

Tansu RƏSULOVA

AMEA Folklor İnstitutu, doktorant

E-mail: tansu.kamal.94@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.1.141>

YUXUGÖRMƏ VƏ RƏVAYƏT SÖYLƏYİCİSİ

Açar sözlər: rəvayətlər, mifoloji, söyləyici, xronotop, motiv, yuxugörmə

SUMMARY

Tansu RASULOVA

DREAMING AND STORYTELLER

A dream in folklore is a topic for researchers, in fact, promising. A dream is an expressive form of artistic language. Despite the existence of a number of deep, meaningful works devoted to the analysis of dreams in the epic, fairy tales and tales of love, the analysis of the functionality of dreams in the structure of legends remains without attention. Appeal to the issue of poetics and typology of dreams in legends determines the relevance of this study.

Dreams and legends are considered from the standpoint of a communicative act. A comparison is made between the analysis of the text of the legends and the analysis of the dream motif in the legends. Topics discussed: the relationship of the dreamer and the narrator in the text of legends

Key words: legends, mythological, narrator, chronotope, motif, dream

РЕЗЮМЕ

СНОВИДЕНИЕ И СКАЗИТЕЛЬ ПРЕДАНИЙ

Сновидение в фольклоре – тема для исследователей по сути перспективная. Сновидение является выразительной формой художественного языка. Несмотря на существование целого ряда глубоких, содержательных работ, посвященных разбору сновидений в эпосе, сказках и сказаниях о любви, а анализ функциональности сновидения в структуре преданий остается без внимания. Обращение к вопросу поэтики и типологии сновидений в преданиях обуславливает актуальность данного исследования.

Сновидения и предания рассматриваются с позиции коммуникативного акта. Приводится сопоставление анализа текста преданий и анализа мотива сна в преданиях. Обсуждаются темы: отношения сновидца и рассказчика в тексте преданий.

Ключевые слова: предания, мифологическое, рассказчик, хронотоп, мотив, сновидение

Rəvayətlərdə yuxu motivlərinin spesifikliyini müəyyənləşdirmək üçün başqa epik janrlardan (nağıl, dastan) “yuxu” nümunələri təhlilə cəlb edilir və həmin kontekst yalnız “başqa” dünya haqqında təsəvvürlərimizin bərpası (semantik, genetik və s.) üçün gərəkli deyil, rəvayətlərin janr xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmaq üçün maraq doğurur.

Müşahidələr göstərir ki, rəvayət mətnlərində (xüsusən mifoloji rəvayətlərdə) yuxu motivlərinin və obrazlarının geniş yer almasının bir səbəbi yuxulara olan inanclarla bağlıdır. Mifoloji rəvayətlərin, inanc mətnlərinin yaranmasında yuxu motivlərinin janr - strukturyaradıcı funksiyası da bu üzəndir. Azərbaycan folklorşünaslığının mübahisəli məsələlərindən biri də əfsanə və rəvayətlərin janr differensiallığı ilə bağlıdır. Rəvayətlər və əfsanələr, rəvayətlər və əsatirlər arasında fərqliliklər hələ də tam konkret elmi-nəzəri həllini tapmayıb. Son vaxtlar tədqiqatçılar “mifoloji əhvalatlar” terminini də işlədirlər. Ə.Əsgər mifoloji rəvayətləri mifoloji əhvalatlardan fərqləndirir: “Bu vaxta qədər müxtəlif toplularda “mifoloji əhvalat” adı verdiyimiz mətnlərin janrı “mifoloji rəvayət” adı ilə verilib. Sonuncu adla bu mətn tipi rəvayət janrının bir növü kimi təqdim olunur. Ancaq mifoloji əhvalatlar zaman və məkan baxımından rəvayət janrından köklü şəkildə fərqlənir. Belə ki, rəvayətlərdə hadisələr uzaq keçmişdə baş verir və söyləyicinin tanımadığı admlar haqqında olur. Mifoloji əhvalatlarda isə hadisə yaxın keçmişdə baş verir və söyləyicinin tanıdığı adamlar haqqında olur. Bu fərqi nəzərə alıb belə mətnləri “mifoloji əhvalat” adlandırmağı doğru sayırıq” (6, 52-53). Biz görkəmli folklorşünasla qismən razılaşaraq, “mifoloji əhvalat və mifoloji rəvayət” terminlərinin sinonim olması qənaətindəyik. C.Bəydili (Məmmədov) isə mifoloji rəvayətləri “öz kökü etibarilə demonoloji təsəvvürlər sisteminə bağlanan” (5, 183) janr kimi səciyyələndirir.

Mövzumuzdan kənara çıxmaq üçün janr təsnifatı ilə bağlı bir məqalə çərçivəsində geniş nəzəri təfərrüatlara və mübahisələrə varmaq istəmirik. Rəvayət janrı təhkiyənin təşkili səviyyəsində (personajların qarşılıqlı əlaqəsi, qarşılaşma zamanı bir-birinə reaksiyası), eləcə də motiv-obraz və pragmatik səviyyədə özünəməxsus struktur –semantik cəhətləri ilə fərqlənir, “çox vaxt janrdaxili xüsusiyyətlərindən, poetik fiqurlarından uzaqlaşmış, məzmun çalarına görə nağıl səciyyəsi daşmışdır” (1, 212). Mövzu ilə əlaqədar təhlilə cəlb etdiyimiz rəvayət mətnlərində təhkiyənin əsasını iki kompozisiya hissəsi (məntiqi və struktur-semantik planda) – “yuxu mətni” və “real mətn” təşkil edir ki, bu da bütövlükdə reallıq / irrealıq (“oyaqlıq/yuxu”) semiotik qarşıdurmasına uyğun gəlir. Yuxu müasir rus semiotiki B.Uspenskinin dili ilə desək, “bizi başqa gerçəkliklə birləşdirən elementar təcrübədir...” (12, 77). Rəvayətlərin strukturunda yuxu motivləri “iki dünya” arasında vasitəçi olub, “xüsusi oneyrik məkan” (Y.Farino) yaradır.

“Yuxu mətni”nin rəvayət təhkiyəsinin mənə məkanına daxil edilməsi ilə semiotik situasiyasının transformasiyası baş verir. Yuxuların materialı gerçək situasiyadan və “qatılma”dan ibarət olur. Dramatikleşmə ilə, yəni fikirlərin situasiyaya çevrilməsi ilə yanaşı, “qatılma” da yuxu prosesinin vacib və özünəməxsus üsullarından biridir.

“Yuxu motivi” rəvayətlərdə “mənalara genaratoru” (Y.M.Lotmanın terminidir) rolunda çıxış edir. “Motiv” termini folklorşünaslıqda “ən çox istifadə olunan” və eyni zamanda ən mürəkkəb kateqoriyalardan biridir (9). “Motiv” anlayışı ilə bağlı iki sitat gətirmək istəyirik. Y.M.Meletinski yazır ki, “motiv strukturu cümlənin (mühakimənin) strukturuna bərabər tutula bilər”

(14, 117). Qeyd edək ki, rəvayətlərdə yuxu motivlərini təsvir edəndə biz təkrarlanan mətn strukturlarını, mikrosujetləri aşkar edirik. İ.V.Silanteyev motivi mahiyyətcə semantik bütövlük kimi izah edir: “Motiv öz bütövlük mənasını itirmədən sadə narrativ komponentlərə (narrativ “morfemlərə”) bölünür” (11). Biz də bu fikirdəyik ki, motiv ənənə “lüğətinin” daxili dinamik elementi, özünəməxsus “motiv təfəkkürünün” mətndə təzahürüdür, ya da mətnə predikat, obraz, situasiya və s. kimi gerçəkləşən, təkrarlanan elementdir. Ona görə də yuxu sujetlərinin təsvirində müəyyən təhkiyə strukturlarını fərqləndirərək, onların semantik ümumiliyinə, başqa sözlə desək, həmin sujet elementlərinin mənacə yaxın yozumlarına diqqət yetiririk.

Rəvayət söyləyicisi “yuxu mətni”ni sujetə elə üzvi şəkildə daxil edir ki, konkret real şəxslərin yuxu hekayələrindən onları ayırmaq bəzən çətin olur: bu mətnlər arasında sərhədin şəffaflığını ilk növbədə onların məişət kommunikasiyası sferasına yaxın olması ilə izah etmək olar.

Mifoloji rəvayətlərin söyləyicisi bir qayda olaraq arxaik, mifoloji düşüncə daşıyıcı kimi, yüksək “yuxugörmə”, “yuxu söyləmə” bacarığına malik olur, yuxularını daha əlaqəli, bütöv şəkildə görür və yadında saxlayır. Yuxu dünyasına inam əslində məlumatların, sirli işarələrin mənasına inama əsaslanır. Şamanların yuxuları idarəetmə texnikasına malik olmaları, yuxuları bütöv sujet kimi danışmaları və şərh etmələri həmin mədəniyyətdən və ənənədən gəlir. Rəvayət söyləyicisi yuxuların sakral dünyasını qoruyub saxlayır. Onun irreal dünyaya dərin inancı nəticəsində mətnlərinin desakrallaşması və demifolojişməsi baş vermir.

Rəvayət sujetinin təşkilində söyləyici üçün yuxu xronotopları mühüm rol oynayır. Yuxugörmə zamanı və məkanı xüsusi yerlərdə - qəbristanda, pəyədə, çöldə, ağac altında və s. baş verir. Oneyrik xronotopların təsvirində və ya təqdimatında bir neçə məqam diqqət çəkir: a) məkan obyektlərinin hərəkətliliyi; b) məkanların kontrast və ya inversiya üzrə qurulması; c) məkanın məchulluö. Məsələn: “Yuxuda gördüm ki, dəyirmanımıza elə su gəlir ki, salacaqdan daşır. Yüyürərək gedif salacağı açaraq suyu qərərinə saldırdım. İstədim ki, geri qayıdım dənələri üydüm, nə qədər elədimsə dəyirmanın daşını görə bilmədim. O qədər bərk fırlanırdı ki, gərmək mümkün döyüldü. Dəyirmanın daşı biddən yerinnən oyniyəraq iti sürətlə diyirlənif dağ başı yuxarı qalxdı...” (2, 155). Amma lətifə tipli rəvayətlərdə bir qayda olaraq yuxu xronotopu parodiya edilir, yuxu motivi situasiyanın absurdluğuna işarə edir. Bir çobanın tənəbəl, yatağan arvadı düşdüyü vəziyyətdən çıxmaq üçün yuxu sujeti uydurur. Hər dəfə təndir başında onu yuxu tutur və çörəkləri yandırır. Axırda kişi soruşur: “-Arvad, bu işdən məni azad elə görüm, bu gün xörəyin-çörəyin niyə belə olub? Vallah, a kişi, yuxuda gördüm ki, cənnətə düşmüşəm. Məni xanım kimi əyləşdiriblər. Qulluqçularım, nöqərlərim... Allah, necə baxtavaram. Ayıldım ki, çörək yanıb. Bu sözləri eşidəndə kişi ayağa qalxdı. Çomağı götürüb düşdü arvadın üstünə. Vur ki, vurasan. - Sən iş görmək əvəzinə mənə yuxu danışsən?” (3, 230). Yuxugörmə sahəsi söyləyicinin naməlum qüvvələrə, demonik-xtonik varlıqlar ilə qarşılaşdığı müdaxiləsinə məruz qalan “aralıq məkanı” olur. Nağıllarda olduğu kimi, rəvayətlərdə də

yuxu xronotopu misterial xarakteri ilə seçilir. “Xaos ilə dialoq” yuxu xronotopunun “diffuz” mahiyyətini müəyyənləşdirir.

Yuxu rəvayətdə söyləyicinin psixosomatik təcrübəsinin müəyyən sujet, kompozisiya modeli və ya janr səviyyəsində təcəssümü olub, avtobioqrafik yaddaşının və ya təxəyyülünün nəticəsi, yaxud söyləyicinin öz sirli bilgilərinin ifadəsidir. Z.Freyd həmin məqamla bağlı yazır: “Mənim təcrübəm inandırır ki, istisnasız bütün yuxularda yatanın özü təsvir olunur” (13, 488). Ona görə də, rəvayətlərdə əksər yuxu mətnləri “mən” ilə başlayır. “Mifoloji rəvayətlərin janr xüsusiyyətlərindən biri budur ki, belə mətnlərdə hadisələr çox birinci şəxsin dilindən nəql olunur. Nəql olunanlarsa ya söyləyicinin öz başına gələnlər olur, ya da uzaqdan-yaxından tanıdığı birini şahid çəkməklə olur” (5, 184). Mifoloji rəvayətlərdə yuxugörən yuxuda baş vermiş situasiyanın bilavasitə iştirakçısı olur, yəni həm hadisə subyekti kimi, həm də hekayəçi-söyləyici kimi çıxış edir. Rus dilçisi Y.V.Paduçeva danışanın bir neçə ipostasını fərqləndirir: deyksis subyekti, nitq subyekti, şüur subyekti, qavrayış subyekti (10, 262-265). Həmin ipostaslar yuxugörənə - söyləyiciyə də xasdır: “Bir gün yuxuda gördüm ki, ağsaqqallı, nurani bir kişi maa deyir: “Ay oğul, sən gəl o pəyədə işdəmə, o biri pəyədə get işdə. Bu pəyə xatalıdır, çünki tuvarın altında beş-altı adamı basırırlar: elə ona görə də hər gecə ağlaşma, ax-uf səsi kəsilmir burdan” Beyqafil yuxudan ayıldım. Məni tər basmışdı. Əmə bu yuxuyu heş kimə açıf söyləmədim. Nə bilim tüşəri-tüşməzi olar. Əmə xayış eliyif o pəyədən işdən çıxıf o biri pəyəyə işdəməyə getdim” (3, 75). Söyləyici – yuxugörən “birdən anladım ki...”, “bir də gördüm ki...” ifadəsini işlədir, yuxularda sirli, gizli bilgi, nəyisə anlama qəfildən və hardansa gəlir. Bu tipli mətnlərdə təkrarlanan yuxu elementlərdən biri də “yuxu zamanı” söyləyicinin gücsüz, fiziki imkansızlıq durumuna düşməsidir. Ümumiyyətlə, personajın xtonik, demonik varlıqlara gücünün çatmaması nağıl poetikası üçün səciyyəvidir. Akad. M.Kazımoğlu yazır: “Məişət nağıllarında şeytan güc-qüdrətini dəf etmək arzusunu həmin nağılların poetikasına uyğun ifadəsini görürük. Öz qəhrəmanını ideallaşdıran xalq şeytana üstün gəlməyi qəhrəmanın iti ağıl – dərrakəsinin mühüm bir göstəricisi hesab edir. Şeytan kimi güc-qüdrət sahibinə qalib gəlmək nağıl qəhrəmanının necə bir fərasət yiyəsi olmasını dinləyiciyə çatdırmağın meyarına çevrilir” (8, 94). Amma rəvayətdə söyləyicinin yuxuda həmin varlıqlarla qarşılaşması gücsüzlüyü yuxu sujeti üçün vacib olan aktivliyin “bloklanması”nı, yəni yatanın başqa dünya sakini qarşısında real gücsüzlüyünü əks etdirir. Situasiyanın təkrarlanması təhlükəli olur və söyləyicinin yuxudan oyanmasına gətirib çıxarır. “Köhnə qəviristannıxdə enni, üstü yazılı bir daş vardı. Çox xoşuma gəldi. Onu birtəhər gətirif qapıya qoydum ki, hərdənbir üstündə oturaram. Elə daşı gətirən günün gücəsi təzəcə yuxuya getmişdim ki, boylu-buxunlu bir oğlan içəri girdi. Əl atdı boğazıma, o biri əlinin iki barmağını düz dirədi gözlərimə:- Köpəkoğlu, o daşı yerinə qoy, məni narahat eləmə, yoxsa gözlərini çıxararam. Nə illah elədim, səsim çıxmadı. Bir də zalım boğzaimnan elə yapışmışdı ki, xırtdanırdım. Dəngəsər yuxudan ayıldım. Səhərə qədər yata bilmədim. Səhər yenə daş yadımdan çıxdı. Gecə həməən hesab oldu: yenə o oğlan gəlib girdi yuxuma, boğazımdan tutub boğdu.

Allah, Allah... Yuxudan qan-tər içində ayıldım. Üçüncü gün həmin oğlan maa dedi: “Bu son dəfədi saa deyirəm. Əgər daşı yerinə qaytarmasan sənin gözünü çıxardannan sonra boğub öldürəcəm”. Genə dəngəsər ayıldım. Səhər olan kimi daşı aparıf yerinə qoydum. Bir də o oğlan mənim yuxuma girmədi” (3, 85).

Rəvayətlərin bir səciyyəvi cəhəti də söyləyicinin yuxuda gördüklərini sirr kimi saxlamasıdır, başqalarına danışmasının yasaq edilməsidir. “Bir gün çölə ot pişməyə getmişdim. Bilmirəm, vallah, nə qədər işdədim, əmbə baxdım günorta oluf. Bir əz çörəh yeyifbir kölgəlih yerdə başımı atdım yerə. Əyə, bir vədə oyandım ki, başımın üstündə bir ağ ilan dayanıf. Özü də bu ağ ilan düz quyruğu üstə dururdu. Mən qabaxcax çox eyməndim, əmbə can şirindi deyın birtəhər ilanın altından çıxdım. Ordan düz əvə qaşdım. Əmbə bu işi heş kəsə demədim. Ürəyimə dammışdı ki, burda bir sirr var. Elə həmən gün gecə yatanda yuxuda gördüm kü, hayatdakı ocağımız elə gur yanır, elə gur yanır daha heş demə. Öz-özümə acıxlanmax isdiyirdim ki, əyə, bunu kim belə qalıyf, aloy göyə daranır. Birdən ocağın, odun içindən bir nurani kişi çıxıf yanıma gəldi: - Oğul, sənın halallığını mən dünən çəmənıhdə verdim. Bilirsənmi? Mat qaldım. Əyə, bu dədə nə deyir. O, mana dedi:- Hələ irəli bax, gör o gələn kimdi. Mən irəli baxanda gördüm kişi yox oldu” (3, 81). Folklorşünas M.Hacıyevanın türk alimi Umay Günayın “Türkiyədə aşıq tərzi, şeir gələnəyi və rəya motivi” kitabına istinadən Aşiq Sümmanınin həyatı ilə bağlı rəvayət bu qəbildəndir: “Hüseyn kəndin heyvanlarını otararkən atasının tövsiyəsi ilə ablak daşı yaxınlığında olan şəhid məzarlarının otlarını təmizləyərkən yuxuya dalır. Yuxuda ağsaqqallı bir ixtiyar Qırat üzərində onun yanına gəlib ac olduğunu söyləyir və kəndin yolunu soruşur. Hüseyn özünün arpa çörəyini ona uzadır. Atlı çörəkdən bir tikə alıb geri qaytarır. Hüseyn çörəyi niyə yemədiyini soruşduqda ixtiyar: “Xızır çörək yeməz” deyir.

Xızır Hüseynə ismi-əzəm duasını öyrədir və “oğlum bu duanı 40 gün oxu və məni gördüyünü kimsəyə söyləmə. Qırxıncı gün ablak daşına get və Haq tərəfindən mükafatını alarsan” deyir və qeyb olur” (7, 151). Yasağın pozulması isə yuxugörənin – söyləyicinin həyatında ağır fəsadlara, itkilərə səbəb olur. Gözlənilməz sağlamlıq fiziki problemlər ilə üzləşməli olur, yaxud nələrdənsə məhrum olur: “Belə rəvayət var ki, qədimdə bir dağ varmış. Bir gün bir kişi yuxusunda görür ki, həmin dağda bir oyux var. O, oyuxda ləl, qızıl, cəvahirat var. Kişi səhər durur, yol tadarükü görüb dağa tərəf gedir. Gedib həmin oyuxa rast cəlir. Görür ki, mağaranın qabağında bir əjdaha yatır. Əjdaha kişinin fikrini başa düşür ki, onun ləllərini aparmağa gəlir. Əjdaha dilə gəlib deyir: - Ey insan, sən burda ləl olduğunu heç kimə demə, hər gün gəl sənə bir ləl verəcəyəm – deyir və birini ona verir. Tamah kişiyə güc gəlir. O, evə qayıdıb əhvalatı qardaşına danışır. Kişi ilə qardaşı silah götürüb mağaraya gedirlər. Əjdaha bunları görüb fikirlərini başa düşür və hər ikisini udur. Həmin vaxtdan dağın adı Ləlvar adlanır. Çünki kişi o dağda “ləlvar” deyə o dağa getmiş və əjdaha onu udduğu üçün gətirə bilməmişdi. Ləl yenə də o dağda qalmışdır” (4, 56). Yuxu zamanı personaj (söyləyici) müvəqqəti də olsa təcrid olunur- real dünyaya xas olan məkan – zaman koordinasiyasından çıxır. Yuxu fizioloji vəziyyət olaraq yuxugörəni real dünyadan ayırır.

Beləliklə, rəvayət söyləyicisi və yuxugörən obrazları folklorşünaslığın aktual nəzəri məsələlərindən biridir. Yuxu motivi yalnız rəvayət mətninin sujetini və kommunikativ sistemini təşkil etmir, həm də yuxugörən və söyləyici obrazlarını bərabərləşdirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı İ. Rəvayətlər // Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. I c. Bakı: Elm, 2004.211-216 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab. Şəki folkloru. I cild. Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2000. – 498 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII kitab (Ağbaba folkloru). Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2003, - 476 s.
4. Azərbaycan folkloru. Dərələyəz folkloru. XV cild. Bakı, “Səda”, 2006.-483 s.
5. Bəydili C. İstiqlal xalq ədəbiyyatınıdır... (seçmə yazılar). – Bakı, 2015. 312 s.
6. Əsgər Ə. Zəngəzurda folklor həyatı // Zəngəzur folkloru: milli-mədəni düşüncə və çağdaş elmi yanaşmalar (elmi araşdırmalar toplusu). –Bakı, “Elm və Təhsil”, 2002, s.42-76.
7. Hacıyeva M. Türk aşığı. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2004, - 207 s.
8. Kazımoğlu M. Söz haqqında söz. Məqalələr və müsahibələr. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 276 s.
9. Неклюдов С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984, с.221-229.
10. Падучева Е.В. Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
11. Силантьев И.В. Поэтика мотива. М.:Языки славянской культуры, 2004. 296 с.
12. Успенский Б.А. История и семиотика // Успенский Б.А. Этюды о русской истории. СПб: Азбука, 2002, с.9-76.
13. Фрейд З. Толкование сновидений. –М.: Фирма СТД, 2005. – 680 с.
14. Мелетинский Е.М. Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания тематического указателя мотивов и сюжетов // Текст и культура. Труды по знаковым системам. Вып.16.- Тарту, 1983.