

**NİZAMİ TAĞISOY**

**ETNOS VƏ EPOS:  
KEÇMİŞDƏN BUGÜNƏ**

**BAKI – MÜTƏRCİM – 2010**

**AMEA-nın Folklor İnstitutunun Elmi Şurasının (pr. № 6, 26 oktyabr 2010-cu il) və Bakı Qızlar Universiteti Elmi Şurasının (pr. № 3, 30 oktyabr 2010-cu il) qərarı ilə çapa məsləhət görülmüşdür.**

- Elmi redaktorlar:** **Hüseyn İsmayılov**  
*filologiya elmləri doktoru, professor,*  
*AMEA-nın Folklor İnstitutunun direktoru*
- Redaktor:** **Rüstəm Kamal**  
*filologiya elmləri namizədi, dosent,*  
*Bakı Slavyan Universiteti "Folklor araşdırmaları"*  
*elmi-tədqiqat laboratoriyasının müdiri*
- Rəyçilər:** **Ağarəhim Rəhimov,**  
*pedaqoji elmlər doktoru, professor,*  
*Bakı Qızlar Universitetinin rektoru,*  
*yazıçı-dramaturq*
- Təyyar Salamoğlu**  
*filologiya elmləri doktoru, Azərbaycan Dövlət*  
*Pedaqoji Universitetinin professoru*

**Nizami Tağısoy. Etnos və epos: keçmişdən bugünə.**

Bakı: Mütərcim, 2010. – 372 səh.

*Nizami Tağısoyun oxuculara təqdim etdiyi bu kitabda qədim Şərq etnoslarının (hettlər, hindlilər, xəzərlər və b.) tarixi, mifləri və əfsanələrindən tutmuş türk xalqlarının epik abidələri, şifahi söz sənəti, dini baxışları, ritual sistemi, mərasimləri, adət və ənənələri, etnik-milli düşüncə tərzini, etnos və dil problemləri, çağdaş türk xalqları ədəbiyyatı (Çingiz Aytmatov, Tulebergen Kaipbergenov, Qavriil Qaydarji, Harid Fədai), müasir Azərbaycan nəsrinin aparıcı nümayəndələrinin (Mir Cəlal, Anar, Elçin, A.Rəhimov, K.Abdulla, E.Hüseynbəyli) ədəbi-bədii və fəlsəfi-estetik konsepsiyasının başlıca xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmə meylləri əksini tapmışdır.*

*Kitab etnoqraflar, eposşünaslar, müqayisəli ədəbiyyatşünaslıq və dilşünaslıq problemləri ilə məşğul olan mütəxəssislər və geniş oxucu auditoriyası üçün nəzərdə tutulmuşdur.*

## **OXUYACAQSINIZ**

**GİRİŞ**..... 6

### **I BÖLMƏ QƏDİM ŞƏRQ MƏDƏNİYYƏTİ**

Hettlər: tarixə muhtəsər ekskurs..... 9  
Hettlər: dini, Allahlar panteonu, mərasimləri, mifləri və əfsanələri..... 18  
Hettlərin dili..... 41  
Qədim Hindistan: mədəniyyəti və ədəbiyyatı ..... 53

### **II BÖLMƏ TÜRK XALQLARI: ETNOGENEZ VƏ FOLKLOR**

Xəzərlər ..... 59  
Malkar-Qaraçay «Nart» qəhrəmanlıq eposu //digər Qafqaz xalqlarının  
«Nart»ları ilə oxşar və fərqli cəhətləri// ..... 86  
«Başqurd» dili və «Başqurd» etnoniminə bir baxış ..... 99  
Qaqauzlar: keçmişindən bu gününə..... 104  
Qaqauzların tarixindən səhifələr..... 110  
Qaqauzların toy-düyün mərasimləri ..... 117  
Qazax xalq qəhrəmanlıq dastanı “Koblandı batır”: Azərbaycan türkcəsinə  
tərcümə problemləri..... 127  
Qaraqalpaqlar: etnogenezi və epos ..... 144  
«Molla Nəsrəddin»in Kıbrıs və rum (yunan) variantları  
/ «Hoca Nasreddin» və «Aslanı Hoca» / ..... 157  
Molla Nəsrəddin /Azərbaycan/ və Nəsrəddin Hoca /Qaqauziya/ ..... 161  
Meyxana folklor janrıdır..... 169  
"Meyxana"nın semantikasi..... 176

### III BÖLMƏ ÇAĞDAŞ TÜRK XALQLARI ƏDƏBİYYATI

Qaqauz ədəbiyyatı. <i>Qavriil Qaydarjiü yaradıcılığı</i> .....	180
Qırğız ədəbiyyatı. <i>Çingiz Aytmatov</i> .....	189
Çingiz Aytmatov və müharibə.....	193
Qaraqalpaq ədəbiyyatı. <i>Tulepbergen Kaipbergenov yaradıcılığı</i> .....	199
Harid Fədai: Kuzey Kıbrıs türk mədəniyyətinin yorulmaz tədqiqatçısı.	214
Kuzey Kıbrıs türk ədəbiyyatında ilk roman .....	219

### IV BÖLMƏ MÜASİR AZƏRBAYCAN NƏSRİ PROBLEMLƏRİ

Mir Cəlal: yazıçı-vətəndaş.....	225
Öz adına sığmayan Anarı anlaya bilirikmi?!.....	231
Elçin yaradıcılığı. <i>Görünən və görünməyən tərəflər</i> .....	244
Canavarlığın anatomiyası (ədəbi-bədii interpretasiya fəlsəfi-sosioloji yönümdə) .....	255
Süjetin inkişaf dinamikasında psixologizmin təzahür formaları <i>A.Rəhimov. "Cinayət və etiraf" romanı</i> .....	263
Etnik-milli keçmişimiz və bu günümüz. K.Abdulla. « <i>Yarımçıq əlyazma</i> » <i>romanı</i> .....	279
Milli yaddaş və yaddaşsızlığın morfolojiyası. <i>Elçin Hüseynbəyli</i> « <i>Yovşan qağayılar</i> » <i>romanı</i> .....	297

### V BÖLMƏ ЭТНО-ГЕНЕТИЧЕСКИЕ И ФОЛЬКЛОРНО-ЭПИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ

Общие или сходные явления в эпосе индийского и тюркского народов /на материале индийского «Махабхараты» и каракал- пакского «Кырк кыз»/.....	309
Об исторической общности этногенеза хазар, каракалпаков, карапапахов, гагаузов.....	323
Общие места в эпосе тюркских народов /Каракалпакский «Кырк кыз» и киргизский «Джаныл Мырза»/.....	327

Каракалпакский «Шарьяр» – образец лиро-эпической поэмы.....330  
История каракалпакской драматургии и театра.....333

**VI BÖLMƏ**  
**ERMƏNİLƏR: TARİXİ, ƏDƏBİYYATI**  
**VƏ ƏDƏBİYYATŞÜNASLIĞI**

Ermənilərin və yunanların türklərə nifrəti nədən qaynaqlanır?!..... 336  
Erməni separatçıları və dünya xalqları.....345  
Erməni ədəbiyyatşünaslığı erməni tarixşünaslığı kimi kompilyasiyadır.356  
Армянское литературоведение подобно армянской  
историографии компилятивно..... 360  
Armenian literature is compaliation as Armenian histography.....366

## **GİRİŞ**

Düz on səkkiz il bundan əvvəl – 1992-ci ildə Türkdilli ölkələrin dövlət başçılarının Ankarada ilk zirvə görüşü olmuşdur. Bundan sonra bu tipli görüşlər mütəmadi olaraq İstanbulda, Bışkekdə, Daşkənddə, Astanada, Bakıda, İstanbulda, Antalyada, Naxçıvanda, sonuncu zirvə toplantısı isə 2010-cu il sentyabrın 16-da İstanbulda “Çırağan” sarayında keçirildi. Zirvə görüşündə iştirak etmiş Türkiyə Prezidenti Abdullah Gül, Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev, Qazaxıstan Prezidenti Nursultan Nazarbayev, Türkmənistan Prezidenti Qurbanqulu Berdiməhəmmədov, Qırğızıstan Prezidenti Roza Otunbayeva türk xalqlarının və türk dövlətlərinin bir-birinə inteqrasiyası, atalarımızdan miras aldığımız müştərək dil, mədəniyyət və dəyərləri qorumaq, inkişaf etdirmək və gələcək nəsillərə çatdırmaq baxımından bu toplantının mahiyyətini yüksək dəyərləndirməklə, eyni millətə mənsub olmaqdan qürur duyan xalqlarımız arasındakı əzəli və əbədi qardaşlıq tellərinin konkret əməkdaşlığa çevriləcəyinə inandıqlarını və güvəndiklərini ifadə etmişlər. Prezidentlər bu əməkdaşlığın geniş coğrafi ərazini əhatə edən Türk dünyasının qarşılaşdığı problemlərin həllində vacib rol oynayacağını, ölkələrimizi və xalqlarımızı bir-birinə daha sıx bağlayacağını, regionda sabitliyə xidmət etməklə, mədəni-ədəbi ortaq dəyərlərimizin öyrənilməsi və bir-birinə yaxından tanıtılması sahəsində aparıcı əhəmiyyət kəsb edəcəyini vurğulamışlar.

Azərbaycan Respublikasının prezidenti İlham Əliyev zirvə görüşündəki çıxışında Azərbaycanın təşəbbüsü ilə Türksöy Fondu yaradıldığını qeyd edərək fondun nəinki türkdilli dövlətlərdə, bütün türk ellərində mədəni abidələrin bərpası, qorunması ilə məşğul olması, bu istiqamətdə tarixi-mədəni araşdırmalar aparmasını, mədəni sahədə, ölkələrimiz, xalqlarımız arasında dostluq, qardaşlıq əlaqələrinin inkişaf işinə böyük töhfə verməsini ön plana çəkdi.

Prezident haqlı olaraq söylədi ki, bizi ortaq tarix, ortaq mədəniyyət, ortaq mənəvi dəyərlər birləşdirir. Xalqlarımız əsrlər boyu bir

yerdə yaşamış, bir yerdə çalışmış, daim bir-birinə arxa, dayaq olmuşlar. Bu gün türk dövlətləri bütün sahələrdə uğurlu əməkdaşlıq aparmaqla ədəbiyyat və mədəniyyətlərini inkişaf etdirirlər.

Azərbaycan prezidenti daha sonra qeyd etdi ki, biz XXI əsrdə yaşayırıq, XIX əsrdə yaşamırıq. Biz sivilizasiyalararası dialoqun inkişafına çalışmalıyıq, xalqlar arasında dostluq, əməkdaşlıq meyllərini gücləndirməliyik. Bizim gücümüz bizim birliyimizdədir. Biz çalışmalıyıq ki, bütün sahələrdə bu birliyi daha da möhkəmləndirək. Vaxtilə yaradılmış, sonra pozulmuş ənənə artıq bərpa olunur. Yəni artıq zirvə görüşləri keçirilir. Ümid edirəm ki, gələcəkdə nəzərdə tutulmuş bütün məsələlər, planlar həyatda öz əksini tapacaq və ölkələrimiz arasında dostluq, qardaşlıq münasibətlərinin uğurlu inkişafı davam edəcəkdir.

Hazırda bu tipli toplantı müstəqil türk dövlətlərini birləşdirirsə, yəqin yaxın gələcəkdə belə görüşlərdə tatarların, başqurdların, yaqutların, çuvaşların, qaraqalpaqların, qaqauzların, qaraimlərin, qaraçayların, malkarların, noğayların, qumıxların və digər türk xalqlarının da iştirak etməsi mühüm olacaqdır və onlar digər məsələlərlə yanaşı, həm də müştərək etno-mədəni, folklor-ədəbi əlaqələrimizin yaxınlaşmasına öz töhfələrini verəcəklər.

Göründüyü kimi, türkdilli ölkələrin prezidentləri, o cümlədən ilk növbədə Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev türk xalqları arasında olan əlaqələrin intensivləşməsinə daha böyük diqqət yetirirlər. Elə buna görə xalqlarımızın mədəni-mənəvi, etnik-milli və ədəbi-bədii ənənələrinin, yaşam tərzinin dərinədən öyrənilməsi bizi ümumtürk mədəniyyətini daha geniş kontekstdə mənimsəməyə sövq edir. Bu baxımdan biz türk xalqlarının həyat və fəaliyyətinə daha dərinədən nüfuz etməyə çalışırıq. Zəngin folklor, epik, ədəbi-mədəni ənənələri olan türklərin həyatı bildiyimizdən də qədim dövrlərə və etnik köklərə gedib dirənir. Digər tərəfdən isə hər bir xalq özü-özlüyündə unikal və özünəməxsus olmaqla başqaları ilə nəinki regional baxımdan, həm də digər cəhətləri ilə əlaqədədir. Daha doğrusu, dünya daha sıx, etnoslar isə bir-birinə daha yaxındırlar. Qaqauz, qaraqalpaq, qaraçay, malkar, noğay və xəzər türklərinin etnik-folklor ənənələrini

öyrənmək bizi qıpçaq və oğuz boylarının həyat şəraitini, fəlsəfəsini, dünya baxışlarını öyrənməyə meylləndirdi. Türklərin səpələndiyi coğrafi ərazilərə nəzər saldıqca mənbələr bizi daha uzaqlara – hətə folkloruna, miflərinə, əfsanələrinə, qədim hind mədəniyyətinə müraciət etməyə yaxınlaşdırdı. Onlardan hər biri haqqında dolğun məlumat almaq üçün Misir salnamələrinə, mətnlərinə üz tutmağı zəruri etdi. Təhlillər xalqlar, onların tarixi, folkloru və mədəniyyəti haqqında təsəvvürlərimizi təzələdi.

Tələbkar oxucularımıza təqdim etdiyimiz bu kitab bir neçə aparıcı mövzulara – Qədim Şərq mədəniyyəti; Türk xalqları: etnogenezi və folkloru; Çağdaş türk xalqları ədəbiyyatı; Müasir Azərbaycan nəsr problemləri; Folklorumuzun unikal janrı meyxana, ilk baxışda nəzərdən keçirilən məsələlərlə heç bir əlaqəsi olmayan, lakin hər bir halda öyrənilməsi vacib olan erməni tarixi, ədəbiyyatı və ədəbiyyatşünaslığı ilə bağlı problemlərin qismən də olsa çözülməsinə həsr olunmuşdur.

Kitabda yer almış mövzu və materialların bir qismi son illərdə respublika və beynəlxalq səviyyəli konfrans və simpoziumlarda, dövrü mətbuat səhifələrində (“Azərbaycan”, “Ulduz”, “El sözü” jurnallarında, “Ədəbiyyat” qəzeti, “Respublika”, “Bakinski raboçi”, “Xalq cəbhəsi”, “525-ci qəzet”, “Kredo”, “Azərbaycan müəllimi”, “Müasir Azərbaycan müəllimi” və s. səhifələrində işıq üzü görmüşdür. Bir qisim materiallar isə ilk dəfə təqdim olunduğundan, orijinallığı və rəngarəngliyi ilə seçildiyindən türksevərlərin nəzər-diqqətini cəlb edəcəyinə şübhə etmirik. Çünki mövzular özünəməxsus şəkildə təhlilə cəlb edilməklə, qədim türklərin həyatına və mədəniyyətinə fərdi baxış bucağından verilir.

Bizə belə gəlir ki, iqtisadi-siyasi istiqamətdə Türkdilli dövlət başçıları tərəfindən irəli sürülmüş müddəaları, həm də mədəni-ədəbi kontekstdə inkişaf etdirməyə böyük ehtiyac vardır və bu kitab məhz belə bir tələbdən araya-ərsəyə gəlmişdir.

Kitabda müəllifin mülahizələrinin bu və ya digər cəhətləri ilə bağlı fikir söyləyənlərə qabaqcadan minnətdarlığımızı bildiririk.



## **I B Ö L M Ə**

### **QƏDİM ŞƏRQ MƏDƏNİYYƏTİ**

#### **HETTLƏR: TARİXƏ MUXTƏSƏR EKSKURS**

Hettlərin (Qərbi Avropa və Türkiyə mənbələrində hithitlər) tarixinin öyrənilməsi Fələstində, Suriyada, Kiçik Asiyanın şimalında “Hatti ölkə”sində Boğazköydə yaşaması XX əsrin əvvəllərindən başlayır.

“Hatti ölkəsi” eramızdan əvvəl II minillikdə dövlət olub, sonra imperiyaya çevrilmişdir. Bu padşahlıq və onun rəsmi dili tarixdə “hett” olmaqla möhkəmlənmişdir. Hett adını bu ölkəyə burada əvvəllərdən məskunlaşmış hattı xalqı vermişdir. Fateh xalqın hind-Avropa hett dili sonralar hind-Avropalı olmayan hattların dilinə çevrildi. Eyni zamanda ehtimal olunur ki, elə dövrlərdəcə digər hind-Avropa dialektləri olan pali, liki, luvi və “hett heroqlifi” Anadolunun digər hissələrində geniş işlənirdi.

Əfsanəyə görə, (təxminən e.ə.1400 il) Akkad sülaləsindən olan dördüncü padşah Naramsuen (e.ə.2200-ci il) on yeddi padşah koalisiyası ilə döyüşən zaman onların arasında Hatti ölkəsinin Pamba adlı padşahı da varmış.

Hettlərin əsil tarixi e.ə.1900-cü ildən Assuriyalı tacirlərin Anadolu yaylasına gəlişi ilə başlayır. Bu, həmin dövrdür ki, məhz Aşşura əhalisi Vavilon mixi yazıları, gil cədvəllər ilə tanış idi. Ticarətlə məşğul olanlar məhz bu yazıların köməyi ilə öz paytaxtları ilə yazışma aparırdılar. Söylədiklərimizə aid nümunələr Kayseri yaxınlığındakı Kültəpədə tapılmışdır.

Bu cədvəllərdən yerli əhali və onun tarixi haqqında o qədər də geniş məlumat almaq mümkün deyildir. Lakin bununla yanaşı bu cədvəllərdən hökmdarlar, onların xanəqahları, ölkənin ən azı on kiçik padşahlığa bölünməsi haqqında fikir söyləmək olar. Bu padşahlıqların ən böyük şəhəri Buraşxattum (hettcə Purusxanda) daha möhtəşəm mövqeyə malik imiş. Buradan da bizə məhz Pitxana və onun oğlu Anittanın adı məlumdur. Hett dilindəki mətnə Anitta Pitxananın oğlu olmaqla Kussar padşahlığındandır. Onun hakimiyyət uğrunda atasının Nesa, Salpuka, Purusxanda, Salatinara və Hatti (Hattusa) şəhərlərinin hökmdarları ilə döyüşlər apardığı və onların tarixi haqqında məlumat verilir. Sonuncu şəhərin Hett padşahlığının paytaxtı, onun bu müharibədə yerlə-yeksan olduğu göstərilir. Qələbədən sonra Anitta öz iqamətgahını Nesu (Kültəpə) şəhərinə köçürür. Kültəpədə Anittanın adı yazılmış xəncər tapılmışdır. Ehtimal etmək olar ki, padşahlığın son dövrlərində artıq Anitta Kappadokiyanın böyük hissəsini ələ keçirmişdir.

Bəs Anittanın hett padşahlığı ilə hansı əlaqələri vardır? Əvvələ, Hett padşahlığının paytaxtı Kussar ilkin hettlər dövründə şahın iqamətgahı, idarəçilik mərkəzi olmuşdur. Elə bu məsələ alimləri hettlərin şahlıq ənənələrini Anittadan götürməyə sövq edir, lakin bu da məlumdur ki, heç bir hett şahı Anittanı öz xələfi kimi qəbul etməmişdir. Bunu əldə rəhbər tutan bəzi alimlər də Hattinin (Hattusanın) dağıdılması və Anittanın bu şəhəri viran qoyması onu hett padşahlığının xələfi kimi qəbul etmək şübhəsini yaradır.

Mənbələrdə ilk hett padşahı Pabarna, onun oğulları, sonra onun nəvələri və ən axırda onun qan, nikah qohumları olduğu söylənilir. İlk dövrlərdə ölkə kiçik olsa da, bu, şahlara bir-birinin ardınca döyüşlərə girib, digər ölkələri viran qoyub, öz sərhədlərini dənizlər boyu genişləndirməməyə mane olmamış, yürüslərdən qayıtdıqdan sonra isə Labarnanın oğulları Xupisna, Tuvanuva, Nenassa, Landa, Salara, Parsuxanda və Lusna şəhərlərinə sahib çıxaraq hökmdarlıq etmələrini əngəlləyə bilməmişdir.

Labarnanın xələfi I Hattusilinin adı Kussara şahı kimi mənbələrdə keçir. Onun bu şəhərdə söylədiyi nitq bu qədim padşahlığın si-

yası durumu haqqında mühüm informasiya mənbəyi kimi dəyərləndirilir. Elə bu mənbədə Hattusili dövründə Hattus şəhərinin siyasi mərkəz olduğu bildirilir. Mənbədə bu da bildirilir ki, Hattusili yox, paytaxtı Kussaradan Hattusav məhz Labarna köçürmüşdür. Tamamilə təbiidir ki, paytaxtı Kussaradan ölkənin şimalındakı Hattusa köçürən Labarna bunu şəhərin strateji mövqeyi ilə bağlamışdır. Hattusili dövründə Hett padşahlığı cənub-şərqə doğru genişlənməyə başlamışdır. Sərhədlərini genişləndirərkən hettlər paytaxtı Hələb olan çiçəklənmə dövrünü yaşayan Yamxad padşahlığı ilə üz-üzə gəlir. Lakin Yamxadın hettlərə məğlub olduğunu da söyləmək düzgün olmazdı. Bu da məlumdur ki, Samsuditana dövründə Hattilər Akkad üzərinə hücumla keçmişlər. Belə bir nəzər nöqtəsi mövcuddur ki, hettlər e.ə.1600-cü ilə qədər Babilistanı tutmuşdular. Daxili didişmələr, qiyam nəticəsində Hattusilidən sonra şahlığa Mursili adlı bir gənc yiyələnmişdir. Onun qonşu dövlətlərə qarşı müharibələrə başı qarışır. Babilistandan döyüşdən geri qayıdarkən Mursili xəyanət nəticəsində şahın bacısını almış Xantili tərəfindən öldürülür, ölkədə uzun müddət özbaşınalıq, aclıq, səfalət hökm sürür. Mursili tərəfindən dəfələrlə həmlələrə məruz qalmış Van gölü ətrafında dağlarda yaşayan hurritlər (bəlkə hüririlər) hettlərin şərq ərazilərinə hücumla keçir, paytaxt yaxınlığındakı Nerik və Tiliura şəhərlərini darmadağın edirlər.

Vəziyyət e.ə. 1525-ci ildə Telepinunun (sonralar hett epik ənənələrində qəhrəman kimi göstərilir) taxt-taca yiyələnməsi nəticəsində yaxşıya doğru dəyişməyə başlayır. Telepinu ölkənin şimal və şərq sərhədlərindən düşmənləri kənara atır. Ümumiyyətlə, Telepinu dövründə ölkənin ictimai-siyasi vəziyyəti müsbətə doğru dəyişir. Boğazköydə tapılmış qanunlar külliyyatında ölkədə əmin-amanlıq olduğundan bəhs olunur.

Sonrakı dövrlərdə çiçəklənmə dövrü keçirən hettlər imperiya yaratmağa müvəffəq olduqda II Tudxaliya Hələbə hücum edib, oranı ələ keçirir. E.ə.1457-ci ildə III Tutmos səkkizinci yürüş zamanı hurrit hökmranlığına son qoyur. Tutmos Haniqalbat üzərində qələbə çalır.

II Hattusili və III Tudxaliya dövründə Hett padşahlığı olduqca çətin vəziyyətə düşür. Belə vəziyyət Suppiluliumun (III Tudxaliyanın oğlu) hakimiyyətə gəldiyi dövrə qədər (e.ə.1380-ci il) davam edir. Məhz Suppilulium Hattusanın hərtərəfli müdafiəsi ilə bağlı xeyli işlər gördü. Suppiluliumu Suriya üzərinə – Mitanniyə hücum etdi. Fərat çayını böyük çətinlik və itkilərlə keçən Suppilulium Mitanninin paytaxtı – Vaşşukkannini tutdu, Mitanni şahı döyüşdən qaçdıqdan sonra Suriyanı tamamilə ələ keçirdi. Dəməşq yaxınlığından başlayaraq hettlərin ərazisi Livana qədər uzandı. E.ə.1370-ci ildə Həlpə (Hələb), Alalah (Tell-Atçan) hettlərin əlinə keçdi. Ümumiyyətlə, Mitanninin süqutundan sonra hettlər Suriyada hökmranlıq etdilər. Bundan sonra Suppiluliumun şöhrəti hər yana yayılmağa başladı.

E.ə.1275-ci ildə taxt-taca III Hattusili yiyələnir. Bu dövrdən Hett imperiyasında əmin-amanlıq hökm sürür. Bu, bacarıqlı sərkərdə imperiyaya rəhbərlik etdiyi dövrdə yalnız Misirlə bəzi çəkişmələr olur və burada ona müharibə baş verəcəyi zaman Babilistanın kassit padşahı Kadaşman – Turqu kömək etməyi vəd edir, lakin hər şey sülhlə həll olunur. Görünür, Assuriyanın hərbi potensialının güclənməsi bu iki rəqabət aparan imperiyaları – Hatti və Misiri yaxınlaşmağa daha çox vadar edir.

Hattusili paytaxtı yenidən Hattusaya çevirir. Mənbələr də paytaxtın dəyişdirilməsinin şəhərin cənubda vəziyyətinin o qədər də yaxşı olmaması ilə izah edilir. Bir müddətdən sonra – qızını Misir şahına vermiş Hattusili dünyasını dəyişir. Hattusilini onun davamçısı IV Tudxaliya əvəz edir. O, hökmranlığı dövründə dini məsələlərə daha çox yer ayırır, bayramlar və dəbdəbəli məclislərin keçirilməsi ilə bağlı islahatlar aparır. Alimlər təxmin edirlər ki, bəlkə də, Yazılıqayada Tudxaliya şahın Allahın boynuna sarılmasının qayaya həkk olunması da onun əmri ilə edilmişdir. İmperiya bu dövrdə inkişaf edir. O Asiyadan Roma əyalətinin bir hissəsi olan Assuriya ölkəsini tutur və bu ərazilər hettlərin tabeliyinə keçir. Bununla belə, IV Tudxaliyanın şahlığının son dövrlərində ölkənin qərbində vəziyyət gərginləşir. Axxiyarea şahı Attarsiya hettlər ölkəsinə hücum

edir. Tudxaliya bu hücumla tablaya bilsə də, Hett imperiyası tədricən tənəzzül uğramağa başlayır. Növbəti şah III Arnuvanda dövründə vəziyyət daha çox pisləşməyə doğru gedir. O, düşməyə müqavimət göstərə bilmir və tezliklə hakimiyyətə Arnuvandin qardaşı II Suppilulium gəlir ki, onun da şahlığı uzun sürmür. Hett imperiyası zəifləyir, frigiyalılar (Homer əfsanəsinə inansaq) onları məğlub edib Kiçik Asiyanın ən böyük qüvvəsinə çevrilir. Bununla belə Hett imperiyası mədəniyyəti regionun inkişafına böyük təsir etməklə, ən azı 500 ilə yaxın davam etmişdir. Regionda böyük siyasi hərbi, iqtisadi, mədəni dəyişikliklər baş vermişdir. Hett mədəniyyəti Fələstinə tərəf irəliləyir, hettlər İsrail ordusunda muzdlu hərbi xidmətə dəvət edilir (biz sonralar hettlərin taleyinin eynilə xəzərlər tərəfindən yaşanıldığının şahidi olmuşuq – N.T.)<sup>1</sup>. E.ə.I minillikdə Assuriyada II Adadnerari dövründə yüksəliş baş verir. Assuriya ordusu Fərat və Suriyanı keçib sahilə yaxınlaşır. Karhemiş şahı onlara müqavimət göstərmir və Assuriya şahına böyük məbləğdə töycü verməyə razı olmuşdur.

E.ə.853-cü ildə Qarqar yaxınlığında Hamat və Dəməşq şahlıqları assuriyalılara güclü müqavimət göstərir, onlar Finikiya sahillərində Salmanasarı 63 min piyada, 2000 atlı, 4000 araba və 1000 dəvə ilə qarşılayırlar. Döyüş müttəfiqlərə böyük itkilər hesabına başa gəlir, öz aralarında münasibətləri gərginləşən assuriyalılar hərbi proseslərin dayandırılmasına çalışırlar. Salmanasarın Dəməşq üzərinə hücumu yenidən canlanır, III Adadnerari arameyli Zakirin köməyi ilə hettlər şəhəri Hamatı e.ə.804-cü ildə özünə tabe etdirir və bütün “Hatti, Amurru və Palaştu” torpaqları üzərində hökmranlığını elan edir.

Şimal dağlarında yeni düşmən – Urartu padşahlığı Assuriya şahlıqlarının başlıca qüvvəsini özünə cəlb etməklə, onu zəiflədir. Ehtimal olunur ki, Şimali Suriyanın Hett dövlətlərinin Urartu ilə etnik və mədəni qohumluğu vardır. Yəqin elə buna görədir ki, əvvəl Melid, sonra Qurqum, Samal, Unki (Hattina), Arpad, Karhemiş,

---

<sup>1</sup> Xəzərlərin belə taleyindən biz buna qədər “Xəzərlər” adlı məqaləmizdə bəhs etmişik. – N.T.

Kummux və Kuye Urartu padşahları I Argişti və II Sardurinin tərəfinə keçmişlər.

Lakin vəziyyət Assuriyanın III Tiqlatpalasar hakimiyyətə gəldiyi dövrdən (e.ə.745-ci il) birdən dəyişməyə başladı. Tezliklə, o, Suriya üzərinə hücum etmiş, Sarduri Suriyalı təbəələrə köməyə gəlmiş, burada geniş miqyaslı qanlı döyüşlər getmiş, Urartu qüvvələri məhv edilmiş, Sarduri at belində döyüşdən biabırcasına qaçmışdır. Bu döyüşdən sonra böyük qüvvəyə malik Assuriyalılar öz siyasətlərini bütün Suriyada həyata keçirməyə müvəffəq olmuşlar.

Unki Assuriyanın əyalətinə çevrilməklə ilk hett dövləti olmuşdur. Unkinin digər qonşularının da taleyi eynilə beləcə olmuşdur. Belə ki, Tiqlatpalasaların ardıcılı olmuş V Salmanasar və II Sarqon onun siyasətini daha böyük qəddarlıqla davam etdirmişlər. E.ə.724-cü ildə Samal və Kuye, e.ə.720-ci ildə Hamat, e.ə.717-ci ildə Karhe-miş, e.ə.713-cü ildə Tabal, e.ə.711-ci ildə Qurqum, e.ə.709-cu ildə Kummux işğal olunmaqla, Şimali Suriyanın hett dövlətlərinin tarixi qurtarır. Hatti adı isə yaddaşlardan silinməyə başlayır.

Hettlər və onların tarixindən danışdıqda təbiidir ki, biz heç də Suriya hettləri ilə məhdudlaşmamalıyıq və bilməliyik ki, tarixi mənbələr onların Fələstində, Anadoluda yaşadığını artıq bu gün konkret faktlar əsasında sübuta yetirmişdir. Bu barədə həm İbrahim haqqında hekayətdə, həm İsus Navinin kitabında məlumatlar vardır. Məsələn, Navinin kitabındakı Yaxvinin İsusuna dediyinə nəzər salaq: “Dur, sən və bütün xalq bu Sordan çayından keçib İsrayıl oğullarına verdiyim torpaqlara səhra və Livandan böyük Fərat çayına, bütün Hetteylər torpağına gedək; günəşin qərbindən böyük dənizə qədər olan sərhədlər sizinkidir”.

Hettlərin Fələstində yerləşməsi ilə bağlı ingilis tədqiqatçısı Ə.Forrer qeyd edir ki, II Mursili dövründə (e.ə.1330-cu il) Hattilər ölkəsi taundan əziyyət çəkərkən şah arxivlərdə onların nədən allahın qəzəbinə rast gəlməsinin səbəbini axtararkən iki cədvəl tapmışdır ki, bu, Kurustanuna şəhəri ilə bağlıdır. Orada aşağıdakılar qeyd olunmuşdur.

Tufan Allahı Hatti Kurustanuna sakinlərini Misirə gətirir və onları Hatti xalqı ilə birləşdirir. Tufan Allahı Hatti xalqını və Misir xalqını and içdirib bir-birinə bağlayır. Hatti xalqı yolunu azıb, Al-laha verdiyi andı pozur, bu zaman atam piyada və arabalar göndər-di, onlar Amka adlı sərhəd torpaqlarına soxuldular, o, yenə onları qovdu, onlar yenə də soxuldular”.

Onların bu yürüşü müvəffəqiyyətli oldu. Onlar Hattilər ölkəsi-nə taun gətirdilər. Beləliklə, hettlərin bir qrupu Misir ərazisinə da-xil olur, onların bir hissəsi isə əhali seyrək yaşayan dağlarda məs-kən salırlar.

Hettlərin Anadoluda yerləşməsi ilə əlaqədar məlumatları Na-ram-Suen şahın (e.ə.2236-2200-ci illər) bir yazısında tapırıq. Bu mətn iki dildə, iki versiyadadır. Onlardan biri akkad, digəri isə hett dilində tərtib olunmuşdur. Akkad versiyasında ölkəyə “umman – manda” adlı qəbilənin hücumu haqqında danışılır ki, onların hücu-mu nəticəsində bir çox şəhərlər, o cümlədən Prusxanda dağıdılmış-dır. Düşmən 17 müxtəlif şahlıqların müttəfiqliyi ilə vuruşmuşdur. Elə hett versiyasında da eyni şeylər öz əksini tapmışdır. Lakin ak-kad versiyasından fərqli olaraq hett “orijinalında” Naram-Suenin müttəfiqləri olan 17 şahlıqla hərbi müvəffəqiyyət əldə etdiyi haqda danışılır. O şahların siyahısında Hatti şahı Lambanın və Kanəs şahı Sipanın adları çəkilir. Bu, hər iki kiçik Asiyadakı məntəqələrin adı e.ə.II minillik sənədlərindən yaxşı məlumdur. Hatti şəhərin adı da buradan Hatti ölkəsinin adından götürülmüşdür. Kaniş (Kanəs, Ne-sa) adlarına gəldikdə isə onlar Türkiyənin Kayseri şəhəri yaxınlığın-dakı Kültəpədə arxeoloqlar tərəfindən mühüm ticarət mərkəzləri kimi tapılıb, müəyyənləşdirilmişdir. Bu da məlumdur ki, Akkad şahları və akkad tacirləri Anadoluda geniş ticarətlə məşğul olmuş-lar. Bunu Eblada aparılmış axtarışlar da sübut edir. Tədqiqatçılar hesab edirlər ki, Anadolu ilə Suriya arasında mal-əmtəə mübadiləsi hələ sivilizasiyanın erkən dövrlərindən mövcud olmuşdur. Ticarət, heç şübhəsiz ki, o dövrdə Kiçik Asiyada gedən sosial, iqtisadi, mə-dəni, siyasi, etnik proseslərin əsasını təşkil etməklə, hettlərin Ana-doluda mövqe tutmasına yaxından kömək etmişdir.

## Hett padşahlarının hökmranlıq illəri

<i>Adı</i>	<i>Hökmranlıq illəri</i>	<i>Əvvəlki şahlarla qohumluq əlaqələri</i>
Pitxana/Kussaralı	"____"____"	"____"____"
Anitta/Kussaralı	"____"____"	oğlu

## *Qədim şahlıq dövrü*

I Tudxaliya (?)	1740-1710	?
Pu-Şarruma (?)	1710-1680	oğlu
I Labarna	1680-1650	oğlu
II Labarna I Hattusuli	1650-1620	oğlu
I Musili	1620-1590	oğulluğu
I Hantili	1590-1560	bacısının əri
I Sidanta	1560-1550	kürəkəni (?)
Ammuna	1550-1530	oğlu
I Hussiya	1530-1525	oğlu (?)
Telepinu <sup>1</sup>	1525-1500	bacısının əri
Alluvamna	1500-1490	kürəkəni
II Hantili (?)	1490-1480	?
II Sidanta (?)	1480-1470	?
II Hussiya (?)	1470-1460	?

## **İmperiya**

II Tudxaliya	1460-1440	?
I Arnavanda	1440-1420	oğlu
II Haltusuli	1420-1400	qardaşı
III Tudxaliya	1400-1380	oğlu
I Suppiluliuma	1380-1340	oğlu
II Arnavanda	1340-1335	oğlu

<sup>1</sup> Telepinudan sonra Alluvamnaya qədər hökmranlıq etmiş bir Hett şahı Tuhurvai-linin də adı məlumdur.



II Mursili	1335-1315	qardaşı
Muvatalli	1315-1296	oğlu
Urxi-Teşub (III Mursili)	1296-1289	oğlu
III Hattusuli	1289-1265	əmisi
IV Tudxaliya	1265-1235	oğlu
III Arnuvanda	1235-1215	oğlu
II Suppiluliuma	1215-?	qardaşı

Hett padşahlarından Pitxana və Anittanın qədim Hattusa şahlığı ilə qohumluq əlaqələri hettologiyada indiyə qədər qaranlıq qalır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. X cild. – Bakı, 1987, s.184.
2. Большой Энциклопедический Словарь. Языкознание. – М., Большая Российская Энциклопедия, 1998, с.570-572.
3. Герни О.Р. Хетты. – М., Наука, 1987, 233 с.
4. Советская историческая энциклопедия. – М., Советская энциклопедия, 1974, с.575-584.
5. Türk Ansiklopedisi. Cilt XIX. – Ankara, 1971, s.303-310.
6. Всемирная история. Бронзовый век. – Минск: Харвест, Москва, Аст, 2000, с.229-297.

## **HETTLƏR: DİNİ, ALLAHLAR PANTEONU, MƏRASİMLƏRİ, MİFLƏRİ VƏ ƏFSANƏLƏRİ**

Hettlərlə (Qərbi Avropa və Türkiyədə hithitlərlə) bağlı Bibliyadakı müxtəsər fikirlər istisna edilərsə, XIX əsrin ortalarına qədər onlar haqqında elə geniş məlumatlar olmamışdır. Bu müqəddəs kitabda hettlər Fələstində yaşamış qəbilələrdən biri kimi göstərilir. Eyni zamanda İssus Navinin kitabında xananeylər, hetteylər, ferezeylər, gergeseylər, amorreylər, tyevuseylər və digərlərindən müxtəsər şəkildə bəhs olunur. Bundan başqa buradan belə bir fikir də təxmin edilə bilər ki, hettlər Livanla Fərat çayı arasındakı böyük ərazidə məskunlaşmışdılar. Hettlərin tarixi ilə bağlı məlumatlar dövrümüzdən olduqca uzaq keçmiş (e.ə. III minillikdən – e.ə. XII əsrə qədər) əhatə edir və bu baxımdan hettlərin hərtərəfli və dərinədən öyrənilməsi xeyli çətinliklər yaradır.

Misir tarixi salnamələrində göstərilir ki, onların XVIII sülaləsindən olan padşahların Hett adlanan ölkə ilə əlaqələri mövcud idi və bu III Tutmos Suriyanın şimalına Fərat çayı tərəfdən (e.ə. XV əsr) daxil olan zaman baş vermişdi. Həm Bibliyada, həm də tarixi salnamələrdə hettlərlə bağlı olan məlumatlar, tədqiqatçı-alimlərin qeyd etdiyi kimi, tam, müfəssəl və aydın deyildir.

Mənbələrdə hettlərin Oront çayı üzərində Qadəş yürüşündə III Ramzesə qarşı öz müttəfiqləri ilə döyüşdükləri də bildirilir. Bu vuruş Misir şairi Pentaur tərəfindən qələmə də alınmışdır. Lakin uzun müddət ərzində Misir mətnlərindəki hettlərlə Bibliyadakı hettlərin eyni olduğu nə bilinir, nə də qəbul olunurdu. Bu fakt yalnız Assuriya mixi yazılarının oxunuşu zamanı öz təsdiqini tapdı və müəyyən olundu ki, hələ I Tiqlatpalasar (e.ə. 1100 ilə yaxın) dövründən assuriyalılar suriyalıları paytaxtı Karhəmiş olan «Hatti ölkəsi» kimi tanıyırdılar.

XIX əsrin sonuncu rübünə qədər hettlər haqqında yalnız bu məlumatlar vardı. Lakin hettlərin öyrənilməsi ilə bağlı vəziyyət A.Q.Seysin Bibley Arxeologiyası Cəmiyyətində oxuduğu məruzədən sonra köklü şəkildə dəyişdi (o, Ham və Hələbdə tapılmış qəribə

yazılarla haşiyələnmiş bazalt daşların hettlərə aid olduğu fikrini təklif etdi). Düzdür, buna qədər hələ 1812-ci ildə Burkxardt özünün «Suriyaya səyahət» («Travels in Syria») kitabında Hələbdəki bazar meydanındakı evlərdən birinin tinində heroqliflərə oxşayan müxtəlif işarəli və fiqurlu daşlar haqqında məlumat vermişdi. Lakin 1870-ci ildə iki amerikalı səyyah Conson və Cessap bundan başqa Ham şəhərinin evlərinin divarında daha beş ədəd belə daş tapana qədər bu, nəzər çarpmamış qalırdı. Yerli əhali tədqiqatçılara bu daşlardan nüsxə çıxarmağa imkan verməsə də, 1872-ci ildə Dəməşqdə yaşayan missioner Uilyam Rayt Hamda Suriyanın türk hökmdarının müşayiəti ilə bu yazılara nəzər saldıqdan sonra, onlar elm aləminə məlum oldu. Türk paşası bu beş daşın evlərin divarından çıxarılıb İstanbul muzeyinə göndərilməsi haqqında əmr verdi və yalnız bundan sonra Rayta yazıların nüsxəsini çıxarmaq müyəssər oldu. Çıxarılmış surətlərdən biri Britaniya muzeyinə, digəri isə Fələstin Tapıntıları Fonduna göndərilmişdi. Bundan başqa 1871-ci ildə Hələb şəhərində məscidin divarındakı daşlara diqqət yetirilərkən onlardakı qeyri-adi xüsusiyyət aşkar olunmuşdu. Burada yerli sakinlərdən bu və ya digər xəstəliklərə düşər olanların (xüsusən göz xəstəliklərinə) gözlərini daşlara sürtməklə müalicə edirmişlər.

Ümumiyyətlə, hett yazıları Tavr dağlarında qaya üzərində, İvrizdə və d. yerlərdə tapılmışdır. Tanınmış hettoloq Seys ilk dəfə bu abidələr arasında xeyli oxşar cəhətlər müəyyənləşdirə bilmişdir. Bu tipli abidələr haqqında məlumatlar get-gedə artır, Türkiyədə Boğazköy yaxınlığında, Alaca-Hüük kəndində onlara rast gəlinir, Kafir Qalasında qayaüstü heykəllər tapılır və i. a və s.

Bütün bunlar dünya elmi ictimaiyyətinin Türkiyəyə geniş marağına səbəb olur. Tanınmış tədqiqatçılar (Humann və Puxşteyn, Ramsey və Hoqart, Şantre və Hedlem, Anderson və Krouft) XIX əsrin son iyirmi ili ərzində xeyli yeni analoji heykəllər tapıb müəyyən edirlər. XX əsrin lap ilk ilində Şimali Suriyada alman ekspedisiyası işləyir, elə bu dövrdə L. Messersmidt hett yazıları ilə olan 96 müxtəlif abidənin nəşrinə başlayır.

1907-ci ildə Kiçik Asiyaya səyahət etmiş C.Gerstenq elə həmin ilin yazında Boğazköyə gəlir. Nəticədə «Hettlər ölkəsi» («The land of the Hittites») kitabı meydana çıxır və artıq 1910-cü ildə o, hett abidələri ilə bağlı ümumiləşdirmələr aparmağa müvəffəq olur. C.Gerstenq Şimali Suriyada Sağcagözüdə qazıntılar apararkən hett dövrü saraylarının qalıqlarını tapır. Alman tədqiqatçıları ilə yanaşı ingilis alimləri də Boğazköy arxivində araşdırmalar aparır və hett mixi yazılarının qrammatikası üzərində xeyli işlər görürlər.

XIX əsrin sonuncu rübündə tədqiqatlar genişlənin: almaniyalı (Bossert), isveçrəli (Forrer), amerikalı (Gelb), çexiyalı (Qroznı), italyalı (Merici) alimlər və başqaları abidələrin öyrənilməsi ilə bağlı bir-birindən xəbərsiz onların ümumi strukturunun müəyyənləşdirilməsi, işarələrin fonetik anlamının öyrənilməsində xeyli nailiyyətlər əldə edirlər.

1915-ci ildə çexiyalı alim B.Qroznı hett qrammatikası üzrə ilk qənaətlərini nəşr edir və müəyyənləşdirir ki, hett qrammatikası hind-Avropa strukturuna malikdir. Onun bu mülahizələri «Hettlərin dili» («Die Spracheder Hethiter») adlı tədqiqatında öz əksini tapır. İxtisasca filoloq olmayan B.Qroznı hett dilinin lüğət tərkibi ilə bağlı öz konsepsiyasını bir qədər müstəqil şəkildə inkişaf etdirərək hettlərin söz və ifadələrinin digər hind-Avropa dilləri ilə yaxınlığını göstərir. B.Qroznının apardığı tədqiqat işlərini dahi filoloq F.Zommer daha uğurlu şəkildə inkişaf etdirə bilir. E.Forrer hettlərin tarixinin rekonstruksiyası ilə məşğul olur və hett qrammatikası üzrə qeydlərini nəşr etdirir.

Hettlər haqqında, onların həyatı və mədəniyyəti haqqında ümumiləşdirilmiş məlumatlar ilk dəfə B.Qroznı tərəfindən Britan Ensiklopediyasının 14-cü nəşrində öz əksini tapır. 1933-cü ildə isə Kiçik Asiyaya, o cümlədən hett sivilizasiyasına həsr olunmuş A.Gyotsın hazırladığı məlumat maraqla qarşılanır. Ümumiyyətlə, hettoloqlar bu fikirdədirlər ki, bu alimin hettlərlə bağlı söylədiyi mülahizələr bu gün də öz aktuallığını itirməmişdir. Bundan sonra 1939-cu ildə L.Delaport «Hett qrammatikasının elementləri» («Elements de la grammaire Hittite») kitabını nəşr etdirir. Elə XX əsrin

30-cu illərindən L.Delaport, E.Kavinyak və A.Yüre tərəfindən Parisdə hettlərə və Anadoluya həsr olunmuş jurnal çıxmağa başlayır. Amerikada E.Stertevant 1933-cü ildə «Hett dilinin müqayisəli qrammatikası» («A comparative Grammar of the Hittite language») kitabını yazır. Bu kitab müqayisəli etimologiya sahəsində bəsit nəticə və fikirlərə söykəndiyindən amansız tənqidlərə məruz qalır. 1940-cı ildə J.Fridrixin hett dilinin təsviri qrammatikası üzrə «Hett dilinin elementar kursu» («Hethitisches Elementarbuch») adlı tədqiqat işi nəşr olunur. Bir qədər sonra Y.Fridrixin daha bir sanballı kitabı «Hett lüğəti» («Hethitisches Wörterbuch») leksikoqrafiya sahəsində ən mükəmməl kitablardan biri kimi geniş ictimaiyyətə və oxuculara çatdırılır.

Hett torpaqlarında qazıntı işlərinin canlanması XX əsrin 30-cu illərinin lap əvvəllərindən başlanır. Kiçik Asiyaya geniş səyahətə çıxmış Çıkaqo Universitetindən olan tədqiqatçılar X. Fon der Osten və İ.Gelb burada bir sıra kitabələr (abidələr) aşkar edirlər. Məsələn, Fon der Osten hett şəhərçiyi Əlişar-Hüükdə apardığı qazıntı zamanı Anadoluda tunc dövrünə aid edilən müxtəlif növlü saxsı əşyaların xronologiyasını müəyyən edir. Delaport Malatyada qazıntıları bərpa edir, K.Bittel Boğazköydə tədqiqatlarını davam etdirir və i.a. və s.

XX əsrin 30-cu illərində Suriyadakı Ham (Hamat), Tell-Taynat, Tell-Atçan şəhərlərində müvafiq olaraq Danimarkadan İnqolt, Çıkaqodan isə L.Vullinin başçılığında ekspedisiyalar işləyir. Bu dövr üçün ən xarakterik məqam kimi o qeyd edilməlidir ki, məhz indən etibarən hettlərlə bağlı problemlərin öyrənilməsinə türklərin marağı güclənir. Bu, Almaniyadan Ankara Universitetinə dəvət olunmuş prof. Q.Güterbokun və İstanbul Universitetində Yaxın Şərq Tədqiqatları Şöbəsinin direktoru X.Bossertin apardığı araşdırmaların işığında baş verir. Prof. Q.Güterbokun tədqiqatçılıq qabiliyyətini dərindən hiss etmiş türk hettoloqu prof. Sədat Alp onu Ankara Universitetinə dəvət edir. Bossert isə öz türk həmkarları ilə Qaratəpədə hett heroqlif abidələrini kəşf etməklə məşğul olur. 1930-40-cı illər ərzində prof. Con Gerstenqin rəhbərliyi altında işləyən ekspedisiya hett qəsridə Mərsin yaxınlığındakı Yümüktəpədə hett-

lərə aid daha erkən materiallar tapır. D-r Həmid Koşayın rəhbərliyi altında işləyən türk ekspedisiyası Alaca-Hüükdə, prof. Təhsin Ezgücün rəhbərliyi altında Kültəpə, Fırakdın, Qara-Hüük və Xoruztəpədə gedən tədqiqatlar, prof. Sədat Alpın rəhbərliyi ilə Qara-Hüükdəki (Konya) qazıntılar hettologiyanın inkişafında böyük rol oynayır.

Hettlərin etnogenezinin, antropologiyasının, tarixinin, dini baxışlarının, dilinin, adət-ənənələrinin öyrənilməsində hettologiya sahəsində tanınmış mütəxəssis məşhur ingilis şərqşünası Oliver Gyorninin xidmətləri xüsusi ilə qeyd edilməlidir. Prof. M.Mellouenin məsləhəti ilə mühüm tədqiqatlara girişən O.Gyorni özünün müxtəsər, lakin olduqca dəyərli «Hettlər» kitabında oxuculara bəşər sivilizasiyasının erkən dövrlərində yaşamış bu tayfalar haqqında mühüm məlumat vermişdir. Tədqiqatçı hettlərlə bağlı mülahizələrini alman və fransız alimlərinin fikirlərinə istinad edərək inkişaf etdirsə də, onun kitabı hettlərin tarixi, dövlət və ictimai quruluşu, təsərrüfat həyatı, qanun və müəssisələri, hərbi işi, dillər və etnoslar, din, ədəbiyyat və incəsənət haqqında maraqlı məlumatlarla zəngindir. Bu kitab oxucu marağı böyük olduğundan o nəinki İngiltərədə, Avropanın digər ölkələrində, həm də Rusiyada oxuculara çatdırılmışdır.

Hettologiyanın inkişafında rus alimlərinin araşdırmaları da mühüm yer tutur. V.İvanonun «Hett dili», S.Dyakonovun «Qədim ön Asiya dilləri», İ.Dunaevskayanın «Hett heroqliflərinin dili» və s. kimi araşdırmalar tarix, mədəniyyət, din, dil əlaqələri və s. həsr edilmişdir və bu əsərləri oxuduqda Kiçik Asiyada qədim dövrlərdə yaşamış tayfa və xalqların həyatı haqqında mühüm təsəvvürlərə malik olmaq mümkündür.

Hettologiyanın inkişafında Türkiyə alimlərinin apardığı tədqiqatlar xüsusilə qeyd edilməlidir. Belə ki, K.Balkan qədim hett dövrünün tarixi və mədəniyyəti ilə bağlı, E.Akurqal hett incəsənətinin tarixi, S.Alp hettlərin tarixi abidələrinin xüsusiyyətlərinin araşdırılması ilə yaxından məşğul olmuşlar.

Həç də təsadüfi deyildir ki, dünyada hettlərin öyrənilməsi ilə bağlı mühüm mərkəzlərdən söhbət getdikdə Berlin, Münxen, Visba-

den, Çıkaqo, Moskva, Tbilisi, Sankt-Peterburq şəhərləri ilə yanaşı, həm də Ankaranın adı çəkilir.

Hettlərlə bağlı alman, ingilis, fransız, Amerika, İtaliya, İsveç, çex, rus, türk, gürcü, abxaz, erməni alimləri sistemli araşdırmalar aparsalar da, Azərbaycanda hettlərin öyrənilməsi istiqamətində iş o qədər də planlı, konkret sahələr üzrə getməmişdir. Bununla belə biz İ.Məlikovun «Hatt-ümumtürk dil paralelləri», M.Novruzovun «Mə-kani hallar (tarixi-tipoloji dilçilik axtarışları təcrübəsindən)» məqalələrində, Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının X cildində «Hett dövləti», «Hettlər», «Hett-luviya dilləri materiallarında, Y.Yusifovun «Qədim Şərq tarixi» kitabında «Hett dövləti» fəslində hettlərin tarixi, mədəniyyəti, dövlət ənənələri ilə tanış oluruq.

Hettlərin həyat və tarixinin işıqlandırılmasında gürcü, abxaz və erməni alimlərinin də əməyi az deyildir. V.Ardzinbann «Qədim Anadolu ritualları və mifləri», «Hett diplomatiyası», Q.Georqadzenin «Hettlər və hurritlər qədim hett mənbələrində», «Hett padşahlığı», Q.Melikişvilinin «Hett padşahlığının yaranması və Zaqafqaziya və Kiçik Asiyanın qədim əhalisi problemi», V.Xaçatryanın «Hett imperiyasının şərq əyalətləri», M.Xaçıkyanın «Hurrit və Urartu dilləri» və d. məqalə və monoqrafiyaları problemin öyrənilməsində özünəməxsus yer tutur.

Hettlərin tarixinin öyrənilməsi XX əsrin sonuncu rübündən başlayaraq yeni mərhələyə qədəm qoymuşdur. Hettlərin tarixi, dili, yazısı, qrammatikası, folkloru, dini mərasimləri, ayinləri, əfsunları, adət-ənənələri, mifləri və əfsanələri ilə bağlı problemlər XX əsrin 80-ci illərinə qədər, demək olar ki, sistemli və konsepsiyalaşdırılmış şəkildə öyrənilməmişdir. Belə ki, bəzi ölkələrin müəlliflərinə görə (ingilis) hettlər dedikdə onları Boğazköydəki mixi yazıları və daş kitabələrlə eyniləşdirmək məqsədəuyğundur. Digər tərəfdən isə Anadolu Hett padşahlığı mədəni, tarixi, linqvistik aspektlərdə tamamilə təcrid olunmuş şəkildə öyrənilmişdir. Prof. A.Qyotse hesab edirdi ki, yalnız Anadolu padşahlığı hett padşahlığı adlana bilər. Alimin «heroqlif hett» heç cür «mixi hettə» yaxın ola bilməz» mülahizələri (belə ki, o, «mixi hetti» hurrit sənəti nümunəsi kimi nəzər-

dən keçirirdi) sonra tədqiqatçılar tərəfindən təkzib olundu və konkret olaraq müəyyənləşdirildi ki, hər iki yazı (həm «heroqlif hett», həm də «mixi hett») bir-biri ilə sıx əlaqədədir. Elə buna görə də yə-nə də onların sintezinə meyl gücləndi və, beləliklə, Anadolu və Suriya padşahlığını tamın iki hissəsi kimi nəzərdən keçirməyə üstünlük verdilər. Heroqlif yazılar əsas etibarını ilə ithaf formulası kimi dərk edildiyindən bu günün özündə dünya hettologiyası Suriya hett-ləri haqqında (onların xarici siyasi tarixi oçerki istisna olunmaqla) o qədər də geniş məlumatlara malik deyildir.

Hazırda məhz Boğazköy lövhələri bizə bu qədim xalqın həyatı, tarixi, düşüncə tərzini haqqında təsəvvürlər almağa kömək edir.

Hettlərin dini və Allahlar panteonu onların mədəniyyətinin digər atributları kimi, demək olar ki, sırf özəl xarakter daşıyır. Belə ki, ilbəl Hett padşahlığında artan stabillik və firavanlıq ölkədə məbədlərin, dinin, Allahlar panteonunun inkişafı üçün münbit zəmin yaradırdı. Hattusa inkişaf etdikcə yerli müqəddəs ziyarətgahlar və onlarda həyata keçirilən ayinlər rəngarəngləşirdi. Şah hər il geniş bayram mərasimləri təşkil edir, özü ölkəni səyahətə çıxmaqla mühüm ayin, kult mərkəzlərinə baş çəkir, onlara qayğı göstərirmiş. Yerli vəzifəli şəxslər məbədlərin qorunub saxlanması və onların fəaliyyət göstər-məsi qeydinə qalırlarmış. Dövlətin ən başlıca sənədləri allahların və ilahələrin nəzəri altında olarmış. Dövlətlər və monarxiyalar ən möh-təşəm allahların təsiri altında olmaqla, eyni zamanda paytaxt ritual-ları olduqca mürəkkəb və təntənəli şəraitdə gedərmiş.

Yuxarıda iqtibas gətirdiyimiz O.Gyorni qeyd edir ki, Boğaz-köydə tapılmış lövhələrdə bu dövlət ayini ilə bağlı çoxsaylı nümunələr vardır. Bundan başqa ölkənin müxtəlif ərazilərində olan abidələr də yerli ayin haqqında təsəvvürlər yaradır. Bu abidələr ilahələrin və allahların bu və ya digər yerli şəraitə uyğun olan qismini əks etdirir. Hett allahları adətən dörd qismə bölünür: 1) sağ əlində tutduqları silahın, yaxud başqa əşyanın görünüşünə görə; 2) sol əlində-



ki işarəyə görə; 3) qanadlarına, yaxud digər əlavə göstəricilərinə görə; 4) bəzən isə müqəddəs heyvanlar üzərində dayandıqlarına görə.<sup>1</sup>

Hett imperiyası dövrünə aid çoxsaylı müqəddəs ocaqlar Boğazköy yaxınlığındakı Yazılıqayada tapılmışdır. Burada qayaların oyuqlarında və divarlarında hett şahlığının allahları və ilahələri təsvir olunmuşdur. Bu dövlət dini abidələridir. İlahələrin əksəriyyəti müxtəlif rəmz əks etdirir, bildirir. Heroqlif yazıların köməyi ilə alimlərə bir faktı dəqiqləşdirmək mümkün olmuşdur ki, e.ə. XIII əsrdə hett paytaxtının ilahiyyətçiləri artıq hurrit panteonunu mənimsəmişdilər.

Anadoluda Hett padşahlığının xarakterik allahı Tufan allahı olmuşdur, çünki istidən yanıb külə dönmüş Mesopotamiya vadilərindən fərqli olaraq, Anadolu buludlar və tufanlar diyarıdır. Burada çoxsaylı yerli abidələr vardır ki, onlarda ilahə müxtəlif şəkildə əks olunur və qeyd edək ki, bu ayınlə çoxsaylı şəhərlər əlaqədə idi. Suriyalılarda o əksər hallarda tək dayanmış, əlində balta və rəmzi ildırım ilə təsvir olunur. Anadoluda isə onu dağın zirvələrinə araba dartaan öküzləri idarə edən kimi təsvir edirlər. Səcdəgahda allahın kult rəmzi kimi arabanı təkbaşına dartaan müqəddəs heyvan – öküz təsvir olunur və bu, Alaca-Hüükdə tapılan şəkillərdə öz əksini tapmışdır. Öküz üzərində dayanan Tufan allahı Ülker (Yupiter) adı altında, həm də bütün Roma imperiyasında da məlum idi.

Hett mifologiyasında (biz bu barədə hettlərin mifləri və əfsanələri ilə bağlı danışmışıq – N.T.) Tufan allahı İlluyanka Əjdahanın qatili kimi təqdim olunur.

Tufan allahının ən məşhur məbədləri Şimali Suriyada və Tavr rayonunda tapılmışdır. Bu hett imperiyasının elə bir ərazisi idi ki, onun əhalisinin əksər hissəsini hurritlər təşkil edirdi. Buna görə də burada hurrit Tufan allahı Teşub və onun arvadı Hepat kultunu görürük: Hurrit panteonunda ilahə Hepat (yaxud Hepit) mahiyyət etibarlı ilə öz əri Teşubla eyniləşdirilir. Onların hər ikisinə eyni dərəcədə Hələbdə, Samuxda (bəlkə də Malatyada), Kummamidə, Udedə,

---

<sup>1</sup> Burada hett allahlar panteonunu hind allahlar panteonu ilə müqayisə etmək üçün xeyli məqamlar ortaya çıxır və bu, başqa bir söhbətin mövzudur. - N.T.

Xurmada, Aptsində itaət edərmişlər. Hepat bəzən onun müqəddəs heyvanı olan şir üzərində əzəmətli qadın görkəmində təsvir edilir.

Hurritlər bu ilahə cütlüyü Şarrum, yaxud Şarma adlı oğul adlandırırmişlər. Bu allah incəsənətdə iki insan ayağını təcəssüm etdirən ilahi rəmlə eyniləşdirilirdi. Məsələn, Yazılıqayada onu iki dəfə təsvir etmişlər. Birində o ilahələr cərgəsində anasının ardınca gedir, digər halda isə kiçik qalereyada o geniş planda göstərilməklə, qucağında IV Tudxaliyanı tutmuş şəkildə təsvir olunmuşdur.

Hurritlərin digər böyük allahı bəzən İstarla qarışıq salınan ilahə Sauskadır. Hurritlərin İstarına Tavr rayonunun bir sıra şəhərlərində, o cümlədən Samuxda<sup>1</sup> itaət edirmişlər. Şah III Hattusuli onu öz müdafiəçisi kimi götürmüşdür və şahın «Tərcümeyi-halı»da elə ona ithaf olunmuşdur. İştari şir belində dayanmış qanadlı fikir kimi təsvir etmişlər, bundan başqa onu bir sıra möhürlərdə və abidələrdə qanadlı ilahə kimi görmək mümkündür. Onun iki xidmətçisi – Ninattu və Kulittu olmuşdur.

Hett orbitasından kənarında olan xeyli hurrit allahları da mövcuddur. Bu allahlar heç bir zaman hett panteonuna aid edilməmişdir. Məsələn, Mesopotamiya allahları olan Anu və Antu, Ənlil və Ninlil, Ea və Damkina hettlərə hurrit dini vasitəsilə məlum olmuşdur.

Hurritlər ölkəsindən qərbə tərəf – Duzlu gölə yaxın və Tavr təpələrinin ətəklərində, mühüm əhəmiyyətli şəhərlər, o cümlədən, Uvanuva yerləşirdi. Burada digər ad altında məlum olan Tufan allahına inanırdılar ki, onun arvadının adı Hepat yox, Saxassara, Xuvasana, Tasimi kimi məlumdur. Tuvanuva da hattların allahı Vurukattiyə itaət edirdilər, o, mətnlərdə həm də Şumerdə müharibə Zabab adı ilə tanınır.

Tuvanuvadan şimalda Hett padşahlığının qəlbi, hattların vətəni yerləşir. Burada ən məşhur dini mərkəz müqəddəs şəhər Arinna yerləşirdi. Şəhərin dəqiq yeri indiyə qədər məlum olmasa da, onun Hattusadan birgünlük məsafədə yerləşdiyi müəyyənləşmişdir. Arin-

---

<sup>1</sup> Samux haqqında əlavə danışmağa ehtiyac var və bu adın bizim ölkədəki Samuxla hər hansı bir əlaqəsinin olub-olmadığını müəyyənləşdirmək olduqca vacib məsələdir. - N.T.

nada başlıca allah Günəş ilahəsi Vurusemu idi. Tufan allahı və onun arvadı burada ikinci yeri tutur. Onların iki qızı Mesulla və Hulla (bəlkə də bugünkü Hülya – N.T.) və hətta qız nəvəsi Sintux olduğu da məlumdur.

Şərq tərəfdə Tufan allahına itaət edən digər mühüm bir yer – Nerik şəhəri də vardır. «Qeyb olmuş allah» haqqında miflə adı sıx bağlı olan Telepinu bu ərazilərin dörd şəhəri ilə əlaqəlidir. Ehtimal vardır ki, o əkin-biçin allahıdır. Çünki Tufan allahı onun haqqında belə deyir: «Mənim bu oğlum nəhəngdir, o şumlayır və malalayır, o torpaqları suvarır və taxıl becərir». Mifdə Telepinu başlıca rol oynamaqla, göstərilir ki, onun gedişi ilə həyat ölür, buna görə də o Adonis, Attis və Osiris kimi təbiətin həyatı gücünü əks etdirir (qışda ölür, yazda dirilir).

Allah Tarxunt etrusqların Tarxan allahı ilə eyniləşdirilir. Tarxunt da Tufan allahıdır, lakin insanların hansı kateqoriyasına aid olanlar ona inanır, səcdə edirlər, bu, indiyədək müəyyənləşməmişdir. O həttdə padşahlığının sonrakı dövrlərinə aid allahlardan başlıcası idi. Ümumiyyətlə, Tarxunt həttdə dini mətnlərində o qədər də tez-tez yada salınmır. Burada ilahə Kubabanında adını çəkmək lazımdır. O, öz tarixi kökləri ilə frigiyalı Kibeba-Kibelanın prototipi kimi nəzərdən keçirilir.

Biz həttdə allahlar panteonunda adları keçən, başlıca yer tutan allahlardan və əsas ayın mərkəzlərindən danışdıq. Ümumiyyətlə, həttdə mətnlərində çoxsaylı allahların adına rast gəlmək mümkündür ki, əsas allahlar, adətən, kiçik allahlar və ilahələr tərəfindən əhatəyə alınmışdır. Burada həttdə allahlar panteonunun hind allahlar panteonu ilə müəyyən dərəcədə uyğunluğu, yaxınlığı meydana çıxır. Məsələn, hind allahlar panteonunda əksər hallarda başlıca allahlar İndra, Qanq, Şiva, Dyans, Varura, Maruti, Aqni, Lışaşla yanaşı az qala min allahın olduğu bildirilir, onlar «Veda»larda, «Mahabharata»da və digər müqəddəs kitablarda tez-tez xatırlanır. Həttlərin də allahlar panteonunda onlar çoxluq təşkil edir. Bu allahların hind mədəniyyətində və həttdə mədəniyyətində müqayisəli rolunu da izləməyə ehtiyac vardır. Lakin bu başqa bir problemdir və ona ayrıca toxunmaq olar.

Hattusadakı rəngarəng yerli ayinlərdən kahinlər Arinna müqəddəs ocağına yaxın rəsmi panteon yaratmışlar. Günəş İlahəsi Arinna Hatti ölkəsinin şahzadəsi, Yerin və Səmanın şahzadəsi, Hattilər ölkəsinin şahlar şahı və şahzadəsi idi ki, Hatt padşahlığına və şahzadəliyinə rəhbərliyi məhz o həyata keçirirdi. Məsələn, padşah Muvatalli dua zamanı ona belə müraciət edirmiş:

«Ey cənabım, Səma allahı Günəş, bəşər övladının yol göstərəni! Sən dənizdən qalxıb səmalara boylanırsan. Ey səmalar allahı Günəş, hər gün sən insanlar, itlər, donuzlar və vəhşi heyvanlar qarşısında məhkəmə qurursan». Analoji deyimi biz həm də Arinna şəhərində Günəş ilahəsinə müraciətdə görürük. «Sən ey bu əyalətin müqəddəratını həll edən, daim öz məhkəməndə yorulmazsan və haqlısan».

Muvatalli nə üçün səmalar allahı Günəşin dənizdən qalxmasını deyir? Ehtimal olunur ki, hettlərin Günəş allahı Anadolu mənşəli yox, oraya şərq sahillərində yaşayan tayfalar tərəfindən gətirilmişdir. Məsələn, Fələstindən, Livandan. Günəş allahının müxtəlif təsirləri var: başında balıqlar olan Günəş allahı, su allahı olan Günəş allahı, yeraltı dünyanın Günəş allahı və s. hesab edilirdi ki, günəş bütün bu dünyaları sutkanın qaranlıq vaxtında qərbdən şərqə keçərək yol gəlir.

Anıttada, Arinnada, Hattusda və Kussarda Tufan allahı möhtəşəm obrazlar kimi diqqəti cəlb edir. Bundan başqa hesab edilirdi ki, III Hattusili ilə II Ramzes arasındakı müqavilə Misir Günəş allahı ilə Hatti Tufan allahı arasında o məqsədlə bağlanmışdır ki, Misirlə Hatti ölkəsi arasında daim əmin-amanlıq olsun.

Hettlərin Yazılıqaya rəsmlərində əksini tapmış allah və ilahələr hurritlərdən gəlir. Burada Teşub mərkəzi sima olmaqla, Tufan allahı kimi tanınır və «Hatti Tufan allahına» baxarkən onun təmsalında bir neçə Yeraltı səltənətlər allahı, Günəş səma allahı, Ay allahı, hurrit İştari, Ea yeraltı dənizlər allahını görmək mümkündür.

Hett allahlar panteonunda hurritlərin Teşub allahı Hatti Tufan allahı ilə, ilahi oğul Şarma isə öz tərəf müqabili Tufan allahı Nerik və Sippalandla eyniləşdirilir. Yazılıqaya rəsmlərində Tufan allahı və

onun xanımının ayaqları arxasından iki öküz şəkli görünür. Bu iki öküzün adı bizə məlumdur: öküzlər – Səri və Hürridir<sup>1</sup> (Səri və Hürri «axşam-səhər» deməkdir – N.T.). Hürri həm də şərq aləmində, o cümlədən Azərbaycanda qənirsiz gözəllik kimi başa düşülür, qəbul edilir.

Boğazköydə tapılmış lövhələrdən bəzilərinə şahların və şahzadələrin dəfn mərasimlərini əks etdirən fraqmentlər mövcuddur. Mərasim ən azı 30 gün və bəlkə də daha çox davam edirmiş. 1936-cı ildə qazıntılar zamanı tapılmış mətn dəfn mərasiminin ikinci gününü təsvir edir. Mətnədən aydın görünür ki, əvvəlki gün və gecə ərzində cəsəd kremasiya olunmuşdur. Dəfnin birinci gününə aid mətnin fraqmentində «od, alov» və «yandırma»dan söhbət gədir.<sup>2</sup> Dəfnin ikinci gününü əks etdirən mətn isə aşağıdakı kimi başlayır:

«İkinci gün hava işıqlaşan kimi qadınlar sümükləri yığmaq üçün «ukturi»yə («ukturi» – «dəfn tonqalı» deməkdir – N.T.) gedirlər. Onlar on bardaq pivə, on bardaq çaxır və on bardaq «valxi» (ritual zamanı içilən içki – N.T.) ilə tonqalı söndürürlər.

Gümüşü bardaq təmizlənmiş yağ ilə doldurulur. Qadınlar sümükləri gümüşü «lappa» («lappa» – «qaşığı» – N.T.) ilə götürüb gümüşü bardağın içindəki yağa qoyurlar, sonra sümükləri təmizlənmiş yağın içindən çıxarıb kətan «qassarnulliyə» (gözəl, təzə, təmiz palıtar – N.T.) qoyurlar».

Sümükləri yığıb qurtardıqdan sonra onlar onu kətan parça ilə birlikdə yenidən təzə parçaya büküb stul üstünə qoyurlar; əgər vəfat etmiş qadınsa, skamya üstə qoyurlar.

Ətrafında cəsəd yanan «ukturi»də 12 qoğal qoyur, qoğalın üstünə isə piyli bişinti yaxırlar. Bu vaxt artıq tonqal pivə və çaxırla söndürülmüş olur. Sümüklər qoyulan stulun qarşısında stol qoyurlar. İnsanlara isti qoğal paylayırlar... Onları ayini yerinə yetirmək üçün isti qoğala qonaq edirlər. Aşpazlar və xidmətçilər hər bir zəruri

---

<sup>1</sup> Bu adın bugünkü azərbaycanlı türk adı Hürri ilə eyni olduğunu yəqin etmək olar. – N.T.

<sup>2</sup> Hindistanda bu günün özündə gedən dəfn mərasimi ilə müqayisə edək. – N.T.

məqamda yemək paylayır və yenə də lazım olduqda yığışdırırlar. Onlar sümük yığmağa gələnlərin hamısını yeməklə təmin edirlər.

Sonra gələnlərə üç dəfə içki verirlər və onlar ürəklərinə, doyunca içirlər. İştahın burada qoğalı və musiqi alətləri yoxdur».

Bundan sonra qoca qarı və onun tərəf müqabili bəzi əfsunlar həyata keçirirlər.

Biz yuxarıda qeyd etmişdik ki, hettlərin tarixinə, həyatına, mədəniyyətinə, dilinə, dininə və s. aid informasiyanı yalnız arxeoloqlar və alimlər tərəfindən tapılmış lövhələrdən alırıq və, təəssüf ki, bu və ya digər sahələrə aid olan bu lövhələrin bəzi hissələri ya tamamilə qırılır, ya aydın olmur, ya pozulur, ya da onların indiyə qədər bərpası mümkün olmamışdır. Dəfn mərasimləri ilə bağlı mövcud lövhələrdə də vəziyyət belədir. Elə təqdim etdiyimiz mətndə də vəziyyət bu cürdür.

Yuxarıda gətirdiyimiz mətn sonra aşağıdakı kimi davam edir:

«Bu zaman saraydan iki öküz və iki dəfə ardıcıl olaraq doqquz qoyun gətirirlər. Öküzlərdən birini qoyunlardan isə doqquzunu Günəş (Yer) ilahəsinə qurban kəsirlər, digər bir öküzü və doqquz qoyunu dünyasını dəyişmiş qurban kəsirlər. Sonra onlar sümükləri ukturidən götürüb onun «Daş evinə» gətirirlər. «Daş evin» içəri otağında onlar yataq açırırlar və stuldan götürülmüş sümüyü onun üstünə qoyurlar, sümüklərin qarşısında onlar şam və təmizlənmiş yağ dolu bardağı yandırırırlar. Yenə bundan sonra dünyasını dəyişmiş adamın ruhuna bir öküz, bir qoyun qurban kəsirlər».

Yenə də bu lövhədəki sonrakı günləri əks etdirən fraqmentlər itmişdir. Səkkizinci, on ikinci və on üçüncü günlərin təsviri, görünür, ümumi xarakterli rituallar və qurbanlarla bağlıdır.

Yazılıqayada digər mühüm materiallarla yanaşı, xeyli küpələr tapılmışdır ki, onlar qoşa-qoşa qoyulmuşdur. 1911-ci ildə d-r Vinkler, sonra 1936-cı ildə d-r Bittel müəyyən etmişlər ki, bu küpələr ağız-ağıza durmuşdur və onların içində xeyli dərəcədə kremasiya külü olmuşdur. Bundan başqa Yazılıqayada daha 72 dəfn odaları müəyyənləşdirilmişdir ki, onlardan 50-si kremasiya olunmuşdur. Kül müxtəlif ölçülü və formalı gil qablara yığılmışdır. Bu isə onu

göstərir ki, kremasiya hettlərdə lap qədimdən olmaqla, onların tarixi ilə bağlıdır. Burada kremasiya olunmuş insanların heç də kübar cəmiyyətə mənsub olduğu bildirilmir. Yəni kremasiya ritualı heç də varlıları yoxsullardan fərqləndirmək əlaməti deyildir. Bununla belə bir şeyi də qeyd etmək yerinə düşər ki, hett ritualları ilə Homer poemalarındakı dəfn arasında əlaqələri birinin digərindən götürməsi, əxz etməsi kimi yox, əksinə, qədim zamanlarda hett ənənələri ilə yunan ənənələri arasında olan ümumiliyə diqqət yetirmək lazımdır.

Əlişar-Hüükdə və Boğazköydə xeyli sayda cəsədlər tapılmışdır ki, burada cəsədlər kremasiya zamanı ya cüt küpələr şəklində ağız-ağıza, ya da sadəcə olaraq torpaq qəbirlərdə yerləşdirilmişdir. Boğazköydə torpaq qəbirlər evlərin içində yerləşdirilmişdir. Bu cəsədlər, ehtimal etmək olar ki, sadə insanların cəsədi imiş, mətnlərdə təsvir olunan rituallar isə şahların və şahzadələrin dəfnini əks etdirir. Belə olduqda nəzərimizi belə bir məqam cəlb edir ki, hakim siniflə məzlum sinif arasında hett imperiyasında olduqca böyük fərqlər mövcud imiş. Bununla yanaşı, bu mədəniyyətin sosial təbəqələşmə ilə heç bir əlaqəsi olmamışdır. Qədim şahlıqlar dövründə (bu yuxarıda adını çəkdiyimiz hett şahı I Hattusilinin nitqinin sonuncu sətirlərindən də yaxşı görünür – N.T.) şahlar kremasiyaya məruz qalmamışdılar. I Hattusili öz yekun nitqində demişdir: «Cəsədimi lazım olan kimi yu; məni öz sinənə (döşünə) sıx və öz sinəndə məni torpaqda dəfn et».

Bu fikrin özü göstərir ki, hettlərdə cəsədin kremasiya olunma məsələsi bir qədər mübahisəlidir. Və cəsədin kremasiya edilməsinin hansı xalqın (yunanların, hindlilərin) ənənələrindən hansına keçməsi məsələsi də heç də sona qədər araşdırılmamışdır. Lakin bununla belə burada digərindən əxz etmə, yaxud ümumi ənənə məsələlərinin dərinədən və hərtərəfli araşdırılmasına ehtiyac duyulur.

Hett mifləri və əfsanələrinə aid mətnlər o qədər də mühüm bədii əhəmiyyətə malik deyildir. Çünki bu mif və əfsanələrdəki hekayət olduqca primitiv nəslə verilir. Lakin ilk baxışdakı primitivliyə baxmayaraq, buradakı canlı, detallı ştrixlər bizi özünə cəlb etməyə bilmir. Bu nümunələr bizə hettlərin qədim və zəngin təfəkkür tərzini

folklor ənənələri haqqında məlumat verir. Elə zənn edirik ki, onlarla tanışlıq zəngin mədəniyyət daşıyıcısı olan Kiçik Asiyada e.ə. III minillikdən məlum olan hettlərin mifoloji, folklor düşüncəsi haqqında müəyyən təsəvvür yaradacaqdır. Bunu da nəzərə alaq ki, Suriya, Livan, Anadolu, şumer, akkad, babil, misir mədəniyyətləri, o cümlədən Qafqaziya ilə əlaqələri (birbaşa və ya dolayısı ilə) olan hettlər haqqında məlumat Azərbaycan türkləri üçün maraqlı olacaqdır.

Hett, yaxud hattların allahlara aid mifoloji mətnləri iki yerə («Əjdahanın məhvi» və «Qeyb olmuş allah») bölünür. Tədqiqatçılar hett allahları haqqında digər miflərin olması ilə bağlı fikir söyləməkdə çətinlik çəkirlər. Çünki dövrümüzdə qədər gəlib çatmış lövhələrdəki əksər hallarda rəhbərlik, əlaqəsiz mətnlərdəki hissələrdən tamı yaradıb təqdim etmək mümkün olmur. Əjdahanın öldürülməsi ilə bağlı Yeni il mifinə babil, hind eposunda, qədim bədii ingilis pantomimlərində dünyanın müxtəlif yerlərində yayılmış analoji nağıl və teatraşdırılmış səhnələrdə rast gəlmək mümkündür. Bu mifin başlıca mahiyyəti ilahi qəhrəmanla qüvvələri təcəssüm etdirən onun rəqibi arasında rituala uyğun gedən mübarizədir. Burada iki variant vardır. Hər iki variant aşağıdakı kimi başlayır: Tufan allahı (o bu mifin qəhrəmanıdır – N.T.) İlluyanka adlı Əjdaha ilə görüşdə məğlubluq uğrayır. Birinci versiyaya uyğun olaraq Tufan allahı bütün allahlara müraciət edir. İlahə İnarə isə fikirləşib kələk qurur. O, müxtəlif içkilər doldurulmuş kiçik çəlləkləri içilmək üçün məclisə gətirir. Sonra kömək məqsədilə Hupasiya adlı bir nəfəri də buraya edir. Hupasiya isə İnarə qarşısında aşağıdakı kimi şərt qoyur: «Əgər mənə özünə birgə yatmağa icazə versən, ürəyin nə istəsə, gəlib onu da edərəm». İlahə İnarə onunla bir yerdə yatmağa razılıq verir. Bundan sonra İlahə Əjdahaya xəbər göndərir ki, mağarasından çıxıb gəlib onunla bu yemək-içməyi bölüşdürsün.

İlluyanka Əjdaha öz balaları ilə gəlir, bütün çəlləklərdəki içkiləri içib susuzluqlarını yatırırlar. Lakin geriyyə, öz mağaralarına dönə bilmirlər. Bu anda Hupasiya Əjdahanın əl-qolunu bağlayır və Tufan allahı İlluyanka Əjdahanı öldürür və allahların hamısı onun tərəfinə keçir. Bundan sonra İnarə Tarukkada qayada ev tikib Hupasiyaya



verir. Sonra İnarə Hupasiyaya aşağıdakıları deyir: «Əlvida! Mən çıxıb gedirəm. Pəncərədən arxamca baxma, baxsan, öz arvadını və uşaqlarını görəcəksən». Doğrudan da, İnarənin gedişindən 20 gün keçdikdən sonra Hupasiya pəncərəni açıb bayıra baxdıqda o, öz arvadını və uşaqlarını görür. İnarə gəzintidən qayıtdıqdan sonra Hupasiya hönkürərək onu evə buraxmağı xahiş edir.

Lövhdə bundan sonra yazılanlar aydın olmasa da, alimlər təxmin edirlər ki, Hupasiya İnarənin tapşırığını yerinə yetirmədiyinə görə sonra məhv edilmişdir.

Mifin ikinci versiyasına görə isə Əjdaha nəinki Tufan allahını məğlub edə bilir, həm də onun ürəyini və gözlərini çıxararaq şikəst edir. Əjdaha ürəyini və gözlərini qaytarsın deyərək Tufan allahı özü kələyə əl atır. O bir kasıb qızından oğlan doğur. Oğul böyüyüb Əjdahanın qızı ilə evlənir. Tufan allahı oğluna aşağıdakı məsləhəti verir: «Arvadının yanına evə girərkən ondan mənim ürəyimi və gözlərimi qaytarmağı xahiş et».

Oğul atası dediyi kimi də edir, Tufan allahının oğurlanmış orqanları geri qaytarılır və Tufan allahının bədəni əvvəlki görkəmini alır. O dəniz döyüşünə gedir və döyüşdə İlluyanka Əjdahanı məğlub edir.

Burada başqa bir maraqlı epizod da vardır. Demə, Tufan allahının oğlu bu zaman Əjdahanın evində imiş. Vəziyyəti belə görə oğul deyir: «Məni də vur! Mənə yazığın gəlməsin». Belə olduqda Tufan allahı həm Əjdahanı, həm də öz doğma oğlunu vurub öldürür.

Bu mifin hər iki versiyasındakı primitiv süjet göz qabağındadır. Bu versiyaların hər ikisi nə ədəbi, nə də dini istiqamətli mahiyyət daşımır, onlar sırf folklor nümunələri kimi qəbul edilməlidir. Burada Əjdahanın bütün hərəkəti, allahların tapşırığı ilə hərəkət edən insanların tələsinə, toruna düşmə və s. məhz tipik folklor nümunəsi hesab edilə bilər. Birinci versiyanın başlanğıcına bir qədər aydınlıq gətirməyə ehtiyac var. Belə ki, Hupasiyanın əlçatmaz, ün-yetməz qaladakı evdə zindana salınması və ona arvadını və uşaqlarını görməsinin qadağan edilməsi onunla izah olunmalıdır ki, ilahə başa düşürdü ki, Hupasiya öz ailəsini gördükdən sonra ona öz mə-

şuqunu evində saxlamaq mümkün olmayacaqdır. İkinci versiyaya gəldikdə isə doktor Teodor Qester və prof. Oliver Gyorni burada oğulun atasını onu öldürməyə çağırışını oğulun qonaqlıq qanunlarını pozması ilə əlaqələndirirlər, daha doğrusu, bu o dövrə görə elə bir günahdır ki, onunla barışmaq mümkün deyildir.

Mətnə bu mifin «purulli» (yaz) bayramlarında keçirildiyi bildirilir. Bundan başqa O.Gyorninin «Həttlər» kitabında Malatya bərelyefində buna oxşar mifə rast gəlinir. Burada ölçücə bir qədər kiçik olan allah əlində yuxarı qaldırılmış nizə ilə Əjdahaya qarşı durmuşdur. Əjdahanın bədənindən sanki alov çıxır.

«Qeyb olmuş» allah haqqında mifdə isə yer üzündən bütün canlıların münbitlik allahının yoxa çıxmasından sonra zəncirlənməsi, sonra allahın axtarışı və, nəhayət, allah tapıldıqdan və evə qaytarıldıqdan sonra yerin şəfa tapdığı təsvir olunur. Bəzən miflərdə ümumi hədlər daxilində bir-birindən fərqlənən bir sıra variantlar vardır. Məsələn, «Telepinu mifi» adını qazanmış itmiş allah haqqında miflər onlara aiddir.

Telepinuya aid bitki allahına həsr olunmuş mətnin başlıca variantında həyatın adı axarı təsvir olunur. Mətnin əvvəli itirilmişdir. Burada allahın hansı səbəbdənsə əsəbiləşdiyi göstərilir və sağ ayaq-qabısını sol ayağına, solu isə sağ ayağına geydiyi bildirilir.

Sonra burada aşağıdakı qeyd olunur: «Toz göyə duman olub pəncərəni tutdu, üstü evə doldu, ocağın odu söndü, allahlar (məbədlərdə) boğuldu, qoyunlar ağılda, öküzlər tövlədə qaldı, qoyun öz quzusunu, inək öz buzovunu yaxına buraxmadı... Vələmir və buğda bitmədi, inəklər, qoyunlar boğaz, qadınlar hamilə olmadı, boğaz olmuşlarsa, doğa bilmədilər».

Ağaclar soldu, çəmənlər və bulaqlar qurudu. Aclıq başladı. Həm allahlar, həm də insanlar ölməyə başladılar.

Böyük Günəş allahı məclis qurub, oraya min allahı dəvət etdi, onlar yedilər doymadılar, içdilər – susuzluğu yatıra bilmədilər. Belə olduqda Tufan allahı öz oğlu Telepinunu yadına saldı (və dedi): «Yox, Telepinu ölkədə deyil, o qəzəblənib gedib, özü ilə də yaxşı nə varsa, hamısını aparıb». Allahların hamısı böyüyündən kiçiyinə

Telepinunun axtarışına yollandılar. Günəş allahı öz sürətlə uçan qartalını onun dalınca göndərərək dedi: «Get. Hündür dağları, dərin vadiləri, gömgöy suları axtar». Qartal uçdu, Telepinunu tapa bilməyib geri qayıtdı və Günəş allahına dedi: «Mən Telepinunu, möhtəşəm allahı tapa bilmədim».

Hett mifində Kamrusepanın Telepinuya qəzəblə söylədiyi əfsun da maraqlıdır:

«Telepinu öz məbədinə qayıtdı. O, ölkəyə xüsusi qayğı göstərməyə başladı. O buludu (tozu?) pəncərədən qovdu, tüstünü evdən bayıra buraxdı. Allahların səcdəgahlarını qaydaya saldı. Külü ocaqdan, qoyunları ağıldan, öküzləri tövlədən azad etdi. Ana uşağına, qoyun quzusuna, inək buzovuna qayğı göstərdi.

Telepinu şaha və şahzadəyə (qayğı göstərdi) – onlara gələcəkdə həyat və güc bəxş etmək qayğısına qaldı. Bəli, Telepinu şahın qayğısına qaldı.

Sonra Telepinunun qarşısında yarpaqları daim yaşıl olan ağac qoydular. Ağacdan qoyun dərisi asılmışdı. Qoyunun dərisinə onun piyini doldurmuşdular, ona buğda, heyvan (?), çaxır (?), ona öküz və qoyun, onun içinə uzunömürlülük və nəsil artırma doldurmuşdular, onun içinə qoyunların zərif mələşini (?), xoşbəxtlik, firavanlıq, bolluq, bərəkət doldurmuşdular».

Hetlərin əski mədəniyyətində Tufan allahı ilə bağlı miflər çoxdur. Yuxarıda nümunə gətirdiyimiz mifdə mətn qırılır. Lakin burada Tufan allahının atası ilə babası arasında gedən dialoq qorunub saxlanmışdır. Burada baba atanın günah etdiyini bildirir və buna görə onu ölümlə hədələyir. Tufan allahının atası Güls və Hannahanna ilahələrindən imdad istəyir. Hekayətin bu yeri qırıldığından orada bal arısının nə məqsədlə iştirak etdiyi və Tufan allahının evə necə qayıtdığı da aydın olmur.

Tarixçi-etnoqraflara Yozqat lövhəsi kimi məlum olan fraqment ilk dəfə Boğazkoy yaxınlığındakı Yozqatda hettlərin tarixi, folkloru üzrə mütəxəssis A.Seysə məlum olmuşdur. Bu fraqmentdə dünyanı bürümüş bədbəxtlikdən söhbət gedir.

«Hahhima bütün Yer üzünü iflic etdi, bütün suları qurutdu». Bu sözlərlə Tufan allahı vəziyyəti ümumiləşdirir. Ehtimal olunur ki, burada o öz bacısına müraciət edir ki, insanları ona köməyə çağırınsın. Sonra o öz qardaşı Küləyə müraciət edərək deyir: «Elə bir nəfəs ver ki, dağlarda, bağlarda, çəmənlərdə sulara, sənin şəfaverici nəfəsinə ona onları iflic etməyə imkan verməsin». Amma, görünür, külək heç nə edə bilmir. Hahhima öz atasına və anasına: Yeyin, için! Qoyunların və inəklərin çobanlarına laqeyd olun» – deyir və o bütün Yer üzünü iflic edir. Daha sonra isə:

«Tufan allahı adamları Günəş allahının dalınca göndərərək (deyir): «Gedin, Günəş allahını gətirin». Onlar Günəş allahını axtarmağa gedirlər, tapmayıb, geri qayıdırlar. Belə olduqda Tufan allahı deyir: «Siz onu tapmasanız da, baxın, mənim hər tərəfim istidir, (deməli) o uzaqda ola, yox ola bilməz». Onda o bu dəfə Vurunkatenni (Zababunu) göndərüb (deyir): «Get, Günəş allahını tap gətir!». Lakin Hahhima Vurunkatenni yaxalayır. (Onda o, deyir): «Kömək edici ruhu çağırın». O onu dirildəcək, o çöllər övlədidir». Hahhima onu da tutur (Onda o, deyir): «Get, Telepinunu çağır! Mənim bu oğlum nəhəngdir, o çölləri şumlayır, suvarır, o, məhsul yetişdirir». Hahhima onu da tutur.

(Belə olduqda deyir): «Güls və Hannahannanı çağır».

Sonra Tufan allahı qorxur ki, bu ilahələr də Hahhima tərəfindən tutulsun və, nəhayət, Hahhima Tufan allahının özünü də məhv etsin. Buna görə o ilahələri müşayiət edəcək qardaşların əvəzində Hasammili allahını verir. Bu allahın isə səyahətçilərinin müdafiə, hətta lazım gələrsə, onları gözəgörünməz edə bilmək bacarığı da vardı. O Hahhimaya onu həyəcanlandıran sözlər deyir.

Təbiidir ki, bu miflərdəki hekayətlər heç də yüksək (əlbəttə, ədəbi-bədii baxımdan) səviyyəsi ilə seçilmir. Lakin bizim üçün vacibi odur ki, onlar hettlərin mədəniyyətinin əski nümunələri kimi xatırlanırlar, nəzərdən keçirilir.

Hettlərin bir sıra miflərini götürmək olar ki, onlar Kumarbi (hindlilərdə geniş yayılmış ad – N.T.) allahı ilə bağlı olmaqla, hurrit mənşəlidir. Hurrit mifologiyasında Kumarbi allahlar atası olmaqla,

şumer-babil allahı Ənlil ilə eyniləşdirilir. Kumarbi ilə bağlı iki əsas mətn vardır ki, onlardan biri «Şahlıq uğrunda allahlar arasında gədən mübarizə» ilə bağlı mif və bir də üç lövhədə əksini tapmış «İllikummi haqqında nəğmə» eposudur.

Səmalarda şahlıqla bağlı mifin əsas mahiyyəti belədir: «Allalu bir zamanlar səmalar allahı idi. O öz taxt-tacında oturmuşdu, «allahlar içərisindən biri, ən nəhəngi – Anu onun ayaqlarına baş əyərək, ona içməyə bir fincan su verir.

Allalu doqquz il idi ki, səmalarda şahlıq edirdi, elə doqquzuncu il Kumarbi müharibə elan edib, Anunun üzərinə yeriyir. Anu döyüşdən uzaqlaşmış quş kimi səmalara şığıyır, lakin Kumarbi onun ayağından yapışmış aşağı dardır. Kumarbi Anunun bir yerini dişləyib, sevincindən gülməyə başlayır. Lakin Anu ona deyir: «Sən heç də ağzında yediyyəndən sevinmə! Mən səni üç allahdan hamilə etdim: «Birinci, mən səni yenilməz Tufan allahından hamilə etdim, ikinci, səni Aransax (Dəclə) çayından hamilə etdim, üçüncü səni Tufan allahının ən sevimlisi olan böyük Tasmis allahından hamilə etdim. Üç ən qorxulu allahın və bir də öz bədənimin toxumunu sənin içinə səpdim!». Bu sözləri deyib, Anu səmaya qalxıb, gözdən itir. «Müdrük şah» Kumarbi ağzında olanı tüpürür və bundan hamilə olan Yer bu üç dəhşətli allahı dünyaya gətirir.

«Ullikummi haqqında nəğmə» eposunda da elə Kumarbidən və onun öz oğlu Teşuba qarşı hazırladığı xəyanətdən söhbət gedir. Tədqiqatçılar bir fikirdə israrlıdırlar ki, hett (hurrit) miflərinin şumer-babil-misir və yunan mifləri ilə əlaqələri mövcuddur (məsələn, hettlərdəki Anu-Kumarbi-Tufan, yunanlarda Uran-Kron-Zevs üçlüyü kimi özünü göstərir).

Hett əfsanələrinə gəldikdə isə onlar əsasən hett padşahlığının ilkin tarixi dövrlərinə aid olmaqla, Babilistan əfsanələrinin hett variantları kimi nəzərdən keçirilməlidir. Müxtəlif həcmli qısa hekayətlər hurrit mənşəlidir. Babil əfsanələri hett arxivlərinə hurritlər vasitəsi ilə keçməklə, babil ənənələrini özündə əks etdirir.

Hett əfsanələrindən, demək olar ki, cəmi biri günümüzdə gəlib çatmışdır – bu, Urşu şəhərinin mühasirəsi ilə bağlı əfsanədir. Akkad

dilində yazılmış mətn hətə ənənələrinə əsaslanır. Bu əfsanədə hadisələr Şimali Suriyada Urşu şəhərindən kənarda gedir.

Luxusantiya şəhərindən şahın rəhbərliyi altında döyüşən hətə ordusu Urşunu mühasirədə saxlayır. Bu dövrdə Urşu hurrit dövləti, Hələb şəhəri, Zaruar şəhəri və bəlkə də Karhəmiş şəhəri ilə ittifaq qurmuşdu. Hətəta Karhəmiş ordusu dağlarda şəhərin ətrafında qaravul da çəkirmiş.

«Onlar qoçbaşını sındırdılar. Şah qəzəbləndi və onun sifəti dəhşətli görkəm aldı: «Onlar mənə daim gicbəsər xəbərlər gətirirlər, qoy Tufan allahı onları dəryalara qərq etsin (Sonra şah davam edir): «Cəld olun! Hurritlər kimi qoçbaşı hazırlayıb öz yerinə qoyun. «Dağ» düzəldin, onu (da) yerinə qoyun. Hassa dağlarından götürülmüş (ağacdan) qoçbaşı düzəldin, onu da yerinə qoyun. Torpaqdan küyə (təpə) düzəldin. Qurtardıqdan sonra hərə öz postunu tutsun. Qoy düşmən döyüşə girsin, onsuz da onun fikri baş tutmayacaq (Sonra şah öz Santa adlı sərkərdəsinə deyir): «Kimin ağılına gələrdi ki, İriya gəlib yalan danışacaq: «Biz mühasirə qülləsi və qoçbaşı gətirəcəyik», onlar nə qüllə, nə də qoçbaşı gətirdilər, heç demə, onları ayrı yerə aparıblar. Onu tutun və deyin ki, sən bizi aldadırsan, deməli, biz də şahı aldadırıq».

Santa şaha vəziyyət barədə məlumat verir. Şah qəzəblənir. «Nə üçün siz döyüşmədiniz? Siz sanki sudan olan çarxlar üzərində dayanmısınız, elə özünüz də sanki suya çevrilmisiniz (?)... Siz onun qarşısında diz çökməlisiniz! Siz onu öldürməliydiniz, ya heç olmazsa qorxutmalıydınız. Sən isə özünü qadın kimi apardın»... Onlar ona cavab verdilər: «Biz səkkiz dəfə (daha doğrusu, səkkiz cəbhədə) döyüş aparacağıq. Biz onların fikrini alt-üst edib, şəhəri darmadağın edəcəyik». Şah dilləndi: «Yaxşı!».

Onlar şəhəri darmadağın edənədək, şahın nöqərlərindən xeylisi qırıldı. Şah qəzəblənərək dedi: «Yollara nəzarət edin. Görün şəhərə kim girəcək, kim çıxacaq. Şəhərdən heç kəs çıxıb düşməne qoşulmamalıdır»... Onlar cavab verdilər: «Biz nəzarət edirik. Səksən araba və səkkiz piyada dəstəsi şəhərin ətrafını bürüyüb. Qoy şah üreyini buz kimi saxlasın. Mən öz postumda durmuşam». Bununla

belə şəhərdən qaçmış bir nəfər gəlib dedi: «Hələb şahının təbəəsi beş dəfə gəlib deyib ki, Suppanın təbəəsi şəhərin özündədir, Zaruarın adamları həm şəhərə girir, həm də şəhərdən çıxırlar, mənim cənabımın təbəəsi, Teşubun oğlu var-gəl edir»... Şah yenə də qəzəbləndi.

Hekayət bir neçə yerdə qırılır. Görünür, orada şahı qəzəbləndirən bir neçə ziddiyyətli məqamlar vardır.

Babil mənşəli əfsanələr hett versiyasında bir neçə fraqmentdən ibarətdir. Məsələn, Gilqameş eposunda xeyli fraqmentlər vardır ki, orada nəinki hett, həm də hurrit versiyası vardır. Bundan başqa babil əfsanələrinin xeyli hissəsində Suriya və Anadoludan söhbət açılır, akkad şahlarının ölkənin şimal-qərb sərhədlərində olan ərazilərə yürüşlərindən bəhs olunur. Hett əfsanələrində Sarqon, Naram-Suen onunla ittifaqa girən 17 şahlıq, Buruşhattum (Purushanda) ilə bağlı məqamlar az deyildir. Xeyli babil əfsanələri də vardır ki, onlar sadəcə olaraq hett (yaxud hurrit) şəraitinə uyğunlaşdırılmışdır. Boğazköydə babil mənşəli çoxsaylı mətnlərin, abidələrin tapılması hettlərin qədim mifoloji ənənələrindən xəbər verir, bununla belə bu miflər öz xüsusiyyətləri etibarını ilə digər xalqlarından fərqlənir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. Xc. – Bakı, 1987, s.184.
2. Bayram S. Kaynaklara görə Güney-Doğu Anadolu da prototürk izləri. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
3. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
4. Большая Советская Энциклопедия. Т., 28. М., Советская энциклопедия, 1978, с.723-729.
5. Большой Энциклопедический Словарь. Языкознание. М., Большая Российская. Энциклопедия, 1998, с.570-572.
6. Всемирная история. Бронзовый век. Минск, Харвест, Москва, Аст, 2000, с.229-297.
7. Герни О.Р. Хетты . М.: Наука, 1987.
8. Иванов В.В. Хеттский язык. М., 1963.

9. Иванов В.В. Об отношении хеттского языка к северо – западнокавказским. – В кн.: Древняя Анатолия. – М., 1985.

10. Краткая художественная энциклопедия. Искусство стран и народов мира. Т.5. М.: Советская энциклопедия, 1981, с.223-228.

11. Məlikov İ. Xatt-ümumtürk dil paralelləri. Azərbaycan filologiyası məsələləri // II Buraxılış. Bakı: Elm, 1984, s.100-106.

12. Novruzov M. Məkani hallar / Tarixi-tipoloji dilçilik axtarıları təcrübəsindən / Azərbaycan filologiyası məsələləri // II Buraxılış. Bakı: Elm, 1984, s.116-123.

13. Советская Историческая Энциклопедия. Т. 15. М., Советская энциклопедия, 1974, с.575-584.

14. Türk ansiklopedisi. Cilt XIX. Ankara, 1971, s.303-310.

15. Yusifov Y. Qədim Şərq tarixi. Bakı: Universitet nəşriyyatı, 1993, s.228-249.



## HETTLƏRİN DİLİ

Hett dili dedikdə biz hələ eramızdan çox-çox öncə geniş istifadədən çıxmış, qədim Anadolu yaylasında, onun mərkəzi və şimal hissəsində mövcud olan hett, luvi dillərini nəzərdə tutmalıyıq. Hett dili tarixdə ilk yazıya malik hind-Avropa dilidir. Arxaik xüsusiyyətləri ilə fərqlənməsinə baxmayaraq, onun üçün bir sıra innovasiyalar da mövcud idi (3, 572). Hett dilinin leksikası digər dillərin çox böyük təsirinə məruz qalmışdır – bu əvəllər, qədim dövrdə hattı dilinin təsiri altında olmuşdursa, sonralar hurri və akkad dillərinin təsirini əks etdirmişdir. Alınma sözlərin əksəriyyəti periferik leksika, ritual terminologiyası və mədəniyyət terminləri ilə bağlıdır. Ən başlıcası isə odur ki, dövlət idarəçiliyində istifadə edilən terminologiya hattı dilinin təsiri altında formalaşmışdır.

Tədqiqatçılar hett dilinin inkişafı, formalaşması və istifadəsində üç mərhələ müəyyənləşdirmişlər: birinci **qədim (e.ə.XVIII-XVI əsrlər)**, ikinci orta (**e.ə. XV-XIV əsrin əvvəlləri**) və üçüncü **yeni (e.ə. XIV əsrdən – XIII əsrin ortalarına qədər)**. Dövrümüzə gəlib çatan mətnlər yeni padşahlıq dövrünə aid yazılardan məlumdur. Lakin zaman keçdikcə digər hett orijinaları müəyyənləşdirilib ortaya çıxarılmışdır ki, onlar da loqoqramlardan daha çox istifadə ilə fərqlənir. Bu dilin morfoloqiyasında yönlük, lokativ və istiqamət göstəricisi hallar açıq-aşkar müşahidə edilir; sintaksisində felin – hal (məsələn, digər feli hissəciklər – **apa**, – **an**, – **asta** saxlanılan kimi) hissəciyi nadir hallarda cümlənin əvvəlində gəlir – **nu** hissəciyinin işlənməsi isə o qədər də zəruri deyildir. Hett dilinin leksikasında hurri dilindən alınma sözlərə təsadüf olunmur.

Hett dili yazısı Babil mixi yazılarıdır. Alimlər təxmin edirlər ki, bu dil e.ə. XIX-XVIII əsrlərdə Şimali Suriyadan bura keçməsilə yanaşı, həm də qədim akkad dilinə qohumdur. Mixi yazıları hett dilinin fonetik sistemini heç də mükəmməl şəkildə əks etdirə bilmirdi. Belə ki, qrafik nöqteyi-nəzərdən **h** və **u**, **e** və **i** bir-birindən fərqlənmirdi, konsonant qrupların verilməsi də xeyli çətinliklər yaradırdı. Hett yazılarını tərtib edənlər xüsusi orfoqrafik priyomdan istifadə

edərək, qısa və uzun tələffüz olunan saitlər, kar və cingiltili samitlərin işlənmə qaydalarını da işləyib hazırlamışdılar. Hett mixi yazılarında şumer və akkadoqramlardan istifadə olunurdu. Hettlərə öz yazılarını yaratmaq nəsb olmasa da, onlar luvilərin Misir heroqliflərinin təsiri altında yaratdıqları heroqlif yazılardan əsasən monumental və dekorativ sənətdə, mixi yazıdan isə sənədlərin və ədəbi mətnlərin tərtib olunmasında istifadə etmişdilər (14,270).

Hettlərin mixi yazısı ilə bərabər istifadə olunan rəsmli yazı – heroqlif Böyük Hett dövləti dövründə abidələrdə və möhürlərdə işlənmişdir. Məsələn, II Suppiluliumaya aid olunan Steyner tərəfindən təsbit edilən Boğazköydəki Nişantaş şəcərəsi hett yazısı ilə yazılmışdır. Yazılıqayadakı açıq hava məbədidəki Tanrı fiqurlarının üzünə hər Tanrının adı hett heroqlif yazısı ilə yazılmışdır. Hett heroqlif yazılarının çözülməsində alimlər Hett padşahlarının möhürlərindən faydalanmışlar. Bununla belə bu möhürlərdəki yazılar mixi yazıları ilə də verilmişdir (13,309).

Hett dilinin əsaslı şəkildə öyrənilməsi və bu dilin hind-Avropa dilləri sırasına aid olmasını ilk dəfə çex alimi B.Qrozni müəyyənləşdirmişdir. Onun 1915-ci ildə söylədiyi «e.ə.II minillikdə Kiçik Asiyada yaşayan əhali hind-Avropa dilində danışır», – fikri alimlər tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdır. Lakin sonralar bir neçə onilliklər ərzində aparılan tədqiqatlar məsələnin bu müstəvidə öyrənilməsini məqsədəuyğun hesab etdi. Bu qohumluğun hett dilinin leksikasında, isimdə, əvəzlikdə və feldə özünü daha yaxşı nümayiş etdirəni sonralar digər alimlər tərəfindən də müdafiə olundu (8, 106-110).

Qeyd etdiyimiz kitabda O.Gyorni hett dilində isimin hallarını, onların şəkilçilərini göstərməklə illüstrasiya edir, nümunələr gətirir və hett dilindəki hal şəkilçilərinin latın və yunan qrammatikasındakı şəkilçilərə uyğun gəldiyini də vurğulayır. Bununla belə müəllif onu da qeyd edir ki, latın və yunan dillərindən fərqli olaraq hett dilində isim iki cinsə bölünür – canlı, cansız. Hett dilindəki cəm hal hind – Avropa dillərindəki cəm halla çox az oxşardır.

Hett dilindəki – **ti** (mənə), - **ta** (sənə) və **si** (ona) enklitik şəxs əvəzlilikləri latın əvəzliyindəki – **me** (məni), - **te** (səni) və **se** (özümü)-yə müvafiqdir.

Hett dilində felin iki həqiqi və mediopassiv növü var. Həqiqi növ yunan felinin təsriyinə uyğundur.

Tədqiqatçıların fikrincə hett dilinin lüğət tərkibində hind-Avropa elementləri nisbətən azdır, daha doğrusu, onların əksəriyyəti heç də hind-Avropa mənşəli deyildir.

XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq dilçilik elmindəki sistemli və fundamental axtarışlar, həm də hett dilinin ümumi hind-Avropa dilləri ailəsində yerini dürüst müəyyənləşdirməyə kömək etməklə, bir sıra mübahisəli məqamları da üzə çıxardı. Bununla bağlı O.Gyorni qeyd edir ki, hett dilinə «satem» dillərə, daha doğrusu, hind-İrana xas olan (yəni ilkin **k**-nın **s**-ə, **q**-nın **k**-ya, **e**-nin **a**-ya keçməsi, dəyişilməsi kimi) hadisə və xüsusiyyətlər xas deyildir. Və buna görə də belə bir nəticəyə gəlinmişdir ki, hett dili «mərkəz» qrupuna (latın, yunan, Kelt və müxtəlif german dillərinə) məxsusdur. Həm də eyni zamanda belə təsnifatın özünü də tam şəkildə qəbul etməyə ehtiyac duyulmur, çünki hett dilinin həqiqətən də hind-Avropa dillərinin xüsusi qolunu təşkil etdiyi bu gün şübhə doğurmur (8, 108-109).

Bəhs etdiyimiz məsələ ilə bağlı alimlər daha da irəli gedərək təsdiqləmişlər ki, hett dilindəki arxaik forma belə bir nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, əgər hind-Avropa ailəsinə məxsus digər dillər arxaik formaların yeniləşməsinə məruz qalmışdırsa, hett dili öz on bir protoəcdad gövdəsindən ayrılan ilk dildir.

Bütün bu məsələlərlə bağlı diskussiyalar bu günün özündə belə səngiməsə də, hett dilinin əsl mahiyyətini ilkin tapılmış mənbələrin deşifrovkası (incələnilib oxunması) tam şəkildə müəyyənləşdirmişdir. Hettlərin istifadə etdikləri mixi yazılarında hər bir işarə heca kimi oxunur ki, o ya **sait+samit**, ya **samit+sait**, ya da ki **samit+sait+samit** şəklindədir. Belə yazı qaydası əsasən semit dilinə daha çox uyğundur və burada ikidən artıq samitlərin qoşalaşması və ya tək samitin sözün əvvəlində, yaxud sonunda işlənməsi praktik

deyildir. Hett dilində isə (digər hind-Avropa dillərində olduğu kimi) belə qruplardan istifadə adi hal idi və hettlər onları öz dillərində vermək üçün hecadan istifadə edirdilər.

Hett yazısının xüsusi metodu «alloqrafiya» metodudur ki, bu da tələffüz olunan sözü deyil, başqasını yazmaq qaydası idi. Hett mətnləri akkad, yaxud şumer sözləri ilə daha çox başlanır, şumer sözləri adətən bir işarə ilə «ideoqramlar», yaxud «şumerogramlarla» işlənirdi və əksər hallarda onu kontekstin köməyi ilə başa düşmək mümkün olurdu.

Bu dili heç də bütün tədqiqatçılar «hett dili» adlandırmırlar. Məsələn, B.Qroznı onu «Nesa» dili (Nesa şəhərinin dili), E.Forrer «Kaniş» dili (Kaniş şəhərinin dili) kimi işlətməyi təklif edirdi. Lakin bir şey dəqiq məlumdur ki, hett dili Hattilər ölkəsinin rəsmi dili olmuşdur.

Ümumiyyətlə, hett dilindən bəhs edərkən biz həm hatt (yəni protohatt), həm də hett-luvi (luvi, Palay, hurri, Mitanni hökmdarlarının ari dili, akkad, şumer, hett heroqlif, yaxud tabal) dillərinin səciyyəvi cəhətlərini nəzərdə tutmalıyıq.

1. Hatt dili (onu həm də protohatt adlandırırlar) – Kiçik Asiyanın şimal-şərqinin ən qədim dillərindəndir. Sonralar hett və palay dilləri kimi hind-Avropa dilləri tərəfindən istifadədən kənarlaşdırılmışdır. Bu dilin öz yazısı mövcud olmamışdır. Lakin hett mixi yazı mətnlərində kahinlərin çoxsaylı ayinləri, əfsunları, allahlara müraciəti məhz bu dildə saxlanılmışdır. Bu dil yalnız hett tərcüməsi ilə təchiz edildikdə başa düşülür.

O aqlyutinativ dildir, isim və sifətə bölgüsü mövcud deyildir. Felin qrammatik əlaqələri (münasibətləri) dəyişməz (sabit) ardıcılıqda olan zəncirvari prefikslərlə (ön şəkildələri ilə) ifadə olunur. Bu dilin prefikslər qrupu mövcuddur ki, alternativ olaraq o yalnız bir mövqedə dayanır. Bu mətnlərdən dilin strukturu, lüğət tərkibi haqqında məlumat almaq olar, bütün sözlər prefikslərin köməyi ilə yaranır, məsələn «**binu**» – «**uşaq**», – «**le**» prefiksi artırmaqla «**lebinu**» cəm hal «**uşaqlar**» almaq olur. Bu baxımdan hatt dilinin digər dillərlə heç olmazsa uzaq qohumluq əlaqələrinin olduğunu alimlər

hələ də tapa bilməmişlər. «Hatti», «hattili» sözünü isə ona görə işlətməmişlər ki, bu dil rəsmi «hett dili» ilə qarışıq salınmasın.

Hatt felində zaman və şəxs ilə bağlı göstəricilərə gəldikdə isə alimlərin fikirləri haçaladır. Adlarda qrammatik münasibətlər prefiks (sözünü) və suffikslərlə (şəkilçilərlə) ifadə olunur, şəkilçilər yönlük və digər ümumi halları bildirir. Felin ikisubyektlə təsriyi, hərəkət və vəziyyət fəllərinin differensiasiyası hatt dilinin erqativ dil olduğunu deməyə imkan verir. «Böyük Ensiklopedik lüğət»in «Dilçilik» (3,6) cildində qeyd olunur ki, hatt dilinin abxaz-adıq dilləri ilə əlaqəsi, onların fel strukturlarında olan oxşarlıqlarla bağlı qohumluq fikri, hatt dilinin fonoloji simasında formantların qeyri-aydınlığı, onlar arasında bu tipli müqayisələrin aparılmasını heç də inandırıcı şəkildə əks etdirmir, lakin bununla belə V.İvanovun bu istiqamətdə apardığı tədqiqatlar hatt dili ilə şimali-qərbi Qafqaz dilləri arasında maddi qohumluq axtarmaq üçün istənilən qədər əsas verir (5). Bu istiqamətdə digər alimlərin də apardığı müşahidələr maraqlıdır. Onların sırasında biz İ.M.Dunayevskayanın, İ.M.Dyakonovun, A.Kammerhuberin, H.S.Şusterin və b. (4, 5, 7, 12) adlarını çəkə bilərik.

Hatt (yaxud hett) dilinin nəinki Qafqaz dilləri, həm də türk dilləri və ilk növbədə Anadolu türkcəsi ilə bağlılığı məsələsi də getdikcə daha çox gündəmə gəlir. Belə ki, Türkiyədən olan tədqiqatçılar hettlərlə bağlı Boğazköy arxivini, Yazılıqayadakı rəsmləri, müqəddəs kitabları – Tövrati, İncili, Nuhun gəmisinin batması, «Üç Tufan əfsanəsi», ibn Kamala görə Səlcuqların soykökünü, Şimali Mesopotamiyada arxeoloji araşdırmalarda prototürk izlərini öyrənərkən, ərazinin mədəniyyətinin inkişafında Tövratin rolunu aydınlaşdırmağa çalışmaq və o dövrlərdə bu regionda yaşayan çoxsaylı qövmələrin məhz bu müqəddəs kitabda adları keçdiyi halda, nə üçün bir qisminin (məsələn, turuk, türük, turukku, türk) keçmədiyini araşdırmağa çalışır və diqqəti çəkən bir sıra mülahizələr irəli sürürlər. Bu tədqiqatçılardan xüsusən Sədi Bayram doğru olaraq söyləyir ki, türklər Anadoluda heç də birdən-birə zübur etməmiş, yavaş-yavaş inkişaf edərək tədricən atlı kultür mədəniyyətinə sahib çıxmışlar. Buna görə də müəllif türklərin tarixini e.ə. 3500-3000 il əvvəllərdən

götürür və bildirir ki, türklər Güney-Doğu Anadolu da (yəni Diyarbək, Cizrə, Mərdin, Kərkük, Mosul, Zaqalors dağlarının qərb ətəklərində) qədimdən yaşamış, at oynatmış, mədəniyyət yaratmışlar. Türklər Anadolu da yunanlardan, romalılarından, ermənilərdən çox-çox əvvəl məskunlaşmışlar. Bəkir Sıtkı Oransay, Hamit Zubeyir Koşay, Sədi Bayram və b. baskların, elamların, şumerlərin türklərlə qohum qövmlər olduğunu bildirmiş və qeyd etmişlər ki, bu qövmlərin dilində türkcə xeyli söz və anlayışlar olmuşdur. Əgər belədirsə, türkcə, şumerçə, elamca sözlərin məkanlarının araşdırılıb öyrənilməsi özü-özlüyündə gündəlikdə dayanır (2).

Azərbaycan dilçiliyində də hatt dilinin bəzi məsələləri ilə bağlı bir sıra müşahidələr aparılmışdır. Bu müşahidələr əsasən hatt-ümumtürk dil paralellərinə həsr edilmişdir (9, 100-106). Müəllifin tədqiqat obyektinə çevirdiyi bu məqalə hatt dilinin leksik fondunda türk dilləri ilə ortaq bir sıra sözlərə təsadüf edildiyini (məsələn, **kud (u) // kud (u), ruh; teh/tek – tikmək; Kuru/Kuru-görmək, baxmaq; sepsep – şepşep, səndəl; aşag/aşaq – yaman, acıqlı, yaramaz** və s.) və bu xalqların tarixən yaxın ictimai-mədəni əlaqədə olduğunu göstərir. Tədqiqatçı öz fikrini belə bir postulata əsaslanaraq sübut etməyə çalışır ki, hatt tayfalarının Kiçik Asiyaya kənardan «gəlmə olduqlarını nəzərə alsaq, bu əlaqənin mümkünlüyü ehtimalı bir qədər də artar» (8). İ.Məlikovun təhlilə cəlb etdiyi bütün leksik vahidlər hatt dili üzrə tanınmış mütəxəssislər B.Qroznının, Forrerin, L.Fridrixin, Laroşun, A.Kammerhuberin, L.M.Dunayevskayanın, L.M.Dyakonovun, V.V.İvanovun və b. müşahidələrinə əsaslanır və hatt – umumtürk dil paralelləri şumer-akkad, huri, urartu, protoabxaz-adıgey, yaqut, tunqus-mancur dillərinin müqayisəsi və onlar arasında oxşarlığın müəyyən olunması aspektində aparılır. Məqalənin özü həcm etibarilə o qədər böyük olmasa da, qənaətlər, fikrimizcə, əhəmiyyətli hesab edilə bilər. Məsələn, kuru/kuru-görmək, baxmaq sözünü İ.Məlikovun hatt və türk dillərində necə mənalandırılmasına diqqət yetirək. «Hatt dilində kuru – «**görmək**», «**baxmaq**» mənasında işlədilmişdir. Qədim türk dilində **qara** – «**baxmaq**», «**görmək**» mənasında bu gün də işlədilir, çünki kur «**görmək**»,

«**baxmaq**», «**müşahidə etmək**», qazaxca **koru, karan** «**baxmaq**», noğay dilində **karav/kara** – «**baxmaq**», «**görmək**»; **karas** – «**ba-xış**», «**nəzər-diqqət**», azərbaycanca **gör**, altayca **kor** felləri eyni kökdəndir» (9, 102). Tədqiqatçı haqlı olaraq qeyd edir ki, «**qara**» sözü türk dillərində iki mənada – «**baxmaq**», «**görmək**» və «**qoru-maq**» mənalarında işlənir. İkinci mənə, İ.Məlikovun fikrincə, birin-cidən törəmədir və belə sözlərə tunqus-mancur, şumer dillərində ey-ni mənalarda təsadüf edildiyini bildirir. Məqalə müəllifi fikirlərini yekunlaşdırarkən göstərir ki, hatt dilinin az öyrənilməsi, əldə olan materialların məhdudluğu onu yalnız qeyd olunan leksik paralellərlə kifayətlənməyə məcbur edir. Biz isə müəllifin bu fikri ilə razılaşa bilmərik. Çünki yuxarıda adlarını çəkdiyimiz alimlərin araşdırma-ları hatt dili ilə türk (o cümlədən Azərbaycan türkcəsi) dilləri arasın-da istənilən qədər paralellər aparmağa imkan verir. Təəssüf ki, Azərbaycan tədqiqatçılarının problemə münasibəti hələ bu günün özündə belə sistemli xarakter daşımır. Göründüyü kimi hatt dilinin nəinki şumer-akkad, Qafqaz dilləri, həm də türk dilləri ilə sıx əlaqə-lərinin olduğunu yəqin etmək olar.

İndi də hett dilinin digər dillərlə əlaqələrinə nəzər salaq. Hett dilinin hatt dili ilə sıx əlaqələrdə olması alimlər tərəfindən birmənalı şəkildə sübuta yetirilmişdir. Biz artıq yuxarıda qeyd etdik ki, bu dil-də əsasən hett panteonundakı allahlara ithaf olunan ayinlər kahinlə-rin əfsunlarında özünü dolğun əks etdirir. Hatt dili – protohett de-məkdir. Bu dildə olan mətnlər «hattili» sözü ilə ifadə edilir, göstəri-lirdi. Lakin bir şeyi də nəzərə almaq lazımdır ki, protohett heç də hett dilinin nə özü, nə də qədim tarixi demək deyildir.

2. Hett dili ilə sıx əlaqədə olan dillərdən biri də luvi dilidir və bu dillər bir-birindən ismin, əvəzliyin və sifətin cəm şəkildə əmələ gəlməsi ilə seçilir. Luvi dilində “luvi” adlanan vilayətlərdə danışılırdı və bu vilayətlər Arsava dövlətini birləşdirirdi. Arsavanın Kiçik Asiyanın qərb və cənub-qərb sahillərində yerləşdiyi təxmin edilir. Luvi Kitsuvatna ilə həmsərhəd vilayət idi. Burada mühüm fərqli cə-hətlərdən biri də odur ki, luvi dilində bir ismin digəri ilə idarə olun-ması yiyəlik hal ilə yox, sifətin – **assis**, yaxud – **assas** şəkilçisi ilə

həyata keçirilirdi. Belə söz birləşmələrini coğrafi adlarla yaxşı illüstrasiya etmək olar. Məsələn, Allahların məxsus olduğu yeri bildirən **Datta-Dattassa, Tarxunt-Tarxuntassa** və s.

3. Palay dilinin hett dili ilə əlaqələrinə gəlincə isə alimlər onun əsasən Siparva allahın ayinləri ilə mənbələrdə qaldığını xatırladırlar. Palay dilində danışan ölkənin yeri şimali Kappadokiyadır. Bu region hazırda müasir Kayseri və Sivas arasındakı əraziləri əhatə edir.

Bu dilin adı **palaumnili** «zərfi»ndən götürülmüş və ondan «**palay** – yaxud «**palait**» törəməsi yaranmışdır, beləliklə də onun hind-Avropa mənşəli olduğu sübut olunmuş olur.

Hett padşahlığını, tarixini, allahlar panteonunu, əfsunları, kahinlərin həyatını, ayinləri, adət və ənənələri öyrənən tədqiqatçılar hett dilinin hatt – luvi-palay dilindən fərqli olaraq hurri dili ilə əlaqəli olduğu ilə bağlı daha çox material əldə etmişlər. Boğazköydə tapılmış ritual mətnlərində hurri dilində xeyli nümunələr vardır. Onların sırasında məşhur Gilqameş dastanının fraqmentləri də vardır və bu Babil sivilizasiyasının ədəbi nailiyyəti kimi olduqca əhəmiyyətli abidədir. Lakin hurricənin öyrənilməsi üçün ən başlıca mənbə Mitanni hökmdarı Tuşrattanın Misir şahı III Amenhotepə e. ə. 1400-cü ildə yazdığı məktubdur ki, o Misir paytaxtı Tell-əl-Əmarrin xarabalıqlarında XX əsrin əvvəllərində tapılmışdır. Məktub 500 sətirdən ibarətdir, yaxşı qorunub saxlanıldığından arxeoloqlar və alimlər onun böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini qeyd etmişlər. Hurricə digər mətnlər Fərat çayı sahillərində qədim Mari Tell-Hərirdə və Suriyada Ras-Şamra (Uqarit) sahillərində tapılmış və təxminən e. ə. 1750-ci illərə təsadüf edir. Bu mətnlər konsonant səslərlə yazılmışdır. O hurridən törəməklə Urartu padşahlılığının dilidir. Onu Van və hald dili kimi də nəzərdən keçirirlər. Van və hald dili e.ə. VII əsrə aid olmaqla əsasən Assuriya şahlarının mixi yazılarıdır. Hurri dili üçün xarakterik cəhət çoxsaylı şəkilçilərdən istifadədir. Elə məhz buna görə də onu kökü naməlum olan hatt dilindən fərqləndirirlər. O.Gyorni bu dillərin Qafqaz dilləri ilə əlaqəli olduğunu yəqin etmişdir (8, 113). Bu dilin adı hett mətnlərindən götürülmüşdür. Burada



hurri əlavələri aşağıdakı formula ilə gedir: «Hurri ölkəsindən olan aşiq aşağıdakı kimi oxuyur», yaxud «aşiq aşağıdakı kimi «hurlili» oxuyur.

4. Hettlərə babil dili kimi məlum olan akkad dilindən Yaxın Şərqdə beynəlxalq əhəmiyyətli diplomatik yazışmalarda Hett padşahları cənub və şərq qonşuları ilə münasibət və əlaqələrdə istifadə edirdilər. Çoxsaylı müqavilə və məktublar məhz akkad dilində yazılmış və hələ Boğazköy arxivindəki mətnlərin başlıca gövdəsi (nüvəsi) şifrələnib açıqlanana qədər tərcümə vasitəsi ilə çatdırılmışdır. Bundan başqa hett dilində yazılmış mətnlərdə akkad sözlərinə alloqrafiyalardan biri kimi rast gəlinir.

5. Hett dilinin Aşağı Mesopotamiyanın qədim dili (bu gün ölü) olan şumerlə də əlaqəli olduğu müəyyənləşmişdir. Bu dil həm Hattuşada, həm də Babilistanda geniş şəkildə öyrədilmiş və məhz şumer-hett lüğətləri də burada tapılmışdır. Şumer sözlərinin əksəriyyəti təkhecalardan ibarət idi. Bəlkə elə buna görə də hett dövründə mixi yazı işarələri ilə bildirilən hecalardan çoxunun şumer sözləri olmasına baxmayaraq mənalari unudulmuşdu. Şumer dilini öyrənmək istəyənlər ideogram kimi ayrı-ayrı işarələrdən istifadə etmişdilər. Ona görə də müvafiq predmet, əşya və anlayışları qeyd etmək üçün daha çoxhecalı hett və akkad sözlərinin yazılışına nisbətən vaxta qənaət edilirdi. Bu baxımdan Şumer həm də hett xəttatları tərəfindən geniş istifadə olunan alloqrafiya formalı sürətli yazı kimi istifadə edilmişdir.

6. Hett dili ilə əlaqəsi olan dillərdən biri də Mitanni hökmdarlarının ari dilidir. Bu dildə yazılmış mətnlər dövrümüzə qədər gəlib çatmasa da, alimlər hesab edirlər ki, hettlər dövründə bu dildə danışılmış. Lakin indiyə qədər bu dilin necə adlandırılması müəyyənləşməmişdir. Məsələn E.Forrer Mitanni hökmdarlarının dilində Umman-Mandanı qarışdıraraq təklif edir ki, onu «mandan» dili adlandırsınlar, O.Gyorni isə hesab edir ki, «mitanni» dili də öz növbəsində xeyli qarışıqlıq yaradır. İndiyə qədər bu dilin konkret adı da müəyyən edilməmişdir. Alimlər Mitanni hökmdarlarının ari dilinə Mitannidə tərtib olunmuş «Atçılıq» traktatında təsadüf etmişlər. Bu-

radakı bəzi peşəkar terminlərin təhlili göstərir ki, onların daxilində elə elementlər vardır ki, sanskritdəki sayla qohumluq elementlərinə malikdir.

7. Hett dilindən bəhs etdikdə hett heroqlif yazısı, yaxud tabal dili haqqında da danışmaq lazım gəlir. Heroqlif yazıdan, demək olar ki, bütün qayaüstü heykəllər və daş abidələrdə istifadə olunmuşdur. Heroqlif yazı üçün ən yaxşı material bazaltdır. Hett heroqlifləri hettlərin kəşfi kimi qəbul edilir. Misir heroqlifləri ilə müqayisə edildikdə onun hett heroqlifinə yalnız stimullaşdırıcı təsirini görmək olar. Bu o dövrdəki yeni heroqlif, yaxud mixi yazısı olub, Levanta ölkələrində inkişaf edən beynəlxalq münasibətlər zamanı e.ə. II minillikdə kəşf olunmuşdur. Bu da, şübhəsiz ki, məhz o dövrdə Nil və Fərat mədəniyyətlərinin qarşılıqlı əlaqələri sayəsində mümkün olmuşdur.

Hett heroqlif yazılarında insan bədəninin müxtəlif hissələri, əlin, ayaqların, pəncələrin vəziyyəti, sifətin profildən görünüşü; heyvan-öküz, at, it, donuz, şir, maral, dovşan, quş, balıq, onların baş hissəsi, tikilinin, binanın müxtəlif tərəfləri, məsələn, fasadı, stol, stul və s. şəkilləri həkk olunmuşdur.

Bu abidələrin əksəriyyəti Hett imperiyası süquta uğradığı dövrdən sonraya təsadüf edir. Onların sırasında Hett klassik dövrünə aid olanları da vardır. Hett heroqlif, yaxud tabal dili yazısının eyni ilə Hett dilinə aid olunduğu da hələ tam dəqiqləşdirilməmişdir. Bununla belə bir şeyi demək mümkündür ki, hett heroqliflərindən, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Hett imperiyasının xəttatları istifadə etmişlər. Bu dilin qədim dövrlərdə hansı ad daşdığı da naməlum olaraq qalır. Lakin Assuriya dövründə Tabalda (Köhnə Zavətdə Tubal) tapıldığına görə E.Forrer onu tabal dili adlandırır. Bundan başqa bu günün özündə belə hettoloqlar bu dili həm «hett heroqlifi», həm də «luvi heroqlifi» adlandırırlar.

Biz burada hett dili ilə ya birbaşa, ya da dolayısı ilə əlaqədə olan bir neçə dillərdən danışdıq. Alimlər əsasən hatt dilini digər hind-Avropa dillərinə aid olan və onunla qohumluq təşkil edən hett, luvi, palay və «hett heroqlif yazısına» qarşı qoyurlar. Onlar qeyd

edirlər ki, mətnlər yazılıb hazırlanan dövrdə hatt dili artıq ölü dil idi. Buna görə mətnlərdəki hattca olan yerləri məmurlar tələffüz edə bilsinlər deyə, onlar hett dilində sətri tərcümə ilə təchiz olunurdu.

Əlbəttə, biz hett lövhələri və möhürləri ilə bağlı fikirləri ümumiləşdirdikdə yenə də hett dilinin bu və ya digər cəhətlərindən, xüsusiyyətlərindən danışacağıq və burada hurri dilindəki mətnlərə də nəzər salacağıq. Bir məsələ olduqca maraqlıdır ki, hett dilinin Şimali Qafqaz xalqlarının dillərinə uyğun cəhətlərinin olması burada nəinki hett dilinin ubıx, adıgey, kabardin, abazin, abxaz, adıq (11; 1, 193, 194, 205) və digər dillərlə əlaqələri, həm də Qafqazda yaşayan və sonralar tarixi-siyasi səbəblər ucbatından assimilyasiyaya uğrayan dillər və xalqların dili ilə bağlılığını yəqin etməyə əsas verir. Türkiyədən olan tədqiqatçı Sədi Bayramın konsepsiyasına uyğun olaraq məsələyə münasibət bildirsək, təbii ki, hettləri prototürklər kimi də nəzərdən keçirmək olar və bu da, təbii ki, hettlərin dilinin bu gün türklərin dili ilə xeyli yaxın olduğunu diqqət mərkəzinə çəkər. Türk dilləri ilə hett terminologiya və anlayışlarında yaxınlığa, oxşarlığa gəldikdə isə yuxarıda adını çəkdiyimiz İ.Məlikovun və M.Novruzovun məqalələrini də problemin aktuallığı baxımından dəyərləndirməmək insafsızlıq olardı. Məhz buna görə də adları çəkilən dillərin (o cümlədən türk dilinin) hett dili ilə genetik əlaqələri məsələlərini daha dərinədən tədqiq etməyə böyük ehtiyac vardır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Ардзинба В.Г. Послесловие к книге. Герни О.Р. Хетты. М., Наука, 1987.
2. Bayram Sədi. Kaynaklara görə Güney – Doğu Anadolu da prototürk izləri. İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
3. Большой Энциклопедический Словарь. Языкознание. М., Большая Российская Энциклопедия, 1998.
4. Дунаевская И.М. Принципы структуры хаттского (протохеттского) глагола. – «Преднеазиатский сборник», т.1; 1961.
5. Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.

6. Иванов В.В. Об отношении хаттского языка к северо-западно-кавказским. – В кн.: Древняя Анатолия. М., 1985.
7. Kammerhuber A. Das Hatt ische. Handbuch der Orientalistik, Abt.1, Bd.2, Lfg 2 – leiden – Köln, 1969.
8. Герни О.Р. Хетты. М., Наука, 1987..
9. Məlikov İ. Xatt – ümumtürk dil paralelləri. // Azərbaycan filologiyası məsələləri // II buraxılış. Bakı, Elm, 1984.
10. Novruzov M. Məkani hallar / Tarixi-tipoloji dilçilik axtarıları təcrübəsindən // Azərbaycan filologiyası məsələləri // II Buraxılış. Bakı: Elm, 1984.
11. Старостин С.А. Об одном миграционном термине: еще раз о названии «железа» в языках Евразии. Вторая всесоюзная школа молодых востоковедов (Тбилиси, 1981). Тезисы. Т.П. Языкознание. Литературоведение. М., 1982.
12. Schuster H.S. Die hattisch-hethitischen Bilinguen, Vol.1, Tl.1, leiden, 1974.
13. Türk ansiklopedisi. Cilt XIX. - Ankara, 1971, s.309.
14. Всемирная история. Бронзовый век. – Минск, Харвест – М., Аст., 2000, с. 270.

## **QƏDİM HİNDİSTAN: MƏDƏNİYYƏTİ VƏ ƏDƏBİYYATI**

Məlum olduğu kimi, bəşər sivilizasiyasında bütün xalqların və dövlətlərin özünəməxsus yeri vardır. Lakin bu sivilizasiyada elə xalqlar və dövlətlər də mövcuddur ki, onların mədəniyyətləri və ədəbiyyatları digərlərinə nisbətən daha güclü və zəngin olmuşdur. Biz qədim və yenilməz zənginliyi ilə seçilən sivilizasiyalardan danışarkən Şumer, Hett, Misir, Yunan və Roma mədəniyyətləri ilə yanaşı, həm də Hind və Çin mədəniyyətlərini xatırlamalıyıq. Bu söhbətimizi isə yalnız Hind mədəniyyəti üzərində qurmağa çalışacağıq. Ekzotik landşafta, təkrarsız təbiətə, bir-birindən rəngarəng, qədim və ulu mədəniyyət incilərinə malik olan Hindistan (qeyd edək ki, hind mədəniyyətinin inkişafında bir çox xalqların payı var və biz onlar barədə bir qədər sonra danışacağıq) haqqında təsəvvürlərimiz əsasən hind filmləri əsasında formalaşmışdır. Ümumiyyətlə, Azərbaycanda qədim Hindistan barədə təsəvvürlər o qədər də geniş deyildir. Lakin ənənəvi baxış və nəzərləri sındıraraq bir qədər Şərq istiqamətinə boylansaq, görərik ki, dünya sivilizasiyası heç də bizə indiyə qədər təqdim edildiyi kimi qərb xalqları və ölkələrinin mədəniyyətləri əsasında formalaşaraq inkişaf etməmişdir. Fikrimizcə, bugünkü dünya sivilizasiyasının başlanğıc nöqtəsi kimi ulu Şərqi – qədim Hindistanı götürmək daha məqsədəuyğun və daha məntiqli yaxındır. Mənbələr təsdiq edir ki, əgər əksər mədəniyyətlərin inkişaf tarixi eramızın əvvəllərindən, erkən orta əsrlərdən və daha üzü bəri dövrlərdən başlayır və hesablanırsa, hind mədəniyyətinin, hind ədəbiyyatının təxminən 40 əsrə bərabər yaşı olduğu artıq konkret faktlar və rəqəmlər əsasında sübut olunmuşdur.

Ümumiyyətlə, dünya ədəbiyyatı tarixçiləri və mifologiya ilə məşğul olan tədqiqatçılar sübut edirlər ki, Hindistan qədər zəngin və qədim mifologiya və folklora malik başqa bir ölkə tapmaq, bəlkə də, mümkün deyildir. Hind mifologiyası bu gün də birinciliyi özündə saxlamaqdadır. Heç şübhəsiz ki, Hindistan mədəniyyəti və ədəbiyyatı da doğma mifoloji təfəkkürdən qaynaqlanmış, burada mədə-

ni-ədəbi ənənələr yaxşı qorunmuş, saxlanılmış, milli çalarlar üzərində inkişaf etdirilmişdir.

Hindistan çoxdillli bir ölkədir, onun qədim və zəngin mədəniyyəti və ədəbiyyatı da Hind-Avropa və Dravidi dil qruplarına məxsus olmaqla, müxtəlif dillərdə yaradılmış və inkişaf etdirilmişdir. Maraqlıdır ki, zəmanəmizə qədər gəlib çatmış ən qədim ədəbi nümunələr sanskrit dilində yazılmışdır. Onun tarixi isə öz növbəsində e.ə. II minilliyin sonlarına aid edilir. Lakin sonralar, daha konkret olmağa çalışsaq, e.ə. I minilliyin ortalarında Hindistanda ədəbi dil kimi Pali və Prakritdən istifadə olunmuşdur. Bizim eranın əvvəllərində isə Pali dilində yaradılmış ədəbiyyat Hindistanda öz ömrünü başa vurmuş və sonralar ondan digər Şərq ölkələrində istifadə edilmişdir.

Təxminən e.ə. II-I əsrlərdə Tamil dilində ədəbiyyat təşəkkül tapmağa başlamış və artıq eramızın I minilliyinin sonuna yaxın, demək olar ki, müasir Hindistanın bütün aparıcı xalqlarının formalaşan başa çatmışdır. Bu dövrdə formalaşmış Benqal, Maratx, Qucarat və digər dillər Sanskrit və Prakriti ədəbi istifadədən tədricən sıxışdırıb çıxarmağa başlamışdır. Eramızın I minilliyinin sonu – II minilliyin əvvəllərində Dravidi dillərinə aid olan Teluqu, Kannar, Malayalaş və digər dillər daha geniş şəkildə istifadə olunmağa başlamışdır.

Bunu da xatırladaq ki, Hindistan həm eramızdan əvvəl, həm də bizim erada başqa qonşu xalq və dövlətlərin həmlələrinə məruz qalmış, eyni zamanda onlarla müştərək ədəbi-mədəni əlaqələrdə olmuşdur. Məsələn, orta əsrlərdə Orta Şərq ölkələrindən və irandilli xalqların müxtəlif şimal, qərb rayonlarına hücum etməsi və orada müsəlman dövlətlərinin yaradılması, islamın yayılması, heç şübhəsiz ki, Hindistan mədəniyyətində son dərəcə böyük iz buraxmışdır, hətta XI-XIX əsrlərdə Hindistanda müsəlmanlığa dönmə və müsəlmanlara kömək ideyası aparıcı yer tutmuşdur.

Hindlilərin digər xalqlarla birgə mədəniyyəti müştərək inkişaf etdirmə və əlaqələri formalaşdırma ideyası daim güclü olub. Bu əlaqələrin təşəkkülü, inkişafı və möhkəmlənməsində türkdilli xalqların da rolu olduqca böyükdür. Yalnız bunu deməklə kifayətlənirik ki, Hindistanın orta əsrlər dövründə Heydərabad, Tətə, Caypur və s.

yerlərində türk hökmdarları Cəlaləddin Məhəmməd Əkbər, Şahzadə Sultan Səlim, Tətə Hakimi Nurəddin Məhəmməd Cahangir şah, Məhabət xan, Humayın Şah və başqalarının hökmranlığı mövcud olmuşdur. Bundan başqa tanınmış ədəbi-bədii fikir nümayəndələri böyük Azərbaycan şairi Məsihi, onun atası Nizaməddin Əli, təzkirəçilər Təqiəddin Kaşi, Təqiəddin Əvhədi, Molla Əbdül Nəbi, (müsəlman-türk) hind tarixçisi Əbülfəzl Elami, Məsihinin yaxın dostu, XVII əsr Azərbaycan şairi Həkim Heydər və başqaları xeyli müddət Hindistanda yaşayıb yaratmışlar.

Dünya fəthi Teymurləngin nəticəsi Fərqanə hökmdarı Zahirəddin Mühəmməd Babir daxili çəkişmələr nəticəsində Fərqanəni tərک edərək əvvəl Lahoru, sonra isə Hindistanın şimalında Dehli və Adranı zəbt etmişdir. Maraqlıdır ki, bu böyük hökmdarın və türk sərkərdəsinin XVI əsrdə Hindistan ərazisində Hind çayından Benqalığa qədər tutduğu ərazi «Böyük Moqol İmperiyası» adı altında XIX əsrə qədər yaşamışdır.

Məsihinin özü tanınmış Azərbaycan şairi Saib Təbrizi ilə birgə Hindistanda müxtəlif dəbdəbəli təntənə və bayramların keçirilməsində iştirak etmişdir. Böyük türk şairi Əmir Xosrov Dəhləvinin hind və türkdilli xalqların mədəniyyətində və ədəbiyyatındakı önəmli rolunu sübut etməyə ehtiyac yoxdur. Belə ki, XIII əsrdə Şəmsəddin İltutmuş Sultan hökmdarlığı dövründə Hindistana gəlmiş bu türk oğlu bədii yaradıcılığı ilə nəinki hind mədəniyyəti tarixində özünəməxsus yer tutmuş, həm də öz «Xəmsə»si ilə böyük türk oğlu Nizamının açdığı cığırda çox tutarlı addımlarla irəliləmişdir. Bütün bunları ona görə sadalayırıq ki, maraqlı obyektinə çevirdiyimiz hind mədəniyyətinin və ədəbiyyatının formalaşmasında həm də türkdilli xalqların ədəbiyyatının və mədəniyyətinin rolunu bir daha göz önünə gətirək.

Bir məsələni də qeyd edək ki, hind mədəniyyəti də digər xalqların mədəniyyəti və ədəbiyyatı kimi inkişaf tarixi dövründə bəzi mərhələlər keçmişdir. Lakin digər mədəniyyəti və ədəbiyyatlardan fərqli olaraq, hind mədəniyyətində bu mərhələlər daha uzunmüddətli və davamlı dövrləri əhatə etmişdir. Eramızın V-VI əsrlərinə qədər

hind ədəbiyyatı (biz artıq yuxarıda qeyd etdik ki, hind ədəbiyyatı müxtəlif dillərdə yaranan xalqların ədəbiyyatının məcmusudur) əsasən mifoloji təsəvvürlər, dastanlar, alleqorik əsərlər üzərində yaranmış və inkişaf etmişdir. Artıq VII-VIII əsrlərdə Şimali Hindistanın bir sıra ədəbiyyat nümunələrində biz dini-mistik poeziyanın antifeodal istiqamətdə inkişaf etməsinin şahidi oluruq. Bu vəziyyət, demək olar ki, XIV əsrin sonuna qədər davam edir. XV-XVIII əsrlərdə feodallar əleyhinə mübarizə güclənir və şəhər mədəniyyətinin formalaşması aparıcı rol oynamağa başlayır. XVIII əsr hind ədəbiyyatında feodalizmin səngiməsi və ingilis istilasına bağlı tənəzzül yaranır. XIX əsrdə isə yeni məzmun və formalı ədəbiyyat meydana çıxır. Bu isə, fikrimizcə, milli şüurun oyanması və burjua münasibətlərinin inkişafına ilə sıx əlaqədardır.

Bunu da əlavə edək ki, hind mədəniyyətinin formalaşması və inkişafında ingilis müstəmləkəçi rejiminin bütün mənfi xüsusiyyətləri ilə yanaşı, müsbət cəhətləri də nəzərə alınmalıdır. Maraqlıdır ki, XI-XVIII əsrlərdə hind ədəbiyyatının və mədəniyyətinin inkişafında türkdilli və farsdilli mədəniyyətlərin rolu böyük idisə, XIX əsrin I rübündə hind həyatının müxtəlif sahələrində ingilis dilindən istifadə, ingilisdilli hind ədəbiyyatının meydana çıxması daha böyük vəsət almışdır. Başqa sözlə, hind mədəniyyəti və ədəbiyyatının formalaşmasının unikal mədəniyyətlər – hind, türkdilli, farsdilli və ingilisdilli ədəbiyyatlardan ibarət olduğunu desək, heç də yanılmırıq. Vəziyyət olduqca simptomatıkdir. Belə ki, sonrakı dövrlərdə digər mədəniyyət və ədəbiyyatların müəyyən təsirinə məruz qalmış hind ədəbiyyatının özünəməxsus çaları, ideya-estetik istiqaməti, müxtəlif ədəbi-bədii forması, çoxsaylı növ və janrları, təşbeh və digər bədii təsvir vasitələrinin rəngarəngliyi, bu qarışıqlığa baxmayaraq, bu gün də nəzər-diqqəti cəlb edir. Hind ədəbiyyatı bu gün də klassik mədəni irsin ümumiliyini daim diqqət mərkəzində saxlamaqla və ona hörmətlə yanaşmaqla, qədim dövr və orta əsrlər ədəbiyyatının mifologiya, folklor abidələri və qədim yazılı ədəbiyyat nümunələrindən istifadə etməklə zənginləşir ki, bu da onun gələcək bütövlüyünün qorunmasına və inkişafına xüsusilə kömək edir.



Hind dillərinin müxtəlif dil qruplarına mənsub olması Hindistanda yaradılan ədəbiyyatların bir-birinə yaxınlaşmasına mane ola bilməmişdir. Belə ki, Cənubi Hindistanda Dravidi ədəbiyyatları öz inkişafında, demək olar ki, Şimali Hindistanda Hind-Ari ədəbiyyatlarının inkişaf mərhələləri keçmişdir. Həmin ölkədə ədəbiyyatların ümumi inkişaf istiqamətinin tədricən formalaşması hind ədəbiyyatlarının hər birində milli özünəməxsusluğun saxlanmasına da maneçilik törədə bilməmişdir. Əksinə, onların bir-birinə yaxınlaşması birinin digərinə müsbət təsiri ilə şərtlənmiş, ideya-bədii dəyərlərlə stimullaşmış və demokratik axının, meylin formalaşmasının özü yeni janrların yaranması ilə nəticələnmişdir.

Hind mədəniyyəti və ədəbiyyatının yaranması və inkişafı ilə bağlı elmi ədəbiyyatda müxtəlif mülahizələr mövcuddur. Bu barədə müxtəlif fikir, mülahizə və nəzər-nöqtələrinin kəsişməsinə baxmayaraq, tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti hind mədəniyyəti və ədəbiyyatının son dərəcə qədim, ulu və zəngin kökə malik olduğunu təsdiqləyir. Fikrimizcə, hind mədəniyyətinin və ədəbiyyatının antik dövrü onun daha zəngin mərhələsini təşkil edir. Bununla bağlı hind tədqiqatçılarının, ictimai xadimlərinin və eləcə də Qərbi Avropa alimlərinin əsərlərində Hind İntibahı barədə daha rəngarəng fikirlər mövcuddur. Məsələn, Cavahir-ləl Nehru özünün «Hindistanın kəşfi» kitabında böyük türk hökmdarı və şairi Zahirəddin Mühəmməd Babiri İntibah dövrünün tipik hökmdarı adlandırır və onun hind mədəniyyətinin inkişafındakı rolunu xüsusi qeyd edir. Bir müddət Hindistanın baş naziri olmuş Cavahir-ləl Nehrunun hind tarixi və mədəniyyəti ilə bağlı Babir haqqında dediyi sözlər bizim üçün də olduqca əhəmiyyətlidir.

Biz yuxarıda hind mədəniyyəti və ədəbiyyatından danışarkən onun əsasən antik və İntibah dövrünə nəzər yetirdik. Lakin, Hindistanın ədəbi-bədii inkişafının digər mərhələləri də olduqca maraqlıdır. Hind ədəbiyyatı dedikdə, biz Hindistan ərazisində 20-dən artıq müstəqil, ayrı-ayrı xalqlara məxsus ədəbiyyatların hər birindən danışa bilərik. Yəni həm Tamil, Benqal, həm də Maratx, Kəşmir, Qucarat, Pəncab, Kannar, Teluqu və digər ədəbiyyatlara dair fikir və

mülahizələr söyləmək mümkün və vacibdir. Bunların hər hansı biri bəzə bəhs olunmasından asılı olmayaraq bir şeyi qətiyyətlə demək olar ki, Hindistan kimi ölkənin mədəniyyəti və ədəbiyyatı son dərəcə maraqlı, rəngarəng və diqqətəlayiqdir. Onun haqqında müəyyən təsəvvürə malik olmaq, heç şübhəsiz ki, bizlərdən hər birimizin bədi-estetik, etik-mənəvi dünyasının formalaşmasında yardımçı olacaqdır. Bu məqsədlə də biz gələcəkdə silsilə yazılarla oxucuların görüşünə gələcəyik.

## ƏDƏBİYYAT

1. Erivanski M. Qədim Hindistan. Bakı, 1956.
2. Hitopadişa və ya xeyirli öyüdlər. Bakı, 1960.
3. Ильин Г.Ф. Старинное индийское сказание о героях древности. М., Изд.-во АН СССР, 1958.
4. Гринцер П. «Махабхарата» и «Рамаяна». М., Худож. лит., 1970.
5. Литература и культура древней и средневековой Индии. М., Наука, 1979.
6. Mahabharata və ya Bharata övladlarının böyük vuruşları haqqında dastan. Bakı, Gənclik, 1988.
7. Нагendra. История индийских литератур. М., Прогресс, 1964.
8. Рабинович И.С. Сорок веков индийской литературы. М., Наука, 1969.
9. Серебряков И.Д. Древнеиндийская литература. М., Восточн. лит., 1963.
10. Серебряков И.Д. Очерки индийской литературы. М., Восточн. лит., 1971.
11. Серебряков И.Д. Литературный процесс в Индии /VII-XIII вв. М., Восточн. лит., 1979.

## **II B Ö L M Ə**

### **TÜRK XALQLARI: ETNOGENEZ VƏ FOLKLOR**

#### **XƏZƏRLƏR**

##### **Milorad Paviçin «Xəzər sözlüyü» romanı**

Həyatı, etnogenezi, tarixi, mədəni-mənəvi ənənələri əsrlərin dolanbaclarında itib-batmış etnoslardan biri də xəzərlərdir. «Xəzərlər» mövzusuna müraciətimin əsas səbəbi serb yazıçısı Milorad Paviç və onun romanı oldu.

XX əsrin 80-ci illərində M.Paviçin işıq üzü görmüş «Xəzər sözlüyü» romanı 1992-ci ildə istedadlı rus tərcüməçisi L.Savelyevanın zəhməti sayəsində Moskvada nəşr olunan «İnostrannaya literatura» jurnalının vasitəsi ilə geniş oxucu kütləsinə çatdırıldı.

Serb dilində nəşr olunduqdan sonra «Xəzər sözlüyü» romanı 30-dan artıq dünya xalqlarının dillərinə tərcümə edilərək bestsellərə çevrildi. Romanı ABŞ-da və Bolqarıstanda, Fransada və Sloveniyada, Almaniya və Polşada, Rusiyada və Ukraynada oxucular böyük maraqla oxudular. «Xəzər sözlüyü» Azərbaycanda da oxundu. Hətta məndə olan məlumatlara görə Azərbaycan türkcəsinə tərcümə də edildi. Lakin indiki şəraitdə, ölkəmizdə mütaliyəyə maraqlaşdığı bir dövrdə onun haqqında oxucu kütləsi onsuz da geniş məlumata malik ola bilmədi. Məqsədim heç də oxucuda roman barədə geniş təsəvvür yaratmaq deyil, xəzərlər və onların həyatı haqqında mənbələrin yaddaşında qalanları bir daha dilə gətirməkdir.

İlk növbədə qeyd edək ki, Azərbaycan türklərinin etnik təşəkkülündə və inkişafında xəzərlər digər tayfa və qəbilələrlə yanaşı ol-

duqca mühüm rol oynamışlar, buna görə də ulu əcdadlarımızla bağlı məlumatları hərtərəfli (qoy lap bir qədər populyar yozumda olsun) bilmək daha məqsədəuyğun olardı.

M.Paviçin «Xəzər sözlüyü» romanı ilk baxışda məni adı ilə təəccübləndirdi. Nə üçün bu etnosla heç bir əlaqəsi olmayan müəllif xəzərlər haqqında bir az mifik-fantastik, bir az tarixi-publisistik, bir az da dini-fəlsəfi dəyərləri ilə seçilən, müasir ədəbi tənqiddin Borxes, Kortasar, Eko yaradıcılığı ilə bir sırada qoya bildiyi sənətkarlar səviyyəsində əsər yazmalıydı?! Müəllifi xəzərlərə yaxınlaşdıran nə idi?! Nə üçün məhz xəzərlər haqqında əzəmətli bir əsəri yazmaq M.Paviçə nəşib oldu?! və i.a. və s. Beləliklə, saysız-hesabsız suallar ortaya çıxmağa başladı.

Bəri başdan deyim ki, «Xəzər sözlüyü» romanı ilə M.Paviç tarixin müxtəlif mərhələlərini yaradıcı şəkildə birləşdirə bilmişdir. M.Paviçin bu romanı sanki hər bir oxucunu xəzərlər və onların tarixi taleyi ilə yaxından tanış edir, bir xalqın mənəvi-mədəni sərvətlərinin digər xalqların mənəvi-mədəni sərvətlərinə çevrildiyinə və onlara müsbət təsir etdiyinə dərinədən inandırır, nə vaxtsa bu böyük mədəniyyətin daşıyıcılarının dünya səhnəsindən silindiyini, digər xalqlar arasında assimilyasiyaya uğradığını müəyyənləşdirir. Əsər elə qurulmuşdur ki, M.Paviç özünün və digər xalqların bugünkü nəslində xəzər möhürü axtarır və sən də bundan qürur duyursan. Bir sözlə, M.Paviç «Xəzər sözlüyü» romanı ilə sanki türk unutqanlığına da ciddi eyhamlar vurur.

Bəzi serb tənqidçiləri M.Paviçin «Xəzər sözlüyü» romanında müəllifin doğma vətəni Serbiyanın təcəssümü olduğunu deyirlər. Digərləri isə «Xəzər sözlüyü»ndə böyük və kiçik xalqların, millətlərin taleyini, onlardakı tərəqqi və tənəzzülü görürlər. Məsələn, fransız ədəbi tənqidi digər məsələlərlə yanaşı, bu romanda bütün dünya sivilizasiyasının əksini sezdiyini qeyd edir. Bəzən də istehza ilə «biz məhz nüvə təhlükəsi və ekoloji faciələr dövründə yaşayan xəzərlərik», – deyə, özlərini xarakterizə edirlər. Roman həm məhəbbət poeması, həm detektiv və elmi əsər, həm nağıllar məcmuəsi, həm tarixi-etnoqrafik abidə, həm də folklor nümunəsi kimi maraqlı və

özünəməxsus arxitektonikaya malikdir. Əlbəttə, fikrim heç də yalnız M.Paviçin «Xəzər sözlüyü» romanını təqdir etmək deyil. Sadəcə olaraq, «Xəzər sözlüyü» düşüncəmdə yaratdığı təlatümlə, xəzərlərlə bağlı bəzi fikirləri ortaya qoymağa sövq etməsilə, bu romanın içində yaratdığı əks-səda ilə maraqlıdır.

M.Paviçin «Xəzər sözlüyü» heç də sözlük, lüğət, bədii-publistik əsər deyil, həm də mühüm tarixi mənbələri özündə əks etdirən əsərdir, sənəddir. Burada göstərilir ki, xəzərlər VII-IX əsrlərdə yaşamış döyüşkən köçəri xalq olmaqla VII-X əsrlər kəsiyində Xəzər və Qara dəniz sahilləri arasında yaşamışlar. Lakin bu fikirlərin özünün də dürüsləşdirilməyə ehtiyacı vardır.

### **Xəzərlər haqqında hansı tarixi məlumatlar vardır?**

Tarixi mənbələr bizə aşağıdakıları deyir: III əsrdən başlayaraq Azərbaycan ərazisinə türk tayfaları intensiv şəkildə daxil olmağa başlamışdı. Dionisi Periyeqet Xəzər ətrafında məskunlaşan xalqlarla bağlı burada hunların, skiflərin, kaspilərin, albanların, tapirlərin, kirkanların yaşadığını qeyd etmişdir. M.Xorenatsı isə II əsrin sonu – III əsrin əvvəllərində xəzərlərlə barsillərin birləşərək Kür çayını keçib, onun o biri sahilinə səpələndiyini göstərmişdir.

IV əsrin 60-cı illərinin tam sonlarında hunların Asiyadan Avropaya ikinci əsas axını başlamışdır. Beləliklə, İdili adlayan yeni hun tayfaları Şimali Qafqaza yayılırlar. Azov və Xəzər dənizləri arasında yerli əhalini məğlub etdikdən sonra onlar indiki Serbiya, Macarıstan ərazilərində də möhkəmlənə bilməmişdilər. Bundan sonra hunlar Dunay sahillərini tutmuş, daha sonra isə Midiya ərazisinə yaxınlaşa bilmişlər. Hadisələrin canlı şahidi olan romalı Yevseniy İyeronim yazırdı ki, bütün Şərqi Qafqaz hunların hücumundan dəhşətə gəldi, onlar İskəndər bəndini aşıb sasaniləri və bizansları öz tabeliyi altına alaraq, həm də Suriyanı, Kappadokiyanı, Finikiyanı, Fələstini, Misiri çalıb-çapıb, Abşeronu Dərbənddən keçərək yenidən öz yerlərinə – Xəzər sahillərinə dönmüşdülər.

Xəzərlərin artıq IV-V əsrlərdə Qafqaz, Azərbaycan (Dərbənd) ərazisində yerləşməsi ilə bağlı digər məlumatlar da vardır və onlar yüzilliklər ərzində sasanilər üçün daim böyük təhlükə mənbəyi hesab olunmuşlar (12,45).

Xəzərlər V-VI əsrlərdən başlayaraq digər etnoslar - **alban, kəngər, qarqar, hun, barsillər** və b. ilə birlikdə Azərbaycanın digər ərazilərində də geniş şəkildə yaşayırdılar.

Hunların qalan hissəsi Şimali Qafqaza V əsrin əvvəllərində onoqur (onoğuz) tayfasının başçılığı ilə hun-bulqar tayfa birliyini yaratdıqdan sonra daxil olmuşdur. Azərbaycan ərazisinə bu dövrdə hücum edən hun tayfaları onoqurlarla yanaşı, ümumi «hun» adı altında **oğur (oğuz), saraqur (Sarı oğuz), akatsir (ağ xəzər), bardur, kutriqur, kəngər** və b. tayfalar da vardı (1,29).

VI əsrin ikinci yarısından başlayaraq **sabir, bulqar, barsil** və b. türk-Qafqaz tayfaları ilə birgə Moqolustandan Qara dənizədək böyük bir ərazini əhatə edən Türk xalqlarının tərkibinə daxil olmuş xəzərlər həmin tayfalar arasında uzun müddət aparıcı rol oynamışdır.

VII əsrin 20-ci illərində bizanslıların İrana yürüşü zamanı xəzərlər Bizans tərəfində vuruşaraq Qafqazdakı türk qoşunları arasında başlıca qüvvəni təşkil edirdi. Dərbəndi, Tiflisi, Albaniyanı işğal edən Türk xaqanlığında ara müharibələri başlayanadək onlar bu yerləri əllərində saxlaya bilmişdilər. Sonralar bu ərazilərə gələn ərəblər bu ölkələri Azərbaycanla birlikdə «Xəzərlər (yəni türklər) ölkəsi» adlandırmışdı.

Eramızın VII əsri Azərbaycanda hərbiləşmiş ərəb yaşayış məskənlərinin yaranması və bu dövrdə aparılan ərəb-xəzər müharibələri ilə əlamətdar idi. Bu dövrlərdən başlayaraq ərəblər zəbt etdikləri Arran və Azərbaycan torpaqlarında yerləşir və Bərdənin, Beyləqanın, Qəbələnin, Dərbəndin, Varsanın (yaxud Varaçanın), Təbrizin, Mayanın, Barzanın, Nazirin yerli əhalisinin torpaqlarına sahib çıxırdılar (27,50). Bu dövrdə xəzərlərin Azərbaycanda hərbi-siyasi təsiri heç də uzunmüddətli olmamışdı. Belə ki, Azərbaycana işğal edən ərəblər Dərbəndə yetişib xəzərlərin və digər türk qəbilələrinin şimaldan buraya daxil olmalarına mane olmuş, xəzərlərlə ərəblər

arasında ardı-arası kəsilməyən müharibələr getmiş, Azərbaycan sanki hərbi teatr meydanına çevrilmişdi.

Ərəblərin Xəzəristanı ilk uğursuz yürüşü VII əsrdə (653-654-cü illərdə) oldu. Daxili çəkişmələr və xarici həmlələr nəticəsində xilafət zəifləmiş, bundan istifadə edən xəzərlər 684-cü ildə yenidən Qafqaza hücum edərək, Albaniyanı ələ keçirib, əhalini ağır vergi ödəməyə məcbur etmişlər. Yalnız 692-ci ildə ərəb orduları Albaniyadan keçərək Dərbənd şəhərini ələ keçirə bildi (21, 36). Əlbəttə, döyüşkən xəzərlər az keçmədən 710-cu ildə yenidən Dərbəndə sahib oldular. Lakin Dərbənd sakinlərindən birinin satqınlığı nəticəsində ərəb sərkərdəsi Həbib ibn-Məslam yenidən xəzərləri (713-cü ildə) Azərbaycandan vurub çıxardı.

717-ci ildə xəzərlər yenidən Azərbaycanı tutdu: ət-Təbari yazırdı ki, 717-718-ci illərdə türklər Azərbaycan üzərinə hücumla keçərkən müsəlmanlar çoxsaylı itki verdilər (5, 109).

Bundan dörd il sonra xəzərlər Armeniyaya hücum edərək, oradakı ərəb ordusunu bütünlükdə məhv etmişdi. İbn Əl-Əsir bununla bağlı qeyd edirdi ki, çoxsaylı xəzərlər qıpçaqların və digər türk qəbilələrinin köməyi ilə döyüşə girmiş və saysız-hesabsız müsəlmanı məhv etmişdir (9, 23).

Əlbəttə, bütün bunlar ərəb ordusunun komandanı əl-Cərrahi olduğu qəzəbləndirmiş və o, öz ordusunun köməyi ilə nəinki xəzərləri Qafqaziyadan çıxarmış, həm də Dərbəndi tutaraq, Xəzəristanın daha da içərilərinə daxil olmaqla, onları məğlubiyyətə uğradıb, Həmsin, Tərqu, Bələncər kimi şəhərləri işğal edib və xeyli qənimət ələ keçirmişdir (3, 52-54). Ərəblərin Xəzəristanı yürüşü nəticəsində adları çəkilən şəhərlərin əhalisi Azərbaycan ərəzələrinə, xüsusən Qəbələ ətrafına köçürülmüşdür (5, 109).

Bu ağır zərbədən özlərinə çətinliklə gələn xəzərlər 726-727-ci illərdə Xaqanın oğlunun başçılığı altında yenidən Azərbaycana daxil olub bir neçə şəhəri viran qoyaraq ələ keçirmiş, lakin yenə də ərəblərin güclü müqaviməti ilə rastlaşıb geriyyə çəkilməyə məcbur olmuşlar. Araz çayı üzərində güclü döyüşlər zamanı türklər böyük itki verərək geri çəkildilər.

730-cu ildə xəzərlər yenidən yürüşə çıxıb Azərbaycanın Şərq torpaqlarını tutdular. Ərdəbil ətrafında Əl-Cərrah ordusu ilə xəzərlər arasında qanlı döyüşlər baş verdi. Xəzərlərin və türklərin sayı müsəlmanlardan hədsiz artıq çox olduğundan onlar ərəbləri darmadağın edə bildilər. Əl-Cərrahın həm özü, həm də ordusu Ərdəbil çölündə həlak oldular.

732-733-cü illərdə Qazaxda dislokasiya olunan ərəb ordusu xəzərlərə qarşı iki tərəfdən - Dəryal dərəsindən və Dərbənddən hücumla keçdi. Xəzər xaqanı sülh imzalamağı təklif etdi. Bununla kifayətlənməyən ərəb sərkərdəsi Mərvan o dövrlər misli görünməmiş bir ordu yığaraq Xəzəristan üzərinə yenidən hücumla keçdi və hücum zamanı nəinki Xəzəristan dövlətinin ürəyi olan Varaçar və Səməndəri tutdu, həmçinin Xəzəristanın yeni paytaxtına (İdilə) qədər irəliləyə bildi. Bu gərgin vəziyyəti görən Xəzər xaqanı paytaxtı qoyub İdil çayı boyunca bu dövrdə onun tabeliyində olan burtasların ərazisinə qaçdı. Mərvan öz süvariləri ilə birgə İdilənin sağ sahilinə irəliləyərək burtaslar ölkəsini darmadağın etdi və 20 mindən artıq ailəni əsir götürdü.

Xəzər ordusunun İdilənin sol sahilindəki meşədə gizləndiyini eşidən Mərvan xəzərlərə güclü zərbə endirərək 10 min nəfərdən artıq insanı öldürdü və 7000 nəfəri əsir götürdü. Çəşmə qalan Xəzər xaqanı Mərvanı sülh müqaviləsi bağlamağa çağırır. Mərvan isə qarşılıqda Xəzər xaqanından islamı qəbul etməyi tələb edir. Xaqan razılıq vermək zorunda qalır. Xəzəristanın bütün ərazilərində daimi hakimiyyətini bərqərar etmək üçün çoxsaylı ordunun gərəkliyini düşünən Mərvan xaqanın müsəlman dinini qəbul etməsi ilə kifayətlənərək onu yenidən öz hakimiyyətində bərpa edib, Qafqaziyaya qayıdır. Mərvan geri qayıdarkən 40 mindən artıq xəzər və burtaslardan ibarət olan əsirləri Qafqaziyaya Samur, Şabiran və Kaxetiyada yerləşdirir (8, 2, 218-221).

M.İ. Artamonov yazır ki, xəzərlərin əzəmətli paytaxtı Varaçar – Bələncər, yaxıd Bulker-Bolqar kimi əraziləri əhatə edirdi və onun əhalisinin əksəriyyəti barsil-bersullardan ibarət idi. Varaçar şəhəri dağıldıqdan sonra paytaxt hunlar ölkəsinin digər hissəsinə – Səməndər şəhərinə köçürüldü (2, 229).



Mərvanın 737-ci ildə xəzərləri darmadağın etməsindən sonra üç onillikdən artıq bir müddət ərzində xilafətlə sərhədlərdə əmin-amanlıq hökm sürdü. Eyni zamanda hakimiyyətdə – Abbasilər sülaləsində dəyişiklik oldu və paytaxt Dəməşqdən Bağdada köçürüldü. Xəlifə Mansur xəzərlərin düşmənçiliyindən və döyüşkənliyindən çəkinərək xilafətin Qafqaziya üzrə hökmdarı Yəzidə göstəriş vermişdi ki, Xəzər xaqanı Bahadurun qızı Xatunu istəyib özünün xanımı etsin. Xəzərlərin tarixi üzrə tanınmış mütəxəssis (yuxarıda istinad etdiyimiz) M.İ. Artamonov bu hadisə ilə bağlı yazır: «Xaqan razılıq verib qıza cehiz olaraq 100 min dirhəm təyin etdi... Şahzadəni ən yaxşı əsil-nəsildən olan on min xəzər müşayiət edirdi. Onlar qulları ilə qırx madyan, min qatır, min nöqər, on min körpəcinsli Xəzər dəvəsi, min Baktriya tipli iki donqarlı dəvə, on min qoyun götürdülər... Gəlini bu səfərdə gümüş və qızıllarla bəzədilmiş 10 üstübağlı araba... bundan əlavə 20 müxtəlif yüklə doldurulmuş qızıl, gümüş dolu araba da müşayiət edirdi... Xəzər xaqanın qızı başının dəstəsi ilə Bərdəyə çatandan sonra şəhər darvazalarının yanındakı alaçıqlarda düşərgəsinə yerləşdi (2, 241-242). Xatun burada müsəlmanlığı qəbul edir və 760-cı ildə Yəzidlə evlənir.

Nigahdan 2 il 4 ay sonra Xatun və iki uşağı Bərdədə vəfat edir. Xəzərlər Xatunun və övladlarının ölümünün ərəblər tərəfindən həyata keçirildiyini güman edərək, 762-ci ildə böyük qüvvə ilə Qafqaziyaya hücum keçib Mussa ibn Kəbənin rəhbərliyi altında döyüşən ərəb ordusunu darmadağın edir və 50 min nəfərdən artıq insanı əsir aparır.

764-cü ildə xəzərlər yenidən Astarxanın<sup>1</sup>, yaxud Rastarxanın başçılığı altında Qafqaziyaya hücum edirlər. Bununla bağlı ibn-əl-Əsir qeyd edir ki, 764-765-ci illərdə türklərə başçılıq edən Xarəzmi Astarxan müsəlmanların üzərinə hücum keçib çoxsaylı müsəlman və zimmiləri əsir götürərək Tiflisi tutur. Türklərlə müharibəyə Mansur Cəbrayıl ibn-Yəhyanı və Zərba ibn-Abdullahi göndərir, özləri

---

<sup>1</sup> Qeyd edək ki, bu günkü Rusiya Federasiyasının Astraxan vilayəti və Astraxan şəhərinin adı xəzər xaqanın oğlu Astarxanın (yaxud Rastarxanın) şərəfinə belə adlandırılmışdır. Biz isə onu səhv olaraq Həştərxan adlandırırıq. Ruslar tarixi adı saxlasalar da, biz onu etimoloji əsasından kənarlaşdırmağa çalışmışıq. – N.Tağısoy.

bir qədər döyüşdükdən sonra qaçır, əsgərlərinin böyük əksəriyyəti isə öldürülür.

Xəzərlərin ərəblərlə sonuncu toqquşması VIII əsrin sonlarına təsadüf edir. Bu dəfə də Xatunla Yəzidin evlənməsi ilə bağlı tarixcə, demək olar ki, təkrarlanır. Harun-ər-Rəşid tərəfindən Qafqaziyaaya canişin təyin edilmiş əl-Fadl əl-Bərmaki Dərbəndə doğru xəzərlərin Həmszin qalasına hücum edir, lakin xəzərlərin qarşısında tab gətirməyib qaçmağa məcbur olur (22, 100).

Əl-Bərmaki məğlubiyyətə uğradıqdan sonra özünün şimal qonşusu ilə vəziyyəti normallaşdırmaq məqsədi ilə Xəzər xaqanının qızı ilə evlənmək qərarına gəlir. Münasibətlər tədricən düzəlməyə başlayır. 798-799-cu illərdə Xəzər xaqanı öz qızı Subtu Qafqaziyaaya göndərir. Lakin Subt Bərdəyə çatmamış yolda vəfat edir. Şahzadəni müşayiət edənlər geri dönüb qızının ərəblər tərəfindən qətlə yetirildiyini xaqana söyləyirlər. Bundan bərk qəzəblənən Xaqan çox böyük ordu ilə Qafqaziyaaya daxil olub, ərəbləri darmadağın edir (2, 249-250).

Xəzərlərin Qafqaziyaaya sonuncu yürüşü ilə bağlı digər mülahizə və fikirlər də vardır. Məsələn, akad.Z.M.Bünyadov müxtəlif mənbələrdəki məlumatlara istinad edərək xəzərlərin sonuncu müharibədə 100 mindən artıq ərəbi əsir götürdüklerini göstərir. Bundan sonra ərəblərlə xəzərlər arasında sülh bərqərar olur.

VII əsrin birinci yarısından - VIII əsrin sonuna qədər xəzərlərlə ərəblər Azərbaycan ərazisində ardı-arası kəsilməyən müharibələr etmişlər. Ərəblər Azərbaycana gələndə qədər uzun müddət bu yerlərdə hökmranlıq edən xəzərlər Azərbaycana öz doğma əraziləri kimi baxmış, onun xilafətin qapalı bir vilayətinə çevrilməsinə imkan verməmişdilər. Məhz buna görə də ərəb mənbələri Azərbaycanın düzən hissələrini Xəzəristan ərazisinə aid edirlər. Məsələn, İbn Rusta X əsrin əvvəllərində yazdığı «Qiymətli daşlar» kitabında Xəzər torpaqlarının olduqca geniş əraziləri əhatə etdiyini, bir tərəfinin Qafqaz dağlarına, ucqar sərhədlərinin isə Tulas və Suqara yəni Tiflis ölkəsinə qədər uzandığını göstərmişdir. A.Kudam isə Xəzər əra-

zilərinin Azərbaycandan Xuvarəzmə (yəni Xarəzmə) qədər gedib çıxdığını söyləmişdir (22, 104).

Beləliklə, yuxarıda qeyd olunanlar da göstərir ki, xəzərlər digər geniş ərazilərdə yaşamaqla yanaşı, həm də Azərbaycanın mədəni-iqtisadi, siyasi-hərbi həyatında mühüm rol oynamışlar. VI-X əsrlər dövründə xəzərlər geniş Qafqaziya, Qafqaz, Qara dəniz, İdil, Dunay, Dnepr nəhrlərinə qədər və quzeydə Kiyev ərazilərinə yayılmaqla, həm də Şərqi Avropa xalqlarının tarixində böyük rol oynamışlar. Xəzərlərin böyük əksəriyyətini hunlar, göytürklər, oğuzlar, bulqarlar və macarlar təşkil edirdi. Onlar iranlılara layiqincə müqavimət göstərmək məqsədi ilə bizanslılarla əlaqəyə girməyi də hələ o zaman nəzərdən qaçırmamışdılar.

Xəzərlərin konkret olaraq hansı əsrlərdə yaşamaları, onların yayıldığı ərazilər və dövlət kimi mövcud olmaları barədə mülahizələr olduqca müxtəlifdir. Məsələn, «Türk ensiklopedisi»ndə (25, 134-136) onlar VII-XI yüzilliklər dövründə İdil çayı, Şimali Qafqaz və Kubanla Don çaylarının sahilindəki sahədə böyük bir xaqanlıq qurmuş qüvvətli qövmlər kimi nəzərdən keçirilir və Xəzər dənizinin adının da məhz onlara görə adlandırıldığı qeyd olunur. «İslam ansiklopedisi»ndə (10, 397) isə xəzərlərin VI-X əsrlər dövründə İdil çayı ilə Krım adası arasında məskunlaşaraq qüvvətli dövlət quran bir qövmlər olduğu diqqət mərkəzinə çəkilir.

Ümumiyyətlə, mənbələr xəzərlərin yaşadıkları zaman kəsiyini bəzi fərqlərlə göstərmələrinə baxmayaraq, əsasən bu fikirdə israrlıdır ki, onlar Şimali Göytürk dövlətinin «şimal hissəsi»ni təşkil etməklə VI əsrin ortalarından İdil (Volqa) çayı, Xəzər və Terek dənizlərinin ətrafında geniş ərazilərdə məskunlaşmış və sonrakı beş əsr ərzində ərazilərini daha da genişləndirmişlər.

### **Xəzərlərin etnogenezi**

Xəzərlərin böyük xaqanı Yusufun məktubunda xəzər camisini təşkil edən 10 uruğ arasında Nazir sülaləsinin mənsub olduğu **uyur** (yəni **uyğur**) qəbiləsindən başqa, **türk**, **yaxud türgiş** olan bir qəbilə, 7 **xəzər**, 9 **bulqar** ilə 10 **sabir** uruqlarının adını çəkir ki, bu 10

qəbilədən əlavə **burtas, vondır, bəznə (Peçeneq) və çeremislərlə** birgə ayrıca **cuvar** qövmi də qeyd olunur. Xəzər dövlətində hakim qüvvə uyğur və türk zümrələri içində həm də **savir** və **suvarlardan** da təmsil olunmuşdular<sup>1</sup>. Xəzər adı (Məsudiyə görə) türkcə **sibir** (yaxud **sebir**) iranlılar tərəfindən verilən bir addır.

İstahri xəzərləri ağ xəzər və qara xəzər olmaqla iki hissəyə ayırırdı. Ağ xəzər adı yalnız ərəbcə tərcümədə qeyd edildiyi halda, qara xəzər adı türkcə nəzərdən keçirilir. Lakin müəllif bu fikrini sübuta yetirə bilmir. Bununla belə «ağ qala» mənasında xəzərcə «**sar-kil**» sözünü izah edən A.Kunik xəzərlərdəki ağ qarşılığının çuvaşcadakı **şarı** yaxud **sarı** olduğu fikrini müdafiə etmişdir. Daha sonra xəzərlərin mənşəyinin slavyan dilində **ağ-uğun** deyilən **sarauğurdan** gəldiyini qeyd edən J.Moravçik 468-ci ildə Qafqaza birgə hərəkət etməyə çalışan ağaçeri **ağ-qacar** və **sarağurların** birləşməsindən yaranan bir qövm olduğunu bildirir. Eyni zamanda onların dolaşması ilə barsillərlə əlaqəli olduqları barədə K.Zens tərəfindən də nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür. Bir zamanlar xəzər xaqanlarına qız verən **barsıl (barçil, yaxud barsöl)** uruğu xəzərlərin əhatə olunduğu 10 uruqdan beşincisi sayılmaqla **bırsal**, yaxud **bırsal** şəklində xəzər xaqanı Yusufun məktubunda da qeyd olunur. Ağçəhri adının haradan götürülməsindən asılı olmayaraq onların xəzər olduğu yəqin edilməkdədir (20, 83).

İbn Havkal İdil və Səməndərdəki xəzərlərin bir-birinə yaxın olduğunu bildirir. Rostovtsev isə burada hind-skif mədəniyyətinin izlərini görməyə daha çox meyl edir.

Xəzər xaqanlığının Göytürk xaqanları vasitəsi ilə Aşina sülaləsinə bağlandığı tam şəkildə müəyyənləşdirilmişdir. Yalnız Xəzər xaqanlarının Tanrı tərəfindən göndərildikləri, yəni müqəddəs olduqları və bu səbəbdən də onlara böyük hörmətlə yanaşıldığı mənbələrdə öz əksini tapmışdır.

Xəzər adına gəlincə isə bu məsələ heç də sona qədər müəyyənləşdirilməmişdir. Bu adın da — **ar ilə bitən bulqar, qacar, əf-**

<sup>1</sup> Bu haqda M.Kaşğarının «Divani-lüğət-it türk» əsərində də məlumatlar vardır – N.T.

**şar, türk və avar** kimi digər qövmlərin adına bənzədiyi nəzərdə tutulur. Xəzərin həmçinin kazar şəklində olmasının da mümkünliyü vurğulanır. Çin qaynaqlarında xəzərlərə «**ko-sa**» və «**kass-at**» da deyilmişdir. Dolayısı ilə bu adın türkcə «**kaz**» kökündən gəldiyi irəli sürülmüşdür.

Burada hakim olan türklərdən 10 uruğun adı çəkilmişdir. Bunlar əvvəl də qeyd edilmiş **uyur, turgiş (türk), kazar, savir və bizaldan, birsaldan (barçoludan)** başqa, yenə də tarixi qaynaqlarda əks olunan **əvəz (avar), uğuz, tarna, yanur (yaxud zağur)** və **bulqar** uruqlarıdır. Yusuf xaqan 10 uruğdan başqa məmləkətinin sərhədlərindən kənarında yaşayan digər qövmlərdən də bəhs edir. Yusuf xaqanın məktubunda həm də şəhər həyatını köçəriliklə birləşdirən və axirət dünyasını mühafizə edən bir xalqın həyatının mənzərəsi öz əksini tapmışdır.

Xəzər türkləri uruğundan qalan xəzərlər arasında qara xəzər adı daha xüsusi yer tutur. Bu ad yuxarıda qeyd olunan xalqların dillərindəki qaynaqlarda qalmaqdadır və qara xəzər adının məhz xəzər adından gəldiyi bildirilir. Xəzər adı mənşə və kök baxımından izah edilməsə də türkcə **-ar, -ər** şəkilçisiylə əmələ gələn bir ad kimi nəzərdə tutulur. Eyni zamanda qədim bulqarlardan qalma məzar kitabəsində rast gəlinən «**yuvar**» adının xəzərcə «**kita**» («**kavar**») adı ilə uyğunluq təşkil etməsi də burada nəzərdən qaçırılmamalıdır.

Ərəb, fars, bizans və erməni qaynaqlarında xəzərlərlə bağlı bulqar, yaxud hun qövmünün adı olaraq «**bersil**» və ya «**barsula**» adı mövcuddur. Lakin indiyə qədər onun da kökünün haradan gəldiyi qeyri-müəyyəndir. Digər müəlliflərlə yanaşı türk alimi Fahrettin Kırzioğlu da «**barsula**», «**barsıl**», «**xəzər**» adlarının kökünün eramızdan başlayaraq II əsrə aid edildiyini göstərsə də, onun əsərində adların mənşəyi sona qədər araşdırılmamışdır (13).

Erkən orta əsrlərdə «barsil» etnonimi çox nadir hallarda işlənirdi. Xorenatsi xəzərləri (xəzir), barsilləri (basil) kimi adlandıraraq qeyd etmişdir ki, onlar birləşib Çora (Dərbənd) darvazalarından keçərək Kür çayının hər iki sahili üzrə səpələnmişdi. Bu hələ III əsrin əvvəllərində baş vermişdi. Yəni məhz bu dövrdən başlayaraq barsil-

lər və xəzərlər Albaniyaya gəlmişlər. Bizans tarixşünaslığında Bersiliya ölkəsinin Xəzəratrafı düzənlikdə və Şimali Dağıstan ərazisində olduğu göstərilir. Periyeqet, Feofan və Nikifor Bersiliyanı xəzərlərin vətəni adlandırırlar. Feofan yazırdı ki, «Xəzərlər Berziliyanın daxilində yaşamış böyük bir xalqdır» (7, 14).

Biz yuxarıda Xəzəristan xaqanı Yusufun məktubunda 10 əfsanəvi xəzər qardaşları etnonimindən bəhs etmişik. Onların hamısı ümumi bir kökdən Toqarmadan gəlir. Bu barədə ərəb müəllifləri ibn Dast və Hardizidə məlumatlar vardır. Sübut olunmuşdur ki, xəzər və bulqar dillərini türk dillərinin qərbi-hun qoluna aid etmək daha məqsədəuyğundur. Barsillərlə qədim bulqar dili arasındakı yaxınlığa gəldikdə isə bu haqda suriyalı müəllif Mixailin və ondan bəhrələnən İohann Efesin əsərlərində təsvir edilən əfsanə maraqlıdır. Əfsanə Bizans imperatoru Mavrikinin dövründə (582-602-ci illər) Skiflər ölkəsindən çıxan üç qardaşın özləri ilə 30 min skifi götürüb uzaq yola çıxması ilə başlayır. Səfər qış vaxtına təsadüf edir. Onlar donmuş Tanais çayını (indiki Don), Meotid gölünü (Azov) və Ponti dənizini (Qara dəniz) keçib romeylərin (bizanslıların) sərhəddinə yaxınlaşırlar. Bulqar adlı qardaş özü ilə 10 min nəfər götürüb qardaşlarından ayrılır və Tanais (Don) çayını keçərək Dunaya doğru istiqamət alır (zənnimizcə, burada sonrakı dövrlərdə onların qarapaq, qaraqalpaq, çernıye klobuki, yaxud qaqauz və qaraimlər kimi təşəkkül tapıb inkişaf etdiklərini görmək mümkün olacaqdır) (11, 24, 18, 13, 19, 17, 6). Bulqar burada Mavrikidən romeylərə kömək, ard-arxa olması və oralarda yaşaması şərti ilə torpaq istəyir. Mavriki Bulqarın xahişini yerinə yetirir və ona hələ V əsrin sonu – VI əsrin əvvəllərində avarların viran qoyduğu Yuxarı və Aşağı Meziyanı və Dakianı verir. Bulqar öz adamları ilə birlikdə romeylərə kömək edərək avarlara qalib gəlir: «Həmin skifləri romeylər o vaxtdan bulqar adlandırmağa başlamışlar». Digər iki qardaş isə romeylər tərəfindən salınmış Barsiliya (Xəzər) adlanan alanların (osetinlərin) səhərinə gəlir. Bulqarlar... xristianlar idilər. Lakin ölkəyə özgələri hökmranlıq edən dövrdə Xəzərik adını daşıyan böyük qardaşın şərə-

finə xəzərlər adlandırıldılar. Onlar çox güclü və geniş yayılmış xalq idilər<sup>1</sup>.

### **Xəzərlərin antropologiyası**

Xəzərlərin antropologiyası ilə bağlı xeyli fikirlər mövcuddur. V.V.Qinzburq (15, 81-86) qeyd edir ki, xəzərlərin Sarkil şəhərinin xarabalıqlarında aparılan qəbir daşları, «qəbirlərdəki qazıntılar» bu şəhərdə yaşayan əhalinin heç də hamısının xəzərlərdən ibarət olmadığını göstərir.

Əgər xəzərlərin bir hissəsi hindliləri andırırsa, tip etibarı ilə onlar digər türklərdən heç nə ilə fərqlənmir, gözlərinin dərinliyinə görə digər türklərə nisbətən daha aydın ifadəli təsir bağışlayırlar. Xəlil ibn Əhməd xəzərlərin gözlərinin çox qırıq (huzr əl-uyun) olduğu üçün onlara xəzər deyildiyini qeyd edir. Lakin xarakter etibarı ilə xəzərlərin türklərdən fərqli olduğu da qeyd edilir. İbn Havkala görə ağ xəzərlər gözəl imişlər. Həmçinin onların yüksək əsgəri keyfiyyətə malik olduqları da qeyd olunur. Sasani, İran, Bizans və Abbasi hökmdarları bunlardan müdafiə məqsədi ilə güclü mühafizə təşkil edirmişlər. Bizans saraylarında xəzər əskərlərinin nüfuzu daim yüksək tutulmuş, imperatorlar dəbdəbəli mərasimlərdə onlara daha böyük üstünlük vermişlər. Ümumiyyətlə, xəzərlərin müsbət keyfiyyətli insanlar olduğu Murad Rəmzi, Yəqubi əl-Buldan, İbn Rusta və Məsudi tərəfindən dəfələrlə vurğulanmışdır. İbn Fəkih isə xəzərləri digər xalqlarla müqayisədə səciyyələndərən gözəl bir deyim işlətməmişdir. O, **türklərin vəfalı, rumların saxalı, xəzərlərin həyalı, islavların (slavyanların) şücaətsiz** olduğunu qeyd etmişdir.

### **Xəzərlərin dili**

Xəzər imperatorluğunda müxtəlif xalqlar öz dillərində ünsiyyətə olur, öz dinlərini qoruyurdular. Burada göytürk, ərəb, yəhudi və kiril əlifbaları işləniirdi. Yəhudi, xristian, islam dinləri bu ölkədə

---

<sup>1</sup> Əfsanə Джафаров Ю. Гунны и Азербайджан kitabına istinadən verilmişdir.

geniş yayılmışdı. Xəzər şəhərlərində sinaqoqlar, kilsələr, məscidlər eyni dərəcədə fəaliyyət göstərirdi. Burada yəhudi dini VII, xristian VIII, islam isə IX əsrdə yayılmışdı.

Biz yuxarıda qeyd etdik ki, xəzərlər X əsrin sonlarına qədər mövcud olmuş bir etnos idi. VI-X əsrlər arasında İdil çayı sahillərindən tutmuş Krım arasında bu dövlətin sərhədləri daha geniş əraziləri əhatə edirdi. Bu baxımdan bəzi mənbələrin verdiyi məlumatların özündə də qeyri-müəyyənlik və ziddiyyətlər mövcuddur. Özünə yer tutan bu dövlətin xəzər dilində anıla biləcək və günümüzə qədər çatan bir nümunəsi yoxdur, mənşələrinə gəldikdə isə təəccüb doğuran fikirlərə təsadüf edirik. Bununla belə bir sıra tədqiqatçılar (ərəb, yəhudi və Bizans qaynaqlarına istinad edərək) xəzərlərin birmənalı şəkildə türk olmasını və bu gün türk dilinin məhz Çuvaş ləhcəsində xəzər dilinin özünü təcəssüm etdirməsini müəyyənləşdirmişlər. Onların çuvaş dilində ünsiyyətdə olmaları fikrini E.Kunik, V.Bartold, A.Zayonçkovski və digərləri irəli sürmüşlər. Bu fikrə Əl-Biruni də tərəfdar çıxır. Mənbələrdə qeyd olunur ki, Bulqar və Suvar şivələri (daşlar üzərindəki yazıya əsaslanaraq) türkcə və xəzərcənin arasında olan bir dildir.

Xəzər dilinə aid nümunələr arasında ünvanlar, adlar mühüm yer tutur. Bu ünvanların böyük bir qisminə əski türk kitabələrində də rast gəlinir. Xəzərlərdən qalan şəxs adları və digər ad, söz və ifadələrdən oxunuşları təsbit olunanlar bunlardır: **barsbek, baştuva, kundaçık, xaqan, xatun, tarxan, bəy, şad, tudun, ilteber, bolışçı, tanrı, xan, ağ, sarı (sarıq), belenger (barangar), səməndər, bığındı, qaya kənd (ğaya kənd)**; Bizans qaynaqlarında **çiçək (tzitzekion), ilbars (gilebaros), buseri (busiros)**; Mahmud Kaşğaridə: **ben, bun, bal, azak, tuzdı, yalınık, kıpçak və oğuzlarla bir zümrədən olan şivələrlə bardacı, tuğradacı və uğralacı** və s. (10, 408). Qaynaqlarda mənşə və mənası bilinməyən bir sıra ifadə və sözlər vardır. Türk ləhcələrindən yalnız çuvaşçada şuri (şari, sarığ) sözü «ag» anlamında işlədilir. Çuvaşlarda «**kil**» sözü də «ev» anlamına uyğundur. Buna görə də «**sarkel**» («**şarkil**») adının bulqar türkcəsindən gəldiyi göstərilir. Çuvaşca «**kil**» sözünün mənşəyi mü-



əyyən deyildir. İslam və erməni müəllifləri Xəzər xaqanlığının paytaxtının Səməndər şəhəri olduğunu qeyd edirlər. Bu adın mənası açılmalıdır. Xəzər xaqanlığı ilə bağlılığı olan Şimali Qafqaz hunlarının şəhəri kimi Varaçan da bu yer adlarına əlavə olunmalıdır (26, 134).

Xəzər xaqanlığı etnik baxımdan zəngin və fərqli olduğundan bir sıra qövmələrin ehtiva olunduğu bu xaqanlıqda dövlət dili kimi müxtəlif dillərdən istifadə də təbii qəbul edilməlidir. Xəzərstanda türkcədən daha çox istifadənin geniş yayılması mənbələrdə öz əksini tapmışdır. Bununla yanaşı bu ərazilərdə bulqar türkcəsindən də istifadə olunurmuş. Sarkel qalasının adı bu baxımdan əhəmiyyətli-dir. Məhşur ərəb səyyahı və coğrafiyaşünası İstəhri də bulqar türkləri ilə xəzərlərin eyni dildən istifadə etdiklərini bildirir. Lakin həmin əsərin digər hissəsində müəllif yuxarıda söylədiyi fikrini təkrar edir.

Xəzərlərin mədəni həyatı və şəhərlərindən bəhs edərkən Əbu İshak İbn əl-Nadim xəzərlərin ibrani hərflərindən, Mübarəkşah Guri isə rus yazısından istifadə etdiklərini qeyd etsələr də, məhz bu dildə heç bir əsər dövrümüzə gəlib çatmamışdır. Buradakı «rus yazısı» İbn əl-Nadimdə göstərilən olan norman rusların runik yazısını göytürklərin runik yazısının oxşarı kimi götürmək, bəlkə də, daha məqsədəuyğun hesab edilə bilər.

Dövrünə görə zəngin mədəniyyət daşıyıcısı olan xəzərlərdən ibrani dilində yazılmış iki məktubdan başqa bizə hər hansı yazılı abidə və əsərlər çatmamışdır. Bunlardan biri 960-cı ildə Əndəlüslü yəhudi elm və dövlət xadimi Haşday bəy tərəfindən İshaç bəy Şapruta yazılan məktub, digəri isə naməlum Xəzəristanlı müsəvi tərəfindən Yusuf xaqanın dövründə yazılan məktubun Misirdə Fustatda Kanisat əl-Şamidə saxlanılan parçalarıdır. Müxtəlif yönərdən tədqiq olunan bu məktublar yaxın vaxtlara qədər saxta hesab edilirdi. Y.Marquarta görə Yusufun adına bağlanan bu məktubun Əbu Hamid əl-Əndəlüsinin səyahətnaməsini oxuyan bir nəfər tərəfindən 1140-cı illərdə uydurulduğu irəli sürülmüşdü. 1938-ci ildə M.Landau məktubların saxta olmadığını sübut edərkən qüvvətli dəlillər gətirdiyindən Topqapı sarayında №3346 altında mühafizə edilən İbn

Haldunun yazdığına görə Haşdayın xəritəsi üzərində olan bir dəlilə görə Yusuf Xaqan ilə əlaqələrinin olduğundan danışır və məktubun saxta yox, orijinal olduğunu bildirir. Xəritənin üzərində bir dağ vardır ki, onun əzəmətli olduğu bildirilir. Haşday bunun Rum hüdudlarından Hazarana qədər uzandığını bildirir.

Xəzərlərin dilinə ad verilərkən onlar artıq miladdan sonra 650-965-ci illər arasında böyük imperatorluq qurmuşdular. Orta əsrlərin ən böyük dövlətləri arasında özünə yer tutan bu imperatorluğun sərhədləri qərbdə, qeyd etdiyimiz kimi, Kiyevdən başlayaraq, şimalda Bulqar (Qazan) şəhərinə, cənubda Krım və Dağıstana, şərqdə isə Xarəzmə qədər uzanırdı. Xəzər türklərinin tarixi barədə əski qaynaqlardakı məlumatlar heç də sistemli və yetkin deyildir. Böyük bir dövlət qurmuş xəzərlərin mənşəyi və dili ilə bağlı məsələlər də tam araşdırılmayıb. Hal-hazırda xəzər türkcəsinə aid Göytürk yazısına bənzər yazı ilə yazılan üç hərfdən ibarət bir yazı mövcuddur. Bu yazının əsas dili ibrancə olub Kembric Universitetinin kitabxanasında saxlanılan və Kiyevdə yaşayan müsəvi xəzərlər tərəfindən yazılan bir məktubun sonunda tapılmışdır. Yazının çözümlü xəzər türkcəsinin xüsusiyyətləri barədə heç də tam məlumat almağa imkan vermir. Beləliklə, xəzər türkcəsinin türk dilinin hansı qoluna aid edilməsi də müəyyən olunmamış qalır. Bu baxımdan yalnız əski qaynaqlarda öz əksini tapmış kişi və yer adları müəyyən mənada çözümlü üçün şərait yaradır. İndiyə qədər orta əsrlərdən qalma ərəb, fars, ibrani, erməni, gürcü, macar, rus, latın və bizans qaynaqlarında əllidən çox xəzərcə ifadə təsbit edilmişdir. Bu sözlərin isə qövmləri, kişiləri və yer adları ilə bağlı olduğunu yuxarıda qeyd etmişdik.

### **Xəzərlərin dini**

Arran episkopu Kardost və onun dostları tərəfindən Qafqaz dağlarının şimalında 537-ci ildə hunların xristianlığı qəbul etdikləri bildirilir. Suriyalı rahib Zaxarias Retor bu hadisəyə həsr etdiyi əsərində qeyd edir ki, hunlar burada qaldıqları 7 il müddətində hun dilində müqəddəs kitab nəşr etdirmişlər. Tədqiqatçılar (20, 86) bu

hunları sabir hunları kimi göstərirlər. Dərbəndin şimalında yaşayan və köçəri həyat tərzini keçirən hun uruqları barədə eyni mülahizəni söyləyən Zaxarias Retor – **aeauğur (Onoğur), auğur (uğur, yaxud uğur), sabir, burqar (bulqar), kutarqar (tokuroğur), avar, hazar, dirmar, siruğur (saruğur), bağrasik (baraçolu, buraçoğlu), kulaç (kalaç)**<sup>1</sup> və **abdal** qövmlərini sadaladıqdan sonra beş şəhərdə məskunlaşan və yaşayan alanlarla bərabər, digər **burqar (bulqar)** tayfalarından da bəhs etmişdir.

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, Xəzəristan demokratik ölkə, xəzərlər isə demokratik xalq idilər. Məhz bunun nəticəsidir ki, xaqan ona tabe olan bəyliklərin din məsələlərinə də qarışmazmış və buna görə də şəhərlərdə müxtəlif islam məzəbləri eyni bərabərlikdə təmsil olunurdu. Saksında hər məzhəbə məxsus xüsusi cami fəaliyyət göstərirdi. Əhalinin əksəriyyəti hənəfi, bir qismi isə şafi məzhəbinə qulluq edirdi. Zəkəriyyə əl-Qəzvini yazır ki, cümə və bayramlarda hər qövmin xətibləri öz din və məzhəblərinə görə hütbə oxuyardı və hər tayfanın öz imamı vardı. Xəzərlərdə isə xristianların tərkibi daha genişdir. Belə ki, artıq VIII əsrdə Xəzərstanda xristianların yeddi yepiskopluğunun olduğu bildirilir. Onlar Hozır (Kırım, sonrakı Qarasuvar), Astil (Etil), Hualis (Xarəzm), Onugey (Kuban), Retiq (S.Tolstova görə bəlkə Terek, Dağıstan), Hun (Səməndər), Tamatarx (Tamatarxan, Taman) adlanırdı. Buradan da Xarəzmin VIII əsrdə Xəzər xaqanlığının tərkibində olan bir ölkə olduğunu yəqin etmək mümkündür (23, 229).

Orta Asiya, o cümlədən türk xalqlarının etnoqrafiyası və etnoqenizi ilə sistemli və ardıcıl məşğul olan prof.S.Tolstov göstərir ki, Yusuf Xaqanın qeyd etdiyi Obaca xaqan 760-770-ci illər də hökmranlıq etmişdir. Yusuf xaqanın qeyd etdiyinə görə Obaca xaqan hökmranlığı dövründə müsəviliyə dərinədən bələd olan nüfuzlu alimləri Xorasan, Bağdad və Bizansdan dəvət etməklə bu dinin xəzərlər arasında geniş yayılması üçün kömək göstərmələrini onlardan xahiş

---

<sup>1</sup> Kulaç-kalaç qövmlərinin sonralar xalaç formasını qəbul edib bu gün Azərbaycan Respublikasının Ucar, Salyan və digər rayonlarının ərazisində kənd adlarında saxlanılması buna yaxşı nümunədir – N.T.

etmişdir. Yohannes Kennamus isə qeyd edir ki, xəzər qəbiləsindən olan qəbərlərin müsəlman olması barədə Yusufun məktubunda heç nə yoxdur. Bu qəbilə Xəzəristanda müsəviliyin baş qaldıraraq inkişaf etdiyi dövrdən Macarıstana getmişdir. Onların nümayəndəsi macar kralı Samuel Abu (1041-1044) özünün böyük hun imperatoru Atilanın Hobi adlı oğlunun Edümer (bəlkə də Aydəmir — N.T.) adlı oğulları nəslindən gəldiyini və analarının xarəzmi olduğunu xatırlatmışdır. Xəzərlərin camilərə getməsi və namaz qılmaları da maraqlıdır. Məsələn, mənbələr göstərir ki, Saksın şəhərinin əhalisinin əksəriyyəti müsəlman olsa da, onlar yalnız şaban və ramazan aylarında namaz qıllarmışlar.

### **Xəzərlərdə toy mərasimi**

Xəzər mədəniyyətinin bu və ya digər xüsusiyyətləri barədə fikir yürütmək üçün xaqanların saray həyatı, səfərlərinin təsviri və müsəlman əmirlərinə verdikləri qızlarının cehizinə görə müəyyən təsəvvürlər yaratmaq mümkündür. Məsələn, Xəzər xaqanının müharibədə ələ keçən bir arabalı çadırı (ona dərmə ev də deyirlərmiş — N.T.) haqqında belə deyilirmiş – arabanın hər tərəfi xalılarla döşənilirmiş və üzərində qumaşla örtülüb kümbəz yüksəlirmiş. Gəlin ilə gələnlərin 10 cehiz arabasının qapıları qızıl və gümüş lövhələrlə bəzədilirmiş. İçərisinə isə samur dərisi döşənirmiş. Bundan əlavə daha 20 arabaya müxtəlif növ qızıl və gümüş qablar yığarlarmış. İbn Fazlanın qeyd etdiyinə görə, xaqanın 25 arvadının hər birinə kənz qızlar tabe idi. Onların hər birinin sarayda (qəsrdə) ayrı oturduqları və hər qəsrin yanında daha bir çadırın olduğu da göstərilir.

### **Xəzərlərdə dəfn mərasimi**

Xəzərlər Amu-Dərya ətrafında yaşadıkları dövrdə qədim oğuzlarda olduğu kimi ölümləri suda dəfn etmək adətindən istifadə edirlərmiş. Sonradan isə Zəki Vəlidi Toğan onların yaxma üsulunu tətbiq etdiklərinin rəvayət olunduğunu bildirir. Lakin İbn Fazlan

Xəzər xaqanlarının İdil çayında dəfn olunduqlarını söyləyir. Ona görə də «Xaqan öldükdə cəsədini dəfn etmək üçün 20 odalı böyük bir ev tikilir, bu otaqlardan hər birində qəbir qazılır, onlar ufacıq daş tozu ilə döşənilir, üzü kəc ilə örtülürmüş. Sonra İdilənin hər hansı qolunu bu evin üstünə istiqamətləndirirlərmiş. Belə olduqda, xəzərlərin düşüncəsinə görə, xaqanın cəsədinə nə şeytan, nə insan, nə həşərat, nə də qurd yaxınlaşa bilməzmiş. Dəfn mərasimi sona yetdikdən sonra dəfn edənləri də öldürərlərmiş ki, xaqanın hansı otaqda və qəbirdə dəfn edildiyi heç kimə məlum olmasın. Bu məzara «cənnət» deyirlərmiş. Məzar yüksək şəkildə işlənmiş qumaşla örtülərmiş. Bütün bunlar xəzərlərin özünəməxsus mərasimlərə malik olduğunu göstərir. İstahri xaqanların türbələrinin su altında qalan deyil, uzaqdan belə görünən binalar olduğunu bildirir və qeyd edir ki, bu tipli binaların yanından keçən hər kəs mütləq səcdə edərmiş.

### **Xəzərlərdə xaqanlıq hakimiyyəti**

İbrani dilində olan yuxarıdakı mətn ilk dəfə 1543-cü ildə Qanuni Süleyman zamanında İstanbulda fəaliyyət göstərən yəhudi mətbəəsində nəşr olunmuş və 1932-ci ildə rus alimi P.Kokovtsev tərfindən hərtərəfli araşdırılmışdır (14). Bu məktubda Yusuf xaqan özündən 340 il əvvəl (bu təqribən milad tarixi ilə 620-ci ilə təsadüf edir – N.T.) müsəviliyi qəbul edən Bulan xaqandan tutmuş özünə qədər hökmranlıq edən 14 xaqanın adını çəkir. Məktubda Bulanla yanaşı Obaca, Hizkiya, Menəşe, Hanuka, İshaq, Sabulon, Moses, Nissi, I Harun, Menahem, Benyamin və II Harun kimi xaqanların adları qeyd olunur. Yusuf xaqanın özü II Harun xaqanın oğludur və 931-960-cı illər arasında xaqanlıq etmişdir. Məktubda göstərilir ki, Xəzər xaqanları 620-ci ildən başlayaraq müsəvi olmuşlar. Yəhudi adı daşıyan xaqanların eyni zamanda türk adları da varmış, həmçinin orada qadınların da naiblik etdikləri bildirilir. Burada xaqanlıqə tabe olan bəyliklərin sayı 28 olaraq göstərilir.

Xəzərlərin hakimiyyətinin özünəməxsus cəhəti ondan ibarət idi ki, burada dövlət başçısı olan xaqan idarəçilik işlərinə qarışmır-

dı. O, yalnız dövləti təmsil edən simvolik rol oynayırdı. Ölkədə əsl iqtidar onun naibinə məxsus idi. O, xaqan tərəfindən dəyişdirilə, yaxud edam ediləsi şəxs olmaqla bir vəzifəni yerinə yetirirdi. Həkimiyət xaqan bəyin (başqa türklərdə kağantaş, yaxud yuğruş) əlində cəmləşirdi. Özünü Xarəzmdə yüksək şəkildə təcəssüm etdirən bu dövlət sistemi ərəb müəllifləri tərəfindən xüsusi şəkildə təqdir edilmişdir. İbn Fazlanın yazdığına görə «xəzər padşahı olan xaqan yalnız dörd aydan bir xalq qarşısında görünərmiş. Onu böyük xaqan adlandırmışlar, xəlifəsinə isə xaqan bəy, yaxud xaqan əbə deyilirmiş. Orduya başçılıq edən, dövləti idarə edən, yadellilərə qarşı müharibə elan edən, qonşu dövlətləri öz itaəti altında saxlayan məhz o idi. O, hər gün böyük xaqanın hüzuruna buyurur, əlində bir çıraq (o yanıb sona çatdıqdan sonra) ayaqyalın təzim edərək içəri daxil olar, xaqanın taxtının sağ tərəfində oturur, problemlər və ümumi vəziyyət barədə ona məlumat verərmiş. Ananiş Zayonçkovskinin yazdığına görə (o milliyyətcə qaraimdir, türklərin, Azərbaycan türklərinin, o cümlədən xəzərlərin etnogenezi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı ilə bağlı çoxsaylı əsərlərin müəllifidir – N.T.) (28). Xaqan bəyin naibi hündür xaqan, onun də naibi **cavşığır**, yaxud **jaraşğırdır**. Ümumiyyətlə, böyük xaqan xalq ilə bir araya gəlməz, onunla ünsiyyətdə olmaz, bu və ya digər məsələ ilə bağlı üç naibindən başqa heç kimi qəbul etməzmiş. Ölkəyə dair işlərin, o cümlədən xarici və daxili problemlərin hamısı xaqan bəydən asılı və onun əlində idi. Xaqanın xanımları və hərəmxanadakıqlarla münasibətləri mərasimə uyğun olaraq tənzimləndirdi. O, öz ətrafındakıqlarla səfərə çıxmağa hazırlaşarkən bütün ordu komandanları da atlanırdılar. Lakin onlarla xaqan bəy arasında ən azı bir mil məsafə qalmalı idi. Təbəələrindən hər hansı biri səfər zamanı xaqan bəyi görərsə, o andaca səcdə qılıb, üzüquylu yerə uzanmalı və o tamamilə ötüb keçənə qədər başını yuxarı qaldırmamalıydı. Xaqan 40 il müddətinə seçilirdi. Bu müddət ərzində öz əcəli ilə vəfat etməzdisə, o zaman onu görkəmini, ağılını, şüurunu itirib deyə öldürürdülər. Əgər xaqan düşməne qarşı ordu göndərəkən, ordu məğlubiiyyətə uğrasaydı, yaxud kimsə qaçıb, düşməne qarşı vuruşdan boyun qaçırısaydı, komandanlar və onların xəlifələri

öldürülər, xanımları və övladları, mal-mülkləri, var-dövlətləri, sürüləri və silahları əllərindən alınarmış. Başqa sözlə, xaqan öz tabeliyində olanları müvəffəqiyyətə görə mükafatlandırmaq, məğlubiyyətə görə isə cəzalandırmaq səlahiyyətlərinə tam şəkildə malik idi. İstahrinin bildirdiyinə görə xaqan əmr verməz, hüzuruna gələnlər ona səcdə edərləmiş. Dövlətin idarə olunmasına cavabdeh xəzər mülkləri idi. Xaqanın naibi olan məlik bəy adlanır. İbn Rustaya görə xaqanın naibinə **abşad**, Xordadbehə görə isə **tarxan** deyilirdi. Xəzər xaqanın əlində iqtidar yox idi, bütün iqtidar naibin əlində cəmləşirdi. Əgər Xəzəristanda hər hansı bir fəlakət olardısı, xalq xaqanın naibinin yanına gələr, hər hansı bir kəs təqsirli bilinər, cinayət törətdərsə, onun cəzalandırılmasını və ya öldürülməsini xahiş edərdilər. Məlik bəzən bunu beləcə də edər, bəzən isə rəhmlilik göstərərək, cəzalandırmadan, onu öldürməyib yanından qovarmış. Biz yuxarıda qeyd etdik ki, Xəzər xaqanları Aşına nəslindəndir. İstahri və İbn Havkal xəzər xaqanlarının yalnız müəyyən bir xaqan sülaləsindən gəldiyini bildirirlər. Xəzərlərdə xaqan ailəsinə mənsub olanlar bazarda ticarətlə məşğul olan əsilli-nəsilli bəy Xəzər xaqanı ola bilərdi, lakin onun müsəlman olması da mütləq idi. İbn Havkalın deyiyinə görə xəzərlərin ədaləti haqqında Abbasilər xəlifəsi əl-Müstəzid maraqlı hekayələr danışmışdır. Xaqanların naibləri əksər hallarda xarəzlərdən («hvalis» və «holis») olurdu. Qeyd etdiyimiz kimi, xaqanın naibi çox böyük səlahiyyətlərə malik idi. Onların oğuzlar kimi qüdrətli qövmərdən gəldiyi də yəqin edilməlidir. Xaqan Yusufun məktubunda bəyləklərin bütün qövlərin valilər tərəfindən idarə olunduğu göstərilir. Kerç boğazında Tamanın (Taman – Tarxan, yaxud Semkerç) tabe olduğu vali «**bulışçı payşah**» digər mənbələrdə (məsələn, «Pismo xazarskoqo yevreya») **bulışqı paşa**» kimi qeyd edilmişdir.

Xəzərlərdə dəbdəbə və zənginliyə də çox fikir verilirdi. Məsələn, Xəzər xaqanı hər hansı bir münasibətlə atlandırsa yanında 10.000atlı əsgər gedərdi. Mənbələrdə xəzərlərin güclü hərbi və müdafiə sistemə malik olduğu da qeyd olunur.

## **Xəzərlərin dövlət strukturu**

Xəzərlərin dövlət strukturu Göytürklərlə Qaraxanlıların dövlət təşkilatının eyni idi. Onların dövlət quruluşu mükəmməl olduğundan qonşu xalqlar və dövlətlər üçün orijinal və örnək olmuş, məhz buna görə də skandinaviyalı ruslar xəzərlərin xaqanlıq sistemini siyasi strukturlarında tətbiq etmişlər. Ərəblər uzun müddət (200 ilə yaxın) xəzərlərlə saysız-hesabsız müharibələr aparsalar da, xəzər xaqanlarının ədalət timsalını təcəssüm etdirdiklərini göstərmişlər.

Tənuhi, Tartüsi, Mühəmməd ibn Əli əl-Zahir-əl Katib Əl Səmərqəndi və başqa müəlliflər xəzər xaqanlarının ədalətli, hakim dövlət adamı vəzifəsini layiqincə daşıya bildiyini, xaqanın bacısı Xatunun hakimanə və tədbirli bir xanım olduğunu göstərmişlər. Bu barədə Zəki Vəlid Toğan və İbn Fadlanın əsərlərində müəyyən məlumatlar verilmişdir.

Xəzərlərin siyasi və iqtisadi cəhətdən səmərəli tərəqqisindən o dövrdə Rus dövləti də lazımcına bəhrələnmişdir. Rus dövlətinin siyasi strukturunda xəzər xaqanlığının siyasi və dövlət strukturundan geniş istifadə olunurdu.

862-ci ildə rus xanı Rürik xəzərlərə tabe idi. Onun oğlu Oleq Kiyevi ələ keçirdiyi zaman (882-ci il) dövlətin təşkilində xəzərlərin müvafiq fəaliyyətini tətbiq etmişdir. Knyaz Vladimir və knyaz Yaroslav (XI əsrdə) özlərini xaqan adlandırırdı. Xəzərlərdə dil və din birliyinin olmaması, getdikcə ordunun zəifləməsi, ticarət fəaliyyətinin səngiməsi ölkənin siyasi, iqtisadi, hərbi gücünü ciddi şəkildə azaltmağa başladı. Mövcud vəziyyətdən ustalıqla istifadə edən Kiyev knyazı dənizdən və qurudan xəzərlərə hücum edərək paytaxtı və digər şəhərləri ələ keçirdi. Xəzərlər hissə-hissə bölündü, bir hissəsi Krıma, bir hissəsi Balkanlara, bir hissəsi isə Azərbaycana gəlib yerli əhali ilə qarışdı (8, 32).

## **Xəzərlərin paytaxtı və böyük şəhərləri**

VIII-X əsrlərdə inkişaf etmiş xəzər şəhərləri faktik olaraq VI əsrdə tərəqqiyə başlayan türk şəhərlərinin həyatını davam etdirirdi.



Müqəddəsi yuxarıda qeyd edilən şəhərlərlə yanaşı Xəzəristanda Bığındı və Fisuy şəhərlərinin də adını çəkir. Lakin bu şəhərlərin xarabalıqlarında arxeoloji qazıntıların aparılmadığını da təəssüf hissi ilə qeyd etmək yerinə düşər.

Səməndər, Bələncər və Saksın şəhərlərinin yerləri məlum olsa da, Xəzəristanın paytaxtı İdil şəhərinin yeri hələ də dəqiq təyin edilməmişdir. İdil çayının iki müxtəlif sahilində yerləşən şəhərlərdən biri İdil, digəri isə Hazaran (yaxud Sarığsın və Xanbalıq) adlanırdı. İbn Havkal hökumətin yerləşdiyi qərb hissəsinə İdil, tacirlərin, müsəlmanların və bazarların yerləşdiyi hissəyə isə Hazaran deyildiyi barədə məlumat verir. Lakin müəllifin Topqapı sarayında saxlanılan əsərinin nüsxəsində isə bunun tam əksinə olaraq – hökumətin oturduğu qərb hissənin Hazaran, tacirlərin yaşadığı şərq hissəsinin isə İdil olduğu göstərilir. İbn Xordadbeh, İbn Havkal və Məsudinin yazdıqlarını bir-biri ilə tutuşdurarkən müsəlmanların və rusların ticarət mərkəzi kimi Hazaran göstərildiyindən İdil (Sarığsın) şərq tərəfinə Hazaran (Xanbalıq) deyildiyinin doğruluğunu yəqin etmək mümkündür. «İslam ansiklopedisi»ndə qeyd edilir ki, 1558-ci ildə ruslar Astraxan (Həştərxan yox –N.T) şəhərini indiki şəhərin 12 km şimalında Jarenı Buqor adlanan yerə dəyişdirərkən İdil (Sarığsın) ortasında bir adaya rast gəlmişlər. Ona görə də Bartold bu iki İdildən hansının daha qədim olduğunu müəyyən etməkdə çətinlik çəkmişdir (4, 94). Məsudi isə qeyd edirdi ki, İdil (Sarığsın) şərq və qərb sahili ortada panton körpülərlə bir birinə birləşdirilmişdir.

Bununla belə Xəzəristanın paytaxtının indiki Astraxan şəhərinin yerində olduğu və Qızıl Orda zamanında bu şəhərin şimala doğru daha çox genişləndiyi və rusların bu ərazilərə nəzarət etdiyi zaman şəhərin köhnə hissəsinin müdafiəsi üçün olduqca əlverişli mövqedə olduğu göstərilmişdir. Xəzəristan xaqanı Yusufun məktubunda və ərəb müəlliflərinin əsərlərində qeyd olunur ki, bu şəhərlərin əhalisi yazı çadırlarda, qışı isə şəhərlərin özündə keçirərmişlər. İdil (Sarığsın) qərb hissəsində yerləşən şəhər şərq hissəsinə nisbətən daha böyük imiş. İdil çayından bir qədər uzaqda xaqanın sarayı yerləşirdi. Şəhərin uzunluğu bir fərsah (bir fərsah təxminən 7 km-ə bərabər-

dir) olub, dörd darvazalı qala ilə əhatələnirdi. Şəhər dağınıq idi və binaları köçəri türklərin çimlərdən və keçədən tikilmiş evləri şəklindəydi. Evlərin tikintisində ağacdan, taxtadan istifadə olunur və keçə ilə örtülürdü. Lakin eyni zamanda şəhərin əksər binaları palçıqdan tikilmişdi. Xaqandan başqa heç kəs dəbdəbəli bina tikdirə bilməzdi. Şəhərin bazarları və hamamları var idi. Bu da xəzərlərin yüksək mədəniyyət daşıyıcıları olduğundan xəbər verir. İdil şəhərinin ətrafında 20 fərsah məsafədə məhsul yetişdirilir, gəmi və arabaların vasitəsilə şəhərə daşıyırdılar. XI əsrdə Səməndər şəhərinin yerini Saksın tutur. Bu şəhərin ümumi radiusu 6 fərsah həcmində idi. Keçəli evlərdə yaşayanlar şəhərin kənarında yerləşdirilmişdi. Bu ərazilərdə həmçinin Sakarkənd, Üzkənd və Bəckənd kimi şəhərlər də mövcud idi.

### **Xəzərlərdə elm**

Xəzəristanın şəhərləri, məsələn, Saksın şəhərinin elmi həyatı barədə də məlumatlar mövcuddur. Mənbələrdə qeyd olunur ki, 1180-cı ildə Səmərqənddən Bağdada gələn bir alimin ustadı Əbu Hafiz Ömər İbn Məhəmməd əl-Saksini adını daşıyırdı (10, 404). Süleyman ibn Davud əl-Saksini adlı bir alimin 1155-ci ildə yazmış olduğu «Zahrat əl-riyaz» adlı əsərinin nüsxələri kitabxanalarda (o cümlədən, Berlin kitabxanasında) saxlanılmaqdadır (10, 404). Əbu Həmid əl-Əndəlusi bu şəhərdə təbəristanlı bir alimi gördüyünü də qeyd edirdi.

### **Xəzərlərdə ticarət və vergi işi**

VIII-IX əsrlərdə xəzərlər Şərqi Avropanın ən qüdrətli dövlətinə çevrilərək bu regionun Çin və Bizansla rəqabətə girə biləcək bir ölkə kimi şöhrət qazanmasında böyük rol oynamışlar. Bu dövrdə Xəzərlər ölkəsi dünyanın fəal ticarət mərkəzlərindən birinə çevrilmişdi. Xəzərlərin ticarət və vergi işi də zamanına görə heç də pis təşkil edilməmişdi.

Bulqarlar xaqanlığa hər il hər evdən bir samur dərisi vergi verər, lakin ticarət karvan və gəmilərindən gəlirin onda birini götürərdilər. Bununla yanaşı İbn Fazlan Xəzər dənizindən gələn qayıqlardan da xəzərlərin rəsmi gömrük rusumu aldıklarını qeyd etmişdir. Yəqin elə buna görədir ki, bulqar məzar daşlarında **tamğacı** (gömrük məmuru), yəni damğacı ləqəbinə də rast gəlinir. İbn Havkal Xəzəristan məmləkətində Səməndər qədər izdihamlı və əhalisi sıx olan bir yerin olmadığını qeyd edir.

Təbəristanlı Məhəmməd ibn Həsən ibn İskəndər 1216-cı ildə təbəristanlıların Xəzər dənizinin şimalındakı ticarət mərkəzinin Saksın və Bulqar şəhərləri olduğunu, saksınlıların və bulqarlıların Xəzər dənizinin cənubundakı ticarət mərkəzlərinin isə Təbəristandakı Amil şəhəri olduğunu qeyd etmişdir. Zəkəriyyə əl-Qəzvinin Əbu Həmid əl-Əndəlüsünün müfəssəl bir nüsxəsindən məlum olur ki, saksınlılar ticarəti qurğuşun pullarla edirmişlər. Bunun Bağdad ölçüsü ilə bir meni-(612 qram) bir dinar (yəni bir misqallıq qızıl dinar) qarşılığı olaraq istifadə olunduğu kimi, bu pullarla hər şeyin satın alınma bildiyi və bu pulların islam ölkələrindəki gümüş dirhəmlərə müvafiq və ölkədə son dərəcə böyük ucuzluq olduğu qeyd olunur: bir danaka (1/16 dirhəm) bir qoyun, bir quzu almaq mümkün olduğundan bu ölkələrlə müsəlman ölkələri arasında olduqca intensiv ticarət əlaqələri mövcud idi. Bu və bu kimi başqa məsələlərlə bağlı Mahmud Kaşğarının «Divani lüğət-it-türk» əsərində də müəyyən məlumatlar vardır.

İslam mənbələri xəzərlərin ixracatla məşğul olduqlarından da bəhs edir. Həm də ticarətin əksər hissəsini Bulqar və Rus ölkələrindən gələn tranzit ticarət təşkil edirdi. Şəhərlərin ətrafı meyvə bağları ilə əhatə olunurdu. Bu bağlar 20 fərsah (140 km) genişliyində bir ərazini əhatə edirdi. Əhməd Tusinin yazdığına görə İdil və Səməndər şəhərləri arasında o dövrdə çoxlu mamır var idi, bu ərazilərdə 4000-dən artıq bağ salınmışdı.

Xəzərlər sənətlə də geniş məşğul olmuşlar. İbn əl Fakihdə beynəlmiləl ticarətdən söhbət açılmışdır və xəzər süngülərinin bazarlarda yüksək qiymətləndirildiyi göstərilmişdir. Bununla yanaşı

xəzər qılıncları da ruslar arasında yüksək dəyərləndirilirdi. Anadolu türk folklorunda da «hazaran qılınca» önəmli yer tutmaqdadır (25, 260).

Beləliklə, xəzərlərin etnik, tarixi və mədəni həyatına, dili, dini, mənəvi ənənələrinə və s. qısa nəzər salarkən biz tarix səhnəsindən silinib getmiş daha bir türk qövmü (xalqı) barədə müəyyən təsəvvürlər almış olduq və qeyd etdiklərimizdən də aydın olduğu, bu məlumatların bizə çatdırılmasında ərəb, fars, bizans və digər xalqların müəllifləri ilə yanaşı, rus müəlliflərinin də əvəzsiz xidmətlərini qeyd etməmək insafsızlıq olardı. Burada onların hamısının adını çəkməyi məqsədəuyğun hesab etmirik, lakin biri haqqında qısaca da olsa demək istəyirik. Bu, «Xəzər tarixi»nin müəllifi böyük tədqiqatçı M.İ.Artamonovdur. Lev Qumilyov özünün «Qədim türklər» əsərində M.İ.Artamonovun xidmətlərini xüsusilə qeyd edir. Çünki Lev Qumilyov dediyi kimi, bu müəllifin əsərində xəzərlər... ilk dəfə olaraq Bizans imperiyasının düşmənləri, Kiyev Rusunun rəqibləri kimi deyil, müstəqil etnomədəni vahid kimi öyrənilmişdir. Həmin etnomədəni vahidin taleyi Xəzəristanın əzəmətinə və məhvinə müəyyən edən tarixi qanunauyğunluqla şərtlənmişdi» (16, 114).

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan tarixi. VII c., 2-ci c. Bakı, Elm, 1998.
2. Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962.
3. Бакиханов А. Гюлистан-и-Ирам. Баку, 1991.
4. Бартольд В. Места прикаспийских областей. Баку, 1925.
5. Бунятов З.М. Азербайджан VII-IX вв. Баку, 1965.
6. Державин Н.С. О наименовании и этнической принадлежности гагаузов. Кишинев, «Elena – V.I.», 2005.
7. Джафаров Ю.Р. Гунны и Азербайджан. Баку, Азернешр, 1993.
8. Нейәт С. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı, Azər-nəşr, 1993.
9. Ибн-ал-Асир. Тарих ал-камил. Баку, 1940.
10. İslam Ansiklopedisi. 35 ciltde, c.5/1. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1971.

11. Каракалпаки. – «Советская этнография», 1940, №4.
12. Касумова С. Азербайджан в III-VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). Баку, Элм, 1993.
13. Kırzioğlu M. Fahrettin. Karapapaklar. Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1972.
14. Коковцев П. Еврейско-хазарская перепись в X веке. Л., 1932.
15. Гинзбург В.В. Антропологические данные по этногенезу хазар. – «Советская этнография», 1946, №2.
16. Qumilyov L.N. Qədim türklər. Bakı: Gənclik, 1993.
17. Мошков В.А. Турецкие племена на Балканском полуострове. Кишинев, «Elena – V.I.», 2005.
18. Нурмухамедов М.К., Жданко Т.А., Камалов С.К. Каракалпаки. Ташкент, ФАН, 1971.
19. Özdək Rəfik. Türkün qızıl kitabı. 3 kitabda. 1-ci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1992.
20. Пигулевская Н. Сибирские источники по истории народов СССР. – Л., 1941.
21. Плетнева С.А. Хазары. М., 1976.
22. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. — Баку, Элм, 1990.
23. Толстов С. По следам древней хорезмийской цивилизации. Л., 1948.
24. Толстова Л.С. Древнейшие юго-западные связи в этногенезе каракалпаков. – «Советская этнография», 1971, №2.
25. Türk yurdu, 1942, XXVI.
26. Türk Ansiklopedisi. XIX cilt. Ankara, Milli Egitim Basımevi, 1971.
27. Велиханова Н.М. Изменение исторической географии Азербайджана. – В кн.: Историческая география Азербайджана. Баку, Элм, 1987.
28. Zayonçkovski A. Səməd Vurğun – Azərbaycanın nəğməkar şairi. «Pəriyazn», 1956, №24.

**MALKAR-QARAÇAY «NART»  
QƏHRƏMANLIQ EPOSU**

**//DİGƏR QAFQAZ XALQLARININ  
«NART»LARI İLƏ OXŞAR VƏ FƏRQLİ CƏHƏTLƏRİ//**

Bu günə qədər Azərbaycan türkoloji ədəbiyyatşünaslığında öyrənilməmiş sahələr sırasında Şimali Qafqazda yaşayan azsaylı türk xalqlarının, o cümlədən, malkar, qaraçay, noğay, qumuxların mifologiyası, epik nümunələri, folkloru, klassik və müasir ədəbiyyatının müxtəlif problemləridir. Bununla belə adları çəkilən bu türk xalqları zəngin epik təfəkkür daşıyıcıları olmaqla, möhtəşəm şifahi yaradıcılıq ənənələrinə malikdirlər. Malkar-qaraçay xalqları mədəni-mənəvi örnəklərinin orijinallığı və özünəməxsusluğu ilə seçilir. Onların sırasında «Nartlar» eposu diqqəti daha çox cəlb edir. «Nartlar»ın yaranması və bu xalqlar arasında mövcudluğu olduqca uzaq keçmişə malikdir. «Koroğlu» eposu türklər və qeyri-türklər, «Nibelunqlar nəğməsi» german xalqları arasında, nə qədər geniş yayılmışdırsa (8, 153), «Nartlar»ıda bu gün abazinlər, abxazlar, adıqlar, ostinlər, inquşlar, çeçenlər, kabardinlər və digərləri özlərinin doğma abidəsi hesab edirlər. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, XX əsrin 60-70-ci illərindən «Nartlar»la bağlı tədqiqat işlərinin genişlənməsi və dərinləşməsi həm də bu eposun Zaqafqaziya versiyalarının olduğunu müəyyənləşdirmişdi (1, 77). Lakin, fikrimizcə, bununla da eposun yayılma və mövcudluğu arealı bitmiş hesab edilə bilməz. Çünki eposun «Güyərdi» fəslindəki Kubu və Qubu qardaşlarının dağlar qoynu Qubuda yaşadıklarını və təsərrüfat həyatı ilə məşğul olduqlarını nəzərə alaraq, elə bu dastanın bəzi yerlərinin Azərbaycan ərazisindəki Quba ilə əlaqələndirməni də xeyli cəhətləri ilə aktuallaşdırır.

Nartşünaslıqda «Nartlar», «Nart» və «Nartiada» kimi adlandırılır.

Uzun əsrlər ərzində Qafqaz xalqları arasında olan sıx iqtisadi, siyasi və mədəni əlaqələr nəticəsində formalaşmış «Nartiada»nın müxtəlif versiyaları arasında oxşarlıq, ümumiliklər və fərqlər tap-

maq mümkündür. Çoxsaylı oxşarlıq və ümumiliklərə baxmayaraq, adı çəkilən Qafqaz xalqlarının hər birinin nart dastanlarının məzmunu və məişət realiyalarına, formasına, poetikasına, üslubuna, ifa olunma manerasına görə (qeyd edək ki, adı çəkilən xalqlarda «Nart nəğmələri» də geniş yayılmışdır) milli folklor ənənələrinə, milli düşüncə tərzinə və milli koloritə söykəndiyi açıq-aydın hiss olunur. Nartların malkar-qaraçay versiyaları Qafqaz lokal özünəməxsus epik ənənəsi ilə yanaşı, həm də türk xalqlarının epik ənənələri ilə üzvü surətdə bağlıdır.

Əgər Qafqaz ənənəsi Qafqaz substartı (əsas) və tipoloji birliklə (vahidliklə) izah olunursa, türk paralelləri tipoloji uzlaşma ilə yanaşı, həm də genetik birlik, etnik və dil qohumluğu, ümumi epik arxaika ilə əlaqədardır. Əgər nartları Orta Asiya türklərinin epik abidələrinin dil-üslub cəhətləri, şeirin ritmikası, intonasiyası və digər xüsusiyyətlər yaxınlaşdırırsa, yaqutların, Altay-Sayan xalqlarının eposu ilə burada üst-üstə düşən məqamlar əsasən bir sıra motivlər, situasiyalar, mifoloji və dini oğraz və təsəvvürlərlə bağlıdır.

Malkar-qaraçay eposu dövrümüzə nəğmə şəklində çatmışdır. Bu ilk növbədə malkar-qaraçay epik ənənələrinin parlaq və aydın xüsusiyyətləri ilə izah olunmalıdır. Eposun şeir-nəğmə formasında mövcudluğu və yayılması çoxsaylı arxaik elementlərin konservasiyasının getdiyini göstərir. Məsələn, malkar-qaraçay xalqlarının mənavi-mədəni yaddaşında öncül mövqedə dayanmış və bu xalqların epik ənənələrinin toplayıcısı S. – Ə.Urusbiyev lap qədim zamanlarda Pyatiqorsk dairəsinin Tersk vilayətində yaşayan dağlı-tatarlarda məşhur olan bu eposu qələmə alarkən aşağıdakıları qeyd etmişdi: «...bir nəsilədən digərinə şifahi şəkildə keçməklə nart nəğmələri bəzi dəyişikliklərə uğramasına baxmayaraq, bununla belə bu qəbilələrin heç birində uzaq keçmişi əhatə etmiş rəvayətlər bu qədər dürüst saxlanılmamışdır» (10, 600).

Malkar-qaraçaylarda olduğu kimi Nartiadaya məxsus digər xalqlarda dastanı təşkil edən iri və xırda sikllər mövcuddur. Hər sikl öz növbəsində nart qəbilələrinin yer üzündə yaranması ilə bağlı, qəhrəmanların epik həyat hadisələri və onların həyatının müxtəlif

mərhələləri (qəhrəmanın doğulması, batırın uşaqlıq dövrü, ilk qəhrəmanlığı, evlənməsi, mifik möcüzələrlə mübarizəsi və s.) həcm etibarlı ilə kiçik dastan və nəğmədən ibarətdir. Kiçik sikldən ibarət nart qəhrəmanlıq dastanları və nəğmələri, onların «epik» tərcümeyi-halı ilə bağlı süjetlər heç də bütün detalları ilə işlənməmişdir. Bununla belə hər sikl müstəqil və tamamlanmış dastanlar qrupu yaratmaqla, digər sikllərlə qarşılıqlı əlaqədədir. Folklorşünaslar belə qənaətdədirlər ki, «Nartiada»nın malkar-qaraçay versiyası kompozisiya baxımından tamamlanmış yetkin əsərdir.

Malkar-qaraçay dastanlarına görə dünyanın əmələ gəlməsi və nartların doğulması məhz Allahların – Yer Teyrisi, Gün Teyrisi, Kek Teyrisi, Suu Teyrisinin fəaliyyəti ilə bağlıdır. Adı çəkilən Tanrıların hamısı nart qəhrəmanlarının taleyində mühüm rol oynamışdır. Malkar-qaraçay «nartlar»ında, «Нартлан жаратыльганлар» («Nartları yaradanlar») hissəsindən «Тейриле бла нартла» («Tanrılar və nartlar») bölümündən dastanın başlanğıcına müraciət edək: «Кюн Тейриси кюню жаратханды. Жер Тейриси жерни жаратханды. Ючюнчюге тенгизле жаратылгъандыла.

Кёк бла жер жаратылгъандан сора экисини ортасыныда адам улу жаратылгъанды. Кёк, Кюн, Жер, Суу тейрилери оноулашык, Суу Тейриси Адам улусуна и черге сууала Берирге бойнуна алгъанды; Жер Тейриси да юсюкде берекетле битирип ашатыргъа адам улуну кечиндириге кесине жюкге алгъанды; Кюн Тейриси мейрилени башыды, оноучисуду: Ол сууланы, кёклени, жерлени, кьудуретли бегимиди. Кюн Тейриси учсуз, бужаксыз узакьады. Ол кьайнайды, жайда жерге кьаты жылыу береди, бизден жылыуун Ёксюзле дуниясына иеди, аланы жылытады» (7, 68).

#### *Tərcüməsi:*

Gün Tanrısı günəşi yaratdı. Yer Tanrısı yeri yaratdı. Üçüncü dənizlər yarandı.

Tanrı tərəfindən Göy və Yer yaradıldıqdan sonra, onların arasında insanlar yaradıldı. Göy Tanrısı, Gün Tanrısı, Yer Tanrısı və



Su Tanrısı məsləhətləşdilər. Su Tanrısı insanlara içmək üçün su, Yer Tanrısı – işıq vermək, Göy tanrısı – yağış göndərməyi qərarlaşdırdılar.

Gün Tanrısı bütün tanrıların başçısıdır. Dünyanı saxlayan odur. Gün Tanrısı hədsiz-hüduzsuz uzaqlıqdadır. O daim qaynayır: yayda öz hərarətini yerə bəxş edir, qışda isə hərarətinin bir hissəsini Öy-süzlər dünyasına bəxş edib, onları isindirir.

Nart kişilik və qəhrəmanlıq mücəssəməsidir. Nartlar qorxu nədi bilmir, ölümün üzünə dik baxır. Bu bərədə dastanın «Sosurukun doğulması» bölməsində ətraflı danışılır.

Nart qəhrəmanlarının təsviri spesifikası qədim eposun qəhrəmanlıq, epik estetikası ilə bağlıdır. Onların əksəriyyətinin idealizasiyası doğuluşu və uşaqlığı ilə başlayır. Qeyd edək ki, burada nartların bu hissəsini digər türk qəhrəmanlıq eposunun eyni yeri ilə müqayisə etmək olar (məsələn, «Alpamış», «Koblandı-batır», «Şəryar», «Qırx qız» və digər qəhrəmanlıq dastanları ilə burada çoxsaylı oxşarlıqlar tapmaq mümkündür).

1994-cü ildə Moskvada nəşr olunmuş «Нартла. Малъкаркъарачай «Нарт эпос» kitabında nartlar on iki fəsil, 145 bölmədən ibarətdir. Malkar-qaraçay nartlarının fəsiləri və hər fəslin həcmi heç də bir-birinə proporsional deyildir. Məsələn, əgər dastanın birinci «Nartları yaradanlar» fəslə yeddi bölmədən ibarətdirsə, səkkizinci fəsil «Güyerdi» (7, 251) cəmi dörd, dördüncü fəsil isə qırx yeddi bölmədən ibarətdir. Bəzi fəsilər, məsələn, dördüncü - bütün əsərin beşdə birini təşkil edir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, səkkizinci «Güyerdi» fəslinin 117-ci bəndində Kubu və Qubu adlı qəhrəmanların nartlar dövründə yaşamalarından söhbət açılır və qeyd olunur ki, onlar hər ikisi «Kub» yanında yaşayırlarmış. Təxmin etmək olar ki, bəlkə də bu yer elə bu gün Qafqaz dağları qoynunda yerləşmiş Azərbaycanın Quba şəhərinin əraziləridir. Buradaca bildirək ki, nartların yayıldığı regionlar zaman keçdikcə genişlənir, onların sırasına yeniləri daxil edilir. Məsələn, nartların qumux versiyası. Bu baxımdan nartların bəzi rəvayət və hekayətlərinin məhz Quba ərazilərini əhatə etdiyini söyləmək ehtimalı daha da güclənir. Malkar-qara-

çay nartlarının tədqiqatçısı T.Tolqurovun fikri də təxminən nartlara bizim münasibətimizlə üst-üstə düşür. O, yazır: «Şimali Qafqazın «Nartlar» eposu çoxsaylı tranzitiv informasiya blokları ilə zəngindir. Bu tamamilə məntiqə uyğundur. Belə ki, bu epik sistemin gənizi müəyyən mənada bir informasiya məkanının digərləri ilə fasiləsiz inteqrasiya olunma prosesini yaşayır» (9, 410).

Malkar-qaraçay nartları «Nartları yaradanlar», «Yerüzmək və Satanay», «Sosuruk// Sosurka», «Debet – Alauqan - Qaraşauay», «Bir neçə qəhrəmana həsr olunmuş nart nəğmələri və dastanları», «Byödene-Raçıkan», «Şırdan və Nöger», «Güyerdi», «Açey oğlu Açemez», «Dağınıq dastanlar», «Nart nəğmələri» və «Nart qəbiləsinin yer üzündən silinməsi»ndən ibarətdir.

Nartlar haqqında təsəvvürlər Qafqaz xalqlarının düşüncəsində gerçəklikdə mövcud olmuş insan təsiri bağışlayır. Malkar-qaraçay ərazilərində onların adı ilə əlaqələndirilmiş yer adları bu gün də mövcuddur. İnsanlar bu yerlərdə müxtəlif mərasimlər, rituallar həyata keçirirlər. Məsələn, Çeğem dərəsində uzun böyük bir daş vardır ki, onu «Nart daş» adlandırırlar. Malkar-qaraçaylar bu daşın üstə təzə doğulmuş körpələri gətirir, qurban kəsir, ehsan verirlər. «Nart daş»da uşaqları çimizdirirlər körpənin oğlan və ya qız olması ilə bağlı özünəməxsus nəğmələr, ainlər oxuyurlar. Bir sözlə, nart adı ilə malkar-qaraçaylarda xalqın mənəvi mədəniyyəti, hərbi mübarizəsi, mərdliyi, qəhrəmanlığı, xalq müdrikliyi, atalar sözü, zərb məsəlləri, aforizmlər assosiasiya olunur. Təsadüfi deyildir ki, malkarlar və qaraçaylar atalar sözünü elə «Natr sözle» (6, 104) adlandırırlar.

«Nart» sözünün mənasına gəldəikdə isə müasir malkar-qaraçay dilində bu söz nəinki «nart», həm də «qəhrəman», «batır», «qoca», «qədim» kimi assosiasiya olunur. İxtiyar malkar-qaraçay qocaları o biri dünyanı «nart dünyası» adlandırırlar. Onların təsəvvürlərinə görə nartlar yaşayan dövrlərdən insanlara kömək edər, yer üzündə sülh və əmin-amanlığı qoruyarlarmış. Nartlar daim ölümlər dünyasından bu fani dünyaya baxar, onları hər hansı bədbəxtlik bürüyəndə gözlər, qoruyarlarmış. Hətta «Nartların diriməsi» dastanında söylənilir ki, «nartların müqəddəs ruhu qartallara, qarğalara və

müxtəlif vəhşi heyvanlara dönüb aulları gözər və insanları qarşidan gələn bədbəxtlikdən xəbərdar edərlərmiş».

Malkar-qaraçay nartları ilə yaxından tanış olduqda biz digər xalqların nartları ilə xeyli ümumi cəhətlərlə rastlaşırıq. Burada ən başlıca yaxınlıq dastanların əksəriyyətində rastlaşdığımız əsas qəhrəmanlar və süjet xəttindəki oxşarlıqdır. Onların spesifik cəhətlərinə gəldikdə isə hər bir xalqa məxsus versiyada qəhrəmanın hansı yer tutduğu, hansı funksiyanı yerinə yetirdiyi, siklizasiyanın özünəməxsusluğu, bədii ifadə vasitələrinin fərqliliyini görürük.

Malkar-qaraçay nart qəhrəmanlarından danışan tanınmış folklorşünas, maarifçi-yazıçı S.-Ə.Urusbiyev eposla bağlı XIX əsrin 80-cı illərində yazırdı: «Nartlar çətinlik və məhrumiyətlərdə bərkimiş qeyri-adi qüvvəyə və nəhəng qamətə malik xalq idi. Onlar bütün həyatını qənimət əldə etmək məqsədi ilə təhlükə altda qoymaqla, sərgüzəştlər axtarmağa, çortuullar adlanan gəzintilərə həsr etmişdilər. Nartlar təhlükəsiz və çətinliksiz ələ keçirilmiş heç bir şeyi qəbul etmirdilər... onlar elə sərgüzəştlər axtarırdılar ki, orada bütün şücaətlərini və güclərini nümayiş etdirə bilsinlər. Çortuullardan asudə vaxtlarda isə onlar şənliklər təşkil edər, batır oyunları və nəğmələrə meydan verərdilər» (10, 600-601). Nartlar qəhrəmanlıq və cəngavərlik simvoludur. Nar qəhrəmanlarının təsviri spesifikasında qədim epik qəhrəmanlıq estetikası ilə sıx bağlılığı görməmək mümkün deyildir. Burada idealizasiya qəhrəmanın doğulması və onun uşaqlıq dövrünün təsviri ilə səciyyələnir.

Müxtəlif milli versiyaların spesifikası özünü əsasən dastanda qəhrəmanın hansı aparıcı yeri, hansı funksiyasını yerinə yetirməsi, necə xarakterizə olunması hansı mərhələləri ilə seçilməsi və versiyanın hansı bədii-ifadə vasitələri ilə zənginliyi ilə bağlıdır. Malkar-qaraçay eposunda Satanay, Yerüzmək, Sosruk, Debet, Alauqan, Qaraşauay, Bödən və Raçikau dastanları qəhrəmanların adları ilə bağlı olmaqla, daha üstün mövqedə dayanır.

Nartlarda hər dastan müstəqil süjet xəttinə malikdir. Dastanların ayrı-ayrı hissələri arasında səbəb-məqsəd əlaqələri mövcud deyildir: bu və ya digər batırın «epik biografiyası»ndan olan müxtəlif

epizodlar dastanda heç də mütləq məntiqi ardıcılıqla izah olunmur və eyni zamanda konkret batıra həsr olunmuş dastanların heç də hamısı ifa edilib söylənilmir. Bütün sikllər üçün ümumi yalnız qəhrəmanın özüdür. Bu xüsusiyyət əksər xalqların nart eposu qəhrəmanları üçün səciyyəvidir.

Malkar-qaraçay «Nartiada»sının digər xalqların eyni adlı eposu ilə müqayisəsi zamanı bir sıra maraqlı məqamlara diqqət yetirək. Məsələn, osetin versiyasında biz Tlepş adlı qəhrəmanla rastlaşırıq. Elə buradaca qeyd edək ki, Tlepş /Telepinu/ qədim hett dastanlarının qəhrəmanlarından biridir. Bu resepsiya osetinlərin sak-sarmat-massaqet tayfaları, qədim şumerlər və hettlərlə əlaqələrinə dolayısı ilə olsa da sübutdur. Malkar-qaraçay dastanlarında isə nədənsə biz Tlepşlə rastlaşmırıq. Lakin bu heç də o demək deyil ki, malkar-qaraçaylarda sak-sarmat-massaqet izlərini tapmaq mümkün deyildir.

Malkar-qaraçay nartlarının Debet, Alauqan və Qaraşauay və «Nartiada»nın digər versiyalarının müqayisəli təhlili göstərir ki, Debet və Alauqan haqqında nəğmə və dastanlar yalnız malkar-qaraçaylarda mövcuddur. Bu siklin ənənəvi epik detalları, onların özünəməxsusluğu digər türk-monqol xalqlarının dastanları ilə paralellər aparmağa imkan verir. Malkar-qaraçay nart eposundakı obrazlar sistemində Yerüzmək və Satanay başlıca mövqedə durduğu halda adıq eposunda Yerüzməyə son dərəcə passiv rol verilir. Onun adı dastanda son dərəcə az çəkilir. Odur ki, adıq eposunda «Ozırmas tamamilə boz fiqur kimi»dir. Osetin eposunda isə Urızmaq nəhəng qəhrəman olmasına baxmayaraq, daim bədbəxtliklər içində və qocalıb əldən düşmüş kimi təsvir olunur.

Malkar-qaraçay nart dastanında Satanayın mədəni-sivil rolu və funksiyası daha parlaq verilir. Belə ki, o, nart qadınlarını toxumaq, tikmək, çörək bişirmək, digər işləri görmək, toxucu dəzgahı düzəltmək, əl dəyirmanı yaratmaq və s. tanış edir. Satanay malkar-qaraçay eposunda digər milli versiyalarda olduğu kimi məftunedici təsir bağışlayır. Çünki Satanay nəinki özü digər obrazlara çevrilə bilər, həm də bəzi əfsunlar oxumaqla bunu digərləri ilə də edir.

Malkar-qaraçay eposunda Yerüzməkdən başqa nartların hamısı düşmənlərlə mübarizədə məkr və hiyləgərlik işlətməklə öz əfsunçu bacarıqlarını nümayiş etdirir (7). Bəlkə də bu ondan irəli gəlir ki, bütün bu funksiyaları Satanay yerinə yetirir və lazım gəldikdə Yerüzmək ondan istifadə edir. Buna görə də Yerüzmək əksər hallarda düşmənləri üzərində qazandığı qələbəni məhz öz müdrik və tədbirli arvadına görə əldə edir. Satanay bu funksiyasını digər milli versiyalarda da yerinə yetirir. Məsələn, abxaz eposunda Satanay-Quaşa bədbəxtliyini görmür, əvvəlcədən hiss edir. Osetin dastanlarında isə onun peyğəmbərlik bacarığı özünü o qədər də nümayiş etdirmir. Osetin, abxaz, adıq versiyalarından fərqli olaraq, malkar-qaraçay eposunda Satanay ölməzdir (7, 414-415). Dastanlarda Satanayın Yerüzməyin və nartların ardınca səmalara uçduğu qeyd olunur.

Sosuruk haqqında malkar-qaraçay siklini nəzərdən keçirdikdə Sosurukun doğulması zamanı Satanayın hərəkətləri özünəməxsus şəkildə izah olunur. Belə ki, Sosuruku Daş arasından çıxara-çıxara və onun göbəyini kəsə-kəsə, Satanay ritual yerinə yetirə-yetirə Göy Tanrısına, Yer Tanrısına, Su Tanrısına, Od Tanrısına müraciət edərək deyir: «Onu əsl nart edin, qoy ona nə qılınc, nə də ox toxunmasın! Qoy o daim düşmənlərinə qalib gəlsin!».

Sonra Satanay yeddi dağın bulağından su götürüb onunla körpənin ağzını yaxalayır və deyir: «Bu yeddi dağ sənin anandır, mən onların südü ilə sənin ağzını yaxaladım». Sadaladığımız bu motivlər də yalnız malkar-qaraçay dastanları üçün xarakterikdir.

Sosuruk siklinin (malkar-qaraçay versiyası) digər xüsusiyyəti Sosurukun batır qüvvəsinin geniş təsviridir ki, bu onda özünü uşaq-lıqdan göstərməklə başlayır.

Nartların müxtəlif versiyalarında qəhrəmanların müxtəlif tipli emosiya və hissləri ifadə olunur. Onlar poetik dilin şifahi sabit xalq elementləri kimi nəzərdən keçirilir. Bu obrazlı ifadələr xüsusi məna çalarları daşıyır və daim epik kontekstlə orqanik əlaqədə olur.

Türk xalqlarının epik dastanları, məlum olduğu kimi, nəzmlə nəsrin birləşməsini, uyğunlaşmasını özündə əks etdirir. Malkar-qaraçay nartları da bu baxımdan istisna deyildir. Türk eposu dastan-

çıları epik şeir, onun ənənəvi obrazlılığı, ölçüsü, qafiyəsi və digər cəhətlərə daim üstünlük vermişlər. Nartların malkar-qaraçay versiyasında ənənəvi üslub elementləri mətnə daxil edilir. Və məhz bu cəhət də nartların malkar-qaraçay versiyasını digər versiyalardan fərqləndirir.

Qeyd edək ki, hələ XX əsrin 30-cu illərindən başlayaraq Kərbardo-Malkar Elmi-Tədqiqat İnstitutunda «Kabardin folkloru» kitabının nəşrinə başlanılmışdı və bu dövrdə kabardin-malkar folklorşünasları, tədqiqatçıları müxtəlif ərazilərə ekspedisiyaya getmiş, dastançı-söyləyicilərlə görüşmüş, qoca söyləyicilərin konfransını təşkil etmişlər. Nart eposunun tərtibçiləri burada adıq eposunun da əsrin əvvəllərindən yazıya alınmasını da nəzərdən qaçırmamış, eposun oxşar və fərqli cəhətlərinə diqqət yetirmişlər (9).

Ümumiyyətlə, malkar, qaraçay, osetin, adıq, çeçen və inquşların nart dastanları hələ XX əsrin 20-ci illərinə qədər nəinki bu xalqların ana dillərində mövcud olmuş, həm də rus tərcümələrində ayrı-ayrı hissələrdə nəşr olunmuşdur. Onların rus tərcümələri isə heç də bir-birinə bərabər deyildir. Məsələn, malkar-qaraçay eposu S. – Ə. Urusbiyev, A.N.Dyaçkov – Tarasov, S.P.Tulçinski mətni əsasında, çeçen-inquş eposu Ç.Axriyev, T.Eldərxanov, B.K.Dalqat yazıya almaları əsasında aparılmışdır.

Nart dastanlarında hər bir dastan müstəqil süjet xəttinə malikdir. Dastanlar öz aralarında səbəb-məqsəd əlaqələri ilə birləşmir: bu və ya digər batırın «epik tərcümeyi-halının» müxtəlif epizodları heç də dastanlar söylənildikdə sərt və ciddi məntiqi əlaqə ardıcılığı ilə izah olunmur. Bütün sikllər üçün ümumi yalnız qəhrəmanların özünün çıxış etməsidir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, mətndə belə volyuntarizmə yol verilməni biz qazax qəhrəmanlıq eposu «Koblandıbabır» da da görə bilərik.

Nart dastanlarının adları çəkilən xalqlar üçün mühüm xüsusiyyəti «Nartiada»nın dəyərli və ardıcıl tədqiqatçısı A.Əliyevanın fikrincə bütpərəstlik allahları haqqında hekayətlərdən təşkil olunmasıdır. Məsələn, malkar-qaraçay eposunda bu Debətdirsə, osetinlərdə Kurdalaqon, adıqlarda Tlepş, abxazlarda – Aynar-ijiydir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, biz Tlepşlə (Telepinu kimi) həm də hettlərin Allahlar panteonunda rastlaşırıq və, heç şübhəsiz ki, bu tamamilə fərqli bir mövzunun söhbətidir. Bununla belə əgər tədqiqatçılar nartların yaranmasını olduqca əski dövrlərlə – mat-riarxatla, Qafqaz xalqlarının etnik tərkibinə sak-sarmat – massaget tayfalarının köçüb gəlib məskunlaşması ilə bağlayırsa, deməli, mü-asir Anadolu, Suriya ərazilərində yaşamış hettlərin eposun hansı hissəsinə təsirindən, yaxud dastanın müxtəlif məqamlarının onlar-dan qaynaq almasından da danışmaq olar.

Bütün xalqların nart qəhrəmanları üçün nağıl süjeti geniş yer tutur. Məsələn, qəhrəman bir şallaq dəyməklə itə, ya eşşəyə çevrilir. «Nart» dastanlarına malik bütün xalqların hətta nartlarla bağlı lətifə-ləri də mövcuddur və s.

Sosuruk siklindəki «Eməgənin mədəsi» dastanında bir neçə süjetlər mövcuddur ki, onlar yalnız malkar-qaraçay eposu üçün xa-rakterikdir. Məsələn, Sosuruk və adamyeyən hörümçəklər das-tanında Sosuruk insanları yeyən iri hörümçəklərdən nartların xilas-edicisi kimi çıxış edir. Sosuruk «Üç nart və üç eməgən» dastanında məhz çoxbaşlı eməgənlərin məhvedicisi kimi diqqəti cəlb edir.

Malkar-qaraçay eposunda Raçıkan silkində (osetlərdə Bed-zenrqin oğlu Araxsau, adıqlarda Pşi Badınoko, abxazlarda Narcxeu) bir neçə nart nəğmələri və dastanları vardır. Malkar-qaraçay epo-sunda Raçıkan nəhəng nart kimi təsvir olunmaqla, nart çaylarını qu-rudan yeddibaşlı eməgənlə mübarizə aparır və qalib gəlir (bax: «Nart Raçıkan»), nart Raçıkan bir dəfəyə dörd kisə undan bişirilmiş çörəyi yeyir, qırx igidin güclə qaldırdığı küpədəki suyu bir dəfəyə içir və s. Raçıkan malkar-qaraçay eposunda digər nartlardan iştaha-lıdır. O, batırlıqda da, rəqsdə də onlardan yüksəkdə dayanır. Bu cə-hət də malkar-qaraçay versiyasını digər versiyalardan fərqləndirir.

Malkar-qaraçay eposunda «yerli» qəhrəmanların adı ilə bağlı dastanlar vardır. Gülahsırtan, Sozar, Şırdan, Nöger, Güyerdi, Bora-batır və b. bunlara misaldır.

Bu dastanların başlıca xüsusiyyəti ənənəvi motivlərin türk-monqol aləmi ilə əlaqəsini göstərir. Malkar-qaraçay eposunda iki

epik ənənənin (ümumi qafqaz və türk-monqol düşüncə tərzinin) mövcudluğunu nart qəbilələrinin taleyini təsvir edən dastanlarda görə bilirik.

Bundan başqa malkar-qaraçay eposunda elə orijinal özünə-məxsus nəğmə və dastanlar vardır ki, onların Nartiadada digər milli versiyalarda paralellərinə rast gəlinmir. Onlar əsasən epikanın arxaik qatlarına aid olmaqla, bu xalqların antropomorfik və dini təsəvvürləri ilə bağlı olub XIX əsrə qədərki dövrdə ibtidai icma forması ilə xristianlığın mövcud olduğunu göstərir.

Malkar-qaraçaylar da digər türk xalqları kimi oda, suya, səmaya, səma cisimlərinə, heyvanlara, ağaclara, daşlara sitayiş etmişlər və onların təsəvvürüncə hər bir hadisə, predmet öz Tanrısına malikdir. Bütün bunlar nart eposunda öz müfəssəl əksini tapmışdır.

Malkar-qaraçayların əcdadları, məlum olduğu kimi, türk olduqlarından onlar da Tanrı şərəfinə qurbanlar kəsirdilər. Qeyd edək ki, Qam-şaman ənənələrinin daşıyıcıları olan Sibir türklərində bu cəhət, bu xüsusiyyət bu gün də saxlanılmaqdadır. Bu ayinlər yerinə yetirildikdə Sibir türkləri kimi, malkar-qaraçay türkləri də Tanrını köməyə çağırır və sanki bununla nartlar bildirmək istəyirlər ki, onların damarında axan qan da Tanrı qanıdır və nartlarsa Tanrı bədəninin bir hissəsidir.

Malkar-qaraçay dastanlarında nartların emegenlərlə mübarizəsi bir neçə süjetdən ibarətdir. Bu məqamları «Nartiada»nın malkar-qaraçay versiyasının tanınmış tədqiqatçılarından biri T.M.Hacıyeva daha dürüst aydınlaşdırmışdır. O, burada:

«Emegenləri od və suyun qoruyucuları; nartların emegenlərlə təsadüfən görüşməsi; nartların emegenlərlə əvvəlcədən görüş axtarması; nartların yoxluğundan istifadə edən emegenlərin onların ölkəsinə yürüş etməsi və qəzəblənmiş nartların öz daimi düşmənlərinə qalib gəlməsi»ni (12,38) qeyd edir. Bununla belə bir məqamı da qeyd etmək lazımdır ki, malkar-qaraçay eposunda digər milli versiyalardan fərqli olaraq emegenlərin zahiri görünüşü, onların yaşadığı yerlər, məşğuliyyətləri, əmək alətləri, emegenlərin nəhəngliyi, onların fantastik boy-buxunu, kannibalizmi və d. xüsusiyyətləri daha qa-



barıq təsvir olunur. Osetin, adıq, abxaz, vaynax versiyalarından fərqli olaraq emegenlərin malkar-qaraçay nart eposunda nəhəngliyi olduqca fərqlidir.

Adıq xalqlarının qəhrəmanlıq eposunu dərindən araşdıran tədqiqatçı A.İ.Əliyeva «Nartlar»ın janr və tarixi müxtəlifliyi probleminə toxunarkən haqlı olaraq aşağıdakıları qeyd edir: «...nart eposunun süjetləri cəm halda qəhrəmanlıq-fantastik hadisələri, epik-fantastik şücaətlər aləmini əks etdirir. Qəhrəmanlıq-arxaklik mühiti eposun süjetinin özünəməxsusluğunu müəyyənləşdirməklə, nəinki nartların mifoloji nəhənglərlə, yaxud özgə yerlərdən gələnlərlə ziddiyyətlərini, həm də tayfadaxili çəkişmələri göstərir. Ümumiyyətlə, nart eposunun süjetikasının xarakteri qəhrəmanların tipologiyasına cavab verir. Qədim süjetlərə daxil olmuş sosial kolliziya elementləri buraya açıq-aydın şəkildə sonradan gəldiyini sübut edir»(2,240).

Beləliklə, qeyd etdiklərimiz bir daha təsdiq edir ki, «Nartia-da»nın malkar-qaraçay versiyası özünəxas yetkin kompozisiya – məzmun xüsusiyyətlərinə məxsus olmaqla, bir tərəfdən, sırf türkmonqol atributları ilə zəngindir, digər tərəfdən, bu dastan Şimali Qafqaz arealında formalaşdığından, həm də nartların osetin, adıq, abxaz, vaynax və digər versiyaları ilə oxşarlıqlara, yaxınlıqlara və eyniliklərə malikdir. Bu yaxınlıqların, ayrılıqların müxtəlif tərəflərini dərindən öyrənmək isə folklorşünasların qarşısında duran problemlərdəndir. Təəssüf ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanda malkar-qaraçay mədəniyyəti və ədəbiyyatı haqqında təsəvvürlər olduqca zəif olduğu kimi, malkar-qaraçay eposu, şifahi xalq ədəbiyyatı haqqında məlumatlar da yox dərəcəsidir. Folklorşünas və tədqiqatçılarımızın bu sahəyə diqqət yönəltməsi, türk xalqlarından özünəməxsus mədəni-mənəvi dəyərlər daşıyıcısı malkar-qaraçayların folklorunun və ədəbiyyatının öyrənilməsinə daha da aktuallaşdırır. Bu əlaqələrin inkişaf etdirilib genişləndirilməsi haqqında 2007-ci ildə Azərbaycanın paytaxtı Bakıda düzənlənən dünya türklərinin XI İşbirliyi qurultayında xüsusi olaraq danışılmışdır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Алиева А.И. Антология эпоса близкородственных народов – Фольклор: издание эпоса. М.; Наука, 1977.

2. Алиева А.И. Жанрово – исторические разновидности героического эпоса адыгских народов. – Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М.; Наука, 1980.

3. Алиева А.И. Из истории издания адыгского нартского эпоса. – Текстологическое изучение эпоса. М.; Наука, 1971.

4. Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.

5. Литература народов Карачаево – Черкесии. Часть первая. – Черкесск, 1999.

6. Мифы народов мира, Т.2. М., 1982.

7. Нартла. Малькар-къарачай нарт эпос. М.; Восточн. лит., 1994.

8. Tağısoy (Məmmədov) N. Balkar-qaraçay «Nart» qəhrəmanlıq eposu (Digər Qazqaf xalqlarının «Nartlar» ilə oxşar və fərqli məqamları) — Müqayisəli ədəbiyyat. «Ədəbiyyatlarda və mədəniyyətlərdə stereotiplər» - //Beynəlxalq elmi konfransın materialları. 21-22 noyabr 2008. - Bakı, 2008.

9. Толгуров Т. Транзитивная информация эпического текста и его интерпретация. - «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» IV Uluslararası folklor konfransının materialları. 1-3 noyabr 2006. Bakı, 2006.

10. Урусбиев С. – А.Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского Терской области /Несколько слов от собирателя и переводчика/. - Нартла. Малькар-къарачай нарт эпос. М., Восточн. лит., 1994.

## «BAŞQURD» DİLİ VƏ «BAŞQURD» ETNONİMİNƏ BİR BAXIŞ

Başqurdlar Cənubi Uralda yaşayan türk qövmələrindəndir. Bu xalq haqqında ilkin məlumatlar IX-X əsr mənbələrində «başgird», «başkerd», «başçert», «başçart» və digər adlar altında bu günümüzə gəlib çatmışdır. Xalqın adı başqurddur. Başqurdstan Respublikasının adı və mənşəyi də elə bu etnonimə gedib çıxır. Başqurdstan və başqurdlar haqqında respublikamızda məlumatlar o qədər də qənaətbəxş deyildir. Regional baxımdan Azərbaycan ərazilərindən son dərəcə kənarda yaşasalar da, bu xalqla bağlı tarixi, genetik, etnoqrafik, ədəbi, mədəni proseslərdən məlumatlı olmağımıza ehtiyac vardır.

Qədim yazılı abidələrdə başqurdların türk qəbilələrinə mənsubluğu konkret olaraq göstərilir. Məsələn, Mahmud Kaşğarinin «Divani-luğət-it türk» əsərində başqurd dilinin qırğız, qırçaq, oğuz, tuxsi, yağmi və digərləri ilə yaxınlığı sübut olunur. Bu əsərdə başqurdlar «iyirmi mühüm və ilkin türk qövmələrindən biri kimi» təqdim edilmişdir.

Müasir başqurd dili üç dialektədən ibarətdir: cənub (Yurmatın) və şərq (Kuvakan), eləcə də qərb (yaxud şimali-qərb). Bu təsnifat XX əsrin 30-cu illərindən başlayaraq başqurd dilçiliyində öz əksini tapmış və bu gün də tapmaqdadır. Öz növbəsində bu dialektlərdən hər biri bir neçə şivəyə bölünür (5; 6; 10; 11) Cənub dialektində Başqurdstanın mərkəzi, cənub, cənub-şərq rayonları, Rusiya Federasiyasının Orenburq, Kuybişev, Saratov vilayətlərinin əhalisi danışır. Şərq dialektindən Başqurdstanın şimal-şərqində və şərqində yaşayan əhalisi — Rusiya Federasiyasının Çelyabinsk və Kurqan şəhərlərində yaşayanlar danışır. Qərb dialekti əsasən respublikanın şimal-qərb və şimal rayonlarında yaşayan əhalinin dialektidir.

Müasir başqurd ədəbi dili cənub və şərq dialektləri əsasında formalaşmışdır. Müasir ədəbi dil dövrünə qədər başqurd dili digər türk xalqlarında olduğu kimi ərəb qrafikasındakı «türki»yə söykənirdi. «Türki»də rəsmi sənədlər hazırlanır, məktublar yazılır, şəcərələr və ədəbi əsərlər işıq üzü görür, mədrəsə və məktəblərdə

təlim aparılırdı. Başqurdlar ərəb qrafikasından XX əsrin 20-ci illərinə qədər istifadə etmişlər. 1928-ci ildən başlayaraq latın qrafikası, 1940-cı ildən isə rus qrafikasına söykənən və başqurd dilində spesifik səsləri bildiren doqquz əlavə hərf bu dilin əlifbasını təşkil etmişdir.

2007-ci ildə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutu tərəfindən təşkil olunmuş mötəbər Beynəlxalq «Ortaq ümumtürk keçmişindən orta qumumtürk gələcəyinə» Konfransında iştirak edən başqurd alimi akademik Əhməd Süleymanovla söhbətimiz zamanı onların latın qrafikalı əlifbaya keçmələri ilə bağlı sual verdikdə, Rusiya Federasiyası rəhbərliyinin bu əlifbaya keçidə icazə vermədiyini, lakin Başqurdstanda belə bir istəyin dərinəndən olduğunu bizimlə fikir mübadiləsi zamanı bildirmişdi.

Leksik strukturuna və fonetik quruluşuna görə başqurd dili vahid Altay türk dillərinin qırpaq qrupunun qırpaq-bulqar yarımqrupuna aiddir (1; 2; 5, 8). Arealın ucqarlarında yaşayan başqurdlar digər türk qövmələrindən xeyli dərəcədə izolyasiya olunmuşlar. Bu, başqurd dilində qədim türk dilinin arxaik xüsusiyyətlərinin qorunmasına xidmət etmişdir. Başqurd dilinin elə əlamətləri vardır ki, bu əlamətlər onu xakas, tuva, yaqut dilləri ilə yaxınlaşdırır. Bundan başqa başqurd dilinin monqol və tunqus-mancur dilləri, eləcə də fin-üqor və İran dillərinə xas olan yaxınlığı izlərini də görmək mümkündür. (5, 9).

«Başqurd» etnoniminin yaranması ilə bağlı hazırda bir neçə nəzər nöqtələri mövcuddur. Başqurd rəvayətlərindən birində nə zaman sa «Buxaradan müsəlman dinini yaymaq məqsədi ilə missionerlər yola çıxdığı göstərilir. Onlar hansı ölkəyə üz tuturlarsa, hər tərəfdə kafirlərlə rastlaşırlar. Belə olduqda onların qarşısına bir qurd çıxır və qurd onları Ural dağlarına aparır . Məhz orada başqurdların bütpərəst əcdadları yaşayırmış. Buradan başqurd adı, yaxud qurd başı adı götürülmüşdür. Sonralar əfsanənin digər variantları ortaya çıxmışdır. Məsələn, bir əfsanəyə görə mifik canavar başqurdların başçısı kimi çıxış etməklə, Buxaradan (bəzi versiyalara görə Altaydan, yaxud Aral dənizinin sahillərindən) çıxaraq münbit torpaqlar axtarışında canavarla rastlaşmış və insanlar onun köməyi sayəsində Uralda vətənlərinə qovuşmuşlar. Beləliklə, bu et-

nonimin mənası «baş qurd», «başçı qurd» kimi tərcümə olunmuşdur (7, 232). «Başqurd» adının belə izahı nəinki xalq arasında, həm də tədqiqatların nəzər nöqtəsində geniş yer almışdır.

Qeyd etdiklərimizlə yanaşı «başqurd» sözünün «qurd» hissəsinin «arı» (başqurdlar arıya qurd deyirlər) kimi, etnonimin isə «baş arı», «ana arı», yaxud «baş arıçı» mənasında izahı da olmuşdur (8, 448-449; 9, 220). Burada əlavə arqument kimi başqurdların məşğuliyyəti ənənəvi arıçılıqla bağlı olduğu diqqət mərkəzinə çəkilir. Bu bərdə XIX əsr alimlərindən biri «Etnoqrafik очерк» məqaləsində «Orenburq vərəqəsi» jurnalında 1885-ci il 2-ci sayında məlumat vermişdir. Başqurdların həm özləri, həm də noğaylardan mənşə götürənlər, özlərini «başqurd» adlandırırlar. Bununla belə digər bir mülahizə də «başqurd» etnonimi «başqa», «ayrı» və «yurd», daha doğrusu, «ayrı ölkə», «ayrı xalq» mənasını verdiyi bildirilir.

Son dövrlər yeni fərziyyələr ortaya çıxmaqdadır. Bəzi müəlliflər hesab edirlər ki, «başqurd» etnonimi «biş» + «qurd» - yəni «beş qurd», «boz» + «qurd», «baş» + «kart» - «baş qoca», «ağsaqqal» mənasını verir. Digər tədqiqatçılar bu etnonimin «baş» + «qur» + «d», «başk(a)» + «ar» + «d» bölünməsi istiqaməti ilə getmişlər. Bəzi tədqiqatçılar isə (A.N.Usmanov və A.Q.Bişev) «baş» komponentini «baş», «başçı», «qur» isə «dairə» daxilində oturan bərabərhüquqlu insanların yığılmağı «qəbilə» kimi nəzərdən keçirirlər. Bu mənada onların fikrincə etnonim «baş qəbilə», tayfa və qəbilələrin başlıca birləşməsi mənasını verir. «D» komponentinin isə burada monqol dilindən alınmış cəm şəkilçisi affiksi olduğu kimi izah edilir. F.İ.Qordeyev versiyasına görə isə («başq(a)» + «ar» + «d») etnonimi Başqa, yaxud Başqaus (Altay və Uralda bu adda çaylar vardır), «d» isə skif — sarmat İran dillərindən alınan cəm şəkilçisinin göstəricisi kimi xidmət etdiyi bildirilir.

Tanınmış türkoloq N.A.Baskakov «başqurd» etnoniminin «qurd», «arı», «qoca», «qəbilə» ilə bağlanan məqamları rədd edərək, macar türkoloqu D.Nemetin etimologiyasını daha məntiqə uyğun hesab edir: «başqurd»-«beş» + «o qur» (oqur qəbiləsinin adı) + d (macar dilinin şəkilçisi). Beş (o) qurd. Başqurd — «beş oqur» (anologiyaya görə müqayisə et: «on oqur», «doqquz oğuz») (3, 15-18).

«Başqurd» etnoniminin mənşəyi ilə bağlı fərziyyələr əsasən söylədiklərimizdən ibarətdir. Bununla belə bu fərziyyələrdən heç biri kifayət qədər inandırıcı deyildir. Elə bu da tədqiqatçıları yeni, daha mükəmməl versiyalar irəli sürməyə istiqamətləndirir.

Eyni zamanda bunu da söyləməyə ehtiyac vardır ki, əgər sovet dövründə xalqın adı Azərbaycan dilində «başqurd», rus dilində «başkir», respublika «Başqırdıstan» - «Başkiriya» adlanırdısa, bu gün onlar müvafiq olaraq «başqurd» «Başqurdstan» və «Başkortstan» adlanmaqdadır. Belə ad, heç şübhəsiz ki, xalqın bu günə qədər məlum olan «başqurd» adına və etnoniminə daha yaxın olduğunu sübut edir.

Qeyd edək ki, başqurdlar mənşəyini hansı tarixi personajın adından götürməsi məsələsinin aydınlaşdırılmasına 150 il bundan əvvəl cəhd edilmişdir. Məsələn, 1870-ci ildə naməlum bir müəllif yazırdı ki, «başqurd» etnonimi Svyatoslav Vladimiroviçlə sıx əlaqədə olan qıpçaq xanı Başqurdun adı ilə bağlıdır. Bu sitatı əsas kimi gətirən V.M.Filonenko yazırdı: «Doğrudan da Başqurd, Başkord, yaxud Başkard XII əsrdə yaşamış qıpçaq knyazı olmuşdur. 1151-ci ildə knyaz Yuri Dolqoruki ilə knyaz Lzyaslav Mstislavoviçlə Rus çayı üzərindəki döyüşdə knyaz Vladimir öldürülmüşdür. Belə olduqda Vladimirin arvadı qıpçaqlar tərəfinə keçərək, Başkord xana ərə getmişdir (4, 8). Lakin V.M.Filonenko bu versiyayı inkişaf etdirməyərək, ona o qədər də əhəmiyyət vermir. Görünür, müəllif XII əsr qıpçaq xanı və başqurd arasında yaxınlıq axtarmağa o qədər də lüzum görməyə çalışmamışdır. Digər bir məlumat da maraqlıdır. «Başgird xəzərlərdə ən yüksək vəzifələrdən olmuşdur». Bu mülahizəyə görə məhz «başqurd» etnonimi «Başgird» adından götürülmüş kimi təqdim olunur.

## ƏDƏBİYYAT

1. Баскаков Н.А. Тюркские языки. М., 1960.
2. Баскаков Н.А.: Введение в изучение тюркских языков. М., 1962.

3. Баскаков Н.А. О происхождении этнонима башкир. // Этническая аномастика. М., 1984.
4. Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.
5. Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.
6. Башкортостан. Краткая энциклопедия. Уфа, 1996.
7. Кузеев Р.Г. К этнической истории башкир в конце I – начале II тысячелетия н.э. // АЭБ. Т. ///. Уфа, 1968.
8. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
9. Гарипов Т.М., Кузеев Р.Г. Башкирские родоплеменные названия и их алтайские параллели. Л., 1971.
10. Максютова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка в сравнительно-историческом освещении. М., 1979.
11. Максютова Н.Х. Северо-западный диалект башкирского языка. Уфа, 1991.

## QAQAUZLAR: KEÇMİŞİNDƏN BU GÜNÜNƏ

Zəngin tarixi keçmişə malik qaqauzların taleyi özünəməxsusluğu ilə yanaşı, həm də faciəvi olmuşdur. Uzun tarixi mərhələ dövəründə qaqauzlar ayrıca bir etnos kimi nəzərdən keçirilməmiş, onları bu və ya digər bəhanə altında müxtəlif xalqlara aid etmişlər.

Qaqauzların erkən etnik təşəkkülü, demək olar ki, tarixin dolanbaclarında və qaranlıqlarında itib-batmış, bu xalqın etnogenezi, mədəniyyəti, folkloru, dünyanı duyum və ona baxış tərzi lazımınca öyrənilməmişdir. Yəqin elə buna görədir ki, tarixi həqiqətlərə zidd olaraq qaqauzları gah bolqarlara, gah rumlara, gah moldavlara, gah yunanlara, gah da türklərə aid etməyə səy göstərməklə, öz təkrarsız əski ənənələrinə mənsub olan xalqı tarixi köklərindən qoparmağa çalışmışlar. Bu vəziyyət ta XX əsrin 80-ci illərinin sonlarına qədər bütün çıpaqlığı ilə davam etdirilmiş, dünyanın müxtəlif yerlərində, o cümlədən müasir Moldova ərazisində kompakt yaşayan qaqauzlara münasibət heç də ürəkaçan olmamışdır. Məsələn, Moldovanın siyasi dairələri qaqauzların muxtar bir qurum kimi formalaşmasına uzun müddət mane olmuş, tarixi faktlara göz yumaraq, onların diskriminasiyası istiqamətində ardıcıl iş aparmışlar.

Sovetlər dönəmində (hələ 1940-cı illərdə) qaqauzların ərazilərinin 80%-i Stalinin etnik azlıqlara qarşı düşmənçilik siyasəti nəticəsində Moldova SSR tərkibinə qatılmış, xalqın burada öz müqəddəratını müəyyənləşdirmək fikrinə etinasız yanaşılmışdır. Bütün bu çətinliklərə baxmayaraq, XX əsrin 80-ci illərinin sonu – 90-cı illərin əvvəllərində vəziyyət müsbətə doğru dəyişdi. Moldova Respublikasının tərkibində əvvəl Qaqauz Yeri – muxtar qurumu, sonra Qaqauz Respublikası geniş xalq kütlələrinin istəyi və təzyiqi nəticəsində yaradıldı.

Qaqauzların bir xalq kimi diskriminasiyası heç də yalnız moldavlar tərəfindən həyata keçirilməmişdir. Bu istiqamətdə onlarla bərabər, həm də rumlar da xeyli «çalışmışlar». Onlar da qaqauzları daim dünya ictimaiyyəti gözündə alçaltmağa, onların müstəqil etnos kimi tanınmalarına mane olmuşlar və guya qaqauzların «etnik qrup»



kimi tanınmaları onlar üçün kifayət qədər böyük nailiyyət kimi dəyərləndirilmişdir. Əsas kimi moldavlar və rumınlar qaqauzları Bucağın (Bessarabiya) kiçik bir hissəsində yaşamaları ilə bağlı diqqət mərkəzinə çəkirdilər. Məsələnin bu formatda təqdimatında moldav tarixçiləri və etnoqrafları xüsusi canfəşanlıq göstərmişlər. Qaqauzların etnik status, milli hüquq və müqəddəratını həll etməyə kölgə salmaq istəyənlərin ön sıralarında tarix elmləri doktoru, professor V.S.Zelençuk, S.Dundarov və b. araşdırmaları xüsusi ilə öz «təqdirəlayiqliyi» ilə seçilir. Reallıq isə ondan ibarətdir ki, paytaxtı Komrat şəhəri olan Bucaq bölgəsində kompakt yaşayan qaqauzlar bu ərazilərdə müstəqil etnos olmaqla, digər xalqlar kimi öz gələcək tələlərinin sahibi olmağa bu gün də çalışmaqdadırlar.

Qaqauzlar çeşidli türkdilli etnoslardan biridir. Onlar tarixi köklərinə görə geniş və qədim türk dünyası xalqlarına aid olmaqla, mənşəcə torklara, uzlara, oğuzlara, qaraqalpaqlara gedib çıxırlar və bu cəhət müasir qaqauzların etnonimində bu günün özündə belə saxlanılmaqdadır.

Əlbəttə, bu dediklərimiz tarixi, etnoqrafik, folklor və dilçilik üzrə yazılmış elmi ədəbiyyat səhifələrində, ensiklopedik nəşrlərdə, statistik məlumatlarda və soruq kitablarında geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. K.İreçək /XIX əsrdə yaşamış çex alimi/, V.V.Radlov /XIX əsrin II yarısı – XX əsrin əvvəllərində yaşamış rus akademiki/, N.S.Derjavin /XIX əsrin II yarısı – XX əsrin I yarısı rus tarixçisi, akademik/, V.A.Moşkov /XIX əsrin II yarısı – XX əsrin əvvəllərində yaşamış rus etnoqrafı/, milliyyətçə qaqauz, protoirey M.Çakir /XIX əsrin II yarısı – XX əsrin I yarısı, qaqauz mədəniyyətinin inkişafında əvəzsiz rolu olmuş şəxsiyyət, onun «Bessarabiya qaqauzlarının tarixi» fundamental məqaləsi (bu barədə ayrıca danışmaq lazımdır)/ və d. əsərlərində qaqauzların bir xalq kimi mövcudluğu haqqında konkret və inandırıcı məlumatlar vardır. Onu da deyək ki, yalnız XIX əsrin sonlarından başlayaraq qaqauzların müstəqil etnos kimi nəzərdən keçirilmə təşəbbüsü güclənməyə başlamışdır. V.A.Moşkovun «Qaqauzların tarixindən səhifələr. Türkiyə qəbilələri Balkan yarmadasında» («Страницы истории гагаузов. Турецкие племена на Балканском полуострове» – 1903), yenə də onun

«Bender qəzası qaqauzları. Etnoqrafik oçerklər və materiallar» («Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы» – 1900), N.S.Derjavin «Qaqauzların adı və etnik mənsubiyyəti haqqında» («О наименовании и этнической принадлежности гагаузов. – Журн. «Советская этнография, 1937), «Dünya xalqları» («Народы мира» – М., 1954-1966), «Yer üzünün əhalisi haqqında soraq kitabı»nda («Справочник населения земного шара» – М., 1965), Ümumittifaq əhalini siyahıyaalma materialları (Материалы всесоюзной переписи, 1979), Sovet ensiklopedik lüğəti (Советский энциклопедический словарь – М., 1989) və 1989-cu il Ümumittifaq əhalini siyahıyaalma materiallarında və s. mənbələrdə geniş məlumatlar vardır.

Adlarını çəkdiyimiz mənbələrdən hər biri qaqauzların müstəqil etnos olduğunu qəbul etsə də, bunlardan ən sanballısı, fikrimizcə, akad. V.V.Radlovun, V.A.Moşkovun əsərlərini hesab etmək olar. Tanınmış etnoqraf V.A.Moşkovun iki fundamental əsərində qaqauzların etnik tarixi, məskunlaşdığı coğrafi ərazilər, bu bölgələrdə yaşayan qaqauzların mədəni-mənəvi həyatı, adət-ənənələri, fəlsəfi baxışları, folklor yaradıcılığı, onların sayı və digər maraqlı məsələlərə toxunulur. Yeri gəlmişkən deyək ki, adlarını çəkdiyimiz və çəkmədiyimiz digər mənbələrin Azərbaycan dilinə tərcümə edilib oxuculara çatdırılması olduqca zəruridir. Bundan başqa qaqauzların etnik tərkibi, onların səpələndiyi ərazilər, qaqauzların bir xalq kimi formalaşmasında hansı tayfa, qəbilə və uruqların rolu və yeri, onların sayı və s. haqqında tanınmış qaqauz yazıçısı, dramaturqu və publisisti Nikolay Baboğlunun «Qaqauzların kaderi» əsərində də maraqlı məlumatlarla rastlaşdıq.

Qaqauzların etnik tarixi, məskunlaşdığı tarixi və coğrafi ərazilərlə bağlı yuxarıda adlarını çəkdiyimiz alimlərin əsərlərinin bəzi məqamları, təəssüf ki, çatışmazlıqlardan xali deyildir. Məsələn, V.Moşkovun 1903-cü ilin yayında Balkan yarımadasında qaqauzların həyatı ilə bağlı yazdığı hesabatında («Türkiyə qəbilələri Balkan yarımadasında») onların türk yox, Türkiyə qəbilələrindən olduğu göstərilir ki, belə təqdimat qaqauzların müstəqil etnos kimi qəbul olunması üçün mübahisəli məqamlar yaradır.

Təbii ki, hər hansı bir xalqın tarixini öyrənmək üçün onun tarixinin bəzi fraqmentlərini yox, əski dövrlərdən başlayaraq tarixinin bütün anlarını dərinlən araşdırmaq tələb olunur.

Qaqauzların indi kompakt yaşadığı Bucaq (Bessarabiya) lap qədim zamanlardan köçəri türk tayfalarının məskunlaşdığı ərazilərdir. Heç şübhəsiz ki, bu ərazilərdə (və daha geniş areallarda) türk tayfaları öz izlərini qoymuş, möhürlərini vurmuşlar.

Eramızın II əsrində burada sonralar getlərlə qarışmış sarmat qəbilələrindən olan roksolanlar, III əsrdə german tayfaları, IV əsrdə bu ərazilərdə hunlar yaşamaqla, regionun mədəni, siyasi, hərbi həyatında mühüm rol oynamışlar.

V əsrdə Qərbi Polşadan buraya gələn slavyanlar avarlarla qarşılıqlı əlaqələrə girərək Dunay çayı boyu qalaları 583-cü ildə ələ keçirmişlər.

Türk-bulqarların hakimiyyəti VII əsrin dördüncü rübündə tənəzzülə uğradıqdan sonra (Asparux xanın ordalarından biri Cənubi Bessarabiyaya köçür) onlar Qara Dənizətrafi, Xəzəryanı və Azov ərazilərindən Bucağa köç etmiş və bu tayfalar burada türk-bulqar dövləti yaratmışlar. IX əsrin ortalarına yaxın Bolqar çarı Simeon tərəfindən təqibə məruz qalmış köçəri macarlar bu torpaqlarda sığınacaq tapmışlar.

X əsrin I yarısında artıq köçəri peçeneqlər bu ərazilərdə idilər. X əsrdən Bucaq torpaqları Kiyev Rus dövlətinin tərkibinə qatıldı. Rus torpaqları adlanan bu ərazidən knyaz Svyatoslav türk tayfaları (torklar, peçeneqlər və s.) ilə ittifaqa girərək Vizantiyanı tutmağa müvəffəq oldular. Bundan sonra Bucaq rusların ərazisi altında qaldı. XI əsrin ortalarına qədər peçeneqlər, torklar gah macarlarla, gah da ruslarla döyüşə-döyüşə bu ərazilərdə yaşadılar.

XI əsrin II yarısından (bəzi mənbələr təsdiq edir ki, lap əvvəllərdən) bu ərazilər Böyük Avraasyia səhrası – Dəşdi-Qıpçağın tərkibində idi. Tədricən köçerilikdən oturaq həyat tərzinə keçən türk tayfaları burada özlərinin konsolidasiyasına – həmrəyliyinə müvəffəq oldular. Çoxsaylı tarixi və etnoqrafik mənbələr berendeylərin, uzların (torkların), peçeneqlərin qaqauzların o dövrdə bu ərazilərdə böyük nüfuza malik olduğunu təsdiqləyir.

Bucaq qarışıq türk əhalisindən ibarət idi. Lakin buna baxmayaraq, bu əhali regionun siyasi, iqtisadi, hərbi həyatına güclü təsir göstərirdi. Tədricən ruslara və rus məkrliyinə qarşı mübarizədə tablamayan türklər Vizantiya üzərinə yürüş etdi və XII əsrin sonlarında Dunayda tork qəbilələrinin kumanlarla ittifaqı yarandı. XIV əsrin sonları – XV əsrin əvvəllərindən başlayaraq, Bucağa moldavların axını başladı. XV əsrdən Bucaq torpaqları tam şəkildə Osmanlıların təsiri altına keçdi. Moldav knyazlığı kiçik dövr ərzində buraya sahib çıxsa da, sonra Kilikiya və Akkerman üzərində nəzarətdən məhrum oldu. Yəni Moldav knyazlığının və 1859-cu ildən yaranmış Rumın dövlətinin 1918-ci ilə qədər Bucaq ərazisi üzərində xüsusi bir nəzarəti olmamışdır. XVI əsrdən Bucaq burada məskunlaşmış noqaylarla birlikdə Osmanlı imperiyasına Silistra paşalığının bir hissəsi kimi daxil oldu. 1812-ci ildən Bessarabiya əvvəl müstəqil vilayət, az sonra isə Rusiya quberniyası oldu. Yəni demək istəyirik ki, Bucaq heç də uzun müddət ərzində Moldav dövlətinin ərazisi olmamışdır. 1812-ci ildən noqaylıların davamçısı olan qaqauzlar Bucaq ərazisi ilə birlikdə Rusiya dövlətinin tərkibində yaşamağa məcbur oldular. 1818-ci ilə qədər Bessarabiya adı indiki Bucağa aid edilirdi. Yalnız 1818-ci ildən sonra Bessarabiya adı ikiçayarasını – Dnestr və Prutu da əhatə etməyə başladı (Haşiyə çıxaraq qeyd edək ki, böyük rus yazıçısı M.Qorki ilk romantik hekayələrinin mövzusunu da özü qeyd etdiyi kimi Akkerman-Bessarabiya ərazilərində eşitmiş və bəlkə də elə qaqauzların dilindən qələmə almışdı. İzergil, Loyko, Zobar, Radda, Danilo və d. adlar da bunu müəyyən dərəcədə təsdiqləyir).

Yuxarıda qeyd etdiklərimizdən çıxış edərək belə nəticəyə gəlmək olar ki, Bucağa nə rumınların, nə də moldavların iddiası əsaslı sayıla bilməz. Çünki 1812-ci il Rusiya ilə Türkiyə arasında imzalanmış Buxarest sülh müqaviləsinə görə Bucaq məhz türk dövlətinin yurisdiksiyasından çıxıb Rusiya tərkibinə daxil olmuşdu.

1917-ci ilin dekabrında Moldav Milli Hərəkətinin nümayəndələri Bessarabiyanı rumın qəsbkarlarına versə də, rumınların bu ərazilərə nəzarəti bir neçə gün davam edə bilmişdir. Kral Rumıniyasının 1918-ci ildə Bessarabiyanı yenidən işğal etməsi Bucaqda yaşayan qaqauzların diskriminasiyasına səbəb olmuşdu. Daha doğrusu,

1940-cı ildən qaqauz xalqının etnik ərazilərinin Moldav dövlətinin tərkibinə qatılması qaqauzların mədəni, siyasi, iqtisadi vəziyyətini daha da ağırlaşdırdı. Sonrakı dövrlərdə də qaqauzların inkişafı və müstəqilliyi üçün elə bir əsaslı zəmin yaranmadı və diskriminasiya SSRİ dağıdılanda qədər davam etdirildi. Məhz bu dövrdən qaqauzlar xalqın öz müqəddəratını həll etmə uğrunda mübarizəsinə daha fəal qoşuldular. Moldav siyasi dairələrindən olan təzyiqlərə baxmayaraq, xalq öz hüquqlarının müdafiəçisinə çevrilə bildi. Bu gün qaqauzlar demokratik proseslərə qoşulub xalqın suverenliyini təmin edib Qaqauz Respublikasını qursalar da, Moldova dövlətinin qanunlarına hörmətlə yanaşır və onun sərhədlərinin bütövlüyünü müdafiə edirlər. Lakin müstəqilliyini elan etmiş xalqın bu günün özündə də xeyli çətinlikləri vardır – bu mədəniyyətin, elmin, ana dilinin, iqtisadiyyatın və digər sahələrin inkişaf etdirilməsində özünü daha çox büruzə verir. Bunun üçün tanınmış qaqauz publisisti N.Baboğlunun və digərlərinin əsərlərini oxumaq kifayətdir.

Qaqauz xalqının özünəməxsus və keşməkeşli tarixini öyrəndikcə onun spesifik və oxşar mədəniyyət nümunələri daşıyıcısı olduğunun şahidi oluruq. Buna görə bu özünəməxsusluq haqqında oxuculara ardıcıl məlumatlar vermək fikrindəyik.

## ƏDƏBİYYAT

1. Аджи М. Европа. Тюрки. Великая степь. М., Мысль, 1998.
2. Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. М., АСТ, 2004.
3. Baboğlu N. Qaqauzların kaderi. Chişinău, Pontos, 2003; Yənə də onun: Publistika yazılarından. Kişinöv, 2000.
4. Qorki M. İlk romantik hekayələri. «Makar Çudra», «İzergil qağı», «Çelkaş» və s. hamısı: Горький М. Избр.соч. М., Худож.лит., 1986.
5. Маруневич М.В. Правда о гагаузском народе, как о самобытном этносе и его этнической территории. Комрат, Айдынник, 1993.

## QAQAUZLARIN TARİXİNDƏN SƏHİFƏLƏR

Türk xalqları qrupuna aid olan qaqauzlar dini baxışlarına görə xristian olmaqla əsasən müasir Moldovadakı Qaqauz Yeri ərazisində yaşayırlar. Qaqauz Yeri, həm də Qaqauz Respublikası adlanır ki, onun paytaxtı Komrat şəhəridir. Qaqauzlar uzun müddət ərzində heç bir siyasi və hüquqi dövlət qurumuna malik olmasalar da, əvvəl 12 noyabr 1989-cu ildə, sonra isə 19 avqust 1990-cı ildə Moldova Respublikası tərkibində muxtar respublika yaratmağa nail ola bilmişlər. Bu gün Qaqauz Respublikasında 150 min nəfərdən artıq qaqauz yaşayır. Müxtəlif mənbələrdə qaqauzların ümumi sayı müxtəlif cür göstərilir. Bəzi kitab və mənbələrdə bu rəqəm 190 mindən 500 minə qədərdir. Qaqauzlar Moldovanın digər ərazilərində, o cümlədən, Kişinyovda, Ukraynanın Odessa, Zaporozhye, Bender vilayətlərində, Bolqarıstanda, Yunanıstanda, Rumıniyada kompakt şəkildə yaşayırlar. Bundan başqa qaqauzlar Qazaxstanda, Özbəkistanda, Şimali Qafqazda, Türkiyədə və dünyanın digər ərazilərində yaşamaqdadırlar. 90-cı illərin əvvəllərindən qaqauzlar Azərbaycanda da yaşayır, təhsil alır və işləyirlər. SSRİ dağıdıldıqdan sonra gənclərin Azərbaycanda təhsil almaları ilə əlaqədar Qaqauziyadan güclü axın başlandı. Göstərilən dövrdən respublikamızın digər ali məktəbləri ilə yanaşı, M.F.Axundov ad. Azərbaycan Pedaqoji Rus dili və Ədəbiyyatı İnstitutunda (indiki Bakı Slavyan Universitetində) qaqauz gənclərinin müxtəlif sahələr üzrə mütəxəssis hazırlığına böyük diqqət yetirildi. Bu mütəxəssislərdən bəziləri bu günün özündə də Azərbaycanda fəaliyyət göstərməkdədirlər.

Müasir qaqauz dili türk dilləri ailəsinə, xüsusən onun Anadolu ləhcəsinə daha yaxındır. Bunu son illərdə geniş şəkildə nəşr olunmuş dövrü mətbuatın və kitabların dilində daha açıq görmək mümkündür<sup>1</sup>. Qaqauz dili iki – mərkəzi (Çadır-Komrat) və cənub (Vul-

<sup>1</sup> Biz son illərdə Qaqauz Respublikasında (1999-2005-ci illər) nəşr olunmuş kitablar, materiallar və dövrü mətbuatla tanış, onları alır, müntəzəm mütlaliyə edir, öyrənir və araşdırırıq. Onlardan bir neçəsinin adını sizə təqdim edirik — «Qaqauz halkı», «Ana sözü», «Saba yıldızi», «Güneşçik», «Единая Гагаузия», «Столица» və b.

kaneşt) şivələrindən ibarətdir. Qaqauzlar əsasən Beşalmada, Çeşməköydə, Ballokda, Etuliyada, Kurçuda, Konqazda, Coltayda, Tatap Kırçakda, Kobeydə, Tomayda, Karlıkda, Avdarmada, Kazayakda (cəmi 30-dan artıq) kənd yerlərində və Komrat, Vulkanest və Çadır-lunq kimi şəhərlərdə məskunlaşmışlar. Əhalinin böyük əksəriyyəti kəndlərdə yaşadığından onların başlıca məşğuliyyəti kənd təsərrüfatı, üzümçülük, heyvandarlıq və tərəvəzçilikdir. Bucaq ərazisinə köçənə qədər (hazırda qaqauzların Moldova ərazisində yaşadıkları yer – Bucaq vaxtı ilə buraların sahibi noqaylardan qalmışdır) qaqauzlar şimal-şərqi Bolqarıstan ərazisində yaşamış və hazırda da yaşamaqdadırlar.

### **«Qaqauz» etnoniminin mənşəyi necədir?!**

Qaqauzların etnogenezi alimlərin daim böyük marağına səbəb olmuşdur. Onların mənşəyi ilə bağlı xeyli mülahizələr (iyirmiyə qədər fərziyyə) mövcuddur (7, 8). Bunlardan ikisini digərlərinə nisbətən daha çox fərqləndirə bilərik: onlardan biri qaqauzlara türkləşmiş bolqarlar olması fikridir (akad. N.Derjavin, E.Brokqauz, İ.İvanov, Q.Zanetov, A.Zaşşuk, V.Marinov, P.Mutafçıyev, İ.Meşeryuk, İ.Titorov və b.) (5, 152). Bu nəzər-nöqtəsi qaqauzların xristian olmaları diqqət mərkəzinə çəkilməklə formalaşmışdır.

Lakin alim və tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti qaqauzları orta əsrlərdə yaşamış köçəri qəbilələrin nəslə kimi görməklə, onların qırçaqlar, peçeneqlər və uzlarla eyni soydan olduğunu ehtimal edirlər. Bir qədər irəliyə gedərək qeyd edək ki, qaqauzların da etnik formalaşmasında qaraqalpaqların geneoloji komponentlərini görmək mümkündür (Bu ayrıca bir söhbətin mövzusu olduğundan burada biz qaqauzları və qaraqalpaqları birləşdirən uruqlarla bağlı hələ ki, fikir söyləməyəcəyik). Bu konsepsiya bu gün özünə daha çox tərəfdar tapmaqla, daha inandırıcı görünür və bu fərziyyə V.Radlov, V.Moşkov, A.Manov, N.Baskakov, N.Dmitriyev, M.Çakir, D.Tanasoğlu, S.Pokrovskaya, Z.Toqan, N.Kurat, M.Quboqlo, S.Kafesoqlu, N.Baboğlu və b. tərəfindən daha çox müdafiə olunur (1; 2; 5; 9) (Bu

mənbələrin sırasında protoirey Mihail Çakirin mülahizələri daha sistemli və fundamentaldır).

Böyük rus etnoqrafı, qaqauzların etnogenezinin tanınmış tədqiqatçısı, xalq yaradıcılığını dərindən öyrənən və təbliğ edən V. Moşkov öz araşdırmalarında qeyd edir ki (9; 10), qaqauzlar oğuzların nəslindəndir. Onlar 1064-cü ildə Dunayı keçərək Balkan yarımadasında qərar tutmuşlar. Xeyli müddətdən sonra onların bir hissəsi indiki Rusiya ərazilərinə daxil olub digər türk qəbilələri – qara papaqlarla, yaxud qaraqalpaqlarla (rus mənbələrində Kiyev Rus dövləti ərazisində «çyornie klobuki»), monqol basqınları dövründə isə yenidən Dunay çayını keçərək Bolqarstanda məskunlaşmışdır. Qaqauz tarixçisi M. Quboqla məqalələrindən birində göstərir ki, avropalı tədqiqatçılar qaqauzların əcdadı kimi protobolqarları görürlər. Onun fikrincə, qaqauzların əcdadları Balkanlara İtil sahillərindən gəlmişlər, XIII əsrdə burada xristianlığı qəbul etmişlər. Daha sonralar isə XVIII-XIX əsrlərdə qaqauzlar Cənubi Bessarabiya səhralarında məskunlaşmışlar.

S. Pokrovskaya yazır ki, X əsrdə Qorquz (indiki Balxaş) gölünün cənub sahillərində yaşayan oğuz qəbilələrindən biri kanğa-ğuz, yaxud kanğa-kişi adlanırdı və burada Kanğa-ket adlı qəbilə yaşayırdı. Qədim Kanğa dövləti hələ türk qəbilələri bu ərazilərə gələnə qədər Orta Asiyada Amu-Dərya və Sır-Dərya çaylarına yaxın yerlərdə mövcud idi (11, 76).

Tanınmış prof. D. Tanasoğluya görə, qaqauz etnonimi mənşəcə haqq-oğuz kökünə gedib çıxır. Oğuzların iki qola – şimal (Yanqikənd) və cənuba (Səlcuq) – bölünməsi, birinci qolun islam yox, əsil haqq-oğuz kimi tanınmasına əsas verir. Digər xalqlarda olduğu kimi, oğuzların da tarixi erkən tarixi dövrlərdən başlamaqla, XI əsrə qədər (burada ümumi türk xalqları – azərbaycanlılar, Anadolu türkləri, özbəklər, türkmənlər, tatarlar, başqırdlar, və b.) və qaqauzların milli-etnik tarixi XI əsrdən müasir dövrəqədərki zaman kəsiyini əhatə edir. Oğuzların tarixi Balkanlarda iki əsas dövrə – Bizans dövrü – XII-XV əsrlər və Osmanlı dövrü – XV-XX əsrlərə bölünür. Bizans dövründən başlayaraq qaqauzlar oturaq həyat tərzinə keçmiş,



xristianlığı qəbul etmiş, bəylik yaratmış, məktəblərdə təhsil almışlar (12, 415).

A.Manov, M.Çakir (2, 52) qeyd edirlər ki, hələ XIV əsrin əvvəllərində Balıkbəy Balkanlarda mərkəzi Balçık olan oğuzların (qaqauzların) dövlətini yaratmışdır. Qara dəniz hövzəsi və Balkanlarda mühüm siyasi rol oynayan bu dövlət XV əsrin əvvəllərindən Osmanlıların tabeçiliyinə keçmişdir. Məşhur səyyah və tarixçi Övliya Cələbi Bolqarıstanın bu hissəsini «Uz əyaləti, uz, oğuz torpağı» adlandırmışdır.

Yuxarıda adını çəkdiyimiz V.Moşkov özünün qaqauzların tarixi, etnoqrafiyası, etimologiyası, etnogenezi, adət-ənənələri və folkloru ilə bağlı fundamental «Bender qəzası qaqauzları» kitabında maraqlı məlumatlar verir (9, 550). Bundan başqa göstərilir ki, hətta əvvəllər qaqauzların bayrağı, onun üzərində ağ xoruz şəkli çəkilmişdir. İndiki Qaqauz Respublikasının bayrağında mavi atlas üzərində qurd başı, kənarlarında isə balaca xoruz şəkilləri vardır. Qaqauz inancına görə, xoruz ayıqlıq və ədalət simvoludur.

Mənbələr qaqauzları xalis, əsl (onlar həm də «dənizkənarı», «yunan» qaqauzları) və bulqar (bolqar) qaqauzlarına bölür. Lakin müasir qaqauzşünaslıqda belə bölgü mövcud deyildir.

Qaqauzların əsas şivələri «bolqar» şivəsidir. Qaqauz ləhcəsində Balkanlarda müxtəlif türk qəbilələri – qacallar, tozluklar, gerlovlar, qızılbaşlar, yuruklar, qaramanlar<sup>1</sup>, surquçlar və b. danışır. Qaqauz Yerinin Etuliya kəndindəki qaqauzlar Çeşməköy kəndində yaşayan qaqauzları qacallar adlandırırlar (Azərbaycan ərazisində yaşayan qacarlara onların müəyyən yaxınlığını da görmək olar). Həm də V.Moşkov Dəlormman rayonunda (Balkanlar) yaşayan qacalların müsəlman olduqlarını qeyd edir.

Biz artıq bildirdik ki, qaqauzların mənşəyi və qaqauz etnonimi haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bu fikirlərin arasında İreçekin, Qolubovskinin, G.Georgiyevskinin, V.V.Radlovun, V.Moşkovun və d. məsələyə münasibəti daha böyük maraq doğurur. Məsə-

---

<sup>1</sup> Yeri gəlmişkən deyək ki, qaramanların yayıldığı coğrafi ərazi də olduqca genişdir və bu bərdə ayrıca danışmağa böyük ehtiyac vardır. — N.T.

lən, V.V.Radlov qaqauz sözünün mənşəyinin təhrif olunmuş «Qaq-Oquz»dan götürüldüyünü söyləyir. V.Moşkov da bu fikrə tərəfdar çıxaraq əlavə edir ki, qaqauz «Qaq-Uz»ların, yaxud «Oğuz»ların qollarından birinin adıdır və bu barədə Bizans salnamələrində də məlumatlar vardır. Burada peçeneqlərdən söhbət gedərkən bu tədqiqatçılar onların uzlarla yaxınlığını qeyd edirlər. Oğuz sözündə «q» hərfinin yox olmasına gəldikdə isə bu sözdə qaqauzların «q» hərfini tələffüz etməmələri ilə bağlıdır. Nümunə kimi V.Moşkov qeyd edir ki, müasir qaqauzlar «mağhazay» sözünü – «maaza», «oğhlu» - «oolu» kimi tələffüz edirlər. Beləliklə, «Qaq-Oğuz» müasir qaqauzların dilində – «Qaq-Oouz» kimi işlənmişdir (9, 17, 18). Q.Balasçıyev hesab edir ki, «qaqauz» sözü səlcuq sultanı İzzəddin Keykavusdan gəlir. A.Zayonçkovski, X.İnalçik, K.Turan və b. bu fikri daha çox dəstəkləyirlər. Bir qrup müəlliflər (O.Barkan, Y.Nayı, S.Mladenov və b.) bu xalqın mənşəyinin «gek-uz», yaxud «gök-oğuz»dan götürüldüyünü qeyd edirlər. Əhməd Yercilasun isə qaqauzların qaqa-qıpçaqların bir qolunun +uzla birləşməsindən əmələ gəldiyini göstərir (4, 398). Bolqar tədqiqatçısı A.Manov isə «qaqauz» sözünün qəbilənin tarixi adı ilə bağlı olmadığını və bunun Balkan türklərinin dini xüsusiyyətləri ilə uyğunluğunu vurğulayır. Onun fikrincə, qaqauzlar bu adı xristianlığı qəbul etdikdən sonra daşımağa başlamışlar. M.Acaroğlu «qaqauz» sözünün qədim türk qəbilələrinin adı ilə bağlı olmadığını və bunun yalnız xristianlığı qəbul etmiş qarapaqların fərqləndirici xüsusiyyəti olduğunu qeyd edir. Acaroğluya görə, Kiyev Rus dövlətinin sərhədlərini qoruyan qaqauzlar «qalauz», daha doğrusu, «qalanı qoruyan oğuzlar» adını almışdılar. Məhz bundan sonra xristianlığı qəbul edən oğuzlar və digər türk qəbilələri qaqauz, daha doğrusu, xristian-oğuzlar adını almışlar.

Yuxarıda adını çəkdiyimiz tanınmış qaqauz alimi prof. D.Tanasoğlu bu etnonimin əski köklərini araşdırarkən onun «haqq-oğuz»dan «qaqouz» formasına düşdüyünü israr edir. Məcid Doğru isə bu etnonimin «kağa-uğuz» (qağa türkmən dilində ata, Azərbaycan dilində isə ata, böyük qardaş mənasında işlənir – N.T.) variantı-

nı göstərir. «qaqauz» terminini qədim oğuz kimi başa düşməyi təklif edir.

Türk dillərinin, o cümlədən qaqauz dilinin fonetikasını və quruluşunu dərinlən öyrənmiş N.Dmitriyev belə bir fikri ortaya atır ki, XIX əsrin əvvəllərinə kimi qaqauzların tarixi və həyatı ilə bağlı xeyli məqamlar aydın olmadığından (bu qaqauzların Bessarabiya – Bucaq ərazilərinə gəldiyi dövrə qədərki mərhələdir), onların keçmişlərinin əsas göstəricisi kimi dilini qeyd etmək olar (3, 202-218).

Ümumiyyətlə, qaqauzların tarixi, etnogenezi, dili, mədəniyyəti ilə bağlı çoxsaylı mənbələri öyrənib belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, qaqauzlar həqiqətən də türk mənşəlidir, onları digər türklərdən kənar, məsələn, «türkləşmiş bolqarlar» kimi nəzərdən keçirmək heç də tarixi və elmi həqiqətlərə uyğun deyildir. Qaqauzların simvollarında qoyundan, qoçdan qurban kəsmə, qurd kultunun saxlanması, əski türk arxetiplərinin qorunması, qaqauzların əcdadlarının böyük türk dünyası ilə, Böyük çöllüklə birbaşa əlaqələrdə olduğunu təsdiqləməyə əsas verir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Baboğlu N. Qaqauzların kəderi. Chişinău, Pontos, 2003.
2. Çakir M. Bessarabiyalı qaqauzların istoriyası. «Sabaa yıldızı» jurn., 2005, № 30 və s.
3. Дмитриев Н.К. Фонетический состав гагаузского языка. — Onun «Строй тюркских языков» kitabında. M., 1962.
4. Ercilasun A.V. Qaqauzlardan yeni haberler. Türk Kültürü, XXVII. — Ağustos, 1989.
5. Güngör H., Arğunşah M. Qaqauzlar. Ankara, 1995.
6. Güngör H., Arğunşah M. Qaqauz türkləri. Tarih, Dil, Folklor ve Halk Edebiyatı. Ankara, 1991.
7. Каранфил В.И. Бытовая лексика гагаузского языка. Nam.diss.avtoref. Bakı., 2004 və s.
8. Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова /К вопросу о происхождении гагаузов. Nam.diss. M., 1967.

9. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Кишинев, 2004.

10. Мошков В.А. Турецкие племена на Балканском полуострове. С–Петербург, 1904.

11. Pokrovskaya S. A.Neredän «qaqauz» adı geldi. — «Sabaа yıldızı» jurn. Komrat, 1996, №1.

12. Tanasoğlu D.N. Uzun kervan. Kışinev, 1985.

## QAQAUZLARIN TOY-DÜYÜN MƏRASİMLƏRİ

Qədim türklərdə toya olduqca böyük əhəmiyyət verilirdi. Onlar toy mərasimi olmayanlara yaxşı baxmırdılar. Rəsmi nikaha girməyənlərə, toyu hüquqi cəhətdən möhkəmləndirilməyənlərə ictimai rəy də birmənalı olmurdu.

Toy nəinki nikaha girənlərin arasında yeni ictimai vəziyyəti təsdiqləyir, həm də qohumluq əlaqələrinə daxil olanların təsərrüfat, iqtisadi, hüquqi, mədəni-mənəvi münasibətlərini möhkəmləndirirdi və toy nəinki iki gəncin birgə həyatının başlanğıcını qoyan mərasim kimi dərk olunur, həm də onları şər qüvvələrdən qoruyan əfsun mərasimi hesab edilirdi. Buna görə də nəinki türklərdə, həm də digər dünya xalqlarında toy zamanı çoxsaylı əfsunlar həyata keçirilir. Onun tarixi kökləri lap qədimlərə gedib çıxsada, bu günün özündə belə türk ulusları bu əfsunlardan geniş istifadə edirlər.

Əlbəttə, ilk növbədə toy mərasimlərində kənd, el-oba dünya-görüşünün və düşüncə tərzinin xüsusiyyətləri öz əksini tapmışdır. Müxtəlif türk xalqlarında toy mərasimləri özünün oxşar və sırf spesifik xüsusiyyətləri, detalları ilə seçilir. Bu, qaqauz toyları üçün də səciyyəvi cəhətdir. Spesifikliyinə baxmayaraq, toy mərasimləri nəinki qaqauzlarda, türklərdə, həm də digər xalqlarda, slavyanlarda, ərəblərdə, farslarda, şübhəsiz ki, ümumi cəhətlərə də malikdir. Bu özündə aşağıdakı mühüm mərhələləri birləşdirir: elçilik, nişanlanma, qız məclisi (qız başı), toy günü, toydan sonrakı mərhələ və s. Folklorşünas B. Abdulla burada üç mərhələ - toyaqədərki dövr, toy və toydansonrakı dövrü fərqləndirir (1, 120).

Qaqauzların toy-düyün adətləri, onların özünəməxsusluğu, özəlliyi ilə bağlı türk mədəniyyəti, folkloru və ədəbiyyatının yaxın dostu və təbliğatçısı akad. V.V.Radlovun, tələbəsi V.A.Moşkovun hələ XX əsrin əvvəllərində qələmə aldığı fundamental « Bender qəzasının qaqauzları » kitabında, Qaqauz mədəniyyətinin babası hesab edilən « Ay baba » protoirey Mixail Çakirin əsrlərində, Nikolay Baboğlunun, A.Çolakın, S.Kuroğlunun, Türkiyəli tədqiqatçılardan Perihan Lokmanoğlunun, Doğan Kayanın, Azərbaycan folklorçusu

G.Yoloğlunun və d. əsərlərində xeyli dəyərli məqamlarla rastlaşa bilirik.

Qaqauzların əksər adət-ənənələrini, dilini, folklorunu, musiqisini, xalq təbabətini, etnoqrafik alət və əşyalarını, illüstrativ kolleksiyalarını böyük diqqətlə yığan etnoqraf-türkoloq V.A.Moşkovun qaqauzşünaslığa verdiyi töhfə, zənn edirik ki, hələ çox uzun bir zaman kəsiyində əhəmiyyətini itirməyəcəkdir.

Qaqauzların həyat və məişətini dərinədən, hərtərəfli öyrənmək üçün tədqiqatçı Bessarabiyani, Balkanları, Polşanı, Türkiyəni gəzmiş bu xalqın həyat tərzi və adətləri ilə bağlı maraqlı fakt və materiallar üzə çıxarmışdır (9, 40-41). Qaqauz toy-düyün mərasimləri ilə bağlı kitabda təqdim olunan materialda «Toy» fəslə əsərin beşdə bir hissəsini əhatə edir. V.Moşkov qaqauz toylarında aşağıdakı mərhələləri – nişanlanma, yemiş (üzüm)- bu nişandan bir, ya iki həftə sonrakı mərhələdir ki, buraya dəvətiləri yemişə, yaxud üzümə (kişmişə) qonaq edirlər və toy yemişdən iki həftə, yaxud bir ay sonra baş verir) və s. qələmə alır.

Qazi Universitetindən olan dosent, doktor Perihan Lokman-oğlu türk və qaqauz toylarında bənzərlik məsələsinə toxunarkən burada «Kız isteme», «Nişan töreni (Çorta)», «Düğün», «Gelin giysisi», «Güvey giysisi», «Giyim kuşamı» (7, 49-52); digər türkiyəli mütəxəssis, dosent, doktor Doğan Kaya isə «Kız isteme», «Baalantı (Söz kesimi)», «Coda (Nişan)», «Nişanlılıq dönəmi», «Düğün», «Düğün sonrası»ni qeyd edirlər (4, 20-24). Protorirey Mixail Çakirin də qaqauzların toy mərasimləri ilə bağlı fikirləri bu xalqın toy adətlərinin öyrənilməsində bizə yardımçı olmuşdur. Mixail Çakir qaqauz toylarını yuxarıdakılardan fərqli olaraq ayrı-ayrı mərhələlərə bölmür. Lakin toyla bağlı mülahizələrdə bu mərhələlərdən konkret olmasa da söhbət açılır. Azərbaycanda qaqauz folkloru, mədəniyyəti və ədəbiyyatının təbliğində xeyli işlər görmüş və bu gün də yaradıcılığını yorulmadan davam etdirən filologiya elmləri namizədi Güllü Yoloğlu özünün 1996-cı ildə nəşr etdirdiyi «Qaqauz folkloru» kitabındakı «Ön söz»də qaqauzların şifahi yaradıcılığında olan digər örnək və janrlarla yanaşı, bu xalqın qədim adət-ənənələrindən olan

toy mərasimləri barədə qısaca da olsa danışır. Müəllif qeyd edir ki, qaqauz toy mərasimində hər bir adət türkü ilə müşayiət olunur. Bu türkülərin sırasında «gəlin türküləri», «traş türkü», «xamur türkü», «güvə türkü», «Pelik türkü» və s. sadalanır. G.Yoloğlu yazır ki, qaqauzlar toya adətən cümə axşamı çörək bişirməklə başlayırlar (3, 6-8). Biz qaqauz türkülərinin mövzu-janr, kompozisiya-məzmun xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən ona daha geniş şəkildə toxunmağı nəzərdə tutduğumuzdan burada bu məsələni şərh etmək fikrində deyilik.

Toy-düyünlə, gəlinlə bağlı V.S.Karanfilin namizədlik dissertasiyasının avtoreferatında biz yalnız üzük, bilezik, left, boncuk, küpə, gərdan, duvak və s. gəlin bəzək əşyalarına rast gəldik. Dissertasiya məişət leksikasına və dil məsələlərinə həsr edildiyindən müəllif mərasim adətləri, o cümlədən toy-düyünlə bağlı mülahizələrə xüsusi yer ayırmamışdır (5, 16-18).

Adlarını çəkdiyimiz və çəkmədiyimiz bir sıra müəllif mənbələrdə qaqauzların, o cümlədən türk xalqlarının toy-düyün adətlərinin özünəməxsusluğundan, bu adətlərin digər xalqlar arasında uyğun məqamlarından söhbət açılır. Qaqauzların toy-düyün adətlərinin səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə bağlı bəzi məlumatları biz həm də digər mənbələrdən – hazırda Komrat Dövlət Universitetində Tədris işləri üzrə prorektor vəzifəsində çalışan dosent, doktor S.D.Bankovadan, XX əsrin 90-cı illərində M.F.Axundov adına Azərbaycan Pedaqoji Rus dili və Ədəbiyyatı İnstitutunun (bugünkü Bakı Slavyan Universitetinin –N.T.) məzunu olmuş, qaqauz milli adət-ənənələrinə hörmətlə yanaşan və ona dərinlən bələd olan, hazırda Bakıda yaşayan İvan Zavriçkodan və başqalarından ala bilirik.

Qaqauzlarda, ümumiyyətlə, türk xalqlarında, o cümlədən Azərbaycan türklərində olduğu kimi qızalma ilə bağlı məşhur bir kəlam vardır: «Urdun kalpaklan, yıkılmadı, xayda gitsin» (8, 101).

Qaqauzlarda bu mərasimlərin başlanğıcı «Xoru yeri»dir. Əksər hallarda qızın özünü də oğlan «Xoru yeri»ndə bəyənir. Oğlanın ata-anası «Xoru yeri»nə gedir. Əgər oğlanın bəyəndiyi qız onların da xoşuna gəlsə, onda ailəliklə məsləhətləşmə aparılır və qohumla-

rın daha dilli-tavazalılardan birini (qaqauzlar ona «dünürçü başı» deyirlər) qız evinə göndərirlər.

Qeyd edək ki, toy mərasiminin bütün mərhələlərində (biz bunun yazıda dəfələrlə şahidi olacağıq) – dünürçü başının ilk dəfə qız evinə elçiliyə gəldiyi zaman, nişanda, nişandan sonrakı dövrlərdə, toya hazırlıq və toy zamanı şərabın daim hadisələrin tərkibində olduğunu görəcəyik. Lakin qeyd edək ki, ilk dəfə elçi gedəndə və qızın «hə»si alınanda Azərbaycan türklərində şərab və digər spirtli içkilərdən istifadə etmək adət deyil. Bu da, hər şeydən öncə, toy mərasimlərimizin bu mərhələsində müsəlman adət-ənənələrinə ciddi riayət etməyimizdən irəli gəlir və ondan ilk elçilik zamanı istifadəni işin gələcək uğurluluğuna xələl gətirə biləcək bir ritual kimi qiymətləndiririk. Qaqauzlar isə xristian olduqlarından toy mərasimlərinin bütün mərhələlərində məhz şərabdan istifadə ənənəyə uyğunluqdan irəli gəlir. Dünürçü başı qız evinə gəldikdə (qış zamanı-N.M.) sobaya yaxınlaşıb maşa ilə közü qarışdırır. Ev sahibi sanki buna məhəl qoymur, görmür, lakin bu hərəkətin nə demək olduğunu yaxşı bilir. Elçiliyə gələn «avşam ayırsun» (axşamınız xeyir), «müsafir kabulmusunuz» deyir. Ona cavab verirlər ki, «müsafirdən kim kaçır». Oturub, yeyib-içib, ordan-burdan danışdıqdan sonra gələn: «Biz otureres xəm şerap içeyeriz, ama siz beni sormayorunuz, neçin geldim ben sizə». Ev yiyəsi: «Buyur söyle nə varsa yüreyinde». «Ye söyleyeciim şindan sonra. Diilmi bileersiniz ne için geldim? Biz isteeris sizinnen suvatu olma!» Qızın atası: «Bizim qızımız taa küçük, bu yıl onu vermeyceem, kiminse kismet gelen yıla» qızın anası əlavə edir: «Ciizi taa tamam diil, bu yıl vermeyceem, kimse olursa gelen yıla» Beləcə söhbət uzanır, yeyirlər, şərabdan içirlər. Nəhayət, elçiliyə gələn bir də deyir: «Verin bana cuvap, olacak mı, olmacak mı?». Qızın anası: «Siz pek çavuk isteersiniz?», atası: «Bakalım, düşünelim, laf edelim, da ondan sora söölərsiz sana işin aslına».

Elçi oğlan evinə qayıdıb nəticə barədə məlumat verir. Oğlan qapı arxasında dayanıb məsələnin necə həll edildiyinə qulaq asır. Bir-iki gündən sonra elçi yenidən qızın atasının icazəsi ilə: «Yarın avşama buyurun, gelin her bir hazırlınızlan». Ad eləməni qaqauzlar



adətən imkan dairəsində şənbəyə, yaxud hər hansı bayram gününə salmağı məqsədəuyğun hesab edirlər. Oğlan evi qız evinə şərtləşdirilmiş gün və saati bildirir və dəstəylə yığılıb qız evinə gedirlər.

Əgər oğlan evinin bu istəklərinə qız evi uyğundursa, onda qıza elçi göndərilə bilər. Qaqauzlar elçini elə vaxt göndərmək istəyirlər ki, gedəndə qızı iş başında görə bilsin, onun əl qabiliyyətinin necə olduğuna inansın. Qaqauzlarda belə bir fikir var ki, evdə sobanın qurumunu alan qızın üstünə onun bir dənəsi yapışmamalı, düşməməlidir və onların fikrincə bunun özü də qızın bacarığını əks etdirən əlamətdir. Oğlan tərəfi uzun müddət ərzində qız evini dərindən öyrənir. Bununla belə qız evi də öz növbəsində oğlan tərəfi dərindən, hərtərəfli öyrənməklə məşğul olur. Oğlanın ağıllı-kamallı olması, içkiyə meyli olub-olmaması, evləndikdən sonra ailə saxlaya biləcəyi, valideynləri ilə necə münasibətdə ola biləcəyi, fiziki və psixi cəhətdən sağlamlığı, xarici görkəmi, ədəb-ərkanı və s. məsələlər dərindən araşdırılır.

Beləliklə, hər iki tərəf bir-birini yaxşı tanıdıqdan (hər iki tərəfin maddi, mədəni, mənəvi, təsərrüfat və digər imkanları) xeyli götür-qoydan sonra razılıq əldə olursa, məhz «bağlantı» məqamına gəlib yetişirlər. Buna digər türk xalqlarından (Anadolu, Azərbaycan türklərində) və slavyanlarda, o cümlədən ruslarda, ukraynalılarda, belarus və digər toplumların toy adətlərində biz rast gələ bilərik.

«Bağlantı» Anadolu türklərində də «bağlantı» Azərbaycan türklərində razılıq, ruslarda «baxış» («smotrin»dən sonra), «əl-ələ tutmaq» («rukobitye») adəti vardır ki, bu məhz qız evində baş tutur və bu, toyla bağlı mühüm məqamlardan biri hesab olunur (2. 88; 6, 55).

Qaqauzların adət-ənənələrini damla-damla, kəndbəkənd, obabaoba yağın V.Moşkov daha sonra göstərir ki, qaqauzlar elçiliyi adətən gecə vaxtı edirlər ki, onların qız almağa getdiklərini görənlər olmasın, Türkiyədən olan folklorçu Perihan Lokmanoğlu isə bildirir ki, «qaqauzlarda ikinci defa bir bayram günü veya tatil günü yaxın ak-rabadan iki kadın dünür olaraq gönderilir. Vakit ya sabah erkən saatlerde ya da akşam alaca karanlıktadır» (7, 49).

Bağlantı baş tutduqdan sonra qaqauzlar oturub yeyib içirlər. Qız atasına da şərab süzülər, oğlanın qohumlarından biri stəkani ona verir. O isə yerindən qalxıb ikona qarşısında üç dəfə xaç çəkir və deyir: «Hadi şevkenize xayirli kademli saatta çekedelim, Allah onnara böyük kesmet versin xem güzel anıl.» Qalanlarda təkrar edir: «Allah versin».

Nəhayət «nişan», «nişan töreni», «çorta», «çoda» ya hazırlıq başlanır.

Qaqauz nişanında dever deyilən sağdıcin rolu böyükdür. Dever nişan bayrağını hazırlayır. Azərbaycan türkləri nişan bayrağı hazırlamırlar. Bu bizlərdə əsasən qırmızı yaylıqdır ki, o həm oğlan evi, həm də qız evi tərəfindən qız evinin darvazasında yuxarıda daha görüntülü yerdən asılır.

Oğlan evində çeşidli bir çəmbər hazırlanır. Çəmbərin dörd küncünə kiçik altın, ortasına böyük bir altın qoyurlar. Qaqauzlarda nişan şənbə günündən bazar gecəsinə təsadüf etməlidir. Nişan törənində nəinki oğlan evi qız evinə, həm də qız evi oğlan evindən gələn qohum-əqrabaya-kişilərə dəsmal, qadınlara isə yaylıq paylanılır. Qızın başına «nişan çəmbəri» qoyduqdan sonra o, yavkulu hesab olunur. Nişanlı qız məclisdə olanların ətrafında dövrə vuraraq onların əllərindən öpür. Nişan mərasimi başa çatdıqdan sonra dəvətlilər musiqi sədaları altında, rəqs edə-edə evlərinə dağılışırlar.

Qaqauzlarda mərasimin ən yüksək zirvəsi toy-düyün günüdür. Keçmişdə toya bütün kənd-köy dəvət edilər və o üç-dörd gün çalırdı. Bu hələ lap XX əsrin 50-60-cı illərinə qədər Azərbaycan türklərində də belə idi.

Toyun özünün də keçirilməsi qaqauzlarda bir sıra ritualla çərşənbə günü «maya tutması», «xəmir yoğrulması» ilə müşayiət olunur (3, 7). «Maya tutması», «xəmir yoğrulması» elə bir ritualdır ki, ona riayət olunması evə xeyir-bərəkət gətirilməsi kimi qəbul olunur. Oğlanlar və qızlar rəqs edə-edə musiqi sədaları altında xəmirə qatmaq üçün bulağa və ya çaya su gətirməyə gedirlər (3, 7).

Əski qaqauz türklərinin baxışlarına görə bu törənin din-əfsun, simvolik-rəmzi və poetik elementləri mövcuddur. Zaman keçdikcə

əfsunlar toy-düyün adətlərində öz yerini daha çox poetik elementlərə verməyə başladı. Folklorşünaslar qaqauz türklərində nişan-toy törənlərində daim türkülərə üstünlük verildiyini qeyd edirlər. İrecek, V.Moşkov, Güllü Yoloğlu, P.Lokmanoğlu, D.Kaya və başqaları toyda bir sıra türkülərin oxunmasını- «xamur», «pelik», «traş», «gəlin», «yol» türkülərinin qaqauz düyünlərində mühüm yer aldığını qeyd etmişdir.

Qaqauzlarda toyun bayrağı hazırlandıqdan sonra hamı evinə dağılır, geyinib-keçinib axşama «çələng» «fenets» hörməyə yığışırlar. «Fenets» ağ kağızdan düzəldilir, kişili-qadınli toya dəvət olunanlar –çələngi kişilər papaq kimi, qadınlar isə yaylıq kimi geyirlər. Bundan başqa gəlinin başına yığışan qızlar müqəddəs bitki sayılan «fəslin»dən bəy, gəlin, sağdıç (bəyin xaç atası) və krestnitsa (oğlanın xaç anası) üçün çələng hazırlayırlar.

Azərbaycan türklərinin də toy-düyün adətlərində həm oğlan, həm də qız üçün sağdış və soldış vardır. Lakin bizim toylarda onlar qaqauz toylarında olduğu kimi əlahiddə səlahiyyətlərə malik deyildirlər. Belə ki, biz də oğlan evindən toya «toy bəyi», «sərpayı», «toyun xanı» kimi üstün səlahiyyətli nəzarət edirlər.

Toyxanada qonaqların qəbuluna, əyləşdirilməsinə, onların müxtəlif arzu, tələb və təkliflərinin yerinə yetirilməsinə, rəqs etmələrinə, çalğıçıların oxuyub-çalmasına- bütün hər nə varsa hamısı onların arzusu, istəyi, nəzarəti altında həyata keçirilir (1, 131). Azərbaycanın Şirvan və digər bölgələrində toyun xanı toy gününə bəzən 10 gün, bir həftə qalmış müəyyənləşdirilir. Hələ oğlan evində toya hazırlıq gedən zamandan başlayaraq, demək olar ki, buraya köməyə gələn qohum-əqrəba, qonşular xana verilmiş statusla razılaşırlar və toyun xanının dediklərinə əməl etməyə çalışırlar. Toyun xanının yanından Şirvanın Ucar bölgəsinin yuxarı Şilyan kəndində sağdış və soldış (onlara həm də toyun «qazaxları» deyirlər) olurlar. Toyun xanının əlində şallaq, qırmanç və yaxud qayış, sağdış, soldışın əlində isə heyva, yaxud nar çubuğu olur. Bəyin tay-tuşları, dostları özləri bilərəkdən xanın toyda verdiyi göstərişi (əmrini) yerinə yetirmədikdə xan qazaxların köməyi ilə onları cəzalandırır, onlar xana, bəyə təzim

edir, səsləndirilmiş, deyilmiş «cərimə»ni (nəməri) «Xan, taxtın mübarək» deyib, bəyin stolunun üstünə atırlar.

Protoirey M.Çakir qaqauz toylarında olan ən mühüm məqamlardan biri haqqında belə danışır: «Güveenin evindən düün dooruler gelinin evinə, neredə genə gider kutlamaklar, tanşlar hem iilenmeklar gün kauşuncaya kadar. Emen bütün küü toplaner seslamaa muzikayı, görma tanşları hem sırayı, da insannar, durarak ayakça yakında, sokakda hem yanındakı aullarda, yavş sevinmekliklan siirederlar düün terenomiyasını, yavaş lafederak.» (10, 3-4).

Perihan Lokmanoğlu yazır: «Gelin kıza elbiseleri giydirilir. Bu giysi «çatal don»dan ibarəttir. «Don» keten və kumaşındandır, yarısı beyaz, yarısı da koyu renkdir. Beldən yuxarısına ipekli bir gömlekle «enteri» bunların üzərinə de kısa kollu bir «kontoş» geydirilir. Gelin kiliseye giderken «piniş» giydirilir. Piniş bütün vücudu örtər. Gelinlik kız saçlarını örər, arkadan iki kat «zülüf» keser, başına bir «fes» koyar, ətrafına bir «çember» sarar, üstünə altından bir «takaltu» ilə «kalkan» və «visulka» başının arka tərəfinə bir çiçək ön tərəfinə altunlar, boynuna mücevherlərlə birlikdə «gerdanlık», kollarına isə bilerzik, belinə de sırma kemer takarlar» (7, 51).

Qaqauzların toy-düyün adətləri ilə tanış olduqda biz onlarda, ümumiyyətlə, digər türklər üçün xarakterik olan xüsusiyyətlərin şahidi oluruq. Sadaladığımız mərasimlərin, ritualların, demək olar ki, xeyli hissəsini biz nəinki Anadolu və Azərbaycan türklərində, həm də digər türklərdə tapa bilirik. Qaqauzlarda da türklərdə olduğu kimi, ailədə kişi və qadının rolu və yeri son dərəcə dürüst müəyyənləşdirilmişdir və bütün hallarda üstünlük kişiyyə verilmişdir. Bu heç də qaqauzların feodal-patriarxal yaşam tərzinə önəm verilməkdən yox, həm də türkçülükdə kişiyyə verilən yerə uyğun seçimdən irəli gələn cəhətdir.

Qaqauzların toy-düyün mərasimlərindən danışarkən onlardakı toy nəğmələrindən danışmaq da mümkün deyildir. Çünki digər türk qövmlərində – qaxaxlarda, özbəklərdə, qırğızlarda, qaraqalpaqlarda, Azərbaycan və Anadolu türklərində, Sibiriya türklərində ol-

duğu kimi, onlarda da toyqabağı və toy günü oxunan türkülər düyünün tərkib hissəsi kimi nəzərdən keçirilməlidir.

Qazax, qırğız, qaraqalpaq və digər türk qövmlərində olan «toy basdar», «jar-jar», «sınsu», «bet aşar» kimi mərasimlər öz məişət-ritual mahiyyət və təyinatlarından başqa, həm də təntənəyə yığışanları əyləndirmək, toyu-büsəti şən keçirmək məqsədini daşımaqdadır.

Qaqauzlarla qaraqalpaqların toy adət-ənənələrində xeyli yaxın motivlər vardır. Biz hesab edirik ki, qaqauzlar-oğuzlar, qaraqalpaqlar-kıpçaqlarla bir soy kökə bağlı olsa da, onların genetik birliyini sübut edən çoxsaylı məqamlar vardır. Çünki Qaraqalpaqstanda qazax, qırçaq, qazayaqlı və digər tayfa və qəbilələr olduğu kimi, qaqauzların etnogenezində və bugünkü Qazaxıstanda qazax, qırçaq, qazayaqlı tayfalarının adlarına rast gəlirik. Əgər genetik yaxınlıq güclü olmasaydı, həm bu, həm də digər xalqlarda bu tayfaların da adı eyni olmazdı. Əlbəttə, bu tamamilə başqa bir söhbətin mövzusudur. Buna görə də biz məsələyə yerli-yataqlı qayıtmaq və onu dərinlən araşdırmaq fikrindəyik.

## ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı, Qismət, 2005.
2. Аникин В.П., Круглов J.Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., Просвещение, 1987.
3. Yoloğlu G. Qaqouz folkloru. Bakı, Gənclik, 1996.
4. Kaya D. Qaqauz türklərində düğünle ilgili terimler. «Saba yıldızı» jurnalı, 2001, №14.
5. Каранфил В.И. Бытовая лексика гагаузского языка. - Автореф. дисс. канд. филол. наук. Баку, 2004.
6. Кравцов Н.И. Русское народное поэтическое творчество. М., Просвещение, 1971, с.55;
7. Lokmanoğlu. Türk və qaqauz geleneklerinde benzerlikler. «Saba yıldızı» jurnalı, 1998, №5.
8. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Кишинев, 2004.

9. Мошков В. Турецкие племена на Балканском полуострове. Кишинев, «Елена-В.Л.», 2005.

10. Protoirey Çakir M. Qaqazların düün adetleri. – «Saba yıldızı» jurnalı, 2004, №29.

**QAZAX XALQ QƏHRƏMANLIQ DASTANI  
“KOBLANDI BATIR”:  
AZƏRBAYCAN TÜRKÇƏSİNƏ TƏRCÜMƏ  
PROBLEMLƏRİ**

Türk xalqının epik abidələri, əsasən, yazıya alındıqdan sonra digər xalqların ixtiyarına verilmişdir. Başqa xalqların türk epik abidələri ilə tanışlığı yalnız onların bu və ya digər dillərə tərcümə olunduqdan sonra mümkün olmuşdur.

Təbii ki, hər bir epik abidə çoxsaylı söyləyicilərdən qələmə alındıqdan sonra ona münasibət daha da ciddiləşmişdir. Epik əsərlərin əsaslı nəşri bütün nöqteyi-nəzərdən daha mükəmməl variantı seçib ortaya qoymaqla reallaşır.

Türk xalqlarının epik abidələrinin Azərbaycan türkcəsinə elmi-bədii tərcüməsi praktikası heç də zəngin deyildir. Bu günə qədər belə tərcümə işinin nəzəri, tarixi və praktik aspektləri də işlənib hazırlanmamışdır. Bu isə, məlum olduğu kimi, türklərin epik yaradıcılığının bir xalqın dilindən digərinə tərcümə işini xeyli dərəcədə çətinləşdirir. Bəri başdan qeyd edək ki, əgər rus epik abidələri, bılinaları, tarixi nəğmələri və s. şifahi ədəbiyyat nümunələri Azərbaycan türkcəsinə və Azərbaycan dastanları, digər xalq yaradıcılığı nümunələri rus dilinə bir neçə dəfə tərcümə olunmuşsa, türk xalqlarının zəngin mədəni-mənəvi sərvəti olan abidələr türklərinin bir-birinin dillərinə tərcümə edilib uyğunlaşdırılmamışdır. Bunun, əsasən, türklərin mental keçmişlərinə müəyyən dərəcədə diqqətsizliyi ilə əlaqələndirilməsi daha məntiqə uyğundur. Eyni zamanda, zəngin və qədim sakral abidələri ilə dünya xalqları arasında yer tutan türk epik dastanları – “Manas”, “Alpamış”, “Koroğlu”, “Koblandı batır”, “Yer Tarqın”, “Yer Ziuar”, “Qırx qız”, “Canıl Mirza”, “Ural Batır”, “Maaday Qara”, “İdukay və Muradım”, “Olonxo”, “Nurgün bootur” və s. folklorşünasların yekdil fikrinə görə, bəşər övladının əvəzsiz örnəklərindəndir. Belə olduğu halda, nə üçün bu nümunələri türk xalqlarının özləri öz arasında tərcümə, uyğunlaşdırma yolu ilə bir-birinə çatdırılmamalı idi?! Elə bu ehtiyac üzündən də biz qazax xalq

qəhrəmanlıq eposu “Koblandı batır”a müraciət etdik. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun direktoru filologiya elmləri doktoru, professor Hüseyn İsmayılovun dəstəyi ilə “Koblandı batır”ın Azərbaycan türkcəsinə tərcümə olunması işinə başladıq.

Qeyd edək ki, “Koblandı batır” dastanı ilə yaxın tanışlığımız hələ səksəninci illərdən başlamışdır. Məhz bu dövrdən bu sətirlərin müəllifi indiki Bakı Slavyan Universitetinin (o vaxtkı M.F.Axundov adına Azərbaycan Pedaqoji Rus dili və Ədəbiyyatı İnstitutu) rus-sovet ədəbiyyatı kafedrasında çalışarkən SSRİ xalqları ədəbiyyatı fənnini aparırdı və bu kursda əsasən Orta Asiya və Qazax ədəbiyyatları tədris olunurdu. “Manas”, “Alpamış”, “Qırx qız”la yanaşı, həm də diqqətimizi “Koblandı batır”dakı monumentallıq, məzmun özünəməxsusluğu, kompozisiya spesifikasiyi cəlb etmişdi. Təxminən həmin dövrlərdən də bu dastanın bəzi yerlərinin Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırılmasına başlamışdıq. Sonralar biz neçə dəfə Azərbaycan radiosu ilə türk xalq dastanları, o cümlədən, “Koblandı batır” eposunun bu və ya digər keyfiyyətləri haqqında dinləyicilərə məlumat vermişdik. Qeyd etdiklərimizlə yanaşı, həm də türk etnoslarına olan rəğbət “Koblandı batır”ın tərcüməsinin reallaşmasına xeyli dərəcədə kömək etdi. Məhz belə xüsusi hazırlıq dövründən sonra biz “Koblandı batır”ın Azərbaycan tərcüməsi üzərində diqqəti cəmləşdirməli olduq. Digər bir mühüm məqamı nəzərdən qaçıрмаq olmaz. Belə ki, biz iyirmi ildən artıq bir zaman kəsiyində Qaraqalpaq xalqının etnogenezini, folklorunu, psixologiyasını, həyata baxışlarını, dünyagörüşünü, tətbiqi sənətini, mərasim adətlərini, klassik və müasir ədəbiyyatını paralel olaraq öyrənir, bu xalqın sənəti, incəsənəti, ədəbiyyatı üzərində müşahidələr aparmış və bu istiqamətdəki təhlillər qaraqalpaqların folkloruna vurğunluq, “Qırx qız” qəhrəmanlıq dastanının spesifik xüsusiyyətlərini dərinlən öyrənmə bu xalqın nağıllarının Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsi ilə nəticələndi və 2006-cı ildə “Qaraqalpaq xalq nağılları” kitabını tələbkar oxucularımızın ixtiyarına verdik. “Qaraqalpaq xalq nağılları” kitabını tələbkar oxucularımızın ixtiyarına verdik. “Qaraqalpaq xalq nağılları” oxucu ictimaiyyəti tərəfindən yüksək qarşılandı və bu, qa-



raqaqlpaqlar haqqında xalqımızın təsəvvürlərini nəzərəcərpacaq dərə-cədə genişləndirdi. “Nağıllar”ın ardınca isə biz “Qaraqalpaq ədəbiyyatı” kitabını oxuculara təqdim etdik. Qaraqalpaqların həyatı, folkloru, epik abidələri üzərində iş bizi həm də qazaxların mədəni-mənəvi aləminə daha da yaxınlaşdırdı. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, həm qazaxlar, həm qaraqalpaqlar qırçaq türkləridir, hər ikisinin çoxsaylı etnogenetik, etnopsixoloji, etnomədəni yaxınlıqları mövcuddur. Uzun zaman kəsiyində qazaxlar və qaraqalpaqlar Noğay Ordası və Qızıl Orda tərkibində olmuş, yadelli düşmənlərə qarşı birgə müqavimət göstərmiş, adət-ənənələri bir-birindən qaynaq almış, inkişaf etmişdir. Bəzən eyniadlı qəhrəmanlıq dastanları, məhəbbət poemaları, tarixi nəğmələr, həm qazaxların, həm də qaraqalpaqların milli-mədəni sərvəti kimi dəyərləndirilmiş və dəyərləndirilməkdədir. Bütün bunlar nəzər diqqətimizin “Koblandı batır” üzərinə yönəlməsini daha da aktuallaşdırdı və biz “Koblandı batır”ın sistemli tərcüməsinə başladığımız.

Mənbə olaraq 1975-ci ildə Moskvada Şərq Ədəbiyyatı baş Redaksiyasının təklifi ilə “Nauka” nəşriyyatında SSRİ Elmlər Akademiyasının A.M.Qorki adına Dünya Ədəbiyyatı və Qazaxıstan SSR Elmlər Akademiyasının M.Auezov adına Ədəbiyyat və İncəsənət İnstitutunun birgə hazırladığı “Koblandı batır” qazax xalqının batırlıq eposu kitabında qazax və rus dillərində oxuculara təqdim olunmuş mənbəyə istinad edərək altı min dörd yüz doxsan sətirdən ibarət mətni götürüb, həm qazax, həm də rus dilində dəfələrlə oxuduq, yer adları, obrazlar, idiomatik ifadələr, spesifik, sırf qazax leksik-semantik çevrəsində işlənən hallarda zəruri hesab etdikdə rus dilində elə həmin bu kitabda təqdim olunmuş sətri tərcüməylə tutuşdurduq, hansı söz, mənə və ifadənin konkret çevrədə daha dolğun səslənməsini və yerinə düşməsini yəqin etdikdən sonra onlardan çevirmədə istifadə etdik.

Qeyd edək ki, “Koblandı batır” qəhrəmanlıq dastanı N.V.Kidayş-Pokrovskaya və O.A.Nurmaqambetova tərəfindən nəşrə hazırlanmışdır. Dastanın həm qazax, həm də qeyri-türk xalqları üçün əsaslı şəkildə qavranılması ilə bağlı tədqiqatçılar kitabına “Koblandı

batır” qəhrəmanlıq poeması” adlı geniş məqalə də yazmışlar. Bu məqalədə “Koblandı batır”ın yaranma tarixi, onun qazax xalq şifahi yaradıcılığında və epik təfəkkür tərzində yeri, əsərdə qazaxların dünyagörüşünün əks olunması, baş qəhrəmanlar, əsas obrazlar haqqında məlumatlar, kontominasiyalar, islam düşüncə tərzinin, müsəlmanlığın dastanının poetikasına təsiri, yadelli işğalçılara qarşı mübarizə batırlıq ənənələri və s. məsələlərə diqqət yetirilmişdir. Bir sözlə, “Koblandı batır”ın poetikası ilə bağlı dəyərli fikirlər irəli sürülmüşdür.

“Koblandı batır” qazax xalqının epik poeziyasının möhtəşəm nümunəsidir. Qəhrəmanlıq poemaları sırasında irihəcmilliyi ilə seçilən bu əsər bəzi variantlarda altı-doqquz min sətirdən ibarətdir. “Koblandı batır”ın dövrümüzə çatmasında söyləyici-improvizatorların, jirau və akınların rolu danılmazdır. Böyük etnoqraf və folklorşünas G.G.Valixanov hələ XIX əsrin ortalarında bu şairlərin əsəri heç bir hazırlıq olmadan söyləyərkən yüksək ustalıklarını qeyd etmişdir.

“Koblandı batır”ın ilk yazıya alınması XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. O əvvəl “Dala yalayətı” (1899) “Turkestanskiye vedomosti” (1899), “Turqay qəzeti” (1901) kimi dövrü mətbuat orqanlarında, sonra isə “Qaraqıpçak Koblandı-batır” adı altında akın Birjan Tolembayev tərəfindən ifa olunmuş şəkildə ərəb qrafikası ilə, 1914-cü ildə Mahmudsultan Tuyakbayev tərəfindən Kazanda nəşr olunmuşdur. Koblandı-batır” adı ilə epik əsərlər tatarlarda və qaraqalpaqlarda da olmuş və onları vaxtı ilə *akad.* V.V.Radlov 1872-ci ildə “Türk qəbilələrinin xalq ədəbiyyatı nümunələri” kitabının IV cildində oxuculara təqdim etmişdir. Bununla qeyd etmək istəyirik ki, “Koblandı batır” heç də yalnız qazaxların yox, həm də qaraqalpaqların, noqayların, kırım tatarlarının abidəsi hesab edilməkdədir. Bununla belə, məqsədimiz burada heç də müxtəlif türk xalqlarına aid olan variantları araşdırıb nəzəri və praktik ümumiləşdirmələr aparmaq yox, “Koblandı batır”ın Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsi zamanı hansı prinsipləri əsas götürüb, onun

milli xüsusiyyətlərimizə uyğun olaraq dilimizdə səsləndirilməsinə diqqəti yönəltməkdən ibarətdir.

“Koblandı-batır”ın Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsi zamanı biz hər şeydən əvvəl tərcümənin orijinalın xarakterik xüsusiyyətlərini saxlamağa, orijinal mətnin “üslubi açarı”nın təbiiliyini qorumağa çalışmışıq. Təbii ki, “Koblandı-batır”ın xarakterik xüsusiyyətlərini yalnız tərcümə praktikasını bilməklə həyata keçirmək olmazdı. Burada ilk növbədə köməyimizə gələn yaradıcı təsəvvürlərlə tədqiqatçılıq bacarığını üzvi şəkildə birləşdirmək oldu. Daha doğrusu, tərcümənin tarixi, nəzəriyyəsi və praktikasının əsaslarını yetərincə mənimsəmə, milli özünəməxsusluq və onun tərcümə zamanı saxlanılması nəyin köməyi ilə yaranır probleminə dürüst cavab axtarmağımız bu tərcümənin orijinal səslənməsinə şərait yaratdı.

Rus tərcüməşünası L.L.Nelyubin tərcümənin otuzdan yuxarı müxtəlif anlayışı əks etdirdiyini müəyyənləşdirmişdir.

Bu müddəalardan hər biri müxtəlif müstəvilərdə məqbul sayılsa da, bir müddəə, zənnimizcə, tərcümədə daha əsaslıdır: bu, əslin elə tam şəkildə verilməsidir ki, orada hər hansı kənarlaşmaya yol vermədən dolğun əvəzlənmə aparılmalıdır (5, 140). Eyni zamanda bu da yaddan çıxarılmamalıdır ki, tərcümə-orijinalın izahıdır. Çünki elə etmək lazımdır ki, tərcümədə hər şey oxucuya aydın olsun. Buna görə də bədii sözün digər dildə verilməsindən söhbət getdikdə türk xalqlarının epik yaradıcılığında çoxmənalılıq, metaforiklik və digər bədii təsvir vasitələrindən yerli-yerində istifadəni də nəzərdən qaçıрмаq məsələyə münasibətdə diletantlıq kimi görünərdi. Bununla belə əslin dürüst çatdırılması heç də yalnız dil vasitələrinin axtarılıb tapılması orijinalın obrazlı sözlərini çevirməklə məhdudlaşmır. Belə monumental əsərlərin tərcüməsində mütərcimin, həm də folklorşünaslıq və ədəbiyyatşünaslıq çərçivələrindən kənara çıxmasını ortaya gətirir ki, burada ondan tərcümə etdiyi xalqın mədəniyyətini, baxışlarını, tarixini, etnoqrafiyasını, epik düşüncəsini bilməsi və s. tələb olunur. Tərcüməşünaslardan birinin dediyi kimi, tərcüməsi bu gün konkret mədəniyyətin nümayəndəsidir. Burada, o, əsil ölkəşünas, tarixçi və sənətkar olmalıdır” (4, 256). Elə buna görə də N.V.Ki-

dayş-Pokrovskaya bildirir ki, məhz bunlar ənənəvi xarakterli poetik ifadələrin, arxaizmlərin, realilərin, anlayış və adların, atalar sözü-nün, spesifik obrazlılığın tam şəkildə başa düşülməsinə və tərcümə dilində verilməsinə şərait yaradır (1, 130). Doğrudan da, bunları bilmədən tərcümə mətninin milli-xarakterik mahiyyətini nə duymaq, nə də onu tərcümə edərkən itkilərdən kənarlaşmaq mümkün olar.

“Koblandı-batır”ın Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsinə belə bir mövqedən yanaşma, elə zənn edirik ki, iş prosesində karımıza gəldi. Poemanın tərcüməsi zamanı biz doğru-dürüst tərcüməyə (hər-fi tərcüməyə yox) üstünlük verdik. Çalışdıq ki, qazax dilinin və qazax xalq şeirinin yüksək məna dəqiqliyini saxlamaqla bu qədim abidənin ümumi ideya-bədii məzmununu öz müasirlərimizə mümkün qədər itkisiz çatdıraq. Bu isə, təbii ki, o deməkdir ki, tərcümədə biz heç də sözləri saxlamağa üstünlük vermək yox, mənanı və orijinalın bədii-ifadə strukturunu çatdırmağa meylli olduq. Bilərək ki, hərfi (həm də sətiri) tərcümə orijinala münasibətdə heç də səmərəli üsul hesab edilə bilməz və sərbəst tərcümə zamanı orijinal tərcümə olunmadıqda ona ciddi ziyan dəyər, buna görə də bu yoldan da kənarlaşmağa üstünlük verdik. Elə etdik ki, tərcümədə təbiiliyi əldə etməklə tərcümənin orijinala bərabər paralel mövcudluğuna nail olaq. Dastan belə başlayır:

Keşeqi ötken zamanda,  
Kapakıpşak Koblandı.  
Atası munın Toktarbay  
Xalık man ackan boldı bay.  
Baylığında esep jok.  
Aydalın bağın jauıldı.  
Tört tulik maldın, bəri say,  
Jaz jaulauı Közgi köl,  
Közgi göldi jaylağan,  
Kalın kıpşak jağalay.<sup>1</sup> (2, 65)

<sup>1</sup> Bundan sonra gətirdiyimiz nümunələr bu mənbədən olmaqla, səhifəsi mətndə göstəriləcəkdir. – N.T.

Xalq dastanlarının başlanğıcının dürüst tərcüməsi vacib olduğundan biz bu sətirləri mümkün qədər orijinala uyğun olmaqla, dilimizin leksik-semantik imkanlarından geniş istifadə etməklə tərcümə etdik:

Keçmiş, ötmüş zamanda,  
Yaşamışdı Koblandı.  
Atası onun Toktarbəy,  
Elin tanıdığı bəy,  
Malı çox, varı vardı.  
Otlaqlarda otlardı,  
Sürüləri saysızdı,  
Yaylağı Gözdi göldə.  
Gözdi gölə gedərdi,  
Qalın qıpçaq elləri<sup>1</sup>.

İndi sətri tərcüməyə müraciət edək:

Lap keçmiş zamanlarda,  
Qaraqıpçaq Koblandı vardı.  
Atasının adı Toktarbəy,  
Xalqdan asılı olmayan bəy.  
Varının sayı-hesabı yox idi,  
Sürüsü otlaqlarda otlayırdı.  
Yaz yaylağı Gözdi göl,  
Gözdi göldü yaylağı.  
Qalın Qıpçaq yaylamağa ora gedirdi<sup>2</sup>. (2, 65)

Sətri tərcüməni orijinala və poetik tərcümə ilə tutuşdurduqda onunla orijinal və tərcümə arasında xeyli fərqlərin meydana çıxdığı-

---

<sup>1</sup> Tərcümə hələ nəşr olunmadığından nümunələri əlyazmasından gətirməyə məcburuq – N.T. Bundan sonra mətdə bu əlyazmasından istifadə olunacaqdır. – N.T.

<sup>2</sup> Sətri tərcümə bizimdir – N.T.

nı görürük. Digər göstəricilər bir yana, prozaiklik oxunuşu çətinləşdirir, oxucunun mətnə münasibətini ciddi şəkildə soyudur.

Epik mətnlərin tərcüməsi türk xalqlarının bu tipli bədii nümunələrinin adekvat səsləndirilməsi tərcümə edilən materialın bütün aspektlərini, yəni dil və qeyri-dil aspektlərini, daha doğrusu, onun oxucuya emosional bədii təsirini nəzərdə tutmalıdır. Çünki tərcümədə əsərin emosional – ekspressiv, yaxud estetik funksiyasının saxlanması oxucunun orijinal mətnin dilini bilmədiyindən hiss etməsi ilə bağlı olmamalıdır, əksinə tərcümə mətni xalq dastanının milli-emosional xüsusiyyətini oxucuya dürüst çatdırmağa borcludur.

Tərcümə zamanı nəzərə aldığımız ki, milli abidələrin, xüsusən nəzm şəklində olanların əksər xüsusiyyətlərini Azərbaycan oxucusuna çatdırmaq üçün sətri tərcümə yolu ilə getmək “Koblandı batır” kimi sırf milli qazax ənənəsindən qaynaqlanmış bir əsərin özünəməxsusluğunun saxlanması ilə bağlı klassiklərin – V.Belinskinin, A.Puşkinin, N.Qoqolun, M.Qorkinin, tərcümə nəzəriyyəçiləri A.Fyodorovun, K.Çukovskinin, V.Rosselsin, N.Lyubimovun, P.Skosirevin mülahizələrini qulağımızda sırğa etmişdik. Yəni tərcümədə milliliyi şamp kimi yox, əsərin danılmaz keyfiyyət göstəricisi kimi əks etdirməyə çalışdıq. Yüksək milli özünəməxsusluğu ilə seçilən əsərlər müəllifi N.Qoqol yazırdı: “Əsil millilik heç də sarafan təsviri deyil, xalqın ruhudur. Şair o zamanda milli ola bilər ki, nə zaman o, hətta kənar aləmi öz əsərində təsvir edir, lakin təsvir olunanlara öz milli stixiyasının, xalqının gözü ilə baxır, elə danışır, elə hissələr keçirir ki, onun həmvətənlərinə elə gəlir ki, sanki oradakı onların hissələri, onların danışığıdır (3, 51).

Düzdür, opponentlər deyə bilərlər ki, həm qazaxlar, həm də azərbaycanlılar türkdürlər. Onlardan biri qıpçaqlara, digəri oğuzlara aid olsalar da, aralarında xeyli ümumi cəhətlər vardır. Biz də bunu inkar etmirik. Lakin bu da faktdır ki, bu xalqların etnogenezi, tarixi, mədəni-mənəvi ənənələri nə qədər ümumi olsa da, onları bir-birindən fərqləndirən xüsusiyyətlər də mövcuddur. Bax elə bu fərqli xüsusiyyətləri biz elə şəkildə bir-birinə uyğunlaşdırmalıyıq ki, onlar tərcümə mətnində yamaq kimi görünməsin:

Teri tatın iekmen,  
Tuqi şığın bilekmen,  
Janı bir tulan jürekten,  
Neşe bir kürdas aytsa da,  
Karamannın bül sözi  
Önin bir ketti süyekten  
Söz süyekten ötken son,  
Tobılğı atka er saldı,  
Ak alması kolğa aldı.  
Kamşı basıp saurğa,  
Eknini usan dayılğa. (s.85-86)

Tərcümə:

Çənəsindən tər axdı,  
Tükləri biz-biz çıxdı,  
Bu hiss ürəyin sıxdı,  
Həmyaşdım olsa da,  
Qaramanın sözləri  
Mənə yamanca dəydi.  
Sanki bu sözlər mənim,  
Lap beynimə işlədi.  
Kəhər atını mindi,  
Oxun əlinə aldı,  
Qırmancla onu vurdu.

Orijinalda işlənmiş Azərbaycan türkcəsində xeyli söz və ifadələr var. Məsələn: “təri”, “tüqi”, “tamıp”, “şığıb”, “janı”, “jürek”, “kürdas”, “sözi”, “saldı”, “aldı”, “kamşı” və s. Bəlkə də bu sözlərin, leksik vahidlərin düzümü və köməyi ilə bu bəndi tərcümə də edə bilərdik. Lakin biz bununla işimizi bitmiş hesab etmədik. Dilimizin zəngin lüğət fondundan yaradıcılıqla yararlanmağa üstünlük verdik. Və nəticədə orijinalın milli ruhunu verməyə müvəffəq olduq. Bəziləri epik mətnlərin tərcüməsində sətirliyə üstünlük verirlər. On-

lar yaddan çıxarırlar ki, A.S.Puşkin demişkən sətri tərcümə heç vaxt dürüst ola bilməz. Çünki hər bir dil özünəməxsus şərti çevrələrə malik olduğundan” sətrilikdə bədiliyi, xüsusən də poetikliyi saxlamaq mümkün deyildir. Digər tərəfdən, sətrilik ilk növbədə əsərin milli özünəməxsusluğunu heçə endirir. Azərbaycan ədəbiyyatının yaxın dostu *prof. P.Skosirev* yazırdı: “...milli kolorit...müəllifin milli xarakterindən başlayır... Milli formada isə millətin, xalqın bütün keçmişi – **onun məişəti, tarixi, onun rəğbəti, ona xas olan assosiasiyalar sistemi**<sup>1</sup> aynada əks olunan kimi öz əksini tapmışdır” (6, 36-41).

“Koblandı batır” qəhrəmanlıq dastanı, məlum olduğu kimi, məhz hər şeydən öncə qazax məişətini, tarixini, həyat tərzini, düşüncəsini bariz şəkildə özündə əks etdirən əsərdir. Yəni “Koblandı batır” heç də yalnız oxucuda dastan təsiri bağışlamır. Burada xalq ənənələri, yaşam tərzini, mərasimləri, dostu rəğbət, düşməne nifrət hiss və duyğuları və s. o qədər qabarıq verilmişdir ki, onların tarixi kökünə varmadan tərcümə dilində doğru-dürüst vermək də mümkün deyildir. Aşağıda nümunə gətirəcəyimiz sətirlərdə Koblandıının Burıl ata minib döyüşə çıxdığını, doxsan yaşlı Toktarbəy, altmış yaşlı Analıq, bacısı Qarlıqaş, sevgilisi Qurtqanın onun ardınca kıyatlar elinə üz tutduğunun orijinalda və tərcümədə təsvirinə diqqət yetirək:

Tayburıl atıka minedi,  
Ak sayıtın kiedi.  
Beline semser ilegi,  
Noğay börkin kuedi.  
Düysenbi kuni seskede  
Karaspan mayın bökterlep,  
Keşeqi ketken kıyattın  
Koblandıday başırık.  
Sonınan jelin jöneldi,  
Toksandağı Toktarbay,  
Alpıstağı Analık,

---

<sup>1</sup> Tərəfimizdən fərqləndirilmişdir. – N.T.



Karındaşı Karlığaş.  
Jan kosağı Kız Kurtka  
Törteyi kalmay sonınan,  
Keskilep ket den kolınnan,  
Koblandığın izinen.  
Bular da erip keledi  
Karındaşı Karlığaş: (s.91-92)

Bu sətirləri biz Azərbaycan türkcəsinə belə çevirməyə üstünlük verdik:

Koblan Burıla mindi,  
Ağ zirehin geyindi.  
Qılınıcı beldən asdı,  
Noğay papağı geydi.  
Birinci gün günorta  
Qaraspan dağın keçib,  
Kıyat tərəfə çapdı.  
Getdi belə Koblandı.  
Doxsan yaşlı Toktarbəy,  
Altmış yaşlı Analıq,  
Qarındaşı Qarlıqaş,  
Sevgili Qurtqa qaraqaş.  
Onlar dördü də birgə,  
Koblan batır dalınca  
Bir səmtə üz qoydular,  
Yaman cana doydular.  
Gün ortaya gələndə  
Bacı Qarlıqaş dedi:

Qeyd edək ki, epik əsərlərin tərcüməsinin xarakteri bədii əsərdə elmiliyin və bədiiiliyin vəhdətini saxlamağı zəruri edir. Elmi, bədii tərcümə, hər şeydən öncə, orijinal və tərcümə dilində yaranan ümumi problemlərin həll olunması baxımından ortaya çıxır.

“Koblandı batır”ın tərcüməsində doğruluğu, ekvivalentliyi əldə etmək üçün biz ilk növbədə onun poetik strukturunun bütün xüsusiyyətlərini əsərin janr spesifikliyi baxımından qoruyub saxlamağa çalışdıq. Buna görə də diqqətlə müşahidə aparıldıqda görünəcək ki, hər bir konkret məqamda mütərcim təhkiyənin xarakterini qoruyub saxlamağa müvəffəq olur. Bu isə söz və ifadələrin, onların sintaktik baxımdan təşkilinin xüsusi şəkildə seçilməsi ilə bağlı olur, müvafiq leksik-semantik uyğunluqlar axtarılıb tapılır, təhkiyənin emosional tonu qorunur və, beləliklə, mətnin məzmunu ilə bağlı tərcümə olunan nə varsa, onun bütün komponentləri ilə üzvi surətdə uzlaşır.

Digər epik poemalarda olduğu kimi, “Koblandı batır” dastanı üçün qədim epik hekayət poetikasının xüsusiyyətləri, daha çox uzunçuluq və təkrarlar vardır. Təkrarlar əsasən “ümumi yerlər” üçün daha səciyyəvidir. Burada eyni tipli hərəkət, davranış və süjet hadisələri daha tez-tez təkrarlar üçün şərait yaradır: qəhrəmanın döyüşə hazırlığı, doğmaları ilə vidalaşması, doğmaların onu bu döyüşdən çəkəndirməsi, müxtəlif tipli yarışlarda, döyüşlərdə batırın rəşadəti və s. bu qəbildəndir. Təkrarlar bədii obrazlı formulların qəhrəmanın daxili hiss və həyəcanlarını, ürək çırpıntılarını verməyə xidmət edir, döyüşün başlanğıcı sözatma ilə başlayaraq, ziddiyyətli dialoqlara keçir ki, burada biz stereotip müraciətlərlə, hədələrlə, hərbi-zorbalarla qəhrəmanın öyünməsi və s. məqamlarla rastlaşırıq. Bu xüsusiyyət “Koblandı batır”da özünü daha çox büruzə verir. Dastanda ən azı on dəfəyə yaxın belə təkrarların şahidi oluruq.

“Koblandı batır”ın digər bir cəhətini də qeyd etməyə ehtiyac vardır. Bu, bir sıra hallarda söyləyicinin dastanın ümumi mətninə uyğun gəlməyən məqamları mətnə daxil etməsi ilə əlaqədardır. Belə məqamlar bəzən mətnin nə əvvəli, nə də sonrakı hissələri ilə uzlaşmır, onlar əsər daxilində yamaq kimi görünür və nəticə etibarilə dastanın bədii-poetik keyfiyyətini də yüksəltmir. Lakin buna baxmayaraq onlar epik mətnə özünə yer tutmaqdadır. Tərcümə prosesində biz belə halları təxminən otuza yaxın sayda izlədik.

Maraqlıdır ki, söyləyicilər bu tipli kontominasiyaları gah bir, gah iki, gah üç, gah dörd, gah da beş sətirdən ibarət olmaqla mətnə əlavə edir və bu, əksər hallarda qafiyənin daha da mükəmməl tutulması və bəzən bəndin tamlığını əldə etmək naminə yaradılır. “Koblandı batır”da 480-490, 870-880, 920-940, 990-1000, 1240-1250, 1730-1740, 1940-1950, 2240-2250, 2260-2270, 2400-2410, 2590-2600, 2630-2640, 2730-2740, 3280-3290, 3360-3370, 3510-3520, 3550-3560, 4060-4070, 4100-4110, 4160-4170, 4250-4260, 4340-4350, 4370-4380, 4740-4750, 4830-4840, 4870-4880, 5380-5390, 5900-5910, 6440-6450-ci və sair sətirlər arasında belə “əlavələr” özünə yer almaqdadır.

Təhkiyədə mətnə daxil edilən və mətnlə heç bir əlaqəsi olmayan bu sətirlər qəhrəmanların monoloqu, yaxud digər bəndə keçid alınan zaman baş verir. Adətən, onlar ya söyləyici tərəfindən qafiyə axtaran zaman, ya da dinləyicidə (oxucuda) müəyyən psixoloji əhvalı-ruhiyə yaratmaq, ya da təhkiyənin emosional-ekspressiv gücünü, qavrayışını artırmaq naminə edilir. Biz də tərcümə zamanı mümkün qədər ənənəvi epik hekayətçiliyin bu xüsusiyyətini saxlamağa üstünlük verdik, bəzən isə Azərbaycan oxucusu üçün anlaşılıq olmayan məqamları isə həmin səhifənin aşağısında izahlarda verməyə çalışdıq.

“Koblandı batır” qəhrəmanlıq eposunda digər dastanlarda olduğu kimi, çoxsaylı xüsusi əfsanəvi adlar, coğrafi terminlər, zoonimlər, oykonimlər, oronimlər astronomik adlar vardır. Bu tipli leksik anlayışların izahını biz əksər hallarda tərcümənin müvafiq səhifəsində vermişik. Məsələn, “Aynagül”, “Azulı”, “Atasu”, “Karatay”, “Karaşa”, “Közgül”, “Kızıdgöl”, “Kırlıqala” kimi yer adları; əfsanəvi “Dəriqa”, – batır-qız, “İlyas” – Bibliyadakı İliya peyğəmbərə yaxın obraz, “Qəmbər” – su kultu ilə bağlı olan qədim allahlardan birinin adı, “Qeys-Kövsər” – müsəlmanların inancına görə cənnət bulağı; “Kuptan” – namazın sonuncusu, “Namaz digər” – üçüncü namaz, “Namazşam” – dördüncü namaz, “Qıblə” – Məkkəyə yön tutma, “Pir” – müqəddəs qoca, milli oyun növləri “kokpar”, milli

alət adları “tuqer” və s. söz və ifadələr tərcümə oxucusuna tərəfi-mizdən mümkün qədər düzgün izah olunmuşdur.

“Manas”, “Koroğlu”, “Alpamış”da olduğu kimi, “Koblandı batır” dastanında da baş qəhrəman obrazının mahiyyətini ifadə etmək üçün epitet, hiperbola və müqayisələrdən gen-bol istifadə olunur. Koblandı əsərdə əvəzsiz batır kimi təqdim olunur. Yəni o, yeganədir, qoçaqdır, ata-anasının gözünün işığıdır. Ona valideynləri “şırağım” (yəni “çırağım”) – deyə müraciət edirlər, o, şahindir, daşdan bərkdir, dözümlüdür, anadan da batır kimi doğulub. Batırın portreti zəngindir: onun Bulqar kamanının Buxara oxu var, nizəsinin gövdəsi ən bərk ağacdandır, nizəsinin qabı gümüşdən və qızıldandır, qalxanı almaz kimi itidir. Özü isə olduqca nəhəngdir, düşməni qurd qoyunu didib-dağıdan kimi didib-dağıdır, döyüşdə nər kimi qızır, düşmən onun hücumundan qulun pələngdən qaçan kimi qaçır və s. Yəni bütün məqamlarda batırın fərdi, heç kimə xas olmayan xüsusiyyətləri qeyd olunur:

Kastarı töten salınğan,  
Keyline alğa tabılğan,  
İzgeqen düştap şabilğan,  
Kobağan murın, koy gözgi  
Qalma betti, nur yüzdi. (s.174)

Tərcümədə:

Koblana oxşar gəldi,  
Qaşlı-qabaqlı batır,  
Düşməne əzab verən,  
Cəsur hücumu keçən,  
İri burun, sarıgöz,  
Göyçək, nur üzlü batır.

Batırla bağlı tətbiq olunmuş troplar, epitetlər, hiperbolalar türk xalqlarının digər qəhrəmanlıq eposu üçün də xarakterikdir.

Epik qaydalara uyğun olaraq batır öz döyüş dostu olan atından (Tayburıldan) və yaxınlarından – bacısı Qarlıqaş, sevgilisi Qurtqa və b. ayrılmazdır. Ənənəvi epitetlər və müqayisələr onun tülparının yüksək keyfiyyət göstəricisinə malik olduğunu sübut edir. Atın möcüzəliyi onun bəzi detallarının sadalanması ilə qeyd olunur – çulu qızilla tikilib, yəhər qayıışı qızıldan, qızıl yüyəni, qızıl nalları, dəri tərliyi və s. vardır. Bundan başqa, tülparın digər keyfiyyətlərindən də danışılır:

Altın, kumis kıyak jal,  
Lebizin senin sarı altın,  
Üstindəqi tüqinnin  
Jarı kumis, jarı altın,  
Jan sepirim, Burıl at. (s.103)

Bu sətirləri tərcümədə aşağıdakı kimi vermişik:

Quyruğu sıx, yumşaq yal,  
Altundur, gümüşdür yal.  
Sanki səsi altundur,  
Tüklər gümüş, altundur.  
Can özəyim, Burıl at.

“Koblandı batır” eposunun poetikasını xeyli dərəcədə bədii priyomlar kompleksi xarakterizə edir ki, bu, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ümumtürk ənənəsi ilə müəyyənləşir. Batır, onun yaxınları, silahdaşları daimi işlənən epitet, metafora və müqayisələrlə fərqlənir. O, güclü heyvanlarla, quşlarla müqayisə olunur, onlara bənzədilir, məsələn, şirə, pələngə, canavara, qartala, şahinə, nəərə, qoşqara; gənc batır isə quzuya, quluna, köşəyə bənzədilir. Məsələn, “Koblandı batır”ı, yaxud digər batırları “Arıstanım”, “Arıstan Koblandı”, “jölbarsım”, “quzum”, “qulunum”, deyər çağırırlar ki, onlar qədim ənənələrə görə cəsurluq, ruh yüksəkliyi ifadəçisi kimi nəzərdən keçirilir.

“Koblandı batır” qəhrəmanlıq dastanı qədim qazax şeir nümunəsinə (jira) söykənərək yeddi-səkkiz hecalıqla yazıya alınmışdır. Qazax jir metrikasının özünəməxsusluğu onunla müəyyənləşir ki, qazax şeirinin digər növləri də məhz heca prinsipinə əsaslanır. Yeddi hecalıq aramla səkkiz hecalığa və əksinə keçərək davam edir. Jir ciddi bənd təşkilindən məhrumdur. Lakin poetik nitq jirdə bir neçə qrup şeirə bölünür ki, o, tiradanın müxtəlif həcmi təşkil edir. Tirada təxminən dörd-beş sətirdən tutmuş iyirmi beş və daha artıq sətirlər qrupudur ki, onlar məna, intonasiya qapalılığı və qafiyə ilə bir-birinə birləşir. Əksər hallarda tirada jirdə bir neçə sadə cümlədən ibarət olmaqla, intonasiya-sintaktik dövrə yaradır.

Tiradalar jirdə dörd, altı sətirdən ibarət nitq dövrləri ilə çarpazlaşır. Bəzən tiradada iri cümlələr ola bilir ki, onların əsasında sintaktik paralelizm, təkrarlar özünə yer alır. Sonuncu fikri tamamlayan baş cümlə bəzən bir neçə feli sifət, feli bağlama dövrəsini qapatmaqla emosional gərginliyin artmasını həll edir.

Qazax jirində iki növ – əsas və köməkçi qafiyə olur. Jirdə vahid əsas qafiyədən istifadə mühüm əhəmiyyətə malikdir. Hər dəfə yenidən yarandıqda o, poetik nitqin intonasiya gərginliyini mülayimləşdirir, köməkçi qafiyə isə yalnız bir neçə əsas qafiyədən kənardə olanları əhatə edir. Və hər dəfə də əsas qafiyə yarandıqdan sonra köməkçi qafiyə yeniləşir.

Tərcümə zamanı biz qazax jirinin yeddi-səkkiz hecalığını Azərbaycan şeirinin yeddi-səkkizlik heca vəznə ilə verməyə çalışdıq.

“Koblandı batır”ın rus tərcüməsindən fərqli olaraq, biz bu dastanda hərfi (sətri) tərcümədən mümkün qədər kənarlaşmağa çalışdıq. Bu isə xeyli çətinliklərlə bağlıdır. İlk növbədə qazax xalq poeziyasının ənənəvi obrazlılığı spesifikdir və xeyli məqamlarda Azərbaycan türkcəsində ekvivalent tapmaq problem yaratmışdır. Bundan başqa, tərcümə zamanı heç də bütün hallarda orijinalın sintaktik xüsusiyyətləri saxlanılmır. Bəzən cümlələr, poetik nitq bir neçə sadə konstruksiyalarla verilir, bəzən felin zaman, növ kimi göstəricilərini də saxlamaq mümkün olmadıqda biz onları dəyişdirərək tərcümənin özünə uyğun şəkildə təqdim etməyə çalışmışıq.

## ƏDƏBİYYAT

1. Кидайш-Покровская Н.В. Перевод тюркоязычных эпических памятников в академической серии. – Фольклор. Издание эпоса kitabında. М., Наука, 1977.
2. Кобланды Батыр. Казак халкынын батырлык эросы. М.: Наука, 1975.
3. Гоголь Н.В. Полн. собр.соч. В.14-ти т., Т.8. М., Гослитиздат, 1952.
4. Львов В. Заметки крохобора. “Дружба народов”, 1982, №6.
5. Нелюбин Л.А. Толковый переводоведческий словарь. М., Флинта наука, 2003.
6. Скосырев П. Наследство и поиски. М., Сов.писатель, 1961.

## **QARAQALPAQLAR: ETNOGENEZ VƏ EPOS**

Qaraqalpaqlar, onların tarixi, etnogenezi, məskunlaşdığı coğrafi ərazi, folkloru, ədəbi-mədəni həyatı və s. haqqında Azərbaycanda məlumat olduqca azdır. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, bu xalqın zəngin tarixi keçmişi, çoxşaxəli etnogenezi, rəngarəng və çoxjanrlı şifahi xalq yaradıcılığı mövcuddur. Məhz buna görə hesab edirik ki, türk xalqlarından biri olan qaraqalpaqlar haqqında daha müfəssəl məlumat verməyə böyük ehtiyac vardır. Bunu nəzərə alaraq qaraqalpaqların tarixi, etnogenezi, məskunlaşdığı ərazi, folkloru, ədəbiyyatı ilə bağlı oxucuların diqqətinə bəzi məlumatları çatdırmaq fikrindəyik. Mülahizələrimiz səmərəli olsun deyə əvvəl qaraqalpaqların etnogenezinə və məskunlaşdığı əraziyə toxunmağı məqsədəuyğun hesab edirik.

Qaraqalpaqların mənşəyi ilə bağlı fikir və şərhlər uzun müddət konkret həllini tapa bilməmişdir. Təxminən XX əsrin əvvəllərinə qədər «qaraqalpaq» etnogenezi türk etnonimi olan «qarapapaq»la eyniləşdirilərək orta əsrlər dövründəki tayfalardan biri kimi göstərilmişdir. Daha doğrusu, alimlər Kiyev Rus dövləti əhalisinin tərkibinə daxil olan peçeneq-oğuz tayfalarını («çernie klobuki» – «qarapapaqlar»la) qaraqalpaqlarla eyniləşdirirdilər. Hələ XIX əsrin 30-cu illərindən tədqiqatçılar ərəb tarixçisi Rəşid-Əd-Dinin monqolların Rusiya üzərinə yürüşündən bəhs edən əsərinə istinad etməklə «qarapapaqları» – «kaum-i kul-i sia» ilə müqayisə etməyə başlamışdılar. XIX əsrdə yaşamış məşhur şərqşünas Dosson «Monqolların tarixi» (1834-1835) əsərinin ikinci cildində Rəşid Əd-Dinin «Salnamələr məcmuə»sini təhlil edərkən, o, «qarapapaqlar»ın («qaraqalpaqlar»ın) rus salnaməçilərinin dediyi qarapapaqlar olduğunu təsdiqləyərək bu iki etnonimi ilk dəfə birləşdirmişdir. Həmin mövqeni professor N.İ.Berezin də «Batının hücumu» (5; 94-101; 6, 50-56) (1855) əsərində müdafiə etmişdir. Bundan başqa ərəb tarixçisi Ən-



Nüveyrinin əsərində Qızıl Orda qıpçaqları arasında «qarabökrklülər»in olduğu haqqında danışılır.

Beləliklə, qaraqalpaqları həm də qıpçaq mənşəli xalq kimi nəzərdən keçirmək üçün digər bir əsas ortaya çıxmışdır. Bəzən elə fikirlər də səslənir ki, burada qaraqalpaqların etnogenezində qıpçaq rolu ümumiyyətlə nəzərə alınmır. Məsələn, Hovoros «Monqolların tarixi» (1834) adlı əsərində ümumiyyətlə qaraqalpaqların monqol istilasından sonra Noqay Ordasının tərtibində Aral dənizinə yaxın səhrada yaşamış orta əsr peçeneqləri olduğu göstərilir və vurğulanır ki, bu xalq yalnız həmin dövrdən, daha doğrusu, 1598-ci ildən sonra qaraqalpaq adını daşımağa başlamışdır. XIX əsrin II yarısı – XX əsrin əvvəllərində qaraqalpaqların etnogenezinin qədim dövrü ilə bağlı məsələ daha tez-tez gündəmə gətirilir və bu dövrdən qaraqalpaqların əcdadlarının Rus salnamələrindəki qarapapaqlarla eyni olduğu fikri qəbul edilmir. Bu istiqamətdə N.A.Aristov, V.V.Bartold, A.Vamberi və digər alimlər tərəfindən söylənilən fikirlər o qədər də diqqəti cəlb etmir. Məsələn, həm N.A.Aristov «Türk qəbilə və xalqlarının etnik tərkibi» kitabında, həm V.V.Bartold «Türk-monqol xalqlarının tarixi» əsərində təsdiqləyirlər ki, müasir qaraqalpaqları, orta əsr Rus salnamələrindəki qarapapaqlarla yaxınlaşdırmaq heç də tam məqsədəuyğun deyildir. Bəzən isə hətta elmilikdən bir qədər də uzaq görünən fikirlər ortaya çıxırdı ki, (A.Vamberi və b.) guya qaraqalpaqların vətəni Volqaboyudur və onları etnik cəhətdən Orta Asiya xalqları ilə eyniləşdirmək də düzgün deyildir. Yalnız XX əsrin 30-40-cı illərindən qaraqalpaqların mənşəyi ilə bağlı məsələ bütün mühümlüyü ilə gündəliyə gətirilir<sup>1</sup>. Rus alimi P.P.İvanov konsepsiyanı bir qədər konkretləşdirməklə, problemə yeni metodoloji mövqedən yanaşmağı təklif edir və qaraqalpaqların kimlərlə – peçeneqlərlə, qıpçaqlarla, noqaylarla və digər qəbilə və ya tayfalarla əlaqələrinin olub-olmadığını müəyyənləşdirməyi zəruri hesab edir və həqiqət naminə demək lazımdır ki, bu isti-

---

<sup>1</sup> Lakin burada da xeyli mühüm məqamlar, xüsusən qaraqalpaqların məskunlaşdığı ərazilərlə bağlı məsələlər tam şəkildə araşdırılmır, diqqətdən kənar qalır. — N.T.

qamətdə aparılan tədqiqatlarda qaraqalpaq xalqının formalaşmasında, doğrudan da, oğuz-peçeneq qəbiləsindən olan «qarapapaqların», qıpçaqların və noqayların iştirakı olduğu sübut edilir. Bu üç komponentin bir-biri ilə münasibəti müxtəlif olsa da, adını çəkdiyimiz etnoslardan hər birinin qaraqalpaqların tarixi taleyində rolu olduqca böyükdür.

Etnoqrafik axtarışlar birmənalı şəkildə sübut edir ki, dünyada az xalq tapmaq olar ki, onlar qədim zamanlardan bəri qapalı həyat tərzini sürmüş və inkişaf etmiş olsun. Digər xalqlarla nə mədəni, nə dil, nə də etnik əlaqələrə girməsin. Əksər hallarda bir-biri ilə qonşu ərazilərdə yaşayan qəbilələr və xalqlar öz regionundakı siyasi, iqtisadi və mədəni həyatın inkişafında fəal iştirak etməklə yanaşı, həm də ölkəyə gəlmiş digər tayfa və qəbilələrlə mühüm əlaqələrə girərək, onların mədəniyyətinin yeni xüsusiyyətlərini, etnoqrafik simasını – bəzən dilini, etnik şüurunu qəbul etməklə, qismən də olsa etnik qarışıqlığa gətirib çıxaran antropoloji əlamətlərə malik ola bilərlər. XX əsrdə bir sıra alimlər faktlara istinad edərək məhz bu cəhəti göstərməklə və onun xalqların tarixi baxımdan formalaşmasında qarşılıqlı əlaqələrini izləməklə, onların etnik tərkibinin əsasını, mədəniyyətinin özünəməxsusluğunu, dil xüsusiyyətlərini, etnik həmrəylik dövrünə qədər olan fikri müəyyənləşdirməyi mühüm şərt kimi ortaya qoyurlar. Bu isə, şübhəsiz ki, hər hansı sxematik axtarışı rədd etməyə daha yaxşı şərait yaradır.

Bütün xalqların, o cümlədən qaraqalpaqların erkən tarixi dövrünün öyrənilməsinin mühüm mənbələri həm də arxeoloji materiallar olmuşdur. Şimali Qızılqum səhraları öyrənilərkən qədim dövrdə burada Amu-Dərya və Sır-Dəryanın deltasının birləşdiyi müəyyən olunmuşdur. Uzun müddət burada çalışan tanınmış etnoqraf prof. S.P.Tolstovun (qeyd edək ki, sonralar atasının tədqiqatlarını qızı L.S.Tolstova davam etdirmişdi) rəhbərliyi altında aparılan Xorəzm Arxeoloji-Etnoqrafik Ekspedisiyasının tədqiqatları və Qaraqalpaqs-tan arxeoloqlarının ekspedisiyası çoxsaylı tarixi abidələri öyrəndikdən sonra belə qərara gəlmişlər ki, bu səhra zonasında insan həyatı neolit dövründən bu yana heç vaxt səngiməmişdir (5, 95-113). Əldə

edilmiş arxeoloji materiallar tarixi məlumatlara əsasən qaraqalpaqların etnogenezi prosesində mühüm elmi fərziyyə qurmağa kömək etmişdir.

Materiallar sübut edir ki, qaraqalpaqların formalaşmasında ən qədim komponent apasiak qəbiləsindən olan sak-massagetlər olmuşlar (e.ə. VII-II əsrlər). Eramızın əvvəllərindən isə Mərkəzi Asiya və Aralboyu əraziyə hun qəbilələri daxil olmuş və onlar yerli saklarla qarışmışlar. IV əsrdə bu ərazidə hunlara yaxın xionit qəbilələri yaşamışlar. Müasir dövrün arxeoloji materiallarında Aralboyu və Amu-Dəryanın sol sahilindəki müasir Türkmənistan ərazisində xionitlərin nəhəng Sasanilər dövlətinə qarşı mübarizəsi ilə bağlı məlumatlar qalmaqdadır. Bunu da qeyd etməyə ehtiyac vardır ki, Qərbi Türk Xaqanlığının qəbilələri Orta Asiyanın yerli əhalisi ilə qarışaraq erkən orta əsrlər dövründə türk xalqlarının formalaşmasında yaxından iştirak etmişlər.

VIII-X əsrlərdə qaraqalpaqların etnogenezinə peçeneqlərlə tarixən əlaqədə olan Sır-Dərya oğuzları da təsir etmişlər. S.P.Tolstov hesab edir ki, qaraqalpaq etnogenezinin tərkibini IX-XI əsrlərdə yaşamış birləşmiş peçeneq qəbilələri təşkil edir. Peçeneqlər sırasından ayrılmış bir sıra qruplar oğuzlarla birgə (rus salnamələrində «torklar») Kiyev Rus dövlətinin sərhədlərində yerləşmiş və burada («çerne klobuki») «qarapapaqlar» adını almışlar. Oğuz-peçeneq qəbilələrinin gələcək taleyi XI əsrdə İrtiş hövzəsinə gəlmiş qıpçaqlarla da bağlı olmuşdur. Onlar uzun müddət qıpçaqlar arasında yaşamış, monqol istilası, Çingiz xan dövləti və onun nəsilərindən olan Qızıl Orda ulusu ilə bağlı olmuşlar. Monqol ulusları tənəzzül etdikdən sonra birləşmiş qaraqalpaq qəbilələri Şərqi Noqay Ordasının tərkibinə qatılmışlar. Mənbələr sübut edir ki, qaraqalpaqlar sonralar bir xalq kimi Dəşdi Qıpçaq səhralarında yaşamış digər türk xalqlarından – noqaylardan, özbəklərdən, qazaxlardan ayrılıb formalaşa bilmişlər<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Lakin bunun özü də «qaraqalpaq» etnogenezinin tam mənzərəsini yarada bilməmişdir.

«Qaraqalpaq» adına gəldikdə isə biz artıq qeyd etdik ki, XII-XIV əsrlərdə həm qərb, həm də şərq oğuz-peçeneq qəbilələri mövcud idi. S.P.Tolstov qeyd edir ki, Aralboyu və Sır-Dəryanın aşağılarında yaşayan oğuz-qıpçaq qəbilələrini XVI əsrin sonlarından «qaraqalpaq» adlandırmağa başlamışlar. Belə ki, bu qəbilədən olanların özünəməxsus baş geyimi vardı. S.P.Tolstov həm də hesab edir ki, ruslar bu adı qaraqalpaqlardan götürmüşlər (rus variantında «qarapapaqlar»). Etnoqrafik materiallar sübut edir ki, qədim dövrdə keçədən və qoyun dərisindən tikilib düzəldilmiş qarapapaqlar qaraqalpaq və oğuz-türkmən geyiminin mühüm elementi kimi xarakterik idi və bu tipli geyim hətta bu günün özündə belə Qaraqalpaqstan və Türkmənistan aullarında yaşayan kişilərin baş geyimində qalmaqdadır (3; 7; 8).

Burada qaraqalpaqların yayıldığı ərazilərə daha geniş nəzər salmağa ehtiyac duyulur. Qaraqalpaqların etnogenezi kimi, onların səpələndiyi və uzun əsrlər ərzində yaşadığı ərazilərin coğrafiyası da olduqca geniş və rəngarəngdir. Ayrı-ayrı mənbələrdə qaraqalpaqların yayıldığı ərazilər müxtəlif cür göstərilir. Lakin sovet tarixşünaslığında çərçivələrdən kənarlaşmış olsaq, qaraqalpaqların nəinki Xorəzm, Özbəkistan, Qazaxstan, Türkmənistan, İrtiş, Volqaboyu ərazilərdə, Sır-Dərya və Amu-Dərya çayları arasında və hövzəsində, həm də Həştərxanda, Əfqanıstanda, İranda, Türkiyədə, Gürcüstanda, Qərbi Azərbaycanda (indiki Ermənistanda) və Azərbaycanda məskunlaşdığının və əksər hallarda türklərlə, azərbaycanlılarla qaynayıb-qarıxdığının şahidi olarıq. Məsələn, dr. Kırzıoğlu Fahrettin 1972-ci ildə Ərzurumdakı Atatürk Universiteti nəşriyyatında çap etdirdiyi «Karapapaklar» (1) əsərində qarapapaqların (qaraqalpaqların – N.M.) zəngin tarixi keçmişini izləməklə, «Borçalı-Qazax Uruğunun Kür-Araz boylarındakı 1800-cü il dövrünə tarixi, etnoloji və dil nöqteyi-nəzərdən diqqət yetirmişdir. Burada o, tarixi, etnoqrafik məlumatlardan istifadə etməklə, qarapapaqların Katib Çələbi, Övliya Çələbi, İbn Kurdadbeh və Toğana (10, 311) istinad etməklə, indiki Gürcüstan Borçalı mahalında (Borçalını «Borusk»ların, «Bulqarlar»ın digər bir növü olan «Boroç» – «Boroçoğlu» – Borçalılar-

dan ibarət olduğunu, ərəb qaynaqlarında Edil (Volqa) – Bulqarları ilə Xəzərlərin<sup>1</sup> mühüm bir boyu kimi «Barsula», Al-Boçalıye, yaxud «Al-Borsul» adı verilmiş bir qəbilənin vurğulandığını göstərir. Sonra isə Bizans qaynaqlarında bu adın «Barselia» və «Barslalar» kimi işləndiyini söyləyir. Xorenlidə «Barsilk» (Barsiller), İbn Kurdadbehdə Xəzər dənizinin qərbində Sasanilərə tabe Bor(u)san adlı bir Məliyin adının farsca «Borç'in» («Boruç'an») cəm şəklində göstərildiyini vurğulayır. Ümumiyyətlə, qaraqalpaqların Azərbaycanda, Gürcüstanda, İranda və Türkiyədə məskunlaşması ilə bağlı Kırzıoğlunun kitabında olduqca maraqlı faktlar vardır və bu faktlar digər mənbələrdə əksini tapmadığından qaraqalpaqların həm etnogenezi, həm də məskunlaşdığı ərazilərlə bağlı fikirlər konsepsiyalaşmış şəkildə öz həllini tapa bilməmişdir. Məsələn, Kırzıoğlu göstərir ki, «Mərkəzi Tiflis olan doğu kəsimindəki «Sağ Gürcüstana» («Tərəkəmə Gürcüstanı») deyirlər. Avropalı səyyahlar isə oranı «Georgie turque» («Türk-Gürcüstanı») adlandırırlar. Mərkəzi Kutayıs olan batı kəsimi isə «Asıl-Gürcüstan» adlanır. Daha sonra müəllif qeyd edir ki, Kür ırmağı boyunca ərazidə türklər çoxluq təşkil etməklə, həm də islamçıdırlar. Tiflis vilayətinə bu günün özündə «Tərəkəmə Gürcüstanı» deyilməsi, onların qoyunçuluqla və ilxıçılıqla «Qarapapaq-Tərəkəmələri» adı altında burada əski dövrlərdən məskunlaşdığı, yenilməz olduqları haqda Kırzıoğlu faktlara istinadən bəhs edir. Yuxarı Kür boylarındakı «Qarapapaq» adlı hissə sünnühənəfi, az bir hissə «Mürüt» (Mürid/yarı-şaman-müslüman) və şiə məzhəblərində olan türklər olmaqla, iki əsas Borçalı və Kazak/Kazaklı adlı iki qola ayrılırlar və onlar Kıpçak/Kuman-Khazar uruğundan hesab edirlər. Kırzıoğlu çoxsaylı əski mənbələrə müraciət edərək, bu igid cəngavər insanların lap qədimlərdən həm də əkinçiliklə məşğul olmasını, eramızın ikinci yüzilliyinin sonlarında Şimali Qafqazdan Borçalı-Qazax çayları bölgəsinə gəlməsini, 1064-cü ildən Səlcuq sultanı Alp Arslanın hüzurunda birgə islam dininə girmələrini (Kırzıoğlu bu hadisənin yazda baş verdiyini bildirməklə, islamlaşma getdiyi bölgə və çevrələri göstərən xəritə də vermişdir) (1, 1-

---

<sup>1</sup> Biz xəzərlərlə bağlı məsələyə yuxarıda ayrıca toxunmuşuq. — N.T.

2) yayda yaylaqlarda, qışda qışlaqlarda yaşamalarını və Türkünstandakı qaraqalpaq-qazax ləhcəsində ünsiyyətdə olduqlarını qeyd edir (1, 32). Adını çəkdiyimiz mənbədə Kırzioğlu qarapapaqların (qaraqalpaqların) bu ərəzidə çoxdan məskunlaşdığını və burada onların özünəməxsus şəkildə yaşayışını bütün təfərrüatı ilə qələmə almışdır.

Məsələ nəzərdə tutduğumuzdan daha maraqlı olduğundan qarapapaqların (qaraqalpaqların) Türkiyədə, Gürcüstanda, Qərbi Azərbaycanda, Ermənistanda, Azərbaycanda məskunlaşması və hansı çevrədə yaşadıkları barədə ayrıca danışmağa ehtiyac duyduğumuzdan, burada yalnız dediklərimizlə kifayətlənməli olacağıq.

Qaraqalpaq xalqının əsas komponentini yuxarıda qeyd etdiyimiz peçeneq-oğuz, qıpçaq və noqayların təşkil etməsinə baxmayaraq, onların etnik tərkibinin daxilində sonralar bir sıra komponentlər də aşkar edilmişdir.

Müxtəlif mənbələrdə qaraqalpaq qəbilələrinin və tayfalarının adı və sayı müxtəlif cür göstərilir. Burada aparıcı qəbilə on dörd uruğ (buraya xıtay, qıpşak, keneqes, manqıt və s.), konqrat arısı (burada iki – şulluq və jaunqır bölmələri) fərqləndirilir. Şulluq bölməsinə – aşamaylı, balqalı, xəndəkli, qaramoyın qiyat, koldaulı, qostanbalı, müyten qəbilələri; Jaunqır bölməsinə isə baymaklı, qazayaqlı, təristanbalı, tiyəkli, uyğurı, ırçaqlı tayfaları aid edilir (4, 16-17). Məsələn, «Qaraqalpaqların tarixi və etnoqrafiyası üzrə Xivə xanlarının arxiv sənədləri»ndə (2, 34-35, 292-295, 304-309) xıtay qəbiləsinin özünün bir neçə yerə bölündüyü göstərilmişdir: (çəruçi-xıtay, quyn-xıtay, aralbay-xıtay, mənculi-xıtay, qırx-xıtay, boklı-xıtay, beşsarı-xıtay, qazayaqlı-xıtay, yekə-şeyx-xıtay) (2, 293) və hamısı da on dörd uruğa daxil edilmişdir. Başqa bir mənbə də qaraqalpaqların qəbilə qrupları və bölgüsü ilə bağlı xeyli məlumat verir. Burada da başlıca qəbilə kimi on dörd uruğ (daxilində isə çoxsaylı xıtay, keneqes, manqıt) və konqrat (onun tərkibində isə iki böyük tayfa birliyi şulluq və jaunqır) göstərilir (5, 105).

Məlum olduğu kimi, türk xalqlarında, o cümlədən qaraqalpaqlarda şifahi yaradıcılığın tərkibinə daxil olan xalqın genealogiyasını dürüst bilmək olduqca mühüm rol oynayırdı. Qədim türklər ər, kişi

tərəfin tayfasının şəcərəsini bilirdilər. Şəcərəni tayfanın hər bir üzvü bilməli idi, bu bilgi nəsilən nəslə keçməklə, zəncirvari şəkildə daha da artır, zənginləşirdi. Heç olmazsa, 7-9-11 nəsilən olan xələfləri bilmək tələb olunurdu. Bu, bir tərəfdən, nəslin ulularına hörmətdən irəli gəlirdisə, digər tərəfdən, həm də ona görə vacib hesab edilirdi ki, ki, ata xətti ilə olan qohumlardan olanlarla evlənməyə yol verilməsin. Lakin bunu yerinə yetirmək heç də daim mümkün olmurdu. Buna baxmayaraq türk xalqlarının qəbilə-tayfa strukturunda şəcərə bu gün də yaşadılmaqdadır. Bu Anadolu türklərində səjirə, Azərbaycan türklərində – şəcərə, başqırdlarda – şejere, qaraqalpaqlarda və qazaxlarda – şejire, türkmənlərdə – səjrə, qırğızlarda – sanjira və s. şəkildə işlədilib qalmaqla yazıçıların yaradıcılığında, alimlərin epistolyar irsində saxlanılmaqdadır.

Qaraqalpaqların tarixi, etnoqrafiyası, etnogenezi, məskunlaşdığı ərazi, folkloru ilə bağlı əfsanələrdə və yazılı əsərlərdə göstərilir ki, ən qədim qaraqalpaq qəbilələrindən olan qaraqalpaq-müytənlərin ulu babaları Xorəzm və farsların ulu babaları sak-sarmat-massaget tayfalarına gedib çıxır. Yerdə qalan qaraqalpaq qəbilələri ilə yanaşı, qazaxlar, noqaylar, «yomudlar» (daha doğrusu, bugünkü türkmənlər) və Orta Asiyada Şimala doğru yaşamış və yaşamaqda olan xalqlar tamamilə başqa soy-kökə, əsil-nəslə, ulu babaya gedib çıxır.

Xalq genealogiyası uzun müddət ərzində yaddaşlarda yaşayan tarixi hadisələri 200, 300, 500, bəzən isə hətta minilliklər ərzində əfsanələri, lətifələri, nəğmələri – folklor ənənələrini yaşada bilirdi. Məsələn, elə götürək qaraqalpaqların qəhrəmanlıq salnaməsini əks etdirən «Qırx qız» dastanını. Burada xalqın olduqca özünəməxsus zəngin və əski keçmişi öz əksini tapır.

«Qırx qız» dastanının qədim elementlərini tədqiqatçılar məhz sak-sarmat-massaget mədəni ənənələri ilə bağlayırlar. «Qırx qız» dastanında qaraqalpaqların əcdadlarının qədim ənənələri və arxaik sosial institutları əks olunmuşdur. Dastanın tarixi kökləri ilə bağlı xeyli material və mənbələr, fikir və mülahizələr mövcuddur. Məsələn, əgər biz «Qırx qız»ın əsas süjet xəttinə diqqət yetirilmiş olsaq, onun qədim matriarxat variantını sezmək mümkündür. Cəsur və gö-

zəllər gözəli Gülayım otuz doqquz igid-rəfiqələri ilə uzaq bir adada – Sərkop qəsriində yaşamaqla, xalqını düşmən tapdağından müdafiəyə qalxır. Bəzi tədqiqatçılar (11, 67-71; 12, 6-19) «Qırx qız» eposunun digər türk xalqlarının dastanları arasında analogiyasının olmadığını qeyd etsələr də, bizə elə gəlir ki, o qırğızların «Canıl Mırza» və qazaxların «Qız Jibek» poemalarındakı bir sıra məqamlarına görə analoji motivlərə malikdir.

Müxtəlif xalqlara məxsus abidələrin orijinal və yaxud oxşar motivlərini araşdırmağa cəhd edən hər bir tədqiqatçı fikir və mülahizələrini söyləyərkən məsələyə bir qədər ehtiyatla yanaşmağı bacarmalıdır. Çünki analoji məqamlara diqqət yetirdikdə, xeyli maraqlı məsələlər ortaya çıxır. Bu, «Qırx qız»ın «Canıl Mırza» ilə müqayisəsində daha mühüm şeylərə nəzər yetirməyə imkan verir<sup>1</sup>. Folklor nümunələrindəki analoji fakt və hadisələrə, süjet və motivlərə diqqət yetirdikdə biz həm də müxtəlif xalqların tarixindəki yaxınlıqları görə bilirik. Bu, bəzən nəinki qohum, eyni soy-kökə malik, həm də geneoloji baxımdan ilk baxışda yaxınlığı olmayan xalqlarda da özünü büruzə verə bilir (9, 89-92).

Qaraqalpaqların etnogenezi ilə bağlı bütün məqamlara toxuna bilməsək də, hesab edirik ki, onların mənşəyinin bəzi məsələlərini açıqlaya bildik. Xalqın şifahi yaradıcılığına güclü təsir edən etnik tərkib, mənşə barədə təsəvvür yaratmaq, onun folklorunun bu və ya digər xüsusiyyətləri haqqında təsəvvür yaratmağa da xeyli kömək edə bilər. Bu baxımdan «Qırx qız» dastanına müraciət edək. Və onun məzmununa qıscaca nəzər salaq.

Lap qədim zamanlarda Sərkop şəhərində Allahyar adlı bir bəy yaşayırmış. Onun 6 oğlu və Gülayım adlı bir qızı varmış. Gülayım on beş yaşına çatanda Meyvəli adasında onun üçün ayrıca malikanə tikilməsini və ətrafının qəsrlə əhatələnməsini atasından xahiş edir. Bu qız özü kimi qoçaq və cəngavər 39 qızı başına toplayıb, onlara nizə oynatmaq, ox atmaq, at çapmaq və hər b sənətinin sirlərinə yiyələnməyi öyrətməyə başlayır. Gülayım lap uşaqlıqdan döyüş sirlə-

---

<sup>1</sup> Məsələ kifayət qədər maraqlı olduğundan, bu problemi «Qaraqalpaq ədəbiyyatı» kitabında geniş işıqlandırmışıq. — N.T.



rinə yiyələnməkdə böyük məharət göstərirmiş. O, yaxşı bilirdi ki, kalmık xanı Surtaysa onun vətəninə çoxdan göz dikib, onu çökdürməyi qarşısına məqsəd qoyub.

Qısa müddət ərzində Gülayım rəfiqələri ilə birlikdə bu qəsri laləzara çevirir. Gülayımın gözəlliyi haqqında söz-söhbət az qala bütün dünyanı dolaşır. Çoxları onu özünə xanım etməyə çalışır, lakin o, heç kimə «hə» demir. Bu igidlərin arasında yalnız bir nəfər – Xorəzm bahadırı Arıslan onun ürəyincə idi.

İş o yerə çatır ki, bəyin sürüsünü otaran çoban Jurındazın da qıza gözü düşür və o, onu ələ keçirmək üçün hiyləyə əl atır. Hətta elə vəziyyət yaranır ki, az qala Jurındaz Gülayıma yiyələnəcəkdi. Toy günü müəyyənləşir, lakin həmin gün Gülayımı istəyən qoçaqlardan biri Jurındazı qətlə yetirir.

Poemada iki süjet xətti paralel inkişaf edir. Xorəzmin əksər hissəsini ələ keçirən İran hökmdarı Nadir şah Arıslanın bacısı Altınayla evlənmək eşqinə düşür. Lakin Arıslanın yaşadığı ərazilər Nadir şahın tapdağından çox-çox uzaqlarda idi. Buna baxmayaraq öz məkrli niyyətini işə salan şah Arıslanı Xorəzm torpağından çıxmağa məcbur edir. Nadir şah əvvəl elçilərini göndərir, sonra isə Altınayın ardınca özü gedir, lakin hər dəfə rədd cavabı alır. Şah böyük qoşunla ölkə üzərinə hücumə keçir. Qüvvələr nisbəti düşmənin xeyrinə qat-qat üstün olduğundan, Xorəzm məğlub olur, Altınay əsir düşür. Lakin nə illah edirsə, şah qızı ələ ala bilmir ki, bilmir.

Belə gərgin məqamda həm də kalmık hökmdarı Surtayşa öz ordusu ilə Sərkop üzərinə hücumə keçir. Tərslikdən hücum Gülayım başının dəstəsi – rəfiqələri ilə uzaq bir yerə gəzintiyə getdiyi vaxta təsadüf edir. Sərkopda qan su yerinə axır. Surtayşa qalib gəlir. Ölkəni qarət edib, salamat qalmış insanları əsir götürüb geri qayıdır.

Gəzintidən qayıdan Gülayım vəziyyətin gərginliyini görüb qızlarla birlikdə atasının qəbri üstə gedir, təhqir edilib, alçaldılmış Vətəninin və bir də atasının qisasını alacağına and içir. Surtayşanın dalınca gedir. Yolda Gülayım Xorəzm bahadırı Arıslanla rastlaşır. Onlar bir-birlərini tanıyırlar. Gülayım özünü Arıslana yaxın versə

də, onlar əvvəl vətən qarşısında içdikləri anda sadıq qalması ön plana çəkirlər. Arıslan Gülayımın dəstəsinə qoşulur.

Qisas qiyamətə qalmır. Surtayşanın ordusunu yerlə yeksan etdikdən sonra Gülayımla Arıslan doğma xalqı düşmən zülmündən azad edirlər. Onlar evlənilər. Bu arada Arıslanla Gülayım Altınayın taleyindən xəbər tutur və ona köməyə çatmağa tələsirlər. Altınayı əsirlikdən qurtarıb, yeni hücum hazırlayırlar. Xorəzmi Nadir şah zülmündən xilas edib, xalqın əbədi istədiyi əmin-amanlığı ölkəyə gətirirlər.

Düşmən darmadağın edilir. Gülayımla Arıslan ölkənin idarəçiliyini xalqın seçdiyi Xorəzm səhrasında yaşayan qaraqalpaq, özbək, türkmən və qazaxlardan ibarət olan nümayəndələrə verirlər. Qırx qızla Arıslan qələbə ilə şad və xürrəm Sərkopa qayıdır və orada Gülayımla xoşbəxt həyat sürməyə başlayırlar.

Əsərin əsas məzmununu biz qısa şəkildə şərh etməyə çalışdıq. Bununla belə onun episentrində digər mühüm məsələlər də dayanır. Burada məqsəd baş qəhrəmanın qaraqalpaq qızı Gülayımın olması, həm də xalqın qədim və zəngin ənənəsində qadının aparıcı rolunu vurğulamağı ön plana çəkməkdir. Poemada belə bir məqam da vardır ki, Allahyar bəy kalmık xanı Surtayşa ilə əlbəyaxa döyüşdə uduzarkən (Surtayşa Allahyar bəyin başını xalqın gözü qarşısında kəsmişdir) bəyin bunu görənlər oğulları atalarına qahmar durmaq əvəzinə, meydandan qaçmağa çalışsalar da, Surtayşa onları da tutub öldürür. Gülayım isə qardaşlarından fərqli olaraq, atasının qanını yerdə qoymur. Bundan başqa poemada müxtəlif türk xalqlarının dostluğu, onların ölkəni birgə idarə etməsi, türk xalqları arasında lap qədim zamanlardan düşməne qarşı birlikdə mübarizə aparmaq kimi mühüm məsələlər də yer tutur. Təəssüf ki, müasir dövrdə biz türk xalqlarının bir-birinin təəssübünü çəkmədiyinin şahidi oluruq. Bu gün bu və eləcə də digər türk dastanlarında olan zəngin türk ənənələrini davam etdirməyə böyük ehtiyac vardır.

«Qırx qız» poemasının orijinallığı, təkrarsızlığı, monumentallığı və özünəməxsusluğu heç bir şübhə doğurmur və heç də yaxın keçmişi əhatə etmir və, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, matriarxat

dövrünə gedib çıxır. Bunu dastanın bir neçə variantda olması da təsdiqləyir. Məsələn, hələ 1875-ci ildə bir qaraqalpaq qarısının söylədiyi nağıl əsasında rus səyyahı, coğrafiyaşünası, etnoqrafı N.Karazinin təqdim etdiyi variantda məhz matriarxat dövrünün təfəkkür, psixologiya və düşüncəsi öz əksini tapmışdır. «Qırx qız»ın bu variantı ilə tanış olan prof. S.P.Tolstov onu təhlil edərkən poemanın motivlərini qədim Assuriya ənənələrinə bağlayır və bəzən bir qədər də «irəliyə» gedərək, erməni mənbələrinə yaxınlığını da qeyd etməyə səy göstərir. Başqa sözlə desək, «Amerika kəşf etmək istəyir». Lakin bütün hallarda bu nə sübuta yetirilmir, nə də heç bir konkret fakt və rəqəmlərlə təsdiq olunmur.

«Qırx qız» dastanı bütün cəhətləri ilə sırf türk xalqlarının zəngin və çoxəsrlik qəhrəmanlıq ənənələrini yaşadan folklor nümunəsi kimi öz əski türk köklərindən qidalandığını göstərir. Əsər kifayət qədər maraqlı olduğundan, onunla bağlı məsələlərə bir neçə dəfə qayıtmağı nəzərdə tuturuq.

## ƏDƏBİYYAT

1. Dr. Kırzioğlu M.Fahrettin. Karapapaklar. Ərzurum, Atatürk Universiteti Basımevi, 1972.
2. Документы архива Хивинских ханов по истории и этнографии каракалпаков. /Под ред. А.С.Твергинова. М.: «Наука», 1967.
3. Этнография каракалпаков XIX – начала XX вв.: Материалы и исследования. Ташкент, 1980.
4. Хозяйство Каракалпакии в XIX – начале XX вв. /Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана. Ташкент, ФАН, 1972.
5. История Каракалпакской АССР. В 2-х т., Т. 1. Ташкент, ФАН, 1974.
6. История Каракалпакской АССР (с древнейших времен до наших дней). Ташкент, ФАН, 1986.
7. Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.

8. Есбергенов Х. Обряды и верования каракалпаков, относящиеся к юрте. – В кн.: Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 2000.

9. Məmmədov N. Hind və türk xalqlarının eposunda ümumi və oxşar cəhətlər — /«Mahabharata» hind və «Qırx qız» qaraqalpaq dastanlarının materialı əsasında. — Bakı Slavyan Universiteti. Müqayisəli ədəbiyyat. I Beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı, 2004.

10. Тоған. Giriş, I 1970. II Baskı.

11. Толстова Л.С. Древневосточные антропонимические ассоциации в каракалпакском историческом фольклоре. – В кн. Ономастика Востока. М.: Наука, 1980.

12. Толстова Л.С. Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов. – В кн.: Фольклор и историческая этнография. М., 1983.

## «MOLLA NƏSRƏDDİN»İN KIBRIS VƏ RUM (YUNAN) VARIANTLARI

*/ «Hoca Nasreddin» və «Aslani Hoca» /*

Məqalələrimizdən birində «Molla Nəsrəddin» lətifələrinin Anadoluda «Hoca Nasreddin» və Qaqauziyada «Nastradin Hoca» fıkraları ilə oxşar və fərqli cəhətlərini nəzərdən keçirmiş, adlarını çəkdiyimiz regionlarda xalq arasında məşhur olan “Molla Nəsrəddin” fıkralarının bəzi tərəfləri ilə bağlı mülahizələrimizi oxuculara çatdırmışıq. “Molla Nəsrəddin” lətifələrinin yayılma arealına nəzər yetirib öyrəndikcə bu areal daha geniş ərazi və xalqları əhatə etdiyini görürük. Araşdırmalar nəticəsində müəyyənləşdirmişik ki, bu lətifələr Kıbrısdə da geniş yayılmışdır.

Kuzey Kıbrıs Türk folklorunun, etnoqrafiyasının, klassik ədəbi nümunələrinin yorulmaz tədqiqatçısı Harid Fədainin poçt vasitəsi ilə bizə ünvanladığı «Kıbrıs Türk Kültürü. Makaleler – 1» Samtay Vakfı tərəfindən 2004-cü ildə ödülə layiq görülmüş fundamental araşdırmalarında «Kıbrıstakı Hoca Nasreddin ya da Aslani Hoca» adlı məqaləsi də təqdim olunmuşdur.

Məqələdə göstərilir ki, Hoca Nasreddin və ya Nasreddin Hoca adı altında yaşayan bu fıkralar Anadoludan tutmuş Kıbrıs türkləri arasında geniş yayılmışdır. Hocanın bu fıkralarının başlıca qayəsi, bizdə olduğu kimi, insanlarda ali mədəni-mənəvi hissləri tərbiyə etmək məqsədini güdür. Harid Fə dai yazır ki, fıkraların Nəsrəddin Hocaya aid olub-olmaması heç də başlıca şərt deyildir, mühüm cəhət odur ki, onlar məhz onun adıyla bağlanmışdır. 1991-ci ildə İstanbulda nəşr olunmuş «Nasreddin Hoca» fıkralarını təqdim edən Alpay Kabacalının fikrincə bunlar «Nasreddin Hocanın fıkraları yox, Nasreddin Hoca» fıkralarıdır.

Kıbrısdə XX əsrin 90-cı illərinə qədər Nəsrəddin Hoca fıkraları yazılı şəkildə yayılmasa da, xalqın yaddaşında və dilində-ağzında son dərəcə çox gəzib dolaşmışdı. Harid Fə dai yazır: «Kahve-kulüp konuşmalarının, özəl söhbətlərlə ailə toplantılarının çağrısız

konuğudur Nasreddin Hocamız» (Harid Fedai. Kıbrıstakı Hoca Nasreddin ya da Aslani Hoca. – Kıbrıs Türk Kültürü. Makaleler – 1. – Lefkoşa, 2005, s.399-kitabında).

Elə burada tədqiqatçı sual verir: «Hocamız yalnız Türklər arasında dolaşan bir fikra tipimidir? Hayır. Kökeninə bakılmaksızın Rumlar arasında da benimsənmiş, kendisini kabul ettirmiştir» (Yenə orada, s.399). Eyni zamanda Rumlar arasında bu fıkralar «Aslani Hoca» adı altında söylənilir. Rumların (yunanların) dilində Aslani Hoca fikra tipi Hocanın qarşılığında «papaz»a çevrilərək söylənilir. Türk Hocası Rum «Papaz»ına sahib çıxdıqda bunun tamamilə əksi olur ki, onun da təməlində tuhaflığın, komikliyin, muxtəlif xalqlardan (türklərdə və rumlarda) birində «Nasreddin Hoca», o birində isə «Papaz» kimi tanınmaqdadır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Kıbrısdə Nasreddin Hoca fıkralarının yaxın keçmişə qədər bir kitabda toplanıb nəşr olunması baş verməmişdi. Rumlar (yunanlar) Hoca Nasreddin fıkralarını hələ 1937 və 1939-cu illərdə müvafiq olaraq 16 və 8 səhifədən ibarət nəşr etdirmiş və muxtəlif ad altında («Nasreddin Hocanın Kahkahalarda Gəldürən Hikayeleri. Stavrinidis Matbaası. – Lefkoşa, 1939; Nasreddin Hocanın Hikayeleri. Kiryagidis Matbaası. – Lefkoşa, 1939») üç dəfə işıq üzü görmüşdür.

Kıbrıs türklərinə gəlinə isə onlar 1929-cu ilin baharın sonunda Kıbrısdə latın əlifbasından istifadə mümkün olduqdan sonra ibtidai məktəb şagirdləri üçün Nasreddin Hocanın kitabdan yalnız birçə fikrasını oxumağa müvəffəq olurlar. 1931-ci ildə rum üsyanından sonra regionda kitab nəşri yasağı mövcud idi. Türkiyədən kitab gətirilməsəydi, tədris kitabı aparılırdı. Bu illərdə türk liseyi müdiri İsmayıl Hikmət bəy ibtidai məktəbin hər sinfi üçün oxu kitabları hazırlayıb şagirdlərin köməyinə yetişmişdir (prof.İsmayıl Hikmət Ortaşlan – 1899-1967-ci illərdə yaşamışdır). 5-ci sinif şagirdləri üçün dərslikdə «Hocanın kuzusu» adlı fıkranın bir variantı müxtəsər, uşaqların anlaya biləcəkləri şəkildə təqdim olunmuşdur.

Nəsrəddin Hocanın fıkraları Kıbrısdə mənzum şəkildə Türkiyədən gəlmiş pedaqoq-şair İbrahim Zəki Burdurlu (1922-1984-cü

illərdə yaşamışdır) tərəfindən yayılmışdır. Bu fıkralar (cəmi 33 ədəd) Lefkoşada təxminən bir il ərzində (noyabr 1951 – oktyabr 1952) «Bozkurt qazetesi»ndə ardıcıl olaraq oxuculara çatdırılsa da, ayrıca kitab kimi nəşr olunmamışdır. Burdurlu fıkraların toplanması və nəşri üzərində işi sonra da davam etdirmişdir.

Sonra Hoca Nəsrəddinin qırx ədəd fikrasından ibarət olan bu kitab «Ömürsün Nasreddin Hocam» adıyla İzmirdə 1965-ci ildə işıq üzü görmüşdür. Lakin buna qədər 1954-cü ildə Sinasi Tekman «Nasreddin Hoca Şiirleri»ni Lefkoşada nəşr etdirmişdir. Bu kitabdakı 21 fikradan ikisi nağıl şəklində verilmişdir. Fıkralardan birinin adı «Hoca ilə Papazlar» adlanır. Bu fikrada Hocanın üç papazla mərc qurduğu (sınav) və bu sınaqdan üstün çıxması anladılır. Kitabçada fıkralara Ahmet H.Çizer səkkiz rəsm çəkmişdir. Üz qabığını Bener Hakkı Hakeri hazırlamışdır.

Bundan sonra Bener Hakkı Hakeri Hocanın fıkralarını mənzum şəkildə Lefkoşada nəşr etdirmişdir.

1971-ci ildə Lefkoşada «Nasreddin Hoca və Kıbrıs» adlı kitabça şəkilli nəşr olunmuşdur. Şəkildə Hoca əldə quyruq tutaraq eşşəyi tərsinə minmiş Makariosun bağrından xəncərlənən türk gəncinin, çadırdakı insanların, yanıb külə dönmüş camilərin, partlayan bombaların, tel örgülərin rəsmləri var.

Kıbrısdə yaşanılan çarpıklı – tutarsızlıkları Başpiskopos Makariosun kişiligində Hocanın fikra qəliblərinə tökərək dilə gətirir. Fıkralarda Kıbrısı Yunanıstana bağlamaq fikri ilə yola çıxan Makariosun 1974-cü il hərəkətiylə gələn ortamda mənzum halda traği-komik anlamı vardır. Burada əzəli hoca-papaz ikiləməndə bu an Nəsrəddin Hocanın qarşısına Başpiskopos Makariosun çıxarıldığını görürük. Tədqiqatçı Kutlu Adalı bu kitabçanın 1989-cu ildə Ankarada düzənlənən Birinci Millelterarası Nasreddin Hoca Sempoziyumu Bildirilərini materiallarında müvafiq nümunələrlə vermişdir. Orada verilmiş nümunələrdən birində aşağıdakıları oxuyuruq: «Bizim Kıbrıs adası da tarix boyunca doğuran bir kazandır!» Çerçi Kıbrıs için Akdenizin batmayan uçak gemisi denir ama, aslında o bir doğurğan

Nasreddin Hoca kazanıdır. Bu kazanın içine bugüne deyin Doğu Akdenize ve Ortadoğuya kimlər olmuşsa girmişlərdir.

Ve bu kazanın içində tencereler doğurmuşlardır!!

Göründüyü kimi, Molla Nasreddin lətifələri son dərəcə geniş bir arealda yayılmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu lətifələr həm də Şimali Qafqazda yaşayan türklər - qaraçaylar, malkarlar və noğaylar arasında «Nasr Xoca» lətifələri adı altında söylənilir. Gələcəkdə biz bu regionlarda söylənilən Molla Nəsrəddin lətifələrinin ideya-məzmun xüsusiyyətlərinə toxunmaq fikrindəyik.

### ƏDƏBİYYAT

1. Fedai H. Kıbrıs Türk kültürü. Bildiriler // İstanbul, 2003.
2. Fedai H. Kıbrıs Türk kültürü. Məqalələr / İefkoşa, 2005.
3. Литература народов Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1999.



**“MOLLA NƏSRƏDDİN”/AZƏRBAYCAN/  
VƏ “NASREDDİN HOCA” /QAQAUZİYA/**

Dünya xalqlarının folklor nümunələri sırasında türklərin “Molla Nəsrəddin” lətifələri xüsusi yer tutur. Bu lətifələrin yayıldığı coğrafi ərazilər o qədər genişdir ki, bəlkə onları, bu baxımdan, lap birinci yerə də qoymaq olar. Düzdür, başqa xalqların da öz lətifə qəhrəmanları vardır: məsələn, ruslarda boyda balaca, ağılda dərin İvanuşka, Ukraynada Katiqoroşek, Belorusda – Nesterka, Tacikistanda – Müşfiqi, Qazaxıstanda – Aldar Kosa, Qaraqalpaqstanda – Ömirbəy, Kareliyada – Kumoxa, Buryatıyada – Budamşu, Moldovada – Tendale və Pekale və b. Molla Nəsrəddin daha geniş ərazilərdə özünə məhəbbət qazandığından onu bir sıra xalqlar öz doğma lətifə qəhrəmanı kimi dəyərləndirirmişlər. Azərbaycanda, Türkiyədə, Özbəkistanda, Türkmənistanda, İranda, Balkanlarda, Bolqarıstanda, Gürcüstanda, Qaquziyada, Bender qəzasında, Bucakda bu lətifələr müxtəlif variantlarda, cüzi dəyişikliklərlə insanlar arasında bu gün də söylənilməkdədir. Əlbəttə, müxtəlif xalqlar arasında bu lətifələrin oxşar, müştərək və fərqli cəhətlərinin bəzi xüsusiyyətləri folklorşünaslığımızda müxtəlif rakurslardan öyrənilmişdir. Əgər bu yönümdə “Molla Nəsrəddin”in Azərbaycan, Anadolu türkləri, özbəklər, türkmənlərlə bağlı məqamlara nəzər salınmışdırsa, “Molla Nəsrəddin” lətifələrinin Azərbaycan və qaqauz variantlarının müqayisəli şəkildə öyrənilməsi diqqət mərkəzində durmamışdır. Bunun da öz səbəbləri var. Çünki qaquzlar XX əsrin 90-cı illərinə qədər nə əvvəllər kompakt yaşadıkları Bolqarıstan, Rumıniya, nə də Moldovada ərazisində muxtariyyət əldə edə bilmədiklərindən xalqın folklorunun da sistemli və ardıcıl şəkildə öyrənilməsi üçün münbit şərait olmamışdır. Düzdür, XIX əsrdən başlayaraq qaqauzların etnoqrafiyası, folkloru, eposu, adət-ənənələri ilə bağlı tanınmış alimlər N.Derjavin, V.Moşkov, A.Manov, A.Zayonçkovski, M.Çakir və d., XX əsrin ortalarından bu yana isə D.Tanasoğlu, N.Baboğlu, S.Bul-

qar, L.Çimpoeş, Karanfil, G.Yoloğlu və d. xeyli işlər görmüşlər. Görülən işlərlə yanaşı, həm də görüləsiləri etməyə ehtiyac vardır. Məhz buna görə də “Molla Nəsrəddin” lətifələrinin Azərbaycanda və Qaquziyada söylənilən bəzi nümunələrinin ideya-məzmun və struktur-kompozisiya xüsusiyyətlərinə nəzər salmaq zəruridir.

Məlumdur ki, lətifələr ibrətamiz əhəmiyyətli olub mənəvi-əxlaqi, ictimai-sosial, tərbiyəvi-didaktik xarakterli məsələləri özündə əks etdirir. Həmcə o qədər də böyük olmayan bu nümunələrdə zəngin ideyalar yatır. Əksər hallarda lətifələr aforistik səciyyə daşıyır. “Molla Nəsrəddin” lətifələri də bu mənada istisna deyildir. Bu lətifələrdə türk xalqlarının zəngin keçmiş, düşüncə tərzi, psixologiyası, həyat fəlsəfəsi, dünyaya baxışı, yaşam xüsusiyyətləri, müşahidələri və s. öz əksini tapmışdır. Biz yuxarıda qeyd etdik ki, lətifələr müxtəlif xalqlarda müxtəlif qəhrəmanların adı ilə bağlıdır. Azərbaycanda Molla Nəsrəddin adı ilə məşhur olan lətifələri Türkiyədə, Özbəkistanda, Türkmənistanda, Qazaxıstanda, Qaraqalpaqstanda, Qaraçay-Malkarda, o cümlədən, Qaquziyada Hoca, Xoca, Xacə Nəsrəddin və ya Nəsr Xoca kimi tanıyır, lətifələrini söyləyirlər. Molla, Hoca, Xoca, Xacə adı ilk növbədə bu xalqlarda müsbət mənada bilikli, elmi, ağıllı, müdrik kimi nəzərdə tutulur. Lətifələrlə dinləyicini, yaxud oxucunu buna xüsusi şəkildə inandırır.

“Molla Nəsrəddin” lətifələri bəzi xalqlara o qədər yaxındır ki, adları çəkilən və digər xalqların hər birisi onu öz tərəfinə çəkir, qaquzlar demişkən, ərəblər onu ərəb, rumlar – rum, türklər isə türk kimi qəbul edir, görürlər. Məsələn, Anadolu türkləri Molla Nəsrəddin XIII əsrin əvvəllərində Eskişehirin Givrihisar bölgəsinin Hortu kəndində doğulmuş və səlcuqlular zamanında yaşamışdır. İlk bilgilərini kənd imamı olan öz atasından almışdır. Bir müddət kənddə imamlıq etmiş, sonra Konyada mədrəsədə oxumuşdur. Təhsilinin və dünyagörüşünün genişlənməsində Seyyid Mahmud Heyrani və Seyyid Hacı İbrahim böyük rol oynamışlar. Lətifələrinin əsas qayəsi güldürürkən düşündürmək olmuşdur. Nəsrəddin Hoca zülmkar bəylər və hökmdarlara qarşı daim mübarizə aparmışdır. (8, 61). Ağşəhirdə vəfat etmiş və dəfn olunmuşdur. Burada Molla Nəsrəddinə

gözəl bir türbə də ucaldılmışdır. Göründüyü kimi, mənbələrdə Molla Nəsrəddin uydurulmuş personaj yox, tarixi şəxsiyyət kimi təqdim edilir. Türbənin hər yanı açıq olduğu halda, qapısında böyük bir kiçiklik vardır ki, bunu görənlər istər-istəməz özlərini saxlaya bilməyib gülürlər.

Qaqauziyada Nəsrəddin kimi adamlar həm əvvəllər, həm də hal-hazırda yaşamaqdadırlar. Onlardan birinin əsil adı Aydar kəndində yaşayan Andoncuk Petridir. Ona o yerlərdə Yalançı Petri də deyirlər. Qaqauziyada Yalançı Petrini hər tin, döngə yaxşı tanıyır. Yalançı Petrinin lətifələrindən birinə nəzər salaq:

Annadêrlar, ani bir kerä Zoman Kosti, karşılaşıp küüydä Yalançı Petriylän, demiş ona:

– Ey, Petri, deerlär, sän çox yalan bilärmisin. Sölesänä bana da bir düşünmedään yalan.

– Afet, Kosti batü, – cuvap etmiş Petri, – ama yox vakıdım. Aşaakı tükendä taazä balık satêrlar.

Atlatlêrim evä, alacam bir sumka da gidecääm balık almaa taa bitmediynän.

Söyleyip bu lafları, Petri gitmiş yoluna. Zoman Kosti sa kaşımış tepesini da çabucak – aşağı tükenä.

– Ne, balık bitti mi? Sormuş o, girip tükenä.

– Nesoy balık? — şaşmış insan.

– İştittim, burda taazä balık satılarmış.

– Kim söledi sana?

– Yalançı Petri.

Bir gülüş kopmasın tükan içində (1, 9).

Göründüyü kimi, lətifədə personajların adları başqa olsa da, onu Azərbaycanda da söyləməkdədirlər.

Əlimizdə qaqauzlarda daha geniş yayılmış “Nəsrəddin Hoca”nın digər lətifələri də vardır. Onlardan bir neçəsini sizə təqdim edirik: «Eski dost», «Yorğan gitti kavğa da bitti», «Ver kürkümü, al semerini», «Varlıda darlıq mı olur?» (3, 44-45) «Karın nə çox gezer», «Başka kerä başını penceredä unutmasın», «Bilmäsin, hava

necä olacek», «Dayanın sesi yarına çıkacak», «Kayıt sıcak», «Başıda beraber miydi?» (5, 43), «Qazan» (6, 64) və s.

Bütün bu nümunələr Qaqauziyada nəşr olunan «Sabaa yıldızı» mədəni-kütləvi jurnalda dərc olunur və bu jurnal qaqauzların etnik mənşəyi, mədəniyyəti və tarixi, folkloru, incəsənəti, musiqisi, adət-ənənələri, psixologiyası ilə bağlı problemlərə (Qaqauziya muxtariyyət qazandıqdan sonra) yer verməklə böyük işlər yerinə yetirir. Bu vəzifənin şərəflə yerinə yetirilməsində onun baş redaktoru Stepan Bulqar, İvanna Bankova, İrina Malaçlı, Tədur Zanet və başqaları böyük zəhmət sərf edirlər.

Bizdə “Molla Nəsrəddin” lətifələri, məzhəkələri, qaqauzlarda «fıkra» adlanır. «Nasreddin Hoca fıkraları»ndan bir neçəsini «Molla Nəsrəddin lətifələri» ilə tutuşduraq, onlardakı eyniliklərə və fərqlərə diqqət yetirək:

***Qaqauzlarda:***

Dostunun biri Hocaya sormuş:

- Bu senin karın, ba dost, o ne kadar çox gezer?
- O az gezer, – demiş Hoca. – Çox gezeydi eva də gelecekti, olsaydı hep aalemdä durêr (5, 43).

***Azərbaycanlılarda:***

Mollaya deyirlər:

- Molla, arvadın çox gəzir. Onun bir az ipini yığ. Molla deyir:
- Düzdür, mənim arvadımda pis xasiyyət çoxdur. Hər nə desəniz inanaram. Amma gəzəyən olduğuna inanmıram. O yalandır.

Soruşurlar:

- Nədən deyirsən yalandır? Molla deyir:
- Ondən deyirəm ki, əgər gəzəyən olsaydı, ayda-ildə bir dəfə də azıb öz evimizə gəlib çıxardı (2, 72).

Qaqauzların “Nasreddin Hoca” fıkraları Azərbaycandakı lətifələrə nisbətən daha lakonikdir, lakin fikri tam ifadə etmək baxımından azərbaycanca hazırlanmış lətifələr daha ifadəli, bütövdür.

Başqa bir nümunəyə diqqət yetirək:

Nasreddin bir kere isteyor komşusundan versin ona kazanın su kaynatmaya. Komşusu vermiş kazanı da Nasreddin Hoca işini bi-

tirdikdən sona döndürüyor kazanı geri, bir da küçük kazancık bilä. Komşusu söyör: «Nedir bu küçük kazan?». O da ona deyör: «Kazan yavrudadı da, o onun yavrusu». Komşusu kabul edeyör iki kazanı: bir küçük, bir da büyük. Birkaç gündən sonra Nasreddin Hoca gene isteyör kazanı. Saabisi gene vereyör kazanı. Geçeyör birkaç gün, Nasreddin Hoca döndürmiyör kazanı. En bitkide saabisi gideyör sorsun ne oldu kazan. Nasreddin Hoca deyör ki, kazan öldü. Taacip şey! demiş, hiç deyör buna Nasreddin Hoca (7, 64).

Bu lətifənin Azərbaycan variantı qaquzca variantı həcm baxımından az qala üç dəfədən artıq üstələyir. Azərbaycan variantında belə lətifələrə daha tez-tez rast gəlmək mümkündür. Lakin elə fikra və lətifələrə də rast gəlirik ki, onlar həm həcm, həm struktur, həm də məzmun baxımından bir-birinə daha çox yaxındır. İki fikranı eyni məzmunlu lətifələrlə müqayisə edək: əvvəl «Yorğan gitti kavğa da bitti» lətifəsini:

Hoca bir gece yatarkan, sokakta bir şyamata işitmiş da hemen ne olduunu annamaa meraklanmış. Karısı baarmış gitmesin, ama laf annadamamış. Hava suuk olduundan, yorğanı sırtına alep, Hoca sokaa fırlamış.

Kavğa edennêr Hoca'yı görüp seslerini kesmişler, ama aralarından biri Hoca'nın sırtından yorğanı çektii gibi karannıkta kaybetmiş.

Eve titree titree dönen Hoca'ya, karısı sormuş:

– Ne o? Ne üstüneymiş kavğa?

– Hoca boynusunu bükerek demiş:

– Bezbelli bizim yorğan üstüneymiş kavğa. Nicel yorğan gitti, kavğa da bitti (4, 45).

İndi Azərbaycan variantına baxaq:

Gecələrin birində Mollanın evinin qabağında dava düşür. Molla səsə yuxudan *oyanır*, yorğanı çiyinə salıb çıxır ki, görsün nə olub. Kimsə elə o saat yorğanı onun çiyindən götürür. Qaranlıq olduğu üçün Molla yorğanı götürəni görmür. Ora yorğan, bura yorğan, bir də baxır ki, səs-səmir də kəsildi. Savaşanlar elə bil ki, Mollanı gözləyirmişlər. Küçədə heç kəs qalmadı. Molla soyuqdan titrəyə-titrəyə evə qayıdır. Arvadı soruşur:

– A kişi, dava nə üstündə idi?

Molla deyir:

– Başa düşmədim. Deyəsən, bizim yorğanın üstündə imiş. Yorğanı apardılar, dava da qurtardı (2, 262-263).

Yaxud digər bir Nasreddin Hoca «Ver kürkümü, al semerini» fıkrasını eyni adlı lətifə ilə tutuşduraq:

Hoca bir gün panayıra gedirken, *bir ere uurasık lezun olmuş. Kürkünü çıkarep, eşeen semerine koymuş da kendi gitmiş işine.*

Bir neden sora, geri gelip eşeek yanına, Hoca görmüş ani kürkünü sıyırmış birisi, kürkün *erinde luzger eser. Fena halda kızan Hoca*, eşeen sırtından semeri indirmiş, *bir sopa arkasına yakıp, barmış:*

– Ver kürkümü, al semerini! (4, 45)

Azərbaycan variantında: «Ver əbamı, verim palanını».

Bir gün Molla yol gedirmiş. *Möhkəm susayır. Baxır ki, yoldan bir az kənardə yaxşı bir bulaq var, amma elə yerdədi ki, eşşək gedə bilməz. Eşşəkdən düşüb, öz əbasını da çiyindən götürüb qoyur eşşəyin üstünə, gedir su içməyə.* Yol ilə keçənlər əbanı götürüb gedirlər. Molla qayıdıb görür ki, əba yoxdur; tez eşşəyin palanını götürüb deyir:

– Nə eşşək kimi qulaqlarını sallamısan? Ver əbamı, verim palanını (2, 283).

Fıkra və lətifələri müqayisə etdikdə biz bir sıra leksik, sintaktik və üslubi fərqlər görsək də, məzmun nöqteyi-nəzərdən onların, demək olar ki, bir-birinin eyni olduğunun şahidi oluruq. Azərbaycan Molla Nəsrəddini ilə qaqaüz Nasreddin Hocası arasında daha çox oxşarlıq tapmaq mümkündür və bu da, şübhəsiz ki, bu iki türk xalqlarının mədəni-mənəvi həyatlarında oxşar və fərqli məqamları araşdırıb ortaya çıxarmağa kömək edə bilər.

Türkiyədə Nasreddin Hocanın şərəfinə türbə tikilib, onun ömür sürdüyü zaman kəsiyi konkret olaraq göstərsə də, indiyə qədər məlum olan bütün lətifələrin müəllifi kimi heç də məhz Hocanı (Xocanı, Xacəni) götürmək məqsədəuyğun deyildir. Bununla bağlı həm ümumi türk, həm Azərbaycan, həm də qeyri-xalqların folklor-

şünasları öz mülahizələrini bildirmişlər. Məsələn, lətifələrin bir qisminin Teymurlənglə, «Kəlilə və Dimnə», «Tutinamə», Mövlanə Rumi, Qətran Təbrizi, bir qisminin Nəsrəddin Tusi, bir qisminin isə Hoca (Xoca, Xacə və s.) bağlı olduğu göstərilir. Digər tərəfdən, bu həm də, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, lətifələrin yayıldığı ərazilərin son dərəcə geniş olduğuna (Ərəbistan yarımadasından, Avropadan tutmuş, Qafqaz, Orta Asiya və d. ərazilər) onun nəinki türk xalqları içərisində, həm də Yunanıstanda, Kuzey Kıbrısdə, Fransada, Rumıniyada, İranda yaxşı tanındığına sübutdur. H.Zeynalı, M.H.Təhmasib, M.Sultanov, R.Əfəndiyev, V.A.Qordlevski, A.Zaxarov, A.Slovinski və digərlərinin lətifələrin etimologiyasının, onun yayıldığı ərazilərin və xalqların xüsusiyyəti ilə bağlı söylədikləri fikirlər bu gün də folklorşünaslıqda diqqəti kifayət qədər cəlb etməklə, dəyərli mülahizələr kimi qiymətləndirilməkdədir.

“Molla Nəsrəddin” lətifələrində mənəvi-mədəni, sosial-iqtisadi həyatımızın elə bir sahəsi yoxdur ki, orada öz əksini tapmasın. Məlumdur ki, folklor nümunələri xalq həyatını daha hərtərəfli və dərindən işıqlandırdığı üçün onlar yazıçı və publisistlərin ilham mənbəyinə, mövzu hədəfinə çevrilmişdir. Bəzən yazıçı-publisistlərimiz və dramaturqlarımız “Molla Nəsrəddin” lətifələrini bədii-allerqorik mənbə və ya hədəf kimi göstərməklə, kəskin, qatı senzura mənəşələrindən, həm əsərlərini, həm canlarını xilas edib, həm də dövrün eybəcərlikləri və çatışmazlıqları ilə bağlı fikir və düşüncələrini xalqa çatdırıb, onun nicat yolunu lətifələrin köməyi ilə kütlələrə bəyan ediblər. Bax, bu mənada biz «Molla Nəsrəddin lətifələri» dedikdə heç də hansısa gülməli, bizi əyləndirəcək nümunələr nəzərdə tutmur, həm də «Molla Nəsrəddin» adı ilə adlandırılmış mədəni, ictimai, siyasi, iqtisadi yönümlü geniş oxucu kütləsinə malik jurnalın nəinki türk xalqlarının, həm də digər xalqların etnik-milli inkişafında böyük rolunu qeyd etməyə, bu ad altında çıxan jurnalın Azərbaycan ədəblərinin bədii yaradıcılığının inkişafında oynadığı əvəzsiz rolunu mütləq göstərməliyik. Bəlkə də «Molla Nəsrəddin» jurnalının bu yönündə yerinə yetirdiyi missiya siyasi istiqamətdə

digər azadlıq carçılarının apardığı mücadilədən də artıqdır və bu heç zaman nəzərdən qaçırılmamalıdır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Güneşçik. “Sabaa yıldızı” jurnalına əlavə. 2002, №20.
2. Molla Nəsirəddin lətifələri. – Bakı: Öndər, 2004.
3. Sabaa yıldızı, 1999, №8.
4. Sabaa yıldızı, 1999, №8.
5. Sabaa yıldızı, 2001, №15.
6. Sabaa yıldızı, 2003, №22.
7. Sabaa yıldızı, 2003, №23.
8. Türk edebiyatı tarihi. 2 cildə, 1 c. – Ankara, 2002.



## MEYXANA FOLKLOR JANRIDIR

Meyxananın nəinki ATV kanalında gedən “El içində” verilişdə bir folklor janrı kimi müzakirəyə çıxarılması, həm də mətbuat və mediamızda əvvəllər misli görünməmiş dərəcədə gündəmə gətirilməsi opponentlərimizin əksəriyyətinə bu növün gərəkliliyi “ədəbiyyat olmaması və ola da bilməzliyinə (Hacı Rafiq Əliyev, Namiq Məna, və b.) tutarlı cavabdır. Bizcə, meyxanadan iki əsrdən artıq və həm də son iki onillikdən daha çox deyilib-danışılırsa, deməli, məsələnin və janrın özü Azərbaycanda kifayət qədər aktual və diqqəti cəkəndir.

Meyxana bu günə qədər öz əzəli xüsusiyyətlərini qoruyub saxlamaqla, onları gələcək nəslə ötürə bilmişdirsə və bunu kimlərsə görmür, yaxud görmək istəmirsə, deməli bəzilərimizin bu sənəti yetərincə dəyərləndirməməsində hansısa boşluq, adekvat dərkdən kənarlaşmalar mövcuddur. Hər halda ATV kanalında gedən “El içində” proqramında biz bu kənarlaşmaların canlı şahidi olduq.

Aparıcı Elçin Əlibəyli proqramda zəruri fon yaratmaq üçün meyxanaçı və iştirakçılarla bərabər verilişə fikir mülahizələri təmasaşaçıya ilk baxışda daha yaxşı çatması bu sənətdən “başçıxanlar”ı dəvət etmişdi:

Şeyx Əbdül Mahmudbəyov (rejissor-münsif-bədihə) Vüqar Əbdülov (meyxanaçı-münsif), Namiq Məna (bədihəci-münsif), Elxan Məmmədli (folklorşünas), Hacı Rafiq Hacıyev (“Vahid” poeziya məclisinin rəhbəri, nə meyxanaçı, nə bədihəçi), Nicat Dağlar (müstəqil jurnalist, nə meyxanaçı nə bədihəçi).

Yeri gəlmişkən bildirək ki, adları çəkilənlərdən tək Elxan Məmmədli deyildirsə, qalanlardan hər biri meyxananın sözün həqiqi mənasında necə sənət növü olmasından, demək olar ki, xəbərsiz olduğunu nümayiş etdirdilər. Yalnız filologiya elmləri namizədi, AMEA-nın Folklor İnstitutunun baş elmi işçisi Elxan Məmmədli kiçik fraqmentar çıxışında “meyxana” haqqında bu janrın özünəməxsus xüsusiyyətləri və onun xalq yaradıcılığının həqiqətən də danıl-

maz nümunəsi olması ilə bağlı məntiqli fikir və mülahizələr bildirdi. Hacı Rafiq Əliyev, Namiq Məna, Nicat Dağlar, Şeyx Əbdül Mahmudbəyov və b. tamaşaçıda bu sənətin mahiyyət və məzmunu haqqında müvafiq təsəvvürləri olmadığını sübut etdilər. Namiq Məna və Vüqar Əbdülov yalnız “meyxana” və “bədihə” ilə bağlı söhbət açmağa çalışsalar da, bu janrın özəl xüsusiyyətlərinin məhz nədən ibarət olduğunu əsaslı vurğulaya bilmədilər. Şeyx Əbdüllə Hacı Rafiq arasında gedən söhbətsə, şəxsi, ambisioz mənafeələr və məqamlar müstəvisindən ümumi-şifahi yaradıcılıq və ədəbi-kulturoloji kontekst səviyyəsinə keçə bilmədi. Müstəqil jurnalist Nicat Dağlar meyxanaya ictimai marağın güclənməsindən danışsa da, bugünkü meyxananın “qafiyələrinin oturdurulmamış söz güləşməsi” olduğunu, orada hər hansı bədii, poetik fikrin öz əksini tapmadığını, onun ümumi Azərbaycana şamil edilməsinə ehtiyac olmadığını vurğuladı. Proqramın gedişində bəzi meyxanaçılar (Mir Sadıq Axundov, Sahib Kürdəxanlı) özləri də düşünmədən meyxananın folklorumuza aid olmadığını təsdiqləməklə, onu xalqımızın arasında gözdən salmağa xidmət göstərmiş oldular. Sahib Kürdəxanlının fikrincə “yol polisləri onun məşinini saxladıb meyxanaçı olduğunu bildikdə meyxanaçının içib-çəkməməsini ağıla belə gətirmədiklərindən” danışdı və məhz buna görə də tez-bazar “meyxana” sözünün mütləq “bədihə” ilə əvəzlənməsinin tərəfdarı olduğunu bildirdi. Əcəbə məntiqlidir! Əhsən belə dərkə!

Beləliklə, meyxanalarla bağlı təşkil olunmuş (ilk növbədə son dərəcə gərəkli) bir veriliş də meyxananın “lüzumsuz” janr olduğunu “təsdiqlədi”. Bəs görəsən həqiqət necədir? Meyxana bir folklor janrı kimi yaşamalıdır mı, yoxsa bizim kimi psevdovətənpərvərlər onu xalqımızın etnik-milli yaddaşından birdəfəlik silməlidirlər? Fikrimizcə, meyxananın yaşamasının heç bir alternativini yoxdur. Nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, meyxana bu günümüzdə qədər çoxsaylı bəndləri, bərələri, ehkamları aşı-aşı gəlib çatmışdır. Bu gün onun xalq içində yaşaması, meyxananın təfəkkürümüzə qərar tutması bunu birmənalı təsdiq edir.

Opponentlərimizdən bəziləri meyxananın nə folklorla, nə ədəbiyyatla heç bir əlaqələri olmadığını vurğulayırlar. Onlara xatırladaq ki, çoxsaylı, lüğət soraq kitabları, ensiklopediyalar və nəzəri ədəbiyyatlarda folklorun tərifləri mövcuddur və demək olar ki, bu təriflər mənbələrin hamısında üst-üstə düşür. Buna görə də daha mükəmməl lüğətlərdən hesab edilən S.İ. Ojeqovun “Slovar ruskoqo yazıka” kitabından folklorun tərifini onlara xatırladaq: Folklor 1. Xalq yaradıcılığı. Söz folkloru. Musiqi folkloru. Rəqs folkloru. 2. Xalq məişətinin adət, mərasim, nəğmə və d. məcmuyu”. (Бах: Ожегов С.И. Словарь русского языка. Изд. 17-е, стереотипное. М., Русский язык, 1985, с.742).

Deyilənləri sadələşdirmiş, olsaq folklor xalq təmsilçiləri tərəfindən yaradılan sənət deməkdir. Əgər meyxana meyxanaçı tərəfindən deyilir və meyxanaçı konkret xalqın nümayəndəsidirsə, deməli, meyxana xalq yaradıcılığıdır.

Meyxana təkbaşına ifa olunduğu kimi, o iki, üç, dörd və daha artıq şair tərəfindən də söylənilir. Deməli, meyxana həm də kollektiv yaradıcılıqdır. Meyxana Azərbaycan türklərinin xalq həyatı, məişət mərasimləri, teatrallaşmış səhnələri, musiqi sənəti ilə bağlı olmaqla, əsrlər boyu insanların hiss, həyəcan və emosiyalarını ifadə etməklə, onlara xidmət etmiş, onların çeşidli və rəngarəng fikir və duyğularının poetik əks-sədası olmuşdur. Söylədiklərimiz məsələnin lap primitiv izahı, adi şərhidir.

Hacı Rafiq Əliyev söylədi ki, meyxana heç bir əlamətdar günlə, tarixlə, tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı olmur və onlara həsr edilmir. Yada salmaq istərdik ki, bəzi kitablarda Mirzə Bağırın (1810-1882) Azərbaycanın Rusiya və İran tərəfindən iki yerə parçalanması ilə bağlı meyxanasının olduğu qeyd olunur. Əksər meyxanalarda Vətənin vəsfi, tarixi hadisə və tanınmış şəxsiyyətlərin həyat və fəaliyyətlərinin işıqlandırılması mühüm yer tutur. Məsələn, Məhəmməd peyğəmbər, İmam Əli, İmam Hüseyn, Qurani-Kərim, İslam dini, Babək, Koroğlu, Qaçaq Nəbi, Heydər Əliyev, Azərbaycan-Ermənistan müharibəsi, Qarabağ hadisələri, Qara Yanvar faciəsi, Xocalı soyqırımı və s. bağlı meyxanalar yaradılmışdır. Bundan başqa XX əsrin

əvvəllərində Əli İslam və Mirpaşanın Dövlət Teatrında ifa etdiyi meyxanalarda, Əliağa Vahidin Satiragit Teatrında “Hal-hazırda dair meyxana”sında Əhməd Anatollunun “Meyxana kupletləri” və “Cuvalduz”unda, İkinci Cahan Savaşı dövründə yenə də Ə.Vahidin, S.Nəcəfovun, sonralar M.Müsəddiqin, Atababa Hiçrinin, Ağasəlimin, R.İmaməliyevin, T.Rəvanın, N.Rəmzinin və b. perestroyka, Qorbaçov, Azərbaycanın müstəqillik uğrunda mübarizəsi, alman faşistlərinin (Hitler və b.) lənətlənməsi, xalq qələbəyə çağırış ideyaları ilə dolu meyxanaları hamı tərəfindən sevilir və onlar bu gün daha geniş çəvrədə təbliğ olunmağa layiqdir. Meyxanalar da ekstremal şəraitdə lətifələr, bayatılar, ağılar, qarğışlar, lənətləmələr kimi geniş yayılır. Deməli, meyxana şifahi xalq şeirinin və klassik poetik irsimizin ən yaxşı xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən nümunə kimi dəyərləndirməyə layiqdir.

Sənət xiridarları xalq teatrı ilə bağlı fikir söyləyərkən meyxananın dini etiqad və görüşlərlə əlaqədar olduğunu, ozan-aşiq sənəti, komik yaradıcılıq ünsürləri ilə sıx bağlı olduğunu vurğulayırlar. Qorxmaz Əlili xatırlayır ki, onun atası tanınmış rejissor Məmməd Əlili ona söyləmişdir ki, XX əsrin əvvəlləri və sonrakı dövrlərdə teatr tamaşaları maraqlı alınsın deyərək rejissorlar səhnələrarası fasilələri daha əsaslı doldurmaq və tamaşaçı diqqətini yetərincə məşğul etmək üçün meyxanaçıların köməyindən yaradıcılıqla istifadə etmişlər. Bu, yenə də sübut edir ki, meyxanalara xalqımızın mənəvi ehtiyacı bütün dövrlərdə olmuşdur. Bu da meyxananın xalqa, xalqın meyxanaya bağlılığını təsdiqləyir.

Opponentlərimiz qeyd edirlər ki, meyxanaçıları (məsələn, Azər Buzovnalı) meyxana dedikdə qəzəllərdən və qəzəl-xanlardan nümunə gətirir. Nəzərə almalıyıq ki, meyxanalar tarixən daha çox əruz vəznində deyilmişdir. Meyxananın inkişafı qəzəllərə söykənərək getmişdir. Məlum olduğu kimi, qəzəllər əruz vəznində yaradılır. Qəzəllər əruzun inkişafını əruz qəzəlin özünü xeyli təkmilləşdirmiş, inkişaf etdirmiş və formalaşdırmışdır. Elə bu baxımdan meyxanaçıların qəzəl-xan şairlərlə sıx bağlılığı mövcuddur. Haçı Rafiq Əliyev bildirdi ki, meyxanaçı şair ola bilməz. Biz nitqimizdə tez-tez qəzəl-

xan-şair, nəğməkar-şair, bəstəçi-şair işlədirik və bu tipli birləşmə-simbioz dərkimizdə diskomfort yaratmır, bizi qıcıqlandırmır. Bəs onda görəsən “meyxanaçı-şair” ifadəsi bizi nə üçün qıcıqlandırmalıdır?

Şeir-şair-qəzəl-xan-nəğməkar-bəstəçi-meyxanaçı - hamısı birbirinə yaxındır, hamısının da materialı sözdür-ecazkar Söz, düzümlü Söz, qəlbə hakim kəsilən Söz, onu rıqqətə gətirən, hiss və duyğularımıza təsir edən, bizi sərməst edən Söz. Yəqin elə bu baxımdan meyxanaçılar sırasında qəzəl, şeir yazanlar olduqca çoxdur.

Məsələn, Mirzə Bağır, Əliağa Vahid, Atababa Hicri, loğman Sadiq Məmmədəli Şəfai, Məmmədəli Müsəddiq (əslən Cənubi Azərbaycandan), Rəhimağa İmaməliyev, Nizami Rəmzi, Mahir Cürət və b. kimi söz memarları, söz sərrafları az olmamışlar və bu gün də olmaqdadırlar. Meyxanaçıların əruz vəzninə, qəzəl gənirəsinə dərinləndən bələd olması və marağı, həm də meyxananın klassik poeziyamızla üzvü surətdə bağlılığını təsdiqləyir. Deməli, meyxana həm şifahi yaradıcılığımızdan, həm də klassik poeziyamızdan yetərincə qaynaq almış, yararlanmışdır. Meyxanaçı, hər şeydən öncə, söz ustası, söz sərrafı, söz memarıdır. O, ecazkar sözün köməyi ilə abidə ucaldır. Bu abidənin təməlini isə sənətkarlar uzaq keçmişdən qoymuşlar. Bu bizim xoşumuza gəlsə də belədir, gəlməsə də. Meyxananı qəbul edib etməmək hər kəsin öz ixtiyarındadır. Bunu da bilməliyik ki, meyxana xalq yaradıcılığı kimi bizim ona müsbət, yaxud mənfi münasibətimizin olub-olmaması ilə yaşamamış və yaşamayacaqdır. Bu sənətə marağa, bu sənətin öz qanunauyğunluqlarına (hələlik yazılmamış!!!) görə yaşayır və yəqin xalqımız yaşadığıca yaşayacaqdır.

Meyxanaya adekvat olmayan münasibət də bu janrın mahiyyəti ilə qətiyyənlə səsləşmir. Hacı Rafiq və b. “El içində” verilişdə meyxana sözünü son dərəcə kobud ifadə etdi. “Meyxananın” mey içilən yer, kafe, bar, nəhayət, ryumoçnaya olduğunu bildirdi. Bu da meyxananın xalq yaradıcılığı janrı ilə heç bir əlaqəsi olmadığını təsdiqlədi. Halbuki lüğətlərdə biz “meyxana” sözünün digər mənə kəsb etdiyini bilirik. Görünür, Hacı Rafiq, Namiq Məna, Şeyx Əbdül

Mahmudbəyov və b. bu lüğətlərə, terminlər kitablarına, ensiklopediyalara lazımınca nəzər salmayıblar. Əgər sözlə, məfhumla bağlı fikir söyləyirlərsə və bu fikir ekrandan, efirdən çoxsaylı auditoriyaya ünvanlınırsa, burada son dərəcə diqqətli olmaq tələb olunur. Və belə olduğu təqdirdə bu sözün ifadə etdiyi müxtəlif çalarlar mütləq diqqət mərkəzinə çəkilməlidir. Meyxananın izahı ilə bağlı müfəssəl fikir söylədiyimizdən (Bax: Nizami Tağısoy. Meyxananın semantikasası – “Kredo” qəzeti, 18 iyul 2009) burada həmin fikirləri təkrarlaşdırmağa lüzum bilmirik.

Qaldı ki, əksər müzakirələrin predmetinə çevrilmiş meyxananın bu gündən “bədihə” adlandırılmasına və meyxananın mənəviyyatımıza, etnik yaddaşımıza, mədəniyyətimizə, həyat fəlsəfəmizə, dini dəyərlərimizə yadlığı məsələsinə, bu barədə biz meyxanalarla bağlı hazırladığımız kitabda daha ətraflı danışmağa üstünlük vermişik. “Meyxana” şifahi xalq yaradıcılığı janrı olmaqla, Hacı Rafiqin ona verdiyi “ryumoçnaya” tərifini ilə heç cür uyğunlaşmır. Sözün meyi, fikrin, bəzəkli, rayihəli ifadənin meyi son dərəcə təsirli olur və insanları sərməst edir. Məsələn, Məmmədəli Şəfaiyə oxuyuruq:

Dün gücə yarım ilə söhbət məclisi-meyxanədə,  
Bir məqamə yetdik ki, məst oldu mey peymanədə.

*Loğman Sadiq isə demişdir:*

Məni şad eylədi məclis yenə meyxanə kimi,  
Doldu şənliklə könül bir dolu peymanə kimi,  
Aşiqin qəlbini al, dinlə məni ey gözəlim,  
Sən şam ol, mən dolanım başına pərvanə kimi.

*Yaxud Ağasəlim söyləmişdir:*

Deməyin ki dünyada dövlət ilə var qalacaq,  
Düz deyiblər kişilər ancaq etibar qalacaq,  
Bu gözəl meyxanalar məndən yadigar qalacaq,

Biliniz indi gözəl meyxanə sultanı mənəm,  
O gülü dərməgilən, o gülün bağbanı mənəm,  
O xumar gözlü qızın sevgili cananı mənəm.

*Yaxud Məmmədəli Müsəddiqdə:*

Hacı Kazım meyxananın ustadı,  
Meyxana ustadı tək qalmış adı.

*Yaxudda Kəbir Azəridə:*

Belə meyxanələrin bilirsən ustadları var,  
Hələ hər kəlmənin öz ləzzəti, öz dadları var.

*Və yaxud da Rəhimağa İmaməliyev yazmışdır:*

Əhli-kamal məclisi-meyxanədir,  
Bu məclisin hər sözü dürdanədir.

Nümunə gətirdiyimiz nəinki bu bəndlərdən (həm də saysız-hesabsız digər örnəklərdən) göründüyü kimi, meyxananın hər hansı “ryumoçnaya” ilə əlaqələrinin olmasına heç bir eyham belə yoxdur. Fikirlərimizi qısaca olaraq ümumiləşdirib bildirək ki, meyxanaya - əzəli etnik, mədəni-mənəvi «məhsulumuza» yiyə çıxmasaq və onu nəinki Azərbaycanın çərçivəsində, həm də onun hühudlarından uzaqlarda təbliğ etməyə çalışmasaq, xalçalarımıza, dastanlarımıza, rəqslərimizə, mətbəximizə yiyə duran ermənilər onları özünüküləşdirdiyi kimi meyxananı da özünüküləşdirməyə çalışıcaqlar.

## «MEYXANA»NIN SEMANTİKASI

Son zamanlar meyxanalar haqqında daha çox danışılır, yazılır, fikir mübadilələri aparılır, yarışmalar təşkil edilir, bəzən də ümumiləşdirilmələrə can atılır. Əlbəttə, burada bu mülahizələri sistemli, yerli-yataqlı, obyektiv elmi-nəzəri müstəvidə təhlil etməyi qarşıya məqsəd qoymuruq. Çünki biz neçə illərdir meyxanaların xalq ədəbiyyatı növü kimi spesifikliyi, onların mənşəyi, tarixi, nəzəri xüsusiyyətləri, şifahi yaradıcılıq və klassik poeziya ilə oxşar və fərqli cəhətləri, onların ozan-aşıq sənəti, dərvişliklə, müşavirələrlə, rəvayətlərlə, bəhri təvillə, xalq mahnıları, teatraşdırılmış səhnələrlə əlaqələri, XIX əsrdə, XX əsrin əvvəllərində, XX əsrin sonlarında, müasir dövrdəki vəziyyəti, janrın daxilində gedən transformasiyalar haqqında düşünür, mənbə və materiallara, klassik meyxanaçıların yaradıcılığına müraciət edir, mülahizələr irəli sürməyə, fikirlərimizi kitab şəklində oxuculara çatdırmağa çalışırıq.

Bəri başdan deyək ki, meyxanaların Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığının ayrıca növü olması ilə bağlı Balasadıq, Rəhimağa İmaməliyev, Qılman İlkin, Elçin, Təvəkkül Səlimov — Şağanı, Vəli Həbiboglu, Abbasəli Nəcəfzadə, Aytən Rəhimova və başqaları fikir bildirmişlər. Adlarını çəkdiyimiz müəlliflərdən yalnız Aytən Rəhimova özünün «Azərbaycan musiqisində meyxana janrı» əvvəl namizədlik dissertasiyasında, sonra isə monoqrafiyasında meyxanaların Azərbaycan musiqisi ilə əlaqələrinə nəzəri-praktik müstəvidə toxunmuş, bəzi obyektiv ümumiləşdirmələr etmişdir. Elə bu baxımdan A.Rəhimovanın adı çəkilən kitabını meyxanaların öyrənilməsi sahəsində atılmış ilk addımlardan hesab etmək olar. Bununla belə ayrı-ayrı kitablarda, qəzet-jurnal məqalələrində həm bu, həm də digər müəlliflərin meyxanalarla bağlı söylədikləri fikirləri yerli-yataqlı təhlil etməyə də böyük ehtiyac vardır.

Bu məqaləni isə bizi yazmağa «Bakı-Xəbər» qəzetinin 22 iyun 2009-cu il, 129-cu sayının, 14-cü səhifəsində dərc olunmuş «Meyxana», ya «bədihə» sözü ələmi bir-birinə qatıb məqaləsi, daha doğrusu İradə Sarıyevanın Şeyx Əbdül Mahmudbəyovla apardığı



müsahibəsi səbəb oldu. Müsahibənin ümumi məzmunundan bəlli olur ki, Şeyx Əbdül «meyxana»nın «bədihə» ilə əvəzlənməsinin tərəfdarıdır. İlk baxışda bizim də belə əvəzləməyə xüsusi bir iradımız yoxdur. Amma nəzərə almalıyıq ki, hər hansı sözün, anlayışın cəmiyyətin, xalqın, insanların dilində işlənməsi sifariş və təkidlə yox, bu sözün, bu anlayışın xalqın özü tərəfindən nə dərəcədə qəbul edilib, işlənməsi ilə bağlı olur. Şeyx Əbdülün bu tezisi «bədihə» sözünün lüğəvi mənası, onun semantikasını ilə müəyyən mənada üst-üstə düşür. Eyni zamanda «meyxana» sözünün semantikasını da eyni mənanı əks etdirir. Meyxananı müxtəlif dövrlərdə müxtəlif cür adlandırmışlar. Onun mənasını «bədiə», «bədihəgu», «bədihə» və «lubuq» sözləri, anlayışları ilə yaxınlaşır. Buna görə də bu anlayışlardan hər birinin lüğəvi mənasına diqqət yetirək:

«Bədiə – ərəb sözü olub, misli olmayan şey, nadir şey, əntiq şey». (Ərəb və fars sözləri lüğəti – Bakı, Az.SSR Elm.Akad. nəşriyyatı, 1967, s.43).

«Bədihə – ərəb sözü olub: 1. Fikirləşmədən söylənən gözəl söz, hazırcavablıq; 2. Düşünmədən deyilmiş şeir.» (Ərəb və fars sözləri lüğəti, s.43).

«Bədihə – ərəb sözü: 1 .Fikirləşmədən, qabaqcadan, hazırlaşmadan söylənən söz, şeir, hazırcavablıq; 2.Aşırıq və bədihəçilərin hazırlamadan döşdən dedikləri mənzun parçaları». (Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. I c. - Bakı, Az.SSR Elm.Akad.nəşriyyatı, 1964, s.236).

«Bədyə – xalq oyun və tamaşalarında bədahətən deyilən söz və ifadələr. Basmaca, bədiyyə, bəstələmə, döşdəndedi, sinədəflər, qurama kimi sinonimlər də həmin mənada işlənmişdir».

«Bədyələşmə – iki bədihəçinin, yaxud bədyəçinin bir-biri ilə dəyişməsi, əvvəlcədən razılaşıdırılmış mövzu ətrafında bədahətən şeirləşmə».

Bədahətən – şairlərin heç bir hazırlıq olmadan, birdən-birə mənzumələr söyləməsi (Hər üç sitat: Elçin. Seçilmiş əsərləri. 10 c, IX c. – Bakı, «Çinar-Çap» nəşriyyatı, 2005, s.391 kitabından götürülmüşdür).

«Bədihəgu — bədahətən şeir deyən, bədihə deyən» (Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti. II cildə I cild, – Bakı, Şərq-Qərb, 2005, s.39).

«Bədihəgu – bədihə (ərəb), gu (fars) – bədahətən şeir deyən, bədihə deyən» – (Ərəb və fars sözləri lüğəti. – Bakı, Az.SSR Elm.Akad.nəşriyyatı, 1967, s.43).

«Lubuq (lbq) – Moskvada 1970-ci ildə nəşr olunmuş «Ərəb-cə-rusca lüğət»də bu söz bir sıra digər mənalarla yanaşı, həm də «элегантный, изящный» mənalarında da işlənir.

«Meyxana – fars sözü – 1.Şərab dükkanı, çaxırçı dükkanı, şərab içilən yer; 2.Bədahətən deyilən həcvedici və gülüş doğuran şeir» (Ərəb və fars sözləri lüğəti, Bakı, Az.SSR Elm.Akad.nəşriyyatı, 1967, s.330).

«Meyxanə – 1. Mey və başqa spirtli içkilər satılan və içilən yer; 2. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında şeir formalarından biri». (Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında işlənən ərəb və fars sözləri lüğəti II cildə, II c. - Bakı, «Şərq-Qərb», 2005, s.15).

«Meyxana – Azərbaycan şifahi xalq şeiri və müəyyən mənada xalq teatrını formalarından biri. Geniş kütlələr içərisindən çıxan şairlərin xalq şənliklərində, bəzən musiqinin müşayəti ilə, çox vaxt da musiqisiz söylədikləri meyxanalarda canlı həyat hadisələri təsvir olunur. Meyxanada satira, xalq yumoru və hazırcavablığı, oynaq və şux əhvali-ruhiyyə üstünlük təşkil edir. El arasında bədyə də adlanır...

Bəzən meyxana eyni zamanda iki və üç el şairi tərəfindən deyişmə şəklində söylənir». (Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. 4-cü nəşri. Tərt.ed. Ə.M. Mirəhmədov. - Bakı, Maarif, 1988, s.129-130).

Bütün bu təriflərin hamısını təfəssilatı ilə ona görə gətirdik ki, oxucular (meyxanaçıların özü, meyxana yarışmalarındakı münşiflər) meyxananın və ona yaxın növlərin, növaltların oxşarlığı və fərqliliyi arasındakı münasibətləri görə bilsinlər. Özümüzə qaldıqda isə biz, əlbəttə, bu gün «meyxana»nın birmənalı olaraq «bədihə» ilə məcburən əvəzlənməsinin tərəfdarı deyilik. «Meyxana» heç də yalnız şərab içilən, mey içilən yer, sərxoşluq məclisi kimi dərk edilib,

dəyərləndirilməli deyil. Çünki mey heç də yalnız içkidən «açarı itirmə» anlamında işlənmişdir. Yaxşı sözün, hədəfə dəyən nəzmin, qəzəlin, ifadənin də oxucunu, dinləyicini, tamaşaçını məftun etmək, məst etmək təsiri olur. Yəni deyilmiş söz, ifadə insanları öz semantik tutumu, çevrəsi ilə təsirləndirmiş və təsirləndirir, onların qəlbinə, hafizəsinə hakim kəsilə bilmiş və bu, bu gün də belə olaraq qalır. Bəlkə elə buna görə də meyxananın digər bir adı «bədiə» («bədyə» yox — N.T.), «bədihə» ilə eyniləşdirilir, yəni «misli olmayan şey, nadir şey, əntiq şey» söz xəzinəsindən süzülüb gələn inci kimi dəyərləndirilmiş və bu gündə dəyərləndirilməkdədir. Bir də onu əlavə edək ki, hər bir dilin strukturu, quruluşu, onun ifadə xüsusiyyətləri, bu və ya digər sözü özünküləşdirib, hamının dilinin əzbərinə çevirməsi nə tapşırıqla, nə sifarişlə, nə də hər hansı hökmlə baş verə bilməz. Buna görə də bu gün biz nə meyxanaçılara, nə oxuculara, nə dinləyicilərə, nə tamaşaçılara, nə də mütəxəssislərə «meyxana» sözünün «bədihə» ilə dəyişdirilməsini təlqin edə bilmərik.

## III B Ö L M Ə

### ÇAĞDAŞ TÜRK XALQLARI ƏDƏBİYYATI

#### QAQAUZ ƏDƏBİYYATI

##### *Qavriil Qaydarji yaradıcılığı*

Türk xalqlarının oğuz (həm də xeyli dərəcədə qıpçaq) boyuna mənsub qaqauzlar mövcud olduqları dövrdən bu yana keşməkeşli, əzablar dolu həyat görüb min bir məhrumiyətə düşər olsalar da, yenə də öz etnik-milli varlıqlarını qoruya bilmişlər. İki əsrə yaxın bir zaman kəsiyində Moldova ərazisində kompakt yaşayan qaqauzlar, həm də dünyanın müxtəlif ərazilərində və regionlarında – Bolqarıstanda, Rumıniyada, Balkanlarda, Qərbi Avropada, Yunanıstanda, Türkiyədə, Qazaxıstanda, Belarusiyada, Rusiyada, Ukraynada, Gürcüstanda, Türkmənistanda, Şimali Qafqazda, Azərbaycanda, ABŞ və d. yerlərdə bu gün də yaşamaqdadırlar. Qaqauzların böyük təəssübkeşi və təbliğatçısı yazıçı-publisist, nasir-jurnalist, «Sabaa yıldızı» etnik bilim, kültür tarixi jurnalının baş redaktoru Stepan Bulqar bu dərginin səhifələrində dünyanın müxtəlif yerlərində məskunlaşmış qaqauzların həyatına dair materialları ardıcıl olaraq oxucuların ixtiyarına verir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, «Sabaa Yıldızı» jurnalı üç aydan bir TİKA-nın köməkliyi və Qaqauziya Bəkanlıq Komitetinin yardımı ilə nəşr olunur. Onun səhifələrində qaqauzların adət-ənənələri, mərasimləri, etnik mənsubiyyəti, fəlsəfəsi, mədəniyyəti, şifahi xalq yaradıcılığı, ədəbiyyatı, musiqisi, incəsənəti, rəqsi, rəsm əsərləri, memarlığı, tarixi ilə bağlı materiallar qaqauzşü-

naslar tərəfindən təqdim olunur. Bu materialların nəşri qaqauzlara türklərlə yanaşı, həm də qeyri-türklərin marağını daha da artırır.

Moldova Respublikası ərazisində 153 mindən çox qaqauz yaşayır. Sovet İttifaqının dağıldığı dövrdən qaqauzlar da kompakt yaşadıqları ərazinin muxtar qurum kimi tanınması uğrunda davamlı mübarizə apardılar. Nəhayət, bu mübarizə öz bəhrəsini verdi. 23 dekabr 1994-cü ildə Moldova Respublikasının Parlamenti «Qaqauz Yeri özəl kanon statusu» (3, 22-25) haqqında qanun qəbul etdi. Bu qanuna görə qaqauzların milli haqqını tanıma, qoruma və bu regionun dilinin, mədəniyyətinin, adət-ənənələrinin qorunması, zənginləşməsi siyasət və iqtisadiyyatda müstəqil olaraq fəaliyyət göstərmə, qaqauzlara digər ölkələr və regionlarla birbaşa əlaqələr qura bilmə üçün Moldova Respublikası daxilində muxtar status verildi.

Əlbəttə, göstərilən dövrə qədərə qaqauzların milli dövlətçilik ənənələrinin olmadığını nəzərə alsaq, bu, olduqca əlamətdar bir tarixi hadisə hesab edilməlidir.

Beləliklə, 5 mart 1995-ci ildən başlayaraq Moldovanın güney tərəfində qaqauzların kompakt yaşadıqları ərazilərdə 3 şəhər və onların 25 küyündə (kəndində) referendum keçirildi və bu ərazilər Qaqauziya kimi tanındı. Elə həmin ilin 26 may və 11 iyununda Muxtariyyət orqanlarına seçkilər keçirildi. Mütəşəkkilliklə keçirilmiş bu seçkilərdə Qaqauziya başqanı seçildi və Xalq Məclisinə 35 deputat müəyyənləşdirildi.

Qaqauziyanın yeni tarixi 1996-cı ilin yanvarından başladı. Xalq Məclisi qəbul olunmuş qanuna söykənərək muxtar ərazidə üç rayon müəyyənləşdirməklə, inzibati-idarəçilik orqanları qurdu.

Hazırda Qaqauziyanın ərazisi 1831,5 km<sup>2</sup>. Burada yaşayanların 78% qaqauz, 5,5% bolqar, 5,4% moldovan, 5,0% rus, 4% ukraynalı, 1,3% digər millətlərin nümayəndələridirlər (3, 23).

Muxtariyyət əldə edildikdən sonra Qaqauz Xalq Məclisi bir sıra əsaslı qanunlar, o cümlədən «Qaqauziya bayrağı haqqında qanun», «Qaqauziyanın himni haqqında qanun», «Qaqauziya ərazisində dillərin funksionallığı haqqında qanun» və s. qəbul etmişdir.

Muxtariyyat dövründən başlayaraq qaqauzlar dünyanın müxtəlif regionları və dövlətləri ilə ikitərəfli səmərəli iqtisadi, siyasi, mədəni layihələrə və işləmələrə önəm verdilər. İlk növbədə Rusiya, İtaliya, Çexiya, Türkiyə, keçmiş SSRİ-dən sonra müstəqillik əldə etmiş türk respublikaları – Azərbaycan, Türkmənistan, Qazaxıstan və s. münasibətlər quruldu. Avropa Yenidənqurma və İnkişaf Bankı, Beynəlxalq Bank, digər dövlət və təşkilatların köməyi ilə Qaqauziya iqtisadiyyatının dirçəldilməsinə başlandı. Məsələn, 2007-ci ilin noyabrında Qaqauziya Prezidenti Mixail Formuzal Bakıda təşkil olunmuş Türk xalqlarının X iş birliyi qurultayında iştirak və çıxış etdi.

Qaqauziya muxtar qurum statusu əldə etdikdən sonra iqtisadiyyatla yanaşı dilin və mədəniyyətin inkişafına daha yaxından diqqət yetirildi. Muxtar qurumda qaqauz və rus dilləri dövlət dili elan edildi. Qaqauz yazısının latın qrafikasına keçirilməsi reallaşdı. Mədəni-mənəvi həyatda mühüm dəyişikliklər baş verdi. Qaqauziyada «Qaqauz səsi», «Sabaa yıldızı», «Qaqauziyanın haberləri», «Günəş-cik» və s. kimi qəzet və jurnallar yaradıldı və davamlı nəşr olunmağa başladı. Müstəqil Qaqauziya Radio və Televiziya verlişlərinin yayımlanması aktuallaşdı. Qaqauziya konstitusiyası yaradıldı, qəbul edildi və s.

Muxtariyyat əldə edildikdən sonra Qaqauziya Türkiyə Respublikası ilə daha sıx əməkdaşlıq qurmağa çalışmaqla, mədəniyyət və ədəbiyyatların inkişafında müştərək problemlərin öyrənilməsinə diqqət yetirildi.

Qaqauzların yazılı ədəbiyyatı rəsmi olaraq 1957-ci ildən Moldovada onlara kiril əlifbası əsasında əlifba yaratmağa icazə verildikdən sonra mümkün olmuşdur. Lakin bu xalqın ədəbiyyatının mənbəyinə getsək, onda XIX əsrin lap əvvəllərinə müraciət etməliyik. Məhz o dövrlərdə, daha konkret demiş olsaq 1810-cu ildə Vyanada qaqauz dilində «Psaltır» nəşr olunmuşdur. Bundan başqa P.Draqaqanovanın biblioqrafik əsərində Aristofanın komediyasının qaqauz dilinə tərcüməsindən danışılır. Eyni zamanda Nikolay və İvan Fəzli qardaşlarının Puşkindən qaqauzcaya çevirdikləri bir sıra şeirləri

(«Qış yolları», «Kahırsız quşcuğaz», «Qış gecələri») məlum olsa da, bu örnəklər, qaqauz ədəbiyyatı mütəxəssisləri söylədikləri kimi (1, 46-51; 2, 49-52), günümüzə gəlib çatmamışdır.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində qaqauz tarixinin, folklorunun və etnoqrafiyasının dəyərli tədqiqatçıları V.Moşkov, A.Manov və A.Derjavin qaqauz ədəbiyyatının öyrənilməsi üçün öz tədqiqat işlərində bu eposun öyrənilməsi üçün münbit zəmin yaratdılar.

Qaqauz xalqı üçün onların «Ay baba» adlandırdıqları M.Çakirin (1861-1938) xidmətləri daha böyük olmuşdur. O, doğma ana dilində din və mədəniyyət tarixinə aid, mənəvi-əxlaqi dəyərləri incələyən «Evangeliya», «Psalmı», «Liturgiya», «Çasoslov» «Klisanın kisa tarihi», «Yeni kutsalların istoriyası», «Eski kutsalların istoriyası» kimi kitablar yazıb qaqauz oxucularına bəxş etmişdir. Bu əsərlər digər mühüm cəhətləri ilə yanaşı, həm də qaqauz ədəbiyyatının ilk addımlarını şərtləndirən nümunələrdir.

Qaqauzların ədəbiyyata, bədii sözə yiyələnməsində Bukreştdə səfirlik xidmətində olan türkiyəli Hamdi Tanrıöver xüsusi rol oynamışdır. O, qaqauz gənclərini Türkiyəyə təhsil almağa yollamış, vətənə döndükdən sonra isə doğma ədəbiyyatın inkişafına maraqla xidmət etmişlər.

Qaqauz ədəbiyyatının tanınmış nümayəndələri Nikolay Arabacı (1893-1960) və Nikolay Tanasoğludur (1895-1970). Onlar əsərlərində qaqauz xalqının haqq uğrunda mübarizəsini, onun gərgin və keşməkeşli həyatını real boyalarla əks etdirmişlər.

Nikolay Tanasoğlu yaradıcılığı folklorlardan qaynaqlanmışdır. Onun manilərində, şeirlərində və «Quşlar bəy seçərlər» poemasında folklorla bağlılıq son dərəcə özəldir.

Sonrakı illərdə Dianis Tanasoğlu (1922), Nikolay Babaoğlu (1928), Mina Köse (1933-1999), Stepan Kuroğlu (1940) və b. şairlər bədii yaradıcılıqla ardıcıl məşğul olmuşlar. Bu şairlərin yaradıcılığı qaqauzlarla bərabər, həm də digər türk xalqları – azərbaycanlılar, türkmənlər, özbəklər, tatarlar və b. arasında geniş təbliğ və tərəcə olunaraq yayılmışdır.

Təbii ki, digər türk xalqları ilə müqayisədə Azərbaycanda daha az tanınan qaqauzların etnik-mədəni ənənələri, tarixi, psixologiyası, dini, etik-fəlsəfi baxışları ilə bağlı oxuculara ardıcıl bilgiler verməyə böyük ehtiyac vardır. Bu, məsələnin daha fundamental tərəfidir. Hələlik isə biz qaqauz ədəbiyyatı, onun ayrı-ayrı nümayəndələrinin yaradıcılığından söhbət açmaq istərdik.

Qaqauz ədəbiyyatı digər ədəbiyyatlar kimi öz mənbəyini şifahi xalq yaradıcılığından götürür. Qeyd edək ki, yalnız XX əsrin ortalarından başlayaraq, qaqauz yazılı ədəbiyyatının inkişafı mümkün olmuşdur. Məhz 60-cı illərin əvvəllərindən başlayaraq qaqauz yazarları, sənət adamları Moldovada çıxan qəzetlərdə vaxtaşırı çıxış etməkdə ısrarlı oldular. Onların sırasında K.Vasilovlu, V.Filiolu, T.Marinoğlu, P.Çebotar – Qaqauz, T.Zanet, D.Ayoğlu, B.Moysə və b. vardı. XX əsrin 70-80-cı illərindən qaqauzlarda xüsusi oyanış, etnik-soy-kökə müraciət güclənirdi. Bütün bunların qaqauzların ədəbi həyatında özünü əks etdirməməsi mümkün deyildi. Bu dövrdə ədəbiyyata gələn M.Dubraylo, G.Tanasoğlu, T.Arnaut, A.Koşançı, T.Karaçoban, L.Çimpoeş, S.Adiyeva, O.Radova, onlardan sonra isə gənc yazarlar Mercanka, M.Kol, İ.Karapirə, V.Karanfil, İ.Malaçlı, S.Kutar və b. qaqauzların poeziyaya marağını artırdı.

Qaqauz şairlərinin əsərlərinin əksəriyyətində xalq səsi, xalq ruhu daim sezilməkdədir. Onlarda əski kökə, şifahi yaradıcılıq nümunələrinə bağlılıq daha hiss olunmaqdadır. Bu cəhət digər sənətkarlarla yanaşı Qavriil Qaydarjinin əsərlərində xüsusilə ovqatlıdır. Qavriil Qaydarji qaqauz manilərinin şifahi nümunələrini bizə son dərəcə hisslərimizi riqqətə gətirən notlarla çatdırır. Heç şübhəsiz ki, yuxarıda adlarını çəkdiyimiz və çəkmədiyimiz qaqauz şairlərinin yaradıcılığına ayrı-ayrılıqda nəzər salmağa ehtiyac olduğu kimi Q.Qaydarji yaradıcılığının əsas konturlarını da Azərbaycan oxucusuna çatdırmağı da gündəmə gətirir. Hələlik onlardan biri - Qavriil Qaydarjinin yaradıcılığı haqqında məlumat verək.

Qavriil Qaydarji (14.09.1937-14.02.1998) qaqauz xalqının böyük elm və sənət adamlarından biri olmuşdur. Onun bütün həyatı elmin, mədəniyyətin və ədəbiyyatın inkişafına həsr olunmuşdur. Əl-



bəttə, Qavriil Qaydarjinin ömür və fəaliyyət bioqrafiyasını izləmək son dərəcə böyük vaxt aparardı, lakin ümumi şəkildə bu böyük insanın həyatının daha önəmli cizgilərini oxuculara çatdırsaq, onlar aşağıdakı mənzərənin şahidi olurlar.

Qavriil Qaydarji Bucaqda (Qaqauziya) çoxuşaqlı kəndli ailəsində dünyaya gəlmişdir. 1953-cü ildə Tiraspol şəhərindəki A.S.Makarenko adına Pedaqoji məktəbə daxil olmuş, oranı bitirdikdən sonra 1957-ci ildə Kişinyov Dövlət Universitetinin «Tarix-filologiya» fakültəsinin tələbəsi olmuşdur. «Rus dili və Ədəbiyyatı» ixtisas üzrə davamlı hazırlıq keçmiş, burada kafedra müdiri B.P.Ardentov onu linqvistik dərnəyə üzv etmiş, onunla xeyli məşğul olduqdan sonra səriştəli tədqiqatçılıq bacarığına inanaraq Qarviili ixtisaslaşma keçmək və diplom işini bitirmək üçün M.V.Lomonosov adına Moskva Dövlət Universitetinin Şərqşünaslıq fakültəsinə istiqamətləndirmişdir. Burada aspirantlar üçün təşkil olunmuş mühazirələrdə və xüsusi kurslarda iştirak edərək geniş bilgilər əldə edir və eyni zamanda paralel olaraq Sovetlər Birliyinin Türkdilli Respublikalarının Elmlər Akademiyalarında təcrübə qazanır. Onun «Qaqauz dilində zamanın ifadə üsulları» mövzusunda hazırladığı diplom işi mütəxəssislər tərəfindən yüksək qiymətləndirilir. Az sonra (1962) o, «Müasir qaqauz dilində zaman budaq cümləsi» adlı kitab nəşr etdirir. 1963-cü ildə Q.Qaydarji Beltsi şəhərində (Moldova) «İskra» qəzeti redaksiyasında korrektor, ədəbi redaktor, məsul katib vəzifələrində çalışır. Elə həmin il müsabiqədə iştirak edərək, Beltsi Pedaqoji İnstitutunun rus dili kafedrasında müəllim kimi fəaliyyətə başlayır və fasiləsiz olaraq 1987-ci ilə qədər orada çalışır.

1969-cu ildə o, SSRİ Elmlər Akademiyası Dilçilik İnstitutunun Türk dilləri üzrə aspiranturasına daxil olur və 1972-ci ildə «Müasir qaqauz dilində budaq cümlə tipləri» mövzusunda namizədlik dissertasiyası müdafiə edir. Dissertasiyanın materiallarına söykənərək 1973-1981-ci illərdə iki monoqrafiya nəşr etdirir. Paralel olaraq Q.Qaydarji leksikoqrafiya sahəsində xeyli işlər görür. Belə ki, 1966-cı ildən intensiv fəaliyyət göstərən tədqiqatçı 1973-cü ildə Moskvada «Qaqauzca-rusca-moldovanca» lüğət nəşr etdirir.

Q.Qaydarjının elmi-türkoloji fəaliyyəti daim qaqauz dilinin spesifik xüsusiyyətlərini, onun qrammatik özəlliyini, xalq arasında ondan istifadə etməyin metodik yollarını araşdırmaqdan ibarət idi. O, eyni zamanda P.A.Pokrovskaya, E.K.Koltsa və başqaları ilə birlikdə qaqauz əlifbasının müəlliflərindən biri idi.

1986-cı ildən davamlı fəaliyyətinə və araşdırmalarına görə o, SSRİ Türkoloqları Komitəsinə üzv seçilmiş, Moldova Respublikası Orfoqrafiya Komissiyasının sədri olmuşdur. Qaqauz (bulğar) dili və ədəbiyyatı üzrə kitablar, dərsliklər və proqramların hazırlığı ilə məşğul olmuş, Kişinyov Dövlət Universiteti, İ.Kreanqa adına Pedaqogika Universiteti və eyni zamanda Komrat Dövlət Universitetində gərgin fəaliyyət göstərmişdir. Bu dövrdə o, adları çəkilən universitetlərdə yeddi il ardıcıl olaraq qaqauz dili və türkologiyadan kurslar aparmışdır.

1997-ci ildə Q.Qaydarji «Türk dünyası dillərində qrammatik terminologiya üzrə soraq kitabı»nı nəşr etdirir. Bundan başqa Q.Qaydarjının rəhbərliyi və köməkliyi sayəsində Moldovada qaqauz dili və ədəbiyyatı ilə bağlı bir sıra konfranslar, simpoziumlar düzenlənmişdir. Bütün tədbirlərə Rusiya, Özbəkistan, Rumıniya, Qazaxıstan, Bolqarıstan, Türkiyə və Yunanıstandan alimlər dəvət olunmuş və yaxından iştirak etmişlər. Qeyd etdiyimiz kimi, Q.Qaydarji çoxşaxəli fəaliyyətlə məşğul olmuşdur. O, 1988-ci ildən ömrünün sonuna qədər alimlik və pedaqoqluq fəaliyyəti ilə yanaşı, həm də ictimai-siyasi fəaliyyətlə, qaqauzların muxtar status qazanmasında böyük rol oynamışdır. Bu gün Qaqauziya və qaqauzların çiçəklənməsində Qaqauziya Yeri Muxtar qurumunun yaranmasında onun daim önəmli yeri olduğu vurğulanır.

Q.Qaydarji milli hisslərlə, bəşəri duyğularla bir yaşayan və təndəş idi. Təsadüfi deyildir ki, Moldova Elmlər Akademiyasının Milli Azlıqlar İnstitutunda o, direktor yardımçısı olmaqla, həm də Qaqauz Araşdırma Bölməsinin müdiri vəzifəsində çalışırdı.

Qeyd etdiyimiz bütün bu sahələrdə – elmi, pedaqoji fəaliyyəti, ictimai xadimliyi ilə bərabər, Q.Qaydarji həm də şair, yazıçı, publisist idi. Bədii yaradıcılığa lap erkən başlamışdı. Doğma kəndindən

kənar şəhərə təhsil almağa yollanan bu gənc 60-cı illərin əvvəllərində «İki oğul» hekayəsini qələmə almış, bu əsərdə dövrün kontrastlarını, eybəcərliklərini ifşa etmişdir. Bundan başqa elə o illərdə Q.Qaydarji «Ana tərəfim» adı altında kitab nəşr etdirmiş və eyni adlı şeirdə doğma elindən-obasından ayrılmağını kövrək hisslərlə qələmə almışdır. Bu şeirin baş qəhrəmanı, aparıcı obrazı şairin doğma kəndi Bucaqdır.

*Ay, Bucaam, Bucaam,  
Dannarın pembə.  
Kısmetliyim bən,  
Ki duudum bırda.  
Ay, Bucaam, Bucaam,  
Türkülü, cömert...*

Göründüyü kimi doğma el-obanın motivləri Q.Qaydarjinin poetik yaradıcılığında böyük yer tutur. Onun «İlkyaz sabaası», «İlkyaz», «Gözün», «Böyük yağmurun ardına», «Böyük yolda kavak» şeirlərində doğma kəndin təbiətinə, havasına, insanlarına vurğunluq hiss olunur. Q.Qaydarjinin ən maraqlı şeirlərindən ikisi anaya həsr olunmuşdur. Bu baxımdan «Əvf et məni» şeiri daha duyğuludur.

Q.Qaydarji yaradıcılığında folklorə münasibət, xalq yaradıcılığından qidalanma son dərəcə görümlü və relyefli verilir. Əsərlərinin dili sadə, rəvan, hamının yaxşı anladığı ifadələrdən yoğurulmuşdur. Onun folklor süjetləri kiçik yaşlı oxucuların diqqətini daha çox cəlb edəndir:

*Estek-pestek,  
Topal yeşəə köstək,  
Kim masalı sesleer -  
Bana ağa,  
Kim seslemeer -  
Annısına damğa.*

Folklorə, uşaq yaradıcılığına müraciət edən qaqaüz şairləri Q.Qaydarjidən dərs almış, daim onun köməkliyindən yararlanmış-

lar. Gənc qaqaüz yazıçıları, o cümlədən Petri Çebotar onun haqqında ağızdolusu danışmış, ona qaqaüzların sönməz məhəbbətini ifadə etmişdir.

Q.Qaydarji yaradıcılığı mövzu cəhətdən də son dərəcə rəngarəngdir. Bu xüsusiyyət onun «Sənsiz sıkıntılı», «Cəngə yok yer», «Büüdün ekmək», «Çörək», «Ana dilimə» şeirlərində doğma diyara sonsuz məhəbbət, xalqa sevgi və sayqı, çörəyə hörmət ifadə olunmaqdadır.

Digər türk xalqlarında – azərbaycanlılarda, Anadolu türklərində, türkmənlərdə, İraq türkmənlərində, Kırım türklərində olduğu kimi bayatılar (manilər, xoyratlar) qaqaüz xalq şeirinin ən geniş yayılmış şəkillərdəndir. Bu janra ayrı-ayrı qaqaüz şairləri sırasında, həm də Q.Qaydarji bütün yaradıcılığı boyu müraciət etmişdir. Türk xalqlarının çeşidli müxtəlifliyi olduğu kimi, onların bu yaradıcılığı da öz rəngarəngliyi, müxtəlifliyi, variativliyi ilə seçilir. Balkanlarda, Moldovada yaradılmış manilərlə Azərbaycan bayatılarını müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirdikdə (nəinki şifahi örnəklərdə, həm də ayrı-ayrı şairlərin fərdi yaradıcılığında) türklər arasında etnik-milli bağların daim sıx olduğunun şahidi oluruq. Bu cəhət Q.Qaydarji maniləri üçün də xarakterikdir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Dr. Tudora Arnaut. Qaqaüz şirinin bugünkü durumu. – «Sabaa yıldızı», 2001, №17.
2. Dr. İrfan Ünver Nasrattinoğlu. Çağdaş qaqaüz ədəbiyyatı. – «Sabaa yıldızı», 2002, №18.
3. Qaqaüz Yeri Halk başkanı Petr Paşalı Söztuttu seminarında K.Flensburqta (Qermaniya). – «Sabaa yıldızı», 1998, №5.

## QIRĞIZ ƏDƏBİYYATI

*Çingiz Aytmatov*

*«Biz bir kökdənlik, bir ağacın budaqlarıyıq...»*

Təxminən yarım il bundan əvvəl «Kredo» qəzetində yazıçı Hüseynbala Mirələmovun dünya ədəbiyyatında özünəməxsus və bənzərsiz yer tutan qırğız yazıçısı Çingiz Aytmatovla görüşü ilə bağlı təssüratlarını oxumuşdum. Yazıda Hüseynbala Mirələmov böyük yaradıcı şəxsiyyətin onun təfəkküründə dərin iz buraxdığını göstərməklə, həm də bu görüşün onun yaradıcılıq arsenalına necə güclü təsir etdiyini oxuculara çatdırırdı. Yazıçının təssüratlarının əsas konturları qəzet səhifəsində öz əksini tapsa da, onun (bu görüşün) təsir çevrəsi daha geniş idi. Belə ki, bu görüşdə Çingiz Aytmatov ilk baxışda adi məsələlərə toxunsa da, yenə də diqqət mərkəzində insanları, dünyada gedən prosesləri, bu proseslərin ölkələrin və xalqların inkişafına, ictimai-sosial həyatına təsirini, ümumbəşəri problemləri (bütün əsərlərində təsvir etdiyi kimi) diqqət mərkəzinə çəkir, onun etik-fəlsəfi həllini göstərməyə və verməyə çalışır. Hüseynbala Mirələmov etiraf edirdi ki, bu iki günlük görüşün təsiri olduqca əvəzsizdir. Bütün bunları ona görə deyirəm ki, əvvəllər Sovet İmperiyasının tərkibində olduğumuz dövrdə nəinki Ç. Aytmatov, onun əsərləri, müsahibələri, söhbətləri, həm də dünyanın digər tanınmış söz ustalarının yaradıcılığı ilə tanış ola, ədəbiyyatın, mədəniyyətin inkişafı ilə bağlı xeyli şeylər öyrənə, ədəbi-mədəni durumun səciyyəvi xüsusiyyətlərinə bələd ola bilirdik. Lakin son illər ədəbiyyatların qarşılıqlı inkişafı və onların bir-birinə səmərəli təsiri istiqamətində aparılan işlər o qədər də ürək açan deyildir. Düzdür, bu gün biz ədəbi-mədəni həyatda formaca milli, məzmunca sosialist stereotiplərdən kənarlaşmışıq. Bu gün əvvəllər olduğu kimi bədii əsərlərin nə arxitektonikası, nə məzmunu, nə də obrazlar sistemi ştamplar çərçivəsində yaradılmır və oxuculara təqdim olunmur. Yazıçılarımız öz əsərlərini yaradarkən xeyli müstəqildirlər. Lakin nə-

zərə almaq lazımdır ki, XXI əsr əvvəlki dövrlərdən, o cümlədən, XX əsrin ikinci yarısı dövründən bir sıra cəhətləri ilə fərqlənir. Fərqli cəhətlərdən biri də odur ki, dünyada gedən qloballaşma prosesi digər sahələrlə yanaşı, ədəbiyyat və mədəniyyəti də bu proseslərdən kənarda qoymur, onların fəal iştirakçısına çevirir. Və, heç şübhəsiz, bu prosesləri yaxşı görmək üçün ədəbiyyat aləmində gedən çevik dəyişikliklərə də nəzər salmağa ehtiyac vardır. Demək istədiyim odur ki, belə görüşlərdən olan təəssüratlarla tanış olduqdan sonra, bəzi məsələlərlə bağlı informasiya dairəmiz yetərincə genişlənir.

Məsələn, ədəbi proses, müasir ədəbi nümunələrlə tanış olmağa daim cəhd edən bir ədəbiyyat adamı kimi mən bu müsahibədən öyrəndim ki, Çingiz Aytmatov «Kassandra damğası» adlı romanın da müəllifidir. Bu qırğız yazıçısının sovet dövründə, demək olar ki, yazdığı bütün hekayələrini, povestlərini, roman və müsahibələrini oxumuşdum. Onların hamısının adını çəkməyə lüzum duymasam da, bir neçəsinin («Cəmilə», «Üz-üzə», «İlk müəllim», «Köşək gözü», «Əlvida, Gülsarı», «Ağ gəmi», «Əsrə bərabər gün», «Qiyamət» və b.) bədii dünyama, hiss və duyğularıma güclü təsir etdiyini bu gün də qeyd etməyi özümə borc bilirəm.

Çingiz Aytmatov xoşbəxt sənətkarlardandır. Çünki yazdığı hər bir əsər sanki bütün xalqlardan və millətlərdən olanların həyatını, dünyagörüşünü, fəlsəfəsini, duyumunu, ona münasibətini əks etdirir, onları maraqlandırır. İndi, bəlkə də anamız Yer in elə bir guşəsini tapmaq mümkün deyil ki (Uzaq Şərqdən – Yaponiya və Çindən tutmuş taki Cənubi Amerikaya, Kubaya, Braziliyaya qədər), Çingiz Aytmatov adı ilə tanış olmasın. Bunu Hüseynbala Mirələmovun təəssüratlarından da görmək olur. Azərbaycan yazıçısı ilə söhbətdə Ç.Aytmatov maraqlı bir epizoda toxunaraq qeyd edir ki, o, 70-80-ci illərdə Sovet nümayəndə heyətinin tərkibində Çinə səfər edibmiş. Qaldığı otdə özü də bilmədən ona gələn zəngdə bir gəncin onunla görüşmək istədiyi bildirilir. Ç.Aytmatov səhəri gün bu gənc çinlini qəbul edir. Oğlan ona aşağıdakı kimi müraciət edir: «Salam mənim atam, xoş gəlmisən Pekinə». Ç.Aytmatov «atam»

sözündən çaşıb qalır. Oğlan Ç.Aytmatovun tutulduğunu hiss edir. Bir qədərdən sonra sözünə davam edərək: «Mən sizin «Ağ gəmi» povestinizin qəhrəmanı olan Uşağam. Bəli, mən o vaxt həmin əfsanəvi çaylarla İssık-Kuldan keçib, üzərək buraya gəlmişəm. İndi Pe-kində oxuyuram».

Fikir verin, XX əsrin 70-ci illərində Ç.Aytmatovun ağına belə gəlməzdi ki, yad ölkədən olan oxucusu onun əsərləri və qəhrəmanları ilə tanış olsun. Hətta oxucular özlərini bəzi qəhrəmanların yerində də görürdülər. Çünki Ç.Aytmatov bütün əsərlərində həyat həqiqətlərini qələmə alıb, oxucuya çatdırmağa çalışır. Bunu biz həm də müəllifin Hüseynbəy Mirələmova əlyazma şəklində verdiyi və tanınmış tərcüməçi Səyavuş Məmmədžadənin dilimizə çevirib oxuculara çatdırdığı «Öldürməli... Ölməli...» («Ubit – ne ubit...») hekayəsində də yaxşı görürük. Hekayənin özü, onun tərcümə dili və səviyyəsi haqqında ayrıca məqalə yazmaq fikrində olsam da, əvvəlcədən deyim ki, Çingiz Aytmatov öz hekayəsindəki hadisələrin ölkəmizdən kənarında cərəyan etdiyini göstərsə belə, onun əsas konturlarının məhz Azərbaycandan götürüldüyünü güman etmək mümkündür. Sadəcə olaraq təsvir olunan yerlər və personajlar azərbaycanlılar deyildir. Yəni də bəşəriyyət, xalqlar, müharibə, insanların müharibəyə münasibəti, onlarda müharibə ilə bağlı yaranmış mənfi assosiasiyalar, müharibələrin insan daxilində təlatümlər, ikili hiss və düşüncələr, münasibət və dəyərlər yaratması – bunların hamısı Ç.Aytmatovun əsərlərində daim həyatı, həyat həqiqətlərini bütün rəngləri ilə təqdim edə bilməsi ilə bağlıdır.

Bu fikri burda vurğulamağa ona görə ehtiyac duydum ki, doğrudan da dünya ədəbiyyatında özünə sağlığında abidə ucaldan sənətkarların həyatı, onların hazırkı dövrdə yaradıcılıq işlərinin vəziyyəti barədə məlumat almağın özü də az iş deyildir. Bax, bu mənada «Kredo» qəzetində dərc olunmuş yazının ədəbiyyat aləmində olan bilgilərimizin genişlənməsinə səbəb olduğunu söyləmək istəyirəm. Bu görüşün təəssüratı həm də müasir türk dünyasının canlı klassiki olan Çingiz Aytmatovun türklər barədəki fikirlərinə münasibət bildirməyə də kömək edir. Təəssüratlarda belə bir məqam da

vurğulanır ki, dünya türkləri indən belə integrativ proseslərə daha çox istiqamət götürməlidirlər ki, gələcəkdə bu proseslər bütün dünyada ümumi türk evinin tikintisi üçün əsas təməl daşına çevrilsin.

Hüseynbala Mirələmovun təəssüratlarından görünür ki, əvvəlki dövrlərdən fərqli olaraq Çingiz Aytmatov məhz bu gün türklüyünü, türk dünyasına yaxından bağlılığını daha bariz nümayiş etdirməyə çalışır: «Mənim üçün çox vacibdir ki, türk xalqları bir-birinə yaxınlaşsın. Biz bir kökdənlik, bir ağacın budaqlarıyıq, dilimiz nə qədər doğmadır bir-birinə» («Kredo» qəzeti, yenə orada).

Əksər əsərlərini rus dilində yazan Çingiz Aytmatovun Azərbaycan yazıçısı ilə qırğızca danışmağa üstünlük verməsi, yəqin ki, həm də türklərə, türk dünyasına, öz türklüyünə yaranmış məhəbbətdən irəli gəlir. Bəlkə də çox keçməyəcək ki, daim orijinal mövzu tapmağı və onu özünəməxsus şəkildə «tərcümə» etməyi bacaran Çingiz Aytmatov türk xalqlarının monolitliyini əks etdirən zəngin türk epik təfəkkürünə və türk qaynaqlarına müraciət edərək, daha monumental əsərlər yaradacaqdır. Məhz bu tipli əsərlərin bu gün türk gənclərində yüksək ideallar yaratmağa, duyğular oyatmağa və onlar uğrunda mübarizə aparmalarına münbit zəmin hazırlayacaqdır.



## ÇİNGİZ AYTMATOV VƏ MÜHARİBƏ

*/«...Öldürməli... Ölməli...» hekayəsi haqqında qeydlər/*

XX əsrin 70-80-ci illərindən bəri Çingiz Aytmatov yalnız qırğız və rus ədəbiyyatlarında və ədəbi tənqidində deyil, həm də bütün dünya ədəbiyyatında, ədəbi tənqidində diqqəti daha çox cəlb etmiş yazıçılardandır. İlk baxışda gözlənilmədən ədəbiyyata gəlmiş (o, əvvəl zootexnikumu, sonra kənd təsərrüfatı institutunu, nəhayət ikiillik Ali Ədəbiyyat kurslarını bitirmişdir) Çingiz Aytmatov «Cəmil» (1958) povesti ilə həm qırğız, həm də rus və digər dünya ədəbiyyatlarına yeni obraz, yeni baş qəhrəman gətirməyə müvəffəq olmuş, oxucular arasında özünə və əsərlərinə böyük hörmət qazandırmışdır. Təxminən elə bu dövrdən «Üz-üzə», «Qırmızı yaylıqlı qovağım mənim», «Köşək gözü», «İlk müəllim», «Əlvida, Gülsarı», «Ağ gəmi», sonralar isə «Əsrə bərabər gün», «Qiyamət» və digər əsərlərin müəllifi kimi məşhurlaşmışdır. Əsərlərinin, demək olar ki, dünyanın bir çox dillərinə tərcüməsi, onların ictimaiyyət tərəfindən qəbul edilməsi və sevilə-sevilə oxunması onu tez bir vaxtda tanıtdırmış, 35 yaşında Sovet İttifaqında verilən ən ali – Lenin mükafatına layiq görülmüşdür.

Çingiz Aytmatov yüksək dəbdəbəli salonlarda, fəxri kürsülərdə görünər, ona böyük hörmət və ehtiram göstərilərdi. O, nəinki qırğız və rus ədəbiyyatını, həm də bütün dünya ədəbiyyatını ümumbəşəri dəyərlər hesab edilən uzaqgörənlik, gələcəyə ümid, faciəvilik, insan, onun kosmosda, Yerdə rolu və mövqeyi və s. taleyüklü anlaşımlarla zənginləşdirmişdir.

Ç.Aytmatov, demək olar ki, bütün əsərlərində böyük rus mütəfəkkiri N.Nekrasovun qəhrəmanı Qrişa Dobrosklonov kimi həqiqətin, xoşbəxtliyin sorağı ilə gəzməklə, insanları haqqa, ədalətə çağırmağı qarşısına məqsəd qoymuşdur. Əksər əsərlərində ya birbaşa («Cəmil», «İlk leyləklər»), ya da dolayısı ilə müharibə mövzunu, onun dağıdıcı və faciəvi cəhətlərini, şəxsi və ailə həyatları

na nə qədər bədbəxtliklər gətirdiyini olduqca canlı və obrazlı şəkildə personajlarının dili ilə bizə çatdırmağa müvəffəq olmuşdur. Ç.Aytmatovun eyni əsərini müxtəlif vaxtlarda oxuyarkən oxucu hər dəfə yeni səmərə, yeni keyfiyyət görür. Bunlar barədə çox deyilib, çox yazılıbdır. Buna görə də burada köhnə həqiqətləri təkrar etmək fikrində deyilik. Lakin bir mühüm məqama diqqət yetirməyi lazım bilir ki, vaxtilə Ç.Aytmatova müvəffəqiyyət qazandıran da elə müharibə mövzusunə həsr etdiyi («Cəmilə», «İlk leyləklər») əsərləri olmuşdur.

Müharibə bütün dövrlərdə sənət adamları üçün aktual mövzudur. Yazıçılardan hər biri onu öz nəzər nöqtəsindən görür, işıqlandırır, təsvir edir. Diqqət etsək, bu xüsusiyyətləri həm klassik ədəbiyyatda (Nizami «İsgəndərnamə», Lermontov «Borodino», S.Tolstoy «Hərb və sülh», A.Tvardovski «Vasili Tyorkin», S.Rüstəm «Ana və poçtalyon», S.Vurğun «İnsan», A.Nurpeisov «Qan və tər» və s.), həm də müasir – XX əsrin 90-cı illərindən üzü bəri yaranan Azərbaycan ədəbiyyatında müşahidə edə bilərik. 90-cı illərdən başlayaraq bədii publisistikanı istisna etmək şərti ilə (bu ayrıca söhbətin mövzusudur), həm poeziyamız, həm nəsrimiz, həm də dramaturgiyamız problemə, bəzi məqamları istisna etməklə, ciddi münasibət ifadə edə bilmişdir. Bu, yəqin, Azərbaycan yazıçılarının müharibəni (Ermənistan-Azərbaycan müharibəsini – N.T.) öz daxilində daha çox hiss etməsindən irəli gəlir. Buna görə də A.Abdullazadə, S.Əhmədov, V.Babanlı, Nigar, A.Rəhimov və b. müharibə mövzusunə daha çox müraciət etmişlər. Məsələn, A.Rəhimov bir neçə povest və romanını məhz bu mövzuda yazmışdır. A.Rəhimov və b. yazıçılarımız müharibənin bütün fəlakətlərini öz içində daxilən yaşadan müəlliflərdir. Lakin Azərbaycan yazıçılarından fərqli olaraq nə Çingiz Aytmatovun doğma vətəni – Qırğızıstanda, nə də öz ölkəsinin siyasi maraqlarını təmsil etdiyi, səfir olduğu dövətdə (Belçikada) müharibə getmir. Buna baxmayaraq o da müharibə mövzusunə dərinlən münasibət bildirməyə, onun dəhşətli psixologizmlərini açmağa üstünlük verir. Şübhəsiz ki, bəşəri ideallarla yaşayan insan üçün müharibə, onun nəticələri qara rəngdə olmaqla, həm də xoşagəlməz,

dəhşətli ovqat yaradır. Yaradıcı insan bəşər övladının bu dəhşətlərə sinə görə bilməsini, müharibənin onun psixologiya və düşüncəsini silkələməsi, özünü ekstremal şəraitdə necə apara bilməsini vurğulamağa etiyac duyur.

Məhz buna görə də Ç.Aytmatov hələ XX əsrin 70-ci illərində publisist çıxışlarının birində Helsinkidə mötəbər beynəlxalq təşkilatın kürsüsündən: «Biz hamımız bu gün bir gəminin sərnəşinləriyik. Onun göyertəsindən o tərəfdə kosmik ənginlik dayanır», – demişdir.

Ç.Aytmatov müasir, bəzən isə dövrünü qabaqlayan mütərəqqi ideallarla yaşayan bəşəri təfəkkürlü yazıçıdır. O, yaxşı dərk edir ki, bu gün bəşəriyyət ən təhlükəli düşmən – müharibələr qarşısında çıxılmaz vəziyyətdədir. Bu insanpərvər yazıçı dəfələrlə azərbaycanlı sənət adamları ilə görüşündə Ermənistan-Azərbaycan müharibəsinin insanlara nə qədər böyük bəlalar gətirdiyini vurğulamışdır. Müəllif öz əsərlərində Qarabağ müharibəsinin dəhşətlərini qələmə almasa da, ümumi mahiyyət, ümumi ovqat və ümumi qiymət ondan, məhz ona münasibətdən o qədər də fərqli deyildir.

Götürək Ç.Aytmatovun hələ də geniş oxucu kütləsinə məlum olmayan «...Öldürməli... Ölməli...» hekayəsini (Əsərin əlyazmasını Çingiz Aytmatov Brüsseldə Hüseynbala Mirələmova təqdim etmiş, o, isə tərcümə etmək üçün istedadlı mütərcim Səyavuş Məmmədşadəyə vermişdir). Hekayə artıq dövrü mətbuatda Azərbaycan dilində işıq üzü görmüşdür (Əsərin tərcüməsinin keyfiyyətləri ilə bağlı ayrıca söhbətə ehtiyac duyduğumuzdan bu barədə gələcəkdə danışacağıq).

«...Öldürməli... Ölməli...» hekayəsinin baş qəhrəmanı Sergey Vorontsov cavan oğlandır, özü Volqaboyundan, daha doğrusu Saratovdandır. Lakin eşelonda müharibəyə getdiyinə görə qəmgin-dir. Hansı cəbhəyə göndərildiyindən də xəbəri yoxdur. Ali təhsil almaq arzusunda olsa da, istəyi baş tutmamışdır. Artıq qatar onu davaya aparır, «cəbhəyə gedər-gəlməzə göndərilir», buna görə də ayrılığın bu qədər ağır yaşanmasını Sergey daha çox hiss etməyə başlayır. Doğmaları ilə əməlli-başlı vidalaşa da bilmir.

Ailənin sonbeşiyi idi. Bacılarından böyüyü Qazaxstanda, o biri Saratovda (onun da ərini müharibəyə göndərmişdilər və heç bir xəbər-ətər yox idi), atası isə uzun müddətdir ki, xəstə imiş, xəstəxanada yatırmış.

Məktəb illərində Nikolay İvanoviç Nataşa adlı bir qıza da yaman vurulubmuş.

Vağzaldan cəbhəyə yola düşərkən bir qaraçı qadın sıralardakı əsgərlərin arasından Sergeyi seçərək, onun falına baxmışdır. Falçı Sergeyə müharibədə ölməyəcəyini deyibmiş. Sergey isə qaraçı qadına gəzməyə yox, davaya getdiyini dedikdə: «...fələyin saydığını deyirəm. Onun ulduzu ölməzdir! Alın yazısıdır!», sonra isə: «-Bəxt əcəldən üstündür. Bəxtdən bəxt törəyir, ölümdənsə heç nə. Bu oğlanın ulduzu isə ... ölməzdir... Ölməzdi onun ulduzu!...» - deyibmiş.

Eşelon yola düşüb təkərlər taqqıldadıqca Sergeyin yuxusu qaçır. Taleyı barədə, müharibədə sağ qalacağı, yoxsa öləcəyi barədə düşünür.

Müharibədə qalibiyyət kimin isə öldürülüb ölməsindən asılıdır. Hamı gedənlərə müharibənin tez qurtarmasını, ölüm-itim, aclıq, səfalət olmamasını arzulayırdı. Müharibənin qələbə ilə qurtarması üçün isə vuruşmaq, qırmaq, qalib gəlmək lazım idi. Hətta evdə bu barədə Sergeyin atası ilə anası arasında bərk höcətləşmə də olmuşdu.

Sergey həm də rahib idi. Hərdən onu Sergiy deyə çağırırdılar.

Müharibəyə yola düşərkən anası yalvara-yalvara «Seryojacan, bala, amanın günüdür, heç kəsi öldürmə, qan tökmə!...» tapşırıbmış. Anasının sözləri indi Sergeyi daha çox düşündürürdü. Atası isə arvadla öcəşib «Necə yəni «öldürmə?! Qana batma?!» Bəs oğlun haraya gedir? Əsgər öz torpağını müdafiə edərək ... düşməni qırır, məhv edirsə, əmrə əməl edir, borcunu yerinə yetirir» – deyə ona acıqlanır. Hər biri Sergeyə öz bildiyi kimi məsləhət versə də – ana «heç kəsə qıyma, öldürmə», ata isə onun salamat qalmasını istədiyindən əksinə deyirmiş...

Öz qəhrəmanını iki can arasında qoyan Çingiz Aytmatov onun psixoloji durumuna daha çox diqqət yetirir. Vaxtı ilə Birinci Cahan Savaşında Baltik flotundakı sualtı gəmilərdə şücaət göstərən

atasının düşməyə necə divan tutmasını dinlədikcə Sergey gah cəbhədə düşmənlərini öldürəcəyinə, gah da öldürməyəcəyinə üstünlük verir, daim odla su arasında qalır. Sergeyin içində ikili çırpıntı, ikili hisslər yaşayır. Yazıçı oxucuya bu ikili hissləri çatdırmaqla, ona münasibəti hər kəsin öz ixtiyarına verir. Oxucu da öz qənaətlərini edir, müvafiq nəticəni çıxarır.

«...Öldürməli... Ölməli...» hekayəsini oxuduqdan sonra bu əsərin xeyli məqamlarını Azərbaycan yazıçılarından V.Babanlının «Ana intiqamı» povesti və A.Rəhimovun «İkili dünyam» romanındakı baş qəhrəmanların davranış və hərəkətlərilə birbaşa üst-üstə düşdüyü qənaətinə gəldim.

V.Babanlının «Ana intiqamı» povesti 1997-ci ildə qələmə alınıb. Əsər sırf müharibə mövzusunda həsr olunmuşdur. Povestdə yeganə oğlunu cəbhəyə göndərən ana çox keçmir ki, onun tabutunu qarşılamağa məcbur olur. Oğlunu dəfn etdikdən sonra mütləq silaha sarılıb cəbhəyə, oğlunun intiqamını almağa yollanacağını qərarlaşdırır və belə də edir. Döyüşlərin lap ön sırasına gedən ana erməni əsgərləri ilə az qala əlbəyaxa mövqedə dayanır. Avtomatın tətiiyini çəkərək ağacın arxasında durub gözləyir. Ona tərəf gələn erməni əsgərinə atəş açmağa bilmir ki, bilmir. Onun analıq hissi hər şeyi üstələyir. Fikirləşir ki, erməni olsa da, onun da yolunu gözləyən ana var, onu da cəbhəyə ana yola salıb. İnsan ömrünə qıymaq, onu məhv etmək yolverilməzdir. Azərbaycanlı ana erməni əsgərini vurmur, lakin erməni əsgəri ananı qanına qəltan edir.

Beləliklə, yazıçı azərbaycanlı ananın necə böyük hisslər daşdığını olduqca inandırıcı boyalarla verə, onun daxili mənəvi aləmini açmağa müvəffəq ola bilmişdir.

Müharibənin yazıçı A.Rəhimov traktovkası da özünəməxsusdur. Məsələn, onun «İkili dünyam» romanının baş qəhrəmanı Valeri İsakov Rusiyada ali hərbi təhsil almış mütəxəssisdir. Baş qərargah Valerini Ermənistanda xidmət etməyə, orada azərbaycanlılara qarşı vuruşmağa göndərir. Valerinin atası azərbaycanlı, anası rusdur. Valeri azərbaycanlı oğlu olduğunu bilməsinlər deyə, güclü maneərlər, çox götür-qoy edir. Lakin yenə də V.Babanlıda olduğu

kimi A.Rəhimovda da azərbaycançılıq qalib gəlir. Valeri İsakov Azərbaycana, Azərbaycan əsgərinə, Azərbaycan torpağına, haqqadaşlığa xidməti daha üstün tutur.

Bununla belə Ç.Aytmatov kimi həm V.Babanlı, həm də A.Rəhimov müharibənin mahiyyətini bütün əsər boyu açmağa, dərin psixologizmlər yaratmağa tam müvəffəq olurlar. Bu mənada öz qırğız həmkarlarından heç geri də qalmırlar.

Ç.Aytmatovun «...Öldürməli... Ölməli...» hekayəsi də oxucuda dərin və özünəməxsus psixoloji ovqat və gərginlik yaradır. Əsərdəki psixologizmi həm müharibə dəhşətlərinin yaradılmasında, həm Sergeyin, əsgərlərin, onları cəbhəyə yola salan insanların hiss və duyğularında, Sergeyin ata və anasının müharibəni dərk və ona münasibətində, həmçinin digər məqamlarda aydın görmək olur. Əsər boyu sətiraltı mənalara müharibə lənətlənir, pislənir. Ç.Aytmatovun əsərinin əsas məqsədi də məhz insanda müharibəyə belə münasibət aşılamaqdan ibarətdir.

## QARAQALPAQ ƏDƏBİYYATI

### *Tulebergen Kaipbergenovun yaradıcılığı*

Sak-sarmat-massaget-peçeneq və türk genetik, mədəni ənənələrindən başlanğıc götürən qaraqalpaqlar zəngin, eyni zamanda mübarizə və dramatizmlə dolu bir tarixi yol keçmişlər. «Qaraqalpaq» etnonimi ilk dəfə elmi və tarixi ədəbiyyata XVI əsrin sonlarından məlumdur. Buxaralı Abdulla xan (1583-1598) tərəfindən imzalanmış bir sənəddə qaraqalpaq adı (1598) Buxara və ona yaxın ərazilərdə oturaq, yarımoturaq və köçəri qəbilə və tayfalar sırasında çəkilir. Bu etnosun adı türk etnonimi «qaraqalpaq» olmaqla «qara papaş» mənasını verir. Ərəb tarixçiləri qaraqalpaqları «kaum-i kul-i sia», məşhur türkolq Dossan «Mönqolların tarixi» kitabında «qaraqalpaq xalqı» adlandırır. Bu nəzər nöqtəsini professor N.C.Berezin də «Batının yürüşü» əsərində müdafiə edir. XIV əsr ərəb tarixçisi Ən-Nüveyri isə Qızıl Ordada yaşayan on bir qırpçaq qəbiləsindən birini «Qarabörklü» adlandırır və bu etnonim rus salnamələrində adı çəkilən «çyorniye klöbuki» etnoniminə uyğun gəlir. Macar türkolqu A.Vamberi isə onları peçeneqlərin yaxın qohumu adlandırır. Hər neçə olursa olsun əlimizdə olan çoxsaylı mənbələrə söykənərək, qaraqalpaqların əcdadları sak-sarmat-massaget-peçeneq mənbələrinə dirənsə də, burada özünü büruzə verən ən mühüm göstərici qaraqalpaqların, qırpçaq türklərinə məxsusluğudur. Bununla belə apardığımız araşdırma və təhlillər göstərir ki, qaraqalpaqların (oxu qaraqalpaqların) etnik tərkibində oğuz komponentinin də olduğunu nəzərdən qaçıрмаq olmaz. Bunu biz Pokrovskaya, F.Kırzioğlu, Z.Bünyadov və b. müəlliflərin araşdırmalarına söykənərək söyləyə bilərik. Qaraqalpaqlar etnik kökə son dərəcə sayqı və sevgi ilə yanaşan xalqdır. Ona görə də hələ uzaq əsrlərdən mövcud olan tayfa-qəbilə bölgüsü bu gün də bu xalqın içində yaşamaqdadır. Məsələn, bu tayfalar - kuyın, boklı-xıyta, qırx, çeruçi, aytəkə, aralbay, beşsarı, qayçılı, iki şeyx, qazayaxlı (müqayisə et «qazaxlı») Azərbaycanda, «ka-

zayaklı» Qaqauziyada), qıpçaq, tiyəkli, irqaklı, uyqur, aşamaylı, qoşadamğalı, xəndəkli, kıyat, qaramayın, keneqes, manqıt, kunqrat və s.

Qaraqalpaqlar tarixin bütün zaman kəsiklərində milli birlik müstəqillik uğrunda mübarizə aparmış, Sibir, Orta Asiya və Qazaxıstanın müxtəlif ərazilərinə səpələnmiş qaraqalpaqlar öz doğma əraziləri ata yurduna («Ata jurt») qayıtmaq üçün min bir məhrumiyyətlərə düçar olmuş, müxtəlif tayfalararası müharibələrdə xalqın sayı nəzərəcərpacaq dərəcədə azalmışdır. Bununla belə tarixi qaynaqlar qaraqalpaqların Amu-Dərya və Sır-Dərya arasına İtil (Volqa) çayı sahillərindən gəldiklərini deyir. Peçeneq soyundan gələn qaraqalpaqların əsl qıpçaqlar IX-XI əsrlər arasında xəzərlərlə birlikdə ruslara qarşı müharibələrdə iştirak etmişlər. XV-XVI əsrlərdə qonoğay və qazaxlarla Qızıl Orda dövləti tərkibində birlikdə olmasına baxmayaraq, öz aralarında gedən etnik savaqlar nəticəsində onlar bir-birindən ayrılmışlar. Məhz bundan sonra Ceyhun və Seyhun arasında yerləşmişlər. Qaraqalpaqlar Amu-Dərya və Sır-Dərya çaylarının arasını «Ata yurdu» hesab edirlər. Muxtəlif tarixi dövrlərdə qaraqalpaqlar Xarəzm, Buxara, Fərqanə, Orta və Böyük Cuzun tərkibində olmuş, cunqarlar (kalmıqlar) və Nadir şahın qoşunları ilə müharibələr aparmışlar. Sonuncu ikilərlə olan qanlı müharibələrlə bağlı xeyli məqamlar qaraqalpaqların «Qırx qız» qəhrəmanlıq dastanında da özünə yer almışdır.

Yalnız XX əsrdə qaraqalpaqlar əvvəl Muxtar vilayət, sonra Qaraqalpaqstan Muxtar Respublikası, XX əsrin 90-cı illərində Özbəkistan Respublikası ərazisində müstəqil Qaraqalpaqstan Respublikası qurmağa nail olmuşlar.

Qaraqalpaqlar bu gün nəinki Qaraqalpaqstanda, həm də ondan kənarda – Özbəkistanda, Qazaxstanda, Türkmənistanda, Əfqanıstanda, İraqda, Rusiya Federasiyasında, digər ərazi, bölgə və ölkələrdə yaşamaqdadırlar.

Amu-Dərya və Sır-Dərya hövzəsində yerləşən qaraqalpaqlar burada əkinçiliklə (darıçılıq, çəltikçilik) heyvandarlıqla bərabər, həm də Aral gölündə balıq ovlamaqla məşğul olmuşlar. Türk xalq-



larının tarixində məhz bu ovla ilk olaraq qaraqalpaqların məşğul olduğu bildirilir.

Qaraqalpaq dili noğay və qazax dillərinə çox yaxındır. XIX əsrin sonuna qədər onların dili bütün Türkünstanın istifadə etdiyi türk dilidir (3, 473).

Qaraqalpaqlar zəngin və rəngarəng epik əsərlər müəllifidirlər. Onların şifahi yaradıcılıq arsenalında çoxsaylı (əllidən artıq) qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanları «Qırx qız», «Alpamış», «Koblan», «Şəhriyar», «Şirin-Şəkər», «Bozaman», «Ger Kosay», «Qurbanbek», «Yer Zıuar», «Anadil» xalq və tarixi nəğmələr, nağıl, əfsanə, lətifə, atalar sözü, zərb məsəllər və s. vardır. Bu nümunələrin əksəriyyəti jırau, baksı, akınların viruoz ifaçılığı sayəsində yazıya alınaraq günümüzə gəlib çatmışdır.

Müəllifli bədii ədəbiyyat nümunələrinin yaranması XVIII-XIX əsrlərə aiddir. İlk qaraqalpaq şairi (jırçı, jırau) Jiyen Jırau əzəmətli yaradıcılığı ilə qaraqalpaqların zəngin poetik və estetik duyum tərzindən xəbər verir. Sonralar Jiyen Jırau dəst-xətti Günxoca, Hacınıyaz və b. yaradıcılığında ustalıqla davam etdirilmişdir.

Qaraqalpaq poeziyasının zirvəsində Berdağ yaradıcılığı təşkil edir. Qeyd edək ki, qaraqalpaq şairləri və yazıçılarından yalnız Berdağın yaradıcılığı xalq şairi Hüseyn Arif tərcümələrində Azərbaycan oxucularına çatdırılmışdır (2). Düzdür, XX əsrin 70-ci illərinin sonlarında qaraqalpaq qəhrəmanlıq dastanı «Qırx qız» istedadlı şair Ələkbər Salahzadə tərəfindən A.Tarkovskinin rus dilinə etdiyi sərbəst tərcümə mətnindən dilimizə tərcümə olunsada, mütərcim onun sosial sifariş olduğunu, orijinala uyğun olmadığını qeyd etməklə, Azərbaycan oxucusunun tələblərinə cavab vermədiyini bizimlə söhbətində dəfələrlə qeyd etmişdir.

Qaraqalpaq yazılı ədəbiyyatının inkişafı XX əsrin 20-ci illərindən başlayır. Bütün zaman kəsiklərində poeziya qaraqalpaqlarda iki – türk və şərq ədəbi-mədəni ənənələri kontekstində yaranmış və inkişaf etmişdir. Bununla belə XX əsrdə yaranan qaraqalpaq ədəbiyyatı, bir tərəfdən, folklorla, klassik türk və şərq ədəbiyyatına söykənirdisə, digər tərəfdən, onun inkişafına rus poeziyasının və rus poe-

tik sisteminin də təsirini diqqətdən kənarında qoymaq olmaz. XX əsr qaraqalpaq poeziyası yeni janr, ideya, növ, şəkil və formalarla zənginləşirdi. Sovet hakimiyyəti dövründə qaraqalpaq ədəbiyyatında poema janrı xüsusilə inkişaf edir, gerçəkliyin bədii dərkinin yeni prinsipləri formalaşırdı. Qaraqalpaq tarixi və ədəbiyyatının yorulmaz tədqiqatçısı akad. M.K.Nurmühəmmədov doğma ədəbiyyatda poema janrının inkişafına ayrıca monoqrafiya həsr etmişdir (10, 158).

Poeziyaya nisbətən qaraqalpaq nəsrinə son dərəcə zəif inkişaf edirdi. İlk dövrlərdə onun inkişafını şərtləndirən amillər sırasında oçerk, korrespondensiya, publisistik əsərlərin rolu qeyd edilməlidir. Nəsr əsərləri yalnız 30-cu illərdə hekayələrin dövrü mətbuatda nəşri ilə başlayır. Povest 30-cu illərin ikinci yarısından, roman janrı isə 50-ci illərdən yaranır.

Qaraqalpaqlarda dramaturgiya və teatra gəldikdə isə, onların öz başlanğıcını Dördgöl şəhərində və digər regionlarda fəaliyyət göstərən dram dərnəklərindən götürdüyünü qeyd etmək zəruridir. 30-cu illərdən başlayaraq qaraqalpaq teatrının və səhnə sənətinin inkişafına digər müəlliflərlə yanaşı Ü.Hacəbəyovun «Arşın mal alan» komediyasının və M.S.Ordubadinin «Beş manatlıq gəlin» pyesinin təsir etdiyini mütləq qeyd etmək lazımdır.

Bu məlumatları biz T.Bayandiyevin «K.S.Stanislavski adına Qaraqalpaq Dövlət Teatrı (1930-1967). Tarixi oçerk» kitabında teatr tamaşalarını 38 il ərzində əks etdirən siyahıdan ala bilirik (1, 193-199).

XX əsr qaraqalpaq ədəbiyyatının qət etdiyi şərəfli yola nəzər saldıqda, burada Abbas Dabılovun, Seyfulqabit Majitovun, Ayapbergen Musayevin, Sadıq Nurumbetovun, Mirzaqali Darıbayevin, Jolmurza Aymurzayevin, Tolıbay Kabulovun, Həsən Begimovun və d. rolu son dərəcə önəmli görünür. XX əsr qaraqalpaq ədəbiyyatını qazax ədəbiyyatı kimi onun «qızıl dövrü» adlandırmaq olar. Sayca o qədər də böyük olmayan qaraqalpaqların bədii söz sənətinə bu qədər ürəkdən yanaşmaları xalqın estetik zövqündən və bədii sözə olan ehtiyacından irəli gəldiyini qeyd etmək yerinə düşər.

Qaraqalpaq yazıçılarının əsərləri dünya xalqlarının dillərinə, o cümlədən özbək, qazax, türkmən, qırğız, rus, eston, ukrayna, Avropa, Anadolu türkcəsinə və b. tərcümə olunsa da, təəssüf ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, yalnız Berdağın bir sıra şeirləri deyilsə bu ədəbiyyatın heç bir nümunəsi, Azərbaycan dilinə tərcümə olunmamış, Xəzərin o biri sahillərində yaşayan bu türk xalqının ədəbiyyatı və mədəniyyəti haqqında bizim regionda bilgilər zəif olmuşdur. Bunu nəzərə alaraq iyirmi ilə yaxın bir zaman kəsiyində materiallar toplayaraq Azərbaycanda üç il bundan öncə ilk dəfə olaraq ali məktəblər üçün «Qaraqalpaq ədəbiyyatı» (9) kitabını araya - ərsəyə gətirib oxucuların ixtiyarına verdik.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, XX əsr qaraqalpaq ədəbiyyatı çoxsaylı sənətkarlar tərəfindən yaradılmışdır. Buna görə də qaraqalpaq yazıçılarının hər birinin əsərləri haqqında oxuculara məlumat vermək yerinə düşər. Çünki Bakıda keçirilmiş Türk xalqlarının X İş Birliyi qurultayında (noyabr, 2007) bu xalqlar arasında siyasi, iqtisadi, mədəni, ədəbi yönümdə inteqrasiyasından geniş danışılmaqla, türk xalqları arasında əlaqələrin daha mühüm müstəvilərdə aparılmasına toxunulmuşdur. Təəssüf ki, adı çəkilən qurultaydan iki ildən artıq keçmiş müddət ərzində yenə də bu əlaqələr (xüsusən ədəbi əlaqələr) arzu olunan səviyyəyə qaldırılmamışdır.

Maliyyə çətinlikləri ucbatından biz hələ də «Qaraqalpaq ədəbiyyatı» kitabının Azərbaycan dilində variantını çap etdirə bilmirik. Qeyd edək ki, hələ 2006-cı ildə süjet və tematik baxımından rəngarəng «Qaraqalpaq xalq nağılları»nı tərcümə edib kitab şəklində nəşr etdirmişik. Lakin volontyorluq səviyyəsində aparılan bu işlər maliyyə yardımı olmadan sistemli və ardıcıl həyata keçirilə bilməz.

Bununla belə mümkün qədər qaraqalpaq ədəbiyyatının Azərbaycan, və Azərbaycan ədəbiyyatının Qaraqalpaqıstanda təbliğ olunması istiqamətində işlər görmək lazımdır. Qaraqalpaq ədəbiyyatı XX əsrdə xeyli istedadlı yazıçılarla zəngindir. Əgər XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəlləri bu ədəbiyyatın zirvəsini Berdağın yaradıcılığı təşkil edirdisə, XX əsrin 80-ci illərindən estafet böyük roman ustası Tulepbergen Kaipbergenovun əlinə keçmişdir.

T.Kaipbergenov qaraqalpaq ədəbiyyatında yeni hadisə kimi dəyərləndirilir. Onun «Katib», «Sağ ol, müəllim» («Мугалимге рахмет!»), «Buz damcı», «Sonuncu hücum» («Сонги хужим»), «Qaraqalpaq qızı», «Yuxusuz gecələr», «Maman-biy əfsanəsi» («Маман биу ефсанасы»), «Qaraqalpaqnamə» roman- essesi, «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyası və b. əsərləri oxucular arasında geniş yayılmaqla, dünya xalqlarının dillərinə tərcümə olunmuş, müəllifinə böyük şöhrət gətirmişdir.

Bədii yaradıcılığa T.Kaipbergenov XX əsrin 50-ci illərinin ikinci yarısından «Amu-Dərya» jurnalında dərc olunan, hekayələr və öçerklərlə başlamışdır. İlk iri həcmli əsəri («Katib») qaraqalpaq aulunun müharibə illərindəki yaşam həyatına, ikinci povesti «Muqallimqe raxmet!» adı çəkilən dövrün ən gözəl əsərlərindən biri olmaqla, qaraqalpaq xalq müəlliminin çətin və şərəfli işinə həsr olunmuşdur. T.Kaipbergenovun «Muqallimqe raxmet!» əsərini qırğız yazıçısı Ç.Aytmatovun «İlk müəllim» povestinin xeyli məqamları ilə müqayisə etdikdə, bu əsərin özünəməxsus çalarlarla fərqləndiyinin şahidi olarıq. T.Kaipbergenov müəllim mövzusunda hətta Ç.Aytmatovdan bir neçə ay əvvəl müraciət etmişdir (5, 352). Hər iki povestin qəhrəmanlarının taleyi və mənəvi yaxınlığı da oxucunun gözü qarşısında canlana bilir.

T.Kaipbergenovun qələmindən çıxmış bütün əsərləri son dərəcə maraqlı və təkrarolunmazdır. Çoxsüjetli və rəngarəng problemikalı nəsr əsərləri ilə yanaşı onun «Xeopsun piramidası», «Yurtadan dünyaya», «Allahın neçə adı var» və s. publisistik əsərləri müəllifin adını daha geniş çevrədə məşhurlaşdırdı. Bu gün T.Kaipbergenov Berdağ, Həmzə Niyazi, SSRİ Dövlət Mükafatları laureatı olmaqla, Qaraqalpaqstan Respublikasının Xalq yazıçısı, Qaraqalpaqstan Yazıçılar İttifaqının sədridir.

2008-ci ilin iyun ayının 3-də Bakı Slavyan Universiteti ilə Özbəkistan Respublikası səfirliyinin Azərbaycanca birgə təşkil etdikləri bu sətirlərin müəllifinin «Qaraqalpaq xalq nağılları» (tərcümə) və «Qaraqalpaq ədəbiyyatı» kitabının geniş prezentasiyasından sonra «Cahan» İnformasiya Agentliyi vasitəsilə məlumat almış T.Kaip-

bergenov, Berdağ adına Qaraqalpaqstan Dövlət Universitetinin rektoru Azat Matjanov, «Amu-Dərya» jurnalının baş redaktoru, Qaraqalpaqstanın xalq yazıçısı Orzabay Abdiraxmanov BSU-nun rektoru, prof.K.Abdullayevə birgə ünvanladıkları minnətdarlıq məktubunda türk xalqlarının mənəvi mənbələrinin və dəyərlərinin birliyindən söhbət açılır, qaraqalpaq və Azərbaycan ədəbiyyatları arasında əlaqələrin intensivləşməsinə ümid bəslədiklərini ifadə edirlər.

1959-cu ildə T.Kaipbergenovun «Sonuncu hücum» («Sonqi xujim») adlı ilk romanı işıq üzü görmüşdür. Əsərdə 20-30-cu illər qaraqalpaq aulunun həyatı qələmə alınmışdır. «Muqallimqə raxmet!» povestində olduğu kimi burada da yazıçını sosial problemlər daha çox məşğul edir. Lakin «Sonuncu hücum» da hadisələr daha böyük drammatizmi, antoqonist ziddiyyətlərin gəlməsi ilə seçilir. T.Kaipbergenova qədər də qaraqalpaq həyatının muxtəlif tərəflərini yazıçılar qələmə almışdılar. T.Kaipbergenovdan fərqli olaraq, onların əsərlərində təsvirçilik, yalnız informasiya ötürmə istəyi üstünlük təşkil etdiyindən qəhrəmanların xarakteri statik, cansız, psixologizmdən məhrum idi. T.Kaipbergenov isə öz sələflərinin üstün cəhətlərindən yaradıcı şəkildə istifadə etməklə, obraz və hadisələri yeni təsvir vasitələri ilə zənginləşdirməklə, relyefli, panoramlı roman yazır, qəhrəmanların davranışı və hərəkəti inandırıcı, konkret, fərdiləşmiş eyni zamanda tipik ümumiləşdirmələrlə oxuculara təqdim edilir.

«Yuxusuz gecələr» və «Buz damcı» povestlərinin də mövzu və problematika palitrası rəngarəng və özəldir. Bu əsərlərin hər ikisində müəllif milli xarakterin açılmasında, xalqın tarixinə müraciət etməklə müvəffəq olur, tarixi isə müasirliyin köməyiylə göstərməklə xalqın qəhrəmanlıq xarakterini relyefli detallarla oxucunun gözü qarşısında canlandırır və göstərir ki, zəhmətkeş qaraqalpaqlar bütün əzablara sinə gərməklə, təmkinli və inadkarlıqla öz məqsədinə doğru irəliləmişlər.

T.Kaipbergenov yaradıcılığında digər əsərlərlə yanaşı «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyası daha önəmli yer tutur. O, qaraqalpaq ədəbiyyatında ilk roman-epopeya müəllifidir. Bu əsərin

araya-ərsəyə gəlməsi son dərəcə üzücü və əzablı olmuşdur (11, 247). XX əsrin 80-cı illərindən çox-çox əvvəl o, bu epopeya ilə bağlı çoxsaylı eskizlər etmiş, qeydlər aparmış, özünün 40-illik qələm təcrübəsini məhz «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyasında realizə edə bilmişdir. Əsərlə tanış olduqda bu epopeyanın özünə-məxsusluğunu, obrazların və bədii priyomlarda özəl yanaşma tərzindən istifadəni görməmək mümkün deyildir.

Bəs trilogiya hansı mövzuya həsr olunmuşdur?

Trilogiya doğma xalqın tarixinin acı səhifələridir.

Əvvəlki əsərlərinin əksəriyyətində olduğu kimi («Sağ ol, müəllim», «Sonuncu hücum» və s.) T.Kaipbergenovun bu əsərində də dramatism, hadisələrin çevik dəyişkənliyi və s. mühüm yer tutur.

T.Kaipbergenov baş qəhrəman obrazını xüsusilə bacarıqla yapır. Qeyd edək ki, belə yanaşma tərzini nəinki ədəbin «Qaraqalpaqlar haqqında dastan», həm də «Sonuncu hücum», «Qaraqalpaq qızı»nda Turebay Orazov, qadın şöbəsinin işçisi Cüməgül və d. daha parlaq nümunədir. Onlar daim fəaliyyətdə, axtarışda, mənəvi-əxlaqi inkişafda, mənəvi təkamüldədirlər. T.Kaipbergenovu qəhrəmanlarının qəlbinin psixoloqu adlandıran tənqidçilər onu qırğız Ç.Aytmatovla, qazax A.Nurpeisovla, azərbaycanlı İ.Hüseynov və Y.Səmədoğlu ilə birləşdirən xeyli məqamları vurğulayırlar. Onun «Qaraqalpaqlar haqqında dastan», «Sonuncu hücum», «Buz damcısı», «Qaraqalpaqnamə» və digər əsərlərinin xeyli yerləri Ç.Aytmatovun «Gün var əsrə bərabər», «Ölüm kötüyü», «Öldürməli-Ölməli...», A.Nurpeisovun «Qan və tər», İ.Hüseynovun «İdeal», Y.Səmədoğlunun «Qət günü» əsərləri ilə müqayisə oluna bilər (Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, «Öldürməli-Ölməli...» Ç.Aytmatovun sonuncu əsərlərindən biri olmaqla, 2005-ci ildə qələmə alınmışdır. Azərbaycan oxucusuna istedadlı mütərcim S.Məmmədžadənin tərcüməsində çatdırılmışdır. Bu sətirlərin müəllifi dövrü mətbuatda çap olunmuş məqalələrindən birini məhz «Öldürməli - Ölməli...» hekayəsinin bədii özünəməxsusluğuna və məzmun özəlliyinə həsr etmişdir.

T.Kaipbergenov yaradıcılığı üçün müxtəlif tarixi dövrlərdə xalqa görə bütün məsuliyyəti öz üzərinə götürən şəxsiyyət axtarışı mühüm idi. Bu baxımdan adını çəkdiyimiz trilogiyanın birinci «Maman biy əfsanəsi» səciyyəvidir ki, burada xalq həyatının tarixi bir dövrü bədii nöqteyi- nəzərdən təhlil və tədqiq edilir.

Tarixi mövzulara həsr olunmuş T.Kaipbergenovun əsərlərində təhkiyənin obyektiv prinsipi inkişaf etdirilir, sosial-siyasi konkretliyi üstələməyən formalaşan şəxsiyyət təsvir edilir. Belə prinsip təsvir olunan hadisələrin məna və mahiyyətini daha dərinləndirən açmağa kömək edir.

Bəs XX əsrin 50-ci illərinə qədər roman janrı inkişaf etməmiş bir ədəbiyyatda tarixi mövzuya – epopeya janrına müraciət necə mümkün olmuşdur? Belə maraq nədən qaynaqlanır? Qeyd edək ki, XX əsr ədəbiyyatının və sənətkarlarının tarixi hadisələrə və tarixi şəxsiyyətlərə marağı nəzərəcarpacaq dərəcədə güclənmişdir. Bəhs etdiyimiz dövrdə rus ədəbiyyatında A.Çaplinin «Razin Stepan», S.Zlobin «Salavat Yulayev», O.Forş «Radişşev», A.Tolstoy «Birinci Pyotr», N.Yan «Çingiz xan», Y.Tinyanov «Kyüxlya» və «Puşkin», V.Şişkov «Yemelyan Puqaçov», V.Kostilyov «Kuzma Minin»; qazax ədəbiyyatında M.Auezov «Abay» və «Abay yolu» roman-epopeyası A.Nurpeisov «Qan və tər», İ.Yesenberlin «Köçərilər»; qırğız ədəbiyyatında T.Kasımbekov «Sınnmış qılinc», T.Sıdıkbekov «Dağlar arasında»; Azərbaycan ədəbiyyatında A.Haqqverdiyev «Köhnə nəsil», M.S.Ordubadı «Dumanlı Təbriz», «Qılinc və qələm», «Gizli Bakı», Y.V.Çəmənəminli «Qan içində» və s. nəsr əsərləri ilə yanaşı, həm də Nizami, Nəsimi, Nəvai, Uluqbəy, Vaqif, Qacaq Nəbi, Şevçenko digər şəxsiyyətlərin həyat və fəaliyyətini işıqlandıran dram əsərləri yazılmışdır. Yerinə düşər qeyd edək ki, bu gün müasir Azərbaycan nəsrində tarixi şəxsiyyətlər - Don Juan, Nadir şah, Şah Abbas və b. fəaliyyətini adekvat işıqlandıрмаğa çalışan E.Hüseynbəyli, J.Oğuz və b. bu istiqamətdə məhsuldar işləməkdə, qələm təcrübələrini püxtələşdirməkdədirlər.

«Qaraqalpaqlar haqqında dastan» epopeyasında T.Kaipbergenov tarix, fəlsəfə, psixologiya, mentalitet, etnik mənsubiyyət, böyük

tarixi xadimlərlə onların müasirləri arasındakı münasibətlər müşahidəli sənətkar duyğusu ilə qələmə alınır.

T.Kaipbergenov bu trilogiyada qaraqalpaqların tarixi konsepsiyasını, xalqın keçmişinə münasibəti, müasir həyatını və gələcəyə aparan yolu arayaraq bədii nöqtəyi-nəzərdən mükəmməl şəkildə inikas etdirir. Əsərin aparıcı motivi qaraqalpaqların birliyi məsələsidir. Bu məsələni bədii şəkildə əks etdirərkən, müəllif hadisələri idealizələşdirmir. Onun köməyinə bədii təfəkkürün tarixiliyi gəlir. Sənətkar XVIII-XIX əsrlərdə qaraqalpaq həyatını modernizələşdirmir. Trilogiyaya daxil edilən «Maman biy», «Aramsız», «Müəmmalı» romanlarından hər biri Maman bəyin, Aydos bəyin və Yernəzər Alagözün xalqla gələcək uğurunda mübirzələrini əks etdirir. Adları çəkilən qəhrəmanların hər biri qaraqalpaq tarixinin mühüm səhifəsini təşkil edir. Onlardan hər biri qaraqalpaqlar arasında tayfa-qəbilə nifaqının dayandırılması, Xivə, Xarəzm xanlarına qarşı mübarizədə birləşmədə əvəzsiz rol oynamışdır. Lakin heç də qəhrəmanlardan hər biri xalq tərəfindən bütün fəaliyyətində doğru-dürüst başa düşülməmiş, bəzi hallarda satqın adlandırılmışdır. Bütün bunlara baxmayaraq, qəhrəmanlar öz fəaliyyətində daim ardıcılıq nümayiş etdirmişlər. Baş qəhrəmanların ölümü, onların kişi qeyrətli xanımlarının dul qalması və s. məqamlar da trilogiyada inandırıcı şəkildə təsdiqini tapır. Müəllif epopeyada faciəviliyə qədər yüksələ bilir. O, qaraqalpaqların hətta yer üzündən silinə bilmə təhlükəsini elə detallarla verir ki, oxucu bu məqamları həqarətsiz oxuya bilmir. Trilogiyanın birinci cildinə müqəddimədə müəllif yazır: «Keçmiş indiki zamanın müəllimidir. Müəllimin səhvlərini təkrarlamasın deyə, şagird o səhvləri son dərəcə yaxşı bilməlidir... Səhvlərə baxıb öyrənirik» - bütün zamanların və xalqların müdrikləri söyləmişlər.

Kim öz xələflərinin qəbrini daşlayırsa, gələcək nəsil onun özünü məzardan baiyıra atacaqdır. Buna görə də keçmişə ədəblə, nəzakətlə, göz bəbəyi kimi münasibət göstərmək lazımdır. Bir də yaddan çıxarmamalıyıq ki, elə ölümlər var ki, onlardan daim canlı ruhu gəlir və, əksinə, - elə canlılar da vardır ki, onlar daim ölü kimi qoxuyurlar». Və daha sonra: «Keçmişin üstündən atlanmaq, hop-



panmaq, hətta şütüyüb yan keçmək belə olmaz. Keçmiş elə keçmişdir. O daim onunla qayğılı davranmağı sevir, diqqətli baxış tələb edir» (8, 7).

Uzun zaman kəsiyində folklor əsərlərində yaşayan bu xalqın tarixi şəxsiyyətləri T.Kaipbergenovun «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyasında yazılı həyat əldə etdi, onları nəinki Orta Asiya xalqları, həm də dünyanın digər xalqları tanıdı. Trilogiya qəhrəmanlarından hər biri öz xalqı qarşısında tarixi missiyasını yerinə yetirmişdir. Rus tənqidçisi T.Davidova trilogiyayı təhlil edərkən haqlı olaraq yazırdı: «T.Kaipbergenov tərəfindən məhz belə qəhrəmanların seçimi onun ictimai-fəal şəxsiyyət ideali ilə sıx surətdə bağlıdır. Maman və Yernəzər obrazlarında öz idealını əks etdirən yazıçı, həm də eyni zamanda onların fərdi, təkrarolunmaz insan xarakterlərini göstərir» (4, 234).

Trilogiyanın birinci kitabının baş qəhrəmanı Maman-biy əgər qaraqalpaq qəbilələrinin birləşdiricisi kimi çıxış edərsə, ikinci kitabın baş qəhrəmanı Aydos-biy qaraqalpaq tarixinin yeni səhifəsini əks etdirir. Xalqa bağlılıq onu istismardan xilas Aydos-biyi hətta Xivə xanının sarayına gətirir. Burada Aydos özünün yox, xalqın marağına uyğun olaraq çıxış edir. Lakin xalq Aydos-biyi anlamadığından onun taleyi drammatizmlərlə müşayiət olunur.

Epopeyanın üçüncü kitabı sanki ilk iki kitabların təcrübəsini sintez edir. Bu hissənin qəhrəmanı Yernəzər biydir. Əgər ilk iki kitabların qəhrəmanları xalqın birləşməsini təmin edə bilməmişlərsə, Yernəzər biy bu vəzifənin öhdəsindən layiqincə gəlir. Bu onunla bağlıdır ki, bir tərəfdən, Yernəzər özü əvvəlki qəhrəmanlardan sosial aktiv şəxsiyyət kimi fərqlənir, digər tərəfdən, xalqın özü də xeyli dərəcədə fəallaşmışdır. Üçüncü kitabda Yernəzər – uzaqgörən, dözümlü və cəsarətli siyasi xadim təsiri bağışlayır.

T.Kaipbergenovun «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyası çoxşaxəli və çoxproblemlı əsərdir. Əlbəttə, bu epopeyada müəllif psixologizmdən ustalıqla istifadə edə bilməsəydi, heç də tutarlı və dərin məzmununa malik yetkin xarakterli realist boyalarla zəngin

əsər də yarada bilməzdi. Trilogiya özündə psixoloji-məhəbbət kolliziyaları ilə zəngin təcrübəni də lazımınca əks etdirir.

Trilogiyanın digər mühüm cəhətlərindən biri də onda iki – dastan və roman başlanğıcının bir-birini üzvü surətdə tamamlamasıdır. 80-90-cı illər ədəbi tənqidində geniş müzakirə obyektinə çevrilən bu əsərdə müəllifin «Epopeya vəzifəsini» layiqincə yerinə yetirdiyi xüsusi olaraq qeyd olunmuşdur. Öz tarixi epopeyasını dastan adlandıran yazıçı, həm də xalq qəhrəmanlığı və məhəbbət dastanlarına, xüsusən milli və regional epik abidələrə müraciəti üstün tutmuşdur. Bununla belə əsər dastan başlanğıcına söykənsə də, bədii təxəyyül tarixi fakt və materiallarla tamamlanır və zənginləşir.

Məsələn, xalq əfsanələri, rəvayətləri və dastanlarını dərinləndirən öyrənərkən, yazıçı qarşısına ziddiyyətli tarixi şəxsiyyət obrazını açmağa çalışır. Tarixi sənədlər, elmi əsərlər və əfsanələrdə Aydos-biy Xivə xanının yaxını kimi qələmə verilir. Və guya Aydos-biy hakimiyyət uğrunda mübarizədə xana qarşı çıxış edən öz doğma qardaşları Begis və Mirjıki öldürür. Lakin elə əsərlər də vardır ki, məsələn, Berdağın «Aydos-biy» poeması orada Aydos-biy tərif və təqdir olunur. Yazıçı yalnız Aydos-biy şəxsiyyətini obyektiv xarakterizə edən tarixi faktları dərinləndirən öyrənəndən sonra onu əsərdə məhz xalq xilaskarı kimi təqdim edir.

T.Kaipbergenovun epopeyasında tarixlə müasirlik maraqlı müstəvidə təqdim olunur. Buna cavabı yazıçının özü verir: «Yazıçı üçün tarixi əsər yazmaq elə geoloq üçün yerin təkində faydalı qazıntılar axtarmaq kimi bir şeydir. Onlar keçmişdə yaranmış və daşlaşmışlar, bununla belə indiki və gələcək nəsillərə xidmət edirlər... Keçmiş indiki zamanın müəllimidir» (8, 6). Doğrudan da T.Kaipbergenov zərgər dəqiqliyi ilə doğma xalqın keçmişini uğurla bərpa etmişdir. Lakin material, fakt və tarixi hadisələri öyrənən yazıçı heç də nümunəyə baxmaqla kifayətlənməmişdir. O, həm də öz yazıçı fantaziyasına uçuş vermişdir. O, nümunəni əldə rəhbər tutsa da, onun konturunu, xətlərini, ornamentini bədii təxəyyülün diqtəsinə uyğun yaratmışdı. Tarixin boranlı, çovgunlu dolanbaclarında itib-

batmış nümunələri elə ustalıqla işləyib hazırlamışdır ki, əsər də heç bir şey oxucu üçün süniiləşməmişdir.

T.Kaipbergenovun «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyası bu xalqın bədii təfəkkürünün, hələ ki, ən mükəmməl, monumental və möhtəşəm nümunəsi kimi qalmaqdadır. Sadaladığımız bu üstün cəhətlərinə görə T.Kaipbergenovun bu əsəri digər xalqların dillərinə böyük sevgi və sayğı ilə tərcümə olunmuşdur.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, T.Kaipbergenovun bütün əsərləri orijinallığı və özünəməxsusluğu ilə seçilir. Bununla belə geniş təhlilə cəlb etdiyimiz «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» epopeyası ilə bir cərgədə dayana biləcək onun ikinci bir əsəri XX əsrin 80-cı illərinin sonunda Moskvada nəşr olunmuş «Qaraqalpaqnamə» roman-essesidir (7).

Moskvada jurnal nəşrinə yazılmış müqəddimədə aşağıdakıları oxuyuq: «T.Kaipbergenovun «Qaraqalpaqnamə» roman-essesini oxumaqla, biz xeyli zənginləşmiş oluruq. Əlbəttə, burada bizim nə şaqıldayan yüzmanatlığımız, nə ənti əşyamız, nə də zinət əşyalarımız olacaq. Yox. Bu əsəri oxuduqda biz sadəcə olaraq sirr və sehlərlə, əfsanələrlə dolu yovşanın acı qoxusunu hiss edəcəyik...» (11).

Əsərin maraqlı süjet-kompozisiya, struktur və məzmun özəliyi var. «Qaraqalpaqnamə» rəvayət və əfsanələrə söykənməklə, sual-cavablar üzərində qurulmuşdur. T.Kaipbergenov babasından, anasından, atasından eşitdiyi atalar sözü, zərb məsəllər, qaraqalpaqların əfsanəvi söz ustası Ömirbəyin lətifələrindən (Ömirbəyin Molla Nəsrəddin lətifələri ilə müqayisə olunacaq lətifələri vardır və biz onun repertuarından bəzi lətifələri oxuculara təqdim etmişik) (9,89-92), ağsaqqal və ağbirçəklərin dilindən, tarixi mənbələrdən qələmə almış, xalqın etnogenezi və mənşəyi ilə bağlı mülahizələri bədii təxəyyülünün köməyi ilə oxuculara maraqlı təqdimatda çatdırıb bilmişdir.

Babasının, anasının, atasının və ağsaqqalların dili ilə sanki xalqın bütün tarixi səhifələrini qaldırır, onun taleyində böyük rol oynamış şəxsiyyətləri oxucunun gözü qarşısında canlandırır. Əsərin başlıca leytmotivini doğma xalqa, özünün doğulduğu Şortanbay au-

luna sevgi təşkil edir. Romanda Şortanbay sanki dünyanın mərkəzi hesab olunur. Müəllifin fikrincə dünyanın bütün yolları oraya, onun doğma auluna dünyaya «gedən yollar» isə hamısı başlanğıcını yenə də onun aulundan götürür. «Qaraqalpaqnamə»də müəllifin obrazı sanki qırmızı xətlə keçir. O, digərlərindən fərqli olaraq əsərdə əvəldən axıra qədər iştirak edir. Bundan başqa bu əsərdə digər problemlərlə yanaşı təbiət, ekologiya, dağıdılmış səhralar, çöllər, fəlsəfə, psixologiya, mənəviyyat məsələləri, etik problemlər mühüm əhəmiyyət kəsb edir. «Voprosı literaturı» jurnalının müxbirlərindən birinə verdiyi müsahibədə T.Kaipbergenov «torpağa və təbiətə etinasız münasibət bəsləyənlərlə bağlı həyəcan təbili vurmuşdur» (6, 192-204). Bütün əsər boyu insanların yaşadığı torpağının hər qarışına görə məsuliyyətli olması sualı diqqət mərkəzində dayanır. T.Kaipbergenov burada doğma xalqının tarixi keçmişinə, bu gününə və gələcəyinə böyük məsuliyyətlə yanaşır.

T.Kaipbergenovun epik əsərləri həcmcə monumental, ideya-mövzu cəhətdən zəngin, xarakterlərin təsviri baxımından məstablıdır. Yazıçı bütün əsərlərində tarixi məsələlərlə yanaşı, həm də qaraqalpaqların taleyi üçün önəmli olan məsələləri, mürəkkəb sosial problemləri qaldırır və mürəkkəb şəkildə həll edir.

Bununla belə bütün müsbət cəhətləri ilə yanaşı T.Kaipbergenovun əsərlərinin bəzi çatışmazlıqları da mövcuddur. Bu çatışmazlıqlar ilk növbədə qaraqalpaq xalqının taleyində rusların böyük rol oynaması, onların qaraqalpaqların xilaskarı kimi təqdim edilməsidir. (Yeri gəlmişkən bu məqam «Yuxusuz gecələr» povesti, «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyasında və «Qaraqalpaqnamə» romanında daha şişirdilmiş şəkildə təqdim edilir. Əlbəttə, bu, ilk növbədə bu əsərin qələmə alındığı tarixi dövrlə üzvü surətdə bağlıdır). Bundan başqa T.Kaipbergenovun bəzi əsərlərdə qəhrəmanların fərdi nitqi, tarixi, etnoqrafik və məişət realiləri və detalları yetərinə parlaq deyildir, milli kolorit trafaretləşdirilir. Təbii ki, sadaladığımız çatışmazlıqlar heç də T.Kaipbergenov yaradıcılığının bədii əzəmətinə kölgə salmır, dünya xalqları onun simasında qaraqalpaqların bədii dünyasını kifayət qədər fəth edə bilirlər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Баяндиев Т. Каракалпакский государственный театр им. К.С.Станиславского (1930-1967). Очерк истории. Ташкент, ФАН, 1971.
2. Berdağ. Şeirləri. Tərcümə edəni Hüseyn Arif. Bakı, Yazıçı, 1989.
3. Bozqurt F. Karakalpaklar. – Fuat Bozqurt. Türklərin dili. Ankara, T.C.Kültür Bakanlığı, 2002.
4. Давыдова Т. Путь к эпосе. Дружба народов. 1985, №10.
5. История каракалпакской советской литературы. Ташкент, ФАН, 1981.
6. Каипбергенов Т. Быть ответственным-значит отвечать. «Вопросы литературы», 1987, №10.
7. Каипбергенов Т. Каракалпакнамэ/ Роман-эссе. М.Сов.питатель, 1989.
8. Каипбергенов Т.К моим читателям. – Каипбергенов Т. Дастан о каракалпаках // Сказание о Маман-бие. Кн. первая. М.Сов. писатель, 1986.
9. Мамедов Н. Каракалпакская литература. Баку, Kitab aləmi, 2007.
10. Нурмухамедов М.К. Развитие жанра поэмы в каракалпакской советской литературе. Ташкент, ФАН, 1976.
11. Учиться уму-разуму. – Предисловие к «Каракалпакнамэ» - Роман-газета, 1991, №21-22.

## **HARİD FƏDAİ: KUZEY KIBRIS TÜRK MƏDƏNİYYƏTİNİN YORULMAZ TƏDQİQATÇISI**

Kuzey Kıbrıs Türk Cümhuriyyəti neçə onilliklərdir yunan əsarətindən və nəzarətindən xilas olaraq Türkiyə Respublikası ilə bir-başa əlaqələr qurub müstəqil istiqamətini müəyyənləşdirməklə, öz siyasəti, iqtisadiyyatı ilə yanaşı, həm də mədəniyyətin, elmin, təhsilin, ədəbiyyatın da inkişafını prioritetli sahələr kimi diqqət mərkəzində qoymağa önəm verdi. Kuzey Kıbrıs Türk Cümhuriyyətinin Azərbaycanda nümayəndəliyi olsa da, Kıbrıs mədəni-ədəbi həyatının müxtəlif tərəfləri, onun inkişaf yönləri haqqında respublikamızda məlumatlar olduqca azdır. Bununla belə Kuzey Kıbrıs türk mədəniyyəti və ədəbiyyatı da ümumtürk mədəniyyətinin və ədəbiyyatının tərkib hissəsi kimi öyrənilməyə və təbliğ edilməyə ehtiyaclıdır. Bu baxımdan Kıbrıs türklərinin mədəniyyətinin, folklorunun, etnoqrafiyasının, ədəbiyyatının bəzi məqamları ilə bağlı məlumatları oxuculara çatdırmaq, heç şübhəsiz ki, Azərbaycanda maraqla qarşılanı bilər.

Kıbrıs türklərinin mədəni-ədəbi həyatının araşdırılması, öyrənilməsi və nəşri yönündə Harid Fədainin apardığı işlər xüsusilə təqdirəlayiqdir. Harid Fə dai Kuzey Kıbrısdə nəinki folklor, etnoqrafiya, klassik ədəbi nümunələr araşdırıcısı kimi, həm də şair, radio və televiziya qurucusu, jurnalist, dəyərli ədəbiyyatşünas kimi tanınmaqdadır. Fikrimizcə, Harid Fədaidən danışdıqda, onun yaradıcılığını bir neçə mühüm baxış bucaqlarından təsnif etmək və dəyərləndirmək olar:

1. Kıbrıs Türk költürünün başlıca xüsusiyyətlərini araşdıran materialları;
2. Kıbrıs Türk dastanlarının təhlili;
3. Kıbrıs Türk yazılı ədəbiyyatı nümunələrinin öyrənilməsi;
4. Kıbrıs Türklərində islam mədəni-mənəvi ənənələrinin tədqiqi;
5. Türkologiyaya dair araşdırmaları;
6. Harid Fədainin şeir yaradıcılığı;

7. Kıbrısdə nəşr olunan mətbuat orqanlarının inkişaf istiqamətlərinin təhlili və s.

Ümumiyyətlə, Harid Fədai yaradıcılığı çoxşaxəliliyi və çoxaspektliyi ilə səciyyəvidir. Heç şübhəsiz ki, onun yaradıcılığının göstərdiyimiz yönlərdən hər birində araşdırmağa və öyrənməyə böyük ehtiyac vardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Harid Fədainin Kıbrıs Türk kültürünün müxtəlif tərəflərini öyrənən ikicildlik «Bildirilər - 1» (Lefkoşa, 2002) və «Bildirilər - 2» (Lefkoşa, 2003), Nazim Kaytaç-zadənin «Yadigar-ı Muhabbet» romanı (Lefkoşa, 2004), «Yadigar-ı Muhabbet»lə bağlı «Sözlük» (Lefkoşa, 2004), Kıbrıs Türk Kültürünün işıqlandırılmamış problemlərini çevrələyən «Makalelər - 1» (Lefkoşa, 2005), Əhməd Raikin araşdırmalarını özündə əks etdirən «Əski şeylər» (Lefkoşa, 2006), və s. kitabları nəinki Kıbrıs və Türkiyədə, həm də digər türk dövlətlərinin oxucuları arasında geniş yayılmış və müəllifinə hörmət qazandırmışdır. Harid Fədai Azərbaycanda da tanınırlar. Belə ki, o, «Ədəbiyyat qəzeti»nin redaksiya şurasının üzvü olmaqla, dəfələrlə Bakıda Türkologiya, Folklorşünaslığa, Etnomədəni problemlərə həsr olunan Beynəlxalq Konfrans və Simpoziumlarda iştirak etmiş, maraqlı məruzələri ilə yadda qalmışdır. Harid Fədai hər dəfə Bakıya gələndə ədəbiyyat, sənət adamları ilə görüşər, türk mədəniyyətinin, folklorunun, ədəbiyyatının inkişafı ilə bağlı orijinal fikir mübadiləsi edər, ortaq dəyərlərimizin tədqiqi məsələsindən ağız dolusu danışar, xoş təəssüratlar yaradar. Harid Fədai ünsiyyətə açıq insandır. O, həmsöhbətini diqqətlə dinləməyi bacarmaqla, öz fikir və mülahizələrini də sadə, rəvan, aydın elmi dildə digərlərinə çatdırma bilmək ustasıdır. Bu, son dərəcə təvazökar və eləcə də türk mədəniyyətinin müxtəlif tərəflərini tarixi-xronoloji və nəzəri-metodoloji aspektdə öyrənən belə bir insanla dəfələrlə görüşlərimiz, fikir mübadilələrimiz olmuşdur. Hətta biz üç-dörd il bundan öncə onunla bir müsahibə aparıb, «Ulduz» jurnalının səhifələrində çap da etdirmişdik. Harid Fədai ilə bu aralarda şəxsən görüşməsək də, yazışmalarımız, əlaqələrimiz sonralar da davam etməkdədir. O, mənə yuxarıda adlarını çəkdiyim və çəkmədiyim ki-

tablarını göndərmişdir. Orada təqdim olunmuş materialların hamısı ilə tanış ola bilmək mənə müyəssər olmuşdur.

Harid Fədainin XX əsrin 50-ci illərindən başlayaraq iyirmidən artıq kitabı Lefkoşa, İstanbul, Ankara və digər şəhərlərdə işıq üzü görmüşdür. Bu yorulmaz tədqiqatçı müxtəlif ölkələrdə keçirilən simpozium və konqreslərdə tutarlı mülahizələr irəli sürmüş, elmi argumentasiyaları ilə başqalarının hörmətini qazanmışdır. Harid Fədainin «Kıbrıslı Aşıq Kenzi Divanı», «Fethiyye-i Cezire-i Kıbrıs», «Lefkoşa Mevlevi hanesi», «Kıbrıs efsaneləri», «Türkiyə Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi – 9», «Kıbrıs Türk Edebiyatı», «Hatıralar, Fadil Niyazi Korkut», «Kandi Divanı-l Qazeller», «Yadigar-ı Muhabbet, Nazim Kaytaç-zadə M.Nazım» və başqa əsərləri Kıbrıs mədəniyyətinin və ədəbiyyatının müxtəlif dövəmlərini və problemlərini işıqlandırmaq baxımından əvəzsiz axtarışlar kimi dəyərləndirilməlidir. Göründüyü kimi, Harid Fədainin türk kultürünü öyrənmək istiqamətində xidmətləri yetərincədir.

Harid Fə dai 1930-cu ildə Lefkədə anadan olmuşdur. Lefkoşa liseyini bitirdikdən sonra Qaradağ-Lefke bölgəsindəki Kıbrıs Mədəni Şirkətində rəssam yardımçısı işləmişdir. 1951-1953-cü illərdə Ankara Qazi Egitim Enstitüsü Türkçə bölümünü bitirdikdən sonra 1953-1956-cı illərdə Baf Türk Kollecinde müəllimlik fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur. 1956-1960-cı illər ərzində İstanbul Universiteti Ədəbiyat Fakültəsi Türk dili və Ədəbiyatı bölümündə təhsilini davam etdirmişdir. 1960-1963-cü illərdə o, Kıbrıs Egitim Dairəsində türk dili və ədəbiyyatı müfəttişliyində işləyə-işləyə, həm də Türk Ögretmen Kollecinde müəllimlik etmişdir. Elə bu vaxtlardan Harid Fə dai Kıbrıs Cumhuriyyəti Radio-Televiziya qurumunda Radio proqramları üzrə müdir köməkçisi, 1964-1968-ci illər arasında Lefke Sancaq Radiosu müdirliyi, 1969-1971-ci illər ərzində Bayraq Radio Proqram əmirliyi, 1972-1983-cü illərdə idarə etmə işləri üzrə müdir yardımçılığı kimi vəzifələr daşıya-daşıya, araşdırmaçılıq fəaliyyətini davam etdirmişdir.

Bayraq Radio-TV Qurumundakı fəaliyyətindən sonra o, 1983-1988-ci illərdə Kamu Hizmeti Komisyonu Dairəsində çalışmışdır.



Harid Fədai bir müddət Girnə Amerikan Universitetində (1992-1993) koordinatorluq etdikdən sonra Lefke Avropa Universiteti ilə Doğu Akdəniz Universitesi Kıbrıs Araşdırmaları mərkəzində Türk dili ögretim Görevlisi və araşdırma Görevlisi olaraq çalışmaqdadır.

Kuzey Kıbrıs türk kültürünün dərinəndən araşdırılması istiqamətində apardığı fəaliyyətə görə ona bu ölkənin və Türkiyənin müxtəlif təşkilatları tərəfindən ödüllər verilməsi ilə nəticələnmişdir. Belə ki, o, müxtəlif illərdə, məsələn, 1987-ci ildə Lefkoşa Türk Bankası Kültür Sənət Ödülü, 1998-ci ildə Mərmərə Universitesi Türkiyat Araşdırma və Uygulama Mərkəzi Bilim ödülü, 2002-ci ildə İstanbuldakı Türk Kültürünə Hizmet Vakfının Türk Dünyası Türk Dili Şərəf Ödülü, 2004-cü ildə Samtay Vakfı Araşdırma Kitab Ödülünü və s. almışdır.

Yeri gəlmişkən bildirmək istəyirik ki, Kuzey Kıbrısdə fəaliyyət göstərən Samtay Vakfı Araşdırma kitab ödülü bu ölkənin mədəniyyətinin və ədəbiyyatının təbliği sahəsində son dərəcə böyük xidmət göstərən araşdırıcılara verilir. Samtay Vakfı Proqram və Yayın Koordinatörü Bülent Fevzi oğlu «Kıbrıs Türk Kültürü Məqalələri - 1»-ə görə Harid Fədainin araşdırmalarını dəyərləndirərək onların təşkilatının Harid Fədaiyə ödü l verilməsindən məmnun olduqlarını adı çəkilən kitabın girişində xüsusi vurğulayır. Samtay Vakfı başkanı Sunna Atun isə bu Vakfın nə məqsədlə yaradıldığını və hansı məramə xidmət etdiyini oxucularə müxtəsər şəkildə çatdıraraq yazır: «Samtay Vakfı 21 ocak 2001 tarixində başlamış bir vakıftır. Bu tarix, əyni zamanda, Samtay Vakfının Kıbrıs Türk kültür və sanatına hizmet için, kuruluşunu ve açılışını, kamoyuna duyurduğu tarixdir de...

Samtay Vakfı, 2-ci Araşdırma Kitab Ödülünü isə bu yıl (2004) hepimizin yakından tanıdığı degerli Araşdırmacı-Yazar və Türkolog Sn. Harid Fədaiyə verməkten büyük onur və mutluluk duyulmaktadır» (Bax: Kıbrıs Türk Kültürü Makaleleri – 1, - Lefkoşa, 2005, s.IV).

Bütün söylədiklərimiz bir daha təsdiqləyir ki, doğrudan da Harid Fədai türk mədəniyyətinin öyrənilməsi və təbliği ilə bağlı son dərəcə məhsuldar işləyən araşdırmaçılardandır.

Harid Fədai «Bildirilər»də Kuzey Kıbrısdə məlum olan bir sıra dastanların həm orijinal mətnini, həm də onlar haqqında fikir və mülahizələrini irəli sürmüşdür. Burada «Halid Arabın Destanı», «Dr.Behiçin Destanı», Kuzey Kıbrıslılarda ilk roman «Yadigar-ı Muhabbet», «Dasitan-ı Vehhabi», «Dasitan-ı Vehhabi və Mehmed Ali-Paşa», «Reşidinin Destanları», «Dasitani-ı Akka», «Əhməd-i Yasəvi ilə Yunus Emrede Dərvişlər», «Kıbrıs Türk Edebiyatından Misyonerliklə İlgili İki Hikayə» və s. əsərlər və materiallar toplanmışdır. Samtay Vakfı kitabında isə «Müfti-Raci Efendinin bir Qazılı», «Leyli-i Visal» (yarımçıq roman), Kıbrıslı Aşık Kenzinin dastanları, Kıbrıs dastanları haqqında mülahizələr təqdim olunmuşdur. Ardıcıl olaraq Harid Fədai və Kuzey Kıbrıs Türk Cümhuriyyətinin mədəni-ədəbi həyatını işıqlandıran mənbə və əsərlərə söykənərək Azərbaycan oxucularına məlumat vermək zəruridir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Fedai H. Koza. İstanbul, 1997.
2. Fedai H. Kıbrıs Türk kültürü. Bildiriler – 1. lefkoşa, 2002.
3. Fedai H. Kıbrıs Türk kültürü. Bildiriler – 2. lefkoşa, 2003.
4. Kaytaz-zade N. Yadigar-ı Muhabbet. lefkoşa, 2004.
5. Kaytaz-zade N. Yadigar-ı Muhabbet. Sözlük. lefkoşa, 2004.
6. Raik A. Əski şeylər. lefkoşa, 2006.

## **KUZEY KIBRIS TÜRK ƏDƏBİYYATINDA İLK ROMAN**

*/N.Kaytaz-zadənin «Yadigar-ı-Mühabbet» i /*

Kuzey Kıbrıs Türk Cümhuriyyətinin Azərbaycanda folkloru, mədəniyyəti, ədəbiyyatı haqqında məlumatlar az olduğundan biz Kıbrıs türklərinin dastanları, şifahi örnəkləri, mədəni-mənəvi ənənələri və yazılı ədəbiyyatı haqqında danışmağı məqsədyönlü hesab edirik. Məlum olduğu kimi, türk ədəbiyyatı nümunələri digər çoxsaylı məlum türk xalqlarının dilində yaranması ilə yanaşı, həm də Kıbrıs türklərinin dilində yaradılır.

Kıbrıs türklərinin yazılı ədəbi nümunələrindən biri 1894-cü ildə Kıbrısdə nəşr olunmuş «Yadigar-ı-Mühabbet» romanıdır. Bu əsəri Kaytaz-zadə Mehmet Əfəndi qələmə almışdır. Kıbrıs mədəniyyətinin və ədəbiyyatının dəyərli tədqiqatçısı Harid Fədainin araşdırmalarında və digər mənbələrdə bildirir ki, «Kaytaz-zadənin bir romanı da vardır ki, «yine onun da konusu Kıbrısta degil, vaktiyle görev yaptığı Sakız Adasında geçmektedir. Adı: Leyle-i Visal. Yadigar-ı Muhabbetin bitiminden sonra tefrika edilmeye başlanan romanın 12. bölümünden sonra arkası gelmiyor. Qazetede konuyla ilgili bir açıklama da çıkış degildir. İsmet Konur, Kıbrıs Türkleri adlı yapıtında böyle bir romandan söz etmiyor. Yalnız Beria Remzi Özoran Kaytaz-zadənin iki romanı olduğunu yazıyor» (5, 14-19; 6, 159-165; 1, 36). Bundan başqa Harid Fə dai Leyle-i Visalın tamamlanmış və basılmışını görmədiyini və olduğunu da heç sanmadığını söyləyir (1, 36). Nəzərdən keçirdiyimiz dövrdə Kıbrısdə o mənbənin nəşri ilə bağlı bundan başqa heç nə olmadığı və yalnız yerli mətbuatda /8 ocak 1892-ci ildə «Zaman» qəzetində/ Müzaffəreddin Qalibin «Bir Bakış» yenə də / 8 ağustos 1897-ci ildə «Zaman»da/ Kıbrıslı M.Sadreddinin «Saika-i Sevda» romanlarından söhbət gedir. Tədqiqatçı bununla belə bəlkə başqa əsərlərin də ola biləcəyini

istisna etmir. Lakin bunu da vurğulayır ki, hər necə olmuş olsa da, «Yadigar-i Mühabbet» Kıbrısdə basılan ilk romanlardan biridir.

Bəs «Yadigar-i Mühabbet» romanının müəllifi Kaytaz-zadə Mehmet Nazim Efəndi kimdir? Onun haqqında oxuculara muhtəsər məlumat vermək yerinə düşər. O, 1857-ci ildə Lefkoşada anadan olmuşdur. Təhsilini doğma şəhərdə tamamladıqdan sonra Kıbrısdan ayrılaraq Memalik-i Osmaniyədə və bu arada Sakız adasında, Adanada Kamu görevlisi olaraq çalışdıqdan sonra yenidən Kıbrısa dönmüşdür. Lefkoşa Şəriyə məhkəməsində görevini ömrünün sonlarına – 1924-cü ilə qədər orada davam etdirmişdir.

Kaytaz-zadəyə Müfti Həsən Hilmi Əfəndidən sonrakı padişah II Mahmud tərəfindən «reisü-Şüara» rütbəsi verilmişdir. O, Kıbrısdə ən görkəmli şair kimi tanınmış, İstanbulun ədəbiyyat adamları ilə ilgili münasibətləri olmuşdur. Gənclik illəri Rəcəzadələrin, Ziya paşaların, Namik Kamalların dövrüdür. Tanınmış şair Namik Kamalla çox yaxın dostluq münasibətləri olmuşdur. Kaytaz-zadənin vəfatından sonra ailəsi tərəfindən Türk Cümhuriyyəti Milli Egitim Bakanlığına verilmiş şairə aid digər dəyərli nümunələr sırasında, həm də onların bir-birlərinə yazdıqları məktublar saxlanılmaqdadır.

Kaytaz-zadə Kıbrısdə yaşadığı illərdə qəzetlərdə ədəbi-bədii yazılar və çoxsaylı şeirlərlə çıxış etmişdir. Divan ədəbiyyatı nümunələrinin təsiri altında yetişdiyindən o, gündəlik mövzulara da müraciət etmişdir. Onun Türk-İtalyan müharibəsini işıqlandıran «İtaliya» adlı gözəl bir dram əsəri də olmuşdur. Sonra Qurtuluş savaşı illərində o, «Neva-yi Zafer» adlı bu döyüşü və Mustafa Kamal Paşanı öymək fikrində olmuşdu. Bununla belə Kaytaz-zadənin şeirləri toplanmış hər hansı divanının olduğu da indiyə qədər müəyyənləşməmişdir.

Nazim Kaytaz-zadənin «Yadigar-ı-Mühabbet» (2) əsəri iki gəncin ürək çırpıntıları, bir-birini böyük məhəbbətlə sevmələri haqqında romandır. 1894-cü ildə Lefkoşadakı Kıbrıs qəzetəsinin mətbəəsində basılan 207 səhifəlik bu roman 1890/1891-ci illərdə İstanbulda olmuş bir eşq hekayəsi padişah II Abdülhəmid dönəmində yayımlanan romanlarla bir paralelliyin olduğunu göstərir.

Romanın məzmunu nədən ibarətdir? Əsərin baş qəhrəmanı Mücib bəylə Nevbər xanımdır. Mücib olduqca bacarıqlı gənc bir oğlandır. O, dostlarının ayağı altı ildə dəymədiyi yerə altı aydan da az vaxt sərf edərmiş. İmkanları son dərəcə böyük imiş. Bu imkanlarına görə dostları onu sevməzlərmiş. Onlar Mücibə nifrət edirlərmiş. Mücibə nə etmələri, hansı yara vurmaları haqda çox düşünərlərmiş. Bir gün belə qərara alırlar ki, Mücibi içki, mey olan yerə aparıb, onu məsləkindən döndərsinlər. Beləcə öz mənfur planlarını həyata keçirsinlər. Bir gecə dostlarından birinin evində içkili bir «aləm» düzənləyirlər ki, buraya qadınlar da gətirirlər. Lakin nə qədər çalışsalar da, onlar Mücibi aldada bilmirlər...

Tipik qələm sahibi, varlı bir ailədən çıxmış Mücib bəy bir gün kağız-qələm götürüb bacısı Medihanın otağına girdikdə rəfiqəsi Nevbərin ona «Yadigar-ı-Mühabbet» deyə imzalayıb verdiyi fotosunu görürkən bu qıza vurulur. Bacısının köməkliyi ilə gerçəkləşən bu macərədə qız da bu oğlanı sevməklə Mücibə bir könüldən min könülə vurulur. Bununla belə onların görüşəcəkləri nəzərdə tutularkən qız atasının rahatsızlığı, xəstəliyə tutulması, ailələrinin bir müddət Bursada qalıb yaşaması, Mücib bəyin yatağa düşməsi və vərəm xəstəliyinə tutulub sevgilisini sayıqlaya-sayıqlaya xatırlamasına və öl-məsinə yetəcəkti. Əsərdə Mücibin varlı bir bəy ailəsindəki iki uşaqdan biri olduğu göstərilir. O, təhsilini başa vurub diplomunu aldıqdan sonra Bab-i Alidə məmurluğa başladığı bildirilir. O, gözəl qədd-qaməti, şık geyimi, özünə daim diqqət yetirməsi ilə seçilirdi. Kitab oxumaqdan, şeir yazmaqdan çox xoşu gəlirdi. Kaytaz-zadənin təsvirində Mücib «mələk kimi məsum» olsa da, həm də iç dünyasında dönükdür. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu mənada Mücib və Nevbərin N.Karamzinin «Bədbəxt Liza» povestindəki Erost və Liza ilə və İ.Qutqaşının «Rəşid bəy və Səadət xanım» novellasında Rəşid bəylə və Səadət xanım obrazlarının yaxınlığını görmək mümkündür...

Mücibin bacısının hər şeydən xəbəri vardı. O, ata və anasının fikrini öyrənməli idi. Mücib bacısı ilə dərdləşir. Mediha xanım Mücib bəyin yazdığı şeirləri Nevbərə çatdırmağı lazım bilir. Mücibə

bu arada iş-gücünə getməkdə davam edir. Çalışqanlığı ilə seçilir. Dostlarından fərqləndiyinə görə onlar onu daha çox qısqanırlar. İmkan düşmüş olsa, dostlar onu hətta bir qaşığı suda boğmağa belə hazırdılar.

Bir gün Nevbər xanım anası ilə Mücib bəygilə qonaq gəlir. Mediha bir plan quraraq qızı Mücibə göstərə bilir. Ayrıca onun üçün yazılan şeirləri də qıza verir. Sonrakı gəlişində də Mediha Nevbərin də Mücibi sevdiyini ona söylədir. Bundan sonra onlar sevgilərinin qarşılıqlı olduğuna və öləndək bir-birindən ayrılmayacaqlarına söz verirlər.

Gənclərin sevgi hissi günü-gündən dərinləşir. Mücib bəy Nevbərin dərdindən yanıb-yaxılır. Atasını Manisaya getdiyindən Mücib Nevbər barədə fikrini ona açıqlaya bilmir. Öz atasını geri qayıtdıqda isə bu dəfə Nevbərin atasını xəstələyir. Yaşadıqları yerin havasını düşmədiyindən onun Kadıköyə getməsi məsləhət bilinir. Arada Nevbər anasını ilə Medihagilə vidalaşmağa gəldikdə isə Mücib bəyi evdə görmürlər. Nevbər ona göz yaşları içində bir məktub yazıb qoyur.

Mediha sirri ağabəyindən üç gün gizli saxlaya bilir. Məsələnin nə yerdə olduğunu bildikdə Mücib bəy birdən yerə yıxılır. Bacısının onu ovundurması da heç bir fayda vermir. Mücib elə düşünür ki, sanki həyatı sona yetib. Bundan sonra yalnız iki sevgili arasında gedib-gələn məktublar onu ovundura bilirdi. Mücibin gənc yaşlarından içinə düşən üzüntüyə onun dözməsi də asan olmur. Kübar ailədən olduqlarından onlar düşükləri vəziyyət haqqında ata-anaya da heç nə açıqlaya bilmirdilər.

Kadıköydən gəldikdə Mediha fürsət taparaq Nevbəri yenə də Mücib bəylə görüşdürür. Bu anda Mücibin bədəni tir-tir əsir. Mücibin bir günü bir aya bərabər olur. İstanbula dönəcəkləri günü gözləyərkən Nevbərin atasının vəziyyəti kəskinləşdiyindən bu dəfə onun Bursaya getməsinə qərar verilmişdi. Mediha ağabəyinin üzgünlüyünü görəncə bu məsələni anasına bildirir və atasına da deyilməsini məsləhət bilir.

Bursada olan Nevbərin atasından heç bir xəbər gəlməməsi Mücibi çox narahat edir. Günlər keçdikcə Medihanın da təsəlliləri

bir nəticə vermir. Bununla belə məsələni Mücibin anası atasına da bildirmiş, o da bu işə qarşı çıxmamışdı. Hətta iş o yerə gəlib çıxmışdır ki, Mücib Bursaya getmək haqda da düşünmüşdür. Lakin bəzi fikirlər onu bu səfərdən çəkirmişdir. Beləliklə, bundan sonra Mücibin ovuntusu yalnız şəkil və məktublar olur. O, Nevbərin şəklini və məktublarını saatlarla çıxarıb baxır, oxuyur, sonra yatağa girir, təlaş içində düşür.

Mediha isə Nevbərin ona verdiyi şəklini lazımca saxlamayıb Mücibin əlinə keçməsinə, Nevbərlə bağlı məsələləri ana-anasına vaxtında söyləmədiyindən özünü suçlayır. Artıq Mücibin günləri xəstə yatağında sayıqlamaqla keçir. Bir gün Hüsrev bəylər Nevbərin İstanbula gələcəyindən xəbər tutur. Anası və bacısı isə zavallı Mücibin başı üstə ağlayır. Mücib ölərkən bacısının köməyi ilə Nevbərə vida deməyi də unutmur.

Nevbərgil Bursadan dönəndə isə artıq iş işdən keçmiş olur.

Mücibin bu durumdan xəbərdar olan dostları da cənazəni dəfn etmə mərasiminə qatılırlar...

Bu romanın qısa məzmunudur.

Harid Fədai «Yadigar-ı-Mühabbet»in dilinin zamanına görə anlaşılabilir bir Osmanlıca olduğunu söyləməklə, onun müasir türkcəyə uyğunlaşdırılması zamanı əsasən o yazını təməl kimi saxlamağa çalışdığını da bildirir. Bununla tədqiqatçı işini bitmiş hesab etməmişdir. O həm də «eskiyənlər sözcüklərlə söz obyektlerinin anlamları, okucuya kolaylıq sağlamak bakımından, ayrı bir kitab halinde verilmiştir» (3, 3). «Yadigar-ı-Mühabbet» üzrə Harid Fədainin təqdim etdiyi «Sözlük» (4) az qala eyni romanın həcmi boydadır. «Yadigar-ı-Mühabbet»i (4) Fuad Mehdun orijinaldan ingiliscəyə çevirmişdir. Qeyd edək ki, bu romanın türk və ingiliscə yayımlanmaya başlaması 13 ildən artıqdır. Kıbrıs səfərlərindən birində «amerikalı prof. Pierre Oberlinge bu romandan söz açmış, o da ilgi duyaraq yayımı üçün 1989-da ünlü bir kuruluşun sponsorluğunu sağlamayı başarmıştı».

## ƏDƏBİYYAT

1. Fedai Harid. Kıbrıs Türk Kültürü. Bildiriler II. – Ankara, 2003.
2. Bax: Kaytaz-zade M.N. «Yadigar-ı-Mühəbbət». Hazırlayan Harid Fədai. Lefkoşa, 2004.
3. Kaytaz-zade M.N. «Yadigar-ı-Mühəbbət». Sözlük. Lefkoşa, 2004.
4. Kaytaz-zade M.N. The Remnant of Soric. Nikosia, 2004.
5. Kıbrıs Türk Kültürü, Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tedkikleri Konqresi. 14-19 Nisan. 1969.
6. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları. Ankara, 1971.



## **IV B Ö L M Ə**

### **MÜASİR AZƏRBAYCAN NƏSRİ PROBLEMLƏRİ**

#### **MİR CƏLAL: YAZIÇI-VƏTƏNDAŞ**

XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının tanınmış nümayəndələrindən olan Mir Cəlal Paşayevin yaradıcılığı, fikrimizcə, bir neçə – bədii yaradıcılıq, publisistik, nəzəri-tənqidi və pedaqoji aspektlərdə öyrənilməlidir.

XXI əsrin bu gün zirvəsindən Mir Cəlal yaradıcılığına yenidən nəzər saldıqda onun bədii nəsrimizin inkişafında rolu danılmazdır.

Cənubi Azərbaycandan başlamış Mir Cəlalin ömür yolu Gəncə texnikumunda, Gədəbəy məktəblərində, Kazan İnstitutunda, Azərbaycan Pedaqoji İnstitutunda və Dövlət Universitetində elmi-pedaqoji fəaliyyət və bədii yaradıcılıqla uğurla davam etmişdir.

Bu böyük ədibin, müdrik insanın, dəyərli vətəndaşın tanıdıqlarına və tələbələrinə qayğılı münasibətlə formalaşmış və inkişaf etdirilmiş çoxşaxəli yaradıcılığı Mir Cəlalin böyük və kövrək ürək daşıyıcısı olduğunu sübut edir.

Harada, hansı sahədə – qəzet redaksiyalarında, Elmi Tədqiqat İnstitutunun aspiranturasında, AMEA Nizami adına Dil və Ədəbiyyat İnstitutunda şöbə müdiri, Azərbaycan Dövlət Universitetində kafedra müdiri və müəllimlik etdikdə – hər yerdə o, özünü əsl vətəndaş – alim, orijinal yazıçı, alovlu publisist kimi tanıtdıra və təsdiq edə bilmişdir.

Mir Cəlal da əksər ədəbiyyat adamları kimi yaradıcılığa əvvəl şeirlə başlasa da, tezliklə o, nəsrə daha çox meyl göstərmiş, biri digərinin ardınca maraqlı əsərlər ortaya qoya bilmişdir. Mir Cəlal nəsr-

ri olduqca erkən parlağa başlayır. Əsərlərinin hər birində orijinal mövzu, təzə ideya, dövrün və cəmiyyətin problematikasını təhlilə cəlb edən fikir və mülahizələr oxucuların ürəyinə yol tapır, Mir Cəlali onlara sevdirə bilir. «Sağlam yollarda», «Mərkəz adamı», «Bostan oğrusu», «Kağızlar aləmi» və s. hekayələri yazıçının əsərlərinin mövzu əlvanlığı, problematika palitrasını göz önünə gətirir.

Mir Cəlalin yaradıcılığı günü-gündən püxtələşir, o, ədəbi axtarışlarını və bədii tapıntılarını vərəqə köçürüb oxucuya fərqli müstəvidə təqdim edir. Yaradıcılığının bu istiqaməti Böyük Vətən Müharibəsi illərində xüsusilə səciyyəvidir. O, bir-birinin ardınca «Anaların üsyanı», «Vətən yaraları», «Mərcan nənə», «Havalı adam», «Silah qardaşları» kimi əsərləri qələmə alır.

Mir Cəlali həm də incə yumor hissi olan, satirik amplualı sənətkar olduğundan məhz əsərlərinin bir sırasında cəmiyyətdəki eybəcərliklər, çatışmazlıqlar, bədii sözün köməyi ilə tənqid atəşinə tutulur. Onun «İmportni xəstəlik», «Kələntərovlar ailəsi», «Anket Anketov» və s. əsərlərində biz ədibin belə ustalığının şahidi oluruq. Mir Cəlalin hekayə və povestlərindəki sərt realizm onu tanınmış öz-bək nasiri Abdulla Qəhharla müqayisə etməyə imkan verir. Yaradıcılığının müxtəlif illərində qələmə aldığı «Mərkəz adamı», «Təzə toyun nəzarət qaydaları», «Həkim Cinayətov», «Havalı adam» və s. hekayələri onu xeyli məqamlarda A.Qəhharın «Ədəbiyyat müəllimi», «Şəhər bağı», «Oğrular», «Nar», «İkiüzlü» və s. əsərlərində qaldırılmış problemlərlə yaxınlaşdırır. Yazıçıların bu əsərlərdə məhiyyətin daha da dərinliklərinə enmələri, xalq həyatını daha geniş şəkildə təhlil edə bilib obyektiv nəticələrə gəlmələri ilə bağlı müqayisələr aparılsa, maraqlı nəticələrin şahidi olmaq mümkündür.

Mir Cəlalin əsərləri ilə yaxından tanış olduqda bu sənətkarın özünəxas fərdi yaradıcılıq xüsusiyyətləri, onun şəxsi dünyagörüşü, bədii əsərlərindəki təsvir, emosional-ekspessiv vasitələrdən uğurlu istifadə, yazı manerası, dil-üslub əlvanlığı görmək olur. Mir Cəlalin fərdi üslubu həm də eyni zamanda onu digərlərindən nəzərə çarpaq dərəcədə fərqləndirir. Bizə belə gəlir ki, Mir Cəlali yazıçı fərdiyyətinin nə olduğunu nəinki praktik nöqtəyi-nəzərdən yaxşı mənəim-

səmişdi, həm də o, bu məsələnin nəzəri xüsusiyyətlərini də «Ədəbiyyatşünaslığın əsasları» kitabında kifayət qədər dərinlən formalaşdırmışdı. «İki adamın xasiyyəti, hərəkəti, nitqi, səsi eyni ola bilmədiyi kimi, iki yazıçının yazı tərzı də eyni ola bilməz. Orijınallıq güclü yaradıcılıq fərdiyyəti tələb edir. Sənətkarları bir-birinə yaxınlaşdıran müştərək amillər nə qədər güclü olsa belə, onların əsərləri əlamətdar xüsusiyyətlərinə görə gərək hökmən fərqlənsin. Bu fərqlə ədəbiyyatşünaslıqda «üslub» deyilir. Üslub rəngarəngliyi orijınallığın hər yazıçıya xas fərdi yaradıcılıq keyfiyyətlərinin təzahürüdür» (Mir Cəlal, Xəlilov P. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. – Bakı, Maarif, 1988, s.198). Doğrudan da əsl istedad sahibi olan yazıçı sənət yollarında heç də ona qədər açılmış cığırqlarla irəliləməmişdir. O, daim nə isə yeni bir təqdimat, yeni bir görünüş, yeni bir dərk axtarmışdır. O, daim ədəbi prosesdə öz imzası, yeri və rolu ilə fərqlənən, yazı, təhkiyə imkanları ilə görünən, dövrün tipik, eyni zamanda aktual problemlərini qabartmaqla oxucu qəlbinə təsir edə bilən sənətkarlardan idi.

Sadaladığımız bu cəhətlərinə görə də Mir Cəlal yaradıcılığı zahiri dəbdəbədən kənar olmaqla, daim məsələnin mahiyyətinə varır, əsərləri ilə ədəbi simasını cilalayır, bədii fəaliyyəti ilə digərlərindən nəzərəcarpacaq dərəcədə seçilirdi. Bu gün ədibin yüzillik yubileyi ərəfəsində onun yaradıcılığının Azərbaycan nəsrində tutduğu yeri müəyyənləşdirməyə, onun bədii fərdiyyətini təhlil etməyə, dəyərli vətəndaş olduğunu göz önünə gətirməyə məhz göstərdiyimiz baxımdan ehtiyac var.

Mir Cəlalın müxtəlif dövrlərdə qələmə aldığı yumoristik, satirik hekayələri, həyati problemlərimizi əks etdirən povestləri, realist boyalarla zəngin romanları nəinki bədii nəsrimizin yeni çalarlar qazanmasında, həm də milli-mənəvi dəyərlərimizin formalaşmasında böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Mir Cəlal bədii nəsrində cəmiyyətdə mövcud olan ziddiyyətləri, xalq həyatını, mənəvi-etik varlıqları, adi insanların müxtəlif şəraitlərdə psixoloji vəziyyətini özünəməxsus şəkildə əks etdirməyə çalışmışdır. Elə buna görə də onun əsərlərinin mövzu dairəsi geniş

və çeşidli, insan xarakterləri və obrazlar qalereyası rəngarəngdir. Ədibin müxtəlif illərdə yazdığı «Əsgər oğlu», «Aqıl», «İftixar», «Badam ağacları», «Oğul», «Sara», «Pərzad», «Bir gəncin manifesti», «Dirilən adam», «Yolumuz hayandır?», «Təzə şəhər», «Açıq kitab» və digər əsərlərində adi görünən hadisələr xüsusi şəkildə mənalandırılır, zəruri təfərrüatlara varılır, ayrı-ayrı obraz və surətlərin yalnız intim hissləri deyil, həm də ictimai əlaqələrinə diqqət yetirilir.

Mir Cəlal nəinki yaradıcılığı, həm də bütün varlığı ilə xalqa bağlı sənətkar olmuş, onun xarakterik problemlərini təsvir və təhlil edib oxuculara çatdırmağa çalışmışdır. Yəqin elə buna görə də Mir Cəlal yaradıcılığının mayası xalq hikmətindən, xalq yaradıcılığından, əski türk təfəkküründən, atalar sözü və zərb məsəllərdən «su içir». Bəlkə elə buna görə də ədibin «Sözün yeri var», «Gör fələk nə sayır», «Yamanlığa yaxşılıq», «Az danışmağın faydası» və s. kimi hekayələri xalq müdrikliyindən gələn başlıqlarla verilir. Təsadüfi deyil ki, onun şifahi ədəbiyyatımıza dərinədən bələd olması əsərlərində özünəməxsus atalar sözləri əmələ gətirməsi və işlətməsi ilə nəticələnir. Mir Cəlal xalq deyimlərimizi cılalaya-cılalaya, ovxalaya-ovxalaya, onlara əsərlərində naxış vura-vura yeni don biçir, yeni qiyafəyə sala bilirdi.

Qeyd etdiklərimiz bir daha təsdiqləyir ki, Mir Cəlal yaradıcılığının xeyli tərəfləri ədəbiyyatşünaslığımızda daha geniş çəvrədə tədqiqatlara cəlb edilməli və yazıçının yaradıcılığının mahiyyətindən doğan obyektiv nəticələrə gəlinməlidir.

2 aprel 2008-ci ildə Azərbaycan Beynəlxalq Universitetində YUNESKO-nun 2008/2009-cu illərdə görkəmli şəxsiyyətlərin və əlamətdar hadisələrin qeyd edilməsi proqramında 2008/2009-cu illərdə yazıçı Mir Cəlal Paşayevin 100 illik yubileyinin Azərbaycanda dövlət səviyyəsində keçirilməsi ilə əlaqədar Azərbaycan Respublikası Prezidentinin verdiyi sərəncam əsasında qeyd edildiyi zaman rektor E.Abdullayev, akad.H.Əhmədov, millət vəkili N.Cəfərov, prof.T.Mütəllibov, prof.X.Əlmirzəyev, prof. H.Bayramov, xalq şairi N.Həsənzadə, şair Ə.Əhməd və başqaları Mir Cəlalin doğrudan

da böyük ədib, müəllim, təvazökar və qayğıkeş insan olduğunu gördükləri, bildikləri və oxuduqları faktlar əsasında tədbir iştirakçılarına çatdırdılar və onun əsl xalq adamı, dəyərli vətəndaş, təəssübkeş bir insan olduğunu vurğuladılar. Çıxışçılar Mir Cəlalı heç də yalnız görkəmli nasir kimi yox, həm də istedadlı alim və əvəzsiz pedaqoq kimi qiymətləndirdilər.

Doğrudan da Mir Cəlalın elmi-pedaqoji, nəzəri-tənqidi yaradıcılığı və vətəndaşlığı, təəssübkeşliyi haqqında ayrıca danışmaq lazımdır. Mir Cəlalın elmi yaradıcılığı heç də türk və Şərq ədəbi-elmi konteksti ilə məhdudlaşmamışdı. O, tanınmış rus ədiblərinin – L.Krılovun, N.Çernışevskinin, N.Nekrasovun, L.Tolstoyun, A.Çexovun və digərlərinin əsərlərinə tənqidi rakursdan yanaşdığından, onun ədəbi-tənqidi mövqeyi də kifayət qədər dolğun formalaşmışdı. Dərin mütaliəli və geniş hafizəli Mir Cəlal klassik Azərbaycan ədəbiyyatını, onun keçdiyi çətin, mürəkkəb və eyni zamanda şərəfli yolu incəliklə öyrənmişdi. Buna görə də o, əvvəl «Füzulinin poetik xüsusiyyətləri», sonra isə «Füzuli sənətkarlığı» kimi sanballı monoqrafiyaları ortaya qoydu. Bəlkə də professorun «Azərbaycanda ədəbi məktəblər» monoqrafiyası bu gün ədəbi məktəblərin xüsusiyyətlərini təsnif etmək baxımından daha dəyərli mənbə kimi qiymətləndirilməlidir.

Mir Cəlal elmi yaradıcılığını bədii yaradıcılıqla paralel aparmaqla, öz işini, missiyasını bitmiş hesab etmirdi. Çoxillik araşdırmaları və yorulmaz tədqiqatları sayəsində o, «Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi», «XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı» kimi dərsliklər yazıb mütəxəssis və tələbələrə bəxş etmişdi. Lakin Mir Cəlal bununla da kifayətlənmirdi. O, yaxşı bilirdi ki, əsası F.Köçərli tərəfindən qoyulmuş Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı M.Rəfili, Ə.Şərif, M.Arif, C.Cəfərov, Ə.Mirəhmədov, K.Talıbzadə kimi alimlər tərəfindən inkişaf etdirilsə də, onun bəzi məsələlərinin işlənilməsinə respublikamızda hələ də böyük ehtiyac duyulur. Elə bu tələb üzündən də Mir Cəlal prof.P.Xəlilovla birlikdə «Ədəbiyyatşünaslığın əsasları» kitabını yazmışdı.

Mir Cəlalin klassik Azərbaycan ədəbiyyatının, XX əsrin əvvəllərində yaranan ədəbiyyat və mətbuatın, mədəniyyətimizin xarakterik xüsusiyyətlərinin işıqlandırılmasına həsr edilmiş konsepsiyalaşdırılmış nəzər nöqtəsi, ədəbiyyatşünaslığımızın aktual problemlərinə dair çap etdirdiyi məqalə və monoqrafiyaları, dərs vəsaitləri və dərslikləri nəinki aktuallığını itirmiş, əksinə, bu sahədə hələ də mövcud olan boşluqların doldurulmasına xidmət etmiş və bu gün də etməkdədir. Onun Əli Nəzmi, Əliqulu Qəmküsar, Mirzə Əli Möcüz, Bayraməli Abbaszadə, Soltanməcid Qənizadə, Rəşidbəy Əfəndiyev, İbrahimbəy Musabəyov, Zeynalabdin Marağalı, Abdulla Divanbəy oğlu və b. yaradıcılığını oxuculara təqdim etməsi, C.Məmmədquluzadə, M.Ordubadı, Ə.Haqverdiyev, S.Vurğun, S.Rüstəm, Ə.Məmmədخانlı, Ə.Cəmil və başqaları haqqında söylədiyi fikirlər bizi Mir Cəlal fenomeni qarşısında yenidən düşünməyə sövq edir.

Mir Cəlal ədəbiyyatımıza, elmimizə, təhsilimizə, mənəviyyatımıza böyük töhfələr vermiş, yüksək ixtisaslı mütəxəssislərin hazırlanmasında əvəzsiz xidmətlər göstərmiş, zəngin ədəbi irs qoyub getmiş, vətəndaşlığı ilə örnək olmuşdur. Belə ziyalıların çoxşaxəli fəaliyyətinin hərtərəfli dəyərləndirilməsi xalqımızın ədəbi tarixi şəxsiyyətləri qiymətləndirməsi deməkdir. Çünki Mir Cəlalin mənalı və şərəfli ömür yolu gənc nəsil üçün ən layiqli nümunədir.

## **ÖZ ADINA SIĞMAYAN ANARI ANLAYA BİLİRİKMİ?!**

Anarın yaradıcılığını bir filoloq kimi 70-ci illərin əvvəllərindən izləyirəm. Onun şerlərinə də bələdəm, yəni təbi gəldikdə Anarın nəinki epik təsvirlərə, hadisələrin axarına düşüb əhəmiyyətli məqamları diqqət mərkəzinə dartıb gətirməyindən. həm də lirik, poetik duyğularına da meydan verdiyindən xəbərdaram.

Bir də onu da deyim ki, mən «Kredo» ictimai-siyasi, publisistik istiqamətli qəzetində gedən ədəbi-bədii, tənqidi qeydlərə, publisist yazılara da mütəmadi olaraq diqqət yetirən, onları həvəslə oxuyanlardanam. Bu gün «Kredo» qəzeti ictimai-siyasi istiqamətdən bədii-publisist xəttə meyl etməklə özünə daha böyük oxucu auditoriyası toplayıb desəm, yəqin ki, yanılmaram. Fikrimcə, bu istiqamət, bu meyl qəzetin işçi heyətinin doğru-düzgün yolda olduğunu təsdiqləyir.

«Kredo»nun baş redaktoru Əlirza Xələfi söz, sənət adamı olduğundan ədəbi-bədii nümunələr bu qəzətdə özünə daha çox yer ala bilir. Qəzetin 12 fevral 2005-ci il sayını həmkarım və dostum Əlibala Zalov əvvəlki təqdim etdi. Həmişə olduğu kimi mən yenə də blits şəkildə qəzeti vərəqlədikdə gözüm Anarın «Kredo» qəzetinin adını yuxarıda çəkdiyim sayının 8-9 səhifələrində «Klassik şeirlərlə səsləşmələr» adı altında verilmiş şeirlərinə sataşdı. Bir-iki misranı gözücü oxudum. Şeirlər məni elə ilk sətirlərdən tutdu.

Yazıcının özü təqdim olunmuş nümunələri təxmis kimi qiymətləndirməməyi tövsiyə edir. Şərti şəkildə adlandırılan «Klassik şeirlərlə səsləşmələr» bəlkə də bu nümunələrin məziyyətini heç sona qədər açmır. Bir daha təsdiqləməyə ehtiyac yoxdur ki, əsil ədəbiyyat, əsil bədii söz, poeziya elə klassikanın dəyərli nümunələrinə, yaxud da şifahi ədəbiyyatdan gələn qaynaqlara söykənir. Anarın bu şeirlərində Nizamidən tutmuş Şəhriyara qədər türk (Azərbaycan) şairlərinin əsərlərindəki həcmcə kiçik, mənaca, mahiyyətə böyük beyt və misralardan yaradıcılıqla novatorcasına qidalanma özünü büruzə verir. Anar bu nümunələrdə bizə (həm də oxuculara) klassikaya yenidən daha müasir, daha dəyərli şəkildə baxmağı təlqin edir,

klassiklərimizin hər kəlməsinin qiymətini anladır. Təqdim olunmuş şeirlərdə Anarın sözün birinci mənasında müdrik sənətkar olduğunu yəqin edirsən. Düzdür, Anardan, onun yaradıcılığından danışdıqda nə yazıçının özünü, nə də onun yaradıcılığına bələd olanları Anar müdrikliyi ilə təəccübləndirmək mümkün deyil. Anar müdrikliyə aparan yola lap erkən yaşlarından, hələ 20-yə çatmamış qədəm qoymuşdur. Bəlkə kimsə deyə bilər ki, o, başqa cür ola da bilməzdi. Axı o, elə bir ailədə böyüyürdü ki, onun atası da (R.Rza), anası da (N.Rəfibəyli) öz tövbəsində müdriklik yaşına öz yaşlarından daha tez qədəm qoymuşdular. Bu fikirlə razılaşa bilərik. Axı atalarımız «Ot kökü üstə bitər» deyiblər. Amma belə müsbət, hal heç də tez-tez təkrar olunan deyil. Anarın yetişdiyi mikromühitlə (ailə), makromühit (onun erkən yaşlarından Azərbaycanın tanınmış şair və yazıçıları ilə ata-anasının köməyi ilə tez-tez görüşməsi, ədəbi söhbətlərin, bədii mübahisələrin iştirakçısı olması) münbit bitiş, inkişaf verə bilmişdir.

Dediklərimizi biz onun, demək olar ki, «Adamın adamı», «Şəhərin yay günləri», «Səhər yuxuları», «Ağ liman», «Beş mərtəbəli evin altıncı mərtəbəsi», «Dədə Qorqud», «Otel otağı» kimi özünəməxsus təhkiyə forması, hadisələr əlvanlığı. dramatism xüsusiyyətləri ilə seçilən əsərlərində görürük. Elə buna görə də Anarın əsərləri işıq üzü görən andan oxucuların maraqa»Azərbaycan ədəbi tənqidinin isə təhlil və mübahisə obyektinə çevrilirdi.

Bədii həqiqət, onun həyat həqiqətlərinə münasibəti mürəkkəb yaradıcılıq problemi olmasının sübuta yetirməsinə o qədər də ehtiyac duyulmur. Hər bir sənətkar üçün bu problemin özünəməxsus olduğunu da bilirik. Əlbəttə, burada hər şey yazıçının dünyagörüşündən, həyat təcrübəsindən, yaradıcılıq imkanlarından, istedadından daha çox asılıdır. Zənnimcə, Anar yaradıcılığını fərqləndirən sadaladığım bu cəhətlər onu bədii söz ustalarının ön sırasına çəkə bilmişdir.

Anarın əsərləri, bir tərəfdən, milli nəsrimizin müasir dövr axtarışlarını təmin edibsə, digər tərəfdən, yazıçının dövrün, zamanın hadisələrinə fərdi baxışı, onu dərkə, bədii interpretasiyası ilə bağlı olub. O, istər «Şəhərin yay günləri», «Səhər yuxuları», «Adamın



adamı»nda, istərsə də digər əsərlərində yaradıcılıqda trafaretlərdən, şaplardan kənar düşündüyünü sübut edib. Bu əsərlər bir qayda olaraq Azərbaycan ədəbiyyatşünaslarının tənqid hədəfi olub, onlardakı kolliziyalar kontekstində dövrün mənəvi axtarışlarının aparıcı aspektləri müəyyənləşdirilib. Məsələn, yadımızdadır, Anarın «Beşmərtəbəli evin altıncı mərtəbəsi» romanı 80-ci illərin əvvəllərində nə qədər böyük əks-səda doğurdu. Əsər haqqında Azərbaycan tənqidçiləri ilə yanaşı (A.Məmmədov, V.Yusifli və b.), həm də digər (rus ədəbiyyatşünasları Y.Surovsev və başqaları, alman ədəbiyyatşünasları F.Buxner və b.) fikir söyləyir, müzakirələrə həvəslə qoşulurdular. Elə təsadüfi deyildir ki, yazıcının Təhminəsi müasir nəsrimizin ən cazibədar, dramatik obrazlarından biri kimi səciyyələndirilmişdi. Bunları bir daha xatırlamağımın bircə səbəbi var: o da Anar yaradıcılığının daim təkrarsız və əzəmətli olduğunu nəzərə çarpdırmaq. Elə bədii nəsrində, dramaturgiyasında orijinal olduğu kimi Anar «Klassik şeirlərdən səsleşmələr»də də bu orijinallığı saxlaya bilmişdir. Anar epigraf və yaxud təxmisamiz bəndlərdən yaradıcılıqla bəhrələnmədə təkrarsızdır, gözəldir, yaddaqalandır. Bəlkə də klassiklərdən iqtibasların hər sözü, söz birləşməsi haqqında fikir və mülahizələr söylənilib, onların yaradıcılıqlarının bütün (həm alt. həm üst) qatları xırdalanıb, birər-birər ələnilib ələkdən keçirilib. Anar baxışında, Anar dərkində isə biz yenə də klassiklərimizin yaradıcılığında yaradıcı düşüncə üçün nə qədər açılmamış mətləblərin, hikmətlərin olduğunu anlaya bilirik.

Məsələn, İmadəddin Nəsiminin məşhur «Məndə sığar iki cahan...» qəzəlini öz «dəyirmanından» keçirən Anar bəlkə də mənə və sanbal etibarilə böyük klassiklərimizin anlamı və ifadələrindən geri qalmayan beytlər təqdim edə bilər.

Biri söyər, biri döyər, *haqq hardadır, nahaq harda*<sup>1</sup>  
İtirdim haqq tərəzisin, yaxşı-yamana sığmazam...

---

<sup>1</sup> Kursiv bizimdir – N.T

*Neyləmişəm – cavabdehəm, vicdanımda yoxdu ləkə,  
Heç vaxt istəmədim aman, çünki amana sığmazam...*

*İçim böyükdür özümdən, söylədiyim hər sözümdən,  
Şəxsim, adım məni sıxır, adım Anara sığmazam.*

Anar söz xatirinə, qafiyə xatirinə, beyt xatirinə bunları deməyibdir. Anar 60-cı illərə qədər cəmiyyətdə, dünyada, o vaxtkı Sovetlər İttifaqında, Azərbaycanda olan hadisələri, mənəvi-əxlaqi durumu daha yaxşı dərk edir, anırdı, elə bu misralarda da o, andığını daha yaxşı anlada bilir. Ona görə də haqla nahaqqın harda olduğunu, özünün etdiklərinə «cavabdeh»liyini, «vicdanının ləkəsizliyini», buna görə də heç kimdən «heç vaxt «... aman» «istəmədiyini» vurğulayır, hər şeyi andığına görə də onu birinin söyməsinə, o birinin döyməsinə baxmayaraq içinin «özü»ndən, «söylədiyi»nin «sözü»ndən, «şəxsi»nin, «adı»nın «Anara» sığmazlığından söhbət açır. Anar bu fikirləri ilə heç də adi qafiyə yaratmaq yox, həm də müdrik kəlamlar, deyimlər səsləndirib, bizi hesabatə çağırır.

Şah İsmayıl Xətəidən, bəhrələnib qələmə aldığı sətirlərdə isə

Əyə bilməz məni dövran, yolumdan sapmam heç zaman,  
Xətəinin ruhu vardır damarlarımda, qanımda...

Bir gün gələr məni anlar, məni anlar elim mənim,  
İndi qürbətdəyəm sanki dövranımda, zamanımda –

deyərək biz Anarın əyilməzliyinin, Xətəi bütövlüyünün, sınımazlığının sanki şahidi oluruq.

Məlumdur ki, Səfəvilər dövlətinin yaradıcısı və başçısı Şah İsmayıl Xətəinin ömür yolu – hökmdarlığı, şairliyi və Azərbaycan torpaqlarının birləşdiricisi kimi rolu bizim üçün örnəkdir. Xətəyi ötkəm sərkərdə və hökmdar idi. Çaldıran müharibəsində məğlubiyyəti o, özünə bağışlamadı. Lakin döyüş nə qədər qanlı olub, qüvvələr

eyni olmasa da; Sultan Səlim qalib gəlsə də, Şah İsmayıl düşmən qarşısında baş əyməmişdi (deyirlər ki, o vaxt Xətayi bu döyüşə əhəmiyyət verməyib bildirçin ovuna getmişdi). Elə Anarda yolundan sapmadığına görə dövrünün onu əyə bilməyəcəyini söyləməklə, ulu əcdadının damarından gələn qanın onun damarlarında axdığını bildirir və deyir ki, məhz bu gün onun dediklərin anlamayanlar, onu dövrünün, zamanından yasaq salanlar nə vaxtsa yaxşı anlayacaqlar.

Bax, bu cəhətlərinə görə bu misralar bizi özünə çəkməyə, diqqətimizi məşğul etməyə bilməz.

Dünyanı dərk də Anar üçün özünəməxsusdur və burada da klassik poeziyamızla, söz sənətimizlə səsləşmə gözəldir. Anar üçün dünyanın öz yeri, o, dünyanın nə olduğundan yaxşı xəbərdardır. Buna görə də

Kiminçün dünya seyrəngah, kimsə olmuş bundan agah,  
Kiminçün məscid, ya kilsə, kiminçünsə meyxanədir, – deyir.

Anar həyat, eşq yolçusudur, o, onları hər şeydən uca tutur. Ona görə də «...eşqin mənə təsəllidir, – külli-ələm bir yanadır, sənin eşqin bir yanadır», yaxud «sevgi özü bir azardı, könlüm sevgidən bezardı...», «eşq yolunda sail olan, yolçuluğa dadanmazmı?», – sual etdikdən sonra –

Çox dolaşdım, ox dalaşdım, çoxları ilə dost-yoldaşdım,  
Qeyb olub getdiyim zaman kimsə Anarı anmazmı? –

deyə bir də sual edir.

Anarın klassik poeziyamızla səsləşmələri didaktik-əxlaqi xarakter daşıyır, bizi doğruculuğa, düzlüyə çağırır. Bu, Molla Pənah Vaqifin «Görmədim» müxəmməsinə yazdığı şeirdə özünü daha qabarıq özünü göstərir.

Ən böyük biclik – düzlükdü – deyibdi ariflər bunu,  
Bu kəlamdan daha müdrük bir siyasət görmədim.

Xoş əməldən, təmiz əldən, doğru sözdən, doğrusu,  
Üstün adət, yaxşı söhbət, başqa qeyrət görmədim.

Üstümə yüz çirkab atdı hər yetən cahil, avam, –  
Bu qədər böhtana, föhşə gəl görüm eylə davam;

Qədirbilməz bir mühitdə eylədim ömrü tamam, –  
Haqqa qahmar durmağa cürət, cəsarət görmədim.

Anar atalar sözləri, zərb məsəlləri şeirlərinin infrastrukturuna elə üzvü surətdə daxil edir ki, onlar yamaq kimi, əlavə birləşmələr kimi görünmür, şeirin məzmununa hopur, onunla həmahənglik təşkil edir.

Anar klassik şeirlərlə səsləşmələrdə Əhməd Yasəvi, Yusif Balasağunlu, Əhməd Yuğnəkli, Yunus İmrə, Cəlaləddin Rumi, Füzuli, Vaqif ənənələrinin layiqli davamçısı kimi çıxış etməyə çalışır və həqiqət xatirinə deyim ki, yaxşı səmərə əldə edə bilir də. Görün «ən böyük biclik düzlükdü», «xoş əməldən, təmiz əldən, doğru sözdən, üstün adət... başqa qeyrət görmədim» deyən Anar sonra da «üstünə atılan çirkaba», ona deyilən «böhtana» «davam» edə bilmədiyini, «qədirbilməz bir mühitdə» yaşadığını, «haqqa qahmar durmağa cürət, cəsarət» edə bilənlər görmədiyindən danışır. Deməli, Anar da dövrandan, mühitdən, zamandan şikayətlidir. Amma neyləsin ki,

İçim öz-özümü alovlandırır,  
Çölüm özgüləri yaxıb-yandırır,  
Hərə bir şey deyir, bir şey qandırır, –  
Qaçsam öldürərlər, qaçmasam ölləm, – deməyə məcbur olur.

Lakin bütün bunlara rəğmən o, bircə şeylə kifayətlənməyi özünə ümman sayır:

Nə söylədim, nə dedimsə,  
Doğru sözüm yalan oldu.  
Ürəyimi boşaltdığım  
Mənə bir tək qalan oldu.

Anar mühitin, cahillərin haqsızlığını da yaxşı bilir və buna görə də

*Hara qaçaq bu qarqara böhtandan,  
Necə can qurtaraq hərzə-hədyandan;  
Kəmfürsətdən, kəmsavaddan, nadandan*  
«Nə söz qaldı sənətkara dəyməmiş?», – Ələsgərsayağı sual edir.

Anarın klassik şeirlərlə səsləşmələri əvvəldən axıra qədər suallarla doludur. Təbii ki, şeirlərin belə sorğu şəklində qurulması, bir tərəfdən, klassikamızın özündən gəlicə, digər tərəfdən, sənətkarın özü üçün müasir dövrümüzdə çoxsaylı problemlərimizlə bağlıdır. Məsələn, Anar Mirzə Ələkbər Sabirdən iki «Daş qəlblə insanları neylərdin, İlahi?» və «Millət necə tarac olur-olsun, nə işim var?» şeirə səsləşmə yazıb. Bütün misalları, beytləri də suallar dolu—burada həm «rüşvət alanları», «səpələyib, sovurub haram pulu-paramı, çalib-çaldıranları», «ölüsün dəfn etməyə imkanı olmayan»ları, «yan-yaxıl ehsanları», «çörəyə pul tapmayan zavallıları», «şık dükənləri, bol-bol restoranları», «guya hər şey yerində, qurd-quzuyla otlayır», «ağ yalan» deyənləri, «kağız üstündə qalan, üstünə milçək qonan, möhürlü fərmanları», «dünən səsini qısan, bu gün barbar bağırın», «bu cür qəhrəmanları», «dediyi böhtan, yalan, heç bir şey anlamayan, nə qanan, nə qandıran kütbeyin nadanları» məmləkətdəki qütbləşməni, riyakarlığı, harınlığı və yoxsulluğu təzadlı şəkildə oxucuya çatdırır, özünün bütün bunlara qiymət verməsini İlahiyə, Ulu Tanrıya müraciət etmək şəklində verir.

«Klassik şeirlərlə səsləşmələrdə» Vətən torpağının yağılar tapdığı altında olması, onun qorunmasında, müdafiəsində bugünkü laqeydliyimiz, Qarabağ, Şuşa harayı, Şuşa naləsi var. Aydın olur ki,

çox hay-küy qaldırsaq da, Qarabağ məsələsi bizim çoxlarımızı əsla narahat etmir. Elə Anar da bu xüsusiyyətimizdən danışır:

Torpaq yada xarac olur olsun, nə işim var?  
Qaçqın balası ac olur – olsun nə işim var?  
Yalvar, bala, əl aç, olur – olsun nə işim var?  
«Millət necə tarac olur – olsun nə işim var?»  
Qardaşlara möhtac olur – olsun nə işim var?

Hər yerdə əlim var, ayağım var, dayağım var  
Dövrəmdə qohum-əqrabam, arxamda dağım var;  
Beş bankda pulum, altı evim, yeddi bağım var,  
«Millət necə tarac olur – olsun nə işim var?»  
Dost-düşməyə möhtac olur-olsun nə işim var?  
Hay-küy qoparıb, kül üfürüb, çoxlu səs etdik,  
Çox gec ayılıb dərk elədik ki, əbəs etdik;  
Qeyrət papağın «şapka» ilə biz əvəz etdik,  
Dəlibaşlara möhtac olur – olsun nə işim var?

Diqqət yetirin, Sabiranə forma, Sabiranə məzmun, Sabiranə münasibət, Sabiranə duyum, Sabiranə ironiya, Sabiranə sarkazm necə də gözəl şəkildə özünü inikas etdirir. Mən deyərdim ki, heç Sabir təsvirindən geri də qalmır, əksinə, dövrümüzün müasir sifətlərin bizi necə də gözəl tanıdırır.

Biz Anarın nəsr əsərlərindəki cəsarəti, onun öz mövqeyindən çəkilməməsini çox görmüşük.

Onun bir yazıçı kimi acı həyat həqiqətlərini bədii təsvirlərində çox oxumuşuq. Lakin şeirlərində biz Anarda bəlkə də bir az mövqedən qaçma müşahidə edirik. Bu xüsusən onun Aşıq Ələsgərlə bağlı səsleşməsində daha qabarıq görünür. Görəsən, şair naçaralıqla «qap-qara böhtandan», «hərzə-hədyandan», «kəmfürsətdən, kəmsavadan, nadandan» niyə qaçmaq istəyir? Niyə onlara öz tutarlı söz gül-ləsini tuşlamır? Buna görə də Şəhriyarın «Heydər babaya salam»ına səsleşmədə sanki bir qədər pessimist ovqatla köklənir və bu pessi-

mizmin axarına düşərək gedir, şikayətlənərək belə bir tale ilə razılaşmalı da olur:

Arzularım, diləklərim heç oldu,  
Ümidlərim, xəyallarım puç oldu;  
İstəyimə çatammadım, gec oldu, –  
Heydər baba, zaman bizdən öc aldı,  
Biz qocaldıq, zaman özü qocaldı, – deyir.

Lakin Anarın bu heç də hər şeydən əl götürməsi, qollarını yanına salıb, başını aşağı dikib nə varsa onlarla razılaşması kimi görünür. Buna aşağıda dodaqdəyməzlə səsleşmədə çox açıq-saçıq eyham da var. Burada həyatın duruca su kimi «ildən-ilə içil»məsi, «kişisi nakişisi»nin «ildən-ilə seçil»məsi, vəziyyətin çox dəyişməsi, «ağrı-əziyyət»in artması, «inan»duğumuz «ədalət»in «ildən-ilə» «kiçil»məsi ilə yanaşı, həm də sərt həyat həqiqətlərinin nə vaxtsa söz anlamayanlara, mətləb qanmayanlara, ürəyində Allah xofu olmayanlara, qanunlarımıza məhəl qoymayanlara, insanlığa kəc baxanlara, orasına-burasına yaxanlara:

*Tarixin hirsı də var,  
Avandı tərsi də var;  
Neçə cür dərsi də var, –  
İldən ilə keçilir, – deməsi yenə də Anarı özü kimi göstərir.*

Lakin Anarın Məhəmməd Hadinin məşhur –

İmzasını qovmuş miləl övraqi həyatə,  
Yox millətimin xətti bu imzalar içində – şeiri ilə səsleşmədə

Duyan varsa, qanan varsa səsini qaldırmır neyçün,  
Bir cüt duyan, yanan yoxdur bunca qananlar içində? –

Sual edir və sonra da şikayətlənərək:

*Susanlar da, pusanlar da, bəxtimizi yazanlar da,  
Ədaləti, həqiqəti, həqqi dananlar da,  
Öz paylarını alacaqlarına ümidvar olduğunu bildirir.  
Əlibəy Hüseynzadə deyimləri ilə səsləşən misralarında isə şair  
için-için yanaraq:*

Açgözlər dörd tərəfdən.  
Taladılar elimi;  
Kimdir hesabın soran;  
Ağıllımı, dəlimi?  
Ayaq tutub yeriyir,  
Qara böhtan, ağ yalan;  
Bunlardan agah olan

«Yox»mu desin, «bəli»mi, — deyərək soruşur. Lakin Anar sorduqları ilə öz vəzifəsini bitmiş hesab etmir və qeyd edir ki, torpaqla, vətənlə, dövlətçiliklə, haqq-ədalətlə bağlı nə demək, nə etmək lazım gələcəksə, onların hamısını həm deyəcək, həm də edəcək. Buna görə də –

Cəhd etmədim kimsəyə dərin quyu qazmağa,  
Meyl etmədim heç zaman düz yolumdan azmağa;  
Olanları söyləyib, keçənləri yazmağa,  
Uca tanrım yönəltsin qoy daima əlimi,  
Mən sözümlü deyəcəm, kəssələr də dilimi, –

deyir və istəyir ki, qulağı karlar, gözləri korlar, təfəkkür və düşüncələri kütlər ayılmalıdırlar, dərk etməyə borcludurlar. Buna görə də Yunis İmrə şeiri ilə səsləşmədə bir çılpaq haray da qoparır və «sözümü göydənmi dedim» deyir.

Anarın klassik şeirlərlə səsləşmələri nəinki onun öz orijinal yaradıcılığının, bədii poetik duyumunun, həm də bəlkə də, 2004-cü il ədəbiyyatımızın əldə etdiyi aktivinə yazıldığı sətirlərdir. Başqalarını deyə bilmərəm, şəxsən mən bu fikirdəyəm. Bəlkə çoxları deyə bilər ki, Anar nə vaxtdan özünü poeziyamızda şair kimi təsdiq edib.



Lakin, məncə, klassik şeirlərlə səsləşmələri oxuyanlar bu fikirdən vaz keçərlər. Çünki bədii poetik nümunələrin sanbalı onların həcmi ilə ölçülmür. Onlarda deyilmiş, ifadə olunmuş lakonik, tutarlı, həm də olduqca yetkin, uğurlu ifadələrlə ölçülməlidir. Bax, bu baxımdan Anarın şeir yaradıcılığını bənzərsiz nümunə kimi dəyərləndirmək daha insafən olardı.

Bəzən deyirlər ki, yaxşı şairin çoxlu əsərləri olmalıdır. Onun yaradıcılıq arsenalında müxtəlif, çoxsaylı poeziya janrlarına müraciət olunmalıdır. Məhz bu janrların rəngarəngliyi, onlardan uğurlu istifadə şairin orijinallığı haqqında danışımağa imkan verir. Bəzənsə belə fikir də səsləndirirlər ki, klassiklərdən öyrənməyə ehtiyac var. Çünki klassika daimi müasirdir. Düzdür, biz bu fikri şübhə altına almırıq. Lakin üçüncü bir xətt, istiqamət vardır ki, onu bu iki əvvəl səsləndirdiyim istiqamətlərdən irəlidə qoymaq lazımdır. Məsələn, uzun əsrlər ərzində Qırğız ədəbiyyatı şifahi şəkildə mövcud idi. Lakin XX əsrin 50-ci illərindən Çingiz Aytumatov yaradıcılığı bir fenomen kimi nəinki Qırğız ədəbiyyatının özündə, həm də bütün dünyaya ədəbiyyatında mədəni hadisəyə çevrildi. Yəni, Çingiz Aytumatovun böyük istedadı olmadan ədəbiyyatda belə əks-səda yaratması, zirvə fəth etməsi mümkün deyildir. Buna görə də mən Anar yaradıcılığının başlıca keyfiyyətlərini onun məhz istedadı, poetik axtarışı ilə bağlayıram. İstedad olmayan yerdə ənənə də kara gələ bilmir. Azmı görünür ki, klassikaya bənzədə-bənzədə klassikanı təqlid edə-edə gələnlər sonra nə klassik yolla gedə, nə də özlərini özləri kimi təsdiqləyə biliblər. Anar isə klassikaya müraciət edəndə də, etməyəndə də daim orijinal, daim təkrarsız, daim maraqlı olur.

Anar şeirlərinin bir mühüm cəhətini də xatırlatmağa ehtiyac duyuram. Bu onun poeziyada cəsarətli manevr edə bilməsidir. Bu cəsarət onun poetik axtarışı ilə bağlıdır. Cəsarət olmadan klassikaya belə yaradıcı novatorcasına müraciətdə bəsit görünərdi. «Klassik şeirlərlə səsləşmələr»də Anar poetik axtarış aparır, axtarıcılıqla məşğul olmur. Eksperimentçiliyi şeirlərinin mahiyyətinə hopdurmur, əksinə poetik manevrələr aparmaqla, olduqca yüksək effekt əldə edir.

Anarı anmaq istəyənlər üçün o asan anılan; Anarı tanımayanlar üçünə o çətin şəxsiyyət, çətin fərd, çətin sənətkar, çətin insandır.

Mayakovskinin təbirincə desək, poeziya tanımadığın diyara səyahətdir. Lakin Anar poeziyanın «həm klassik, həm də müasir» dəyər və sanbalını məsuliyyətlə dərk edənlərdəndir. Ona görə “səyahət etdiyi diyarı” da yaxşı tanıyır. Çünki Anarın poeziyaya gedən yolu onun həm də müxtəlif şairlərin əsərlərindən etdiyi tərcümələrdən keçib gəlir. Tərcümə isə, məlum olduğu kimi, yaradıcılıqdır. O da orijinal yaradıcılıq kimi istedad tələb edir və burada Anarın tərcüməçilik istedadı ilə şeir yaradıcılığı istedadı üst-üstə düşüb. Əgər buraya onun nəsr yaradıcılığında təkrarsızlığı da əlavə etsək, onda Anar yaradıcılığının öz daxili qanunauyğunluğunu və təbiiliyini də aydın görə bilərik. Anarın şeirlərinin yetkinlik etibarilə tanınmış söz sənətlərinin poetik nümunələrinə uduzmadığını görə bilərik. Bu, şairin klassik şeir formalarından yaradıcılıqla istifadə etməsi və onlarla sərbəst şəkildə “davraması” ilə əlaqəlidir.

Təqdim olunmuş Anar şeirlərində forma və məzmunun özünəməxsus palitrası, özünəməxsus evfoniya və özünəməxsus melodiya vardır. Bir də bir şeyi də deməyə ehtiyac duyuram ki, lirik yaradıcılığa, şeirə insan əsasən iki dövrdə daha çox meyl göstərir. Birinci bu yeniyetməlik, gənclik çağlarında baş verir, çünki məhz bu dövrdə insan, şəxsiyyət öz potensialını, daxili püskürmələrini ortaya atmaq istəyir, həyata, təbiətə, vətənə, torpağa, valideynə olan məhəbbətini, yaxud da ki, intim hiss və duyğularını digərlərinə çatdırmaq istəyir. İkinci dövr isə birincidən həm kəmiyyətə, həm keyfiyyətə fərqli dövrdür. Bu insanın müdrikləşmə dövrünə təsadüf edir. Məsələn, böyük türk şairi Şeyx Əlişir Nizaməddin Nəvai dördüncü divanını «Qocalığın dəyərli məsləhətləri» adlandırmışdı və onun bu divana daxil etdiyi əsərləri ibrətamiz-nəsihətamiz, hikmətamiz fikirlərlə dolu nümunələrdir. İkinci dövrdə yaradıcı insan sanki sərəpələklərini, dağıtdıqlarını yenidən ehtiyatla yığmağa başlayır. Buna görə də «klassik şeirlərlə səsleşmələr» həm də Anarın poetik yaradıcılıq yolunun nəticələri kimi qiymətləndirilməlidir.

«Klassik şeirlərlə səsleşmələr»də Anar yaradıcılığı nə qədər klassik görünürsə, klassika ilə səsleşirsə, o qədər də müasir problemlərimizi əks etdirmək baxımından dəyərli nümunələrdir. Anar yaradıcılığı düşünən və düşündürən poeziyadır. Bu poeziyanın çevrəsi geniş, mahiyyəti dərinidir.

## ELÇİN YARADICILIĞI

### */Görünən və görünməyən tərəflər/*

Ədəbiyyatımızda erkən yaşlardan «altmışıncılar» möhürünü vurmuş sənətkarlar arasında ön sırada yer tutmuş Elçin bu gün XXI əsr bədii sözünün inkişafında yaxından iştirak etdiyindən ədəbi tənqid onun əsərlərini daha tez-tez müzakirə predmetinə çevirir. Bəs belə olduğu halda Elçin yaradıcılığına sönməz münasibət nə ilə izah olunur?! Fikrimizcə, bunların, birinci, Elçin yaradıcılığının milliliyi, ənənəyə bağlılığı, ikinci, onun real və bədii gerçəkliyə orijinal münasibəti, üçüncü, İlyas Əfəndiyev fenomenindən yaradıcılıqla istifadə etməsi, dördüncü, yaradıcılığında müasir Şərq və Qərb kontekstini üzvü surətdə birləşdirməsi və digər məqamlarla bağlı olduğu daha inandırıcı görünür.

Kiçik hekayə və povestlərlə ədəbiyyata gəlmiş Elçin aradan az keçməmiş əsərlərində yaşadığı dövrün paradokslarını ustalılıqla incələməklə, daha epoxal, sosial-ictimai, siyasi-iqtisadi, mədəni-kulturoloji, mənəvi-əxlaqi mahiyyət kəsb edən mövzu və motivləri əsərlərinin mahiyyətinə hopdurdu, oxucu rəğbəti qazandı. Yaşlılarından fərqli olaraq, Elçin ədəbi tənqiddə daha çox «sınağa çəkilən» yazıçılardan oldu. Onun yaradıcılığı Məmməd Cəfər, Məmməd Arif, Mirzə İbrahimov, Mir Cəlal, Mehdi Məmmədov, Həmid Araslı, Kamal Talıbzadə, Yaşar Qarayev, Bəkir Nəbiyev, Anar, İsa Hüseynov, Əkrəm Əylisli v d. tənqidçi və sənətkarların diqqət mərkəzinə düşdü. Onlardan hər biri Elçin yaradıcılığının özəlliyindən, özünəməxsus təzahüründən, çevik bədii priyomlarından bəhs etdilər. Rus mədəniyyət xadimləri və ədəbiyyatşünaslığı da obyektiv Elçin əsərləri üzərinə daha tez-tez tuşladılar. Məsələn, L. Anninski onun haqqında «Elçin möcüzələri sevir, o zərif və mehriban nağılçıdır, o kədərli bir sehrkardır, bərq vuran, qızılı, gümüşü rənglərə üstünlük verən impressionistdir...» söyləyirsə, Y. Şklovski «Yazıçı çox böyük həssas-

lıqla və incəliklə qəhrəmanlarının ən adi hərəkətini, əhval-ruhiyyə-sini, hiss və fikirlərini duyub təsvir edən rəssam kimidir» deyir.

Tanınmış ədəbiyyatşünas prof.Y.Qarayev Elçin yaradıcılığının daha alt qatlarda yatan xüsusiyyətlərinə nəzər salaraq, onu «rəməzdən, bədii-fəlsəfi şərtilikdən, kəskin məcazdan istifadə edən, psixoloji əhval-ruhiyyəni detalla əyaniləşdirən mizanlar və cizgilər axtaran, onları görümlü, baxımlı obrazlara çevirən, epitetlər tapan» yazıçı kimi səciyyələndirir. Akad.M.Arif isə «Hazırla keçmiş, ayıqlıqla yuxunu, həqiqətlə xəyalı, real hadisələrlə nağılı... daxili dialoqlardan... dramaturji səhnələrdən, mozaik parçalardan, mübaliğə... üsulundan istifadə etmək təsvirlərinin emosional qüvvəsi» ilə seçilən sənətkar kimi dəyərləndirir. Prof.M.Cəfər isə yazıçıda xeyli başqa xüsusiyyətlər ortaya çıxarır: «Elçində bədii dərk duyğusu güclü və cəlbedicidir... Elçin varlığı, hadisə və insan səciyyəsini canlandırmaqda bir-birini tamamlayan bədii nüfuz üsullarından istifadə edən tərəfləri göstərir». İstedadlı rejissor, dramaturji materialı və dram əsərlərinin «dilini yaxşı bilən» prof.M.Məmmədov isə Elçini «...saxtanı həqiqətdən, elmi-nəzəri mülahizəni doqmatizmdən, ehkamçı və subyektiv fikirlərdən seçməyi bacar»an yazıçı kimi nəzərdən keçirir.

Bu tipli çoxsaylı tərifləri yazıçı haqqında davam etdirdikdə Elçinə ədəbi fenomen kimi baxmaq üçün şərait yaranır. Bu isə, heç şübhəsiz ki, bu günə qədər və bu günün özündə Elçin barədə, onun yaradıcılığının oxucu üçün görünən və görünməyən tərəfləri haqqında mülahizələr irəli sürülməsi ilə bağlı münbit şərait yaradır. Fikrimizcə, bu aşağıdakı spektrləri çevrələyir:

Birinci, Elçinin əsərləri ədəbiyyatşünaslığımızda geniş nəzərdən keçirilsə də, bu yaradıcılığın bəzi tərəflərinə, o cümlədən ondakı epik ənənə və tarixiliyə müraciət hələ də kifayət qədər qabardılmamışdır;

İkinci, Elçin yaradıcılığının mühüm hissəsini təşkil edən dramaturgiyası yetərinəcə öyrənilməmişdir;

Üçüncü, yaradıcılığında uşaq dünyasının xeyli məqamlarını işıqlandıran Elçinin uşaq hekayələri, onun uşaq aləminə «ekskursu» ədəbi-təndiqi fikrimizdə yerli-yataqlı çözlənməmişdir və s.

\* \* \*

2004-cü ildə ədəbin 60 illik yubileyi ilə əlaqədar nəşr olunmuş «Elçin-zaman səddini aşmış sənətkar» kitabında onun yaradıcılığına N.Paşayeva, V.Yusifli, Ş.Qurbanov, T.Hacıyev, F.Mustafa, İ.Qasımzadə, R.Tağı, A.Tahirli, A.İsmayıloğlu, İ.Həbibbəyli, Ə.Cahangir, A.Mirseyid, A.Məsud, T.Abdin və b. müxtəlif rakurslardan toxunmuşlar. Bu kitabda toplanmış fikirlərdən bizi özünə daha çox cəlb edən N.Paşayeva, Ə.Cahangir və A.Mirseyidin mülahizələridir. Prof.N.Paşayeva Elçin yaradıcılığında mənəvi-əxlaqi axtarışları, onun ədəbi qəhrəmanlarını və ədəbi düşüncələrini nəzərdən keçirdiyi halda, A.Mirseyid Elçin yaradıcılığı haqqında bir qədər fərqli, modern üslubda danışır, Ə.Cahangir isə Elçinin yaradıcılığına müqayisəli-fraqmentar təqdimat üsulundan istifadə etməklə münasibət bildirir. Hər üç müəllif Elçindən danışarkən onu ümumilər fonunda nəzərdən keçirib təqdim etmək yox, bu sənətkardakı fərdi və fərqli xüsusiyyətləri göstərməyə üstünlük verir. Lakin, fikrimizcə, bu fərdiliyi də sona qədər açmağa ehtiyac vardır. Elə buna görə də Elçin yaradıcılığının bəzi məqamlarının qabardılmasına ehtiyac duyulur.

\* \* \*

Elçinin dramaturji yaradıcılığı heç də onun nəsr yaradıcılığından az əhəmiyyətli deyildir. Elçin orijinal konflikt qurmaq ustasıdır. Bu bəzən onun nəsr əsərlərindən rişələnib gəlsə də, dramaturgiyasında yeni keyfiyyət kəsb edir («Poçt şöbəsinə xəyal», «Mahmud və Məryəm», «Ağ Dəvə» və s.). Elçin bəzi pyeslərinin başlıqlarında nəsr əsərlərinin adını səsləndirsə də, o dramın qanunauyğunluqlarına əməl etməklə, burada yeni effekt yaratmağa, tamaşaçını məşğul etməyə çalışır. Elə buradan da Elçinin dramaturji sisteminin

qeyri-adiliyi, orijinallığı görünür. Elçin nəsr də olduğu kimi dram yaradıcılığında da folklor nümunələrindən, folklor şüurundan, etnik-milli təfəkkür tərzindən istifadə edib, onları ədəbiyyata gətirməklə gələcək nəslə ötürür. Elçin yaradıcılığında zaman distansiyası mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Onun görüntüsü keçmiş və gələcək üzərində qurulmuşdur. İndiki zaman yazığının özüdür. O, keçmişlə gələcək arasında ötürücü, körpü rolunu oynayır.

\* \* \*

Yaradıcılığında Elçin nəinki nağılvəri sxem-süjetlərdən istifadə edir, həm də onları əsərin ümumi arxitekonikasına elə cəlb edir ki, oxucunun (tamaşaçının) gözü qarşısında bütöv bir dövrün mənzərəsi əks olunur («Mahmud və Məryəm», «Ağ Dəvə»). Adları çəkilən əsərlərdə olan ayrı-ayrı motiv və situasiyaların təhlili göstərir ki, folklor elementləri tarixi fakt və hadisələrlə birlikdə bədii elementlərə çevrildikdə onlar yeni ideya-estetik yük daşıyır, əlavə mahiyyət kəsb edir. Yəni müəllif işləyib hazırladığı folklor materialına müraciət etməklə, tarixi faktları göstərməklə, onlara yeni ruh verir. Bu materialı kanonik janr axarından kənarlaşdırıb ona yeni həyat bəxş edir. Bunun nəticəsində janr nöqtəyi-nəzərdən qeyri-adi, maraqlı əsər yaranır ki, o ənənəvi qaydaları yeni təqdimat axarına tabe edir. Beləliklə, təsvirin mərkəzində xüsusi, ayrıca insanlar arasında olan münasibətlər dayanır.

«Mahmud və Məryəm», «Ağ Dəvə» əsərlərində folklorizm və tarixilik bütün konkret janr və üslub kanonlarının formal tərəflərinə həpür. Elçinin realist üslubunda müəyyən yer tutmuş fantastika, nağılçılıq yazığının obyektiv real həyatın məna və xarakterini, mahiyyətini əsərində əks etdirməyə canatmanı sübut edir. Ümumiyyətlə, Elçinin əsərlərində istifadə etdiyi özünəməxsus folklor konstruksiyaları, tarixi fakt və hadisələr məzmun və forma cəhətdən də son dərəcə maraqla izlənilir.

\* \* \*

1998-ci ildə qələmə aldığı «Mahmud və Məryəm»i (proloq, epiloq və 23 şəkildən, iki hissədən ibarət) məhəbbət dastanını da Elçin maraqlı şəkildə əsərin infrastrukturuna daxil edir. Proloqda aparıcı obrazlardan biri Danışan 1504-cü il iyunun 28-də Gəncənin yatmış olduğu bir vaxtda qocaların dediyinə görə isti yay günü düz 64 il bundan əvvəl el aşığı Sazlı Abdullanın başı kəsildiyi gün olduğu haqda danışır. O, Gəncə hakimi Qara Bəşirin oğlu Qara Bəkirin toyunu çalmaqdan imtina edən Sazlı Abdullanı oxucuya (tamaşaçıya) tanıdır. El aşığı Qara Bəşirə onun sarayının qan çanağı olduğundan, sazının simlərinin orada çalmayacağını bildirdiyindən və Qara Bəşirə hörmətsizlik etdiyindən dramaturq Sazlı Abdullanın şəhər bazarı yanında edam etdirildiyini söyləyir. Cəllad Toppuzqulunun ülgücdən iti dəhrəsi Sazlı Abdullanın başını bədənindən bir göz qırpımında ayırır.

Müəllif dramaturji effekti daha da gərginləşdirmək üçün «... el aşığının qanı fəvvarə vurub edam kötüyünün ətrafındakı keçən günlərin edamlarından qalib qurumuş qanı təzələdi», - deyir. Beləliklə, dramaturq sanki bu kiçik fraqlentlə dövrün təlatümləri, ədalətsizlikləri haqqında dolğun təsəvvür yaradır.

Elçin dastan janrından o qədər virtuozluqla istifadə edir ki, oxucu (tamaşaçı) onun yazdığını dastan, rəvayət yox, həqiqət kimi qəbul etməyə hazır olur. Dramaturq Mahmudla Məryəm obrazını özünəməxsus yapa bilər. Mahmud varlı-hallı, kübar Ziyad xanın oğludur. O insanlar haqqında daha çox düşünür, onların halına yanır: «Necə olur ki, bu torpaqda doğulan, eyni ayın, günəşin, ulduzların altında, bu torpaqda yaşayan adamlar bir-birinə pislik edə bilər, qan axıda bilər, bir-birini döyə bilər? ... Şeytan Adəm ilə Həvvanı aldatdı və onlar cənnətdən qovuldu. Adəm ilə Həvvanın günahı təkəcə onda oldu ki, buğda yedilər, bəs nə üçün Adəm və Həvva törəmələri bu qədər günaha batdı, kəsdi, dağıtdı?»



«Mahmud və Məryəm»də Ziyad xan, Qəmərbanu, Keşiş, Məryəm, Danişan obrazları dramaturq tərəfindən özəl şəkildə təqdim olunur.

Mahmudla Məryəmin özünəməxsus görüş səhnəsinə diqqət yetirək:

Mahmud. Sən... Sən kimsən?!

Məryəm. Mən Məryəməm...

Pauza

Bəs sən kimsən?!

Mahmud. Mən Mahmudam...

Sən Məryəmsən... (Əlini uzadıb qızın saçlarına toxundurur)

Məryəm. Sən Mahmudsan?!

Pauza

Mən İsovi ... Sən Məhəmməd Hümmeəti... (Qorxaraq). Aman, Mahmud, məni rüsvay eləmə...

Danişan, Sofi Ziyad xanın oğlunun Məryəmə aşiq olmasını hamıya bəyan edirlər. Mahmudun anası Qəmərbanu etiraz edərək: «O keşiş qızı necə ifritədir ki, cavan yaşında belə bir məharət yiyə-sidi. Qızı, keşişi itirmək asandır, amma elə etmək lazımdır ki, Mahmud bundan zərbə almasın. Mirzə Salman isə daha ağıllı hərəkət etməyə üstünlük verir. Qəmərbanuya pak, təmiz Mahmudun keçisi saxlayan keşiş qızı ilə izdivac tapmasını qəbul etməyi xahiş edir. Qəmərbanu razı olmur. Məryəmlə Mahmud düzənlikdə görüşərkən sanki göylərdə üçür, səmalara qovuşur, bir-birinə könül verirlər. Məryəm: Uşağı olacağını, o uşağa döşündən süd verəcəyini, xoşbəxt olacaqlarını dilə gətirir». Məryəmlə Mahmudun bu macərəsini Anasının əmcəyini kəsən İbrahim izləməklə, yağışdan islanmış Məryəmin bədənində baxa-baxa dabaq dəymiş öküzlük kimi ağzının suyunu axıdır.

Elçin dramatik obrazları xarakterik xüsusiyyətləri ilə üzvü şəkildə bağlayır. Davam etdikcə xarakterlərin daxili aləmi açılır.

Məryəm Mahmud barədə atasına bildirdikdə keşiş qızının Mahmuda olan bu sevgisindən heyfsilənir və təəssüflə «...mənim qızığızım Məhəmməd Hümmeətinə könül bağlayıb...Bu bir qəzadır

(xaç çevirir). Dünyada hər şeyə dözmək olar, amma dinə xəyanət etməyə dözmək olmaz!... Məryəm gərək bir xaçpərəsti xoşbəxt etsin, bir xaçpərəstin anası olsun!...»

Məryəm Mahmuddan danışdıqda keşiş deyir: «... Yazıq qızcı-ğaz! Gör bir necə də sadə danışır... Bu sözlərin arxasındakı uçurumdan xəbəri yoxdur... Deməli, bu boyda Gəncədə xanın oğlu tamahını Məryəmə salıb... Minlərlə xaçpərəst qızların dinsiz-əxlaqsız sultanların, şahların, xanların saraylarında pozulmuş şəhvətlərə qulluq etmələri bəs deyil? Məryəmin dünyadan xəbəri yoxdur...»

Mahmudu heç nə saxlaya bilmir. O keşişin və Məryəmin dalınca qoşunsuz, atsız, silah-sursatsız yola düşür.

Ziyad xan: «Mahmud göz açandan sənin qucağında böyüyüb, Sofi-dedi. Sən təkcə Mahmudun lələsi deyilsən.. sən bizim ən etibarlı adamımızsan, Sofi! Görürsən bu daş-qaşı? Bütün bu var-dövlət Mahmudundur!...Bu daş-qaşları götür köynəyinin altından belinə bağla. O keşiş qızının izi ilə get ...bütün haqsızlıqlardan xəbərsiz Mahmud Sofi ilə birgə Ziyad və Qəmərbanu ilə əbədi ayrılaraq yola üz qoyurlar».

«Mahmud və Məryəm» pyesinə müəllif maraqlı bir məqam da daxil edir. Mahmud yolda görüyü çobana yağışlı, çiskinli gecədə ocaq başında Şeyx Nizaminin «Leyli və Məcnun »unu danışır. Çoban da qulaq asır. Beləliklə, dastan içində dastan, rəvayət içində rəvayət priyomundan uğurla istifadə olunur. Sofi Mahmudu bu səfərdən qaytarmaq istəsə də Mahmud Məryəm sevgisi ilə yaşayır. Mahmud Məryəmi hətta durnalardan sormağ istəyir.

Əsərin infrastrukturuna müəllif xeyli digər hadisələri – Çaldıran düzündə gedən döyüşləri, Osmanlı hökmdarı Birinci Sultan Səlimin Səfəviləri müsəlman dininin düşməni elan etməsini və İslam müdafiəsi naminə iki yüz minlik türk ordusu ilə Azərbaycana girməsini, 1514-cü ilin avqust ayında Səfəvilər dövlətinin – Məmləkəti – Azərbaycanın yaradıcısı və hökmdarı Şah İsmayılın türk ordusundan bir neçə dəfə az qoşunla Sultan Səlimlə Maku yaxınlığındakı bu Çaldıran düzündə qarşılaşmasını, döyüşə girməsi ilə bağlı informasiyaları da verir.

Əsərdə keşişlə Məryəm qarşdurması da maraqlı təqdim edilir. Keşiş Məryəmdə Mahmuda qarşı şübhə yaratmağa səy göstərir. Məryəmin isə Mahmuda sevgisi sönməz olduğundan qız atasına: «...Mahmud müqəddəslərin müqəddəsidir... Mahmud təmizlərin təmizidir», – deyir və atası onu düzgün anlasın deyə, Məryəm (pıçılıtlı ilə öz-özünə). Dağlar dağımdır mənəm, ata, qəm oylağımdır mənəm, dindirmə ata, ağlaram, qan ağlaram, yaman çağımdı mənəm... - deyir.

«Mahmud və Məryəm»də müəllifin türkçülük mövqeyi əsərin sonunda daha qabarıq verilir. «Süleyman paşa keşişi tapdırdı. Onu Müqəddəs Evin lap yaxınlığında ələ keçirdi. Keşiş Müqəddəs Evə gedə bilmədi... Süleyman paşa bütün Ərzurum əyalətində türk qızlarının başqa millətə ərə getməsini qəti qadağan etmişdi, amma kişilərin başqa millətlə ailə qurmağına icazə verirdi, çünki türklərin sayını artırmaq lazım idi».

Süleyman paşanın bütün kənz qulluqçuları, rəqqasələri erməni, ərəb, yəhudi qızları idi, çünki o belə hesab edirdi ki, özünükülər, yəni türk qızları oğul tərbiyə edib böyütməli, döşlərinin südü ilə balalarına qədim və şərəfli tarixinə hörmət və sədaqət aşılamalıdır. Çünki bunsuz sabah yoxdur.

Əsər sonluğa yetişdikcə münasibətlər daha da gərginləşir. Süleyman paşa keşişi içəri çağırtdırır. Zərb çalğısı altında ərəb rəqqasəsi əvvəl Süleyman paşanın qarşısında, sonra Mahmudun, daha sonra Məryəmin qarşısında oynayır.

Arxa planda tülün arxasında Mahmudla Məryəm qucaqlaşarkən Məryəm. Mahmud, cır-cır bu paltarı, cır bu donu, qurtar mənı...

Keşiş isə bu vəziyyəti görüb belə lazım bilmisən, belə də eləmisən – deyib, bu mənəzərdən həzz alır. Məryəmlə Mahmud yanib kül olurlar. Elçin əsəri maraqlı sonluqla başa vurur. Yaxınlıqda əhənglə günbəzi ağardılmış köhnə Mahmudla Məryəm məqbərəsi olduğunu göstərir. Bu tərəflərin adamları danışırdı ki, guya hərdən bu qərib məqbərənin qabağında havadan bir saz peyda olur, öz-özünə çalır və guya haçansa Sazlı Abdulla adlı bir el aşığı varmış və bu saz da həmin Sazlı Abdullanın sazıymış.

\* \* \*

Elçinin əsərlərində hər hansı hadisənin təsviri öz mənə və mahiyyətinə görə fərdi hədlərdən çıxıb, həyatın fəlsəfi cəhətdən dərkı xarakterini alır. Onun əsərlərinin personajları psixoloji cəhətdən həm özü-özlüyündə, həm də bir-birilə müqayisə ediləndir. Bütün bunları nəzərdən keçirdikdə görürük ki, bir tərəfdən, folklorizm, dastançılıq, nağılcılıq, digər tərəfdən, tarixilik Elçin dramaturgiyasında daha aktual problemə çevrilməklə, nəinki ədəbi-tarixi, həm də nəzəri-estetik mahiyyət kəsb edir. Elçin tərəfindən dastan materialı, yaxud tarixi hadisə bədii obrazlığın və konfliktin mənbəyi kimi istifadə olunmaqla, mühüm janr-üslub və formayaradıcı faktor rolunu oynayır. Folklor, dastan elementləri və tarixi mənbələrə, hadisələrə müraciət Elçin yaradıcılığında müxtəlif bədii vəzifələri yerinə yetirir – xalq qəhrəmanlarının tipikləşdirilməsi, psixoloji detal, peyzaj və portretin əsası, kompozisiya və süjetin təşkilinə kömək, əsərin fəlsəfi-rəmzi mətnini müəyyənləşdirməyə və s. xidmət edir. Bundan başqa «Mahmud və Məryəm» və «Ağ Dəvə» kimi dram əsərlərində folklor və tarixi material müəllifin fərdi estetik qavrayışı olmaqla, digər bədii strukturda dramatik kontekstin daxili qanunlarına tabe edilmiş material kimi verilir. Elçin yaradıcılığını məhz bu tərəflərdən də təhlilə cəlb etməyə ehtiyac yaranır.

Elçin dram əsərlərinin süjetqurma üsullarında haradasa digər dramaturqların (lap elə İlyas Əfəndiyevin) priyomlarından istifadə etsə də, bunu sırf fərdi baxış və traktovkasında reallaşdırır. Bu əsərlər gərgin, iti, sərt situasiya, dramatik hadisələrlə zəngindir.

Müasir realist sənət süjetqurmanın çoxsaylı formalarından istifadə edir. Əgər burada qütblü hadisələrdən, bir-birinə zidd gedişlərdən danışsaq (Bu «Mahmud və Məryəm», «Ağ Dəvə» pyeslərində yetərincədir), bu zaman əsərlərdəki real hadisələrin gedişi, obrazlar, insanlar arasında münasibətlərdə simvolik, şərti cəhətlərin süjetin inkişafına təsirini müşahidə edərik. Əlbəttə, Elçin dramaturgiya-

sında həyat gərçəkliklərinin təcəssümü süjetin təhkiyə marağı ilə birgə bədii ustalıq kriteriyalarından mühümü olaraq qalır.

\* \* \*

Elçinin darəmturji yaradıcılığından danışarkən onun pyeslərinin bədii dilinin özünəməxsusluğundan söhbət açmamaq düzgün olmazdı. Bu baxımdan «Ağ Dəvə» tədqiqatçılar üçün daha zəngin material verir. Bu əsərdə Həsənağa əmi, Əzizağa əmi, Səfurə xala, Firuzə xala, Məşədi xanım, Ələkbər, Balakərim, Şövkət, İbadulla və başqalarının dilindəki yerli koloritin özünü əks etdirməsinə daha tez-tez rast gəlirik. Elçinin dram əsərlərində bədii dilin bu cəhəti xalq-məişət dilinin özəlliyini oxucuya (tamaşaçıya) dürüst çatdırmağa istiqamətlənmə ilə bağlıdır. Məsələn, «Ağ Dəvə» də Həsənağa əminin dilinə diqqət yetirək: «Alə, biz ölmüşük bəyəm ki, belə iş görür bu oğraş?! Biz nəyik bəyəm, alə?! Kişi-zad göyülük ki, bu zaraza belə rəftar eləyir biznən?!» Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Elçinin nəinki dramaturgiyasında, həm də nəsr əsərlərində xalq-məişət dilinin zənginliyindən istifadə onun yaradıcılığının danılmaz tərəfidir. Elçin bir sənətkar kimi yaxşı bilir ki, hər hansı əsərin obrazlarının xarakterik xüsusiyyətlərini nümayiş etdirən bu detal milli koloritin daha qabarıq təzahür etdirilməsinə xidmət edir.

Elçin dram əsərlərində personajların dilini bilərəkdən ədəbi çərçivəyə salmır. Onun obrazlarının hər biri özünə xas olduğu şəkildə düşünməyi, danışmağı bacarır. Əgər Elçin personajların dilində formalaşmış ifadələrə «ütü vurmaq» istəsəydi, bu zaman onlar milli koloritdən çıxıb amorf bir görkəm qəbul edərdi və beləliklə də, özünəməxsusluq itərdi. Bu dram əsərlərində biz nəinki Elçinin, həm də onun hər bir personajının öz davranışını görür, öz səsini eşidirik. Məlumdur ki, əsil bədii əsər hər hansı xalqın xarakterik xüsusiyyətlərini, onun dil-özünəməxsusluğunu, adət-ənənələrini, mədəniyyətini, yaşam tərzini əks etdirməlidir. Məhz buna görə də yüksək milli kolorit nümayiş etdirən əsər bədii cəhətdən də son dərəcə mükəmməl olur. Bu mənada Elçin yaradıcılığı xüsusi «çəkiyə» malikdir.

Milli formanın, milli məzmunun, milli xüsusiyyətin əks olunması heç də əsərdə personajların dilinin təhrif olunması ilə verilə bilməz. Milli xüsusiyyəti xalqın milli və sosial həyatına dərinlən bələd olmaqla vermək olar. Bu baxımdan Elçin «Ağ Dəvə» pyesində Bakı koloritini, baxılıqların spesifik düşüncə tərzini dil vasitəsi ilə çatdırmağa son dərəcə yaxşı müvəffəq olmuşdur. Personajların dilinə belə münasibət həm də xalqın psixoloji və eyni zamanda fərdi xüsusiyyətlərini oxucu (tamaşaçı) qarşısında nümayiş etdirmək, onu yaddaşa həkk etmək imkanı verir.

Elçinin dram əsərlərinin xeyli cəhətləri nəinki ədəbiyyatşünaslar, teatrşünaslar, həm də dilçilər, kulturoloqlar tərəfindən müxtəlif bucaqlardan təhlil edilməyə layiqdir. Bu yazıda yaradıcılığının bəzi cəhətlərinə nəzər saldıığımız Elçinin sənətkarlığı tənqidçiləri bunu etməyə sövq edir. P.S. Elçin yaradıcılığı ilə bağlı fikir və mülahizələrimizi yenidən yekunlaşdırıb yazını kompüterə vermişdik ki, “525-ci qəzet” in 4 aprel 2009-cu il sayında gözümüz yazıçının “Canavarlar” hekayəsinə sataşdı. Fərqli üslub və mövzuda qələmə alınmış bu əsər bizi lap ilk səhifələrdən özünə cəlb etdi. Düşünürük ki, hekayə Elçin yaradıcılığının tənqidçilər tərəfindən yeni çalarlarının ortaya çıxarılması üçün zəruri impuls verəcəkdir.

## **CANAVARLIĞIN ANATOMİYASI (ƏDƏBİ-BƏDİİ İNTERPRETASIYA FƏLSƏFİ-SOSİOLOJİ YÖNÜMDƏ)**

Xalq yazıçısı Elçinin əsərlərinin mündərcəsinə diqqət yetirmiş olsaq, daim mövzu-ideya-problem cəhətdən rəngarəngliyin şahidi olarıq. Qeyd etdiklərimiz bu sənətkarın yaradıcılığının danılmaz xüsusiyyəti olsa da, düzü, onun son vaxtlarda çap etdirdiyi «Canavarlar» hekayəsi öz üslub və sintaksisi, hadisələrə tamamilə bənzərsiz münasibətilə bizim üçün gözlənilməz oldu. Bu hekayə sözün əsil mənasında Elçin əsərləri arasında tamamilə fərqli modern dəst-xətlə qələmə alınmışdır.

Bəs necə oldu ki, Elçin «Canavarlar» mövzusuna müraciət etdi? «Canavarlar» yazıçıya içində hansı qaynayanları oxucuya çatdırmağı zəruriləşdirdi? Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, «canavar» nəinki bədii ədəbiyyatın, həm də folklorun, mifologiyanın aparıcı atributu və obrazı kimi lap əski zamanlardan öyrənilsə də (bioloqlar, fizioloqlar, sanitarlar, heyvandarlar, ovçular, folklorşünaslar, mifologiya ilə məşğul olanlar və b.) bu günə qədər onların xarakteri, davranışı, prayd içində tutduğu mövqe heç də lazımınca öyrənilib açıqlanmamışdır. Elçinin müşahidəliyi də elə ondadır ki, o, canavarı bədii, fəlsəfi və sosioloji yönümdə nəzərdən keçirir. Canavarın bu və ya digər tərəf və xüsusiyyətlərini təfərrüatı ilə işləyən yazıçı - dərin müşahidəçi təsiri bağışlayır. Heç şübhəsiz ki, bu da onun təfəkkürünün zənginliyi, hadisələrə praqmatik baxışı, öyrəndiyi predmetin mahiyyətinə nüfuz edə bilmə istəyi ilə əlaqədardır. Elçin «Canavarlar»da nəinki etno-genetik problemləri, mifologiyanı, folkloru bədii şəkildə bacarıqla incələyən yazıçı həm də, filosof, sosioloq kimi təqdim edir. Canavarların indiyə qədər az məlum olan açılmamış xüsusiyyətlərinə, xislətinə nəzər salır: «Boz canavar bütün bu ərazinin qorxunc və zəhmli sahibi, mahir ovçu kimi qancığı ilə bərabər neçə illər idi ki, özü kimi sağlam və güclü canavar nəsillərini böyüdü-b təbiətə ötürürdü.

Bozun ərazisində heç nə bu dəhşətli quraqlıqdan xəbər vermir, yəqin ki, Boz da, qancıq da (və oradakı dırnaqlı heyvanlar da!), ümumiyyətlə, heç quraqlığın nə olduğunu bilmirdilər də». Doğrudan da canavarlar çox şeyləri bilməmişdilər, bəlkə də bu gün də bilmirlər. Elə ona görə də bilməməkləri, bunu vaxtında hiss etməməkləri ucbatından başlarına xeyli bəlalar gəlmiş və gəlməkdədir. Təsadüfi deyildir ki, latın müəlliflərindən biri «homo homini lupus», «insan insanın canavarıdır» deyimini təkrarlamış və guya məhz buna görə də bu, qədim sivilisasiyanın məhvinə gətirib çıxarmışdır. Bəlkə elə Elçin də canavarları belə müstəvidə nəzərdən keçirir?! Bu sualı birmənalı təsdiq, yaxud inkar edə bilməsək də, hər halda yazıçının bəşər övladını dərinədən götür-qoy etməyə səslədiyi də mətndə görünməkdədir.

Canavardan danışdıqda ilk növbədə göz qabağında güc, qüvvət, dözümlülük, qoçaqlıq simvolu canlanır. Yəqin elə buna görə də dünya xalqlarının mifoloji təfəkküründə canavar əski dövrlərdən daha geniş yer tutmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, tarixi mənbələrdə canavar (türklərdə, iranlılarda, xəzəryanı skiflərdə, hind-Avropa xalqlarında) etnonimi ilə bağlı xeyli maraqlı məlumatlar mövcuddur. Bəzi müəlliflər «dahae» latın və «daai» yunan sözlərinin İranlı sözü olub «canavara» uyğun gəldiyini iddia edirlər. Məşhur «Hyrkania» «canavarlar ölkəsi» adlandırılmışdır, samnit qəbilələri «lukane», «Herakla görə «lysos»da canavar adlanmışdır. Kiçik Asiyada uzun zaman kəsiyində mövcud olmuş Hett padşahlığında onun paytaxtı Hattusilidəki gil lövhələrdə e.ə.XVII əsrə aid yazılarda Hattusilinin əmrlərində əsgərlərinə «bir dəstədə canavar kimi birləşmək», «canavarlar kimi olmaq» göstərişlərinin verildiyi bildirilir. Qədim İranlılar dahi-Kirin canavarlar tərəfindən yedizdirildiyini söyləmişdir.

Canavarlar obrazı xeyli xalqın mifoloji təfəkküründə Mühəribə Allahlarının və qəbilə başçısının adı ilə assosiasiya olunur. Belə miflərin totem mənbələri də əksər xalqlarda tipoloji cəhətdən də uyğun gəlir. Məsələn, Mərkəzi Asiyada mövcud olan miflərdən birində canavarların bir xanımla evlənməsindən və bu nigahdan ya bütöv bir etnosun, ya da ki sülalənin yarandığı vurğulanır. Məsələn, Çin-



giz xanla bağlı olan geneoloji mifi buraya aid etmək olar. Bu əsatirə görə onun valideyni göydən yerə enib ceyranla birləşmiş (cütləşmiş) kül canavar olmuşdur. Bir çox xalqlarda qəbilə başçısının tərbiyəsi ilə də qancıq canavar məşğul olmuşdur. Kir, Romul və Rem-Mars allah-canavarın övladları kimi göstərilməklə, canavar tərəfindən yedizdirildiyi bildirilir. Canavarlarla bağlı miflər İngiltərədə, İspaniyada, İrlandiyada, german xalqlarında da istənilən qədər vardır. Slavyan mifologiyasında da insanla canavar arasında xeyli yaxınlıqlar göstərilmişdir. Məsələn, slavyanlarda insan gah canavara, gah da itə çevrilir. Bu onu göstərir ki, canavar xeyli xalqlarda itlə yaxınlaşdırılır. Bundan başqa german xalqlarında iki canavar müharibə Allahını müşayiət edirlər. Hind-Avropa xalqlarında canavarın itlə cütləşməsinə də xeyli yer verilmişdir. Yunan mifologiyasında, orta əsr tarixşünaslığında qəbilələrdən söhbət getdikdə canavrla İtin yaxınlaşması göstərilir. Beləliklə, aydın olur ki, canavar xeyli xalqlar üçün totem heyvandır. Burada xalqın öz etnonimini canavarlardan götürməsi dini məna kəsb etdiyindən bunu arxaik dini konsepsiya kimi də dəyərləndirmək olar. Hərbi yürüş və ittifaqlarda germanlar, iranlılar, keltlər, romanlılar, yunanlar canavar adından istifadə etdikləri də etnoqrafik-folklor ədəbiyyatında çoxdan məlumdur.

Canavar totemi türk mifologiyasında daha əhəmiyyətli rola malikdir. Türklər daim özlərini boz canavarın övladları hesab etmişlər. Rəvayətlərin birində qeyd olunur ki, doqquz yaşlı bir hun uşağının düşmənlər əl-ayağını kəsib bataqlığa atırlar. O, yalnız möcüzə nəticəsində sağ qalır. Oğlan böyüyür. Sonra qancıq canavarla evlənir, canavar ondan doqquz uşaq doğur, uşaqlar böyüyüb türk tayfasına çevrilirlər. Yeri gəlmişkən türklərin Aşına, yəni canavar sülaləsinə məxsusluğunu da mənbələr yerli-yataqlı saxlamış və qədim türklər bunun rəmzi olaraq bayraqlarında daim canavar başı şəkli gəzdirmişlər. Digər qədim bir türk rəvayətində türklərin əcdadlarına Şimal-Qərbi Çindəki Qaoçan kəndi yaxınlığında düşmənlərin hücum etdiyi bildirilir. Bu döyüşdə əl-ayaqları dibindən kəsilmiş on yaşlı bir oğlandan başqa hamı məhv olur. Bu oğlanı da qancıq canavar yedizdirir. Canavarın qayğısı nəticəsində, çətinliklə də olsa oğ-

lan böyüyür. O, canavarla evlənir, ondan on oğlu olur. Onlardan biri, daha bacarıqlısı elə Aşına olmuşdur. Aşınanın övladı Asin-Şad da onun özü kimi qoçaq olur. O, öz qəbiləsini Turfan düzənliyindən Altaya çıxarır

Bu rəvayətin dürüslüyünü sübut edən Baqutda (581-587-ci illər) daş plitə üzərində canavar və qarnının altında kiçik insan fiquru təsvir edilmişdir. Qədim xakas dastanı «Albınji» də qəhrəmanın «Ax-Puur» adlı boz canavarı yəhərləyib-yüyənlədiyi qeyd olunur. Poloves xanları Qzak və Konçak boz canavarla müqayisə olunurlar və s.

Söylədiklərimiz canavarın digər vəhşi heyvanlardan insanlarla daha çox təmasda olduğunu göstərir. Bu faktın özü də canavarın şifahi, folklor, etnoqrafik ədəbiyyatda olduğu kimi, yazılı ədəbiyyatda da nəzərdən keçirilməsi üçün münbit şərait yaratmışdır. Odur ki, Cek London, Çingiz Aytmotov, Farli Mouet, Alfredo Konde, Xoli Layl, Anna Li, Eliade Mirça, L.Vayzer, O.Xyofler, Ş.Vikander, Q.Videnqren, X.Janmer, J.Dümezil və b. canavarlar haqqında əsərlər yazması, onların prayd və digər obrazlı xüsusiyyətlərinə nəzər salınması da təsadüfi deyildir. Bu, məsələnin xeyli təfərrüatları idi. Adlarını çəkdiyimiz müəlliflərdən fərqli olaraq, Elçin, biz deyərdik ki, canavarları daha dərinədən həm heyvan kimi, həm sosium həyatında oynadığı rola, cəmiyyətdə tutduğu mövqeyə görə bizə daha dərinədən tanıda bilir. «Qancıq böyrü ütsə uzanıb, həmin an elə bil ki, bütün bu Şərq yolçuluğunun işgəncəsindən zinhara gəlib, heç nə ifadə etməyən gözlərini Boza zilləmişdir. Boz... Uzaqdakı quru kolluğa baxırdı. Orada - o quru kolluğun arxasında... nəşə vardı və Boz bilirdi ki, o kölgə...onları izləyən ac və kimsəsiz çaqqaldır. Boz canavar... burasını da bilirdi ki, o ac və yalnız çaqqal onlardan, yəni Bozun ailəsindən hansınınsa ölməyini gözləyirdi, gözləyirdi ki, sağ qalanlar gedəndən sonra o cəsədlə qarnını doydura bilsin.

Amma canavarlar dünyasının öz qanunları var idi. Bu qanunları hətta o dəhşətli quraqlıq, o ac yolçuluq da poza bilməzdi... »

«Canavarlar» hekayəsində müəllifin Şərqlə Şimalı (Şimal burada bəlkə də şərti, bu, elə Qərb deməkdir – N.T.) kontekstində bir-

məşdirməsi, yaxud ayırması da mühüm simvolik əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, Elçin dünya sivilizasiyasının inkişaf istiqamətlərini və mərhələlərini dərindən bilən filosof və sosioloq kimi, Şərqlə Qərbin öz yolu, öz koloriti, öz xüsusiyyəti olduğunu vurğulamaq istəyir. Kiplinqin hələ nə qədər öncə «Şərq Şərkdir, Qərb isə Qərb, onlar heç zaman birləşməyəcəkdir» fikrini də özünəməxsus şəkildə açır: «Ana canavarın bayaqdan bəri heç nə ifadə etməyən gözlərinin ifadəsi bircə anın içində dəyişdi və o gözlərin, o baxışın o an nə dediyini, yəqin, ancaq Boz canavar başa düşürdü.

Və Şərqə tərəf yolçuluq təzədən başlayırdı...».

«...nəhayət, qurumuş çör-çöpün arasında bir neçə insanın kölgəsi göründü.

Onların səmti başqa idi – Şimala tərəf gedirdilər... Boz və qancıq üçün bir şey tamam aydın idi ki, o insanlardan barıt qoxusu gəlmir.

Boz da, qancıq da barıt iyini dərhal hiss edirdilər, bildirdilər ki, bu qorxulu qoxu qana aparıb çıxarır və Boz da, Bozla birlikdə ova çıxan qancıq da gizlənib, o barıt iyi verən insanları pusurdu..., onları izləyirdilər»...

Ancaq bu dəfə Şimala doğru gedən o insanlardan barıt iyi gəlmirdi, hətta barıt iyi gəlsəydi belə, Bozun əvvəlki ustalılıqla barıt qoxusu gələn insanları izləməyə... gücü çatmayacaqdı...çünki onun uzaqdan uzağa Şimala tərəf addımlayan o insanlara dikilmiş gözlərində tamam bir biganəlik var idi və bunu, əlbəttə, qancıq da hiss edirdi.

Yazıçı canavar dünyasının təfərrüatlarını açmaqda davam etməklə yazır: «Boz canavar... heç zaman beləcə bütün içi ilə ulamamışdı və onun budəfəki ulamağı bu tərəflərə yox, yavaş-yavaş düşən gecənin özünün ölümdən-itimdən, əlacsızlıqdan xəbər verən səslə vahiməsi idi».

Canavarlar dünyasının qanunlarını dərindən açmağa və simvolikalardan yerli-yerində istifadə etməyə müvəffəq olan yazıçı onların xüsusiyyət, xislət və davranışlarını heç bir halda diqqətdən kənardə qoymur. Boz gözlərini geniş açıb, başını dikəltdi... od saçan

gözlərini qancığa tuşlayıb, ağzını geniş açdı... bədəninin bütün hüceyrələrindən qopub gələn qorxunc qəddar bir mırıltı ilə qancığın üstünə mırıldadı. Həmin an Boz yenə sağlam, güclü və zəhmli bir canavar idi və onun bu qəddar mırıltısı da, heç şübhəsiz ki, əmr idi – Boz canavar əmr edirdi: məni parçalayın və yeyin! – və bu qəzəbli əmri pozmaq mümkün deyildi».

Bundan sonra qancıq Bozun xırıltısına məhəl qoymadan qarnının nazik dərisini dişlərinə keçirib, onu cırıb dağıdır. Bozun arıqlayıb boşalmış qarnından qanla bərabər, boş bağırsaqları da quru torpağın üstünə tökülür və qancıq ağzını Bozun qarnının içinə soxub, köpək dişləri ilə ürəyini dartıb qoparanacan Boz canavar hələ sağ idi, dağıdılmış boğazı ilə nəfəs alırdı...

«...Bozun boğazından axan qanı yalayan küçüklər analarının o baxışları altında yerlərində donub, boyunlarını qısıb dayandılar, sonra qancığın gözlərindəki o zəhmdə hansı bir işarə hiss etdilsə, Bozun ürəyinin-qanının içində yerə düşüb qalmış isti ət parçasının üstünə atıldılar...sonra... ikisi də birdən qana bulaşmış başlarını Bozun qarnına soxdular.

«...qancıq asta addımlarla cəsədə daha da yaxınlaşdı, budun adda-budda ağaran sümüklərini yalamağa başladı, sonra yavaş-yavaş küçüklərin dişlərinin batmadığı və sümüklərdə qalmış əti yədi, bud sümüklərini tamam təmizləyib, cəsədin bel sümüklərini sümürt-dəyib, gəmirib dayandı».

«Qancıq Boz canavarın cəsədinin qalıqlarını dişlərinə alıb irəlidi, küçüklər isə analarının ardınca Şərqə tərəf gedirdi... Bozun əti onlara güc vermişdi, bədənləri ətə-qana dolmuşdu... onların hərəkətləri, baxışları, qulaqlarının, tüklərinin, quyruqlarının titrəyişi-tərpənişi dəyişmişdi».

«Doymamış küçüklər hirsə mırıldaya-mırıldaya cəsədə tərəf nə qədər həmlə etsələr də, Ana canavarın pəncələri arasında Bozun ətinə yaxınlaşa birmirdilər...».

Aclıqdan tənə gəlmiş küçüklər artıq yol gedə bilmirdilər. Köməksiz qancığı acıqlandırırtdılar. Küçüklər dillərini ananın qupquru qurumuş, qaysaq bağlamış əmcəyinə sürtürdülər. Daha yeriməyə ta-

qətləri qalmamışdı. Qancıq mırıldayıb onları çağırırsa da küçüklər tərpənə bilmirdi...

Ana canavar bununla da sonun yetişdiyini özü üçün yəqin etdi. Şərqə tərəf gedən yol isə bitib-tükənmirdi. Ana canavar küçüklərə yaxınlaşıb onların sifətlərini, gözünü, ağızlarını yalamağa başladı. Küçüklər hərəkətsiz idilər.

«Qancıq quyruğunu o tərəf bu tərəfə bulaya-bulaya diqqətlə küçüklərə baxırdı və o dəm onun o diqqətli baxışları ilə nə dediyini, yəqin, yalnız özü, bir də küçüklərin gen yaddaşı başa düşürdü».

Bundan sonra qancıq Boz kimi özünü küçüklərin ayaqları altına atır, küçüklər geri çəkilsələr də birdən birə onlar irəli atılıb analarının boğazından yapışırlar. Elçin sətirbəsətir effekti daha da gücləndirir; oxucu nə baş verəcəyini səbrsizliklə gözləyir: «Küçüklər dişləri ilə Ana canavarın boğazından yapışıb, nə qədər sıxsalar, nə qədər cəhd etsələr də, dərini yırtı bilmirdilər... Ana canavar sövq-təbii istəyirdi ki, hər şey tez qurtarsın, bitsin, amma onların daxilindən çəkilib getməmiş instinktiv məhəbbət imkan vermirdi ki, küçüklər analarının boğazını yırtınsınlar, onu boğsınlar». Bununla belə yazıçı müşahidələrini daha da dərinləşdirməklə göstərir ki, küçüklərin Ana canavarın boğazından gələn təzə qan təmi onlara hərislik gətirdiyindən artmış ehtirasla Ana canavarın boğazını gəmirməyə başladılar. Ana canavar bütün əzablara dözərək sərt hərəkətlə boğazını küçüklərin dişlərindən çəkib çıxardı, böyrü üstə uzanaraq qarnını küçüklərin ağzına tərəf qabartdı».

«Ana canavar təhtəlşüür olaraq küçüklərə kömək etmək istəyirdi». Yazıçı canavarın ikili mövqeyini bütün elementləri ilə açmağa daha çox yaxınlaşır. Bədii təsvir güclənir. Oxucu donur.

Nəhayət, ana canavar sonuncu dəfə mırıldamaqla, qarnını küçüklərin ağzına tərəf verdi və onlar Ana canavarın nə dediyini başa düşdülər və qancığın qarnının dərini gəmirə-gəmirə dartışdırıb yırtıdılar və başlarını yırtıqdan içəri soxdular, «Ana canavarın qara ciyərlərini didib dağıdaraq, ağızları qana, şirəyə bulaşa-bulaşa qopardığı tikələri acgözlüklə təpşirməyə başladılar....Ana canavara elə gəldi ki, küçüklər onu əmir...- sonra isə həyatı sona yetdi».

Elçin analitik təfəkkürü nəhayətsiz filosof və sosioloq kimi əsəri son dərəcə düşündürücü sonluqla başa vurur: «...yemiş, doymuş, güc toplamış iki canavar küçüyü bir-birinin dalına düşüb gerdirdi....»

Sövq-təbiiləri, onları Şərqdən gələn rütubət qoxusuna doğru aparırdı».

Göldüyümüz kimi, Elçin canavarların taleyinin xüsusi faciəviyyəti göstərir. Canavar doğrudan da vəhşidir. Biz əsərdə onların bu xisləti ilə dərinədən tanış ola bildik. Məşhur «canavarı ayaqları yedizdirir» məsəli bu əsərdə heç də özünü doğrultmur. Əsərdə canavarların düşmənçiliyini, amansızlığını oxucu relyefli görür. Elçin bu əsərdə canavar nəslinin daxili anatomiyasını bədii şəkildə uğurlu əks etdirməklə, həm də burada cəmiyyət, bəşəriyyət həyatı ilə səsleşən motivləri simvollarla yaxşı incələyir. Belə təqdimat isə «Canavarlar»ı tamamilə fərqli rakursdan qiymətləndirmək üçün səmərəli şərait yaradır. Uzaq yola-Şərqə üz tutmuş canavarlar, əgər, bir tərəfdən, ulaşmaqla öz yoldaşlarının, balalarının kədərinə, qəminə, acılığına (Bozun və qancığın ulartısında biz dəfələrlə bunun şahidi olurduq) şərik olur və bu balalarının aclıq keçirməsi, Bozu, Ana canavarı olduqca narahat edirsə, digər tərəfdən, canavarların bir-birinə dostluğu qırılmaz olduğu kimi, düşmənçiliyi də qəddar olur və bütün bu məqamlara yazıçı lazımcına yer ayırır.

Analoji xüsusiyyətləri elə insanların haqqında da demək olar. Əsərdən belə bir fikir də hasil olur ki, gedən mübarizəni də elə iki canavar arasında gedən mübarizəyə bənzətmək olar. Canavarlardan biri ambisiyası, xudpəsəndliyi, eqoizmi, paxıllığı, bədliyi, riyakarlığı ilə seçilirsə, digəri xeyiri, sevgisi, hörməti, insanlara sədaqəti, həyata inam hissi ilə fərqlənir. Deməli, kim içində hansı canavarı bəsləyirsə, o canavar da qalib çıxır.

Elçin «Canavarlar» hekayəsində məhz belə bir bəşəri problem qoymaqla, onu bioloji, fəlsəfi, sosioloji aspektlərdə müvəffəqiyyətlə həll edir. «Canavarlar» hekayəsi Elçinin böyük yaradıcılıq uğuru kimi dəyərləndirilməlidir.

## SÜJETİN İNKİŞAF DİNAMİKASINDA PSİXOLOGİZMİN TƏZAHÜR FORMALARI

### *A.Rəhimov. "Cinayət və etiraf" romanı*

A.Rəhimov məhsuldar işləyən yazıçılardandır. Onun son vaxtlarda qələmə aldığı maraqlı əsərlərindən biri də "Cinayət və etiraf" romanıdır. İlk baxışda konkret vahid problematikaya həsr olunmuş bu əsərin məzmunu ilə tanış olduqda onda cəmiyyətimiz üçün həlli vacib olan problemlər "çələng"ini görürük. Yazıçı bu əsərdə hadisə və hərəkətlərin sərt fabula üzrə inkişafı tərəfdarı kimi çıxış etməklə, qəhrəmanlarını mürəkkəb, əksər hallarda bir-birini rədd və inkar edən ziddiyyət və konfliktlərlə üzləşdirir və bəzən də onların həyatını sirlərlə, müəmmalarla doldurur, zənginləşdirir.

A.Rəhimovun "Cinayət və etiraf" romanında süjetin inkişafının dinamik başlanğıcı bəzən dağıdıcı ideyaya önəm verilməsi ilə başlayır. Məsələn, "Cinayət və etiraf" romanının baş qəhrəmanı İq-rar türmədən evə buraxılarkən daxili ziddiyyət keçirməklə, içi qisasçılıq hissi ilə doldurulur. "İqrar yaxşı bilirdi ki, türmə həyatının bundan da qəliz qərəzli müəmmaları var və o müəmmalardan kimsə sığortalana bilməzdi... Bütün ailəm dağılıb. Yəqin ki, indi o atamdan qalma komam da uçulub tökülüb. Orada onsuz da gözləyənəm yoxdu. Kimsə məni qarşılamayacaq... Mənə adicə "Xoş gəlmisən" deyən də tapılmayacaq. Ümid yerim, gözü yolda qalanım əmim qızı Mirvari, bir də oğlum Əfsundu. Zərnigar xaladan da xəbərsizəm... Bilirəm, türmədən xudahafizləşmişəm... Oradakı vəziyyətim necə olacaq deyəmmərəm, Gəncəyə salamat gedib çıxsam, qarşımda iki yol açılacaq; azadlıq, yoxsa yenə türmə. Azadlıq yolu aydındı. Taybatay qapılar açılır üzümə, iş tapıram, başımı aşağı salıb işləyirəm, kimsəylə işim olmur. "Öl" desələr ölməliyəm, "qal" desələr qalmalıyam. Məni bu vəziyyətə salanlarla barışmalıyam. Beləcə oluram sərbəst. Bəs türmə? İkinci dəfə bura qayıtma? Bu dəfə cani-dillə cinayət törədirəm, düşmənlərimdən qisasımı alıram, başqa sözlə, on-

lara yerlərini göstərirəm, cinayətkar titulu bilərəkdən öz istəyimlə üzərimə götürürəm... Aha... İkincinin həyəcanı, qorxusu, təlaş, vahiməsi... Adam öldürmək, insanı qətlə yetirmək!!! Bəs insanları fəlakətlərə düşürən Şər Müzəffər necə? Evlər yıxan, günahsız insanları qətlə yetirən Müzəffəri öldürmək də cinayətdimi? Allah verən canı bir göz qırpımındaca almaq?! Nə böyük dəhşət?! Nə böyük fəlakət?! Bu insanlara nifrətdən doğmurmu?!" .

Türmədən yenidən çıxmış, orada narkotik maddələrin satışı ilə məşğul olduğundan şərhlənən və ona görə də dəmir barmaqcıqlar arasında səkkiz il ömür çürüdən İqrar, gətirdiyimiz nümunədən göründüyü kimi, haqqın, ədalətin zəfər çalmasını hər şeydən üstün tutur. O, ona qarşı atılmış çirkaba, bacısına, arvadına qarşı yönəldilmiş alçaqlığa cavab verməməyi özünə sığışdırma bilmir. Buna görə də qəhrəmanın mənəvi azadlığı, əxlaqi təmizliyi hər şeyi üstələyir.

"Taleyin hökmü", "Mənim qəribə taleyim" povestlərində və bunlardan əvvəlki əsərlərdə də müəllif qəhrəmanlarının daxili aləminə, insanların durumuna, ovqatına, psixologiyasına nəzər salmış, psixologizmlərdən gen-bol istifadə etmişdir. Lakin yaradıcılığını və bu yaradıcılığın inkişaf dinamikasını sətirbəsətir, səhifəbəsəhifə izlədiyimiz A.Rəhimov "Cinayət və etiraf" romanında olduğu kimi digər əsərlərində də son dərəcə tez dəyişkən psixologizmlərdən istifadə etmişdir. Romanın olduqca maraqlı süjet xətti və məzmun dolğunluğu, oxucunu özünə cəlb etmə arxitektônicası və dili vardır. Bu mənada "Cinayət və etiraf" romanı fərqli romandır və bu cəhət, zənn edirik ki, ədəbi tənqiddən diqqətini cəlb edəcəkdir. Çünki romanda qoyulmuş problematika müasir dövrün tələblərini özündə daha bariz şəkildə əks etdirir.

A.Rəhimovun yaratdığı bu əsər bir sıra parametrlər və göstəricilərinə görə onun digər əsərlərindən köklü şəkildə fərqlənməsi ilə yanaşı, həm də müasir ədəbiyyatımızda orijinal əsər kimi səciyyəvidir. Əlbəttə, həyat hadisələrinə, ictimai-sosial, mədəni-iqtisadi, əxlaqi-etik problemlərə münasibətdə biz bu əsərin F.M.Dostoyevskinin "Cinayət və cəza" romanı, N.Nekrasovun "Rusiyada kim xoşbəxt yaşayır" poema-epopeyasının bəzi məqamları və S.Əhmədlinin



2006-cı ildə nəşr etdirdiyi "Həmişə azadlıqda" romanın bir sıra fragmentləri ilə müqayisə edə bilərik və belə müqayisədə "Cinayət və etiraf" romanı xeyli xüsusiyyətləri ilə XXI əsrin bu illərinin ədəbi hadisəsi kimi də dəyərləndirilə bilər.

F.M.Dostoyevskinin "Cinayət və cəza" romanında, N.Nekrasovun "Rusiyada kim xoşbəxt yaşayır" poema-epopeyasında XIX əsrin 60-cı illərinin sosial-fəlsəfi, dini-mənəvi və bədii-estetik fikir və meylləri öz əksini tapmışdırsa, A.Rəhimovun "Cinayət və etiraf"ında XX əsrin sonlarında Azərbaycan gerçəkliyində gedən ictimai-sosial, hüquqi-siyasi, mədəni-estetik məsələlərə nəzər salınmışdır və onlar regionun və etnosun düşüncə tərzini, yaşam amalı psixologiyasına uyğun nəzərdən keçirilmiş, dəyərləndirilmişdir. F.M.Dostoyevski və N.Nekrasov koloritli obrazlar yaratmaq baxımından digər müəlliflərdən fərqlənən sənətkarlardır. Elə A.Rəhimovun "Cinayət və etiraf" romanında da biz bunların şahidi oluruq.

F.M.Dostoyevski "Cinayət və cəza" romanı üzərində, qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrin 60-cı illərinin sonlarında işləmişdir. Bu, Rusiyanın son dərəcə qaranlıq, qeyri-müəyyən iqtisadi-siyasi və mənəvi-psixoloji durum dövrünə təsadüf edir. Ölkədə ictimai hərəkət vüsət almışdı, hökumətə qarşı inamsızlıq dalğası tüğyan edirdi. Azadlıq və demokratiya uğrunda mübarizə aparanların səsi boğdurulurdu, heç kimin heç kimə, heç kimin heç nəyə inamı qalmayan bir dövr yaşanılırdı. Təsadüfi deyildir ki, elə məhz bu dövrlərdə yaşayan böyük yazıçı M.Saltıkov – Şedrin "Hara getmək?", "Nə axtarmaq", "Hansı aparıcı həqiqətlərə inanmaq?" kimi çoxsaylı suallar verirdi. Yəni o dövrdə Rusiyada vəziyyət gərginləşdikcə, kəskin xarakter aldıqca, sosial ziddiyyətlər və böhran artıqca, cəmiyyətdə ilk ictimai-sosial və mənəvi-psixoloji xəstəliyin simptomlarının yarandığı F.Dostoyevskinin nəzər-diqqətindən qaçmamışdı. O, dərin müşahidəli sənətkar kimi görürdü ki, şəxsiyyət sanki mədəniyyətin "ekoloji" sistemindən kənarlaşmaqla, oriyentasiyasını itirir və beləliklə də fərdin, şəxsin həyatla və ətrafdakılarla özünü doğrultmayan mübarizəsi başlayırdı. F.Dostoyevski insan qəlbinin həssas bilicisi olan bir filosof və psixoloq kimi bu "xəstəliyin" səbəblərini, onun

morfologiyasını açmağa çalışırdı. A.Rəhimov romanının da episent-rində təxminən fərqli yönümdə buna oxşar problemlər durur. F.Dos-toyevskinin də, A.Rəhimovun da qəhrəmanları – həm Rodion Ras-kolnikov, həm də İqrar İdrak oğlu Kamilov nəinki əsərlərdə gedən bütün hadisələrin iştirakçılarıdır, həm də hadisələri qiymətləndirən-lərdir. Buna görə də bəzən müəlliflər əsərlərdə bir qədər irəli gedərək, hadisələri, konflikti qabaqlayırlar.

Lakin nə Rodion Raskolnikov İqrar İdrak oğlu Kamilov deyil, nə də İqrar İdrak oğlu Kamilov Raskolnikovu təkrarlamır. Onlardan hər birinin öz dünyagörüşü, öz həyat həqiqətləri, öz dünyanı dərk, öz davranışları və bu davranışların öz nəzəriyyəsi, öz motivasiyası var.

Həm F.M.Dostoyevski "Cinayət və cəza", həm də A.Rəhimov "Cinayət və etiraf" romanında bilərəkdən, yaxud bilməyərəkdən baş qəhrəmanlara simvolik adlar vermişlər.

Dostoyevskinin "Cinayət və cəza" romanın baş qəhrəmanı Rodion Raskolnikovdur. Onun soyadının rəmzi mənası aşağıdakı kimi açılır. "Raskolnikov" "raskolnik" adından götürülmüşdür, mə-nası "raskolçu" (raskol təriqətlərindən birinin üzvü). Cəmiyyətdə ni-faq salan, təfriqə salan, ikitirəlik salan, ayrılıq salandır. "Cinayət və cəza"da onun biz belə, yaxud buna bənzər fəaliyyətini daim izləyir və görürük. Yazıçı özü göstərdiyi kimi, Raskolnikov xristian dini ideologiyasının daşıyıcısı, ilhamçısıdır.

A.Rəhimovun "Cinayət və etiraf" romanının baş qəhrəmanı isə İqrar İdrak oğlu Kamilovdur. "İqrar-etiraf", "özünü, yaxud olan-ları təsdiq etmək olmaqla", "İdrak" – "şüur", "dərk", "qavrayış" və "intellekt"dir. "Kamilov" soyadına gəldikdə isə o "mükəmməlliy"in, "ləyaqət"liyin, "əqli cəhətdən yetkin"liyin ifadəçisidir. Deməli, gü-man etmək olar ki, hər iki yazıçı qəhrəmanlarının adındakı sim-volikliyin də əsərin məzmun və arxitektoniksında tutduğu yeri və oynadıqları rolu əvvəlcədən müəyyənləşdirmişdir. Hər necə olmuş olsa da bizim rəğbətimiz təfriqəçi və ikitirəlik salan Raskolnikov tə-rəfində yox, mükəmməlliyinə, əqli yetkinliyinə söykənib, ləyaqətini qoruyub, hər şeyi olduğu kimi etiraf etməyi bacaran İqrar İdrak oğlu Kamilov tərəfindədir. Onların hər biri üçün öz istəyi-amalı, öz haq-

qı-ədaləti qəbulu, həyat hadisələrinə münasibəti, etik-əxlaqi baxışları, mənəviyyat ölçüsü xarakterikdir.

Raskolnikov da öz adına, dünyanı dərkinə və dini baxışlarına görə həyatını öz nəzəriyyəsi əsasında qurmaq istəyir. Bu nəzəriyyə, hər şeydən öncə, onun xəstə durumuna "insafla qan tökmə" ideyasına əsaslanır. Raskolnikov qərara alır ki, tarixi tərəqqi və hər hansı inkişaf kimlərinsə əzabı hesabına başa gəlir və onun fikrincə, bəşər övladı iki kateqoriyaya bölünür. Bunlardan biri – fakt və hadisələri dinməz-söyləməz qəbul edənlər, digər hissəsi isə əxlaq normalarını pozan, ictimai qaydalara məhəl qoymayanlardır. Dostoyevskinin qəhrəmanı Raskolnikov hesab edir ki, dünyanı yaradan dahi şəxsiyyətlər likurq, Məhəmməd, Napoleon heç zaman boş-boşuna dayanıb durmamışlar. Əlbəttə, bu baxımdan Raskolnikov ideyası heç də yalnız sərəsləmə ideyası kimi düşünülməməlidir. Lakin o, insanları iki kateqoriyaya böldüyündən, özünün hansı kateqoriyaya məxsus olmasını sübut etmək istəyir. O, sələmçi qarını öldürməklə özünü yoxlamaq və bununla da Napoleon ola biləcəyini, fərqli şəxs olacağını göstərmək, sübut etmək istəyir. Başqa sözlə desək, Dostoyevski öz qəhrəmanını müxtəlif eksperimentlərdən keçirmək istəyir. O, Raskolnikovun qəlbində qurduğu məhkəmə ilə tarix, cəmiyyət, bəşəriyyət, tərəqqi üzərində məhkəmə qurduğuna üstünlük verir və bununla bağlı əsərdə ciddi eyhamlar vurur.

"Cinayət və etiraf" romanı və onun baş qəhrəmanı İqrarla tanış olduqda isə biz tamamilə fərqli nəzəriyyənin şahidi oluruq. İqrar heç nədən, Şər Müzəffərin şərləməsi ucbatından türməyə düşüb, səkkiz il sərəsər orada ömür çürüdüb, nəhayət, gün gəlib çatıb, onu azadlığa buraxıblar. Lakin türmədə yatdığı dövrdə ona qarşı atılan bu şəri, onun azadlıqda olan anasına, bacısına, arvadına qarşı törədilmiş alçaqlıqları yadından çıxarmayıb, əksinə, hər an, hər dəqiqə, hər saat özünün orada çürüməsini cəmiyyətdə olan haqsızlıqlarla bağlayıb, düşmənlərinə (təkcə özünün yox, həm də bütün xalqa qarşı duranlara – N.T) qənim olacağını yaddan çıxara bilməyib.

Əgər Rodion Raskolnikov sələmçi qarını öldürməyi qarşısına məqsəd qoyub öz nəzəriyyəsinin həyatiliyinə haqq qazandırıb Na-

poleon olmaq istəyirsə, İqrar belə iddiadan çox-çox kənardadır. O, sadəcə olaraq haqsızlığa qarşı barışmazdır və onun fikrincə nə qədər Şər Müzəffər kimilər cəmiyyətdə yaşayacaqlar, insanlar olmazın haqsızlıqlarla üzləşəcəklər. Buna görə də İqrar Şər Müzəffər kimiləri məhv etməklə, təkcə özünün gələcək təhlükəsizliyini təmin etmək yox, həm də digər qeyrətli vətən oğullarını Şər Müzəffərlərin çirka-bından qorumağa can atır və, zənnimizcə, bu nəzəriyyə Raskolnikovun Napoleon olmaq nəzəriyyəsindən daha üstün, daha güclüdür, daha aktualdır. Düzdür, hər iki əsəri yaxşı bilənlər etiraz edə bilərlər ki, həm "Cinayət və cəza", həm də "Cinayət və etiraf" konkret tarixi şəraitin, zaman kəsiyinin və cəmiyyətdə gedən proseslər və gerçəklikdə olan hadisələrdən qaynaqlanır. Əslində biz də bu yöndə düşü-nənlərlə şərikik. Lakin hər iki əsərin səthində duran eynilik və ox-şarlıqlara baxmayaraq, onların mahiyyətində yatan ideyalar və problematika bu əsərləri bir-birindən fərqli və fərdi şəkildə nəzərdən ke-çirməyə əsas verir.

F.M.Dostoyevskinin seçilmiş əsərlərinə "Dahi rus yazıçısı" başlıqlı ön sözündə ədəbiyyatşünas N.Yakuşin yazır ki, bu romanda F.M.Dostoyevski "bir sıra — sosial-mənəvidən başlamış, fəlsəfiyə qədər çoxsaylı problemləri həll etməyə çalışır". Yazıçının qarşıya qoyduğu məqsəd "bu romanda bütün məsələləri qazıyıb ortaya çıxarmasından" ibarətdir. Dostoyevski özü isə vaxtı ilə qeyd etmişdir ki, bu "əsər qoca qarını qətlə yetirmiş kasıb tələbə Rodion Raskolnikovun cinayət işinin psixoloji hesabatıdır". Lakin bu da var ki, bu adi cinayət işi deyil, ideoloji cinayətdir, icraçısı isə cinayətkar – mütəfəkkir, cinayətkar – filosofdur. "Cinayət və etiraf" romanın problematika və məzmununu da diqqətlə izləyib ortaya qoysaq, görəcəyik ki, A.Rəhimov romanda çoxsaylı ictimai, sosial, mədəni, mənəvi, fəlsəfi, psixoloji, tərbiyəvi, hüquqi problemləri çözləyir və qəhrəmanı İqrarın köməyi ilə onlara cavab tapmaq istəyir. Müəllif "Cinayət və etiraf"da bir sıra həlli olduqca çətin ziddiyyətləri çıl-paqlığı ilə göstərir. Burada maddi çətinliklərlə dolu olan insan hə-yatı, hüququna yiyələnə bilməyən, insanlıq ləyaqəti ayaqlar altına atılıb tapdanmış şəxslər, alçaldılıb təhqir edilmişlər, mənəvi haqqın-

dan kənar düşmüşlər, haqqını tələb edə bilməyib Şər Müzəffərlərin istər cismani, istər fizioloji, istər fiziki, istər psixoloji və istərsə də mənəvi qurbanı olmuşlardır. İqrar da belə qurbanlardan biridir, lakin digərlərinə qarşı (insanlıqdan, haqdan kənarlaşanlara qarşı – N.T.) o, susmağa üstünlük vermir. Yazıçı onun şəxsiyyətini, "mən"-ini, insanlara münasibətini, mənəvi aləmini təsvir edərkən dəfələrlə yüksək mənəviyyat daşıyıcısı olduğunu qeyd edir. İqrarın içində ziddiyyətlər yaşayır: biri onu baş verənlərlə barışmağa, oğlu ilə ələ-ələ verib sakit yaşamağa, düşmənləri unutmamağa, qisas, intiqam hissini birdəfəlik içində məhv etməyə, boğmağa; digəri isə onu narkotik maddə satmaqda şərləyən, ailəsini dağıdan, bir-birinin ardınca ailəsində faciələr törədən qatillərdən qisasını almasını və sonra yenedən öz "mənzilinə" (yəni türməyə – N.T) qayıdıb rahatlanmağa çağırır. "İqrar çox götür-qoy etdi, nəhayət, nadan, azgün düşmənlərinin cinayət törədən qapılarını bağlamaq yolunu seçdi... İqrar gələcəkdə intiqamını almaq naminə türmədə hazırlanan uzun tiyəli, düyməylə açılıb bağlanan bir bıçaq da götürmüşdü".

İqrar vicdanlı adamdır, qəlbi çox incədir, hamının halına yandır. Lakin arvadı Aytacı, bacısı Gilanı, oğlu Əfsunu, anasını və ətrafdakı nadürüslərin, alçaqların törətdiyini düşünəndə onda öz "mən"-ini təsdiqləmə ideyası daha da güclənir, qan tökməyə sanki tamamilə haqlı olaraq hüquq qazanır. İqrarın bütün xarakteri ziddiyyətlərdə olur, o, şübhələr burulğanlarına atılır, onda, bir tərəfdən, yumşaq, məğrurluq, qeyrət, cəsarət baş qaldırır, digər tərəfdən, sərtlik, qəddarlıq, soyuqluq, laqeydlik özünü göstərir. İqrarın naturasında fikirlər tez-tez pırtlaşıp, dolaşıq düşür. Çox götür-qoydan sonra "Şər Müzəffər, mənə çalın-çarpaz dağlar çəkmişən. Məni için için yandırmısan. Mənən ağlatmışan. Məni zülmə, məşəqqətlərə atmısan... Səndən qisasımı almasam, insan kimi ölməyə haqqım da yoxdu. Allahsızsan. Sənin qanını içəcəm. Ölümünü boynuma qoya bilsələr, qətində izim tapılsa, onda girərəm türməyə. Düşünərəm məni də anam bura üçün doğubmuş... Allah məni türmə üçün yaradıbmış... Hərənin öz qisməti var. Mənim də taleyim belə ya-

zılıbmış... Yaxşı deyiblər: "Yazıya pozu yoxdu", – deyərək, fikrini qətiləşdirir.

Raskolnikovdan fərqli olaraq İqrar fanatik əhvali-ruhiyyə ilə köklənməyib. Buna görə də o, nə sərsəmləmir, nə yolunu azmır, nə də imkanlarını olduğundan artıq qiymətləndirmir. İqrar nəzəriyyəni sınaqdan keçirmək fikrində deyildir və o, təfriqəçi Raskolnikovdan fərqli olaraq naturaca cinayətkar da deyildir. Onu xeyli müsbət keyfiyyətlər fərqləndirir – mərddir, sözü üzə deyəndir, haqsızlığa meyilli deyil, bacarıqlıdır, zəhmətsevərdir, ailəcanlıdır, böyük-küçük yeri biləndir, ədalətsizliyə göz yummağı bacarmır, öz "mən"inə təcavüzü bağışlamır, insanlara hörmətlə yanaşmağı üstün tutur və s. və .i.a. Lakin Raskolnikov kimi bütün roman boyu İqrarın bir qəhrəman kimi davranışının motivirovkası haçalaşır, onun içində sanki iki can, iki insan yaşayır – biri onu cinayətə təhrik edir, sürükləyir, digəri cinayətdən çəkindirir. Və sanki bu ikiləşmənin, haçalaşmanın özü də Raskolnikovdakından fərqlidir. Məsələn, əgər Raskolnikovun dostu Razumixin Rodionda bir-birini növbələşə-növbələşə əvəzləyən iki zidiyyətli xarakter olduğunu görüb, duyursa, İqrarın hərəkət və fəaliyyətində nə onun lap yaxın dostu İlqar, nə də başqaları belə bir şeyi sezə bilmirlər.

Raskolnikov cəmi bir cinayət törədir, lakin onu ört-basdır edə bilmir, İqrar isə biri-birinin ardınca üç olduqca təhlükəli cinayətkarı izsiz-tozsuz aradan götürməyə müvəffəq olur və bundan heç kəs xəbər tuta bilmir. Biz yuxarıda hər iki müqayisəyə cəlb etdiyimiz əsərlərdə gərgin psixoloji maneərlər olduğundan danışmışdıq. Burada isə bir daha qeyd edək ki, "Cinayət və etiraf" romanında gerçəkliyin təsvirində psixologizmin özünəməxsus xüsusiyyətlərinə diqqət yetirmək yerinə düşər. Bu mənada psixologizmin özünəməxsusluğuna baxmayaraq, A.Rəhimov onun prinsiplərinə söykənərək, vasitələrindən yeri gəldikcə məharətlə istifadə edə bilməni yaxşı nümayiş etdirir. Elmi-nəzəri fikirdə psixologizmin insanların – xarakterin və personajların daxili mənəvi aləminin, emosional yaşantılarının, hiss və həyəcanlarının, düşüncələrinin və s. zahirən müşahidə edilən, gözə görünən əlamətlər vasitəsi ilə və düşüncələrin birbaşa

qələmə alınması vasitəsilə təsvirinin, ifadəsinin iki formasını qeyd edirlər. Bunları dinamik və statik psixologizm də adlandırırlar. Dinamik psixologizmdə insanın iç dünyasının zənginliyi və mürəkkəbliyi təkamüldə verilir və onlar hadisələrin ümumi fonunda və gedişində öz ifadəsini tapır. Statik psixologizmdə isə xarakterin özünün mənəvi aləmi ilə yaşaması, özünün özü ilə söhbəti nəzərdə tutulur. A.Rəhimovun həm "Taleyin hökmü", həm "Mənim qərribə taleyim" povestlərində olduğu kimi "Cinayət və etiraf" romanında psixologizmin hər iki formasından geniş istifadə olunmuşdur. Bəzən (bu cəhət xüsusən "Cinayət və etiraf" romanında İqrarla gərilmələrdə və sarsıntılarda daha çoxdur – N.T.) statik psixologizm öz fəallığı ilə bütün əsər boyu hərəkətini davam etdirir. "Cinayət və etiraf" romanı ilə tanış olduqda görürük ki, burada hansısa konkret vahid normativ də yoxdur. Bütün məsələlər müəllifin sənətkarlıq imkanlarından və məharətindən asılıdır. Buna görə də A.Rəhimov bəzən adi kiçik bir detalla və ya səciyyəvi epizodla zəngin və təkrarsız psixologizm, psixoloji ovqat yarada bilir.

Dostoyevski də Raskolnikovun bütün hərəkət və fəaliyyətini sərt psixologizmlər üzərində qurur. Lakin İ.P.Şəblikinin qeyd etdiyi kimi Raskolnikovun içində baş qaldırmış "qiyam" insan əxlaqı ilə heç cür uzlaşmır. İqrarın "qiyamı", nifrət və qisası isə sırf obyektiv xarakter daşıyır. Raskolnikov vəziyyətdən çıxmaq üçün heç kimə lazım olmayan, heç kim üçün təhlükəli olmayan sələmçi qarını qətlə yetirirsə, İqrar nəinki özü, ailəsi, yaxınları, həm də cəmiyyət üçün təhlükəli olan qorxulu, fəlakətlər törətməyə, başlar kəsməyə, ailələr başsız qoymağa, insanların mənəviyyatına təcavüz edən adamları aradan götürməyə istiqamətlənir. Əgər Dostoyevskinin öz qəhrəmanını qan üstədən addımlayıb özünü təsdiq edən surət – insan kimi təqdim edilirsə və o, öz şəxsi ambisiya və maraqlarının müdafiəçisi kimi qətl törətməyi məqsədəuyğun hesab edirsə, A.Rəhimovun İqrarının qətl törətməsi heç də yalnız korporativ maraqlarla bağlı deyildir. Cinayətin törədilməsi Raskolnikov tərəfindən antibəşəridirsə, İqrar istintaq və məhkəmə zamanı onun cinayətkar adlandırılmağının düzgün olmadığını böyük ustalıqla sübuta yetirir.

Rodion Raskolnikov qətl törətdikdən sonra böyük qorxu, təlaş keçirir, dünyaya başqa cür baxır, anasının, bacısının yanına getmək istəmir, özünü gücsüz hesab edir. Bəs İqrar Kamilov necə hərəkət edir? Əlməmmədi, Xətəzadəni və Şər Müzəffəri bir-bir aradan götürdükcə, o, anası, bacısı, oğlu, əmisi qızı, İlqar, Tuğay kişi, Gülər xala haqqında daha çox fikirləşir və hər dəfə növbəti qətdən sonra o, yeni qüvvə, güc nümayiş etdirir. Məhkəmə zamanı qarşı tərəfin vəkilinə, prokurora, hakimə və başqalarına verdiyi cavab və replikalarda sonsuz cəsarətlilik göstərir. O, yenilməz, sözü bütöv, vüqarlı, əzəmətli bir insan təsiri bağışlayır.

A.Rəhimov "Cinayət və etiraf" romanında xarakterik cizgiləri olan psixologizmlərlə dolu obrazlar yaratmışdır. O, bu romanda uydurma obraz yox, real həyat hadisələrinə, oxucuların böyük əksəriyyətinin bu və ya digər dərəcədə tanıdığı insanların ümumiləşdirilmiş obrazını yaradır. Lakin yazıçı hamının tanıdığı şəxsiyyətlərin xarakterinin, ömür yolunun elə məqamlarına toxunur, elə hallarını işıqlandırır ki, çoxlarının tanıdığı şəxsiyyətin çoxlarına bəlli olmayan keyfiyyətləri üzə çıxır. Yazıçı buna haqqında söz dediyi şəxsiyyətin, qəhrəmanın dəqiq, dolğun psixoloji portretini yaratmaqla nail ola bilər.

A.Rəhimov xarakter etibarını ilə emosional olduğundan onun qəhrəmanları da digər yazıçıların qəhrəmanlarından olduqca fərqlidirlər. Bu cəhəti, bu xüsusiyyəti biz İqrar, İlqar və başqalarında aydın görürük. Yazıçının "Cinayət və etiraf" romanında məkan və zaman daxilində görümlü hərəkət, inkişaf yox dərəcəsindədir. Yazıçı hadisələri sanki dondurur və onun məqsədi hadisənin özünü deyil, ilk növbədə hadisə ilə bağlı təəssüratları və təfərrüatları qələmə almaq əhəmiyyətli olur. Buna görə də bu əsərdə statik psixologizmin imkanlarından geniş istifadə ön planda durur (məsələn, İqrarın, İlqarın, lap elə Gilanın daxili əzab və izzətləri, bütün roman boyu hadisələrdə öz-özü ilə söhbəti və s. maraqlı şəkildə təsvirə cəlb edilir). A.Rəhimovun bu əsərinin digər maraqlı cəhəti onun psixologizminin ikili xarakter daşmasıdır. Yəni yazıçı, bir tərəfdən, hadisənin xarakterini, psixoloji portretini, mənzərəsini yaratmağa çalışırsa,



digər tərəfdən, bu hadisənin oyatdığı psixoloji ovqatı ifadə etməyə səy göstərir.

Bir daha "Cinayət və cəza" romanı ilə "Cinayət və etiraf"ın bəzi məqamlarını müqayisə etmək məqsədi ilə onlara diqqət yetirək.

Raskolnikovun psixologiyasında mürəkkəb paradoksal hallar baş verir. O, öz ideyasının antibəşəri olduğu nəticəsinə gəlir. Raskolnikov qətl törədərkən özü üzərində nəzarəti itirmiş olur, o, bu qətli hansısa xarici qüvvənin təzyiqi altında həyata keçirir və beləliklə, cinayət zamanı xotik cələlər, torlar arasında oriyentirovkanı itirir. Bəs İqrar necə hərəkət edir? Onun hər üç qətlin törədilməsi ilə bağlı ölçülü-biçili, məntiqə söykənmiş, təfəkkürün lap dərinliyindən qidalanmış plan-proqramı vardır və hər bir qətdən sonra o, bu planın doğru-dürüst olduğunu yoxlayıb, növbəti üzərində düşünür.

Dostoyevski romana xüsusi olaraq izah olunmayası, irrasional insan davranışları və hərəkətləri əlavə edir. Lakin bununla belə, rus yazıçısı eyni zamanda cinayətin bütün gedişi zamanı insanın ictimai nəzəriyyələrə söykənib hər hansı hərəkət etdikdə məsuliyyətini və ehtiyatla davranmasını ön plana çəkir. A.Rəhimov isə İqrarı tamamilə başqa cür davranmağa sövq edir. Çünki yazıçı özü irrasional insan davranışını məqbul hesab etmir (o, İqrarı daim özündə-sözündə, məsuliyyətli və yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri ilə seçilən bir kişi kimi göstərir. Onda sapınmalar, kənarlaşmalar yox dərəcə-sindədir – N.T).

Raskolnikov öz yalançı nəzəriyyə və ideyasının qurbanı olur, o, daxilən böyük vicdan əzabı və sarsıntılar keçirir ki, sürgün, lap elə ömürlük həbs cəzası onun yanında olduqca yüngül görünür. İqrar isə məhkəmə zamanı Şər Müzəffəri öldürməklə fəxr edir. "Mən tutduğum hərəkətdən də..., törətdiyim cinayətdən də utanmıram, əksinə, fəxrənəlik duyuram", – İqrar belə deyir.

"Cinayət və etiraf" romanında müəllif qəhrəmanın əzablar dolu sarsıntılarını təsvir etməsinə baxmayaraq, həyat gerçəkliklərindəki həqiqət üstünlük təşkil edir. Romanda A.Rəhimov fərdi şüurda gedən ikiləşmə – haçalaşmanı ardıcıl və psixoloji gərginliklərlə, ekstremal vəziyyətlər və hallarla verir.

A.Rəhimov "Cinayət və etiraf"da heç də detektiv süjetə meyilli deyildir. Lakin insafən qeyd edək ki, əsərdə bu tərəf də olduqca məharətlə işlənilmişdir. "Cinayət və etiraf" romanı – sosial-fəlsəfi, psixoloji-əxlaqi romandır. Onun realist fırça ilə çəkilmiş epizod və hadisələri nəinki konkret ailə-məişət problemlərini, həm də ictimai-hüquqi məsələləri bütün dolğunluğu ilə əks etdirir. Roman XX əsrin sonu – XXI əsrin əvvəllərində Azərbaycan üçün qorxulu, həyəcanlı və vahiməli məsələlərlə doludur. Yazıçı insan qəlbinin (İqrarın qəlbinin – N.T) ekstremal anlarında xüsusi gərginlik yaşadığını, affekt vəziyyətini qələmə alır. Buna görə də romanın əvvəlindən axırınadək biz çoxsaylı dramatik səhnələrlə rastlaşır, qəhrəmanın özünün özü ilə, İlqarla, Əlməmmədlə, Şər Müzəffərlə, Bilal Xatazadə və başqaları ilə mübahisələrini, söhbətlərini görürük.

Əgər Dostoyevskinin "Cinayət və cəza" romanında biz Raskolnikovun aktyorluq faciəsini görürüksə və o, öz davranışını rəşional nəzərdə saxlaya bilmirsə, İqrar A.Rəhimov tərəfindən mükəmməl qəhrəman kimi təqdim olunur. Onun hərəkət və davranışlarını konkret ideyaya tabe edən, bu ideyanın inandırıcılığını və tamlığını görürük. İqrarın hərəkətlərində ağıllı insan davranışı, hər şeyin "yüz ölç, bir biç"lə həyata keçirilməsinin şahidi oluruq.

Raskolnikov cinayəti ört-basdır etməklə, yalandan yaxa qurtara bilmir. O, konkret şəraitdə ədaləti mühafizə edən qəhrəman təsiri bağışlamır. Öz törətdiyi cinayətinin morfolojiyasını əsaslandırma bilmir. İqrar isə tamamilə başqa cür çıxış edir, törətdiyi qətlə, hətta, ən yaxın dostu İlqardan belə sırr saxlaya bilir və heç kimə yalan da danışmır. Ən son məqamlarda İlqarın əbəs yerə suçlandığını gördükdə, özü orqanlara təslim olur, qətlərin həqiqətən də hansı səbəb üzündən onun tərəfindən həyata keçirildiyini boynuna alır. Özünün cinayətkar yox, qətl törətdiyini etiraf edir, başını uca tutur, öz haqq işini müdafiə edir, özünün və vəkilinin köməyiylə bəraət qazanır.

Hakim müttəhimini və onun vəkilini dinlədikdən sonra məşvərətdən qayıdıb aşağıdakıları bildirir. "Hər bir cinayətkar öz cəzasını almalıdır". Lakin "böhtanlara, iftiralara məruz qalan günahsız şəxs səkkiz il müddətinə azadlıqdan məhrum olur... Mən müttəhimin hə-

rəkətlərini təqdir eləmirəm... Hüquq tarixində belə cinayət işinin analoqu olmayıb... Biz mürgü döyən vicdanımızı oymalıyıq... Müttəhimin narkotik maddə alverçisi kimi şərlənərək istintaqa cəlb olunması, müstəntiqin saxtakar, istintaq araşdırmaları... məhkəmənin qərarının qeyri-obyektivliyi; Heç nədən müttəhimin səkkiz il həbsxana həyatına atılması, ailəsinin və özünün aramsız fiziki və mənəvi təzyiqlərə və təqiblərə məruz qoyulması... Nəzərə alsaq ki, bu adam indi bəraət qazanıb, onda o zamankı hüquq mühafizə orqanı işçilərinin fəaliyyətinə nə ad vermək olar?... Onlar qanunla məhkəmə məsuliyyətinə cəlb olunmalıdırlar. Təəssüf ki, bizdə belə qanun da yoxdur. Qanunlar çox zaman təcrübəyə əsaslanmadığından, müttəhimin dediyi kimi, nəzəri xarakter daşıyır. Boşluqlar meydana çıxır...

Hüquq qanunlarını və humanizm prinsiplərini nəzərə alaraq məhkəmə hökm edir: birinci, İqrar İdrak oğlu Kamilov 22 dekabr 1992-ci il tarixdən ağır cinayət törətdiyinə görə səkkiz il müddətinə azadlıqdan məhrum edilsin; ikinci, müttəhimin bu gün aldığı cəza 26 oktyabr 1983-cü il tarixdə keçirilən məhkəmənin hökmüylə aldığı cəzayla kompensasiya olunsun və İqrar İdrak oğlu Kamilov zaldan azadlığa buraxılsın! Hökm qətidi, hökmdən kassasiya şikayəti qəbul olunmur".

"Cinayət və etiraf"ın bütün mətni bu tipli psixologizmlərlə dolu olsa da, İqrarın istintaqı və məhkəməsi prosesində o dəfələrlə artır. Elə yuxarıda gətirdiyimiz fraqment və mükəllimələrdə, eyni zamanda məhkəmə məşvərətə gedəndən sonra İqrarın içində sarsıntıları, haldan hala düşmə, özünü yenidən psixoloji baxımdan türmə həyatına hazırlama və s. məqamlar A.Rəhimovun bu bədii priyomdan lazımınca yararlına və bununla da oxucuya daha güclü şəkildə təsir edə bilmə bacarığını göstərir. Ümumiyyətlə, psixologizmlərdən əsərlərində istifadə A.Rəhimov yaradıcılığı üçün səciyyəvi cəhətdir. Biz bununla "Canavar balası", "Qırmızı qar" kinossenarilərində, "Qoşa qanad", "İkili dünyam" romanlarında, "Gəlinqayada qoşa məzar", "Taleyin hökmü", "Mənim qəribə taleyim" povestlərində, "Əsgər anası", "Haray" pyeslərində çox rastlaşmışıq. A.Rəhimov ger-

çəkliyi, hadisə və insanların özünəməxsus xüsusiyyətlərini əks etdirməkdən ötrü bir-birini üzvi şəkildə tamamlayan bədii təsvir üsullarından da bacarıqla istifadə edir. Bu nəinki konkret obyekt üçün, həm də subyektin özü üçün aşkar olan və olmayan daxili aləmi, mənəvi təmizliyi, əxlaqi bütövlüyü, cəsarəti, zidiyyətləri, qəddarlığı, daxili nitqi (məsələn, İqrarın, Gilanın və digərlərinin nitqini – N.T) qəhrəmanın özünün özü ilə söhbətini, xəyallarını, xatirələrini, düşüncələrini, yuxu, məktub və s. vasitələrlə əyaniləşdirib oxucu qarşısında müvəffəqiyyət qazanır.

A.Rəhimov nəsrinin, o cümlədən "Cinayət və etiraf" romanının başlıca cəhəti onun qələmə aldığı mətləbi orijinal planda işıqlandıрмаğa və mənalandırmağa üstünlük verə bilməsidir. Ədəbiyyatşünas alim V.Kompanets bədii əsərdə psixologizmdən bəhs edərkən onun formalarına – psixoloji, psixofiziki, yaxud psixofizioloji paralellizm məsələsinə toxunur. V.Kompanets psixoloji paralellizmi iki müxtəlif motivin müqayisəsi, bir-birini izah etməsi, aydınlaşdırması kimi götürür və peyzajı insanın hiss-həyəcanının ifadəçisi, obrazın ürəyinin fiziki durumunu psixofizioloji paralellizm hesab edir.

Bu kiçik parçada yazıçının yaratdığı səmərəli psixologizm göz qabağındadır və A.Rəhimov yaradıcılığında bu tipli psixologizmlər heç də Dostoyevskinin "Cinayət və cəza" romanında olan psixologizmlərdəki daxili sarsıntılardan zəif deyildir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi A.Rəhimovun "Cinayət və etiraf" romanın xalq yazıçısı S.Əhmədlinin "Həmişə azadlıqda" romanı ilə səsleşən bir sıra motivləri də vardır. "Həmişə azadlıq"da romanının baş qəhrəmanı Qüdrət də türmədən çıxıb (6-cı islah əmək müəssisəsindən) Ağdama gücləndirilmiş düşərgəyə göndərilib. O da İqrar kimi türmədə özünü aparmağı, davranışını nəzarətdə saxlamağı bacarır. Orada hesabdar işləyir. Məhkumluq müddəti qurtaranda Qüdrətə sənədlərini təqdim edən türmə rəisi: " – Uğurlu yol, Qüdrət! Get, buraları unutmağa çalış", – deyir. Qüdrətin fikrincə "islah hər hansı qanlı cərrahiyədən işgəncəlidir.

Dustaqlıq elə bir yuxu ki, onun səhəri bir gecənin deyil, tükənməz illərin arxasındadır".

İqrardan fərqli olaraq Qüdrətin arvadı yoxdur və o, çirkin yola da qurşanmamışdı. Evləndiklərindən az keçmiş Qüdrət türməyə düşür və 6 il səkkiz ay, on beş gün orada ömür çürüdəsi olur, elə məhz o, türmədə olarkən yoldaşı Ruhıyyə dünyasını dəyişir. Qüdrət də İqrar kimi qeyrətli, haqq-ədaləti tapdamayan, onun uğrunda çalışan, mübarizə aparan, sözü düz danışan, heç kimə pislik etməyən, sərbəstliyi, azadlığı, mənəvi tamlığı hər şeydən üstün tutandır və, heç şübhəsiz ki, Qüdrətlə İqrarın belə kristal xarakteri yazıçıların – A.Rəhimovun və S.Əhmədlinin – özlərinin daxili mənəvi bütövlüyü ilə əlaqələndirilməlidir. Buna görə də A.Rəhimov İqrarın mənəvi reabilitasiyasını düşmənlərini məhv edib, öz "mən"ini təsdiqləmədə görürsə, S.Əhmədli də "– Dustağı buraxanda deyirlər: "Həmişə azadlıqda.

– Dustağın azadlığı ilə yazıçı azadlığı bənzərdir", – deyir.

A.Rəhimov "Cinayət və etiraf" romanında zəngin və rəngarəng obrazlar qalereyası yaratmışdır. Bunlar müsbət düşərgədə Mətin, Əfsun, İlqar, Tuğay kişi, Gülər xala, Nurlan xala, Sənubər qarı, Miriş kişi, Mirvari və başqalarıdırsa, o biri qütbdə Əlməmməd, Aytac, Gilan, Şər Müzəffər, Bilal Xatazadə, Əbdülzəm, Xatirə, Həməzə, Eldar, Qunduz və başqalarıdır. Onların hər birinin mənəviyyətinə görə öz nitqi, öz davranış normaları, öz xarakterləri vardır. İstər mənfi, istərsə də müsbət obrazları danışdırdıqda, yazıçının nitqi dinamikliyi, polifonikliyi, emosionallığı, sadəliyi, yaxud kobudluğu ilə seçilir. A.Rəhimov hadisələri təsvir etdikdə və obrazları danışdırdıqda təsvirə laqeyd deyildir. İnsan psixikasının dərin qatlarını açmağa çalışan yazıçı, oxucunun diqqətini geniş ictimai-sosial və hüquqi-əxlaqi əhəmiyyət daşıyan hadisələrə yönəldə bilir. Belə olduqda yazıçı zahiri şəraitdə, peyzaj təsvirinə daha çox yer ayırır və bütün bunların hamısı əsərin mahiyyətinin, ideya-məzmun qatlarının adekvat dərk edilib qavranılması üçün şərait yaradır.

Bundan başqa İqrarın, İlqarın, Tuğay kişinin, Gülər xalanın və onlar kimi başqalarının əsərdə tez-tez Allahı çağırmaqlarını, ona mü-

raciəti, onun hər hansı kəsin cinayətinə görə cəzasını verməsini eşidirik və bunun özü də yazıçının Allahla, məsələlərə haqla, ədalətlə çözümlər verməsini sübut edir.

"Cinayət və etiraf"dakı hər bir surət dünyaya baxışın özünə-məxsus nəzər nöqtəsidir. Buna baxmayaraq, əsərdəki polifonizm nəinki təhkiyəni mürəkkəbləşdirib hadisələri qarışdırır, əksinə, bu polifonizm eyni zamanda əsərin mahiyyətində rəngarənglik yaratmaqla, oxucunu özünə daha çox cəlb edir.

"Cinayət və etiraf" heç də məhkəmə xronikasını, cinayəti əks etdirən, ona görə kəsilən cəzanı göz önünə gətirən əsər deyil, həm də sosial anomaliyalar doğuran halları göstərən ictimai-fəlsəfi, mənəvi-əxlaqi dəyərləri ön plana çəkən əsərdir və o sosial-estetik, mənəvi-hüquqi konsepsiya və baxışların zidiyyətini ifşa edən roman kimi səciyyələndirilməlidir.

A.Rəhimov yaradıcılığının pafosu – insanı, onun mənəvi gücünü, yaradıcı imkanlarını, özünə inamını, haqq-ədalət və onların təntənəsi uğrunda mübarizəni, cəmiyyətdə, dünyada, ölkədə gedən bütün proseslərə görə məsuliyyəti, özünün yerini görməyi əsas kimi ortaya qoyur. Yazıçı hər sözünün, hər cümləsinin öz yerinə düşməsini istəyir. Hər cümlədə onun qarşıya qoyduğu mərkəzi, başlıca motiv və məqsədin səmərə kəsb etməsini zəruri hesab edir.

Nəticə olaraq onu demək istərdik ki, A.Rəhimov "Cinayət və etiraf" romanı ilə cəmiyyətdə gedən proseslərə elə realistcəsinə, ümumiləşdirilmiş və tipikləşdirilmiş münasibət əks etdirmişdir ki, bu əsərdə qoyulan və həll edilən problemlərin müasir durumumuzda yerini və rolunu görməmək mümkün deyil. Bu baxımdan "Cinayət və etiraf"ın müasir dövrümüz üçün mahiyyəti üzərində düşünməli və romanda qoyulan problemlərə cavab tapmaq lazımdır. Ədəbi tənqidin bu əsərə daha geniş müstəvidə müraciətinə əminik.

## ETNİK-MİLLİ KEÇMİŞİMİZ VƏ BU GÜNÜMÜZ

### *K.Abdulla. «Yarımçıq əlyazma» romanı*

Özünəməxsus yaradıcılıq palitrası ilə seçilən tanınmış nasir K.Abdulla Azərbaycan ədəbiyyatına janr, kompozisiya, süjet və məzmun baxımından bir-birindən ciddi şəkildə fərqlənən bədii nümunələr bəxş etmişdir. Onlardan biri də spesifik struktur, mövzu, süjet və arxitektonikası ilə seçilən «Yarımçıq əlyazma» romanıdır. «Yarımçıq əlyazma» ədəbi dövriyyəyə buraxıldıqdan üzü bəri (2004-cü il) — N.Cəfərov, R.Kamal, Ə.Xələfli, E.Hüseynbəyli, Ə.Cahangir, T.Salamoğlu və digərləri tərəfindən müxtəlif yönümlərdən təhlil olunmuşdur. «Yarımçıq əlyazma»-ni təhlilə cəlb edənlər onun daha çox janr, süjet, kompozisiya və məzmun xüsusiyyətləri ilə bağlı bir sıra maraqlı və fərqli ümumiləşdirmələr etməyə çalışmışlar. Bəziləri «Yarımçıq əlyazma»-da postmodernist düşüncə tərzinin əks olduğunu, bəziləri müəllifin indiyə qədər özünün təqdir və təbliğ etdiklərinə qarşı çıxdığını, bəziləri mifik təfəkkürümüzdən süzülüb bu günümüzə qədər çatmış klassik obrazlarımızın başqa qiymətdə inikas etdirilməsini ön plana çəkirlər və s. Bununla belə bu əsərdə olan ən başlıca məqam sanki nəzərdən qaçırılır. Bu, fikrimizcə, bir tərəfdən «Kitabi-Dədə Qorqud»-da əksini tapmış münasibətlər və obrazlara təkrarsız dəyər vermə, onları yaradıcılıq süzgəcindən keçirmə, onların yeni interpretasiyada dərkilə bilmə ilə əlaqələndirməlidir. Digər tərəfdən, əgər «Yarımçıq əlyazma» mütəxəssislər tərəfindən bədii əsər kimi dərk və qəbul olunursa, deməli, bədii yaradıcılıq qanunauyğunluqlarına görə K.Abdullanın müraciət etdiyi mətni özü dərk və qəbul etdiyi şəkildə interpretasiya etməsi də yol veriləsidir. Nəzərə alınmalıdır ki, yaradıcı insan daim «hadisələr» dünyası ilə, «məhiyyətlər» dünyası arasında özünə mənəvi «rahatlıq», «azadlıq» ariyır, o, bunu real həyatda tapmadıqda yaradıcı təfəkkürünü pərvazlandırır və burada (sənətdə) sənətkar sərbəst, azad olduqda özünün yaradıcı imkanlarını da tam şəkildə açmağa müvəffəq olur.

Mifoloji mənbələrə, sakral mətnlərə müraciət heç də hamı üçün eyni cür dərk və interpretasiya məqsədi güdmür. Bu məqsədə yalnız hər kəsin öz bədii yaradıcılıq imkanlarına görə çatmaq olur. Sənətkar öz yaradıcılıq imkanlarını açdıqca o, əsərində elə bir aləm əks etdirir ki, bu ona böyük rahatlıq gətirir və bu baxımdan, təbiidir ki, K.Abdulla «Kitabi-Dədə Qorqud»u öz fərdi aləmində yaradır. Belə yanaşmanın özü yaşadığımız dövr üçün olduqca simptomatiktir.

K.Abdullanın «Gizli-Dədə Qorqud», «Sirr içində dastan və yaxud Gizli-Dədə Qorqud-2» və digər əsərləri ilə tanış olanlar bilir-lər ki, doğrudan da onun yaradıcı imkanları və bədii əsərlərinin nəti-cəsi heç də bütün hallarda müəllifin daxili özünüifadəsini sona qə-dər tam şəkildə əks etdirmir, məhz buna görə də o, daim bədii axta-rışlarını davam etdirir.

Bizə belə gəlir ki, «Yarımçıq əlyazma»nın, hər şeydən öncə, bugünkü durumumuzla (mənəvi-vətənpərvərlik vəziyyətimizlə, oğuzluğumuzu, türklüyümüzü dərkə, torpaqlarımızı qorumaqla (və ya qoruya bilməməklə), onda yağı düşməyə at oynatmağa imkan verməməklə (və ya verməklə), «sapı özümüzdən olan baltalara» qarşı amansızlığımızla və s.) bağlı məqamları olduqca ibrətamizdir:

«– Hanı dünya mənim deyən igidlər?! Hanı Oğuzun dirəyi Sa-lur Qazan? Hanı oğlu Uruz? Hanı Beyrək, Qanturalı, Şirşəmsəddin, Qarabudaq, hanı babası Qaragünə? Təkgözlə savaş elə bircə Dış Oğuzun payınamı düşdü, bəylər, siz deyin» (1, 78).

Gördüyümüz kimi, müəllifi nəinki «Kitabi-Dədə Qorqud» dövrü, həm də bu gün Oğuzun başının üstünü alan bəla, «Təkgözün ordusunun Oğuzla imkan verməməsi narahət edir».

Bütün bunlara Kamal Abdulla özünə xas olan üslubun bədii enerjisi hesabına, əgər belə demək mümkünsə, roman janrının xüsü-si üslub və formasından istifadəsi hesabına nail olur. K.Abdulla üs-lubu mifoloji mətnin materialının özünəməxsus şəkildə qavranılma-sı ilə və bu materialın indiyəqədərki dərkindən kənar müstəvidə baş verir. Bu üslub materialın (yəni «Kitabi-Dədə Qorqud»un və Şah İsmayıl Xətai dövrünün və Çaldıran hadisələrinin — N.T.) fərqli estetik qavrayışı kimi nəzərdən keçirilməlidir. Bir-biri ilə ilk baxışda



üzvi surətdə bağlı olmayan türk ellərinin, türk tarixinin həm mifoloji, həm tarixi aspektləri müəllif tərəfindən «Yarımqıç əlyazma»da uğurla birləşdirilir və «Yarımqıç əlyazma» ilə K.Abdulla biz türklər qarşısında bir neçə köklü məsələlər qaldırır, suallar qoyur. Əslində «Yarımqıç əlyazma», bizim özümüzün haradasa yarımqıqlığımıza müəllifin sözü ilə desək «işarət» edir. Bütün bunları müəllif (daha çox sətiraltı mətnlərdə) bizə tədqim edir. Belə təqdimat onun məlum materialları qruplaşdırmaq, işləyib hazırlamaq, orada özü üçün daha əhəmiyyətliləri seçmə, ilkin mətnin özünün ona təsirini heçə endirməklə başa gəlir. Buna görə də müəllif belə üslubdan istifadə etməklə, həmcins və qeyri-həmcins başlanğıcı bir yerə üzvi şəkildə toplamaqla, əridərək dinamik bütöv yaradır.

Kamal «Abdullanın bu romanında Kitabı-Dədə Qorqud» və Şah İsmayıl Xətai dövrünə münasibət tamamilə fərqli kolliziyalara, xarakterlər daxilindəki ziddiyyətlərə müraciət olunmaqla özünü əks etdirir. Buna baxmayaraq mətnə belə müraciət təhkiyənin xüsusi şəkildə aparılması, bədii ifadə vasitələrinin əvvəlcədən seçilməsi ilə yox, daha səmərəli ifadə üslubundan istifadə etməsi hesabına başa gəlmişdir. Bu da (yəni bu üslubdan istifadə — N.T.) xarakterlərin çeşidlənməsində, əsərin poetikasında özünü daha yaxşı əks etdirir.

Kamal Abdulla «Kitabı-Dədə Qorqud» materialından istifadə zamanı heç də mifoloji obrazların təsvirində qəhrəmanlıq-patetik cəhətləri ön plana çıxarmağa can atmır, bu, xeyli dərəcədə kölgədə qalır. O, dövrümüz üçün xarakterik olan tipik problemləri qabartmağa, mifoloji həqiqətdən kənarlaşıb bugünkü həyat gerçəkliklərinə uyğun səsləşmələri müəyyənləşdirməyə çalışır. Mifoloji mətnin materialına K.Abdullanın öz bucağından yanaşması və onu oxucunun ixtiyarına bu rakursda təqdim etməsi ilk baxışda «gizli» və «yarımqıç» qalsa da, əsəri tam oxuyub qurtarıb üzərində düşündükdən sonra hər şey bəlli olur, aşkarlanır və təmliq yaranır.

Kamal Abdullanın «Yarımqıç əlyazma»sında verilmiş kiçik hissələr yarımbaşlıqlar təhkiyənin monolit çözümdə getməsini daxilən təşkil edir və əsərin bütövlüyünü formalaşdırır.

Belə üslubu başlanğıc Kamal Abdulla yaradıcılığı üçün təsadüfi hesab edilməməlidir. Müəllifin «Yarımçıq əlyazma»da oxucu ilə söhbəti heç də romanın hər hansı yerində lokallaşmır, o, əsərdə etnik-milli «mən»imiz üçün mühüm olan taleyüklü məsələlərə önəm verir. Problem heç də yalnız «casusla», «xainlə» bağlı deyildir. Bayandır Xan, Şirşəmsəddin, Qorqud, Salur Qazan, Qılbaş və b. yazıçının hiss və duyğularını bölüşdürməklə, «Yarımçıq əlyazma»nın bədii aləmində özlərinə yer tuturlar. Söhbətin fərqli xüsusiyyəti kimi Bayandır Xanın onlardan bəzilərinə inam ifadə etməsi ilə seçilir. Müəllif Şirşəmsəddinlə, Qılbaşla, Qorqudla, Bəkillə bağlı söhbət apararkən mənəvi, hərbi durumu müzakirə etdikcə İç Oğuzda və Dış Oğuzda yaranmış mürəkkəb siyasi vəziyyəti göstərir. Burada təhkiyə heç də sərbəst söhbət formasında aparılmır, bu, yerli-yataqlı düşünülmüş istintaqi xatırladır.

Kamal Abdulla bütün əsər boyu sanki oxucunun hiss və emosiyalarını tarıma çəkir, onu əsərdəki bütün hadisələrə kənar seyrçi kimi qoymur. Oxucu özündən asılı olmadan mətləbin araşdırılıb ortaya çıxarılması üçün bütün diqqət və qüvvəsini səfərbər edir. Əsərdən bir parça gətirməklə dediklərimizi müdafiə etməyə çalışaq:

«Bayandır Xan ayağa qalxdı, otaqda var-gəl etməyə başladı. Mən başım aşağı olsam da diqqət edib gördüm ki, Qılbaş Bayandır Xanın hər bir hərəkətini izləyir, onun bir sözünə, bircə kəlməsinə müntəzir durub...

– Əlbəttə, Oğuzda çaxnaşma vardır. Oğuz böylə oğuz deyildi. Casus məsələsi mənim gözümlə çox şeyə açdı. Qazan Aruzla, Aruz Beyrəklə, Beyrək Bəkillə... İç Oğuz Dış Oğuzdan gileyli, Dış Oğuz İç Oğuzdan. Bu yana da bu casus... Qazılıq Qoca akına gedir. Yoldaşları onu yağlı əlində qoyub qaçırlar. Qıyan Səlcuq Təkgözə gedir, meydanda can verir, yar-yoldaşı yenə öylə. Qazan sayğısız bir laf atacaqmış, Bəkil Gürcüstana kəsüb gedəcəkmış, sınırlar hava kimi açıq qalacaqmış. Bu yana da bu casus... Şirşəmsəddin dəstur almadan mənim yağım girəcəkmış, ünlü bəylər mənim sözümü saya almayıb Gürcüstan sınırlarına getməkdən boyun qaçıracaqmış, razı olmayacaqmış, ümid Bəkilə qalacaqmış... Oğuz böylə bir Oğuz

döndü isə yaşamasından yaşamaması daha şərəfli. Aruz Qoca gedir-gəlir, açığına-saçığına bəylərbəylik keçir könlündən, elə belə də deyir: «Oğlum Basat olmasaydı. Təkgöz Oğuzu bir-bir yeyib bitirəcəkdi, hardaydı Qazan, hardaydı Qaragünə, hardaydı Beyrək?» bəğrırir. Başımıza qaxınc oldu bu Basat söhbəti qurtarmadı ki qurtarmadı. Aruz oğlancığı Qıyan Səlcuqun, Basat qardaşının intiqamını Təkgözdən almışlar, minnətini Qalın Oğuz çəkir. Beyrək hiylə edir, ad qazanır, Qazanın inağı olur... Bu yana da bu casus... Nə edəlim?!» (1, 117-118)

Göründüyü kimi, təhkiyənin tonu ifşaedici, sarkastik ifadələrlə müşayiət olunur. Müəllifin təhkiyə daxilindəki «mən»i dövrün epik bərpası ilə davam edir.

Kamal Abdullanın qəhrəmanlarının köməyi ilə oxucu ilə söhbət əsərin mətnaltı mahiyyətini dərinləşdirməklə və aydınlaşdırmaqla, həm də əsərin özünəməxsus strukturunun, onun üslubunun xarakterik cəhətini göstərir.

Biz Kamal Abdulla üslubundan danışdıqda onu heç də yalnız «Yarımqıç əlyazma» romanının forması ilə əlaqələndirmirik. Akad. M.B.Xrapçenko yazırdı: «Gerçəkliyin obrazlı dərkinin ifadə olunması, ideya-emosional təsir kimi başa düşülən üslub heç cür əsərin forması ilə qarışdırıla bilməz, bu, eyni ilə metodun məzmununa bərabər tutulması mümkün olmayan kimidir. Bədii yaratmanın üslubu təşkilində nəinki forma özünəməxsusluğu, həm də məzmunun müəyyən tərəflərinin özünəməxsusluğu əksini tapır» (3, 112).

Dediklərimizin nə dərəcədə doğru-dürüst olduğunu «Yarımqıç əlyazma»nın kompozisiya-məzmun xüsusiyyətləri ilə yaxından tanış olanlar artıq yaxşı görə bilmişlər. Kamal Abdullanın «Yarımqıç əlyazma»sı, hər şeydən öncə, bu müqəddəs abidədə olanların nağılı deyil. Yazıçı burada ümumiləşdirmələr etməklə, heç də o dövr hadisələrinin xarakterik xüsusiyyətlərinin açıqlanması ilə kifayətlənmir. Əgər belə olsaydı, qarşımızda canlı, konkret, bizi düşündürməyə istiqamətləndirən məzmun, obraz yox, sxem görərdik. M.Qorki vaxtı ilə qeyd edirdi ki, «ədəbiyyatda fotoqrafiyadan istifadə yersizdir», çünki fotoqrafiya adı hadisələrlə, bəzən hətta qeyri-səciyyəvi təsa-

düfilərlə bağlıdır. Həyatdan götürülmüş hansısa bir fakt hələ də tam həqiqət demək deyildir. Bu yalnız əsil sənət həqiqətini oradan əridib ortaya çıxarmaq üçün lazım olan xammaldır... faktdan məna, mahiyyət çıxarmağa çalışmaq lazımdır (7, 563).

Təbiidir ki, «Yarımqıq əlyazma»da Kamal Abdullanın «Kitabi-Dədə Qorqud»la, İç Oğuz, Dış Oğuzla bağlı fantaziyası, intuisiyası, mətnlə özünəməxsus «oyunu» həlledicidir. Doğrudan da müqəddəs mətnin bütün tərəflərini dərindən bilmək bir şeydir, onda olanları yenidən fikirləşib qurub yaratmaq başqa bir şey. Kamal Abdulla yaradıcı eynindən keçən şeylərə, bəlkə də lap belə o dövr üçün ikinci dərəcəliyə əhəmiyyət verib, onları mükəmməl formaya sala bilir.

Müəllif romanda uzaqgörən sənətkar kimi gerçəklikdə Oğuzda heç də hər şeyin yaxşı olmadığını duyur və göstərir: «Oğuzda işlər ürəyimizin istədiyi kimi deyildir. Münaqişə vardır və bəylərin adavəti şişib-şişib Oğuzu içindən partlatmasa yaxşıdır...

... Casus kimdir, kim deyil — bu mətləb bir ayrı mətləbdir. Oğuzu qarğışa salan kimdir? — əsas məsələ budur...» (1, 120-121). Müəllifin bütün əsər boyu verdiyi sual və ona cavab axtarışı da elə bundan ibarətdir.

Bəzi müəlliflər K.Abdullanı müqəddəs abidəmizlə bağlı ortaya qoyduğu bədii mübahisələri və mülahizələri ilkin mənbəyə uyğun şəkildə verməməkdə təqsirləndirirlər. Lakin bir daha nəzərə alaq ki, əksər folklor nümunələrində kontominasiyalar vardır (yəni bu nümunələrdə biz xeyli hallarda heç yerinə düşməyən, mətnin mahiyyətindən kənar qalan hissələrlə rastlaşırıq — N.T.) ... «Kitabi-Dədə Qorqud» boyları da bu mənada istənilən tədqiqatçının təklif etdiyi düzülüş sırasında uyğunsuzluqlardan tam azad olmur. Belə ki, abidədə elə uyğunsuzluqlar vardır ki, tədqiqatçılar onları yalnız fakt kimi qeyd edib yanından ötməyə, yaxud fraqmentar izah verməyə çalışırlar» (8, 127). Bu, «Mahabharata»dan tutmuş «İliada və Odisseyaya» «Manasa», «Alpamışa», «Uralbatıra», «Koroğlu»ya qədər gəlir və biz bu tipli ümumi mətnin struktur-kompozisiya, ideya-məzmun xüsusiyyətlərinə uyğun gəlməyən məqamları nəyə gö-

rəsə qəbul edir, bugünkü yazılı ədəbiyyatda isə ona özəl münasibəti qəbul etmək istəmirik. Bu nə ilə bağlıdır? Əski dövrlərdə tərtib olunmuş mətnlərə sirayət edə bilməməyimizlə, yoxsa onu daha sərbəst, milli psixologiyamızı və fəlsəfi düşüncəmizi vərəqləyə bilməməyimizlə? Hər halda necə olmuş olsa da bədii ədəbiyyatda belə praktika var və ondan lazımınca yararlanan yazıçılarda. Məsələn, T.Kaipbergenovun «Qaraqalpaqlar haqqında dastan» trilogiyası nəşr olunduqdan sonra əksər tənqidçilər bu yazıçının qaraqalpaqların folklor mənbələrini təhrif etdiyini və xeyli hallarda folklor və etnoqrafik mənbələrdə olanların əksinə getdiyini vurğulanmışdılar. Bu haqda T.Kaipbergenov özü isə qeyd etmişdir ki, bəzi məqamlarda qaraqalpaqların milli-tarixi simasını doğru-dürüst «yapmaq» üçün o, əsərində belə sərbəstliklərə yol verməyi məqbul saymışdır (5, 3-9).

Kamal Abdulla «Kitabi-Dədə Qorqud»un motivləri əsasında roman yazmaqla heç də əski tariximizdə olanlarla öyünməyə, papağımızı göyə atmağı tərənnüm etmək istəmir. O, etnik-millî şüurumuzda özünə yer tutmuş bəzi məqamları oxuculara böyüdücü lupa altında verməyə səy göstərir. Məsələn, Azərbaycan bədii təfəkküründə özünə yer tutmuş sənətkarlar tərəfindən həyatımıza, mənəviyyatımıza, əski «mən»imizə indiyə qədər müxtəlif münasibətlər bildirilib. Biz Vaqifi, S.Vurğunu, Müşfiqi də sevirik, M.F.Axundovu, N.Vəzirovu, Sabiri də. Hər iki düşərgədə, qrupda olanlar xalqımızı, onun keçmişini də, özünü də sevib, hamıdan da çox xalqın problemləri haqqında düşünüblər. Başqa sözlə, Sabir daim çatışmazlıqlarımızı, Səməd Vurğun isə uğurlarımızı daha çox qələmə alıb, hər biri də öz yaradıcılıqları ilə Azərbaycana xidmət ediblər. Bir də nəzərdən qaçırmamalıyıq ki, K.Abdulla nə tarixçi deyil, nə də onun ayrı-ayrı mərhələlərini yenidən canlandıraraq olduğu kimi bizə qaytarmaqla məşğul deyil. K.Abdulla mifoloji məndən faydalanmaqla, bədii əsər, tarixi roman yazır. Bədii əsər isə ilk növbədə öz bədiiyi, eşitdiklərimizə, bildiklərimizə, oxuduqlarımıza özünəməxsus nəzər nöqtəsindən baxış ilə seçilməlidir. Burada K.Abdulla öz yolu ilə gədir, öz fantaziyasının gücü ilə, yaratdığı romanla ilk növbədə öz ilkin tələbatlarını ödəyir. Təbiidir ki, forma və məzmun yaradıcılığı o

zaman baş verir ki, müəllif təxəyyülündə özəl bədii məzmun doğulur. «Yarımçıq əlyazma»da isə belə özəl məzmun özünü qabarıq şəkildə büruzə verir.

Kamal Abdulla bədii yaradıcılıq qanunauyğunluqlarına görə romanda heç bir təsadüfi, heç bir lüzumsuz şey ortaya atmır. Müəllifin bu mənada materialı oxucuya çatdırma forması da fərqlidir. Diqqətin tam konsentrasiyasını tələb edən belə formanın özü materialın daha dərindən qavranılması üçün oxucunu səfərbər edir. Yazıçı tərəfindən əsərdə istifadə edilən məkan və zaman da proporsional deyil, həcmcə kiçik olan müəllif iştirakında isə biz bu və ya digər hissələrlə bağlı məntiqi ümumiləşdirmələr görürük. Müəllif oxucunu ona (oxucuya — N.T.) məlum olan ikinci dərəcəli detallar üzərində saxlamır və oxucunun düşündüyünü xeyli qabaqlaya bilir.

Yazıçının özü qeyd etdiyi kimi, əsərin arya-ərsəyə gəlməsini nəinki onun bütün bədii yaradıcılığı, həm də hətta «Azərbaycan dili sintaksisinin nəzəri əsasları» kitabı şərtləndirmişdir. Soruşula bilər: dil problemlərinin çözülməsinə həsr edilən bu monoqrafiyanın «Yarımçıq əlyazma» ilə nə kimi əlaqələri mümkündür? Qoyulan suala biz yenə də romanın mətninə və dilinə müraciətə üstünlük verməklə cavab verərdik.

Müəllif romana yazdığı üç «Ön söz»də (həm «Ön söz və yaxud natamamlığın bütövlüyü» (1, 3-15), həm «Daha bir Ön söz və yaxud dünyadakı fərqlərin Allah üçün əhəmiyyəti varmı?» (1, 16-17), («Nəhayət, sonuncu Ön söz və yaxud «bilmirəm» deyə bilənlərin hüququ» (1, 20-21) əsərdə cərəyan edəsi və təsvir olunası hadisələrin oxucular üçün maraq kəsb edəcəyinə və onların bilib gözləmədiyini nəticələrə gətirəcəyinə zəmin yaradır.

Kamal Abdullanın «Yarımçıq əlyazma»sında epos təhkiyə tərzini özünəməxsus şəkildə verir. Fərqli, maraqlı təsvir oxucunu əfsunlayır və əsərin əksər hissələrində Nur daşına (bəlkə də Pir daşına — N.T.) istinad olunur və bu Nur daşının özünün də yazıçı yozumunda hansı mahiyyət daşdığını açmağa da ehtiyac vardır. Məsələn, «Ata mindim... Ala Dağın ətəyindən ağzıaçıq yay mağarasına necə yetişdim, onu bilmədim. Atdan endim, at ağzını aparıb ota get-

di. Mağaranın qabağındakı Nur daşının dibindəcə oturub daşa dir-səkləndim. Bir xeyli vaxt belə keçdi. Fikirlər beynimdə şahbaz atlar təkin biri-birini qovurdu, mən isə heç birini düz-əməlli tutub əyləyə bilmirdim. Ürəyimi qara-qara şübhələr gəmirib durmuş idi. «Nə etməli, necə etməli, casus məsələsi Bayandır Xana bəllidirsə, vay bizim halımıza, başımıza kül ələnəcək...» (1, 28). Bu kiçik fraqmentdə dil-üslub, bədilik, ekspessiya, ifadə vasitələri və s. bağlı nə qədər təhlilə cəlb ediləsi və nəticələr çıxarılması məqamlar görürük.

Kamal Abdullanın Əlyazmalar İnstitutunda (təbii ki, bədii təsvirə və təqdimata inansaq — N.T.) bu əlyazmaya rast gəlməsi, onun xeyli yerlərinin cırılıb yox olması, digər hissəsinin isə pozulub oxunmaması, Gəncə zəlzələsi zamanı zədələnməsi, müəllifin əlyazmanı bizim şüurumuzda ardıcıl və sistemli canlandırma bilməsi, onu öz bədii təxəyyülünün köməyi ilə bərpa etməsi fərqli yozumda verilməklə, həm də maraqlı və təkrarsızdır. «Yarımçıq əlyazma» ilə tanış olan oxucu ehtimallarını ikili şəkildə düşünüb qurur: a) Ya K.Abdullanın qələmə aldığı, açıb oxuculara çatdırmaq istədiyi mətnin doğrudan da bir hissəsi itirilmiş, pozulmuş əlyazmada bərpa etdiyidir; b) Ya da K.Abdullanın mövcud olmayanı mövcud olan kimi verməsi, quraması, düzüb-qoşması və onlara da öz qələminin və təfəkkürünün gücü ilə yiyələnməsi, düzgün çözülməsi uğurlu interpretasiyasıdır. Oxucu eynindən bu iki fikirdən hər hansı keçmiş olsa da bədii yozum özəldir, inandırıcıdır.

Türksoyun əski düşüncəsini əks etdirən «Kitabi-Dədə Qorqud», bildiyimiz kimi, neçə yüzilliklərdir ki, dövrümüzə qədər addımlamaqla, onunla tanış olanları heyran edir. Oradakı obrazlar, məzmun, deyim tərz, müdriklik, qoçaqlıq, cəsarət, ədəb-ərkan, yadellilərə nifrət, Vətənə-oğuz elinə məhəbbət, bulaq çeşməsindən süzülüb gələn türk etik-fəlsəfi fikri necə də ovqatımızı duruldu. Lakin bunu da bilir ki, əski abidəmizin heç də bütün boylarında, bütün məqamlarda göstərilənlər bugünkü durumumuzla uyğun səsləşmir. Elə K.Abdulla da «Yarımçıq əlyazma»da bunlara cavab axtarır və «Yarımçıq əlyazma»nı qələmə almağa özünü məcbur edən müəllif hətta özünü qınayır da... «Hərdən mənə elə gəlir ki, normal əxlaqa

uyğun olmayan bir iş görürəm. Elə bil kiminsə cibinə girirəm, kimi-sə açar deşiyindən seyr edirəm. Kiminsə məhrəm, intim məktubunu oxuyuram, sirrini faş edirəm... Oxunuş boyu məni bu cür təlaşlı, həyəcanlı suallar rahat buraxmırdı».

Sonra isə görəcəyi işlə bağlı sözüünə davam edərək deyir: «Əgər Allah-taala belə münasib bilibsə və bu bilgini formasından və mövcudluq çərçivəsindən asılı olmadan mənə, mənim diqqətimə və beynimə göndəribsə, mənlük burda çox az iş var... Yarımçıq əlyazma əgər «mənimlə danış» deyirsə, susmağa haqqım yoxdur» (1, 20-21). Bax burada K.Abdullanın müəllif hüququ, yazıçılıq hüququ, təxəyyülünə gələnləri oxuculara çatdırma hüququ ortaya çıxır. Həm Əlyazma, həm düşündükləri, həm daxili yaradıcılıq hissələri, emosiyaları qarşısında borclu qalması deyə, Kamal Abdulla «Yarımçıq Əlyazma»nın itirilmiş, solub oxunuşu mümkün olmayan sətir və fraqmentlərini oxucuya çatdırmağı üstün tutur, çünki onun bərpasını «Allah-taala... münasib bilibsə» o, nəyə görə onu etməməli idi?!

Qeyd edək ki, «Dədə Qorqud» tariximizdə yaşayan möhtəşəm bir abidə, müdrik bir el ağsaqqalı obrazıdır. Həm də o, oğuz elinin kimliyini, hardan gəlib hara getdiyini, türk xalqının həyatını, mübarizə tarixini, mənəvi-əxlaqi, dini ənənələrini əks etdirən mifik-ədəbi-tarixi qaynaqdır. O yalnız heç də oğuz eposu deyil, həm də oğuz tarixi, oğuzların həyat kitabıdır, onların tarixi simasıdır.

Oğuznamələri yarananlar —şaman — ozan, baxşı-baxsı, jirşi-jirau, sesen-yırau, akın-aşıq-qədim söz ustaları mənəviyyat aləmini sənətdə yaşadan «haqq taala könlünə ilham vermiş» ustadlar olmuşlar.

Yaxşı bilirik ki, Oğuznamələrin rəmzə çevrilmiş örnəyi «Kitabi-Dədə Qorqud»dursa, ozanların da simvollaşmış adı Dədə Qorquddur.

Kamal Abdullaya elə gəlir ki, oğuznamələrdə «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında oğuzların iç dünyası, həyat fəlsəfi, bəyləri, xanları arasındakı münasibətlər əlimizdə olan, günümüzə yazıya alınma nəticəsində gəlib çatmış məqamlar — detallar heç də ulu babalarımızın duyum, görün, təfəkkür, münasibət dünyasını tam şəkildə özündə əks etdirmir. Buna görə də oğuz xanlarının həyatı ilə bağlı



olan, lakin yazılı variantda əksini tapmayan məqamları da dilə gətirməyə, oxuculara çatdırmağa ehtiyac var. Bəlkə belə çözümlər bu gün çox mətləbləri doğru-dürüst dəyərləndirməyə kömək edər.

Kamal Abdullanın «Yarımçıq əlyazma» romanı ilə tanış, oğuz bəylərinin düşüncə tərzinə bələd olduqca, yadımıza Oljas Süleymanovun «Az və Ya», serb yazıçısı Milorad Paviçin «Xəzər sözlüyü», Murad Avcının «Türklər. Avropa. Böyük çöllük» əsərləri düşür. Düzdür, ilk baxışda onlar arasında analogiyanın aparılması düzgün olmasa da, adları çəkilən əsərlərin dərin qatlarında və sətiraltı mənalarında xeyli yaxınlıqlar tapmaq olar.

Kamal Abdullanın «Yarımçıq əlyazma»sı oğuzların iç dünyası, mənəvi aləmi, münasibətlər sistemini əks etdirirsə, elə «Az və Ya»da da, «Xəzər sözlüyü»ndə də, «Türklər. Avropa. Böyük çöllük»də də türklərin kimliyinə, mənəvi aləminə çoxsaylı işarələr, eyhamlar var. Bu əsərlərin hamısı bir az mifik-fantastik, bir az tarixi-publisistik, bir az da dini-fəlsəfi, mənəvi-psixoloji dəyərləri ilə seçilən əsərlərdir. Həm «Az və Ya»da, həm «Xəzər sözlüyü»ndə həm «Türklər. Avropa. Böyük çöllük», həm də «Yarımçıq əlyazma»da türklərin kimliyi yerli-yataqlı aydınlaşdırılır.

«Az və Ya»nı, «Xəzər sözlüyü»nü, «Türklər. Avropa. Böyük çöllüyü» və «Yarımçıq əlyazma»nı həm elmi əsər, həm epik təfəkkürə söykənmiş müasir nağıl, həm tarixi-etnoqrafik abidə, həm folklor nümunəsi, həm də etnosun həyat fəlsəfəsini əks etdirən özünəməxsus arxitektonikalı bədii mənbə adlandırmaq mümkündür. Janr-üslub baxımından da bu əsərləri birləşdirən digər məqamlar da mövcuddur.

«Yarımçıq əlyazma»da, demək olar ki, Oğuznamələrdə («Kitabi-Dədə Qorqud»da) adları keçən əksər qəhrəmanlar təqdim olunur: Bayandır Xan, Qılbaş, Qorqud, Beyrək, Qazan, Aruz, Basat, Bəkil, Təkgöz, Uruz, Şöklü Məlik və b.

Bu obrazlardan hər biri əsərdə özünəməxsus yük daşımaqdadırlar. Xanlar Xanı — İç Oğuz və Dış Oğuz tayfalarından olan dövlət başçısı. Onun yaxın köməkçisi Qılbaş. Qılbaş əsərdə aparıcı rol oynayır. Müəllif özü Qılbaşı «Bayandır Xanın kölgəsi, nəfəsi, canı,

zehni» (s.24) kimi təqdim edir. Qılbaş əsərdə ona görə aparıcı statusdadır ki, onun öz sözü olmasa da, Oğuzda ona qulaq asırdılar. Çünki o, yalnız Bayandır Xanın dediyini söylər, onlardan iş tələb edərdi. Hətta Qılbaş Xana onun vəzirindən də yaxın idi, ondan onlar dövlətlə bağlı məsləhətlər alardılar. Ən mötəbər, mürəkkəb məsələləri Bayandır Xan məhz Qılbaşə həvalə edərdi.

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun günümüzə gəlib çatmış konkret mətni mükəmməl olsa da bu mətnin müxtəlif yozum və interpretasiyası, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, yol veriləsidir, mümkündür. Məhz belə interpretasiya nəticəsində K.Abdullanın «Gizli Dədə Qorqud»u özünü doğrultmuş təşəbbüs kimi oxucular tərəfindən maraqla qarşılanmışdı. «Yarımqıç əlyazma»nın ortaya çıxması üçün də «Gizli Dədə Qorqud» təcrübəsindən istifadə də gərəkli oldu. İlk mətnə əsaslanaraq K.Abdulla obrazlar sistemini saxlamaqla yeni mətn, onun ayrı-ayrı hissələri arasında əlaqə, obrazların bir-birləri ilə bağlılığı və s. əsasında süjet qurur. Əgər «Kitabi-Dədə Qorqudda» bu süjetin öz ardıcılığı, onlar arasında onun elementləri arasında özünəməxsus şəkildə vəhdət mövcuddursa, K.Abdullada bu sistem, bu düzülüş tamamilə başqadır. Və K.Abdulla süjetinin düzümündəki mətnə dinamizmin mahiyyəti və onun ehtiva etdiyi bilgi bütün əsər boyu azalmır. Buna görə də «Yarımqıç əlyazma» mətnində müəllif özünəməxsus seçdiyi kompozisiyanın köməyi ilə nəzərdə tutduğu informasiyanı oxucuya çatdırmağa müvəffəq ola bilir.

«Yarımqıç əlyazma»nın xeyli səhifələri Şah İsmayıl Xətai dövrünə, Çaldıran hadisələrinə həsr olunmuşdur (bax: 1, 71-74, 101-110, 141-147, 204-223, 253-270).

Romanın bu hissəsi həcm etibarını ilə «Kitabi-Dədə Qorqud»a həsr olunan hissədən az olsa da özündə heç də az bədii-estetik təsir yükü daşımır. Yazıçı bütün roman boyu bir problem üzərində diqqəti cəmləşdirməyə prioritet verir. Mental, etnik-milli şüurumuzda qədim dövrlərdən bu yana baş vermiş (yaxud baş verməmiş — N.T.) transformasiyalara nəzər salır. Odur ki, «Yarımqıç əlyazma» nəinki adi bədii əsər-mənbə kimi qavranılmalı, həm də burada milli

psixologiyamız, düşüncəmiz, fəlsəfəmiz, siyasətimiz, ideologiyamız, hərbi işimiz, müdafiəmiz üçün mühüm məsələlərin yer aldığından danışmalıyıq.

Tariximizin Şah İsmayıl Xətai dövrü mənbə, material və bədii əsərlərdə öz əksini yaxşı tapmışdır. Bu böyük şahın Azərbaycan dövləti və dövlətçiliyi uğrunda mübarizəsi, onun ordusunun Çaldıran çölündə məğlubiyyətə uğramasına qədərki zəfər dolu hərbi uğurları romanda arzu olunan səviyyədə təqdir edilir. Müəllif əsərdə oxucuya Şah İsmayıl — əsil, Xızrın simasında olan Şah İsmayıl təqdim edir. Şah müəllif tərəfindən vicdanlı, namuslu, çətinliklərə sinə gərməyi bacaran, dözümlülüyünü sona qədər saxlayan, müvazinətini itirməyən sərkərdə kimi təsvir edilir.

Romanın Şahı İsmayıl Xətai ilə bağlı hissələrində müəllif Xızr obrazına xeyli yer ayırmışdır və bu obraz yazıçının tamamilə fərqli bir tapıntısı kimi qiymətləndirilməlidir. Xızrın Hüseyn bəy lələ tərəfindən tapılıb gətirilməsi, xüsusilə onun şahın xoşuna gəlməsini yazıçı maraqlı şəkildə verir. Lələ şahın oxşarını çox axtarmışdı, Xızrdan başqa xoşuna gələnini tapmamışdı. Şah Xızra müraciət edərək:

« – Hələ bir ayağa dur görüm, gəl bu tərəfə, işığa gəl, - deyər Şah bu gənc oğlanı işığa tərəf çəkib, üz-gözünü diqqətlə seyr eləməyə başladı. — Əhsənül əhsən. Xudavəndi-ələm bu an bundan gözəl heç nə yaratmayıbdır.»

«Sonra isə lələyə — sənin özünə də min dəfə əhsən düşür ki...» (1, 104).

Əsərin müxtəlif səhifələrində Şah İsmayıl Xətainin ciddiliyinə yazıçının çoxsaylı işarələri var:

«Sabah ağır gün idi. Hərbi məşvərət çağırmışdı. Düşüncəsi, fikri-zikri Şahın son zamanlar ancaq özbək Şeybani idi. Bilmirdi nə üçün, amma onun əlindən zəncir çeynirdi. Uzaqdan-uzağa zindeyizəhləsi gedirdi Seybanidən. Hərbi səfərə hazırlıq başlatmışdı» (1, 110).

Məlumdur ki, Şeybanilər dövləti Orta Asiyada bir əsrə yaxın yaşamış və Xətai dövründə orada hökmdar Məhəmməd Şahbəxt xan

olmuşdur. Lakin tarixdən bu da məlumdur ki, Şahbəxt xana qədər burada (mərkəzi Səmərqənd olmaqla) hökmdar Hüseyn Bayqara (böyük özbək şairi Əlişir Nəvainin məktəb dostu, sonralar Nəvai onun sarayında vəzir işləmişdi — N.T.) idi (6, 39; 4, 8; 2, 256, 260; 9, 68) və Şeybanilər məhz Hüseyn Bayqaranı devirib hakimiyyətə gəlmişdilər. Vaxtilə Hüseyn Bayqara ilə Şah İsmayıl dövləti arasında münbit siyasi-ictimai, ədəbi-mədəni əlaqələr də mövcud olmuşdu. Və əgər, bir tərəfdən, Şeybanilər bütün bunları bildiyindən Şah İsmayıla qarşı qəzəbli idilərse, digər tərəfdən, Şeybanilərin Xorasan və Heratı ələ keçirdikdən sonra böyük imperiya iddialarına düşməsi Şah İsmayıla son anda pis təsir etmişdi, o, düşmən ordusunu Xorasandan vurub çıxarmış, Şeybani qorxub Heratdan Mərvə qaçıb qalada gizlənsə də, Şah İsmayıl onu qaladan da bayıra atıb öldürmüşdür. Düzdür, bunlar tarixi təfərrüatlardır və məsələnin daha konkret obyektiv çözümlü ilə tarixçilər məşğuldurlar. Lakin «Yarımqıq əlyazma»da Şeybanilərlə olan müxtəsər məqamın özü də müəllifin tarixi fakt və hadisələrə dərinədən bələd olduğunu sübut edir. Buna görə də «Yarımqıq əlyazma»da o dövrdə bədii yaradıcılıq zövqü olan hökmdarlar arasında nəinki siyasi, hərbi istiqamətdə, həm də ədəbi-mədəni sahədə qarşılıqlı münasibətlərin olduğu oxucuların nəzər-diqqətinə çatdırılır.

Əsərdə Osmanlı Sultan Səlimlə, Dağıstana, Şirvana olan səfərlərlə bağlı fraqmentlərdə Şah İsmayılın yenilməzliyi, cəsarətliyi öz əksini tapmışdır. Çaldıran döyüşündə müəllif Şahı belə təsvir edir: «Şah özü döyüşə rəhbərlik edir, sərkərdələri cinahlara bölür, hücum, yaxud geri çəkilmələri barədə əmrlər verirdi. Çadır bir tərənin üstündə qurulmuşdu» (1, 142). Ümumiyyətlə, Şah İsmayıl obrazını müəllif böyük məhəbbətlə yaratmışdır. Onun təsvirində (bu tarixi mənbələrdə də demək olar ki, elə belədir — N.T.) şah üçün qorxaqlıq, şücaətsizlik yaddır. Müəllif bunu Şah İsmayıla Xızrın mükəlliməsində daha yaxşı aydın təqdim edir.

«... Sən indi artıq daha, mənsiz, lələsiz, özün, ancaq özün çıxacaqşan meydana. Nə mən varam, nə də Hüseyn bəy lələ. Heç bir

şəxsinə Xızrdan xəbəri yoxdur. Başa düş. Şah ölə bilməz. Heç bilməz. Mən isə ölməliyəm. Bir də ki, mən bu heyfi onda qoya bilmənəm. İndi bax mən vururam özümü savaşın ən isti yerinə baş bir yana, leş bir yana. Ya mənə verən Allah, ya Səlimə verən Allah» (1, 145).

«... Ordu sındı...Mən isə...

- Şahım, mürşidi-kamilim...

- Kəsmə sözümlü, mən bu boyda məmləkəti fəlakətdən saxlaya bilmədim. Amma bu işi eləməliyəm. Gedirəm. Bilirsən, Şahım, (bunu Şah İsmayıl Xətayi özü Xızra deyir — N.T.), göydən səs gəldi sabah-sabah qulağıma. Elə bir az əvvəl o səsi dübarə eşitdim. «Sənin nə işin var oralarda, gədə?! — dedi o səs. — Sən ki öz işini görüb qurtarıbsan. — Şahi-Mərdanın səsiydi. — Gəl bura, - dedi, - səni axı burda gözlirlər. Hamı səni sevənlər burdadı». Odur ki, mənə daha saxlamaq heç olmaz. Çıx, çıx çadırdan. Məni bir daha soraq eləmə. Cəsədimi də tapan olmayacaq. Baş bir yana, leş bir yana. Sən yaşa. Yaşa. Yaşasın Şah İsmayıl...

– Bir də istirəm bunu biləsən. Mənim adım fəqət Şah İsmayıldı. Mənim özüm Şah İsmayıl deyiləm.

Sonra qurban olduğum «allah-allah» deyə-deyə göz açıb yumunca yox oldu» (1, 146).

Deməli, beləliklə biz əsərdə Xızr simasında üçüncü Şah İsmayılada rastlaşırıq və belə bir xüsusi priyomdan istifadənin özü tamamilə fərqli yanaşma olmaqla, yazıçının fərdi bədii prinsiplərindən doğandır.

Yazıçı Hüseyin bəy Lələmin də sağ qalmasını maraqlı təsvir edir. «Hamı bunu (Hüseyin bəy lələni-N.T.) Çaldıran döyüşündə həlak olmuş bilirdi. İndi budu, dipdiri Vəzirin qabağında belə dayanıb...

Vəzir əvvəl-əvvəl istədi özünü bir yüngülcə tanımazlığa vursun...» (1, 214-215). Nəhayət, Vəzirlə Hüseyin bəy lələ arasında hər şey dəqiqləşir. Hər şey də Vəzirin yaddaşında lələnin keçmişinin çözlənməsi ilə konkretləşir. «Sən bir gənc oğlan idin, o zaman sadağa olduğumun Şirvan səfəri vardı... Sənin ağan gəldi saraya,

mənim yanıma. Ağan Uzun Həsənin mirzələrindən olmuşdu. Ərdəbilin Qırxlar məhəlləsindəki evinizdə»...

Əsərdə xalqın, ordunun içində torpaq yolunda, Şah yolunda candan keçib şəhid olanlarda var («Bir az əvvəl çıxanda özümü düşməne vurdu. Bir şey qalmamışdı əsir düşəm. At büdrədi... Ayağım əzildi. Düşmən dörd tərəfimi aldı. Sultanəli Mirzə Əfşarı tanırsan. Yadında qalsın. «Şah mənəm, şah mənəm», qışqırır dürtüdü özünü ortalığa, mənə buraxıb düşmən daraşdı ona... Sultanəli düşmən əlindən qurtulsa, ona böyük ənam ver» (1, 114) «lələ yox oldu. Verdi özünü ölümün pəncəsinə lələ. Yeri behiştlik olsun») (1, 146), Qorçubaşı: - «Tez xəbər elə. Xəlil Sultan Zülqədər sol cinaha köməyə getsin». Bir qədərdən sonra yenə də qorçubaşı... «Pirim... sadağa olduğum... mürşidi-kamilim... Zülqədər xain çıxdı, Zülqədər qaçdı şahim.

– Qaçdı? Məlun, Xaindən, xain törər» (1, 143).

Yenə də döyüş meydanı, yenə də Çaldıran, Çaldıran da bir Çaldıran idi. Yenə də Sultanəli bəy Əfşar şahi-mərdan xətrinə meydana atılır...

«– Şah mənəm, Şah mənəm! — Sultanəli bəy Əfşar ortaya girib çığırdı, osmanlılar düşdü bunun dalınca, sadağa olduğum qurtuldu...

- Malbaşoğlu, çıx meydana, çıx ortaya, göstər hünərini, çəkilin, kənara çəkilin... Bah, Şah bir qılınca bu boyda pəhləvanı ikiyə necə böldü? Ah eyləməyə də macal tapmadı (1, 208)...

Şah İsmayıl dövrünü, Çaldıran döyüşünü bütün təfəsilatı ilə təsvir etməyə çalışan müəllif xain məsələsinə toxunur. Elə xain də casus kimidir. Onların arasında xeyli oxşarlıqlar var. Və bu mənada K.Abdulla casusun da, xainin də yaşaya bildiyi məmləkətdə oğuzun, türkün yağdı düşmənlərdən qurtula bilməyəcəyinə eyham vurur. Çünki casuslar və xainlər içində olan xalq nə özünü, nə də torpağını axıra qədər qoruyub, ona sahib çıxma bilməz.

Yuxarıda qeyd etdik ki, Kamal Abdullanın «Yarımçıq əlyazma»sında oğuz bəyləri arasında olan çəkişmələrə xeyli yer ayrılmışdır. Və zənn edirik ki, məhz bu «işarət»in özü də mənəvi durumu-

muzda olan son dərəcə kəskin çatların və ziddiyyətlərin olmasından xəbər verir. Başqa sözlə desək, K.Abdullanın «Yarımqıç əlyazma» romanında nəinki əski abidəməzlə və Şah İsmayıl dövrü ilə bağlı tariximiz əks etdirilir, həm də bu əsərin bu günümüz üçün aktual səsləşən məqamları bizi düşündürməli, o gələcək inkişaf və istiqamət konturlarımızı müəyyənləşdirmək üçün əlimizdə olan tutarlı ibrətamiz mənbə kimi qiymətləndirilməlidir.

Əsərin mətnində Kamal Abdullanın istifadə etdiyi bədii priyomlardan biri də yuxu və vəhylərin köməyi ilə fikrini oxuculara çatdırmasıdır. Bu priyomun özü də maraqlıdır. Düzdür, biz klassik ədəbiyyatda belə priyomdan istifadənin şahidi olmuşuq. Lakin K.Abdulla təqdimatı burada da öz özəlliyi ilə seçilir. Bundan başqa əsərdə şərti olaraq İç Oğuz və Dış Oğuz arasında gedən proseslər müəllifin «özünüifadə» priyomudur. Məsələn, müəllifin Bayandır Xanın adından Bəkil «Haqsız işlər Oğuzda ayaq alıb yeriyyir. Səbrini bas Bəkil...» (1, 180) deməsi, onun bu fikrini bariz şəkildə təsdiqləyir.

Kamal Abdullanın «Yarımqıç əlyazma» romanın dil-üslub xüsusiyyətlərinə gəldikdə isə bu, tamamilə başqa bir məqalənin mövzudur və onu, heç şübhəsiz ki, öyrənməyə də ehtiyac duyulur. Beləliklə, K.Abdullanın «Yarımqıç əlyazma»sı haqqında məqaləni həm yazmağa başlayanda, həm də yazıb fikirlərimizi bitirəndə hiss etdik ki, əsərlə bağlı bütün düşüncələrimizi bəlkə də tamamlaya bilmədik. Çünki tarixi problemlərimizi və mövzunu xüsusi şəkildə əks etdirməyə çalışan müəllif bizi keçmişimizi mühakimə etməyə yox, bu günümüzə bağlı xeyli məsələlər haqqında düşünüb danışmağa sövq edir. «Yarımqıç əlyazma»nın tənqidçilər tərəfindən hansı janrdə qələmə alınmasına toxunmadan, bu əsərin maraqlı və fərqli roman olduğunu bir daha qeyd etməyi lazım bilirik. Çünki, oxucuya əsərin hansı janrdə yazılması yox, onun oxucuda oyada biləcəyi təsiri daha çox dəyərləndirməyə ehtiyac vardır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla K. Yarımçıq əlyazma. Bakı, Mütərcim, 2005.
2. Xəlilov P. Türk xalqlarının və şərqi slavyanların ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1994.
3. Храпченко М.Б. Творческая индивидуальность писателя и развитие литературы. Изд. второе. М., Сов.писатель, 1972.
4. Yusifov X. Şah İsmayıl Xətəinin həyatı və sənət dünyası. Xətai Ş.İ. Keçmə namərd körpüsündən... Bakı, Yazıçı, 1988.
5. Каипбергенов Т. К моим читателям. – В кн.: Каипбергенов Т. Дастан о каракалпаках: Трилогия. Т.1, Книга первая. М., Сов. писатель, 1989.
6. Кор-оглы Х.Г. Узбекская литература. М., Высш.шк., 1968.
7. Горький М. О литературе. М., Сов.писатель, 1953.
8. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqmaları. Bakı, Səda, 2004.
9. Türk edebiyatı tarihi. İki ciltde. Cilt 1. Ankara 2002.



## MİLLİ YADDAŞ VƏ YADDAŞSIZLIĞIN MORFOLOGİYASI

*Elçin Hüseynbəyli. «Yovşan qağayılar» romanı*

Bədii yaradıcılığının ilk illəri Azərbaycanın ikinci dəfə müstəqilliyə qovuşduğu dövrə təsadüf edən ümidverici yazıçılardan biri də Elçin Hüseynbəylidir. Düzü, onun yaradıcılığını əvvəllər müntəzəm izləmək imkanımız olmamışdı. Bu yaxınlarda Elçinin «Yovşan qağayılar» (2005-ci il) kitabını əldə etdik və bu kəsiri müəyyən qədər aradan qaldıra bildik. Belə ki, kitaba daxil edilmiş eyniadlı roman və çoxsaylı hekayələr onun yaradıcılığı haqqında, zənnimizcə təsəvvür yaradır. Elçin Hüseynbəyli oxunan və tanınan qələm sahiblərindəndir. Təsadüfi deyil ki, onun yaradıcılığı haqqında həm yazıçılarımız Anar, Elçin, həm də Vilayət Quliyev, Vaqif Yusifli, Əsəd Cahangir, Rafiq Tağı kimi tənqidçilər fikir söyləmişlər. Etiraf edirəm ki, bütün bunlar bizi də Elçin Hüseynbəylinin yaradıcılıq laboratoriyasına «baş çəkməyə» meyilləndirdi. Və burada karımıza gələn də elə ilk növbədə «Yovşan qağayılar» oldu. Çünki məhz bu romanda, hesab edirik ki, Elçin Hüseynbəylinin fərdi yaradıcılıq məziyyətləri özünü daha aydın büruzə vermişdir. Açığını deyək ki, yaşca az qala yazıçılarımızın gənc nəslinə aid edilən bu qələm sahibinin təxəyyül tərzisi də bizi özünə az cəlb etmədi. Hətta əsəri oxuyarkən bəzi yerlərdə özümüzü saxlaya bilməyib heyranlığımızı da qeyd elədik. Bəs Elçin Hüseynbəylinin «Yovşan qağayılar» romanının mövzusu nədir? Əsərin əsas problematikası nəyə həsr olunmuşdur? Yazıçı əsərdə qoyduğu problemə müfəssəl cavab tapa bilibmi? və i.a. və s. Bu sualların hamısına müsbət cavab vermək olar. Lakin ən başlıcası ondan ibarətdir ki, yazıçının bütün əsər boyu tutduğu yol bənzərsizdir (Bununla belə, bu əsərin bəzi məqamlarının digər yazıçıların əsərləri ilə müəyyən səsleşmələrini də istisna etmirik).

Elçin Hüseynbəyli «Yovşan qağayılar» romanını real Azərbaycan gerçəkliyinə söykənməklə yazıçı fantaziyası əsasında yarat-

mış və, zənn edirik ki, təkcə elə bu əsər onun yaradıcılıq potensialı haqqında dolğun təsəvvür yaradır. Daha doğrusu, «Yovşan qağayılar»ı diqqətlə oxuyanlar bu əsərdəki zaman əlaqəsindəki məntiqi davamı mütləq hiss etməklə, yazıcının bədii fantaziyasının nə qədər özəl, geniş və əhatəli olduğunu asanlıqla anlaya biləcəklər. Bizə elə gəlir ki, «Yovşan qağayılar»da Elçin Hüseynbəyli bir neçə millimental əhəmiyyətli problem qaldırmışdır. Onların arasında ən başlıcası «milli yaddaş» problemidir. Eyni zamanda ondan rişələnən digər problemlər də romanda az əhəmiyyətli deyildir. Kiçik vətən problemi, o taylı, bu taylı Azərbaycan problemi, dövlətçilik, müstəqillik dövründəki anomaliyalar, torpaqların yağı düşmənin tapdağı altında qalması, qaçqınlıq, köçkünlük, milli qürur hissimizə tuşlanmış humanitar yardımlar və s. kimi məsələlər romanın dərin qatlarından baş qaldırır sanki oxucuya “əl edir”.

Roman «...kisə çəkmədəydi, çəkmə dəridə, dəri maralın belində, maral haradasa gəzirdi...» müəllif qaravəllisi ilə başlayır (Bax: Hüseynbəyli E. Yovşan qağayılar. Roman və hekayələr. – Bakı, Adiloğlu, 2005, s.7). İlk baxışda oxucuya heç nə deməyən bu müəllif qaravəllisinin bütün əsər boyu keçdiyini və onun nə qədər mahiyyətə «işlədiyini», elə zənn edirik ki, sonra görüb dərk etməmək mümkün olmur. Fikrimizcə romanın özünəməxsus arxitektonikası onun məzmununun oxucu tərəfindən daha yaxşı: həm ardıcıl, həm də pərakəndə şəkildə mənimsənilməsi üçün münbit şərait yaradır (Müəllif əsərdə maraqlı zaman əlaqələrindən istifadə etmişdir - N.T.). Ədəbiyyatşünas-tənqidçilərimiz «Yovşan qağayılar»ı həər bir cür: kimi yaddaş haqqında «hekayət», kimi keçmişimizin hər hansı bir xüsusiyyətinin səhifələnməsi, kimi bir şəxs (fərdin) digər bir şəxsin yaddaşına «səyahət»i kimi də müasir nəsr nümunəsi (postmodernist əsər) və s. kimi səciyyələndirə bilərlər. Bu təyindən kim tərəfindən hansının qəbul edilib edilməməsindən asılı olmayaraq romanla bağlı bir şeyi konkret demək mümkündür: müəllif bir yazıçı kimi özünü təsdiqləməyə müvəffəq ola bilmişdir.

Elçin Hüseynbəyli romanının lap ilk sətrindən öz məram və niyyətini oxucuya belə açıqlayır: «Bu romanı yazmaq üçün mən ba-

bamın gen yaddaşına girməliydim, uzun illər bizi kabus kimi izləyən lənətin kökünü tapmalıydım», – deyir. (s.7) «Mən babamın yaşıntılarını... burnumda yovşan qoxusu kimi hiss etməli, onu dövrələyən auraya soxulmalı., ora girmək üçün yaddaşımın hər küncünü qurdalamalıydım, yatan duyğuları, mamırlamış hissləri oyatmalıydım., xatirələrim təzəcə evlənmiş sevgililər kimi gözlərini yavaş-yavaş səhərə və üfüqdən çıtlayan günəşə açmalıydı» (s. 8-9). Və doğrudan da biz sonra romanda bütün bunların onun taleyini müəyyənələşdirən bədii magistrala çevriləcəyinin şahidi olacağıq.

«Yovşan qağayılar»ın irili-xırdalı iyirmi iki fəslə var. Bu fəsilələrin hər biri öz-özlüyündə orijinaldır. Məsələn, «Do-re-mi», yaxud «lənət notu», «Maralın yaddaşında nələr var», «Kisəçilər məhəlləsinin uşaqları, sınıq metro jetonu, dələnin ölümü...», «Dəri pul kisəsi...», «At», «Yovşan qoxulu sandıq», «Sevgisini suya danışan adam», «Qətl», «Fahişələrin ərə getmək ümidi», «Çəyirtkə müharibəsi», «Yaddaş insanın kölgəsidir», «Nəhlət daşı», «Sarı müəllimin hermofrodit yaddaşı» və s.

Bəri başdan deyək ki, «Yovşan qağayılar»ı avtobioqrafik roman kimi də səciyyələndirmək olar. Çünki romanda yazıçının öz obrazı əvvəldən axıra qədər qızıl xətt kimi keçir. Bir də əsərin adındakı «yovşan» türk qövmlərinin kimlik pasportudur. Bu barədə daha geniş bilgiləri digər mənbələrlə yanaşı biz tanınmış türk təəssübkeşi Murad Avçının «Qıpçaq çölünün yovşanı»ı, «Türklər. Avropa. Böyük çöllük» və başqa əsərlərindən ala bilərik. Murad Avçı haqlı olaraq göstərir ki, yovşanlı çöllükləri neçə yüzilliklər ərzində qorumuş türklər bir-birinin ardınca milli şücaət göstərmiş nəinki Asiyayı, həm də bütün Şərqi, Qərbi Avropanı tutmuşdular. At belində zəfər yürüşləri edib, ad qazanmışdılar. Onların qəhrəmanlıqlarından dünya ağızdolusu danışmışdı. Elə Elçin Hüseynbəylidə də yovşan bir yandan birbaşa bu şücaətin, rəşadətin simvoludursa, digər tərəfdən (bu, əlbəttə, bizim qənaətimizə görə belə nəzərdən keçirilir – N.T.) yovşan qağayılar Azərbaycanın büsbütün aran ərəzilərində qurulmuş qaçqın, köçkün düşərgələrinin kənardan baxdıqda qeyri-

adi bənzətməsidir. Təbii ki, bu adın başqa yozumları da ola bilər və biz onların heç birini şübhə altına almaq fikrində deyilik.

Babası Mahmud bəyin yaddaşına girmək üçün əsərin qəhrəmanı-müəllif çoxsaylı priyomlardan istifadə edir. Və yaddaşın çözlənməsi üçün öz nənəsinə dinclik belə vermir. Nənə nəvəsinə babası haqqında hər şeyi demək istəməsə də, nəvə ondan özü üçün lazım olanları sanki kəlbətinlə çıxarır. Bütün bunları bilmək müəllifə – əsərin qəhrəmanına ona görə lazım idi ki, nəinki onun özünü, həm də xalqımızı, millətimizi kabus kimi izləyən lənətin kökünü tapmaq mümkün olsun.

Elçin Hüseynbəylinin yaratdığı əksər obrazlar koloritlidir. Lakin hamısından daha dolğunu Mahmud bəy obrazıdır. Mahmud bəyin bütün vücuduna, «mən»inə varmaqla, müəllif onun bütöv xarakterini yaradır. Həm nənənin söyləmə və söhbətlərində, həm digərlərinin mükəllimələrində biz Mahmud bəyin qeyrətli, namuslu bir türk kişisi olduğunun şahidi oluruq. Müəllif göstərir ki, Mahmud bəyə namərdlik yaddır. O, düşməni düşmən kimi qiymətləndirməyi bacarır, ona arxadan zərbə endirməyi özünə sığışdırmır. Düşmənlə mərdi-mərdanə danışmağa üstünlük verir. Elə Elçin Hüseynbəyli də əsərdə «görüm səni düşmənsiz qalasan» ifadəsini məhz bu kontekstdə işlədir.

Elçin Hüseynbəyli babasının yaddaşına girmək üçün ən müxtəlif vasitələrə əl atır və bunu daha əsaslı etmək üçün atasının köməyinə ehtiyac duyur. Müraciət etdikdə görür ki, atası və ona məxsus şeylər-əşyalar da onun karına gəlmir. Müəllif atasına məxsus əşyaların onun köməyinə nəyə görə çatmadığını belə izah edir: «Qardaşım onları satmışdı. Nənəm isə atamın şeylərini kimə gəldi bağışlamışdı» (bax, s.26).

Elə biz özümüz torpaqlarımızın bir hissəsini kimlərə sə satıb, kimlərə sə bağışlamamışıq?! Bəlkə, elə buna görə də Qarabağdakı torpaqlarımızı ermənilərin əlindən alıb geri qaytarmaq bu qədər düyünə düşmüşdür. Daha sonra müəllif belə bir epiqrafə da yer verir: «Şəxsən mən uşaq olanda böyük qardaşımın və mənimlə yaşlı uşaqların acığına evimizdə olan qədim əşyaların hamısını dəyər-

dəyməzinə satmışdım. Bu mənada mən biznes sahəsinin qaranquşlarından idim... Əfsuslar ki, həmin əşyalarla birgə babamı da satdığımı düşünməmişdim. Bunun altını isə böyüyəndən sonra çəkdim. Babamın ruhu və yaddaşı ilə birlikdə torpaqlar da satıldı» (bax, s.26-27). Yazıçı burada varisliyi də xüsusi vurğu ilə mənalandıraraq yazır ki, o, atasını sağlığında sevə bilmədiyindən babasının enerjisi ilə qovuşa bilməmişdi. Bütün bunlarla da yazıçı tarixi yaddaşımızı necə itirməyimizi və sonra da gecikməyimizə heyfslənəyimizi vermək istəmişdi. Və qeyd edək ki, əsərdəki bu məqamlar ustalıqla qələmə alınmaqla yanaşı, həm də burada real Azərbaycan gerçəkliklərinin bədii yaradıcılıqda özünü adekvat əks etdirməsi kifayət qədər inandırıcıdır. Əlbəttə, yazıçı təfəkkürü heç də yalnız onda olan məlumatlar çevrəsində qapanıb qalmır, o, Azərbaycan reallığının daha dərin qatlarına nüfuz edir, oradakı mahiyyətə toxunur, dərinliklərə varır. Belə olduqda ictimai, mədəni, mənəvi, etik, estetik qatlar, plastlar daha yaxşı görünür.

«Yovşan qağayılar» real həyatımızın mühüm tərəflərinin geniş mənzərəsini verir. Yazıçı əsərdə eləcə Azərbaycan reallığını əks etdirməyi qarşısına məqsəd qoymamışdı, onun əsas məqsədi daha geniş ideyaya-Vətən taleyinə xidmət etməkdir.

Elçin Hüseynbəylinin «Yovşan qağayılar»ında real gerçəkliyin xarakterik cəhəti fərdi ilə ümuminin vəhdətində götürülür, təzahür olunur. Belə ki, müəllifin fərdi narahatlığı, hissləri, fikir və düşüncələri, ürək çırpıntıları, davranışı, hadisələrə münasibəti heç də yalnız özü üçün deyil, həm də onu əhatə edən insanların əksəriyyəti üçün xarakterikdir. Belə olduqda, hər bir fərddə olan xarakterik xüsusiyyətlərin məcmusu insanın bütöv xarakterindən xəbər verir və elə bu cəhət də sanki ümuminin ifadəsinə çevrilir. Bizə görə belə yaşamanın nəticəsidir ki, müəllif «Yovşan qağayılar»da həm öz obrazını, həm Mahmud bəy obrazını, həm də nənəsinin, Arazın və digərlərinin obrazını gözəl yarada bilmişdi.

Bütün bunların bədii ifadəsində, heç şübhəsiz ki, yazıçının dünyagörüşü, həyata baxışı, onu dərki mühüm rol oynamışdır. Məlumdur ki, bədii obraz obyektiv aləmin subyektiv obrazıdır. Lakin

belə tərifin özü də bədii obrazın spesifik xüsusiyyətlərini sona qədər açmır. Mahmud bəy obrazı hadisələrlə, situasiyalarla, əsərdəki müxtəlif obrazlarla birlikdə daha mühüm obyektiv əhəmiyyətə malik olur. Mahmud bəy yalnız qəhrəmanın babasının obrazı deyil, həm də minlərlə azəri türklərinin babalarının ümumiləşdirilmiş obrazıdır. Bu mənada müəllif obrazı da istisna deyildir. Mahmud bəyin, qəhrəmanın obrazı «Yovşan qağayılar»da olan real gerçəkliklərin inikasındır. Lakin bu obrazlar heç də faktoqrafik deyildir. Yəni onların bədii mahiyyəti olduqca güclüdür, çünki onlar bədii məzmunun bütöv şəkildə qavranılması üçün münbit şərait yaradırlar.

Mahmud bəy və qəhrəman obrazında real həyatın xarakterik xüsusiyyətləri heç də onların adı əşyavi dəyəri kimi yox, yazıçı tərəfindən işlənib mənalandırılmış şəkildə təqdim olunmuşdur.

Bu, babasının ölümünün təfərrüatlarını bilmək istəyən qəhrəmanın nənəsi ilə mükəllimələrində daha aydın və koloritli görünür. Həyətdə qazanda paltar qaynadan nənəsinə «babamı nə üstündə öldürüblər?» – sualını verən qəhrəman heç də ondan istədiyi cavabı asan ala bilmir. «Kövşənlik deyilən yer babamın güllələndiyi yerdir. Arazın ləpələrinin bir zamanlar yuduğu yarğanın üstündədir» (bax, s.16). Babasının yaddaşına girmək istəyən uşaq əsas mətləbləri öyrənməyə can atır. Odur ki, Məlik kişinin onun babası haqqında dediklərini nənəsinə xatırladır. Nənə əsəbiləşir. Nənə məcbur olub bir neçə bəhanələrə əl atır: Məlik baba dedi ki, «babanı... Sovet hökuməti öldürüb».

Nənə:

«Sovet hökuməti yox, Nikolay hökuməti – deyir, səsini yavaşıdır və mənə də astadan danışmağa işarə edir» (bax, s.63).

«Baban ötkəmliyinin güdazına getdi. Qabağından yeməzdi. Dayısı Fərhadın üçcə günlük dul gəlinini Bəhram bəy vardı, onun oğlu qaçırmışdı. Baban da ar-namus üzündən onu gedib elə gərdəkdəcə öldürdü. Axırda babanı hökumət əsgərləri öldürdü. Heç ölüsünə də yaxın gedə bilmirdilər. Babanın ölüsündən qorxurdular, kəhər atının kişnərtisindən zağ-zağ əsirdilər» (bax, s.69).

Elçin Hüseynbəyli göstərir ki, babalarımızda tərər olub, cəngavərlik olub, qəhrəmanlıq olub. Hanı indi babalarımızda olan qəhrəmanlıq?! Mahmud bəyin yoxluğunu «həzm edə bilməyən» nənə nəhayət ki, o dünyaya köçür. Müəllif yazır: «Nənəm babamdan danışa-danışa günlərin bir günü üzü sərhədə tərəf dünyasını dəyişdi. Bu adi bir hekayət deyildi, sevgi, faciə və kişilik dolu həqiqi rəvayət idi» (bax, s.69).

«Yovşan qağayılar» romanındakı obrazlılıq və obrazlardan bəhs edərkən Arazdan xüsusilə danışmalıyıq. Araz obrazı burada yazıçının fikir və xəyallarını, hiss və duyğularını oxucuya çatdırmaqda mühüm bədi vasitə kimi çıxış edir. Araz Elçin Hüseynbəyli üçün onun boya-başa çatdığı regionda adi çaylardan biri deyil, Araz müəllifin içində yaşatdığı, qəlbindən keçirdiyi duyğuları ortaya qoymaq üçün ona münbit şərait yaradandır. Araz bir yandan müəlliflə babasının yaddaşına girməyə kömək edirsə, digər tərəfdən, məlum olmayan, nəzərdə tutulmayan mətləbləri bizə çatdırmaqda yardımçıya çevrilir. Hansı məqsədə xidmət etməsindən asılı olmayaraq, əsərdə Araz obrazının xüsusi səciyyəsi vardır. «Bir zamanlar Vətənin iki yerə parçalanmasında sərhəd rolunu oynayan və mənim babamı ölümdən qorumağa can atan Araz indi insanların bu günahını da daşımağa məcbur olmuşdu... Yəqin ki, bir zamanlar «Xan Araz» deyər mahnı qoşulan bu əzəmətli çay indi özünü «gədə» kimi hiss eləyirdi (bax, s.55-56). Bir az sonra isə müəllif «Araza düşən əksinə baxa-baxa dərd çəkirdim» – (bax, s.59) deyəcək. Təsadüfi deyildir ki, qəhrəmanın nənəsi də, elə Arazın o tayına baxa-baxa dünyasını dəyişmişdi. Çünki Azəri türklərinin dərd-qəmi, nisgili, dünya dolu faciəsi Arazın sularında axırdı və bu gün də axmaqda davam edir. Və sanki müəllif də hər dəfə ona baxanda böyük bir xalqın sevincinin və səadətini bu çay vasitəsilə axdığıнын şahidi olurdu və elə bu da onun ən kövrək hissələrini oyadırdı.

Biz yuxarıda qeyd etmişdik ki, «Yovşan qağayılar»ı eyni zamanda avtobioqrafik roman da adlandırmaq olar. Bütün roman boyu müəllifin (qəhrəmanın) özü-özülə, tarixlə, etnik yaddaşımızla söhbəti diqqət mərkəzində durur. Düzdür, bu iştirak əsərin bəzi yer-

lərində öləziyir, lakin birdən də yeni bir vüsetlə qabarıq. Əsərin baş qəhrəmanı redaksiyada işləyir və bütün söylərini yaddaşımızı çözləməyə yönəldib, milli xüsusiyyətlərimizi qələmə alıb bizə göstərməyə çalışır. Lakin bu bəzilərinin, o cümlədən Sarı kimilərin, bəzi dilçi, tarixçi professorların, yazıçılarımızın xoşuna gəlmir, onları narahat edir. Sarı, hermafrodit professor və yazıçı əsərin qəhrəmanını ona görə təqsirləndirirlər ki, o, «keçmişin ən ağırılı-acılı günlərini daim xatırlayır, qan düşmənciliyini təbliğ edir, ona görə də daim babasının yaddaşına girib, (onların düşündüyünə görə – N.T.) o yazıq kişinin ruhunu incidir, kimlərisə satqın adlandırır, hətta XX əsrin əvvəllərində mövcud olmuş xalq cümhuriyyətini də Sarı müəllimin babalarının yıxdığını iddia edir. Hakim partiyayı yaddaşsızlıqda suçlayır. Bir qədər də irəli gedərək, Azərbaycanın ikiyə parçalanmasını da xalqın huşsuzluğu ilə əlaqələndirir, tarixin təkrar olunduğunu yazarkən (onların fikrincə – N.T.) milləti təhqir edir. Bu gənc qələm sahibinin iddiası dirənir ki, guya Məmmədəmin və müsavətçilik ideyası ona görə iflasa uğrayır ki, onun təməl prinsiplərində yaddaş, yaddaşa qayıdış və ondan istifadə yolları barədə heç nə deyilmir və nəticədə millət sayıqlığını itirir. Bu adam hətta Qarabağın əldən getdiyini də iddia edir və bildirir ki, Qarabağ faktiki olaraq əldən gedir. Qarabağ indi can verir və s. və i.a. Çünki insanlara qəsdən tərkibində yaddaşı korlayan maddələr olan humanitar yardım verirlər. Çadırlarda yaşayan insanların təzə evlərə köçürülməsini də lağa qoyur və təklif edir ki, humanitar yardımları yeməmək üçün bir qrup ağzını tiksın, ağsaqqallar isə yeni binalara köçməkdən imtina etsinlər. Bu, neobolşevik düşüncədir. Bu adamdan soruşmaq lazımdır ki, bəs qaçqınlar nə yesin, hı?! Hələ mən onu demirəm ki, günün günorta çağı sayıqlayır. Hansısa quşlardan danışır. Ölkəmizin faunasına indiyə kimi tanış olmayan yeni quş növü icad eliyib: «Yovşan qağayılar». Heç görən Qarabağda yovşan qağayı var? (bax, s.265-266).

Çoxumuzun yaxşı yadındadır, təxminən iyirmi il öncə, Qarabağ hadisələri başlayanda vəzifə piramidalarının yüksək pillələrinin bir çoxunu erməni qarışığı olan məmurlar tuturdular. Onlar hadisə-



lərin lap qaynar vaxtı bizi dözümlülüyə, beynəlmiləlçiliyə, müdrik hərəkət etməyə (əlbəttə, milli mənafe baxımından yox, ermənilərə xidmət nöqtəyi-nəzərindən – N.T.) çağırırdılar. Elə bu günün özündə də məharətlə maskalanmış bu tip «humanistlərə» rast gəlmək mümkündür. Onlar öz yüksək missiyalarını (təbii ki, ermənilərin xeyrinə – N.T.) yerinə yetirməkdə davam edirlər. Belə davam etdikcə nə əsərin baş qəhrəmanı babasının qan yaddaşının kodunu açmağa, nə də bizlər mübtəla olduğumuz dərdə əlac tapacağıq. Bax, müəllifi narahat edən də budur. Əsərdən belə bir fikir də hasil olur ki, bu gün heç də Azərbaycanda özlərini ziyalı sayanların hamısı (müəllimlər, jurnalistlər, yazıçılar və b.) Qarabağın yoxluğunu öz milli, fərdi, şəxsi, mənəvi problemlərinə çevirməyə meyilli deyillər. Yəqin elə bu baxımdan da Elçin Hüseynbəyli «yaddaş» məsələsini ortaya atıb və bütün bəlalərimizin əsasında da bu koda girməyə can atmamağımızı böyük çatışmazlığımız kimi açıb göstərir. Çünki belə olmasaydı redaktorun (qəhrəmanın, müəllifin – N.T.) yaddaşa münasibəti bəzi üzdnəraq ziyalıların tənəsinə səbəb olmaz və bunun üstündə onun məhkəməsi qurulmazdı.

Əsərdə «Kisəçilər məhləsinin uşaqları...»nın tarixinə, geninə düşüncə və fikirlərinə də müəllif uğurlu toxunmuşdur. Kisəçilər məhləsinin tarixini öyrənməyə müəllifi məhz babasının yaddaşına girmək sövq etmişdir. Müəllif kisəçi uşaqlarının kəndin ortasında babalarından qalma uçuq daxmasını, sonradan isə onun yanında tikilmiş yaraşlıq evləri xatırlayır (bax, s. 73-74) və fikirləşir ki, görə-sən heç kimə lazım olmayan bu daxmanı nə üçün sökmürdülər. Və daha sonra kisəçilər məhləsinin tarixinə nəzər salanda görür ki, onlar bu kəndə gəlmədilər. «Deyilənə görə ermənidən dönməyidilər» (bax, s.76). Yaddaş çözləndikcə məlum olur ki, «kisəçilər» gecə yatanda xaçlarını boyunlarından asar, duranda çıxardardılar. Evlərinin, çovustanlarının damlarını da çəpəndəzi qoyardılar. Onlar ölülərini də başqa cürə basdırardılar. Biz onlara nə qız verər, nə də qız alardıq.

Kisəçilərin kəndimizə gəlməsinin uzun tarixçəsi vardı. Onların babası Əmiri qaçaqlar Gorus dərəsindən tapmışdılar. Qaçaqqlar

ermənilərin apardığı heyvanları saldırib (bütün zamanlarda oğurluq ermənilərin peşəsi olub) qayıdarkən onu götürmüşdülər... balaca olduğundan dili söz də tutmurmuş... Onu sonsuz Zəroşa veriblər. Çünki uşaq o qədər kifir imiş ki, heç kim ona yaxın durmurmuş, üzgözündən cin yağırmiş (bax, s.76-77).

«Yovşan qağayılar»ın bu yerini yazıçı Ağarəhim Rəhimovun «Canavar balası» povestinin və «Canavar balası» kinofilminin analogi məqamları ilə müqayisə etmək olar. Çünki filmdə olduğu kimi, «canavar balası» adlanacaq oğlan, böyüyüb hər bə getmiş bu əsgər ermənilərə qarşı yox, əksinə onların tərəfinə keçib bizə qarşı vuruşacaqdı. A.Rəhimovun «canavar balası» adlanacaq «qəhrəmanını» da vaxtı ilə meşədən qundaqda tapmışdılar. Erməniliyinə baxmaya-raq azəri türkləri onu öz doğma balaları kimi böyütmüşdülər. Amma azəri türklərinin çörəyi, duzu ilə böyümüş bu insan genindəki erməniliyi sonra da yaddan çıxarmamışdı. Elə kisəçilər məhləsindən olan Əmirin də xislətində bu xüsusiyyət oturmuşdur. Ermənidən dönmə Əmirin nənəliyinin saxladığı dəri pul kisəsini göz bəbəyi kimi miras qoruyub saxlayıb. Kisəçilər məhləsində yeni dəbdəbəli tikililər ilə yanaşı, köhnə tikililər, dəri pul kisəsi də qorunub saxlanılır. Sığına-raq tapdıqları torpağın əsl sahiblərinin isə kökü baltalanıb. Çünki onlar özləri buna biganədirlər və əgər müəllif – qəhrəman nə qədər təkidlə babasının yaddaşını özünə qaytarmaq istəyirsə, o, buna digər tərəfin məhz ayıq – sayıqlığına görə nail ola bilmir. Buna görə də deyirlər: «Bilirik ki, babanın yaddaşını özünə qaytarmaq istəyirsən. Ancaq nahaq. Ondən babən xeyir tapmadığı kimi sən də tapmaya-çaqsən. Babən yaddaşını qaytara bilmədi, çünki onu oğurlamışdı- lar!» (bax, s.268-269).

Belə olduqda sanki müəllifin qolu–qanadı qırılıb yanına düşür, «Babanı bir zamanlar satanlar, onun qanına susayanlar indi məni izləyirdilər» (bax, s.269), – deyir.

Elə romanın bu səhifələrində müəllif əlavə edərək «Neftçilər» metro stansiyasında qatardan düşərkən divardakı mozaikaya baxıb görür ki, əlində tufəng tutanlardan biri vaxtilə onun babasını güllə-ləyən Sarı, əmri verən isə germofrodit tarixçi professordur. «Ətrafda

dayanmış kazak əsgərlərinin başındakı çal papaqları isə Kisəçilər tikmişdilər və onların hamısı babamın təsvir etdiyi Sərkisə oxşayırdı... Onlar babamı güllələtdirən, yaxud sifarişi verən kisəçilər məhləsinin ağsaqqallarıydı...» (bax, s.269-270).

Biz yuxarıda qeyd etmişik ki, əsər çoxsaylı maraqlı zaman problemləri, obraz, hadisələr keçidləri ilə zəngindir. Bu baxımdan əsərin arxitektoniksına daxil edilmiş, müəllifin fikir və duyğularının ifadəsi üçün münbit şərait yaratmış «Bir yaz sevdası», «Milanın məktubu», «Gözəl», «A üçün Qızılgül», «Fahişələrin ərə getmək ümidi» kimi başlıqlar da az mahiyyət kəsb etmir. Milanın məktubu və onunla bağlı məqamlarda müəllif üçün mühüm olan heç də sevgi macərələri deyil, Mila kimilərin həyat tərzinin arxasında nə durduğunu incəliklə vurğulamaqdır və burada mənəvi sarsıntılar, mədəni problemlər, ölkədəki əxlaqi durum nəzərdən keçirilir. Başqa sözlə desək, müəllifin sevgi, məhəbbətlə bağlı düşüncə və hissləri romanda cərəyan edən daha qlobal problemlərin dərk olunmasına yardımçı olur.

«Yovşan qağayılar» romanı, qeyd etdiyimiz kimi, rəngarəng obrazlarla zəngindir. Onların sırasında məşhur Şahsevənlər tayfası, rus çarının ordusunda döyüşmüş Marağalı Məmmədəğa, Qaraxan, Alı Katda, Fərhad kişi, Sultanbəy, Sayalı, Sərkis, Badamnise, Fazil, Adil, Şeytan Alı, Ziyarət, Bəhramağa, zarıslı Pənahbəy, Həsənağa oğlu Kərəm, Süsən arvad, Əbdüləlinin arvadı, Sarı, Mila və bir sıra başqalarını göstərmək olar.

«Yovşan qağayılar»ın tarixi və coğrafi panoramı kifayət qədər genişdir. Əsərdəki hadisələr Qarabağ, Cəbrayıl, Bakıda cərəyan etdiyindən, burada biz Laçın, Zəngilan, Qarabağlar, Xudafərin körpüsü, Təbriz, Maralyan, Cəfərabad, Karxulu təpəlikləri, Qıraxdın meşələri, Eyvazlılar kəndi, «Urus» bulağı, Əyri dərə, Yaloba, Kisəçilər məhləsi, «Bazar düzü», Bakı şəhərində küçələr, meydanlar, metro stansiyaları, Təzə Pir məscidi və s. kimi bizə doğma olan adlara rast gəlirik. Müəllifin bütün əsər boyu daim təhkiyənin axarını yeniləşdirmək və onu maraqlı etmək məqsədilə istifadə etdiyi bədii mənevələr, fikrimizcə, onu müasir tipli postmodernist roman adlandır-

mağa əsas verir. Bütün hallarda istifadə olunmuş bədii (əsaslandırılmış) keçidlər Elçin Hüseynbəyli yaradıcılığının fərdi xüsusiyyətləri, forma və üslub axtarışları barədə fikir yürütməyə, söz deməyə yaxşı imkan verir. İnanırıq ki, «Yovşan qağayılar» romanı və eləcə də yazının digər əsərləri ədəbi tənqidimizin, ədəbi-nəzəri fikrimizin geniş müzakirə predmetinə çevriləcəkdir.

## **V B Ö L M Ə**

### **ЭТНО-ГЕНЕТИЧЕСКИЕ И ФОЛЬКЛОРНО-ЭПИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ**

#### **ОБЩИЕ ИЛИ СХОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В ЭПОСЕ ИНДИЙСКОГО И ТЮРКСКОГО НАРОДОВ**

*/На материале индийского «Махабхараты»  
и каракалпакского «Кырк кыз»/*

Исследование общих или сходных явлений в эпосе разных народов проблема, конечно, не новая. В то же время оно увлекательно и один из сложнейших аспектов изучения фольклорных произведений. Такие явления часто можно наблюдать почти во многих образцах фольклора – в сказках, легендах, преданиях, пословицах, поговорках, загадках и т.д. Они давно заинтересовали ученых и вызвали необходимость сопоставления сюжетов, образов героев и особенностей стиля произведений не только тюркских, восточных, но и европейских, азиатских, африканских народов.

Еще в первой половине XIX в. братья Якоб и Вильгельм Гриммы в своих работах «Германские народные сказания» и «Немецкая филология» широко использовали такой метод и в целом удачно установили сходство и близость многих явлений в области мифологии и эпического творчества как родственных, так и неродственных народов. Немало сделали в этой час-

ти проблемы и др. ученые – Антти Аарне («Указатель сказочных сюжетов»), Стит Томпсон («Сюжеты народных сказок»), Н.П.Андреев («Указатель фольклорных мотивов»), В.Жирмунский («Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса»), что в конечном итоге привело к сравнительно-историческому изучению фольклора.

Сравнительно-историческое изучение индийского эпоса «Махабхарата» и тюркской /каракалпакской/ героической поэмы «Кырк кыз» в нашем случае имеет целью не только выяснения общих или сходных явлений, их близости и подобия, но и объяснения общности и сходства истории, культуры и судьбы этих народов, кому принадлежат эти памятники. Мы стремимся ответить на вопрос, чем же объясняется то, что в фольклоре народов, сегодня далеко живущих друг от друга, можно наблюдать общие явления в области сюжетов, мотивов, характеров и типов героев, места, где разворачиваются события, действия в эпосе.

«Махабхарата» /«Великое сказание о потомках Бхараты»/ – одна из самых больших книг в мире. Объем этого памятника составляет 100.0000 шлока /двустуший/, каждая шлока состоит из 32 слогов. Она более чем в восемь раз превышает объем «Илиады» и «Одисеи», по своему грандиозному размеру уступает только другому тюркскому /киргизскому/ «Манасу», который в окончательной своей редакции состоит из 100 томов /Напомним, что «Манас», записанный из уст Сыгымбая Оразбакова, насчитывает более 200.000 стихотворных строк, а в записи Саякбая Каралаева, включающей несколько примыкающих к «Манасу» «дочерних» частей, около 450.000 стихов/.

Дошедший до нас текст «Махабхараты» состоит из 18-ти книг (на санскрите – «парв»). Книги весьма различны по своему объему. Если, например, XII книга составляет более тысячи страниц, то XVII – менее десяти. Различны они и по характеру. Так, III, XII и XIII книги состоят из вставных в «Махабхарату» - богословских, правовых, политических и прочих трактатов;

другие книги содержат меньшее количество отступлений и явных вставок или не содержат их вовсе. Вот как построена «Махабхарата»:

- I. Адипарва /первая книга/.
- II. Сабхапарва /книга о собрании/.
- III. Араньяпарва /лесная книга/.
- IV. Виратапарва /книга о вирате/.
- V. Удьюогапарва /книга о старании/.
- VI. Бхишмапарва /книга о Бхишме/.
- VII. Дронапарва /книга о Дроне/.
- VIII. Карнапарва /книга о Карне/.
- IX. Щальяпарва /книга о Щалье/.
- X. Сауптикапарва /книга о нападении на спящих/.
- XI. Стрипарва /книга о женах/.
- XII. Щантипарва /книга об умиротворении/.
- XIII. Апушасанапарва /книга о предписании/.
- XIV. Ащвамедхапарва /книга о принесении в жертву коня/.
- XV. Ащрамаवासикапарва /книга о жительстве в лесу/.
- XVI. Маусалапарва /книга о битве на палицах/.
- XVII. Махапрастханикапарва /книга о великом исходе/.
- XVIII. Сваргароханикапарва /книга о вхождении на небо/.

По традиции сюда включают и девятнадцатую «Хариваншу», не связанную с основным сюжетом «Махабхараты».

По упоминаниям древних авторов первые версии «Махабхараты» существовали уже где-то в середине I тысячелетия до н.э. Знаменитый хорезмский энциклопедист Абу Рейхан Бируни в своей книге «Индия» писал: «У них еще имеется книга, которую они почитают в таковой степени, что решительно утверждают, будто все, что содержится в других книгах, непременно содержится и в ней, однако все, что содержится в ней, не содержится в других книгах. Называют ее «Бхарата». Ее составил Вьяса, сын Парашары, во время великой войны между детьми Панду и детьми Куру. В заглавии книги также содержится ука-

зание на это время. Книга состоит из ста тысяч шлок в восемнадцати частях, каждая из которых называется «парва».

Наиболее ранние упоминания можно найти у Панини, который называет две версии эпоса «Бхарата» и «Махабхарата». Он называет и некоторых действующих лиц – Васудеву, Арджуну и Юдхистхиру. В другом памятнике индийской культуры, в «Амвалаянагрихьясутре» также упоминают два варианта эпоса – «Бхарату» и «Махабхарату». Упоминания об этой эпопее имеются и в других памятниках. Опираясь на них, можно отнести сложение ядра эпоса к эпохе, предшествующей началу нашей эры, хотя зарождение его, как было сказано, уходит в глубокую древность. Однако сохранившийся текст эпоса на санскрите опирается на более поздние записи – III-IV вв. н.э. Естественно, что за этот период поэма значительно изменилась, расширилась, вобрала в себя новые сюжеты и темы, пополнилась многочисленными легендами и мифами, дидактическими отрывками и философскими рассуждениями. Однако на протяжении всего этого времени нерушимой оставалась основа эпоса – сказание о борьбе двух шахских родов – пандавов и кауравов.

Каракалпакский эпос «Кырк кыз» - замечательный художественный образец, отражающий события XVI-XVIII вв. Однако некоторые исследователи, сложение эпоса связывают с древнейшим периодом – с ассирийскими, скифо-сармато-сако-массагетскими источниками.

Известные ученые – историки и этнографы С.К.Камалов, Т.А.Жданко, Л.С.Толстова, М.К.Нурмухамедов, и др., говоря об этом, отмечают, что в этногенезе каракалпаков присутствует множество этнических компонентов различного происхождения, в числе которых и древнейшие элементы. Они считают, что этногенетические связи предков каракалпаков восходят ко II-I тысячелетиям до н.э. (а возможно, и к более раннему периоду). Древним памятником каракалпакской культуры является «Кырк кыз». Отголоски этого эпоса можно найти в легенде



«Сказка о женском ханстве». Ее впервые записал русский фольклорист-путешественник Н.Каразин из уст старухи-сказительницы в Чимбае /Каракалпакия/. Она представляет интерес своими матриархальными мотивами и мотивом амазонок.

...Было ханство, где ханом была женщина... Мужчин в ханстве было мало... Из новорожденных в живых оставляли девочек и одного мальчика из ста... Раз пришло время родить самой главе-правительнице... Совет женщин... решил, если родится сын – не оставлять в живых... Поняв, что правительница колеблется, совет женщин приставил к ней двух злых и зорких приставниц. Правительница подкупила их ради сохранения жизни сыну... Приставницы объявили о рождении якобы дочери... Втайне рос сын Искандер. Тем временем мужчины, организовав заговор, объявили ханом Искандера. Возникший между мужчинами и женщинами бой закончился победой женщин... Совет женщин приговорил Искандера к смерти: вырезать его сердце, снять с него кожу должна была сама мать... Материнское сердце не выдержало, заплакав, она открыла свою тайну. Считая себя виновной, она убила себя ножом. Женщины разбежались, а мужчины взяли власть в свои руки и поделили женщин... Так погибло золотое женское ханство... Идея этой легенды глубоко поучительна и социальна.

В дальнейшем подвергшейся к значительной переработке эта легенда легла в основу эпоса «Кырк кыз». Говоря о древнейших связях каракалпаков с другими племенами, исследователи не видят в «Кырк кыз» общности тем, мотивов и идей с индийской эпической культурой, в частности, с «Махабхаратой», «Рамаяной», «Панчатантрой» и др. Если всмотреться поглубже, то этих связей, опираясь на исторические факты и художественные особенности, названных памятников все же можно установить.

Уже во времена Гуптов правители империи придавали особое значение как развитию всей культуры Индии, так и распространению «Махабхараты». Расселение брахманских ро-

дов способствовало распространению санскрита и литературы. Происходил своеобразный процесс освоения брахманами культуры и взаимовлияния местной и принесенной культур. Этот процесс обычно называют санскритизацией культуры.

Отдавая себе отчет в межэтническом и межнациональном характере эпических произведений, в необходимости и значительности вопроса по выявлению в эпосе народов неких основных моделей мышления, отражающих определенные ступени развития художественной мысли, в то же время мы не можем не видеть того, что жизнь эпоса – это жизнь ее сюжета, данного в многоцветной грани повествования, связанного с определенным этническим, национальным и социальным кругом. Вне этого в руках у нас остается лишь голый фундамент, костяк, остов эпоса, лишенный жизни и его художественного бытия.

Известно, что события и действующие лица эпического произведения образуют ей основные составные части. Однако никому не придет в голову утверждать, что, тот, кто действует в эпосе и где происходит действие, не имеет значения для его понимания и характеристики. Именно эти черты создают национальный характер эпоса, они же составляют его плоть и кровь. Как в середине XIX в., так и в наше время в этой связи очень актуальны мысли В.Г.Белинского, подчеркнувшего: «Русский человек, выслушав от татарина сказку, пересказывает ее потом совершенно по-русски, так что из его уст она выходила запечатленной русскими понятиями, русским взглядом на вещи и русскими выражениями».

Однако и то, что в своем шествии из уст одного народа в устную традицию другого эпос умудряется удивительно стойко через все барьеры языков и быта пронести не только общее ядро композиции, но и сохранять отдельные ситуации, образы, некоторые подробности и сравнительное изучение которых на соответствующем историческом фоне подчас делает возможным установить если не прямые следы общих или сходных

явлений, то найти общее в художественных вкусах, восприятии мира, эстетических и эпических категориях различных народов.

Среди местных интерпретаций «Махабхараты» наиболее ранней из известных является «Махабхарата» на синдхи, содержание которой восстанавливается с помощью изложения перевода с некоего «индийского языка» на арабский, а с него на персидский в сочинении «Маджма ат-та-варих». Персидское сочинение опиралось на арабский перевод Абу Салиха ибн Шу-айба ибн Джамии, сделанный с неизвестного ныне оригинала.

Как видно, в остове «Махабхараты» присутствуют как местные, так и привнесенные элементы. С другой стороны, при переводе на арабский, а с него и на персидский появились некоторые черты, присущие племенам и народам Переднего Востока. Надо полагать, что, как мы уже говорили, в «Сказке о женском ханстве» (следует читать «Кырк кыз») присутствуют следы культуры Месопотамии, Ирана, Азербайджана и других регионов. Поэтому когда речь идет о каких-то общих и сходных явлениях «Махабхараты», его не следует рассматривать как изолированный феномен от других образцов и, в первую очередь, от памятников тюркского мира.

Если в «Махабхарате» повествуется о вражде, как уже было сказано, потомков двух братьев за захват ханства в Хастинапуре, то в «Кырк кыз» идет борьба за независимость родной земли против иноземных завоевателей в Хорезмском ханстве. Читая обе эти поэмы, мы приобщаемся к миру аскетов, воинов, джигитов, богатырей, сказочных богатств и жестоких бедствий, всяких плешивых и полоумных персонажей.

Исходя из множества близких и сходных явлений, можем провести некоторые параллели между «Махабхаратой» и «Кырк кыз»:

1. Прежде всего, оба эти памятника подлинные произведения искусства – в первую очередь, художественные. Именно художественная ценность этих поэм позволяет преодолеть инерцию нашего читательского восприятия.

2. В обеих поэмах множество сентенций, нравоучений, притч, отражающих коллективный опыт жизни индийского и тюркского /каракалпакского/ народов.

Например, в «*Махабхарате*»:

Когда все существа спят, бодрствует мудрец;

Когда же люди бодрствуют, для всевидящего мудреца наступает ночь;

в «*Кырк кыз*»:

Свято выполни мой совет:

Зубы на врагов наостри,  
Повнимательней рассмотри  
Закатившийся в грязь клубок  
Дел запутавшихся своих;  
Ополчись на недругов злых,  
Для возмездья выбери срок  
И строицей клеветникам  
Заплати за великий срам.

3. В обеих поэмах достаточно широко использована Фантастика мифа, коварства и прямодушия. Подозрительность и преданность запечатлены в этих произведениях так живо и достоверно, что сохраняют способность, например, на протяжении многих столетий волновать нас, искать и находить похожее в нас самих и в том, что нас окружает.

...Могучерукий Бхима – опора Пандавов. Он подобно слону, прокладывал путь в лесных чащах, переносил на себе всю семью в непроходимых болотах. Он убивает в поединке *ракшасы* (жителя лесов) демона-людоеда Хидимбы, который хотел съесть спящих Пандавов. Коварство Дурьюодханы, Дхритараштры и его сыновей, которые, узнав о гибели Пандавов, притворились огорченными, объявили о постигшем их горе и распорядились о совершении погребальных обрядов /«Махабхарата»/.

...Гулаим вместе с Арсланом пошли в бой. В этом бою выявлялся весь героизм девушки и богатыря Арслана. Взяв меч

в руки, замахнув им, он разделил Надир шаха на две равные доли, как стручок. Дошли руки Сайека до небес. Арслан стоял за народ каменной стеной. Коварство безухого Сайека /«Кырк кыз»/.

4. Как остальные произведения героического эпоса «Махабхарата» и «Кырк кыз» по своему происхождению – памятники устной поэзии. Приметы их устного происхождения бросаются в глаза любому читателю. Фольклорны по своему характеру сотни изречений и вставных историй эпоса, которые, как правило, вводятся или заключаются словами: «Так говорят», «таково предание», «вот что рассказывают древние», «то было давным-давно», «то, что было потом, поросло быльем», «обошли мы всю степь кругом, быль нашли мы под ковылем».

И хотя эти книги отличаются по истории создания, формой и содержанием, тем не менее, общие моменты в них явно проглядываются. В частности, и «Махабхарата» и «Кырк кыз» – это произведения без даты создания. Не потому, что мы этой даты не знаем, а потому, что ее в принципе нельзя установить. До того, как эти сказания были записаны, они в течение веков передавались из уст в уста.

5. Нет у «Махабхараты» и «Кырк кыз» автора в обычном значении этого слова. Поэмы были созданы и исполнялись певцами, из поколения в поколение по памяти передававших любимые народами сказаний, причем каждый певец выступал одновременно и как творец. Иными словами, он мог расширять текст, добавляя в них новые образы, новые идеи и представления. Не исключено, что за этот период происходили какие-то сдвиги в форме и содержании этих сказаний /например, вариант «Махабхараты» на синдхи – вариант древний, «Кырк кыз» в записи Н.Каразина «Сказка о женском ханстве»/.

Правда, на поздней стадии сложения этих поэм – вероятно, уже при их записи, когда возобладали новые представления о литературе, «Махабхарата» и «Кырк кыз» были приписаны

авторам – первая – Вясе, вторая – Жиену Жирау и Курбанбаю Тажибаеву.

6. Поскольку «Махабхарата» и «Кырк кыз» в течение уже многих столетий исполнялись устно и не имеют определенной даты создания, поскольку у них был не один, а множество авторов, естественно, что у них несколько текстов и версий. Большинство их рознится между собой содержанием и объемом многих эпизодов. Поэтому исследователи опираются на их письменные записи, хотя сами эти записи недвусмысленно свидетельствуют, что они отражают весьма позднюю стадию бытования поэм. В этом плане объем обоих памятников в зависимости от эпохи менялся: «Махабхарата» от 24.00 и 8.800 двустушией до 84.000 и 100.000 шлока, «Кырк кыз» от 3.000 и 6.000 до 8.000 стихотворных строк.

7. Язык обоих памятников насыщен постоянными сравнениями, эпитетами, всякого рода «общими местами».

В «*Махабхарате*» – «он отправил его в обитель смерти», «издавая львиный рык», «раздался грозный шум», «затем разразилась битва» и т.д.

В «*Кырк кыз*» – «ты напрасно считаешь себя настоящим богатырем», «ты не лев, ты муха», «не равняйся, муха, со львом», «Я лев. От меня исходит сияние», «Ты – тень шайтана» и т.д.

В «*Махабхарате*» – про красивую женщину – «тело подобно телу богинь», «глаза лепестки лотоса», обладает «узкой талией», «прекрасными ягодицами», «привлекательна словно богиня красоты» и т.д.

В «*Кырк кыз*» – о красоте девушки – «стан строен и тонок, как стрела», «брови изогнуты, как исфаганский лук», «белки глаз подобно молоку, отражающему небо», «щеки были румяны, как степной мак весною», «губы как лепестки не раскрывшейся розы», «зубы красавицы походили на жемчуг»:

«Блеснет ли ее золотое кольцо,  
Сверкнет ли ее молодое лицо, -  
Джигиты готовы и славу и жизнь

Отдать за ее дорогое словцо  
Она поначалу не знала сама,  
Что каждого встречного сводит с ума».

Как мы видим, близкие эпические формулы встречаются в «Махабхарате» и «Кырк кыз» многократно. От такой частотности они не теряют своей выразительности и в какой-то степени даже выигрывают. Благодаря употреблению этих формул, бесчисленные воинские схватки, походы и поединки в поэмах не просто становятся похожими друг на друга, но и в то же время сливаются почти в один всеобщий образ Битвы, который, не утрачивая своей вещественности, становится символическим.

В «*Махабхарате*» сражение сравнивается с борьбой «богов и демонов», «воины сияют», словно солнце, огонь или золото, «друг друга они осыпают потоками стрел», как туча (землю) «потоками дождя», в ярости каждый боец подобен «змее, которую ударили палкой», герой встречает нападение «как недвижная скала», а сам нападает «словно неистовый ветер на деревья» или «лев на мелких животных, он рассеивает вражеское войско, как ветер разгоняет тучи» и когда это войско лишается своего вождя, то оно напоминает «стадо, оставшееся без пастуха» и т.д.

В «*Кырк кыз*» – «пусть погибнет в огне логово непокорных», «пришло войско в движение, тяжело прокатился по степи железный гром», «крепко бьются воины», «бьются воины – не считают вражьих клинков», «шахские конники окружили Алтынбай», «бой кипел. Всадники мелькали в темноте, как рыбы в лодке рыбакова» /вспомним Сатьявати /дочь рыбака, ставшая затем женой Щантаны в «Махабхарате»/, «напрягая совиные свои глаза», «глаза вспыхнули, как двойная звезда» и т.д.

10. В обоих памятниках довольно часто обращаются к сказочным мотивам и сновидениям:

В «*Махабхарате*» – Юдхиштхира, отправляясь с проважатым к своим братьям, проходил через реки кипятка, шли

через леса, листья у деревьев были подобны кинжалам, через равнины, покрытые раскаленным песком, они карабкались по железным скалам. На своем пути Юдхиштхира видел множество грешников, испытывавших невообразимые мучения. Здесь он увидел и своих братьев во главе с Карной, Драупади с сыновьями и других дорогих ему людей.

Он спрашивает: «Почему Дурьйодхана и его нечестивые сторонники ведут счастливую жизнь, а все родственники Юдхиштхиры, преданные *истине и Ведам*, испытывают мучения в аду?». В гневе на такую несправедливость Юдхиштхира проклял всех богов и решил остаться навсегда с ним.

В это время к тому месту, где стоял Юдхиштхира, явились небожители во главе с Индрой. *Тотчас темнота рассеялась, странные видения исчезли, вместо смрада подул свежим благоуханным ветерком.* Отец Юдхиштхиры, бог Дхарма, объяснил ему, что «его братья не должны находиться в аду и что *все виденное им* – это *иллюзия*, созданная Индрой для испытания Юдхиштхиры» и т.д.

В «*Кырк кыз*» вещий сон Гулаим, которая вместо батыра Арслана встречается с пастухом Журыном, добрые советы вроненка Журыну, обман Журыном Аллаяра бая, *исцеление Аллаяра бая своим покойным прадедом.* Уговор Аллаяра баем своей *дочери выйти замуж за пастуха Журына*, пастух Журын перестает быть пастухом и т.д. и т.пр.

11. В содержании «Махабхараты» ярко проглядываются черты матриархата и элементы раннего периода классового общества. Такими элементами наделена и поэма «Кырк кыз». Действие в индийской поэме разворачивается в стране Бхаратов /древнее название Индии/ и в городе Хастинапур /современный Дели/. Каракалпакский эпос «Кырк кыз» повествует об амазонках. Если, с одной стороны, он восходит к отдаленной древности и сказаниям хорезмийских «сартов», то, с другой стороны, к индийской мифологической и сако-сармато-массagetской культурной традиции. В эпосе отражены архаические



социальные проблемы и древние обычаи отдаленных предков каракалпаков – сарматов, мюйтенов.

12. В обоих памятниках существующие близкие явления можно объяснить в первую очередь наличием общего культурного наследия, полученного этими народами в какой-то степени от общих предков. Так как в древний период культурная общность восточных народов (не только народов Индии и тюркских народов) была довольно ясной. Чем дальше мы уходим в глубь истории, тем больше стираются признаки отличия между народами, живущими в обширном географическом пространстве.

Итак, оба памятника имеют множество близких и сходных моментов и в целом, верно воспроизводят истории, культуры, быт, обычаи, мудрость народов. В каждом из них имеется много исторически достоверных сведений. Следовательно, в этих образцах наряду со сказочностью и вымыслом, присутствует историческая правда.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антология каракалпакской поэзии. Состав. Ч.Юсупов. Ташкент, 1968.
2. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1954.
3. Бируни А. Избранные произведения. Т. 2. Ташкент, 1963.
4. *Hitopadişa və ya xeyirli öyüdlər*. Tərc.ed. Y.Məmmədov. Bakı, 1960.
5. Ильин Г.Ф. Старинное индийское сказание о героях древности. М., Наука, 1958.
6. История Каракалпакской АССР /с древнейших времен до наших дней/. Под ред. акад. Нурмухамедова М.К. Ташкент, ФАН, 1986.
7. Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII-XIX вв. Ташкент, ФАН, 1968.
8. Каразин Н. Сказка о женском ханстве. – Древняя и новая Россия. Т. 3. М., 1875.
9. Кыргыз кыз. – Пер. С.Сомовой. Ташкент, Узгосиздат., 1949.

10. Кырк кыз. – Повесть о прекрасной Гулаим. Пер. А.Тарковского. М., Дет.лит., 1965.
11. Гринцер П. «Махабхарата» и «Рамаьяна». М., Худож лит., 1970.
12. Mahabharata və ya Bharata övladlarının böyük vuruşları haqqında dastan. Tərc.ed. N.Səfərov. Bakı, Gənclik, 1988.
13. Махабхарата. Адипарва. Под ред. акад. А.П.Баранникова. М., – Л., 1950.
14. Нурмухамедов М.К., Жданко Т.А., Камалов С.К. Каракалпаки /с древнейших времен до наших дней/. Ташкент, ФАН, 1971.
15. Рабинович И.С. Сорок веков индийской литературы. М., Наука, 1969.
16. Толстова Л.С. Древневосточные антропонимические ассоциации в каракалпакском историческом фольклоре. – В кн.: Ономастика Востока. М., Наука, 1980.
17. Толстова Л.С. Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов. – В кн.: Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
18. Chatterji S.K. Languages and literatures of modern India. Calcutta, 1963.
19. Серебряков И.Д. Древнеиндийская литература. М., Востчн. лит., 1963.

## **ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ ЭТНОГЕНЕЗА ХАЗАР, КАРАКАЛПАКОВ, КАРАПАХОВ, ГАГАУЗОВ**

Несмотря на то, что этногенез тюркских племен всегда вызывал неподдельный интерес ученых, однако до сих пор в историко-этнографической литературе нет однозначной попытки объединения хазар, каракалпаков, карапахов и гагаузов под единой исторической общностью. Существует множество мнений об их происхождении. Интересные мысли относительно истории, этногенеза, культуры, фольклора, языка, религиозных воззрений названных племен мы находим в работах Рашид-ад-Дина, Эн-Нувеири, Э.Челеби, Доссона, Ховороса, А.Вамбери, В.В.Бартольда, А.Бакиханова, Н.С.Державина, В.В.Мошкова, С.П.Толстова, Л.С.Толстой, М.И.Артамонова, Н.А.Баскакова, Н.К.Дмитриева, В.Минорского, З.Буниятова, А.С.Сумбатзаде, С.К.Камалова, С.М.Муминова, Н.А.Аристова, Л.А.Покровской, М.Чакира, Ф.Кырзыоглу, Р.Оздека, А.Эрджиласуна, Дж. Эйята, Д.Н.Танасоглу, М.Н.Губоглу, С.Касумовой и др.

Хазары своими корнями уходят к сабарским (савир, сабир, сибир) тюркам, когда-то составлявших одну из трех ветвей Гейтюркского хаганата. Начиная с VII в., они имели тесные культурные, политические, военные и др. связи с Византией. Слово «хазар» употреблялось в форме «ко-са», «ка-сат», «кас-сат», «казар», «казак», историческими корнями уходящими к корню «каз». Хазары изначально жили в Сибири, тесно взаимодействовали с буртасами, вонграми и черемисами (т.е. марийцами). В последующие периоды хазары делились на «белых» и «черных», жили на берегах Саксына, Итили, Дона, Днепра, Терека и Каспийского моря, наряду с другими обширными территориями, закрепились на азербайджанских и грузинских землях.

Каракалпаки до XX в. в исторических источниках рассматривались и как карапахи (в арабских источниках «кау-

уль-сия», в русских «черные клобуки», Кзыл Ордынские кипчаки «караберкли» - Н.М.). Каракалпаки, состоящие из более чем 30 родов, жили на берегах Амударьи, Сырдарьи, Яика на Урале, тесно взаимодействовали с башкирами, которые впоследствии использовались русскими для охраны границ. Так же были использованы в свое время и хазары для успешной защиты рубежей Киевской Руси во времена правления князя Святослава.

Этноним «гагауз» происходит от морфемы «уз», «гуз», «огуз», относящийся к тюркам (торкам, туркам – Н.М.), а также морфемы «га» или «гага» и «гек-уз» или «гек-огуз». По мнению турецкого ученого А.Эрджиласуна «гагауз» состоит из кипчакского племени «гага» и «уз», т.е. название «гагауз» произошло от слияния слов «гага» и «уз» - «кипчак - огуз», «огузы», пришедшие из страны кипчаков.

По мнению Л.Покровской гагаузы вплоть до X в. жили у южных берегов озера Горгуз (Балхаш), между бассейнами рек Амударья и Сырдарья (кстати, каракалпаки также массово жили именно в этом междуречье – Н.М.), а по другим версиям они еще до X в. жили на берегах Днепра, Дуная, на Балканском полуострове. По мнению некоторых ученых предками гагаузов являются тюркоязычные протоболгары (мнение ошибочное – Н.М.), пришедшие сюда с берегов Итили.

В.Мошков, Н.Державин и др. считают гагаузов потомками тюрков (родственных с половцами, куманами, т.е. кипчаками, хазарами – Н.М.), они – остатки черных клобуков (каракалпаков, карапахов – Н.М.), которые составляли сторожевую часть на границах Росу, приняли христианство и смешивались с малороссами.

Карапахаи - одно из тюркских племен (также и как каракалпаки – папах и калпак на тюркском одно и тоже – Н.М.) одевали черную шапку из овечьей шкуры. «Карапапах» и «каракалпак» как этноним аналогичны друг другу. Кроме этого на тюркском и по сей день употребительны «папах», «калпак», «берк». Так, например, в Уджарском районе Азербайджанской

республики на автотрассе Баку – Тбилиси имеется большой населенный пункт под названием «Караберк» т.е. черная папаха, которое восходит к племени «караберклю», Карапапахы историческими корнями уходят к этнонимам «басыл», «бар-сыл», «барсил», «барчил», «барчел», «барчула», «борчалы». Эти компоненты имеют много общего с этнонимами «касат», «казар», «казак», «хазар». По мнению В.Минорского, Ф.Кырызюглу и З.Буниятова карапапахы восходят к кипчакскому корню. Кипчаки в свое время, пройдя через Дарьяльское и Дербентское ущелья, проникли на территории Западного Азербайджана (ныне Армения – Н.М.), Южную Грузию (Борчалинский уезд – Н.М.), Казахские, Таузские, Шамкирские, Гянджинские территории, Южный Азербайджан, Иран (племя генпапахы – Н.М.), территорию Туркмении (племя бахарлу - Н.М.). В XI в. они приняли ислам; верующие мусульмане-сунниты. За карапапахами, живущими в Южной Грузии, Западном Азербайджане (ныне Армения – Н.М.) и части Азербайджана, примыкавшей к Грузии, четко закрепился этноним «Борчалы-Казах». Карапапахы - основатели государства династии Атабеков – Эльдагизидов. В XV в. после падения государства Аккоюнлу (Сефевидов), несмотря на всякие принуждения, карапапахы не приняли шиитского толка и не стали кызылбашами, т.е. не перестали носить черные шапки. Сегодня часть населения Азербайджана и Грузии гордо называет себя карапапахами. На протяжении веков карапапахы смешались и с османлийскими - огузами тюрками. После такого смешения у карапапахов наряду с кипчакским также ярко просматривается огузский компонент.

Интересно, что на территориях постоянного проживания каракалпаков (в Каркалпакстане), гагаузов (Гагаузия), карапапахов (Западный Азербайджан и Южная Грузия) имеются одноименные населенные пункты под названием «Казаяклы», «Казахлы», «Кыпчак», «Татар» и т.д.

Внимательно изучая источники и материалы, мы приходим к выводу о том, что в этногенезе каракалпаков, карапапа-

хов, гагаузов и хазар присутствует кипчакско – огузский компонент. В свою очередь кипчаки и огузы как самостоятельные племена, если, с одной стороны, восходят к тюркскому племени гуннов (хуну), то с другой, к сако-сармато-массагетской генетической и культурной традиции.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962.
2. Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. / К вопросу о происхождение гагаузов / Канд. дисс. М., 1967.
3. Державин Н.С. О наименовании и этнической принадлежности гагаузов. Кишинев, 2005.
4. История Каракалпакской АССР. В 2-х т, Т.1. Ташкент, ФАН, 1974.
5. История Каракалпакской АССР (с древнейших времен до наших дней). Ташкент, ФАН, 1986.
6. Kızıoğlu M. Fahrettin. Karapapaklar. Erzurum, 1972.
7. Каранфеил В.И. Бытовая лексика гагаузского языка. Автореф. канд. дисс. Баку, 2004.
8. Güngör H., Arğunşah M. Qaqauz türkləri. Tarih, Dil, Folklor və Halk Edebiyatı. Ankara, 1991.
9. Güngör H., Arğunşah M. Qaqauzlar. Ankara, 1995.
10. Мошков В.А. Турецкие племена на Балканском полуострове. Кишинев, «Елена-V.1», 2005.
11. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда / Этнографические очерки и материалы. Кишинев, 2004.
12. Плетнева С.А. Хазары. М., 1976.
13. Pokrovskaya S.A. Neredän “qaqauz” adı geldi. – “Sabaa yıldızı” jurn. Komrat, 1996, №1.
14. Sadiyev S. Balkan türklərinin ədəbiyyatı. Elm.nam.diss.avtoref. Bakı, 2006.

## ОБЩИЕ МЕСТА В ЭПОСЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

*/Каракалпакский «Кырк кыз»  
и киргизский «Джаныл Мырза»/*

Если в большинстве случаев отдельные эпические памятники, фольклорные явления изучались в основном в рамках одной этническо-национальной традиции, то с развитием науки о компаративистике все чаще к анализу привлекаются два и более эпических произведения, проводятся исследования на различных уровнях сопоставления. Фольклористика, как и филология, все настойчивее и целенаправленнее ищет прямые или опосредованные точки соприкосновения между эпохами и культурами.

Исходя из этого, можно рассмотреть общие места отдельных аспектов героических поэм каракалпакского и киргизского народов «Кырк кыз» и «Джаныл Мырза». Тем более, что мы в 2004г. на международной конференции по сравнительному литературоведению подвергнули обстоятельному анализу «Общие и сходные явления в эпосе индийского и тюркского народов (на материале индийского «Махабхараты» и каракалпакского «Кырк кыз» ). Опыт достаточно продуктивен. В той статье объектом пристального изучения стали памятники неродственных народов. Сегодня, когда идет полномасштабная интеграция и консолидация всего тюркского мира, на что особое внимание обращалось на XI съезде объединения тюркских народов, проведенном в ноябре 2007г. в г. Баку, в тюркологии, в тюркской фольклористике все шире и глубже следует ставить вопрос об общих моментах таких поэм как «Кырк кыз» и «Джаныл Мырза».

Каракалпакская поэма «Кырк кыз» своими корнями, если, с одной стороны, уходит к скифо-сако-сармато-массагетским источникам и древнейшим ассирийским легендам, то с другой, она отражает исторические события XVII-XVIII вв., пе-

риод, когда «Кырк кыз» полностью оформился в общем контексте культуры тюркских народов, в единой эпической общности с поэмами «Джаныл Мырза», «Кыз Жибек», «Айман-Шолпан» и др.

В каракалпакском многоплановом и многослойном историко-этнографическом и фольклорном памятнике «Кырк кыз» описаны столкновения, происходившие в Хорезмском ханстве и Туркестанском крае (чему мы посвятили отдельную статью «Фольклорно-этнографические источники и идейно-художественные особенности каракалпакского эпоса «Кырк кыз» - Баку-2003). Главным героем поэмы является отважная Гулаим. В поэме «Джаныл Мырза» отражены героические подвиги Киргизской богатырши Джаныл. Обе героини Гулаим и Джаныл многими чертами сходны между собой. Сложение «Джаныл Мырза» относится к XVI-XVIII вв., когда разрозненные киргизские племена, вели непрерывные междоусобные войны за освобождение своих территорий от иноземных завоевателей.

Отличительной особенностью «Кырк кыз» и «Джаныл Мырза» является черта, связанная с их «возрастом», переплетение в «Кырк кыз» архаических мотивов с новыми сюжетами, модернизацией образов прошлого. Причудливое переплетение в «Кырк кыз» разновременных элементов образует единое целое, и лишь анализ может расчленить это целое и обнаружить в нем вклад разных эпох. Древность поэмы следует определить по древности не отдельных ее элементов, а всего содержания в целом, основных его образов и действующих лиц.

Говоря о народности обеих поэм, мы должны отметить и художественные особенности эпического творчества и то, как оно развивается. В условиях патриархально-феодалных отношений народные устремления в эпическом творчестве выражаются в описании мирного благополучия и борьбы за мирное существование народа, в осуждении эксплуататорской идеологии. Героика народных поэм каракалпаков и киргизов после страшного нашествия ойротов-калмыков в XVI-XVIII вв., поставив-



шего под угрозу само существование не только каракалпаков и киргизов, но и казахов и узбеков, была перенесена в эту грозную историческую эпоху. Однако традиционные эпические образы и сюжеты в поэмах сохранились на фоне сложных взаимоотношений родов и родовых групп, определявших характер и поступки героев эпических произведений. В обеих поэмах борьба ведется против ойротов-калмыков, отчасти и кызылбашей.

Известно, что нашествие ойротов-калмыков заслонило в эпических произведениях народов Средней Азии многие из прошлых событий. Ойроты-калмыки, потеряв в эпосе конкретную эпическую принадлежность, стали постоянными врагами эпических героев в обеих поэмах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Джаныл Мырза. Сказание о девушке – богатыре. Пер. Ирины Волобуевой. Фрунзе, Госучпедгиз, 1958.
2. Кырк кыз. Пер. Светланы Сомовой. Ташкент, Госиздат, 1949.
3. Повесть о прекрасной Гулаим. Пер. Арсения Тарковского. М., Дет. лит., 1965.

## **КАРАКАЛПАКСКИЙ «ШАРЬЯР» – ОБРАЗЕЦ ЛИРО-ЭПИЧЕСКОЙ ПОЭМЫ**

Каракалпакстан - колыбель фольклора. На протяжении длительного исторического пути каракалпаки, формируя и развивая жанры устного творчества, создавали изумительные песни, оригинальные сказки, мудрые пословицы и поговорки, остроумные загадки и мн.др. Однако этим далеко не исчерпывается богатство и разнообразие каракалпакской старинной поэзии. Разнообразен героический и любовно-романический эпос народа. «Кырк кыз», «Коблан», «Алпамыс», «Маспатша», «Курбанбек», «Ер Зиуар» и др. по-своему обогатили репертуар каракалпакского фольклора. В общей сложности эпические произведения каракалпаков насчитывается с разными вариантами более пятидесяти. Почти все эти образцы – свидетельство о щедрой фантазии и о высокой поэтической культуре каракалпаков. Среди названных эпических произведений наиболее крупным и самобытным является лиро-романтическая поэма «Шарьяр». Для нее характерен красочный сказочный колорит. Причудливый мир народной фантазии переплетается в этом эпосе с реалистическими, бытовыми сценами, а яркость и самобытность образов, разнообразие использованных поэтических приемов, множество лирических и героических эпизодов, тонкий психологизм, увлекательное повествование, интересная композиция делают «Шарьяр» одним из лучших памятников каракалпакского народного искусства.

Эпос «Шарьяр» впервые записан в 1939 году известным каракалпакским писателем Аметом Шамуратовым в Кунградском районе Каракалпакстана со слов сказителя Кулемета-жырау. Главные действующие лица этой поэмы – молодой богатырь Шарьяр и его отважная сестра Анжим. Они воплощают в себе черты подлинных народных героев: мужество, верность, справедливость, душевное благородство. В то же время здесь

читатель встречается с хитроумными колдуньями, огнедышащими драконами, волшебными крепостями, крылатыми конями и т.д.

Знакомясь с поэмой, читатель тотчас же погружается в причудливый сказочный мир, становится очевидцем легендарных подвигов и приключений, словно сам находится в том удивительном краю, где на непреступных утесах высятся заколдованные крепости и стремительно проносятся в небесах крылатые кони, где уродливые колдуньи пробираются безлунными ночами сквозь мрачные лесные дебри, где притаившиеся в ущельях исполинские драконы извергают пламя, преграждая дорогу дерзкому всаднику и где нужна могучая рука и чистое, бесстрашное сердце, чтобы истребить зло и проложить дорогу справедливости.

Содержание эпоса, в котором рассказывается о рождении и детстве главных героев этой поэмы, сводится к следующему: У пожилого хана Дарапши было девять жен. Однако все его жены были бесплодны. Ни одна из них не смогла подарить ему наследника. Расстроенный Дарапша женился на юной красавице Гульшаре. Она родила двух близнецов – мальчика и девочку, двух младенцев необычайной красоты, и назвала их именем – Шарьяр и Анжим. За это все предыдущие жены возненавидели Гульшару. Дарапша в это время возвращался из далекого похода. Воспользовавшись отсутствием хана, девять коварных жен пригласили во дворец злую старуху-колдунью. Получив большое вознаграждение, колдунья утопила обоих младенцев в пруду, а вместо них положила на грудь спящей Гульшаре щенка и котенка. Вернувшись из похода, хан с удивлением узнал о том, что его любимая молодая жена родила двух зверенышей. Разгневавшись на Гульшару и не поверившись ее правдивому рассказу, Дарапша изгнал ее навсегда из своей страны.

Однако ненадолго торжествовали ханские жены свою победу над Гульшарой. Вскоре они узнали, что оба младенца продолжают жить и расти на дне старого пруда. В таком случае

повторно обратились девять ханских жен к старухе-колдунье. По ее совету они подкупили раба, приказав ему достать младенцев из пруда, отнести их в мешке за пределы страны и там зарезать. Но раб не умертвил младенцев. Он оставил их на перекрестке трех пустынных дорог. Убив на обратном пути козлю, испачкав ее кровью рубашки близнецов, он вернулся во дворец с их окровавленной одеждой. Ханские жены щедро наградили раба, сожгли рубашки младенцев.

Судьба сжалилась над Шарьяром и Анжим: в тот же день через перекресток дорог прошел караван. Караванчики подобрали обоих младенцев, принесли их к своему хану Шасуару. Восхищенные необычайной красотой близнецов, хан и его жена Акдаулет, тотчас же решили, что Шарьяр и Анжим будут их сыном и дочерью.

## ИСТОРИЯ КАРАКАЛПАКСКОЙ ДРАМАТУРГИИ И ТЕАТРА

История каракалпакской драмы и театра берут свое начало из устного творчества народа и классической тюркской поэзии. В фольклоре каракалпаков широко представлены отдельные элементы народной драмы. В каракалпакских «жуабах», песенно-шутливых состязаниях эта черта особенно ярко проглядывается. В свадебных обрядах каракалпаков «беташар» прослеживаются элементы театрализованных представлений. Они содержат остроумные диалоги и яркие комедийные сцены, вызывающие то смех сочувственно-лукавый, то обличительно-гневный, но всегда жизнерадостный, полный народного юмора. Все это впоследствии дало толчок развитию жанра драматургии и театра у каракалпаков. Развитию драматургии в определенной степени способствовал и народный кукольный театр скоморохов – «масхарабазов».

Таким образом, возникнув уже в конце 20-х гг. XX в. на основе самодеятельных кружков, каракалпакский театр к настоящему времени сложился полностью, который ныне служит примером вполне современного профессионального театрального явления.

Первая национальная труппа «Танг нуры» /«Утренняя заря»/ создана в 1927 г. в г. Турткуле. Представители молодой каракалпакской интеллигенции А.Утепов, Д.Аймурзаев, А.Матьякубов, Г.Убайдуллаев, Т.Исмагуллаев, Ж.Пирназаров, К.Алланиязов и др., организовав драмкружки, охотно развивали национальную драматургию. Часто женские роли исполнялись им самим. Спустя некоторое время в кружки были привлечены молодые каракалпачки Жумагуль Сеитова, Курбангуль Бекмуратова, Марьям Темирханова, Пердегуль Саекеева. Художественным руководителем труппы был Абдраман Утепов, пьесы которого «Тенгин тапкан кыз», «Жасырын мол-

дек», «Ашрет ишкинда», монтажи «Жалкау Дикан», «Столовая», «Сонггы селтенг», «Жгит болдык» и др. украсили репертуар каракалпакского театра в 30-50-е гг. В эти годы с успехом показаны спектакли «Сорок девушек», «Первая любовь», «Девичьи шутки», «Слуга двух господ» и др., сделавшие репертуар театра весьма разнообразным.

Сегодня каракалпакский театр существует более 75-и лет. За это время он впитывал в себя все лучшее из сокровищницы национальной культуры, традиции тюркского, русского и театра других народов. Активная помощь деятелей узбекской культуры представителям каракалпакского искусства сыграла огромную роль в развитии национальной драматургии и театра. В каракалпакском Государственном театре драмы зрители познакомились с произведениями узбекских, азербайджанских, казахских, туркменских, украинских, белорусских драматургов. Восторженно встретили зрители «Аршин мал алан» У.Гаджибекова, «Пятирублевую невесту» М.С.Ордубади и др. Это яркое свидетельство того, что азербайджанская драматургия сыграла определенную роль в формировании творческого лица каракалпакского сценического искусства.

Спектакли каракалпакских национальных пьес были весьма разнообразны. Драмы А.Утепова, А.Бегимова, Д.Аймурзаева и др. в целом удачно воспроизводили характерные черты эпохи и правдиво отразили быт народа. А.Утепов писал пьесы преимущественно сатирического плана («Девушка, нашедшая себе равного», «Уполномоченный—очковтиратель», «Лодырь Селитмурат»), А.Бегимов строил действие на противопоставлении ушедшей и новой жизни («Хатира»), Д.Аймурзаев разоблачал лжепатриотов, тунеядцев и врагов народа («Хакислилер») и т.д.

В каракалпакском театре большое внимание было уделено инсценированию народного эпоса «Алпамыс» /Н.Давкараев/, «Кыз Жибек», «Козы Корпеш и Баян Сулу» /Г.Мусрепов/, «Гарип ашык» /А.Бегимов/, «Кырк кыз» /А.Шамуратов и И.Юсупов/, «Тахир и Зухра» /С.Абдулла/ и др.

В 50-80-е гг. на сцене театра поставлены пьесы «Айгуль и Абат», «Арал кызы», «На берегу Аму-Дарьи», «Бердах» /Д.Аймурзаев/, «Гульсара» /К.Яшен и М.Мухамедов/, «Алтын кул» /Уйгун/, «Бай и батрак» /Хамза/, «Новая земля» /А.Каххар/ и др. В этот период интенсивно развивается и жанр музыкальной драмы. Каракалпакский театр и сегодня в поисках нового репертуара. Он постоянно развивается и совершенствуется.

## **VI B Ö L M Ə**

### **ERMƏNİLƏR: TARİXİ, ƏDƏBİYYATI VƏ ƏDƏBİYYATŞÜNASLIĞI**

#### **ERMƏNİLƏRİN VƏ YUNANLARIN TÜRKLƏRƏ NİFRƏTİ NƏDƏN QAYNAQLANIR?!**

Yunan, erməni və türk münasibətləri barədə çox deyilib, çox yazılıbdır. Bu münasibətlər müəyyən cəhətdən müxtəlif səpgidə və müxtəlif bucaqlardan əsasən düzgün işıqlandırılıb. Yunanların və ermənilərin türk torpaqlarına iddiaları səngiməsə də, fikrimizcə, düşmənçiliyin əsası başqa bir məqamla – ermənilər və yunanlar xristianlığı qəbul etdikdən sonra erməni və yunan apostol kilsələrinə türkərdən oğurlanmış xaçla bağlıdır.

Armeniyada və Yunanıstanda xristianlığın qəbul edilmə tarixinə toxunmamaqla, biz türklərdə xristianlıq, Tanrıçılıq və Tanrıçılıq rəmzlərində xaçla bağlı məsələlərə diqqət yetirməyə və xaçın erməni kilsəsinə necə düşməsindən, gedib çıxmasından, əvvəl Armeniyada, sonra isə Avropada mühüm atributa çevrilməsindən bəhs edəcəyik.

Mənbələr sübut edir ki, qədim türklərdə xristianlıq təxminən e.ə. V əsrdə mövcud idi. Məlumdur ki, Təkallahlığın qəbul edilməsi də məhz Tanrıçılıqla bağlıdır. Bu isə o deməkdir ki, qədim türklər Səməlar Allahını tanıyır, ona səcdə edirdilər. Onlar Səməlar Allahını üçsifətli görürdülər. (Ermənilər üçsifətli Allahı əvvəllər ikisifətli ilə əvəz edirdilər – N.T.) Allahın üç sifətində türklər onu – Sevən, Bağışlayan və Cəzalandıran (Troitsa) varlıq kimi dərk edirdilər. Qə-



dim türk inancına görə Səməlar doqquz təbəqəyə (qata) bölünürdü ki, onun ən sonuncu qatında da məhz Tanrı, Allah qərar tutmuşdur.

Xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, türk xalqlarının qədim tarixində silinməz səhifələr yazmış böyük imperator və sərkərdə Atilla (alman transkripsiyasında Attila – N.T.) Avropaya xristianlığın gəlməsində böyük rol oynamışdır. Bunu ona görə vurğulayırıq ki, türklərin mənəvi, mədəni, dini dünyagörüşünün hələ lap qədimlərdən zəngin olduğunu bir daha nəzərə çatdırmaq. Atilla hələ IV əsrdə Hindistanın şimalında yerləşən böyük Qupt imperiyasını zəbt edərkən bu regionun inkişafı və tərəqqisi xüsusilə güclənmişdir. Hindistandan Avropaya üz tutan Atilla bu yerlərdə də öz missiyasını davam etdirmiş, bir sıra məsələlərə diqqət yetirməklə yanaşı, buraya həm də xristianlığı gətirmişdir. Təsadüfi deyil ki, qotlar (alman tayfaları) bu gün də Atillanı dərin hörmətlə yad etməklə yanaşı, onu ən böyük və ziyalı əcdadları hesab edirlər. Mədəniyyət və tərəqqinin carçısı olan Atilla da Tanrıçılığa – Allahın birliyinə inanırdı. Bu isə sübut edir ki, Allahın vahidliyinin və böyüklüyünün qəbul olunması heç də ilkin olaraq Avropada ortaya çıxmamışdı. Bu gün vahid xristianlıq bayrağı altında birləşən yunanlar, ingilislər, fransızlar, almanlar, serblər, xorvatlar və çexlər ağıllarına belə gətirmirlər ki, bu dini birliyə rəvac verən də məhz türklər olmuşlar.

Hələ xristianlığın ilkin dövrlərində Yunanıstanda, Romada, ümumiyyətlə Avropada bütpərəslik hökm sürürdü, bu vəziyyət eramızın III-IV əsrlərində də mövcud idi. Lakin 380-ci ildə Romada hər şey bir göz qırpımında dəyişdi. Dionisi imperator Feodosi üzərində qələbə çaldı. Hələ bu dövrdə də Avropa xristianlarında Allaha inam olduqca zəif idi. Roma imperiyasında vəziyyət heç də sabit deyildi. İmperator Diokletiandan sonra tənəzzül hökm sürürdü. Lakin buna baxmayaraq, kontinentdə həm də yeni istiqamətli mənəvi mədəniyyət yaranırdı. Bəzən belə fikirlər səslənir ki, guya xristianlıq bütpərəstlərin qəlbində (Avropada – N.T.) birdən-birə cücərərək ilahi bir din şəklinə keçmişdir. Lakin bu, inandırıcı deyil. Nəzərdən qaçırırlar ki, dinin bu şəkildə qəbulu üçün də insanların daxilində təkamül baş verməli idi. Digər tərəfdən, bildiyimiz kimi, böyük din-

lərin yaranması xaç yürüşləri, inkvizisiya və ərəb xilafətinin aparıldığı müharibələr nəticəsində mümkün olmuşdu. Çünki bütün dövrlərdə din ideologiyaya, ideologiya isə siyasətə xidmət etmişdir. IV əsrdə Avropada vəziyyət belə idi. Məhz bu dövrdə türklərin avropaya böyük axını başladı. Lakin əksər Avropa və rus tarixçiləri bu faktın (türklərin Avropaya axınının) üstündən sükutla keçirlər. Unutmaq olmaz ki, tarix bütün zamanlarda tarix olaraq qalır, onu əymək, başqalaşdırmaq, öz istəyinə uyğun olaraq qurmaq, yazmaq heç vaxt uzunmüddətli səmərə verə bilməz. Rus tarixini yazmaq istəyənlər, lakin onu əyri güzgünün köməyi ilə təqdim edən N.Karamzinin özü də vaxtı ilə qeyd edirdi: «Tarix xalqların müqəddəs kitabı, məişət və fəaliyyətinin güzgüsü, onların kəşf və qaydalar lövhəsi, babaların nəsilərə vəsiyyətidir».

Təəssüf ki, N.Karamzin və onun kimiləri bəzi xalqların tarixini, mədəniyyətini, etnogenezini təhrif etməkdən həmişə zövq almışlar. Bu ənənənin nə qədər mənfur və eybəcər olduğunu dərk edən fransız səyyahı və tarixçisi Markiz de Küstin «Başda Karamzin olmaqla bütün rus tarixçilərinin kitablarının oxunulması qadağan edilməlidir» qənaətinə gəlmişdir. Bu sıraya ilk növbədə yunan və erməni tarixçilərinin kitablarını da əlavə etməyə böyük ehtiyac var. Çünki erməni və yunan tarixçilərinin kitablarında yalan – daim ana xətt təşkil etmişdir.

Erməni, yunan, rus tarixçilərinin kitablarındakı yalanları avropalı da, rus da, erməni də yaxşı duymuş və görmüşdür. Məsələn, Qarabağ münaqişəsinin isti izi ilə bağlı oxucularla fikir və mülahizələrini bölüşdürən Robert Arakelov “Dağlıq Qarabağ: Faciənin səbəbkarları məlumdur” kitabında yazır: “Ermənistan qəzet və jurnallarında mən erməni xalqının böyüklüyü, onların sivilizasiyanın inkişafında, elm və mədəniyyətin tərəqqisində müstəsna rolunu eşitdim, oxudum. Bu qəzet və jurnallardan ilk dəfə bildim ki, hələ tarixi dövrə qədər ulduzlu səmanın ilk atlasını ermənilər yaradıblar, rəngli televizorların da yaranması bu gün ermənilərin adı ilə bağlıdır, demə, bütün Hind-Avropa dillərinin hamısı da erməni dilinin əsasında qurulmuşdur”.

R.Arakelovun fikirlərini burada ona görə xatırladıyıq ki, oxucu erməni və yunan tarixindəki yalanların nə qədər pafoslu, lakin tarixi fakt və həqiqətlərdən kənar və bəsit olduğuna inansın.

Söhbətimizin məbədinə qayıdaq. IV əsrdən türklər Avropada öz iradəsini diktə etməyə başladılar. Buraya gəlişləri ilə onlar öz bayraqlarında bərabərtərəfli xaç gətirdilər. Qədim dövr tarixçiləri (Prisk, İordan və b.) haqlı olaraq göstərirlər ki, türklər Avropaya Səməlar Allahına inamı gətirdilər. Yəni avropalılar türklərlə ünsiyyət tapana qədər nə Səməlar Allahını, nə də onun rəmzi olan xaçı tanıyırdılar. Çünki avropalılarda o dövrlərdə nə xaç, nə məbəd, nə ikonalar, nə moizələr və dualar, nə də mərasimlər mövcud deyildi. Bütün bunların hamısı Avropaya türklər tərəfindən ötürülmüşdü. Bunu yunanlar da, ermənilər də yaxşı bilirlər. Xaçın Avropada geniş yayılmasında həm də müqəddəs Georginin (əsil adı Qriqori – N.T.) türklərdən götürdüğü Tanrıçılıq xaçı səbəb olmuşdu. Belə ki, Avropada xristianlıqda mövcud olan Georgi xaçı Altayda yeni eraya qədər olan xaçın eynidir. Onun Georgi xaçı adlandırılması isə bir neçə cəhətdən maraqlıdır. O bu gün xristianlığın rəmzi olsa da, əvvəllər (IV əsrə qədər) onun Avropa xristianlarında olmadığını yəqinliklə söyləyə bilərik. Bunun təsdiqini biz bir xristian müəllifinin söylədiklərində də tapa bilərik. O, yazır: “Xaçə gəldikdə isə, biz onu sevmirik. O xristianlara heç lazım da deyildir. Bu ağacdan, taxtadan olan bütələr siz bütperəstlər üçün müqəddəsdir. Siz ağacdan düzəldilmiş xaçə sitayiş edirsiniz. Onu Allahınızın bir hissəsi kimi bayraqlarınızda, hərbi rəmzlərinizdə gəzdirirsiniz, qızılla bəzədilmiş xaç sizlərin xoşuna gəlir”.

Xaçın daha ulu tarixi vardır. Yenə də o Avropa, Qərblə yox, Asiya, Şərqlə bağlıdır. Amma bunu da deyək ki, xaç dini inam rəmzi kimi türklərə də kənardan gəlib. Vaxtı ilə türklər onu Buddanın (heykəlinin) sinəsində görmüşlər. Bu isə xristianlıq mövcud olduğu dövrdən 600 il əvvələ təsadüf edir. Bu da məlumdur ki, IV əsrdə xristianlıq hələ də müstəqil din kimi heç qəbul edilmirdi. O iudaizmin bir qolu kimi nəzərdən keçirilirdi. Bax bütün bunlar xaçın Asiya mənşəli olduğunu təsdiqləyir. Məhz göstərdiyimiz dövrdən xaç

Georginin köməyi ilə xristianlığın rəmzinə çevrildi və erməni kilsəsinin günbəzində özünə yer aldı. Əvvəl xaç, sonra isə məbədlər, dualar, ikonalar, kilsə zəngləri – kilsə atributikasında hər nə varsa – bunların hamısı türklərdən keçməklə Armeniyada özünə mühüm və təndaşlıq hüququ qazandı. Türklərdə dini inam, Vahid Allaha inam olduqca güclü idi. Türklər Vahid Allaha tabe olur, onunla paklaşırdılar. Türklərin Vahid Allaha inamı ilə bağlı İoan de Plano Karpini bunları söyləmişdir: “Onlar (türklər – N.T.) bütün gözə görünən və görünməyən nə varsa, hamısını tanımaq və etiraf etməklə, Vahid Allaha inanırlar. Onu dünyada həm xeyrin, həm də şərin yaratıcısı kimi dərk və qəbul edirlər”. Vilhelm de Rubruk isə türklərin arasında olarkən onlardakı dinlə bağlı aşağıdakı mülahizələri bildirmişdir: “Deməyin ki, ağamız xaçpərəstdir. Yox, o xaçpərəst deyil... Lakin türklər elə məğrurdurlar ki, bəlkə də xaça inanırlar...”.

Bunun özü də göstərir ki, türklərdə Tanrıçılıq – tək Allahlıq, xaç rəmzi olmuşdur. Tanrıçılar da xristianlar kimi xaç çəkirdilər. Lakin ritualda bəzi fərqlər mövcud idi. Bunu görkəmli qazax folklorşünası və etnoqrafı Cokan Valixanov da təsdiqləmişdir. O, qeyd etmişdir ki, qırğız süd içərkən xaç çəkib, baş əyir. Bu Tanrıçılıq mərasimlərinin rəmzlərindəndir. Deməli, türklərdə bu qədimlərdən varmış. Belə olduqda Vahid Allaha din, inam və iman gətirmiş Tanrıçılar avropalıların (xristianların) büt-pərəst, yaxud şamançı adlandırmağa haqqı varmı? Bu gün xristianlıqda özünə geniş yer almış xaçın mənşəyinə və sirlərinə bələd olduqca, biz digər bir şeyin də şahidi oluruq. Məsələn, sivilisasiyanın beşiyi sayılan Hindistanda da xaç çəkirlərmiş və onu da “vacra” adlandırırlarmış. Onu vahid mərkəzdən gələn xeyirxahlıq ziyası kimi qəbul edirlərmiş. Tanrıçılar xaçın mərkəzində bir dairə çəkər, o günəş rəmzi kimi dərk edilər, bu da öz növbəsində dünyanın yaranma mərkəzini əks etdirərmiş. Mərkəzdən dörd bir tərəfə işıq bərq vurarmış. Qədim dövrlərdə xaç iki xətdən, tərəfdən yox, dörd tərəfdən işıqla rayihələnmiş günəşdən ibarət imiş. Tanrıçılarda xaçı qızılı rəngə boyayar, daş-qaşla bəzəyərlərmiş. Bu müəyyən mənada səmaları günəşlə eyniləşdirmək istəyi ilə uyğunlaşırdı. Avropa xristianlığında isə xaç tamamilə başqa

rəmzi əhəmiyyət daşıyır. Daha doğrusu, o işgəncə və ölüm aləti kimi assosiasiya olunur.

Tanrıçı fikirlərin mənəvi və dini mədəniyyətində özünə mühüm yer tutmuş xaç, dediyimiz kimi, Georginin köməyi ilə Armeniyaya, Yunanıstana, Romaya, nəhayət, bütün Avropaya yayıldı. Və bu, məhz IV əsrdə baş verdi. Bundan sonra bərabərtərəfli xaç Qafqaz Albaniyası və İveriya üzərində də özünü əks etdirməyə başladı.

Bəs tanrıçı türklərdə olan xaç Armeniyaya necə gəldi? Niyə məhz onu buraya gətirən Georgi oldu? O kimdir? Onun haqqında nə bilirik? Bütün dünyada Georgi kimi tanınan bu adamın əsil adı Qriqoridir. Mənşəcə fars olan Qriqori 257-ci ildə anadan olmuşdur. O, Parfiya çarı nəslindən olan Anakin oğludur. Anak saray münəqişələri zəminində Armeniya çarı Xozroyu qətlə yetirmişdir. Ənənəyə görə çarı öldürənin nəslə məhv edilməli idi. Belə gərgin məqamda ana öz körpəsini cəlladlardan xilas edib, təqibdən gizlənmə bilir. Təsadüfən rəhmdil, həm də zəngin, varlı-hallı, əsil xristian Sofiya adlı bir qadınla rastlaşır. O, böyük məmnuniyyətlə uşağın böyüməsi və tərbiyəsi ilə məşğul olur.

Taleyi bu uşağın üzünə lap əvvəllərdən gülür. Onun nəcibliyi və alicənablığı insanları özünə daha çox cəlb edir. Qriqori az bir zamanda məşhurlaşır, şöhrəti tezliklə hər yanı bürüyür. Ona çoxları həsəd aparır, qısqançlıq edirlər. Hakim dairələr daha çox narahat olduğundan, sanki birdən (30 mart 287-ci ildə) atasının əməllərini Qriqoriyə xatırladıb, bu məşhur vaizi ölkədən sürgün etmək qərarına gəlirlər. Qriqori böyük şöhrətə malik olduğundan o dövrdə Armeniya çarı Tiridat onu öldürtdürə bilməzdi. Bu, ölkədə narazılıq dalğası yarada, ölkədaxili münəqişələrə səbəb ola bilərdi. Armeniyada onun zindana salınması da dövlət başçısına nüfuz gətirə bilməzdi (məhz bu dövrdə Qriqorinin ziyası, işığı az qala bütün dünyaya yayılmışdı). Qriqorini Romaya göndərmək də səmərəsiz olacaqdı, onu artıq orada da yaxşı tanıyırdılar. Parfiyaya qaytarılma isə onun öz ölkəsində qəhrəman kimi qəbul edilməsi üçün münbit şərait yaradacaqdı. Yeganə çıxış yolu Qriqorini türklərin içinə sürgün etmək idi (Yəqin onu buraya sürgünə göndərməkdə Tiridat türklərin

Qriqoriyə qarşı amansız olacağını güman edirmiş). Gözlənilənlərin əksinə olaraq Qriqori türklərin içində özünü heç də narahat hiss etməyib. Buna baxmayaraq türklər sürgün qaydalarına uyğun olaraq Qriqorini digər əsirlər kimi dərin kahada saxlamalı idilər.

15 illik sürgün başa çatdıqdan sonra (15 iyun 301-ci ildə) türklər Qriqorini azad edirlər. O, Armeniyaya daha ziyalı, işıqlı, mariflənmiş kimi qayıdır. Türk sürgünündə olduğu illər onun üçün heç də əbəs yerə ötməmişdir.

Artıq yuxarıda biz Qriqorinin ağıl-kamalından, onun hamı tərifindən qəbul edildiyindən danışmışdıq. Onun uzaqgörənliliyi və ziyalılığı nəinki türklərin dilini, mədəniyyətini, mənəviyyatını, həm də dinini dərk etməyə, onun mahiyyətini anlamağa kömək etmişdir. Türklərin rəmzlərində bərabərtərəfli xaçı görmüş Qriqori onun ilahi qüvvəsini hiss etmiş, onu özü ilə Armeniyaya gətirmişdir. Qədim türklərdə xaç bəd, şər qüvvələrdən qorunmaq üçün çəkilirdi. Bunun özü də tanrıçılıqdan gəlirdi. Həm də Qriqori Səmalar Allahının (Tanrının — N.T.) türkləri necə yenilməz etdiyini yaxşı dərk edə bilməmişdi.

Bəhs etdiyimiz bu dövrdə Avropada xristianlıqda hələ də tək Allahlıq anlayışı özünə yer ala bilməmişdi. Bax, bunu ilkin olaraq Qriqori sezmişdi. O, türklərdən Səmalar Allahının obrazını Armeniyaya gətirməklə, həm də türklərlə birləşib romalılara və farslara qarşı durmağı planlaşdırmışdı. Az keçmir ki, Qriqori Armeniyanın ilk katalikosu elan edilir.

Erməni çarı Tiridat sürgündən geri dönmüş Qriqorini təntənə ilə qəbul edib, onu Allahın göndərdiyi müqəddəs bəndə adlandıraraq, qarşısında diz çöküb, həm onun özünü, həm də türklərlə nəzərdə tutduğu həmrəyliyi alqışlayır. Bu barədə Favstos Buzandın “Armeniya tarixi” kitabında da məlumatlar vardır.

İllər bir-birini əvəzlədikcə türklərlə ittifaqı daha da möhkəmlətmək məqsədilə nəvə Qriqoris tanınmış din xadimi kimi (15 yaşında o, artıq yepiskop idi) Allah elçiləri (türklərlə – N.T.) ilə görüşməyə üstünlük verir. Qriqoris türklərin arasında Səmalar Allahına sitayiş mərasimini görüb, ona yiyələnir. İnsanı şər, bəd qüvvələrdən

qoruyan xaç, ikona, dualar görür, babası Qriqorinin ona söylədiyi dualara, moizələrə səsləyən kilsə zənglərini eşidir. O, bütün Avropa xristianlarından əvvəl su xaçını qəbul edir və paklaşıb xaç çəkir. Qriqoris sağ əlinin baş barmağını adsız barmağı ilə birləşdirib alınına, sonra sinəsinə, sol çiyninə, daha sonra isə sağ çiyninə çəkir. Bunu məhz Tanrıçılar belə edirdilər. Bax, elə o dövrdən Armeniyada xristianlar xaç çəkməyə başlamışlar.

Baş barmağın adsız barmaqla birləşdirilərək xaç çəkilməsi Şərqdə lap qədimdən ovundurucu jest kimi mövcud idi. Budda və Tanrıçılıq təsvirlərində onlara rast gəlinir. Belə söyləyəirlər ki, bu rəmz şər qüvvələrin xoşuna gəlmir. Cinlər, şeytanlar onu gördükdə öz mənfur və çirkin əməllərini həyata keçirə bilmirlər. Deməli, türklərdə xaç belə mühüm əhəmiyyətə malik idi.

Təbii ki, Qriqori (və ya Qriqoris) xaçın bu cəhətini bilməmiş deyildirlər. Bu isə Armeniyaya (o cümlədən Avropaya) yeni ritualın gəlməsi demək idi. Xaçın bu xüsusiyyətini Armeniya ilə yanaşı, həm də Yunanıstan və Roma da qəbul etdi. Avropada xaç çəkilməsi elə bir vüsət aldı ki, burada onun kimin tərəfindən ilkin ortaya çıxdığı məsələsi aktuallaşdı. Armeniyada bunu yaxşı bilsələr də, onun türklərdən gəldiyini dilə belə gətirmədilər, əksinə, tarixən yaxın münasibətləri olan Armeniya və Vizantiya xaçı özünü küləşdirməyə can atdı və belə bir fikri ortaya atdılar ki, guya Armeniyaya xaç Vizantiyadan gəlmişdir. Bunun tarixi həqiqətlərə uyğun olmadığını həm ermənilər, həm də yunanlar bu gün də yaxşı bilirlər. Erməni tarixşünaslığının və yunan tarixşünaslığının hansı şəkildə yazıldığını, necə mənbələrə söykəndiyini deməyə elə bilirlik ki, elə bir lüzum da yoxdur. Bax, beləcə türklərin əlindən daha bir özəl, əski ənənə çıxmış oldu. Ona sahib duranlar isə türklərin düşmənlərinə çevrildilər. Türklərin geniş ərazilərə, böyük və zəngin mədəniyyətə malik olduğunu dünyada yaxşı bilirlər. Nədənsə, Avropa tarixçiləri (ilk növbədə erməni və yunan) türklərin nə böyük və zəngin mədəniyyətini, dini ənənələrini, nə geniş ərazilərin sahibi olduğunu, nə də yenilməzliyini qəbul etmək istəmirlər. Bax, məhz bu cəhət ermənilərin və yunanların türklərə torpaq iddiasına səbəb oldu. Lakin ermənilər

və yunanlar yaddan çıxarırlar ki, Teoman, Mete, Atilla, Babək, Cavanşir, Yıldırım Bəyazit və b. kimi zəngin geneologiyaya malik olan xalq heç zaman yenilməyəcək və türk tarixində yeni zəfərli səhifələr yazılacaqdır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Аджи М. Европа. Тюрки. Великия Степь. М., 1998.
2. Аракелов Р. Нагорный Карабах: Виновники трагедии известны. Баку, 1991.
3. Джафаров Ю. Гунны и Азербайджан. Баку, 1993.
4. Неуət С. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı, 1993.
5. Иоан де Плано Карпини. История монголов. СПб., 1910.
6. Иордан. Происхождение и деяние гетов. М., 1960.
7. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. I-V. М., 1989-1996.
8. Кюстин. Записки о России французского путешественника Маркиза де Кюстиина. М., 1990.
9. Марко Поло. Книга. М., 1955.
10. Нейхардт А.А. Загадка «Святого креста». М., 1963.
11. Валиханов Ч.Ч. Собр.соч. В 5-ти т., Т. I. Алма-Ата, 1961.
12. Вилгельм де Рубрук. Путешествия в Восточные страны. СПб., 1910.



## **ERMƏNİ SEPARATÇILARI VƏ DÜNYA XALQLARI**

«Azinturist»də turizm agentliyinin direktoru dostum Aydın Ağayevin dəvəti ilə ABŞ-dan doktor, professor Layn Lin Azərbaycana qonaq gəlmişdir. O, Amerika universitetlərindən birində tədris etməklə yanaşı, həm də öz ölkəsində istehsalla məşğul olan kampaniyalardan birinin prezidentidir. Layn Linin ölkəmizə gəlişi əsasən Azərbaycan, onun tarixi, Ermənistan-Azərbaycan müharibəsi, Qarabağla bağlı həqiqətləri (doğru-dürüst yazılmış tarixi materiallar əsasında) öyrənilən vətənimiz haqqında kitab yazmaqla bağlıdır.

Layn Linin hələ Azərbaycana gəlişindən təxminən bir ay öncə Aydın müəllim mənə «Gələndə ona Azərbaycan tarixi, erməni-Azərbaycan məsələsinin kökləri haqqında əsaslı məlumat verə biləcəksənmi? – deyib soruşduqda, «Çalışaram bunu lazımi səviyyədə edim» – cavabını vermişdim.

Bu söhbətdən sonra şəxsi kitabxanama nəzər saldım (qeyd edim ki, mən erməni-azərbaycanlı münasibətlərinin tarixi kökləri ilə bağlı xeyli materiallar toplamışam və bu haqda gələcəkdə kitab da yazmaq fikrindəyəm). Orada Azərbaycan tarixi, Ermənistan-Azərbaycan müharibəsinin tarixi kökləri, Qarabağ, şəhidlik və s. bağlı material, monoqrafiya və albom-bukletləri vərəqləməyə başladım. Onları yenidən yaddaşımda dolandıraraq gözlərim önünə gətirdim. Gördüm elə doğrudan da əsaslı, əməlli-başlı inandırıcı söhbət aparmağa imkan var. Nəhayət, Aydın müəllim 23 apreldə mənə amerikalı qonağın Azərbaycanda olduğu, Qubaya gedib oralarla tanış olması ilə bağlı məlumat verdi. Bunu da dedi ki, 25 aprel səhər saat 900-dan Layn Linlə görüşüb birgə söhbət edək və mən ona Azərbaycan haqqında məlumatlar verim. Şərtləşdiyimiz gün Aydın müəllimin ofisində amerikalı qonaqla görüşə getdim. Bəri başdan deyim ki, ingilis dilini bilməməyim mənim üçün xeyli problem yaratdı. Məndən fərqli olaraq, Aydın müəllim ingilis dilində yaxşı danışır. Görüşüb hal-əhval tutduqdan sonra tərcüməçi dəvət olundu və bundan sonra mən amerikalının Azərbaycanla bağlı suallarına tutarlı

cavablar verməyə çalışdım. Dediklərim quru, bəsit, elmilikdən kənar, tarixəbənzer yox, məhz konkret faktlara söykənsin deyə özümlə Azərbaycan müəlliflərinin əsərlərindən daha çox həm də digər xalqların və ölkələrin tarixçilərinin əsərlərini götürdüyümdən – hər konkret halda onlara istinad etməklə, fikrimi sübuta yetirməyə çalışırdım.

Amerikalı professor Layn Lin (o, milliyyətə çinlidir, əslən Tayvandır, hal-hazırda 56 yaşı var, 33 il bundan əvvəl Amerikaya gedib, orada qalıb, əsaslı təhsil alıb və ABŞ vətəndaşıdır) mənə dedi ki, onların kampaniyasında xeyli sayda erməni çalışır və onlar ona Ermənistan-Azərbaycan müharibəsi, Qarabağ torpağı, onun tarixən ermənilərə məxsus olması haqqında çox danışılar. Lakin bununla belə Lin onu da etiraf etdi ki, məsələyə Amerikada baxış erməni bucağından olduğunu və onun ermənilərin mənafeyinə uyğun olaraq işıqlandırıldığını artıq əsaslı dərk etdiyinə görə, burada, yəndəcə məsələnin təfərruatını bilməyə üstünlük verdiyindən Azərbaycana səfər etmişdir. Beləliklə, biz söhbətimizin istiqamətinə «açar saldıqdan» sonra işləməyə başladıq. Yuxarıda qeyd etdim ki, Layn Lin artıq mənimlə görüşənə qədər Qubada bir neçə gün qalmışdır. Orada insanlarla söhbət etdikdən sonra onun xalqımız və respublikamız haqqında xeyli müsbət müşahidələri yaranmışdır. Bizimlə söhbət isə xeyli dərəcədə ciddi idi. Bir var nələrisə görürsən, bir də var xalqın keçmiş tarixi, erməni-azərbaycanlı münasibətləri haqqında dürüst məlumatlar verirən. Lin elə lap əvvəlcədən bildirdi ki, mən onu dediklərimə inandıra biləcəyəmmi? Özümlə götürdüyüm kitab, albom və digər sənədlərə işarə edərək, «inandıra bilməsəydim, heç buraya gəlməzdim» dedim.

Birinci növbədə Linə bildirdim ki, indiyə qədər ermənilər tarixlərini o qədər falsifikasiya edib, saxtalaşdırıblar ki, heç özləri nə etdiklərini bilmirlər. Sonra isə gətirdiyim kitabları göstərib dedim ki, tarixi fakt və sənədlər azərbaycanlıların xeyrinə danışır. Bununla bağlı mən, bir tərəfdən, azərbaycanlı müəlliflərin bir neçə fundamental kitablarını (Azərbaycan tarixi. I cild. – İqrar Əliyevin redaktəsi ilə. – Bakı, Elm, 1998; Azərbaycan tarixi. II cild. – N.Vəlixanlının redaktəsi ilə. – Bakı, Elm, 1998; Azərbaycan tarixi. I cild. –

Z.Bünyadov və Y.Yusifovun redaktəsilə. – Bakı, 1994; Mahmud İsmayıl. Azərbaycan tarixi. – Bakı, 1993; Yusifov Yusif. Qədim Şərqi tarixi. – Bakı, 1993; Qiyasəddin Qeybullayev. Qədim türklər və Ermənistan. – Bakı, 1992; Qarabağnamələr. I cild. – Bakı, 1989; Qarabağnamələr. II cild. – Bakı, 1991; Fəridə Məmmədova. Azərbaycanın siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası, – Bakı, 1993; Abbasqulu ağa Bakıxanov. Gülüstani-İrəm. – Bakı, 1991; Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. – Bakı, 1989; Mehmed Solakzadə. Tarix (Azərbaycan tarixinə dair iqtibaslar). – Bakı, 1992; Конфликт в Нагорном Карабахе. Сборник статей. – Баку, 1990 və çoxsaylı rus, polyak, fransız, ingilis, ərəb, gürcü və hətta erməni müəlliflərinin kitablardan konkret məqamları Layn Linin nəzərinə çatdırdım. Bu müəlliflərin kitabları – Йякут Ал-Хамави. Сведения об Азербайджане. Хамдаллах Казвини. Материалы по Азербайджану. – Баку, 1983; Ибрахим Ефенди Печеви. История. – Баку, 1988; А.С.Грибоедов. Записка о переселении армян в наши области. Баку, 1989; В.Гурко-Кряжин. Армянский вопрос (Статья из Большой Советской Энциклопедии 1926 года издания). – Баку, 1990; В.Л.Величко. Кавказ. Русское дело и межплеменные вопросы. – Баку, 1990; Канадпев И.К. Очерки закавказской жизни. – Баку, 1990; Чавчавадзе И.К. Армянские ученые и вопиющие камни. – Баку, 1990; Глинка С.Н. Описание переселения армян азербиджанских в пределы России. – Баку, 1990; Жорж де Малевил. Армянская трагедия 1915 года. – Баку; Роберт Аракелов. Нагорный Карабах: Виновники трагедии известны. – Баку, 1991; Помпеев Ю.А. Кровавый омут Карабаха. – Баку, 1992; Səmyuel A.Uimz. Ermənistan. Terrorçu «xrisitan» ölkənin gizlinləri. Ermənilərin böyük fırlıdaq seriyaları. I cild. – Bakı, 2004 və s.; Azərbaycanın qədim və zəngin tarixi, əhalisinin bu ərazidə avtoxtonluğunu, Qarabağın tarixən azərbaycanlıların, yoxsa ermənilərin olduğunu birmənalı şəkildə sübut etdiyini göstərə bildim. Fikrimin qeyd-şərtsiz qəbul edilməsi üçün mən Layn Linin diqqətini İ.K.Kanadpevin «Zaqafqaziya həyatının oçerkləri» əsərindən müəllifin «Erməni», «Türk», «Gürcü», «Fars» məqalələrində onun ermənilər, onların ikiüzlülüyü və məkrliyi ilə bağlı müvafiq yerlərdən

konkret cümlələri oxuyub qonağın nəzərinə çatdırdım. İ.K.Kanadpev yazır ki, onunla uzun müddət bir yerdə təhsil alıb Vladimir Vladimiroviç Popov kimi tanınmış bir tələbə universiteti başa vurub 1884-cü ildə Qafqazdakı şəhərlərdən birində xidmətə başladıqdan sonra, o, burada Ermənilərin London Komitəsi ilə əlaqələr yaratmaqla sonra Vartan Vartanoviç Popovyan kimi separatçılıqla məşğul olmuşdur, İ.K.Kanadpev keçmiş tələbə dostundan öz adını, atasının adını və soyadını niyə gizlətdiyini soruşduqda, «onun o vaxtlar erməni kimi tanınması ziyan edə bilərdi» və «erməni olmaq təhlükəlidir» cavabı vermişdi (göstərilən əsər, s. 3-8); müəllif bu əsərdə (s. 9-16) qeyd edir ki, hətta dəfələrlə Türkiyə ermənilərindən olan təbliğatçılar onu onların xeyrinə iş aparmağa təhrik etsələr də, o, hər dəfə ermənilərin separatçı təkliflərini rədd etmiş və göstərmişdir ki, onların bu istiqamətdə aparacaqları hər hansı fəaliyyət Türkiyə ermənilərini məhvə aparmaqla, Rusiyada yaşayan ermənilərin də vəziyyətini gərginləşdirəcəkdir (s. 11-15). Görürsünüz, fikir vermiş olsaq, XIX əsrin sonuncu rübündə cərəyan edən erməni məkirliyi bu gün də eyni dəst-xəttlə hərəkətdədir.

V.Qurko-Kryajinin «Erməni məsələsi» məqaləsini Layn Lin üçün hərtərəfli təhlil edərək ermənilərin indi yox, lap XVIII-XIX əsrlərdən mənfur, çirkin niyyətlə yaşayıb, planetin digər aparıcı dövlətlərinə yaltaqlanmaqla ayrı xalqların ərazilərinə göz dikdiklərini mənbəyə istinadən sübuta yetirdim (s. 5-15). V.Qurko-Kryajinə görə, onu da vurğuladım ki, 1921-ci il rus-türk müqaviləsi ilə problem sona qədər həll edilmişdir. Lakin tarix göstərdi ki, ermənilərin qonşu xalqlara və dövlətlərə torpaq iddiası bu günə qədər də davam etməkdə və, yəqin ki, ermənilər durduqca davam edəcəyi istisna olunmur.

A.S.Qriboyedovun «Ermənilərin bizim vilayətlərə köçürülməsi haqqında qeydlər»indən mən ermənilərə Azərbaycanda, Qarabağda necə münbit şərait yaradılmasından, azərbaycanlıların onlara nə qədər böyük qonaqpərvərlik göstərməsindən bu rus diplomatının əsərindəki faktlara söykənərək danışdım.

V.L.Veliçkonun «Rus işi və qəbilələrarası məsələlər» əsərinin 64-cü səhifəsindən Layn Linin diqqətini bir məqama cəlb etdim. O, yazır: «Ermənilər haqqında lap qədimdən pis fikir yaranmışdır. Əlbəttə, bu, əsassız da deyildir. Çünki müxtəlif dövrlərdə bir çox xalqlar arasında başqa cür heç o əmələ də gələ bilməzdi». Veliçko ermənilərin tarixi kökünə nəzər salarkən onların təşəkkülünün özünün dumanlı olduğunu qeyd edərək göstərir ki, özünü erməni hesab edənlərin hamısı heç də erməni kökündən deyil (bax: s. 65). Burada müəllif başqa bir maraqlı məqama toxunaraq göstərir ki, hətta daim özünəməxsusluğunu qoruyub saxlaya bilmiş qaraçıları belə ermənilər assimilyasiyaya uğrada bilmişdilər.

Ermənilərin bütün dünyaya yalandan türklər tərəfindən soyqırımına məruz qalmalarını amerikalı professora çatdırmaq üçün mən fransız tarixçisi «Jorj de Malevilin «1915-ci il erməni faciəsi» əsərindən fraqmentləri göstərərək burada da ermənilərin məkrli simasını açıb ortaya qoya bildim. Əsərin 46-cı səhifəsində Jorj de Malevilin erməni tarixçisi Papazyanın ermənilər haqqında yazdığı fikrini xatırlatdım. Papazyan deyir ki, ermənilər özləri öz bədbəxtliklərinin yaradıcısı və törədicisidirlər. Onlar cinayətkar utopik təbliğata gedərək, qiyam qaldırıb, özlərini məhvə məhkum ediblər.

Dediklərim daha da inandırıcı olsun deyə, sözün həqiqi mənasında erməni genosidinin olmadığını, bunu ermənilərin uydurduğunu Səmyuel A.Uimzin 2004-cü ildə işıq üzü görmüş kitabına müraciət edərək əsaslandırdım. İyirmi bir fəsildən ibarət bu sanballı, erməni uydurmalarını darmadağın edən ingilis müəllifinin monoqrafiyasında ermənilərin bir daha iç üzünü açılır. Kitaba ön söz yazmış Milli Məclisin Beynəlxalq Münasibətlər və Parlamentlərarası Əlaqələr Komissiyasının sədri professor Səməd Seyidovun redaktəsi ilə dilimizdə nəşr olunmuş bu əsərdə onun yazdığı «Zorakılıq, yalan və saxtakarlığın qarşısına böyük həqiqətlər» məqaləsində erməni məkrliyinin müxtəlif tərəfləri araşdırılır. Səmyuel A.Uimz isə kitabın on beşinci fəslini «Ermənilərin Amerikada koloniya yaratması»na və erməni genosidi olmamasına həsr etmişdir. Yəni mən Layn Linə ingilis müəllifinin fikirlərini çatdırmağa daha böyük üstünlük

verdim ki, onda mənim dediklərimə şübhə yeri qalmasın. Layn Linə onu da dedim ki, ingilis müəllifi Səmyuel A.Uimzin kitabında belə bir sual da edir: «Xristianlar özlərindən soruşmalıdır ki, köməksiz-müdafiəsiz müsəlman kəndlərinə hücum etmək Allah işi sayılırmı? Qiyamət günü hər hansı bir xristian erməni «xristian» liderlərinin ayaqqabısında Xristin qarşısında dayanmaq istəyəcəkmi?» deməsi erməni «humanizminin» bütün tərəflərini bizə çatdırmaq baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır.

Qarabağ probleminin necə ortaya çıxma səbəbləri ilə bağlı isə rus yazıçısı Yuri Pompeyevin «Qarabağ qan girdabında» əsərindən bəzi məqamları iqtibas etdim və kitaba istinad edərək «Qarabağ probleminin» ortaya çıxmasında kimlərin böyük «xidmətləri» olduğunu göstərdim. Yuri Pompeyev əsərin 5-ci səhifəsində yazır: «Hətta Ermənistan mövcud olmasaydı belə, onsuz da Azərbaycan üçün Qarabağ problemi ortaya çıxacaqdı. Çünki Dağlıq Qarabağ münafişəsi hazırlanmış bir aksiya kimi həyata keçiriləcəkdi». Onun müasir dövrdə ortaya çıxmasında A.Soljenitsin, A.Nuykin, Q.Starovoytova, N.Travkin, Y.Bonner-Əlixanyan, M.Qorbaçov, A.Aqanbeyyan, S.Kaputikyan, Z.Balayan, Q.Şahnazarov kimlərinin «xidmətləri»nin misilsiz olduğunu rus müəllifi kitabın müxtəlif səhifələrində (s. 5-106) sübuta yetirir. Yuri Pompeyevin əsərinin elə səhifələri var ki, onları həqarətsiz oxumaq olmur. Bu, xüsusən ermənilərin Xocalıda törətdikləri genosidlə bağlıdır (Bu haqda Layn Linə aşağıda daha ətraflı danışacağımı nəzərə alıb onlar haqda sonra məlumat verəcəyəm).

Erməni məkrliyinin qurbanı nəinki Anadolu türkləri, azəri türkləri, həm də gürcülər olmuşlar. Daha doğrusu, ermənilərin torpaq iddiası heç də yalnız Türkiyəyə, Azərbaycana deyil, həm də Gürcüstana, Stavropola, Krasnodara, Rostov vilayətinə və yer kürəsinin digər ərazilərinədir. Məsələn, Afrikaya-Siriyaya tripoliyədir (ətraflı bax: Səmyuel A.Uimz. Ermənistan. Terrorçu «xristian» ölkənin gizliləri. – Bakı, 2004, s. 261). Mən Krasnodar və Stavropol diyarlarında yaşayan kazakların orada ermənilərlə dəfələrlə münafişələrinin baş verdiyini də amerikalı professorla bildirməklə böyük

gürcü mütəfəkkiri İ.Çavçavadzenin «Erməni alimləri və haray qoparan daşlar» əsərindən bir neçə məqamı Layn Linin diqqət mərkəzinə çəkdim. İ.Çavçavadze əsərdə erməni məkrliyindən, erməni alçaqlığından və ikiüzlülüyündən ürək ağrısı ilə danışaraq qeyd edir ki, ermənilər gürcü torpaqlarına elə yiyə çıxmaq istəyir və sübut etməyə çalışırlar ki, sanki nə gürcü xalqı, nə də Gürcüstan heç zaman mövcud olmamışdır. Ermənilər böyük ustalıqla özlərinin iç üzlərini gizlədə bilirlər. Lakin İ.Çavçavadze onları yaxşı tanıdığından, «ermənilərə heç bir güzəştə getmək olmaz» fikrini ön plana çəkir.

İ.Çavçavadze gürcülər, gürcü torpaqları və eləcə də başqa qonşu xalqların özləri və torpaqları haqqında erməni alimlərinin dediyini «köhnədən oxunmuş mahnı» (s. 11) adlandırır. Əsərin 82-ci səhifəsində müəllif erməni alimlərini «fokusçu» kimi də təqdim etməklə, həm də falsifikator erməni alimlərinə rus alimləri və başqalarının da kömək etdiklərini faktlar əsasında vurğulamışdır.

Əgər buraya qədər Layn Linə bütün dediklərimi dünya xalqlarının və ölkələrinin tarixçi və alimlərinin fikrinə istinad etməklə anladırımsa, söylədiklərim inandırıcı olsun deyə, erməni müəllifi Robert Arakelovun «Dağlıq Qarabağ: faciənin səbəbkarları məlumdur» əsərinə müraciət etməyi daha üstün tutdum. Amerikalıya söylədim ki, Robert Arakelov vaxtilə Bakı şəhərində yaşamış ermənidir. O, məlum Qarabağ hadisələri başladıqdan sonra qısa müddət ərzində Türkmənistan və Ermənistanda yaşadıqdan sonra bir il ərzində Dağlıq Qarabağda yaşamış, ermənilər arasında gedən prosesləri gözü ilə görüb hərtərəfli araşdırmağa çalışmışdır. Buna görə də milliyətcə erməninin Ermənistan-Azərbaycan müharibəsi ilə bağlı fikir və mülahizələrinin obyektivliyinə Linin daha çox inanmaq şansı olduğunu nəzərə alaraq, Robert Arakelovun kitabından bəzi fraqmentləri onun diqqətinə çatdırdım. Müəllif yazır: «...Qarabağ hərəkatı dünyanın regionlara bölüşdürülməsi ilə bağlı bir avantüra kimi ölkə konstitusiyası və beynəlxalq hüquq normalarına ziddir» (s. 4), «Ermənistan qəzetləri və jurnalları erməni xalqının dünya sivilizasiyasının, elm və mədəniyyətin inkişafında əlahiddə rolundan danışır-dı». Bu qəzet və jurnallardan mənə ermənilərin hələ tarixi dövrlərə

qədər səmadakı ulduzların ilk atlasını yaratdıqları, rəngli televizorlar düzəltmələri və bütün hind-Avropa dillərinin erməni dilinin əsasında yarandığı məlum oldu» (s. 6). Bununla belə, Robert Arakelov onu da qeyd edir ki, erməni mətbuatında daim göstərilirdi ki, ermənilərin bütün bədbəxtliyi yalnız onları əhatə edən qonşu xalqlardan gəlir. Əsərin 90-cı səhifəsində R.Arakelov ermənilərin Yerevan və Qarabağda əhvali-ruhiyyəsini görüb qeyd edir ki, bütün insanların qəlbini millətçilik hissi ilə elə doldurublar ki, Qarabağda partlayışlar, avtomat daraqlarından qopan vahiməli səs, əbəs yerə qanlar axıdılması, zorlama əlamətləri ilə müşayiət edilən ölüm burada adi hal idi».

Amerikalı qonağa Ermənistan-Azərbaycan müharibəsi ilə bağlı məlumatları həm də ölkəmizdə müharibə dövründə faciənin isti izi ilə yazılıb hazırlanmış «Трагедия длиной в 2 года» (Bakı, 1990); «Необъявленная война» (Bakı, 1991); «Ходжалы – день последний» (Bakı, 1992) albom-bukletlərin materialları əsasında verdim. «İki il uzanan faciə» albomunda təxminən 60-dan yuxarı müxtəlif fotosəkillər və erməni-Azərbaycan müharibəsi ilə bağlı məlumatlar öz əksini tapmışdır. Burada həm kürəyi otvyortka ilə dəlik-deşik edilmiş azərbaycanlı qadın, həm qaçqın-köçkün uşaqlar, qocalar, yaralı dinc əhali, ermənilər tərəfindən Yevlax şəhəri yaxınlığında partladılmış sənişin avtobusu, gözü ermənilər tərəfindən oyulub tökülmüş uşaq, ayağı amputasiya edilmiş azərbaycanlı kişi, Bakı şəhərində balkonları və pəncərələri rus əsgərlərinin avtomat güllələri ilə dəlik-deşik edilmiş evlər, güllələnmiş təcili yardım maşınları, üstündən rus tanklarının tırtılları keçmiş dinc əhali meyitləri, döşü, qarın nahiyəsi yandırılmış və kəsilmiş gənc azərbaycanlı qızının meyiti, sıra-sıra qazılıb meyitləri gözləyən qəbirlər və s. amerikalıya kimin haqlı, kimin haqsız olduğunu fotosəkillər daha yaxşı «deyə» bildirdi.

«Elan olunmamış müharibə» albom-kitabında da amerikalı professoru maraqlandıran xeyli fotosəkil və materiallar təqdim edə bildim. Kitabın «Proloq» hissəsində göstərilir ki, ermənilər XIX əsrin 90-cı illərindən kilsə və «Daşnaksütun» partiyası ilə bir millətçilik hərəkatına qoşulmuşlar ki, bu hərəkatın zərərli qığılcımları bu



gün də alovlanmaqda, xalqlara və millətlərə bədbəxtlik gətirməkdədir. Rusiyanın aparıcı arxivlərində, o cümlədən Mərkəzi Dövlət Arxivində saxlanılan sənədlərdə (Bax: f. 102, op. 253, xr. 280, ll. 1-12) «Daşnaksütun» partiyasının məqsədi hakim qüvvəyə malik demokratik respublikanın yaradılması ilə bağlı bütün usulların məqbul sayıldığı göstərilir. Buna görə də 1) burada həm silahlı üsyan; 2) ermənilərdə və başqalarında intensiv inqilabi ruh yaradılması; 3) ermənilərin silahlandırılması və təşkilatlanması; 4) terror və dövlət məmurları və müəssisələrinin dağıdılması və s. üsulların təqdir edilməsinə xeyli yer ayrılmışdır. Buradakı fotosəkillərdə əlində dəyənək fikrə dalmış, ev-eşiyini itirmiş qoca qadın, indiki Ermənistan əzəli qərbi Azərbaycandan – doğma torpaqlarından qaçqın düşmüş soydaşlarımız, ermənilər tərəfindən qətlə yetirilmiş gənclərimiz, partladılmış körpülərimiz, dağıdılmış ocaqlarımız, gözləri oyumoyum edilmiş oğul və qızlarımız, sifətləri tanınmaz hala salınmış uşaqlarımız, neçə-neçə yaralılarımız, sifətlərinə maskalar geyib Azərbaycanda saysız-hesabsız qətlər törətmiş Livandan, Suriyadan gətirilmiş muzdlu ermənilər və digər çoxsaylı şəkillər ermənilərin iç üzünün tanidilmasında mühüm rol oynadı. Layn Linə bu şəkilləri vərəqləyib göstərdikcə və onlara izah verdikcə, o, dəhşətə gəlirdi. İnanırdı ki, özünü sivil xalq hesab edən ermənilər necə böyük alçaqlığa yuvarlana bilmişlər. Lakin eyni zamanda o, buna da təəccüblənirdi ki, mənim bu albomlardan nümayiş etdirdiyim şəkillər azərbaycanlıların təbliğatı sayəsində bütün dünyanın mətbuat səhifələrində, kütləvi-informasiya vasitələrinin ekranlarında göstəriləydi, internet saytlarında yayılırdı. Görünür, biz nəinki cəbhədə, həm də təbliğat müharibəsində hələ də özümüzü göstərə və sözüümüzü deyə bilməmişik. «Xocalının sonuncu günü» albom-materiallarında amerikalı qonağa göstərib təqdim etdiklərim də onu hədsiz dərəcədə təəccübləndiyindən, bəzən o, özünü ələ ala bilmirdi. Kitabın üz qabığında qalaq-qalaq yığılmış uşaq meyitləri, başı bədənindən ayrılmış, sifəti tanınmaz hala salınmış yüzlərlə meyitlərə baxmağa Layn Lin cürət edə bilmirdi. Albomda hadisələri öz gözləri ilə görənlərin şahadətləri də vardı. Mən Linə orada fransız jurnalisti Jan-İv Yunet,

«İzvestiya» qəzetinin müxbiri V.Belıxın, 366-cı rus polkunun mayoru Leonid Kravetsin söylədiklərini oxuyub tərcüməçinin köməyi ilə diqqətinə çatdırırdım. Məsələn, Jan-İv Yunet bütün dünyaya Xocalı faciəsinin, yüzlərlə dinc əhalinin, uşaqların, qocaların və Xocalı müdafiəçilərinin meyitlərini gördüyünü yayırdı. Çəkiliş apararkən hətta ermənilərin onların vertolyotunu atəşə tutduqlarını yazaraq, o, bildirirdi ki, onun gördükləri olduqca dəhşətli mənzərə idi. Jan-İv Yunet yazır: «Mən alman faşistlərinin vəhşiliyi, müharibələr haqqında çox eşitmişdim, lakin ermənilərin vəhşiliyi bütün eşitdiklərimi ötmüşdü. Onlar fərqiñə varmadan 5-6 yaşlı uşaqları, dinc əhalini qırırdılar. Biz saysız-hesabsız yaralıları xəstəxanalarda, vaqonlarda, hətta uşaq bağçaları və məktəblərdə gözümüzlə görmüşdük» («Xocalının sonuncu günü» albom-kitabında). «İzvestiya» qəzetinin müxbiri V.Belıx: «Ağdama diri erməni girovlarının əvəzinə azərbaycanlıların meyitləri gətirilirdi. Bəlkə kimsə belə vahimə ilə heç gecə yuxuda da rastlaşmayıb: gözləri çıxarılmış, qulaqları kəsilmiş insanlar, başı bədənindən ayrılıb, kəndirlə bir yerə bağlanmış saysız-hesabsız meyitləri biz zirehli maşınlara yığırdıq. Alçaldılma və təhqir edilmənin sonu görünür...» (Yenə orada).

Bunların hamısını dərindən bilən yuxarıda adını çəkdiyimiz Yuri Pompeyev «Qarabağ qan girdabında» əsərində «Xocalı faciəsi tarixdə məhz Azərbaycan xalqına qarşı erməni quldur dəstələri və onların hüquq müdafiəçiləri tərəfindən törədilmiş soyqırımını kimi qalacaq» (s. 85) kimi deməsi də Layn Linə bu müharibədə kimin haqlı, kimin haqsız olduğunu daha yaxşı anladır. Nəhayət, amerikalı professoru göstərdiyim sənədlər, kitablar və monoqrafiyalar, söylədiyim fikirlər onda əski tariximizə məhəbbət və gələcək qələbəmizə inandığını təsdiqləyirdi. Lakin Lin azərbaycanlıların xeyrinə bu qədər əsaslı mənbə və faktlar olmasına baxmayaraq, onların hələ də dünya ictimaiyyəti gözündə fəallıq göstərə bilmədiyini və bunun tariximizə, xalqımıza, respublikamıza nə qədər böyük ziyan vurduğunu da təəssüflə qeyd edirdi. O, dedi ki, azərbaycanlılar özləri haqqında tarixdə onların xeyrinə olduğundan daha az danışır, digər ölkələrin xalqlarına az məlumat verir, az təbliğat aparırlar.

Məsələn, Amerika həyatında baş vermiş hər hansı bir hadisə ilə bağlı biz (yəni amerikalılar – N.M.) lap ilk günlərdən başlayaraq poçt markaları və digər nümayiş etdiriləsi sənədləri nəşr edir, bütün dünyaya yayır, hamının fikrini oraya cəlb edirik. Bu istər hər hansı kiçik ixtira – məsələn, kokteyl düzəldən maşın, idman aləmində, siyasi həyatda uğur, yaxud müharibədə müvəffəqiyyət olsun, hamısını hər yerdə yayır, dünyaya çatdırırıq. Lakin sizin güclə, rusların köməyi ilə əlinizdən qoparılmış torpaqlarımızın işğalı, ayrı-ayrı rayonlarımızın təcavüzə məruz qalması ilə bağlı bir dənə də olsun poçt markanız yoxdur. Bütün bunları amerikalı professor söyləyirdi. O, mənə bunu da dedi ki, bəs böyük təbliğat aparılmadan müvəffəqiyyətə necə arxalana bilərsiniz?! Bəlkə də siz təbliğatın nə qədər böyük iş görə biləcəyini hələ lazımınca qiymətləndirmirsiniz?!

Layn Lin Azərbaycanın, Bakının bugünkü inkişafı ilə bağlı heyrətini də gizlədə bilmirdi. O, söylədi ki, mən Azərbaycanı buraya gəlməmişdən heç də belə təsəvvür etmirdim. Lakin gördüklərim məni valeh etdi. Respublikanız çox güclü inkişaf edir. Yaxın gələcəkdə müharibənin bizim xeyrimizə həll ediləcəyinə böyük ümid bəslədiyini də ifadə etdi.

Layn Lin Azərbaycan mətbəxinin zənginliyindən, yeməklərin ləzizliyindən, ailələrinin səlhiqəsindən və xalqımızın yüksək mənəvi dəyər daşıyıcısı olduğundan ağzıdolusu danışdı. Bakının dünyanın ən gözəl şəhərlərindən biri olub, özünəməxsus memarlıq mədəniyyəti ilə seçildiyini dedi, Qubada gördüklərinin onun qəlbində mühüm iz buraxdığını və gördükləri haqqında həm yazacağını, həm də hamıya söyləyəcəyini bildirdi. Mən ona Azərbaycan, onun tarixi, gördükləri haqqında necə yazacağı və deyəcəyi ilə bağlı sual verdikdə, o, əlini sifətinin hər iki tərəfinə çəkərək: «Mənim bir üzüm var, ermənilər kimi ikiüzlü deyiləm», – dedi. Bundan başqa o, mənə öz internet saytını təklif edərək, yazdıqlarımı həm də orada yerləşdirəcəyini və mənim onlarla internet vasitəsi ilə tanış ola biləcək imkanlarımı da bildirdi. Layn Lin ölkəmizdən xoş təəssüratlarla ayrıldı, Azərbaycana gələcəkdə böyük uğurlar dilədi.

## **ERMƏNİ ƏDƏBİYYATŞÜNASLIĞI ERMƏNİ TARİXŞÜNASLIĞI KİMİ KOMPİLYASİYADIR**

Bu yaxınlarda «Literaturnaya qazeta»nı alıb həmişə olduğu kimi əvvəlcə tez vərəqlədim. Bu zaman gözüm qəzetin 14-cü səhifəsində Rusiya Yazıçılar İttifaqının və Ermənistan Yazıçılar İttifaqının üzvü Albert Oqanyanın «İskoryojennyi portret» adlı məqaləsinə sataşdı. Düzü, qəzetdə erməni imzasını görməyimə xeyli hiddətləndim də. Sanki məqaləni kimsə görməsin deyə (erməni müəllifinə görə) tez o biri səhifələri vərəqlədim. Lakin qəzeti yenidən axıracan oxumaq istədikdə məqalə və onun müəllifi gözlərim önündə» bitdi. Bir an əhəmiyyət vermək istəmədim, sonra bir az toxtayıb, öz-özümə dedim: «Bəlkə, oxuyum, görüm ruslar bu dəfə ermənilərə hansı züly tuturlar». Dedim, yəqin, ruslar bu dəfə ermənilərin öz imzası ilə bu «böyük millət» «qədim tarixindən», olduqca «əski mədəniyyətdən», «zəngin ədəbiyyatından», «böyük alimlərindən», «ədəbiyyatşünaslarından», ümumiyyətlə, bu «başibəlalılar» yenə də hansısa «müsbət cəhətlər»indən, «kəşfləri»ndən söhbət açacaq. Əlbəttə, «Literaturnaya qazeta» və Moskvadakı Qorki adına Dünya Ədəbiyyatı İnstitutunun əməkdaşları (onlardan başqa digərləri də) zurnaçılığı yaxşı bacarmasalar da züly tutmaqda xeyli «müvəffəqiyyət» qazanıblar. Erməni-Azərbaycan münəqişəsi başlayandan bəri ermənilərə xeyli dərəcədə xidmət edə biliblər. Lakin budəfəki məqalə ilə tanış olduqda məzmun məni təəccübləndirməsə də, «Literaturna»da erməni müəllifinin öz ermənisi tərəfindən belə ciddi tənqiddə məruz qalması və rus nəşrində buna meydan verilməsini təəccüblə qarşıladım.

Söhbət nədən gedir?! Albert Oqanyanın «Искореженный портрет» məqaləsi («Pis kökə salınmış portret») Qorki adına Dünya Ədəbiyyatı İnstitutunda 2002-ci ildə Burastan Zülümyanın «Творчество Паруйра Севака в контексте армянской поэзии»<sup>1</sup> («Paruyr Sevak yaradıcılığı erməni poeziyası kontekstində») adlı kitabı-

<sup>1</sup> Зулумян Б. Творчество Паруйра Севака в контексте армянской поэзии. – М.: ИМЛН РАН, 2002, 157 с.

nın məziyyətləri barəsindədir. Albert Oqanyan qeyd edir ki, B.Zülümyan bu monoqrafiyada nəinki erməni ədəbiyyatının tanınmış nümayəndəsi Paruyr Sevakı, həm də bütün XX əsr erməni poeziyasını pis günə salmışdır. Oqanyan yazır ki, kitabın elə ilk səhifələrində orada o qədər təhriflər – faktlara etinasızlıq, elmilikdən, elmi məntiqdən kənar məqamlarla rastlaşb ki, onu axıracan oxuya bilməyib.

Beləliklə, A.Oqanyan qəti şəkildə bildirir ki, B.Zülümyanın kitabı yalnız təhriflərdən ibarətdir. Hətta məqalə müəllifi göstərir ki, orada gün kimi aydın olan Sevakın anadan olduğu gündən başlayaraq vəfatına qədər nə varsa, heç bir şey nə oxunaqlı, nə də məntiqə söykənən deyildir. Mən isə məqaləni oxuya-oxuya Albert Oqanyana demək istərdim ki, eh, ay Albert, nə üçün sən bir erməni haykanuşunun bir erməni şairi haqqında yazdığı cəfənglərə təəccüblənirsən?! Axı sənə yaxşı məlumdur ki, siz öz millətinizin də, ədəbiyyatınızın da, mədəniyyətinizin də, mütəfəkkirlərin yaradıcılığını da, alimlərinizin fikirlərini də bax beləcə təhrif edə-edə gəlib bu günə çıxmısınız və «maşallah» havadarlarınız da (rus tarixçilərinin, siyasətçilərinin bəziləri) sizə heç də az kömək etməyiblər. İndi nə böyük şey olub ki, B.Zülümyanın bu əsərini ən yaxşı halda kompilyasiya (ordan-burdan) adlandırmağa belə dilin gəlmir?! Məgər sən Oqanyana məlum deyil ki, erməni tarixinin özü, mədəniyyəti alban tarixindən, mədəniyyətindən, onun içindən zorla çıxarılmış calama, qurama ilə düzəldilmiş kompilyasiyadır? Əgər sənə həqiqətən də poeziyanızın, ədəbiyyatınızın hansısa məqamlarını əks etdirən tədqiqat işlərindəki, monoqrafiyalardakı çoxsaylı səhvlər xoş gəlmirsə, onda götürün birdəfəlik erməni tarixi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı haqqında indiyə qədər uydurduqlarınızı, millətlər içində çaxnaşma salıb, hamını cana doydurduğunuzu dərk edib bütün olanlarınızın və olmayanlarınızın üstündən xətt çəkin. Daim deyir, haray qoparırsınız ki, dünyada sizin qədər «tarixi qədim», «özü ulu», «zəkası dərin», «başı bəlalı» millət yoxdur və guya Dəclə və Fəratdan, Qara dənizdən tutmuş ta Xəzərə qədər və bəlkə də Yer kürəsinin yarısı, bütün nə qədər torpaqlar varsa, hamısı sizin olubdur. Siz hər yerdə haray qoparırsınız ki, ən demokratik parlament də sizinkidir. Ən dəbdəbəli qonaqlıqla-

rı da dünyada siz təşkil etmisiniz, dünyada ən böyük bayramları da ermənilər keçiriblər. Erməni filosoflarından zəkası dərin, hafizəsi iti, məntiqi güclü və dolğun heç bir xalq da yoxdur, dünyanın ən ləziz yeməkləri də siz tərəfinizdən hazırlanıb. Qalan bütün xalqlar və millətlər həm sizdən sonradırlar, həm də sizinlə müqayisədə mədəniyyətləri olduqca zəifdir. Albert, sən və Zülümyan kimilər təkcə Paruyr Sevakın portretini, yaradıcılığını xarab etməmişiniz, həm də erməni tarixini, milli tarixinizi pis kökə salmışınız. Bunu sənə təkrar-təkrar xatırlatmağı özümə borc bilirəm.

Qeyd edirsən ki, Zülümyanın kitabının elə bir səhifəsi yoxdur ki, orada fikirlər həqiqətə uyğun olsun, baş-ayaq dayanmasın. Bu istər Sevak poeziyası, istərsə də Narekatsi, Vaan Teryan, Yeqişe Çarents və digərlərinin yaradıcılığı ilə bağlıdır. Sonra da haray salırsan ki, bu monoqrafiyanın yalnız bir mühüm cəhətini göstərmək olar bu da orada aydın nəzərəçarpacaq elmi kosepsiyanın olmamasıdır. Albert, məgər siz ermənilərin indiyə qədər Ermənistanda, Rusiyada, Fransada, ABŞ-da, İtaliyada nəşr etdirdiyiniz tarixinizə, kökünüzə, folklorunuza, etnoqrafiyanıza dair çoxsaylı monoqrafiyalarınız aydın, adekvat və həqiqətə uyğun işlənmiş elmi kosepsiyanız olub?! Bütün bunlara cavab verməyini (düzgün, dürüst, faktlara istinadla) çox istərdim. Yəqin, bunu etməyə çalışmış olsan, xəcalət çəkərsən. Bunu bilərəkdən bəzi məqamları xatırlatmaq istərdim.

Böyük gürcü mütəfəkkiri İ.Çavcavadze özünün «Erməni alimləri və fəryad edən daşlar» kitabında haqlı olaraq yazırdı ki, siz elə danışırınsız ki, sanki Gürcüstan heç vaxtı gürcü torpağı olmayıb, elə Azərbaycan, Qarabağ üçün də deyirsiniz ki, siz Arsaxa, öz ana vətəninizə yiyə, sahib çıxırınsız. Amma heç həya etmirsiz ki, siz buralara kənardan gəlmə ola-ola ömrünüz boyu tarixi, mədəniyyəti, torpaqları, əraziləri, onların adlarını falsifikasiya etməklə məşğulsunuz və heç zərrəcə bundan ayıb edib özünüzü məzəmmətləmirsiniz. Buna görə də indi sən Zülümyanın kitabındakı saysız-hesabsız təhriflərlə bağlı xəcalət çəkməyin mənim üçün olduqca təəccüblü görünür. Əgər sən həqiqətən də təhrifləri qəbul edən deyilsən, onda ge-

dib tarixini yenidən yaz, amma olduğu kimi yaz. Yaz ki, gələcəkdə nə özünüz qarşında, nə də başqalarının yanında utanmayasan.

Düzdür, insafən qeyd etməliyəm ki, «İskoryojennıy portret»də nəinki Paruyr Sevakın, həm də erməni poeziyasının pis kökə salınmasını yerli-yataqlı, sübutlu-dəlilli göstərirsən. Amma çox heyf ki, məqalədə yalnız Burastan Zülümyanın monoqrafiyasının «keyfiyyətətləri»ndən danışırsan. Bununla belə hesab edirəm ki, öz soyunuzdan olanların, ədəbiyyatınız haqqında yazanların keyfiyyətsiz quramalarını düzgün tənqid edirsən. Düz edirsən. Çünki erməni ədəbiyyatı nümayəndəsinin portreti pis kökə salınmışdır. Bununla mən razılaşıram da. Lakin onu da fikirləşirəm ki, bəlkə tarixçiləriniz, ədəbiyyatşünaslarınız, bədii söz sənətindən xəbərdaşlarınız erməni tarixçilərinə, etnoqraflarına, folklorşünaslarına, mədəniyyət xadimlərinə çatdırsınlar ki, onların tarixi də, soyu da, kökü də kompilyasiyadır, quramadır. Bax elə buna görə Zülümyan və başqa “yanlar” ermənilərin portretini Sevakın portretinin gününə salıblar... Gör necə eybəcər görünür. Eybəcərliyə göz yuma bilmirsənsə, deməli, düz edirsən.

Bəlkə, bununla sən ağıla gəlirsən, düz yola qayıdırsan?!

Bəlkə buz əriyir, ermənilər səhvlərini başa düşməyə başlayıblar?! Bərəkallah! Elə isə mən Albert Oqanyana bir Azərbaycan atalar sözünü xatırlatmaq istəyirəm: «Ziyanın yarısından qayıtmağın özü də xeyirdir». Nə olar?! Gözləyək!

## **АРМЯНСКОЕ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ ПОДОБНО АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ КОМПИЛЯТИВНО**

Купив очередной номер «Литературой газеты» (16-22 марта 2005 г), сперва бегло пролистал. В это время и 14-ой странице увидел статью армянского автора члена Союза писателей России и члена Союза писателей Армении Альберта Оганяна «Искореженный портрет». Статья посвящена анализу монографической работы Б. Зулумян «Творчество Паруйра Севака в контексте армянской поэзии», изданной Институтом мировой литературы им. М.Горького (М., ИМЛИ РАН, 2002. – 157 с.).

Автор статьи пишет, что он, беря в руки эту монографию, открывал ее с особым волнением. Так как Паруйр Севак для него не только классик армянской литературы, но и первый его научный руководитель. А. Оганян говорит, первого взгляда в столь серьезной работе с первых страниц обнаружил массу ошибок и неточностей. Так, например, на третьей странице напечатано, что Севак родился в 1926 году, а через несколько строк: «В возрасте 43 лет погиб в автомобильной катастрофе», т.е. 1969 г. (тогда как Паруйр Севак родился в 1924 г., умер 1971 г., прожил не 43 года, а 47 лет).

А.Оганян пишет, что эти даты рождения и смерти повторяются в книге несколько раз, поэтому их нельзя считать опечаткой. А на самом деле ни год рождения, ни дата смерти Паруйра Севака не соответствует тому, что имеется в самих армянских справочниках, энциклопедиях, учебниках и учебных пособиях.

Если бы этим были бы исчерпаны неточности и искажения, то можно было вообще не говорить об этом. Однако, по словам того же самого А.Оганяна, Б.Зулумян все эти факты небрежно и нечетко позаимствовала у другого армянского автора А.Аристакесяна, мысли которого повторяются в тексте по меньшей мере раз ов шесть. И хотя Б.Зулумян слово в слово пе-



реписывает все высказывания А.Аристакесяна, однако и здесь не выдерживает четкую линию. Работа Б.Зулумян состоит из десяти частей, четыре из которых (это отмечает автор критической статьи А.Оганян) не имеет никакого отношения к творчеству Паруйра Севака. Анализируя монографию Б.Зулумян, А.Оганян пишет, что, несмотря на то, что данная работа посвящена творчеству конкретного писателя, удивительно, что там не уместно и не кстати фигурируют темы типа «Художественные искания западно-армянской поэзии начала XX в.», «Тема Родины в произведениях Ваана Теряна и Егише Чаренца и др.», не имеющие никакого отношения к работе. По словам А.Оганяна из 156-и страниц этой книги 80 посвящена отдельным вопросам культуры и литературы Армении.

Скруплезно изучая монографию Б.Зулумян, А.Оганян далее пишет, что в ней он не нашел четко разработанной научной концепции. Единственное что объединяет части этой книги – это искажение портрета Паруйра Севака и общего облика армянской поэзии XX в. Опираясь на свои суждения и на допущенные грубейшие ошибки как в плане исторических фактов, так и в плане изложения, А.Оганян называет монографию Б.Зулумян «компилятивным сборником». А в моментах, где Б.Зулумян пытается демонстрировать свое переводческое умение, там уже оскорбляет имя основателя армянского алфавита Месропа Маштоца. По словам автора статьи «такое оскорбительное отношение к классикам армянской культуры горько удивляет».

Читая критический материал относительно книги Б.Зулумян, я чувствую гнев его автора. И тогда мне хочется спросить у А.Оганяна: А как же тогда нам, азербайджанцам быть, что на протяжении более двух столетий вы (здесь мы имеем ввиду армянских историков, культурных деятелей, которые всегда стремились и стремятся искажению подлинной истории нашего народа – Н.М.) истоптали, искорежили все факты, относительно нашей истории. И вам нисколько не стыдно, что сами, зная об этих искажениях, все продолжаете врать и врать миро-

вой общественности. Конечно, это хорошо, что армянская интеллигенция хоть изредка, но все же признается собственных искажениях. Однако возникает множество встречных вопросов. Почему же А.Оганян не терпит искажения, допущенные относительно армянской литературы? Почему же так. В вашу деликатность не верится. Неужели А.Оганяну, армянской интеллигенции неизвестно, что искаженно представлена не только их литература во всех почти без исключения источниках, но и армянская история, история культуры, которая насильно выбита компилятивна, составлена из албанской истории и культуры. Поэтому еще раз хотим довести до сведения армянской интеллигенции, что она (армянская история – Н.М.) компилятивна, украдена, узурпирована из жизни и истории других народов. А.Оганян, если вам не нравятся эти искажения, то, будьте добры, возьмите разом уничтожьте всю вашу историю, вами же фальсифицированную историю. Не уважая исторических фактов и источников, всегда бесстыдно утверждаете, что вы (армяне – Н.М.) «самый древний», «самый умный», «самый несчастный народ», будто, начиная из рек Тигра и Евфрата, от Черного моря до Каспия, даже может быть половина планеты Земля – все было вашим. Вы, не стыдясь, говорите, что, мол, самый демократичный парламент в мире в Армении, ваш народ самый гостеприимный и добрый. Однако надо помнить, что как историки, так и некоторые ваши соотечественники все чаще повторяют, что быть армянином было опасно (вспомните книгу И.К.Канадпева «Очерки закавказской жизни»- С.- Петербург, 1902). Вы говорите, что самые умные философы армянские, самые вкусные блюда тоже армянские. Будто ваш народ всегда на планете держит пальму первенства. Все остальные народы появились на земле после вас, поэтому вы больше всех дали мировой цивилизации, мировой культуре. Вот так, вот, вы всегда были высокого мнения о себе. Но ваше истинное лицо другим народам хорошо известно. И как вы обращаетесь с историческими фактами тоже известно. Поэтому обманывать народы

вам больше не удастся. Обманывая другие народы, вы «заработали» для армян неприятие. Такое неприятие «заслужил» и один из классиков армянской поэзии Паруйр Севак, «благодаря» монографии Б.Зулумян.

А.Оганян неоднократно пишет, что в монографии Б.Зулумян нет ни одной строки, где мысли и факты не противоречили самой простой истине. Вот как оказывается. Армянские литературоведы, также как и армянские историки с большим успехом склоняются к искажениям, к компиляциям. И вы поднимаете свой голос. Здесь, А.Оганян, мы вас приветствуем, так как у вас появилось мужество говорить правду. Ту правду, о которой все знают. В том числе знаете и вы, армянская интеллигенция. Еще в разгар Карабахских событий по горячим следам этой трагедии один армянский автор (Аракелов Р.К. Нагорный Карабах: Виновники трагедии известны: - Баку, Шарг – Гарб, 1991) попытался сказать всему миру правду, который во вводной части своей книги писал: «...Карабах остается... кровоточащей раной Азербайджана. Возникнув как явление внешне многоплановое, а в действительности однозначное и сводящееся к попытке захвата Нагорного Карабаха в пользу Армении как аграрной базы ее националистическими кругами новой государственности – своеобразной наследницы давно канувшей в небытие мифической «Великой Армении», ... Карабахское движение как авантюра из разряда переделов мира противоречило и международному праву и конституции страны» (с.3-4). Эти строки писал человек, который убедился в фактах и исторических событиях, где правда находилась и находится на стороне азербайджанцев.

*Р.Аракелов, армянин по национальности, отмечал, что националистические круги Армении «давно уж поднаторели в деле изгнания из Армении людей иной национальности, действуя при этом по-разному: иногда по-иезуитски более утонченно, хоть и не менее подло, а иногда и жестоко, как это случилось в Гугаркском районе Армении, где было убито не менее*

*ста азербайджанцев» (указанная работа Р.Аракелова). Пользуясь разными методами, вы сделали Армению моноэтнической республикой, заполучив по этой части пальму первенства среди стран всего Мира (подчеркнуто нами – Н.М.).*

Вы можете сказать, какое отношение имеет все это к искажениям в армянском литературоведении и историографии? Я бы сказал самое прямое. Ибо вы убегаете от правды, если убегаете от правды, то склонны к искажениям. Р.Аракелов, живя в Карабахе, говорил своим соотечественникам правду, большинство из них ему не поверило, назвав его подосланным кем-то лицом, терроризировали своих же людей по отношению к нему. Значит, армяне не любят людей, которые говорят или хотя бы пытаются говорить правду. А.Оганян, поэтому у Вас все искореживается, и многим из вас это нравится. Соответственно вы потеряли ориентир. И эта потеря вашему народу дорого обойдется. Одни из вас фальсифицируют историю, другие этнографию, третьи армянскую литературу, жизнь и деятельность армянских писателей. И так продолжаете. Однако вам следовало бы обратиться не к фальсифицированным армянскими деятелями фактам, а к подлинной истории народов и таким немаловажным источникам как Мамедова Ф. Политическая история и историческая география Азербайджана. (Б., 1993 г.); Глинка С. Описание переселения армян азербайджанских в пределы России. (М.; Типография Лазаревых, 1831 г.); Величко В.Л. Кавказ. Русские дело и межплеменные вопросы. (Петербург, 1904 г.); Грибоедов А.С. Горе от ума, письма и записки. (Б., 1989 г.); Жорж де Малевил. Армянская трагедия 1915 года. (Б., 1990); Гурко-Кряжин. Армянский вопрос. (М.; 1926 г.); Канадпев И.К. Очерки закавказской жизни. (С. Петербург, 1902 г.); Помпеев Ю. Кровавый омут Карабаха. (Б., 1992 г.); Чавчавадзе И.Г. Армянские ученые и вопиющие камни. (Тифлис, 1902 г.); Гейбуллаев Г. Древние турки и Армения. (Б., 1992 г.); Алиев И. Нагорный Карабах: История. Факты. События. (Б., 1992 г.); Ахундова Э. Ходжалы. – Хроника геноцида. (Б., 1993

г.); Исмаилов М. События вокруг НКАО в кривом зеркале фальсификаторов. (Б., 1989 г.) и мн. др. Эти материалы, авторы которых в подавляющем большинстве являются учеными неарзербайджанской национальности, стремятся говорить правду и не врут, как это делает в своей монографии Б.Зулумян и ей подобные. Здесь между историей и литературоведением мы усматриваем самую непосредственную связь. Фальсификацию не терпит не только сама история, но и литература. Как говорил великий русский критик В.Г.Белинский «Поэзия верна истории: чего не сохранила история, того не передаст и поэзия» (Белинский В.Г. Полн.собр. соч.; Т 5. – М.; Изд-во Ан СССР, 1954, С. 356-357).

Если, конечно, вы последовательно и целенаправленно будете искать изъяны, искажения фактов в вашей литературе и в отношении творчества других армянских писателей, то найдете их в несметном количестве. Может быть, вы воспрянули духом? Вас мучает совесть? То тогда говорите об этом во весь голос своим соотечественникам – ученым-фальсификаторам армянской истории и литературы. Время не ждет. Оно уже не движется в вашу пользу. Очнитесь, умейте смотреть правде в глаза.

## ARMENIAN LITERATURE IS COMPALITION AS ARMENIAN HISTOGRAPHY

The Armenian literary criticism like the Armenian historiography consist of compilations. Having bought the next copy of Literary newspaper (March, 16-20, 2005) I fluently looked it through. At this time on page 14 I saw the article of the Armenian author and the member of the Union of writer of Armenia Albert Oqanyan "The False portrait". The article is devoted to the analysis of monographic work by B. Zuluman "Creativity of Paruy Sevak in context of the Armenian poetry" published by the Institute of world literature named M.Gorki (MIMLIR 2002-157p.) The author of this article writes that taking into hands the monograph he opened it with special excitements, as P.S. wasn't only classic of the Armenian literary for him was also his first scientific lider. A.O. says that at first sight while reading it he found out from the first pages a lot of mistakes and discrepancies in such serious work, for example on page 3 it's printed that Sevak was born in 1926 and after several lines: "At the age of 43 he died in a car accident," it means that P.S. was born 1924 and died in 1071, he didn't 43 years but he iived 47 years. A.O. writers that these dates are repeated in the book many times and that's why it's impossible to consider them imprint. But in reality neither his birthday nor his date of death corresponds to Armenian reference books, encyclopedias and textbooks. If discrepancies and distortions had been exhausted then it might have not been told about it. However according to A.O. B.Z. borrowed carelessly and indistinctly from the other Armenian author A.A., his ideas repeated at list 6 times in the book. Word for word he copies all A.A's statements but in this case he doesn't follow the precise line either. B.Z's work consist of 10 parts, 4 of them (the author of the critical article A.O. states it) have nothing to do with P.S's creativity. Analyzing B.Z's monograph A.O. writes that in spite of the fact though this work is devoted creativity of the concrete author, it's

surprising that the theme of "Art search of Western-European poetry of the beginning of the 19 century" and the theme of "Motherland in works of V.T. and E.C'are figured. According A.O. 80 pages out of 156 pages are devoted to separate matters of culture and literary of Armenian. Further, analyzing B.Z's monography A.O. writes that he couldn't find any exactly developed scientific conception. The only thing which unites all the parts of the book is distortions of the P.S's portrait, general image of the Armenian poetry of the 19 century. Basing on own judgments and the given rough mistakes both in the plan of historical facts and in the plan of representing of A.O. calls B.Z's monography compilation coliection. When B.Z. tries to demonstrate his translation skill, he offends the name of the founder of the Armenian alphabets M.M.. According to the author of the article such offensive attitude to classics of the Armenian culture surprises bitterly. While reading critical material concerning B.Z's book I feel its author's anger. Arid then I want to ask: "what should we Azerbaijanis do that you for more 2 centuries (here we mean the Armenian historians, culture figures who always straight to distort the original history of our nation -N.M.) trample down all the facts concerning our history. You don't fill ashamed that knowing about these distortions you continue lying and lying to the world community." It's good that Armenian intelligence sometimes admits own distortions. However a lot of counter questions appear. How doesn't A.O. stand the distortions concerning Armenian literary? It's hard to believe it. Can't A.O. and Armenian intelligence have known that not only their literature but history, the history of culture have been represented in a false way, the culture which has been backed out by force and compilatively made up from Albania history and culture. That's why we want to bring your attention that(Armenian history – N.M.) it has been stolen, usurped compelatively from the life and history of other people. A.O., if you don't like these distortion then be kind take and destroy your forged history without respecting the historical facts and sources you shamelessly prove that you are (Armenians - N.M.) "the oldest",

"the cleverest", "the unhappiest people" as if beginning from the rivers Tiger and Efrat, the Black Sea to the Caspian Sea and may be and half of the Earth - all belonged to you. Without shame you claim that your parliament is the most democratic in the world, that your people are hospitable though historians repeatedly say that to be an Armenian is very dangerous and the Armenians admit this fact too (remember the book by Kanadeyeva "Sketches about Transcaucasion"). You said that the cleverest philosophers the Armenian, the tastes dishes are Armenian too. You say as if your people bear the palm of the championship on the planet. The rest of the nations appeared after yours that's why you gave much to the world civilization, and culture. In this way you always thought highly of yourselves. But your originally face is familiar well to other people. That's why you Wont be able to deceive the other people any more. Unfortunately by deceiving the others you have "gained" hatred to Armenian people. "Due" to Z's monography one of the classics of Armenian poetry P.S. seemed to have "deserved". A.O. repeatedly writes that there isn't any line in B.Z's monography, where ideas and facts not to contradict the true. Armenian literary criticism as Armenian historians successfully decline distortions and compilations. In this case we are welcome you because you found courage to tell the truth, that true which knows everybody. Also know you, Armenian intelligency. In heat Karabakh events by hot traces of this tragedy 1 Armenian author( Arakelov R. K. Nagorno - Karabakh: "Originators of the tragedy is known Baku, Sharg - Garb 1991") tried to tell all word the true, which in introduction part of his book wrote: "Karabakh remain bled wound of Azerbaijan". Arised as a multi planned, but in real unequivocal and reduced trying capture Nagorno - Karabakh benefit Armenian as agrarian base of it nationalist circles new statehood peculiar successor sinked for along time ago in nonexistence mythical "Great Armenia ", Karabakh movement like a venture from category repartitions of world contradict international right and constitutions of the country (p.3-4). These lines wrote the man who



convinced in facts and history events, where the true was and be on Azerbaijani people side R.Arapelov - is Armenian by nationality noticed that nationality circle's of Armenia "already had habit to expel from Armenian, the people other nations, acting differently sometimes attenuation but meanly, and sometimes cruel, as it happened in Gugar region of Armenia, where was killed more than 100 Azerbaijanis"( was underlined by us - N.M.) Using different methods you make Armenia monoethnic republic, caught by this part superiority palm in the world. Can you tell what relation between this and distortion in Armenia literary criticism and historiography? I would tell so straight you escape the true and if it is so that's why therefore you are at distortions. When P.A. lived in Karabakh he said to his compatriots the true, many of them didn't believe him, and named him the person was sent by anyone, also terrorized people to him. It mean that Armenian doesn't like people who tells or try to tell the truth. A.O. that's why everything is mangled in your place and many of you like it. That's why you lost orienting. And this loss made you to pay much. Ones of you forge history others ethnography 3-d Armenian literary, life and activity Armenian authors. So you going on. But you should convent not falsify Armenian activity facts but original people's history and being important source as Mamedada F. Political history and Azerbaijan historiography - Baku 1993: G. S. Description resettlement Azerbaijani Armenians in Russia Baku-1990: Velichina V. L. Caucas. Russian works and questions between tribes B.,1990 ; Griboyedov A. S. " Gore ot uma,

letters and notices "- 1989; G.M. Armenian tragedy 1915 - B. 1990; Gyrko-Kryajin. Armenian question. -B., 1990, Kanadpev I.K. "Sketches about Transcaucasion"- B. 1990, Pompeyev YU. "Bloody whirlpool of Karabakh "- B., 1992; Gavgadze I.G. Armenian Scientifics and crying stones - B. 1990; Geybullayev G. "Old Turkish and Armenian "- B., 1992; Aliyev and Nagorno- Karabakh: History. Facts. Events. - B. 1992; Axundova E. Xodjal. Genasid's chronicle. - B., 1993; Ismailov M. events around the NKAO in

curve mirror of falsification. - B.,1989 and many others. About these materials many authors who aren't the Azerbaijani scientist, aspire to tell the true and doesn't lie, how do it in her monography B.Z. and authors like her. We see the direct connection between the history and literary critic. History and literary doesn't suffer the falsification. According Great Russian critic V.G. Belinski: "Poetry is true to history, what history fails to save, poetry can save." If you consistently, purposely will be search withdrawn distort facts in your literature and in relation creativity Armenians authors, you can find its much. May be you cheered up spirit, the conscience torments you. If it is so, tell about it your compatriots - scientist falsification of a remain history and literature. The time doesn't wait. It's already moving for you. Regain and try to see the true!



*Nəşriyyat direktoru – prof. Telman CƏFƏROV*

*Nəşriyyat redaktoru – Əliş AĞAMİRZƏYEV*

*Texniki redaktor – Mətanət QARAXANLI*

*Operator – Könül MUSTAFAYEVA*

Çapa imzalanıb: 20.11.2010.  
Format: 60x84 1/16. Qarnitur: Times.  
Həcmi: 23,25 ç.v. Tiraj: 300. Sifariş № 105.  
Qiyməti müqavilə ilə.



**TƏRCÜMƏ  
VƏ NƏŞRİYYAT-POLİQRAFİYA  
MƏRKƏZİ**

---

**Az 1014, Bakı, Rəsul Rza küç., 125  
596 21 44; 497 06 25; (055) 715 63 99  
e-mail: mutarjim@mail.ru**