

AFAQ XÜRRƏMQIZI

*Azərbaycan
mərasim
folkloru*

AFAQ XÜRRƏMQIZI

AZƏRBAYCAN MƏRASİM FOLKLORU
(Türk və Dünya xalqları folkloru ilə
tarixi-müqayisəli araşdırma)

M. F. Axundov adına
Azərbaycan Dövlət
KITABXANASI

Bakı - 2002

Elmi redaktoru: **İ.İ. Abbaslı**
filologiya elmləri doktoru,
professor

Rəyçilər: **Ə.M.Cəfərzadə**
filologiya elmləri doktoru,
professor

H.Ə.İsmayılov
filologiya elmləri namizədi,
dosent

Afaq Xürrəmçizi, Azərbaycan mərasim folkloru,
«Səda» nəşriyyatı, Bakı, 2002, 210 səh.

Kitab Azərbaycan mərasim folklorunun özünəməxsus xüsusiyyətlərinin tədqiqinə, təqvim və məişət mərasimlərini təşkil edən ayin və ritualların, ilkin janrlarla bağlı törənlərin araşdırılmasına həsr olunmuşdur. Örnəklərin poetik xüsusiyyətləri, bədii estetik dəyərləri də tədqiqatçının diqqət mərkəzində olmuşdur.

İSBN – 5-86874-251-6

© **Afaq Xürrəmçizi**
«Səda» nəşriyyatı

REDAKTORDAN

Azərbaycan mərasim folkloru şifahi poetik söz sənətinin olduqca zəngin və çoxşaxəli bir qolunu təşkil edir. Ayrı-ayrı mərasimlər və onlarla bağlı rəngarəng törən və ayinlərdə cəmiyyətin formalaşdığı tarixi kəsimdən başlayaraq insanların həyat tərzinə, gündəlik ovqatına çevrilmiş, tarix boyu yaradıcısı və daşıyıcısının ömür yolunu nümayiş etdirmişdir.

Arxaizminə, janr, növ əlvanlığına baxmayaraq mövsüm və mərasimlər barədə ilkin elmi mülahizələrin ortaya çıxması XIX yüzilliyin ortalarına təsadüf edir. Həmin dövrdən başlayaraq müxtəlif mətbuat orqanlarında, ayrı-ayrı qəzet, məcmuə və dərgilərdə maarifçi ziyahıların, şifahi söz sənəti pərəstişkarlarının dərc etdirdikləri məqalələr, etnoqrafik səpgili araşdırmalar gələcək axtarışlar üçün mühüm qaynaq rolunu oynamış, yeni tədqiqatların formalaşmasına əsaslı istiqamət vermişdir.

XX yüzilliyin ortalarına kimi mərasim folkloru xüsusi araşdırma obyektinə çevrilməmişdir. Folklorşünaslığımızın tarixində bu sahədə atılmış ilk addım prof. M.H. Təhmasibin adı ilə bağlıdır. Otuzuncu illərdən etibarən öz ciddi araşdırmaları ilə diqqəti çəkən M.H. Təhmasibin 1945-ci ildə namizədlik dissertasiyası kimi müdafiə etdiyi Azərbaycan mövsüm və mərasim folkloruna həsr olunmuş əsəri bu günə kimi işıq üzü görmədiyindən elmi-ictimai fikrin diqqətindən kənar qalmışdır. Mütəxəssislərin az bir qismi ondan yalnız arxiv sənədi kimi faydalana bilirlər.

Azərbaycan mərasim folkloru və onun poetikasını 45 ildən sonra doktorluq dissertasiyası səviyyəsində araşdıran, təzyiq və qarşıdurmalara baxmayaraq müdafiə edən folklorşünas həmkarım, əməkdar elm xadimi Bəhlül Abdullanın problemlə bağlı Azərbaycan və rus dillərində çap etdiyi kitabların nəşri tarixindən də uzun illər keçib.

Əlbəttə, xatırladılan araşdırmaları dəyərləndirmək imkan xaricindədir. Onların müəllifləri ilə birgə çalışdığımız uzun illər ərzində bu əsərlərin yazılması ilə bağlı çox söhbətlərin, çox mətləblərin iştirakçısı olduğumuz isə tarixi gerçəklikdir.

Azərbaycan mərasim folkloruna dair araşdırmalar ənənəsinin davamı kimi diqqəti çəkən bu tədqiqat işinin ərsəyə gəlməsinə rəhbərlik etmək də bizə nəsib oldu. Gənc tədqiqatçı, aspirant Afaq Ramazanova ona tapşırı-

lan «Azərbaycan folklorunda qadın (ana) yaradıcılığı və onun poetikası» dissertasiyası üzərində işləyərkən daha geniş və gərgin zəhmət tələb edən axtarışlara baş vurmuş və nəticədə qarşımızdakı tədqiqat işi meydana çıxmışdır.

Afaq Ramazanova Azərbaycan mərasim folklorunu daha geniş kontekstdə – türk və dünya xalqlarının folklor irsi ilə müqayisədə öyrənmiş, nəzəri baxımdan bir sıra maraqlı qənaətlər əldə etmişdir. Tədqiqat boyu ayır-ayrı problemlərlə bağlı folklor söyləyici və daşıyıcıları şəbəkəsinin materiallarına sıx-sıx yer verilməsi də müəllifin toplayıcılıq qabiliyyətindən soraq verir.

Bu işə folkolyönlü araşdırmalarda ən önəmli cəhət sayıla bilər.

Tədqiqat işində mərasim folkloru ilə bağlı istər etnoqrafik, istərsə də poetik söz sənəti baxımından yazılmış əksər araşdırmalara geniş yer ayrıldığından bir daha onların müəlliflərini xatırlatmağa ehtiyac qalmır.

Bəllidir ki, mərasim folkloru ən çox etnoqrafiya ilə qovuşan, onunla sıx bağlı olan xalq yaradıcılığı sahəsidir. Onların biri digərini tamamlayıb vahid bir məcraya salır. Bu cəhət tədqiqatın hər səhifəsində özünü göstər-məkdədir.

A.Ramazanova yeni istiqamətli uğurlu bir araşdırmanın öhdəsindən gəlmişdir. Onu dəyərləndirmək, haqqında söz demək səlahiyyəti işə daha çox mütəxəssislərin, oxucuların öhdəsinə düşür.

ÖN SÖZ

Folklor onu yaradan xalqın bədii təfəkkürünü, tarixi keçmişini, soy-kökünü, adət və ənənələrini əks etdirən incilər xəzinəsidir. Xalqın mənəvi həyatında baş verən mühüm, yaddaqalan hadisələr, eləcə də adi, çox vaxt əhəmiyyətsiz görünən olaylar folklorlarda elə incəliyi ilə verilir ki, yüzilliklərlə ölçülə bilən zaman kəsimi keçdikdən sonra belə faktların poetik şəkildə olsa da, bu cür təqdiminə heyrlənməmək mümkün deyildir. Məhz buna görədir ki, hər bir xalqın soykökünü, etnogenezini, etnopsixologiyasını, adət və ənənələrini öyrənmək üçün ilk növbədə, onun söz sənətinin sirlərinə vafiq olmaq gərəkdir. Şifahi söz sənətinin bütün incilərinin milli yaddaşdan silinməsinə, itib-batmasını öncələmək, vaxtında toplayıb bir araya gətirmək vacib məsələlərdən sayılmalıdır.

Amma şifahi ədəbiyyat örnəklərinin toplanılıb sistemləşdirilməsi ilə bu məsələni bitmiş hesab etmək doğru olmaz. Hər şeydən öncə bu mənəvi irsi araşdırmaya cəlb edərək onun yarandığı dövrü, əsasında formalaşdığı ilkin ibtidai təsəvvürləri, gizlədiyi alt-mifik qatı, habelə bədii-poetik xüsusiyyətləri işıqlandırmaq daha böyük elmi əhəmiyyət kəsb edə bilər. Folklorun müəyyən problemlər hüdudunda öyrənilməsi işə ikiqat elmi dəyərə malikdir. Seçilmiş problemin hərtərəfli öyrənilməsi daha yeni, orijinal fikir və mülahizələrin meydana gəlməsinə səbəb olur ki, bu da son nəticədə folklorşünaslığın inkişafında bir təkan, hərəkətverici qüvvə rolunu oynayır. Bu baxımdan Azərbaycan mərasim folklorunun daha geniş və əhatəli kontekstdə öyrənilməsi, bu problem daxilində indiyədək tədqiqatlardan kənar qalmış qaranlıq məsələlərə işıq salınması mühüm elmi əhəmiyyət kəsb edə bilər.

Azərbaycan mərasim folklorunun müstəqil bir problem kimi tədqiqata cəlb edilməsi tarixi ötən əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. Mərasim folkloru ilə ilgili ilk tədqiqat cəhdi kimi alim-ədiib Y.V.Çəmənəziminlinin bir neçə məqaləsi yüksək qiymətləndirilməlidir. Müəllifin bədii əsərləri işə qədim azərbaycanlıların tarixən mövcud olmuş, müasir dönmə üçün tamamilə arxaikləşmiş adət və ənənələrini, ayin və rituallarını bərpa etmək üçün qiymətli material verir.

Azərbaycan mərasim folklorunun ardıcıl araşdırılması ilə məşğul olan prof. M.H.Təhmasibin fəaliyyəti xüsusi dəyərləndirilməlidir. Alimin bu problemlə ilgili apardığı toplayıcılıq və tədqiqat işləri bir qisim məqalələrin və namizədlik dissertasiyasının meydana gəlməsi ilə nəticələnmişdir. M.Təhmasib ilk dəfə olaraq bu və ya digər mərasimin mənşəyinə varmağa cəhd göstərmiş, bu baxımdan sanballı bir tədqiqat əsəri yazmışdır.

XX əsrin 60-cı illərində folklorşünas Ə.Axundovun nəşr və araşdırma işlərində də sözügedən mövzuya müəyyən yer ayrılmışdır. Bu ənənənin da-

vamçısı olan fil. elm. doktoru B.Abdullanın mərasim folklorunun öyrənilməsində özünəməxsus mövqeyi vardır. Müəllifin onlarla məqaləsi, bir neçə kitabı məhz bu problemin tədqiqinə həsr olunmuşdur. Mərasim folklorunun tərkib hissəsi kimi çıxış edən janrların, habelə mərasimləri müşayət edən poetik mətnlərin ayrılıqda araşdırılması, dünya folkloru kontekstində müqayisələr aparılması B.Abdullanın uzun illər apardığı tədqiqatların uğurlu yekunudur.

Azərbaycan mərasim folklorunun öyrənilməsi istiqamətində fil. elm. doktoru, prof. A.Nəbiyev tərəfindən də müəyyən mülahizələr söylənilmişdir. Müəllifin araşdırmalarında ilkin janrların tədqiqatına xüsusilə diqqət yetirilir. A.Nəbiyevin mərasim folkloru və ilkin janrlar sahəsindəki toplayıcılıq fəaliyyəti ayrıca qeyd edilməlidir.

Nəhayət, bir çox folklorşünas-alim və folklor dərsləklərinin müəllifləri yeri gəldikcə, mərasim folklorunun problemlərinə toxunaraq elmi mülahizələrlə çıxış etmişlər.

Bütün bu axtarış və araşdırmalara baxmayaraq, folklorun ayrı-ayrı növ və janrlarında, mövzu və problemlərində olduğu kimi, mərasim folkloru qolunda da hər zaman yeni, eləcə də arxaikləşmiş cizgiləri üzə çıxarmaq, başqa tədqiqatçıların nəzərindən yayınan məqamları müəyyənləşdirmək mümkündür. Bu işə, bir tərəfdən mərasimlərin tarixi etibarilə qədimliyi, digər tərəfdən struktur baxımından mürəkkəbliyi ilə şərtlənir. Əsrləri adlayaraq dövrümüzdə qədər gəlib çatmış xalq mərasimləri tarixin ayrı-ayrı mərhələlərində yeni çalarlarla zənginləşmiş, bir tərəfdən itirə də, digər yandan qazanmışdır. Məhz buna görə də mərasim folkloru ilə bağlı araşdırmaların davam etdirilməsi, bu irsin öyrənilməsi vacib problemlərdəndir.

Azərbaycan mərasim folkloru şifahi söz sənətinin zəngin və önəmli qolu kimi həm də qadın-analarımızın yaradıcılıq, ifadəçilik və daşıyıcılıq fəaliyyəti ilə bağlı olduğu üçün bu cəhətə araşdırma boyu xüsusi diqqət yetirilmişdir.

I FƏSİL

İLKİN JANRLAR VƏ ONLARLA BAĞLI MƏRASİMLƏR

Sınamalar.

Folklorun işlənmə tezliyinə görə fərqlənən qədim janrlarından biri sınaqlardır. Təbiəti etibarilə yumşaq ürək sahibi qadınların kişilərə nisbətən daha sadələşmiş olması bu janrın qadın mühitində daha geniş yayılmasına zəmin yaratmışdır.

Dünya folkloru zəngin sınaqla ehtiyatına malikdir. Sınaqlara inam və onlara müraciət böyüklüyündən və kiçikliyinə asılı olmayaraq dünyanın əksər xalqları içərisində yayılmışdır.

Sınaqların ümumi təsnifatı aşağıdakı şəkildə aparılmışdır:

1. Hava və onun dəyişməsi ilə əlaqədar xalq inancları - "təbiət" sınaqları.
2. Ardıcıl müşahidələr əsasında formalaşmış hava sınaqları - "elmi" sınaqlar.
3. Hava durumu ilə əlaqəsi olmayan məişət sınaqları "sadələşmiş" sınaqlar (300; 55).

Bir və ikinci bölgüyə daxil edilən inam və sınaqlar əsasən əkinçiliyə qədərki və əkinçilik dövründə formalaşmışlar. Əkinçiliyə qədərki dövrdə (bu dövrü «ovçuluq dövrü» də adlandırırlar) hələ tamamilə təbiət qüvvələrindən asılı olan insan öz təhlükəsizliyi naminə havanın dəyişkənliyi barədə müəyyən təsəvvürə malik olmağa çalışmışdır.

İkinci dövrə aid edilən inam və sınaqlar daha çox əkinçiliklə məşğul olan xalqlar içərisində yaranmışdır. Belə ki, təbiət qüvvələri qarşısında aciz qalmış əkinçi, əziyyəti hədəf getməsin deyərək, həmişə havanın necə olacağına maraqlı idi. Bu məqsədlə aparılmış müşahidələrin ümumi nəticələri təbiət sınaqlarının yaranmasına zəmin hazırlamışdır.

Azərbaycan folklorşünaslığında bu inam və sınaqların "göz qoyma" (29; 24) adlandırılması da onların meydana gəlməsi şəraiti ilə bağlı olmuşdur. Sınaqlara sırf mövhumat aktı kimi yanaşan alimlər belə (A.Belov, S.Nikonenko) təbiət sınaqlarına ətraf mühitə praktik yaşamanın yekunu kimi baxmış, bəzən belə məlumatların dəqiqliyini etiraf etmişlər (122; 73).

Azərbaycan folklorşünaslığında sınaqlar aşağıdakı şəkildə təsnif edilmişdir:

1. Məişətlə bağlı inanclar;
2. Təbiət hadisələri, bitki və heyvanat aləmi ilə bağlı inanclar;
3. Astral təsəvvürlər sayəsində yaranan inanclar;
4. Əsəri görüşlərlə bağlı inanclar (60; 50).

Qadın-ana yaradıcılığı ilə qırılmaz surətdə bağlı olan sınımlar S.A. Tokarevin yuxarıda verilmiş təsnifatının üçüncü bölgüsünə aid edilə bilər. A.Nəbiyevin bölgüsü isə tədqiqata cəlb etdiyimiz sınımların təsnifi üçün bir o qədər də əlverişli deyildir. Çünki mərasimlərin, xüsusən də mühüm ailə tədbirləri ilə - nigah (toy mərasimi), uşağın dünyaya gəlməsi (doğum mərasimi), ölüm (yas mərasimi) ilə əlaqədar törənlərin başlıca komponenti kimi çıxış edən bu sınımları eyni zamanda həm birinci, həm də digər kateqoriyalara aid etmək mümkündür.

Bu baxımdan daha çox toy mərasimi və onunla bağlı yaranmış inam və sınımlar diqqəti cəlb edir. Xalq arasında belə bir inam yaşayır:

— Deyirlər, təzə gəlinin ayağının düşər-düşməzi olar.*

Əlbəttə, yeni mühitə düşmüş gəlinin öz gəlişi ilə bir sıra dəyişikliklər doğurması təbii haldır. Bu dövrdə baş verən həm müsbət, həm mənfi hadisələrin səbəbi gəlinin “ayağına yazılır”, bəduğur, qarabaxt olması ilə yozulur. Təsadüfi deyil ki, ərgən qızlara və gəlinlərə müraciətlə söylənilən ən geniş yayılmış alqış-dualar

— «Ayağın sayalı olsun», «Qədəmlərin düşərli olsun», «Ayağın sayalı olsun», «Qədəmin sayalı olsun» və s. şəkillərdə sabitləşmişlər.

Təbii ki, oğlan anası gəlininin düşərli, yüngül ayağa malik olmasını arzulamış, bu arzu-istək isə maraqlı bir ayinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu inam-ayində göstərilir ki, oğlan evi qız gözaltılayanda hər kəsdən (xüsusilə qız evindən) gizli onların həyatından bir daş oğurlayıb gətirir. On-on beş gün baş verən hadisələri bu daşın (yəni, qızın) ayağının düşər-düşməzliyi ilə ölçürlər. Bundan sonra elçi gedib-gətməmək qərarlaşdırılır. Bu ənənəni öz məzmununda qoruyan bir rəvayətdə qeyd edilir ki, qədim zamanlarda kişi evlənilib gəlin gətirəndə onun yaşadığı evin yanından bir daş götürüb arvadı ilə birlikdə evinə gətirmiş. Arvadla yaşadığı müddətdə həmin daşı saxlayırmış. Kişi arvadını boşayanda və ya arvad öləndə onu basdırmağa apararkən saxlanılan daşı onun dalınca atarmışlar (49; 72). Kamçatkada yaşayan koryaklar içərisində də eyni adətin qorunduğu təsdiq edilmişdir (331; 383).

Şübhəsiz ki, bu ayinin kökləri erkən təsəvvürlərlə əlaqədar olan “daş kultu”na bağlıdır. Daşa tapınmanın izləri isə yalnız türk mifologiyasına xas olmayıb, digər xalqların mifik təfəkküründə də rast gəlinən hadisələrdəndir. Daşın kult səviyyəsinə qaldırılması, ilk növbədə, qədim insanın animist təsəvvürləri ilə bağlıdır. “İbtidai insan ağac-bitki kultunda öz mənsəyini ağacdan götürdüyü kimi, ilk insanların daşdan yaranma nəzəriyyəsi-

* Tədqiqatda istifadə edilmiş bütün folklor örnəkləri müəllif tərəfindən fərdi ekspedisiyalar zamanı toplanılmış, həmçinin işin sonunda verilmiş mənbələrdən götürülmüşdür.

ni də irəli sürmüşdür“ (331; 380). Təfəkkürün ibtidai pillələrinə xas olduğundan “insanların daşdan yaranma“ motivi dünyanın əksər xalqları içərisində yayılmışdır. Yunan miflərinin birində deyilir ki, dünya daşqınından sonra Zevsin tələbilə Devkalion (yunanların Nuhu) və Pirra başlarının üzərindən daşlar ataraq yeni insanlar yaradırlar. Slavyan inamına görə isə, Rodun atdığı daşlar uşaqlara çevrilir (157; 92). Eləcə də yetimlərin dilindən söylənən rus ağılarında “daşdan yaranma“ mövzusu geniş yayılmışdır:

Уж как мы, да горькие сироты (Мənim əziz bacım,
С тобой, моя мила сестра. səninlə mən acı yetimlərik.
Как от камня родилися Daşdan doğulmuşuq,
От березы откатились! (157; 92) Qayın ağacından itələnmişik)

Örnəkdə qayın ağacının xatırlanması təsadüfi olmayıb, Dünya ağacına işarədir. Ümumiyyətlə, Şərqi slavyanlarda qayın ağacının kult səviyyəsinə qaldırılması məlum faktlardandır. Amma bu ağaca sitayiş yalnız Şərqi slavyanlarda deyil, Şimalda yaşayan türk tayfaları arasında da yayılmışdır. Bu isə sözügedən kultun ilkin olaraq hansı xalqda formalaşdığını düşünməyə əsas verir. Bəllidir ki, Vilyuy yakutları şamanlıq vergisinin şimalda bitən nəhəng qayın ağacının yanında verildiyinə inanırmışlar (258; 283). Buryat qamları bu ağacın qarşısında səcdəyə duraraq dua edirlər (236; 66). Yakut qam-şamanları bəzən qaval yerinə qamlamada (yakutlarda bu proses “oyun“ adlanır), qayın ağacından istifadə edirlər (257; 291). Altaylılar inanırlar ki, “bay qain Kудaydan ayrılqan“ olduğuna görə, yəni ilahidən verildiyinə görə onu heç zaman ıldırım vurmur (103;56). Yakut mifologiyasında bir-birindən aralı duran qayın ağaclarına Aan-doydu iççite-yəni torpaq sahibəsinin ruhunun saxlancı kimi yanaşılır (91; 61). “Maaday Qara“ dastanında dörd qayın ağacı Maaday Qaranın yenicə doğulmuş uşağına analıq edir. Türk mifologiyasında bu ağac doğum ilahəsi Umayla birgə göydən enmiş ağac kimi qəbul edilir. (72; 38)

Tanınmış etnoqraf D.K.Zeleninin matriarxal cəmiyyətin totemi kimi yanaşdığı (181; 11) qayın ağacının kult səviyyəsinə qaldırılma səbəbini bu ağacın başqa ağaclara nisbətən daha tez göyerməsi ilə əlaqələndirirlər (321; 103). Digər ağaclar hələ tumurcuqlanmamış qayın ağacının yarpaqlaması insanlarda bu ağacın qeyri-adi artım, məhsuldarlıq gücünə malik olması fikrini doğurmuşdur. Bu isə sözügedən ağacın kult səviyyəsinə qaldırılması ilə nəticələnmişdir.

“Daşdan yaranma“ motivini özündə yaşadan yuxarıdakı rus ağısı Azərbaycan folklorunun

Əzizinəm, başdan mən Nə atam var, nə anam
Yemərəm hər aşdan mən Yaranmışam daşdan mən —

bayatısı ilə eyniyyət təşkil edir.

Azərbaycan rəvayətlərində, xüsusilə Lələnin həyatı ilə bağlı rəvayətlərin

birində övladı ölmüş ananın beşiyə qoyduğu daş uşağa çevrilir. «Səni doğan yerdə bir qara daş doğeydim»- qarğışı isə əksinə insandan daşa çevrilmənin mümkünlüyünü ehtimal etməyə imkan verir. (Burada insanın daşa çevrilməsi əslində, onun ölümü deməkdir) “Gül Sənavərə neylədi, Sənavərə Güllə neylədi” adlı nağılda daşa dönmə ilə ilgili epizod dediklərimizi sübut edir (21; 280). Bu dünya folklorunda qorunub saxlanan motivlərdəndir. Etnoqraf Q. Çursin tərəfindən Qafqaz regionunda daşlaşmış insanlar barəsində çoxlu sayda əfsanə və rəvayətlər toplanmışdır (327; 63).

Daşa müraciət bir qisim ovsunlarda da rast gəlinən hadisələrdəndir. Qız doğan qadınlar oğlan dilərkən, müqəddəs — uduq sayılan daşın yanına gələrək

*Ağ daş, qara daş,
Buna bir qardaş —*

ovsununu söyləyirlər. Öz yaxın münasibətlərini siğəliklə təsdiqləmək istəyən insanlar

*Ağ daş, qara daş
Biz siğə qardaş —*

deyərək qardaşlaşdıqlarına inanırlar. Nəhayət, bir-birlərini:

*Xəncər, bıçaq
Kəs, küs —*

sözləri ilə cıradaraq savaşan uşaqlar,

*Ağ daş, qara daş
Sən mənə yoldaş —*

söyləməklə barışırlar.

Bu ovsun örnəkləri, xüsusilə birinci nümunə daş kultunun mənşəyinə başqa aspektdən yanaşmağa imkan verir. Belə ki, daş sitayiş edilən, müqəddəs sayılan dağın, qayanın bir hissəsi olduğundan kult səviyyəsinə qaldırıla bilər. Bildiyimiz kimi, qədim türklərdə “dağın hami-qoruyucu, artımçı, göydən gələn olması” təsəvvürü yayılmışdır. Daş da hami qoruyucu, artımçı dağın bəlgəsi sayıla bilər. L.Şternberq daş kultundan danışarkən ilk növbədə bu kultun digər kultlarla əlaqəsini müəyyənləşdirmənin vacibliyini irəli sürmüşdür (331; 381). Ə.Ələkbərov da daş kultunun yaranacağı andan iki paralel xətt üzrə inkişaf etdiyini söyləyərək, ilkin xətti məhz dağ-qayaya sitayişlə əlaqələndirmişdir (90; 215). M.Seyidov daşdan övlad diləməni Altay türklərinin “qutu-uşaq ruhunu, canını Altay dağı verir” inamına əsaslanaraq dağa tapınmanın təzahürü kimi araşdırmışdır. (75; 198) L.Şternberqin “od almaq üçün vasitələrin əldə edilməsindən sonra onlara kult kimi yanaşmışlar” fikrinə əsaslanaraq daşın uduq səviyyəsinə qaldırılmasının bir səbəbini də onun vasitəsilə od əldə etməyin mümkünlüyü ilə bağlaya bilərik. “Qırx qız” qaraqalpaq bəhadrılıq eposunun qəhrəmanı Arslanı yenilməz edən, ona güc-qüvvət verən məhz daş hə-

mayildir (292; 95). Bu həmayili itirməklə o, öz bacısını, gücünü, sağlamlığını itirir. Bu da adicəkilən xalqda daş kultunun mövcudluğunu göstərir. Bundan başqa, “təbiət və cəmiyyətdəki dəyişmə, əvəzlənmələrin daşlara təsir etmədiyini müşahidə edən insanlar onları əbədilik təmsali sanmış, ilahi qüdrətdə olduqlarını, hər şeyi bildiklərini” (33;12) düşünmüş və onları kult səviyyəsinə qaldırmışlar. Sonrakı zaman kəsilmələrində qam-şamanların ayinlərdə-qamlamada istifadə etdiyi vasitələrdən birinin daş olması da ona müdriklik-əbədilik simvolu kimi yanaşmadan irəli gəlmişdir.

Digər tərəfdən, daşa insan ruhunun saxlanıcı kimi yanaşmanın da şahidi olur. Bu əski inamın izlərini Azərbaycanda yayılmış bir qisim adətlərdə görmək mümkündür:

«Ölən adamın meyidi götürüləndən sonra yerinə daş qoyulur. Sonra bu daş qəbiristanlığa atılır», yaxud, «hamilə ikən ölmüş qadının yanına qəbirə daş qoyulur ki, bətnindəki uşağın ruhu daşa keçsin».

Türk xalqlarından olan çuvaşlarda ölən adamın meyidinin yerinə qızdırılmış daş qoyulur, sonra bu daş onun dalınca atılır (158; 8). “Abbas-Gülgöz” dastanında qəhrəmanın dilindən söylənən «Elə getsin, bir daş da dalınca!» (13; 416) qarğışının etimologiyasını bu aspektdən izah etmək mümkündür. Yəni bu qarğışı söyləyən kəs dolay yolla düşməninə ölüm arzulayır. Öləninin yerinə daş qoymaq adətinin mənşəyi barədə maraqlı fikirlərdən biri Y.L.Demidenko tərəfindən söylənmişdir. Müəllif bu mərasimdə daşdan istifadəni daşın iki dünya arasında sərhəddi simvolizə etməsi ilə əlaqələndirmiş və mülahizələrini brahmanların yas mərasimlərinə müraciətlə əsaslandırılmışdır (157; 95). C.Frezer öz əsərində eyni inamla bağlı (daşın insan ruhunun saxlanıcı olması) müxtəlif xalqlardan çoxlu sayda misallar gətirmişdir (315; 635).

Azərbaycan qadınları arasında sırf məişət məsələləri ilə bağlı aşağıdakı inamlar yaşayır:

— Gecə qabları bulaşığı saxlamazlar.

— Boşqabı bulaşığı qoyan şəxə düşər.

Xalq özü bu inamların yaranma səbəbini belə açıqlayır:

— Gecə qabları bulaşığı saxlayanda şeytan onları yalayıb mürdarlayır.

Yaxud, birinci inam barədə deyilir:

— Bir qarı varmış. Bir gün yolçu bu qarına qonax olur. Axşam Allah vərənnən, azdan-çoxdan yeyillər. Qarı yer salır ki, qonax yatsın. Özü də başdüyür qabları yumağa.

Qonax deyir ki, ay nənə, axşamın xeyrinnən sabahın şəri yaxşıdır. Yıxıl yat, qabları səhər yuyarsan. Qarı deyir ki, yox, gərək indi yuyam. Allah urzaları gecə paylayır. Əyər mənim qabım mırtdı olsa, Allah mənə urza verməz. (3; 87)

Qadınların təmizkarlığa, səliqəyə meyli ilə izah edilən bu sınımaların əs-

lində monoteizmdən çox öncəyə-mifik köklərə bağlanan telləri vardır. Belə ki, insanlar onları əhatə edən sferada onlardan başqa ruhların, qüvvələrin mövcudluğuna inanmışlar. Bu qüvvələr insanlarla bağlı olan nəsnələr (saç, dırnaq, paltar qırıqları və s.) vasitəsilə onlara xətər, sədəmə toxundura bilərlər. Bunun qarşısını almaq üçün qədim insanlar sahibi ilə simpatik əlaqəni qoruyub saxlaya biləcək hər şeyi (o cümlədən, xörək qalıqlarını) gözədən uzaq saxlamağa çalışmışlar. Bu məqamda:

«Xörək yeyərkən qavını tərtəmiz sıyrıranın nişanlısı göyçək olar», — sınımasını da aydınlaşdırmağa ehtiyac duyulur. Bu inam apotropeik (qoruyucu) mahiyyətli inam kimi meydana çıxa bilər. Qədim insanların bəd ruhlarla, şər qüvvələrə pisliliklərini həyata keçirməyə yol verməmək üçün bu inamı uydurması mümkündür. Digər tərəfdən, qabağından xörək saxlayan adamın nişanlısının eybəcər olması artıq şər qüvvələrin xəteri kimi qəbul edilə bilər. Çünki, bütün mənfi çalarlı nəsnələr kimi, eybəcərlik, çirkinlik də bəd ruhların əməli hesab edilir. Bunu tuvalarda olan bir adət də təsdiqləyir. Tuvalar çirkin, eybəcər uşağın doğulmasını bəd ruh-azanın ana bətninə daxil olması kimi yozurlar. Hətta belə uşağı ailəyə, eləcə də bütün obaya xətər toxundurmasın deyə, üç daşın arasına yerləşdirib oxlayırlar (172; 71). Bu adətdə daşlardan istifadə əvvəldə toxunduğumuz daşa insan ruhunun saxlanıcı kimi yanaşmadan irəli gələ bilər. Deməli, ölümə məhkum edilmiş uşağı daşların arasına yerləşdirməklə tuvalar uşağ öldükədən sonra onun ruhunun bəd əməllər törətməsin deyə daşa keçməsinə nəzərdə tuturlar. Daşın üçlüyü isə, fikrimizcə, öldürülən uşağın keçmişini, indisini və gələcəyini — yəni yaşanmamış həyatını simvolizə edir. Osmanlı türkləri uşağın eybəcər doğulmasının səbəbini valideynlərinin günah iş tutmasında görürlər (276; 171). (Burada “günah“ dedikdə, hakim dinə, eləcə də əski dini təsəvvürlərə uyğun gəlməyən əməllər nəzərdə tutulur). “Avesta“da da eybəcər insanlar Əhrimənin əməli hesab edilir. Ahurəməzdə Yimaya Vərə hasarını tikməyi tapşırır. Amma Varada digər qüsurlu, xəstə adamlarla yanaşı eybəcər, çirkin insanların olmamasını söyləyir. Çünki Ahuraya görə, insanların çirkinliyi Anqro Manyunun onların üzərinə qoyduğu bir nişanədir. Başqa sözlə, çirkinlik şər allahı Anqro Manyunun əməlidir (190; 161).

Bu gün qadınlarımızın tez-tez müraciət etdiyi bir inam mövcuddur. Hər hansı bəd hadisə, yaxud xəstəlik barəsində eşidərkən qadınlar qulaqlarının mərcəyindən (sırğalıqdan) dartaraq, “Allah uzaq eləsin“ söyləyirlər.

Dəfələrlə şahidi olduğumuz bu aktın əski ibtidai təsəvvürlərə bağlanan kökləri vardır. Əvvəla, aktı müşayət edən ovsun islam dininin təsirilə yaranmışdır. Amma aktın özü ibtidai din formalarından olan şamanizmə bağlıdır. “Şamanizm animizmə yaxın inanc kimi türklər arasında uzun müddət yaşamış, sonrakı dövrlərin adət-ənənələri az da olsa, bu dini ünsürləri qoruyub saxlaya bilmişdir“. Öz fəaliyyətlərində “bu dinin başçıla-

rı “şaman“, yaxud “qam“ deyilən kimsələr“ iki üsuldan - falaçma ilə qamlamadan istifadə etmişlər (27; 9). Qamlama ayininin son aktı Türküstan türklərində “kuçurma“ (yəni, köçürmə), taciklərdə isə “şipondan“ (yəni, silkələmə) adlanır.

Tacik adət-ənənələrinin ardıcıl tədqiqatçısı O.Suxareva Səmərqənddə belə bir ayinin şahidi olmuşdur. Səmərqənd taciklərinin “sədkök“ adlandırdıqları bu aktda şaman-qam xəstənin bədəninə massik hərəkətlərlə xəstəliyi “çıxararaq“, sonda onun qulağının mərcəyindən dartmışdır. Ümumiyyətlə, O.Suxareva massajı xəstəliyin bədəndən qovulması üçün şamanların istifadə etdiyi magik vasitələrdən biri sayır. Qulağın mərcəyindən dartmanı isə bu massajın mühüm elementi kimi təqdim edir (294; 20). Tədqiqatçının fikirlərinə əsaslanaraq, qadınların bu hərəkətinin mənşəyinin şamanizmə bağlandığını söyləyə bilərik. Bu adət müasir dövrə bir qədər transformasiyaya uğramış şəkildə gəlib çatmışdır. Belə ki, qam-şamanların artıq xəstələnmiş adam üzərində icra etdikləri (yəni, katartik məqsədlə) bu aktı müasir dövrdə qadınlar (bəzən kişilər də) profilaktik məqsədlərlə həyata keçirirlər.

Adətən, qulaq çəkildikdən sonra dörd-bəla aşağı, yəni, yerə doğru qovulur. Bu da qədim türklərin göylərin ayın, günəşin nəhayət, insanların yaradıcısı sayılan Ülgenin, yeraltı dünyanın isə şərin, bələlərin törədicisi Erlikin məkanı olması inamından irəli gəlir. Xəstəlik də Erlikin (yaxud onun himayə etdiyi bəd ruhların) əməli olduğundan aşağı (çıxdığı yerə) qovulur.

Bəzən qulaq çəkildikdən sonra qadınlar hər hansı bir taxta parçasını döyürlər. Əgər döyülən nəsnə taxta deyil, dəmirdən olsaydı, metal əşyaların qoruyuculuq keyfiyyətindən bəhrələnməni iddia etmək olardı. Amma bu aktda ağacdan istifadə edilməyə də bir izah tapmaq mümkündür. Bildiyimiz kimi, qamlama zamanı və ümumiyyətlə, qam-şamanın ən çox istifadə etdiyi vasitə qavaldır. İbtidai din formalarının tədqiqatçısı Q. Snesaryov Orta Asiya materiallarına əsasən, qam-şamanın qavalla manipulyasiyalarının hamı ruhları qamlama icra edilən yerə toplamaq və xəstəliyə doğru yönəltmək məqsədilə icra edildiyini göstərir (286; 55). Ehtimal etmək olar ki, taxtaya döyən zaman qavalın səsinin imitasiyasını yaratmaqla köməkçi ruhları yardıma çağırmaq nəzərdə tutulur.

Qadınlar arasında ən geniş yayılmış sinamalar yuxu yozmalarıdır. Qədim insanlar, “ali sinir sisteminin fəaliyyətinin nəticəsi kimi meydana çıxan yuxunu“ (67; 20) gələcək barəsində bir işarə, bir siqnal kimi qəbul etmiş, onun həyatı dəyişdirmək imkanında olmasına inanmışlar. Hətta ibtidai din formalarından olan şamanizmə yuxu və yuxuya inam bir növ “rəsmiləşdirilmişdir“. N.Drenkovanın göstərdiyi kimi, qam-şamanlığa çağırış, yəni, şaman istedadı insana məhz yuxuda verilməmiş (169; 285). Bundan başqa, qam-şaman alətlərindən olan qaval, yaxud qamçı təqdim edilməsi yuxusu-

nu gören adam yuxarı qüvvələr tərəfindən şamanlığa layiq bilinərmiş.

Nağıllarımızda yuxunun alınıb satılması, dastanlarımızda qəhrəmanlara yuxuda buta verilməsi məhz bu inamların nəticəsi kimi meydana gəlmişdir. Qədim şumer abidəsi "Bilqamış" dastanının süjet xəttində də yuxunun özünəməxsus yeri vardır. Dastan qəhrəmanları baş verəcək hadisələri öncədən yuxuda görərək yozuma cəlb edir və beləliklə, gələcək olaylardan xəbərdar olurlar (36; 15). "Qırx qız" eposunda da yaşanacaq hadisələr eposun qəhrəmanı Altınaya məhz yuxu vasitəsilə əyan olur (292; 89).

İnsanlar hətta real həyatda baş verməsi mümkün hesab edilən hadisələrin yuxu vasitəsilə gerçəkləşəcəyinə inanmışlar. Onlar irəlini görmək, gələcək barədə məlumat əldə etmək istəyiylə rüyada gördüklərini yozmuş və yuxunun həyata keçəcəyinə inanmışlar:

Bakı böyük şəhərdi

Gecə yuxu görmüşəm

Yatdım, durdum, səhərdi

Ürəyim bir təhərdi.

Müasir dövrdə alimlər yuxunun keçmiş barəsində müəyyən informasiya vermək qabiliyyətində olduğunu göstərərək, hətta gələcək hadisələrin də yuxu vasitəsilə əyan ola bilmək mümkünlüyünü qəbul etmişlər. (67; 20)

Azərbaycanda yuxu yozmaları ilə əlaqədar bir sıra inam və yasaqlar meydana gəlmişdir:

— Yaxşı yuxunu danışmazlar ki, zühur olsun.

— Yuxuda gördüyün adamın səni yuxuda görməsini istəyirsənsə, balıq çevir.

— Yatanda paltarı başının altına qoysan, qorxulu, pis yuxu görərsən.

— Yuxunu danışmağa başlayan kimi, irəlicədən "xeyir olsun!" deyirlər.

— Yataqda yuxu danışmaq olmaz, düşər-düşməzi olar.

— Gecə vaxtı yuxu danışmazlar. Əgər danışmaq məcburiyyətində qalsan, "çırağa danışırım" deyib, sözə başlamaq lazımdır.

Şirvan bölgəsində gecə vaxtı yuxu danışarkən bu ovsunu söyləyirlər:

— Dəvə damdadı, çırağa danışırım.

Ovsunun ikinci hissəsinin şərhə ehtiyacı yoxdur. Yuxu qaranlıq düşəndən sonra, yəni şər qüvvələrin fəal olduğu vaxt danışıldığından yuxugörən günəşin yerdə təmsali sayılan çırağa müraciət edir. Birinci hissə isə, iki cür yozula bilər. Bu hissənin görünən qatı ekzapatetik mahiyyətdədir. Qaranlıq zamanı bədxah qüvvələrin fəallaşdığını bilən insan bu cür yalan söyləməklə bu qüvvələri aldatmaq, çaşdırmaq niyyətindədir. Yəni şər qüvvələrin diqqətini söylənilən yuxudan yayındıraraq "damdakı dəvəyə" yönəltmək istəyir. Damdakı nəsnənin niyə məhz dəvə olması isə bu heyvanın nəhəngliyi ilə izah edilə bilər. Çünki, pişik və ya dovşanın damda olması nə qədər inandırıcı səslənsə də, dəvənin dama çıxması bir o qədər mümkümsüz, eyni zamanda cəlbədicə görünər.

Bildiyimiz kimi, dəvə türklərin tapındığı, müqəddəs saydığı heyvanlar-

dan olmuşdur. Tuva-soyotlarda yurtanın girişinə asılan, başları əks istiqamətə baxan bir cüt dəvə şəkli onqon hesab edilirdi (182; 13). Qırğızlar isə, vaxtilə dəvənin insan olmasına, dəvəyə çevrildikdən sonra da insan xüsusiyyətlərini saxlamasına inanmışlar. Qırğız şamanlığında da dəvə zoolatrik heyvan kimi təqdim edilir. Belə ki, qırğız şamanlarının bir qismi ağ dəvəni-ağ taylakı hamı ruh hesab edir (119; 13). Xarəzm özbəklərinin dəvəyə "ərənglər" deyərək müraciət etməsi də (286; 317) (bu sözdən adətən müqəddəslərə və mələklərə, eləcə də ruhlara müraciət üçün istifadə edirlər) deyilənlərin haqiqiliyini bir daha təsdiq edir. Eyni zamanda,

— Dəvəni söymək və vurmaq olmaz (144; 233)

— Onun yununu ayaq altına atmaq olmaz.

— Dəvə ətinə ildə bir dəfədən çox yemək olmaz,

inamlarının mövcudluğu, habelə, uşaqların üstlərinə bədnəzərə qarşı həmayil kimi dəvə yununun vurulması bu heyvanın sakral cəhətdən təmizliyinə, uduqluğuna dəlalət edir. Tuvallar isə, eybəcər uşaq doğulmasının səbəbini hamilə qadının lama və dəvə keçdiyi yerdə sidik ifraz etməsində görürlər (172; 71). Əslində bununla dəvə lamaizmə tapınan tualarda müqəddəs-bilici, patron hesab edilən lama ilə eyni səviyyəyə qaldırılır. Lamaya münasibətdə yasaq sayılan hərəkətlər kompleksi bu müqəddəs heyvana da şamil edilir.

Bəllidir ki, dəvə "Avesta"da da anılan heyvanlardan olmuşdur. Dəvə şəklində zühur edən Vertranqanın çox qüvvətli və güclü potensiyaya malik heyvan şəklində təqdimi onun törəmə onqonu kimi qəbul edildiyini göstərir (190; 133).

Dəvənin törəmə kultu ilə bağlı olması Şirvan bölgəsindəki Sofu Həmid pirində yerləşən dəvə heykəlinə də özünü göstərir. Övladı olmayan qadınlar bu pira gedərək daş dəvədən özlərinə övlad diləyirlər. Oxşar inama Osmanlı türklərində də rast gəlinir. Sonsuz qadınlar Dəvə dədə pirinə gedərək oradakı ağacdan simvolik beşik asır, içərisinə dəvə formalı daş qoyaraq niyyət edirlər (277; 211). Yaxud, özbək qadınları doğuş gecikən zaman dəvənin ayaqlarının arasından keçməklə magik bir akt icra edirlər (286; 318).

Dəvəyə bəslənilən uduq münasibət islam dinində də qorunmuşdur. Məhəmməd Peyğəmbərin ə.s. dəvəsinin oturduğu yerdə məscidlər salınmış, Orta Asiyanın sufi ordeninə daxil edilən müqəddəslər dəvələrinin oturduğu yerdə basdırılmağı vəsiyyət etmişlər (286; 317).

İstər ibtidai din formalarında, istər hakim dində dəvəyə bəslənilən bu münasibət araşdırdığımız ovsunda həmin heyvanın anılmasının səbəbini aydınlaşdırmış olur.

Azərbaycanda yuxuyozma prosesində yuxunun nə zaman görüldüyünün mühüm əhəmiyyəti olmuşdur. Azərbaycan türkləri qışın sonunda, xüsusilə, kiçik çillə zamanı görülən yuxulara əhəmiyyət vermir, "Çaylar

daşanda, yuxular da qarışır“, — deyirlər. Yay yuxuları isə çox inandırıcı olur.

*Yazım yaz olsun,
Kışım kış olsun.*

*Arpalar kelle çekdiyi vaxt
Düşüm düş olsun (147; II c. 92)*

örnəyi Anadolu türklərində də eyni inamın mövcudluğunu sübut edir. Eləcə də, gecə yuxuları yalan hesab edilərək, səhərə yaxın, işıq üzünə görülən yuxular yozuma cəlb edilir.

İnsanlar şadlığa yozulan yuxulara sevinmiş, bəd, qorxulu yuxuları kəsərdən salmaq üçün yuxunu axar suya, daşa danışmış,

*Sadağfını götür,
Qada-balamı ötür*

söyləyərək nəzir vermişlər.

“İlkin başlanğıc su pis yuxudakı yamanı təmizləyir. Pis, yaman sudan çəkinir, qorxur“ (30; 27). Məhz bu səbəbdən bəd yuxular suya danışılır. Yuxunun daşa danışılması, haqqında bəhs etdiyimiz daş kultu ilə bağlıdır. Həm bədləyə, həm şadlığa yozulan yuxunu görəndə Azərbaycan qadınları belə bir ayin icra edirlər:

—“Eldə qaydadı ki, qarışıq yuxu görəndə yuxudan duran kimi bir ovcuna duz, o biri ovcuna daş alıb axar su üstünə gedəsən. Yuxunu necə görübsənsə, başdan-ayağa danışandan sonra daşı da, duzu da suya atıb dalınca deyəsən: “Şadlıq yuxususansa, bu duz əriyincə çin olgunan, bədlük yuxususansa, bu daş əriyincə çin olgunan (53; 3). Yaxud yastığı çevirməklə bəd yuxunun sına-çağına inanırlar.

İnsanların real həyatda hadisələrə bəslədiyi münasibət yuxuyozmalarda da öz əksini tapmışdır. Eldən toplanmış yüzlərlə yuxu yozmasında insanların müsbət münasibət bəslədiyi nəsnələr (at, göyərçin, alma, buğda, nal, çörək və s.) xeyirliyə, mənfı çalarlı nəsnələrin (bayquş, ilan, kərtənkələ) bədləyə yozulmasının şahidi olur.

Dünyanın bütün xalqlarında olduğu kimi azərbaycanlılarda da insana xəter toxundura biləcək qüvvələr arasında əsas yerlərdən birini bədnəzər tutur. Müəyyən dövrlərdə (xüsusilə, doğum və toy mərasimlərində) həm uşaqların, həm böyüklərin xəstələnməsi, mənfı istiqamətdə baş verən dəyişikliklər bədnəzərin, dəmgil gözün təsiri kimi yozulur. Azərbaycanlılar bədnəzərə hətta ilahi qüvvənin də təsir edə bilməyəcəyi bir fenomen kimi yanaşırlar. Xalq arasında dolaşan

— *Bədnəzərdən Allahın xəbəri yoxdur,*
inamı dediyimizi sübut etməkdədir.

Dəmgil gözlü, bəd nəzərli adamlara qeyri-adi qüvvəli adamlar kimi yanaşmış, onlar barəsində maraqlı rəvayətlər uydurmuşlar. Azərbaycanda hər bölgənin, hər arealın dəmgil gözü ilə məşhur nəzərli adamları, qəhrə-

manları olmuşdur.

Bədnəzər fenomeninin mənşəyinə toxunan L.Şternberq qeyd edirdi ki, insanın gözü obrazları, ruhları qəbul etmək, onları əks etdirmək qabiliyyətinə malikdir. Nəzərin yönəldiyi adamın ruhuna sahib olan kəs, həmin ruhun vasitəsilə onun sahibinə xəter toxundura bilər. Bu fenomeni formalaşdıran psixologiya isə universaldır (331; 293).

Amma artıq “elm aləminə məlumdur ki, gözü dəmgil olan adamların gözündə selen elementinin faizi çoxdur. Bu da öz növbəsində şüalanma verir“ (63; 33).

Azərbaycan qadınları bədnəzəri neytrallaşdırmaq məqsədilə katartik və apotropeik məqsədlərlə bir qisim ayin və magik aktlar icra edirlər:

— *Qırxlı uşağa dovşan tükü, dağdağan, üzərlik vırıllar ki, ona nəzər işləməsin.*

— *Bağı bədnəzərdən qorumaq üçün ya at, ya da it kəlləsin payıya keçirip qoyallar bağa.*

— *Ailəni bədnəzərdən qorumaq üçün evdən üzərlik asarlar. Gəlinlərə və qəşəng uşaqlara göz dəyməsin deyə, balaca torba içərisinə üzərlik toxumundan yığıb onların papaqlarına, ya da paltarlarına tikərlər.*

— *Uşağa nəzər gəlməsin deyə, üstündən göz muncuğu, ya da dağlanmış dağdağan asarlar.*

Gördüyümüz kimi, Azərbaycan qadınlarının bədnəzərə qarşı istifadə etdiyi qoruyucu həmayillərdən biri dağdağan ağacıdır.

— *Dağdağanı deşip uşaqların üsdünə tikillər ki, nəfəs dəyməsin.*

— *Dağdağan ağacının çubuğunu kəsib muncuq kimi düzəldir, sonra həmin muncuğu sancağa keçirib uşağın paltarının kürək tərəfinə taxırsan. Bunun adı olur “göz muncuğu“.*

Dağdağan əski türklərin tapdığı, sitayiş etdiyi müqəddəs ağaclardan olmuşdur. Azərbaycanda qələmə alınmış yaradılış əsətinə görə yer üzərində bitən ilk yeddi ağacdən biri məhz dağdağandır (19; 196). El arasında bu ağacla bağlı yaşayan inamlar da dağdağana bəslənilən münasibəti əks elətdirir.

— *Dağdağan ağacı pir hesab edilir. Onu kəsmək və yandırmaq olmaz.*

— *Qarağac, dağdağan ocaxdı, oları qırmaq, kəsmək günahdı. Adama qarğıyar, işi düz gətirməz.*

— *Dağdağan ağacını kəsmək xeyir verməz.*

— *Dağdağan odunu yandıran xəstələnər.*

— *Dağdağan ağacını qırmaqdar. Çünki adama qarğış eliyər. Bu qarğışın altından çıxmaq çox çətindi.*

Orta Asiyada bütün qoruyucu həmayillərə verilən ümumi adlardan biri “dağdağ“dır (128; 286). Ehtimal ki, bu ad dağdağanın təhrif edilmiş formasıdır. Taciklərdə də bu ağacdən qayrılmış həmayil-“çubidoğ“ xəstəliklərə

qarşı simpatik vasitə hesab olunur (305; 255). Türkmənlərdə dağdağan ağacına sitayiş V.N.Basilov tərəfindən totemizm qalığı kimi tədqiq edilmişdir (117; 138). İ.M.Cəfərzadə arxeoloji tapıntılar əsasında Azərbaycanda dağdağanın tunc dövründə kult səciyyəsi qazandığını göstərmişdir (162; 54).

Bütün bunlar belə bir qənaət doğurur ki, insanlar müqəddəs saydıqları, tapındıqları ağacların kiçik bir hissəsini üstlərində gəzdirməklə bəd ruhları uzaq salacaqlarına inanmışlar. Amma bunun üçün müqəddəs ağaclarla bağlı yaranan yuxarıdakı tabuasiyaların pozulması lazım imiş. Müdrik əcdadlarımız bu məsələdə də çıxış yolu tapmışlar:

— *Dağdağan ağacından çubuq kəsməmişdən qabaq gərəkdi ki, ona sədəqə ayırıb niyaz eləyəsən. Yoxsa kəsilməmiş çubuğun düşər-düşməzi olar.*

Dağdağanın bədnəzəri qaytarmaq gücünə malik olması inamından bəhs edən alimlər belə ehtimal edirlər ki, dəngillərin gözündə olan şüalanmanı dağdağan zərərsizləşdirmək xüsusiyyətinə malikdir (63;33).

Bədnəzərdən qoruyan vasitələrdən biri də qaraçörək otudur. Bu nəsnə eyni məqsədlə — apotropeik məqsədlərlə yalnız Azərbaycan deyil, Anadolu türkləri arasında da geniş tətbiq edilir (343). Azərbaycanlıların xoş ətir, xoş dad yaratmaq üçün motala atdıqları, şora qatdıqları qaraçörək otundan Şirvan zonasında 40 ədəd, yaxud 7 ədəd, üzərrik toxumundan da eyni qədərdə qara parçanın arasına tikərək uşağın üstünə asırlar. Abşeronda isə 9 ədəd qaraçörək otu, 7 ədəd üzərrik və bir qədər it peyinini parçaya büküb uşağın qundağına və yaxud paltarına tikirlər (77; 246).

Qaraçörək otunun gözqaytarmaq xüsusiyyətinə malik olması barədə xalq içərisində dolaşan rəvayətlərin birində deyilir ki, bir kişi bazara iki motal apararmış. Yolda dəmgil gözlü bir adamla qarşılaşır. Nəzərli adam:

— *Bu nədi belə, aparırsan, — deyər soruşan kimi nəzərinin təsiri ilə motalardan biri partlayır. O biri motalın salamat qalması hər ikisini təəccübləndirir. Partlamayan motalın ağızını açdıqda pendirə qaraçörək otu qatıldığını görürlər. Bu gündən etibarən el arasında qaraçörək otunun nəzər qaytarmaq xüsusiyyəti məşhurlaşır. (359)*

Qaraçörək otunu xüsusilə doğum və toy mərasimində sıx-sıx işlədirlər. Cavan gəlin və yeni doğmuş qadınlara qaraçörək otundan uddururlar. Bədnəzərə qarşı icra edilən bu aktın bir əhəmiyyəti də vardır. Dünyagörmüş türkcərarəci qadınlar qaraçörək otundan cavan gəlinlərə uddurmaqla çox qorxulu xəstəlik sayılan beçəxorun qarşısını almağın mümkünlüyünü söyləyirlər.

İnformator-qadınların verdiyi məlumat qaraçörək otunun ən geniş yayılmış tətbiq sahəsinin (çörəyin üstünə tökmək) əslində qoruyucu mahiyyətini aşkar etməyə imkan verir. Sən demə, əcdadlarımız qaraçörək otunu çörəyin üzərinə bəzək, yaxud dad xatirinə deyil, təndirdən qalxan çörək

ətrini neytrallaşdırmaq, bu yolla da evin ruzu-bərəkətini bədnəzərdən, şər qüvvələrdən, nəfsdən qorumaq üçün atırlarmış.

Bədnəzərdən mühafizə olunmaq üçün Azərbaycan qadınlarının istifadə etdiyi vasitələrdən biri də duzdur.

“Ana sağ əlinə bir çimdik duz alır. Onu uşağın başına dolandırır. Eyni zamanda hər dəfə yumruğunu astaca uşağın kürəkləri arasına vurur və “göz vuranın gözü çıxsın“, — ovsunu edilir. Bu proses üç dəfə təkrar olunduqdan sonra uşağın başına dolandırılmış həmin bir çimdik duz

Duz, duz

ocaqda qız

Yanıb kül olsun,

Balama dəyən göz

deyilib ocağa atılır. Duz çırta-çirtlə yandıqda “Göz vuranın gözü kəsildi“ (30; 41), deyər düşünür. Ocağa atmaq imkanı olmadıqda isə duzu axar suya axıdarmışlar.

Bədnəzərə qarşı duzdan istifadə halları digər xalqlarda da qorunmuşdur. Tacik qadınları bədnəzəri götürmək üçün xəstəni ocaqla üzbəüz əyləşdirib, bir ovuc duzu üç kərə xəstənin sağ çiyinə vurub üzünə dolandıraraq ocağa atır və bu ovsunu oxuyurlar:

Bismillahir roxmani roxim

Dəsti mən ne

Dəsti luğmoni həkim

Piri hamen korxo

ba niyati şifo

ba niyati oşitoni qoyib

ba niyati oşitoni xozir

ba niyati oşitoni duşmon

çəşmi xeyş, yeni leys

yeni duşmon, aftad dar

otaşi tiz (305; 250)

(Mərhəmətli Allahın adı ilə

Mənim əlim deyil

Loğman həkimin əlidir

Bu işlərin bilicisi (piri)

şəfa xatirinə

gizli ocağın xatirinə

aşkar ocağın xatirinə

düşmənin ocağın xatirinə

qohumun, tanışın, dostun

düşmənin gözü bu odda yana.)

Xarəzm türklərində uşaqların üzərinə asdıqları “tumor“ həmayillərin içərisində digər komponentlərlə yanaşı, mütləq duz da iştirak edir (286; 39). Farslar isə inanırlar ki, duz və su Fatimeyi Zəhranın cehizinə daxil edildiyindən onları murdarlamaq, habelə onlarla bağlı xəsislik etmək olmaz (319; 289).

Türk xalqlarının duzla bağlı onlarla rəngarəng sınaq və yasaqlar kompleksi mövcuddur:

— *duz üçün qonşuya yalnız gündüz vaxtı*

gedirlər, axşam duz üçün gedilsə,

gedənin uşağının yaşamayacağına

inanırlarmış (91; 161).

— *uşağın izlərini azdırmaq, ruhları*

Osmanlı türklərində

çaşdırmaq üçün uşaq keçən yerə duz Sibir türklərində səpirlər ().

— gəlin evinə duzdan və kömürdən başqa hər şey aparmaq olar.

— duz yerə töküləndə savaşa olar, gərək üstünə qənd qoyasan.

— Duzu bı dünyada yerə töhsən, o dünyada kipiirlərinlə yığarsan, deyərler.

— Süfrəyə duz töküləndə, evdə qalmağal düşər, deyiflər. Dərhal o duzun üstünə bir tikə qənd qoyallar ki, hər şey

dava-şavasız qurtarsın.

Azərbaycan türklərində

Duzla bağlı bu kimi inanların yaranması əski dövrlərdə duzun çətin tapılması, tələbatı ödəməməsi, ona görə də çox qiymətli nəsnelər sırasında olması ilə əlaqələndirilir. Uyğun qaynaqlarda duz üstündə hətta bəzi qəbilələr arasında vuruşmaların baş verdiyi də qeyd edilmişdir (122; 68). Son inanların məhz bu səbəbdən meydana gəldiyi artıq məlum faktlardır. Bu söylənilən fikirlərə əsaslanaraq, duzun ocağa atılması ilə bədnəzərdən qorunmaq naminə bu qiymətli nəsənin oda-ocağa qurban verilməsini ehtimal etmək olar. Tacik qadınlarının ovsununda da bu fakta işarələr tapmaq mümkündür.

Duzun suya atılması da analoji akt (qurbanverilmə) kimi izah oluna bilər. Fikrimizi Orta Asiyada icra edilən bir mərasim təsdiq etməkdədir. Amu-Dərya çayına çıxanlar uğurlu səyahət naminə suya duz qurban edirmişlər (286; 238). Adıgey türkcə qadınları isə müalicəvi otları torpaqdan yığarkən yerinə duz səpirmişlər (281; 44). Burada bir tərəfdən əlac düzəltmək üçün toplanan bitkinin əvəzinin qiymətli duzla verilməsi düşünülmüşdür, digər yandan bu ayin duzun qədim insanlar üçün bolluq və dövlət rəmzi sayılması ilə əlaqədardır.

Balalıq təpədə tapılmış, duzdan qayrılmış dəvə heykəlləri, slavyanlarda qonağın duz-çörəklə qarşılınması, çexlərdə zəmilərə, arı pətəklərinə, quyulara duz tökülməsi, bəluclarda duza sitayiş duzun bolluq rəmzi kimi qəbul edilməsindən doğmuşdur. Uyğun təsəvvürlər Azərbaycan türklərində:

— Duz-çörək haqqı!

— Yediyim duz-çörəyə and olsun!

— Duz-çörək gözümü tutsun!

və s. kimi andların yaranmasına səbəb olmuşdur.

Bədnəzərə qarşı yönəldilən güclü həmayillərdən biri də kauri hesab edilmişdir. Yalnız Hind okeanından çıxarılan bu balıqçulağı təkcə Azərbaycanda deyil, bütün Orta Asiya regionunda yayılmışdır. (128; 288) Bu regionda kauri “jılan bası” adlandırılır. Ehtimal ki, bu ad balıqçulağının

formasına - quruluşuna görə verilmişdir. Başqırdlarda isə bu həmayil “kortaş” (qurdbaş) adlanır (268; 326). Həmayil Sibir türkləri arasında da geniş yayılmışdır. Kauridən həmayil kimi faydalanan insanlar onun nəzarəyə-tarmaq, bəd ruhları uzaq salmaq qüvvəsinə malik olduğuna inanmışlar. Bir qisim tədqiqatçılar isə kauriyə — Umay ilahəsinin simvolu kimi yanaşmışlar (232; 174). L.Şternberq bu balıqçulağı fallik kultun bəlgəsi kimi qəbul edir (331; 321). Maraqlıdır ki, başqırdlardan fərqli olaraq (268; 315) əksər türk xalqlarında, o cümlədən Azərbaycan türklərində bu kultla bağlı materialın məhdudluğu (bu barədə yalnız Ə.Ələkbərovun kitabında danışılır) (90; 161) kultun bu arealda geniş yayılmadığına dəlalət edir. Amma buna baxmayaraq, bu həmayil ilkin kökü ilə (fallik kultla) əlaqəsini itirərək, daşdığı funksional-semantik yükü (bəd ruhlarla qarşı tətbiq edilməsi) qorumaqla çıxarıldığı yerdən çox-çox uzaq areala yayılmış şəkildə müasir dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır.

Azərbaycan qadınları arasında dəmgil gözə qarşı istifadə edilən ən geniş yayılmış apotropeik səciyyəli akt — “göz dəyməsin” söyləməklə yerə tütürmək və yanını qaşımaqdır. Aktı müşayət edən ovsun verbal magiyanın təzahürüdürsə, icra edilən digər hərəkətlər ibtidai inam və təsəvvürlərlə izah edilə bilər. Bildiyimiz kimi, “tüpürçək xalq inanlarına görə bədxah qüvvələrə qarşı qoruyuculuq xüsusiyyətinə malikdir” (185; 14).

Azərbaycan türkləri arasında qeydə alınmış bir çox ovsunlar məhz yerə tütürməklə bitir (22; 122).

Qaqauzlarda

Oklamış betfahı

Qara gözlü, kömür üzülü

Baxışı kurusun

Gözü aksın, lafi bitsin

Nazar tütsün...

Dağlara, taşlara

tfu, tfu, tfu (352; 196) —

örneynin eyni sonluqla tamalanması tüpürçəyə qoruyucu amil kimi yanaşmanın bu xalqda da mövcudluğunu göstərir. Eyni məqsədlə (bədnəzərdən qorunmaq üçün) vaxtilə romalılar, habelə imeretiyalılar ətrafa üç dəfə tütürürmüşlər. Qazax və qırğızlar isə kimsə onların uşaqlarını və dəvələrini tərifləyərsə, (“övladda nəvə, dövlətdə dəvə”) dərhal “tüpür buna” söyləyirlər (185; 14). Tacik türkcə qadınlar bədnəzərə qarşı duz manipulyasiyalarını xəstəyə tütürməklə başa çatdırırlar (305; 251). “Qırx qız” qaraqalpaq eposunda cadugər qarı qəhrəmanı tilsimə salarkən hərəkətlərinin sonunda üç dəfə tütürür (292; 97).

Ç. Vəlixanovun verdiyi məlumatla görə, qırğızlar bədxah qüvvənin əməli kimi qəbul etdikləri tufanı üç dəfə tütürməklə qarşılayırlar (132; 481). Özbək doyaları uşaq sonunu basdırdıqları torpağa üç dəfə tütürməklə

Yəman kelmağil
yəxşi belqil —

söyləyirlər (307; 352).

Apotropeik aktın digər hərəkəti (yanını qaşma) R.Bolonevin sözlərilə izah edilə bilər: “Erotizm apotropeik səciyyəyə malikdir — bəd ruhları neytrallaşdırır” (127; 39).

Azərbaycanda mövcud olan inam və sınımalar digər qədim janrlar kimi ibtidai təsəvvürlərlə əlaqəsini qoruyub saxlamışdır. Amma bu inamlar hakim dinin labüd təsirinə məruz qalaraq bir qisim dəyişikliklərə uğramışlar. Bəzən isə hər iki dinin (istər ibtidai din formalarının, istər islam dininin) çuğlaşmış şəkildə işlənmə hallarına da rast gəlinir. Belə ki, qədim etiqadlardan asanlıqla əl çəkə bilməyən insan əski inamları və yeni görüşləri sintezləşdirərək işlədir. Azərbaycan folklor yaddaşında bu cür hallara tez-tez rast gəlmək mümkündür. Məsələn, “çillə kəsmək” mərasimi, bildiyimiz kimi, üzərində Quranın ayələri yazılmış “qırxaçar camı” ilə icra edilir. Bu ayin qumuqlarda belə həyata keçirilir:

“Çərşənbə axşamı dəyirmanı su gətirib bir gecəlik hinə qoyurlar. Səhər 40 evdən açar toplayaraq, ələyə qoyur üstünü süpürgə ilə örtürlər. Xəstəni (çilləsi kəsiləni) otuzduraraq ələyi onun başı üzərinə tuturlar. Dəyirmandan götürülmüş suyu isə ələyin üstündən xəstənin başına tökürlər” (139; 332).

Gördüyümüz kimi, burada İslam dininin təsirindən danışmaq olmaz. Ehtimal etmək olar ki, digər xalqlarda olduğu kimi azərbaycanlılar içərisində də islamıyətədən qabaq çillə kəsmək bu şəkildə — belə əlverişli vasitələrlə həyata keçirilmişdir. İslam bu mərasimə üstündə dualar yazılmış qırxaçar camını və duaları daxil edərək, bunlarsız mərasimin icrasını mümkünsüz saymışdır.

Osmanlı türklərində doğum mərasimində bari-həmliyə yerə qoyan qadının qarını üzərinə bağlanmış kəməri qoyurlar. Öncədən bu kəmərin üstündə Quran oxuyurlar (147; II j. 78). Burada bir tərəfdən qapalı dairənin qoruyuculuq xüsusiyyətinə malik olması, digər yandan Allahdan nazil olan sözün qüdrətinə inam qorunmuşdur.

Yeni doğulmuş uşağın paltarına kauri, deşik daş, gözümucuğu ilə yanaşı, dua-“pitik” vurulması da yuxarıda deyilənləri sübut etməkdədir.

Belə bir inama nəzər yetirək:

— *Təzə aya baxarkən metal əşyalar, qızıl, pul göstərmək lazımdı.*

— *Ayı müşahidə etmək günahdı (yakutlarda) (257; 291)*

— *Aya baxarkən salavat çevirmək lazımdı.*

Bu inamlardan birincisi ibtidai təsəvvürlərdən olan astral — ay kultu ilə bağlıdır. A.M.Belenitski ay kultunu islamaqədərki ən güclü kultlardan biri kimi tədqiq edir (121; 84). Bu ayini icra edən kəs inanır ki, təzə ay “kəkəldiyi” müddətdə pulları da artacaq; metal əşyaların göstərilməsi ayda mövcud olan bədxah ruhları neytrallaşdırmaq məqsədini güdür. Üçüncü inam

isə İslam dininin təzahürüdür. Eyni dini akt (salavat çevirmək) ən ilkin tapınma, sitayiş obyektini olan oda-ocağa müraciətlə də icra edilir.

Oğlan, oğlan, od gəti

Nənəv pilov edipdi

Oda salavat gəti

Yoldaşlarıv yığ gəti.

Xalq arasında belə bir inam yaşayır:

— Yerə qaynar su tökməzlər. Qaynar su yer altındakı cinnərin balaqlarını yandırır. Ona görə də cinnər qaynar su tökənmən hayıf alırlar;

— Qaynar suyu torpağa tökmək günahdı. Deyilənə görə töksən, torpaq əyəsini yandırarsan, o da qəzəblənib sənə nə isə bir sədəmə toxundurur.

Bu inamlarda insanların ilkin təsəvvürləri öz əksini tapmışdır. İslam dini xalqın təfəkküründə kök salmış bu yasaqlara öz düzəlişlərini verərək bu aktı belə müəyyən etmişdir:

— Yerə isdi su atanda gərəh pismillah deyəsən ki, cinnər qaşsın. Yoxsa cinin balasını yandırarsan, sənə zərər toxundurur.

Nəhayət, tüstü ayininin icrası zamanı söylənən ovsunlardan biri hakim dinin təsiri ilə tamamilə transformasiyaya uğramışdır:

Çıxdım Savalan dağına

Dedim, nədi bu dərdə çarə?

Çağrdım ya Əli, ya Məhəmməd

Dedi, kollu-koslu üzərrik,

Dedi: nədi fağır beçarə?

Baş börküü üzərrik!

Əslində, bu vasitənin (üzərrik) kökləri ağac-bitki kultuna bağlıdır. Ayinin kökləri isə ilkin ibtidai din formalarından olan şamanizmlə bağlı yaranmış və indi də öz əski kökləri ilə əlaqəsini qoruyub saxlamışdır.

Ovsunlar.

Yaradılışı təfəkkürün erkən çağlarına təsadüf edən ovsunlar insanların, “onları əhatə edən aləm barəsində qədim təsəvvürlərini qoruyub saxlamaq” (107; 1) xüsusiyyətinə malikdir. Folklorun bu ilkin janrı formalaşdığı dövrlərdə iki funksiyaya həyata keçirmişdir: utilitar və estetik. A.Astaxova ovsunların yaranarkən müstəqil bədii vəzifə daşmadığından onların estetik funksiyadan məhrum olduğunu söyləmişdir (107; 1). Qədim janrların utilitar funksiyası bu örnəklərin praktik əhəmiyyətini özündə ehtiva edir. Yəni, ibtidai insan bu və ya digər ovsunu mənasını anlamadığı, qarşısında aciz qaldığı hadisələrə təsir göstərmək, onları dəyişdirmək, nəhayət, onlara qalib gəlmək istəyi ilə yaratmışdır. Folkloşünaslıqda ovsunun və ya ovsunlarla müşahidə edilən mərasimin ilkinliyi barəsində fikir müxtəlifliyi mövcuddur. Ovsunlara mərasim poeziyasından daha əvvəlki dövrün məhsulu kimi baxış N.Andreyevin elmi yaradıcılığında izlənilir. O, öz mülahizələrini mərasimin daha mürəkkəb strukturu ilə ovsunun nisbi sadəliyini qarşılaşdırmaqla əsaslandırır (99; 34).

Buryat folklorşünası N.O.Şaraqşinova ovsunların magik mərasimlər əsasında yarandığını söyləyir (329; 82). S.Bardaxanova da ovsunlara mərasim poeziyasının müəyyən motivasiya tələb edən janrı kimi yanaşır (114;

192). S.A.Tokarev ovsunları verbal magiyaya aid edərək, onların mərasimin tərkib hissəsi kimi yarandığını söyləyir. Sonralar bəzi ovsunların mərasimdən ayrılaraq müstəqil mənə kəsb etməsi xatırladılır. Müəllifə görə, ovsunlarda əks olunan verbal magiya əsasən, imitativ (təqlidi), parsial (təmas), apotropeik (qoruyucu), katartik (müalicəvi) magiya ilə çuğlaşmış şəkildə reallaşır (299; 25). Ötən əsrin əvvəllərində rus-slavyan ovsunlarını ayrıca kitab şəklində çap etdirən N.Poznanski magik mərasimlərin ibtidada yalnız hərəkətlərdən ibarət olmasını, sonrakı dövrlərdə hərəkəti izah və təsvir edən ovsun formullarının yaranmasını söyləmişdir (255; 85). Bu məsələ ilə əlaqədar N.Poznanski ilə polemikaya girən V.Mansikka isə öz növbəsində ovsunları yazılı mənbələrlə əlaqələndirir (299; 54). Slavyan ovsunformullarının tədqiqatçıları T.A.Aqapkina və A.L.Toporkov isə hər iki müəllifin fikirlərindən faydalanaraq ovsunların eyni vaxtda iki sistemlə əlaqədə olduğunu qeyd etmişlər (88; 68). Birinci halda, ovsunlar, V.Mansikkanın fikirlərinə uyğun olaraq, yazılı-dini mənbələrlə əlaqələndirilir (buraya dini dualar, psalm və s. daxil edilir). İkinci halda, ovsunlar miforitual-magik praktikanın mühüm elementi kimi tədqiq edilir. (N.Poznanskiyə uyğun olaraq). B.Malinovski hərəkəti mərasimin ikinci və mühüm olmayan elementi hesab edərək, sözün hər hansı magik aktda üstün mövqedə durmasını göstərmişdir (299; 23). Eləcə də V.Sokolova sözün (yəni, ovsunun) dominant funksiyası daşdığını qeyd etmişdir (288; 24). Ovsun tədqiqatçıları A.Potebnya və A.Vetuxov da ovsunu əsas və birinci hesab etmişlər (299; 23). Magiyanın tədqiqatçısı Y.Kaqarov isə ilkin dövrlərdə sözün yardımçı vasitə kimi tabe mövqedə durmasından, zaman keçdikcə magik vasitə kimi müstəqil mənə kəsb etməsindən bəhs açmışdır (197; 19).

M.Seyidov haqlı olaraq törənlərdə hərəkətlə sözün növbəli mərasim tarixini uzaq keçmişlə əlaqələndirmişdir. “Əskidə pantamimiya (yəni hərəkət) ayinlərin ilkin ifadə vasitələrindən biri olmuşdur. Sonralar pantamimiyaya nidalər, sözlər artırılmışdır. Pantamimiyadakı “hərəkət dilinin” ifadə etdiyi bir sıra fikirlər sözlə ifadə olunmağa başlanmışdır” (75; 123).

Gündəlik məişətdən və Azərbaycan ana-qadın folklorunun materiallarından tanış olduğumuz mərasimlər bizə yuxarıda deyilən son mülahizəyə, habelə, N.Poznanskinin fikrinə şərik olmağa əsas verir. Araşdırmaya cəlb olunmuş nümunələrin böyük əksəriyyəti ovsunların mərasimlər — magik aktlar əsasında, onları izah edən və qüvvələndirən element kimi meydana gəldiyini göstərir. Məsələn,

Üzərriyim çırtlasın,

Yaman gözlər pırtlasın, —

ovsununu oxumaq üçün üzərriyi odun üstündə çırtlatmaqla imitasiya yaratmaq lazımdır.

Rus folklorşünaslığında ovsunlar tilsimlə eyni funksional-forma özəlliyinə malik janrlar kimi öyrənilir (öz tədqiqatlarında bu janrların müqayisəli təhlilində geniş yer ayırmış V.Anikin, Y.Kruqlov istisna edilməklə). Yuxarıda adları çəkilən alimlər, eləcə də N.Vinoqradov (135), M.N.Speranski (293), L.Şternberq (331) “zaqovor” və “zaklinanie” terminlərini paralel işlədərək mahiyyətcə eyni olan janr-hadisəni nəzərdə tutmuşlar.

Bu N.P.Andreyevin təsnifatında da öz əksini tapmışdır:

1. Kütləvi (ümumişlək) ovsunlar.
2. Dar mütəxəssis çərçivəsində məlum olan ovsunlar (99; 34).

Struktur-quruluş baxımından isə ovsunlar mürəkkəb və daha mürəkkəb deyə iki yerə bölünür (107; 3).

Azərbaycan folklorşünaslığında “ovsun” (zaklinanie) və “tilsim” (zaqovor) bir-birindən fərqli kateqoriyalar kimi tədqiq edilmişdir (86; 54).

Yuxarıdakı təsnifatlardan faydalanaraq biz ovsunları N.Andreyevin və A.Astaxovanın bölgülərinin birinci kateqoriyasına, tilsimi isə ikinci kateqoriyaya aid edə bilərik.

Folklorşünaslıqda ovsunların bu cür təsnifatına rast gəlinir:

1. Müalicəvi ovsunlar.
2. Təsərrüfat ovsunları.
3. Sosial-məişət ovsunları (102; 97).

Uyğun təsnifatlardan birini N.Kravsov, S.Lazutin aparmışlar. Onlar ovsunları mövzularına görə 4 qrupa ayırmışlar:

1. Təsərrüfat ovsunları.
2. Müalicəvi ovsunlar.
3. Məhəbbət ovsunları
4. Sosial ovsunlar (214; 69).

Ovsunlar onlarda iştirak edən obrazlara görə də təsnifata cəlb edilmişdir:

1. Real-məişət.
2. Fantastik.
3. Dini (xristian).
4. Sosial (214; 70).

Ovsunlarla bağlı maraqlı təsnifatlardan birini V.Sokolova aparmışdır. Müəllif ovsunları ifadə tərzinə görə dörd qrupa bölmüşdür:

1. İmperativ (tələbedici ovsunlar).
2. Xahiş ovsunlar
3. Qurbanvermə törənində istifadə edilən ovsunlar.
4. Bənzətmə ovsunları (288; 18).

1. Azərbaycan folklorşünaslığında isə ovsunların belə təsnifatına rast gəlinir:

2. Təbiət qüvvələri ilə bağlı ovsunlar.

3. İnsanın həyat və yaşayışını təmin edən bitki və heyvanları qorumaq məqsədilə yaranan ovsunlar.
4. İnsanın gündəlik məişəti və sağlamlığı ilə əlaqədar ovsunlar (62; 220).

Azərbaycan folklorunun qadın (ana) yaradıcılığı materiallarından çıxış edərək nisbi ümumiləşdirmə yolu ilə ovsunların bu cür təsnifatını aparmaq mümkündür:

1. Təbiət qüvvələrinə təsir göstərmək üçün yaranan ovsunlar.
2. Məişətdə istifadə edilən ovsunlar.

Ovsunlarla müşayət edilən mərasimlərin icrasında qadınların iştirakı və fəaliyyəti daanılmazdır. Xüsusən ikinci bölümə aid edilən ovsunlar əsasən qadınlar tərəfindən söylənilir. Çünki xəstəliklərin türkçarəzlərlə müalicəsi, həmçinin uşağın doğulması və böyüdülməsi sırf qadınların fəaliyyət dairəsinə daxil olan funksiyalardır.

Bu mərasimlər içərisində bədnəzərə qarşı icra edilən üzərrikyandırma — tüstü ayini daha məşhurdur. Üzərrikyandırma mərasiminin qadın yaradıcılığı ilə bağlı olması məlum faktlardandır. XIX əsrin sonlarında rus hərbi tarixçisi N.F.Dubrovin "Rusların Qafqazda müharibələrinin və hökumranlığının tarixi" əsərində Azərbaycanda qadınların və qızların üzərrik yandırılan manqalın ətrafına toplanaraq tüstü ayinini həyata keçirmələrini təsvir etmişdir (167; 380). 30-cu illərdə "Sovet etnoqrafiyası" jurnalında dərc olunmuş Şıxlı kəndindən toplanılmış materiallarda üzərriksalma ayininin qadınlar tərəfindən həyata keçirildiyi göstərilir (110; 188). Arxeoloqların Azərbaycan ərazisindən tapdıqları tüstü ayinində istifadə edilən gil qab bu ayinin V-VI əsrlərdə də icra edildiyini sübut edir (68; 34). Amma bu ayinin kökləri daha qədimlərə bağlıdır. Belə ki, Mil düzündə e.ə. V-I əsrlərə aid arxeoloji tapıntıların aşkar edilməsi tüstü ayininin və bu ayində üzərrikdən istifadənin tarixini 2500 il bundan öncəyə bağlayır (194; 627). Fikrimizcə, müasir dövrdə də qadınlar tərəfindən icra edilən bu ayin ibtidai dini təsəvvürlərdən olan şamanizmin yadigarıdır. Qam-şamanların bədxah ruhlarla və onların əməlinin nəticəsi olan xəstəliklərə qarşı istifadə etdiyi mübarizə üsullarından biri, bəlkə də birincisi, tüstü ayini olmuşdur. Tüstü ayininin ovsunla müşayət edilməsini labüd sayan V.Petrov hər ikisinin "eynimanlı funksiyaya" malik olduğunu göstərir. Müəllif hər iki hadisənin xəstəliyə məxluq, insan kimi baxışın mövcud olduğu dövrlərdə - (antropomorfizm) - formalaşdığını söyləyir (255;100). A.M.Astaxova da tüstü ayinə məhz antropomorfizm dövrünün məhsulu kimi yanaşır (107; 3). Əgər bu müəlliflərin fikrinə əsaslanarsaq, tüstü ayininin köklərinin şamanizmdən öncəyə bağlandığını etiraf etməliyik.

Zərdüşt mifologiyasında da ən mühüm təmizləyici vasitə məhz tüstü ayini hesab edilir. Ahurəmzəda zərdüştliyə görə murdar sayılan ölü düşən

yeri təmizləmək üçün oranı müqəddəs bitkilərin tüstüsünə verməyi məsləhət görür (190; 276).

Babilistanda Adonisin şərafinə keçirilən bayramların (315;318) və Homerin təsvir etdiyi kimi qədim Yunanıstanın dini mərasimlərinin mühüm tərkib hissəsi tüstü ayinindən ibarət olmuşdur (48; 628).

Tüstü ayinində yandırılan üzərrikdən əsasən apotropeik və katartik məqsədlər üçün istifadə edilir. Apotropeik məqsədlə doğum prosesində, toy mərasimində, gündəlik məişətdə bədnəzəri olan adam getdikdən sonra üzərrik yandırılır, qalanmış manqala, yaxud tonqala üzərrik ataraq onun üstündən tullanırlar.

Üzərriklə bağlı maraqlı inamlara ukraynalıların şifahi söz sənətində rast gəlinir. Ukraynalılar üzərriyə bakirəlik simvolu kimi yanaşırlar. Təsadüfi deyil ki, bütün toy məhnilərinin aparıcı obrazı kimi bu bitkidən istifadə edilir. Bu nəğmələrdə yaşıl üzərrik gəncliyini yaşayan qıza işarədir; əksinə, bu bitkinin əzilmiş, soluxmuş təsviri bakirəliyin itirilməsi deməkdir. Bu xalqda gəlinin başına taxılan çiçəklərdən hörülmüş taca mütləq üzərrik də toxuyurlar. İkinci dəfə ərə gedən qızın tacı isə üzərriksiz olur (220; 146). Taciklər isə yeni il gecəsi ocağa üzərrik ataraq, "xuşbuy" (xoş iy) çağırılan bu bitkinin tüstüsünü evə yayırlar (266; 65).

M.Seyidov üzərrik salınmış manqalın üstündən atlanmağı əski midiyalıların və türk xalqlarının adət-ənənəsi hesab edərək, bu ayini ağac bitkiyə inamla, ağac-bitki kultu ilə əlaqələndirmişdir (72;95).

Katartik məqsədlərlə isə artıq bədnəzərin təsirinə məruz qalmış adamı üzərrik tüstüsünə tutaraq bitki yandırılmış qabı onun ətrafında dolandırır. Burada ibtidai insanların magik təsəvvürü — qapalı dairənin qoruyucu qüvvəyə malik olması təsəvvürü öz əksini tapmışdır. Bu inama görə, insana xəter toxundura biləcək bəd ruh tüstünün cızdığı bu qapalı dairədən içəri keçə bilməz.

Üzərrik tüstüsünün dezinfeksiyaedici xüsusiyyəti alimlər tərəfindən təsbit edildikdən sonra qədim insanların icra etdikləri bu ayinin praktik-rasional əhəmiyyəti tamamilə aşkarlanmışdır.

Bundan başqa, dünya alimləri hələ orta əsrlərdən üzərriyin bu və ya digər farmakoloji xüsusiyyətlərini öyrənərək, bu bitkinin çox spektrli müalicəvi səciyyəsinə bəhs etmişlər (55).

Azərbaycan folklor yaddaşında bu mərasimə söylənilən çoxlu sayda orijinal ovsunlar qorunub saxlanmışdır:

*Üzərrik dənə-dənə
Tökülsün hərə çənə
Qohum ola, yad ola
Gözü bu odda yana.*

*Başı bökklü üzərrik
Köməcli, köklü üzərrik
Səni salıram bu oda
Görsət hökmü, üzərrik.*

*Üzərrik paşa üzərrik
Xalları qoşa üzərrik
Kim səni gözə gətirib
Gözləri daşa üzərrik.*

A.Samoyloviç tərəfindən tədqiqata cəlb edilmiş bir qisim türkmən ovsun-formullarında Davud, Süleyman Peyğəmbərlə yanaşı ovsun obyektivi ovsunlanan heyvan həm də üzərriyə and verilir:

<i>Nur yılan</i>	<i>ilçi gəldi</i>
<i>təmir yılan</i>	<i>üsvənd (üzərrik — A.R.) gəldi</i>
<i>at yılan...</i>	<i>qüsvənd gəldi</i>
<i>...hökmü Davud</i>	<i>brav, brav</i>
<i>hökmü Süleyman</i>	<i>küf, çix! (273; 122).</i>

İslamiyyətdə müqəddəs sayılan şəxslərlə üzərriyin eyni anılması bu bitkiyə müqəddəs nəsnə kimi münasibətdən xəbər verir ki, bu da türkmənlərdə də üzərriyin kult səviyyəsinə qaldırıldığını sübut edir. Üzərriyin kult səviyyəsinə qaldırılması isə, bu bitkinin bütün bitkilərdən çox öncə bitməsi ilə əlaqədardır. (Üzərriyin Novruzdan 40 gün qabaq torpaqdan çıxmasını müşahidə edən qədim insanlar, ona qeyri-adi keyfiyyətlər aşılaraq, kult səviyyəsinə qaldırılmışlar). Farslar üzərriyin ilk cürcətilərini gördükləri günü (bu gün fevral ayının on beşinə təsadüf edir) İspandaqan bayramı kimi qeyd etmişlər. Ə.Biruninin verdiyi məlumatlara görə, fars təqvimində ayların biri də məhz “İsfəndərməz mah” adlanır (126; 56). Tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi, farsların bu bayramı sırf qadın səciyyəli olmuşdur. Həmin gün bütün qadınlar və qızlar öz yaxınlarından hədiyyə alarlanmış (208; 190).

Özbəklər “isrik” adlandırdıqları üzərriyi yandıran zaman

<i>- İsrık isman dedilər</i>	<i>Üzərriyə isman dedilər</i>
<i>Sizi bizqə dedilər</i>	<i>Sizi bizə dedilər</i>
<i>İşikdən gələn bəloe</i>	<i>Eşikdən gələn bəlanı</i>
<i>Kalkon isrik dedilər</i>	<i>Üzərrik qaldıracaq dedilər —</i>

(isman — farslarda üzərriyin isfand adının təhrif edilmiş formasıdır — A.R.) ovsununu söyləyirlər (307; 351).

Tüstü ayininə həm türk xalqlarında, həm də digər xalqlarda tez-tez müraciət edilir. Özbəklərin tüstü ayini belə bir ovsunla müşayət olunur:

*Xazor isvant, xazor isvant
Tutmasam mēnda qūna
amma kulmasanq—
senda qūna (314; 200)*

Bəzən fərqli coğrafi arealda tüstü ayininin texniki icra üsulları da fərqlənir. Əgər azərbaycanlılarda, Anadolu türklərində, taciklərdə (hazoris-pand), Xarəzm özbəklərində (ispand) bu mərasimdə istifadə edilən vasitə üzərrikdirsə, Sibir türklərində (yakutlarda, tuvalarda, tofalarda və s.) bu,

ardıcdır. Sibir türklərində (altaylar və teleutlarda) ardıcın yandırılmasını N.Direnkova tüstü ayini kimi deyil, oda qurbanvermə faktı kimi tədqiq edir (168). Qırğızlar da bu mərasimdə ardıcın istifadə edirlər. S.Abramzonun verdiyi məlumatlara əsasən, qırğızların tapındıqları övlad, uşaq pirlərində ardıc ağacları bitir (onlar bu ağaca “arçı” deyirlər). Bu ağacların budaqlarından kiçik beşiklər, nənələr asılır (87; 87). Azərbaycanda da ardıc ağacı müqəddəs sayılmışdır. M.Seyidovun qeyd etdiyi kimi, “Naxçıvan, Ordubad əhalisi həmişəyaşıl ardıc ağacına toxunmaz, onun qol-budağını sındırmazdılar” (72; 36).

Arxeoloji qazıntılar Azərbaycanda hələ tunc dövründə cəsədləri yandırarkən bu ağacdan istifadə edildiyini meydana çıxarmışdır. Alimlər bu mərasimdə ardıcın tətbiq edilməsini bu ağacın kult tapınma obyektivi olması ilə əlaqələndirmişlər (162; 54).

— *Ardıç ağacın kəsməzdir. Kim onu kəssə, günaha batar. Bir arvad ardıcın bir butağın kəsip təndirə atır. Əxşama yaxın arvadın uşağı dığırılanp təndirə düşür, yənir.*

Ardıc ağacına bu cür münasibətin səbəbini isə xalq belə izah edir:

— *Ardıc ağacı guya Məryəmi öz qanadları arasında gizlətdiyi üçün bütün ili göy qalır, yarpağını tökmür.*

Müalicə məqsədilə söylənilən bir ovsun da diqqəti cəlb edir. Zökəm xəstəliyinə tutularkən nənələrimizin 12 taxta parçadan tikilmiş üst tumanlarını çıxarıb xəstənin başına keçirərək

*Tuman gəldi,
Tumov qaç! —*

dəməsinin dəfələri şahidi olmuşuq. Bu mərasimin praktik-rasional əhəmiyyəti göz qabağındadır. 12 taxta (1taxta təqribən 1 metr olur) parçadan tikilmiş üst tumanını başa keçirərkən onun verdiyi istilik effekti xəstəni tələdəcək və zökəmi sağaldacaq. Digər tərəfdən, bu ovsunda ibtidai insanın animist təsəvvürləri öz əksini tapmışdır — (xəstəliyə müraciət).

Bundan başqa, primitiv təfəkkürə görə başa keçirilən tuman xəstəni xəstəlik ruhu üçün tanınmaz edəcək və xəstəlik ruhu o bədəni tərk edərək qorxub qaçacaq. Bu mərasim qədim insanlar üçün həm də ekzapatetik (aldadı-cı) aktdır.

Azərbaycan qadınları ziyili müalicə etmək üçün maraqlı bir mərasim icra edirlər. Bədəninə ziyil olan adam ziyili süpürgə ilə süpürərək təzə aya müraciətlə belə bir ovsun oxuyur:

*Təzə ay, səni xoş gördük,
Ziyilin yerin boş gördük.*

Aya (xüsusilə təzə aya) müraciət qədim insanların astral təsəvvürləri ilə əlaqədardır. Ayla bağlı icra edilən mərasimləri L.Şternberq əski dövrlərdə mövcud olan ay kultu ilə əlaqələndirir (331; 504). Qədim insan ayın təsiri ilə

bir qisim coğrafi-fizioloji dəyişikliklərin baş verdiyini müşahidə etmiş, aydaxı bu qüvvəni öz utilitar məqsədləri üçün istifadə etmək istəmişdir. Məsələn, serblər aya müraciətlə belə bir ovsun söyləyirlər:

*Здрав здравлаче, веселаче,
Венац ти на главу
А мени здравие и
веселье у куцу*

*Sağlam, sağlamlıq, şənlik
Sənin başına tac
Mənim evimə
Sağlamlıq və şənlik!*

yaхуд

*йа лун
ти празан (185; 29)*

*Mən dolu,
Sən boş*

Azərbaycanlıların ovsunlarında isə ayın "arıqlayıb kökəlməsinin", dəniz sularının ayın təsiri ilə qabarıb çəkilməsinin baş verməsi ayın təsiri ilə ziyilin düşəcəyinə inam yaratmışdır.

C.Frezer Bordo əhalisi arasında oxşar mərasimin mövcudluğunu qeyd etmişdir. Burada ziyilə qarşı ayın deyil, digər astral cisimlərin — ulduzların təsirindən istifadə olunur. Ulduzun axmasını görənlər ziyilli, sızanaqlı adam murdar əsgilə axan ulduza baxaraq onları silməlidir. Bu zaman ulduz axdığı kimi ziyilin düşəcəyinə inanmışlar (315; 24).

D.K.Zelenin hilal ayın sözlərinin magik qüvvəsini artırmağa qabil olduğunu göstərmiş, bu tip ovsunların yalnız təzə ay zamanı söylənilməsinə "təzə ayın timsalında yeni doğulmuş körpə görmək" inamı ilə izah etmişdir (185; 29).

Xəstənin belinə bardaq qoyarkən Şirvan qadımları belə bir ovsun oxuyurlar:

*Əmün-dəməm bu olsun,
Axır qəməm bu olsun.*

Buradakı əm sözü müasir Azərbaycan dilində işlənmir. Mahmud Kaşğarının "Divani-lüğət-it-türk"ündə (350; 38) bu söz "ələc" kimi şərh edilir. Təsadüfi deyil ki, qırğızlarda türkçəyə və mamaçılıq edən qadınlara "əmçi" deyərək müraciət edirlər. (87; 81) Başqırlarda da türkçəyə müraciət edən qadınlara "imse" adlandırılırlar (268; 325). Taciklər isə xəstəliklərin müalicə üsullarını "əm" adlandırılırlar. Taciklərdə türk sözünün işlənməsini A.Troitskaya qədim türk-soqdi əlaqələri ilə izah edir (305; 255).

Azərbaycanda heç bir xüsusi mərasimə bağlanmayan, müxtəlif münasibətlərlə söylənən, funksional — məqsəd çərçivəsi daha geniş olan bir ovsun mövcuddur. Bu, Azərbaycan qadımları tərəfindən söylənilən.

*Mənim əlim deyil,
Fatimeyi Zəhranın əlidi —*

ovsunudur.

Bu ovsunu doğum mərasimində uşağın göbəyini kəsərkən də söyləmək olar, qarnına ələc sürərkən də. Uşağın boğazına qayıt edərkən də pıçıldar.

maq olar, hər hansı bir əzasına dərman qoyarkən də. Bu ovsun eyni funksional-forma xüsusiyyətləri ilə digər türk xalqlarında da mövcuddur. Anadolu türklərində:

*Benim elim degil,
Fatma anamızın eli (343).*

Qırğızlarda

*Menin qolum emes
Umay enenin kolu
Batima Zuuranın kolu (87; 81).*

Özbək "doyaları" belə ovsun edirlər:

*Manın kolum eməs
Bibi Batima, bibi Zuxra kolu
Umay ana, Kambar ana kolu (87; 81).*

Eyni ovsun taciklərdə belə ifa olunur:

*Dəsti mən ni,
Dəsti Luğmoni həkim (305; 248).*

Bu ovsunun digər xalqlardakı analoqu Azərbaycan variantından fərqli olaraq öz mifik köklərini qoruyub saxlaya bilmişdir.

Bu ovsunlarda sonrakı dinin patronessası (Fatimeyi-Zəhra) ilə yanaşı əvvəlki hami ilahə Umayın da adı çəkilir. Biz yalnız ehtimal şəklinə söyləyə bilərik ki, ovsunun Azərbaycan variantında da əski dövrlərdə Umayın adı çəkilmiş, bu sonralar unudulmuş və ya hakim dinin təsiri ilə unutturulmuşdur.

Sırf məişət məsələləri ilə əlaqədar işlədilən ovsunlardan biri də halva çalınarkən söylənilir. Abşeronda halva yağı tez buraxsın deyərək, halva çalan qadımlar bir-birinə müraciətlə deyirlər:

— *Qara qul qan qusur.*

Eyni mərasimdə Şirvan qadımları (Kürdəmir bölgəsi) fərqli ovsunu dilə gətirirlər. Halva çalınan otağa girən qadımlar "Allah qəbul eləsin!" deməmişdən əvvəl ucadan

— *Çaylara sel gəlib,
söyləyirlər.*

Qadımlar bu ovsunu söyləməklə imitasiya yolu ilə çaylara sel gəlmiş kimi halvanın da tez yağ verməsini arzulayırlar. Bu ovsun Y.Kaçarovun qeyd etdiyi ekspetitiv (təhrikedici) aktlardandır.

Övladı evə gec qayıdarkən narahat olmuş ana-nənələrimiz iti uclu şişi torpağa batıraraq belə bir ovsun oxuyurlar

— *Yanına bıçaq batırdıq, durma, gəl!*

Bu ayın təqlidi sehrə əsaslanaraq icra edilir.

Şirvan zonasında qadımlar uşaqların gəlmiş boğazına qayıt edərkən belə bir ovsun söyləyirlər:

Bir, iki,
Üç, dörd,
Beş, altı
Yeddi
Getdi kafər.

Ovsunu söylədikdən sonra qadın-analar əllərini yerə çırpmaqla xəstəliyin yerə keçəcəyinə inanırlar.

Analoji akta buryatlarda da rast gəlinir. Uşaqların boğazı şişərkən ekiz doğmuş qadın əllərini odda qızdıraraq massik hərəkətlərlə xəstə nahiyələri sığallaya-sığallaya

- *Ay şiş, yoxa çıx*
Ay şiş, evinə qayıt, —

ovsununu söyləyir. Sonda əlini üç dəfə yerə vurur. Bu ayini təsvir edən N.Şarakşinova onu (ayini) xəstəliyin çırpılması adlandırır (329; 84). Taciklərdə də türkçəarəci qadın xəstənin gəlmiş boğazını sıxaraq “qəşt” (getdi) sözünü söyləyir.

Gördüyümüz kimi, hər üç halda xəstəliyə antropomorfik xüsusiyyətlər aşılır. Ümumiyyətlə, ovsunla müşayət edilən bu ayinin köklərinin animist — antropomorfist təsəvvürlərə bağlandığını söyləyə bilərik. Fikrimizi O.Murodovun müddəaları da təsdiq edir. Müəllif xəstəliyin çırpılması (встряхивание) ayinini şamanizmə deyil, “baxmayaraq ki, qam-şamanlar öz təcrübələrində bu ayin və ovsunlara sıx-sıx müraciət etmişlər”, daha erkən magik-animist mərasimlərə aid edir (242; 84).

Təbiət qüvvələrinə təsir göstərmək üçün ovsunla müşayət edilən ayinlərin əsasən qadınlar tərəfindən icra edilməsi “qədim dövrlərdə qadına, qıza xeyir, bərəkət etiqaadı ilə bağlı bir varlıq kimi” baxılması ilə izah edilir. Bu kateqoriyaya aid edilən ovsunlar əsasən təqlidi sehrin prinsiplərinə uyğun olaraq icra edilir. Yağış yağdırmaq istəyən evin böyük qızı bir ovuc buğdanı (slavyanlarda — duzu) quyuya səpələyərək belə bir ovsun oxuyur:

Mən anamın ilkiyəm,
Ağzı qara tülküyəm,
Yağış yağ, yağış yağ!

Bu mərasimdə buğdanın istifadə edilməsi bu nəsnənin bolluq — məhsuldarlıq ilə assosiasiya yaratması ilə əlaqədardır. N.Tolstoy isə quraqlıq zamanı quyuya buğda, noxud, duz, çörək və s. atılmasını “qurbanverilmə” faktı kimi tədqiq edir (303; 102).

Təbiət qüvvələrinə eyni müraciət formasına Anadolu türklərində də rast gəlinir:

Anamın ilkiyim
Qaraca tülkiyim
Qılman boğarım

Qılıncaan keserim
Var, qit, kor duman (147; II c. 74)

Ovsunu söyləyənin özünü tülkü adlandırmasını totemizmdən qalma bir element kimi izah edirlər. “Bu ayini keçirən qızın özünü “ağzı qara tülkü” kimi qələmə verməsi isə totemizm dövründən, canavar, tülkü, ayı və s. qəbilə totemləri guya “ilahi qüvvə” kimi sehrkarlıq ayinlərinə hamilik etdikləri qədim sehrkarlıq dövründən gəlmə, ənənəvi bir motiv kimi qəbul olunmalıdır” (69; 38).

Naxçıvanda isə yağış yağdırmaq üçün palçıq yoğurub təndirə yapırırlar. Tacik qadınları da “günəşi çağırmaq” üçün gildən girdə fətirələr yoğuraraq qurudurlar. Bu mərasimdə gilin fətir şəklinə salınmasını X.Muxitdinov astral-günəş kultu ilə əlaqələndirir (243;106). Eyni təsəvvür slavlayınların “günəşi çağırmaq” mərasimində də əks olunmuşdur:

- *Солнышко, ведрышко* (Günəş, vedrəcik)
Выгляни в окошко (288;12), - *Pəncərədən boylan) -*

ovsunununda “vedrə” metaforasının işlədilməsi bu nəsnənin girdə quruluşu malik olmasından irəli gəlir. Palçıq qurpuru quruyandan sonra onu suya salıb

- *Ay can, ay can, torpağım* İndi yağış yağacaq
Odda az yan, torpağım Sən düş, islan, torpağım —

ovsununu oxuyurlar. Boğanaq olarkən qızlar

- *Boğanaq, tozanağımı uzaq elə*
Sənə ərə gedəcəyəm —

ovsununu söyləyirlər. Azərbaycan folklor yaddaşında bu ovsunun fərqli bir variantı da mövcuddur. “Taxıl döyüləndə yel boğanağı qalxarsa, qızlar

- *Gəlmə, gəlmə*
Sənə gedərəm

yaxud

- *Boğanaq, gəlmə saa*
Gəlin olucam,

— deyirlər

Fikrimizcə, bu ovsun nümunələri insanların ibtidai təsəvvürlərindən olan antropomorfizm dövrünün məhsuludur. Dünyanın bir çox xalqlarının ilkin təsəvvürlərində təbiət qüvvələrini yola gətirmək üçün insanların qurban verilməsi, antropomorflaşdırılmış təbiət hadisələri, habelə totemlərlə qızların arasında “nigahın” bağlanması hallarına rast gəlmək mümkündür. Onu da söyləyək ki, bu hal yalnız ibtidai təsəvvürlərə xas bir cəhət deyildir. Belə ki, XIX əsrin əvvəllərində Rusiyada qızın ayıya, Timor adalarında isə timsaha qurban verilməsi hallarına təsadüf olunmuşdur (289;113-114). Y.A.Tudorovskaya rusların “Morozko” nağılında qızın meşəyə aparılması və Morozkaya ərə verilməsi süjetinin əsasında vaxtilə həqiqətən mövcud

olmuş pis havanı rəhmə gətirmək üçün gənc qızların meşəyə aparılması hadisəsinin durduğunu göstərmişdir (309; 111). Azərbaycan nağıllarında isə (“Məlikməmməd”, “Cəlayivətən” və s.) gənc qızların suyun qabağını kəsdirmiş əjdahaya qurban verilməsi epizodunun şahidi oluruq. Abxaz folklorunda rast gəlinən identik qurbanverilmə faktını tədqiq edən A.Anşba əjdahaya su stixiyasının mənfi çalarlı patronu kimi yanaşır (104; 46). Əslində, bu universal nağıl süjeti qədim insanların animist-antropomorfist təsəvvürlərini əks elətdirir.

İnsanlar böyük fəlakətlərə səbəb olan təbiət hadisəsi — quraqlığın arxasında bir bədxah qüvvənin dayandığına inanmışlar. Sonralar bu qüvvə “Avesta”nın mənfi çalarlı obrazı əjdahaya transformasiya edilərək nağıllarda daşlaşmışdır.

Bütün bu ayinlərdə qızların bilavasitə iştirakı qadınlara artım, məhsuldarlıq qüvvəsinə malik bir məxluq kimi yanaşmadan irəli gəlmişdir. Amma çuvaşlarda simvolik evlənmə aktında aparıcı qüvvə kimi cavan oğlan iştirak edir. “Cər varları” adlanan bu mərasimdə dincə qoyulmuş torpağa əvvəlki məhsuldarlıq qüvvəsini qaytarmaq üçün kəndin say-seçmə cavanı torpaqla evləndirilir. Bu zaman simvolik qaçırılma səhnələri oynanılır (158; 143). Bu tipli “evləndirmələrin” Azərbaycanda mövcudluğunu Şirvan zonasında ocaq yanmayanda söylənilən

- Yan, yan

Üstüvə günü gətirəm

Başıva bəla gətirəm, — (56; 43)

ovsununun varlığını təsdiq edir. Çuvaş mərasimində oğlanın aparıcı olması torpağa qadın başlanğıcı kimi baxılmasından irəli gəlir. Qədim Hind mifologiyasında Roma bitki allahının arvadı Sita məhz məhsuldar torpağı təmsil edirmiş (83; 431). “Avesta”da od Ahura Məzdanın oğlu hesab edilirsə də, əski türklərin inanışlarında “od ana”, “ana od”, “od sahibəsi” müraciətlərinin mövcudluğunu, habelə od və Umay kultunun paralel, bəzən isə çuğlaşmış şəkildə işlənilməsi Azərbaycan ayinində oğlanın aparıcı rola malik olmasına tamamilə bəraət qazandırır.

Yağışı kəsdirmək üçün Azərbaycan qadınları maraqlı bir ayin icra edirlər. Yağışın suyundan bir qazana tökərək odun üstündə quruyuncaya qəder qaynadırlar. Sonra qaynar qazanı yağışın altına qoyaraq oxuyurlar:

- Qayna, qazanım, qayna

Bədi daha dağladın

Oyna, ozanım, oyna

Yağış çıxıb gedəcək

Bədi daha buğladın

Saçın yığıb gedəcək.

Bu ovsunda da təbiət hadisələrinə münasibətdə animist-antropomorfist yanaşma özünü göstərir.

Zaman keçdikcə bu ovsunların bir qismi ilkin utilitar funksiyasını itirərək uşaq oyunlarına çevrilmişlər. Məsələn, qədim insanların animist-

antropomorfik təsəvvürləri ilə əlaqədar yaranan, ocaq başında çörək bişirərək gözələri acıqdıran tüstüyə müraciətlə söylənilən

- Tüstü baba, o yana get,

Əppək baba, bu yana gəl

ovsunu əvvəlki praktik əhəmiyyətini itirərək daha çox uşaq kollektivində işlənen bir düzgülüyə çevrilmişdir.

Öz ilkin utilitar funksiyasından uzaqlaşaraq uşaq düzgüsünə çevrilmiş maraqlı ovsunlardan biri də Şirvan zonasında yazıya alınmışdır. Şirvan qadınları (indi isə uşaqları) kərtənkələni görərək onu uzaqlaşdırmaq üçün belə bir ovsun oxuyurlar:

- Kərtənkələ,

Bir tayı sənin

Ərin gələ

Bir tayı mənim

Başmaq ala

Çıx get

Əgər zəhərli heyvanlara (ilana, əqrəbə) müraciətlə söylənilən ovsun məntiqi cəhətdən sorğu-sual doğurmursa, insan həyatı üçün heç bir təhlükə yaratmayan kərtənkələnin ovsun vasitəsilə uzaqlaşdırılmasının səbəbləri olmalıdır. Kərtənkələyə bu cür mənfi münasibətin kökləri əcdadlarımızın əski təsəvvürləri ilə sıx əlaqədardır. Xalq arasında kərtənkələyə düşmən münasibəti əks etdirən çoxlu sayda rəvayət və inamlar mövcuddur.

— *Deyilənə görə, İbrahim peyğəmbəri odda yandırarkən kərtənkələ oda üfürməklə onu gücləndirmiş, qurbağalar isə ağızlarında su daşıyaraq onu söndürmək istəmişlər* (133; 109).

— *Kərtənkələni görən kimi öldürmək lazımdır.*

Bundan başqa, kərtənkələ ilanı zəhərlə — ağı ilə təmin edən heyvan sayılır. İlan isə yeraltı — qaranlıq dünyanın sakinidir. Sibir yakutlarında da kərtənkələ ilanın xələfi hesab edildiyindən insanlarda mənfi emosiyalar oyadır (152; 198). Farslar inanırlar ki, ilanla kərtənkələni görən adam ağzını açmamalıdır. Çünki, bu sürünənlər insanların dişlərini saysalar o adamı ölüm gözləyir (319; 198). İndoneziyada yaşayan xalqlar kərtənkələ ilə rastlaşmanı bəd nişanə kimi qəbul edirlər (156).

Praktik əhəmiyyətindən məhrum olan bir qrup ovsunlar isə ancaq estetik qavrayış üçün səciyyəvi sayıla bilər.

Əmək nəğmələri.

Bu nəğmələrin yaranma prosesi də qadın iştirakından kənarda qalmamışdır. Belə ki, kişilərin məşğuliyyət dairəsinin geniş olması çoxlu sayda rəngarəng əmək nəğmələrinin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Əkinçiliklə məşğul olan kişi kotana, cütə qoşulmuş heyvanı yola gətirmək üçün holavar qoşmuş; günün böyük hissəsini qoyun-quzu arasında keçirən çoban sayacı sözləri düzəltmiş; dəniz sahilində yaşayan ailə başçısı balıqçılıqı özünə peşə seçərək balıqçı nəğmələrini düzüb qoşmuş; ailənin tələbatını ovçuluq vasitəsilə ödəyən ata-babalarımız ovçuluq nəğmələrinin “mül-

lif“inə çevrilmişlər. A.Nəbiyevin “bazar folkloru“, “ticarət folkloru“ adı altında verdiyi (61; 162) nəğmələrin yaradıcısı da məhz kişiler olmuşdur. Qadınlrın çoxyönlü əmək fəaliyyətinin mövcudluğu (holavarlarla yola gətirilən öküzlərə qulluq; sayacı sözləri ilə dindirilən qoyunların yunlarının incə qadın əllərinin təması ilə naxışlı, bəzəkli, evlərə istilik, rahatlıq gətirən xalça-palaza çevrilməsi; inəklərin sağılması, sağılan süddən yağın alınması; balıqçı nəğmələrinin sədəsi altında sular dibindən tutulan balıqların, ovçuluq nəğmələrinin ovsunu ilə vurulan ov heyvanlarının hazır edilərək min bir çeşiddə süfərəyə təqdim edilməsi qadın-ana əməyinin cüzi bir hissəsidir) zərif cinsin bu janrda da öz yaradıcı-improvizə qabiliyyətini sınamasına şərait yaratmışdır.

Əmək prosesini yüngülləşdirmək məqsədilə yaradılan nəğmələr içərisində də sif qadın yaradıcılığının məhsulu olan örnəklər-sağın nəğmələri, yaxud eydirmələrdir. Eydirmələr heyvanları, təzə balalamış inəkləri sakitləşdirib sağılmasını mümkün etmək, asanlaşdırmaq üçün yaradılmışdır. Qadın öz gözəl səsi ilə inəyə təsir göstərir, onun sakitləşməsinə, çox süd verməsinə nail olur. Eydirmələr sözün ahəngə uyğun uzadılıb qısaldılması ilə ifa edilir. Sağıcı səsinin inəyin əmcəyindən tökülən südün səsinə uyğunlaşdırır (4; 246).

Sağın nəğmələrində qadınlr sağılan heyvanlara “nənəm“, “dütüm“ deyər müraciət edirlər.

- <i>Dutum, dutum</i>	<i>Dutum, dutum,</i>
<i>Nənəm dutum</i>	<i>Mənəm, dutum</i>
<i>Səni sağın</i>	

Son dövrlərdə toplanan eydirmələrdə “ay tutey“ müraciətinə də rast gəlinir:

- <i>Maralım irahatdı</i>	<i>Nənəm, başına dönnəm</i>
<i>Balası farağatdı</i>	<i>Tutey, ay tutey</i>
<i>Gülüm, ay tutey</i>	

Bütün digər əmək nəğmələrində olduğu kimi eydirmələrdə də “mövzu-əməyin özü, iş prosesi, fiziki cəhdlərin nəticəsinin həsrətlə gözənilməsi, uğurlu nəticəyə ümididir“ (100; 37). Məhz bu ümidlə qadın eydirmələri “əzizləmə, ovundurma, xahiş, dilə tutma intonasiyaları ilə oxuyur“ (28; 29), heyvanlara öz rəfiqi, dostu kimi xitab edir, inəyi “anam“, “bacım“ adlandırır:

... <i>Anam, dutum,</i>	<i>Pendir tutum...</i>
<i>Sübh südüdən</i>	<i>Bacım, dutum.</i>

Sağılan heyvana şəxs adı verir, ona öz adı ilə müraciət edir:

Maral, maral inəyim
Qarnı xaral inəyim

yaxud:

Gəl qaçma Ceyran inək

Mən sənə heyran inək

Dərd-sərini onunla bölüşür:

... <i>Dutum, dutum</i>	<i>Orman, bostan</i>
<i>Anam, dutum</i>	<i>Bağ borçuyam</i>
<i>Qonşulara yağ borçuyam</i>	

Sözarası kənddə baş verən hadisələrdən inəyə məlumat verir;

<i>Gül üstündə</i>	<i>Gülpəriyə</i>
<i>Qonça gəlib</i>	<i>Xonça gəlib...</i>
<i>Dutum, dutum</i>	

İstək və arzularının həyata keçməsinə inəklə, onun verdiyi südün miqdarı ilə əlaqələndirir:

<i>Küpələrim</i>	<i>Çıxar məni</i>
<i>Dolsun yağla</i>	<i>Qızım, yaza</i>
<i>Balalarımı</i>	<i>Dutum, dutum</i>
<i>Bu yaz saxla</i>	<i>Toy toylayaq</i>
<i>Dutum, dutum</i>	<i>Kor Niyaza.</i>

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, heç də qadınlrın hamısı söz qoşub şərsöyləmək, improvizə etmək qabiliyyətinə malik olmur. Fitri istedadı olmayan bu cür qadınlr inəyi sağarkən mənsur şəkildə də olsa diləklərini söyləyir, inəyi sözlə oxşayır, dilə tuturlar:

<i>Nənəm, nənəm, ay nənəm</i>	<i>Südün yağlı olsun</i>
<i>Durum başına dolanım</i>	<i>Əmcəyin dolu olsun.</i>
<i>Sənin qurbanın olum</i>	

Amma inəyin dilə tutularaq sağılması ilə iş bitmir. Inəyin gündə iki dəfə sağılması nəticəsində südün miqdarı çox olur. Südün bir hissəsi evin gündəlik tələbatını ödəyir. Yerdə qalan süd isə nehrəyə tökülərək çalxalanır və beləliklə ailənin yağ ehtiyacı da ödənilmiş olur. Nehrə çalxalanması əsində sağın prosesinin davamı olduğu üçün nehrə nəğmələrini də sağın nəğmələri içərisinə daxil etmək mümkündür. (Bu nəğmələr tədqiqatda “nehrə havaları“ adı altında cəlb edilmişdir (28; 28).

Eydirmə söyləyərək südün çoxluğuna nail olan qadın-ana nehrə çalxalayanda artıq — yağın bol olmasını arzulayır, bu arzunu poetik dilə belə ifadə edir:

<i>Nehrəm, ol, ol, ol!</i>		<i>Kərəsi at başıca</i>
<i>Yağım bol ol, ol</i>	<i>Yaxud:</i>	<i>Ayrıni göz yaşıca</i>
<i>Ayrıni göz yaşıycan</i>		<i>Artsın bin bərəkəti</i>
<i>Yağı dana başıycan</i>		<i>Qırx külfətin açısca</i>

Qadın-ana ayrıni azacıq olmasını istəyir-göz yaş qədər azacıq, nehrədə olan yağın mümkün olduğu qədər bol olmasını arzulayır-qırx adamlıq aşı bəs edəcək qədər, heç olmasa dana başı, bəd ayaqda, at başı qədər də yetər. Bu adi, zarafat dolu arzular xalq arasında bir qisim inamların ya-

ranmasına səbəb olmuşdur. Vaxtilə Azərbaycan qadınları inanmışlar ki, nehrəyə “ilan buynuzu” atsan, çalxalanan bütün süd yağa çevriləcək. Göyçənin folklor yaddaşında belə bir inam qorunur:

Nehrə çalxayanda onun içinə palıd qozası atallar ki, yağı bol olsun;

Yaxud,

Dolu yağanda onun bir dənəsini nehrəyə atılar ki, bərəkətdi olsun.

Bu təbii vasitələrdən başqa, belə bir xalq inamı da mövcuddur ki, nehrənin üstünə xüsusi “südüyügan” adlanan dua vursan, kəndin bütün çalxalanmış yağları bu nehrəyə yığılacaq. Bundan şübhələnən qadınlar öz nehrələrini şübhəli, “dualanmış” nehrə ilə eyni vaxtda çalxalamağa çəkinmişlər (90; 86). Sonrakı dövrlərdə bu inamın arxaikləşməsi maraqlı bir folklor epizodunun yaranmasına səbəb olmuşdur: “*Xanmağa adlı bir qadın mol-laya müraciət edir:*

— *Ay molla, pitik yaz*

Nehrəm yaxşı yağ gətirsin.

Molla belə bir “dua” yazır:

Ay həyasız Xanmağa

Pitik neyləsin yağa

Yançağımı bas yerə

Cəhd elə çalxamağa” (361).

“Nehrə havalarının melodiyası sakit, nəvəzişkar təbiətlidir. Nehrəyə oxunan havaların ruhu layla və oxşamalara yaxındır”: (28; 29)

Gup-gup eylər bu nehrəm

Gup-gup eylər bu nehrəm

Körpə quzular qoç oldu

Tez gələydi bu nehrəm.

Bu yaxınlığın səbəbini izah etmək, fikrimizcə, çox asandır.

Azərbaycan məişətində istifadə edilən hər üç növ nehrə (tuluq, küp, çatma nehrə) ilə uşaq beşiklərinin, nənnilərin işlədilmə texnikası tamamilə eyniyyət təşkil edir. İstər nehrənin, istərsə də nəninin ardıcıl olaraq müəyyən istiqamətdə eyni cür hərəkət etdirilməsi, hər iki halda identik ritmə malik nəğmələrin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur.

Azərbaycan-türk məişətinin adi, gündəlik, eyni zamanda zəruri atributu olan xalçaçılıq məhsullarının yaradıcısı, onlara həyat verən, müxtəlif rənglərdə, fərqli çeşidlərdə meydana gətirən, onlara min bir bəzək vuran, bu bəzək və naxışlarla öz arzu, istək və fikirlərini ilməyə köçürən sadə qadın əlləridir. Xalçaçılıq sırf qadın yaradıcılıq sahəsidir. Adətən, ilin üç fəslini bağ-bostanda, çöl işlərində keçirən qadın uzun qış gecələrini də boş oturur — ərə veriləcək qızına cehizlik, evləndiriləcək oğluna pay ərmağan, yeni tikiləcək evlərə döşəmək üçün müxtəlif xalçaçılıq məmulatları toxuyur. Toxuma prosesinin yüngül getməsi üçün qadın-ana, qadın-nənə təxəyyülnə güc verərək bir-birindən gözəl hana nəğmələrini yaradır. Bu nəğmələr işlək qadın əllərinin hərəkətlərinə uyğun olaraq dodaqlardan süzülür; barmaqların ahəngdar hərəkəti prosesi müşahidə edənlərə fiziki zövq verirsə, hana nəğmələrinin zümzüməsi ikiqat ləzzət verir. Amma hana nəğmələrini

yalnız toxuma prosesi ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. Hananın qurulmasına qədər qırılan yunun yuyulması, daranması, cəhrədə ayrılması, boyanması prosesləri həyata keçirilir. Bu mərhələlər də qadın-ana zəhməti olmadan ötürülmür. İndiyə qədər toplanmış hana nəğmələri içərisində boyaqçılıq vəsf edən bir nəğmə vardır ki, hana nəğmələri içərisində öyrənilə bilər. Təbii boyaq maddələrindən (bitki köklərindən, yarpaqlardan, ağac qabığından) istifadə edilərək sapların təkrar olunmaz rənglərə boyanması zamanı da qadın fantaziyası müəyyən nəzm parçaları yaratmaq iqtidarındadır:

Boyağım zər xaradı

Boyağım qapqaradı

Qara xallar

Düzərəm

Siyah tellər

Bəzərəm.

Bütün hazırlıq işləri başa çatdıqdan sonra xalça (kilim, palaz, sumax) toxunmağa başlanır. Qadın-ana işə özünəməxsus “dua”sını zümzümə edərək başlayır:

İşim, işim, iş olsun

İşim uçsun quş olsun

Mələklər bacım olsun

Pərilər iməcim olsun

Bu xeyir-duada toxucu qadın işinin quş kimi yüngül keçməsi üçün iməciyə Pəriləri çağırır, Mələkləri bacılıq adlandıraraq onlardan kömək diləyir. Bu cür saf, təmiz diləklə başlanmış işin uğurlu olacağı heç kəsdə şübhə doğurmur. Bu örnəkdə hana başlayan qadının Pəriləri iməciyə çağırması təsadüfi olmayıb, rudiment şəklinde son dövrlərə qədər mövcud olan ibtidai münasibətlərdən xəbər verir.

Azərbaycanda ibtidai icma quruluşunun, kollektiv təsərrüfat formasının yadigarı olan qarşılıqlı yardım institutunun hoy, cirə, cey, umə, əvrəz, mödkəm, nəhayət, iməci formaları mövcud olmuşdur (204). İməci digər yardım formalarından sırf qadın xarakterli olmasına görə fərqlənir. Qohum-qonşu qadınlar iməciyə toplanaraq yun darayar, ip əyirər, xalça-palaz toxuyarlarmış. Bu qarşılıqlı yardım münasibətləri qaçaqzarlarda “meji”, “ortaqlıq” (218; 39) abxazlarda “kərəz” (282; 126) adı ilə mövcud olmuşdur. Anadolu türklərində iməci məqsədinə görə əriştə kəsmə, yun darama, tük cizmə deyər fərqləndirilir. Türklər qış azuqələrini də məhz iməcinin köməyi ilə hazırlayırlar (349). Özbəklərdə “xaşar” adlanan könüllü yardım adəti “çiqrik” (pambıq təmizləmə), “çarx xaşar” (sap əyirmə), “yağ tuplaş kumaqi” (yağ toplamaq köməyi), “süt tuplaş kumaqi” və s. növlərə bölünür (193; 116).

Slavyanlarda iməci xüsusi təqvim tarixinə bağlanan mövsüm mərasimləri sırasına daxildir. Belə ki, payız fəslinin ilk ayının ilk günü - qadın yayının (бабье лето) başlanğıcı kimi qəbul edilir. Bu gündən etibarən qadınlar bu toplantılar üçün ayrılan xüsusi otaqlara yığılaraq kollektiv əməklə məşğul olur — yun darıyır, əyirir, sap toxuyurlar (309; 121).

İstər azərbaycanlılarda, istərsə də bu adətin mövcud olduğu digər xalq-

larda iməci, mərasimlərin, xüsusilə, toy mərasiminin mühüm tərkib hissəsini təşkil edir. Belə ki, çoxlu sayda insanların iştirak etdiyi bu kütləvi tədbiri təşkil və idarə etmək sırf biofizioloji baxımdan bir ailənin təkbaşına bacara bilməyəcəyi çox çətin və məsuliyyətli bir işdir. Buna görə də toya hazırlıq mərhələsi heç zaman iməcsiz ötürməz:

*Ağbaba çiçəkləndi
Yarpağı ləçəkləndi
Yayıldı toy yuxası
Ayrılıq gerçəkləndi*

*Tellər yana burulur
Göz baxır, göz yorulur
Arvadlar yuxa yayır
Toy çadırı qurulur*

və analogi olaraq Anadolu türklərinin

*Ocağa qoydular yufka sacını
Başıma qoydular kahir tacını
Çağırın çağırın qız qardaşını
Ocaqda qaynıyor halva tavası
Dışarda çalıyor düyün havası
İçərdə ağlıyor qızın anası (354)*

— örnəklərindəki toy mərasimində icra edilən yuxa bişirmək və halva çalmaq əslində iməci şəklində həyata keçirilən işlərin təsviridir. Bundan başqa, azərbaycanlılarda toyqabağı gəlinin cehizinin xüsusilə yorğan-döşəyin (xalq təbirincə desək “dirriyin”) hazırlanması da kollektiv şəkildə həyata keçirilən mərasimlərdəndir. Özbəklərdə analogi mərasim “paxta savok xaşarı”, (193; 120) taciklərdə isə “taxta pas kunon” adlanır (305; 228). Özbəklərdə iməcinin mənşəyi barəsində maraqlı bir rəvayət mövcuddur. Özbəklər inanırlar ki, Məhəmməd peyğəmbərin qızı Fatimeyi-Zəhra (Bibi Fatimə) oğlanları Həsən və Hüseyini dünyaya gətirdikdən sonra qohum-qonşuları yeni doğulmuş uşaqlara paltar tikmək üçün dəvət edərək iməci adətinin əsasını qoymuşdur (193; 116). Əslində bu, əsasını ibtidai icma münasibətlərindən götürmüş qarşılıqlı yardım adətinin islamiyyətdən sonra qazandığı bir ştrixdir.

Sözügedən xalqda sünnət toyu ərəfəsində də uma-toy adlanan bir iməci tollantısı keçirilir. Burada başibütöv, övlad dünyaya gətirmiş qadınlar toplanaraq səbəbkara yeni yorğan-döşək hazırlayır, habelə sünnət toyunun xörəklərini bişirirlər (286; 97).

Yuxarıda verilmiş Azərbaycan əmək nəğməsinə iməciyə Pərilərin çağırılması isə, irəlində göstərdiyimiz kimi, Pərilərin insana yardım edən hamı ruhlar olması inamı ilə ilgilidir.

Toxuma prosesində xalçaçı öz hanası ilə söhbətləşərək arzularını onunla bölüşür:

*Asma gül
Basma gül*

*Əzəl barmaqdan
Gözəl barmaqdan*

*Gülü xımalı
Döşü minalı*

*Üzül hanama
Düzül hanama*

Hananı ən gözəl epitetlərlə bəzəyir:

*Çiriqim, başqa çiriq
Minibdi eşqə çiriq*

*Yumru-yumru dükkələlər
Atıpdı köşkə çiriq*

Onu evin dirəyi hesab edir, hər bir gəlinə gərəkliliyi fikrini irəli sürür:

*Evin dirəyi
Gəlin gərəyi*

*Evin xoңcası
Gülün qonçası...*

Dilinin andı, dizinin bəndi hesab edir:

*Dilimin andı hana
Dizimin bəndi hana*

*Yaxşı toxun, tez kəsim
Bir gəzim kəndi, hana*

Bəzən bu nəğmələrdə toxuculuq terminlərindən istifadə edən qadın-müəllif hanası ilə “öz dilində” danışıq:

*“Qızılgül”ün
Ağbaxt olsun
“Pirəmsən”in*

*Xoşbəxt olsun
“Sarı gül”üm
Boyaqdadı...*

Axşam gündəlik işini bitərəndən sonra qadın-ana hanası ilə sağollaşmağı belə unutmur:

*Şeytana lənət
İşimə bərəkət
Bir qarı gəlsin*

*Ərişi yesin
Arğacı qalsın.*

Özbəklərin

*Çarxim quv-quv etadi
Margilanqa yetədi*

*Margilanın qızları
Şaxi-atlas giyədi — (193; 118)*

örnəyi bu xalqda da hana nəğmələrinə daxil edə biləcəyimiz folklor nümunələrinin mövcudluğunu göstərir.

Nəhayət, sırf qadın xarakterli olduğuna görə sadaladığımız əmək nəğmələri sırasına daxil edə biləcəyimiz bir qrup örnəklər mövcuddur ki, “bicar mahnıları” adı altında toplanmışdır. “Bicar mahnıları” adı ilə tanınan mahnıları çəltik şitilləri sancılıb qurtaran gün münasibətilə sonuncu ləkdə xüsusi şənliklər vaxtı qadınlar oxuyardılar“ (25; 24). Azərbaycanın cənub zonalarında geniş yayılmış çəltik əkini zamanı sonuncu şitilin sancılması xüsusi mərasimlə müşayiət olunur. Etnoqraf Ş.A.Quliyev bu mərasimi belə təsvir edir:

“Şitil sancılıb qurtaran qadınlar sonuncu ləkə daxil olaraq müxtəlif heyvanları təqlid edən oyunlar çıxarmağa başlayırdılar. İşlərini qurtaran başqa qadınlar da bunlara qoşulurdu. Qadınlar bu rəmzi oyun zamanı gah at kimi bir-birini təpikləyir, kişnəyə-kişnəyə bir-birinin üstünə atılır, gah da öküz kimi bir-birini guya buynuzlayırlar. Nəhayət, qadınlar yorulub hal-dan düşdükdən sonra ləkdən çıxaraq sahənin kənarında oturur və mahnı

oxuyurlar. Onlar yorğunluqlarını aldıqdan sonra iki dəstəyə bölünərək mahnı oxuyaraq yallı gedirlər“ (57;53). Teatr ünsürlərini aşkarca bürüzə verən bu oyun-mərasimin icrasının səbəbini isə tədqiqatçı “şitil sancma çəltikçilikdə ən ağır iş olduğu nəzərə alınarsa, əkin işinin başa çatması”nın qadınlar üçün toy-bayram hesab olunması ilə əlaqələndirir (57; 53). Əslində isə, çəltik əkini mərasimindəki oyunların bu cür məntiqi səbəbindən başqa, daha qədim miforitual yönü də mövcuddur. Bu cür oyun və şənliklərlə qadınlar öz ağır əməklərini yüngülləşdirməklə yanaşı, magik hərəkətlər də icra edirlər. Bu mərasim təhrikedici — sövqedici magik aktlardan hesab oluna bilər. Mərasimə qadınların gah at, gah da öküz roluna girməsi qədim azərbaycanlıların zoolatrik-totemist təsəvvürləri ilə izah edilə bilər. Belə ki, həm at, həm də öküz qədim türklərin tapındığı, söykökünün yaratıcısı hesab etdiyi müqəddəs heyvanlardır. (Türk igidlərinin atının onlarla birgə basdırılması adəti, dastanlarda at obrazları, habelə türk mifologiyasında Boz öküz barədə əsətlər dediklərimizi təsdiq edir). Digər tərəfdən, “Avesta”da yüksək potensiyaya malik Veretranqanın əvvəldə göstərdiyimiz kimi, dəvədən başqa cildinə girə bildiyi heyvanlar içərisində həm at, həm də öküz mövcuddur. “Avesta”nın Veretranqa obrazı isə güclü ər, bərk əl, möhkəm bədənin daşıyıcısı - simvolu kimi qəbul edilir (239; 122). Bu mərasimə təqlidi-imitativ sehlə (bu heyvanları təqlid etməklə qadınlar Veretranqa gücünün sahibi olmaq istəyirlər) kontagioz-təmas sehləri çuğlaşmış şəkildə iştirak edir. Rus mifoloji məktəbinin görkəmli nümayəndəsi A.Afanasyevin tədqiqatlarında mərasimlərdə bu və ya digər heyvanların təqlidinin astral-mifoloji simvolika kimi yozumunun şahidi oluruq. Bu simvolikaya görə, inək və ya öküz buludun, at isə günəşin təmsilçisi kimi çıxış edir (109; 12; 33; 156). Müəllifin bu fikirlərinə əsaslanarsaq, qadınların əkilən çəltikdən yüksək məhsuldarlıq əldə etmək məqsədilə - bol yağış istəyilə (bildiyimiz kimi çəltik bol su tələb edən bitkidir) öküzü, günəş, günəşli hava arzusu ilə atı təqlid etdiklərini söyləyə bilərik. Əsas məşğuliyyəti çəltikçilik olan bir çox ölkələrin analoji mərasimlərində də magik aktların icrası mühüm yerlərdən birini tutur. Düyü əkən Malay qadınları əkin zamanı üst geyimlərini çıxarır və inanırlar ki, çəltiyin qabığı nazik olacaq (315; 35). Sumatra qadınları saçlarını açırlar ki, düyü də bu cür gur və uzun bitsin (315; 34).

Kollektiv şəkildə icra edilən mərasimlərdə magik aktların icrası hər zaman mərasimin mühüm atributunu təşkil edir. Ruslarda iməciyə toplanmış qadınlar əsl magik aktlar icra etməsələr belə, çox zaman nağıl söyləyirlər (309; 121). Nağıl isə, bir çox xalqlarda magik qoruyucu xüsusiyyətə malik bir janr-hadisə kimi qəbul edilir. Karellər inanırlar ki, gündüz nağıl söyləmək olmaz, gecə isə nağıl söyləməklə bəd ruhlardan qorunmaq mümkündür. Çünki, gecə söylənilən nağıl evi qapalı bir haləyə bürüyür və

bəd ruhlar bu haladən içəri keçə bilmirlər. Bu xalqda Milad gecələrində nağıl söyləmək xüsusilə vacib sayılır (221; 75). Nağının magik keyfiyyətləri və qoruyuculuq xüsusiyyətlərinə malik olmasına inam azərbaycanlılar arasında da mövcud olmuşdur. Azərbaycan mifoloji mətnləri içərisində

Gecə dərnxax tutanlar

Həyə bura gələrsiz

Günüz nağıl deyənlər

Oddu kosov yeyərsiz —

örnəyinin mövcudluğu dediklərimizi təsdiq edir.

Əslində, çəltik əkini mərasiminin özü bütövlükdə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, kontagioz-təmas sehlrinə əsaslanaraq icra edilir. Bu sehl çəltik əkini kimi ağır bir işin qadınlara həvalə edilməsində özünü bürüzə verir. Bu isə qadınlara məhsuldarlıq, artım, törəmə simvolu kimi yanaşmadan irəli gəlir. Qədim insanlar inanmışlar ki, qadın özü doğub-törəməyə, yeni həyat yaratmağa qabildirsə, onun təması ilə əkilən nəsənlər də yüksək məhsuldarlıq ilə fərqlənəcəkdir. Digər tərəfdən, düyünün qiymətli ərzaq məhsulu olması, həm də müqəddəs tutulması çəltik əkinində qadın iştirakına üstünlük verilməsini tamamilə bəraətləndirir. Bildiyimiz kimi, ta qədim dövrlərdən düyü Allahların təamı hesab edilmişdir. Qırğızlar isə, inanırlar ki, düyü peyğəmbər dişindən bitdiyinə görə onu yerə tökmək günahdır. Azərbaycan qadınlarının “sinə dəftər”ində də düyünün müqəddəsliyi barəsində maraqlı rəvayətlər qorunur. Şirvan zonasının ən müqəddəs ziyarətgahlarından biri sayılan Babadağ pirinin yaranması barəsində çoxlu rəvayətlər mövcuddur. Belə rəvayətlərdən birində deyilir ki, “bir gün Babadağın ətəyində sürüsünü otaran çoban qoyunlardan bir neçəsini itirir. Cəld evinə qayıdaraq plov yeyən oğlanlarını qoyunları axtarmaq üçün Babadağa yollayır. Oğlanlarından heç biri geri dönmür. Sən demə, yedikləri plovdan bir neçə düyü onların üstünə yapışmış, sonra yerə düşmüşdür. Oğlanlar bu düyüləri tapdalayaraq günah iş tutmuş, buna görə də Babadağda qeyb olmuşlar. O gündən Babadağ ziyarətgaha çevrilmişdir“. Yaxud eyni dağla ilgili başqa bir rəvayətdə deyilir ki, “hər gün yolu Babadağdan düşən bir tacir gecələr yuxuda günaha batdığından, günah iş tutduğundan xəbərdar edilir. Bir gecə Babadağda yatan tacirə əyan olur ki, başmağının altına bir düyü yapışmış. Uzun zamandan bəri yapışan bu düyünü hər gün tapdalamaqla tacir günaha batdığını başa düşür“ (360).

Filippin adlarında da çəltik əkini qadın sənəti hesab edilir. Bu barədə xalq arasında “Çəltik əkini-qadın işidir” məsəli də yaradılmışdır (334). Şri-Lankada yaşayan sinqallarda da çəltik əkininə daha çox qadınları cəlb edirlər (215; 176).

İstər sinqallarda, istərsə azərbaycanlılarda bu mərasimi müşayət edən əmək nəğmələri narrativ xarakter daşıyır, yəni bu nəğmələrdə əkin zamanı həyata keçirilən bütün proseslər təsvir edilir:

*Ay çəltiyin iki başı
Suluf onun yoldaşı
Şitili bir-bir düzün*

Bu nəğmə çəltik əkininin ilk mərhələlərini canlandırır, aşağıdakı örnəkdə mərasimin digər mərhələsi əks etdirilir:

*Çəltiyim dirçəlibdi,
ay mübarək
Sünbüllər incəlibdi,
ay mübarək*

*Arada yoxdur naşı
Əkin, çəltiyi, əkin
Çəltiyə çəpər çəkin.*

*Bu gün qaribə gündü,
ay mübarək
Yarım mehman gəlibdi,
ay mübarək.*

Azərbaycanın cənub zonasından toplanmış bicar nəğmələrində çəltik əkininin ağır, dözülməz iş olduğu bədii dillə ifadə olunmuşdur:

*Tatur, tatur, anqvinə şon
Kinə məti bə talışon
Talışon tük inoka
Kinə bəlo rük inoka
Kinə bido bə siə kilo*

*(Qızı talışlara vermə
Talışlar çəltik əkirlər
Qızın boyunu balacalaşdırırlar
Qızı qırmızıpapaqlıya ver
Qoy o, müftə plov yesin).*

Binisti baha müftə pilo (151;143)

Yuxarıda verilmiş bicar nəğmələri ilə yanaşı bu mərasimdə "A yordu, yordu", "Dəst eylər, gül eylər", "Gəlmişəm", "Sonalar" kimi xalq mahnıları da oxunur. Heç bir mərasim funksiyası daşımayan bu xalq mahnılarının oxunması vaxtilə mərasimi müşayət etmiş poetik mətnlərin zaman keçdikcə unudulması ilə izah edilə bilər. Rusların da qış iməcələrində mərasim nəğmələri ilə yanaşı, heç bir mərasimə bağlanmayan müstəqil xalq nəğmələrinin oxunması hallarına rast gəlinir (231; 266).

Alqış və qarğışlar.

Qədim insanların sözü seyr gücünə inamı ilə əlaqədar meydana gələn alqış və qarğışlar əsasən qadınlarımızın hafizəsində yaşayaraq, müasir dövrdə də eyni müvəffəqiyyətlə reallaşmaq və yaşamaq hüququ qazanmışdır. Alqış və qarğış istilahlarının etimologiyasına dair Azərbaycan folklorşünaslığında dəyərli tədqiqatlar aparılmışdır. M.Seyidovun fikrincə, "alqış" sözündəki al/al ucalığı bildirir, "qış" tərkibini isə ayrıca araşdırmaq gərəkdir. "Qış" tərkibi deyəsən səsi, sözü bildirmiş, sonradan arxaikləşmiş, bu və başqa sözlün tərkibində daşlaşmışdır" (75; 66). A.Nəbiyev isə "arzulamaq, bəyənmək mənasında başa düşülən "alqış"ın mənasını alqışlama — xoş söz, qırmızı söz" ilə bağlayır (60; 55). Bu sözlərin etimoloji izahı B.Abdulla tərəfindən geniş tədqiqata cəlb edilmişdir. Müəllif ehtimal edir ki, "alqış ifadəsindəki al, qarğışdakı əslində "qara" da elə ruh adlarıdır. Birincisi xeyirxah, ikincisi isə bəd əməllər qorucusudur". Bu sözlərin ikinci komponentinə gəldikdə isə istər "alqış", istərsə də "qarğış" ifadələrindəki "qış" əslində çağırmaq, səsləmək, söyləmək mənasında olan "qışqır" felindəndir" (30; 53).

Alqış və qarğışlara yalnız azərbaycanlıların deyil, əksər türk xalqlarının, habelə bir çox başqa xalqların folklorunda rast gəlmək mümkündür. Bu janr Altay türklərinin folklorunda özünəməxsus yer tutur. Altay türkləri arasında alqış və qarğışların bu populyarlığı həmin örnəklərin şaman ayinlərində aparıcı rol oynaması ilə izah edilə bilər. Şamanların qamlaşma ayinlərində söylədikləri dualar məhz "alqış" adlanır. Bəzi Altay folklorunun tədqiqatçıları (Y.Novik, A.Anoxin) alqışlara şaman ayinlərinin tərkib hissəsi kimi yanaşırlar (251; 168). Bundan başqa, Altay folklorunda alqış-qarğışlara mərasim folklorunun ayrılmaz atributu kimi yanaşmanın da şahidi oluruq (206; 63). Bu janra analogi münasibət buryat folklorşünaslığında da özünü göstərmişdir. Buryat tədqiqatçıları alqış (yurol) və qarğışları (xaraal) mərasim folklorunun müəyyən motivasiya tələb edən bir örnəyi kimi tədqiq etmişlər (114; 153).

Azərbaycan folklor yaddaşında qorunan yüzlərlə alqış-qarğış örnəyi müəyyən mərasimlərlə (toy-düyün, doğum, yas mərasimi) bağlı söylənilməyindən mərasim folklorunun tərkib hissəsi kimi təqdim və tədqiq edilə bilər. Amma Azərbaycan folklorunda mövzusunə görə alqış-qarğış müəyyən mərasimə bağlanırsa da, onun reallaşma imkanı mərasim çərçivəsinə sığmayaraq, daha geniş əhatə dairəsinə malikdir. Belə ki, müəyyən mərasimdə söylənilən alqış-qarğışlar (dua-bəddualar) eyni müvəffəqiyyətlə müsbət və ya mənfi iş, hərəkət ya hadisənin doğurduğu hissi-emosional anımlarla bağlı adi-gündəlik məişətdə də geniş şəkildə istifadə və tətbiq edilə bilər. A.Nəbiyevin təsnifatı dediklərimizi təsdiq edir. Müəllifin təsnifatında mərasimlərlə bağlı alqış-qarğışlar yalnız bir bölgüyə daxil edilir:

1. Mərasimlərlə bağlı yaranan alqış və qarğışlar
2. Məişətlə bağlı yaranan alqış və qarğışlar
3. Mifoloji və dini təsəvvürlərin təsiri ilə yaranan alqış və qarğışlar (60; 58).

Gördüyümüz kimi, digər xalqlardan fərqi olaraq, azərbaycanlıların dua-bəddua ehtiyatı yalnız mərasim folkloru ilə məhdudlaşmayaraq, daha geniş tematik tutuma malikdir. Örnəklərin bu keyfiyyəti onları mərasim poeziyasından əlahiddə müstəqil janr kimi öyrənməyə imkan verir. A.Nəbiyevin yuxarıdakı təsnifatını Q.Paşayev İraq-Körkük folkloru üçün də məqbul sayaraq, topladığı dua-bəddua nümunələrini bu üç kateqoriyaya uyğun ayırmışdır (65; 26).

S.S.Kataşın apardığı təsnifatda isə Altay türklərinin dua-bədduaları mövzusunə görə təsnif edilərək üç qrupa bölünür:

1. Pərəstiş (kult) alqışları
 2. İstehsal
 3. Ailə məişət alqışları (206; 64)
- A.Nəbiyevin təsnifatındakı III bölgü S.Kataşın təsnifatındakı I bölgüyə;

I, II isə III bölgüyə uyğun gəlir. Altay folklorşünaslığında alqış və qarğışlara ovsunların bir növü kimi yanaşmanın şahidi oluruq (N.Şatinova, L.Karunovskaya, S.Kataş). N.Şatinova “ibtidai dini təsəvvürlərlə bağlı yaranan ovsunların zaman keçdikcə alqış və qarğışlara differensiasiya etdiyini” göstərir (330; 95). Mükəmməl bölgü sayılan S.Kataşın təsnifatında da oxşar hadisə izlənilir. Maldarların və ovçuların söylədiyi alqışlar funksional-tematik planda ovsunlara daha yaxındır. Və yaxud uşaqları xəstəliklərdən mühafizə etmək üçün bir qisim alqışlar söylənilir. Bu cür ovsunlar L.Karunovskaya tərəfindən də alqış kimi təqdim edilir (205; 34). Buryat folklorunda da alqış-qarğışlarla ovsunlar arasında qəti sədd çəkilir. S.Bardaxanovanın qeyd etdiyi kimi, “alqış və qarğışlar bəzən ovsunların təkibinə daxil edilir” (114; 177). Bu janrların bu cür çarpazlaşması bir tərəfdən funksional yaxınlıqla izah edilirsə, digər tərəfdən (əsas da budur) söz vasitəsilə magik təsirin mümkünlüyünə inamla bağlıdır.

Folklorlarda bəzən alqış və qarğış kimi kiçik həcmli örnəklərin nağıl, epos kimi irihəcmli janrların daxilində işləndiyinin şahidi oluruq. Bəzən alqış və qarğışlar nağıl və dastanların sujet xəttində həlledici rola malik olur (B.Abdulla tərəfindən bu xüsusiyyət geniş və hərtərəfli araşdırılmışdır (86; 80). Eyni hadisəyə Altay və Buryat folklorunda da rast gəlinir (114;167;330;95).

Alqış və qarğışların nə zaman söylənilməsinin də mühüm əhəmiyyəti vardır. A.Nəbiyev belə hesab edir ki, “adətən səhər tezdən, səhər çağı, gün doğmamışdan və günorta vaxtı söylənən alqış həyata keçərmiş, qarğışı isə şər qarışan vaxt, hava toranlaşan zaman söyləmişlər” (60; 57). Eyni hadisəni Altay folklorşünaslığında da izləmək mümkündür. Altay türkləri qarğışın kəsərini gücləndirmək üçün onu kızıl enqirdə — qırmızı gecədə söyləyib bu ifadə ilə bərkidirlər:

— *Kızıl enqirdə kızıp yaptım (330; 99).*

Altaylıların təsəvvürlərinə görə “qızıl enqir” bədxah qüvvələrin aktiv olduğu bir vaxtdır. Uyğun təsəvvür azərbaycanlılarda Y.V.Çəmənza-minlinin göstərdiyi kimi Zərdüşt adətlərinin əks-sədası kimi yaşamaqdadır. “Xalq adətincə “şər vaxtı” biki olmaq, əli qoynunda durmaq, cocuqları ağlatmaq və çırağ yandırmamaq günahdır” (40; 88).

Yakutlarda da “sardax ças” adlanan identik bir vaxt kəsimi mövcuddur ki, insanlar bu zaman edilən qarğışın, hətta ürəkdən söylənməsə belə, həyata keçəcəyinə inanırlar (257; 291). Slavyan ağbirçəkləri də bəd saatda uşaqlara münasibətdə pis kəlmələr, qarğışlar söyləməkdən çəkinirlər (185; 18). Ukraynalılarda isə «Mixaylovo çudo» (Mixail möcüzəsi) günü qətiyyənlə qarğış etmək olmaz. Çünki bu qarğış dərhal həyata keçər (185; 31).

Bir məqama da nəzər yetirək. Altay türklərində, habelə buryatlarda alqış və qarğışlar əksərən kişilər tərəfindən söylənilir. Bu, bir tərəfdən şaman-

çılıqla ilgilirdirsə, digər yandan istehsal münasibətləri (maldarlıq və ovçuluq) ilə əlaqədardır.

Azərbaycan mühitində isə alqış və qarğış söyləmək əsasən qadın fəaliyyəti ilə bağlıdır. Lakin bu mülahizə ilə biz kişilərin alqış-qarğış söyləmək faktını inkar etmək fikrində deyilik. Şumerlərin “Bilqamis” dastanı (36; 58), habelə bir çox Azərbaycan dastan və nağılları (“K.D.Q.”; “Qurbani”; “Arzu Qənbər”) kişi qarğış və alqışının kəsərindən bəhs etmək üçün kifayət qədər material verir. Lakin son dövrlərdə qarğayan, alqış söyləyən kişilərə ikrahla yanaşmanın dəfələrlə (“Kişi xeylağı qarğış etməz”) şahidi olmuşuq.

Qeyd etmək lazımdır ki, qadınlar arasında da bütün yaş dövrlərində deyil, orta və ahılıq sınırlarında olan qadınların repertuarında külli miqdarda alqış-qarğış nümunələrinin söyləndiyinin şahidi oluruq.

Qadınların söylədiyi, xüsusilə qadınlara müraciətlə söylənən alqış-qarğışlar funksional-tematik baxımdan çoxyönlüdür. Bu nümunələrdə qadınların həyatı mərhələlər üzrə əks olunur. Birinci qrup nümunələr qızlara müraciətlə söylənilir: Üzün ağ olsun; Saçın kəsilsin; Böyüyüb ana olmaya-san; Cuvanəzən öləsən; Qız oluf qızdara, gəlin oluf gəlinlərə qarışma və s.

Bu qrupa daxil olan örnəklərdə qızın gələcək həyatı barəsində arzudiləklər əks olunub. Bu dövrdə söylənən alqış-qarğışlar bütün qızların səbirsizliklə gözlədiyi, ümumiyyətlə, insan həyatında mühüm dönüş yaranan bir hadisə ilə — toy mərasimi ilə bağlıdır. Sonrakı mərhələdə də artıq yetkinlik yaşına çatmış qızların ən kövrək, ürvi hissələri, arzuları əks olunur: Qapılar açmayasan; Qarıyıb un çuvalına tay olasan; Heç ər üzü görməyəsən; Səni görüm qız qarıyasan; Görüm səni qapılar açıb içəri girməyəsən; Adaxlı üzünə həsrət qalasan; Ər deyə-deyə əriyəsən; Ər deyib ərdən qayıdasan; Əyininə gəlinlik paltarı geyinməyəsən və s.

Artıq ərə getmiş, bəxti açılmış qıza isə vəziyyətinə uyğun alqış-qarğış edilir. İlk növbədə ər sarıdan yarımaq, ağ gün, ağ baxt, düşərli-sayalı ayaq arzulandır (qarğışlarda isə əksinə): Ərdən yarıyasan, qədəmin qayım olsun; Gəlinin ayağı sayalı, qədəmi olsun; Üzün ağ olsun; Abrım həyan ata evində qalsın; Cəhizin can sağlığına qismət olsun; Hörmətin ata evində qalsın; Səni qarabaxt, qaraduvaq olasan; Ağ günün ata evində qalsın və s.

Sonrakı mərhələ isə səbirsizliklə gözlənilən hamiləliklə, anahq hissələri ilə ilgilidir: Bala üzünə həsrət qalasan; Bala deyəndə dilin yarıq olsun; Bala deyəndə görüm burnun göynəsin; Heç Allah səni göyərtməsin; Sonsuz öləsən; Yürüyünü toz bassın; Yürüyün yırgalanmasın; Bala deyəndə ağzında ilanlar balaləsin; Dölənsin, döşənsin, oğullu-qızlı olsun; Allah gözün dolu su versin; Evidən laylay səsi ucalsın; Allah səni min putax eləsin; Başın dövlətdi, yanın övladdı olsun; Qucağın dolu olsun.

Bəzən hətta hamilə qadınlara müraciətlə də qarğışlar söylənilir. Bu qarğışlarda bir qəddarlıq, amansızlıq nəzərə çarpır: Səni elə qarındolu, ya-

nıboş görüm; Doğduğun qız, geydiyin bez olsun; Hal aparsın səni; Ətəyinə oğul sidiyi dəyməsin; Beşigin boş bələnsin; Qucağın dolu olsun; Doğduğun ağaman oğlan olsun, yediğin yağnan qaymaq olsun.

Analıq xoşbəxtliyini dadmış gəlinlərə edilən qarğışlar da saysız-hesabsızdır: Sütün zəhər olsun; Laylan vay-şivənə dönsün; Quduruf döşdə-rini yeyəsən; Laylay deməyəsən; Məməndə sütün qurusun; Balan mələr qalsın; Balaların üzünə dursun.

Orta yaşlı qadınlara — Xana kəsəsən; Oğul payı yeməyəsən; Xanan yarımçıq qalsın; Xana toxumağa qalmayasan; Ərin üstünə günü gətirsin; Dul qalasan; Əlin xınalı olsun; Qaynanandan çəkəsən.

Oğul evləndirmiş, qız köçürmüş, bir sözlə, övlad toyu görmüş ananələrə isə — Səni görüm yeznə ümidinə qalasan; Evində gəlin buyurub çağırmayasan; Halal süd əmmiş gəlinin olsun; Uğuruna xanım-xatın çıxsın; Gəlinin gərdəkdə qalmasın; Gəlinin üzünə ağ olmasın; Gəlinin möhtacı olasan; Səni görüm oğul dağı görəsən —

tipli alqış-qarğışlar edilir.

Bir sıra alqış-qarğış örnəkləri sırf qadın-analarla bağlı yaranmışdır: Sütüm halalın olsun; Sütüm dustağı olasan; Sütüm haramın olsun; Anadan əmdiyən süd burnundan gəlsin.

Sonuncu qarğış ayrı-ayrılıqda tədqiqata cəlb edilmiş, etimologiyası haqqında maraqlı fikirlər söylənmişdir (319;282;30;65).

İnsanlar ana südünü həyatın ilk mərhələsində oynadığı əvəzsiz roluna görə hər zaman müqəddəs saymışlar. Ana südünün bu keyfiyyəti: -

Vaxt var idi yemişdim

İndi olsa yemərəm

Yeməşəydim ölmüşdüm

Yeməsəm də ölmərəm

və "Südnən gələn sümükən çıxar" kimi tapmaca və deyimin yaranmasına səbəb olmuşdur.

"Tapdıq", "Ovçu Pirim" kimi Azərbaycan nağıllarımıza da ən son and yeri məhz ana südü ilə bağlıdır. "Avesta"da Zərdüştün suallarına cavab verən Ahura müqəddəs nəsnələr içərisində südün də adını çəkir (190; 284).

İnsanlar ana südünün danılmaz biofizoloji xüsusiyyətlərinə (hamıya məlumdur ki, ana südü ilə böyümüş uşaqlar daha sağlam və dərrakəli olurlar) həm də magik keyfiyyətlər əşilayırlar. Farslarda çilləyə düşmüş zahı qadınlar çilləni döşlərindən bir-birinin çiyinlərinə süd sıçratmaqla sındırırlar (142; 194).

Bütün digər müqəddəs nəsnələrə münasibətdə olduğu kimi ana südü ilə bağlı da müxtəlif tabular yaradılmışdır:

—*Uşaq əmizdirən ananın südünü murdar yerə töksən, qadının südü çəkilər;*

—*Südü yalnız axar suya tökmək lazımdır.*

Bundan başqa,

—*Ananın qarğıışı da alqış olar - deyimi belə əsaslandırılmışdır ki, "ananın südü söylədiyi qarğıışın qarşısını kəsir, onu təsirsizləşdirir" (30; 63).*

Ana südü ananın övladına qarğıışını təsirsizləşdirmək gücünə malik olduğu kimi, onun kəsərini artırmaq qabiliyyətinə də malikdir:

Nə odun var, nə ocax

Yarıma qarğıyam

Dərdim var qucax-qucax

Tutsun o süddü ocax

Altay və buryat qadınları qarğıış edərkən onun kəsərini gücləndirmək üçün döşlərindən düşməyə qarşı bir-iki damcı süd damızdırırlar. A.Nəbiyev isə belə hesab edir ki, Azərbaycanda "qadınların yaxalarını cırması qarğıışı ana südü ilə əlaqələndirmək ənənəsi ilə bağlı olmuşdur. Müəyyən təsəvvürlərə görə, körpələrə süd verən, analıq şərəfinə yetənlər insanları hamı edən ruhlara daha yaxın olduğundan, onların səsi hamı ruhlara daha tez yetişdiyindən qadınlar yaxalarını cırmış, qarğıış edərkən ana olduqlarını xatırlatmağa çalışmışlar" (60; 57).

Müəllifin bu müddəasında mübahisə doğura biləcək məqamlar vardır. Əvvəla, Buryat və Altay qadınlarının icra etdiyi süd sıçratmaq ayini ilə müqayisədə Azərbaycan qadınlarının yaxa cırmaq hərəkəti bir qədər yarımçıq, sönük, tamamlanmamış görsənir. Bu, daha çox şər hadisə və əməlin təsiri ilə qadının etdiyi çilgün, qeyri-ixtiyari, sırf emosional bir aktdır.

Digər tərəfdən, "körpələrə süd verən, analıq şərəfinə yetənlərin insanları hamı edən ruhlara daha yaxın olması" bir qədər şübhə doğurur. Çünki bütün dünya xalqlarında doğmuş qadının üzünə qoyulan mürəkkəb tabuasiya kompleksinin mövcudluğu məlum faktlardandır. Körpəsi olan qadın sakral cəhətdən natəmiz olduğundan, müəyyən müddətə ev işlərindən azad edilir; ocağa, müqəddəs yerlərə yaxın buraxılmır; ovçuluq alətlərindən uzaq tutulur; hətta Sibir türklərində evdən çıxarılaq xüsusi çumalarda yerləşdirilir (251; 165). İslam dinində də, bu qadınlar dini ayinlərin icrasına buraxılmırlar.

Yeni doğmuş qadınlara münasibətdə qoruyucu-profilaktik tədbirlərin aparılması, habelə qadınların məhz bu dövrdə ciddi psixo-nevroloji xəstəliklərə tutulması onların hamı ruhlara deyil, daha çox bəd ruhlara, xəstəlik törədən quvvələrə yaxın olduğunu göstərir.

Fikrimizcə, Altay türklərində və buryatlarda geniş yayılmış, Azərbaycanda da rudiment şəklində mövcud olan süd sıçratmaq aktının mənşəyini ilkin ibtidai təsəvvürlərdən olan şamanizmlə əlaqələndirə bilərik. Ümmiyyətlə, şamanizmdə də atəşpərəstlikdə olduğu kimi, süd müqəddəs nəsnələr sırasında olmuşdur.

Bir çox şaman əfsanələrində qam-şamanların yuxuda ruh-qadınların, yaxud müqəddəs maralın südünü əmməsi, bununla da şamanlıq məqamına yüksəlməsi təsvir olunur (24; 35).

Sarı uyğur əfsanələrinin birində südlə ilgili maraqlı bir məqam vardır.

“Şaman ruhu Kan Tenir qarının ruhuna sahib olarkən qarının çalxaladığı nehrəni divara çırpmaqla sonradan Sibir şamanizmində geniş yayılan süd sıçratmaq ayininin əsasını qoymuşdur (236; 62). Bundan başqa, Y.Malov qamlama zamanı qam-şamanların süd sıçratmaq ayinini və bu ayində söylənən ovsun alqışları qeydə almışdır (236; 70). Bütün söylənənlərdən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, kişi şamanların inək südü vasitəsilə icra etdikləri bu ayinin mənsəyi qadın-şamanların söylənən ovsun-alqışın kəsərini gücləndirmək üçün öz döşlərindən düşməne qarşı süd sıçratması ayininə bağlanır.

Fikrimizcə, bu aktın izləri azərbaycanlılar arasında: Südüm dustağı olasan; Südüm səni tutsun; Südüm gözünü tutsun - qarışıqlarında, habelə xəsisliyi bildirmək üçün işlənən: Südünü havaya sağır — məsəlində özünü bürüzə verir.

İlk baxışdan yuxarıdakı qarışıqlar halal etməmək, halallıq verməmək mənasında yozula bilər. Amma dilimizdə çəkilən zəhməti, edilən yaxşıqları halal etməmək mənasını ifadə etmək üçün “gözündən gəlsin” ifadəsi mövcuddur.

Bu halda da: Südüm gözündən gəlsin, — söylənilə bilər.

Ehtimal ki, bu magik akt (süd sıçratmaq) vaxtilə Azərbaycan türkləri arasında da mövcud olmuş, zaman keçdikcə unudularaq bu qarışıq və məsəllərdə daşlaşmışdır.

Fallar.

Fallar (mantika) təbiət hadisələrindən baş açma bilməyən və bu hadisələr qarşısında aciz qalan ibtidai insanların gələcəyi öncədən bilmək istəyi ilə yaradılmışdır. Mantikanın yaranma tarixi çox qədimdir. Dünyanın sivil xalqlarından sayılan babilərin, şumerlərin, yunanların, misirlilərin, çinlilərin elm səviyyəsinə yüksələ bilmiş fallar sistemi olmuşdur. Bu cəhətdən türk xalqları da istisna deyil. Şərqi Türküstandan tapılmış VIII əsrə aid edilən Orxon-Yenisey abidələri içərisində məhz “İrqi bitik” (fəlmə) ən mükəmməl əlyazma hesab edilir (66; 189). Zərlə fala baxmanın prinsipləri verilən bu “Fal kitabı” ilkin arifmofantika nümunəsi sayıla bilər. Türklər tarixin ilkin pillələrində də nisbətən bəsit, sadə fal növlərini yarada bilmişlər (məsələn, odla, oxlarla, heyvan içəliatları ilə falabaxma və s.).

Bir tərəfdən gələcək hadisələrə maraqlı hissi, digər yandan qəbul edilən informasiyanın məhdudluğu, eyni zamanda vaxtın çoxluğu (xüsusilə qış aylarında) bu janrın yaranmasına rəvac vermişdir. Amma müasir dövrdə istər informasiya kanallarının, istər vizual vasitələrin çoxluğu bu janrın insanlar (xüsusilə qadınlar) arasında populyarlığına xələl gətirməmiş, onların pərvəriş tapmasına maneçilik törətməmişdir. Qadınlarımızın maraqlı dairəsinin genişliyi, özgə sözlə, “maraqlarının hər şeyə üstün gəlməsi”, sadələşməliyi əksər ilkin janrlar kimi (sınama, ovsun, alqış-qarışıq) bu janrın da ya-

şamasına şərait yaratmışdır. Mantik aktlar gələcəyi görmək, hadisələri qabaqlamaq, hadisələrə aktiv müdaxilənin mümkünlüyünü təmin etmək üçün qadınlarımızın əlində bir vasitəyə çevrilmişdir. Ana-nənələrimiz hər zaman: «Fala inanma, faldan da qalma» — məsəlini üstün tutaraq tam şalçıya ayaq açmış, yaxud bildikləri, eşitdikləri mantik hərəkətləri icra edərək “maraq qurdlarını” öldürməyə çalışmışlar. Əlbəttə fala baxma, gələcəkdən xəbər vermə sənətinin ilkin olaraq hansı cinsə məxsusluğu barədə fikir söyləmək çətindir. Ruhlar aləmi ilə ünsiyyət yaratmağa qabil şamanların, baxşların (qazax və qırğızlarda şamanlar “baksı” adlanır (118; 123), xüsusi kitablar vasitəsilə xəbər verən maqların, xalq tərəfindən seçilmiş kahinlərin mövcudluğu inkişafın ilkin pillələrində mantikanı kişi fəaliyyəti sahələrindən biri kimi tədqiq etməyə əsas verir. Bundan başqa, abxazlar da ilk qadın falçının öz qabiliyyətlərini kişilərdən əxz etməsinə inanmış, hətta falçı qadınları çox zaman kişi adı ilə çağırmışlar (283; 55). Amma əldə olan etibarlı mənbələr əslində ilk şamanın (yəni falçının) qadın olmasını söyləmək üçün kifayət qədər material verir. Sarı uyğurlarda şamanlığın mənsəyi barəsində belə bir əfsanə yaşayır ki, “Kan-tenir” adlı ali şaman ruhu bir qarının bədənində sahib olaraq ilk şamanı yaratmışdır (236; 62). Vilyuy yakutlarının inanclarına görə isə, qam-şamanlığa layiq görülmüşlərin ruhu şaman-ilahə Arı-Darxon və qızları tərəfindən oğurlanaraq göylərdə tərbiyələndirilir (258; 283). Sibir türklərində bütöv bir nəslin qadın xətti ilə qam-şaman seçilməsi halları da qeydə alınmışdır. Taciklərdə də şaman funksiyaları əsasən qadınlar tərəfindən icra edilmiş (294; 57). Qam-şamanların öz başlanğıcını qadın şamanlardan götürməsinə yakut qamlarının paltarlarının sinəsinə qadın döşlərini simvolizə edən dəmir halqaların tikilməsi, habelə qamlama zamanı qız paltarlarından istifadə sübut edir (182; 364). Ümumiyyətlə, Sibir türkləri arasında qadınlar kişilərə nisbətən daha güclü şaman hesab edilmişlər (258; 292). Bunun səbəbi isə tədqiqatlarda müxtəlif şəkildə açıqlanır: “Şaman qadınlar şaman kişilərdən güclü hesab edilirlər; döyüşdə onlar yenilməzdir, çünki öz ruhlarını “vulva”larında gizlədirlər. Əgər qadın-şamanın dalınca kişi-şaman düşürsə o, buludun üzünə uçaraq, şamanın gözlərinə mürdar qanlarını çiləyir” (258; 295). Məşhur etnoqraf D.K.Zeleninin mülahizələri isə ağılabatanlığı ilə fərqlənir. “Əvvəla, ruhun insan bədənində keçməsi hamiləliyə bərabər tutulurdu. (Ümumiyyətlə, D.K.Zelenin hamilə qadınların təcrübəsini ruhun köçürülməsi barədə ibtidai inancların yaranması üçün real zəmin hesab etmişdir — A.R.). İkincisi, qam-şamanlar əsasən əsəbi xəstələr olmuşlar. Bu cür xəstələr isə qadınlar arasında kişilərə nisbətən daha çoxdur” (182; 364). Müəllif şaman funksiyalarının qadınlar tərəfindən icrasının matriarxat dövründə daha da gücləndiyini göstərmişdir.

Azərbaycanda falçı qadınların böyük bir qisminin “Pəri”, “Pərixan” ad-

lanması halına rast gəlirik ki, bu da onlara baxıcılıq vergisi veriləndən sonra qoyulan addır. (Pəri sözünün mənası — gözəl bir qadın surətində sehrbaz və cadugər kimi açıqlanır). Taciklərdə insana yardım edən ruhlar Pəri adlanır (305; 246). Türkünstan türklərində (türkmən və özbəklərdə) şamanlara müraciətlə “Parxan” termini işlənir (118; 123). Vaxtilə falçılıq, türkə-çarəçilik və ozan sənətinin sinkretik şəkildə qam-şamanlıqda birləşdiyini nəzərə alsaq, bu adın (Parxan) sonralar yalnız falçılara şamil edildiyini söyləyə bilərik. Qam-şamanların Orta Asiyada Pərnan adlandırılması qamlaşma zamanı köməyə gələn ruhların, yəni pərilərin adı ilə əlaqələndirilə bilər. (Bu sözü pəri—ruh adı, xan — oxumaq kimi izah edirlər).

Maraqlıdır ki, Azərbaycan dastanlarında qəhrəmanların buta veriləndən sonra qazandığı ikinci ad məhz Pəridir. “Qurbani” dastanındakı Nigar “Abbas və Gülgəz” dastanındakı Gülgəz həm də Pəri deyər çağırılır. Əslində dastanlarda qəhrəmanlara buta verilməsinin təsviri bu prosesin şaman inisiyaları olduğunu tamamilə aşkarlayır. “Lətif şah” dastanında oxuyuruq: “Lətif şah qızı (yuxuda — A.R) görən kimi bihuş olub özündən getdi. Ağzından köpük gəldi. Yoldaşları gəlib gördülər ki, Lətif şah qan-tər içində yatıb. Ağzından köpük gəlir. Üzü saralıb bal mumuna dönübdür” (13;224). Dastanın qız qəhrəmanı Mehriban Soltan da ələmi-röyada eşq bədəsinə içərkən eyni hissləri keçirir. Bundan başqa, “Şah İsmayıl” dastanındakı “rəml atıb gələcəyi, keçmiş” bilən Rəmdar Pəri obrazının yaradılması Sibir və Türkünstan türklərində olduğu kimi, Azərbaycan türklərində də əski çağlarda qadın-şamanların mövcud olduğunu söyləməyə əsas verir.

Falların öyrənilməsi ibtidai mədəniyyətlə məşğul olan alimlərin hər zaman diqqət mərkəzində olmuşdur. L.Y.Şternberq falları sehrbazlığın vasitə və metodlarından biri hesab edərək, onlara inamın köklərini “əqli inkişafın aşağı pillələrində rəsonal, məqsədəyönlü istifadəsi (tətbiqi) qeyri-mümkün olan təbiət qanun və hadisələrinin səbəbini anlamaması ilə əlaqədar insanın öz köməksizliyini dərk etməsində” görmüşdür (331; 220). Azərbaycan folklorunda da fəli sehrlə əlaqələndirmək cəhdləri olmuşdur. Məşhur folklorşünas M.Təhmasib yazırdı: “Sehr və əfsun əsasən həyatdakı bənzər şeylər arasında xüsusi, daxili bir bağlılığın, əlaqənin mövcudluğuna, bu münasibətlə də bunların bir-birinə təsirinə olan etiqada əsaslanırdı. Bu etiqad bir sıra başqa xalqlarda olduğu kimi, bizdə də iki şəkildə təzahür etmişdir ki, bunlardan daha qədim, ona görə də daha sadə və bəsitə fəldir” (78; 11). İbtidai dini təsəvvürlərin tədqiqatçısı S.A.Tokarev belə bir qənaətə gəlmişdir ki, “sözün haqiqi və dar mənasında magiya (sehr) mantikanı özündə ehtiva etmir (299; 15). Düzdür, müəllif onların hər ikisinin ümumi tərəfləri olduğunu göstərir. Magiya ilə mantik mərasimlərin ümumi cəhəti ondan ibarətdir ki, hər ikisi fəvqəladəliyə inamın nəticəsi kimi meydana gəlmişdir. Amma magiyadan fərqli olaraq mantika xarici ələmdə heç bir dəyişiklik

yaratmaq məqsədini güdmür. Onun məqsədi hadisəni doğurmaq deyil, ancaq hadisə barəsində informasiya əldə etməkdir. Azərbaycan folklorşünaslığında B.Abdulla magiya ilə digər arxaik janrların, o cümlədən fəlin oxşar və fərqli cəhətlərini araşdırmışdır (86; 55).

Digər bir tədqiqatında S.A.Tokarev falları təsnif etmək prinsiplərini irəli sürür. Müəllifə görə fəli üç cəhətinə görə təsnif etmək mümkündür.

1. İcra zamanına
2. İcra məqsədinə
3. İcra vasitələrinə görə (300; 63).

İndiyədək elmi ədəbiyyatlarda falların sonuncu üsula uyğun təsnifatı geniş yayılmışdır. İcra vasitələrinə görə fallar: - Piromantiya (odla fəla baxma); Hidromantiya (su ilə fəla baxma); Nekromantiya (ölük ruhları çağırmaqla fəla baxma); Oneyromantiya (yuxu vasitəsilə fəla baxma); Ornitomantiya (quşlarla fəla baxma); Xiromantiya (əl cizgilərinə görə fəla baxma); Astrologiya (ulduzlarla fəla baxma); Arifmomantiya (rəqəmlərlə fəla baxma) kimi növlərə bölünmüşlər.

Y.V.Çəmənzəminli fallardan bəhs açarkən bu fəl növlərindən ikisinin adını çəkmişdir:

- Hidromantiya (su ilə fəla baxma);
- Kleromantiya (sırf fəla açma) (40; 74).

A.Nəbiyev isə falları icra vasitələrinə görə təsnif edərək beş yerə bölmüşdür:

1. İnamlarla bağlı fəla baxma
2. Su ilə fəla baxma
3. Ulduzlarla fəla baxma
4. Noxudla fəla baxma.
5. Şəkil və kitabla fəla baxma (61; 72).

M.Təhmasib falları bir qədər ümumiləşdirilmiş şəkildə iki qismə ayırmışdır:

1. Göz fəli
2. Qulaq fəli (78; 11).

Q.Paşayev son bölgünü qəbul edərək onu İraq—Türkman folkloru üçün məqbul sayır (65; 31).

Qadınların iştirakı ilə icra edilən fallar Novruzqabağı mərasimlərin ən maraqlı, cəlbədicə hadisələrindəndir. İlin axır çərşənbəsində Azərbaycanın şəhər və kəndlərində bir fəla icra edilir. Bu, “vəsf hal” mərasimidir. “Vəsf hal” su ilə həyata keçirilən mantik aktlardandır, yəni hidromantiya nümunəsidir. “Vəsf hal” mərasimində iştirak edənlər aralıqda əldə “dilək taşı” adlanan su ilə dolu bir bədyə qoyurlar. Çoxlu nəğmələr bilən mərasimin aparıcısı iştirakçılardan üzük, sırğa, oymaq, iynə və s. parlaq əşyalar alıb bədyəyə salır, ağ yaylıqla onun ağzını örtür. Sonra:

*Göydə ulduz olaydım
can gülüm, can, can!
Xoşbəxt bir qız olaydım
can gülüm, can, can!*

*Yar qapını döyəndə
can gülüm, can, can!
Evdə yalnız olaydım
can gülüm, can, can!*

şəklində nəğmələr oxuyur və badyadan əlinə keçən nişanə çıxarır. Bu zaman nişanə sahibi oxunan nəğmənin məzmunundan özü üçün nəticə çıxarır» (34; 65). Bu faldə müxtəlif nəsnelərdən istifadə (üzük, sırğa və s.) D.K.Zeleninin göstərdiyi kimi, heç bir magik keyfiyyətə malik olmayıb, sadəcə olaraq iştirakçının simvoluna (nişanına) çevrilir (179; 403). İ.Abbaslı bu mərasimi mövsüm mərasiminə (26;10) P.Əfəndiyev isə məişət mərasiminə aid edir (43; 95). Texniki icra üsullarına və icra zamanına görə bu falla eyniyyət təşkil edən mantik aktlardan biri hələ XVII əsrdə farslarda qeydə alınmışdır. Maraqlıdır ki, farslarda bu falın yozumu Hafizin qəzəllərindən seçilmiş beyitlərə uyğun olaraq həyata keçirilir (208; 192). “Vəsf hal”la identik texniki icra üsullarına malik fallardan biri slavyan xalqları tərəfindən də icra edilir. P.N.Afanasyev bu mantik mərasimə milad bayramı günlərində ruslar və bolqarlar tərəfindən müraciət edildiyini göstərir (109; 194). S.A.Tokarev bolqarlar tərəfindən icra edilən bu mərasimin qadınlara xas olduğunu-qadın səciyyəli olmasını qeyd edir. Mərasimdə (azərbaycanlılarda və farslarda olduğu kimi) “lal su”dan istifadə edildiyini xüsusi vurğulayır. Müəllif bu mərasimi mövsüm mərasimləri içərisində tədqiq edir. Bu falın niyə məhz yeni il qabağı icra edildiyini isə — ilk gün magiyası — inisial magiya ilə bağlayır: “Müəyyən dövrün başlanğıcı bütün bu dövrə işıq salır” (300; 64). Başqa sözlə, bu gün bu dövrdə baş verəcək hadisələrə işıq salır. Farslarda da həmin günə eyni (inisial magiya) münasibət mövcuddur. Məhz buna görə həmin gün pis hərəkət etməkdən çəkinir, söyüş söymür, spirtli içkilərdən imtina edirlər (208; 190).

Rusların badya (podblyudniy) mərasimi haqqında danışarkən V.P.Anikin onu mövsüm mərasimlərinə aid etmək üçün ciddi əsasların mövcudluğunu qeyd edir. O, göstərir ki, bu mantik aktlara ildə yalnız bir dəfə müəyyən olunmuş gün müraciət edilir, ilin qalan günləri bu mərasim icra edilmir (101; 19). Yəni S.Tokarevin təbirincə desək, bu fal icra zamanına görə təsnif edilə bilən fal növüdür. Falın niyə məhz yeni il qabağı icra edildiyini isə, V.Anikin belə açıqlayır: “İllərin qovuşduğu vaxt xalq arasında qorxulu bir dövr hesab edilir. Bu qorxulu dövrdə bütün qara qüvvələr fəallaşır, bədxah qüvvələr öz sonlarının yaxınlaşdığını duyaraq son gecə əyləncələrinə toplaşır. Fal da məhz bu dövrə təsadüf edir. Bu falın icrası bədxah ruhların iştirakı olmadan mümkün deyil” (101; 20).

Bu mərasimə Osmanlı türkləri arasında da rast gəlinir. Onlar bu mərasimi “çillə çıxartma” adlandırırlar. Türklər inanırlar ki, çillələr çıxan zaman çilələr də (yəni əziyyətlər də) bitəcək. Mərasimin icra edildiyi çərşənbə

axşamını onlar “qara çərşənbə” yaxud “ilin ağırı” adlandırırlar (346). Ruslar kimi türklər də inanırlar ki, bu dövrdə bədxah ruhlar, qışı təmsil edən qara qüvvələr son “hünərlərini” göstərməyə çalışırlar. Taciklərdə yaz bərabərliyinə ən yaxın çərşənbə axşamı “şabi suri”, “çarşanbei suri”, “çorşanbei axiron” adlandırılaraq ilin ən bədbəxt, ağır günü sayılır (266; 76). Ümumiyyətlə, mənbələr, bir çox xalqlarda çərşənbə axşamına mənfə münasibətin mövcudluğundan xəbər verir. Məs, özbəklərdə (307; 356), ruslarda, yunanlarda (198; 169), qazaxlarda (105), Dağıstan tərəkmələrində (138; 196) çərşənbə axşamı və cümə ağır, nəhs gün hesab edilmiş, həmin günlər xeyir iş görmək, xüsusilə toy etmək yasaq olunmuşdur. Farslar arasında çərşənbə axşamı xəstələri ziyarət etməmək və ev süpürməmək inamı geniş yayılmışdır (319; 289). Y.Q.Kaqarov yunanlarda çərşənbə axşamına mənfə münasibətin səbəbini həmin günün yunan mifologiyasının müharibə Allahı Areslə ilgili olmasında görür. Müəllif bu münasibətin Yunan — Roma mədəniyyətinə qədim Şərqdən keçdiyini göstərir (198; 169). Eyni inam azərbaycanlılar arasında da yayılmışdır. “Xalq arasında çərşənbə günlərini nəhs gün (pis gün) hesab edirlər. Çərşənbə gününün nəhs olması zərb məsələlərə də düşmüşdür: “nə sən gəl, nə ilin axır çərşənbəsi” deyirlər” (4; 253). Hələ XIX əsrin sonlarında M.Şaxtaxtinski tərəfindən Azərbaycanda mövcudluğu qeydə alınmış və 110 il sonra M.Qasımlı tərəfindən təsdiq edilmiş ilaxır çərşənbənin ağır gün olmasına inam xalq arasında bu günün “düz günü” adlandırılmasına gətirib çıxarmışdır (54; 53). Amma bir cəhəti işıqlandırmağa ehtiyac duyulur. V.Anikin belə hesab edir ki, bədxah ruhların faldə iştirakı vacib olduğundan fal bu dövrdə icra edilir (101; 20). L.N.Vinoqradova da falın bu dövrdə icrasını məhz bu səbəblə bağlayır (136; 14). V.V.Bartold isə bu dövrdə icra edilən mərasimləri bütprəstliklə əlaqələndirir (115; 114).

Fikrimizcə, ilin ən qorxulu, ən ağır, bədxah qüvvələrin fəallaşdığı bir dövrdə bu mərasimin icra edilməsində (istər azərbaycanlılarda, istər türklərdə, istərsə də ruslarda) məqsəd başqadır. Bildiyimiz kimi, şər ruhların, bəd qüvvələrin fəal olduğu dövrdə, xüsusilə gecələr və şər qarışanda, onları sevindirə biləcək bir hərəkət etmək (ağlamaq, əli qoynunda durmaq, pis söz danışmaq) əski etiqadlara görə günah sayılır. Bu dövrdə gülmək, şadyanahq etmək vacib sayılır. Eləcə də qışın yaz üzərinə son hücum keçdiyi dövrdə gecə səhərəcən gülmək, mahnı söyləmək, xoş söz danışmaqla şər qüvvələrə niyyətində olduqları bəd əməlləri həyata keçirməyə maneə yaratmaq mümkündür.

Naxçıvan bölgəsində vəsf hal mərasimi “Can, gülüm” adlanır. Bu, Azərbaycanın bəzi bölgələrində vəsf halları söylədikdən sonra “can, gülüm” nəqəratının təkrarlanması ilə irəli gəlmişdir. Naxçıvanda bu mərasimdə qızlarla yanaşı oğlanlar da iştirak edirlər. Bədxah qonşularımızın

hambarsum bayramı ərəfəsində icra etdikləri mərasim də “can, gülüm” adlanır. İ. Abbaslının verdiyi məlumata görə, “mərasimdən bir gün əvvəl cavvan qız və oğlanlar özləri seçdikləri müəyyən nişanə tapıb kilsənin həyətinə qoyulmuş qaba salarmışlar, gecə gənclərdən biri su gətirib hamən qabı doldurarmış... Baş ırpəkli qız hər bəndin ifasından sonra əlini qaba salır, hərənin ürəyində tutduğı arzunu — “nişanı” çıxarib sahibinə qaytararmış” (26; 10). Əlbəttə, ermənilərdə bu mərasimin “can, gülüm” adlanması bu mantik ayinin hansı xalqın təsiri ilə formalaşdığı təxmin etməyə imkan verər.

“Vəsf hal” mərasimində oxunan nəğmələr mövzu etibarilə bayatılardan bir növü sayılır. Vəsf halların bayatıya uyğunluğu Y.V.Çəmənəmzinli tərəfindən də qeyd edilmişdir. Müəllif quruluşu etibarilə eyni olan bayatı, ağı və vəsf halın mövzucu bir-birindən ayrıldığını göstərmişdir (40; 74). Ə. Abid bu fal növünü “bayatılarla əlaqədar olan xalq ənənəsi” kimi tədqiq edir (45; 39). V. Vəliyev isə vəsf-halları ailə-məişət mövzulu bayatı adlandırır (84; 132). “Vəsf hal” mərasimində oxunan nəğmənin niyə məhz bayatı şəklində olmasına gəldikdə isə, M. Təhməsib belə ehtimal edir ki, «qədimlərdə vəsf halın özünəməxsus forması olmuş, sonrakı əsrlərdə çox geniş yayılan bayatı forması bütün məişət mərasimlərində olduğu kimi burada da qalib gəlmişdir» (82; 11).

Qazağın Şıxlı kəndində “vəsf-halla” eyniyyət təşkil edən bir fal növü qeydə alınmışdır. Nədənə, ilin axır çərşənbəsində icra edilən oyun “bizə-bizə” adlanır (110; 189).

Bizə-bizə biz olsun

Biziyə yığılan qızların

Bizə dolu qız olsun

Murazı hasil olsun

— oxunaraq başlanan mərasimində ifa edilən bütün nəğmələr vəsf hal nəğmələrinə uyğun gəlir.

Topladığımız bütün vəsf hal nümunələrində bu şərhə xas olan, Y.V.Çəmənəmzinlinin qeyd etdiyi (40; 75) paralelizmi müşahidə etmək mümkündür.

Ay doğsun aydın olsun,

Eşitdim yarım gəlir

Gün doğsun aydın olsun.

Gözlərin aydın olsun.

Artıq ilk misralardan falın xeyirliyə yozulacağına inam yaranır. Günün doğmasından, aydınlıq olmasından gözəl, xeyirli nə ola bilər?!

Şirvana paşa gəldi,

Şükür gördüm üzvi

Gör nə tamaşa gəldi.

Hər arzum başa gəldi.

Öz qonaqpərvərliyi ilə dünyada məşhur olan azərbaycanlılar, xüsusilə şirvanlılar üçün paşanın gəlişi müsbət hadisələrdəndir (əlbəttə, əgər o, qəsbkarlıq niyyətilə deyil, xoş arzularla gəlmişsə). Bu vəsf-hal paşanın gəlişi kimi falına baxılan qəribin də gələcəyinə inam oyadır.

Aynanı qoydum düzə

Şükür pərvərdigara

Şövrü düşsün Təbrizə

İşimiz düşsün üzə.

Fərqli variantı ilə Y.V.Çəmənəmzinlidə tanış olduğumuz bu vəsf hal yazıcının dili ilə izah etmək daha düzgün olardı: “Güzgünün şəfqəti çayırı (bizim variantda Təbrizi — A.R.) nurlandıran kimi işlər də xeyirliyə dönür. Güzgü xoşbəxtlik rüumuzudur” (40; 76).

Alıbdı qada məni

İstəmədi eoloğu

Salıbdı dada məni

Verdilər yada məni.

Falına baxılan qızın yad ellərə, qəribliyə gəlin köçəcəyinə, qada-bada görəcəyinə işarə olunur.

Dilək günü büyüdü

Ay qız, sənin qismətin

Tamam toydu düyündü

Yuxuda gördüyündü.

Buradakı paralelizm niyyətin xeyirliyə yozulacağına inam yaradır. Son misralar isə bu dövrdə icra edilən başqa bir fal növünü yada salır.

— *Axır çərşənbə axşamı gec yatırlar. Yatanda isə əvvəlcədən hazırlanmış duzlu kökə yeyir, su içmirlər. Kökə yeyənə gecə yuxuda su verirlər. Guya su verən adam yuxu görənin qismətidir.*

Burada bir neçə fal növü çarpazlaşır. Bu aktın icrası hidromantiya ilə mümkün olursa da, əsasını yuxugörmə ilə fala baxma -oneryomantiya təşkil edir. Yeni il ərəfəsində görülən yuxu ilə niyyətin yozulması halına digər xalqların folklorunda da rast gəlmək mümkündür. Polesye slavyanlarında və Karpat qüsullarında da analoji fala rast gəlmək mümkündür. L. Vinqradova bu falın hidromantiya nümunəsi olduğunu göstərir (136; 14). Eləcə də Osmanlı türklərində bu fal “tuzlu gillik” adlanır (346). Məhz konkret dövrdə görülən yuxu yozuma cəlb edildiyindən bu fal da təqvim mərasimlərindən hesab edilir. Bu falın izahını tapmaq o qədər də çətin deyil. Əvvəla, falda deyildiyi kimi, duzlu yeyən şəxs mütləq susamalıdır. Yuxuda qismətində olan adamın görülməsinə gəldikdə isə bu cəhəti də rəasional izah etmək mümkündür. Alimlərin göstərdiyi kimi, “adam, adətən, gündüz gördüyü işləri, düşündüyü hadisələri gecə yenidən yuxuda görür. Bu cür rüyaları, fizioloji cəhətdən, gündəlik psixi fəaliyyətimizlə əlaqədar olan sinir hüceyrələri və ya sinir mərkəzlərinin yuxuda göstərdiyi fəaliyyətlə bağlamaq lazımdır” (67; 21). Xalqın təbirincə desək, falına baxılan qızın qəlbində tutduğı, ürəyinə yatan sevib-seçdiyi bir oğlan vardır. Çox güman ki, axşam onu düşünərək yatmış və gecə yuxuda görmüşdür.

Osmanlı türklərinin “çiləxırma” mərasimində söylədikləri manilər vəsf-hallarla eyniyyət təşkil edir, özgə sözlə eyni bayatının müxtəlif variantları kimi diqqəti çəkir.

*Karşıda kuzu gördüm
Tükü kırmızı gördüm*

*Çəmənədə quzu gördüm
Tükün kırmızı gördüm*

*Açtım cənnət kapısını
Sevdiyim kızı gördüm (348)*

*Ağ alma allanıptı
Budaktan sallanıptı
Bu almayı göndərən
Acep hayellenipti (348)*

*Ay heleyler, heleyler,
Çerməndi ağ bileyler
Dostlara haber olsun
Kəbul oldu dileyler (346)*

Ötən əsrin 30-cu illərində Səlman Mümtazın xüsusi məqalə həsr elədiyi son mani Azərbaycanda yaslarda söylənən bir ağıdır. Müxtəlif variantlarda yalnız yayılmış bu bayatının üçüncü misrasını S.Mümtaz haqlı olaraq şübhə altına almışdır. Adətən, yasda “ağıcı qadın yasa yığışanları üz verən müsibətdən duyuyq-xəbərdar etmək üçün bu ağını həzin bir halda söyləməyə başlar. Bunu dinləyən qadınlar bir anda qollarını çirməyərək ağıcı qadın ilə səs-səsə qoşub, ağını təkrar etməklə bərabər, özlərini döyməyə və üz-gözlərini didməyə başlarlar” (59; 367). Bu cür müfəssəl izahı verilmiş bayatını Osmanlı türkləri (istifadə məqamına uyğun olaraq) xeyirliyə yozulan “çilə çıxarma” manisi kimi istifadə etmişlər. Əslində, burada təəcübü bir iş yoxdur. Xalq yaranan folklor örnəyini özünükləşdirərək onu istədiyi zaman dəyişdirə-təkmilləşdirə, yaxud əksinə bəsitləşdirə bilər.

Ayrıca fal növü kimi fərqləndirilən fallardan biri də qulaq fallarıdır. Bəllidir ki, Novruz bayramı ərəfəsində qızlar qulaq falına çıxırlar. Qonşunun qapısını pusarkən eşitdikləri ilk sözü yozub, niyyətin həyata keçib-keçməyəcəyinə inanırlar. Bu proses poetik dillə belə səciyyələndirilmişdir:

*Quzum bulağa çıxıb
Qalxıb bulağa çıxıb*

*Siz allah, xoş söz deyir
Yarım qulağa çıxıb.*

İraq türkmənləri də Novruz qabağı qulaq falına çıxıb eşitdikləri ilk sözləri tutduqları niyyətə görə yozurlar (65; 32). Türkiyə türklərində də analoji mantik akt mövcuddur. Azərbaycanda bu fal qadınlar tərəfindən icra edilir. Türklərdə isə gənc oğlanlar bu falın əsas icraçısı kimi çıxış edirlər (346). Avropa xalqlarında qulaq falına bir qədər fərqli şəkildə təsadüf olunur (onlar da bu fala mövsüm mərasimi kimi yanaşır və milad bayramı günü icra edirlər):

—*Ürəyində niyyət tutularaq yolarırcına çıxılır. İlk gələn adamın adına uyğun niyyətin həyata keçib-keçməyəcəyi yozulur (300; 66).*

Slavyanlar arasında qulaq falının başqa bir növünə də rast gəlinir:

—*Qızlar ovuclarına bir qədər çətənə töküüb, qonşunun pəncərəsi altına gə-*

*Açdım cənnət qapısını
Sevdiyim qızı gördüm*

*Ağ alma allanıbdı
Budaqdan sallanıbdı
Cavan deyər verdilər
Saqqalı çallanıbdı*

*Hələklər, ay hələklər
Çırmansın ağ biləklər
Düşməne xəbər olsun
Hasıl oldu diləklər.*

lir. Çətənəni yerə səpərək, evdəki söhbətə qulaq asırlar. Eşidilən söz tutulan niyyətə uyğun yozulur (136; 29). Yaxud:

—*Mərasim xörəklərindən olan kutya və blin götürərək yad pəncərədən gələn səslərə qulaq verib, eşitdiklərini yozmağa çalışırlar (179; 40).*

Farslarda isə ilaxır çərşənbəyə təsadüf edən qulaq falı belə icra edilir:

—*Niyyət tutaraq yerə açılmış qifil qoyub qonşu otaqdakı söhbətə qulaq asırlar. Söhbətdə tutulmuş niyyətə uyğun sözlər eşidilərsə falın xeyirliyə yozulacağına inanırlar (319; 315).*

Qeyd etmək lazımdır ki, qulaq falı mövsüm mərasimlərinə şərti olaraq daxil edilir. Çünki, digər fallardan fərqli olaraq, bu mantik akta ilin başqa günləri də müraciət etmək mümkündür, yəni okkasionallıq növüdür. Çətinə düşən, həlledilməz problemlərlə rastlaşan qadınlarımız təsəlli tapmaq, çıxış yolu görmək üçün tez-tez bu faldan istifadə edirlər. Qulaq falının bu cür fərqli şəklinə İraq türkmənləri arasında da rast gəlinir. Bu cəhətdən “Cümə daşı atmaq”, qulaq falına ən yaxşı nümunə kimi səciyyəvidir.

Hər hansı bir qadın səfərə çıxmış bir yaxını barədə və ya bir xəstənin şəfa tapması ilə bağlı niyyət tutaraq cümə namazının azanı oxunarkən bir yol başında yolun hər iki tərəfinə daş atır və namaza gedənlərin danışdığı sözlərdən asılı olaraq tutduğu niyyətin yaxşı və pis olacağı barədə nəticə çıxarırlar” (65; 32).

M.Təhmasibin təsvir etdiyi qulaq fallarından biri “açar salma” adlanır:

“Əldə bir qab su, yaxud bir ayna, 7 açar tutan adam 3 yaxud 7 yol ayrıcına çıxaraq eşitdiyi sözləri yozar” (78; 101). Burada qadının əlinə su, yaxud ayna alması, suyun aydınlıq, təmizlik, aynanın “xoşbəxtlik rümuzu” olmasından irəli gəlir. Açarların və yolların yeddi olması isə bu rəqəm türklər arasında “müqəddəs”, “uğurlu” rəqəm kimi yanaşmadan doğmuşdur.

İlaxır çərşənbədə qızlar arasında çox məşhur olan bir fal həyata keçirilir. Bu falın texniki icra üsullarının və vasitələrinin nisbətən bəsit və əlverişli olması onun bütün evlərdə (əlbəttə, ərgən qız olan evlərdə) icra edilməsini mümkün etmişdir:

—*Yeniyyətə qızlar arxası qapıya dayanaraq ayaqqabılarını başları üzərindən qapıya tərəf atırlar. Əgər ayaqqabının ucu qapıya tərəf düşsə, qız həmin il ərə gedəcək, yox əgər burnu evə tərəf düşərsə, qızın bəxti bu il də açılmayacaq.*

Eyni fala Avropanın slavyan xalqları arasında da təsadüf olunur. S.To-karev bu falı mövsüm mərasimlərinin tərkibinə daxil etmişdir (300; 65). L.Vinoqradova geniş etnoqrafik materiallar əsasında bu falın Çexiya, Polşa, habelə Polesye slavyanlarında mövcud olduğunu xatırlatmışdır. Müəllif D.Zeleninin fikirlərinə söykənərək, ayaqqabı iştirak edən bütün ayınları əcdad kultu ilə bağlamışdır (136; 37).

D.Zeleninin qapının kandarında fala baxmanı astananın ruhlar məskəni olması ilə əlaqələndirdiyi də məlumdur (179; 403).

Əslində isə, bu fal qədim insanların təsəvvüründə olan əksliklər (bu halda əkslik doğma-yad, təhlükəli-təhlükəsiz anlayışlarında özünü göstərir) görüşü ilə bağlıdır. Belə ki, astananın (kandarın) təhlükəli-təhlükəsiz, doğma-yad arasında bir sərhəd-keçid kimi qəbul edildiyi məlumdur. Ayaqqabının astananın o tayına, yaxud ucu astanaya tərəf düşməsi qızın doğma yerdən uzağa, yad yerə düşəcəyinə — yəni ərə gedəcəyinə işarə kimi yozula bilər. Bu falda ayaqqabıdan istifadəni isə P.P.Afanasyevin “ayaqqabı yerişin, hərəkətin simvoludur” sözləri ilə izah etmək mümkündür (108; 226).

Şirvan zonasında belə bir fal nümunəsi qeydə alınmışdır:

— *Qışdan sonra qurbağa ilk vaqqıldayanda yerdən bir çimdik torpaq götürüb şalın, kələğayının ucuna bağlayırlar. Bu düyün yalnız bayram axşamı açılır — əgər içindən tük çıxsə tutulan niyyət müsbət yozulur.*

Söyləyici özü bu fahı icra edərkən düyünün içindən yarısı qırmızı, yarısı qara tük çıxdığını bildirmişdir. Bu fal belə yozulmuşdur — tükün qara hissəsi — keçən qara günləri, qırmızı hissəsi — indiki və gələcək günləri göstərir (363). Kosovo serblərində də qurbağanın ilk qurultusu zamanı icra edilən mantik aktlar mövcuddur. N.İ.Tolstoy bunu ilk gün — inisial magiya ilə əlaqələndirir (304; 51). Amma falda qurbağanın hallandırılması, fikrimizcə, təkcə fahın icra zamanını bildirmək məqsədi daşmır (bunun üçün sadəcə “Novruz ərəfəsi” demək kifayət edərdi). Qurbağanın su stixiyası ilə bağlı bir heyvan olması bəllidir. Hətta dünyanın bəzi xalqlarında qurbağa ilahə — sular sahibəsi səviyyəsinə qaldırılmışdır (315; 76). Hindistan, Amerika, Avropa xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycanda da qurbağa ilə ilgili belə bir inam mövcuddur ki, “qurbağanı öldürmək olmaz, öldürsən yağış yağacaq”. Bu sınamanın mövcudluğu, bəzən praktikada reallaşması qurbağanı doğrudan da suya, su stixiyasına bağlayır. Digər tərəfdən, qurbağa əsasən su hövzələri ətrafında yaşadığı üçün mantik aktın icraçıları qurbağa qurultusunu eşitmək üçün çay sahilinə, göl kənarına gəlməlidirlər. Deməli, dolayı yolla bu fal su ilə bağlandığından hidromantiya nümunəsi sayıla bilər. Suyun sahilinə (bu fahı təqdim etmiş informator çay sahilində yaşayır) getmənin əhəmiyyəti ondadır ki, Novruz ərəfəsində oyanan sular müqəddəsləşdirilir, pak su hesab edilir. Digər bir falda deyildiyi kimi, bu sudan içib evdəkilərə götürmək çox xeyirlidir.

— *İlin axır çərşənbəsində bir yerə yumurta, bir yerə gövhər, bir yerə kömür basdıraraq niyyət edirlər. Yumurta kömür ilə yazılırsa niyyət pis, gövhər ilə yazılırsa niyyət yaxşı gələr. Sonra bunları yerdən çıxarıb ərək ağacının dibində basdırırlar.* Bu tipli falların icrası fəvqəladə qüvvələrin iştirakına əsaslanır. Bu mantik aktların əsas icraçısı Xıdır İlyas hesab edilir (yəni

yumurtanın üzərinə işarəni məhz darda qalanların dadına çatan, yaşılıq ilə əlaqələndirilən, təbiətin oyanmasının carçısı olan bu mifoloji obraz qoyur). Falda istifadə edilən vasitənin yumurta olması bu nəsnənin həyat simvolu, canlılıq özəyi olması ilə əlaqədardır. Falda faydalanılan vasitələrin sonda ərək ağacının dibinə basdırılması dünya mifologiyasında özünə yer tapmış dünya ağacı ilə bağlıdır. Bu ağacın niyə məhz ərək ağacı olması, onun meyvələrini girdə quruluşa və sarı rəngə malik olması ilə izah edilə bilər. Bildiyimiz kimi, girdə- quruluşa, sarı rəngə malik nəsnələr günəşin — məhsuldarlığın simvolu kimi qəbul edilmişdir.

Azərbaycan folklorşünaslığında A.Nəbiyev tərəfindən aparılan təsnifatda noxudla icra edilən fallar xüsusi bölgü ilə təqdim edilmişdir (61; 74).

— *Noxudla falna baxılan şəxs ürəyində bir niyyət tutmalıdır. Bundan sonra qırx bir noxud götürülür. Noxudları təxmini olaraq üç hissəyə bölürlər. Bir hissəni ayırır götürür və həmin hissəni öz növbəsində iki yerə bölürlər. Yenidən bölünmüş bu iki hissənin birindən dörd noxud götürürlər. Həmin hissədə qalan noxudların sayına görə niyyətin və arzusunun həyata keçib-keçməyəcəyini müəyyənləşdirirlər (22; 182).*

Bu fahın mənsəyinə gəlincə, noxud falına baxmaq qabiliyyəti olan qadınlarınlarımızın dediklərinə görə, bu fala ilk dəfə Fatimeyi Zəhra baxmışdır (360). A.Nəbiyev bu fahı Orta əsrlər hürufilik təsiri ilə bağlayır (60; 73). Əslində isə bu fahın əski dini təsvürlərdən olan şamanizmə bağlandığını ehtimal edə bilərik. Bildiyimiz kimi, şamanların həyata keçirdiyi ayinlər iki böyük qrupda birləşir: qamlama və fal açma. Qamlama zamanı ruhlar aləmi ilə ünsiyyət yarada bilən qam-şaman bəzən fal açmaya da müraciət edir ki, bu fallardan biri funksional- məzmun baxımından Azərbaycan qadınlarının baxdıqları noxud falının analoquunu təşkil edir. N.Basilovun verdiyi məlumata görə, türkmən-çovdurlarda qam-şamanlar 41 ədəd yumru daş və ya 41 ədəd qoyun qığı ilə fal açırlar (118; 125). Əvvəla, paralellər hər iki fal örnəyində istifadə edilən nəsnənin sayının 41 olmasından başlayır. Qam-şamanların bu falda qoyun qığından istifadə etməsi türklərdə qoyunun zoolatrik heyvan olması ilə, daşdan istifadə isə haqqında ətraflı söhbət açdığımız daş kultu ilə bağlıdır. Türk xalqlarından olan başqırdlarda bu falda 41 sayda daşın və 41 sayda noxudun paralel olaraq işlənməsi (268; 322) bu fahın şamanizm əsilli olduğunu bir daha sübut edir.

Taşa koydum nuxudi

Doksan dokuz kız sevdim

Kim açdı kim oxudi

Sənin qibi yox idi — (352; 171)

manisi qaqauz türklərində də noxud falının mövcudluğundan xəbər verir.

Falda istifadə edilən nəsnənin azərbaycanlılarda noxud şəklinə transformasiya edilməsi paxlalıların bar-bərəkət simvolu kimi qəbul edilməsi ilə izah oluna bilər. Burada noxudun sarı rəngdə olmasının da mühüm əhəmiyyəti vardır (Rəngin əhəmiyyətli olmasını noxudun seçilməsi bir daha

MƏİŞƏT VƏ TƏQVİM TÖRƏNLƏRİ

sübut edir, əks halda fala baxma vasitəsi kimi başqa rəngli girdə nəsnelər, məsələn, istiot dənələri seçilə bilərdi). N. Listova girdə quruluşa və sarı rəngə malik nəsnelərin məhsuldarlıq simvolu kimi qəbul edildiyini söyləmişdir (226; 164). L.Şternberq də sarı rəngin günəşlə assosiativ anım yaratdığını göstərmişdir (331; 506).

Göründüyü kimi nəzərdən keçirdiyimiz, folklorun ilkin janrları kimi qəbul edilən bu örnəklərin hər biri formalaşdığı dövrün inam və təsəvvürlərini müasir dövrdə də müvəffəqiyyətlə yaşadırlar. Folklor örnəklərinin qanına hopmuş bu rudimentlərin yaşarlığını isə onların mövcud olduğu qadın mühitinin bir qədər mühafizəkar təbiəti təmin etmişdir. Q.P.Snesaryovun qeyd etdiyi kimi, “islamaqədərki inanışlar həqiqətən qadın məişətində (mühitində) tamamilə mühafizə edilir” (226; 117). Nəinki bu rudimentlərin, əslində, folklorun özünün yaşadıcısı, bir qədər mübaliğəyə varsaq da, yaradıcısı çox zaman qadın sayılmışdır. Araşdırılan folklor örnəklərinin hər biri kollektiv yaradıcılıq məhsulu olsa belə, onları çağdaş dövrümüzdə qədər yaşadan, nəsil-dən-nəslə ötürən, örnəklərdəki sehr gücünə olan inamı qoruyub saxlayan, nəhayət, onları müasir dövərdə reallaşdıran məhz qadın-analar, qadın-nənələrimiz olmuşdur.

Doğum mərasimi.

Yeni insanın dünyaya gəlməsi mühüm və sevincli ailə hadisələrindəndir. Bu hadisə öz ayın və mərasimləri, inam və sınımaları ilə mürəkkəb bir kompleks təşkil edir. Əski çağlardan uşağın doğulması xeyir-bərəkət, bolluq-artım ilə əlaqələndirilmiş, böyüklüyündən və kiçikliyindən asılı olmayaraq dünyanın bütün xalqlarının mifik Allahlar panteonunda uğur və sevinc gətirən, uşaqların doğulmasına və böyüməsinə hamilik edən bir ilahənin mövcudluğuna inanılmışdır.

“Krito-miken dünyası Artemidaya, Dianaya və Allahlar anası Kibelaya bərabər tutulan Ma-Diviya ilahəsini tanıyırdı. “Avesta”dakı Ardivi və “Riq-veda”nın Aditi ilahəsi, yaxın Şərqi İstar-Astartası müqəddəs ana, dünyanın yaradıcısı, bolluq bəxş edən, göylərin və bütün canlı təbiətin hamisi olan qədim qadın ilahələrindəndir” (270; 35).

Qərbi slavyanlarda dirilik, həyat və bolluq ilahəsi Jiva, monqollarda ana ilahə Etuqen, qədim hindlilərdə Uma, abxazlarda yaradıcı-ana Anana Şatsva, nənələrdə bolluq ilahəsi, zahıların hamisi Yamyunya, evenklərdə mövcudatın anası Buqadı, Ob uqorlarında Kaltaş sayılırdı.

Əski türk panteonunun analogi ilahəsi Umay ana olmuşdur. Umay ilahəsi uzaq Sibirdən tutmuş, Avropa da daxil olmaqla geniş ərazidə məskunlaşmış türklərin mifik təfəkküründə önəmli yer tutmuşdur.

Teleutlarda May-ıca, şorlarda İmay, başqırdlarda Homay, soyotlarda Mai, qırğızlarda Umay enezi, özbəklərdə Umay-ana, nanaylarda Maydya mama (və ya Maydya—me, May-ana), xakaslarda İmay ıce və ya İmay ıce, kumandilərdə Umay ene, oğuzlarda Humay çağırılan bu ilahə hamilələrin, yeni doğulan uşaqların, anaların himayəçisi sayılmışdır.

Nadsentmikloşda (Bolqarıstan) aparılan arxeoloji qazıntılar prabolqarlarda da Umay adlı ilahənin mövcudluğunu üzə çıxarmışdır (253; 302).

Yakutlarda bu ilahə Ayısıt (ya da Nelbey Aısıt) adlanır. Onların dini təsəvvürlərinə görə Nelbey Aısıt azad olan qadının başı üstündə duraraq ona yardım edir və doğumdan sonra mama oda yağ sıçratmaqla ilahəyə təşəkkür edərək bu duanı oxuyur: “Verdiyinə şükür Aısıt, səni bir daha gözləyirik” (91; 138).

Burada bir haşiyə çıxmaq yerinə düşərdi. Şərqi slavyanlarda uşaqların aist (hacıleylək) tərəfindən gətirilməsi inamının mövcudluğu məlum faktlardandır. “Aist” sözü ilə “Aısıt” ifadəsi arasındakı fonetik-semantik oxşarlıq və ya eynilik (hər ikisi uşaq bəxş edir, hər ikisi zoomorfik obrazdır) ruslarda bu təsəvvürün türk-yakutların təsiri ilə formalaşması fikrini söylə-

məyə əsas verir. Əvvəla, slavyan mifologiyası və əski təsəvvürlərinin tədqiqinə həsr olunmuş ən sanballı mənbələrdə bu quşun uşaq gətirmək kimi semantik yükə malik olması barəsində işarəyə belə rast gəlmək mümkün deyil. Bu quşla bağlı yayılmış inamlarda “aist”ə tamamilə başqa keyfiyyətlər aşılır. D.K.Zelenin slavyanlarda yazın gəlişini tezləşdirmək üçün icra edilən magik ayinlərdən biri kimi martın doqquzu “aist” formalı şirin çörəklərin bişirildiyini göstərir (179; 390). (Maraqlıdır ki, eyni təqvim tarix və eyni quşla bağlı Ağbaba folklorunda da bir inam qeydə alınmışdır: “Martın səkkizində gecə leyləylər gəli. Görüllər ki, qar yağır, boran qalxır. Onnar geri də qayıdıf gedillər. Ayın doqquzuna qalmıllar ...Həmin günnərə həm “səkkizə gəlməz, doqquza qalmaz” deyərlər, həm də “Leyləyin boranı” (6; 212). Ehtimal ki, Şərqi slavyanların icra etdikləri mərasim (şirni bişirmək) də vaxtilə, borana düşüb geri qayıdan leyləkləri saxlamaq üçün düşünülmüşdür. Bundan başqa, Borçalı elində inanırlar ki, “Leyləyə dəş atmazlar, kəsüb gedər, yaz yubanar”. Belaruslar da hacileyləklərin gəlişini yazın gəlişi kimi qəbul edir və həmin gün quş formalı mərasim çörəyi yarırlar (179; 390).

A.N.Afanasyevin tədqiqatında da hacileyləklərin övlad bəxş etmə funksiyasına işarə belə yoxdur. A.N.Afanasyevə görə, ruslar inanırlar ki, “damında hacileylək yuva salmış evi xoşbəxtlik gözləyir. Bu quşun xətrinə dəymək olmaz. Onun yuvasını dağıdıb, balalarına toxunan olarsa, bu quş uçub gedər, dimdiyində köz tutmuş bir dəstə hacileyləklə qayıdıb həmin evi yandırar” (192; 163). (Yeri gəlmişkən, azərbaycanlılar da bu quşu müqəddəs sayaraq onun qış səfərlərini Həcc ziyarəti kimi qəbul etmiş, məhz buna görə də ona hacileylək adını vermişlər).

Gördüyümüz kimi, birinci halda “aist” yazın gəlişini xəbər verən, digər halda isə xoşbəxtlik gətirən quş kimi təsvir edilir. Aist ilahəsi kimi övlad bəxş etmədən soraq yoxdur.

Digər tərəfdən, bu terminin türk dillərindən keçməsinə Şərqi slavyanlardan olan ukraynalı və belarusların lüğət tərkibində “aist” sözünün olmaması da təsdiq edir. Bildiyimiz kimi, bu üç xalqın lüğət tərkibinin böyük hissəsi fonetik-semantik səslənmə baxımından eyniyyət təşkil edən sözlərdən ibarətdir. Bu halda isə, ukraynalılar bu quşu-çornoquz, busel, busla adlandırırlar (269; 9). Yuxarıda verdiyimiz belarusların yazı qarşılıma mərasimində oxunan: -

Бусла, бусла, на тебе галиони

А мне дай жито копу — (287; 70)

ovsunu adıçəkilən xalqda da “aist” deyil, “busla” termininin işləndiyini göstərir. Bu terminin rus dilinə sonradan daxil edildiyini A.N.Afanasyevin öz əsərində aist sözünün yanında mötərizədə çernoquz yazması (192; 163), habelə mötəbər mənbələrdən sayılan V.Dalın lüğətində sözün izahından

sonra paralel olaraq busel, çernoquz, batyan, baçağ sözlərinin verilməsi sübut edir (154; 7).

Təsadüfi deyil ki, rus dilinin etimoloji lüğətinin tərtibçisi M.Fasmer də bu sözü polyak “haysteri” ilə bağlamağı “həqiqətdən uzaq” (едва ли правильно) hesab edir (312; 64).

Xarəzm özbəkləri doğum prosesini Ambar anasız təsəvvür eləməirlər (ona Qəmbər-ana da deyirlər). Doğuşu qəbul edən “momo” proses başlayan andan ona müraciət edir: “Ey, Ambar-ana, yerdə bulsanq, kökdə bulsanq gəl, göldə bulsanq, çöldə bulsanq, yetiş” (286; 240).

Başqa adlar altında bu ilahənin mövcudluğu, funksional — semantik mənə tutumunun eyniliyi Umayın bu xalqlarda Aist və Ambar-ana kimi transformalaşmasını göstərir. Bu ilahələrin (Umay, Aist, Ambar-ana) genetik əlaqədə olduğunu da söyləyirlər (171; 138). Yakutlarda Umay ilahəsinin Ayısıt şəklində işlənməsi fərqli mədəni əlaqələr və qarşılıqlı münasibətlərlə şərtlənən ümumtürk terminlərindən sarpmalarla əlaqələndirilir (171; 139).

Ambar-ana da müsəlmanlaşdırılmış bolluq-bərəkət ilahəsi kimi qəbul edilə bilər. Özbəklərdə yaşayan bir ovsun bunu təsdiq etməkdir:

Manın kolum eməs,

Bibi Batima, bibi Zuxra koli

Umay ana Kambar ana koli (171; 139).

Burada hər iki personajın (Umay, Ambar ana) hallandırılması özbəklərdə vaxtilə Umay anaya inamın mövcudluğunu aydın edir. Amma islamıyyətin bərqərar olmasından sonra “səhnəyə” Bibi Batima, Bibi Zuxra (Fatimeyi-Zəhra) və islam şeyxi Suleyman Bəkirqaninin zövcəsi Ambar ana gətirilməklə əski dövrlərin tapınma obyektii ilə islam patronessaları paralel olaraq işlədilməyə başlamışdır.

Vaxtilə çox güclü inkişaf etmiş Umay kultu tarixi amillərin təsirinə məruz qalaraq zəifləmiş, zəmanəmizə qədər bəzi izlərini qoruyaraq gəlib çatmışdır. Bu kult qızlara verilən “Humay” şəxs adında, bəzi ovsunlarda və əsasən, sonsuz-övladsız qadınların ziyarət etdikləri pirlərdə öz ilkin yükünü qoruyub saxlaya bilmişdir.

Azərbaycanın Qubadlı rayonunun Qaracallı kəndində boylu və sonsuz qadınlar tərəfindən ziyarət edilən “Umay kahası” piri var (80; 99). M.Seyidov Laçında, Kəlbəcərdə, Şamaxıda belə pirlərin mövcudluğundan bəhs açmışdır (75; 113). Uşaq pirlərinin kahada, yaxud qayada yerləşməsi, dağla əlaqələndirilməsi təsadüfi deyil. Monqollarda ana torpağın bətni kimi qəbul edilən mağaraları Exın Umay (“ana bətni”) adlandırırlar (279; 88). Xakaslar Umayın uşaq ruhlarını - qutları İmay - Taxıl dağında mühafizə etdiyinə inanırlar (279; 89). Teleutlar dağların hamı ruhlarından (dağ yeyələrindən) sonsuz qadınlar üçün övlad diləyirlər (91; 155). Saqaylarda

Umayın Sümer dağında, altaylarda və teleutlarda Sürün və Sürü dağında məskunlaşması inamı mövcuddur (171; 136).

Dağlıq Altayda tapılmış Kudırge ikonoqrafiyasında (qaya təsvirində) Umay həyatı başlanğıc - qut verən dağ sahibəsi kimi təsvir edilir (164; 231). Qırğızlarda Narın şəhəri yaxınlığında Çar dağlarında Umayın peyda olması, dağlar və qayalar üzərində onun ayaq izlərinin qalması barəsində əfsanələr mövcuddur (87; 82).

Umayın dağa, qaya ilə əlaqələndirilməsini M.Seyidov "daşa inamla Umaya inamın qaynayıb-qarışması" kimi izah etmişdir. "Çox keçmişdə mif görüşlərinin hakim olduğu çağda mifə inanan uşağın olması üçün hər iki inamı-daşa və Umaya inamı birləşdirmiş və bununla da onları mif baxımından daha da gücləndirmişdir" (75;113). Fikrimizcə, bu hadisəni (pirlərin məhz dağda yerləşməsi və Umayla əlaqələndirilməsi hadisəsini) başqa aspektdən araşdırmaq da mümkündür. Bildiyimiz kimi, Umay yuxarı dünyanın (göylərin) allahlarına aid edilərək adı Ulgenlə bərabər çəkilir. O, Ulgenin tələbi və adamların çağırışı ilə yardım məqsədilə göy qurşağında yerə enir. Deməli o, həm də aşağı dünyanın allahı rolunda çıxış edir. Amma türk panteonunda aşağı dünyanın allahının Yer-Su olması hamıya məlum faktlardandır. Buradan belə bir nəticəyə gəlirik ki, Umay aşağı və yuxarı dünya arasındakı orta sferanın ilahəsidir. Bu orta sferanın bariz təcəssümü isə dağlardır (ətəyi yerdə-ana torpaqda, zirvəsi göy qübbəsində). Məhz buna görə, Umay yuxarı və aşağı dünya arasında aralıq həlqə sayılan dağların sahibəsi kimi qəbul edilir. Dağlara məhz bu cür münasibət (yerlə göy arasında orta sferanın təcəssümü) bir çox tədqiqatlarda izlənilir (250; 200). Tədqiqatçılar Azərbaycanda mövcud olan ağac - doğum pirləri ilə Umayın arasında mifoloji əlaqənin mövcudluğunu söyləyirlər. Bu, bir tərəfdən, türk xalqlarında "ağacın Umayla birgə göydən enməsi inamı" ilə, digər tərəfdən ağacın meyvə verib törədiyi kimi, doğum ilahəsinin də insanların "meyvəsi" sayılan uşaqları himayə etməsi ilə izah edilir. Eyni zamanda, bu pirlərin ağacda yerləşməsi "bütün dünyanın", eləcə də insanların yaradıcısı, hamisi olan Dünya ağacına işarə sayılır (72; 38).

Umay ilahəsi həm antropomorfik (insan), həm zoomorfik (quş), həm də antropozoomorfik görünüşdə (qanadları olan qadın) təsvir edilir.

Xakaslara görə Umay kök, ağsaçlı bir qarıdır. O, insanlar üçün gözəgörünməzdir, ağ buludlar arasında yaşayır. Teleutlarda May-ene gümüşü dalğalı saçlı olan, göydən göy qurşağında enmiş bir qarıdır (bəzən qızdır) (91; 150). Kaçınlar Umayı 60 hörüyü olan qadın şəklində təsvir edirlər (171; 136).

Umay ilahəsinin quş, ya da qanadlı ilahə şəklində təsviri də mövcuddur. Qırğızlarda Umay göylərdə məskən salmış əsatiri bir quşdur (87; 84). Xakasların bir qismi Umayı uşağa qan və bədən verən ağ quşcuğaz şəklində

təsvir edirlər. Xakaslarda doğum prosesində belə bir dua-ovsun oxunur: "Qoy ananın xoşbəxtliyi Umay ilahəsinin qızıl qanadları altında olsun". Kumandinlərdə Umay zoomorfik obrazdır. Çətin doğuş zamanı qam-samanların Umayı çağırmaq məqsədilə söylədiyi ovsunu bunu sübut edir:

Ak ayastan qayın, düş

Umay ana-quş ana

Tüm ətəyi açıq sal

Çalı bala çalonsun. (261; 276)

Qruşanski də, bu ilahəni quş obrazı şəklində təsvir etmişdir. ("Bu bir quşdur ki, uşağın başı üzərində oxuyar. Bununla da guya ki, haman uşağın zürriyyəti olacağından xəbər verərmiş" 80; 99).

Azərbaycanlılar da Umayı öz kölgəsi ilə dövlət, bəxtiyarlıq bəxş edən əsatiri quş kimi tanıyırlar:

Mən aşış yanar gedər

Dərdimi sanar gedər

Ömrüm bir humay quşu

Yollara qonar gedər.

"Qurbani" dastanındakı bir epizod da azərbaycanlılarda bu ilahənin zoomorfik obrazda təsviri edildiyini göstərir:

Humay kimi dövr eyləmə havada

Babam öldü yetim qaldım yuvada

Bir əli əllərdə, ağzi duada

Bir əli də ayağında saqının (13; 47).

M.Seyidovun fikrinə, "quş şəklində təsvir olunan Umay daha əskidir, inamın ilkinidir" (75; 101).

Bu ilahənin zoomorfik görünüşə malik olmasını ümumdünya mifologiyasında mövcud olan yaradıcı-quş motivi ilə əlaqələndirirlər. Doğurdan da, dünya xalqlarının mifoloji təfəkküründə quşa bütün mövcudatın yaradıcısı, bolluq və məhsuldarlıq rəmzi kimi yanaşmanın izləri yaşayır. Məs, yakutların yaradılış əsatiri qartalla bağlıdır. "Qartal yumurta qoyur və bu yumurtadan birinci şaman çıxır" (331; 144). Yaxud fin mifologiyasında da yaradılış əsatirinin baş qəhrəmanı qartaldır: "Hava qızının dizi üzərində qartal yeddi yumurta qoyur: altısı təmiz qızıldan, biri dəmirdən. Qız yumurtaları dənizə salır. Yumurtalar sınaq yeri, göyü, günəşi, ayı, ulduzları və s. yaradır" (331; 144).

Əslində isə, Umayın zoomorfik obrazda təsviri türk xalqlarının digər bir təsviri ilə bağlıdır. Türk mifologiyasında quş aşağı və yuxarı dünya arasında vasitəçi kimi təsvir edilir. Eyni təsvirə, slavyan xalqlarının mifiki təfəkküründə də rast gəlinir (310; 174).

Etnoqrafik mənbələr Sibir türklərində Umayla yanaşı qara Umayın - uşaqlara xətər toxundurucu bəd ruhun mövcudluğundan xəbər verir. Xakaslar, şorlar Umay anaya uşaqların hamisi kimi ehtiramla yanaşmış, uşağ xətərlərini və uşağ ölümünü Qara Umayın (Qara May) əməlləri hesab etmişlər (261; 274).

V.Radlov və Verbitski Umayın digər funksiyalarla yanaşı ölü ruhları

ötürən ölüm mələyi olduğunu da söyləmişlər. Şəmsəddin Saminin lüğətində Umay uşaqları qorxuzmaq üçün cahilanə icad olunmuş qorxunc bir şəxsi-mövhum kimi izah edilir (80; 99).

Anadolu türklərində uşaqların qənimi sayılan Ömeci (Umma, Umca, Umacı) adlı əsatiri obraz mövcuddur (147; II c., 331). Kaçınlar uşağın yuxuda ağlamasının səbəbini Umayın onu incitməsində görürlər (171; 137).

Şərqdə (xüsusilə tarançı uyğurlarında, taciklərdə, qırğızlarda) "Um əs sibyan" adlı hamilə qadınlara xətər toxundurən, üfürməklə vaxtsiz doğuşa səbəb olan, uşaqları xəstələndirən bəd ruha inam mövcuddur. Tədqiqatçılar bu bəd obraza da mənfi istiqamətdə transformasiyaya məruz qalmış Umay ilahəsi kimi yanaşırlar (242; 89). Ç.Vəlixanovun verdiyi məlumata görə, qırğızlarda yalnız qadın və uşaqlar tərəfindən söylənilən "Mayneke bulain" andı mövcuddur (132;483). (Mayneke öz bəd əməllərlə tanınmış adam kimi başa düşülür). Mayneke obrazını tədqiqatçılar Umayın mənfi cəlar qazanmış xələfi kimi izah edirlər (87; 85).

Umayın funksiyalarının bu cür əksləşməsinə Azərbaycan mifoloji təfəkküründə də rast gəlmək mümkündür. Azərbaycanda Qara Umayın, Umacinin, Maynekenin analoqu olan "uşaq umusu" obrazı mövcuddur. Bu qorxunc əsatiri obrazdan uşaqları qorxuzmaq üçün istifadə edirlər. M.Seyidovun fikrincə, Umayla bağlı "bu zidd görüşlər əski türk xalqlarının soykökündə duran soyların, qəbiləbirlişmələrinin başlıca görüşü olan əksliklər anlayışı ilə ilişgəlidir" (75; 110).

Fikrimizcə, Al tanrını - Al arvada çevirən tarixi proses bu mənfi obrazların (Umaci, Uşaq umusu, Mayneke) meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Yeni dini təsəvvürlərin hakim olduğu mühitdə bu qədim qadın ilahəsinə tam zidd xüsusiyyətlərin şamil edilməsi təəccüb doğurmur. Digər müəlliflər də bu prosesin səbəbini məhz yeni dinə (islam-Orta Asiya və Azərbaycanda, xristianlıq - Sibir türklərində) keçidlə və təsəvvürlərin evolyusiyası ilə əlaqələndirirlər (261; 274).

Amma Al Tanrıdan fərqli olaraq, Umayın tamamilə transformasiyaya uğramaması (yalnız bəzi xalqlarda şorlarda, xakaslarda və s. iki əks qüvvənin paralel olaraq işlənməsi, digər türk xalqlarında isə uşaqların və zahıların hamisi Umayın tək yaşaması) bu kultun necə güclü kökə və qüvvəyə malik olduğunu göstərir. Bunu, islam dininə tapınmış qırğızlarda "Umay ana, Fatimeyi Zəhra əmanəti, uşağımı qoru!" (171; 139), özbəklərdə "Əlim bibi Zəhranın, Əlim Umay ananın, Qəmbər ananın əlidir" (307; 354) ov-sunlarının, xristianlaşmış şorlarda "Müqəddəs mələk, May ana, Kuday xatirinə mənim uşağımı qoru!" (171; 139) duasının mövcudluğu və yaxud xakas kaçınlərdə doğum prosesində ikonanın üstünün örtülməsi və ya tamamilə götürülərək əski dini təsəvvürlərə müraciət edilməsi bir daha sübut etməkdədir. Bəzi xalqlarda Umay ilahəsinin funksional - fəaliyyət çərçivəsi

daha genişdir. Umay yuxarıda araşdırdığımız funksiyalardan başqa məhsuldarlıq ilahəsi kimi də yanaşılır. Məhsulu bol olan il qırğızlar "Umay enenin əmcəkindən süt aqat" (87;83) metoforasını işlədirlər.

Umayla həmçinin hərbi yürüşlərin və döyüşçülərin himayədarı kimi də yanaşmışlar. Orxon-Yenisey abidələri, Kudırge qaya təsviri, nəhayət, Sibir türklərində həmayil kimi işlənən, Umayın atributu sayılan ox-yay bunu sübut edir.

Umay kultunun formalaşması barəsində müxtəlif fikirlər mövcuddur.

VII-VIII əsrlərin möhtəşəm abidəsi sayılan Orxon-Yenisey yazılarında Umayın araşdırdığımız semantik istiqamətdə anılması bu kultun həmin dövrdə yaranması fikrinin formalaşmasına səbəb olmuşdur. N.Alekseyev belə ehtimal irəli sürür ki, Altay və Orta Asiya saklarında mövcud olan ai-ana ilahələr kultu VI-VII əsrlərdə sakların xələflərinin təsəvvürlərində Umay kultuna çevrilmişdir (91; 163).

S.İvanov isə belə hesab edir ki, türk tayfalarında göydəki böyük yaradıcı, həyatverici qüvvə barəsində arxaik təsəvvürlər mövcud olmuşdur. "Məhz bu qüvvə müxtəlif təbiət hadisələrinin antropomorflaşdırılması nəticəsində Umay obrazında təcəssüm olunmuşdur" (191; 68).

S.Klyastornı (211; 133) və K.İslamzadə (50; 141) də bu müəlliflə yekdil rəyə gələrək bu ilahənin — Umay kultunun anaxaqanlıq dövründə formalaşdığını söyləyirlər.

L.Potapov Umayla runik kitabələrdən əvvəl təşəkkül tapmış "çox qədim kult" kimi yanaşır. Bu qədimliyi müəllif Umay ilahəsinin ana-od adlandırılan, qadın ilahəsi kimi təsvir edilən od kultu ilə əlaqələnməsi ilə izah edir (261; 279).

Doğrudan da, teleutlarda uşaq doğulandan sonra ardıc kolu ilə tüstü ayini icra edərək öncə od anaya, sonra Umay anaya müraciət edirlər. T.Bayaliyevanın qeyd etdiyinə görə, "qırğızlarda od kultu Umay kultu ilə yaxınlaşaraq bəzən ona qarışır" (119; 12). Xakaslarda şaman Umay ananı çağıranda oda müraciət edir; eynilə də sūdəmər uşaqla başqa evə getmiş xakas qadını evin ocağına-oduna hörmətini bildirir (261; 280). Yakutlar da Aisıt ilahəsinə doğuşdan sonra oda yağ sıratmaqla təşəkkür edirlər (91; 139). Od kultunun ən qədim ibtidai təsəvvürlərlə əlaqəsini, bu iki kultun (od və Umay) paralel olaraq işlənməsini əks etdirən materialın mövcudluğunu nəzərə alsaq, Umay kultunun da runik yazılardan çox əvvəl məhz Umay adına bağlanaraq formalaşması fikrini söyləməliyik.

Umay kultunun qədimliyini xakas çöllərində duran, 8 min ildən çox yaşı olan, məhsuldarlıq (artım, törəmə) ilahəsi ilə əlaqələndirilən "iney tas" (daş nənə) heykəlləri sübut edir. Bu heykəllərin sinəsində xakaslarda Umay ilahəsinin atributu sayılan poqo (muncuqlarla, mərcaqlarla naxışlanmış döşlük) həkk olunmuşdur (238; 61). Umay kultunun formalaşması barə-

sində diqqətəlayiq fikirlərdən biri M.Təhmasib tərəfindən söylənmişdir.

M.Kaşğarının "Divani-lügətit-türk" əsərində "um-qarın şişkinliyi", "Umay sözünə isə son, qadın doğduqdan sonra qarnından çıxan hoqqqa kimi nasna, cocuq eşi" kimi yozum verilir (350; I c., 123). Monqol dillərində "umay ana bətni, uşaqıq, uşaq yoldaşı, Qazan tatarlarında, K.Brokelmanın lügətində uşaq yoldaşı," X əsr uyğur abidələrində də eyni mənada işlənir. M.Təhmasib də sözün bu semantik yükündən çıxış edərək, əsatinin maddi varlıqların əsasında formalaşmasına əsaslanaraq, uşaq yoldaşının ana bətnində əhəmiyyətli rolunu əsas tutaraq, məhz bu təbii-maddi varlığın ilahə dərəcəsinə qaldırılaraq əsatinə obraza çevrilməsi fikrini irəli sürür (80; 101).

Doğum mərasimində adı hallandırılan digər bir mifoloji obraz Hal anasıdır. Azərbaycan mifik təfəkküründə özünəməxsus yerlərdən birini tutan, daşdığı funksional-semantik məzmununa görə Umay ilahəsinə qarşı qoyula bilən Hal anası təkcə türk xalqlarının deyil, dünyanın bir çox xalqlarının müştərək folklor obrazı sayıla bilər. Doğum mərasimində icra edilən qoruyucu - profilaktik tədbirlərin böyük əksəriyyəti məhz hal anasını zahiya yaxın buraxmamaq üçün görülür. Yalnız doğum prosesində deyil, doğumdan sonrakı dövrdə də zahi üçün təhlükə yaradan bu obraz Azərbaycan folklorşünaslığında geniş və hərtərəfli tədqiqata cəlb edildiyindən bu obraz barəsində ətraflı danışmağa lüzum görmürük. Təkcə onu qeyd etmək lazımdır ki, Hal anası barədə yazan bütün tədqiqatçılar haqlı olaraq, bu obrazın müasir dövərdə daşdığı mənfi yükün sonrakı zaman kəsimlərində qazanılmış olduğunu, Hal anasının da vaxtilə Umay ana kimi doğum, törəmə, məhsuldarlıq hamisi kimi çıxış edən ilahə olduğunu göstərmişlər.

Doğum mərasiminin D.Zelenin tərəfindən aparılan mərhələlər üzrə bölgüsü (298; 27) Azərbaycan doğum mərasimi üçün də məqbul sayıla bilər.

I mərhələ — doğumqabağı və doğumdan sonra 40 gün ərzində aparılan mərasimlər — bunların mühüm xüsusiyyəti əvvəl hamiləni, sonra zahını yad nəzərlərdən və təhlükələrdən uzaq saxlamaq istəyi;

II mərhələ — yeni doğulmuş uşağın nəsilə yaxud ailəyə qəbul edilməsi;

III mərhələ — zahının paklanması (qüsl vermə).

I mərhələyə mürəkkəb sınaq-inam kompleksi, çoxşaxəli rituallıq xasdır.

Hələ doğuşdan çox qabaq gəlinin hamiləliyi bəlli olunca onu qorumağa çalışırlar. Bu məqsədlə əsrlər boyu mürəkkəb tabu-qadağalar sistemi yaradılmışdır (formalaşmışdır).

— *hamilə qadın altı ay eybəcər heyvanlara baxmaz;*

— *hamilə qadın qarğış etməz, söyüş söyməz;*

— *hamilə qadın kicikən, böyürtkən yeməz, əks təqdirdə uşaq nadinc olar;*

— *hamilə qadın günəş və ay tutulanda bədənini qaşımaz, yoxsa uşağın si-*

fətində və bədənində ləkə olar.

Hamilələri bədnəzərli və nəfslı adamlardan, sonsuz qadınlardan, yas yerlərindən, qəbiristanlıqdan uzaq saxlayırlar. Hamiləlik faktını mümkün qədər gizlədir. Bu tabuasiyaların yaranması hamiləlik və zahılıq dövründə qadının bəd ruhlarla və şər qüvvələrə qarşı həssas olmasından, onların təsirinə daha çox məruz qalmasından irəli gəlir. Bu hal isə qadınlarda bu dövrlərdə (eləcə də aybaşı zamanı) sakral cəhətdən natəmiz olmaları — bu üzəndə xeyir qüvvələrin onlardan uzaq düşməsi ilə, digər tərəfdən fiziki zəifliyə düşməsi ilə izah edilə bilər.

Gəlin uşağa qalandan sonra onda bir qisim fizioloji dəyişikliklər baş verir. Əsrlər boyu hamilələr üzərində aparılan müşahidələr doğrulacaq uşağın cinsini öncədən müəyyən etmək üçün maraqlı sınaqların yaranmasına səbəb olmuşdur.

— *hamilə qadın kökəlməyə başlasa qız, arıqlamağa başlasa oğlan;*

— *hamilə qadın qaralmağa başlasa qız, ağarmağa başlasa oğlan;*

— *göbəyi yuxarı qalxarsa oğlan, aşağı düşərsə qız,*

— *kürəyində ağrı hiss etsə oğlan, böyründə ağrı hiss etsə qız olacağına inanırlar.*

Sadəcə müşahidələr kifayət etməzsə, qadınlar müəyyən mantik hərəkətlərlə hədsiz maraqlarını öldürmək istəmişlər:

— *Hamilə qadının xəbəri olmadan başına un səpəndə əlini saçına çəksə qız, üzünə uzatsa oğlan olacağına inanırlar*

— *Qoyun kəlləsi bişirilən zaman cəhənglərini dartıb ayırırlar. Cəhəng sümüyü ətlə çıxarsa niyyəti tutulmuş boylu qız, ətsiz çıxarsa oğlan doğar (analoji mantik aktı yakularda da mövcuddur) (251; 171);*

— *Balıqın başında bir fal sümüyü var. Boylu üçün niyyət edib onu oturduğu yerdə dal tərəfə atırsan. Sümük arxası üstə düşsə boylu qız, üzü üstə düşsə oğlan doğar;*

— *Bir bardağa su tökürlər. Hamilə qadının südünü sağurlar, süd yayılırsa qız, toplu olaraq enərsə oğlan olacağına dəlalət edər (338).*

Həmçinin professional mamaçalar palpasiya yolu ilə körpənin cinsini təyin edə bilirlər:

— *oğlan bətnin solunda, qız sağında yerləşir;*

— *4-cü ay qarına basanda əgər yumşaqdırsa və tərpanmirsə oğlan, hərəkdirsə və tərpanmirsə qızdır;*

Hamilənin "yerikləmə" dövrünü də D.Zeleninin bölgüsündə I mərhələyə aid etməliyik. Azərbaycanlılar inanırlar ki, yerikləyən qadına haram yemək olmaz. Yoxsa uşaq oğru olar və ya haram iş görər. Anadolu türklərində "aşerme" (355), qırğızlarda "talqak" yaxud "koşkənül" (xoşkənül) (87; 91), taciklərdə "sər toriki" (başın dumanlanması) adlandırılan bu dövrdə hamilə iylərə qarşı daha həssas olur, könül mövsümə uyğun gəlməyən nəsnelər istəyir, qonşulardan pay umur (taciklərdə belə bir məsəl var "oşi

xuna nə mixorət, oşi kuça mixorət — evin aşını yeməz, qonşu aşı yeyər (306; 110), umsunur. Hamilələrin daha çox umsunmaya məruz qalmaları alimlərə “ummaq” feli ilə hamilələrin və zahıların hamisi “Umay” arasında əlaqənin mövcudluğunu, hətta “ummaq” felinin kökünün əsasında “Umay” sözünün durduğunu söyləməyə (fərz etməyə) imkan vermişdir (75; 99. 50; 140).

Umsunduğu dövrdə qadının istədiyi hər bir xərəkdən ona dadızdırmalı, hətta qırğızlara görə 2-3 dəfə yedizdirilməlidir. Əks halda hamilə xəstələne bilər, bu zaman uşağa da xətər toxunar. Dağıstan tərəkmələrinə belə bir inam mövcuddur ki, hamilə könlü çəkən nəsnədən dadmazsa, uşağın bədəninə ləkələr yarana bilər (uşaq ləkəli doğular) (138; 179).

Zahıların da hər şeyə tamahı düşür, umsunurlar. Zahıların umsunmağı da qorxuludur. Bu halda qadın “şişir”, yəni döşəgrısı xəstəliyinə tutulur. Bu zaman uşağı əmizdirə bilmir.

Doğum mərasimində müxtəlif magik aktlar icra edilir. Bunlardan bir qismi qoruyuculuq (apotropeiklik) səciyyəsi daşıyır, digər qismi isə sövqedic, təhrikedic mahiyyətdədir. Belə magik aktlar Y.Q.Kaqarov tərəfindən protreptik (yunanca—sövq etmək) yaxud ekspetitiv (latınca — tələb etmək) aktlar kimi təqdim edilir (198;152). Doğum mərasimində rast gəldiyimiz ekspetitiv priyomlardan biri doğum sancıları tutmağa başlayan an icra edilir.

Qadının sancıları tutar-tutmaz evdəki un kisəsinin ağzını açaraq gəlinin əlini una basırırlar. Doğuş başa çatdıqdan sonra həmin unu ya mamaçaya, ya da ehtiyacı olan kimsəyə verirlər (360).

Xarəzm özbəkləri doğuşdan əvvəl Ambar-anaya qurban vermək üçün un hazırlayaraq, unu (buğdanı) gəlin azad olan yerə tökürlər (286; 241). Maraqlıdır ki, şumer dastanı “Bilqamis”da da qəhrəmanın anası Ninsun Şamaşı rəhmə gətirmək üçün ona un qurbanı qoyur (36; 32). Qumuqlar zahının ələyinə arpa tökürlər (139; 279). Ləzgilər isə qadın azad olan evin döşəməsinə darı səpələyirlər. Etnoqraf Q.Çursin bu hərəkətin Alpab adlı bəd ruha qarşı icra edildiyini göstərmişdir (327; 47). Ruslar isə otağın astanasına darı tökürlər (327; 47). Taciklər də analoji olaraq unu Momoxo-ya - qadın əcdadlarının ruhuna qurban edirlər. Zərəvşanda yaşayan taciklərdə isə bu adət başqa münasibətlə amma eyni məqsədlə icra edilir. Yetkinlik yaşına çatmış qızlarda ilk aybaşı zamanı unu yerə ələyərək qızı üstündən tullandırırırlar, sonra mamaça əlini una batıraraq qızın belinə vurur (306; 134). Bütün bu mərasimlər təqlidi sehrin təzahürüdür. Arpa-buğda və ondan üyüdülmüş un bolluq, artım, bar-bərəkətlə assosiativ anım yaratdığı üçün qədim insanlar unun artım gücünün hamiləyə (yaxud gələcəkdə hamilə olacaq qıza) keçərək onun bari-həmlini asanlıqla yerə qoyaraq oğullu-qızlı olacağına inanmışlar. Bu mərasimdə təqlidi sehr təmas sehrilə (una

əlin basılması) çuğlaşmış şəkildə çıxış edir.

Azərbaycan doğum mərasimində rast gəlinən digər protreptik akt-universal səciyyə daşıyan bütün düyünlərin, qıfilların, bağlı qapıların açılması aktıdır. C.Frezer dünyanın bir çox xalqlarında (saksonlarda, laplandlarda, ost-Hind və qərbi Afrika əhalisində və s.) müəyyən kritik anlarda - xüsusən doğum, nigah və yas mərasimində düyün vurmağa, qıfıl bağlamağa qarşı mənfi münasibətin mövcudluğundan danışır (315; 230). Bütün bu xalqlar düyünlərin, qapıların və qıfilların bağlı qalmasını qadının bari-həmlini asanlıqla yerə qoyması üçün ciddi maneə hesab edirlər. Məhz bu səbəbdən bu xalqlarda, eləcə də taciklərdə, həmçinin əksər türk xalqlarında (yakut, teleut, altay, tuva, tofa, qırğız, özbək və s.) çətin doğuş zamanı bağlı düyünlərin, qıfilların, qapaqların açılması mütləq icra edilən ayinlərdəndir. Bu hərəkətləri icra etməklə mərasim iştirakçıları sanki ana bətnində düyünə düşmüş uşağı və onun bağlanmış yolunu açdıqlarına inanırlar.

Eyni məqsədlə həm azərbaycanlılarda, həm də yuxarıda qeyd edilən bütün xalqlarda zahı, eləcə də doğuşda iştirak edən qadınlar saçlarını açaraq çiyinlərinə tökürlər. Bu adətdən bəhs edən bütün alimlər (S.Tokarev, N.Alekseyev, S.Abramzon, A.Troitskaya, A.Firşteyn və b.) bu akta C.Frezer kimi təqlidi-imitativ magiyanın təzahürü kimi baxırlar. Tanınmış etnoqraf N.İ.Qaqen-Torn isə düyünlərin və qıfilların açılmasından fərqli olaraq saçların açılmasının daha dərin semantizmə malik olduğunu göstərir. Alimə görə bu, saçların müstəqil magik qüvvəyə malik olmasından irəli gəlir. Müəllif fikirlərini Rusiyada çətin doğuş zamanı saçların ağzına verilməsi aktının mövcudluğu ilə əsaslandırır (137; 82). Əslində doğum mərasimində saç manipulyasiyaları bu misalla məhdudlaşmır. Məs., taciklərdə sancı çəkən zahının üzündəki təri doğuşdan sonra ləkələr qalmasını deyə, onun öz saçları ilə silirlər (306; 114). Özbək və tacik mamaçaları uşağın göbəyini kəsdikdən sonra ananın saçını yandıraraq külü yaraya basırırlar (314; 190). Nəhayət, taciklər zahıların tez-tez yoluxduğu süd vəzilərinin iltihabı (грудница) xəstəliyini saçlar vasitəsilə müalicə edirlər: saçları açıb xəstə tərəfə tökdükdən sonra üzünə uşağı darayaraq xəstəliyi darayıb çıxartdıqlarına inanırlar (305; 253).

Bütün bu faktlar N.İ.Qaqen-Tornun fikirlərində müəyyən həqiqət olduğunu sübut edir. Yuxarıda toxunduğumuz, Rusiyada icra edilən saçların zahının ağzına verilməsi aktı Azərbaycanda da icra edilir. Bu priyom doğum mərasiminin ən çətin və məsuliyyətli anlarının birində - uşaq yoldaşının düşməsi üçün də həyata keçirilir. Uşaq dünyaya gəldikdən sonra 20 dəqiqə ərzində uşaq yoldaşı — cift də düşməlidir. Əks halda o, bətdə yuxarı qalxaraq ürəyə yapışacaq və bu qadının ölümünə səbəb olacaq, deyirlər. Bunun qarşısını almaq üçün Anadolu türkləri doğulan kimi uşağın cinsini anaya söyləyirlər (343). Çünki həddən artıq sevinmə, həyəcanlanma,

(oğlan olan təqdirdə), yaxud kədərilmə (qız doğularsa) ciftin çıxmasına əngəl törədə bilər. Qırğızlar keçəni zahının ağzına verməklə, yaxud ərinin köynəyinin yaxalığının suyunu içirməklə qusma refleksi yaratmaq istəyirlər (87; 100). Qaqauzlarda isə zahıya ərinin əl yuduğu suyu içirirlər. S.Kuroqlo bu adətin matriarxatdan patriarxata keçid dövründə formalaşdığını söyləyir. Mahiyyətini isə belə açıqlayır: Ata bu suyu içirməklə doğumda iştirak və kömək etdiyini və bununla da öz atalıq hüququnu təsdiqləmək istəyir (218; 21). Ruslar zahının saçlarını ona uddururlar (137; 82). Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, azərbaycanlılar qusma refleksi yaratmaqla ciftin çıxmasına nail olmaq üçün anasının, bacısının, yaxud özünün saçlarını zahının ağzına verirlər. Zahının gələcək sağlamlığında cift çıxmasının əhəmiyyətini M.Kaşğari də "Qadınlar sonu (cifti) uğur sayarlar" söyləməklə təsdiq etmişdir (350; I j., 123). Bundan başqa "bəzi rayonlarda arvad bari-həmlini yerə qoyan kimi onu at peyini üstə yatırır". Şimal yarıqutları və Yenisey evenkləri zahını çətin doğuşlarda maralın yirtilmiş qarnı üstündə oturdurlar (152; 136). Qırğızlar isə hamiləliyi ağır keçirən qadına yirtilmiş qoyun qarnını bağlamağı məsləhət görürlər (87; 93). Burada qoyun kimi yaxud maral kimi doğar qarnın olsun — (məhsuldarlıq artım, tö-rəmə onqonu) fikri nəzərdə tutulur. Hər üç halda məqsəd qadının bətnini qızdırmaq; birinci iki halda isə eyni zamanda istiliyin və iyn vasitəsilə ciftin düşməsinə şərait yaratmaqdır.

İnsanla paltar arasında simpatik əlaqənin mövcudluğuna inam (C.Frezer) bir qisim maraqlı adətlərin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Hamilənin asan azad olması üçün bir neçə uşağı olan, bəxti ayaq üstə sayılan qadının köynəyini ona geyindirirlər. Eləcə də, uşağın ilk köynəyini ona atasının geyilmiş köynəyindən kəşib tikirlər. "Avam qadınlar kişinin köhnə donunu, çuxasını parçalayıb çirkinə, pasasına baxmayaraq uşaq üçün əski düzəldərdilər" (70; 217). Eyni mərasim qırğızlarda da icra edilir. Doğumdan sonra bir neçə gün uşağı dünyagörmüş qocalardan alınan əskilərə bükürlər, ilk paltarını qoca, yaxud çoxuşaqlı anadan alınma parçadan tikirlər (87; 100). Qaqauzlarda isə vaxtından əvvəl doğulmuş uşağı atasının köynəyinə bükülməsini patriarxatın təsiri kimi izah edirlər (218;22). Taciklərdə "qurta saqak" (it köynəyi) adlanan bu paltar ananın, yaxud çoxuşaqlı qadının paltarından tikirlər (306; 116). Y.Novik isə yakutlarda bu adətin mövcudluğunu-uşağa valideynin paltarından tikilmiş köynəyin geyindirilməsini körpəni valideynə öyrəşdirmək, alışıdırmaq, uşağı nəslə, soya daxil etmək forması (akti) kimi tədqiq edir (251; 174). Özbəklərdə də uşağın paltarını yaşlı adamın paltarından tikirlər (314; 193).

Bütün bu hallarda məqsəd uşağın da paltar yiyəsi kimi uzunömürlü olmasına nail olmaqdır (bu ekspetitiv səciyyəli bir aktdır).

Azərbaycanda bu mərhələdə istifadə edilən maraqlı priyomlardan biri

də bəd ruhları aldatmaq məqsədilə zahıya kişi paltar geyindirilməsidir. M.H.Vəzirov topladığı materiallar əsasında Azərbaycanda belə bir mərasimin mövcudluğunu qeyd etmişdir (133;110).

Rus etnoqrafı A.Zaxarov isə belə bir mərasimin şahidi və iştirakçısı olmuşdur. Zahının başına qoymaq üçün məhz onun papağını istədikdə, etnoqraf bunu, kafir papağı geyinən qadının oğlu olacağına inamla əlaqələndirmişdir (178; 95). Əslində isə bu mərasim Y.Kaqarovun qeyd etdiyi ekzapatetik aktdır (ekzapatetus-yunanca - aldadıram deməkdir). Zahıya kişi papağı qoymaqda bəd ruhları çaşdırmaq, zahıdan uzaq salmaq niyyəti güdülür.

Eyni məqsədlə doğum mərasimində zahını Məryəm adlandırırlar (Adın niyə məhz Məryəm olması isə, bir tərəfdən Məryəm-ana obrazının xristianlıqda qadınların və uşaqların himayəçisi, patronessası olması ilə əlaqələndirilə bilər. Digər tərəfdən isə, Məryəmin başqa məzhəbə qulluq etməsi bu ekzapatetik aktda bu addan istifadə edilməyə səbəb ola bilər).

Başqa ekzapatetik priyoma Şimal yarıqutlarında övladı qalmayan ailələrdə müraciət edirlər. Şər qüvvələri aldatmaq məqsədi ilə oğlanlara qız paltar geyindirib saçlarını da hürürlər (152; 117). Qırğızlar da oğlanı geyindirib qulağına (1 qulağına) sırğa taxırlar (87; 123). Qaqauzlarda da yaşmayan uşaqların sağ qulağına sırğa taxırlar. Bu faktı qeydə almış S.Kuroqlo bu adəti ekzapatetik deyil, apotropeik akt kimi təqdim edərək qızıdan qayrılmış sırğaya qoruyucu-həmayil kimi yanaşır (218; 22). Azərbaycanda isə (daha çox Şamaxı və Naxçıvanda) oğlan yaşamaıy ölsə; sağ qulağını deşib sırğa salarlar. Uşağın qulağının deşilməsi hadisəsinin mifoloji qatı belə bir rəvayəti aşkarlayır: Türk xalqlarından olan dolqanlarda belə bir mifik inam yaşayır ki, "ruhlar insan qulaqlarını kəşib qaşiq kimi istifadə edirlər. Deşik qulağa isə bəd ruh toxunmur, çünki deşik qaşiq-la xörək yemək olmur" (259).

Apotropeik məqsədlərlə "zahının yatağının dövrəsinə yalnız keçi qəzildən hazırlanan sicim dolayıb uclarını da yerə sancılmış bizə bağlayırlar" (30; 72). Bundan başqa, zahını möhr edirlər. Şişlə yatağının ətrafına cızıq çəkirlər.

Bu adət qədim insanların qapalı dairənin qoruyuculuq xüsusiyyətinə malik olması inamı ilə əlaqədardır. Yatağın ətrafına sicim dolamaqla bəd ruhların, şər qüvvələrin bu qapalı dairədən içəri keçməyəcəyinə inanırlar. D.Zelenin magik qoruyucu dairənin ibtidai insanın məskən salacağı yerin əhatəsini yoxlamaq üçün dövr etməsindən yarandığını göstərmişdir (184; 14). Bundan başqa, qapalı dairənin günəşlə, onun simvolu olan təkərlə əlaqələndirilməsi halları da vardır (221; 81). Osmanlı türkləri isə sicimin əvəzinə eyni inamla bağlanmış kəməri doğan qadının qarnının üstünə qoyurlar (147; IV c., 78). Qaqauzlar isə bağlanmış kəməri tavandan asaraq, mərasim

min müəyyən məqamında onu açırlar (218; 20). Naxçıvandan toplanmış bir mifoloji rəvayət hakim dinin əski təsəvvürlərlə icra edilən bu ayinləri özününküləşdirmək cəhdində bulunduğunu göstərir: “Zahı yatan otağın divarlarının dörd bir tərəfini cızullar. Zahının yatdığı yeri hasara ahıllar ki, ora heş bir şey girə bilməsin.

Divarrarı cızanda zahı cızıx çəkənnən soruşur ki, nə çəkirsən?

Cızıx çəkən də, deyir ki, Həzrət Əliyə qurşax çəkirəm.

Hər divarı cızanda belə deyillər. Onnan sora ta zahının heş bir qorxusu qalmır“ (3; 171).

Həzrət Əli İslam dininin müqəddəslərindən biri olduğundan bu mifin qeydə alınmış şəkli İslamiyyətdən sonra düşməsi şübhəsizdir. M.H.Təhmasibin Azərbaycan dastanları ilə ilgili söylədiyi “...şialik yayıldıqca Əli kultu da qüvvətlənmiş və dastan yaradıcılığından Xızri sıxışdırıb çıxarmışdır”, (13; 15) — fikrinə əsaslasaq, XV (ümumilikdə isə VII) əsrə qədər bu mifik inamda Həzrət Əlinin yerinə Xızırın adının çəkildiyini ehtimal edə bilərik. Əslində çətin doğuş zamanı

Xızır Nəbi, Xızır İlyas

Bəndəni bəndədən xilas —

ovsununun söylənməsi, habelə çox mühüm mərasim olan uşağın qırx suyunun tökülməsi zamanı: -

Ağrılığın, uğurluğun

Dağlara, daşlara

Göydə uçan quşlara

Yerdəki ağaclara

Yüyürüb qaçan atlara

Söyləyən arvadlara

Ömrün uzun -uzansın

Bəxtin qızıl yazılsın

Xızır sənə su versin

Üzün həmişə gülün —

ovsun örnəyinin oxunması bu mifoloji obrazın doğum mərasimində müəyyən mövqeyə malik olduğunu təsdiq edir.

Tədqiqatçılar (V.Vəliyev, B.Abdulla) haqlı olaraq, doğum mərasiminin həlledici məqamlarında Xızır İlyasın adının anılmasını onun darda qalanların dadına yetmək missiyası, xilaskarlıq funksiyası, adıçəkilən mifik obrazla assosiativ anım yaradan dirilik suyu ilə əlaqələndirmişlər: “Ana öz körpəsinə ölümsüzlük arzusu ilə Xızırı köməyə çağırır“ (85; 12).

Uşağın ilk addımlarının atılması da müəyyən mərasimin icrasına səbəb olur. Belə ki, uşağın gec gəzməsindən ehtiyat edən valideynlər dərhal magik ayinlərə müraciət edərək körpənin addımlarını stimullaşdırmağa çalışmışlar. Şirvan zonasında belə uşağı “xəlbirə qoyub qapı-qapı gəzdilərək deyirlər:

Şil gəlib ayaq istəyir

Tanrıdan dayağ istəyir“.

Xüsusi ovsunla müşayət edilən bu ayindən başqa eyni regionda maraqlı bir mərasim də qeydə alınmışdır. “Uşağın ilk addımlarını atmağa çalışanda

bir aştafanın üstünə qırmızı parça ataraq ağzına boyanmış yumurta yerləşdirirlər. Sonra uşağı otağa daxil edərək yerə buraxırlar. Uşağın bu cəlbədiçi mənzərəni görəndə yumurtaya tez çatmaq üçün ayağa durub yeriyəcək“ (364).

Qaqauzlar isə eyni vəziyyətdə bir toyuq lələyini uşağın ayaqlarının arasında qayçılayaraq:

- Gedək, gedək

Qızıl ayağ

Qarına dayağ -

ovsununu söyləyirlər. Bu xalqda mərasim “köstəni kəsmək“ adlanır (218; 33).

Qırğızlarda “tuşoo kırkırtıruu“ adlanan bu mərasimdə uşağın ayaqlarını yun sapla bağlayıb yerə bir boşqab xörək qoyurlar. Aulun hörmətli qadınlarından biri bu kəndiri kəsərək, gördüyü işin müqabilində erməğan qazanır (87; 131).

Qazaxların analoji “tusau kesu“ mərasimində uşağın sağ ayağını “ala bau“ (ala bağ) ilə bağlayaraq ipi uzadıb kəsirlər (87; 131).

Anadolu türklərində “köstek kəsmə“ mərasimini tədqiq edən M.N.Serebryakova “bəzi müsəlman cizgilərinin olmasına baxmayaraq bu mərasimin İslamaqədərki qədim adət“ olduğunu qeyd etmişdir (276;175).

Göyçədə isə uşağın gəzməsinə nail olmaq üçün çox əlverişli nəsnələrdən istifadə edərək maraqlı bir ayin icra edirlər. Bu regionda inanırlar ki, “Yeriməyən uşağı zivilli yerə qoyub dalınca yeri süpürəndə, uşax ayax açıf yeriyir.“ Yaxud, “*gec yeriyən uşağı evi süpürdükdən sonra zivili atır və uşağın əlinə tutuf onun dalınca yeridə-yeridə deyirlər:*

Zivil yeridi

Sən də yeri (8; 100)“

Bu ayində süpürgənin iştirakı onu magik aktlara bağlayır. Bildiyimiz kimi, süpürgə sakral nəsnələrdən hesab olunur. Azərbaycan xalqı arasında

— *Süpürgəni başı yuxarı qoymax olmaz. Belə eləsən evə ölü düşər;*

— *Ər evində ilk dəfə süpürgəyə işə başlayan gəlini bədbəxtlik gözdüyür;*

— *Əvi süpürəndə üsdüvə süpürgə dəysə, gərəh süpürgədən bir çöp çıxarır atasın, yoxsa şərə düşərsən;*

— *Üstüvə süpürgə dəyərsə, gərəh süpürgəyə tüpürəsən —*
inamlarının mövcudluğu dediyimizi bir daha təsdiqləyir.

Əslində təmizləmək, süpürmək kimi mahiyyəti etibarilə müsbət funksiyaları icra edən bu nəsnədən ehtiyata, bəd əməllərə, şər qüvvələrə qarşı icra edilən aktların (tüpürmək) süpürgəyə münasibətdə həyata keçirilməsinə bir izah tapmaq mümkündür. Belə ki, xalq arasında “zir-zibilin“ “ruhlar

yığnağ" olması inamının mövcudluğu məlum faktlardanır (262; 95). Süpürgə isə zir-zibillə birbaşa təmasda olduğundan insanlar ondan da ehtiyat etmiş, ruhları hirsəndirməmək üçün bir qisim apotropeik aktlar icra etmişlər. Çünki insanlar inanmışlar ki, narahat edilmiş ruhlər hirsənlərək onlara xətər, sədəmə toxundura bilərlər.

Azərbaycan qadınları şər qüvvələrin xüsusilə fəal olduğu axşam vaxtı ev süpürərkən

Toy evi süpürürəm,

yaxud

Zibil çöldə,

Bərəkət öydə —

ovsunlarını söyləməklə, fikrimizcə, narahat etdiyi ruhlərin hirsənləməyinin qarşısını almağa çalışırlar.

Bundan başqa, "süpürgə şər qüvvələrə qarşı qoruyucu həmayil" (198; 156) kimi istifadə edilir. "Lələ haqqında rəvayət" də beşiyin altının süpürülməsi tilsimin sınımasına - mayası daşdan yoğrulmuş uşağın yenidən daşa dönməsinə səbəb olur (10; 338). Araşdırdığımız halda da, fikrimizcə, uşağın gec gəzməsinə bəd ruhlərin, şər qüvvələrin əməli kimi yanaşan insanlar zir-zibili süpürərkən onları (şər qüvvələri) neytrallaşdırdıqlarına inanır və uşağın ayaq açacağına ümid bəsləyirlər.

Bütün digər mərasimlərdə olduğu kimi, doğum mərasiminin də mühüm komponenti özünəməxsus xörəklərdir. Bu xörəklərə qeyri-adi əlamətlər - məhsuldarlıq, apotropeiklik, şəfaverici keyfiyyətlər əsəlanır.

Qadının azad olması xəbəri çıxan kimi onun üçün quymaq bişirirlər. Quymaqla yanaşı Abşeron və Şirvan zonasında balla yumurta qayğanağının bişirilmə halları da geniş yayılmışdır. Hər iki xörəyə uyğun olan ədəviyyatlar da vurulur. Bu xörəklər yüksək kalorili, isti təbiətli, qızdırıcı xüsusiyyətlərə malikdirlər. Təəccüblüdür ki, SMOMPK-da Səlyan qəsəbəsinin adətlərini dərc etdirmiş N.Kalaşev quymağın yüngül xörək olduğu üçün zahıya yedizdirildiyini söyləyir (200). Halbuki, yağ, un, habelə zəncəfil kimi qızdırıcı ədəviyyatın qatıldığı xörək heç zaman yüngül sayıla bilməz. A.Zaxarov isə, yumurta ilə baldan ananın südünün çoxalacağı inamına əsasən məhz bu ərzaqdan istifadə edildiyini söyləyir (178; 7).

Dünyanın bir çox xalqlarının bu mərasimə uyğun kulinariyası mövcuddur. Ruslarda bu mərhələdə həyata keçirilən "qadın sıyığı" adlanan bir mərasim və xüsusi olaraq bu mərasim üçün hazırlanan təəm-qarabaşaq sıyığı mövcuddur. Maraqlıdır ki, möhkəm duzlanmış və istiotlanmış bu xörəyi yeni doğulmuş uşağın atasına yedizdirirlər (102; 86). Xristianlıq bu mərasimi rəsmiləşdirərək xüsusi təqvimə bağlanan (26 dekabr) mövsüm mərasiminə çevirmişdir. Hər il bu gün bütün mamaçalar və həmin il uşağ dünyaya gətirmiş qadınlar kilsəyə yığılaraq bir-birini mərasim sıyığına qo-

naq edir və Məryəm anaya dua oxuyurlar (321; 103). Taciklər bu zaman "ord biyron" (quymaq) və "tuxm biyron" (omlet) bişirirlər (306; 116). Xarəzm özbəklərində ciddi rıyaət edilən bir qayda mövcuddur — zahının birinci xörəyi kərə yağında qızardılmış yumurta olmalıdır (314; 193). Düzənlik taciklərində isə quymağı doğuşu qəbul etmiş momo üçün bişirirlər. Quymağın yeyilməsi isə xüsusi mərasimlə müşayət edilir. Bu mərasimdə yalnız yaşı keçmiş qarılar iştirak edir. Yenidən ana olmaq istəyən cavan gəlinlər habelə qızlar bu mərasimə buraxılmırlar. Quymağın belə bir şəraitdə yeyilməsi düzənlik taciklərində bu təama mərasim funksiyasından başqa, magik keyfiyyətlər də əşlandığını göstərir (294; 20).

Qırğızlar gözaydınlığına gələn qonaqları quymağa qonaq edərlər (87; 104). Anadolu türkləri də doğumdan sonra zahıya şərbətlə yanaşı yumurta verirlər. Qumuqlarda bu mərasim xörəyi balla yeyilən "taxana" adlanır (139; 279).

Bu mərasimdə unla bişirilmiş xörəkdən istifadə artıq qeyd etdiyimiz — onun (yaxud buğdanın) məhsuldarlıq, bolluq anlayışları ilə assosiativ anım yaratmasındandır. Digər tərəfdən, qədim türklərin (əsasən altay və teleutlar) Umayı dəvət edərkən onun üçün bişirdikləri xörək məhz yağda bişirilmiş undur. "Salamat" adlanan bu təəm Azərbaycan türklərinin "quymağı" ilə tərkibinə görə eyniyyət təşkil edir (171; 135). Şimal yakutları doğum mərasimində zahı üçün məhz bu təəm bişirirlər (152; 135). Bu təəm ruhlərin ən sevimli qidası hesab olunur.

Yumurtanın bişirilməsini tədqiqatçılar (Q.Snesaryov, L.Firşteyn) L.Şternberqin müəyyən etdiyi "universal törəmə motivi" ilə əlaqələndirirlər (331; 114). Yumurtanın ritual təəm səviyyəsinə qaldırılması onun canlı həyatın simvolu kimi qəbul edilməsindəndir. Yumurtanın balla, yaxud şərbətlə verilməsi də magik mənalandırıla bilər (bal-şirin həyat, yaxşı güzəran bəxş edən bir vasitə kimi qəbul edilə bilər).

Doğum mərasimində xüsusi xörəklə qeyd edilən bir adət də var. Uşağın dişi çıxmağa başlayanda ona hədik bişirirlər. Hədiyyə yeddi növ paxlalı və dənli bitki tökürlər: buğda, mərci, lərgə, lobyə, qaragöz lobyə, qarğıdalı, noxud. Hədiyyin bişirilməsi imitativ magiyanın - təqlidi sehri təzahürüdür. Bişirilməzdən bir gün əvvəl bütün bu nəsnelər suda isladılır. İslanmış dənler çirtləməyə başlayır və insanlar inanırlar ki, bu dənler çirtlədiyi kimi, uşağın dişinin yeri də çirtləyəcək və diş uşağa əziyyət vermədən çıxacaq. Bu hədikdən birinci pay quşlara atılır. Bu adətin mifoloji kökləri vardır. Ehtimal ki, azərbaycanlılar arasında Umay ilahəsinin zoomorfik (quş şəklində) təsviri hədiyyin quşlara atılmasına — yəni Umay ilahəsinə qurban, yaxud pay verilməsinə səbəb olur. Farslarda da "Danduni" adlanan, hədik ilə tərkibinə görə eyniyyət təşkil edən bu mərasim xörəyini ilk olaraq göyərçinlərə atırlar (319; 333). Hədik quşlara atıldıqdan sonra səbəbkara dadızdırılır.

Burada artıq kontagioz magiya — təmas sehri öz təsirini göstərməyə başlayır: bu dənilərlə təmasa girən uşağın damağı da onlar kimi asanlıqla çırtılmalıdır. Sonra hədiyi qohum-qonşuya paylayırlar. Hədik payı alanlar öz növbəsində uşağın dişinin asan çıxması üçün dua edirlər. Z.İ.Yampolski azərbaycanlılarda hədik bişirmə mərasiminin xüsusi ovsunla müşayiət olunduğunu göstərmişdir: “Ata-ana mənim beşiyimi sındıraraq ocağa atın. Mənə hədik bişirin ki, dişlərim asan çıxsın” (336; 74). Fərqli variantına B.Abdullada rast gəldiyimiz (Burada uşağın dilindən belə söylənilir: “Əgər mənim valideynlərim bilsələr ki, dişin çıxmağı mənə necə əziyyət verir, mənim beşiyimi satıb mənə hədik bişirərdilər” (86; 125)) bu nümunə ovsun olmayıb, uşağın dişini çıxan zaman hədik bişirməyin vacibliyini bildirmək üçün yaradılmış bir epizoddur.

Dənli bitkilərin məhsuldarlıq, bolluq, bar-bərəkət kimi sabit semantik yükə malik olması bir çox alimlər tərəfindən qeyd edilmişdir. (L.Lavrentyeva, A.Potebnya, Y.Kaqarov, S.Tokarev və b.) N.M.Listova isə daha dərin gedərək, dənilələrin girdə quruluşu və sarı rəngə (günəş kimi) malik olmasını, (noxud, buğda, qarğıdalı, mərci) onları məhsuldarlıq simvolu kimi qəbul etməyə əsas verdiyini söyləmişdir (226; 164). L.Şternberg də sarı rəngin günəşlə assosiativ anım yaratmasını qeyd etmişdir (331; 506). Xüsusi məhsuldarlıq — artım qüvvəsinə malik dənli bitkilərin məhsul bolluğu almaq üçün (imitativ sehr) bişirilməsi hallarına Asiya—Avropa xalqlarında rast gəlinir. Şərqi slavyanlarda eyni tərkibə malik kutya əcdad kultu ilə əlaqələndirilir və buna görə də yas və ölümləri yad etmə mərasimlərinin ayrılmaz atributu kimi çıxış edir. Yuqoslavlının varitsa, vara, bolqarların varvara adlandırdığı bu xörəyi serblər və rumınlar yeni il və ölümləri yad etmə mərasimlərində bişirirlər. Orta Asiyada tərkibi yeddi növ dənli bitkidən ibarət “quja” da mərasim xörəyi olub yeni il — Novruz ərəfəsində bişirilir. Məhz buna görə bəzən — “nauruz quca” adlandırılır (286; 215). Analogi olaraq, Azərbaycanda şiə müsəlmanları Kərbəla şəhidlərini yad etmək üçün aşura günü hədik bişirirlər. Tərkibinə görə hədik qədim yunanların panspermiyasını — Apollona və Demetraya qurban verilən qidanı xatırladır (226; 164).

Taciklər uşağın ilk dişini çıxmağa başlayanda noxud və paxlalı bitkilər bişirirlər, yaxud buğdanı qovuraraq qohum-qonşunu qonaq edirlər. Sonra uşağı otuzduraraq üstünə ərək qurusu (yenə də girdə forma və sarı rəng) və qovurğa ataraq xüsusi ovsun oxuyurlar (306; 131).

Orta Asiya türklərində “diş-toy” adlanan bu mərasim özünəməxsus yeməklə müşayiət edilir. Bu, qoyunun kəlləsinin bişirilməsindən meydana gələn “kəllə-şorba”dır. Bişirməzdən əvvəl qoyunun başını çənələrindən tutaraq iki yerə bölürlər (314; 201).

Özbəkistanda yaşayan taciklərdə yerli türk əhalinin təsirilə bu mərasim-

də (mərasim “dəndon bəror” adlanır) qoyun kəlləsi bişirirlər (306; 131). Bu mərasimdə qoyunun bişirilməsini tədqiqatçılar (A.Firşteyn, Q.Snesaryov, B.Abdulla) bu heyvanın Orta Asiya inamlarına görə qoruyucu hamı heyvanlardan olması ilə izah edirlər. Bizcə, qoyunun həm də artımlı heyvan olması diş çıxarma mərasimində məhz bu heyvanlardan istifadə edilməsinə səbəb olmuşdur. Ehtimalımızı M.Seyidovun “qədim türkdilli xalqlarda qoyun məhsuldarlığın, artımın zoomorfik totemi olmuşdur” (71; 64) fikri sübut edir. Gördüyümüz kimi, hər iki halda mərasim üçün xörək qədim insanların məhsuldarlıq, bar-bərəkət, artım inamları ilə əlaqədar olan nəşnələrdən (istər dənli bitkilər, istər qoyun) hazırlanır.

İlk dişin çıxmasına Sibir xalqlarında insanın həyatında baş verən mühüm hadisə kimi yanaşırlar. İnanırlar ki, ilk diş çıxanda uşağın bədənində həyat gücü bərqərar olur. Selkuplar bu zaman xüsusi mərasimlə yanaşı, bütün həyatı boyu saxlanılacaq bir gələcik hazırlayırlar (251; 175).

Mən bir əziyyətlə başa gələn bu diş düşərkən də xüsusi bir ritualın yaranmasına səbəb olur. “Azərbaycanda ilk düşən dişini birinci hansı quş görsə ona müraciətlə:

*Quş, quş
Köhnə dişini götür,
Təzəsini gətir —*

deyə atırlar“. Abşeronda düşən dişini dama ataraq “qarğa gəl bu dişini apar, təzəsini gətir” — sözlərini söyləyirlər. İlk dişin quşa atılması halma taciklərdə də rast gəlmək mümkündür. Dişini dama ataraq

*Akka, akka
dandona bər
dandon bürünc
biyor (306; 131)*

*Quş, quş,
dişini apar,
bürüncün gətir —*

deyirlər.

Azərbaycanın bir çox regionlarında, o sıradan Şirvan zonasında isə düşmüş dişini siçan deşiyinə ataraq:

*- Siçan, siçan,
mənim balta dişim sənin,
sənincə dişini mənim —*

ovsununu oxuyurlar.

Taciklərin bir qrupunda da dişini siçana atılma faktı qeydə alınmışdır.

*Muşak, müşak
dandon te
xırmane gül
meydon te (306; 131)*

*Siçan, siçan
diş ver
xırman dolu
gül ver.*

Dişini siçana (yaxud siçovula) atılması dünyanın bir çox xalqlarında rast gəlinən universal haldır. Hətta Sakit Okean adalarında yaşayan tayfalar-

dan biri Azərbaycanda oxunan ovsuna uyğun bir formul dilə gətirir:

Большая и малая крысы

Böyük, kiçik siçovullar

Вот мой старый зуб

Mənim köhnə dişimi götürürün

Прошу вас дать мне новый

Mənə yenisini verin

C.Frezerin qeyd etdiyi kimi, dişlə sahibi arasında simpatik əlaqə mövcuddur (315; 44). Dişin hara gəldi atılması onun pis, eybəcər dişli heyvanların əlinə keçməsinə səbəb olacaq. Bu halda çıxan yeni dişlər həmin heyvanın dişlərinə oxşayacaq. Bunun qarşısını almaq üçün diş əksər hallarda siçan deşiyinə atırlar. Çünki siçan sağlam, iti dişləri ilə məşhurdur (təsədüfi deyil ki, siçana “kəsəyən” də deyirlər). Deməli, dişin siçan deşiyinə atılması diş sahibinin də iti, ağ, kəsici dişlərə sahib olmasına şərait yaratmalıdır. Almanlar isə bu yolla uşağı ömürlük diş ağrısından xilas etdiklərinə inanırlar (315; 44).

Sibir xalqlarında düşmüş diş itə atırlar (251; 173). Dişin itə atılması itin ən sağlam, iti dişlərə malik olması inamından irəli gəlir. Digər tərəfdən, N.Alekseyevin göstərdiyi kimi, Sibir xalqlarında itlərə bəd ruhların gəlişini duyan və bəd ruhlardan qorunmağı bacaran - “kesbəkçilər” kimi yaşayırlar (91; 101). Dişi itə atmaqla Sibir türkləri onun dişdən uşağa qarşı istifadə etməyəcəyinə inanırlar.

Kərkük türkmənləri isə düşmüş dişdən xüsusi mantik əməliyyat aparmaq üçün istifadə edirlər. Dişi ikicanlı qadın olan evin damına ataraq oğlan doğulacağına inanırlar (20; 29).

Doğulan andan uşaq və ana müəyyən karantinə düşürlər. Onları ətraf mühitdən və adamlardan təcrid edirlər. Bu təcridə bir tərəfdən onunla əlaqədar ki, qadın və uşaq bu dövrdə bəd ruhların təsirinə daha çox məruz qalır və onları qorumaq, mühafizə etmək lazımdır. Digər tərəfdən, qadın bu periodda sakral cəhətdən natəmiz (haram) sayılır və təmasda olduğu hər şeyi murdarlaya bilər, yaxud üstünə ağırlığını tökə bilər.

Bu təcridə müddəti müxtəlif xalqlarda fərqlidir. C.Frezer 20 günlük, 2 həftəlik, 3 aylıq təcridə dövrlərini təsvir edir (315; 202).

Azərbaycanlılarda bu təhlükəli dövr 40 gün - çillə hesab olunur (“Zahının qəbri 40 gün açıq olur” məsəli də mövcuddur). Çillə dövründə qadın və uşaq qırxlı və ya çilləli sayılırlar. Bu dövrün əsrlər boyu öz tabuasiya sistemi formalaşmışdır:

— 40 gün zahı tək buraxılmaz

— Zahı və uşaq olan evdə 40 gecə çıraq yandırmaq lazımdır

— Uşağın paltarları bayıra asılmaz, suyu ayaq altına tökülməz. Bu suyu barlı ağacın dibinə tökmək lazımdır.

— Yağışlı gündə paltarları çölə sərmək olmaz, əks halda uşağın üzü çilli olar.

— Uşaq güzgüyə göstərilməz, yoxsa üzünü balaca qalar.

— Dırnaqları kəsilməz. Yoxsa ömrü qısalar.

Qırxlı uşaq olan və yad adamlar girməz, əks halda uşaq basılar. Bunun baş verməməsi üçün uşaq başqa otağa aparılır, qonaq girdikdən sonra onun üstünə gətirilir.

— Uşaq olan otağa isti çörək, çiyət də gətirmək olmaz. Onda uşağın başı böyük, bədəni balaca olar.

Bu dövrdə zahının mütləq riayət edəcəyi tabu-qadağa qırx basması ilə əlaqədardır. Qırxlı qadın hüsr yerlərinə, qəbiristanlığa getməməlidir. Qırxlı qadın digər zahı ilə, yaxud təzə gəlinlə görüşə bilməz, əks halda hər ikisi qırxla düşə bilər. Qırxlı qadın habelə barlı ağacın üstünə getməz, barlı ağac bardan kəsilə bilər.

Bu cür tabulara yalnız azərbaycanlılarda deyil, digər xalqların folklor yaddaşında da rast gəlmək mümkündür:

— Lohusa qadın kırk gün dışarı çıkmaz

— Kırkı çıkıncaya dek çocuğun bezleri dışarı asılmaz

— Gece dışardan gelenler, lohuşa ve çocuğun yanına gitmez

— Zahını və uşağı otaqda tək qoymazlar

— Çillə müddətində zahı ilə uşağı gecələr işıqsız qoymazlar

Doğuşdan qırx gün sonra uşağın bu və ya digər xəstəliklərə tutulması məhz bu tabuların istər bilərəkdən, istərsə də bilməyərəkdən pozulması ilə izah edilir. Məs., özbəklərdə uşağın başındakı sağalmaz yaralar “çillə” adlanırsa (314; 193) (taciklərdə bu xəstəlik “çilqay bəmor” kimi tanınır), Orta Asiya yəhudilərində bu qırx gündə uşağın tutulduğu qızılca eyni adı daşıyır (97; 159). Anadolu türklərində bu xəstəliklərin “qırx” adlanan ruh tərəfindən törədildiyinə inam mövcuddur (277; 212). Taciklər körpənin yoluxduğu bütün iltihabi xəstəlikləri “çillə” adlandırırlar (305; 253). Bu dövrdə xəstələnmiş zahını və uşağı bəzən “həmzətli” də adlandırırlar. Farsların təsəvvürlərinə görə həmzad-uşaq doğulan an onun yanında peyda olan cinin adıdır. Məhz bu cin yeni doğulmuş körpəyə xəter toxunduraraq onu xəstə edir (319; 269). Azərbaycan folklor yaddaşında həmzad qadınlar bərəsində də bir qisim yasaqlara rast gəlmək mümkündür:

— Həmzad qadınların 40 gün üstünə getmək düzgün hesab edilmir. Bu halda uşağa xəter toxunulacağından ehtiyat edilir. Kiminsə həmin evə girməsi üçün ana və uşaq başqa evə getməli, sonra ikisi də birliktə həmin adamın üstünə daxil olmalıdı. Bununla da xətanın sovuşduğu güman edilir.

— Həmzətdi qadınların və həmzətdi uşaqların zahı qadınların üstünə bilə biləcəyi düşmənçilik hesab edilir. Çünki belə olanda həmzətin zahı qadına keçdiyi güman edilir.

Bütün bu halların qarşısını almaq üçün apotropeik və katartik məqsədlərlə bir qisim magik və simvolik aktlar icra edilir. Apotropeik məqsədlə azərbaycanlılar “uşağı on və qırxdan çıxarırlar. Hər birində öz sayına görə:

onunda on, qırkında qırx dənə arpa, yaxud buğda başından töküllər“. Ağbaba regionunda qeydə alınmış bu ayini Borçalıda uşağı qara parçanın üstünə oturmaqla icra edirlər. Taciklər isə suya qırx deyil, yeddi ədəd buğda atırlar (bundan başqa həmin suya bar-bərəkət, var-dövləti simvolizə edən nəsnelər — gümüş, qızıl, torpaq, xəmir atılır. Anadolu türkləri isə suya qırx ədəd fındıq böyüklüyündə daş atırlar).

Katartik məqsədlərlə isə, qırxa düşmüş ana və uşağı qırxaçar camından su tökməklə paklayırlar. Dağıstan tərəkmələrində “qırx tökə” adlanan bu mərasimdə:

<i>İtdən, pişikdən</i>	<i>gətsin</i>
<i>insandan,</i>	<i>töküyüm bu</i>
<i>bu xəstəlik</i>	<i>su kimi axsın —</i>

ovsununu söyləyirlər (138; 209). Azərbaycanlıların çilləkəsmə ovunu isə belə səslənir:

<i>...Bəni-adəmdən, bədəsil</i>	<i>...Gələn havanı</i>
<i>heyvandan</i>	<i>Dəyən qadını</i>
<i>Cindən, şəyatından</i>	<i>Qarı düyən çilləni</i>
<i>Axar sudan, baxar sudan</i>	<i>Kəsdim, atdım bucağa.</i>
<i>Yeddi yol ayırıcından...</i>	

Verbal magiya ilə yanaşı, çilləkəsmə mərasimində bir qisim vasitələrdən də istifadə edilir. Bu halda, “uşağın ayağın yeddi irəh sapınnan bağlayıllar, aparıllar çoban çilləsin kəsir“. Qırğızlarda isə ağ və qara rəngli saplardan qalın, zahının boyu qədər kəndir toxuyurlar, türkçəarəçi qadın (“əmçi kəmpir“) bu kəndiri kəsərək yandırır (87; 93). Bununla da, zahının qırxdan çıxdığına inanırlar.

Əgər qadınlar qırxa düşmənin ölü səbəbindən baş verməsindən şübhələnilərsə, onda bu mərasimin fərqli vasitələri meydana çıxır. —“Gedillər həməni yası olan ölünün qəbrindən birəz torpax gətirip töküllər uşağın başına. Onda uşağın çilləsi kəsilir“. Anadolu türklərində köynəyi ölünün qəbrinin üstündə saxlayan sonra körpəyə geyindirirlər (277; 212). Taciklər isə uşağın köynəyini ölü suyu ilə yuyaraq qəbrin üstündə qurudur, sonra uşağa geyindirirlər (305; 253). Qumuqlarda “qırx bolqan“ xəstəliyi zamanı uşağı ölü suyu (ölünü pak edərkən istifadə edilmiş su) yığılan qabın altından keçirirlər (139; 332). Orta Asiya yəhudiləri isə bu suyu uşağın üstünə tökürlər və körpəni yeddi dəfə meyidin üstündən keçirirlər (97; 153).

Uşağı dəmgil gözlərdən mühafizə etmək üçün alınə və yanaqlarına ağacın külündən, yaxud yandırılmış üzəriyin qarısından sürtürlər. Nivxlərdə də identik ayinin icrasına rast gəlmək mümkündür (251; 172). Qırğız uşaqlarının paltarlarının sağ çiyinə tikilmiş xurcunun içində kül olur (87; 104). Tacik türkçəarəçi qadınları iltibaha məruz qalmış süd vəzilərinə ağacın külündən sürtməklə sağaltmağa çalışırlar. Uşağı gözdəymədən qoru-

maq üçün xüsusi ovsun oxuyaraq onun alınə kül sürtürlər (305; 253). Özbəklər isə göbək düşəndə körpənin göbəyini, alınə, boynunu, küllə sürtərək bu ovsunu söyləyirlər:

Bisimillahir rəhmanir rəhim
dağ, dağ, dağ
yəmləmək məndən
qatıb qalmağ səndən (307; 355)

Dağıstan tərəkmələrində isə gözdəyməkdən şübhəli bilinən adamların paltarından bir parça kəsərək yandırıp uşağın üzünü və alınə qaralayırlar (138; 209). Qumuqlar isə ocaqdan kömür götürərək şübhələndikləri adamın adı ilə adlandırır, bu kömürü suya ataraq əzib külünü uşağa sürtürlər (139; 333). Bu aktə kömürün suya atılması ilə kömür kimi qızmış bədnəzərin su ilə söndürülməsi nəzərdə tutulmuşdur. Bütün hallarda uşağın üzünün qaralanmasına gəlincə isə, Y.Kaqarov bu ayinləri apotropeik səciyyəli hesab edir (198; 359). Y.Novik isə bu prosesi həyata keçirməklə uşağı evin müqəddəs ocağına təhkim edilməsinin, bərkidilməsinin nəzərdə tutulduğunu göstərir (251; 172). Fikrimizcə, bu akt apotropeik səciyyədən çox, ekzapatetik məzmun daşıyır. Belə ki, kül sürtülməsi ilə bəd ruhları, şər qüvvələri aldatmaq, çəşdirmaq niyyəti güdülür.

Azərbaycan folklorunda doğum mərasiminə daxil edə biləcəyimiz poetik mətnlər də mövcuddur ki, bu örnəklər son dövrlərə qədər uşaq folkloru daxilində tədqiq edilmişdir. Əslində “Uşaq folkloru“ istilahı yaranan gündən bu örnəklərin tədqiqatında iki istiqamət (və bu istiqamətin tərəfdarları) formalaşmışdır. XX əsrin əvvəllərində T.S.Vinoqradov uşaq folkloruna yalnız uşaq mühitində mövcud olan mətnləri aid etməyin tərəfdarı kimi çıxış etmişdir. İ.O.Kapitsa isə bu istilah altında həm də böyüklərin uşaqlar üçün yaratdığı mətnlərin öyrənilməsinə də təklif etmişdir (252; 36). Keçmiş Sovetlər Birliyinin əksər respublikalarında olduğu kimi, Azərbaycan folklorşünaslığında da ikinci istiqamətin tərəfdarları mövcud olmuş, son dövrlərə qədər işıq üzü görmüş bütün folklor nəşrlərində böyüklərin yaratdıqları folklor örnəkləri də “uşaq folkloru“ bölməsinə daxil edilmişdir. Təqdirəlayiq haldır ki, artıq əsrin sonlarında nəşr edilmiş folklor antologiyalarında müəllifi dolayısı ilə bizi maraqlandıran layla və nazlamalar adıçəkilən bölmədən kənarə verilmişdir. Bu da təbiidir. Çünki “uşaqların qeyri-fəal iştirak etdikləri layla və oxşamalar onlara rəğməni yaransa da, böyüklər tərəfindən yaradılır... Sözüni həqiqi mənasında laylaları qoşanlar da, onlara musiqi bəstələyənlər də, onları oxuyanlar da analər özləri olmuşlar“(9;21). Bu dilemma ilə bağlı maraqlı təkliflərdən biri M.V.Osrina tərəfindən verilmişdir. Müəllifin fikrincə, funksional kriterilərə görə uşaqlar üçün folklor və uşaq folkloru fərqləndirilməlidir (254; 34). E.S.Litvin isə bu örnəklərə “ailə-qadın lirikası ilə uşaq folkloru arasında

keçid janrı“ kimi yanaşır (227; 58).

Doğum mərasiminin poetik mətnləri içərisinə daxil edilən laylalar folklorunda sırf ana-qadın yaradıcılığının məhsulu kimi diqqəti cəlb edir. Əgər bayatılar, alqış-qarğışlar, nazlama-arzulamalar bəzən ailədə nisbətən yaşlı kişi nəslə tərəfindən söylənə bilər, nənəni-beşik başında ana qəlbinin dərinliklərindən süzülən, övladına məhəbbətlə yığrulmuş kövrək, həzin laylalar söyləmək yalnız qadın-analarımıza xas olan xüsusiyyətdir.

Rus folklorşünaslığında A.N.Martınova tərəfindən bu örnəklərin mükəmməl təsnifatı aparılmışdır:

I imperativ nəğmələr (tələb, arzu ifadə edənlər):

1. uşağa arzular a) yuxu, sağlamlıq, boy-buxun; b) sözbəxan olmaq; v) ölüm
2. müxtəlif canlılara xahiş və tələblə müraciət a) uşağa yuxu, sağlamlıq verilməsinin xahişi; b) uşağı qorxuzmamaq xahişi

II nəqli nəğmələr:

- 1) uşaq; 2) adamlar; 3) heyvanlar və əşyalar barədə

III başqa janrlardan keçmə nəğmələr

IV ədəbiyyat mənşəli nəğmələr (yəni müəllifi belli olan nəğmələr — A.R.) (237; 103)

Rus folklorunda mövcud olan beşik nəğmələrini məzmunu etibarilə tam əhatə edən bu təsnifatı müvəffəqiyyətlə Azərbaycan beşik nəğmələrinə də tətbiq edə bilərik.

A laylay, gülüm laylay,
Gülüm bülbülüm laylay.
Böyü sənin sayəndə,
Mən də bir gülüm, laylay.

A laylay, quzu laylay,
Dilimin sözü laylay.
yaxud Böyü, sən ol dayağım,
Ananın gözü laylay —

tipli nəğmələr imperativ nəğmələrin birinci bəndinə aid edilə bilər. Rus folklorunda sırf yuxu və yuxugörmə ilə ilgili mifik obrazlara müraciət edilən ikinci bənddən fərqli olaraq, Azərbaycan beşik nəğmələrində mücərrəd mifik məfhumlara deyil, daha çox Allaha bu və ya digər arzularla müraciət əks olunmuşdur:

Unumuzu ələdim
Üst-başımı bələdim
Bu balama Tanrıdan
Can sağlığı dilədim.

Leyla edərəm naçar
Leyla dərd ögün açar
Xudama çox yalvarram
Bəlkə dərdüvdən keçər

Laylalarda qadın-analar müxtəlif diləklərini əsasən Allaha müraciətlə söyləyirlərsə, Qarabağ folklorunda Həzrət Əliyə müraciətlə söylənilmiş bir örnək də qeydə alınmışdır (Təbii ki, bu müraciət örnəyin Əli kultunun gücləndiyi XV əsrdən sonra yarandığından və müəllifinin şiə məzhəbinə qulluq etdiyindən xəbər verir).

Layla çağlam adına
Əli yetsin adına

Əli yetsə adına
Məni də sal yadına.

Gördüyümüz kimi, A.N.Martınovanın təsnifatının birinci bölgüsünə daxil edilən örnəklərdə ananın uyutmağa çalışdığı övladına arzuları: boya-başə çatması —

Balam, gəl toyun görüm
Sərvi tək boyun görüm;

ailə sahibi olması —

O gün olsun toyunda
Oxutdurum aşığı;

yaxud

Sənə toy büsat qurum
Toya gəlsin el balam;

ata -anasına dayaqlı olması —

Hayda, hayda, haydası

Hayda, hayda, haydası

Kaşan tier paydası

Haçan dəyər faydası

Yaz tiymese, küz tier (noğaylarda)
(141;114)

Yaz dəyməsə, payız dəyər

elinə-obasına arxa olması —

Elimizə arxa ol
İtməsin əməyim də;

bir sözlə, uşağın gələcəyi barəsində fikirləri, habelə sırf layla söylənən vaxta uyğun psixoloji anımları

İntizaram yatasan
Mən də bir yatam, laylay —

və arzuları —

Gül yastığın içində
Şirin yuxu tapasan —

əks olunmuşdur.

Nəqli nəğmələrdə isə ana-qadın birinci bənddən fərqli olaraq arzu və istəklərindən deyil, baş vermiş, yaxud baş verəcək hadisələrdən məlumat verir. Azərbaycanlıların: -

Laylası var balamın
Yuxusu var balamın

Uzaq ağır səfərdə
Atası var balamın —

və ya, qırğızların

Anjinaydın bos talada
El ıldıya tüşək
arpa, buday bişək
astına tokum salayın
üstünə çapan jabayın
Almatı ketken atandı
kaydan istep tabayın

Əncinayın boz talasına
El yaylağa düşəcək
arpa, buğda bişəcək
altına yəhər salım
üstünə qapan geydirim
Almatıya gedən atanı
hardan istəyib tapam

ay, janım, ıylaba — (87; 118) ay canım, ağlama.

məzmunlu örnəklərini nəqli nəğmələr sırasına daxil edə bilərik. Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış zamanədən, taledən şikayət motivli nəğmələr də məhz bu bölüme aid edilə bilər. Uşağı yatızdırmağa çalışan ana-qadın artıq məlum olan laylaları söyləməklə kifayətlənməyərək, arabit öz həyatından, taleyindən acı şikayətləri söyləyib improvizə edir. Təsadüfi deyil ki, rus folklorunun laylaları da daxil edilməklə üç janrı istifadə məqamında yaranıb transformasiya edildiyinə görə "improvizasiya janrları" adlandırılmışdır (106; 71). Azərbaycan laylalarında improvizənin mövcudluğunu XIX əsrdə SMOMPK-da dərc edilmiş müəllifi A.Zaxarov olan məqalənin bir fraqmenti sübut edir: "Hər bir ana körpəsinin beşi başında həyat şəraitinə, yaxud söylənən zamanın əhvali-ruhiyyəsinə uyğun nəğmələr qoşur" (178; 100). Müəllif bir dəfə şahidi olduğu laylanı yenidən eşitmək arzusunda olsa da, "uşaqla danışırkən ağına nə gəldiyini yadda saxlamaq olarmı", cavabını alır. Bu cür nəğmələrdən biri adıçəkilən SMOMPK məcmuəsinin XVIII buraxılışında dərc edilmişdir:

*Körpə balam cənnət quşu
Anası-qarabaşı, atası-çöllər quşu.*

Qadın improvizasiyalarının məhsulu olan laylalar zaman keçdikcə cillənlənərək bədii dil və forma baxımından mükəmməl örnəklərə çevrilirlər.

Zamanədən və taledən şikayət məzmunlu:

*Dağlar başı qar oldu Ərim kaftar olsa da
Yad ev mənə dar oldu Balam mənə yar oldu.*

Yaxud qumuqların

*Layla, balam, gözümlə layla "Şax" deyib yağış yağır
"Şax" dep yavaqan yanqur, layla "Tap" deyib damcı damır
"Tap" dep tamaqan tamcı, layla Urvalığa un da yox
Urpata da un da yox, layla Şorbaya duz da yox
Şorpaqa tuz da yox, layla Hamıya un deyib varsam
Xamuqa un dep darsam Bütün titrəyirəm
Titirey altı sanım Bəylərə işləyirəm
Baylaqa işləy turup Uşaqlarım acımdan ölürlər -
Acıdan ölə yaşlarım (139; 155)*

layla örnəyi də ikinci bölüme daxil edilməlidir.

Azərbaycan folklorunda yuxarıdakı təsnifatın üçüncü bölümünə daxil edilə biləcək örnəklər də mövcuddur. Bildiyimiz kimi, laylalar bayatının formasına görə deyil (layla formal cəhətdən bayatı ilə eyniyyət təşkil edir), məzmununa görə fərqləndirilən növlərindən (ağı, vəsf-hal) biridir. "Laylaların bayatılardan formal fərqi bayatılara əlavə olunan "Balam, laylay, a laylay", "Gülüm laylay, ay laylay", nəqəratıdır" (84; 136).

Bu refrenlərlə ilgili onu söyləmək lazımdır ki, başqa xalqlarda da möv-

cud olan (ruslarda, bayu «bayuşki, bayu», "lyuli-lyuli", "kaçi-kaçi", taciklərdə "o dilu, dilu", qırğızlarda "aldey, aldey", "aay, aay, bala", yakutlarda "bieley, bieley", Kərkük türkmənlərində "leyla, balam, leyla", "üllə, balam, üllə", və s) və laylanın quruluşunda dominantlıq təşkil edən nəqərat bu janrın ibtidada mövcud olmuş ilkin nümunələri hesab edilə bilər. Əslində uşağı uyudan da bu refrenlərdəki "yuxugətirən" səs düzümüdür.

Təsadüfi deyil ki, layla bilməyən qadınlarımız bəzən bu refrenləri təkrarlayaraq vəziyyətdən çıxmağa çalışırlar.

Qeyd etdiyimiz kimi, layla bayatının məzmununa görə fərqləndirilən növü olduğu üçün bəzən sırf laylalarla yanaşı uyutma prosesində bayatılardan istifadə edilə bilər:

*Eləmi, mən dolanım, Tanrı səni saxlasın
Mən dönüm, mən dolanım. Sayəndə mən dolanım.*

Ovsunlar —

*Üzərriksən, havasan, Balama kəc baxanın,
Hər bir dərdə davasan. Gözlərini ovasan;*

(Bu örnək Şəkiddən toplanmış laylaların daxilində verilmişdir).

Nəzmlə söylənən alqışlar: —

*Oğul, min budağ ol sən. Südümlü halal etdim,
Gözümdə gəl dağ ol sən. Hər an üzü ağ ol sən;*

və qarğışlar: —

*Dolansın el başına, Səni istəməyənlər,
Sancılsın gül başına. Qalması il başına;*

Nəhayət, nazlamalar: -

*Tatan qız, ay tatan qız Gəldi, getdi atan qız
Dayın olsun qaynatan, qız Qaldı kür, qaynatan qız —*

eyni müvəffəqiyyətlə beşik nəğmələrinin funksiyalarını icra edə bilər.

Taciklərdə də sonuna qəliblaşmış refrenlər əlavə edilən "ruboi" adlı lirik nəğmələr beşik başında söylənilir (155; 140).

Nəhayət, dördüncü bölüme anaların layla əvəzinə körpələr üçün oxuduğu bəstəkar mahnılarını daxil edə bilərik.

XIX əsrin sonlarında A.Zaxarov Azərbaycan laylalarını məzmununa görə təsnif edərək iki qismə ayırmışdır. Müəllifin fikrincə, əgər oğlanlar üçün söylənilən laylalarda nikbin ruh hakimdirsə (A.Zaxarovun örnək kimi təqdim etdiyi laylalarda ana oğluna qurban-sadağa gedərək, onu bədnəzərdən qorumaq üçün molladan gözmuncuğu alır, atası ona Həccdən araqçın, kəmə, arxalıq gətirir, bu laylalarda ananın oğlunu çinarboylu, Tiflisə, Moskvaya, Təbrizə səfər edən tacir görmək arzusu yaşayır), qızlar üçün oxunan laylalar (burada isə ana qaragözlü qızının qarabaxlı olmaq qorxusunu dilə gətirir; bu laylalarda dam başına qonan qara qarğalar da gələcəkdə qızın qoca Hacınnın evində zərxdaralar içində bədbəxt olacağı xəbərini

gətirir) bir o qədər bədbin, qəmli-kədərli (178; 99). Müasir dövəmdə Azərbaycan folklor yaddaşında qorunan və hər axşam söylənən laylaları da müraciət obyektinə görə təsnif etmək mümkündür. Amma bu zaman kriteri-fərqlənmə əlaməti kimi laylanın bədbin və ya nikbinliyi deyil, örnəkdə işlənən məcaz sifətləri çıxış edəcəkdir. Belə ki:

Qızım ayqabaq olsun *İgidlikdə Həcərtək*
Telində daraq olsun *Elinə dayağ olsun.* -

örnəyində Həcərin bənzətməyə gətirilməsi, habelə ilk misradakı müraciət laylanın qız uşağına ünvanlandırıldığına heç bir şübhə yeri qoymur.

Laylay, a iki gözüm *Bıgıburma kişi ol*
Yaxana çiçək düzüm *Toyunda mən də süzüm —*

tipli laylalar isə, təbii ki, oğlanlar üçün nəzərdə tutulur.

Noqaylarda da beşik nəğmələri sırf qız və oğlan üçün, habelə ümumi — həm oğlan, həm də qız üçün söylənilən laylalara bölünür:

Aylanayım keteyim *Uykla gözüm yılama*
Aktan kaptal eteyim *Endi meni qıynama*
Kökden tüymə tüeyim *Yum gözündi uyklara*
Köyterin alıp süeyim *Uykı darman yanlara — (141; 114)*

Noqayların bu “beşik yır”ı (beşik nəğməsi) hər iki cinsə aid oxunursa, qaqaızların:

Nani, nani qızçıgızım
Sarı gözəl şu kuşcuğazım
Sarmaşar uyku sana
Kondu gecə tavana — (352; 183)

örnəyi birbaşa qızlara müraciətlə söylənilir.

Azərbaycan folklorşünaslığında, beşik nəğmələrinin tədqiqi sahəsində mühüm yeniliklərdən biri «Azərbaycan folkloru antologiyası»nın IV kitabında (Şəki folkloru) edilmişdir. Burada beşik nəğmələri “yuxlatmalar”, “oyatmalar”, “şikayət-laylalar”, «arzulamalar», “alqış-laylalar”, “qarğış-laylalar”, “inam və etiqadlarla bağlı laylalar”, “qurbanlar”, “bəsləmələr” kimi növlərlə fərqləndirilmişdir. (12; 383)

Sakit, yuxu gətirən notlarla oxunan beşik nəğmələrindən fərqli olaraq, doğum mərasiminə daxil olan digər poetik mətnlər daha yüksək tonla, nikbin əhvali-ruhiyyə ilə söylənən nazlamalardır.

B.Abdulla tərəfindən quruluşuna görə təsnif edilən bu örnəklər (86; 128) folklorşünaslıqda həm də məzmununa görə fərqləndirilmiş, “bəsləmə”, “arzulama”, “atlandırma”, “oxşama”, “bənzətmə” kimi növlərə bölünmüşdür.

Adından da görüldüyü kimi övladını dindirən ananın arzuları—

Balama qurban xalçalar
Balam nə vaxt əl çalar? —

formalı arzulamalarda; körpəni sevrəkən, oxşayarkən etdiyi hərəkətlər: -

Allah, bunu hop elərəm
Atub-tutub top elərəm —

tipli atlandırılmalarda; qurban verməyə hazır olduğu bitib tükənməyən nəsənlər: -

Düzəndə çaylar *Balama qurban*
Bir-birin haylar *Ulduzlar, aylar*

quruluşlu oxşamalarda öz əksini tapmışdır.

Böyüdükcə körpədə baş verən biofizoloji dəyişikliklər ananı sevindirirək: -

İki dişi çıxıb qabaqdan *İki dişi dörd olubdu*
Çörəyi çəkir tabaqdan *Canımıza qurd olubdu —*

kimi nazlama örnəklərinin yaranmasına səbəb olur. Bəzən uşağın etdiyi ilk hərəkətlər də öz poetik ifadəsini: -

Çeçəni çalsın əlləri *Yorulsa da yorulsun*
Yorulmasın qolları *Özgə bəbənin qolları —*

tipli örnəklərdə tapır.

İstər azərbaycanlıların, istərsə də digər xalqların doğum mərasimində özünə yer tapmış, çox cüzi bir hissəsini nəzərdən keçirməyə çalışdığımız magik-simvolik ayin və mərasimlər, rəngarəng tabu-yasaqlar yalnız ilkin ibtidai təsəvvür və inamların yaşadıcısı kimi deyil, həm də ana və uşağın çətin, qorxulu bir məqamda təhlükəsizliyini təmin etmək, onları qorumaq cəhdi kimi də qiymətləndirilməlidir. Məhz bu cür nəcib, humanist məqsədə yönəldiyindəndir ki, yaradılışından uzun zaman keçdikdən sonra belə bu ayin və mərasimlər, tabu və yasaqlar aktuallığını itirməyərək Azərbaycan qadınları tərəfindən qəbul edilir; gündəlik məişətdə tətbiq edilərək yaşamaq hüququ qazanır.

Toy mərasimi.

Qadınların xüsusi fəallığı ilə fərqlənən toy mərasiminin məişət törənləri içərisində özünəməxsus mövqeyi vardır. İnsanın sonrakı həyatına bilavasitə təsir göstərən, müsbət istiqamətə dəyişikliklərə səbəb ola biləcək toy, digər iki məişət mərasimindən daha çox ictimai məzmun daşması ilə fərqlənir. Belə ki, “doğum və ölüm fərdin (ötürülən obyektin) qohumları (ailə, nəsil) ilə ruhlar aləmi arasında kommunikasiyanı (rabitəni) modelləşdirirsə” (251; 182) başqa sözlə, birinci halda ruhlar aləmindən qiymətli nəsnəni alırsa, yas mərasimində isə əksinə qaytarırsa, toyda sadəcə olaraq iki kollektiv arasında əvəzlənmə - ötürmə münasibətləri baş verir. Bu münasibətlərin əsası isə çoxlu sayda ayinlərlə, rituallarla müşayiət olunaraq qoyulur. Doğum mərasimində olduğu kimi toy mərasiminin də hər zaman riayət olunduğu inam və sınımaları mövcuddur:

—*Gəlin evə gələndə barmağını bala, doşaba batırır onu evin uşaxlarınınan*

birinə yedizdirəllər ki, gəlin ailənin gözündə həmişə şirin olsun.

—Təzə gəlin cavan qızın kürəyinin ortasına əlini vursa, deyillər ki, tezdik-nən onun baxtı açılajax.

—Gəlin gələndə bir quru çörəyi avıp töküllər onun başına ki, uruzusu bol olsun. Hər kəs bu çörəh avıntısınnan yığıb yesə sağlam olar, heş vaxdı xəstə-lənməz.

—Gəlin köçəndə tūfəng atar, mis qaşığı mis qaba döyəllər ki, şər ruhlar gəlinə toxunmasın.

—Gəlin köçəndə başının üstə qırmızı, ya da ağ toyuq tutarlar. Deyəllər ki, qoy xoşbəxt olsun.

Naxçıvanda qeydə alınmış son inam - sınamanın mənşəyini şamanizmin “kuçurma” (köçürmə) ayininə bağlamaq mümkündür. Bildiyimiz kimi, Türkiştan şamanları xəstəni sağaltmaq üçün duaların köməyi ilə, guya xəstəliyi bir əşyaya, yaxud quşa, toyuğa, qoyuna, yumurtaya və s. köçürər-dilər (68; 37). Başqırd şamanları da xəstənin başının üstünə bu məqsədlə toyuq tutarlar (182; 53). Ehtimal ki, vaxtilə şamanların xəstəliyi köçürmək üçün xəstənin başına toyuq dolandırmaq ayinini azərbaycanlılar xəstə dey-il, amma bədxah qüvvələrin, şər ruhların təcavüzünə məruz qala biləcək gəlin üzərində qoruyuculuq məqsədilə icra etmişlər. Amma digər tərəfdən, toyuqdan istifadə ayinin başqa məqsədlərlə həyata keçirildiyini də söylə-məyə əsas verir. Özbək toy mərasimində də azərbaycanlıların bu adətinin bir qədər fərqli variantı yaşayır. Gəlin dalınca gedən bəyin əlinə anası xo-ruz, yaxud toyuq verir. Bundan başqa, qız evindən oğlan evinə gələndə xon-çaların birində qızardılmış xoruz da olur (285; 80). Toyuq slavyan toy mə-rasimində “mütləq ritual qida” sayılır. Qızardılmış toyuğun bütün qonaq-lar tərəfindən parçalanaraq yeyilməsi adəti ruslar arasında indi də yaşayır (127; 41). Həmçinin ruslarda “diri toyuq bəzən qızın cehizinin tərkibinə daxil edilirdi” (176; 58). Rus qadınlarının maraqlı bir bayramı — “троецы-плетница” da məhz toyuqla ilgilidir. Bu bayram üç dəfə cüce çıxarmış toy-uqların yeyilməsi və sümüklərinin basdırılması ayinlərini ehtiva edir. D.Zelenin bu bayramda büt-pərəstliyin qurbanvermə aktını (272;14), L.Çenskaya isə ibtidai totemizm qalığını görür (321; 108).

Fikrimizcə, istər rus və özbək, istərsə də azərbaycanlıların toy məra-simində rast gəlinən bu adətin mənşəyində toyuğa məhsuldarlıq - artım sim-volu kimi münasibət durur. Naxçıvanda bu ayini icra etməklə kontagioz — təmas sehrinə əsaslanaraq toyuğun artım gücünün gəlinə keçəcəyinə inanır-lar.

Toy mərasiminin rəngarəng tabu-yasaqlar sistemində qadınlarla, daha doğrusu gəlinlə ilgili, müasir dövrdə də mövcudluğunu qoruyub saxlayan bir qadağa yaşayır:

— Toydan sonra təzə gəlin müəyyən müddət evin kişlərinin xüsusilə, qayı-

natanın gözünə görsənməməli, onunla danışmamalıdır. Bu tabu-qadağaya Türkiştan türklərinin (209; 24), Sibir və Altay türklərinin (260;242), tacik-lərin (207; 6), habelə noqayların (141;105) və bir çox başqa xalqların toy mərasimində rast gəlinir. Altay türklərində gəlin qayınata və qayınlarla da-nışmamaqla yanaşı, onların adına uyğun sözləri belə işlətməməlidir. Bu tabu-nun təzə gəlinin danışığına göstərdiyi təsir N.Direnkova tərəfindən altaylarda qeydə alınmış bir lətifədə tamamilə aşkarlanır:

—Bir gəlinin böyük qayınlarının adı Su, Kol, Qoyun, Bөрü olur. Gəlin su dalınca gedəndə çayın o tayında kolum dibində bir qurdun qoyun yediyini görür. O, evə qaçaraq deyir: — Salnan keçilənin o tayında, baltalanann di-bində mələyəni ulayan parçalayıb (170).

Azərbaycanlılarda isə bu tabu:

— Qızım, sənə deyirəm, gəlinim, sən eşit, —

məsələnin yaranmasına səbəb olmuşdur. (Bu məsələnin noqay variantı belə səslənir: “Kızım, saqa aytaman, gəlinim sen tınqla” (141; 105)).

Bu tabunun mənşəyinə gəlincə isə, N.Direnkova bu qadağanı promis-kuitetin (promiskuitet-nizamsız cinsi münasibətlər məcmusu -47;206) qalığı kimi tədqiq edir (170). N.Kislyakov isə, haqlı olaraq, bu adətdə patrilokal yaşayışın izlərini görür (207; 6).

Bu tabunu aradan qaldırmaq üçün zaman etibarilə digər mərasimləre nisbətən ən böyük mərasim olan (cavanların nişanlı qalma müddəti obyektiv və subyektiv səbəblər üzündən bir neçə aydan bir neçə ilə qədər uzana bilər) toy mərasiminin son ayinini icra edirlər. Azərbaycanlılarda bu adət “duvaqqapma” (31; 44), noqaylarda “betaşar” (141; 98), tuvalarda “torel” və ya “alqanıp beer” (260; 242), taciklərdə “rubinik” (305; 234), uyuqlarda “uz eçiş” (93), qazaxlarda “bet aşar” (245, II j., 434) adlanır. Bu mərasimdə gəlin üzə çıxıb üz görümcəyi alırsa da, gəlinlə qayınata və qayınlar arasın-dakı soyuq münasibət uzun müddət davam edir.

Toy mərasimi müxtəlif funksiyaları icra edən daimi personajlarının çox-luğu ilə də digər məişət mərasimlərindən köklü surətdə fərqlənir. Bu perso-najlar bərəsində məlumatlar bu mərasimin poetik mətnlərində — toy nəğmələrində qorunmuşdur. Cəmiyyətdə baş verən elmi-texniki tərəqqinin arxaikləşməyə məruz qoyduğu bir personaj toy mərasiminin son “ən dra-matik momentində” yəni gəlinin bəy evinə yola salındığı zaman səhnəyə çıxan cilovdardır:

Gəlin deyir mənə ağa dayıma
Seyrə gəlsin çəmənimə, çayıma.
Yığısın aşığı gəlsin toyuma
Xara tuman qıraqları sim olsun
Bacım gədir cilovdarı kim olsun.

İnsan həyatının bütün həlledici məqamlarında olduğu kimi toy məra-si-

mində də izlənən ciddi tabuasiya sisteminə bu mərhələdə də tam riayət olunur. Belə ki, təmas sehrinə inanan insanlar gəlin minəcəkdir atın cilovunu tutmağı başibütöv, “bəxti ayaq üstündə” olan adama etibar edirlər. “Qurbani” dastanında baş qəhrəmanın öz toyunda cilovdar funksiyasını Cəbrayıl mələyə layiq bilməsi bu vəzifənin sözügedən mərasimdəki əhəmiyyətli rolunu təsdiqləmiş olur. (Əlbəttə, burada biz dastanın irfani mahiyyətini inkar etmək fikrində deyilik).

*Özün şah, aşikar adın həqayiq
Önuncə cilovdar Cəbrayıl, Pərim
Dua əfsunudur firıştə zülfün
Cəmi bəlalardan təfəil, Pərim (13; 74)*

Eyni zamanda, bu çox məsuliyyətli bir vəzifə olduğundan (qızın verilməsi ilə müxtəlif tayfa, yaxud nəsil arasında yeni münasibətlərin əsası qoyulur) hər zaman hər adama həvalə edilmir. Birinci örnək qız dayısının bu vəzifəyə daha çox layiq olduğunu tam şəkildə aşkarlayır. Habelə qızın qardaşı da bu vəzifənin icrasına cəlb edilir. Taciklərdə də atın cilovundan süd pulundan müəyyən miqdarda pay almış “cilovgir” adlanan qız dayısı, (210; 110) yaxud “dodari — cilovgir” çağırılan qız qardaşı yapışır (305; 232). Orta Asiya aysorlarında da gəlinin böy evinə aparılması qızın qardaşının vəzifəsi hesab edilir (196; 163). Qız dayısının, yaxud qardaşının bu mərhələdə mühüm rol oynaması anaxaqanlıq dövrünün, daha dəqiq desək, avunkulat münasibətləri məcmusunun təzahürü kimi qəbul olunmalıdır. Maraqlıdır ki, sonralar sırf kişi vəzifəsi kimi qəbul edilən cilovdarlıq inkişafın müəyyən mərhələlərində qadın səciyyəli bir akt kimi mövcud olmuşdur. Fikrimizi türk xalqlarının toy mərasimindən qeyd alınmış materiallar təsdiqləyir. Salur türkmənlərində qızın xalası (həm də yengə) gəlin aparılan dəvənin cilovundan yapışır. Ersarı türkmənlərində isə qızın böyük bacısı, yaxud “elti” (evin böyük gəlini — böyük qardaşın arvadı) əvvəl bu vəzifəni icra edərək ərməğan alır, sonra isə işi dayıya həvalə edir (o da öz növbəsində ərməğana layiq görülür) (163; 157). Bundan başqa qumuqlarda qızı ər evinə müşayət edən şəxslərin “quda-xatın”, “quda-qızlar” adlandırılması (326; 101), Dağıstan tərəkmənlərində qızı böy arabasına qız evinin gəlinlərinin əyləşdirməsi (138;174) bu personajın vaxtilə qadın səciyyəli olmasından xəbər verir. Tuva türklərində isə artıq patrilokal nigahın güclü təzahürü — qız atının cilovunun atasına həvalə edilməsi büruzə verir (260;241). Xarəzmin Qırçaq rayonunda qeyd alınmış bir fakt isə özbəklər arasında daha əski çağların elementlərinin yaşadığını göstərir. Gəlin arabasının “arabakeşi” tamamilə yad bir şəxs olur. Çünki doğma adamın qızı yadlara verməsi eyib sayılır (230; 42).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, cilovdar icra etdiyi vəzifəyə görə ərməğana layiq görülür. Müsəlman qurialılarda bu ərməğan atın cilovuna

bağlanmış baş yaylıdırsa (159), Dağıstan tərəkmənləri eyni məqsədlə gəlin arabasının camışlarının buynuzlarına ipək şallar bağlayırlar (138; 174). Türkmənlərdə isə toy qəcbəsi ilə rastlaşan və gəlinin dəvəsinin cilovundan yapışan hər kəsə nəmər verilir. (163; 159)

Cilovdara nəmər verilməsi bu məsəl vəzifənin müvəffəqiyyətlə icrasının qız, yaxud oğlan evi tərəfindən qiymətləndirilməsi, habelə gəlinin xətrinin yüksək tutulması ilə ilgilidir.

Toy mərasiminin iştirakçıları silsiləsində bir personaj bütövlükdə bu mərasimin ən mühüm atributu kimi çıxış edir. Toy mərasiminin son mərhələsində fəallaşan bu obraz, əslində xeyir işin ilk günlərindən müəyyənlaşan yengədir. “Qızın qohumları sırasından seçilən yengə” (150; 132) “başibütöv” yəni ərli, oğul-uşaq, bir sözlə, yarımış qadın olmalıdır. Kontagioz-simpatik magiyaya əsaslanaraq seçilən yengə obrazına bütün türk xalqlarının toy mərasimində rast gəlinir. Qazaxlarda (105) və qaraqalpaqlarda jenqə (120; 31), özbəklərdə yanqa (245, II c., 724), türkmənlərdə enne (245, II c., 111), altaylarda yenqəzi eyesi (275; 22), Anadolu türklərində yenqə (353), Dağıstan tərəkmənlərində yengə (138; 174), tuvalılarda çenqem (131; 135), habelə taciklərdə yanqa vurova (229; 317) adlanan bu personaj bütün hallarda (yəni bütün xalqlarda) eyni funksiyaları icra edir. Yengə sözünün mənası Mahmud Kaşğarının “Divani-lügətit-türk”ündə böyük qardaşın qarısı (350, I c., 380); V.Radlovun “Qədim türk lügəti”ndə isə böyük qardaşın, ya dayının arvadı kimi açıqlanır. Qədim türk yazılı abidələrində də yengə adicəkilən lügətlərdəki mənada işlənir (265; 256). Bu cür mötəbər mənbələrdə yengənin toy mərasimi ilə ilgili funksiyalarının anılmaması heç də bu obrazın toy mərasiminə sonradan daxil edilməsi, yəni yaşca “cavan” olmasını göstərmir. Sadəcə olaraq, gəlini müşayət edən çox zaman eyni adam-yəni qardaş arvadı olması vəzifənin də qohumluq münasibətini bildiren bu sözlə adlandırılmasına səbəb olmuşdur.

Bütün xalqların toy mərasimində gəlini müşayət edən, ona həyatının bu mühüm günündə davranış qaydalarını başa salan bu cür obraza ehtiyac duyulur. Bəzi xalqlarda (nənlərdə) bu vəzifəni qız anası icra edir (320; 171). Azərbaycanlıların, eləcə də başqa türk xalqlarının əxlaq normaları nəinki qız anasının, bütövlüklə qan qohumluğu olan şəxslərin bu vəzifəyə seçilməsini istisna edir. Buna görə də qardaş arvadı bu məsuliyyətli vəzifəni boy-nuna götürür. Qardaş arvadının seçilməsinin Q.Snesaryov tərəfindən göstərilən başqa bir səbəbi də mövcuddur: “Ekzoqamiya və patrilokal yaşayış formasında qızın, qardaşlarının qız aldığı kollektivə gedəcəyini nəzərə alsaq, bu personajın mahiyyəti daha da aşkarlanır. Beləcə, qız evinin qudalıq münasibətində olduğu nəslin nümayəndəsi kimi çıxış edən yengə, qızı onun üçün yeni olan kollektivə daxil etmək vəzifəsini daşıyır” (285; 144). Başqa sözlə, yengə gəlinin düşəcəyi mühit və adamlarla daha yaxından tanış ol-

duğundan bu funksiyaların məhz onun tərəfindən icrası əlverişli sayılır. Azərbaycanda da yengəyə gəlini toyqabağı - nişan, xınayaxdı, gəlinbəzədi və s. mərasimlərdə müşayət edən, öyüd-nəsihət verən bir obraz kimi yanaşırlar. Bu münasibəti Azərbaycan folklor yaddaşında qorunan: -

<i>Arxalığın oymadı</i>	<i>Arxalığın oymadı</i>
<i>Gözüm yardan doymadı</i>	<i>Gözüm yardan doymadı</i>
<i>Çıxdım yolun üstünə</i>	<i>Çıxdım dalınca baxam</i>
<i>Paxıl yengəm qoymadı.</i>	<i>Ölmüş yengəm qoymadı -</i>

bayatıları da təsdiq edir. Toy mərasimində bu cür obraza ehtiyacı isə qızların erkən yaşlardaərə verilməsi şərtləndirir.

Özbəklər erkən yaşlarda “bikeş” adlandırdığı qızın sirdaşı, əsas məsləhətçisi olan qardaş arvadı toy mərasimində “jenqe” vəzifəsini icra edir (245, I j., 494). “Göyçək Fatma” nağlında, habelə qaraqalpaqların “Qırx qız” eposunda (292; 33) qəhrəman-qızların hamisi, köməkçisi məhz yengədir.

<i>Bulağın döngə yolu</i>	<i>Toy edən yaxşı bilir</i>
<i>Sallamb yen gə yolu</i>	<i>Ağırdır yengə yolu.</i>

Bu bayatıda yengə yolunun, yəni vəzifəsinin ağır hesab edilməsi yengənin həm də toy gecəsinin nəticələrini yoxlayan bir şəxs olmasından irəli gəlir. Bu isə həmin obraza sonrakı zaman kəsimlərində aşılınmış bir xüsusiyyətdir.

Bu personajın mənşəyinə gəlincə isə, fikrimizcə, yengə ilkin olaraq gəlinlə bəyi mühafizə edən bir obraz kimi meydana gəlmişdir. Belə ki, yeni ailə qurmuş gənclərin toy mərasimi zamanı bədxah ruhlara, şər qüvvələrə qarşı daha həssas olması məlum faktlardanır. Bundan başqa, toy mərasimində bu və ya digər səbəbdən pis niyyətli adamların iştirakı da mümkündür. Bu cür adamlardan, habelə bədxah qüvvələrdən qorunmaq üçün gəlinlə bəyə xüsusi adamlar təhkim edilir ki, onlar da öz növbəsində növcavanları mühafizə edirlər. Məhz bu məqsədlə taciklərdə toy gecəsi səhərə qədər işığı söndürmür (230; 43); ruslarda əlində xəncər tutmuş bir atlı bütün gecəni gəlinlə bəy olan evin ətrafına dolaşır (264; 23); salur türkmənlərində evə xüsusi gözetçi qoyulur (163; 161); azərbaycanlılarda və digər xalqlarda bu vəzifələri yengə icra edir.

Gördüyümüz kimi, inkişafın ilkin pillələrində qoruyuculuq funksiyalarını həyata keçirən yengə, sonralar həm də nəsihətçi, daha sonra isə nəzərətçi vəzifələrini icra etməyə başlayır.

<i>Bu dağ dağlar ucası</i>	<i>Novruz ayı gələndə</i>
<i>Göz önündə haçası</i>	<i>Gələ bayram xoңçası -</i>

bayatısında nişanla böyük toy arasındakı zaman kəsimində icra edilən maraqlı bir adət xatırlanır. Məşhur folklorşünas A. Baqri tərəfindən ötən əsrin əvvəllərində Şamaxıda qeydə alınmış (111; 231), “SMOMPK” məcmuəsində Salyan adətləri içərisində verilmiş bayramlıq (200) — nişanlı qaldığı

müddət ərzində bütün böyük bayramlarda qıza şirniyyat, meyvə, bahalı hədiyyələr, bayram xuruşlarından ibarət xoңçaların götürülməsini ehtiva edir. Bayramlığın vacib olaraq icra edilən adət olduğunu Kaxetiyada bayramlıq götürülməməsi səbəbindən izdivacın pozulması halları təsdiqləyir (234). Dağıstan tərəkmələrində övladları beşiklətmə edilən ailələr arasında uzun illər ərzində bu adət (beşiklətmə uşaqlar hələ beşikdə ikən edildiyindən) həyata keçirilir (138; 167). Xarəzm özbəklərində də “fatihə toy”la “ulu toy” arasında bəy qız evinə hər bayramda hədiyyələr yollayır (230; 41). Anadolu türklərində hədiyyələrlə yanaşı bayramlıq xoңçasına “bayram xərçliyi” adlandırılan pul da qoyulur (351). Orta Asiyada “ləyən yasaş” adlandırılan bu mərasimdə şirniyyat və meyvə dolu xoңçaları qız evinə oğlanın dostları aparır (286; 80). Dağıstan xalqlarından olan darginlərdə (94), habelə abxaz yunanlarında da bu adət mövcuddur (89). Farslarda isə hər bayramda aparılan nəsnələrin xüsusi siyahısı da vardır. Məsələn, şirniyyat və paltarlıq Novruz xoңçalarını bəzəyirsə, xınalı qoyun qurban bayramının, yemiş isə şəbi-çillənin atributu sayılır (142; 189). Sonuncu bərəsində mütləq onu söyləmək lazımdır ki, azərbaycanlılarda yemiş əvəzinə çillə qarpiri adlanan payızdan qorunub saxlanan qarpiri qız evinə göndərilir:

<i>Bu qarpiri çilə qarpiri</i>	<i>Yığılıb xurcunlara</i>
<i>Düşübdü dilə qarpiri</i>	<i>Gəlib yargilə qarpiri.</i>

Yeri gəlmişkən istər yemişin, istərsə də qarpirin toy mərasimindəki arxaik funksiyalarından biri nağıllarda əks olunmuşdur. “Gül Sənavərə neylədi, Sənavər gülə neylədi” nağlında padşahın qızları ərə getmək istəklərini atalarına üç qovun yollamaqla bildirirlər (suyu axan qovun böyük qıza, miyanatəhər ortancıl qıza, yetişmiş qovun isə kiçik qıza işarədir) (21; 274). Eyni adət Anadolu türklərində də qeydə alınmışdır. Adanada evlənmə çağının keçməkdə olduğunu bildirmək üçün qızlar analarına yetişmiş qarpiri yollayırlar (337).

Azərbaycanlılarda bayramlıqla yanaşı qız evinə yetişən ilkin meyvələrdən nübar aparmaq adəti də mövcuddur (Bakı kəndlərində bu adət “bağbaşı” adı ilə tanınır). İstər bayramlıq, istərsə də nübarlığın mənşəyinə gəlincə isə, fikrimizcə, bu adətlərin kökündə qədim insanların qurbanvermə ayinləri durur. Əski çağlarda insanların ilk barları — nübarları ilahi qüvvələrə qurban verməsi məlum faktlardanır. “İlahinin payı” qurbanverənin özü tərəfindən istifadə edilməyərək, başqası tərəfindən paylanır, eyni zamanda bu, həmin qidanın tətbiqinə qoyulan tabunun götürülməsi deməkdir” (226; 165). Nübarların yeyilməsində mövcud olan yasaq münasibət bir qisim ovsunların meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur ki, fikrimizcə, bu ovsunları ilkin dövrlərdə məhz tabuativ münasibət yaratmışsa da, müasir dövrdə bu poetik mətnlər tamamilə başqa funksional-semantik çalar qa-

zənmişlər. Göyçə folklorunda “çöldə bitən bitkiləri toplayıb yeyəndə dey-
ərdilər:

*Nuvar, nuvar, təzə nuvar
Düşmənnəri qırilsın
Qohum-qardaş dirilsin“*

Şirvan regionunda yaşayan lahıcların isə belə bir ovsunu yaşayır:

*Tı nüg bə nüg Sən təzədən təzə
Mən kehnə bə kehnə (359) Mən köhnədən köhnə*

Yaxud, eyni regionda çöldən ilk otları qoparıb yeyəndə: -

*Sənin yaşılığın mənim
Mənim sarılığım sənin —*

söyləyirlər. Hər üç ovsun yunanlarda Adonisin, Şərqdə Təmmuzun adı ilə ilgili olan ölüb-dirilən təbiət-bitki kultunun təzahürü kimi araşdırıla bilər. Nübarların yeyilməsinə qoyulan tabu isə bu barların bitki ruhunun saxlanıcı olması kimi animistik təsəvvürlər səbəbindən formalaşdığını söyləmək olar (266; 81).

Toy mərasimini müşayət edən mətnlər içərisində gəlinin dilindən söylənən nəğmələr xüsusi maraq doğurur. Belə ki, Azərbaycan toy mərasimində rast gəlinən bu örnəklər nədənsə, “tipik olmayan”, “istisna” hesab edilərək, toy nəğmələrinin S.Fərhadova tərəfindən aparılan təsnifatında özünə yer tapmamışdır (311; 11). Halbuki uyğur toy mərasiminin tədqiqatçısı T.Əlibəkiyeva uyğurlarda gəlin oxşamalarını qeydə almasa belə, qəti hökm verməkdən çəkinmiş, “gəlin oxşamalarını hələlik qeydə almaq mümkün olmamışdır, — deməklə kifayətlənmişdir (93). S.Fərhadovanın göstərdiyi kimi “Azərbaycanın bəzi bölgələrində özünə yer tapmış” (311; 11) bu nəğmələrin qeydə alınaraq folklor antologiyalarında toplanması bu mətnlərin Azərbaycan toy mərasimi üçün “istisna” deyil, xarakterik hal olması fikrini irəli sürmək üçün lazımı qədər material verir. Digər tərəfdən genetik aspektdə türk xalqlarından olan qaraqalpaqlarda (“sınsu” bu xalqda həmin janrın adıdır) (229; 306); başqırdlarda (başqırdlar bu nəğmələri “sendlü” adlandırır (268; 309); yakutlarda (335; 305), qumuqlarda (140; 19), Anadolu türklərində —

*Dağ başında otmu yudu
Üstünüzə yükümü yüdü
Bir kız sizə çokmu yudu; (147, IV c., 230)*

qaqauzlarda “gəlin türküsü” —

*Mali-ma, mali
nasil ağlamayım,
Verdiniz beni uzak yerə, aşırıya
Boy yaşım olaydı, ağrağım olaydı; (219; 19) -*

uyğur-salarlarda (bu xalqda gəlin oxşamaları “saqış” adlanır) (295;5), sarı

uyğurlarda (296; 266), habelə tipoloji istiqamətdə fin-uqor (karel, mordva, komi, eston və slavyan (rus və belarus) (323; 106) xalqlarında rast gəlinməsi bu cür nəğmələrin Azərbaycan toy mərasimində və folklor yaddaşında yaranma mümkünlüyünü söyləməyə əsas verir.

Bütövlükdə sevinc, şadlıq üzərində qurulmuş toy mərasimində yalnız bir kədərləndirici məqam vardır ki, bu da gəlinin ata evindən, ana nəvazişindən uzaq düşməsi ilə ilgilidir.

*Bu toy nə toydur belə Gəlin gedən qıza bax
Harayı düşüb elə Ağlayır gülə-gülə —*

bayatısının son misrasında yaradılmış oksümoron (mənacə ziddiyyət təşkil edən sözlərin birləşdirilməsi yolu ilə yaranan bədi məcəz) gəlin gedən qızın keçirdiyi təbii hissləri, həyəcanları tamamilə aşkarlayır. Yarına qovuşduğu üçün qız gülür. Amma öyrəşdiyi mühit və adamlarla labüd ayrılıq onu ağladır və bu ağlamaq gəlinin oxşama deməsi ilə nəticələnir:

*Mən sənin qızın deyiləm Mən sənin balan deyiləm
Torbada duzun deyiləm Gedirəm qalan deyiləm.*

Qaqauzların —

*Gəlin olanın yaşı dinmez
Geri dönüşə də qızıla benzemez
Ana-baba kapusu-yeşil feslin kokusu
Kayna-kaynata kapusu-ajı pelin kokusu (219; 19) —*

manisi gəlinin ayrılıq məqamında duyduğu anımları çox gözəl təsvir edir. Gəlin bu nəğmələri söyləməklə ürəyini ovutmaq istəyir; ürəyində gizlədiyi sözləri anasına ünvanlayır;

*Anam mənə sandıq alsın Uçdum, ana, yar-yar
Cehizləri verib saysın Südümü halal eylə
Çatıbdır ayrılıq dəmi Köçdüm, ana, yar-yar.
Balasıyam yola salsın*

Anadolu türkünün gəlin oxşaması isə belə səslənir:

*Şen, anam-babam, evin şen olsun
Ben gediyorum, ben gediyorum,
yerin gen olsun... (354)*

Amma heç də hər zaman gəlin gedən qız ilk bayatıda deyildiyi kimi “gülə-gülə” ağlamır. Bu halda qız sevib-seçdiyi, könül verdiyi oğlanla gözələnən vüsala sevinib gülsə, Azərbaycan reallığında qızın nəinki sevmədiyi, hətta görmədiyi oğlana, eləcə də özündən yaşca çox böyük adama ərə verilməsi də mümkündür. Təsadüfi deyildir ki, S.Rudenko başqırdlarda sendlü janrının yaranma səbəbi kimi məhz varlanmaq naminə həyata keçirilən izdivacı göstərmişdir (268; 309). Eləcə də qumuqlarda gəlin oxşamalarını qızın düşdüyü analoji vəziyyət yaradır:

Kart kadımlar, yaş kızlar
Kabak başım siləsin
Avulda bolqan yasda
Meni də aytıp yilasın

Kar yabar atıp-atıp
Kara yerni aqartıp
Mal süyeqen atam bar
Bay bolsun meni satıp

Atasının bəy (varlı) olması üçün ərə verilən qız sonra da oxşamaları söyləməyə davam edir:

Eretursa belim dep
Oltursa tizqezöm dep
Yılay kılısın benim anam
Qön qormeqen kızım dep (140; 19).

Qaqauz gəlinlərini də düşdükləri uyğun vəziyyət ağladır:

Nadii mamusu yavuklu etti
Vermedin beni
Yavuklu etti,
aşırıya verdi
Aşırı yolun
Neçin verdin mani,
Beni aşırıya
İstedi yima
tozu dinmez
Benim gözümde

yaş kurumaz (219; 19).

Bəzi Azərbaycan gəlin oxşamalarının da bu səbəblə ilgili yarandığını ehtimal etmək mümkündür:

Samavarın bəndiyəm
Acı çayın qəndiyəm
Mənim burda kimim var
Şirin dilin bəndiyəm.

Hərgah qız oğlana könül verib ərə getsəydi, heç zaman ər evində özünü kimsəsiz hesab edərək üçüncü misranı söyləməzdi.

Anadolu türklərinin folklor yaddaşında belə bir rəvayət yaşayır.

"Duz kabım, duz kabımı duzsuz koyarlar
Koca evi, koca evi, issiz koyarlar
Anasını-babasını kızsız koyarlar.

O zamana kadar səssiz ağlayan gəlini fəryad basar. Dəvətilərdən biri takılır:

— Qızım, nə ağlıyon, yoxsa gitmə, haber edəlim gəlməsinlər, — der
— Həm ağlarım, həm gidərim, adətimi edərim" (354)

Bu nümunə hətta ürəyincə olan oğlana gedən qızın da adət üzrə oxşama söylədiyini göstərir. Bir türk mənisində deyildiyi kimi:

Ay doğar ayazlanır
Gün doğar bəyazlanır
Gəlin olacaq kızlar
Hem gedər, hem nazlanır
(147, IV j., 332)

Bəzən Anadolu qızları oxşamalarda analarına deyil, atalarına müraciət edirlər:

Baba, Bursaya vardınmu?
Bursa qumaşını aldınmu?
Gəlin oluyom duydunmu? (354)

Bir qisim salar "saqış"ları —

Sen avanı at kulak ider ol
Mən kızını et kölni ider ol; (295; 33)
Sən atanı bu şöhrətli ("atkulak") edir
Mən qızı ürəyiyumşaq ("ət könül") edir.

eləcə də rus gəlin oxşamaları —

Кормилица мой батюшка
Благодарю вас за хлеб, за соль
Что вы меня кормили, поили
Во чужие люди вывели.
Mənə çörək verən ata
Duz çörəyə görə sağ ol
Məni yedizdirib içizdirdin
Yad adam arasına çıxartdın -

eyni müraciətlə başlayır. Son misrada "yad" epitetindəki kinayəni duymaq çətin deyildir. Əslində, bu oxşamalarda müraciət obyektini kimi atanın seçilməsi təsadüfi olmayıb, qarşılıqlı məhəbbətə əsaslanmayan izdivacın məhz atanın təkidi ilə baş tutmasından irəli gəlir.

Qeyd etdiyimiz kimi, gəlinin dilindən söylənən bu cür nəğmələr gəlin oxşamaları kimi tanınır. Bu nəğmələrin — "oxşama" adı altında toplanmasına gəlincə isə, bu, oxşama janrının mərasimlərarası transformasiyaya məruz qalması ilə əlaqədardır. Yəni "mərasimlə möhkəm asılılığına və yas mərasimi ilə genetik əlaqəsinə baxmayaraq oxşamalar "müstəqil" (yəni mərasimdən xaric mövcud ola bilən) və "aqressiv" (bu örnəklər yas mərasimindən başqa — toy, rekrut mərasimlərinə, yaxud qarşılama və yolasalma ilə əlaqədar olan keçid mərasimlərinə adlaya bilirlər) janra doğru inkişaf etmişlər" (323; 105). Rus toy mərasimi ilə ilgili söylənilən bu fikir Azərbaycan oxşamaları üçün də məqbul sayıla bilər. Belə ki, Azərbaycan yas mərasiminin mühüm atributu kimi çıxış edən oxşamalar aparıcı xüsusiyyətlərinə görə (V. Anikinin göstərdiyi söz-musiqi-dramatizm, habelə qəmli-kədərli ladına uyğun olaraq (102; 93)) toy mərasiminin oxşar nəğmələrinə də nominativ səviyyədə şamil edilmişdir. Toy mərasiminin bu nəğmələri həm də oxşama janrının əsas kriterisinə ("oxşama" janrı üçün iki müxalifətin mövcudluğu səciyyəvidir: özünkülər-yadlar, dirilər-ölülər" (318; 44)). cavab verdiyindən bu ad altında toplanıla bilər. Bu halda, binarlıq qızın ayrıldığı ata ocağı ilə düşdüüyü yad evi arasında özünü göstərir.

Burada onu da qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Azərbaycan uşaq folklorunun nazlama, arzulama və s. kimi janrları da bəzən oxşama kimi təqdim edilir. Bu da bir tərəfdən janrın yuxarıda göstərilən "müstəqilliyi" öldə etməsi ilə əlaqədardır, digər tərəfdən, sözün daşdığı semantik çalarlardan irəli gəlmişdir. Belə ki, Mahmud Kaşğarının "Divani-lügətit-türk"ündə oxşama sözünün mənası — "şakalaşmaq, bir qadının cocuğunu sevməsi kimidir" — formasında açılır (350, I j., 282).

Toy mərasimində oxşama janrının tələblərinə cavab verə biləcək örnəklər gəlin oxşamaları ilə məhdudlaşmayaraq, həm də gəlinin anasının dilindən söylənən nəğmələri də əhatə edir. Bu nəğmələrdə övladını yeni ailəyə

yola salan ananın qızının gələcəyi barəsində nigarançılıqları, xeyir-duaları əks olunur:

<i>Xəbər gəldi mən xoşbəxtə</i>	<i>Get səni saxlasın tanrım</i>
<i>Qızım, səni yola sallam</i>	<i>Qızım, xoş getdin, xoş getdin</i>
<i>Atandan mən rəxtəb allam</i>	<i>Əcəb ellərə tuş getdin.</i>

Qız anasının dilindən söylənən nəğmələr universal səciyyə daşıyaraq başqa xalqların toy mərasimində də əks olunmuşdur. Məsələn, ayrılıq məqamında tacik anası belə oxuyur:

<i>Gülmə mebaran, e</i>	<i>Gülümü aparmayan</i>
<i>Bülbülmə mebaran, e</i>	<i>Bülbülümü aparmayın</i>
<i>Yek düxtəri safedi</i>	<i>Bir saf qızım</i>
<i>Xona nurma mebaran, e (210;111)</i>	<i>Evimin nurunu aparmayın</i>

Uyğur qadını gəlini ata evindən çıxaran zaman “üslubu ilə yas oxşama-larına uyğun gələn, zəngin müqayisələrlə dolu olan” “kandak kilay” (necə edim) mahnısını oxuyur (93).

Sarı uyğurlarda isə qız anası öz köməkçisini itirdiyinə görə göz yaş tökülür:

<i>Bu qız-gəlin nehrə çalxalayırdı,</i>	<i>Əlinə ağ qamçı götürüb</i>
<i>İndi nehrəni kim çalxalayacaq?</i>	<i>At otarırdı</i>
<i>Qız qoyun otarırdı</i>	<i>Qızı əra versək — kim otaracaq?</i>
<i>Onu əra versək — kim otaracaq?</i>	(235)

Dağıstan tərəkəmələrində qız tərəfdən bir qadın qız anasının dilindən belə söyləyir:

<i>Qızımız eriklidi, ürüklüdü</i>	<i>Qızıl üzüyü taxılıdı</i>
<i>Al xınası yaxılıdı</i>	<i>Vermerik qızı, vermerik</i>
	(138;173).

Anadoluda isə analar gəlinin ər evində gün görməyəcəyindən ehtiyat edərək belə oxuyurlar:

<i>Analar besler hurma ilə</i>	<i>Git, kızım, sağlıqlara</i>
<i>Eloğlu döyər yarma ilə</i>	<i>Sil gözünü yaylıqlara (356)</i>

Toy mərasiminin digər poetik mətnlərini isə V.Anikin, Y.Kruqlövun təsnifatına uyğun olaraq (102; 93) ovsun nəğmələrə (priqovor) və sadəcə olaraq nəğmələrə (pesni) ayıra bilərik. Məzmununda yeni ailə qurmuş gənclərə müxtəlif arzular əks olunmuş nəğmələr birinci qrupa daxil edilir. Saxa türklərində bu nəğmələr “uru alqıstar”-toy alqışları adlanır. Bu nəğmələr başdan-başa yaşlı nəslin talelərini birləşdirmiş gənclərə xeyir-dualarından ibarətdir (335; 178). Buryatlarda da “toy mərasimində əsas yeri — “uroori duun”-alqış-nəğmələr tutur (329; 81). Altay toyunu da alqış-nəğmələri müşayiət edir (206; 76). (Sibir türklərində ovsun janrının “al-qış” adı altında mövcudluğunu nəzərə alsaq, V.Anikinin təsnifatının məqsədəuyğunluğunu etiraf etməliyik). Ovsun nəğmələr həm qadınlar, həm də

kişilər tərəfindən ifa edilir.

<i>Gəlin, gəldiyin evdə</i>	
<i>Oğul olsun, qız olsun —</i>	
nəğməsi yengənin dilindən söylənirsə,	
<i>Anam, bacım, qız gəlin</i>	<i>Yeddi oğul istərəm</i>
<i>Əli-ayağı düz gəlin</i>	<i>Bircə danə qız gəlin —</i>

nəğməsi bəyin qardaşı (yaxud əmisi oğlu) tərəfindən dilə gətirilir. Qeyd etmək lazımdır ki, son örnək toy nəğmələrinin S.Fərhadova tərəfindən aparılan təsnifatında sonuncu bəndə — toy mərasiminin müxtəlif ayinlərini müşayiət edən nəğmələr bəndinə daxil edilə bilər. Bu nümunə gəlinin belinin bağlanması mərasiminin poetik mətnidir. Belbağlayan şəxsin kimliyi barəsində məlumatı da məhz folklor nümunələrindən ala bilərik:

Verin bizim gəlini,
Qayın bağlar belini.

Anadolu türklərində də gəlinin belinə “qeyrət qurşağını” məhz oğlan qardaşı bağlayır (345). Taciklərdə (210; 185), Sibir türklərində (232; 183), eləcə də Dağıstan tərəkəmələrində (138; 173) də gəlin bəzənməsinin son aktı yaylıqla bel bağlamaqdır. A.Baqri bu adət-in gələcəkdə doğuş zamanı gəlinin belinin bərk olması üçün edildiyini göstərmişdir (111; 233). Y.Kaçarov və N.Kislyakov bu adət-in birləşdirici akt olduğunu qeyd edərək protreptik, yaxud təhrikedici aktlara aid etmişlər (198; 184). B.Abdulla isə, haqlı olaraq qurşaq bağlamaq adət-inin simvolik mahiyyətini aşkarlayaraq, bu aktda gəlinin vəfali və sədaqətli olması, cavanların heç zaman ayrılmaması arzularının əks olunmasından bəhs etmişdir (86; 144).

Toyun müəyyən mərhələləri (hamam, xınayaxdı, gəlinbəzəmə) ilə ilgili söylənən:

<i>Çıxdım aya baxmağa</i>	<i>Oğlan xına göndərib</i>
<i>Qarıya kilid taxmağa</i>	<i>Qız əlinə yaxmağa —</i>

tipli nəğmələr rus folklorşünası V.Anikinin təsnifatında sonuncu qrupa (sadəcə olaraq — pesni), S.Fərhadovanın bölgüsündə həmçinin son bəndə (311; 77) daxil edilə bilər. Toyun yuxarıda adıçəkilən mərhələləri sırf qadın xarakterli olması ilə səciyyələnilir. Burada bir həsiyyə çıxmaq yerinə düşərdi. Oğlan evində də bəyin toy hamamına getməsi vacib şərtlərdən sayılır. Amma digər iki mərasim (xınayaxdı, gəlinbəzəmə) müasir Azərbaycan toyunda yalnız qadınların iştirakı ilə həyata keçirilir. Maraqlıdır ki, bəzi xalqlarda məsələn, Orta Asiya aysorlarında “nişanka” (Azərbaycan nişanının aysor analoqu) mərasimindən öncə baş verən “leli xına” — xına gecəsində bəyin iştirakı və əlinə xına yaxması vacibdir (196; 161). Yaxud, Tuva türklərində tuxtep (nişan) mərasimində gəlinin bəzənməsi zamanı, daha dəqiq desək, saçı yeni düzümə salınan zaman bəy də iştirak edir (260; 246). Şərqi Sibirdə yaşayan ruslarda bu üç adıçəkilən mərasimlərin analoqu olan “okruçiva-

nie“ mərasimi də məhz oğlanın birbaşa iştirakı ilə — hörüyün birini bəyin özü, digərini yengə hörür — icra edilir (127; 36). Toplanılan folklor materialları içərisində bir nümunə azərbaycanlılarda da eyni adətin vaxtilə mövcud olduğunu söyləməyə əsas verir:

Su gəlir bu arxınan

Doldur ver bardağınan

Yarın yaxasını açdım

Xınalı barmağınan.

Bu örnəyin ikinci və üçüncü misrası söyləyənin oğlan olduğundan xəbər verir. Demək, yar yaxasını açan xınalı barmaq oğlana məxsusdur. Lənkəran-Masallı regionunda müasir dövrdə bəzən oğlan əlinə qız evindən gətirilmiş xına yaxılır. Amma bu hallara istisna kimi yanaşmaq lazımdır. Çünki müqayisəyə cəlb edilən xalqların toy materialları bu mərasimlərin qadın xarakterli olmasını iddia etməyə imkan yaradır.

Qız evində həyata keçirilən son kütləvi mərasimlər — xınayaxdı, toy hamamı və gəlinbəzəmə ilə toyun I mərhələsi — “toyaqədərki“ mərhələ başa çatır.

“Qurbani“ dastanında Pərinin toydan əvvəl qırx qızla hamama getməsinin təsviri (13; 87) bu hadisənin xüsusi bir mərasim səviyyəsinə qaldırıldığını təsdiq edir. Qaqauzlarda (218; 63) və qaraqalpaqlarda (229; 306) da xınayaxdı və gəlin hamamı qız evində həyata keçirilən son mərasim olur. Taciklərdə də “xinobandon“ qız evinin son toplantısı olur (229; 319). Bəzi türk xalqlarında, məsələn, şorlarda isə gəlinin saçının hörülməsi — “sürünmez toy“ oğlan evində həyata keçirilir (170). Xakaslarda qızın saçının yeni qaydaya salınması da, saqaylarda və kızılarda “sürmə“ adlanan qızlıq hörüklərinin “tulun“ — gəlinlik hörüklərinə çevrilməsi ilə müşayət olunan “sas toyu“ da bəyin ərazisində özünə yer tapır. (Kaçinlərdə də bu mərasim oğlan toyu zamanı, yəni oğlan evində həyata keçirilir (130)). Müqayisəyə cəlb edilən bir qisim örnəklərdə bu üç mərasimin azərbaycanlılarda olduğu kimi qız evində icra edilməsi tarix etibarilə daha qədim olub, (ümumiyyətlə, toyun aparıcı ayinlərinin oğlan evinə təsadüf etməsi patriloqal yaşayış formalarının təzahürüdür) matrilokal nigah formalarının rudi-menti kimi araşdırılmalıdır.

Anadolunun bəzi bölgələrində bir-biri ilə sıx ilgili olan bu adətlər eyni günə deyil, oğlan toyundan qabaq müxtəlif günlərə təsadüf edir. Nağillər-dəki kimi, yeddi yaxud üç gün sürən toyun ilk günü saç kəsmə, sonrakı gün xına gecəsi, daha sonra “ahəng gecəsi“ adlanan son günü qız evində icra edilir (339). Anadolu türklərində azərbaycanlılarda olduğu kimi, qız yalnız gəlin olan günü saçını kəsdirə - birçək və kəkil qoya bilərdi. Bu vaxtdan öncə kəsilmiş saç xalqın pis münasibəti Azərbaycan aşiq poeziyasında da:

Ay qız, sənın nə vədəndi,

Kəsilib qara tellərin —

şəklində ifadə olunmuşdur. Həmin günlər icra edilən əksər ayinlər poetik

mətnlərin-ovsunların, alqış-duaların, nəhayət, toy nəğmələrinin müşayəti ilə icra edilir. Tacik məşşatələri gəlinin saçını darayan zaman: -

Çihil qaz

Çihil qaz (305; 231)

Qırx arşın,

qırx arşın —

söyləyərək daranan saçın uzun olmasını, heç zaman tökülməməsini arzu-layır. Ovsunda bu arzuların nə məqsədlə söylənilməsini isə Lənkəran bölgə-sindən bir informatorun verdiyi məlumat aşkarlayır: “Adətən toydan qa-baq gəlinin saçları nədənsə (yəqin ki, həyəcədən — A.R.) bərk tökülməyə başlayır. Bunun qarşısını almaq üçün qız toyunda süzlən aşın suyu — di-nab ilə gəlinin başını yuyurlar“ (362). Bu məlumatda şəfaverici vasitə kimi dinabdan istifadə edilməsi “düyüə müqəddəs nəsnə — məhsuldarlıq sim-volu“ kimi münasibətdən irəli gələrək kontagioz — təmas sehri əsasında yaradılmışdır. Şərqi Sibirdə yaşayan ruslarda isə bu mərasimin ovsunları müxtəlif şəkildə səslənir: -

На первую ночьку

Бог даст сыночка.

İlk gecədən

Allah oğul versin

Yaxud:

Ручки горят

Мальчишку хотят

Девчонку хотят (127;37)

Əllər yanır (yaxud gicişir)

Oğlan istəyir

Qız istəyir

N.Qaqen—Tornun fikirlərinə əsaslanaraq (137; 82), bu rus ovsunlarında saçlara məhsuldarlıq kultu ilə ilgisi olan nəsnə kimi münasibət əks olun-duğunu söyləyə bilərik. Azərbaycanlılarda isə bu mərasimlər alqış-dualarla, həmçinin toy nəğmələri ilə müşayət olunur:

Yaxşı bəzək vurun bizim gəlinə-gəlinə,

Xırda mirvaridən düzün telinə-telinə,

Yaxud: -

Nazbalışı üzül qoy

Üstə bir cüt qızıl qoy

Yarın hamama gedir

Hamam pulun hazır qoy

Göndərin, hamama göndərin

Gəlini hamama göndərin;

və yaxud: -

Ay xınanı yaxın dəstinə-dəstinə,

Xəbər getsin düşməninə, dostuna;

Dağıstan tərəkmələrində:

- *Arandan comuş bakar*

Gözlərinə şam yakar

Gəlini aparadıq

İşivüzə kim bakar

Ağ əllərdə əlvən xına

Yak bərəkallah, gəlin (138;173);

Habelə Anadolu türklərində: -

*Vurun kızın kınasını
Çağırın gelsin anasını
Ha vallahi hu diyəlim
Gelin, kınan kutlu olsun
Sağdığın inek sütlü olsun* (357)

kimi "xına türkülerinin" mövcudluğu istər azərbaycanlılarda, istərsə də adıçəkilən xalqlarda toy poeziyasının zənginliyindən xəbər verir.

Azərbaycanda gəlinin toyqabağı bir neçə qızlıq hörükləri açılaraq saç düzümü dəyişdirilir. Bəzi məlumatlara görə, "qulağın üzərindəki saçı bura-raq qoç buynuzu kimi qulaqların üzərinə yerləşdirir, yerdə qalan saçlar isə dördədən on ikiyə qədər olan hörüklərə yığılır. Alın hissədə telbirçək, bakılı-lar isə çətir kəsirlər" (203; 68). Başqa bir məlumata görə isə, gənc qızın beş-kakıl adlanan hörüyü açılaraq iki hörük hörülür. Genetik baxımdan xakas-larda (275; 22) və altaylarda (260; 238) habelə tipoloji aspektdə ruslarda (127; 36) və Sibir xalqlarından olan kətlərdə (251;187) gəlin saç düzümünün məhz cüt hörükdən ibarət olması ikinci fikrin daha çox həqi-qətəuyğunluğunu təsdiqləyir. Digər tərəfdən, Çin mənbələri hələ I əsrdə hunlarla qohumluq əlaqəsində olan uxuan tayfalarında toydan əvvəl gəlinin saçlarının iki yerə ayrılması barəsində məlumatı qoruyur (177) ki, bu da həmin adətin qədimliyinə və fikrimizin doğruluğuna dəlalət edir. Etno-qraf D.Zelenin toy zamanı saçın kəsilməsinin iki səbəbini aşkarlayır:

- 1) saçların qurban verilməsi
- 2) gəlin qaçırılmasının rudimenti (183).

Fikrimizcə, etnoqrafın bu fikri adıçəkilən mərasimin mənşəyinə dair bir qədər mürəkkəbliyə varmadan başqa bir şey deyildir.

Xına gəcəsinə gəlincə isə, bu gənc icra edilən vacib şərtlərdən biri xınay-axan şəxsın başbütöv, "yarımış" bir qadın olmasıdır. Anadoluda türklərində də bu şərtə mütləq əməl edilir (337). Bu adət kontagioz-simpatik magiyanın təzahürü kimi meydana çıxmışdır.

Toy mərasimində yeni ailə həyatı quran gənclərin hamama getməsinə də "magik mərasim əhəmiyyəti aşılır" (324; 8). Belə ki, Y.Kaqarov hamama aşkarca bürüzə verən rəşional-gigiyenik əhəmiyyətindən başqa, protreptik (təhrikəedic) mərasimlərin kərpoqonik (məhsuldarlıq) aktı kimi yanaşır. Müəllifə görə, "mənfi orendaya malik qüvvələrin güclü orendalı su, süpürgə, duz, rəqs, musiqi vasitəsilə hamamda təmizlənməsindən başqa, su dirilik və həyatverici olduğundan qadınlara, ələlxüsüs gəlinlərə məhsuldar-lıq, törəmə qüvvəsi bəxş edir" (198; 171).

Nəzərdən keçirdiyimiz bütün bu ayinlərin mənşəyinə gəlincə isə, onu söyləmək lazımdır ki, toyun hər üç mərasimi əslində eyni köklü olub, (slavyanlarda bu üç ayin "dəviçnik" adlanan mərasimdə (102; 89), taciklərdə isə "çoyqaştak" mərasimində (317; 103) birləşir) vaxtilə insanlar arasın-

da geniş yayılmış yaş inisiyasiyalari ilə əlaqədardır. Müəyyən edildiyi kimi, qadınlarda yaş differensiasiyaları aşağıdakı mərhələlər üzrə həyata keçirilir:

- 1) qızlar
- 2) qadın-gəlinlər
- 3) qadın-analar
- 4) qadın-nənələr, yaxud qarılar (149).

Araşdırılan ayinlər bu bölgünün birinci mərhələsindən ikinci mərhələyə keçidi səciyyələndirir. B.Abdulla tərəfindən təsvir edilmiş (86; 143), habelə Qarabağ folklorunda toplanmış "Bu həna o hənadən deyil!" (11; 234) rə-vayəti toyun xınayaxdı mərasiminin doğrudan da yaş inisiyasiyalari oldu-ğunu sübut edir. Müxtəlif xalqlarda bu məişət mərasimini tədqiq edən alim-lər də (L.Potapov, Y.Novik, V.Butanaev, K.Zadixina, D.Zelenin və b.) qı-zın xarici görünüşündə baş verən dəyişiklikləri məhz başqa "cins-yaş kate-qoriyasına daxil edilməsi ilə əlaqələndirirlər". Yuxarıdakı bölgüyə düzəliş apararaq birinci mərhələni: -

- 1) qız uşaqları
- 2) həddi-buluğa çatmış ərğən qızlar

— kimi bölmək daha məqsədə müvafiqdir. Çünki nəzərdən keçirdiyimiz geniş etnoqrafik materiallar bu mərhələlər arasında da müəyyən ayinlərlə müşayət edilən yaş inisiyasiyalari baş verdiyini göstərir. Tuvalılarda bu dəyişiklik saç düzümündə özünü bürüzə verirsə (260; 238), taciklərdə unla ilgili, əvvəldə (doğum mərasimində) göstərdiyimiz ayin icra edilir. Asiya xalqlarından olan sinqallarda bu inisiyasiyalar çoxlu sayda müxtəlif ayinlərlə müşayət olunur. Bu ayin və mərasimlərdə "fallik kult simvolikasının re-minisensiyaları (yumurta, kokos və s.), analıq simvolları (süd), həmçinin ümumi qoruyucu və xoş niyyətli işarə və vasitələr (su ilə paklanma, rəng magiyanı və s.) aşkardır" (215; 168). Azərbaycanlılarda birinci inisiyasiya ilə ikincinin bəzən üst-üstə düşməsi real həyatda bu iki hadisənin bəzən çarpzlaşması ilə ilgilidir. Başqa sözlə, qızın kiçik yaşlarda ərə verilməsi cinsi yetkinliyə yetməsi ilə toyunun eyni vaxta təsadüf etməsinə səbəb olur.

K.L.Zadixina xınayaxdı mərasiminin analoqu sayılan — Sibir türklərində qadınlari boynuna şəkil döydürməsinə də yaş inisiyasiyalari ilə əlaqələndirir (177). C.Frezer ibtidai təsəvvürlərlə yaşayan xalqlarda üzün rəng-lənməsinin, şəkil döydürmənin (tatuaj) aldadıcı, eyni zamanda, qoruyucu mahiyyətini aşkarlamışdır. Əğər alimin söylənilən fikirlərini xınayaxdı mə-rasiminə tətbiq etsək, belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, müasir dənəmdə yaş inisiyasiyalariının təzahürü kimi tədqiq edilən bu ayinlər həm də ekzapatetik aktlar kimi qəbul edilə bilər. Çünki, həyatın həlledici mərhələlərində insan-lar bəd ruhlara, şər qüvvələrə qarşı daha həssas olurlar və bu mərhələlərdə icra edilən bütün ayin və mərasimlərin başlıca məqsədi məhz mühafizə və qoruyuculuqdur. Bu məqamda mərasimlərin icra xarakterinə nəzər yetirək.

Taciklərdə “gül ərusək sərta bof” (“gül gəlin, saçını hör”) mahnısı oxunarkən gəlin vacib bilinən ayınların icrasından boyun qaçırır. Bu hadisəni təsvir edən müəllif bunu gəlinin yad evə getmək istəməməsi ilə izah edir (155; 139). Ketlərdə gəlin, saçları hörülərkən müqavimət göstərməlidir (251; 187). Slavyanlarda rəfiqəsi gəlinin qızlıq hörüyünü açmağa çalışarkən, gəlin hörükdən bərk-bərk yapışaraq kədərli oxşamalar söyləyir (137; 78). Anadolu türklərində başına xına yaxılarkən, bacısı, anası, rəfiqələri, habelə gəlinin özü bədbin mahnılar oxuyaraq ağlayırlar (351). Bu mərasimlərdə kədərli ab-havanın hakim kəsilməsini rəşadətli istiqamətdə, qızın növbəti yaş mərhələsinə bu və ya digər səbəbdən könlüsüz keçidi ilə izah etmək mümkündürsə, təxəyyülümüzdə güc verərək bu bədbinliyi ekzapatetik-apotropeik akt kimi tədqiq edə bilərik. Y.Kaçarovun göstərdiyi kimi, nəğmənin apotropeik səciyyəsinə (198; 162) biz ilaxır çərşənbə mərasimlərində də izləmişik. Nəğmələrin bədbin notlar üzərində qurulması isə ayinin ekzapatetik mahiyyətini bir daha aşkarlayır.

Vaxtilə Azərbaycan toy mərasimində özünə yer tapmış, sonralar folklor örnəklərində əks olunmuş bir hadisə — olay da məhz bərəsində söz açdığımız yaş inisiyasiyaları ilə izah edilə bilər. Ə.Cəfərzadə (38; 179), Q.Səlimov tərəfindən toplamış (23; 104) rəvayətlərdə (habelə Qarabağ folklorunda özünə yer tapmış oxşar rəvayətdə (10; 235)) ərə gedərkən cibinə daş qoyulan qızdan söhbət açılır. Bu folklor örnəklərində təsvir edilmiş adətin vedalarda qorunaraq müasir dövrdə qədər gəlib çatmış qədim hind toy mərasimi ilə uyğunluğu göz qabağındadır: “Öz evinin qabağında bəy gəlinə müraciətlə deyir: “Ayağın bu daşın üzərinə qoy, daş kimi bərk ol. Sənə pislik etmək istəyənləri məhv et, düşmənlərinə qalib gəl”. Bu zaman qız sağ ayağının ucu ilə daşa toxunmalıdır” (230; 46). D.Zelenin də vaxtilə oğlanların yaş inisiyasiyaları ilə ilgili həyata keçirilən ayinlərdən birində oğlanın əlinə daş verərək “daş kimi möhkəm ol” söyləndiyini təsvir etmişdir (183). Əlavə şərhə ehtiyac duymadan Azərbaycan məişətində rast gəlinmiş və folklor örnəklərində əks olunmuş bu adəti də yaş inisiyasiyaları bölgüsündə ikinci və üçüncü mərhələ arasındakı differensiasiya kimi təqdim edə bilərik.

Azərbaycanda geniş yayılmış, dolayısı yolla toy mərasimə bağlanan bir adətin köklərini də, zənnimizcə, məhz yaş inisiyasiyaları ilə ilgili kompleksin bir elementi kimi tədqiq etmək mümkündür. Bəllidir ki, Azərbaycan məişətində yeni gəlmiş gəlini çox zaman adı ilə çağırırlar. “Əmidostu”, “dayıdostu”, “gəlinbaci” Azərbaycan reallığında yeni gəlmiş gəlinə ən populyar müraciətlərdəndir. Şirvan zonasında “Qızıl”, “Badam”, “Mirvari”, “Mihək”, “Ətir” və s. kimi qondarma adların qoyulması da məlum faktlardanır. Bu adət bir tərəfdən yeni mühitə düşmüş gəlinə edilən hörmət və ehtiramdan irəli gəlsə də, digər yandan insanların ibtidai təsəvvürləri ilə əla-

qədərdir. “Həddi bülüğa yetmiş qız, gələcək toy mərasimində — gəlin yeni sosial kateqoriyaya girir. Əski təsəvvürlərə görə, bu keçid yalnız nigaha qədərki mövcudluğa son qoymaqla, yəni ölümlə mümkün olur”. Buna görə də “bir çox xalqlarda qadın həm də xalq təsəvvürlərinə görə yeni ruhun doğulmasını ehtiva edən addəyişmə də həyata keçirir”... “Ərli qadın artıq yeni ada malik yeni insandır” (174; 29). Rus toy mərasimində rast gəlinən, V.Yeryominanın təsvir etdiyi bu addəyişmə yalnız Şərqi slavyanların və ya azərbaycanlıların adıçəkilən mərasiminə xas olmayıb, daha çox tipoloji səciyyə daşıyır. İbtidai mədəniyyət formalarının tədqiqatçısı L.Levi-Brül ilkin çağlarda “insanlara qoyulan birinci adın nə yeganə, nə də veriləcək bütün adlardan daha mühüm olmadığını” qeyd etmişdir. “Bir çox aşağı cəmiyyətlərdə kişi, həyatının bütün mərhələlərində — istər nigaha girdiyi zaman, istərsə də ilk düşməni öldürdüyü zaman və ya müəyyən ovun tutulması, gizli cəmiyyətə üzv olduğu və s. zamanlarda yeni ad qazanır” (224; 275). Müəllifin fərqləndirdiyi bu mərhələlər ibtidai insanların keçdiyi yaş inisiyasiyalarıdır. Eynilə “Kitabi—Dədə Qorqud” dastanında da adqoyma sırf yaş inisiyasiyası kimi təqdim edilir. Bildiyimiz kimi, dastanda oğlan ox atıb yay çəkəndən sonra ad qazanır. Əslində bu, yəni qəhrəmanlıq göstərmə həmin oğlanın yeni yaş kateqoriyasına keçidini şərtləndirir. Bundan başqa “bəzi türkdilli qəbilə birləşmələri silsiləsində bir adamın iki adı olmuşdur. Bunlardan birincisi onun uşaqlıq, digəri isə yetkinlik adıdır... İlkin ad arzu və istəyə görə, sonrakı ad isə şəxsi işi, ictimai fəaliyyəti ilə əlaqədar qoyulmuş addır” (73; 50). Gördüyümüz kimi, adla bağlı yaş inisiyasiyaları Azərbaycan məişətində tarixən mövcud olmuş, bu adət müasir dövrdə də mövcudluğunu qoruyub saxlaya bilmişdir.

“Toy mərasimə daxil edilmiş yaş-keçid ayinləri patriarxal münasibətlərin hakim olduğu dövrdə güclü sosial çalar qazanmış, qadın üçün daha faciəli olmuş və təbii ki, məhz qadınlar tərəfindən qəbul edilərək emosional-bədii baxımdan tərtib edilmişdir” (124;44).

Gördüyümüz kimi, toy mərasiminin poetik mətnlərinin gəlin gedən qızın, habelə qız anasının dilindən söylənən oxşamalar qolu həsrət, nisgillə yaradılırsa, sırf mərasimlərlə (hamam, xınayaxdı, gəlinbəzədi) ilgili yaranan nümunələrdə nikbinlik, oynaqlıq hakimdir. Bir qrup lirik örnəklər də mövcuddur ki, onlarda zarafat, hənək ruhu duyulmaqdadır. Bu nəğmələr toy mahnılarının S.Fərhadova tərəfindən aparılan təsnifatında xüsusi bölgü ilə qeyd edilmişdir (311; 77). Rus folklorşünaslığında Y.Kruqlov toy mərasiminin məzmunca yeni bir janrı kimi tənə nəğmələrini (корильные песни) fərqləndirmişdir (217; 9).

Bu örnəklər toy mərasiminin əsasən son mərhələsində — gəlinin bəy evinə köçməsi mərasimində reallaşır və toy edən hər iki tərəf bu zarafatyanə deyişmənin iştirakçısı olur.

Əgər oğlan evi: -

*Almışıq, aldatmışıq, aldatmışıq
Anasını ağlatmışıq, ağlatmışıq*

deyirsə, qız evindən: -

*Vermişik ağlatmışıq, ağlatmışıq
Biz sizi aldatmışıq, aldatmışıq -*

cavabını alır.

Bəzən dialoq şəklində qurulan bu deyimlərdə hər iki tərəf bu izdivacdan qazandığını sübut etməyə çalışır. Oğlan anası: -

*Kəndlərdən qız almışığı
Onlar verib tez almışığı
Oğlanları əfəl çıxıb
Qızlarını biz almışığı -*

söyləyərkən belə hesab edir ki,

*Verdik bir dana,
Aldıq bir sona.
Ay qız anası
Qal yana-yana.*

Qız evi isə oğlangildən bahalı hədiyyələr ummaqla acığını soyutmağa çalışır. N.Elişın fikrincə bütövlükdə “tənə nəğmələrinin məqsədi — toy əhlini şənəndirmək, əyləndirmək, daha çox hədiyyə almaqdır” (333; 70). Qız anası: -

*Süd pulunu kəm eyləsəz
Od tutuban yanasıyam —*

deyirsə, bibi də dinc durmayaraq: -

*“İynəbatmaz” gətirməsəz
Toy zamanı qan eylərəm —*

söyləyir, xala isə oğlan evinə: -

*“Hacımənəbax” gətirməsəz
Sizi qana salasıyam —*

deyərkən, hər bə-zorba gəlir. Hələ bu azmış kimi oğlan evinin qabağına dürlü-dürlü şərtlər də qoyulur:

*Bəri başdan şərtimizi bilin siz,
Bədoy atı başı şallı istərik.
Qotaz qantarğalı, qızıl yəhərli,
Ayaqları gümüş nallı istərik
Önuncə də sazəndəsin istərik
Qaf dağıyca yağ düyüsün istərik.*

Bu şərtlər bəzən hiperbolik səviyyəyə yüksəlir ki, bu da onların icrasını mümkün deyil edir. Bu oğlan evini hövsələdən çıxararaq “zəhərli” sözlər işlətməyə məcbur edir:

Xəmirimiz əllərdədi

Söz-sovumuz dillərdədi

Verin aparaq gəlinimizi

Aparmayın zəhləmizi.

Qız evi isə bu “zəhəri” udaraq, oğlan evinin hirsələnməyinin səbəbini yə-nə də zarafatyana izah edir:

*Küçələri palçıxlıdı,
Çörəyləri qılçıxlıdı*

*Qaynənəni dindirməyin
Külfət artıf acıxlıdı.*

Oğlan evi öz növbəsində acığı kinayə ilə əvəz edir ki, belə örnəklərin maraqlı nümunələri Dağıstan tərəkmələri tərəfindən yaradılmışdır:

*Dolağın ağına bax
Sallanan bağına bax
Özü bahalı gəlin
Gətirən malına bax.*

*Azbalayın bir qızı
Dəmirdən puzınısı
Pulları çox olsa da
Qup-quru verdi qızı. (138; 173)*

Yakutların toy mərasimlərinin poetik mətnləri içərisində də tənə nəğmələrinə rast gəlmək mümkündür (335; 305). Habelə uyuqlarda sırf toy nəğmələri olan sənəmlərdən başqa toylarda bu cür zarafatyana mahınlar oxunur (93). Ç.Vəlixanov qırğızların analoji nəğmələrinin “qaim” adlandırıldığını göstərmişdir (132; 199).

Bir çox xalqların toy mərasimi üçün xarakterik olan deyişmələr yalnız verbal səviyyə ilə məhdudlaşmır. Türk xalqlarından olan yakutlarda döyüşmə həm verbal, həm də hərəkət səviyyəsində baş verir. Bundan başqa, etnoqrafik mənbələrdə bir sıra xalqların toy mərasimində həyata keçirilən döyüşmə səhnələri barəsində çoxlu material toplanmışdır. Belə ki, tacik (305; 229) və nendlərdə (320; 168), başqırd (268; 261) və noqaylarda (141; 99) toy mərasiminin son mərhələsində qız evi ilə oğlan evi arasında simvolik döyüşmə səhnələri həyata keçirilir.

Bütün bu xalqlarda toy mərasimində döyüşmə səhnələrinin baş verməsi müəlliflər tərəfindən vaxtilə mövcud olmuş həqiqi döyüşlərin imitasiyası kimi açıqlanır. “Toy strukturunda simvolik döyüşmənin funksiyaları onu sübut edir ki, bütün bu tipli hərəkətlər iki partiya arasındakı münasibətlərin yad münasibətlər kimi demonstrasiyasına doğru yönəlir” (251; 187). Başqa sözlə, qəbul edilmiş nigah formalarından kənara sarpmalar düşməncilik münasibətlərinin yaranmasına gətirib çıxarır. Anma bu kənara sarpmalar adıləşəndə belə (adi həyat normasına çevriləndə) vaxtilə düşməncilik münasibətlərinin doğurduğu hallar (döyüşmələr və sözləşmələr) öz mövcudluğunu bu və ya digər şəkildə (simvolik və imitativ) qoruyub saxlayır. Toy mərasimində rast gəlinən tənələrə də məhz bu yöndən yanaşaraq, bu örnəkləri vaxtilə mövcud olmuş ortodoks normaların tələbi ilə mey-dana çıxan münasibətlərin rudimenti kimi tədqiq etmək lazımdır.

Araşdırdığımız folklor örnəkləri içərisində tənə nəğmələri ilə məzmunu etibarilə oxşarlıq təşkil edən, amma bu nəğmələrdən fərqli olaraq heç bir mərasimə bağlanmayaraq müstəqil reallaşan bir qrup nümunə də diqqəti cəlb etmişdir ki, bu örnəklər Ağbaba folklorunda “acıtmalar”, Borçalı

folklorunda isə “əbədə-şəbədələr” adı altında toplanmışdır. Bu örnəklərin müəllifinin cinsi mənsubiyyəti barəsində qəti fikir söyləmək çətindir, real həyatda, adi-gündəlik məişətdə bu duzlu-məzəli, ironiyalı parçaları söyləyənlərin qadınlar olduğu şəksizdir. (Uşaqların ifa etdikləri bir qisim nümunələri çıxmaq şərtilə). Bu qəbildən olan lirik örnəklərdə yaradıcı ənənələrimizin məişət zəminində baş verən xırda incikliklər zamanı “düşməni” necə incə yumorla söz gülləbaranına tutmasının şahidi olur. Əgər kimsə özünü şax tutub lovgəliq etməyə çalışsarsa elə əvvəldən: -

Gərməlikdən gərilmə *Asmağıdan asılma,*
Gəldiyin yol bəllidi. *Əsil-kökün bəllidi —*

deyərək, ona yerini tanıdırlar. Bu tənə kifayət etməzsə, qadınlarımızın söz boxçasının ağzı açılır. Bir-birindən maraqlı və tikanlı acıqvermələr düşməni üzünə yağdırılır:

Qudurasan qurbağa, *Adımı sənə qoyaram,*
Gəldi bizi vurmağa. *Səni yana-yana qoyaram.*

Atan soğan, anan sarımsaq, *Allah dəvəyə qanad versəydi,*
Sən hardan oldun gülməşəkər. *Uçurtmadığı dam-daş qalmazdı.*

İki rəqibin söz savaşının şahidi olan qadınlar da dinc durmayaraq: -

Daşa-daşa
Dırnaq daşa
Siz dalaşa
Mən tamaşa —

deyərək, aranı daha da qızıdırırlar.

Dağdan aran yaxşıdı, *Dərd əlindən yandı dağ*
Tirmə, xaran yaxşıdı. *Getməz sənəmdən bu dağ,*
Boyun gödək, gözün tum *Ana gözən ağacda,*
Sənin haran yaxşıdı. *Qız gəzər budaq-budaq.*

Gördüyümüz kimi, real həyatda rast gəlinən heç bir hal-qəziyyə qadınlarımızın iti gözündən yayınmır. Söz etməyə başqa bir nöqsan tapmadıqda:

Ərənlər, ay ərənlər *Çay çimənə qarışf*
Qapısında çərənlər. *Yaxud: Çimən çaya qarışf*
Böyüyü evdə qoyub, *Qırx ilin qısır atı*
Kiçiyi ərə verənlər. *Gəlif daya qarışf —*

söyləməkdən belə çəkinmirlər.

İncə yumorla söylənilmiş bu nümunələr əlbəttə ki, zarafatdan başqa bir şey deyil. Əslində isə, Azərbaycan qadınları arasındakı münasibətlər hər zaman səmimiyyət əsasında qurulur, xırda anlaşılmazlıqlar isə qarşılıqlı anlaşma şəraitində aradan qaldırılır.

Qeyd etdiyimiz kimi, toy mərasimi ilə müxtəlif tayfa, nəsil, nəhayət, ailələr arasında yeni münasibətlərin əsası qoyulur. Şifahi söz sənətində bədii

şəkildə əks olunan, məhz bu mərasimdə əsası qoyulan qadınlararası münasibətləri iki aspektdən izləmək mümkündür:

- 1) qayınana-gəlin münasibətləri;
- 2) günlük münasibətləri.

Qızlar hələ ata evində ikən fantaziyalarına güc verərək gələcək ailələri barədə düşüncələrə dalırlar. Bu mərhələdə qayınana-gəlin münasibətlərindən hələ əsər-ələmət olmur. Əksinə, qız sevgilisinin valideynlərinin sağ-salamat olmasını arzulayır, oğlanı arxalı görmək istəyir:

Təsbəhin ağ olaydı *Mən sevdiyim oğlanın*
Bağında bağ olaydı *Anası sağ olaydı.*

Yaxud:

“Qaynatam dövlətli olsun, qaynanam səxavətli” məsəli də qızın arzusu-nu əks etdirir. Budur elçi gəlir, şirin çay içilir, nişan taxılır. Az sonra gələcək gəlinin “buynuzları” görünməyə başlayır:

Qaynana, qaynana xanım qaynana
Qorxudan deyərəm xanım qaynana
Yaxşı olsan gözüm üstə saxlaram
Xarab olsan pəyələrdə bağlaram —

deyərək, qayınana ilə irəlincədən şərt kəsmək istəyir, qayınanasına “hədə-qorxu” dolu sifarişlər yollayaraq indidən hökmranlığını bərqərar etməyə çalışır:

Gedin, deyün qaynanamın özünə
Məkkə sürməsinə çəksin gözünə
Mən gəlincə yer eləsin özünə
Gəlləm onu dişdəm-dişdəm elərəm.

Qeyd etmək lazımdır ki, folklorlarda əks edilmiş qaynana-gəlin münasibətlərini iki istiqamətdən təhlil edə bilərik:

Bəzən qaynana səbirli, müdrək, dünyagörmüş, gəlin isə bihəyə, bədəsil olur. Yuxarıda təqdim etdiyimiz — Abşerondan toplanmış folklor örnəkləri məhz belə münasibətin inikasıdır. Bu nişanlı qız ər evinə köçəndə də qayınvalidə ilə yola getmək istəmir; xırda anlaşılmazlıqları böyük mərəkələrə çevirərək, həm öz gününü, həm də evdəkilərin gününü göy əskiyə bürüyür. Müdrək qayınana isə:

Səbr elə, sana səbri *Hər bir səbir tükənsə*
Mərd gərək qana səbri *Tükənməz ana səbri —*

bayatısını çağıraraq səbrinə sığınır, övladının xatirinə hər cür zülmə qatlaşır:

Ay gəlin, gözüm gəlin *Neyləsin qaynanası*
İşlərəm özüm gəlin *Tənbəldir bizim gəlin. —*

deyərək, bütün ev işlərini öz üzərinə götürür, gəlinin tənbel olması ilə bərrisiz. Çünki: -

*Qaşların qarısından
Xal düşüb arasından*

fikrini əsas götürür.

Gəlin isə qayınanasının dilsiz-ağızsız olmasından istifadə edərək:

*A qaynana, gəl eyləmə yamanlıq,
Sənün yerün tölə olu samanlıq —*

söyləyərək, vaxtaşırı onu sancır:

*Həyatimiz söyütdü,
Gün keçdi, axşam ötdü*

Qayınanaya münasibətdə bu vulqarizmin işlənməsi türk gəlinlərinə də xas olan xüsusiyyətdir:

*Qaynanam qara tazı
Hürüyor bazi-bazi*

Bu gəlinlər bir qədər də irəli gedərək —

*Terede fincan koydum
İçine mercan koydum*

söyləyirlər.

Yalnız söz söyləməklə ürəyi soyumayan gəlin əməli işə keçərək ərindən gizli qayınanasına daş yedizdirməkdən çəkinmir. “Altı daş, üstü aş, yene oğul yaxşıdı” deyən anadan qisasını oğluna ciyərini çıxartdırmaqla alır: (“Can oğul” əfsanəsi); qayınananın gələcəyi üçün məlun planlar töküür:

*Qaynanam öləndə üç gün ağlaram,
Mafəsinə körpə küçük bağlaram
Şiş götürüb yannarını dağlaram
Qaynana, qaynana, qazı qaynana
Quyruğu belində tazı qaynana.*

Anadoluda bu planlar —

Kaynanı nitmeli

Merdivenden itmeli

şəklində səslənirsə, suriyalılar: -

*Kohume zan Arvadın qohumlarını
Kəllə bezan Kəlləsindən vur
Köhume şüy Ərin qohumlarını
Qeydir beşüy (143) Qazanda yu —*

deyərək, baltanı kökündən vururlar.

Bu cür loyğa gəlin əsrlər boyu qoyulan adət-ənənələrə də asi çıxır, onlara riayət etmək istəmir. Məs., Abşeronda qırxıncı illərdə toplanmış maraqlı bir el nəğməsində gəlin qayınananı o yerlərdə adət halını almış “ağa dostu” adı ilə çağırmaqdan imtina edir, öz hökmünü bu yolla həyata keçirir: -

*Unu ələmişəm, qalib kəpəgi Qaynanam üçün tikdim çitdən canamaz
Köpək, nə baxırsan mənə çəpəgi Alımıyır dəstəməz, qılmıyır namaz
Haram olsun sənə oğul çörəgi Dünyada söz qanmır, heyvan annamaz*

*Adam da əl çəkərm
İstəkli balasından? —*

Ölsən sənə “ağa dostu” demərəm. Ölsən sənə “ağa dostu” demərəm.

Qeyd etmək lazımdır ki, yalnız qayınana deyil, baldız, qayınata da bədsəl gəlinin qəzəbinə gəlir. Yağlı təhqir-söyüşlər baldızın ünvanına da söylənir:

*Bazardan al müqəşşər Söz desən dil-dil ölər
Gəl duraq qabaq qənşər Baldız deyil şərdi-şər.*

Ailədaxili münasibətlərdə əgər baldız anasının tərəfini saxlayarsa, gəlin-dən tənəli söz eşitmək onun da nəsibi olur:

*Baldızım, çuvalduzum Qaynanam ala köpək
Hərdən gələr, sancar gedər Hərdən gələr baxar gedər.*

Sancmaq keyfiyyəti tacik baldızlarına da şamil edilir:

*Modari şuy-mori şuy, Ərin anası — ərin ilanı,
Xoxari şuy-xori şuy (317; 103) Ərin bacısı — ərin tikanı.*

Bu münasibətlərdə qayınananın bostanına da daş atılır:

*Qaynatan aton olsun Kül “avtovun” başına
“Aton” uzansın ölsün Tök zəhəri aşına.*

Bu parça yəqin ki, gəlinin anasının dilindən söylənilib. Bu cür sözlərlə xeyir-dua almış gəlinin ər evində özünü hörmətsiz aparması da təccüblü deyil.

Hətta uşaq düzgülərində də bu cür gəlinlərə laqeyd yanaşılır:

*Gəlin bacı
Dili acı
Hürməyi itin
Saçları bitin.*

Qayınana-gəlin münasibətlərində izlənilən ikinci istiqamət əzazil qayınana, sözbəxan mülayim gəlin arasındakı anlaşılmazlıqlardan yaranır. Burada da intriqlar çox erkən başlayır:

*Gəlin gəldi, xan gəldi Ələndə ülgüc-tiyə
Evləri yıxan gəldi Başımızı qurxan gəldi*

Yaxud:

*Afərin, nazlı gəlin Top-tüfəngin doludu
Gərdəni sazlı gəlin Barıdın azdı, gəlin*

Gəlin abır-həyasına sığınaraq qayınanaya cavab qaytarmır. Öz-özünüdə onunla nə üçün yola getmədiyinin səbəbini axtarmağa çalışır:

*Gəz, dolan bağ arası Qaynanam məni sevmir
Gəl gözümün qarası Nədir bunun çarası?*

Başqırd qayınanası da gəlini günahkar bilərək: -

*Kızımın kəynehe uçal Qızımın qayınanası yamandı
Üzəmdən gəlinim uçal (244; 121) Mənim gəlinim yamandı —*

söyləməklə özünə bəraət qazandırır.

Gəlini xalq arasında rüsvay etmək üçün əlindən gələni əsirgəmir:

Ələndə fətir Alında çətir

Oğlum əvində
Gəlinin ən xırda sözünü belə şişirdərək gəlini gözdən salmağa cəhd edir:
Gəmi gəlir, ləng gəlir
İçi dolu qənd gəlir

Bir qara qətir
Gəlin bir söz deyəndə
Qaynanaya dərd gəlir.

Amma gəlinin abır-həyalı, qayınananın imansız olduğunu xalqın yaxşını pisdən seçməyi bacaran sərraf gözü dərhal görürək:

Almanı alma gəlin
Al, yerə salma gəlin

Evdə söz-sov çox olar,
Ürəyinə salma gəlin —

deyərək, gəlinə təsəlli verir; onu evdəki “söz-sova“ fikir verməyərək ev işləri ilə məşğul olmağa ruhlandırır:

Gəlin, diləkli gəlin
Ceyran ürəkli gəlin

Xamır yoğur, çörək yap
Ay şir biləkli gəlin

Gəlin isə xalq arasında rüsvay olmasını özünə dərd edir:

Ulduz deyil, ay oldum
Ulduzlardan say oldum

Qaynanamın dilindən
El-obada zay oldum.

Öz rəfiqələri ilə təkbətək qalanda onlarla dərđini bölüşür:

Ulduz deyiləm, ayam
Ulduzlardan mən sayam

Bir yaman qaynanam var
Əlindən cazandayam.

Gəlinin ər evində tərəfini saxlayan, onu qayınana tənələrindən qoruyan qayınatası olur:

Yar gül taxıb telinə
Əlin vurub belinə

Qoy sağ olsun qaynata
Hörmət elər gəlinə

Arvadının əsassız hərəkətlərini görənlərinin gəlinə yazdığı gəlir:

Kirli pasax, pis pinti,
Arvadların qəhəti —

deyərək, arvadını yamanlayır. Amma qayınana uzun dilini işə salaraq ərinə də bozarır:

Boyun boylardan uzun
Nə dadın var: nə duzun

Üzün döndər bir baxım
Əzrail yumsun gözün

Maraqlıdır ki, şüerlərdə: -

Çöldə bardax-kişi üçün həyatdır.
Ayaqqabı -kişi üçün göz bəbəyidir.
Arvad-kişinin gələcəyidir.
Oğul-kişi üçün sığınacaq yeridir.
Qız-kişi üçün nicat yeridir
Amma gəlin-kişi üçün lənətdir — (83; 136)

kimi zərb — məsələlərinin mövcudluğu vaxtilə qayınata-gəlin münasibətlərində də soyuqluğun olmasından xəbər verir.

Təzə gəlinin vədəsi başa çatınca uşağı olmazsa, bu da gəlinlə qayınana arasında münasibətin yaranmasına gətirib çıxarır. Qayınana vaxtaşırı övladı olan qonum-qonşudan söz salaraq övladsızlığı gəlinin başına qaxır, gəlin isə təmkinlə: - İnak, kəli mən sağaram,

Gümüş kəli mən qovaram,
Bu il mən bir qız doğaram,
Adım Nərgiz qoyaram
Gələn il oğlan doğaram
Adım Cəfər qoyaram —

deyərək, ümidini Allaha bağlayır. Amma övladı olsa da, bəzi hallarda əzəzil qayınana gəlini sancmaqdan usanmır: -

Sarımsağım soğanım,
Yad qızınan doğanım,

Atana canım qurban
Anon olsun qurbanım —

deyərək, nəvəsini özünəməxsus “şirin“ dillə əzizləyir:

Yarısı canım parası
Yarısı ilan balası.

Qayınananın ən tənəsiz nazlaması isə belə səslənir:

Tarı bir adam yaradıb
Balnan badam yaradıb

Anasın zirdən-zibildən
Balasin adam yaradıb.

Xalqımızın folklor yaddaşında əzəzil qayınana-mülayim gəlin mövzusunda nümunələrdən başqa külli miqdarda rəvayət, əfsanə, ibrətəməz hekayətlər də yaşayır.

Azərbaycan folklorunda öz əksini tapmış digər qadınlararası münasibət günülük münasibətləridir. Günülük münasibətini əks etdirən folklor nümunələri Azərbaycan məişətinə əsasən islamıyyətin qəbulundan sonra daxil olmuş çoxarvadlılıqla əlaqədar yaranmışdır.

Azərbaycan ailə məişətinə o qədər də səciyyəvi olmayan bu adət övladsızlıq səbəbindən intişar tapmış, bəzən isə bir neçə zövcə saxlamağa maddi iqtidarı olan kişilər bu adətə əl atmışlar. Evə gətirilən sonrakı qadınlar birinci gəlinlə heç zaman yola getməzdilər. Öz vəziyyətləri ilə barışmaq istəməyən günülər “bir-birinin gününü göy əskiyə“ bürüyürdülər. Bu qadınlar qəlblərindəki bütün acıları folklor örnəklərinə hopduraraq özlərini ovurdular:

Dağlara hünü gəldi
Hününün mini gəldi

Canıma od töküldü
Üstümə günü gəldi.

Onlar düşdükləri vəziyyətin günahını birinci növbədə ərələrində görürdülər:

Sandıq üstə ipəkdü
Bu gələn təza bəgdü.
Sən məni istəyirdün
Bu necə istəməkdü?

Çıxdım divar üstünə
Çehil minar üstünə.
Mən sənə neyləmişdim,
Günü aldın üstümə?

Amma nicatı da ərələrinin adı ilə bağlayıb köməyə onu çağırırdılar:

Əlimdə şalımdı, gəl
Bir yaman halımdı, gəl

Günüm cəlladlıq edir,
Qaynanam zalımdı gəl.

Azərbaycan şifahi söz sənətində günülər arasında baş verən yumorlu deyişmələrə də rast gəlmək mümkündür:

*Gül gülüstan üstünə
Şeh düşdü bostan üstünə
Gedin deyin o tülküyə
Gəlməsin aslan üstünə.*

*Gül gülüstan üstünə
Gül düşdü bostan üstünə
Gedin deyin o aslana
Dağ gəlir aslan üstünə.*

Bu tip folklor örnəklərinin yaranmasına rəvac verən çoxarvadlılıq adətinin sıradan çıxması ilə əlaqədar olaraq bu məzmunlu örnəklərin yaranması prosesi də azalmışdır. Belə nümunələr nənələrimizin hafizəsində qorunaraq yaşamış və dövrümüzə qədər gəlib çıxmışdır.

Yaradıcısı və daşıyıcısının qadın olması şübhə doğurmayan, Azərbaycan xalqının əski ailə məişətində mövcud olmuş bir adəti özündə qoruyan bir sıra lirik nümunələr məzmun baxımından toy mərasiminə bağlandığından diqqəti cəlb etdi. Bayatılarımızın birində deyilir:

*Gedirdim Kür arası Nişanlı bir qız gördüm,
Yarım gözəllər xası Üzündə diş yarası.*

Göründüyü kimi, xalqın sərrast gözü nişanlı qızlarda baş vermiş bütün dəyişiklikləri görməyə, hətta onu poetik şəkildə ifadə etməyə qadirdir. Müasir dövərdə mənfi çalar kimi yozula biləcək bu əlamət (diş yarası) xalqımızın tarixi keçmişində təsadüf olunmuş və xalq bayatısında səciyələndirilmiş bir əlaqi-mənəvi dəyərə ilgilidir. İndi də Azərbaycanın bəzi bölgələrində qorunub saxlanılan bu adət adaxlıbazlıq adlandırılmışdır.

İcra zamanına görə toy mərasiminin birinci mərhələsinə daxil edilə biləcək adaxlıbazlıq adından da göründüyü kimi, (bəllidir ki, “ad qoyulmuş qıza adaxlı, nişan taxılmış qıza nişanlı, gəlin gətirilmiş qıza isə oxlu deyilir” (81; 83)) ad edilmiş qızla oğlanın toyqabağı münasibətlərini ehtiva edir. Oğlanın qız evinə birinci gəlişi, yəni qızla ilk görüşü (nişandan sonra) ailənin bütün üzvlərinin iştirakı ilə xüsusi bir mərasimin — “ayaq açdı” mərasiminin həyata keçirilməsi ilə baş verir. Dağıstan tərəkmələrində bu mərasim “yol aç” (138; 169), qırğızlarda “jar geruşu” (229; 309), qazaxlarda “ısıq açu” (209; 23) adlanır. Rəsmi şəkildə “ayağı açılan” oğlan bundan sonra bütün görüşlərə gizli gəlir:

*Ay doğdu peşman-peşman Gəlirsən elə gəl, get
Gün doğdu ona düşman Nə dost görsün, nə düşman.*

Qızın valideynlərinin, habelə qohum-qonşunun xəbər tutmaması üçün ən əlverişli vaxt gecə olduğundan adaxlılar məhz gecə görüşlərinə üstünlük verirlər:

*Təndirə daş qoymuşam Gündüz gəlmə, gecə gəl
Üstə lavaş qoymuşam Böyrümü boş qoymuşam.*

Birinci iki mısrasında bayatı çağırının (təbii ki, bu qızıdır) cinsi barəsində dolaylı yolla informasiya verilən bu lirik parçada qız sevgilisini gecə görüşünə təhrik edir. Məntiqi baxımdan bu mısralar artıq gəlinlik gərdəyi-nə girmiş qız tərəfindən söylənilə bilməz. Bu bayatının subay (yəni ad edil-

məmiş) qız tərəfindən söylənilməsi də mümkün deyil. Buna milli əlaq normaları yol vermir. Demək bu parça adaxlanmış qızın dilindən söylənilir və əslində, Azərbaycan ailə məişətində adaxlıbazlıq ənənəsinin mövcud olmasından xəbər verir:

*Göydə ulduz olaydım Yar qapını döyəndə
Bəxtəvər qız olaydım Evdə yalnız olaydım.*

XIX əsrin sonlarında SMOMPK məcmuəsində Salyan adətlərindən söz açmış N.Kaləşevin qeydləri də fikrimizin həqiqətə uyğunluğunu təsdiq edir (200).

Qızla oğlanın adaxlıbazlıq macəraları qızın anasının guya xəbəri olmayan razılığı və çox zaman nəzarəti altında həyata keçirilir:

*Get ay batandan sonra gəl, Anam bilsə eyb eləməz
Ellər yatandan sonra gəl, Atam yatandan sonra gəl.*

Yaxud:

*Damnan gəl, divardan gəl
Nənəvə danış, onnan gəl.*

Bəzən isə qızın anası bu görüşlərə yol vermir:

*Damnan dama tozanağ Zalım nənəm gəlməmiş,
Yorğan gəti uzanağ Bir-iki öpüş qazanağ.*

Çox vaxt qız anasının narazılığı adaxlıların görüşünə maneəçilik törətmir, əksinə bu işin gizli keçirilməsi gözənilən vüsali daha da şirinləşdirir:

*Ağacda alma al oli,
Bizə niyə gəlmirsən.*

*Yerə düşər xal-xal oli,
Bizə niyə gəlmirsən.*

*Səni sevən bihal oli,
Bizə niyə gəlmirsən.*

*Gündüzü nənəm qoymur,
Gecə niyə gəlmirsən?!*

Fikrin poetik şəkildə bildirilməsi üçün maraqlı obrazlardan istifadə edilmiş bir örnək: -

*Atım qaşqa qabaqdi, Dilin tutulsun xoruz
Yükü təhnə-tabaqdi, Niyə dedin sabahdı —*

müəllifinin statusu (subay yaxud ərddə olması) barəsində ikili fikir doğurursa da, eyni poetik vasitələrdən istifadə ilə yaranmış digər nümunə sırf adaxlı qız tərəfindən söylənildiyinə heç bir şübhə doğurmur: -

*Qızıl üzük firuzə Bu gecə banlamasın
Yalvarıram xoruza Yar gələcəkdi bizə.*

Bu örnəyin başqa bir variantı eyni adətin mövcud olduğu Anadolu və qaqauz türkləri içərisində də yaşayır:

*Mavi yüzüm poyroza Bir gecəlik ötməsin
Varın söyləyin horoza Yarım gelecek bizə (352;167)*

Adaxlıbazlıq ənənəsinə yalnız Azərbaycan türklərinin deyil, digər türk xalqlarının — qaranəqayların (98), balkarların (245,İc.,290) toy mərasimində də rast gəlinir. Xarəzm özbəklərində “giyovlaş” adlanan bu adətdə də qızın atası adaxlıların gizli görüşlərinə göz yumur (285, 143). Durmen özbəklərində qeydə alınmış çox maraqlı bir hadisə adaxlıbazlığın o regionda müasir dövərdə də yaşamasını sübut edir. Etnoqraf N.Boroznannın müşahidələrinə əsasən, bir özbək oğlan nişanlı qaldığı bir il ərzində hər gün qırx kilometrlik yolu sevgilisini görmək üçün qət edirmiş (128,83). Folklor yaddaşımızda qorunan bir nümunə Azərbaycan oğlanlarının da eyni cəsarətə malik olduğunu göstərir:

*Arxalığım ütülü,
Biləkləri bükülü,*

*Dağlar aşib gəlmişəm
Bir öpüşdən ötürü.*

Özbəklərin “Alpamış” eposundakı bir epizod bu xalqın adıçəkilən adətə münasibətini müəyyən etməyə imkan verir. Eposun baş qəhrəmanı Alpamış bu adətə riayət etməkdən boyun qaçıran zaman Barçının qırx incəbel rəfiqəsi ona belə söyləyirlər: “gəlinə gizli baş çəkmək bizim qədim adətimizdir. Bu ata-babaların adətidir və sən də başqaları kimi hərəkət et” (160). Anadolu türklərində adaxlanmış qızın valideynlərinin razılığı ilə həyata keçirilən bu adətə (337) qazaxlarda “kalmdık uynau” (yəni gəlinlə oynamaq) (207; 6), yaxud başqa bir məlumata əsasən “orun gelü”, “orun baru”, “kuyə uleü” (229; 299), qırğızlarda “kuyeele barau” (229; 308) adı altında rast gəlinir. Qazaxlarda adətin “orun baru” adına gəlincə isə, X.Arçınbayev ilk sözü oğrun deyil, “sığınmaq” mənasını verən qədim türk-urun sözündən yarandığını qeyd etmişdir (105). Ötən əsrin əvvəllərində Kaxetiyada (234), elə həmin illərdə A.Zaxarov tərəfindən Azərbaycanda (178;127) da qeydə alınmış analoji adət türkmənlərdə “qaytarma” adı ilə məşhurdur.

Taciklərdə “kınqılbozi” (207; 6), əfqan və farslarda “namzadbozi” (209; 23) adlanan, habelə Orta Asiyada yaşayan cəmşidi və xəzərə tayfalarının toy mərasimində mövcud olan (143) adaxlıbazlığa Zaqafqaziya kürdlərində “dizie buke” adəti kimi rast gəlinir (209; 23). Dağıstan tərəkməllərində toya qədər nişanlıların görüşü “pəncərə gələ” adlanır (138,169):

*Bu gecə sizə gəlləm
Pəncərəniyə gəlləm*

*Üzərriyi götür gəl
Yoxsa mən gözə gəlləm.*

Sibir türklərindən yakutlarda (251; 189) Altay türklərindən şorlarda (170), habelə abxazlarda da (245, İc., 408) oğlan toyuna qədər qızla oğlanın gizli görüşləri istisna edilmir. Tuvalarda tuxtep (nişan mərasiminin tuva variantı) mərasimindən sonra oğlanla qız intim görüşlərdə bulunurlar (251; 188). L.Potapovun verdiyi məlumata görə, oğlanla qızın sərbəst görüşmələri üçün hətta ayrıca çadır da qurulur (260; 265). Eyni məqsədlə qazaxlarda da yeni yurta salınır (209;23). Tuvaların və qazaxların bu adəti ilə Dağıstan

tərəkməllərində görüşlər üçün qız evinin bir otağının ayrılması (138; 170) funksional-məzmun baxımından tamamilə eyniyyət təşkil edir.

Bütün bu xalqlarda mövcud olmuş (Orta Asiyada indi də yaşayan) Azərbaycan türklərinin şifahi örnəklərinin canına hopmuş bu adətin kökləri çox qədimlərə bağlıdır. Bu münasibətlər məcmusuna toxunan hər bir tədqiqatçı (Y.Novik, L.Potapov, N.Kislyakov, Q.Snesaryov, S.Hacıyeva və b.) haqlı olaraq bu adətdə matrilokal nigah formasının nişanələrini görürlər. Çünki, “adaxlı qızla onun ata evində görüşmək heç zaman patriarxal təsəvvür və ənənələrə uyğun gələ bilməz” (209; 25). Daha dərinə getsək, baş verən hadisələrin qız evində cərəyan etməsi, atanın, yaxud ailənin digər kişilərinin bu hadisələrdən dırnaqarası bixəbərliliyi, habelə ananın bu adətdə aparıcı yer tutması adaxlıbazlığı matrilokal-dislokal nigaha, daha geniş anlamda ictimai inkişafın matriarxat mərhələsinə bağlayır. Bu adətin rudimentlərinin müasir dövrə qədər müxtəlif şəkildə (istər folklor örnəklərində əks olunaraq — Azərbaycan türklərində olduğu kimi; istərsə də Orta Asiya türklərinin toy mərasimində rast gəlinən müəyyən hərəkətlər proqramı şəklində) gəlib çatması prosesini isə bu problemlə ardıcıl məşğul olan M.O.Kosvenin dili ilə işıqlandırmaq daha məqsədə müvafiqdir: “Öz tarixi yerini patriarxata verəkən, matriarxat həm keçid dövründə, həm patriarxatda, nəhayət, məlum olduğu kimi sinifli cəmiyyətdə belə öz qalıqlarını (izlərini —A.R.) qoruyub saxlamaq iqtidarındadır” (213; 89).

Yeri gəlmişkən, toplanmış materiallar içərisində bir qisim folklor örnəkləri mövcuddur ki, burada da ictimai inkişafın matriarxat mərhələsinin izlərini görmək mümkündür: - Ay aydır axırı

*Ötür gəlsin naxırı
Anam qız verməyəcək
Sənə əvvəl-axırı.*

Bu örnəkdə qız anasının bütövlükdə bu mərasimin baş tutub-tutmayacağına oynadığı həlledici rolu göstərilmişdir.

Arxalığı qola sal *Ay ana, elçiləri*
Götür qoldan qola sal *Əziz-əziz yola sal.*

Bu poetik nümunədə bir tərəfdən ana ilə qızı arasındakı səmimi münasibətlər açıqlansa da, daha dərinə getsək, qızın razılığının verilməsində ananın aparıcı mövqeyini əks etdirir ki, bu da öz növbəsində matrilokal nigahın arxaikləşmiş cizgiləri kimi anlaşılmalıdır.

Qardaş enir enişdən *Qardaşa şax bəzəram*
Sinəbəndi gümüşdən *Əlli löyün yemişdən.*

Müəllifinin - qardaş toyu arzuları ilə yaşayan bacı olduğuna şübhə doğurmayan bu bayatıda Azərbaycan toy mərasiminin qədim bir adəti xatırlanır. Azərbaycanın Qərb regionuna (xüsusilə Borçalıya) xas olan bu adət şax bəzəməkdir. (Lahıc toy mərasimində ağacla ilgili bir epizodun

qeydə alınması (95; 150) bu adətin Şirvanda da mövcudluğuna dəlalət edir).

*Camda iynə gah gedir
Gah əylənir, gah gedir
Toy gecəsi oğlanın*

Otağına şax gedir.

“Şaxın hündürlüyü 1-1,5 metr olur. Qız toyunda şaxı qızın ən yaxın rəfiqəsi, oğlan toyunda bəyin yaxın dostu bəzəyir. Yaxın rəfiqə, dost qohum içərisindən də seçilə bilər. Şaxdan alma, bahalı hədiyyələr, meyvələr, konfetlər, evdə bişirilmiş şirniyyat asılır. Şaxı ancaq böylə gəlin sökə bilər. Şaxı bəzəməkdə məqsəd gəlinlə bəyə bol ruzi arzulanmaqdır.“ Qazax sakini olan bir informatorun (365) verdiyi bu məlumat şax bəzəmək texnologiyasını və məqsədini aşkarlayır. Şax bəzəmək adətinə müxtəlif adlar altında gürcülərdə (245, IIc., 310) (bu xalqda toy süfrəsinə qoyulan ağacdən xaçlar, almalar, şirniyyat asılır) və Krım tatarlarında rast gəlinir (196; 165). Aysorlarda “cümləmə” adlanan bu ağac bəyin dostu tərəfindən düzəldilir (bu ağacın ikinci adı “şah bağı”dır). Qaqazlarda “bayrax” adlanan toy ağacı nanə, alma, qırmızı parça ilə bəzənir. Ağacın bəzənməsi xüsusi mərasim nəğmələri ilə müşayət olunur. Toyda keçirilən cıdır yarışlarında qaliblərə təqdim etmək üçün ayrılmış ərmağanlar da bu ağacdən asılır (218; 60). Anadolu türklərində isə gəlinə verilən hədiyyələr həyətdə xüsusi olaraq bu mərasim üçün seçilmiş ağacdən asılır ki, bu ağaca “asqı” adı verilir (353). Türkünstan türklərində isə toy ağacları süni güllərlə bəzənir. Özbəklər həm də sünnət toyu mərasimində yarpaqlardan təmizlənmiş iydə ağacını alma, şirni ilə bəzəyirlər. Toy iştirakçılarının hər biri bu “bar”lardan dadmağa çalışır (286; 199). Eyni mərasimdə (sünnət toyu) analoji aktı taciklər icra edirlər. Bu xalqda ağac bəzəmək “tui quldor” adı ilə tanınır (286; 199). Toyda ağac bəzənməsi həmçinin “orta rus, cənubi rus və ukrayna toylarının xarakterik elementlərindəndir” (176; 45). Slavyanlarda toyda küknar bəzənməsindən başqa, alma, armud, albalı ağacından da istifadə edilir (153; 200). Qızın bakirliyini və qızlıq həyatını simvolizə edən bu ağac “дewья красота” adlanır və güllərlə, lentlərlə bəzədilir. Bu mərasimi müşayət edən nəğmələr kədrli-bədbin məzmununa görə gəlin oxşamalarına yaxınlaşır:

*Привилась дивья красота
Ко сухому дереву
Не бывает ему зелено
А тебе, Анна Ивановна
В красных деvушках не бывает*
(328; 209)

*Qızın bakirliyi
quru ağaca bənd oldu
O, bir daha göyərməz
Sən isə, Anna Ivanovna
daha qız olmazsan.*

Qeyd etmək lazımdır ki, ağac bəzəmək yalnız toy mərasiminə xas olmayıb, bəzən mövsümi səciyyə də daşıyır. Belə ki, özbəklər aprel ayında qeyd edilən “lola” bayramı günlərində yarpaqlardan təmizlənmiş bir ağacı

ilk lələ çiçəkləri ilə bəzəyirlər (256). Slavyanlar Semik-trotisa günü qayın ağacı, 24 iyun günü isə Kupala ağacları bəzəyirlər (287; 188). Avropa xalqlarında isə yaz mövsümündə “may ağacları”nın, milad bayramında küknar ağaclarının bəzənməsi məlum faktlardandır.

Bəzən toyda ağac bəzənməyə belə, bu və ya digər şəkildə mütləq iştirak edir: taciklər gəlinbəzədi mərasimində meyvə ağaclarından istifadə edirlər (210; 183). Altaylarda toy keçirilən evin damına qayın və şam ağacının bu daqları bərkidilir (275; 22). Universal duvaqqapma mərasimində gəlinin duvağı da məhz ağacın — meyvə ağacının üstünə atılır.

Toyda bəzədilən ağacın “şax” adlanması ilə ilgili əldə olan materiallar əsasında maraqlı paralellər aparmaq mümkündür. Belə ki, sarı uyğurlarda şaman qamlamaları zamanı istifadə edilən, lentlərlə bəzədilmiş şaman ağacı “yaxka” adlanır (236; 5). A.Anoxinin verdiyi məlumata görə, bəzi şaman qavallarında qamların istifadə etdiyi nəsnelər təsvir olunur. Bu nəsnelərdən biri lentlərlə və dovşan dərisi ilə bəzədilmiş “yax” adlanan ağacdır (103; 60). Selkup şamanlarında “kassil po” adlı əsa şamanın “həyat ağacını” simvolizə edir (263; 374).

Fikrimizcə, istifadə məqamına görə fərqlənən, amma məqsəd və səslənməsinə görə (şax-yax-yaxka) oxşarlıq təşkil edən bu nəsnelərin əsasında eyni ibtidai təsəvvürlər duraraq son nəticədə ağac-bitki kultuna bağlanır. Belə ki, “ağacın böyüməsi, yazda tez inkişaf etməsi, payız və qış fəsilələrində saralıb-solması — bu əlamətlər ibtidai insanlara ağacı canlı hesab etməyə əsas vermiş” (186; 21), ağaclara qarşı xüsusi münasibətin formalaşmasına və yeni bir kultun yaranmasına səbəb olmuşdur. Azərbaycanda ağac-bitki kultunun mövcudluğunu təkcə — vaxtilə hər ay ağaclara sitayişlə müşayət olunan xüsusi bayramın qeyd edilməsi faktı (280; 71) təsdiq edir. İstər azərbaycanlıların toy mərasimində, istərsə də şaman qamlamalarında, habelə Orta Asiya və slavyan xalqlarının mövsüm və məişət mərasimlərində ağacın bu və ya digər formada iştirakı tipoloji uyğunluq yaradır və öz kökü etibarilə Dünya ağacına bağlanır. “Müqəddəs ağaclar, onların şəfəverən yarpaqları və meyvələri əski dünyanın bir çox xalqlarının mifologiyasında tipoloji yolla yaranmış Dünya ağacı ilə əlaqədardır” (72; 14). Müqayisəyə cəlb edilən xalqlarda meyvə ağaclarından istifadə, yaxud süni ağacların meyvələrlə bəzədilməsi isə “meyvə ağaclarının, xüsusilə onun barlarının məhsuldarlığın stimulyatoru, daha sonra isə simvolu” kimi qəbul edilməsindən irəli gəlir. Meyvə ağaclarına sitayiş (tapınma) “ümumilikdə məhsuldarlıq kultunun zəruri komponentlərindən biridir. İslam dininə isə bu kultu təsdiq etmək və vətəni behişt olduğundan meyvə ağaclarının müqəddəsliyi versiyasını yaratmaqdan başqa bir şey qalmır” (286; 197). Q.Snesaryovun bu fikrinə əlavə olaraq onu söyləmək lazımdır ki, bu kulta münasibətdə eyni özünü bürüzə verir. Ukrayna

folklorunda ağacbəzəmə mərasimini müşayət edən: -

<i>Райске деревце</i>	<i>Cənnət ağacı</i>
<i>Над раем стояло</i>	<i>Cənnətdə bitmişdi</i>
<i>Сивенко зацвело</i>	<i>Yaxşıca çiçəkləmişdi,</i>
<i>Немного зрядило — (124; 52)</i>	<i>Bir qədər soluxmuşdu</i>

kimi nəğmələrin mövcudluğu fikrimizi tamamilə təsdiqləyir.

Toyda bəzədilən şaxla ilgili bir məqama da nəzər yetirmək yerinə düşər. Gördüyümüz kimi, şaxın bəzəkləri içərisində mühüm atributlardan biri almadır. Almanın toy mərasimində (istər ayinlərdə, istərsə də poetik mətnlərdə) xüsusi rolu vardır. Məsələyə daha geniş yanaşsaq, dünya folklorunda digər meyvələrə nisbətən almanın işlənmə yükü daha böyükdür. Yunan mifologiyasında ilahələr arasında nifaq salan da almadır (48; 650). Heraklı Atlantın bağına getməyə vadar edən də bu ağacın üç meyvəsidir (240; 216). Xristian mifologiyasında cənnətdə üzünə qadağa qoyulmuş meyvə də məhz almadır. Latış nağıllarında təsvir edilən ağaclar hər zaman adıçəkilən ağaclardır (223). Azərbaycan nağıllarında (“Məlikməmməd”, “Qırx qönçə xanım”, “İbrahim”, “Qaraqaşın nağılı” və s.) habelə “Şah İsmayıl”, “Tahir-Zöhrə”, “Lətif şah” dastanlarında alma uşaq bəxş etmək, şəfa vermək, cavanlaşdırmaq kimi keyfiyyətlər qazanmışdır. Bəzi nağıllarda isə (“Dərzi şagirdi Əhməd”) alma konfliktin həllində aparıcı vasitə kimi çıxış edir. Nağılların universal sonluğu da məhz alma ilə ilgilidir (“Göydən üç alma düşdü”). Bundan başqa, inam və sınımaların böyük bir qisminə bu meyvə anılır:

—*Hamilə qadın çox alma yesə oğlu olar.*

—*Nar, alma, armud dilək ağacıdır. Onları becərən xeyir tapar.*

—*Bayram axşamı düşənə yaxın küsülü qız almanı elə atır ki, düz küsdüyü qonşusunun qucağına düşür.*

Azərbaycan məhəbbət bayatılarında sevgililər arasında münasibətin bildirilməsində də alma böyük rol oynayır: -

<i>Mən aşiq, qızıl alma</i>	<i>Bilsəm ki, yar göndərib</i>
<i>Yollara düzüül alma</i>	<i>Saxlaram yüz il alma.</i>

“Bayatılarda təsvir olunan qızların oğlanlara alma və ya dəsmal və oğlanların onlara nar və gül dəstəsi atmaları gənclərin bir-birinə rəğbətlerini bildirmək üçün istifadə olunduğunu aydın göstərir” (25; 9): -

<i>Alma atdım, nar gəldi</i>	<i>O yandan kölgə düşdü</i>
<i>Köynək aldım, dar gəldi</i>	<i>Elə bildim yar gəldi.</i>

Folklorun digər janrlarına, yaxud başqa mərasimlərə nisbətən alma toy mərasimində daha tez-tez anılır:

<i>Maralgöldə üzməyəm</i>	<i>Qızıl alma atmasan</i>
<i>Telinə gül düzməyəm</i>	<i>Mən bu toyda süzməyəm.</i>

Bayatı müəllifinin toyda oynamaq üçün qoyduğu şərt toy mərasimində

icra edilən bir ayini yada salır. Azərbaycanın qərb bölgələrində, Borçalıda, Naxçıvanda, Ağbada qız evindən dönmə toy dəstəsini qarşılayan bəy qızın qucağına şaxdan qoparılmış bir alma atır:

<i>Toyda alma atarlar</i>	<i>Mən nadanam bilmirəm</i>
<i>Barmaq üstə tutarlar</i>	<i>Yarı necə tutarlar.</i>

Eyni mərasimə Orta Asiya aysorlarında da rast gəlinir. Bəy dama çıxaraq “cümləm”dən qoparılmış almaları qıza atır. Bu zaman bütün iştirakçılar həmin almaları tutmağa çalışırlar (196; 163). Anadolu türklərində (348), serblərdə (109; 317) bəy gəlinə sevgi-məhəbbət işarəsi kimi alma yollayır. Azərbaycanın Şimal bölgələrində narazılıq hallarında — mən sənə alma yollamamışdım ki, — məsələnin işlənməsi eyni adətin bizdə də mövcudluğuna dəlalət edir.

<i>Denize dalan bilir</i>	<i>Sevda çəkməyən kızlar</i>
<i>Bir alma alan bilir</i>	<i>Dünyayı yalan bilir — (352;58)</i>

manisi analogi inamın qaqauzlar arasında da yayılmasından xəbər verir. Tacik toyunun “çoyqaştak” mərasimində iştirak edən qızlar bir-birlərinə qırmızı alma atırlar (317; 106). Farslarda eyni akt (bəyin gəlinə alma atması) narınca icra edilir (319; 264).

Serblərin: -

<i>Муња грома надиграла</i>	<i>Munya ildırım ovsunladı</i>
<i>Думя-трима љабукама</i>	<i>İki-üç alma ilə və</i>
<i>И четьрма наранчама (109;309)</i>	<i>dörd narınca ilə —</i>

nəğməsində bu iki meyvənin (alma-narınca) paralel işlənməsi, alma ilə icra edilən yağış çağırma ayinində narıncın da istifadə edilməsi farsların bu mərasimi ilə azərbaycanlıların alma atmaq mərasiminin eyni mənşəli olduğunu göstərir.

Almanın kim tərəfindən atılmasına gəlincə isə, müasir dövərdə bu adətin icraçısı oğlandırsa, xalqın folklor yaddasında qorunan maraqlı epizodlar vaxtilə qızların da sevgilərini bildirmək üçün alma atdıqlarından xəbər verir.

Anadolu manilərindən biri belə səslənir:

<i>Alma attım gelesen</i>	<i>Sevdim, sevdim, almadım</i>
<i>Su serptim gögeresen</i>	<i>İğit, seni ölesen (346).</i>

“Gül Sənavərə neylədi, Sənavər gülə neylədi” nağılında bəyəndiyi oğlanları bildirmək üçün padşahın qızları pəncərədən alma atırlar. (21; 274) Eyni süjet yunan nağıllarında da izlənilir (109; 317). Ümumiyyətlə, alma atmaq adətini alimlər məhz yunan elementi kimi tədqiq edirlər. P.Akritas abxaz yunanlarında bu adəti araşdırarkən ona, “toy mərasiminin sırf yunan qalığı” kimi yanaşır (89). Y. Kaqarov da aysor və Anadolu türklərində bu adətin mövcudluğunu yunan təsiri hesab edir (196; 164). Fikrimizcə, alma atmaq adətini konkret bir xalqın adı ilə əlaqələndirmək

doğru deyildir. Dünyanın bir çox xalqlarında gəlinə məhsuldarlıq, artım simvolu kimi qəbul edilən nəsnelərin səpilməsi məlum faktlardır. Taciklərdə üzüm və şirni, qazaxlarda quru kəsmik, qızardılmış xəmir-baursak, quru meyvə və pul, Qubada noğul, yezidi türklərində çörək qırıntısı və s. faktları bu adətin konkret vətəni olmayıb, daha çox universal səciyyə daşıdığından xəbər verir.

Alma atmaq mərasiminin mahiyyətinə gəlincə isə, farslar belə hesab edirlər ki, narıncı tutduğu təqdirdə qızın sözü daha ötkəm olacaq (319; 264). A.Afanasyev almadan istifadəni isə slavyan mifologiyasında əbədi cavanlıq, sağlamlıq və gözəllik bəxş edən almalarla dirilik suyunun eyniyyət təşkil etməsində görür (109; 309). Y.Kaqarov almanın məhəbbət simvolu olduğunu “toyda yeyilən almanın məhsuldarlığı və məhəbbəti artıran vasitə” olduğunu göstərir (198; 177).

Fikrimizcə, Dünya ağacını simvolizə edən şaxdan qoparılmış almanın atılması və sonra növcavanlar tərəfindən yeyilməsi gələcək ailənin oğullu-şaqlı olacağını, fıranın yaşayışını stimullaşdıran magik-simvolik aktdır.

Son olaraq onu söyləmək lazımdır ki, mürəkkəb toy mərasiminin bütün mərhələlərində kişilərə nisbətən zərif cinsin daha fəal iştirakı (matriarxatda bu fəallıq ictimai inkişafın adıçəkilən mərhələsinin təbii tələbi, özünəməxsusluğu kimi qəbul edilə bilirsə, patriarxatda daha yüksək rəqəbayyətə yüksəlmiş kişilərin ailə-məişət səviyyəsinə enməsi ilə şərtlənir) toy mərasiminin oğlan toyu istisna edilməklə bütün həlledici ayinlərinin qız evində baş verməsi, habelə qız toyunun oğlan toyundan əvvəl həyata keçirilməsi bu mərasimin bir çox elementlərinin kökləri etibarilə matriarxata bağlandığını göstərir.

Yas mərasimi.

Nəhayət, öz labüdlüyü ilə diqqəti cəlb edən yas mərasimi ilə məişət tərənlərinin “doğum-olum-ölüm” üçlüyü tamamlanmış olur. Məhz labüd xarakterinə görə yas digər iki mərasimdən köklü surətdə fərqlənir. Belə ki, digər iki mərasimin subyektiv və obyektiv (sonsuzluq və subaylıq hallarında) icrası mümkün deyilsə də, yas hər bir ailədə gec və ya tez mütləq icra edilən mərasimlərdəndir. Digər tərəfdən, yas mərasimi “müsəlman mərasimləri arasında ən arxaik olanı və islamdan əvvəlki bütprəstlik ənənələrinin bir çox əlamətlərini özündə saxlayan” (51; 48) olduğundan bu mərasimin elementlərini tədqiq etmək hər zaman maraqlı doğuraraq, eyni zamanda aktual səslənir. Yas mərasiminin poetik mətnlərində metaforikləşdirmə, bədiilik pərdəsi arxasında hər zaman arxaik təsəvvürlər, ibtidai inamlar mühafizə edildiyindən primitiv təfəkkürün bu təbii hadisəyə (ölüm hadisəsinə) münasibətini bərpa etmək mümkün olur. Bu münasibətin əsasında formalaşmış müəyyən təsəvvürlər bir-birilə qırılmaz surətdə əlaqədar olan ayin və ritualların yaranmasına səbəb olmuşdur ki, onlar da öz növbəsində

yas mərasiminin aparıcı elementlərini təşkil edirlər. “Bu ayinlər qoruyucu-luq məqsədi daşıyırdı. Onlar (ayin və rituallar — A.R.) diriləri ölümlərin qəzəbli, hətta məhvedici təsirindən qorunmalı idi” (173; 79). Çünki bütövlükdə “əsrlər boyunca heyrətamiz yaşarılıqla ilə fərqlənən yas mərasiminin mərkəzində duran və onun mütləq icrasını təmin edən qorxu ideyasıdır. Bu qorxu ölümdən deyil, ölüdəndir” (173; 78). Bütün dünya xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan yas mərasiminin yaranmasında da bu amillər mühüm rol oynamışdır. Belə ki, “qədim azərbaycanlı ruhların məhv olmadığına, yaşadığına, hətta öz mənsub olduğu ölkə ilə, kəndlə, ailə ilə, evlə, guya ki, “əlaqə” saxladığına” da (82; 16) etiqad etmişdir. Məhz bu etiqad Azərbaycan yas mərasiminin əsasını təşkil edən rəngarəng sənə və yozumların, adət və ənənələrin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu sənə-yozumların, adət-ənənələrin əksərən qadın xarakterli olub, müasir dövərdə də qadın-analar tərəfindən icra edilməsi isə məlum faktlardır. Məhz qadın-ananın, bacının sayəsində ölü axirət dünyasına “urvətli” gedir (ağı söyləməklə), ölünün ruhu ehsan süfrəsindən “öz payını” ala bilir (cümə axşamları xörəyin düzünü tökərkən ölümlərin adını çəkməklə); vaxtılı-vaxtında yad edilir (paltarlarının, əşyalarının müəyyən zaman çərçivəsində qorunması ilə); bir sözlə, mərasimin bütün “yazılmamış qanunlarına” tam ciddiliyi ilə riayət olunur:

—*ölünü basdırırdıktan sonra ölü yiyəsinin ürəyi sakitləşsin, ölüdən soyusun deyə, yad bir adam qəvir torpağınan götürüf xəlvəti ölü sahibinin küreyinə vurur;*

—*ölünü təh qoymazdır, yoxsa şeytan gəlip imanını aparar, o dünyaya imansız gedər;*

—*ölü yerinə gələn yaş dəsmalı içəri gətirmirlər. Eşikdə yuyuf sərir, içəri girəndə “toydan gəlirəm” — deyəllər;*

—*ölünün dilinin altına əqiq qoymaq lazımdır ki, ölü cənnətə düşsün (364).*

Hakim dinin təsiri ilə transformasiyaya uğramış (cənnətə düşmək) son sənə əsərində, haqqında danışdığımız, yas mərasiminin əsasında duran ruhun ölməzliyinə inamla ilgili yaranmışdır. Bu adətə fərqli şəkillərdə müxtəlif xalqların yas mərasimində rast gəlinir. Y.Litvinski tərəfindən Orta Asiyada aparılan arxeoloji qazıntılar nəticəsində dilinin altına sikkə pul qoyulmuş ölü basdırılan qurqanlar aşkar edilmişdir (228; 45). “Qaqauzlar, ölüyə geydirilmiş olan əlbisənin ciblərinə para da qoyarlar” (352; 34). Ölünün dilinin altına şey qoymaq adəti Kiçik Asiya, İstanbul, Yunanıstan, Birma, habelə Ukrayna və Rusiya ərazisində də mövcud olmuşdur (228; 46). Türk xalqlarından çuvaşlar da azərbaycanlılar kimi bu aktda əqiqdən istifadə edirlər. (158; 49) Bu adətin yaranma səbəbi müxtəlif şəkillərdə izah edilir. Bu adətin mövcud olduğu əksər xalqlarda belə bir inam yaşayır ki, qoyulan nəsne bu dünya ilə axirət dünyasını ayıran çayın üzərindən keç-

mək üçün haqq kimi nəzərdə tutulmuşdur. İngilis antropoloqu C.Frezer də bu versiyaya şərik çıxaraq, adətin daha bir yaranma səbəbi kimi, əvvəllər ölünün dilinin altına qida qoyulmasının pulla, yaxud qiymətli əşya ilə əvəz edildiyini göstərmişdir. Müəllif ehtimal edir ki, mərhum axirət dünyasında bu pula özü üçün qida ala bilər (228; 46). Çuvaşlarda isə bu adətin formalaşma səbəbi bədiiləşdirilərək maraqlı bir rəvayətlə izah edilir. Çuvaşlar inanırlar ki, insan öləndən sonra axirət dünyasında sorğu-suala tutulur. Özü barəsində suallardan başqa, ölüyə dirilər haqqında da suallar verilə bilər. Bunun qarşısını almaq üçün (dirilər barəsində informasiya sızmasına yol verməmək üçün), ölünü danışıq qabiliyyətindən məhrum etmək lazımdır. Buna isə ölünün dilinin altına əqiq qoymaqla nail oluna bilər. (Gördüyümüz kimi, bu rəvayətin əsasında V.Yeryominanın göstərdiyi “ölü qarşısında qorxu hissi” durur). Çuvaşlar əqiq qoyarkən belə söyləyirlər: - “Allah sənə günahların barəsində sual verəndə belə cavab verərsən:

— Heç ağzımı da açmamış, adamlarla qeybət etməmişəm, daləşməmişəm, bax, ağzımda əqiq var“ (158; 49). Əslində, bu adətin əsasında, əvvəldə söylədiyimiz kimi, ruhun ölməzliyinə inam durur. İbtidai insan ölümə həyatın sonu kimi deyil, dünyanı dəyişmək, “başqa həyata keçid momenti“ (331; 204) kimi yanaşır. Buna görə də onu lazım bilinən nəsnələrlə təmin edir ki, axirət dünyasında müəyyən müddət (adoptasiya olunca) ehtiyac duymasın. Ölənün əşyalarla, silahla, bəzən atla, hətta nökrələri ilə basdırılması, eləcə də dilinin altına şey qoyulması da məhz bu təsəvvürlərlə ilgili formalaşmışdır. Azərbaycanda və çuvaşlarda bu ayində əqiqdən istifadə edilməsi isə, ümumiyyətlə, bu qiymətli minerala magik keyfiyyətlər aşılması ilə bağlı ola bilər. Belə ki, gürcülər inanırlar ki, əqiq zəhərli həşəratlardan qoruma keyfiyyətinə malikdir (161). Dağıstan tərəkmələri uşağın üzünə digər həmayillərlə yanaşı əqiq vuraraq uşağı müxtəlif xəstəliklərdən qoruduqlarını düşünürlər (138; 181). Farslar isə əksinə, yeni doğulmuş uşağın yanına üzərində əqiq gəzdiren adamı buraxmırlar. Əks halda uşağa ziyanlıq dəyər (319; 333). Digər tərəfdən, “qədim əcdadlarımız qaranlıq istifadə edirdilər“ (68; 28). Gördüyümüz kimi, əqiqdən istifadə, bu qırmızı daşın günəşin simvolu kimi qəbul edilməsindən irəli gəlir. Fikrimizin həqiqiliyini (əqiqdən qaranlıq dünyanı işıqlandırmaq üçün vasitə kimi istifadə) ibtidai təsəvvürlərin öyrənilməsi üçün mötəbər mənbə hesab ediləcək “Bilqamis“ dastanının bir epizodu da sübut edir. Dastanın qəhrəmanı Bilqamis qaranlıq dünyaya səyahəti zamanı rastlaşdığı işıq saçan nəsnə məhz əqiqdir (36; 73). Bundan başqa, “məzarlardakı qırmızı rəng məhsuldarlıqla ilgili olub, orqanizmin həyatla ölüm arasındakı keçid vəziyyətini, habelə

həyatın davamına, yeni doğuluşa, yəni ölümlərin dirilməsinə ümidi ifadə edə bilər“ (125; 31).

Dəfn mərasimindən sonrakı dövrün də özünəməxsus inam və sınımaları mövcuddur. Çünki mərhumu dəfn etmək ilə “ölünün dirilərle əlaqəsi qırılmaz, rituallar zənciri isə bitmir, yaxın qohumların üzünə hüzzür tabuları düşür, müəyyən dövrlərdə ayinlərin yeni seriyaları icra edilir“ (251; 177). Bu dövr inam və sınımaları içərisində tabu-yasaqlar üstünlük təşkil edir:

— *Qavırı əlnən göstərməy olmaz. Onda ölü adamı çəkib yanına aparar. Gərək gösdərənnən sonra barmağını tişdiyif əyəğiyin altına qoyasan.*

— *Yas yerində üç gün ayaxqabını qapı ağzında cütdəməzədr. Çünkü bi, alaha xoş getməz, o evdə həmməşə ölü düşər.*

Sonuncu tabunu bir qədər aydınlaşdıraraq. Pozulma təqdirində nəticəsi məlum olan (o evdə həmişə ölü düşər) bu tabu yasaq hakim dinlə əlaqələndirilir (Allaha xoş getməz). Əslində öncəki sınımalar kimi, Allaha nəyin xoş getməyəcəyinin səbəbi məlum olmayan bu yasağın da kökləri ruhun ölməzliyinə inama, daha konkret, “əcdad ruhuna etiqaada“ (M.Təhmasib) bağlanır. “Yas vaxtı, ehtimal ki, həm də başqa vaxt ölü əcdadlar öz xələflərinin evlərini ziyarət edirlər. Onların geri qayıtması üçün lazım olan ayaqqabı onlara təqdim edilir“ (187; 14). D.K.Zeleninin permyakların bir adəti (permyaklarda yas vaxtı evin qabaq küncünə ölünün ayaqqabıları qoyulur) ilə ilgili söylədiyi bu fikrə əsaslanaraq azərbaycanlıların söylənilən adətini izah etmək mümkündür. İbtidai təfəkkürə görə, yasa gələnlərin ayaqqabılarını cütlədikdə çəşarəq ölünün ruhunun ayaqqabılarına da toxunmaq olar. Çəkmələrini tapmayan, yaxud tanımayan ölü ruhu isə geri qayıda bilməyərək evin digər sakinlərinə xətər-sədəmə toxunduracaq və hadisələr tabuda deyilən nəticəyə doğru inkişaf edəcək. Əlbəttə, ölümləri paltarla basdırmağa qadağa qoymuş islam dini bu yasağı unuttura bilmədikdə bir qədər düzəlişlər apararaq özünüküldürmüş, amma yasağın gizlədiyi alt qatı tamamilə silə bilməmişdir. Azərbaycanlılarda çəkmənin yas mərasimində müəyyən rol oynamasını digər sınımaların mövcudluğu da sübut edir:

— *Başmağı, ayaqqabını çıxaranda bir-birinin üstünə və üzüqoylu qoysan sahibinə ziyan toxunar.*

— *Başmağının bir tayını evdə qoyub bir tayın qayıtdırmağa versən arvadın ölər.*

— *Yuxuya ölü çox girərsə, gərək ona Quran oxuda, sonra da ya ayaqqavı tayı, ya da sarımsax tullayasan.*

Son sınımanın birinci şərti (Quran oxutmaq) hakim dinin təsiri ilə sonradan daxil edilmiş, digər şərtləri isə haqqında danışdığımız təsəvvürlər əsasında formalaşmışdır. Fin, Çeremis və çuvaşlarda tabuta ayaqqabı qoymaq adəti mövcuddur. D.K.Zelenin bu adətin “ölünün axirət dünyasına keçidi“ üçün icra edildiyini göstərir (187; 13). Bu fikirlərdən çıxış edərkən

onu söyləmək olar ki, ayaqqabı tullamaqla qədim azərbaycanlı iki dünya arasında qalan (bu səbəbdən də yuxuya girən) ölünün keçidini asanlaşdırmaq, sarımsaq tullamaqla isə ölünün toxundura biləcəyi xəteri neytrallaşdırmaq (bildiyimiz kimi, kəskin qoxulu sarımsaq ən güclü apotropeik vasitə hesab olunur) istəmişdir.

Yas mərasiminin yasaqları içərisində ən mühüm yerlərdən birini ölü ilə təmasda olan şəxslərin üzərinə düşən tabu tutur. Bu adamlar meydla təmasda olduqlarına görə qüsl verilməyə qədər sakral cəhətdən natəmiz hesab edilirlər. Universal səciyyə daşıyan bu tabuya görə, belə adamların ev əşyalarına, xüsusən ehsan xörəklərinə toxunmaları qadağan edilir. Bu tabuya düşmüş şəxslər bəzən C.Frezerin göstərdiyi kimi, izolə edilərək evdən uzaqlaşdırılır (315; 200). İslam dininin müəyyən əlavələrlə (şəriət qaydalarına uyğun olaraq qüsl vermək) qəbul etdiyi bu tabunun mənşəyi islamıyyətdən öncəyə bağlıdır. Azərbaycanlılarda bu tabunun mövcudluğunu zərdüştilik ənənələri kimi tədqiq etmək lazımdır. Belə ki, bütövlükdə dəfn mərasiminə həsr olunmuş "Vendidad"ın səkkizinci fraqardında deyilir ki, "ruh bədənədən uçan kimi, zərdüştiliyə görə, cəhənnəm yerləşən şimaldan uçub gəlmiş murdar cəsəd milçəyi şəklinə düşmüş ölüm devi meyidin üzərinə qonur. O, bədənə təmasda olan alt paltarını və yatdığı yeri, habelə mərhumun yaxın qohumlarını və burada olan bir neçə adamı yoluxdurur" (190; 275).

Q.P.Snesaryov bu adətin zərdüştlükdən də öncəyə bağlandığını söyləyərək, zərdüştiliyin "bu priyomları sadəcə kodifikasiya (sistemə salmaq) etdiyinə" göstərmişdir (284; 135).

Bu yasağın yaranmasını rasionallıq səbəbini tapmaq isə olduqca asandır. "Çox ehtimal ki, belə inam-qədimdən qalma fəlakətin taun və ya hind və iranlıları məhv edən başqa bir epidemiyanın izləridir. Müşahidə edilmişdir ki, meyidi oxşayan zaman cənazəyə toxunanlar xəstələnərək onun dalınca gedirdilər" (190; 17). Ehtimal ki, məhz bu müşahidələr belə bir tabunun meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur.

— *Yas vaxtı evdəki bütün güzgülərin üzərini parça ilə örtürlər.*

— *Ölü düşən evdə güzgüləri açıq saxlamaq olmaz.*

Müasir dövrdə ciddiyyəti ilə riayət edilən bu sınımanın mənşəyi ruhun ölməzliyi barəsində inanlara bağlıdır. Primitiv təfəkkürə görə, insanın ruhu onun güzgüdəki və sudakı əksində yerləşə bilər. Başqa sözlə, insan güzgüyə baxarkən onun ruhunun güzgüdəki əksinə keçməsi mümkündür. Beləliklə, bu tabunu həyata keçirən qədim insanlar "ehtiyatlanırlar ki, insanların güzgüdə əks olunmuş ruhu, inanışlara görə basdırılana qədər evdə qalan ölü ruhu tərəfindən aparıla bilər" (315; 187). Gördüyümüz kimi, ölümlər qarşısında qorxu ideyasına əsaslanaraq icra edilən bu sınımanın başlıca məqsədi dirilərin mühafizəsi olduğundan bu yasaq sırf apotropeik akt kimi

tədqiq edilə bilər.

Azərbaycanlılarda mahiyyətinə varılmadan icra edilən bir adət də vardır ki, icra zamanına və semantik tutumuna görə yas mərasiminə bağlanır. Hüzür düşən evdə yas mərasimi boyu istər gündəlik danışmada, istərsə də ölünün şəninə söylənilən ağlarda çox zaman ölənin adını söyləməkdən çəkinirlər. Azərbaycanda bir tabu-yasaq kimi qeydə alınmayan bu adət, C.Frezer tərəfindən bir çox xalqlar içərisində mövcudluğu öyrənilmiş (212; 93) və yas mərasiminin yasaqları sırasına daxil edilmişdir. Sibir xalqlarından nanay və nenlərdə, tuvalarda, habelə slavyanlarda eyni tabuya rast gəlinir. Azərbaycanlılar bu yasağa riayət edərkən "mərhum", "mərhümə", "rəhmətlik", kimi ümumi isimlərdən istifadə edirlər. Tuvalarda analoji məqamda eyni semantik "sune", nanaylar "fanya", nenlər "yanqumı" sözlərini işlədirlər (251; 177).

Maraqlıdır ki, karellərdə tabu həm də bu ümumi isimlərə də şamil edilir: "Karellərdə altı həftə ərzində öləni nə öz adı ilə, nə də "rəhmətlik" sözü ilə adlandırmaq olmaz". Müasir dövrdə də bu xalqda mərhumla ilgili "O" əvəzliyi işlədilir (212; 174). V.Yeryominaya görə "ölünün adının çəkilməsini yasaq edən adəti ölü qarşısında qorxu hissi yaratmışdır". (173; 78) Müəllif güman edir ki, bu tabu deyilən sözün maddiləşməsi kimi qədim bütperəstlik təsəvvürü ilə əlaqədardır (173; 81). Fikrimizcə, bu yasağın yaranmasına səbəb bütün hind-Avropa xalqlarında mövcud olan "ad insanın sadəcə bir hissəsi deyil, həm də onun ruh adlanan hissəsi, nəfəsi, həyatı" (331; 310) olması inamıdır. Ruhun və adın eyniləşdirilməsi son nəticədə ruhu narahat etməmək üçün adının çəkilməsinə tabu qoyuluşu ilə "qanuniləşdirilmişdir".

Toy mərasimində olduğu kimi, yas mərasiminin ayrı-ayrı poetik mətnlərindən ölü düşən evdə icra edilən ayin və rituallar barəsində informasiya almaq mümkündür:

Ötüb də ağlaşarlar,

Saç-saçə bağlaşarlar.

Burda bir qərib ölmüş

Allah, ha ağlaşarlar.

XX əsrin əvvəllərində M.Abbasadə tərəfindən toplanmış bu ağının ikinci misrası müasir dövrdə artıq unudulmaqda olan bir adətdən xəbər verir. Vaxtilə Azərbaycanda ölünün ən yaxın qohumları (təbii ki, qadınlar) meyidin dövrəsində oturaraq höürklərini açır və uclarını dövrə boyu bir-birinin saçlarına bağlayırlar (364). Bu adətin üst qatı belə ehtimal etməyə əsas verir ki, çılğın hərəkətlər edən zaman saçlar dartılır və yoluna-raq qadınlara ağrı verirmiş. Özlərinə bu cür fiziki əzab verməklə qadınlar iztirablarını unutmağa çalışırlarmış. Əslində saçın bir-birinə bağlanması son nəticədə onun yolunmasına gətirib çıxarırdı ki, bu da universal səciyyə daşıyaraq, bütün dünya xalqlarının yas mərasimində rast gəlinən adətlərdəndir.

"Ölənin üçün təsiredici, yanıqlı sözlər, oxşamalarla hönkür-hönkür ağla-

maq, üz cırmaq, saç yolmaq kimi xüsusiyyətlər şivənin əsas əlamətlərindəndir". (30; 100)

*Analar anar ağlar
Saçını yolar ağlar
Dönər göy göyərçinə
Yollara qonar ağlar.*

*Eləmi ağı deyər
Köyməyin ağı deyər
Balası ölən ana
Saç yolar, ağı deyər.*

Taciklərdə (305; 236), Dağıstan tərəkmələrində (138; 184) saç yolmaqla icra edilən saç manipulyasiyaları bir çox xalqlarda saçların kəsilməsi şəklinə düşmüşdür. Digər tərəfdən Homerin "Odiseya"sında saçların kəsilməsinin təsviri saç kəsmənin saç yolmadan öncə intişar tapmış bir adət olduğunu söyləməyə əsas verir (48; 639). Ayin və rituallarda saçlara sakral nəsnə kimi yanaşmanı hələ doğum mərasimində izləmişik. Yas mərasimində həyata keçirilən bu adətin mahiyyətini isə etnoqraf-folklorşünas L.Şternberqin sözləri tamamilə aşkarlayır: "Bu onunla izah edilir ki, qan (üz cırmaq adəti nəzərdə tutulur — A.R.) və saçlar həyatın əsas əlamətləri hesab edilirdi; onların qurban verilməsi ya ölünü diriltmək üçün vasitə kimi, ya da onun həyatının davamı üçün qiymətli hədiyyə kimi təqdim edilirdi" (331; 205):

*Bu paltarın dəsinə
Qırmızı düyməsinə.*

*Yığılın qurban olaq
Paltarın yiyəsinə.*

Bu örnəkdə isə Azərbaycan yas mərasimində icra edilən başqa bir adət təsvir edilmişdir. Yasın birinci günü ölünün ətrafında toplanıb ağlayan qadınlar dəfnətmə mərasimindən sonra ölünün paltarlarının (Azərbaycan dialektlərində "soyx", "merət" adlandırılan) ətrafında ağlaşırlar. Abxazlarda bir otaqda ölünü oxşayan zaman, digər otaqda paltarlar üzərində ağlaşma gedir. İngiloylar paltarları qəbrin üstünə düzərək ağlaşırlar (327; 153). Taciklər paltarları yerə sərib mərhumu yad edirlər (305; 244). Bu adətlərdə paltarlar sadəcə olaraq mərhumu xatırlatdığına görə ağlaşma obyektini kimi seçilmir. Bu həm də Q.Çursinin göstərdiyi kimi, "paltarların ölü ruhunun müvəqqəti yaşayış yeri olmasından" (327;153), başqa sözlə, paltara "ruhun saxlancısı" kimi yanaşmadan irəli gəlir. Y. Novik isə bu adətdə ölü ilə ailəsi arasında əlaqələrin davamını görür: "Ölünün əvəzləyicilərinin (bizim halda - paltarının — A.R.) səhnəyə gətirilməsi ilə mərhumla ailəsi (nəsl) arasında əlaqə qırılmaz qalır" (251; 178). Beləliklə, azərbaycanlılar (eləcə də adıçəkilən digər xalqlar) bu adəti icra edərkən paltara mərhumin simvolik əvəzedicisi-ruhunun saxlancısı kimi yanaşaraq, ölünü anmaq, yad etmək üçün məhz onlardan istifadə edirlər.

Qədim azərbaycanlıların yas mərasimində rast gəlinən adətlərdən biri də (qadımlarla ilgili olduğundan) maraqlıdır. "Nakam ölən cavana "toy tutur" anası, bacısı, yaxınları. Qara xonçalar bəzənir — toy şirniyyəti ilə — üstünə qara örtük örtülür. Mafənin üstündə, bəyin başı üstündə olduğu

kimi üzərlik yandırılır, çörək parçalanır. Ana və bacılar qol götürüb oynayır mafənin dövrəsində, şaxsey-vaxsey gedə-gedə, ağı deyə-deyə. Nişanlısı varsa, "qara duvaq" salıb matəmə gətirirlər" (361).

*Bülbülə qonça gedər
Bir əldə dolça gedər,
Toysuz ölən cavana,
Əllərdə xonça gedər.*

*Əzizim, qonça gedər,
Gül açmaz, qonça gedər,
Mafənin qabağında,
Əllərdə xonça gedər.*

Müasir dövərdə yalnız müəyyən cizgilərini qoruyub saxlamış (cavan ölən üçün indi də xonça bəzənir) bu arxaik adət yalnız azərbaycanlıların yas mərasimində toy imitasiyalarını digər xalqların, xüsusilə, slavyanların folklorunda da izləmək mümkündür. "Ukraynada, ələlxüsus Karpatlarda ərə getməmiş qızın və cavan oğlanın yası toy kimi keçirilir. Mərhumə — "knyaginya" toy əlbisələrini geyinir, tabutu aparır "sağdış" toydakı kimi qurşaq bağlayır. Tabutun qabağında nigah çələngi aparılır. Qədim adət icra edilir — ölən qızla oğlanın nigahı bağlanır, mum üzüklər dəyişdirilir" (274; 28). Bolqarlar xaq əvəzinə cavan ölən qəbrinə "oruqlitsa" — toy ağacı yerləşdirirlər. Mordvalar eyni məqamda "pom"-meyvə ağacının bir budağını bəzəyirlər (218; 100). Türk xalqlarından çuvaşlarda gənc yaşlarında ölən qızların tabutuna gəlinlərə geyindirilən ənənəvi "masmak" və "sarpan" papaqları qoyulur (158; 50); qaqauzlar isə nakam ölən qəbrinin üstündə "dan" adlanan meyvə ağacını şirniyyat, konfet, alma və şamla bəzəyirlər (218; 100). Mordvalarda cavan qızların yas mərasimində toyun imitasiyası mütləq icra edilən şərtlərdəndir (195; 270). Yas mərasimində toyun imitasiyası sonrakı zaman kəsirlərində folklorun poetik mətnlərində toy-ölüm obrazının yaranmasına səbəb olmuşdur. "Mərasim metaforanın (bu halda toy vəy metaforasının — A.R.) köklərini açmağa imkan verir, eyni zamanda nəgmə də mərasimə əks olunmuş dünyagörüşün bəzi xüsusiyyətlərini başa düşməyə imkan yaradır" (290; 195). Belə ki, rus toy mərasimində toy imitasiyalarının mövcudluğunu sadəcə bir ağı ilə sübut etmək mümkündür:

Што гульбищечко у нас да прокладбище

Аль унылая слезлива в доме свадебка (274; 28)

(Bizim seyrəngahımız qəbirstanlıqdadırımı?)

Yainki evdəki toy gözüyaşlı hüznüdüür).

Belə ağlar Azərbaycan folklorunda da yox deyildir:

Öysüzdən duman qalxır,

Toyunu mən elədim

Qar yağır, boran qalxır.

Gərdəyin ölüm taxır.

Maraqlıdır ki, mordvalarda yas ağları "layşema" (mordva dilində "ağı") deyil, "urnema" (toy oxşamaları) adlanır (195; 271). Müxtəlif tarixi-coğrafi arealda yaşayan, fərqli dillərdə danışan xalqların mərasim folklorunda müşahidə etdiyimiz toy imitasiyalarının yaranması, əski çağlarda

mövcud olmuş, tipoloji səciyyə daşıyan “yer üzündə nigaha girməmiş, bu səbəbdən əsas həyatı funksiyamı icra etməmiş cavanlar öləndən sonra nigaha girirlər”, (290; 195) təsəvvürü ilə əlaqədar ola bilər. Bu cür ilkin təsəvvürlərin iflasa uğradığı daha sonrakı mərhələlərdə isə teatr-tamaşa ünsürlərinin yer tapdığı bu adətin icrası (azərbaycanlılarda olduğu kimi) artıq ənənəçiliklə şərtlənir. Yəni mahiyyətinin yanlışlığını (ölənin o dünyada evlənməsinin qeyri-mümkünlüyünü) dərk edəndən sonra belə müasir azərbaycanlı qadın (və ya qaquz, çuvaş, tacik və s.) yenə də bu adətlərə yas mərasiminin təbii tələbi kimi yanaşaraq, qeyri-şərtsiz icra edir. Bundan başqa, yasda toy imitasiyası həm də hər iki hadisənin yeni vəziyyətə keçid, yeni həyatın başlanğıcı kimi qəbul edilməsindən irəli gəlir.

Nəhayət, yas mərasimində icraçıların cinsi mənsubiyyəti baxımından diqqətimizi cəlb edən mühüm mərasim Əmin Abidin “oxşama” və yaxud “ağı” adlandırdığı törəndir (45; 40). Qadımların cənazənin ətrafında əyləşməklə ağı söyləyib saçlarını yolmaları, üzlerini cırmalarını ehtiva edən ağı törəni mənşəyi etibarilə türklərin əski yuğ-matəm törəsinə bağlıdır. “Qədim Azərbaycanda ölənin böyük qəhrəmanlar üçün ağlamaq bir adət idi. Qəhrəman ölənin günü camaatı bir yerə toplayırdılar. Bu toplantıya “yuğ” deyirdilər (Yuqlamaq ağlamaq sözündəndir). Toplananlar üçün qonaqlıq düzəlirdi, xüsusi çağırılmış “yuğçular” isə ikisimli “qopuz” çalıb oynayırdılar. Yuğçu qabaqca mərhum qəhrəmanın igidliklərindən danışır onu öyərdir. Sonra isə qəmli havaya keçib şanlı igid üçün ağı deyirdi. Toplananlar da hönkür-hönkür ağlayardı”. Yuğ mərasimi Ə.Haqqverdiyevin təsvir etdiyi ağı törəni ilə məhdudlaşmayaraq həm də teatr-tamaşa ünsürlü rəqsləri, igidlərin simvolik atçapma-döyüşmə səhnələrini də özündə birləşdirir (Yuğlama mərasimində rəqsin də yer tapması yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz yasda toy imitasiyalarının, habelə sonrakı zaman kəsirlərində qam-şamanların cənazə ətrafında icra etdikləri “oyun”ların qamlamaların da kökünü adıçəkilən törənə bağlamağa imkan verir). Yuğ mərasiminin məhz bu cəhətləri onu L.Şternberqin təsvir etdiyi, slavyanların “trizna” ayını ilə yaxınlaşdırır (173; 83) (özbəklərdə (305; 236), Pripamir taciklərində (267) də rast gəlinən bu törən Qafqaz-İber xalqlarından olan svanlarda “laqvan”, abxazlarda “apsxa” adlanır (327;181)) Y.V.Çəmənəminlinin tədqiqatında misirlilərdə, romalılarda eyni adətin mövcud olduğunu görürük (40; 78). Yas mərasimində ritual oyunların, teatr-tamaşa ünsürlü səhnələşdirmələrin yer tapması, V.Yeryominanın fikrincə, “ölümə müqavimət göstərməyə və ya mümkün olduğu qədər onunla müqavilə bağlamağa doğru yönəlmişdir”. B.A.Rıbakova görə isə, bu mərasimlər “ölümü sağ qalanlardan uzaq salmaq, onların yaşam gücünü nümayiş etdirmək qabiliyyətindədir” (173; 83).

Müasir dövərdə yas mərasiminin poetik mətnləri kimi qəbul etdiyimiz

nümunələrin yaranma obyektinə də məhz yuğlama törəni olmuşdur. Yuğ törənində ağı söyləyənlər isə ilkin dövrlərdə ozanlar olmuşlar. Atıllanın ölümü mərasimində ozan-şairlərin ağı söyləmələri barədə oxuyuruq:

“Düdüklərin, davulların sədaları ilə bağlı söylənən bu dastanı, şerləri düzəldən şairlər, heç şübhəsiz ki, müasir saz şairlərimizin dədələri olmuşlar” (27; 15). Bundan başqa, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı analogi epizodlar, habelə xalqın keçdiyi tarixi yoldan bəhs edərkən mötəbər mənəbə sayılan bayatıların sırasında: -

*Əzizim, ozan ağlar
Yuğ deyib ozan ağlar
Düyünü yasa dönmüş
Üz cırıb ozan ağlar.*

*Əzizim, bay ata,
Yolum düşdü Bayata.
Ozan bir ağı dedi
Ünü düşdü Bayata —*

kimi örnəklərin yaşaması hazırda sırf qadın peşəsi olan ağıçılığın ozan kişiləri arasında da mövcud olduğunu göstərir.

Müasir yuğ-yas törənində yuğçuları qadınlar əvəz edərək mərasimi tamamilə ələ ala bilmişlər. “Bir çox xalqlarda ailə (məişət) mərasimlərinə qadınlar rəhbərlik edirdilər; onlar həmçinin ağların yaradıcısı və ifaçısı idilər”.

Minilliklərlə ölçülə bilən tarixə malik “Bilqamis” dastanında yas mərasiminin, ağıçı qadımların anılması bu ənənənin şumerlərdə (36; 52); Homerin ölməz əsərində kremasiyadan öncə Axillesin şərəfinə keçirilən ağı törənində matəm mahnılarının ifası qədim yunanlarda (48; 639); Y.V.Çəmənəminlinin göstərdiyi örnəklər qədim misirlilərdə və hunlarda (40; 78) eyni adətin mövcudluğunu təsdiq edir.

Nisbətən son dövrlərdə çar İraklinin cənazəsi ətrafında «cianuri» çalan ağıçının dil deyib ağlaması da mahiyyəti etibarilə türklərin yuğ törənini xatırladır (278; 53). Qırğızların “jok toşuu” qazaxların “joktau jılau” (245; II c., 346), çuvaşların “sas kalarnı” (158; 51), Krım türklərinin “tokmak” ağı mərasimi (326; 101) də azərbaycanlıların analogi mərasimi kimi mənşəyini adıçəkilən törəndən götürür.

Hakim din bu qədim köklərə malik ənənəni də (qadımların ağı mərasimini) qadın molla obrazını yaratmaqla özünküləşdirməyə cəhd etmişdir. Amma Azərbaycanda hər bir yas məclisinə islamiyyətin təsirilə qadın-molla çağırılırsa da, eyni zamanda məclisi aparmaq üçün ağıçı qadın da dəvət olunur. Bəzən isə molla qadın dəvət edilmirsə belə, məclisdə ağıçı qadının iştirakı zəruri sayılır. Çünki əzizini o dünyaya yola salan qadımların dərdin, kədərin böyüklüyündən özlərini itirmələri çox təbiidir. Bundan başqa, musiqi duyumunun, söz söyləmək qabiliyyətinin olmaması da mümkündür. Belə hallarda ağıçının hüznü səsi, söylədiyi ələm dolu ağlar qadınlara ürəyini boşaltmağa şərait yaradır, ağlamaq bilməyən yadların da gözündə yaş görünür:

*Dağların daşına bax,
Üzüyün qaşına bax,*

*Ha dedim ağlamaram
Gözümün yaşına bax.*

Əslində ağı söyləmək, yas mərasimində yas adamlarının dərdinə şərik olaraq ağlamaq xüsusi məharət tələb etmir. M.Abbaszaadənin topladığı bir əhvalat da bunu sübut edir: “Bir arvad duz-çörək verib ağı öyrənirmiş. Bir gün bunun oğlu ölür. Arvad mütəəsir olaraq deyir:

*Mən aşiq düzüm, haray
Əppəyim, duzum, haray
Ağlamaq özü gəlirmiş
Heyf oldu əppəyim, duzum, haray” (2).*

Bu ağıda müşahidə etdiyimiz “haray” çağırmaq, ölünü yüksək səs tonu ilə haraylamaq bir çox ağılarda rast gəlinən xüsusiyyətlərdəndir. Təsadüfi deyil ki, Dağıstan tərəkəmələrində yas mərasiminin ağı söyləmək törəni “hayqırış” adlanaraq, məhz qadınların haray çağırması, hayqırışları ilə ilgilidir (138; 183).

*Əzizinəm, hər aylar
Hər ulduzlar, hər aylar*

*Oğlu ölmüş analar
Oğul deyib haraylar.*

Yas mərasiminin poetik mətnlərinin bu cür müraciət əsasında qurulması isə primitiv təfəkkürün maraqlı bir təsəvvürünə bağlıdır. “İbtidai insan elə düşündürdü ki, ölənı yenidən həyata qaytarmaq mümkündür. Bundan ötürü isə bədənəndən uzaq düşmüş ruhu qaytarmaq üçün ciddi tədbirlərin görülməsi kifayətdir” (331; 204). Azərbaycan ağılarında mərhuma emosional müraciətlər, ölünün dilə tutulması, onun üçün əziz olan nəsnələrin yada salınmaqla “aldadılması” məhz bu istiqamətə — məqsədə yönəlmiş priyomlardan hesab oluna bilər:

*Ay gedən, dayan, getmə,
Dərdi et bəyan, getmə
Hamı getdi, dinmədim
Məni kor qoyan, getmə.*

*Bağçada bar qalana
Bağban saxlar alana
Bir yazığın gəlirmi
Mən biçərə anana?*

Ölən cavan gəlindirsə, balalarını xatırlatmaqla onu “yoldan” saxlamağa çalışırlar:

*Bu gəlin, bulqar gəlin
Saçı zulfuqar gəlin*

*Sən qara yerdə qalma
Balaların ağlar, gəlin!*

Maraqlıdır ki, ağılarda yasa yığılanlar da aldatma obyektı kimi seçilə bilər:

*Sarıya bürünsənə
Ətəklərin dürsənə,*

*Əziz qonaqlar gəlib,
Bir gəlib görünsənə.*

Ananın dilindən övladı üçün söylənilən bir ağıda isə təbii fəlakətin törətdiyi dağıntılar bədi priyom kimi seçilir:

*Su gəlib axıb, bala
Çəpəri yıxıb, bala*

*Dur bircə yanına gəl
Anan darıxıb, bala.*

Qarabağ hakimi İbrahim xanın oğlu Cavadın ölümü münasibətilə ana-

sının dilindən deyilmiş şivəndə də mərhumun sağlığında əziz tutduğu nəsnələrin eyni məqsədlə yada salınmasının şahidi oluruq:

*Qaldı bədovun cərgə düzülmiş başı bağlı
Üstü bəzənən xələtin əsbablı, yaraqlı
Hərdəm yolunu gözlər atın oxlu, sədaqlı.*

Ağı ilə, sözlə ölünü diriltmənin mümkünlüyünə inam Misir mifologiyasında maraqlı bir əsətin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Osirisin meyidini tapan İsidə, bacısı Neftidə ilə ağlaşma qurub ağı söyləyirlər (Məhz bu zaman söylənilən nümunələri C.Frezer Misir ağılarının prototipi, Neftidə ilə İsidəni ilk professional ağıçı hesab etmişdir (315; 344). Türk folklorunda isə ilk ağı nümunələri Alp Ər Tonqanın ölümünə deyilən M.Kaşğarının “Divani-lügətit-türk”ündə qorunan on bir örnək hesab edilir (44; 16). Bundan başqa, Orxon-Yenisey abidələri də qədim türklərin ilk şivən-ağılarını günümüzə qədər çatdırmışlar (66; 83)). Onların ağılarını eşidən günəş allahı Ra rəhmə gələrək çaqqal başlı Anubisi yerə yollayaraq Osirisı dirildir (315; 344).

Ölünü qaytarmağın mümkünlüyünə inam qırğızların maraqlı bir adətində də qorunmuşdur. Cənazəni evdən çıxaran zaman qadınlar cənazənin dalınca üç dəfə un səpərək-kuruy, kuruy, kuruy — söyləyirlər. Gündəlik məişətdə eyni sözlərdən atları çağırmaq üçün istifadə edilir. T.Bayaliyeva belə güman edir ki, bu magik ayin ölünü rəhmə gətirərək geri qaytarmaq niyyəti güdür (119; 81).

Azərbaycan ağılarının “xarakter cəhəti ölən adamın bütün qüsurlarını buraxıb onu yüksək bir sima, mərhəmətli, nəcib bir şəxs kimi təsvir etməsidir” (30; 107). Poetik mətnlərin bu cəhəti də müəyyən mənada ruhun ölməzliyinə inama gedib bağlanır. Ölənlərin o dünyada həyatını yüngülləşdirmək üçün onu maddi nəsnələrlə təmin edən ibtidai insanlar, sözlə, musiqi ilə ona şəfqət göstərmək, eyni zamanda, onu razı salmaq istəmişlər. Yas mərasimini tədqiq edən alimlər də (L.Şternberq, N.A.Siraxulidze) mərasimi müşayət edən mətnlərin formalaşmasında bu amillərin-ibtidai inamların mövcudluğunu göstərmişlər.

*Göllərə qaz düşübdü
Bəlkə də tez düşübdü*

*Belə qayğıkeş ana
Dünyada az düşübdü.*

Ölümünə ağı çağırılan şəxs əgər anadırsa, dünyanın ən qayğıkeş, ən gözəl anasıdır, cavan oğlandırsa, heç bir fiziki qüsuru olmayan, alicənab, qorxmaz bir igiddir:

*O gözəl gözlərinə,
O qaytan dodağına,*

*Uzun çinar boyuva
Düşməsin gül üzünə.*

Tərifli, mübaligəli sözlərin işlənməsi ağı-bayatılardan daha çox şivən tipli, yəni daha sərbəst formal əlamətlərə malik örnəklər üçün (bildiyimiz kimi, şivən tipli ağılar üçün “azad vəzn, poetik mətnin improvizasiya xa-

siyyəti və variyasiya elementləri əsas cəhətlərdəndir“ (58; 64) xarakterikdir:

—Açılmayan tufəngin, sıyrılmayan xançalın öz canına qurban! Ay kimi doğdun, gün kimi batdın, minəndə at bağı yardın, düşəndə yer bağı yardın, saydığına salam verdin, saymadığına yan verdin, düşməninə dirsək göstərdin, qəniminə qan uddurdun, altının bədoy atına, çiyinin süzən tufənginə, tərkinin dolu xurcununa, ağızının kəsərli sözünə anan qurban ey!... (2)

Dağıstan tərəkəmələrinin şivən nümunələrində də bu cür epitetlərin, mübaliğəli ifadələrin işlənməsinə rast gəlinir.

Urğan bulan batmay edi etinqe *Ətinə batmaz idi,*
Kep ulanlar qelmey edi bitinqe *Çox igidlər bədəninə qarşı durmaz idi.*
Eteninq, başinq qalıvlu *Ətəyin, başın bəzəkli*
Xan eşqərdə sen özündə də tanuvlu *Xan əsgərində özün də tanınmış*
Kapu başinq saraylı... (138; 184) *Qapı bacan saray kimi...*

Sibir türklərinin “sıqıt“ adlanan ağı nümunələrində ölənin şəninə bu cür xoş sözlərin söylənməsinin, ümumiyyətlə, yasad ağıların oxunmasının əsas məqsədi tuva yas mərasiminin tədqiqatçısı N.Dyakonovanın fikrincə, qoruyuculuqdur (172; 53). Qadınlar ağları oxumaqla öləni razı salmaq, bununla da, özlərini ölünlün toxundura biləcəyi xətdən qorumaq istəmişlər. Amma yas poeziyasını tamamilə əcdad kultuna, ruhun ölməzliyinə inama bağlamaq da doğru deyildir. Vaxtilə “o dünya barədə ibtidai təsəvvürlərin, xüsusilə əcdad kultunun həqiqətən yas mərasiminin bir çox rituallarının və mərasimin söz yaradıcılığının əsasını təşkil etdiyini“ (278; 53) inkar etməyə, müasir dövərdə ağların əsasən yaxın adamın itkisindən doğan dərdin, kədərin ifadəsi üçün yarandığını və reallaşdığını söyləməliyik.

Ağları söyləyicilərinin sositumda və ailədə tutduğu mövqeyinə görə fərqləndirmək mümkündür. Bu poetik mətnlərin tematik tutumu söyləyicinin ana, bacı yaxud qayınana olduğunu iddia etməyə imkan yaradır. Bu sıradan ananın dilindən söylənən ağlar xüsusilə diqqəti cəlb edir. Çünki noqayların bir “bozlav“ında (noqaylarda ağlar “bozlav“ adlanır (141; 128)) deyildiyi kimi:

Arqımaq kaldı matavda *Arqımaq bağlı qaldı,*
Alqanıp kaldı otavda, *Arvadın otaqda qaldı,*
Arqımaq kalsa yal tabar, *Arqımaq qalsa, dincələr,*
Arıv kalsa, ər tabar. *Arvad qalsa, ər tapar,*
Ana kalsa, avruv tabar, şer tabar *Ana qalsa, xəstəlik tapar, şər tapar.*
(141; 129).

Ana üçün övladının ölümünü görməkdən dəhşətli heç nə ola bilməz. Valideynin övladdan qabaq ölməsi nə qədər faciəli olsa da, ağırtısa da, təbii haldır. Amma “doqquz ay dar qarında“, ürəyinin altında gəzdirdiyi, yuxusuz gecələr keçirdiyi, böyüdüb ərsəyə gətirdiyi, bütün ümidlərini bağla-

dığı övladının faciəli sonunu görmək dərdinə hər ana ürəyi tab gətirə bilməz:

Əzizim bala dağı *Hər dərtədən bətər olar*
Bağ dağı, bala dağı *Anaya bala dağı.*

Əslində, ana üçün itirdiyi övladının oğlan, ya qız olmasının heç bir fərqi yoxdur:

Fələk, nələr eylədin *Bir qızımı apardım,*
Karvanımı əylədin *Bəs oğlumı neylədin?*

Amma sözsüz ki, ana gözünü dikdiyi, ən ülvi hisslərini, arzularını adına bağladığı oğlunun yarıda qırılmış həyatına, nakam ömrünə daha çox yanır, iqiqat kədərlərin:

Mən aşiq ağlamaqla *Oğul dağı böyükdü,*
Qan durmaz bağlamaqla *Sağalmaz ağlamaqla.*

Ananın bu cür hisslər keçirməsi təbiidir. Çünki Şərq ələmində oğul hər zaman “evin dirəyi“, “ata-ana gərəyi“ hesab edilərək, oğlu olmayan valideynlər, “sonsuz“, “məhrum“ çağırılmışlar:

Savalan buz bağladı *Sonsuza qonaq getdim*
Yanı yarpız bağladı *Atımı qız bağladı.*

L.Q.Nevskaya tərəfindən “çoxlu sayda süjet məcmusu“ (249; 139) kimi tədqiq edilən oğul üçün söylənən ağların bir qismi universal səciyyə daşıyan süjetlər əsasında qurulmuşdur:

Baqçamız inci tutar *Yoldaşların görəndə*
İnci birinci tutar *Məni bir sancı tutar.*

Bu ağını söyləyən qadın-ana ölümün onun oğlunu sositumdan, ailədən, dostlarından ayırdığına inanmır, onu hələ də yaşdılarının arasında görməyə ümid edir:

Eləmi, üzüm səni, *Tay-tuşunun içində,*
Boşqaba düzüm səni, *Axtarır gözüm səni.*

Digər bir ağıda isə, ümidinin boş çıxdığını gören ananın yenə də göz yaşlarına güc verməsinin şahidi olur:

Müsəllanın çim daşı *Bir yoldaşın görəndə*
Yandı ürəgim başı *Tökərəm gözüm yaş.*

Nəhayət, ana çarəni bağına daş bağlamaqda tapır:

Yashyam baş bağlaram, *Tay-tuşunu görəndə,*
Yuyaram yaş bağlaram, *Bağıma daş bağlaram.*

Rus qadını da analogi vəziyyətdə eyni hissləri keçirərək belə bir ağı söyləyir:

Как пойдут ego товарищи *Узглядеть да сына милово*
На веселое гулянице *Не в народе да не в добрых людях*
Погляжу я во окошечко *Не в друзьях-братьях, товарищиках*
Не могу я горемышная *Не во своих его приятелях*

(249; 139)

*Yoldaşları gedəndə,
Gəzməyə çıxanda,
Mən pəncərədən boylanıram.
Mən dərdli öz*

*əziz oğlumu görə bilmirəm,
Nə adamların, nə mehriban
insanların içində.
Nə dost-qardaşlarının
Nə yoldaşlarının içində.*

Nəzərdən keçirdiyimiz ananın dilindən söylənən ağır nümunələri ananın bu və ya digər şəkildə ağılarda obraz kimi, ya da müəllif kimi iştirakı ilə yaranan yas mətnlərinin bir qolunu təşkil edir. "Oxşamaların (ağların — A.R.) mətnlərində "ana" anlayışı öz fərqli mənə və leksik çevrilmələrində ölmüş ana üçün və ananın ölmüş oğul və ya qızı üçün, nəhayət, atasının ya başqa yaxınlarını itirmiş qızın anaya müraciətində formalaşır" (247; 197). Bu fərqləndirmələr içərisində ana üçün söylənən ağır nümunələri çoxluq təşkil edir. Adıçəkilən tematik tutuma malik örnəklərin, adətən müəllifi bəlli olur. Təbii ki, bu mətnlər mərhumənin qızı (yaxud qızları) tərəfindən söylənilir:

*Gəlin gedək yasına,
Sınıq könül pasına,*

*Yığılın qurban olaq
Anaların xasına.*

Bu ağılarda ananın bütün analıq funksiyaları sadalanır:

*Ay haray, yanan getdi
Mın dərdi qanan getdi,
Ömrümüzün yolunda,
Can qoyan anam getdi.*

*Anam həyanım idi
Sözüm qananım idi.
Ayağıma daş dəysə,
Qurban olanım idi.*

Belə ananın ölümü övladını ömrünün sonuna qədər yandıraraq ağladır:

*Aşıq qara bağlaram
Sular təki çağlaram*

*Nə qədər ki, ömrüm var
Ana deyib ağlaram.*

Çünki insanın yaşından asılı olmayaraq anaya hər zaman ehtiyacı olur, heç kəs ananı əvəz edə bilmir:

*Ana başda tac imiş
Hər dərdə əlac imiş,*

*Övlad qoca olsa da,
Anaya möhtac imiş.*

Yas mərasiminin poetik mətnləri arasında eyni müəllifin, yəni qızların qardaşının ölümü münasibətilə söylədiyi ağular da özünəməxsus yer tutur. Say etibarilə çoxluq təşkil edən bu ağuların məzmunu müxtəlifdir. Bu ağularda bacı qardaşı cibə tökülən kişmişə bənzədə bilər:

*Qardaş kişmiş kimidi
Cibə düşmüş kimidi*

*Qardaşı ölən bacı
Gözdən düşmüş kimidi.*

Ağya bu bənzətməni gətirməklə bacı onun necə şirin, doğma, məhrəm olduğunu bildirir; qardaşsız bacının gözdən düşdüyünü söyləməklə, qardaşın bacı üçün ata əvəzi olduğunu göstərmək istəyir. Slavyan qızı da qardaşa ata əvəzi kimi yanaşaraq onun itkisini ata itkisinə bərabər tutur:

После братца ноньку-красного солнышка

He ot ветрышка тебе заборонушки

He ot добрых людей тебе заступушки (249; 145)

Qırmızı günəş qardaşdan sonra

Küləkdən qorunacaq yox,

Mehriban insanlardan tərəfdar yox.

Bəzən isə birbaşa "atacığım" deyər xitab edir:

Ты мой братец

Sən mənim qardaşım

Ты мой батюшка

Sən mənim atacığım,

He стосковался ты, батюшка

Darıxmısanmı,

По нам по горящечкам

Biz dərdlilər üçün

По своим корминчикам (249;145)

Öz çörək verdiklərin üçün

Bu örnəklərdə qardaş bacının gülü, bülbülü olur, bacı qardaşın ölümünü rəva görməyərək, özünə ölüm arzulayır:

Qardaş mənim gülümdü

Ölür bacılar ölsüm

Gülümdü, bülbülümdü

Qardaş ölmü zülümdü

Ağılarda heç bir yad adam bacı üçün ağzının dadı qədər doğma, məhrəm qardaşı əvəz edə bilmir:

Əzizim, adı qardaş,

Sən ki, əlimdən getdin

Ağzımın dadı qardaş,

Tutmam yadı qardaş.

Qardaş itkisi Dağıstanın tərəkəmə qızına belə bir ağını söylədir:

Əzizi, daşdan ağlar

Qardaşı ölən qızlar

Kiprigi, qaşdan ağlar

Durar obaşdan ağlar (138; 184).

Eyni müəllif və ya ifaçının (yəni qızın) fərqli obyektə müraciəti isə daha yeni ağuların yaranmasına səbəb olur. Qardaşının ölümünə yanan qız artıq bacısının itkisinə kədərlənərək fərqli tematik tutuma malik ağır yaradır:

Bacının bacı dərdi

Getdi şirin söhbəti

Yoxdu əlacı, dərdi,

Qaldı bir acı dərdi.

Yaxud, atanın cənazəsi üzərində belə ağlayır:

Bu qoyun, dəli qoyun

Cavan atam öləndən

Ağ qoyun, dəli qoyun

Adımı dəli qoyun.

Son ağıdakı obyektə müraciət qadının əri üçün söylədiyi örnəklərdə də reallaşır:

Bu dağda məni

Özün baş aldın getdin

Qovma bu dağda məni

Qoydun bu dağda məni.

Noqaylarda dul qalmış qadın ərini bu şəkildə oxşayır:

Alla yazqan yazuvım

Allah yazan yazım

Atam koskan kosaqım

Atam qoşan qoçaqım

Ətimə kiyan köyleqim

Əynimə geydiyim köynəyim

Ət kasıqan tırnaqım

Ət qaşıyan dırnaqım

Suv tilesen, bal berqen

Su diləyəndə bal verdiyim

Ozine alqan kutsızı

Kimə verdin suymeqe?! (141;129) Kimə verdin sevməyə.

Gəlinlə hər zaman müxalif cəbhədə duran qayınanın dilindən söylənən ağlar da Azərbaycan yas mətnlərinin bir tematik qolunu təşkil edir. Həç bir doğmalıq telləri ilə bağlanmayan bu qadınların bir-birini oxşaması çox maraqlı hadisələrdəndir:

Gəlin-gəlin olmazmı

Al-yaşılı solmazmı

Gəlin evdən çıxanda

Evi viran qalmazmı?

M.Abbasızadə tərəfindən ötən əsrin əvvəllərində qeydə alınmış və məzmununa görə fərqləndirilmiş bu örnəyin başqa bir variantı da mövcuddur:

Gəlin-gəlin olmadı

Al-yaşılı solmadı

Bu necə gəlinlikdi

İli tamam olmadı?

Nəzərdən keçirdiyimiz fərqli variant improvizə nəticəsində meydana çıxmışdır. Son misra da ənənəvi əsaslar üzərində ağının improvizə edildiyini göstərir. Əslində ağıda improvizə labüddür. İnsanlar fərqli şəraitdə yaşadıqları — ömür sürdükləri kimi müxtəlif şəraitdə də dünya ilə vidalaşırlar. Ağıçı qadınlar da ağı söyləyərkən məhz bu müxtəliflikləri nəzərə alaraq örnəkləri söylənən vəziyyətlə uyğunlaşdırmağa çalışırlar. Məşhur etnoqraf-folklorşünas Ç.Vəlixanov qırğız “cılav”ları ilə münasibətdə söylədiyi “o, adətən qadınlar tərəfindən yaradılır və tez-tez improvizə edilir” (132; 199) fikrinin həqiqətə uyğunluğunu qeydə aldığımız maraqlı bir rəvayət də sübut edir.

—Deyirlər bir qadın bişirmək üçün balıq təmizləyirmiş. Bu zaman qonşudan vay xəbəri çıxır. Qadın cəld əllərini təmizləyərək, balığı qızartmadan yas yerinə gedir. Ağı mərasimində əyləşən zaman fikri evdəki balıqda olduğundan gözü taxcadaki tavanı tutur. Ağı söyləmək növbəsi ona çatanda qadın belə bir ağı qoşur:

Aşıq hava yaxşıdı

Dərdə dəvə yaxşıdı.

Bizim balıq bişməyə

Sizin tava yaxşıdı. (361)

Bəzi ağı örnəklərini isə tematik tutumuna görə deyil, söylənmə zamanına görə fərqləndirmək mümkündür. Belə ki,

Evləri düzümünən,

Düzülüb düzümünən,

Hamı minnətə gəlib

Dur gedək bizimənən —

örnəyi qadınlar tərəfindən mərhumun qəbrinin ziyarəti zamanı söylənir. Yas mətnlərinin söylənmə zamanına görə ən mükəmməl təsnifatı rus folklorşünaslığında K.V. Çistov tərəfindən aparılmışdır (102; 92). Nəzərdən keçirdiyimiz son örnək bu təsnifatın altıncı bölümünə aid edilə bilər.

Azərbaycan yas mərasiminin poetik mətnləri içərisində dialoq şəklində qurulan ağlar da mövcuddur:

Aşıq, haralı gəldi

Dərdə davalı gəldi

Sizin təzə dərdüzə

Köhnə yaralı gəldi.

Yasa gələnlərin bu ağısını yas sahibi belə cavablayır:

Gəldiyin yas yeridi

Gəl əyləş, yas yeridi

Aç ürəyim başını

Tamam şikəs yeridi.

Azərbaycan ağlarının özünəməxsus qəlibləşmiş simvolikası formalaşmışdır. Bu örnəklərdə ölümə yuxu kimi baxılır, dünyasını dəyişmiş adam yatmış kimi təsvir olunur:

Əzizinəm, dan yeri

Qızarıbdı dan yeri

Burda bir cavan yatır

Bir az astadan yeri.

Analoji təsəvvür Anadolu türklərinin: -

Daha şafak sökmədimi?

İlk horozlar ötmedi mi

Uykun senin yetmedi mi

Kalksana, kadın anam, kalksana (342) -

məzmunlu “ağıt” örnəklərinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Taciklərdə “qovoroi noz” (naz beşiyi) adətinin icrası (ölünün xüsusi düzəldilmiş beşikdə basdırılması) həmin xalqda (267; 254) da bu təbii hadisəyə eyni münasibətin mövcudluğundan xəbər verir. Ölüyə ağıçı qadınlar tərəfindən layla söylənməsi də, fikrimizcə, ölümə yuxu kimi baxılmasının nəticəsidir:

Bağda bitər boyana

Bağın yolu hayana

Hərə bir laylay çalsın,

Bəlkə ölən oyana.

Bu örnəyin eldən toplanmış bir variantı isə belə səslənir:

Layla çaldım oyana

Boyana dağdan o yana

Hərəyə bir layla çaldırım

Bəlkə yatıb, oyana.

Hələ tam cılanmamış son variantda bu örnəyin formalaşdığı dövrün təsəvvürləri daha dəqiq qorunmuşdur. Belə ki, ağılarm ölünü diriltmək qabiliyyətində olduğuna inamın mövcudluğundan bəhs etmişdik. Fikrimizcə, məhz bu inam yuxarıdakı örnəyin formalaşmasına səbəb olmuşdur. Son misrada ölünün sağlığına ümid yeri (bəlkə yatıb) də fikrimizin həqiqətə uyğunluğunu göstərir.

Bəzən insanın ölümü axirət dünyasına aparan yol kimi, ölünün özü isə yolçu, səyahətçi kimi təsəvvür edilir:

Bu yola gedən gəlməz

Bilmirəm nədən gəlməz

Düzülüb qatarımız

Çıxıb cərgədən gəlməz.

“Əslinə baxılırsa, yas oxşamalarında tez-tez rast gəlinən yol obrazı, ölümə əhəmiyyətli dərəcədə uzaq əraziyə (axirət dünyasına) köçmək kimi yanaşmaya əsaslanır; həm də bu köç səyahət formasında həyata keçirilir” (325; 116).

Slavyan ağıları ilə ilgili B.A.Çistyakovun toxunduğu bu təsəvvürlərin türklərdə də vaxtilə geniş yayıldığı şorlarda dəfn mərasiminin “koçuq” (köç felindən) adlanması (172; 67); kumandnlərdə qam-şamanın ölünün

ruhunu axirət dünyasına müşayət etmək üçün (bu cür müşayət ruhu müha-fizə etmək və dirilərin, məsələn, yatmış adamın ruhunun ölü ruhuna qo-sulmasının qarşısını almaq üçün vacib sayılır) xüsusi qamlama ayinlərinin həyata keçirilməsi (172; 66), təsdiq edir.

Əvvəldə nəzərdən keçirdiyimiz bir qisim ayin və ritualların yaranmasına səbəb olan bu yanaşma ağılardakı bir sıra qəlibləşmiş simvol və obrazların genezisini müəyyənləşdirməyə də imkan yaradır. Uzaq, həmişəlik səfərə yola saldıqları ölü, artıq bu dünyada, dirilər arasında qonaq sayılır:

*Maşınım ağır gedir
Qabaxda naxır gedir*

Rusların

*Наглядитесь очи ясные
про запас допору-времечко
На желанного-то дядюшку
Уже час часом минуется
Скоро время скоротается
У нас гостюшко укатится
(249;231)*

Litvalıların

*О матушка, гостийка
О моя матушка,
путешественница (249; 231)*

*Mən bir günlüyə qonağam
Hamı maa baxıf gedir.*

*Baxın, gözlərim
Vaxt var ikən
İstəklı dayıya
Saatlar keçər
Vaxt bitər
Qonağımız gedər*

*Anacığım, qonağım,
Mənim anam,
səyahətçi, -*

örnəklərində də eyni “qonaq” obrazı iştirak edir. Ölünün qonaq kimi təsəvvür edilməsi isə son nəticədə həmin adamın ailəyə, sosiuma mənsub olmayan yad bir şəxsə çevrilməsinə gətirib çıxarır. “Digər folklor janrların-da olduğu kimi, ağıda da yol qət etmənin çevrilməyə, doğmanın yada dönməsinə gətirib çıxarması haqqında təsəvvür əks olunmuşdur” (248; 228). Burada artıq Azərbaycan bayatılarının tematik baxımdan bir qolunu təşkil edən qəriblik bayatılarına (taciklərdə qəriblik mövzulu mətnlər “ru-boi-ğoribi” adlanır (267;256) nəzər salmaq mümkündür. Bildiyimiz kimi, Azərbaycan ağılarının müəyyən qismini qəriblikdə ölənlər üçün söylənilmiş örnəklər təşkil edir. Bu ağıları Azərbaycan qadınları həqiqətən qürbətdə, dost-tanışdan uzaq, yadlar arasında canını tapşırılmış insanlar üçün söyləyə bilərlər:

*Bir at mindim, başı yox
Bir çay keçdim, daşı yox*

Yaxud, başqa bir örnəyin məzmununu ağlaşma obyektinin doğrudan da, qərib olduğundan xəbər verir:

*Qərib öldü, götürün
Dar küçədən ötürün*

Amma digər tərəfdən L.Q.Nevskayanın göstərdiyi “doğmanın yada

çevrilməsi” (248; 231) ölmüş adamı ailədən, sosiumdan ayıraraq onu doğmalar arasında belə qəribə çevirir:

*Dağlarda qar səsi var
Yağıbdı gırvəsi var*

Mərhum artıq o dünyanın sakininə çevrildiyindən, bu dünyada yaşay-anlar üçün qərib olur:

*Ötüb də ağlaşarlar,
Saç-saçə bağlaşarlar,*

*Burda bir qərib ölmüş
İllər ilə yası var.*

*Burda bir qərib ölmüş,
Allah, ha ağlaşarlar.*

Son iki örnək söylənilən mülahizələrdə həqiqətin olduğunu söyləməyə müəyyən əsas verir. Belə ki, ilk örnəkdə qəribin illərlə davam edəcəyi ya-sından danışılır. Amma etiraf etmək ki, qəribin düşdüyü el-oba nə qədər qo-naqərvər olsa belə, sonradan gəlmiş bir şəxs üçün illərlə yas saxlanılması ağlabatan deyil. Yaxud, digər örnəkdə qərib üçün saç-saçə bağlanıb ağlaş-ma təsvir olunur. Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, bu qədim adət ölünün ən yaxın qadın qohumları, qızları, bacıları, qadını tərəfindən icra edilir. Am-ma söhbət qəribdən gedirsə, deməli, bu ayinin icrası məntiqi baxımdan (doğma qadınlar yanında olmadığından) mümkün deyildir. Demək, hər iki örnəkdə təsvir olunan illər ilə yası davam edəcək, ölümü münasibətilə qa-dınların saç-saçə bağlanaraq ağladığı (burada bir incə mətləb vardır ki, ağı müəllifi örnəyin iki misrasında ağlaşmanı vurğulamaqla mərhum üçün çox göz yaşı töküldüyünü nəzərə çatdırmaq istəyir. Amma qərib-yad adam üçün nə qədər çox göz yaşı tökülsə də, doğma-əziz adam üçün axıdılan göz yaşından çox ola bilməz) qərib, əslində ailənin, soyun - nəslin ən sevimli, doğma adamı olub sonradan, yəni dünyasını dəyişəndən sonra “qəriblik” statusu qazanmışdır.

Ağların simvolikasına xas xüsusiyyətlərdən biri də örnəklərdə qəbrin, məzarın ev kimi verilməsidir:

Ata, gözüm açıxdı

Dört yanı sarmaşıxdı

Gördüyümüz kimi, bu ağılarda evin bir qisim atributları (qapı, açar) sadalanmaqla mərhumun o dünyada da yaşamasına (ev sahibi olmasına) inam yaradılır:

Gəlmişəm görəm səni

Dərmişəm hörəm səni

Bu örnək də K.Çistovun təsnifatının altıncı bölümünə daxil edilə bilər (102; 92). Yəni mərhumun qəbrinin ziyarəti zamanı reallaşır.

Mən səni Leyli gördüm,

Leyli gileyli gördüm.

Altın daş, üstün torpax,

Fikrimizcə, Azərbaycan ağılarında sözügedən simvolikanı (məzar-ev) formalaşdırən təsəvvürlərin türk xalqlarından olan noqaylarda qəbiristan-

lığın “oylik“ (evlik) adlandırılmasına (141; 128) səbəb olduğunu iddia etsək heç də yanlışdır.

Son örnekdə mərhumun “torpaxdan öylü“ təsəvvür olunması bir qisim ağılların torpağa müraciətlə söylənilməsini şərtləndirir:

Aman çək, ağla, torpaq *Qoynuna balam gəlir*
Yaramı bağla, torpaq *Əzizlə, saxla, torpaq.*

Ağıllarda torpağa yalnız ölü ilə münasibətdə deyil, həm də söyləyicinin özü ilə ilgili də müraciət oluna bilər:

Ой ты земляшка *Ау torpaq,*
Ой ты сырая *Ау нәм torpaq*
Отняла ты отца и матушку *Ата-anamı aldin*
Возьми и меня *Məni də,*
Горемычную девушку *Başbəlalı qızı da qəbul et.*

Bəzən isə bu yalvarış, xahiş tonu ömr intonasiyası ilə əvəz olunur, bütün müsibətlərin günahkarı torpaq bilinir:

İtan, kara toprak, utan *Kara yere vatan tutan*
Siyah zülfü tutam-tutam *Kadın anam toprak oldu (342).*

Azərbaycan ağıllarının səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri də bu örneklərdə bəzən başqa janrların elementlərinin mövcudluğudur: (Bunu bayatı janrının məzmunca fərqləndirilən digər növlərində də görmək mümkündür: alqış-laylalar, qarğış-laylalar və s.)

Maral durduğu yerdə *Maral vurduğu yerdə.*
Boynun burduğu yerdə
Ovçu, qolun qırılısın

Yas mərasiminin poetik mətnlərinə xas simvolika ilə (maral-ovçu) deyilmiş bu ağı həm də bir qarğış nümunəsidir:

Eləmi gülü yansın *Səni məndən edənin*
Köynəyin gülü yansın *Ağzında dili yansın.*

Qumuq ağıları — “viyax“lar da bəzən qarğış əsasında qurulur:

Ders oxuyqan medresen bozulsun
Kitabların xar ayağına yozulsun
Kelem-tarın kare özenqe açılısın (326; 101).

Yas ağıllarının (oxşamalarının) daxilində sözlün sehrinə inamla əlaqədar olan janrların (azərbaycanlılarda qarğış-alqışların) işlənməsi rus folklorşünaslığında “janrın (ağı—A.R.) özünəməxsus xüsusiyyəti“ (175; 84) kimi tədqiq edilir.

Magik effektə - ölmə təsir edə bilmək xüsusiyyətinə malik olduğuna görə ovsunların rus yas oxşamalarına daxil edildiyini (173;85) nəzərə alsaq, Azərbaycan ağıllarında da eyni səbəbdən qarğışların işlənilməsinə ehtimal edə bilərik. Yəni Azərbaycan qadını sözlün sehr gücünə inanaraq ağılları qarğış şəklində qurur, onun başına fəlakətlər gətirmiş fəlakətdən intiqam al-

mağa çalışır, ölmə bu yolla qalib gəlməyə ümid edir:

Kölgədən günə düşdüm *Fələk, evin yıxılısın*
Bağlı divana düşdüm *Sən deyən günə düşdüm*

Nəhayət, Azərbaycan yas mərasiminin poetik mətnləri içərisinə çox zaman nəslrlə söylənən, sərbəst formal əlamətlərə malik daha qədim örneklər sayılan şivənlər və bayatının məzmunca fərqləndirilən növü olan ağılardan başqa həm də mərsiyələr daxildir. Mərsiyələr Azərbaycan yas mərasiminə VII əsrdən sonrakı zaman kəsimində daxil olaraq, mərasimin ayrılmaz atributuna çevrilmişlər. Dini məzmun daşıyan mərsiyələr folklor janrı kimi deyil, daha çox klassik ədəbiyyat örnəyi kimi araşdırılmış, S.Ə. Şirvani, X.B.Natəvan, M.Ə.Sabir və s. kimi klassiklərimiz bu janrdə öz qələmlərini sınıamışlar.

Ən xırda nüanslarına belə, varmağa çalışdığımız yas mərasimi insan həyatının ən son mərhələsi olmaqla yanaşı, arxaik cizgilərini qoruyub saxlayan inam və sınıamaları, ilkin ibtidai təsəvvürlərdən soraq verən ayin və ritualları, nəhayət poetik kamilliyi ilə diqqəti cəlb edən ağı və şivənləri ilə hər zaman yaşarı olan mürəkkəb bir kompleksı xatırladır. Bu kompleksdə isə qadın-ananın üstünlüyü, aparıcı yükə malik olması, kompleksin yaşarlığını mümkün etməsi danılmaz bir həqiqətdir.

Mövsüm mərasimləri okkazonal səciyyə daşıyan məişət mərasimlərinə fərqli olaraq müəyyən təqvim tarixlərə bağlanaraq icra edilir. Dünya folklorşünaslığında mövsüm mərasimləri fəsillərlə əlaqədar üç böyük tsikldə birləşir — qış mərasimləri yaz-bahar və yay-payız mərasimləri. Bu bölgü həm də qədim insanların əkinçilik həyatı ilə əlaqədar olaraq aparılır və bu tsikllər məhsulun səpini, yetişdirilməsi, yığılması prosesini və bu proseslərdə icra edilən ayinləri ehtiva edir. Azərbaycanda daha çox qış və yaz tsikllərinə təsadüf edən mövsüm mərasimlərində də məişət mərasimlərində olduğu kimi aparıcı qüvvə qadın-analar, qadın-nənələr hesab olunur. Bu aparıcılıq yalnız bayrama hazırlıq mərhələsində deyil, onun keçirilməsində də özünü büruzə verir.

Xıdır İlyas bayramı.

“Qışın lap orta çağları böyük çillədən dörd və kiçik çillədən üç gün olmaqla yeddi gün çəkən yaşılıq rəmzi Xıdır İlyas mərasimləri keçirilir“ (25; 11) Qeyd edək ki, Xıdır İlyas bayramının təsadüf etdiyi günlər barəsində mənbələrdə fikir müxtəlifliyi mövcuddur. Belə ki, yuxarıda verdiyimiz məlumatdan başqa, Ə.Axundov bu bayramın “hər il kiçik çillənin onunda“ (4;251), Ə.Cəfərzadə isə “kiçik çillənin qutardığı son üç gündə - yəni 25-28 fevral“ arasında keçirildiyini (39; 162) qeyd etmişlər. B.Abdulla isə bayram

aşağının kiçik çillənin onuncu gününə təsadüf etdiyini göstərmişdir (32; 184). Farslarda isə Xoca Xızr bayramı ilin son cüməsi bayram edilir (319 317). Bu bayramın bütün hazırlıq işləri qadınlar tərəfindən aparılır. Ümumiyyətlə, “Xızır zində” daha çox qadın bayramı hesab edilir“ (90; 165). Bu bayramın mühüm atributları isə özünəməxsus xörəkləri-qovurğa və səməni halvasıdır. Hər iki taam Novruz kulinariyasında rast gəlinə də (Şəkiddə axır çərşənbədə də səməni halvası bişirirlər), əsasən Xızır İlyasın adı ilə bağlıdır. Məhz Xızır Nəbi bayramı günü “bütün evlərdə buğda qovrulmalı, qovut çəkilməli, yumurta boyanmalı, xəşil, plov bişirilməli, gözəl süfrə açılmalıdır“ (4; 251). Xızır Nəbi süfrəsində dənli bitkilərin (buğda, çəltik) dominantlığı əski inam və etiqadlarla izah edilə bilər. Belə ki, “buğdanın çıxması divlərin ölümü deməkdir. Buğda olan evdə div yaşaya bilməz. Buğda olan evdən div qaçar. Taxılın bir evdə bol olması divin boğazına qızmış dəmir parçası soxmağa bərabərdir“ (78; 38). Amma buğda və onunla bağlı nəsnelərin bayram süfrəsində üstünlük təşkil etməsi zərdüştilikdən də öncəki təsəvvürlərin əksi kimi də araşdırıla bilər. Bildiyimiz kimi, bütün mövsüm mərasimləri qədim insanların təsərrüfat həyatı ilə əlaqədar formalaşmışdır. Bu mərasimlərin “aqrar mərasimlər” adlandırılması da məhz buradan irəli gəlir. Bu baxımdan Xızır Nəbi süfrəsinin təamlarının simvolik mahiyyəti aşkarlanır. Yəni burada, buğdadan istifadənin ibtidada mövcud olmuş bütün mərhələləri yenidən canlandırılır: “buğdanın qovrulması, üyüdülməsi, isladılaraq xörəyə tətbiq edilməsi, nəhayət, çörəyin hazırlanması“ (222; 37). Azərbaycanın Xızır İlyas süfrəsində bu mərhələləri simvolizə edən bütün atributlar olur. Buğda qovrularaq qovurğa hazırlanır; qovrulmuş buğda üyüdülərək qovud çəkilir; isladılaraq səməni halvası bişirilir; nəhayət, bayram şirniyyatı düzəldilir.

Bu bayramda süfrələrin bəzəyi isə səməni halvası hesab olunur. Cücərdilmiş buğdadan bişirilən bu təamin hazırlanması xüsusi bir mərasimlə müşayət olunur. “Bu, gələnlə məhsul bolluğu və mərasim iştirakçılarına şəxsi firavanlıq təmin etmək məqsədi güdən, magik səciyyəli sırf qadın mərasimidir“ (286; 211). Burada magik ayınlar müxtəlif istiqamətlərdə özünü büruzə verir. Əvvəla, “səməni tut ağacından düzəldilmiş tabaqda bülövbə-qəmbərdaş ilə yeddi dəfə əzilib, yeddi dəfə suyu çıxarılır“ (39; 165). Eyni müqəddəs rəqəmə özbəklərin analoji mərasimində də rast gəlmək mümkündür. Özbəklər buğdanı yeddi dəfə yuyub, yeddi gün cücərdirlər. Yeddi dəfə süzərək halvanı bişirirlər (286; 212). Bundan başqa, eyni xalqda qazanın qulplarına duz tökülməsi (bədnəzərə qarşı), halvanın qırmızıyanaq qadın tərəfindən çalınması (halva da qızarsın deyər) nəhayət, mərasimin idarə edilməsinin yaşlı, çoxuşaqlı qadına həvalə edilməsi magik səciyyəli ayınlar kimi araşdırılmalıdır. Novruza 10-15 gün qalmış, “sumanak“ adlanan səməni halvasını bişirən tacik qadınlarının səməni hazırlanan yerə yad

qadınları buraxmamaları da eyni səciyyəli aktlardandır (266; 74). Azərbaycanlılar isə eyni niyyətlə halva “qazanın qənşərinə pərdə çəkirlər“. Bu Xızır Nəbi mərasiminin bir poetik örnəyində — ovsunda da öz əksini tapmışdır:

Çəkmişəm pərdəni ocaq üstünə

Qoymuşam qazanı dəmə,

Xızır, gəl!

Əl vur çevir salavat,

Artsın evdə bərəkət,

Qonağımız bol olsun

Evdən evə yol olsun

Fındıqladı səməni

Vələ eylər görəni (39;166).

Örnəyin üçüncü misrası səməni bişirilməsini, bütövlükdə Xızır İlyası islam dininə bağlayır. M.Təhmasib bu mərasimə qədim Azərbaycanda mövcud olan “fravaşları qarşılama“ mərasiminin qalığı kimi, Xızır-Xızr, eləcə də İlyasa fravaş sözünün əvəzedicisi, xələfi kimi yanaşaraq, bu törəni zərdüştiliklə əlaqələndirməyə çalışmışdır (82; 17). Əslində isə Xızır İlyas kultunun zərdüştilikdən, ələlxüsus islamıyyətdən qabaq yaranması və türk mifologiyasında aparıcı yerlərdən birini tutması artıq tədqiq və təsdiq edilmişdir (3; 184). Xızır İlyas törəninə qədimliyini isə ölüb-dirilən təbiət kultu ilə ilgisi olan səməni bişirilmənin adıçəkilən törənin aparıcı elementi kimi çıxış etməsi təsdiqləyir. Belə ki, Q.Snesaryov səməni bişirmə mərasiminin qədim yunanların “Adonis bağları“ ilə müqayisədə daha böyük arxaizmə malik olduğunu göstərir. Müəllif mülahizələrini hər iki mərasimi qarşılaşdırmaqla əsaslandırır (286; 211). Yunanlarda “Adonis bağları“ cücərdiləndən sonra tullanılır. Özbəklərdə isə buğda cücərdiləndən sonra “sumalak“ (özbəklərdə səməni halvası belə adlanır) hazırlanaraq yeyilir ki, məhz bununla da insanlar ölüb-dirilən bitki ruhuna, onun sakral qüvvəsinə sahib olurlar.

Başqa sözlə, səməninin yeyilməsi bəşəriyyətin ilkin çağlarına xas olan intixiumu (düşmən üzərində həm fiziki, həm mənəvi qalibiyyəti bərqərar etmək üçün onun yeyilməsi adəti) xatırlatdığına görə daha arxaik hesab edilir.

Qeyd edək ki, Xızır İlyas sadəcə bu mərasimə ad vermir, bu mifik obrazın mərasimə iştirakı da istisna edilmir. Belə ki, azərbaycanlılar, teştə sərilmiş qovurğaya, qovurğadan çəkilmiş qovuda və səmənidən bişirilmiş halvaya Xızır İlyasın əl basacağına inanırlar.Farslarda Xızır əl izini mərasim xörəyi olan soğan və noxuddan bişirilən “kaviat“da qoyur (319; 316). Göyçədə isə, hətta gecə qoyulmuş qovudun Xızır tərəfindən yeyiləcəyinə də inanırlar. “Xızır Nəvi geçə gəlif qovud payımı yəsə, bu il qada-baladan sovuşdux, bu il bollux olajax“ (8; 84).

Anadolu türklərində isə Xızır Əlləz bayramında qızların icra etdikləri mantik aktı (azərbaycanlıların vəsf-halının analoqu) istifadə edilən nəsnelər bir gecəlik bağçaya qoyulur. “İnanışa görə Hidrellez (Hızır İlyas) mev-

simi kutlarken, seher vakti gül fidanına da uğrar, küpün içindeki kızlara ait eşyaları da görür və kismetlərini de açarmış" (344). Uyğun olaraq, Azərbaycan qızları yumurta ilə icra etdikləri faldə yumurtanı ya yükün altına, ya da bulaq, çay qırağına apararaq Xıdırın gəlişini arzulayırlar.

Türk xalqlarından olan qumuqlardan toplanmış bir folklor örnəyi bu xalqın mövsüm mərasimlərində Xıdır obrazının müəyyən mövqeyə malik olduğunun göstəricisi kimi çıxış edir:

<i>Гудур, гудур, гудурбай</i>	<i>Qudur, qudur, qudurbay,</i>
<i>Кто видел гудурбай?</i>	<i>Qudurbayı kim görmüş?</i>
<i>Кто его приветствовал?</i>	<i>Onu kim salamlamış,</i>
<i>Отложи свое приветствие.</i>	<i>Salamını kənara qoy.</i>
<i>Наполни лучше мешок с просом...</i>	<i>Torbanı arpa ilə doldur.</i>

(139;324)

Əslində bu örnəyin və "Qudurbay" sözünün əlamətləri onu azərbaycanlıların "Qodu-qodu" mərasimində yaxınlaşdırır. (Müqayisə et: Qudur-Qodu və ya: -

<i>Qudurbayı kim görmüş?</i>	<i>Qodu-qodunu gördünmü</i>
<i>Onu kim salamlamış?</i>	<i>Qoduya salam verdinmi?</i>

Amma sadəcə formal əlamətlər bu mərasimləri və mərasimin aparıcı obrazlarını identik hesab etmək üçün əsas ola bilməz. Burada örnəklərin zahirə oxşarlığı deyil, eyni funksional-məqsəd çərçivəsində icra edilən mərasimlərin qarşılaşdırılması doğru nəticələr verə bilər. Belə ki, qumuqların bu mərasimi məhsul yığımına təsadüf edir, azərbaycanlıların "Qodu-qodu" mərasimi okkazonal səciyyə daşıyaraq hava tutulan zaman günəşi çağırmaq məqsədilə icra edilir. Gördüyümüz kimi, eyni məqsəddən söhbət gedə bilməz. Digər tərəfdən, özbəklər qumuqlarla eyni vaxtda-məhsul yığımı zamanı Xızır mərasimi keçirərək, məhsulun bərəkətini artırmaq üçün Xızırın əlini taxıla sürtəcəyinə inanırlar (286; 244). Qumuqlarda da Qudur baya məhsul bolluğunu təmin edəcək bir məbud kimi yanaşırlar (139; 324). Fikrimizcə, bu faktlar qumuq Qudur bayının əslində Xıdır olması ehtimalını irəli sürməyə kifayət edir. (Burada artıq Qudur-Qodu qarşılaşdırılmasını eyni müvəffəqiyyətlə Qudur-Xıdır paraleli əvəz edə bilərlər).

Novruz bayramı.

Bütün Şərqi xalqlarında olduğu kimi, azərbaycanlıların da mövsüm mərasimləri içərisində Novruz bayramının özünəməxsus yeri vardır. İnsanların təsərrüfat həyatı ilə ilgili yaranan bu bayramın qeyd edilməsi, ayın və rituallarının icrası da qadın-anasız, qadın nənəsiz ötürülmür. Əslində, bu təqvim mərasimində qadın—anaların fəallığı yalnız konkret təqvim tarixlə, yəni bayram günü ilə məhdudlaşmayaraq, daha geniş zamanı əhatə edir. Belə ki, bayrama hazırlıq-bayramqabağı mərhələnin mərasimləri bayram günündə icra edilən ayın və rituallara nisbətən sayca (kəmiyyətcə) daha

çox, məzmunca (keyfiyyətcə) daha tutumludur. "Bayrama hələ ilaxır çərşənbəyə xeyli qalmış evlər-əşiklər tər-təmiz təmizlənər, divarlar ağardılar, ilin pasından arınar. Pal-paltardan biri də çirkli qalmamalıdır; kəsafət hesablanar, bayram küsər yoxsa" (39; 174). Eləcə də, Anadolu türklərində "Novruz bayramı yaxlaşdığı günlərdə evlərdə təmizlik yapılır" (347). Maraqlıdır ki, Novruzu bir bayram kimi tanımayan bolqarlar da yaz-təqvim mərasimlərinin icrası zamanı bu cür təmizləmə həyata keçirirlər. Amma bu təmizlənmənin qış ərzində ev-əşiyi basmış həşəratlardan xilas olmaq üçün icra edildiyini düşüncülər (201; 282). Novruzu geniş qeyd edən farslar (319; 315) və taciklər (266; 77) bayramdan qabaq mütləq təmizləmə aparırlar. Özbəklər isə belə hesab edirlər ki, bu səliqə-sahman bayram vaxtı evlərə baş çəkən ruhları lazımı səviyyədə qarşılamaq üçün yaradılmalıdır (286; 117). Bundan başqa, Azərbaycanda "hər şeyin təmizlənməsi, yeniləşdirilməsi, sanki evdən bütün dərd-bəlanın uzaqlaşdırılması" kimi də izah edilir (41; 105). Fikrimizcə, bayram öncəsi qadınlar tərəfindən təmizlik işlərinin aparılması əslində magik mahiyyətli bir aktdır. Yəni ilkin dövrlərdə qadınlar bütün bu hazırlıq işlərini inisial magiyanın təsirinə inanaraq icra etmişlər. İnisial — ilk gün magiyasına əsasən ilin ilk gününü necə qarşılasan, bütün ili elə keçirəcəksən. Azərbaycan qadın-anaları ev-əşiyi sahmanlayıb yeni ilə, yeni günə tər-təmiz keçməklə yanaşı, bütün il boyu da bu təmizliyin davam edəcəyinə inanmışlar.

Bu mərasimin aparıcı elementi, mütləq atributu — səməninin göyərdilməsi də qadınların Novruzqabağı hazırlıqlarına daxildir. "Axır çərşənbələr qədəm qoyandan sonra qız-gəlin boşqablara buğda töküb səməni göyərdirlər, kimin səməni birinci cücərsə, onun ürəyində tutduğu niyyəti mütləq yerinə yetəcək — deyərlər" (12; 53). Səməni göyərdilməsinə mantik keyfiyyətlərin aşılması Şəki folklorundan götürdüyümüz bu örnəklə məhdudlaşmayaraq, Ö.Xəyyamın "Novruznamə" əsərində də öz əksini tapmışdır. "İlin yaxşı, məhsuldar olub-olmamasını onunla qabaqcadan müəyyənləşdirirlər. Arpa göyü (bu əsərdə buğda əvəzinə arpadan səməni göyərdilməsindən bəhs edilir —A.R.) şax və yaxşı göyərmiş olursa, deməli həmin il məhsul bol olacaq. Əksinə, o, ölgün və boy atmazsa, qəhətlik gözlənilirdi" (41; 115). Farslar da Novruza on beş gün qalmış buğda və ya mərci cücərdirlər (319; 315). Novruz mərasimini tanımayan Pireney yarımadasında isə milad süfrəsində üç qab cücərdilmiş dənli olur (202; 37). Burada üç sayı xristianlığın müqəddəs "üçlüyünü" (troitsa) simvolizə edir. C.Frezer dünyanın bir çox xalqlarının mövsüm mərasimində müşahidə etdiyi səməni cücərtmək ayininin köklərini yunanların "ölüb-dirilən Adonis" kultuna bağlayır (315;321). Müəllifin fikrincə, "adamları və torpağı məhsuldarlıqla təmin etmək" üçün cücərdilən səməni, Azərbaycan mövsüm mərasimində sırf aqrar səciyyə daşıyaraq məhsul bolluğunu stimullaşdırmaq məqsədi

güdür. Azərbaycan qadınları səməni sulayanda: -

*Səməni, saxla məni,
İldə göyərdərəm səni —*

—tipli ovsunlar oxuyurlar. C.Frezere görə, səməniyə su çilənməsi yağışın təqlid edilməsidir, bütün xalqlarda səməninin suya axıdılması isə “həyatverici suyun lazımı miqdarını təmin etmək üçün magik vasitədir” (315; 322).

Fikrimizcə, səməninin suya axıdılmasının bu magik yönündən başqa, burada ilkin təsəvvürlərdən olan su kultunun da müəyyən izləri vardır. Belə ki, su paklıq, duruluq, təmizlik timsalı olduğundan gələcək məhsulun bir nişanəsi sayılan səməni məhz suya axıdır.

Novruz mərasiminin qadın-analar tərəfindən mütləq riyət edilən xüsusi ritual təam proqramı mövcuddur. Bu təamlara bir qisim başqa keyfiyyətlər də əşilənir. Yeni bu xörəklər insanların aclıq tələbatını ödəməklə yanaşı, müəyyən mənada ibtidai təsəvvürləri də əks etdirirlər. Məsələn, bütün mövsüm, habelə məişət mərasimlərinin kulinariyasında müxtəlif xuruşlarla təqdim edilən plovun mütləq atribut kimi çıxış etməsi düyüyə müqəddəs nəsnə-məhsuldarlıq simvolu kimi yanaşmadan irəli gəlir. Amma Novruz mərasiminin kulinariyası bu şah təamla məhdudlaşmayaraq müxtəlif çeşidli un məmulatlarını da əhatə edir. Belə ki, Novruz süfrələrinə şirniyyatla bəzədilmiş xonçaların düzülməsi vacib sayılır. Fikrimizcə, bütün Novruz şirniyyatlarının bişirilməsi zamanı ibtidai insanların astral təsəvvürləri nəzərə alınmışdır. Bunu şəkərbura, şəkərçörəyi, paxlava, ballıbadı, badamburma, şəkərtıxma və s. bayram şirnilərinin formal əlamətləri də təsdiqləyir. Bu formal əlamətlər içərisində isə solyar kultun və ay kultunun üstünlüyü göz qabağındadır. Fikrimizcə, şəkərbura, badamburma, şəkərtıxma aypara şəklinə salınaraq ayı simvolizə edirsə, şəkərçörəyi, ballıbadı və “qarabayram” keçirilən evlərdə bişirilən şorçoğalının girdə forması solyar kulta işarədir. Deyilənləri, bu şirnilərin bişirilmə texnologiyasındakı bir nüans da təsdiqləyir. Bildiyimiz kimi, Azərbaycan qadınları şorçoğalıya sarı-qırmızı rəng vermək üçün üzərinə yumurta sürtür, şəkərçörəyinin üstünü isə zəfəranla bəzəyirlər. Amma şəkərbura, badamburma və s. kimi aypara şəkilli şirniyyatlarda söylənilən vasitələrdən istifadə edilmir. Beləcə, şəkərbura və s.-nin təbii rəngi saxlanılaraq ayın rəngi ilə uyğunlaşdırılır; sarı-qırmızı rəng günəşi simvolizə etdiyindən şorçoğal, şəkərçörəyi solyar kultun nişanəsinə çevrilir. Maraqlıdır ki, osetinlərdə də yeni il gecəsi günəşi təcəssüm etdirən piroqların bişirilməsi günəşə tapınmanın izləri kimi təqdim edilir (245; 332).

Paxlavaya gəlincə isə, astral kult nöqtəyi nəzərdən, onun ulduzu simvolizə etməsindən danışmaq mümkündür (buna paxlavanın formal əlamətləri də imkan verir). Bundan başqa, paxlavanın formasının — rombun müxtəlif yozumları da irəli sürülə bilər. L.Şternberqin fikrincə, “romb təbi-

ətdə qadın başlanğıcının simvoludur” (331;304). A.Ambroz da müəllifin bu fikrini qəbul edərək, eyni zamanda “romb həyat ağacının mərkəzi elementidir”, —söyləyir (96). Romba həyat ağacının bəlgəsi kimi yanaşma başqa tədqiqatlarda da izlənilir (188).

Novruz bayramında qız-qadınların iştirakı yalnız bayramqabağı hazırlıq mərasimləri ilə məhdudlaşmayaraq, bayram günlərində daha da fəalləşir. “Əksər rayonlarda gəlin və qızlar bayram günü “Haxışta”, “Halay”, “Yaşıl yarpaq, qızılgül”, “Qıy qılinc”, “Turnavurdu”, “Bənövşə” və s. oyunlarını ifa edirlər” (4; 255). Bu oyunlar içərisində “küfdibi” mərasimi xüsusilə diqqəti cəlb edir. Bu mərasimin məhsul bayramında, meyvə yetişməyə və yığılmağa başlayan zaman oynanıldığı göstərilir (4; 255). Eyni zamanda bu mərasim bahar bayramının “ən qızgın, maraqlı” hissəsi hesab edilərək Novruz bayramı daxilində, onun bir ritualı kimi də tədqiq edilir (25; 13). Adından da görüldüyü kimi (Azərbaycanın cənub bölgələrində ağacın budaqlarından asılmış yelləncək küf adlanır), küfdibi cavan qızların, gəlinlərin, bəzən oğlanların da yelləncəkdə yellənərək mahnılar oxumasını, deyişərək şənəlməsini ehtiva edir. “Küf dibində qızın nişanlısının, gözaltısının kim olduğu aşkara çıxır. Küfdə yellənən qızdan təkidlə adaxlısının adını deməsi tələb olunanda o, bir növ özünü tələyə düşmüş kimi hiss edir, bir müddət nə cavab verəcəyini bilmir” (25; 15). Qeydə alındığı dövrdə oğlanların da iştirak etdiyi bu mərasim ilkin dövrlərdə sırf qadın səciyyəli olmuşdur. Fikrimizi, XIX əsrin sonları XX əsrin əvvəllərində farslarda bu adətə qadın mərasimi kimi qeydə alınması da sübut edir. Şərqi xalqlardan sinqallarda da mövsüm mərasimlərinə daxil edilən yelləncəkdə yellənmək qız-qadın əyləncəsi kimi qəbul edilərək, “tamamilə qadın simvolu” adlandırılmışdır (216; 196). Küfdibi mərasimi müasir dövrdə Orta Asiya türklərində, İran və Əfqanıstanda, taciklərdə qeydə alınmışdır. Taciklərdə Novruz bayramı günü qızlar və qadınlar, habelə qoca qarılar yelləncəkdə yellənərək bu mərasimi icra edirlər (266; 75). Türkmənlərdə bu mərasim əkinçiliklə əlaqədar mövsüm mərasimlərindən ayrılaraq dini səciyyə daşıyan Qurban bayramı günlərində həyata keçirilir (116; 17). Bu mərasimin mənşəyi müəlliflər tərəfindən rasionalistcəsinə araşdırılaraq “tamaşaçılar arasında gülüş, şən əhval-ruhiyyə” yaratması kimi izah edilir (25; 15). Tacik qadınları isə yelləncəyə “yellənən zaman küləyin bütün günahları aparacağına” inamla əyləşirlər (266; 75). Fikrimizcə, bu mərasim bütün qədim mərasimlərdə olduğu kimi magik mahiyyətdən məhrum deyil. Belə ki, “yellənmək apotropeik və karpəonik (yunanca məhsuldarlıq, artım bəxş edən - A.R.) səciyyəsi daşıyır” (198; 80). A.Veslovskinin “ibtidai icma münasibətləri dövründə cinslərin ünsiyyəti də “təqvim-mövsümü tələblərə” tabe idi” (134; 210) - fikri küfdibi mərasimini mövsüm mərasimləri içərisində tədqiq etməyə müəyyən əsas verirsə, eyni zamanda onun məhz Novruz

kompleksi daxilində və ya məhsul bayramında icrası mərasimin karpocnik mahiyyətini aşkarlayır. Mülahizələrimizin həqiqiliyini V.Basilovun “yelləncəkdə yellənmək mühsuldarlıq allahına münasibətdə imitativ — seksual akt” kimi münasibəti (116; 11) də təsdiqləyir. Şərq mərasimlərinin tədqiqatçısı N.Krasnodembskaya da bu mərasimdə “məhsuldarlıq, xüsusilə fallik kult simvolikasının izləndiyini” göstərmişdir (216; 196). Müasir dövərdə bu mərasimin ilkin magik səciyyəsinə unudaraq, ona əyləncə xarakterli bir mərasim kimi yanaşmışlar.

Mövsüm mərasimləri sırf təqvim tarixlərə bağlanan bayramlarla və bu bayramlarda icra edilən törən və rituallarla məhdudlaşmayaraq, fərqli məqsədlərə xidmət edən bir qisim ayinləri də əhatə edir. Belə ki, bu ayinlər ehtiyac olduğu zaman həyata keçiriləndən sonra sırf okkazonal səciyyə daşıyırlar. Amma təbiət qüvvələri və onlara təsir göstərmək istəyi bu mərasimlərdə mühüm rol oynadığından onlar da mövsüm mərasimlərinə daxil edilir.

Yağış yağdırmaq mərasimləri.

Azərbaycan xalqının çoxlu sayda rəngarəng yağış yağdırmaq ayinləri mövcuddur. Bu ayinlərin bir qisimində hərəkətin, ayinin subyekt bərsində məlumat verilmədiyindən onlar həm qadınlar, həm də kişilər tərəfindən icra edilir. Amma mövsüm mərasimlərinin bu qolunda çox zaman hərəkətin subyekt kimi məhz qadın çıxış edir.

—İl quraqlıq keçəndə yağış yağdırmaq üçün eşşəyin başını yuyurlar;

—Uzun müddət quraxlıq keçəndə yağış yağdırmaq üçün evin ilk uşağına eşşək başı yuduzdurullar.

Müxtəlif bölgələrdən toplanmış bu örnəklərdə ayinin subyektinin cinsi mənsubiyyəti bərsində heç nə söylənilmir. Amma Qarabağ folklorunda qorunan nümunədə buna birbaşa işarə verilir:

—Quraqlıq olanda yeddi qız eşşəyin başını yusa yağış yağar.

Yağışı çağırmaq mərasimini bir qədər ətraflı təsvir edən son örnək, fikrimizə daha arxaıkdir. Ayində yeddi qızın iştirakı bu sayın öncə də toxunduğumuz sakramentalığından irəli gəlir. Mərasimdə eşşəyin anılması isə təsadüfi olmayıb əski təsəvvür və etiqadlarla ilgilidir. Ümumiyyətlə, mövsüm mərasimlərinə bu heyvandan istifadə universal səciyyə daşıyaraq geniş yayılmışdır. Türk xalqlarından olan qaraçaylarda eyni məqsədlə (yağışı çağırmaq) bəzədilmiş eşşəyin çimildirilməsi mərasimi icra edilir (245, İj., 263). Anadolu türəklərində «tamamen siyah renkte olan bir erkek eşegin çimdirilmesi yağmurun yağmama sihrini bozucu işlemlerden» sayılır (340).

Abxazların Dziuou gəlinciyi yağışı çağırmaq ayinində məhz eşşəyə mindirilir. A.Anşba bu mərasimdə eşşəyin iştirakının bu heyvana məhsuldarlıq simvolu kimi yanaşmadan irəli gəldiyini göstərmişdir (104; 48).

Azərbaycanın sözügedən mərasimində eşşəkdən istifadə edilməsinin səbəbini və mənşəyini fikrimizə, iki istiqamətdən araşdırmaq mümkündür. Əvvəla, dünya mifologiyasında eşşək su stixiyası ilə ilgili bir heyvan kimi anılır. “Yəhudilər vaxtilə onları suya yol göstərməklə ölümçül susuzluqdan qurtardığına görə eşşəyə sitayiş etmiş — tapınmışlar”. “Miken etiqadlarında da eşşək su stixiyası ilə çox möhkəm birləşir” (316; 503). Azərbaycan ayinində bu istiqamət — eşşəyin su stixiyası ilə ilgili canlı olduğundan iştirakı-istisna edilir. Çünki bu halda su stixiyasını simvolizə edən nəsənin isladılmasına ehtiyac olmazdı, bu canlına sadəcə iştirakı kifayət edərdi.

Digər tərəfdən eşşək həm də “günəş istisinin, bürkünün məbudu” hesab edilərək, yunan mifologiyasında günəş allahı Apollonla “eyniyyət təşkil edən ilahi” kimi qəbul edilmişdir (316; 499). Məhz bu təsəvvürdən çıxış edərək Azərbaycan mərasiminin mənşəyini müəyyənləşdirmək mümkün olur. Belə ki, quraqlıq zamanı günəşi simvolizə edən nəsələrin isladılması, yaxud hər hansı bir nəsənin günəşin yerdəki timsalı sayılan ocaqda qızdırılaraq suya salınması bir qisim yağış yağdırma ayinlərinin aparıcı məmununu təşkil edir. Ehtimal ki, eşşəyə günəşin, istinin, bürkünün məbudu kimi yanaşan ibtidai insanlar onun başını islatmaqla günəşi isladacaqlarına, beləcə yağış yağdıracaqlarına inanmışlar. Eşşəyin digər əzələrinin deyil, məhz başının isladılması isə vaxtilə yunan və yəhudilərdə mövcud olan, O.Freydenberqin göstərdiyi “eşşək başı kultu” ilə (316; 505) əlaqədar ola bilər. Mərasimdə qızların iştirakı isə “qədim dövrlərdə qadına, qıza xeyir, bərəkət etiqadı ilə bağlı bir varlıq kimi” baxılması ilə izah edilir. Eyni baxış başqa bir yağış çağırmaq ayinində də özünü göstərir:

—Anası, qızı və özü dul olan qadının maşasını və ocaq daşını suya salsan yağış yağar.

Bu ayində iştirak edən qadınların qarşısında qoyulan tələb (dul olmaq) əslində ayinin magik səciyyəsinə işarə edir. Belə ki, qadınların dul olması onların sakral cəhətdən təmizliyini göstərir. Deməli, əksər ayinlərdə vacib bilinən sakral təmizlik bu ayinin icrasında da zəruri hesab edilir. “Bişirmək, qızartmaq (ocaqda) — bişirmək, qızartmaq, yandırmaq (günəşlə) — arasındakı magik əlaqə aydın bir surətdə izlənilir. Buradan da son nəticədə ocaq və ocaq avadanlığının günəşin, istiliyin, quraqlığın simvolik əvəzediciləri olması təsəvvürü yaranır” (303; 115). Slavyan arxaik ritualları ilə əlaqədar söylənilən bu fikrə əsaslanaraq Azərbaycan ayinində maşadan istifadənin səbəbini aydınlaşdırmaq mümkündür. Maşa od-ocaqla ilgili bir nəsə olduğundan ayinin predmeti-vasitəsi kimi seçilir. Eyni etiqada söykənərək Polesyedə dolunu kəsmək üçün maşanı dolunun altına atırlar (301; 58); abxazlar isə maşanı bəzəyərək yağış çağırmaq ayinində aparıcı rol oynayan gəlincik düzəldirlər (104; 45). Ocaq daşından istifadə isə bir tərəfdən daş kultu, digər tərəfdən yuxarıda göstərilən günəş-ocaq simvolikası ilə əlaqə-

dardır.

Yağışı çağırmaq üçün Azərbaycanda qadınlarının iştirakı ilə geniş bir mərasim — “müsəlla” da icra edilir. “Kəndin, bəzən isə razılaşdırılaraq bir neçə kəndin qadınları və uşaqları, habelə mal-qara bulaq başına yollanırlar. Orada uşaqları analarından, heyvan balalarını mal-qaradan ayıraraq bu dörd təcrid edilmiş dəstəni qızmar günəş altında saxlayır və bulağa yaxın buraxırlar. Susuzluq və təcridətmə uşaqların ağlamasına, heyvanların mələməsinə gətirib çıxarır” (90; 205).

Tamamilə identik müsəlla nümunələri C.Frezer tərəfindən dünyanın müxtəlif regionlarında qeydə alınmışdır. Tenerif adalarında qoyun-quzuları müqəddəs torpağa apararaq bir-birindən ayırırlar ki, yanıqlı mələmə allahın ürəyini yumşaltsın. Zulus qadınları isə eyni məqsədlə öz uşaqlarını boğaza qədər qumda basdıraraq bərk-bərk ağlayırlar (315; 78). Quraqlıq vaxtı qumuqlar uşaqları dağa çıxararaq quzular kimi mələməyə məcbur edirlər (139; 324).

Müsəlladakı “bu ağlaşma mərasimin yarandığı ilkin pillədə analogiya üzrə (göz yaşları) yağış yağdırmalı idi, indiki anlamda isə, bu insan və heyvanların göz yaşları ali qüvvələri rəhmə gətirməlidir” (90; 205). N.Tolstoy da göz yaşı-yağış əlaqəsinin, göz yaşı vasitəsilə yağış yağdırmanın mümkünlüyünə inamın mövcudluğunu göstərmişdir (303; 99).

Müsəllanın bəzi elementlərini Naxçıvanda qeydə alınmış Çömçəxatın mərasimində də izləmək mümkündür. Mərasim iştirakçıları “bir-birindən yapışırlar, guya ki, quzudurlar” (11; 23). Bundan başqa mərasimə bağlanan ovsunların sonunda iştirakçıların “mə-ə-ə” deyə mələməsi (11; 24) eyni məqsədə xidmət edən iki mərasimin müəyyən mərhələlərdə çuğlaşmış şəkildə icra edildiyini göstərir. Sözügedən, “Çömçəxatın” mərasimi Azərbaycan yağış çağırmaq mərasimləri içərisində dominantlıq təşkil edir. Bu mərasim taxta çömçənin bəzədilərək qadın şəklinə salınmasını, evbəv gəzərək pay yığılmanı, habelə: -

Çömçəxatın nə istər?

Qoyunlara ot istər,

Torpaqdan yağış istər,

Quzulara süd istər —

tipli ovsun-nəğmələrin oxunmasını ehtiva edir.

Yağış çağırmaq məqsədi ilə gəlincik hazırlanmasına bir çox xalqların mövsüm mərasimlərində təsadüf etmək mümkündür.

Qumuqların yağış yağdırma mərasimində “əllərində taxta kürək üzərində kömür, ya da ağ gillə çəkilmiş qadın təsviri aparən qızlar yağış istəyi ilə “Zəmirə”yə yalvarırlar (139; 323). Taciklərdə mərasim üçün hazırlanmış gəlincik “sust-xotun”, “sust-momo” (266;79), osetinlərdə “xyuay цонай”, gürcülərdə “lazoroba” adlanır. Abxazların analoji gəlinciyi “dziuou” çağırılır (104; 45). İraq türkmanlarında isə gəlinciklə insan paralel olaraq işlənir. Gəlinciyi əvəz edən adamın “başı bezlə sarılır, boynunun ardında ağız,

burun, qaş, göz düzəldilir. Boynuna ip salınır və ipdən tutub “Çəmçələ qızı” oynanırdı (9; 78). Bu yağışı çağırma mərasimində gəlinciklə canlı adamın paralel olaraq işlənməsi müqayisəyə daha çox material cəlb etməyə imkan yaradır. Belə ki, gəlincik əvəzinə bəzədilmiş adamın iştirakı ilə icra edilən mərasim daha geniş yayılma arealına malikdir. “Simvolik fiqurla (canlı adam, ya müqəvva) mərasim, bu fiqurun və bütün iştirakçıların isladılması kimi magik priyomlar oykumenanın (Yer kürəsinin insanlarla məskunlaşmış ərazisi — A.R.) tamamilə fərqli yerlərində məlumdur: Qafqazda, xüsusilə Ermənistanda. Orta Asiyada, Hindistanda, Yeni Dünyada — Amerika hinduları arasında” (313; 136). (Bu sitatdakı bir məqamla ilgili onu söyləmək lazımdır ki, XIX əsrin sonlarından üzü bəri bir çox mənbələrdə, ələlxüsus rus mətbuatı və ədəbiyyatında Azərbaycanın Qarabağ və ya ermənilər yaşayan digər əraziləri Ermənistan kimi göstərilir, bu ərazilərdə icra edilən ayin və mərasimlər istinasız olaraq, sırf erməni elementi kimi tədqiq edilir).

Hindistanda yağışa ehtiyac olduğu zaman oğlanlardan birini yarpaqla bəzəyərək “yağış şahı” adlandırır kənd boyu gəzdirirlər. Kəndin adamları “yağış şahı”nın üstünə su çiləyərək ona pay verirlər (315; 73).

Dağıstanda da bu mərasimə “peşəpay” adlanan bəzədilmiş oğlandan istifadə edirlər (308; 98). Qafqaz xalqlarından olan vaynaxların yağışı çağırmaq mərasiminin aparıcı obrazı yeniyetmə oğlanlar içərisindən seçilərək “xyoquli” adlandırılır (233; 89).

Göründüyü kimi, sadalanan ayinlərin əsas icraçısı kimi yeniyetmə oğlanlar seçilir. Fikrimizcə bu, yağışı çağırma ayininin sonradan qazandığı xüsusiyyət kimi anlaşılmalıdır. “Ehtimal ki, bu mərasimin qədim-ilkin variantında əsas rolu qadın oynamışdır” (308; 88).

Bəzədilmiş adamın iştirakı ilə mərasim ən geniş şəkildə Balkan yarımadasında yayılmışdır. Təsadüfi deyil ki, tədqiqatçılar mərasimin qədim Balkan mənşəli olduğunu qəbul etmişlər (313; 134). Peperuda, paparuda, perperona, perperuna, perperuşa və dodola, dudule, dordelitsa Avropanın müxtəlif ölkələrində bəzədilmiş qıza verilən fərqli adlardır (201; 224). Bu mərasimə bütün xalqlarda iştirakçıların başçısı seçilən əsas qız soyundurularaq yarpaqlardan “paltarla” geyindirilir. Ümumiyyətlə, diqqət yetirsək, bir qisim mövsüm mərasimlərinin qadınlar tərəfindən çılpaq şəkildə icrasını müşahidə etmək mümkündür (Bəlkə də elə bu cəhət mərasimlərin qadın səciyyəsinə şərtləndirir). Slavyan qadınları dolu düşən zaman yağıntını saxlamaq üçün evin ətrafına çılpaq şəkildə dolanırlar (302; 52). Sumatrada yağış yağdırmaq istəyən qadınlar çılpaq halda çaya doğru gedirlər (315; 75). “Ax-vax” nağılındakı bir epizod vaxtilə bir qisim ayinlərin Azərbaycan qadınları tərəfindən də eyni şəkildə icra edildiyini göstərir. Nağılda Xatınlar vilayətinin vəzirinin dilindən belə sözlər söylənilir: —“Bizdə bir adət var. İldə bir ay biz gərək müsəllaya çıxmaq. Özü də orada hamımız gərək

çılpaq olaq". (21; 197) Bu sözlər "müsəllə" adətinin vaxtilə qadın səciyyəli olduğunu tamamilə aşkarlayır. Qadınların əlbisələrini soyunması isə fikrimizcə, apotropeik məqsəd daşıya bilər.

Çömçəxatın-peperuda-dodola mərasiminin mənşəyinə gəlincə isə, burada fikir müxtəlifliyi mövcuddur. Bəziləri bu adətdə arzuedilən hava naminə insan qurban verilməsinin qalıqlarını görürlər (104; 43-46). Bəzən isə bu gəlinciyə, yaxud bəzədilmiş insana müraciət edilən ilahi qüvvənin timsalı kimi yanaşırlar. Belə ki, qumuqların "Zəmirə"si yağış ilahəsi hesab edilir (139; 323). Amma bu fikirdə mübahisə doğuracaq məqamlar da var.

O, Земире, Земире

Что нужно для Сукатын?

— Хлеб с молоком

— Что нужно пахарю?

— Полные арыки воды... (139; 323)

O, Zəmirə, Zəmirə

Suxatına nə lazım?

— Südlə çörək

— Əkinçiyə nə lazım?

— Su ilə dolu çaylar.

Qumuqların bu ovsun-nəğməsi Zəmirənin müstəqil məbud deyil, mərasimdə bir vasitəçi (insanlarla Suxatın arasında) olduğunu aşkarlayır. Slavyanlarda da "bəzən imperativ ovsun hər hansı vasitəçiyə müraciət yolu ilə ünvanını dəyişərək xahişə çevrilə bilər. Yağışı çağırmaq üçün artıq bir-başə ona deyil, Nikola ataya müraciət edirlər, qədim ovsunun digər hissələri dəyişilməz qalır:

Батюшка Никола

Давай дождья большого

На нашу рождь" (288; 14)

Nikola ata

Bizim çovdarımıza

Güclü yağış ver

Bəzi ovsunlarda Azərbaycan Çömçəxatını da vasitəçi ola bilər:

Çömçəxatın nə istər,

Allahdan yağış istər.

Digər tərəfdən, Çömçəxatın yağışla, su ilə ilgili bir məbud (qadın qişafəli) kimi qəbul edilə bilər. Poetik örnəklərin mərasimin özü ilə müqayisədə daha mühafizəkar təbiətə malik olduğunu, arxaik elementləri daha dəqiq qoruduğunu nəzərə alsaq,

Çəmçələ qızım yağışdır

Hər gələnə bağışdır (9; 78) -

örnəyi mülahizələrdə müəyyən həqiqətin olduğunu göstərir. Birinci misrəda Çömçəxatının yağış adlandırılması onun yağış ilahəsi olduğuna dəlalət edən element kimi təqdim edilə bilər. Amma Azərbaycan mifoloji mətnləri içərisində bir örnək Çömçəxatının bu ayində qurban verilən şəxs kimi iştirak etdiyini söyləməyə əsas verir:

"Çömçəxatın adında gözəl bir qız varmış. Bı qız o qədər pak, mömin adamı ki, allah yanında hörməti hamıdan artıqmış. Bir dəfə il çox quraxlıx keçir. Camahatın pütүн məhsulu yanıp tələf olur... Çömçəxatın işi belə görüp çıxır bir tərənin başına. Üzünü göyə tutup allaha yalvarır ki,

yağış yağdırsın. Allah bını eşidip yağış yağdırır... Qız yağışın altınnan getmir, o qədər durur ki, cum-culux isdanır, axırda da yamyaşıl bir ağaca çevrilir" (3; 166).

Bu mifoloji mətn əslində Azərbaycan çömçəxatunundan çox, Avropa dodola-peperuda mərasiminin mənşəyini aşkarlamağa imkan yaradır. Peperuda — gənc, bakirə, qızıdır, (mərasimdə); çömçəxatun da mömin, pak bir qızıdır (mifoloji mətnədə); həm peperuda, həm çömçəxatın allaha yağış istəyi ilə müraciət edirlər. Peperudaya su çiləyirlər, çömçəxatun da yağışın altında "cum-culux" islanır. Çömçəxatun yamyaşıl bir ağaca çevrilir, peperuda yaşıl yarpaqlarla bəzədilir. Əslində bütün bu paralellər Avropa peperuda-dodola mərasimində bu Azərbaycan mifoloji mətnində təsvir edilmiş hadisələrin yenidən canlandırılmasını göstərir.

Yağışı çağırmaq üçün qadınlar tərəfindən tətbiq edilən ən universal magik mərasim çayın dibinin şumlanmasıdır. "Qadınlar bir yerə toplaşır, heç doğmamış iki qadını, yaxud bu mümkün olmasa iki ərgən qızı cütə qoşur, adi yer sürürmüşlər kimi onları bulağa gətirir, burada tam islanıncaya qədər sulayırdılar" (78). Q.Çursin tərəfindən əksər Qafqaz xalqlarında (327; 19; 49), habelə Şərqi slavyanlarda (303; 121), abxaz və yunanlarda (68; 42), Transilvaniyada (burada şumlama mərasimində iştirak edən qadınlar çılpaq olurlar) qeydə alınmış qadın səciyyəli bu mərasimi çeçen-inquşlarda həm qadınlar, həm də kişilər icra edirlər (233; 92). Əslində bu mərasimdə kişilərin iştirakı daha sonrakı zaman kəsirlərinin təsiri. Çünki "şumlama" mərasiminin bir çox müəlliflər tərəfindən məhz matriarxat dövründə formalaşması artıq təsbit edilmişdir (235; 93; 181; 8).

"Şumlama" ayininin yaranma məkanına gəlincə isə, N.Tolstoy bu törənin İranmənşəli olduğunu, Rusiyaya və digər ərazilərə sonradan yayıldığını göstərmişdir (303; 122). Fikrimizcə, bu ayinin analoqunun Afrikanın baronqo tayfaları arasında mövcudluğu (181; 7) şumlamının konkret vətəni olmayıb, daha çox tipoloji səciyyə daşmasından xəbər verir.

Bu ayinin yaranması isə ilkin dövrlərdə insanlar arasında "göydə hər hansı bir qüvvə tərəfindən idarə edilən hesablanmayacaq qədər su ehtiyatının olması ideyası və insanın yer suları ilə magik manipulyasiyaları nəticəsində, simil magiyanın prinsiplərinə əsasən yerə göy sularının cəlb edilməsinin mümkünüyü ideyası"nın mövcudluğu ilə izah edilir (271; 181). D.K.Zelenin bu ayinin mahiyyətini belə açıqlayır: "Quraqlıq zamanı su hövzələrinin təmizlənməsi və dibinin qazılması ilkin dövrlərdə su, xüsusilə içməli su çatışmazlığı ilə mübarizə vasitələrindən — real tədbirlərdən idi. Sonradan bu simpatik magiya ayini kimi qəbul edilmişdir: yeraltı suların üzə çıxarılması, magik uyğunluğa görə göy sularının, yəni yağışın yağması-na şərait yaratmalı idi" (181; 8).

Günəşi çağırmaq ayinləri.

Azərbaycan qadınları quraqlıq zamanı yağış yağdırmaq üçün bir qisim ayinlər icra etdikləri kimi, yağışı kəsmək, günəşi çağırmaq məqsədilə də mərasimlər həyata keçirirlər. Bu mərasimlər içərisində müasir dövərdə uşaqlar tərəfindən icra edilən "Qodu-qodu" mərasiminin özünəməxsus yeri vardır. "Yağış çox yağanda bir budağı gəlin kimi bəzəyib, boynuna muncuq salıp uşağa verillər ki, apar gəzdir. Kimnən irasdaşsa gərək goduya salam versin. Godunu gəzdirənnər də belə oxuyullar.

Godu-godu gördüyünüz varmı? Godu gedənnən bəri
Goduya salam verdiyiniz varmı? Gün üzü gördüyünüz varmı?..

Deyəllər ki, oxuyannan sonra hava oyanar, gün düşər, yağış kəsər.

Artıq XIX əsrdə A.Yakimov (11; 18) və XX əsrin 30-cu illərində C.Bağirov (110; 191) tərəfindən sırf uşaq mərasimi kimi qeydə alınmış "Qodu-qodu" nun vaxtilə qız-qadın mərasimi olduğunu ehtimal edə bilərik. Bu mərasimdəki bəzədilmiş gəlinciyin qadın olması şəxsizdir. Oxşar vasitə ilə (gəlinciklə) icra edilən "Çömçəxatın" mərasiminin mövcudluğu (bu mərasimlər formal əlamətlərinə görə identik, məqsədlərinə görə fərqlidirlər) və bu mərasimin qadın səciyyəsi "Qodu-qodu" ayininin də ibtidada qadın mərasimi olduğunu söyləməyə müəyyən əsas verir. Digər tərəfdən, "Çömçəxatın" a nisbətən "Qodu-qodu" ayininin qadın xarakterli olması daha təbiidir. Çünki primitiv təfəkkürə görə qadınlar günəşin yerdəki timsalı sayılmış, günəş çox zaman qadın şəklində antropomorflaşdırılmışdır. Cənubi Sibir daş kitabələrindəki təsvirlər də söylənilənləri təsdiqləyir. Bu kitabələrin insan təsvirlərində başdan ayrılan çoxlu sayda xətlər "arxeoloqlar tərəfindən günəş şüaları və tökülmüş (açılmış) saçlar kimi təfsir edilir" (148; 144). Bu halda günəşi çağırmaq üçün məhz günəşin yerdəki timsalının iştirakı daha məqsədəuyğundur. Təsadüfi deyil ki, Cənubi Dağıstanda bu mərasimin analoqu (burada mərasim gəlinciyi "günü" adlanır) sırf qadın səciyyəsi daşıyır (308; 107).

Günəşi çağırmaq üçün Azərbaycan qadınları, xüsusilə qızları tərəfindən icra edilən maraqlı bir ayin də mövcuddur.

—*Qırx keçəlin adını çəkib, hərəsinin adına qırmızı ipdə bir düyün vururlar. Qırx düyün düyülmüş qırmızı ipi ocaqda yandırurlar.*

—*Yağışdı havadan cana doymuş adamlar kəndin qırx keçəlinin adını çəkər, hər keçəlin adına bir düyün vurardılar. Düyünlərin sayı qırxa çatanda verərdilər evin ilk uşağına. Uşaq: -*

Mən nənəmin ilkiyəm

Ağzı qara tülküsiyəm —

deyib, düyün vurulmuş ipi oda atıp yandırardı. Bunnan sonra hava açılmağa başlayardı.

Bu ayinlərdə qırx sayının işlənməsi türklərdə 3,7,40 rəqəmlərinin

müqəddəs — sakral anılması ilə əlaqədardır. Sapın qırmızı rənginin, ocaqda yandırılmasının günəşlə əlaqəsi aşkardır. Ayində keçəlin iştirakına gəlincə isə, bu yalnız Azərbaycan günəşi çağırmaq rituallarına xas olmayıb, geniş yayılma arealına malikdir. Belə ki, Fərqanədə uzun zaman yağın yağışları kəsmək üçün keçəlləri başıaçıq yağışın altında dayanmağa məcbur edirlər (305; 228). Vaynaxlarda keçəllərin adını vərəqə yazıb, vərəqi kəndin mərkəzindəki və ya məscidin qabağında dirəyə bərkidirlər (233; 93). Cənubi Dağıstanda da kəndin bütün keçəllərinin adını vərəqə yazıb evin damına qoyurlar (308; 108). Kaxetlər on iki keçəlin adını yazaraq bərkədən bu adları oxuyurlar (308; 108). Anadoluda isə «kırk tane «kel» içmi sayır bir ip üzerine her birisi için bir düğüm yapılı» (340). Keçəllə manipulyasiyaların mənşəyi isə müxtəlif şəkildə izah edilir. Dağıstanda bu ayini icra edən zaman Allahın keçəllərə yazdığı gələcəyinə inanırlar (308; 108). Vaynaxlar isə imitativ magiyaya əsasən "göy üzünü qurutmaq" istəyirlər (233; 93). Əslində isə bu adətlərdə keçəlin iştirakının daha dərin semantizmə malik olduğunu söyləyə bilərik. Əvvəla, keçəl dünya folklorunun fərqləndirilmiş personajlarından biridir. Belə ki, istər Azərbaycan, istərsə də tacik, özbək (305; 228) və qaraqalpaq (292) nağıllarında keçəl hiyləgərliyi, dərrakəsi, çöxbilmişliyi ilə seçilən obrazlardandır. Nağıllarda keçələ adi insana xas olmayan xüsusiyyətlərin aşılması ayində keçəldən istifadənin səbəbi kimi verilə bilər. Amma bu cür izah çox bəsit səslənərək, ayinin tam mahiyyətini aşkarlamır. Əslində bütün günəşi çağırmaq ayinlərində olduğu kimi bu mərasimdə də günəş kultu, bu kultla ilgili məqamlar olmalıdır. Fikrimizcə, mərasimdə keçəlin iştirakı dolay yolla günəş kultu ilə əlaqələndir. Bu cür əlaqənin mövcudluğunu isə Azərbaycan folklor materiallarından çıxış edərək ehtimal etmək mümkündür. Belə ki, Novruz mərasimi kompleksinə daxil edilən "Kosa-kosa" xalq dramında kosa, keçi ilə yanaşı keçəl obrazı da iştirak edir. Kosanın — qışın antropomorfizmi, keçinin isə yazın zomorfizmi olduğu məlumdur. Keçəlin isə bu oyunda günəşlə ilgili qüvvə kimi iştirakını söyləmək mümkündür. Bundan başqa məşhur günəşi çağırma ovsununda: -

Keçəl qızı evdə qoy

Saç qızı götür çıx —

misralarının yozulması da müəyyən material verə bilər. Bu misralar A.Nəbiyev tərəfindən "mifik təsəvvürlərə görə keçəl qız bulud, yağış, saçlı qız isə günəşin al şəfəqləri" kimi tədqiq edilir (61;32). V.Vəliyev isə misralara belə münasibət bildirir: "Günəş buludların arasında gizlənməməlidir. Yəni keçəl qız tək deyil, sırma telli gözəl kimi bütün varlığını nümayiş etdirməli, saçlarını ətrafa səpələməlidir" (859). Burada müəllif dolay yolla keçəl qızın da əslində günəş olduğunu göstərir. A.Nəbiyevə əsasən keçəlin yağışın, buludun antropomorfizmi olduğunu qəbul etmək şübhəlidir. Bu halda yağışı kəsmək üçün yağışı simvolizə edən şəxsin ayində iştirakını izah

ÖRNEKLƏRİN POETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

etmək mümkün deyil. Digər tərəfdən, Orta Asiyaın toy mərasimlərində keçəlin mütləq iştirakı da məlumdur. Taciklərdə qızın cehizi bəy evinə yola salınan zaman, habelə süd pulu alınan zaman oğlan evinin adamları içəri-sində kələ (keçələ) mütləq rast gəlinir. Özbək toylarında keçəllərin simvolik döyüşmələri keçirilir (305; 228). Primitiv təsəvvürlərə görə, yağış, bulud mənfəi çalarlı nəsnələr, şər qüvvələr hesab edildiyini nəzərə alsaq, bu şər qüvvələri təmsil edən keçəlin toy mərasimində iştirakı absurd kimi səslənir. Əksinə, keçəlin toy mərasimində iştirakı onun məhsuldarlıq, artım, dolay yolla günəşlə ilgili bir məxluq olduğunu təsdiqləyir. Söylənənlər Azərbaycan günəşi çağırma mərasimində keçəlin iştirakının səbəb və məqsədini tamamilə aşkarlayır.

Nəzərdən keçirdiyimiz mövsüm mərasimlərində qadınların iştirakı "aqrar və qadın başlanğıcının çuğlaşması" (271; 179) ilə ilgilidir. N.Tolstoy mərasim iştirakçılarının yaş və cinsinin vurğulanmasını təsadüfi hesab etməyərək, "ilk növbədə bakirəlik motivi ilə" əlaqələndirir; "mərasimin məqsədinə çatmaq üçün o, (qız — A.R.) əxlaq, rəftar, davranışı ilə fərqlənən ləyaqətli, ədəbli və bakirə olmalıdır" (303; 103). M.Rəhimov isə mərasimlərin qadın səciyyəsinə onların qədimliyini təsdiqləmək üçün mühüm kriteri hesab edir. "Beləcə, təsvir edilən mərasimlər ən qədim dövrlərin izlərini qoruyur. Bu mərasimlərin əsas iştirakçıları kimi qədim dövrlərin ilk əkinçilərinin — qadınların çıxış etməsi bunu sübut edir" (266; 80).

B.Rıbakov isə mövsüm mərasimində qız-qadın iştirakını özünəməxsus şəkildə izah edir: "Ola bilsin ki, özləri inkişaf dövründə olan bu "qız-sünbüllər" (yəni bəzədilmiş qızlar — A.R.) məhz yetişmə dövründə olduqlarına görə yetişən məhsulun qorunması üçün icra edilən mərasimlərdə baş rola seçilir" (271; 181). Doğrudan da nəzərdən keçirdiyimiz təbiət qüvvələrinə təsir göstərmək üçün icra edilən ayınlar bu və ya digər şəkildə məhsulun mühafizəsinə, insan əməyinin qorunmasına bağlanır. Belə ki, tamamilə təbiət qüvvələrindən asılı olan ibtidai insan quraqlıq zamanı əkilən taxıl yanib zay olmasın deyə, yağışı çağırmaq üçün bir qisim magik manipulyasiyalar icra etmək məcburiyyətindədir. Və ya davamlı yağış yağarkən yenə də əziyyəti hədəf getməsin deyə, bir qisim ayınlərə əl atmalıdır (əks halda əziyyəti hədəf gedəcək, həm də özü ac qalacaq). Yeni əkilən məhsulun mühafizəsi isə məhsul kimi tam yetişməmiş cavanlara həvalə edilir. Bu gənclərin məhz qızlar olması isə əksər magik akt və ayınlərdə izlədiyimiz "qız-qadına məhsuldarlıq artım-törəmə ilə ilgili bir məxluq kimi" yanaşmaya bağlanır. N.Tolstoyun xüsusi olaraq vurğuladığı "bakirəlik motivi" isə sakral təmizliklə izah edilə bilər.

Azərbaycan folklorunun nümunələri xalqımızın qədim və zəngin mədəniyyətinin göstəriciləri olmaqla yanaşı, həm də yüksək sənətkarlıqla söylənmiş bitkin əsərlərdir. Folklor hər zaman və hər yerdə "bədi və məişət hadisəsi" kimi tədqiqatə cəlb edilmişdir. Folkloru başa düşmək, düzgün tədqiq etmək üçün isə "hər folklor faktının müəyyən bədii strukturun elementi kimi" (324; 9) estetik xüsusiyyətlərinə düzgün qiymət verilməlidir. Xalq ədəbiyyatının bədii-poetik sisteminin tədqiqi mühüm yeniliklər verə bilər. Unutmaq lazım deyil ki, bu gün bədii obraz və bədii priyom kimi qəbul və tədqiq edilənlərin böyük əksəriyyəti yarandığı dövrdə insan və dünya barəsində mövcud təsəvvürləri, xalqın dünyagörüşünü əks etdirmə qabiliyyətinə malikdir. Məhz bədii obraz, tipik vəziyyətlər bəzən daha qədim təsəvvürləri özündə ehtiva edə bilər (291; 15). Məhz buna görə də şifahi ədəbiyyatda rast gəlinən hər bir bədii-poetik hadisəni araşdırmaq, xalq simvolikasını, psixoloji paralelizm, qəliblənmiş epitet silsiləsi, bir sözlə, poetik priyom və vasitələri aşkar edərək, bu poetik hadisələri doğuran dövr və vəziyyəti bərpa etmək əhəmiyyətli məsələlərdəndir.

Digər tərəfdən, klassik yazılı ədəbiyyatımızın nümunələrini poetik sənətkarlıq baxımından öyrənmək, təhlil etmək nə qədər maraqlıdırsa, folklorun poetik sirlərinə nüfuz etmək daha cəlbedici, eyni zamanda, çətin və məsuliyyətli bir işdir. Çünki ədəbi məktəb və məclislərdə birləşən klassiklərimiz, Şorqin nüfuzlu elm ocaqlarında təlim görmüş ədiblərimiz poetikanın bütün incəlikləri ilə yaxından tanış olaraq sənət aləmində müəyyən nailiyyətlər əldə etmək üçün bu poetik qanunlardan məqamında və bacarıqla istifadə etmişlər. Amma poetika qanunlarından bixəbər xalqın sadə danışq dilinin bütün incəliklərindən, mənə çalarlarından bu cür məhəratlə və yerli-yerində istifadə etməsi; öz sevincini, təəcəbünü, kədərini, həsrətini bir sözlə, keçirdiyi bütün anım və təəssüratları kamil bənzətmələrlə, təşbeh və metaforalarla dilə gətirməsi heyrət doğurmaya bilməz. "Ən ali sevincini də, ən çəkilməz dərini də böyük ustalıqla dörd misraya - bir bayatıya yerləşdirən xalq da, onun dili də həqiqətən ecazkarıdır" (42; 7).

Folklorumuzun tədqiqatə cəlb edilən örnəkləri içərisində bədiiilik, obrazlılıq baxımından kamil sənət əsəri hesab ediləcək nümunələri saysız-hesabsızdır. "Bəsləmələr, nazlamalar, arzulamalar, laylalar, ninnilər və s. - bütün bu ilq nəvaziş, analıq duyğuları, övlad məhəbbəti aşılaman sifri milli, yalnız Azərbaycan şüurunun, Azərbaycan təfəkkürünün məhsulu olan, bizim nənələrin, anaların qəlbini dərinliyindən süzülüb gələn poetik for-

malar təkcə bədii sözün faktı, ədəbiyyatın predmeti deyil. Onların hamısı ilk növbədə həm də qeyri-adi insani sənədlərdir, bir xalqın mənəvi kredosu, həyat amalı, yaşayış prinsipləridir” (42; 7).

Bu örnəkləri ayrı-ayrılıqda tədqiqata cəlb edərək, onların gizlədiyi mifopoetik qatları aşkarlamaq daha məqsədəuyğundur. Çünki bu nümunələrin böyük bir qismi əski görüş və təsəvvürlərin təsiri ilə meydana gəldiyindən burada işlənən bədii obraz və hadisələr də ibtidai təfəkkürün məhsulu kimi öyrənilməlidir.

Ənənəvi janrların yaranma və reallaşma prosesində fərqli xüsusiyyətlər olduğundan, bu fərq həmin örnəklərin bədii-poetik sistemində də özünü göstərməlidir. Əgər ağlar kədərli tona, dərd ladına köklənsə, gecə vaxtı söylənən laylalar daha sakit, yuxugətirən notlarla ifa edilir; nazlamalarda isə oynaqlıq, şən ovqat, nikbin əhval hakim olur. Bayatıların mənə çaları isə həsrəti, məhəbbəti, sevinci, nifrəti, bir sözlə, insanın keçirdiyi bütün hissləri əhatə edir.

Folklorun ilkin janrlarının bədii dilində özünə yer tapmış onlarla bədii obraz və hadisə xalqımızın əski görüş və təsəvvürləri ilə sıx bağlı olub, bu təsəvvürlərin insan təfəkküründə poetik şəkildə əks olunmasından başqa bir şey deyildir. Bu fikir daha çox ovsunlara şamil edilə bilər. Ovsunların dilində çox tez-tez rast gəlinən prozopopeya (canlandırma, şəxsləndirmə) əslində, xalqın ilkin dini formalarından sayılan animizm və antiropomorfizm dövrünün məhsuludur:

*Təzə ay, səni xoş gördük,
Ziyilin yerin boş gördük.*

Bütövlükdə bir neçə poetik fiqurun vəhdətindən yaranmış bu ovsunda hər bədii ştrixin özünəməxsus yeri, öz poetik tutumu var: Bədii xitab (təzə ay), bədii təyin (epitet) - (ayın təzə olması), bədii təzad (antiteza) - (xoş görmək, boş görmək) və nəhayət, bütün ovsunlar üçün universal təsvir vasitəsi olan prozopopeyanın şəxsləndirmə növü - (aya insan kimi müraciət edilməsi) kimi bədii vasitələrin əks olunduğu bu örnək əski kosmoqonik kultlardan olan ay kultu ilə qırılmaz surətdə əlaqədardır.

*Tuman gəldi,
Tumov qaç.*

Bu tip örnəklərin antiteza (gəldi - qaç) şəklində qurulması əski insanların təfəkküründə özünə kök salmış əksliklər görüşü ilə bağlana bilər. Ovsun formulunun «t» üzərində qurulması, yəni, alliterasiyası poetik strukturun daha bir qüvvətləndirici elementi kimi çıxış edir. Yenə də xəstəliyə canlı məxluq kimi müraciət edilməsi metaforanın şəxsləndirmə növünü - prozopopeyanı yaradır. Ümumiyyətlə, “prozopopeya ovsunların ən mühüm janrı xüsusiyyəti, poetik strukturun ən mühüm əlaməti” (322; 5) kimi tədqiq edilir.

Nəzərdən keçirdiyimiz bu iki örnək, dünya folklorşünaslığında rast gəlinən S-M-O ovsun formuluna uyğun gəlir. Bu formulda S - ovsunu söyləyən şəxs, subyekt, O - ovsunlanan obyekt (bizim nümunələrdə ziyil və tumov xəstəliyi), M - isə subyektlə obyekt arasında vasitəçi kimi çıxış edən qüvvələr (təzə ay və tuman) əks olunmuşdur.

İdentik formula malik digər bir ovsunda subyektlə obyekt üst-üstə düşərək eyni bir sözlə ifadə edilmişdir:

*Şil gəlib ayaq istəyir,
Tanrıdan dayaq istəyir.*

Burada şil həm obyekt, həm də subyekt S-O, Tanrı isə M-dir. Əslində obyektə subyektin eyni sözlə verilməsi çox maraqlı bir poetik fiquru - metonimiyanı yaradır. Şillik (yəni əlillik) real əlamətdir, uşağın yeriyə bilməməsində özünü büruzə verir. Xalq real əlaməti metonim kimi işlədərək poetik obrazlılıq yaradır:

*Gecə gəlmisən,
Gecə qayıt.
Gündüz gəlmisən,
Gündüz qayıt
Qayıt, qayıt, qayıt
Azarın, bezarın yerə,
Yerin sağlamlığı sənə...*

S-M-O formulunda yalnız ovsun obyektinin deyil, həm də aralıq həlqənin (yəni M) prozopopeyaya məruz qalması bu örnəyin xarakterik xüsusiyyətidir. Xəstəliyin şəxsləndirilməsi ilə (gəlmək, qayıtmaq xüsusiyyəti) yanaşı yerə də insani keyfiyyətlər (sağlamlıq xüsusiyyəti) aşlanır. Bu ovsunda həm də maraqlı təkrir və antiteza nümunələri yaradılmışdır (gecəgündüz, gəlmək-qayıtmaq və s.).

*Çörlü-çöplü üzərrik,
Başı börklü üzərrik,*

*Müşkülü asan eylə
Göstər hökmün, üzərrik.*

Yuxarıdakı ovsunlarla eyni formula malik (S - ovsunu söyləyən subyekt, O - həlli müşkülə düşmüş iş, nəhayət, M - üzərrik) bu nümunədə əski təsəvvürlərlə ilgili ağac-bitki kultunun bədiiləşdirilərək metafora (prozopopeya) nümunəsi yaratmasının şahidi oluruq. Üzərriyə “başı börklü” epitetinin verilməsi bu bitkinin xarici görünüşü ilə əlaqədar ola bilər. Digər tərəfdən, bu epitet üzərriyə hörmət və ehtiramın nəticəsi kimi meydana gələ bilər. Bildiyimiz kimi, Şorq ələmində başı papaqlıya (yəni başı börklüyə) hər zaman, hər yerdə ehtiramla yanaşılmış, hörmətli münasibət bəslənmişdir. Bu halda buradakı epitet həm də metaforanı xatırladır.

Maraqlı prozopopeya nümunəsinə aşağıdakı ovsunda rast gəlmək mümkündür:

*Qayna, qazanım, qayna,
Oyna, ozanım, oyna
Bəsdə daha buğladın,*

*Bəsdə daha dağladın.
Yağış çıxıb gedəcək,
Saçın yığıb gedəcək.*

*Fələkdən ağ gün istəyəsən,
qara günlər göndərə*

bədi təzad

Bildiyimiz kimi, kosmoqonik, antropomorfik təsəvvürlərə uyğun olaraq, günəşin şüalarına onun saçları kimi yanaşılmışdır. Bu halda isə, yağışın aramsız damlları onun saçı hesab edilir. Bu yağışkəsdirmə ovsununda simfora poetik fiqurunun işlənməsi aşkardır: xalq “yağışın saçı” deyir, amma yağış damcılarını nəzərdə tutur.

Örnəyin poetik portretini saysız-hesabsız səs və söz təkrirləri tamamlayır. Örnəklərdə əski təsəvvürlər yalnız poetik fiqurlarla deyil, həm də bədi obrazlarla da daşıla bilər:

*Xıdır Nəbi, Xıdır İlyas,
Bəndəni bəndədən xilas.*

Ovsunda Xıdır Nəbinin anılması təsadüfi deyil. İnsanların dadına çatan, müşkül işləri həll etməyə yardımcı olan bu obrazın azərbaycanlıların mifoloji təfəkküründə özünəməxsus yeri vardır. Burada həmçinin bədi kitab və alliterasiya mahiyyətli obrazlıq yaradılmışdır.

*Mən anamın ilkiyəm,
Ağzı qara tülküyəm.*

Poetik baxımdan bir mükəmməl təşbih nümunəsi kimi diqqəti cəlb edən bu örnək isə öz kökləri ilə totemizmə bağlıdır.

Sonrakı zaman kəsirlərində islam mifologiyasının şüurlarda hakim olması folklor örnəklərinə bir qisim yeni obrazların gəlməsinə səbəb olmuşdur. Bu örnəklərdə islam müqəddəsləri anılır, onlardan kömək dilənir:

*Mənim əlim deyil,
Fatimeyi-Zəhranın əlidir.*

Bu ovsunda klassik ədəbiyyatda “təcahülül-arif” adlandırılan (bilənin özünü bilməməzliyə vurması) poetik fiquru yaradılmışdır.

Ovsun formulları vaxtilə ehtiva etdikləri magik xüsusiyyətləri zaman-zaman itirənlər də, öz poetik obrazlıqlarını və emosionallıqlarını qoruyub saxlamaq iqtidarındadırlar.

Qadınların arzu və istəklərinin, hiss və həyəcanlarının poetik şəkildə əks olunduğu janrlar içərisində alqış və qarğışların özünəməxsus yeri vardır. Ovsunlar kimi alqış və qarğışlarda da əski inam və təsəvvürlər poetik şəkildə əks olunur:

*Ağ gün görəsən - epitet
Ağ günə çıxasan - epitet*

Yaxud:

*Qara geyinəsən - metonimiya
Əlin qara xınalı qalsın - epitet*

Bu örnəklərdə ağ və qara rəngləri maraqlı epitet, təşbih, metonimiya, bədi təzad nümunələrinin yaradılmasında poetik material kimi iştirak etmişdir. Bədi-poetik vasitə kimi məhz bu rənglərin seçilməsi xalqın ilkin təsəvvürləri ilə əlaqədardır. Bildiyimiz kimi, “ağ rəng yer üzünün Tanrısı Ülgenin, qara rəng isə yer altının Tanrısı Erlikin rəmzi imiş” (74; 37).

Y.V.Çəmənzəminli də “ağ günlü xoşbəxtə deyərlər” (40; 75) söyləməklə ağ rəngə xoşbəxtlik simvolu kimi yanaşmışdır.

Deməli, xalq ağ epitetini seçməklə xoş gün, işıqlı həyat, qara təyini işlətməklə isə, əksinə, bədbəxtlik, şəh, xəstəliklər arzusunda bulunmuşdur.

Günün göy əskiyə düyülsün.

Bu qarğışda isə poetik kamilliyə «g» samitinin alliterasiyası, «ü» - samitinin assonansı və «göy» epitetinin işlənməsi ilə nail olunmuşdur.

Bu qarğışın özündə ehtiva etdiyi semantik yükə gəldikdə isə, bildiyimiz kimi, “adamın gününü göy əskiyə düymək qara gün əlaməti” hesab edilir. Bundan başqa, qədim türklərdə olduğu kimi, qədim hindlilərdə və çinlilərdə yas paltarları tünd göy rəngdə olmuşdur. Zərdüşt etiqaclarına görə də göy rəng matəm, yas əlaməti sayılmışdır (74; 22).

Alqış və qarğışlarda mifoloji və dini obrazların iştirakına da rast gəlinir:

*Hal aparım səni.
Allah sənə övlad versin.
Quran belindən vursun.*

Doğum mərasimində adı xatırlanan Hal ən qorxunc mifoloji obrazlardan hesab edilir.

Səni görüm, bulud kimi dolasan, —

qarğışında dörd tərəfdən ibarət müfəssəl bənzətmə yaradılmışdır. Qarğış təkən qadın dolayı yolla rəqibinə hər zaman ağlar qalması, gözündən yaşın əskik olmamasını arzulayır.

Yurd bayquşu olasan.

Səni görüm, damında bayquş ulasan.

Bu qarğışların yaranmasına insanların heyvanlara bəslədikləri ilkin münasibətlər, ibtidai təsəvvürlər səbəb olmuşdur. Bayquşların gecə fəallaşmasını, əsasən xarabalıqlarda məskən salmasını müşahidə edən insanların təfəkküründə bu quşa qarşı mənfi münasibət formalaşmışdır. Bu mənfi münasibətin nəticəsi kimi, bu quşun həyətlərdə görsənməsi bədbəxtliyin yaxınlaşdığına bir işarə hesab edilmişdir. İkinci qarğış məhz bu inamları özündə əks elətdirir. “Bayquş kimi tək qalasan”, yaxud, “yurdun xaraba qalsın” mənasını verən digər qarğışda obrazlılığa iki tərəfi ixtisara salınmış mükəmməl bənzətmə vasitəsilə nail olunmuşdur.

Duz kimi əriyəsən —

qarğışında dörd tərəfli müfəssəl bənzətmə yaradılmışdır. Qarğışın müəllifi düşməninə əriməyi, yəni, ölümə yaxınlaşmağı diləyir. “Ərimə prosesi”nin tez getməsi üçün isə o, əriyənin nasnələrdən sayılan duzu bənzədilən obyekt kimi seçərək, obrazlı bir qarğış nümunəsi yaratmış olur. (Klassik ədəbiyyatda eyni məqamda, sözsüz ki, bənzətmə obyektini kimi şam seçilirdi. Əslində folklor materiallarının bədii dili ona görə maraqlıdır ki, burada obrazlılığa dilin ən sadə, gözlənilməz, nəzərəcarpmaz materiallarından istifadə yolu ilə nail olunur).

Səni görüm qapılar açıb girməyəsen, Qapı açıb girməyəsen, —
qarğışları metonimik qrup məcazın işlənməsi ilə yaradılmışdır. “Ərinin evinin qapısı” ifadəsinin əvəzinə “qapı” metoniminin işlənməsi bu qarğışları poetik obrazlılığın bitkin nümunəsi edir.

Alqış və qarğışlarda “metonimiyanın kəmiyyət əvəzlənməsini bildiren sinekdoxa növünə” (297; 225) də rast gəlinir.

Balaların mələrlər qalsın, —

qarğışında maraqlı bir metafora nümunəsinin şahidi olur. Anasından ayrı düşmüş quzuların mələşməsi insanda hər zaman rəhm oyadır. Məhz bu hissi duyan, yaşayan insanlar belə kamil qarğış yarada bilərlər. (Söylənilərlər onu ehtimal etməyə əsas verir ki, bu qarğış əsas məşğuliyyəti qoyunçuluq olan zonalarda yaradılmışdır.)

Nümunələrdən gördüyümüz kimi, əski təsəvvürlərlə yanaşı, sırf məişət məsələləri də araşdırılan alqış və qarğışlarda öz bədii həllini tapmışdır. Əslində alqış və qarğışlar ibtidai təfəkkürdə mövcud olmuş əksliklər görüşünün təsiri ilə formalaşaraq, sonrakı dövrlərin hadisələrini poetik şəklə əks etdirmək xüsusiyyətinə malik olmuşlar.

Öz yaranma kökləri ilə ibtidai çağlara bağlanan əmək nəğmələri də bədii obrazlılıq nümunələri kimi diqqəti cəlb edir. Bu nəğmələrdə də ən çox işlənən poetik fiqur prozopopeyadır. Əgər sağın və hana nəğmələrinə, eydirmələrə nəzər yetirsək, hər birinin ayrılıqda prozopopeya əsasında formalaşdığını şahidi olarıq.

Dağlar qoynu meşədi,

Nərgizdi, bənövşədi.

Yelinin ay parçası,

Əmcəklərin şüşədi.

Bajım, ay inəyim,

Cijim, ay inəyim.

Bu nümunədə prozopopeya obyektinin (yəni, inəyin) “bajı”, “ciji” adlandırılması vasitəsilə reallaşır. Buradakı bədiiyi iki mükəmməl bənzətmə örnəyi tamamlayır. Qadın inəyin yelinini ay parçası kimi ağ, saf, təmiz, əmcəklərini şüşə kimi şəffaf, incə, kövrək hesab edir.

Süzül, ax, kəhriz inək

Gövdəsi dəhliz inək

Süd sağım, qaymaq tutum

Olmayım sənəz inək.

Buradakı epitetlər inəyin böyüklüyünə, köklülyünə (“gövdəsi dəhliz inək”) südünün çoxluğuna, südün təmizliyinə (“kəhriz inək”) işarə edir.

Ətirli darçın inək,

Yelini qırçın inək.

Ənbərli yağın olur,

Duruşu xırçın inək.

Adətən, ev heyvanlarının, xüsusilə mal-qaranın iyi o qədər də xoşagələnlərdir. Amma sağıcı qadın inəyin bu eybinə gözünü (daha doğrusu, burununu) yumur, bu iyi ətri ilə məşhur olan darçın ədviyyatının iyinə bərabər tutur, məqsədinə nail olmaq - bol süd almaq və rahat sağmaq üçün heyvana bu yolla “yaltaqlanır”. Digər tərəfdən, bu misra elə bir fikir də doğura bilər ki, inəyə yaxşı baxıldığı, qulluq göstərildiyi üçün o, ətirli qoxur. Yağın ənbərli olması isə təəccüblü deyil. Çöldə ətirli otlarla qidalanan, evdə ağacın dibinə tökülən alma, armud, heyva və s. meyvələrlə yemlənən inəklərin südü çox dadlı, bu südün ətri isə xoşagələnlərdir. Bu eydirmədəki heyvan nə qədər inadlı, höcətdirsə, (“xırçın inək”) digər nəğmədəki Maral bir o qədər sakit, çöldə gəlin yeriyi yeriyən, yəni, nazlı-qəmzəli, evdə özünü quzu kimi aparan bir inəkdir:

Naxırın gözü Maral,

Dilimin sözü Maral,

Çöldə gəlin yeriyi

Qapıda quzu Maral

Canım, ay inəyim,

Gözüm, ay inəyim.

Məhz bu müsbət xüsusiyyətlərinə - sözbəxan, sakit olduğuna görə müəllif inəyi “naxırın gözü” (yəni, birinci heyvanı) epiteti ilə təyin edir; inəyin tərifini qadının dilindən düşür - “dilinin sözü” nə çevrilir; inəyə Maral adını qoymaqla yanaşı, onu “maral” epiteti ilə adlandırır - gözəl, yaraşlıq heyvan sayılan marala bərabər tutur.

Kərəsi at başıca

Ayranı göz yaşıca

Artsın bin bərəkəti

Qırx külfətin aşıca.

Nehrəm gəl ey, nehrəm gəl,

Tərpən gəl ey, tərpən gəl.

Adi, zarafat dolu arzuları bu cür mübaligəli şəkildə, bədii dona geyindirərək təqdim etmək qadınlarımızın poetik təxəyyülünün zənginliyindən xəbər verir. Bu nümunədə bədiiyə metaforik və metonimik qrup məcazların sərrast seçimi ilə nail olunmuşdur. Burada üç tərəfdən ibarət yığcam bənzətmənin eyni zamanda üç nümunəsi yaradılmışdır; habelə litota (göz yaşıca), hiperbola (qırx külfətin aşıca, at başıca), bədii xitab, metonimiyanın sinekdoxa növü (qırx külfətin aşıca) bu örnəkdə rast gəlinən bədii vasitələrdəndir.

Toplanmış hana nəğmələrində də maraqlı məcazlar silsiləsi yaradılmışdır. Bu nəğmələrdə toxucu qadın hanasını ən gözəl epitetlərlə bəzəyir: evinin dirəyi, gəlin gərəyi hesab edir; alagözli sona, xan qızı adlandırır:

Evin dirəyi,

Gəlin gərəyi,

Alagöz sonam

Xan qızı, hanam.

Bu nəğmələrdə inversiyanın iştirakı ilə orijinal məcaz nümunələri yaradılmışdır:

*İşim, işim, iş olsun,
İşim uçsun, quş olsun.*

Toxucu qadın əslində "işim quş kimi uçsun" demək istəyir. Amma sözlərin yerini dəyişməklə daha mükəmməl obrazlılıq yaratmış olur. Bu məcazda bənzətmə sifəti ixtisara salındığı üçün nümunə daha geniş semantizm qazanır. Artıq işin quş uçuğu kimi tez, həm də yüngül keçməsi arzulanmış olur. Yerli-yerində və məharətlə işlənmiş assonans («i» hərfi) və alliterasiya («ş» hərfi) hadisələri nümunənin poetik məziyyətlərini daha da artırmışdır.

Hana nəğmələrinin bəzi nümunələri tamamilə prozopopeya əsasında qurulmuşdur:

Oxu, hanam,

Oxu, hanam.

Xonça güllər,

Qonça güllər,

Toxu, hanam.

Toxu, hanam.

Maraqlı bədii kitab, təkrir və epitet silsiləsindən təşkil edilmiş bu örnək hər şeydən əlavə, mükəmməl prozopopeya nümunəsidir. Burada prozopopeya "obyektin gerçəkliyə nisbətindən" yaradılmışdır. Başqa sözlə, insana xas olan keyfiyyətlər hana üzərinə köçürülmüşdür.

Çiriq mənim malımdı

Al yanaqda xalımdı

Baxma hüskütlüğüne

Əzraildən zalımdı.

Kürək türkmanlarından toplanmış bu nümunədə də prozopopeya işlənməsi aşkardır: insanın sakitlik xüsusiyyəti (hüskütlük) hanaya şamil edilmişdir. Bu hana nəğməsində antiteza (sakit-zalım), təlmih (Əzrayıl) hiperbola (Əzraildən zalım), epitet (al yanaq) və nəhayət, kamil bənzətmə nümunələri yaradılmışdır. Bundan başqa, əvvəlinci iki misrada ilk baxışdan nəzərə çarpmayan daxili əlaqə mövcuddur. Belə ki, müəllif "hana al yanaqda xalım kimi mənə doğmadır, əzizdir, yəni, mənimdir", fikrini paylaşdıraraq bədiiyyə bu yolla nail olmuşdur. Əmək nəğmələrinin bədii məziyyətləri bu nəğmələri yaradan qadınların sözlün qüdrətindən necə məharətlə istifadə etdiyini göstərir.

Bayatların məzmun etibarilə fərqləndirilən vəsf-hal növünün poetik xüsusiyyətlərinə gəlincə isə, qeyd etmək lazımdır ki, müəyyən mərasimə bağlanan bu janrın bədii keyfiyyətlərinin tədqiqi sahəsində hələ XX əsrin əvvəllərində ilk addımlar atılmışdır. Y.V.Çəmənzəminli vəsf-halların poetik strukturuna xas olan paralelizmi haqlı olaraq, vəsf-halların mühüm xüsusiyyəti kimi fərqləndirmişdir (40; 72).

Doğrudan da, paralelizm vəsf-hallarda bədii obrazlılığın mövcudluğu üçün ilkin və münbit zəmin yaratmış olur. Əslində bir-birilə üzvi əlaqəsi olmayan hadisələrin dörd misralı şer parçasının ilk və son misralarında qarşı-qarşıya qoyulması mükəmməl bənzətmə, simvol, metonimiya, epitet və s. kimi məcazların meydana gəlməsinə şərait yaratmışdır.

Bülbül oxur yuvada,

Qanad çalır havada.

*Əmim oğlu sağ olsun,
Mən niyə gedim yada?!*

Artıq ilk iki misradan falın xeyirliyə yozulacağı məlum olur. Gülbülün klassik ədəbiyyatda qəbul edilmiş, bir növ qəlibləşmiş aşiq-məşuq obrazı olması hamıya məlumdur. (Burada bir cəhətə diqqət yetirmək vacibdir. Əslində klassik ədəbiyyatı hazır, qəlibləşmiş poetik obraz və vasitələrlə təmin edən mənbələrdən biri, hətta, belə demək mümkünsə, birincisi şifahi xalq ədəbiyyatıdır. Bu cür obraz və vasitələrin ilkin mənbəyi bəzən də müəyyən mülahizə yürüdərkən, bir qədər ehtiyatlı davranmaq lazımdır). Bülbülün oxuması, havada qanad çalması kefinin köklüyündən xəbər verir. Deməli, falına baxılan qız da vüsəlinə çataraq xoşbəxt olacaq. Bu vəsf-halın əsas məziyyətlərindən biri xoşbəxtlik obyektinin də (əmioğlu) verilməsidir. Bu nümunədə maraqlı bədii sual da yaradılmışdır. Eyni uğurla adi cümlə şəklində verilə biləcək fikrin ("mən yada getmərim", yaxud "mən baxmaram heç yada") sual formasına salınması örnəyin bədiiliyini daha da artırmışdır.

Qapıdan biri gəldi,

Gözümün nuru gəldi.

Bu arxı kim arıtdı,

Su belə duru gəldi?!

İlk baxışdan sanki iki hadisənin qarşılaşdırılmasından meydana gələn və sonrakı hadisələrə bir işarə verən paralelizmin prinsipləri pozulmuşdur. Çünki əvvəldə gəlməyi daha məqsədəuyğun sayılan simvolik hadisə (arxıdan suyun duru gəlməsi) vəsf-halın son iki misrasında verilmişdir. Əslində son misralarda duru suyun anılması sonrakı hadisələrin (yəni, gözlənilən adamın gəlişindən sonrakı) su kimi aydın, rəvan olacağına inam yaradır. Bu vəsf-halda metonimiya (bir adam əvəzinə - biri) və simfora nümunəsi də yaradılmışdır (xalq "gözümün nuru" deyərək çox doğma, sevilən, arzulanı adamı nəzərdə tutur).

Kəhər at nalı neylər

Gözəl qız xalı neylər.

Yarı göyçək olanlar

Dövlətü-malı neylər.

Bədii sual, epitetlər (kəhər at, gözəl qız), metonimiya (yarı göyçək olanlar) əsasında formalaşmış bu vəsf-halda paralelizm sözün həqiqi mənasında tam riayət edilmişdir. Bu nümunədə falına baxılan qızın bəxtinə düşəcək oğlanın kasıb olmasına çox incə bir işarə vurulur. İlk misralarda kəhər atın nalsız, gözəl qızın xalsız təsviri isə bir təsəlli kimi səslənir. Çünki nal kəhər atın, xal isə gözəl qızın məziyyətlərini birə on artırır, eləcə də yarı dövlətümə sahib kimi görmək heç də pis olmazdı.

Çərşənbə il axırı

Cıqqalar tel axırı

Dilək tutduğun oğlan

Sənindi, bil axırı.

Paralelizmin bir tərəfində qəti hökm kimi səslənən, həqiqiliyi heç kəsdə şübhə doğurmeyən hadisələr durur. İlin son çərşənbəsi ilin axırı, cığa tel axırı olduğu kimi qəlbindəki oğlan da axıracan qəlbində qalacaqdır, yəni,

səninlə olacaqdır. Bu fəhn yozumu belədir.

Əzizim yaz aranda

Yay dağda, yar aranda

Kəlmənin "bircə" sözü ilə təyinlənməsi maraqlı bir hadisədir. Çünki, vüsala çatan sevgililərin ürəyi o qədər dolu olur ki, bu hissələri "bircə kəlmə" ilə ifadə etmək qeyri-mümkündür. Sevgililərin bədii dona geyindirilərək təqdim edilən bu "yalanı" isə dinləyicilər üçün məqbuldur, çünki hamı tərəfindən yaşanmış hissələrdir. Bütövlükdə, vəsf-hal sevgililər arasında görüş olacağına işarə edir.

Dağda bitibdi lala,

Bənzər gül üzde xala

Bircə kəlmə sözüm var

Yar ilə öz aranda.

Sidqinən sevən ürək

Axır çatar vüsala.

Vəsf-halın əlavə yozuma ehtiyacı yoxdur. Nümunədə yaradılmış bənzətməyə gəldikdə isə, söyləmək lazımdır ki, bu yalnız bir xalın deyil, bütövlükdə sevgilinin üzünün gülə bənzədilməsi hadisəsidir. Lalənin qırmızı ləçəklərində qara ləkələrin - xalların olması hamıya məlumdur. Belə olan halda, qızın üzü, yaxud yanaqları lalənin qırmızı ləçəkləri, xalı isə lalənin qara ləkələri ilə müqayisə edilir. Örnəkdə "sidqinən sevən" epiteti işlədilməklə "vüsala çatmaq üçün sidqinən sevmək lazımdır", - müddəası irəli sürülmüşdür.

Sular gəldi Nil kimi,

Qaşlar durub mil kimi.

Hər səhər üzün görsəm,

Qəlbim açar gül kimi.

Bu vəsf-halda poetik obrazlılığa üç bənzətmə nümunəsi yaradılmaqla nail olunmuşdur. Əslində şərhə ehtiyac yoxdur. Suların gur axmasını bildirmək üçün dünyanın ən böyük çayı Nilin adı çəkilir. Qaşların mil kimi durması onların nazikliyinə dəlalət edir. Nəhayət, son misrada aşiqin üzünü görəndə məşuqənin kefinin yüksəlməsi gülün açılmasına bənzədilir.

Xəncəri işlə yolla,

Üstün gümüşlə yolla.

Mənə beş alma göndər,

Birini dişlə yolla.

Yar öz sevgilisindən soraq almaq istəyir. Xalq bu istəyi poetik dillə, üstüörtülü şəkildə (Azərbaycan reallığında qızın oğlana "mənə məktub yaz", yaxud, "özündən soraq ver", - deyə xəbər göndərməsi mümkün olan iş deyil) ifadə edərək kamillik bir vəsf-hal nümunəsi yaratmış olur.

Yarı gördüm göyəmdə,

Göyəm boynun əyəndə.

Mənim toyum olacaq,

Şamamalar dəyəndə.

Fəhn yozumu maraqlı bir metonim vasitəsilə verilmişdir. Vəsf-hal söyləyən qız toyun vaxtını obrazlı şəkildə ("payızda" əvəzinə "göyəm boynun əyəndə", yaxud "şamamalar dəyəndə") təqdim edərək nümunəni bədii dona geyindirməyə nail olmuşdur.

Göz üstə qoyub papaq,

Gəzir elə keyfi çağ.

Məndən üzün döndərib,

Ürəyimə çəkib dağ.

Elə ilk misralardan portreti çəkilmiş oğlandan fal iştirakçılarının gözü

su içmir. Son misralarda şübhələr özünü doğruldur. Gözlənilməli kimi "pa-pağın gözünün üstünə salmış kefcil oğlan" öz yarını ataraq ürəyinə dağ çəkəcək. Qızın ürəyinin sınımasının, dərddə düşməsinin maraqlı metafora ilə verilməsi örnəyin poetik keyfiyyətlərindəndir.

Dağa yağır qar yənə,

Ov ovlayır sar yənə.

Bilmirəm niyə mənə,

Bəyənməyir yar yənə.

Bütövlükdə bədii sual üzərində qurulmuş bu vəsf-halda paralelizm çox güclüdür. Adətən gülün-çiçəyin açdığı, bulaqların, şələlələrin çağladığı dağa soyuqluq gətirən qar yağmışdır; şahinlər cövlan etdiyi məkanda indi sar ova çıxmışdır. Bu bədbin notlar fəhn da mənfi yozulacağına bir işarədir. Doğrudan da, yar sevgilisini bəyənməyərək tərək edəcəkdir.

Qab-qacaq irəfdədi

Hərə bir tərəfdədi

Hər gün gördüyüm yarı

Görmürəm bir həftədi.

Rəfin səliqəsizliyi pis hadisəyə işarə sayıla bilər. Doğrudan da, son misralarda yarının həsrətilə alışan bir qızla qarşılaşırıq. Son misralar əslində ilk misraların izahına xidmət edir, yəni, qabların səliqəsizliyinin səbəbi aydınlaşır. Yarını görməyən qızın əlləri ev işlərinə yatmadığından rəfdə qabların hərəsi bir tərəfdədir. Buradakı epitet isə ayrılığın dözülməz olduğunu bildirmək üçün sərrast seçilmişdir. Çünki hər gün görüşməyə öyrəşdiyin adamla bir həftə ayrılıq, doğrudan da, cəhənnəm əzabına çevrilir.

Yayını əyən gəldi,

Özünü öyən gəldi

Aftafa-ləyən dedim,

Sarımsax döyən gəldi.

Tutulan niyyətin həyata keçməyəcəyinə işarə verən bu vəsf-halın ilk iki misrasında metonimiya (yayını əyən, özünü öyən) yaradılmışdır. Maraqlıdır ki, Göyçə mahalından toplanmış bu nümunənin son iki misrası Şirvan zonasının payından narazı qalmış adamın dilindən söylənən

Hamıya aftafa-ləyən,

Mənə sarımsax döyən —

məsəli ilə eyniyyət təşkil edir.

Ənənəvi janrlardan olan nazlamaların (bəsləmə, arzulama, oxşama və s.) poetik sistemi epitet rəngarəngliyi, alliterasiya bolluğu, sərrast metafora seçimi ilə səciyyəlidir. Nazlamalarda hər zaman müsbət emosiyalar hakim olur. Bu da təbiidir. Qadın - ana artıq "yeməli", qığıldayan uşağına laqeyd qala bilmir, söz boxcasının ağzını açaraq ən duzlu-məzəli, qiymətli inciləri ona qurban edir, tez dil açma, iməkləmə, əl çalma, nəhayət, bəy olma arzusu bədii dona geydirərək bitkin lirik parçalar yaradır:

Ay qara-qura, qara-qura,

Qaldı qapıda dura-dura.

Qızdar eşiyə çıxmadı

Qaldı başına vura-vura.

Bu örnəkdə digər poetik vasitələrlə yanaşı bədii mükəmməlliyə yakut, bütövlükdə türk şerinin ən arxaik xüsusiyyəti kimi tədqiq edilən (113; 106) alliterasiya və M.F.Köprülünün "yarımqafiyə" adlandırdığı (341) assonan-

sın vəhdəti ilə nail olunmuşdur. Alliterasiyanın hər iki növünə (həm daxili, həm xarici) rast gəldiyimiz bu nümunədə bir maraq doğuran məqam da vardır. Övladını dindirən ana onu “qara-qura” adlandırır. Akad. V.Qordlevski Anadolu türklərində belə bir demonoloji obrazın mövcudluğunu qeyd almışdır (147; II c., 308). Azərbaycan türklərinin damdabacasının analoqu olan Qara-qura pişiyəbənzer, tüklü bir məxluqdur. Uşağın fizioloji xüsusiyyətləri (qara və tüklü olması) bu nazlamanın meydana gəlməsinə səbəb ola bilər. Əslində ana uşağın, xüsusilə oğlanın (nazlamanın məzmunundan bəlli olur ki, bu nazlama oğlan uşaqları üçün oxunur) bu çatışmazlıqlarını hallandırmaqla uşağı bədnəzərdən, nəfsdən qorumaq üçün gözədən salmağa çalışır. Hər halda, bu obrazın Ağbaba folkloruna Anadolu türklərinin söz sənətindən keçdiyini ehtimal etmək mümkündür.

Bu nazlamanın oynaq, ahəngdar səslənməsinə səbəb məhz buradakı sait və samit harmoniyasıdır. Alliterasiyanın “q” üzərində qurulması V.Jirmunskinin qeyd etdiyi kimi, türk dillərində çox geniş yayılmışdır (175; 16).

Qızım, qızım, qızana, *Ozan axça qazana,*
Qızımı verrəm ozana, *Qızım geyə, bəzənə.*

Yaranışı etibarilə ozan-qopuz sənətinin yüksəlişi dövrünə bağlanan bu nazlamanın səs instrumentovkası elə qurulmuşdur ki, əlavə musiqiyə ehtiyac olmadan örnəyin oynaqlığı tam təmin edilmişdir.

Mastılı, mustulu, mastana
Keçilər doldu bostana.

Bu misralardakı səs və söz təkrirləri ana-nənələrimizin söz ehtiyatının kasıblığına dəlalət etmir. Əksinə, bu örnəklərin dilinin daha oxunaqlı və oynaq çıxmasına şərait yaradır. Bu təkrirləri doğuran isə müsbət emosional hissələrdir. Çünki “bu və ya digər sözü, ifadəni təkrar-təkrar işlətmək təmənlə təbii psixoloji hadisə hesab olunur” (35; 86).

Ay Allah, bəndimdi, bu
Şəkərim, qəndimdi, bu
Ay Allah, adamdı, bu
Püstədi, badamdı, bu.

Bu nazlamada bədii kamilliyə bir neçə poetik vasitənin köməkliyi ilə nail olunmuşdur. Əvvəla, ilk və üçüncü misralarda bədii kitab işlənir. Eyni misralar təkririn anafora növünü yaradır. Bundan başqa, hər misranın sonunda bu əvəzliyinin təkrarlanması epiforanın olduğunu göstərir. Nəhayət, misralarda mükəmməl bənzətmənin maraqlı nümunələri yaradılmışdır. Dindirən şəxs uşağı «bəndim» adlandırmaqla körpənin onu evə bənd etdiyini, özünə bağladığını söyləmək istəyir. Körpənin şəkər kimi, qənd kimi şirin, püstə, badam kimi ləzzətli olduğunu göstərmək istəyi digər bənzətmələrin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Adətən uşaq nə qədər arzulanana,

gözlənilən olursa da, adamlar evdə yeni bir nəfəsin peyda olmasına inanmır, körpəyə bir oyuncaq, gəlincik kimi yanaşırlar. Bu gəlinciyin qığıldaması, söylənən nazlamaya reaksiya verməsi üçüncü misranın yaradılmasına təkan vermişdir.

Balama qurban on kişi *Gecə-gündüzü sayım*
El-obada son kişi *Tez çıxsmın qabaq dışı.*

Metonimiyanın sinekdoxa (on kişi) növünə rast gəldiyimiz bu örnəkdən körpə barəsində müəyyən informasiya alırıq. Əvvəla, körpə oğlan uşağıdır. Digər tərəfdən, elin ən kiçik sakinidir. Uşağın “el-obanın son kişi”si adlandırılması da bununla bağlıdır.

Nə aş yeyər, nə əppək, *Nə qovun yeyər, nə qarqız*
Yaxşı oynar bu köpək. *Yaxşı oynar bu donquz.*

Bu nazlama da bir neçə poetik vasitənin sintezindən yaranmışdır. Təkrirlər (istər səs, istər söz) və metaforanın simfora növü daha çox nəzərə çarpan vasitələrdəndir. Yemək zamanı şıltaqlıq edən, yeməkdən çox xörəklə oynamağa meyl göstərən uşaqlara nazlamada zarafatla köpək, donquz simforaları ilə müraciət edilir.

Azərbaycan ana (qadın) folklorunda akustik effektdə nail olmaq üçün əlverişli vasitə sayılan - onomatopeyalar (146; 52) əsasında yaradılmış örnəklər də mövcuddur:

Çeçəni çalsın əlləri, *Yorulsa da yorulsun,*
Yorulmasın qolları *Özgə bəbənin qolları.*

Bu örnəyi söylədikdə şəninə nazlama deyilən uşaq tərəfindən çalınması arzu edilən çırtığın akustik effekti yaradılmış olur.

Qızıma qurban muğannı, *Yol üstə kürdəxanlı,*
Sarımsaqlı, soğannı, *Nöütcü balaxanlı.*

Abşerondan toplanmış bu nazlama metonimlər əsasında qurulmuşdur. İlk təəssürat örnəyi yaradanın doğulduğu yerin (Bakının) təəssübkeşi olduğunu səciyyələndirir. Amma kürdəxanlı və balaxanlı ilə yanaşı, Muğan sakininin də anılması bu təəssüratı puç edir.

Anamın qızı *Evimin gülü*
Aşımın duzu *Pəpəm havıncı.*

Aşı dada gətirən duz, şirninin ləzzətini birə on artıran ədviyyat, evi gözə xoşlayan edən gül-çiçəkdirsə, ananın evini zinətləndirən qızıdır. Qızın “evin gülü” adlandırılmasının başqa semantik yönələri də vardır. Güllə qulluq ediləndə açıldığı, gün-gündən çiçəkləndiyi kimi, qız uşağının da qayğıya ehtiyacı olur. Bəslənilməklə, nazı ilə oynanılmaqla böyüyən qız isə gözəlləşərək istəkli olur, sevilir, doğrudan da, evin gülünə çevrilir. Ana qızını vacib nəsnələrə bənzətməklə öz həyatını qızdan kənarında mümkünsüz hesab edir.

Ağbaba bölgəsindən toplanmış bir qrup nazlamalar bütövlükdə hüsnüt-

təlil (səbəbin gözəlliyi) poetik fiquru əsasında formalaşmışdır:

Balam məndən olufdu *Anası findix yeyif,*
Gülü xırmannan olufdu *Burnu balaca onnan olufdu.*

Beləcə körpənin gözünün göylüyünün, ağzının püstə olmasının, gözünün qara, yanağının qırmızı olmasının səbəbi müxtəlif real hadisələrə bağlanaraq bir-birindən maraqlı poetik fiqurlar yaradılmışdır.

Xalq arasında yayılmış bir qisim arzulamalar isə “bədi sul” poetik fiquru əsasında yaradılmışdır:

Balama qurban inəklər, *Balama qurban ilanlar,*
Balam havax iməklər? *Balam nə vaxt dil anlar?*

Misralar arasında ilk baxışdan nəzərə çarpmayan bir əlaqə vardır. Qadın - ana əslində inəyin dörd ayağı üzərində möhkəm durduğu kimi, körpəsinin də “dörd ayaq” üzərində duraraq iməkləməsinə arzulayır.

Balama qurban sərçələr! *Balama qurban meyvələr,*
Balam nə vaxt dirçələr? *Balam nə vaxt evlərə?!*

Sərçənin digər quşlar kimi isti ölkələrə uçub getməməsi onun dözümlü təbiətə malik olmasından irəli gəlir. Ana da övladının, hətta qışın soyuğunda belə cıgıldəyən bu quş kimi dözümlü olmasını istəyir, dirçəlməyini arzulayır. Digər nazlamada öz “meyvəsini” dindirən ana artıq onun “meyvə”sini dərmək istəyir, övlad toyu görmək arzusu ilə yaşayır.

A dağdağanlar, *Oğlan doğanlar,*
İlan boğanlar. *Bu balama qurban.*

Metonimiyanın kamil nümunələrinə rast gəlinən bu nazlamaların birinci misrasında dağdağanın anılması bu bitkinin apotropeik (qoruyucu) səciyyəindən irəli gəlir. İkinci misra həm həqiqi, həm də məcazi mənada başa düşülə bilər. İlk təsəvvürlərlə ilgili insanda mənfi emosiyalar doğuran bu heyvanı öldürən şəxs, digər tərəfdən isə, “əl-ayağa” düşdüyü, ən təhlükəli “ilanboğan” dövrünü (3-7 aylıq uşaqlar) keçirən uşaqlar körpəyə qurban edilir. “Oğlan doğan” qadının qurban edilməsi isə təsadüfi deyil. Azərbaycan reallığında oğlu olan ana hər zaman bəxtəvər hesab edilmişdir. Çünki oğul “evin dirəyi”, “ana gərəyi”dir. Ananın: -

Biz ki, xoruz demişdiy,
Fərə verənə qurban —

söyləməsi də məhz bununla bağlıdır. Bu nazlamada simfora (xoruz, fərə) və antiteza (xoruz-fərə) nümunələri yaradılmışdır.

Quruluşca eynilik təşkil edən digər nazlamalarda ana övladına hər şeyin ən gözəlini, mükəmməlini qurban etməklə maraqlı epitetlər silsiləsi vardır. Nazlamadakı qurbanlıq əgər qızıdırsa, o, “nişanlı”dır. Qızın həyatının ən gözəl, ən romantik dövrü isə məhz nişanlı olduğu, “xan” olduğu (“Qız idim, sultan idim, nişanlandım, xan oldum”) dövrüdür:

Çaydakı qazdar
Tükün tarazdar

Nişanlı qızdar
Bu balama qurban.

Əgər qurbanlıq obyektini oğlandırsa, o, xonçalı bəydir. Toyqabağı bəylik xonçasını almış növcavandan xoşbəxt kim ola bilər?!

Xonçalı bəylər,
Bu balama qurban.

Bu folklor örnəklərində balaya qurban edilən qaradırsa, o mütləq qocadır:

Qoca qarılar,
Bu balama qurban.

Qadının qoca olması mənfi çalar kimi yozulsa da, burada əslində ananın başqa arzu və mətləblərindən söz açılır. Əgər qarı qocadırsa, onda uzun ömür yaşamışdır və ömrü uzundursa, deməli, sağlam ömür keçirmişdir. Ana dolayı yolla körpəsinə sağlam və uzun ömür arzulayır.

Arzulamada qurban edilən nəsnə nardırsa, mütləq gülöysədir, bəydirsə, mütləq şələbiğdir. Arzulamaya bu epitetlərin gətirilməsi nümunələri bədiiləşdirərək daha oxunaqlı edir.

Amma folklorumuzda mənfi çalarlı, yəni, mənfi tərəfi şişirdilən nəsnələrin qurban verilmə hallarına da rast gəlmək mümkündür. Qadın övladına “ərsiz”, “sonsuz arvadlar”, “küsəyən”, “cehizsiz”, hətta “həyasız” qızları, “tənbəl adamlar”, “şər vaxtı yatanlar”, “qudurmuş itlər”i də qurban edə bilər. Bu nazlamalarda mənfilikdən çox bir zarafat ruhu duyulmaqdadır.

Qızlara söylənən nazlamalar içərisində quruluşuna görə uyğunluq təşkil edən bir qisim örnəklər vardır ki, orijinal epitetlər silsiləsinə malikdir. Qadın - ana qızını dindirərkən, balasının gələcəyi barəsində dilək - muradını bu nazlamaların canına hopdurur: qızı üçün qızıl belbağı, zərli örpək, brilyant üzük, qırmızı köynəyin gələcəyinə sidq-ürəklə inanır. Bütün bu epitetlər əşyanın real cəhətinin qabardılmasından yaranan müstəqil təyinlərdir. Bu təyinlərin seçilməsi örnəklərin yarandığı dövrdə məhz bu nəsnələrin bəylərə layiq bəzərliyi təşkil etməsindən irəli gəlir.

Əlində var dəf *Yük üstü boxça*
Üstündə sədəf *Altında xalça*
Bir zərli örpək *Yüz dənə xonça*
Gələr qızımçün. *Gələr qızımçün.*

Bu örnəklərdə arzu edilən nəsnələrin çoxluğunu bildirmək üçün metonimiyanın sinekdoxa növündən istifadə edilmişdir. Ana qızı üçün mirvari diləyirsə - mütləq on sap, çəkmə arzulayırsa - iki cüt, xonça istəyirsə - yüz dənə metonimlərini işlədir. Bu metonimləri nazlamaya gətirməklə ana qızının hər şeyin əlasına layiq olduğunu göstərmək istəyir.

Bürünüb dona bülbül,
Köç elər sona bülbül

Balam dil açan günü
Mat qalar ana bülbül.

Təzəcə dil açmış körpənin nitqinin səviyyəsi hamıya məlumdur. Amma bu hadisəyə sevinən, həyəcanlanan ana üçün bu, dünyanın ən səlis, ən rəvan danışıqdır. Elə bir danışıqdır ki, səsi ilə hamını valeh edən ana bülbülü də mat qoyur. Aşkarca mübaliğə işlənən bu nümunədə insana xas olan keyfiyyətlərin bülbül üzərinə köçürülməsi ilə prozopopeya fiquru yaradılmışdır.

*Qızım-qızım, nazana
Qızımın saçı uzana*

*Qızma pis baxannarı
Görüm düşsün qazana.*

Körpəni gözü götürməyənlərin cəhənnəmdəki qır qazanında yanması arzulanan bu nazlamada isə səs-söz təkrirləri və metonimiya nümunələri əks olunmuşdur.

Ənənəvi janrlar içərisində övlad ilə ana arasında ilk nəğmə körpüsü sayılan laylalar poetik dilinin zənginliyi ilə diqqəti çəkir. Qadın - ana övladını yatırarkən canlı danışıq dilinin bütün incəliklərindən faydalanaraq, öz ürək sözlərini, övladının gələcəyi barədə fikirlərini, arzularını, ən incə ana-lıq hissələrini laylalar vasitəsilə dilə gətirir, müsbət emosiyaların, işıqlı xəyalların yaratdığı bu şer parçalarında könül oxşayan maraqlı məcaz nümunələrini yaradır:

*Laylanı qan dilimdən,
Asıldı can dilimdən.*

*Sənə layla deməkdən,
Açıldı qan dilimdən.*

Maraqlı məcaz nümunələrinin iştirak etdiyi bu laylanın ikinci misrasında metafora yaradılmışdır. Bir tərəfdən ana körpəyə hər zaman "can" dediyi üçün bu söz onun dilindən düşmür, "dilindən asılıb" qalır. Digər tərəfdən, uşaq yatmadığı üçün ananın canı boğazına yığılır. Sonuncu misra da deyilənlərə işarədir. Uşaq yuxuya getmədiyi üçün anaya elə gəlir ki, artıq layla söyləməkdən dilindən qan açılacaq. Mübaliğəli şəkildə söylənən bu fikir övladını yatıra bilməyən ananın ovqatını çox gözəl nümayiş etdirmişdir.

*A laylay, butam laylay
Qardaşım, atam laylay*

*İntizaram yatasan
Mən də bir yatam, laylay.*

Eyni hissələri (uşağın gec yatması) ifadə edən bu beşik nəğməsində körpə qardaş, ata ilə bir bənzətməyə gətirilir, doğma adamlara bərabər tutulur. Atanın, qardaşın bənzətmənin bir tərəfi kimi çıxış etməsi dolaylı yolla körpənin də onlarla eyni cinsə malik olduğuna işarə edir. Bu örnəkdəki digər bənzətmədə körpə anasının butası adlandırılır. Körpənin sırf milli ornament kimi tanıdığımız butaya bənzədilməsi onun ananın naxışı, ananın bəzəyi olduğunu göstərir. Digər tərəfdən bu övladın ulu Tanrı tərəfindən anaya buta verilməsi kimi yozula bilər.

*Laylay dedim yatınca,
Gözlərim ay batınca.*

*Canım cəzana gəldi.
Sən hasilə çatınca.*

Bu layla müəllifi - ana isə daha səbirlidir. Onun uşaq yatıncaya qədər

layla söyləməyə, səhərə qədər, yəni, ay batıncaya (metonimiya) qədər gözləməyə səbri çatar.

*Oxşasım dilim səni
Böyütsün elim səni*

*Meydanda at oynadan
Bir igid bilim səni.*

Laylada epitet və metonimiya nümunələri yaradılmışdır. Adətən örnəklərdə rast gəldiyimiz metonimiyalar, ikinci misrada olduğu kimi, tamın hissesini əvəz etməsi şəklində qurulur (elin adamları əvəzinə - el). Birinci misrada isə tamamilə əks hadisəyə rast gəlirik (mən oxşayım əvəzinə - dilim oxşasın).

*Qızılgülü dəvərəm,
Hər tərəfə sərəvərəm,
Balam boya yetincən,*

Yüz sadağa verərəm.

Bu nəğmədə isə metonimiyanın digər bir növü - sinekdoxa ilə qarşılaşırıq. Ana sadağanın çoxluğunu bildirmək üçün şərti olaraq yüz sayını işlədir. Amma hamıya, eləcə də ananın özünə məlumdur ki, balası boya yetincən ana yüz nədir, bəlkə də min sadağa verəcəkdir.

*Qurbanın quzu olsun,
Quzunun yüzü olsun.*

*Quzudan qurban olmaz,
Ananın özü olsun.*

"Türk şerinin ən qədim xüsusiyyəti" kimi araşdırılan alliterasiyaya (Alliterasiyanın qədim türklərlə qonşuluq münasibətində olan başqa xalqların poeziyasının təsiri ilə formalaşması əqlabatan deyil) (332; 146) bu örnəkdə də rast gəlinir.

«Q» səsinin alliterasiyası və «u» səsinin assonansı üzərində qurulmuş bu laylada da ana qurban veriləcək quzunun çoxluğunu bildirmək üçün yüz sayını işlətməklə sinekdoxa yaratmışdır. Amma quzunun miqdarı həqiqi mənada başa düşülməməlidir. Çünki, mübaliğəli şəkildə desək, hər bir ana övladına dünyanın bütün quzularını qurban etməyə hazırdır. Ona görə ki, digər bir laylada deyildiyi kimi: -

*Elin dərdi azardı
Dərd qəmdən bezardı.*

*Bala baldan şirindi
Balasız ev məzardı.*

Körpə baldan şirin hesab edilir. Burada mübaliğə ilə yanaşı hiperbola poetik fiquru da işlədilmişdir. Məzarın soyuqluq, sakitlik keyfiyyətləri isə balasız evə köçürülərək mükəmməl bənzətmə nümunəsi yaradılmışdır.

*Laylası var aşı-daşı
Məməsi var mərmər daşı
Körpə balam cənnət quşu*

*Anası qarabaşı, atası çöllər quşu
Laylay, balam, a laylay.*

Aşılıb-daşan, yəni, bitib-tükənməyən laylası olan bu uşaqın əmduyi məmə mərmər daşına bənzədilir. Ehtimal ki, laylanı söyləyən mərmər daşının ağılığını nəzərdə tutmuşdur. Çünki, mərmər daşının bütün əlamətləri məməyə şamil edilə bilməz. Mərmər daşı söylədikdə ilk əvvəl onun soyuqluğu yada düşür. Amma uşaq üçün dünyanı dərk etmənin ilk addımı olan ana

məməsi kimi isti, məhrəm, gözəl heç nə ola bilməz. Dördüncü misrada yaradılan mükəmməl bənzətmə nümunələri layla söyləyən ananın ailə daxilindəki vəziyyətini əks etdirir.

Laylalarda ən çox işlənən poetik fiqur simfordur. Laylaların böyük əksəriyyətini bu poetik fiqursuz təsvir etmək mümkün deyil. Ana yuxuya verən övladını duzu-çörəyi də adlandırma bilər:

Laylay, əməgim, bala *Görüm köməgin, bala.*
Duzum, çörəgim, bala
Tanrıdan əhdim budu

Burada körpə duz-çörək kimi müqəddəs hesab edilir.

Beşik nəğməsində körpənin qızılgül adlandırılması da mümkündür:

Layla deyim boyunca, *Pardaxlan, qızılgülüm*
Baş yastığa qoyunca *Bir iyləyim doyunca.*

Xalq arasında belə bir inam yaşayır ki, “körpəni öpməzlər, onda uşaq solur. Körpəni qoxlayarlar.” Ana balasını “qızılgül” adlandırmaqla bu inama incə bir işarə vurur. Başqa laylada: -

Balamı iyləmişəm,
Yaxşıca bələmişəm

deyilməsi də məhz bununla əlaqədardır.

Laylalarda ana övladını gül-bülbülə bərabər tuta bilər:

A laylay, gülüm, laylay *Böyü sənin sayəndə*
Gülüm, bülbülüm, laylay *Mən də bir gülüm, laylay.*

Bu nümunədə cinaslaşmanın da şahidi olur. Ana övladını alınmaz qala da adlandırma bilər:

Laylay, a balam, laylay *Sənə kəc baxanları*
Alınmaz qalam, laylay *Yandırın nalam, laylay.*

Üçüncü misrasında metonimiya yaradılan bu örnəkdə ana övladını “alınmaz qala” adlandırmaqla

Ana balasın verməz,
Bəlkə zorla alalar —

fikrini bir daha təsdiqləmiş olur.

Beşik nəğməsində körpə maral kimi də təqdim edilə bilər:

Laylay, maralım, laylay *Böyü, qoç bir igid ol*
Səbrim, qərarım, laylay *Sənə yar alım, laylay.*

Laylalarda körpə qiblə, pır kimi müqəddəs yerlərə də bənzədilir:

Qoçaxdı, şirdi balam, *Gəl fələk, qıyma mana*
Qıvladı, pırdı balam. *Yazığam, birdi balam.*

Körpə şir kimi qoçaq, qiblə, pır kimi pərəstişə layiq hesab edilir. Bu laylada mükəmməl bənzətmələrlə yanaşı, bədii xitab və litota poetik fiqurları da işlənmişdir.

Azərbaycan folklorunun bədii təsvir və ifadə vasitələri, poetik fiqurlarla

zəngin janrlarından biri də ağılardır.

Qadın - ananın kədərini, dərđini söyləmək, söyləyərək qəlbi yüngülləşdirmək, itkinin böyüklüyünü, ölümün labüdlüyünü, mərhumun yaşından asılı olmayaraq ölümün vaxtsız gəlməyini, əbədi ayrılığın insanda doğurduğu bədbin hissləri ifadə etmək üçün ağılar çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Dərd məqamında, ayrılıq anında itirilmiş insanın ən gözəl bənzətmələr, epitetlərlə oxşanması, ölənün hünərlərinin mübaliğəli təsvirləri, Əzrayıla, taleyə tənəli xitab-müraciətlər, fələyə ünvanlanmış cavabsız bədii suallar, mərhumun öz dilindən faciənin təsviri Azərbaycan ağılarında rast gəlinən mühüm təsvir və ifadə vasitələrindəndir:

Balası ölən ana, *Oğul deyib ağlayan,*
Gülləri solan ana, *Bağrı qan olan ana.*

Bu ağı bütövlükdə epitetlərdən təşkil olunmuşdur. Bu təyinlərin ikisi - balası ölən ana və oğul deyib ağlayan ana - fəli sifətlə ifadə olunan məntiqi təyinlərdir. Digər iki misrada xalq sadə danışq dilinin incəliklərindən istifadə edərək maraqlı bədii təyinlər yaratmışdır. Ananın yetişdirdiyi gül, əslində onun balasıdır, gül solur, yəni balası ölür, oğul deyib ağlamaqdan ananın bağrı qan olur. Burada epitetlərlə yanaşı metaforalar da yaradılmışdır.

Gül üzünə, *O uzun kiprikiyə,*
Səpərəm gül üzünə, *O qaytan dodağına,*
Yalvarram qarincaya, *O gözəl qoç burnuğa,*
O gözəl gözlərinə. *Dəyməsin gül üzünə.*

Bu şivən-ağıdakı epitetlər silsiləsi ədəbiyyatımızda işlənən qəlibləşmiş müqəyyəd epitetlərə xatırladır. Bu epitetlər o cəhətdən maraqlıdır ki, mərhumun tam təsvirini verir - portretini “çəkir”; hündürboylu, qaytan dodaqlı, uzun kipriyi olan igid, ər dərhal nəzərimizdə canlanır. İlk və son misralardakı “gül” epiteti də diqqəti cəlb edir. İsimlə ifadə olunan bu bədii təyində ümumiləşdirmə güclüdür, çünki gülün yalnız bir cəhəti deyil, bütün əlamətləri - ətirli, tərəvətli olması, cazibədarlığı, rəngi, zövq oxşaması - bu igidin üzünə, bənizinə şamil edilmişdir.

Altı bədov atlı, *Gümüş xəncəlli,*
Əli çərəkəz qəmçili, *At bağrı çatladan,*
Arxası dağ dəstəli, *Düşməni bağrı yaran,*
Çiyini zər tüfəngli. *Aslan ürəkli.*

Demək olar ki, hər misrası müqəyyəd epitetlərdən təşkil olunmuş bu tipli bir neçə şivən-vay istisna olmaqla, folklorumuzda bədbin çalarlı, tünd boyalarla rənglənmiş bədii təyinlər işlənən ağılar üstünlük təşkil edir. Bu da ağıların işlənmə məqamından, yaranma məqsədindən, ağını yaradan yaş adamının əhvali-ruhiyyəindən irəli gəlir. Ağılarda igidlərin mindikləri at da qaradır; getdikləri yer də zülmətxanadır; qadınlarmın geyimləri, baş

örtükləri də qaradır:

*Gül açmaz qara bağlar,
Göy bağlar, qara bağlar,
Balası ölən ana,*

Başına qara bağlar.

Adətən səfalı, güllü-çiçəkli, baş-başa verən dağlar da tənhadır, dərdin çoxluğundan, böyüklüyündən gülsüz-laləsiz qalıb, artıq əvvəlki kimi diqqətli cəlb etmir:

*Tənha, qalasız dağlar
Gülsüz, laləsiz dağlar*

*Dad bu fələk əlindən,
Ana balasız ağlar.*

Ağılarda insana dərd-bəla verən, əzizinin yazısını belə nakam yazan fələk "zalım", "qəddar" epitetləri ilə çağırılır:

*Bağçada barım qaldı,
Heyvayla narım qaldı.
Ey zalım, qəddar fələk,*

*Mən sənə nə etmişdim,
Beşikdə körpə balam,
Yataqda yarım qaldı.*

Fələyə "zalım", "qəddar" epitetlərini verməklə ələmə düşmüş xalq sanki ürəyini ovutmaq istəmiş, fələkdən "heyfini" bu yolla almağa çalışmışdır.

Şivənlərdə, sızlamalarda əsən küləklər də, sərnlilik, rahatlıq gətirən, klassik ədəbiyyatda sevgililərdən soraq verən səhər yellərindən fərqli olaraq dərd, qəm, kədər, ölüm, ayrılıq gətirir. Ona görə də xalq bu küləkləri "bafasız" adlandırır:

*Haray, ellərim, haray
Cığa tellərim, haray*

*Bir bafasız yel əsdi
Töydü güllərim, haray.*

Bu ağı-bayatının digər bir variantında külək "acı" sözü ilə təyin edilmişdir:

*Bir acı külək əsdi
Töküdü güllərim haray.*

Ağılarda bədii təyinlərin təzad şəklində təqdiminə bu ağıda da rast gəlirik:

*Dağ başında sərçələr
Biri-birin parçalar*

*Gedib böyük ağalar,
Qalıb xurda beçələr.*

Məzmun baxımından o qədər də kamil olmayan bu ağıda böyük-xırda epitetləri, böyük-xırda təzadı ilə yanaşı, litota məcazi da yaradılmışdır. Ölənin "böyük ağa" birləşməsi ilə tərifişlənməsi ağılarımıza xas olan xüsusyyətdir; amma mərhumla müqayisədə sağ qalanların "xırda beçə" adlandırılması sənətkarlıq baxımından çox maraqlıdır; xalq arasında işlənen "yaxşı kişilər ağ atları çapıb getdilər" məsələni xatırladır.

*Vay demədən,
Vay gəldi, vay demədən.
Qoy çıxsın dərdli canım,*

Qurtulsun vay demədən.

Adətən insanlara əziz olan şirin candan ayrılmaq çox çətindir. İnsan nə

qədər dərdi olmalı, dərd əlindən, vay deməkdən bezar olmalıdır ki, ölümlə canının qurtulmasını arzulasin.

Xalqın əbədi ayrılıq anında keçirdiyi hiss-həyəcanları, ələmi poetik dillə ifadə etmək üçün istifadə etdiyi məcaz növlərindən biri də bənzətmələrdir.

*Ah dedim, oydu mənə,
Bu hala qoydu mənə,*

*Yelkənsiz gəmi kimi
Dəryada qoydu mənə.*

Yelkənsiz gəmi açıq dənizdə nə edəcəyini bilmədiyi kimi, əzizini itirmiş adam da çıxılmaz vəziyyətdədir. Digər tərəfdən ağı müəllifinin başsız qalmasını, başını itirməsini "yelkənsiz" epiteti daha aydın nəzərə çarpdırır. Bu ağıdakı dərya da müxtəlif istiqamətlərdə yozula bilər; bu dərya "qəm dəryası" da ola bilər; bir qədər ifrata varsaq, ölü yiyəsinin axıdığı göz yaşlarından da yarana bilər.

*Dağ başını qar aldı,
Dağ dibini bar aldı.*

*Gül tək rəngim var idi,
Yarpaq kimi saraldı.*

Bu ağının sonuncu misrasında oxşadılması zəruri olan tərəf verilməyə də, sözlün sonluğundan bu tərəfin birinci şəxs olduğu bilinir. Burada yaradılan məcaz-müfəssəl bənzətmədir. Üçüncü misrada isə təşbihin digər bir növü - bənzəyən, bənzədilən və bağlama vasitəsindən ibarət yığcam bənzətmə yaradılmışdır; bu təşbihdə bənzətmə əlaməti verilməyə də, üçüncü və dördüncü misraların qarşılaşdırılmasından yaranan təzad-kontrast sayəsində əlaməti müəyyənləşdirmək mümkün olur. Gül müxtəlif rənglərdə ola bilər. Əvvəlcədən solğun ola bilər, solarkən rəngini dəyişə bilər; amma əgər "saralma" ilə təzad təşkil edirsə, dinləyici gülün yalnız təzə-tər olan vaxtının, rənginin al olduğu məqamın nəzərdə tutulduğunu anlayır.

*Ağlaram ağlar kimi,
Dərdim var dağlar kimi.*

*Xəzəl ollam tökülləm,
Virana bağlar kimi.*

Bu ağıda poetik obrazlılıq bir neçə bənzətmənin məcmusundan yaranmışdır. İlk və sonrakı misrada üç tərəfdən ibarət yığcam bənzətmə verilmişdir. Bayatını çağırən ağlar adamlar kimi bərkdən, dərdli ağlayır, göz yaş tökür; onun dağlar kimi böyük, basılmaz, yəni, ovudulmaz dərdi var - burada artıq mübaliğə yaradılır. O, özünü viranə bağlara bənzədir; bağlarda xəzəl olduğu kimi, onun da könlünün, yaxud, ömrünün payız çağıdır, dərdli - nisgilli (yəni, gözü yaşlı) qüssə gətirən bir vaxtdır. Son iki misra dörd tərəfdən ibarət müfəssəl bənzətmədir. Bu müfəssəl bənzətmədə viranə bağın xəzən - yarpaq tökmə prosesi əlamət kimi verilir. Folklorumuzda "viranə bağlar"ın digər əlamətinin bənzətməyə gətirilmə halına da təsadüf edirik:

*Əhmədiyəm, ağam, mən
Aləmə yıgnağam, mən,*

*Dərd divarı yıxılmış
Viranə bir bağam mən.*

Ağılarda bənzətmənin sərbəst adlanan - bağlama vasitəsi istisna edilməklə, üç tərəfdən ibarət növünə də rast gəlirik:

*Qardaş demə qan olar,
Qardaş şirin can olar,*

*Qardaş gözən yerlərə
Bacılar qurban olar.*

Burada xalq əslində “qardaş can kimi şirin olar” demək istəmişdir; amma qoşmanı ixtisar etməklə, daha mükəmməl obrazlılığa nail olunmuşdur.

Ağ-bayatılarımızda xalqın yaratdığı bənzətmələr içərisində yalnız iki tərəfdən - bənzəyən və bənzədiləndən ibarət mükəmməl təşbihlər daha çox diqqəti cəlb edir:

*Ahımdı, günahımdı,
Öz suçum, günahımdı,*

*Ulduz gecə sitəmin
Gün gündüzlər ahımdı.*

Bu bayatını yaradan qadın - ana dərddə kədərini yalnız gündüz deyil, gecələr də onu tərk etmədiyini poetik dillə ifadə etmək üçün mükəmməl bənzətmədən istifadə etmişdir. Sitemin hər gecə çəkildiyini göstərmək üçün bənzətməyə gecənin mühüm atributu olan ulduzlar gətirilmişdir. Gündüz çökən ahlara isə günəşə bərabər tutulur; ahu-nalələr də günəş kimi odlulovlu, sonsuz-tükənməzdir.

*Əzizinəm qu məni
Qoy ağlasın qu məni*

*Əl yaylığın kəfənim
Göz yaşınla yu məni.*

Mərhumun dilindən söylənilən bu ağda sevgilisinin əl yaylığına bürünüb, göz yaşını paklanması arzusu ifadə olunmuşdur. Ehtimal edə bilərik ki, əl yaylığı yarına məhrəm olduğu, əlindən düşmədiyini, yarının iyini özünə hopdurduğu üçün mərhum bu arzuda bulunmuşdur.

*Azreyil bostançıdı
Qapıda dastançıdı*

*Yetişiş yox, kal dəriri
Bu necə bostançıdı?!*

Əzrayıla tənəli münasibət bədii sual şəklində qurulmuş bu ağda öz əksini tapmışdır. Əzrayıl vəzifəsini qələt icra edən, yəni, yetişmiş dura-dura kal dərən bostançıya bənzədilir. Əslində burada klassik ədəbiyyatda “iham” adlanan poetik fiqur yaradılmışdır. Dolayı yolla, eyhamla mərhumun yaşının azlığına, hələ uşaq olmasına işarə edilir.

*Bu dağlar ərən dağlar
Baş-başa verən dağlar*

*Xoyda bir iyid ölsə
Yasında Mərənd ağlar.*

Bayatı müəllifi Mərənd şəhərinin deyil, şəhər əhalisinin ağladığını söyləmək istəyir. Amma məkan və mənsubiyyətə görə metonim işlətməklə, fikrin obrazlı çıxmasına nail olmuşdur.

*Yeri-yeri, dur, dağlar
Qayıt, boynun bur, dağlar
Mən özüm ağlamazdım,
Məni görcək yurd ağlar.*

*Sel gəldi, beldən oldu
Qan qusdu, beldən oldu
Vay düşdü sarayuma
El gəldi harayuma.*

Həqiqi mənada yurd ağlaya bilməz, amma yurdun adamları göz yaşını tökə bilər, yaxud, el haraya gələ bilməz, amma elin camaatı vay xəbərini eşidən kimi haraya gələr. Bu metonimiyalar fikrin bədii dəyərini artırmaqda müəlliflərə yardım etmişdir.

*O tay bu taya baxar
Arasından çay axar*

*Çıxsın mənim gözlərim
Sənsiz dünyaya baxar.*

Həm ictimai məzmununa (I və II misralar), həm də konkret yaranma məqsədinə görə (III, IV misralar) kamil nümunə olan bu ağda ikiye bölünmüş Azərbaycan dərddə maraqlı metonimiya ilə verilmişdir.

Ağlarda rast gəlinən metonimlərin əksəriyyətində əvəzlənmə real xüsusiyyətə, əlamətə görə olur.

*Əzizinəm, dan yeri
Qızarıbdı dan yeri*

*Burda bir cavan yatır
Bir az astadan yeri.*

Bu nümunədə metonimiya ilə yanaşı, maraqlı cinas da yaradılmışdır.

*Əzizinəm, Gəncə bax
Şəki, Şirvan, Gəncə bax*

*Çiçəklənən çağında
Daşa dönən gəncə bax.*

Bu bayatıda “gənc” metonimi də mərhumun həyatdan cavan getdiyini göstərir. Digər tərəfdən, xalq “gənc” sözünü daha çox oğlanlarla münasibətdə işlədir, bu metonimiyayı oxuduqda mərhumun cinsi barəsində də məlumat almış oluruq. Bu ağda gəncin yaşı (çiçəklənən çağ) və ölümü (daşa dönmə) barəsində rəmzi məcazi yolla informasiya verilmişdir.

*Əzizinəm, simi yox
Sazım ötmür, simi yox*

*Burda bir igid ölüb
Ağlamağa kimi yox.*

“İgid” metonimində əvəzlənmə əlamət əsasında baş verir. Söhbət elin igid, qəhrəman oğlundan gedir. Təəssüflər olsun ki, bu igid ya kimsəsiz - yetim, ya da qərirdir, çünki “ağlamağa kimsəsi yoxdur”.

*Yetim öldü, götürün
Kənd arası ötürün*

*Yetimin yox xəbərini
Dost-aşnaya yetirin.*

Yetimlik real xüsusiyyətdir, metonimiyada bu cəhətin qabardılması mərhumun bütün həyatı boyu dərddə olduğunu, ata-ana xiffəti çəkdiyini nəzərə çarpdırmaq niyyəti güdür.

*Mən aşiq yüz il yanar
Yüz həftə, yüz il yanar*

*Sənin də oğlun ölsə,
Ürəyin yüz il yanar.*

Bu bayatıda qeyri-müəyyən sayın əvəzinə müəyyən - konkret sayın işlənməsilə yaranan sinekdoxa ilə yanaşı, “ürəyin yanması” kimi metafora da yaradılmışdır.

*Vaya vaydan
Kim görüb saya vaydan*

*Əkdim qəm, biçdim hicran
Vurdum yüz taya vaydan.*

Diqqət etsək, görərik ki, uzun zamanı, çoxluğu bildirmək üçün xalq da ha çox “yüz il” metonimiyasını işlədir. Bu nümunədə “qəm əkmək”, “hicran biçmək”, “vaydan taya vurmaq” kimi qüvvətli metaforalar da yaradılmışdır.

*Əzizim, nə çaram var
Bir sağalmaz yaram var*

*Tikildi dirəksiz dam
Yatmasam, nə çaram var.*

Labüd ölüm, gözələnən əcəl qarşısında insanın gücsüzlüyü, çarəsizliyi bu bayatının əsas məzmununu təşkil edir. Müəllif qəbir evinin əsas əlamətindən (dirəksiz dam) metonim yaradıcılığında istifadə etmişdir.

Yatıbsan, oyan, dağlar

Bura zülmətxanađı,

Al yaşıl boyan, dağlar

Necədi, o yan, dağlar?!

Məzar əvəzinə “zülmətxana” metoniminin işlədilməsi poetik baxımdan fikri qüvvətləndirir. Bu nümunədə prozopopeya poetik fiquru da yaradılmışdır.

Elədimi, gül ağlar

Oğlu ölən analar

Bülbül ağlar, gül ağlar

Başa tökər kül ağlar.

Klassik ədəbiyyatda bülbül yalnız gülün eşqindən, məhəbbətindən göz yaş töküb fəğan edir. Folklorda isə həm bülbülün, həm də gülün oğlu ölmüş ananın dərdinə şərik olaraq ağlaması da mümkündür.

Mən aşıq, qəm çiləndi

Lələ mənəm, Lələ mən

Səməndin qəmçiləndi

Yük altdayam hələ mən.

Mənim viran könlümə

Dərddən, qəmdən, hicrandan

Dərd yağdı, qəm çiləndi.

Bağlamışam şələ mən.

Göydən yağış yerinə dərdin, qəmin yağması, yaxud, adətən, çör-çöp, odun-ağacdan tutulan şələnin dərddən, qəmdən, hicrandan bağlanması heç kəsə təəccüb doğurmur, əksinə dərdli insanın qəminin, kədərinin çoxluğunun, böyüklüyünün bu cür obrazlı təqdimi, metaforaların sərrast seçimi oxucunu heyrətə salır, bayatını daha oxunaqlı, maraqlı edir.

Haray naşı əlindən

Yastıq şikayət eylər

Atmaz daşı əlindən

Gözüm yaş əlindən.

Dərdli adamlar gündüzlər başlarını birtəhər qarışdırıb dərdlərini unuda bilirlər, amma gecələr özlərilə təkbətək qalanda, dərdlər yada düşür, bu zaman insan özünü ovuda bilmir. Bu təbii hissələri «yastığın şikayəti» şəklində vermək yüksək sənətkarlıq nümunəsi sayıla bilər.

Bayatların bədii üslub xüsusiyyətləri dəfələrlə tədqiqata cəlb edilmişdir. Amma Azərbaycan şifahi söz xəzinəsi yalnız bizim deyil, bizdən sonrakı nəsillərin də faydalana biləcəyi qədər zəngin bayatı ehtiyatına malikdir. Bizim müraciət etdiyimiz məhdud çərçivədə qadınlarımız bayatlarında poetik struktur baxımından elə mükəmməl lövhələr yaradır ki, bu lövhələrin hər bir bədii ştrixi ilə əlaqədar saatlarla danışmaq mümkündür.

Qapı dalın kəsərəm,

Cır-cır çəhmə səsində,

Yarpax kimi əsərəm.

Neçə qurban kəsərəm.

Əvvəla, psixoloji portretin kamil nümunəsi olan bu bayatdakı çəkməyə verilmiş epitetdə örnəyin formalaşma dövrü bərsində bir informasiya “gizlənməmişdir”. Cır-cır çəkmənin XX əsrin əlincə illərində dəbdə olduğunu nəzərə alsaq, bayatının da həmin dövrdə yarandığını təxmin edə bilərik.

Çəkməni “cır-cır”la təyin etməkdə başqa bir məqsəd - yarın son dəblə geyinən bir gənc olduğunu göstərməkdir.

İkinci misradakı müfəssəl bənzətmə isə yarının çəkməsinin səsinə eşitmək üçün qapının dalını kəsirmiş qızın psixoloji portretini tamamlamaq üçün yerində işlənməmişdir. Son misrada isə metonimiyanın sinekdoxa növü yaradılmışdır.

Dağ başında quş durmaz,

Bahar gəlsə, qış durmaz.

Cavan oğlan, cavan qız,

Yüz and içsə, diş (dinc-A.R.) durmaz.

Buradakı epitetlər dördüncü misradakı fikri qüvvətləndirməyə xidmət edir. Oğlanla qız cavanlıq çağlarını yaşayırlar, yəni qanlarının qaynayan vaxtıdır. Məhz buna görə də nə qədər and içsələr də, (burada artıq metonimiya işlənir) intizarla gözələnən vüsəl zamanı sakit dura bilməzlər.

Açılmışam gül kimi,

Dəymə mənim könlümə,

Ötürəm bülbül kimi.

Sarallam sünbül kimi.

Müfəssəl bənzətmələr əsasında qurulmuş bu bayatının qəhrəmanı - qız gül kimi açılmışdır; bu bənzətmədə iki əlamətə - bir tərəfdən qızın yetkinlik yaşına çatmasına, digər tərəfdən sevilməsinə işarə edilə bilər. Qəhrəman bülbül kimi ötür, ona görə ki, eşqə düşmüşdür. Amma rədd edilməsindən qorxur. Bayatılarda məhəbbəti cavabsız qalmış qızın yarpaq kimi saralması da mümkündür:

Dağ başını qar aldı

Gül tək rəngim var idi,

Dağ dibini bar aldı

Yarpaq kimi saraldım.

Payız fəslinin bütün atributları göz qabağındadır; qəlbi dağların başını qar almışdır, ağaclar artıq bar verirlər; gül kimi açılmış qız da yarpaq kimi saralmışdır. Əslində, bu poetik lövhələr qızın həyatındakı payıza, xəzan dövrünə, yəni, cavabsız məhəbbətə işarə edir.

Təkərim,

Qardaşılar qayıtdı

Öz köçüm, öz təkərim,

Harda qaldı tək ərim.

Misralarında cinaslaşma ilə rastlaşdığımız bu bayatıda metonimiya (qardaşı olan kişiler əvəzinə - qardaşlılar) və epitet (tək ər) nümunələri yaradılmışdır. Ümumilikdə, antitezalar (qardaşlı - tək, qayıtdı - harda qaldı) üzərində qurulmuş bu bayatıda ərinin yolunu gözləyən qadının dərdlərini daha da qabarıq vermək üçün onun evin tək oğlu (yəni, nəslin davamçısı, ocağın qoruyucusu, evin tək dirəyi, yeganə çörək ağacı) olması vurğulanır.

Ahu dağda dolaşır,

Soyxa qalmış bilərzik,

Gəzir dağda dolaşır.

Yarın telnə dolaşır.

Burada işlənən “soyxa” sözü əslində “ölmüş adamın paltarını” mənasını verir. Amma öz bilərəyinə bu sözü bədii təyin seçməklə müəllif həqiqətən də, onun soyxaya qalmasını istəmir. Bu məqamda provinsializm müəllifin

gerçekliyə fərdi münasibətini bildirir. Qız çoxdan arzulanan bu görüş zamanı murada çatmaq yolunda bir maneə olduğuna görə bilərziyin soyxaya qalmasını arzulayır.

Başqa bir bayatıda da eyni mənanı verən provinsializm nümunəsi işlənir.

Araz qırağı çadır, Merət qızıl qolbağım
Yel vurur, sızıldadır. Yar qoluna dolaşır.

Burada da eyni mənanı yaratdığı üçün qızıl qolbağın “merət” adlandırılmasının şahidi olur.

Qoca nənə olmuşam Min bir nəvə içində
Saralmışam, solmuşam Yüz yaşına dolmuşam.

Yaşlı qadının dilindən söylənən bu bayatıda ilk baxışdan qadının yaşa dolması, qocalması barəsindəki təəssüf hissləri əks olunmuşdur. Amm ilk misraların bədbinliyinə qarşı son misraların nikbin notları (oğul-nəvə arasında qocalmaq özü bir xoşbəxtlikdir) qoyulmaqla maraqlı antiteza nümunəsi yaradılmışdır. Buradakı metonimiyaların ikincisi (yaşın yüz olması) nə qədər inandırıcı səslənsə də, birincisi (nəvənin min olması) bir o qədər həqiqətdən uzaq, daha çox hiperbolik səciyyəli bir fiqurdur.

Aşiq, qarıyam indi, Mənə söz qoşarmısan,
Yolu yarıyam indi. Qoca qarıyam indi?

Eyni təəssüf hissini bu bayatıda da duyuruq, eyni poetik vasitələri bu bayatıda da görürük. Bədii sual şəklində təqdim edilmiş bu örnəkdə qadının yolu yarı elməsi onun qocalığının bədii şəkildə ifadəsidir.

Mənim dərdim uludu, Açıb dərdimi desəm,
Uludan da uludu. Dərdim dərdin unudu.

Dərdin çoxluğunu, böyüklüyünü hiperbolik tərzdə təqdim edən bu bayatıda alliterasiyanın kamil nümunəsinə rast gəlirik (“d” hərfi). Ümumiyyətlə, “xalq dilinə məxsus ifadələrdə mühüm rol oynayan alliterasiya” (35; 52) dilin ahəngdarlığını təmin edən vasitələrdən biridir. Cəmi on bir sözdən ibarət bu örnəkdə dərd sözü dörd dəfə, ulu sözü üç dəfə təkrarlanmışdır.

Ağ alma qızıl alma, Bilsəydim yar göndərib,
Taxçaya düzül alma. Saxlardım yüz il alma.

Hər hansı bir meyvənin yüz il saxlanması ağlabatan məsələlərdən deyil. Amma bu metonimin işlənməsi yarın hər hansı bir xatirəsinin təbərrük kimi saxlanması, göz üstə qorunması fikrini ehtiva edir.

Gecəm yar, gündüzüm yar, Aləm qucar yarımı
Ülkərim, ulduzum yar. Mən qucarım dizim, yar.

Yarının başqaları ilə aşına olmasını maraqlı metonim (aləm) vasitəsilə təqdim edən bayatı müəllifi təsəllini dizlərini qucaqlamaqda tapır. Bu örnəkdə həmçinin mükəmməl bənzətmə, təzad və təkrir nümunələri yaradılmışdır.

Bayatların bədii strukturuna xas olan ən maraqlı poetik element simvollarıdır. Ümumiyyətlə, bayatların başdan-başa simvolik obraz və lövhələrdən təşkil olunduğunu iddia etsək heç də yanılmırıq. “Xalqın təbiət üzərində real müşahidələrinin ümumiləşdirilmiş şəkildə təqdimi” (217; 12) olan bu simvollar sabit, bir növ qəliblənmiş, dəyişməz assosiasiya - anımlar doğuran bədii vasitələrdəndir. Bu cür simvolların daha çox oğlanlar tərəfindən söylənilən aşiqanə - erotik ruhlu bayatılarda istifadə edilir. Bu bayatılarda məşuqənin bədəninin hər bir əzasının artıq hamı tərəfindən qəbul edilmiş simvolik adları işlənir. Bəzən qızlar da fikirlərini üstüörtülü şəkildə təqdim etmək üçün bu simvollarla müraciət edirlər:

Əzizim el gələnə, Gül buxçan sinəmdədi
El gələ, kölgələnə. Saxlaram sən gələnə.

Metonimin (elin gəlməyi) iştirakilə yaradılmış bu bayatıda yarın sinəsində saxlanılan gül boxçasının nə olduğunu oxucu dərhal anlayır.

Əzizim, bağda ara, Bağbanın könlü olsa,
Bülbülü bağda ara Nə gəlib bağda nara?!

Bülbülü “bağdan nar dərməyə” təşviq edən bu bayatıda da eyni simvolik obrazdan istifadə edilmişdir.

Mən aşiqəm tağı yar Şamamam sənə qurban
Bostanı yar, tağı yar Tapdalama tağı yar.

Eyni nəsnəni ifadə etmək üçün burada səhnəyə şamama simvolu gətirilir.

Qayada ilan ölər Gözəlcə qız qoynunda
Bağdadda xurma bitər Yarpaqsız meyvə bitər.

Bu bayatılarda eyni əzanın fərqli simvolik obrazlarla ifadə edilməsi müxtəlif yönərdən yanaşmanın nəticəsidir. Qız məməsinin şamamaya bənzədilməsi bu meyvənin yumruluq, bərklik kimi keyfiyyətlərinin ona şamil edilməsindən irəli gəlir. Simvol kimi narın işlədilməsi bu meyvənin meyvələrin şahı, taclı meyvə hesab edilməsindən, habelə, cənnətdə bitən meyvə olmasından irəli gələ bilər.

Eləcə də, bayatılarda gül-bülbül simvolik obrazlarına rast gəlinir. Əlbəttə, gül-bülbül adının arxasında aşiq-məşuqənin nəzərdə tutulması hamıya məlumdur.

Bağçalarda yaz oldu, Nə dedi bülbül gülə
Bülbül ağlamaz oldu. Gülünl ömrü az oldu.

Bayatılarda qızın ay, oğlanın günəş adlanmasının şahidi olur.

Ay doğdu Mən onnan gün istədim
Günəş batdı, ay doğdu Gəlnim maa ay doğdu.

Əslində gün-ay obrazlarının simvol kimi işlənməsi insanların əski kosmoqonik antropomorfik təsəvvürləri ilə bağlı olub bütün folklor janrlarında (xüsusilə, nağıllarda - “Şəms-Qəmər”), habelə, şəxs adlarında (qızlara verilən Qəmər, Aytən, Aytəkin, oğlanlara Şəms, Şəmsi adları) öz izlərini saxlayır.

Bayatılarda sevilən oğlanın göyərçin adlanması da mümkündür:

Arxalığın çini-çini *Gedibdi, gələcəkdə*
Öpüm ağzın içini *Məhlənin göyərçini.*

Yaxud:

İrəvan çini-çini, *Gedibdi, gələcəkdə*
Öpüm ağzın içini. *Qoynunun göyərçini.*

Son bayatıda göyərçin simvoluna bu cür epitet seçməklə müəllif oğlanın daha məhrəm, daha yaxın olduğunu göstərmək istəmişdir.

Könül vermə alana, *Yarla görüşüm qaldı*
Qoyma könlüm talana. *Sur tütəyin çalana.*

Son mısradə maraqlı metonimiya nümunəsi yaradılmışdır. Xalq əslində görüşün baş verməyəcəyini anlayaraq qiyamət gününü nəzərdə tutur və burada klassik poetikada «təlmih» adlanan poetik fiqurunu yaradır. Qiyamət gününün əsas əlamətini - İsrail mələyin Sur tütəyini çalması hadisəsini metonim kimi götürür.

Tədqiqata cəlb etdiyimiz bayatılarda istifadə edilən məcazlar həmçinin müəllif tendensiyasının fəal göstəriciləridir. Gördüyümüz kimi, bu bayatılarda qadınlar müsbət münasibət bəslənilən nəsnelərə müsbət epitetlər seçmişlər. Amma xeyirlə şərx yanaşı olduğu kimi, bütün hadisələr də insanlarda müsbət emosiyalar doğurmur. Beləcə, mənfi münasibət bəslənilən hadisələrə adətən, “tünd” epitetlər seçilir:

Ay indidən, indidən *İlan vurmuş qaynənəm*
Yun darıyır, yun didən *Qoymur gedəm - indidən.*

“Bütün zamanların və bütün xalqların problemi” sayılan qayınana-gəlin münasibətləri qayınanaya o cür epitet verilməsinə səbəb olmuşdur.

Ağac ağacdan uca. *Məni sənə verməzlər*
Ağaca çıxdı cücə. *Bitti toyuq, kor cücə.*

Aydın məsələdir ki, oğlan qızın könlünə yatsaydı, heç zaman bu sözlər ona aid edilməzdi. Yəni də məcaz mənfi münasibətin doğurduğu hissləri əks etdirir.

Qar yağar kəpək kimi *Arxamca nə baxırsan*
İşıldar ipək kimi *Qudurmuş köpək kimi.*

Bənzətməyə vulqarizmin gətirilməsi müəllifin fərdi münasibətindən irəli gəlir.

Alma atdım havaya, *Qız istəyən qurumsaq,*
Düşdü divanxanaya. *Gəlsin xəlvətəxanaya.*

Sövqedici xarakter daşıyan bu bayatı ilə qız əslində cəsarətsiz aşiqi tənbəh edir. Cəsarətsizliyinə görə onu qurumsaq adlandırır.

Poetik xüsusiyyətlərinə nəzər yetirdiyimiz bu örnəklər folklor dilinin üslubi-poetik imkanlarının genişliyini, zənginliyini tam təfərrüatı ilə açıqlamış olur.

Tədqiqata cəlb etdiyimiz hər bir janrın özünəməxsus - dominant poetik vasitəsi vardır. İlk janrlardan olan ovsunlarda bu prozopopeyadırsa, alqış və qarğışlarda bu, janrın öz xarakterindən irəli gələn təzəddir. Nazlamaların poetik strukturunun mühüm elementi epitetdirsə, bayatılarda simvolika poetik yükün aparıcısı kimi çıxış edir. Vəsfı-haldakı paralelizm işlənmə tezliyinə görə ağaların hiperbolik təsvirləri ilə müqayisə edilə bilər.

Canlı xalq danışığından bəhrələnen “folklor dilində belə al-əlvan poetik təsvirlər, obrazlı fikirlər həmişə insan üçün bitib-tükənməz həzz mənbəyi olmuş, onu sehləmiş və heyran qoymuşdur“ (37;171).

Tədqiqatda Azərbaycan folklorunun janr və növlərinin təkamül yolunu analizə cəhd göstərilmişdir ki, bu da həmin örnəklərin genezisini işıqlandırmağa şərait yaratmışdır. Məhz bu analizin və ümumilikdə, tədqiqatın nəticəsi kimi araşdırmada özünə yer tapmış ayrıca janrın, bütövlükdə mərasimin ilkin qaynaqlarında duran, onların yaranmasında dominant rol oynayan hadisələri iki böyük kateqoriyaya ayırmaq mümkündür:

1) İbtidai dini təsəvvürlərin (magiya, əcdad kultu, təbiət və məhsuldarlıq kultu və s.) izləri;

2) Sosial norma və institutların, ailə-nigah münasibətlərinin, müəyyən tarixi dövrlərin (anaxaqanlıq, ataxaqanlıq) rudimentləri.

Araşdırılan ilkin janrlarda birinci kateqoriyanın rudimentlərinin müşahidə edilməsi çox təbiidir. Çünki şifahi söz sənəti nümunələrinin formalaşma tarixinin bəşəriyyətin özü qədər qədim olması, örnəklərdə bu qədimliyin izlərinin qorunmasına gətirib çıxarır. Belə ki, nəzərdən keçirdiyimiz bütün qədim janrlarda animist-fetişist təsəvvürlərin (daşla ilgili sınaq və ovsunlarda — daş kultu; dağdağan, üzərrik kimi qoruyucu həmayillərdə - ağac-bitki kultu), antropomorfinin (xəstəlikləri müalicə etmək üçün yaradılmış ovsunlarda), totemizmin (inam və sınaqlarda qoyuna, dəvəyə ehtiram, uduq münasibətdə), astral təsəvvürlərin (müəyyən ovsunların əsasında duran ay kultunda) təzahürlərini görmək çətin deyildir. İbtidai dini təsəvvürlərdən olan magiya ilə bağlı isə ayrı-ayrı ilkin janr nümunələrindən deyil, bütövlükdə qədim janrlardan söhbət gedə bilər. Çünki ovsun, alqış və qarğış kimi janrlar məhz verbal magiyaya — sözün sehr gücünə inama əsaslanaraq formalaşmışlar.

İkinci kateqoriyaya daxil edilən hadisələrin izlərini isə daha geniş əhatə dairəsinə malik olan mərasimlərdə müşahidə etmək mümkündür. Toy mərasiminin bir qisim tabu-yasaqları (xüsusilə, gəlinin ünsiyyətini məhdudlaşdıran yasaq), yas mərasiminin dəfn mərhələsində kişilərin fəallığı patri-lokal yaşayış formalarının-patriarxatın, toy mərasimində adaxlıbaqlıq ənənəsi və yengə obrazının dominantlığı matrilokal yaşayış formalarının; cilovgir adəti avunkulatin rudimenti kimi qəbul edilməlidir. Amma mərasimlərdə də ibtidai təsəvvürlərin təsiri yox deyildir. Doğum mərasimində qoruyuculuq mahiyyəti daşıyan magik aktlar; toy mərasimində Dünya ağacının simvolu, ad çəkməyə qoyulan tabu; yas mərasimində toy imitasiyaları, əcdad kultu məhz primitiv təsəvvürlərlə əlaqədardır. Bütövlükdə, ikinci kateqoriyaya daxil edilən hadisələrin izlərini qoruyan folklor örnəklərinin qadın xarakteri onların daha çox matriarxat dövrünün məhsulu olması ilə şərtlənir. Birinci kateqoriyanın elementləri əsasında formalaşmış nümunələrin qadın səciyyəsi isə, qədim dövrlərdə qadına məhsuldarlıq, artım, tö-

rəmə ilə ilgili bir varlıq kimi yanaşmanın mövcud olması ilə əlaqədardır.

Araşdırdığımız rudimentlər qadın səciyyəli örnəklərdə “çılpaq”, quru fakt şəklində deyil, müəyyən bədiilik, metaforikləşdirmə donuna “geyindirilərək” təqdim edilir, poetik baxımdan kamillik əldə edərək əbədi yaşamaq hüququ qazanır. Tədqiqata cəlb etdiyimiz bu örnəklər əslində dəryada damla misalındadırlar. Çünki Azərbaycan folkloru elə zəngin, tükənməz bir xəzinədir ki, bir tədqiqatda onun bütün sirlərinə varmaq imkan xaricindədir. Digər tərəfdən, folklorun yaranma prosesi indi də davam etdiyindən araşdırmalardan kənar qalan, habelə yeni yaranan nümunələr hər zaman öz tədqiqatçısını gözləyir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Folklor mətnlərinin mənbələri

1. Arzam Kürə bəndəm (tərtib edən B.Abdulla) Bakı, Yazıçı, 1986, 198 s.
 2. Arvad ağsı, mahnı, haxışta, sevgi, laylay, qayınana-gəlin sözləri (toplayanı M.Abbasızadə) Bakı, 1918, 32 s.
 3. Azərbaycan mifoloji mətnləri (tərtib edən A.Ajalov) Bakı, Elm, 1988, 195 s.
 4. Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab, (toplayanı Ə.Axundov), Bakı, Azərb SSR EA nəşr., 1968, 289 s.
 5. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab, (toplayanı Ə.Axundov), Bakı, Azərb SSR EA nəşr., 1968, 259 s.
 6. Azərbaycan folkloru antologiyası. Ağbaba folkloru (toplayanı və tərtib edən S.Ağbabalı), Bakı, Azərənşr, 1997, 253 s.
 7. Azərbaycan folkloru antologiyası. Borçlı folkloru (toplayanı V.Hacıyev, tərtib edən İ.Abbaslı) Bakı, Azərənşr, 1996, 260s.
 8. Azərbaycan folkloru antologiyası. Göyçə folkloru (toplayanı və tərtib edən H.İsmaylov), Bakı, Səda, 2000, 768 s.
 9. Azərbaycan folkloru antologiyası. İraq-Türkman cildi (tərtib edənlər Q.Paşayev və Ə.Bəndəroğlu), Bakı, Ağrıdağ, 1999, s.467.
 10. Azərbaycan folkloru antologiyası. Qarabağ folkloru (tərtib edən İ.Abbaslı) Bakı, Səda, 2000, 414 s.
 11. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. (tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı) Bakı, Sabah, 1994, 388 s.
 12. Azərbaycan folkloru antologiyası. Şəki folkloru. (tərtib edənlər H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan), Bakı, Səda, 2000, 498 s.
 13. Azərbaycan dastanları, 5 cildə, I cild, Bakı, Azərb. SSR EA nəşr., 1965, 380 s.
 14. Babayeva R. Quba şəhərinin toy adətləri, Bakı, Azərb. SSR EA nəşr., 1946, 59 s.
 15. Bayatılar (toplayıb tərtib edən H.Qasımov), Bakı, Azərənşr, 1960, 254 s.
 16. Bayatılar (toplayıb tərtib edən V.Vəliyev), Bakı, Yazıçı, 1985, 199 s.
 17. Dualar. Bəddualar. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, İ.Abbaslı, N.Hacıyeva, Bakı, Yazıçı, 1994, 120 s.
 18. El düzgüləri, elat söyləmələri (toplayıb tərtib edən M.Qasımlı), Bakı, Azərənşr, 1993, 176 s.
 19. Xalqımızın deyimləri və duyumları (toplayıb tərtib edən M.Həkimov), Bakı, Maarif, 1986, 392 s.
 20. Kərkük folkloru antologiyası (toplayıb tərtib edən Q.Paşayev), Bakı, Azərənşr, 1987, 367 s.
 21. Nağıllar. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Bakı, Yazıçı, 1985, 506 s.
 22. Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar (toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev), Bakı, Yazıçı, 1986, 213 s.
 23. Səlimov Q. Abşeron folklorundan seçmələr. Bakı, Elm, 1994, 120s.
 24. Şaman əfsanələri və söyləmələri (tərcümə və tərtib edənlər F.Gözalov və C.Məmmədov), Bakı, Yazıçı, 1993, 144 s.
 25. Toy və halay mahnıları (tərtib edən B.Şahsoylu) Bakı, Gənclik, 1990, 111 s.
- Azərbaycan dilində*
26. Abbaslı İ. Azərbaycan folkloru XIX əsr erməni mənbələrində Bakı, Elm, 1977, 155 s.
 27. Abbaslı İ. İbtidai dini-mənəvi görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab, Bakı, Səda, 1999, s.188
 28. Abdulləliyev A. Nehrə haqqında həvalər. «Elm və həyat», jurn., 1986, №2, s.28-29.
 29. Abdulləyev B. Azərbaycan folklorunda gözqoyma və fəlin mövqeyi barədə bəzi qədlər. Azərb SSR EA xəbərləri, Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1982, №2, s. 24-28.
 30. Abdulləyev B. Haqqın səsi. Bakı, Azərənşr, 1988, 137 s.
 31. Abdulləyev B. Qədim Azərbaycan toyunun bəzi xüsusiyyətləri. «Qobustan» toplusu 1979, №3, s.39-44.
 32. Abdulləyev B. Qış və yaz mərasimlərindən. «Qobustan» toplusu, 1984, №2, s.83-86.
 33. Abdulləyev B. Yada daşı barədə qeydlər. Azərbaycan folklorşünaslığı məsələləri. Bakı, Elm, 1989, s.12-18.
 34. Abdulləyev B. Fal. «Qobustan» toplusu, 1982, №1, s.62-66.
 35. Adilov M. Klassik ədəbiyyatımızda dil və üslub. Bakı, Maarif, 1991, 233 s.
 36. Bilqamıs dastanı, Bakı, Gənclik, 1985, 104 s.
 37. Cəbbarov X. Sənətkar, söz, üslub, Bakı, Azərənşr, 1993, 199 s.
 38. Cəfərzadə Ə. Folklor və qadın - ana yaradıcılığı. «Azərbaycan» jurn., 1997, №11-12, s.174-181.
 39. Cəfərzadə Ə. Unudulmuş əziz günlərimizdən. «Azərbaycan» jurn., 2001, № 9, s. 159-177.
 40. Çəmənşəminli Y.V. Əsərləri. 3 cildə, III c., Bakı, Elm, 1997, s.328
 41. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. Bakı, Elm, 1985, 216 s.
 42. Elçin, Quliyev V. Özümüz və sözüümüz. Bakı, Azərənşr, 1993, s.
 43. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1992, s.477
 44. Əlibayzadə E. Alp Ər Tonqa - ölümü haqqında ağılar. «Zəka» jurn., 1992, №3-4, s.16-25.
 45. Əmin Abid. Türk xalqlarının ədəbiyyatında "mani" növü və Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyəti. «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurn., 1930, №4-5,
 46. Haqverdiyev Ə. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, II cild, Bakı, Azərənşr, 1971, s. 191.
 47. Həvilov H. Azərbaycan etnoqrafiyası, Bakı, Elm, 1991, 253 s.
 48. Homer. İliada. Odisseya, Bakı, Yazıçı, 1986, 684 s.
 49. Hüseynov B.A. Ravayətli ifadələr (Niyə belə deyirik?), Bakı, Uşaqgənclər, 1961, 212 s.
 50. İslamzadə K. Umayın unudulmuş funksiyası. «Dil və ədəbiyyat», III bur, Bakı, BDU, 1994, s.139-143.
 51. Kərimov Q. Şəriət və onun sosial mahiyyəti. Bakı, Azərənşr, 1987, 222 s.
 52. Qarayev Y. "Nərmü-nazik bayatı", yaxud "külli Qarabağın abi-həyatı", Azərbaycan folkloru antologiyası. Qarabağ folkloru. Bakı, Səda, 2000, 414 s.
 53. Qasımlı M. Ön söz. Yuxu yozmaları, Bakı, Bilik, 1991, s.3-4.
 54. Qasımlı M. Novruz mərasim kompleksinin tarixi mifoloji anlamı. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab, Bakı, Səda, 1999, s.50-57.
 55. Qasımov M. Nəsimli E. Üzərliyim, üzərliyim. «Elm və həyat» jurn., 1986, № 1, s. 29-30.
 56. Qəniyev S. Şirvan folklor mühiti, Bakı, Ozan, 1997, 258 s.

57. Quliyev Ş. Azərbaycanca çəltikçilik (tarixi-etnoqrafik tədqiqat), Bakı, Elm, 1977, 139 s.
58. Məmmədova S. Azərbaycan xalqının matəm mahnıları. «Qobustan» toplusu, 1976, № 3, s. 63-64.
59. Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1986, 445 s.
60. Nəbiyev A. Azərbaycan folklorunun janrları. Bakı, ADU, 1983, 87 s.
61. Nəbiyev A. El nəğmələri, xalq oyunları. Bakı, Azərneşr, 1988, 167 s.
62. Nəbiyev A. Əfsunlar və əski inamlar. **Azərbaycan filologiyası məsələləri**, III bur., Bakı, Elm, 1984, s.216-222.
63. Nəsbli E. Dağdağan. «Elm və həyat» jurn., 1977, №3 s.33.
64. Paşayev Q., Bəndəroğlu Ə. Bitib-tükənməyən incilər xəzinəsi. Azərbaycan folkloru antologiyası. İraq-Türkman cildi, Bakı, Ağrıdağ, 1999, s. 3-41.
65. Paşayev Q. İraq-türkman folkloru. Bakı, Yazıçı, 1992, 216 s.
66. Rəcəbov Ə. Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, Yazıçı, 1993, 397 s.
67. Rəyaya inanmaq olarmı? «Elm və həyat» jurn., 1971, №6, s.20-22
68. Rzayev N. Əsrlərin səsi. Bakı, Azərneşr, 1974, 86 s.
69. Rzayev N. Qayalar danışır. Bakı, Elm, 1985, 93 s.
70. Sarabski H. Köhnə Bakı, Bakı, Yazıçı, 1982, 253 s.
71. Seyidov M. Ağqoyunlu və qaraqoyunlu etnonimlərinin etimoloji araşdırılması. «Qobustan» toplusu, 1979, № 3, s. 59-66.
72. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983, 326 s.
73. Seyidov M. Bəzi abidələrdə və xalq yaradıcılığı nümunələrində adqoyma adətinin qalıqları haqqında mülahizələr. **Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər**, V kitab, Bakı, Elm, 1977, s.47-83.
74. Seyidov M. Göy, ağ, qara rənglərinin əski inamlarla əlaqəsi. **Azərb. SSR EA Xəbərləri**, Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1978, №2, s.20-37.
75. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı, Gənclik, 1994, 231 s.
76. Seyidov M. Yuğ. «Qobustan» toplusu, 1978, №1, s57-60.
77. Səlimov T. Abşeronlular, Bakı, Elm, 1993, 313 s.
78. Təhmasib M.H. Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri. nam. dis., Bakı, ADU kitabxanası, 1945, 133 s.
79. Təhmasib M.H. Bir neçə söz **Azərbaycan dastanları**. Beş cildə, I cild, Bakı, Azərb. SSR EA nəşr., 1965, s. 5-56.
80. Təhmasib M.H. Əfsanəvi quşlar. «Vətən uğrunda» jurn., 1945, №5, s. 93-101.
81. Təhmasib M.H. Üç hadisə ilə bağlı mərasimlərimiz. «Azərbaycan kommunisti» jurn., 1972, №5, s.82-87.
82. Təhmasib M.H. VII əsrə qədər Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə, I cild, Bakı, Az. SSR EA nəşriyyatı, 1960.
83. Yusifov Y. Qədim şərq tarixi. Bakı, BDU, 1992, 496 s.
84. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı, Maarif, 1985, 414 s.
85. Vəliyev V. Qaynar söz çeşməsi. Bakı, Yazıçı, 1981, 150 s.
- Тянь-шаньских киргизов) Сб. МАЭ, т., М.-Л., 1949, с. 78-138.
88. Агапкина Т.А. Топорков А. Л. К реконструкции праславянских заговоров. **Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры**. М., Наука, 1990, с.67-75.
89. Акритас П.Г. Свадебные обычаи абхазских греков. Журн. «Советская этнография», 1936, № 4-5, с. 84-105.
90. Алексеров А. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, Изд-во АН Азерб. ССР, 1960, 250 с.
91. Алексеев Н.А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, Наука, 1990, 320 с.
92. Алейников М. Поверья ногайцев. **СМОМПК**, XVII вып, 2-ое отд, Тифлис, 1893, с.1-14.
93. Алибакиева Т.М. Уйгурские старинные свадебные песни. **Известия АН Казахской ССР, общественные науки**, 1971, №6, с.87-90.
94. Алиев А. Брак и свадебные обряды даргинцев. Журн. «Советская этнография», 1953, №4, с.120-125.
95. Ализадэ А.А. Семейно бытовые традиции Лагича. **Азербайджанский этнографический сборник**, вып. 5, Баку, Эльм, 1985 с, 142-152.
96. Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»). Журн. «Советская археология», 1965, № 3, с. 14-27.
97. Амитин - Шапиро З.Л. Вера и обряды среднеазиатских евреев. Журн. «Советская этнография», 1933, № 3-4.
98. Ананьев Г. Карангайцы, их быт и образ жизни. **СМОМПК**, XX вып, 1-ое отд, Тифлис, 1894, с.36-63.
99. Андреев Н.П. Проблема истории фольклора. Журн. «Советская этнография», 1934, № 3, с.28-45.
100. Аникин В.П. Возникновение жанров в фольклоре (к определению понятия жанра и его признаков) **Русский фольклор. т.10: Специфика фольклорных жанров**. Л., Наука, 1966, с.28-45.
101. Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., Изд-во, Моск. ун-та, 1970, 122 с.
102. Аникин В.П. Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., Просвещение, 1983, 416 с.
103. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Сб. МАЭ, т.IV, вып 2, Л., 1924, с.1-150.
104. Аншба А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси. Мецникереба, 1982, 281 с.
105. Аргынбаев Х. Свадьба и свадебные обряды у казахов прошлым и настоящим. журн. «Советская этнография», 1974, №6, с. 69-78.
106. Астахова А.М. Импровизация в русском фольклоре (ее формы и границы в разных жанрах). **Русский фольклор. т.10: Специфика фольклорных жанров**. Л., Наука, 1966, с.63-79.
107. Астахова А.М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. М., Наука, 1964, 12 с.
108. Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., Современник, 1982, 467 с.
109. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу М., Изд.К. Солдатенкова, 1968, т.2, 784 с.
110. Багиров Дж. Детские игры и народные обряды в селении Шихлы Казахского

Rus dilində

86. Абдуллаев Б. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. Баку, Эльм, 1990, 218 с.
87. Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов

- района Азербайджана. Журн. «Советская этнография», 1936, с.186-192.
111. Багрий А. Свадебные обряды у мусульман города Шемахи. **Фольклор Азербайджана и прилегающих стран**. Баку, 1930, т.3, с.230-231.
 112. Багрий А.В. Материалы по библиографии Кавказа (к вопросу о быте женщины Кавказа). Известия Аз. Гос. Университета. Востоковедение. Т.2, Баку, 1928.
 113. Барашков П.П. Аллитерационная форма стиха и ее влияние на смысловое значение некоторых слов. Труды Института языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР, вып 1 (16), Якутск, 1959, стр 106-111.
 114. Бардаханова С. Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, Наука, 1992, 235 с.
 115. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч II, Спб, 1900.
 116. Басилов В.Н. Култ святых в исламе. М., Мысль, 1970, 143 с.
 117. Басилов В.Н. О пережитках тотемизма у туркмен. Труды Института Археологии и Этнографии Туркменской ССР, Ашгабад, 1963, т.7, серия этнографическая, с. 135-151.
 118. Басилов В. Ниязклычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров. **Домусульманские верования и обряды в Средней Азии**. М., Наука, 1975, с. 123-138.
 119. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, Илим, 1972, 170 с.
 120. Бекмуратова А.Т. Терминология родства у каракалпаков. **Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана**. М., Наука, 1978, с. 27-74.
 121. Беленицкий А.М. О домусульманских культах Средней Азии. **Краткие сообщения Института истории и материальной культуры им. Н.Я.Марра, АН СССР**, вып XXVIII, 1949, с.83-85.
 122. Белов А. Никоненко С. Наука против суеверий. М., Воениздат, 1963, 123 с.
 123. Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX начале XX в. **Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы**. Л., Наука, 1978, с. 48-71.
 124. Бернштам Т.А. Обряд "расставания с красотой" (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) Сб. МАЭ, Л., Наука, 1982, №38, с.43-67.
 125. Бессонова С.С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений. **Обряд и верования деревенного населения Украины**. Киев, Наукова думка, 1990, с.17-40.
 126. Бируни А.Р. Избранные произведения. В 7-и томах, т 1, Ташкент, Изд-во АН Узб. ССР, 1957, 485 с.
 127. Болонев Ф.Ф. Приемы продуцирующей магии в свадебных и календарных обрядах русского населения Восточной Сибири (вторая половина XIX - начало XX в). **Общественный быт и культура русского населения Сибири**. Новосибирск, Наука, 1983, с. 31-44
 128. Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах - украшениях населения долины Зеравшана. **Домусульманские верования и обряды в Средней Азии**. М., Наука, 1975, с.261-281.
 129. Борозна Н.Г. Некоторые черты традиционной свадебной обрядности узбеков-дурменюв южных районов Таджикистана и Узбекистана. Журн. «Советская этнография», 1969, №2, с.80-86.
 130. Бутанаев В.Я. К истории семьи и семейного права хакасов (XIX-нач. XX в). **Традиционные верования и быт народов Сибири XIX начала XX в.** М., Наука, 1987, с. 155-165.
 131. Вайнштейн С.И. Тувинцы - толжинцы. Историко - этнографические очерки, М., Изд-во Вост. Литературы, 1961, 218 с.
 132. Валиханов Ч. Собрание сочинений . В 5-ти томах. т.1. Алма-Ата, Каз. Сов. Энциклоп., 1984, 431 с.
 133. Везиров М.Г. Несколькo сведений о татарских поверьях. **СМОМПК**, IX вып, 2-ое отд, Тифлис, 1890, с.103-112.
 134. Веселовский А.Н. Историческая поэтика Л., ГИХЛ, 1940, 646 с.
 135. Виноградов Н. Заговоры, обереги и спасительные молитвы. Спб, 1903, с.94
 136. Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно - восточнославянские параллели). **Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст**, М., Наука, 1981, с. 13-43.
 137. Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. Журн. «Советская этнография», 1933, №5-6, с.76-88.
 138. Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекменцы XIXнач XX в. М., Наука, 1990, 212 с.
 139. Гаджиева С.Ш. Кумыки. Историко - этнографические исследования. М., Изд. Акад. Наук ССР, 1961, 387 с.
 140. Гаджиева С.Ш. Общественное и семейное положения женщины — кумычки по данным фольклора дооктябрьского периода. Журн. «Советская этнография», 1953, № 1, с. 153-158.
 141. Гаджиева С.Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев М., Наука, 1979, 176 с.
 142. Галунов Р.А. Средняя персидская свадьба Сб. МАЭ, 1930, № 9, с.187-197.
 143. Гафферберг Э.Г. Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хезаре. Журн. «Советская этнография», 1936, №1, с.82-101.
 144. Гафферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей. **Домусульманские верования и обряды Средней Азии**. М., Наука, 1975, с. 224-248.
 145. Гвоздикова Л.С. Шаповалова Г.Г. "Девья красота" (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей). **Обряды и обрядовый фольклор**. М., Наука, 1982, с.264-277.
 146. Голуб И. Б.Звук и слово в поэзии Русская речь, 1974, №2, с.50-57.
 147. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. М., Восточная литература т.П.- 1961, 558 с. Т. IV -1968, 611 с.
 148. Грачева Г.Н. Следы ранних представлений о природных связях у иганасан. **Фольклор и этнография**, М., Наука, 1990, с. 98-113.
 149. Гринкова Н.П. Возрастные пережитки связанные с разделением по полу и возрасту. Журн. «Советская этнография», 1936, №2, с.21-55.
 150. Гулиев Н.А. Традиции и импровизации в свадебной обрядности азербайджанцев. **Азербайджанский этнографический сборник**. Баку, Эльм, вып 5, 1985, с. 131-142.
 151. Гулиев Ш. А. Некоторые вопросы рисоводства (чалтыководства) в Азербайджане. **Азербайджанский этнографический сборник**. Баку, Изд-во АН. Азерб. ССР, вып 2, 1965, с.132-159.
 152. Гурвич И.С. Культура северных якутов-олсеновдов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М., Наука, 1977, 244 с.
 153. Гура А.В. География группы восточнославянских названий свадебного дерева. **Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос)** Л., Наука, 1983, с.198-203.

154. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Спб, М., Изд-во М. О. Вольф 1903-1909, т. I, 1903, 1744 столб.
155. Данскер О.Л. Народная песня таджиков Дарваза. **Известия АН. Тадж. ССР**, отдел общественных наук, 1956, вып 10-11, с.137-153.
156. Даревский Ч. Обыкновенные драконы. Журн. «Вокруг света», 1963, №10.
157. Демиденко Е.Л. Значение и функции общефольклорного образа камня. **Русский фольклор. т.24: Этнографические истоки фольклорных явлений.** Л., Наука, 1987, с.85-99.
158. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, Чувашгосиздат, 1959, 408 с.
159. Державин Н. Свадьба у гурийцев - мусульман в окрестностях Батума **СМОМПК**, XXX вып, 3-е отд, Тифлис, 1902, с.161-176.
160. Джаббаров И.М. Некоторые этнографические материалы в узбекской версии эпоса "Алпамыш". Журн. «Советская этнография», 1971, №2, с.128-134.
161. Джанашвили М.Г. Драгоценные камни, их названия и свойства. **СМОМПК**, XXIV вып, 1-ое отд, Тифлис, 1898, с.1-72.
162. Джафарзаде И.М. Древнейший период истории Азербайджана. **Очерки по древней истории Азербайджана**, Баку, Изд-во АН. Азерб. ССР, 1956, с.7-57.
163. Джикиев А. Свадебные обряды у туркмен - салыров в конце XIX-XX в. Труды Института Истории, Археологии и Этнографии АН Туркменской ССР, т VII, серия этнографическая, Ашхабад, 1963.
164. Дзужневская Г.В. Еще раз о "Кудургинском валуне" (к вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) **Тюркологический сборник**, 1974, М., 1978, с. 230-238.
165. Дмитриева С.И. Слово и обряд в мезенских заговорах. **Обряд и обрядовый фольклор**, М., Наука, 1982, с.36-47.
166. Древнетюркский словарь. Л., Наука, 1969, 676 с.
167. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Спб, 1871, т 1, кн 2, 421 с.
168. Дыренкова Н.Л. Культ огня у алтайцев и телеут. **Сб. МАЭ**, 1918, т.V, с.63-79.
169. Дыренкова Н.Л. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен. **Сб. МАЭ**, т IX, Л., 1930, с.267-293.
170. Дыренкова Н.Л. Пережитки материнского рода у алтайцев и телеут. Журн. «Советская этнография», 1937, №4, с.18-45.
171. Дыренкова Н.Г. Умай в культуре турецких племен. **Культура и письменность Востока**. Кн III, Баку, 1928, с.134-139.
172. Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., Наука, 1975, 164 с.
173. Еремина В.И. Историко-этнографические истоки "общих мест" похоронных причитаний. **Русский фольклор. т. 21, Поэтика русского фольклора.** Л., Наука, 1981, с.7—76.
174. Еремина В.И. К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности (невеста "в черном"). **Русский фольклор. т.24: Этнографические истоки фольклорных явлений.** Л., Наука, 1987, с.21-33.
175. Жирмунский В.М. Ритмико-синтаксический паралелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха. Журн. «Вопросы языкознания», 1964, № 4, с.3-24.
176. Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. (По материалам городов средней полосы РСФСР) М., Наука, 1980, 150 с.
177. Задыхина К.Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии. **Труды ИЭ**, новая серия, т.14, 1951, с.157-180.
178. Захаров А. Домашний быт женщины у закавказских татар. **СМОМПК**, XX вып, 1-ое отд., Тифлис, 1894, с.91-97.
179. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., Наука, 1991, 507 с.
180. Зеленин Д.К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма. М., Изд-во АН. СССР, 1934, с.75.
181. Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов. Журн. «Советская этнография», 1934, №5, с.3-16.
182. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии Сибирских народов. М-Л., Изд-во АН СССР, 1936, 434 с.
183. Зеленин Д.К. Обряд совершеннолетия девиц у русских. «Живая старина», 1911, №2.
184. Зеленин Д.К. Развитие представлений о злых духах в примитивном обществе. Журн. «Антирелигиозник», 1933, №4, с.13-15.
185. Зеленин Д.К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. **Сб МАЭ** 1929, № 8.
186. Зеленин Д.К. Тотемы дерева в сказаниях и обрядах Европейский народов. М-Л., Изд-во АН СССР, 1937, 77 с.
187. Зеленин Д.К. Русские народные обряды со старой обувью. Журн. «Живая старина», 1913, вып 1-2.
188. Златковская Т.Д. Элементы фракийской культуры в традиционном изобразительном искусстве и фольклоре молдован. Журн. «Советская этнография», 1974, № 6.
189. Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., Изд-во Института нар. Севера ЦИК СССР, 1934, 52 с.
190. Зороастрийская мифология. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. Спб, Итд. "Летний сад", 1998, 560 с.
191. Иванов С. Скульптура алтайцев, хакасов и татар. Л., Наука, 1979, с.194.
192. Иванова Т.Г. - А.Н.Афанасьев. Древо жизни. Избранные статьи. **Русский фольклор. т. 24: Этнографические истоки фольклорных явлений.** Л., Наука, 1987, с. 161-166.
193. Исмаилов Х. О народных трудовых традициях узбеков. Журн. «Советская этнография», 1990, №6, с.116-122.
194. Исмизаде О.Ш. Лекарственные растения народной медицины в древних археологических находках. **Доклады АН Азерб. ССР**, том XV, №7, 1959, с.627-629.
195. Кавтаскин Л.С. Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоронах умершей девушки. **Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.** Л., Наука, 1974.
196. Кагаров Е.Г. Свадебные обычаи сирийцев (айсор), журн. «Советская этнография», 1933, №1, с.159-169.
197. Кагаров Е.Г. Словесные элементы обряда. Из истории русской советской фольклористики. Л., Наука, 1981, с. 66-76.
198. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. **Сб. МАЭ**, 1929, № 8, с. 152-193.
199. Калашев А. Иакимов А. Татарские тексты. **СМОМПК**, XVIII вып, 2-ое отд, Тифлис, 1894, с.37-74.

200. Калашев Н. Местечко Сальяны, Джевадского уезда, Бакинской губернии. СМОМПК, V вып, 1-ое отд, Тифлис, 1886, с.66-171.
201. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., Наука, 1977, 357 с.
202. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., Наука, 1973, 351 с.
203. Каракашлы К.Т. Женская одежда населения Малого Кавказа. XIX нач. XX в. *Азербайджанский Этнографический сборник*. I выпуск, Баку., Изд-во АН Азерб ССР, 1964, с. 39-80.
204. Каракашлы К.Т. О пережитках института взаимопомощи. *Известия АН Азерб. ССР*, серия общественных наук, 1958, №2, с.41-53.
205. Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с рождением ребенка. Сб. МАЭ, т.VI, 1927, с.19-37.
206. Каташ С.С. Алкыш сос (благопожелание) древний жанр Алтайского фольклора. *Улагашевские чтения*. Горно-Алтайск, 1979, вып 1, с. 63-77.
207. Кисляков Н.А. Некоторые брачные церемонии у народов Средней Азии и проблема материнского рода. М., Наука, 1964, 9 с.
208. Кисляков Н.А. Некоторые Иранские поверья и праздники в описаниях западно-европейских путешественников XVII в. *Мифология и верования народов восточной и южной Азии* (сб. статей) М., Наука, 1973, с. 179-195.
209. Кисляков Н.А. Пережитки матриархата в брачных обрядах народов Средней Азии. *Краткие сообщения Института этнографии АН СССР* 1968, №28, с.21-27.
210. Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. По материалам конца XIX-начала XX в. *Труды ИЭ им. Миклухо-Маклая*, новая серия, 1959, т.44, 296 с.
211. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. *Тюркологический сборник*, М., 1977, 1981, с. 117-138.
212. Коннка И. Табу слов и закон иносказаний в карельских плачах. *Проблемы фольклора*. М., Наука, 1975, с.170-178.
213. Косвен М.О. Переход от матриархата к патриархату. *Труды ИЭ*, новая серия, 1951, т.14, с.67-95.
214. Кравцов Н.И. Лазутин С.Ю. Русское устное народное творчество. М., Высшая школа, 1983, 448 с.
215. Краснодарская Н.Г. Традиционное мировоззрения сингалов (обряды и верования), М., Наука, 1982, 213 с.
216. Краснодарская Н.Г. Тойил о Полгасовите. Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., Наука, 1986, с.180-196.
217. Круглов Ю.Г. Символика в свадебной поэзии. *Художественные средства русского народно-поэтического творчества: Символ, метафора, параллелизм*. М., Изд-во Моск. Университета, 1981, с.5-18.
218. Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX нач. XX в. Кишинев, Штинца, 1980, 138 с.
219. Курогло С. Филимонова М. Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев, Карте молдованяске, 1976, 76 с.
220. Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев. *Обряд и обрядовый фольклор*. М., Наука, 1982,
221. Лавонен Н.А. О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора). *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. М., Наука, 1977, с.73-81.
222. Лаврентьева Л. Символические функции еды в обрядах. *Фольклор и этнография*. М., Наука, 1990, с.37-47.
223. Латышские народные сказки. Бытовые сказки. Рига, Зинатне, 1968, 423 с.
224. Леви Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., Педагогика пресс, 1994, 608 с.
225. Линин А.Н. К вопросам формального изучения поэзии турецких народов. *Известия Восточного факультета АГУ*. Востоковедение, т.1, 1926, с. 139-201.
226. Листова Н.М. Пища в обрядах и обычаях. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы*. Исторические корни и развитие обычаев. М., Наука, 1983, с. 161-184.
227. Литвин Э.С. Песенные жанры русского детского фольклора. *Журн. «Советская этнография»*, 1972, №1, с.58-68.
228. Литвинский Б.А. Погребальный обряд древних ферганцев в свете этнографии. *Известия АН Тадж. ССР*, отдел общественных наук, №3 (53), 1968, с.42-51.
229. Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. М., Наука, 1975, с. 298-333.
230. Лобачева Н.П. Свадебный обряд Хорезмских узбеков. *Краткие сообщения И Э им. М.Маклая АН СССР*, вып XXXIV, 1960, с.39-48
231. Лукьянова Т. Праздники зимнего календарного цикла на современной Брянщине. *Современность и фольклор*. (статьи и материалы). Москва, Музыка, 1977, с.255-271.
232. Львова Э.Л. Октябрьская И.В. Сагалаев А.М. Устикова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. *Пространство и время. Вещный мир*. Новосибирск, Наука, 1988, 224 с.
233. Мадаева З.А. Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX нач XX в.в. *журн. «Советская этнография»*, 1983, №4, с.87-94.
234. Матфеев Ф. Простонародная свадьба в Кахетии, СМОМПК XXX вып, 3-е отд, Тифлис, 1902, с.149-160.
235. Малов М.Е. Рассказы, песни, пословицы и загадки желтых уйгуров. *Живая старина*, 1915, вып 3-4,
236. Малов М.Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров. *Живая старина*, 1912.
237. Мартынова А.Н. Опыт классификации русских колыбельных песен. *Журн. «Советская этнография»*, 1974, №4, с.101-115.
238. Миловский А. Без пого свадьбы не бывает. «Вокруг света», 1981, № 11, с.60-61.
239. Мифологический словарь. М., Советская энциклопедия, 1990, 672 с.
240. Мифы Древней Греции. Л., Лениздат, 1990, 365 с.
241. Муратхан П. Обычаи связанные с рождением и воспитанием ребенка у сирийцев СССР. *Журн. «Советская этнография»*, 1937, № 4.
242. Муродов О. Некоторые фольклорные жанры, связанные с древними верованиями таджиков. *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. Л., Наука, 1977, с.82-91
243. Мухитдинов Х.Ю. Статуетки женского божества с зеркалом из Саксонохура. *Журн. «Советская этнография»*, 1973, №5, с.92-104.
244. Надришина Ф.А. Афористические жанры башкирского фольклора (пословицы, загадки), *Фольклористика в Советской Башкирии*, Уфа, АН СССР Башкирский филиал, 1974, 112-132.

245. Народы Кавказа. М., изд-во АН СССР, т. I-1960, 612с, т. II-1962, 684 с.
246. Народы Средней Азии и Казахстана. В 2-х томах, М., Изд-во АН СССР, т 1, 1962, 768 с; т 2, 1963, 779 с.
247. Невская Л.Г. Мать в погребальном фольклоре, **Балто-славянские исследования**, 1982, М., Наука, 1983, с. 197-205.
248. Невская Л.Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном фольклоре. **Балто-славянские исследования**, 1981. М., Наука, 1982, с.106-121.
249. Невская Л.Г. Терминология родства в фольклорном тексте: сын, брат. **Балто-славянские исследования**, 1983, М., Наука, 1984, с. 138-147.
250. Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) **Тюркологический сборник**, 1977, М., 1981, с.183 -202.
251. Новик Е.С. Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., Наука, 1982, 304 с.
252. Новицкая М.Ю. Взаимодействие традиционного фольклора взрослых и детей. **Русский фольклор. т.26: Проблемы текстологии фольклора**. Л., Наука. 1991, 115-122.
253. Овчаров Н. Существовала ли богиня Умай в религии праболгар? Вторая международная конференция. Праболгары в восточной и центральной Европе в VI-X вв. Шумен, 1986, «Советская археология», 1988, №2, с.302-304.
254. Осорина М.В. Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований (к проблеме этнографии детства). Журн. «Советская этнография», 1983, №3, с.32-45.
255. Петров В.П. Заговоры. **Из истории русский советской фольклористики**. Л., Наука, 1981, с. 77-142.
256. Пещерова Е.М. Праздник тюльпана (лола) в селении Исфара Кокандского уезда. **В.В. Бартольд Туркестанские друзья**. Ташкент, 1927, с. 374-385.
257. Попов А.А. Материалы по религии якутов. Сб. МАЭ, 1949, № 11.
258. Попов А.А. Получение шаманского дара у вилойских якутов. Сб. МАЭ, новая серия, 1947, №2, с.282-293.
259. Попов А.А. Семейная жизнь у долган. Журн. «Советская этнография», 1946, №4, с.5-75.
260. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М.Наука, 1969, 402 с.
261. Потапов Л.П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных. **Тюркологический сборник**, 1972, М., Наука, 1973, с.265-286.
262. Потенция А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1930.
263. Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. Сб. МАЭ, 1949, №11, С.335-376.
264. Рабинович М.Г. Свадьба в русском городе в XVIв. **Русский народный свадебный обряд**. Л., Наука, 1978, с.7-32.
265. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Спб, 1893, том III, часть 2, Спб., 1905, 1260 столб.
266. Рахимов М.Р. Следы древних верований в сельскохозяйственных обычаях и обрядах таджиков. **Известия АН Тадж. ССР, отдел общественных наук**, 1956, вып 10-11, с. 73-85.
267. Розенфельд А.З. "Говораи-ноз" древний погребальный обряд на Вандже (Тадж. ССР) и траурные рубои. **Фольклор и этнография. Обряд и обрядовый фольклор**. Л., Наука, 1974.
268. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М-Л, Изд-во АН СССР, 1955, 394 с.
269. Русско-украинский словарь, В 3-х томах, т.1, Киев, Наукова думка, 1968, 700с.
270. Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. Журн. «Советская археология», 1965, №1, с.24-48.
271. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., Наука, 1981, 606 с.
272. Сабурова Л.М. Д.К.Зеленин - этнограф. **Проблемы славянской этнографии**. М., Наука, 1979.
273. Самойлович А. Туркменские заговоры. Живая старина, 1912, вып 1, с.117-124.
274. Седакова О. Память слова. «Знание-сила», 1975, №10, с.27-28.
275. Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., Наука, 1980, 240 с.
276. Серебрякова М.Н. О некоторых представлениях, связанных с семейно - обрядовой практикой сельских тюрков. **Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии**. М., Наука, 1990, с.165-177.
277. Серебрякова М.Н. Функциональная роль магии в обрядах деторождения у современных тюрков. **Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии**. М., Наука, 1986, с.197-215.
278. Сирахулидзе К.А. Грузинская народная похоронная поэзия. **Краткие сообщения института этнографии**, 1958, №28, с.52-57.
279. Скобелев С.Г. Понятие "кут" и его принадлежности у тюрков Сибири и Средней Азии. «Этнографическое обозрение», 1997, №6, с.84-91.
280. Смирнов К.Н. Материалы по истории и этнографии Нахичеванского края Баку, Озан, 1999, 156 с.
281. Смирнова Я. С. О некоторых религиозных пережитках причерноморских адыгейцев. Журн. «Советская этнография», 1963, №6, с.39-45.
282. Смирнова Я.С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX-XX вв). **Кавказский этнографический сборник**, вып 1, 1955, с.113-182.
283. Смирнова Я.С. Трудовые роли и статусы женщины в традиционных обществах народов Кавказа. **Этнографическое обозрение**, 1997, №4, с.48-60.
284. Снесарев Г.П. Маздеитская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. **Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов**. М., Изд-во восточной литературы, 1963, с. 134-140.
285. Снесарев Г.М. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. **Полевые исследования Хорезмской археологическо - этнографической экспедиции в 1957 г.**, М., Изд-во. АН СССР, с.134-144.
286. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., Наука, 1969. 336 с.
287. Соколова В.К. Весенне - летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX нач XX в. М., Наука, 1979, 287 с.
288. Соколова В.К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах. **Обряд и обрядовый фольклор**. М., Наука, 1982, с.11-25.
289. Соколова В.К. Культ животных в религиях. М., Наука, 1972, 214 с.
290. Соколова В.К. Об историко этнографическом-значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре). **Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами**. М., Наука, 1977, с.188-195.
291. Соколова В.К. Фольклор как историко-этнографический источник. Журн. «Со-

- ветская этнография», 1960, №4, с.11-16.
292. Сорок девушек. Каракалпакский эпос М.-Л., Детгиз, 1952, 270 с.
293. Сперанский М.И. Лекции по русской народной словесности. М., Б., ч.2, 389с.
294. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. **Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.** М., Наука, 1975, с.5-93.
295. Тенишев Э.Р. Саларские тексты (записи на саларском языке и переводы) М., Наука, 1964, 141 с.
296. Тенишев Э.Р. Строй сарыг-уйгурского языка. М., 1976, 307 с.
297. Тимофеев Л.И. Основы теории литературы, М., Просвещение, 1971, 462 с.
298. Токарев С.А. О культурной общности восточнославянских народов (общность фольклорных истоков восточных славян). Журн. «Советская этнография», 1954, №2, с.21-31.
299. Токарев С.А. Сущность и происхождение магии. **Труды ИЭ им М. Маклая АН СССР.** Новая серия, т.51, 1959, стр 7-75.
300. Токарев С.А. Элементы календарной обрядности. **Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.** Исторические корни и развития обычаев. М., Наука, 1983, с.55-66.
301. Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье. **Обряды и обрядовый фольклор.** М., Наука, 1982, с.49-83.
302. Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. **Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст.** М., Наука, 1981, с. 44-121.
303. Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывания дождя в Полесье. **Славянский и балканский фольклор: Генезис. Арханка. Традиции.** М., Наука, 1978, с.95-131.
304. Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог. **Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели.** М., Наука, 1984.
305. Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана. **Занятие и быт народов Средней Азии,** Л., Наука, 1971, с.224-256.
306. Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины верхнего Зеравшана. Журн. «Советская этнография», 1935, №6, с.109-135.
307. Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда. **В.В.Бартольд Туркестанские друзья,** Ташкент, 1927, с. 349-361.
308. Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов южного Дагестана. **Азербайджанский этнографический сборник.** вып 2, Баку, Изд. АН Азерб. ССР, 1965, с.97-112.
309. Тудоровская Е.А. Некоторые черты доклассового мировоззрения в русской народной волшебной сказке. **Русский фольклор. т.5: Материалы и исследования.** Л., Наука, 1960, с.102-127.
310. Тульцева Л.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре. Обряды и обрядовый фольклор. М., Наука, 1982, с. 163-179.
311. Фархадова С.Т. Обрядовая музыка Азербайджана. Баку, Эльм, 1991, с.130
312. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. том I, М., Прогресс, 1964, с.562.
313. Филимонова Т.Д. Вода в календарных обрядах. **Календарные обычаи обряды в странах зарубежной Европы.** Исторические корни и развитие обычаев. М., Наука, 1983, с. 130-145.
314. Фирштейн Л.А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма. **Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана.** М., Наука, 1978, с. 189-209.
315. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., Политиздат, 1983, 703 с.
316. Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., Наука, 1978, 605 с.
317. Хамиджанова М. Девичник (чойгаштак) в Сталинабаде. **Известия АН Таджикской ССР, отдел общественных наук,** 1956 г, вып 10-11, с.103-111.
318. Харитонова В. К вопросу о внутриянровой классификации причитаний. **Филология. Исследования по древним и новым языкам. Переводы с древних языков.** М., МГУ, 1981, с.43-53.
319. Хедаят Садек. Нейраиристан (перевод с персидского, предисловия и комментарии Н.А. Кислякова). **Труды Института Этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР,** Новая серия, т.39, 1958, с.259-336.
320. Хомич Д.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.-Л., Наука, 1966, 329 с.
321. Ченская Г.А. Женские праздники в язычестве и православии. **Актуальные проблемы изучения истории, религии и атеизма: сб. трудов.** Л., Гос. музей истории религии и атеизма, 1978, с.98-110.
322. Черепанова О.А. Явление прозопопеи и языковые средства его реализации в заговорах и заклинаниях. **Язык жанров русского фольклора: Межвуз. науч. сб.** Петрозаводск, 1979, с.4-13.
323. Чистов К.В. Причитание у славянских и финно-угорских народов (Некоторые итоги и проблемы). **Обряд и обрядовый фольклор.** М., Наука, 1982, с.104-114.
324. Чистов К.В. Фольклор и этнография. Журн. «Советская этнография». 1968, №5, с.3-12.
325. Чистяков В.А. Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX-XX вв. **Обряды и обрядовый фольклор.** М., Наука, 1982, с. 114-127.
326. Чобанзаде Б. Заметки о языке и словесности кумуков. **Известия Восточного факультета АГУ им. Ленина,** т 1, Баку, 1926, с.95-139.
327. Чурсин И.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
328. Шаповалова Г.Г. Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике. **Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и обрядов,** Л., Наука, 1984, с.179-186.
329. Шаракшинова. Н. О. Бурятское народное поэтическое творчество. Иркутск, Б.и, 1975, 234 с.
330. Шатинова Н. Об одной разновидности заклинаний в алтайском фольклоре (к постановке вопроса). **Улагашевские чтения.** Горно-Алтайск, 1979, вып, 1, с.94-103.
331. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, 572 с.
332. Шербак А.М. Соотношение аллитерации и рифмы в тюркском стихосложении. **Народы Азии и Африки,** 1961, №1, с.142-153.
333. Элиаш Н.М. Русские свадебные песни. Орел, Труд, 1966, 77 с.
334. Эллингер Т. На окраине оксана. «Вокруг света», 1963, №9.
335. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору, М., Наука, 1974, с.402.

Türk dilində

337. Adana və yöresinde düğün gelenekleri. Türk folkloru Araştırmaları (TFA), 1968, № 228.
 338. Afyonkarahisarda doğumla ilgili gelenekler. TFA, 1964, № 175.
 339. Afyonarahisarda evlenme töreleri. TFA, 1970, № 257.
 340. Ardaniç ve çevresinde kırk basması və kırkla ilgili inanışlar. Türk folkloru (TF), 1985, № 72.
 341. Eren Hasan. Türk yazısında alliteration. Türk dili, 1975, № 287, s. 421-425.
 342. Ermenek Başayla kasabasında ölüm ve cenaze törenleri. TFA, 1968, № 226.
 343. Gölpazarında doğumla ilgili gelenekler. TFA, 1964, № 175.
 344. Hidireller ve genc kızların mani eğlenceleri. TFA, 1972, № 274.
 345. İnönü Bucağı Aşağıkurfındık köyünde düğün. TFA, 1968, № 223.
 346. Kara Çarşamba ve ya çile çıkarma. TF, 1985, № 74.
 347. Kars'ın Pırsak köyünde Nevruz. TFA, 1969, № 238.
 348. Kars'ta çile çıkarma. TFA, 1970, № 252.
 349. Kars'ta halkın birlikte çalışma gelenekleri. TFA, 1968, № 223.
 350. Kaşgarlı Mahmud. Divani-Lügatit-türk. (çeviren Besim Atalay), Ankara, 1992.
 351. Konya, Yunak ilçesi düğün adetleri. TFA, 1969, № 234.
 352. Qaqaz Türkləri: (Tarih-dil-folklor və halk edebiyatı) Ankara, Kültür Bakanlığı, 1991, 337 s.
 353. Mühacir Kadıköy'de kız isteme və düğün. TFA, 1969, № 242.
 354. Sivas'ta evlenme törenləri. TFA, 1968, № 225.
 355. Posot'ta doğum adetleri, TFA, 1968, № 232.
 356. Sarkıkaraağac Yenisar düğün türküleri. TFA, 1968, № 231.
 357. Ümiteli köyünde kına gecesi. TFA, 1970, № 252.
 358. Yozqat manilerinde yergi TFA, 1972, № 276.

İnformator — söyləyicilər haqqında

359. Cabbarova Şabacı Əliyusif qızı, İsmayılı rayonu, 1915 təvəllüd, savadsız.
 360. Cavadova Şərqiyyə Qulam qızı, İsmayılı rayonu, 1941 təvəllüd, orta savadlı.
 361. Cəfərzadə Əzizə Məmməd qızı, Bakı şəhəri, 1921 təvəllüd, filologiya elmləri doktoru, professor.
 362. Əzizova Vəsi Xudaverdi qızı, Lənkəran rayonu, Xolmilli kəndi, 1930 təvəllüd, savadsız.
 363. Zülfüqarova Zərəxanım Rəşid qızı, Hacıqabul rayonu, Udulu kəndi, 1929 təvəllüd, savadsız.
 364. Movlamova Sitarə Qulaməli qızı, Bakı şəhəri, 1926 təvəllüd, ali savadlı.
 365. Nəsimova Fatma Vəhbi qızı. Qazax rayonu, 1917 təvəllüd, savadsız.

REDAKTORDAN	3
ÖN SÖZ	5
I FƏSİL. İLKİN JANRLAR VƏ ONLARLA BAĞLI MƏRASİMLƏR.....	7
Sınamalar	7
Ovsunlar.....	23
Əmək nəğmələri.....	35
Alqış və qarğışlar.....	44
Fallar.....	50
II FƏSİL. MƏİŞƏT VƏ TƏQVİM TÖRƏNLƏRİ.....	63
Doğum mərasimi.....	63
Toy mərasimi.....	91
Yas mərasimi.....	126
Xıdır İlyas bayramı.....	147
Novruz bayramı.....	150
Yağış yağdırmaq mərasimləri.....	154
Günəşi çağırmaq ayinləri.....	160
III FƏSİL. ÖRNƏKLƏRİN POETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ.....	163
NƏTİCƏ.....	192
İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT	194

AFAQ XÜRRƏM QIZI RAMAZANOVA

AZƏRBAYCAN MƏRASİM FOLKLORU

Türk və Dünya xalqları folkloru ilə
tarixi-müqayisəli araşdırma

Yığılmağa verilmişdir: 15.02.2002

Çapa imzalanmışdır: 01.03.2002

Şerti çap vərəqi: 13, Tiraj: 500

«El-Alliance» şirkətinin mətbəəsində çap olunmuşdur

