə olduğu kimi, işıq içindən çıxması təsvir edilmişdir. Qurdun və qızın işıq içindən çıxdıqları səhnələr tamamilə bir-birinin eynidir. Hər iki halda onlar günəş işığı ilə birlikdə göydən enirlər. Oğuzun evləndiyi qızı Humayla, Humayı isə Şumer panteonundakı sevgi, məhəbbət tanrısı İnanna ilə eyniləşdirmək mümkündür. Hər iki səhnədə günəş işıq obrazında çıxış edir. İnanna günəş tanrısı Utunun əkiztayı bacısıdır. İnanna özü də işıq tanrısıdır. Erkək Qurd isə, görünür, günəşin özünü təmsil edir. Şumerlərin “Bilqamis və ölməzlər dağı” dastanında da Bilqamisa məhz günəş tanrısı Utu yol göstərmiş və yardım etmişdir. Dastanda Bilqamısın Utuya müraciəti belə təsvir edilmişdir:

Utu, yolum dağlardır,
Özün mənə qahmar ol.
Yolum sidr meşəsinədir,
Özün mənə qahmar ol.

Şumer mətnlərinin, o cümlədən, Şumer çarlarının siyahısının təhlili Bilqamısın günəş tanrısı Utuya qohum olduğunu göstərir. Bilqamis öz əcdadından kömək ummuş, o da Bilqamisa kömək etmişdir. Oğuz Kağanla bağlı araşdırmalar onun da Tanrı mənşəli olduğunu üzə çıxarmağa imkan vermişdir. Deməli, Oğuz Kağan da Bilqamis kimi “Tanrıya yalvararkən” öz əcdadından kömək istəmişdir. Tanrı da bu dəfə Qurd cildində onun gözüne görünmüş və yol göstərmişdir. Qurdun Günəşlə bağlılığına xakas folklorunda rast gəlinir. Bir xakas nağılında üç qardaş 300 buğa otarır. Böyük qardaş yatır, buğanın üçünü canavar yeyir. Ortancıl qardaş da yatır, buğanın üçünü canavar yeyir. Kiçik qardaş yatanda cana-

⁵²³“Oğuz Kağan” dastanı (Yayına hazırlayan Prof.Dr. Muherrem Ergin), Ankara,1988.s. 18.

var buğaların hamısını yeyir. Kiçik qardaş qurdun dalmca yerin altına düşür. Orda üç qız görür, qurd isə alova çevrilib özünü dənizə atır⁵²⁴. Qurdun alova çevrilməsi və özünü dənizə atması onun günəşin simgesi olduğunu göstərir. Bu fikir əsassız deyildir. Buryat miflərində Günəş çox zaman qurdla müqayisə olunur yaxud eyniləşdirilir⁵²⁵.

Şumer miflərindəki Qurd obrazını bəzi alimlər Enlilə eyniləşdirirlər⁵²⁶. Həm də Şumer miflərində Qurd bolluq, bərəkət rəmzidir. Türk folklorunda da belədir. Deməli, türk folklorunda Qurd xilaskar funksiyasında da Tanrının metamorfozlaşmış obrazıdır.

3. Qurd totemdir. Türk folklorunda Qurdun totem statusunda göründüyü səhnələrə daha çox rast gəlinir. Onun totem olması haqqında çox yazılıb. Azərbaycan folklorçularından əksəriyyətinin yazılarında Qurdun totem funksiyasından söhbət açılmışdır. Bunların geniş şərhinə ehtiyac duyulmur. Bircə onu demək lazımdır ki, totem məsələsinə bir qədər dar çərçivədə yanaşıldığına görə, onun əsl mahiyyəti hələ də qaranlıq qalmışdır.

Herodot nevrərdən danışarkən yazırdı ki, skiflər və onların arasında yaşayan ellinlər təsdiq edirlər ki, hər bir nevr ildə bir neçə günlük Qurd cildinə girir və yenidən insan şəklinə qaydır⁵²⁷. Qurdun insan, insanın da qurd cildinə girməsi motivinə türk folklorunda tez-tez rast gəlinir. Başqırdların“Qurd oğlu Sintimer pəhlivan” nağılımı qəhrəmanı Sintimerin atası Qurd, anası xan qızıdır. Qurd bir gün xanm kiçik qızını götürüb qaçır və onlar mağarada yaşayırlar. Qurdla qızın igid bir oğlu olur və adını Sintimer qoyurlar⁵²⁸. Xakasların “Altın Arıq” eposunun əsas personajlarından biri olan Pis-Tumzux cildini dəyişərək bir ağ canavara çevrilir və yenə insan cildinə qaydır⁵²⁹. Qurdun cildəyişməsinə

⁵²⁴Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан. 1963.с. 138-140.

⁵²⁵Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т.1. Улан-Удэ. 1958. с.322.

⁵²⁶Куртик Г.Е. Звездное небо древней Месопотамии. СПб. 2007. с.571.

⁵²⁷Геродот. История. Москва. 2007. с.269.

⁵²⁸Башкирские народные сказки (сост., вст. Ст., подг. Тек-в и ком-й Л.Г.Барага и Н.Т.Зарипова). Уфа. 1986.с 132-134.

⁵²⁹Altın Arıq. Xakas qəhrəmanlıq eposu (Azərbaycan türkcəsinə çevirəni Əli Kərimbəyli). Bakı. Azərəşr. 2011.s.86-87.

R.Əliyev inkarnasiya adlandırmışdır⁵³⁰. Qurd həm adını, həm də cildini dəyişdiyinə görə, burada inkarnasiya və metamorfozlaşma hadisəsinin hər ikisi var. Yəni əslində Günəş Qurd cildinə girir, adını və cildini dəyişir. Q.A.Stratanovski yazırdı ki, “qurd nevr-lərin totemi olmuşdur və onu özlərinə qohum saymışlar”⁵³¹. Nevr-lərin qurd cildinə girmələri motivindən danışarkən R.Qafarlı yazır ki, bu, xüsusi kult mərasiminə işarədir. Azərbaycan xalqının mifoloji təfəkküründə indi də yaşayan bir motivdə ana-qadın çimdiyi zaman qaynatası gəlib onu görür. Bu zaman göydən qadının üstünə bir qurd dərisi düşür⁵³². Buradakı qurd dərisini Tanrının kölgəsi kimi də başa düşmək olar. Qurdun tək-cə nevr-lərin yox, bütün türklərin totemi olduğu hamıya bəllidir. Lakin qurd cildinə girmə motivini tək-cə Qurdun totem olması ilə bağlamaq doğru deyil. Burada daha əski kosmoqonik görüşlərə dayanan Tanrı-totem-insan əlaqələrinin sirləri kodlaşdırılmışdır. Seyfəddin Altaylı yazır ki, “hər xalqın mifoloji çağlardan üzübəri özünə seçdiyi bir totemi vardır. Daha düzü, hər bir xalq öz xarakterinə uyğun bir heyvanı özünə totem kimi seçmişdir. Türklərin bəxtinə də qurd, daha doğrusu, bozqurd düşüb. Qədim türklər bozqurdun Tanrı tərəfindən göydən endirildiyinə inanır, ona müqəddəs bir varlıq gözüylə baxırdılar. Çünki onların inanışına görə, Tanrı ilə bozqurd arasında xüsusi bir münasibət vardı”⁵³³. Tatar alimi F.Urmançeyev də Qurdun göydən gəldiyini söyləmişdir⁵³⁴. Türk folklorundakı Qurd obrazının əsas sirri onun Göylə-Tanrıyla əlaqəli olmasındadır. Lakin bu əlaqələr sona qədər araşdırılmamışdır.

⁵³⁰Əliyev R.M. Mifologiyada it-qurd problemi haqqında // Bakı. FM. 2006. № 2. s.136.

⁵³¹Стратановский Г.А. Примечания / Геродот. История. М. 2007.с. 611.

⁵³²Qafarlı Ramazan. Prototürklərin mifoloji görüşləri Herodotda və tarixi mənbələrdə // Bakı. AŞXƏDT. 2005. XVI kitab. s.78.

⁵³³Altaylı Seyfəddin. Koroğlu dastanında mifoloji ünsürler // Bakı. AŞXƏDT. 2009. № XXIX. s.132.

⁵³⁴Урманчев Ф. Золотая волчья голова на знамени/ Баку. СТ. 1987. № 3. с.73.

Qədim türklərin bayrağında Qurd başı təsvir olunmuşdur. Bu totem yox, himayəçi Tanrının rəmzi olmuşdur. Şumerlər öz tanrılarının şir və buğa cildində heykəllərini düzəldib onları qoruyucu hesab edirdilər. Türklərin Qurda münasibətləri də həmin düşüncənin qan yaddaşındakı yaşantısıdır.

Türk mifologiyasında bütün dördəyaqqların knyazı qurd (canavar) sayılır. Qurd şamanların da sevimli heyvanıdır və ibadətlər vaxtı onu xatırlayırlar, ona dua oxuyurlar.

Qurdla bağlı türk xalqlarının dilində çoxlu deyimlər var. Azərbaycanda “Qurdu ulamaq”, “Qurdu ürəyi yemək”, “Qurdu qiyamətə qalmaq” kimi deyimlər var ki, onların semantik mənalılarının düzgün açılması Tanrı-Qurd əlaqəsinin üstünə işıq salmağa kömək edir.

1. **Qurdu ulamaq.** İşini düz gətirmək, bəxti oyaq olmaq, hər şeydə uğur qazanmaq deməkdir. Bunlar ifadənin üzvə olan, görünən tərəfidir. Onun gizli qatında deyilir ki, bu adam yaxşı mənada Tanrının nəzərindədir. Yəni Tanrının əli onun kürəyindədir.

2. **Qurdu ürəyi yemək.** Bu ifadə konkret olaraq qorxmazlıq bildirir. Bütün epik qəhrəmanların ən səciyyəvi keyfiyyəti onların qorxmazlığıdır. Manasın anası Çıyırdı Manasa hamilə olarkən yerikləyir və pələng ürəyi yemək istəyir. Burada “qurd ürəyi yemək” deyimini deformasiya olunmuşdur. Türk düşüncəsində “pələng ürəyi yemək” motivi yoxdur, çünki türklər heyvanları yaxşı tanıyırlar. Şaqqıltı eşidərkən bütün vəhşi heyvanlar bir ayağını arxaya atdığı halda, qurd bir addım irəli durur.

3. **Qurdu qiyamətə qalmaq.** Bu deyim bir adamın ölmə-yəcəyini yaxud uzun ömür yaşayacağını bildirir. Ölməzlik və çox uzun ömür yaşamaq isə yalnız Tanrıya xasdır. Bu deyimdə Tanrı Qurdu əvəz edilmişdir. Balkar-qaraçayların “Nart” eposunun qəhrəmanlarından biri olan Debetin oğlanları bir-birlərinə belə müraciət edirlər: “Ah, sən mənə iti qaçan qurdumsan”⁵³⁵. “Dədə Qorqud”da Salur Qazan deyir: “Qara başım qurban olsun, qurdu, sana”. Qədim insanlar yalnız Tanrıya bu cür müraciət edir və yalnız ona qurban verirdilər. Deməli, Salur Qazanın Qurdu

⁵³⁵Холаев А.З. Дебет златоликый и его друзья // Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик. 1973. с.86.

deyəndə Tanrını nəzərdə tutduğuna heç bir şübhə yoxdur. S.Əfəndiyev yazır ki, Qurd totem olduğuna görə, xalq vəhşi yırtıcı canavar adlandırmağa məcbur olmuşdur⁵³⁶. Burada həqiqət var, ancaq o həqiqət açılmamışdır. Canavar və Qurd ayrı-ayrı sözlər olduğu kimi, eyni heyvanın da adı deyil. Qurd Tanrı-əcdad, Tanrı-xilaskar və totem olduğu halda, bunların heç birini canavar haqqında demək olmaz. Bunları fərqləndirmək lazımdır.

R.S.Lipets türk folklorunda Qurd obrazının inkişaf dinamikasını izləyərək belə qərara gəlmişdir ki, Qurd əvvəlcə totem-əcdad olub qəhrəmanı əmizdirmiş, sonra məğrurluq rəmzi kimi qəhrəmanlar Qurda bənzədilmişlər⁵³⁷. Lakin bizim araşdırmalarımız bunun əksini göstərmişdir. Yuxarıdakı müqayisəli təhlillərdən aydın görünür ki, türk mifik düşüncəsində Qurd Tanrının metamorfizəlaşmış obrazı olub, əvvəlcə Tanrı-əcdad, sonra Tanrı-əcdad-xilaskar və nəhayət, totem statuslarında özünü göstərmişdir. Qəhrəmanı əmizdirən də canavar yox, Tanrı olmuşdur.

Buğa obrazı. Türk epik düşüncəsində buğa obrazı özünəməxsus xüsusi yer tutur. Ayrı-ayrı türk xalqlarının qəhrəmanlıq eposlarında buğa obrazına tez-tez rast gəlinməsi də məhz bununla bağlıdır və ona görə bəri başdan demək olar ki, buğa türk epik düşüncəsində təsadüfi bir obraz deyil. Onda belə çıxır ki, bu obrazın yaradılmasında konkret məqsədlər güdülmüşdür. Bu məqsədi açmaq üçün də buğa obrazının araşdırılması zəruridir.

Türk qəhrəmanlıq eposlarında buğa müxtəlif vəziyyətlərdə və müxtəlif funksiyaların daşıyıcısı kimi qarşımıza çıxır. Epik mətnlər əsasında onları şərti olaraq bu cür qruplaşdırmaq mümkündür:

1. Buğa güc, qüvvə rəmzidir, sınaq vasitəsidir;
2. Buğa göy mənşəlidir, əcdaddır;
3. Buğa etnonimdir;
4. Buğa totemdir.

1. **Buğa güc, qüvvə rəmzidir, sınaq vasitəsidir.** Bu funksiyanı daşıyan buğa ilə ilk dəfə "Dədə Qorqud kitabı"nda qarşılaşırıq. Həm də digər türk qəhrəmanlıq eposlarına nisbətən burada

buğa daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpır, daha doğrusu, buğanın iştirak etdiyi səhnələr fraqmentar səciyyəli olmayıb, eposun iki boyunun süjetində əsas yeri tutur. Hər iki boyda epik qəhrəman buğa ilə üz-üzə gəlir, hər iki boyda buğa güc, qüvvə rəmzi kimi qəhrəmanı ağır sınağa çəkmək üçün seçilmişdir.

Bu iki boydan birincisi "Dirə xan oğlu Buğacın..." boyudur. Bu boyun əsas mahiyyəti Buğacın Baymdır xanın buğası ilə döyüşməsi və onu öldürməsidir. Ad alması üçün qəhrəmanı ağır sınağa çəkirlər. Məhz buğanı öldürdükdən sonra Dədə Qorqud Dirə xanın oğluna Buğac adı qoyur.

Vəhşi buğayla qəhrəmanın qarşılaşmasına ikinci dəfə eposun "Qanlı Qoca Oğlu Qanturalı" boyunda rast gəlinir. Buradakı sınaq formaca birinciyə oxşasa da, mahiyyətcə ondan fərqlənir. Buğacın buğayla qarşılaşmadından fərqli olaraq Qanturalının buğayla qarşılaşmasında bir məkr, hiylə də var. Əslində Qanturalının bu sınaqdan çıxma bilməyəcəyini düşünərək onu buğa ilə vuruşmaq məcburiyyətində qoyurlar. Qanturalı Təkurun qızı Selcan xatunu almağa gedir. Təkur qızı vermək istəmədiyinə görə, şərt qoyur ki, onun qızını almaq istəyən igid vəhşi buğanı, aslanı və qızmış dəvəni öldürməlidir. Şərtlər çox ağırdır, hər igidin qol qoyacağı şərt deyil, ancaq Selcan xatun da bir gözəldi, ondan keçmək oğuz igidinə yaraşmaz:

Sarı donlu Selcan Xatun köşkdən baxar,
Kimə baxsa, eşqilə oda yaxar⁵³⁸.

Qanturahının eşqi aşıb-daşır, onun gözündə buğa, aslan və dəvə öz qorxuncluğunu, dəhşətini itirir. Buğanı Qanturahının üstünə buraxırlar. Öncə yumruğunu buğanın alınma dayayır. Birdən ağlına gəlir ki: "Bu dünyayı ərənlər əql ilə bulmuşlardır!". O da ağilla hərəkət edir: "Buğanın önündən savıldı. Buğa buynuzu üzərinə dik gəldi. Quyruğundan üç kərrə götürüb yerə saldı. Sümükləri xurd oldu. Basdı, boğazladı, bıçaq çıxarıb dərisini üzdü, ətin meydana qoyub, dərisini Təkurun önünə gətirib aydır"⁵³⁹.

⁵³⁶Əfəndiyev Sabir. Qurd yoxsa canavar // EH. 1984. № 10. s.32.

⁵³⁷Липец Р.С. Лиго волка благословенно // М. СЭ. 1981. № 1.с.133.

⁵³⁸"Kitabi-Dədə Qorqud", "Gənclik", Bakı, 1978. s.100

⁵³⁹Yenə orada, s. 100

Birincidə Buğacın buğayla qarşılaşması bir təsadüfdürsə, ikincidə Qanturalının öz eşqinə, sevgisinə, arzusuna, istəyinə qovuşub kama çatması məhz buğanın, aslanın və qızmış dəvənin öldürülməsindən sonra mümkün ola bilər. Burada buğayla güləşmək motivinin məzmunu bir qədər də dərinləşdirilmiş, zənginləşdirilmiş, ona güclü həyatilik ruhu aşılanmışdır. İgidsənsə, hünərlisənsə, güclüsənsə buğanı öldür, sevgilinə qovuş, Selcan Xatunu al!

Qanturalının hərəkətində türk milli xarakterinin çox incə bir məqamı var. Atası Selcan Xatunu almağın şərtlərini ona söyləyərkən deyir:

-Baba, bu sözü sən mana deməmək gərək idin. Çünki dedin. Əlbəttə varsam gərək. Başıma qaxınc, üzümə toxunc olmasın⁵⁴⁰.

Digər türk qəhrəmanlıq eposlarında "Dədə Qorqud"dakı oxşar geniş və dolğun buğayla qarşılaşma səhnələri yoxdur. Onlarda buğa obrazı və onunla bağlı söhbətlər fragmentar səciyyə daşıyır. Buğa ilə qəhrəmanın döyüşdüyü bu cür fragmentar bir səhnəyə başçırdların "Ural Batır" eposunda rast gəlinir. Qəhrəman Ural Batır qorxulu yolla gedib Divlər padşahın ölkəsinə çıxır. Divlər padşahı Ural Batırı növbəti qurbanı kimi sevinclə qarşılayır. Onunla döyüşmək üçün öz divlərindən birini Buğa cildində qəhrəmanın üstünə göndərir. Ural Batır buğanı qəzəblə başının üstünə qaldırıb yerə çırpır və qalib gəlir. Monqollar, buryatlar və yakutlar arasında geniş yayılmış "Gizir" epik silsiləsində Atay Ulanla Xan Xurmastın göydəki döyüşü iki buğanın döyüşü kimi təsvir edilir. Tanrının hərəsi bir buğa şəklində döyüşə atılır.

Göyün iki qütbü-iki tanrı- iki xaqan- iki buğa! Həmin döyüş eposunda bütün təfərrüatı, nüansları ilə verilmişdir:

Sevdiyən vətəninə bu zaman
İki tanrı xaqanın buğası qarşılaşır.
Xan Xurmastın güclü buğasının
Rəngi tünd göydür, dərisi xallıdır.
Atay Ulanın güclü buğasının
Rəngi qızılı-qonurdur⁵⁴¹.

Bu döyüşün iştirakçıları sözün müstəqim mənasında buğa deyil, buğa cildinə girmiş tanrıların özləridir. Bunu Gizirin göydəki adının Buğa-Belqte olması da təsdiqləyir. Gizir onun yerə gəlib insan cildinə girdikdən sonrakı adıdır.

Gizirin manqadxaylarla döyüşündə də eyni səhnəni görürük. Burada Gizir və manqadxay qızmış buğa kimi təsvir edilirlər. Buryatların epik qəhrəmanları çox vaxt buğaya çevrilirlər.

Vəhşi buğayla igidin döyüşməsi motivinin tarixi haqqında nə bilirik? Bu motiv hardan qaynaqlanır? Bu suallar qorqudsünəsləri düşündürmüş, lakin hələ də cavabsız qalmışdır. "Bilqamıs və göyün buğası" adlı Şumer qəhrəmanlıq eposu Bilqamısın buğayla qarşılaşmasına və döyüşməsinə həsr edilmişdir. Bu eposda buğa və onunla döyüş səhnəsi fragmentar olmayıb "Dədə Qorqud"dakı oxşayır. Şumerlərin sevgi, məhəbbət, nəsilatırma və məhsuldarlıq tanrısı İnanna Uruk şəhərinin çarı qəhrəman Bilqamısı sevir, ona ərə getmək istəyir, lakin rədd cavabı alır. Bundan qəzəblənən İnanna göyə qalxıb atası Ana gileylənir, ondan Bilqamısı öldürmək üçün buğa yaratmağı xahiş edir:

İştər öz atasma-Anuya söylədi ki:

"Ata, bir buğa yarat. Bilqamısı məhv etsin.

Bu təhqir üçün gərək cəzasına o yetsin!"⁵⁴²

Tanrı An İnnanın sözünü yerə salmır, bir buğa yaradıb ona verir. İnanna buğanı göydən qova-qova yerə gətirir, onu Bilqamısın üstünə buraxır. Dastanda buğa görün necə təsvir olunur:

O buğa yeriyib Fərata endi....

Yeddi qurtuma içdi, çayın suyu yox oldu.

Nəfəs dəydikcə yerdə yeddi xəndək oyuldu,

Urukun yüz igidi yıxıldı o xəndəyə⁵⁴³.

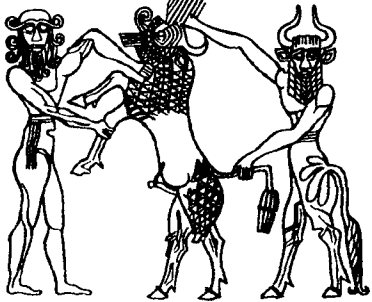
⁵⁴¹ Гэсэр. Бурятский героический эпос (перевод с бурятекого Семена Липкина). Москва. 1973. с.61

⁵⁴² Bilqamıs dastanı (Tərcümə edən İsmayıl Vəliyev). Bakı, 1985. s.49

⁵⁴³ Yənə orada, s.50

⁵⁴⁰ Yənə orada, s.97

“Yeddi qurtuma Fəratın suyunu qurudan, nəfəsindən yerdə yeddi xəndək açılan və hər xəndəyə yüz Uruk igidi yığılan” ifadələrilə buğanın gücü, qorxunluğu gözəl təsvir edilmişdir. Ümumiyyətlə, bu eposda qəhrəmanların buğa ilə real bir döyüş səhnəsinin şahidi olur. Burada qəhrəman Bilqamısın bütün şəxsi keyfiyyətləri, qəhrəmanlıqları gözəl, lakonik və yüksək poetik səviyyədə öz əksini tapmışdır. Baymdır xanın buğası Buğacı, İnannanın buğası Bilqamısı və onun dostu Enkidunu, Təkurun buğası da Qanturalını qorxutmur. Bilqamısla Enkidu buğanı xəncərlə öldürürlər. Buğac və Qanturalı da buğanın başını bıçaqla kəsmişlər. Şumer dastanında bir buğanı iki qəhrəman–Bilqamıs və Enkidu, oğuz dastanında hər buğanı bir igid– Buğac və Qanturalı öldürürlər. Çünki Şumer dastanındakı buğa göydən göndərilmişdir, onu tanrı An yaratmışdır. Baymdır xanm və Təkurun buğaları isə yerə aiddir. Deməli, birinci buğa daha güclü, qorxulu və dəhşətlidir. Hər iki dastandakı bu motivin əsas mənası insan ağı qarşısında ən güclü və dəhşətli təbiət qüvvələrinin belə ram olmasıdır. “Bilqamıs və göyün buğası” eposunda Bilqamısla Enkidu göydən gəlmiş buğanı öldürüb sağrısını İnannanın



5-ci şəkil.
Bilqamıs, Enkidu və Göyün buğası

ayaqları altına atırlar. Qanturalı da buğanın dərisini boğazından çıxarıb Təkurun ayaqları altına atmışdır. Bilqamısı öldürmək üçün Göyün buğasını İnanna, Qanturalını öldürmək üçün də öz vəlişi buğasını Təkur onların üstünə buraxmışdır. Heç biri də öz niyyətinə çatmamışdır. Qəhrəmanların buğaları öldürüb onların dərisini yiyələrinin ayaqları altına atmaları elə bir motivdir ki, onun təsadüflüyündən

yaxud tipoloji oxşarlığından danışmaq olmaz. Hər iki eposun süjetinin əsasını təşkil edən bu motiv yalnız eyni etnogenetik, etnopoetik düşüncənin məhsulu kimi dəyərləndirilə bilər.

Buradan belə çıxır ki, “Dədə Qorqud”dakı Buğac və Qanturalı “Bilqamıs”dakı Bilqamısla Enkidunun nəvələridir. Bunların dördü

də müsbət obrazlardır. Bu motivi müqayisə edən E. Əlibəyzadə çox haqlı olaraq deyir ki, “bunu da təsadüfi saymaq olmaz. Bu bənzərliklər təsadüfi olmayıb, bir qaynaqdan gəlir. Bir mənəvi telin davamı və ya ədəbi əxzətmədir, “Bilqamıs” dastanından gəlmə iqtibasdır”⁵⁴⁴. Əli Kərimbəyli Buğacın və Bilqamısın buğayla qarşılaşma səhnələrini müqayisə edərək yazır: “Buğacın buğanı öldürməsi zəminində poetik-romantik motiv qismən sadədir, ancaq Bilqamısın Buğanı öldürməsi səhnəsi qismən zəngin və daha mükəmməldir. Burada epik evolyusiyaya göz önündədir. Məhz bu aspektdən düşünürəm ki, Buğacın epizodu Bilqamısın epizodundan bir neçə min il qədimdir”⁵⁴⁵. Bunların hər ikisi doğru və elmi cəhətdən uğurlu nəticədir. Onu bir qədər də konkretləşdirib demək olar ki, hər iki əsər eyni etnik təfəkkürün bədii yaradıcılığının məhsulu olub, min illər boyu xalqın qan yaddaşında yaşayaraq nəsil-dən-nəslə ötürülməklə gəlib bizə çatmışdır.

2. **Buğa göy mənşəlidir, əcdaddır.** Yuxarıda “Bilqamıs və göyün buğası” eposundan söz açarkən buğanın göy mənşəli olduğunu gördük. Türk epik düşüncəsində də buğanın göy mənşəli olduğuna inam özünə yer tutmuş, bu inam sonradan qəhrəmanlıq eposlarında və digər şifahi xalq yaradıcılığı nümunələrində əksini tapmışdır. Oğuz haqqındakı bir rəvayətdə buğanın göy mənşəli olduğu aydın görünür. Həmin rəvayətə görə, Oğuzun anası Ay Kağan, atası isə Buğadır. Burada maraqlı bir fikrin kodlaşdırıldığını görürük və onun açılmasına ehtiyac duyulur. Bu kodun açarını da xalqın epik təfəkkürünün yaratdığı nümunələrdən başqa heç yerdə axtarmağa ehtiyac yoxdur.

Abakanlarla uryanxayların (tuvaların) şamanları buğa şəklində bir-birlərilə vuruşmuşlar. Hətta buğalardan biri göy, digəri qara rəngli olurmuş⁵⁴⁶. Buradakı göy və qara əslində buğaların

⁵⁴⁴Əlibəyzadə E.M. Türk-Azərbaycan bədii düşüncəsinin ilkin qaynaqları.

Bakı. 2007.s.114

⁵⁴⁵Kərimbəyli Əli. Xakas folkloru və “Altın Arıq” dastanı // Bakı. “Ulduz”, 2010. № 8. s.36.

⁵⁴⁶Ali Duymaz. Tekerlemelerin kökeninde Şamanizm unsurları // Ankara. MF. 1998. Sayı 37. s. 115.

rəngindən çox onların mənşəyini bildirmişdir. Göy rəngli buğa göy, səma, qara rəngli buğa isə yer mənşəlidir.

Buryat folklorunda Asuan adlı bir qadın Şaman Baykal gölünün qırağında uzanmış buğanı görərək onun tanrı qonağı olduğunu- tanrı tərəfindən göndərildiyini düşünür. Qadın buğaya ərə gedir və iki oğlan doğur⁵⁴⁷.

Buğa obrazından əcdad statusunda söhbət açarkən Tanrı nəzərdə tutulur. A.İ.Ulanov doğru yazırdı ki, heyvan-totemlər, buğa-əcdad arxaik obrazlardır, qətiyyəən heyvandarlığın inkişafı ilə bağlı deyil⁵⁴⁸. Xakas, tuva, altay və s. türklərin folklorunda buğanın adına “göy” epiteti qoşulur. Bu epitet rəngi yox, səmanı bildirir. Göy buğa deyəndə onun göydən gəldiyi nəzərdə tutulur. Bilqamis da Göy buğa- göyün buğası ilə vuruşmuşdur. M.İ.Çiğ yazır ki, Orta Asiyada buğa da keyik və qartal kimi qəbilələrin ataları sayıldığından kutsaldır. Anadolunun çeşidli yerlərində buğa və qoç başları qorunur⁵⁴⁹. Bütün bunlar buğanın Tanrı kimi təsəvvür edilməsinin nəticəsidir. Şumerlərin düşüncəsində də müqəddəs sayılan heyvanlardan biri buğadır. Həmin miflərdə Tanrını çox zaman “qüdrətli buğa” adlandırırlar. İ.M.Dyakonovun yazdığına görə, şumerlərin şimşək tanrısı Bunənənin epiteti buğa olub, günəş tanrısı Utu ilə Ayyanın oğludur⁵⁵⁰. Günəş Tanrısı Utu da çox vaxt buğa kimi təsvir edilirdi. Şumerdə çoxlu buğa heykəllərinin mövcudluğu, onlardan bir çoxunun hətta şir başlı, buğa bədənli, insan başlı, buğa bədənli olması təkcə buğanın müqəddəsliyinin yox, həm də buğanın Tanrı ilə eyniləşdirilməsinin, ona Tanrı-əcdad münasibətinin ifadəsidir. Şumerlərin Ay tanrısı Nannar çox zaman buğa cildinə girirdi. Ay kultu daha qədim olmuş, sonralar Günəş kultu onu sıxışdırdıqda buğa da Günəş tanrısının rəmzinə çevrilmişdir⁵⁵¹. Şumerlər də türklər kimi, buğanı güc-qüvvə və törəmə, artma rəmzi hesab edir və tanrılarla

⁵⁴⁷Румянцев Т.Н. Происхождение хориинских бурят. Удан-Удэ. 1962.с.147

⁵⁴⁸Уланов А. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ. 1963. с.118

⁵⁴⁹Muazzez İlmiye Çiğ. Ortadoğu Uyğarlıq mirası. İstanbul, 2003, s.140

⁵⁵⁰Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.1990. с.146

⁵⁵¹Керлот Х.Э. Словарь символов. Москва. 1994. с.102-103

“acıqlı, qəzəbli buğa”, “vəhşi buğa”, “qızmış buğa” deyirdilər⁵⁵². Bütün bu deyilənlər “Enki haqqındakı himn”də öz gözəl əksini tapmışdır. Himnin başlanğıcında Enki özünü belə təqdim edir: “Mən böyük xilaskar buğanın pak, saf toxumuyam, Anm böyük oğluyam”⁵⁵³. Enki atası Anı buğa adlandırır və əsl həqiqət burada açılır. Buğanın Tanrı olduğu, tanrının obrazı kimi onun əcdad sayıldığı öz təsdiqini tapır.

Göyün buğasının tanrılarla əlaqəsinə dair qaynaqlarda əsasən iki fikrə rast gəlinir. Birinci fikrin tərəfdarları buğanı Ay Tanrısı ilə eyniləşdirirlər. V.V.İvanov yazırdı ki, e.ə. III-II minilliklərdə buğa şumerlərdə və türklərdə (Orta Asiyada) daha çox Ay Tanrısının obrazında çıxış etmişdir⁵⁵⁴. Bu fikir Oğuzun doğuluşu haqqındakı rəvayətlə də uyğundur. Əgər Oğuzun atası Ay Kağandırsa, onda buğa Ay Kağanla eyniləşdirilə bilər. İkinci fikrin tərəfdarlarına görə, buğa Günəşin təmsilçisidir. Əslində miflərdə buğanın Ayı yaxud Günəşi təmsil etməsi o qədər də əhəmiyyətli deyil. Əsas məsələ buğanın göy mənşəli olmasıdır. Çünki sonuncu məsələ buğanın əcdad funksiyası ilə birbaşa əlaqəlidir.

Qədim insanların təsəvvüründə allahlar və əfsanəvi qəhrəmanlar buynuzlu idilər. Lətif Kərimov türk tayfalarının xalça, keçə, taxta və s. sənət nümunələrində rast gəlinən buynuz təsvirlərinin yuxarıdakı təsəvvürlərlə bağlı olduğunu yazmışdır⁵⁵⁵. Buynuz Tanrının simvolu olmuşdur. Bunu Azərbaycanda evin dirəklərindən buynuz asmaq adəti təsdiqləyir. Qədim İkiçayarasında buynuz Tanrının, tanrıçılığın nişanı, əlaməti sayılmışdır⁵⁵⁶. Şumerlər pis ruhlardan qorunmaq üçün evlərin qapı və pəncərələrinin qarşısına Tanrı heykəlləri qoyar və bununla da pis ruhların evə girə bilməyəcəyinə inanardılar. Həm də Şumer heykəllərinin daha çox buğa başlı, şir bədənli yaxud insan başlı, buğa bədənli olduğunu görürük. Hər iki xalqda inam və onun ifadəsi eyni olub, yalnız heykəl buynuzla əvəz edilmişdir. Bakmın qədim binalarında qapı və pən-

⁵⁵²Белицкий Мариан. Забытый мир шумеров. Москва.1980.с.310

⁵⁵³Крамер С.Н. История начинается в Шумере. Москва. 1991.с.106

⁵⁵⁴Иванов В.В. Бык // МНМ. В 2-х томах. т. 1. Москва. 1991. с. 205.

⁵⁵⁵Кərimов Л. “Буруз” adlı xalçaların mənşəyi / Bakı.ЕН.1981. № 2.с. 35.

⁵⁵⁶Стрелков А.С. Доисторическая культура среднего Востока в 3-2 тысячелетии до н.э.-Мохенджо Дара и Харappa // СЭ. 1935. № 3. с.104.

cərələrin üstündə buğa və şir başları var. Bəzən qadın başlarına da rast gəlinir ki, bunun himayəçi-qoruyucu tanrıça olduğu şübhəsizdir. Deməli, türklər də qapı və pəncərələrin qabağmdan buyuz yaxud baş asarkan onları Tanrı kimi təsəvvür edib, bununla da pis ruhlardan qorunacaqlarını düşünmüşlər.

3. **Buğa etnonimidir.** Qırğız xalqının etnogenezində buğa tayfasının da iştirak etdiyini hələ XIX yüzillikdə qazax alimi Çokan Vəlixanov qeydə almışdır⁵⁵⁷. Saka etnonimi skiflərə (quşçulara-İ.S.) qohum olan bəzi tayfaların ümumi adı olub maral deməkdir. Maral isə qədimlərdə quşçuların totemi olmuşdur. Şimalda yaşayan türk xalqlarında ana maral kultu geniş yayılmışdır. “Semetey” eposunda ana maral körpə Semeteyi əmizdirir və onu acmdan ölməyə qoymur. K.Aydarkulov və K.K.Yudaxin yazırlar ki, bütün türk xalqlarında marala buğa deyilmişdir⁵⁵⁸. Skiflərin və sakların mifologiyasında maral Günəşin rəmzi olmuşdur⁵⁵⁹. Q.Kazımov doğru yazır ki, maral sonrakı hadisədir-Sibir çölləri ilə bağlıdır və türklərdə həlledici əhəmiyyətə malik deyildir⁵⁶⁰. Türk düşüncəsində buğa obrazının tarixi çox qədimdir. Bu deyilənlər bir çox dolaşiq düşünləri açmağa və qaranlıq səhifələrin üstünə işıq salmağa çox yaxşı imkan verir. Əvvəlki qaynaqlardan gördüyümüz kimi, türk folklorunda buğa Günəşi təmsil etmiş, buğa kultu ilə Günəş kultu bir-birinin eyni olmuş, buğa əvvəlcə Ay, sonra Günəş tanrısının metamorfozlaşmış obrazı hesab edilmişdir. Quşçu (kassi/kaşşu/kuşşu) tayfasının tanrılarında biri Buğaş adlanmışdır⁵⁶¹. Dədə Qorqud Buğaca ad qoyarkan Buğac adını Baymdir xanın buğasma yox, məhz quşçuların tayfa tanrısı

⁵⁵⁷Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. В 5-ти томах. т. I. Алма-Ата. 1961.с. 258-261

⁵⁵⁸Айдаркулов К. О некоторых аспектах звериного стиля в эпосе «Семетей» // Скифо- сибирские культурно- историческое единство (материалы I Всесоюзной археологической конференции). Кемерово. 1980. с.264; Юдахин К.К. Русско-киргизский словарь. М. 1957. с. 154

⁵⁵⁹Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев. 1977. с. 105-106.

⁵⁶⁰Казıмов Q. Ş. Aşına və Azərbaycan // “Türkologiya”. 2005. № 1-2. s.15

⁵⁶¹Апучин Д. Азия, как прародина и учительница человечества, ее настоящее и будущее // Москва. НВ. 1922, №1, с. 253.

Buğaşın adına uyğunlaşdırmışdır. Kalmık və monqol folklorunda Buğa xan, buryat folklorunda isə Buğa noyon adlarına rast gəlinir və onlar ilk insan, ilk şah kimi təsvir edilirlər. Buğa antroponimi təkcə epik qəhrəman adı olmamış, türk tayfalarının bir çoxunda şəxs adı kimi geniş yayılmışdır. Buğa, Aşabuğa, Asanbuğa (kan-qh), Taybuğa (qırçaq), Günbuğa, Aybuğa (onqut), Qarabuğa (karluk), Bəybuğa, Esenbuğa (kireit), Buğa Temir, Arıqbuğa, Ulubuğa və s.⁵⁶². Bunlara Yusif Balasaqunlunun “Kudatqu bilig” əsərindəki Aydoğdu və Gündoğdu adlarını da əlavə etdikdə onların təsadüfi olmayıb, əcdadların adının (Ay və Günün) övlada qoyulması ənənəsini əks etdirdiyini görürük.

Buğaş Tanrı adına əsaslanıb demək olar ki, bu etnonim teonim mənşəlidir. Buğa teonimindən buğa etnonimi, etnonimdən isə antroponimlər yaranmışdır.

4. **Buğa totemdir.** Totem bir qədər mürəkkəb məsələdir. Ona müxtəlif yönərdən yanaşılmış, geniş tədqiqatlar aparılmışdır. S.P.Tolstov totemin üç tipini qeyd etmişdir: 1). Totem əcdaddır; 2). Totem əcdad yox, qohumdur (bacı, qardaş); 3). Totem nə əcdaddır, nə də qohum. Müəyyən insan qrupları ilə (intim) əlaqəsi olan predmetlərdir⁵⁶³. Buğadan danışarkən biz onun əcdad-totem olduğunu görürük. A.F.Losevə görə, hər bir etnosun genezisində ayrılıqda və ya bütövlükdə bir himayəçi, əcdad totem olmuşdur⁵⁶⁴. Buradan belə nəticə çıxara bilərik ki, buğanı insanlar başlanğıcda tanrı, sonra əcdad hesab etmişlər. Buğa tayfası məhz öz əcdadlarının adını etnonim kimi qəbul edib saxlamışdır. Nəhayət, ən sonda əcdad totemləşdirilmişdir.

Buğanın türk tayfalarından bir çoxunun totemi olduğu haqqında yetərincə məlumatlar var. M.İ.Borqoyakov yazır ki, hələ hun mifologiyasında buğanın totem olduğu qədim müəlliflər

⁵⁶²Қалдырбаев А.Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII-XIV вв.Алма-Ата. «Гылым». 1990. с. 33,94,96,112,144,150

⁵⁶³Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации туркмен // ПИДО.1935, № 9-10, с.26.

⁵⁶⁴Лосев А.Ф. Знак Символ Миф. Москва, 1982, с.35

tərəfindən qeyd edilmişdir⁵⁶⁵. Buryat folklorundakı Buğa noyon haqqındakı miflərə görə, buryatların əcdadı onların totem kimi qəbul etdikləri buğa olmuşdur⁵⁶⁶.

Xakas folklor mətnlərindən aydın olur ki, onların epik qəhrəmanı Buğa Nökərin oxu buğa buynuzundan hazırlanmışdır⁵⁶⁷. Bu oxun buğa buynuzundan hazırlanması ilə onun sehrli olduğuna, göydən düşdüyünə, tanrı tərəfindən göndərildiyinə işarə edilmişdir.

Nəhayət, Şumer və türk epik mətnlərindəki buğa obrazları arasındakı bu oxşarlıqların təsadüfi olmadığı arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış maddi mədəniyyət nümunələri ilə də təsdiq edilmişdir. Şumerdə çoxlu qanadlı buğa heykəlləri tapılmışdır. Anqara şəhərində Unqa çayının mənsəbində aparılmış arxeoloji qazıntılar zamanı şüşə qablar üzərində buğa başlı, qanadlı heyvan təsvirləri aşkara çıxarılmışdır⁵⁶⁸. Bunları təsadüfi yaxud tipoloji oxşarlıq hesab etmək üçün heç bir əsas yoxdur.

⁵⁶⁵Боргояков М.И. Гуинеко- тюркский сюжет о прародителе- олене (быке) // Баку. СТ. 1976. № 3. с.59.

⁵⁶⁶Шаракшинова Н.О. Мифы бурят. Иркутск. 1980. с.114

⁵⁶⁷Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан. 1963.с. 144.

⁵⁶⁸Окладников А.П. История и культура Бурятии. Улан-Удэ. 1976. с.20.

NƏTİCƏ

Tarixdə türklər qədər çox və zəngin qəhrəmanlıq dastanları yaratmış xalq yoxdur. Onların hər biri bu xalqın çox böyük qəhrəmanlıq tarixinin yadda qalan səhifələrinin bədii ifadəsidir. S.Kramer doğru deyir ki, bütün xalqların qəhrəmanlıq tarixləri oxşardır, çünki onların başlanğıcı, qaynağı eynidir: Şumer qəhrəmanlıq tarixi və dastanları!

Şumer ədəbiyyatı Azərbaycanda ilk dəfə belə geniş şəkildə tədqiq edilmişdir. Azərbaycan, o cümlədən ümumtürk folklorunda bu günə qədər öz həllini tapmamış, yaxud düzgün araşdırılmamış bir çox məsələlər Şumer qaynaqları əsasında yenidən öyrənilmişdir. Şumer ədəbiyyatının türk, o cümlədən Azərbaycan bədii düşüncəsində təcəssümü araşdırılmış, aparılmış müqayisələr əsasında Şumer və türk ədəbi örnəklərində rast gəlinən çoxsaylı ortaq süjet, mifik və tarixi motivlər üzə çıxarılmışdır.

Şumer və türk epik mətnlərində rast gəlinən oxşar motiv, süjet və obrazları etno poetik xüsusiyyətlərinə görə iki qrupa bölmək olar:

1. Şumer və türk epik mətnlərində rast gəlinən, dünya xalqlarının folklorunda da geniş yayılmış oxşar motiv, süjet və obrazlar;

2. Yalnız şumer və türk epik mətnlərində rast gəlinən oxşar motiv, süjet və obrazlar.

Tədqiqat işində bunların hər ikisinə aid çox zəngin materialdan istifadə edilmiş, bir sıra paralellər və müqayisələr əsasında mövcud oxşarlıqların tipologiyası və genealogiyası haqqında ümumiləşdirmələr aparılmışdır.

Şumer və türk yaradılış dastanlarının ideyası, məzmunu, süjet və motivləri (kainatın ilk dəfə sudan ibarət olması, Yerlə Göyün bir-birindən ayrılması, Göyün ata, Yerin ana başlan-ğıcı təmsil etməsi, dünyanın üçlü modeli, insanın yaranması və s.) tamamilə üst-üstə düşür. Eyni oxşarlıqlar qəhrəmanlıq eposlarında da müşahidə olunur. Qəhrəmanlıq ideyasının yaranması, onun epik qəhrəmanın idealına çevrilməsi, bu ideyanın və idealın kökündə duran xalqa, vətənə xidmət, onları qorumaq duyğuları hər iki xalqın qəhrəmanlıq eposlarının ana xəttini təşkil edir. Araşdırmalar göstərmişdir ki, bunlar yalnız tipoloji yox, həm də genetik qohumluqdan irəli gəlmişdir.

Şumer və türk folklor örnəklərindəki Tanrı-insan münasibətləri ilk dəfə olaraq geniş şəkildə tədqiq edilmişdir. Bu

münasibətlərin kökündə Tanrı dayandığına görə əvvəlcə epik mətnlər əsasında Tanrının statusları hərtərəfli öyrənilmişdir. Şumer və türk epik mətnlərində Tanrının yaradıcı, xan / xaqan və əcdad statuslarında təsvir edildiyi müəyyənləşdirilmişdir. Şumer epik mətnlərindəki Tanrı ilə türk epik təfəkküründəki Tanrının bütün atributlarının üst-üstə düşdüyü üzə çıxarılmış və zəngin nümunələr əsasında bu oxşarlığın təsadüfi olmayıb, eyni etnopoetik təfəkkürün məhsulu kimi ortaya çıxdığı əsaslandırılmışdır. Şumer və türk folklor örnəklərindəki Tanrının yaradıcı və əcdad statusları ilə bağlı materiallar eyni zamanda Tanrı-insan münasibətlərinə aydınlıq gətirməyə imkan vermişdir. Epik mətnlərin təhlili göstərmişdir ki, şumerlər və türklər Günəşi əcdadları saymışlar və hər iki xalqın inam sistemində Günəş kultu əslində elə əcdad kultu olmuşdur.

Şumer və türk epik mətnlərində tanrı-insan əlaqələrinə dair çox maraqlı poetik formullar mövcuddur. Birinci növbədə hər iki xalqın işlətdiyi Dingir və Tanrı sözlərinin eyniliyi, şumer dilində An (Tanrı) və An (göy) sözlərinin omonimliliyi ilə türk dilində Tanrı və Göy sözlərinin sinonimliliyi, şumer və türk epik mətnlərində Tanrının 4 statusda (kosmoqonik, xan/xaqan, əcdad və qoruyucu) çıxışı etməsi, xanlığın/xaqanlığın göy-dən enməsi, xaqanın Tanrı tərəfindən seçilməsi, himayə olunması, bir çox xaqanların sağlığında yaxud ölümündən sonra tanrılaşması motivləri onların bir epik düşüncədən qaynaqlandığını göstərir. “Ana haqqı- Tanrı haqqı” (türk) “ananın sözünə Tanrının sözü kimi qulaq as” (şumer), “padşahlar Tanrının kölgəsidir” (türk), “xaqan Tanrının güzgüsüdür” (şumer) yaxud “Tanrının kölgəsi insan, insanın kölgəsi var-dövlətdir” (şumer), “Göydə doğulmuş”, “Göyün oğlu”, “Tanrı oğlu”, “Göydə doğulmuş” (türk) kimi onlarla poetik formullar var ki, onların da eyniliyi Şumer və türk epik düşüncəsinin ilkin qaynaqları haqqında aydın təsəvvür yaradır.

Bozqurd və buğa obrazlarına türk folklorunda sıx-sıx rast gəlinir. Bozqurd və buğa türklərin totemidir. Tədqiqat işində ilk dəfə olaraq totem anlayışına yeni prizmadan baxılmış, türklərin öz əcdadlarını totemləşdirdikləri üzə çıxarılmış, türkün əcdadının Tanrı olduğu haqqında faktlara əsaslanmaq-la bozqurdun və buğanın Tanrının metamorfozlaşmış obrazı olduğu göstərilmişdir. Bir çox alimlərin söylədiklərinin əksinə olaraq türk mifik təfəkküründə obrazların metamorfozlaşmasının Tanrı-əcdad-totem xətti üzrə getdiyinə dair kifayət qədər

inandırıcı dəlillər gətirilmişdir. Bozqurd və buğa zoo-morfik obrazları bizim təsəvvür etdiyimiz heyvanlar olmayıb, Tanrının şəkildəyişməsidir. Yəni qədim insanlar Tanrını boz-qurd və buğa şəkillərində təsəvvür etmişlər.

Əbədi həyat ideyasının yaranma səbəbi ilk dəfə olaraq düzgün açılmışdır. Şumer mətnlərində deyilir ki, Bilqamısın anası Tanrı Ninsun, atası insan Luqalbandadır. Bilqamıs tanrıların ölməz olduqlarını bilir. Anası Tanrı olduğuna görə, onun üçdə ikisi Tanrı, üçdə biri insandır. Məhz üçdə ikisi Tanrı olduğundan Bilqamıs ölümlü taleyi ilə bənarışır, ölməz-liyin sirrini tapmaq fikrinə düşür, onu axtarır və tapır. Şumerin “Dirilik ağacı” ilə “Dədə Qorqud”dakı “Qaba ağac”ın bir-birilə eyniləşdirilməsi də dissertasiyanın əsas elmi yeniliklərindən biridir. “Dədə Qorqud”dakı “Qaba ağac” kodunun bu günə qədər açılmaması həqiqətən ondan irəli gəlmişdir ki, Azərbaycan alimləri Şumer mətnləri ilə tanış olmamışlar. Şumerin “Dirilik ağacı” və “Dədə Qorqud”dakı “Qaba ağac” eyni məzmunlu poetik kodlardır. Bu kodun şifrələdiyi məna ilk dəfə açılmışdır.

Dünya alimləri Təpəgöz obrazı və onunla bağlı süjetin mənşəyi haqqında müxtəlif fikirlər söyləmişlər və bu ziddiyyətlərə hələ də son qoyulmamışdır. Onun oğuz mənşəli olduğunu söyləyən alimlərlə yanaşı, yunanlara məxsusluğunu iddia edən-lər də var. Təpəgöz obrazının Şumer qaynaqlarında tapılmış oxşar obrazlarla müqayisəsi onun yunan mənşəli olmadığını qətiyyətlə söyləməyə imkan yaratmışdır. Bu obrazın türklər-dən yunanlara və digər xalqlara keçdiyi haqqında fikirlər əlavə arqumentlərə istinad etməklə inandırıcı şəkildə əsaslandırılmışdır. Eyni sözləri “Dəli Domrul” boyu haqqında da demək olar. “Dəli Domrul” boyunun təhlilinə geniş yer ayrılıb, onun süjet və motivlərinə olduğu kimi Şumer mətnlərində rast gəlinməsi üzə çıxarılmış, buna aid maraqlı nümunələr verilmiş, obrazın və boyun süjetinin daha qədim tarixə malik olduğu, yunanlar tərəfindən türk folkloru vasitəsilə mənimsənilməsi əsaslandırılmışdır.

Şumer və türk folklor örnəklərində rast gəlinən sayılı sayların (3,6,7,8, 12 və s.) müqayisəli təhlili bir çox yeni fikirlərin söylənməsilə nəticələnmişdir. Bundan başqa, bu bölmədəki əsas elmi yenilik həmin sayların sayah, uğurlu, müqəddəs sayılmasının səbəbinin aydınlaşdırılmasından ibarətdir. Tədqiqat nəticəsində aydınlaşdırılmışdır ki, 3, 6, 7, 8, 12 sayları Şumer Tanrıları panteonu ilə bağlıdır və onlarda heç bir təsadüflilik, rəqəm oyunu yoxdu. Bu saylar əski kosmoqonik, mifoloji düşüncə

və təsəvvürlərin məhsulu olub, bir çox hallarda real faktlara dayanır. Onların sayalı, müqəddəs sayılması da məhz burdan irəli gəlmişdir.

Bütün bunlar dünya xalqlarının folklorunda da geniş yayılmış motiv, obraz və süjetlərdir. Şumer və türk epik mətnlərində biri digərinin təkrarı olan elə motiv, süjet və obrazlar da var ki, onlara digər xalqların folklorunda rast gəlinmir. Ona görə onları nə tipoloji oxşarlıq, nə təsadüfi eynilik, nə də mənimsəmə adlandırmaq mümkün deyil. Bu cür motivlərin eyniliyi yalnız eyni etnopoetik təfəkkürün yaradıcılıq məhsulu kimi dəyərləndirilə bilər. Məsələn, Qanturalı Təkurun buğası ilə döyüşərkən əvvəlcə yumruğunu onun alınına dayayır, sonra ağına gəlir ki, beləliklə buğaya dayaq olur. Qəfildən sərpilib buğanın arxasına keçir, onun quyruğundan tutub üç dəfə burur və heyvan ağrıya dözməyib dizləri üstə çökür. Bilqamis və Enkidu da göyün buğasını eyni üsulla yıxırlar. Bilqamis buğanın buyuzundan yapışır, Enkidu onun quyruğundan tutub üç dəfə burur. Buğa ağrıya dözməyib dizləri üstə çökür. Yenə şumerlərin “Bilqamis və göyün buğası” dastanında Bilqamis İnannanın onu öldürmək üçün göydən qovub gətirdiyi buğanı öldürür və dərisini soyub sağırsını İnannanın ayaqları altına atır. Bu motivi eynilə “Dədə Qorqud”da görürük. Qanturalı da Təkurun buğasını öldürüb dərisini soyur və onun ayaqları altına atır. Buğanı yıxmaq üçün onun quyruğundan tutub üç dəfə burmaq və öldürüb dərisini öz yiyəsinin ayaqları altına atmaq çox maraqlı və spesifik motivlər olub, yalnız bu iki dastanda mövcuddur.

“Bilqamis və ölməzlər dağı” dastanında Bilqamis 7 dağ aşmahdır. Burada dağ adı altında 7 dəlşətli əngəl simvollaşdırılmışdır. Bunlar elə əngəllərdir ki, Bilqamisın öz gücü ilə onların yanından sağ-salamat ötüb keçməyi mümkün eyil. Ona görə də bilqamis Günəş Tanrısı Utuya üz tutur, ondan kömək istəyir. Utu Bilqamisa 7 canlı varlıq verir. Onların hərəsi bir dağ aşmaq üçün Bilqamisa lazım olur. Bu motivə eynilə “Maday Qara” dastanında rast gəlinir. Maday Qaranın oğlu Koqyudey Mergen öz atasını və xalqını Qara Qula kimi qansız, zalım düşmənin əsirliyindən qurtarmalıdır. Ancaq onun gedəcəyi yolda 7 keçilməz əngəl var. Şumer dastanında bu 7 əngəlin hamısı “dağ” adlandırılmışdır. “Maday Qara”da isə onların adları da bəllidir: 7 akula, zəhərli göy dəniz, ayı, canavar, dəvə, qarğa və s. Bu

əngəlləri ötüb keçib getmək üçün Koqyudey Mergenə də ilahi qüvvə verilmişdir.

Bu motivin az qala olduğu kimi təkrarı heç vaxt təsadüfi yaxud tipoloji oxşarlıq ola bilməz.

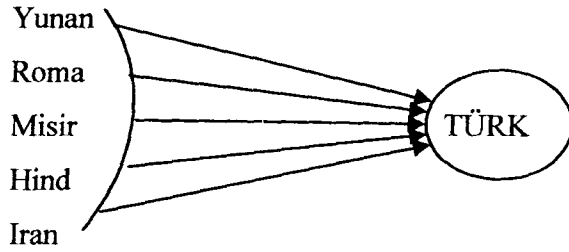
Yenə “Bilqamis və ölməzlər dağı” dastanında Humbaba-nın 7 şüasını zərərsizləşdirmək üçün Utu Bilqamisa 7 ayaqqabı verir. Mətnə ayaqqabıların eyni ölçüdə olmadığı söylənir ki, bu da Humbabanın 7 şüasının eyni “böyüklükdə” olmadığını göstərir.

Şumer mətnlərində hər şey öz adıyla adlandırılmır, çox zaman onlara rəmzi, məcazi don geyindirilir. Bilqamisın yeddi dağ aşması, onun ayaqlarının böyük və kiçik ölçülü olması belə məcazlaşdırılmış ifadələrdir.

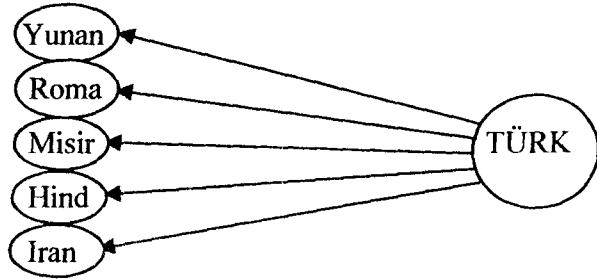
Buradakı ayaqqabı motivi Basatın Təpəgözlə qarşılaşdığı səhnədəki ayaqqabı motivi ilə eyniləşir. Basat da Təpəgözlün yoluna çıxmış, onun qarşısında dayanmış güclü əngəldir. Ona görə Təpəgöz Basatı tutub ayaqqabısının içində gizlədir. Basat Təpəgözlün ayaqqabısını kəsib ordan çıxır. Homerin “Odisseyə” poemasının bir çox süjet və motivləri “Dədə Qorqud”dan götürülsə də, məhz ayaqqabı motivi orada yoxdur. Şumer və türk dastanlarındakı bu ayaqqabı motivinin poetik mündəricəsi tamamilə bir-birinin eynidir.

“Bilqamis və ölməzlər dağı” dastanında qəhrəman ölməzliyin sirrini axtara-axtara uzaq bir yol gedir, hətta dəryadan keçir. Orda ölməz insanlar yaşayırlar. N.F.Kata-novun 1890-cı ildə topladığı bir nağıl da “Ölməz insanlar və dirilik suyu” adlanır. Nağılda bir ovçu uzaq yol gedir, bataq-hıqdan keçib orda ölməz insanların yaşadığını görür. Həm dastanda, həm də nağılda ölməz insanların yaşadığı yer, dəryadan və bataqlıqdan keçmək, yolun uzaqlığı və s. o qədər spesifik motivlərdir ki, bunlar nağılı dastanın ilkin versiyası adlandırmağa tam əsas verir.

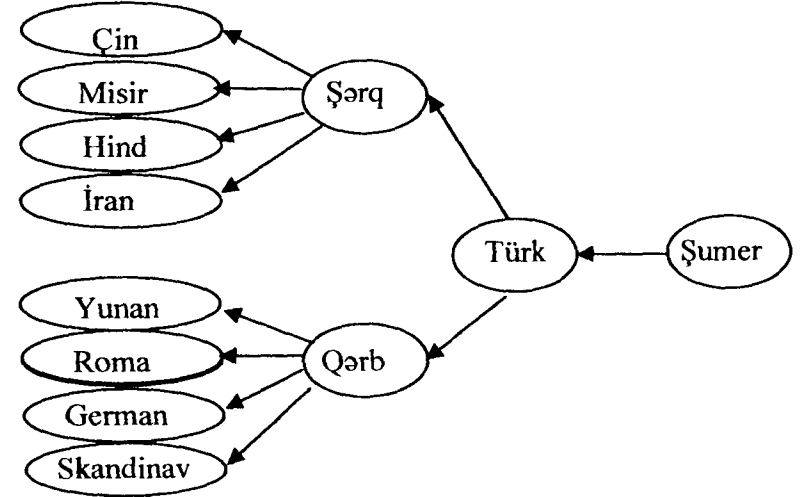
Bu günə qədər folklorşünaslıqda bir çox süjet, motiv və obrazların mənşəyi ilə bağlı iki baxış mövcud olmuşdur. Birinci baxışın tərəfdarları faktlara soldan sağa baxırlar və türk folklorunda rast gəlinən əksər süjet, motiv və obrazların ilkin qaynaqlarını yunan, roma, misir, hind, hətta İran miflərində görürlər. Bu baxış zamanı yunan, roma və hind miflərinin qədimliyi haqqındakı ehkamlar alimləri daha çox çəşdirir. Baxışın mahiyyəti də, məzmunu da həmin ehkam-lardan irəli gəlir. Bu ehkamlar Azərbaycan elminə çox böyük zərbə vurmuş, bir çox məsələlərin həllində yanlış nəticələrə gətirib çıxarmışdır.



İkinci baxışın tərəfdarları heç bir ehkama məhəl qoyma-dan faktlara əks bucaq altında baxırlar və baxış bucağının düzgün seçilməsi görüntülərin həqiqətə daha yaxın olmasını təmin etmişdir. Birinci halda Yunan, Roma, Misir, Hind, İran prizmalarından türk folkloruna baxılırdısa, bu dəfə türk prizmasından onlara baxılır. Birinci baxışda qaranlıq qalan səhnələr ikinci baxışda aydın görünür və bəlli olur ki, bir çox süjet, motiv və obrazların ilkin qaynağı türk folklorudur.



Bu dissertasiyada ikinci baxış bir qədər də inkişaf etdirilmiş, ilk dəfə olaraq baxış bucağı zamanca daha qədim dövrlərə aparılmış, onun birinci hədəfi kimi Şumer folkloru seçilmişdir. Şumer prizmasından türk folkloruna yönəlmiş baxışlar ikinci hədəfdən keçdikdən sonra çox maraqlı və yeni görüntülər alınmışdır. Sonuncu baxışın ardıcıl olaraq iki prizmadan keçmiş spektrlərinin yaratdığı mənzərə belədir:



Sonuncu mənzərə bir sıra tarixi faktlarla və tədqiqatların nəticələri ilə də təsdiqlənir:

1. İndiki Misir və Efiopiya ərazilərində ilk dövləti türk soylu quşçu tayfası qurmuşdur. "Misir heç vaxt böyük dünya dövləti olmamışdır. Ramzesin vaxtında Kuşanlar ölkəsinin içərilərinə soxularaq xeyli ərazi zəbt etmişlər" (İерер Оскар. Всеобщая история. В 4 т. История Древняя. т. 1. СПб. 1894. с.17,44).
2. Quşçu tayfası Hindistanda böyük Kuşan imperiyası yaratmış, Hindistanı onlar idarə etmişlər.
3. Quşçu tayfası şumerlərdən sonra İkiçayarasında hökmranlığı ələ almış, təxminən 570 il orada hakimiyyəti əllərində saxlamışlar.
4. Quşçu tayfası Orta Asiyada Kuşan dövlətini qurmuşdur.
5. Çin qaynaqlarında yüeci adlandırılan quşçu tayfasının uzun müddət Çində böyük nüfuz və təsir dairəsi olmuşdur.
6. Romaya əksər süjet və motivləri etrusklar aparmışlar. Rem və Romul haqqında əfsanə buna ən gözəl nümunədir. Etruskları türk olduqları Çingiz Qaraşarlının tədqiqatlarında öz təsdiqini tapmışdır.
7. German və skandinav xalqları epos mədəniyyətini hunlardan mənimsəmişlər. Onların ilk eposlarının qəhrəmanı

Atilladır. Araşdırmalar göstərmişdir ki, ilk eposları german və skandinav xalqları özləri yaratmamış, onları hazır şəkildə hunlardan götürmüşlər və çox-çox sonralar türk eposları əsasında öz variantlarını yaratmışlar.

8. Yunanlar əksər süjet, motiv və obrazları Makedoniyah İskəndərdən əvvəl, onun dövründə və ondan sonra Şərqdən gətirmişlər.

9. Farslar heç vaxt mədəniyyət yaratmamışlar. Onlar hazır mədəniyyəti mənimsəmişlər. Bu mədəniyyətin türklərdən mənimsənilməyi heç bir şübhə doğurmur.

10. Misir, Çin, Kitay və İran adlarının hamısı türk sözüdür (254, s. 306, T.B.Стептугина. Первые государства в Китае. ИДМ. В 3-х т. т.3. Москва. «Наука». 1982. с.141).

11. 1799-cu ildə Napoleonun ordusu Misirdə məğlub olmuşdur. Ancaq Napoleonun özüylə apardığı alimlər Misirdə külli miqdarda elm, sənət əsərləri ələ keçirmişlər. Ona görə Napoleon gəminin göyərtəsindən Avropaya üz tutaraq demişdir: “Mən Fransaya 26 cild kitab və 12 atlas üçün material aparıram”.

Beləliklə, “Oğuznamələr”dəki, “Dədə Qorqud”dakı, “Koroğlu”dakı, “Manac”dakı, “Maday Qara”dakı, “Alpamiş”-dakı, “Ural Batur”dakı, həmçinin digər türk dastanlarındakı süjet, əhvalat və mifoloji elementlərin qədimliyi onların Şumer yazılı qaynaqları ilə qarşılaşdırılaraq müqayisə əsasında öyrənilməsi zərurətini yaratmışdır. Aparılan paralellər aydın göstərmişdir ki, zəngin türk folklorunun, xüsusilə türk dastanlarının ilkin qaynaqları məhz Şumer epik təfəkkürünə bağlıdır. Bütün bu ədəbi yaradıcılıq nümunələri, mənəvi mədəniyyət abidələri bir-biri ilə qırılmaz etnogenetik tellərlə elə möhkəm bağlıdır ki, onları ayrı-ayrılıqda öyrənmək, araşdırmaq heç vaxt doğru elmi nəticələr verə bilməz. Bu gün türk folklorunun Şumer qaynaqları əsasında öyrənilməsi şumerlərin mənşəyini, etnik kimliyini, türklərlə dil və qan qohumluğunu üzə çıxarmaq baxımından da böyük elmi əhəmiyyət kəsb edir.

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

	Səh.
Ön söz əvəzi	3
Şumer və türk yaradıış dastanları	5
Şumer və türk qəhrəmanlıq dastanları	18
Qəhrəmanlıq ideyası vəidealı	38
İnsandan tanrıya bir yol var	52
Şumer və türk dastanlarında Poetik üslub oxşarlıqları	98
Şumer və türk folklorunda əbədi həyat ideyası və ağac kultu	108
“Dəli Domrul” boyu və Şumer mətnləri	127
Təpəgöz obrazı vəŞumer qaynaqları	154
Şumer və türk folklorunda zoomorfik obrazlar	173
Nəticə	196

İslam Sadıq
(Sadıqov İslam Hüseyn oğlu)
Ислам Садыг
(Садыгов Ислам Гусейн оглы)

Şumer və türk dastanları

Шумерские и тюркские дастаны

Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı
Bakı. Mehdi Hüseyn küç 61.

Yığılmağa verilmiş: 20.09.2012

Çapa imzalanmış: 12.10.2012.

Kağız formatı: 60x84 32/1

Mətbəə kağızı № 2.

Uçot nəşr vərəqi 15.

Sayı 500

Qiyməti razılaşma yolu ilə