

Seyfəddin RZASOY

Filologiya elmləri doktoru, professor,

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru

<https://doi.org/10.59849/2309-7949.2023.2.20>



**“KİTABİ-TÜRKMƏN LİSANİ” OĞUZNAMƏSİNDƏ TƏHKİYƏÇİ
OZANLA DƏDƏ QORQUD ARASINDAKI TRANSMƏDİATİV
ƏLAQƏ SİSTEMİNİN STRUKTURU**

Açar sözlər: Oğuznamə, “Kitabi-türkmən lisani”, “Türkmən dilində kitab”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, boy, soy, yum, transmediativ, ritual, mif,

SUMMARY

SEYFEDDIN RZASOY

**THE STRUCTURE OF TRANSMEDIATIVE CONNECTION BETWEEN THE
NARRATOR-OZAN AND DADA GORGUD IN OGHUZNAME NAMED “KITABI-
TURKMAN LISANI”**

According to the main results, "Kitabi-Turkmen lisani" is not the third copy of the written epic "The Book of Dede Gorgud". "Kitabi-Turkmen lisani" is an independent oghuzname based on the traditions of the epic "Dede Gorgud". The monument is based on ritual texts called "soy". The poet (transmediator) who narrates the Oghuz script enters into a transmediative relationship with his wise old man Dede Gorgud, through this "soy" ritual. After the deaths of Dede Gorgud and the noble Oghuz heroes, they did not move to the world of death like ordinary people, but to the terminal world called "Ghaib" ("hidden", "invisible" or "world of the lost"). They exist here as transliminal beings. “Kitabi-Turkmen Lisani” is an initiative book for 40 students. Poet-singer reorganizes the psyche of 40 students who underwent the initiation ritual through the sacred knowledge he received from Dede Gorgud in the transmediative ritual. All the texts on the monument are "genus" by genre. The last text of the epic, in contrast to the first publishers of the monument is not a length, but a lineage. As a result of the research, it became clear that "soy" and "song" are not only literary genres, but also transmediative rituals. Every poet-singer can perform and narrate a tribal ritual. Performing the ritual of height and transporting height is an exclusive function of Dede Gorgud. In the text of the monument "Kitabi-Turkmen lisani" the genre of song is not found at all.

Keywords: Oghuzname, “Kitabi-Turkmen lisani”, “Book in the Turkmen language”, “The Book of Dede Gorgud, song, soy (transmediative ritual), yum (ritual), transmediation, ritual, myth

РЕЗЮМЕ

**СТРУКТУРА СИСТЕМЫ ТРАНСМЕДИАТИВНОЙ
СВЯЗИ МЕЖДУ ОЗАНОМ-НАРРАТОРОМ И ДЕДЕ КОРКУДА В ОГУЗНАМЕ
«КІТАБІ-ТҮРКМАН ЛИСАНИ»**

По основным результатам, «Китаби-Туркман лисани» не является третьем экземпляром письменного эпоса «Книга моего Деда Коркуда»: так как он является самостоятельным текстом (огузнаме), относящийся к традициям устного эпоса «Деде Коркуд». Памятник всецело построен на основе ритуальных текстов, называющихся в самом тексте «сой»ом. Озан (певец-трансмедиадатор), который воспроизводит текст, посредством ритуала «сой» входит в трансмедиадвативный контакт со своим дедом-наставником Деде Коркуд. Деде Коркуд и знаменитые огузские богатыри после кончины не перешли в иной мир, как обычные смертные люди, а перелетели в лиминальный мир «Гаиб» («скрытый», «невидимый» мир, или «мир пропавших»).

Они существуют в этом мире как лиминальные существа. «КитабиТуркман лисани» является книгой инициации для 40 учащихся, которые в конце ритуального процесса должны стать полноценными богатырями. Озан-певец преобразует психику 40 учащихся, которые проходят через ритуал инициации, сакральными знаниями, полученными им от Деде Коркуда. Все тексты памятника, не зависимо от их поэтических построений, являются «сой»ами. И последний текст эпоса, где повествуется как Салур Казан убивает семиглавого дракона, которого первые издатели эпоса представляли его как «бой», по своему жанру также является «сой»ом. В ходе исследований было выяснено, что «сой» и «бой» не только фольклорно-литературные жанры, они также одновременно являются трансмедиативными ритуалами. Воспроизводить и рассказывать «сой» может каждый озан-певец. А воспроизводить и рассказывать «бой», является функцией исключительно касающийся только Деде Коркуда, что не встречается в тексте новонайденного эпоса «Китаби-Туркман лисани».

Ключевые слова: Огузнаме, «Китаби-Туркман лисани», «Книга на туркменском языке», «Книга моего Деда Коркуда», бой, сой, юм, трансмедиация, ритуал, миф

G i r i ş. Yeni tapılmış (2019-cu il) “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi, iddia edildiyi kimi, yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun üçüncü nüsxəsi deyildir. “Kitabi-Türkman lisani” “Dədə Qorqud” eposu ənənələrinə aid müstəqil oğuznamədir. Abidə başdan-başa “soy” adlanan ritual mətnləri əsasında qurulmuşdur. Oğuznaməni nəql edən transmeditor ozan bu “soy” ritualı vasitəsilə öz piri olan Dədə Qorqudla transmediativ əlaqəyə girir. Dədə Qorqud və əsilzadə Oğuz igidləri öldükdən sonra adi insanlar kimi ölüm dünyasına yox, “Ğaib” adlanan liminal aləmə köçmüşlər. Onlar burada transliminal varlıqlar kimi mövcud olmaqdadırlar. “Kitabi-Türkman lisani” 40 şagirdin insiasiya kitabıdır. Ozan transmediativ ritual vasitəsilə Dədə Qorquddan aldığı sakral biliklər vasitəsilə inisiasiya ritualından keçən 40 şagirdin psixikasını yenidən təşkil edir. Abidədəki bütün mətnlər janrına görə soydur. Eposun sonuncu mətni, abidənin ilk nəşirlərinin təqdim etdiklərinin əksinə olaraq, boy yox, soydur. Tədqiqat nəticəsində aydın olmuşdur ki, soy və boy təkcə ədəbi janr yox, həm də transmediativ rituallardır. Hər bir ozan-nəğməkar soy ritualını icra edə və nəql edə bilər. Boy ritualını icra etmək və boy nəql etmək istisnasız olaraq Dədə Qorqud aid funksiyadır. “Kitabi-Türkman lisani” abidəsinin mətnində boy janrına rast gəlinmir.

Gəldiyimiz nəticəyə görə, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi baxşı//ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik//batini “törə kitabıdır” [5, s. 36].

Tədqiqat. Abidədəki 24 soy və bir dastan-oğuznamə istisnasız olaraq 40 şagirdin “igidlik” modeli üzrə təliminə xidmət edir. Mətn bütün poetik elementləri, ideya-məzmun xüsusiyyətləri, bədii-estetik enerjisi ilə şagirdlərin igidlərə çevrilməsi prosesini özündə ehtiva edir. Soyların hər birinin təhlilindən görəcəyimiz kimi, (böyük ehtimalla) 40 günlük inisiasiya (keçid) mərasimindən keçməkdə olan 40 şagird bu mətnlər vasitəsilə “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağı əhatə edən bütün bilikləri mənimsəyir.

Neofit//namizədin psixologiyasının dəyişdirilərək yenidən qurulmasına xidmət edən bu mətnlərə başdan-başa öyrədicilik ruhu hakimdir. “Oğuz” adlanan dünyaya aid yaxşı-pis nə varsa – hamısı bu mətnlər vasitəsilə 40 şagirdə təlim, tədris və təlqin edilir.

Sonuncu cümlədəki “yaxşı-pis”, “təlim”, “tədris” və “təlqin” sözlərini ümumişlək söz kimi işlətmədik. Bu sözlər inisiyasiya mərasiminin mühüm anlayış-terminləridir.

“Yaxşı-pis” – 40 şagirdə dünya haqqında verilən biliklərin bütövlüyünü ifadə edir. İrəlidə soyların təhlili zamanı görəcəyik ki, dünya//gerçəklik oğuzlunun kollektiv dünya modelində, əsasən, “yaxşı-pis” (“yaxşı-yaman”) modeli üzrə təsnif olunur.

“Təlim” – elm öyrətmədir. 40 şagirdə öyrədilən biliklər hamıya gündəlik həyat təcrübəsindən məlum olan adi biliklər deyildir. 40 şagird Oğuz//Türkman insanının empirik təcrübəsini əks etdirən adi həyatı bilikləri şagird olmamışdan qabaq artıq bilirdi. Mərasim müddətində ona təlim edilən biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”in öyrənməli olduğu ezoterik biliklərdir. Onları yalnız “igid” olan bilməli idi. Bunlar “igidliyin” sirləridir. Bu biliklərsiz heç bir şagird “mərd igid//qoç igid//ər igid” ola bilməzdi. Həmin biliklərin ezoterizmi onların “Oğuz/Türkman igidində” məxsus biliklər olmasında ifadə olunur. Başqa birisinin bu bilikləri öyrənməsi, bilməsi “mərd igid//qoç igid//ər igid” olmağın sirrini faş etmiş olardı. Bu halda isə həmin biliklər öz ezoterizmini itirib, adi (ekzoterik) biliyə çevrilərdi. Ona görə də 40 şagird “igidlik” modelinin sirlərini göz bəbəyi kimi qorumalı idi. Bu biliklər qırağa sızsa idi, “kafir” düşmən “casus” vasitəsilə onu öyrənər və igidə qalib gələrdi. Çünki həmin biliklər “mərd igid//qoç igid//ər igid”liyin davranış kodları idi: kodların bilinməsi, düşmən əlinə keçməsi igidi öz mənəvi-psixoloji, hərbi-taktiki gücündən məhrum edərdi. Düşmən igidin “mərdlik”, “qoçluq”, “ərlik” sirlərini bilməklə igidin ona qarşı atacağı bütün hərbi-psixoloji davranışlara qarşı qabaqcadan hazır olar və bununla da igidi təsirsiz bir hədəfə çevirər, müdafiə qabiliyyətini zəiflədərdi.

“Tədris” – onu bildirir ki, 40 şagirdə “mərd igid//qoç igid//ər igid”lik haqqındakı biliklər dərs kimi öyrədilirdi.

“Təlqin” – 40 şagirdə verilən biliklərin onlara adi müəllimlər tərəfindən deyil, bu biliklərin daşıyıcısı olan və “Kitabi-Türkman lisanı”da **“Dədəm soyı alp ozanlar”** [3, s. 25, 43] adlandırılan müəllimlər tərəfindən öyrədildiyini göstərir. Öyrətmənin “təlqin” üsulu iki mühüm cəhəti ilə əlamətdardır:

Birincisi, bu ozanlar adi çalıb-oxuyan ozanlar yox, “alp ozanlar”dır. “Alp” termini bu ozanların alplıq, igidlik, hərblə bağlı xüsusi statusunu göstərir.

İkincisi, biliklərin 40 şagirdə alp ozan tərəfindən verilməsi onların, sadəcə, dərs kimi öyrədilməsini (tədrisi) deyil, animistik üsulla – qamlama (soylama) yolu ilə 40 şagirdin psixologiyasına təlqin edilməsini (verilməsini, ötürülməsini, “yazılmasını”) göstərir. Təlqinin əsasında transsendent praktika dururdu və bu praktika təkcə “alp ozan-şagird” münasibətlərini deyil, bütövlükdə **“boy”** vahidinin yaranmasını gerçəkləşdirən **“boylamanı”** da, **“soy”** vahidinin yaranmasını

gerçəkləşdirən “soylamanı” da əhatə edən universal-animistik əlaqə sistemidir. Çox qabağa qaçıb elmi təhkiyəmizin təbii-məntiqi ardıcılığını pozmadan söyləmək olar ki, alp ozan məhz bu transsendent əlaqə sisteminin vasitəsilə 40 şagirdin şüurunda xüsusi psixoloji rejim yaradır və həmin rejim vasitəsilə 40 şagirdlə Dədəm Qorqud arasında əlaqə qururdu. Dədəm Qorqud da öz növbəsində “cavanmərclər”ə aid “nəsihətləri” 40 şagirdin şüuruna ötürürdü. Bu, bir mediasiya prosesidir və həmin mediativ rejimdə funksional strukturu baxımından mediator olan alp ozanın və Dədəm Qorqudun iştirakı mütləq olaraq vacib idi.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin birinci soyu mətnin poetik strukturu baxımından müqəddimə funksiyasını yerinə yetirir. Bu soy funksional mahiyyəti etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı müqəddimə, yaxud məhəbbət dastanlarındakı aşuqların dastanın əvvəlində söylədikləri üç ustadnamə ilə eyni işi görür. Soy//müqəddimənin məzmunu göstərir ki, alp ozan soylama vasitəsilə Dədəm Qorqudla əlaqə qurur. Soy bu misralarla başlayır:

Haq Taala gögdən Quran endirdi

Arı dinli Məhəmmədə

– oqumaq üçün [3, s. 7].

Soyda daha sonra ardıcılıqla aşağıdakı bilgilər verilir:

– Cəbrayılın Məhəmməd peyğəmbərə meraca getmək üçün Buraq atını gətirməsi;

– Məhəmmədin meracının təsviri;

– Əlinin Düldül atını minib, Zülfüqar qılıncını belinə bağlaması və din yolunda savaşması;

– Haq Taalanın bir quşu Süleyman peyğəmbərin yanına yollaması;

– Davud peyğəmbərin zireh düzəltmək üçün Haq Taalanın qüdrətindən daşdan polad istehsal etməsi;

– İbrahim Xəlilullahın Allahdan oğul istəməsi və onu Allahın yoluna qurban kəsəcəyini əhd etməsi, Allahın öz əhdinə sadıq qalan peyğəmbərə oğlu İsmayılın əvəzində qurban kəsmək üçün göydən “buynuzı burma qoç” endirməsi.

Bu qısa soy aşağıdakı misralarla bitir:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alpları, dua qılayun **cavanmərcləri** görməyə için” [3, s. 8].

Beləliklə, soy//müqəddimə Allahın adı ilə başlanıb Dədə Qorqudun adı ilə bitir. Soydakı obrazların hamısı müqəddəs adlardır və onların məna düzümü belədir: *Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süleyman peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər – Dədəm Qorqud*. Bu, müqəddəs silsilədir və burada Dədə Qorquda qədər olan obrazların hamısı İslam dininə aiddir. Təkcə Dədə Qorqud istisnadır: o, Oğuz Tanrıçılıq inanc sisteminə aiddir.

Bu silsilədə adları çəkilən obrazların hamısı mediasiya ilə bağlıdır. Bu, yerlə göy arasında mediasiyadır. Adları çəkilən peyğəmbərlər Allahla mediativ ünsiyyətdədirlər. Zatən Allahın (c.c.ə.ş.) peyğəmbəru olmaq ondan gələn risaləti insanlara çatdırmaq deməkdir:

– Həzrət Məhəmməd (s.) merac edib göyə qalxaraq Allahın görüşünə gedir;

- Həzrət Əli (ə.) də təsəvvüfi rəvayətlərə görə, meracda olmuşdur;
- Haq Taala özü Süleymanla əlaqə saxlayır;
- Davud peyğəmbər Haq Taaladan gələn “qüdrət” vəhyi (informasiyası) ilə daşdan polad istehsal edir.
- İbrahim Xəlilullah Allahla dua vasitəsilə əlaqə yaradaraq ondan oğul istəyir.

Bəs Dədə Qorqud?

Soyda onun adı çəkilən misralarda Dədə Qorqudun Allahla əlaqə saxlaması haqqında heç nə deyilmir. O, sanki mediativ silsilədən ayrılır. Lakin bu, çox qeyri-məntiqi görünür.

Axı soy onu Allahdan başlanan müqəddəs silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim edir?

Demək, Allahla əlaqə – ona da aid olmalıdır. Lakin biz misralarda bu əlaqəyə işarəni (göndərməni) adları çəkilən peyğəmbərlərdə olduğu kimi görmürük.

Əlbəttə, oxucu dərhal replika vermək istəyir:

“Bəs “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı məlum-məşhur “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi tƏmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdı. Ğaibdən dƏrlü xəbər sƏylərdi. Həqq tƏala anın kƏnlinə ilham edərdi...” [4, s. 31] təqdimatı? Burada Həqq tƏalanın Dədə Qorqud un kƏnlünə ilham etməsi, onun hətta qeyb ələmindən müxtəlif xəbərlər sƏyləməsi mediasiya deyilmi?!”

Əlbəttə, mediasiyadır.

Bütün “sirlər” elə soyun axırncı misralarındadır. Və bu misralar, deyərdim ki, ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud” eposunun “bütün sirlərini” özündə “şifrələmişdir”.

Dədə Qorqud bizə məlum olan mətnlərdə İslam övliyasıdır. Ancaq onun İslam dünyagörüşünün funksioneri olmadığı, İslamöncəsi Tanrıçılıq inanc sisteminə aidliyi də məlum məsələdir. Bu cəhətdən, birinci soyda Dədə Qorqudun İslamla bağlı silsilənin sonuncu həlqəsi kimi təqdim olunması Oğuz//Türkmanların İslam dünyagörüşünə sahiblənməsinin məhsuludur. İslamdan əvvəl Dədə Qorqud başqa bir dinin, yaxud inanc sisteminin, yaxud dünyagörüşünün müqəddəsi, övliyası, “peyğəmbəridir”.

Struktur yanaşma bizdən mətnin dəyişən və dəyişməyən hissələrini (və həmin hissələri təşkil edən elementləri) fərqləndirməyi tələb edir. Bu cəhətdən, birinci soyun mətni dəyişən və dəyişməyən olmaqla iki hissə//qatdan ibarətdir:

Dəyişən qat: Allahdan başlanan peyğəmbərlər silsiləsi;

Dəyişməyən qat: Dədə Qorqud.

Soyun dəyişən qatının altında Tanrıçılıq inanc sistemi ilə bağlı qat gizlənilib. Demək soyun dəyişən qatının özü iki təbəqədən ibarətdir:

1. İslami silsiləni təqdim edən aşkar (eksplisit) təbəqə;
2. Tanrıçılıq elementlərini təqdim edən gizli (implisit) təbəqə.

“Gizli təbəqə” İslamöncəsi Oğuz//Türkmanlarda hakim dünyagörüşü, yəni aşkar ideologiya idi. Lakin Oğuz//Türkmanların İslamı qəbulu ilə bu təbəqə İslami aşkar təbəqəyə transformasiya olunmaqla yanaşı, üstündə çox ciddi yasaq nəzarəti yaranaraq “gizlilik” statusuna keçdi. Bu ciddi və sərt

“nəzarət” rejiminin izlərinə elə “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin özündə də rast gəlirik. Məndəki dastan/oğuznamədə Qazan əjdaha ilə döyüşəndə əjdaha onu udmağa başlayır. O, “soylama” ilə Allaha yalvarır:

Ya götürdüyün gögə yetürən görklü Tarı!
Ya urdugünü ulatmayan ulu Tarı!... [3, s. 56]
Qazan soylamanın başqa bir yerində deyir:
Allah Tarı, sana bir deyənün ağzın öpim,
İki deyənün ağzın çarpım [3, s. 57].

Göründüyü kimi, Oğuz//Türkmanlar İslam dinini qəbul etdikdən sonra Allah və Tanrını eyni bir varlıq hesab etmək məcburi rəsmi normaya çevrilmiş, onları fərqləndirənlər, yəni iki ayrı varlıq hesab edənlər, Qazanın statusunu nəzərə alsaq, dövlət səviyyəsində cəzalandırılmışdır.

Beləliklə, birinci soyda mətnin İslamaqədərki “tarixi” təkcə Dədə Qorqud obrazı ilə təmsil olunur. Belə demək mümkünsə, birinci soyda İslami silsilə ilə Dədə Qorqud bir-birinə “qaynaq olunub”. Lakin bu zaman hökmən nəzərə alınmalı ki, mətnin poetik strukturunda Dədə Qorqud elə öz əvvəlki yerində, daha dəqiq desək, əski Tanrıçılıq mətnində harada idisə – yenə də oradadır. Sadəcə, məndə ona qədər olan hissə İslami silsilə ilə əvəz olunub.

Bu halda suallar meydana çıxır:

Əski Tanrıçılıq mətni niyə axıradək əvəzlənməyib?

Dədə Qorqud İslami anlayış olan “övliya” qəlibinə transformasiya olunsada, niyə əski adı ilə öz yerindədir?

Bu sualların cavabı “Oğuznamə” ənənəsi ilə bağlıdır. “Oğuznamə” Dədə Qorqudsuz mümkün ola bilməzdi. Dədə Qorqud ozanların, o cümlədən alp ozanların piri//cəddi//babasıdır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznamələri və ümumən “Dədə Qorqud” eposunun istisnasız olaraq bütün elementləri Dədə Qorqud obrazına konsentrasiya olunaraq, ona fokuslanır, onda mərkəzləşir. Dədə Qorqud eposun təqdim etdiyi epik dünya modelinin, ümumən epik sistemin mediasiya mərkəzi, mediativ qurucusu və əlaqələndiricisidir. Bir sözlə, “Dədə Qorqud” eposunun varlığı bu obraza bağlıdır: bu obraz yoxdursa – o halda “Dədə Qorqud” eposu da yoxdur. Çünki Dədə Qorqud Tanrı ilə oğuzlu, Oğuz kağanla oğuznamə arasında körpü, vasitə, qapıdır. “Kitabi-Türkman lisanı”yə giriş də məhz Dədə Qorqud körpüsündən keçir.

İndi isə birinci soyda Dədə Qorqudla bağlı misraların “şifrələrini” açmağa çalışaq. Həm də nəzərə alınmalı ki, birinci soylamada aşkar (eksplisit) İslami təbəqənin altındakı gizli (implisit) Tanrıçılıq təbəqəsinin də sirləri yalnız bu iki misranı deşifrə etməklə açıla bilər. Misraları bir də anaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərcləri görmaq için” [3, s. 8].

Qeyd edək ki, bu misraları “eninə-uzununa” çox təhlil etmək lazım gələcək. Çünki mətləblər, təhlil olunması məqamlar çoxdur və onların öyrənilməsi bizdən, demək olar ki, “mikroskopik” analiz tələb edəcək. Bu cəhətdən, biz öncə bu misraların transkripsiyası zamanı mətnin tərtibçiləri tərəfindən işlədilmiş imla (durğu) işarələrindən başlamalıyıq. Çünki müxtəlif nəşrlərdə tərtibçilər tərəfindən qoyulmuş imla işarələrinin

yuxarıdakı misraların necə anlaşılması, onların arasında necə əlaqə qurulması və ən başlıcası, bütöv “Kitabi-Türkman lisanı” mətninin funksional semantikasının öyrənilməsində böyük rolu var. Odur ki, öncə oxunuşlara diqqət edək.

Prof. M.Ekici həmin misraların transkripsiyasında dırnaq işarəsindən istifadə etməmişdir:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat,
Alplar dua kılayun civanmerdleri görmək-içün [2, s. 33].
O, bu misraları müasir türkcəyə belə uyğunlaşdırmışdır:
Dedem Korkut, kırk talibe ver nasihat,
Alplara dua edeyim, genç yigitleri görsün diye [2, s. 156].
M.Ekicinin təfsirində beş epik şəxsiyyət (obraz) var:

1. Dədə Qorquda öz piri//cəddi//babası kimi (“Dədəm”) müraciət edən **təhkiyəçi alp ozan**;

2. Ondan nəsihət (öyüd//soy) istənilən **Dədə Qorqud**;

3. Soy//nəsihət//öyüdlər vasitəsilə öyrədiləcək **40 şagird**;

4. Təhkiyəçi ozanın onlara dua edilməsini istədiyi **alplar**;

5. Duanı qəbul edən alpların görməli olduğu **cavanmərdlər//gənc igidlər**.

İndi misraların təqdim etdiyi informasiyanın (epik situasiyanın) funksional modelini M.Ekicinin oxunuşuna əsasən qurmağa çalışaq.

– Hər iki misra təhkiyəçi ozana məxsusdur.

– Təhkiyəçi ozan Dədə Qorquddan soylamalar vasitəsilə 40 şagirdə “nəsihət” (öyüd) verməsini istəyir.

– Təhkiyəçi ozan kimlərə müraciət (xitab) edərək, onlardan alplara dua edilməsini istəyir.

– Təhkiyəçi ozanın məqsədi odur ki, alplar duanı qəbul edib cavanmərdləri, yəni 40 şagirdi “görsünlər”.

Beləliklə, M.Ekicinin oxusundan *üç əsas məqam* ortaya çıxır:

Birincisi, cavanmərdlər 40 şagirddir;

İkincisi, bu alplar hər kimdirsə, onlara dua edilməlidir ki, onlar da 40 şagirdi görsünlər.

Üçüncüsü, alpların 40 şagirdi “görmələri” son dərəcə mühüm məsələdir. Yəni “*görmək*” burada Dədəm Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm funksional mexanizmdir.

Prof. Y.Azmunun misraların transkripsiyasında və müasir türkcəsində istifadə etdiyi imla işarələri yuxarıdakından fərqli mənzərə yaratmışdır:

...Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat:

“Alplar dua kılayun cevan-merdleri görmək-içün [1, s. 26].

Türkiyə türkcəsi:

Dedem Korkut, kırk şagirdə nasihat verdi:

“Alplar, [çevrenizde] genç yigitler görebilmek için dua edin” [1, s. 67].

Göründüyü kimi, Y.Azmunun misraların mənasını M.Ekicidən fərqli yozmuşdur. Onun təfsirinə əsasən, beş epik şəxsiyyətin (obraz) funksional durumu belədir:

1. **Təhkiyəçi alp ozan** yalnız təsvirçidir. O, “Dedem Korkud kırh şakirde ver nasihat” – deyərək, birbaşa Dədə Qorquda müraciət etsə də,

Y.Azmun bu misranı Türkiyə türkcəsinə “Dedem Korkut, kırk şagirdə nasihat verdi” şəklində uyğunlaşdıraraq, təhkiyəçi ozanı misralardakı epik situasiyanın aktiv funksioneri olmaqdan çıxarmışdır. Halbuki təhkiyəçi ozan Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində iki mühüm funksional elementdən biridir:

a) Müraciət edən (appelyator) – təhkiyəçi alp ozan;

b) Müraciət olunan (auditor) – Dədə Qorqud.

Mediativ əlaqə bu iki obraz arasında qurulur.

2. Alplarla 40 şagird eyni obrazlardır. Dədə Qorud 40 şagirdə “alplar” deyərək müraciət edir. Müraciət etməkdə məqsədi odur ki, 40 şagird//alp özlərini “cavanmərd//igid” görə bilmək üçün dua etsinlər.

Beləliklə, Y.Azmunun oxusundan *iki əsas məqam* ortaya çıxır:

Birincisi, təhkiyəçi ozan Dədə Qorquda müraciət etmir. O, “dialoqun” iştirakçısı yox, təsvirçi//təhkiyəçisidir.

İkincisi, misralardakı 40 şagird, alplar və cavanmərdlər eyni obrazlardır.

“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsini “Günbət əlyazması” adı altında tərtib etmiş müəlliflər kollektivi misraları belə oxumuşlar:

Dedem Korkud kırk şakirdə ver nasihat!

“Alplar! Dua qılayunq cavanmərcləri görmək-içünq” [8, s. 200].

Müəlliflər kollektivi mətnin Türkiyə türkcəsinə uyğunlaşdırmadıqları üçün nümunə verdiyimiz parçadan aşağıdakılar aydın olur:

1. Dədə Qorquda müraciət edən təhkiyəçi ozandır.

2. Müəlliflər kollektivi birinci misradan sonra təhkiyəçi ozanın müraciətinin emosionallığını ifadə etmək üçün nida işarəsi qoymuşlar. Ona görə də dırnaqda verilmiş ikinci misranın təhkiyəçi ozana, yaxud Dədə Qorquda aid olunduğu bilinmir.

3. İkinci misrada “alplar” sözündən sonra nida işarəsi qoyulmuşdur. Bu, həmin misradakı alplarla cavanmərclərin fərqli obrazlar olduğunu göstərir. Misranın mənasından aydın olur ki, alplar cavanmərcləri görmək üçün dua etməlidirlər.

4. Alpların 40 şagird olub-olmaması misralardan aydın olmur.

A.Hacıyev (Şirvanelli) sözü gedən misraları belə transkripsiya etmişdir:

Dədəm Qorqud qırk şagirdə ver nəsihat:

“Alplar, dua qılayunq cavanmərcləri görmaq için” [3, s. 8].

Bu transkripsiya “Günbət əlyazması”ndakı transkripsiya ilə eyni olduğu (və A.Hacıyev (Şirvanelli) də transkripsiyanı müasir Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdırmadığı) üçün “Günbət əlyazması”ndakı misralara verdiyimiz şərhə təkrara yol verməyərək A.Hacıyevdəki (Şirvanelli) misralara eynilə aid edirik.

Möhsün Nağısoylu sözü gedən misraları belə transkripsiya etmişdir:

Dədəm Qorqud qırk şagirdə ver nəsihat:

Alplar, dua qılayunq cavanmərcləri görmaq için [6, s. 188].

Bu transkripsiya, görüldüyü kimi, “Günbət əlyazması”ndakı transkripsiya ilə eynidir və buna görə də “Günbət əlyazması”ndakı misralara verdiyimiz şərhə M.Nağısoludakı misralara da aid edirik.

Göründüyü kimi, sözü gedən iki misra müxtəlif tərtibatlarda oxunmuş və fərqli mənalar ortaya çıxmışdır. Bu fərqlər, müxtəlif (sərbəst) mənalandırmalar misraların təqdim etdiyi epik *məlumatın* birbaşa birinci soylamada eksplisit (aşkar) İslami təbəqənin altında gizlənmiş implisit (gizli) Tanrıçılıq qatı ilə bağlı olmasından yaranmaqdadır. Yəni bu iki misra – **tekst**, islami silsilə təbəqəsinin altındakı Tanrıçılıq təbəqəsi – **kontekstdir**. İki misradakı beş obraz vahidi (təhkiyəçi ozan, Dədə Qorqud, 40 şagird, alplar, cavanmərdlər) hərəsi öz dərəcəsinə birbaşa həmin Tanrıçılıq konteksti ilə bağlıdır. Əgər bu konteksti bərpa etməsək, üzə çıxarmasaq, onu təşkil edən elementləri aşkarlayıb-müəyyənləşdirməsək, o halda həmin misralar Oğuz ritual-mifoloji dünya modelindən kənar qalaraq, müasir tarixi şüurun məntiqinə uyğun şəkildə “sərbəstcəsinə” yozulmaqda davam edəcək.

Ancaq eksplisit təbəqənin altındakı implisit konteksti necə bərpa etmək olar?

Axı Tanrıçılıq mənə sırası (silsiləsi) tamamilə (bütövlükdə) İslami mənə sırasına transformasiya olunub?

Mənalardan transformasiyası semiotik müstəvidə kodlaşma deməkdir. Bu cəhətdən, “Dədə Qorqud” eposunda kodlaşmanın yalnız bir səviyyəsi (silsiləsi) özünü açıq şəkildə göstərir: **Allah-Tanrı**.

Qalan səviyyə//silsilələrdə İslami elementlərə kodlaşmış Tanrıçılıq elementləri bizə məlum deyildir.

Onları necə aşkarlamaq olar?

Yaxud onları, ümumiyyətlə, aşkarlamaq mümkündürmü?

Əlbəttə – mümkündür. Bunun üçün, əziz və hörmətli oxucularım, struktur-semiotik təhlilin “dozasını” artırmaq, yaxud mikroskopumuzun indiyədək istifadə etdiyimiz linzalarını daha böyüdücü şüşələrlə əvəz etmək lazımdır.

Ancaq iş bununla qurtarmır: qarşımıza metodoloji xarakterli suallar çıxır:

Birinci soylamada mətnin dərinliklərində gizlənmiş (implisit) Tanrıçılıq təbəqəsinə “gedən yolu” necə tapmalı?

Soylama mətnində oraya gedən yolun “qapısı” haradadır?

Əlbəttə – mətnin alt qatında gizlənmiş Tanrıçılıq silsiləsi ilə birbaşa bağlı olan son iki misrada. Belə ki, mətnin alt qatlarına sıxışdırılmış Tanrıçılıq mənə silsiləsindən mətnin üst qatında qorunub qalmış yeganə həlqə Dədə Qorqudla bağlı son iki misradır.

Diqqət edək.

Hər bir mətn bütün hallarda iki plana malik olur: mətnüstü və mətnaltı planlar. Görkəmli rus alimi, o cümlədən türk eposlarının tədqiqi sahəsində sanballı əsərlərin müəllifi B.N.Putilov mətnaltı plan haqqında yazır ki, bu, hadisələrin gizlində qalan səbəbi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənasıdır [10, s. 177]. Demək, birinci soylamada son iki misranın da semantikasi birbaşa gizlində qalan mətnaltı ilə bağlıdır.

Mətnüstü və mətnaltı planlar epik mətnə uyğun olaraq birinci və ikinci süjet planlarını təşkil edir. Mətnüstü – ikinci (son) süjet planı, mətnaltı – birinci süjet planıdır. B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci

süjet planı köhnə (əvvəlki, ilkin) süjet(lər)in tarixi-epoxal transformasiyalar zəminində birinci süjet planında (son süjetdə) qorunub qalmış izləridir [10, s. 193].

Birinci soylamada Dədə Qorqudla bağlı misralar Tanrıçılıqla bağlı “birinci süjet planının” İslami silsiləni əks etdirən “ikinci süjet planındakı” izləridir.

B.N.Putilova görə, epik süjetin çoxölçülüyünü təmin edən ən əhəmiyyətli və müntəzəm fəaliyyətə malik elementlərdən biri mətnaltıdır. Onu ən ümumi formada personajın bu və ya başqa hərəkətini, bu və ya başqa fəaliyyəti izah edən tip motivləşməsi (hadisələrin gizlində qalan səbəbi – *S.Rzasoy*) kimi, hadisə, kolliziya, konfliktlərin gizli, ancaq obyektiv şəkildə mövcud olan mənası kimi qiymətləndirmək olar [10, s. 177].

Beləliklə, B.N.Putilovun tədqiqatından aydın olur ki, ikinci süjet planı süjet ənənəsinin transformasiyaları zəminində meydana çıxır. Bu prosesdə köhnə süjetlər yeni süjetlərin tərkibində motivlər, motiv blokları, həlqələr kimi qalmaqda davam edir. Bu baxımdan, ikinci süjet planı ilkin süjet(lər)in transformasiya olunmuş son süjetdəki – birinci süjet planındakı izləridir [10, s., 193].

Demək, biz də İslami ideologiyanın təzyiqləri nəticəsində birinci soylamanın mətnaltı məkanında özünə “sığınacaq tapmış”, qərar tutmuş Tanrıçılıq mənə paradıqmasını həmin soylamanın mətnüstü məkanındakı son iki misrada qorunub qalmış “izlər” əsasında bərpa etməliyik. Həmin izlərə diqqət edək.

Burada təhkiyəçi ozan və Dədə Qorqudla bağlı məsələ aydındır. “Dədəm soyu alp ozanlar” ifa zamanı bütün hallarda öz pir//cədd//babaları Dədə Qorqudla əlaqəyə girməli, onunla transsəndent əlaqə sistemi qurmalı idilər. Bu, təhkiyəçi ozanın “Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nəsihət” xitab//müraciətində açıq-aşkar şəkildə ifadə olunub. Bu xitabdan aşağıdakı iki nəticə hasil olur:

1. “40 şagirdə” soylama yolu nəsihəti təhkiyəçi ozan yox, Dədə Qorqud verəcəkdir.

2. Təhkiyəçi ozanın rolu Dədə Qorqudla 40 şagird arasında mediativ əlaqə sistemini qurmaqdır. Bu halda o – ötürücü-mediatorudur. Bu, ilk növbədə zamanlararası mediasiyadır. Təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”, Dədə Qorqud “ol zamanda” yaşayır. Təhkiyəçi ozan bu zamanlar arasında mediativ əlaqə sistemi qurmaqla onları ritual rejimdə sinxronlaşdırır və Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihət verir.

Lakin bir mühüm sual da meydana çıxır: **Dədə Qorqud 40 şagirdə nəsihətləri necə verir: şagirdlərlə birbaşa ünsiyyətlə, yoxsa ozanın təhkiyəsində?**

Qeyd etməliyik ki, bu sual çox mühüm, yanından ötürüb keçilməsi heç cür mümkün olmayan məsələdir. Çünki “Kitabi-Türkman İisani” oğuznaməsinin funksional semantikasının araşdırılması bu sualla birbaşa bağlıdır. Bu cəhətdən, abidədə təkcə Dədə Qorqudun deyil, “ol zamana” aid başqa varlıqların (obrazların) da gah birinci şəxsin dili ilə danışdıqlarını (birbaşa canlı ünsiyyət), gah da onların haqqında üçüncü şəxs kimi danışıldığını (ozanın təhkiyəsi) görürük. Ancaq hər iki halda fərqi yoxdur:

təhkiyəçi ozan vacib elementdir. Dədə Qorqudun şagirdlərlə ünsiyyəti təhkiyəçi ozansız mümkün deyil. Qorqud ozanın dili ilə danışmalıdır. Çünki Dədə Qorqud “ol zamanda”, təhkiyəçi ozan və 40 şagird “indiki zamanda”dır. Digər tərəfdən, Dədə Qorqudun haqqında üçüncü şəxs kimi danışılarda da bunu yenə də təhkiyəçi ozan edir.

Alplara gəlinə, biz onların nə 40 şagirdlə və nə də cavanmərdlərlə eyniləşdirilməsini qəbul etmirik. “40 şagird” igid olmaq üçün inisiyasiya mərasimindən keçən 40 namizəd//neofitin mərasimdəki statusu və bu statusa uyğun adıdır. 40 şagird bu mərasimdən keçdikdən sonra “alp igid” adını ala bilər. Onlar hələ nə “ər igid”, nə “mərd igid”, nə “qoç igid”, nə də “alp igid” deyillər. Bu halda nə Dədə Qorqudun, nə də ki təhkiyəçi alp ozanın onlara “alplar” deyə müraciət etməsi bizə məntiqi görünür.

Bütün bu qaranlığı oxunuşlarda 40 şagirdlə eyniləşdirilən “cavanmərdlər” obrazı aydınlada bilər. “**Cavanmərdlər**” – fars sözüdür, mənası mərd, əsilzadə, alicənab, comərd, şücaətli, cəsarətli, qoçaq deməkdir. Sözün bu mənalara tərtibçi-mətnşünaslarda “cavanmərdlər”in 40 şagird olması qənaətini yaratmışdır. Əslində, qətiyyətlə belə deyildir. “Cavanmərdlər” Dədə Qorqudla qurulan mediativ əlaqə sistemində mühüm və ən vacib elementdir. Bunun üçün son iki misranı leksik kodla, yəni oradakı sözləri lüğəvi mənalara baxımından oxumağa çalışaq:

Dədəm Qorqud qırx şagirdə ver nəsihət:

“Alplar, dua qılayun cavanmərdləri görmaq için”.

Birinci misra: “Dədəm Qorqud, 40 şagirdə nəsihət ver”.

İkinci misra: “Alplar, cavanmərdləri görmək üçün gəlin dua edək”.

Həm Dədə Qorquda, həm də alplara müraciət edən eyni şəxsdir: təhkiyəçi alp ozan. O, cavanmərdləri görmək üçün alpların dua etməsini xahiş edir. Buradan aydın olur ki, cavanmərdləri ancaq dua etməklə, yəni onları dua vasitəsilə çağırmaqla görmək olar.

İndi ikinci misradakı epik məlumatın funksional struktur sxemini qurmaq üçün funksional elementləri və funksiyaları müəyyənləşdirək:

1. Cavanmərdləri görmək üçün dua edən **alplar**;

2. Görünmələri üçün dua edilən **cavanmərdlər**;

3. Dualama vasitəsilə **cavanmərdlərin görünməsi funksiyası**.

Belə bir funksional hərəkət sxemi alınır: Alplar cavanmərdlərin görünməsi üçün (əl qaldıraraq) onlara dua edirlər.

Lakin bu duanın Tanrıya, yaxud birbaşa cavanmərdlərə edildiyini hələlik aydınlaşdırma bilmirik. “Dədə Qorqud” epik ənənəsində bütün tanrıçı dualar “Görklü Tanrının” adının çəkilməsi, anılması ilə başlanır. Bu halda düşünmək olar ki, alplar cavanmərdlərin görünməsini Tanrıdan istəyirlər.

Ancaq alpların bu duasında çağırış məzmunlu alqış var. “Kitabi-Dədə Qorqud”da “alqışı – alqış, qarğıışı – qarğıış” olan bəylərin əl qaldıraraq Dirsə xan üçün Allahdan oğul övladı, Baybura üçün qız övladı istəmələrini yada salaş. Eposda bəylərin “alqışının – alqış, qarğıışının da – qarğıış” olmasının xüsusi vurğulanması Göy Tanrının məhz **bəylərin** alqış və qarğıışlarını eşidərək, onların istəklərini (hacətlərini) qəbul etməsini ifadə edir. Buradan aydın olur ki, əgər alpların alqışı ilə cavanmərdləri çağırmaq mümkündürsə, bu halda alplar duaları Tanrı tərəfindən qəbul olunan **bəy kateqoriyasına**

aiddirlər və yenə də bu halda alpları hələ heç bir statusu olmayan 40 şagird hesab edilmələri mümkün deyildir.

Alpları dualarının birbaşa kimə – Tanrıya, yoxsa birbaşa cavanmərdlərin özünə ünvanlanmasına gəlincə, bizcə, bu məsələnin üzərinə soylamanın İslami hissəsindəki müqəddəslərin təqdimatının “silsiləvi düzümü” işıq sala bilər. Yada salaq ki, həmin silsilədə islami obrazların Dədə Qorquda qədərki düzümü Allahla başlayıb İbrahim peyğəmbərə qədər davam edir: Haq Taala – Cəbrayıl mələk – Məhəmməd peyğəmbər – Həzrət Əli – Süleyman peyğəmbər – İbrahim peyğəmbər. Demək, birinci soylamada İslami silsilənin altındakı (mətnaltındakı) Tanrıçılıq paradiqması da obrazların silsiləsi şəklində olmuşdur. **Və ən başlıcası**, mətnaltındakı **Tanrıçılıq silsiləsini təşkil edən obrazlar** sonuncu misrada çağırılmaları, yaxud görünmələri yalnız alpları (Oğuz//Türkman bəylərinin) duaları vasitəsilə mümkün olan **cavanmərdlərdir**.

Cavanmərdlər – əsilzadələrdir. Onlar Oğuz//Türkmanlar üçün müqəddəs sayılan “ol zamanın” varlıqlarıdır. Bu varlıqlar profan “indiki zaman” dünyasında yaşayan Oğuz//Türkmanlar, o cümlədən hələ mərd igid olmağa hazırlaşan 40 şagird üçün sakral igidlik modeli (ülgüsü, obraz-qəlibi) olduğu kimi, onların igidlik davranışları da indiki zamanda yaşayanlar üçün sakral davranış modelidir.

Bəs cavanmərdlər kimlərdir?

Bunu necə aydınlaşdırmaq olar?

Çox asan.

Əvvəla, bu silsilənin zirvəsində, heç şübhəsiz, “Görklü Tanrı” durur. Daha sonra Oğuz xanı ehtimal etmək olar. Ancaq, bizcə, ehtimala ehtiyac yoxdur. Əsilzadələrin “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı, yaxud “Kitabi-Türkman lisanı”dəki silsiləvi təqdimatlarını xatırlayaq. Bunlar, abidənin özündə deyildiyi kimi, “say oğuz”lar [3, s. 36], “əsl bəglər” [3, s. 45], yəni əsilzadələrdir.

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin 9-cu soyunda həmin igidlər silsiləvi strukturda belə təqdim olunur: Padşah **Bayındır xan** – padşahın vəkili **Qazan** – divanbəyi **Dəli Dundar** – eşikağası **Qara Budaq** – padşahın mirqəzəbi **Yegnək** – səhabə **Əmən** – qorçıcıbaşı **Afşar**.

Əlbəttə, bizə etiraz oluna bilər ki, bu obrazlar “ol zamana” aid deyil, onlar “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı real epik zamanın iştirakçılarıdır.

Məsələnin mahiyyəti məhz elə bu məqamla bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un özündə onlar məhz “ol zamanın” sakinləri kimi təqdim olunur:

1. “Ol zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğıışı qarğış idi” [4, s. 52].

2. Dədə Qorqud bu “ol zamanın” bəyləri haqqında eposun real təhkiyə zamanında deyil, artıq çoxdan ötüb keçmiş zamanda, dirilərin dünyasının deyil, ölümlərin dünyasının zamanında danışır:

İmdi qanı dedigim bəg ərənlər?!

Dünya mənim deyənlər!

Əcəl aldı, yer gizlədi;

Fani dünya kimə qaldı?

Gəlimli-gedimli dünya,

Axirət-son ucı ölümli dünya! [4, s. 78]

Dədə Qorqudun “İmdi qanı dedigim bəg ərənler?!” nidası bu bəylərin “indiki” zamana deyil, “ol zamana” aid olduğunu açıq kodla ifadə edir¹.

Əlbəttə, burada əldə edilən rekonstruktiv nəticələrin daha çox fakt və geniş təhlillərlə möhkəmləndirilməsinə ehtiyac var. Lakin əldə etdiyimiz nəticələr “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin yalnız birinci soyundan “görünənlərdir”.

Nəticə

Funksional struktur poetikasını “Dədəm Qorqudla dua//müqəddimə vasitəsilə mediativ əlaqə sisteminin qurulması” adlandırdığım birinci soyla bağlı bildirmək istərdim ki, **“ol zamana” aid informasiyanın “indiki zamana” ötürülməsi** bir elmi problem kimi ən mühüm məsələdir. Türk dastan ənənəsinin “etik” mövqedən (kontinuumçölü) təsviri metodundan qurtulub, onu “emik” (kontinuumiçi) mövqedən təhlil edə bilmək üçün epik informasiyanın *transsendent* mahiyyətli olduğunu qəbul etməli, dastan mətninə, sadəcə, dastançının yaratdığı bədii-estetik mətn kimi yanaşmaqdan imtina etməliyik. Səməvi dinlərin kitabları həmin dinlərə qulluq edənlər tərəfindən Uca Allahın insanlara nazil etdiyi müqəddəs vəhyələr statusunda qəbul olunduğu kimi, türklərin dastanları da qədim türklər (o cümlədən bəzi indiki türk xalqları) üçün Tanrının dünyası ilə bağlı müqəddəs mətnlər idi. Dastanların Tanrının dünyasından, “cavanmərd”, yəni həmişə cavan, ölməz qəhrəmanların yaşadığı “ol zaman” dünyasından gəldiyini, təhkiyəçi ozan//aşiq//baxşı//yırçı//jomokçu//qamların... bu mətnləri “yaratmadığını”, sadəcə, soylarından, nəsillərindən olduqları “pir”lərindən (sənət əcdadlarından) mediasiya yolu ilə aldıklarını qəbul etməsək, sakral epik informasiya daşıyıcısı olan Türk dastanlarının “sirlərinə” yenə də kənarı baxmalı olacaq və həmin “sirlərin” estetikasından duyduğumuz poetik vəcdi “möcüzəvi”, “heyvətəmiz”, “möhtəşəm”... kimi sifətlərlə tərif etməkdən başqa bir “metodumuz” qalmayacaqdır.

Özü Qırğızistanın məşhur “Manas” söyləyicisi olan, manasçılığı vergi yolu ilə almış filologiya elmləri doktoru Talantaalı Bakçiyev “Qırğız epos söyləyiciləri” adlı əsərində yazır: “Qırğızlar keçmiş vaxtlarda “Manası” təkcə şifahi-poetik əsər kimi yox, həm də canlı varlıq kimi... qəbul edirdilər” [9, s. 256].

Başqa sözlə, “Manas” dastanının qəhrəmanları qırğızlar üçün başda Manasın özü olmaqla həmişəyaşar, ölməz, canlı igidlər idi. İnsanlar bu dünyaya gəlib, ömürlərini başa vurandan sonra öldükləri halda, “Manas”ın qəhrəmanları qırğızların “Manas dünyası” adlandırdıqları aləmdə (“*Kayıp*” dünyada) canlı şəkildə yaşayırlar. Onlar lazım gəldikdə zahirə çıxaraq, insanların həyatına qarışa bilirlər. Bu hal özünü ələlxüsus “Manas” söyləyicilərinin, yəni gələcək manasçıların seçimi zamanı göstərirdi. Həmin seçim bütün hallarda “Manas” igidlərinin özlərindən asılı idi. Gələcək söyləyiciləri – “jomokçuları” “Manas” igidləri özləri seçirdilər. Ya Manasın özü, ya da başqa əsilzadə igidlər qəfildən dəstə ilə gəlir, gələcək manasçıya

¹ Bu mövzuda fərqli bir yanaşma da var: İslamzadə A. “Dədə Qorqud” kitabında oğuznamə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı, 2017, s. 96-104

onların haqqındakı dastanları söyləməyi əmr edirdilər. Bu hadisə ya yuxu zamanı, ya da ayıqlıqda (*əyanolma*) baş verirdi. Ayıqlıqda olanda gələcək manasçının görüşdən sonra huşu başından çıxaraq özündən gedirdi.

Tədqiqatçıları həmişə bir sual düşündürüb: həcmi baxımdan dünyanın bir sayılı ən nəhəng eposu olan “Manas” dastanını söyləyicilər necə yadda saxlayırdılar? Daim təkrarlanan bu suala manasçılar dastanı yadda saxlamadıqları, ifa zamanı gözlərinin qabağında olan pirlərinin dastanı onlara söylədiyi, onların da yalnız pirin dediklərini təkrar etdikləri cavabını verirdilər.

T.Bakçiyev yazır ki, xalq arasında Manas haqqında dastanı düzüb-qoşan ilk dastançı Irçı uul haqqında rəvayət var. Manasçılar həm də təsdiq edirlər ki, dastanın ilk söyləyicisi olan Irçı uul Manasa sədaqət və doğruluqla xidmət edən igidlərdən və silahdaşlardan biri idi [9, s. 6].

Göründüyü kimi, “Manas”ın məkan-zaman sistemi “Dədə Qorqud” eposunda olduğu kimi, iki zamanı – “ol zamanı” və “indiki” zamanı əhatə edir. Manas və igidləri “ol zamanda”, dastanın söyləyiciləri olan jomokçular “indiki zamanda” yaşayırlar. Jomokçu “ol zaman” ilə “indiki zaman” arasında əlaqəçi-mediatorudur. Lakin burada bir mühüm obraz-element var: jomokçunun, ozanın, yırçının və s. “*piri*”, yəni nəslindən, soyundan olduqları sənət babası. Bu pir “Dədə Qorqud” eposunda Dədə Qorqud, başqa türk xalqlarının eposlarında başqa pirlərdir. “Dədə Qorqud” eposunun şifahi və yazılı mətnlərinə ozanla onun piri Dədə Qorqud arasında qurulmuş əlaqə rejiminin (sisteminin) ifadəsi kimi baxmasaq, mətni “oxuya” bilməyəcəyik. Bu əlaqə rejimi, T.Bakçiyevin ifadəsi ilə desək, “energetik informasiyanın kodlaşmasının xüsusi növüdür” [9, s. 14]. Demək, “Dədə Qorqud” eposunun, o cümlədən “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ struktur semantikasının öyrənilməsi eposun gerçəkləşmə kodunun deşifrəlməsini tələb edir. Bu iş bütün hallarda transsendent müstəvidə aparılmalı, yaxud T.Bakçiyevin dediyi kimi, söyləyicinin “transsendent funksiyaları” [9, s. 59] nəzərə alınmalıdır [Problemin monoqrafik planda həlli üçün bax: 7].

ƏDƏBİYYAT

1. Azmun Y. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.
2. Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.
3. Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60
4. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, 265 s.
5. Qafarlı R., Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yaxud “Kitabi-Türkmen lisanı” oğuznaməsi // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 2, s. 3-39
6. Nağısoylu M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbəd əlyazması. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, 366 s.

7. Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.
8. Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım // Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379
9. Бакчиев Т.А. Кыргызские эпические сказители. Бишкек, «Принт-Экспресс», 2015, 256 с.
10. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, 225 с.

