

Bəhlul Abdulla

**AZƏRBAYCAN
MƏRASİM
FOLKLORU**

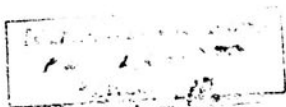
AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
NİZAMİ ADINA ƏDƏBİYYAT İNSTİTUTU

BƏHLUL ABDULLA

4120
A14

236578

AZƏRBAYCAN MƏRASİM FOLKLORU



Qismət

BAKI - 2005

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami adına
Ədəbiyyat İnstitutu Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunub**

Redaktoru:

fəlsəfə elmləri doktoru, professor R.BƏDƏLOV

Rəyçilər:

filologiya elmləri doktoru, prof. F. FƏRHADOV (Bakı),

filologiya elmləri doktoru, prof. N.O. ŞARAKŞİNOVA (İrkutsk),

filologiya elmləri doktoru, prof. əməkdar elm xadimi İ.V. MEQRƏLİDZE (Tiflis),

A-14, Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı, Qismət, 2005, 208 s.

1980-ci illərin başlanğıcında tamamlanmış və 1989-cu ildə doktorluq dissertasiyası olaraq müdafiə olunmuş bu kitabda Azərbaycan folklorunun arxaik janrı və növləri hərtərəfli öyrənilmişdir. Xalq mərasimləri, mərasim ayinləri və onların poetik mətnlərinin bədii-estetik xüsusiyyətləri gerçəkliklə vəhdətdə alınıb araşdırılmışdır. 1990-cı ildə rus dilində çap olunmuş bu araşdırmanı artırıb-azaldmadan, yazıldığı vaxtda neco idisə, eləcə Azərbaycan dilində monoqrafik nəşrini də görüklü bildik. Dissertasiyanın müdafiəsinə opponetlik etmiş alimləri onların ruhlarına ch-tiram olaraq rəyçi saxladıq.

Monoqrafiya folklorşünas, etnoqraf, xalq yaradıcılığı, xalq mərasimləri ilə maraqlananlar və ümumilikdə oxucu auditoriyası üçün nəzərdə tutulmuşdur.

A-14 $\frac{4700000000}{M-085-30-05}$

ÖN SÖZ

K ütləvi xalq yaradıcılığı bilinən şifahi ədəbiyyat ictimai yaşayışın ən incə və dəyərli mətləblərini həssaslıqla qoruyub saxlayan zəngin irsdir. Tarix boyu varlığını qoruyan bu zəngin irs – folklor məxsus olduğu xalqın müdrikliliyini, ruhunu, arzu və istəyini, estetik amalıni yüksək sənət dili ilə ifadə etməklə yanaşı, onun yad gəlmələrə, düşmənlərə nifrətini, mübariz, yenilməz, vətənpərvər ruhunu da bədii-poetik boyalarla özündə yaşadır.

Tarixin ən dərin qatlarına kök atmış bu yazıya qədərki yaradıcılıq, eyni zamanda, cəmiyyətin vacib hadisə və məsələlərini də poetik şəkildə ümumiləşdirib yüzilliklər boyu nəsildən-nəslə ötürərək çağımıza gətirib çıxarmışdır.

Xalq mənəvi sərvətlərinin ən gərəklisi və dəyərliləri sırasında qabaq siralarda duran şifahi söz sənətinin törəyişi insan təfəkkürünün hələ gərəyinçə formalaşmadığı çağlarla bağlıdır. Bu o vaxtlardır ki, təbiət və cəmiyyət hadisələri sarıdan adamların hələ yalnız mühaşidə və ilkin təsəvvürləri vardır. Belə ki, onlar, xüsusilə təbiət hadisələrinin təbii, obyektiv başvermə səbəblərini dərin-dən təsəvvür etmədiklərindən bunlara nə isə fəvqəladə, ilahi varlıqların əməli, işi kimi baxmış və hətta bu şərəfə, sonralar ayin, mərasim şəkli almış tədbirlər keçirməyə başlamışlar. Burada tədbirlərin keçirilməsinə uyğun şəkildə deyilən sözlər, primitiv olsa da, oxunulan nəğmələr, sözsüz, ibtidai təfəkkürün yaratdığı ilkin poetik xalq yaradıcılığı örnəkləri olubdur.

Təmasda olduqları mühitə qarşı insanların ilkin baxışlarının tədrici irəliləyişi getdikcə müəyyən görüşlərin – heyvanat və bitki aləminin qutsal bilinməsi, onlardakı qüvvənin qadriyyətinə inam təməlinin, varlığın ruhların iradəsindən asılı olmasının iddiası animizmin, fəvqə, ilahi qüvvələrin heyvan şəklinə zənni zoomorfizmin, insan surətində düşünülməsi isə antropomorfizmin yaranmasına sə-

bəb olmuşdur. Bütün bu «izm»lərlə bağlı təsəvvürlər bir yandan, sözün geniş mənasında, tanrılar pantiönünün ortaya çıxmasına, onlara tapınmaya yol açmış, o biri yandan söz sənətinin başlanğıcı olan poetik xalq yaradıcılığının yeni-yeni növ və şəkillərinin də yaranmasına xeyli təkan vermişdir. Etiraf etmək lazımdır ki, buradakı «tanrılar pantiönü» ilə bağlı görüşlər bilavasitə əməkçi insanların ilkin təsəvvürlərinin ibtidai təzahür forması olub, din səviyyəsində deyil. Belə görüşlərdəki din sözünü dırnaq arasında yazdığı məsləhət bilən M.Qorki qeyd etmişdir ki: «İbtidai insanların şüurunda Allah təcrid edilmiş düşüncə, fantastik fiqur deyil, bu və ya digər əmək aləti ilə silahlanmış tamamilə gerçək varlıq imiş. Allah müəyyən peşənin ustası, müəllimi və insanların iş yoldaşı olmuşdur» (130, 300-301). Deməli, adamların öz «iş yoldaşları» barədə qoşub düzdükləri də elə əslində şifahi söz sənətinin ən qədim örnəkləridir. İbtidai əmək nəğmələrindən tutmuş eposa qədər məsafəli bir tarixi irəliləyiş yolu keçmiş çoxsaylı folklor janrları üçün bünövrə, başlanğıc da elə əslində bu ilkin örnəklər olmuşdur. Məsələnin məhz deyilən şəkildə olmasını qabaqcıl dünya folklorşünaslığı elmi müddəalarla sübut etmişdir.

Biz Azərbaycan türklərinin tarixən çox əski olan zəngin folklor irsi vardır. İnamla demək olar ki, xalqımızın yazıya qədərki mənəvi mədəniyyətini xüsusi şəkildə qoruyub saxlamış bu irs sabit şəkil alanacan qərinələr boyu təkmilləşmə, formalaşma yolu keçmiş və bu yolda sosial-siyasi həyatımızdakı təbəddülatların ən ümdə cəhətlərini özündə yaşatmışdır. Yaşı bilinməyən Azərbaycan poetik xalq yaradıcılığı örnəklərinin toplanması, nəşri və öyrənilməsi sahəsində görülmüş dəyərli işlərimiz az deyil. Bayatı, atalar sözü və məsəl, tapmaca, lətifə, əfsanə, nağıl, dastan və s. folklor örnəklərinin məcmuə, kitab halında nəşri, bunlara dair aparılmış sanballı araşdırmalar böyük nailiyyət sayıla bilər. Bununla belə, folklorumuzun qədərince toplanılmamış və öyrənilməmiş sahələri də çoxdur. Sınama, ovsun, alqış-qarğış, fal kimi arxaik janr və növlər, bir çox adət-ənənə, mərasim və onlarla bağlı nəğmələr bu sıraya daxildir.

Burada bir yönü xatırlatmağı da vacib sayırıq. Azərbaycan folklorşünaslığında janr vəsiqəsi alan alqış və qarğışlar, xüsusilə sına-

malar ola bilsin ki, başqa xalqların folklorşünaslığında janr tək tanınmasın. Burada elə bir qeyri-adilik yoxdur. Folklorşünaslıqda təsdiq olunmuşdur ki, bir bütün dünya xalqlarında özünü göstərən ənənəvi janrlar (nağıl, atalar sözü və məsəllər, lətifə, tapmaca və s.) var, bir də ayrı-ayrı xalqların yalnız özlərinə məxsus şifahi yaradıcılıq janrları. Rusların bilina və çastuşkalrı, ukraynların дума və kolomykaları, polyakların krakovyakıları, bolqarların mifoloji nəğmələri (153, 32) və s. buna göstərici misaldır.

Adlarını çəkdiyimiz arxaik janr və nəğmələrin mərasimlərlə ümumilikdə öyrənilməsinin də obyektiv səbəbi vardır. Araşdırma göstərir ki, sınaq, alqış və qarğış, ovsun, fal ayin və mərasimlərlə bilavasitə bağlı şəkildə ortaya çıxan, formalaşan poetik xalq yaradıcılığı örnəkləridir. Belə ki, istər ovsun, istərsə də fal, xüsusilə də vəsfi-hal nəğmələri yalnız müəyyən ayin, mərasimlə qovuşduqda konkret məna daşıyır, mahiyyəti üzə çıxır. Yaxud, müəyyən müşahidə, hadisə, hərəkət, baxışın yekun aktı tək söylənilib sabitləşən sınaq, alqış və qarğış da xalq adət-ənənələrindən, məişətdən kənarda düşünmək mümkün deyil. Elə rus folklorşünaslığında da sadalananlar mərasim folkloru sırasına daxil edilmiş (153, 45), hətta sınaqların təqvim mərasim poeziyasının xüsusi janrı olan priqavor-kilərlə eyni olduğu bildirilməlidir (107, 75). Odur ki, deyilən məsələlərin küll halında öyrənilməsində məqsəd yalnız arxaik Azərbaycan folkloru janr və növlərinin sərhədlərini ayırd etmək, etiqad, mərasim və onlarla bağlı şifahi söz sənətinin tipoloji poetik təhlilini vermək, yaranma və məna cizgilərini üzə çıxarmaq deyil. Eyni zamanda bu sözün gedənlərin xalqın taleyində, etnogenezisində, onun təbiət və cəmiyyət hadisələrinə baxış-münasibətində, dünyagörüşündə, mübariz irəliləyiş yolunda hansı ölçüdə rol oynamasını, mövqeyini ayırd etməkdir.

Əsrlərin sınaq və təcrübəsinin nəticəsi kimi ortaya çıxan və formalaşan folklor ümumi şəkildə xalqın, cəmiyyətin istəyini gələcəyə ümidini əks etdirən bədii-poetik yaradıcılıqdır. K.Marks yunan incəsənəti üçün «mənə», «zəmin» adlandırdığı əsatirdən, eləcə də geniş mənada epodan danışarkən qeyd edir ki, «...bunlar hələ də bizə bədii zövq verməkdə davam edir və müəyyən mənada bir forma

və misilsiz bir nümunə olaraq əhəmiyyətini saxlayır» (167, 737). F.Engels isə «Alman xalq kitabı» əsərində folkloru «əxlaqi-mənəvi hissələri aydınlaşdırın», adamlara «öz gücünü dərk etmək, mərdlik və vətənə məhəbbət oyatmaq vəzifəsini daşıyan» (234, 11) vasitə kimi baxmışdır.

Bəli, məhz vətənə məhəbbət və yadlarla mübarizədə səfərbərdici, ruhlandırıcı vasitələrdən sayılan folklor, eyni zamanda, hər zaman insanların ideya-siyasi, əxlaqi-estetik tərbiyəsində də mühüm təsir gücü daşıyır. Elə buna görədir ki, xalqın ədəbi-bədii, ictimai-fəlsəfi düşüncəsinin bir sıra cəhətlərini əks etdirən kütləvi xalq yaradıcılığı irsi mənəvi mədəniyyətin inkişafında mühüm rol oynayan vasitə kimi həmişə yüksək qiymətləndirilmişdir.

Bəlli olduğu üzrə, dünya folklorşünaslığında şifahi söz sənətinin müxtəlif janrlarının, o sarıdan mərasim və onun poeziyasının öyrənilməsinə həsr olunmuş işlər öz aktuallığı ilə həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. Bu mənada arxaik Azərbaycan folkloru janrlarının, mərasim və onlarla ilgili nəğmələrin də geniş aspektdə öyrənilməsi həm mövzunun yeniliyi, orijinallığı, həm də bir sıra vacib mətləblərlə bağlı olması ilə aktualdır. Bunlardan ən əsaslısı budur ki, Azərbaycan folklorşünaslığında tədqiqinə zəruri ehtiyac duyulan arxaik janrlar ilk dəfə bütün cizgiləri ilə öyrənilir. Xalq etiqad və mərasimlərinin yaranma səbəbləri müəyyənləşdirilir, onların hansı təsirlərə məruz qaldıqları, müasir mərhələlərdəki mütərəqqi yönələri açılıb göstərilir. Mərasim ayinlərinin icrası zamanı oxunulan nəğmələrin spesifik xüsusiyyətləri, adamların əmək fəaliyyətindəki müsbət rolunu araşdırılır və bütün bu məsələlər, eyni zamanda, xalqın tarixi təkamülü, həyatı, məişəti, əhval-ruhiyyəsi, mənəvi mədəniyyəti ilə üzvü bağlılıqda tədqiq olunur. Çünki bu deyilən cəhətlər, həmçinin xalqın dili, təfəkkür, düşüncə, dünyagörüşü, bəlli olduğu tək, öz izlərini daha çox folklorlarda yaşadır.

Araşdırmada əsas məqsəd Azərbaycan folklorşünaslığında indiyə kimi öyrənilməmiş bir sahənin, konkret şəkildə deyilsə, Azərbaycan arxaik folklor janrı və növlərinin, eləcə də etiqad, ayin və mərasimlərinin icrası zamanı ifa olunan nəğmələrin – poetik söz sənətinin monoqrafik şəkildə tədqiqidir.

Problemin həllində aşağıdakı vəzifələrin yerinə yetirilməsi əsas sayılmışdır:

Azərbaycan folklorşünaslığında indiyə kimi öyrənilməmiş sınaq, ovsun, alqış-qarğış, falın ümumi və hər birinin fərdi əlamətlərini, janrı, növ sərbədlərini, mənə, bədii-poetik ifadə tərzlərini, şəkli xüsusiyyətlərini nümunələr əsasında tədqiq etmək;

Mərasimlərin yaranmasının obyektiv səbəblərini müəyyənləşdirmək, onların icrası ilə bağlı ifa olunan nəğmələrin – poetik söz sənətinin səciyyəvi cizgilərinin elmi-nəzəri aspektdə təhlili;

Ümumilikdə Azərbaycan folklorunun çoxsaylı janrı və növləri, xalq məişətində bu gün də yaşamaqda olan bir sıra inam, etiqad, ayin, xüsusilə müasir mərasimlər və onların poeziyası – nəğmələri, söz yox ki, birdən-birə, öz-özünə yaranıb formalaşmamışdır. Bunlar, birinci növbədə, məxsus olduğu xalqın çoxəsrlik həyatı, mədəniyyəti, tarixi təcrübəsinin yekunu kimi diqqəti cəlb edir. Monoqrafiyadakı məsələlərin hərtərəfli tədqiq və təhlili ilə müəllif, eyni zamanda, bu sadalananların hansı bazis üzərində formalaşmasını, onların xalqın qədim məşğuliyyətində, həyata baxış və münasibətində, tarixi təkamül yolunda, ictimai fikrinin müəyyənləşdirilməsində oynadığı rolunu göstərməyi də tədqiqatın vəzifələrindən saymışdır.

Monoqrafiya Azərbaycan folklorunun arxaik janrı və növlərinin, etiqad, mərasim, bayram və onlarla bağlı şifahi söz sənətinin köklü şəkildə öyrənilməsi sahəsində ilk iri həcmli əsərdir. Azərbaycan folklorşünaslığında birinci dəfədir ki, bilavasitə ayin və mərasimlərlə bağlı sınaq, ovsun, alqış, qarğış, fal arxaik folklor janrı və növü kimi tədqiq olunur. Müəllif çap olunmuş folklor materialları ilə yanaşı, ekspedisiyalar zamanı topladığı nümunələrdən çıxış etməklə sadalananların spesifik cizgilərini – onların sərbədlərini, janrı, növ, şəkli xüsusiyyətlərini, mənə və poetik ifadə tərzlərini ayırd eləyir.

Azərbaycan mərasimlərinə, xüsusilə daha çox mövsümlə bağlı olanlara dair folklorşünaslığımızda müəyyən işlər görülmüş, məqalə və dərsliklərdə az-çox onlardan danışılmışdır. Bu yola ömür sərf edənlərin əməyi, sözsüz ki, təqdirəlayiqdir. Burada prof. M.H.Təhməsinin «Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri» (BDU kitabxanası, 1945) adlı namizədlik dissertasiya işini ayrıca

qeyd etmək istəyirik. Bu gün də öz yararlı dəyərini qoruyub saxlayan, tədqiqat prosesində dönə-dönə müraciət etdiyimiz həmin əsərdə, əsasən, mövsüm mərasimləri araşdırılmış, mövzuyla bağlı ovsun, falın da ya adı çəkilmiş, ya da onlarla bağlı məsələlərdən qismən danışılmışdır. Həm də müəllif bu əsərdə tədqiq etdiyi məsələlərin «Ata-baba günü», «Günəşi istiqbal», «Kosa-kosa», «Səməni»nin daha çox etimoloji təhlillərinə üstünlük vermişdir. Bizim tədqiqatımızın əsas hissəsini təşkil edən arxaik janrlardan, məişət mərasimlərindən, əsərinin adından da görüldüyü kimi, ustadımız, müəllimimiz M.H.Təhmasib qətiyyən danışmamışdır. Mövsüm mərasimlərinə gəldikdə isə biz o məsələləri tədqiqata cəlb etmişik ki, onlar nəinki M.H.Təhmasibin adı çəkilən əsərində, ümumiyyətlə Azərbaycan folklorşünaslığında indiyə kimi ya heç, ya da bu əhatəlikdə tədqiq olunmamışdır. Amma istər ailə-məişət, istərsə də mövsüm mərasimləri və onların icrasında istifadə olunan poetik söz sənəti kamil şəkildə, əsasən, bu əsərdə öyrənilir. Bir sıra unudulmuş, yaxud ilkin səciyyəsinə dəyişmiş mərasimlər əldə olunmuş folklor örnəkləri əsasında bərpə olunur, onların əsl mahiyyəti açılıb göstərilir.

Təhlil prosesində tədqiqata cəlb edilmiş məsələlərin hər hansı konkret tarixi prosesdə, nə səbəbə, necə yaranması, həm də müasir dövrümüzün ideya-estetik tələblərinə, adamlarımızın mədəni, mənəvi-əxlaqi baxışlarına nə səviyyədə cavab vermələri araşdırmanın tərkib hissəsini təşkil etməkdədir.

Burada bir məsələni də xüsusi olaraq qeyd etmək istəyirik. Bəli olduğu üzrə, hər xalqın poetik yaradıcılıq irsi ilk növdəbə elə onun öz həyatı, tarixi, milli adət-ənənəsi, ictimai-siyasi görüşlərinin məcmusu kimi baxışı çəkir. Bununla belə, folklor əlaqə baxımından da təcrid olunmuş yaradıcılıq prosesi deyil. Odur ki, ağızdan-ağıza keçərək, nəsil-dən-nəslə yayılan bir folklor nümunəsinin həm mövzu, şəkil, həm də məzmun baxımından ayrı-ayrı xalqların folklor irsində eyni ilə özünü göstərməsi həmişə marağa səbəb olmuşdur. Bu məsələdə ərazi qonşuluğunu, mədəni əlaqə yaxınlığını nə tam inkar, nə də tam təsdiq etmək mümkündür. Çünki bəzən bu deyilənlərin şamil edilməsi mümkün olmayan xalqların folklorunda da uy-

ğun, oxşar nümunələr müşahidə edilir. Məsələn, bir-birindən həm məkan, həm də zaman etibarilə çox uzaq olan qədim şumer atalar sözü fondu ilə Amerikada yaşayan xalqların atalar sözü arasında nə qədər aydın yaxınlıqlar olduğu barədə məşhur şumer mədəniyyəti mütəxəssisi S.N.Kramer yazmışdır: «Şumer atalar sözü və məsələləri ən azı üç min beş yüz il bundan əvvəl yazıya alınmışdır ki, bunların da əksəriyyəti yəqin daha qədimlərdə yaranmış, şifahi şəkildə nəsil-dən-nəslə keçərək yaşamışdır. Bunlar bizdən hər cəhətdən fərqli bir xalq tərəfindən yaradılmışdır. Bu xalqın öz dili, öz coğrafi mühiti, öz adət və ənənəsi, öz siyasi və iqtisadi prinsipləri olmuşdur. Lakin bütün bunlarla birlikdə qədim Şumer atalar sözü heyrətamiz dərəcədə biziimkinə yaxındır. Biz onlarda da öz arzu və ümidlərimizi, öz zəiflik və çətinliklərimizin, öz görüşlərimizin inikasını çox aydın bir şəkildə görməkdəyik» (155, 142).

Deməli, ayrı-ayrı xalqların folklor nümunələri arasındakı əlaqə, eynilik əslində ictimai-tarixi imkanların ümumiliyi, xalqların oxşar həyat yolu keçməsi, uyğun iqtisadi-siyasi görüşlərə malik olması ilə bağlıdır. Odur ki, tədqiqat prosesində «Bütün millətlər bir-birindən öyrənə bilər və öyrənməlidir» (K.Marks) deyəmi də əsas alınaraq tutuşdurma və paralellər aparmaq naminə digər xalqların folklor örnəklərinə də qaynaq olaraq müraciət olunmuşdur.

Nəhayət, əsərdəki problemlərin həllində istifadə olunmuş folklor örnəkləri və bu örnəklərdəki ayrı-ayrı sözlər, ifadələr, fikirlər barədəki qənaətlər Azərbaycan xalqının bizə bəlli dövrlərdən çox-çox qabaqki bədii təfəkkürünün oyanışını, yaşayışını, ictimai həyat tərzini, ən ümdəsi peşə və məşğuliyyətini öyrənməyə, mühüm bilgilər əldə etməyə xeyli yardım edir. Bu da öz növbəsində monoqrafiyanın Azərbaycan xalqının qədim dövr mənəvi mədəniyyəti ilə məşğul olan tədqiqatçılar üçün gərəkliyi müəyyənləşdirir.

I HİSSƏ

ETİQAD, AYİN, MƏRASİMLƏRLƏ BAĞLI AZƏRBAYCAN FOLKLORUNUN ARXAİK JANR VƏ NÖVLƏRİ

Şifahi söz sənəti xalqın mənəvi qüdrətini, sosial-siyasi, tarixi hadisələrə baxışını dolğun və bədii biçimdə əks etdirən tükənməz sərvətlər xəzinəsidir. Geniş mənada eposdan, lirikadan, xalq dramından və bu əsas növlərin seçilən şkillərindəki birləşmələrindən, uzlaşmalarından ibarət olan bu poetik xalq yaradıcılığının «öz vaxtında, müxtəsər də olsa, yazıya alınmış nümunəsi ya tamamilə yoxdur, ya da bu günkü baxımdan istifadə üçün demək olar ki, qənaətbəxş deyil. Buna görə də xalq ədəbiyyatının yaranma tarixi mühüm bir problem kimi həmişə folklorşünaslığı düşündürmüşdür. Amma bu heç də o demək deyildir ki, daha çox kollektiv yaradıcılıq xüsusiyyətinə malik olub, ancaq hafizələrdə yaşayan və şifahi yayılma yolu ilə ağızdan-ağıza, nəsil-dən-nəslə əsrlərdən-əsrə keçib gələn folklorun mənşəyi haqqında danışmaq imkan xaricindədir. Uzaq keçmişdə yaşamış olan ulu babalarımızın mədəni inkişaf səviyyəsi, məişət tərzii, mənəvi aləmi və dünyagörüşü ilə bağlı bir sıra qədim janrların, süjet, motiv və surətlərin bəzən solub getməkdə olan izləri, əlamətləri, bəzən də doğrudan-doğruya nümunələri şifahi ənənə yolu ilə vaxtımıza qədər yaşayıb gəlmişdir. Bir tərəfdən zəngin xəzinənin özünə, digər tərəfdən antik dövr müəlliflərinin əsərlərindəki az-çox tarixi məlumatlara, etnoqrafik müşahidələrə, nəhayət ən əsaslısı sənətin ibtidai, başlanğıc dövrlərinə dair elmi-nəzəri fikirlərə istinadən şifahi ədəbiyyatımızın bu çaği haqqında danışmaq mümkündür» (8, 5).

Məsələyə bu mövqedən yanaşdıqda şifahi ədəbiyyatımızın ilkin təfəkkür çaği ilə bağlı örnəklərini, xüsusilə, sınaq, ovsun, fal, alqış və qarğış, qədim xalq mərasimləri və onların poeziyasını araşdırmağa daha çox ehtiyac duyulur.

I. SINAMA VƏ ONUN MƏNA, POETİK İFADƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Şifahi ədəbiyyatın əski janrlarından biri sınaqlardır. Xüsusi səciyyəvi yönələri olan sınaqlar, hər şeydən öncə, xalqın düşüncə tərzini, həyata baxış və münasibətini, etik, etnoqrafik görüşlərini, adət-ənənəsini, mərasimlərini sistemli şəkildə izləmək baxımından çox dəyərlidir.

Bəllidir ki, insanlar ilkin təfəkkür çağında çevrəsində olduqları mühitdə əksər mövcud məsələlərin mahiyyətinə dair cavab tapmaqda, nəticə çıxarmaqda gücsüz olmuşlar. Onlar həyatda qarşılaşdıqları çətinlik və maneələrin səbəbini təbiətdə axtarmış, ayrı-ayrı hadisə və nəsnelər arasında, hətta azacıq, cüzi oxşarlığa müəyyən daxili bağlılığın bəliirtisi tək baxmışlar. Bunun üçün də mürəkkəb təbiət aləminə təsir etmək cəhdi, bununla da arzu, istəyə qovuşmaq meyli sınaqların yaranıb yayılmasına, bir janr kimi formalaşmasına səbəb olmuşdur.

Mövzu çevrəsi geniş və əhatəli olan sınaqların zəngin səciyyəvi cizgiləri vardır. Bu örnəklər elmin ayrı-ayrı bucaqlarından araşdırıla bilinər. Burada isə onların yalnız yaranma səbəblərinə toxunulacaq, məna çarqlarından, ifadə tərzlərindən danışılacaqdır.

Labüd sosial irəliləyiş bir vaxt xüsusi məna kəsb edən bəzi söz və ifadələrin zaman keçdikcə öz qabaqki varlığını qoruyub saxlaya bilməməsinə səbəb olmuşdur. Bununla belə, az olsa da, həmin ifadələrdəki məna öz ilkin izlərini, əlamətlərini təəvvürlərdə qoruya bilməmişdir ki, bu da sonralar etiqaada, nəhayət, sınaqaya çevrilmişdir. Misal üçün, bir adam asqıranda, indinin özündə belə, ona «sağlam olasan», «xeyir olsun» deyirlər (qocalar isə, adətən, «şükür allaha» söyləyirlər). Niyə belə deyilmiş və bu vaxt, ani də olsa, görülən işə fasilə verməyə, əgər bir yerə gedilsə ayaq saxlamağa səy edilmişdir? Bu suala cavab üçün kələfin ucunu mifologiyada axtarıb tapmaq gərək gəlir.

Əsatiərə görə qədim zamanlarda insanlar bu fikirdə olublar ki, cin, şeytan, ilbis, yaxud başqa belə-belə şər qüvvələr onların özlərinin içində yaşayır. Adamları bəd, yaramaz əməllərə, dava və müharibələrə də çəkən elə bu şər qüvvələrdir. Odur ki, asqırmaya şər qüvvələrin daxildən bayıra çıxması kimi baxılmış və zənn edilmişdir ki,

səbr gətirən kimsə hər cür xəbis amillərdən xilas olur. Bundan sonra isə o, saf düşüncəyə, xeyirxah əməllərə yiyələnir. Buna görə də ətrafdakılar «sükür» etməklə, «sağlamlıq» arzulanıqla həmin kimsəni yaramaz bələlərdən qurtarmasına görə təbrik etmişlər. Eyni zamanda, bu məqamda onu da unutmamışlar ki, şər qüvvələr həmin adamın daxilindən çıxdıqda, yəni səbr gətiriləndə görülən işə, ani də olsa, fasilə vermək, hərəkətsiz dayanmaq lazım gəlir. Əks halda, onları – şər qüvvələri əzmək, şikəst etmək təhlükəsi yaranır. Bunun müqabilində isə sözü gedənlər həmin kimsəyə daha artıq zərər yetirər. Odur ki, bu vaxt «xeyir olsun» ifadəsi də söylənir.

Xalq yaradıcılığı örnəklərində obrazlaşan bitki və heyvanların hamısına baxış, münasibət eyni cür olmamışdır. Bunların bəzilərinə uğur və xeyir əlaməti kimi baxılmış, bəziləri isə zərər, şər rəmzinə, simvoluna çevrilmişdir. Odur ki, sonuncularla, yəni zərərli sayılanlarla qarşılaşmamağa, onlardan uzaq dolanmağa səy göstərilmişdir. Məsələn, ovçuluq təsərrüfatı ilə məşğul olanların təsəvvüründə belə bir etiqad stabilləşibmiş ki: «Ovçunun qarşısına dovşan çıxarsa, oyu uğursuz olar». Əvvəllər yalnız ovçuluğa aid olan bu etiqad zaman keçdikcə sıgındığı sərhəddin hüdudlarından kənarda da özünə olacaq tapmış, nəhayət, ümumiləşərək sınaq vəsiqəsi ala bilmişdir. Heyvanların bəlkə də ən zərifi və zərərsizi sayılan dovşana qarşı belə mənfi münasibətin yaranmasını nə ilə izah etmək olar?

Əvvəla, ibtidai silah dövrünün insanları üçün iti qaçan dovşanı tutmaq, ovlamaq bir problemə çevrilmiş. Buna görə də ona bəd, uğursuzluq simvolu kimi baxılmışdır. Ola bilsin ki, «Dovşanı qaçan gördüm, ətindən əlim üzdüm» deyimini də o vaxtdan yaranıb dilimizdə aforizmləşə bilmişdir. Dolanacaqlarının əsasını ov təşkil edən adamlar hər vasitə ilə öz silahlarını təkmilləşdirməyə səy etmiş və nəhayət dovşan kimi sürətlə qaçan heyvanları ovlamaq onlar üçün çox asanlaşmışdır. Bununla belə, ümumi irəliləyiş dovşan haqqındakı ilkin etiqadı təsəvvürlərdən silə bilməmiş və odur ki, bu tamamilə başqa, həm də çox qorxulu bir inama çevrilmişdir. Adamlar belə zənn etmişlər ki, onlara zərər toxundurana fəna qüvvələr daha çox dovşan cildində olur. Doğrudan da, «Qızıl qoç» adlı Azərbaycan nağlında düşükləri çıxılmazlıqdan qurtarmaq üçün keçəlin yalvarışlarına ca-

vab olaraq dərviş deyir: «Ey keçəl, sən ki, belə yalvarırsan, onda mən deyim, sən yadında saxla. Səhər sübh tezdən durub, atlara minib gərdərsiniz. Qabağınıza əvvəlcə bir dovşan çıxacaq. Bu dovşan o qədər o üzə-bu üzə tullanıb oynayacaq ki, sizin xoşunuza gələcək. Ürəyinizdən keçəcək ki, onu tutasınız, nəbada ona yaxın gedərsiniz, dovşan başdan ayağacan tilsimlidir, sizi tilsimə salar» (11, IV, 50). Elə buna görə dovşana rast gələndə ovun da uğursuz olacağı, fəlakətin baş verəcəyi zənn edilmişdir. Dəyərlidir ki, dovşana baxış bir sıra özgə xalqlarda da belədir. Məsələn, folklorşünas Aleksandr Hecerti Krab yazır ki, dovşan səhrkar və cadugər qadınlarla bağlıdır. Nəhs heyvanlar sırasında (242, 395). Cadugərlər, bədxah ruhların dovşan cildində olması rus, polyak, çex, serb, alman, fransız, ingilis, ispan və b. xalqların folklorunda da özünə yer tapıb (208, 70). A.Afanasyevin verdiyi xəbərə görə, Rusiyada belə bir inam da olub ki, göldə, yaxud çayda çimən adam heç vaxt dovşanı yadına salmamalıdır. Çünki suyu sevməyən dovşan bundan acıqlanıb fırtına qoparı (111, 643).

«Kəsilmiş saç tapdayanın başı ağrıyar». Belə bir fikrin təşəkkülü, əlbəttə, təsadüfi olmayıb, çox əski görüşlərlə bağlıdır. Həm də dəyərlidir ki, o, region məhdudluğundan uzaqdır. Məhz bu səbəbə görə də məsələyə bir qədər geniş ekskursu vacib sayırıq.

Saçın insanın həyatını, ömrünü təmin edən, hətta öləndən sonra da onu dirildən vasitələrdən olmasına dair miflər çoxdur. Qədim yunanlarda öləninin yaxın kimsələri saçlarından kəşib, yaxud yolub onun üstünə qoyarmışlar. Misal üçün, Axilles Potroklıla vidalaşanda saçından kəşib onun ovcuna qoyur. Ətrafdakılar isə saçlarını yolub meyitin üstünə səpirlər (233, 205). Bu cəhət skif və qədim Qafqaz xalqlarının məişətində də müşahidə olunmuşdur (146, 3; 123, 29-37; 135, 41-43). Azərbaycanda da meyit üstə saç yolmaq adəti var və bunu, əsasən, öləninin qadın qohumları ağı deyə-deyə, şivən qopara-qopara edirlər. Bu xüsusiyyət özünü xalq ədəbiyyatı örnəklərində də saxlamışdır:

*Əzizim tikə-tikə
Doğrudan tikə-tikə,
Anan saçını yolur,
Kəfənin tikə-tikə.*

*Göydən gedən sonalar,
Bir-birinə yan alar.
Nalə çəkər, saç yolar,
Oğlu ölmüş analar və s. (4, 234, 245).*

Eyni cəhət özünü «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında da qorumuşdur. Abidənin ikinci boyunda evi yağmalanan Salur Qazan yuxusunda saçının uzanıb gözünün üstünü örtüyünü görür və bu «qayğıdır» – deyə yozulur (54, 31). «Dəli Domrul» boyunda isə al qanadlı Əzrail alpin – Dəli Domrulun canını almaq istədikdə o, anasının yanına gəlib deyir:

*...Ana, canın mənə verərmisən?
Yoxsa oğul Dəli Domrul deyə ağlarmısan?
Acı dırnaq ağ üzünə çalarmısan?
Qarğü kimi qara saçın yolarımisan, ana? (54, 88).*

Burada sonuncu misrada ifadə olunan fikir öz aydınlığı ilə bizi müfəssəl təfsilatdan azad edir.

Dünyanın bir çox ölkələrində saçla bağlı belə bir etiqad da var ki, guya bütün bədxah qüvvələrin sehr etmək bacarığı saçları ilə bağlıdır və onların saçlarını kəsmək sehr qüvvəsindən məhrum etmək deməkdir (253, 298). O sıradan Azərbaycanda da bu etiqada inanılıb. Al (hal) əsətiri obrazla bağlı əfsanələrdə də deyilən yön aydın şəkildə öz izlərini qoruşmuşdur. İrəlində bu barədə geniş danışacağıq.

Söylədiyimiz xüsusiyyət ancaq fəna qüvvələrə aid deyil. Qaynaqlar xəbər verir ki, qədim Yunanıstanda həddi-buluğa çatmış oğlanlar saçlarını Apollona, qızlar isə kəbin mərasimində Artemidaya qurban verərmişlər (233, 298). Bu adət, öz izlərini əksər dünya xalqlarının, o sıradan azərbaycanlıların məişətində də saxlamaqdadır. Bəlli olduğu üzrə, azərbaycanlı qızlar hətta ərə getmək çağında da örtünməmiş, açıq dolanmışlar. Bunu biz Azərbaycan xalq şairi Səməd Vurğunun «Vaqif» pyesində də çox incə bir şəkildə müşahidə edirik. Pyesdə Vaqif oğlu Əli bəy üçün gətirilən gəlinə deyir:

*A qızım, üzündən götür duvağı,
Qoy açıq görünsün ayın qabağı.
Açıq yaşamışdır bizim nənələr,
Kəfəndir, a balam, sərapərdələr.
Nədir gözlərində bu pərdə, bu rəng,
Can dustaq olanda güllərni ürək?
Yazın lalasıdır al yanaqların,
Yaqut kənarıdır gül dodaqların.
Camalın dünyadır, qucağın cənnət,
Utansın hüsnündən o kor şəriət (30, 22).*

Gəlin gedəcək qızı başqalarından, əsasən, məxsusi kəsilmiş çətri ilə fərqləndirərmişlər. Ta son vaxtlara qədər özünü qoruyan bu cəhət yəqin ki, əslində söylədiyimiz qədim etiqadın başqa bir şəklidir.

Bütün bu söylənilənlər adamlara belə bir inam da aşılayıbmış ki, saçın qırılması, yaxud kəsilməsi guya ömrün azalması deməkdir. Dilimizdəki qarğış mahiyyətli «saçı kəsilmiş», «saçın kəsilsin» deyimləri də bu baxımdan şərhə ehtiyac istəyir (sözsüz ki, burada əxlaqi məqam da vardır). Odur ki, bacardıqca uzun saç saxlamağa cəhd edilmişdir. Hətta bir xəbərə görə şaman (qam) və keşişlərin uzun saç saxlamalarına səbəb də bu etiqada inamın nəticəsidir (233, 299).

Bədxah ruhların qüvvət və qüdrətinin saçlarında olduğunu söylədik. İş burasındadır ki, guya elə adamlara da zərər onların öz saçlarından toxunulur və bunu edən də bədxah ruhlardır. Baş ağrısı da guya saç ruhunun narahatlığı ilə bağlıdır və bu narahatlığa səbəb isə saçın tez-tez yuyulması, daranması, qırılmasıdır. Herodotun verdiyi xəbərə görə, İrən hökmdarı ildə bir kərə anadan olduğu gündə başını yuyarmış. Bəzi yerlərdə, məsələn, Yeni Zellandiyada saç qırmaq üçün xüsusi günlər təyin olunur və bu münasibətlə ayinlər icra edilmiş (233, 299). Azərbaycanda da uşağın ilk saçını onun bir yaş tamam olanda qırılmış və bu, ailə çevrəsində təntənəyə səbəb olmuşdur. Uşaq bir yaşına qədər xəstə olduqda valideynlər onun sağalması üçün ilk saçını ağırlığında pul nəzir vermişlər. Əlbəttə, bu məsələ əslində saç ruhunu razı salmaq və bununla da xəstəliyi qovmaq, uzaqlaşdırmaq təsəvvürü ilə bağlı görüşlərin əlamətlərindən-

dir. Saç qırılarkən onu tapdalamamağa, ətrafa səpilməməyə, hətta ilk saçı qoruyub saxlamağa cəhd edilmişdir. Əks halda saç ruhları acıqlana bilər.

Bütün bu söylənilənlər «Kəsilmiş saç tapdayanın başı ağrılar» – inamının yaranmasına bilavasitə səbəb olmuşdur.

Xalqın etnogenезisini öyrənmək baxımından da sınımalar maraqlıdır. Biz azərbaycanlı türklər «Sağ əlin başıma» ifadəsini çox işlədirik. Bu ifadə, əsasən, uğur qazanmış şəxsə müraciətlə söylənilir və həmin ifadəni deyən kimsə də bununla öz işinin, arzusunun həyata keçməsi, müsbət nəticələnməsi istəyində olur. Sual oluna bilər ki, bəs niyə sol əl yox, sağ əl? Məsələnin mahiyyətini öyrənmək cəhdi bizi çox qədim çağlara aparıb çıxarır və burada baxışı çəkmək əsas mətləb «sol» və «sağ»la bağlıdır.

Dildə indi də işlənən «Sol gözün səyirsə bəd, sağ gözün səyirsə şad xəbər eşidərsən», «Sol əlin içi qaşınsa borclu olarsan, sağ əlin qaşınsa qazanca çatarsan», «Hamilə qadın oturduğu yerdən qalxıb öncə sol ayağını qabağa atarsa qızı, sağ ayağını atarsa oğlu olar», «Bir adamın sol qulağı qızarsa haradasa onun zərərinə, sağ qulağı qızarsa xeyrinə danışılar» kimi ifadə və sınımalar da sözü gedən məsələyə marağı artırır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da İç oğuzlar Bozok, Daş oğuzlar isə Uçok adlanırlar. Əsətirə görə, Bozoklar Oğuzun səmavi qadınından olan Gün xan, Ay xan, Ulduz xanın nəslindən, Uçoklar isə Oğuzun ağacın oyuğunda görüb evləndiyi qadınından olan Göy xan, Dağ xan, Dəniz xanın nəslindəndir.

Səmavi qadınından olan övladlar daha çox hörmətli, nüfuzlu sayılmışdır. Odur ki, Oğuz onları sağ yanında, o birilərini isə sol yanında oturdarmış. Bu hal sonralar da davam etmiş və beləliklə, «Uçoklara nisbətən imtiyazlı olan Bozoklar yalnız orduda deyil, eləcə də hökmdar hüzurundakı rəsmi toplanışlarda, şölən deyilən böyük ziyafətlərdə, yuğ adlanan ümumxalq mətəm ayinlərində də məclisin sağ tərəfində özlərinə məxsus yerdə oturarmışlar (86, 45). Bu əhəmiyyət biz «Kitabi-Dədə Qorqud» bəylərində açıq-aydın görünür. Şücaətli, igid, qəhrəman, nüfuzlu kimsə həmişə hökmdarın, tayfa başçısının sağında oturur. Məsələn üçün, abidənin üçüncü boyunda

oxuyuruq: «...bəzirganlar gəldilər. Baş endirib salam verdilər. Gördülər ki, ol yigit kim, baş kəsibdir, qan tökübdür, Baybura bəyin sağında oturur» (54, 45). Bu fakt dördüncü boyda bir az da açıq şəkildə nəzəri cəlb edir. «Qazanın oğlu Uruz qarşısında yay söykənib durardı. Sağ yanında qardaşı Qaragünə oturmuşdu. Sol yanında Aruz oturmuşdu. Qazan sağına baxdı qas-qas güldü. Soluna baxdı çox sevindi. Qarşısına baxdı oğlancığını, Uruzu gördü, əlini-əlinə çaldı ağladı». Uruz bunun səbəbini soruşduqda Qazan deyir: «Sağım əlimə baxdığım qardaşım Qaragünüyü gördüm. Baş kəsibdir. qan tökübdür, çölədi alıbdı, ad qazanıbdır. Solum ələ baxdığım da yım Aruzu gördüm. Baş kəsib. qan tökübdür, çölədi alıbdı, ad qazanıbdır. Qarşım ələ baxdığım səni gördüm.

On altı yaş yaşladın

Bir gün ola düşəm öləm, sən qalasan

Yay çəkmədin, ox atmadın, baş kəsmədin.

qan tökmədin...» (54, 69-70).

Beləliklə, bütün deyilənlər, haqqında danışdığımız ifadənin mahiyyətini başa düşmək təsəvvürü yaradır.

Bir sınımada deyilir: «Qızdırmalı adamı güllə yarasından ölən qəbrə üstündə çimirdirsən sağalar». Məsələnin məzəsinə vararkən bu etiqadın çox əski görüşlərlə bağlı olmasının şahidi oluruq. Bəllidir ki, güllə yarası almış adam dözülməz ölçüdə təşnə olur. Əlbəttə, bir cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, burada «güllə» ifadəsi müəyyən mənada şərtidir və şübhəsiz sonrakı çağların bəridir. Çünki odlu silahdan qabaq daş, qılınc, xəncər, ümumiyyətlə, soyuq silahlar var imiş və bunlardan da yara almış şəxsin qəlb yanığı ölçülməz olmuşdur.

Sual oluna bilər ki, bu deyilənlərin qeyd etdiyimiz sınaq ilə nə bağlılığı vardır?

Əvvəla, deyək ki, ruhun ölməzliyi barədə söylənilmişlərdən sanballı bir toplanın – məcmuənin əldə edilməsi şübhəsizdir. Ruhun ölməzliyi təsəvvürü isə təkəkkürün varlığa münasibəti məsələsi ilə bağlıdır. Belə ki, «...çox qədimlərdə, insanlar hələ öz bədən-

lərinin quruluşu haqqında heç bir şey bilmədikləri və yuxu görməyin səbəbini anlaya bilmədikləri zamanlarda, onlarda elə bir təsəvvür oyanmışdı ki, öz təfəkkür və duyğuları onların öz bədənlərinin fəaliyyəti olmayıb xüsusi bir şeyin – bu bədəndə yaşayan və öldükdə onu tərk edən ruhun fəaliyyətidir; hələ o zamandan etibarən insanlar bu ruhun xarici aləmə münasibəti üzərində düşünməli olmuşdular. Əgər adam öləndə ruh bədəndən ayrılır və yaşamaqda davam edirsə, bu halda onun üçün xüsusi bir ölüm uydurmağa heç bir əsas yoxdur» (F.Engels). Odur ki, qədimdə insanlar ölən kimsənin yenidən dirilməsi, yaşaması inamında olmuşlar. Buna görə də ölən qəbrinə ərzaq, su və s. nəsnələr qoymuşlar. Hətta axtarış və müşahidələrdən bəlli olur ki, əski çağlarda qəbirlərin baş tərəfində xüsusi açıq yer saxlanılmış ki, buradan da içəri yeməli nəsnələr və su tökülürmüş. Ölülərə yemək verilmək barədəki ən tutarlı bilgiyə «Kitabi-Dədə Qorqud»da tuş gəlirik. Kafirlər Qazan xanı əsir alıb Tumanın qalasında dərin quyuya salırlar. Bir gün Təkurun qadını quyunun üstünə gəlib soruşur: «Qazan bəy, nədir halın. Diriliyin yer altındamı xoşdur, yoxsa yer üstündəmi xoşdur. Həm şimdi nə yeyərsən, nə içərsən, nəyə minərsən? – dedi.

Qazan deyir:

«Ölülərinə aş verdiyin vaxt əllərdən alaram. Həm ölülərinizin yorğasına minər və kahilərin yedərəm» - dedi (54, 141). Qadın tez Təkurun yanına qayıdıb deyir ki, «Qazan ölülərimiz üçün verdiyimiz aş əllərdən çəkib yemiş. Onun öləndən nə ölümüz, nə dirimiz qurturmuş» (54, 142). Sonrakı kəsilmərdə, xüsusilə mövcud dinin təsiri ilə bu tədbirə qarşı da mübarizə aparılmışdır. Amma bütün cəhdlərə baxmayaraq qəbrə su axıtmaq ayini unudturula bilməmiş və bir az seçilən şəkildə bu elə indi də davam etdirilməkdədir. Belə ki, ölü torpağa tapşırıldıqdan sonra, ən nəhayət qəbrin üstündə çökək düzəldib oraya su tökürlər ki, bu da əski etiqadın bəlgəsidir. Lakin bu su yaranıb ölənə susuzluğunu, hərarətini söndürmək üçün azlıq edir. Buna görə də onun ruhu guya öz sahibinin yağısını gətirib sağlam adamın üstünə tökür ki, o da qızdırmalı olur. Belə halda, yaranmış inama görə, guya həmin şəxsi yaranıb ölən qəbrin üstündə çimzidirəndə mərhumun susuzluğu dəf olunur və bunun-

la hərarət də, əlbəttə ruhun yardımı ilə, xəstənin bədənidən çıxır, o sağalır.

Xalqda belə bir inam var: «Qapıdakı ayaqqabıları saysan, ailədə ölən olan», yaxud «Yuxuda ayaqqabı görsən ölüm xəbəri əsiddərsən». Belə ki, eldə ayaqqabı darlıq, qəbir nişanəsi kimi yozulur. Bu inam ayaqqabı ilə bağlı bir sıra ayrı görüşləri də xatırlatmaq münasibliyini yaradır. Azərbaycanlılar heç vaxt bir-birinə «ayaqqabın mübarəkdir», «ayaqqabın təzə qalsın» deməzlər. Bunun əvəzində işarə ilə «Darlığın düşməni başına» söylərlər. Dildəki «Dost başa baxar, düşməni ayağa» deyimi də ayaqqabı ilə bağlı yaranıb. Dəyərlidir ki, bir adamın gözünün nəzarli olduğundan şübhələndəndə də onun ayaqqabısının sağ tayını xəlvətcə götürüb yandırirlar. Və inanırlar ki, bundan sonra guya o, kimsəyə nəzər toxundura bilməz.

Axtarışlar və sorğulardan aydın olur ki, əski təsəvvürlərdə ayaqqabı ölüm simvolu sayılıb. Bir adamın öldüyünü bildirmək üçün vəfat edənə başdaşı üzərinə ayaqqabı, uzunboğaz çəkmə (bu, ölənə uzun yol keçdiyinə, səfərlərdə olduğuna işarədir) təsvirləri vermək adəti də var imiş. Bu cür qəbirlərə hətta indi də Abşeron qəbristanlıqlarında tuş gəlmək olur.

Dilimizdə işlənən «Səni görüm qapından ayaqqabı əskik olmasın» qarğışında da tərəf-müqabilə ölüm arzusu ifadə olunub. Sözsüz ki, ayaqqabıya bu cür baxış qeyd etdiyimiz inamın – sınımanın təşəkkülünə səbəb olubdur.

Zərdüştün «Avesta»sında «Pəridar» adlanan xoruz Hörmüzdün yaratdıqları sırada sayılır və xeyirxah qüvvələrdən olub səhərin açılmasını, yəni işığın Əhrimən güruhu qaranlıq — şər üzərində qələbə çalmasını xəbər verir. Bu gün Azərbaycan dilində işlənən «Xoruz olmasa səhə açılmaz» ifadəsi məhz həmin əqidə, inamın əlaməti və izlərini çağımızadək qoruyub saxlaya bilməmişdir. «Vaxtsız banlayan xoruzun başını kəsməsən evdə ölənlər» sınıması da güman ki, «Avesta» ilə bağlıdır. «Avesta»ya görə cahanda ilk insan və hökmdar olan Kəyumərsin oğlu Huşəngi divlər öldürür. Kəyumərs oğlunun intiqamını almağa gedərkən şahid olur ki, ağ xoruzla ilan vuruşur və xoruz tez-tez banlayır. Kəyumərs ilanı öldürür, xoruzun banlamasını isə uğurun başlanğıcı tək dəyərləndirib onu iqamətgah-

hına gətirir. Xoruz həmişə sübh çağı banlayıb səhərin açılmasını xəbər verir. Bir kərə Kəyumərs xəstələnir. Xəstəlik, ölüm isə «Avesta»da Əhrimən tərəfindən törədilmişdir. Və belə axşamların birində xoruz banlayır. Xoruzun vaxtsız banlaması adamları təəccübləndirir. Çünki axşam həm də şər qüvvələrin törətdiyi əməllərə alqış kimi səslənir. Adamlar gəlib görürlər ki, Kəyumərs ölüb. O vaxtdan etibarən xoruzun axşam banlaması belə bir sınamanın yaranmasına səbəb olur. Əlbəttə, zərdüştiliklə bağlı sınamalar yalnız bu örnəklə qurtarmır. «Səfərə gedənin arxasınca ev süpürsən işi bəd olar», «Günəş batanda evdən başqasına bir şey versən evin bərəkəti qaçar», «Axşam evi süpürməzlər, süpürsələr də zibili evin küncünə yığıb tullamaz, sabaha saxlarlar», «Sınıq qabda xörək yəsən şərə düşərsən», «İt kəlləsi asılmış həyət bədnəzərdən qorunar» və s. bu qəbil sınaamalarda da zərdüştiliklə bağlı əlamətlər açıq-aydın görünməkdədir. Bölli olduğu tək, Günəş xeyir tanrısı Hörmüzdün işığı – gözü sayılır. Axşam, qaranlıq isə Əhrimənin yaratdığı şər, zərərli qüvvələr sırasındadır. Əbəs yerə deyil ki, biz azərbaycanlılar toran qovuşan vaxta «şər vaxtı» da deyirik. Zərdüşť fəlsəfəsinə görə isə kainat nur, yəni işıqla qaranlığın vuruşundan ibarətdir. Hər gün toran qovuşan vaxtı və dan yeri söküləndə bu vuruş, döyüş təkrar olunur. Xalq işığın axşam, toran qovuşan vaxt qaranlıqla vuruşda uduzmasını şər hesab etmişdir (26, 60-61). Etiqada görə, axşamüstü kefsiz olmaq, əli qoynunda durmaq, günəş batanda evi süpürmək və evdən bir nəsnə çıxarmaq şər sayılmışdır. Belə ki, evdən nəsnə verməklə başqasını razı salmış, sevindirmiş olursan. Günəşin arxasınca ev süpürməklə guya, bir növ, onun özü, işığı süpürülür, bir daha gəlməməsi arzusu ifadə edilir. Sözsüz, bu da xeyir yox, şər qüvvələri sevindirmək deməkdir. Belə məqamda indi də dilimizdə işlənən «Axşamın xeyrindən sabahın şəri yaxşıdır» deyilmiş, yox əgər işi görmək vacibdirsə, onda çıxış nöqtəsi tapmağa səy edilmişdir.

«Avesta»da heyvanlara qarşı ikili baxış mövcuddur. Bunlardan Əhrimənin yaratdıqları zərərli sayılıb insanlara bədxahlıq gətirir, Hörmüzdün yaratdıqları isə xeyirxah əməllərlə bağlı şəkildə təsvir olunur. Tədqiqat göstərir ki, «Avesta»ya görə zərdüştilərdə it və ata

bəslənən ehtiram hətta insanlardan belə üstün tutulmuş (163, 124). Çünki it sahibini, onun evini, xüsusilə gecələr yava qüvvələrdən, Əhrimən guruhundan qoruyur. İndinin özündə belə, bəzi həyətlərdə, daha çox bağ-bostan yerlərində it kəlləsinin asıldığı, yaxud payaya keçirildiyinin şahidi oluruq. Ona görə belə edilir ki, bura şər qüvvələr yaratıcısının əməllərindən sayılan pis gözdən, bəd nəzərdən qorunsun. Bu da öz növbəsində zərdüştiliklə bağlı yada saldıığımız sınamaların yaranmasına səbəb olmuşdur.

İtin, eləcə də atın zərdüştilikdən qabaqkı görüşlərlə də bağlılığı güclüdür. Bunu ata münasibətin nəticəsi olaraq yaranmış sınaamalarda da görürük. «Yuxuda at görsən murada çatarsan», «Atın gövsədiyini görə adam həmin anda nə arzu etsə yerinə yetər», «Qapısına at nalı vurduran arzusuna qovuşar», «At nalı tapıb onu saxlayanın işləri uğurlu olar», «At olan yerə şər ruhlar gəlməz», «Quru at kəlləsi saxlanılan bağ-bostanda məhsul bəd nəzərə gəlməz», «Atın göz yaşları uğursuzluq gətirər» və s.

Bu deyilənlərdən aydın görünür ki, şər ruhlarla vuruşda da at vasitə bilinmişdir. Hətta Günəş, Ay tutularkən də adamlar atın köməyinə arxalanmışlar. Azərbaycan folklorunun toplanılıb öyrənilməsinə xüsusi qayğı ilə yanaşan görkəmli Azərbaycan yazıçısı Abdulla Şaiq yazır ki, Ay tutulanda arvadlar kəsilmiş at quyruğunu uzun bir payanın ucuna bağlayıb havada o tərəf-bu tərəfə yellədə-yellədə «kişə kafir, kişə» - deyər haray-həşir salırlar (2, 23). Ata müsibət baxış atalar sözü və məsəllərimizdə də qorunmuşdur: «At yeriməklə, insan bilməklə», «Atın kəmini tutmayan yolda piyada qalar», «At ölər meydan qalar, igid ölər ad-san qalar», «At igrinin yaraşığıdır» və s.

Nağıllarımızda atın insanı xoşbəxtliyə çatdıran olmasına dair işlənən qədər örnək göstərmək olar. Burada yalnız bir misalla kifayətlənirik. «Qırx Qönçə xanım» adlı Azərbaycan nağılının qəhrəmanı yuxuda görür ki, «...bir at dayanıb qapıda, buna deyir ki, gəl mənə gedək, axırın xoşbəxtlikdir. Oğlan yuxudan ayılıb görür ki, bacısı yatıbdır. Bu, eşiyə çıxanda gördü ki, doğrudan da eşikdə at dayanıb... At dilə gəlib dedi:

-Ay oğlan, min belimə, bərabər gedək, səni elə bir yerə apar-

cam ki, orada xoşbəxt olacaqsan» (11, II, 107).

Süjetin sonrakı gedişində bütün məsələlər bilavasitə atın yardımı ilə həll olunur və oğlan səadətə qovuşur.

Şifahi ədəbiyyatımızın gərəyincə öyrənilməmiş janrı sayılan alqış və qarğışlarda da bilavasitə atla bağlı deyilmiş örnəklərə tuş gəlmək mümkündür. Misal üçün, «Kitabi-Dədə Qorqud»da deyilir: «Sərp yürürkən qazılıq ata namərd yigit minə bilməz, minincə minməsə yey», «At yeməyən acı otlar (bitincə), bitməsə yey» (54, 12).

Atın zərdüştilər tərəfindən qutsal sanılması, onun dörd ünsürlə hava, torpaq, su, od ilə bağlılığına dair müəyyən fikirlər söylənmişdir. Hətta «Avesta»da deyilir ki, işıq — Günəş ilahəsinin arabasına səmavi yemlə yemlənen dörd ağ at qoşulmuşdur (192, 81).

Bütün bu dəlillər atın daha qədimlə, mifoloji, əsatri hadisə və şəxslərlə bağlı olmasını söyləməyə də imkan verir. Atın «Koroğlu» eposunda olduğu kimi, su ilə, dərya ilə bağlılığı, hətta sudan törəməsi barədə bir sıra xalqların folklor örnəklərində də xəbərler vardır. Buradan atın Xızır ilə bağlılığı, hətta ona mənsub olması ehtimalı da yaranır.

Bəllidir ki, əsatri, mifik obraz olan Xızır baharla, yaşıllıqla yanaşı, həm də yağışla, su ilə bağlıdır (74, 143). Hətta xalq ədəbiyyatının əski janrlarından olan ovsunlarda da bilavasitə bu məsələ ilə bağlı örnəklər vardır. Misal üçün, il quraqlıq keçəndə yağış yağdırmaq istəyi ilə bir sıra digər tədbirlərlə yanaşı, atı axar su üstə gətirib onun üstünə su səpə-səpə:

*Xızır baba, su gəti,
Yoxsa vermərəm atı –*

deyər ovsun edilirmiş. Əlbəttə, buradakı «su», sözsüz, yağış deməkdir. Çünki axar çay, arx qırağında durub yenidən su istənilmiş olsaydı, onda bu, bir növ, Tantal hadisəsinə bənzəyər. Etiqada görə at Xızırındır və o nə qədər ki, adamların əlindədir, su ilə isladılır Xızır ona minə bilməz. Odur ki, öz atına sahib durmaq üçün Xızır mütləq yağış gətirməlidir. Elə bunun özü Xızırın yağış hamisi olduğunu açıq-aydın göstərir. Rəvayətə görə, dirilik çəməsindən də,

başqalarının cid-cəhdlərinə baxmaraq, yalnız Xızır içə bilməşdir. Qənaətimizcə, bu gün «Xəzər» adlandırılmış dənizin adının da Xızır ilə bağlılığı sarıdan düşünmək olar. Buradakı «Xəzər» ifadəsi olsun ki, «Xızır»ın sonralar dəyişilmiş, təhrifə uğramış şəklidir. Çox güman ki, məsələnin belə axar alması da bu ərazidə yaşamış Xəzər tayfasının da az rolu olmamışdır. Və yaxud da əksinə. Həm də unutmayaq ki, Xəzər dənizinin başqa adları da vardır. Əgər doğrudan da Xızır dəniz, dərya hamisidirsə, onda onun sudan, dəryadan çıxmış ata sahib olması da təbiidir. Maraqlıdır ki, nağıl və dastanlarımızda çətin vəziyyətə düşən, arzularına qovuşmaq ümidini itirməkdə olan qəhrəmanlara Xızır məhz atın, həm də başqa rəngdə yox, ağ rəngli atın üstündə köməyə gəlir. Ağ rəng isə xoşbəxtlik, tanrı simvolu sayılır. Təkcə bunu xatırlatmaq kifayətdir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da Buğacın, «Aşıq Qərīb»də Qərībın dadına Xızır məhz ağ atın üstündə gəlib çatır. Dəyərlidir ki, yağış ilahəsi Tiştiri də yalnız ağ at şəklində olduğu zaman quraqlıq divlərinin başçısı Apoşa üstün gəlir. Hətta irəlində barəsində danışacağımız «Vəsf-hal» mərasimi nəğmələrində də ağ atla bağlı örnəklər çoxdur.

Bəlli olduğu üzrə, bu mərasim — «vəsf-i-hal» yeni il axşamı keçirilir, onun icrasında isə suyun olması vacibdir. Köhnə ilin qurtarıb yeni ilin başladığı ilk gün isə həm də «Xızır günü» adlanır (199, 172).

Güman etmək mümkündür ki, «Atın gövşədiyini görə adam həmin anda nə arzu etsə, yerinə yetər» sinaması da ilin son gecəsində icra olunan ayinlərlə bağlı yaranıb. Bəllidir ki, at gövşəməyən heyvandır. Deyilənə görə o, ildə bir dəfə köhnə ilin qurtarıb təzə ilin başlanacağı gecədə gövşəyir. Kim bunu görsə, niyyət tutduğu arzusuna qovuşar. Bu münasibətlə bir sıra əfsanə və rəvayətlər də yaranmışdır. Onlardan birinin məzmunu belədir: «Yoxsul olan ər-arvad ilin son gecəsi yekə bir daşı qucaqlarına alıb tövləyə gəlir və atın gövşəməsini gözləyirlər. Gecədən xeyli keçmiş at gövşəməyə başlayır. Bunu görə arvad əlini tez arxaya ataraq: «Bu, qızıl olsun!» — deyir. Geri baxanda görür ki, əri dönüb qızıl olub. Demə o, əlini daş əvəzinə ərinə vurubmuş. Amma arvad çoxbilən imiş. O, ərini gətirib sandıqda gizləyir və bu sirri heç kəsə açmır. Uşaqlarına da

deyir ki, atanız uzaq səfərə gedib. Lakin arvad yaman çətinliyə düşür. Təkbaşına uşaqları dolandıra bilmir. Odur ki, ərinin çəçələ barmağını kəsib çörək pulu eləyir. Gün keçir, ay dolanır, yenə ilin son gecəsi gəlib çatır. Arvad qızıla dönmüş ərini sandıqdan çıxarıb tövləyə gətirir və atın gövsəməsini gözləyir. At gövsəyəndə:

-Bu, adam olsun – deyərək əlini ərinə vurur. Bununla da qızıl yenidən adam olur. Ancaq onun çəçələ barmağı olmur.

Ümumiyyətlə, bütün bu söylənilənlər, yəni atın yazla, su və Xızıla əlaqəsi sözü düşmüş sınımaların yaranması üçün, bir növ, zəmin olmuşdur. Bizcə «İl at üstə gələrsə, bolluq olar» sınıması da məhz bu görüşlərlə bağlıdır. Digər Şərç xalqlarında olduğu tək, Azərbaycanda da yeni ilin müəyyən heyvan üstündə gəlməsi zənn edilmişdir. Əslində bu etiqad türk-monqol təqvimləri ilə bağlıdır və həmin təqvimdə aşağıdakı on iki heyvanın adı vardır: siçan, öküz, pələng, dovşan, balıq, ilan, at, qoyun, meymun, toyuq, it, donuz (9, 135).

İnsanların təsəvvürünə görə, il bu heyvanlardan birinin üstündə gəlir. İlin necə keçəcəyi isə həmin heyvanların özünəməxsus cəhətləri ilə müəyyənləşdirilir.

Şübhəsiz, atın su ilə, yağışla bağlılığından xəbərdar olan adamlar belə zənn etmişlər ki, bir halda il at üstündə gəlib, onda hava yağıntılı keçəcək və bu da öz növbəsində məhsul bolluğu yaradacaq.

Bəşəriyyət üçün qorxulu, qarşısı alınmaz hadisə ölüm olmuşdur. İnsanlar bu fəlakətin baş verməsini həmişə müəyyən səbəblərlə bağlamağa səy göstərmişlər. «Söyüd əkənin ya özü ölər, ya da arvadı» sınıması güman ki, bu düşüncə, təsəvvürün nəticəsi kimi yaranmışdır. Bu ifadənin sınıma səciyyəsi almasında dini təbliğin də az rolu olmamışdır. Deyilənə görə, Davud peyğəmbər adamları, daha doğrusu, bütprəestləri dinə dəvət etdikdə onlar peyğəmbərin təklifini rədd edib bir söyüdü altına doluşmuş, ona tapınmışlar. Buna görə də həmin əhvalatla bağlı olaraq, sonralar söyüd ağacı əkmək günah sayılmışdır (13, 232). Başqa bir rəvayətdə söylənilir ki, müsəlmanların dördüncü xəlifəsi (Əli ə.s.) öldükdə guya canlı-cansız, ümumiyyətlə bütün varlıq ona yas saxlamışdır. Onun qəbri üstündə hər növ gül-çiçək, ağac budaqları qoyulmuş (qəbir üstünə indi də gül-çiçək qoyurlar ki, bu, sözsüz, daha qədim görüşlərlə

bağlıdır). Amma bunların hamısı tezliklə soluxmuş, yalnız yasəmən və söyüd öz əvvəlki kökündə qalmışdır.

Bəlli olduğu tək, istər yasəmən, istərsə də söyüd istiyə davamlıdır. Lakin ağaclardakı bu keyfiyyəti bilməyən adamlar belə zənn etmişlər ki, onlar xəlifəyə yas saxlamır, bu ölümdən şad olub sevinirlər. Bunun nəticəsində də yasəmən və söyüdə qarşı mənfi münasibət yaranır. Doğrudur, bu dediklərimiz rəvayət olaraq qalsa da, vaxtı ilə böyük təsir gücündə olmuş «Yasəmənin düşər-düşməzi olar», «Söyüd əkənin ya özü ölər, ya da arvadı» kimi sınımaların yaranmasına yol açmışdır.

Şifahi xalq ədəbiyyatımızda hadisələrin bilavasitə yuxu ilə bağlı irəliləyişi sınılanmış üsuldur. Epik folklorumuzda, hətta yazılı ədəbiyyatımızda yuxu görmək, onu yozdurmaq və bundan nəticə çıxarmaq süjetin gedişində, hadisələrin açılmasında əlverişli dəyər daşıyır. Bəlli olduğu üzrə, folklor ədəbiyyatında yuxu, əsasən, ikili səciyyədə olur. Qəhrəman yuxuda gördüyü, daha doğrusu, ona buta verilmiş sevgilisini kəndbəkənd, şəhərbəşəhər axtarır, uzun əzab-əziyyətdən sonra mətləbə çatır («Qurbani», «Novruz», «Səyyad və Səadət», «Şahzadə Əbülfəz» dastanları və s.). İkinci yön isə baş verəcək hadisə, fəlakət, faciənin öncədən yuxuda görülməsidir («Astiaq», «Tomris» rəvayətləri, «Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu» eposları və s.). Burada bir yönü də nəzərə almaq gərəkdir. Əgər şifahi xalq ədəbiyyatında yuxu mahiyyətcə daha çox romantik ovqatla bağlıdırsa, yazılı ədəbiyyatda isə sosial irəliləyişin istəyi onun real planda olmasını tələb edir. Bundan savayı, şifahi ədəbiyyatda yuxuda nə necə görülmüşsə, real həyatda doğrudan-doğruya belə da olur. Yazılı ədəbiyyatda isə yuxunun yozumu ilə olmuş və olacaq arasında ziddiyyət, əkslik vardır. Eldən topladığımız sınımalar sırasında yuxu ilə bağlı olanlar da çoxdur: «Yuxuda at minsən müradına çatarsan», «Yuxuda balıq görsən il bolluq olar», «Yuxuda od yandırsan xoşbəxtliyə qovuşarsan», «Yuxuda ev süpürsən özünə, yaxın adamlarına bədbəxtlik üz verər», «Yuxuda toy görsən, yas olar», «Yuxuda işıq söndürsən bədbəxtlik olar», «Yuxuda dişin düşərsə, işin bəd gələr», «Yuxuda duz alsan xeyirə çatarsan», «Yuxuda gülən bəd xəbər eşidər», «Yuxuda su görsən işlərin uğurlu

olar», «Pis yuxu görəndə oyanıb yastığını o biri üzünə çevirsən yuxunu sınar», «Yuxunu suya danışsan təsirdən düşər» və s.

Bu sınımaların bəzilərindən arxada söhbət açdığımızı, bir neçəsindən isə zorurətə uyğun olaraq irəlidə istifadə edəcəyimizi nəzərə alıb burada yalnız biri barədə danışmaqla kifayətlənəcəyik. Bir sıra xalqlarda olduğu kimi, bizdə də yuxunu tərsinə yozmaq etiqadı vardır. Yəni «Yuxuda toy görsən, yas olar», yaxud əksinə. Əlbəttə, adamların yuxularını bu tərzdə yozmalarına təsadüfi, keçici hal kimi baxmaq olmaz. Müşahidə və qaynaqlardan bəlli olur ki, bu sınağa doğrudan doğruya real həyat hadisələri əsasında yaranıb əsrdən-əsrə, nəsildən-nəslə yaşaya-yaşaya gəlmişdir. Qədim insanların zehninə belə bir təsəvvür hakim kəsilmiş ki, evlənmədən, yəni cavan ölən adamın həyatı tamamlanmamışdır. Odur ki, onun dəfn mərasimi həmişə toy büsəti şəklində keçirilmişdir. Hətta bolqarlarda cavan qız vəfat edibse, o, dəfn olunanda rəfiqələrindən biri gəlinlik donu geyib, bir növ, basdırılan qızı əvəz edir, bəylik paltarını geyindirilmiş subay oğlanla cənəzin önündə gedir. Cavan oğlan öləndə də eyni hal təkrar olunur. Ümumiyyətlə, slovyan folkloru materiallarından məlum olur ki, igidliklə vuruşan döyüşçü ağır yaralanıb ölümcül hala düşdükdə anasına xəbər göndərilmiş ki, oğlun nişanlandı, tezliklə evlənəcək. Ölən döyüşçü haqqında isə deyilmiş ki, o yad ölkədə toy edib evləndi, daha vətənə qayıda bəlməyəcək (196, 27-28; 201, 188-195).

Azərbaycanda cavan, ailə qurmadan ölən şəxsin dəfni vaxtı ilə toy mərasimi şəklində keçirilmişdir. Doğrudur, bu adət bəlli təsirlərə məruz qalaraq aradan çıxsada, öz izlərini, əlamətlərini müəyyən ölçüdə qoruyub saxlaya bilməmişdir. İndinin özündə belə cavan öləninin tabutu yaşlılarınkından fərqli olaraq əksər hallarda əlvan naxışlı, xüsusilə daha çox qırmızı rəngli parçalarla bəzədilir. Onun məclisi isə «qara toy» adlanır.

Bütün bu qeydlərlə yanaşı, deməli ki, dəfn mərasimini toya məxsus əlamətlərlə zənginləşdirməyə göstərilən cəhd, şübhəsiz, rəmzi səciyyə daşıyır, həqiqi deyil. Bu, olsa-olsa yuxunu real olmayan toy – dəfn mərasimi ilə bağlamanın nəticəsidir.

Xalq etiqadları sırasında güzgü ilə bağlı sınımalar da geniş yayılıb. Bu məsələ üzərində müfəssəl dayanmağı gərəkli bilir. Folklor-

da müəyyən qüvvə və vasitələrin əsəri donu bürünməsi səbəbini aydınlaşdırmaq, keçdiyi qatlarda nə kimi keyfiyyət dəyişmələrinə uğradığını araşdırmaq mifologiyanın başlıca vəzifələrindəndir. Bəlli olduğu üzrə, bizim xalq yaradıcılığımızda da bir iş, hadisənin başa gəlməsində, tamama yetməsində əsəri qüvvələrlə yanaşı, şəhri vasitələr də qəhrəmanın yaxın köməkçisi olub. Təbii ki, araşdırıcılarımız da öz yozumlarında bu məsələnin həllinə dair yönlü fikirlər söyləmişlər. Bununla belə, ya az, ya da tamamilə öyrənilməmiş mətləblər də vardır. Haqqında danışacağımız güzgü də bu sıradadır.

Bizim bu gün istifadə etdiyimiz şüşə güzgü dövrümüzün üçüncü yüzilliyində Romada hazırlanmışdır (119, 51). Amma həmin çağacan güzgü, əsasən, tuncdan olmuşdur. Onun nə vaxt ixtira olunması barədə isə qəti hökm yoxdur. Tunc güzgünün miladdan qabaq doqquzuncu yüzillikdən mövcud olması qeyd olunsa da (140, 9, 149; 177, 103), arxeoloji axtarışlar sübut edir ki, güzgüdən geniş şəkildə eradan əvvəl dördüncü yüzillikdən istifadə edilməyə başlanmışdır. Güzgünü yaradan kimdir sualı da indiyə qədər öz dəqiq cavabını almamışdır. Bu iş Çin, Yunanistan, İran, Orta Asiya sənətkarlarına aid edilməklə yanaşı, «Güzgünün vətəni Zaqafqaziyadır» da deyilir (182, 189; 164, 285-305).

El söyləmələrində isə güzgünün ilk yaradıcısı «qədim İranda hakimiyyət sürmüş Pişdadilər sülaləsinin dördüncü padşahı» əfsanəvi Cəmşid də sayılır, Makedoniyalı Filippin oğlu İsgəndər də. Bu baxımdan Şərqi əsətirini, xüsusilə onun folklorunu olduqca dərindən bilən böyük Nizaminin dedikləri də çox dəyərlidir. O, «İsgəndərnamədə» güzgünün düzəldilməsi barədə bizə belə bilgi verir:

*Güzdən yox idi onadək əsər,
Güzgünü yaratdı böyük İsgəndər.
Başlanınca güzgü qayıрмаq işi,
Qəlibə tökdülər qızıl, gümüşü.
Nə seyqəl verdilər vermədi səmər,
Onda üzlərini düz görmədilər.
Sonra əl atdılar hər cür gövhərə,
Hər biri göstərdi başqa mənzərə.
Elə ki, təcrübə dəmirə çatdı,*

*Gövhər üzərində naxış yaratdı.
 Dəmirçi sənətkar rəssam olaraq
 Seyqəldə dəmiri eylədi parlaq.
 Düzdüyü gövhərdə o rəssam artıq,
 Gördü hər surəti təbii, açıq.
 Özgə hər şəkildə onu qurdular,
 Olmadı düzgün bir surət aşkar.
 Güzgü enli olsa enlənər surət,
 Uzun olsa, surət uzanır əlbət.
 Dördbucaq göstərir qarışıq xəyal,
 Müsəddəs göstərir bam-başqa bir hal.
 Dəyirmi qayrıldı olmadı fayda,
 Yenə davam etdi əvvəlki qayda.
 Həndəsi yol ilə qara dəmirdən
 Güzgünü İsgəndər parlatdı birdən (51, 110).*

Biz bilirik ki, xalq yadda qalan, unudulmayan bir işi, tarixi hadisəni, hətta belə demək mümkünsə, ixtirani, kəşfi rəğbət bəslədiyi müdrik el ağsaqqalının, özünün havadarı saydığı igidin, alpin ünvanına yazır. Elə uzağa getməyəkdir. Bayat boyundan qopan Qorqud Atayla bağlı nə qədər coğrafi nöqtələr, pirlər mövcuddur. Yaxud, təkcə Azərbaycanda yox, Türkiyədə, Orta Asiyada Koroğlunun adı ilə bağlı qalaları, məntəqələri saymaqla qurtarmaz. Deməli, güzgünün də əfsanəvi, tarixi kimsələrlə bağlanılmasına da əslində bu mövqedən yanaşmaq gerek gəlir.

Çox vaxt nəsnənin mahiyyəti, mənası, gərəkliliyi öz ifadəsini daşdığı adda da tapır. Elə güzgü də, demək olar ki, bu baxımdan şərhə ehtiyac istəyir. Güzgü «güz» və «gü»nün birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Burada dörd variantlı «gü» tək Azərbaycan dilində yox, ümumiyyətlə, bütün türk dillərində feldən ad düzəldən şəkilçidir. «Güz» isə «gör»ün dəyişilmiş, təhrifə uğramış şəklidir. Bu da təbiidir. Çünki «gör» dilimizdə asanlıqla başqa forma alan ifadələrdəndir. Məsələn üçün, əslində «görsət»in «göstər» şəklinə düşməsi kimi. Burada güzgünün qədim türk dilində bilavasitə gözlə bağlı olması, «gözü» (134, 321) adlanmasını da xatırlatmağı gərəkliliyi bilir.

Güzgünün dilimizdə bir də «ayna» adı vardır. Bir xəbərə görə bu söz qədim İran dilindəki «Oina»dan olub elə mənası da «görmək» deməkdir (98, 41; 159, 103). Bununla belə, biz Azərbaycanda dilindəki «ayna»nın fars dilindəki «oïne» olmaması fikrinə daha çox üstünlük veririk (94, 68).

Hələ güzgü mövcud olmamışdan çox-çox qabaq adamlar öz əkslərini, əsasən, suda görmüş və buna canlı varlıq, başqa sözlə, ruh kimi baxmışlar (219, 89). Həmin ruh isə ehtimalımızca ayna adlandırılmışdır. Elə indinin özündə də «Ayna bulaq», «Suyun üzü elə bil aynadır» kimi deyilişlər,

*Ayna kimi suyun üzü bərq vurur,
 Məxmər kimi otun üzü xovlanır. (Abbas Səhhət)*

*Tarixi binalar kimi bir çox,
 Evlər görürəm ayna sularında. (M.Müşfiq)*

*Bu ayna bulaqlar, bu ayna sular
 Suda ayağını yuyan qarğular... (S.Rüstəm)*

və s. poetik misralar deyilən məsələnin həqiqətən belə olmasına inamı artırır. Hətta yunan əsətirində çaylar məbudunun oğlu məğrur Nartsis (Nərgiz) öz əksini suda görmüş, bu əksə vurulduğu üçün daha heç kəsi sevməmiş və özünə də qovuşmağın qeyri-mümkünlüyündən həsrət, hicran üzüntüləri içərisində can verməklə Nartsis (Nərgiz) gülünə çevrilmişdir..

Gürcü xalq nağılında suyun vaxtı ilə güzgünü əvəz eləməsi xəbərini də bir daha nəzərə çatdırmağı gərəkliliyi və faydalı bilirlik. Bir tacir güzgü alır. Sonra nağılda oxuyuruq ki, o «Gəlib ikinci bir şəhərə çıxdı. Bu şəhərdə padşah yaşayırdı. Padşahın toyu idi. Tacir dövlətli və adlı-sanlı olduğuna görə onu da toya dəvət eləmişdilər. Tacir gəlib çıxdı, gördü padşahı geyindirtilər, bəzəndirdilər, sü ilə dolu ləyəni gətirib qoydular onun qabağına. Padşah güzgüyə baxmış kimi, suya baxdı. Tacir yerindən qalxdı, aldığı güzgünü verdi padşaha. Padşah təəccüb qaldı. Soruşdu: bu nədir belə?

Padşah bilmirdi ki, dünyada belə güzgü var» (58, 241-242).

Bir sıra ayrı ifadələr kimi «ayna» da türk dillərində, eləcə də bu ailəyə daxil olan Azərbaycan dilində çoxmənalı sözlərdəndir ki, onlardan bəzilərini örnəklərin yardımı ilə burada xatırladıq:

I. Güzgü mənasında:

1) *Adım Nəsimidir, bu gün oldum kəlami-natiq uş
Həm ayinə, həm nuri-həqq, həm fəzli-yəzdan olmuşam.*

Yaxud:

*Tir mənəm, kaman mənəm, pir mənəm, cavan mənəm,
Dövləti-cavidan mənəmi, ayinədanə sığmazam. (Nəsimi)*

2) *Qıldı eşqində naməduş olduğum ayinə tək
Rəhm edib bir göz mənə baxmaz, bu istignayə bax. (M.Füzuli)*

3) *Bəs niyə böylə bərəldirsən, a qare gözünü
Yoxsa bu ayinədə əyri görürsən özünü. (M.Ə.Sabir)*

4) Əgər bilmək istəyirsiniz ki, kimin üzünə gülürsünüz, o vaxt qoyunuz qabağınıza *aynanı* və diqqət ilə baxınız camalınıza. (C.Məmmədquluzadə)

5) *Çən alıb dağlar başın,
Bağ başın, bağlar başın.
Camalın bir aynadır
Hər baxan bağlar başın. (Bayatı)*

II. Şüşə, pəncərə mənasında:

1) *Könlümün şişəsi saqın ki, sınar,
Toxunarsa ayna daşa dayanmaz. (Ələsgər)*

2) Pəri xanım, sizə zülm elədilər. Sizi bir-birinizdən ayırdılar. İndi mən sizə bir yaxşılıq eləmək istəyirəm. Sizi burada tək qoyub ge-

dəcəyəm. Heç olmazsa bir doyunca görüşün, danışın. Nigar onları aldadıb *aynadan* o biri tərəfə keçdi, orada gizləndi. («Qurbani» dastanı)

3) Gördülər ki, qırx pilləkənli evin *aynasından* bir qız baxır. («Məlik Məmməd və Məlik Əhməd» nağılı)

III. «Ayna»dan ovqatın yaxşılaşmasını, naxoşluğun uzaqlaşdırılmasını bildirmək üçün də «Aynası açıq», «Aynası açılmaq», «Başı ayılmaq» formasında istifadə olunur (7, 77). Bu cəhətə poeziyadan da misal gətirmək olar:

1) *O mənim sevgilim, o mənim sonam,
Onsuz üzüm gülməz, açılmaz aynam.
Bilməm harda qaldı o nazlı durnam,
O xoş ədasına qurban olduğum. (M.Müşfiq)*

2) -A balam, mənim bu qardaşım oğlunun *aynası*, kefi açılmaqdan ötrü hankınızda bir qumar olar, bunun da qəmi dağılsın. («Əziz-in nağılı»)

IV. Abşeronun bəzi yerlərində (Buzovnada) toy vaxtı, yaxud ilin axır çərşənbələrində yandırılmış tonqalların üstündən tullanarkən uşaqların, bir növ, urta qışqırmalarına da «ayna çəkmək», «ayna çağırmaq» deyilir.

Y.V.V.Radlov «Ayna» sözünün bir çox mənə ifadə etdiyini demişdir ki, onlardan da ən əsaslıları bunlardır: iblis, yeraltı dünyanın hakimi, şüşə, nəvazişli söz, can, ruh, həftənin beşinci gününün adı, beşinci gündə altıncı gün üçün hazırlanan xörəyin adı (192, 17-20).

Həftənin günlərindən birinin «ayna» adı daşması yalnız V.V.Radlovun məlumatı ilə məhdudlaşmır. Misal üçün, «türkdilli xalqlardan olan qaraımlər həftənin günlərini aşağıdakı şəkildə adlandırlar:

*İlx kin – bazar
İlx baskin – bazar ertəsi
Orta kin – çərşənbə axşamı*

Xan kin – çərşənbə
Ketsayne kin – cümə axşamı
Ayne kin – cümə
Şəbbat – şənbə (94, 67, 176, 117)

«Kitabi-Dədə Qorqud» abidəsində də həftənin günlərindən birinin «ayna» adlanması qeyd olunubdur.

Sağuş günündə ayna görklü
Ayna günü oxuyanda xütbə görklü (54, 13)

Burada bir məsələ barədə də ətraflı danışmağı gərəkli bilirik. Əvvəla, bunu söyləmək vacibdir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının hər biri üçün ayrılıqda ustadnamə (M.H.Təhmasib) mahiyyəti daşıyan «Müqəddim»dəki Dədə Qorqud öyümündə biz açıq-aydın görürük ki, «ayna» doğrudan-doğruya gün adıdır və bunun sübutu üçün dəridən-qabıqdan çıxmağa heç bir ehtyac da yoxdur. Birinci misradakı «ayna»nın üstündən isə elə-belə səssiz-səmirsiz keçmək mümkün deyil.

Məhz bu nümunəyə müraciət edən filologiya elmləri doktoru Ə.Cavadov yazır: «Kitabi-Dədə Qorqud»da ayna iblis mənasında işlənmişdir» (94, 66). Həmin misrada «ayna» nəzərə alınmazsa, bu gün üçün nisbətən gec anlaşılan «sağuş» və «görklü» ifadələridir ki, bunlar da elə abidənin özündə uyğun olaraq «məhşər», «qiyamət günü» və «gözəl, mübarək, müqəddəs» anlamlarında açıqlanmışdır. Misradakı «görklü» isə bilavasitə «müqəddəs» mənasındadır. Belə olduqda biz «ayna»nı «iblis» kimi qəbul edə bilmərik. Çünki xalq etiqadında iblis həmişə bədəməl, şər bilinmiş, heç vaxt xeyirxah, müqəddəs qüvvələr ucalığına qaldırılmamışdır. Yenə elə etiqada görə, guya qiyamət günü müqəddəs ruhlar adamları əzab-əziyyətdən xilas etməyə çalışacaqlar ki, elə «sağuş günündə ayna görklü» öyümündə də əslində bu fikir qorunubdur.

Sual oluna bilər ki, bir halda «ayna» ruh deməkdir, bəs onda necə olur ki, bu, eyni zamanda, gün adı sayılır? Həm də ayrı günün yox, V.V.Radlovun da qeyd etdiyi kimi, beşinci günün adı?

Tək bizdə yox, demək olar ki, əksər dünya xalqlarında ruhların nəslə yad etməsi günü vardır. Həmin vaxtda guya ruhlar mənsub ol-

duqları evə gəlir, burada gecələyir, necə yad olunmalarına diqqət yetirir və sabahısı yenə də çıxıb gedirlər. Misal üçün, qədim yunanların etiqadınca el-obaya səadət, xoşbəxtlik bəxş edən ruhlar Anfestri adlanır və baharın ilk günündə duman şəklində yerə gəlirlər. Onlar şərəflərinə «kəsilmiş qurbanlardan öz paylarını aldıqdan, elə Anfestri adlanan mərasim qurtardıqdan sonra: -Əziz və müqəddəs ruhlar Anfestri qurtardı. Daha gediniz, - deyə yola salınırlar» (74, 30).

Ruslarda ruhları qarşılama günü «Matuşka Pyatnitsa» adlanır. Bu gündə rus qadınları hətta paltar yumaz, sobadan küllü atmazlarmış (174, 145). Qaynaqların verdiyi xəbərə görə bir qadın ruh gününə etinasız yanaşdığına, onun şərəfinə xüsusi ayin keçirmədiyinə görə qadın geyimində gələn müqəddəs ruhun – «Matuşka Pyatnitsa»nın qəzəbinə düşər olur (174, 47). «Avesta»dan isə bəlli olur ki, martın birinci ongünlüyü ruhları qarşılamaq günləridir. İnama görə guya onlar bu on gün ərzində özlərinin necə yad olunmalarına diqqət edirmişlər (191, 98-99). Həftənin dördüncü gününün axşamı (cümə axşamı) bizdə ruhların qarşılınması, beşinci gün (cümə) isə onların yola salınması günü sayılmışdır. Odur ki, dördüncü günün axşamında, hətta evində bişirməyə azuqəsi olmayan belə, ruhun şərəfinə qazanı heç olmasa su ilə doldurub ocağın üstünə qoymalıdır. Əks halda ruh mənsub olduğu nəslin onu yad etməməsindən, «el təbirincə desək, ocaqdan tüstü çıxarmamasından» inciyər və bu səbəbdən də ziyankarlıq edər.

Bundan savayı, təndirə son çörəyin «bu da ölənlərin payı», - deyə yapılması, yaxud birindən su alıb içdikdən sonra «ölənlərin payı olsun» deyilməsi (74, 33) və s. ölənlərin yeraltı dünyada diri olmalarına bəslənilən etiqadın nəticəsidir.

Bəlli olduğu üzrə, indinin özündə belə, Azərbaycanın bəzi yerlərində ölənin qırxına qədər hər həftənin cümə axşamı adlanan dördüncü günündə onun qəbri üstünə gedilir, xüsusi mərasimlə yad edilir. Guya ölənin ruhu bütün bunları görür.

İndiyə qədər yazıya alınmamış bir məsələni də burada xatırlatmağı vacib bilirik. Təbəbətənin az inkişaf etdiyi ilkin təsəvvür çağlarında adamlar naxoşluğun baş vermə səbəblərini bilmədikləri kimi, müalicə yollarına da nabeləd olmuşlar. Buna görə də xəstəliyə, da-

ha çox şər qüvvələrin əməli kimi baxılmış və bəlanın qarşısını almaq üçün sehr düsturlarına, müxtəlif ayinlərin icrasına əl atmışlar. Qədimliyi ilə baxışı çəkən «iy salmaq» da bu baxımdan maraqlıdır. Bir adam xəstələndə onun ruhların qəzəbinə düşməsi də zənn edilmişdir. Eldə buna «ölü tutub», yaxud «ruh tutub» deyilir. Məsələn aydınlaşdırmaq üçün «iy salmaq» ayini icra olunur. Bunu hər adam yox, xalq etiqadınca udumunda olan, oğul-uşaq böyümüş ağbircək edə bilər. O, cəhrə iynə (daha qədimlərdə isə taxta qaşığa) ağ ip bağlayıb şaquli vəziyyətdə sağ əl barmaqlarının ucunda saxlayır. Ortalığa çörək, bir qab su, duz, güzgü, kömür, üzərrik, yumurta qoyulur. Naxosun adı deyilir və bir neçə xəstəlik sadalanır. Əgər iy tərənmiş, deməli, həmin şəxs deyilən azarlara mübtəla olmayıb. Bundan sonra, xəstənin adı ilə bərabər üç dəfə «ölü tutub», «ruh tutub» - deyə təkrar olunur. İy tərənmişdə yəqin edilmiş ki, naxoşluğa səbəb ölənlərin ruhlarının narazılığıdır. Belə vəziyyətdə ölünün kimliyi dəqiqləşdirilir. Bunun üçün xəstənin ulu babasından tutmuş üzü bu yana, dünyasını dəyişənlərin bir-bir adı söylənilir. Hansı ölünün adında iy tərənmiş, deməli, xəstə onun bəlasına düşmüş olub. Odur ki, ölünün ruhunu razı salmaq üçün ona qonaqlıq boyun olurlar. Yenə də cürbəcür yeməklərin adı deyilir və iynə tərənmişlə ruhun istəyi ayırd edilir. Nəhayət, ruhun gələcəyi vaxt dəqiqləşdirilir. Yenə də həftənin günlərinin adı bir-bir söylənilir. İy, əsasən, cümə axşamı deyiləndə tərənmiş ki, bu da qeyd etdiyimiz kimi, bizdə ruhların qarşılınması günü sayılmışdır.

Deyənlərdən aydın olur ki, cümə axşamı və cümə günü ruhları qarşılamaq və yola salmaq günü sayılmışdır. Çox gəman ki, vaxtı ilə elə bu günlərdə də ruhların adı ilə bağlı olaraq «ayna günü» deyilmişdir.

Yenə belə bir sual meydana çıxır ki, bəs onda bu günün sonralar öz adını dəyişməsinə nə səbəb olmuşdur?

Şəxsən şahidi olmuşuq ki, folklor söyləyiciləri, adətən, ruhlarla, fəna qüvvələrlə, xüsusilə div, cin, al, qulyabanı və s. ilə bağlı nümunələri söyləməkdən imtina edirlər. Misal üçün, al (hal) əsətiri obrazı onlar həmişə «xalası göyçək» adlandırır, yaxud cindən danışanda əllərinə mütləq bıçaq, iynə, qayçı, bir sözlə dəmir nəsnelər alırlar. Guya adları çəkilən və digər bu qəbil qüvvələr onlardan söhbət açılarda öz-

ləri də gəlib qulaq asırlar. Əgər söyləyici onlar barəsində düzgün bilgi verməzsə, səhv danışarsa bunun müqabilində guya mütləq həmin qüvvələrin cəzasına mübtəla olacaqdır. Maraqlıdır ki, bu cəhət digər xalqlarda da eyni ilə elə dediyimiz tərzdə özünü göstərir (194, 81).

Elə buna görə də alı (hal) «xalası göyçək» adlandırılmaqla guya ondan danışmadıqlarını bildirir və yenə bu etiqada inanırlar ki, fəna qüvvələr dəmir nəsnelərdən qorxduqları üçün ziyanlıq edə bilməyəcəklər. Çox güman ki, adamlar ruhların – aynaların da vaxt-bivaxt adlarını çəkməklə onların narahatlığına etiqad bəslədiklərinə düşünmələri başqa sözlə ifadə etməli olmuşlar.

Azərbaycanın əksər yerlərində «cümə axşamı» «adna axşamı», «cümə günü» isə «adna» adlanır. Ruhlar isə dediyimiz kimi, məhz bu günlərdə nəsli yad edirlər. Ona görə də, zənnimizcə, haqqında danışdığımız məsələdə elə əsas mətləb də bu nöqtədədir.

Düzdür, «ayna»nın «adna»nın fonetik variantı, dialektləşmiş forması olması fikri var və bu cəhət bilavasitə qrammatik qəliblə, səslərin bir-birini əvəz etməsi faktı ilə izah olunmuşdur (94, 68). Biz bilən, «ayna»nın «adna»laşmasını elə ruhların adını söyləməkdən çəkinməyin, qorxmağın nəticəsi kimi başa düşmək gərək gəlir. Əbəs yerə deyil ki, Nəsimi də:

*Adinə neçin oldu adınənin adın bil
Bu sirri ol bilir kim, haqq ilə aşinədir (63, 33)*

deyir. Yeri gəlmişkən deyək ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da da qiyamət gününün «ayna» ilə bağlı olduğunu yazmışdıq. Nəsimi də məhşərin elə adna günündə olduğunu bildirir:

*Adinədir, qiyamət, ol gündədir nədamət,
Ol gündə həşr olisər, ol gündə məsarədir
Ol gündədir hesabın, həm rahatü əzabın.
Ol gündə haqq qatında icmai-ənbiyədir (63, 330).*

«Ayna»nın «adna» şəklində deyilməsi, yəni onun ilkin şəklinin gizli saxlanılması cavabı elə adna günü olan bir tapmacada da qorunmaqdadır.

*Bu günün adı adnadı,
İşlər ovandinadı
Ürəyimdə bir şey tutdum
De görüm adı nədi?*

Bu öməyin ikinci misrasından da görünür ki, adna, yəni ruh günü el arasında həmişə xoş, uğurlu, ovand gün sayılmış, ruhları şadlandırmaq üçün hətta xeyir işləri də bu gündə görməyə çalışmışlar. Məsələn, «Qurbani» dastanında bu yön öz əski səciyyəsini qoruyub saxlamışdır:

*Qurbani der: bu dərdləri biləsiz,
Qohum-qardaş yığılasız, gələsiz,
Adna axşamında bəlgə qoyasız.
Kəsilə qovğası, qalı qızların (6, 1, 54).*

Azərbaycan məişətində, xüsusilə onun ayın və mərasimlərində güzgüdən də əsas vasitə kimi istifadə edilir. Məsələn, yeni il axşamında eşidəcəyi ilk sözlə gələcək taleyi arasında bir bağlılığın, uyğunluğun olmasına inanan şəxs niyyət edib qulaq falına çıxır və bu vaxt açarla bərabər özü ilə güzgü də götürür. Burada açar tutulmuş niyyəti açmaq vasitəsi, rəmzi sayılırsa, güzgü də uğur, xoşbəxtlik simvoludur. Bir «Vəsfı-hal» mərasimi nəğməsində də deyilir ki:

*Güzgüğünü atdım bayıra,
Şövqi-şəfəqi çayıra,
Yığılın, qohum-qardaşlar,
İşimiz dönüb xeyirə.*

İlk baxışda burada elə təəccüblü bir şey yoxdur. Amma folklorumuzun ən yaxşı arayıb-araşdıranlarından sayılan Yusif Vəzir bu nəğmədə ən qədim etiqadların izi olması qənaətinə gəlmiş və güzgünün parlaq gələcək rəmzi, xoşbəxtlik gətirən vasitə olduğunu qeyd edərək yazmışdır: «Güzgünün şəfəqi çayırı işıqlandıran kimi işlər xeyirə dönür. Güzgü xoşbəxtlik rəmzidir» (87).

Başqa xalqların məişətində də özünü göstərən Ay fəalında (177, 105) isə illərlə yolu gözlənilən, intizarı çəkilən bir kimsənin əziz, yaxın adamı niyyət tutub bütövləşmiş Ayın əksini güzgüyə salır və diqqətlə ona baxır. Əgər bu əksdə, azca da olsa, o, insan fiquruna bənzər əlamətlər müşahidə edərsə, onda arzuladığı adamın sağlamlığına və tezliklə qayıdıb gəlməsinə inanır.

«Günəşi dəvət» mərasimi ilə bağlı ayınlarda da güzgüdən sehr vasitəsi kimi istifadə edilmişdir. Dolanacağımmın əsasını əkinçilik təşkil edən əməkçi havalər soyuq, yağıntılı keçəkdə məhsulunun paymal olacağından qorxduğu, çəkirdiyi üçün o, ara-sıra görünən Günəşin işığına güzgüyə salır və onu torpağa tuşlayır. Şübhəsiz, ilkin təsəvvürlə bağlı olan bu sehlərə adamlar canlı zənn etdikləri Günəşə təsir etməyin mümkünlüyünə inanmış və onu torpağı isitməyə, qızdırmağa çağırmışlar.

Məişətdə mühüm ictimai hadisə sayılan toy mərasimində də güzgünün rolu çox böyükdür. Gəlinin xınayaxdısında, həmçinin ər evinə köçürüləndə qarşısında güzgü tutulur ki, bu da tale, yaxud bəxt güzgüsü adlanır. Burada güzgü ilə bağlı məsələ əslində indi tamamilə unudulmuş çox əski təsəvvürün, ilkin dünyagörüşün məhsuludur. Adamlar belə qənaətdə olublar ki, şəhər, bədxah qüvvələr hər an gəlinə xətər toxundura bilərlər. Şəhər qüvvələr isə bəlli olduğu tək, əsasən, oddan, işıqdan, həmçinin işığı, parıltını əks etdirən dəmir nəsnelərdən qorxurlar. Odur ki, gəlinin yanında şam yandırmaqla yanaşı, qarşısında güzgü də tutmuşlar. Bu vaxt həm də inanmışlar ki, güzgüdəki əks onun özü yox, guya ruhudur. Bu ruh isə öz növbəsində gəlini fəna qüvvələrdən qoruyur. Elə yeni doğulmuş uşağın başı altına güzgü qoymaq, yaxud təzə evə gələndə də öndə güzgü aparmaq, zənnimizcə, bu görüşlərlə bağlıdır. Ümumiyyətlə, şəhər qüvvələrinin güzgüdən qorxması inamı digər xalqlarda da vardır (159, 101; 126, 86).

Başqa yerlərdə də icra olunan bir ayini burada xatırlatmağı vacib bilirəm. Gəlin ər evinə gəldikdən sonra bəylə birlikdə bəxt, tale güzgüsünə baxır və hər ikisi həmin güzgünün öpür. Dəyərlidir ki, bu cəhət Nizami də düşündürmüş və böyük sənətkar bunu nisbətən dəyişilmiş şəkildə, poetik istəyinə uyğun olaraq bilavasitə İsgəndərlə bağlamışdır:

*İlk dəfə güzgüyə baxdı İsgəndər,
Bir əzəmət aldı gövhərdən gövhər.
Güzdə görəncə padşah özünü,
Güzgünün şadlıqdan öpdü üzünü.
Gəlinlər bu rəsmə ehtiram üçün
Güzgünün üzündən öpürlər hər gün. (51, 110-111)*

Bu əski adətin el şərhı isə belədir: gəlinlə bəy ilk dəfə eyni vaxtda güzgüyə baxdıqda guya burada onların ruhları birləşir. Çox güman ki, «Ərlə arvadın torpağı bir yerdən götürülüb» deyimi də elə bu görüşlə bağlıdır. Güzgünün öpülməsi isə guya ruhlara səmimilik, sadıqlıq hissləri aşılamaq istəyi daşıyır. Bu vaxt ailə quran cavanlara şərbət verilir ki, bu da dadlı, şirin həyat, xoşbəxt ömür keçirməyə işarədir.

Burada bir məsələdən də danışmağı gərəkli bilirik. Biz şəhər qüvvələrinə oddan, parıldan, işıqdan qorxdığını xatırlatmışdıq. Bu deyilənlərin, xüsusilə güzgünün Günəşlə bağlılığı barədə ən mötəbər qaynaqlardan belə, istənilən qədər örnək vermək mümkündür. Hətta arxeoloji axtarışlar zamanı tapılmış ilahə heykəlciklər (statuetlər) də əllərində güzgü tutmuşlar. Belə olan halda, əvvəla, onu deyək ki, bu cəhət təəccüb doğurmamalıdır. Çünki qadın, ümumiyyətlə, Günəşin yerdəki antropomorfizmi, insaniləşdirilmiş rəmzi, simvolu sayılmışdır və onun parlaq nəsnelərə laqeyd olmaması da elə bu baxımdan şərh olunmuşdur. Amma alimləri narahat edən ən əsas cəhət güzgü ilahənin kimliyi, başqa sözlə, şəxsiyyətini müəyyənləşdirmək məsələsi olmuşdur. Herodot bunu, yəni Günəş ilahəsini Mitra adlandırmışdır (128, 71). Amma bir sıra çox nüfuzlu alimin fikrinə görə Mitra əslində yunonlardakı Afroditanın Şərqdə dəyişdirilmiş adıdır. Herodot isə Anahidla Mitranı qarışıq salmışdır (177, 106).

Belə bir fikir də vardır ki, deyilən məsələdə Herodot səhv etməyib. Çünki Şərq aləmində ilahələrin cinsiyyəti təyin edilməyib (136, 65; 131, 303-305; 206, 118, 123-124).

Qaynaqların verdiyi bilgiyə görə, Mitranın bacısı, Ahura Məzda və Aramaitanın qızı qədim hindlərdə Pramdxı adlanan Aşi də əslin-

də tale, xoşbəxtlik, kəbin, hamilə ilahəsidir. Yeri gəlmişkən deyək ki, bu ilahə, eyni zamanda «Avesta»dakı həvavil pərisini xatırladır. Orada deyilir ki, ərə verilmiş qızlar əllərinə barasm budağı (bareasman-səma ağac budağı) tutaraq bol töhfələrlə həvavil pərisinin yanına gəlirlər. Zərdüştilərin etiqadınca bu pəri isə səadət bəxş eləyəndir (26, 63).

Ola bilsin ki, gəlinin önündə güzgü aparılarkən bu sonuncu cəhətlər də nəzərə alınmışdır.

Təkə toyda yox, ümumiyyətlə güzgünün sınması, demək olar ki, əksər dünya xalqlarının məişətində həmişə uğursuzluq əlaməti sanılmış, mütləq bədbəxt hadisənin baş verəcəyi zənn edilmişdir (132, 680). Məsəl üçün, «Buzbulaq»* adlı Azərbaycan əfsanəsində deyilir ki, hökmdar qızının bir güzgüsü var imiş. Bu güzgü qıza həmişə xoş gün göstərmiş. Qız atasının çobanına vurulubmuş və onlar fürsət tapıb xəlvəti görüşmüşlər. Hökmdar bundan xəbər tutur. Bərk qəzəblənir. Onun qəzəbini isə yalnız qətl söndürə bilər. Elə bu vaxt qızın güzgüsü də bəd göstərir və əlindən düşüb sınır. Qız: - Vay, yaman baxtım deyib dağlara qaçır. Bir daha atasının əlinə keçməsin deyər tanrıya yalvarıb bulağa çevrilir.

Sözsüz, burada qızın, qeyd etdiyimiz kimi, Günəşin yerdəki simvolu olması, suyun, sonralar isə güzgünün ruhu əks etdirməsi, şübhəsiz ki, bunların bir-biri ilə güclü paralelizmə olmasına dəlalət eləyir.

Amma bizi maraqlandıran güzgünün sınması ilə bədbəxt hadisənin olacağına inam məsələsidir. Bundan əlavə, «gəlin köçərkən güzgü sına evlənlər ayrılır», «güzgü sına evdə ölən olar» sınamaları da bu xüsusiyyətin araşdırılmasına marağı artırır.

Deyilən inamın hansı bünövrə üzərində yüksəlməsini bilmək üçün bir sıra yönələrə də nəzər salmaq gərək gəlir.

Azərbaycanda belə bir etiqada inanılıb ki, güya boylunun bətinəki uşaq kimin gözüne tərپənsə, uşaq onun xasiyyətində olar, ona oxşar. Odur ki, bu vaxtlarda boylu yanında güzgü gəzdirər və tez-tez ona baxar. Həm də buna əmin olar ki, doğulacaq uşaq hər cə-

* Əfsanəni folklorşünas M.Əhmədov Borçalı mahalından toplamışdır.

hətdən guya onun özünə oxşayacaqdır. Çünki o, ananın güzgüdəki əksinin, başqa sözlə, ruhunun gözünə tərpənib.

Ölənin ağzına güzgü tutmaq, sinəsinə, qəbrinə güzgü qoymaq, hətta kəsiləcək qurbanlığa da güzgü göstərmək adətləri var və elə burada da ruhlarla bağlı etiqların izi az-çox qorunmaqdadır. Ölümlə bağlı olaraq, adətən, «can verir», «canı çıxdı», «canı quş kimi pırr eləyib uçdu», «canın tapşırıldı» kimi deyimlər də işlədilir. Burada «can», sözsüz, ruh anlamında işlənir və ona görə güzgüdən istifadə olunur ki, guya ruh cəsəddən çıxıb ağza tutulmuş, sinəyə qoyulmuş güzgüyə keçir. Bəlli olduğu tək, ölü düşən evdə güzgünün üstünə örtük salınır. Bu adət öləyə yox, əksinə onun yanında olan dirilərə aiddir. Çünki yenə də elə əski etiqlada görə ölənin ruhu həmin güzgüyə keçir və o artıq tək, kimsəsiz, başqa sözlə, sahibsiz qaldığı üçün acıqlı, qəzəbli olur. Ruhlar aləminə tək köçüb getmək istəmir. Bu vaxt kim güzgüyə baxsa, guya o da qəzəbin qürbanı olar. Elə buna görə də nəinki güzgünün, ümumiyyətlə, evdəki əksedici keyfiyyəti olan bütün əşyaların üstü örtülür.

Biz əvvəldə ölənin (cinsiyyətindən asılı olmayaraq) qəbrinə güzgü qoyulması adətinin olduğunu qeyd etmişdik ki, bu da çox əski tarixli xüsusiyyətin nisbətən sonrakı dövrlərə də gəlib çıxmış əlamətidir. Daha çox skif və sarmatların qəbirlərində (299, 36; 219, 89-96; 231, 438) olan tunc güzgülərdən Azərbaycan ərazisində miladdan qabaq VII-IV yüzilliklərə aid edilən qəbirlərdə də (109, 16) tapılıb. Qax rayonunda təsadüf edilmiş içərisində tunc güzgü olan bir katakombə qəbr isə Alban mədəniyyəti dövründən qalma sayılır (17, 32). Şübhəsiz, burada bizim üçün ən yararlı, dəyərli yön qəbirlərə qoyulmuş güzgülərin sınıq olmalarıdır. Maraqlıdır ki, Mingəçevirdəki qəbirlərdən tapılan tunc güzgülər də elə sınıqdır (140, 9-49), həm də çox etibarlı qyanaqların verdiyi xəbərə görə bu güzgülər qəsdən, bilərəkdən sındırılmış. Belə bir fikir var ki, ruhu əks etdirən güzgü ona görə sındırılır ki, buradakı ruh da çıxıb sahibi ilə getsin. Hətta güman edilmişdir ki, ölənin qəbrinə qoyulan vasitələr yalnız sındırıldıqda, zədələndikdə onun xidmətçisinə çevrilir. Məsələn, türkdilili xalqlardan olan xakasların etiqladına görə adam öləndən sonra onun ruhu xüsusi ruhlara məxsus ölkədə yaşayır. Odur ki, qəbirə qoyulan

nə varsa hamısını zədələmək, qırmaq lazımdır ki, bunlardan ruh çıxıb ölənin arxasınca getsin (231, 438; 159, 98).

Yenə elə indicə nişan verdimiz bu qaynaqda belə bir ehtimal da var ki, ölənin ruhu qayıdıb adamların yanına gəlməsin, onlara zərər yetirməsin deyə onun simvolu olan güzgü sındırılır.

Burada biz başqa bir mətləbi də nəzərə çatdırmağı yararlı bilir. Yuxuda ölü görmək, adətən, bəd anlamda yozulur, hətta belə yuxu görə kiməsə xoflanır ki, ölü gəlib onu da aparacaq. Sözsüz, burada ölənin ruhunun gəlməsi nəzərdə tutulur. Odur ki, vəziyyətdən çıxmaq üçün belə məqamda həmin şəxs yuxusunu qabaqca suya dənşir. Su isə, qeyd etdiyimiz tək, bir daha təkrar edirik, güzgüdən də əvvəl ruhun əksətdiricisi sayılıbdır. Deməli, yuxu əslində ruha dənşilir ki, o da öz növbəsində sahibini fəlakətdən qoruyur.

Bəzən də elə olub ki, sındırılmış güzgünün yalnız bir parçası ölənin qəbrinə qoyulmuş, qalanını isə ən yaxın adamı özündə saxlamışdır. Bu parça da həmin şəxs öləndə qəbrə qoyulmuş ki, guya onların ruhları bununla ruhlar ölkəsində bir-birini tanıyıb tapacaqlar (159, 99).

Güzgünün sındırılması ilə bağlı deyilənlərdən nisbətən fərqli bir yön də baxışı çəkir. Məsələn, əski Çin əfsanəsində deyilir ki, bir kişi uzaq səfərə gedərkən güzgünü sındırıb yarısını özü ilə aparır, yarı parçasını isə arvadına verir. Kişinin getməsindən sonra arvad ərinə xəyanət edir. Bu vaxt arvadın güzgü parçası sağsağana dönüb ərin yanına uçur və xəyanəti ona xəbər verir (159, 99). Doğrudur, biz folklorumuzda bu cür süjetli örnəyə tuş gəlməmişik. Bizdə yalnız səfərə gedənin arxasınca sü səpməklə yanaşı, güzgü çıxarmaq adəti var. Sağsağan (buna qəçələ də deyilir) məsələsinə gəldikdə isə deməliyə ki, o, xalq arasında həmişə şad xəbər gətirən quş kimi tanınır.

Qədimdə indi ilə tutuşdurmada söz yox ki, güzgü çox az və hətdə nadir tapılan əşya imiş. Qəbirlərə güzgü qoymağın vacibliyi inamı isə məişətdə özünə möhkəm yer tutubmuş. Odur ki, güzgü olmayanda vəziyyətdən çıxmaq üçün yollar aranmış və bu istək öz ifadəsini başdaşlarına çəkilən güzgü rəsmlərində tapmışdır. Bu cür rəsmlərə, xüsusilə Abşeron ərazisindəki qəbristanlıqlarda daha tez-tez tuş gəlmək mümkündür.

Bu da maraqlıdır ki, nəinki qəbirə qoyulmuş, hətta başdaşlarının güzgü rəsmləri də sınıq halda nəqş edilir. Məsələn üçün, folklorşünas N.Seyidovun dediyinə görə, qədim Gəncə qəbristanlıqlarında başdaşlarına çəkilmiş güzgü rəsmləri sınıq şəkildə imiş.

Deməli, bu deyilənlərdən belə qənaət yaranır ki, güzgü ölümlə bağlı sındırıldığı üçün, onun qəfildən sınıması da, elə bu təsəvvürün nəticəsi olaraq, bədbəxt, uğursuz hadisənin əlaməti kimi yozulmuşdur.

Nəhayət, güzgü ilə bağlı bir məsələni də burada yada salmağı gərəkli bilirik. Belə ki, güzgüden düşməyə qarşı, bir növ, silah vasitəsi kimi də istifadə olunmuşdur. Məsələn üçün, rəvayətə görə, Cəmşid «dünyadakı bütün əşya və hadisələri göstərən güzgü»nü həmişə tacının üstündə gəzdirmiş. Onun parlıtı düşmənlərin gözlərini qamaşdırdığından Cəmşidə yaxınlaşa bilməzlərmiş. Yaxud, məxəzlərin verdiyi xəbərə görə, İsgəndər Aristotələ böyük bir güzgü düzəltdirib və İskəndəriyyə şəhərində uca qala üstündə qurdurubmuş. O, həmin güzgü vasitəsilə düşmənin mövqeyini müşahidə edirmiş. Nizami Gəncəvi də bu məsələyə poetik münasibətini bildirmişdir. O deyir ki, İsgəndər

*İskəndəriyyə gəlib yetişəcək,
Orda cahandarlıq taxtını qurdu,
Neçə gün şadlıqla, nəşəylə durdu.
Vilayətlər alan Keyxosrov kimi,
Aparıb sərirdə qurdu taxtını.
Əmr edib göyə bir qüllə yüksəltdi,
Üstündə bir böyük güzgü düzəltdi.
Həmin o güzgüdən bir aylıq yoldan
Dənizlə kim gəlsə olurdu əyan.
Taxtı düşmənlərdən qorumaq üçün,
Keşikçi düzdürdü hər yena bütün.
Güzgüdə bir düşmən görsələr əgər,
Tezəcə hökmdara xəbər versinlər. (51,122)*

Hətta rəvayətə görə guya İsgəndər güzgünün şüasını düşmənlərin üstünə salmaqla onları yandıraraq məhv eləyirmiş. Olduqca dəyərli yön budur ki, deyilən məsələ şərq folklorunun monumental nağıl en-

siklopediyası olan «Min bir gecə»də də elə eynilə belədir. Nağılda oxuyuruq: «Tasi-fələyə gəldikdə, kim ki, ona sahib oldu, istəsə məşriqdən tutmuş məqribəcən bütün məmləkətləri görə bilər, özü də evindən çıxmada, həm də hansı tərəfi görmək istəsə qoy tasi-fələyi o tərəfə tutub baxsın, onda həmin tərəfin torpağını da, adamlarını da lap ovcunun içi kimi görər. İşıdır, onun bir şəhərə qəzəbi tutsa, həmin şəhəri yandırmaq istəsə, onda tasi-fələyi günün qabağına tutub şəhərə tuşlasa şəhər o saat yanub kül olar» (60, VI, 15). «Əbdülqasim» adlı özbək xalq nağılında da qəhrəman şərxüvvələrə, küpəgərən qarıya dünyanı göstərən güzgünün köməyi ilə qalib gəlir (101, 71). Bu xüsusiyyət tacik folklorunda da elə belədir (177, 105).

Xəbərə görə, döyüşə yollanan sarmat əsgəri də döşünə güzgü bağlamış (219, 90).

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında da biz belə ehtimal edirik ki, güzgü «ışığı» da adlanmış və elə burada da ondan deyilən baxımdan istifadə edilmişdir. Amma qabaqca burada bir məsələ haqqında müxtəsər bilgi vermək istəyirik. «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı «ışığı», «ağ ışıq», «altun ışıq», «kont ışıq» (54, 127, 108, 124, 143) abidəni ən düzgün oxuyanlarından sayılan V.V.Bartold tərəfindən «şlem», «bely şlem», «zolotoy şlem», «krepkiy şlem» (133, 196, 107, 123, 152) formasında, yəni «dəbilqə» – deyə tərcümə olunmuşdur. V.V.Bartoldun tərcüməsini çapa hazırlayan Azərbaycan alimləri H.Araslı və M.H.Təhməsin də bu fikri olduğu kimi qəbul etmişlər. Əgər «ışığı» doğrudan da «dəbilqə»dirsə, onda abidənin ikinci boyunda Qaraca Çobanın düşmənlərə:

*Başındakı tuğulğanı nə öyarsən, mərə kafir?!
Başındakı (keçə) böküməcə gəlməz mana –*

söyüməsindəki «tuğulğa» nə deməkdir? V.V.Bartold bu sözü də «şlem» tərcümə etmiş, H.Araslı da «tuğulğa»ni sözlükdə «dəbilqə» kimi yazmışdır ki, zənnimizcə, buna heç bir etiraz da ola bilməz. Məsələnin bu yönünə bizə «ışığı»na bir az başqa mövqedən yanaşmaq da yardım edir. Bəlli olduğu tək, dəbilqə elə bir döyüş karstısıdır ki, o yalnız başa qoyulur. Amma bu abidədə necə qeyd olunub:

1) *Alında altun işiq, cübbəsi yox.*

2) *Alın başa kont işiğim urardım.*

Deməli, birinci örnəkdə aydın şəkildə görünür ki, altun işiq başda yox, alında imiş. Örnək verdiyimiz birinci mısranı dastanlarımızın ən yaxşı araşdırıcısı olan professor M.H.Təhmasib «Əynində altun aşiq cübbə yox» şəklində təqdim etmişdir. Abidədə «cübbəsi»ndən əvvəl vergül işarəsinin qoyulması və H.Araslının sonuncu nəşrində vergüllə yanaşı, hətta üç nöqtənin də olması bizdə həmin sözün özündən qabaqkı ilə bağlılığının yoxluğu qənaətini yaradır.

Misal verdiyimiz ikinci, yəni «Alın-başə kont işiğim urardım» örnəyində də, görüldüyü tək, «kont işiq» başə qoyulmur, əksinə alın-başə vurulur, bağlanılır. V.V.Bartold, arxada da dedik ki, «kont işiq» «krepkiy şlem» tərcümə etmişdir. Amma müasir türk dilində də yəşamaqda olan «kont»un rus dilindəki qarşılığı «krepkiy» yox, «den-di», «frant», «şeqol»dur (215, 559) ki, bunlar da bizim dilimizdə «gözgörmümlü», «bəzəkli», «qəşəng» mənasında anlaşılmaqdadır.

Örnəklərdən «işiq»ın altına bağlanılan nəsnə olduğunu ehtimal etdiyimizdən onun tamam-kamal «dəbilqə» olması fikri sual altında qalır. Bəlli olduğu üzrə, əski çağ və orta yüzilliklərdə dəbilqə, əsasən, tuncdan hazırlanmışdır. Biz ilk güzgülərin də tuncdan olması sərindən müfəssəl bilgi verdik. Belə olduqda çox güman ki, həmin tunc güzgülər döyüş vaxtı altına bağlanılmış ki, rəqibin gözlərini qamaşdırsın, onu çaşdırsın. Bundan savayı, bu «işiq»ı hər adamın bağlamağa ixtiyarı yox imiş. Necə ki, oğuz igidlərinin hamısı yox, yalnız dördü – Bamsı Beyrək, Qanturalı, Qara Çəkür, Qara Çəkür oğlu Qırqqunuq niqabla gəzərmiş. Bunlar hünər, bacarığa görə el böyüyü, tayfa başçısı tərəfindən seçilmə, tanınma nişanı tək alpə, igidlərə verilərmiş. Doğrudan da, Bəkilin öz yurduna niyə alını altun işiqsiz qayıtmasının səbəbini öyrənmək istədikdə bəlli olur ki, o, xanlar xanı xan Bayandırdan incimmiş, küsmüş və buna görə də onun verdiklərini, eləcə də işiqi geri qayıtarmışdır. Yaxud, Qazılıq Qoca oğlu Yeynək qardaşını əsirlikdən qurtarmağa gedəndə yuxuda özü ilə elə-belə igidləri yox, yalnız «ağ işıqlı alpə» apardığını görür. Kafirlər Əmrandakı işiqin Bəkilin olduğunu əlbəəl tanıyırlar. İşiq,

eyni zamanda, hər vaxt yox, rəsmi çağırış və döyüş zamanı bağlanılmış. Misal üçün, abidənin sonuncu boyunda Beyrək Aruz tərəfindən aldadılıb aparıldığını bildikdə deyir ki, sənin məqsədini, xəyanətini öncədən bilsəydim elə belə hüzuruna gəlməzdim. Yarlı-yaraqlı, həmçinin kont işiğımı vurub gələrdim. Bütün bunlar həqiqətə yaxın ehtimal şəklində olsa da, bizə imkan verir deyək ki, «işiq» ya qabaq hissəsi cilalanmış, güzgü kökünə salınmış fərqlənən, seçilən dəbilqədir, ya da elə dəbilqənin alını örtən hissəsinə zireh kimi bağlanan güzgüdür. Burada böyük Nizaminin:

Kürədən çıxanda güzgü bərq vurur.

Fəqət, sınaq zaman zirehə yarar. (51, 415)-

beytini xatırlatmağı da vacib bilir. Beytin mənası «İsgəndərnamədə» belə izah olunub: «Qədimdə güzgünü pardaxlanmış demirdən qayırdılar. Güzgü qırıldıqda ondan zireh də düzəltmək olurdu» (51, 654). Bundan savayı, az qala deyək ki, «işiq» məşhur əsətir — oğuz şəcərəsi ilə bağlı bir məsələ kimi də duyğu və düşüncələrimizdə xəfif ehtizaz yaradır. Biz bilir ki, «Kitabi –Dədə Qorqud»dakı on iki boyun hər biri öz-özlüyündə bir «Oğuznamə»dir. «Oğuznamə»lərin uyğur versiyasında isə deyilir ki, «Oğuz tayfalarının eponimi olan Oğuz dua edərkən görür ki, səmadan yerə nur, şüa düşdü. Bu şüanın ortasında işiq və parlaqlıqda Günəşə, Aya meydan oxuyan bir qızın olduğunu gören Oğuz xan onu sevdi, aldı. onunla birlə yattı, töl boğaz boldı » (230, 28).

Oğuzun səmavi qızdan üç oğlu olur ki, bunlar da Gün xan (Günəş), Ay xan, Ulduz xan adlandırılırlar.

Bu hadisədən bir müddət keçir. Bir gün yenə də Oğuz ova gedir. Bir də gölün ortasında bir ağac görür. Ağacın goğuşunda bir qız oturmuşdur. Qız çox gözəl imiş... Oğuz bunu da sevir, alır, bundan da üç oğlu olur. Adlarını Göy xan, Dağ xan və Dəniz xan qoyurlar.

Bu dediklərimizdən sonra baxışı bir cəhətə də yönəltmək istəyirik. Bu iki hadisədə, görüldüyü tək, Günəş və su məsələsi qabaq plana çəkilmişdir. Güzgünün bunlarla bağlılığı barədə isə qədərincə danışmışıq. Bizi daha çox düşündürən bu ehtimaldır ki, ola bilsin

Oğuzun Günəş şiası içərisindən tapıb evləndiyi qadından doğulanlar və onların sonrakı törəmələri özlərinin Günəşlə bağlılığını bildirmək, tanımaq üçün onun simvolu saydıqları güzgüden bilavasitə, yaxud da dolayısı ilə istifadə etmişlər. Bundan başqa, ən əski Azərbaycan mərasimlərindən sayılan «Hodu-hodu»da da bəzədilmiş gəlinciyin alınına günəş, işıq timsalı zənn olunan güzgünün bağlanması bu məsələyə marağı daha da artırır.

Beləliklə, deyilənlərdən açıq-aşkar aydın olur ki, güzgü məişət əşyası olmaqdan savayı, əski çağlarda həmçinin sehr, rəmz vasitəsi imiş və o, bu keyfiyyətinin bəzi nişanələrini indi də qorumaqdadır.

Xalq içərisində belə bir sınaqda təsadüf edilir: «Gec dil açan uşağa göyərçin yumurtası versən tezliklə danışar».

İnkaredilməz doğruluqdur ki, uşağın dil açıb danışmasında, istisna hallar nəzərə alınmazsa, əsas rol oynayan anadır, qadındır. Bəs necə olur ki, göyərçin yumurtasındakı güc bu qüvvəni üstələyir? Zənnimizcə, belə bir sınaqda insanların göyərçinə olan etiqadının nəticəsində yaranmışdır.

Əvvəla, ta əski çağlardan göyərçinə daş atmaq, vurmaq günah sayılmışdır. Bu cəhət topladığımız bir qarışıq məzmunlu xalq şeri örnəyində də öz bədii-poetik əksini tapmışdır:

*Göyərçik alabaxta,
Yuvası qəlb butaxda.
Məni vuran bəy oğlu,
Qan qussun laxta-laxta.*

Yenə etiqada görə müqəddəs bilinən, toxunulmaz sayılan, yuvasının dağıdılması ilə küsməsi, bununla da fəlakətin başlanacağı düşünüülən* göyərçin də guya elə qadındır, anadır, başqa sözlə, on-

* **Qeyd:** Bilavasitə deyilənlə bağlı olduğunu nəzərə alıb bir xalq əfsanəsini bütövlükdə burada verməyi lazım bilirik:

«Kəçmiş əyyamda Şərq ölkələrinin iki qüdrətli şahı arasında düşmənçilik münasibəti daha da gərginləşir. Gündə bir-birinə hədə-qorxu gəlirlər. Nəhayət, şahın biri o biri ölkənin şahına müharibə elan edib onu təkbətək meydana çağırır. Elçilər müharibənin başlanacağı günü dəqiq müəyyənləşdirirlər. Təcili son hərbi hazırlıq işləri görürlər.

ların ruhudur. Həm də o, söz daşıyan, xəbər aparıb gətirəndir. Bir xəbərə görə göyərçin Nuh peyğəmbərin quşudur. Aleksandr Hecerti Krab Tövrata əsaslanaraq yazır ki, Nuh öz gəmisində bir zaman suda üzdükdən sonra süftə qarğanı göndərir ki, quru yerin olub-olmaması sarıdan xəbər gətirsin. Qarğa uçub gedir. O, quru yer tapır və daha geri qayıtmır. Bundan acıqlanan Nuh qarğanı qarğayıv və o

Döyüşə çağırılan şah 15 il idi ki, müharibə etmirdi. Odur ki, döyüş papağını əla-ayaqdan uzaq köhnə otaqlardan birinə qoymuşdu. Vuruşmaya bir gün qalmış şah anasından döyüş papağını götürməsinə xahiş etdi. Anası gedir, lakin çox çəkmir ki, əliboş qayıdır. Oğlu anasından soruşur:

-Nə üçün papağımı götürmədin?

Anası oğluna müəmmalı cavab verir:

-Gətirə bilmədim...

-Ana, mən səni başa düşmürəm. Meydanda ölüm-itim olar. Yaxşısı budur ki, döyüş papağımı gətirib mənə xeyir-dua versən.

-Yanırlırsan bala, igid meydanda ölür. Sadəcə olaraq döyüş papağın o qədər ağır, sirlisehirlili idi ki, onu yerindən tərpətməyə gücüm çatmaldı.

-Mənim gücüm çatır.

Ana şah oğlunun ayaqlarına döşənir:

-Səni and verirəm halal südümə, papağa dəymə!..

-Anacan, mən şaham! Şah meydanına papaqsız, dəbilqəsiz necə çıxım?

Ana oğlunu inadından döndərmək üçün gördüklərini açmalı olur:

-Bala, sənin döyüş papağının içində indiyə qədər heç kimə ziyan vurmayan, dünyada ən gözəl, ən dinc heyvan olan ağ göyərçin yuva bağlayıb. Özünün də iki dənə atca balası var. Biaram özünü çöllərə vurub balalarını yemləyir. Onları təhlükəsiz bir yerdə boya-başa çatdırmaq istəyir. Mən bu günahsız balalara toxunsam, ağ göyərçin bizdən küsüb gedər, yetim balaların ah-nələri ölkəmizə bələlər gətirər. Gəl bu dəfə papağımı qoyma.

Bu sözləri eşidən oğul heç nə demir. Şahlıq tacını ağ göyərçinə tapşırıb başaıcaq düşmənin meydanına çıxır. Döyüşə gələn şah rəqibinin papağı olmadan döyüşə gəldiyinə təəccüblənir. Və bu sirliliyin səbəbini soruşur. Şah deyir:

-Mənim papağında ağ göyərçin iki bala çıxardı. Anam südümə and verdi ki, balalara toxunmayım.

Rəqib şah sözüə inanmır. Vəzirini göndərir ki, gedib bunun düzgünlüyünü yoxlasın. Bir azdan vəzir qayıdır, hər şeyin doğru olduğunu söyləyir. Bunu eşidən şah dərindən fikirlərə dalır. Əlini düşməninə uzadıb deyir:

-Gəl sülh bağlayaq. Sənin anan adı bir quşun – ağ göyərçinin evini dağıtmaq istəmir. Biz niyə nahaq qan töküüb minlərlə insanların evini dağıdaq.

Onlar sülh bağlayırlar. O gündən aq göyərçin sülh quşu hesab olunur (49, 68-7).

da əvvəlki ağ rəngindən qara rəngə düşür.* Bundan sonra Nuh göyərçini göndərir. Göyərçin quru yer tapır və şad xəbərlə geri dönür (242, 117).

Folklor ədəbiyyatımızdan göyərçinlərin əslində qız olmalarına dair istənilən sayda misal vermək mümkündür. «Şahzadə Mütəlib» nağılında deyilir ki, Şahzadə Mütəlib gəlib çarhovuzun qırağında, otların içində uzanır. Elə təzəcə yuxuya getmişdi ki, bir də gördü səs gəlir. Gözlərini açıb gördü ağacın başında üç dənə göyərçin oturub. Göyərçinlərdən biri dedi:

-Hava yaman istidi, soyunun çimək!

Biri ora-bura nəzər salıb dedi:

-Bacılı, bacılı, mən qorxuram. Deyəsən buradan bəni-insan nəfəsi, hənirtisi gəlir.

O biri göyərçinlər başladılar bunu danlamağa ki: ay axmaq, bura üç qardaşlar bağçasıdı, bura heç quş quşluğunun qanad çala bilmir, burda bəni-adəm nə qayırır?

Qərəz, onlar dedilər, o dedi, axırda onu da razı eləyib soyundular. Şahzadə Mütəlib baxdı nə... Bunlar üç dənə elə qızdılar, elə qızdılar ki, getmə gözümdən, gedərəm özümdən...» (11, 1, 137).

Yaxud, «Məlik çoban» nağılından bir epizoda diqqət yetirək: «Süsən atını bu bağın içinə çəkib gördü ki, barada bir çarhovuz var. Onun da qırağında bir göyərçin var. Göyərçin bir o yana, bir bu yana baxıb tez cildini soyundu, oldu qız, özünü çarhovuza atıb başladı çimməyə.

Süsən tez əlini atıb göyərçinin cildini götürdü. Göyərçin Süsəni gören kimi:

-Ey Süsən, sən də mən tumnansan» dedi (11, II, 124).

Düzdür, tək bizim yox, bütün dünya xalqlarının folklorunda bu hal geniş tərzdə özünü göstərməkdədir. Burada bir sıra əski görüşlərlə yanaşı, zənnimizcə, ruhların varlığına inamın da, müəyyən anlam təsiri vardır. Belə ki, əski təsəvvürə görə önlərin ruhu müxtəlif

* Qarğanın rəngi ilə bağlı bir bilginin də maraqlı olacağını gərəkli bilirik. Qədim yunan rəvayətinə görə, qarğa əvvəllər ağ rəngli imiş. Bir kərə o, Apollona xəbər gətirir ki, sevgilisi Koronis sənə xəyanət edir. Xəbərdən hədsiz qəzəblənmiş Apollon qarğanı qara rəngli quşa çevirir (207, 6).

cildə, eləcə də göyərçin şəklində olmuşdur. Azərbaycan nağıllarındakı devlərin də şüşədəki canlarının göyərçində olması, yaxud qeyd etdiyimiz tək, pərilərin göyərçin cildində özlərini göstərməsi yəqin ki, bu təsəvvürün nəticəsidir. Yaxud, Orta Asiyada məşhur olan bir əfsanəyə görə atəşpərest qız müsəlman şahzadəsini sevdiyi üçün qızın anası tərəfindən hər ikisi yandırılmış, onların ruhları isə küllün içindən iki göyərçin olaraq havaya uçmuşdur (199, 144).

Yazılı ədəbiyyatımızda da göyərçinə bu cür baxış mövcuddur. Y.V.Çəmənzəminlinin «Qızlar bulağı» romanında belə epizod var ki, ailənin yeganə uşağı öldüyü vaxt damdakı göyərçin yuvasında yumurtadan bir bala çıxır. Ata-ana elə düşünürlər ki, uşaqlarının ruhu bu göyərçinin balasına keçmişdir. Odu ki, onu götürüb evdə saxlamağa başlayırlar. Əsgərlər həmin göyərçinin başını kəsmək istədikdə ana onların ayaqlarına düşüb: «Göyərçin bizim övladımızın ruhunu daşıyır, onu öldürmək bizi sonsuz buraxmaq deməkdir!»—deyə yalvarır(89, 361).

Düşündürücü yön budur ki, əski çağlarda daha çox ana olmuş qadınların ruhu göyərçin cildində sanılmışdır. Zənnimizcə belə bir anlayışın formalaşmasında adına çoxlu rəvayətlər söylənilmiş əfsanəvi hökmdar Semiramida da az rol oynamamışdır. Qaynaqların verdiyi xəbərə görə, Assuriya hökmdarı olan Semiramida əslində ilahə Derkotonun qızıdır və o, göyərçinlərin himayəsi ilə böyümüşdür. Maraqlı cəhət budur ki, etimoloji cəhətdən Semiramida assurlərin «summat» sözü ilə bağlıdır və mənası «göyərçin» deməkdir (104, 82). Bu da bəllidir ki, Semiramida bərədəki əfsanələr ölkədən-ölkəyə, xalqdan-xalqa keçdikcə bu ad dəyişilib «Şammuramata», «Şammuramit», «Şamira», «Şəmira» kökünə düşmüşdür (118, 112).

Bu addan yazılı ədəbiyyatımızda ilk dəfə Nizami Gəncəvi «Xosrov və Şirin» əsərində istifadə etmişdir. O, Bərədə hökmdarı Məhinbanunun əsl adının Şəmira olduğuna işarə edərək yazmışdır:

*Şəmira adlanır o göyçək qadın,
Böyükdür mənası var o gözəl adın.
Cürətdə kişidən heç geri durmur,
Böyük olduğundan Məhinbanudur. (52, 112)*

Görkəmli şerqşünas Y.E.Bertels yazır ki, Nizaminin əsərindəki Şəmira adına çoxlu əfsanələr söylənilən Semiramidadır.

Semiramida-Şummuramata – Şammuramit- Şamira – Şəmira isə göyərçinlərin himayəsində pərvəriş tapmış, nəhayət ömrünün sonunda da göyərçin olub qeybə çəkilməmişdir (118, 112).

Şifahi ədəbiyyatımızda ananın göyərçin şəklinə düşməsi barədə açıq-aydın əlamətləri saxlanılan nüsxələr çoxdur. Bu anlamda öndəki bayatı dediyimizə olduqca tutarlı sübutdur.

*Analar yanar ağlar,
Telini sanar ağlar,
Dönər göy göyərçinə,
Yollara qonar ağlar. (4, 247)*

Ehtimal ki, keçmiş təsəvvürlərin göyərçində birləşdirdikləri iki cəhət – birinci onun ana, qadın ruhu bilinməsi, ikinci isə, doğrudan doğruya, söz (xəbər) daşması söhbət açdığımız sınamanın yaranmasına səbəb olmuşdur.

Beləliklə, həqiqət və həqiqətə yaxın ehtimal açılarından istifadə etmək yolu ilə bütün sınaamaların yaranma yollarındakı bağlı qıfılları açmaq mümkündür. Biz yazdıqlarımızla bir daha demək istəyirik ki, xalq ədəbiyyatımızın ən maraqlı janr nümunələrindən olan sınaamaların toplanılıb hərtərəfli öyrənilməsi böyük dəyər daşıyır. Bu həm də ona görə gərəklidir ki, sınaamalar xalq həyatı ilə bağlı bir sıra ən mühüm məsələlər barədə aydın təsəvvür yaratmaqla, ən etibarlı mənbə olmaqdan savayı, şifahi və yazılı ədəbiyyatımızı öyrənmək üçün də ilkin qaynaqlardandır.

2. OVSUN VƏ ONUN NƏĞMƏLƏRİ

Folklorumuzun əski lirik növün janrlarından olan ovsun nəğmələri indiyədək gərəyincə toplanılmayıb. Buna səbəb onların müstəqil janr nümunəsi kimi yayıla bilməməsi, mütləq müəyyən münasibət sferasında çıxış etməsidir. Elə bu baxımdandır ki, bu bütövlükdə ovsunlardan araşdırmalarımızda da çox az danışılıb.

Dünyagörüşün bir sıra yönələri ilə bağlı olan ovsunların yaranmasına səbəb bir yandan tam formalaşmış təfəkkürün mücərrəd aləmi, eləcə də bəzi həyat hadisələrini düzgün qavramaması, o biri yandan və daha əsaslı isə sözün meyarlaşdırılması, onun təsiri çevrəsinin genişliyinə güclü inamın olmasıdır. Düzdür, bu qayda yalnız ovsun üçün müstəsna olmayıb, qədim dövr şifahi söz sənətinin bütün nüsxələrinə aiddir. Burada, sözsüz, qanunauyğun prosesin nəticəsində qeyri bir ögeylik də yoxdur. Bunu əslində həmin nüsxələrin bir-birinə yaxınlığı, uyğunluğu, hətta belə söyləmək mümkünsə, qohumluğu kimi başa düşmək gərəkdir.

Ovsunlar elə birdən-birə yaranıb formalaşmamışdır. Onlar aydınlaşana, adlanana qədər məsafəli irəliləyiş, formalaşma, təkmilləşmə yolu keçmiş və bu yolda, sözsüz, özünə yaxın, munis sahələrlə qovuşmuş, onlardan bəhrələnməmişdir.

Elə buna görədir ki, ovsunlar bəzən folklorun ilkin formalarından olan, misal üçün fal, tilsim, sehr və sairə eyniləşdirilmişdir (228, 82-86). Amma araşdırma nəticəsində aşkar olur ki, əgər bu deyilənlərdə bir hərəkət, iş, hadisə, hətta ayınlə digərinə təsir etməyin mümkünlüyünə inam əsədirsə, ovsunlarda bu keyfiyyətlərlə yanaşı, əsasən, sözün aparıcı mövqedə olması mühüm əlamət, şərtidir. Doğrudan da, qədim azərbaycanlı dönə-dönə yoxlamış, sınamış və nəhayət inanmışdır ki, «qövsi-qüzəhdə yaşıl rəngin üstünlüyü gələcək məhsuldarlığın, sarı rəngin üstünlüyü qəhətliyin, qırmızı rəngin üstünlüyü müharibənin əlamətidir» (8, 10). Yaxud, əksər dünya xalqlarında olduğu tək, bizdə də yeni ilin dörd gününün hər biri bir fəslin rəmzi kimi düşünülmüş və bu günlərdə hava necə keçirsə, deməli, həmin gündə təmsil olunan fəsildə də iqlim şəraiti eyni tərzdə olacaqdır. Bu sıradan olan nüsxələrin sayını artırmaq mümkündür. Amma həqiqət budur ki, bu tərz görüşlərdə hadisəyə, obyektə fəal müdaxilənin izləri ilə tanış ola bilmirik. Bu, özgə sayaq ola da bilməzdi. Çünki həmin görüşlər elə bir çağın məhsuludur ki, insanlar çevrələrindəki qeyri-adi və abstrakt aləmi yalnız məyus seyr edə bilirdilər. Dərketmənin bu ilkin çağlarında onların müşahidə sayəsində inandıqları akta, məqama qarşı hiss və duyğularının mübarizə qıcığı yalnız arzu hüduclarına qədər gəlib çıxır, ondan o

yana aşa bilmirdi. Bu, bir də ona görə belə idi ki, onlarda sözün təsir gücünə inam, arxayınlıq hələ yaranmamışdı.

Bizə bəlli olan araşdırma və lüğətlərdə «ovsun» da, «tilsim» də eyni funksiya daşıyan termin tək izah, şərh olunmuşdur (110, 1-10; 228, 86; 12; 42, 648; 184, 77-142). Amma bir qədər diqqətli müşahidə bunların şəkilcə bir-birinə oxşamadığı kimi, məna, mahiyyətcə də seçilən, tamamilə başqa-başqa sahə olduğunu aşkar edir. Təkcə bunu qeyd etmək kifayətdir ki, nağıl və dastanlarımız üçün mühüm vasitə olan tilsimlər virdlə, lövhlə bağlıdır və onu bilən, icra edən də, əsasən, cadugərlərdir, fəna qüvvələrdir. Ovsunlar isə bilavasitə insan, real həyat, məişət və cəmiyyət hadisələri ilə bağlı formada təzahür edir. Ovsunlarda tilsimdəki kimi nə lövh oxuyub göyərçin cildinə girən pəri qızlar, nə küpəgiran qarılar, ifritələr, nə dərvişlər (xeyrixah, bədxahlıqından asılı olmayaraq), nə mətləbə qovuşmağa tələsən insan övladı üçün min bir əngəl törədən divlər var. Ovsunlarda istəyə əks olan müxtəlif maniələrə qarşı mübarizə var və bu da, əsasən, ayin, mərasim, sözün təsir gücünə qüvvətli inamla bağlıdır.

Ovsunun faldan da fərqi var. Məsələ burasındadır ki, falın ibtidai növü ilə ovsun arasındakı seçilməni müəyyənləşdirmək elə bir çətinlik törətmir. Ovsun üçün söz əsas, başlıca meyar sayıldığı halda, falın bəsit formasında buna ehtiyac duyulmur. Məsələn, təsərrüfatının əsasını ov təşkil edən qədim ovçu ovlayacağı quşun, heyvanın təqribi təsvirini cızır, onu nişangah edir və bəlgə üzərində qələbə çalması ilə ovunun da uğurlu olacağına inanır. Yaxud, bir adam niyyət tutub, gözləri yumulu halda, bir şəhadət barmağını digərinə yaxınlaşdırır. Onlar bir-birinə toxunanda gözlərini açır. Əgər barmaqlar düpbəddüz uc-uca düşübsə, deməli niyyətdəki istək, arzu da başa gələcək, həyata keçəcəkdir. Maraqlıdır ki, bu cəhət digər xalqların məişətində də eyni tərzdədir (173, 99, 104).

Düzdür, falın mürəkkəb şəkli ilə ovsun arasında müəyyən yaxınlıq, oxşarlıq nəzərə çarpır. Amma bu yalnız zahiri bənzəyiş, yəni hər iki halda sözün aparıcı rol oynamasıdır. Məsələnin tipoloji öyrənişi isə bunların bir-birindən təfəvütünü ayırd etməyə imkan yaradır. Belə ki, ovsunların icrası üçün mütləqləşdirilmiş zaman, vaxt anlayışı olmadığı halda, xüsusi mərasimlə bağlı olan qulaq falı

yalnız ildə bir kərə o da yeni il axşamında icra olunur. Həm də maraqlıdır ki, burada yenə qabaqcadan tutulmuş niyyətin istəyinə uyğun hərəkət edilir.

Ovsunu sehrə də eyniləşdirmək olmaz. Qədim insanların, passiv şəkildə olsa da, əsasən, təbiət hadisələrinə münasibət, müdaxilə cəhdi öz inikasını sehrdə tapıb. Məsələn, qədim insanların mahiyyətini qavramaqda təfəkkürü hələ gərəyinə formalaşmamış qədim azərbaycanlı elə bilib ki, Günəşin, eləcə də Ayın tutulmasında səbəbkar cin, şeyatin və s. fəna qüvvələrdir. Odur ki, o, ayırı-ayrı nəsnələri (bir qədər sonra dəmir alətləri) bir-birinə vurmaqla səs çıxarmış və bununla həmin qüvvələri qorxuzub qaçıracağına inanmışdır. Yaxud, körpə uşaq şər qovuşanda evdən çıxarılarəkən onun yanına pambıq, şəkər, kömür qoyaraq sehr edilmiş. Əslində burada pambıq – xəta-baladan uzaq olub xoşbəxt, işıqlı həyatın olsun, saç-çaqqalın ağarsın, şəkər – dilin həmişə şirin olsun, kömür – sənə pis nəzərlə baxanın gözü qaralsın deməkdir. Başqa bir nümunə: məhsulun tez hasilə gəlməsi arzusu ilə yaşıyan əkinçi əkin vaxtı sahənin kənarında qayğanağ bişirtirər və bununla məhsula, sanki, sən də bu qayğanağa oxşa – deyə sehr edərmiş. Əlbəttə, bu tərz misalların sayını istənilən qədər artırmaq mümkündür.

Tədrisi inkişaf, digər sahələrdə olduğu kimi, sehrə də öz təsiri-ni göstərmişdir. Elə bu səbəbdəndir ki, biz indi sehrin yeni formasını müşahidə edirik. Bu, passiv formalı sehrin aktiv münasibət çevrəsinə daxil olması, sözlə bağlılığı nəticəsində yeni biçim qazanmasıdır. Məsələn, bayaq quraqlıqdan məhsulunun məhv olacağını duyan əkinçi bir quru daşı suya salınmış, başqa sözlə, isladılmış daşın yanına qoymaqla yağış arzusunda olduğunu ifadə etmişsə, yaxud bunun əksinə olaraq yağışın çox yağması ilə məhsulun tələf olacağı təhlükəsini duyan yenə həmin əkinçi yağışın dayanması üçün ağzı açıq qabları, ocaq üstündəki sacı arxası üstə çevirib, bir qab yağışı buxarlanana qədər qaynadıbsa, dolunu dişləməklə onun kəsiləcəyi, daha yağmayacağı zənnində olubsa, indi bu akta – sehrə yeni bir düstur – söz də əlavə edir. «O, iki çaxmaq daşını bir-birinə vur-

maqla yağışın müjdəçisi olan ildırımın* süni bənzərini yaradır, başqa sözlə, sehr edir, eyni zamanda həm də:

*Çax daşı,
Çaxmaq daşı
Allah versin
Yağışı –*

deyə xüsusi bir ovsun nəğməsi yaradır və oxuyurdu» (74, 14). Yaxud, bədənində ziyil olan kimsə əlinə süpürgə alıb onu süpürə-süpürə bir gecəlik Aya müraciətlə:

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

deyə üç dəfə bu prosesi təkrar edir və ziyilin düşəcəyinə qəti şəkildə inanır.

Bəllidir ki, yay ayları əkin-biçin, mer-meyvənin hasilə gəldiyi çağdır və bunun üçün, şübhəsiz, Günəş işığının, istiliyinin bolluğu vacibdir. Havaların yağıntılı, sərin keçməsi isə təsərrüfatçının qayğısını, narahatlığını artırır. Odur ki, istəyə çatmaq üçün onların ilk uşağı kölgəni döyəcləyə-döyəcləyə:

*Kölgə dağlara,
Gün buralara —*

söyləir. Yaxud, yenə elə həmin uşaq ocaqda qızdırılmış şişlə buludların seyrəkliyindən ara-bir süzülüb gələn Günəş işığını sanki yandırır, damğalayır və bu zaman:

*Mən nənəmin ilkişiyəm,
Ağzı qara tülküsiyəm;*

* Belə bir əfsanə də mövcuddur ki, guya Günəş başını darayanda ildırım çaxır, yuyanda isə yağış yağır (240,30).

*Mən səni yandırdım,
Sən də məni yandır –*

deyir. Həm də arzu, istəyin mütləq başa gələcəyinə inanılır.

Ovsunların yaranmasında əsas amilin nədən ibarət olduğunu və bunun ibtidai dövr sənətinin digər növlərinə də aid etməyin mümkünlüyünü arxada xatırlatmışdıq. Amma əsl məsələ budur ki, həmin örnəklərin hər biri müəyyən mətləb, münasibətlə bağlıdır.

Qədim azərbaycanlı təbii uğursuzluqlara, başvermə səbəblərini düzgün qavramadığı xəstəliklərə qarşı mübarizədə, ağır əməyini yüngülləşdirməkdə, arzu və istəyinin həyata keçirilməsində ovsunları vasitə, söykənəcək nöqtəsi saymışdır.* O, bu münasibətlə xüsusi ayın yaratmış və məsələnin mahiyyətinə uyğun olaraq qoşduğu, düzdüyü şerlə, nəğmə ilə onu müşayiət etmişdir. Məsələn, məlum olduğu üzrə, adətən, göz səyriyəndə, atanda adamlar mütləq bəd, uğursuz hadisənin baş verəcəyi barədə düşünülür. Maraqlıdır ki, xalq ədəbiyyatında bu, bəzən elə doğrudan-doğruya belə də təsvir olunub. «Kitabi-Dədə Qorqud» da fəlakət ağuşuna düşmüş oğlundan xəbər tuta bilməyən ana ərinə deyir: «Çıxsin mənim gözlərim, Dirsə xan, yaman səyirir» (54, 22). Hətta belə bir inam da mövcud olub ki, guya sağ gözün səyirməsi xeyir deməkdir və bu cəhət, adətən, «sevinərsən», «yaxın adamınla görüşərsən», «xoş xəbər eşidərsən» kimi ümidverici deyimlərlə yozulmuşdur. Sol gözün səyvməsi isə bədbəxt bir hadisənin başlanacağını xəbər verən əmil kimi zənn olunmuşdur. Odur ki, bu fəlakətdən yaxa qurtarmaq üçün uğur simvolu, Günəş rəmzi sayılan və indi də müəyyən dərəcədə izləri saxlanılan qırmızı rəngli sap, parça və s. göz qapağının üstünə yapışdırılmış. Sözü qüdrətinə inam gücləndikcə isə, dediyimiz vasitələrdən istifadə etməklə yanaşı, səyriyə gözə sağ əl ilə üç dəfə siqal çəkər və hər kərə:

* Burada bir cəhətin öləri də olsa qeyd olunması lazımdır. İndinin özündə belə ilan tutanlara, hətta əslində qədim hoqqabaz tamaşa aktyorlarının müasir nümayəndələrindən olan gözbağlayıcıya da, hətta dərvişə də bəzən ovsunçu deyilir. Sözsüz, bunlar başqa-başqa məsələlərdir.

*Xeyirə atırsan, at!
Şərə atırsan, yat! –*

söyləməklə ovsun edirlər. Zənnimizcə, burada maraq doğuran məsələlərdən biri də dualist dünyagörüşün özünü biruzə verməsidir və əlbəttə, həmin cəhət yalnız verdiyimiz örnəklə qurtarmır. Oğlu olmayan qadını, bir növ qutsallaşdırılmış, hami ucalığına qaldırılmış daşın yanına gətirib:

*Ağ daş, qara daş,
Buna bir qardaş! –*

deyilməsi, yaxud şər qovuşanda evi süpürən adamın tez-tez «toy evi süpürürəm» söyləyərək, eyni zamanda, süpürdüyünü tullamayıb evin bir küncünə yığaraq «axşamın xeyrindən sabahın şəri yaxşıdır» ifadəsi, itiyini axtaranın

*Tapıl-tapıl pul verrəm,
Tapılmasan kül verrəm –*

ovsun-nəğməsi də incələndikdə bu və ya digər ölçüdə sözü gedən görüşlə bağlı olduğu aydınlaşır. Sonuncu ovsunu söyləyən adam belə düşünür ki, şər qüvvələr sırasında olan şeytan itmiş nəsnənin tapılmasına mane olur, onu gizlədir. Odur ki, həmin məqamda – yəni ovsun nəğməsini oxuyanda yaylığının ucunu da düyünləyir. Bununla elə zənn edir ki, guya şeytanın quyruğunu bağlayıb, onu zərərsizləşdirib.

Qaynaqların verdiyi xəbərdən bəlli olur ki, əski azərbaycanlının da əsas iş-gücü əkinçilik və maldarlıq olmuşdur. Odur ki, o, məhsulunun tez və itkisiz hasilə gəlməsi, həm də bol olması, mal-qaranın salamatlığı üçün ayrı-ayrı çarələrə, o sıradan ovsunlara da te-tez əl atıb. Məsəl üçün, camaat arasında «Göy qurşağı», «Fatma nənənin hanası» da adlanan qövsi-qüzehdəki yaşıl rəngin bolluq, sarı rəngin isə quraqlıq, qıtlıqla bağlı olduğunu söyləmişdik. Əvvəllər yalnız bunu seyr etməklə dayanıb duran əkinçi indi quraqlığı qovmaq, qıtlıqdan yaxa qurtarmaq üçün xüsusi tədbirə əl atmalı olur. O, qövsi-

qüzehi görünəcə torpaq üzərində iki zəmi təsviri cızır, bunlardan birini özününküləşdirir və

*Fatma nənə, Fatma nənə,
Sarısı sizin zəmiyə,
Yaşılı bizim zəmiyə! –*

deyə əli ilə həmin «zəmi»lərə işarə edərək ovsun nəğməsi oxuyur. Güclü xəzrini dayandırmaq üçün isə, adətən, bulaq, yaxud quyu yanında xəzri səmtə ocaq qurular, amma yandırılmazmış. Əkiz doğan qadın:

*Xəzri, səni alaram,
Ələyimə salaram.
Üç deyincə kəsməsən,
Od-ocağa qalaram* –*

formasında ovsun-nəğməsi oxuya-oxuya ələyi üç dəfə ocağın üstünə endirib qaldırmış.

Sürüdən, naxırdan ayrılmış, yaxud gecə kerdə, kövşəndə qalmış heyvanın qurd-quşa yem olmaması üçün də xüsusi ovsun yaradılmış. Heyvan sahibi ağzı açıq bıçağı sanki canavar ağzı bilər və

*Yağladım,
Zağladım,
Qurdun ağzın
Bağladım –*

ovsun nəğməsini oxuyandan sonra bıçağın ağzını bağlamaqla qurdun da ağzını bağlaması, heyvanının salamat qalacağı qənaətində

* Ayini olduğu kimi icra edən ailənin ilk uşağının oxuduğu sözlər isə belədir:

*Mən nənəmin ilkiyəm,
Ağzı qara tülküyəm.
Xəzri, səndən bezmişəm,
Gilavar gözləmişəm.*

olarmış. Heyvan tapılandan sonra bıçağın ağzı açılmış ki, qurdun da ağzı açılsın. Qurdun ağzını bağlı saxlamaq günah bilinmişdir. Bilavasitə qurdla bağlı bu cür ovsun və etiqadlar çoxdur. Onlardan mərhum folklorşünas Ə. Axundovun topladığı bir neçə örnəyi burada yada salmağı yararlı bilirik: «Heyvan itən və çöldə qalan zaman qurdun ağzını bağlamaq üçün ərə getməmiş yetkin bir qızın yanına gələrlər. Qız saçını əlinə alar və bir tel ayırır deyər:

-Qurdun ağzını bağlayıram, filankəsin heyvanını qurd yeməsin.

Sonra qız saçından ayırdığı tükü düyər, heyvan tapılandan sonra düyünü açar ki, qurdun ağzı açılsın. Buna da «qurd ağzı bağlamaq» deyirlər.

Heyvan gecə çöldə qaldıqda ipi düyüb qazanın azğının altına qoysan da guya qurdun ağzı bağlanar, heyvanı yeməz. Canavarın (qurdun) ağzını bağlamaq üçün həmçinin yun darağının ağzına bal-tanın ağzını keçirərlər» (13, 279).

Heyvanlar dabaq xəstəliyinə tutulan zaman isə «bir nəfər kişi əlinə çox böyük tabaq alıb, ibtidai insan və ya şaman rəqslərini xatırladan hərəkətlər edir, xəstə heyvanlara yaxınlaşıb:

*Tabaq gəldi,
Dabaq qaç (27, 17) –*

deyə ovsun nəğməsi oxuyarmış. Burada, sözsüz, «tabaq»la «dabaq»ın bənzərliyindən savayı, həm də dabağın fəna, şər qüvvələrin əməli olması, tabaq çalib səs salmaqla qorxudulub qaçırılacağına inam mövcuddur.

Xalqın təsərrüfat həyatı ilə bağlı ovsunlar, sözsüz, bu deyilənlərə sona çatmır. Bəlli olduğu üzrə, Azərbaycanda ipəkçiliyin də tarixi çox qədimdir. Amma bu da var ki, ipəyin əldə olunması heç də asan başa gəlməyib. Bunun üçün, birinci növbədə, ipək istehsal edən barama qurdunun qorunması əsas məsələ sayılıb. Adətən «Barama qurdu olan komaya həmzadlı, çiləli arvad, bədnəzər və silahlı adam buraxmazlar. Qorxarlar ki, qurd çiləyə düşsün və ona göz dəysin. Hər tərəcəyə bir yumurta qoyarlar ki, qurda göz dəyməsin» (13, 176).

Adamlar özlərinin, xüsusilə uşaqların xəstəliklərini müalicə zamanı bir sıra xalq təbabətləri ilə yanaşı, ovsunlardan da istifadə et-

mişlər. Məsələn, uşaq boğaz ağrısından şikayətləndikdə yaşlı bir şəxs «iki barmağı ilə uşağın boğazını üç dəfə ovduqdan sonra yavaşca sillə ilə vurur və o, bu işi görərkən mütələq

*Bir,
İki,
Üç,
Puç –*

deyə üç dəfə təkrar edir. Əgər burada həmin şəxs bir yandan uşağın şişmiş vəzlərini ovursa, ikinci yandan da son sillə ilə xəstəliyi qovmaq, qaçıрмаq, məhv etmək istəyir. Silləni vurduğu zaman «puç» deməsi də bunu göstərir» (74, 18).

Uşaq gecə narahat yatdıqda, yaxud tez-tez səksəndikdə bu, fəna qüvvələrin uşağa əziyyət verməsi kimi başa düşülürmüş. Odur ki, buna qarşı da tədbir görür, ovsun edilərmiş. Qayçı, ya da ki, ağzı açıq bıçaq uşağın baş qoyduğu balıncın altına qoyularmış. İnam görə şər qüvvələr dəmir və ondan hazırlanmış vasitələrdən qorxduğu üçün uşağa yaxınlaşa bilməz.

Uşağı bəd nəzərdən qorumaq üçün də bir çox ovsunlardan istifadə edilmişdir. Onlardan yalnız ikisini qeyd etməklə kifayətlənirik. Uşaq xəstələnən zaman tez-tez əsnəsə bu onun nəzərə gəlməsi kimi yozulur. Belə olduqda valideyn – ana sağ əlinə bir çimdik duz alır. Onu uşağın başına dolandırır. Eyni zamanda hər dəfə yumruğunu da uşağın kürəkləri arasına astaca vurur və «göz vuranın gözü çixsın» – ovsunu edilir. Bu proses üç kərə təkrar olunduqdan sonra uşağın başına dolandırılmış həmin bir çimdik duz:

*Duz, duz,
Ocaqda qız,
Yanıb kül olsun,
Balama dəyən göz –*

deyilib ocağa atılır. Duz çarta-çartla yandıqda «göz vuranın nəzəri kəsildi», - deyə düşünülürmüş. Yaxud, bir dəstə üzərlik alıb yandı-

rar, xəstələnmiş uşağa onun tüstüsü dəydikcə:

*Üzərliksən, havasan,
Min bir dərdə davasan.
Balama göz vuranın
Gözlərini ovasan.*

*Üzərlik dana-dana,
Ocaqdan götür sana.
Nəzəri bəd olanın,
Gözləri odda yana.*

*Üzərliyim çatdasın,
Yaman gözlər partdasın.
Ağrın-balan tökülsün,
Dərd üstündən atdansı.*

ovsun nəğmələri oxunulmuş.

Uşağın canında, qada-bala, dərd-azar, ağrı-acı olmasın deyə o çimizdirilərkən də çox vaxt ovsun edilərmiş. Ana uşağını çimizdirib qurtardıqdan sonra, nəhayət axırda bir qab suyu onun başından axıda-axıda:

*Ağrılar səndən qaçsın,
Yolunda güllər açsın.
Dərd-balanı atasın,
Boya-başa çatasan.
Can bala, canım bala,
Sən ol həyanım bala. –*

ovsun nəğməsi oxuyarmış.

Bir sıra ayrı bələlardan qorunmaqda da ovsunlar vasitə sayılmışdır. Məsəl üçün, bəlli olduğu üzrə, əqrəb ən qorxulu həşəratlardanır və çətin ki, onun sancdığı kimsə salamat qala bilsin. Adamlar buna qarşı xüsusi bir «əqrəb ovsunu» nəğməsi yaratmış, yatmaqdan qabaq üç kərə

*Ərqəb-əqrəb axınca,
Çaxmağımı çaxınca,
Əqrəb oldu bir kişi,
Bağladı qurdu, quşu.
Süleyman peyğəmbərin bıçağı,
Fatma nənanın qurşağı,
Üf... üf... üf... (10, 9)-*

oxuyub və hər dəfə də ətrafa üf-lüyərlər. Bununla da əqrəbin daha onlara toxunmayacağına, rahat, qorxusuz yatacaqlarına inanmışlar.

Məişətin bir sıra sahələrində də ovsunlardan geniş istifadə edilmişdir. Bəlli olduğu üzrə, xalq mərasimləri sırasında toyun müstəsna əhəmiyyəti vardır və akademik Məmməd Arif çox haqlı olaraq onu geniş re-pertuarlı mədəni-ictimai əyləncə kimi yüksək dəyərləndirmişdir (16, 4).

Yeni məzmunlu sosial irəliləyiş özgə sahələrdə olduğu tək, toy mərasimində də keyfiyyəti ilə baxışı çəkin dəyişikliklərə səbəb olmuş və bu proses indi də davam etməkdədir. Bununla belə, toy müəyyən mənada müsbət səciyyəli əski görüşləri özündə qoruyub saxlaya bilmişdir. Məsəl üçün, ekspedisiya zamanı Göyçənin Ağbulaq kəndində toy mərasimində iştirak etmişdik. Burada gəlinin oğlan evinə aparılması məqamı xüsusilə diqqəti cəlb edirdi. Mərasim iştirakçılarından öndə kənd cavanlarından iki nəfər ağ və qırmızı rəngli at çapırdılar. Bəlli oldu ki, burada ağ səadət, xoşbəxtlik rəmzidir. Qırmızı at Günəş simvoludur. Yəni gəlinin yolu aydın, işıqlı, parlaq olsun. Ağ rəngli at isə uğur simvolu olub gəlinə yeni həyatda ağ gün arzulamaq deməkdir. Gəlin ata evindən çıxanda isə yağış yağmağa başladı. Bunu gören camaat: -Gəlinin ayağı sayaladı. Məhsulumuz bol olacaq, - deyərək öz sevincini bildirdi. Burada, sözsüz, pərəstişin, inamin, seyr və ovsunun izləri, əlamətləri vardır.

Ata evindən xeyir-dua alıb öz evinə gələn gəlin onun üçün ayrılmış otağa girməmişdən əvvəl ovsun edilir.

*Biz gəlini gətirdik,
Mənzilinə ötürdük.
Gəlin uğur ayaqdı,
O, ərinə dayaqdı –*

deyə-deyə qızın yaxın qohumlarından yaşlı bir qadın mənzilin qapısını üç kərə açıb-örtür və gəlin əvvəl sağ ayağını irəli atıb içəri daxil olur. Yeri gəlmişkən bir yönü də qeyd edək ki, istər burada, istərsə də bura qədərki ovsunlarda biz ayinlərin üç kərə təkrar edildiyini görürük. Əlbəttə, bu adi, ötəri bir fakt yox, qədim insanların saylara münasibətləri, onları qutsal hesab etmələri ilə bağlıdır. Bəli olduğu üzrə, 3-də bu qutsal saylar sırasındadır. Üç sayından sonra müəyyən nəticələrin əldə olunacağına inam həmin saya qarşı etiqadın yaranmasına səbəb olmuşdur ki, bu barədə irəlidə danışıcağıq.

Qadın çətinliklə doğduqda yenə ovsuna müraciət edilmiş. Bir sıra digər ayinlərlə yanaşı, eyni zamanda, iki ağ daşı, yaxud mis qabları onun başı üstündə bir-birinə vurarmışlar. Bununla da uşağın rahatlıqla doğulacağı, ananın əziyyətdən xilas olacağı zənn edilmiş. Əslində qədim insanların Al ruhu barədəki təsəvvürləri onları bu tədbirlərə əl atmağa vadar etmişdir. Həmin ruh barədə də irəlidə ətraflı danışıcağıq.

Amma burada bu cəhət baxışı çəkir ki, qeyd etdiyimiz ovsun, eləcə də bu qəbildən olan başqaları, misal üçün: «Arzu olunmayan qonağın tez çıxıb getməsi üçün onun ayaqqabılarını evdən üzü bayıra tərəf qoyub içinə duz səpmək lazımdır», «Yeni tikilmiş ev kimsəsiz, boş qalarsa bədbəxt hadisə baş verər. Odur ki, evdə mütləq bir adam yatmalıdır», «Təzə tikilmiş paltar sahibi geyinməyib saxlasa, şərə düşməsin deyə onun üstünə iynə sancmalıdır» və s. daha qədimdir. Başqa sözlə, ovsunun sehrdən ayrıldığı mərhələdir.

Çox möhkəm və qəliblənmiş qafiyə sistemi olmasına baxmayaraq, ovsun şerləri folklorumuzun digər janrları, misal üçün nağıl, lətifə, bayatı, tapmaca və s. kimi müstəqil şəkildə yayıla bilməmişdir. Çünki lirik xalq şeri qismindən sayılan, amma həcm və ölçüsü sabit olmayan bu örnəklər – nəğmələr yalnız müəyyən şərait, vəziyyətlə bağlı keçirilən ayin, mərasimlə birləşdikdə məna kəsb edir, yaranma səbəbi aydınlaşır. Başqa sözlə, «Mərasimdən kənarda nəğmə məna kəsb etmədiyi kimi, mərasim də nəğməsiz ənənəvi mahiyyətdən məhrum olur» (190, 167).

3. FAL VƏ ONUN İCRASINDA POETİK SÖZÜN ROLU

Geniş mənalı xalq yaradıcılığı növü sayılan fal ilkin təfəkkür çağının, sözün gücünə, təsiredici qüdrətinə inamın mövcud olduğu çağların məhsuludur. Fal qabaqcadan tutulmuş niyyətin müəyyən ayinin icrası ilə həyata keçib-keçməməsinə inam aktıdır. Elə buna görə də fali folklorun sinama, gözqoyma, tilsim, sehr, ovsun və s. arxaik növlərdən fərqləndirmək lazımdır. Çünki bunların hər birinin xüsusi araşdırma istəyən fərdi keyfiyyətləri vardır. Bu deyilənlərdən də el gözqoymaları barədə, ümumiyyətlə, tədqiqatın yoxluğunu hesaba alıb müxtəsər də olsa, bilgi verməyi gərəkli sayırıq. Bəri başdan deyək ki, nəinki ibtidai söz sənətinin lap ilkin nümunələri, hətta bu sərhəddin həddlərinə hələ gəlib çıxmamış elin müşahidə, gözqoyma, sinaması da bilavasitə əsasını əmək, zəhmət təşkil edən dolanacaq, təsərrüfatla bağlı olmuşdur. Odur ki, ilk əməkçi insanlar təbiətin obyektiv qanunauyğunluqlarını hələ dürüst qavramaqda çox çətinlik çəkdiklərindən çıxış anı üçün yalnız müşahidələrinə sığınmalı olmuşlar. İllərlə göz qoyduqdan sonra belə qərara gəlmişlər ki: «Payızda ağaclar başdan yarpaq tökməyə başlasalar qış sərt keçər», «Payızda dovşanlar çox kökəlsələr qış soyuq olar», «Qarısqalar yuvalarının ağzında torpaq topası düzəltməyə başlayarsalar qış sərt keçər», «Arılar gül-çiçəkdən şirə çəkməyə getməyib pətəklərinin ağzında vızıldasalar yağış yağar», «Quşlar ağacların gü-nəş doğan tərəfə olan hissəsində yuva tikəlsələr, yay sərin keçər». «Dəvənin üzü xəzriyə sarı yatması baharın, üzü gilavara sarı yatması isə payızın başlanmasını bildirir», «Zəlilərin qabdakı suyun dibinə yatmaları havanın sakitliyinə, suyun üzünə çıxmaları yağış yağacağına, qarabın divarlarına dırmaşmaları isə külək olacağına işarədir», «İlan, kər-təkələ, siçan yuvalarından çıxıb qaçsa, toyuq-cücə, mal-qara haray-həşir qoparsa zəlzələ olar», «Qış dumanı qar getirir, yaz dumanı bar»,* «Qaranquşlar alçaqdan uçarsa yağış yağar» və s.

* Bu ifadə XVII əsr Azərbaycan klassik aşiq sənətinin ən görkəmli nümayəndəsi sayılan Abbas Tufarqanlının bir şerində də

Duman, gəl get bu dağlardan,

Dağlar təzə bar eyləsin –

şeklinde öz poetik ifadəsini tapmışdır.

Bu sayaq örnəklərin sayını ilin bütün vaxtları və məişətin ayrı-ayrı sahələri ilə bağlı şəkildə istənilən qədər artırmaq mümkündür. Ancaq həqiqət budur ki, gözqoymaların hər birinin məxsusi izahı, şərhı vardır. Elə burada verdiyimiz örnəklərdən sonuncuya ötəri nəzər yetirək. Əvvəlcədən deyək ki, bu nümunəni falın xüsusi bir növü olan arnitomantiya nümunələri ilə də eyniləşdirmək olmaz. Məsələn, nağıllarımızda tez-tez rastlaşırıq ki, ölkəyə başçı seçərkən niyyət edib quş uçurarmışlar. O, kimin başına qonsa başçı seçilmiş. Dediymiz nümunə ilə bağlı məsələdə isə sadəcə olaraq, fal üçün ən əsas əlamət sayılan niyyət yoxdur. Bu, olsa-olsa müşahidəyə inamla bağlı məqamdır. Belə ki, qaranquşlar həmişə yüksəklikdə uçur və bu qatda olan kiçik cücü, həşəratları tutub yeyirlər. Həmin həşəratlar isə olduqca kiçik və zəif qanadlı sayılırlar. Onlar rütubəti, yağışın yağacağını qabaqcadan duyduqlarından öz zəif canlarını qorumaq, gizlənmək üçün yüksəklikdən aşağı enməli olurlar. Bu vaxt qaranquşlar da onların arxasınca uçurlar. İnsanlar isə həşəratları yox, yalnız qaranquşların əvvəlkindən fərqli olaraq aşağıdan uçduğunu, bir azdan sonra isə doğrudan-doğruya yağışın yağdığını görür və bu səbəbdən də müşahidələri onları qeyd etdiyimiz nəticəyə gətirib çıxarar. Yaxud, başqa bir misal. Gözqoyma sayəsində, arxada qeyd etdiyimiz tək, «qədim insan qövsi-qüzehin rəngləri ilə yeni ilin vəziyyətini öyrənməyə cəhd etmişdir. Qövsi-qüzehdəki yaşıl rəngin çoxluğu ilə ilin yaşıl – yəni bolluq, sarı rəngin çoxluğu isə ilin sarı – yəni qəhətlik olacağı, susuzluq üzündən bütün məhsulun yanib sarılacağı zənn edilirmiş» (74, 10), qırmızı rəngin üstünlüyünə isə dünyanı bürüyəcək dava əlaməti kimi baxılmışdır. Qövsi-qüzehdəki rənglərə bu cür münasibət, sözsüz, təbiət hadisələrinə, hər hansı şəkildə olsa belə, müdaxilənin mümkünlüyünü hələlik təsəvvürünə gətirə bilməyən ibtidai, formalaşmamış təfəkkürlü insanın təbii baxışıdır. Amma sonralar elm sübut etmişdir ki, çox mürəkkəb optik atmosfer hadisəsi olan qövsi-qüzehi yalnız onda görmək mümkündür ki, adamın qarşı tərəfindən yağış yağsın, arxa tərəfindən isə Günəş öz parlaq, daha doğrusu, ağ işıq şüalarını bu yağış damcılarının üzərinə salsın. Şüaların damcılar üzərində sınması nəticəsində «qövsi-qüzeh», «göy qurşağı», «Fatma nənənin hanası»

adlanan yeddirəngli zolaq əmələ gəlir. Buradakı rənglərdən birinin tünd, digərinin açıq olması Günəş şüalarının sınmasından və daha əsaslısı yağış damcılarının iri-xırdalığından asılıdır (53, 63-64).

Falın bütün formalarının icrası, əksər dünya xalqlarında necədirsə, elə bizdə də, əsasən, iki şəkildə olmuş və bəsit (göz falı), mürəkkəb (qulaq falı) adlanmışdır.

Düzdür, bəsit, passiv formalı göz falında, adından da göründüyü kimi, xalq ədəbiyyatının leytmotivi, nüvəsi sayılan sözün rolu, mövqeyi çox az, yaxud da heç yoxdur. Bununla belə, göz falının xüsusiyyətləri araşdırılarkən bəlli olur ki, primitiv də olsa, artıq şüur abstrakt ələmdən real mövcudiyyəti, başqa sözlə, gerçəkliyi dərk etmə yoluna çıxır qədəmə, iz salmağa qədəm qoyur.

Göz falı iştirakçıların sayı baxımından da o birilərindən fərqlənir. Belə ki, əgər mürəkkəb formalı falda ən azı iki nəfərin iştirakı vacibdirsə, göz falında elə bir adam da bəs eləyir. Misal üçün, dolanacağıının əsasını ovçuluq təşkil edən qədim, ilkin zehniyyət çağının ovçusu, arxada dediyimiz tək, ovlayacağı quşun, heyvanın təqribi təsvirini, belə demək mümkünsə, öz daş fırcası ilə qayalara cızır, onu nişangah eləyir və bəlgə üzərində qələbə çalması ilə onunun da qənimətli keçəcəyi zənnində olur, başqa sözlə, bununla falın uğur göstərdiyinə inanır. Yaxud, kosmomantiya sırasında sayılan və özgə xalqların məişətində də özünü göstərən Ay falında yolu gözlənilən, intizarı, həsrəti çəkilən uzaq səfərə getmiş bir kimsənin əziz, yaxın adamı niyyət edib bütövləşmiş Ayın əksini güzgüyə salır və diqqətlə ona baxır. Əgər bu əksdə cüzi, azacıq da olsa, insan fiquruna bənzər əlamət müşahidə edirsə, onda arzuladığı adamın tezliklə qayıdıb gələcəyinə inanır. Əslində burada elə bir qəribəlik yoxdur. Aydın məsələdir ki, bir şəxs, yaxud müəyyən məsələ, iş barədə xeyli fikirləşdikdə hiss və duyğularda bunların təsviri xəyali şəkildə yaranır. Həmin adam hara baxırsa onun gözündə elə bu xəyali təsvir əks olunur. Deməli, örnək verdiyimiz falın da əsas qayəsi bu görüşdən şərhə ehtiyac istəyir.

Başqa yerlərdə olduğu tək, Azərbaycanda da ibtidai fal qisminə sayılan priomantiya – odla fala baxmaq geniş yayılıb. Bu da səbəbsiz deyil. Bəlli olduğu üzrə, od bəşəriyyət tarixində, onun inkişaf prosesində, mənəviyyatında tayı-bərabəri olmayan bir tapıntıdır. Bu

tapıntının əsrarəngizliyi, fəvqəladəliyi adamların tədricən formalaşma meylinə olan düşüncəsində bir-birindən maraqlı, fərqli saysız-hesabsız misflərin, inam və etiqadların yaranmasına səbəb olmuşdur.

Azərbaycanda oda xoşbəxtlik, uğur bəxş eləyən hamı kimi baxmış, ona and içmişlər. Onun qayğısına qalmış, onu qorumuş, sönməsini isə bədbəxtliyin, ölüm-itimin əlaməti bilməmişlər. Yəqin ki, «ocağın sönsün» qarğıışı da elə bu mənbədən süzülüb vaxtımızacan gəlmişdir. Axşamlar isə evdən od verməzlərmiş. Əks halda guya ev xeyir-bərəkətsiz olar. Odun əldə olunması ilə baxışı çəkən bir yön də budur ki, deyilənə görə, qədimdə adamlar yığışib təzə ailə quranlar üçün ev tikər, onları ilkin dolanacaq təmin edərmişlər. Ancaq bircə şey – od verməzlərmiş. Cavanlar ikilikdə bağ-bağçadan qov, dağ-daşdan çaxmaqdaşı tapar, ağsaqqalda qorunub saxlanılan el çaxmağını alar və ocaqlarını yandırarmışlar.

Odun hamiliyinə inamın nəticəsi adamlarda belə qənaət yaradıbmış ki, «Ocaqda yanan odundan ətrafa çatıltı ilə qığılcım sıcrasa, deməli, ocaq başında oturanların haqqında danışılır», «Yanan odundan alov birdən-birə düz qalxsa evə qonaq gələr» və s.

Oddan, həmçinin, ovsun vasitəsi kimi də istifadə etmişlər. Evi, ailəni şər qüvvələrdən qorumaq üçün ilaxır çərşənbədə lapanı alışırdı üç kərə evin çevrəsində dolandırılmışlar. Tonqalın üstündən üç kərə hoppanmaqla «azar-bezarı», «ağırlığı-uğurluğu» yandırır məhv etmişlər. Elə gəlin apararkən odun, ocağın başına dolandırmaq, yanında şam yandırmaq da onu oda, hamıya tapşırmaq deməkdir. Əbəs yerə deyil ki, uşağın ilk köynəyini də, adətən, onun əyninə geyindirməmişdən qabaq ocağın üstünə tutur, alovda alazlayırmışlar ki, bu da şər qüvvələri yandırmaq, başqa sözlə, qorxuzub qaçırmaq təsəvvürü, inamı ilə bağlıdır. Sual oluna bilər ki, niyə uşağın başqa paltarları yox, yalnız köynəyi? İlkin inama görə adamlar bu fikirdə olublar ki, guya şər qüvvələr yalnız baş tərəfdən bədənə daxil olurlar. Köynək də başdan geyilən paltar olduğundan bədxah qüvvələr onun vasitəsilə uşağa zəfər yetirməsin deyər belə etmişlər.

Qorxu götürmək məqsədi ilə icra olunan çıldağ («çillə dağ») və mıx-çəngəl ayinləri də deyilən ideyaya xidmətlə bağlıdır. Qorxu, sözsüz, əsəb fəaliyyətinin pozğunluğu ilə şərtlənən bir məsələdir.

Odur ki, çıldağçı pambığı, yaxud əski parçasını alışırdı qorxanın məhz əsəb tellərinin qurtaracaq ucları yerləşən nöqtələrə qəfildən toxundurur. Həmin adamın səksənmişinə səy edir. Yalnız belə olduqda guya qorxunun, xəstəliyin törədiciyi olan şər ruhlar qorxub qaçır. Əslində isə burada elə bir əlləməlik yoxdur. Bu, sadəcə olaraq, təsirə qarşı güclü əks təsir yaratmaq – imitativ sehr prinsipinə əsaslanır.

Bəlli olduğu tək, bizdə göy rəngin bütün müsbət çalarları ilə yanaşı, həm də matəm, ölüm rəmzi sayılmasına etiqad olub. Odur ki, sonu ölümlə nəticələncək naxoşluğu uzaqlaşdırmaq, qovmaq üçün göy rəngli əski parçasını azarlığın gözü qarşısında qızardılmış şişlə dəlik-deşik edir, sonra da yandırır tüstüsünü onun burnuna tutur, nəhayət külünü isə alına sürtürlər. Əslində burada da ibtidai düşüncəyə bağlı cəhətin, yəni odun ölümü, xəstəliyi yandıran, yox edən vasitə olmasına inamın əlaməti vardır.

Oda münasibətin daha əsaslı bir təzahür formasını biz dünyagörüşün nisbətən inkişaf mərhələsinin məhsulu sayılan ibtidai göz fəalında görürük. Belə ki, hamilə qadının doğacağı uşağın oğlan, yaxud qız olmasını öncədən öyrənmək cəhdi adamları, qeyd etdiyimiz kimi, hamı bildikləri oda müraciətə də sövq etmişdir. Onlar niyyət edib kəsilmiş heyvanın suluğunu oda atır və göz qoyurlar ki, əgər o partlayıb içindəki su ətrafa səpələnsə, deməli, fəalına baxılan boylu qız, yox əgər su havaya, necə deyirlər, fişqırsa onda oğlan doğacağına inanırmışlar. Yaxud, kimsə naxoşlayan zaman onun nəzərə gəlib-gəlməməsini yenə də od-ocaq vasitəsilə öyrənmişlər. Niyyət tutduqdan sonra bir çimdik duzu azarlığın başına dolandırır oda atırlar. Əgər duz, arxada dediyimiz tək, çarta-çartla partlasa, elə zənn olunarmış ki, od xəstənin gözə gəlməsini xəbər verir.

İbtidai və mürəkkəb fəalın sərhədlərini birləşdirən say, rəqəm fəaliyyəti, demək olar ki, artıq dünyagörüşün yeni bir təzahür formasıdır. Burada tutulmuş niyyət sayının tək, yaxud cüt gəlməsi ilə yozulur. Bu tərz fəalda bizdə daha çox düydən istifadə olunub. Çünki düyü də, buğda kimi həmişə müqəddəs nemətlər cərgəsində sayılıb. Qız gəlin gedərkən ata evindən çıxdığı vaxt ovcunda düyü tutur və tanıdığı qızların adını dedikcə yerə bir düyü salır, axırıncı düyüdə adı çəkilən qızın da yaxın vaxtlarda ərə gedəcəyi zənn edilir. Yaxud,

«bir qədər düyü götürüb sayarlar. Düyü cüt sayı ilə qurtarsa xeyirdir, tək sayı ilə qurtarsa şərdir» (13, 244) və s.

Azərbaycanda falın mürəkkəb növü daha geniş yayılıb ki, bu qulaq falı da adlanır. Adından da göründüyü kimi, deməli, burada baxmaq, görməkdən savayı, aparıcı rol eşitməyə, sözə verilir. Başqa şəkildə desək, adamların ilkin şüurlarında sözün təsir gücünə, eşidilməsi ilə tutulmuş niyyətin başa gələcəyinə inam hissi üstünlük təşkil etməyə başlayır. Məsələn üçün, yeni il axşamında öndəki ildə taleyinin necəliyini (bunu daha çox ərə getmək çağrı çatmış qızlar edirlər), yaxud işinin uğurlu, avand olub-olmayacağını bilmək istəyən kimsə niyyət tutub evdən çıxır. O, yoldan gedənlərin söylədiyi, eləcə də qonşu evlərdən eşitdiyi ilk sözlə tutduğu niyyət arasında tutuşdurma aparır və bundan özü üçün nəticə çıxarır.

Mürəkkəb falda bir vasitə kimi daha çox sudan istifadə edilir. Elə buna görə də falın bu formasına hidromantiya (su ilə fala baxmaq) da deyilir. Sözsüz, passiv göz falında da su ilə bağlı şəkildə ayin icra edilir. Uclarına pambıq sarınmış iki iynə su ilə dolu kasaya salınır. Əgər iynələrin ulduz təşəffüfləri bir-birinə yaxınlaşarsa, onda niyyətin həyata keçəcəyinə inanılır. Yaxud, yetişmiş ərğən qızlar yeni il axşamı qaba bir neçə qaşığı su töküüb pəncərə qabağına qoyurlar. Sabahısı isə elə həmin qaşığı suyu başqa qaba tökürlər. Əgər su əvvəlkindən az olsa, onda falına baxılan qızın qarşısındakı ildə ərə gedəcəyinə inanılır (173, 99). Heç şübhə yox ki, bu cəhət indi fizikanın buxar qanunu ilə bağlı bir məsələ kimi yozulur. Amma ibtidai şüur dövrünün adamlarını bu nəzəriyyəni bilməməkdə ittiham etmək olmaz.

Adamların sudan fal vasitəsi kimi istifadəsinə səbəb suyun müqəddəs sayılması, onsuz həyatın qeyri-mümkünlüyü faktı olmuşdur. Əbəs yerə deyil ki, suya and içilmiş, səfərə gedənin arxasınca uğur, aydınlıq rəmzi kimi su səpilməsi, xəstəliyi yuyub aparıcı vasitə sayılmış, xoflu yuxu suya danışılmış, qorxana əlbəəl su içirdilmiş, suyu murdarlamaq bağışlanılmaz günahlar sırasına yazılmışdır və s.

Bilavasitə suyun olması vacib sayılan mürəkkəb falın ən maraqlısı «Vəsfi-hal»dır ki, biz də bu barədə nisbətən geniş danışacağıq.

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında «Vəsfi-hal» lirik xalq poeziyasının xüsusi bir növü sayılmışdır (8, 10,28, 143; 43, 75).Belə

fərz edək ki, bu, elə doğrudan da belədir. Bəs onda bahar bayramı ərəfəsindəki son çərşənbə axşamında, xüsusilə cavan qızların keçirdikləri mərasimin adı nədir? Yenə də «Vəsfi-hal!». Onda belə çıxır ki, «Vəsfi-hal» həm lirik xalq şeri növünün, həm də mərasimin adıdır. Əslində isə məsələ bir az başqa cürdür. Bizə bəlli olan araşdırmalarda «Vəsfi-hal» «Halın vəsfi, vəziyyətin izahı» şəkildə şərh olunmuşdur (8, 10). Deməli ki, ərəb sözü olan «Vəsfi-hal»ın birinci komponentinin «tərif», «təsvir» (42, 94) mənaları da vardır. İkinci komponent isə ərəblərdə də, bizdə də elə təqdim olunmuş mənədir. Çox ola bilsin ki, bir vaxt «Vəsfi-hal»dakı «hal» «fal» formasında olub və «Vəsfi-fal» deyilibdir. Çünki mərasimdə avazlanan mahnı, nəğmə əslində falın, daha doğrusu tutulmuş niyyətin izahı, açarı deməkdir. Mərasimdə oxunulan nəğmənin isə güman ki, «qədimlərdə özünəməxsus forması olmuş, sonrakı əsrlərdə çox geniş yayılmış bayatı forması bütün mərasimlərdə olduğu kimi, burada da qalib gəlmiş» (8, 11) və eyni zamanda janrın öz ilk adını da unudurmuşdur. Maraqlıdır ki, Yusif Vəzir Cəmənzəminli də yazır: «Badya başında söylənilən *mahnıya* (kursiv mənimdir – B.A.) gəldikdə bu, bayatı deyər tanıdığımız dörd misralı şərdir (87). Həmçinin o, «Ümid verən, nəşə doğuran, mətanət bağışlayan» vəsfi-hal nəğmələrini yalnız quruluş etibarını ilə bayatılara oxşadığını, məzmunca isə tamamilə fərqli, başqa-başqa nəsnə olduğunu söyləyir.

Beləliklə, deyilənlərə nəticə olaraq bu qənaətdəyik ki, sirlənməyi öyrənmək cəhdindən doğan «Vəsfi-hal» mərasimin adıdır və onun yalnız Novruz bayramı ərəfəsində icra olunması da çox incə bir mətləblə bağlıdır. Bəlli olduğu tək, adını çəkdiyimiz bayram yeni gün, təbiətin canlanması, dirilməsi deməkdir. Deməli, qadınlar xüsusilə yetişmiş qızlar da məhz bu vaxt fala baxdırmaqla həyatlarında baş verəcək dəyişikliyi, gələcək aqibətlərindəki yeniliyi öyrənməyə çalışmışlar.

«Vəsfi-hal» mərasimində iştirak edənlər aralığa eldə «dilək təsisi» adlanan sü ilə dolu bir badya qoyurlar. Çoxlu nəğmələr bilən mərasimin aparıcısı iştirakçılardan üzük, sırğa, sancaq, oymaq, iynə və s. parlaq əşyalar alıb badyaya salır, ağı yayılıqla onun ağızını örtür. Sonra:

Göydə ulduz olaydım,
Can gülüm, can, can!
Xoşbəxt bir qız olaydım,
Can gülüm, can, can!
Yar qapımı döyəndə,
Can gülüm, can, can!
Evdə yalqız olaydım,
Can gülüm, can, can!

Yaxud:

Araz axar burular,
Can gülüm, can, can!
Suyu daşda durular,
Can gülüm, can, can!
Ürəkdə arzum olsa,
Sənə də toy qurular.
Can gülüm, can, can!
Can gülüm, can, can! –

şəklində nəğmələr oxuyur və badyadan əlinə keçən nişanı çıxarır. Bu zaman nəsnə sahibi oxunulan nəğmənin məzmunundan özü üçün nəticə çıxarır. Başqa sözlə, mahnının sözləri tutulmuş niyyətin, dediyimiz kimi, açarı, açıcısı olur.

Düşündürücü cəhət budur ki, qədim slavyanların məişətində də bu mərasim və onun nəğmələri, demək olar ki, elə belə olmuşdur. Müqayisə üçün A.Afanasyevin «Slavyanların təbiətə poetik baxışı» əsərində bolqar və ruslarda daha geniş yayılmış fala baxmaq mərasiminə diqqət yetirək: «Bir qab bulaq suyu götürüb bir parça çörək, bir üzük və başqa metal şeylər alıb suyun içinə salır, qabı ağ örtüklə örtürlər. Sonra qısa olaraq gələcəkdən xəbər verən mahnılar oxuyurlar. Mahnı qurtardıqdan sonra suya salınmış nişanlardan ələ gələn çıxardılır. Şey sahibi mahnının sözlərini qədərənmiş hökm kimi qəbul edir» (111, 194).

Göründüyü kimi, istər ayinin özü, istərsə də rusların «podblyudnie pesni» adlandırdıqları mahnılar xarakter etibarı ilə bizim «Vəsfihal»ın ayin və nəğmələrinə uyğun gəlir.

Vəsfihal mərasim nəğmələrində xalqın inam və etiqadları, ən qədim dünyagörüşü öz əlamətini biruzə verir. Bu məsələləri hərtərəfli şərh edib əsas mətləbi aydınlaşdırmaq üçün isə nəinki örnəklərin məxsus olduğu xalqın, hətta digər qonşu xalqların da məişət tarixini, əski fəlsəfəsini diqqətlə araşdırıb öyrənmək gərək gəlir. Belə bir örnəyə diqqət yetirək:

Ağ at gəlir enişdən,
Sinəbəndi gümüşdən,
Bizə də nəsib olsun,
Heybədəki yemişdən (4, 223).

İlk baxışda «Vəsfihal» mərasimi şərhindəki birinci iki misra ilə sonuncu iki misra arasında bir o qədər də bağlılıq görünür. Əslində isə burada möhkəm paralelizm vardır. Belə ki, əvvəlki iki misradakı fikir nəğməni dinləyənin, daha doğrusu, falına baxılan adamın həsrətində olduğu arzuya inam və ümidi gücləndirir. Misal verilmiş örnəkdən danışan Y.V.Çəmənzəminli buradakı mənanın açılmasında ayrı-ayrı sözlərin izahını belə verir: «At qədim İranda qüdsiyyət daşıyan bir heyvan sayılırdı. Atın hətta padşah seçkisində də böyük rolu vardır. Yunan tarixçisi Herodotun rəvayətinə görə farslardan yeddi zadəgan muğlarla mübarizə edib onları devirdikdən sonra İran taxtına yeddi namizəd oldu. Dara da bunların arasında imiş. İran adətincə onlar ata minib Günəş doğmamış şəhərdən kənara çıxmalı idilər. Günəşin ilk şüası gözə çarpar-çarpmaz kimin atı kişnəsə o padşah sayılarmış. Daranın atı kişnədiyi üçün taxta oturmuşdur» (87). O, İran tarixində təsadüf olunan adların da çoxunda at (əsb) sözü olduğunu söyləyir: Kişdasb, Damasb, Camasb, Ardızasb, Farnasb, Arasb, Təhmasb və b.

Xalqımız arasında da ata həmişə müsbət münasibət bəslənilmişdir. Bu bərdə onun daha qədimə, əsətiri hadisə və şəxslərlə bağlılığına dair əvvəldə görəncə bəhs etdiyimizdən təkrar həmin məsələyə qayıtmağa ehtiyac bilmirik. Qaldı, nəğmədəki «at» ifadəsindən əvvəl bir «ağ» sifəti də işlənib ki, bu da sözsüz, həmin rəngin uğur simvolu, tanrı rəngi olmasına dəlalət eləyir. Buradakı «gümüş

sinəbənd»də daşdığı mənanı elə özündə, yəni gümüşlüyündə, başqa sözlə, parlaq olmasında ifadə edir. Parlaq nəsnələr isə xoşbəxtlik, sevinc rəmzi olub həmişə Günəşlə bağlı bir məsələ kimi izah olunmuşdur. Nəğmədəki:

*Bizə də nəsib olsun,
Heybədəki yemişdən –*

deyimi də çox maraqlı qədim bir əyləncənin əlamətlərini özündə yaşatmaqdadır. «Vəsfı-hal» mərasimində iştirak edənlərin arasında, adətən, nişanlı qızlar da olur. Ayin icra olunan evin qonşuluğunda isə cavan oğlanlar toplanıb şənlik keçirirlər. Qadınlar olan məclisdə nişanlı «qazlardan bir neçəsinin ya boynuna ipək dolayır və ya qoluna yaylıq bağlayırlar. Məclisin çarçısı əhvalatı dərhal qızın nişanlığına çatdırır. Oğlan «bağlama» əhvalatını eşitdikdən sonra yer-yemişdən bir bağlama düzəldir» (84, 138), xüsusi boğçada, yaxud heybədə qız üçün yollayır. Bu cəhət eyni ilə:

*Boğça gəldi eşikdən,
Sarığı var gümüştən,
Bizə də qismət oldu,
Yar göndərən yemişdən.
Can gülüm, can, can!
Can gülüm, can, can! (84, 138)–*

nəğməsində də öz ifadəsini qorumuşdur.

Bu da maraqlıdır ki, etiqada görə həmin sovuqdan ərgən qızlara da qismət düşsə, onda onların da tezliklə nişanlıları olar.

Vəsfı-hal nəğmələrinin yardımı ilə müəyyən dünyagörüşü belə ayırd etmək mümkündür. Bir nümunəyə diqqət yetirək:

*Vəsməni qaşda sına,
Ağılı başda sına,
Niyyətin hasil olar,
Baxtını daşda sına.*

Burada fətişizm – maddi varlıqdakı əşyaların fəvqəlgüvvə sayılmasına inamın izləri vardır. Açıqı, biz bu örməyin həmin dünyagörüş çağında yaranması hökmünü vermək iddiasında deyilik. Buradakı sözlər də belə düşünməyə imkan vermir. Amma bu həqiqətdir ki, «baxtı daşda sınamaq» inamı əski çağların barı kimi günümüzə gəlib çatmışdır. Azərbaycan ərazisinin əksər yerlərində çoxlu daş pirləri vardır. Ocaq, pır bilinən bu daşların bəzilərinin ortasında iri deşik olur. Əgər bir kimsə niyyət tutub həmin daşın ortasından keçə bilsə, onda diləyi hasil olar. Etiqada görə belə anda guya daşın deşiyi böyüyür ki, həmin adam da keçir. Yaxud, niyyət tutub daş pirlərə mıx çalırlar. Əgər mıx daşa batsa onda deməli istək hasil olacaq. Folklorşünas M.Əhmədovun verdiyi xəbərə görə, Daşkəsen rayonunun Dəstəfur kəndi ərazisində «Gəlin qayası» adlı bir pır vardır. Niyyət tutub pırın ətrafındakı xırda daşlardan onun üstünə atırlar. Daş pirin üstündə qalsa, onda niyyətin çin çıxacağına inanılır (44, 54). Maraqlıdır ki, Xanlar rayonunun Zuvand kəndi yaxınlığında «Qalalar» deyilən yerin günbatan istiqamətindəki «Daşpır» adlanan daşdan da uşaqsız qadınların uşaq dilədikləri müşahidə olunmuşdur. Bu istəklə bağlı daşa ip bağlayıb qutsal sayılan yerdəki ağac budağı və kollardan asırlar (44, 55). Verdiyimiz vəsfı-hal nəğməsində də elə bu deyilənlərlə bağlı cəhətlər öz əksini tapmışdır.

Beləliklə, bu bildirilənlərdən aydın olur ki, xalqın həyat tərzini, adət və ənənəsini, məişət qayda-qanununu, mədəni-tarixi inkişafını hərtərəfli öyrənmək baxımından «Vəsfı-hal» mərasiminin digər nəğmələrini də elə bu sayaq araşdırıb həqiqi mənanı, ideyanı aşkara çıxarmaq mümkündür. Eyni zamanda bu cəhət həmçinin fəlin mahiyyətini, xalq yaradıcılığı və yazılı ədəbiyyatını öyrənməkdə faydalı, gərəkli olduğunu aydın göstərir.

4. ALQIŞ VƏ QARĞIŞIN JANR, MƏNA XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Şifahi ədəbiyyatın xüsusi janrı olan alqış və qarğış daha çox qədimliyi ilə baxışı çəkir. «Alqış» və «qarğış»ın söz, ifadə kimi yaranmasına, formalaşmasına, ötəri də olsa, nəzər salmaq faydalıdır. Bəllidir ki, ruhların varlığına, əbədiliyinə animist anlamın da az təsiri olmamışdır. Həm

də adamların təsəvvüründə belə bir etiqad stabilləşibmiş ki, bu ruhlar, adətən, xeyirxah və bədxah olur. Adamların arzu və istəyini, müsbət və mənfə mənada həyata keçirən, onları müəyyən işə sövq edən də guya elə bu ruhlardır. Güman ki, «alqış» ifadəsindəki «al», «qarğış»dakı əslində «qara» da elə ruh adlandır. Və birincisi xeyirxah, ikincisi isə bəd əməllər hamisidir. Şübhəsiz, bu ifadələrin hər ikisində çoxmənalılıq da vardır. Məsəl üçün, «al» bir sıra çalarla yanaşı, həm nəsəl, tayfa, həm də yalan, hiylə deməkdir və s. (195, 126-127; 192, 349; 120, 75; 68, 33-36). Ümumiyyətlə, «al»ın qoşulduğu sözlərin hamısı qeydə alınsa böyük bir siyahı yaranar. Odur ki, ancaq «alov» və «alçı» sözlərini nəzərdən keçirməklə kifayətlənəcəyik. Dilimizdə işlənən «Alov dili» ifadəsi, «Alov aparmış», «Səni görüm alov aparsın» qarğışları «al»ın canlı varlıq olması ehtimalını yaradır. «Alçı» isə, zənnimizcə qədim tarixli sözdür və bu ifadənin daşdığı mənə bütün çağlarda müsbət olmuşdur. «Alçı» qoyunun dizindən çıxarılan aşığın bir üzünə verilən addır və elə aşığın bu üzünə də uğur, xoşbəxtlik əlaməti bildirir. Filankəsin (ad deyilir) aşığı alçı durur (durub). Buradakı «aşığı alçı durub» söyləməsi «baxtı gətirib», «iş uğurludur» mənasındadır. Amma bunu da qeyd etmək vacibdir ki, «al»ın mənfə mənə ifadə etməsi sonrakı kəsimlərlə əlaqədardır.

Tarix boyu adamlar «al» və «qara»ya uyğun söz və şəkilçilər qoşmaqla alqış və qarğışlar yaratmışlar. «Qara günlü», «qarabəxt», «qaradış», «qarasu», «qarayaxa», «qaraqabaq», «qaragünlü», «qarabasma» və s. ifadələr xatırlatdığımız «qara» ilə bağlıdır.

Burada «qarabasma» (qarabasdı) ifadəsi xüsusi maraq doğurur. Bilindiyi tək, Azərbaycan dilində indi də «Məni qara basır», «Qara məni basınca, mən qaram basım» deyilir. Buradakı «qara», şübhəsiz, xofla, qorxu ilə bağlı olub insanlara belə gətirən, ona üstün gələn şər qüvvənin, bədxah ruhun adıdır. «Qara basdı» eyni zamanda irəlində haqqında geniş danışacağımız «Albasdı» ruhunun müsbət olduğunu söyləməyə imkan yaradır.

Maraqlıdır ki, Şəkiddəki xan sarayının qoşa eyvanı da al (qırmızı) və qara rəngdədir. Deyilənə görə, əgər xan səhərlər al eyvana çıxarmışsa həmin gün bəxşişlər paylar, dustaqları azad edər, bir sözlə, xoşagələn işlər görmüş. Yox, əgər qara rəngli eyvanda görünməmiş həmin gün adam öldürtdürər, xətalı işlərə fərman verərmiş.

İstər «alqış», istərsə də «qarğış» ifadələrindəki «qış» əslində çağırmaq, səsləmək, söyləmək mənasında olan «qışqırmaq» felindədir. Maraqlıdır ki, «qışqırmaq» özü də iki mənə daşıyır: a) sadəcə olaraq qışqırıq ilə kimisə səsləmək, çağırmaq; b) «qışqırığın» özünə bir «qara»da qoşulur və «qara qışqırıq» mənasını alır. Bu sonuncu da həmişə mənfə mənalı ifadə olub hay-küyyənin, özündən müştəbeh olanın xasiyyətini səciyyələndirir.

Şifahi ədəbiyyatda alqış və qarğışlar adamların arzu və istəklərinin həyata keçəcəyinə inamı ifadə edir. Alqış və qarğışların yaranmasında əsas zəmin, zənnimizcə, adamların təbiətdəki əsrarəngizlik qarşısında naşı olmaları ilə bağlıdır. Bir az da açıq desək bu o vaxtdır ki, əfsun-ovsuna, sözün sehirli gücünə etiqad çox qüvvəlidir. Doğrudan da, söyləniləndiyi, formalaşdığı vaxtdan çox-çox sonralar yazıya köçürülmüş «Kitabi-Dədə Qorqud»da açıq-aydın deyilir ki, «Ol zamanda bəylərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi» (54, 43). Hətta bu vaxtlarda alqış və qarğışın həyata keçəcəyinə o qədər inanılıb ki, onun nahaq, ünvansız söylənilməsi ilə böyük uğursuzluğun baş verəcəyi zənnidə olmuşlar. Odur ki, belə halda tezliklə səhvi düzəltməyə, bununla da, xüsusilə qarğışın törədəcəyi qada-balanı sovuşdurmağa cəhd edilmişdir. Məsəl üçün, Dirsə xanın xatunu oğlu Buğacı Qazlıq dağında qan içində olduğu halda gördükdə qarğış söyləyir:

*Nə Qazlıq dağı, axar sənin suların
Axar ikən axmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq dağı,
Bitərkən bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq dağı,
Qaçarkən qaçmaz olsun, daşa dönsün!
Nə biləyin oğul?
Aslandanmı oldu, yoxsa qaplandanmı oldu?
Bu qəza sənə nə yerdən gəldi?*

Səse gözlərini açan Buğac anasının qarğışını eşidilib:

*Bəri gəlgi!
Ağ südün əmdiyim, qadınım ana!
Ağ birçəkli, izzətli canım ana!*

*Axarlıda, sularına qarğamağıl,
Qazlıq dağının suyunun günahı yoxdur,
Bitərlidə otlarına qarğamağıl,
Qazlıq dağının suçu yoxdur.
Aslanına, qaplanına qarğamağıl,
Qazlıq dağının suçu yoxdur.
Qarğarsan babama qarğa,
Bu suç, bu günah babamdandır – dedi (54, 23-24).*

Yaxud, Qazan xan evinin yağmalanması xəbərini Qaraca Çobandan eşidəndə dözməyib ona qarğış eləyir. Çoban isə, bəlli olduğu kimi, bu işdə günahsızdır. Qarğış onun ünvanına nahaqdan deyilib. Odur ki: «Nə qarğarsan mana ağam Qazan? (Yoxsa köksündə yoxmudur inam?) Altı yüz kafir dəxi mənim üzərimə gəldi. İki qardaşım şəhid oldu. Üç yüz kafir öldürdüm, qəza etdim. Simiz qoyun, arıq toğlu sənin qapından kafirlərə vermədim. Üç yerdən yaralandım, qara başım büküldü, yalnız qaldım. Suçum bumudur?» (54, 34).

Qədim zamanlarda adamlar bu fikirdə olublar ki, alqış və qarğış söyləməyə təhrik edən, onları həyata keçirən də elə ruhlardır. Məsələn, astral görüşlərlə bağlı «Tapdıq» nağılında Şəms, Tapdığı yerə çırpıb başını kəsmək istəyəndə o deyir:

-Ey pəhləvan, igid basdığını kəsməz. Məni öldürmə, qoy gedim, bacımı azad edim. Bacımın üzünü görməmiş olsəm ruhum sənə qarğış elər» (11, IV, 57).

«Qurbani» dastanında isə adamlar haqq aşığı saydıqları Qurbaninin ahından qorxuya düşür və onun ölümünə fərman verən Ziyad xana: -Xan, aşığın ah-vəbalı tutar, şəhərimiz viran olar. Bunu öldürmə (6, I, 39) – deyər yalvarırlar.

Bu baxımdan Qurbaninin Qara Vəzirə söylədiyi qarğış xüsusilə diqqəti çəkir. Qara Vəzir aşığın öldürülməsini cəlladlara tapşıranda Qurbani deyir:

*Vəzir, sana qarğayıram,
Haqq diləyin yetirməsin!
Göydən min bir bəla ensə,
Birin səndən ötürməsin.*

*Evində düşsən naçaq,
Sağ gözünə batsın bıçaq!
Oğul-uşaq düşsün qaçaq,
İstədiyin gətirməsin!*

*Oturubsan ağ otaqda,
Qan qusasan laxta-laxta,
Səni görüm ölən vaxta,
Dilin kəlmə gətirməsin!*

*Qurbani qaldı burada,
Çağır Allah yetsin dada.
Meyidin qalsın arada,
El yığılıb götürməsin!*

Bu zaman göy guruldadı, bir ildırım şığıyıb vəzirin evinin üstünə düşdü. Ev guruhurla uçub yerə töküldü. Nəriltili, gurultu hər yeri bürüdü. Cəlladlar Qurbanini qoyub qaçdılar. Vəzir evinin, uşaqlarının hayına qaldı. Qurbani yadından çıxdı (6, I, 60). Deməli, burada mətləb bilavasitə qarğış vasitəsilə hasilə gəlmişdir.

Yaxud, «Üç bacının nağılı»nda kimlikləri bəlli olmayan üç nəfər gəlib şahzadənin arvadından onun qızını istəyir. Nağılda oxuyuruq: «Xanım qızını geyindirib verdi, götürüb getdilər. Aparıb şəhərdən çıxartdılar kənara. Qızı qoydular yerə, dedilər: gəlin hərəmiz bu qıza bir qarğış (məhiyyətə alqış – B.A.) eləyək. Birincisi dedi:

-Ay qız, ay qız, səni görüm, səni görüm ağlayanda yel əssin, tufan qopsun!..

İkincisi dedi:

-Ay qız, ay qız, səni görüm, güləndə ağzından dəstə-dəstə güllər tökülsün!..

Üçüncüsü dedi:

-Ay qız, səni görüm, yeriyəndə bir ayağın qızıl kəssin, bir ayağın gümüş.

Qızı güldürdülər, ağzından dəstə-dəstə güllər töküldü. Vurub ağlatdılar, yel əsdi, tufan qopdu, yeritdilər bir ayağı qızıl kəsd, bir

ayağı gümüş» (11, I, 125-126).

Maraqlı cəhət budur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» qəhrəmanları söylənilən alqış və qarğışın onların taleyində həlledici rol oynamasına möhkəm inanmışlar. Məsəl üçün, Təpəgöz öz tək gözünün çıxarılmasının və bununla da zəbun (məğlub) olmasının səbəbini belə başa düşür:

*Ağ saqqalı qocaları çox ağlatmışam
Ağ saqqallı qarğışı tutdu ola, gözüm səni.
Ağ birçəkli qarıcıqları çox ağlatmışam,
Gözü yaşı tutdu ola, gözüm səni.
Mucağı qararmış yigitlikləri çox yemişəm
Yigitlikləri tutdu ola, gözüm səni.
Əlcigəzi xınalı qızçıqazları çox yemişəm,
Qarğışları tutdu ola, gözüm səni (54, 121).*

Alqış və qarğışların söylənilməsi üçün bəzən qabaqcadan zəmin, şərait hazırlanır ki, bu məqamda əsətiri obrazlar da yaxından iştirak edirdilər. Bu baxımdan, məsəl üçün, Yel baba xüsusi maraqlı doğurur. Düzdür, folklorşünaslığımızda Yel baba, elə cə də bu qəbildən olan Xızır baba, Əkinçi (Cütcü) baba, Dağ baba, Şah baba, Piri baba, Ata baba, Aran baba, Baba Sücəddin, Baba Dərviş və başqaları bəzən çox az, yaxud da heç danışılmayıb. Amma olduqca qədim təsəvvürlərlə bağlı bu mifik obrazlar xüsusi araşdırma istəyən çox incə və maraqlı mətləblərlə bağlıdır.

Ehtimal ki, Əkinçi ilk zəhmətkeş insandır və torpağı əkib becərməyin binasını qoymuşdur. Bu işi ondan öyrənən adamlar Əkinçini sonralar baba ucılığına qovzayıb qutsallaşdırmış, ona əkin hamisi kimi baxmışlar. Maraqlıdır ki, indi belə admlar özlərini bu əkin hamisinə oxşadırlar «əkinçi babayam», «cütcü babayam» deyimlərini işlədirlər.

Xızır İlyas arasında olduğu kimi, Yel baba ilə Əkinçi baba arasında da bir yaxınlıq, qohumluq bağlılığı vardır. Hətta, topladığımız bir əfsanəyə görə isə: Deyirlər ki, Yel baba ilə Əkinçi baba qardaş imişlər. Əkinçi baba buğda əkər, biçər. Yel baba isə onu xırmanda döyüb sovurur, sonra da başqalarına kömək edib əvəzində pay alar-

mış. Bir dəfə adamlar buğdanı döyüb gözləyirlər ki, Yel baba gəlib sovursun. Amma Yel baba gəlmir ki, gəlmir. Səbri tükənmiş adamlar buğdanı özləri sovurmağa başlayırlar və:

*Yel baba amana gəl,
Dolanıb xırmana gəl.
Heç bəhanən yoxdursa,
Xəlbirə, samana gəl.*

*A Yel baba, gəl baba,
Saman sənin, dən mənim.*

*Ləçəyi mindər, mindər,
Yönünü bizə döndər.
Yönünü döndərmirsən,
Mehini bizə döndər.*

*A Yel baba, gəl baba,
Saman sənin, dən mənim. –*

deyə oxuyurlar. Elə bu vaxt xırmana gəlib yetişən Yel baba eşitdiyi sözlərə görə inciyib geri qayıdır. Adamlar öz əməllərindən peşiman olur. Hamı Yel babanın arxasınca qaçır və onu çağırır-çağırır belə bir nəğmə oxuyurlar:

*A Yel baba, Yel baba,
Qurban sana, gəl baba!
Buğdamız yerdə qaldı,
Yaxamız əldə qaldı.
A Yel baba, Yel baba,
Qurban sana, gəl baba!*

Bu nəğmə Yel babanın çox xoşuna gəlir və geri qayıdıb xırmandakı buğdanın hamısını sovurub samandan ayırır.

Bütün bu deyilənlər, sözsüz, bizə Yel babanın xeyirxah əməllər

yyəsi olduğunu söyləmək imkanı verir. Bu, doğrudan da belədir. Məsəl üçün, totemist və animist görüşləri özündə yaşadan «Göycək Fatma» nağlında Fatmanın məşəqqətli həyatından pəjmürdə olan Yel baba qızı səadət ağuşuna atmaq meylinə düşür və belə də edir. O, «Fatmanın yumağını götürüb aparadı. Fatma, «a Yel baba, yumağımı aparmı» deyər yüyürdü (11, IV, 20). Yel baba yumağı aparıb bir evin bacasından içəri salır. Evin sahibi qarın nənə Fatmanın ağıllı, kamallı bir qız olduğunu görüb ona alqış söyləyir və bu alqış sayəsində «Fatma elə bir gözəl qız oldu ki, heç misli-bərabəri olmadı. Aya dedi sən çıxma mən çıxacam, günə dedi sən çıxma mən çıxacam. Yanaxları qıpqırmızı alma kimi, dodaqları qaymaq, dişləri inci, gözü maral gözü» (11, IV, 21). Elə Fatmanın xoşbəxt günləri də bundan sonra başlayır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında da alqış və qarğışların söylənilməsində biz əsəri obrazların iştirakını görürük. Məsəl üçün, «Təpəgöz» boyunda pəri qızlarla rastlaşırıq. Əvvəla bunu deyək ki, şifahi ədəbiyyatda pərilər həm xeyirxah, həm də bədxah olur. Buna istənilən qədər örnək göstərmək mümkündür. Xatırlanan boyda isə pəri qütbün mənfı tərəfində durur. Oğuz eli üçün bəla kəsilmiş Təpəgözün anasıdır. Təpəgözün basılmaz olmasına da səbəb məhz odur. Belə ki, ana oğlunun barmağına üzük taxaraq onu sehirli etmiş, «Oğul! Sənə ox batmasın! Tənin qılınc kəsməsin!» (54, 114) – deyər uğur, alqış diləmişdir. Doğrudan da, Təpəgözün bədənindəki «Axilles dabanı» bəlli olmayınca onu məhv etmək, eli bəladan qurtarmaq qeyri-mümkün sayılmışdır.

Yeri gəlmişkən bunu da qeyd etmək vacibdir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» abidəsində animist, totemist inam çox qüvvətlidir. Elə bu inamın nəticəsidir ki, burada suya böyük ehtiramla yanaşılır. Oğuzun yol göstəricisi olan qurdun (canavar) üzü mübarək sayılır. Ağacın adamları başa düşməsi zənn edilir. Məsəl üçün, Qazanın oğlu Uruz əsirlikdə anasının namusunu ölmündən üstün tutur və kafirlər onu asmaq istədikdə o asılacağı ağaca belə bir qarğış söyləyir:

Məni sənə asarlar, götürməgil ağac!

Götürəcəm olarsan yigitliyim səni tutsun, ağac. (54, 37)

Alqış və qarğışlar, sözsüz, elə birdən-birə yaranmamışdır. Onlar müəyyən təsəvvür və görüşlərin bəhrəsidir. Hətta, misal üçün, Al-

tay folklorşünaslığında alqış pərəstiş, istehsal münasibətləri və ailə-məişətlə bağlı xalq mərasimi poeziyasının ən qədim janrlarından hesab olunur (147, 101).

Bu bir doğruluqdur ki, xalq görmədiyi, bilavasitə şahidi olmadığı iş, olay barədə nə söz qoşur, nə də onu yüzilliklərin çətinliklərindən keçirib nəsil-dən-nəslə əmanət edir. Amma bu da var ki, müəyyən kəsimdə mütləq bir hadisə, adət-ənənə, mərasimlərlə bağlı yaranan və xüsusi mənə daşıyan bəzi ifadələr ictimai inkişafın, gündəlik həyatın istək və tələblərinə uyğun olaraq elə mündəricəsi ilə bərabər ya tamamilə unudulur, ya da elə bir kökə düşür ki, onun əsl varlığının, poetik tutumunun nədən ibarət olduğunu başa düşmək, aydınlaşdırmaq çox çətinləşir. Doğrudan da dilimizin lügət tərkibində, hətta onun əsas lügət fonunda ilk mənası dəyişilmiş, yaxud tamamilə unudulmuş sözlər çoxdur. Məsəl üçün, «Başına dolanım», «Başına dönüm», «Qurbanın olum», «Ayağının altında ölüm» və s. Bu ifadələr müsbət mənada işləndikləri kimi, «Başıma dönəsən», «Qurbanım olasan», «Ayağımın altında öləsən» şəklində də deyilir və bu məqamda, əsasən, qarğış mahiyyəti kəsb eləyir.

İlk anda bu qəbil ifadələr baxışı az çəksə də, araşdırma onların maraqlı, həm də çox əski yaranma tarixli olduğunu aşkar edir.

Müəyyən ölçüdə şamanizmlə bağlı olan bu ifadələr elə çağın məhsuludur ki, onda adamlarda bir işin icrası ilə başqasına təsir etməyin mümkünlüyünə güclü inam olmuşdur. Bir adam naxoşlayan da onun başına heyvan dolandırır və bununla belə zənn edərmişlər ki, azarlayan şəxs mütləq sağalmalıdır. Çünki onun bütün qada-balası, ağrı-acısı guya başına dolandırıldığı heyvana keçmişdir. Sonralar bu ayini adamlar söz şəklində öz üzərlərinə götürmüş və hətta belə bir etiqada tapınmışlar ki, bir şəxs əgər xəstənin başına dolansa guya o ölür, xəstə isə sağalır. İndinin özündə belə, görürsən ki, bir uşaq oturan adamın çevrəsinə dolananda tez ona «Başıma dolanma» deyir və əgər o, bu işi edibsə onda hərəkəti əks istiqamətdə təkrar etdirir, bununla xətanın sovuşması zənnində olurlar.

Bəlli olduğu üzrə, daha əski inamla bağlı xəstəni ocaq, türbə, pır kimi müqəddəsləşdirilmiş yerlərə gətirir, onların çevrəsinə dolandırır və bununla xəstəliyin sovuşacağına inanmışlar. Uşağın bir nə-

fərin çevrəsinə fırlanması isə həmin kimsənin müqəddəsliyi zənnini yaradır ki, bu da öz növbəsində xeyirxah ruqları qəzəbləndirə bilər.

Hər hansı bir şəxsin tutduğu əməli, işinin nəticəsi tərəf müqabilinin narazılığına, etirazına səbəb olduqda, o hiss, həyəcanını, hətta hədə-qorxusunu həmin adama qarşı «Başıma dönsən», «Başıma dönsün» şəklində ifadə edir, yaxud başqasının sözüne, xahişinə qulaq asaraq öz fikrindən daşındıqda «filankəsin (ad çəkilib) başına dolanasan», «getsin filankəsin başına dönsün» söyləyir. Əlbəttə, bu da hər iki halda həmin şəxsə ölüm diliməkdir, qarğışdır.

«Ayağının altında ölüm», eləcə də «Ayağımın altında öləsən» ifadələri də bu məqsədi, bu ideyanı özündə qorumuşdur. Əsirət dövrü qaynaqlarının verdiyi xəbərdən bəlli olur ki, ələlxüsus ali rütbəli bir kimsə öldükdə onun yanına sağlığında istifadə etdiyi bəzi nəsnelərlə yanaşı, qul və xidmətçilərdən də öldürüb qəbrin ayaq tərəfində basdırarmışlar. Bu cəhət də öz əksini həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyat nümunələrində tapmışdır. Məsələn, söylədiyimiz dövrün bədii əksi olan Yusif Vəzir Cəmənəzəmininin «Qızlar bulaq» romanında belə bir epizod vardır: «O biri gün şahzadənin dəfn mərasimini keçirdik. Qullar iyirmi addım uzununu və iyirmi addım enliyində iki adam boyu bir yer qazdılar. Dibinə söyüd yarpaqları döşəndi. Şahzadənin çadırı bütün müxəlləfatı ilə buraya yerləşdirildi. Meyidi geyindirib silahlarla bərabər yatağa uzatdılar, çadıra gətirdilər. İrəliki gün diz çökən on səkkiz qız Alpatay adlı çopur bir cəllad tərəfindən bir-bir boğulub öldürülmüşdü. Bunları da şahzadənin ətrafına düzdülər. Şahzadənin atı boğulub, çadırın qapısına bağlandı» (89, 406).

Sözsüz, bütün bunlar ölənin yenidən dirilməsi etiqadına inamın nəticəsidir və bu səbəbdən də öldürülüb basdırılanlar guya dirilib öz ağalarının qulluğunda duracaq, ona xidmət edəcəklər.

Sonralar, təbii olaraq, unudulmuş bu adət yalnız qarğış anamlı söz, ifadə kimi dilimizdə qalmışdır. Bu gün məsələnin əslində necə olduğuna məhəl qoymayan bir kimsə «Ayağın altında ölüm», «Ayağımın altında öləsən» söyləməklə özünə, yaxud da müraciət etdiyi şəxsə qarğış diləmiş olur.

Amma maraqlı budur ki, indinin özündə belə, çox təsadüfi hallarda olsa da, bəzən ölənin onun vəsiyyətinə görə vəfat etmiş yaxın qohumunun ayaqları altında basdırırlar. Kor-koranə şəkildə olsa da, bu, şəxsiz, söylədiyimiz çox qədim tarixli adətin yaddaşlardakı izlərinin, əlamətlərinin nişanəsidir.

«Başı küllü», «Kül başlı», «Başına kül ələnsin», «Başıma kül», «Daş başına», «Başına daş», «Başına daş düşsün», «Mən başı daşlı» və s. xalq ifadələri də qarğış örtüyünə bürünərək dilimizdə yaşamaq hüququ qazanmışdır. İndi bu ifadələrin əsl mənası ilə tanış olmaq naminə həmin örtüyü azacıq belə qaldırıqda olduqca cazibədar bir mənəzə ilə qarşılaşmalı olursan.

Çox güman ki, qədimdə hökmdarların cəza tədbirləri sırasında başa kül ələmək də var imiş. Hətta, deyilənə görə, hökmdarın üzünə ağ olan şəxsi qudurmuş hesab edər və onu xüsusi qazılmış bir xəndəyə salıb ölənin qədər başına kül səpərmişlər.

Bu cəhət doğrudan-doğruya özünü şifahi ədəbiyyatımızın yazıya alınmış nümunələrində də göstərir. «Qurbanı» dastanında buta yuxusuna getmiş Qurbaninin niyə ayılmamasını soruşduqda mətləbdən başı çıxmayan köpək qarı deyir:

«-Ay aman, bunu tısbəgə dalayıb, qudurub. Qalxıb bu saat məni dalayacaq. Mən də sizi dalayacağam. Adamlar hamısı quduracaq. Tez başına kül ələyin ölsün» (6, I, 9). Yəni Qurbanini öldürün. Bu, həqiqətən belə idi. Elə həmin dastanın «Diri versiyası»nda söylədiyimiz epizodda açıq-aydın şəkildə deyilir ki, «Balta gətirin bunun (Qurbaninin – B.A.) başını əzək» (6, I, 81).

Yaxud, «Göycək Fatma» nağılında qarğış nəticəsində əcaib-qərib hala düşmüş qızına anası belə deyir: «Biy, başına küllər, ay qız, sənə nə oldu ki, bu günə düşdün».

Bu cəhət klassik Azərbaycan aşığı Abbas Tufarqanlının «Bəyənəmz» rədifli şeirində də öz əksini tapmışdır:

*Adam var dəstinə verərsən güllər
Adam var gözünə çəkərsən millər.
Tufarqanlı Abbas, başına küllər,
Nə günə qalmsan, qarı bəyənəmz (3, 62).*

Burada bunu da demək vacibdir ki, Azərbaycan ərazisində tapılmış və miladdan qabaq II-I yüzilliklərə aid edilən küp qəbirlərindəki ölümlərin üstünə kül səpilməsi də müşahidə olunub (31, 202).

Bir adam öldükdə də onun qohum-qərəbələri öz başlarına kül səpərmiş. Bu, ona görə belə edilmiş ki, başqaları onların yaşlı, təziyədar olduqlarını bilsinlər. Misaal üçün, bir ağıda deyilir ki:

*Bağça-bağda gül ağlar,
Bülbül ağlar, gül ağlar.
Oğlu ölən analar
Başa tökər kül ağlar (4, 247).*

Ağıdakının demək olar ki, eynini biz Firdovsinin «Şahnamə»sində də görürük. «Şahnamə» qəhrəmanlarından olan İrcin ölüm xəbərindən qəm-qüssəyə batan qoşunun bütün əsgərləri başlarına kül səpib dərddli-dərddli ağlayırlar. Maraqlıdır ki, bu cəhət Homerin məşhur «İliada»sında da vardır. Burada deyilir ki, əfsanəvi Axilles dostu Patroklin ölüm xəbərini eşidən zaman fəryad qoparıb saçlarını yolur, başına ikiəlli kül səpir. Dediymiz sonuncu cəhətə aid bizim yazılı ədəbiyyatımızdan da örnək göstərmək mümkündür. Y.V.Çəmənzəminlinin «İki od arasında» romanında sinəsi xalq ədəbiyyatı xəzinəsi olan şərbağ Kazımın bir nəfərlə mübahisəsi olur və papağı düşüb palçığa bulaşır. O deyir: «...papağımı başıma qoyub gedəndə gördüm ki, həyətdə adamlar girib-çıxır. Birindən soruşdum ki, burda nə var, dedi ki, adam ölüb. Fikirləşdim ki, elə yaxşı oldu: «gedib həm başsağlığı verərəm, həm də ehsan plovundan yeyib qarnımı dolduraram». İçəri girib oturdum. Bir də gördüm ki, məclisdən durub gedənlər yanıma gəlib mənə başsağlığı verirlər. Lap məəttəl qaldım. Dedim, ya bu şəhərin əhli dəli olub, ya mən... Demə, bu şəhərdə adamı ölənün papağına palçıq sürtmüşlər ki, təziyədar olduğunu bilsinlər. Papağımın palçıqlı olduğundan məni təziyədar biliblər» (91, 138).

Göründüyü tək, bir qədər dəyişilmiş, fərqli şəkildə olsa da, əslində, mənə, ideya eynidir.

Zənnimizcə, «Yalançı dəyirmanın başı unlu gəlir, heç kəs inanmır» məsəli də bu baxımdan açığa ehtiyac istəyir. Sözsüz, bu-

rada söhbət yalançının başının unlu olub-olmamasına camaatın inamından getmir. Əsl mətləb budur ki, dəyirməndə bir şəxs (bəlkə də dəyirmançı) ölüb və bunu camaata bildirmək üçün yalınçı başını unlayıb. Deməli, adamlar onun başını unlu görsələr də, dəyirməndə bir kəsin ölməsinə inanmırlar.

Bəllidir ki, bir adam öləndə, adətən, onun qəbri tikilir və başdaşı qoyulur. Eyni zamanda bu daşda mərhumun adı, atasının adı, soyadı, təvəllüd tarixi, bəzən hətta peşəsi, sənəti ilə əlaqədar nişanələr də əks etdirilir. Bununla yanaşı, başdaşlarında bir çox hallarda ölənün şəkli çəkilir, yaxud elə büstü başdaşını əvəz eləyir. Qeyd etdiyimiz bu cəhətin əsl mənası indi tamamilə unudulmuş çox qədim görüşlərlə bağlıdır. Belə ki, vaxtı ilə elə zənn edilmiş ki, ölən yenidən dirilir və onun ruhu qoyulmuş heykəllərə, başdaşlarındakı əkslərə keçir. O, gedib-gələnləri görür. Sonralar bu etiqad unudulsa da, qəbirlərə başdaşı, heykəl qoymaq adəti indi də davam etməkdədir. «Başa daş düşmək» qarğıışı elə bu təsəvvürlə sıx əlaqədə yaranmışdır və daşdığı mənə budur ki, qarğıış kimə söylənilsə, bununla ona ölüm arzulandır.

Şifahi ədəbiyyatımızın başqa növlərində olduğu kimi, alqış və qarğıışlarda da «Avesta» ilə bağlı görüşlərin izləri, əlamətləri vardır. Qaynaqlarla tanışlıq bizə belə bir mülahizə söyləməyə imkan verir ki, bu gün «ağına da, qarasına da lənət» dediyimiz ilana vaxtı ilə münasibət müsbət imiş.

Bunun doğrudan-doğruya belə olmasını mövcud folklor materialları da təsdiq etməkdədir. «Taxta qılınc» (11, I, 59-62), «Zəmanənin hökmü» (11, III, 104-108) adlı Azərbaycan nağıllarında ilan insanın xeyirxahı, qardaşdır. Ovçu Pirimin adı ilə bağlı nağıl və əfsanələrimizdə isə ilan insana nəbatat və heyvanat aləminin dilini öyrədən qüvvə kimi çıxış edir (11, IV, 11-18; 14, 242-243) və s. Bu barədə bolluca araşdırmalar da mövcuddur. Odur ki, burada yenidən həmin məsələyə qayıtmaq bəlli faktların təkrar təsdiqi ola bilər. Bunu nəzərə alaraq müfəssəl şərhədən yan keçir, zərduştiliklə bağlı olaraq divlər kimi ilana qarşı baxışın dəyişildiyini söyləməklə kifayətlənirik. Məsələnin bu şəkli alması da əlbəttə səbəbsiz deyil. Etiqada görə ilan da şər, bədxah əməllər hamisi, hətta ölüm timsalı olan Əhrimənin tabeliyindədir. Deyilənə görə, Dədə Qorqudu da ölüm məhz ilan cildində yaxalayır.

Belə olduqda Əhrimən güruhu ilanın bəlasına düşər olanın aqibətinin uğursuz olacağı barədə daha uzun-uzadı izaha ehtiyac duyulmur. Sözsüz, bütün bu təsəvvürlər «Qarşısına ilan çıxanın işi uğursuz olar» sınımasını yaratdığı kimi, «görüm səni ilan çalsın», «ilan vurmuş» və s. qarğışlarının da formalaşmasına səbəb olmuşdur. Hətta bu gün belə pis, bədxah işin qulpundan əl çəkməyə qarşı «ilan oğlu», «ilan balası» ifadələri işlədilir ki, bu da elə söylədiyimiz görüşlərlə ilgilidir.

Xalq yaratdığı örnəklərdə süjeti bəzən bilərəkdən, qəsdən elə tərzdə inkişaf etdirir ki, mətləb bilavasitə alqış-qarğışın yardımı ilə öz həllini tapır. Həm də burada, müəyyən ana qədər, poetik imkanın güzəştli sayəsində təsvir, fantastika öz cilası ilə güman və şübhə məcrasını qabaqlayır. Bir növ həqiqət örtüyünə bürünür.

Şehirlə nağıllarımızın sırasında olan «Bənidaş şəhərinin sirri»ndə hökmdara oğlan kimi təqdim edilmiş, övladlığa verilmiş vəzirin qızının taleyi söylədiyimiz cəhətdən maraqlıdır. Yusif və Züleyxa əhvalatı tək nağılda da hökmdarın arvadı bu «oğlan»ı sevir. İstəyinə nail olmadıqda hiylə toxumu cücərtməyə başlayır. Özünü yalandan naxoşluğa vurur. Və ərinə deyir ki, mənim dərdimin əlacı Bəndidaş şəhərinin sirrindəndir. Oğlumuz bu sirri öyrənsə, mən sağalaram. Həm də belə deyəndə o, çox gözəl bilir ki, bu səfərdən indiyə qədər heç kim sağ-salamat qayıtmayıb.

Qız Bənidaşa gəlir. Bəlli olur ki, Bənidaş hökmdarının arvadı yaramaz əmələndən xəbər tutan olmasın deyə şəhərin bütün adamlarını, eləcə də buraya gələnləri daş etmişdir.

Qız şəhərin qurşağına qədər daş olmuş yeganə yarımcanlısından hökmdarından öyrənir ki, burada əsas sirr sehrkar qadının əlindəki çubuqdadır. Hökmdar deyir: «Qorxma, onun ki, çubuğunu əlindən aldı, daha heç kimi daşa döndərə bilməz, amma onun nəfəsində bircə qarğış qalacaq, sənə nə qarğısa o saat olacaq» (11, IV, 107).

Doğrudan da, qız arvadın əlindən çubuğu alıb onu məcbur edir ki, daş etdiyi adamları yenidən əvvəlki hala qaytarsın. O, buna əməl edir. Qızın əlindən buraxıldıqdan sonra isə sehrkar arvad ona: «qarğış elədi ki, görüm oğlansansa dönüb qız olasan, qızsansa dönüb oğlan olasan. Qız elə o saat dönüb oldu anadangəlmə oğlan» (11, IV, 107).

Əlbəttə, bu cəhətin özündən də, qeyri-təbii olsa belə, görünür

ki, sehr müqabilində real münasibətdən yaranan ideyaya daha çox üstünlük verilmişdir.

Bəlli olduğu tək, ana südü həmişə müqəddəs sayılmış, ondan keçilməmiş, nağıl və dastanlarımızda divlər, pərilər analarının südüne and içdikdən sonra bağladıkları şərti pozmamış, hünərvər bir kimsəni münasib işi müqabilində «anan südü sənə halal olsun», - deyər alqışlamışlar. Hətta rəvayətə görə, övlada qarşı atanın qarğıışı ananın qarğıışından nisbətən daha kəsərlı olur. Düzdür, ananın da başqalarına söylədiyi qarğıış olduqca amansız bir hal kimi qiymətləndirilir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Salur Qazan oğlu Uruzun əsir düşdüyündən xəbər tutmur və elə zənn edir ki, qorxaqlıq edib döyüşdən evə qaçmışdır. Əgər belədirsə, o mütləq Uruzun altı yerə parçalayıb altı yol ayrıncına tullayacaq ki, bundan sonra bir adam yoldaşını döyüş meydanında qoyub qaçmağa cəsarət etməsin. Qazan evə çatdıqda onları qarşılayan xatunu oğlunu alplar arasında görməyincə:

*Qara başım qarışı tutsun, Qazan, səni
Bir bəyim görünməz, bağırim yanar,
Neylədin, değıl mana!*

Deməz olsan yana-göynə qarğaram, Qazan, sana. -

dedi (54, 77). Qarğışdan, həm də elə-belə adı yox, «yana-göynə» qarğışdan Qazanı vahimə bürüyür. Anadan qarğış söyləməməyi xahiş edir. Yeddi gün möhlət istəyir ki, Uruzun tapıb gətirsin. Və o, bunu edir.

Amma ananın övladına qarşı qarğıışı, nə qədər amansız olsa belə, yenə gücsüzdür, kəsərsizdir. Çünki ananın südü söylədiyi qarğıışın qarşısını kəsir, onu təsirsizləşdirir.

Ana südü bəzən ağır yara üçün də məlhəm olub. Belə ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da atasının əli ilə ölümcül yaralanmış Buğac anasına deyir: «Ana, ağlamagil, mənə bu yaradan ölüm yoxdur, qorxmagil! Bozətli Xızr mənə gəldi. Üç kərə yaramı sığadı. Bu yaradan sənə ölüm yoxdur (dedi). Dağ çiçəyi, ana südü mənə məlhəmdir - dedi» (57, 24).

Uşağa süd verən ananın döşləri ağrıyanda da deyirlər ki, körpəsi ağlayır. Yenə də elə «Kitabi-Dədə Qorqud»da Dirsə xan ovda oğ-

lunu yaralayıb Oğuzluya qayıtdıqda xatunu ona müraciətlə: «Kəsil-sin oğlan əmən süd damarım yaman sızlar» deyir (54, 22).

Bununla belə, ana naxələf övladına «südü burnundan gəlsin» qarğışını da söyləyir. Bundan başqa, bir adam əzab-əziyyəyə, sıxma-boğmaya düşdükdə də öz halını, vəziyyətini «anadan əmdiym süd burnumdan gəldi» deymi ilə izah eləyir.

Buradan belə bir sual yaranır ki, axı anadan əmilən südün yeni-dən həm də burundan gəlməsi mümkün olmayan hal, prosesdir. Belə olduqda haqqında danışdığımız qarğış «qayətdə bətibən» sayılırmı?

Məsələnin mahiyyəti ilə yaxınlıq, tanışlıq sayəsində aydın olur ki, vaxtı ilə adamlara belə bir etiqad aşılalıbmış: ölü dəfn olunduğu günün gecəsi guya qəbir onu o qədər sıxır ki, hətta anadan əmdiymi süd burnundan gəlir. Çox güman ki, elə söylədiyimiz qarğış da bu təsəvvürlə bağlı şəkildə yaranıbdır.

Ümumiyyətlə, alqış və qarğışlar haqqında mövcud örnəklər əsasında daha geniş, ətraflı danışmaq mümkündür. Amma elə deyilənlər və digər bu qəbil ifadələr özləri sübut edir ki, arxada qeyd etdiyimiz tək, onlar, əsasən, insan təfəkkürünün hələ gərəyincə formalaşmadığı bir dövrlə, ibtidai təsəvvürlərlə, inamlarla bağlıdır. Deməli, Azərbaycan xalq ədəbiyyatındakı alqış və qarğışlar öz kökü ilə əski etiqadlar və bədii anamlarla sıx əlaqədardır. Odur ki, bu janrın dərinədən tədqiqi xalqın mə-nəvi mədəniyyətinin tarixi inkişaf yoluna nəzər salmaq baxımından da çox dəyərlidir. Bundan savayı, ilkin təfəkkürlə bağlı bu tərz örnəklər, sözsüz, sonrakı yazılı ədəbiyyatın yaranıb təşəkkül tapmasında da əvəzsiz qaynaqlardandır. Unutmaq olmaz ki, «Azərbaycan ədəbiyyatının bizə gəlib çatmış qədim nümunələri hələ yazıdan xeyli əvvəl, ümumi bədii inkişafın nisbətən aşağı qatında kainat, yaradılış, həyat haqqında ibtidai, mifoloji mərhələdə olduğu zamanlarda, əsasən şifahi surətdə meydana çıxmışdır» (61, 10).

II HİSSƏ

XALQ MƏRASİMLƏRİ VƏ ONLARIN POETİK MƏTNLƏRİ

İrəliləyişin başlanğıc çağlarında bütün xalqlar tək, bizim əcdadlarımız da kortəbii qüvvələrlə vuruşdan çəkinmiş, onlarla mübarizədə özlərini gücsüz bilmişlər. Düzdür, ulu babalarımız təbiət qüvvələrinə qalib gəlməyə, onları öz istək və arzularına tabe etməyə səy göstərmişlər. Lakin bu səy daha çox «təsəvvürdə və təsəvvürün yardımına ilə» olduğu üçün ilkin miflərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Bu çağın nisbətən sonrakı, yəni şüur, düşüncə, dərkətmənin ilkin assosiasiyaları yaranmağa başladığı vaxtlarda adamlarda yeni təsəvvür axım və cizgiləri oyanmağa başlayır. Bu adamlar nəsnə və olaylar arasında müəyyən daxili bağlılığın olduğunu düşündüklərindən bunları bir-birinə calayan, ilmələyən səbəb, başverməni də elə onların özlərində arayıb axtarmağa çalışmışlar. Bütün bu axtarışlar, ayrı sözlə, təbiət hadisələrinə təsir etmək baxımı ilə görülmə tədbirlər, oxunulan nəğmələr, o sıradan çeşid-çeşid oyunlar get-gedə mərasimlərin, mərasim ayinlərinin və onların nəğmələrinin də yaranmasına yol açır.

Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığında mərasim poeziyasının yaranmasına ilkin əmək nəğmələrinin də böyük təsiri olub. Həmin əmək nəğmələrinin ən bitkin və daha geniş yayılmış örnəkləri əkinçiliklə bağlı cüt nəğmələridir. Bu, Azərbaycan xalqının ilkin çağlarda daha çox hansı təsərrüfatla məşğul olduğunu müəyyənləşdirməyə də kömək edir. El arasında cüt nəğmələrinə holovar deyilir. Bəlli olduğu üzrə, holovrlar ayrıca bir nəğmə kimi oxunulmaz. Bu nəğmələri yalnız işdə, yer sürüldükdə xodaqlar ahənglə oxuyurlar. Holovrların məzmunu əməyin, görülmə işin necəliyi, xodaqın ovqatı, cütə qoşulmuş heyvanların hərəkətləri ilə bağlı olur. Qabaqlar holovar nəğmələri bir-iki hecalı misralardan ibarət olmuş və ahəngə, səse uyğunlaşdırılmışdır. Zaman keçdikcə, ibtidai təfəkkürün inkişafı, söz sənətinin yeni formalarının yaranması ilə bağlı qədim holovrlar da bayatların sırasına daxil olmuş və öz ilkin şəklini qo-

ruyub saxlaya bilməmişdir. Bununla belə, bayatı formasında olsa da:

*Qara kəlim, gündə mən,
Kölgədə sən, gündə mən,
Sən yat qaya dibində,
Qoy qaralım gündə mən.*

*Öküzün xodaqları,
Sallanıb dodaqları,
Tez çəkin, yer qurtarsın,
Qayıtın xodaqları.*

*Qara öküz aranda,
Çıxar gün qızaranda,
Xodaq murada çatar,
Torpaqdan bar alanda (13, 9-10) –*

kimi nümunələr məzmunca holovar nəğmələridir və burada əkinçilik təsərrüfatı ilə bağlı cəhətlər əks olunmuşdur.

Xalqımızın, xüsusilə qoyunçuluq təsərrüfatı ilə bağlı belə ən qədim mərasimlərindən biri də bilavasitə qoyunların quzulamağa başladığı vaxtda icra olunan sayacı mərasimidir. Mərasim qədimliyini öz nəğmələrində də çox açıq şəkildə qoruyub.

*Bu saya kimdən qaldı?
Adəm atadan qaldı.
Adəm ata gələndə
Musa çoban olanda
Qızıl öküz duranda
Qızıl buğda bitəndə
Dünya bünyad tapanda... (13, 15)*

Yaxud:

*Nənəm u qızıl qoyun,
Yollara düzül qoyun,
Şuqayıbdan qalmısan
Qalasan yüz il qoyun.*

Birinci nəğmədən bəlli olur ki, sayacı mərasimi ilk əsəri insan sayılan Adəm ata dövründən, buğda bitən vaxtdan mövcud imiş. İkinci nəğmədə – «Şuqayıb»dakı «Şu»nun (241, 413) əfsanəvi şəxs, hökmdar «qay»ın isə bir mənasının da ən qədim türk tayfalarından birinin adı (241, 28-30) olması məsələyə marağı daha da artırır.

Bizə bu da bəllidir ki, «Şu» əski türk dastanıdır. Adına dastan olan Şu miladdan qabaq dördüncü yüzillikdə yaşamış və türk tayfalarından Qayın hökmdarı imiş. «Qay» isə «Kitabi-Dədə Qorqud»un ilk səhifəsində adı çəkilən tayfanın adıdır. Və burada deyilir ki, dünyada son olaraq hakimiyyət bu Qayı tayfasının əlində olacaq. Biz bunu da bilirik ki, İsgəndər Türküstanı qoşun yeritdiyi vaxt türk hökmdarı olaraq İsgəndər ordusuna qarşı duran da elə Şu olmuşdur. Sözün açdığımız Şuya sonralar «Şueyb» adıyla Qurani-Kərimdə tuş olur. Burada Şunun prototipi olan Şueyb Tanrının təyin etdiyi peyğəmbərlərdəndir. Musa peyğəmbər də elə Şueyb peyğəmbərin qoyunlarını otanır. Yenə də müqəddəs kitabdan öyrənilir ki, Şueyb təktanlıq ideyasının təbliğçilərindən olub. «Quran»da Şueyb öz tayfasına müraciətlə deyir: «Ey camaatım, Allaha ibadət edin. Sizin ondan başqa heç bir tanrınız yoxdur» (Əl-Əraf surəsi, ayə 85).

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında «sayacı sözləri»nin, ələlxüsus «saya» kəlməsinin izahına müxtəlif mövqelərdən yanaşılmışdır. Bu söz «kölgə» (F.Köçərli), «nəgmə» (M.Arif, M.H.Təhmasib), «say-rəqəm» (Ə.Axundov), «bolluq-bərəkət» (V.Vəliyev), «tanrı peyğəmbər, işıq, yol göstərən, tamaşaçı, ovçu, çoban» və s. (M.Həkimov) mənalarında izah edilmişdir.

Müxtəlif adamların bu sözü müxtəlif mənalarda izah etmələrinə səbəb, sözsüz, «saya»nın çoxmənalı olmasıdır.

Dilimizdə işlənən «sən çox saya adamsan», folklorşünas M.Həkimovun eldən topladığı «Saya yandıran çırağ öləzimizə», «Sayan qara geysin», «Sayan bəy olmasın», «Sayan sonsuz qalsın», «Sayanın varı davar, dağın varı qar», «Gözü tox olan sayanın davarı da çox olar», «Sayanın oxu, qurdun xofu yaman olar», «Saya sözdən, qurd gözədən tanınar», «Saya mərd olar, dərd olmaz» (85, 7-9) kimi örnəklər xalq təfəkküründən süzülüb kitabdan-kitaba keçən

*Salamməlik say bəylər!
Bir-birindən yey bəylər!
Saya gəldi gördünüz?
Salam verdi aldınız?*

*Almı təpəl qoç, quzu
Sayaçıya verdiniz?
Səfa olsun yurdunuz!
Ulamasın qurdunuz! (13, 15) –*

nəğməsidəki «saya» kəlməsindən belə nəticəyə gəlmək olur ki, «sayaçı sözləri» çoban mahnısı, çoban nəğməsi deməkdir. Akademik M.Arif və professor M.H.Təhmasib də çox düzgün olaraq «saya» sözünü bilavasitə nəğmə ilə bağlı şəkildə izah etmişlər. M.Arif yazır: «Qoyunlar quzulamağa başladığı zaman çoban paltarları geymiş adamlar kəndbəkənd gəzib «sayaçı» mərasimi icra edirdilər. Çobanlar özləri ilə bir neçə qoyun-quzu gəzdirər, bu olmadıqda isə qoyun dərisi geyib obaları gəzər və sayalar (maldarlıq mahnıları) oxuyurlar» (16, 5-6).

Buradan bir daha aydın olur ki, çoban olmayan adamlar da həmin nəğmələri – çoban mahnılarını oxumaq xatirinə məhz onlara məxsus paltarları geyməli olmuşlar.

Sayaçı sözlərinin bilavasitə heyvandarlıqla bağlı olmasını Y.V.Çəmənəminli də açıq şəkildə qeyd etmişdir. Bu cəhətdən onun 1921-ci ildə İstanbulda nəşr etdirdiyi «Azərbaycan ədəbiyyatına bir nəzər» adlı kitabındakı sözləri diqqətləyiqdir: «Sayaçı sözləri tərəkəmə xalqı arasında heyvanlara aid nəğmələrdir ki, toplanıb tədqiq olunmayıb».

Sayaçı sözlərinin daha çox qoyunların quzulamağa başladığı dövrdə oxunması, eyni zamanda, sayçı mərasiminin yaranmasına səbəb olmuşdur.

«Sayaçı sözləri»nə dair qiymətli fikirlər söyləyən prof.V.Vəliyevin bir müşahidəsi xüsusilə əhəmiyyətlidir ki, burada qeyd etməyi lazım bilirəm. O, sayaçı nəğmələrinin qədim nümunələrinin indiki bayatı formasında olanlardan fərqləndiyini söyləmiş və bunu konkret misallarla izah etmişdir (29, 25-27).

Mərasim və onların poeziyası başqa xalqlarda olduğu tək, bizdə də iki şəkildə özünü göstərir. Bunlar ya sevinc, şadlıq, nikbin ovqat, ya da ki, dərd, kədər, qəm-qüssə, bir sözlə bədbin hisslər aşılır. Mərasimlərin, daşdıqları xüsusiyyətə görə, bir neçə qismə ayrıldıqları söylənilsə də, onları, əsasən, iki növə bölmüşlər: ailə-məişətlə bağlı mərasimlər və təqvim, yəni mövsüm mərasimləri. Hər iki mərasimdəki xalq poeziyası nümunələri isə çoxçeşiddir.

1. AİLƏ-MƏİŞƏT MƏRASİMLƏRİ

Ailə-məişət mərasim poeziyası örnəkləri xalqın həyatı təcrübəsi əsasında yaranan, formalaşan poetik sənət inciləridir. Bu poeziyanın hər bir örnəyi nəğmə kimi, sözsüz, müəyyən məişət ayın və mərasimi ilə bağlıdır. Deyilən yönə xüsusi fikir verən slavyan xalqları folkloru mütəxəssisi N.İ.Kravtsov qeyd edir ki: «Ailə mərasimi poeziyası vacib məişət məsələləri ilə əlaqədar icra olunan mərasimlərlə bağlıdır. Buraya insanın doğulması, evlənməsi, vəfat etməsi daxildir. İnsan həyatının bu mərhələlərinin hər biri slavyanlarda xüsusi mərasimlə müşayiət olunmuşdur» (153, 63).

Məsələyə bir qədər geniş çevrədən yanaşdıqda deməliyik ki, bu cəhət bütün xalqların məişətində eynidir. Bunun da obyektiv səbəbləri vardır. Belə ki, hər bir mərasim və bu mərasimin sözü, nəğməsi məxsus olduğu xalqın həyatını, yaşayış tərzini, ən başlıcası təbiət və cəmiyyət hadisələrinə münasibətinin ayrı-ayrı tərəflərini konkret şəkildə ifadə edir. Bundan əlavə, onlar xalqın keçdiyi tarixi yolu, onun poetik təfəkkür tərzini, inkişafının istiqamətlərini müəyyənləşdirməkdə də böyük əhəmiyyət daşıyır.

A. DOĞUM MƏRASİMİ VƏ ONUN POEZİYASI

Bala dadı, bal dadı.
Bala adam aldı,
Şirinin şirin olu.
Acısı da bal dadı.

El deyimi

Hər hansı bir yenilik yaranışında və inkişaf edib formalaşmasında mütləq özündən əvvəlki bazisa əsaslanır, ondakı mütərəqqi keyfiyyətləri mənimsəyir. Bu gün məişətimizdə müasirliyi ilə baxış çəkən doğum adətləri və uşağın salamatlığının qorunması yolundakı cəhdlər də eslində bu qanunauyğunluğun məhsuludur. Bilindiyi tək, övlad töretmək, nəsəl artırmaq adamları ta qədim çağlardan düşündürən əsas və vacib məsələlərdən olmuşdur. Hətta qız gəlin

köçürülərkən, ona xeyir-uğur dilənərkən qucağına uşaq verilmiş, ər evində duvağını barlı ağacın budağına atmış, onun üçün salınmış ya-tağa əvvəlcə uşaq uzandırılmış və bütün bunlarla gəlinin də oğul-uşaq anası olması arzusu ifadə edilmişdir. Əks halda tayfa, soy, el, oba bu evə həqarətlə baxmışdır. Deyilən baxımdan nağıl və dastan-larımızdan istənilən sayda nümunə göstərməyin mümkünlüyünü nə-zər alıb, təkcə bir misalla kifayətlənirik. «Kitabi-Dədə Qorqud»dan bəlli olur ki, söylədiyimiz baxımdan ziyafətlər keçirilmiş, oğlu ola-nı ağ, qızı olanı qızıl otaqda əyləşdirmiş, «oğlu-qızı olmayanı allah-taala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız» - demiş və onları qara otaqda oturtmuşlar. Odur ki, uşağı olmayanlar, lap qədimdən müxtəlif müa-licəvi çarələrə əl atmışlar ki, bu da şifahi ədəbiyyatda, xalqın bədii söz sənətində poetik əksini tapmışdır. Bunların da bəziləri cizgilə-rini, əlamətlərini folklorun arxaik janrlarından olan sınımalarda qo-runmuşdur: «Uşağı olmayan qadına birinci uşağı olmuş ananın ilk südündən içirsən onun da uşağı olar», «Uşaq qadın uşağı olmayan qadının başına məclis süfrəsi çırpısa uşağı olar», «Uşaq olmayan qa-dın yuxuda yumurta görsə uşağı olar» və s.

Qadının uşağı olmayanda onun gəlin gələrkən bəd nəzərə mübtəla olmasını, cilləyə (qırxa) düşməsinə də zənn edir və bu münasibətlə bir sıra ayinlər keçirirlər. Misal üçün, çilləli onunla ey-ni gündə toyu olmuş başqa uşaq qadının ərinin şalvarının iki paça-sı arasından keçir; üzərrik tüstüsünə tutulmuş qırx köynək yaxasını suya salır və həmin suda çimir; qəbristanlığa gedib yeddi qəbrin hə-rəsindən bir ovuc torpaq götürür və geri baxmadan evə gətirərək suya tökür və çərşənbə günü bu suda çimir; xəlvətə o, bir zahı ar-vadın üstünə gedib çilləsini tökür (13, 260) və s.

Bu tədbirlər sırasında «çillə kəsmə» ayini, sözsüz, daha çox ma-raq doğurur. Adətən, çilləsi kəsilən adamın əl və ayaqlarının baş barmaqları ağ iplər üç dəfə bağlanır, çilləni kəsən adam ayin icra edə-edə:

*Həzrət Süleyman eşqinə,
Cin qızı Mərcan hökmünə,
Bəni adəmdən, bəni-heyvandan,
Cindən, şeytandan, axar sudan,*

*Köklü ağacdan, dibli qayadan,
Yeddi yolun ayrıcından,
Hər kəsin cilləsinə düşübsə
Çilləni kəsdim (13, 270) –*

ovsun nəğməsinə avazla deyir və ipləri qayçı ilə kəsir. Bu proses üç dəfə təkrar olunur; sonra iplər çilləsi kəsilənin başı üstə tutulub xüsusi «qırxacan camı» vasitəsilə onların üzərindən su axıdılır. Bu-nunla da dərd-bəlanın yuyulub aparılmasına, qadının övlad anası olacağına inanılır.

Y.V.Çəmənzəminlinin fikrinə görə «çillə» xalq arasında ağırlıq mənasında başa düşülür ki, bunu da əvvəldə qeyd etmişdik. O, eyni zamanda çillə kəsmək adətini «Avesta»dakı insanlara zərər toxun-duran qırx fənalıq pəriləri ilə də əlaqələndirmişdir.

Hətta İ.S.Brakinski də «çillə»dən bəhs edərək yazır ki, bu fəna-lıq pəriləri yeni doğulmuş uşağa qırx gün ərzində xətər toxundur-mağa çalışırlar. Ona görə də bu müddət ərzində uşağın yanında da-ima adam olmalı, tək qalmamalıdır.

Burada sual doğuran cəhət odur ki, ayində zərdüştilər tərəfindən də müqəddəsləşdirilmiş ağ rəng, axar su, köklü ağac, dibli qaya, yeddi yol ayrıcı, cin və şeytan kimi fəna qüvvələrlə bir sıraya qoyulmuşdur. Bundan başqa, ən müqəddəs sayılan su Əhrimən məhsulu olan dərd-bəlanı təmizləmək vasitəsinə çevrilmişdir. Əs-lində bu, ona görə belə olmuşdur ki, haqqında danışılan «çillə kəs-mək» bir sıra başqa məsələlər kimi, sonrakı çağlarda müəyyən tə-sirlərə düşərək pozulmuş, ilk yaranışını qoruyub saxlaya bilməmiş-dir (26, 63).

Uşağa qalan qadına hamilə, ikicanlı, boylu, yüklü deyilir. Qadı-nın boyluluğu, əsasən, onun adət (vədə) vaxtının keçib-keçməməsi ilə bilinir və bundan sonra onun səksənməməsinə, ağır iş görməmə-sinə, şər qovuşan vaxtı bayıra tək çıxmasına səy edilir. Əks hal-da o, uşaq ziyan edə bilər.

Qadın boylu olandan sonra daha çox turş, meyxos yeməklərə meyl salır ki, buna da «yerikləmə» deyilir. Bu proses beş-altı ay və bəzən bir az da çox davam edir. Etiqada görə yerikləyən qadına is-

tədiyini verməsən onda bətnindəki uşaq naqis olar. Odur ki, doğulacaq uşağın hər cəhətdən kamil olmasını təmin etmək üçün öncədən – elə yerikləmə çağından müxtəlif çarələrə əl atılır. Aşağıdakı xalq deyimləri-sınamalar bu baxımdan maraqlıdır.

Qadının boylu olması bəlli olunca 1) altı ay müddətində evə, həyəətə, dovşan gətirilməz. Yoxsa doğulacaq uşaq mırıq olar; 2) balığa baxsa, yaxud ətinə yesə doğacağı uşaq gec dil açar, ya da tamamilə lal olar; 3) yatdığı zaman ayaqlarının üstündən keçsən uşaq axsaq olar; 4) bətnindəki uşaq kimin gözüne tərpsənsə o xasiyyətdə olar. ona oxşayar; 5) güzgüyə baxsa doğacağı uşaq göyçək olar; 6) nar yesə uşaq gözəl, heyva yesə yanaqları qəməzli, dəvə əti yesə qalındodaq, qarqız yesə uşaq böyüyəndə evə, ailəyə soyuq münasibətli olar və s.

Boylu kifir, yaxud naqis uşaq doğmasının deyə həmişə üzgünlər, xoşbəxt olmağa səy edir. Güllərə-çiçəklərə, suya, səməyə, könül açan rənglərə baxmağa çalışır.

Bütün bu cəhədlərdə təqlidi şəhri – bir işlə digərinə təsir etməyin mümkünlüyünə inamın mövcudluğu göz önündədir. Bundan əlavə, dovşanla bağlı etiqlərdə o guya şeytanın zoomorf obrazıdır, insanlara zərər yetirən bədxah ruhdur, cadugərdir (208, 72-73). Bir əfsanədə də deyilir ki, dünyanın başlanğıcı vaxtında Ayın batması ilə kainatın dağılacağı, adamların məhv olacağı xəbərini dovşan bütün ələmə car çəkir. Bundan aşıqlanan Ay dovşanı necə vurursa onun üst dodağı çatlayır. Odur ki, dovşan da bu həyfini adamlardan alır. Beşikdəki uşaqları mırıq edir. Bu səbəbdən də qadın boylu olanda ev-əşiyə dovşan gətirilmir.

Doğulacaq uşağın cinsiyyətini ertədən ayırd etmək təşəbbüsü də adamlar üçün ehtiraslı bir marağa çevrilmişdir. Bu münasibətlə görülən tədbirlər, xalq sınaqları yenə də ibtidai baxışların nəticəsi kimi diqqəti cəlb edir:

Qadın hamiləliyini duyduğu ilk gündən Aya baxsa oğlan, Günəşə baxsa qız doğar;

Boylu yuxuda alma görsə qız, bıçaq görsə oğlan doğar;

Boylu qara-qışqırıq salsa, deyingənlik etsə qız, sakit təbiətli, həlim xasiyyətli olsa oğlan doğar;

Boylu çox, həm də rahat yatsa oğlan, az və narahat yatsa qız doğar;

Qadının boylu olduğunu ilk dəfə bilən adam ona xəlvəti göz qoyar. Əgər boylu oturduğu yerdən qalxıb ilk dəfə sol ayağını qabağa atsa qız, sağ ayağını qabağa atarsa oğlan doğar;

Boyluluğun səkkizinci ayında qadının döşünə süd gəlir. Bu süd əvvəlcə sağ döşə gələrsə oğlan, sol döşə gələrsə qız doğar;

Uşaq qarının ön tərəfində çabalasa boylunun oğlu, arxa hissəsində çabalasa qızı olar;

Boylunun qarını aşağı sallanıb yastı olarsa qızı, yuxarı dartınıb sivri olarsa oğlu olar;

Qoyun kəlləsi bişirilən zaman cəhənglərini dartıb ayırırlar. Cəhəng sümüyü ətli çıxarsa niyyəti tutulmuş boylu qız, ətsiz çıxarsa oğlan doğar;

Qadının boyluluğu bilinincə başına xəlvəti bir çimdik duz atılır və hərəkətlərinə göz qoyulur. O, əlini başına tərəf aparsa oğlan, ayağına sarı aparsa qız doğar;

Balığın başında bir fal sümüyü var. Boylu üçün niyyət edib onu oturduğu yerdə arxa tərəfinə atırsan. Sümük arxası üstə düşsə boylu qız, üzü üstə düşsə oğlan doğar;

Boyluluq çağında qadının dodaqları qalınlaşarsa qız, qaydasında olarsa oğlan doğar;

Uşağın ilk dişi çıxanda hədik bişirilir. Süfrəyə bıçaq və daraq qoyulur. Uşaq əgər bıçağa əl uzatsa növbəti uşaq oğlan, darağa əl uzatsa qız olar.

Qadın boylu olduqda gözəlləşərsə oğlan, kifirləşərsə qız doğar və s.

Bunların bəziləri animist, totemist, hətta kosmoqonik görüşlərlə bağlıdır. «Qadın hamiləliyini duyduğu ilk günündə Aya baxsa oğlan, Günəşə baxsa qız doğar» örnəyinə diqqət yetirək. Bəlli olduğu tək, bir azərbaycanlılarda deyil, bütün dünya xalqlarının əsası. əfsanə, nağıl və rəvayətlərində, əsasən, Ay oğlan, Günəş isə qız kimi təsvir olunub. Mənzərə daha aydın olsun deyə, nümunə üçün bir xalq əfsanəsinə diqqət yetirək: «Öz gözəlliyi ilə öyünən Günəş çox məğrur bir qız idi. Göy üzündə səpələnən ulduzlar onun pişvazında durardılar, onun yolunu həsrətlə gözlərdilər. Lakin bu məğrur qız yolunu gözləyənlərin çox olduğunu gördükdə daha da məğrurlaşar. Gözlərindən sevinc və məğrurluq alovu saçardı. Bu alov dözməyən ulduzlar yanıb kül olar, Günəşin çıxması ilə yox olardılar. Lakin mə-

həbbət onları ölməyə qoymazdı, onlar yenidən dirilib dünyaya gələrdilər. Lakin Günəşi ulduzlardan daha çox Ay maraqlandırır. Çünki o tək idi, bəzən də öz məhəbbətini Günəşə bildirmək üçün ikiyə bölünər, bədənini parça-parça edər. Bəzən də həsrətdən o qədər nazlıdır ki, Günəş özü də onu görəndə xəcalət çəkib üzünə pərdə (bulud) çəkib gizlənərdi. Bir gün Ay Günəşin görüşünə gedir. Günəş Ayın gözəlliyini görərkən həsəddən qəlbi parçalanır, onu sevən oğlanın daha gözəl olduğunu görəndə xəyala dalır, axırda deyir: «Əgər mənə ürəkdən sevirənsə, üzündəki qara xalı dırnağınla qoparıb mənə ver, mən onu öz ovcumda görmək istəyirəm». Ay heç nə düşünmədən sevgilisinin əmrini yerinə yetirir. Ayın üzünü qan bürüyür. Bu zaman Günəş qəhqəhə çəkib gülür. Ayın fədakarlığına cavab olaraq deyir: «...sənin gözəlliyin o xalda idi, onu da qopartdın, indi dünyanın ən gözəli mənəm». Günəşin bu sözü Ayı təəccübləndirir, onun üzünə tökülən qanı sifətindəcə donub qalır. Elə o vaxtdan Ayın üzündə ləkə qalır. Ay Günəşdən uzaqlaşır, bir daha onu görmək istəmir. Günəş tutduğu işə peşiman olur, nə qədər Ayı çağırırsa da, cavab almır. Odur ki, Günəş çıxarkən Ay üzünə pərdə çəkir, onun sifəti solğunlaşır, Ay istəyir ki, Günəş onun üzündə olan ləkəni görməsin» (28, 306-307).

Hətta belə bir fikir də var ki, qız Günəşin yerdəki antropomorfizmi – insaniləşdirilmiş simvoludur. Belə bir etiqad isə daha çox «...qədim Atropaten və Arran əsəti ilə əlaqədardır». «...istər Atropatəndə, istərsə də Arranda Günəş də, Ay da təqlis edilmiş, özləri də qadın və kişi şəklində canlı təsəvvür olunmuşlar» (8, 18).

Nağıllarımızda təsvir olunan şər qüvvələr, xüsusilə sonralar bu sıraya daxil edilmiş divlər qızları, bununla da Günəşi əsir etməyə, qaranlıq zirzəmilərdə, quyularda saxlamağa cəhd göstərmiş, suların qarşısını kəsmiş əjdahalar isə məhz qızları qurban tələb etmişlər. Bunu da qeyd etmək gərəkdir ki, yerdəki bütün parlaq nəsnələr də, bir növ, Günəşin yerdəki əksi, rəmzi sanılmış, odur ki, səfərə gedənin arxasınca su atmaqla yanaşı, güzgü çıxarılmış, qız gəlin gedərkən öndə güzgü aparılmışdır. Buna uyğun olaraq onlara uğurlu, işıqlı yol, xoşbəxt həyat arzulamışlar. Qadınların Günəş simvolu sayı-

lan güzgü, gümüş, qızıl və s. bu qəbildən olan parlaq nəsnələrə meyl, maraq göstərməsi də elə bunlar arasında bir yaxınlığın olması tək başa düşülmüşdür. «Kitabi-Dədə Qorqud»dan gətirdiyimiz örnəkdə də qızı olanın qızıl otaqda oturulması, sözsüz, bu anlamın bəhrəsidir.

Beləliklə, əski çağ insanlarının təsəvvüründə Günəş qız. Ay isə oğlan sayıldığı üçün ana olacağını bilən qadının da Günəşə baxmaqla qız, Aya baxmaqla oğlan doğacağı qənaəti yaranmış və bu, tədrisən sınaqlar sırasında özünə yer tapa bilməmişdir.

«Qadın boylu olduqda gözəlləşərsə oğlan, kifirləşərsə qız doğar» örnəyi isə belə bir təsəvvürlə bağlıdır ki, guya doğulacaq uşaq oğlan, yaxud qız olmasını öz anasının üzündə əks etdirir. Belə ki, boylunun bətinəki uşaq qızdırsa, onda onların hər ikisi eyni dəbən üzvlərinə sahib olduqlarından təbiətə qışqanc yaranan qadın çirkinləşir, əksinə oğlandırsa qəşəngləşir (237, 107).

Doğuş vaxtının çatması boylunun keçirdiyi ağrılardan bəlii olur. Doğuş təmin etmək üçün bu sahədə püxtələşmiş qadın – mama çağırılır (söhbət əski çağlardan gedir) və həm də səy edilir ki, evdə az adam olsun. Çünki adam çox olduqda etiqağa görə şər qüvvələr onların birinin surətində boylunun gözüne görünür və doğuşu çətinləşdirir. Ağrıları azaltmaq və doğuşu asanlaşdırmaq üçün mama boylunu evin içində gəzdirir, onu kandarın, qabda qoyulmuş suyun, süpürgənin üstündən keçirir. Burada kandar yeni, başqa mühit anlamındadır. Yəni qadın bütün ağrılarını olduğu yerdə qoyur. Su isə, bəlli olduğu tək, həmişə özündə axarlıq keyfiyyəti daşıyır. Doğuş əsnasında da qadını onun üstündən keçirəndə ağır-acılarının yuyulub aparılacağını düşünmüşlər. Süpürgə də silmək, süpürmək vasitəsi olduğundan şər qüvvələr ondan qorxub qadının yanından uzaqlaşır. Bundan əlavə, doğum çətin keçdikdə evdəki bütün düyünlü və ağız bağlı nəsnələr açılır, qablardakı sular həyəətə axıdılır.

Söz yox ki, bu sadalanan cəhətlər həmişə xüsusi dua, nəğmələrlə müşayiət olunmuşdur. Dəyərlisi budur ki, elə burada da bütün çətinliklərin xilaskarı sayılan Xıdır/Xızır köməyə çağırılır. Həmin nəğmələrdən bir nümunəni burada xatırlatmağı yerində bilirik:

*Xıdır nəbi,
Xıdır İlyas,
Bəndə, bəndədən xilas!*

Uşaq anadan doğulunca atasına muştuluqçu gedir. Çığının göbəyini ya mama, ya da ədəb-ərkanlı, uşaqılı bir qadın kəsər. Bu ona görə belə edilir ki, inama görə, uşaq gələcəkdə onun göbəyini kəsənin xasiyyətində olur. Kəsilmiş göbəyi qapının üstünə sancıb saxlayırlar. Uşaq böyüyüb öz göbəyinin düyününü açsa, yaddaşlı, ağıllı, həmçinin evcanlı olar. Ümumiyyətlə, uşaq anadan olunca onun bədənindəki əlamətlərə görə gələcək taleyinin necəliyini müəyyənləşdirməyə də cəhd edilibdir: uşağın alnı tüklü olarsa qəddar, başı iri olarsa ağıllı, gözləri sarısa hiyləgər, kələkbaz, göbəyinin üstündə xal varsa böyük adam olar. Həmçinin uşaq həftənin tək günündə anadan olarsa növbəti doğulacaq uşağın oğlan olacağı zənn edilir. Uşaq doğulduğu zaman əlləri qulaqlarına tərəf qalxmış vəziyyətdə isə böyük bir adam olacağına, əlləri köksü üstə olarsa ağıllı, doğulunca əlləri bir şey arar kimi hərəkət edərsə yaxşı xasiyyətli olmayacağına inanılmış (238, 81-82).

Doğuşun onuncu günü uşağı çimzdirirlər. Bu vaxt suya duz da tökürlər. Əksər xalqların məişətində özünü göstərən bu hal bir sıra görüşlərlə bağlıdır. Məsələn, bir xəbərdən görə bu, uşağın qorxmaması, tərlənməməsi, bişkin vücudlu olması üçün edilir (237, 57). Başqa bir söyləməyə görə isə uşağı zərərli həşəratlar sancmasın, bədəninə səpmələr olmasın, azarlamasın deyər belə edilir (216, 192-193; 160, 74). Bizdə də bu söylənilən xüsusiyyətlərin bəziləri olmaqla yanaşı, həm də daha çox ona görə suya duz tökülür ki, guya bununla uşaq gələcəkdə doğruçu, sözbütöv, mərd, ölçüb-biçməyi bacaran olsun. Əbəs yerə deyil ki, indinin özündə belə bir adam namərd çıxanda, yalan danışanda, arsızlıq edəndə, hərəkətlərinə sərhəd qoymayanda ona qarşı «duzsuzdu», «duzu yoxdur», «duzsuz doğulub» deyilir.

«Koroğlu» qollarındakı bir epizod bu baxımdan olduqca tutarlıdır. Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun folklor arxivində qorunan həmin qolda bildirilir ki, Qəcar Alı namərdlik edib Koroğlunu arxadan vurduqda o deyir: «Qəcar Alı, təqsir səndə deyil. Səni tutan ma-

maçadadır. O mürtdəd qızı səni tutanda duz səpməyib. Duzsuz adam isə həmişə sənin kimi namərd olar».

Elə gülünc söz söyləyən, münasib olmayan ifadələr işlədən adama «şit-şit danışmaq» deyəndə də yəqin ki, xatırladığımız mövqedən çıxış edilib.

Uşaq çimzdirilərkən ana ona yaxın gəlmir. Əksinə, uşağı onun ayağına aparırlar. Bu ona görə belə edilir ki, uşaq gələcəkdə də anasını saysın, çağırışına gəlsin, ona hörmət eləsin. Dediymiz cəhət Orta Asiya xalqlarının məişətində də elə belədir (199, 92).

Yeni uşaq doğmuş qadın zahı adlanır. Qırx gün davam edən zahılıq dövrü həm ana, həm də uşaq üçün ən çətin, qorxulu çağ sayılır. Guya şər qüvvələr məhz bu qırx günün içində onlara xətər toxundururlar. Ona görə də bu münasibətlə bir sıra tədbirlər görülür. Zahının yatacağının çevrəsinə keç qəzildən hazırlanan sicim dolayıb uclarını da yerə sancılmış bizə bağlayırlar. Qırx gün müddətində burada şam, lampa yandırırırlar. Zahının yaxasına iyənə sancılır, yastığının altına güzgü, bıçaq, xəncər və s. dəmir nəsnelər, həmçinin qapının girəcəyində üstündə ağzı açıq qayçı olan şüşə qabda soğan qoyulur. Buradakı işıq, dəmir nəsnelər, sözsüz, dualist anlamın bəhrəsidir. Elə soğan da bu mövqedən izaha ehtiyac istəyir.

Bəlli olduğu üzrə, dualist baxış varlığı daim iki qütbə bölmüşdür: xeyir-şər, yaxşı-pis, isti-soyuq, şirin-acı, işıq-qaranlıq və s. Deməli, soğanda da acılıq keyfiyyəti olduğu üçün ona şər qüvvələrin məhsulu kimi baxılmış və ondan cyni zamanda, təqlidi sehr vasitəsi kimi istifadə edilmişdir. Belə ki, guya digər bədxah qüvvələr öz cinsləri olan yerə saniyə gəlməzlər. Elə buna görə də qabı qapının girəcəyində qoyurlar ki, gələn şər qüvvələr onu görüb geri qayıtsınlar. Soğanı isə kəsərdən salmaq üçün, dediymiz kimi, qabın ağzına qayçı qoyulur. Guya şər ruh buradan bayıra çıxmaq istəyəndə bulursa onda qayçı onu kəsər, doğrayar. Yatacağın çevrəsinə dolanmış keç qəzildən olan sicimə də şər qüvvələrin qarşısını kəsən vasitə kimi baxılmışdır (199, 97). Amma niyə məhz keç qəzildən olan sicimdən istifadə edildiyi və onun hansı sehirli qüvvə yiyəsi olması düyünü indiyə qədər açılmamışdır. Bu məsələ xalq yaradıcılığında mifoloji örtüklü obrazlardan sayılan animist, totemist, antropomorf,

kosmoqonik təsəvvürlərlə bağlı olan və nisbətən sonrakı çağlarda zahı üçün bəlaya çevrilən doğum ilahəsi, artımın qoruyucusu Al//Hal bərədəki düşüncələrlə bağlı öz həllini tapa bilər. Bu əsətiri varlıqdan sahmanlı danışmazdan qabaq onun adı haqqında, öteri də olsa, fikir söyləməyi gərəklı sayırıq. Azərbaycanlılar arasında bu, Al arvadı (Hal arvadı, Al anası), Hal anası, Al qarısı adları ilə tanınır. Ehtimal ki, Alyabani (Alyebani – Alibiyabeni – səhranın, çölün alı, heyvanlı-dişi) və Qulyabani (Quleybani – Qulibiyabani – səhranın, çölün qulu – erkək) də müəyyən baxımdan «Al» təsəvvürü ilə bağlıdır. Ayrı-ayrı türkdilli xalqlarda bu mifik varlıq Albıs, Almıs, Albas, Albus, Alas, Almız, Albassı, Albarstı, Albaslı və başqa adlar (171, 58) daşısı da, elm aləmində daha çox Albastı adı ilə məşhurlaşmış və biz də bu cür adlandıracağıq. Buradan elə nəticə çıxmasın ki, bərəsində danışdığımız bu əsətiri obraz yalnız türkdilli xalqlara bəllidir. Albastıya əfqanlar Madəri al, Madəri yal, Madəri hal, Madəri ol, taciklər Almasti, gürcülər Ali, talışlar Alajen, bir sıra slavyan dilli xalqlar Ala, ləzgilər Alpab, inquş və çeçenlər Almazı, monqol dilli xalqlar Almas, tatar Ol və s. deyirlər (105, 89-90; 171, 58).

Bu bir həqiqətdir ki, indiyəcən araşdırıcıları sözü gedən mifik obrazın adı çox maraqlandırmışdır. Və onlar bir qayda olaraq bu adın – «Albastı»nın ikinci, yəni «bastı» komponentini bütün türkdilli xalqlar üçün anlaşılıq olan «basmaq», «əzmək» kimi izah etmişlər. Birinci komponentdəki «Al»a baxışda isə fikirlər haçalanmışdır. E.Benvenist və M.Andreyev «Al»ı «bastı»dan tamamilə ayrı bir demonoloji varlıq kimi alıb hind-İran mənşəli saymışlar (105, 90). N.Aşmarin, K.Menqes, S.Malov isə «Al»ı «Kitabi-Dədə Qorqud»da sıx-sıx rastlaşdığımız «alp» – yəni «bahadır» «qəhrəman»la əlaqələndiriblər (152, 60).

Dəyərlidir ki, Orxan Acıpayamalı da Türkiyədə Al, Albastı, Al qarısı, Al anası, Al qızı kimi tanınan bu obrazın adındakı «Al»ın bir sıra digər anlamlarla yanaşı, «alp»la da bağlı olduğunu qeyd etmişdir (237, 78). B.Albarov isə «Al»ı Qafqaz mənşəli saymağı lazım bilmişdir (102, 74). Bu obraz Q.A.Klimovla, D.İ.Edelmanın da diqqətini çəkmiş və onlar birlikdə «Albastı//Almastunun etimologiyasına dair» («Sovetskaya tyurkologiya», 1979, №3, səh.57-63) adda xüsus-

si məqalə yazmışlar. Araşdırmaya zəngin ədəbiyyat cəlb etmiş bu müəlliflər də adın açıqlığı ilə izaha bir o qədər ehtiyac istəməyən ikinci komponenti bərədə müfəssəl danışıqlıdır. Məsələn dil baxımdan daha çox mədəni əlaqələr fonunda öyrənməyi əlverişli bilən Q.A.Klimovla D.İ.Edelmanı, məqalənin adından da göründüyü kimi, əsasən Albastı (Albastu) deyimi düşündürmüşdür. Belə qənaət yaranma bilər ki, bu müəlliflərin azərbaycanlıların, Anadolu türklərinin, əfqanların, talışların, ləzgilərin də bu əsətiri varlığını tanımalarından xəbərləri yox imiş. Onda biz belə bir xəbəri yada salmağı yerində bilirik. Klimov və Edelman məqalələrində professor M.S.Andreyevin «Po Etnologii Afqanistna Dolina Pandşir» (materialı iz poezdki v Afqanistan v 1926 q.) əsərindən iki dəfə misal gətirmişlər. M.S.Andreyev isə məhz həmin əsərində yazır ki, bu obrazı azərbaycanlılar al anası, al arvadı, Anadolu türkləri al qarısı, əfqanlar madəri al, madəri hal, madəri yal, talışlar ala jen, Azərbaycanda yaşayan kürdlər hal anası, dağıstanlılar alpab formasında deyirlər (105, 89-90).

Q.A.Klimov və D.İ.Edelmanı görə Ön Asiyada, daha doğrusu Akkadda qadın ilahəsi sayılan lamastu//lamaştu deyilişdə təhrifə uğramış və Albastı şəklinə düşmüşdür (152, 61-63). Əvvəla, bunu deməyi vacib bilirik ki, V.Xintse görə, Ön Asiyanın qədim dövlətlərindən biri sayılan Elamin tanrıları pantionunda qadınların qoruyucusu sayılan Lamastu adlı bir ilahə vardır (220, 61-62). Amma məsələ burasındadır ki, Elam və Akkad dövlətləri arasındakı çəkişmə və düşmənçilik münasibətləri onların dini-mədəni görüşlərinə də elə bu cür təsir göstərmiş və akkadlılar Lamastunu himayəçi, qoruyucu kimi yox, bədxah, şər varlıq kimi tanımışlar. Doğrudan-doğruya «Akkad dilinin o dövrə mənsub yazılı abidələri Lamastunu ən qorxulu ruh kimi təsvir edir» (19, 281).

Düşündürücü cəhət budur ki, Q.A.Klimov və D.İ.Edelman özləri də Lamastuya hətta «Elam qızı» deyib onun Akkad mədəniyyətindən çox uzaq olduğunu söyləyirlər. Bununla belə, çəkinmədən onlar Albastı törəyişinin Akkaddan başladığını deyirlər. Amma bu müəlliflər sadə bir məsələni unudurlar ki, «Lamastu»nun türk dillərində «Albastı»ya çevrilməsinin fonetik baxımdan əsaslandırılması mümkün deyil. Türk dillərindəki Albastının sami dillərindən biri

olan akkadcada Lamastuya çevrilməsində isə müəyyən bir qanunauyğunluq görünməkdədir. «Al» ilə başlayan türk sözləri sami dillərinə keçərkən birinci heca həmin dillərdəki müəyyənlik artıqlı (al) ilə omofon olduğundan ya atılır, ya da bəzi hallarda olduğu kimi, metatezaya uğrayır. Məs.: altun yakut dilində mis, al-latun ərəbcə «sarı mis». Albis yakut dilində «müharibə ilahəsi», ərəbcə Eblis. Bütün bunlar Albastı variantının Lamastuya nisbətən ilkin olduğunu göstərir (19, 241-242). Tək Azərbaycan dilində yox, bir sıra ayrı dillərdə də «Albastı»nın Alarvadı//Hal arvadı, Al anası, Hal anası, Madəri al, Al qarısı, Alajen, Alpab şəklində deyildiyini yazmışdıq. Bu ad birləşmələrində ikinci komponentin «qadın» sözünü bildirdiyini sübuta çalışmaq sadəcə olaraq gülünc görünür. «Al»ın isə dilimizdə mənası çoxdur. Mütəxəssislərin dediyinə görə «Al» Azərbaycan dilində beş yüzdən artıq söz kökündə işlənir (95, 165). Əlbəttə, bu sözlərin hamısını araşdırmaya cəlb etməyə nə niyyətimiz var, nə də imkanımız. Bizi maraqlandıran budur ki, lüğətlərdə bir sıra başqa mənalarla yanaşı, «Al»ın uca, hündür, ən yüksək, yekə, nəzərə çarpan, görkəmli mənaları da vardır. Filologiya elmləri doktoru Q.Voroşil «Al»ın dediyimiz mənada ki əhatə dairəsinin regionunu daha da genişləndirərək yazır: «Qafqaz dillərində ala/elü//alau, «yüksək, hündür», urartu dilində al – eyni mənada, hətta akkad dilində «səmə», «allah» mənasında işlənir. Türk dillərində də al//ala və ağ «yüksək, hündür» mənalarındadır. Alatau, Altay tipli oronimlərin «hündür dağ, yüksək dağ», ağ felinin isə «qalxmaq dağa, hündür yerə çıxmaq» mənalarında olduğu məlumdur. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında da «ala seyvanlı ağban evlər» ifadəsinə tez-tez rast gəlik» (33, 43).

Burada «Ala jen»dəki «ala»ya da xüsusi diqqət yetirməyi vacib bilirlik. «Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti»ndə «ala» belə izah olunur. «...tükünün bir hissəsi ağ, bir hissəsi başqa rəngdə olan. Ala at, Ala öküz, Ala inək. Qanın pozulması nəticəsində dəridə əmələ gələn ağ ləkə» (7, 62) və s. Deməli «ala» əslində elə «ağ» da deməkdir. Qeydlərimizdən biz bu qənaətdəyik ki, bəzində danışdığımız əsətiri obrazın adı əslində uca, hündür, nəzərə çarpan, görkəmli, ağ paltarlı qadın deməkdir. Belə söyləməyə əsas verən bir də budur ki,

ümumiyyətlə xalq yaradıcılığı nümunələrində yox, o sıradan elmi ədəbiyyatda da sarı və dağınıq saçlı, yağlı vücutlu, misdirmaqlı, vəlayaqlı, döşlərini çiyinlərindən geri atan, keçi şəkilli, qorxunc səslə mağaralarda, xarabalıqlarda, bulaq, çay, göl kənarlarında məskən salan bu əsətiri varlıq ağ paltarlı, uzun, hündür boylu təsvir olunur.

Albastı çox güman ki, əvvəllər Günəşin antropomorfizmi sayılıbmış. Onun uzun sarı saçlı qadın kimi təsvir olunması da bu ehtimalın doğruluğuna inam çıxır açır. Çünki tək bizdə deyil, bir sıra xalqların folklorunda qadın Günəşin insanlaşdırılmış simvolu bilinir. Hətta «güman edilir ki, qədim zamanlarda Al ruhuna od, atəş alahı kimi pərəstiş edilmiş (65, 25), başqa sözlə «atəş kultu sayılmışdır» (237, 81). Odun isə Günəşlə bağlılığı yozum istəməyən aksiomadır. Bir sıra digər məsələlərdə olduğu kimi, sonralar Al ruhuna da baxış dəyişilmiş, hami – artım qoruyucusu vəzifəsindən düşürülmüş və bədxah, şər qüvvələr sırasına salınmışdır. Hətta adı da ayrı-ayrı şəkildə deyilmişdir.

Biz Al arvadının «keçi şəkilli» olmasını əbəs yerə xatırlatmamışdıq. Başqa xalqların folklor ədəbiyyatında da bu haqda məlumat verilir. Məsəl üçün, qazax, qırğız, başqırd xalqları arasında Albastı həm də keçi şəklində təsəvvür olunmuşdur. Tuva-urxanlılar isə Albastının ərə getməmiş bir qızdan doğulduğuna və keçi kimi mələməsinə inanmışlar (246, 53). Əvvəla, onun «keçi şəklində də təsvir olunması mifoloji baxımdan təbiiidir. Axı keçi yazın, bununla əlaqədar olaraq artımın, məhsuldarlığın rəmzidir, yufik obrazdır» (69, 47-53). Keçinin yazın rəmzi olması xalqımızın «Kosa-kosa» adlanan çox əski bir mərasimində açıq-aydın özünü göstərməkdədir ki, irəlidə bu bərdə ayrıca danışacağıq. Keçinin əsətirlə bağlılığı aşağıdakılardan da bəlli olur. Məsəl üçün, türkmənlərin «Goroğlu» (Qəribəoğlu) dastanında qəbirdəki uşağı – Goroğlunu (Koroğlu) keçi əmizdirir. Türk dilli qaçınlar yeni doğulmuş uşağı şər qüvvələrdən qorumaq üçün «nənnisinə keçi dərisi qoyur», altaylılar isə uşağın beşiyindən keçi sümüyü asırlar. Maraqlıdır ki, bu məsələlər prof.M.Seyidovun da diqqətindən yayınmamışdır və o, «Kitabi-Dədə Qorqud»da Dədə Qorqudun Bamsı Beyrək üçün Banuçiçəyi istəməyə gedəndə min-diği atlardan birinin niyə keçi başlı, Qazaxıstanda qazıntı zamanı ta-

pılmış «Qızıl adam»ın papağındakı at təsvirinin keçı buynuzlu olmasının mifoloji köklərini üzə çıxarmışdır (72, 40-41).

Bütün bu deyilənlər zahının yatağıının niyə keçı qəzilindən olan sicimlə çevrələnməsini də aydınlaşdırır. Deməli, bu, əslində doğum hamisi, artımın qoruyucusu olan Albastının simvoludur. Huşunu itirən zahının yanında Al//Hal nəğmələri oxunula-oxunula çalınan nağaranın da bir üzünə qurd, digər üzünə isə keçı dərisi çəkilməsi, şər qüvvələrin əməli sayılan soyuqdeymədən naxoşlayan uşağın keçı dərisinə salınması, uşağa ana südü əvəzinə keçı südü verilməsi və s. dediyimiz məsələyə marağı daha da çoxaldır. Qədim slavyanlarda, xüsusilə bolqar, serb və xorvatlarda da tamamilə Albastiya oxşayan Orisnitsa adlı bir mifik yaradılış, hamı vardır. Qadın surətində olan Orisnitsa doğuş çağında gəlib uşağı şər qüvvələrdən qoruyur, ona sağlamlıq və xoşbəxtlik bəxş edir (153, 64). Burada bunu da deməyi vacib bilir ki, Azərbaycanda Albasti nəinki doğum, artım hamisi, həmçinin uşağı xəstəlikdən qoruyan, xilas edən varlıq sayılmışdır. Bu baxımdan vaxtı ilə Azərbaycanda Albasti ilə bağlı əfsanə və rəvayətləri toplayan İ.D.Burtsevin bir məlumatı olduqca faydalıdır. O, Albastını «adamlar arasında o qədər də pis niyyətli olmayan» kimi təqdim etmiş və yazmışdır: «Lənkəran zonasının bir sıra kəndlərində qoca qadınlar mənə «sehirli» sümüklər («alarvadının dişı», «alarvadının dabanı») göstərdilər. Belə sümükdə deşik açılır, ona uzun sap keçirilir və sapın ucları birləşdirilir. Xəstə uşağı bu yolla alınmış çevrədən keçirdikdə o, guya sabahısı gün sağalmalıdır» (24).

Biz Albastının yağlı vücudlu olmasını da bildirmişdik. Qaynaqlarda da deyilir ki, Sibir xalqlarında boylu uşağı olanda doğum ilahəsi Ayistin şərəfinə öz üzünə, əllərinə yağ sürtür, od-ocağa yağ atır və bir qabı da doldurub yanına qoyur. Uşaq doğulduqdan sonra isə Ayisti şadlandırmaq üçün buradakılar yağ sürtülmüş fiqurları odda yandırır xüsusi nəğmələr oxumaqla mərasim keçirirlər (237, 72-73). Orta Asiyada isə ana südündən əvvəl uşağın ağzına bir parça yağ qoyulur (216, 193). Burada bir dəlili deməyi də əlverişli sayırıq. Şum vaxtı torpaq ilahəsi Ərmaitanın şərəfinə keçirilən bir sıra mərasimlər sırasında cütə qoşulacaq öküzlərin boyun və buynuzlarına yağ sürtmək ayini də vardır. Bu, hətta bir el söyləməsində – holovar

nəğməsində də özünü qorumuşdur:

*Öküz boynun yağlaram,
Düşmən gözün dağlaram,
Şırımı dərin götür,
Sənə yonca bağlaram (13,11).*

Bilindiyi kimi, Albasti ilə Nahid arasında bir bağlılığın, oxşarlığın olması da düşünülür. Qaynaqlardan isə bəlli olur ki, öküz həmişə ilahə Nahidin himayəsində bəslənilmiş.

«Al» həm də «qan» deməkdir. Barəsində danışdığımız ruh bədxah qüvvələr cərgəsinə düşəndə yəqin ki, onun adındakı bu cəhətə xüsusi fikir verilmişdir. Çünki belə fərz olunur ki, Albasti boylunun doğacağını dəqiq bilir və bu vaxt gəlib yalnız onun gözüünə görünür. Zahı huşunu itirir. Albasti onun ciyərini çıxarır. O, ciyəri suya saldıqda qan yuyulub gedir, yaxud donur və bununla da sahibi ölür. Əlbəttə, patoloji proseslə bağlı olan bu məsələnin tibbi mahiyyəti əski çağlarda, təbii olaraq, dərk edilmədiyi üçün doğan qadının çoxlu qan itirməklə həlsizləşməsinə, huşunu itirməsinə Albastının bu işə müdaxiləsi kimi baxılmış və bəlanın qarşısını almaq üçün qabaqcadan müxtəlif çarələrə əl atılmışdır. Qadının çətinliklə doğmasının da səbəbi Albastıda görülmüş və zahının başı üstə mis qabları bir-birinə vurub səs salmaqla bədxah qüvvənin qovula biləcəyini düşünmüşlər. Bu məsələnin maraqlı və həm də tipoloji baxımdan xeyri ondadır ki, axı qədim zamanlarda, daha doğrusu, sehirə, əfsunə qüvvətli inam olduğu vaxtda adamlar Günəşin, Ayın tutulmasına da şər qüvvələrin işi kimi baxmış və elə bu məqamda da mis qabları, başqa metal nəsneləri döyəcləyib səs salmaqla onları qorxuzub qaçıracaqlarını zənn etmişlər. Uşaq doğulanda əgər qadın huşunu itirsə imiş onda hamı belə fikirləşmiş ki, deməli, artıq Albasti zahının ciyərini çıxarıb aparmışdır. Odur ki:

*Ey Albasti zalım,
Qoy ciyəri yerinə,
Zavallının canını qaytar,*

nəğməsinə bir qədər əmr tərzində oxuya-oxuya evlərin damında, çay-göl kənarlarında səs-küy salmış, qəmə, xəncərlə suyu çərpmiş, bir qədər sonrakı çağlarda isə güllə atmaqla guya Albastını qorxuzub ciyəri suya salmağa qoymayacaqları qənaətində olmuşlar.*

İnsanların Albastıya münasibətlərinin biri də budur ki, guya onun qüvvət və qüdrəti saçında, hörüyündə olur. Məsələn üçün, bir əfsanədə deyilir ki, Albastı döşlərini çiynlərindən arxaya atıb əlində ciyər aparırmış. Bu vaxt bir qadın da əlində qaçıq onu izləyir, qəflətən Albastıya yaxınlaşıb hörüyünü kəsir. Albastı geri dönəndə qadın tez onun yaxasına iynə sancır və məcbur edir ki, halsızlaşdırdığı qadının huşunu özünə qaytarsın. Albastı belə də edir. Bundan sonra qadın onun yaxasından iynəni çıxarır, amma hörüyü qaytarmır. Sonralar hörüyü uşaq doğan qadının yanına aparılırmış. Albastı hörüyü olan evə yaxınlaşmazmış. Albastının hörüyünü kəsən adam da ocaqlı, udumunda olan sayılar və ona «alçı» deyilirmiş. Guya Albastı alçının qohum-əqrəbəsinə – yeddi arxadan doğulanlarına toxunmazmış. Ümumiyyətlə, Albastının saçından, hörüyündən danışanda, eyni zamanda, burada Günəşlə bağlı əlamətlər də yada düşür. Belə ki, Günəş kainatı öz telləri, saçları ilə nurlandırdığı, qızdırdığı kimi, Albastı da yalnız və yalnız saçlı, hörüklü olanda istəyini həyata keçirə bilər. Yeri gəlmişkən deyək

* **Qeyd:** Belə bir məlumat da var ki, zahı huşunu itirdikdə qoyun cigəri götürülüb onun yanında bu sözləri söyləmişlər:

Ey şeytanlar, şeytanlar,
Bu cigəri alınız
Buna qane olunuz.
Bu qadını öldürməyiniz,
Zərərinizi toxundurmayınız...
Qoyun cigəri sizə kafi deyilmi?
Bu qoyun cigərini cigər saymırsınızmi?
Əgər öylə isə əlimə qılınc alaram,
Hesabsız ruhlarımla
Sizə hücum edərdəm (246, 54)

ki, bədxah qüvvələrin saçını kəsməklə onları qüvvədən məhrum etmək inamı digər xalqlarda da vardır (233, 205, 298-299). Bu inamın Albastıya da şamil edilməsi isə, şübhəsiz, sonrakı çağlarla bağlıdır.

Albastıdan söhbət düşəndə, adətən, onun haradasa zahıya xətər toxundurduğunu, ziyanlıq etdiyini deyirlər. Maraqlıdır ki, ilan və qurddan da danışanda bu cür düşünülür. İstər ilanın, istərsə də qurdun totem olmasını nəzərə alanda Albastı məsələsi – yəni onun da qutsal olması məsələsi xüsusi əhəmiyyət kəsb etməyə başlayır. Vaxtilə qutsal sayılan bu qüvvələrə münasibət dəyişdikdə ildandan danışılarda «ağına da lənət, qarasına da» deyilmiş, qurdun eləcə də, Albastının törədəcəkləri fəlakətlərin qarşısını almaq üçün onların xalaları xatırlanmış. Başqa sözlə, lənətlənmişdir. Belə etdikdə guya onlar zərərli iş görə bilməzlər. Hətta bir əfsanədə deyilir ki, Albastı gecə-gündüz işləməyə razıdır, təki xalası bərədə bəd söz deyilməsin, söyülməsin. Elə indi də dilimizdə işlənen «xanım qız xalasına oxşar», «xalası göycək» deyimlərinin də ola bilsin bu təsəvvürlərlə əlaqəsi var və çox güman ki, kələfin ucunu madərəşahlıq çağlarında axtarış tapmaq olar. Qaldı ki, adamların xüsusi ifadələr işlətməklə bədxah qüvvələri zərərləşdirə biləcəklərinə inamları yenə də sözün təsir qüvvəsinə etiqadın olması vaxtları ilə bağlıdır.

Dilimizdəki «Al dili», «Cin atına minmək» ifadələri də güman ki, elə Albastı ilə əlaqədar yaranıb. «Al dili» əslində «yalan danışmaq», «aldatmaq», «hiyləgərlik» mənalarında işlənilir. İnsanlar da guya Albastını tutduqdan sonra həmişə aldadıb öz işlərini gördürmüşlər. Bunun üçün birinci növbədə onun dilini bilmək lazım imiş. Çünki Albastı ona buyurulan işləri tərsinə görmüş. Tez-tez işlə deyəndə gec, əksinə asta, yavaş işlə deyəndə tez-tez işləmiş. Bundan savayı, insanlardan fərqli olaraq Albastı dal-dala yeriyirmiş. Odur ki, onun xasiyyətini bildikləri üçün işi tərsinə buyurur və istədiklərini etdirirmişlər. Ona ev-eşiyi, həyət-bacanı süpürtdürər, bu-laqdan su, meşədən odun daşıtdırmışlar. Bu da çox maraqlıdır ki, guya Albastı özü də həmişə adamları, əlbəttə, ancaq qadınları aldadıb yaxasından iynəni çıxartdırır və qaçarmış. Həm də adamlar yalnız bu vaxt onun daha nələrə qadir olduğunu öyrənmişlər. Bir əfsanədəki poetik nümunədə bildirilir ki, Albastı qaçarkən adamlara:

*Hey dediniz
Odun gətir, kül olsun,
Su gətir, sidik olsun.
Heç demədim*

*Axça gətir!
Boxça gətir! –*

söyləyir. Albastı qaçdıqda onun gördüyü işlər də alt-üst olarmış. Miasal üçün, yenə bir əfsanə örnəyindən bəlli olur ki, yoxsul kişi meşədən odun gətirib satmaqla xuzanını dolandırarmış. O, bir gün yenə meşəyə getmək istəyəndə gəlib görür ki, tövlədə at qan-tər içindədir. Bu hadisə bir neçə dəfə təkrar olur. Oduncuya məsləhət görürlər ki, qırı əridib atın belinə yaxsın. O belə də edir. Ertəsi gün görür ki, atın belinə bir Albastı yapışmış qalıb. Onu tutub yaxasına iynə sancır və hər gün səhərdən axşamacan meşədən odun daşıdır. Günlərin birində Albastı axşamüstü balaca qız uşağını aldadıb yaxasından iynəni çıxartdırır və qaçır. Səhərişi gün durub görürlər ki, onun daşdığı qalaq-qalaq odunlardan da əsər-ələmət qalmayıb.

İstər burada, istərsə də bizə bəlli digər əfsanələrdə Albastının həmişə atın belinə qır sürtməklə tutulduğu təsvir olunur. Albastının atlara meyli məsələsi olduqca düşündürücüdür. Səadət, xoşbəxtlik rəmzi sayılan atın vaxtı ilə Günəş ilahəsinə məxsus bilinməsi (191, 300) yaranmış marağı çox tutarlı bir şəkildə tamamlayır.

Tutulmuş Albastı qaçmasın deyər yaxasına həmişə işlənməmiş iynə sancarlarmış. Albastı bu işi görəndə adından aralanmazmış. Dilimizdə indi də işlənməkdə olan «yaxama iynə sancmısan?», «elə bil yaxama iynə sancıb» kimi deyimlər də yəqin ki, bu görüşlərlə bağlı şəkildə zəmanəmizə gəlib çıxmışdır. Və bu cür deyimlər, adətən, yaxadan əl çəkməyə, yandan uzaqlaşmayanlara deyilir. Xalqda belə bir adət var ki, yaxasında iynə olan qadıncıdan kimsə iynə istəyə, o, yaxasındakını yox, başqasını gətirib verməlidir. Həm də o, bu iynəni yerə qoymalıdır ki, istəyən götürsün. Əks halda, etiqada görə, onlar acı, tikanlı sözlərlə iynə kimi bir-birlərini sancırlar.

Albastının fərqli-fərqli donlara düşə bilməsi də diqqəti çəkir. Əfsanəyə baxaq. Yol ilə gedən bir kişi görür ki, kolun dibində iki

Albastı uşağı var. Ana uşaqlarına deyir: «Bu kənddə axşam bir arvad doğacaq. Mən onun ıçalatını sizə gətirəcəyəm». Uşaqlar qışqıraraq deyirlər: – Ana, bizə də öyrət, sən onu necə gətirəcəksən ki, heç kəs görməyəcək. Ana deyir: – Ona quymaq bişirəcəklər, mən də bir ağ tük olub quymağın içinə düşəcəyəm. O məni yeyəcək və bu vaxt ciyərini çıxarıb sizə gətirəcəyəm. Kişi evinə gəlir. Arvadı deyir: – Kişi, mən gedirəm qonşuya, onun təzəcə uşağı olub. Bir azdan gələcəm. Kişi deyir ki, mən də gedəcəyəm. Arvad nə qədər deyirsə, eyibdir, doğan arvadın yanına kişi getməz, olmur ki, olmur. Arvadın sözüne qulaq asmayıb gedir. Zahıya quymaq verirlər. Kişi qabı götürüb quymağın içindəki ağ tükü tapır və oda atır. Bu vaxt Albastının uşaqları: – Amandır, bizim anamızı yandırdı, deyər qapıda qışqırırlar. Kişi tükü yandırır.

Göründüyü kimi, Albastı mənfi qütb yükünə çevriləndə belə öz müsbət keyfiyyətlərini qoruyub saxlaya bilər. Zahıya yetişmək üçün onun ağ rəngli vasitəyə çevrilməsi, eləcə də ilahəsi olduğu müqəddəs oda qovuşması deyilən baxımdan əhəmiyyətlidir. Bunu da deməyi vacib bilir ki, Albastıdan söhbət düşəndə «babam deyirdi», «nənəm nağıl edirdi», «atama danışdı» və s. bu cür ifadələr işlədilir. Bir dəfə də olsun «görmüşəm», «şahidi olmuşam» demirlər. Deməli, qədim insanların ibtidai şüurlarındakı müsbət Albastı əsəri təsəvvürü sonralar dəyişilmiş, ilkiyini itirmişdir.

Zahılıq dövrünün birinci üç günündə qadına quymaq yedizdirirlər, o tək buraxılmaz. Qırx gün ərzində zahının yanına əliboş gedilməz. Əks halda o umsunar və süddən kəsilər. Bundan başqa, zahının südü qorxudan, çilləyə düşməkdən və həmzad olmaqdan da kəsilmə bilər.

Zahı həmzad olanda tez-tez huşunu itirir, halbəhal olur, ev-çşikdən, hətta yenicə doğduğu körpəsindən soyumağa başlayır. Ona görə də zahının yanına pişik və öncədən həmzad olmuş qadın buraxılmaz. Etiqada görə şər qüvvələr məhz bunların vasitəsilə zahının gözüne görünür və o da deyilən bələlara mübtəla olur. Belə olduqda, əvvəldə qeyd etdiyimiz təzədə, zahının çilləsi kəsdirilir, xəlvətə başqa bir zahının üstünə gedir.

Zahının südü kəsildikdə adamlar yenə də ibtidai təsəvvürlə bağ-

lı olan təqlidi sehrə müraciət ediblər. Qızdırılmış bir əşyanı zahının döşünə toxundurur, digər bir çağası olan qadın zahının yanında onun uşağını əmizdirməyə başlayır. Bununla zahının da döşünə süd gələcəyi yəqin edilir.

Doğum mərasimində diqqəti cəlb edən ən ümdə yön nəslin davamətdiricisi bilinən yeni dünyaya gəlmiş cocuğun salamatlığı və sağlamlığının qorunması məsələsidir. Əbəs yerə deyil ki, uşaq doğulunca mama onu qucağına alıb:

*Ay Allah, bundan üç dənə ver,
Üç dənə vermə, beş dənə ver,
Həsrətini çəkmişlərə ver,
Təzə gəlin gəlmişlərə ver,
Alı-gülü solmuşlara ver (13, 62) və s. –*

deyib dua edir. Bu zaman uşağın bəd nəzərə gələ biləcəyindən də ehtiyat edilmiş və

*Bala qızıl gül yarpağı,
Astanalar torpağı,
Hər kəs bunu istəməsə,
Gözünə bibər yarpağı (13, 67) və s.*

ovsun şer-nəgmələri söylənilmişdir. Bu sayaq örnəklər daha çox yüyürük-beşik nəgmələri sırasında olduğundan irəlidə onlardan müfəssəl danışacağıq. Uşağı yaşamayan ailə bu dərddə çarə qılmaq üçün onun başına bir erkək quzu dolandırır kəsir, dərisini soyduqdan sonra parçalamadan bütöv şəkildə qazanda o qəddər qaynadılır ki, ət öz-özünə sümükdən ayrılır. Əti yeyib sümükləri isə ağa büküb qəbristanlıqda basdırırlar. Bu ayin hansı uşaq üçün edilə, ona «Həqiqə» deyirdilər. Başqa bir misal. Yeni doğulmuş uşaq yaşamayıb öldükdə, cinsindən asılı olmayaraq, uşağın sağ qulağını deşib sırğa salarmışlar (daha çox Şamaxı və Naxçıvanda). Eldə «Heydəri» adlandırılan bu uşağa Dursun, yaxud da valideynlərinin adlarından qoyarmışlar.

Bir xəbərə görə qurdun ağzının dərisini çevrə çıxarıb qurudaraq saxlar və uşağı yaşamayan qadın yeni uşaq doğduğu zaman həmin uşağı yerə qoymazdan öncə bu dərinin içindən keçirərlər (238, 75). Bu əgər bir tərəfdən «Kitabi-Dədə Qorqud»dan bizə bəlli olan «Qurd üzü mübarəkdir» (54, 32) inamı ilə bağlıdırsa, digər tərəfdən isə daha «qədimdə qurdun insanı hər cür bələdan, fəlakətdən qoruya bildiyi haqqında da inam yayılmışdı. Qədim türk xalqları müxtəlif yerlərdən yanlarına gələn elçiləri üzərində qurd rəsmi olan bayrağa təzim edəndən sonra qəbul edirdilər. Hətta əski zamanlarda bir sıra türk xalqları (yakut, xakas, altay, qazax, tatar, qaqaüz və s.) qurdun tükündən, dərisindən və döşündən müxtəlif məqsədlərlə istifadə edirdilər. Qədim təsəvvürlərə görə sonsuzluğun qarşısını almaqda, uşaqları vaxtsız ölümdən xilas etməkdə qurdun çox mühüm köməyi vardır. Deməli, qurd, bir növ, dirilik rəmzi, uzunömürlülük əlaməti hesab edilmişdir» (5, 53).

Doğulmuş uşağın yaşamasına, sözsüz, şər qüvvələri də səbəkar bilmişlər. Odur ki, onları aldatmaq, çəşdirməyə üçün xüsusi ayin icra edilmişdir. Bu, «köynəkdən keçirmə», «yaxadan keçirmə» adlanır. Uşağı yaşamayan qadının növbəti uşağı olanda bunu oğul-qız böyütmüş başqa bir qadın köynəyinin yaxasından keçirir. Həmin uşağı guya o özü doğub və şər qüvvələr daha ona toxunmazlar. Yeri gəlmişkən deyək ki, uşağı olmayan qadınların da başqasının uşağını götürüb köynəyinin yaxasından keçirməklə özünün hesab etməsi adəti vardır. Bunu biz «Koroğlu» dastanında da görürük. Bəlli olduğu kimi, Koroğlu ilə Nigarın övladı olmur. Odur ki, Çənlibelə gətirilmiş Eyvazı Nigar xanım köynəyinin yaxasından keçirməklə özlərinin övladı bilirlər (55, 102).

Yeni doğulmuş uşağın yanında da qırx gün müddətində işıq yandırılır, başı altına müxtəlif dəmir nəsnelər qoyular, o, tək buraxılmaz. İşıdır, əgər uşaq tək qalmalı olsa, onda evdə bir çarşab asıb ortasına çiy yumurta qoyulur. İnama görə, yumurta da canlıdır və onda şər qüvvələr uşağa toxunmazlar. Qırx gün müddətində kənar şəxs bu evə gələrsə mütləq uşaq bayıra çıxarılır, həmin adam içəri daxil olur. Həmin evə ət, yumurta, hətta duz gətiriləndə də belə edilir. Çünki bunlar da, qeyd etdiyimiz kimi, canlı sayılır və əks halda uşaq çilləyə düşə bilər.

Uşağın çilləyə düşməsinin onun ayaqlarını bir-birinə dolaşdırıb göyərə-göyərə ağlamasından, ovunmamasından bilirlər. Odur ki, «çilləli uşağı çərşənbə günü anası qəbristanlığa aparar, bir qəbrə atıb deyər: -mən çilləli uşağı neyləyirəm, verdim sənə. Uşaq bir qədr ağlayandan sonra ana uşağını qəbirdən götürər, yeddi rəng saponla çilləli uşağın qıçını bağlar və çərşənbə günü tezdən su qırağına aparıb ipləri kəsərlər; uşağı murdar suda çimizzirərlər ...çərşənbə günü dəyirmanına aparıb unluğun başına hərləyər «çilləni tökdüm» deyərlər (13, 170). Uşaq bəd nəzərdən qorunsun deyər onun papağına gözmuncuğu tikərlər. Uşaq xəstələndə onun bəd nəzərə gəlib-gəlməməsinə öyrənmək üçün xüsusi ayin keçirilmiş. Bir qab bulaq suyu götürüb içinə kömür parçası salınar. Əgər kömür suda batsa onda zənn olunarmış ki, uşağa göz dəyib və onu elə həmin suda çimizzirməklə bu belənin dəf olunacağına inanarmışlar. Əks halda, onun başı, qulaqları ağrıyar. Uşaq yatdığı zaman öpülməz. Yoxsa guya o ölər. Bu düşüncə belə bir inamla bağlıdır ki, insanı yaşadan guya ruhlardır və yatılan zaman ruh bədəndən çıxır. Odur ki, uşağı öpsən onun üzündə ləkə qalar və ruh qayıdanda öz sahibini tanımaz.

Gecə vaxtı uşağı götürən başından yuxarı qaldırmamalıdır. Yoxsa o tez-tez xəstələner, gec böyüyər. Qənaətə görə şər qüvvələr adamlardan yuxarıda olurlar. Uşaq başdan yuxarı qaldırılarda həmin qüvvələr fürsətdən istifadə edib ona zərər yetirirlər. O, böyüməkdən qalır. Buna görə də uşaq tez böyüsün deyər onu üç dəfə kəsilmiş ağacın kötüyü üstündən hoppandırırırlar.

Uşaq şər qovuşanda evdən çıxarılarəkən, arxada dediyimiz tək yanına pambıq, şəkər, kömür qoyaraq sehr edilərmiş. Əslində burada pambıq xəta-baladan uzaq olub xoşbəxt, işıqlı həyatın olsun, saça-saqqalın ağarsın, şəkər – dilin həmişə şirin olsun, kömür – sənə pis nəzərlə baxanın gözü qaralsın deməkdir.

Doğum mərasimində uşağa adqoyma adəti də əlamətdarlığı ilə səciyyəvidir. Bunu demək vacibdir ki, «adqoymanın tarixi, mifoloji-fəlsəfi səbəbləri vardır. Başqa sözlə, adların əksəriyyəti boy birləşməsi, xalqın ibtidai dünyagörüşü, həyat tərzii, məişəti ilə əlaqədardır» (69, 47).

Məlum olduğu üzrə, uşağın qırxı çıxan gün anası ilə birlikdə çim-

mizdirilir. Buna «qırx tökmə» deyilir. Həmin gün erkən, daha doğrusu, danqaranlığında bulaq, yaxud çaydan gətirilmiş sudan qırx ovuc bir qaba tökülür. Eldə «qırx suyu» da adlanan bu su ana və körpənin başından axıdılır. Bununla da onlar qırxdan çıxmış olurlar. Burada mərasimin icrası anında oxunulan nəğmə də bir neçə cəhətdən diqqəti cəlb edir. Nəğmə belədir:

*Ağırlığın, uğurluğun,
Dağlara, daşlara.
Göydən uçan quşlara,
Qurumuş ağaclara,
Bal verməz arılara,
Deyingən qarılara.
Boz qurddan hay alasan,
Xızırdan pay alasan.
Kamal suyu, camal suyu,
Can sağlığı suyu.*

Əvvəla, deyək ki, bu nəğmədə folklor poetikasına xas qüvvətli paralelizm vardır. Belə ki, sıradan çıxmış və çıxmaqda olan komponentlərlə (qurumuş ağac, balverməz arı, deyingən qarı), uğur, ədəbi həyat, aydınlıq rəmzi sayılanlar (boz qurd, Xızır, su) qarşılaşdırılır. İkincisi, burada bizi daha çox maraqlandıran, sözsüz:

*Boz qurddan hay alasan,
Xızırdan pay alasan –*

misralarıdır. Əgər bu misralara sübhə ilə yanaşmasaq, söyləyicinin əlavəsi, qoşması saymasaq onda misalı Azərbaycan folklorunda ən əski nümunələrdən hesab edə bilərik. Buradakı boz qurd istəsək də, istəməsək də öz açıq-aydınlığı ilə məşhur oğuz əsatir-əfsanəsini xatırladır, yada salır. Oğuz yolu göstərib onu dardan qurtaran boz qurd bizim xalq şerimizdə də elə həmin vəzifəni icra edən kimi təsvir olunur. Burada qurd totem vəzifəsindədir və «Boz qurddan hay alasan» alqışıyla uşaq havadarına, başqa sözlə, kökünə tapşırılır. Elə

nəğmədəki «Xızırın pay alması» alqışı da çox qədim təsəvvürlərlə bağlıdır. Maraqlıdır ki, örnək gətirdiyimiz nəğmənin prof. V.Vəliyevin toplayıb çap etdiyi variantında da Xızırın adı çəkilir:

...Ömrün - günün uzansın,
Bəxtin qızıl yazılsın.
Xızır sənə su versin,
Üzün həmişə gülsün (29, 11).

Əlbəttə, Xızır barədə də söhbət açırıq onun özünə, vəzifəsinə dair geniş danışmaq mümkündür. Amma bu barədə arxada az-çox danışdığımızdan yenidən həmin söhbətə qayıtmağı yersiz bilirik. Elə uşağa ad da, əsasən, qırx töküləndən sonra qoyulur və həmin münasibətlə mərasim keçirilir (Bu bəzi yerlərdə – Abşeronda «Şəbbaxeyr» adlanır). Oğul-qız böyümüş ağbirçək bir qadın uşağı qucağına alır və qulağına üç dəfə ucadan ona qoyulmuş adı deyir. Bu cəhət öz əksini «Şahzadə Mütalib» nağlında da tapırıq. Nağılda deyilir ki, qarı «oğlanı aldı qucağına, üzündən öpdü, ağzını qulağına yapışdırıb üç dəfə ucadan dedi: Şahzadə Mütalib» (11, I, 130). Uşağa qoyulan adın seçilməsi müəyyən münasibətlə olur. Əski çağlarda adların sayı bir o qədər də çox deyilmiş. Uşağa mənsub olduğu tayfanın, nəslin özlərinin adı qoyulmuş. İşdir, ad qoyulduqdan sonra uşaq yaşamazmışsa, onda belə zənn edərmişlər ki, ölənlər şəxsin adını başqasına vermək istəmir. Odur ki, növbəti uşağa yeni ad tapmışlar. Elə bu səbəbdən sonrakı kəsilmələrdə ad çoxluğu və müxtəlifliyi yaranmışdır.

Burada bir faktı da xatırlatmaq yəqin ki, yerinə düşər. Herodotun verdiyi xəbərə görə misirlilər hətta bu inamda olublar ki, yeni doğulmuş uşağın ruhu da ölənlərinkidir (128, 19, 123). Maraqlıdır ki, eyni inam qədim yuqoslav məişətində də vardır (122, 14-15).

Uşağa, həmçinin, doğulduğu vaxtla, yerlə, valideynlərinin sənəti, məşğuliyyəti və nisbətən sonrakı dövrlərdə özlərinin fəaliyyəti ilə də bağlı olaraq ad verilir. Məsələn üçün, «Ağatlı olğan» nağlında Nərbalaya ona görə bu ad verilib ki, onun anası dəvəçi qızıdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»da birinci boyun qəhrəmanı buğanı basdığı üçün Buğadır, yenə həmin abidədə Basat ona görə bu adı alıb ki, «at

urar, apul-apul yürüşü adam kiimi, at basuban qan sümürər» (54, 20, 112) və s. Ümumiyyətlə, elə bu deyilənlərin özü göstərir ki, «ad-qoyma adətinin tarixən keçib gəldiyi yolu araşdırmaq xalqın etno-psixologiyasını da öyrənməyə kömək edir» (69, 53).

Uşağın ilk diş çıxanda yeddi növ bitki məhsulundan istifadə etməklə hədik bişirib mərasim keçirilir. İnama görə belə etdikdə uşağın diş tez və rahat çıxır. Hətta xalqda belə bir söyləmə var ki, guya uşaq deyir: valideynlərim bilsə diş çıxanda mən necə əziyyət çəkirəm, beşiyimi satıb mənəm üçün hədik bişirələr.

Maraqlıdır ki, dediyimiz mərasim başqa xalqlarda da vardır. Məsələn üçün, Orta Asiyada da ilk dişin çıxması təntənəli şəkildə qeyd olunur. Amma burada hədiyyə qoyun kəlləsi əvəz edir. Çünki Orta Asiyalıların etiqadına görə qoyun bilavasitə hami sayılır. Əbəs yerə deyil ki, bizdə ilk düşən diş birinci hansı quş görünənsə ona müraciətlə: «quş, köhnə diş götür, təzəsini gətir» - deyər atıldığı halda, Orta Asiyada yenə də bunu qoyunların saxlanıldığı yerə tullayırlar (199, 316; 216, 201).

Uşağın yalnız bir yaşı tamam olanda onun dırnaqları kəsilər, başı qırılarmış. Eyni zamanda nə dırnaqlar, nə də saç tullanırmış. Adətən, dırnaqları təmiz bir əskiyə büküb evin divar, qapüstü çatlarına sancıb saxlamışlar. Həmçinin uşağın ilk saç da qorunarmış. Vacibdir bunu da deyək ki, xüsusilə ilk saçın qırxdırılması ailə, qohum-əqraba, qonşuların iştirakı ilə mərasim, şənlik şəkildə qeyd edilmişdir. Bu cəhət onunla əlaqədardır ki, ibtidai inama görə dırnaq və saçın insan həyatında mühüm rolu vardır. Guya adamın sağlamlığı, gücü, zehni bu vasitələrin köməyi ilə formalaşır. Əgər, xüsusən ilk dəfə kəsilən dırnaqlar və saç evdən kənara atılsa, onda onların sahibi tez-tez xəstələnər, dağınıq fikirli olar, həmişə zəif və gücsüz görünər. Hətta belə bir inam da var ki, əgər uşağın ilk saçı tullanırsa, ola bilsin ki, onu bir quş götürüb öz yuvasına aparsın, yaxud dimdikləsin. Onda birinci halda uşağın sonralar da ömrü boyu başı ağrıyar, ikinci halda isə keçəl olar (216, 202). Odur ki, dırnaqlar evdən uzaqlaşdırılmaz, ilk saç isə onun sahibi ölənə qədər saxlanılır və onunla birlikdə basdırılır. Elmi ədəbiyyatda dırnaq və saçla əlaqədar məsələyə müxtəlif münasibətlər mövcuddur. «Avesta» mövqeyində duranların belə bir fikri

var ki, kəsilmiş dırmaq, qırılmış saç, həmçinin düşmüş diş də meyit kimi ölüdür, mürdardır və nəhayət artıq iblis, şeytan əməlidir. Ona görə də bunları ev-əşikdən, adamların olduğu yerdən uzaqlaşdırmaq lazımdır (163, 126). Əlbəttə, bu mühakimə, təkrar edirik, bilavasitə «Avesta» ilə əlaqədar yaranmışdır. Çünki, kəsilmiş saç və dırnaqlar adamlardan 10, oddan 20, evdən 30, səmavi ağacdən (barasman) 50 addım aralıda torpağa basdırılmalıdır. Elə bunun özündə də sual doğuran cəhət vardır. Belə ki, zərdüştilər torpağı müqəddəs sayıb ən mürdar şey hesab etdikləri meyiti basdırmadıkları halda, ondan ayrılan dırmaq və saç torpağa gömməyi məsləhət görürlər. Zənnimizcə, bu məsələnin düzgün cavabı indiyə qədər öz şərhini tapmamışdır. Bu da maraqlıdır ki, elə «Avesta» tərəfində duranlar kəsilmiş saçın tənək və düyü əkiləcək torpağa basdırılmasını söyləyir, eyni zamanda, bunu onların tez bitməsi, yaxşı inkişaf edib böyüməsi üçün edildiyini xəbər verirlər (199, 169-170). Deməli, elə bu faktın özü açıq-aydın deyir ki, saç yaşatmaq, inkişaf etdirmək, hətta diriltmək vasitəsidir. Elə uşağın ilk saçı da, qeyd etdiyimiz kimi, ona görə qorunub saxlanılır ki, uşaq sağlam olsun, tez böyüsün (216, 202). Bu həm də daha çox saç ruhu ilə bağlı bir məsələdir (233, 205, 298-299; 146,3; 135, 41, 43; 123, 29, 37) ki, arxada bu barədə ətraflı danışmışdıq.

Doğum mərasimi ilə bağlı olan uşağın pərvəriş tapmasında müstəsnalıq təşkil edən yürük-beşik nəğmələri də bir çox cəhətdən diqqəti cəlb edir. Bu nəğmələr yalnız körpəni yatırtmaq, əyləndirmək, nazlamaq vasitəsi deyil. Burada valideyn məhəbbəti, körpəyə ümid, inam hissləri ilə yanaşı, real münasibətlərdən doğan bir sıra ciddi mətləblər də poetik şəkildə ifadə olunur. Misal üçün, əgər:

*Oxşasın dilim səni,
Böyütsün elim səni,
Meydanda at oynadan
Bir igid görüm səni –*

yürük-beşik nəğməsi uşağın vətəninin, xalqının igid, qəhrəman övladı kimi boya-başa çatması istəyindən danışarsa,

*A lay-lay, balam lay-lay,
Gözlə göyçəyim lay-lay,
Qürbat ölkə, yad ölkə
Arxa-köməyim lay-lay. –*

nəğməsində qürbət diyarda, yadalar arasında doğmalar üçün həsrət çəkən bir ananın övladına ümidi, istək, arzuya məhz onun köməyi ilə qovuşmaq inamı ifadə olunur. «Layla», «nazlama» adları daşıyan yürük-beşik nəğmələri sabit həcmli və sabit ölçülü deyil. Onlar iki misra yeddi hecalı:

*Süd dibi, qaymaq dibi,
Qurbanın olsun bibi;*

İki misralı səkkiz hecalı:

*Balama qurban ilanlar,
Balam haçan dil anlar.*

Dörd misralı, beş hecalı:

*Tüstüsüz damlar,
Sarı badamlar,
Tənbəl adamlar,
Bu balama qurban;*

Dörd misra yeddi hecalı:

*Lay-lay dedim, yat dedim,
Yastığa baş at dedim,
Bala, çəkim nazını,
Boya-başa çat dedim. –*

və s. olurlar. Bu nəğmələrdə, əsasən, uşağın böyüyəndə zəhmət-dən, çətinliklərdən qorxmayan, ağıllı, fərsətli ədəb-ərkanlı olması arzusu emosional və psixoloji aspektdə verilir.

Ümumiyyətlə, bütün bu dediklərimiz doğum mərasimi və bu mərasimlə bağlı söz sənətinin məişət tariximizi hərtərəfli öyrənməkdə çox faydalı olduğunu sübut edir. Bunu da xatırlatmaq vacibdir ki, söylənilənlərin yaranmasında Azərbaycanda əskilərdən bəri yayılmış etiqad və baxışların, mifoloji-fəlsəfi anlayışların, dini-mənəqəbəvi görüşlərin çox çeşidli təsiri olmuşdur. Qədim ədəbiyyatda da geniş yayılmış bu anlayışların kökünü bilmək üçün xalq yaradıcılığında sıx-sıx işlənmiş bədii el deyimlərinin əldəki yazılı abidələrlə qarşılıqlı öyrənilməsinin elmi əhəmiyyəti vardır. Azərbaycan ədəbiyyatının bir çox qədim nümunələri ortadan getsə də, onun ilkin yazılı olanlarında nələrdən söz getdiyini bu tutuşdurmalarla təsəvvür etmək olar.

B. TOY MƏRASİMİ VƏ ONUN NƏĞMƏLƏRİ

Toy xalq həyatı ilə bağlı bütün digər ictimai hadisələrdən zənginliyi ilə fərqlənir. Bu da səbəbsiz deyil. Çünki çox qədim tarixli «toy xalq məişət əyləncələrinin ən kütləvisi və məşhurdur. Toy adı evlənmə mərasimi çərçivəsindən çıxaraq, xüsusilə kənd yerlərində ictimai-mədəni bir əyləncəyə çevrilir. Toyun öz daxili aləmi vardır. Orada nümayiş etdirilən əyləncə və oyunların repertuarı genişdir (16, 4). Odur ki, ümumel sevinc və şadyanalığı özündə birləşdirən, xüsusilə qədim toyun spesifik xüsusiyyətlərini araşdırmaq cəhdi, hər şeydən əvvəl, xalqın dünyagörüşünü, məişət tarixini, milli adət-ənənəsini, həmçinin etik-etnoqrafik mədəniyyətini öyrənmək baxımından bu gün də faydalıdır.

Bütün dünya xalqlarında necədirsə, bizdə də toy istər qədimdə, istərsə də, indi əsasən, üç mərhələ keçimindən ibarətdir: toya qədərki dövr, toy və nəhayət toydan sonrakı mərhələ. Şübhəsiz, bir məcrada birləşən bu mərhələlərin hər birinin xüsusi öyrənmə tələb edən məxsusi cizgiləri vardır.

Bəlli həqiqətdir ki, iki cavanın vüsal, bir ailədə birləşməsi aktı olan toy elə birdən-birə başlanmır. Bunun üçün müəyyən başlanğıc, hazırlıq mərhələləri qədimdə də olmuşdur, bəzi dəyişilmə, təkmilləşmə ilə elə indi də vardır. Ailə qurmaq vaxtı çatmış cavanlar, xüsusilə qızlar qarşıdakı ildə ərə gedib getməyəcəklərini qabaqcadan öyrənməkdən ötəri yeni il axşamında bir sıra ayinlər icra edir-

lər. Onlar, arxada da dediyimiz tək, niyyət tutub qulaq falına çıxırlar. Bunun üçün güzgü, açar götürüb qonşu qapısına gəlir və eşitdikləri ilk sözü tutduqları niyyətlə əlaqədar yozurlar. Əgər eşidilən söz mətəlbə uyğundursa, onda ərə gedəcəklərini zənn edirlər.

Burada istifadə olunmuş güzgü, açar da xüsusi rəmzi mənə daşıyır. Güzgü barədə də arxada qədərinə danışdığımızı nəzərə alıb burada yenidən təfsilat açırıq. Açar isə eşidiləcək sözlə birlikdə tutulmuş niyyətin açılması vasitəsi sayılmışdır.

Başqa bir misal. Qız sağ ayağının başmağını yenə yeni il gecəsi qapıdan bayıra tullayır. Səhər sübhədən durub baxır. Əgər başmağın burnu küçəyə tərəf düşübsə, onda o, qarşıdakı ildə ərə gedəcək. Yox əgər dabanı küçəyə tərəf, burnu evə tərəf düşübsə, onda bu il də ərə getmək barədə fikirləşməməlidir. Bu deyilənin cəyninə biz başqa xalqların məişətində də rast gəlirik (173, 99 - 100).

Həmçinin yetişmiş cavanlar cəhd göstərmişlər ki, yeni il süfrəsinin künc tərəfində oturmaşınlar. Çünki, sınaqaya görə, belə olduqda onlar guya yeddi il ailə qura bilməzlər. Sözsüz, bu etiqad da çox qədim görüşlərlə bağlıdır. Guya yeni il axşamı ruhlar da öz ocaqlarına qayıdır və künc tərəfdən yaxınlaşaraq süfrəyə düzülmiş nemətlərdən dadırlar. Onların qarşısı kəsildikdə isə bundan hiddətlənib qarğış söyləyirlər.

İndi məişətdə haqlı olaraq öz yerini yeni ənənələrə vermiş «qız görmə», «qız bəyənmə» adəti toyun ilkin, başlanğıc şərtlərindən olub.

Bunu da qeyd etmək vacibdir ki, qız görməyə, qız bəyənməyə getməyin özü həmişə xüsusi nəğmələrlə müşayiət olunmuşdur. Nümunə üçün evlənəcək oğlanın bacısının dilindən olan nəğmələrdən bir bəndi burada misal verməyi məqsəduyğun bilirik:

*Çaylar daşır, lil gəlir;
Dəstə-dəstə gül gəlir;
Güllərin birin üzəydim,
Saçlarıma düzəydim,
Qardaşımın toyunda
Oturub-durub süzəydim (13, 50).*

Bu mərhələdə, adətən, qadınlar iştirak edir. Ehtimal ki, bu anaxatunluqla bağlı əlamət kimi son çağlara qədər gəlib çıxmışdır. Ailə quracaq cavanların, xüsusilə, oğlanın ən yaxın qadın qohumları qızın özü, valideynləri, nəslə, bir sözlə mənsub olduğu ocaq, soy bərədə sorğa çıxır, kəşfiyyat aparır. Bu tədbirdə məqsəd onu öyrənməkdir ki, qohum olacaq ailələr hansı keyfiyyətləri ilə el içində tənirlər. Yəqin ki, «Anası çıxan ağacı balası budaq-budaq gəzər» misali, yaxud:

*Mən aşiq gözəl alma,
Tutubdu gözəl alma
Əsil al çirkin olsun,
Bədəsil gözəl alma (13,50) -*

deyimi də bu baxışın məhsuludur.

Xalq yaradıcılığımızın yazıya alınmış örnəklərində qeyd etdiyimiz cəhət bir qədər fərqli və bugünkürlə səsleşməsi baxımından da çox maraqlıdır. Bəlii olur ki, indi necədirsə, o çağlarda da görüb-bəyənmiş oğlanla qızın öz ixtiyarında imiş. Bu da dəyərlidir ki, istəklilər görüşdükdə əlbəə aşiq-məşuq binasını qoymurlar. Bir-birlərini yoxlayır, sınaqır, müxtəlif kəşkiləri yerinə yetirir, bəzən aralarında yalnız özlərinin biləcəkləri bəlgə də qoyurlar. «Üç şahzadə» adlı Azərbaycan nağılında təsvir olunan qızlar ərə gedəcəkləri oğlanların hünər və qoçaqlığını, namus və qeyrətini, ağıl, mərifət və dərrakəsini yoxlayıb sınaqırlar. Kiçik qardaş tədbirlə, dünyagörmüş pıranilərin məsləhəti ilə tilsimi sındırır. O, aslan və qaplana qalib gəlir, sehirlə qılıncı qırır, od-alov içərisindən üstünə hücum çəkən əjdahanı boğub öldürür. Bundan sonra, qız igidin ağıllı, kamallı olmasını da yoxlayır. Nağılda deyilir: «Sabahısı gün qız oğlana bir zümrüd göndərdi. Oğlan getdi bazara, bir dənə zəbərçənd alıb qoydu bunun yanına, qaytardı dala. O biri gün qız oğlana bir dənə almaz göndərdi. Oğlan almazı da bir daş altından, bir daş üstündən qoyub əzdi, bir dəs-mala bağlayıb qaytardı dala. Üçüncü gün qız oğlana bir brilyant göndərdi. Oğlan gedib bazara, ondan da qiymətli bir brilyant aldı, iki dənə də yaqut, hamısını bir yerdə göndərdi qıza» (11, I, 163). Bu tap-

maca növlü sual-cavabın mənası belədir: qız ata-anası üçün özünü zümrüd kimi qiymətli, əziz bilir, oğlan cavab verir ki, elə mən də ata-anam üçün əzizəm, qiymətliyəm. Qız özünün almaz kimi bərk arzularının saysız olduğunu bildirdikdə oğlan almazı əzməklə deyir ki, əgər sən istəklərin cızığını keçsə onda onları belə əzərəm. Nəhayət, qız brilyant tək gözəl olduğunu bildirir. Oğlan qızın göndərdiyi brilyantdan da qiymətlini alır, yanına iki yaqut da qoyub geri qaytarır. Bu o deməkdir ki, mən də gözələm, amma bizim yaquta bənzər iki oğlumuz da dünyaya gəlsə, gör onda nə qiymət olar.

Deyilən məsələ «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında bir az da qabarıqdır. Oğuz elinin dörd niqablı igidindən ikisi – Beyrəklə Qanturalı özləri qız görməyə, seçib sevməyə gedirlər. Maraqlıdır ki. «-Baba, mənə bir qız alı ver ki, mən yerimdən durmadan ol durgoc gərək. Mən qaraqoç atıma minmədən ol minmək gərək. Mən qırıma varmadan ol mənə baş gətirmək gərək» (54, 48) deyən Beyrək Baybecan bəyin qızını – beşikgərtmə yavuqlusu Banıçiqəyi gördükdə qız da onu sınaqamış tanışlıq verməyib: «-Ol qız elə adam deyil ki, sənə görünə – dedi. Amma mən Banıçiqəyin dadısıyam. Gəl indi sənəninlə ova çıxalım. Əgər sən atın mənənin atını keçərsə, onun atını dəxi keçərsən. Həm sənəninlə ox atalım, mənəni keçərsən, onu dəxi keçərsən və həm sənəninlə gürəşəlim, mənəni basarsan, onu dəxi basarsan – dedi» (54, 47). Bu sınaqda Beyrək qalib gəlir. Bundan sonra Banıçiqək özünü tanıdır. Beyrək də üzüyünü onun barmağına keçirib «ortamızda nişan olsun» deyir.

Sağına-soluna qoşa yay çəkən, atdığı oxu yerə düşməyən Selcanxatun isə şərt kəşib ki, kim biri bir əjdaha güclü, dəmir zəncirli qara buğani, canəvərlər sərvəri qağan aslanı, canəvərlər sərhəngi dəvəni bassa ona ərə gedəcək. Bu kəşkidə Qanturalı uğur qazanır (54, 97-100).

Beləliklə, bəhs etdiyimiz mərhələ müsbət nəticə ilə tamamlanırdıqda, bir qayda olaraq, elçiliyə gəlmək üçün xüsusi gün təyin olunur. Burada bir məsələnin də çox maraqlı və qədimliyini nəzərə alıb xatırlatmağı lazım bilirik. Elçilərin gəlməsi üçün qız evindən razılıq almağa gedən kimsə geri qayıtdıqda «oğlansan, qız?», «oğlan qayıtdın, yoxsa qız?» kimi suallar verirlər. Əgər razılıq alınmışsa o.

«oğlanam», alınmayıbsa «qızam» deyir. Bu, «Kitabi-Dədə Qorqud»da da elə belədir. Beyrək üçün qız istəməyə gedən Dədə Qorqud qayıtdıqda Baybura bəy ondan soruşur:

-Dədə! Oğlanmısan, qızımısan? (Qurdmusan, qoyunmusan)

Dədə:

-Oğlanam (qurdam) dedi (54, 50).

Cəhd edilir ki, elçiliyə gedilən gün uğurlu, düşümlü günlərdən olsun. Maraqlıdır ki, qədim slovyan adətlərində də günlərə bu cür münasibət mövcuddur. Məsələn, bəzi kəndlərdə bazar, çərşənbə axşamı, şənbə toy üçün uğurlu günlər sayılır. Bazar ertəsi ağır, çərşənbə isə pəhriz olduğundan toy edilmir (162, 146).

Bunu da deməyi vacib bilir ki, qədim etiqada görə, oğlan evindən qız evinə yola düşən elçilərə guya şər qüvvələr də qoşular və onlar xeyir işin baş tutmasına, elçilərin rədd cavabı ilə geri qayıtmalarına cəhd edərmişlər. Odur ki, bu vaxt, adətən, ev qapısının üstünə, yaxud da qapının birləşdiyi divara iynə sancılmış. Şər qüvvələr metal qismindən olan iynədən qorxduqları üçün daha evdən çıxıb elçilərlə qızgılı gedə bilməmiş.

Oğlan tərəfdən ən mötəbər, ağsaqqal kimsələr elçiliyə gəlirlər. Qız adamları da öz növbələrində elçiləri çox hörmətlə qarşıyırlar. Oğlan elçiləri bəzən gəlişlərinin səbəbini elə birbaşa bildirirlər. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Baniçiqəyin qardaşı Dəli Qarcar Dədə Qorquddan nə səbəbə onlara gəldiyini soruşduqda Dədə Qorqud:

*Qarşı yatan qara dağını aşmağa gəlmişəm.
Axıntılı, görklü suyunu keçməyə gəlmişəm.
Gen ətəyinə, dar qoltuğuna qısılmağa gəlmişəm,
Tanrının buyruğu ilə, peyğəmbərin qövlilə,
Aydan arı, gündən görklü qız qardaşın Baniçiqəyi
Bamsı Beyrəyə diləməyə gəlmişəm – dedi (54, 48).*

Bəzən isə hər iki tərəf məsələnin mahiyyətini dəqiq bildiyi halda, yenə də oğlan elçilərinin ağsaqqalı qız adamlarına gəlişlərinin məqsədini rəmzlərlə bildirir. Deyilən cəhət özünü digər xalqların məişətində də göstərir (227, 110-117). Bu xüsusiyyətin bədii əksi-

nə biz nəinki folklor nümunələrində, eləcə də yazılı əsərlərdə rast gəlirik. Məsələn, bu baxımdan böyük Füzulinin mayasını xalq əfsanə və rəvayətlərindən alan «Leyli və Məcnun» poeması diqqəti cəlb edir. Məcnunun atası Leylinin atasının yanına elçiliyə gəldiyi zaman öz fikrini belə bildirir:

*Nəxli-əməlim səmər veribdir,
İyzəd mənə bir gühər veribdir,
Hala dilərəm bu türfə ləli,
Bir ləl ilə ola həmtərəzu.
Ta ləl olanda lələ vasil
Tərkib qılam müfərrihi-dil
Çox ləl həqiqətini sordum.
Hər kanda əgərçi ləl çoxdur,
Bir ləl ki, layiq ola yoxdur.
Bir ləlin eşitmişəm sənin var
Kim lələmə odur səzavar
Lütf eylə, inayətü kərəm qıl!
Ol ləl ilə dürrü möhtərəm qıl!
Qılsın güli sərv sayəpərvər,
Olsun gülə sərv sayə küstər (79, 88).*

Oğlan elçilərinin ağsaqqalı, eyni zamanda, onunla gələnlərin kimliyi barədə də məlumat verir. Qız evi tərəfdən təyin olunmuş ağsaqqal da eyni ilə bu cür hərəkət edir. Oğlan adamlarının ağsaqqalı nişan üzüyünü qız evinin ağsaqqalına təqdim edir. Məclisdəkilər «mübarəkdir!», «xoşbəxt olsunlar!» söyləyə-söyləyə bir-bir üzüyə baxır, cavanlara uğur arzulayıb və sonra da oğlanın qadın qohumlarından biri (daha çox bacısı) onu qızın barmağına taxır. Bundan sonra məclisə ancaq şərbət, şirin çay və digər şirniyyatlar gətirilir.

Nişan mərasimində məclisə yalnız şirin şeylərin verilməsi bir bayatıda da öz əksini tapıbdır:

*Bizdə olan gözəllər
Bağ- bağçanı bəzərlər:*

Əlbəttə, bu adətin də məxsusi rəmzi mənası vardır. Burada cavanlara şirin, dadlı həyat, mehriban yaşayış arzusu ifadə olunmuşdur.

Elçilik mərasimi bəzən, ümumiyyətlə, nişan mərasimi səviyyəsində olur. Əksər hallarda isə bu, «kiçik nişan» adlanır və bir neçə gün sonra (vaxt dəqiq müəyyən edilir) «böyük nişan» olur. «Kitabi-Dədə Qorqud»da isə elçilik «kiçik düyün», toy «ulu düyün», «ağ-ır düyün» adlanır (54, 52, 54).

Böyük nişanda çoxluğu, əsasən, qadınlar təşkil edir. Oğlan evindən qız üçün pal-paltar, bər-bəzək, şirniyyatlar qoyulur, xonçalar aparılır. Xonçaların sayı konkret olmur. Bu, əsasən, durumla əlaqədardır. Xonça ilə oğlan evindən gələn qadınlar

Çayda balıq tordan keçər, gəlmişik,
Hər bulaqdan qız su içər, gəlmişik,*
Oğlan sevib, biz görməyə gəlmişik,
Söz almağa, söz verməyə gəlmişik (13, 51). –

kimi mahnılar oxuyurlar. Nümunədəki «Söz almağa, söz verməyə gəlmişik» misrası da elə-belə, gəlişi gözəl deyilməyib. Nişan mərasimində yeyib-içmək, deyib-gülmək, çalıb-oynamaq, xonçalardakını nümayiş etdirməklə bərabər, eyni zamanda, toyun vaxtı, oğlan evindən qız evinə gətiriləcək hədiyyələr – yalnız qıza məxsus nəsnelər və qız evindən oğlan evinə aparılacaq müxəlləfat (ilkin yaşayışı təmin edən vasitələr) barədə danışılar aparılır. Oğlan adamları evlərinə qayıtdıqdan bir neçə gün sonra qız evi onların xonçalarına xələt qoyub geri qaytarır.

Toy razılışma ilə yubadılırsa və bu müddətə müəyyən bayramlar düşərsə, onda oğlan evindən qız üçün bayramlıq aparılır. Bundan savayı, nişanlanmış qız üçün ilk dəfə getdiyi toya oğlan evindən xələt göndərilir. Xonçada geyimdən başqa mütləq qızıl bəzək əşyası da – üzük, qolbağı, boyunbağı, sırqa və s., eləcə də şirniyyat olma-

* **Qeyd:** Həddi-buluğa çatmış qızlar barədə, adətən, «Qızlar bulağından su içən vaxtıdır» deyilir. Bu misrada da həmin fikir ifadə olunub.

lıdır. Oğlan evi qız üçün ilin nübar – ilkin mer-meyvəsindən də göndərməlidir ki, el arasında buna «bağbaşı» deyilir.

Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, oğlan evi qız üçün göndərdiy nəsnelərin sırasına yaylıq, kömür, soğan qoymur. Çünki xalq inamına görə bunlar ayrılıq, qaranlıq, acılıq bəlgəsidir.

Bütün bu müddət ərzində hər iki ailədə toya hazırlıq işləri görülür. Belə ki, qızın rəfiqələri və qohumları, demək olar ki, hər axşam onlara yığışırlar. Qız üçün yorğan-döşək və digər məişət avadanlığı hazırlayırlar. Bu işlər, xüsusilə yorğan-döşək salmağı ilk dəfə kimin başlaması da şərt sayılır. Adətən bunu başibütöv qadınlar – yəni övladı olan, haminin hörmət bəslədiyi adlı-sanlı kimsələr edirlər. Bu xüsusiyyətlər bir sıra xalqların da məişətində elə belədir (199, 77). Deyilənlərlə yanaşı, onlar şənlik etməyi, çalıb oxumağı da unutmur. Oxuyanlar, adətən, iki dəstəyə ayrılırlar. Dəstənin hər birində 4-5 və daha çox iştirakçı olur (bu otağın böyük-kiçikliyindən asılıdır). Hər dəstənin də dəstəbaşısı seçilir. Dəstəbaşılığa, bir qayda olaraq, yaxşı qaval çalan, çoxlu mahnı bilən, məlahətli səsə malik olan ərli, uşaqlı qadınlar seçilir. Dəstələr üz-üzə dururlar. Dəstə başçıları qaval çalır, digər iştirakçılar isə çalğının, oxunulacaq mahnının («Tello», «Muleyli», «Qardaş, toyun mübarək», «Verin bizim gəlini, qayını bağlar belini» və s.) ritminə, ahənginə uyğun olaraq əl çalırlar. Birinci dəstənin başçısı misal üçün «Tello» mahnısını başlayır:

Bulaq üstə çiçəyəm, tello,
Əl vurma köynəkçəyəm, tello.
Hamiya çirkli olsam, tello,
Öz yarımə göyçəyəm, tello.

Bundan sonra başçı da dəstə ilə birlikdə iki dəfə:

Aman tello, tello can, tello,
Yarım tello, tello can, tello! –

deyə-deyə və əl çala-çala ikinci dəstənin qabağına gedib geri – öz yerinə çəkilir. Onlar dayandıqdan sonra ikinci dəstə də eyni ilə, yə-

ni birincilər kimi müxtəlif bayatıları «Tello» nəqəratı ilə oxuyurlar. Beləliklə, şənlik bəzən, hətta saatlarla bu şəkildə davam edir.

Oğlan evində də toya ciddi hazırlıq getdiyini arxada qeyd etmişdik. Nişan mərasimindən sonra oğlan evi qız üçün pal-paltar, bər-bəzək və s. lazımı nəsneləri almış olur ki, buna «toy bazarlığı» deyilir. Bundan başqa, axşamlar ağsaqqal və cavanlar oğlan evinə toplaşırılar. Toy bərədə ölçüb-biçir, məsləhət-məşvərət edir, eyni zamanda, əylənməkdən də qalmırlar. Nağıl, lətifə, digər məzəli söhbətlərlə bərabər, müxtəlif oyunlar da olur. Belələrindən daha çox məşhur və əyləncəlisi «fincan-fincan», «xan-xan», yaxud «xan-vəzir»dir. «Xan-xan» (xan-vəzir) oyununda qoyunun sağ dizindən çıxarılmış aşıqdan istifadə edilir. Aşığın tooxan üzü xan, alçı tərəfi vəzir, bik (bek) üzü cəllad, cik üzü isə müqəssir, günahkar olmaq deməkdir. Əsasən cavanların iştirak etdiyi bu oyunda əvvəlcə xan, vəzir, cəllad seçilir. Bunun üçün iştirakçılar bir-bir aşığı müşqurur və bununla da söylənilən «vəzifələri» tuturlar. Bundan sonra aşıq oyun iştirakçıları arasında bir dövrə dolandırılır. Aşığı kim cik atsa «müqəssir» sayılır və xanın hüzuruna gətirilir. Xan vəziri ilə məsləhətləşib cəllada müqəssirə «cəza» verməyi əmr edir. Müqəssir məclisdəkilərə, əgər istəyən varsa, içməyə su gətirir, sobanı qızdırmaq üçün bayırdan odun daşıyır, xoruz, pişik, keçi və sair heyvanların səslərini məzəli şəkildə təqlid edir. Yaxud, xanın əmri ilə cəllad onun əlinin içinə qayıqla bir neçə şallaq vurur. Bu da «yağlı», «yağsız» şallaq sayılır. Yağlı yəni astadan, yağsız isə bir qədər möhkəm şallaq vurmaq deməkdir. Sonra yenidən aşıq müşqurulur və vəzifələr dəyişilir. Aşığın necə düşməsi sayəsində eyni adam döndөнө xan da ola bilər, vəzir də, cəllad da, müqəssir də. Yaxud, bayaq xan seçilən adam müqəssir, müqəssir isə xan ola bilər. Bu oyunda maraqlı bir cəhət də odur ki, əgər məclisdə səs salan, yaxud oyun qaydalarına əməl etməyənlər varsa, onda xanın əmri ilə cəllad həmin şəxsi ortalığa çəkir və o da müqəssir kimi cəzalandırılır. Bütün bu hallar, sübhəsis, heç bir narazılıq doğurmur və oyun saatlarla davam edir.

Hər iki evdə toya hazırlığın yekunu qız evində «paltarkəsmə», yaxud «şirniçmə» mərasimi ilə tamamlanır. Oğlan adamları gəlin üçün alınmış parça, paltar, bəzək avadanlığı və sair xonçalarda qız evinə gətirirlər. Burada parça, paltar kimi iyne, sap, oymaq, qayçı

və s. tikış ləvazimatı da təzə, işlənməmiş olmalıdır. Çünki etiqa da görə, yeni qurulacaq ailə üçün köhnə vasitələrdən istifadə edilərsə, onda həmin ailədə tez-tez dava-dalaş, söz-söhbət olar.

Gəlinin paltarlığını da dərziliyi bacaran, həm də kələntər, oğul-uşaq böyütmüş ağbirçək arvad biçməlidir. O, qayçını əlinə alıb adətən:

*Qayçını atdım taxçaya
Cingildəsin, yar hey,
Çağırın oğlan bacısın
Dingildəsin, yar hey (13, 54). –*

deyə oxuyur. Sora qayçını parçanın üstündə gözdiro-gözdirə məclisə müraciətlə:

-Ay adamlar, qayçı kütdür, parçanı kəsmir, - deyir. Oğlan adamları əlbəə mətləbdən hali olurlar. Odur ki: -Qayçını itiləmək asandır, - deyib həmin qadına xələt verirlər. Buna Azərbaycanın bəzi yerlərində «qayçıkəsməz xələti» də deyilir. Xələt alandan sonra o, gəlin üçün paltar kəşib-biçir və şənlik keçirilir. Burada bir məsələ bərədə məlumatı da vacib bilirik. Biçilib-tikilən paltarlar sırasında gəlinin ər evinə yola salınacaq vaxtda geyəcəyi köynəyin yaxası açılmamış qalır. Bu ona görə belə edilir ki, guya hazır paltarları gecələr cin və başqa şər qüvvələr geyib ziyafət keçirirlər. Əgər qızın «bəxt köynəyi» sayılan bu paltardan da şər qüvvələr istifadə edərsə, onda gəlin çilləyə düşə bilər. Odur ki, həmin köynəyin yaxası gəlin yola düşmək üçün geyindirilən zaman açılır.

İstisna hallar nəzərə alınmazsa, qız evində toy oğlankından əvvəl başlanır və ehtimal ki, bu da ana xəttinin üstünlüyünü ifadə edən əlamət kimi bu çağacan yaşamaqdadır. Toyun başlanmasına (istər qədimdə, elə istərsə də indi Azərbaycanda toy, əsasən, payız aylarında, yəni təsərrüfatla əlaqədar olaraq məhsul yığımından sonra başlanır) bir-iki gün qalmış xüsusi dəvətçilər bunu bütün el-obaya xəbər verir. Bunun üçün biri ərə gedən qızın qohumu, digəri isə onun yaxın rəfiqəsi olan iki həddibuluğa çatmış qız bir-bir evləri gəzib adamları ziyafətə dəvət edirlər. Daha çox qırmızı rəngli paltar geyinən bu dəvətçilər özləri ilə həm də şirni aparır və bundan nələ-

bəkiyə qoyub toya çağırılanlara verirlər. Həmin adamlar bunun əvəzində «çox mübarəkdir», «gün olsun sizin toy şirinizdən yeyək» uğur, alqışla dəvətçiləri yola salırlar.

Toyun keçirilməsi üçün, sözsüz, çoxlu adamın yerləşə biləcəyi ev lazımdır. Bu olmadıqda toyxana (bəzi yerlərdə buna mağar deyilir) qurulur. Bu barədə incəsənətimizin inkişafında mühüm xidmətləri olan H.Sarabskinin xəbərini münasib bilirik: toyxananı süpürüb təmizləyirdilər. Qonşulardan xalça-palaz yığıb səliqə ilə divarı, yeri döşəyirdilər. Divarın dibində taxtadan dövrə skamyaya qoyulub üstünə xalça-palaz salırdılar ki, gözə yaxşı çarpsın. Axsamdan bir saat keçdikdə qonşulardan birovuz alınmış əlvən lampalara neft töküüb şalbanlardan asırdılar. Toyxananın qapısında məşəl yandırardılar. Çalib-oxuyanlar üçün döşək salınardı. Qabaqlarına isə dəf-dumbul qızdırmaq üçün iki-üç manqal qoyulardı (67, 101).

İstər qız, istərsə də oğlan toyları üçün qurulan bu cür toyxanaları indi, «şadlıq evi», «səadət sarayı» əvəz etmişdir.

Toyu (bəzi yerlərdə toyun bu sonuncu mərhələsi «xınayaxdı» da adlanır) əvvəlcədən təyin olunmuş bir adam idarə edir. O, gələcək qonaqları qarşılayır. Qonaqlar yeyib-ıçdıkdən sonra əvvəlcə gəlin gedəcək qızın olduğu otağa keçir, onu təbrik edir, hədiyyələr bağışlayırlar. Gəlin dövrəsindəki rəfiqələrindən geyimi, xarici görünüşü ilə fərqlənir. Ümumiyyətlə, toydakı adamların qız, arvad, gəlin olmaları, əsasən, geyimləri, bəzək-düzəkləri ilə bilinərmiş. H.Sarabski yazır: «Qızların paltarları ipəkdən olardı. Amma çox sadə geyinirdilər. Boyunlarında, başlarında və barmaqlarında qızıl zinət və süs olmazdı. Saçlarını iki qaşlarının arasından tağ ayırdırlar və hörüb arxalarına atardılar. Başlarında bir kələğayı olardı. Gəlinlərin və kübar arvadların çətri, bala birçəyi, hamayılı, cütqüqabağısı, ağ qızılı olardı. Bir az yaşlı qadınlar abı, qəhvəyi, göy və bu kimi tünd rəngli xaralardan paltar geyib başlarına da dügürd kələğaydan çalmaqalardı» (61, 109).

Yeri gəlmişkən, burada mühüm bir cəhəti xatırlatmağı vacib bilirik. Bütün xalqlarda mövcud olan hədiyyə bağışlamaq bizim psixologiyamıza da yad olmamışdır. Amma məsələ belədir ki, bu, məişətimizdə heç vaxt qazanc mənbəyinə çevrilməmişdir. Çünki əslində, «hədiyyə

qarşılıqlı diqqət və həssaslığın, nəcib, saf münasibətin, qəlb hərarətinin, xeyirxah hisslərin təbii ifadəsidir» (57). Toyxanada qonaqların əyləşdirilməsinə (nüfuz nəzərə alınır), rəqs etmələrinə, çalğıçıların oxuyub çalmalarına toybəyi (sərpayı) nəzarət edir. Toyun qızgın çağında oğlan adamları gəlin üçün alınmış bütün pal-paltarları, bər-bəzəyi xonçalarda toyxanaya gətirir və onlar məxsusi ayrılmış yerdə otururlar. Toybəyi (sərpayı) oğlan evindən gətirilmiş nəsneləri toyxanada nümayiş etdirir. Sonra oğlan tərəfdən gələnlər rəqs edir. Toyun sonuna yaxın oğlan adamları gəlini oynamağa gətirirlər. O, oynayıb məclisdən gedir. Təqribən yarım saat, bəzən bir az da çox vaxt keçdikdən sonra yenə oğlan qohumları çalğıçılarla birlikdə gedib gəlini xınaya gətirirlər. Bu zaman gəlin oğlan evinə aparılarda geyəcəyi paltarda olur. Buna «baş paltar» deyilir. O, başına duvaq salır. Biri oğlan, biri qız evindən olmaq şərti ilə şirni dolu xonça gəlinin qarşısında tutulur. Bu xonçaların hərəsində bir şam da yandırılır. Sağdış, soldış* (biri oğlan, biri qız evindən) adlanan iki qız uşağı əllərində bəzəkli şam gəlinin yanına gəlirlər. Oğlan evindən olan qız gəlinin sağ tərəfində durur. Gəlin üstünə öz süzənisi salınmış stulda oturdulur. Onun «bəxt üzüyü» qarşısında qoyulur. Gəlinin əlinə yaxılacaq xına da oğlan evində isladılıb gətirilir. Sərpayı qız evinin sağdış, soldış üçün qoyduğu xələtləri, adətən ipək baş yaylığı, onların boynuna salır və sonra mübarəkdarlıq edərək:

*Xeyir-dua qıza verin,
Sürməni gözə verin.
Xınanı yaxın əlinə,
Xəbər getsin obasına, elinə ***

deyib xınadan gəlinin sağ ovucuna yaxıb, əlini büküb qırmızı rəngdə olan xına ləçəyi ilə sarıyır. O, sarınmış əli yeni həyatda xoşbəxt gün

* Qeyd: «adı» əslində «tuş»un dəyişilmiş, təhrifə uğramış şəklidir: «Tuş» isə məlum olduğu tək tərəf, yan da deməkdir.

** Qeyd: Burada «obasına», «əlinə» deyəndə, şübhəsiz, qızın gəlin gedəcəyi yer nəzərdə tutulur. Çünki xına yaxılıandan sonra qız gedəcəyi ailənin, nəslin adamı sayılır ki, bu cəhət xalq şerində də öz ifadəsini tapmışdır.

arzulaya-arzulaya üç dəfə gəlinin başına qoyur. Toy iştirakçılarının, demək olar ki, hamısı bu gəlin xınasından sağ əlinin içinə yaxmağa cəhd edir. Əlbəttə, bu cəhdin də özünəməxsus məna çaları vardır. Məsələyə məhz sağ əlin müdaxiləsi sözsüz bəllidir. Arxada bu haqda danışmışdıq. Qaldı ki, iştirakçıların, xüsusilə yetkin qızların həmin xınadan istifadəyə meyli olanların da ailə qurmaq arzusunda olmalarına dəlalət edir. Dilimizdə tez-tez işlənən «Bu xına o xınadan deyil» ifadəsi də güman ki, qeyd etdiyimiz mərasimlə ilgili yaranmışdır. Deyilənə görə, bir qız ta uşaq yaşlarından hər dəfə əllərinə xına yaxanda durub atasının qabağında oynamış. O, yaşa dolub ərə gedəndə də əllərinə gəlin xınası yaxılınca gəlib atasının qarşısında oynamağa başlayır. Bu vaxt ata: «Bu xına o xınadan deyil» söyləyir və bir növ qızı utandırır.

Bu ayımdan sonra xanəndə gəlini tərifləməyə başlayır:

*Uzaq yerdən gəldik sənin toyuna;
Anan, bacın qurban olsun boyuna,
Biz də soldış gələk sənin toyuna*
Görüm, ay qız, toyun mübarək olsun,
Götürdüyün qədəm xoş qədəm olsun.
Sənə qurban olum, ay qız anası,
Qızına deyindən olmasın ası,
Qızın olsun yeddi oğul anası,
Görüm, ay qız, toyun mübarək olsun,
Götürdüyün qədəm xoş qədəm olsun.
Səninlə olaydım mən yol yoldaşı,
Ayağma dəyməsin yolların daşı,
Düşərliyimi versin qızın qardaşı,
Görüm, ay qız, toyun mübarək olsun,
Götürdüyün qədəm xoş qədəm olsun və s.*

Mahnıda adları çəkilən qohum-qonşular xanəndəyə xələt verirlər ki, bu el arasında «düşərlik» adlanır.

* **Qeyd:** Əksər yerlərdə gəlinin sağdaşı ərli qadın olur və o, bir növ yengənin vəzifəsini görür. Bu səbəbdəndir ki, həmin misrada subay olan soldışa müraciət edilir.

«Gəlini tərif» ayını başa çatdıqdan sonra xanəndə:

*Ad barmağa qızıl üzük
Taxdın bərəkallah, gəlin,
Əllərinə əlvən xına
Yaxdın bərəkallah, gəlin (13, 53) –*

kimi oynaq mahnılar oxuyur və nəhayət belə bir xeyir-dua ilə toyu başa çatdırır:

*Gəlin deyər: hanı bacım?
Su üzündə qalib saçım.
Baldızındı sənin bacın,
Gəlin, xoş getdin, xoş getdin.*

*Gəlin deyər: hanı atam?
Qoyunu quzuya qatam.
Qaynatandı sənin atan,
Gəlin, xoş getdin, xoş getdin.*

*Gəlin deyər: hanı anam?
Yaxılmamış qalib xınam.
Qayınanandı sənin anan,
Gəlin, xoş getdin, xoş getdin (78, 90).*

Gəlin aparılarkən icra olunan ayinlər də, sözsüz, daha çox qədimliyi ilə diqqəti cəlb edir.

Gəlin ər evinə yola salınmaq üçün geyindirilib bəzədilən zaman «Baxtın açılması» ayını icra edilir. Yetişmiş qızlar bir-bir gəlinə «bəxtəvər olasan» deyir və əllərində tutduqları yaşıl rəngli sapla saplanmış iynələri onun duvağına batırır və sonra da öz yaxalarına sancırlar. Burada ifadə olunan məna «mənim də sənin kimi baxtım açılısın» deməkdir. Qaldı ki, iynəyə taxılmış sapın başqa rəngdə deyil, yaşıl olması yenə də əski təsəvvürlərin nəticəsi kimi xoşbəxtliyin, xeyir işlərin çox, tez-tez olması arzusunun bildirişi.

Gəlini aparmağa gələnlərdən oğlanın bacısı, əgər bacısı yoxsa yaxın qohumu qız adamlarına, bir növ, yumorla:

*Al almağa gəlmişəm,
Şal almağa gəlmişəm,
Oğlanın bacısıyam,
Aparmağa gəlmişəm –*

deyə oxuya-oxuya müraciət edir. Onun çevrəsində olanlar isə:

*Almışıq, aldatmışıq, aldatmışıq,
Anasını ağlatmışıq, ağlatmışıq –*

deyirlər. Qız tərəf də bunlara belə cavab verir.

*Al almağa gəlmisən,
Şal almağa gəlmisən,
Aparmağa gəlmisən,
Baldızlığa gəlmisən,
Vermişik, ağlatmışıq, ağlatmışıq,
Biz sizi aldatmışıq, aldatmışıq.*

Bundan sonra oğlan tərəfdən olan qadınlar

*Verin bizim gəlini,
Qaynı bağlar belini –*

nəqəratı ilə tamamlanan mahnılar oxuyurlar. Gəlin ata evindən çıxarılar «Belbağlama» ayinini oğlanın qardaşı, bu olmadıqda yaxın qohumlarından biri icra edir. O, gəlin olan otağa girib öz belindən açdığı kəməri, yaxud kəlağayı onun belinə bağlaya-bağlaya belə deyir:

*Gəlin, gəlin, qız gəlin,
İnciləri düz gəlin,
Yeddi oğul istərəm,
Sonbeşiyi qız, gəlin.*

«Belbağlama» ayinində əslində gəlinin ərinə etibarlı, sədaqətli, ar-

xa, dayaq, bir-birlərinə əbədi bağlanmaq arzusunun rəmzi bildirilmişdir. Əbəs yerə deyil ki, indinin özündə belə, bir adama, müəyyən işlə əlaqədar, arxayın olmayanda, inanmayanda «Belim ona bağlı deyil» ifadəsini işlədirlər. Adətən, gəlinin belini bağlayanın üstünə un səpirlər. Bu da ağ gün, xoşbəxtlik, bərəkət, bolluq arzulamaq deməkdir.

Atadan sonra qıza ana təqribən bu tərzdə xeyir-dua verir:

*Xəbər gəldi mən xoşbəxtə,
Qızım, səni yola sallam,
Atandan mən rəxtxab allam,
Get, səni saxlasın tanrım
Qızım, xoş getdin, xoş getdin,
Əcəb ellərə tuş getdin*

*Cer-cehizin vurmuş yükə,
Cilovların çəkə-çəkə,
Karvanın çıxacaq dikə
Get, səni saxlasın tanrım,
Qızım, xoş getdin, xoş getdin,
Əcəb ellərə tuş getdin! (13, 55)*

Azərbaycanın bəzi yerlərində gəlin yola salınarkən başına duz dolandırır ocağa atır və onun çatılısını gözləyirlər. Sonra da qızı üç dəfə ocağın başına dolandırır (13, 263). Burada duz gəlinə qarşı bəd nəzərin kəsilməsi deməkdir. Gəlini ocağın başına həm də üç dəfə dolandırmaq odun, ocağın müqəddəs sayılmasını bildirir.

Gəlin ata evindən çıxanda sağ ovcunda düyü götürür. Onun üçün ayrılmış miniyə (qədimdə at, fayton olub. İndi bunları maşın əvəz eləyib) çatana qədər tanıdığı, yadında qaldığı ərgən qızların bir-bir adını deyib hər dəfə bir düyünü yerə atır. Bu, yəni həmin qızların da baxtı açılınsın, mənim yolumu getsin, başqa sözlə, gəlin olsunlar deməkdir.

Arxada qeyd etmişdik ki, gülüş, yumor toyun mündəricəsi, tərkib hissəsidir. Bunsuz onu təsəvvür etmək çətindir. Həm də bu, toyun bütün mərhələlərində özünü göstərir. Məsəl üçün, qız ata

evindən aparılarkən oğlan adamları buradan mütləq bir şey oğurlamağa çalışırlar. Qız adamları da öz növbələrində çox ehtiyatlı tərpənir, gözdə-qulaqda olurlar ki, buna yol verilməsin. İlk baxışda düzdür, bu bir qədər zarafat təsiri bağışlayır. Əslində isə dərin simvolik mənası vardır. Belə ki, «bu, qızın cehizinin həmişəlik, bir daha geri qayıtmaması üçün edilirdi. Guya cehizlər razılıqla verilməyib, onu ev sahibindən xəbərsiz aparıblar, o bir daha bu evə qayıtmayacaqdır» (28, 101).

Gəlin yola düşdükdə onun arxasınca su yox, adətən, daş atılır. Yəni getdiyini yerdə daş kimi düşüb həmişəlik qalasan. Gəlinlə gədən sağdış əlində güzgü, soldaş isə yanan şam tutur.

Arxada da gəlin geyindirilib-bəzədilən otaqda, xınaya gətirildə yənində şamın və güzgünün olduğunu demişdik. Bu hətta oğlan evində də üç gün, yəni «Duvaqqapma» ayını icra olunana qədər davam edir. Qədim etiqağın məhsulu olan bu məsələnin şərhində Y.V.Çəmənzəminli «Şam Zərdüştün nuruna, ocaq və bina salmağa işarədir» (26, 63) hökmü ilə kifayətlənmişdir. Bu fikri bir az da inkişaf etdirdikdə aydın olur ki, əski çağlarda adamlar zənn ediblər ki, şər qüvvələr hər an gəlinə xətər yetirməyə amadədir. Şər qüvvələr isə, bəlii olduğu tək, oddan, işıqdan qorxurlar. Odur ki, gəlinin yanında şam yandırmaqla onun şər qüvvələrinin bəlasından qorunacağını zənn etmişlər. Elə güzgü də demək olar ki, eyni məqsədə xidmət edir. Belə ki, güzgüdə, sanki gəlinin öz əksi deyil, ruhudur. Həmin ruh da gəlini fəna qüvvələrdən qoruyur.

Bəzən qazaqyana (67, 11) da adlanan «yolkəsmə» adəti mahiyyəti etibarlı ilə qədim çağların məhsuludur. İndinin özündə belə, gəlini aparanağın qarşısını kəsmək adi hal sayılır.* Amma vaxtı ilə bunun da məxsusi mənası olmuşdur. Toy adamları cəhd göstərmişlər ki, gəlinin qarşısı kəsilməsin. Bunun üçün toya rəhbərlik edən kimsə yolu kəsənlərə hədiyyələr vermək, yaxud vəd etməklə onları razı salıb yolu açıdırarmış. Çünki yolun

* **Qeyd:** Məhəllə, kənd cavanları, uşaqlar uzun bir iplə yolun bu və o biri tərəfində dururlar. Gəlin gəlib həmin yerə çatanda ip qaldırılır və onun yolunu bağlayırlar. Ta hədiyyə, düşərlik almayınca yolu açmırlar.

bağlı olması uğursuzluq əlaməti, şər qüvvələrin bu işə müdaxiləsi kimi zənn edilir, bununla da gəlinin çilləyə düşəcəyindən qorxarmışlar.

Musiqinin müşayiəti ilə gəlini ər evinə aparən dəstənin önündə, başqa xalqlarda olduğu kimi (160, 36), kənd cavanlarının at çapması, cıdır yarışları* keçirmələri toyun rəvnaqlı cəhətlərindən sayılır. Əgər gəlin qonşu kənddən, yaxud daha uzaq məsafədən gətirilsə, oğlan evinə bu xəbəri ilk çatdıran cıdırçı xələt alır (28, 103). Xələt rəngli yun corab, kələğayı və s. olur. Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazımdır ki, «cıdır ötəri yarış, sınaq meydanı, hədiyyə almaq üçün fürsət, sadəcə at oynatmaqla məhdudlaşan əyləncə deyil» (V.Vəliyev). Burada pərəstişin, inamin, sehir və ovsnun izləri, əlamətləri vardır. Fəna qüvvələrin Günəşdən, işıqdan qorxdığını demişdik. Bizdə axşam üstünə, toran qovuşan vaxta da əbəs yerə «şər vaxtı» deyilmir. Atın isə Günəşlə əlaqəsinə dair az danışılmayıb (87; 191, 81 və b.). Odur ki, şər qüvvələr də gəlinəndə öndə gələn atları gördükdə geri çəkilməli olurlar.

Gəlin mənzil başına çatdıqda oğlanın yaxın qohumları onu mah-nılarla qarşılayırlar:

*Yollara gül döşəyin,
Yol açın gəlin gəlin.
Gül olsun, güldən geyin,
Yol açın gəlin gəlin.
Qardaş toyun mübarək!
Ay qız, toyun mübarək!*

Sonra oğlanın anası:

*Güllü-xaşxaşdı gəlin,
Ay huşdu-başdı gəlin,
Bizim bu ev, bu ocaq,
Sənə peşkaşdı, gəlin! –*

** **Qeyd:** «Kitabi-Dədə Qorqud»da bu yarışların daha maraqlı bir forması vardır. Bacarıq sınınilan bu oyun-yarışda göyü üzüyünü bəlgə qoyub ox atırlar. üzüyü vuran düşərlik alır (54, 62).

deyib onun başına dəmir pul, şirni səpir. Burada digər parlaq şeylər tək, pulun da Günəş əlamətlərini (parlı) özündə əks etdirməsi düşünülmüş, gəlinin başına onu səpməklə gələcək həyatında uğur, səadət arzulanmışlar. Qaldı şirni, bu da gəlinin dadlı günlər keçirməsinə, dili şirin olmasına işarədir. Bu anda həm də ona inanmışlar ki, əgər ərlik qızlar həmin pul və şimindən ələ keçirə bilsələr, tezliklə onların da toyu olar.

Qapının girəcəyində saxsı, yaxud şüşə bir qab qoyulur. Gəlin sağ ayağını onun üstünə basıb sındırmalıdır. Camaatın gözü qarşısında icra olunan bu ayinlə gəlin demək istəyir ki, «əgər bu ocağa, ərime vəfasızlıq etsəm onda ayağımın altındakı qab kimi parçalanım».

Y.V.Çəmənəmzinli də «qab sındırma»da ifadə olunan mənanı ələ bu cür şərh etmişdir (89, 379-387). Amma professor V.Vəliyev bu məsələdən söhbət açarkən yazır ki, «qız oğlan evinə çatan kimi onu qarşılayır ...ayağı altında qab sındırılırdı». Bunun mənası isə professorun dediyinə görə «yaman nəzərlərin, şər qüvvələrin gəlinə toxunacaq xəterini sınaq şüşə üzərinə köçürmək demək idi» (28, 104).

Bu məsələdə, bizə görə Çəmənəmzinlinin fikri daha doğrudur. Çünki burada, əsasən, etibar, sədaqət amili ön plana çəkilir ki, bu xalq yaradıcılığının məzi ilə üzvi surətdə səsləşir.

Gəlin üçün ayrılmış otaqda gərdək asılır, «taxt» adlanan yatacaq salınır. Bu taxt bəzi yerlərdə üç, bəzi yerlərdə isə yeddi gündən sonra yığılır. Taxtın üstünə əvvəlcə bir oğlan uşağı uzandırılır. Bunun mənası gəlin də övlad, daha doğrusu oğul anası olsun deməkdir.

Gəlinə bəylə necə «rəftar» etməyi yengə başa salır. Hətta ona belə nəsihətlər də verir:

*Ay gəlin, evlər ayrıdır,
Əylən gəlin, əylən gəlin!
Bizim elin adətini,
Öyrən gəlin, öyrən gəlin!
Ay gəlin işsiz durar,
Əylən gəlin, əylən gəlin!
Ay gəlin var evlər qurar,
Öyrən gəlin, öyrən gəlin!*

Gəlin bəyi ayaq üstə qarşılayır. Oğlan qıza «xoş gəlmisən» söy-

ləyir. Eyni zamanda onlar görüşdükləri anda bir-birlərinin ayaqlarını basmağa çalışırlar. Bunu guya əvvəl kim etsə ailədə onun da sözü üstün olar. Başqa sözlə, el ifadəsincə desək «dili uzun» olar.

Gəlinin «ev yiyəsi» olması məsələsi də azərbaycanlıların ən ciddi əxlaqi adətlərindəndir. Bununla qızın «başibütöv», bakirə olması müəyyənləşdirilir. Bu işə də, əsasən, bəyin və gəlinin yengələri nəzarət edirlər.

Gəlinin başına duvaq salındığını əvvəldə qeyd etmişdik. Sonrakı kəsimlərdə ilk biçimini itirmiş bu xüsusiyyətə gəlinin oğlan adamlarından yaşınması faktı kimi baxılmışdır. Əslində isə bu, bir sıra magik görüşlərlə bağlıdır: a) bədxah qüvvələr gəlini görməsin. Onda ona zərər də toxundura bilməzlər; b) gəlin bəd nəzərlərdən qorunsun. Ona göz dəyməsin. Bu münasibətlə el söz də qoşub:

*Zülf töküb üzə dilbər,
Çıxıbdı düzə dilbər.
Duvaq salın üzünə,
Gəlməsin gözə dilbər.*

c) çilləsi olan qadınlar onu görməsinlər. Əks halda gəlin onların çilləsinə düşər. Bu cəhət, nisbətən dəyişilmiş şəkildə başqa xalqlarda da vardır (199, 81).

Toydan sonra üçüncü gün gəlinin duvağı onun başından götürülür və buna da el arasında «Duvaqqapma» deyilir. Bəzi yerlərdə bu, gəlinin ər evinə çatanda icra edilir. Ayinin icrasında adətə görə, nəlbəkiddə şam yanır, üzü üstə çevrilmiş teştin üstünə xalça, döşək salınıb yastıq qoyur və taxt qurulur. Gəlini burada oturdurlar; başına şirni səpirlər. Sonra ata-analı bir oğlan uşağı əlindəki oxlovla onun duvağını götürüb bir barlı ağacın budağından asır. İlk baxışda adı görünən bu adətin rəmzi mənasını Y.V.Çəmənəmzinli açmışdır. Burada xalı, döşək, taxt gəlinin yaşayış evi, şirni isə dadlı və xoşbəxt həyat rəmzidir ki, arxada bu barədə danışılmışdı. Şamı Zərdüşt işığı ilə əlaqələndirən ədib-alim bakirəlik simvolu olan duvağın barlı ağacın budağına atılması fiktivi isə gəlinin övlad sahibi olması arzusunu ifadə etdiyini söyləyir və bu adətin «Avesta»dan bəhrələnməsini də qeyd edir (26. 63).

Duvaqqapma mərasimində oğlanın ata-anası gəlinə mütləq dəyərli bir hədiyyə bağışlayır. Kənd yerlərində isə gəlinə, adətən, inək bağışlayırlar. Yalnız bundan sonra gəlin ərinin yaxın qohumlarının hüzuruna çıxma bilər. «El gördü», «Üzəçixma» da adlanan bu mərasimdən bir neçə gün sonra gəlinin ata-anası kürəkəngili evlərinə qonaq çağırır. Nə qədər qonaq çağırılmayıblar kürəkən də, hətta öz qızları da onlara gedə bilməz. Bu mərhələ el arasında «ayaqçama» adlanır. Bununla da iki cavanı bir ailədə birləşdirən toy sona çatır.

C. YAS MƏRASİMİ – ŞİVƏN, AĞI

Meişət mərasimləri sırasında duran yas da qədimdən başlamış çağımızdan adamları heyrətə salan, qorxudan, düşündürən ölüm hadisəsi ilə bağlıdır. İbtidai təfəkkür zamanında adamlar ölümü insan həyatının birdəfəlik qurtarması, sona çatması faktı hesab etməmişlər. Ölənin yenidən diriləcəyinə, yeyib içəcəyinə, öz nəslini, elinibasını yad edəcəyinə inanmışlar. Həmçinin bu adamlar ölümə təbii hal kimi da baxmamış, bu hadisənin baş verməsinə mütləq bir müdaxilənin, səbəbin olması qənaətinə gəlmişlər. Elə bu cür təsəvvürün mövcudluğu bir sıra sınımların da yaranmasına yol açmışdır:

Kandarda dayanan üzü evin içinə tərəf durub, əllərini qapıya söykəyərsə, evdə ölənlər;

Axşam evdən tərəzi versən ölənlər;

Qulağın cingildəsə gərək tez deyəsən: ölümüm yadımdadır, yoxsa tezliklə bədbəxtlik - ölüm hadisəsi olar;

Vaxtsız banlayan xoruzun başını kəsməsən yaxın kimsən ölər;

Əl-ayaq dırnaqları eyni vaxtda kəsilsə toyla-yas bir yerə düşər;

Ölüm barədə söhbət düşəndə asquran olsa, onun kürəkləri arasında astaca yumruq vurmaq lazımdır, yoxsa ölənlər;

Göydə hər adamın bir ulduzu var. Ulduz axanda kimsə öldür deyirlər;

Yuxuda od söndürsən yaxın adamın ölər;

Yuxuda toy görsən yas olar;

Yuxuda baş qırxdırsan yaxın adamlarından ölənlər;

*Yuxuda ayaqqabı görmək darlıq, qəbir deməkdir;
Yuxuda öləndən nə isə bir şey almaq xeyir, vermək ziyandır;
Göz yaşı olan evdə həmişə yas olar;
Ölü üçün tökülən göz yaşı təzə ölü aparar və s.)*

Belə örnəklərin sayını artırmaq mümkündür və bunların hər birinin yozumu vardır. Məsəl üçün, yuxuda gördüyün öləndən zərər çəkirsənsə, bir soğan dişləyib damın üstünə atsan rahat olarsan. Bir adam öləndə, adətən, onun gözlərini qapayıb, ağızını bağlayırlar. Etiqada görə ölənlər son anda kimə baxsa, kimi səsleşsə o da ölər. Qazılmış qəbrə gecə boş saxlamaq olmaz. Öləni basdırmaq yubadılsa onda yenə ölənlər. Qapıda it ulasa guya evdə ölənlər və yenə guya ki, iti azdırmaqda bəlanın qarşısını almaq mümkündür. Bu sınaq-etiqaadın hansı təsəvvürlə bağlı yaranması öz izlərini bir mifdə qoruyub saxlamışdır. Mifdə deyilir ki, bir kişi ata-baba günlərində həmişə qəbrə üstə gedərmiş. Bir dəfə o, qəbristanlıqda belə səs eşidir: «Ay kişi, tez qayıt kəndə, gir filan evə, arvadıma de, bəs durmasın gəlsin, burada onu gözləyirəm». İnanmaq üçün səs kişiyə bir ot da verir. «Kişi otu əlinə alan kimi görür ki, hər tərəf ruhnan doludu. O daha dayanmayıb birbaşa səs dedi ki, bəs gəldi. Gördü ki, arvad ölüb, ruhu da evdə dolanır. Kişi arvadın ruhuna dedi ki, bəs ərin səni qəbristanlıqda gözləyir. Mənə tapşırı ki, sənə deyim, tez onun yanına gədsən».

Arvadın ruhu duruxdu. Kişi ona dedi ki, niyə dayanıbsan, tez ol get, ərin səni gözləyir. Arvadın ruhu kişidən soruşdu ki, sən mənə necə görürsən? Kişi əlindəki otu ona göstərər dedi ki, bəs otu ərin mənə səni görmək üçün verir.

Arvadın ruhu tez kişinin üstünə atıldı ki, otu ondan alsın. Onlar əlbəyaxa oldular. Kişi qışqırıb camaatı köməyə çağırırdı. Qonum-qonşu tökülüb gəldi. Gördülər ki, kişi kiminləsə əlbəyaxadı. Ancaq yanında özündən savayı bir kimsə yoxdu. Bu işə mat qaldılar.

Bu vaxt arvadın ruhu özünü kişiyə elə toxundurdu ki, kişinin ovcunda tutduğu ot əlindən yerə düşdü. Arvadın ruhu tez əyilib otu götürmək istəyəndə bir it özünü yetirib otu uddu.

O vaxtdan da itlər ruh görəndə ulayırlar» (10, 26-27).

Misal olaraq verdiyimiz sonuncu sınaq örnəkləri də xüsusi maraq doğurur. Ölən üçün ağlamaq bir adət olduğu halda, necə olur ki, birdən-birə xalq arasında «Göz yaşı olan evdə həmişə yas olan», «Ölü üçün tökülən göz yaşı təzə ölü aparar», «Çox ağlayan baş yeyər» və s. deyimlər də yarandıb yaşayır.

Bu məsələ də əslində çox qədim görüşlərə bağlıdır. Etiqada görə bir şəxs öldükdə onun ruhu bədənindən ayrılıb ruhlar aləminə yola düşür. Amma məsələ burasındadır ki, həmin aləmə düşmək üçün o, cinavat körpüsündən keçməlidir. «Lakin cinavat körpüsündən keçmək çox qorxulu və vahiməlidir. Çünki bu körpü olduqca iti sürətlə və daha çoxğun axan suyun üstündən salınmışdır. Suyun çoxluğu ruhu çaşdırır və yıxır. Bu suyun miqdarı və sürəti ölümlər üçün tökülən göz yaşının miqdarından asılıdır. Ölü üçün nə qədər çox göz yaşı tökülürsə suyun özü və sürəti bir o qədər artır. Bu işə ruhun müqəddəs ruhlar səltənətinə keçməsinə mane olur» (74, 56). Odur ki, guya bu vəziyyətdən acıqlanan ruh geri qayıdıb yeni fəlakətin törənməsinə səbəb olur.

Şübhəsiz, bütün bu görüşlər ibtidai təfəkkür çağının və nisbətən bu çağa yaxın vaxtların məhsuludur.

Yas mərasiminin ən ilkini şivən ayinidir. Şivən, əsasən, ölüm baş verdiyi andan ölünün dəfn üçün evdən çıxarıldığı vaxtadan davam edir. Ölən üçün təsiredici, yanıqlı sözlər, oxşamalarla hönkür-hönkür ağlamaq, üz cırmaq, saç yolmaq kimi xüsusiyyətlər şivənin əsas əlamətlərindəndir. Bu deyilən cəhət öz izlərini folklorumuzun əski qaynaqlarında da qoruşmuşdur. Misal üçün, «Kitabi-Dədə Qorqud»da Burlaxatın oğlunun öldürüləcəyini eşidəndə «Güz alması kimi al yanağını dartdı yırtdı. Qarğı kimi qara saçlarını yoldu. Oğul-oğul deyibən zarlıq qıldı, ağladı» (54, 36).

Müraciətində, yaxud da sonluğunda daha çox «vay» kəlməsi işlədilən şivən deyimləri şəkli xüsusiyyətlərinə görə konkret formalı olmur. XVIII əsrdən çağımıza gələn çatmış bir şivən örnəyi bu baxımdan xüsusilə dəyərlidir. Qarabağ hökmdarı İbrahim xanın arvadının oğlu üçün söylədiyi «Oğul vay!» şivənindən bir parçanı, nümunə kimi, burada nəzərə çatdırmağı gerəkli bilirlik:

*Yayınma gözümdən, dinim, imanım, oğul vay!
Fikrim, xəyalım, təndə şirin canım, oğul vay!
Dərdini çəkən ellər ilən yanıım, oğul vay!
Heybətlı Cavadım,
Qüdrətli Cavadım!
Gal etmə fəramuş məni,
İzzətli Cavadım! (13, 81)*

Nəzm, bəzən hətta nəslərlə olan şivən örnəklərində daha çox şivən qoparan kimsənin ölənə münasibəti qəbər qəbildə ön plana çəkilir. Bu şivənlər də, sözsüz, məzmunca bir-birindən fərqlənir. Misal üçün, övladların dilindən ata üçün deyilən şivənə diqqət yetirək: «Bizi yetim qoyub gedən ata vay! Ay ata, niyə belə tez getdin?! Bizi sən kimə tapşırıb gedirsən? Sənsiz bizim günümüz necə olacaq?! Evimizin dirəyi, el-obaya sözü ötən ata vay ey, ata vay ey, ata vay!».

Qızların öz nişanlıları üçün qopardıqları şivənin ən səciyyəvi nümunəsinə biz yenə də «Kitabi-Dədə Qorqud»da rast gəlirik. Beyrəyin ölüm xəbərini eşidən «Banıçığək qaralar geydi, ağ qaftanıı çıxartdı. Güz alması kimi al yanağını dartdı, yırtdı.

-Vay, al duvağım əyası! Vay, alnım başım umudu! Vay şah yigidi! Vay şahbaz yigidi! Doynuca üzünə baxmadığım xanıım yigidi!

*Qanda getdin məni yalqız qoyub, canım yigidi!
Göz açıban gördüyüm, könül ilə sevdiyim!
Bir yastıqda baş qoyduğum! Yolunda öldüyüm!
Qurban olduğum! Vay Qazan bəyin inağı! Vay!
Qalın Oğuzun imrəncisi Beyrək – deyib zar-zar ağladı» (54, 53).*

Ana şivəni istər formasına, istərsə də məzmununa görə daha çox baxışı çəkir. Burada oxşama, layla, ağı və bir sıra digər xalq şeri nümunələrindən izlər, əlamətlər olur.

Vaxtsiz ölən uşağı üçün ana:

*Evimin yaraşığı,
Gözlərimin işığı,*

*Ocağımın odu,
Dilimin dadı,
Bağçamın gülü,
Oxuyan bülbülü,
Toysuz-düyünsüz gedən,
Gəlin otağı görməyəni,
Balam vay, ey, balam vay –*

deyə şivən qoparır və onun ölümünü bir növ, körpənin yatmasına bənzədərək «yatan balam lay-lay» da deyir.

Bəzən ana öz şivəninə övladının ölüm səbəblərini də sadalayır:

*Ay anan sənə qurban, oğul ey, balam ey,
Dərdinə dərman tapılmayan,
Ağ cigəri qana dönən,
Ağzı acı dərmanlı,
Bədəni ulduz yaralı,
Axar suların doymayan canına
Anan qurban, anan qurban! (59, 64).*

Ölü yerdən qaldırılarda buradakı kənar şəxslər, həmçinin mərhumun yaxın kişi qohumları otağı tərək edirlər. Ölənlə vidalaşmaq üçün qadın qohumları içəri buraxılır. Bu məqamdakı haray-həşir, üz cırmaq, saç yolmaq, yaxa yırtmaq şivənin ən kəskin anı sayılır.

Ölü yuyulanda, evdən çıxarılanda, bir sıra digər xalqlarda olduğu kimi, bizdə də bəzi şərtlərə əməl etmək vacib sayılır.

Əvvəla, bunu qeyd etmək əhəmiyyətlidir ki, hər yerin öz xüsusi ölü yuyunu olur. Buna da, adətən, «ölüyuyan», «qəssəb», «mürdəşin» və s. deyirlər. Ölünü yumaq üçün hazırlanmış yerdə bir çala qazılır ki, su ətrafa yayılmayıb yalnız buraya axsın. Həmçinin cəhd olunur ki, bu su sıçrayıb başqalarına toxunmasın. Xalq arasında olan inama görə, guya çilləsi olan, uşağa qalmayan qadın bu sudan içsə mətləbinə çatar.

Ölü yerdən götürüləndə üç dəfə qaldırılıb qoyulur. Bu, onun öz evindən həmişəlik ayrıldığını bildirmək üçün edilir. İşin üç dəfə təkrar olunması isə yenə də çox qədim etiqadla – sayların müqəddəsləşdiril-

məsi ilə bağlıdır. Bəlli olduğu tək, vaxtı ilə saylara xüsusi münasibət olmuş, onlar «müqəddəs», «uğurlu», «sevimli» sayılmışdır. Buradakı üç sayı da həmin sıraya daxildir. Təkcə bir faktı qeyd edək ki, folklorumuzun ən qədim nağıl örneyi olan «Məlikməmməd»də də təsvir olunan padşahın 3 oğlu var, bağdakı alma üçün 3 gün keşik çəkilir: quyunun ağzındakı daşa 3 dəfə güc vurulur; quyuya düşmək cəhdi 3-cü dəfədə baş tutur. Deməli, nağılda gördüyümüz kimi, hadisələr həmişə üçüncü cəhddən sonra öz həllini tapır. Üçüncü oğul, kiçik qardaş olmasına baxmayaraq, daha zirək, qüvvətli, bacarıqlı və kamalıdır. Üçüncü zərbə daha təsirlidir. Hətta diqqət edilsə, quyudakı üçüncü qız iki əvvəlkilərdən daha gözəl, ağıllı və sədaqətlidir. İlin hər bir fəslinin vaxt etibarilə üç rəqəmi ilə bağlı olması, xalq arasında «Biz də deyək üç olsun, düşmənin ömrü puç olsun», «Göydən üç alma düşdü», «Atalar üçdən deyib» kimi ifadələrin də işlənməsi bir daha sübut edir ki, üç sayından sonra müəyyən nəticənin əldə edilməsi həmin rəqəmə qarşı etiqadın yaranmasına səbəb olmuşdur.

Ölü dəfn edildikdən sonra onun üçün, əsasən, qırx gün yas saxlanılır. Bu müddət ərzində bəzi yerlərdə üç, yeddi, qırx, bəzi yerlərdə isə qırxa qədər hər cümə axşamı, həmçinin hər iki halda, ilində ehsan verməklə ölü yad olunur.

Əvvəla bunu qeyd edək ki, 7 və 40 sayları da elə 3 sayı kimi «sevimli», «uğurlu» saylardandır və onlar da bir sıra etiqadlarla bağlıdır. Belə zənn edilir ki, yer və göy 7 qattan ibarətdir. «Tövrət»ə görə isə guya Allah dünyanı altı gün ərzində yaratmış, yeddinci günü isə özünə istirahət üçün ayırmışdır. Demək lazımdır ki, xalq içərisində yaşayan bəzi adətlərdə də yeddinin müəyyən mövqeyi və rolu vardır. Məsələn, göz dəymiş uşağa yeddi qarından pay yığılması, yaxud yeddi qarının çəftəsinin suya çəkilib və suyunun uşağa içirilməsi, gəlinin həftəhamamı, yeni anadan olmuş uşağın yeddisi və s.

«Yeddi cam», «Yeddi gözəl» əsər adları, «Qızıl ilan yeddi qardaş olar» ifadəsi, rəqəmin yeddi səyyarə (Günəş, Ay və beş planet – Merkuri, Saturn, Mars, Yupiter, Venera) ilə bağlılığı, folklorumuzun nadir incisi sayılan «Koroğlu» dastanındakı dəlillərin sayının 7 rəqəmi ilə əlaqədar olması həmin rəqəmin xalqımız arasında geniş yayılmasına sübutdur. Hətta «Avesta»da da Yer kürəsinin yeddi his-

səyə bölünməsi söylənir (191, 66).

Yeddi sayının müqəddəs olması haqqında belə bir ehtimal da vardır. Məlum mülahizəyə əsasən kainatın ilkin əsasını dörd ünsür (hava, od, su, torpaq) təşkil edir. Ona görə də məlum ünsürlərin sayı olan 4 müqəddəs hesab edilir. Bununla əlaqədar olaraq ay, ulduz, günəşin əlavəsi ilə yeddi sayı alınmışdır ki, burada da yeddi sayı müqəddəs hesab edilir (80, 55).

Haqqında danışdığımız saya – rəqəmə yazıçı Y.V.Çəmənzəminli «Qızlar bulağı» romanında belə münasibətdə olmuşdur: «Orta yaşlı iki qadın təbsinin örtüsünü qaldırdı. Oradan yeddi ağ daş çıxardılar. Qarşı-qarşıya duran iki qəbilə müməssillərinin sol əllərini qaldıraraq baş barmaqlarının şirin ətinə çıxdılar və çıxan qanı yaşıl bir yarpaq üzərində qarışdırıb yeddi daşa yaxdılar. Daşlar yolun ortasında basdırıldı. Bu adət iki qəbilə arasında əmələ gələn qardaşlığa işarə idi.

Sağ tərəfdən yeddi ağsaqqal aralandı, yanaşaraq başımıza bürünc ulduzdan mütəşəkkil bir tac qoyub geri döndü.

Bu adət yeddi qardaş ulduzun himayəsinə girməyimizin rumuzu imiş.

Sol tərəfdən yeddi ağbirçək qadın gəldi. Hərəmizin köksünə mumdan qayrılmış yeddi nar taxaraq geri qayıtdı.

Nar eşqin rumuzu imiş. Yeddi nar yeddi qardaş ulduzun bir-birinə bəslədikləri əbədi eşqə işarə imiş (89, 376).

Geniş izahə ehtiyac duyulmur. Buradan aydın görünür ki, roman-da təsvir olunan «Qoç» qəbiləsinin adamları 7 qardaş ulduza etiqad bəsləyir və onu müqəddəs hesab eləyirlər. Ona görə də əməl və işlərində həmin sayla bağlı olan əlamətləri tez-tez təkrar etməyi sevirlər.

Yeddi qardaş ulduzun isə Böyük Ayı bürcü olması, şübhəsiz, hamıya aydındır. Deməli, yeddi sayının müqəddəsliyini, əsasən, bu ulduzlara olan etiqadda axtarmaq gərək gəlir.

Buradakı 40 sayı əslində həm də çoxluq mənasında başa düşülməlidir. Yenə elə «Məlikməmməd» nağılına müraciət edərkən Məlikməmməd divlərlə 40 gün, 40 gecə güləşir; Simurq quşu qanadları üstə 40 saqqə ot, 40 tuluq su götürür; qəhrəmanın toyu da 40 gün, 40 gecə olur. Bizdə «Çillə» də əslində 40 sayını bildirir. İndi də «Böyük çillə», yəni qışın qırx günü, «Kiçik çillə» – qırxın yarısı, qışın iyirmi günü mənasında işlədilir.

Ümumiyyətlə, deyilən vaxtlarda ölü üçün ehsan da vermək əslində elə ibtidai təfəkkür çağının əlamətlərini özündə qoruyub saxlayan əcdad ruhunu xatırlama, «ata-baba günü» mərasimi ilə bağlıdır. Bu cəhət isə əksər dünya xalqlarının məişətində vardır.

Ölənin yaxın qohumlarından kişilər, adətən, saç-saqqal saxlamaqla, qadınlar isə qara rəngli pal-paltar geyməklə özlərini yasa gələnlərə tanıdırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da deyilir ki, Beyrəyin ölüm xəbəri eşidilincə «Qaza bənzər qız-gəlini ağ çıxardı, qara geydi. Ağ-boz atının quyruğunu kəsdilər. Qırx-əlli yigət qara geyüb, göy sarındılar» (54, 154).

Bu yön bir bayatıda da öz izlərini qorumuşdur:

*Gül açmaz qara bağlar,
Göy bağlar, qara bağlar.
Balası ölən ana
Başına qara bağlar.*

Yas mərasimində ən başlıca diqqəti cəlb edən, el sözü ilə desək «ölünün yaraşığı» sayılan ağıdır. Matəm, təziyə, dəfn mərasimində ölənin üçün ağı deyib ağlamaq xalqlar tarixinin başlanğıc dövrlərindən davam edib gələn bir adətdir. Həm də bu adətdə «xalqın dünyanı anlamasının bəzən kiçik, bəzən də böyük bir parçası öz əksini tapmışdır» (70, 58).

Qədim insanın həyata müəyyən baxışının az qala tam nümayişi olan ağı və bununla bağlı keçirilən ayin hər şeydən öncə, məxsus olduğu xalqın cürbəcür oyun, rəqs və hətta musiqisini (avazla oxumaq) özündə əks etdirir. Amma mövcud tədqiqatlarda belə fikir də var ki, guya ağların icrası zamanı «...heç bir çalğı aləti iştirak etmir və deyilən ağılar ölənin şəxsiyyətinə uyğunlaşdırılır» (66, 159).

Zənnimizcə, bu mühakimənin birinci, yəni «və» bağlayıcısına qədərki hissəsində ifadə olunan fikirlə razılışmaq olmaz. Mənbələrdən bəlli olur ki, Misir bəryeflərində təsvir olunmuş əli qısa ağac-lı rəqqasələr məhz ağı mərasimində iştirak etmişlər. Yaxud. Roma qəbirlərindən tapılmış maskalar, üzərlərində səhnə oyunları təsvir olunmuş vazlar da ağıya tamaşa şəklində verildiyini sübut edir. Y.V.Çəmənzəminli Herodotun rəvayətinə istinad edərək yazır ki, qədim Mi-

sirdə adlı-sanlı bir adam öləndə evin bütün qadınları başlarına örtük salıb sinələrini açıb, bellərinə xüsusi kəmər bağlar və əqrabaları ilə bərabər bütün şəhəri dolaşib sinələrinə vurarmışlar. Bir tərəfdən də kişilər bu hərəkəti edərmişlər. Onlar təntənəli mərasim keçirər, sonra meyiti mumyalamağa apararmışlar. «İliada»nın təsvirinə görə isə Hektorun meyiti üzərində xanəndələr ağı deyib, qadınlar ağlamışlar. Axilles öldükdə isə doqquz sənət pərisi növbə ilə ağı deyib göz yaş axıtmışlar. Ağı ayinində «inamla, görüşlə, söz, pantomim, rəqs, musiqi sənətinin qaynayıb qarışmış» olduğunu deyən professor M.Seyidovun XII əsr Ağvan tarixçisi M.Kalankatuyksdən gətirdiyi bir faktı da burada söyləməyi məqsədyönlü bilirlik. O, ölüm mərasimini xatırlayaraq deyir: «Qılınc, bıçaqla parçalanmış meyitlər üzərində təbil, zurna çalırılar. Yanaqlarda və başqa əzalarda qanlı çapıqlar... Qılıncıla vururlar... Qəbristanlığa çatanda sevinirlər, kişilər o yan-bu yana qaçışaraq təkbətək, dəstə-dəstə çapışırlar... Atlarla ayrı-ayrı səmtə yürüş edirlər. Bəziləri ağlayır, hönkürür, bəziləri isə iblisənə adətlərinə görə rəqs edirlər... Cynayır, rəqslər edir və oxuyurlar» (70, 58).

Qədim türk dilli xalqlar, o sıradan bu ailəyə daxil olan azərbaycanlılar da meyit yanında ağları, əsasən, qopuz adlı musiqi alətinin müşayiəti ilə oxumuşlar. Bu baxımdan Azərbaycan ədəbiyyatını, tarixini, etnoqrafiyasını mükəmməl bilən görkəmli yazığımız Ə.Haqverdiyevin aşağıdakı sözləri də səciyyəvidir: «Qədim Azərbaycanda ölənlər böyük qəhrəmanlar üçün ağlamaq bir adət idi. Qəhrəman ölənin günü camaatı bir yerə toplayırdılar. Bu toplantıya «yuq» deyərmişlər (Yuqlamaq-ağlamaq sözündəndir). Tonlananlar üçün qonaqlıq düzəldirdi, xüsusi dəvət edilmiş «yuqçular» isə iki simli qopuz çalıb oynayırdılar. Yuqçu əvvəlcə mərhum qəhrəmanın igidliklərini danışmış, onu tərifləyirdi. Sonra isə qədim havalara keçib şanlı qəhrəman üçün ağı deyirdi. Toplaşanlar da hönkür-hönkür ağlayardı» (82,118).

Bütün bu deyilənlərdən aydın olur ki, digər yerlərdə olduğu kimi, bizdə də ağılar musiqinin müşayiəti ilə icra olunmuş. Yas mərasiminin sonralar kütləviləşməsi, yəni yalnız adlı-sanlı igidlər, qəhrəmanlar üçün deyil, bütün ölənlər üçün icra olunması ondakı təntənəni, dəbdəbəni zəiflətməyə başlayır. Bundan əlavə, bu mərasimlə öz qopuzları ilə iştirak edən yuqçuları-kişiləri, ağçıların-qadınların əvəz etməsi, nəhayət mərasimin tədricən dini istiqamət alması onun mə-

na və məzmununa təsir göstərmiş və musiqinin aradan çıxmasına səbəb olmuşdur. Bununla belə, indinin özündə də musiqi, geniş şəkildə, bir daha bu mərasimə qayıtmasa da, ağının söylədiyi ağı bilavasitə məclis iştirakçılarının zümzüməsi, ağının avazlı səsinə səs vermələri ilə müşayiət olunur və doğrudan-doğruya, bütöv halda, kədərli, hüznünlü musiqi parçası kimi səslənir. Başqa şəkildə deyilsə, mərasim iştirakçılarının ifa etdikləri ağlar, bir növ, xor dəstələrinin çıxışlarına bənzəyir. Bu cəhət öz əksini folklor ədəbiyyatında da tapıb: «Arvadlar içərisində mahir ağçıları (ağbaşılar-bizim başa düşdüyümüz mənada başçı-solo oxuyan – B.A.) vardır. Ağçıları yüksək səsə, ağı demək və düzmək bacarığına malik olur. Qalan arvadlar (bizim başa düşdüyümüz mənada xor-B.A.) da ağçıya səs verirlər» (13, 273).

Ağılar məzmunca bayatı və vəsfi-hallardan fərqlənsə də, formaca tamamilə onların eynidir. Elə bu məsələyə münasibətdə də, demək olar ki, bütün müəlliflərin fikri birdir. Bunu aşağıdakı nümunələr də əyani şəkildə təsdiq edir:

*Əzizim qanlı gül,
Qanlı seviş,qanlı gül,
Yemiş bülbül bağrımı
Çıxmış ağzı qanlı gül.*

(bayatı)

*Oturmuşdum səkidə,
Ürəyi səksəkidə,
Üç qızıl alma gəldi,
Bir gülmüş nəlbəkidə.*

(vəsfi-hal)

*Ağlaram ağlar kimi,
Dərdim var dağlar kimi,
Xəzəl ollam, tökülləm,
Viranə bağlar kimi.*

(ağı)

Xalq şerimizin ən əski poetik nümunələrindən sayılan ağları özlərinə yaxın sahələrdən fərqləndirən səciyyəvi cəhətlərdən biri də onların öz ifaçılarını tanıtmalarıdır.

*Göydən gedən sonalar,
Bir-birinə yan alar.
Nalə çəkər, saç yolar,
Oğlu ölmüş analar.*

Yaxud:

*Əziziyəm yüz qandı,
Əlli qandı, yüz qandı.
Qız nişanlın ölübdü,
Zülf pərişan, üz qandı.*

Və istənilən sayda örnək verilməsi mümkün olan bu tərz ağılarnın ifadəsi professional ağıcıdır.

Ananın öz övladı üçün söylədiyi ağıda isə kədər, üzüntü, həsrət, qanlı göz yaşları ilə yoğrulmuş acı fəryad qabarıq və olduqca təsirli şəkildə verilir. Həm də həmin örnəklərin məhz ananın deməsinə heç bir şübhə yeri qalmır:

*Bağa girdim bağbansız,
Dəvə gördüm sərbansız.
Aləmə dərman dedim,
Balam öldü dərmanlısız.*

*Durma gəl, talan canım,
Odlara vanan canım.
Bala deyib yaş tökür,
Balasız qalan canım və s.*

Bacının qardaş, qadının ər üçün söylədiyi ağılar da məzmunu ilə digərlərindən seçilir, öz müəlliflərinin kimliyini bildirir. Burada bunu da demək vacibdir ki, ağı örnəkləri xalq ədəbiyyatından həmişə hazır şəkildə götürülüb söylənilir. Xüsusilə ağıçılar ölənin şəxsiyyətinə, mərasim iştirakçılarının tərkibinə uyğun yeni ağı nümunələri də qoşub söyləyirlər.

Mərhum professor Ə.Qarabağlı qeyd etmişdir ki, ölü üçün mən-

zum parça ilə ağlamaq adəti ən qədim zamanlardan qalmışdır (32, 197). Bunun doğrudan da belə olmasına VII əsrdə yaşamış şair Dəvdəkin dedikləri də inam yaradır. Onun ərəb işğalçıları və sasani qəsbkarlarına qarşı vuruşda xəyanətkarlıqla öldürülmüş Azərbaycan hökmdarı Cavanşirin tabutu önündə çəkdiyi ağı bu baxımdan maraqlıdır:

*Mənim Şərq ölkəmi bürüdü kədər,
Yayılsın cahana bu qara xəbər.
Qoy ellər eşitsin səsimi mənim,
Səsimə səs verib ağı desinlər!*

Burada Dəvdək «Səsimə səs verib ağı desinlər!» harayı ilə, sözsüz ki, özü kimi, şerlə ağı deməyi bacaranları çağırmış, səsləmişdir (8, 38). Professor M.Seyidov isə ölüm mərasimi ilə bağlı ilkin şerlərin bizə gəlib çatmadığını təəssüf hissi ilə qeyd edib mərasimdə bayatılardan istifadəni son əsərlərə aid edir (70, 58).

Zənnimizcə, bayatı formasında deyilmiş ən qədim ağı nümunələri «türkdilli saqların başçısı olduğu iddia» (241,1, 189) edilən Ər Tonqa Alp haqqında söylənilənlərdir. Onlardan ikisini on birinci əsrdə Mahmud Kaşqari «Divani-lügət-it-türk» əsərində vermişdir:

*1.Ulaşıb ərən bərleyü,
Yırtın yaxa urlayu,
Sığırip ünü yorloyu,
Sıqtan gözü örtülür.
(Hər kəs qurd kimi ulayır,
Yaxasını yırtaraq bağırır.
Ünü çıxanacan hayqırır
Gözü örtülənəcən ağlayır)*

*2.Alp Ər Tonqa öldümü?
İssiz əjun qaldı mu?
Ödlek öcün aldı mu?
Emdi yürək yırtulur.*

*(Alp Ər Tonqa öldümü?
Gidi dünya qaldımı?
Fələk qisasın aldımı?
İndi ürək yırtılır.*

Tədqiqat göstərir ki, ağılar «mənzum parça», «ilkın şer», «baya-
t»dan başqa, hətta nəsr formasında da olub. Mısal üçün, VII yüzıllıyın
sonu və VIII yüzıllıyə aid edilən Orxon abıdələrində nəsr formasın-
da yazılmış ağı örnəkləri də vardır. Məşhur döyüşçü Gültəkinin
ölümü münasibətilə qardaşının söylədiyi ağı belədir: «Mənim görən
gözlərim kor olmuşdur. Gələcəkdən xəbər verən ağım, idrakım
kütləşmişdir, heç bir şey anlamır. Mən bədbəxt olmuşam» (99, 21).

Yaxud, akademik Veselovskinin məlumatına görə Atıllanın dəfn
mərasimi belə olmuşdur. «Düşərgədə tərə başında meyitini (Atıllanın
– B.A.) tək çadır altına qoydular. Hun süvarilərinin ən gözəllərini seç-
dilər, tərəni dolanaraq gözəl ağırlarla Atıllanı mədh etməyə başladılar:
hunların şəhıd padşahı, qoçaq millətlər hökmdarı Mınaşuq oğlu Atılla
görünməmiş qüvvətli iskit və german ölkələrinə malik idi. Şəhərləri
istila etdikdə iki dəfə Roma imperatorluğunu da qorxutdu» (88).

Ağıların xarakter cəhəti öln adamın bütün qüsurlarını buraxıb
onu yüksək bir zat, mərhəmətli, nəcib kimsə olaraq təsvir etməsidir.
Örnəyə diqqət edək:

*Altı bədoy atlı,
Əli çərkəz qəmçili,
Arxası dağ dəstəli,
Çiyini zər tütəngli,
Gümüştə xəncəlli
At bağı çatladan,
Düşməni bağı yaran,
Aslan ürəkli.
Şir biləkli,
Bənövşə bığlı,
Mına boylu,
Darvaza kürəkli,
Gen sinəli,*

*Gözü qızlar ovçusu
Dili qızlar elçisi (13, 70-71) və s.*

Bu məsələ ilə bağlı araşdırma aparan yazıçı-alim Y.V.Çəmən-
zəminli Balay adlı bir igidin ölümü münasibəti ilə söylənilmiş Hə-
bəş ağısını daha tutumlu hesab etmişdir. Bəlli olur ki, Balay həddən
ziyadə şücaətli qəhrəmanmış. O, min tüpə qarşı təkbaşına vuruşar-
mış. Ağıının ən kədərli yeri Balayın ağac altında qəflətən
öldürülməsidir. Əgər açıq döyüşdə cəsur düşməni tərəfindən qılın-
la mərdi-mərdənə öldürülseydi, sözsüz ki, ağıcını bu qədər yandır-
mazdı. Lakin biz elə burada da ağıcının təsəlli yeri tapdığını
görürük. Axı, Balay min tüpə qarşı təkbaşına vuruşmuşdur.

Öləni cəsur, hünərli, qəhrəman kimi təsvir etmək bizim ağılar-
da da özünü göstərir. Bu baxımdan ağıların xüsusi ilə başlanğıcı,
müqəddiməsi daha artıq diqqəti cəlb edir. Çünki burada igid ol-
mayanlar belə, ağıcılar tərəfindən pəhləvan səviyyəsinə qaldırılır:
«Açılmayan tütəngin, sıvırlıməyən xəncərin öz canına qurban. Ay
kimi doğdun, gün kimi batdın, minəndə at bağı yarıdın, düşəndə yer
bağı yarıdın. Saydığına salam verdin, saymadığına yan verdin.
düşməninə dirsək göstərdin, qəniminə qan uddurdun. Altının bə-
döyi atına, çiyininin süzən tütənginə, tərkinin dolu xurcununa , ağızın
kəsərli sözünə anan qurban» (13, 71).

Bütün bu deyilənlər, eyni zamanda, ağıların nəsr formasında da
olmasını söyləməyə imkan verir. Onların mənzum və daha çox
bayatı formasında olması, qeyd etdiyimiz kimi, sonrakı kəsımlərə
aiddir. Lakin bayatının digər şəkilləri, məsələni, vəsfi-hallarda se-
vinc, şadlıq, arzu, inam, ümid ovqatı üstün axardadırsa, ağılarda gö-
zəl təşbeh və məcazi anımlarla yanaşı, kədər də olduqca həssas bir
tərzdə özünü göstərir.

Ağıların ayrı-ayrı xalqlarda müstəqil olaraq özünü göstərməsi
bir daha sübut edir ki, xalq ədəbiyyatının ən geniş yayılmış şəkli ki-
mi onlar da ümumi, bəşəri səciyyə daşıyırlar. Akademik M.Arif bu
mənada çox doğru olaraq yazır: «Bütün bu təziyə mərasimləri yenə
də dünyəvi xasiyyət daşıyırlar. Burada xalq real münasibətlərdən al-
dığı təsiri, öz hiss və həyəcanlarını ifadə edir» (16, 13).

II. MÖVSÜM MƏRASİMLƏRİ A. QIŞ-YAZ MƏRASİMLƏRİ VƏ ONLARIN NƏĞMƏLƏRİ

Sirli aləmi dərk etməkdə aciz olan ibtidai, tam formalaşmamış təfəkkürlü insan baş vermiş hər bir olaya möcüzə kimi baxmışdır. Lap adicə bir halı qeyd edək. Əgər əski çağın insanı gündüzü uğurlu, dolanacağı üçün azuqə əldə etmək çağı sanmışsa, gecənin xofu, vahiməsi və s. onu özü üçün sığınacaq düzəltmək məcburiyyətinə gətirib çıxarmışdır. Odur ki, irəliləyişin ilkin mərhələlərində adamların səbəblərini dərk etmədikləri hadisələrlə bağlı ayinlər icra etmələrinə təbii, qanunauyğun bir yön kimi baxmaq gərək gəlir.

Qədim azərbaycanlı da varlıqdakı bütün nəsə və olaylara, hətta ilin fəsil, ay, günlərinə belə onların əlamətlərinə, kəsb etdikləri xüsusiyyətlərə görə ad vermişlər. Məsəl üçün, fevralın son və martın iki on günlüyü – boz ay (bəzi yerlərdə marta ümumiyyətlə «çıxcómbəl», «oğlaqqıran» ayı deyilir), aprel – leysan, may – ağlargoş, iyun – vaynə, iyul – qorabişirən, avqust – quyruq donan (bəzi yerlərdə quyruq doğan) elqovan, sentyabr solyan, oktyabr-əlköçdü, noyabr – qırovdüşən və s. adlanır.

Aylara bu cür ad vermə, sözsüz, müəyyən təsadüfün yox, davamlı müşahidənin, dəfələrlə ölçüb-biçmənin, sınımanın yekunudur. Doğrudan da, mart ayında adamların, xüsusilə qocaların divar diblərində sallağı oturub özlərini günə vermələri, aprelin yağıntılı keçməsi, ayın sonuncu günü isə mütləq leysan yağması, sentyabrda ot-ələfin, yarpaqların saralıb-solması, oktyabrda elin yaylaqdan arana enməsi və s. ayların qeyd olunan tərzdə ad almasına səbəb olmuşdur.

İlin fəsilələrinə də münasibət elə bu cürdür. Bu xüsusiyyət öz əksini bir el söyləməsində də qorumuşdur:

*Üçü bizə yağdı,
Üçü cənnət bağıdı,
Üçü yığıb gətirdi,
Üçü vurub dağıdı.*

İlin dörd fəsilini səciyyələndirən bu şerhdə, göründüyü kimi, yay bolluq, firavanlıq, var-dövlət yığıb gətirən fəsil, yaz, necə deyirlər,

«cənnət bağı», payız olan-olmazı tükədən, qış isə «yağı», başqa sözlə, düşmənlər adlandırılır və həm də animist təsəvvürün nəticəsi olaraq onlar canlı sayılırlar.

Qədim çağların məhsulu olan dualist dünyagörüş adamlarda qışa şər, bədxah qüvvələrin əməli kimi baxmaq hissələri aşılayıbmiş. Odur ki, bu «yağı»nı saymamaq, ona qarşı mübarizə aparmaq cəhdi hələ fəslin başlanmasına xeyli qalmış icra olunan xüsusi bir mərasimdə də açıq-aydın görünməkdədir. «Kövsəc» adlanan çox qədim tarixli bu mərasim, adətən, noyabr – qırovdüşən ayda icra edilmiş. Mərasim iştirakçıları, əsasən, bədənə istilik verən yeməklər, misal üçün, yağlı ət, isti ot qatılmış xörəklər yeyərmişlər. Özünü, bir növ, gülməli vəziyyətə salmış, paltarının cın-cındırı tökülən bir nəfər qatıra minib meydana çıxır və əlində də «tükü tökülmüş qarğa tutar»mış. Yan-yö-rədəkilərin onun üstünə soyuq su səpmələrinə baxmayaraq, o, çox saymazıyana «istidir-istidir» – deyə bağırarmış (26, 62; 38, 65).

Bu mərasimin bilavasitə qışla bağlı olması, ayində istifadə olunan vasitələrdən də bəlli olur. Burada üst-başı cın-cındırlı kimsə əbəs yerə əlində tükü tökülmüş qarğa tutmur. Bəlli olduğu üzrə, el arasında qarğanın «qarr-qarr» oxuması onun qarı, qışı çağırması kimi yozulur. Bundan əlavə, qış ilin barsız-bəhərsiz fəslə sayıldığı üçün doğub törətməyən, nəsl artırmayan qatırın onun simvolu kimi alınması, nəhayət noxtalanıb minilməsi də təbii təsir bağışlayır.

Qış fəsilinə bu cür münasibət bizdə yalnız «Kövsəc» mərasimi ilə məhdudlaşmır. Bu baxımdan yaz və qış fəslinin qarşılaşmasının, mübarizəsinin rəmzi təsvirini nümayiş etdirən və sonralar xalq dramı şəkli almış əsəti «Kosa-kosa» mərasimi daha maraqlıdır. İlin axır çərşənbəsində Azərbaycanın hər yerində keçirilən bu mərasimin ayin və nəğmələri çoxçeşiddir. Bir kimsəyə tərsinə çevrilmiş kürk geyindirilir, üz-gözünə un sürtülür, başına şiş papaq qoyulur. geyiminin altından qamına yastıqca sarınır, əlinə naxışlanmış ağac verib boynundan zınqırov asılır. Köməkçi ortalığa çıxıb:

*Ay uyruğu, uyruğu,
Saqqalı it quyruğu,*

*Kosam bir oyun eylər,
Quzunu qoyun eylər,
Yığar bayram xoşçası
Hər yerdə düyün eylər –*

kimi nəğmələr oxuyur, sonra da:

*A kosa, kosa, gəlsənə,
Gəlib salam versənə –*

deyib kosanı məclisə çağırır. Kosa görünəncə o:

*Qorxmayın, kosa gəldi,
Əlində hasa gəldi –*

söyləyir. Köməkçinin işarə və göstərişləri ilə kosa cürbəcür gülməli oyunlarla yığışanları əyləndirir. Bundan sonra köməkçi kosa üçün pay istəyir:

*Xanım, ayağa dursana,
Çömçəni doldursana,
Kosanı yola salsana.
Verənə oğul versin,
Verməyənə qız versin.*

O sıradan kosanı da başa salır ki:

*Ay kosa-kosa, gəlmisən,
Gəlmisən meydana sən.
Almayınca payını,
Çəkilmə bir yana sən.*

Səfərə çıxacaq kosaya kimsə pay vermək istəmir. Köməkçi çox yaxşı bilir ki, insanlar arasında keçinin ulu hörməti vardır. Gedib onu gətirir ki, kosaya pay yığsın. Bu da keçiyi görkəminə salınmış bir

kimsədir. Keçi sevinclə qarşılır. Ona istədiyindən də çox pay verir. Kosa keçinin özü üçün də yığıdqlarını əlindən alır. Keçini məclisdən qovub çıxarır. Varlanmış kosa sevincindən atılıb düşür, hoqqa bəzəyir. Köməkçi isə oxuyur:

*Mənim kosam oynayır,
Gör necə dingildəyir.
Ona qulaq asanın
Qulağı cingildəyir.
Mənim kosam canlıdır,
Qolları mərcanlıdır,
Kosama əl vurmayın
Kosam iki canlıdır.*

Kosa uzanıb yuxuya gedir. Bu zaman keçiyi gəlir, kosanı buynuzlayıb öldürür və qaçır.

*Arşın uzun, bez qısa,
Kəfənsiz öldü kosa –*

deyə köməkçi ağlayır. Tamaşaçılar gülüşürlər. Balaları ilə birlikdə qayıdan keçiyi sevinclə qarşılır. Oradakılar elliklə baharın gəlişi eşqinə oxuyurlar:

*Novruz, novruz bahara,
Güllər, güllər nübara,
Bağcanızda gül olsun,
Gül olsun, bülbül olsun.
Bahar gəldi, bahar gəldi, xoş gəldi.
Xəstə könül onu görcək dirçəldi.*

Buradakı kosa geyimi, görkəmi ilə qışın antropomorfizmi, keçiyi bir sıra əski xalqlarda olduğu kimi, Azərbaycanda da baharın, yazın zoomorfizmidir.

İlin «yağı» fəslə sayılan qış ibtidai təsəvvür və etiqada əsasən üç

xüsusi çilləyə bölünür. Birinci qışın başlanğıc günündən, yəni dekabrın iyirmi ikisindən fevralın başlanğıcınadək olan vaxtdır. Böyük çillənin yarısı qədər olan və el arasında «qışın oğlan çağı» da adlanan kiçik çillə fevralın ikisindən iyirmi ikisinə qədər davam edir. «Boz ay» adlanan fevralın iyirmi ikisindən martın iyirmi ikisinə kimi olan müddət isə hər biri yeddi gündən ibarət dörd balaca, başqa sözlə, çilləbeçəyə bölünür.

Əvvəla bunu deyək ki, fəslin bu cür bölgüsü və onların «çillə» adlandırılması yenə elə əski təsəvvürlərlə ilgilidir. «Çillə» əslində «cehl» sözündən olub qırx rəqəmini bildirir və camaat arasında ağırlıq, çətinlik mənasında başa düşülür. Əbəs yerə deyil ki, adamlar bir müsibətli bəla ilə üzləşdikdə ondan xilas olmaq, yaxa qurtarmaq üçün xüsusi ayın icra ediblər ki, elə bu da «çillə kəsmək» adlanır. Bu ayın barədə irəlidə daha ətraflı danışacağıq.

Hər üç çillədə adamlar qışdan qorxmadıqlarını, ona qarşı mübarizəyə hazır olduqlarını bildirmək üçün, görüşləri səviyyəsində, çeşidli tədbirlərə əl atmış, ayınlar icra etmişlər. Böyük çillədə ayın, əsasən, səməni halvası bişirməklə bağlıdır. Baharı çağırmaq, onun süni simvolunu yaratmaq təşəbbüsündən doğan səməni göyörtməyin tarixini əcdadımızın ilkin düşüncə çağlarında axtarmaq gərək gəlir. Xüsusilə «səməni»nin etimologiyasından ədəbiyyatşünaslığımızda bol-bol danışıldığından təkrar olmasın deyək biz yenidən həmin məsələlərə qayıtmaq yalnız Böyük çillədə ondan necə istifadə edildiyini qeyd etməklə kifayətlənəcəyik. Çillənin başlanğıcında təqribən bir sm. hündürlüyündə göyerdilmiş səməni taxta çanaq, yaxud tabaqda daşla döyüb suyunu sıxırlar. Həmin suda yeddi evdən alınmış buğda unundan adi xamıra nisbətən bir qədər sıyıq xamır yoğrulur. Halva bişirilməyə başlarkən onu qarışdırmaq üçün uzun dəstəkli taxta ərsindən istifadə edilir ki, buna el arasında «palm» da deyilir. Halva bişənə yaxın onun içinə badam, bu olmadıqda isə fındıq salınır. Elə «əsl mərasim də bu zamandan başlanır. Qadınlar dəstə ilə səməni tavasının başına dolanıb yallı gedir və səs-səsə verib bu nəğməni oxuyurlar:

*Səməni, saxla məni,
İldə göyərdərəm səni.*

*Səməniyə saldım badam,
Qoymurlar bir barmaq dadam.
Səməni, bezana gəlmişəm,
Uzana-uzana gəlmişəm (74, 114-115).*

Halva hasilə gəldikdən sonra daha çox bədənə istilik gətirən, bununla da qışdan, soyuqdan qorxmamaq təsəvvürü yaradan, əsasən aşağıdakı döyülmüş ədvələri ələkdən keçirib ona qatılır: qara istiot, darçın, mixək, razyana, ceviz, quluncan, badyan, qulsakəmə, zəncəfil, qoz ləpəsi, hil. Bundan sonra halvanı doşabda qarışdırır və qoğal, yaxud kündə formasında yumurlayıb evlərə paylayırlar. Çalışırlar ki, hər bir payda halvaya salınmış badamdan olsun. Çünki «xalq buna evə xeyir-bərəkət gətirən bir amil kimi baxır» (74,114).

Fevral ayının əvvəlindən başlayaraq iyirmi gün davam edən Kiçik çillə qışın oğlan vaxtı sayılır. Kiçik çillə soyuqluğu, boran və tufanı ilə özündən əvvəlki və sonrakı çillələrdən seçilir. Kiçik çillənin də «Xıdır nəbi» adlanan birinci ongünlüyü ümumiyyətlə fəslin ən sərt, çovğunlu, dondurucu çağı sayılır. Əbəs yerə deyil ki, bu vaxt bir Azərbaycan atalar sözündən «Xıdır girdi qış girdi, Xıdır çıxdı qış çıxdı» formasında səciyyəyənlir. Qeyd olunan çağın Xıdır nəbi adlanması və bu şərəfə icra olunan ayınlar Xıdırın yaşıllıq, su həmisi də sayılan Xızrla əlaqəsindən xəbər verir. Təkcə bu faktı qeyd edək ki, folklor örnəklərində adamlar çıxılmaz, çətin vəziyyətə düşdükdə həmişə boz atlı Xızırı arzulayıb və o da öz kömək əlini dərəcə düşünlərdən əsirgəmir. Xıdırın həmişə Xızır kimi boz atın üstündə olması «Xıdır nəbi» nəğməsində:

*Mən Xıdırın nəyiyəm,
Boz atının çuluyam, –*

şəklində öz izlərini qoruya bilməmişdir ki, elə bu, onların eyniliyini təsdiq edən dəlillərdəndir. Dediymiz tək, Xıdır da qışın saxtalı, dondurucu çağında çağırılır, bu şərəfə mərasim keçirilir. Hətta Xızrla bağlı məşhur şerin bizə bəlli olan başqa bir variantında açıq aydın deyilir ki:

*Xızıra Xıdır deyərlər
Yoluna çıraq qoyarlar,
Xıdırı saymayanın
Gözlərini oyarlar.*

Burada sonuncu iki misrada ifadə olunan fikir belədir ki, «Xıdır nəbi» mərasiminə gərək hər ev, ailə hazırlaşsın, mərasimi təntənəli şəkildə qeyd eləsin. Mərasimin hamı tərəfindən icra olunması naminə əliaşağı olanlara, kasıblara kömək edilərmiş. Çünki bayram axşamı, yəni Kiçik çillənin onuncu günü hətta bir ev belə azuqənin yoxluğu ucundan süfrə açmazmışsa, onda elə zənn edilərmiş ki, guya Xıdır bunu özünün sayılmaması kimi başa düşəcək. Və bu səbəbdən də küsüb gedəcək, baharın gəlməsi yubanacaq.

«Xıdır nəbi» mərasiminə, adətən, çillənin ilk günündən hazırlıq başlanır. Buğda qovrulub əl daşında (kirkirə) qovut çəkilir. Qaynadılmış yumurtalar daha çox Günəşin və yazın simvolu sayılan, uyğun olaraq, qırmızı, yaşıl rənglərlə boyanır. İstilik gətirən xörəklər bişirmək üçün tədarük görülür. «Xıdır nəbi»nin sonuncu gecəsi çəkilməmiş qovut, adətən, evin «əl dəyməmiş» küncü, bucağı sayılan yük dolabının altındakı boş yerə qoyulur. Etiqada görə, guya Xıdır gəlib qovutun üstünə əl basır və bununla evdə bolluq, bərəkət yaranır.

Burada bir xəbəri də nəzərə çatdırmağı gərəklı bilirik. Belə ki, Azərbaycanın bəzi yerlərində Xıdır nəbi mərasimi keçirilən vaxtdan bir gün qabaq bağ-bağçadan uşaqlar alma çubuqları qırıb evə gətirirlər. Bu çubuqların uclarına pambıq sarınıb yağ sürtülür. Həmin çubuqların hərəsi bir niyyət üçündür: yurdun abadlığı, ailənin salamatlığı, bağ-bostanda barın çoxluğu, mal-qaranın artması, toy-düyün və s.

Çubuqlar qovutun üstündə şam kimi yandırılır. Sübhəcən evdəkilərdən bir kimsə qovuta toxunmamalıdır. Etiqada görə, əvvəlcə Xıdır ağı atı ilə gəlib qovutdan payını götürməlidir. Belə olduqda evə bolluq gələr (44, 59-60). Yalnız bundan sonra düşümlü sayılan bu qovutdan ailənin bütün üzvləri yeməlidir. Həmçinin, həmin axşam qarlıq düşəndən sonra qar-qarı dəstə ilə evləri gəzən uşaqlar da:

*Xanım, ayağa dursana,
Yük dibinə varsana,
Boşqabı doldursana,
Xıdırı yola salsana –*

deyə məhz həmin qovutdan pay istəmişlər. Əks halda:

*Çatma, çatma çatmaya,
Çatma yerə batmaya,
Xıdır payını kəsənin
Ayağı yerə çatmaya
Gecə evində yatmaya –*

formasında, bir növ, qarğış söyləmişlər.

Burada olduqca incə şəkildə sezilən bir mətləbi də qeyd etməyi vacib bilirik. Uşaqların ayrı vaxtda yox, məhz şər qovuşanda, gözgözü görməyəndə, daha aydın deyilsə, onların tanınması qeyri-mümkün olduğu vaxtda pay almağa gəlmələri səbəbsiz deyil. İnam görə, elə Xıdır da onların arasında olur. Odur ki, hər bir ev tərəddüd etmədən uşaqların simasında guya elə Xıdırın özünə pay verir. Kiçik çillə ilə bağlı və indi də eldə yaşamaqda olan bir xüsusiyyəti qeyd etmək istəyirik. Adamlar «Xıdır nəbi» mərasimi süfrəsinə, adətən, yaydan məhz bu vaxt üçün saxladıqları qarğız da qoyurlar. «Çillə qarğızı» yenə də adamların soyuqdan qorxmadıqlarını və müəyyən anlamda «Kövşəc» mərasimini xatırladan cəhət kimi baxışı çəkir.

Kiçik çillənin qurtardığı vaxtdan yazın ilk gününə qədər olan çağ «Boz ay» adlanır. Ayın bu cür adlanması onun buludlu, yağışlı, külöklü, isti, soyuq – bir sözlə dəyişkən olması ilə bağlıdır. Əbəs yerə deyil ki, xalq aya öz münasibətini «Boz ay bozara-bozara keçər» şəklində ifadə edir.

Buradakı «bozara-bozara»nın həm müstəqim, həm də məcazi mənası vardır. Bəlii olduğu üzrə, «boz» dilimizdə bir sıra anlamlarla yanaşı, həmçinin həm rəngi (boz paltar, qorxudan, yaxud soyuqdan rəngi bomboz olmaq), həm də xasiyyəti, sərtliyi, kobudluğu (boz adam, üstə bozarmaq) bildirir. «Boz ay bozara-bozara keçər» deyəndə də, yəqin ki, daha çox onun sərtliyi nəzərdə tutulub. Bu-

nu aşağıdakı iki el söyləməsindən də görmək mümkündür.

1. *Martda mərək,*
Yarı gərək.
2. *Mart, gözünə barmağım,*
Yaza çıxdı oğlağım.

Birinci örnəyin anlamı belədir: Martda havalər qarlı-şaxtalı ola bilər. Elə:

Mart girdi, qış girdi,
Mart çıxdı, qış çıxdı –

deyimi də belə bir baxışın yekunudur. Odur ki, mal-qara üçün tədarük edilmiş ot-ələf və samanın bir hissəsi bu aya qədər mərəkdə (samanlıq) ehtiyat saxlanılmalıdır.

İkinci nümunə isə bir rəvayətlə bağlıdır. Deyilənə görə, bir qarının yem ehtiyatı Boz aya qədər qurtarır. Bu yandan da havaların istiləşdiyini görüb oğlaqlarını çölə buraxır və:

Mart, gözünə barmağım,
Yaza çıxdı oğlağım –

deyir. Qarının sözlərindən açıqlanan Boz ay yaza yalvarır ki, ona üç günlük borc versin. Yaz razı olur. Boz ay elə bir boran, tufan qoparı ki, qarının oğlaqları tələf olur. Azərbaycanın əksər yerlərində bu üç gün «Qarı borcu» da adlanır. Elə daha çox Qarabağda Novruz bayramından sonra keçirilən «Dəhluzə» mərasimində də bu keyfiyyətlər özünü qorumuşdur.

Burada, eyni zamanda, «Bir gül ilə bahar olmaz» məsəli də ya da düşür. Yeri gəlmişkən deyək ki, rus, italyan, ispan, alman xalqlarında bu məsələdəki «gül» əvəzinə «qaranquş» deyilir və bunun yaranma tarixi Ezopun bir təmsili ilə əlaqələndirilir. Təmsilin məzmunu belədir: Bədxərc bir cavan atadan qalma var-yoxu ağına-bozuna baxmadan dağıdır. Nəhayət, o tamamilə müflisləşir. Elə bu vaxt bir

qaranquş görünür. Qış olmasına baxmayaraq, elə zənn edir ki, artıq yazdır və paltosunu da satır. Bu isə ona çox baha başa gəlir. Şiddətli şaxta qaranquşla bərabər onu da dondurur.

Atalar sözü və məsələnin yaranma tarixini izah edən İ.E.Timoşenko yazır ki, bu məsəlin təmsildən, yoxsa təmsilin həmin məsələdən yaranmasını söyləmək çox çətindir. Ancaq bu həqiqətdir ki, həmin örnək Aristotel, Yuliani və başqaları tərəfindən də işlədilmiş, nəhayət bütün dünya xalqlarının malına çevrilmişdir (210, 130).

Boz ay, arxada qeyd etdiyimiz kimi, yeddi gündən ibarət cəmlələr də adlanan dörd həftəyə – çillə beçəyə bölünür. Etiqada görə bu həftələrin dörd, eləcə də Kiçik çillənin üç çərşənbəsində təbiət və cəmiyyətdə canlanma, oyanma, dirilmə prosesi gedir. Dediymiz yeddi çərşənbədən üçünə «oğru üskü», «oğru buğ», dördünə «doğru üskü», «doğru buğ» deyilir. Düzdür, bu çərşənbələrin hər birinin özünəməxsus ayın və mərasimləri vardır. Misal üçün, torpağın canlandırıcısı sayılan ilk «oğru üskü», «oğru buğ» da adamlar yandırdıqları tonqalın üstündən hoppanmaqla bərabər, öncədən düzəldikləri lapanı həmin odda alışıdıraraq üç dəfə arxada tək, ev-əşiyin dövrəsinə dolandırır:

Qaçın, qaçın, şeytanlar,
Sizi oda qalaram –

deyə-deyə ovsun edərmişlər. Ayində guya şər qüvvələrin qorxub qaçması, bir daha həmin evə yaxın düşməyəcəyi ifadə olunub.

Burada bir məsələ ilə bağlı danışmağı da gərəklı bilirik. Deyək ki, Boz ayda qeyd olunan dörd ilsonu çərşənbələr öz mərasim və ayinlərinin zəngin və təmtəraqlı olması ilə həmişə seçilib, elə bundan belə də seçiləcək. Və sonuncu dörd çərşənbənin məxsusi adları olub. Bu adlar elə indi də var. Xalq arasında, el içində bu adlar «Əzəl çərşənbə» («Yalançı çərşənbə», «Müjdəçi çərşənbə» də deyilir), «Kül çərşənbə», «Gül çərşənbə», «İllaxır çərşənbə» şəklindədir. Amma bir müddət var ki, «abi-atəş-xaki-bad»ın təsiri ilə Boz ayın dörd çərşənbəsi «Su çərşənbəsi», «Od çərşənbəsi», «Torpaq çərşənbəsi», «Yel çərşənbəsi» adıyla deyilir, yazılır, təbliğ olunur.

Bu cür adlara biz mifoloji fikrimizdə də, filoloji fikrimizdə də təş olmur. Ola bilsin ki, bizə irad tutub «filan-filan yerdə filan-filan-kəslər elə belə deyirlər» söyləsinlər. Etiraz etmirik. Azərbaycan çox xalqlar yaşayan ölkədir. Və bu səbəbdən də müəyyən bir qövme aid olanı bütöv millətin təfəkküründən yaranmış olaraq təbliğ etməyi düzgün saymırıq.

İlaxır çərşənbələrə ad olaraq su, od, torpaq, yel yarlıqlarının yaşıdırılması «abi-atəş-xaki-bad»ın gücüylə olmasına başqa bir sübut da vardır. Sözü gedən çərşənbələr icra olunan zaman adlarının sırası fars dilindəki sözlərə (ab, atəş, xak, bad) uyğun şəkildə deyilir. Amma bu yönün tərəfdarları kainatın astronomik durumunu, eləcə də təbiətşünaslıq və fizika qanunlarını bilmiş olsaydılar, onlara belli olardı ki, ilaxır çərşənbələrdə canlanma, dirilmə nələrdən əvvəl, nələrdən sonra gedir. Bilərdilər ki, havaya (yel) hərət gəlməyibse suyun şaxı sına bilməz. Bilərdilər ki, suyun şaxı sınımayıbsa içində su donan torpağın donu açılmaz. Bilərdilər ki, sonuncu – ilaxır çərşənbədə əlişdirılan tonqal bütün nəsnələrin canlanması, canlarına istiliyin gəlməsi şərəfinədir. Onda heç olmazsa zorla təbliğ olunan yanlış çərşənbə adlarının sıra düzümü təbiət qanunlarına uyğun gələrdi.

Diqqətli müşahidə çərşənbələrdə icra olunan ayinlərdə, əsasən, qışı yola salma, yazı qarşılama ovqatının üstün olması faktını aşkar edir. Bu cəhət ayin və mərasimlərinin zənginliyi ilə digərlərindən fərqlənən ilin axır çərşənbəsində daha aydın şəkildə nəzərə çarpır. Qış və yaz fəsilələrinin qarşılaşmasının, mübarizəsinin rəmzi təsvirini nümayiş etdirən məşhur «Kosa-kosa» da elə bu çərşənbədə icra olunur. Axır çərşənbədə hər bir aile tonqal çatmalıdır. Bunu da qeyd etmək vacibdir ki, həmin tonqal üçün hazırlanmış yanacağı içində mütləq tikanlı kol da olmalıdır. Azərbaycanın dağ rayonlarında bundan ötrü daha çox gəvəndən istifadə olunur. İnama görə, guya qışın qoruyucusu sayılan şər qüvvələr, ümumiyyətlə, varlığın həyatvericisi Günəşin yerdəki rəmzi zənn olunan odu-ocağı söndürməyə cəhd edirlər. Tikanlar isə onlara batdığı üçün qorxub tonqala yaxınlaşa bilmirlər. Yenə də elə etiqada görə ilin sonuncu çərşənbəsində tonqal yandırmamaq şər qüvvələri sevindirmək deməkdir. Odur ki, hətta təziyə saxlayanların həyət və damlarında qonşu-

lar ot yandırır onları yasadn çıxarmalı, kədər pərdəsini el şənliyinin üzündən açmalı imişlər. Elə tonqalın üstündən hoppanarkən oxunulan:

*Ağırlığım-uğurluğum odlara,
Yazda mənə hoppanmayan yadlara.
Ağırlığım od olsun,
Odda yanan yad olsun.
Yaddan yad olar.
Qohum qohumdur,
Yamanı da canumdur.
Aydan arı halalım,
Sudan duru camalım.
Alovdan atlanmaq gərək,
Cəfaya qatlanmaq gərək.
Oddan aman olmaz;
Yaddan qanan olmaz.
Ağırlığım-uğurluğum odlara,
Yazda mənə hoppanmayan yadlara (84, 132-133)*

və s. nəğmə də əslində daha çox deyilən cəhətdən şərhe ehtiyac istəyir.

Bir xəbərə görə, ilin axır çərşənbəsində hətta sağmal qaramallar da odun üstündən atdandırılar, evin bərkət süfrəsi də elə bu odda pak edilmiş (93, 10). Ərgən qızlar isə çərşənbə tonqalını baxt açan sehri qüvvə bilmişlər. Odun üstündən atlanarkən onların oxuduğu:

*Ağrım-uğrum tökülsün,
Oda düşüb kül olsun,
Yansın alov saçılınsın,
Mənim baxtım açılınsın! (13, 31)-*

nəğmədən də bunu müşahidə etmək mümkündür.

Axır çərşənbədə süfrələrə yeddi növ «şirni və nemətlər düzülür. Bütün evlərdə plov, ət, yarma yeməyi, qovurma, qır-

mızı yumurta, qovurğa və başqa şeylər olmalıdır. Evlər təmizlənməli, paltarlar, qab-qacaq yuyulmalıdır... Adamlar o gecə səhərə kimi yatmaz, oynayar, şənlik keçirərlər. Qızlar, cavan oğlanlar niyyət tutub qapıları pularlar» (13, 252). Bu zaman eşitdikləri sözləri həyatları üçün həlledici amil sanırlar. Odur ki, evlərdə həmin gecə könül açan xoş söhbətlər edilməlidir.

«Xıdır nəbi»də yükün altına qovut qoyulduğunu demişdik. İlin axıt çərşənbə gecəsində isə adamlar yumurtadan fal vasitəsi kimi istifadə edirlər. Onlar axşamdan niyyət tutub yumurta, kömür, qırmızı cövhəri yükün altına qoyurlar. Səhəri təsadüfən yumurtanın üstündə qara xətt olsa niyyətin baş tutmayacağı, əksinə qırmızının olması isə fəlin uğur göstərməsi kimi zənn edilmiş. Burada da istifadə olunan rənglərin hansı dünyagörüşlə bağlı olduğunu arxada demişdik. Həmişə canlı sayılan yumurtaya da adamlar yeni, xoşbəxt həyatın başlanğıcı kimi baxmışlar.

Əlbəttə, bütün bu deyilənlər, eləcə də təxminən bu sərə daxil olan digər ayin və mərasimlər, əsasən, təbiətin oyanması, dirilməsi ilə bağlı öncədən görülən tədbirlərdir. Bir az da dəqiq desək qışın bitməsi və yazın başlanması ilə ilgili geniş şəkildə qeyd edilən zəngin xüsusiyyətli Bahar bayramına – Novruz bayramına hazırlıq mərhələsidir. Əsrlərin məsulu olan bu bayramı xalqımız hər il böyük fərəh və sevinc hissi ilə qarşılamağa çalışmışdır. Çünki ta qədimdən bizə yadigar qalmış bu bayram «...xalqın həyata nikbinliklə baxmasının, təbiətin qələbəsilə sevinməsinin bayramıdır. İndiyə qədər öz qüvvətli təsirini saxlayan bu ənənəvi bayram məişətlə bağlı kütləvi bir xalq bayramıdır» (16, 6).

Xalqımızın ictimai-mənəvi həyatında mühüm mərhələ təşkil edən bu el bayramı barədə çoxlu mülahizələr yürüdülmüş və bu hal indi də davam etməkdədir. Lakin bəri başdan qeyd edək ki, deyilənlər dumanlı, zərərli cəhətlərdən də xali deyil. Ona görə də, əsas məqsəddən uzaq düşmədən, bu məsələ üzərində bir qədər müfəssəl dayanmaq istəyirik.

Bəlli olduğu üzrə, Bahar bayramının mənşəyinə, onun icra tarixinə dair bir sıra ziddiyyətli fikirlər mövcuddur. Hətta bu bayrama dini don geydirilib islamıyyətlə əlaqələndirməyə səy göstərənlər də

olmuşdur. Nəzəri və bədi əsərlərində həmin bayramdan geniş bəhs edən və milli dünyagörüşdən onun sərhinə çalışan alim-yazıçı Yusif Vəzir bunlara etiraz edərək yazır: «Xalq özü yaratdığı bir adətə xaricdən gələn və qılınc zoru ilə tələqqi olunan bir etiqa da tərçih edir. «Biz qılınc müsəlmanıyıq» deyən bir millətin islamıyyətlə nə qədər yabançı olduğunu izah etməyə lüzum görülmür və əsrlərdən bəri bütün hücumlara rəğmən təntənə ilə keçirdiyi adət və ayinlərin də nədən irəli gəldiyi aydın məsələdir» (26, 61).

Rus və Avropa alimləri də bu bayramın islamla bağlı olmadığını söyləmiş və ona yerli iqtisadi, ictimai amillərin məsulu tək baxmışlar. Bu baxımdan alman şərqşünası A.Metsin fikri daha maraqlıdır. O, «Müsəlman intibahı» kitabında yazır: «Xalqın həyatında islamın təsirinin güclü olmadığını bayramlar sübut edir» (169, 328). «Doğrudan da, müsəlman ruhaniləri nə qədər çalışdırlarsa da, Novruz bayramını nə qadağan etməyə, nə də ona dini don geydirməyə müvəffəq olmadılar. Xalq kütlələri bahar bayramı olan Novruz bayramının qeyri-dini, azad xarakterini qoruyub saxladılar» (23).

Professor M.H.Təhmasib yazır: «İslamıyyət uzun müddət bu bayramı (Novruz bayramını – B.A.) unudurmağa çalışmış, müvəffəq ola bilməyəcəyini başa düşdükdən sonra onu öz tarixi ilə əlaqələndirməyə, hətta dördüncü xəlifənin (Əlinin – B.A.) xilafətə keçməsi ilə bağlamağa cəhd etmişdir. Lakin bunun sonradan qondarıldığı şübhəsizdir. Əvvələn, müsəlman bayramları qəməri təqvimə əsaslandıqları üçün ilbəil öz yerlərini dəyişdikləri, yəni başqa-başqa vaxtlarda, başqa-başqa fəsillərdə icra edildikləri halda, Novruz sabit bir şəkildə ancaq və ancaq yazın birinci günü qarşılır. Elə buna görə də islam ruhaniləri güzəştə getməyə məcbur olduqdan sonra belə bu bayramı özlərinin əsil dini bayramlarından fərqləndirməyə çalışmışlar. Hətta məsxərəyə qoymaq, hörmətdən salmaq, təhqir etmək məqsədi ilə onu topal bayram, şikəst bayram, yəni hərəket edə bilməyən bayram adlandırmışlar» (75).

Burada bir məsələni də qeyd etmək vacibdir. Əgər doğrudan da, haqqında danışdığımız bayram dördüncü xəlifə ilə bağlı olsaydı, onda müsəlman ruhaniləri həmin bayrama qarşı belə təhqiramiz sözlər deməyə cürət etməzdilər. Bundan əlavə, dördüncü xəlifənin adı ilə

bağlı ən əlamətdar, yadda qalan günlər heç şübhə yox ki, onun ana-
dan olduğu və taxta yiyələndiyi günlərdir. Məlumdur ki, bu günlə-
rin miladi tarixi ilə birincisi oktyabr, ikincisi isə dekabr aylarına tə-
sadüf eləyir (96). Bahar bayramı isə həmişə mart ayında qeyd olu-
nur.

Bahar bayramı barədə Abdulla Şaiqin də fikirləri çox qiymətli-
dir. Bayrama milli mövqedən yanaşan, onu ulu babalarımızın adət-
ənənələri ilə əlaqələndirən görkəmli yazıçı yazır: «Novruz bayramı
azərbaycanlıların hələ islamiyyətdən əvvəl keçirdikləri bayram ol-
muşdur. Hətta Nizami «İsgəndərnamə» poemasında Novruz bayra-
mı günü İsgəndəri qonaq edən Nüşabənin tonqal qaladığını, süfrəyə
hər çəşid süftə qoyduğunu qeyd edir. Lakin sonralar, əsrlər keçdikcə
ruhanilər və sərvtlilər bu bayrama başqa rəng verməyə, onu döv-
lətlilərin zövqünə xidmət edən bir bayrama çevirməyə çalışmışlar.
Bununla belə, bu bayram xalqın fərəhlə keçirdiyi bir bayram olmuş,
hər kəs onu öz imkanı daxilində xoş keçirməyə çalışırdı» (2, 56).

Bu bayram barədə Şərq bilgilərində də müəyyən ölçüdə çatışma-
mazlıqlar olduğu bəllidir. Belə ki, onlar çox zaman məsələyə sami
etiqlərini baxımından yanaşdıqları üçün tarixi həqiqət ortada itib bat-
mışdır. «Bürhanə Qate»nin cənab həqq ələmi və Adəmi ol gündə
(Novruz günü) xəlf elədi deməsi bizə Tövrəti andırır. Halbuki, qə-
dim Azərbaycan Tövrəti fəlsəfəsinə tamamilə yabançıdır» (26, 61).

Həmin qaynaqda verilmiş ikinci bir rəvayətdə isə deyilir ki, əf-
sanəvi hökmdar olan Cəmşid şah bir çox yerlərə səyahət etdikdən
sonra qızıl taxtına əyləşərək adamların çiyində Azərbaycana gəlir.
Günəşin şüaları taxta düşdüğü zaman hər tərəf nura qərğ olur və bu
mənzərə camaatı çox həyəcanlandırdığı üçün həmin günü bayram
edirlər. Guya Novruz bayramının icra tarixi də elə bu vaxtdan qal-
mışdır.

Ömər Xəyyamın «Novruznamə»sində isə Novruz bayramı
Cəmşiddən əvvəl olan və dünyada ilk hökmdar sayılan Kəyumərs-
lə əlaqələndirilir.

Heç şübhə yox ki, bu bayramın hökmdarlara aid edilməsi bilava-
siti «ədalətli şah» problemindən irəli gələn bir məsələdir. Bəlli ol-
duğu tək, tarixdə Kəyumərs insanlara nemət gətirən, Cəmşid isə

mədəniyyət təbliğ etməklə yanaşı, xəstəliklərin qarşısını alan
hökmdar kimi tanınmışdır. Çox güman ki, elə bunun özü də bir əf-
sanədir və adamların arzu, ümidlərini həmin hökmdarların şəxsinə
ifadə etmək xatirinə uydurmadan başqa şey deyil. Doğrudan da, əs-
lində qəddar, despot bir hökmdar olan Şah Abbasın xeyirxah, nəcib
əməllər sahibi olması haqqında şifahi xalq yaradıcılığımızdan istə-
nilən qədər örnəkləri misal göstərmək mümkündür. Belə olan hal-
da qışın bitməsi və yazın başlanması ilə bağlı icra olunan mərasimi
ayrı-ayrı hökmdarlara aid etmək tarixi həqiqətdən çox uzaqdır. Bu-
radan da belə qənaət yaranır ki, ola bilsin qeyd olunan adlar da heç
tarixi deyil. Bu, əslində də belədir. Məsələn, «Zərdüştliyin dini ki-
tabı sayılan «Avesta»da Kəyumərsin qədim İran adı «Qayə mər-
dan» yeni ölüme məhkum canlı», başqa sözlə desək «insan» idi,
sonralar bu ad «Qayəmərd», «Kəyumərs» (23) şəklinə düşmüşdür.

Bahar bayramının Azərbaycan mədəniyyətinin məhsulu olduğu-
nu Yusif Vəzir konkret şəkildə belə ifadə edir: «İran mədəniyyəti-
ni Midiya və bilxassə Azərbaycan yaratmış və Midiya səltənəti
mərkəz olduqda bu mədəniyyət zərdüştlik ilə bərabər İrana gəlmiş
və əsrlərcə Pars səltənəti ilə yan-yanə azərlər (muğlar) məmləkətin
ruhani və mədəni həyatını idarə etmişlər. «Novruz» və başqa adət-
lərimiz də o zamandan qalmadı» (26,61).

Yeri gəlmişkən deyək ki, Yusif Vəzir Bahar bayramı haqqında
«Avesta»da da müəyyən məlumatın olmamasını söyləyir. Lakin o,
tam əminliklə bildirir ki, Novruz öz fəlsəfəsini məhz oradan almış-
dır. Bəli, yalnız fəlsəfəsini. Çünki Zərdüşt dini ilə də bu bayramın
bağlılığı azdır. M.S.Ordubadı yazır: «İlk bahar bayramının nə islam
dini, nə də islamiyyətdən əvvəl mövcud olan dinlərlə əlaqədar ol-
madığı bu bayramın ayrı-ayrı xalqlar arasında çox qədim zamandan
mövcud olduğu ilə sübut olunur» (64). Professor M.H.Təhmasib də
yazır: «Bəzən bu bayramı atəspərəstliklə bağlamağa da cəhd edir-
lər. Düzdür, bu bayramla əlaqədar mərasimlərdə günəşlə, odla, hət-
ta mehrpərəstliklə bağlı ünsürlər çoxdur. Lakin azacıq diqqətli araş-
dırma göstərir ki, Novruz zərdüştlikdən də çox-çox qədim olmuş,
bu din də islamiyyət kimi Novruz bayramından ancaq öz məqsədi-
nə uyğun istifadəyə çalışmışdır» (75).

Doğrudan da, adicə bir fakta diqqət yetirək. Bahar bayramında ən geniş yayılmış mərasimlərdən biri tonqal qalamaqdır. Bu vaxt odun üstündən tullanan adamlar «ağırlığım, uğurluğu», yaxud «azar-bezarım» tökül deyirlər. Zərdüşt dininə görə isə od müqəddəs hesab olunmuş, ona sitayiş edilmişdir. Belə olduqda müqəddəs sayılan odun üstündən tullanıb «azar-bezarı», « ağırlığı-uğurluğu» onun üstünə, sübhəsiz ki, tökməzlər. Deməli, bundan belə bir nəticə çıxır ki, «...mərasimdə odun müqəddəsliyinə yox, azar-bezarı yandırır məhv etmək qüdrətinə malik əlamətlər yaşamaqdadır. Başqa sözlə deyilsə, bu mərasim atəşpərəstlikdən çox-çox qədimdir. O dövrdə od müqəddəsləşdirilib məbud dərəcəsinə qaldırılmamışdı» (75).

Bundan savayı, bəlli olduğu üzrə, odla yanaşı mövcudiyət üçün başlıca atributlardan olan suyu da zərdüştilər müqəddəs bilmiş, onu söyməyi, murdarlamağı günah saymışlar. Amma insanlar yeni ilin ilk günündə sübhün gözü çırtdaya-çırtdaya gəlib üç dəfə axar su üstündən tullanan və hər dəfə «ağırlığım-uğurluğum», «azarım-bezarım» tökül deyirlər. Həmçinin axşamdan boşaltdıqları su qablarını da özləri ilə götürüb, «yeni il suyu» adı ilə doldururlar. Bu sudan evdə qalanların, ev-əşiyin, habelə mal-qaranın da üstünə səpirlər. Göründüyü kimi, burada da eyni ilə oda olan münasibət təkrar edilir.

Qədim Azərbaycanda ilin doğrudan-doğruya yazla başladığını qeyd edən Çəmənəmimli Əl-Məsudinin Parisdə nəşr olunan «Muruc əz-zəhəb və məadin-əl-cavhar» («Qızıl yuyulan yer və cavahirat») əsəri əsasında ayların adlarını belə sistemləşdirir: Fərvərdin, Ordu-behişt, Xordad, Tir, Mərdad, Şəhrir, Mehr, Aban, Azər, Din, Bəhmən, İsfəndiyar. Hər ay otuz günə bölünmüş və hər birinin də ayrı-ayrı adı vardır. Ayın bəzi günü hətta «Hörmüzd» adlanmışdır. Fərvərdinin ilk günü isə yazın başlanması, Novruz bayramı günüdür.

Maraqlıdır ki, bəzi orta əsr əlyazmalarında Araz və Kür arasında yerləşən Azərbaycan şəhərlərinin də eynən bu ayların adları ilə adlandırıldığı söylenilir (96). Bundan başqa, «Avesta»da xeyir tanrısı Hürmüzdün altı köməkçisinin də Bəhmən, Ordubehişt, Şəhrir, İsfəndiyar, Xordad, Mərdad adı ilə çağrıldığı qeyd edilməkdədir (244, 88-95).

Bahar bayramının qeyd edilməsi əslində yazın ilk gününün qar-

şılması deməkdir. Yazın ilk günü isə «Günəşin zahiri hərəkəti» əsasında yaradılmış təqvimə əsaslanır. Əvvəla deyək ki, Ay-Qəməri təqvim ili ilə Günəş təqvim ili arasında böyük vaxt təfəvvüti vardır. Birinci ikincidən ilin qısa, uzunluğuna uyğun olaraq 11-12 gün fərq verir. Dini bayram və mərasimlər (qurban, oruçluq, məhərrəmlik və s) Qəməri təqviminə əsasən keçiriləndən onlar hər il 11-12 gün geriye çəkilir və beləliklə, bütün fəsilləri, ayları gəzirlər. Günəş «təqvim ilinin martın 20-21-dən (fevral ayı ilə bağlı ilin uzun, qısalığından asılı olaraq – B.A.) hesablanmasının isə çox böyük elmi əsası vardır. Bu, dəqiq astronomik hadisəyə – Günəşin dünyanın cənub yarımkürəsindən şimal yarımkürəsinə keçməsinə, gecə-gündüzün bərabərləşməsinə və yerin şimal yarımkürəsində astronomik baharın girməsinə uyğun gəlir» (34).

Burada Günəş təqvim ilinin müəyyən bir heyvanın üstündə təhvil olması məsələsinə arxada öləri toxunmuşduq. Qədim türk-monqol təqviminə əsasən Günəşin zahiri illik hərəkəti hər on iki ildən bir təkrar eyni nöqtəyə düşür. Təqvimdə on iki heyvanın adı belə qeyd olunmuşdur: siçan, öküz, pələng, dovşan, balıq, ilan, at, qoyun, meymun, toyuq, it, donuz. Bu təqvim sonralar xüsusilə Yaxın Şərq ölkələrində geniş yayılmış və burada ilin necə – yaxşımı, pismi olacağı adlandırıldığı heyvanın xasiyyəti ilə əlaqələndirilməyə cəhd edilmişdir. Sözsüz ki, bu elmi həqiqətə uyğun deyil. Belə ki, hər hansı ilə məhz həmin heyvanın adı verilməsi təsadüfi səciyyə daşıyır və bunları dəyişdirməklə heç bir qiymət qopmur. Məisal üçün, monqolların təqvimindəki «əjdaha» sonralar «balıq»la əvəz edilmişdir.

Beləliklə, yazın ilk günü olan Novruz bayramını, yəni təbiətin oyanmasını xalqımız həmişə tənənəli mərasim kimi qeyd etmişlər. Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, adamlar bu vaxta ən azı bir ay qalmış geniş hazırlıq işləri aparır. Evlər ağardılır, paltar-palazlar çırpılır, qab-qacaqlar yuyulur. Hamı üçün təzə paltar tikilməyə cəhd göstərilir. Yeni il süfrəsinə cürbəcür xörəklər, çərəz, şirin nəsnelər düzülür. Səməni, gül-çiçək qoyulur. Şam yandırılır. Xalq etiqađına görə bu axşam gərəklər hamı dərdi-qəmi unutsun, şən əhval-ruhiyyədə olsun. Çünki belə olduqda guya bütün il adamlar üçün elə bu tərzdə keçir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Bahar bayramı vaxtı ilə dövlət işlərinin icrasına da böyük təsir göstərmişdir. XI əsrdə yaşamış Nizamül-Mülkün «Siyasətnamə»sindən bəlli olur ki, bayrama bir neçə gün qalmış carçılar şəhəri, bazarları gəzərək şah sarayının xalq üzünə açıq olduğunu elan edərmişlər. Bayram günü camaat saraya toplaşar və hər kəs hökmdardan nə şikayəti varsa çəkinmədən söyləyərmiş. Padşah taxtdan düşüb baş məbudun qarşısında diz üstə çökərək deyərmiş «Mənim şəxsiyyətimə əhəmiyyət verməyərək bitərəfənə bu adamın mənə qarşı elədiyi şikayətə bax və hökm ver» (26, 61). Bundan sonra məhkəmə qurularmış və şikayətə ədalətlə baxılmış. Padşahlar bunu əhəliyə öyrəniş olmaq üçün edər və onları haqq, ədalət tərəfinə çağırırmışlar. Çox təəssüf ki, həmin mərasim sonralar bilmərrə unudulmuşdur. Başqa cür ola da bilməzdi. Çünki sinfi ziddiyyətlərin kəskinləşdiyi bir dövrdə, lap elə sonralar da, qaniçən, despot hökmdarlar heç vəchlə razı ola bilməzdilər ki, xor baxdıqları, müti qul hesab etdikləri xalq kütlələri qarşısına çıxıb öz günahlarını etiraf etsinlər. Bahar bayramının ildən-ilə daha da çeşidlənməsi barədə isə professor İ.S.Braginskiyin sözləri daha dəyərlidir: «Bahar bayramı əsrlər keçdikcə öz mənəvi mərasimlərini saxlamaqla bərabər, bəzi yeni xüsusiyyətlər də kəsb etmişdir. Hökmdarlar və ruhanilər xalqın bu yeni il bayramını özlərinə «tabe etməyə», ona yeni don, din və istibdad donu geydirməyə çalışmışlar. Xalq isə bayramın mahiyyətinə uyğun gələn xüsusiyyətləri qoruyub saxlamış, bütün yabançı cəhətləri rədd etmişdir. Xalq kütlələrinin öziz tutduqları Bahar bayramı ...öz ruhuna, mahiyyətinə tamamilə uyğun olan yeni demokratik xüsusiyyətlər və keyfiyyətlərlə zənginləşə bilər və şübhəsiz zənginləşəcəkdir. Buna görə də Bahar bayramının yaxşı düşünülmüş şəkildə keçirilməsi, ona gözəl bədii tərtibat verilməsi bu bayramı daha da rəvnəqləndirər, onun xəlqilik mahiyyətini daha da artırır» (23).

B. YAĞIŞ VƏ GÜNƏŞİÇAĞIRMA MƏRASİMLƏRİ VƏ ONLARIN NƏĞMƏLƏRİ

İbtidai təfəkkür çağından başlayaraq həyatın özü insanlar üçün ilk sınaq laboratoriyası olmuşdur. Çay, göl kənarlarındakı qurumuş ağac budaqlarının sınıb suya düşməsi və batmaması adamlarda qayıq düzəltmək təsəvvürü yaradıbsa, külək, tufan, şiddətli soyuq, dondurucu şaxtadan qorunmaq üçün mağaraları daldanacaq bilmələri isə onlarda ağac və daşlardan koma, ev düzəltmək ehtirası oyaqlamışdır.

Ev tikmək, yurd salmaq və nəslin artması ilə bağlı artıq köçəri vərdiş də öz yerini, tədricən, oturaq həyata tapşırmağa olur. Məskən isə, əsasən, təsərrüfat üçün daha faydalı olan münbit torpaqlarda, suya yaxın ərazilərdə salınır ki, bu da təbiidir. Bəlli olduğu üzrə, su da insan həyatının, onun yaşayışının əsas ödəyicilərindəndir. Əbəs yerə deyil ki, xalqımızın su ilə bağlı inancları da çoxdur. Ona ruhun əksetdiricisi kimi baxılmış, bəd, qorxulu yuxu sınısın deyə suya dənmiş, suya gələcək həyatdan xəbər verən fal vasitəsi kimi baxılmış, səfərə gedənin işi avand, yolu açıq olsun deyə arxasınca su səpilmiş, su həmişə aydınlıq, paklıq rəmzi sayılmış, insana «sucan ömrün olsun» – deyə sayıq-alıqş söylənmiş, hətta «su haqqı» deyə ona and da içilmişdir və s.

Artmaqda olan nəslin dolanacağı üçün yararlı əkin sahələri azlıq təşkil etməyə başlayır. Odur ki, ehtiyaclarının ödənişi üçün bol su qaynaqlarından hələ gərəyincə istifadə etmək bacarığına qadir olmayan əcdadımız çay və göl kənarlarından uzaqlarda – dəmyə torpaqlarda əkin-biçinlə məşğul olmaq məcburiyyətində qaldıqda artıq ümidini yağışa bağlamalı olur.

İl quraqlıq keçib məhsulun tələf olmaq qorxusu yarandıqda isə adamlar yağış yağdırmağa* və bu münasibətlə ayinlər icra etməyə,

* Qeyd: Əkinçi yağış yağdırmaqdan savayı, məhsulunun hasilə gəlməsi üçün başqa sehr aktlarına da müraciət edir. Məsəl üçün, əkdici sahənin kənarında od-ocaq çatıb qayğanaq bişirir. Bu schrdə məhsulun da bitməsi, qayğanaq kimi tez hasilə gəlməsi arzusu ifadə olunub. Bunu arxada da yazmışdıq. Yaxud, səpinin sonunda əkinçi toxumlardan bir neçə ovuc da havaya səpib: «Bu da quşların payı» - deyir. Etiqada

mərəsimlər keçirməyə başlamışlar ki, bunların da iz və əlamətləri çağımızdan qorunmuşdur.

Əlbəttə, buradan elə anlaşılmasın ki, yağış çağırmaqla bağlı ayın və mərəsimlər yalnız bizim xalqımıza məxsusdur. Xeyir. Demək olar ki, nəinki əksər, hətta bütün dünya xalqlarında yağış yağdırmaq istəyi ilə bağlı mərəsim vardır. Amma məsələ burasındadır ki, hər bir xalqın bu mərəsimlə bağlı icra etdikləri ayınlar öz fərdi cizgiləri ilə diqqəti cəlb eləyir ki, onlardan bir neçəsini nəzərə çatdırmağı faydalı bilirik.

Mərkəzi Avstraliyada dieri qəbiləsi uzun müddət davam edən güclü quraqlıq zamanı bərkdən ağlayıb «Mura-Mura» adlanan əcdad ruhlarını yağış yağdırmağa çağırır. Afrikanın cənub-qərb bölgələrində Delaqa körfəzinin qırağında yaşayan baroqobantular əkiz doğmuş Tilo, yəni «göy», «səma» adlı qadını mükafatlandırır, onun uşaqlarını isə «səma övladları» adlandırırlar. Havalər uzun müddət yağıntısız olanda qadınlar paltarlarını soyunub üst-başlarını tağlı bitki yarpaqları ilə örtür, hay-küy salıb oxuya-oxuya quyuların dövrəsini, palçıq və lehməsini təmizləyir, bir səhəng su aparıb həmin əkiz doğan qadının – Tilonun üstünə səpirlər. Onlar meşənin müqəddəs saydıqları yerində basdırdıqları əcdadlarının qəbirlərinə də quyudan götürdükleri sudan tökürlər. Həmçinin əkiz qəbirlərinə də bu sudan səpirlər. Elə bu səbəbdəndir ki, onlar əkizləri həmişə göl qırağı, çay kənarında basdırırlar (218, 79-81).

Yeri gəlmişkən deyək ki, əkizlərin kult sayılması, onlara ehtiram göstərilməsi dünyanın bir sıra xalqlarında mövcuddur. Bu məsələ ayır-ayrı müəlliflər tərəfindən geniş tədqiq də olunub. Mövzumuzla əlaqəsinin azlığını nəzərə alıb yalnız bunu deməklə kifayətlənirik ki, əkizlərə belə bir münasibət çox qədim təsəvvürlərlə, ibtidai təfək-

gərə bu quşlar nəslin, əcdadın ruhlardır. Əkinçi bununla tarlasının mühafizəsini əcdad, başqa sözlə, ata-baba ruhlarına tapşırır. Yeri gəlmişkən deyək ki, elə yağışdan sonra da adamlar ata-baba ruhlarını köməyə çağırırlar. Məhsulun cücməsi üçün də sehr düsturlarına əl atılıb ki, bunlardan maraqlısı və məşhuru səməni göstərməkdir. Torpaq oyanmağa, dirilməyə başladığı zaman əkinçi də əkdii məhsulun canlanması, göyərməsi üçün evdə onun süni bənzərini yaradır – səməni göyərdir. Şübhəsiz səməni ilə bağlı daha maraqlı mərəsim vardır.

kürlü adamların təəccüb və heyreti ilə əlaqədardır. Onlar bu uşaqlardan birini təbii doğuşun nəticəsi hesab etdikləri halda, digərini ruh (bədax, yaxud da xeyirxah) saymışlar. Hətta bəzi yerdərdə bu hadisəyə bədbəxtliyin başlanğıcı kimi baxılmış və əkizlər öldürülmüşdür.

Serblər yağış yağdırmaq üçün balaca qız uşağını anadangəlmə soyundurub bədəni ot, bitki və güllərlə bəzəyirlər. Ona Dodol adı verib həyət-bəhəyət gəzdirir və hər qapıda dayandırirlər. Qızlar onun çevrəsində rəqs edib və yağış gətirən Dodol mahnıları oxuyurlar. Ev sahibləri Dodolun vədrəsinə yağış rəmzi kimi su tökürlər.

Türkiyənin kəndlərində havalər uzun müddət quraqlıq keçdikdə «Yağmur gəlini» adlandırılan birisi donunu tərsinə geyib başının üstünə çətir kimi örtük tutur. Yığışanlar onu həyət-bəhəyət gəzdirir. Evlərin damlarından «Yağmur gəlini»nin üstünə su səpirlər. Sonra yığış bulaq üstünə gəlirlər. Üzərinə yağış arzusu ifadə edən dualar yazılmış bir quru at kəlləsini bulağın gözünə salıb ayınlar keçirirlər (243, 51).

Kursk vilayətində havalər quraqlıq keçəndə yağış yağdırmaq üçün camaat tanımadıqları bir adamı ya elə paltarlı suya atır, ya da başdan-ayağa cülumbur isladirlər.

Gürcüstanda uzun müddət yağıntı olmadıqda həddibuluğa çatmış iki qızı cütə qoşur, əlində yanan şam tutmuş keşiş onları çay, gölməçə və bataqlıqlardan keçirir. Bu vaxt qızlar xüsusi yalvarışlarla – yağış arzusu ifadə edən mahnılar oxuya-oxuya gah güllər, gah da ağlayırlar.

Yağışın yağması üçün hətta qurbanlar da verilir. Afrikanın vaqo qəbiləsində yağış yağdırmaq üçün təyin olunmuş şəxs qara paltar geyir və əcdadın qəbri üstə qara rəngli quş, qara rəngli qoyun, qara rəngli inək gətirib kəsir. Qarolar isə ən hündür dağın təpəsinə də qara rəngli keçi kəsirlər. Yaponlar qara rəngli iti daşlı-qayalı yerdə oxla, güllə ilə öldürür, qanını daşların üstünə tökürlər. Sonra diz çöküb yağış ilahəsinə yalvarırlar ki, daşları bu natəmizlikdən pak etsin, yağış yağdırsın.

Çinlilər kağızdan, yaxud taxtadan yağış tanrısı – əjdaha düzəldirlər. Gəzdirib quraqlığı, susuzluqdan yanan əkin sahələrini ona göstərir, yağış arzusunda olduqlarını bildirirlər. Yağış yağmayanda bu «tanrı»ni parçalayırlar (218, 87-89).

Qədim xalq məişətimizdə də yağış yağdırmaq üçün icra olunan sehr, ovsun aktları çox olub. Bu vaxt, ilk növbədə, yağışın süni ələmətlərini yaratmağa səy etmişlər. Boş kəndini, tabağı, yaxud üfürülmüş tuluğu, dağarcığı toxmaqla döyəcləməklə göy gurultusunu, yanan odunu, kəsövu ocaqdan alıb havada fırladaraq ətrafa qığılcım yayamaqla ildırımın bənzərini, qabı su ilə doldurub yan-yörəyə səpməklə yağışın özünü çağırmaq kimi ayin və mərasimlər keçirmiş, nəğmələr oxumuşlar. Yaddaşlarda qorunub vaxtımıza gəlib çıxmış bu qədim nəğmələrdən bir nümunəni burada misal verməyi gərəkli bilirlik:

*-Göydən, göydən nə gələr?
-Damla-damla yağmur gələr.
Anbarlar dolu-dolu
Sənəklər sulu-sulu.
Bizdən hərəkət,
Yerdən bərəkət
Göydən yağmur,
Ver, tanrım, ver.
Yağmur, yağmur nə istər?
-Yağmur bollu yağ istər.
Qasıq-qasıq bal istər
Qonur göz qurban istər
Göbəkli xırman istər.
Bizdən hərəkət,
Yerdən bərəkət
Göydən yağmur,
Ver, tanrım, ver.*

*Göy, göy, göy olsun,
Arpa-buğda bol olsun,
Boynumuzda boyunduruq,
Dura-dura yorulduq,
Acımızdan qırıldıq.
Bizdən hərəkət,*

*Yerdən bərəkət
Göydən yağmur,
Ver, tanrım, ver (10, 104).*

Göründüyü kimi, sırf yağış çağırmaqla bağlı olan bu mərasim nəğməsində, eyni zamanda, yağışın canlı zənn olunması, «yağ», «bal», «qonur, alagöz qurban» istəməsi də diqqəti cəlb edir, həm də irəlidi bərəsində danışacağımız «Qodu-qodu»nu xatırladır.

İnsanların yağış bərədəki düşüncələri bir sıra inam və sınımalardan da yaranıb yayılmasına səbəb olmuşdur. «Sakit havada ağacların quru budaqlar sınıb düşərsə, yağış yağar», «Mal-qara az su içərsə, deməli həmin gün yağış yağacaq», «Arılar pətəklərinin dövrəsində vızıladaşib uzağa uçmurlarsa, yağış yağacaq», «Cüceli toyuq balalarını qanadlarının altına alıb tərpnəməz dayanarsa yağış yağacaq», «İt ağnayağa başlarsa, yağış yağacaq», «Yaşıl otu yandırsan yağış yağar», «Suquşu yuvasını qayalıqın suya yaxın hissəsində tikərsə havalar quraqlıq, yox əgər yuxarı, sudan hündür yerlərində tikərsə, yağıntılı keçər» və s.

Məsələ burasındadır ki, ilk baxışda diqqəti bir o qədər də cəlb etməyən bu el gözqoymaları əslində mütləq müfəssəl izah, şərh istəyir. Yalnız bu vaxt, yəni çözləndikdən sonra onların həqiqi mahiyyəti və mənası aşkarlanır. Qurbağa ilə bağlı inama diqqət yetirək. Eldə hətta belə etiqad olub ki, havalar quraqlıq keçəndə qurbağanı sudan çıxarıb quruldayana qədər qızmar günəşin altında saxlasan, onda yağış yağar. Digər xalqlarda da bu və ya digər tərzdə həmin inam mövcuddur.

Qaynaqlardan aydın olur ki, rəvayətə görə, yer bir qurbağanın üstündədir. Bu qurbağanın nəinki qurultusu, hətta adı bir qımılıtsı yağışın yağmasına səbəb olur. Guya həmin qurbağa bir dəfə çox dəhşətli şəkildə vaqqıldamış və bu vaxt elə güclü yağış yağmışdır ki, çaylar, dənizlər, okeanlar coşub daşmış, bütün yer üzünü su almış, məşhur Nuh tufanı başlamışdır (243, 22).

Göründüyü kimi, adı bir rəvayət əldən-ələ, mahaldan-mahala gəzib dolandıqca qurbağa ilə bağlı qeyd etdiyimiz etiqadın yaranmasına səbəb olmuşdur.

Havaların quraqlıq keçməsinə adamlar ilanları da səbəb bilmisələr. Məsəl üçün, Avstraliyanın şimalında yaşayan Onula tayfası uzun keçən quraqlıq zamanı ilanı öldürməklə yağışın yağacağına inanmışlar (226, 152). Serblərdə isə ilana qarşı ikili münasibət mövcuddur. O, həm quraqlıq yaradan, həm də güclü yağış, dolu yağdıran qüvvə sayılır (212, 104).

Dəyərlidir ki, bizdə də bir tərəfdən «Hər evin öz ilanı var», «İlan olan evdə xeyir- bərəkət kəsilməz», «Yuxuda ilan görsən arzuna çatarsan» və s. deyib ilan pirlərinə, sehirlərinə, sehirli aləmin sirlərini onların adamlara öyrətmələrinə inanılmış, digər tərəfdən isə ağ olsun, istərsə də qara təfavütü yoxdur. «İlanı görənlə lənət, görəb öldürməyənlə lənət, öldürüb basdırmayana lənət» demiş, hətta onu 3,7,40 başlı bilib bulağın, çayın qarşısını kəsən, susuzluq, quraqlıq yaradan qüvvə saymışlar.

«İsladılmış daşı quru daşların yanına qoysan yağış yağar» etiqa-dının da şərhə maraqlıdır. Havalar çox quraqlıq keçdikdə ağsaqqal müqəddəs sayılan türbə, pirdən «ocaq daşı» adlanan hamar daşı götürüb suya salıb, sonra da quru daşların yanına qoymaqla yağışın yağması üçün sehr edir. Göründüyü təq, tarixən çox qədim olan bu ayində başlıca sehr vasitəsi daşdır. Odur ki, əsas mətləbə keçməzdən öncə daşla bağlı bəzi görüşlərdən danışmağı lazım bilirəm. Zənnimizcə, daşa ehtiram göstərmənin, ondan mərhəmət ummanın, himayəsinə sığınmanın tarixi M.O.Kosvenin qeyd etdiyi tunc dövründən (151, 154) çox qədimdir və hətta ibtidai insanın bundan məişət diləyi kimi faydalanmağa başladığı çağlarla bağlıdır. Deyiləndən savayı, təbiət və cəmiyyətdəki dəyişmə, əvəzlənmələrin daşlara təsir etmədiyini müşahidə edən insanlar onları əbədilik timsalı sanmış, ilahi qüdrətdə olduqlarını, hər şeyi bildiklərini düşünmüşlər. L.Y.Şternberq bu cəhətin fərqi varmışdır. O yazır ki, Oroq şamanları ipi daşa bağlayıb darta-darta: – ey daş, sən uzunömürlü, hər şeyi bilənsən. Naxoşluğun nədən olduğunu söylə, – deyər ona müraciət edirlər (233, 377). Altaylılar isə daşa daha müqəddəs varlıq kimi baxırlar. Etiqada görə, onların epos qəhrəmanı Maaday-Qara doğulduqda onun sol ovcunda doqquz bucaqlı qara daş, sağ ovcunda isə yeddi

bucaqlı boz daş var imiş (161, 84). Həm də bu daşlar sehirlə imiş və qəhrəmana güc, qüvvət vermiş (161, 462).

Azərbaycanlılar arasında da daşa inam geniş yayılıbdır. Daş övlad bəxş eləyən, istək, arzu yerinə yetirən sayılmış, hətta onun göydən düşməsi, çətinlik çəkilərə kömək edən vasitə olması etiqa-dına inanmışlar ki, bu da xalq yaradıcılığında sıx-sıx əksini tapmışdır. «Yaxşı-Yaman» dastanının yaradıcısı bilinən Lələ öz kimliyini belə tanıdır:

*Əzizim daşdan mən,
Kiprikdən mən, qaşdan mən,
Nə atam var, nə anam,
Yaranmışam daşdan mən.*

Maraqlıdır ki, «Koroğlu» eposunda Alı kişinin oğlu üçün düzəlt-dirdiyi qılınc da göydən düşmüş daşdandır. «Dostların sirri» (12, 9) adlı bir Azərbaycan nağılında çətinliyə düşmüş dostlar məhz daşın yardımı ilə istəklərinə çatırlar.

Azərbaycanda ev tikilərkən bünövrəyə qoyulan ilk daş da müqəddəs bilinib eldə «yurd daşı», «təməl daşı», «bünövrə daşı» adlanır. Əbədilik bina, yurd salmaq rəmzi sayılan, evə xeyir-bərəkət, uğur gətirən kimi başa düşülən bu daş bünövrəyə el ağsaqqalı qoyur. Daşın qoyulması münasibəti ilə el-oba ev tikdirəni təbrikə gəlir.

Diqqəti çəkən yön budur ki, daşın köməyi ilə yağış yağdırılacağına inam da elə təq bizdə yox, bir çox başqa xalqlarda da vardır. Saxalarda «sata», altaylılarda «çada», qırçaq qrupuna məxsus dillərdə «çay» adlanan bu daş barədə ilk xəbərə biz Çin qaynaqlarında rast gəlirik. Deyilənə görə, hunlarla qonşuluqda yaşayan və birinci diş qurdun övladları sayılan «so» sülaləsində yağış, qar yağdıran, fırtına qopara bilən sehirlə bir daş var imiş (236, 160). Bu barədə daha müfəssəl xəbəri isə X əsrin əvvəllərində islam tarixçisi İbnül Fəkih vermişdir. O yazır ki, Xorasan hakimi Davud ibn Mənsur Doqquz Oğuz xaqanının oğlu ilə «yağmur daşı» barədə söhbət etdi. Bu söhbətdən bəlli olur ki, türk xaqanlarından birinin öz oğlu ilə mübahisəsi olmuş, oğlan dəstə toplayıb dağa çəkilməmiş və orada istədikləri vaxt yağış, qar yağdırma biləcək sehrlə daş əldə etmişdir (236, 161).

Olduqca maraqlı və əhəmiyyətlidir ki, Azərbaycanda da yağış daşının məhz dağda əldə edilməsi söylənir. İsmayılı rayonundakı Baba dağında «Həzrə piri» vardır. Bu pir şıx nəslinə məxsusdur. Baba dağından alınmış və «Baba daşı» adlanan yağış daşı da bu nəsil-də olur. Onlar həmin daşı xəlvətdə, ehtiyatlı yerdə saxlayıb qo-ruurlar.

Yağış daşının dağda əldə edilməsi, şübhəsiz, mifoloji görüşlər-lə bağlıdır. Bəlli olduğu üzrə, «dağ bir çox türkdilli xalqlarda, eləcə də yununlarda, hindlilərdə, yahudilərdə, çinlilərdə müqəddəs sayıl-mışdır» (72, 14). Bəzən hətta dağ hamı, qoruyucu, baba səviyyəsi-nə qaldırılmış, xeyirxah, yaradıcı ruhlar məkanı bilinmişdir. Misal üçün, yenə də altaylıların etiqadınca «Maaday Qara» eposunun ye-nilməz qəhrəmanı Maaday Qaranı əslində dağ ruhu törətmişdir. Bu, eposda belə ifadə olunubdur: «Maaday Qaranın qara kəhər atı su ru-hundan, özü isə dağ ruhundan yaranmışdır» (245, 127).

Azərbaycan xalq məişətində, eləcə də onun folklorunda dağa inamla bağlı görüşlər çoxdur. Bu barədə professor M.Seyidov gə-rəyincə danışdığından, biz yenidən həmin məsələyə qayıtmağa lüzum görmürük (79, 14-24).

Vaxtı ilə Qusar rayonunun Gil kənd camaatı da quraqlıqda kən-din yaxınlığındakı novurun kənarına gələr, buradakı iri daşı qaldırıb suya salarmış. Ta yağış yağana kimi daş suda qalmalıymış. Yaxud da onlar Qara Baba pirinə gəlib yağış sarıdan qoyun qurbanı kəsər, son-raqa pirdən bir daş götürüb dal-dalı geri çəkilməmişlər. İstənilən qədər yağış yağdıqda həmin daşı yenə öz yerinə qoyarmışlar (214, 102).

Yağış daşı barədə Mahmud Kaşqarının lügətində də belə xəbə-rə rast gəlirik: «Bir türlü kahinlikdir. Bəlli başlı daşlarla yapılır. Böyləliklə yağmur və qar yağdırılır, ruzgar əsdirilir. Bu, türklər ara-sında tanınmış bir şeydir. Mən bunu Yəğma ölkəsində gözümlə gördüm. Orada bir yangın olmuşdu, mövsüm yazdı. Bu surətlə qar yağdırıldı, ulu tanrının izniylə yangın söndürüldü» (241, III, 3).

S.E.Malov Qərbi Çində yaşayan türklərin bu daşı «Yada» adlan-dırtdıklarını bildirmişdir. O, həmçinin, F.Köprülüzadənin 1923-cü il-də Paris konqresində bu daşdan danışdığını xəbər verib deyir ki, kimliyi bilinməyən bir suriyalı rahibin VII əsrə aid edilən salnamə-

sində yağış daşından söhbət gedir (165, 151-152).

Türk folkloru araşdırıcısı Ə.Öndərin Türk kəndlərindən birində özünün şəxsən gördüyü bu daş barədəki məlumatı da çox maraqlı-dır: «Bu daş qranit görünüşündə bir metr küp qədər böyüklüyündə olan dörd guşəli daşdır. Bir üzü üstə yatar olaraq deyil, yan yatmış olaraq durur. Yuxarı gələn və quzeyə baxan üzündə düzgüncə açıl-mış bir oyuğu vardır» (243, 154-156).

Haqqında danışdığımız daşın necə əldə olunması barədə dedik-lərimizdən savayı, qaynaqlarda yenə də qiymətli və maraqlı xəbərlər vardır. Belə ki, saxaların etiqadına görə şamanlara qartal vermiş (171, II, 684) bu daş at, inək, ayı, qurd; qırğızların etiqadına görə isə qoyunun qarnında olur (149, 715). Misal üçün, qazax eposunun məş-hur qəhrəmanı Ər Kosay qoşunu ilə döyüşə gedərkən yolda onlara bərk susuzluq üz verir. Bu vaxt Ər Kosay qeyri-adi uzun qulaqları olan sarı rəngli atının cigərləri altından daş çıxarıb yerə qoyur. Ya-ğış yağır və qoşun yağış suyunu içir (236, 164).

Ala, göy, sarı, qırmızımtıl və s. rənglərə çalan bu daşın hansı heyvanda olmasını, əsasən, aşağıdakı əlamətlərlə də ayırd etməyə çalışmışdır. Qarnında daş olan at dayanmadan çayı keçər, su içməz. Otlayanda başını daha çox şimala tərəf tutar. Qarnında daş olan öküz isə axşamüstülər birnəfəsə dalbadal 10-14 kərə böyür. Qarnında daş olan keçi tək otlar, sürüyə qarışmaz.

Daş elin yağış istəyini ödəməyəndə onun basıldığı, çilləyə düşdüyü zənn olunarmış. Daşı çillədən çıxarmaq üçün onu qoca bir keçiyə ud-durur, sonra keçini kəsib daşı götürürlər və bu vaxt ağ, qırmızı rəngli iki xoruz da kəsib qanlarını daş üstə axıdirlar (165, 154-156).

Bu deyilənlər içərisində ən qüdrətli yağış daşının qurdun qar-nında olması, hətta bu daşın, qeyd etdiyimiz kimi, ilk dəfə məhz di-şi qurddan törəyən sülalədə saxlanması faktı, sözsüz, bizi daha çox maraqlandırır. Bəlli olduğu üzrə, «üzü mübarək» bilinən qurd tək bizdə yox, əksər dünya xalqlarında sayılan, seçilən müqəddəs hey-vanlar sırasında olmuşdur. Belə ki, «Qədimdə Roma şəhərinin əsa-sını qoyan Romul və Rem qurd südü ilə bəslənmişdir. Romalılar müharibə allahı Marsı qurd şəklinə təsəvvür edirdilər. Qurdun müqəddəsləşdirilməsi hadisəsi qədim rus, ukrayn, gürcü, abxaz.

avar, kürd xalqlarında da olmuşdur» (5, 55).

Xalqımız arasında da qurdla bağlı inam və etiqadlar çoxdur. «Qurd dərindən kəmər bağlayan qüvvətli olar», «Qurdun sağ gözünü özü ilə gəzdiren hörmətli olar», «Qurd ürəyi yeyən qorxmaz olar», «Qurdun aşığını topuğuna bağlayan iti qaçar» «Qurd dərinsinə girenin kürəkləri ağrımaz» və s.

Hətta öz nəslini, tayfasını qurdla bağlayan folklor qəhrəmanlarımız da vardır. «Kitabi-Dədə Qorqud»da qara başını qurda qurban verməyə hazır olan Qazan xan deyir: «Azvay qurd əniyi erkəgində bir köküm var» (54, 144), yaxud yaranması tarixən çox qədimlərdə gedib çıxan «Koroğlu» dastanından bir neçə örnəyə diqqət yetirək:

Koroğlu deyir:

Ac qurd kimi düşmən üstə ularım

*Sərp qayalarda yurd olmaz,
Müxənnətə söz dərd olmaz,
Çaqqal əniyi qurd olmaz,
Yenə qurd oğlu qurd olu*

*Koroğluyam, gəzdiyimi tapardım,
Qayalar başında qala yapardım,
Ağ sürüdüən əmlik quzu qapardım,
Yeyib qurdlarla ulaşıım, dağlar.*

*Koroğluyam, dad hazarım,
Adım dəftərə yazaram,
Nə qədər səfil gəzərəm,
Adım qurd oldu, qurd oldu (6, IV, 93, 197, 308, 380).*

Folklor ədəbiyyatımızdan bu cür çoxlu örnəklər vermək mümkündür. Bu bərədə dilçi alim E.Əzizovun çox gərəklı bir araşdırmasının olduğunu nəzərə alıb yenidən həmin məsələyə qayıtmırıq. Amma onun topladığı «Qurd seyiri» adlı bir xalq etiqadını bura da xatırlatmağı gərəklı bilirik.

«Adətə görə, bir adamın doğru danışib danışmadığını yoxlamaq üçün qurd seyiri yandırılır (Qurdun topuğundan yuxarısı «seyiri» adlanır). Qurd seyiri yandırılarda yığılır. Əgər sınılan adam günahkardırsa, qurd seyiri yığıldıqca, həmin adam da özündən asılı olmayaraq yığılır... Qurd seyiri müqəddəsdır və onun yandırılması dəhşətli, fəlakətli, başqa sözlə, günah bir işdir. Buna görə də heç kim qurd seyirinin yandırılmasına razı olmur, günahını boynuna alır» (40, 22).

Qeydlərimizdən məqsədımız onu deməkdir ki, qurda belə münasibət xalqımızın daş vasitəsi ilə yağış çağırmaq görüşlərinə də təsirini göstərmişdir. Belə ki, etiqada görə, canavar balalayanda çox təşnə olur və bu vaxt guya o, qarnındakı daşın köməyi ilə yağış yağdırıb susuzluğunu söndürür. Bəllidir ki, canavarın balalama çağı aprelin sonu və may ayıdır. Həmin vaxtlarda arabir, həm də olduqca qısa müddətli, hətta bir anlıq yağışlar olur. Azərbaycanın əksər yerlərində adamlar buna «qurd balalayır» deyir və bəzən bu yağışı doğrudan-doğruya «Qurd yağışı»* adlandırırlar.

Havaların isti-soyuq, yağıntılı – quraqlıq olacağı səma hadisə və cismləri vasitəsilə də öyrənilməyə səy edilmişdir.

*Səhərin qızartısı axşama vaydır,
Axşamın qızartısı səhərə yaydır –*

kimi deyim yaradan xalqımız varlığının ilkin çağlarında, arxada dediyimiz tək, qövsü-qüzehdəki yaşıl rəngin üstünlüyünü yağışın, məhsul bolluğunun əlaməti bilmiş, sarı rəngin üstünlüyünü isə quraqlığın, qıtlığın əlaməti saymışdır.

Belə zənn olunmuşdur ki, göy gurultusu cənub və qərbdən eşidilərsə havalar yağıntılı keçər, məhsul da çox olar; yox əgər şimal və şərqdən eşidilərsə quraqlıq və qıtlıq olar.

Tək bizdə yox, bir çox digər xalqlarda da havaların necə olacağını öncədən öyrənməkdə Ay müstəsna rol oynamışdır. Qədim yu-

* Qeyd: Belə bir fikir də var ki, «Bu yağışdan sonra cücülər yuvalarından çıxdığı üçün ona qurd yağışı deyilir» (50, 41).

nan şairi Arat eradan əvvəl üçüncü əsrin birinci yarısında demişdir ki, əgər üçgecəklik ayın ucları aydın görünərsə, onda bütün ayı havalar aydın keçər. Eradan əvvəl birinci əsrdə yaşamış Roma şairi Vergilinin mülahizəsinə görə isə Ay üzərində axşamkı diqqətli müşahidə sabahkı hava barədə düzgün qənaət yaradır. Qədim misirlilər isə, bir qayda olaraq, dördgecəklik Ayla havaları müəyyənləşdirməyə çalışmışlar. Afrika buşmenləri, indinin özündə belə, havalər quraqlıq keçdikdə «Yeni Ay, çıx bizə su ver; yeni Ay qoy səmadan üstümüzə su yağsın» (226, 153-154) – deyər Aya müraciət edirlər.

Xalqımızın məişətində də Ayla bağlı bir sıra inam və etiqadlar mövcuddur. Eldən topladığımız bir neçə sınaqaya diqqət yetirək: «Başı ağrıyan uşağın alnına ilin axır çərşənbəsində ağ kağızdan kəsilmiş Ay şəklində yapışdırarsan ağrı keçər», «Suyu ay işığına qoyub içənin qarnı ağrımaz», «Üç gecəklik ayı ilkin olaraq oğlan görsə bolluq, qız görsə qıtlıq olar», «Əkin-biçinə Ay bədirlənəndə başlansa məhsul bol olar», «Qadın boyluluğunu duyduğu vaxt Aya baxsa uşağı göyçək olar» və s.

Özge xalqların da müqəddəs sayımları sırasında duran 7-nin də uğurlu, sevimli olması, zənnimizcə, daha çox Ayla bağlıdır. Əvvəla, Ayın bütövləşməsi 7 gecəyə başa gəlir. Bundan savayı, Ay təqviminə görə (həmin təqvim üzrə hər ay 28 gündür) ayda dörd dəfə, hər 7 gündən bir Ayın fazaları dəyişir.

Aydan fal, ovsun üçün də istifadə olunur ki, əvvəldə bu barədə müfəssəl danışmışıq.

Azərbaycanda inanılmışdır ki, nazik və qövsvəri olan təzə Ayın ucları (buynuzları) yerə tərəf çevrilibsə bir ay müddətində yağıntılı, yox əgər üfufə tərəf çevrilibsə quraqlıq olacaq.

Qövs-qüzehdən fərqli olaraq, əgər bədirlənmiş Ayın dövrəsi daha çox sarı rəngə çalarsa onda həmin ay yağıntılı, ağ rəngə çalarsa quraqlıq keçəcəyi kimi yozulmuşdur.*

Xalqımızın yağışla bağlı ilkin düşüncə və zənnləri, yağışa olan ehtiyacın təmini üçün gördükləri tədbirləri inam, etiqad, adət-ənənələrlə yanaşı, tədricən bədii poetik xalq ədəbiyyatında – əsəti, əfsa-

nə, rəvayət və sairə əks olunmağa başlayır. Düzdür, bu «əks olunma» sonrakı çağlar üçün, müəyyən mənada, uydurma sayılmışdır. Amma buradakı uydurma əslində «həqiqi varlıq məcmuu içərisində onun mənasını alıb real surətdə əks, təcəssüm etdirmək deməkdir».

Fəlsəfi, ictimai-siyasi görüşlərimizi özündə əks etdirən «Avesta»nın məlumatına görə, adamlar bu fikirdə olublar ki, suyun, başqa sözlə, yağışın tumlarını bir neçə ulduz özündə saxlayır. Bu ulduzların və ümumiyyətlə bütün ulduzların ixtiyarı isə əsətiri Tiştirinin əlində olub. Bu barədə VIII Yəştdə də deyilir: «Biz özümüzü, Ahura-Məzdanın bütün ulduzlara hökmdar və nəzarətçi təyin etdiyi, su tumlarına malik ulduzlarla birlikdə işıqlar içərisində hərəkət edən parlaq və qəşəng Tiştiriya qurban veririk» (191, 96). Burada bir faktı da yada salmağı lazım bilirik. Qaynaqların verdiyi xəbərə görə. Tiştiriya yalnız «Avesta» məhsulu kimi baxmaq olmaz. Bu ulduz hələ zərdüştilik meydana gəlməmişdən qabaq Midiyada ilahi səviyyəsinə qaldırılmış. Ən parlaq, Günəşə daha yaxın olan bu sabit Tiştiri (Sirus) elə onda da tarlalarda taxılı, çöllərdə otu göyərdən su yağış hamisi imiş (163, 68-69).

İlin ən isti və yandırıcı günlərində Tiştiri ilə quraqlıq divlərinin başçısı Apəş arasında hər dəfə on gecə davam edən üç böyük vuruş olur. Birinci on gecədə Tiştiri yaraşlıq cavan, ikinci on gecədə qızılbuynuzlu öküz, üçüncü on gecədə qızıl qulaqlı, qızıl tərlikli, ağ rəngli qeyri-adi at şəklində gəlir. Apəş isə Tiştirinin qarşısına qarəqulaqlı, qarəquyruqlu bədheybət bir at şəklində çıxır. Birinci iki vuruşda Tiştiri məğlub olur. O, üçüncü vuruşa başlamazdan öncə adamlardan tələb edir ki, onun şərafinə qurbanlar kəssinlər. Bu qurbanlar Tiştiriya sanki yeni qüvvət verir və o, Apəşə qalib gəlir. Bu vaxt dəniz kükrəyib uğuldayır, dalğalar çuşub qabarır. Vuruş dövizinin ortasından buxar qalxır. Külək buludları qovur, məhsuldarlıq suyunu gətirir. Geniş tarlalara arzu olunan yağış yağır (191, 98).

Burada «arzu olunan yağış» dedikdə, sözsüz, təsərrüfat üçün əhəmiyyətli nəzərdə tutulur. Mütəxəssislər Azərbaycanda on beşdən artıq adda (Leysan, Abi-Leysan, Gurşad, Ağ yağış, Barani, Rəhmət, Çaqqal yağışı, Bobli, Şiləvar, Dəli yağış, Sallama, İlgimsız yağış, Tufan yağışı, Qumquma, Vədə yağışı, Qurd yağışı, Püsküntü

* Qeyd: Bu faktı bizə verən etnoqraf Q.Cavadova minnətdarlığımızı bildiririk.

və s.) üç yağış növünü (Leysan, Çiskin, Sısq) müəyyənləşdirmiş və bunlar barədə müfəssəl məlumat vermişlər (50, 37-41). Aydın olur ki, deyilən yağışların hər birinin məxsusi əlaməti vardır. Məsələn, Bahar bayramından qırx gün sonra yağan yağış Leysan, Neysan, Abi-Leysan adlanır və bu, qablara tutulub xalq təbabətində istifadə üçün saxlanılır. Hətta, etiqada görə, həmin yağışın damlalarından ilanlar udub zəhər, balıqlar isə mirvari hazırlayırlar.

Yağış var selə gedər,

Yağış var yelə gedər,

Yağış da var yerə gedər.

Bu xalq hikmətində üç yağışın xüsusiyyəti səciyyələndirilmişdir. Burada birincidə çox şiddətli yağan Gürşad, ikincidə toz halında yağan yağış nəzərdə tutulub. «Yerə gedən yağış» isə əkinçilik üçün çox xeyirli, mənfəətli olub, torpağın, bir növ, canı sayılır. El arasında buna bəzən «Dədə gözü çıxaran»* da deyilir.

Yağış çağırmaqla əlaqədar «Avesta»da əks olunmuş etiqadın bəzi cəhətləri son vaxtlara qədər Azərbaycan kəndlərində öz iz və əlamətlərini qorumuşdur. Folklorşünas İbrahimovun yazaya aldığı bir xalq etiqadı bu baxımdan olduqca dəyərlidir. «Kəndlərimizdə uzun zaman yağış yağmadıqda bir nəfər bir qara ata minir, qucağına da bir qoyun alıb əkin sahələrinin ətrafında çapmağa başlayır. Adətə görə o, kəndin bütün əkin sahələrinin dövrəsində üç dəfə çapa-çapa dolanmalıdır. Bu işi qurtardıqdan sonra o, elin toplanmış olduğu yerə gəlir, tamamilə yorulub əldən düşmüş atdan düşür, qucağındakı qoyunu ordaca qurban kəsir. Hamı birliklə yağışın yağması üçün dua edir» (74, 27). Bu, Azərbaycanda yağış çağırmaqla bağlı ən qədim etiqad ayinlərindəndir.

Xatırlananla «Avesta»dakı məsələlər arasında bir uyğunluğun, oxşarlığın olduğunu görən professor M.H.Təhməsin yazmışdır:

* Rəvayətə görə, bir şəxs hər il taxılı çox ucuz alıb saxlar və peşqurdda baha satarmış. Bir dəfə havaaların yağmurlu keçdiyi vaxtda oğluna deyir ki, çıx gör necə yağış yağır. Oğul baxıb cavab verir ki, bəs narın, sısq yağış yağır. Atası: «Day de ki, dədən gözüün çıxaran yağış yağır da» söyləyir. Bunun mənası odur ki, yağan yağış məhsul bolluğu yaradacaq, tamahkar varlı öz taxılını baha qiymətə sata bilməyəcək.

«Burada minilən qara at Apoşun son vuruşdakı timsalıdır. Unudulmamışsa o da üçüncü vuruşda qara qulaqlı, qara quyruqlu bədhəybət qara bir at şəklində gəlirdi. Kəndli onu susuzluqdan yanmaqda olan taralasının ətrafında üç dəfə çapmaqla sehr edir. Apoşun timsalı olan atı yorur. Burada kəsilən qoyun isə Tiştiriya yeni qüvvət vermək üçün kəsilən qurbandır» (74, 27).

Adamlar quruqlığa qarşı qeyd etdiyimiz ayin və mərasimləri keçirməklə yanaşı, həddindən artıq yağış ağır zəhmət bahasına ərsəyə gətirilmiş məhsula, əkin-biçinə ziyan verən yağışa, doluya qarşı da münasibətlərini bildirmişlər.

Mənim sacım sac deyil,

Doyub toxdu, ac deyil –

deyib ocaq üstündəki sacayağını, həyəət-bacadakı qab-qacağı arxası üstə çevirmiş, bir qab yağış buxarlanana qədər qaynadılmış, evin ilk uşağı dolu dənələrini dişləri arasına alıb parçalamış, balta, bıçaq, mişar və digər bu qəbil kəsici alətlərin ağzını yağışa, doluya tərəf qoymuşlar.

Əslində burada yenə də təqlidi sehrə, yəni bir işin görülməsi ilə digərinə təsir etməyə səy göstərilmişdir. Belə ki, canlı varlıq kimi zənn olunan qabların ağzı açıq olmaları doymamaları, yağış istəmələri kimi yozulmuşdur. Qabları arxası üstə çevirməklə yağıntıya qarşı guya onların da etirazı bildirilmişdir. İti ağızlı alətlərin yağışa sarı qoyulmasında, uşağın dolu dənələrini dişləməsi, yaralamasında isə «mən kəsdim, sən də kəs!» kimi bir əmrin, müraciətin rəmzi ifadə olunmuşdur.

Burada dəmirdən hazırlanmış vasitələrdən istifadə də səbəbsiz deyil. Bu, sözsüz, şər qüvvələrin onlardan qorxması, çəkinməsi görüşü ilə ilgilidir.

Yağışın, dolunun kəsilməsi üçün adamlar əsətiri obrazların köməyinə də sığınmışlar. Belə obrazlardan biri də Yel babadır. Yel baba tək bizdə yox, bir çox başqa xalqlarda da elə yel/külək tanrısı sayılır. Məsələn üçün «Trialet urumlarında külək allahı elə beləcə – «Yel baba» adlandırılır» (5, 88). Qədim yunanların etiqadına görə

isə külək tanrısı Eol öz övladları Boreyi – şimal küləyi, Notu – cənub küləyi, Zefiri – qərb küləyi və Evri – şərq küləyi mağarada saxlayır. O, övladlarından hansını mağaradan bayıra buraxırsa, o istiqamətdə də külək əsir.

Bizim folklorumuzda Yel babanın yağıntıya qarşı olması iki bayatıda da özünü göstərir:

*Yel baba əsdi neynim,
Dolunu kəsdi, neynim,
Çəkirəm yar qüssəsin
Falım da nəsdi, neynim.*

*Mən aşiq qolu güclü,
Kəsibdi yolu güclü,
Yel əssin, bulud getsin,
Yağmasın dolu güclü.*

Birinci örnəkdə Yel babanın dolunu kəsən xeyirxah bir kimsə olması açıq-aydın ifadə olunub. İkinci örnəkdə isə yağmurun, yağıntının səbəbkarı bilinən buludun qovulmasından söhbət gedir. İnam görə, xüsusilə qara buludlar insanlara ziyan verən bədxah qüvvələrin ixtiyarındadır. Bu inam da var ki, güclü yağış və dolu yağdırmaq üçün qara buludları zərərli qüvvələr sırasında olan əjdahalar götürür. Nümunədə də yelin, daha doğrusu, Yel babanın buluda, onu gətirən əjdahalara qarşı vuruşu arzusu ifadə olunub. Çox maraqlıdır ki, eyni yön başqa xalqların ayın və mərasimlərində də özünü göstərir. Məsəl üçün, serblər inanıblar ki, bədbəxtlik gətirən, ağızlarından ildarım əlaməti qığılcım saçan ilanlar, əjdahalar buludları əkin sahələrinin üstünə toplayıb dolu yağdırır və məhsulu tələf edirlər. Bunlara qarşı «Oblaçari» (bulud qovan) adlanan xüsusi şəxslər mübarizəyə qalxırlar. Onlar qara buludların topalaşdığını görəncə əllərinə dəyənək alıb hədələyə-hədələyə əkin sahələrinin ətrafında o tərəf-bu tərəfə qaçır, bununla da guya dolu yağdıracaq buludları qovmuş olurlar (212, 107).

Qədim Azərbaycanda adamlar əkin-biçin üçün artıq fəlakətə

çevrilmiş yağıntıya qarşı başqa bir qüvvəni, vasitəni söykənəcək, dayaq bilmişlər ki, bu da Günəşdir. Müqəddəs bilinən Günəşə bizdə and içilmiş («o gün haqqı», «günə kor baxım» və s.), onu söymək, təhqir etmək qəbahət sayılmışdır. Günəşə müsbət münasibət bəsləmək digər xalqlarda da vardır. Qədim Şumerlər Günəş doğan vaxt ibadətə durmuş, şamanlar isə uğur rəmzi kimi paltarlarına Günəş şəkli çəkirmiş, altaylılar onu tanrı səviyyəsinə qaldırmışlar. Yaqut-saxalılar isə hətta bu etiqadda olmuşlar ki, guya onların qəhrəmanlarına da elə Günəş ad göndərir (245, 12-15). Maraqlıdır ki, eyni cəhət oda münasibətdə də özünü göstərir. Belə ki, Günəşin yerdəki oxşarı, təzəhürü olan oda da ehtiram bəslənilmiş, onu üfürüb söndürmək günah hesab edilmişdir.

Yağış yağdırmaqla bağlı ayin və mərasimləri də adamlarımız, adətən, müqəddəs sayılan Günəşə ehtiram əlaməti olaraq o batandan sonra icra etmişlər. Bu həm də, daha çox antropomorf təsəvvürlə, Günəşin canlı bilinməsi etiqadı ilə əlaqədardır. Xalq yaradıcılığımızdan, xüsusilə, əfsanələrimizdən Günəşin insan – qadın olması barədə istənilən qədər nümunə vermək çətin deyil.

Bu tərz görüşlər məişətimizdə məhz Günəşlə bağlı bir sıra digər ayin və mərasimlərin də yaranmasına səbəb olmuşdur ki, bunlardan da ən başlıcası baharın, yazın tezləşdirilməsi üçün ildə bir dəfə icra olunan «Günəşi dəvət» mərasimidir. Mərasimin ən əski nəğmələrindən biri belədir:

*Gün çıx, çıx, çıx!
Kəhər atı min, çıx!
Oğlun qayadan uçdu,
Qızın təndirə düşdü,
Keçəl qızı qoy evdə,
Saçlı qızı götür, çıx!
Gün getdi su içməyə,
Qırmızı don biçməyə,
Gün çıxıbdı yetirəcək,
Qarı yerdən götürəcək,
Keçəl qızı ötürəcək,
Saçlı qızı gətirəcək (13, 23).*

Şübhə yox ki, «bu nəğmədə Günəş daha çox qışı yaza çevirən amil kimi qiymətləndirilmişdir. Qədim əkinçi, maldar azərbaycanlı bu nəğməsi ilə Günəşi qarı əritmək üçün çağırır, ondan öz keçəl qızını (qış təbiətini) evdə qoyub, saçlı qızını (yaz təbiətini) götürməyi tələb edir» (8, 16).

Qeyd etmək lazımdır ki, bu nəğmənin digər misraları da müəyyən bir məna ilə bağlıdır. Belə ki, nəğmənin «Kəhər atı min, çıx!» misrası çox qədim bir inamla əlaqədardır. Etiqada görə Günəşi gəzdirən qızıl arabaya dörd ağ at qoşulmuşdur ki, elə nəğmədə də həmin təsəvvür öz əksini tapıbdir.

*Gün getdi su içməyə,
Qırmızı don biçməyə –*

misrasında isə Günəşin batıb yenidən doğacağı, aləmi yenidən nura qərğ edəcəyi ümidi ifadə olubdur.

Günəşin qarşısını kəsən dumanı qorxuzmaq üçün icra olunan ayin də xüsusi nəğmə ilə müşayiət olunmuşdur. Adətə görə, Günəş əlaməti olan od-ocaq yandırılır, əl-ələ tutub onun çevrəsinə dolanan adamlar:

*Duman, qaç, qaç, qaç!
Pərdəni aç, aç, aç!
Səni qayadan asarlar,
Buduna damğa basarlar (13, 23) -*

kimi nəğmələr oxuyurlar.

Yağışın, dolunun kəsilməsi, dumanın, buludun qaçırılması, daha doğrusu, bilavasitə Günəşi çağırmaqla bağlı icra olunan ən məşhur mərasim «Qodu-qodu»dur ki, bir sıra mənbələrdən onun yaxın vaxtlara qədər yaşaması bəlli olur. Kənd cavanları və uşaqlar üzərinə qırmızı şilə çəkilmiş bir dairəni, yaxud bəzədilmiş çömçəni Günəş rəmzi kimi götürüb qarı-qarı gəzir və belə bir nəğmə oxuyarmışlar:

*Başçı:
Qodu-qodunu gördünmü?
Qoduya salam verdinmi?*

*Qodu burdan ötəndə,
Qırmızı gün gördünmü?*

*Dəstə xorla:
Yağ verin yağlamağa
Bağ verin bağlamağa,
Qodu gülmək istəyir,
Qoymayın ağlamağa.*

*Başçı:
Qoduya qaymaq gərək,
Qablara yaymaq gərək,
Qodu gün çıxarmasa,
Gözlərin oymaq gərək.*

*Dəstə xorla:
Yağ verin yağlamağa,
Bağ verin bağlamağa,
Qodu gülmək istəyir
Qoymayın ağlamağa (13, 24) və s.*

Mərasim bərədəki başqa bir xəbəri də bir daha burada qeyd etməyi vacib bilirik: «Keçən ayın uzun sürən yağışlı günlərinin birində mən öz mənzilimin həyətidən gələn qərribə səslər eşitdim. Həyəte çıxdım və belə bir mənzərə gördüm. Yerli müsəlman oğlan uşaqlarından bir neçəsi əllərindəki ağacları yerə döyə-döyə nə isə oxuyurdular. Oxuyub qurtardıqdan sonra onlardan biri mənim yanıma boynuna kəhraba boyunbağı salınmış bir kukla gətirdi. Kukla heç şübhəsiz qadın şəklində idi. Mən uşaqdan bunun nə olduğunu soruşdum.

Uşaq: -Qodudur,- dedi. – Mən-Qodu nədir? – deyər soruşdum.

- Gün, Ay –deyə uşaq yəqin ki, layəşüür cavab verdi. Mən uşaqdan oxuduqları sözləri mənə deməsini xahiş etdim. Uşaq aşağıdakı nəğməni oxudu:

*Qodu-qodu hay, qodu-qodu,
Qoduya salam verdinmi?
Qodu burdan ötəndə
Qırmızı gün gördünmü?
Qara toyuq qanadı.
Kim vurdu, kim sanadı,
Göyçəliyə getmişdim,
İt baldırım daladı.
Yağ verin yağlamağa
İp verin bağlamağa,
Verənin oğlu olsun,
Verməyənin bir kor qızı olsun.
O da çatlasın ölsün.*

Bu sözləri mən Böyük Vedi məktəbinin müəllimi Vəzirov cənablarına göstərdim. Məlum oldu ki, bu nəğmənin belə bir variantı da ona bəlli imiş:

*Dodu-dodunu gördünmü?
Doduya salam verdinmi?
Dodu gedəndən bəri
Heç gün üzü gördünmü? və i.a.*

Vəzirovun variantında «Qodu» yerinə «Dodu» deyilir. Aydın məsələdir ki, «Dodu», yaxud «Qodu» müəyyən bir ilahədir. Həmin kukla isə onun surətidir. «Dodu», yaxud «Qodu»nun Günəşlə əlaqəsi aydındır. «Dodu» yox olunca Günəş də batır» (205, 128-130).

«Qodu»nun dairəvi şəkildə düzəldilməsi, alınına Günəş simvolu güzgü bağlanması, boynuna kəhraba boyunbağı salınması, nəhayət bütün bər-bəzəyi ilə qadına oxşadılması onun Günəşi təmsil edən vasitə olmasını söyləməyə imkan verir. «Qodu»nun hami olması elə nəğmənin ayrı-ayrı misralarından da görünməkdədir.

*Qodu-qodunu gördünmü?
Qoduya salam verdinmi?*

*Qodu burdan ötəndə
Qırmızı gün gördünmü?*

Deməli, «qırmızı gün»ü görmək üçün mütləq «Qodu»nun özünü görmək, ona salam verib ehtiramını saxlamaq lazımdır.

Azərbaycan kəndlərində axşamlar sağılmış südü, adətən, teştlə-rə töküb səhər onun qaymağını yığırlar. Çox güman bunun özü də bir zaman Günəşin şərəfinə edilmiş.

*Qoduya qaymaq gərək,
Qablara yaymaq gərək -*

misralarında da, deyəsən, elə bu cəhət öz əksini tapıbdır.

*Yağ verin yağlamağa,
İp verin bağlamağa-*

misraları «Qodu»ya verilən «qurban» adətində bütün elin iştirak etdiyini göstərsə,

*Qodu gülmək istəyir
Qoymayın ağlamağa-*

misralarında Günəşin və yağışın bədii təsviri verilmişdir. Bu misralarda çox sadə və bədii poetik şəkildə Günəşin çıxması, təbiətin, həyatın gülməsi, yağışla isə onların ağlaması rəmzi ifadə edilmişdir.

Bütün bu deyilənlər «Qodu»nun doğrudan da, Günəşin təmsali olduğunu və istər ümumiyyətlə mərasimin, istərsə də nəğmənin müəyyən sehr və əfsun məqsədi daşdığını göstərir (74, 82)

İmkancımız dairəsində burada bir məsələnin izahını da vacib bilirik. Bu da «Qodu»nun mənasının nədən ibarət olması məsələsidir. Folklorşünaslığımızda bu barədə ilk dəfə ətraflı danışan prof. M.H.Təhməsisib qədim şərq əsatirində Günəş ilahəsinin adının «İndra», «Hindra», «İdra», «Hidra» olduğunu xatırlatdıqdan sonra bu qənaətə gəlir ki, «Qodu»nun adı da əslində qədim əsatirdə Günəş ilahəsi olan «İndra», yaxud «Hindra»nın adı ilə müəyyən dərəcədə əlaqədardır (74, 84).

«Günəşi dövət» mərasimində düzəldilmiş Günəş müqəvvasının adı «Dodu», «Qodu», «Hodu», «Godu»dur. Bu sözlərdən, sözsüz biri əsas olmuş, digərləri isə həmin sözün mərasimin ayrı-ayrı yerlərdə icra olunması ilə bağlı ya təhrifə uğramış şəkli, ya da ki, yerli şivə xüsusiyyətlərinə uyğunlaşdırılmasıdır. Mövcud materiallar sübut edir ki, «Dodu» və «Qodu» iki digərinə nisbətən dildə çox işlənmişdir. Zənnimizcə, bu iki sözdən də «Qodu» əsas olmalıdır. Bu söz öz mənşəyi etibarlı ilə ehtimal etmək olar ki, farsın «xuda» və daha çox türkün «huda» sözləri ilə bağlıdır. Bu sözlər də hər iki halda Günəş ilahəsinin adıdır.

Beləliklə, yağış və Günəş çağırma ilə bağlı xalq etiqadları, keçirilən mərasimlər, bu mərasimlərin icrasında ifa olunan nəğmələr əgər bir tərəfdən zəngin xalq yaradıcılığımızın yeni bir səhifəsi ilə bizi tanış edirsə, digər tərəfdən sonrakı dövr mənəvi mədəniyyətimizin, eləcə də bu mədəniyyətin tərkib hissələrindən olan yazılı ədəbiyyatımızın hansı qaynaqlara söykənərək inkişaf edib formalaşması barədə müfəssəl təəvvür yaradır. Bundan əlavə, bu görüş və anlayışlardan alınan təəssürat imkan verir deyək ki, Azərbaycan türkləri də dünyanın ən qədim xalqlarındandır.

QAYNAQLAR

Azərbaycan dilində

1. Abdullayev B.A. Yusif Vəzir Cəmənəmzəminli və folklor.- Bakı: Elm, 1981.
2. Abdulla Şaiq. Əsərləri, 5 cildə, Xatirələr, məktublar.- Bakı: Yazıçı, 1978.
3. Azərbaycan aşıqları və el şairləri, II cildə, I cild, (tərtib edəni Ə.Axundov), Bakı, Elm, 1983.
4. Azərbaycan bayatıları. (tərtib edənlər B.Abdullayev, E.Məmmədov, Q.Babazadə).- Bakı: Elm, 1984.
5. Adilov M.İ. Niyə belə deyirik.- Bakı: Gənclik, 1974.
6. Azərbaycan dastanları. I-V cildlər.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1965-1972.
7. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, I cild.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1962.
8. Azərbaycan ədəbiyyatı tərxivi III cildə, I cild.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1960.
9. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilan adların sərhəti (tərtib edəni A.M.Babayev).- Bakı: Maarif nəşriyyatı, 1974.
10. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası, 20 cildə, I cild. (tərtib edənləri: T.Fərzəliyev, İ.Abbasov).- Bakı: Elm, 1982.
11. Azərbaycan nağılları, I-V cildlər.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1960-1964.
12. Azərbaycan nağılları (toplayanı N.Seydov).- Bakı: Azərənşr, 1976.
13. Azərbaycan folklor antologiyası, iki kitabda I-ci kitab (top. Ə.Axundov).- Bakı: Azərb.EA nəşriyyatı, 1968.
14. Azərbaycan folklor antologiyası, iki kitabda, 2-ci kitab. (top. Ə.Axundov).- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1968.
15. Allahverdiyev M.Q. Azərbaycan xalq teatrı tarixi.- Bakı: Maarif nəşriyyatı, 1978.
16. Arif M. –Azərbaycan xalq teatrı.«Ədəbiyyat məcmuəsi», Azərbaycan EA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun əsərləri, I cild, Bakı, 1946.
17. Aslanov Q.M. – Torpaqlarda arxoloji qazıntılar. Azərbaycan EA «Xəbərləri» (ictimai elmlər seriyası), 1961, № 8.
18. Atalar sözü (toplayanı Ə.Hüseynzadə).- Bakı: Azərənşr, 1949.
19. Acalov A.M., Novruzov M.D. – «Ab» tapınışı və onun izləri. –Azərbaycan filologiyası məsələləri.- Bakı: Elm, 1983.

20. Babayev R. Quba şəhərində toy adətləri.- Bakı: 1946.
21. Beliniski V.Q. –Seçilmiş məqalələr.- Bakı: Uşaqgəncnəşr, 1948.
22. Bayatılar (tərtib edəni H.Qasımov) Bakı: Azərənəşr, 1962.
23. Braginski İ.S. Bahar bayramı haqqında, «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 20 may 1967.
24. Burtsev İ.D. Alarvadı: bu əfsanədir, ya həqiqət? «Taxılçı» qəzeti, 12 sentyabr 1972.
25. Vəzir Y. Azəri nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi. «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, №9.
26. Vəzir Y. Azərbaycanda zərdüş adətləri. «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1927, №4-5.
27. Vəzir Y. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. «İnqilab və mədəniyyət» jurnalı, 1928 №6-7.
28. Vəliyev V.A. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı.- Bakı: ADU nəşriyyatı, 1970.
29. Vəliyev V.A. Qaynar söz çeşməsi.- Bakı: Yazıçı, 1981.
30. Vurğun S.Y. Əsərləri, 6 cildə, IV cild.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1963.
31. Qaziyev S.M., Aslanov Q.M. İki küp qəbri haqqında. Azərbaycan maddi mədəniyyəti, II cild.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1951.
32. Qarabağlı Ə. Azərbaycan ədəbiyyatı tədrisi metodikası.- Bakı: Maarif, 1968.
33. Qukaslı V.L. Azərbaycan dilinin təşəkkül tarixinə dair qeydlər. Azərbaycan filologiyası məsələləri.- Bakı: Elm, 1983.
34. Quluzadə C. Bahar nə zaman başlanır? «Kommunist» qəzeti, 19 mart 1984.
35. Dadaşzadə M. Elmi həqiqət və dini etiqad.- Bakı: Azərənəşr, 1966.
36. Dəmirov D. «Müqəddəs rəqəmlər», «Təşviqatçı» jurnalı, 1968, №11.
37. El çələngi (toplayıb tərtib edənlər T.Fərzəliyev, İ.Abbasov).- Bakı: Gənclik, 1983.
38. Elçin. Ellik tamaşalarından, «Qobustan» jurnalı, 1978, №3.
39. Əfəndiyev R. Şəkildə evlənmək adətləri, Azərbaycan EA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Əsərləri, III cild, Bakı, 1946.
40. Əzizov E.İ. Azərbaycan folklorunda qədim bir etiqadın izləri, «Elmi əsərlər» (Dil və ədəbiyyat seriyası), 1978, №4.
41. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti (tərtib edəni Ə.Mirəhmədov).- Bakı: Maarif, 1978.

42. Ərəb-fars sözləri lüğəti.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1967.
43. Əfəndiyev P.Ş. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı.- Bakı: Maarif, 1981.
44. Əhmədov M.M. Azərbaycan xalq əfsanələrində ailə-məişət mövzusu (nam.diss.).- Bakı: Azərbaycan EA-nın əsaslı kitabxanası, 1984.
45. Əhmədov T. Nəriman Nərimanov Novruz bayramı haqqında, «Azərbaycan gəncləri» qəzeti, 1969, №38.
46. Zeynalov C. Ağz ədəbiyyatı, «Maarif və mədəniyyət» jurnalı, 1926, №8.
47. Zərdabi H. Seçilmiş əsərləri.- Bakı: Azərənəşr, 1960.
48. İbrahimov M. Aşıq poeziyasında realizm.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1965.
49. Yanardağ əfsanələri (toplayanı S.Paşayev).- Bakı: Gənclik, 1978.
50. Yüzbaşov R. Azərbaycan coğrafiya terminləri lüğəti.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1966.
51. Gəncəvi N. İskəndərnamə.- Bakı: Yazıçı, 1982.
52. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin.- Bakı: Yazıçı, 1983.
53. Kim, nə vaxt, nə üçün.- Bakı: Azərənəşr, 1962.
54. Kitabı-Dədə Qorqud.- Bakı: Azərənəşr, 1962.
55. Koroğlu (tərtib edəni M.H.Təhmasib).- Bakı: Gənclik, 1975.
56. Köçərli F. Balalara hədiyyə.- Bakı: Gənclik, 1972.
57. Köçərli F. Faktlar və yozumlar, «Kommunist» qəzeti, 10 avqust 1978.
58. Gürcü xalq nağılları.- Bakı: Gənclik, 1979.
59. Məmmədova S. Azərbaycan xalqının matəm mahnıları, «Qobustan» jurnalı, 1976, №3.
60. Min bir gecə. VII cildə, VI cild.- Bakı: Azərənəşr, 1978.
61. Mirəhmədov Ə. Böyük sərvət, Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası 20 cildə, I cild.- Bakı: Elm, 1982.
62. Mirəhmədov Ə. Azərbaycan ədəbiyyatına dair tədqiqlər.- Bakı: Maarif, 1983.
63. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri, Bakı, Azərənəşr, 1973.
64. Ordubadi M.S. Bahar bayramı, «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 25 mart, 1967.
65. Rzayev N. Əsrlərin səsi.- Bakı: Azərənəşr, 1974.
66. Rüstənzadə R. Qəhrəmanlıq nəğmələrinin tədqiqi və janr xüsusiyyətləri, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, II kitab.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1966.

67. Sarabski H. Köhnə Bakı.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1958.
68. Seyidov M. Kitabı-Dədə Qorqud boylarındakı bəzi sözlərin etimologiyasına dair. Azərbaycan EA «Xəbərlər»i (Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası) 1976, № 4.
69. Seyidov M. Bəzi abidələrdə və xalq yaradıcılığı nümunələrində adqoyma adətinin qalıqları haqqında mülahizələr. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər V kitab.- Bakı: Elm, 1977.
70. Seyidov M. «Yuq» haqqında bəzi mülahizələr. «Qobustan» jurnalı, 1978, № 1.
71. Seyidov M. Altı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında. «Azərbaycan» jurnalı, 1978, № 3.
72. Seyidov M. «Qızıl döyüşçü»nün taleyi.- Bakı: Gənclik, 1984.
73. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları.- Bakı: Yazıçı, 1983.
74. Təhmasib M.H. Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri (namiz. diss.) – Bakı: ADU kitabxanası, 1945.
75. Təhmasib M.H. Adət, ənənə, mərasim, bayram. – «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 12 mart 1966.
76. Təhmasib M.H. Yeni ruhlu el bayramı, «Bakı» qəzeti, 20 mart 1969.
77. Təhmasib M.H. Üç hadisə ilə bağlı mərasimlərimiz. «Azərbaycan kommunisti» jurnalı, 1972, № 5.
78. Toy və halay mahnıları (toplayan B.Şahsoylu., L. Ağayev., Z. Bağirov). – Bakı: Gənclik, 1980.
79. Füzuli M. Əsərləri, II cild.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1958.
80. Xəlilov R., Əlizadə A. Sayların sakramentalığı. ADU-nun «Elmi əsərləri» (Dil və ədəbiyyat seriyası), 1971, № 6.
81. Xəlilov R. Saylar.- Bakı: Azərənşr, 1978.
82. Haqverdiyev Ə.B. Seçilmiş əsərləri.- Bakı: Azərənşr, 1971.
83. Hatəmi M. Novruz bayramının tarixi. Azərbaycan EA «Xəbərlər»i (Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası), 1970, № 3.
84. Həkimov M. Xalq mövsümləri və aşıq sənəti. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, IV kitab. – Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1973.
85. Həkimov M. Folklorun çöl materialları toplusu üzrə (Bayatılar) metodik iş.- Bakı : APİ nəşriyyatı, 1982.
86. Hüseynzadə Ə. Boyat (Bayatı) coğrafi adının mənşəyi. «Elmi əsərləri» (tarix və fəlsəfə seriyası) ADU- nəşri, 1976, № 5.

87. Çəmənşiminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili (vəsfı-hal). «Ədəbiyyat qəzeti», 13 sentyabr 1935.

88. Çəmənşiminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili (Ağ). «Ədəbiyyat qəzeti», 14 sentyabr 1935.

89. Çəmənşiminli Y.V. Romanlar.- Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı 1968.

90. Çəmənşiminli Y.V. Qızlar bulağı. –Bakı: EA nəşriyyatı, 1968.

91. Çəmənşiminli Y.V. Qan içində. – Bakı: Azərənşr, 1968.

92. Cavadov Q. S.Vurğunun poemalarında Azərbaycan etnoqrafiyasının bəzi məsələlərinə dair. «Azərbaycan» jurnalı, 1971, № 8.

93. Cavadov Q. Azərbaycan əkinçilik təqvimı və xalq meteorologiyası. –Bakı: «Bilik» cəmiyyətinin nəşri, 1984.

94. Cavadov Ə. Ayna sözü haqqında. Azərbaycan EA «Xəbərlər»i (Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası), 1968, №4.

95. Cəlilov F. Azərbaycan dilində «ab» köklü sözləri (tarixi-etimoloji etüd). Azərbaycan filologiyası məsələləri. –Bakı: Elm, 1983.

96. Cəmşidov Ş. Gözəl ənənələr zənginləşdirilməlidir. «Azərbaycan gəncləri» qəzeti, 20 mart 1966.

97. Cəfərzadə M. Təbiət və ovsunlar. «Azərbaycan təbiəti» jurnalı, 1978, № 1.

Rus dilində

98. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.1.М.:Л.:Изд-во АНССР, 1958.

99. Айдаров Г. Язык орхонских памятников древний тюркской письменности VIII века.-Алма-Ата: Наука, 1971.

100. Акимова Т.М. О лиризме русских свадебных песен.-В кн. Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974.

101. Акрамов Г. Мифологии в узбекском народном творчестве (канд.дисс.), Баку, Фунд. Библиот. АН Азерб., 1981.

102. Албаров Б.А. Ингушское «Гольерди» и осетинское «Аларды» (к вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях). Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Т.1, Владикавказ: 1928.

103. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984.

104. Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока, Изд-во Вост. Лит., 1960.
105. Андреев М.С. По этнологии Афганистана. Долина Панджшир (материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.) Ташкент, 1927.
106. Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., Изд-во Московского Университета, 1970.
107. Аникин В.П., Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., Просвещение, 1983.
108. Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси: Мецниереба, 1982.
109. Асланов Г.М., Ваидов В.М., Ионе Г.И. Древний Мингечаур (эпоха энолита и бронзы), Баку, Изд-во, АН Азерб., 1959.
110. Астахова А.М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. М., Наука, 1964.
111. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу, т.1, М., Изд-во, Солдатенкова, 1868.
112. Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., Современник, 1983.
113. Багрий А.В. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран, т.1, 1-3, Баку, 1930.
114. Байрамалибеков Т. Праздник Новруз. Газ. «Каспий», 1913, №55-57.
115. Баранникова Е.В. Бурятские волшебнo-фантастические сказки. Новосибирск, Наука, 1978.
116. Брашинский И.Б. Сокровища скифских царей. Поиски и находки. М., Наука, 1967.
117. Белов А., Никоненко С. Наука против суеверий. М., 1963.
118. Бертелс Е.Э. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.
119. Большая Советская энциклопедия, т.VIII, М., 1952.
120. Будагов З.Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. т.1., Спб, 1869.
121. Васильев А.Г. Композиционные особенности похоронных причитаний. В книг. Русский фольклор, т.XII, Л., Наука, 1971.
122. Велецкая И.И. Языческая символика славянских архаических ритуалов, М., Наука, 1978.
123. Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., Наука, 1976.

124. Власова З.И. К изучению поэтики устных заговоров В книг. Русской фольклор, т.XIII, Л., Наука, 1972.
125. Волкова Н.Г. Новое и традиционное в культуре народов Закавказья. Журн. «Советская этнография», 1978, №3.
126. Воробьев М.В. Древняя Япония. Историко-археологический очерк. М., 1958.
127. Выхоцев П.С. На новом этапе (Актуальные задачи Советской фольклористики). Русская литература. Историко-литературный журнал, Л., Наука, 1980.
128. Геродот. История в 9 книгах. Л., Наука, 1972.
129. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. т.III, М., 1962.
130. Горький М. Собранные сочинений в 30-ти томах, т.27, М., Худож.лит., 1953.
131. Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., Наука, 1970.
132. Даль В. Толковый словарь. т.I, М., Русский язык, 1978.
133. Деде Коркут (перевод ак.В.В.Бартольда). Баку, изд-во АН Азерб., 1950.
134. Древнетюркский словарь. Л., Наука, 1969.
135. Дюмизель Ж. Осетинский эпос и мифология. М., Наука, 1976.
136. Ельницкий Л.А. Скифские легенды как культурно-исторический материал. Журн. «Советская археология», 1970, №2.
137. Еремина В.И. Миф и народная песня (к вопросу об исторических основах песенных превращений). В книг. Миф-фольклор-литература. Л., Наука, 1978.
138. Еремина В.И. Поэтический строй русской народной лирике. Л., Наука, 1978.
139. Земцовский И.И. Песни, исполнившиеся во время календарных обходов дворов у русских. Журн. «Советская этнография», 1973, №1.
140. Казиев С.М. Археологические раскопки в Мингечауре. Материальная культура Азербайджана. т.I, Баку, изд-во АН Азерб., 1949.
141. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск. Наука, 1981.
142. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Земные праздники. М., Наука, 1973.
143. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европа. Весенние праздники. М., Наука, 1977.

144. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европа. Летно-осенние праздники. М., Наука, 1978.
145. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европа. Исторические корни и развитие обычаев. М., Наука, 1983.
146. Калоев Б.А. Обряд посвящения коня у осетин. М., Наука, 1964.
147. Каташ С.С. Алкыши-древний жанр тюркского фольклора. Тезисы докладов и сообщений. Всесоюзная тюркологическая конференция. Алма-Ата, Наука, 1976.
148. Керам К. Боги, гробницы, ученые. М., 1956.
149. Киргизско-русский словарь. М., 1965.
150. Короглы Х.Г. Огузский героический эпос. М., Наука, 1976.
151. Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры. М., Изд-во АН СССР, 1957.
152. Климов Г.А., Эдельман Д.И. К этимологии Албасту/Алмасту. Журн. «Советская тюркология», 1979, №3.
153. Кравцов Н.И. Славянский фольклор. М., Изд-во Московского университета, 1976.
154. Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское устное народное творчество. М., Высшая школа, 1983.
155. Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., Наука, 1965.
156. Круглов Ю.Г. Об импровизационном характере свадебных причитаний. В книг. Вопросы жанров русского фольклора. М., Изд-во Московского университета, 1972.
157. Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. М., Высшая школа, 1981.
158. Левинтон Г.А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда. В книг. Фольклор и этнография. Обряд и обрядовый фольклор. М., Наука, 1974.
159. Литвинский Б.А. Зеркало в верованиях древних ферганцев. Журн. «Советская этнография», 1964, №3.
160. Лобачева Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. М., Наука, 1975.
161. Маадай Кара. М., Наука, 1973.
162. Макашина Т.С. Свадебный обряд русского населения Латгалии. В книг. Русский народной свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., Наука, 1973.
163. Маковельский А.О. Авеста. Баку, Изд-во АН Азерб., 1960.
164. Максимова М.И. Серебряное зеркало из Келермаса. Журн. «Советская археология», т. XXI, М., Л., 1954.

165. Малов С.Е. Шаманский камень «яда» у тюрков западного Китая. Журн. «Советская этнография», 1974, №1.
166. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., Наука, 1978.
167. Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857-1858 годов), Маркс К., Энгельс Ф, Соч. 2-е, изд. т.12, М., Изд-во Полит. Лит., 1958.
168. Маркс К. Капитал. Критика политической экономики. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е, изд. т.12, М., Изд-во Полит. Лит., 1960.
169. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., Наука, 1966.
170. Минц С.И., Померанцева Э.В. Русская фольклористика. Хрестоматия. Изд. 2-е, М., Высшая школа, 1971.
171. Мифы народов мира (энциклопедия) в двух томах, т. I, М., Изд-во Сов.энциклопедия, 1980, т. II, М., 1982.
172. Мифологический словарь. М., Просвещение, 1965.
173. Можаровский А.Ф. Святочные песни, игры и гадания и очерки Казанской губернии. Казань, 1873.
174. Морохин В.Н. Хрестоматия по истории русской фольклористики. М., Высшая школа, 1973.
175. Мурадов О. Древние образы мифологии у таджиков долина Зеравшана. Душанбе, Дониш, 1979.
176. Мусаев К.М. Грамматика караимского языка (фонетика, морфология). М., Наука, 1964.
177. Мухитдинов Х.Ю. Статуэтки женского божества с зеркалом из соксонохура. Журн. «Советская этнография», 1973, №5.
178. Народная русская легенда (собр. А.Н.Афанасьевым). М., 1889.
179. Народная поэзия Азербайджана (состав А.П.Векилов). Л., Советский писатель, 1978.
180. Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалами и мифами. М., Наука, 1982.
181. Новик Е.С. Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структура. М., Наука, 1984.
182. Окладников А.П. Бронзовое зеркало с изображением кентавра, найденное на острове Федея. Журн. «Советская археология», т. XIII, М., Л., 1950.
183. Орнатская Т.И. Причитания в русской фольклорной традиции. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук. Л., 1969.
184. Петров В.П. Заговоры. В книг. Из истории русской советской фольклористики. Л., Наука, 1981.

185. Пирожкова Т.Ф. Художественные особенности жанров свадебной лирики. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук. М., 1972.
186. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., Наука, 1975.
187. Померанцева Э.В. Народные верования и устное поэтическое творчество. В книг. Фольклор и этнография. Л., Наука, 1970.
188. Померанцева Э.В. О русском фольклоре. М., Наука, 1977.
189. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
190. Путилов Б.Н. Миф-обряд – песня новой Гвинеи. М., Наука, 1980.
191. Рагозина З.А. История Мидии. СПб, 1803.
192. Родлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. т. I, ч. 1, СПб, 1893, т. II, ч. 2, СПб, 1899.
193. Романский В.Ф. Эволюция черной (шаманства) у якутов. Казань, 1908.
194. Санги В.М. Тотемные мифы нивхов. В книг. Фольклор народов РСФСР, Уфа, 1976.
195. Севортян В. Этимологический словарь тюркских языков. М., Наука, 1974.
196. Седякова О. Память слова. Журн. «Знания сила», 1975, №10.
197. Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., Наука, 1980.
198. Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., Наука, 1980.
199. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., Наука, 1969.
200. Созанович И. «Ленора» Бюргера и родственные ей сюжеты народов позиции европейской и русской. Варшава: типогр. Варшавск. учеб. окр. 1893.
201. Соколова В.К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы – смерти в славянском фольклоре). В книг. Фольклор и этнография. Л., Наука, 1977.
202. Соколова В.К. В осенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX начала XX вв. М., Наука, 1979.
203. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., Наука, 1972.
204. Смирнов Ю.И. Композиционный анализ польских колядных обрядовых песен. В книг. Славянских и Балканских фольклор. М., Наука, 1971.
205. СМОМПК. т. IX, Тбилиси, 1889.
206. Струве В.В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. М., Наука, 1968.

207. Сумцов Н.Ф. Ворон в народной словесности. М., Скоропечатная Левенсон, 1891.
208. Сумцов Н.П. Заяц в народной словесности. М., Скоропечатная Левенсон, 1891.
209. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. В книг. Домусульманский верования и обряды в Средней Азии. М., Наука, 1975.
210. Тимошенко И.Е. Литературные первоисточники трехсот русских пословиц и поговорок. Киев, 1897.
211. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., Наука, 1964.
212. Толстыев Н.И., С.М. Заметки по славянскому язычеству – 5. Защита от града в Драгачева и других сербских зонах. В книг. Славянский и балканский фольклор. М., Наука, 1981.
213. Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., Наука, 1981.
214. Трафимова А.Г. Из истории религиозных обрядов взывания дождя и солнца у народов южного Дагестана. Азербайджанский этнографический сборник. Баку, Изд-во Ан Азерб., 1965.
215. Турецко-русский словарь. М., Русский язык, 1977.
216. Фирштейн Л.А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков южного Хорезма. В книг. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., Наука, 1978.
217. Фольклор. Поэтическая система. М., Наука, 1977.
218. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., Полит. лит., 1980.
219. Хазанов А.М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов. Журн. «Советская этнография», 1964, №3.
220. Хинц В. Государство Элам. М., Наука, 1977.
221. Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVIII-XIX вв. М., Наука, 1967.
222. Чистов К.В. Свадебная поэзия. В книг. Краткая литературная энциклопедия, т. 6, М., Советская энциклопедия, 1971.
223. Чистов К.В. Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов русского Севера (Карелии). В книг. Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., Наука, 1974.
224. Шатинова Н. Об одной разновидности заклинаний в алтайском фольклоре (к постановке вопроса). В книг. Улагашевские чтения. Выпуск I. Горно-Алтайск, 1979.

225. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л., Наука, 1971.
 226. Шахнович М.И. Приметы в свете науки. Изд. 2-е, Л., Лениздат, 1969.
 227. Шаповалова Г.Г. Диалог в русском свадебном обряде. Журн. «Советская этнография», 1978, №1.
 228. Шаракинова Н.О. Бурятские народные поэтические творчество. Иркутск, 1975.
 229. Шелов Д.Б. Исчезнувшие народы. Скифы. Журн. «Природа», 1977, №3.
 230. Шербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древне-уйгурской староузбекской письменности. М., Вост. Лит., 1959.
 231. Шилов В.П. Калиновский курганный могильник. Материалы исследования по археологии СССР., М., 1959.
 232. Шимаков В.А. О религиозных обрядах, обычаях и праздниках. М., Воениздат, 1955.
 233. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнография. Л., 1936.
 234. Энгельс Ф. Немецкие народные книги. Маркс К, Энгельс Ф. Соч. 2-е, изд. т.41. М., Полит. Лит., 1970.
 235. Яхина Г.А. Сюжетность свадебной песни и обрядовая действительность. В книг. Современные проблемы фольклора. Вологда, 1971.

Баşqa dillerdə

236. Abdulkadir İ. Tarixdə və bu gün şamanizm (Türkiyə türkcəsində). İstanbul, 1939.
 237. Acipayamlı O. Türkiyədə doğumla ilgili adət və inamların etimoloji etüdü (Türkiyə türkcəsində). Ərzurum, 1961.
 238. Bayrı M.. Türk ədəbiyyatı və inamlar (Türkiyə türkcəsində). İstanbul, 1939.
 239. Bahəddin Ö. Türk mifolojisi (Türkiyə türkcəsində). Ankara, 1971.
 240. Əl-Əluci Ə. İraq folkloruna giriş (ərəb dilində). Bağdad, 1964.
 241. Kaşkari M. Divani-lügət-it-türk. I-III cild, Ankara, 1941.
 242. Krab A. Folklorşünaslıq (ərəb dilində). Qahirə, 1967.
 243. Öndər Ə. Yağmur duasından ana tanıya (Türkiyə türkcəsində). Jum. «Türk folkloru araşdırmaları». Ankara, 1982, №2.
 244. Purdavud. Ədəbiyyatə məzd yəsna – yəştha (fars dilində). I cild, İran, 1928.
 245. Uraz M. Türk mifolojisi (Türkiyə türkcəsində). İstanbul, 1967.
 246. Çay M.A. Anadoluda türk damğası (Türkiyə türkcəsində). Ankara, 1983.

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

ÖN SÖZ.....3

I HİSSƏ

Etihad, ayin, mərasimlərlə bağlı Azərbaycan folklorunun arxaik janr və növləri	10
1. Sınama və onun məna, poetik ifadə xüsusiyyətləri	11
2. Ovsun və onun nəğmələri	50
3. Fal və onun icrasında poetik sözün rolu	63
4. Alqış və qarğışın janr, məna xüsusiyyətləri	73

II HİSSƏ

Xalq mərasimləri və onların poetik mətnləri	89
1. Ailə-məişət mərasimləri	93
A. Doğum mərasimi və onun poeziyası	93
B. Toy mərasimi və onun nəğmələri	120
C. Yas mərasimi – şivən, ağıt	140
2. Mövsüm mərasimləri:	154
A. Qış, yaz mərasimləri və onların nəğmələri	154
B. Yağış və Günəşiçağırma mərasimləri və onların nəğmələri	173

Qaynaqlar195

Bəhlul Ağabala oğlu ABDULLA
AZƏRBAYCAN MƏRASİM
FOLKLORU
Azərbaycan dilində

Bakı, "Qismət", 2005

Yığılmağa verilmişdir: 13.01.2005.
Çapa imzalanmışdır: 07.03.2005.
Şerti çap vərəqi 13,0. Formatı 60x90 1/16.

"Qismət" mətbəəsində
ofset üsulu ilə çap edilmişdir.

H.Zərdabi 78,
Tel: (+994 12) 497 57 61, 497 70 22,
Faks: (+994 12) 497 70 23
E-mail: qismetaz@yah. com

