

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

SƏHƏR ORUCOVA

B. J. C.

**AZƏRBAYCAN
FOLKLORUNUN
TOPLANMA, TƏRCÜMƏ
VƏ NƏŞR PROBLEMLƏRİ**

(QƏXTMT – SMOMPK materialları əsasında)

BAKI – 2012

Azərbaycan MEA Folklor İnstitutu
Elmi Şurasının qərarı ilə
çap olunur.

81(09)
+ 0-58

ELMİ REDAKTORU: F.ü.e.d. Muxtar KAZIMOĞLU

NƏŞRİNƏ MƏSUL: F.ü.f.d. Əziz ƏLƏKBƏRLİ

2/28 584

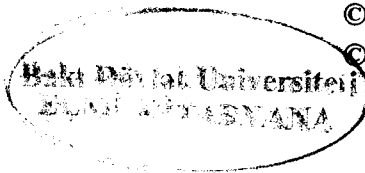
Səhər Orucova. Azərbaycan folklorunun toplanma, tərcümə və nəşr problemləri (QƏXTMT – SMOMPK materialları əsasında), Bakı, «Elm və təhsil», 2012. - 536 səh.

QƏXTMT – “Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” (rusca: СМОМПК – “Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа”) Azərbaycan folklorunun qaynaqlarından biridir. Kitabda həmin məcmuənin materialları əsasında Azərbaycan folklorunun toplanma, tərcümə və nəşr problemlərindən bəhs edilmişdir.

○ 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2012

© Folklor İnstitutu, 2012

© Səhər Orucova, 2012



M Ü N D Ə R İ C A T

Giriş.....5

I FƏSİL

Azərbaycan folklorunun tərcümə tarixində XIX əsr tərcümə prosesinin rolu və tərcümə prinsipləri

1.1. Folklorumuzun rus dilinə tərcümə tarixində XIX əsr tərcümə prosesinin yeri – bu prosesdə “SMOMPK” məcmuəsinin rolu və əhəmiyyəti.....22

1.2. Folklor mədəniyyət layının toplanması, nəşri, tərcüməsi işində “SMOMPK” un qəbul etdiyi elmi-nəzəri prinsiplər, əldə edilmiş təcrübi nəticələr.....51

1.3. Azərbaycan folklorunun toplanması və nəşrinin “SMOMPK” da yaranmış nəzəri-elmi prinsiplərinin ənənə kimi sonrakı mərhələlərdə davamı.....99

1.4. Folklorun tərcümə nəzəriyyəsinə ümumi bir baxış.....149

II FƏSİL

“SMOMPK” və XIX əsr Azərbaycan milli-mənəvi etnoqrafik folklor layı

2.1. Azərbaycan milli-mənəvi etnoqrafik folklor mədəniyyət layının “SMOMPK” da əks olunmasına ümumi bir baxış...190

2.2. XIX əsrdə Azərbaycanın müxtəlif regionlarında – qəza, şəhər və bölgələrində formalaşan milli etnoqrafik folklor layı: *İrəvan şəhəri – toponim, etnonim, hidronim və antroponimlər folklor materialı kimi*.....203

2.3. Antroponimlərdən Azərbaycan qadın adlarının toplanılması, rusca şərh və nəşri.....230

2.4. Bakı qəzasının Şamaxı və Səlyan bölgələrindən toplanmış milli etnoqrafik materialda folklor layı: *IX əsrdə Şamaxı folklor mühitindən toplanmış Azərbaycan nağılları*.....213

2.5. “SMOMPK” məcmuəsində nəşr edilən, Şamaxı şəhərindən yazıya alınan “Şahsevənli Hacınin iti”

mətni nağıldırmı?.....	252
2.6. “Şamaxı qəzasının Altı-ağac kəndinin folkloristik etimologiyası.....	263
2.7. XIX əsrdə Səlyan bölgəsindən toplanan materiallarda dini-islami dəyərlərdə folklorizm.....	264
a) Dini ibadət yerləri, ziyarətgahlar, pirlər.....	267
b) Səlyandan toplanmış inanclar – sınıamlar.....	272
c) Müxtəlif səciyyəli mərasimlər, bayramlar.....	276

III FƏSİL

Folklorun mənzum-lirik kiçik janrları “SMOMPK” da.

(toplanması, tərcüməsi və nəşri problemləri...)

3.1. Folklorun mənzum-lirik kiçik janrları barəsində ümumi məlumat:.....	288
a) Atalar sözləri və məsəllər.....	292
b) “SMOMPK” da nəşr olunmuş “Bayatı” lirik folklor janrı.....	368
c) Bayatı şəkilli şeirlər.....	405
1. Bayatı vəsfi-hallar	405
2. Ağı-bayatılar.....	414
3. Tapmacalar.....	428
4. Sayaçı bayatılar (Sayaçı nəğmələri).....	460
5. Uşaq folkloru: laylalar, uşaq oyunları və nəğmələri.....	475
6. Xalq mahnı və nəğmə mətnləri.....	496
7. Şikəstə xalq mahnıları.....	502
Nəticə.....	505
İstifadə edilmiş ədəbiyyat.....	513

GİRİŞ

Məlumdur ki, ötən yüzilliklərdə, xüsusən də XIX-XX əsrlərdə folklor örnəklərinin toplanması, nəşri və öyrənilməsi, tədqiqi ilə Azərbaycan maarifçi ziyalılarının ən tanınmışları məşğul olmuşlar. Bu sahədə olan işləri tarixi-xronoloji ardıcılıqla nəzərdən keçirməli olsaq, XIX əsrin ortalarından tutmuş XX əsrin 20-ci illərinə qədər, istərsə də ondan sonrakı mərhələlərdə nəşr olunan onlarla mətbuat orqanlarının, ayrı-ayrı qəzet və məcmuələrin göstərdikləri xidmətlər folklorumuzun toplanması, nəşri və tərcüməsində nə qədər əzəmətli işlər görüldüyünün şahidi olarıq.

Şifahi xalq ədəbiyyatının qələmə alınması – təkcə ədəbiyyatımız üçün yox, bir çox başqa elmlərin – tarix, coğrafiya, etnoqrafiya və s. inkişafı üçün də böyük rol oynayıb.

Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri və tərcümə tarixinin bu mərhələlərinə nəzər saldıqda aydın görsənir ki, hələ də bu sahədə öyrənilməmiş, ciddi tədqiqata ehtiyacı olan “ağ səhifələr” mövcuddur.

Bu cür toxunulmamış, tədqiqatlarda öteri şəkildə xatırlanan “ağ səhifələrdən” biri də XIX əsrdə dərc olunan mətbuatda və toplularda, məcmuələrdə, jurnallarda geniş şəkildə əksini tapan Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcüməsi və nəşri problemidir.

Belə mühüm, monumental məcmuələrdən biri də, 1881-ci ildə Tiflisdə Qafqaz Tədris İdarəsi tərəfindən rus dilində çap olunmuş, 46 cildi işıq üzü görəndən sonra 1929-cu ildə Mahaçqalada buraxılışı dayandırılmış “Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza” – SMOMPK (“Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” – QƏXTMT)dur ki, uzun illər boyu dərc olunan və ölkəşünaslıq xarakteri daşıyan bu məcmuənin səhifələrində Qafqazda yaşayan xalqların, o cümlədən Azərbaycan xalqının şifahi ədəbiyyat – folklor nümunələrinin toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşrinə geniş yer ayrılmışdı. Və təəssüf doğuran hal budur ki, Azərbaycan folklorunun müxtəlif janrlarını əhatə edən, əksəriyyət nümunələri ilk dəfə

topladığı, tərcümə etdirib, nəşr edən bu möhtəşəm toplu bəzi istisnalar nəzərə alınmazsa uzun müddət ümumiyyətlə Azərbaycan tədqiqatçılarının diqqətindən kənar qalmışdı...

“SMOMPК” məcmuəsinin bir mədəniyyət abidəsi və mənbəyi kimi Azərbaycan filoloji fikrində tanınması və bu məcmuəyə istinad edilməsi tarixini izləsək, təxminən belə bir mənzərənin şahidi olarıq. Belə ki, “SMOMPК” məcmuəsi Azərbaycan folklor materiallarının mühüm toplanma və nəşr mənbəyi kimi folklorşünaslığımızda ilk dəfə, keçən əsrin 20-ci illərində Hənəfi Zeynalının diqqətini cəlb etmişdi: “Azərbaycan el ədəbiyyatı deyil, bütün Qafqaz miqyasında olaraq xalqlar tarixi, etnoqrafiyası və xalq ədəbiyyatı ilə məşğul olan Lopatinskiyin ətrafında çalışan Azərbaycan müəllimlərinin adını həmən “Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа” məcmuələrində oxuduqca insanın heyrəti artır. O adamların nə qədər həvəsi, nə qədər qeyrəti varmış!..” (177, 116-117).

Vəli Xulufu da 1927-ci və 1929-cu illərdə tərtib və nəşr etdiyi “Koroğlu” dastanına yazdığı “Başlangıç əvəzinə” məqaləsində məcmuənin bir mənbə olaraq adını “Qafqaz tayfalarını və yerlərini yazmaq üçün materiallar yığamalı” kimi tərcümə edərək ona istinad edir və qeyddə yazır: “Yuxarıdakı məlumatı ruscadan tərcümə etdik və avtorun sözlərini dırnaqlar içinə aldığımız. Avtor Mirzə Vəlizadədir. Qori qəsəbəsində 1889-cu ildə yazılmışdır. Avtorun yazdığına görə, o da Koroğlu haqqında məlumatı Tiflis qəzasının Kosalar kəndi aşığılarından yazmışdır” (92, 7-9; 164-169).

Ümumiyyətlə, 20-ci illərdə Azərbaycan folklorunun toplanması, sistemə salınması, nəşri və öyrənilməsində mühüm əmək sərf etmiş alimlərdən biri olan A.V.Baqri “SMOMPК” məcmuəsinə qiymətli bir folklor mənbəyi kimi müraciət edən və bizim folklorçularımızın diqqətini bu topluya yönəldən ilk ziyalılardan olmuşdur. A.V.Baqri 1923-cü il noyabrın 2-də təsis edilmiş “Azərbaycanı tədqiq və tətəbbü cəmiyyəti”ndə əsaslı fəaliyyət göstərmiş və “Azərbaycan və ətraf ölkələrin folkloru” monumental əsərində “SMOMPК” məcmuəsinin başçısı olan L.Q.Lopatın-

skinin arxivindən, həmçinin məcmuənin özündən qiymətli bir mənbə kimi əsaslı şəkildə istifadə etmişdir (227).

Sonrakı mərhələlərdə “SMOMPK” məcmuəsi H.Araslının, M. H.Təhmasibin və digərlərinin əsərlərində xatırlansa da, əsaslı bir folklor mənbəyi kimi ondan istifadə edilməmişdir...

Bundan sonra, nədənsə müəyyən müddət bu məcmuə bir mənbə kimi filoloqlarımızın diqqətindən kənar qalmış, əsasən XX əsrin 60-cı illərindən başlayaraq folklorun bu və ya digər janrlarını tədqiq edən folklorşünaslarımızdan İ.İbrahimov, Ə.Axundov, S.Yaqubova, N.Seyidov, Ə.Qarabağlı, F.Fərhadov, M.Seyidov, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov və sonrakı folklorşünaslar nəslinin, demək olar ki, hamısı məcmuəyə intensiv müraciət etməyə başlamışlar...

60-cı illərin əvvəllərində folklorşünas, filologiya elmləri namizədi, mərhum İdris İbrahimov “SMOMPK” məcmuəsinə bir folklor mənbəyi kimi müraciət etmiş, bu cəhətdən onu yüksək qiymətləndirərək yazmışdır: “Qeyd etmək lazımdır ki, o zaman atalar sözlərinin toplanması və nəşr edilməsi işinə qismən məsuliyyət hissi ilə yanaşılmış, nəşr edilən nümunələrin xalq içərisindəki tələffüz qaydalarına əsasən əməl edilmişdir.” (82, 126).

Keçən əsrin 60-cı illərində “SMOMPK”u bir folklor mənbəyi kimi qeyd edən folklorşünaslardan biri də Səfurə Yaqubova olmuşdur. “Aşıq Qərib” dastanının tədqiqatçısı kimi tanınan S.Yaqubova “Aşıq Qərib” dastanı və onun başqa xalqlarda olan variantları” məqaləsində yazır: “Aşıq Qərib” dastanı təkcə Azərbaycan deyil, Qafqazın və Orta Asiyanın bir çox başqa xalqları içərisində də geniş yayılmışdır. Bu dastanın Orta Asiyada türkmən, özbək, uyuğur, qaraqalpaq, Qafqazda isə Azərbaycan, gürcü, erməni və s. milli variantları vardır. Eyni adlı dastan Kırımın qairimlər və Şimali Qafqazda qabardinlər tərəfindən də yazıya alınmışdır. Cənubi Azərbaycanda və Türkiyədə də bu dastanın geniş şəkildə yayıldığı məlumdur.” (170, 210).

“Aşıq Qərib” dastanı belə geniş arealda yayılmasına baxmayaraq, bir çox digər folklor janrları kimi bu dastan da, yazıya alın-

mış şəkildə ilk dəfə “SMOMPK” məcmuəsində nəşr edilmişdir ki, bu faktın özü də, məcmuənin əhəmiyyətini bir daha təsdiq edir.

S.Yaqubova yazır: “Azərbaycan “Aşıq Qərib”inin hələlik ancaq beş variantı yazıya alınmışdır. Bunlardan birincisi hələ keçən əsrdə Kelviya gimnaziyasının müəllimi Mahmudbəyov tərəfindən Şamaxının Tircan kəndində Aşıq Orucdan yazılıb SMOMPK-nın 13-cü cildində çap edilmişdir. Bu variantın qısa məzmunu “Şamaxı qəzasında yazılmış sevimli aşıq nəğməsinin sərbəst tədbili” sərlövhəsi ilə “Южный Кавказ” qəzetinin 1911-ci il 7-ci nömrəsində dərc edilmişdir. Variantın daha yığcamlaşdırılmış məzmunu isə 1941-ci ildə S.Vurğunun və M.Luqovskoyun redaksiyası ilə çıxan “Azərbaycan poeziyası antologiyası”na daxil edilmişdir. Dastanın qalan variantları Sovet hakimiyyəti illərində qələmə alınmışdır.” (170, 210). Deməli, XX əsrin 40-cı illərinə qədər ancaq “SMOMPK” məcmuəsində dərc olunmuş variantdan istifadə edilmişdir.

Folklorşünas S.Yaqubovanın toxunduğu bu faktı dəqiqləşdir-mək xatirinə qeyd edək ki, məcmuənin bu sayında dərc edilən “Aşıq Qərib” dastanı (məcmuədə nağıl adlandırılır) Zaqafqaziya müəllimlər seminariyasının müəllimi Səfərəli bəy Səfərlibəyov tərəfindən qələmə alınmışdır. Dastan yurd yeri ilə birlikdə (dastanın yurd yeri tərcümədə qısaldılmış şəkildə verilmişdir) 87 nəğmədən ibarətdir. Onlar şeirlə, ərəb əlifbasında azərbaycanca verilmiş, nəğmələrin mətni isə nəsrə rus dilinə tərcümə edilərək çap edilmişdir. Dastanın rusca mətninin dəqiqləşdirilməsi və redaktəsi işində isə Şərif bəy Mirzəyev iştirak etmişdir. (350, 25).

XIX əsr ədəbiyyat tarixinin yazılması prosesində akademik Feyzulla Qasımlı məcmuənin adını bir mənbə kimi çəkir və mətbuat tarixindəki yerindən, maarifçilik və məktəbdarlıq işinin təşkili məsələlərini işıqlandırarkən ona da istinad edir. (14, 292).

XX əsrin 60-cı illərindən sonra “SMOMPK” məcmuəsi Azərbaycan ədəbi-mədəni həyatında mühüm bir mətbuat mənbəyi kimi ara-sıra olsa da, tədqiqatlarda yeri gəldikcə xatırlanmış, bu və ya digər şəkildə ona istinad edilmiş, ən azı adı çəkilmişdir. Keçən əsrin 80-ci illərinin sonlarından “SMOMPK” məcmuəsi ilk dəfə bir mət-

buat orqanı kimi tədqiqata cəlb edilmiş, tanınmış dilçi-alim, filologiya elmləri doktoru, prof. Qara Məşədiyev “SMOMPK” məcmuəsinin materialları əsasında “Zaqafqaziyanın Azərbaycan toponimləri” əsərini yazmışdır. Bu dəyərli monoqrafik əsərin nəşriyyat təqdimatında oxuyuruq: “Bu əsərdə Azərbaycan (türk) mənşəli coğrafi adların linqvistik xüsusiyyətləri Qafqazın (xalqlarının) dilinə, etnoqrafiyasına, coğrafiyasına dair məlumatı özündə əks etdirən “Qafqaz ərazi və tayfalarının təsviri üçün materiallar məcmuəsi”nə (1881 – 1929) əsasən tədqiq edilir. Oxuculara təqdim olunan bu monoqrafiya (“SMOMPK” məcmuəsinin materialları əsasında) tarixi onomastikanın müxtəlif sahələrinə aid yazılmış ilk əsərdir.” (124).

Azərbaycan folklorşünaslığında “SMOMPK” məcmuəsi folklorşünaslıq mənbəyi kimi ilk dəfə nisbətən geniş şəkildə, tərcümə problemi ilə əlaqədar keçən əsrin 90-cı illərinin sonlarından bizim diqqətimizi cəlb etdi. “Azərbaycan folklorunun tərcümə probleminin özünəməxsusluğu (1980-1990-cı illər)” mövzusunda apardığımız tədqiqat işinin “Azərbaycan folkloru rus dilində (tərcümə və nəşri tarixindən)” və “Azərbaycan folklorunun ilkin janrları, xalq poeziyası nümunələri rus dilində” adlandırılan fəsilələrində problemlə əlaqədar məcmuənin əhəmiyyətindən və gördüyü işdən söz açmış və əsaslı folklor mənbəyi kimi ona istinad etmişdik. (138; 139).

Bizim bu cəhdimizdən sonra məcmuə bir tədqiqat obyektinə kimi folklorşünaslığımızın diqqətini daha yaxından cəlb etdi və Maqşud İmrani “SMOMPK” məcmuəsində paremioloji vahidlər” mövzusunda filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün dissertasiya üzərində işlədi və müvəffəqiyyətlə 2008-ci ildə müdafiə etdi. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, Maqşud İmrani də tədqiqatında qeyd edir ki, “SMOMPK” məcmuəsi ilə bağlı Azərbaycan folklorşünaslığında ayrıca tədqiqata rast gəlmədik. Amma bu və ya digər şəkildə məcmuəyə müraciət olunmuşdur.” Bu əlbəttə dürüst müşahidə idi. Lakin müəllif Azərbaycan folklorşünaslığında məcmuəyə “bu və ya digər şəkildə müraciət olunmasının” tarixini izləmədiyindən yanlışlığa yol vermiş və çəkdiyi adlardan belə təsəvvür olunur ki, “SMOMPK” folklorşünasları-

mızın diqqətini ancaq 70-ci illərdən cəlb etmişdir. M.İmrani bu cəhətdən fikrini belə tamamlayır: “Xüsusilə, Azərbaycan folklorşünaslıq tarixini yazan alimlər P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, İ.Abbaslı, A.Nəbiyev, Q.Umudov və b. məcmuədə bizim folklor mətnlərimizin olduğunu diqqətə çatdırmış və onun tədqiqatının zəruriliyini qeyd etmişlər.” (83, 7). (Seçmə bizimdir – S.O.) Lakin, yuxarıda nəzərdən keçirdiyimiz faktlar göstərir ki, “SMOMPK” məcmuəsindən bir mənbə kimi istifadə çox əvvəllərdən olmuş, lakin M.İmraninin də qeyd etdiyi kimi, məcmuə ayrılıqda bir folklor mənbəyi kimi tədqiq edilməmişdir. M.İmraninin özü də, məcmuəni bir problem üzrə - paremioloji vahidlər istiqamətində öyrənməyə ilk cəhd edənlərdən olduğundan müəyyən təsvirçiliyə yol versə də, maraqlı bir tədqiqat işi yerinə yetirmişdir.

Amma, məcmuənin bir folklor mənbəyi kimi tədqiq edilməsinin zəruriliyi ideyasının adları çəkilən tanınmış folklorşünaslar tərəfindən irəli sürülməsi şəksizdir...

Tanınmış folklorşünas, filologiya elmlər doktoru, prof. İsrail Abbaslı bu cəhəti ciddi narahatlıqla nəzərdə tutaraq haqlı olaraq yazır: “Təəssüf ki, Azərbaycan folkloru örnəklərinin toplanması və nəşrində ayrıca xidməti olan “SMOMPK” («Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа») məcmuəsindən tutmuş el ədəbiyyatına xüsusi səhifələr ayırmış dövrü-mətbuat orqanlarına kimi heç bir el ədəbiyyatı örnəklərini toplamaq, onları vahid bir mərkəzdə cəmləşdirmək barədə təşəbbüs qaldırılmamışdır. Həmin vəziyyət sonrakı illərdə də sükutla qarşılanmışdır.”(1, 10).

Bu ciddi məsələ hamıdan əvvəl prof. P.Əfəndiyevi narahat etmiş, ona görə də, görkəmli folklorşünas hələ XX əsrin 80-ci illərinin başlanğıcında mühüm bir ideya irəli sürmüşdür: “Azərbaycan şifahi ədəbiyyatının XIX əsr rus mətbuatında nəşri məsələsi ayrıca tədqiqata möhtacdır”. (54, 28).

Bu cəhətdən XIX əsrin 80-ci illərindən nəşr edilən və özündə zəngin Azərbaycan folklor və etnoqrafik materiallarını əks etdirən “SMOMPK” məcmuəsini folkloristik problemlərə uyğun bir tərzdə geniş, monumental tədqiqata cəlb etmək müasir folk-

lorşünaslığımızda olduqca önəmli əhəmiyyət kəsb edir. Və indiki mərhələdə “SMOMPK” məcmuəsi folklorşünaslığımızın müxtəlif problemləri istiqamətində tədqiqat obyektini kimi maraqlı dairəsinədir ki, bizim tədqiqatımız da, bu sıradandır...

Bizim işimizin ən mühüm, aktual cəhətlərindən biri də budur ki, Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcümə problemləri əksər istiqamətlərdə, konkret tarixi dövr daxilində, yəni XIX əsrdə baş verən toplama və tərcümə hadisələrini, xüsusən “SMOMPK” məcmuəsindəki Azərbaycan folklorunun tərcümə faktlarını və ilkin yaranan tərcümə prinsiplərinin xüsusiyyətlərini də əhatə edə bilsin...

(“SMOMPK”/ “QƏXTMT” “Qafqaz Əraziləri və Xalqlarının Təsvirinə dair Materiallar Toplusu” əsasında) Azərbaycan folklor materiallarının XIX əsrdə toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşri problemlərinə həsr edilmiş hazırkı tədqiqat işi folklorşünaslığımızda bu mövzuda ilk əsər kimi aktualıq və müasirlik kəsb edir. Azərbaycanın, o cümlədən türkdilli folklor nümunələrinin toplanması, nəşri və rus dilinə tərcümə tarixi böyük təcrübəyə malik olsa da, bu zəngin tərcümə məktəbinin “SMOMPK” məcmuəsində keçdiyi tarixi yol, mərhələlər və bu tarixi yolun praktik, təcrübə nəticələri nə tarixi-xronoloji cəhətdən, nə də elmi-nəzəri problemlər istiqamətində lazımcına öyrənilməyibdir.

Azərbaycan xalqının tarixində XIX əsr çox ziddiyyətli dövrlərdən biridir. Bu illərdə ictimai-siyasi həyatda baş verən hadisələrlə əlaqədar şifahi xalq ədəbiyyatına olan maraqlı da güclənmişdi. Azərbaycanda, xüsusilə Bakıda fəhlə sinfinin meydana gəlməsi, inqilabi hərəkatın güclənməsi və başqa amillər öz növbəsində ədəbiyyatın, incəsənətin qarşısında bir sıra yeni tələblər qoyurdu. XIX əsrin son çərçivəsində, eləcə də, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan folklorşünaslığında dövrün hadisələri ilə bağlı bir sıra özünəməxsus yeni keyfiyyətlər meydana çıxırdı. Azərbaycan ziyalıları mütərəqqi rus ziyalıları ilə birgə folklorumuzun toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşri işində çox mühüm nəticələr əldə etmişlər. Bunun nəticəsi idi ki, folklor sürətlə həm yazılı ədəbiyyatla, həm də o zamanın pedaqoji fikrinin ayrılmaz hissəsinə çevrilmişdi. Çünki folklorun toplama

yıcıları və tərcüməçiləri də, onun nəşri işi ilə məşğul olanlar da həmin yazıçı, şair və pedaqoqlar idi... Əgər dəqiqləşdirsək, yazılı ədəbiyyat nümayəndələrinin əksəriyyəti folklorlardan öz ədəbi və pedaqoji fikirlərini yaymaq üçün bir vasitə kimi istifadə edirdilər. H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani, S.S.Axundov, A.Şaiq, M.Ə.Sabir, A.Səhhət, R.Əfəndiyev, F. Köçərli kimi görkəmli şəxslərin bütün fəaliyyətinə diqqət etsək görərik ki, bunların hamısının gördükləri işlərin mərkəzində, əsasında məhz özlərinin xalqdan topladıqları, seçib götürdükləri folklor materialı durmuşdur. Başqa sözlə desək, onlar məhz xalqın bu səpkidə, tərbiyə mövzusunda yaradılmış əsərlərini axtarıb seçmiş, toplamış, nəşr etmiş, dərsliklərə salmış, yenidən canlandırmış, ədəbi-bədii yaradıcılıqlarında istifadə etmiş, folklor motivləri əsasında əsərlər yaratmışlar...

Tədqiqatın predmetini və mövzunun əhatə sferasını müəyyənləşdirmək üçün ən əvvəl folklorşünaslığın başlıca problemlərindən biri olan “folklor” sferasını müəyyənləşdirmək lazımdır. M.Qorki folkloru “söz sənətinin başlanğıcı” hesab etmişdir (317) və bu söz bir anlayış kimi XIX əsrin ortalarında Avropada-İngiltərədə meydana gəlmişdir. İngilis tarixçisi Vilyam Toms “Ateneum” qəzetinin 1846-cı il 20 avqustunda dərc etdirdiyi məqalədə mərasim nəğmələrini toplayıb nəşr etmək ideyasını ortaya atmış və bu materialı da “folklor” adlandırmışdır. İngiliscə folklore sözündəndir, hərfi mənası xalq müdrikiyi, xalq biliyi, xalq hikməti deməkdir. Sonradan beynəlxalq ədəbiyyatşünaslıqda özünə status qazanaraq elmi-nəzəri ədəbiyyatın əsas termininə çevrilmişdir. (31, 583; 260; 287; 165).

Folklor mənsub olduğu xalqın milli təfəkkürünü bütövlükdə əhatə edir. Ona görə də şifahi xalq ədəbiyyatı materialları geniş əhatə funksiyasına malik olduğundan bu materialları öyrənərkən bir sıra mühüm təfəkkür sahələrini mütləq nəzərə almaq vacibdir.

a) “Bir xalqın folklorunu bilmədən onun tarixini öyrənmək mümkün olmadığı” (M.Qorki) kimi, xalq ədəbiyyatını da xalqın tarixini bilmədən öyrənmək mümkün deyildir. Xalq ədəbiyyatı mənsub olduğu xalqın tarixi ilə sıx bağlıdır və özündə bu tarixin ən bariz cəhətlərini əks etdirir. Doğru fikirdir ki, yüzlərlə lirik

şeir, lətifə, əfsanə, nağıl və dastanlarımızın yaranmasında tarixi hadisələr mühüm rol oynamışdır. Xalq tarixinin mühüm dövrlərini bu əsərlərdə bədii şəkildə əks etdirib yaşatmışdır. Odur ki, tarixi faktların, tarixi şəxsiyyətlərin və bir çox folklor surətlərinin, obrazlarının, qəhrəmanlarının müqayisəli tarixi metodla öyrənilməsi zərurəti yaranır;

b) Mütəxəssislər müəyyənləşdirmişlər ki, şifahi ədəbiyyatda xalqın həyat və məişəti, adət və ənənəsi, mərasimləri, inancları, bütün mənəvi dünyaları bütün incəliklərilə, rəngarəng boyalarla əksini tapır. Folklorlarda xalqın ən qiymətli mədəniyyət layı və ona məxsus etnoqrafiya ünsürləri qorunub əsrlərdən əsrlərə ötürülür. Xalqa məxsus etnoqrafiya və mədəniyyət də folklorlara diffuz edir. Ona görə də, biz bunu “etnoqrafik folkloristik mədəni lay”, “etnik-millət mədəni lay” adlandıraraq folklor materialında əksini tapan xalqa məxsus nə varsa onu küll halında, birlikdə - folkloristik material kimi öyrənməyin vacibliyini irəli sürürük.

Folklor materialları, həm də yaddaşın məhsuludur. Söyləyicinin və dinləyicinin məhsuludur, söylənilən dövrün dil hadisəsidir. Miflərlə folklor nümunələri hafizələrdən-hafizələrə, dillərdən dillərə keçir, coğrafi məkanlar dəyişir... Bu gün dinləyici funksiyasında olan, sabah söyləyici funksiyasında ola bilər və bu prosesdə söyləyicinin yaddaş və hafizəsindən, dünyagörüşündən asılı olaraq itirilən və qazanılan, dəyişdirilən, əlavə edilən yüzlərlə bədii material olur... Folklor materiallarının vaxtaşırı, müəyyən mərhələlər üzrə toplanması, yazıya alınması ilkin tarixi qatda olan folklor materialının qorunmasına şərait yaradır və yazıya alınmış folklor materialı sabit şəkildə qalır ki, “SMOMPK”un bir əhəmiyyəti də buradan hasil olur ki, məcmuə XIX əsr Azərbaycan folklor qatını qorumaqla mühüm tarixi əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Bu problem – folklorun funksiyası folklorşünaslığın yaranmasından bu günümüzə qədər həmişə ciddi maraq dairəsində olub və fərqli fikirlər, münasibətlər ortaya gəlir. Müasir folklorşünaslığın son nailiyyəti kimi Amerika Folklor Cəmiyyətinin apardığı tədqiqatların nəticələri xüsusi maraq doğurur.

“Folklor nədir?” – sualı özünə münasibətdə sistemli yanaşma tələb edir. Bu mənada, qarşıdakı sualla bağlı axtarışları vahid elmi-nəzəri sistemin dialektik inkişafı fonunda izləmək daha məqsədəuyğundur. Bunun üçün Amerika Folklor Cəmiyyətinin “AFNet” veb saytında yerləşdirilmiş və dünya folklorşünaslığının bir əsr (XX yüz il) boyunca davam etmiş təcrübəsini əks etdirən bəzi səciyyəvi fikirlərə nəzər salaq.

Amerika Folklor Cəmiyyətinin (“American Folklore Society”) “AFNet” veb sayının “What is folklore?” (“Folklor nədir?”) başlığı altındakı “giriş” səciyyəli məlumatında deyilir:

«Folklor şifahi münasibətlər və davranış nümunələri vasitəsilə geniş yayılan ənənəvi incəsənət, ədəbiyyat, bilik və təcrübədir. Hər bir qrupun öz əhatə dairəsinə uyğun “şifahi yaradıcılıq” mübadiləsi olur ki, bunun əsas hissəsi olaraq xalq ənənələri – insanların ənənəvi şəkildə inandıqları (əkinçilik təcrübəsi, ailə adətləri, dünyagörüşün digər elementləri), etdikləri (rəqs, musiqi bəstələmək, paltar tikmək), yaratdıqları (memarlıq, incəsənət), söylədikləridir (şəxsi hekayələr, tapmacalar, lirik mahnılar və s.). Bu nümunələrdə göstəriləni kimi, həmin kateqoriyalar arasında nə gündəlik həyatda, nə də folklorşünasların təqdimatında qəti və kəskin fərq yoxdur. «Folklor» kəlməsi mədəniyyətin nəhəng, dərin və vacib vahididir. Bu fənnin necə geniş və mürəkkəb olduğunu nəzərə alıb deyə bilərik ki, folklorşünasların folklorla müxtəlif cür tərif və təsvir verməsi heç də təəccüb doğurmur». (411).

Həmin baxış sisteminə görə, folklor, ilk növbədə, toplum tərəfindən yaranan ənənə hadisəsidir. “Ənənəvilik” – xalqın əldə etdiyi nə varsa onun mədəniyyət hadisəsi kimi struktur mahiyyətini təşkil edir: folklorun tərkibini təşkil edən bütün struktur səviyyələri “ənənəvilik” mahiyyətinə görə folklor statusu ala bilər. Beləliklə, ənənədən qırağa “folklor” sayıla biləcək hadisə yoxdur. Deməli, istənilən mədəniyyət hadisəsi ənənə kontekstində folklorla bu və ya başqa şəkildə əlaqələndə, folklorla aid olma statusu əldə edə bilər...

Burada yaranan faktın toplum tərəfindən, özü də, şifahi şəkildə, təbii axarla yaranması əsas şərtidir. Şifahilikdən qırağa qalan

mədəniyyət hadisəsi artıq folklor sayılmır. O mədəniyyət hadisəsi ki, (növu, tipi, janrı və s.), şifahi ənənə vasitəsi ilə reallaşır, bunlar milli mədəniyyətin “folklor” adlanan sferasına aiddir. Beləliklə, folklor konkret reallaşma tipləri baxımından şifahi ənənədə mövcud olan incəsənət, mədəniyyət, ədəbiyyat, bilik və təcrübə hadisəsidir və bütövlükdə xalq yaradıcılığıdır, xalqa məxsusdur.

Amerika Folklor Cəmiyyətinin veb saytında folklorla bağlı aparılan müşahidələr və nəticələr müasir folklorşünaslığın tədqiqat prinsiplərində nəzərə alınacaq dərəcədə əhəmiyyətlidir. Məsələn, Amerika folklorşünası Bencamin A.Botkin bu prosesi izah edərək yazmışdır: “Folklor şifahi tərzdə vüsət alan, yaranan, konversasiya olan ənənəvi inanc, adət və ifadədir. Hər bir qrup təhsilli və ya təhsilsiz, şəhərli və ya kəndli olmasından asılı olmayaraq, ümumi maraq və məqsədlərlə bir-birinə bağlanır ki, bu da folklor adlanır. Bu adət və ənənələrə bir çox şeylər daxildir. Amma bunların hər biri təkrarlar və dəyişikliklər vasitəsi ilə model halına salınmış və uyğunlaşdırılmışdır ki, bunun da qrup (oxu: toplum – S.O.) üçün xüsusi dəyəri var. (Bax: Yenə orada.)

Bencamin A.Botkinin fikrini ümumiləşdirəsi olsaq, aydın olur ki, folklor, ilk növbədə, müəyyən bir toplumun maraqlarına xidmət edən şifahi ənənə hadisəsidir: onun mövcudluğu şifahiliyə muncər olunur. Folklor inanclardır: etnik vahidin inamlar sistemini özündə əks etdirir; adətlərdir: etnik vahidin kollektiv üçün zəruri olan davranış modellərini əks etdirir, ifadələrdir: şifahi yaranan sözlü mətnin məlum qəliblərdə, janrlarda əksini tapan ədəbi modelləridir...

Veb saytda Jan Brunvandın 1978-ci ilə aid “Amerikan folklorunun tədqiqatı” əsərindən belə bir fikri verilmişdir: “Folklor insanların yazılmamış adət-ənənələridir; ...bu ənənələrin forma və məzmunu, onların tərz və insandan insana keçməsinin əlaqə texnikasıdır... Folklor mədəniyyətin ənənəvi və qeyri-rəsmi hissəsidir. O, ənənəvi örnəklər və şifahi sözlər vasitəsi ilə bütün bilikləri, anlaşma dəyərlərini, münasibətləri, hissləri, insanları özündə birləşdirir”. (411). (Veb saytın mətnindəki seçmələr bizə məxsusdur – S.O.).

Jan Brunvandın bu fikrindən də, yenə aydın olur ki, folklor, ilk növbədə, şifahi adət-ənənələrdir; həmin adət-ənənələrin forma və məzmunudur, etnosa məxsus olan və şifahi ənənədə gerçəkləşən biliklərin, təcrübənin, sosial ünsiyyət üsullarının, etnik-ictimai dəyərlərin, münasibət modellərinin, sosial-emosional qəliblərdə əks olunmasıdır, xalq təfəkkürünün məcmusudur, emosional-poetik tərzdə ifadə üsuludur, bütün bunların “folklor” anlayışında ehtiva olunan sistemidir.

Müasir milli folklorşünaslığımızın ən nüfuzlu tədqiqatçılarından biri olan Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor Azad Nəbiyev isə folklorun təbiətini belə müəyyənləşdirir: “Dünya xalqlarının müxtəlif dövrlərdə el ədəbiyyatı, xalq icadı, ağız ədəbiyyatı, el sözü, xalq yaradıcılığı, şifahi ədəbiyyat, xalq hikməti və s. adlandırdığı bu bədii yaradıcılığın fenomenal təbiəti əslində hələ tamamilə açıqlanmamışdır. Təxminən son yüz ildə dünya elmi tərəfindən *folklor* adı altında öyrənilən söz sənəti təbii ki, bir çox özəllikləri ilə əlamətdardır.

Folklor şifahi şəkildə yaranan, onu yaradan xalqın mənəvi-əxlaqi bütövlüyünü və qabaqcıl dünyagörüşünü özündə əks etdirən söz sənətidir. Bu söz sənəti xalq təfəkkürünün erkən çağlarından başlayaraq inkişafın müxtəlif dövrlərini və mərhələlərini, milli məişət həyatını və xalqın milli psixologiyasını özündə əks etdirir.

Xalqın şifahi yaradıcılığında ibtidai insanın erkən əmək, məişət həyatından tutmuş onun təbiətə ilkin bədii münasibəti – simvolik, fetişist, magik və totemistik görüşləri, animist və mifoloji təsəvvürləri əks olunmuşdur. Bu şifahi söz sənətində xalqın ilkin inanmaları, etiqad, ayin və mərasimləri bədii həqiqətə çevrilib yaşamış və bir çoxu bu günümüze qədər gəlib bizə çatmışdır.

Ağız ədəbiyyatı xalqın psixoloji dünyası, etik-estetik dünyagörüşü ilə sıx bağlı olmuş, qabaqcıl ideallar, humanist görüşlər zəminində yaranıb formalaşmışdır.

Müxtəlif dövrlərdə daha qədimdən başlayaraq ayrı-ayrı xalqların yaratdığı ağız ədəbiyyatı bu xalqların tarixini, mədəniyyətini, məişət həyatını özündə bəzən bütöv halda yaşatmışdır.

288584

...Ona görə də *folklore* termini bu gün daha geniş anlamda başa düşülməlidir. Folklor təkcə xalq hikməti kimi yox, xalqın qabaqcıl, aparıcı dünyagörüşünü əks etdirən söz sənəti kimi dərk edilməlidir. ...Bütün başqa xalqlar kimi, Azərbaycan türklərinin adət-ənənəsi, ayin və etiqadları, erkən etik və estetik düşüncəsi onun ağız ədəbiyyatında bütöv şəkildə öz əksini tapmışdır. Bu gün türkün tarixini, estetik düşüncəsini və milli psixologiyasını onun ağız ədəbiyyatından kənarında öyrənmək mümkün deyildir. ...Bu gün ümumdünya mədəniyyətinin zənginliklərinə bələd olmaq üçün ilk öncə öz ağız ədəbiyyatımızı bütün incəliyi, özünəməxsusluğu və milli xüsusiyyətlərilə öyrənmək gərəkdir.” (120, 22-25).

Prof. Azad Nəbiyevin müəyyənləşdirdiyi bu elmi-nəzəri konsepsiyanın əsas istiqamətləri bir daha tədqiqatımızın aktuallığını və metodoloji tədqiqat prinsipini şərtləndirən ən mühüm amillərdəndir.

Həmçinin biz mövzumuzun tədqiqat metodologiyasının müəyyən istiqamətlərində prof. Azad Nəbiyevin bu konsepsiyasına əsaslanmış və “SMOMPK” məcmuəsində Azərbaycana aid nəşr edilən tarixi, etnoqrafik və digər materiallara da folklor mədəniyyət layı kimi yanaşmış və bu istiqamətdə tədqiq etməyə cəhd etmişik.

Folklorun təbiətini müəyyənləşdirməyə cəhd edilən digər bir mənbədə oxuyuruq: “Müəllifsizlik faktoru mətnin folklor olmasının çoxsaylı əlamətlərindən yalnız biridir, həm də o qədər dominant olmayan əlamətlərindəndir. Bu əlamətlərin tam olmayan, nisbətən əsas hesab edilə bilən məhdud siyahısı aşağıdakılardan ibarətdir:

1. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq folklor qəlibləri, folklor modelləri əsasında yaranır...
2. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq şifahi ənənədə mövcud olur...
3. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, variant və versiyalara malik olur...
4. Folklor mətni yaddaşlardan qeydə alınmalıdır...
5. Folklor mətnləri yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq arxetip

əsası etibarilə etnik-mifoloji dünya modelinə əsaslanır...

6. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq bədii-estetik funksiyadan başqa digər xeyli sayda praktiki funksiyalar da yerinə yetirir...

7. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq dil-üslub baxımından folklor üslubunda olmalıdır...” (86, 5-9).

Məsələyə prof. H.İsmayılov belə bir bucaqdan da yanaşır: “Etnik-millî mədəniyyət sistemində mühüm struktur vahidlərindən birini folklor təşkil edir. Bunu şərtləndirən başlıca səbəb odur ki, folklor yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, dolayısı ilə deyil, birbaşa, bilavasitə onu yaradan mədəni subyektdən – etnosun təfəkkürünün etik-estetik təzahürü kimi meydana çıxır. Məhz, bu xüsusiyyətlərinə görə folklor etnik-millî mədəniyyətdə o mədəniyyətin müxtəlif təzahür formalarının genezisini təşkil edir.

Bu təzahür formalarının millilik keyfiyyətinin sistemində istənilən kulturoloji təmayül digər etnik mədəniyyətlərin təsirində də məruz qala, kosmopolitizmə qədər millilikdən uzaqlaşa bilər. Lakin əgər bu uzaqlaşmaların kökündə folklor təfəkkürünə söykənmə, genezis etibarilə ona dayanma varsa, onda yenə də, bu təzahürlər istər-istəməz millî keyfiyyətə malik olmalıdır. Beləliklə, etnik-millî mədəniyyətdə folklorun statusu keyfiyyət göstəricisi, milliliyin meyar və etalonu statusundadır.

Bu mənada, etnokulturoloji sistemdə folklorun regional kontekstdə öyrənilməsi olduqca böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu əhəmiyyət özünü yalnız folklor irsinin müasir azərbaycanlı şüuruna inteqrasiyası kimi olduqca zəruri bir missiya ilə məhdudlaşmayıb, bütövlükdə Azərbaycan və eləcə də türk etnik mədəni sisteminin genezisini, digər mədəni təzahürlərin nə dərəcədə aidliyini də müəyyənləşdirməyə imkan verir.” (85,101-102.)

Bu praktikadan çıxış edəsi olsaq, “SMOMPK” məcmuəsində Azərbaycan folklor mədəniyyəti layında zəngin materiallarla qarşılaşırıq. Məcmuədə müxtəlif regionlardan toplanmış xeyli material mövcuddur ki, bu da onu sübut edir ki, “Azərbaycan folklorunun regional kontekstdə öyrənilməsi” prinsipi ilk dəfə bu

məcmuədə tətbiq edilmişdir.

Beləliklə, nəzərdən keçirdiyimiz bu elmi-nəzəri materiallarda da, qeyd olunduğu kimi, kütləvi iştirak nəticəsində yaranan “şifahi münasibətlər və davranış vasitəsilə geniş yayılan ənənəvi incəsənət, ədəbiyyat, bilik və təcrübə”lərin folklor modelində təcəssümünü görürük. Deməli, bütün etnoqrafik qat, məişət münasibətləri, söz yaradıcılığı, adət və ənənələr, ictimai-sosial münasibətlər, inam və inanclar, ümumiyyətlə milli dünyagörüşün bütün elementləri folklor adlanan geniş sferaya daxildir.

Biz, tədqiqatımızda çalışmışıq ki, mümkün qədər və imkan dairəsində “SMOMPK” məcmuəsinin materialları əsasında, tədqiqatımızın əsas predmeti kimi bu məsələlərə diqqəti cəlb edək.

Tədqiqatın metodoloji əsasını müəyyənləşdirərkən müəyyən çətinliklərlə üzləşdik. Məlum tədqiqat metodlarını nəzərdən keçirdik. Mövcud tədqiqatlar öz əsas kütləsində tarixi-müqayisəli, müqayisəli-tipoloji, tarixi-genetik yanaşma üsulları ilə gerçəkləşdirilmişdir.

Belə ki, əksər hallarda, yeni, fərqli sosial-kulturoloji dövrdə də, ağına-bozuna baxmadan müasir ictimai-humanitar elmlərin, o cümlədən filoloji tədqiqatların metodoloji istiqamətini adlarını qeyd etdiyimiz klassik ənənəvi metod, üsullar təşkil etmişdir və səmərə də verməkdədir...

Məlumdur ki, tarixilik prinsipi tədqiqatçıya imkan verir ki, tədqiq etdiyi mövzu əhatəsində baş verən hər-hansı tarixi-ədəbi hadisənin təzahürü fonunda müasir mərhələdə təzahür edən digər hadisələrin obyektiv qanunauyğunluqlarını, qarşılıqlı əlaqələrini və təsirlərini müəyyənləşdirsin. Bu da, tədqiqatçıya monoqrafiyanın yazılışında onun analiz və sintez, induksiya və deduksiya kimi təhlil-tədqiqat üsullarından səmərəli istifadə etməyə şərait yaradır.

Həmin yanaşmaların predmeti, təbii ki, bütün hallarda folklor mətninin poetik strukturunun müxtəlif səviyyələri və onların elementləri olsa da, folklor janrlarının mental arxitektonikasının gerçəkləşdiyi mətn strukturu kimi, demək olar ki, heç vaxt araşdırılmamışdır. Bu kateqoriyaya aid edilməsi mümkün olan çalışmaları

isə bütün hallarda metodoloji qeyri-müəyyənlik müşayiət etmişdir.

Tətbiq edilən tarixi-genetik metod isə imkan verir ki, baş verən ədəbi prosesin təbiətində baş verən dinamika ardıcıl izlənilsin, onun mahiyyəti tarixi milli-genetik istiqamətdə aşkarlansın...

Tarixi-müqayisəli metoddan istifadə isə imkan yaradır ki, toplanan və yazıya alınan, tərcümə edilən folklor mətnlərinin məlum coğrafi ərazidə, arealda nə kimi fərqlə və ya oxşarlıqla yayılmasını, sonrakı mərhələlərdə nə kimi dəyişikliklərə məruz qalmasını üzə çıxarmaq mümkün olsun.

Bizim tədqiqatın özünəməxsusluğu bir də, ondan ibarətdir ki, öyrənilən mövzu lokal bir mənbəni və lokal bir tarixi mərhələni əhatə edir, başqa sözlə, əsasən, 1881- 1915-ci illər arasında dərc edilən "SMOMPK" məcmuəsində əksini tapan lokal Azərbaycan folklor mədəniyyətinin öyrənilməsinə və tədqiqinə həsr edilib. Lakin, bu lokallıqda ümumazərbaycan folklor mədəniyyəti kontekstində qloballıq mahiyyəti də vardır və bu ümummədəniyyət daxilində real tarixi-kulturoloji görüntü yaradır, tədqiqatdan kənar qalmış mühüm bir tarixi mərhələnin tarixi xronologiya məkanında yerini bərpa edir, onu bütövləşdirir, qloballaşdırır...

Tədqiqatçı S.İ.Maloviçko bu məsələyə aydınlıq gətirərək yazır: "Новая локальная история находится в исследовательской области новой социально-культурной истории. *Историко-культурный подход* помогает переносить акцент с анализа процессов на анализ структур, с линейного исторического метанарратива на локальные социокультурные пространства и их включенность в глобальное пространство, в глобальную перспективу" (303, 132-133)

Biz, bu əsərdə tədqiqat metodu kimi tarixi-xronotipə əsaslanmaqla folklor düşüncəsinə tarixi-genetik və struktur-semiotik təhlil metodlarından ilk dəfə istifadə etməyə cəhd etmişik. Azərbaycan filologiyası və folklorşünaslığı uzun onilliklər struktur-semiotik təhlil metodundan yan keçmişdir. Bu metodu qısa şəkildə şərh edəsi olsaq: «Struktur»(alizm) – klassik anlamında mətnin strukturunun psixikanın alt qatı ilə müəyyənləşən səviyyələrinin aşkar-

lanması deməkdir. «**Semiotika**» – mətndə struktur informasiyanı daşıyan işarələrin aşkarlanmasıdır. Ümumiyyətlə, struktur-semiotik yanaşma folkloru onun bütün səviyyələrində təhlil etmək üçün ən funksional metodlardan biridir. Bu metodla mətnin strukturunda ilk növbədə dəyişməyən və dəyişən səviyyələr bir-birindən fərqləndirilir. Bu da folklorun süjet və obrazlarının struktur mahiyyət və mexanizmlərini üzə çıxarmağa, eyni zamanda folklor mətninin funksional strukturunu, yəni onun “necə işlədiyini” aşkarlamağa imkan verir.

Həmçinin, bu tədqiqat metodu bizə imkan verir ki, folklorlarda əksini tapan xalq düşüncəsinə yeni prizmadan baxış imkanı əldə edək və problemin həllində folkloristik mətnin müxtəlif struktur səviyyələrinin şərhli boyunca məsələləri struktur-semiotik təhlil metod kontekstində nəzərdən keçirək... (295).

Ümumiyyətlə, folklorşünaslığın müasir mərhələsində Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsi bir zərurətdir. Həmin metod ədəbi düşüncənin folklor və mif səviyyələrinə enib, arxetipik simvollarını aşkarlamağa imkan verir. Bu da öz növbəsində çağdaş ədəbi düşüncənin strukturunun görünməyən qatlarını üzə çıxarmağa, ədəbiyyatda sinergetik xarakterli proseslərin mahiyyətini anlamağa, ondakı psixikanın kollektiv “şüursuzluq” qatı ilə müəyyənləşən hadisələri dərk etməyə və nəticə etibarilə özümüzü ədəbi kod səviyyəsində başa düşməyimizə daha bir baxış konsepti verir.

FƏSİL I

AZƏRBAYCAN FOLKLORUNUN TƏRCÜMƏ TARİXİNDƏ XIX ƏSR TƏRCÜMƏ PROSESİNİN ROLU VƏ TƏRCÜMƏ PRİNSİPLƏRİ

1.1. Folklorumuzun rus dilinə tərcümə tarixində XIX əsr tərcümə prosesinin yeri – bu prosesdə “SMOMPK” məcmuə- sinin rolu və əhəmiyyəti

Tədqiqatçılar dürtüst müəyyənləşdirmişlər ki, folklor xalqın yaddaşındadır və burada xalqın adı fərdindən tutmuş, bütövlükdə etnosla mənsub yaddaş, millətin yaddaşı tam əhatə olunur. Xalqın mənəvi varlığı ilk öncə folklorun söz və sənət aləmində əksini taparaq silinməz yaddaşa çevrilir... Millətə, xalqa, milli topluma mənsub yaddaş “gəlimli-gedimli” dünyada arası kəsilməyən folklor ritmində öz əbədi yaşamını gerçəkləşdirərək xalqın fiziki-mənəvi mövcudluğunun əsas şərtinə çevrilir, folklor yaddaşını yaranan xalqın mövcudluğu yenə də birbaşa onun mənəvi qoruyucusuna çevrilir. Beləliklə, folklor layında özünü qoruyan milli yaddaşda millətin tarixi bütöv xalqın taleyindən keçdiyi kimi, hər bir fərdin taleyindən də keçib gələcəyə ünvanlanır...

Xalqın, millətin mövcudluq kodunun yaddaşla müəyyənləşdiyini, şifrələndiyini və bütün bunların folklor bankında qorunduğunu aşkarlayan akademik Yaşar Qarayev “Göycəyə qayıdan yol folklordan keçir...” – deyərək, millət və xalq kimi bütöv olmağın, parçalara, tikələrə bölünməməyin, milli bütövlüyün formulunun, bütün mahiyyətinin folklor yaddaşında da kodlaşdığını bildirərək yazırdı:

“Xəritəmiz yalnız folklorumuzda dəyişməyib, bütün qalıb! Kərküklə və Təbrizlə, Göycə ilə və Qarabağla, Dərbəndlə və Borçalı ilə indi də bir yerdə, bütövdə yaşadığımız mənəvi məkanın adı –folklorudur... Sehrli və müqəddəs folklor ərazisindən bir sətri, bir qarışı da Qorqud və Koroğlu, Oğuz xan və Boz Qurd,

Xıdır Nəbi... düşməne, yada, qəsbkara güzəştə getməyib.” (99, 3.)

Deməli, Azərbaycanın Kərkükü – İraqın, Təbrizi – İranın, Göycəsi – mənfur Ermənistanın, Dərbəndi – Rusiyanın, Borçalısı – Gürcüstanın siyasi xəritəsində əksini tapsa da, vətənin tarixi xəritəsi təkcə Azərbaycanın milli folklor yaddaşında bütövdür, toxunulmazdır. Xalqın faciəsi o vaxt başlanır ki, milli yaddaş korşalır, eroziyaya, aşınmaya uğrayır, belə də bütövlüyün milli sərhədləri tədricən yoxalır... Yeganə bunlara müqavimət göstərən folklor sipəridir, alınmaz, fəth olunmayan folklor qalasıdır...

Folklorşünas Seyfəddin Rzasoy mühüm tədqiqatlarının birində bütün bu məsələləri ümumiləşdirərək maraqlı nəticəyə gəlir:

“Milli yaddaş heç bir zaman və heç bir halda korşılmamalıdır. Millətin ən böyük vəzifəsi bu yaddaşı qorumaqdır.

...Etnik yaddaşı qorumaq – milləti qorumaqdır: millət olaraq özünü təsdiq etmək və xəlqi mahiyyətini, etnik varlığını yaşatmaq deməkdir.” (147, 4).

Bu elmi-nəzəri məntiqdən çıxış edəsi olsaq, deməli, “Göycəyə qayıdan yol folkloardan keçdiyi...” kimi, millətin bu gününə, şanlı keçmişinə və işıqla dolu sabahına gedən yol da folkloardan keçir...

Bu mənada, folklorun, xalqın mədəniyyət layındakı yeri və onun mühüm problemlərinin tədqiq olunmasının vacibliyi, aktuallığı bütün mahiyyəti ilə üzə çıxır...

Folklor təkcə mənsub olduğu xalqın mədəniyyət hadisəsi olaraq qalmır, o həmçinin digər dillərə tərcümə vasitəsilə tərcümə edildiyi xalqın da mədəniyyətinə daxil olur və onu zənginləşdirir. Bu prosesi izləyən tədqiqatçılardan biri yazır: “Tərcümə ədəbiyyatı böyük, mühüm estetik mahiyyətə və potensiala malikdir. Tərcümə ədəbiyyatı dünya xalqlarının rəngarəng, zəngin etnomədəniyyətinin daşıyıcısı kimi tərcümə edildiyi dilə mənsub xalqın təkcə milli mədəniyyətini zənginləşdirmir, həmçinin bu milli mədəniyyətin fonduna çevrilir.” (218, 17).

Azərbaycan folklorşünaslığı bu istiqamətdə mühüm iş görmüş, el ədəbiyyatının toplanması, təsnifi, nəşri, onun xüsusiyyət-

ləri, genetik kökləri, tarixi inkişafı, digər ictimai elmlərlə əlaqəsi, tipoloji əlaqələri, yazılı ədəbiyyatla münasibəti, digər dillərə tərcüməsi və s. bu kimi problematik istiqamətlərdə zəngin bir elmi-nəzəri irs yaratmışdır ki, bu irsin müasir folklorşünaslığın tələbləri səviyyəsində öyrənilməsi mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Bu irsin ən maraqlı və az işlənən sahələrindən biri folklor materiallarının, Azərbaycan folklor irsinin toplanması və digər dillərə tərcümə problemi olmuşdur. Bu cəhətdən folklorumuzun rus dilinə tərcümə problematikası hələ də, xüsusi maraq doğurur...

XIX əsrin 80-ci illərindən başlayaraq Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcüməsi və nəşri uğrunda millətin fədai ziyahıları, sözlün gerçək anlamında, ağır bir mübarizə apardılar. "Yoxdur millətimin xətti bu imzalar içində" deyərək sonralar dilə gətirilən milli məfkurəni əldə rəhbər tutub, millətimizin mənəviyyat imzasını imzalar içində bərqərar etmək ucun hər cur çətinliyə sinə gərdilər. Çoxsaylı folklor mətnləri toplandı, rus dilinə tərcümə edildi və bunların əksəriyyəti "SMOMPK" məcmuəsində çap edildi.

Folklorumuzun toplanması, tərcüməsi və nəşri tarixinə ümumilikdə nəzər salsaq, geniş bir mənzərənin şahidi olarıq. Xalqımız tarix boyu ictimai-siyasi birgəyaşayış tərzindən asılı olaraq və yaşadığı regional - coğrafi əraziyə görə həmişə digər xalqlarla müəyyən əlaqələrdə olmuş və yaxın-uzaq dövlətlərin, xalqların müxtəlif maraq dairəsinə düşmüşdür. Bu sfera daxilində müştərk türk folklor abidələrindən tutmuş, ayrılma və müstəqil qollar yaranan mərhələyə qədər digər xalqların dillərinə tərcümə edilmiş xeyli folklor materialı ilə qarşılaşıırıq...

Bizim folklorun digər dillərə tərcümə tarixi və prinsipləri az öyrənilmiş sahədir və bu tərcümə prosesində tarixən mühüm yer tutan qollardan biri də, folklorun ruscaya tərcümə tarixinin öyrənilməsidir.

Ümumiyyətlə, tərcümə mədəniyyətlərarası əlaqədə ən mühüm vasitədir və bunsuz xalqların bir-birinin mədəniyyətinə, ədəbiyyatına, mənəvi dəyərlərinə bələdliyi qeyri-mümkündür. Müasir mərhələdə, elmi-texniki imkanların inkişafı nəticəsində tərcümə

cümə sahəsində müxtəlif istiqamətlərdə şaxələnmə yaranmasına baxmayaraq ədəbi-bədii tərcümə öz funksiyasını, təbiətini və əhəmiyyətini saxlamaqdadır...

Folklor mətninin tərcüməsi ədəbi-bədii tərcümə sisteminə tamamilə fərqli bir sahədir və folklor mətninin kompozisiyasına, poetikasına, üslubuna, funksional məqsədinə görə digər bədii mətnlərdən, tutaq ki, yazılı bədii ədəbiyyatın mətnindən ciddi şəkildə fərqlənir. Folklor mətni bütün təbiəti ilə millidir, xəlqidir və xalq yaradıcılığının məhsuludur və toplayıcılar tərəfindən şifahi nitqdən, söyləyicinin ağızından yazıya alınır.

Folklorun tərcümə problemi ilə məşğul olan Yu.V. Limorenko tədqiqatında yazır: "Folklor mətnlərinin tərcümə və nəşr tarixinin ilkin mərhələsində tərcüməçilər (bu həm də, əksər hallarda toplayıcı idi) folklor əsərinin tərcüməsində ən çox onun bütün mənasının təqdiminə diqqət ayırırdılar ki, bu da tərcümədə, bir növ, təkrar nəqlətmə (perevod – pereskaz) şəraitini yaradırdı, başqa sözlə, orijinalın dil xüsusiyyətlərini dəqiqliklə fiksasiya edirdi. Beləliklə, XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində Sibir folklor əsərlərinin əksəriyyətinin tərcüməsində başlıca olaraq lingvistik dəqiqliyə diqqət verilib, rus dili vasitəsilə Sibir xalqlarının söz aradıcılığının orijinala tam uyğun gələn konstruksiyalarını əks etdirməyə çalışıblar." (298, 9).

Buna oxşar proses Azərbaycan folklorunun ilkin toplama, tərcümə və nəşr tarixində də baş veribdir. XIX əsrin son çərçivəsində Zaqafqaziyada nəşr olunan rus dilli mətbuatda, xüsusən də, "SMOMPK" məcmuəsində nəşr olunan folklor mətnlərinin əksəriyyəti dəqiq tərcümə prinsipinə uyğun bir tərzdə rus oxucularına təqdim edilirdi.

Azərbaycan folklorşünaslığında tərcümə problemi ilə əlaqədar V.I.Qacarovun ("Azərbaycan şifahi poeziyası rus dilində" - 1979), T.Abbasquliyevin ("İngilis atalar sözləri və onların rusca, azərbaycanca ekvivalenti" - 1981), F.D.Mustafayevin ("Azərbaycan dastanı "Koroğlu"nın rus dilinə tərcüməsində milli özünəməxsusluğun qorunması problemi" - 1983), E.Rəhimovanın

("Azərbaycan dastanlarından "Dədə Qorqud"un və "Koroğlu"nın rus dilinə tərcüməsi" - 1997) tədqiqat işləri olduqca təqdirəlayiq bir yer tutur və bizim ərəsəyə gətirdiyimiz "Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsi probleminin özünəməxsusluğu" (dərs vəsaiti, Bakı, "Sədə" nəşriyyatı, 2007) işini də bu sərəyaya əlavə etsək, aydın olar ki, xatırlatdığımız bu elmi-nəzəri tədqiqat işlərində folklorumuzun toplanması, nəşri və digər dillərə, əsasən də, rus dilinə tərcümələrinin mühüm aspektlərinə toxunulmuşdur.

Lakin folklorun XIX əsrdən toplanması, tərcüməsi və nəşri tarixinin müəyyən mərhələlərinə nəzər saldıqda aydın görsənir ki, hələ də bu sahədə "ağ səhifələr" mövcuddur. Hətta bu mərhələdə aparılan mühüm işlər vacib məqamlarda belə xatırlanmır. Məsələn, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutunun "Veb Saytında" institutun direktoru, prof. H. İsmayılov "Azərbaycan folklorşünaslığı: reallıqlar və perspektivlər" məqaləsində folklorşünaslığın XX əsrin əvvəllərindəki nailiyyətlərini qiymətləndirərkən, təəssüf ki, XIX əsri xatırlatmır: "Azərbaycan folklorşünaslığının müasir durumunu obyektiv şəkildə səciyyələndirmək üçün onun işini ilk növbədə keçən əsrdə görülmüş işlərlə müqayisə etmək lazım gəlir.

Son yüz ildə, daha konkret desək, XX əsrdə Azərbaycan folklorşünaslığının nəzəri-praktiki nəticələrini belə yekunlaşdırmaq mümkündür:

- Əsrin əvvəllərində Azərbaycan folklorunun toplanması uğrunda millətin fədakar ziyalıları, sözün gerçək anlamında, ağır mübarizə apardılar, hər cür çətinliyə sinə gərdilər. Çoxsaylı folklor mətnləri toplandı və çap edildi.

- 1920-30-cu illərdə Azərbaycan folklorşünaslıq elmi nəzəri baxımdan inkişaf etdi. Azərbaycana dəvət edilmiş sovet alimləri burada özlərinin tədqiqatlarını davam etdirməklə gənc Azərbaycan folklorşünaslarının nəzəri biliklərinin formalaşmasına həm mənəvi, həm də təcrübi baxımdan istiqamət verdilər." (412).

Belə toxunulmamış, tədqiqatlarda öteri şəkildə xatırladılan "ağ səhifələrdən" biri də, XIX əsr mətbuatında da və toplularda,

məcmuələrdə, jurnallarda geniş şəkildə əksini tapan, dərc olunan Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcüməsi və nəşri problemdir. XIX əsrdə bu mühüm iş görülməsə idi, hörmətli prof. H. Hüseynovun qeyd etdiyi proses belə səviyyədə baş tutmazdı.

Bu mühüm məsələyə, demək olar ki, Azərbaycan folklorşünaslığında çox ötəri şəkildə toxunulmuşdur. Lakin, bizdən fərqli olaraq, Şimali Qafqazda və Dağıstanda yaşayan xalqların tarixçiləri, etnoqrafları, folklorşünasları bu istiqamətdə - "SMOMPK" məcmuəsindəki materiallar əsasında xeyli tədqiqat işləri aparmışlar. Təkcə bir istiqamətdə aparılan tədqiqatlara və "SMOMPK" məcmuəsindən nə dərəcədə istifadə edilməsini təsəvvürə gətirmək üçün diqqətimizi cəlb edən bir sıra mənbələrə nəzər yetirsək müəyyən təsəvvür əldə edə bilərik. Məsələn, Великая Н.Н. Этногония гребенских казаков.// Дикаревские чтения (6). Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани за 1999 год. Материалы региональной научно-практической конференции. - Краснодар, 2000; Песни гребенских казаков (публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н.Путилова).-Грозный, 1946; Кушева Е.Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией вXVI-XVIIвв.- М.:Наука, 1963; Гриценко Н.П. Быт и нравы кавказских горцев и терских казаков. Их взаимное влияние друг на друга. // АЭС. Т.3.- Грозный, 1969; Гриценко Н.П. Из истории старообрядчества на Тереке в XVIII - XIX вв. // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. Т. IX. - Грозный, 1977; Заседателева Л.Б.Традиционная и современная свадебная обрядность русского населения Чечено-Ингушетии. // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. - Грозный, 1985; Проблемы социокультурного развития Северного Кавказа: Социально-исторические аспекты. - Армавир, 2000; Батырев В.Д., Изюмов А.И., Матвеев О.В. Союз казаков России: 1990-2000. - М.: РУСАКИ, 2000 qəbildən tədqiqat əsərləri "SMOMPK"dakı materiallar əsasında işlənmiş, hətta bu materialların bir qismi ayrılıqda dərc edilmişdir: Бутова Е. Станица

Бороздинская. // СМОМПК. Вып.7. -Тифлис,1889; Бутова Е. Песни поющие в станице Бороздинской. // СМОМПК. Вып.15.-Тифлис,1893; Бутова Е. Песни поющие в станице Ищерской. // СМОМПК. Вып. 15.- Тифлис,1893; Бутова, Лысенко. Станица Ищерская. // СМОМПК. Вып. 16. - Тифлис, 1893; Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей станицы Червленной. // СМОМПК. Вып. 16. – Тифлис, 1893; Пятирублев В. Песни поющие в станице Наурской. // СМОМПК. Вып. 15.- Тифлис, 1893; Баранов Е. Из области суеверий и устной словесности терских казаков.// СМОМПК. Вып.26. - Тифлис, 1899; Востриков П.А.Станица Наурская. // СМОМПК. Вып. 33.- Тифлис, 1904; Востриков П. Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев. // СМОМПК. Вып. 37. - Тифлис, 1907; Гребенец Ф.С. Из быта гребенских казаков. // СМОМПК. Вып. 40. - Тифлис, 1909; Гребенец Ф.С. Новогладковская станица в ее прошлом и настоящем.//СМОМПК. Вып. 44 .-Тифлис,1915 və s.).

Göründüyü kimi, Rusiya və Şimali Qafqaz regionunda, "SMOMPK" məcmuəsinin materialları əsasında çox mühüm elmi tədqiqat işləri aparılsa da, bu sahədə bizim hələ də çox geridə qaldığımız aydın olur.

Bizim işimizin ən mühüm, aktual cəhətlərindən biri də budur ki, Azərbaycan folklorunun toplama, rus dilinə tərcümə və nəşri problemləri başlıca istiqamətlərdə, konkret tarixi dövr daxilində, yəni XIX əsrdə baş verən toplama və tərcümə hadisələrini, xüsusən "SMOMPK" məcmuəsindəki Azərbaycan folklor faktlarına əsasən tədqiqata cəlb edək.

Məlumdur ki, xalqın poetik təfəkkürünü, bədii təxəyyülünü əks etdirən və "xalq biliyi", "xalq hikməti", "xalq yaradıcılığı" mənalarını özündə əks etdirən folklor təkcə bir millətin, bir xalqın sərvəti olmaqdan çıxaraq, bədii tərcümənin sehrkar, əsrarəngiz gücü sayəsində dünya xalqlarının ədəbi-bədii sərvətinə çevrilmişdir.

Belə ki, Azərbaycan folkloru da xalqımızın tarixən keçdiyi ictimai-siyasi, sosioloji, coğrafi situasiyalara uyğun olaraq za-

man-zaman bu və ya digər xalqların, millətlərin dillərinə tərcümə edilərək yayılmışdır. Azərbaycan folklorunun ümumilikdə tərcümə tarixinə nəzər salsaq, müstəqil türk folkloru abidələrindən tutmuş, ayrılma və müstəqil qollar yaranan tarixi mərhələlərə qədər, həmçinin ondan sonra əlaqədə olduğumuz digər xalqların dillərinə tərcümə edilmiş çox sayda folklor materialları ilə qarşılaşırıq. Çin, yapon, hind, fars, ərəb, slavyan, Avropa və Qafqaz xalqları dillərinə Azərbaycan folklorunun çox maraqlı, əhatəli nümunələrinin tərcüməsinin şahidi olarıq...

Təkcə Avropa və rus şərqşünaslığının tərcümə və öyrənmə məktəblərinin bu sahədəki monumental işləri və Azərbaycan xalqının monumental eposlarının tərcümədə səsləndirilməsi və öyrənilməsi böyük və möhtəşəm bir örnekdir...

Bu cəhətdən rus dilinə tərcümə məktəbinin əhatəli, zəngin ənənələri və örnəkləri mövcuddur. Doğru deyilir ki, "həqiqətən, rus tərcümə məktəbi dünyada ən yaxşı, öndə gedən tərcümə məktəblərindən biridir. Rusiyada olduğu kimi heç bir ölkədə tərcümə nəzəriyyəsi və təcrübəsi ənənələrinə belə yüksək münasibət olmamışdır. İstər monarxiya illərində, istərsə də sovet hakimiyyəti dövründə heç bir digər tərcümə məktəbi belə yüksək sənət nümunələri yaratmamışdır." (325,177).

İstisnasız olaraq bütün ədəbiyyatşünaslar Azərbaycan ədəbi-bədii nümunələrinin, o cümlədən folklor janrlarının rus dilinə tərcümə tarixini XIX əsrdən başladığını qəbul edirlər. XIX əsrdə Azərbaycan folklorunun demək olar ki, bütün janrlarına aid nümunələr - atalar sözləri, tapmaca, əfsanə, lətifə, nağıl və dastanlar toplanıb rus mətbuatında həm orijinalda, həm də rus dilində çap edilmişdi. Təsədüfi deyildir ki, Azərbaycan folklorunun təsnifi və dövrləşdirilməsinin mühüm bir mərhələsi də XIX əsr sayılır.

Tanınmış folklorşünas, prof. Azad Nəbiyev yazır: "Ağız ədəbiyyatının dövrləşdirilməsi əslində şərti anlayışdır. ...Lakin başqa xalqların şifahi ədəbiyyatı üçün bəzən məqbul hesab edilməyən dövrləşdirmə Azərbaycan ağız ədəbiyyatına tətbiq edildikdə onun daha geniş araşdırma imkanı nəzərə çarpır.

Azərbaycan türklərinin uzun zaman hüdudunda yaratdığı zəngin mənəvi-əxlaqi dəyərləri ağız ədəbiyyatını dövrləşdirməklə onun tarixi, ictimai və estetik mahiyyəti haqqında daha dolğun təsəvvür əldə etmək mümkündür. Təbii ki, ağız ədəbiyyatı janrlarının bölgüsü şərti olduğu kimi, onun dövrləşdirilməsi də şərtidir. Uzun minilliklər ərzində yaranıb müxtəlif dini-əxlaqi təriqətlərə, görüşlərə yoldaş olan, orta əsrlərin zəngin ictimai-əxlaqi dəyərləri ilə cilalanıb yaddaşlardan-yaddaşlara süzülən ağız ədəbiyyatımızı şərti olaraq aşağıdakı şəkildə dövrləşdirmək olar: 1) Qədim dövr – b.e. əvvəl onuncu yüzillikdən başlayıb bizim eranın XII yüzilliyinə qədərki yaradıcılıq mərhələsi; 2) Orta əsrlər dövrü – b.e. XIII–XVIII əsrləri əhatə edən orta əsrlər mərhələsi; 3) Yeni dövr – XIX–XX əsrləri əhatə edən yaradıcılıq mərhələsi.” Müəllif haqlı olaraq müəyyənləşdirir ki, “Azərbaycan ağız ədəbiyyatının hər bir dövrü özünəməxsus yaradıcılıq ənənələri, poetik üslubları, janr törəmələri, onu əhatə edən dövrün ictimai-siyasi və sosial görüşləri, ayrı-ayrı ayin, etiqa, təriqət və dini-mifoloji baxışları ilə əlamətdardır.” (128, 107-109).

“Yeni dövr” adlandırılan XIX əsr Azərbaycan folkloru da, qeyd edildiyi kimi “onu əhatə edən dövrün ictimai-siyasi və sosial görüşləri” ilə sıx əlaqəsi ilə əlamətdardır və folklorumuza xüsusi marağın sosial-siyasi motivi var idi. Bu marağın səbəbi nə idi?

Tarixdən məlumdur ki, XVIII əsrin sonlarında, XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda siyasi durum olduqca ziddiyyətli və mürəkkəb idi. “Nadir şah Əfşarın ölümündən sonra (1747) İran taxtı uğrunda gedən mübarizələr və mərkəzi hökumətin zəifləməsi nəticəsində Azərbaycan kiçik feodal dövlətlərinə - Quba, Dərbənd, Şamaxı, Bakı, Qarabağ, Gəncə, İrəvan, Talış, Naxçıvan, Şəki, Qarabağ, Təbriz kimi bir sıra xanlıqlara, Marağa və Urmiya malikanələrinə, Şəmşəddin, Qazax, Borçalı və İlisu sultanlıqlarına, Car-Balakən icmalarına parçalandı”. (102, 10).

Xanlıqlar və feodal icmalar arasındakı çəkişmələr, qanlı savaqlar o dövrdə Azərbaycan xalqının vahid dövlət ətrafında birləşmək imkanının qarşısını alırdı. Azərbaycanı bürümüş belə bir

fəlakətli siyasi durum Rusiya monarxiyasının banilərindən biri olan və əlahiddə işğalçılıq siyasəti yürüdən I Pyotr-un Şərqi istila proqramı olan "Vəsiyyə"ni həyata keçirməyə böyük imkanlar yaratdı. Rusiya imperiyası Zaqafqazıyanı və o cümlədən Azərbaycanın şimal hissəsini zəbt etdi. 1828-ci il fevralın 10-da Rusiya ilə İran dövlətləri arasında bağlanan Türkmənçay müqaviləsi Azərbaycanı iki yerə parçaladı və bu parçalama siyasəti indi də rəzalətlə davam etməkdədir...

Bu bədnam "sülh" müqaviləsi əsasında "Azərbaycan xalqını zorla ikiyə bölmək kimi tarixi ədalətsizlik baş verdi. Bu tarixi ədalətsizlik nəticəsində vahid xalq bölündü və onların hər biri birbirindən fərqli sosial-iqtisadi, siyasi və mədəni inkişaf yoluna düşməyə məcbur oldu." (37, 205).

Lakin Rusiya böyük imperiya dövləti idi. Avropa mədəniyyəti ilə sıx əlaqə Rusiyada xüsusi, demokratik fikirli ziyalı təbəqəsinin yaranmasına və mütərəqqi fikrin inkişafına şərait yaratmışdı. Bütün bunlar Rusiyanın işğal zonasına düşmüş ucqarlara da müəyyən təsirini göstərirdi. Xüsusən, maarifçilik böyük sürətlə inkişaf edir, Azərbaycanın bir sıra mərkəzi şəhərlərində rus-tatar məktəbləri, qızlar seminariyaları açılır, mətbuat yaranırdı. O dövrdə Qori Müəllimlər Seminariyasında tatar şöbəsinin açılması olduqca mütərəqqi bir hadisə idi. 1879-cu ildə Azərbaycan şöbəsinin fəaliyyətə başlaması və bu şöbənin müdiri A.O.Çernyayevskinin azərbaycanlı uşaqlara mütərəqqi münasibəti Azərbaycanda yeni ziyalı təbəqəsinin yetişməsinə şərait yaratdı. "Azərbaycanın görkəmli maarifçiləri C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov, Rəşid bəy Əfəndiyev, H.Mahmudbəyov, F.Köçərli bu seminariyada və Tiflis Aleksandrovski Müəllimlər İnstitutunda təhsil almışlar. Azərbaycan dilində dərslərlərin yaranması da həmin şəxsiyyətlərin adları ilə bağlıdır." (37, 222).

Təkcə dərslərləmi?! Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri, hətta rusca ilk milli tərcüməçi kadrların yetişməsi bu mütərəqqi maarif ocağının adı ilə bağlıdır. "Rus ictimai fikrinin mütərəqqi təsiri elm, ədəbiyyat, incəsənət və s. sahələrdə olduğu kimi,

Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri, öyrənilməsi (buraya tərcüməni də əlavə etmək lazımdır - S.O.) işinə də öz müsbət təsirini göstərdi. Azərbaycanın Rusiya tərkibinə daxil olduğu dövrə qədər folklorun yığılması, nəşri sahəsində rus elminin müəyyən təcrübəsi var idi. Bu təcrübə yerli, mütərəqqi Azərbaycan ziyalılarının fəaliyyəti üçün mühüm bir məktəb idi". (41, 40).

Azərbaycanın, o cümlədən türkdilli folklor nümunələrinin rus dilinə tərcümə tarixinin təcrübə əsaslarının böyük olmasına baxmayaraq hələ ki, bu zəngin tərcümə məktəbinin keçdiyi tarixi yol, mərhələlər, praktik, təcrübə nəticələri nə tarixi-xronoloji cəhətdən, nə də elmi-nəzəri, praktiki cəhətdən lazımcına öyrənilməyibdir, müasir elmi prinsiplərə uyğun şəkildə tədqiq edilməyibdir. Bu cəhətdən folklorşünas, filologiya elmləri doktoru, prof. Paşa Əfəndiyevin müşahidələri nəzərə alınmasa, bütövlükdə Azərbaycan folklorunun "SMOMPK" məcmuəsində toplanması, rusçaya tərcüməsi və nəşri tarixi yaradılmayıbdır. Bu cəhəti nəzərə alan folklorşünas haqlı olaraq neçə illər bundan qabaq narahatlıqla yazırdı: "Azərbaycan şifahi ədəbiyyatının XIX əsr rus mətbuatında nəşri məsələsi ayrıca tədqiqata möhtacdır". (54, 28).

XIX əsrdə Tiflisdə rus dilində "Тифлисские ведомости", "Кавказ", "Кавказский вестник", "Новое обозрение", "СМОМПК» kimi rus dilli mətbuat orqanları yaradılmışdı. Bu mətbuat orqanlarında digər Zaqafqaziya xalqlarının folkloru ilə yanaşı, Azərbaycan tatarlarının (türklərinin) folklorundan əksər janrlar üzrə ən müxtəlif nümunələr toplanıb bəzən orijinalda, çox vaxt isə orijinala yanaşı rus dilində sətiri tərcüməsi ilə dərc edilmişdir.

Bu illərdə adı çəkilən məşhur mətbuat orqanları ilə yanaşı digər rus dilli məcmuələr, sorğu və təqvim tipli mətbuat növlərində də folklor nümunələri dərc edilirdi. Məsələn, bunların sırasında rusca nəşr olunan "Tiflis quberniyasının təsviri üçün məcmuə", "Qafqazın təqvimi", "Qafqaz arxeoloji komissiyasının aktları", "Qafqaz dağlıları haqqında məlumat toplusu", "Kənd təsərrüfatı üzrə Qafqaz İmperator Cəmiyyətinin məcmuəsi" və s. göstərmək olar. (53, 3).

Bunlardan "Qafqaz dağlıları haqqında məlumat toplusu" ("Сборник о кавказских горцах"), "Qafqaz haqqında məlumat toplusu" məcmuələrində Azərbaycan atalar sözləri və məsələlərindən tərcümə nümunələri verilmişdir. (336, 50-62; 337, 4-66). Xüsusən, birinci mənbədə Zaqatala dairəsindən toplanmış nağıl, təmsil, atalar sözləri, tapmaca, xalq mahnıları haqqında məlumatlar vardır.

Adı çəkilən məcmuədə rus müəllifi A.F.Plottonun "Zaqatala dairəsinin təbiəti və insanları" ("Природа и люди Закатальского округа") məqaləsində oxuyuruq: "Ala gözlər" mahnısı muğal müğənnisi, Varxiyan kəndinin sakini, yaxın zamanlarda vəfat etmiş Məhəmməd tərəfindən qoşulmuşdur. O, Zaqatala dairəsinin məşhur improvizatoru olmuşdur. Ən çox gəncliyi və gözəlliyi tərənnüm etmişdir. Ona görə də onun bədahətən qoşduğu mahnılar xalq tərəfindən sevilir və ingiloylar öz toylarında tatar (Azərbaycan - S.O.) mahnıları oxuyurlar". (337, 55).

Hətta, Rusiyada çap edilən mətbuatda da Azərbaycan folklor nümunələri dərc edilirdi. "Molla Nəsrəddin" lətifələrinin ilk toplayıcılarından biri də A.D.Yeritsev olmuşdur. O, "Новое обозрение" jurnalında 114 lətifəni rusçaya çevirib rus oxucularına təqdim etmişdir. (54, 42).

Biz hələ, bundan əvvəlki tədqiqatımızda müəyyənləşdirmişdik ki, bütün bu toplanmalar, tərcümələr, nəşrlər bir tərəfdən ciddi elmi maraqdan doğurdusa da, digər tərəfdən də ciddi siyasi əhəmiyyət kəsb edirdi. İmperiya siyasəti tələb edirdi ki, işğal altında saxladığı xalqların adətini, ənənəsini, psixologiyasını, düşüncə tərzini, tarixini, ədəbiyyatını, folklorunu, bir sözlə, bütün mədəniyyətini, mədəniyyətini dərinədən öyrənsin, onları hər bir cəhətdən tanısin. Xüsusən, işğal altında olan xalqların zəif cəhətlərini öyrənsin. Bu prizmadan baxanda isə, folklor ən yaxşı məlumat mənbəyi rolunu oynayırdı.

Belə ki, Azərbaycan türklərinin həyatını öyrənmək (islam dünyası və Şərqlə əlaqəyə yol tapmaq üçün) onlara daha çox lazım idi. Gürcü və ermənilərlə münasibət balansını isə nisbətən aydın məcrada idi.(138, 74-109).

Lakin siyasi hərəkətin və siyasi baxışların təsiri ilə elmə də sirayət edən yanlış müasir münasibətlərin dumanlılığına qapılmadan, insaf xatirinə onu da mühüm olaraq qeyd etmək lazımdır ki, XIX əsrin əvvəllərində Qafqaza gələn mütərəqqi rus ziyalılardan dekabrist Bestujev - Marlinski, şairlərdən A.S.Puşkin, M.Y.Lermontov, bunlardan sonrakı mərhələdə Y.P.Polonski, N.Kaləşev, K.Nikitin, P.Vostrikov və başqaları Azərbaycanda olmuş, bir çoxu Azərbaycan-türk dilini öyrənmiş, folklorumuza məhəbbətlə yanaşmış, onun müxtəlif janrlarından nümunələr toplamış, əsərlərində sənətkarlıqla istifadə etmiş və ya tərcümədə rus oxucularına təqdim etmişlər.

Azərbaycan folklorunun geniş şəkildə, əsaslı surətdə, sistem halında rus dilinə tərcümə tarixi XIX əsrin payına düşsə də, bizə elə gəlir ki, rus xalqı arasında türk folklorunun yayılma tarixi qədimlərə bağlıdır.

Bir daha xatırladaq ki, türk xalqları Rusiya ilə vahid ictimai-iqtisadi məkanda olmuş, Dəşti-Qıpçaq çöllərində, Volqa boyu məkanında birgə, qonşu yaşamış, qədim Kiyev-Rus dövlətinin yaranmasında və təşəkkülündə türk təsirini rus-slavyan elmi özü sübut etmişdir. Xüsusən, 300 ildən artıq Qızıl Orda hakimiyyəti dövründə türk xalqları ilə eyni siyasi-iqtisadi və mədəni layda yaşayan rus-slavyan xalqları türk xalq mədəniyyətindən, folklorundan geniş şəkildə istifadə etmiş, özlərinin mədəniyyət layını bu hesaba xeyli zənginləşdirmişlər. N.A.Baskakovun "Тюркская лексика в "Слове о полку Игореве" monoqrafiyasında bu tarixin daha qədimliyi haqqında oxuyuruq: "Türk və slavyan xalqları və tayfaları dillərinin qarşılıqlı əlaqə prosesi xüsusi maraq doğurur. Birinci minilliyin axırlarında və ikinci minilliyin əvvəllərində eyni ərazidə yaşayan bu xalqların dil cəhətdən əlaqəsinin kökləri qədimdir. Artıq bizim eramın birinci əsrində slavyan tayfaları hun, sabir, xəzər, bulqar, sonralar peçeneqlər, uzlar və poloveslərin (qıpçaqlar - S.O.) Şərqi Avropaya gəlişi ilə onlarla sıx əlaqədə olmuşlar.

Türk tayfaları şərqi slavyan xalqlarının - rus, ukrain, belorus dillərinə çox güclü təsir etmiş, türk dili bu dillərin leksik, qramma-

tik, frazeoloji strukturuna güclü şəkildə daxil olmuşdur." (231,5).

Ümumiyyətlə, türk tayfalarının, o cümlədən oğuz tayfalarının rus dilinə və beləliklə mədəniyyətinə təsirini böyük şərqsünas N.A.Baskakov beş mərhələyə bölmür:

Birinci mərhələ qədim Kiyev - Rus dövlətinin yaranmasına qədər olan mərhələ VII-VIII əsrləri əhatə edir. İkinci mərhələ IX-XII əsrləri - Kiyev-Rus dövlətinin yarandığı və təşəkkülü dövrünü əhatə edir, üçüncü mərhələ XIII-XVIII əsrləri - Rus knyazlıqlarının Qızıl Ordadan vassal asılılığı dövrünə düşür. Bu üç mərhələdə rus-slavyan dilləri həmişə türk dilinin təsiri altında olub və ondan çox şeylər götürübdür. Sonrakı dördüncü və beşinci mərhələdə isə (XIX əsr və Sovet dövrü mərhələsində) rus dili ilə türk dilləri arasındakı əlaqə qarşılıqlı olub, haradasa türk dilləri rus dilindən bəhrələnibdir.(231, 5-6).

N.A.Baskakovdan başqa onlarla türkoloq alimin tədqiqatları bu prosesi təsdiq edir. Bunlardan P.M.Meliorskini, F.E.Korşu, S.E.Malovu, A.N.Kononovu, V.M. Jirmunskini, L.N.Qumilyovu, V.V.Bartoldu, M.T.Artomonovu, İ.Q.Dobrolomovu və b. göstərmək olar. (231,173-179). Bizim məlum tezisimiz ondan ibarətdir ki, əgər türk dilinin rus-slavyan dillərinə bu qədər uzun müddətli təsiri olubsa, əgər böyük alim və türk dünyasında abidəsi qoyulmağa layiq N.A.Baskakov 300 məşhur rus zədəganının familiyasının türk mənşəli olmasını sübut edirsə, (232, 277-279) onda türk folklorunun rus folkloruna təsiri tarixindən də, ən azı bu tarix qədər danışmaq olar. O mümkün ola bilməz ki, bu uzun tarix ərzində türk folklor nümunələri rus dilində səsləndirilməsin və ya rus nağılları türk nağıllarını, dastanlarını məclislərdə danışmasınlar.

Əldə fakt olmasa da, bu mümkün deyildir ki, bu uzun tarixi dövrdə folklor materiallarının rus-slavyan xalqları arasında tərcümə vasitəsilə yayılması prosesi baş verməsin. Elmi şəkildə sübut edilmiş dil prosesi güman etməyə əsas verir ki, belə bir hadisə baş vermişdir. Folklor nəzəriyyəsində mühüm sahəni əhatə edən kontaminasiya hadisəsi göstərir ki, türk folklor janrlarının slavyan-rus folklor janrlarına, xüsusən, atalar sözlərinə, bilina-

lara, çastuşkalara, nağıllara, dastanlara kəskin şəkildə diffuziya etməsi, hopması hadisəsi olmuşdur və ciddi tədqiqat aparılsa bunu sübut etmək o qədər də çətin deyildir. Təkcə "Koşşey bessmertnı" kimi məşhur rus nağıl qəhrəmanının adının türkcədən götürülməsi faktının özü çox şey deyir. (231, 158-159).

Xüsusən, rus epik dastan janrının yaranmasında və "İqor polku" kimi dastanın süjetində, süjet modelində türk dastan ənənəsini yaxından müşahidə etmək mümkündür. Bir cəhəti qeyd etmək vacibdir ki, "İqor polku" kimi slavyan dastanının, monumental folklor abidəsinin orijinalını, yaxud türk dilindən tərcümə edilib slavyanlaşdırma əməliyyatına məruz qaldığını gümanı üstündə hələ də elmdə mübahisə getməkdədir. (390, 27-45.)

Bütün bunlar isə tərcüməsiz mümkün olmazdı. Tərcümə iki yad dil arasında əlaqə vasitəsi faktıdır. Bu faktsiz heç bir ictimai-siyasi, iqtisadi, mədəni, tarixi əlaqədən danışmaq mümkün deyildir. Görünür, ta qədimdən bu sahələr üzrə bacarıqlı, hər iki dili mükəmməl bilən tərcüməçilər olmuşdur. Yoxsa, N.Baskakovun təqdim etdiyi çoxəsrlik - ikiminillik tarix boyu bunsuz - tərcüməçisiz və tərcüməsiz necə ötürülmək olardı?

A.S.Puşkinin "Çar Saltan haqqında nağıl" poemasının süjetinin qədim slavyan nağıllarından alındığı şübhəsizdir. Burada "saltan" sözünün "sultan", "soltan" sözündən alındığı da şübhəsizdir. Və nağılın motivində "Şamaxı gözəli" xəttinin mövcudluğu folklor-tərcümə tarixinin qədimliyindən xəbər vermirmi?! (146, 270).

Bu cəhətdən qədim rus folklorunda-bilinalarda "Şamaxı" toponimi və "Şamaxı ipəyi" etnoniminin işlənmə variantlarına diqqət cəlb edən Ye.S.Beryozkinanın müşahidələri də maraqlıdır. Müəllif yazır: "Rusiyanın bir tərəfdən Avropa ilə, digər tərəfdən Asiya dünyası ilə geniş, nəhəng sərhədləri olan torpaqları vardı. Bu səbəbdən qədim Rusiyanın çoxlu etnoslarla əlaqələri mövcud idi. Bu əlaqələrin bir çox formaları olsa da, almanlar, hollandlar, hindlilərlə və azərbaycanlılarla (rus folklor mətnində bu etnos Şamaxı toponimi və bu toponimin müxtəlif variantları vasitəsilə ifadə olunur) rusları əsasən ticarət və inzibati əlaqələr birləşdi-

rirdi. Şamaxı toponimi qədim rus folklorunda işlənən ən xarakterik formulu “şemaxanskiy şyelk” – “Şamaxı ipəyi” leksemi şəkildədir. Maraqlı budur ki, bu leksem rus folklorunda yeganə müsbət təşbihdə işlədilən Şərq sözüdür və gözəllik, olduqca qiymətli mənalarında ifadə olunubdur.” (236,14 – 27).

Bu qısa tarixi-xronoloji ekskursdan sonra qeyd edək ki, Azərbaycan folklorunun və poetik nümunələrinin rus dilinə professional şəkildə tərcümə faktı və tərcüməçilik məktəbinin yaranma tarixi XIX əsrin payına düşür.

Şübhəsiz, XIX əsrdə Azərbaycanın, xüsusən Qafqaz xalqlarının mənsub olduğu tarixi yerlərin Rusiyaya işğalla ilhaq edilməsi bu regionda yeni bir mədəniyyət qatının yaranmasına səbəb oldu. İmperiya hökumranlığı ancaq bir müddət beləcə “mədəniləşdirici” rol oynaya bilər, sonra sümürgəçi və assimilyasiya məşinini işə salır. Lakin, şübhəsiz, mədəniyyət qatında qarşılıqlı təsir və zənginləşmə prosesi həmişə ardıcıl davam edir.

Rus ədəbiyyatı, mədəniyyəti, folkloru ilə qarşılıqlı əlaqənin səmərəsi barədə, demək olar ki, XIX əsrdən başlayaraq bütün Azərbaycan mütəfəkkirləri, ədəbiyyat adamları, ədəbiyyatşünaslar, tədqiqatçılar fikirlər söyləmişlər. A.A.Bakıxanovu, İ.B.Qutqaşını, M.F.Axundovu, haradasa M.Ş.Vəzəhi Azərbaycan ədəbiyyatının rus dilinə, rus ədəbiyyatını Azərbaycan dilinə ilk mü-tərcimlərindən - tərcüməçilərindən hesab etmək olar. Xüsusən rus siyasi-iqtisadi məkanında məcburən olduğumuz dövrdəki ədəbi hadisələri nəzərdə tutan prof. Pənah Xəlilov yazır: “Tərcümə sayəsində bir milli ədəbiyyatın nailiyyəti başqa qardaş xalqların da mənəvi sərvətinə çevrilir. Qarşılıqlı ədəbi əlaqə və təsirin formalarından biri kimi tərcümə milli ədəbiyyatları zənginləşdirir. Tərcümə vasitəsilə bir ədəbiyyatın ənənəsi başqasına keçir, yazıçının novatorluğu başqa milli zəmində əks-səda verir”. (80, 11.)

Tərcümə mədəniyyəti və aktı xalqların hər birinin mədəniyyət və məişətinin, folklorunun ən qiymətli cəhətlərini bir-birinə ötürür, transformasiya edir. Tərcümə vasitəsilə xalqlar bir-birlərinin milli mədəniyyətləri ilə tanış olur, bir-birlərinin mənəvi

sərvətlərindən faydalanır, qarşılıqlı müsbət təsir göstərir, biri digərini zənginləşdirir. Tərcümə şovinist sədləri, siyasi baryerləri dağıdıb, ötüb keçir, müsbət emosiyaları, barış, qovuşuq qatını yaradır, beləliklə böyük sosial missiyanı öz üzərinə götürür. Millətlərarası mədəni münasibətlərin və xoş iqlimin yaranmasına pozitiv təsir göstərir.

Nizami Gəncəvini, Şota Rustavelini, A.S. Puşkini dilimizə ustalıqla tərcümə etmiş, "Folklor antologiyası"nı 30-cu illərdə rus dilinə tərcümə işini təşkil edən XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının əvəzsiz nümayəndəsi, böyük şair Səməd Vurğun isə yazırdı: "Hər bir xalqın mədəniyyət tarixində başqa dillərdən edilən tərcümələr, məlum olduğu kimi, o xalqın ümumi mədəniyyətinin xəzinəsini zənginləşdirməklə yanaşı, böyük sənətkarların təfəkkür tərzlərinə nüfuz edir. ...Rus şeirinin səhər şəfəqləri olan A.S. Puşkinin "Yevgeni Onegin" əsərini tərcümə etmək mənə qismət olmuşdur. Bu böyük əsəri tərcümə heç də təsadüfi deyildir, Puşkinin mənim yaradıcılığımıza olan dərin təsirinin canlı bir məhsuludur." (169, 55-57; 270-278).

Beləliklə, böyük sənətkar tərcümənin böyük əhəmiyyətini qeyd etməklə, onun tarixi hadisə, mədəniyyətləri zənginləşdirən bir vasitə olduğunu bildirməklə yanaşı, onun böyük sənətkarların yaradıcılıqlarına müsbət təsirini də qeyd etmişdir.

Lakin o dövrdəki nəzəri fikirdə müəyyən birtərəflilik tendensiyası da hökm sürürdü. Bu da ondan ibarət idi ki, qarşılıqlı ədəbi təsirlənmədə rus ədəbiyyatına, rus mədəniyyətinə üstünlük verirdi. Məsələn, tərcümə problemi barədə danışan Səməd Vurğun rus tərcümə məktəbinin fəaliyyətini belə dəyərləndirirdi: "Qeyd etmək lazımdır ki, dünya ədəbiyyatının ən yaxşı əsərlərini rus dilinə tərcüməsi təkcə rus xalqı üçün deyil, başqa xalqlar üçün də, həmişə böyük əhəmiyyətə malik olmuşdur. Biz hamımız, ölkəmizin cənubunda yaşayanlar, Qafqaz adamları böyük rus dili vasitəsilə dünya ədəbiyyatı ilə tanış olmuşuq. Rus dilinin bizim üçün böyüklüyü məhz bundadır. Məsələn, şəxsən mən Şekspiri, Höteni, Avropanın dünya şöhrətinə malik olan ədiblərindən hər birini

orijinalda oxumamışam. Buna görə də, demək olar ki, rus yazıçıları Şərq və Qərb dillərindən tərcümə edərkən nəzərdə tutmalıdırlar ki, onlar yalnız rus oxucuları üçün tərcümə etmirlər, öz yaradıcılıq işləri ilə ölkəmizdə yaşayan bütün xalqların ziyalılarına böyük tarixi kömək göstərmiş olurlar...” (169, 270.)

Bu fikirdə müəyyən tendensiyalılıq aşkar görsənsə də, prosesi dürüst əks etdirirdi. Amma, rus tərcüməçilərinin milli ədəbiyyatdan tərcümə etdikləri ədəbi-bədii nümunələrinin əks təsirinə üzərindən “böyük qardaşın” hesabına güzəştə gedirdilər, əks təsirin üzərindən “sükutla” keçirdilər. Halbuki, belə deyildi! Necə deyərlər, “təsir əks təsirə bərabərdir!” – bu əzəli-əbədi qanunu unutmaq olmaz!

Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsi də belə maraqlı proses keçirmiş, rus mədəniyyətini zənginləşdirməklə yanaşı, rus xalqının məşhur sənətkarlarının yaradıcılığına, təfəkkür tərzlərinə nüfuz edərək onların yaradıcılığını da maraqlı və təsirli etmişdir.

Faktlar sübut edir ki, Azərbaycan folklor motivləri Rusiyanın ən istedadlı klassiklərinə təsir göstərmiş, onlar Azərbaycan folklorundan faydalanmış, əsərlərində istifadə etmişlər. A.S.Puşkin, M.Y.Lermontov, A.A.Bestujev-Marlinski, A.S.Qriboyedov, Y.P.Polonski Azərbaycanda olmuşlar və Azərbaycan folkloru ilə yaxından maraqlanmışlar, Azərbaycan folklorunun motivlərindən istifadə etmişlər. Dünya və Rusiya nəsrinin nəhəng yazıçısı qraf L.N.Tolstoy belə, Azərbaycan folklorunun cazibəsində olmuş, maraqlı Qafqaz folklor motivlərindən məhəmətlə istifadə etmişdir...

A.S.Puşkin "Qızıl xoruzun nağılı" (1834) poemasının süjetini "Ərəb münəccimi haqqında əfsanə"dən almışdır. Çox güman ki, o bu əfsanəni Azərbaycanda olarkən eşitmişdir. "Nağıl"da Şamaxının qadın hökmdarının obrazının yaradılması, onu Dadan çarla görüşdürülməsi təsadüfi deyildir və A.S.Puşkinin Azərbaycan folkloruna bələdliyindən xəbər verirdi. (146, 277.)

XIX əsrdə Azərbaycan folklor motivlərindən ən uğurla istifadə edən və folklorumuzun atalar sözləri və məsəllərini, mahnılarımızı öz bədii mətni daxilində istifadə edən ilk tərcüməçisi A.A.Bes-

tujev-Marlinski olmuşdur. Onun əsərlərində qarğışlar, dualar, atmacalar, dini terminlər ilk dəfə rus oxucusuna təqdim edilmişdir. Yazıçı bir çox hallarda orijinal olduğu kimi saxlamış, onun izahı ilə kifayətlənmişdir. Məsələn, müəllifin ayrı-ayrı fəsilərə ("Molla Nur" povestində) verdiyi epiqrafların çoxu azərbaycancadır: "Çax daşı, çaxmaq daşı, allah versin yağışı", "Siçan görəndə pələngə oxşayan pişik, aslan görəndə siçana döndü", "Təpələrdən yel kimi, dərələrdən sel kimi, baş yastığa qoymayıb, göz yuxuya verməyib" deyimləri, onlarca azərbaycanca söz bu qəbildəndir.

A.A.Bestujev-Marlinskiyə "Qafqaz povestləri" silsiləsinə daxil olan "Amalat bəy", "Molla Nur" əsərlərində, yol qeydləri, memuar tipli "Xəzərlə ayrılıq", "Quba yolu", "Qonaq-kəndi keçməklə Dağıstandan Şirvana dağ yolu", "Köhnə Şamaxı yolunda sonuncu stansiya", "Topçu stansiyasından Qutqaşənə keçid", "Almalı stansiyasından Muğanlı postuna qədərki yol" oçerklərində xeyli folklor nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. (237, 3-539).

Böyük rus yazıçısı A.Bestujev-Marlinski 1829-cu ildən 1834-cü ilə qədər Azərbaycanda, xüsusən Dərbənddə yaşamış, yuxarıda adlarını çəkdiyimiz yol qeydlərindən də, görüldüyü kimi, Azərbaycanın tarixi yerlərinə səyahətlər etmiş, Azərbaycan dilini və İslam şəriətini yaxından öyrənmiş, Dərbənddə İsgəndər bəy adı ilə tanınmışdır. Yazıçının rus tədqiqatçılarından N.N.Maslin onun ikicildliyinə yazdığı müqəddimədə yazır: "Qafqazda olduğu yeddi il ərzində onu başdan-ayağa gəzib dolaşan Marlinski məişət və təbiətlə mükəmməl tanış olmuş, yerli ləhcələri, etnoqrafik materialları və tarixi yaxından öyrənmişdi". (237, 9).

A.Bestujevin Azərbaycan ədəbi nümunəsinin ilk tərcüməçisi kimi başqa bir mənbənin faktına da müraciət edək: *"Həmin 1837-ci ilin may ayında baş komandanın rəhbərliyi altında Sebeldaya ekspedisiyaya getmiş, Mirzə Fətəli və Bestujev də baş komandanın içərisində olmuşlar... Bir dəfə nahar vaxtı baron Rozen ədəbiyyatdan danışarkən, şair Fətəli haqqında çox tərifli sözlər deyib, Bestujevdən xahiş etmişdir ki, onun poemasını rus dilinə çevirsin. Bestujev də ertəsi gün bu xahişi yerinə yetirmişdir.*

(Seçmə bizimdir - S.O.) Bu tərcümə bizim məşhur romançının son, ölümünə lap az qalmış gördüyü işdir". (108, 196).

A.Bestujev-Marlinskinin yaradıcılığının ardıcıl tədqiqatçılarından Murtuz Sadıqovun, Aqil Hacıyevin, Tofiq Rüstəmovun tədqiqatlarında bu problematikanın bir sıra cəhətləri şərh edildiyindən biz də onun folklorumuzun rusçaya bir sıra nümunələrinin ilk tərcüməçisi kimi tərcümə tarixində tutduğu yeri qısa şəkildə göstərməklə kifayətlənirik. (332; 248; 149, 3-12). A.Bestujev-Marlinskidən sonra Qafqaza yaxından bağlı olan, "Vətənin dadlışirin nəğməsətək, hey qəlbən sevirəm Qafqazı mən"- deyən, "Mən sənə yad şimal adlı bir eldə, Qəlbən səninem, sənə hörmətim var könüldə" yazan M.Y.Lermontov olmuşdur. (111, 23).

1837-ci ilin sonunda M.Y.Lermontov dostu dekabrist S.A.Rayevskiyə məktubunda yazırdı: "Rusiyadan çıxdığım gündən səfərdə olmuşam... Çərkəz formasında, çiyнімdə tüfəng dağlardan keçmişəm. Şuşada, Qubada, Şamaxıda, Kaxetiyada olmuşam, düzəngahlarda gecələmişəm... Hazırda burada, ümumiyyətlə Asiyada fransız dili Avropada zəruri olduğu qədər vacib olan tatar (Azərbaycan - S.O.) dilini öyrənməyə başlamışam..." (297, 432-433).

M.Y.Lermontov Qafqaz mövzusunda yazdığı bütün əsərlərdə, xüsusən "Aşıq Qərib" dastanının rusçaya sərbəst çevirdiyi süjetində elə sözlər, sintaktik tərkiblər, üslubi çalarlar var ki, bunlar əsas verir deyək ki, M.Y.Lermontov Azərbaycan dilini tam olmasa da, qismən öyrənib və ən azı bu dildə danışılanı sərbəst anlaya bilibdir. Azərbaycan folklorunun, dastan yaradıcılığının kamil nümunəsi olan "Aşıq Qərib" dastanının süjetini sərbəst tərcümədə rusçaya çevirməsi Azərbaycan epik dastan nümunəsinin ilk tərcümə faktlarından sayılmalıdır.

"Aşıq Qərib" M.Y.Lermontovun çevirməsində ilk dəfə 1846-cı ildə "Вчера и сегодня" toplusunda çap olunmuşdur. (296, 456.) Orijinalda əsərin adından sonra "Турецкая сказка" qeydi vardır və dastan M.Y.Lermontov tərəfindən 1937-ci ildə rusçaya sərbəst çevrilibdir. İ.S.Çistova tərəfindən ədibin bu tərcüməsinə verilən şərhə oxuyuruq: "Lermontov öz hekayətini türk nağılı

adlandırıb. Lakin şübhə yoxdur ki, onu Lermontova danışan azərbaycanlı olmuşdur. Tekstdə müxtəlif dillərin elementləri müşahidə edilir, o cümlədən, ərəb, erməni, İran dilləri. Lakin ciddi şəkildə Azərbaycan dili üstünlük təşkil edir. Terminologiyada Azərbaycan dilinin cizgiləri, Azərbaycan dialektinin forması, Azərbaycan dilinin ifadə xüsusiyyətləri aşkar görsənir". (296,457.)

M.Y.Lermontov rus ədəbi fikrini ilk dəfə Azərbaycan epik folklor faktına yönəldib və buna xüsusi maraq yaradıb ki, bu maraq onun öz əsrindən tutmuş bu günə qədər davam etməkdədir. (Folklorşünaslıq baxımından maraqlı faktlardan biri də, həmin dövrdə V.Miller tərəfindən "Этнографическое обозрение" kitabında "Экскурсы в область русского народного эпоса" adlı məqaləsində "Qafqaz-rus paraleli adı altında rus - Azərbaycan dastanlarının müqayisəli təhlilini vermiş, "köçəri süjet olan "ərin arvadı toyunda iştirakı motivi əsasında "Добрыня Никитич" rus xalq bilinası ilə Azərbaycan dastanı "Aşıq Qərib"i M.Y.Lermontovun tərcümə mətni əsasında müqayisə etmişdir. (54, 29).

Beləliklə, Azərbaycan folklorunun monumental epik janrı olan "Aşıq Qərib"in rus dilinə ilk sərbəst tərcümə tarixi 1837-ci ildən başlanğıcını götürür və bu əsər rus dilində orijinaldan ilk tərcümə faktı kimi qiymətlidir. (Qeyd: Biz bu fakt üzərində əvvəlki tədqiqatlarımızda müfəssəl dayandığımızdan, qısa məlumatla kifayətləndik. (138,34).

M.Y.Lermontovdan sonra Azərbaycan ədəbi və mədəni mühiti ilə sıx əlaqədə olan və folklorumuza böyük maraq göstərən rus ziyalılarından biri də Yakov Petroviç Polonski (1819-1898) olmuşdur. 1846-1851-ci illərdə Tiflisdə yaşamış və Qafqaz canişini Voronsovun dəftərxanasında xidmət etmişdir. A.Bakıxanovla, M.F.Axundovla yaxından əlaqə saxlamış, dostluq etmişdir.

Azərbaycan dilini öyrənmiş, Azərbaycan mövzusunda "Əkbər", "Tatar qızı", "Səttar" (xanəndə haqqında şeirlər), "Karvan" poemasını yazmışdır. Bu şeir və əsərlərində o, Bestujev-Marlinski, Lermontov kimi çoxlu Azərbaycan sözləri işlətmişdir. Azərbaycan ədəbiyyatından tərcümələri var. Xüsusən, onun A.

Bakıxanovdan tərcümə etdiyi "Tatar mahnısı" ("Татарская песня") məşhurdur. Bu nəğmənin nəqəratı xalq mahnısından götürülmüş "Ay dadaş, atma daş, mən yaralıyam" - xalq deyiminin müvəffəqiyyətli tərcüməsi mütəxəssislərin diqqətini cəlb etmişdir:

"Не бросай в меня камнями,
Я и так уже ранена..." (108, 309-311)

Y.P.Polonski Azərbaycan xalq yaradıcılığına, xüsusən, folklorun bir sıra janrlarına diqqət göstərmişdir. Onun çoxlu Azərbaycan atalar sözləri toplusu faktı məlumdur. Bizcə, Y.P.Polonski bu qiymətli Azərbaycan xalq xəzinəsini rus dilində səsləndirmək məqsədi ilə toplamış, yəqin ki, tərcümə də etmişdir. Lakin bunlar tərcümə faktı kimi hələ elmə məlum deyildir. Lakin Y.P.Polonskinin Azərbaycan atalar sözlərini toplaması faktı olduqca qiymətlidir və Azərbaycan folkloruna olan ziyalı diqqətidir. Və Azərbaycan folklor materialının ilk toplayıcısı kimi ona xüsusi qiymət verilməlidir. (319; 394; 29,586)

Azərbaycan folklorunun tərcümə tarixində maraqlı faktlardan biri də epik dastan janrlarından "Koroğlu"nun və "Kitabi Dədə Qorqud"un tərcümələridir. Bu epik dastanlar XIX əsrin birinci yarısından tərcüməçilərin diqqət mərkəzində olmuş, həm orijinaldan, həm də ingilis dilindən rusçaya tərcümə edilmişdir.

Hər iki epos təxminən XIX əsrin 30-cu illərindən rus alimlərinə məlum olsa da, amma onların tərcümə problematikası əsrimizin 90-cı illərinə qədər dəyərinə, geniş şəkildə tədqiq edilməmiş qalmışdır. Ümumiyyətlə, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının rus dilinə tərcümə problematikası heç də lazımı səviyyədə, hərtərəfli öyrənilməmiş, tərcümədən isə ədəbi əlaqələr problemi kontekstində fakt kimi danışılmışdır. Bu cəhətdən tədqiqatçı V.Qacarovun fikrinə haqq qazandırırıq: "Azərbaycan şifahi xalq poeziyasının tərcümə problemləri ən az öyrənilmiş sahələrdəndir". (273, 12.)

Azərbaycan folklorunun poetik nümunələrinin, xüsusən mahnı janrının rus dilinə tərcümə problemi ilə məşğul olan V.Qacarovun tədqiqlərini yaddan çıxarmadan Azərbaycan epik dastanlarının E.Rəhimova tərəfindən tərcümə problemlərinin və tərcümə tarixinin

geniş şəkildə araşdırma faktını da burada xatırlatmaqla, qeyd etmək istərdik ki, tədqiqatçı "Dədə Qorqud" və "Koroğlu" qəhrəmanlıq eposlarının rus dilinə tərcümə edilmə tarixini əsasən iki mərhələyə ayırır: yəni 1880-ci ilə qədər olan mərhələ, bir də sovet dövrü mərhələsi. Hər iki mərhələ xronoloji ardıcılıqla köklü şəkildə izlənilir, tərcümələrin bədii keyfiyyətləri barədə söhbət açılır. (325, 4-253.)

Lirik janrlar içərisində bayatıların tərcümə tarixi nisbətən sonralara gəlib çıxır. Rus müəlliflərindən A. Kalışev və A. Yaximov 1894-cü ildə "SMOMPK"-da ("QƏXTMT") çap etdirdikləri "Tatar mətnləri" (oxu: Azərbaycan mətnləri - S. O.) içərisində bayatıların layla və ağı növləri olmuşdur. Bunların rusca şərhı verilir. Bu rus müəlliflərinin bayatı janrı ilə tanışlıq mərhələsi və ya onların bir toplayıcı kimi bu janra diqqətləri idi. Mətnlər Nuxadan, Xatınbəyli kəndindən, Gəncə şəhərindən, Cəbrayıl qəzasından, Şuşadan toplanmışdı və biz bu məsələyə sonra daha ətraflı baxacağıq. (355, 37-74.)

Yenə də bu məcmuənin növbəti buraxılışında A.Zaxarovun "Qafqaz tatarları qadınlarının ev və sosial məişəti" məqaləsində "Beşik mahnıları" adı altında xeyli layla mətnləri və onların rusca mənası açıqlanmışdır. (357, 91-157)

Təkcə bu faktların özü, Azərbaycan xalqının bədii təfəkkürünün qüdrətini boya-boy göstərə bilmişdir. Bayatı isə əslində bütövlükdə xalqın həyatı, düşüncəsi, hissi, məhəbbəti, nifrəti, fəlsəfi-estetik təfəkkürü deməkdir. Azərbaycan folklorunun görkəmli tərcüməçi-nəzəriyyəçisi olmuş V.Qafarov "Ot perevodçika" məqaləsində rus oxucusuna bayatının ədəbi-bədii, estetik, janr, məzmun xüsusiyyətlərini elmi-nəzəri, publisist bir tonda izah edərək yazır: "Azərbaycanlının həyatını - doğum günündən ölüm gününə qədər, beşikdən qəbr evinəcən bayatı müşayiət edir - beşik nəğmələrindən tutmuş, son olaraq ağılara qədər..." (275, 5).

Məlumdur ki, mahnılar Azərbaycan folklorunun ən lirik və zəngin janrlarından biri kimi çox əvvəllərdən, XIX əsrin ilkin çağlarından rus ziyalılarının diqqətini cəlb etmişdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrin iyirminci illərindən

şair - yazıçı, mütəfəkkir rus ziyalı A. Bestujev-Marlinskinin diqqətini bu mahnılar çəkir. "Molla Nur" romanında, lap başlanğıcda mərasim nəğməsi olan "Çax daşı, çaxmaq daşı, Allah versin yağışı" misralarını epigraf verir, sonra:

Güdü, Güdü, xoş gəldi.
Ardından yağış gəldi.
Gəlin, ayağa dursana,
Çömçəni doldursana. (43, 17).

Mərasim nəğmə mətnini orijinalda təqdim edir və Güdülü yağış Tanrısı adlandırır. Yənə də, romanın üçüncü bölümünə epigraf kimi, orijinalda Azərbaycan mahnısından bir misra verir: "Ömrüm başı getdi, yar, sənsiz". (43, 29)

Tərcüməsi: "Без тебя, милая, вянет весна моей жизни" kimi işlədilmişdir.

"В окно попал солнечный луч" - "Pəncərəyə gün düşdü" mahnısını yazıçı qəhrəmanın dilindən bu şəkildə təqdim edir:

Для чего ты, луч Востока:
Рано в сень мою запал?
Для чего ты стрелы ока
В грудь мне, юноша, послал?
У меня ли бархат - ложе,
Изголовье - белый пух,
Сердце - жар; и для кого же,
Для кого: бесценный друг? (237, 59)

Bu mətn mahnının ilkin variantlarından birinin tərcüməsidir və həmin variant əldə olmadığından tərcümənin keyfiyyətindən müqayisəli şəkildə danışmaq mümkün deyildir. Ancaq nəzərə alsaq ki, Bestujev-Marlinski azərbaycanca mükəmməl bilirdi və istedadlı bir ədib kimi onun orijinalının səviyyəsinə uyğun olması şübhəsizdir. Həmçinin, tərcümə mətnindəki axıcılıq, bədiilik, harmoniya, ritmika bizə bunu söyləməyə əsas verir.

A. Bestujev-Marlinskinin "Molla Nur" romanının azərbaycanca tərcüməsində (tərcüməçi Tofiq Rüstəmov) "Pəncərəyə gün düşdü, yar" mahnısının Dərbənddə indi də oxunan bir variantı

folklorşünas, prof. Azad Nəbiyevin təqdimatında çap edilmişdir. Əlbəttə, bu mətn tərcümə variantına uyğun gəlməsə də, müəyyən maraq doğurur:

Xan Samburum axmaz olar,
Qara gözüm baxmaz olar,
Sənsiz necə ilk yaz olar,
Canım oda tutuşdu, yar,
Pəncərəmə gün düşdü, yar.

Gül butadı, əzərəmmi?
Gül üstündə gəzərəmmi?
Sənsiz gülü bəzərəmmi?
Dil ağızda gəl, bişdi, yar,
Pəncərəmə gün düşdü, yar.

Sambur üstün qarsız gördüm,
Yar bağçasın barsız gördüm,
Sevənləri yarsız gördüm,
Halım yaman qatışdı, yar,
Pəncərəmə gün düşdü, yar. (43,49-51)

XIX əsrin 40-cı illərində Azərbaycan xalq mahnılarına, atalar sözlərinə, məsəllərinə (poqovorkam - S.O.) digər rus şairi Ya.Polonski xüsusi maraq göstərir. Yakov Polonski "Kavqaz" («Кавказ») qəzetinin redaktoru, Azərbaycan folklor nümunələrini və "Koroğlu" dastanını qəzetində ardıcıl çap etdirən və el ədəbiyyatına xüsusi məhəbbət bəsləyən İ.A.Silivitskinin tövsiyəsi ilə folklorumuza diqqət yetirir. (226, 186-197).

Yakov Polonski də, İvan Alekseeviç Silvitski kimi 1846-cı ildə Tiflisə hərbi xidmətə gəlmişdi. İ.A.Silvitski səkkiz il – 1850-1854 və 1868-1872-ci illərdə «Кавказ» qəzetinə rəhbərlik etmişdi, Y.Polonski M.F.Axundovla yaxın dost idi. M.F.Axundovun bütün pyeslərini və nəsr əsərlərinin bir qismini də «Кавказ»da o dərc edib rus oxucusuna çatdırmışdı. M.F.Axundov bu cəhətdən ilk Azərbaycan tərcüməçilərindəndir ki, öz pyeslərini və nəsr

əsərini ruscaya çevirmiş, A.N.Silvitskinin redaktəsində «Кавказ» qəzetində dərc etdirmişdir. (226,193-197).

Əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, Yakov Polonski "Акбар", "Татарка" (azərbaycanlı qız - S.O.), "В сером замке Борчалинского уезда", "Старый сазандар" əsərlərində bir çox Azərbaycan mahnılarından misallar gətirmiş, onlardan misralar tərcümə etmişdir. Bu sübut edir ki, Ya. Polonski folklorun bu janrını toplamış və öyrənmiş, bəlkə də bütövlükdə tərcümələr etmişdir. A.Bakıxanovla yaxından tanış olan Ya. Polonski "Ay Dadaş, atma daş" mahnısının tərcüməsi haqqında yazır: "Bu mahnı rəhmətlik Abbasqulu xan tərəfindən Polşa şairi L.Zablotskiyə təqdim edilmişdi, o da mahnını polşaca səsləndirmişdi. 1846-cı ildə mən bu tərcümədən istifadə edərək, bacardığım tərzdə rus dilinə çevirdim" (273, 13).

Sonralar XIX əsrin 90-cı illərinə qədər Azərbaycan xalq mahnıları rus dilinə tərcümə edilməmişdir. 1892-ci ildə "SMOMPK" məcmuəsinin 13-cü buraxılışında M.Quliyev tərəfindən Cavanşir qəzasının Mamırlı kəndində qeydə alınmış "Yaylaqla aranın deyişməsi" və "Göylə yerin deyişməsi" mahnı mətnləri "Tatar nəğmələri" başlığı altında verilir. Doqquz bənddən ibarət birinci şeirin həm orijinalı, həm də, rusca tərcüməsi verilmişdir.

M.Füzulinin "Meyvələrin söhbəti"ndə olduğu kimi, burada da aranla yaylaq öz üstünlüklərini sübuta yetirməyə çalışır. İkinci şeirin də məzmunu belədir və beş bənddən ibarətdir; mətnini sətri tərcüməsi veriləlidir.

Adı çəkilən məcmuənin 1910-cu il, 41-ci buraxılışında "F.B.Köçərlinski" imzası ilə "Sayaçı" mahnısı və "Valehin nəğmələri" mahnı mətnləri oxuculara təqdim edilir, rus oxucuları üçün onların sətri tərcüməsi verilir. "Valehin nəğməsi" adlı ikinci hissədə, məqalənin müəllifi insanın dünyaya gəldiyi ilk gündən o biri dünyaya köçənə qədərki həyat mərhələlərindən bəhs edən nəğməni və bunun ruscaya sətri tərcüməsini oxuculara təqdim edir.

Çox təəssüf ki, S.Zelinski "SMOMPK" məcmuəsinin 1882-ci il 2-ci buraxılışında Azərbaycan folklorunun bu nümunəsini

"Erməni xalq aşığı Vartan Xoyskinin" adı altında təqdim edir. Şeirin Azərbaycan dilində, ərəb əlifbasında olan, 24 bənddən ibarət mətni orijinalda və onun rus dilində tərcüməsi verilir. Görünür, yenə də ermənilər özlərinə məxsus bicliklə rus müəllifini aldadıla bilərlər. Amma, fakt - faktlığında qalır. Mətn təmiz Azərbaycan dilindədir və Firudin bəy Köçərlinin aşkar etdiyi mətn də xalqdan toplanmışdır...

Azərbaycan mahnılarının rus dilində səslənməsi P.Vostriko-
vun da adı ilə bağlıdır. "SMOMPK" məcmuəsinin 1912-ci il 42-ci buraxılışında P.Vostrikov "Azərbaycan tatarlarının musiqisi və nəğmələri" adlı böyük bir məqalə yazır. Azərbaycan musiqisi, musiqi alətləri - simli, nəfəsli və zərb alətləri haqqında geniş məlumat verir, musiqi alətlərinin şəkilləri dərc edilir. Azərbaycan rəqsləri üçün ayrıca bölmə ayrılır. "Sazandələr və aşıqlar" bölməsində Qarabağ xanəndələri, muğam sənəti, aşıqların el arasında hörmətindən, uzun qış gecələri çalılıb-oxumalardan, deyişmələrindən, dastan-nağıl məclislərində ətraflı məlumat verir. Bütün bunlardan sonra "Tirmə şal", "Evlərinin altı qaya", "Nəbi" qəbildən onlarla Azərbaycan mahnısının mətni orijinalda dərc edilir və rus dilinə sətiri tərcümə olunur, bəzi mahnıların yaranması haqqında rəvayət və əfsanələrdən misallar gətirilir.

Əlavə məlumat üçün qeyd edək ki, Azərbaycan folklorunun digər janrları kimi xalq mahnıları da 30-cu illərin ortalarından ardıcıl bir şəkildə rus dilinə poetik tərcümə olunaraq çap edilmişdir. Xalq şairi Səməd Vurğunun təşəbbüsü və təşkilatçılığı ilə rus dilində buraxılan üç cildlik "Анталогия поэзии Азербайджана" (1939, 1960) nəşrlərində folklorun digər janrları ilə bərabər, xeyli Azərbaycan xalq mahnısı da rus oxucusuna təqdim edilir.

Azərbaycan xalq mahnılarını bu nəşrlərdə əsasən P.Antokolski, K.Simonov, P.Pançenko, 70-ci illərdə isə T.Streşnyova tərcümə etmişlər. Azərbaycan şifahi poeziyasının bu məşhur tərcüməçiləri tərcümə prosesində əsasən orijinalın canlı, ahəngdar, dinamik intonasiyasını, havacatını, poetik ovqatını, ən ümdəsi, poetik pafosunu qorumağa çalışmış və əsasən buna nail olmuşlar.

Əvvəllər "SMOMPK" məcmuəsində (1892) dərc olunmuş "Yaylaqla aranın deyişməsi" ("Гора и равнина" - "Dağla aranın deyişməsi" adı ilə) P.Antokolskinin tərcüməsində emosional təamlığı, ahəngdarlığını, obrazların mənə dərinliyini və dəqiqliyini qoruyub saxlamışdır.

Lakin janr etibarilə Azərbaycan xalq nəğmələrinin, mahnılarının heç də bütün növlərini əks etdirən nümunələr rus dilinə tərcümə edilməmişdir. Azərbaycanın folklor nəğmələrini, xalq oyunlarını janr və mövzu üzrə diqqətlə tədqiq edən prof. Azad Nəbiyev yazır: "Söz yox ibtidadan insan sənət yaratmışdır, nəğmə yaratmışdır, əməyini, işini ritmləşdirmişdir. ...Bu sənət dünyasının hər kəlamı nə qədər ulu, hər kəlməsi nə qədər də müdrikdir." (129, 6; 128, 217- 247)

Bu müdriklik çeşməsinin bütün nümunələrindən tərcümə mətni kimi istifadə edib, xalqımızın bədii təfəkkür tərzini, zövqünü, əməyə, zəhmətə, gerçək həyat hadisələrinə münasibətini müəyyənləşdirməkdə rus oxucusuna tərcümə vasitəsilə kömək etmək mühüm yaradıcılıq işidir. Tədqiqatçı, prof. A.Nəbiyev Azərbaycan folklor nəğmələrini əsasən iki əsas mövzu üzrə təsnif edir: ilkin əməklə bağlı yaranan nəğmələr; buraya əkinçi nəğmələri, sayacı nəğmələri, eydirmələr - sağın nəğmələri, ovçu nəğmələri, balıqçı nəğmələri, ipəkçi nəğmələri, hana nəğmələri daxil edilir; ikinci - məişət həyatı ilə bağlı yaranan nəğmələrə isə mövsüm-mərasim nəğmələri və məişət - mərasim nəğmələri ... inanclar, andlar, alqış və qarğışlar, əfsunlar, fallar, türkəçarələr, yalanlar, dualar, cadular da buraya daxil edilir. (127, 5-85.) Bu xalq nəğmə növlərinin əksəriyyəti hələlik ki, rus dilinə tərcümə edilməyibdir.

Bu fəslin əvvəlində epik folklor janrının rus dilində ilk səsləndirənlərdən biri olan M.Yu.Lermontovun "Aşiq Qərib" dastanının folklorumuzun tərcümə tarixindəki əhəmiyyətini qeyd etmişdik. Sonrakı mərhələdə "Aşiq Qərib" dastanı folklorşünas M.Mahmudbəyov tərəfindən Şamaxının Tircan kənd sakini Aşiq Orucun söhbətindən yazıya aldığı variant 1892-ci ildə "SMOMPK" məcmuəsinin 13-cü buraxılışında dərc edilir. Dastan

87 nəğmədən ibarətdir və M.Y.Lermontov variantına uyğundur. Orijinal şeirlə, Azərbaycan dilində, ərəb əlifbası ilə verilmiş, bütün nəğmələr nəsrə tərcümə edilərək rus oxucularına təqdim olunmuşdur. Bu dastanın rus dilinə tərcüməsinin ikinci faktı olsa da, azərbaycanlı toplayıcı tərəfindən qələmə alınması ilkindir. Həm də, M. Mahmudbəyovun toplanmasında "Aşıq Qərib" dastanının nəğmələri orijinalda ilk dəfə nəşr ediləndir.

Azərbaycan nağılları, əfsanələri, lətifələri XIX əsrdən başlayaraq rus dilinə ən çox və ardıcıl tərcümə olunan folklor materiallarıdır. Görkəmli folklorşünas P.Əfəndiyev müəyyənləşdirmişdir ki, XIX əsrdə rus mətbuatında ən çox toplanıb nəşr edilən, rusca məzmunu, tərcüməsi verilən epik folklor janrı nağıllar olmuşdur. Müəllif yazır: "Hələlik bizə məlum olduğuna görə, Azərbaycan nağılı 1825-ci ildə ilk dəfə rus dilində çap olunmuşdur. Bu "Деревянная красавица" adlanır. Orada "tatar (azərbaycan) dilindən" sözləri qeyd olunmuşdur. (41, 43). Bundan sonrakı illərdə Azərbaycan nağıllarının ən çox nəşr edildiyi mənbə "SMOMPK" məcmuəsidir.

Belə olan halda müəyyənləşir ki, 1825-ci ildə A.Bestujev və K.Rıleyev tərəfindən nəşr olunan "Полярная звезда"nın 3-cü kitabında çap edilən və "Деревянная красавица" adı ilə rus dilinə İ.Sankovski tərəfindən tərcümə olunan Azərbaycan nağılı rus dilində səslənən ilk faktdır və ruscaya tərcümənin bünövrəsini daşıdır. (332, 108.)

Əldə olunan məlumatlara görə, bu nağıldan sonra 1852-ci ildə Hacı Yusif tərəfindən "Кавказ" qəzetində rusca dərc olunan "İnsanlara inanmaq olmaz" ("Людым верить нельзя"- татарская сказка) nağılıdır. (41, 43.)

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrin əvvəllərindən Zaqafqaziyada, Tiflisdə xeyli məcmuə, jurnal və qəzet nəşr olunurdu ki, bunların arasında "Qafqaz ərəziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu (QƏХТМТ) - "Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа" ("SMOMPK") mühüm yer tutur ki, yenə də qeyd etdiyimiz kimi, tədqiqatımızın əsas obyektinə də həmin bu məcmuədə dərc edilən Azərbaycan

folklor mədəniyyətidir.

Qafqazda yaşayan müxtəlif xalqlar haqqında, o cümlədən Azərbaycan xalqı haqqında, onun tarixi, coğrafiyası, mədəniyyəti, adət-ənənələri, arxeologiyası, ədəbiyyatı, etnoqrafiyası və s. məsələlərə dair çoxlu material dərc etmiş həmin məcmuə ölkəşünaslıq xarakteri daşısa da, məcmuənin demək olar ki, hər buraxılışında Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri (tatar folkloru adı altında - S.O.), xüsusən, nağıllar, əfsanələr, rəvayətlər, mahnılar, nəğmələr, atalar sözləri və məsəlləri, etnoqrafik səciyyəli folklor materialları toplanıb orijinalda və rus dilində çap olunurdu.

Bu folklor materiallarını əsasən, seminariyanı bitirib Qafqazın, o cümlədən də Azərbaycanın müxtəlif yaşayış məntəqələrində çalışan, tətill müddətində isə etnoqrafik ekspedisiyalar təşkil edən yerli ziyalılar və ruslardan ibarət müəllimlər toplayır, yazıya köçürür, rus dilinə tərcümə edirdilər. Məcmuə üçün material toplayan ziyalıların, müəllimlərin, tələbələrin, gimnaziyanın yuxarı sinif şagirdlərinin qarşısında bu iş üçün ciddi tələblər qoyulurdu.

Toplayıcılara kömək məqsədi ilə əvvəl 12 paraqraftan ibarət proqram-tövsiyələr hazırlanmışdı və zaman keçdikcə, təcrübə və tələbat artdıqca bu proqram-tövsiyələr təkmilləşdirilir, inkişaf etdirilir, genişləndirilir və materiallar toplanarkən həmin tövsiyələr əsas götürülürdü. Əslində, bu, Qafqazda yaşayan xalqların, o cümlədən azərbaycanlıların folklor mədəniyyət layınının toplanması, nəşri və tərcüməsi işində ilk elmi toplama prinsipləri, başqa sözlə, ilk toplama proqramı idi və buna görə də bu proqram folklorşünaslığımızda xüsusi elmi əhəmiyyət kəsb edir...

1.2. Folklor mədəniyyət layınının toplanması, nəşri, tərcüməsi işində "SMOMPK"un qəbul etdiyi elmi-nəzəri prinsiplər, əldə edilmiş təcrübi nəticələr...

Azərbaycanda folklor yaradıcılığının toplama işinin dəqiq tarixi mövcud deyildir. Folklorun müxtəlif janrlarından ayrı-ayrı nümunələri qədim əlyazmalar da, cümlələrdə, yazılı abidələrdə

mövcud olsa da bunu ciddi və elmi toplama işi hesab etmək olmaz. Bəlkə də, tarixən ayrı-ayrı söz xiridarları tərəfindən belə bir iş görülmüşdür, lakin bizə gəlib çatmamışdır. Məsələn, Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə daxil olan əsərlərdə zəngin folklor nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. Hətta, “Sirlər xəzinəsi”nə daxil olan hekayətlərin xalq yaradıcılığından qidalandığı, bəlkə də buradan gəldiyi aşkar görsənir.

Dahi şair “Leyli və Məcnun” mənzum romanının xalq arasında mövcud olan əfsanə-nağıldan götürdüyünü müqəddimədə özü etiraf edir. “Yeddi gözəl”dəki, “İsgəndərnamə”dəki onlarla hekayətlərin, əfsanə və rəvayətlərin, atalar sözü və məsəllərin folklorlardan süzülüb gəldiyi məlumdur.

“Xosrov və Şirin” əsərinin də başlıca motivinin şifahi ədəbiyyatda mövcudluğu konsepsiyası təsdiqini tapmış həqiqətlərdəndir. Şeyx Nizami Gəncəvi bunların hamısını ağızlardan eşidə bilməzdi, yəqin onun əlində bu xalq əfsanə və dastanlarının toplanmış, yazıya alınmış nümunələri olmuşdur. Yaxud, tutaq ki, elə özü bunları xalq arasından toplamış, sonra da əsərlərində istifadə etmişdir və hər iki versiyada bunlar toplama faktıdır.

Təkcə bu faktların özü göstərir ki, orta əsrlərdə və hətta ondan əvvəllər də, məsələn, “Dədə Qorqud” boylarının yazıya alınması faktının özü də sübutdur ki, folklorumuzun toplanılması, yazıya alınması tarixini qədimlərdən, ən azı orta əsrlərdən götürmək mümkündür, amma neyləyəsən ki, əlimizdə hələlik folklorun müxtəlif janrlarının ayrıca toplanılmasını əks etdirən qədim əlyazması yoxdur...

Bizim folklorumuzun bir sıra nümunələrinin XIX əsrin 30-cu illərindən toplanıb tərcümə edilərək ayrı-ayrı rus mətbuatında dərc edilməsi faktları mövcuddur. Lakin elmi əsaslar və prinsiplə Azərbaycan folklorunun toplanıb, tərcümə edilib, orijinala paralel, yanaşı nəşri işi XIX əsrin 80-ci illərindən “SMOMPK” məcmuəsinin təşəbbüsü ilə başlamış, sürəkli və ardıcıl tərzdə davam etdirilmişdir. Əlli il müddətində nəşr edilən bu məcmuədə bu sahədə zəngin faktlarla yanaşı, həm də toplama, tərcümə işində

zəngin təcrübə toplanmışdır.

Yeri gəlmişkən bunu da qeyd edək ki, XIX əsrdən başlayaraq bütün XX əsr boyu və XXI əsrin indiki mərhələsində də folklorumuzun toplanılması və nəşri işi regressiv və progressiv tempdə, amma mütəmadi, arasıkəsilmədən davam etdirilmiş, zəngin təcrübə ənənəsi və faktı toplanmışdır. Bu mühüm prosesin tanınmış folklorşünaslardan P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev öz əsərlərində, dərsliklərində icmal şəklində xronikal təsvirini vermişlər.

Belə ki, indiyə qədər ayrı-ayrı folklorşünaslar tərəfindən bu təcrübə və iş adı çəkilib qiymətləndirilsə də, bu təcrübənin müəyyən nüanslarından, prinsiplərindən ağız ədəbiyyatının sonrakı mərhələlərdə toplama, tərcümə və nəşr işinə tətbiq edilsə də, folklorun toplanmasına dair müəyyən metodik vəsaitlər, təkliflər, tövsiyələr irəli sürülsə də, təəssüf ki, bizim folklorşünaslıqda bu prosesin özü hələ də ciddi elmi tədqiqat obyektı olmayıb, bu zəngin təcrübə elmi cəhətdən ümumiləşdirilməyibdir. Və bu cəhətdən “SMOMPК” məcmuəsi ilkin tərzdə olsa da, maraqlı tədqiqat materialına malikdir.

Yuxarıdakı bölmədə verilən şərhdən də məlum oldu ki, “SMOMPК” olduqca əhəmiyyətli folklor abidəsidir və burada Zaqafqaziyada yaşayan digər xalqların folkloru ilə yanaşı, Azərbaycan folkloru və etnoqrafik folkloru da ilk dəfə Avropa folklorşünaslığında mövcud olan və müəyyən elmi prinsiplər əsasında, tərtib edilmiş proqram-metodikaya uyğun bir tərzdə toplanmış, yazıya alınmış, rus dilinə tərcümə edilmiş və əksər hallarda orijinala birgə – yanaşı dərc edilmişdir. Və folklorumuzun Avropada məlum olan elmi-metodik prinsiplərlə ilk dəfə toplanması təcrübəsi, daha doğrusu, “SMOMPК” məcmuəsinin qəbul etdiyi folkloru toplama və nəşr elmi-nəzəri prinsipləri də, təbii ki, tədqiqatdan kənar qalmış, müasir səviyyədə öyrənilməmişdir.

Bu cəhətdən dürüst təsəvvür yaratmaqdan ötrə “SMOMPК”-un birinci buraxılışının müfəssəl biblioqrafik və folkloristik şərhinə ehtiyac vardır. (Bu hissədə birinci buraxılışın titul vərəqlərinin 1-ci və 2-i səhifələrinin və «Оглавление 1 отдела» vərə-

qinin orijinaldakı şəkilləri verilir).

Məcmuə rus dilindədir və iki şöbədən, bölmədən ibarətdir. Birinci bölmədə-şöbədə, əsasən, rəsmi, tarixi, etnoqrafik, coğrafi – fauna və floraya, yaşayış məntəqələrini ətraflı təsvir edən oçerklər verilir, ikinci bölmədə isə başlıca olaraq folklor materialları, folkloristik-etnoqrafik məsələlər, din və şəriət məsələləri, təhsil və təlim, məişət problemləri, məişət və milli bayramlar, mərasimlər təsvir edilir. Məcmuənin 1881-ci il, ilk buraxılışının birinci şöbəsində yeddi məqalə, sonrakı şöbədə isə iki məqalə vardır. Nədənsə, ikinci şöbədəki 8-ci və 9-cu məqalələr mündəricata düşməmişdir. Hər şöbə ayrılıqda səhifələnmişdir. Bütün məqalələr rum rəqəmi ilə sıralanmışdır. Şöbələrdəki birinci məqalələr rum rəqəmləri ilə, sonrakı məqalələr isə latın (?) rəqəmləri ilə səhifələnmişdir.

Birinci məqalə “Qafqaz Tədris dairəsi idarəsindən” – adsız, müəllifsiz (Отъ Управление Кавк. учеб. округа без заглавия) adlanır və 24 səhifədən ibarətdir. Bu məqalədə yerlərdə işləyən müəllimlərə material toplamaq üçün 12 bölmədən /paraqrafdan/ ibarət tövsiyə xarakterli proqram təqdim edilir. Əslində bu, folklor mədəniyyət layınının toplanması, nəşri və tərcüməsi işində redaksiyanın – “Toplu”nun qəbul etdiyi əsas elmi prinsipləri idi...

Proqramda yaşayış yerlərinin, məntəqələrinin yerləşdiyi coğrafi ərazi, torpaq quruluşu, su hövzələri, təbiəti, relyefi, əhalisi, milliyyəti, tarixi, antropoloji, etnoqrafik, folklorik və s. Materialların toplanma qaydaları və prinsipləri göstərilir.

Burada maraqlı cəhətlərdən biri də, müəllimlərə kömək məqsədi ilə 36 addan ibarət Qafqaza və orada yaşayan xalqlara həsr olunmuş elmi əsərlərin siyahısının verilməsidir. Bu siyahıda ingilis, fransız, alman və rus dillərində həmin dövrdəki kitabxanalarda olan kitablar göstərilmişdir. Bir cəhəti də, xüsusən qeyd edək ki, bu siyahıda ancaq Ermənistana və Gürcüstana həsr edilmiş əsərlər verilmişdir. Bu müəlliflərdən Dubois de Montpereuks, Klaproth, Pallas, Qaqstqauzen, Dr. Q.Radde, Kesler, Abuxa, D. Bakaradze, Boronovski, Şopen, Uslar, Statkovski, Stoyanov, M. Sabinin, A. P. Berje, Mousey Xorenski və başqalarını göstərmək olar.

Məsələn, adlarını çəkdiyimiz müəlliflərdən Klaproth – Tableau historique, géographique, et ethnographique des peuples du Caucase. Paris, 1827; Baratov – Drevnyaya istoriya Qruzii Spb., 1865; Гакстгаузенъ – Закавказский край: заметки о семейной и общественной жизни и отношенияхъ народовъ, обитающихъ между Чернымъ и Каспийскимъ морями. Спб., 1857; Бороневский – Новейшия географическия и историческия известия о Кавказе. Спб., 1823; Mousey Xorenskiy – İstoriya Armenii. Moskva, 1858; Dyulore – Ninesnyaya Armeniya. Tiflis, 1856; Şopen – Narodı Armenii, (nəşr ili göstərilməyib); Усларъ – Наречия кавказскихъ народовъ (несколько отдельныхъ брошюръ) – nəşr ili göstərilməyib; və s. bu kimi 36 adda mənbə göstərilir. Məlumdur və ağırdacaq dərəcədə düşündürücüdür ki, hələ Azərbaycan tarixi barədə XX əsrin ortalarına qədər azərbaycanca (bir neçə fragmental əsərləri nəzərə almasaq) fundamental elmi əsər ortada olmayıb...

Bu kitablarla yanaşı, dövlət və elmi cəmiyyətlərin nəşr etdikləri dövrü mətbuatlardan «Записки и Известия Кавказскаго Отдела Географическаго Общества», «Сборникъ сведенийъ о кавказскихъ горцахъ», «Сборникъ о сведенийъ о Кавказе», «Записки Кавказскаго Отдела Техническаго Общества», «Записки Кавказскаго Общества Сельскаго хозяйства», «Материалы для климатологии Кавказа», «Материалы для геологии Кавказа», «Акты Кавказской Археографичесоы Комисии», «Кавказские календари» и пр.» adları çəkilir. (338, 8). Bu adları çəkilən dövrü mətbuat səhifələrində Azərbaycana dair qiymətli materiallar mövcuddur ki, bunlar da öz tədqiqatçılarını gözləyir...

Bir cəhəti də qeyd edək ki, bütün bu kitabların, dövrü mətbuatın, mənbələrin proqramda xatırlanması və tövsiyə olunmasının əhəmiyyəti var idi. Folklor materiallarının toplama işində qarşıya çıxan bir sıra çətinlikləri dəf etmək, dəqiqləşdirmə tələb edən cəhətləri izah və şərh üçün bu mənbələr əvəzsiz rol oynayırdılar; bunlar yol göstərici, istiqamətləndirici mahiyyət kəsb edirdi...

“Qafqazın müxtəlif ərazisi və həmin ərazidə yaşayan tayfalar haqqında olan məlumatın proqramı” (“Программа собирания

сведений о разных местностяхъ Кавказа и племенахъ населяющихъ оныя”) ictimai, sosial, siyasi, tarixi - etnoqrafik, toponomik, filoloji, folkloristik məna və mahiyyətinin müasirliyini, əhəmiyyətini nəzərə alaraq bu proqramın mühüm hesab etdiyimiz bir sıra bölmə və hissələrini nəzərə çatdırmağı məqbul saydıq:

1) Şəhərin, obanın (aulun), kəndin və s. adı. Belə adların əmələ gəlməsi, yerli xüsusiyyəti, tayfanın adının tarixi faktlar və ya rəvayətlər əsasında izahı. Yaşayış yerinin əsası nə vaxt qoyulub. Orada baş verən əsas hadisələr. Yaşayış yerinin istər daxildə, istərsə də, xarici əlaqələrinin inkişafına təsiri olan şəxslər. Belə təsir özünü nələrdə büruzə vermişdir? Bu yerə əhalinin köçmə tarixi varmı, onlar hansı səbəblərə görə haradan köçüb gəliblər? Həmin yerlərdə və onun ətrafındakı arxeoloji abidələr: qədim qalalar, məbədlər, məscidlər, qüllələr, binalar, kurqan təpələr və s., həmçinin həmin abidələrin divarlarında, daşlarda, qayaüstündə olan yazılar və şəkillərin mümkün qədər dəqiq təsvirləri, etibarlı (!) tarixi məlumatlar, eləcə də onlar haqqında əfsanələr və rəvayətlər... Həmin yerdə, və ya ətrafda (məsələn kurqanlardan) əldə edilən qədim sikkələrin, silahların, əkinçilikdə və məişətdə istifadə edilən əşyaların, hətta qadınların və kişilərin bunlardan qayıqlarda, baş örtüklərində, sinəbəndlərdə bəzək kimi istifadə etdikləri nümunələrinin mümkün qədər dəqiq təsvirləri və s... Məbədlərdə, məscidlərdə, həmçinin şəxsi adamlarda olan qədim əlyazmaları, onların hansı dövrə aid olması, qısa, ümumi məzmunu... Ətrafda olan düzəltmə və ya təbii kahaların təsviri...

2) Aulun, kəndin, şəhərin salındığı yerin xarakterik xüsusiyyətləri. Sahəsi, quruluşu, küçələrin, tikililərin planlı və ya pərakəndə salınması, yaşayış köməkçi təsərrüfat tikililərinin quruluşu, hansı məqsədə xidmət etməsi, binaların arxitekturası, hansı materiallardan və necə, hansı üsulla tikilməsi; yeraltı və yerüstü tikililər, binaların və otaqların bir-birinə nisbətdə və nə məqsəddə yerləşdirilməsi, kənddə və şəhərdə arxitektor cəhətdən fərqlənən binalar... Kəndin və şəhərin suvarma sistemi, su mənbələri...

3) Yerin coğrafi mövqeyi, hansı coğrafi endə, uzunluqda yer-

ləşməsi. ...Dağa, dənizə, çaya, sututarlara, çəmənliyə, meşəyə yaxınlığı. Orada yerləşən çaylar, göllər, bulaqlar və mineral sular. Suyun keyfiyyəti, dadı, rəngi, əgər mümkünsə kimyəvi tərkibi. Çayların axın sürəti, dərinliyi, eni, keçidləri, körpüləri. Ətrafda olan düzəltmə və ya təbii kahaların təsviri... (Əlbəttə ki, bunlar barəsində əfsanə və rəvayətləri də toplamaq nəzərdə tutulurdu – S. O.)

4) İqlim. Küləklərin adı, gücü və əsmə istiqamətləri. Havanın təzyiqi və nəmlik dərəcəsi. Aylıq orta temperatura, onların müddəti. İllik orta yağımurun və günəşli günlərin vəziyyəti. Quraqlıq, sel. Qarın nə dərəcədə düşmə və ərimə vaxtları. Çayların, göllərin, nohurların keçidlərin don müddəti, buzun qalınlığı və açılma vaxtı. İlk göy gurultusu və şimşək çaxması hansı aya təsadüf edir. Dolu düşməsi, dolu dənələrinin iriliyi, xırdalığı, onun vurduğu ziyanın dərəcəsi... Fəsilələrin dəyişməsi nə vaxt, necə hiss olunur? Meyvə ağaclarının çiçəkləmə, yarpaqlama dövrü. Xəzan vaxtı... Çəmən, tarla çiçəklərinin acma, meyvələrin, üzümün yetirmə, yetişmə çaqları və s...

5) Təsvir edilən yerin geoloji quruluşu. Süxurlar, onların növləri (qaratorpaq, qumlu, gilli, əhəngdaşı süxurları, onların qalınlığı). Mədəni materialları və daşları, onların növləri, yerləşmə və yayılma sahələri, nə dərəcədə istifadə imkanları?..

6) Yabanı və mədəni bitkilərin növü və cinsi : ağaclar, taxıl bitkiləri, tərəvəzlər, çiçəklər və s. Təsvir edilən yerlərdə hansı bitki örtüyü və ağac növləri üstünlük təşkil edir ...Həmin yerdə olan üzümlük sahələri, üzümlərin və başqa meyvələrin adları, növləri, keyfiyyətləri... Yem, dərman və boyaq bitkiləri. Yerli camaat hansı yabanı otlardan qidalanmada istifadə edirlər? Yeni salınma meşələr varmı? Əhali nə vaxtdan kartof və kələm yetişdirməyə başlayıblar? Tütүн və qarğıdalı yetişdirmə ənənəsi varmı? Əkilən və yetişdirilən bitkilərin xəstəlikləri, onlarla mübarizə üsulları...

7) Ev və vəhşi heyvanlar. Onların, xüsusən ev heyvanlarının cinsləri, adları, onlara xidmət, saxlanma və bəslənmə şəraitləri, təsadüf edilən xəstəliklər və onlara qarşı yerli müalicə üsulları; yaylaq və qışlaq yerləri. Heyvandarlıqla əlaqədar keçirilən məra-

simlər. ...Köçəri və daimi – otraq quşlar, uçub gəlmə və getmə, yumurta qoyma, balaçıxarma vaxtları və s...

8) Cinsə, təbəqəyə (silk), milliyyətinə, dininə və sənət-peşəsinə görə yerli əhalinin sayı, orta yaş, savad, doğum, ölüm dərəcəsi. Burada göstərilən hər tapşırığa uyğun xüsusi cədvəllərin sxemi verilir və həmin dövrün son on ilinin məlumatları tələb olunur. Yenə də, maraqlı budur ki, millətlərə dair sorğu qrafasında rus, gürcü, erməni, hətta kürd, ləzgi, çeçen, həmçinin molakan, subbotnik, duxobor və buddistlər haqqında məlumat toplamaq tələb olunduğu halda Azərbaycan türklərinin – o dövrün anlayışı ilə tatarların – adı çəkilmir. Bircə, dini mənsubiyyətə aid sorğu hissəsində pravoslavlar, erməni qriqoryanlıqla birgə ümumi müsəlmanların (məlumdur ki, Qafqazda yaşayan bir çox xalqlar, millətlər islam dininə mənsubdurlar və hamısı müsəlmandır) sayı tələb edilir ki, bu da tarixən bizlərə ikili standartlarla yanaşma siyasətinin mövcudluğundan xəbər verir...

9) Bu bölmədə əhalinin fiziki və mənəvi inkişaf göstəricilərinin toplanması tövsiyə edilir:

a/ kişi və qadınların xarici görünüşləri, fiziki quruluşları, yəni boy-buxunları, üzlərinin forma və rəngləri, gözlərin forma və rəngləri, əzələrin – başın, qulağın, alının, burunun, çənənin, ağızın, dişlərin, əl və ayaqların quruluşu. Sinə və çiyinlərin inkişaf vəziyyəti. Səs orqanlarının inkişafı, səslənmənin və görmənin gücü. Bədənin fiziki gücü. Temperament, yerləş və hərəkətliliyin dərəcəsi, sifətin ifadəliliyi, ümumiyyətlə jestkuliyar sistem, saçların quruluşu, rəngi, yumşaqılığı, codluğu, qıvrımlılığı və s., və s...

b/ Əhalinin milli xüsusiyyəti, yaxşı və pis cəhətləri. Milli və dini şəxsiyyətlərə, ümumiyyətlə insan şəxsiyyətinə - qocalara, valideynlərə münasibətləri, hörmətləri. Öz aralarında, həmçinin ailə üzvləri arasında yaxşı və kobud münasibətlər, ailədə atanın rolu, qadının yeri. Müxtəlif millətlərə və dinlərə mənsub əhalinin dost və düşmənçilik münasibətləri. Ərazidə müxtəlif millətlərə məxsus ayrıca məhəllələr varmı? Qeyd: Vaxtaşırı baş verən cinayətlərin səbəbləri – bunlar milli zəmindəmi, yoxsa adət-ənənə

əsasında, məsələn qan davası üstündəmi baş verir?..

v/ Dil. Ailə dili və başqa xalqlarla ünsiyyət dili. Yerlərdə üstün olan dilin başqa dillərlə qohumluğu. Əhalinin dilinin adlanması. Bu dili özləri necə adlandırır, qonşular necə adlandırır? Bu dil yerli əhalinin dilidirmi, yoxsa o köçmədən sonrakı mərhələdə bu məntəqədə mənimsənilibdir? Müxtəlif millətlərə mənsub qarışıq kəbində ailədə hansı dildə danışirlar? Yerlərdə rus dilinin yayılma dərəcəsi, inkişafın və ləngimənin səbəbləri və s...

c/ Yazı. Yerlərdə qədim yazı olubmu? Bu yazı qalıbmı, davamçıları varmı, yoxsa məhv olub? Hazırda hansı yazı növlərindən istifadə edirlər? Rəvayətlər, dastanlar, nağıllar, tarixi və məişət nəğmələri. Xor və solo mahnılar. Mifologiya. Atalar sözləri. Zərbiməsələlər. Təbiətə və gözəlliyə münasibət özünü nədə biruzə verir? İnamlar, yozmalar. Musiqi alətləri. Nəğmə və musiqiyə məhəbbət. Nəğmələr hansı dildə ifa olunur? Əhalinin dünyagörüşü, zehni inkişaf səviyyəsi. Qədim inanclarla, dinlərlə, bədperəstliklə, xristianlıqla əlaqədar əfsanələr, rəvayətlər, mərasim və ayinlər, xuraf və mövhumatla bağlı zehniyyət üsulları varmı? (Seçmələr bizimdir – S. O.) Toplanmış yerləri, söhbətlərin mövzuları. Kitabxanalar. Muzeylər. Kitaba, qəzetə, jurnala abunənin sayı və s.

ç/ Din. Təriqətlər. Əhalinin dinə inam dərəcəsi. Ravinlər, xristian ruhanilər və mollalar arasında münasibətlər, onların sayı, təhsil dərəcələri. Ruhanilərin başçılıq etdikləri dindarlar arasında nüfuzları. Ruhanilərin dolanışıq, dini məktəblərin təchizat mənbələri. Əhalinin ibadət etdikləri dinlərə inanc səviyyəsi özünü ən çox nədə göstərir, hansı hallarda az və çox dərəcədə təzahür edir?

10) a/ Kişilərin, qadınların və uşaqların həyat tərzi, onların qarşılıqlı münasibətləri. Köçərilik varsa, onun təsviri. Kişi və qadınların zəhmətsevərliyi. Əhali arasında yoxsulluğun və dilənçiliyin dərəcəsi və səbəbləri, bunlara qarşı görülən tədbirlər...

b/ Hərbi və ictimai xidmətin vəziyyəti. Yaşayış yeri, məişət və ev əşyaları, nə kimi mebellərdən istifadə olunur?.. Yemək və mətbəx mədəniyyəti, hansı yeməklər və xörəklər var və necə hazırlanırlar?... Qadın və kişilərin geyimləri. Adi məişətdə və ictimai

mərəsimlərdə istifadə olunan geyimlər... Boş və istirahət vaxtlarını necə keçirirlər? İctimai şənliklər: rəqslər, musiqi, oxumalar, at oynatma (джигитовка) və başqa ictimai oyun növləri.

v/ ...Doğum, toy, dəfn və ehsan (поминокъ) mərasimləri, milli bayramların keçirilmə vaxtları və qarşılınması. Bu bayramlardan hansı daha çox hörmətlə qeyd edilir. Xristian olmayan yerlilərin bayramları, xüsusən yerli adətlər -- qan düşmənliliyi, qız qaçırma və s...

q/ Əhalinin gigiyenik və sanitari şəraiti. ...Yerli dərman və ədviyyə bitkiləri, bunların hansı xəstəliklərə qarşı işlədilməsi qaydaları. Xəstəliyə qarşı türkçəarəlik vasitələri, fəlcılıq və başqa ayinlər...

d/ Əhalinin fəaliyyəti. Torpaqçılıq, bağçılıq, əkinçilik, heyvandarlıq, quşçuluq, ticarət, dənizçilik, ovçuluq, balıqçılıq və s. Peşələr ilə əlaqədar keçirilən mərasimlər, oxunan mahnılar, əfsanə və rəvayətlər...

c/ Tərbiyə. Uşaqların anadanolma günündən fiziki və mənəvi inkişaf məqsədilə tərbiyələri. Uşaqların həyat tərzi, uşaq oyunları və fiziki əməyi. Təhsil vasitələri və üsulları, müəllimlər və onların təhsilləri. Tədris olunan dil, yerli uşaqların rus dilini öyrənməsi. İdman, nəğmə, musiqi. Uşaqların dinə münasibəti.

Və digər sosial məsələlər haqqında məlumatların toplanması barəsində də göstərişlər burada mövcuddur... (338, 1-28).

“SMOMPK” məcmuəsinin 1882-ci il, ikinci buraxılışının başlanğıcında bu proqrama əlavə olaraq yeni toplama sahəsi müəyyənləşdirir və “Qafqaz tədris dairəsi idarəsi”nə Rusiya İmperatorluğunun Coğrafiya Cəmiyyətinin üzvü Q.Potanınin Qafqaz xalqlarının həyatında, məişətində müşahidə edilən xurafatla bağlı inancların, rəvayətlərin, mövhumi adət, ənənə və mərasimlərin necə öyrənilməsi, nələrə diqqət yetirilməsini aydınlaşdıran, toplama prinsiplərini müəyyənləşdirən proqram-məqaləsi (“Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суевежных обычей и обрядов») təqdim edilir və nəşr olunur. (339, 5-17).

Q.Potanın məqaləsinin əvvəlində “Kosmoqonik mövhumi inanclardan” söhbət açır, göy cisimlərindən günəş, ay, ulduzlar,

süd yolu, göy qurşağı (raduqa), dan ulduzu, qütb ulduzu, bürcələr, göy gurultusu, şimşək çaxışı, ay cisminin müxtəlif fazalarda görünüşünü dəyişməsi, ay və günəş tutulmaları barəsində xalq arasında yayılmış inam, əfsanə və rəvayətlərin toplanması, bu proseslər baş verərkən xalqın keçirdikləri ayinlər və s. barəsində söhbət açır, sonra heyvanlar və bitkilər, onlara verilən adlar, dağlar və qayalara mövhumi münasibət, cin, şeytan və əjdaha kimi dini-mövhumu obrazlardan, ruhlar aləmindən, o dünyadan, ölmək və dirilməklə əlaqədar inanclardan, bütün bunlar barəsində xalq arasında yayılmış rəvayət və əfsanələrdən danışır, onlardan nümunələr göstərir, bəzi xəstəliklərin yaranması və müalicəsi haqqında mövhumati adətləri, ayinləri xatırladır ...Toplayıcılara bütün bunlara diqqət yetirmələrini tövsiyə edir... Bu tövsiyələr müasir mərhələdə də toplayıcılar üçün öz aktuallığını heç də itirməmişdir...

Məsələn, Q.Potanın məqaləsinin *“Поверия о животных”* adlandırdığı ikinci hissəsinin bir yerində nələrə diqqət yetirmək barəsində yazır: “Gecələr səs edən, uşaq kimi qışqıran, ulayan quşlar haqqında rəvayət. Çobanaldadan (kozodoy) quşunun əfsanəsi. Ərəbdovşanı (tuşkançik), yaxud koramalın, siçanın inəklərin südünü əmməsi barəsində (bizlərdə süd verən inəyin südü azalanda deyirlər: “Elə bil, hörücdə bunu cin-şəyətin sağır.” – S.O.) söyləmələr... Niyə ağ bayquş qışda olduğu yerdə qışlayır, yayda isə başqa yerə köçür? Yarasa barəsində müxtəlif rəvayətlər. Niyə yarasa gündüzlər qaranlıq yerlərdə, qayaların, kahaların yarıqlarında başaşaqa asılı qalır?...Dovşan təzəyinin və dərisinin, ətinin müalicəvi xüsusiyyəti barəsində əfsanə və inanc və s., və s...” (339, 7). Və Q. Potanın *“Xurafatların, rəvayətlərin, mövhumati adət və ənənələrin bəzi məsələləri”* məqaləsi bu cür folkloristik məsələlərə həsr edilmiş toplama və şərhin təcrübi prinsiplərindən ibarətdir.

Belə bir proqram-tövsiyədən, nəyi toplamaq, necə toplamaq prinsiplərinin redaksiya tərəfindən irəli sürülməsi nəticəsiz qalmır. Məsələn, məcmuənin 1890-cı il, 9-cu buraxılışının 2-ci şöbəsində Mir Haşım bəy Vəzirovun *“Tatar əfsanələri haqqında bir neçə söz”* («Несколько сведений о татарских поверьях») etnoqrafik-folk-

loristik məqaləsi dərc edilir. Mir Həşim bəy Vəzirov əslən Qarabağlı – Şuşalı idi. Qori müəllimlər seminariyasını qurtarmışdı və Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında, istiqlal savaşında, Demokratik Cümhuriyyətin qurulmasında mühüm xidmətləri olan Vəzirovlar sülaləsindən idi və İrəvanda müəllim işləyirdi. Bu məqaləsi ilə, demək olar ki, Azərbaycan folkloristikasında kosmoqonik əfsanə və inancların ilk toplayıcısı, şərhçisi və tərcüməçisidir. Həmçinin o, o dövrdə Azərbaycan məktəblərində (şəriət üzrə) tədrisin vəziyyəti barəsində tədqiqat apararı ilk azərbaycanlıdır.

Mir Həşim bəy Vəzirov bu materialları Qərbi Azərbaycanın Böyük Vədi kəndindən toplamışdır. Məqalənin sonunda onun imzası belədir: «Учитель Бейок-Вединскаго сельскаго училища Миръ-Гашимъ-бек-Везиров». Təəssüf ki, məqalənin yazıldığı tarix göstərilməyibdir. Güman etmək olar ki, məqalə 1889-cu ildə qələmə alınmışdır.

“SMOMPK”un bu buraxılışında Q. Potaninin program-tövsiyəsinə uyğun olaraq Mir Həşim bəy Vəzirov xurafat və kosmoqonik görüşlərə, adət və inanclara uyğun gələn 11 kiçik məqalə təqdim edir. “Cinlər” («Джины»), “Devlər” («Дивы»), “Şeytanlar” («Шайтанъ»), “Təbiət hadisələri” («Явления природы») burada ardıcıl olaraq külək, kometa, zəlzələ, Ay və Günəş tutulmaları, yağış, qar, dolu, şamın və ya çırağın qəflətən öz-özünə sönməsi barədə xalq inancları və yozumları əksini tapıbdir, “Od və su” («Огонь и вода»), “Heyvanlar, həşəratlar və sürünənlər” («Животные, насекомые и пресмыкающийся»), “Quşlar” («Птицы»), “Hal-Anası” («Наль-Анаси»), “Ruhların uşaqlara münasibəti” («Отношение духовъ къ детямъ»), “Toy” («Свадьба»), “Ölülər” («Мертвые») adlandırdığı bu məqalələrdə Azərbaycan xalqı arasında geniş yayılmış mövhumi əhvalatlar, əfsanələr, rəvayətlər və inanclar qısa şəkildə əksini tapır və müəllif tərəfindən bunların lakonik bir tərzdə şərh edilir. (346, 103-112).

Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, “SMOMPK” məcmuəsinin 1893-cü il, 17-ci buraxılışında T. Bayraməlibəyovun “Lənkəran qəzası talışlarının kosmoqonik rəvayət və əfsanələri”,

M.Əfəndiyevin isə “Şamaxı qəzası tatarlarının mövhumatları” məqalələri də Q.Potanınin müəyyənləşdirdiyi toplama prinsiplərinə uyğun bir şəkildə qələmə alınmışdır. (354, 202-218.)

Bu materiallar üzərində sonrakı fəsildə müfəssəl və geniş dayanacağıq. İndilikdə bu faktları xatırlatmaqda məqsədimiz budur ki, bu proqram tövsiyələrin, əslində folklor və etnoqrafik materialların toplanmasının prinsiplərini müəyyənləşdirdiyini faktik materiallar əsasında əvvəlcədən nəzərə çatdıraq.

Hətta, “Məcmuə”nin 9-cu sayında toplayıcı tərcüməçilərə və oxuculara asan olsun deyə Azərbaycan mətnlərində gedən orijinal sözlərin Mirzə Şərif Mirzəyevin köməkliyi ilə İ. Z.Tatıyevin və A.N.Bayramovun tərtib etdikləri “Əlifba göstərici”si adlandırılan bir sıra Azərbaycan sözlərinin izahlı lüğəti də nəşr edilir ki, bunun özünün də toplama və nəşr işində çox böyük əhəmiyyəti var və bu gün də bu prinsip öz elmi aktuallığını saxlayır... Və ilk lüğətçilik işi kimi də əhəmiyyətli və maraqlıdır ki, bu faktın özü də, təəssüf ki, sonralar nəzərdən qaçırılıbdır. (354, 211-224.)

Bu proqramda çox müxtəlif məsələlərin toplanması və şərhli tələb olunsa da, biz bu faktların şərhində yalnız filoloji və folkloristik məzmunu, mahiyyəti ön plana çəkəcək, tədqiqatımızda məcmuədə toplanmış tarixi, etnoqrafik, dilçilik – toponimik və s. elmi istiqamətlərdəki faktları belə, imkan dərəcəsində bu cəhətdən izah və şərhə cəhd edəcəyik.

“SMOMPK” məcmuəsində irəli sürülən toplama proqramı barəsində xatırlama edən tədqiqatçılar bu cəhətdən bir məqama nədənsə toxunmayıblar. Məcmuənin redaksiya heyəti toplama və nəşr işinə o qədər prinsipial və məsuliyyətlə yanaşmışlar ki, onlar 19 ildən sonra bu problemə yenidən qayıtmış, məcmuənin birinci və ikinci saylarında dərc etdikləri toplama proqramını daha da təkmilləşdirərək, yeni redaktədə və yeni tələblərə uyğunlaşdıraraq 1900-cü ilin 27-ci buraxılışının 4-cü şöbəsində dərc etmişlər. Proqram bir ümumi başlıq altında iki əsas hissədən ibarətdir. “Müəllimlərin və tədris müəssisələrinin başqa qulluqçularının Qafqazın müxtəlif sahələrinə aid olan məlumatların Tədris İda-

rəsinə göndərilməsinə aid” («О доставлении въ управление Округа гг. учителями и другими служащими въ учебныхъ заведенияхъ сведений, касающихся разныхъ местностей Кавказа») adlanan 37 səhifəlik bu geniş proqramın əvvəlində ümumi göstərişlərlə yanaşı, 36 adda Qafqaza aid elmi, tarixi, coğrafi kitabların siyahısı və XIX əsrdə nəşr edilən mühüm mətbuat orqanlarının adları bir elmi mənbə kimi toplayıcılara təqdim və tövsiyə edilir. Bu kitabların əksəriyyəti Parisdə, Brüsseldə, Berlində, Sankt-Peterburqda, Moskvada, Tiflisdə çap edilmişdir. Məcmuənin İzahlı Bibliografiyasının müəllifi Ə. Əfəndiyev bu məqaləyə münasibətini belə bildirir:

“Eyni məzmunlu material, Toplunun birinci buraxılışında dərc olunmuşdur. “Qafqaz ərizələri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” (QƏXTMT) üçün məqalə yazaraq kənd müəllimlərinə kömək məqsədilə Qafqaz Tədris İdarəsi tərəfindən tərtib olunmuş proqramdır. Proqramın həmin buraxılışda təkrar nəşr edilməsinin əsas məqsədi yenicə dərs deməyə başlamış cavanlara kömək etməkdən ibarətdir. Lakin bu proqrama əlavə olaraq “Rəvayət, nağıl, mövhumat adətləri və ənənələrinin öyrənilməsi üzrə bəzi suallar” adlı yeni göstərişlər də dərc edilmişdir. Bu Qafqazın yaşayış sahələrində yayılmış folklor nümunələrini toplamaq üçün əsas Proqrama əlavə olaraq dərc olunan göstərişlərdir. Qafqaz Tədrisi İdarəsi xalq yaradıcılığı nümunələrini toplanılması məsələsinə böyük əhəmiyyət verərək bu problemə aid olan bütün məsələləri nəzərə almış, təbiət hadisələrinə, heyvanlara, müxtəlif mərasim və bayramlara həsr olunmuş folklor nümunələrinin Məcmuənin səhifələrində dərc olunmasına şərait yaratmışdır.

Sonrakı illərdə Toplunun cildlərində çap edilmiş yüzlərlə xalq yaradıcılığı nümunələri bu göstərişlərə əsasən toplanmış, milli dillərdən rus dilinə tərcümə edilərək oxuculara çatdırılmışdır.” (53, 134-135).

Əvvəla, onu qeyd etmək ki, bu Proqram, əvvəlki İlk proqram mətnindən istifadə yolu ilə yenidən işlənmiş, bitkin, tamamlanmış, heç bir əlavəsi olmayan, bir-birini tamamlayan vahid mətndən

ibarətdir. “Qafqazın müxtəlif sahələrinə aid məlumatların yazılması üçün zəruri proqram” («Программа сведений необходимых для описания разных местностей Кавказа») başlığı altında yazılan proqramda aşağıdakı mövzularda məlumatları necə və hansı ardıcılıqla toplamaq tələb olunur: 1) Kəndin, aulun, şəhərin haqqında ətraflı tarixi, arxeoloji, etnoqrafik məlumat; 2) Kəndin, aulun, şəhərin yerləşdiyi məkan, quruluşu, tikililəri, arxitekturası barədə məlumat; 3) Yer in coğrafi quruluşu, ərazisi, çayı, meşəsi, suyu və s.; 4) İqlimi, abu-havası; 5) Yer in və ətraf mühitin geoloji xüsusiyyəti; 6) Təbii və mədəni bitkilərin növ və cinsləri; 7) Vəhşi və ev heyvanları; 8) Əhalinin milliyyəti, dini, məşğuliyyəti, sənəti, ictimai təbəqəsi, cinslərin sayı və s. (verilmiş cədvəllər üzrə təsviri); 9) Fiziki və əxlaqi-mənəvi inkişaf (kişilərin və qadınların fiziki quruluşları, görkəmləri, xarakterləri, ailənin quruluşu, şəxsiyyətə münasibət, dili, yazısı, mədəniyyəti – əfsanələr, rəvayətlər, ənənələr, nağıllar, mövhumi görüşlər, inanclar, tarixi və məişət mahnıları, nəğmələri, solo və xorla ifalar, mifologiya, atalar sözləri və məsələlər, qədim dini sitayişlər və inancılarla, büt-pərəstliklə, yaxud xristianlıqla (bura əlavə et: islamla – S.O.) əlaqədar yaranan əfsanə və rəvayətlər, mövhumat və inanclar, əhalinin əqli fəaliyyəti, din, təriqət, şəriət başçıları, xeyriyyəçilik işləri və formaları və s.) haqqında məlumat toplamaq;

10) Kişilərin, qadınların həyat tərz i (buraya ev və ictimai fəaliyyət, ailə üzvləri arası münasibətlər, yaşayış, təsərrüfat və ictimai mənzillərin quruluşu, kişi, qadın və uşaq geyimləri və mətbəx mədəniyyəti, xərəkətlərin növləri, evlənmə, toy, doğum, dəfn və digər hadisələrlə əlaqədar mərasimlər, ayinlər, ənənələr, adətlər, yerli və milli adət və ənənələr – məsələn, qız qaçırma və qan düşmənciliyi kimi, maddi dolanışıq səviyyəsi, gigiyena və sanitariya səviyyə, xəstəlikləri müalicə üsulları – xalq təbabəti, tükəçərə, falçılıq, inanca və dərman bitkilərinə, həkimlərə münasibət, əhalinin fəaliyyəti – bağçılıq, heyvandarlıq, quşçuluq, balıqçılıq, arıçılıq, ov, ticarət, gəmiçilik, peşələr və s.); 11) Tərbiyə üsulları və vasitələri, məktəbdarlıq, maarifçilik, oğlanların və

qızların tərbiyəsinə münasibət, dini və dünyəvi təhsil və s.; 12) İdarəçilik və inzibati quruluş...

Proqramın bu hissəsinə əlavə edilən qeyddə (примечание) imkan daxilində tövsiyə edilir ki, şəhərin, kəndin, aulun geniş planını, şəkillərini, quruluşunu, abidələrin, kişi və qadınların, ümumiyyətlə təsviri verilən hər bir maraqlı şeyin şəkillərini, qrafik təsvirlərini, fotolarını, tarixi əşyaların, əlyazmalarının əsillərini və ya surətlərini əldə edib göndərsinlər. Həmçinin, mahnı mətnlərini orijinalda və rus dilinə tərcüməsini, imkan daxilində onların ifa notlarını, əfsanələri, nağılları, atalar sözlərini orijinalda və rus dilinə tərcümədə mərkəzə göndərilməsi xahiş edilir. (364,1-24).

Proqrama əlavə edilən və əsasən Rusiya İmperator Coğrafiya Cəmiyyətinin üzvü Q.İ.Potanin tərəfindən hazırlanmış, Topulun 2-ci buraxılışında nəşr edilmiş və indiki halda müəyyən əlavələrlə zənginləşdirilmiş “Rəvayət, nağıl, mövhumat adətləri və ənənələrin öyrənilməsi üzrə bəzi suallar” («Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверныхъ обычаевъ и обрядовъ») məqaləsi “İnanclar və mövhumi rəvayətlər” («Поверья»), “Adlar” («Названия»), “Nağıl, rəvayət və əfsanələr” («Сказания и поверья»), “Mərasim və adət-ənənələr” («Обряды») başlıqları altında dörd hissəyə bölünür, hər hissə də öz növbəsində tematikaya görə yarımşerləvhələrə ayrılır. Burada bir məsələni qeyd edək ki, təqdim olunan mətnin özündə də, folkloristik anlayış və terminlər çox vaxt bir-birini əvəzlədiyindən biz də yanaşı anlayışlardan istifadə etmək məcburiyyətində qaldıq. “Adlar” başlığı altında bütün növ vəhşi heyvanların, quşların, sürünənlərin və cücülərin, balıqların adları sadalanır və bunların yayılma arealı, barələrində olan əfsanə və rəvayətlərin toplanması tələb edilir.

“Nağıl, əfsanə və rəvayətlər”də isə bu və ya digər nağıl motivlərini əks etdirən folklor materiallarının toplanmasına fikir vermək tələb edilir. Məsələn, müdrik çar Solomon (Süleyman şah), dirilik və əbədiyyət suyunun axtarışı, quşlar özlərinə necə şah seçdilər, dünyanın suya qərq olması, dünyanın və ilk insanın yaranması, odun əldə edilməsi barəsində olan əfsanə və rəvayətlər,

ögey ana və evdən qaçan övlad, şahzadə qurbağa, xanın, şahın, çarın bahadırları, pəhləvanı məhv etmək üçün təhlükəli səfərə göndərməsi və s. bu kimi motivləri əks etdirən nağılların (əsasən sehrli nağıllar nəzərdə tutulur –S.O.) toplanılması nəzərdə tutulur.

“Ruhlar haqqında rəvayətlər” hissəsində isə xurafat və mövhumatı əks etdirən rəvayətləri, əfsanələri, inancları toplamaq tövsiyə edilirdi. Məsələn, evdə, çöldə, meşədə, dağda, su kənarında yaşayan ruhlar, təkgöz iblis, heyvanların və qadınların südlərini sağan cinlər, şeytanlar, qulyabanılar, hal arvadları, qaz cildində suda çimən qızlar, adamyeyənlər, lunatiklər, qorxulu yuxular, və s. belə qeyri-adi hadisələr, barəsində nağıl və əfsanələrin, ruh, ölüm, xəstəliklər və o dünya, tale kitabı, alın yazısı kimi mövhumatı və s. belə qeyri-adi hadisələri əks etdirən əfsanələrin, inancların toplanılması bu hissədə sadalanır.

Məqalənin “Mərəsimlər” adlanan hissəsində isə müxtəlif səbəblərlə, istəklərlə kəsilən qurban kəsmə adətlərinin, mərəsimlərinin ətraflı təsviri, oda, suya, dağa qurban kəsilməsi və belə bir adət hələ də varmı? Şeytani, şeyətini, cini qovmaq mərəsimi varmı və necə keçirilir? Evdən pay vermə və ya işləmə hansı gün və günün hansı vaxtı günahdır inancı, xalq təqvimini ilə bağlı keçirilən müxtəlif mərəsimlərin xarakteri, kosmoqonik hadisələrlə bağlı mərəsimlər, uşaqların doğumları ilə əlaqədar keçirilən mərəsimlər, oxunan dualar, mahnılar, beşik nəğmələri, hamilə qadınlara münasibətlə əlaqəli inanclar, qan qardaşlığı, süd qardaşlığı-bacılığı bağlanılan zamanı edilən mərəsimlər, andlar, öldürülmüş, ovlanmış heyvanın ətrafında edilən rəqslər və oxunan mahnılar, çobanların arasında olan və keçirilən mərəsimlər, oxunan nəğmələr, uşaq oyunları, uşaq mahnı və nəğmələri, anaların uşaqlarına danışdıqları yağış, çiçəklər, bəcəklər, quşlar və s. təbiət hadisələri barəsində oxuduqları nəğmələr, söylədikləri nağıllar, müxtəlif təbiət hadisələri – göy, günəş, Ay, ulduzlar, ildırım, od-ocaq, ölüm, qartal, ayı və s. barəsində uşaqlara söylənilən tapmacalar, əl barmaqalarının adları, nəsil, nəcabət, millət, el-oba, tayfa ilə bağlı əfsanə və rəvayətlərin toplanılmasından danışılır... (364, 25-37).

“Qafqazın müxtəlif ərazisi və həmin ərazidə yaşayan tayfalar haqqında olan məlumatın toplanması proqramı”nın məzmunu və toplanma materiallarının bu dərəcədə müxtəlif profilli genişliyinin özü “SMOMPK” məcmuəsinin 46 cildinin nə qədər böyük elmi, ədəbi, bədii, folkloristik, etnoqrafik və ictimai-tarixi əhəmiyyətə malik olduğunu, bir daha, sübut edir... Bu möhtəşəm mətbuat abidəsini, bir çox, Qafqaz xalqlarının elm aləmi müxtəlif istiqamətlərdə öyrənilməsi və tədqiqi işi ilə məşğul olduqları halda, təəssüf ki, bizdə bu istiqamətdə bir-iki faktdan başqa heç nə mövcud deyildir... Hətta, XIX əsrə aid elmi-tədqiqat əsərlərində belə, bu mənbəyə istinad edilmir, ya da ötəri bir şəkildə, fakta əsaslanmadan adı çəkilir...

Göründüyü kimi, Qafqaz xalqlarına, o cümlədən Azərbaycan xalqına məxsus mədəniyyət layının, etnoqrafik və folklor materiallarının mükəmməl bir şəkildə, müəyyən elmi sistemə əsaslanaraq toplanma qaydaları ilk dəfə “SMOMPK” məcmuəsində təsbit edilmişdir.

XX əsrin 20-ci illərinin ortalarında, yeni mərhələ Azərbaycan folklorşünaslığının görkəmli nümayəndələrindən biri olan Hənəfi Zeynalı bu cəhətdən mühüm bir mətləbə toxunur, “SMOMPK” məcmuəsindən xəbəri olduğunu və bu məcmuənin folklorumuzu toplama işində böyük iş gördüyünü Azərbaycan ziyalıları sırasında ilk dəfə yüksək dərəcədə qiymətləndirir:

“Azərbaycan el ədəbiyyatı deyil, bütün Qafqaz miqyasında olaraq xalqlar tarixi, etnoqrafiyası və xalq ədəbiyyatı ilə məşğul olan Lopatinskiyin ətrafında çalışan Azərbaycan müəllimlərinin adını həman “Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа” məcmuələrində oxuduqca insanın heyrəti artır. O adamların nə qədər həvəsi, nə qədər qeyrəti varmış!.. Qəpik-quruş bir mükafata (qanarara, qələm haqqına – S.O.) uzun-uzun hekayələri, mənzumələri türkcə (azərbaycanca – Red.), (ya erməni – gürcücə) toplayıb tərcümələri ilə bərabər Tiflisə göndərmişlər. Əlbəttə ki, xalq ədəbiyyatı tarixi yaradılarkən böylə adamların adları qızıl su ilə ən görkəmli yerdə yazılmalıdır.” (177, 116–117).

“Adları qızıl su ilə ən görkəmli yerdə yazılmalı”, toplayıcı kimi zəngin nəzəri və təcrübi prinsiplərə yiyələnmiş belə “SMOMPK”çulardan Səfərli bəy Vəlibəyovu (1861-1902), Rəşid bəy Əfəndiyevi (1863-1942), Mahmud bəy Mahmudbəyovu (1849-1923), Firudin bəy Köçərli (1863- 1920), Teymur bəy Bayraməlibəyovu (1862-1937), Eynəli bəy Sultanovu (1868-1935), Həsən bəy Bağirovu (----), Mir Həşim Vəzirovu (----), Ağalar Qiyasbəyovu (----), Musa Quliyevi (----), İsmayıl Əfəndiyevi(----), Məmməd Həsən Əfəndiyevi (----), Soltan Məcid Əfəndiyevi (----), Kərim bəy İsmayılovu(----) və başqalarını göstərmək olar ki, onların hər birinin folklor işindəki fədakar əməyinə zərrə qədər də xələl gətirmədən, imkanımız dərəcəsinə, onlardan bir qismi haqqında məlumat verməyi özümüzə müqəddəs borc bildik. Bu fədakar ziyalıların demək olar ki, əksəriyyətinin adlarını yuxarıda bir neçə dəfə xatırlatsaq da, bir çoxlarının şəxsiyyəti, tərcümeyi-halı, sonrakı fəaliyyəti barəsində ha çalışdıq müfəssəl məlumat toplaya bilmədik, yalnız F.B.Köçərli, R.B.Əfəndiyev və T.B.Bayraməlibəyov haqqında əldə etdiyimiz faktları qısa xülasə şəkilində olsa da, nəzərə çatdırırıq ki, folklorumuzun toplanması, nəşri və tərcüməsi kimi mühüm bir işdə milli kadrların yetişməsində “SMOMPK” məcmuəsinin əhəmiyyəti barədə müxtəsər təsəvvür yarada bilək...

Qarabağın dilbər guşəsi və paytaxtı Şuşa şəhərində 1863-cü ildə anadan olmuş Firudinbəy Köçərli Azərbaycan mədəniyyəti tarixində böyük rol oynamış çox müqəddər bir şəxsiyyətdir. F.Köçərli fəaliyyəti zəngin və hərtərəfli olmuşdur. O, qabaqcıl pedaqoq, folklor toplayan, həm də xalq ədəbiyyatının nəzəriyyəçisi, ədəbiyyat tarixçisi olmuşdur. F. Köçərli sözün həqiqi mənasında ilk Azərbaycan folklorşünası olmuşdur. Elə yalnız «Balalara hədiyyə» (1912) kitabını götürsək, bu əsər F.Köçərliyə folklorşünaslıq tariximizdə mühüm mövqə qazandırmışdır. Bu kitabı prof., B.Nəbiyev 1967-ci ildə yenidən hazırlayıb çap etdirmişdir. (94).

F.Köçərliyə ədəbi xidmətlərinin bütün sahələrini və istiqamətlərini qiymətləndirən akademik B.Nəbiyev yazır: “Firudin

bəy Köçərli xalq ədəbiyyatımızın gözəl nümunələrini: “nəql və hekayələri, məsəl və tapmacaları, növbənöv mənzumələri” də xüsusi bir məhəbbətlə toplanmış və çap etdirmişdir” (131, 49). Hər şeydən əvvəl, F.Köçərliyə biz, həmçinin, xalq ədəbiyyatının toplayıcısı kimi də danışmalıyıq.

Bu cəhətdən folklorşünas, prof. V.Vəliyevin müşahidələri qiymətlidir və o, ilk dəfə olaraq F.Köçərliyə folklorşünas kimi bəhs edərək yazmışdır: “Zaqafqaziyada nəşr olunan qəzet və məcmuələrin hamısından SMOMPK-da folklor materiallarına daha çox yer verilir. Bu məcmuədə Azərbaycan folklorunun toplanıb nəşr olunmasında dövrün mütərəqqi fikirli ziyalıları iştirak edirlər. Onlar Azərbaycan folklorunu həm toplayır, həm də rus dilinə tərcümə edib məcmuəyə göndərirdilər. Bu ziyalılardan F.Köçərli, Eynəli Sultanovu, Rəşid bəy Əfəndiyevi, Tahir bəy Bayraməlibəyovu və b. göstərmək olar.

Məlumdur ki, Avropada xalq ədəbiyyatına marağın artması rusca savadlı olan ziyalılarımızda folklorla coşğun həvəs oyadır, bir çoxu toplama işi ilə məşğul olursa, bəziləri yalnız toplayıb nəşr etmək deyil, eyni zamanda xalq ədəbiyyatının ayrı-ayrı janrını tədqiq edir, onun xüsusiyyətlərini izah edirlər. Buna misal olaraq Azərbaycanın böyük alimi F.Köçərliyə göstərmək olar.” (165, 58).

Lakin, prof. Vaqif Vəliyev də, “SMOMPK”-çuların sırasında F.Köçərlinin adını çəksə də, bu böyük münəqqidin 1910-cu ildə “SMOMPK”-un 41-ci cildində dərc etdirdiyi folklor materiallarından, ümumiyyətlə bu faktdan bəhs eləmir.

Professor Azad Nəbiyev isə Firudin bəy Köçərliyə həm də Azərbaycan folklorşünaslığının yaradıcılarından biri hesab edərək yazır: “F.Köçərli folklorşünaslığımızın tarixinə təkcə toplayıcı kimi deyil, eyni zamanda Azərbaycan folklorşünaslığının yaradıcılarından biri kimi daxil olmuşdur. Ədəbiyyat tariximizin bu görkəmli tədqiqatçısı öz araşdırmalarına ağız ədəbiyyatını (maraqlı budur ki, prof. Azad Nəbiyev “şifahi xalq ədəbiyyatı” anlayışı əvəzində “ağız ədəbiyyatı” terminini bir konsept kimi belə qəbul edir – S.O.) toplamaqla başlamışdır. ...F. Köçərli ağız ədə-

biyyatını toplayan böyük fədai olmaqla yanaşı, eyni zamanda toplama işinin nəzəri əsaslarını, prinsiplərini işləyib hazırlayan ilk nəzəriyyəçi idi.”(128, 65).

Məlumdur ki, F. Köçərli məşhur ədəbiyyat tarixçisidir. Bu işlə əlaqədar ədib xalq ədəbiyyatını toplamış, çap etdirmişdir. Bütün məşhur ədəbiyyat tarixçiləri kimi o da ədəbiyyat tarixinin, bədii ədəbiyyatın məhz şifahi xalq yaradıcılığından başladığını çox yaxşı bilirdi və ədəbiyyatı yazılı və şifahi olaraq iki qismdə təsnif edərək bu barədə yazırdı: “Bir qism ağızda söylənən nəql hekayələrdən, cürbəcür milli nəğmələrdən, aşiq sözlərindən, məsələlərdən, tapmacalardan, yanılmaclardan, ağıçı sözlərindən, bayatılardan ibarətdir. Bu qism ədəbiyyata ədəbiyyati-lesani və ya əfvahi, yaxud el ədəbiyyatı deyilir.” (95, 33).

Bu mənada, F. Köçərli böyük həvəslə folkloru yığır və təbliğ edirdi. F.Köçərlinin yığdığı folklor əsərləri o zamanlar müxtəlif mətbuat səhifələrində, dərslik və qiraət kitablarında çap olunurdu. Onun çap etdirdiyi xalq yaradıcılığı əsərləri içərisində «Balalara hədiyyə», «Sayaçı sözləri», «Aşiq Valeh» və sairə var idi. F. Köçərli xalq ədəbiyyatına, ədəbiyyatın müəyyən məsələlərinə dair yazdığı məqalələrində bolluca folklor nümunələri gətirirdi. Bu da o zamana görə çox doğru bir hərəkət idi. Çünki ayrıca çap etməyə imkan olmayan toplanmış xalq ədəbiyyatı nümunələrini ədib bu yolla nəşr edib yaşatmışdır. F. Köçərli bütün qabaqcıl ziyalıların da diqqətini bu işə, folklorun toplanması işinə cəlb etmək istəyir və buna nail olurdu.

Firudin bəy Köçərlinin “SMOMPK” məcmuəsində “Köçərli F.B.” imzası ilə “Sayaçı” mahnısı”, “Valehin nəğməsi” adında geniş, 36 səhifəlik məqaləsi və topladığı folklor materialları dərc edilmişdir. Müəllif məqaləsinin əvvəlində “sayaçı” anlayışının etimoloji izahını verir, bu sözün xoşbəxtlik gətirən, səyyah – aşiq, müğənni, İmam Əlinin qoçaqlığını tərif və təbliğ edən dərviş, eyni zamanda adi tərəkəmə-maldar mənalarında işlədildiyini bildirir. Müəllifin izahına görə “sayaçı” payız və qış aylarında ev-ev gəzir, ev heyvanlarını tərifləyən, öyən mahnılar,

nəğmələr oxuyur. Bunun əvəzində isə o, ev sahibindən – maldardan, çoban ailəsindən yağ, pendir kimi müxtəlif heyvandarlıq məhsulları pay alır. F.Köçərli bildirir ki, belə nəğmələr maldarlıqla məşğul olan tayfalar arasında geniş yayılmışdır. Məqalədə onlarla sayacı nəğmələri oxuculara təqdim olunur, rus oxucuları üçün onların sətri tərcüməsi verilir.

Bu nəğmələrlə yanaşı, müəllif köçəri-maldar tayfaların həyat və məişəti haqqında, çoban həyatı ilə bağlı maraqlı məlumatlar, maldarların hazırladıqları dələmə, bulama, ayran, qovurma və s. bu kimi məhsulların hazırlanması haqqında yığcam izahatlar verir.

“Valehin nəğməsi” adlı ikinci hissədə, F.Köçərli bu nəğmənin məzmununu və süjetini izah edir, onun dini-sxolastik mövzusunun mahiyyətini açır, “Valeh” sözünün rusca tərcüməsini “очарованный, приятнопораженный” kimi verir. Müəllif göstərir ki, bu nəğmədə insanın ana bətninə düşüb bu dünyaya gəldiyi ilk gündən o biri dünyaya köçənə qədərki həyat mərhələləri, həmçinin o biri dünyadakı vəziyyəti (загробная жизнь) hissə-hissə, bənd-bənd nəğmə, şeir formasında söylənilir. Nəğmənin məzmununa görə, Allah tərəfindən bu dünyaya gətirilmiş bütün insanlar qısa ömür sürdükdən sonra, o biri dünyaya köçəcək, gördüyü bütün işlər üçün məlum mələklərə hesabat verəcəklər, yaxşı və pis əməllərinə müvafiq olaraq mükafatlandırılacaq və ya cəzalandırılacaqlar. İnsanın həyatı qızgın alver gedən bazara bənzəyir. Hər adam, sanki alıb satmaqla məşğuldur, pis şey satan, insanları aldadanlar o dünyada cəzalandırılacaq, cəhənnəmə vasil olacaqlar, xeyir əməllilər, yaxşı şey satanlar isə cənnətlə mükafatlandırılacaqlar...

Müəllif, məqaləsində həmçinin mühüm bir məsələyə toxunmuş, “SMOMPK”-un 1882-ci il 2-ci buraxılışında İrəvanda müəllim işləyən S.Zelinskinin təqdimatında “Erməni aşığı Vartan Xoyskinin nəğməsi” başlığında eyni məzmununda dərc edilən materialı da xatırladır və bu nəğmənin erməni aşığının deyil, azərbaycanlı aşığa məxsus olduğunu söyləyir. (378, 24-25).

F.Köçərli xalq ədəbiyyatını xalqın sərmayəsi adlandırır, folklorun təlim-tərbiyə üçün əhəmiyyətini ilk plana çəkərək deyirdi:

«O millət ki, öz tarixini, vətəni, dilini sevir – bu qisim əsərləri kamal-şövq və diqqətlə cəm edib sərmayə kimi saxlayır və balalarının ilk təlim və tərbiyəsini onları oxutmaq ilə başlayır... amma biz onların (folklor nəzərdə tutulur – S.O.) qədrini bilmirik, itib batmasına əsla etina etmirik» (95, 73). Göründüyü kimi, böyük ədəbiyyat tarixçisi və əvəzəlməz pedaqoq F.Köçərli yeni nəslin ilk təlim-tərbiyəsini folklorla başlamağı lazım bilirdi.

Biz, F. Köçərli haqqında həm də həqiqi bir folklorşünas kimi, yəni xalq ədəbiyyatı haqqında olan elmimizin görkəmli bir nümayəndəsi kimi danışmalıyıq. Ədib xalqını, vətəni sevdii qəddər də onun şifahi ədəbiyyatını sevirdi. F.Köçərlinin xalq ədəbiyyatı haqqındakı nəzəri fikirləri təsadüfdən-təsadüfə deyil, müəyyən bir sistem əsasında söylənmiş, ədəbi, elmi-pedaqoji fəaliyyətinin əvvəlindən axırına qədər inkişaf edən bir xətt üzrə getmişdir. Onun folklor barədəki nəzəri müddəaları o dövrün ictimai-siyasi həyatından doğmuşdu. F.Köçərlinin xalq ədəbiyyatı haqqındakı fikirlərini diqqətlə öyrəndikdə ədibin həqiqətən də folklorun xüsusiyyətlərini, incəliklərini dərinlənən duyduğunun, hiss etdiyinin, bu nümunələrlə qəlbən yaşaya bildiyinin şahidi olurdu.

F.Köçərli xalq ədəbiyyatı nümunələrinə seyirci münasibət bəsləmir, onları bir material kimi, əsər kimi toplayıb çap etməklə işini bitmiş hesab etmirdi. F.Köçərli folkloru cəmiyyətdə insanların tərbiyəsi, ayılması, savadlanması üçün mühüm vasitələrdən hesab edirdi. O, XX əsrin əvvəllərində siyasi, sinfi, ədəbi mübarizələrdə xalq ədəbiyyatının mühüm rolunu düz başa düşürdü. Ona görə də xalq ədəbiyyatının toplanması, nəşri üçün car çəkir, bütün silahdaşlarını – ziyahları, sənət yoldaşlarını bu işə cəlb etməyə çalışırdı.

Firudin bəy Köçərli 1920-ci ildə daşnak-bolşevik erməni millətçiləri tərəfindən Gəncədə vəhşicəsinə güllələnmişdir.

1863-cü ildə Nuxa şəhərində dünyaya göz açmış Rəşid bəy Əfəndiyev Azərbaycan xalqının məşhur maarif xadimi və yazıçısı, şair və tərcüməçisi, dramaturqudur. XIX əsrin sonlarında R.Əfəndiyev xalqımızın yaratdığı bir çox əfsanələr, rəvayətlər barədə, xalq etiqaı, adət – ənənələri, hətta xalq təbabətinə aid

çox maraqlı etnoqrafik məlumatları toplayıb rus mətbuatında, ilk əvvəl isə “SMOMPK”da çap etdirmişdi. Rəşid bəy Əfəndiyevin (Əfəndizadənin) Azərbaycan folklorşünaslığının inkişafı tarixində öz xüsusi yeri və mövqeyi vardır.

Azərbaycan şifahi ədəbiyyat örnəklərini qələmə alınmasını özünün ümdə vəzifəsi sayan Rəşid bəy Əfəndiyev çoxlu laylalar, atalar sözü və məsəllər, bayatılar, ağılar, vəsfi-hallar, nağıl, əfsanə və rəvayətlər, tapmacalar, el nəğmələri, inanclar, alqış və qarğışlar, antroponimlər – insanlara verilən ləqəblər, hərbə-zorbalər, andlar, qədim xalq adət-ənənələri və elm deyimlərini toplayaraq tərtib etdiyi “Uşaq boxçası”, “Bəsürətül-ətfal” kimi dərs kitablarında, bədii əsərlərində, dövrü mətbuatda nəşr etdirmişdir ki, bircə onda bu həvəsi oyadan və təcrübəni qazandıran “SMOMPK” məcmuəsi ilə əməkdaşlığı və bu məcmuədə folkloru toplamaq üçün irəli sürülən proqrama uyğun olan qazandığı təcrübə olmuşdur.

Rəşid bəy Əfəndiyevin toplayıcılıq fəaliyyətinin ən qızğın çağı seminariyadakı tələbəlik illərinə və Qəbələdəki (Qutqaşen) müəllimlik dövrünə təsadüf edir. R. Əfəndiyev xalq ədəbiyyatı nümunələrini toplaması barəsində yazırdı: “Mən qədim vaxtdan etnoqrafiya və arxeologiya ilə məşğul olmağı sevirdim. Ona görə verdiş etmişdim ki, qocalarla söhbət edib tarixi materialları toplayım.” (126, 4 - 21).

Rəşid bəy Əfəndiyev (Əfəndizadə) “SMOMPK” məcmuəsinin baş redaktoru və Qafqaz Maarif dairəsinin başçısı N.L.Lopatinski ilə yaxın olmuş, hətta N.L.Lopatinski şərq və rus dillərində lüğət düzəltməkdə onu özünə köməkçi götürmüşdür. Həmçinin, şərq xalqlarının tarix və etnoqrafiyası ilə məşğul olan V.M.Rozenlə yaxın dostluğu onun folklor və etnoqrafik materialların toplanmasına həvəsini daha da artırmış, bu sahədə topladığı materialları o “SMOMPK” və “Zakavkazskoye obozireniye”də dərc etdirmişdir.

Rəşid bəy Əfəndiyev “Qutqaşen kəndi haqqında bir neçə söz və Nuxa qəzasında xalq təbabəti haqqında” (1890) və “Qəbələ mahalı” (1903) məqalələri ilə “SMOMPK”da iştirak etmişdir.

1887-ci ildə yazdığı birinci məqaləsinin əvvəlində o, Qut-

qaşen, Vartaşenlə və “Pir-Zəngi” adlanan ziyarətgahla əlaqədar rəvayətləri verir. Əlbəttə, müəllifin özünün də qeyd etdiyi kimi Qutqaşen və Vartaşen tarixi toponimikası barədə onun gətirdiyi bu rəvayət uydurmadır. Rəvayətə görə, guya həmin kəndlərin adları erməni millətindən olan iki qardaşın adından götürülmüşdür. (346,139-140).

Lakin elmi ədəbiyyatda “Qutqaşen” və “Vartaşen” toponimlərinin elmi şərh verilmiş, bu toponimlərin ermənilərlə heç bir əlaqəsi olmadığı dəfələrlə sübut edilərək göstərilmişdir ki, bu adlar qədim türk tayfası olan Oğuzlara mənsubdur. (168, 18; 124, 88-93; 123).

Sonra müəllif Qara çay sahillərində olan qədim oğuz qəbirələrindən, islamın-müsəlmançılığın bu regiona gəlməsindən, “Babarətmə”, “Axar-baxar”, “Şəki”, “Nuxa” kimi toponimlərin adlarını çəkir, Cingah dağının ətəklərində “Qatır dırnağı”, “Başmaq dabanı” yer adları barəsində əfsanələri yada salır, “Pir Zəngi”, “Pir Salar”, “Şeyx İbrahim”, “Şeyx Tacı”, “Şıxdilər”, “Şeyx Əmir” adlanan müqəddəs pirlərdən söhbət açır...

Məqalədə daha sonra Nuxa şəhəri haqqında etnoqrafik məlumatlar, evlərin quruluşu, sanitariya qaydaları, məişət barəsində danışılır, qocaların, ara həkimlərin, mollaların müxtəlif xəstəlikləri dualarla, əfsunlarla, talismanlarla guya müalicə edib vəzində nəzir yığmaqlarını, mövhumi yerləri-pirləri ziyarətlə, fala baxmaqla qızdırma, baş, qulaq, sancı, qarın ağrısı, sarılıq və s. xəstəliklərin bu yolla “müalicəsini”, əlacını təsvir edir. (346, 139-147.)

Məsələn, R. Əfəndiyev sarılıq xəstəliyinin müalicəsini belə təsvir edir:

“Mən bu barədə material toplayarkən tanınmış nəşildən olan bir cavan mənə danışdı ki, uzun müddət idi ki, sarılıq xəstəliyindən əzab çəkirdim. Tamam əldən düşmüşdüm, halsızlıqdan güclə tərpnə bilirdim. Bir gün, bu vəziyyətdən bezib güc-bəla ilə küçəyə çıxmışdım. Şəhərdə tanınmış, hörmətli bir qoca mənim yaxınlığımdan keçirdi. Birdən o mənə yaxınlaşdı. Elə bildim ki, halımı soruşmaq istəyir. O isə, qəflətən mənə elə bir sille çəkdi

ki, tir-tap yerə yığıldım. Qorxudan və qəzəbdən əsə-əsə güclə yerimdən qalxıb istədim ki, bu qocadan heyfimi çıxam. O isə gülə-gülə dedi: “Əzizim, mən bilirdim ki, sən sarılıqdan əzab çəkirsən. Səni bu xəstəlikdən xilas etmək üçün, bu yolla səni qorxutmaq lazım idi.” Doğrudan da, bu hadisədən sonra mən sağaldım.

Bundan başqa, sarılığı müalicə etmək üçün xəstəyə 20 gün acqarına zirinc soku verir, əllərini isə yeddi dəfə düyünlənmiş və ucuna sarı muncuq bağlanmış pambıq parça ilə sarıyırlar...” (346,145-146).

Rəşid bəy Əfəndiyevin məcmuənin 1903-cü il, 32-ci buraxılışında dərc etdirdiyi “Qəbələ mahalı” etnoqrafik-folkloristik məqaləsi də olduqca maraqlıdır. Müəllif Qəbələnin coğrafi təsvirini verir, kordinatlarını, sərhədlərini müəyyənləşdirir, sonra şəhərin tarixindən bəzi qeydlər edir, qədim dünya alimlərinin və yazıçılarından əsərlərində Qəbələnin adının çəkildiyini göstərir. R.Əfəndiyev Qəbələnin müdafiə məqsədilə tikilmiş tarixi abidələrindən – Qız qalası, Gavur qalası, Fil-fil qalası, Köndələn dağ və s. danışıq, Qəbələ ilə bağlı bir neçə əfsanədən söhbət açır. (369,1-9.)

Məcmuənin baş redaktoru N.L.Lopatinski bu tarixi folklor materialını qiymətləndirərək yazırdı: “Rəşid bəy Əfəndiyevin Qəbələ mahalı barəsindəki məqaləsi bizi Yelizavetopol (Gəncə-S.O.) quberniyasının bu sahəsi ilə tanış edir, toponimik rəvayət və əfsanələrdən söhbət açır. Göstərir ki, həmin mahalın adı Plini, Klavdi, Ptolemeyin əsərlərində, ərəb yazıçılarından əsərlərində çəkilir.” (369, 5).

Ümumiyyətlə, P.Əfəndiyev bütün həyatı boyu xalq ədəbiyyatına mühüm yer ayırmış, folklor əsərləri barədə kiçik nəzəri məlumat da vermişdir. Müəllif “El ədəbiyyatı, yaxud el sözləri”, “Arvad məsələsi”, “Nuxada toy adətləri”, “Uşaq gözlüyü”, “Bəsürətül-ətfal” adlı müxtəlif kitabları və məqalələrində bir nəzəriyyəçi folklorşünas kimi çıxış edir, xalq ədəbiyyatının poetik janrlarından olan bayatı, şikəstə, ağı, mahnı barədə həm nəzəri məlumat verir, həm də, Şəki-Zaqatala bölgəsindən topladığı folklor örnəklərindən bolluca misallar gətirir.

Bunları nəzərdə tutan prof. Paşa Əfəndiyev yazır: R. Əfəndizadə yalnız toplayıcı və təbliğətçi deyildir. Zaman keçdikcə o, folklorun yaranması, inkişafı, janrları, əhəmiyyəti haqqında çox maraqlı fikirlər söyləyən bir nəzəriyyəçi kimi tanındı.” (54,120).

R.Əfəndizadə şifahi xalq ədəbiyyatının yaranmasına, mənşəyinə toxunaraq yazırdı: «Hər bir el yaşadıqca həyatı gedişində təsadüf etdiyi hadisələri, təcrübələri, səadətli və fəlakətli halları qeyd olunmuş əsərlər o elin ruhunu, zövqünü və təbii incəliyini oxşar və ona zövq verir və bununla bərabər o elin adət və ənənələrini tərbiyələndirir». (58, 22) Göründüyü kimi, R.Əfəndiyev burada folkloru xalqın həyatı, tarixi ilə bağlayır və onun bədii – estetik, tərbiyəvi əhəmiyyətini xüsusilə qeyd edirdi. Bütün bunları isə o, “SMOMPK”dan başlanan uzun bir yolun təcrübəsindən əldə etmişdi...

Ümumiyyətlə, Rəşid bəy Əfəndiyevin (Əfəndizadənin) topladığı folklor örnəkləri, tarixi-etnoqrafik materialları folklorşünaslığımızda dəyərli məxəzlərdəndir və onun bu istiqamətdəki fəaliyyəti müasir folklorşünaslıq və pedaqogikada, etnoqrafiya və dilşünaslıqda yüksək qiymətləndirilmiş, folklor yaradıcılığına ayrıca dissertasiya həsr edilmiş və bu tədqiqat işi monoqrafiya şəklində ayrıca çap edilmişdir. (126,177). Tədqiqatçının əsərində göstərilir ki, R. Əfəndizadənin elmi və pedaqoji fəaliyyəti həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur: “Filologiya elmləri namizədləri Ə. Abdullayev, H.Bayşiyeva, Y.Atakişiyev, Rəşidbəy Əfəndizadənin həyat və yaradıcılığı, pedaqoji fəaliyyəti haqqında tədqiqat işləri yazmışlar. Ə.Hüseynzadə toplama işinə başlayarkən R.Əfəndizadənin nəşr etdirdiyi atalar sözlərindən geniş istifadə etmişdir. Prof. Ə.Sultanlı “Azərbaycan dramaturgiyası tarixindən”, prof. Mir Cəlal “1917-ci ilə qədər Azərbaycan ədəbi məktəbləri”, C.Abbasov “Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən”, prof. P.Əfəndiyev “Azərbaycan folklorşünaslığı”, A.Abdullayev “Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən” adlı əsərlərində R.Əfəndizadənin həyatı, elmi və bədii yaradıcılığı haqqında qiymətli məlumatlar vermişlər.”(126, 5). Biz bu siyahıya bir imzanı da əlavə edərək bildiririk ki, prof. Azad Nəbiyev də “Azərbaycan

xalq ədəbiyyatı” kitabında Rəşid bəy Əfəndiyev barəsində çox məzmunlu mini очерk yazaraq onu dəyərli bir folklorşünas kimi oxucularına təqdim etmişdir (128, 68-69).

Azərbaycan folklor tarixində mühüm xidmətləri olan Rəşid bəy Əfəndizadə 1942-ci ildə doğulduğu Nuxa şəhərində vəfat etmişdir.

“SMOMPK” məcmuəsində fəal çıxış edən və maraqlı folklorçu ömrü yaşayan ziyalılarımızdan biri də, Teymur bəy Bayraməlibəyov idi. “SMOMPK” məcmuəsində fəaliyyət göstərən ilk folklor toplayıcısı və tərcüməçisi Teymur bəy Bayraməlibəyovun həyat və fəaliyyətindən müəyyən fraqmentləri nəzərdən keçirək...

XIX yüzilin sonu - XX yüzilin əvvəllərində yaşayıb-yaratmış pedaqoq, araşdırmaçı, folklorçu Teymur bəy Bayraməlibəyov Azərbaycanda təhsilin, maariflənmənin inkişafında mühüm xidmətlər göstərmiş. Qori müəllimlər seminariyasının məzunu olan T. Bayraməlibəyovun Azərbaycanda ziyalı və maarifçilik hərəkatının yaranması və inkişafında, genişlənməsində, həmçinin Azərbaycan folklorunun toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşri işində, etnoqrafiya və diyarşünaslıq sahəsində ayrıca xidmətləri olub. Lakin, T. Bayraməlibəyovun mənəvi irsi bir neçə qəzet məqaləsini çıxmaq şərtilə uzun illər ərzində elmi araşdırmalardan kənar qalıb. Sonralar ayrı-ayrı müəlliflər onun pedaqoji, folklor və etnoqrafik görüşlərinin təhlilinə həsr olunmuş maraqlı yazılarla çıxış edib, monoqrafiyalar nəşr etdiriblər.

O, qələm və əqidə, peşə dostları olan mütərəqqi rus ziyalıları ilə yanaşı, bu prosesdə Azərbaycan folklorunu toplayan milli kadrlardan olan Mahmud bəy Mahmudbəyov, Rəşid bəy Əfəndiyev, Səfərəli bəy Vəlibəyov, Həsən bəy Bağirov, Mirzə Vəlizadə, Mir Həşim Vəzirov, N. Qiyasbəyov, A. İsmayılov, Hüseyn Müfti Qayıbov, Firudin bəy Köçərlinski, Musa Quliyev, Azad Aslanov, Osman Qayıbov, Məmməd, Həsən, İsmayıl Əfəndiyev qardaşları, Soltan Məcid Əfəndiyev, Eynəli Sultanov, Q. Sultanov, Hacı Kərim Sanlı, A. Həşimbəyov, Ağalar Qiyasbəyov, Səməd Acalov, Mehrəli Muradov kimi fədakar ziyalılar ilə birlikdə

zəngin folklorumuzun həm ilk toplayıcılarından, tədqiqatçılardan və rus dilinə tərcümə edən ilk milli tərcüməçilərdən olmuşdur.

Teymur bəy Bayraməlibəyov 1862–ci il avqustun 22-də Lənkəran qəzasının Yeddiöymaq kəndində anadan olmuşdur. Bayraməlibəyovlar nəslinin kökü I Şah Abbasın hakimiyyəti illərinə gedib çıxır. Onlar məşhur Şahsevənlər nəslinə mənsub olmuş və XVI əsrin sonlarında Muğana köçmüşlər. Mollaxana təhsili nəticəsində ərəb və fars dillərinə yiyələnən Teymur bəyin xüsusi istedadı, geniş mütaliəsi ailəsinin yaxın adamlarının diqqətindən yayınmır. Qardaşının təklifi ilə o Lənkəranda ikisınıfli rus məktəbinə gedir. Yerli ziyalılar belə bir istedadlı gəncin yetişməsinə kömək etməyə başlayırlar. O, Tiflisdə yenidən açılmış fərdşeyrlik məktəbinə təhsil almağa göndərilir. O, burada öz şəxsi hesabına deyil, Bakı torpaq şöbəsinin xərci ilə oxuyurdu. Burada olduğu illərdə Qori Müəllimlər Seminariyasında tatar (Azərbaycan) Şöbəsi fəaliyyətə başlayır. Teymur bəy böyük istək və səylə öz sənədlərini buraya verir və 1879-cu ildə seminariyanın Azərbaycan şöbəsinə daxil olur. O, bu seminariyaya daxil olan ilk 3 Azərbaycanlıdan biri idi. Onunla yanaşı Şuşadan S.Vəlibəyov, Naxçıvandan isə M.Xəlilov ilk üçlükdə yer alırdılar. O, Qori Seminariyasını bitirdikdən sonra xüsusi göndərişlə Lənkəranda rus məktəbində dərs deməyə başlayır.

Həmin ilin aprelinde çar mütləqiyyəti "Gücləndirilmiş və fəvqəladə mühafizə haqqında əsasnamə" qəbul etmişdi. Bu sənədlə hər bir quberniyanın qubernatoruna icazə verilmişdi ki, əks təbliğat aparan qəzeti, məktəbi, kitabxanayı istədiyi anda bağlaya və təsisçisini sürgünə göndərə bilər. T.Bayraməlibəyov maneələrdən qorxmadan həmvətənlərini avamlıq və cəhalətdən qurtarmaq üçün yollar axtarır, üzləşdiyi çətinliklərə qarşı mübarizəsini davam etdirirdi, böyük maarifçilik işi görürdü, vətənpərvər bir ziyalı kimi bütün çətinliklərə baxmayaraq istedadlı uşaqları məktəbə cəlb edirdi. Müəllim işlədiyi məktəbdə cəmi 4 azərbaycanlı şagirdin oxumasından narahat olan Teymur bəy kəndbəkənd gəzərək valideynlərlə görüşür, onların "Sən özün kafirsən, bizim də bala-larımızı kafir, allahsız etmək istəyirsən" kimi təhqirlərinə baxma-

yaraq, həvəsdən düşməmiş, təhsilin, elmin əhəmiyyətini insanlara başa salmaq və inandırmaq yolu ilə məqsədinə nail ola bilmişdi. Bu böyük zəhmətin nəticəsi idi ki, dərs dediyi birinci ildə məktəbdə təhsil alan azərbaycanlı şagirdlərin sayı 4 nəfərdən 16 nəfərə, daha sonra 36-ya çatdırılmış, sonrakı illərdə isə bu artım təhsil alanların 90%-ni təşkil etmişdi. Ümumiyyətlə, onun burada işlədiyi müddətdə şəhər məktəbini ümumilikdə 270 nəfər lənkəranlı bitirir. Teymur bəy maarifçilik işində qadınların təhsil almasına da böyük önəm verirdi. 1907-ci ildə onun ciddi səyi nəticəsində Lənkəranda Ünas (Qızlar) məktəbi açılmışdır. Atasının davamçısı olan Məryəm xanım Bayraməlibəyova həmin məktəbin müdiri və müəllimi olmuşdur.

Bütün bunlarla yanaşı Teymur bəy Bayraməlibəyov istər Qoridə tələbə ikən, istərsə də müəllimlik fəaliyyəti illərində ilk fəal azərbaycanlı folklor toplayıcılarından idi. T.Bayraməlibəyov Azərbaycanın cənub bölgəsini qarış-qarış, kəndbəkənd gəzir, bu zonanın uzunömürlü qocalarından nadir və zəngin folklor nümunələri toplayır, sistemə salır, rus dilinə tərcümə edirdi. O, topladığı bu qiymətli şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrini Tiflisdə nəşr olunan "Sbornik Materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza" ("SMOMPK") məcmuəsinə göndərir və orada çap etdirirdi. Onun topladığı bu folklor materialları içərisində Azərbaycan atalar sözləri və məsələləri, nağıllar, lətifələr, əfsanə və rəvayətlər, xalq mərasimləri və bu mərasimlərə aid nəğmələr əsas yer tuturdu. Teymur bəy Bayraməlibəyovun ilk Azərbaycan folklor toplayıcısı kimi fəaliyyəti müxtəlif vaxtlarda folklorçu alimlər tərəfindən qiymətləndirilmişdir. Xüsusən, prof. Paşa Əfəndiyev, prof. Vaqif Vəliyev, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, prof. Azad Nəbiyev, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Esmira Cavadova, Y.Ağazadə və digərləri Teymur bəy Bayraməlibəyovun folklor toplayıcısı və tərcüməçisi kimi xidmətlərini layiqincə dəyərləndirmişlər. Bunlardan Y.Ağazadə Teymur bəy Bayraməlibəyovun folklorşünaslıq fəaliyyətinə dair dissertasiya yazmışdır. (7).

Onun Azərbaycanın görkəmli ziyalıları - A.Qiyasbəyov,

N.Mahmudbəyov, S.Vəlibəyov, Ə.Əfəndiyev, O.Qayıbov, S.Acalov, A.Aslanov, İ.Muradov və başqaları ilə birlikdə Tiflisdə çıxan "SMOMPK" ("Qafqaz ərəzələri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu") məcmuəsində nəşr etdirdikləri müxtəlif məzmunlu folklor nümunələri və mifoloji mətnlər indinin özündə də dəyərli mənbələrdən hesab olunur. Bu ziyalılar vəzifələrini təkcə folklor nümunələri toplamaqla bitmiş hesab etmədilər. Onlar bəzi inanış, bayram və mərasimləri ətraflı təsvir edib, onların mənşəyini aydınlaşdırmağa çalışıblar. Bu işə həmin məqalə-araşdırmaların dəyərini daha da artırır. Bu cəhət ilk növbədə F.Köçərli, Y.V.Çəmənəminli və T.Bayraməlibəyov kimi həm toplama, həm də araşdırma ilə məşğul olan ziyalılara aid idi. Belə ki, T.Bayraməlibəyov "Kaspi" qəzetində də Novruz bayramına həsr olunmuş silsilə məqalələrin müəllifi kimi də diqqəti cəlb edir.

T.Bayraməlibəyovun "Lənkəran keçmişdə" və "Talış xanlığının tarixi" əlyazmaları onu oxucuya tarixçi-etnoqraf qismində təqdim edir. T.Bayraməlibəyov vaxtaşırı "Kaspi", "Azərbaycan" və "Baku" qəzetlərində ekologiya və ətraf mühitin qorunmasına, iqtisadi məsələlərə, xalq məişəti məsələlərinə, habelə tibbə, dini inan və etiqadlara həsr olunmuş məqalələrlə çıxış edib.

Tarix Teymur bəy Bayraməlibəyovu bizə sələflərinin və müasirlərinin "təzə kitabxanalar, qıraət xanalar və məktəbxanalar" açmaq, Azərbaycanda kitab və mətbuat bolluğu yaratmaq üçün mətbəə və nəşriyyatlar təsis etmək səylərinin ardıcıl davamçılarından biri kimi tanıdır. Sələflərinin "Xeyriyyə cəmiyyəti" yaratmaq təşəbbüsləri də onu çox düşündürən məsələlərdən idi. O, 1884-cü ildə yaratdığı "Xeyriyyə cəmiyyəti"nin xətt ilə şagirdlərə dərslik, yemək, paltar, ayaqqabı və oxumaq haqqını ödəmək məqsədini qarşısına qoymuşdu. Teymur bəy Bayraməlibəyovun təkidilə 2 sinifli məktəbi bitirən və orta təhsil məktəbinə daxil olmaq istəyənlərə "Xeyriyyə cəmiyyəti" yol xərci ödəyir və digər köməkliklər edirdi. Cəmiyyət özünü şagirdlərin səhnələşdirdiyi əsərlərin bilet satışından yığılan pulla maliyyələşdirirdi. T.Bayraməlibəyovun təşəbbüsü ilə yaradılan ilk dram dərnəyində həvəskar artist-

lərin iştirakı ilə M.F.Axundzadənin "Hacı Qara", N.Nərimanovun "Dilin bəlası", N.B.Vəzirovun "Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük" pyesləri, Ə.B.Haqqverdiyevin "Kimdir müqəssir", S.M.Qənizadənin "Axşam səbri xeyir olar" əsərləri tamaşaya qoyulmuşdu.

Xeyriyyəçilik məqsədi güdən teatr tamaşalarından yığılan maliyyə vəsaitindən daha çox Teymur bəyi gənclərdə estetik zövqü inkişaf etdirmək, onlarda teatr və səhnə sənəti haqqında təsəvvür yaratmaq maraqlandırır. Tamaşalar arası fasilələrdə Teymur bəy yerli folklor nümunələri əsasında xalq oyunlarını və rəqslərini, mərasim nəğmələrinin təbliği işi ilə də məşğul olur, şagirdlərinə topladığı folklor nümunələrindən tamaşaçılara əzbər – deklamasiya söyləyir, beləliklə, folklor materialların təbliğinə mühüm yer verir...

Mənbələrdən məlum olur ki, T.Bayraməlibəyov Lənkəranda yaşayan əhalinin həyat tərzini canlandırmaq məqsədilə 1905-ci ildə istedadlı artist C.Zeynalovun və H. Ərəblinskinin başçılığı ilə bir dəstə artisti Bakıdan Lənkərana dəvət etmişdi. Onlar N. B.Vəzirovun "Müsibəti Fəxrəddin", M.F.Axundzadənin "Vəzir-xani Lənkəran" pyeslərini tamaşaya qoymuşdular. Teatrın pərəstişkarı olan T.Bayraməlibəyov ömrünün sonunadək H.Sarabski ilə dostluq edib. Bu dostluq onun dünyagörüşünə, sənət, sənətkar və həyat məsələlərinə dair baxışlarına da az təsir göstərməyib.

Lənkəranda tez-tez maneə və müqavimətlə qarşılaşan T. Bayraməlibəyov mənəvi tərəqqi uğrunda əvvəlki ardıcıl mübarizəsini yenidən davam etdirir. Orada 1909-cu ildə "Ziya" adlı ilk rus-tatar (Azərbaycan) məktəbi açır. Alışevski soyadlı çar məmuru tezliklə onun da fəaliyyətinə son qoyur. Az sonra bu məktəbin qapıları uşaqların üzünə Dağıstanda açılır. Dağıstan qubernatorunun zəmanəti ilə T. Bayraməlibəyov bu məktəbə müdir təyin olunur. T. Bayraməlibəyov Dumada fəaliyyəti nəticəsində 1910-cu ildə Lənkəranda 4 sinifli ibtidai məktəbin açılmasına nail olur. Ardıcıl söylərilə bu məktəb 3 sinifli gimnaziyaya çevrilir. 1913-1914-cü illərdə Teymur bəy Bayraməlibəyovun şəxsi təşəbbüsü ilə onun evində 3 sinifli ibtidai məktəb açılır və Teymur bəy bu məktəbin

müdiri olur. 1918-ci ildən Teymur bəy ailəsi ilə birlikdə Bakıya köçür və 1929-cu ilədək pedaqoji fəaliyyətini burada davam etdirir. Müəllim işləməsinə baxmayaraq, respublikanın ictimai-siyasi həyatında da fəal iştirak edir.

O, həmçinin XIX əsrin 80-ci illərinin sonlarından başlayaraq 1916-cı ilədək müntəzəm olaraq o zaman Bakıda rus dilində çıxan “Kaspi” qəzetində Lənkəranın bölgə müxbiri kimi çıxış etmişdir. Əhməd bəy Ağayev, Əli bəy Hüseynzadə, Həsən bəy Zərdabi və digərləri ilə yanaşı o da tez-tez bu qəzetdə maraqlı məqalələrlə dərc etdirirdi...

Teymur bəyin nüfuzu, şəxsiyyəti və yüksək təşkilatçılıq qabiliyyəti Müsavat partiyasının lideri M.Ə.Rəsulzadənin də diqqətini cəlb etmişdi. Bunun nəticəsi olaraq Məmməd Əmin Rəsulzadə onunla yaxın əlaqələr yaratmışdı. 1917-ci ildə M.Rəsulzadə Lənkərana gəlir. İlk dəfə olaraq Lənkəranda Müsavat partiyasının şöbəsi yaradılır. Teymur bəy Bayraməlibəyov yekdilliklə şöbənin sədri seçilir. O, tezliklə Lənkəranda güclü təşkilat yaratmağa nail olur. Təsadüfi deyil ki o, qəzada baş verən bütün hadisələrə müdaxilə edir...

Denikinçilərin Lənkəranda törətdiyi azğınlıqlara etiraz əlaməti olaraq o, 1918-ci ilin noyabrında Bakıya gələrək Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin xarici işlər naziri olmuş, cəsarətlə ingilis generalı Tomsonla görüşərək yaranmış vəziyyətlə əlaqədar təsirli tədbirlər görülməsini tələb etmişdi.

Rusiyanın Azərbaycanı işğal etməsi ilə əlaqədar hər yerdə olduğu kimi Lənkəranda da Müsavatın fəaliyyəti əvvəllər məhdudlaşır, sonra isə tamamilə dayandırılır. Fəaliyyət dairəsinin daraldığını görəndə Teymur bəy Bayraməlibəyov Bakıya köçür və burada 67№-li məktəbdə müəllim işləyir... Əlbəttə, Teymur bəy Bayraməlibəyovun maarifpərvər bir ziyalı, fəal, azadlıqsevər bir siyasətçi kimi gördüyü işlər xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Lakin onun ilk azərbaycanlı folklorçu kimi fəaliyyəti, “SMOMPK” məcmuəsində dərc etdirdiyi Azərbaycan folklor nümunələri əvəzsiz qiymətə malikdir və bu böyük ziyalı Azərbaycan folklor

tarixində özünəməxsus, əvəzsiz yer tutur...

Onun yaradıcılığında folklorumuzun toplanması, rus dilinə tərcüməsi və “SMOMPK” məcmuəsində nəşri mühüm tarixi əhəmiyyətə malikdir. O, Azərbaycanın ilk folklorşünas alimi olmuşdur. T. Bayraməlibəyov ilk dəfə “SMOMPK”un 1893-cü il, 17-ci buraxılışında “Lənkəran qəzası talışlarının kosmoqonik rəvayət və inanları” məqaləsi ilə çıxış edir.

Burada kosmoqonik hadisələrlə bağlı talışlar arasında yaranmış müxtəlif inanlar və əfsanələr təsvir edilir. Bir sıra təbiət hadisələri – Günəşin və Ayın tutulması, ildırımın çaxması, kometaların uçması, qövs-i-qüzeh və s. barədə xalq arasında yaranmış inanlar, xurafatlar, əfsanə və rəvayətlər oxuculara rus dilində təqdim olunur. Məsələn, Günəşin və Ayın tutulması cin və şeytanın fəaliyyəti ilə əlaqələndirilir, güllə atılır, qab-qazan döyüb səs-küy yaradırlar ki, şeytan onu buraxsın. Günəşin qız, Ayın oğlan olması rəvayəti söylənilir, ulduzların uçması iblisin, şeytanın işi hesab edilir. Guya cənnətdən qovulmuş şeytan güclə geriyyə qayıtmaq istəyir, Allahın əmri ilə Cənnəti şeytandan qoruyan mələklər onun arxasınca odlu ulduzları atırlar, şeytan isə qaçanda arxasında odlu quyruq əmələ gəlir və s. (354, 202-204).

Məqalə başlıqda “Lənkəranda yaşayan talışların kosmoqonik rəvayət və inanları” adlandırılsa da, burada maraqlı cəhətlərdən biri budur ki, mətnə talışlar yox, ümumiyyətlə müsəlman inanclarından söhbət gedir. Məqalə bu cür də başlayır: “Ayın tutulması zamanı müsəlmanlar ayı xilas etmək üçün mis qab-qacağı, qazanları döyür, tufəngdən atəş açaraq qulaqbatırıcı səs-küy salırlar ki, bu yolla ayı tutub saxlayan cin-şeytanı qorxuzsunlar. Müsəlmanların inanlarına görə şeytanlar, əcinələr ayı tutub “üçüncü göydəki” dərin göldə suya batırıb boğurlar. Onlar bu səs-küydən qorxub ayı buraxırlar. Müsəlmanların inancına görə cin, şeytən, şeytan metal əşyaların səsindən çox qorxurlar. Ona görə də, hər bir müsəlman meşəyə gedəndə və ya gecə vaxtı bir yerə yollananda mütləq özləri ilə pıçaq, yaxud dəmir əşya götürürlər ki, onları hər vaxt izləyən cin-şeyətini qorxuzsunlar ki, onlara sədə-

mə, ziyan toxumasın.” (354, 202).

Günəş və Ayla əlaqədar rəvayət, əfsanə də olduqca maraqlıdır və bu rəvayətlə tanış olduqda ulu şairimiz Səməd Vurğunun “Ayın əfsanəsi” poeması yada düşür. Məqalədə oxuyuruq:

“Lənkəran qəzasında yaşayan müsəlmanlar arasında Ay və Günəşlə əlaqədar geniş yayılmış belə bir inanc var. Ay və Günəş Allah tərəfindən yaradılmış mələyə oxşayan canlılardır. Onlar, öz qənirsiz, parlaq gözəllikləri ilə ona görə belə gözəl yaradılıbdır ki, yerdə yaşayan möminlərə işıq saçsınlar. Bu müsəlmanların düşüncəsinə görə, Günəş gözəlliyi ilə gözqamaşdıran qadın, Ay isə çox gözəl kişi olubdur. Bir vaxtlar sanki nigah tanrısı Himeneyin(Qimeney) nigahı ilə onlar mehriban ər-arvad olublar. Sonradan təsadüfən küsüşərək bir-birlərindən ayrı düşmüşlər və indiyənə qədər də ayırdırlar. Əfsanəyə görə onların arasında baş verən münafişə belə olmuşdur:

Günəş Ayın arvadı kimi paltar yuyar, xörək bişirər, bütün ev işlərini görərmiş... Bir dəfə o xəmir yoğurub təndirə çörək yapmış. Bu vaxtı Ay gəlib çıxır və bir ər kimi arvadı Günəşlə şit zaraft edir. Lakin Günəş çörək bişirdiyi yerdə onun bu yersiz məzələnməsindən xoşu gəlməyərək əlindəki xəmir kündəsini ərinin – Ayın üzünə çırpıb qaçır. Ay arvadının bu hərəkətindən qəzəblənərək onu cəzalandırmaqdan ötrü arxasınca düşür. Lakin inciyənə qədər Ay Günəşi nə qədər, lap haldan düşsənə kimi qovursa tuta bilmir.

Müsəlmanların dediyinə görə, hər ayın axırında Ay iki gün-nüye anasının bətnində olur və təzədən doğulur. Buna görə də, hər ay onun boyu kiçilir və təzədən böyüyür ki, Günəşi tutmaq üçün yeni güc əldə etsin. Günəş isə Aydan çox uzaqlarda qərar tutduğundan heç bir gücə və enerjiyə ehtiyacı olmadan, böyümədən, kiçilmədən sərbəst hərəkətdədir...

Yenə də, müsəlmanların söylədiklərinə görə Ayın üzündəki ləkə Günəşin onun sifətinə çırpdığı xəmiri ki, quruyub qalıb Ayın üzündə. Hər dəfə cavanlaşanda Ay üzünü əlinə düşən davadərmanla bu ləkəni ha silirsə, üzünü ha yuyursa ləkə təmizlənmir

ki, təmizlənmir, eləcə yerində qalır...

Müsəlmanların fikrincə, vaxtilə Ay Günəşdən çox gözəl olubdur, amma bu kədərli hadisədən sonra o, əvvəlki gözəlliyini itiribdir.” (354, 203-204).

Bu əfsanəni sonralar Lənkərandan toplanmış digər variantları da mövcuddur.(21, 137-138).

T. Bayraməlibəyovun ikinci folklor materialı “SMOMPK” da 1894-cü ildə dərc edilir. “Talış mətnləri” (“Talışinskiye teksti”) başlığı altında onun Azərbaycanın cənub bölgəsindən topladığı “Sehrli alma” (“Volşebnoye yabloko”) və “Qorxaq” (“Trus) iki kiçik nağıl mətni əvvəl talış dilində, cümlə-cümlə sətiri tərcümədə, sonra isə bütöv şəkildə rus dilində təqdim edilmişdir. Mətnin sonunda il göstərilmədən belə bir qeyd var: “Сообщилъ учитель Ленкоранскаго начальнаго училища Теймуръ-бек Байрамалибековъ.) Bu nağıllara sonda “L.L.” imzası ilə Lopatinskinin qeydi verilmiş və bu qeydin axırında göstərilir ki, “Mətn Tiflisdə yaşayan artilleriya kapitanı talış əsilli Əsəd bəy Talışxanov tərəfindən yoxlanılmışdır.” (357, 24.) Bu mətnə “SMOMPK”un bibliografiyasında verilən izahda isə oxuyuruq: “Bu başlıq altında (yəni “Talış mətnləri” – S.O.) “Sehrli alma” və “Qorxaq” adlı iki nağıl və bu nağıllara L.L.-in (Lopatinski) qeydi verilmişdir. Materialları rus dilinə Əsəd bəy Talışxanlı tərcümə etmişdir.” (53, 100.) Göründüyü kimi, burada yanlışlığa yol verilmiş, mətnin rus dilinə tərcüməçisi T. Bayraməlibəyov olduğu halda, səhvən Əsəd bəy Talışxanlı (Talışxanov – S.O.) göstərilmişdir. L.Q. Lopatinskinin göstərdiyi kimi, görünür, Əsəd bəy Talışxanov redaksiyanın dəvətilə talış dilində olan mətnin korrekturasını oxumuş, daha doğrusu yoxlamışdır, mətni tərcümə etməmişdir! L.Q. Lopatinskinin qeydlərində isə talış xalqının yerləşdiyi coğrafi məkan, onların sayı, dini, dillərinin xüsusiyyətləri, hansı dil qrupuna malik olması, fonetik və morfoloji xüsusiyyətləri barədə bu dili və xalqı əvvəllər öyrənmiş P.F.Riss və akademik Dornun tədqiqatlarına əsasən məlumat verilir, bu dilin tərkibində tatar (Azərbaycan – S.O.) sözlərindən sıx-sıx istifadə edildiyi də söylənilir. (357, 22-24).

Nağılların məzmunu isə belədir: “Sehrli alma” nağılında Qalaabad şəhərinin şahı Məlik şahın övladı olmur. Dərviş ona alma verir ki, yesin. Nəticədə oğlu olacağını və oğlunun adını da Şahzadə Əhməd qoymasını bildirir. Əvəzində isə heç bir bəxşiş, pul götürmür, şərt kəsir ki, müəyyən müddətdən sonra – 14 yaşında, bir illiyə Şahzadə Əhmədi ona verəcəkdir. Vədə tamam olanda Dərviş peyda olur, şah onu özünə vəzir götürərək vəziyətdən çıxır. “Qorxaq” nağılında isə yumurta və at tükü ilə devi aldadan qorxaq oğlanın məlum əhvalatı nəql edilir...

Hər iki nağılın tarixlər boyu azərbaycanlılarla bir məkanda, bir yerdə yaşamış talışların bu nağılları azərbaycan nağıllarından götürdükleri ilk baxışdaca məlum olur. Nağılların ideyası, süjet quruluşu, təhkiyyəsi, məzmunu, istifadə edilən nağıl detalları tamamilə bunu sübut edir. Müqayisə üçün elə “SMOMPK”un 13-cü buraxılışının, 2-ci şöbəsində dərc edilən müəllim İsm. Əfəndiyevin Nuxadan topladığı eyni adlı “Qorxaq” nağılı da, təxminən eyni motivdədir... Və yaxud, Azərbaycanda “Haxnəzər” adında eyni motivdə bir nağıl olduqca məşhurdur, təkcə buradakı əhvalat ər-arvad arasında baş verir: “Biri varımış, biri yoxumuş, bir arvadın Haxnəzər adında qorxaq bir əri varımış. Bu kuşi tülküdən o qədər qorxarmış ki, evdən eşiyə çıxmaz imiş. Arvadı gedib qazanarmış, bu da rahat yeyərmiş.” (25, 299).

“Tənbəl Əhməd” nağılı da, daha geniş süjetdə, təxminən eyni ideyanın daşıyıcısıdır. (25, 212-220).

Bu qəbildən nağıllarda didaktika üstünlük təşkil edir, tənbəllərin, qorxaqların bu yolla tərbiyyəsi nəzərdə tutulur. Bir çox Azərbaycan nağıllarımızda isə süjetin dərvişlərin sehrli alma motivi ilə başladığı hamıya məlumdur...

Məsələn, “SMOMPK”un 3-cü buraxılış, 2-ci şöbəsində B.Veniaminovun Qazağın Salahlı kəndindən topladığı “Məlik Məmməd və Məlik Cümşüd”, “Əbil Qasım və Əbil Məmməd” nağılları da eyni oxşar motivlə, dərvişin sehrli alma verməsi motivi ilə başlaması da fikrimizə sübutdur. (340, 112-113; 118-119).

Teymur bəy Bayraməlibəyovun “SMOMPK” da üçüncü çıxışı

1899-ü ilə təsadüf edir. Məcmuənin 26-cı buraxılışında o, “Talış əfsanə və rəvayətləri” başlığı ilə “Yatmış cəngavər haqqında əfsanə” (“Легенда о спящемъ рыцаре”), “Yatmış hökmdar qadın haqqında” (“Легенда о спящемъ царевне”) və “Mövhumat” adında üç folklor nümunəsi çap etdirir. Buraxılışın 2-ci şöbəsinə müqəddimə yazan 3-cü Tiflis qadın gimnaziyasının direktoru A.Boqoyavlenski T.Bayraməlibəyovun məqaləsini belə şərh edir: “Talış əfsanə və rəvayətləri” məqaləsi bizi qocaman və qədim Zaqafqaziyanın cənubi-şərqində yerləşən Bakı quberniyasının Lənkəran qəzasında yaşayan kiçik bir xalqın mənəviyyatı ilə tanış edir.” (363,1).

Birinci əfsanədə xalq arasında “Səribüryan” (bu söz, bizcə, “açıqbaşlar” türk qəbiləsinin farsca tərcüməsidir) ləqəbi ilə tanınmış Cahanbaxış adlı bir bahadırdan, pəhləvandan söhbət gedir. Bu pəhləvan qardaşının qisasını aldıqdan sonra Savalan dağının zirvəsindəki dirilik suyu olan bulaqdan su içərək oradakı kahada yuxuya gedib, Sahibi Əz-Zaman imami Mehdiyin qayıdışını gözləyir və s...

Bu əfsanənin sadələşdirilmiş eyni məzmunlu variantının rusca tərcüməsi vaxtilə prof. Azad Nəbiyev tərəfindən oxuculara təqdim edilmişdir. (188, 262).

“Yatmış şahzadə qız” (hər iki əfsanənin adı Ə. Əfəndiyevin “Bibliografiya”sında azərbaycanca hərfi tərcüməsi verilmişdir. Birinci əfsanə də “Yatmış pəhləvan (bahadır) haqqında əfsanə” kimi tərcümə edilməli idi...) əfsanəsində sehrli nağıllara məxsus məzmununda Dev tərəfindən oğurlanmış şahzadə qızın xilasından söhbət gedir. Hər iki nağılda zəngin tarixi yer, dağ və qala adları öz əksini tapıbdir. (364, 4-7).

Mətnin sonunda folklor materiallarının toplama qaydalarına uyğun olaraq belə bir qeyd verilmişdir: “Записана въ селении Сорусь, Зувандскаго приставства, со словъ Рза-Али Мамедъ Али-оглы и Музаффара Алмасъ-оглы, учителемъ Теймуръ-бекомъ Байрамъ Алибековымъ.” (363,7).

Buraxılışın ikinci şöbədəki materiallara müqəddimə yazan A.Boqoyavlenski faktlarla göstərir ki, “yatmış pəhləvan”, “yatmış

şahzadə qız” – “möcüzəli yuxu” motivləri digər xalqların əfsanələrində də mövcuddur. (363, 1).

T.Bayraməlibəyovun bu buraxılışda təqdim etdiyi “Mövhumat” adında üçüncü əfsanə eynilə məcmuənin 17-ci buraxılışında dərc etdirdiyi və yuxarıda nəzərdən keçirdiyimiz “Lənkəran qəzası talışlarının kosmoqonik rəvayət və inamları” məqaləsindəki “Günəşlə Ayın əfsanəsi”nin təkrarıdır. Müqəddimədə bu məsələyə münasibətə görə bu əfsanənin təkrar verilməsi onun mətninə olan ümumi maraqdan irəli gəlmişdir. Həm də gürcü, aysor xalqlarının da əfsanələrində belə oxşar motivlərlə müqayisə imkanı yaratdığından T. Bayraməlibəyovun bu mətni məcmuədə altı ildən sonra təkrar dərc edilmişdir...

T.Bayraməlibəyovun bir folklorşünas alim kimi xidmətlərindən biri də budur ki, o ilk dəfə bizim folklorşünaslıqda “Novruz bayramı” barəsindən “SMOMPK” ənənələrinə uyğun tərzdə tədqiqat aparmış və bu tədqiqatının nəticələrini “Kaspi” qəzetində dərc etdirmişdir. (249).

Nəzərdən keçirdiyimiz materiallardan da görüldüyü kimi folklorumuzun toplanmasında və “SMOMPK” məcmuəsində dərc edilib yayılmasında T.Bayraməlibəyovun müstəsna xidmətləri olmuşdur və Azərbaycanın bu görkəmli maarifpərvər ziyalı, pedaqoqu, mədəniyyət və siyasət xadimi, folklorşünası Teymur bəy Bayraməlibəyov 1937-ci il sentyabrın 2-də Bakıda vəfat etmişdir.

“SMOMPK” da fəaliyyət göstərmiş ziyahlarımız içərisindən folklorun toplayıcısı və rus dilinə tərcüməçisi sırasından bu üç korifeyin fəaliyyət nümunəsindən də məlum olur ki, “SMOMPK” məcmuəsində müəyyənləşən və formalaşan folklorun toplama qaydaları proqramı mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. “SMOMPK”-un digər müəllifləri kimi azərbaycanlılar da folklor və etnoqrafik materialları toplayarkən bu proqramın tələblərinə, qaydalarına uyğun hərəkət etmiş və bir-birindən maraqlı, qiymətli, zəngin materiallar toplamış, özləri də bu sahədə getdikcə zəngin təcrübə toplayaraq folklor toplayıcısı, tərcüməçisi, folklorşünas kimi yetişmiş, xalq mədəniyyətinə təsirli xidmətlər göstər-

mişlər. Və maraqlısı budur ki, sonrakı mərhələlərdə də folklorun toplama qaydası işi həmişə alimlərimizin diqqət mərkəzində olmuş, onlar vaxtaşırı bu mühüm problemə qayıtmış, amma yenə də XIX əsrdə “SMOMPK”-un müəyyənləşdirdiyi prinsiplər sferasında hərəkət etmiş, bu prinsip və şərtlərin cazibəsində olmuşlar.

Qeyd etdiyimiz kimi, “Toplu”-nun birinci buraxılışında bir-birindən maraqlı doqquz məqalə verilmişdir. Birinci şöbənin ikinci hissəsindəki yeddi məqalə ayrıca səhifələnmişdir və 124 səhifədən ibarətdir; ikinci şöbədəki məqalələr cəmi 70 səhifədir ki, bunlar da, yenidən səhifələnibdir. Və ilk saydan qəbul olunmuş bu struktur bütün cildlərdə saxlanılmışdır.

Birinci şöbədə Stepan Pavloviç Zelinskinin 1880- ci ildə yazdığı “İrəvan şəhəri” (səh.1-54) və “Dərəçiçək” (səh. 55-58), Silva İvanoviç Poxileviçin “Bakı quberniyası, Şamaxı qəzasının Altı-ağac kəndi” (səh.89-94), 2-ci şöbədə yenə də, S.P.Zelinskinin “Tatar atalar sözləri, məsəlləri, tapmaca və qadın adları” (səh.43-62) məqalələri mövzumuzla birbaşa əlaqədar olduğundan xüsusi maraq doğurur... Həmçinin, elə ilk saydan Azərbaycan etnoqrafik folklorizminə bu cür geniş marağın olması da yaxşı cəhət kimi qəbul edilməlidir. (Qeyd : Məqalələrin adlarında və mətnlərdə yazılmış “Tatar” sözü hər yerdə “Azərbaycan” kimi başa düşülməlidir və o vaxtlar Azərbaycan türklərinə kənardan qoyulmuş qondarma adlardan biri də “Tatar” idi... Lakin, bir faktı xatırladaq ki, “Toplu”-nun 17-ci buraxılışında (1893) M.Əfəndiyevin məqaləsində və bu topludakı müqəddimədə ilk dəfə “Azərbaycan dili”, “azərbaycanlılar” anlayışlarından istifadə edilmişdir. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, siyasi təzyiqlərə baxmayaraq “tatar” sözü ilə əvəz edilmiş “azərbaycanlı və Azərbaycan” tarixi anlayışlar ziyalılarımız tərəfindən sonralar milli məfkurə səviyyəsində daha sıx-sıx işlədilməyə başladı. Məsələn, F.B.Köçərli “Kavkazskiy vestnik” də (1901, № 5) dərc etdirdiyi əsərini “Azərbaycan tatarlarının ədəbiyyatı” adlandırır, XIX əsrin sonlarında dərc edilmiş digər bir dilçilik əsəri isə haqlı olaraq “Türk-Azərbaycan dilinin müxtəsər sərf-nəhvi” adlandırılmışdı

ki, bütün bu faktlar çar Rusiyasının bizə qarşı olan diskriminasiya siyasətinin buzlarını get-gedə əridir, haqqı-ədaləti bərpa edirdi...

Maraqlı cəhətlərdən-biri budur ki, Rusiya Coğrafiya Cəmiyyəti bu proqrama sonra yenə də, bəzi əlavələr etmiş və kənd müəllimlərinə məsləhət görmüşdür ki, yerlərdə materiallar toplayarkən folklor nümunələri, xüsusən, coğrafi obyektlərlə əlaqədar yaranmış rəvayət, əfsanə, adət və s.-yə xüsusi fikir versinlər.

Mütərəqqi rus ziyalıları ilə yanaşı, bu prosesdə Azərbaycan folklorunu toplayan milli kadrlar da yetişirdi. Onlardan Mahmud bəy Mahmudbəyovu, Rəşid bəy Əfəndiyevi, Səfərəli bəy Vəlibəyovu, Teymur bəy Bayraməlibəyovu, Həsən bəy Bağirovu, Mirzə Vəlizadəni, Mir Həşim Vəzirovu, N.Qiyasbəyovu, A.İsmayılovu, Hüseyn Müfti Qayıbovu, Firudin bəy Köçərlinskini, Musa Quliyevi, Azad Aslanovu, Osman Qayıbovu, Məmməd, Həsən, İsmayıl Əfəndiyev qardaşlarını, Soltan Məcid Əfəndiyevi, Eynəli Sultanovu, Q.Sultanovu, Hacı Kərim Sanılıni, A.Haşımbəyovu, Ağalar Qiyasbəyovu, Səməd Acalovu, Mehreli Muradovu və b. göstərmək olar ki, bunlar doğma, zəngin folklorumuzun həm ilk toplayıcıları, tədqiqatçıları olmaqla yanaşı, həm də rus dilinə tərcümə edən ilk milli tərcüməçilər idilər.

Mütərəqqi rus ziyalılarından N.Kalaşev, K.Nikitin, P.Vostrikov, P.Zelinski, B.Veniaminov, Q.Potanin, A.Zaxarov, A.Yakimov, A.Kalaşev, V.Yemelyanov, Yev.Baranov və b. Azərbaycan folklor nümunələrini rus dilinə çevirməkdə və onları toplamaqda xüsusi xidmət göstərmişlər.

Tədqiqatçı, filologiya elmləri namizədi Əmin Əfəndiyev "SMOMPK" məcmuəsinin izahlı bibliografiyasını hazırlayıb çap etdirmişdir. Bu bibliografik məlumat kitabı xronoloji ardıcılıqla bütün nəşr olunan materialın qısa xülasəsini verir və bunlar haqqında ümumi təsəvvür yaradır. (53, 3-217).

Məcmuənin səhifələrində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinə xüsusi yer ayrılırdı. Nağıllar, atalar sözləri, məsəllər, rəvayət və əfsanələr, mahnı və nəğmələr, cadu və dualar, demək olar ki, hər nömrədə verilirdi. Təkcə bunu göstərmək kifayətdir ki, məcmuə-

nin səhifələrində 100-ə yaxın Azərbaycan nağılı dərc olunmuşdu.

Mənbələrin birində göstərilir ki, "SMOMPK"-da "1881-ci ildən 1899-cu ilə qədər iki min beş yüzə qədər nağıl, məsəl, atalar sözü və Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının başqa nümunələri nəşr olunmuşdur." (108, 373). Təkcə onu göstərmək kifayətdir ki, topluda P.Zelinskinin topladığı tatar (Azərbaycan - S.O.) atalar sözləri və məsəlləri, tapmaca və qadın adları toplanıb həm orijinalda, həm də rusca tərcüməsi verilir. Müəllif burada "Heç kim öz ayrına turş deməz", "Ac toyuq yuxusunda darı görər", "Quşu quşla tutarlar" və s. bu qəbildən 150 atalar sözünü və 33 tapmacanı toplayıb, ruscaya tərcümə edib, orijinala yanaşı çap etdirmişdir. (338, 43-62.) Bunların bəzilərinin tərcüməsi olduqca uğurludur.

Lakin bir sıra atalar sözləri və tapmacalar hərfi tərcümə edildiyindən çətin anlaşılrsa da, ilk tərcümə faktı kimi maraqlıdır və həmçinin müasir tərcüməçi üçün müqayisəli mətn rolunu oynaya bilər.

Q.Potanin tərəfindən toplanıb "SMOMPK"-da rusca çap olunan kosmoqonik cismlər, (Günəş, Ay, ulduzlar barədə), heyvanlar, bitkilər, mistik qüvvələr (cin, şeytan, əjdaha), müxtəlif xəstəliklər haqqında rəvayət və əfsanələr bu janrda folklorun ilk dəfə toplanması və ruscaya tərcüməsi faktı kimi əvəzsizdir. Yəne həmin buraxılışda K.A.Nikitinin Naxçıvan ərazisindən toplayıb, ruscaya çevirdiyi "İlan dağı haqqında əfsanə", "Əhsabi-Qaf dağı haqqında rəvayət", "Xəsis Qara, çörək və Yezid təpəsi" haqqında rəvayətlər bu janrda ilk tərcümə nümunələri kimi maraq doğurur. (338, 5-17; 339, 109-142).

Beləliklə, epik dastanların mətnlərində gedən əfsanə və rəvayətləri nəzərə almasaq, hesab etmək olar ki, məqsədli şəkildə, müəyyən prinsiplə Azərbaycan rəvayət və əfsanələri ilk dəfə 1882-ci ildə toplanmış və ruscaya çevrilmişdir.

Bu prinsiplə yanaşsaq, tərcümə faktı kimi, rus ziyalısı B.Veniaminovu Azərbaycan nağıllarının ilk toplayıcısı və tərcüməçisi hesab etmək olar. Onun "SMOMPK"-da 1883-cü ildə çap olunan "Salahlı kəndi və orada yazılmış tatar nağılları" ("Селение Салхлы и татарские сказки, записанные в нем") məqaləsinin

sonunda "Məlik Məhəmməd və Məlik Cümşüd" ("Мелик-Мамед и Мелик-Джумшуд"), "Şah Rüstəm" ("Шах Рустам"), "Əbil-Qasım və Əbil Məmməd" ("Абил-Касим и Абил-Мамед"), "Şahzadə Qənbər" ("Царевич Камбар", "Şah İsmayıl Şərif" ("Шах Исмаил Шариф") nağıllarının rus dilində mətnləri oxuculara təqdim edilir. Milli kadr kimi Azərbaycan folklorunun rus dilinə ilk tərcüməçilərindən Yelizavetapol (Gəncə - S.O.) quberniyasında müəllim işləyən Həsən bəy Bağırovu hesab etmək olar. Onun 1888-ci ildə Goranboy və Əhmədli kəndlərindən toplayıb rusca çap etdirdiyi "Axmaq əkinçi" ("Глупый пахарь"), "Uğurlu cavab" ("Удачный ответ"), "Bir-birindən ağıllı" ("Один умнее другого"), "Sonrakı ağıl olaydı" ("Задним умом крепок") və s. nağıl və rəvayətlər buna sübutdur. (339, 177-185).

Bunun ardınca Rəşid bəy Əfəndiyevin (7-ci buraxılış), Yusif Qalacevin (7-ci buraxılış), Mir Həşim Vəzirovun (9-cu buraxılış) və b. rus dilinə çevirdikləri folklor nümunələri folklorumuzun tərcümə tarixində əhəmiyyətli yerlərdən birini tutur. Ümumiyyətlə, Azərbaycan nağıllarının qızıl fonduna daxil olan "Şah İsmayıl": "Məlikməmməd", "Sövdəgər Əhməd", "Şah Abbas" mövzusu ilə əlaqədar nağıllar, "Xırxır kosa", "Rüstəm və Fatma" uşaq nağılı, "Həsən pəhləvan", "Şahzadə Aslan və div", "Qızıl balıq", "Ovçu Pirim" qəbildən onlarla nağıllarımız ilk dəfə bu məcmuədə orijinalda verilmiş və ruscaya tərcümə edilmişdir.

Əlbəttə, bütün tərcümələri kamil, müasir səviyyəli bədii tərcümə kimi qiymətləndirmək və tam filoloji tərcümə olaraq təhlilə cəlb etmək çətindir. Bunlar mətnin orijinalının süjetinə, məzmununa uyğun gələn sətiri tərcümə səviyyəsindədirlər. Lakin ilk tərcümə faktı kimi olduqca qiymətli və əhəmiyyətli nümunələrdir ki, rus oxucuları və folklorumuzla maraqlanan rus ziyahları üçün əvəzsiz mənbə rolu oynamışlar. Bu sətiri tərcümələrdə Azərbaycan nağıllarının, əfsanələrinin, ümumiyyətlə digər folklor nümunələrinin poetik strukturu, nağıl-folklor modeli, süjet quruluşu, nağılların və onların qəhrəmanlarının adları və s. qorunub saxlanmışdır.

Bu mətnlər rus dilində səslənən ilk tərcümə modeli kimi də

maraq doğurur. Tədqiqat problemimizdən kənar olduğu üçün, sadəcə, xatırlatmaqla kifayətlənirik və folklorumuzun tərcüməsi tarixində bu istiqamətdə tədqiqatların aparılmasının vacibliyini nəzərə çatdırırıq...

Azərbaycan folklorunun rusca səslənməsi tarixində əhəmiyyətli faktlardan biri də, Azərbaycan folkloruna xüsusi rəğbət və məhəbbət bəsləyən L.Lopatinskiyinin arxivinin A.Subhanverdixanov tərəfindən elmi təsvir edən mükəmməl işi idi. (389, 223-241).

L.Lopatinskiyin bu zəngin folklor arxivinin əsasında A.V.Baqri 1930-cu ildə üç cildlik "Folklor Azerbaydjana i prileqayuşix stran" («Фолклор Азербайджана и прилегающих стран») kitabını hazırlayır. Bu kitabın birinci cildi bütövlükdə, ikinci cildinin yarısından çoxu Azərbaycan nağıllarını əhatə edir. Bütün nağıllar rus dilindədir. Kitaba ön sözü H.B.Zeynallı ("Художественный фольклор Азербайджана", "От редактора и составителя сборника" məqaləsini isə A.V.Baqri yazmışdır. (227,17-21).

Kitabda Azərbaycan əfsanələri və nağılları müxtəlif regionlar üzrə (Nuxa, Gəncə, Şuşa, Göyçay, Şamaxı, Lənkəran: 56 nağıl və əfsanə) toplanıb, rus dilinə çevrilib, makinada yazılıb, cildləndir. Tirajı məlum deyildir. Üç səhifəlik "От редакции" (227, 17-19.) yazısında göstərilir ki, burada rusca verilən əfsanə və nağıllar əsasən Qafqaz folklorunun bilicisi və toplayıcısı mərhum prof. L.Q.Lopatinskiyin əlyazmalarından ibarət arxivindən götürülmüdüür.

Sonra qeyd edilir ki, burada verilən materialların əksəriyyəti yerlərdə ağız ədəbiyyatından, nağılçılardan yerli dildə toplanmış, sonra ruscaya tərcümə edilmişdir. Toplayıcıların bir qismi rus dilini kamil bilmədiklərindən tərtibçi tərəfindən tekstin dəqiqliyinə xələl gətirməmək şərti ilə qrammatik və statistik düzəlişlər edilmişdir.

Kitab haqqında ümumi təsəvvür yaransın deyə, birinci bölmədə gedən materialı - ədəbi tekstin bəzi xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirək. Əvvəla, əfsanələr və nağıllar mövzu və məzmununa görə qruplaşdırılmışdır. Birinci bölmədə Nuxa rayonundan toplanmış və əsasən ilanlar haqqında (üçü qurbağa haqqındadır) on əfsanə - nağıl verilmişdir. "Сказка о змее", "Охотник и царица змей",

"Змея и бедный мужик", "Сказка о прекрасной белой змее и о царском сыне", "Царевич и его жена сороколетняя змея" nağıl-əfsanələri 10 noyabr 1899-cu ildə Nuxa şəhər məktəbinin inspektoru V.A.Yemelyanov tərəfindən toplanıb yazıya köçürülmüşdür. (227, 22-48.) Məsələn, Gəncə rayonundan toplanan "Гаджи Али" və "Благовоспитанная девушка" nağıllarını (birinci nağıl 28 aprel 1909-cu ildə, ikinci nağıl 2 noyabr 1906-cı ildə) Yelizavetpol (Gəncə - S.O.) - uyezdinin, Qazax qəzasının Zayatlı kənd məktəbinin nəzarətçisi (smotritel) Ağalar bəy Qiyasbəyov tərəfindən Ağköynək sakini (tərcümədə Açkenak və Açkeynak transkripsiyasında gedib) Usub Əsgər oğlunun dilindən yazıya alınmışdır. (227, 51-67.). Maraqlı budur ki, adları çəkilən hər iki toplayıcı "SMOMPK" məcmuəsinin müəlliflərindəndirlər...

Beləliklə, bu kitabda gedən və ruscaya çevrilən Azərbaycan nağıllarının təsnifatı, qruplaşdırılması, nə vaxt, harda, kim tərəfindən söylənilməsi və kim tərəfindən yazıya alınması, tərcüməçisi göstərilmişdir ki, bu elmi prinsiplər "SMOMPK" ənənələrindən gəlsə də, çox təəssüf ki, sonralar unudulmuş, L.Q.Lopatinski və A.V.Baqri mətnlərinin çoxu isə sonralar bir sıra folklorçular tərəfindən təzədən azərbaycancaya çevrilib yeni toplanmış mətn kimi təqdim edilmiş, əksəriyyətinin isə tərcümə mətni başqa tərcüməçilər tərəfindən hazırca mənimsənilmişdir. Bu qarışıqlığa son qoymaq üçün L.Q.Lopatinski mətnləri A.V.Baqrinin tərtibində, yeni redaktə və izahlarla geniş tirajla nəşri vacib folklorşünaslıq işlərindən olardı...

Azərbaycan folklorşünaslığında Aytən Əfəndiyevanın "XIX-XX əsrin əvvəllərində rus dilində nəşr olunmuş Azərbaycan xalq nağılları (toplama, tərcümə və nəşr məsələləri)" dissertasiyası yazılmasına baxmayaraq, qeyd edək ki, bu tədqiqatın özü də nağıllarımızın tərcümə tarixini və toplama prinsiplərini tam əhatə edə bilmir. (406, 3-21).

Azərbaycan nağıllarından sonra ən çox toplanan və rus dilinə tərcümə olunan folklor janrlarından biri də lətifələr və əfsanələrdir. Bunlarla yanaşı, rus dilinə tərcümə olunan, müəyyən toplama, nəşr

və tərcümə tarixinə malik janrlardan atalar sözləri və məsəlləri, andlar və duaları, alqış, qarğış və inancları da göstərmək olar.

Andlar və dualar, alqış və qarğışlar, inanclar bir folklor janrı kimi ayrıca Azərbaycan folklorşünaslığında son vaxtlar öyrənilsə də, təsnif olunsa da, bir janr tipi kimi onların yaranma tarixi qədimdir və eləcə də böyük epik janrların daxilində - dastan və nağılların mətnlərində həmişə mövcud olmuşlar. Ona görə də, onların da toplama, nəşr və tərcümə tarixi, belə götürsək, ən azı dastan və nağıllarımızdakı qədər qədimdir. "Koroğlu" dastanında, "Kitabi - Dədə Qorqud"da, məhəbbət dastanlarımızda, nağıllarımızda, əfsanələrimizdə xeyli alqışa, qarğışa, duaya, anda, inanclara rast gəlirik.

80-ci illərdə folklorumuzun bu unikal, nadir nümunələri ayrıca folklor janrı kimi təsnif və təsbit edilərək sistemə şəkildə toplanmış, nəşr edilmiş, tədqiqat mövzusunə çevrilmiş, həmçinin rus dilinə tərcümə olunmuşdur. (197, 11-13; 182, 195.). Lakin "SMOMPK" məcmuəsindəki bu arxaik, kiçik folklor janrlarından olan nümunələr yenə də kənar qalmışdır.

Rus folklor tədqiqatçısı, türkoloq S.S.Kataş hələ 1976-cı ildə türkoloji konfransların birində alqışı bir janr tipi kimi fərqləndirmiş və onu türk folklorunun ən qədim janrı kimi təqdim etmişdi. (276, 101-102).

Azərbaycan lətifələrinin rus dilinə tərcümə tarixi də XIX əsrdən başlayır. XIX əsrdə Zaqafqaziya nəşr olunan bir sıra rus dilli mətbuatda, o cümlədən Rusiyada nəşr edilən məcmuələrdə Azərbaycan lətifələrinin, əfsanə və rəvayətlərin toplanıb, sonra rus dilinə çevrilərək nəşr edilməsi faktları mövcuddur. "Molla Nəsrəddin" lətifələrinin rusca tərcümə tarixi hələlik 1890-cı ildən başlayır və bu tərcümələr A. D. Yeritsevin və A.Zaxarovun adları ilə bağlıdır. A. Zaxarov göstərir ki, 200-dən artıq Molla Nəsrəddin lətifəsi toplayıbdır, onun 64-nü çapa təqdim edibdir. (346, 52-74).

Görünür, A.Zaxarov topladığı lətifələrdən hələlik 64-nün üzərində işləməyə imkan tapmışdır. D.A.Yeritsev isə Molla Nəsrəddin ilə əlaqədar 800-ə qədər lətifənin ona məlum olduğunu qeyd edir. O, bu lətifələrdən 149-nu "Новое обозрение" "Вос-

точные анекдоты", "Анекдоты о Мулле Несреддине" başlığı altında 1890-cı ildə çap etdirmişdir. (41,121).

1899-cu ildə Məmməd Həsən Əfəndiyev tərəfindən "SMOMPK" məcmuəsinin 26-cı buraxılışında Molla Nəsrəddin haqqında 57 lətifə rus dilinə çevrilərək çap edilmişdir.

V.A.Qordlevskinin qeydlərində maraqlı cəhətlərdən biri də odur ki, hələ 1886-cı ildə "Kiyevskaya starina ("Киевская старина") jurnalında P.Kuzmiçevskinin (təxəllüsü M.P.Draqomanov), yenə həmin məcmuədə 1895-ci ildə N.F.Sumtsovun, Rusiyada F.Bayraktareviçin, A.E.Krımskinin bu sahədə apardıqları araşdırmalar və mətnlər xatırlanır. (211, 259-260).

Azərbaycan lətifələrinin toplanması və nəşri, tədqiqat işi ilə folklorşünaslarımızdan M.H.Təhmasib (312, 5-18), P.Əfəndiyev (54, 119-127; 208,140-149), T.Fərzəliyev 396, 3-24; 22) ardıcıl məşğul olmuşlar və maraqlı elmi-tədqiqat işləri yazmışlar.

Lətifələr kimi Azərbaycan atalar sözlərinin və məsəllərinin tərcüməsi də uzun bir tarixə malikdir. Əlbəttə, bu iş sistemli şəkildə olmamışdır və yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, dastanlarımızın və nağıllarımızın mətni daxilində xeyli atalar sözü və məsəlinə rast gəlmək mümkündür.

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatı nümunələrində, M.F.Axundovun, N.B.Vəzirovun, Ə.B.Haqverdiyevin pyeslərində çoxlu atalar sözləri işlədilmişdir. Xüsusən M.F.Axundovun rusçaya çevrilmiş və çap edilmiş pyeslərinin mətnindən rus dilində səsləndirilmiş xeyli atalar sözü ortaya çıxarmaq olar. Professor Paşa Əfəndiyev yazır: "Şifahi xalq ədəbiyyatının qədim abidələrindən olan "Kitabi-Dədə Qorqud"da çoxlu atalar sözü vardır: "Kül təpəcik olmaz", "Qarı düşmən dost olmaz", "At işlər, ər öyünər", "Çıxan can geri dönməz", "Əski pambıq bez olmaz", "Qonağı gəlməyən qara evlər yıxılsa yey", "Oğul dəxi neyləsin, baba ölüb, mal qalmasa?", "Baba malından nə fayda, başda dövlət olmasa" və sairə." (54, 130).

Bu tipli atalar sözləri dastanlarımızın rusçaya çevrilən mətnində tərcümə edilibdir və deməli, atalar sözlərinin rusçaya çevrilməsi tarixi də beləcə qədimdir.

Lakin Azərbaycan atalar sözləri və məsəlləri sistemli şəkildə, müəyyən proqram əsasında XIX əsrdən toplanmağa başlayır. Əvvəl qeyd etdiyimiz kimi, 1881-ci ildə "SMOMPK" məcmuəsinin ilk buraxılışında P.Zelinski 150 atalar sözünü həm orijinalda, həm də tərcümədə verir. Bu məqalə 2-ci şöbədə, "Tatar atalar sözləri, məsəlləri, tapmaca və qadın adları" altında gedir. (338, 43-62).

Milli ziyalılarımızdan ilk atalar sözlərini toplayıb, rusca nəşr etdirən Eynəli Sultanovdur. Onun "Новое обозрение" məcmuəsində çap etdirdiyi məqalə və nümunələr buna misaldır. O, "Татарские пословицы" adlanan bu məqaləsində yazır: "Mənim topladığım tatar (Azərbaycan - S.O.) atalar sözlərinin bir çoxunda bu xalqın həyata və ya digər baxışını səciyyələndirən külli miqdarda aforizmə rast gəlinir." (391;41, 41).

E.Sultanovun "Кавказ" qəzetində həmin ildə çap etdirdiyi "Образцы азербайджанской народной мудрости" məqaləsi də, həmçinin bu məqalədə verilən atalar sözlərindən nümunələr də ilk tərcümə faktlarındandır.

Bundan sonra atalar sözləri və məsəllərinə "SMOMPK" məcmuəsinin 1894-cü il 8-ci buraxılışında A.Kalaşevin və A.Yakimovun "Tatar mətnləri" başlığı altında çapa verdikləri materialda rast gəlik. Bunların əksəriyyətinin sətri tərcümələri də verilir. Mətnlərin orijinalını yerlərdən azərbaycanlı müəllimlər toplamışlar. (355, 37-74).

1894-cü ildə "SMOMPK"da say etibarilə ən çox - 481 adda atalar sözləri və məsəlləri rus dilinə tərcümə edilib oxuculara təqdim edilir. Bunları toplayan və rus dilinə tərcümə edən M.Mahmudbəyovdur. Bu, tərcümə tarixində folklorun bu janrı üçün ən dəyərli faktlarındandır. (356, 227-325).

Azərbaycan atalar sözləri və məsəllərinin toplanması və nəşri, tərcüməsi işləri vaxt keçdikcə irəliləyir və say etibarilə çoxalır, genişlənir. "SMOMPK" məcmuəsinin 1898-ci ilin 24-cü buraxılışında N.D.Kalaşevin "Şirvan tatarlarının atalar sözləri" ("Пословицы Ширванских татар") başlığı altında iki minə yaxın atalar sözləri rus qrafikasında orijinalda və tərcüməsi verilir. Göyçay

məktəbinin nəzarətçisi olan N.D.Kalaşev atalar sözlərinin toplanması, tərcüməsi və çap edilməsində Molla Əhməd Babazadə, Mahmudbəy Mahmudbəyov, Soltan Məcid Qəniyev, Səməd bəy Hacıbəyovun yaxından kömək etdiklərini göstərir. (361, 1-211).

Oxuculara təqdim edilən bu atalar sözləri və məsəlləri ilk dəfə olaraq mövzu və məzmununa görə, məsələn, "Allah, peyğəmbər, imam və başqa müqəddəslər", "Xan və bəylər", "Peşələr", "Vətən", "Ayrı-ayrı xalqlar", "Kişi və qadın", "İnsan bədəninin hissələri" və s. başlıqlar altında təsnif edilərək dərc olunmuşdur. Müəllif belə bir faktı da nəzərə çatdırır ki, 1894-cü ildə S.M.Qənizadə əlyazmalarını oxuyub, müxtəlif düzəlişlərlə yanaşı, buraya yüz yeni atalar sözü əlavə etmişdir. Bu faktdan N.D.Kalaşevin mətni 1898-ci ildə çap olunmasına baxmayaraq, onun toplama və tərcümə işinə xeyli əvvəl başlaması aydın olur.

N.D.Kalaşevin mətnindən sonralar qəsdlə çıxarılmış, "unudulmuş" maraqlı atalar sözü və məsəllər də vardır. Məsələn, "O qədər yedim, axırda erməniyə döndüm", "Ermənidən bəy olmaz", "Erməninin qocalanı köpəyə, müsəlmanın qocalanı ipəyə döner" və s. məsəllər bu qəbildəndir...

Azərbaycan folklorunun toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşri işinin tarixi-xronoloji icmal-təsvirindən aydın olur ki, bu iş qədim tarixə malik olmuş, müxtəlif mərhələlərdən keçsə də, bu tarixi mərhələlər xronotipində XIX əsr ən mühüm mərhələ kimi fərqlənmiş, xüsusən "SMOMPK" məcmuəsi bu istiqamətdə ən böyük, əhəmiyyətli iş görmüş, Azərbaycan folklor mədəniyyətinin toplanması, tərcüməsi və nəşri işində yeni, mühüm, tamamilə fərqli bir mərhələnin, başqa sözlə, Avropa tipli elmi-nəzəri prinsiplərlə işləyən müasir folklorşünaslıq məktəbinin əsasını qoymuşdur...

1.3. Azərbaycan folklorunun toplanması və nəşrinin "SMOMPK"da yaranmış nəzəri-elmi prinsiplərinin ənənə kimi sonrakı mərhələlərdə davamı...

XIX əsrdən sonra, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri və qismən rus dilinə tərcüməsi işi əsa-

sən Azərbaycan ziyalılarının, xüsusən yazıçıların və pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olan, dərsliklər yazan müəlliflərin çiyinlərinə düşür və necə deyərlər, fərdi təşəbbüs səciyyəsi daşıyır, təəssüf ki, “SMOMPK”dakı kimi sistemli hala çevrilir.

Tanınmış folklorşünas A.Nəbiyev bu məsələyə obyektiv münasibətini bildirərək vəziyyəti başqalarına nisbətən dürist müəyənləşdirir: “Milli ağız ədəbiyyatının yaranması, janrlaşma tarixi nə qədər qədimlərə gedib çıxsada, onu öyrənən elmin meydana gəlməsi əsasən iyirminci əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. Əslində Azərbaycan folklorşünaslığı gecikmiş folklorşünaslıq idi. Avropada almanlar, ingilislər, fransızlar, finlər və b. öz şifahi ədəbiyyatlarını - əsatir və nağıllarını, mərasim və əmək nəğmələrini geniş şəkildə toplayıb öyrəndikləri halda, bizim ağız ədəbiyyatımız hələ yazıya alınıb toplanmamışdı.” (128, 58).

Bu boşluğu qismən yenə də XIX əsrdə “SMOMPK” məcmuəsi doldurmuşdu və burada müəllif qismində iştirak etmiş F.B.Köçərli, S.M.Qənizadə, T.Bayraməlibəyov, M.H.Vəzirov, A.Vəlibəyov, S.M.Əfəndiyev, H.K.Sanlı kimi ziyalılar, bu sahədə “SMOMPK”dan topladıqları təcrübəni, peşəkarlığı yeni dövrdə davam etdirir, Azərbaycan dilli mətbuatda toplanmış folklor materialları və folklorla dair məqalələr dərc olunurdu. Bu mərhələdə N.B.Vəzirovun, Ə.B.Haqverdiyevin, Y.V. Çəmənzəminlinin, A.Şaiqın, N.Nərimanovun yaradıcılıqlarında və dərsliklərində folklorun dərin izlər buraxdığı aşkar görsənir, hətta N.B.Vəzirov kimi sənətkarlar atalar sözləri və məsəllərini əsərlərinin başlığına çevirir, “Molla Nəsrəddin” jurnalı adını folklor qəhrəmanının adından götürür, “Fyüzat” jurnalında folklorla dair nəzəri səpkili məqalələr və materiallar dərc edilir...

Folklorşünas prof. Vaqif Vəliyev yazırdı: “XIX əsrin sonu, XX əsrin ilk illərindən başlayaraq Azərbaycan folklorunun ayrı-ayrı janrları kitabça halında nəşr olunmağa başlayır. Onlardan “Atalar sözü” (Qəmərli Məhəmməd Vəli, İrəvan, Edilson mətbəəxanəsi, 1899), “Gözəlləmə” (Aşıq Sumbat, Bakı, Orucov qardaşları mətbəəsi, 1911), “Nəğmə və şikəstə” (Bünyadzadə Cəfər,

1913 – 1914, 1916, 1917-ci illərdə təkrar çap ediləndir), “Arvad ağısı, bayatı, haxışta; sevgi, layla, qaynana-gəlin sözləri” (Abbaszadə Mirzə Abbas, Bakı, “Kaspi” mətbəəsi, 1914), “Milli nəğmələr” (Mirzəzadə Ağa Həsən, Bakı, “İran”, 1919), “Nağıllar məcmuəsi” (İsmayilov Kərimbəy, Orucov qardaşları mətbəəsi, 1911), “Şagirdlərə bəxşiş” – nağıllar məcmuəsi (Axundov Nəsrollah, Bakı, 1915) və başqa kitabları göstərmək olar.” (165, 60).

Ümumiyyətlə, Azərbaycan folklorunun toplanması tarixinə aid müxtəlif fikirlər olsa da, yenə də müvafiq konsepti prof. Azad Nəbiyev bu cür müəyyənləşdirmişdir: “...bizə gəlib çatan “Kitabi-Dədə Qorqud”un əlyazmaları, yaxud “Əmsali-Məhəmmədi”, “Əmsali Türkani” və digər oğuznamələrin yazıya alınmasını ağır ədəbiyyatının toplanmasının qədim dövrü hesab etmək olmaz. Əslində müxtəlif katiblər tərəfindən tərtib edilib yazıya alınan ədəbi-mədəni abidələrimizin yazıya alınmasını mədəniyyətsünaslığımızın müəyyən bir mərhələsi kimi qəbul etmək gərəkdir. Şifahi yaradıcılığımız isə professional yaradıcılıq sahəsi kimi XIX əsrdən başlayaraq mərhələlərlə yazıya alınmışdır.” (128, 6).

Sonra müəllif folklorumuzun yazıya alınmasını və öyrənilməsini 1830-1900, 1900-1940 və sonrakı mərhələləri isə onilliklər üzrə təsnif edərək, tədqiqatımızın tarixi dövrünü əhatə edən birinci mərhələni və bu mərhələdə folklorumuzun müxtəlif nümunələrini rus və Azərbaycan dillərində nəşr edən digər rus mətbuat orqanlarının sırasında “SMOMPK” məcmuəsinin fəaliyyətini xüsusi qiymətləndirərək yazır: “Rus nəşirlərinin “tatar” adlandırdığı Azərbaycan türklərinin ağız ədəbiyyatının qismən kamil nümunələri sonrakı dövrlərdə - yetmişinci illərdən sonra nəşrə başlayan “SMOMPK” məcmuəsində daha geniş şəkildə əks olundu. Bu materialları ilk dövrlərdə A.Zaxarov, A.Kalaşyev, A.Afanasyev, Y.N.Polonski, İ.P.Vladimirov, Y.N.Yefimov kimi rus ziyalıları nəşr etdirirdi.

XIX əsrin otuzuncu illərindən sonra yetmiş il ərzində Tiflis ədəbi mühiti, xüsusilə burada nəşr olunan qəzet və jurnallarda milli folklorumuzun toplanması və nəşri kimi böyük işin çox

uğurlu başlanğıcını dərin minnətdarlıqla xatırlatmaq, bu işə başlayanların və onu həyata keçirənlərin əməyini isə təqdir etmək gərəkdir.” (128, 60-61).

Elə bu tədqiqat işinin belə bir miqyasda yerinə yetirilməsi də, folklorşünas müəllimlərimizin bu cür tövsiyələrindən bəhrələnmiş və XIX əsrdə “böyük işi həyata keçirənlərin əməyini təqdir etmək” hissindən yaranmışdır.

Beləliklə, iyirminci yüzilliyin əvvəllərində milli oyanış və istiqlal düşüncəsi, Azərbaycanın ictimai-mədəni həyatının ayrılmaz tərkib hissəsinə, ikinci onillikdə isə hərəkətverici qüvvəsinə çevrilir. Məhz bu prosesin qanunauyğun nəticəsi olaraq ikinci onilliyin sonlarında qısamüddətli bir zaman kəsimində (1918-1920) olsa da, Azərbaycan müstəqillik qazanır. Lakin çox keçmədən keçmiş çar Rusiyasında gedən qırmızı inqilabın işğalçı “qızıl ordu” hissələri bolşevik bayraqları altında Bakıya daxil olur və beləliklə xalq cümhuriyyətinin fəaliyyətinə son qoyulur. 1920-ci ilin aprel işğalı Azərbaycanda sovet hakimiyyətini bərqərar edir və qarşıdan gələn yetmiş illik uzun bir zaman ərzində ölkəmiz rus imperiyasının yeni bir şəkli olan Sovet İttifaqının tərkibində “suveren” – “müstəqil” respublika statusunda yer alır.

Fəhlə-kəndli hökuməti sayılan Sovet hakimiyyəti özünün sadə xalqa, qara camaata, o zamanın təbirincə deyilsə, “əsrlər boyu istismarçıların zülmü və əsarəti altında inildəmiş” zəhmətkeş kütlələrə bağlı bir quruluş olduğunu sübut etmək üçün mövcudluğunun ilk illərindən başlayaraq aşağı təbəqələrin mənəviyyat və dünyagörüşünə bağlı olan dəyərlərə xüsusi qayğı ilə yanaşmaq istiqaməti götürdü.

Digər mənəvi-mədəni sahələrdə olduğu kimi, ədəbiyyat işində də “saray ədəbiyyatı” və “xalq ədəbiyyatı” meyarları tətbiq olundu. Həmin dövrün məşhur “proletkültçülük” nəzəriyyə və hərəkətinə görə “saray ədəbiyyatı” yuxarı təbəqələrə, istismarçı siniflərə, “xalq ədəbiyyatı” isə yazıb-oxumaq bilməyən sadə xalqa, istismar olunan zəhmətkeş “qara camaata” məxsus idi. Bu səbəbdən də nadir istisnalara çıxmaq şərti ilə bütövlükdə klassik

yazılı ədəbiyyat “saray ədəbiyyatı” damğası ilə arxa plana atılır, “xalq ədəbiyyatı” – folklor isə zəhmətkeş təbəqələrin yaradıcılıq məhsulu kimi önə çəkilirdi.

Bolşevik mətbuatı elə ilk illərdəncə “rədd olsun qəzəl, əruz ədəbiyyatı” şüarı ilə çıxış edərək qəzəl-əruz sisteminə bağlı ədəbiyyatı yasaqlamaqla yanaşı, bu ədəbiyyatda olan güclü humanist və xəlqi motivi bolşevik siyasi amalı mövqeyindən izah edir, həmçinin buna qarşılıq olaraq zəhmətkeş xalq təfəkkürünün məhsulu kimi şifahi xalq ədəbiyyatının toplanılıb yazıya alınmasının zəruriliyini əks etdirən silsilə məqalələr nəşr edirdi. Göründüyü kimi, sovet dövlətinin siyasi-ideoloji mövqeyi əvvəlki tarixi dövrlərdə, xüsusən çarizmin Qafqazı işğal mərhələsində olduğu kimi ona oxşar mədəni siyasət irəli sürür, şifahi ədəbiyyatın, etnoqrafiyanın öyrənilməsini ön plana çəkir və yaxşı ki, beləliklə, folklorumuzun toplanmasına, nəşrinə, tədqiqinə ictimai-siyasi konyuktur əsasda olsa da, müəyyən hazırlığı və milli təəssübkeşliyi olan ziyahılarımızın bu sahədə fəaliyyəti üçün geniş imkanlar yaranır... Bu imkandan isə bu günə qədər xeyli təcrübə toplamış, milli təəssübkeşliyə, gerçək vətənpərvərliyə malik ziyahılar bacarıqla istifadə etməyə çalışdılar və folklorun toplanması, nəşri işinə xüsusi bir şövqlə qoşuldular. Və guya bu siyasi-ideoloji konsepsiyaya uyğun bir tərzdə xüsusi təsisatlar, qurumlar, istiqamətlər yaratmağa başladılar.

Beləliklə, əvvəlcə bolşevik mətbuatın (məsələn, “Kommunist”, “Yeni yol”, “Azərbaycan kolxozçusu” və başqa qəzetlər), yaradıcı təşkilatların (“Azərbaycan Ədəbiyyat Cəmiyyəti”, Proletar Yazıçıları İttifaqı), eləcə də təhsil ocaqlarının (Dövlət Universiteti, Konservatoriya) nəzdində xalq yaradıcılığı qurumları və ya qrupları yaradılmağa başlandı və başlanğıc üçün bu mühüm sərəfə verirdi. Bu yöndəki qaynar fəaliyyəti o dövrdən dərc edilən “Ədəbiyyat qəzeti”, “Kommunist”, “Yeni yol” və “Azərbaycan kolxozçusu” qəzetlərinin, eləcə də “Dan ulduzu”, “Maarif işçisi”, “İnqilab və mədəniyyət”, “Azərbaycanı öyrənmə yolu” məcmuələrinin səhifələrində geniş yer almış folklor örnəklərinin mənzərəsindən açıq

şəkildə görmək mümkündür. Dövrü mətbuat sırasında, xüsusilə, “Ədəbiyyat qəzeti”, demək olar ki, hər nömrəsində xalq ədəbiyyatı örnəklərinə geniş yer ayırır, bir çox hallarda isə ayrıca olaraq “Xalq ədəbiyyatı” səhifəsi verirdi. “Kommunist” qəzeti kimi siyasi yönümlü bir mətbuat orqanının 1923-cü ildən başlayaraq “Xalq ədəbiyyatı həyatdan doğar” rubrikası altında xüsusi folklor səhifəsi nəşr etməsi dövlət səviyyəsində bu məsələyə nə qədər böyük əhəmiyyət verildiyinin əyani göstəricisi idi.

Maraqlı cəhətlərdən biri budur ki, folklorun toplanması işində eynən “SMOMPK”un hələ XIX əsrdə keçirdiyi üsulu tətbiq etmiş, bu səmərəli təcrübədən istifadə edərək 1925-ci ildə “Yeni yol” qəzeti respublikanın bütün rayonlarındakı təhsil və mədəniyyət müəssisələrinə şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanılması üçün uyğun proqram və təlimat göndərmişdi. Həmin təlimat əsasında Azərbaycanın əksər bölgələrində folklor nümunələrinin toplanılması işi həyata keçirilirdi. Bu materiallar redaksiyanın ünvanına göndərilir, onlardan seçmə örnəklər ardıcıl şəkildə qəzetdə çap olunurdu. (54, 9-12).

Bu iş başqa mətbu orqanların da həyatında mühüm yer tuturdu. Dövrün ən nüfuzlu ədəbi şəxsiyyətlərindən olan Maksim Qorkinin “Azərbaycan kolxozçusu” qəzetinin şifahi xalq ədəbiyyatı materiallarını çap etmək sahəsindəki uğurlarını təqdir məqsədi ilə redaksiyaya ünvanladığı məşhur məktub da həmin dövrdə və sonralar uzun bir zaman ərzində Azərbaycan ədəbi-ictimai fikrinin, o cümlədən də folklorşünaslığının diqqət mərkəzində saxladığı tarixi sənədə çevrilmişdi. (165, 23).

Folklorumuzun toplanması və nəşri işində bu dövrdə yaradılmış Azərbaycan Ədəbiyyat Cəmiyyəti də mühüm işlər görür. İlk folklor kitabı Ədəbiyyat Cəmiyyətinin xətti ilə həyata keçirilir və 1925-ci ildə Ədəbiyyat Cəmiyyətin xətti ilə “Azərbaycan xalq ədəbiyyatından bayatılar” kitabı dərc edilir. Kitabı Abdulla Şaiq, Şəfiqə Əfəndizadə və Hatif nəşrə hazırlamışlar. Lakin, təəssüf ki, toplayıcı barədə kitabda məlumat verilməmişdir. Kitabda müxtəlif mövzularda olan iki yüzə yaxın el bayatısı toplanmışdır.

Kitabın titul səhifəsinə “Sayı 1” qeydinin verilməsi bu nəşrin silsilə şəklində düşünüldüyünü göstərir.(20, 60).

Bir il sonra – 1926-cı ildə “Atalar sözləri” kitabının yenə də “Azərbaycan Ədəbiyyat Cəmiyyəti” tərəfindən buraxılması bu gümanı təsdiqləyir. (8).

“Azərbaycan xalq ədəbiyyatından bayatılar” kitabının əsas tarixi-mədəni dəyəri bayatılar toplusunun “Azərbaycan folklor kitabı” tarixində ilk dəfə olaraq ayrıca kitab halında işıq üzü görməsi idi. Toplunun ədəbi-elmi ictimaiyyət tərəfindən həssaslıqla qarşılanması bu dövrdə xalq ədəbiyyatına böyük marağın getdikcə artmaqda olmasından xəbər verirdi.

Dövrün qabaqcıl ziyalılardan və nüfuzlu ədəbi tənqidçilərindən olan Əli Nazim 1926-cı ildə “Maarif və mədəniyyət” jurnalının yeddinci nömrəsində “Azərbaycan xalq ədəbiyyatından: bayatılar” adlı məqalə ilə çıxış edərək, sözü gedən nəşrin elmi və mədəni-tarixi əhəmiyyətindən bəhs edərək yazırdı: “Ədəbiyyat Cəmiyyətinin bu işi bu yolda ilk təşəbbüs olmaq şərtilə təbrik və təqdirə şayandır.” Maraqlı cəhətlərdən biri budur ki, Əli Nazim burada folklorun toplanması prinsipindən bəhs edir, folklor materiallarını toplayarkən hansı toplama qaydalarına əməl etməyin şərtlərini və hansı cəhətlərə diqqət yetirməyin vacibliyini irəli sürür: “Toplanılan bayatıların məhəlli şivəsi saxlanılmalı idi. Kitabda məhəlli şivənin gözlənilməli iddia edilirsə də, bu quru bir söz olaraq qalır. Halbuki bunun üçün bayatıların haradan toplandığını, kimlərdən və nə vasitə ilə əldə edildiyini, kimin ağzından eşidildiyini göstərmək lazımdır” (15,155).

Görkəmli ədəbiyyatşünasın bu müşahidə və narahatlığı tamamilə doğru və elmi idi. Folklor örnəyinin pasportlaşdırılması məsələsi iyirmi-otuzuncu illər, hətta sonrakı dövr nəşrlərinin əksəriyyəti üçün səciyyəvi bir qüsurlu kimi nəzərə çarpır.

Azərbaycan Ədəbiyyatı Cəmiyyətinin qısa bir müddət ərzində ictimaiyyətə təqdim etdiyi “Azərbaycan xalq ədəbiyyatından bayatılar” və “Atalar sözləri” topluları həm bütövlükdə “Azərbaycan folklor kitabı”, həm də nəzərdə tutulan şifahi ədəbiyyat

janlarının toplanması və nəşri istiqamətində iyirminci illərdən başlanan miqyaslı folklorşünaslıq fəaliyyətinin uğurlu və mühüm təməli oldu.

Qeyd etdiyimiz kimi, hələ iyirminci illərin başlanğıcında məlum oldu ki, folklor işi ilə ayrı-ayrı fərdlərin, ədəbi-ictimai qurum və ya xırda qrupların fəaliyyəti səviyyəsində məşğul olmaqla sistemli işlər görmək və ciddi nəticələr əldə etmək mümkün deyildir. Xalqın maddi və mənəvi mədəniyyətinin, o cümlədən də folklor və etnoqrafiyasının daha dərinədən öyrənilməsi üçün rəsmi dövlət səviyyəsində təsis edilmiş müəyyən bir elmi-təşkilati qurumun yaradılması zərurət idi. Bu məqsədlə o illərdə Bakıda yaşayıb fəaliyyət göstərən tanınmış alim və mədəniyyət xadimlərinin yazılı müraciətinə cavab olaraq 1923-cü ilin noyabr ayının 2-də "Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti" adlı elmi-təşkilati qurumun yaradılması barədə rəsmi qərar verildi və olduqca mühüm əhəmiyyət kəsb etdi... (79,177).

Bu mühüm elmi-təşkilati qurum 1929-cu ilə qədər bu ad altında fəaliyyət göstərdi. 1929-cu ildən Azərbaycan Elmi Tədqiqat İnstitutu adlanan həmin təşkilat 1933-cü ildə daha böyük bir akademik qurumun SSRİ Elmlər Akademiyası Zaqafqaziya Filialının tərkibinə daxil edilərək "AzOZFAN" adı daşımışdır. AzOZFAN 1936-cı ildən SSRİ EA-nın Azərbaycan Filialı adlanmış, 1945-ci ildən isə bu gün də fəaliyyətini davam etdirən geniş profilli Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası təsis edilmişdir. (79, 46-48).

Belə ki, sadalanan çeşidli adlar altında fəaliyyət göstərən bu elmi-təşkilati qurum əslində mahiyyət etibarı ilə Azərbaycanda Elmlər Akademiyasının ilk təməl daşını qoymuş mühüm bir elmi qurum idi.

Əhatə dairəsi geniş miqyasa malik olan Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyətinin "SMOMPK" məcmuəsi kimi xüsusi diqqət yetirdiyi əsas istiqamətlər içərisində şifahi xalq ədəbiyyatı materiallarının toplanılması, nəşri və tədqiqi başlıca yer tuturdu. Cəmiyyətin bu yöndəki fəaliyyəti "Tarix və etnoqrafiya" şöbəsi nəzdindəki "Folklor komissiyası" tərəfindən istiqamətlənir və

həyata keçirilirdi.

Göründüyü kimi, uzun müddət, XX əsrin 20-ci illərinin ortalarına qədər bu məsələyə xüsusi diqqət ayrılmamışdır və yaxud folklor materiallarının toplanması fərdi təşəbbüslər və maraqlar sferasında qalmış, kim necə bacarmış, necə bilmışsə, o qaydada da folkloru toplamışdır.

Azərbaycan folklorşünaslığında bu mühüm məsələyə xüsusi əhəmiyyət verənlərdən biri də, XX əsrin 20-ci illərində elmi-nəzəri fəaliyyəti ilə fərqlənən, adı çəkilən “Folklor komissiyası”na rəhbərlik edən istedadlı ədəbiyyatşünas-tənqidçi Hənəfi Zeynallı olmuşdur. H.Zeynallı haqlı olaraq yazırdı: “Azərbaycan el (ağız) ədəbiyyatı geniş, zəngin və dərin bir surətdə öyrənilməlidir. Bu ana qədər böylə əhəmiyyətsiz qalmış ən dəyərli bir sahəni gözdən qaçıрмаq günahı da Azərbaycan ziyalılarındanır. Azərbaycan “el” ədəbiyyatının toplanması məsələsinə gəldikdə, burada bir çox üzüntülər meydana çıxır. Bunların da qəbahəti yalnız ziyalılarımızın özündədir.” (174, 29).

Hənəfi Zeynallı ayrı-ayrı bölgələrə elmi ezamiyyətlərin təşkil olunması, eləcə də ezamiyyətlərin nəticələrinin müzakirəsi işinə xüsusi diqqət yetirir, bu sahədəki fəaliyyətin elmi əsaslarda qurulmasına var qüvvə ilə çalışırdı. Onun dövrü mətbuat və ədəbi orqanlarda nəşr etdirdiyi “Ağız ədəbiyyatı”, “Azərbaycanda “El ədəbiyyatı”, “El yaradıcılığı “Azərbaycan atalar sözü” kitabı”, Azərbaycan Tədqiq və Tətəbbü cəmiyyəti nəşriyyatı, 1926, 11-24.) kimi dərin məzmunlu məqalələrində folklorun toplanıb yazıya alınmasının üsul və vasitələri üzərində ayrıca dayanırdı.

Görkəmli folklorşünas “Maarif işçisi” jurnalının 1926-cı ildə çıxan on birinci sayında folklor işi sahəsindəki mövcud vəziyyəti və perspektiv istiqamətləri təhlil edir, toplama prinsipinə, üsuluna xüsusi diqqət yetirərək “Azərbaycanda “El ədəbiyyatı” məqaləsində yazırdı: “Toplayanlar geniş xalq təbəqəsi içərisinə girərək bu materialı olduğu kimi alıb yazmayırlar. Yəni hər bir yerin özünəməxsus bir şivəsi, bir leksikonu olduğu halda, o məhəllənin leksikonunu, ifadə şəklini, bədii görüşlərini, cümlə quruluşunu,

səslərdəki dəyişmələri tamamilə göstərmək üçün hər bir kəsdən eşidilən bu materialları söyləyən adamın söyləyişini eynilə zəbt etməyirlər” (114, 31).

Bu günün özündə də folklor toplayıcılığı sahəsində aktuallığını qoruyub saxlayan bu elmi mülahizə və toplama prinsipi təəssüf ki, nə həmin dövrdə, nə də sonrakı onilliklərdə lazımi səviyyədə diqqətə alınmamışdır. Bu səbəbdən də, uzun bir zaman ərzində folklor materiallarının dili ədəbi dilə yaxın bir ölçüyə tabe etdirilmişdir ki, bu cəhət sovet dönmündəki və indiki, müstəqillik dövründəki folklor nəşrlərinin qüsurlarından biridir...

Hənəfi Zeynallı “SMOMPK”un XIX əsrdəki təcrübəsindən çıxış edərək bu gün üçün də əhəmiyyətini itirməyən və daha çox vacib olan konsept irəli sürür: “Azərbaycan ədəbiyyatı (müəllif folkloru nəzərdə tutur – S.O.) son dərəcə zəngin və rəngarəngdir. Onların hər birisinin müəyyən yaşayış və etnoqrafik mənası vardır. (Göründüyü kimi, H.Zeynallı hələ o vaxtlar etnoqrafik materialın folkloristik, folklor materiallarının etnoqrafik mahiyyətli olmasını təhtəlsüzür şəkildə sezmişdi – S.O.) Bununla bərabər, Azərbaycan tarixinə də böyük bir işıq ucu açılmış olur, çünki Azərbaycan yalnız öyrənilməməlidir. Başqa türk elləri ilə birlikdə tədqiq edilməlidir.

Azərbaycan türkü və bayatılarının və ya dastanlarının deyil, hətta tapmacaların, yanılmacların da belə taylarını başqa türk ellərində görəyik. Burada insanı ağrıdan bir şey vardır: gərək Anadoluda, gərəkse başqa türk elləri arasında kitab-kitab yüzələr və minlərlə böylə ağız ədəbiyyatı toplanıb təsbit edildiyi halda, Azərbaycan ziyalıları ən əvvəl Azərbaycan şəhərlərində, kəndlərində, dağlarında və aralarında yaşayan müəllimlər böylə şeyləri toplamaq və müəyyən bir yerə göndərmək fikrinə düşməyirlər.

...Bu materialları toplayanların içərisində ən çox fəaliyyət göstərənlər bizdə daha çox gənc və iqtidarlı, enerjili olan tələbə və müəllimlər olacaqdır. Böylə materialları toplamaqla məşğul olan müəllimlərimiz əlləri altında olan balaların yardımı ilə az bir zaman içərisində o qədər çox materiallar toplaya bilərlər ki, cild-

cild əsərlər meydana çıxar.” (114, 30).

Müəllif, daha sonra, bu məqaləsinin üçüncü bölümündə folkloru toplama işi ilə məşğul olanlara tövsiyələrini verir: “Ayrı-ayrı toplayıcıların ümumi yanlışlıqları vardır ki, onları qeyd etmədən keçməyəcəyəm: bunların nöqsanı nədir?”

1. Toplayanlar geniş xalq təbəqəsi içərisinə girərək bu materialı olduğu kimi alıb yazmayırlar. Yəni hər yerin özünəməxsus bir şivəsi, bir leksikonu olduğu halda, o məhəllənin leksikonunu, ifadə şəklini, bədii görüşlərini, cümlə quruluşlarını, səslərdəki dəyişmələri tamamilə göstərmək üçün hər bir kəsdən eşidilən bu materialları söyləyən adamın söylənişini eyni ilə zəbt etməyirlər.

2. Material topladıqları yeri etnoqrafiya və coğrafiya cəhətdən təsvir etməyirlər. Zəbt edilən materialın nə yerlərdə saxlanıldığı elm adamları üçün və etnoqrafiya üçün qayət əhəmiyyətlidir. Çünki hər bir məhəllənin özünəməxsus ayrı-ayrı ədəbiyyat şəkli və məzmunu görünür və hətta bir yerdən digər bir yerə keçən qısa sözlər, mənzum və mənsur parçalar və yaxud uzun dastan və hekayələr mütləq o yerin yaşayışına uyğun bir tərzə gəlir. Ən doğrusu, dağlıq və meşəlikdə yaşayan birisi eşitdiyi bir dastanın və mənzumənin ancaq təbiət təsvirləri qismini daha yaxşı qavramış olur və ona görə də xüsusilə bu nöqtələri öz qüvvəsilə genişlədir və öz həyatilə mütabiq bir şəkildə başqalarına söyləyir. Təbiət cəhətdən yoxsul olan və uzun bir çarpışma ilə yaşayışını sürə bilənlər, qəhrəmanların keçməkdə olan əziyyətləri daha qolaylıqla hifz edər və əksər ovqat mənzum parçalara az diktə edər, nağıl və dastanlarında adi mübarizəli yaşayışı ufaq-tüfək parçalarla bəzəmək yolu ilə təfsilata girişəcəkdir. Böylə bir üsulla tədqiqata girişisə, aran yerlərində daha çox ibrətamiz olan atalar sözlərinə meydan verəcək, xalqı təbiətə daha çox şaqraq olan yerlərdə yanılmac, tapmaca, bayatı kimi fikir oynadan parçalar yayılmış olduğu görünəcəkdir. Buna görə də hər bir məhəllədən toplanmış materialın hansı kənddən, hansı qəzadan, o məhəllənin nə təbiətə malik olduğundan, kimlərdən, gəncdən və qocadan, çox material verənlərin nə kimi yaşadığından (tərcümeyi-halından) geniş bir

məlumat gələcək. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı və etnoqrafiyası tədqiqi üçün ən gözəl bir material olacaqdır;

3. Material toplayan yoldaşlar bir bayatını iki yerdə eşitdikdə, bir dastanı iki və ya üç adamdan iki yerdə az bir fərq ilə də olsa yazmayırlar. Bu yoldaşlar böylə məzmun, dil və təsvir ayrılıqlarını göstərməklə lisanıyyət cəhətdən böyük vəzifələr yaratmış olurlar.” (114, 31).

Folklor nəzəriyyəçisi kimi Hənəfi Zeynallının diqqət yetirdiyi başqa bir mühüm məsələ - çoxvariantlılıq prinsipini nəzərə çatdırması idi. Folklor mətninin bir çox başqa variantları ilə birlikdə yazıya almaq zərurəti də olduqca vacib toplama problemlərindən idi: “Öz təcrübəmdən göstərəcək olursam, eyni nağılın iki nağılçı tərəfindən müxtəlif şəkildə yazıla bildiyini qeyd etmək lazım gəlir. Səbəbi? Çünki bunların birində xatirə qüvvətli, digərində bir qədər zəif olduğu üçün təfsilatın buraxıldığını və bununla da nağılın ən gözəl etnoqrafik və bəlkə də tarixi əhəmiyyəti qayıb edilməmiş olurdu. Buna görədir ki, bir nağılın nə qədər müxtəlif adamlardan, müxtəlif şəkildə (variantda) eşitməyə baxmayıb hamısını yazmaq vacibdir”. (15,90).

Bu cəhətdən Hənəfi Zeynallının aşağıdakı müşahidələri də olduqca ibrətamiz və maraqlıdır: “Eyni nağıl, əfsanəni, qəhrəman-naməni iki ayrı-ayrı şəxslər söylədikdə, onların hər birisi başqa tərkiblər, şəkillər, istiarə və kinayələr qullandığına diqqət etmək mümkündür. Bir çoxunun uzun hekayələri, lətifə və misal kimi qısa qaravəlliləri təşbiyə məqamında söylədiyi dəxi gözə çarpır. Bəzən söyləyən şəxsin xatirəsi öylə zəif olur ki, bir qəhrəman-namənin ortasına başqa birisinin parçalarını yerləşdirir və yaxud unutduğu isimlərin əvəzinə Məlik Məhəmməd, Şah İsmayıl, Əhməd kimi adlar qondarır və bəlkə də heç isim söyləmədən bir şah vardı, onun bir oğlu oldu, ona ad qoydular deyə çapub o taya keçməyə çalışır. Bəziləri də, o qədər istedadlı olur ki, ümumi çərçivəyə aşına olduğu ilə bərabər çox dəfə dadlı nağıllar söylədiyi üçün fantaziyasına meydan verdikcə söylədiyi əsnada yeni-yeni məzmunlar ilə bir nağılı doldurmuş olur və bəzən bir nağılın ətrafında

münasib məqam olduğu üçün bir neçə digərlərini toxuyub keçir. Ona görədir ki, bir nağılda iki-üç tamam məzmunlu, fəqət bir-birinə ustadcasına bağlanmış nağıllar, hekayələr görmək olur”. (176).

Göründüyü kimi, ana mətnin müəyyənləşməsi üçün çox sayda variantların yazıya alınması zərurətini irəli sürən Hənəfi Zeynallı bu yolla həm də zəngin folklor arxivi yaradılmasına imkan açmağı düşünürdü. Folklor komissiyası sədrinin yuxarıdakı mülahizələri elmi ezamiyyə və ekspedisiyalar qarşısında nə qədər ciddi tələb və vəzifələr qoyulduğunun da əyani ifadəsidir. Bu onu göstərir ki, Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü Cəmiyyətinin folklorun toplanması və nəşri sahəsindəki fəaliyyəti o dövr üçün ciddi elmi-nəzəri prinsiplər əsasında həyata keçirilmişdir.

İyirminci illərdə Hənəfi Zeynallı, Vəli Xulufu, Yusif Vəzir Cəmənəzəminli, Rəşid bəy Əfəndizadə, Salman Mümtaz, Hümmət Əlizadə, Əmin Abid, Abdulla bəy Divanbəyoğlu (Sübhənverdi-xanov) və başqa folklorçuların, eləcə də bu işə xüsusi maraq göstərən həvəskar toplayıcıların, Azərbaycanın müxtəlif bölgələrinə uzunmüddətli səfərlərə, elmi ezamiyyətlərə yollanması və külli miqdarda folklor materialları toplanması barədə ATTC-nin arxiv sənədlərində lazımı qeydlər aparılmışdır. (79, 86-91).

Biz, görkəmli alim, folklorşünas Hənəfi Zeynallının XX əsrin 20-ci illərinin ortalarında bu istiqamətdəki mülahizələrini nəzərdən keçirərək aşkar gördük ki, Hənəfi Zeynallı, folklorun toplama qaydalarını irəli sürərkən əsaslı şəkildə “SMOMPK” məcmuəsindən faydalanmışdır.

Aradan uzun illər keçəndən sonra, XX əsrin 80-ci illərinin başlanğıcında bu mühüm və haradasa unudulmuş problemə professor, tanınmış folklorşünas Paşa Əfəndiyev “Folkloru necə toplamalı” məqaləsi ilə diqqəti yenidən cəlb edir. (54, 384-397).

Müəllif folklorun toplanmasının əhəmiyyətini və vacibliyini qeyd edərək yazır: “Folklor xalqın əvəzsiz mənəvi sərvətidir. O, əsrlər boyu əsas etibarilə hafizələrdə yaşamış və indi də el sənətkarlarının sinəsi müxtəlif məzmunlu bədii əsərlərlə doludur. Odur ki, hər bir ziyalı xalqın bədii sərvətini toplamaq üçün müəy-

yən vərdişlərə yiyələnməli (seçmə bizimdir – S.O.) və xalq ədəbiyyatını toplayıb nəşr etmək işinə kömək göstərməlidir.”

P.Əfəndiyev “folkloru toplamaq üçün müəyyən elmi-təcrübi prinsiplərin mövcudluğunu” qeyd etməklə, bu prinsiplərin formalaşmasında, xalq ədəbiyyatının toplanmasında ziyalıların, tələbə, şagird, xüsusilə müəllimlərin mühüm rol oynadığını və belə bir təcrübədən hələ XIX əsrin II yarısında Zaqafqaziya Qori müəllimlər seminariyasının müdavim və məzunlarının bu sahədəki gördükləri böyük işləri xatırladır. (54, 384).

Əlbəttə, hörmətli alim məcmuənin adını çəkməsə də, işarəsindən məlum olur ki, bu “böyük işin” təşkilatçısı “SMOMPK” məcmuəsinin redaksiyası olmuşdur.

Elə bu ənənəyə əsaslanaraq, bu örnəkdən bəhrələnərək müasir dövrdə (söhbət XX əsrin 70-ci illərinin sonlarından gedir) folklorumuzun toplanması işində bu böyük qüvvənin yenidən təşkilini ortaya gətirmək məqsədilə 1978-ci ildən pedaqoji institutların tədris proqramlarına folklorun istehsalat praktikası daxil edilir və bu tələbə, ziyalı kütləsini folkloru toplamaq vərdişlərinə yiyələndirmək üçün əməli tədbirlər görülür, “vərdişlər sistemi” yaradılır ki, prof. P.Əfəndiyevin də “Folkloru necə toplamalı” məqaləsi belə bir ehtiyacdən irəli gəlmiş, hörmətli folklorşünas, bir növ, “SMOMPK” məcmuəsinin bu sahədəki təcrübəsini yeniləşdirərək, müasirləşdirərək və zənginləşdirərək yeni mərhələyə tətbiq etmişdir.

Müəllifin “Folkloru necə toplamalı” məqaləsində irəli sürülən “toplama vərdişlərini”, elmi-təcrübi tezisləri ümumiləşdirsək, belə bir mənzərənin şahidi olarıq:

1. Şifahi xalq ədəbiyyatından mühazirə və seminar məşğələləri zamanı tələbələrə folklor praktikası haqqında məlumat verilməli, onlara folklorun ayrı-ayrı janrları üzrə müşahidələr aparmaq, yazıya almaq vərdişləri aşılmalı, bu vərdişləri cilalamaqdan ötrə məşğələlərə el sənətkarlarından dəvət edib görüşlər təşkil etməli, onların dilindən folklor nümunələrini yazıya almaqla bu vərdişləri dərinləşdirməli. Belə ilkin “məşqlər” sonra təcrübə zamanı yaxşı nəticələr verir;

2. Tələbələrdən təşkil edilmiş folklor ekspedisiyaları texniki vasitələrlə - fotoaparat, maqnitofon, kinoaparat (hər dövrün öz texniki imkanları var – S.O.) və s. ilə təchiz edilməli, ekspedisiyanın gedəcəyi yerin təbii şəraiti, ərazisi əvvəlcədən öyrənilməli, el sənətkarları tapılıb üzə çıxarmalı, kənd ziyalıları – müəllimlər, kitabxanaçılar, klub işçiləri, dərnək rəhbərləri ilə sıx əlaqə yaradılmalı, onların bilik və bacarıqlarından, nüfuzlarından istifadə edilməlidir;

3. Ekspedisiyanın səmərəli keçməsi üçün toplayıcı - təcrübəçilər bir sıra tələblərə riayət etməlidirlər:

a) Toplayıcılar ifaçıları fiziki cəhətdən yormamalı, onların öz-özünə münasib vaxtı seçməli, birbaşa folklordan söhbət açmamalı;

b) bunun üçün müxtəlif üsullardan istifadə edilməli, məsələn, el sənətkarlarının şəxsi həyatından maraqlı epizodları xatırlatmaqla, kəndin keçmişi, görkəmli adamları, sənətkarları, tarixi hadisələri barədə sorğu və söhbətlə asta-asta əsas mətləbə keçmək daha səmərəli olur;

c) elmi, quru suallar vermək, yaxud “bayatı söylə”, “lətifə danış”, “əfsanə de”, “hansı epik janrları bilirsiniz” və s. bu kimi təkliflər bəzən sənətkar söyləyicini bezikdirir, təbdən və təbiilikdən çıxarır, söhbət təbii və səmimi, öz axarı ilə alınmalıdır;

d) suallar sadə, başa düşülən formada olmalı, həm də o zonada yayılan folklor nümunələrinin məzmun və formasına, müəyyən epizodlarına aid olmalıdır;

e) folklor nümunələrinin tam, bütöv, yarımcıq və s. olması tələbəni (toplayıcını) həvəsdən salmamalıdır. Sənətkarın (söyləyicinin) bildiyi bütün nümunələri yazıya almaq yaxşı nəticə verir, nadir nümunələr, variantlar, hissə və epizodlar ortaya çıxmış olur, əsərlərin variant, hissə və epizodların yazıya alınması elm üçün xüsusi əhəmiyyəti vardır;

f) qarşıya qoyulan tələblərdən biri də, folklor əsərlərinin məhz ifa prosesində yazıya alınmasıdır. Toplayıcılar şifahi xalq ədəbiyyatı əsərlərini el sənətkarlarının (söyləyicinin – S.O.) bilavasitə ağzından, dilindən, özü də danışdığı dialekt və şivədə yazıya alınmasına çalışmalıdır; (Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, bu

barədə məşhur dilçi-alim, Akademiyanın müxbir üzvü, prof. Tofiq Hacıyevin fikirləri də xüsusi maraq doğurur. Müəllif məqalələrinin birində yazır: “Azərbaycan folklorunu dil rənglərinə görə zonalara ayırsan, bu Azərbaycan dilinin dialekt bölgüsü ilə üst-üstə düşər. Yəni, belə təsnifatda folklorumuzun dili obrazlar sisteminə görə yox, məhz lügət tərkibinə, fonetik tələffüz xüsusiyyətinə və qismən də morfoloqiyasına görə fərqlənir. Bu halda ciddi bir problemə qarşılaşırıq: folklor materialı yazıya alınanda yerli danışığ təzahürləri nəzərə alınmalıdır? Dünya praktikası göstərir ki, folklorun dilində şifahi əlamətlər, o cümlədən regional danışığ-tələffüz rəngləri əks olunmalıdır. Məsələn, XIX əsrdən bəri Avropa şərqşünaslarının türk xalqlarından yazıya alıb öz dillərinə tərcümə ilə alman, fransız, ingilis / - (buraya biz, mütləq rus dilini də əlavə edərdik – S.O.) paralel çap etdirdikləri folklor nümunələrində məhəlli-dialektoloji xüsusiyyətlər bütün mənzərəsi ilə saxlanılır. Eyni iş üsulunu sovet türkoqlarının müxtəlif türk dillərinə aid mətn çaplarında da görürük.

Yerli-məhəlli dilin folklor nəşrində mütləq öz əksini tapması ideyasını qəbul edəndən sonra ikinci sualla üz-üzə dururuq: Yerli-regional xüsusiyyətlər nə dərəcədə nəzərə alınmalıdır – bütün incəlikləri iləmi, yoxsa seçmə faktları ilə? Mən bu fikirdəyəm ki, seçmə əlamətlər götürülməlidir. ...Seçmə xüsusiyyətlər deyəndə onu nəzərdə tuturuq ki, həmin detallar konkret folklor regionunun yerli danışığını tipik şəkildə təmsil etsin. ...Seçmə isə, ancaq koloritli dil faktlarından olur.” Və bu fikirlər Paşa Əfəndiyevdən 13 il sonra söylənilmişdi. (68,16-18).

g) Şifahi xalq ədəbiyyatının rəngarəng janrlarının yazıya alınması müxtəlif üsullarla həyata keçirilməlidir. Çünki lirik və epik janrların, dramatik, xüsusilə musiqi ilə daha çox bağlı olan nümunələrin yazıya alınmasında müxtəlif üsullar tətbiq olunmalıdır. Beləliklə, ayrı-ayrı janrların toplanması üçün müəyyən metodiki üsullar işlənib hazırlanmalıdır. Məsələn, nəğmə, bayatı, atalar sözü, məsəl, aşıq şeiri, uşaq folkloru nümunələri, iri həcmli nağıl, dastanlar hərəsi bir cürə metodik üsulla toplanmalı, yazıya alınmalıdır:

1. **Mahnılar** müasir dövrdə ən çox yayılmış folklor janrlarındandır. Mahnı mətni ifa zamanı təbii şəraitdə yazılmalıdır, mahnı əgər xor şəklində ifa edilirsə, onu da ifa prosesində yazmaq lazımdır. Hava, musiqi ilə ifa edilən mahnıların ifası qurtarıqdan sonra sözlərində müəyyən dəqiqləşdirmə aparmaq olar. Hazırda klassik mahnıları, lirik, tarixi, satirik mahnıları, qaçaq nəğmələrini, yaxud müasir mahnıları ifa prosesində müşahidə etmək vacibdir. ...Bir də müasir dövrdə həyatımızı əks etdirən yeni mahnılar yaranır və bunların yaranma yolları, mövzu dairəsi, ifa xüsusiyyətləri, toplama məkanında bu tipli hansı mahnıların daha çox yer tutması və sairələrin müşahidəsinin mühüm əhəmiyyəti vardır: hazırlıq rolu oynayır, əsas mətləb isə üçüncü və dördüncü misralardadır.

2. **Bayatıların** yazılışına da xüsusi qayğı ilə yanaşmaq lazımdır. Bayatıları iki nəfər yazsa, daha yaxşı olar. Bir sıra mahnılarda olduğu kimi, iki nəfər toplayıcı əvvəlcədən razılaşır ki, kim hansı misraları yazıya köçürəcək, tək, yaxud cüt misraları. Məlumdur ki, bir çox bayatılarda birinci və ikinci misralar çox zaman hazırlıq rolu oynayır, əsas mətləb isə üçüncü və dördüncü misralardadır. Ona görə də, birinci və ikinci misraları buraxıb (??-S.O.) yalnız üçüncü və dördüncü misraları da yazmaq olar. Dəqiqləşdirmələri sonra da aparmaq, dəqiqləşdirmək mümkündür...

3. **Atalar sözü və məsəl** və başqa kiçik janrların toplanılmasında da həmin üsullardan istifadə etmək olar. Məlumdur ki, kənddə ağsaqqalları, hazırcavabları hamı tanıyır. Onları üzə çıxarıb müdrik kəlamları toplamaq məsləhətdir. Toplayıcılar özləri ilə bərabər atalar sözü və məsəllərdən ibarət kitab götürməklə və aramla sənətkarlara bu misalları oxumaqla işin gedişini asanlaşdırı bilərlər. Diqqətlə qulaq asan ağsaqqal yerindəcə bu nümunələri düzəldərək, dəqiqləşdirəcək, yaxud onların özü bildiyi, yadına düşdüyü variantlarını söyləyəcəkdir. Belə müsahibədə digər nümunələr də onun yadına düşəcəkdir. Məlumdur ki, atalar sözü, tapmacalar çox zaman insanların məşğul olduğu müxtəlif sənət, peşələr haqqında yaradılır (bura, xüsusilə lətifələri əlavə etmək lazımdır –

S.O.), məsələn. əkinçilik, maldarlıq, xalçaçılıq, misgərlik, dəmirçilik, toxuculuq və s. Yerlərdə o sənətin sahiblərini tapmaq, söhbət etmək, bu mövzuda atalar sözü və məsəlləri bu yolla toplamaq məsləhətdir. Burada bir cəhətə də əhəmiyyət vermək lazımdır. Atalar sözü və məsəlləri canlı danışq zamanı yazıya köçürmək daha münasibdir. Şənliklərdə, iclaslarda, digər mərasimlərdə el ağsaqqallarının danışığı, söhbətləri, çıxışları çoxlu atalar sözü və məsəllərlə müşayiət olunur. Bu zaman diqqət yetirmək və yazıya köçürmək olar. Məsələn, Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinin toplayıcısı Əbdülqasım Hüseynzadə “Mən atalar sözü və məsəlləri necə topladım” adlı qeydlərində göstərir ki, Azərnaşrin bədii ədəbiyyat şöbəsinin iclası idi. Nəşriyyatın 1938-ci il planı müzakirə olunurdu. O zaman şöbənin rəhbəri yazıçı Mehdi Hüseyn idi. Biz onun kabinetində idik. Orada başqa yazıçılar da oturmuşdu. Gənclərdən biri isə ayaq üstə dayanmışdı. Qapı açıq idi. Yazıçı Əli Vəliyev (yeri gəlmişkən, xatırladım ki, Xalq yazıçısı Əli Vəliyevin yaradıcılığı folklorizmlərlə olduqca zəngindir və bu barədə tədqiqat işləri yazılsa da, yenə də diqqət yetirilsə folklorşünaslığımız səmərə görər – S.O.) o gəncə üzünü tutub dedi:

A gədə, nökersən -

Niyə bekarсан?

Aç qapını,

Ört qapını.

(Yada “Nökər nədir, bekar nədir” məsəli düşür – S.O.) İclasdakılar gülməkdə ikən mən bir parça kağız tapıb onu yazıb cibimdə gizlətdim. Axşam evdə kartotekaya köçürtdüm. Nə etmək, bu nümunələr belə dənə-dənə toplanır. Ona görə də yaxşı olar ki, bir sıra atalar sözü və məsəllərin arxasında dayanan əhvalatlar da yazıya köçürülsün.

Tapmacaların toplama yolu başqa xarakterdədir. Burada mütləq sorğu yolu əsas götürülməlidir. Yaxud predmet, məfhum, əşyaları saymaq, sadalamaq, onlar haqqında tapmacalar bilib-bilmədiyini müsahibdən soruşmaq olar. Məsələn, Göy cisimlərinin: ay, günəş, ulduz, yaxud heyvanlar, bitkilər və ev əşyalarının adını

çəkmək və bu barədə tapmacalar soruşmaq olar.

4. **Nağılların** yazıya alınması müəyyən xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Y.V.Çəmənəzəminli nağılların toplanmasına xüsusi diqqətlə yanaşmağı lazım bilirdi. Ədibə görə nağılı ən çox qadınlar bilir, xüsusilə xalqa yaxın olan, xalqla ən çox təmasda olan qadınlar çoxlu nağıllar yadda saxlayırlar. Belə qadınlara çox diqqətlə, həssaslıqla yanaşmaq lazımdır. Sonra Y.V.Çəmənəzəminli davam edir: “Üsula gəldikdə isə, nağıl ədəbiyyatının müəyyən üsulu var. (Müəllif “üsul” dedikdə “toplama” üsulunu nəzərdə tutur – S.O.). Onları gözəl edən və süsləndirən müəyyən dil, tərkib və cümlələrdir. Xalq ədəbiyyatı ilə maraqlananlar (yəni, toplayıcılar – S.O.) bu nöqtəni unudarlarsa, çəkdikləri zəhmət hədəf olar. Xüsusən cümlələr və dil nağılda da əhəmiyyətli yer tutur. Bir çox nağılların “Biri var imiş, biri yoxumuş, allah var imiş, bəndəsi (şəriki olmalıdır – S.O.) yox imiş” deyə başladığını hər kəs bilir, qurtardıqda “O yedi, yerə keçdi, sən də ye, dövrə keç” deyirlər. Gözəl gördükdə “yemə, içmə, xətti-xalına, gül camalına tamaşa et”, yol getdikdə “az getdi, üz getdi, dərə-təpə, düz getdi kimi cümlələr (Biz bu sintaktik, folkloristik modelləri tərcümədə saxlamağın, qorumağın vacibliyindən danışmışıq – S.O.) nağılın zینəti hesab olunur. Nağılları toplarkən bunlar qeyd edilməlidir. Bunlarsız nağıl bütün gözəllikdən məhrum olar”. (47, 49). Nağıl toplayanların ikisi, yaxud üçü növbə ilə işləyirlər. Toplayıcılarından biri nağılın bir hissəsini yazır, yorulanda axırıncı cümləni hündürdən təkrar edə-edə yazır (gərək nağıl danışan bunu hiss etməsin), həmin cümləni ikinci toplayıcı qeyd edir və dalısını yazır. Bu minvalla nağıl yazıya alınır. Üçüncüsü isə nağılın hərəkətlərinə, mimikalarına göz qoyur və qeydiyyata aparır. Əfsanə, rəvayət, lətifələr də həmin üsulla yazıya köçürülür.

5. **Dastanlar.** Folklor janrları içərisində nağıllardan sonra yazıya köçürülməsi çətin olan dastanlardır. Burada bir neçə cəhət nəzərə alınmalıdır. Toplayıcılar dastanlara şənliklərdə, məclisdə qulaq asa bilirlər. Belə bir zamanda məclisdə oturub dastanı yazıya almaq mümkündür. (Burada da eyni ilə yuxarıda qeyd olunan

toplama qaydasına əməl olunması tövsiyə edilir, lakin nağıldan fərqli olaraq dastanda nəzm hissəsi, qoşma və gəraylılar olur – S.O.). Qoşmaların qeyd edilməsində mahnıların yazıya alınması prinsipi əsas götürülür. Ancaq nəsr və nəzm hissələrinin ardıcılığı üçün toplayıcılar diqqətli olmalıdırlar. Ona görə də, toplayıcılardan dastanın nəsr hissəsini biri, nəzm hissəsini isə digəri qələmə alır. Dastanı söyləməyə başlamazdan əvvəl aşıqdan bir cəhəti də xahiş etmək lazımdır. Hansı qoşma hansı aşıq havası üstündə oxunursa, oxumazdan əvvəl həmin havanın da adını xatırlatsın, məsələn, divani, müxəmməs, gəraylı, saritel və s. Toplayıcı əvvəlcə havanın adını qeyd edir, sonra isə qoşmanın sözlərini yazır.

h) şifahi xalq ədəbiyyatı əsərlərinin yazıya köçürülməsi zamanı gözlənilməli olan ən ümdə tələb dəqiqlikdir. Başqa sözlə, toplayıcı folklor əsərlərini ağızdan necə eşitmişdirsə, elə də yazıya almalıdır, heç bir əlavəyə, redaktəyə və sairəyə yol verilməməlidir. Əgər mətn toplayıcının, yaxud ifaçının üzündən nöqsanlıdırsa elə də saxlanılmalıdır. Heç bir dəyişiklik aparılmamalıdır, amma bu nöqsanların kimin üzündən, necə edildiyi göstərilməlidir.

i) müxtəlif janrların yazılmasında vurğu, nida, müraciətlə əlaqədar sözlərə də xüsusi əhəmiyyət verilməlidir. Aydın ki, bir sıra mahnılara, qoşmalara ifadə edildiyi havası, musiqisi ilə əlaqədar olaraq bir sıra sözlər artırılır. Məsələn, “balam hey”, “deyir ey”, “ay balam”, “ay”, “nə deyim”, “aşiq” və s. Bunları yerinə görə də deyilmə maneraları ilə bərabər yazıya almağa səy göstərmək lazımdır;

j) bütün bunlarla bərabər, toplayıcı sürətlə yazmaq texnikasına yiyələnməli, əvvəlcədən məşq edib bunları öyrənmək lazımdır. Bundan başqa, toplayıcılar-tələbələr özünəməxsus “ixtisar işarələri” düzəldib toplama zamanı onlardan istifadə etməlidirlər. Yazıya alma zamanı rahat və aydın yazan qələmlərdən istifadə etmək, ehtiyat üçün bir neçə qələm götürmək lazımdır. Yaxşı olar ki, yazıya alma zamanı makina yazısı üçün olan ağız cızıqsız vərəqlərdən istifadə edilsin. Sonra bu vərəqləri dəftər, bloknot kimi bir yerə tikmək lazımdır. Vərəqlərin yalnız bir üzünü yaz-

maq məsləhətdir, o biri üzü isə müəyyən qeydlər aparmaq üçün ehtiyatda saxlanılmalıdır;

k) folklor materialları hər şeydən əvvəl janr xüsusiyyətinə görə qaydaya salınır. Məsələn, şeir, mahnı, başqa sözlə, nəzmlə olan nümunələr səliqə ilə bənd, nəqərat və s. gözlənilməklə yazılırsa, nəsr əsərlərində abzas, təhkiyə, müraciət, xitab, (dialoq – S.O.) və s. nəzərə alınmalıdır. Hər bir mətn ciddi surətdə pasportlaşdırılır. Bunlar üçün aşağıdakı cəhətlər nəzərə alınmalıdır:

1) *Əsər kimdən yazıya köçürülüb (familiyası, adı, atasının adı)*. 2. *İfaçının milliyyəti*. 3. *Söyləyicinin təxmini yaşı, yaxud təvəllüd tarixi*. 4. *Doğulduğu yer*. 5. *Təhsili*. 6. *Peşəsi*. 7. *Folklor materialının yazıldığı yer (kənd, yaxud rayonun adı)*. 8. *Material kim yazıya köçürüb (familiyası, adı, atasının adı)*. 9. *Yazıya köçürülən tarix (əgər əsər maqnitofona yazılırsa həmin göstəricilər ya əvvəlcə, yaxud da nümunələrdən sonra, axırda lentə köçürülür)*. Buraya bir sıra izahlar da əlavə etmək olar, məsələn:

m) yazıya köçürülmüş folklor nümunələrinin burada yayılma tarixçəsi, bunların ifaçıları (söyləyiciləri – S.O.) əsasən kimlərdir, ifa olunmaq yolları, üsulları, el sənətkarları kimdən və nə vaxt öyrənib, bu nümunələr toplandığı yerdə nə dərəcədə sevilir və s. Yaxud, bu əsərlər başqa yerlərdən keçib, yoxsa elə burada meydana gəlmişdir. Toplanmış müxtəlif janrlar haqqında ifaçının fikir və mülahizələri nədən ibarətdir;

n) toplama zamanı yerlərdə xalq sənətinin müxtəlif yaradıcıları və bilicilərinə rast gəlirik. Bunların xarakteri, xalq ədəbiyyatına münasibəti, vurğunluğu baxımından müxtəlifdir: aşiq, dastançı, naqqal, ağıçı və s. Bütün bunların, necə deyirlər *portretlərini yazmaq, yaratmaq, xasiyyət və xarakterlərini açıb göstərmək* toplayıcıların ümdə vəzifələrinə daxildir. Bunun üçün toplayıcı təxminən hansı cəhətlərə diqqət yetirməlidir: 1. Sənətkarların xarici görünüşündən başlamaq lazımdır – boyu, üzünün cizgiləri, gözləri, burnu, saqqalı, saçı, geyimi və s. diqqətlə qələmə alınmalıdır. 2. Sonra xalq sənətinə münasibəti məsələləri səliqə ilə şərh edilməlidir – xalq ədəbiyyatı əsərlərini necə yadda saxlayır,

hansı cəhətləri dəqiqləşdirir, klassik folklora, yoxsa sovet dövrü şifahi xalq ədəbiyyatına daha çox bələddir, xalq musiqisini, aşıq həvalarını nə dərəcədə və hansılarını bilir, saz çala bilirmi, özü hava düzəldibmi? Əgər aşıqsa, ustadı olubmu, olubsa kimdir, onun haqqında fikri, xatirələri... Bildiyi folklor nümunələrinin başqa hansı variantlarını bilir? 3. Hansı folklor janrını daha çox sevir – nağıl, lətifə, dastan, mahnı, bayatı, tapmaca və s. Uşaq folklor nümunələrini bilirmi? 4. Səyahətdə olubmu? Azərbaycanı, Zaqafqazıyanı gəzibmi, qonşu xalqların folklorundan xəbəri varmı, hafizəsi necədir, nümunələri danışarkən improvizasiyadan istifadə edirmi? Bütün bunların hamısının folklor elmi üçün mühüm əhəmiyyəti vardır;

o) elm üçün gərəkli materiallardan biri də folklor əsərlərinin toplandığı yerin, ərazinin qısa tarixini, etnoqrafik səciyyəsinə verən öçerklərdir. Belə öçerklərdə müxtəlif səmərəli məlumatlar əksini tapa bilər – kənd, qəsəbə, rayon harada yerləşir, böyükdür, kiçikdir, rayon mərkəzindən nə qədər aralıdır. Nə qədər qoca yaşayır, əhalinin tərkibi necədir, əhali əsas etibarilə nə ilə məşğuldur? Heyvandarlıq, əkinçilik, bağçılıq, balıqçılıq və s. Hansı xalq sənəti yaşayır və bu sənəti yaşadanlar çoxdurmu. Klub, mədəniyyət sarayı varmı, özfəaliyyət dərnəkləri təşkil olunubmu? Repertuarları nədən ibarətdir? Ümumiyyətlə, xalq yaradıcılığına, xüsusilə klassik folklora necə əhəmiyyət verilir. Yerlərdə nə kimi əfsanə, rəvayətlər dolaşır. (Göründüyü kimi, müəllif sanki “SMOMPK” məcmuəsinin proqram - tövsiyələrini müasirləşdirərək eynən yenidən təklif edir ki, bu da “SMOMPK” məcmuəsinin bu istiqamətdəki ənənələrinin davamlı olmasından xəbər verir – S.O.). Aşıqlar folklor nümunələrini ifa edirlərmi və s. Bütün bunlar ciddi müşahidə nəticəsində əldə edilməli və konkret faktlar əsasında yazıya alınmalıdır;

p) toplayıcılar yazıya aldıkları toplama dəftərləri ilə yanaşı arxivə gündəlik də təhvil verməlidirlər. Toplayıcı-tələbələr bütün ekspedisiya müddətində əlavə müşahidələrini bu gündəlikdə qeyd etməlidirlər. Xalq ədəbiyyatının toplanması, yazıya alınması,

janrları, ifaçıları, ifaçıların fikir və mülahizələri, ailə və məişət-dəki adətlər və s. haqqında çoxlu qeydlər əlavə edilib gündəlikdə əks etdirilməlidir;

q) şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrini toplamaqla yanaşı ekspedisiyada olan toplayıcı, təcrübə keçən tələbələr bir sıra digər müşahidələr də aparmalıdırlar. Müşahidə aparılarkən aşağıdakılara diqqət verilməlidir:

1. Folklorun daha çox hansı janrları geniş yayılmış, hazırda ifa edilir və sevilirmi?

2. Hansı nümunələr köhnəlib sıradan çıxıb, yalnız hafizələrdə qalıb, ifa edilmir, onlara münasibət necədir?

3. Xalq ədəbiyyatını yaşadan şəxslərin özlərinin bu janrların yaranması və yaşaması haqqında rəyi necədir?

4. Əvvəllər burada hansı məşhur ozan, dədə, aşiq, naqqal (nağıl söyləyən – S.O.), ağıçı yaşamışdır və onların yaradıcılıq ənənələrinə necə münasibət bəslənilir?

5. Aşiq yaradıcılığına münasibət necədir, hansı janrlar daha çox sevilir və ifa edilir (dastan, qoşma, tənqis, müxəmməs, və s.)?

6. Aşiq poeziyasının dodaqdəyməz, dildönməz, diltərpənməz və s. kimi nadir şəkillərini bilən sənətkarlar varmı?

7. Dədə Qorqud, ozan, qopuz, oğuz haqqında əfsanələr söylənilirmi?

8. “Bulaq”, “Ozan” (folklor toplusu) haqqında (müəllif yəqin Respublika Dövlət Televiziyasında XX əsrin 70-ci illərində gedən radio və televiziya folklor verilişləri proqramını nəzərdə tutur – S. O.) yerli əhalinin və xüsusilə el yaradıcılığını bilən sənətkarların rəyi necədir?

9. Toylarda, digər şənlik mərasimlərində aşıqlar iştirak edirləmi? Burada onlardan ən çox hansı nümunələri oxumasını tələb edirlər?

10. Ən çox hansı mərasim təşkil edilir: ənənəvi, yaxud müasir mərasimlər. Yeni mərasimlərlə əlaqədar şifahi ədəbiyyat nümunələri yaranırmı?

11. Orada hansı tarixi, mədəni, maddi abidələr vardır?

Bunlar hansı tarixi dövr və hadisə ilə bağlıdır?

12. Lenin, Kommunist Partiyası, Oktyabr, 28 Aprel, Böyük Vətən və vətəndaş müharibələri haqqında folklor nümunələri varmı? (Bu paragrafın tələbi öz dövrü üçün aparıcı xətlərdən biri idi. Dövrün siyasi-ictimai havası folklorla təsirsiz ötmür. Müəllifin folkloru “klassik, ənənəvi folklor ” və “müasir folklor” təsnifatı mühüm amillərdəndir və indiki mərhələdə nəzərə alınmalıdır. Müstəqillik dövrünün hadisələri, Qarabağ müharibəsi, burada igidlik göstərən qəhrəmanlar, qaçqın və məcburi köçkün həyatı, itirilmiş torpaqlarımız, bölgələrimiz barəsində, siyasi liderlər, xüsusən ulu öndər Heydər Əliyev haqqında yaranan folklor nümunələri, dastanlar buna misaldır və P.Əfəndiyevin bu tövsiyəsinin mahiyyəti yerindədir, ancaq məzmun və ideyası indi dəyişibdir, mütləq nəzərə alınmalıdır – S.O.).

13. Uşaq folkloruna münasibət necədir?

14. Folklor ansamblları varmı, onların repertuarlarını ən çox hansı janrda olan nümunələr təşkil edir? Ailə ansambllarında folklorla münasibət necədir?

15. Bir kəndin, rayonun folklor repertuarı o birindən nə ilə fərqlənir? Elə folklor əsərləri varmı ki, onlar yarandığı və yaşadığı kənd və rayonun tarixi, maddi abidələri və məişəti ilə bağlı olsun?

16. Əlyazmaları varmı, varsa orada şifahi xalq ədəbiyyatının hansı nümunələri yazılıb saxlanılmışdır?

17. Yerli folklor ənənələrinə kitab, televiziya, radio, məktəb, klub, mədəniyyət sarayları və s. necə təsir göstərir?

18. Kənd və rayon məktəblərində folklor guşələri, dərnəkləri varmı, pioner və məktəblilər folklorun toplanmasında iştirak edirlərmə və s. (54, 384-395).

Göründüyü kimi, professor Paşa Əfəndiyev “Folkloru necə toplamalı” məqaləsini qələmə alarkən problemə mümkün qədər geniş spektrdə yanaşmağa cəhd etmiş, “SMOMPK” məcmuəsinin adını çəkməyə də, “XIX əsrin ikinci yarısında Zaqafqaziya Qozı seminariyasının müdavim və məzunlarının bu sahədəki böyük

işlərini yada salmış”, yalnız bununla kifayətlənməmiş, təqdim etdiyi folklor toplama proqramının məzmunundan, irəli sürdüyü bir sıra mühüm elmi-nəzəri prinsiplərdən də görsənir ki, hörmətli Paşa müəllim 1881-cı ildən 1929-cu ilə qədər dərc edilən “SMOMPK” məcmuəsinin yuxarıda tədqiqata cəlb etdiyimiz proqram-tövsiyələrindən yaradıcı şəkildə bəhrələnmiş, həmçinin təkcə bu mənbə ilə kifayətlənməmiş, Hənəfi Zeynallının, Y.V.Çəmənəminlinin, S.Vurğunun bu barədəki fikirlərinə istinad etmiş, elmi ədəbiyyatdan isə Yu.Q.Kruqlovun “Folklorınaya praktika”, A.Mişiyevinin “Folklor praktikası”, R.Rüstəmzadənin “Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığının öyrənilməsinə dair metodik göstəriş” (Kirovabad Gəncə/, 1977) kimi müəlliflərin əsrlərindən də istifadə edərək folklorşünaslığımızda ilk dəfə öz dövrünün texniki imkanları və folkloru toplama tələblərinə uyğun bir tərzdə müfəssəl folkloru toplama proqram-tövsiyəsini hazırlayaraq adı çəkilən dərsliyiində təqdim etmişdir. Prof. Paşa Əfəndiyevin bu cəhətdən ayrıca yazıb çap etdirdiyi “Folklor praktikasına dair metodik göstərişlər” (Bakı, 1980) kitabçası da əhəmiyyətli toplama qaydaları metodik vəsaiti kimi olduqca əhəmiyyətlidir.

Və müasir mərhələdə, indiki texniki imkanlar səviyyəsində, müstəqillik dövrünün tələblərinə uyğun bir tərzdə, dünya azərbaycanlılarına, xüsusən Cənubi Azərbaycana əlyətər bir məqamda yeni tipli folkloru toplama elmi-metodik vəsaitə, proqram – tövsiyələrə böyük ehtiyac vardır...

Maraqlı budur ki, XX əsrin 80-ci illərinin ortalarında professor, tanınmış folklorşünas Vaqif Vəliyev “Folkloru necə toplamaq” adlı məqaləsi ilə bu məsələ yenidən qayıdır.(165, 406-408).

Müəllif bu problemin vacibliyini belə qiymətləndirir: “Son illərdə Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri nə qədər toplanıb nəşr edilsə də, yenə də yazıya alınmamış yüzlərlə sənət inciləri hafizələrdə yaşamaqdadır. Bu əsərləri qayğı ilə toplamaq hər bir ziyalının, xüsusilə filoloqların müqəddəs və şərəfli (seçmə bizimdir – S.O.) vəzifəsidir.

Respublikamızda xalq ədəbiyyatı əsasən Elmlər Akademiyası

sının Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu, Respublika Xalq Yarıdıcılığı Evi, Pedaqoji institutlar və Azərbaycan Dövlət Universiteti filologiya fakültəsinin təcrübədə olan tələbələri tərəfindən toplanır... ("SMOMPK"da da seminariyanın tələbələrindən və yerlərdə gimnaziyanın yuxarı sinif şagirdlərindən istifadə edilirdi – S.O.) Odur ki, həm təcrübədə olan tələbələr, həm də müstəqil toplayıcılar folkloru yazıya almaq qaydalarını mükəmməl bilməlidirlər." (165, 406-407).

Folklorşünas V.Vəliyev bu qaydaları belə müəyyənləşdirir və biz bunu təxminən belə sistemləşdirdik:

a) Toplayıcı əvvəlcədən hazırlıq işi aparmalı, kənd (qəsəbə) fəallarının köməkliliyi ilə həmin regionda folklor bilicilərini əvvəlcədən müəyyənləşdirməli, onlar barəsində ətraflı məlumat əldə etməli və yaxından tanış olmalıdırlar;

b) Yazıya alma prosesində danışan şəxsi dayandırmaq, onun söylədiyi folklor nümunəsinin çap olunacağını bildirmək düzgün deyildir. Bu danışan şəxsin həvəsini öldürə bilər və ondan istədiyimiz materialı təbii şəkildə toplaya bilmərik;

c) Folklor toplayan şəxs ustalıqla hərəkət etməlidir, söhbətə elə başlamalıdır ki, qarşıdakı adam (söyləyici) özü hiss etmədən danışığa qoşulsun, söhbətdə sərbəst hərəkət etsin, özünü sıxmasın, belədə onun danışığının təbiiliyi pozulmur;

d) Folklorçu sürətlə yazmağa alışmalıdır (yəni, stenoqrafçı üsulundan istifadə etməyi bacarmalıdır). Yazıda iki nəfərin iştirakı daha yaxşı olar. Bu işdə müasir texniki vasitələrdən – fotoaparattan, maqnitofondan (indiki halda daha təkmil vasitələr vardır – S.O.) mütləq istifadə olunmalıdır. Bunları mümkün qədər elə etmək lazımdır ki, nağılçının (söyləyicinin) xəbəri olmasın;

e) Yazıya alınan folklor nümunələri onu danışan şəxsin dediyi kimi yazılmalıdır. Sözləri müasir dil normalarına salmaq, cümlələri düzəltmək qətiyyən məsləhət görülmür. Əgər yazıya alınan mətnə anlaşılmaz sözlərə təsadüf edilərsə onun mənası yalnız yazı qurtardıqdan sonra aydınlaşdırılmalıdır. Toplayıcı yerli dialektdən olan sözlərə xüsusi diqqət yetirməli, onların ayrıca lüğəti-

ni tərtib etməlidir. (Yeri gəlmişkən xatırladaq ki, “SMOMPK”da folklor mətnində gedən bu qəbildən sözlərin, folklor obrazlarının, toponim və antroponimlərin, çətin anlaşılan ifadələrin izahlı lüğəti verilirdi – S.O.). Yadda saxlamaq lazımdır ki, xalqın canlı danışığında elə sözlər vardır ki, onları cəsarətlə ədəbi dilə gətirmək olar. ...Belə sözləri, terminləri böyük həvəslə, səliqə və qayğı ilə toplamaq lazımdır;

f) Folklorçu harada olursa-olsun, istehsalat təcrübəsində və ya ekspedisiyada, camaatın rəsmi və ya qeyri-rəsmi topladığı yerlərdə, yolda, xeyirdə-şərdə onun kağız və qələmi həmişə yanında, hazır vəziyyətdə olmalıdır, danışığa diqqət yetirməli, maraqlı söz və ifadələri qeydə almalıdır. Belə hallarda daha çox atalar sözlərinin və məsəllərin toplanmasına yaxşı şərait yaranır. Nəzərə almaq lazımdır ki, adi məişətdə, qonşuların bir-birilə söhbətində bəzən elə ifadə tərzinə, məsəl və rəvayətlərə təsadüf olunur ki, onu biz rəsmi söhbət zamanı heç bir zaman eşidə bilmərik;

g) Toplayıcı əldə etdiyi folklor nümunələrini kimdən topladığını dəqiq bilməli, onların haqqında xüsusi anket düzəltməlidir. Anket aşağıdakı kimi tərtib edilməlidir:

1. Adı, atasının adı və фамилиясы.
2. Doğulduğu ay və il, milliyəti.
3. Doğulduğu kənd və rayon, yaşadığı yer.
4. Vəzifəsi, sənəti, təhsili və ünvanı.

Bütün bunlardan sonra V.Vəliyev müasir folklor toplayıcısına olduqca aktual və vacib bir məsələni də tövsiyə edir. Məlumdur ki, xalq yaradıcılığı arasıkəsilməz bir prosesdir. Bunu nəzərə alan ustad folklorşünas bu cür nümunələri də toplamağı da məsləhət bilərək yazır:

“Toplama zamanı müasir həyatımızın tərənnümünə həsr olunmuş şifahi nümunələri də diqqətlə, variantları ilə yazıya almaq lazımdır. Hər bir folklorçu bilməlidir ki, xalq ədəbiyyatı yalnız keçmişimizi deyil, eyni zamanda bu günümüzü, müasir həyatımızı da əks etdirən tükənməz bir xəzinədir.” (165, 408)

Yenə də, xatırladaq ki, müasir rus-avropa folklorşünaslığında

bu məsələyə xüsusi diqqət yetirilir, şəhər folkloru, kənd folkloru, müxtəlif peşələrlə əlaqədar yaranan folklor, məsələn taksicilər, pinəçilər arasında yaranan lətifələr, türmədə yaranan folklor və s. bu cür təsnifatda indiki zamanda yaranan folklor materialları toplanır və hətta tədqiqata cəlb edilir (316).

Qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri və tədqiqi problemi və prinsipləri vaxtaşırı olsa da, alimlərimizi düşündürmüş, bu sahədə olan ciddi problemlər və boşluqlar onları ciddi narahat etmişdir. Elə bunun nəticəsidir ki, 1993-cü ildə Azərbaycan MEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Folklor Sarayının təşəbbüsü ilə Şekidə keçirilən Respublika Folklor müşavirəsi bu problemə həsr edilmiş və burada Yaşar Qarayev, İsrail Abbaslı, Tofiq Hacıyev, Mürsəl Həkimov və digər bu kimi görkəmli alimlər, folklorşünaslar folklorun toplama və nəşr qaygılarından söhbət açmışlar. Bunlardan bir qisminin vacib məqamlarını nəzərdən keçirək:

“Milli folklorun toplanması, tədqiqi və nəşri – milli intibahın şərti və zəminidir” mövzusunda məruzəsində Azərbaycan folklorunun bu mühüm probleminə toxunan prof. Yaşar Qarayev haqlı olaraq yazırdı: “Azərbaycan folklorçuları ötən əsrdən (məruzəçi “ötən əsr” deyəndə XX əsri nəzərdə tutub, – S.O.) başlayaraq xalqın bu zəngin və qədim mənəvi mədəniyyətinin öyrənilməsi, milli folklor nümunələrinin toplanması və nəşri sahəsində tarixi iş görmüşlər. Lakin məhz bu sahədə görüləsi işlər görülənlərdən qat-qat çoxdur, o qədər çox ki, indi hətta belə bir qərübə vəziyyət yaranmışdır: unikal məzmun və forma keyfiyyətlərinə görə xüsusilə seçilən, özündə təkrarsız mənəvi və bədii dəyərləri birləşdirən Azərbaycan folkloru öz zənginliyi və qədimliyi baxımından dünya xalqları arasında ən qabaqcıl yerlərdən birini tutduğu halda, bu irsin öyrənilməsi, nəşri, tərcüməsi və yayılması baxımından heç də önəmli olmayan yerlərdən birini tutur. Xüsusilə Orta Asiya, Qazaxıstan, Baltıqyanı, Sibir bölgələri ilə müqayisədə bu cəhət aydın nəzərə çarpır (Sibir xalqlarının folklor nümunələrinin altmış cildlik külliyyatının nəşri istiqamətində görülən miqyaslı

elmi-təşkilati tədbirləri yada salmaq kifayətdir.” (100, 3-4).

Müəllif daha sonra bu sahədə olan bir sıra mühüm problemlərin həlli istiqamətində elmi-təşkilati məsələləri müəyyənləşdirir ki, biz bunları da aşağıdakı qaydada sistemləşdirməyə cəhd etdik:

a) Azərbaycan folklorunun çox böyük hissəsi hələ də toplanmamış, sistemləşdirilməmiş, araşdırılmamış və nəşr edilməmiş vəziyyətdə qalmışdır;

b) folklorumuzun hələ də vahid milli arxivi, elmi-təşkilati mərkəzi, başqa bölgələrdəki kimi milyonlarla nümunəni əhatə edən vahid kartotekası yoxdur;

c) çoxcildlik folklor külliyyatlarının işlənməsi və elmi nəşri işləri özünü gözləyir;

d) Azərbaycan EA Ədəbiyyat, Dil və İncəsənət bölməsi yanında folklor üzrə Elmi Şura yaradılması və bu Şuraya folklorşünaslığın müxtəlif sahələrində formalaşmış, tanınmış, işgüzar mütəxəssislərin cəlb edilməsi də vaxtı çatan vəzifədir. Belə bir Elmi Şurada ildə azı iki dəfə regionların ən mühüm folklor problemləri müzakirə olunmalı, perspektivli elmi-nəzəri istiqamətlər və nəşr istiqamətləri müəyyənləşdirilməli, ekspedisiyaların planlaşdırılması, araşdırma sahəsində tədqiqi vacib olan problemlərin ön plana çəkilməsi və s. yüksək təşkilati əsaslarda, ardıcıl, fasiləsiz, mərkəzləşdirilmiş qaydada həllini tapmalıdır;

e) Elmlər Akademiyasının digər regionlarda olduğu kimi ayrılıqda Folklor və Etnoqrafiya İnstitutu və ya sektoru yaratmaq və onun tərkibində folklorşünaslıq, toplama və nəşr, fond və arxiv kimi şöbələr təsis edilməli, mövcud olan kadrlardan, xüsusən gənclərdən bu mühüm elmi-təşkilati vəzifələrin yerinə yetirilməsində maksimum istifadə edilməli, fundamental folklor abidələrinin, “Azərbaycan folklor külliyyatının”, “Azərbaycan folklor atlasının”, folklorun ayrı-ayrı janrları və növləri üzrə yeni nəşrləri qarşıda duran ümdə vəzifələrdən olmalıdır...” (100, 4-5).

f) Nəzərdən keçirdiyimiz və Y.Qarayevin məruzəsinin əsas müddəaları onu göstərir ki, aradan bir əsrdən artıq müddət keçməsinə baxmayaraq, XIX əsrdə “SMOMPK” məcmuəsinin

müəyyənləşdirdiyi folkloru toplamaq, tərcümə və nəşr etmək proqramındakı elmi prinsiplər nə qədər də əhəmiyyətli, elmi, nüfuzlu və sanballı ənənə imiş... Görkəmli alim, elmi-təşkilati işin virtuoz ideyaçısı və icraçısı akademik Yaşar Qarayev sanki bu qiymətli və əvəzsiz ənənəyə söykənərək və onu müasir mərhələdə inkişaf etdirərək folklorun toplama işinin təşkilinin miqyasını belə müəyyənləşdirir:

1. Folklor əsərlərinin yalnız peşəkar mütəxəssislər tərəfindən toplanması ilə kifayətlənmək olmaz. Vəzifəsindən, sənətindən, təhsilindən asılı olmayaraq, söz sənəti irsini yaxından sevən bütün ziyahlarımız bu işə cəlb olunmalı, folklorun toplanması işi ümumxalq hərəkətinə çevrilməlidir .

2. Respublikamızın ərazisində mövcud olan təhsil və mədəniyyət qurumlarının bütün təmsilçilərindən istifadə etməli, bunun üçün folklorun toplanılmasına dair metodiki göstəricilər və sorğular hazırlamaq, onları el ədəbiyyatı həvəskarlarının çoxminlik ordusu içərisində yaymaq ilk əməli tədbir olmalıdır (eynilə "SMOMPK" məcmuəsində olduğu kimi – S.O.).

3. Milli folklorun toplanması, tədqiqi və nəşri ilə məşğul olan bütün əlaqədar təşkilat və müəssisələrin səylərini birləşdirmək, respublikanın istisnasız bütün regionlarını əhatə edən folklor müxbirlərinin şəbəkəsini yaratmaq,(seçmə bizimdir – S.O.), ayrı-ayrı yazılı mənbələrdə, şəxsi və ümumi arxivlərdə, yaradıcı və ictimai təşkilatlarda səpələnmiş xalq ədəbiyyatı və incəsənəti sərvətinin vahid mərkəzini – xəzinəsini təsis etməli...

Müəllif, daha sonra fikrini ümumiləşdirərək yazır:

"Azərbaycanın bütün guşələrinə müntəzəm ekspedisiyalar göndərmək və toplama işində müasir professionalizmlə, intensiv, dinamik təşkilat və iş ritminə nail olmaq, onları bir mərkəzdə birləşdirib, respublika, Yaxın Şərq və dünya miqyasında Azərbaycan folklorunun faydalı, səmərəli təbliğinə nail olmaq – həllini gözləyən ən yaxın və perspektiv fəaliyyət və iş proqramını belə müəyyənləşdirmək olar." (100, 5-6).

Bu qəbildən, tanınmış folklorşünas, filologiya elmləri dokto-

ru İsrafil Abbaslının perspektiv fəaliyyət proqramı kimi fikir və mülahizələri də maraqlıdır və müasir folklor işinin təşkilində mühüm əhəmiyyətə malikdir. Prof. İsrafil Abbaslı əsasən folklor arxivinin və fondunun yaradılması problemi üzərində dayanaraq yazır: “Bəllidir ki, daşdığı funksiyalarına, elmi-nəzəri sisteminə görə folklor arxivi folklorşünaslığın tələb olunan mövcud prinsipləri əsasında təsis edilən və özünəməxsus səciyyəvi quruluşu olan poetik söz xəzinəsi rolunu oynayır. Bu xəzinədə, özgə sözlə, mərkəzdə məxsus olduğu xalqın soykökündən tutmuş çağdaş təmsilçilərinə kimi folklor yaradıcılarının qərinələr boyu düzüb – qoşduqları söz sənəti inciləri özünə əbədi həyat qazanır, bununla da, ilk növbədə, unudulmaq, itib-batmaq təhlükəsindən qurtarır”. (1,8).

Folklorşünas İ. Abbaslı bu məsələni “folklorumuzun baş problemi” hesab edərək folklor arxivinin mahiyyətini belə izah edir: “Folklor arxivi geniş, özünəməxsus quruluşa malik mürəkkəb anamlı bir mexanizmdir. Bu mexanizmdə tarix boyu yaranıb-yşamış söz sənəti örnəkləri folklorşünaslığın nəzəri prinsipləri təsnif olunub kataloqlaşdırılır. Folklor arxivi xalqın poetik yaradıcılığının ümumi mənzərəsini nümayiş etdirən informatik mərkəz rolunu oynayır. Bu mərkəzdən tarixi və xronoloji ardıcılıqla el ədəbiyyatının arxaik növlərindən tutmuş ənənəvi janrlarına kimi hər bir vahidi barədə hərtərəfli məlumat almaq mümkündür”. (1, 9).

İsrafil müəllimin, yuxarıda, başqa bir məqamda xatırladığımız bir fikrini burada bir daha təkrarlamaq məcburiyyətindəyik. Folklorşünas haqlı olaraq “SMOMPK” məcmuəsini Azərbaycan folkloru örnəklərinin toplanması və nəşrində ilkin mənbələrdən hesab edir, bu məcmuədəki örnəkləri ayrıca nəşr edib yaradılacaq folklor arxivində qorunmasının və öyrənilməsinin vacibliyini irəli sürür, yangılı təəssüflə qeyd edir: “Təəssüf ki, indiyə qədər heç kim, Azərbaycan folklor örnəklərinin toplanması və nəşrində ayrıca xidməti olan “SMOMPK” (“Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа”) məcmuəsindən tutmuş el ədəbiyyatına xüsusi səhifələr ayırmış dövrü mətbuat orqanlarına kimi heç biri el ədəbiyyatı örnəklərini toplamaq, onları vahid bir

mərkəzdə cəmləmək barədə təşəbbüs qaldırmamışdır. Həmin vəziyyət sonrakı illərdə də sükutla qarşılanmışdır”.

Və biz, aradan xeyli keçməsinə baxmayaraq, bu “sükutun” yenə də aramla davam etdiyinin şahidi oluruq və bu sükut buzunu əritməyin çoxdan vaxtı çatdığını xüsusi vurğu ilə nəzərə çatdırırıq və bizim apardığımız bu tədqiqat işinin bir məqsədi də bu cəhətə bağlıdır...

Müəllif ayrı-ayrı folklor janrlarının bütün mümkün variantları ilə birgə toplanıb, kataloqlaşdırılıb, sistemləşdirilib folklor fondunda mərkəzləşdirilməsinin vacibliyini də irəli sürür və buna bariz misal kimi bayatılar haqqında danışır:

“Bəllidir ki, bayatılar el ədəbiyyatımızın lirik qolunun ən kütəvi janrlarından sayılır. Lakin bu günə kimi bu janrın (bütün variantları ilə birlikdə) neçə min vahid təşkil etməsi folklorşünaslığımız üçün bir sirr olaraq qalmaqdadır. Eyni sözləri mövsüm və mərasim nəğmələri, dualar və bəddualar (alqış və qarğışlar), andlar, atalar sözü və məsəllər, tapmacalar, əfsanələr, rəvayətlər, lətifələr, nağıllar və ümumiyyətlə folklorumuzun bütün janr və növlərinə aid etmək mümkündür” (1, 9).

İsrafil Abbaslı respublikamızda vahid folklor fondu və arxivini formalaşdırmaq üçün ötəri üç əsas mənbə-məxəzi əsas götürməyi təklif edir:

1. Folklor arxivinin zənginləşməsində (formalaşmasında – S.O.) bir qaynaq kimi həlledici rolu ekspedisiyalar zamanı toplanmış materiallar oynayır. (Müəllif buraya Azərb. MEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunda, respublikamızın ali məktəblərinin ədəbiyyat kafedralarında, ayrı-ayrı elm mərkəzlərində, “Ozan” televiziya toplusunda, “Bulaq” radio verilişlərində, güman gələn fərdi adamların, tədqiqatçı folklorşünasların arxivlərində illər boyu toplanmış şifahi ədəbiyyat nümunələrini nəzərdə tutur – S.O.). Biz, hər şeydən qabaq, istər keçmişdə, istərsə də yaxın illərdə toplanmış bütün folklor nümunələrini tezliklə yaradılacaq arxivdə cəmləşdirməli və onları tələb olunan prinsiplər səviyyəsində sistemləşdirməliyik.

2. Folklor fondu və arxivində cəmləşdirilməsi vacib sayılan

ikinci qaynaq ayrı-ayrı mətbuat orqanlarında və çap olunmuş kitablarda özünə yer tapan folklor örnəkləri olmalıdır. Ötən yüzilliyin (XIX əsr nəzərdə tutulur – S.O.) 30-cu illərindən başlayaraq 1920-ci ilə qədər Azərbaycanda 400-dən artıq adda nəşr olunan, sonralar isə sovet hakimiyyəti dövründə fəaliyyətə başlayan onlarla mətbuat orqanlarında, kitab və məcmuələrdə özünə yer tapan folklor nümunələrini toplamaq da qarşıda duran ümdə vəzifənin tərkib hissəsinə çevrilməlidir. Azərbaycandan kənar, qonşu respublikalarda, xüsusilə Cənubi Azərbaycanda ana dilimizdə çap olunan saysız – hesabsız qəzet, jurnal və kitabları da buraya əlavə etsək, nə qədər əzəmətli və məsul bir vəzifənin bizi gözlədiyini nəzərə çatdırmış olarıq.

3. Fond və arxivdə cəmləşdiriləcək materialların üçüncü qaynağını isə qədim əlyazmaları və cünglərdə qorunan folklor inciləri təşkil etməlidir. Əlaqədar respublikaların, həmçinin dünyanın ayrı-ayrı ölkələrinin elmi arxiv və fondlarında, qədim əlyazmaları institutlarında, milli dövlət kitabxanalarında saxlanılan yüzlərlə əlyazmalarındakı Azərbaycan söz sənəti nümunələrinin əldə edilməsi işi də qarşıda duran təxirəsalınmaz vəzifə kimi folklorşünaslarımızı gözləyir. (1,10-12).

Müəllif mövcud folklor fondu və arxivlərinin təcrübəsinə əsaslanaraq və bunlardan faydalanaraq (əsasən, o, bu sahədə Belarusiya, Ukrayna, Qazaxıstan, Qırğızıstan folklorşünaslarının bu sahədəki örnəklərinə istinad edir) əldə edilən folklor materialının necə sistemləşdirmək prinsiplərini də irəli sürərək yazır:

“Mövcud praktiki folklor vəsaitlərinə görə şifahi ədəbiyyat örnəyinin həcmindən, janrından asılı olmayaraq onun hər vahidi barədə ən azı üç kartoçka hazırlanmalıdır:

1. Bu kartoçkalardan birincisi və ən əsəhsisi folklor mətninin janrını müəyyənləşdirir və arxivin baş (janr) kataloqu sistemində yerləşdirilir.

2. İkinci kartoçkaya həmin nümunənin informatoru (söyləyicisi, ifaçısı) barədə məlumat daxil edilir.

3. Sonuncu kartoçka isə materialın toplanıldığı məskun

məntəqə haqqında topoqrafik məlumatla təchiz olunur. (1,11).

Əvvəl onu qeyd edək ki, görkəmli folklorşünas İ.Abbaslının bu mühüm elmi tövsiyələrinin üstündən 16 il keçir (məqalə 1993-cü ildə yazılıb, 1994-cü ildə nəşr edilibdir) və bu müddətdə əvvəl professor Yaşar Qarayevin elmi təşkilatçılıq fəaliyyəti ilə yaradılmış Azərbaycan MEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Folklor Elmi Mərkəzində, sonradan bu mərkəzin elmi bazası əsasında təsis edilmiş Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunda müəyyən, özü də çox faydalı işlər görülsə də, ən ümduəsi şöbə çevrəsində folklor fondu və arxivi yaradılsa da, yenə də bu, müasir folklorşünaslığın tələbləri, indiki elmi-texniki vəsaitlərin imkanlarında vahid folklor fondu və arxivi səviyyəsinə yüksəlməmişdir. Yenə də, haradasa elə bu səviyyədə Azərbaycan Dövlət Universitetinin folklor kafedrasında, Pedaqoji Universitetin müvafiq kafedrasında xalq yaradıcılığı materiallarını cəmləyən zəngin arxivlər mövcuddur. Bizcə, Respublika Dövlət Arxivlər İdarəsi nəzdində müstəqil Azərbaycan folklor fondu və mərkəzi təsis etmək olduqca vacibdir. Adları çəkilən elm mərkəzlərində olan arxivlərin strukturuna müdaxilə etmədən, orada olan materialların surətlərini, yaxud surətlərini ilkin bazada saxlayıb orijinallarını və digər materialları bu vahid mərkəzdə toplamalı, bu mühüm işi isə müntəzəm, ardıcıl, əlaqəli şəkildə, folklorşünaslarımızın və ziyalılarımızın qüvvələrindən istifadə yolu ilə, müasir elmi arxivşünaslıq tələbləri səviyyəsində və prof. Yaşar Qarayevin və İsrəfil Abbaslının irəli sürdüyü prinsiplərin bütün istiqamətlərində aparmaq vacibdən-vacib milli vəzifələrdəndir. Çünki, akademik Yaşar Qarayevin dediyi kimi, milli folklorun toplanması, tədqiqi və nəşri – milli intibahın şərti və zəminidir!..

Filologiya elmlər doktoru, prof., N.Tusi adına ADPU-nun müəllimi, mərhum Mürsəl Həkimov Pedaqoji Universitetdə 1990-cı ildən fəaliyyət göstərən folklorşünaslıq problem laboratoriyasının fəaliyyəti üzərində dayanır və sonda folklorun toplanması, tədqiqi və nəşri üzrə aşağıdakı təkliflərini irəli sürür:

1. Azərbaycan xalqının respublikamızın sərhəd hüdudlarının

dan kənarda yığcam yaşadıkları Gürcüstan, Özbəkistan, Qırğızıstan, Türkmənistan, Cənubi Azərbaycan, İraq, Türkiyə və s. ərazilərdən folklor örnəklərinin toplanması.

2. Aşıqlar Birliyi, Respublika Folklor Sarayı respublikada yaşayan səsli-nəfəsli, peşəkar-ifaçı ustad aşıqların yaradıcılıqlarını cildlər şəklində qovluqlarda toplamalı, onların ifaçılıq, dastan söyləmə gecələrini, folklorçu alimlərin əsərlərini, çıxışlarını videolentlərə alıb qızıl arxiv fondu yaratmalıdır.

3. Ustad, peşəkar ifaçı aşıqlar, məzəncilər, zorxana proqramları ilə xarici ölkələrin, türk dərəcələrinin, qurumlarının köməyi ilə xalq ədəbiyyatının geniş təbliğinə çıxmağın da vaxtı çatıb.

Müəllif daha sonra qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarının, nağılların, bayatılarının, atalar sözlərinin, lətifələrin, tapmaca – yanıltmacların, xalq mərasimlərinin, aşıq yaradıcılığının, əsatir və əfsanələrin, and-qəsəm, alqış-qarğışların, sayacı, qımqımı nəğmələrinin, layla və oxşamaların ayrı-ayrı, janrlar üzrə çoxcildliklərdə çapı təklifini irəli sürür və bütün respublika şagirdlərinə, müəllimlərinə, ziyalılarına, geniş xalq kütləsinə xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanıb folklor evinə, folklorşünaslıq problemi laboratoriyasına göndərmək barəsində rəsmi qərarla müraciət edilməsinin vacibliyini bildirir. (72, 42-44).

Bütün bunlar Azərbaycan folklorşünaslığında əsas XIX əsrdən qoyulmuş folkloru toplama, tərcümə, nəşr və tədqiq prinsiplərinə olan tükənməz maraqdan, qayğıdan, birdə ki, hər dövrün bu işə tələbatından irəli gəlir. Bu arasıkəsilməz prosesdə Akademiyanın müxbir üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor, türk dünyası miqyasında tanınmış folklorşünas Azad Nəbiyevin elmi-nəzəri baxışları da, yeni bir ladda diqqəti cəlb edir. A.Nəbiyevin tədqiqatlarında bu problem tamamilə başqa bir aspektdən işıqlandırılır, məsələyə fərqli bir bucaqdan yanaşılır.

Məlumdur ki, tədqiqatın sanballı və ərəflı olması nəzəri və praktik təcrübənin məqsədyönlü çarpazlaşmasından asılıdır və Azad Nəbiyevə görə bütün bunların folklorşünasın şəxsiyyətində birləşəndə onda fərqli folklorçu təfəkkürünü ortaya gətirir, başqa

sözlə, toplayıcı, tədqiqatçı, nəzəriyyəçi keyfiyyətlərinin çarpazlaşdığı yeni folklorşünas - şəxsiyyət tipi yaranır. Azad Nəbiyevin özü də belə bir folklorşünas-şəxsiyyət tipi olduğundan folkloru öyrənmə prosesində o, bu üç mühüm keyfiyyətin konsensusa gəlməsi metoduna daha çox üstünlük verilməsini bir məqsəd kimi qarşıya qoyur. Bu məsələlər yönümündən prof. A.Nəbiyevin tədqiqatlarına nəzər saldıqda maraqlı elmi prinsiplərlə qarşılaşmaq mümkündür. Bunları da ümumiləşdirəsi olsaq, belə bir mənzərə alınır:

İndiyə qədər elmin bir sahəsinin elmin digər müxtəlif sahələri ilə əlaqəsi problemi alimləri həmişə düşündürmüşdür. Bu cəhətdən ictimai elmlər arasında da bir əlaqənin mövcudluğundan daima söhbət açılmış, elmləri qarşılıqlı öyrənmə prinsipi irəli sürülmüşdür. Elə buna görə də “Folklorşünaslığın başqa elmlərlə əlaqəsi” mövzusunda folklorçu alimlər araşdırmalar aparmış, folklor elminin fəlsəfə, tarix, etnoqrafiya, dilçilik, sənətşünaslıq və s. bu qəbildən olan ictimai elmlərlə sıx əlaqəsi ideyası irəli sürülmüş, folklor əsərini yaxşı öyrənmək, əyani izahını vermək üçün folklorşünaslıqla məşğul olan alimlərin bu elm sahələrini də kamil bilmələri tələbi vacib sayılmışdır. Əlbəttə, bu belədir və folklorşünas digər “şünaslar” kimi ictimai elmlər sahəsində hərtərəfli biliyə malik olmalıdır. Lakin burada məsələ birtərəfli izah edilmiş, elmdə mühüm bir formula – təsir əks təsirə bərabərdir prinsipinin tələbləri pozulmuşdur.

Azad Nəbiyev bu “ədalətsizliyə” qarşı çıxaraq folklorun başqa elm sahələri ilə əlaqəsini ikitərəfli təsirlənmə prosesi kimi götürür, folklorun digər mədəniyyət vahidlərini özündə daha çox əks etdirdiyini ortaya qoyur və beləliklə də, filosofların, tarixçilərin, dilşünasların, sənətşünasların, etnoqrafların, psixoloqların, etiklərin, estetiklərin, teoloqların folkloru daha dərindən bilmələrini və folklor materiallarını öz elm sahələrinə uyğun tərzdə tədqiqata cəlb etmələrini mühüm bir prinsip kimi, tədqiqat metodu kimi irəli sürür: “Hər bir xalqın folkloru əslində o xalqın özü deməkdir. Çünki bütün başqa mədəniyyət vahidlərindən fərqli olaraq folklor xalqın tarixini, etnik dünyasını, dialekt xüsusiyyət-

lərini, etik və estetik idealını, ictimai-fəlsəfi dünyagörüşünü özündə kompleks şəkildə əks etdirir. Hətta insan haqqında elm olan antropologiya hər hansı bir insan tipinin səciyyəsinə öyrənər-kən, yaxud insan təkamülü tarixini araşdırarkən o etnosun folklor materialı ilə ilk növbədə diqqəti önünə çəkməlidir.” (128, 36).

Müəllif dürüst müəyyənləşdirir ki, müxtəlif siyasi-ideoloji təzyiqlər nəticəsində Azərbaycan tarixi həmişə saxtalaşdırılmış bir tərzdə yazılıbdır, tarixin dərin qatlarında yaşayan həqiqətlərə arxa çevrilmiş, onlardan imtina edilmişdir. “Əsil tariximiz isə milli yaddaşda, ağız ədəbiyyatında yaşadı. Bu gün xalqın hafizə-sində yaşayan tarix Azərbaycan xalqının əski çağlardan bu əra-zidə məskunlaşmasından, burada zəngin mədəniyyət yaratma-sından xəbər verir. ...Azərbaycan xalqının həqiqi tarixi onun mif, əfsanə, və rəvayətlərindən tutmuş çox uzaq keçmişlərindən soraq verən qəhrəmanlıq eposlarında, adət, ənənə və mərasimlərində, xalq bayramlarında, kiçik pəremik vahidlərində - atalar sözlə-rindən tutmuş erkən alqış, qarğış və təsəllilərində yaşayır. ...Ta-rixi yazılmayan, yaxud yazılan tarixi yandırılan, tarixi dünyaya təhrif olunmuş şəkildə çatdırılan bu xalqın həqiqi tarixini bərpa etmək üçün onun folkloru da dəyərli mənbədir. Folklorla tarixin qarşılıqlı əlaqəsindən bəhrələnməklə Azərbaycan xalqının dürüst tarixini yaratmaq mümkündür.” (128, 37).

Müəllif eynilə folklorun digər ictimai elmlərlə qarşılıqlı əla-qələrinin sirlərini çözləyə-çözləyə gedir, mühüm amillərə toxunur, bu elmlərin ilkin başlanğıc kimi folklorun qidalandığını nü-mayiş etdirir. Məsələn, etnoqrafiya bir elm sahəsi kimi yeni döv-rün məhsuludur. Bu elm sahəsinin tədqiqat obyektini – hər hansı bir xalqın etnik dünyası, etnogenetik xüsusiyyətləri həmin xalqın folklorunun nüvəsində öz əksini tapır. Folklorla etnoqrafiyanın tədqiqat predmeti olan xalqın adət, ənənə, əxlaq normaları, onun mətbəx mədəniyyəti, geyim formaları, toy, yas, digər mərasimlə-ri, adqoyma, qonaq qarşılama, bir sözlə xalqın bütöv yaşam tərz-inə daxil olan bütün cəhətlər lap əskidən öz parlaq əksini taparaq əsrlərdən əsrlərə ötürülür. Folklorşünas etnoqrafiya elminə bələd

olmadan folklorun bu istiqamətdəki təbiətini açma bilmədiyi kimi, etnoqraf da folklorlara yaxından bələd olmadan əsrlərin arxasında gizlənən, lakin folklorlarda qorunan etnoqrafik layı dərinə qaldıra, kamilcəsinə açma bilməz. Təbii ki, xalqın milli etnoqrafiyasını açmaq üçün bu və ya digər etnik həyat detallarını əks etdirən folklor abidələri etnoqrafiya elminin ilkin mənbələrindəndir...

Məsələn, Azad müəllim folkloru millətin estetik dəyərlərinin saxlanma yeri kimi belə şərh edir: "Folklor ümumilikdə həyat gözəllikləri, xeyrin şərh üzərində tənənəsini, məslək və əqidə saflığını əks etdirir. İnsanlara xeyirxahlıq, yaxşılıq duyğuları aşılayır. Gözəlliklərin real və ya mifik, əfsanəvi və ya ilahi mahiyyəti adamlara zövq verir, insan zövqünü gözəlliyə, ülviliyə aludəçilik istiqamətində formalaşdırır. Folklor dünyanın olum-ölüm, gəlim-gedim həqiqətini təsdiqləyir, dünyanı gözəlləşdirmək və bu gözəlliklərdən faydalanmaq əxlaqını yaradır, hamını bu əxlaqı qəbul etməyə səsləyir. Folklor zülmü və zalımı rəhmə, insanı mənəvi bütövlüyə, kamilliyə çağırır. Ona görə də predmeti gözəllik olan estetikani, onun elmi mahiyyətini bilmədən folklorun estetik dəyərini müəyyənləşdirmək olmaz." (128, 38-39). Göründüyü kimi, müəllif folklorun estetik təbiətini, mahiyyətini açmaqla estetika elminin tədqiqat obyekti olan gözəllik, ülvilik kimi başlıca kateqoriyalarının folklorun təbiətində mövcud olmasını da dəyərinə vurğulamış olur.

Folklorşünas Azad Nəbiyev "Folklorlarda sadə bir xalq fəlsəfəsi var. Azərbaycanın ictimai fikir tarixi də folklorlardan başlayır", "Beynəlxalq əlaqələr, xalq diplomatiyası və s. kimi mühüm hüquqi aktların ilk mənbəyi olan xalq ədəbiyyatı eyni zamanda digər bu kimi hüquq qaydaları ilə də zəngindir və milli hüquq tarixi də öz başlanğıcını bu böyük nəhrdən götürür" elmi tezislərini irəli sürəndə də haqlı görsənir.

Antropologiya, teologiya, toponimika, psixologiya, parapsixologiya, etnopsixologiya elm sahələrini folkloruz, folkloru da bu elm sahələrsiz dərinə öyrənmək mümkün olmadığını vurğulayan prof. Azad Nəbiyev bu sahədə mövcud olan nöqsanlar üzərində də dayanır və perspektiv imkanlardan söhbət açır: "Uzun

müddət ağız ədəbiyyatı teologiya və ilahiyyat elmlərindən kənar da, din və təriqətlərdən təcrid olunmuş şəkildə araşdırılmışdır. İstər zərdüştilik, istərsə də islam qaynaqları ilə xalq ədəbiyyatı arasında uçurumlar yaradılmış, onun bu istiqamətdə araşdırılmasına qadağalar qoyulmuşdur. Lakin ağız ədəbiyyatını bu nəzəri görüşlərdən kənar da götürmək onu yalnız məhdud qəlibə salmaq və cılızlaşdırmaqdan başqa bir şey deyildir. Teologiya və ilahiyyatla sıx bağlı olan şifahi yaradıcılıq bu gün yeni bir istiqamət kimi ciddi araşdırmalara möhtacdır. (Kursiv bizimdir –S.O.).

Ağız ədəbiyyatının bu günə qədər az toplanmış sehr, əfsun, ürəyədamma, göstərmə, gözəgörünmə, qarabasma, ruh və s. Başqa janrlarını araşdırmaq üçün elmlərin sinkretizmindən doğan müşahidələrə ehtiyac duyulur. Psixologiya, parapsixologiya, etnopsixologiya və təbabətin yeni-yeni sahələrinin folklorşünaslıqla sinkretikliyi əsasadakı müşahidələr xalq yaradıcılığında hələ sirr kimi qalmaqda olan bir çox müəmmaların elmi mahiyyətini açmağa imkan verərdi.” (128,40).

Bütün bunlar problemə tamamilə yeni yöndən, orijinal bir baxışdır. İndiyə qədər, bu istiqaməti folklorşünaslıqda mövhumı, xürafi xətt kimi götürmüş, bununla da məsələnin üstünü elə xurafat pərdəsi ilə də örtərək bir kənara qoymuşlar. Prof. Azad Nəbiyev məsələyə müasir elmlərin nəticələri ilə yanaşmaqla folklorşünaslıqda tamamilə yeni bir tədqiqat istiqamətinin yaranmasına rəvac vermiş, daha doğrusu təzə, yeni bir folklorşünaslıq tədqiqat istiqamətini yaratmışdır.

Görkəmli folklorşünasın bu cəhətdən elmimizə gətirdiyi yeni tədqiqat prinsiplərindən biri də dünya folklorşünaslıq nəzəri fikir kontekstində Azərbaycan folklorunun tədqiqi və öyrənilməsidir. XVIII əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Avropada başlanan folkloru öyrənmə elmi hərəkatı bu sahədə yeni nəzəriyyələrin yaranmasına, folkloru tədqiq metodlarının ortaya gəlməsinə səbəb oldu. Avropada folklorşünaslıq sahəsində belə bir intibah Qədim Şərqlə mədəniyyətinin də müqayisəli metod zəminində geniş öyrənilməsinə şərait yaratdı. Azad Nəbiyev dürüst müəyyənləşdirir ki, bu

proses “dünya, eləcə də türk xalqlarının ağız ədəbiyyatı üçün bir sıra dəyərli mülahizələr doğurdu. Həmin nəzəri fikirlərin yaranmasından bizi yüz əlli ildən artıq bir müddət ayırsa da, türk xalqlarının, eləcə də azərbaycanlıların ağız ədəbiyyatını həmin mülahizələr kontekstində nəzərdən keçirmək əhəmiyyətsiz olmaz.” (128, 42).

Beləliklə, söhbət ondan gedir ki, türk xalqlarının ağız ədəbiyyatı, o cümlədən də azərbaycanlıların şifahi ədəbiyyatı, folkloru Avropa alimlərinin nəzərdən keçirdikləri praktik materiallardan məzmun və formaca nəinki geridə qalır, əksinə, həmin nəzəri mülahizələrə uyğun gələn daha çox folkloristik məhsul verir.

Elə buna görə də, azərbaycanlı folklorşünas belə bir qənaətə gəlir ki, Avropa alimlərinin irəli sürdüyü konsepsiyaya uyğun olaraq, bu mülahizələr fonunda türk xalqları ağız ədəbiyyatının bir sıra məsələlərinə, problemlərinə daha ətraflı, daha dürüst açıqlamalar gətirmək olar. Fikrimizcə, Azad müəllim belə qənaətdədir ki, dünya nəzəri fikrinə əsaslanmadan, bu nəzəri fikrin istiqamətlərindən istifadə etmədən nəinki müəyyən elmi nəticələr əldə etmək mümkün deyildir, həmçinin dünya elmi təcrübəsindən, bu qüvvətli elmi axardan kənar qalma deməkdir ki, bu da özünə qapılmağa, bəsitliyə səbəb olardı. Elə buna görə də folklorşünas professor belə bir yeni elmi konsepsiya irəli sürür: “Bir sıra dünya xalqları folklor nəzəri irsi müxtəlif xalqların ağız ədəbiyyatını dünya folkloru kontekstində araşdırmağa imkan yaradır. Avropada yaranan folklor nəzəriyyələrinin hər birinin Azərbaycan folkloruna tətbiq edilməsi – tarixi qohumluq, oxşarlıq, mədəni iqtibas, etnopsixoloji dərkətmə və tarixi fakta əsaslanmaqla bu xalqların ağız ədəbiyyatının inkişaf xüsusiyyətlərinin yeni-yeni cəhətlərini açıqlama baxımından əhəmiyyətli nəzəri araşdırma istiqamətlərindən ola bilər.” (128, 41-42).

Prof. Azad Nəbiyev irəli sürdüyü bu yeni nəzəri konsepsiya uyğun olaraq Avropada yaranmış folklorşünaslıq elmində meydana gələn mifoloji nəzəriyyə (Qrimm qardaşları nəzəriyyəsi), müqayisəli-oriyentalist baxış, yaxud ağız ədəbiyyatında iqtibas (T. Benfey nəzəriyyəsi), Fin məktəbi və ya tarixi-coğrafi

metod (Y.Kroon, A.Aarne, A.Olrikin, V.Anderson, Rusiyada N.P.Andreyev və b. bu metodun yaradıcıları və davamçıları idi), antropoloji məktəb (E.Taylor, C.Freyzer, E.Lanq və b.), Rusiyada yaranan tarixi məktəb (V.V.Veselovski, O.F.Miller, M.N.Speranski, N.P.Daşkeviç və b.) kimi folklor məktəblərinin nəzəri istiqamətlərini və elmi mahiyyətlərini təhlil süzgülündən keçirərək ciddi nəticələr əldə edir.

Bu məktəblər və nəzəri istiqamətlər barəsində prof. Azad Nəbiyevdən öncə də folklorşünaslığımızda geniş və ətraflı məlumatlar verilmişdi (P.Əfəndiyev, V.Vəliyev və b.). Əlbəttə, bu məlumatlar maarifçilik, tədrisçilik, bu nəzəriyyələr ilə ümumi tanışlıq səciyyəsinə, istiqamətində olan qiymətli tədqiqatlar kimi diqqəti cəlb edirdi və A.Nəbiyevin adlarını çəkdiyimiz elmi-nəzəri metod və məktəblərə həsr edilmiş məqalə-öçerklərində də bu xətt əsas cəhətini saxlamaqdadır. Lakin mətləb ondan ibarətdir ki, Azad Nəbiyev öz həmkarlarından fərqli olaraq bu məqalələrində təkcə şərhlə kifayətlənməmiş, praktik-təcrübi nəzəri nəticələr çıxarmış və ilk dəfə Azərbaycan folklorşünaslığına tətbiqi elmi-nəzəri metod prinsipini gətirmişdir. Bu nəticələrin müəyyən qisminə nəzər salaq:

1. **Mifoloji nəzəriyyə** - “Avropa mifologiyası”nın müəllifləri belə bir nəzəri fikir irəli sürdülər ki, dünya xalqlarında süjet oxşarlığının səbəbi xalqların tarixi qohumluq əlaqələrindədir. Onlar Hind-Avropa dil vahidləri arasında da oxşarlıq əlaqələrini təsdiqləyən faktlar tapdılar. Öz dövrü üçün çox mühüm olan bu nəzəriyyə həqiqətən tarixən qohum xalqların, o cümlədən türk xalqlarının ağız ədəbiyyatındakı oxşarlıqları müqayisəli təhlilə cəlb etməklə güclü argument idi. (Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, prof.Azad Nəbiyev Azərbaycan folklorşünaslığında ilk dəfə öz-bək və Azərbaycan, türkmən və Azərbaycan folklorunu müqayisəli metodla öyrənən mütəxəssis kimi məşhurdur –S.O.). Əslində həmin nəzəri fikir ortaq türk mədəniyyətinin bir çox ənənələrini dürüstləşdirməyə imkan verirdi. Türk xalqları özlərinin tarixi birlik və təkamül prosesində bir sıra ortaq süjetlər yaratmışlar. Bu

süjetlər vahid etnik kökdən qopub türk xalqlarının ağız ədəbiyyatının müxtəlif sahələrinə səpələnmiş, əcdad düşüncəsi ilə bağlı ümumilik və eyniliklər özünü saxlamışdır. Bu gün özbək, türkmən, qazax və azərbaycanlıların şifahi yaradıcılığında bu ümumilik və müştərəklik sıx-sıx müşahidə olunur.

Türk xalqlarının şifahi yaradıcılığında oxşarlıqların ən başlıca səbəbləri içərisində bu xalqların tarixi qohumluq əlaqələri təbii ki, aparıcı faktordu. İstər mərasim folkloru, istər qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanları, bir sıra hallarda peşəkar nağılcılıqdakı oxşarlıq, bənzərlik və bəzən də eyniliklər təbii ki, həmin xalqların tarixi qohumluq əlaqələrindən kənarında deyildir. Türk xalqlarının ağız ədəbiyyatının gec də olsa bu gün həmin nəzəri istiqamətdə tədqiqatlara cəlb edilməsi ümumilikdə ortaq türk mədəniyyətini geniş ölçülərdə öyrənməyə yeni-yeni imkanlar açır. Təəssüf ki, bu nəzəriyyə vaxtilə türk eposuna və mərasim folkloruna tətbiq edilməmiş, türk xalqlarının ortaq mədəniyyətindəki oxşarlıqların araşdırılmasında onun nəzəri müddəalarından istifadə olunmamışdır.

2. Müqayisəli-orientalist baxış, yaxud ağız ədəbiyyatında iqtibas nəzəriyyəsi ta qədimdən başlanan xalqların tarixi miqrasiyası əsasında Şərq və Qərb, Qərb və Şərq mədəniyyətlərinin bir-birinə təsirinə əsaslanır. Folklorlarda müşahidə edilən oxşar süjetlər və motivlər də bu proses nəticəsində yaranmışdır. Bu nəzəriyyə dünya xalqlarının şifahi yaradıcılığında Şərq və Qərb əlaqələrini öyrənmək baxımından irəliyə doğru bir addım idi. ...Şərqdən Qərbə folklor süjetlərinin axını güclü idi. Bir çox arxaik qəhrəmanlıq, kosmoqonik və zoomorfik süjetlər, ayin, etiqad və mərasim nəğmələri, eləcə də rəqslər və oyunlar Şərqdə inkişaf tapıb sonradan Qərbə axın etmişdir. ...Mədəni-iqtibas nəzəriyyəsinin işığında türk xalqlarının şifahi yaradıcılığında Qərb mədəniyyətinə sızan bu tipli saysız-hesabsız həqiqətləri üzə çıxarmaq mümkündür.

...İstər b.e. 350 il əvvəl Makedoniyalı İsgəndərin yürüşləri, istər VII əsrdən başlamış Ərəb istilasısı, istər XI əsr xaç müharibələri (Səlib yürüşləri) türk etnoslarının da tarixi miqrasiyasına güclü təkan vermişdi və bu, Azərbaycan türklərindən də yan keçməmişdi.

Buna görə də azərbaycanlıların ağız ədəbiyyat təbii ki, xalqların tarixi miqrasiyası ilə bağlı qarşılıqlı təsirdən kənarında deyildi. Müqayisəli orientalist baxış metodu əsasında Azərbaycan ağız ədəbiyyatına, xüsusən eposçuluq və nağılcılıq yaradıcılığının Şərqnin ən dünyəvi süjetləri ilə çarpazlaşdığını, dünya epos modelinin hansısa təhrif edilmiş şəkildə olsa da türk eposuna gəlib qovuşmasını müəyyənləşdirməyə imkan verir. Xüsusilə bu, qəhrəmanlıq eposu və peşəkar nağılcılığın süjet, motiv və obrazlar sistemində özünü daha qabarıq göstərir. Başqa bir hal isə, Şərqnin özündə, məsələn, lap elə İkiçayarası xalqların şifahi yaradıcılığı üçün ənənəvi olan süjetlərin türk xalqları içərisində özünü göstərməsi bu tarixi-mədəni əlaqələrin bilavasitə təsiri kimi də görünə bilər.

3. ***Fin məktəbi və ya tarixi-coğrafi metod*** folklor materialının, xüsusən dastanın bütün variantlarını nəzərdən keçirmək, dastançıların improvizatorçu yaradıcılıq prosesindəki geniş şərhinə əsaslanırdı. Bu metoda görə süjetləri sistem halında öyrənmək üçün isə onun bütün variantlarının yayıldığı coğrafi ərazilərdə axtarmaq və müqayisəli şəkildə araşdırmaq vacibdir. Bu metodun yaradıcıları belə hesab edirdi ki, müxtəlif coğrafi regionlar üçün eyni olan səyyar süjetlər vardır. Onlar bütün dünya xalqları içərisində mövcuddur; məsələn, ögey ana, övladsızlıq, nişanlının öz toyuna gəlib çıxması, böhtanlanmış qız və s. Bunlar dünyanı gəzən səyyar nağıl süjetləridir. Fin məktəbi bu tipli nağılların vahid kataloqunu yaratmaq təklifini irəli sürdü və bu kataloqu tərtib etdilər. ...Təbii ki, "A.Aarne kataloqu" adlanan bu əsərdə qeyd edilən nağıl süjetləri türk xalqlarının nağılcılığında da özünü bütün zənginliyi ilə göstərməkdə idi. Övladsızlıq, ögey ana, nişanlının toyuna gəlib çıxması Azərbaycan türklərinin nağıl və dastançılığında tez-tez təkrar olunan süjetlərdəndir. Bu süjetlərin kökünün araşdırılması isə xalqların vahid tarixi birlik qaynağını, dünyanı oxşar şəkildə dərk etmə məqamını (seçmə bizimdir – S.O.) və digər daha maraqlı mülahizələri açıqlamağa imkan verərdi.

4. ***Antropoloji məktəb***. Bu məktəbin yaratdığı nəzəriyyəyə görə xalqların ilkin ibtidai mədəniyyətlərində, məişət və həyat

dərketmələrində olan baxışları oxşar şəkildə onların erkən dövr şifahi yaradıcılığında bənzər modellər, uyğunluqlar doğurmuş, obrazlarda, motivlərdə, hətta bütöv süjetlərdə oxşarlıq yaratmışdır. Antropoloji nəzəriyyənin tərəfdarları bütün bunların səbəbini insanın özünün tarixən keçdiyi inkişafda, təkamüldə görür, insanın psixi təkamülün, dərketmənin tərəqqisinin həmin proseslərlə şərtləndiyini göstərirdilər.

Türk xalqlarının şifahi yaradıcılığı antropoloji tədqiqat metodu istiqamətində də öyrənilməmişdir. Oxşarlıqları tək qohumluq, mədəni əlaqələr yox, dünyanın oxşar şəkildə dərk edilməsi də, təbii ki, yarada bilirdi. Türk eposunda bu tipli müşahidələrə ehtiyac çoxdur. Türk mifologiyasında olduğu kimi, epos təfəkküründəki oxşar dərketmələr orta q Türk mədəniyyətinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

Mədəniyyətlərdəki oxşarlıqlar çoxşaxəlidir, hər bir şaxə müəyyən zaman, məkan və hadisə məqam ilə şərtlənir. Ağız ədəbiyyatımızı etnopsixoloji istiqamətdə araşdırmaq yolu ilə oxşarlıqlar həqiqətinin mahiyyətini araşdırmaq mümkündür. Bütün bu kimi nəzəri fikirlər ağız ədəbiyyatının (müəllif azərbaycanlıların ağız ədəbiyyatını nəzərdə tutur –S.O.) tədqiqat metoduna hələ çevrilməmişdir.

5. *Rusiya tarixi məktəbi*. Bu məktəbin irəli sürdüyü prinsipə görə bütün oxşar süjetlər təkrar işlənməyə məruz qalmışdır və süjetin ilkin mənbəyi haraya bağlı olsa da, o, yenidən işlənməklə milli xarakter daşıyır. Bu məktəbin yaradıcıları eposların yaranmasında tarixi faktoru önə çəkir və ümumiyyətlə, folklor süjetlərinin əsasında “tarixi bazis”in, tarixi faktın dayanması ideyasını irəli sürürdülər.

...Tarixi nəzəriyyənin tələbləri əsasında türk xalqlarının ağız ədəbiyyatının araşdırılması bu xalqların indiyə qədər öyrənilməmiş tarixinin müəyyən izlərini açmağa imkan verərdi. Çünki türk xalqlarının yaddaşında tarixi fakt bir çox bədii süjetlərin əsasını qoymuşdur. İstər tarixi gerçəkliklərlə əlaqədar əfsanə və rəvayətlərdə, istərsə də qədim türk eposlarında tarixi fakta söy-

kənmə ənənəvi hal kimi diqqəti cəlb edir. Epos təfəkkürü “Oğuz xaqan”dan tutmuş türkün bir çox şöhrətli dastanında - “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Manas”, “Alpamış”, “Maday Qara” və başqa nümunələrində tarixin solmaz izlərini təsdiqləməkdədir. ...Azərbaycan türklərinin yüzlərlə belə ağız ədəbiyyatı nümunələrinin törəməsi arxasında, təbii ki, tarixi həqiqətlər dayanır. Onları açmaq, yenidən yaddaşa qaytarmaqda tarixi nəzəriyyənin təcrübəsi, təbii ki, daha çox əhəmiyyətli olardı. Türkün epos yaddaşı tarixi həqiqətləri qoruyub saxlayan ən mötəbər ədəbi mənbə bu gün bizi qədim Hun tarixinin ayrı-ayrı səhifələri ilə tanış etdiyi kimi, oğuzların müxtəlif zaman kəsirlərində yaratdığı türk eposunda da yaşatmaqdadır. Bir çox əfsanə, rəvayət, lətifənin, xalq mahnısının hələ tarixdə yaşayan izləri solmamışdır.

6. **Strukturalist məktəb** XX əsrin 20-ci illərində Böyük Britaniyada yaranmış, ictimai, siyasi, sosioloji sahələr ilə bağlı bu nəzəriyyə, eyni zamanda, antropologiya və etnologiya sahələrini də əhatə etmiş, folklorşünaslıqda uğurlu nəticələrə səbəb olmuşdur. Bu metodun tətbiqi folklor modelinin struktur tərkibini hissələrə ayırmağa imkan verir. ...Bu metod, eyni zamanda, nağıl süjetlərini və ümumilikdə folklor modellərini tarixi inkişaf mərhələsində sinxron və diaxron təhlil istiqamətlərində araşdırmaq imkanı verir. ...Bu nəzəriyyə nağıl mətnini (bütün folklor mətnlərini –S.O.) struktur hissələrə ayırmaqla hər bir strukturun mahiyyətini izah etməklə yanaşı, eyni zamanda onun kökünü, yaranma şəraitini, başqa qaynaqlardan gəlmə süjetlərin mənşəyini müəyyənləşdirmək baxımından da yeni imkanlar açmaqdadır.” (128, 43-57).

Beləliklə, prof. Azad Nəbiyev dünya folklorşünaslığında mövcud olan bu aparıcı nəzəriyyələri təhlil və şərh edərək, qeyd etdiyimiz kimi, özünün tətbiqi folklor nəzəriyyəsini yaratmış, bütün bu nəticələri Azərbaycan folkloristikası ilə əlaqələndirmiş, folkloru yeni tədqiqat imkanlarının mənzərəsini yaratmış, onu zənginləşdirmiş, folklorşünaslığımızın yeni tədqiq perspektivlərini müəyyənləşdirmişdir.

Ümumiyyətlə, belə götürəndə, Azərbaycan folklorşünaslığında

şifahi ədəbiyyatın toplanılması, nəşri, arxivləşdirilməsi, fondlaşdırılması, qorunması işi elmi məqsədlə, kompleks şəkildə öyrənilməmiş, bu vacib məsələnin – folklorun toplanılmasının əsaslı, fundamental elmi-nəzəri metodikası, frontal, geniş prinsipləri başqa xalqlarda olduğu kimi bizim folklorşünaslıqda hazırlanmamışdır.

Folklorun, şifahi xalq ədəbiyyatının toplanılması, müasir elmi tələblər səviyyəsində arxivləşdirilməsi, fondlaşdırılması ilk baxışda olduqca sadə görünərsə də, əslində olduqca məsuliyyətli, ciddi elmi-nəzəri prinsiplərə söykənən və olduqca da məsuliyyətli, ciddi elmi fəaliyyət sahəsidir. Halbuki Avropa və rus folklorşünaslığında bu problem çoxdan elmi əsaslarla öyrənilmiş və bu sahədə ciddi tədqiqatlar aparılmışdı. (308).

Rus tədqiqatçısı Y.V.Markovskaya bu problemin aktuallığını və vacibliyini belə müəyyənləşdirir: “İndi, müasir dövrdə folklorun toplanması, sistemləşdirilməsi və arxivlərdə qorunması sahəsində böyük, zəngin təcrübə qazanılmışdır. Arxivlərin fondunda əlyazması şəklində, müxtəlif səsyazma aparatlarında – platin-kalarda, maqnitofon lentlərində, lazer diskələrində çoxsaylı folklor materialları əksini taparaq qorunmaqdadır. Bütün bunların hamısı müasir elmi səviyyədə öyrənilməli, sistemləşdirilməli və əldə edilən nəticələr ümumiləşdirilməlidir.” (308,12).

Y.V.Markovskayanın əldə etdiyi nəticələrdən bizim folklor sahəsindəki arxivşünaslığın təşkili işində istifadə etmək, bu metodika üzrə bizim mövcud folklor arxivlərini və fondlarını elmi şəkildə öyrənilməsinə və tədqiqinə başlanılması folklorşünaslığımızın bu sahədə təxirəsalınmaz işlərindəndir.

Müəllif doğru olaraq qeyd edir ki, “folklorun toplanma metodikasının başlıca mahiyyəti yaranmış folklor fondunun arxivlərdə əsaslı, etibarlı şəkildə qorunması ilə sıx bağlıdır. Bunun üçünsə folklor arxivinin (fondun strukturu, əhatə miqyası, məzmunu və s.) və onun sistemləşdirmə xüsusiyyətlərinin (siyahıların, reyestrlərin, kartotekaların, kataloqların şöbələr üzrə təsnifatında istifadə edilən üsullar və bunların yararlılıq dərəcələri) elmi şəkildə dərinlən öyrənilməsi və nəzarətdə saxlanması tələb

olunur.” (308, 14.)

Folklor materiallarının qorunması problemi bir elm sahəsi kimi folkloristikanın bütün inkişaf mərhələlərində həmişə aktual olmuşdur. Məqsəd, min bir əzab və zəhmət hesabına toplanmış bu qiymətli xalq xəzinəsini həm gələcək nəsillərə saf və toxunulmaz şəkildə çatdırmaq, həm də ondan elmi-tədqiqat işlərində istifadə etmək imkanlarını asanlaşdırmaqdır... Azərbaycan folklorşünaslığında yuxarıda bu mühüm problemə diqqət yetirmiş folklorşünasların, alimlərin fikir və mülahizələri ilə yuxarıda tanış olanda da, gördük ki, bu böyük şəxsiyyətlər, bu məsələyə həm də böyük vətənpərvərlik mövqeyindən narahatlıq hissi keçirmişlər.

Bunun isə mühüm ictimai, sosial, tarixi, həmçinin elmi səbəbləri varmış ki, Kareliya Dil, Ədəbiyyat və Tarix İnstitutunun Milli Arxiv Mərkəzinin Folklor arxivinin tədqiqatçısı Y.V.Markovskaya belə izah edir: “Bu məsələ son illərdə olduqca ciddi narahatlıq doğurur. Bu da onunla əlaqədardır ki, arxivlərdə mövcud olan, toplanan zəngin materialların, əlyazmalarının, səsyazmalarının qorunma müddətləri artıq tükənməkdədir. Həmçinin bu səsyazmalarının təkrar səsləndirmə texnologiyası da köhnəlib sıradan çıxmaqdadır. Problemin aktuallığı onu tələb edir ki, arxivlərdə toplanmış folklor materiallarına müasir informasiya texnologiyasının imkanları səviyyəsində yeni metodlarla yanaşma üsulları tətbiq edilsin.” (308, 27).

Bu da ondan ibarətdir ki, müasir informasiya daşıyıcıları texnologiyasının texniki tələbləri ilə proqramlaşdırılma aparılmalı, mövcud folklor fondunu bu texnologiyaya uyğunlaşdırmaq metodları hazırlanmalı, folklorşünaslarla müasir informasiya texnologiyalarının, məsələn video, fonogramma, kompyuter, skaner, kseroks, müxtəlif təyinatlı rəqəmsal aparatlar və s. bu tipli texnologiya mühəndislərinin güclərini birləşdirməli, daha doğrusu, yeni tipli folklorist-operator mütəxəssisləri yetişdirilməlidir.

Beynəlxalq əlaqələrə çıxmaq üçün İnternetə çıxmalı, folklorun janrlarını, toplanma regionları üzrə sistemləşdirilən və bütövlükdə muzeydə mərkəzləşən folklor fondunun qorunma struk-

turunun əhatə edən və müəlliflik hüquqlarının qorunması şərtləri ilə “Web-Sayt”larının hazırlanması mühüm amillərdəndir... Bütün bunlar edilməzsə, az keçməz ki, əldə edilmiş bu zəngin folklor abidələrini itirmək təhlükəsi ilə üzləşərik.

Belə toxunulmaz, qiymətli, qorunmalı abidələrdən biri də, əlbəttə ki, “SMOMPK” məcmuəsidir. Və dəfələrlə qeyd etdiyimiz nəşri 50 il davam etmiş və cəmi 46 cildi çapdan çıxmış (44 cildi Tiflisdə, 1881-1915-ci illər arasında ardıcıl, son iki cildi isə Mahaçqalada 1926 və 1929-cu ildə buraxılmışdır) bu topluda Azərbaycanın zəngin etnoqrafik-folkloristik materialı toplanıb, ruscada və orijinalda dərc edilmişdir. Məlumdur ki, Bakı şəhərində yerləşən elmi kitabxana və arxivlərin heç birində toplunun 46 cildi tam şəkildə mühafizə olunmur. Toplunun müəyyən cildləri əsasən M.F.Axundov adına Milli Kitabxanada, Azərb. MEA Əsaslı kitabxanasında, Respublika Baş Arxivlər İdarəsinin kitabxanasında, BDU-nun kitabxanasının Şərq şöbəsində, Siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxivində, Tarix muzeyinin kitabxanasında, Nizami adına Ədəbiyyat muzeyinin kitabxanasında saxlanılır. Bu idarə və müəssisələr içərisində birinci və ikinci buraxılışdan başqa yerdə qalan bütün cildlər təkcə Siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxivində mövcuddur. Toplunun ayrı-ayrı cildlərinin hansı kitabxana və arxivlərdə saxlanıldığını əks etdirən cədvəl 1998-ci ildə “SMOMPK”un izahlı biblioqrafiyasını hazırlayan tanınmış alim, prof. Emin Əfəndiyev tərəfindən tərtib edilərək dərc edilmişdir.(53, 7).

Toplu üzərində tədqiqat işi apararkən məlum oldu ki, bu aradan keçmiş 12 il müddətində (Ə.Əfəndiyevin cədvəlini nəzərdə tuturam və hər halda bizdən əvvəl toplunu tam halda bu arxivlərdə müşahidə edən Əmin müəllim olmuşdur) cədvəldə əksini tapan qrafik göstəricidəki cildlərin müəyyən qismi itə-bata düşmüş, müəyyən qismi isə tamamilə korlanmış və sıradan çıxmaq üzrədir. Hətta, çox ciddi, bizi həddindən artıq narahat edən naqis faktlarla qarşılaşdıq. Cildlərdəki Azərbaycana aid materialların əksəriyyətinin səhifələri üzərində oxucular və tədqiq-

qatçılar tərəfindən karandaş və qələmlə qeydlərin, işarələrin, sətirlərin altından çəkilən xətlərin şahidi olduq ki, bu da bizim oxucu və tədqiqatçı “mədəniyyətimizin”, əvəzəlməz abidələrə münasibətimizin əyani sübutudur.

Digər, olduqca dəhşətli faktla da qarşılaşdıq! Bu da ondan ibarətdir ki, toplunun müəyyən cildlərindəki folklorumuza aid bir sıra materialların (onlarla, yüzlərlə səhifələrin) bütöv şəkildə cırılıb götürülməsi faktı idi. Bu, ya içimizdə yaşayan düşmən əllərinin işi idi, ya da üzdənirəq “oxucu-tədqiqatçı” məkrinin işi idi və hər iki halda dözülməzdir...

Bütün bu halları və mövcud müşahidələrə əsaslanan nöqsanlar tələb edir ki, bu istiqamətdə - “SMOMPK” məcmuə-abidəsinin qorunması və saxlanması istiqamətində təxirəsalınmaz tədbirlər görülsün:

1. Respublika Baş Arxivlər idarəsinin nəzdində Azərbaycan EA Folklor İnstitutunun və BDU-nun folklor kafedrasının əməkdaşlarının iştirakı ilə birgə işçi qrupu yaradılsın;

2. Bu qrupun köməkliyi ilə Bakının müxtəlif idarə və təşkilatlarında olan “SMOMPK” məcmuəsinin bütün topluları ciddi bir şəkildə nəzərdən keçirilərək orijinaldan ibarət vahid – 46 cildə ibarət olan heç bir təcavüzə uğramayan kamil, nüsxə dəsti düzəldilsin;

3. Bu nüsxələrin bir neçə variantdan ibarət müasir texnoloji imkanlar hesabına (rəqəmsal foto, ksero, skaner, kompyuter, “Web-Sayt”) surətləri çıxarılsın və yuxarıda adlarını çəkdiyimiz kitabxana və muzeylərin, institut və kafedraların arxivlərində orijinala yanaşı qorunması təmin edilsin;

4. Bunlardan əlavə, “SMOMPK” məcmuəsində Azərbaycana aid bütün materialların dediyimiz tərzdə ayrıca olaraq üzü çıxarılsın, janrlar və ya nəşr olunduğu illərin xronologiyasında rus və Azərbaycan dillərində kitab şəklində, geniş, izahlı bibliografiya ilə birlikdə çap edilsin və s...

5. Məcmuədə dərc edilən folklor materiallarının kartotekasını, kataloqlarını da aparıb, pasportlaşdırmaq olar...

Bütün bu tədbirlər – düzgün, müasir elmi-metodik yanaşma

üsulu imkan verər ki, “SMOMPK” məcmuəsini, bizim mədəniyyətimizin, etnoqrafik-folklorumuzu əks etdirən bu əvəzedilməz XIX əsr abidəsini olduğu kimi yaman əllərdən, yaman nəzərlərdən gələcək nəsillər üçün qoruyub saxlaya bilək və bu tədbir, abidənin azərbaycanşünaslıq istiqamətində öyrənilməsi perspektivinə və tədqiqatına da rəvac verərdi.

Bizə elə gəlir ki, bütün bunlar XIX əsrdə əsas qoyulmuş folklorla bağlı nəzəri fikrin müasir mərhələdə uğurlu davamıdır. Biz “SMOMPK” məcmuəsində mövcud olan azərbaycanlılara məxsus materialları diqqətlə nəzərdən keçirərkən şahid oluruq ki, bu məcmuənin nəşrləri, xüsusən L.Q.Lopatinskiyin, A.Boqoyavlenskiyin, A.Borozdinin, M.Kaqaanın, S.N. Şulqinin və b. məcmuələrin buraxılışlarına yazdıqları müqəddimələrdə folklor və etnoqrafik materialların əsaslı elmi-nəzəri şərhləri verilmiş, müştərək və gəzərgi folklor süjetlərinə diqqət yetirilmiş, Qafqaz regionunda yaşayan xalqların müştərək və oxşar etnoqrafik-folkloristik motiv və detalları müqayisəli bir tərzdə izah etmiş, nağıl obrazlarının təsnifat lüğətlərini tərtib etmişlər. Bütün bunlar göstərir ki, bu adlarını çəkdiyimiz müəlliflər Avropa folklor məktəblərinin irəli sürdükləri nəzəri prinsiplərə yaxından bələd olmuş və bütün bunları məcmuədə iştirak edən müəlliflərə təlqin etmiş, həmçinin tərtib edilən toplama proqramının əsas istiqamətlərinin tərtibində yuxarıda prof. Azad Nəbiyevin şərhində izlədiyimiz elmi-nəzəri məktəblərin prinsiplərindən əsaslı şəkildə istifadə etmişlər ki, şübhəsiz həmin nəzəri istiqamətlər azərbaycanlı folklor toplayıcılarının bu istiqamətdə təfəkkürlərinin formalaşmasında müəyyən rol oynamışdır.

Belə ki, “SMOMPK” məcmuəsi folklorşünaslığımızda ilkin nəzəri fikrin formalaşmasında müəyyən rolu olan dəyərli mənbələrdəndir. Folklorumuzun toplanması, tərcüməsi, nəşri və öyrənilməsində fəaliyyət göstərmiş qiymətli məxəzdir. Həmçinin, bu məcmuə öz dövrü üçün olduqca möhtəşəm, qlobal və miqyaslı iş görmüşdür, xüsusən folklorun toplama və tərcümə sahəsində... Prof. Yaşar Qarayevin başqa bir məqamda və başqa bir məqsədlə

dediyi bu fikri, tamamilə “SMOMPK”çuların 130 il bundan əvvəldə qalmış ünvanlarına da aid etmək olar: “Məhz belə miqyaslı hazırlıq işlərindən sonra milli şedevrlərin nəşrinə - çoxcildlik (yüz cildlik) folklor külliyyatının (svodunun) çapına, həmçinin onların tərcüməsinə başlamaq olar.” (100, 5-6).

İndi ki, söhbət folklorumuzun “svod”unun mükəmməl tərcüməsindən düşdü, onda tədqiqatımızın əsas predmetinin mühüm bir qolunu təşkil edən folklorun tərcümə nəzəriyyəsinə, spesifik, özünəməxsus tərcümə prinsiplərinə ümumi bir baxışa, ümumi bir icmal-şərhe ehtiyac duyuruq...

1.4. Folklorun tərcümə nəzəriyyəsinə ümumi bir baxış...

Əvvəlki mərhələlərdə - XIX əsrdə olduğu kimi, XX əsrin 20-ci illərindən başlayaraq bütün sonrakı mərhələlərdə folklorumuzun toplanması ilə yanaşı, onun digər dillərə, xüsusən rus dilinə tərcüməsi də mühüm məsələlərdən biri kimi diqqət mərkəzinə çəkilirdi. Xüsusən, bu işə Maksim Qorkinin Sovet Yazıçılarının I Ümumittifaq qurultayındakı məşhur nitqi böyük təkan verdi. A.M.Qorki deyirdi:

“Söz sənətinin başlanğıcı folklordur, onu toplayın, ondan öyrənin, üzərində işləyin. ...Şuralar İttifaqına daxil olan hər bir xalqın hər bir əsəri İttifaqda yaşayan bütün xalqların dilinə tərcümə edilsə idi çox gözəl olardı. Bu halda tezliklə bir-birimizin milli-mədəni xüsusiyyətlərini anlarıq. ...Biz buraya doğru getməli, şifahi xalq yaradıcılığını öyrənmək vasitəsilə bir-birimizi tanımalıyıq.” (257, 320).

Beləliklə, böyük rus yazıçısı o dövr üçün böyük nüfuz sahibi kimi folklorşünaslar və ədəbiyyatçılar qarşısında folklorun tərcüməsi kimi mühüm bir vəzifə qoyurdu. Və doğurdan da, bu qurultaydan sonra xalq ədəbiyyatının toplanması, nəşri, öyrənilməsi və tərcüməsi böyük ədəbi-mədəni, elmi hərəkəta çevrildi. Və Azərbaycan folklorşünaslığı da bu istiqamətdə mühüm nəticələr, nailiyyətlər əldə etməyə başladı... Həmçinin bu proses ədəbiyyat-

şünaslığımızın geniş və ardıcıl fəaliyyət sahəsinə çevrildi.

Bu problemlə bağlı Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında ilkin mərhələdə daha çox, ədəbi əlaqələr səviyyəsində və bilavasitə ədəbi-bədii tərcümə problemi ilə əlaqədar, qismən də folklorumuzun, əsasən də dastan abidələrinin rus dilinə tərcümə məsələləri ilə əlaqədar M.Arifin, F.Qasımzadənin, M.Rəfilinin, Ə.Şərifin, M.C.Cəfərovun, Ə.Ə.Səidzadənin, K.Talibzadənin, B.Nəbiyevin, Ş.Qurbanovun, S.Əsədullayevin, A.Hacıyevin, F.Vəlixanovanın, A.Nəbiyevin, E.Rəhimovanın, M.Sadiqovun, Ə.Ağayevin, H.Babayevin, Ə.Qəhrəmanovanın, Ş.Ələkbərovanın, L.Səmədovanın, N.İsgəndərovanın, A.Əfəndiyevanın və başqalarının elmi əsərlərində, tədqiqatlarında ardıcıl bir şəkildə bəhs edilmişdir.

Bu, məsələyə ümumi bir baxışdır. Sonrakı mərhələlərdə Azərbaycan folklorşünaslığında xalq ədəbiyyatının bu və ya digər janrının rus dilinə tərcümə problemləri haqqında da müəyyən tədqiqat əsərləri yaranmağa başladı. Xüsusən, dastanların, nağılların, bəyətələrin, xalq mahnılarının rus dilinə tərcümələri barəsində A.Nəbiyevin, E.Rəhimovanın, M.Sadiqovun, Ş.Ələkbərovanın, T.Abbasquliyevin, A.Zeynalovun, F.Mustafayevanın, M.Əhmədovun, E.Orucovun, V.Qacarovun, Q.Orucovun, N.İsgəndərovanın, A.Əfəndiyevanın, S.Məmmədovanın elmi tədqiqatlarında geniş söhbət açılıb, folklorun janrlar üzrə tərcümə problemlərindən, tərcümələrin keyfiyyətindən elmi-nəzəri səviyyədə tədqiqatlar aparılıb. (273; 327; 326; 200, 25-30; 201; 39-44; 202, 42-46; 321; 268; 132; 133, 171-192; 313; 217, 7-12; 271; 307; 406; 138).

Elmi tədqiqat işlərində folklorun tərcümə problematikası barəsində olduqca qiymətli fikirlər mövcud olsa da, yenə də folklorumuzun toplama və tərcümə prinsiplərini, bunların nəzəri əsaslarını bütövlükdə müəyyənləşdirmək və bir vahid axara salmaq ehtiyacı qarşıda durur.

Bizim ədəbiyyatşünaslığımızdan fərqli olaraq rus ədəbiyyatşünaslığında tərcümə probleminə çox ciddi yanaşmışlar və tərcümə probleminin nəzəri əsaslarını yarada bilmişlər. A.V.Fyodorovun "Tərcümə nəzəriyyəsinə giriş", L.Barxudarovun və

Ya.Retskerin "Tərcümə nəzəriyyəsi kursu üzrə mühazirələr", M.P.Alekseyevin "Bədii tərcümənin problemləri", K.İ.Çukovskinin "Böyük sənət" kitablarında, "Tərcümə sənəti", "Tərcüməçinin dəftərindən", "Bədii tərcümə nəzəriyyəsinin aktual problemləri", "Tərcümənin tənqidi və nəzəriyyəsi", "Bədii tərcümə məsələləri", "Rus yazıçıları tərcümə haqqında" müəllif kollektivinin iştirakı ilə çap edilmiş məcmuələrdə tərcümənin elmi-nəzəri, elmi-bədii prinsipləri, xüsusiyyətləri, tərcüməyə olan nəzəri tələblər geniş şəkildə, incəlikləri ilə araşdırılmış, rus tərcümə məktəbinin yaratdığı sənətkarlıq yolu elmi-nəzəri səviyyədə üzə çıxarılmışdır. (203; 398; 230; 309; 393; 199; 329; 405; 310; 387; 397).

Bir cəhəti qeyd edək ki, "Мастерство перевода" məcmuəsi 1959-cu ildən başlayaraq, ardıcıl şəkildə 1963-1970-ci illərdə tərcümənin yeni problemlərinə həsr olunaraq nəşr ediləlidir. O cümlədən, "Тетради переводчика" kitabı da 1960-1971-ci illərdə müstəqil cildlərlə çap olunub oxuculara, mütəxəssislərə çatdırılıb. Bizim ədəbiyyatşünaslıq da bu tipli nəzəri və praktiki kitablar hazırlayıb tərcümə problematikasını əhatəli şəkildə əks etdirə bilərdi...

Xatırladığımız bu nəzəri-elmi baza əsasında biz vaxtilə "Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsi probleminin özünəməxsusluğu" monoqrafiyamızda (2007) Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcümə prinsiplərini, imkan daxilində, folklor əsərlərinin tərcüməsinin nəzəri əsaslarını qismən də olsa müəyyənləşdirməyə çalışmışıq. Lakin "SMOMPK" məcmuəsi bu cəhətdən tədqiqata hələ kifayət qədər cəlb edilməyibdir. Bu toplu Azərbaycan folklor mədəniyyətinin kütləvi şəkildə toplanıb, rus dilinə çevrilərək dərc edildiyi ilk mənbə olduğundan bu istiqamətdə problemin aydınlaşdırılmasına ciddi bir ehtiyac duyulur...

Bədii tərcümə dünyada mövcud olan milli mədəniyyətlərin bir-biri ilə tanış olma, biri digərinə hopma, inteqrasiya etmə vasitəsidir. Dünya xalqlarının mədəniyyəti təkcə onu yaradan millətə, xalqa məxsus olsaydı, çox yekrəng, birtərəfli, solğun görünərdi. Dünya mədəniyyətinin ən mühüm xüsusiyyətlərindən biri

onun qarşılıqlı əlaqə və təsir şəraitində, biri digərini zənginləşdirmək yolu ilə inkişaf etməsindədir. Bu böyük inkişaf prosesinə stimül olan, təkan verən, onu əlaqələndirən yeganə vasitə ədəbi-bədii tərcümədir.

Tərcümə ədəbiyyatının belə bir ictimai-sosial missiyasını nəzərdə tutan XX əsrin litva şairi Eduardasa Mejelaytisin fikri maraqlıdır: “Ədəbiyyat beynəlxalq münasibətlərin yaranmasında ən mühüm vasitədir. Kitab xalqları bir-birinə tanıdır, onları bir-birinə yaxınlaşdırır. Ədəbiyyat ən təsirli, ən yaxşı tarix və coğrafiya dərslidir... Bu dərslərdə hər şeyi – milli düşüncəni, milli xarakteri, onun məişətini, təbiətini tapa bilərsiniz.” (218, 9).

Azərbaycan ədəbiyyatı yarandığı tarixi dövrdən əlahiddə, qapalı mühitdə qalmamış, yarandığı regional ərazidə aparıcı, təsiredici, zənginləşdirici rolda olmuş, həmçinin, bu prosesdə, əlbəttə ki, özü də zənginləşmişdir. Qafqaz coğrafi ərazisində Azərbaycan - türk dili əsliində Qafqaz xalqları arasında ta qədimlərdən ümumi ünsiyyət dili olmuşdur. Bu barədə XIX əsrdə klassik rus ziyalılarının (B. Marlinskinin, M.Lermontovun, L.Q. Lopatinskinin və b.) müşahidələri və deyimləri məşhur və məlumdur. Hətta Azərbaycan-türk dili genetik cəhətdən qohum türk xalqlarının dil ləhcələri arasında da, ümumi, hamı tərəfindən anlaşılıqlığı ilə bu gün də öz əhəmiyyətli rolunu saxlamaqdadır. Bütün bunlar müəyyən, uzun bir tarixi mərhələdə ədəbi-mədəni əlaqələrin yaranmasında mühüm stimül olmuşdur.

Lakin XIX əsrin əvvəllərində Qafqazda rus işğalı tamama yetəndən sonra Azərbaycan dili öz regional funksiyasını getdikcə itirmiş, onun yerini isə rus dili tutmuşdur. Bu prosesin repressiv cəhəti ilə bərabər, mühüm progressiv təsiri də olmuşdur. Bu dilin vasitəsilə Azərbaycan ziyalıları Avropanın, Qərbin, həmçinin Rusiyanın mütərəqqi mədəniyyəti, elmi, ədəbiyyatı, fəlsəfəsi ilə tanış olmuş, dünyagörüşləri genişlənmiş, zəngin təcrübələr qazanılmış və geniş tərcümə şəbəkəsi yaranmışdır. Elmin müxtəlif sahələrində, o cümlədən ədəbiyyat və mədəniyyət sahələrində külli tərcümə ədəbiyyatı meydana gəlmişdir.

Azərbaycan dilində dünya mədəniyyətinin ən məşhur nümayəndələrinin, alimlərinin, yazıçılarının, filosoflarının, siyasətçilərinin əsərləri səsləndiyi kimi, Azərbaycan xalqına məxsus olan mühüm mədəni abidələrimiz də rus dilinə və bu dil vasitəsilə Avropa xalqlarının, həmçinin intensiv şəkildə İttifaq miqyasında yaşayan xalqların dillərinə tərcümə edilmişdir. Böyük, zəngin material, faktlar əsasında möhtəşəm ənənə, təcrübə formalaşmışdır.

Lakin, ayrı-ayrı faktlar nəzərə alınmazsa, çox təəssüf ki, Azərbaycan mədəniyyət və ədəbiyyat həyatında olan Azərbaycan tərcümə tarixi və tərcümə nəzəriyyəsi hələ də, fundamental tədqiqat sferasından kənar qalmaqdadır.

İqtisadi və siyasi əlaqələrin vacibliyindən çox danışıılır. Amma, mənəvi əlaqələr, ədəbi-bədii əlaqələr xalqları bir-birinə daha çox yaxınlaşdırır, bir-birinə daha çox tanıdır, nəinki iqtisadi əlaqələr. Milli mədəniyyətlərin bir-birinə yaxınlaşmasının, sıx mədəni-ictimai əlaqələrin, qarşılıqlı zənginləşdirmənin mühüm qollarından biri də folklor yaradıcılığıdır. Çünki folklor xalqın, milletin toplu yaradıcılığı, bütün xalqın bədii təfəkkürünün məhsuludur. Ona görə də folklor yaradıcılığının tərcüməsi olduqca özünəməxsus, digər ədəbi yaradıcılıq nümunələrindən fərqli, oxşarsız, bənzərsiz bir yaradıcılıq prosesidir.

Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcümə tarixini izləyərkən qeyd etmişdik ki, Azərbaycan mədəniyyəti özünün təşəkkülü tarixində müxtəlif xalqlarla müxtəlif qurumlarda və ictimai-sosial şəraitdə əlaqədə olduğundan onun ədəbi-mədəni irsi də tarix boyu müxtəlif xalqların dillərinə, xüsusən ərəb, fars dillərinə tərcümə edilib və müəyyən qismi də bu dillərdə yaranıb. Bu, xüsusilə yazılı ədəbi irsə məxsus bir prosesdir.

Tarix elə gətiribdir ki, XIX əsrdən Rusiya ilə Azərbaycanın şimal bölgəsi Zaqafqaziya ümumi adı altında bir siyasi qurumda yaşamağa başlamış, daha doğrusu, Rusiya imperiyasının işğal zonasına düşmüşdür. Bu imperiya zamandan-zamana keçiddə yalnız adını dəyişmiş, çarizmdən sosializm qurumu adına keçsə də, müəyyən istiqamətlərdə, xüsusən milli mədəniyyətlərə mün-

sibətlərdə, millilik problemində, xüsusən İttifaq daxilində olan türk xalqlarına münasibətdə imperiya xislətləri eyni olmuşdur, dəyişməz qalmışdır.

Lakin bütün bunlara baxmayaraq, bir gerçəklik də mövcuddur ki, Azərbaycan mədəniyyəti bu dövrlərdə mütərəqqi istiqamətdə inkişaf etmiş, Avropa mədəniyyətinə uyğunlaşaraq, quruluş və keyfiyyətcə mümkün olan qədər ona inteqrasiya edə bilmişdir ki, bu da ümumittifaq ünsiyyət vasitəsi olan rus dilinin vasitəsilə mümkün olmuşdur. Akademik Məmməd Arif "Bədi tərçümə" məqaləsində bu prosesi izləyərək, bir az siyasi fonda olsa da, gerçəkliyi əks etdirmişdir: "Çoxmillətli sovet ədəbiyyatı böyük rus xalqının fəal köməyi, xüsusən, rus dilinin beynəlxalq qüdrəti sayəsində milli çərçivələri qırır, ümumxalq malı olur. Ayrı-ayrı xalqların yaratdığı gözəl sənət nümunələri rus dili vasitəsilə müxtəlif dillərə tərçümə olunur, xalqlar bu çoxdilli, zəngin ədəbiyyatla öz milli ədəbiyyatları kimi yaxından tanış olurlar." (118, 340).

Əlbəttə, bu düşünülmüş bir siyasət idi və digər dillərdə tərçüməçi kadrların yetişdirilməməsindən irəli gəlirdi. Hegemon dil kimi rus dilini də bu prosesdə önə çıxarmaq cəhdi rus dilində yeni tərçümə məktəbi yaradırdı və bəhrəsini verirdi. "Tərçümə ədəbiyyatı xalqlar arasındakı mədəni əlaqələrin sıxlaşmasına səbəb olur, xalqlar arasındakı dostluğu və əməkdaşlığı daha da möhkəmləndirir. Onlar bir-birinin tarixi, mədəniyyəti, həyat və məişəti, adət və ənənələri, mənəvi varlığı ilə tanış olurlar". (118, 340-341).

Qüdrətli rus yazıçısı M.Qorki 1929-cu ildə yazırdı: "Mənə elə gəlir ki, ədəbiyyat xalqları bir-birinə ən yaxşı və asan yolla tanıdan vasitədir. Bu öz işinə vurğun olan bir professionalın mülahizəsi deyil, 40 illik düşüncəli həyatımda gəldiyim nəticədir.

Mənim bu fikrimi təsdiqləyən cəhətlərdən biri də budur ki, bizdə, Sovetlər İttifaqında olduğu qədər Qərbi Avropa ölkələrində özgə dilə bu qədər çoxlu ədəbiyyat tərçümə olunmur. Buna görə də, hər bir savadlı rus adamı Avropa xalqları haqqında müqayisəyə gəlməz dərəcədə çox bilir, nəinki avropalılar bu qədim rus xalqı haqqında..." (257,115).

Rus tərcümə məktəbinin Avropa və dünya tərcümə məktəblərinin önündə getdiyini və inkişaf edən milli ədəbiyyatlara müsbət təsirini tərcüməçilik sənətinin ən yaxşı azərbaycanlı tədqiqatçılarından biri olan E.Rəhimova da öz tədqiqatlarında qeyd etmişdir: "Həqiqətən, rus bədii tərcümə məktəbi dünyada ən yaxşı tərcümə məktəblərindən biridir. Rusiyada olduğu kimi, digər heç bir ölkədə ənənəvi şəkildə tərcümə nəzəriyyəsinə və praktikasına bu qədər diqqət və əhəmiyyət verilməyibdir. İstər mütləqiyyət dövründə, istər sovetlər vaxtında heç bir yerdə incəsənətin bu qədər seçilən nümunələri tərcümə edilməyibdir. Bu isə təəccüblü deyildir. Rusiya bir mədəniyyət fenomeni kimi tarixən özünəməxsus bir absorber kimi (uducu, yığıcı cihaz kimi - S.O.) həm Qərbi, həm Şərqi sivilizasiyasının ən yaxşı cəhətlərini özündə cəmləşdirmiş, həmçinin öz daxilində çox güclü intellektual elita layı yarada bilmişdir. Buna görə də qanunauyğun bir haldır ki, bədii tərcümənin elmi cəhətdən formalaşması - tərcüməşünaslığın yüksək səviyyəyə gəlib çıxması məhz Rusiyada baş vermişdir". (325,177).

Rus ədəbi mühiti və rus ədəbiyyatşünaslığı ilə sıx əlaqədə olan Azərbaycan tərcümə məktəbi də bu müddətdə olduqca qiymətli və əsaslı tərcümə ənənələri qazanmış ikitərəfli və çox-tərəfli ədəbi əlaqələr qolları yaratmışdır. Rus dilinə çevrilən Azərbaycan folklor sənəti bu cəhətdən fərqlənir və bu tərcümə məktəbində özünəməxsus yer tutaraq xüsusi bir çəkiyə və rola, xüsusiyyətə malikdir.

Bir cəhəti də qeyd etmək vacibdir ki, folklorumuzun çox mü-kəmməl və məşhur sayılan nümunələri, xüsusən dastanlarımız, nağğılarımız rus dilinə tərcümə olunandan sonra sovetlər məkanında yaşayan bütün xalqların dilində səslənmiş, həmçinin dünyanın bir sıra xalqlarının da dillərinə tərcümə edilmişdir. Məhz buna görə də dünyada mühüm bir yer tutan Rus tərcümə mədəniyyətinin və məktəbinin sayəsində Azərbaycan ədəbiyyatı və folklor yaradıcılığı ilə geniş miqyaslı oxucu kütləsi tanışlıq imkanı əldə etmişdir.

Azərbaycan tərcümə məktəbinin keçdiyi tarixi yolu əvvəlki fə-sildə nəzərdən keçirərkən gördük ki, folklorumuzun rus dilinə tərc-

cüməsi ilə ilkin mərhələdə, əsasən, rus ziyalıları məşğul olmuş, XIX əsrin son çərçivəsində isə onlara, professional səviyyədə olmasa da, azərbaycanlı ziyalılar da qoşulmuş, folklor sahəsində professional, milli tərcümə kadrlarımız isə, əsasən, XX əsrin 30-cu illərinin axırlarından, daha çox isə 40-cı illərin sonlarından başlamış və 50-ci illərin axırlarında artıq folklor tərcümə məktəbi kimi formalaşmışdır...

Ümumiyyətlə, Azərbaycan ədəbi tərcümə məktəbinin əsasında milli kadr kimi A.Bakıxanov durmuş, sonra bu xətt S.Ə.Şirvanidən, M.Ə.Sabirdən, A.Səhhətdən, F.Köçərlidən, R.Əfəndiyevdən, Ə.Ağayevdən, Ə.Hüseynzadədən keçərək Ə.Cavada, C.Cabbarlıya, oradan da S.Vurğun, M.Rahim, R.Rza və b. bu kimi müqəddir sənətkarlara çatmış, daha sonra isə estafet peşəkar tərcüməçilərə keçmiş və dəyərli Azərbaycan tərcümə məktəbi yaradılmışdır.

Bu tərcümə məktəbinin yaradıcılığı əsasən tərcüməçilik sənəti ilə bağlı olan və Azərbaycanın professional tərcüməçiləri kimi tanınan Mikayıl Rzaquluzadə, Cabbar Məcnunbəyov, Beydulla Musayev, Əziz Şərif, Hüseyn Şərifov, Cəlal Məmmədov, Cahanbaxış, Ənvər Məmmədخانlı, Əkbər Ağayev, Cümşüd Əzimov, sonrakı nəsillərdən, xüsusən rus dilinə tərcümə edənlərdən V.Qafarov, S.Məmmədzadə, M.Vəkilov, V.Zaytsev, S.İvanov, İ.Bədəlbəyli, A.Axundova, B.Tahirbəyov, Yu.Qranin, I.Axundov, E.İbrahimova, C.İldırımzadə və başqalarını göstərmək olar.

Bunların sırasından rus dilinə folklorumuzun məşhur tərcüməçiləri durur ki, onlar çox şərəfli bir yaradıcılıq işi ilə məşğul olmuşlar. Və bunların bir çoxunu bədii tərcümənin nəzəri - təcürbi məsələləri dərindən düşündürmüş, yeri gəldikcə öz fikir və mülahizələrini söyləmişlər.

Böyük və zəngin tərcüməçilik təcrübəsi olan Səməd Vurğun SSRİ Yazıçılar İttifaqının SSRİ xalqları ədəbiyyatları komissiyası bürosunun 1943-cü il 2 oktyabr tarixli sessiyasında "Bədii tərcümənin nəzəri və təcürbi məsələləri haqqında" ətraflı çıxış edib. Diqqət yetirin, müharibənin ən qızgın çağında, Moskvada incəsənət nümayəndələri mühüm və əhəmiyyətli bir iş kimi tərcümə problemlərini müzakirə edirlər və belə bir mühüm sessiyada

Azərbaycan şairi Səməd Vurğun tərcümə problemi ilə əlaqədar geniş məruzə edir. Bu, Azərbaycan tərcümə məktəbinə verilən qiymət və etimad, həmçinin Azərbaycan tərcümə məktəbinin İttifaq miqyasında tanınma dərəcəsini göstərirdi.

S.Vurğun belə bir yüksək tribunadan rus tərcümə məktəbinin əhəmiyyətini qiymətləndirməklə yanaşı, tərcümə prosesinin mühüm məsələ və problemlərinə də ciddi şəkildə toxunurdu:

“Mən tərcümənin iki tipi haqqında bir neçə söz demək istərdim. ...Bu məsələ bizim dövrümüzdə çox maraqlıdır. Bəzi tərcüməçilər dəqiq olmağa çalışırlar, başqaları isə dəqiqlikdən uzaq qaçır və demək olar ki, tərcümə etdikləri zaman həm də yaradırlar. İkinci tip tərcüməçilərin işində yaradıcılıq prosesi daha üstün yer tutur. ...Mən ikinci tip tərcümələri üstün tutur və sevirəm. Mənim fikrimcə, tərcüməçi gərək sözlərin hərfi tərcüməsi ilə məşğul olmasın. O, gərək yaratsın. Bu haqda hələ A.S.Puşkin demişdi ki, tərcümədə dəqiqliyin heç bir mənası yoxdur. ...Orijinalda olan poeziya, ilham və qəlb çırpıntıları hərfi tərcümələrdə yoxdur.” (169, 271).

Səməd Vurğun canlı, yaradıcı, poetik tərcümənin tərəfində durmuşdur ki, bu, əlbəttə, poeziya mətnlərinin, bədii yazılı ədəbiyyatın tərcüməsində əsas prinsip kimi məqbuldur. Lakin, burada elə incəliklər də vardır ki, bunları folklorun tərcüməsinə də tətbiq etmək lazım gəlir. Çünki, folklor da xalqın bədii təfəkkürünün məhsuludur və burada da bədilik prinsiplərinin tərcümədə ciddi qorunması tələb olunur.

Bu cəhətdən, S.Vurğun tərcümə prosesində mühüm bir məsələyə də diqqəti cəlb edir. Tərcümədə elə hallar olur ki, tərcüməçi orijinala “həddindən artıq yaradıcı” yanaşır, orijinalı təhrif edərək ya onu öz istedadı hesabına zənginləşdirir, yaxşılaşdırır, ya da həddindən artıq dəqiqliyə əməl edərək tərcümənin ruhunu dəqiqlik xatirinə öldürür ki, Səməd Vurğun hər iki halı “yaradıcılıq cinayəti” hesab edir. (169, 273-274).

Səməd Vurğunun tərcüməçi sənətinə verdiyi və indinin özündə də unutulmuş bir məqama da toxunub, sonra əsas problemin şərhinə keçmək istərdik.

Bir sənətkar kimi S.Vurğun tərcüməçi əməyini böyük və müqəddəs bir əmək adlandıraraq yazır:

"Biz, tərcüməçilərin çox böyük və müqəddəs əməyini bəzən kifayət qədər, lazımınca qiymətləndirmirik. Çox vaxt onların əməyinə bir çoxları elə qiymət verir ki, hətta bu və ya başqa bir əsərin kim tərəfindən tərcümə edildiyini belə, göstərmirlər. Bundan başqa, nədənsə, bizdə özləri yazıb-yaradan yazıçılara daha çox ehtiram göstərirlər, tərcüməçilərə isə yazıçı kimi baxmırlar". (169, 270-271).

Göründüyü kimi, tərcüməçilik yazıçılıqdır, böyük, ağır, ardıcıl axtarış tələb edən, hər iki xalqın dilini, ədəbiyyatını, tarixini, bütün mədəniyyət sferalarını mükəmməl bilməyi tələb edən ciddi yaradıcılıq işidir, sənət işidir, ədəbiyyat işidir, erudik bilik tələb edən xüsusi bir sahədir. Burada bədii təfəkkürlə, müxtəlif istiqamətli elmi-erudik təfəkkürün qovuşduğu, harmoniyası, birgəliyi tələb olunur.

Xüsusən, xalq yaradıcılığının, folklorun tərcüməsi xüsusi səriştə və istedad, bacarıq, fəhm tələb edir. Ədəbiyyatın yazılı ədəbi tərcüməsindən fərqli olaraq folklorun tərcüməsi daha məsuliyyətli və çətin bir yaradıcılıq prosesidir. Çünki ədəbi-bədii materialın müəllifi məlumdur və çox vaxt tərcüməçi - müəllif bədii əsərin müəllifi ilə təkbətək, üzbə-üzə qalır və onun bədii təfəkkürünə, bədii düşüncə tərzinə qoşularaq, onun yaradıcılıq psixologiyasının abu-havasına adaptasiya edərək, orijinalın müəllifinin prizmasından hadisələrə yanaşmaq imkanına malikdir.

Folklor yaradıcılığında isə belə deyildir. Müəllif - tərcüməçi bütöv bir xalqın tarixi, ənənəsi, dünyagörüşü, psixologiyası, etnoqrafiyası, məişəti, mədəniyyəti, bədii təxəyyülü ilə təkbətək, üz-büz qalmağa məcburdur. Ona görə də folklor janrlarının tərcüməçisi daha böyük və çətin yaradıcılıq və sənət sınağı qarşısında qalmalı olur. Buraya milli folklor janrının spesifik, səciyyəvi, özünəməxsus məzmun və forma xüsusiyyətlərini, orijinal poetikasını, linqvistik xüsusiyyətlərini də əlavə etməli olsaq folklor tərcüməsinin gördüyü işin möhtəşəmliyi və vacibliyi, çətinliyi, məsuliyyəti təsəvvürə gələr.

Folklor yaradıcılığının digər dilə tərcüməsinin əsas, başlıca

vəzifəsi yaddilli oxucuya tərcümə edilən mətnin bütövlükdə və mümkün dərəcədə dəqiqliklə çatdırılmasıdır. Folklor abidəsinin tərcüməsi üstündə işləyən tərcüməçi bir sıra problemlərlə qarşılaşır ki, bunları şərti şəkildə belə qruplaşdırmaq olar:

1. Birinci qrupa hər iki dilin (orijinalın dili və tərcümə edilən dil nəzərdə tutulur) qrammatik xüsusiyyətləri ilə əlaqədar problemlər daxildir. Buraya dillər arasındakı fonetik, sintaktik, morfoloji qrammatik cəhətlərdəki fərqlər və yaxud uyarlıqlar daxildir. Məsələn, dilçilikdə müşahidə edilən soletsizmləri (sintaktik düzümdə ədəbi dildə yol verilən yanlışlıq), ellipsisləri (cümlədə asanlıqla və ya çətinliklə başa düşülən sözlərin buraxılması) və s. bu kimi dil hadisələrinə tərcümə prosesində necə münasibət bəsləməli?

2. Digər qrupa folklor materialının özünəməxsus bədii ifadə vasitələri daxildir. Burada eposda və nağıllarda tipik yer tutan və dəyişməz olan formullar, çoxvariantlılıq və yaxud ədəbi-bədii ifadələrin rəngarəng variasiyaları, şeir mətnindəki və misralarındakı paralelizm, artıq müasir ədəbi və danışiq dilindən çıxmış sözlər – arxaizmlər, mətnə interpretasiya üçün geniş imkan yaradan leksik çoxmənalılıq, idiomatik ifadələr, ancaq folklorla məxsus olan xüsusi obrazlılıq, obrazlar sistemi və s. kimi bədii ifadə vasitələri nəzərdə tutulur ki, bunların bir çoxunun qarşılığının tərcümə edilən dildə olmaması tərcümə prosesində ciddi çətinliklər yaradır.

Əlbəttə, heç də bunların hamısı tərcümə nəzəriyyəsinin ekvivalentlik konsepsiyasına uyğun gəlmir. Müəyyən hallarda, tərcüməçi orijinalda əksini tapmış bir sıra forma və üslubi xüsusiyyətlərdən qaçmaq məcburiyyətində qalır və yaxud bu keyfiyyətləri yeni dilə ötürməyə onun yaradıcı gücü çatmır. Bu və ya digər səbəblərə görə də, elə olur, orijinalın mətnindəki qrammatik, sintaktik, tipoloji, genetik keyfiyyətlər tərcümə mətninə keçə bilmir, dəyişikliyə və deformasiyaya uğrayır, hətta tərcümə edildiyi dildəki ekvivalentini də tapmır ki, bu da tərcüməçilikdə əsas qüsurlar və nöqsan kimi müşahidə edilməkdədir.

Bütün bunlar onu göstərir ki, folklor yaradıcılığı olduqca özünəməxsus, spesifik xüsusiyyətlərə malikdir. Məsələn, yazılı

ədəbi janrların, tutaq ki, romanların, poemaların, povestlərin, lirik şeirlərin poetikası, strukturu bütün dünya yazılı ədəbiyyatında təxminən eynidir, oxşardır. Burada yalnız müəllif manerası, şəxsiyyəti, yaradıcılıq psixologiyası, milli mənsubiyyəti və dil fərqlidir. Ona görə də, tərcüməçi burada folklorda olduğu kimi yaradıcılıq çətinlikləri ilə qarşılaşmır.

Folklor janrı isə yalnız onu yaradan xalqa məxsusdur, bütün məzmunu, poetik quruluşu, poetikası, forma xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Hətta türkdilli xalqların şərikli, qədim folklor nümunələri belə bir-birindən dil ünsürləri, süjet modelləri, təhkiyə tərzii, bədii ifadə vasitələri ilə fərqli cəhətlərə malikdirlər.

Rus dilinə dünya xalqlarının əksəriyyətinin folklor nümunəsi tərcümə edilmişdir. Lakin, tərcüməçilik baxımından bunların içərisində türk xalqlarının folkloru, o cümlədən Azərbaycan folklorunun tərcümə növləri özünəməxsusdur, öz tərcümə xüsusiyyətlərinə, tərcümə üsullarına malikdir. Bu cəhətdən türk dilləri qrupuna daxil olan Şimali Qafqaz xalqlarından olan kabardin - bolqar folklorunun rus dilinə tərcüməsi problemlərinin müasir tədqiqatçısı S.M.Alxasovanın doktorluq dissertasiyasındakı fikirləri maraq doğurur:

“Qafqaz xalqlarına məxsus parlaq milli xüsusiyyətləri əks etdirən milli koloritə aid olan komponentlərin tərcümədə qorunub saxlanılması ciddi çətinlik doğuran cəhətlərdəndir. Xüsusən, kabardin dilində (oxu Azərbaycan dilində - S.O.) olan idiomatik modelləri tərcümədə vermək, çox vaxtlar mümkün olmur. Tərcüməçinin ustalığı və istedadı onda özünü göstərir ki, tərcümə prosesində bütünlüklə olmasa da (bu mümkün olan şey deyildir) heç olmasa nisbətən orijinalın milli mahiyyətini, millətə məxsus olan koloriti qoruya bilsin.

Lakin, Qafqaz xalqlarına məxsus folklor və bədii materialların tərcümədə mətnin formal məzmunu, informasiya qatının saxlanılmasına tərcümə prosesində daha çox diqqət yetirilir, nəinki mətnin bədii, emosional, ekspressiv tərəflərinin tərcümədə verilməsinə... Məlumdur ki, milli, etnokolorit özünü mətnin formal

məzmununda olduqca cüzi bir şəkildə tapır, nəinki mətnin bədii-emosional qatında. Beləliklə, folklor mətninin etnomill cəhətlərinin tərcümədə qorunması metodikasının hazırlanması tərcümə nəzəriyyəsinin həllini gözləyən ən mühüm problemlərindəndir və bizə elə gəlir ki, rus dilinin tərcümə imkanlarının zənginliyi, bu sahədə qazanılan təcrübi praktika bu çətin problemin həllinə münbit şərait yarada bilər.” (205, 12; 206)

Bütün bu cəhətləri Azərbaycan folklorunun da tərcümə tarixi boyu izləmək mümkündür və problemin bu istiqamətdə nəzəri şəkildə işlənməsinə, tədqiqinə bizim folklorşünaslıqda da ciddi ehtiyac duyulur. Belə ki, Azərbaycan folklorunun istər epik, istərsə də lirik janrlarının rus dilinə tərcümə tarixi ikinci əsrini yaşasa da, bu tərcümə tarixi boyu xeyli praktik təcrübə, üsul, manera, tərcüməçilərin yanaşma metodu formalaşsa da, bütün bunları ümumiləşdirən elmi-nəzəri konsepsiya hələ də, yoxdur.

Dünya tərcümə praktikasında əsasən aşağıdakı tərcümə növləri ümumi şəkildə müəyyənləşdirilmişdir:

1. Mətnin sətri, həmçinin orijinala adekvat və dəqiq tərcüməsi;
2. Mətnin sərbəst, yaradıcı, bədii tərcüməsi;
3. Elmi - linqvistik tərcümə;
4. Filoloji - tekstoloji tərcümə. (309, 31).

Bu tərcümə növlərini yerinə, məqsədinə görə folklor tərcümə praktikasına tətbiq etmək olar. Lakin, Azərbaycan folklorunun rus dilinə ilkin, tutaq ki, XIX əsrdə tərcüməsində əsasən sətri və dəqiq tərcümədən, daha sonra isə bədii tərcümədən istifadə edilə bilər. Və əslində, yaradıcı tərcüməçi bu tərcümə prinsiplərinin hər birindən istifadə edə bilər.

Çox təəssüflər olsun ki, milli kadrların olmaması, həmçinin rus dilinə Azərbaycan folklorunu uzun bir dövr ərzində tərcümə edən tərcüməçilərin orijinalı bilməmələri nəticəsində onlar sətri tərcümədən istifadə etməli olublar. Bu üsul isə ciddi yaradıcılıq nöqsanları, tərcümə şikəstliyi, təhriflər yaradıbdır. Bunun tərcümə tarixində və tərcümə praktikasındakı nöqsanlarını məşhur tərcüməçi sənətkarlar, haradasa rus tərcümə məktəbinin nəzəri

əsaslarını yaratmış olan K.Çukovski duymuş, xüsusən rus dilinə tərcümə edilən türkdilli ədəbiyyat nümunələrinin "podsroçnik"-dən (sətri tərcümə) edilməsini antirealist bir proses, bir ənənə adlandırmışdır. K.Çukovski yazır: "Avropa dillərindən tərcümə olunan nəsr əsərlərində sətri tərcümə, əsasən, tələb olunur. Çünki tərcüməçilər hər iki dili yaxşı bildiklərindən Qərbi Avropa dillərindən rus dilinə tərcümə olunmuş əsərlər yaxşı təsir bağışlayır.

Lakin Orta Asiya dillərindən (Orta Asiya türk dilləri nəzərdə tutulur - S.O.) tərcümədə başqa bir mənzərə ilə qarşılaşırıq. Burada başqa bir təcrübə hakimdir. Məsələn, özbək romanını rus dilinə tərcümə etmək lazımdır. Onu ala-babat rus dilini bilən, lakin bədii yaradıcılıq bacarığı olmayan, həmçinin özbək dilini də elə-belə bilən bir nəfərə tapşırırlar. O da tələsik, hətta orfoqrafik və ciddi üslubi səhvlərlə sətri tərcüməni hazırlayır. Sonra onu özbək dilini bilməyən, (buraya əlavə elə özbək tarixini, milli ənənələrini, məişətini, mədəniyyətini, ədəbiyyatını, təbiətini bilməyən - S.O.) lakin ədəbi-bədii qələmi olan bir nəfərə tapşırırlar. Bu da olur tərcüməçi. Əslində, bu tərcüməçilik deyil, redaktorluqdur." (404; 403).

Tərcümə işi elə bir mürəkkəb prosesdir ki, deyəsən, burada heç kimin sezmədiyi sinkretik bir yaradıcılıq növü yaranıb. Bu danılmaz tarixi faktdır ki, Azərbaycan folklor nümunələri uzun müddət sətri tərcümədən rus dilinə sərbəst tərcümə edilibdir. Əslində, bu proses üç müəllifin ortaqlığı ilə gerçəkləşmişdir. Sətri tərcüməçi, ədəbi tərcüməçi və bir də redaktor. Sovet tərcüməçilik praktikasında çox vaxt "sətri tərcüməçi" tərcümə məsuliyyətindən kənarda qalıb, onun müəlliflik hüququ pozulub. Kitabın üstündə onun imzası göstərilmədiyindən, o da tərcümə işinə bir qazanc mənbəyi, "pul daxili" kimi baxıb, nəşriyyatın sifarişçisi olub, bir növ tərcüməçi məsuliyyətini daşımayıbdır.

Belə bir praktika folklor tərcüməsi işinə, xüsusən, böyük epik janrların - dastanlarımızın tərcümə işində xeyli təhriflərə gətiribdir. Dastanların, folklor nümunəsinin süjetinə müdaxilə edilir, poeziya hissəsi və ya nəsr hissəsi bütövlükdə ixtisar olunur, tərcüməsi çətin olan hissələr çıxarılır, beləliklə əsərin strukturu ciddi

şəkildə təhrifə məruz qalır.

Tərcümə praktikasında əsaslı təcrübəsi olan N.Djusoytı tərcümə mətni üzərində iş barədə yazır: "Orijinalı redaktə etməyə və ya onu qısaltmağa, artırmağa tərcüməçinin (əlavə et, redaktorun - S.O.) heç cürə ixtiyarı yoxdur" .(267, 267).

Tərcümə mətni üzərində iş prinsipini hüquqi cəhətdən müəyyənləşdirən prinsiplər "Tərcüməçilərin Xartiyası"nda yazılır: "Bütün tərcümələr orijinalın məzmununu və formasını dəqiq və düzgün ifadə etməlidir. Bu dəqiqliyi qorumaq, buna əməl etmək tərcüməçinin hüquqi və əxlaqi - mənəvi borcudur." (399, 497).

Lakin bir cəhəti qeyd edək ki, tərcümə statik, qanunlar çərçivəsinə salınan, hüquqi məcəllələrlə qorunan bir iş deyildir. Bu əsaslı şəkildə, köklü yaradıcılıq işidir, daima hərəkətdə olan, inkişaf edən, dinamik bədii təfəkkür işidir. Bu işi tam qəlibə, çərçivəyə salmaq qeyri-mümkündür və hətta çox hallarda yaradıcılıq tələblərinə uyuşmur. Xüsusən folklor yaradıcılığında. Xalq bədii təfəkkürü olduqca geniş, şirəli, tarixi, zəngin bir xarakterə malikdir. Burada statik tərcüməçilik prinsipi donuqluğa, vulqarlığa gətirib çıxardar, mətni quru müqəvvaya döndərər, tərcümə edildiyi dildə heç bir əhatəli bədiiliyi ifadə edə bilməz.

Əlbəttə, tərcümə dəqiqlik tələb edir. Bu, əsasən, formaya və məzmunun mahiyyətinə aid bir dəqiqlikdir, yaradıcı dəqiqlikdir, bədii dəqiqlikdir. Filoloq, tərcümə nəzəriyyəçisi S.Semçinski yazır: "Bədii yaradıcılıq tələb edən tərcümə təkcə məzmunu, ayrıca forması ilə oxucuya təsir etmir, onlar birləşərək canlı üslubu ilə də, oxucunu özünə cəlb edir".(384,129).

Tərcümədə bu cəhət mütləq qorunmalıdır. Çünki ədəbi-bədii üslub - folklor üslubu orijinallığı, xalq deyim və söyləyicinin təhkiyə tərzii ilə əsərin canını, ruhunu təşkil edir və bu canlılığı, ruhu tərcümə dilində vermək tərcüməçidən xüsusi istedad və bacarıq tələb edir.

Rus tərcümə nəzəriyyəçisi və tərcüməçi İ.Kaşkin bu münasibətlə öz mülahizəsini belə bildirir: "Bütün sənət əsərlərində mövcud olan məzmun və forma nə dərəcədə vəhdətdədir oriji-

nalın oxucusu müstəqil şəkildə əsərin bu keyfiyyəti barədə mülahizə yürüdə bilir. Yaxşı tərcümədə bu vəhdət yenidən canlanır və bu vəhdət başqa dildə yenidən elə təzahür etməlidir ki, orijinaldan xəbəri olmayan yeni oxucu bu vəhdəti təsəvvürünə gətirə bilsin." (280,7).

Bu, olduqca vacib şərtlərdən biridir. Azərbaycan folklor nümunələri bu cəhətdən xüsusilə fərqlənir. Azərbaycan dastanları məzmun və formaca özünəməxsus struktur vəhdətinə malikdir. Qəhrəmanlıq dastanları bir-birindən fərqləndiyi kimi, məhəbbət dastanları da həm bir-birindən, həm də qəhrəmanlıq dastanlarından fərqlənir. Lakin bunlar sinkretik bir xüsusiyyət də daşıya bilərlər. Yəni elə epizodlar, əhvalatlar var ki, bunlar həm qəhrəmanlıq dastanlarında, həm də məhəbbət dastanlarında mövcud olur. Həmçinin, forma etibarını ilə Azərbaycan dastanları xüsusi başlanğıca, süjetə, fabulaya, dinamikaya, sonluğa, nəsr hissəsinə, nəzm - poetik hissəyə malikdirlər və poetik-struktur cəhətdən bunlar bir vəhdət təşkil edir.

Nağıllar da belədir. Onların poetikasında heç bir xalqın nağılına oxşamayan forma və məzmun xüsusiyyətləri mövcuddur. Lap elə lirik janr olan, olduqca emosional və aforistik məzmunu, dörd sətirlik misralara sığışan formaya malik olan bayatılarımızın tərcümə işini də misal göstərmək mümkündür.

Nəzəriyyəçi F.Qreev bu münasibətlə yazır: "Ənənəvi milli poetika təkcə formal-kanon – dəyişilməz üsul deyil, o məxsus olduğu xalqın tarixi mədəniyyətini ifadə edən, məzmun özünəməxsusluğunu və konkret, duyulan emosional gərginliyi özündə cəmləşdirən estetik ideali həmişə tam əks etdirir." (258, 44).

Deməli, ənənəvi poetika ("ənənəvi poetika" deyəndə, biz əsasən, folklor poetikasını nəzərdə tuturuq) estetik ideali əks etdirən bir cəhət kimi ortaya çıxır və tərcümədə itmək, təhrif olunmaq qorxusu ənənəvi poetikanı ən çox qoruyan folklorun tərcüməsində ortaya çıxma bilər. Folklor poetikası bu cəhətdən daha statik, daha mühafizəkar, dəyişməzdir. Folklor poetikasının müqavimət qabiliyyəti olduqca güclüdür. Folklorun milli poetikasını

tərcümə prosesində minimal dərəcədə qoruya bilməyən tərcüməçi təkcə onun formasını, poetik strukturunu deyil, milli estetik idealını, məzmununu da təhrif etmiş olur.

Ümumiyyətlə, folklor tərcüməsi olduqca çətin bir yaradıcılıq prosesidir, ağırlı, axtarış tələb edən bir prosesdir. Azərbaycan tərcümə məktəbinin bacarıqlı nümayəndələrindən biri olan, yazılı ədəbiyyatı hər iki dilə istedadla tərcümə etməyi bacaran (ruscadan azərbaycancaya və əksinə) yazıçı-tərcüməçi Cəlal Məmmədov tərcümədə dəqiqlik "prinsipinin" tərəfdarı kimi, başqa bir mətləbə də toxunmuşdur: "Bədii tərcümə şərtsiz-şübhəsiz dəqiqlik tələb edir. Mətnin reallığına əsaslanır. Bunun üçün tərcüməçi tərcümə etdiyi müəllifin xalqına məxsus tarixi, məişəti, ənənəni bilməlidir. Bunları bilməsə, şübhəsiz təhrifə gətirib çıxarar." (306, 43).

Tərcüməçilikdə bu prinsip folklor yaradıcılığında xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Çünki folklor daha çox milli və daha çox xəlqi bir xarakter kəsb edir.

Folklor tərcüməçisi folklorun mənsub olduğu xalqın tarixini bilməlidir. Çünki folklor mətninin əsas xüsusiyyətlərindən biri də onun tarixilik prinsipinə malik olmasıdır. Hər bir folklor nümunəsi yarandığı tarixi dövrün, mühitin, məişətin başlıca cəhətlərini qoruyur, saxlayır, sonrakı əsrlərə transformasiya edə bilər. Bu və ya digər folklor mətnini rus dilinə tərcümə edərkən onun meydana gəldiyi dövrü, tarixi şəraiti, ictimai-siyasi münasibətləri tərcüməçi diqqətlə öyrənməli, ona düzgün tarixi qiymət verməlidir. Bununla tərcüməçi tarixilik prinsipinə əməl etmiş olur.

Azərbaycan dastanlarında, nağıllarında, lətifələrində bir çox tarixi şəxsiyyətlərlə, tekstoloji arxaizmlərlə, toponimlərlə qarşılaşırıq. Belə olan tərzdə tərcüməçi bunların üzərindən ötməməli, bu cizgiləri, tarixi ştrixləri tərcümədə saxlamalı və onların tarixi situasiyaya uyğun şərhini verməyi bacarmalıdır. Bu ona görə lazımdır ki, rus oxucusu hadisənin hansı dövrdə, hansı tarixi və milli, ictimai zəmində getdiyini başa düşsün, izahedilməz rebus qarşısında qalmasın.

İlk tərcümələrdə mətnin adi, prozaik nəqli (məsələn, M.Yu.

Lermontovun "Aşiq Qərib" dastanının tərcüməsi) əsas olub, folklor mətninin eləcə məzmununu çatdırmaq istəyiblər. Orijinalın təhkiyə prinsipləri unudulsa da, ona uyğun, adekvat, ruslaşdırılmış tarixi ekvivalent tapılıb istifadə edilib. Rus tekstində - mətnində qədimliyin rəngini, çalarını, ovqatını yaratmaq üçün folklor obrazlarının rus ekvivalentindən istifadə edilib. Tərcümə tarixinin müəyyən mərhələsində bu progressiv bir hal olduğundan tərcümə məktəbində bunun mahiyyətini əhatə edən anlayış da tapıblar, "progressiv tərcümə məktəbi" adı ilə adlandırdılar.

Tərcümədə "zaman məsafəsi" deyilən bir anlayış var. Məsələn, "Dədə Qorqud" kitabında boylar VII əsr civarlarında qələmə alınsa da hadisələr, dastanın şifahi yaranma dövrü daha qədimlərə gedib çıxır. Bu böyük bir zaman məsafəsidir və orijinalda bu məsafə müasir oxucu, XXI əsrin oxucusu tərəfindən aydın hiss edilir. Dastanın tərcüməsində də gərək bu zaman məsafəsi beləcə asan təsəvvürə gələ, rus oxucusu Azərbaycan xalqının türk-oğuz qolunun tarixi axarında geriye - tarixə qayıda bilə, retrospektiv düşüncəni qavraya. Bunun üçün tərcümədə folklor mətninin qədim xalq təhkiyə üslubunu mümkün olduğu qədər qorumaq, təhkiyənin morfoloji-sintaktik strukturuna daxil olaraq, tarixi üslubi məqam və çalarını tərcümədə mümkün qədər saxlamaq lazım gəlir. Sətri dəqiqlik, mətnin tərcümə edilən dildə dəqiq adekvatını vermək, bir növ, ruslaşdırmaq cəhdi tərcümənin keyfiyyətinə böyük xələl gətirir.

Tərcümə tarixində rus folklor ritmindən, ahəngindən istifadə təcrübəsi də olubdur. Bu isə tərcümə edilən folklor mətninin, folklor nümunəsinin milli özünəməxsusluğunu itirməsinə səbəb olubdur.

Maksim Qorki yazılı bədii mətnin tərcüməsi haqqında aşağıdakı sözləri desə də, bunu bütünlüklə folklor tərcüməsinə də aid etmək olar. Mütəfəkkir yazıçı məktublarının birində yazır: "Mənə elə gəlir ki, bu tərcümə olduqca vulqar səslənir. Qanzen tərcümə etdiyi mətni həddindən artıq ruslaşdırır. Hətta bir yerdə söhbət "Сапогах с бураками"dən gedir. Beləliklə, oxucu birdən-birə Norveçdən Vyatkaya gəlib düşür. Onların diqqətinə bir məsələni

çatdır ki, müəllifin təhkiyəsinin tonunu, ahəngini qorusunlar, onun nitqinin quruluşunu pozmasınlar, ruslaşdırmasınlar. Qamsunun Benonunu Peterburq quberniyasının kəndlisi kimi danışdırmasınlar." (330, 192).

Folklor tərcüməsində, xüsusən Azərbaycan nağıllarının tərcüməsi prosesində bu cür çatışmazlığa rast gəlmək mümkündür. Xüsusən, Azərbaycan nağıllarının ilkin tərcümə prosesində və 30-cu illərin əvvəllərindəki tərcümələrində bu cür "ruslaşdırma" cizgiləri müşahidə edilir ki, bu da folklor mətninin tarixilik prinsipinə əməl etməməkdən irəli gəlir.

Hər bir folklor mətninə xalqın tarixi taleyinin ədəbi faktı kimi yanaşmaq lazımdır. Burada tərcümə praktikasında əksər vaxtlar nəzərdən qaçırılır və ya heç əməl olunmayan bir məsələni də unutmamaq lazımdır.

Məlumdur ki, yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, folklor mətni uzun, tarixi bir təkamül dövrü keçirir, şifahi şəkildə yaranır, ilkin müəllif unudulur, nağılçılar və dastançılar tərəfindən zaman keçdikcə bu və ya digər dərəcədə dəyişdirilir. Burada söyləyicinin yaddaşından, nağıletmə tərzindən, mətni nə vaxt, hansı zamanda, folklorun yazıya alındığı regionun hansı dialektində, kim tərəfindən toplanması və s. bu kimi incə mətləblərdən çox şey asılı olur. Ola bilər ki, tərcüməçi bu və ya digər folklor mətninin bir neçə variantı ilə (svod) qarşılaşsın. Burada folklorçunun səriştəsi ilə tərcüməçi səriştəsi qovuşmalıdır. Seçim düzgün, elmi və dəqiq olmalıdır. Folklor mətninin keçdiyi tarixi yol, toplandığı - yazıya köçürüldüyü vaxta qədər onun taleyində baş vermiş hadisələri, tekstin - mətnin yaşını, formalaşma və təkamül yolunu imkan daxilində bərpa etmək lazımdır. Burada tərcüməçinin tədqiqatçılıq bacarığı, folklorşünaslıq aləminə yaxınlığı, axtarış və sorğuları mühüm cəhətlərdəndir.

Folklorun yazılı fiksasiya mərhələsi artıq daşlaşmış mətn yaradır, onu şifahilikdən çıxararaq dünya mədəniyyətinin incisinə çevirir, lakin folklorluğundan, folklor təbiətindən çıxarmır.

Məsələ ondadır ki, bu və ya digər folklor janrının vahid mət-

ni, eyni bədii quruluşa malik mətni yoxdur. Bunlar olduqca müxtəlifdir. Eyni nağılın, eposun, epik janrın birində süjet şaxəli ola bilər, süjet uzanar, digərində əlavə ünsürlərdən, ballast yükədən azad, yürürək təhkiyə özünü göstərir. Qeyd etdiyimiz kimi, tərcümədə gərək bütün mətnlərin variantları nəzərə alına, tutuşdurula, ən mükəmməl mətn seçilə və bu mətnin üslubi imkanları daxilində tərcümə prosesi baş verə. Mətnə uyğun gəlməyən, qeyri-örqanik, ballast yükədən tərcüməçi azad olmalıdır.

Tərcümə nəzəriyyəçisi Q.Qaçeçiladze yazır: "Bütün yaxşı tərcümələr orijinala müqayisədə şərti dəyişikliyə uğraya bilər. Tərcümənin xarakteri, keyfiyyəti bu şərti dəyişmənin az-çoxluğundan asılıdır. Minimum dəyişiklik imkan verir ki, forma və məzmun vəhdətini qorumaqla adekvat adlanan tərcümə yarada bilər. Maksimum dəyişiklik isə tərcümə adlanmağa layiq olmayan "əlavə" səviyyəsində mətn əmələ gətirir." (250, 244).

Tərcümə üçün qəbul edilmiş folklor mətninin estetik, intellektual səviyyəsi, onun kim tərəfindən, nə vaxt, harada söylənməsi, söyləyicinin ustalığı, toplayıcının mətnə, onun stilistikasına nə dərəcədə düzgün əməl etməsi, dini - fəlsəfi motivlər, xalqın dini-əxlaqi, mənəvi konsepsiyası, hansı zümrənin imkanlarını, arzularını, ideyalarını əks etdirməsi və s. bu kimi cəhətlər mütləq nəzərə alınmalı, qorunmalıdır. Sovet tərcümə məktəbinin ən təhlükəli üsullarından biri, yeri gəldi-gəlmədi, folklorun bu xəttini ideoloji ülgüdə keçirərək uyğunlaşdırması, folklor mətnini modernizasiya etməsi idi.

Rus tərcümə məktəbinin istedadlı nümayəndəsi, tərcüməçi-şair V.Ya.Bryusov, üstüörtülü şəkildə olsa da, bu tendensiyaya qarşı çıxmış və F.Zelinskinin antik şair Ovididən etdiyi tərcümə haqqında yazmışdı: "F.Zelinskinin tərcüməsi orijinala, əslə yaxındır. O mənada yaxındır ki, orijinalın bütün fikirlərini, məzmununu, bütün obrazlarını əks etdirə bilər, lakin Ovidinin yazı manerasını pozur, adekvat manera tapmır və o dövrün ruhunu dəyişir. Tərcüməçi qədim Roma şairinin obrazlarını, şeirini modernləşdirir." (329, 314).

Biz bu cür modernləşdirmə ilə Azərbaycan folklorunun, xüsusən, onun epik janrlarının tərcümələrində bolluca qarşılaşırıq. Bu, əsasən dastanlarımızın dini-fəlsəfi baxışlarla əlaqədar anlayışların, ifadələrin tərcüməsində və ya onların düşünerəkdən, ateist ideologiyaya uyğun ixtisarında, ya da təhrif olunmasında daha çox özünü göstərir.

Tərcüməçi tərcümə etdiyi folklor mətninin bütün milli, əxlaqi, dini-fəlsəfi, estetik xüsusiyyətlərini saxlamağa borcludur, onu düzəltməyə, əlavə etməyə və ya ixtisara ixtiyarı yoxdur.

Epos və epik folklor janrının təhkiyə və süjetindəki çoxplanlılıq, çoxqatlılıq, şaxəlilik diqqət mərkəzində olmalı, ondan sərf-nəzər edilməməlidir. Böyük epik janrların süjetində digər folklor janrlarından istifadə edilir, əfsanə, pritça, nağıl içində nağıl ola bilər ki, bir çox hallarda tərcüməçi yersiz yerə bunları ixtisar edir, süjeti, təhkiyəni sıxlaşdırır. Bunların dastanın, nağılın ideya - estetik mahiyyəti ilə nə dərəcədə əlaqəli olmasına fikir vermir.

Orijinaldakı əhvalatın təhkiyəsi, təsvir edilən obrazın xarakteri dialoqlar və monoloqların ritmikası, orijinalda olan söyləmə taktı pozulmamalıdır. Mətnin, süjetin mərkəzində dayanan və milli həyatın özündən gələn konfliktin təbiiliyi, strukturu, təhkiyənin kompozisiyası qorunmalıdır. Folklor mətninin əsrlərin arxasından gələn ideya-bədii keyfiyyəti, onun estetik dəyəri, istiqaməti, ünvanı tərcümədə təhrif edilməməlidir.

Şifahi xalq ədəbiyyatında dialektizm, arxaizm, bunları ifadə edən sözlərin mənaları, qrammatik formaların və sintaktik folklor bloklarının, frazeoloji birləşmələrin, epitetlərin milli ruhu tərcümədə itmək təhlükəsi altında qalan ən qiymətli etnomillə mətn dəyərlərindəndir. Bunlar tərcüməçilərdən linqvistik və etnoqrafik bilik, bacarıq tələb edir.

Frazeoloji birləşmələr folklor mətninin bədiiliyini şərtləndirən və tərcüməyə çətin gələn istiqamətlərindən biridir. Folklor dili frazeoloji ifadələrlə zəngindir: "Bir könüldən min könülə vuruldum", "birçəyinin ağ vaxtında", "ağzına su almaq", "bığının altından keçmək", "ağzına çullu dovşan sığmır" və s. bu qəbildən

olan onlarla frazeologiya göstərmək olar ki, folklorumuzda geniş şəkildə işlədilir və bunlar tərcüməyə olduqca çətin gəlir.

Tərcümə prosesində bu cür idiomlar, frazeologiyalar əsasən üç istiqamətdə tərcüməyə gəlir:

- 1) rusca qarşılığı eyni olan ifadələr;
- 2) ancaq mənaca bir-birinə yaxın olan ifadələr;
- 3) rusca qarşılığı heç olmayan ifadələr.

Buradakı bölgədə, tərcüməçi axtarışa qatlaşsa, birinci və ikinci bölgədə olan prinsiplərə əməl edə bilər. Adekvat qarşılıq tapar, yaxud mənaca yaxın olan ifadələrdən istifadə edər. Rusca qarşılığı olmayan frazeoloji ifadənin tərcümədə verilməyi xüsusi bir çətinlik törədir və burada xüsusi bir göstəriş vermək çətinidir. Bu qalır tərcüməçinin fəhminə, istedadına, dili bilmək, dilin ruhunu tutmaq qabiliyyətinə. Bu cür ifadələrin bir qisminin qarşılığını tapmaq mümkün olmadıqda bunları izahedici, aşkarlayıcı sözlərlə, şərhə vermək daha məqsədəuyğundur.

Dilimizdə elə frazeoloji vahidlər var ki, sırf milli təfəkkürə əsaslanır. Məsələn, "qan düşdü", "qanı halaldır", "isti aşına soyuq su qatmaq", "dəvənin quyruğu yerə dəyəndə", "Nadiri taxtda görüb, Süleymanı qundaqda" və s. bu tipli ifadələrin tərcümədə üstündən keçmək, ixtisara yol vermək, əl altda nə var ondan istifadə yolverilməz haldır. Və tərcümə praktikasında buna rast gəlmək mümkündür. Burada təqlid yolu ilə düzəldilən söz və ifadə, kalka təhrifə gətirir və folklor mətninin milli layını, tarixi fonunu pozur. Burada etnoqrafik, tarixi bilik kara gəlir. Bu tipli sözlərin tərcüməsində adekvat tapmaqla yanaşı, orijinalı transkripsiyada verməklə, ona elmi-etnoqrafik şərh, izah vermək mütləq lazımdır.

Folklor tərcüməçisi tərcümə etdiyi folklor əsərinin mənsub olduğu xalqın etnoqrafiyasına, məişətinə, başqa sözlə etnomədəniyyətinə yaxından bələd olmalıdır ki, bilsin "isti aşına soyuq su qatmaq" nə deməkdir və bunun altında hansı bədii fikir, hansı məna yatır.

Göründüyü kimi, folklor materialı sıx şəkildə etnoqrafik məzmunla əlaqədardır. Folklor mətnində onu yaradan xalqın həyatı, məişəti, adət-ənənəsi, mərasim və bayramları, geyim xüsusiyyət-

ləri öz əksini tapır. Buna görə də folklor tərcüməçisi əsərin mənsüb olduğu xalqın adət-ənənələri, məişət qaydaları və s. haqqında izahat, şərh, oxucuya əlavə məlumat vermək məcburiyyətində qalır. Bu, folklor tərcüməsi praktikasında mütləq, vacib şərtlərdəndir. Bundan qaçan tərcüməçi, deməli, ətraflı məlumata malik deyil, hazırlığı yoxdur. Belə olan tərzdə o, rus oxucusunu anlaşılmazlıq adlanan çətin vəziyyətdə qoyur.

Deməli, folklor tərcüməsinin əsas prinsiplərindən biri də budur ki, bu və ya digər folklor mətnini layiqincə, səviyyəli, orijinalın milli ruhuna uyğun bir şəkildə tərcümə etmək üçün tərcüməçi tərcümə etdiyi xalqın etnoqrafiyasını elmi səviyyədə öyrənməli, ona yaxından bələd olmalıdır. Daha "çarığı" "lapti" və ya "lapti"ni "çarıq" kimi tərcümə etməməlidir.

Bu cəhətdən akademik M.Arifin müşahidəsinə diqqət yerinə düşərdi. M.Arif "Bədii tərcümə" məqaləsində yazır: "...tərcümədə bəziləri ifrata varır və lazım oldu-olmadı rus ədəbi dilindəki idiomatik ifadələri və bəzi "milli" sözləri azərbaycanlaşdırmağı tələb edirlər. Məsələn, "lapti" sözünü mütləq "çarıq" yazmaq istəyirlər. Halbuki, "çarıq" azərbaycanca milli bir söz olduğu üçün tərcümə olunmadığı kimi, "lapti" də rusca milli bir sözdür, onu da tərcümə etmək düz deyildir". (118, 356).

Burada, əgər tərcüməçi rus və Azərbaycan etnoqrafiyasına yaxından bələd olsaydı, "çarığın" və ya "laptinin" hazırlanma texnologiyasına bələdlik onu daha dəqiq, anlaşıqlı tərcüməyə gətirib çıxarardı. "Çarıq" əslində arxaizmdir, arxaik sözdür və işlək dildən çoxdan çıxıbdır. Klassik əsərlərdə və bir də folklor mətnlərində işlədilir. Məsələn, nağıllarımızda belə bir folklor blokundan bədii vasitə kimi tez-tez istifadə edilir: "Çarığının bağıni bərkitti, yerin damarın qırdı" və ya "Ayağına dəmir çarıq geydi, əlinə dəmir əsa aldı, yola düzəldi". Əksər tərcümələrdə bu cür ifadələr ya ixtisar edilir, ya da hərfən tərcümə edilir ki, bu da ifadənin bədiiliyini, məcaziliyini tamam itirir.

Yaxud "çadra", "çarşab", "niqab", "başmaq", "vəzir", "vəkil", "qasid", "qaçaq", "quruş", "qurşaq", "dərviş", "divan", "mizan",

"bazubənd", "qalxan", "mizraq", "şəşpər", "əməd", "kotan", "xış", "boyunduruq" və s. bu tipli arxaik sözlər folklor mətnində geniş şəkildə işlənir ki, bunların tərcüməsi də çətinlik törədir, axtarış, izah və şərh tələb edir.

Folklor mətnində külli miqdarda omonimlər, antonimlər, sinonimlər işlədilir, toponim və oykonimlər, antroponimlər müşahidə edilir ki, bunların hamısının incəliyinə, mətləbinə, mənə və mahiyyətinə yetmək, coğrafi adları, yer adlarını, insan adlarını, heyvan adlarını - zoonimləri orijinalda olduğu kimi saxlamaq, əlbəttə, böyük yaradıcılıq işi tələb edir.

Bütün bu zəngin folklor sisteminin hər birinin tərcümə istiqamətini izləsək ona nə zamanımız, nə də tədqiqatımızın həcmi çatır. Lakin bir cəhəti tərcümə prinsipi kimi yadda saxlamaq lazımdır ki, sadələdiyimiz bu cəhətlər, ştrixlər folklorun milli layını təşkil edən mühüm linqvistik detallardır.

Rus dilli Azərbaycan şairi, hər iki dilə gözəl tərcümələr müəllifi kimi tanınan Səyavuş Məmmədzadə tərcümə probleminə təkə adlar sisteminin əhəmiyyətini qeyd edərək yazmışdır: "Hər bir bədii əsərin (oxu - folklor əsərinin - S.O.) məzmununun, məğzinin əsaslı komponentlərindən biri də onun mənalı adlar sistemidir. Bu elə bir stilistik, üslubi priyomdur ki, vasitədir ki, onun köməyi ilə yazıçı ideyanı kəskinləşdirir, obrazı xarakterizə edir. Bu metaforaya, təşbehə bərabər bir üsuldur. Mənalı ad seçimi, xüsusən satirik əsərlərdə qrotesk, hiperbola səviyyəsində əhəmiyyət kəsb edir." (305, 195.)

Bu cəhətdən folklorun toponimlər, oykonimlər, oronimlər, hidronimlərdən ibarət ad sistemindən sərf-nəzər edərək, qısa xülasə şəkildə antroponimlər sisteminin görkəmli tərcüməçisinin qeyd etdiyi mövqe, prinsip xəttində nəzərdən keçirək.

Dilimizdə xüsusi insan adları bildirən sözlər geniş mənada "antroponim", dar mənada isə "şəxs adları" altında qruplaşdırılır. Antroponimlər folklor mətnlərində özünün leksik-semantik, morfoloji, sintaktik, fonetik, üslubi xüsusiyyətlərinin zənginliyi, rəngarəngliyi, fərdiliyi və ümumiliyi ilə əsaslı şəkildə fərqlənir.

XXI əsrin başlanğıcında folklor materiallarının yeni istiqamətdə - antropoloji linqvistika istiqamətində öyrənilməsinə yenedən qayıdışı təsadüfi hesab etmək olmaz. Antropoloji linqvistika folklorun dil vahidində ümumi və xüsusi isimlərin milli mentalitetin etnokulturoloji layının yaranmasında funksiyasını öyrənməyə başladı. Həmçinin, bu, insan amilinin, fərdin milli etnopsixoloji cəhətləri nə səviyyədə əks etdirdiyini açmağa kömək etmiş oldu.

Folklorun antropoloji linqvistik tədqiqat metodu xalqın etnomədəni aləminin formalaşmasında, tarixi inkişafında hansı qonşu etnosların iştirakını da aydınlaşdırmağa imkan verir.

Bütün bunları tədqiqatında aydınlaşdıran rusiyalı etnolinqvist Beryozkina Yelena Serqeyevna yazır: Etnolinqvistika – folkloristikada yeni istiqamət kimi dil vasitəsilə etnosa aid geniş spektrli məsələlərin öyrənilməsinə imkan yaradır. Antropoloji linqvistika bu və ya digər xalqın folklorunda əksini tapmış etnik etalon vahididir. Təkrar edirik, antropoloji linqvistika istiqamətində aparılan tədqiqat milli mentalitetin və milli kulturologiyanın şifahi xalq ədəbiyyatında örtülü qalan zəngin xəzinəsinə ən etibarlı açaqdır. ...Folklorun etnonimik leksikasının nüvəsini təşkil edən antropologiya və digər etnonimlər təkcə dilçilik hadisəsi deyildir, həmçinin özündə maksimal dərəcədə milli mentaliteti əks etdirən folklor poetikasının əsas, aparıcı bədii ifadə vasitələrindəndir.” (236).

Bütün bunlar onu göstərir ki, folklor materialındakı antropoloji leksika mühüm elmi-tarixi və bədii əhəmiyyətə malikdir. Azərbaycan xalqının inkişaf tarixinin müxtəlif çağlarında, mərhələlərində ictimai-siyasi quruluşların, formasiyaların xarakterindən asılı olaraq inam və inancla, dillə, milli köklə bağlı şəxs adları, ata adı, təxəllüs, ləqəb, adamlara verilən fəxri adlar, titullar, peşə ilə bağlı şəxs adları yaranmışdır ki, bütün bunlar folklorumuzun müxtəlif janrlarında, xüsusən epik folklorunda zəngin adlar sistemini təşkil edir.

Bu cəhətdən Azərbaycan dastanları, nağılları olduqca zəngindir və bunların tərcümədə saxlanması, transkripsiyası, verildiyi adın mənasına uyğun izahı xüsusi tərcüməçilik bacarığı istəyir.

Məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında olan Dirsə xan oğlu Buğac, Ulaş oğlu Salur Qazan, Qamğan oğlu Bayandır, Qazlıq Qoca oğlu Yeyrək, Elin Qoca oğlu Alp Ərən, Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul, Bəkil oğlu İmran və s. bu kimi antroponimlər mövcuddur ki, bunlar Azərbaycan türklərinin təşəkkül kökündə duran Oğuzların adlarıdır və bu adlar sistemi elmi şəkildə, anlamları ilə geniş şəbəkədə öyrənilibdir. Tərcümə prosesində gərək tərcüməçi bu elmi sistemə bələd olsun ki, təkcə bu adların transkripsiyasını verməklə kifayətlənməsin, həmçinin bunlara rus oxucusu üçün qısa, anlaqlı şərh, izah verə bilsin. Bunlar qədim adlardır və hələ ki, dastanın heç bir tərcüməsində bu adlara verilən izaha, şərhə rast gəlmədik.

"Koroğlu" dastanında Azərbaycan antroponimləri sonrakı tarixi mərhələyə aiddir. Burada artıq dairə nisbətən genişlənir, əvvəlki adlar sistemi nisbətən sıxışdırılır.

Şəxs adlarını öyrənən və lüğətləşdirən görkəmli Azərbaycan dilçisi Bəhruz Abdullayev ad yaranma prosesini belə izah edir: "Şəxs adları xalqların siyasi, ictimai, iqtisadi, mədəni həyatı, dini baxışları ilə bağlı şəkildə yaranıb yayılır, bəziləri uzun, bəziləri isə qısa ömürlü olur. Çünki dilin lüğət tərkibi kimi, antroponimiyanın tərkibi də dinamikdir. İslam dininin Azərbaycanda geniş yayılması qədim Azərbaycan-türk şəxs adlarının böyük bir hissəsinin ərəb, yəhudi, fars və digər millətlərin adları ilə əvəzlənməsinə şərait yaratdı. İslam aləmində, "Qurani-Kərim"də xatırlanan müqəddəs şəxslərlə bağlı adlar Azərbaycan antroponimiya-sında hakim mövqə tutdu. Allahın bütün epitetləri, peyğəmbərlərin, xəlifələrin, imamların və onların övladlarının adları Azərbaycan şəxs adları lüğətində ön plana keçdi." (3, 4-5).

Bu olduqca maraqlı bir müşahidədir və demək olar ki, Azərbaycan folklorunun adlar sisteminin təşəkkül yolu buna bağlıdır. Hətta, islamçılıqdan qabaq yaranan folklor nümunələrinin adlar sisteminə də, xüsusən sehrli nağıllarımızda sonrakı nəsil nağılları tərəfindən adlar dəyişdirilib, zamanın, dövrün ruhuna uyğunlaşdırılıb.

Bizcə, folklorumuzun adlar sisteminin tərcümədə verilməsində vahid bir prinsip gözləməli, rus fonetikasına uyğunlaşdırmadan mümkün qədər uzaqlaşmalı, fonetik imkan daxilində adın səslənməsini orijinalda olduğu kimi saxlamaq lazımdır. "Aşuq" sözünün bütün fonemləri rus əlifbasında olduğu halda onu "aşuq" "aşık" kimi səsləndirmək, bizcə yersizdir, lüzumsuzdur. Yaxşı olar ki, adlar mümkün qədər, tərcümə dilinin fonetik imkanları çərçivəsində orijinalda olduğu kimi səsləndirilsin. Lazım gəldikdə isə folklor qatındakı adlara qısaca və aydın bir tərzdə izah, şərh verilsin. Nəcə ki, "Qərib" adına - "чужеземец", "скиталец" izahı verilib, Qaçaq Nəbini isə yaxşı ki, əvvəllərdə olduğu kimi "quldur", "yolkəsən" yox, olduğu mənada veriblər. İzahında yazılıb: "Гачар" буквально значит: "совершивший побег", "беглец". Так в Азербайджане называли народных мстителей, вождя повстанческого отряда, преследуемых царскими властями." (314, 422.)

Maraq doğurduğu üçün müraciət etdiyimiz bu tərcümə kitabının arxasında rus deyimində 118 azərbaycanca sözün əlifba sırası ilə qısa izahı verilibdir ki, bu vacib prinsipə biz, Azərbaycan nəşriyyatlarında çap olunan kitabların heç birində rast gəlmədik (314, 423-426.). Əslində, bu, böyük tərcümə mədəniyyətidir, tərcümə dilinə, dilimizə olan böyük hörmət və sevgidir. Həmçinin, belə olan tərzdə bu sahədə getdikcə vahid, formalaşmış, təşəkkül etmiş tərcümə sistemi yaranar və bütün bunlara tərcüməçilərin hamısı əməl etməyə çalışar.

Məsələn, niyə "arxalıq" - "arxaluk", "Qarabağ - Karabax", "kamança - kemança", "Quba - Kuba", "çuxa - çoxa", "Şamaxı - Şemaxa" və s. bu tipli sözlər belə bir deyim tərzinə salınmalıdır? Halbuki bu sözlərin hamısı əslində olduğu kimi rus fonemləri ilə tam şəkildə, orijinaldakı kimi verilə bilər və deyim tərzində də heç bir çətinlik törətməz. Rus oxucusu "Qamlet" "Qamza" deyə bilər, məsələn, "Qarabax" deyə bilmir. Buradakı "Q" fonemi "K" fonemi ilə əvəzlənməsinə nə kimi ehtiyac var. Yaxud, "Şamaxı" sözündəki səslərin hamısı rus fonetikasındadır və ifadəsində də heç bir çətinlik yoxdur. Daha onu "Şemaxa" şəklinə salmağa lüzum varmı?

Elə "Bakı"nı "Baku" yazmadığımız nə dərəcədə doğrudur?!

Folklor mətnlərinin tərcüməsində onlarla belə misallar gətirmək olar ki, artıq tərcümə praktikasnda bu cür irreal, lüzumsuz təhriflərə, yersiz süni rus ləfzinə uyğunlaşdırmağa son qoymağın vaxtı çatıbdir.

Tərcümə xatirinə folklor mətnini vulqar sadələşdirməyə cəhd ən təhlükəli yoldur. Mürəkkəblikdən qaçmaq, axtarışdan çəkinmək, folklor tariximizdən qorxmaq lazım deyil. Əlbəttə, tərcümə praktikasnda yaradıcılıq aktı kimi psixoloji baryer olur və bu hər bir yaradıcılıq aktı üçün təbii bir haldır. Yaradıcı tərcüməçi, işinə, yazısına hörməti olan hər bir sənətkar mütləq belə bir psixoloji maneə ilə qarşılaşır. Əsas məsələ içdə, daxildə baş qaldıran yaradıcılıq xofunu, qorxusunu, səddini keçməkdir və tərcüməçi bu səddi axtarışla, fəhmlə, içindəki müqavimətin gücü ilə adlaya bilər. Əslində, belə bir psixoloji məqam yaradıcılıq psixologiyasında vacib aktlardan biridir və bu məqam sənətkarın bütün qüvvəsini səfərbərliyə almağa xidmət edir.

Tərcümə prosesində də tərcüməçi belə bir baryerlə qarşılaşır və onu adlayandan sonra sərbəstləşir. Azərbaycan tərcümə məktəbinin istedadlı nümayəndəsi V.Qafarov belə bir yaradıcılıq xofu, səddi, baryeri ilə bayatıları tərcümə edəndə qarşılaşıb, dörd misralıq bir bayatının üstündə bütün gecəni keçirəndən sonra onu xof bassa da, sonra bu qənaətə gəlir ki, bundan əl çəkdi yoxdu, bu, onun tale kitabıdır. (277,112.)

Belə bir psixoloji baryeri ulu sənətkarımız Səməd Vurğun A.S.Puşkinin "Yevgeni Onegin" əsərini dilimizə tərcümə edərkən yaşamışdır. Böyük sənətkar yazır: "Onun (Tatyana obrazı nəzərdə tutulur – S.O.) dərin zəkası. İncə hissləri, kədəri və zərifliyi qarşımda bütün gözəlliyi və əzəməti ilə parlayırkən mənim əlim və qələmim titrəyirdi. Mən qorxurdum. Fikirləşirdim ki, görəsən mənim tərcüməm Azərbaycan dilini korlamır ki?

...Yayda mən həmişə üç ay Bakı bağlarında işlədim. Milli ruhdan uzaqlaşmamaq üçün mən həyat yoldaşımdan xahiş edərdim ki, patafonda Azərbaycan havaları çaldırsın. Və həmişə bal-

konda Azərbaycan havalarını dinləyə-dinləyə işlərdim. Beləliklə, mən Azərbaycan ruhundan uzaqlaşmadım, yoxsa bu əsər məni öz qüdrətli dalğaları üzərində apara bilərdi. Mən qorxdum ki, rus adamına çevriləm, qorxdum ki, dilim Azərbaycan dilindən uzaqlaşsın.” (169, 276-277.)

Bu cür yaradıcılıq baryerini adlamaq üçün tərcüməçi, ən əvvəl qəbul etdiyi tərcümə mətninin janr kimi milli-tarixi təşəkkülünü bilməli, mətni bir variantda seçməli, mətnlə mükəmməl şəkildə tanış olmalı, onun ideya-estetik mahiyyətini aşkarlamalıdır. Xalq bu mətndə nəyi demək, nəyi çatdırmaq istəyib? Mətnin milli ideya-bədii özünəməxsusluğu, estetik spesifikasi nədən ibarətdir? Dil ünsürləri, linqvistik, qrammatik və üslubi strukturdakı çətinliklər müəyyənləşdirilməlidir... Beləliklə, janrın spesifik xüsusiyyətləri, məzmunun milli özünəməxsusluğu, obrazların təsvirinin xüsusi cəhətləri, bədii dil üzərində ilkin iş, bütün bunlar tərcüməçi psixologiyasında yaradıcılıq baryerini keçməyə kömək edən cəhət və tərcümə işinə başlanğıc kimi əhəmiyyətlidir.

Belə bir mərhələni keçən tərcüməçi sənətkar yaradıcılıq işinə tam hazır olur və sonrakı məqamlarda heç bir çətinliyə rast gəlmir, müəyyən çətinliklər olanda isə öhdəsindən bacarıqla gəlir.

Tərcüməçilik nəzəriyyəsində mühüm prinsiplərdən biri də folklor mətninin janr xüsusiyyətləri, janrın poetikası, poetik strukturunu düzgün nəzərə almaqdan ibarətdir. Hətta eyni janr daxilində fərqli cəhətlər olur ki, bunu da diqqətdə saxlamaq lazım gəlir. Məsələn, epik janrın kiçik ölçülü növlərindən miflər - əsatirlər, nağıllar, əfsanələr, lətifələrin hər birinin öz janr xüsusiyyətləri vardır. Əlbəttə, folklorun epik janrı kimi, onun bir kiçik növü kimi bunların arasında orqanik, tipoloji oxşarlıqlar mövcuddur, lakin fərqli cəhətlər də çoxdur.

Yaxud elə folklor mətnləri vardır ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi təmiz, əlahiddə janr təsnifatına uyğun gəlmir, sinkretik bir forma alır, özündə bir neçə janrın xüsusiyyətlərini birləşdirir. Epik janrın böyük formalarından dastan, nağıl içərisində mif, lətifə, atalar sözü, əfsanə və ya süjet içində süjet - nağıl içində nağıl-

dan istifadə edilir. Bunların daxili əlaqələri, bədii-estetik vəzifələrinin nədən ibarət olması gərək tərcüməçiyə aşkar ola.

Hər bir folklor abidəsinin süjetinin ideya-estetik bünövrəsi, əsası var, obrazların təsvirində üslubi məqamları, fərdi, özünəməxsus ifadə xüsusiyyəti var. Lap müxtəlif mətnli eyni abidə də, eyni tipli janrdə da bu müşahidə edilir.

Məsələn, Azərbaycan lətifələrində əsasən baş qəhrəman, baş obraz, elə müəllif də Molla Nəsrəddindir. Lətifənin hər bir mətni ya Mollanın dili ilə söylənir, ya da onun iştirakı ilə olur. Lakin hər bir lətifənin öz xüsusiyyəti, öz leksik vahidləri, öz ideya-estetik məqsədi var. Tərcüməçi bunları nəzərə almalı və aşkarlamalıdır. "Molla Nəsrəddin" lətifələridir deyə, onların bütün mətnini - tekstini eyni cürə, eyni üslubda tərcümə etmək olmaz. Onda, bütün lətifələr semantik intonasiyada hamısı bir-birinə oxşar olar.

Doğrudur, bu tipli janrların, məsələn, bayatların, laylaların, ağıların tərcümələrində başlıca kardinal, aparıcı üslub müəyyənləşdirmək vacibdir. Amma bununla bərabər, poetika və forma cəhətdən hər bir oxşar janr mətninə - lətifə, bayatı, layla, ağı və s. bu tipli folklor mətninə ayrıca, müstəqil mövqedən də yanaşmaq lazımdır.

Burada söhbət lətifələrdən getdiyindən, hər bir lətifə (ümumiyyətlə bütün folklor mətnlərinə) mətninə fərdi qaydada yanaşmaq, onu digərlərindən fərqli cəhətini tapmaq, bənzəməyən incə üslubi məqamı axtarmaq tərcümədə mühüm şərtidir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, vahid mətn daxilində (dastan və nağıl) birləşən müxtəlif janrları da fərqləndirmək lazımdır. Məsələn, müstəqil mətn kimi lətifə tamamilə başqa bir estetik funksiya daşıya bilər. Dastan və ya nağıl mətni daxilində isə bunların bədii-estetik funksiyası dəyişə bilər. Amma epik mətndən kənarında tam müstəqil mətnə, müstəqil tama çevrilir. Tərcümədə gərəkdir ki, hər iki cəhət - mətndaxili kontekstlə bir cürə, müstəqil tekstdə isə ideya-estetik xəttin ifadəsi, xətti başqa cür nəzərə alına.

Epik mətnin kontekstində bu növlər epik təamın təhkiyə məntiqinə tabe olur, özünün müstəqil estetik dəyərinin bir qismini itirir, yaxud daxil olduğu mətnə ötürür, estetik inqrediyent -

mürəkkəb tərkibli ədəbi qatışıq yaradır.

Epik janrın içində (nağıl içində nağıl) apiliaktiv - qurama növünü xatırladır, bədii aranjirovka yaranır. Bununla yanaşı, epik janrın daxilində geniş şəbəkədə folklorun qədim növlərinə rast gəlirik. Bu növlərə - alqışlar, qarğışlar, dualar, inanclar, miflər və əfsanələr daxildir. Belə sinkretik fonda ikiölçülülük, üçölçülülük, müxtəlif tiplilik janrın strukturunda saxlanmalı, tərcümədə itməməlidir. Əksər vaxtlar, məsələn, bizdə son dövrə qədər andlar, alqışlar, qarğışlar, inanclar ayrıca folklor janrı kimi tərtib edilib çap olunmayıbdır. İndi, son dövrdə bu istiqamətdə Azad Nəbiyevin, Bəhlul Abdullayevin fəaliyyəti diqqəti çəkir. Bunların bir çoxu dastanın, nağılın, lətifələrin daxilində tərcümə edilibdir, çox vaxt isə tərcümədən qalıbdır. Bu istiqamətdən qaçmaq tərcümə mətninin bədiiliyinə xeyli xələl gətirir və xalqın mənsub olduğu qiymətli söz xəzinəsinin ən incə növləri tərcümədə itirilir, rus oxucusuna çatdırılmır.

Epik janrlardan nağılların tərcüməsində belə çoxplanlılıq, çoxqatlılıq bəzən ixtisar edilir. Nağılların poetikasında onun süjet atributlarının vacib cəhətlərindən biri, özü də ən mühümü, həlli çətin bir məsələni nağıl qəhrəmanının mütləq yerinə yetirməsidir. Nağıl qəhrəmanı məqsədinə yetmək üçün qarşısına çıxan müxtəlif çətinlikləri adlamalıdır, keçməlidir. Nağıl süjetində bunlar müstəqil əhvalatlar şəklində ardıcıl gəlir. Belə çətinliklərlə qarşılaşan nağıl qəhrəmanının xarakteri, obrazı, mahiyyəti, ideyaestetik vəzifəsi mərhələ-mərhələ üzə çıxır.

Bir də görürsən ki, süjeti sıxlaşdırmaq xatirinə və ya tərcümə çətinliyindən bu keçid mərhələsinin biri ixtisar edildi. Belə bir ixtisar axırda nağıl qəhrəmanının xarakterinin hansısa bir cəhətinə unudulmasına və ya təhrifinə gətirib çıxarır, bədii kompleksi pozur, qədimlikdən günümüzdə gəlib çıxan, folklor mətnində qorunan qədim epik estetikaya xələl gəlir. Nağılda konservasiya olunmuş arxaik nişanələr pozulur, tərcümədə yoxa çıxır. Folklor mətninin tərcüməsində tərcüməçi bu prinsipləri pozanda mətn daxili erroziya, aşınma baş verir, tərcümənin bədii dəyəri xeyli azalmış

olur və rus oxucusunun təsəvvüründə də yanlışlıq əmələ gəlir. Tərcümənin oxucuya emosional-bədii təsiri xeyli azalır, əslində milli nağılın strukturu haqqında məlumatda oxucu aldadılır.

Tərcümə praktikasında xoşagəlməz cəhətlərdən biri də budur ki, mətndə ixtisar, sadələşdirmə, mətndaxili faktları, süjetin müəyyən konturlarını, keçidləri ixtisardan başqa, bəzən süjetə süni artırmalar, əlavələr də müşahidə edilir.

Bəzən, tərcüməçi tərəfindən mətnin müxtəlif variantları hesabına, amplifikasiya - süni artırma, çoxaltma, mətni əlavə süjet hadisələri ilə yükləmə prosesi də baş verir. Yaxud, epik süjetdə kontaminasiya hadisəsi (bir ədəbi əsərin, folklor əsərinin təsərrüfatının digər mətnə köçürülməsi, daxil edilməsi) də baş verir. Bu, ya nağılçı tərəfindən, yaddaş unutmazlığı kimi baş verir, ya da həcmi artırmaq məqsədi ilə (sovet dövründə qonorar həcmə görə verilirdi, keyfiyyətə görə yox) tərcüməçi tərəfindən düşünüülərək də edilirdi.

Yaxud qeyd etdiyimiz kimi, tərcüməyə çətin gələn müəyyən təbiət təsvirlərini, dialoqları, mətn daxilində olan poetik nümunələri, mahınları, frazeologiyaları, milliliyi şərtləndirən ədəbi arqumentasiyaları tərcüməçi ixtisar edir, bunun yerini isə dediyimiz əlavələrlə doldururlar. Burada nağılçı obrazı itir, tərcüməçi - nağılçı, tərcümədə əlavə nağılçı yaranır. Nağılçı yaddaşı ilə tərcüməçi fəndgirliyi toqquşur. Tərcüməçi nağılçı yaddaşını zorlayır, onu ya ixtisarla, ya artırmaqla təhrif edir. Bu da folklor abidəsinin tərcümədə ölgün, təhrif olunmuş şəkildə, sönük çıxmasına səbəb olur, folklor mətni tərcümədə deformasiyaya uğrayır.

Azərbaycan folkloru xalq bədii təfəkkürünün bütün çalarları ilə ən zəngin el ədəbiyyatıdır. Azərbaycan bədii təfəkkürü, obrazlı düşüncə tərzini təkcə öz regional mühitində deyil, mənsub olduğu digər türk xalqları qollarından da zənginliyinə görə fərqlənir. Azərbaycan bədii ədəbiyyatı ilə yanaşı, Azərbaycan xalq şifahi danışığı dilinin leksik-semantik vahidləri sanki başdan-başa obrazlar üzərində qurulub. Burada sözün müstəqil, lüğəvi mənalının əksəriyyəti, mühüm faizi bədii ekspressiv çalara malikdir.

Tərcüməçilik nəzəriyyəsində ən mühüm cəhətlərdən biri də

Azərbaycan folklorunun zəngin ekspressiv layının tərcümə praktikasında mümkün qədər qorunması prinsiplərini müəyyənləşdirməkdir. Əslində, bu şifahi mətnin bədiilik funksiyasının daşıyıcısı olan bir amildir.

Azərbaycan folklor dilinin ekspressiv layı digər Şərq xalqlarının folklor yaradıcılığına nisbətən, dediyimiz kimi, zəngin olduğundan tərcüməçidən xüsusi yanaşma və iş üsulu tələb edir.

Folklor özündə xalq dilinin bütün şirəsini, şirinliyini, obrazlı təfəkkür tərzini cəmləşdirir. Xalqın milli təfəkkürünə xas olan bütün bədii ünsürlər, ifadə xüsusiyyətləri, ekspressivliyə xidmət edən ən müxtəlif vasitələr folklorlarda öz ilkin təbiiliyində, saflığında, büllurluğunda bütün çalarları ilə əksini tapa bilir.

Tərcümədə əslin, orijinalın bu cür bədii leksik elementlərini maksimal dərəcədə qorunması tələb olunur. Çünki folklorun ekspressiv qatı tərcüməyə ən çətin gələn hissəsidir. Azərbaycan-türk dilinə məxsus olan ədəbi normativlər, stilistik və estetik xüsusiyyətlər özünəməxsus olduğundan tərcüməyə çətin gəlir.

Ümumiyyətlə, bu xüsusiyyət dünya xalqları folklorunun tərcümə praktikasında da belədir, lakin, qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan xalq bədii təfəkkürü bu baxımdan daha fərqli xüsusiyyətlərə malikdir.

Ədəbi dildə sənətkar öz istedadı həcmində xalq dilinin bədii imkanlarından istifadə edirsə, folklorlarda xalqın dil cəhətdən bütün varlığı iştirak edir ki, bu cəhət folklor tərcüməçisinin işini birə-on qat çətinləşdirir.

Folklorlarda janrın, mətnin ifadəlilik layını, ekspressivlik xüsusiyyətlərini yaradan əsasən söyləyici, nağılçı (сказитель) olur. Hər bir folklor mətni yüksək sənət nümunəsi olduğu kimi, onu danışanın, söyləyənin də yüksək sənətkarlığı, xalq dilinin bütün bədii imkanlarına bələdliyi olmalıdır ki, folklor mətnini xalqın bədii təfəkkür imkanlarına uyğun şəkildə ifadə edə bilsin.

Azərbaycan eposlarını - dastanlarını sazla-sözlə danışan, söyləyən əsasən ustad sənətkar olur, nağılları isə danışanlara, nağıl ustalarına əvvəllər "naqqal" deyiblər. Xalq arasından çıxmış belə

ustad nağılçılar nağılı elə obrazlı, maraqlı, cəlbədicə bir dildə danışblar ki, dinləyiciləri tam ələ ala biliblər, onları nağıl dünyasına aparıb, sözü əsil mənasında valeh ediblər, sehrə salıblar.

Folklorun tərcüməçisi nağılın, dastanın, folklor nümunəsinin bu tərcüməyə çətin gələn "sehrini" mümkün qədər yeni dildə oxucusuna çatdırmalı, transformasiya etməlidir.

Burada onun yaradıcılıq fəhmi, iç dünyası, tərcüməçiyə məxsus obrazlı təfəkkürü köməyə gələ bilər. Tərcümə nəzəriyyəsi ilə məşğul olan D.Belous bu münasibətlə yazır: "Tərcümə filoloji cazibəni üstələməyi bacarmalıdır." (235, 3.)

Azərbaycan folklor janrlarının poetikası da tərcümədə əsas şərtlərdəndir. Xüsusən, Azərbaycan dastanları öz poetik strukturasına görə bədii funksiya daşıyıcıları ilə olduqca zəngindir. Burada, ustad aşıqların dili ilə desək: "yurd yeri" adlandırılan romanist əhvalat şifahi şəkildə xalq-nağıl təhkiyəsi ilə söylənilir, poetik hissə isə aşiq mahnıları və havaları üstündə ifadə edilir. Xalq poeziyasının ən müxtəlif növlərindən, əsasən isə qoşma və gəraylılardan istifadə edilir. Bunlar kamil, bütöv xalq şeiridir, poetik nümunələridir və ayrıca poetik mətn kimi ifadə da oluna bilər. Lakin dastan mətni daxilində həm nəsr, həm poetik hissə orqanik bir təməldir, bütövdür.

Tərcüməçi hər iki tərəfin həm nəsr, həm poeziya hissəsinin bütün bədii xüsusiyyətlərinin strukturasının tamlığına xələl gətirmədən, bunları bütöv şəkildə tərcümə dilində ifadə etməyi bacarmalıdır. Əsas prinsip budur!.. Özü də, Azərbaycan dastanlarında, xüsusən məhəbbət dastanlarında Şərq poetik təfəkkürünə xas olduqca güclü bir romantik bədii xətt mövcuddur. Tərcüməçi bu romantik xəttə xələl gətirmədən, maksimum dərəcədə verməyə borcludur. Bu xəttin sönükləşməsi və ya pozulması əslində, Azərbaycan folklorunun ruhunu öldürmək deməkdir. Bu romantik pafos, romantik xətt folklorumuzun ən güclü bədii imkanı, ekspressiv xüsusiyyətidir.

Tərcüməçi folklor mətninin təhkiyə ritmini, ahəngini, danışiq pafosunu, milli koloritini, dilin bütün plastik xüsusiyyətlərini

tərcümə dilinin imkanları daxilində, adekvativ üsulla - bədii üsulu, yaradıcılıq fəhmini birləşdirməklə verə bilər. Burada təkcə ədəbi bacarıq, bədii təfəkkür köməyə çatmaz və mətnin təhrif olunmasına gətirib çıxarar. Ədəbi-bədii mətnə bu üsul səmərə verir, folklor mətnində isə belə deyildir. Burada adekvat, elmi və yaradıcı tərcümənin qovuşuğundan istifadə edilməlidir. Tərcümədə folklor mətninin plastikasını, bədii üslub manerasını, ekspressiv layını ancaq bu üsulla saxlamaq mümkündür.

Azərbaycan folkloru, həmçinin zəngin, bənzərsiz məcazlar sisteminə malikdir. Tərcüməçi folklor mətnində xalqın yaratdığı müxtəlif çalarlı, rəngbərəng bənzətmələrə (təşbehlərə), metaforalara, epitetlərə, hiperbolalara, litotalara (kiçiltmə), metonimiyalara, sinekdoxalara, kinayələrə, simvollara rast gəlir ki, bunlar hamısı xalq təfəkkürünün bədii ifadə imkanlarını əks etdirir və bu imkanları tərcüməçi çətin olsa da, tərcümə dilində verməyi bacarmalıdır. Bu tərcüməçidən emosional və bədii dəqiqliyə əməl etməyi tələb edir. Azərbaycan folklor tərcümə məktəbinin ən bacarıqlı nümayəndələrindən biri olan A.Axundova "Kitabi-Dədə Qorqud"un tərcümə prosesi haqqında yazır: "Emosional dəqiqliyi qorumaq xatirinə indiki məqamda arxaizm hesab edilən bir sıra rus sözlərindən istifadə etməyə məcbur olmuşam. Bu "arxaizmlər" orijinalı bir az "qocaltmağa" xidmət etmişdir." (219,16.)

Bu "qocaltma" əslində, dastanın tarixi bədii qatının qorunması, tərcüməçi tərəfindən mühafizə edilərək rus oxucusunun başa düşəcəyi formaya, bədii səviyyəyə çatdırılması cəhdidir ki, folklor tərcüməsinin pozulmaz tələblərindən, mühüm tərcümə prinsiplərindəndir.

Azərbaycan dastanlarında, nağıllarında, poeziyasında, bir sözlə, epik-lirik janrlarında xalq bədii təfəkkürünün özünəməxsus ritmik dil ünsürləri vardır və bu ritmika, ahəngdarlıq ünsürlərinin zənginliyinə görə də Azərbaycan ədəbi dili, xalq dili dünya xalqlarının dillərindən fərqlənir. Bizim dilimizdəki musiqililik, ahəngdarlıq, ritmik axar rus dilinə çevriləndə əlbəttə ki, azala bilər, amma itməməlidir!

Xüsusən, poetik xalq yaradıcılığı nümunələrinin tərcüməsində ölçülər, bölgülər, qafiyə sistemini saxlamaq çətin olur və bu formalizmə gətirib çıxarır. Alliterasiyalar, şeirin nəqarətini, ritmik havacatını yaradan ünsürlər tərcümədə itmək təhlükəsi qarşısında qalır. Bütün bunlara baxmayaraq, tərcüməçi orijinalın ritmik strukturunu tərcümədə qismən olsa da, saxlamağa borcludur.

Eston tərcüməçisi Robert Vinonenin bu cəhətdən öz tərcüməçilik praktikasında gəldiyi nəticə, bizcə, bütün folklor tərcümə məktəbinin praktikasına daxil olmağa layiqdir. Tərcüməçi yazır: "Mən öz poetik tərcümə praktikamdan belə bir nəticəyə gəlmişəm ki, tərcümədə heç də qafiyəni, ölçünü olduğu kimi qorumaq bir o qədər də lazım deyildir, orijinalın sözləri arasındakı intonasiyanın əsas cəhətini, özəyini, cövhərini tapmaq lazımdır." (246,103).

Bu cəhətdən, tərcümə prinsipi kimi A.Adalisin də müşahidəsi qiymətlidir: "Türk şeir strukturası formal cəhətdən rus şeirindən fərqlənir. Lakin ritmik oxşarlıqdan istifadə yolu ilə ahəng uyurluğu yarada bilirəm. Elə məqamlar olur ki, mənim bu cəhdim tərcüməyə yatmır, lakin mənə elə gəlir ki, rus şeiri qardaş milli ədəbiyyatlardan yeni ritmlər əxz edərək zənginləşə bilər və bu vacib, özü də lazımlı bir prosesdir". (186, 153.)

Beləliklə, məlum olur ki, Azərbaycan folklor poeziyasında üstün bir forma olan qoşmaları, gəraylıları tərcümə edərkən milli şeirin ahəngdarlığını rus dilində saxlamaq olar və bununla rus tərcümə dili zənginləşər, həmçinin rusca obrazın bədii və fikri adekvatını tapmaq yolu ilə də folklorun ekspressiv çalarını qorumaq mümkündür. Lakin burada elə xüsusiyyətlər də var ki, ancaq Azərbaycan xalq təfəkkür tərzinə məxsus obrazlılıqdır, linqvistik formadır, stilistik qəlibdir. Bunların rus bədii təfəkküründə, rus dilinin obrazlar sistemində heç bir adekvat qarşılığı yoxdur. Belə olan tərzdə maksimal dəqiqliyi qorumaq lazım gəlir.

Türk dilli folklorun epik nümunələrinin tərcüməçilərindən biri olan N.V.Kidayş-Pokrovskaya öz təcrübəsinə əsaslanaraq yazır: "Türkdilli xalqların epik əsərlərinin poetik özünəməxsusluğunu vermək üçün xəlqi rəmzləri, təşbehləri, metaforaları, epitetləri,

hətta dəyişməz stilistik fiqurları, söz birləşmələrini maksimal dəqiqliklə, daha doğrusu, hərfi tərcümə ilə verməyi vacib sayırıq." (284, 145).

Lakin elə hallarda olur ki, tərcümə dilində adekvat olmur və folklor mətninin maksimal dərəcədə tərcüməsi üçün tərcümə dilinin imkanları kifayət etmir. Bu prosesi türk xalqları ailəsinə daxil olan evenk folklorunun rus dilinə tərcümə prosesində izləyən Yu.V.Limorenko belə izah edir: "Folklor mətninin maksimal dəqiqliklə digər dilə tərcümə edilməsi tələbi müəyyən hallarda tərcümə dilinin ifadə vasitələrinin imkanları ilə ziddiyyət təşkil edir. Belə vəziyyətdə tərcüməçi mətnin özünəməxsus, spesifik cəhətlərindən, xüsusən də, orijinalın qrammatik və sintaktik, stilistik cəhətlərindən imtina etmək məcburiyyətində qalır və bu cür texniki tərcümə bir çox hallarda məqbul olsa da, bu adətən, folklor mətninin aydınlığına, təbiiliyinə ziyanlıq ötürür."

Xüsusən, şeir mətninin orqanik vasitələri əksər hallarda, tərcümə dilinə ekvivalent tərzdə çevrilməyə tabe olmur. Misranın ölçüsünü və qafiyə sistemini qorumaq cəhdi bir, çox hallarda, hətta hər bir misranın mənə və məzmunu itirir və beləliklə də, folklor mətninin əsaslı şəkildə təhrifinə yol açır. Əslində, folklor abidəsinin poetik mətninin ədəbi-bədii tərcüməsi elmi tərcümə nümunəsi ola bilməz və tərcümə dilindəki şeir sənətinin qanunlarına tabe olmalıdır." (298,9).

Lakin, bizim qənaətimizə görə, elə hallar da olur ki, orijinalın bədii vasitələrinin dəqiq tərcüməsi lazımi effekt yaratmır və burada tərcüməçi stilistik və semantik ekvivalent tapmaq zərurəti qarşısında qalır və o, əlavə izahedici söz işlətməyə məcbur olur. Məsələn, epik folklorda, xüsusən dastan və nağıllarımızda belə bir ifadə, məcaz tez-tez işlədilir: "çıraqım söndü" və ya "ağ çıraqım söndü". (349, 177).

Bu artıq qədim təfəkkürün obraz qatından gələn və müəyyən bir inancla bağlı məcazdır. Bu stabil, sabit, dəyişməz stilistik vasitədir. Bunu sətri tərcümə etsən "погас мой белый светильник" kimi alınacaqdır. Bu cür tərcümə rus oxucusuna heç nə vermir. Qədimdə

belə bir adət var imiş ki, bir fəlakət üz verəndə, daha doğrusu, evin igidi, oğlu vaxtsız dünyasını dəyişəndə ailə qaramata batarmış, yəni müəyyən müddət evdə çırağı söndürmüşlər, onu bir neçə vaxt mərhumun qəbri üstündə yandırarmışlar. Ona görə də, burada əlavə izahedici sözlər, aydınlaşdırıcı ifadəyə ehtiyac duyulur. Məsələn: "Умер мой джигит: погас мой белый светильник". (349, 197). Belə olan tərzdə bu obraz orijinaldakı kimi öz bədii funksiyasını saxlayacaq, obrazın effektini tərcüməyə ötürə biləcək.

Ümumiyyətlə, folklor mətninin məcazlar sistemini, obrazlı stilistik və estetik normativləri, ekspressiya yaradan ünsürləri tərcümədə mümkün qədər, maksimal dərəcədə qorumaq vacib nəzəri prinsiplərdəndir və bu detalların tərcümə çətinliyini mümkün-süzlük kimi qələmə verib ixtisar etmək, üstündən keçmək doğru deyildir.

Azərbaycan dastan və nağıllarda poetik struktur, süjet elə başlanğıcdan oxucusunu, dinləyicisini ələ almağa yönəldir və bu süjetin, nəql edilən əhvalatın başlanğıcı kimi diqqəti cəlb edir, amma tərcüməyə çətin gəlir.

Azərbaycan dastanlarının əksəriyyəti, xüsusən məhəbbət dastanları üç ustadnamə ilə başlayır və duvaqqapma ilə qurtarır. Bunlar xüsusi bədii funksiya daşıyır və ekspressiv çalar yaradır.

Nağıllarımızda isə xüsusi bədii folklor blokları mövcuddur ki, nağılıcı bu blokdan istifadə yolu ilə sanki folklor əsərinin bədii dünyasına, ekspressiv aləminə bir qapı açır, dinləyicisinə, oxucusuna xüsusi bir ovqat bəxş edir, onu hazırlayır, diqqətini cəmləyir.

Azərbaycan nağıllarının əksəriyyəti belə başlayır: "Biri varımış, biri yoxumuş, allah varımış, şəriki yoxumuş." Sovet dövründə bu folklor qəlibinin ikinci hissəsi də dini nöqtəyi-nəzərdən ixtisar edilirdi. Elə belə söylənirdi: "Biri varımış, biri yoxumuş, filan şəhərdə, məsələn, bir kişi varımış..."

Lakin nağıllarımızda bundan da mürəkkəb, bədii, ekspressiv çalarlarla zəngin başlanğıc – folklor blokları da olubdur. Bunlardan birini maraq üçün misal gətirək:

Sizə hardan xəbər verim, az danışanlardan, qaradınməzlərdən,

mırt-mırt arvadlardan, hürməyən itlərdən, ulamayan çaqqallardan, çox danışanlardan, dilli arvadlardan, küsəyənlərdən, oğrular, yalançılarından, dostu xain olanlardan, vəfasızlardan, əhdinə əməl etməyənlərdən, buzov minib çay keçənlərdən, yaba ilə dovğa içənlərdən, xoruz belində bostan əkənlərdən, kosasaqqallardan, göy gözlərdən, nə bilim nədən, nədən. Lənət quyruqlu yalana, rəhmət quyruqsuz düzə, bir qoz pozana, bir qoz düzənə. Rəhmət yazana, lənət pozana. Söz qalsın, insan getsin, yaxşılıq qalsın, pislik getsin. Dost var olsun, düşmən puç olsun, ağıllı yesin, ağılsız hesablasın. İndi gələk mətləbə. Biri vardı, biri yoxdu, Allah vardı, şəriki yox idi, bir şəhərdə Süleyman adlı bir tacir vardı..." (51,140).

Bu blok "təkərləmə" adlanır (buna "pişrov" da deyilir) və nağılın bu təkərləməsində, yəni bu müqəddimə - preambulasında, tamamilə milli koloritli folklor blokunda yüksək bədiiyyət, simvolik rəmzlər, gülüş doğuran hiperbolik şişirtmələr, incə yumor, kinayə vardır; xalq təfəkkür tərzinin müəyyən bir cəhəti öz əksini tapıbdir. Çox təəssüf ki, dastanlarımızın və nağıllarımızın tərcümələrində bu cür ekspressiv başlanğıcların heç biri verilməyibdir.

Yaxud dastanlarda, nağıllarda süjetin bir qismindən digərinə keçid üçün xalq ənənəvi formullardan hazır bloklardan istifadə edib: "Nağıl dili yüyrek olar, orda ayınan, ilinən, burada birçə gününən", yaxud sanki tamaşanın pərdəsini dəyişir, dinləyicini, oxucunu bir situasiyadan digərinə salır. Məsələn, "Tapdıq qalsın burda, sənə Qəmər xanımdan xəbər verim", "Az getdi, üz getdi, dərə-təpə düz getdi. Dərələrdən sel kimi, təpələrdən yel kimi, gecə-gündüz at çapıb, iynə boyu yol getdi..." Sonda, "tamaşa"nın pərdə enişi: "Göydən üç alma düşdü, biri mənim, biri özümün, biri də nağıl danışanın", "Onlar yedilər, içdilər, yerə keçdilər, siz də yeyin-için, dövrə keçin", "Hər yanımız dağ olsun, günlərimiz ağ olsun, mən nağılı qurtardım, eşidənlər sağ olsun." (363, 11-166) .

Bütün bunlar mətnə emosional fon yaradır, bədii ifadənin lakonikliyinə xidmət edir, süjetin, əhvalatın, qısa, konkret şərhinə, artıq lüzumsuz sözcüklükdən uzaqlaşmasına xidmət edir və xalq tərəfindən yaranan dəyərli bədii vasitədir ki, tərcümədə mütləq saxlanılmalı,

rus oxucusuna ötürülməlidir. Lakin çox təəssüf ki, tərcüməçilər Azərbaycan nağıl modelinin bu cür bədii folklor ünsürlərini, ekspressiv vasitələri nəzərə almayıblar, asan yolla gedərək, sadəcə ixtisar ediblər, heç olmasa, adekvat qarşılığın da tapmayıblar.

Gördük ki, Azərbaycan folklorunda ekspressiv lay olduqca zəngin, əhatəli, genişdir. Xalq dilinin qüdrəti, təmizliyi, axıcı danışq ritmi, ahəngdar pafosu, sözlün ifadə imkanının dərinliyi, genişliyi, folklor mətninin bütün bədii xüsusiyyətləri imkan dərəcəsinə tərcümədə qorunmalıdır və bunun qorunması tərcümənin keyfiyyətindən, tərcüməçinin isə sənətkarlığından xəbər verir. Bununla tərcüməçi sənətkar təkcə tərcümə etdiyi xalqa deyil, həmçinin yeni dilə - yəni rus xalqına da böyük xidmət etmiş olur.

Folklorun, o cümlədən xalq yaradıcılığının tərcümə prinsipləri olduqca geniş bir problemdir. Xalq yaradıcılığının özü qədər geniş və əhatəlidir. Folklor yaradıcılığının bütün rəngarəngliyinin, bədii ifadə vasitələrinin, süjetinin, forma və məzmununun, poetikasının, poetik strukturunun, linqvistik cəhətlərinin hamısının tərcümə üsulları və tərcümə prinsipləri vardır və bunlar köklü şəkildə, Azərbaycan folklorunun milli ruhuna, təbiətinə, strukturuna uyğun bir tərzdə tədqiq edilib müəyyənləşdirilməlidir və ayrıca bir tədqiqat mövzudur. Biz burada, yalnız başlıca istiqamətlərdə müşahidə etdiyimiz nəzəri prinsiplər üzərində dayanmalı olduq.

Tədqiqatımızın sonrakı istiqamətində, yeri gəldikcə, müşahidələrimizi, qənaətlərimizi genişləndirəcək və dərinləşdirəcəyik...

Lakin Azərbaycan folklorunun nəzəri prinsiplərini ümumi şəkildə qruplaşdırır və tərcüməçilik məktəbinin nəticələrini belə müəyyənləşdiririk:

1. Azərbaycan folklor yaradıcılığı təkcə türkdilli xalqların və Şərqi folklorunun deyil, ümumilikdə mövcud folklor nümunələrindən fərqli, zəngin, özünəməxsus bir xalq yaradıcılığıdır;

2. Azərbaycan folklorunun ruscaya tərcüməsi tarixi mərhələsində milli rus dilli tərcümə məktəbi yaranmış və bu məktəbin zəngin praktik nəticələri mövcuddur;

3. Azərbaycan folklorunun tərcümə tarixində xeyli müddət

sətri tərcümələrdən istifadə edilmiş, tərcüməçilər əsasən orijinal dili bilməmişlər, sonrakı dövrdə bu aradan qalxmışdır;

4. Tərcüməçi sətri tərcümədən uzaqlaşmalı, əsasən orijinal mətn üzərində tərcümə işi aparmalıdır və hər iki dili mükəmməl bilməlidir;

5. Tərcüməçi tərcümə etdiyi xalqın tarixini, etnoqrafiyasını, ədəbiyyatını, mədəniyyətini, adət və ənənəsini, məişətini, təbiətini, psixologiyasını öyrənməyə və bilməyə borcludur;

6. Tərcüməçi tərcümə etdiyi folklor mətninin bütün variantlarına bələd olmalı, tekstoloji səriştə ilə mətn üzərində iş aparmalı, ən mükəmməl mətni tərcümə üçün seçməli, əli altına düşən təsadüfi mətnlərdən uzaqlaşmalıdır;

7. Tərcüməçi tərcümə etdiyi folklor janrının spesifikasiyasını nəzərdə saxlamalı, janrın poetikasını, folklor modelini, üslubunu, bədii fonunu, məcazlar sistemini mümkün qədər orijinalı təhrif etmədən qorumalıdır;

8. Tərcüməçi Azərbaycan folklorunu adekvat-yaradıcı ədəbi tərcüməçilik metodu ilə rus dilinə tərcümə etməli, orijinalın üslubunu, bədii vasitələrin dəqiqliyini, təhkiyə və poetik ritmin ahəngini, kompozisiya modelini qorumalıdır;

9. Folklor tərcüməçisi mətnə kompleks yanaşmalı, erudik biliyə, savada malik olmalı, axtarışdan qalmamalı, bədiiliklə elmiliyi qovuşdurmalı, şərhlərində elmi dəqiqliyi saxlamalıdır. Tərcüməçi öz şəxsiyyətində bir sənətkar kimi filoloqu, tarixçini, etnoqrafi, xalq filosofunu, yazıçılığı, psixoloqluğu birləşdirməli və tərcüməçilik praktikasında bunlardan geniş spektrdə istifadə etməlidir;

10. Tərcüməçilik çətin, ağır, əzablı ədəbi-bədii yaradıcılıq sənətidir və tərcüməçi isə söz, bədii fikir, elmi-bədii təxəyyülə malik bir sənətkardır. Tərcüməçi elmi ilə, tədqiqatçılıq bacarığı ilə, bədii təfəkkür etibarını ilə tamam fərqli bir sənətkardır;

11. Folklor tərcüməsi işinə, onun elmi şəkildə öyrənilməsinə yüksək xalq məhəbbəti və dövlət qayğısı tələb olunur və tərcümə xalqımızın mədəniyyətini dünya miqyasına çıxaran, onu tanıdan çox böyük vasitədir.

FƏSİL II

“SMOMPK” VƏ XIX ƏSR AZƏRBAYCAN MİLLİ- MƏNƏVİ ETNOQRAFİK FOLKLOR LAYI

2.1. Azərbaycan milli-mənəvi etnoqrafik folklor mədəniyyət layının “SMOMPK”da əks olunmasına ümumi bir baxış

Çar Rusiyası XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Qafqazı ələ keçirmək kimi çoxdan arzusunda olduğu işğalçılıq siyasətini əməli şəkildə yerinə yetirmək kimi tarixi fürsət əldə etdi. Rus İmperiyası Qafqazı işğal etdi.

Lakin, bu işin bir tərəfi idi. Digər mühüm tərəfi Qafqaza və burada yaşayan xalqlara kifayət qədər bələd olmayan Çar mütələqqiyətinin buranı idarə edə bilməsi idi. Bunun üçün Qafqazı həm bir coğrafi region kimi, həm də orada yaşayan xalqların milli mənsubiyyətinə aid nə varsa onu öyrənmək və bütün bunları həyata keçirmək üçün ciddi inzibati və mədəni işlər görmək lazım idi. Rusiya Qafqazı idarə etmək üçün Tiflis şəhərini Zaqafqaziyanın inzibati və mədəni mərkəzi seçdi. Çox mühüm inzibati və mədəni idarə və təşkilatlar, cəmiyyətlər, müxtəlif elmi və mədəni, maarifçilik müəssisələri, nəşriyyat və mətbuat sahələri burada fəaliyyətə başladı. Məktəblər və seminariyalar açıldı, müxtəlif kitablar, məcmuələr, jurnal və qəzetlər çap edildi.

Bu cəhətdən Qori müəllimlər seminariyası, yerlərdə açılan dünyəvi ibtidai təhsil ocaqları – məktəblər, mətbuat sahəsində isə “Tiflis quberniyasının təsviri üçün məcmuə”, “Qafqazın təqvimi”, “Qafqaz Arxeoloji komissiyalarının aktları”, “Qafqaz dağlıları haqqında məlumat toplusu”, “Kənd təsərrüfatı üzrə Qafqaz İmperator Cəmiyyətinin məcmuəsi” və s. bu kimi mətbuat orqanları mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi.

Bu dövrdə, xüsusən XIX əsrin 30-cu illərinin əvvəllərində Tiflisdə Azərbaycan mətbuatının da əsası qoyuldu və ilk dəfə, Azərbaycan dilində, ərəb əlifbası ilə 1832-ci ildə həftədə bir dəfə “Tatar xəbərləri” qəzeti çıxmağa başladı. Yeri gəlmişkən, burada

bir cəhəti qeyd edək ki, “Tatarckie vedomosti” adlanan bu nəşr P.S.Sankovskinin redaktorluğu ilə çıxan “Tiflisskie vedomosti” qəzetinə əlavə olaraq həftədə bir dəfə çıxırdı və bunun da hazırlanmasını fars və Azərbaycan dillərini yaxşı bilən erməni əsilli Mirzə Apriyam Yenikolopova tapşırıbmışdılar (14, 19-20).

Yenə həmin bu mənbədə bir maraqlı faktı da nəzərə çatdırmağı vacib bildik. Məlum olur ki, bu əlavə vərəqin bir neçə sayı çıxandan sonra elə həmin ildəcə bağlanır. “Vərəqənin tez bağlanması sənəbi guya abunəçilərin az olması idi. Əyalət hakimləri vərəqəni yerlərdə pristav və kəndxudaların vasitəsi ilə yaymağa çalışırdılarsa da, buna müvəffəq olmurdular. Geniş kütlə arasında hökm sürən savadsızlıq vərəqənin yayılmasına imkan vermirdi. Məsələn, Lənkəran və Talış əyalətlərində yerli əhali “Qurandan başqa ayrı bir şeyi oxumağı şəriət haram buyurmuşdu” – deyər, vərəqəyə abunə yazılmaqdan yan qaçırıbmışlar” (14, 20).

Əlbəttə, bunlar haradasa doğru olsa da, həqiqəti tam əks etdirmir. Necə yəni, “pristavın, kəndxudanın gücü çatmır” abunə yazdırmağa?! Aydın hiss olunur ki, burada erməni məkri və erməni barmağı işini görüb... Həmçinin, burada nəşr olunan “Ziya” (1879), “Ziyayi Qafqaziyyə” (1880), “Kəşkül” (1880) Azərbaycan mətbuat tarixində və ədəbi fikrin inkişafında müəyyən əhəmiyyət kəsb etmişdi... (37, 223).

Məlumdur ki, bu toplu təkcə bütöv Qafqaz mədəniyyətinin öyrənilməsində deyil, eləcə də, çoxəsrlik Azərbaycan mədəniyyət layının, xüsusən folklorunun öyrənilməsində mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

XIX əsrdə Tiflisdə nəşr olunan və Azərbaycan xalqının bədii təfəkkürünü əks etdirmək baxımından xüsusilə fərqlənən məcmuələr sırasında «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» – “Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” (“SMOMPK” – “QƏXTMT”) mühüm yer tutur. Xatırladım ki, orijinalda “Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza”, qısaldılmış şəkildə “SMOMPK” adlanan bu məcmuə təkcə bütöv Qafqaz mədəniyyəti

yətinin öyrənilməsində deyil, eləcə də çoxəsrlik Azərbaycan mədəniyyət, ədəbiyyat, incəsənət, xüsusən folklor layının öyrənilməsində çox böyük işlər görərək ədəbi abidə səviyyəsinə yüksəlmişdir. 1881-ci ildə Tiflisdə nəşrə başlamış, 1929-cu ilə qədər nəşri davam etdirilmiş, Mahaçqalada buraxılışı dayandırılmış 46 cildəndən ibarət bu "Məcmuə"də Qafqaz regionunda yaşayan xalqlar haqqında qiymətli materiallar dərc olunmuşdur. Burada xalqımızın tarixi, coğrafiyası, ədəbiyyatı, etnoqrafiyası, mədəniyyəti, adət-ənənəsi, folkloru barəsində çoxlu və olduqca məzmunlu, dəyərli materiallar verilmişdir.

Məcmuənin nəşrində əsas məqsəd Qafqazın ayrı-ayrı yaşayış məntəqələrinin, kənd, qəsəbə, bölgə, qəza və quberniyalarının regional-coğrafi cəhətdən, həmçinin burada yaşayan xalqların adət-ənənələrinin dərinədən və dürüst öyrənilməsi olmuşdur. Belə ki, topluda tarixə, arxeologiyaya, etnoqrafiyaya, coğrafiyaya, əhəlinin dini etiqadlarına, məişətlərinə, təsərrüfat və peşə yönümlərinə, milli mərasimlərə, ayinlərə, folklorə, fauna və floraaya aid çoxlu maraqlı, elmi səciyyəli, təsviri xarakterli materiallar dərc olunurdu və əvvəl qeyd etdiyimiz kimi bu xətt məcmuənin əsas elmi-nəzəri prinsiplərinin məzmununu təşkil edirdi.

Həmçinin, bu materiallar təkcə aid olduğu elm sahələri üçün qiymətli deyildi, burada həm də qiymətli və maraqlı folklor materialları da əksini tapırdı. Bu etnoqrafik, coğrafi məlumatlar həmçinin qiymətli folkloristik informasiya daşıyıcısı funksiyası kəsb edir, toy və yas adətləri, burada oxunan mahnılar, deyilən ağıllar, çəkilən bayatılar, coğrafi toponimika ilə əlaqədar əfsanələr, rəvayətlər, məişət və mövsümi mərasimlər – hamısı xalq yaradıcılığının qat-qat, lay-lay yaranmış, üst-üstə qalanmış incilərindəndir.

Beləliklə, bütün bu toplanmalar, tərcümələr, materiallar bir tərəfdən müəyyən sahələr üzrə ciddi elmi maraq doğурсa da, digər tərəfdən də, ciddi folkloristik marağa xidmət edir...

Bunu yenə də qeyd etmək vacibdir ki, bu toplama işləri millətindən asılı olmayaraq Qori seminariyasının yerlərdə işləyən bütün məzunlarına və yuxarı siniflərdə oxuyan tələbələrə həvalə

olunurdu və bunların arasında gürcü və erməni millətindən olanlar da vardı.

Azərbaycanın bir sıra tarixi yerlərində güzəran dalınca gəlib yaşayan erməni oxumuşlarının, şovinst ziyalılarının bir çoxu öz nanəcib xislətlərinə uyğun olaraq Azərbaycanla bağlı qələmə aldıkları materiallarda faktları saxtalaşdırıb, onların əksəriyyətini erməniləşdirirdilər, çoxlu plagiatlığa yol verilir, bu işlərə gücləri çatmayanda ciddi saxtalaşdırmalar aparılırdı. Hətta bununla kifayətlənməyib, müəyyən hallarda müxtəlif vasitələrlə rus ziyalılarının qılığına girərək ələ alır, aldadır, rus və türk dillərini bildiklərindən vasitəçi tərcüməçi rolunda onları da öz çirkin əməllərinə şərik edirdilər və bu ciddi məsələyə tədqiqatda yeri gəldikcə diqqət yetiriləcəkdir...

Məcmuənin azərbaycanşünaslıq üçün mühüm dəyərini bilən ədəbiyyatşünas-biblioqraf, filologiya elmləri namizədi Əmin Əfəndiyev çox böyük və ağır zəhmətə qatlaşaraq "SMOMPK"-un ("QƏXTMT") bütün cildlərinin izahlı biblioqrafiyasını hazırlayıb kitab şəklində çap etdirmişdir (53).

Biblioqrafik vəsait aşağıdakı hissələrdən ibarətdir:

1. "Müəllifdən" adlanan izahedici məqalədə toplanan əhəmiyyəti, onun quruluşu və istifadə qaydaları şərh olunur. Oxucunun işini asanlaşdırmaq məqsədilə məcmuənin hər bir cildinin quruluşunu və səhifələrinin miqdarını; tədqiqatçıların axtarışlarını nisbətən yüngülləşdirmək üçün "Toplu"-nun ayrı-ayrı cildlərinin respublikamızın hansı kitabxana və arxivlərində saxlandığını əks etdirən cədvəlləri də tərtib eyləyərək təqdim edilir;

2. "Topluda çap olunmuş materiallar" adlanan əsas bölmədə məcmuənin bütün cildləri və onlarda dərc olunmuş materialların xronoloji ardıcılıqla, müxtəsər, yığcam izahla şərh edilir.

Sonrakı bölmədə isə müəlliflərin və məqalələrin əlifba, mövzuların nömrələnmiş sıra göstəricisi təqdim edilir. Prof. Vagif Arzumanlının "Qafqazın ədəbi-mədəni həyatının tarixi güzgüsü" adlanan ön sözdə məcmuənin Qafqaz xalqlarının ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni həyatının öyrənilməsi və təbliğində rolundan bəhs edilir.

Ön söz müəllifi doğru olaraq qeyd edir: “Mənə elə gəlir ki, keçmişimizin öyrənilməsi, tariximizin, ədəbiyyatımızın, mədəniyyətimizin, məişətimizin, adət-ənənələrimizin bəzi qaranlıq səhifələrinin işıqlandırılması baxımından “QƏXTMT” kimi nadir və qiymətli mənbələrə adi oxucudan tutmuş, ən görkəmli ziyalımıza, alimimizə qədər, hamının böyük ehtiyacı var” (53,11).

“SMOMPK”un bütövlükdə ilk bibliografik tədqiqatçısı ədəbiyyatşünas Ə.Əfəndiyev məcmuənin profilini dürüst müəyyən-ləşdirmişdir:

“Ölkəşünaslıq xarakteri daşıyan məcmuənin səhifələrində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinə geniş yer ayrılmışdır. Toplu folklorun müxtəlif janrlarında yaranmış nümunələrə geniş yer verməklə yanaşı, ayrı-ayrı xalq qəhrəmanları haqqında nağıl, əfsanə və rəvayətlərin də təbliğinə çalışırdı” (53, 3).

Bu ciddi “Bibliografik” tədqiqatdan sonra, bu sahədə folklorşünas İmrani Maqsudun “SMOMPK” məcmuəsində paremo-loji vahidlər” tədqiqat işinin adını çəkə bilərik ki, bu əsər də son illərin elmi məhsulu kimi dəyərlidir (83, 29).

Göründüyü kimi, “SMOMPK” məcmuəsi Azərbaycan şifahi ədəbiyyatının XIX əsr rus mətbuatında toplanıb nəşri və tərcüməsi probleminin öyrənilməsində olduqca qiymətli mənbədir və tədqiqat üçün zəngin material verir... Və təəssüf doğuran hal budur ki, Azərbaycan folklorunun müxtəlif janrlarını əhatə edən, əksəriyyət nümunələri ilk dəfə topladıb, tərcümə etdirib, nəşr edən bu möhtəşəm toplu – abidə bəzi istisnalar nəzərə alınmazsa, uzun müddət əsaslı şəkildə Azərbaycan tədqiqatçılarının diqqətindən kənar qalmışdı.

Bizim işimizin ən mühüm, aktual cəhətlərindən biri də budur ki, Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcümə problemləri əksər istiqamətlərdə, konkret tarixi dövr daxilində, yəni XIX əsrdə baş verən toplama və tərcümə hadisələrini, xüsusən “SMOMPK” məcmuəsindəki Azərbaycan folklor faktlarını əhatə edir. “Azərbaycan folklor materiallarının XIX əsrdə toplanması, nəşri və tərcüməsi problemləri” (SMOMPK” / “QƏXTMT”) “Qafqaz Əraziləri və

Xalqlarının Təsvirinə dair Materiallar Toplusu” əsasında) tədqiqat işi folklorşünaslığımızda bu mövzuda ilk işlənən əsər kimi aktualıq və müasirlik kəsb edir. Azərbaycanın, o cümlədən türkdilli folklor nümunələrinin rus dilinə tərcümə tarixi böyük təcrübəyə malik olsa da bu zəngin tərcümə məktəbinin “SMOMPK” məcmuəsində keçdiyi tarixi yol, mərhələlər və bu tarixi yolun praktik, təcrübi nəticələri nə tarixi-xronoloji cəhətdən, nə də elmi-nəzəri problemlər istiqamətində lazımınca öyrənilməyibdir.

Məcmuənin elmi-folkloristik dəyəri barəsində dürüst təsəvvür yaratmaqdan ötəri “SMOMPK”un biri buraxılışının müfəssəl bibliografik və folkloristik şərhinə ehtiyac vardır. (Bu hissədə birinci buraxılışın titul vərəqlərinin 1-ci və 2-i səhifələrinin və «Оглавление 1 отдела» vərəqinin orijinaldakı şəkilləri verilir).

Məcmuə rus dilindədir və əsasən iki şöbə, bəzən də üç şöbə şəklində tərtib edilmişdir. Məcmuənin birinci şöbəsində yeddi məqalə, sonrakı şöbədə isə iki məqalə vardır. Nədənsə, ikinci şöbədəki 8-ci və 9-cu məqalələr mündəricata düşməmişdir. Hər şöbə ayrılıqda səhifələnmişdir. Bütün məqalələr rum rəqəmi ilə sıralanmışdır. Şöbələrdəki birinci məqalələr rum rəqəmləri ilə, sonrakı məqalələr isə babil-ərəb rəqəmləri ilə səhifələnmişdir.

Birinci məqalə “Qafqaz Tədris dairəsi idarəsindən” – adsız, müəllifsiz (Отъ Управление Кавк. учеб. округа \ без заглавия\)) adlanır və 24 səhifədən ibarətdir. (Sonralar bu cür məqalələr 1-ci və 2-ci şöbələrə yazılan, əksəriyyətinin də müəllifi L.Lopatinski olan müqəddimələrlə əvəzləndi). Bu məqalədə yerlərdə işləyən müəllimlərə material toplamaq üçün 12 paragrafdan ibarət tövsiyə xarakterli proqram təqdim edilir. Proqramda yaşayış yerlərinin, məntəqələrinin yerləşdiyi coğrafi ərazi, torpaq quruluşu, su hövzələri, təbiəti, relyefi, əhalisi, milliyyəti, tarixi, antropoloji, etnoqrafik, toponimik, folkloristik və s. materialların toplanma qaydaları və prinsipləri göstərilir ki, bunları əvvəlki fəsildə ətraflı şəkildə təqdim və şərh etmişik...

Toplunun birinci buraxılışında bir-birindən maraqlı doqquz məqalə verilmişdir. Birinci şöbənin ikinci hissəsindəki yeddi

məqalə ayrıca səhifələnmişdir və 124 səhifədən ibarətdir; ikinci şöbədəki məqalələr cəmi 70 səhifədir ki, bunlar da yenidən səhifələnibdir.

Birinci şöbədə Stepan Pavloviç Zelinskinin 1880-ci ildə yazdığı “İrəvan şəhəri” (səh.1-54) və “Dərəçiçək” (səh.55 – 58), Silva İvanoviç Poxileviçin “Bakı quberniyası, Şamaxı qəzasının Altı-ağac kəndi” (səh.89-94) etnoqrafik məqalələri, 2-ci şöbədə yenə də S.P.Zelinskinin “Tatar atalar sözləri, məsəlləri, tapmaca və qadın adları” (səh.43-62) mövzumuzla birbaşa əlaqədar olduğundan xüsusi maraq doğurur. Bir maraqlı məqam da budur ki, məcmuənin ilk sayındakı məqalələrin əksəriyyəti digər Qafqaz xalqlarından fərqli olaraq Azərbaycana həsr edilibdir...

Onu nəzərə almaq lazımdır ki, məcmuədə Azərbaycana aid məqalələrin adlarında və mətnlərdə yazılmış “Tatar” sözü hər yerdə “Azərbaycan” kimi başa düşülməlidir və o vaxtlar Azərbaycan türklərinə kənardan qoyulmuş qondarma adlardan biri də “tatar” adı idi ki, bunun da mühüm tarixi, sosioloji və siyasi mənası vardı. Rus tarixi yaddaşına “türk” və “tatar” anlayışları olduqca mənfi çalarda, düşmən obrazının ifadəsi kimi həkk olunmuşdu. Qədim rus bilinalarının antropoloji linqvistika istiqamətində tədqiqatçısı, linqvofolklorist Beryozkina Yelena Serqeyevna bu barədə yazır: “Rus xalq tarixi və lirik mahnılarını, xüsusən bilinaları tədqiq edərkən aydın oldu ki, bilinaların poetik korpusunda əsaslı yer tutan etnonim sırasında folklor leksikasının yadrosuna daxil olan leksemlərdən biri də “tatar” sözüdür. “Tatar” etnonimi ən çox bilinaların və tarixi mahnıların mətnlərində işlədilir, amma lirik mahnı mətnlərində də bu leksem az deyildir.”

Bu məqamda Ye.S.Beryozkinanın “tatar” leksemində rusların tarixən münasibətlərini olduğu kimi çatdırmaq üçün onun əsərindən gətirəcəyimiz iqtibası istisna şəklində burada rus dilində təqdim etmək istərdik:

“В быльине всё, имеющее отношение к татарам, негативно. Сам "царище из неверных земель" называет свою землю проклятой татарской, даже трупы татарские – все так же

поганые; сердце татарское – поганое. Эпитет поганый в отношении татар подчеркивает не только их этническую чуждость, но и разницу – в вероисповедании (см. этимологию слова поганый – `неверный`, `языческий`). Нередко в текстах встречаются обозначения татарина как злодея, разбойника, причем возможна замена нейтрального этнонима татарин этими эмоционально окрашенными лексемами. В лирической песне этноним “татары” нередко употребляется в шутовском контексте, часто всякая негативная оценка нивелируется.” Seçmə bizə məxsusdur – S.O.) (236,12).

Bütün bunlar rusların türk etnosuna, xüsusən bu etnosun tatar adlanan qoluna düşmən münasibətlərinin tarixən xalq təfəkküründə (folklorunda) daşlaşmış şəkildə əksindən xəbər verir və rus şovinist imperiya siyasətçiləri də bundan fəndgirliklə istifadə etmiş, Qafqaz xalqları arasında azərbaycanlıların üstün mövqeyinə kölgə salmaq üçün onların milliyyətini ruslar arasında təhqiramiz leksem səviyyəsində başa düşülən “tatar” sözü ilə əvəz etmiş, bununla da Qafqazda yaşayan digər xristian xalqlara ikili münasibətlərini də bu vasitə ilə də bildirmişlər. Yəni narahat olmayın, nə olursa-olsun sizin yeriniz, mövqeyiniz bizim yanımızda əzizdir, yerdə qalan isə ən azından, bizim üçün tatarlardır...

Lakin mütərəqqi, demokratik rus ziyalılarının mövqeləri belə deyildi və onlar qələmə aldıkları Azərbaycana aid məqalələri əsasən obyektiv mövqedən və redaksiya tərəfindən verilən proqram-təlimata uyğun tərzdə yazırdılar. Mühüm fakt kimi, təkrar yox, təkrir kimi yenidən qeyd edirik ki, Qafqaza gələn demokratik və mütərəqqi dünyagörüşlü rus ziyalılarında L.N.Tolstoy, Bestujev-Marlinski, A.S.Puşkin, M.Y.Lermontov, A.O.Çerniyayevski, N.Kalaşev, K.Nikitin, P.Vostrikov, P.Zelinski, B.Veniaminov, Y.P.Polonski, A.F.Plotto, A.D.Yeritsev və başqaları Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda olmuş, bir çoxu Azərbaycan türkcəsini (onlar da azərbaycanlılara üzde tatar desələr də, münasibətlərindən bilinirdi ki, azərbaycanlılar türklərin tatar qoluna mənsub deyillər, hətta Bestujev-Marlinskinin, M.Y.Lermontovun “azər-

baycanlılar”, “türklər” və “türk dili” anlayışlarından sıx istifadə etdikləri faktları məlumdur) öyrənmiş, folklorumuza ciddi maraq göstərmiş, müxtəlif janrlardan nümunələr toplamış, əsərlərinin süjetində istifadə etmiş, onları sıx-sıx tərcümə edərək müxtəlif dərgilərdə nəşr etdirərək rus oxucularına çatdırmışlar. Bu dərgilər sırasında folklorla diqqət cəhətdən “SMOMPK” (“QƏXTMT”) toplusunun xüsusi çəkisi, müstəsna yeri vardır.

Toplunun nəşri və nəşr olunma səbəblərinin maraqlı tarixçəsi vardır. Məlumdur ki, Qafqaz Rusiya Çar İmperiyası tərəfindən mərhələ-mərhələ işğal olunduqdan sonra, Tiflis şəhəri Zaqafqaziyanın inzibati və mədəni mərkəzi seçilmiş, əsas idarəetmə və mədəniyyət resursları burada cəmlənmişdir. Azərbaycan da buradan idarə edilirdi. Rusiya-İran müharibələrinin nəticəsində məğlubiyyətə düşərək İran şahlığı Rusiya ilə 1828-ci ildə Türkmənçayda elə bir bədnam müqavilə imzaladılar ki, bunun əsasında Azərbaycan məmləkəti iki yerə parçalandı. Araz çayından cənuba İran şahlığının, şimalda yerləşən torpaqları isə Rusiya çarlığının pəncəsinə keçdi və vahid Azərbaycan xalqı iki yerə zorla parçalanaraq tarixi ədalətsizliyə yol verildi. Və onların hər biri olduqca fərqli sosial-iqtisadi, siyasi və mədəni inkişaf yoluna düşməyə məcbur oldu (37, 205-207).

Lakin İrana nisbətən Rusiya daha böyük imperiya dövləti idi və Avropa dövlətləri ilə sıx siyasi-mədəni əlaqə Rusiyada xüsusi, demokratik fikirlə geniş, əsaslı bir ziyalı təbəqəsinin yaranmasına, mütərəqqi fikrin inkişafına şərait yaratmışdı. Başqa bir məlum fikirlə ifadə edərsə olsaq Rusiya yalnız işğalçı və irticaçı çar Rusiyası deyildi, Q.V.Plexanov, N.Q.Çernışevski, V.Q.Belinski, müxtəlif vaxtlarda Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda olan və fəaliyyət göstərən Bestujev-Marlinski, A.S.Puşkin, M.Y. Lermontov, Polonski və bu sıradan başqalarının adları ilə bağlı mütərəqqi Rusiya da var idi (54, 33).

Bütün bunlar Rusiyanın işğal zonasına düşmüş ucqarların da inkişafına əsaslı təsirini göstərirdi. Xüsusən, sömürçüçülük əlaqədar sənaye strukturu ilə yanaşı, həmçinin maarifçilik də inkişaf

edir. Azərbaycanın bir sıra mərkəzi şəhərlərində rus-tatar məktəbləri, qızlar seminariyaları açılır, geniş, məqsədyönlü mətbuat şəbəkəsi yaranırdı. O dövrdə – XIX əsrdə Qori Müəllimlər Seminariyasında tatar (Azərbaycan) şöbəsinin açılması Azərbaycanın mədəni və maarifçilik həyatında olduqca mütərəqqi hadisə idi. Və Azərbaycanda yeni təfəkkürlü, tam demokratik ruhlu milli ziyalı təbəqəsinin yetişməsinə şərait yaratdı. 1879-cu ildən fəaliyyətə başlayan bu şöbədə Azərbaycanın görkəmli maarifçi-demokratlarından C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov, Rəşid bəy Əfəndiev, F.Köçərli, Üzeyir bəy Hacıbəyli, Müslüm Maqomayev, Soltan Məcid Əfəndiyev, Eynəli Sultanov, Mir Həşim Vəzirov, Səfərelibəy Səfərelibəyov, Hüseyn Müfti Qayıbov kimi ziyalılar oxumuş, yetişmiş və geniş spektrli maarifçilik işi görmüşlər. Bu işlər sırasında Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri və tərcüməsi işi də mühüm yerlərdən birini tuturdu.

Azərbaycan folklorşünaslığı bu prosesi doğru qiymətləndirərək qeyd etmişdir: “Rus ictimai fikrinin mütərəqqi təsiri elm, ədəbiyyat, incəsənət və s. sahələrdə olduğu kimi, Azərbaycan folklorunun toplanması, nəşri, öyrənilməsi işinə də, öz müsbət təsirini göstərdi. Folklorun yığılması, nəşri sahəsində rus elminin müəyyən təcrübəsi var idi. Bu təcrübə yerli, mütərəqqi Azərbaycan ziyalılarından bu sahədə fəaliyyəti üçün mühüm bir məktəb idi” (41, 40).

Təkcə bunu göstərmək kifayətdir ki, məcmuənin müxtəlif cildlərində 100-dən artıq Azərbaycan nağılı dərc edilmişdir ki, sonralar A.V.Baqri, N.Vəzirov, H.Zeynalli və digərləri tərtib etdikləri folklor kitablarında bu mənbədən əsaslı şəkildə istifadə etmişdilər.

Daha aydın təsəvvür yaratmaq xatirinə bir sıra digər faktları da xatırlatmaq yerinə düşərdi. Məsələn, “Toplu”nun 1881-ci il, ilk buraxılışındaca Azərbaycana dair rus müəlliflərinin üç məqaləsi getmişdir ki, bunlardan biri – P.Zelinskinin “Tatar (Azərbaycan) atalar sözləri, məsəlləri, tapmaca və qadın adları” iri həcmli materialı 2-ci şöbədə verilmişdir. Müəllif burada “Heç kim ayranına turş deməz”, “Ac toyuq yuxusunda darı görər”, “Quşu quşla tutarlar” və s. bu qəbildən 150 atalar sözü və 33 adda

tapmaca toplayıb dərc etdirmişdir. Bunların həm orijinalda, həm də rus dilində sərbəst, sətri tərcümələri verilir ki, bizcə bu, folklorumuzun tarixində müəyyən elmi sistemə əsaslanan ilk toplama və ruscaya tərcümə faktıdır.

Yaxud, 1882-ci il 2-ci buraxılışda şəhər məktəbində dərs deyən K.A.Nikitinin “Naxçıvan şəhəri və Naxçıvan qəzası” məqaləsində Naxçıvanla əlaqədar olan bir sıra tarixi rəvayət və əfsanələr ətraflı öyrənilmiş, toplanmış, onları həmin məqalə vasitəsi ilə oxuculara çatdırmağa çalışmışdır. Mətnləri rusca verilmiş “İlan dağı haqqında əfsanə”, “Əhsəbi-Qaf dağı haqqında rəvayət”, “Xəsis Qara-çörək və Yezid təpəsi haqqında rəvayət”lər də rus dilinə bu janrın da ilk tərcümə nümunələridir.

Həmçinin, bu buraxılışın 2-ci şöbəsində (101-137) B.Veniaminov tərəfindən yazılmış “Salahlı kəndi və orada yazılmış tatar nağılları” məqaləsində kənd barəsində ətraflı məlumatla bərabər, kənd ailələrində valideynlərin rolu, məişət qayda-qanunları, toy, yas adətləri, müxtəlif bayramların, xüsusən Novruz bayramının keçirilməsi qaydalarının ətraflı şərhilə yanaşı, müəllif “Məlik Məhəmməd və Məlik Cümşüd”, “Şah Rüstəm”, “Şahzadə Qənbər”, “Şah İsmayıl”, “Şərəf” kimi topladığı nağılların rus dilində mətnlərini təqdim edir. Bu qəbildən başqa nümunələr “Toplu”da, deyərdim ki, yüzlərdir...

Tarixi, etnoqrafik-folkloristik məzmununda məcmuənin 1984-cü il, 4-cü buraxılışında (339, 34-39) dərc etdirdiyi K.Şulqinin “İrəvanın alınması (qocaların dedikləri əsasında)” məqaləsi bir neçə cəhətdən maraqlı doğurur. Məqalənin materialı erməni qocalarından İrəvan müəllimlər seminariyasının III sinif tələbələrinin köməkliyi ilə toplanmışdır. Tarixi məlumat səciyyəli bu material şifahi dildən toplandığından burada birtərəfli olsa da, azərbaycanlılar içərisində yaşayan erməni qocalarının tənqidi haradasa bizim folklor tərzilə aşkar əksini tapıb. Ən ümumi, burada tarixi şəxsiyyətlərin – Yerevan xanı Sərdar Həsən xanın, onun qardaşı Sərdar Hüseyn xanın, İran qoşunlarının başçısı, Qacarlar sülaləsindən Fətəli Şahın oğlu Abbas Mirzənin, qraf Paskeviçin

adlarının keçməsi tarixi antroponimlərin əksi baxımından, İrəvan qalası, Abbas-Abad, Sərdar-Abad, Cəfər-Abad, Araz çayı, Zəngi çayı, Sərdar bağı, Təpə başı, Səbzikar bostan yeri kimi İrəvanda olan tarixi toponimikani, qaçaq Ağası barəsində yaranmış dastanın qısa məzmunu haqqında məlumatlar azərbaycanlılar üçün qiymətli tarixi-folkloristik, etnoqrafik informasiya daşıyıcılarıdır.

Burada diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri də, yenə də, içərimizdə yaşayan ermənilərin həmişə müsəlmanlara, o cümlədən türklərə qarşı düşmənçilik, satqınlıq hissələrinin dar ayaqda baş qaldırmasından ibarətdir ki, bütün bunlar İrəvan müəllimlər seminariyasının müəllimi 1984-cü ildə qələmə aldığı bu məqalədə də aydın bir şəkildə, özü də, ermənilərin öz dilindən söylənməsidir. Erməni casusları hər vəchlə İrəvan qalasına hücum edən rus işğalçı qoşunlarına kömək etmiş, onların atəş nöqtələrini istiqamətləndirmişlər. Sərdar Hüseyn xanın inandığı və artilleriyanı etibar etdiyi ermənilər də xəyanətkar çıxmışdılar, toplardan düşmən-rus mövqelərinə düzgün atəş açmadıqlarını biləndən sonra Sərdar onların hamısını ölümlə cəzalandırmalı olur...

Erməni qocası fərəhlə söyləyir ki, Sərdarın inandığı və ermənilərdən təşkil edilmiş döyüşçü dəstəsinə başçı təyin edilmiş erməni Matas ağa da həlledici məqamda qraf Paskeviçin tərəfinə keçir. Hətta onların söyləməsinə görə qaçaq Ağası da nişanlısının vaxtilə Sərdarın növərləri tərəfindən Sərdar Hüseyn xanın sarayına hərəm aparılmasının heyfini çıxmaq üçün düşmən tərəfə keçir, amma sonra Sərdar tərəfindən ələ keçirilərək atası ilə birlikdə edam edilir ki, bu da sonra folklor dastanının süjetinə çevrilir.

Bir məqam da heyrət doğurur. Şərqdə, məlumdur ki, elçiyə zaval yoxdur. Döyüşdə məğlub olan Sərdar Hüseynqulu xan gizli yolla qaçmaq imkanı olduğu halda döyüşçüləri tərk etmir, təslim bayrağı qaldırır, qala açarlarını almağa gələn rus zabiti erməni hiyləsi ilə qətlə yetirilir və bu cinayət türklərin-azərbaycanlıların üstünə atılır. Belə bir hərəkət rus əsgərlərini hiddətləndirir və onlar erməni köməkçilərinin iştirakı ilə heç kəsə aman vermirlər, qətlə düzəldirlər, ələ keçən hamını süngüdən keçirirlər, hətta qəddarlıq o

həddə çatır ki, xanın hərəmxanasındakı 40-dan çox qadını, arvad-uşağı zorlayıb, süngüləyib onları hərəmxananın pəncərələrindən sıldırım qayalıqlar aşağı Zəngi çayına atırlar (341, 37).

Məqalədəki başqa bir səciyyəvi cəhəti də nəzərə çatdırmağı lazım bildik. Erməni söyləyicisinin dilindən söyləndiyi kimi guya “ömlərləri boyu türklərdən pislik, əzab və əziyyət görmüş ermənilərin əlinə heyf çıxmaq, qisas almaq üçün yaxşı fürsət düşmüşdü. Onlar ruslarla birləşərək hər yanda soyğunçuluqla, talanla məşğul olurdular. Deyirlər ki, Sərdarın sarayını elə talan etmişdilər ki, orada bir iynə də qalmamışdı. Danışdırdılar ki, Asatur adlı bir erməni meyxanaçısı (duxanşiki) rus əsgərlərinə ara, şərab verərək həm özü talanda iştirak etmiş, həm də rus əsgərlərindən talan edilmiş qiymətli əşyalara, zinət şeylərini bu yolla əldə edərək elə varlanmışdı ki, sonrakı on nəslinə də bəs edən var-dövlət toplamışdı” (341, 37).

K.Şulqinin yazdığına görə İrəvan Sərdarının sarayından birçə Güzgülü zal salamat qalır ki, qalanın 1828-ci ildə işğalından sonra bu zalda A.Qriboyedovun o vaxta qədər hələ heç yerdə tamaşaya qoyulmayan “Ağıldan bəla” əsəri rus zabıtləri tərəfindən tamaşaya qoyulmuşdur. Müəllif deyir ki, “çox güman ki, bu tamaşada Fars adətlərinin bilicisi və qraf. Paskeviçin sevimlisi olan müəllifin özü də iştirak etmişdir” (341, 39). Bu, hələ ermənilərin öz dilləri ilə söylədikləri və rusların öz qələmləri ilə yazıya alıb nəşr etdikləri həqiqətlərdir. Burada deyiblər, “Cidamı çuvalda gızlətmək olmaz!”

Məcmuənin 1886-i il 5-ci buraxılışındakı N.Kalaşevin “Bakı quberniyası Cavad qəzasının Səlyan qəsəbəsi”, A.İ.Lilovun “Dağlı müsəlmanların məişətindən oçerklər”, 1988-ci il 6-cı buraxılışdakı İ.Davidbekovun “Yelizavetpol (Gəncə – S.O.) quberniyası, Cəbrayıl qəzasının Hadrut kəndi”, N.Qriqorevin “Yelizavetpol quberniyası, Cəbrayıl qəzasının Sarov kəndi”, A.Zaxarovun “Zaqafqaziya tatarlarının xalq nağılları”, Həsənbəy Bağirovun “Yelizavetpol quberniyası, Goranboy – Əhmədli kəndlərinin bəzi səciyyəvi xüsusiyyətləri” məqalələri adlarından da göründüyü kimi

maraqlı etnoqrafik-folkloristik məlumatlara malikdirlər və XIX əsr azərbaycanlılarının və Azərbaycanda yaşayan qeyri millətlərin sosial vəziyyətləri, məişətləri, adət-ənənələri, rəvayət və əfsanələri, nağıl-folklor dünyaları, bizdən mənimsədikləri düşüncə, təfəkkür tərzləri barəsində ətraflı təsəvvür yarada bilir.

Məsələn, müəlliflər Sarov və Hadrut kəndlərində yaşayan erməni sakinlərinin məişətində, mətbəx mədəniyyətlərində, geyim tərzlərindəki azərbaycanlılardan aldıkları, götürdükleri nə qədər adət və ənənənin olduğunu aşkar göstərirlər. Hətta tarlada, iş başında, beşik başında, toylarda Azərbaycan dilində danışdıqlarını, Azərbaycan nəğmələri oxuduqlarını, Azərbaycan aşıqlarının dilindən, sazın müşayiəti ilə məclislər qurduqlarından söhbət açır-lar ki, bütün bunlar qiymətli etnoqrafik-folkloristik informasiya mənbəyidirlər... Və bu, hələ məcmuənin altı buraxılışından gətirdiyimiz müxtəsər misallardır...

“SMOMPK”da İrəvandan tutmuş Naxçıvana, Naxçıvandan Şirvana, Qarabağa, Gəncəbasara qədər bütün regionları əhatə edən etnoqrafik-folklor layı mövcuddur ki, imkanımız dərəcəsin-də bunları müxtəlif problemlər istiqamətində tədqiqata cəlb et-məyə cəhd edəcəyik.

Göründüyü kimi, “SMOMPK” məcmuəsi Azərbaycan şifahi ədəbiyyatının XIX əsr rus mətbuatında toplanıb nəşri və tərcü-məsi probleminin öyrənilməsində olduqca qiymətli mənbədir və tədqiqat üçün zəngin material verir... Və belə bir fundamental tədqiqat həm bu sahədəki boşluğu doldurardı, həm də, müasir folklorşünaslığımızı elmi-nəzəri cəhətdən zənginləşdirərdi...

2.2. XIX əsrdə Azərbaycanın müxtəlif regionlarında – qəza, şəhər və bölgələrində formalaşan milli etnoqrafik folklor layı: İrəvan şəhəri – toponim, etnonim, hidronim və antroponimlər folklor materialı kimi

Etnoqrafiya bir elm sahəsi kimi əsasən tarix elminə aid edilir. Lakin etnoqrafiya elə bir sahədir ki, burada bütövlükdə xalq hə-

yatı öz əksini tapır. Azərbaycan xalqının təsərrüfat həyatı, maddi və mənəvi xəzinəsi, adət və ənənələri, ailə və məişəti, xalqın mənəvi dünyasını özündə ehtiva edən sözlər, istilahlər, terminlər, adlar sistemi və s. bu anlayış altında – etnoqrafiya anlayışı altında cəmlənə bilər. Əslində bu anlayışa etnosa aid olunan hər bir şey aiddir... Bizim fikrimizcə, etnoqrafiyada özünü mühafizə edən zəngin bir folklor layı da mövcuddur. Yəni elə etnoqrafik faktlar vardır ki, bunlar həm də folklor materialı kimi böyük maraq doğurur. Çünki adlar da xalq yaradıcılığıdır, xalq təfəkkürünün məhsulu kimi “Coğrafi adların mənə və məzmununu araşdırmaq bir sıra tarixi, mədəni, ictimai hadisələr haqqında təsəvvür əldə edilməsinə imkan verir. ...Bu adlar uzun müddət yaşayır və nəsil-dən-nəsilə keçir. Qədimdə mövcud olan xalqların, tayfaların, müəyyən tarixi hadisələrin, mübarizələrin müjdəçisi olaraq qalır. ...Adların müəyyən əraziyə, yaşayış məntəqələrinə və s. şamil edilməsi ictimai kateqoriyadır, çünki onlar ərazinin, xalqın, dövlətin mədəniyyətinin, iqtisadiyyatının inkişafını, əhalisini, ayrı-ayrı millətlərin, tayfaların adət-ənənəsini, tarixi hadisələri əks etdirir” (44, 3).

Göründüyü kimi, etnoqrafiyanın sərhədləri ilə folklor sərhədləri yuyulmuş sərhədlər qisminə aiddir və bunların arasında ciddi ayrıntılar qoymaq düz deyildir. Folklor materiallarında zəngin etnoqrafik informasiya olduğu kimi, etnoqrafik materiallarda da xeyli folkloristik informasiya mövcuddur. Adların estetikası, emosional fonu, bədii strukturu, xalq tərəfindən yaradılması, bunlarla bağlı əfsanə və rəvayətlər və s. etnoqrafiyada zəngin folklor layından xəbər verir.

Bu cəhətdən Qərbi Azərbaycandan, xüsusən İrəvan şəhərindən toplanmış və “SMOMPK”da nəşr edilmiş etnoqrafik məqalələr xüsusi maraq doğurur. Bunlardan müxtəlif müəlliflər tərəfindən qələmə alınmış “İrəvan şəhəri” və “Dərəçiçək” məqalələri (338,1-54; 55-58; müəllifi P.Zelinski.); “İrəvanın alınması (Qocaların dedikləri əsasında) – (341, 34-39; müəllifi K. Şulqin); “İrəvan quberniyası və Qara vilayətinə səyahət” (358, 79-80;

müəllifi V.Devitski.); “İrəvan şəhərində bağçılığın inkişafı” (359, 55-118; müəllifi V.Devitski.); “İrəvan quberniyasının müsəlmanşülərin matəm məhərrəm ayı” (362, 161-188; müəllifi Rəhim Xəlilov); “İrəvan quberniyası və Qars vilayətinin mineral bulaqları” (366, 188-220; müəllifi V.Devitski.) qəbildən etnoqrafik-folkloristik məqalələri göstərmək olar ki, bunlardan müəyyən bir qisminin təhlil və şərhini verməyə cəhd edəcəyik.

S.P.Zelinskinin “İrəvan şəhəri” («Город Эривань») məqaləsi əsasən iki hissədən ibarətdir və XIX əsrin 80-ci illərinin İrəvan şəhəri haqqında tam, obyektiv tarixi-etnoqrafik, folkloristik, kartoqrafik məlumat verir.

“Tarixi məlumat” («Исторические сведения») adlanan birinci hissədə müəllif İrəvan toponiminin yaranması barədə Nuh (Noy) əfsanəsini xatırladır. Guya Nuh peyğəmbərin gəmisi Ağrı dağının (mətnə Ararat) zirvəsindən ətrafa baxanda onun gözlərinə birinci torpaq sahəsi İrəvan təpələri görsənir və “erevume” – “görsənir” (yəni torpaq görsənir mənasında) sözünü deyir və guya bu sözdən də, Yerevan şəhərinin adı yaranır. Buradaca qeyd edək ki, Nuh peyğəmbərin özü və gəmisi barəsində Azərbaycanda, xüsusən Naxçıvan bölgəsində xeyli əfsanələr mövcuddur və bir sıra yer adları da bu əfsanələrlə izah olunur...

Məsələn, “Ağrı dağı” əfsanəsinin qısa məzmunu belədir: “İki qardaş varmış. Kiçik qardaş böyük qardaşı çox istəyirmiş. Onun yolunda ölümə getməyə hazırmış. Böyük qardaş isə həmişə kiçiyə soyuq münasibət bəsləyərmiş. Bir gün kiçik qardaş gözəl bir qıza vurulur. Qız da onu sevir. Ancaq böyük qardaş kiçiyin sevgilisini görəndə kimi ona vurulur, amma açıb-ağarda bilmir. İstəyinə yetmək üçün yollar axtarır. Böyük qardaşın bəd xasiyyətinə görə düşmənli idi və bir gün eşidir ki, düşmənləri onu öldürmək üçün yollar axtarır, qurğu qurur. Böyük qardaş bu fürsətdən istifadə edir, kiçik qardaşını düşmən qabağına göndərir, qardaşının sevgilisini isə götürüb qaçır...

Kiçik qardaş düşməne qalib gəlib geri qayıdanda bu bəd xəbəri eşidir və bu qara xəbər onu sarsıdır. Kiçik qardaşın qeyzdən

sinəsi yarılr və dağa çevrilir. Dağın orta hissəsi yarıq olduğundan bu dağa Qarnıyarıq adı verilir. O gündən hamı Qarnıyarıq dağıni ziyarətə gəlir.

Bu xəbər böyük qardaşa da çatır. Əməindən peşman olur, dünya ona dar görünür, ürəyində dəhşətli ağrılar baş qaldırır. O da dağa çevrilir və bu dağa Ağrı dağı adı verilir. Böyük qardaş kiçik qardaşa soyuq münasibət bəslədiyindən Ağrı dağın başında ilin bütün fəsillərində qar olur” (21, 33). Ağrı dağı barədə bu qəbildən bir neçə əfsanə və rəvayət mövcuddur ki, bunlar da toplanılıb müxtəlif mənbələrdə dərc edilibdir...

Müəllif elə buradaca qeyd edir: “Tatarlar bu şəhəri “İrəvan” adlandırırlar ki, bunun da “məscid” mənasını bildiren “Aya – Rəvan “ sözündən yarandığını güman edirlər”. (338, 1).

Müəllif belə bir məlumat da, verir ki, bu şəhər adını Zəngi çayının sol sahilində yerləşən qaladan götürmüşdür ki, bu da “Rəvan-Qulu xanın qalası” adlanır və bununla bağlı xalq arasında gəzən rəvayətlərin mövcud olması da məlumdur... Burada Zəngi çayının adının əmələ gəlməsində digər bir versiya da irəli sürülür ki, rəvayətə görə çayın buradakı hövzəsində vaxtilə Zəngi adlanan tayfa yaşayırmış və çaya da öz adlarını bu tayfa veribdir. Zəngi (Cəngi) sözünün etimologiyası isə sübut edir ki, bu qədim türk tayfalarından birinin adıdır...

Burada bir tarixi məlumat da verilir ki, erməni tarixçilərinin (Katalikos Oqanes, Moisey Xorenski və s.) özlərinin boyunlarına aldığına görə VII əsrin yarısına qədər İrəvan adında şəhərə heç bir tarixi mənbədə rast gəlinmir. Bu da erməni hiyləgərliyidir... Çünki tarixi mənbələrə yendikcə bu şəhərin də ən qədim türk şəhərlərindən biri olması üzə çıxması şübhəsizdir ki, bizim tarixçilər bu istiqamətdə axtarışlarını davam etdirməlidir. Bizə elə gəlir ki, təkçə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı hadisələrin baş verdiyi tarixi coğrafi ərazinin kartoqrafiyasının bərpası bu versiyanı sübut edə bilər... Və dastandakı folkloristik informasiya müəyyən gümanları doğrulda bilər...

S.P.Zelinski, bunu da qeyd edir ki, erməni tarixçilərinin

gətirdiyi bu faktları təsdiq edən heç bir inandırıcı mənbə mövcud deyildir (338, 2).

Məqalədə maraqlı məlumatlardan biri də, 1441-ci ildən 1827-ci ilə qədər, ardıcıl olaraq – 386 il İrəvan şəhərində (həmçinin, bütün Qərbi Azərbaycanın İrəvan xanlığında) hakimlik edən qırxdan çox Azərbaycan türklərinin – xan və bəylərinin adlarının siyahısının verilməsidir. Bu o demək deyildir ki, bundan əvvəlki dövrlərdə İrəvanı başqaları idarə etmişdir. İrəvan həmişə Azərbaycanın ayrılmaz bir parçası olmuşdur. Lakin bu dövr, nisbətən müstəqil “xanlıq” dövrü kimi səciyyəvidir ki, S.P.Zelinski bu siyahını dəqiqliklə ardıcıl vermişdir. Bu adlar tarixi antroponimlər qismində olduqca maraqlıdır. Bu siyahıda birinci Cahan şahın İrəvana 1441-ci ildə hakim təyin etdiyi Yaqub bəydən tutmuş, məşhur hakimlərdən, məsələn, Uzun Həsən xan (1471), Ağun bəy (1557), Şah Xudabəndənin vaxtında Məhəmməd xan (1578), Sultan Muradın dövründə İrəvan qalasını tikdirən (bərpa etdirən, çünki İrəvan qalasının hələ Yezdegird dövründən 635-638/İrəvan qalasının olması barədə fakt var) Fərhad paşa (1583), Şah İsmayılın vaxtında Kəlbəli xan (1636), sonralar Məhəmməd Qulu xan (1654), Məhəmməd Rza xan Naxçıvanlının oğlu Murtuza Qulu xan(1679-1691), lap sonralar Mehreli xan (1709), Həsənəli xan Qacar (1755), Qulaməli xan (1778), sonuncu Hüseyn xana (1807-1827) qədər hakimləri göstərmək olar... Bu tarixi şəxslərə məxsus antroponimlərin verilməsi həm tarixilik baxımından, həm də Azərbaycanda xan, bəy kimi titulyar adların necə yaranması baxımından olduqca maraqlı faktlardandır. Və bu xanların bir çoxunun şəxsiyyətləri, tarixi fəaliyyətləri barəsində də xalq arasında müəyyən məzmunlu rəvayətlər dolaşmaqdadır...

Buradan belə bir həqiqət hasil olur ki, toponimiya-antroponimiya-hidronimiya, xüsusən etnotoponimlər və s. adlar sistemi tarixi mənbə olduğu kimi, həm də filologiya-folkloristik mənbədir...

Aborigen əhalisi Azərbaycan türklərindən ibarət bu müstəqil İrəvan xanlığı müəllifin yozduğu kimi “işğal zonası” deyildi və Azərbaycan türkləri burada yerli – aborigen əhali və xanlıq da,

qanuni tarixi hakimiyyət strukturu idi...

Müəllifin məqaləsində verilən bu regionda yaranan toponimlər – oykonimlər, oronimlər, hidronimlərin və bunlar barəsində məlum əfsanə və rəvayətlər bu tarixi həqiqəti təsdiqləyən danılmaz faktlardandır ki, ermənilər sonralar bu toponimləri qəsdən ya öz dillərinə tərcümə edərək, ya da dəyişdirərək erməniləşdirdilər...

Məqalənin birinci hissəsində adları çəkilən və azərbaycanlıların min illər boyu yaratdıqları bu toponimlərdən Zəngi çayı, Axı təpəsi, Mübarək təpəsi, Alagöz dağı, Məmrin arxı, Dəlmə, Sərdar sarayı, Göy məscid, Zəngi körpüsü tarixi və filoloji fakt kimi qorunması müasir dövr üçün olduqca qiymətlidir. Bizim problemə uyğun gəlmədiyindən bu toponimlərdəki etnogenetik çalarlara, tarixi-etnik informasiyaya toxunmadan adlardakı poetiklik, emosional yaradıcılığa diqqət yetirsək buradakı mənə gözəlliyinə heyrət etməmək olmur!?

Zəngi (bəlkə də Cəngi) çayı və “Axı təpəsi” adlarındakı psixologizm (“axı belə olmaz”, “ah-uf” xalq deyimini yada salaq), “Mübarək təpəsi”, “Alagöz dağı” adlarındakı poetiklik, zəngin emosiya insanı duyğulandırır... Yüksək və zəngin bədii təfəkkürə, incə zövqə, təmiz, duyğulu ürəyə, səmimi etibara malik xalq, millət adı bir təpəyə “Mübarək”, dağa “Alagöz” adını qoya bilərdi... Xalqın yaratdığı toponimlərdə, əşyalara və ətrafında gördüklərinə verdiyi adlarda özünü qoruyan xalq yaradıcılığı, folkloristik informasiya, milli təfəkkür tərzindəki lirizm özünü bu şəkildə təkcə bir sözdə də ifadə edə bilir... Hətta dərinə getmək, axtarmaq mümkün olsa, şübhəsiz bu adların hər birisi barədə bir əfsanə, bir rəvayət tapmaq olar...

Belə rəvayət olunur ki, İrəvan şəhəri uğrunda 1735-ci ildə Təhməz xanla Abdulla Paşa arasında döyüş olub. Təhməz xan Axı təpəsinin üstündə mövqə tutur və onun qoşunu qələbə çalır. Qələbə xəbərini Axı təpəsində eşitdiyindən onun əmri ilə Axı təpəsinə Mübarək təpəsi adı verilir və bu təpənin üzərində isə Təhməz xanın şərəfinə eynən onun xan çadırının oxşarı olan

abidə tikilir. Lakin Təhməz xanın bir yanlış hərəkəti olubdur ki, Tiflis əyalətindən 800, İrəvan əyalətindən 300 azərbaycanlı-türk ailəsini şirnikləndirici hədiyyələr və pul verməklə Xorasan vilayətinə köçürübdür ki, bu cür köçmələr gəlmə ermənilərin xeyrinə demografik tarazlığı pozurdu.

S.P.Zelinskinin “İrəvan şəhəri” tarixi-etnoqrafik məqaləsinin ikinci hissəsi İrəvan şəhərinin “Görünüşü, yerləşdiyi ərazi, sərhədləri, böyüklüyü, havası, içməli suyu, suvarma (sistemi), bağçılıq, bostançılıq və sənayesi” adlanır və səh. 8-dən 54-ə qədər böyük bir hissəni əhatə edir. Həmçinin, məqalə mövzuya görə yarımşərlövhələrə bölünür ki, birinci yarımşərlövhə “ Xarici görünüş” («Внешний видъ») adlanır.

Burada ayrıca qeyd edilir ki, şəhərin xarici görkəminə məs-cidlər və rus kilsəsi xüsusi yaraşlıq verir. Deməli, şəhərdə məs-cidlər o qədər çox olubdur ki, bu abidələr şəhərin əsas görkəmini təşkil edibdir. Maraqlı doğuran qeydlərdən biri də, çökəklikdə yerləşən bu şəhəri müsəlmanlar “Bəxti gətirmiş İrəvan çökəkliyi” adlandırsalar da (yenə addakı emosional fon diqqəti çəkir), belə rəvayət edilir ki, 1837-ci ildə buraya səfər edən rus İmperatoru Nikolay Pavloviç İrəvan şəhərini xüsusi bir ironiya ilə üfunətli çala mənasında “Gilli çala” adlandırmışdır... Göründüyü kimi, burada da milli xarakter özünü aydın bir şəkildə büruzə verir.

Məqalənin ikinci hissəsinin 2-ci yarımbaşlığı şəhərin “Yerləşdiyi ərazi, sərhədləri və böyüklüyü” adlanır ki, burada şəhərin Tiflis – Culfa yolu üzərində Araz çayına tökülən Zəngi çayı hövzəsində yerləşdiyi göstərilir. Şəhəratrafı kəndlərdən isə Sarvanlar, Cəfərabad, Şirabad, Qızlar kimi eşidəndə qulaqda xoş səslənən Azərbaycan türklərinə mənsub kəndlərin adları sadəlanır... (338, 8 – 9).

Şəhərin içməli su və suvarma mənbələri kimi mənbəyini Göyçə gölündən (diqqət yetirin – Sevan adı yoxdur) götürən Zəngi çayı, Söyüdlü yerindəki bulaqlar və Qırxbulaqdan çəkilən, Qırxbulaq çay adlanan Kotanarx göstərilir. Bu bulaqlar şəhərin 25 verstliyində Baş kəndin yaxınlığında yerləşir. Söyüdlü bulaqlarının su-

yu isə camaat arasında Qara su adlandırılmış. (338,16 – 17).

Xalq arasında “Göycə gölü” və “Qırxbulaq” əfsanələri dolaşmaqdadır. “Göyçə gölü” əfsanəsində söylənilir:

“Uzaq-uzaq keçmişlərdə şiş dağlarından əhatəyə alınmış böyük bir oba varıymış. Dərd-kədər, qəm-qüssə bu elin, bu obanın adamlarından çox-çox uzağıymış. ...Obanın qayğıdan, qüssədən azad adamları axşamlar bir yerə toflaşar, gejenin yarısına qədər nağıllar, əfsanələr, bayatılar danışır, qopuz çalır, söz qoşur əylənərmişlər. Günüzdəri işinən-gücünən, axşamları beləyə çalır-oxumağınan keçərmiş.

Bu obanın diş göynədən, ürək sərinnədən, qollara qüvvət verən abi-zəməm bir bulağı varıymış. Suyunna yeddi dəyirman işdiyə bilərmiş. Bulaxdan su götürən qızdar-gəlinnər öz səhəngini doldurandan sonra onun ağzını möhkəm-möhkəm bağlıyarmış. Ağsaqqallar hamıya dönə-dönə tafşırırmışdılar ki, suyun ağzını bağliyin. Yoxsa obanı su basar.

Bu yerrərdə çiçəyə bənzər Göyçək addı gözəl bir qız varıymış. Mələk misallı bu dağlar gözəlinin tərifü dildən-dilə düşüf, obadan-obaya yayılmışdı. Yaxın-uzax obaların ərgənnəri, igiddəri ona uzaxdan baxır köks ötürərmişlər.

Həş kim bilməsə də Göyçək öz obalarından olan bir dəliqan-nıya könlü verifmiş. Xeyli vaxtıymuşki bu igid səfərə çıxıbmiş. O gününən səvri-qərarı ərsə çəkilmış Göyçəyin gözdəri yollarda qalırmiş. Gününən bir günü, axşam qarannığı Göyçək bulaxdan su doldurmuş. Bu vaxt kənddən hənir eşidir ki, sevgilisi uzaq səfərdən qayıdır. Bu qəfil xoş xəbər onun ağlına başından aldı. Bulağın ağzını bağlamaq həş yadına da düşmədi, səhəngini çiyinə atıf evə tərəf yüyürdü. Gur sular baş götürüf getdi. Bir də camaat ayılıf gördükü hər yanı su basır, iş-ışdən keçir. Evi-eşiyi, malı-qaranı götürüf başdadılar dağlara tərəf çəkilməyə. Uca dağların qoynunda təhlükəninə sovuşduğunu yaqın edənnən sonra obanın ağsaqqalı irəli yeriyif, günahkarın kim olduğunu soruşdu. Həş kim dillənmirdi, Hamı suçlu-suçlu bir-birinin üzünə baxırdı. Birdən Göyçəyin sevdii igid irəli yeriyif ağsaqqalın qavağında diz çöküf

qopüzü-qolçağı sinəsinə basıf, xanım, söylədi, görək nə söylədi:

Dolamaç-dolamaç yollardan gələyim,
Qarı düşmənnərə qılınc çalayım,
Darıxdım diləyimə çatayım, bavam!
Bu günah mənnən törədi, neynim.

Sular axıf dəngiz oldu, bavam!
Axmaz sular çuxura doldu, bavam!
Qarğasan, qarğına, bavam, mana!
Göyçəyim günah elədi...
Qəzəvin tutmasın, bavam, ona.

Bu dəngizi görərsənmi?
Maralları sulamağa sürərsənmi?
Nişannımnan aydan arı olayım,
Qarğasan bu suları ahuma bulayım;
Qarğama, əlimnən tut, bavam!
Günahımı ört, unut, bavam!

Heş kəs dillənmədi. Elin ağsaqqalı oğlanın əlinnən tutuf ayağa qaldırdı. Elə bu vaxt dan yeri söküldü. Baxıf gördülər ki, düz-dün-yanı su alıf, böyük bir dəngiz yaranıf. Şiş dağların şəkli göm-göy sulara çimir. Ağsaqqal sevgililərin günahını bağışladı və dedi:

– Göyçək qızımızın günahı bizə göycə bir dəngiz verdi. Bu dəngizi Göyçə dəngizi addandırdım. Qoy bu yurdumuz da Göycə addansın. Gedin, xoşbəxt yaşayın.

Oğuz elləri bu yerrərdə özdərinə əbədi məskən saldılar. Hamı bu yurda Göyçə, bu dəngizə isə Göyçə gölü dedi” (18, 143-144).

Yeri gəlmişkən, burada onu da xatırladaq ki, “SMOMPK”-un 1900-cü il 27-ci buraxılışında Göyçə gölü barəsində İ.Xotsyatovskinin “Göyçə gölü ətrafının florası” (364, 36.) və P.Paulun “Göyçə gölü” (364, 65-82) adlarında geniş etnoqrafik material dərc edilmiş və bu məqalədə də ermənilərin uydurmaları, Qarakilsə (Sevank) barədə düzəltmələri iki qondarma əfsanənin verilməsi təəssüf doğurur. Bu məqalələrin ən maraqlı cəhətlərindən

biri budur ki, fakt göstərir ki, hələ 1900-cü ildə Göyçə gölünün adı öz qədim adı ilə tanınırmış və ermənilər hələ onu Sevan etməmişlər. Bir də məqalədə təsvir edilən bütün toponimlər, oronimlər və hidronimlər azərbaycanlılara məxsusdur və azərbaycandır.

Müəllifin belə bir qeydi də maraqlıdır: «...сравнивая Гокчу съ другими озерами земнаго шара, можно сказать, что это – самое большое изъ высокогорныхъ и самое высокое изъ большихъ озеръ. Именно, эти внушительные размеры придали ему въ устах азербейджанцевъ наименование «дангиз», что въ переводъ на русский яз. озночаетъ море» (364,1).

Maraqlı budur ki, Şuşakənd məktəbinin nəzarətçi-müəllimi P. Paul “Göycə gölü” məqaləsində gölün ətrafında yaşayan millətlərin bu gölü necə adlandırdıqlarını açıqlayır. Ermənilər bu gölə gah “Keqam – tsov”, yəni Keqamın gölü (nə vaxtsa burada yaşayan mülkədarın adıyla), ya da Göycə gölünün qayalıqdan ibarət adasında tikilmiş “Sev-vank” (Qara kilsə)-nin adıyla “Sevan” adlandırırlar. Buradakı Yelenovka kəndində yaşayan malakanlar isə “Göycə gölü”nü sadəcə Liman adlandırırlar (364, 65). Bütün bu faktlar və yaşı eradan əvvələ gedib çıxan “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən Göyçə gölünün hansı xalqa – yəni, azərbaycanlılara – türklərə məxsus olması bütün aydınlığı ilə görsənir.

Qayıdaq “Qırxbulaq” əfsanəsinə. Əfsanədə söylənir: “İrəvan xanı hər il yaylağa çıxar, Alagöz dağının ətəyində yurd salarmış. Gözünün ağı-qarası bircə qızı varırmış. Xan qızı hər gün qırx qızla çəmənlikdə gəzər, güllükdə, çiçəklikdə dövrə vurub oturur, şənlik məclisləri qurar, çalıb-çağırar, rəqs edər, oynayar, sonra kefləri kök, damaqları çağ halda xan binəsinə dönərmişlər.

Bir gün yenə adətincə seyrə çıxırlar, məclis qururlar, çalıb-oynayırlar. Başları elə qarışır ki, nagahan dağları, dərələri bürüyən duman-çəndən xəbər tutmurlar. Hər tərəfi qalın duman bürüyür, səmti itirirlər. Binələrinin hayanda olduğunu unudurlar. O qədər həyəcanlanırlar, ora-bura qaçışırlar ki, çaşqınlıqdan xan qızını da itirirlər. Səsləri-ünləri dağlarda əks edir, yamaclara yayılır onların səsinə səs verən, imdadlarına çatan olmur. Neçə

gün, neçə gecə ac-sussuz dağlarda dolanırlar. Axırda bir qayanın altına yığışib baş-başa verib nəəlaclıqdan acı göz yaşları axıdırlar. Göz yaşları ilə əriyib yerə hopurlar. Həmin vaxtdan qırxbulaq göz-göz olub göz yaşı kimi dum-duru suyla çağlayıb axır və el də buraya Qırxbulaq adını qoyubdur” (21,50).

Bu əfsanələri ona görə belə müfəssəl xatırladıq ki, toponimik adların folklor qaynaqlarını və folkloristik informasiya daşıyıcısı olduğunu bir daha nümayiş etdirək...

S.P.Zelinski məqaləsində İrəvan şəhərinin ən böyük məhəllələrindən Dərəkənd, Təpəbaşı, Dəmirçibulaq, Çomaxçı, Şahar məhəllələrinin və məscidlərdən Hüseynəli xan, Şahar, Təpəbaşı, Hacı Novruzəli bəy, Hacı Cəfər bəy, Qırx bulax məscidlərinin adları çəkilir... (364, 17 və “İrəvan şəhərinin planı” adlanan kiçik məştblı xəritəyə. Xəritə məqaləyə əlavə edilibdir!).

Bu adların hər birində tarixi-etnoqrafik məzmunundan başqa xalq təfəkkürünə məxsus estetik dünyagörüşü əks etdirən folkloristik bir informasiya da mövcuddur. O da maraqlıdır ki, İrəvan şəhərinin o vaxtlar adları sadalanan 30 küçəsindən tək-cə birinin adı “Erməni küçəsi” kimi verilmişdir və bu da onu göstərir ki, ermənilər bu şəhərdə elə bu kiçik küçə qədər olmuşlar... Bunu ermənilərin 10 il müddətində sosial vəziyyətini göstərən cədvəllərdəki rəqəmlər də sübut edir.

Məsələn, 1870-ci ildə 194 erməni, 1879-cu ildə isə 218 erməni ölüb. Yaxud, 1870-ci ildə 55, 1879-cu ildə isə 78 erməni, 10 il müddətində isə cəmi vur-tut 789 erməni evlənibdir. Orta doğum 10 ildə 327 nəfər olubdur ki, verilən məlumata görə hər 18 nəfərə bir doğum düşübdür (364,18 – 21).

İlk baxışda quru görsənən bu rəqəmlər çox-çox mətləblərdən xəbər verdiyindən maraqlı fakt kimi xatırlatmalı olduq. O da maraqlıdır ki, guya azərbaycanlı əhali arasında o vaxtlar kəbin və doğum-ölüm qeydiyyatı aparılmadığından onlar barəsində cədvəllərdə məlumat verilməmişdir...

İrəvan şəhərinin bağ və bostanlarının suvarma sistemi kimi Zəngi çayından çəkilən Məmrin arxı, Abuhəyat arxı, Dəlmə arxı

və Qırxbulaq çay – Kotan arxının adları göstərilir. Bu suvarma sistemini isə xüsusi vəzifə olan Mirablar və Cuvarlar idarə edirmişlər.

İrəvan şəhərinin sakinləri bağçılıq və bostançılıqla da məşğul olublar. Müəllif bunları üç yerə – üzümçülüyə, meyvəçiliyə və bostançılığa bölmür və “bağçı” – “baxça” anlayışını, azərbaycanca üzüm və meyvə adlarını olduğu kimi verir və yenə də, qəribədir ki, bu meyvə və üzüm növlərinin birinin də adı ermənicə olmayıbdır. P.Zelinski üzüm növlərindən əsgəri, rişi-baba, miskəli, həcisi, kərim-qəndi, təbrzə, xəlili, kişmiş, açə-baş, əzəndarı, şirşirasqabi, əl-haqqı, şani, şəfai, xalacinin adlarını çəkir. Alça, incil, 50 şəftəli növünün olduğunu yazır, bunlardan kərdi, yarma növlərini xüsusi qeyd edir, alma növlərindən kəlbəlayi-cəfəri, vəhabi, cənnəti, həc-i-hüseyn-əli, ağız dadı və il (yəni il alması), armud növlərindən isə həc-i mehti, mələçə, qış armudu və sını meyvələrinin adlarını çəkir. Bəzək ağacı kimi küçələr boyu əkilən çinarın, qaraağacın, qaraağac-nalbənd və narbəndin adlarını qeyd edir və yazır ki, bu ağacların çətirləri elə böyükdür ki, kölgəsində 60 adam yerləşə bilir... (364, 26-27).

Göyertilərdən pətrənc, tərşun, kişniş adlarını olduğu kimi verir, hətta ərəb əlifbasında belə bir Azərbaycan məsəli gətirir : “Gül qədrini bülbül bilir, pəncər qədrini erməni nə bilir” və bu atalar məsəlinin rusca tərcüməsi belə verilibdir : «Достоинство розы соловей знаетъ, а достоинство зелени – армянинь». Burada göyərtiyə pəncər – arxaik xalq deyiminin xatırlanması yerinə düşür... İndi, pəncər yeməyə yararlı olan, yamaclarda bitən yabanı göyərtilərə deyirlər (364, 28).

Bostan bitkilərindən İrəvan yemişi və qarpızı təriflənir, onların növləri göstərilir. Yemişin əsas dörd növü verilir– şallahi, dostucan, cərcə və tutma yemişləri. Tutmanın isə nadirxanı, miyanbab, isfahani, xamkər, ağca-nabat, göycə-nabat, yaycı, və qələm-qaş kimi növləri olduğu bildirilir. Tutma yemişlərinin olduqca çətin əkin, qulluq və yetişdirmə prosesi/ aqrotexniki üsulunu / ardıcıl olaraq tam şəkildə təsvir olunur və tatarca “tutma” sö-

zünün də buradan yarandığı qeyd edilir (364, 30).

İrəvanda yetişdirilən qarpız növlərindən isə xuni, ağabəyi, qurban-ağası, həsən-bəyi, abiah göstərilir. Paxlalı bitkilərdən paxla xatırlanır və bu bitkinin erməni mətbəxində əsas yer tutduğu, hətta ermənilərin ən əziz dini pəhriz (oruc) yeməyi olduğu bildirilir və elə buradaca bu bitki barəsində ironik məzmunlu bir lətifə (əslində əfsanədir) təqdim edilir: “Misir fironlarından biri xalqın onu Allah kimi qəbul etməsini istəyir. Bunun üçün o, dənli bitkilər əvəzinə yeddi il paxla əkib-becərüb yeməyi əmr edir. Xalq itaətlə bu əmri yerinə yetirir. Misir əhalisi yeddi il paxla yeməkdən elə vəziyyətə düşürlər ki, olan-qalan ağıllarını tamam itirirlər və Fironun birinci elanındaca onun allahlığını qəbul edirlər” (364, 31. Mətn ruscadır.). Daşın hara və kimin bostanına atıldığı bəllidir!..

Çomaqçı (Çolmaqçı kimi də gedir və qədim türk qövm-lərindəndir) məhləsinin sakinləri heyvandar kimi göstərilir və azərbaycanca yabı (iş atı) və qatır adları verilir, ərəb və Qarabağ cinslərindən olan atların məşhur olduğu bildirilir... (364,33).

Burada karvansaralar, çarşı bazarlar, ticarətçilər və müxtəlif peşə sahiblərinin adları çəkilir. Hətta onların siyahısını canlandıran cədvəl verilir. Pinəçi peşəsi barəsində bir tatar (Azərbaycan) atalar sözünün ərəb qrafikasında orijinalı və rusca tərcüməsi yazılır: “Pinəçinin mayası iynə və bizdir” (Капиталь латочника составляют игольки да шило).

Ticarət ilə məşğul olanlardan azərbaycanca əttar, baqqal, bəzaz, dəllal adları və peşələrdən isə başmaqçı, bardaqçı, palanduzçu, tuluxçu (su satan), çarixçi və çayçı adları orijinaldakı kimi verilib, yerdə qalan 36 peşə adı ruscaya tərcümə olunub. Müəllif bunu da göstərir ki, şəhərdə fəaliyyət göstərən cəmi 2408 sənətkar olubdur ki, bunlardan 1378-i tatar (azərbaycanlı), yerdə qalan 1061 nəfəri isə erməni, rus və yəhudi idilər (364, 37-38).

Bütün bu faktlardan aşkar görünür ki, XIX əsrin əvvəllərindən Türkiyədən, İrandan və dünyanın digər yerlərindən ermənilərin kütləvi şəkildə köçürülərək Azərbaycanın İrəvan qəzasında,

digər bölgələrində və xüsusən İrəvan şəhərində məskunlaşdırılmasına baxmayaraq XIX əsrin sonlarında, hətta XX əsrin böyük deportasiyalarına qədər bütün İrəvan qəzası və o cümlədən İrəvan şəhəri azərbaycanlıların üstünlüyü ilə tarixən doğma məkanı olmuşdur. Və bu məkanda xalqımızın özünəməxsus, regional, canlı, milli təfəkkürü, zəngin söz yaradıcılığı, folkloru formalaşmış, inkişaf etmiş, böyük bədii sistemə çevrilmişdir...

Bu cəhətdən gördük ki, toponimlər mühüm ədəbi-tarixi fakt ola bilər. Filoloq dilçilərimiz əsasən sözün – adların morfoloqiyası ilə məşğul olurlar, adların əmələgəlmə sistemini öyrənirlər, amma sözün – adın poetikası, poetik mənası, adların daşdığı emosional - folkloristik fonla məşğul olmayıblar. (124;101;109;171;59;251)

Biz bu toponimik, antropoloji adlarda milli dilimizdə səslənən və bu sözlərin mayasında gizlənən xalq bədii təfəkkürünün söz abidələrini görürük. Xalqı deportasiya etmək, adları süniliklə dəyişmək olar, amma tarixi dil faktını dəyişmək mümkün deyildir. Bu toponimlər, antroponimlər, oykonimlər, oronimlər, hidronimlər xalq təfəkkürünün məhsulu kimi xalqımızın tarixi milli pasportudur. Bu sözlərin məzmun və məna dərinliyində xalqın adlara bədii-poetik çalar vermək bacarığı, təfəkkür tərzinin bədii düşüncə qüdrəti də var. Buna görə də toponimikaya təkə dilçilik mövqeyindən yanaşmaq düzgün olmazdı.

Bu adlarda həm də xalqın bədii təfəkkürü əks olunubdur. Bu söz-adlar ədəbi-folkloristik fakt kimi də maraqlıdır: Təpə başı, Zəngi çayı, Göyçə gölü, Sarvanlar, Dəmirçibulaq, Çomaxlı, Şahar, Abuəyat arxı, Dəlmə arxı qəbildən toponimlər, əsgəri, irişibaba, kərim-qəndi, kişmiş, şanı, gəlinbarmağı kimi üzüm adları, cənnəti, ağız dadı, ilə qalan kimi alma növlərinə qoyulan adlarda, adicə bostan bitkisinə qoyulan dostucan, ağca-nabat, göycə-nabat, qələm-qaş kimi adlarda lirik- emosional obrazlılığı, bədiiliyi görmək lazımdır...

Bunlar poetik məzmunlu söz-bənzətmələrdir, poetik təşbehlərdir... Bütün bunlara görə biz elmdə ilk dəfə toponimik faktı xalq bədii təfəkkürünün faktı kimi də tədqiqatə cəlb etmək ideyasını

irəli sürürük. Fikrimizcə, toponimlər, antroponimlər, hidronimlər, oyronimlər, oykonimlər milli xalq bədii təfəkkürünün təşəkkül tarixinin mühüm amili kimi ilk dəfədir ki, tədqiqata cəlb edilir. Bizcə, bu ad-sözlər də xalqın bədii təfəkkürünün yaradıcılıq hüduqlarına daxil edilməli və folklor materialı kimi öyrənilməlidir... Biz bunu hələlik ilkin elmi tövsiyə qisminə irəli sürürük...

1880-ci ildə qələmə alınmış bu məqalənin sonunda müəllif Stepan Zelinski Naxçıvan xanı Kəlbəli xanın övladlarının müəllimi olan xanım Stasyuleviçin xanın təklifi ilə İrəvanda müsəlman uşaqları üçün pansionat açması təklifi ilə razılaşmasını və İrəvanda Şəfi bəyin köməkliyi ilə bu xüsusi məktəb-pansionatı 1885-ci ildə açmasını, 1887-ci ildə burada 58 tatar, 48 erməni, 4 rus uşağının oxuması barədə məlumat verərkən yazır: “Beləliklə, xanım Stasyuleviçin İrəvanda xüsusi məktəb təsis etməsi yerli cəmiyyətdə üstünlük təşkil edən tatar əhalisinin hesabına baş tutdu ki, onun məktəbində oxuyan uşaqların yarısından çoxu da tatar uşaqları idi” (338, 53-54). Bu faktın özü sübut edir ki, İrəvan şəhəri həmişə azərbaycanlıların şəhəri olmuş, ermənilər burada həmişə azlıqda, gəlmə kimi yaşamışlar...

Birinci buraxılışda Qərbi Azərbaycanın Dərəçiçək kəndi barəsindəki məqalə sırf etnoqrafik məzmununa malikdir. Buradakı folkloristik informasiya kəndlərin adları ilə bağlıdır. Məqalənin əvvəlində P.Zelinski “Dərəçiçək” (mətnə - Дарачичагъ) sözünün etimologiyasını açır – azərbaycanca “çiçəkli dərə” demək olduğunu göstərir və bu elatın, mahalın adının mənasına uyğun olaraq bənzərsiz gözəlliyə malik olduğunu, Əlibəy dağının zirvəsindən baxanda rəngbərəng çiçəklərlə örtülü yamaqların, Zəngi çayının gümüşü lentə oxşar görünüşünün göz oxşadığından bəhs edir və onu da bildirir ki, burada yaşayan ermənilər Dərəçiçək adı ilə yanaşı bu adın erməni dilində hərfi tərcüməsi olan “Дзаркац-Дзоръ” (adın səslənməsinə diqqət yetirin) adından da istifadə edirlər. Və buradan da görsənir ki, ermənilər bu yolla azərbaycanlılara məxsus yer adlarını özününküləşdirirlər.

Bu səfəli yerlərin İrəvan camaatının, xüsusən İrəvanlı zadə-

ganların (bu zadəganlar azərbaycanlı bəylər, xanzadələr idilər) yaylaq yerləri olduğunu, burada onların dəbdəbəli yaylaq evləri tikdirdiklərini də qeyd edir, Turş su bulağının müalicəvi əhəmiyyətindən danışır, burada məskunlaşan, Konstantinovka adlandırılan kənddə yaşayan malakanların “Güləsər” (гюлицорь) taxıl növündən əkinçilikdə istifadə etdiklərini söyləyir. Müəllif qeyd etməsə də, bütün bu yer adları göstərir ki, bu yerlər ta qədimdən azərbaycanlılara məxsus olmuşdur. (338, 55-58).

Bütün bunlar azərbaycanşünaslığın mühüm bir qolu kimi ilk dəfə “SMOMPK” məcmuəsində öz əksini tapmışdır. Burada Azərbaycan adlar sistemində ilk dəfə əksini tapan adlardan Azərbaycan qadın adlarının folklor materialı kimi Qərbi Azərbaycanın İrəvan şəhərindən toplanıb, rusca şərhilə dərc edilməsi ən mühüm və maraqlı faktlardandır.

2.3. Antroponimlərin – Azərbaycan qadın adlarının toplanması, rusca şərhilə və nəşri

Azərbaycan filoloji fikir sahəsində antroponimlərin – şəxs adlarının toplanması və öyrənilməsi dilçiliyin xüsusi bir qolu kimi olduqca maraqlıdır. Belə ki, şəxs adlarının etimoloji forma və məzmununun tədqiqi, araşdırılması, onların necə yaranması, ilkin, qədim tiplərinin müəyyənləşdirilməsi olduqca çətin bir elmi-linqvistik proses olduğu kimi, həm də bədii-estetik dünyagörüşə söykənən, xalq təfəkkürünün məhsulu kimi öyrənilməsi də vacib şərtlərdəndir...

Bizə elə gəlir ki, ümumiyyətlə əşyalara, ətraf mühitdəki hadisələrə, coğrafi obyektlərə, təbiətdə və həyatda rast gəldiyimiz hər şeyə xalq böyük müdrikliklə ad qoyur, bir sözlə, hər şeyi öz təbiətinə, xüsusiyyətinə görə adlandırır. Tayfa, xalq, millət adları, toponimlər, hidronimlər, oykonimlər, oronimlər kimi, bu adlar sistemində antroponimlər – şəxs adları mühüm əhəmiyyət kəsb edir, həmçinin müəyyən bir arealda, məntəqədə yaşayan xalqın tarixi, etnik xüsusiyyətləri, inam, inanc, miflik dünyagörüşləri, di-

ni mənsubiyyətləri, psixologiyası, estetik təfəkkür tərzı, yaradıcı təkəyyülü barədə məlumatların daşıyıcısı olur və beləliklə xalqın yaddaş tarixinə çevrilir...

Azərbaycan şəxs adlarının ilk izahlı lüğətini yarıdan dilçi-tədqiqatçı Bəhrüz Abdullayevin kitabına “Minilliklərin canlı şahidləri” adında ön söz qələmə alan filologiya elmləri doktoru, udin əsilli Qukasyan Voroşil yazırdı: “Qoca Şərqn qədim xalqlarından biri olan azərbaycanlıların tarix boyu özünəməxsus həyat tərzı, məşğuliyyəti, dini, estetik, etik görüşləri, mədəniyyəti, günəşli diyarımızın isə zəngin florası və faunası olmuşdur. Bütün bunlar da, öz əksini minilliklərin canlı şahidləri olan yer və insan adlarında tapmışdır”. Mərhum tədqiqatçı fikrini davam etdirərək yazırdı: “Azərbaycanın coğrafi adları və şəxs adları toplanıb tədqiq edilsə, başqa sözlə, bu minilliklərin canlı şahidləri dindirilsə, onlar xalqımızın və dilimizin uzaq keçmişı, keçdikləri uzun və mürəkkəb yolları barəsində bizə, müasirlərimizə çox şey deyə bilər” (3, 3-4).

Bu cəhətdən, XIX əsrin 80-ci illərində İrəvan şəhər gimnaziyasında müəllim işləyən S.P.Zelinskinin “SMOMPK” məcmuəsinin sifarişi ilə İrəvan şəhərindən toplayıb, “SMOMPK”un birinci buraxılışında nəşr etdirdiyi şəxs adları həm tarixi baxımdan, həm filoloji-folkloristik baxımdan son dərəcə mühüm əhəmiyyətə malikdir (338, 60-62).

Bu, Azərbaycan şəxs adlarının ilk toplama və nəşri faktıdır, həmçinin bu adların mənalarının izahı baxımından da ilkin cəhd kimi qiymətlidir və Azərbaycan şəxs adlarının öyrənilməsi tarixinin başlanğıcıdır. Bir də, aradan 105 il keçəndən sonra, ilk dəfə 1985-ci ildə, azərbaycanlı dilçi-alim Bəhrüz Abdullayev minə qədər şəxs adını əhatə edən, yuxarıda adını çəkdiyimiz “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti” kitabını ərsəyə gətirmişdir. “Azərbaycanlıların bütün adlarını toplayıb mənasını və izahını verməkdə ilk təşəbbüs” kimi təqdim edilən bu kitab (3, 8), göründüyü kimi, həm ilk təşəbbüs deyildi, həm azərbaycanlıların bütün adlarını əhatə eləmədi, həm də burada Azərbaycan şəxs adlarının ilk

toplama faktından yan keçilirdi. Onlarla, yüzlərlə tarixi və müasir adlar kənarında qalırdı. Hələ də bütün bunların tam şəkildə toplanması, izahı və nəşri işi özünü gözləməkdədir...

Bir məsələ də təəccüblüdür ki, Əmin Əfəndiyevin böyük zəhmət hesabına tərtib etdiyi “Qafqaz ərəziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusunun” “İzahlı bibliografiya”sında S.P.Zelinskinin “Tatar atalar sözləri, tapmaca və qadın adları” məqaləsinin başlığında qadın adları getsə də, məqaləyə verilən qısa şərhdə bu məsələyə toxunulmamışdır, 150 atalar sözü, 33 adda tapmaca qeyd edilsə də, nədənsə 55 qadın şəxs adı xatırlanmamışdır. (53,15).

Şəxs adlarının tədqiqi sahəsinə həsr edilmiş Ş.Sədiyevin, M.Çobanovun, M.Adilovun, K.Ramazanovun, A.Paşayevin, Q.Voroşilin, Q.Dadaşovanın, Z.Sadıqovun, A.Qurbanovun, F.Qurbanovun və digərlərinin kitablarında, məqalələrində, tədqiqatlarında da XIX əsrin bu mühüm ədəbi faktına toxunulmur... (152; 109; 110; 401).

Təkcə bu fakt ötəri olsa da, ilk dəfə həmkarımız Lətafət Ələkbərovanın “SMOMPK” məcmuəsinin ilk buraxılışında Azərbaycan folkloru” müxtəsər məqaləsinin sonunda bir şəkildə xatırladılır. Həmkarımın təsviri şərhini olduğu kimi təqdim edirəm: “Smompk məcmuəsində Azərbaycan folklor materialları qadın şəxs adlarının siyahısı ilə tamamlanır. Əlifba sırası ilə yazılan bu adlar bir tərəfdə rusca və yanında ərəb əlifbası ilə azərbaycanca yazılıb, o biri tərəfdə isə onların rus dilində mənası açıqlanır. Burada Əfruz, Bəyim, Gülruh, Dilbər, Zərrintac, İmmi, Lalə, Mələk, Nazənin, Püsdə, Ruqiyyə, Sənəm, Tuti, Firuzə, Xanımcan, Şeyda kimi qadın adları verilib. Onlarla tanış olarkən geniş yayılmış adların mənası oxucuya aşkar olur. Məsələn, Əfruz – alovlandırıcı, təzələndirici, parıldayan; Kişvər – dünyanın hissəsi; Leyli – gecə; Ruqiyyə – incə hissli, Sənəm – büt, sevgi hədəfi; Sakinə–rahatlıq və s. Müqəddəs Yevangeliyedən götürülən iki ada rast gəlinir – Sara (Sara) və Həvva (Yeva). Bir ad xüsusilə diqqəti cəlb edir. Mənası şəhər xanımı kimi tanınan

“Şərəbanu” adının izahı «приятная» verilir” (67, 126-127).

Göründüyü kimi, şəxs adları – antroponimiya dilçiliyin mühüm sahələrindən birini təşkil edir və dilçilik elminin tədqiqat sahəsinə daxildir. Və bu anlayışın mənası, spesifikasiası belə izah edilir: “Onomologiyanın əsas və geniş yayılmış sahəsinə antroponimika təşkil edir. Antroponimika yunan dilinə məxsus antropos (insan) və onoma, onuma (ad) sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Bu termin dilçilikdə “insan adları haqqında elm” mənasında işlənir.

...Antroponimlər özünün leksik – semantik, morfoloji, sintaktik, üslubu, fonetik və digər xüsusiyyətləri və bu xüsusiyyətlərin zənginliyi, rəngarəngliyi, fərdiliyi və ümumiliyi etibarilə dilin başqa səviyyələrinin obyektindən əsaslı surətdə fərqlənir və bu cəhətdən böyük əhəmiyyət kəsb edir. ...Dilimizdə antroponimlər sistemini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: ad, ata adı, fəmiyyə, təxəllüs, ləqəb” (48, 5– 6).

Bura qədər müəllif şəxs adlarını dilçilik sahəsinə uyğun bir tərzdə təqdim etsə də, şəxs adlarının bədii-estetik məna kəsb etdiyini və mühüm tarixilik faktorunu və ictimai hadisə olduğunu da qeyd etməli olur: “Antroponimlər dilimizin milli orijinallığını, ən qədim ünsürlərini mühafizə edib, müasir dövrə çatdıran tarixi kateqoriyadır. Çünki hər bir antroponim (şəxs adı) müxtəlif semantik mənanı özündə sirli və gizli şəkildə saxlayan neçə-neçə qərinələrin, əsrlərin yadigarıdır. ...Deməli, adlar ilk insan kollektivinin təşəkkülü ilə əlaqədar olaraq yaranmağa başlamış və həmin kollektivin tarixi ilə birlikdə inkişaf etmişdir. Xüsusi adlar, o cümlədən şəxs adları xalqın çoxəsrlik mədəni fəaliyyətinin; ümumxalq təfəkkürü yaradıcılığının inkişaf səviyyəsinin məhsulu olub ünsiyyəti səhmana salan əsas vasitədir....Bu nöqtəyi-nəzərdən insan kollektivinin yaratdığı və ona xidmət edən adlar həm də ictimai hadisədir” (Kursiv bizimdir – S. O.). (48, 6).

Bizcə, dilşünas – alim M.N.Çobanovun bu elmi fikrinin nüvəsində müasir folklorşünasa bu sahədə lazım olan mühüm bir əmil vardır. Madam, antroponimlər “xalqın çoxəsrlik mədəni fə-

liyyətinin; ümumxalq təfəkkürü yaradıcılığının məhsuludur və ictimai hadisədir”, deməli, antroponimlər xalq yaradıcılığıdır, ədəbi – estetik təfəkkürün daşıyıcısıdır, ictimai hadisədir və elə bu funksiyalarına görə həm də, folklor materialıdır, folklor faktıdır...

Bu cəhətdən, Azərb. ME Akademiyasının Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun əməkdaşı S.Əfəndiyevin irəli sürdüyü “şifahi xalq yaradıcılığı elmi araşdırmalar mənbəyidir” tezi də maraqlıdır. Tədqiqatçı yazır: “Şifahi xalq yaradıcılığı bir millətin təkcə bədii söz deyimləri deyil, habelə bu deyimlər onun elmi-fəlsəfi, mənəvi dəyərlərinin fikir və düşüncə toplusudur, empirik həyat təcrübəsinin, başına gələn hadisələrin bədiiləşdirilmiş və nəsilərdən - nəsilərə keçən yaddaş əsərləridir. Bu baxımdan folklorun fundamental elmi araşdırılması təkcə filoloqların yox, ictimai elmin bütün sahələri ilə məşğul olan tədqiqatçıların işidir” (57,89).

Ən maraqlısı budur ki, müəllif şəxs adına – antroponimə folklor faktı kimi yanaşmış və “Pəri” (bu şəxs adı S.P.Zelinskiyə topladığı adların sırasında da var) adı vasitəsi ilə mühüm bir tarixi faktı bərpa edərək, Pəri qalalarının yaranma səbəblərini və bu adın tarixən necə yarandığını izah edir, bu kökdən olan Pəricahan, Pərixan şəxs adlarının, “pərvərdiyar”, “pərvanə” kimi sözlərin də, bu kökdən əmələ gəldiyini bildirir; gürcü alimi İlya Adamiyanın “Saingilo” əsərində özünü göstərən tarixi elmi yanlışlığı bu yolla düzəltmişdir. (57, 91 – 92).

Bizə elə gəlir ki, S.P.Zelinski də şəxs adlarına folklor faktı kimi baxmışdır. Belə olmasaydı, Qərbi Azərbaycanın İrəvan şəhərindən topladığı 55 azərbaycanlı qadın adlarını atalar sözləri, məsələləri və tapmacaları ilə birlikdə, vahid başlıq altında verməzdi. Bir cəhət də maraqlıdır ki, 46 il buraxılan 46 cildlik “SMOMPK” məcmuəsində, ümumiyyətlə, şəxs adlarının toplanması, transliterasiyası və şərhə yeganə faktıdır və bir daha təkrar olunmayıbdır.

Yeri gəlmişkən, təəssüf doğuran bir məsələni də qeyd etməliyəm. O da bədnam və bizə düşmən kəsilmiş erməni qonşularımızın bu sahədə də bizləri qabaqlamasıdır. Hələ 1948-ci ildə

erməni alimi P.A.Açıryanı İrəvanda, erməni dilində çox cildlik “Erməni şəxs adlarının lüğəti” kitabı çap edilmişdi. Məlumdur ki, erməni şəxs adlarının lüğət fondu əsasən türk adlarından əmələ gəlmişdir və elə Açıryanın soyadındakı “açar” sözü də, türk sözü olmasına baxmayaraq xislətlərində türkə nifrət toxumu gəzdirlər. Adları, soyadları, yaşadıkları torpaqlar, geyimləri, mətbəxləri, musiqiləri bizim olanlar, neynəməli ki, bizləri bəyənmirlər... Görünür, elə erməni xisləti bu deməkdir və Allah bilən yaxşıdır...

S.P.Zelinskinin XIX əsrdə, 1880-ci ildə İrəvan şəhərindən toplayıb şərhlə dərc etdirdiyi 55 Azərbaycan qadın adları da sübut edir ki, İrəvan qədim Azərbaycan şəhəridir və orada yaşayanlar da, azərbaycanlılar olmuşlar...

Burada verilən qadın şəxs adları semantik quruluşu, sadə və mürəkkəb ad strukturu, adın ayrı-ayrı komponentlərinin məzmunca açılması və eləcə də, həmin komponentlərin tarixi inkişaf prosesində xalq təfəkküründə uğradıqları forma-semantik dəyişikliklərin öyrənilməsinə, bədii-estetik mahiyyətinin şərhinə imkan yaradır. Həmçinin burada xalqın ad qoyma, ad yaratma bacarığını, xalqın ad qoyma və ad yaratmaqda bədii zövqünü, qadına münasibətini, qadınını, qızını necə, nə dərəcədə gözəl, məlahətli, zəngin, ağıllı, incə və zərif, qeyrətli və namuslu, vəfalı görmək istədiyini ehtiva edir.

Məsələn, topluda təqdim olunan bəzi adlara diqqət yetirək: Bəyim, Gözəl, Gövhər, Bülbül, Dürrətən, Zərrin-tac, Nazlı, Lələbəyim, Nərgiz, Səadət, Xanımcan, Xatun, Şirin və s. Bu adların hər birinin öz hüsnü (Hüsniyyə), öz gözəlliyi (Gözəl), öz şirinliyi (Şirin) var. Burada xalqımızın qadına necə incə, həssas, duyğulu, mehriban münasibətini aşkar görürük...

Xalqımızın dərin fikri, düşüncəsi, zəka və aqlının qüdrəti buradakı ad yaratma prosesində də özünü nümayiş etdirir. Onun dərinliklərdə gizlənən məhəbbət və istəyini, həmişə qadına münasibətdə qərblilərin dırnaqarası qınaq və tənqid yeri olan şərqilələrin, xüsusən türklərin qadına münasibətinin ülvyyəyindən xəbər verir. Və indi çox dəbdə olan, lakin tarixən gecikmiş və bizlərə

sırınan avropalı “Gender” siyasətinin də bizlərə dəxli olmamasına bu adlar sistemi əyani və tarixi sübutdur... Xalqımız qadına Anaxanım, Bibixanım, Xanımcan deyə, müraciət edib, ərənlər xanımını Nabat şirinliyində hiss etmiş, gözlərinin qabağında, ömrü boyu bir yerdə yaşadığı əyalına həmişə Nübar kimi baxmış, ona Zinyət deyə-deyə evinin var-dövlətini onda görmüş, Səadət deyərək səadətini, xoşbəxtliyini onda tapmışdır... Bu, ən böyük, ən möhtəşəm xalq mədəniyyəti deyilmi?! Bu adlar xalqımızın bədii, obrazlı təfəkkürünün, ad yaratma mədəniyyətinin qədimliyindən və zənginliyindən xəbər vermirmi?!..

Alimlər düzgün müşahidə etmişlər ki, xalqımız ad yaradarkən, övladlarına ad verərkən çalışmışlar “övlad oğlandırsa, onun adında Azərbaycan kişilərinə məxsus bir məğrurluq, cəsurluq, əməksevərlik, qonaqpərvərlik, cömərdlik və s. xüsusiyyətlər, qızdırsa zəriflik, incəlik, gözəllik, eyni zamanda həyalılıq, namuskeşlik, məğrurluq və cəsurluq xüsusiyyətləri öz əksini tapmalıdır. Bu, Azərbaycan xalqının bütün tarixi dövrlərinə aiddir” (3, 3).

S.P.Zelinskinin toplayıb nəşr etdirdiyi bu 55 qadın adı XIX əsr və bu əsrə qədər Azərbaycan xalqının ad yaratma mədəniyyətinin yüksəkliyini, xalqımızın zövqünün zənginliyini, ailə münasibətlərinin səmimiliyini nümayiş etdirə bilər. Hər bir adın öz mənası, yaratdığı bədii obrazı, estetik mahiyyəti və funksiyası, tərbiyəvi əhəmiyyəti vardır. Müdriklər bica yerə deməyiblər ki, ad xarakterin yaranmasında, şəxsiyyətin formalaşmasında mühüm amillərdən biridir.

Xalqımız qadına hörmət mənasında onu o dövrün ən hörmətli sosial dərəcəsi olan şah, xan, bəy səviyyəsinə yüksəlmiş, qadının şəxsində Şahbəyim, Xanım, Bəyim adlarının mənə tutumunda onların xarakterində şahlığa, xanlığa, bəyliyə xas xarakter və xüsusiyyət axtarmışlar. Onları xanım-xatın kimi təsəvvür etmişlər və qadınlarımızın elə bu cür xanım – xatın rəftarları, bu cür xarakterləri ilə fəxr edərək onlara Fəxrilnisə, Fəxrintac adlarını qoymuşlar...

Məcmuədə elə qadın adları seçilib təqdim olunmuşdur ki, bu adların hamısının bu cür bədii- estetik və yüksək sosial funksiyası

vardır. Biz bilirik ki, Azərbaycanda Bəsti, Qızqayıt, Qızbəs, Anaş, Nənəş qəbildən mənfi çalarlı adlar da olmuşdur və toplayıcı bu tipli adlardan imtina etmiş, rus xalqına, rus oxucusuna zövqü və ruhu oxşayan adları təqdim etmiş və onların mənasını da şərh etməklə Azərbaycan xalqının yüksək mədəniyyətə malik olduqlarını nümayiş etdirmişdir.

S.P.Zelinski qadın adlarını rusca transkripsiya edərkən bunu əsas götürmüş və adları da rus əlifbasının sırası ilə düzmüşdür. Onun qarşısında adın ərəb əlifbası ilə orijinalını, lap sağda isə rusca şərhini, izahını vermişdir. Məsələn:

Афрузь-Əfruz - Воспламеняющая, освежающая, блестящая.

Toplayıcının təqdim etdiyi qadın adları siyahısı bu adla başlanır və Şövkət adı ilə tamamlanır:

Шовкятъ-Şövkət - Пышность, величие, могущество. (Даютъ и мужчинамъ). (338, 60-62). Burada bir cəhət də maraqlıdır ki, müəllif Azərbaycan şəxs adları sisteminə şərikli – kişi və qadın adlarının işlənməsinə işarə etmişdir.

S.P.Zelinskiyə Əfruz adına verdiyi şərh dilimizə tərcümədə belə mənaları bildirir: alovlandıran - şölələndirən, təzələyən, təravətləyən, parlaq, çox gözəl olan.

B.Abdullayev isə bu adın izahını belə vermişdir: “Əfruz – qadın adıdır, farsca əfruxtən (yandırmaq, yandırıb-yaxmaq) felinin kökü olub, “ yandıran, yandırıb-yaxan deməkdir (3, 26).

Göründüyü kimi, S.P.Zelinskiyə şərh daha əhatəli və adın estetik mənasının mahiyyətinə uyğundur. Bəhrüz müəllim isə felin sətiri tərcüməsini eləcə fel kimi verib, xüsusi isim kimi qəbul etməyibdir. Bu bariz misal göstərir ki, S.P.Zelinski Azərbaycan qadın adlarının həm seçiminə, həm də izahına diqqətlə yanaşmışdır.

Həmçinin məlumdur ki, şəxs adları zoonimlərdən, kosmonimlərdən, gül-çiçək adlarından düzəldilir, tarixi mərhələyə uyğun olaraq dini kitablarda, klassik ədəbiyyat nümunələrində, dastanlarda olan adlardan alınır, sevgi, məhəbbət, arzu, dilək, dostluq, mehribanlıq, əzizləmə və s. mənaları bildirən ümumişlək sözlər əsasında da adlar düzəldilir ki, toplayıcı burada da diqqətli olmuş

elə adlar seçmişdir ki, gətirdiyi nümunələr Azərbaycan qadın şəxs adlarının bütöv sistemini, əksər atributlarını əhatə edə bilsin...

Bir cəhət də, diqqəti çəkir ki, XIX əsrdə intensiv işlədilən qadın şəxs adlarının bəziləri ya arxaikləşibdir, ya da az işlək fonda daxildir. Məsələn, təqdim olunan adlar sırasında Dürrətən (Дюрратинь- Жемчужина), Zərli (Зарли – Вызолоченная), İmmi (Имми-Мать), Leylan (Лейли, Лейлань-Ночь), Şeyda (Шейда-Влюбленная, безумная от любви), Fəxrilnisə (Фахрильниса-Гордость женщины), Fəxrintac (Фахринь-таджь-Корона гордости), Xurşid (Хурşud) (Хуршидь-Солнце), Səlbi (Сальби-Настоящая, законная) bu qəbildən olan adlardandır. Zərrintac (Зарринь-таджь – Золотая корона), Gövhər (Гехарь – Драгоценный камень, жемчужина), Kişvər (Гишварь – Часть мира), Laləbəyim (Лала-багмь – Макь-княгиня, тюльпан-княгиня), Ханımсан (Ханмь-джань – Княгиня-душа), Şəhrəbanu (Шайрабану – Приятная \?/) adları da nadir qoyulan adlar sırasındadır ki, buradan adların tarixi təkamülünü də izləmək imkanı yaranır... Şəhrə+banu – şəhərin xanımı (княгиня города) mənasındadır və Şəhrəbanu şəxs adının burada rusca şərhli düz verilməmişdir.

Azərbaycan şəxs adları xalqımızın yaratdığı və öz üzərində daşdığı milli sərəvətdir, şəxs adlarında təsbit olunan mənəvi dəyərləridir, milli xarakteri, milli psixologiyayı, milli dünyagörüşü ifadə edən, doğma İrəvan arealında yaşayan, azərbaycanlı türklərin (o vaxtlar tatar adlandırılırdılar), Azərbaycan xalq təfəkkürünün və yaradıcılığının dürrüləridir, inciləridir...

Akademik Yaşar Qarayev vaxtilə doğru qeyd etmişdir ki, milli folklorun toplanması, tədqiqi və nəşri – milli intibahın şərti və zəminidir (100, 3).

Bu mənada, bir daha gördük ki, S.P.Zelinskinin ilk olaraq XIX əsrin 80-ci ilində İrəvan şəhərindən toplayıb, izahını verərək “SMOMPK” məcmuəsinin I-ci buraxılışında nəşr etdirdiyi Azərbaycan (tatar) qadın adlarının çox böyük tarixi informativ və folkloristik mənbə kimi əhəmiyyəti vardır...

Burada ən maraqlı cəhət budur ki, S.P.Zelinski Azərbaycan

folklorşünaslığında antroponimləri – insan adlarını ilk və sonuncu dəfə folklorizm kimi təqdim edibdir. Doğrudur, müəllif məqaləsində antroponimlərin folklorizm olduğunu qeyd etməyibdir. Müəllifin seçib təqdim etdiyi qadın adlarının məna və məzmunundan, bu adların daşdığı xalq estetikası ünsürlərindən biz belə bir nəticəyə gəldik ki, müəllif bunu şərh etməsə də, müəllif niyyətinin alt qatında belə bir mütərəqqi ideya və məqsəd mövcud olmuşdur.

Müəllif materialı İrəvan şəhərindən toplayıb. Kimdən və necə, nə vaxt toplandığı göstərilir. Lakin əvvəlki məqalənin yazılma tarixi 1880-ci il olduğundan, görünür bu material da həmin il toplanmışdır və toplama və şərhə yəqin ona yerli azərbaycanlı ziyalılar yaxından kömək etmişlər. Folklor materialı ərəb qrafikası ilə orijinalda – Azərbaycan dilində ərəb əlifbasında və kibrillə rus dilində transkripsiyası verilibdir. Hətta qadın adlarının rusca mənaları izah (tərcümə) olunubdur. Adların bəzilərinin transletirasiyası pozulsa da orijinalda düzgün yazılıbdır. Məsələn, Əfruz - Афрузь adının rusca izahı belədir: Воспламеняющая, освежающая, блестящая. Yaxud, Mələk – Маляк- Ангель kimi verilir. 55 qadın adının hamısı bu tərzdə təqdim edilir.

Bunlar o vaxtlar İrəvanda müəllim işləmiş S.Zelinskinin Azərbaycan folkloruna əvəzsiz xidməti kimi qiymətləndirilməlidir və Azərbaycan folklorunun elmi prinsiplə ilk toplama və rusca tərcümə faktı kimi də olduqca əhəmiyyətlidir... Bütün bunlar göstərir ki, “SMOMPK” – un ilk sayından Azərbaycan xalqının mədəni-ədəbi irsinin öyrənilməsinə xüsusi maraq olmuşdur...

Nəticə olaraq bunu bildirmək istərdik ki, bu adların etimologiyasında, tarixən yaranma səbəblərində, təkamülündə xalq təfəkkürünün, inamlarının, inanclarının, mifoloji dünyagörüşün, milli xalq bədii təxəyyülünün, əfsanələrin, rəvayətlərin yaxından iştirakı danılmazdır. Adların özlərinin semantik-bədii strukturunda, emosional məna və səslənmə tərzində belə ciddi folkloristik xalq yaradıcılığı qatı mövcuddur. Bu adların mənşəyini, təkamül və formalaşmasını, işlənməsini öyrənən elm, əsasən “toponimika” adı

altında ümumiləşsə də, müasir mərhələdə bu elmin sahə istiqamətləri şaxəli və genişdir. Etnoqrafiyanın bir sahəsi olan toponimikani təkcə yer adlarını öyrənən elm sahəsi kimi səciyyələndirilməsinin vaxtı-vədəsi də çoxdan geridə qalıbdır. Adların tədqiqinin tarixi, coğrafi, etnoqrafik əhəmiyyəti olduğu kimi, təkcə dil faktoru ilə çevrələnən filoloji əhəmiyyəti ilə yanaşı, heç kimin qeyd etmədiyi, diqqət yetirmədiyi folkloristik əhəmiyyəti də vardır. Bu istiqamətdə – folklor materialı kimi ümumən adların, belə də xalqa məxsus etnoqrafik mədəniyyət layının folklorşünaslıq problemləri istiqamətində tədqiqinə, şərhinə böyük ehtiyac vardır.

Adları öyrənən alim L.Quliyeva doğru müəyyənləşdirir ki, “adlarda təbiətdə və cəmiyyətdə özünü göstərən müxtəlif hadisələr, o cümlədən yerin relyef xüsusiyyətləri, ərazinin təbiət zənginliyi, xalqın tarixi keçmişi, onun miqrasiyası, tarixi hadisələr, sosial-iqtisadi həyat, mədəniyyət və s. öz əksini tapır. Toponimik tədqiqatların predmetini coğrafi adlar, yəni hər şeydən əvvəl dil elementləri təşkil etdiyinə görə, o, dilçilik elmi ilə yanaşı olaraq, tarix, coğrafiya, etnoqrafiya, arxeologiya kimi elmlərlə də sıx surətdə bağlıdır” (292, 3).

Göründüyü kimi, müəllif müxtəlif elm sahələrinin adını çəksə də, folklorşünaslığın adını çəkməmişdir. Amma, o adların təbiətinin nədən ibarət olduğunu müəyyənləşdirərkən, sanki folklorun təbiətini qeyd etmiş olur. Folklor materialı da özlüyündə xalqın tarixinə, sosial-siyasi həyatına, tarixi keçmişinə, tarixdə baş vermiş hadisələrə, bir sözlə xalqın mədəniyyətinə aid hər bir şeyi əks etdirmək təbiətinə malikdir. Adlar təkcə dil hadisəsi deyildir, həmçinin bədii təfəkkür, həyata baxış hadisəsidir... Buna görə də, biz Azərbaycan adlar sisteminə folklorşünaslıq elminin mövqeyindən yanaşmaq tədqiqat prinsipini ilk dəfə olaraq irəli sürürük.

Bu fikri qüvvətləndirmək və inkişaf etdirmək məqsədilə Ruslana Viktorovna Qolovinanın “Folklorda antroponimlər” tədqiqatı diqqətimizi cəlb etdi və bu əsərdə olan bir sıra tezisləri xüsusi qeyd etmək istərdik. Tədqiqatçı yazır:

“Antroponimistlər antroponimlərin dildə və danışqdakı funk-

siyalarını, adların semantik mənə dərəcəsini, motivini, əmələgəlməsini, strukturunu önə çəkərək antroponimləri əsasən dilçilik kateqoriyası kimi qəbul edirlər. Məsələn, antroponimist Bestujev-Lada 1968-ci ildəki tədqiqatlarında bu mövqedədir.

Lakin bu konsepsiya ilə yanaşı folklorda və bədii ədəbiyyatda əksini tapan antroponimlərin ictimai-sosial mahiyyətini, ifadə etdiyi emosional-ekspressiv çalarları, incə bədii funksiyasını da öyrənən elmi-tədqiqat istiqaməti də yaranmağa başladı. Antroponimlərin rəsmi və qeyri-rəsmi formalarına, onların stilistik fərqlənmələrinə - diferensiasiyasına, rus dilində adların və familiyaların yaranma xüsusiyyətlərinə və artım-azalma dərəcələrinə, antroponimlərin ərazi və dialektlər üzrə yayılma mənzərəsinə diqqət artaraq tədqiqatların əsas öyrənmə problematikasını təşkil edir... Bu cəhətdən Palaqinanın (1972) və Porotnikovun (1973) tədqiqatları fərqlənir.

Tədqiqatçılar (A.T.Xrolenko, T.N. Kondratev) 80-ci illərin ortalarından folklor mətnlərində istifadə edilən adlar sisteminin tədqiqinə xüsusi maraq göstərməyə başladılar. Bunlar təsdiq edirdilər ki, xüsusi isimlərin folklor janrlarında tədqiqi olduqca vacibdir və adların folklor mətnindəki spesifik rolu, mühüm əhəmiyyəti, mətnin əsas dayaq nöqtələrindən olması şəxsizdir və heç bir şübhə doğurmur (A.T.Xrolenko).

Rus eposlarında, atalar sözü və məsələlərində, tapmacalarında əksini tapan antroponimlərin tədqiqi ilə əsaslı bir şəkildə məşğul olan T.N.Kondratevin fikrinə görə isə xalq yaradıcılığında xüsusi isimlərin öyrənilməsi çox mühüm və mürəkkəb semantik problemlərin həllinə, izahına geniş imkan yaradır.

...Rus folklorunda və bədii ədəbiyyatında antroponimiya problemləri K.B.Zaytsevin (1988), S.İ.Zininanın (1970), M.V.Karpenkonun (1974), E.B.Maqazinkanın (1968;1978), V.N.Mixayilovnanın (1981), V.A.Nikonovanın (1982), Q.A. Silayevoyun (1986) və b. tədqiqatlarında əksini tapmışdır. Ayrı-ayrı yazıçıların və bədii əsərlərin onomastik lüğət dili tərtib ediləndir. A.B.Penkovski (1979), O.A.Çerepanova (1983), V.V.Şuklin (1995) kimi

onomastiklər mifoloji leksikada xüsusi isimlərin rolu, V.İ.Abayev (1935), A.N.Mitropolskaya (1974), R.X.Salimov (1969), A.İ.Sobolevski (1980) velikorus bılinalarında xüsusi isimlərin özünəməxsusluğu, L.V.Dorovskinin (1980), M.N.Morozovun (1977) nağıllarda xüsusi isimlər, V.N.Belişşeyrin folklor mahnı və nəğmələrində antroponimlər, B.F.Lyubçenkonun qazax tarixi mahnılarında antroponimlərin diaxron və sinxron öyrənilməsi mövzularında olduqca ciddi və maraqlı tədqiqatlar aparıblar” (254).

Antroponimikaya və onun müxtəlif problemlərinə rus elmində belə rəngarəng, müxtəlif və ciddi münasibətə baxmayaraq müəllif R.V.Qolovina yenə də antroponimika sahəsində aparılan tədqiqatları yetərinəcə hesab etmir. Belə olan tərzdə, Azərbaycan folklorşünaslıq və linqvistikasında bu barədə - bədi ədəbiyyatda və folklorlarda antroponimika sahəsində çox-çox təəssüf ki, heç barmaqhesabı da olsa tədqiqat aparılmayıbdır...Və bu problem üzərində belə dayanmağımıza da məhz bu narahatçılığımız vəsilə oldu.

Demokratik dünyagörüşlü S.P.Zelinskinin qələmə aldığı və topladığı materiallar əsasında XIX əsrin 80-ci illərinə qədər Qərbi Azərbaycanın İrəvan şəhərində formalaşan milli etnoqrafik folklor layını nəzərdən keçirərkən bir daha aydın oldu ki, Azərbaycanın bu tarixi ərazisində, regionunda zəngin ədəbi-mədəni, tarixi irsimiz mövcuddur və erməni millətçi alimləri tarixi həqiqətləri nə qədər təhrif etməyə cəhd etsələr də, “Cidanı çuvalda gizlətmək mümkün deyildir”! Həqiqət hər vaxt günəş kimi parlayacaqdır... Necə ki, S.P.Zelinskinin və digər qeyri-türk ziyalıların, alimlərin hələ “SMOMPK”da nəşr etdirdikləri etnoqrafik-folkloristik məqalələrində öz parlaq əksini tapdığı kimi...

2.4. Bakı qəzasının Şamaxı və Səlyan bölgələrindən toplanmış milli etnoqrafik materialda folklor layı: XIX əsrdə Şamaxı folklor mühitindən toplanmış Azərbaycan nağılları...

Azərbaycan folklorunun ən qədim çağlardan bəri yaranıb formalaşmış və nağıl adlandırılmış bu xalq yaradıcılığı nümunələri

ilkin görüşlərimizi, etiqadlarımızı, adət-ənənələrimizi özündə əks etdirərək bu günlərimizə daşıyan zəngin informasiya qaynağıdır.

Müasir folklorşünaslıqda “nağılları” doğru olaraq “Azərbaycan xalq nəsrı” də adlandırırlar. Azərbaycan EA-nın müxbir üzvü, tanınmış folklorşünas, prof. Azad Nəbiyev yazır: “Azərbaycan xalq nəsrinin zəngin poetik qəlib və ölçülərini, şifahi nitqin ifadə gözəlliklərini əks etdirən, geniş həyat faktı və hadisələrini əhatə edən nümunələrindən biri də nağıllardır. Nağıl xalq nəsrinin müəyyən təhkiyə prinsipinə, böyük bir dövrün geniş epik lövhəsini, yaxud hər hansı fərdin həyatının müəyyən bir anının, məqamının, və ya geniş bir dövrünü əks etdirməyə imkan verən nəqletmədir” (128, 312).

Azərbaycan nağıllarının toplanması, nəşri və müxtəlif aspektlərdə öyrənilməsinə, tədqiqinə bir sıra qiymətli tədqiqatlar həsr olunmuşdur (176; 167; 44-45; 196; 156, 119-135; 60).

Azərbaycan nağılları, XIX əsrdə başlayaraq rus dilinə ən çox və ardıcıl tərcümə olunan folklor materiallarıdır. Görkəmli folklorşünas P.Əfəndiyev müəyyənləşdirmişdir ki, XIX əsrdə rus mətbuatında ən çox toplanıb nəşr edilən, rusca məzmunu, tərcüməsi verilən epik folklor janrı nağıllar olmuşdur (54, 113-114).

Əvvəllər də, qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrin əvvəllərindən Zaqafqaziyada, Tiflisdə xeyli məcmuə, jurnal və qəzet nəşr olunurdu ki, bunların arasında "Qafqaz ərəziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu (QƏХТМТ) - "Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа" (SMOMPK) mühüm yer tutur.

Ölkəşünaslıq xarakteri daşıyan bu məcmuənin demək olar ki, hər buraxılışında Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri (tatar folkloru adı altında – S.O.), xüsusən nağıllar, əfsanələr, rəvayətlər, mahnılar, nəğmələr, atalar sözləri və məsəlləri toplanıb orijinalda və rus dilində çap olunurdu.

Bu folklor materiallarını əsasən, seminariyanı bitirib Qafqazın, o cümlədən də Azərbaycanın müxtəlif yaşayış məntəqələrində çalışan, tətill müddətində isə etnoqrafik ekspedisiyalar təşkil

edən yerli ziyalılar və ruslardan ibarət müəllimlər toplayır, yazıya köçürür, rus dilinə tərcümə edirdilər. Təkcə bunu göstərmək kifayətdir ki, məcmuənin səhifələrində 100-ə qədər Azərbaycan nağılı toplanıb rusca çap olunubdur. Buraya erməni nağılları adı altında verilmiş Azərbaycan nağıllarını da əlavə edəsi olsaq bu say haradasa 200-ə çatar.

Bu barədə 2-ci Tiflis gimnaziyasında tarix və coğrafiya müəllimi A.A.Boqoyavlenski “SMOMPK”un 28-ci buraxılışının 2-ci hissəsinə yazdığı müqəddimədə erməni nağılları və digər erməni folklor nümunələrinin Azərbaycan folklorundan mənimsəmə olduğunu sübuta yetirmişdir. A.A.Boqoyavlenski qeyd edir ki, burada verilmiş yazıların bir qismi, bundan əvvəl toplunun müxtəlif cildlərində, Qafqaz xalqlarının folklor nümunələri kimi verilmiş materiallardan heç nə ilə fərqlənmir. Bu mövzular və materiallar, şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri tatarlardan (azərbaycanlılardan – S.O.) mənimsənilmişdir. Sonra müəllif konkret misallarla həmin plagiatorluğu sübuta yetirir, A.Zaxarovun və M.H.Əfəndiyevin topladıqları lətifələrdən ibarət materialları yada salmaqla müqayisə edir.

Həmçinin, A.Boqoyavlenski “SMOMPK”un müəlliflərindən geniş Bunatovun, M.Poqosovun, A.Babalyanın, X.Arutunovun, S.Sumbatyansın topladıqları və topluda erməni folkloru adı ilə nəşr etdirdikləri bir çox əfsanə və rəvayətlərin, nağılların, yumoristik hekayə və lətifələrin, digər bu kimi folklor nümunələrinin şəksiz tatar folklorundan alındığını təkzibedilməz faktlarla göstərir. Bu cəhətdən L.Q. Lopatinskinin yazdığı müqəddimələrdə də xeyli faktlar mövcuddur və erməni ədəbi “oğurluğunun” rus ziyalıları tərəfindən yerindəcə fars edilməsi başqaları üçün də ibrətamizdir və olduqca qiymətlidir, əhəmiyyətlidir...

Bunların hamısını tədqiqatə cəlb etmək bizim nəzərdə tutduğumuz tədqiqat imkanlarına sığışmadığından burada yalnız Şirvan bölgəsindən toplanmış bir neçə səciyyəvi nümunə üzərində dayanmağı məsləhət bildik. Ümumiyyətlə “SMOMPK”da Azərbaycan nağılları”, “SMOMPK”da xalq əfsanə və rəvayətləri”,

“SMOMPK”da Molla Nəsrəddin lətifələri” mövzuları maraqlı və lazımlı tədqiqat sahələrindəndir ki, biz gələcək tədqiqatlarımızda bu istiqamətlərə dərinlən, ətraflı diqqət və vaxt ayırmaq istək və arzusundayıq...

Fakt üçün qeyd edək ki, “SMOMPK” məcmuəsində ilk Azərbaycan nağıllarının toplayıcısı Qazax qəzasının Salahlı kənd müəllimi B.Veniaminova aiddir. Müəllif Salahlı kəndi haqqında geniş etnoqrafik məlumatlar verdikdən sonra qeyd edir ki, bu kənddə şifahi xalq yaradıcılığına xüsusi bir məhəbbət var və kəndin sayılan şəxsiyyətlərindən olan Pənah ağa Vəkilovun evindən söhbət açaraq göstərir ki, axşamlar bu evdə ağsaqqallar, kəndin qabaqcıl ziyalıları yığışır, nağıl danışır, şeir, saz-söz məclisləri qururlar.

Məqalədə Azərbaycan ailələrində atanın rolu, məişət qayda-qanunları, toy və yas adətləri, müxtəlif bayramların keçirilməsi və s. adət və ənənələrin şərhı verilir, sonda isə müəllif kənd sakinlərindən topladığı “Məlik Məhəmməd və Məlik Cümşüd”, “Şah Rüstəm”, “Şahzadə Qənbər”, “Şah İsmayıl”, “Şərəf” kimi nağılları rus dilində mətnlərini təqdim etmişdir (340, 101-137). Bir cəhəti də təəssüflə qeyd edək ki, nədənsə B. Veniaminovun “SMOMPK”da müəllifliyi bununla bitir...

“SMOMPK”da ilk azərbaycanlı müəllif və nağıllarımızı ilk toplayan, rus dilinə tərcümə edib nəşr etdirən isə Qori müəllimlər seminariyasının müdavimi, Yelizavetpol (Gəncə) qəzasının Goranboy iki sinifli Zemski məktəbinin müəllimi Həsən bəy Bağırov olmuşdur. H.Bağırov Goranboyun Əhmədli kəndinin ən səciyyəvi xüsusiyyətlərini - əxlaq və mənəviyyatları, adət-ənənələri, təsərrüfatları, dini təriqətləri, məişətləri: yeməkləri, geyimləri, ailə qayda-qanunları barədə etnoqrafik təsvir verdikdən sonra, kənd sakinlərinin ağızından topladığı “Axmaq əkinçi”, “Uğurlu cavab”, “Bir-birindən ağıllı”, “Sonrakı ağıl güclü olar”, “Xeyir tapdım, itirdim” kimi nağıl və rəvayətlərin rus dilinə tərcümə edilmiş mətnlərini oxuculara təqdim edir. Yenə, təəssüf doğuran haldır ki, “SMOMPK” məcmuəsində bu Həsən bəy Ba-

ğirovun ilk və son çıxışı olur.

Beləliklə, Mahmud bəy Mahmudbəyovun, Teymur bəy Bayraməlibəyovun, Hacı Kərim Sanılı, Haşım bəy Vəzirovun, Musa Quliyevin, Səməd bəy Acalovun, S.Əbdürrəhman, D.Məmmədovun, A.Qiyasbəyovun, Azad Aslanovun, Osman Qayıbovun, Abdulkərim bəy Vəlibəyovun, İsrafil Muradovun, Mehrəli Muradovun, Kərim bəy İsmayılovun rus və qeyri millətlərin ziyalılarından N.D.Kalaşevin, S.P.Zelinskinin, K.A.Nikitinin, A.Zaxarov, V.İ.Devitskinin, P. Vostrikovun və digərlərinin Azərbaycanın şəhər və kəndlərindən topladıqları nağıl və əfsanələr "SMOMPK"un müxtəlif illərdəki buraxılışlarında dərc edilmişdir.

Bunlardan biri də Şamaxı şəhər məktəbində müəllim köməkçisi işləyən A.Zaxarov olmuşdur ki, onun Şamaxıdan 1866-cı ildə toplayıb ruscaya çevirərək "SMOMPK"-un 1888-ci il, 6-cı buraxılışının 2-ci şöbəsində nəşr etdirdiyi "Zaqafqaziya" tatarlarının xalq nağılları" 10 Azərbaycan nağılı xüsusi maraq doğurur və burada ilk dəfə tədqiqə cəlb edilir. Ümumiyyətlə, A.Zaxarov Şamaxıdan və Şamaxı qəzasından etnoqrafik-folkloristik materiallar toplayıb "SMOMPK"da nəşr etdirən ən fəal müəlliflərdən olmuşdur. Onun "Zaqafqaziya xalqlarının xalq təhsili", "Nəsrəddin lətifələri" (346, 7-74), "Qafqaz tatarları qadınlarının ev və sosial məişəti" (357, 91-157) məqalələri buna bariz misaldır.

Bununla yanaşı, S.Poxileviçin "Bakı quberniyası, Şamaxı qəzasının Altı-Ağac kəndi" (338, 89-94); S.Şaverdovun "Tamalux (Damazlıx –S.O.) və ya mal-qara verməklə qarşılıqlı surətdə yardım etmək adəti (344, 69-70); A.Kalaşevin "Tatar nağılları", (bu nağılların hamısı azərbaycanlılarındır – S.O.), "Şamaxı ermənilərinin lətifələri", "İki müqəddəs tatar pirinin (yerinin) aranması tarixindən", "Şamaxı qəzasında yazılmış erməni nağılları" (bu nağılların da hamısı azərbaycanlılara məxsusdur – S. O.), (334); N.D.Kalaşevin "Şamaxı tatarlarının atalar sözləri" (361,1-211); S.Şulkovun "Şamaxı qəzası, Mərəzə kəndi" (348, 154-160); müəllifsiz təqdim edilən "Şamaxı qəzasında ipəkçilik" (348, 141-144); M.Əfəndiyevin "Şamaxı qəzası tatarlarının mövhumatlarından"

(354, 205-218); T.Q.Mamaladzenin “Şamaxıda bağçılıq mədəniyyəti və sənaye məşğuliyyəti” (376, 31- 60.) məqalələri bu sıradandır və göründüyü kimi, məcmuənin birinci buraxılışından başlayaraq 39-cu buraxılışına qədər – 1881-ci və 1908-ci il arasında Şamaxı mövzusu vaxtaşırı olaraq “SMOMPK”da əksini tapmışdır.

Burada bir cəhəti qeyd edək ki, folklorşünaslığın indiki təsnifatı ilə müəyyənləşdirsək Şamaxı Şirvanın paytaxtı olmaqla Şirvan regional folklor mühitinin də mərkəzi idi. Prof., Akademiyanın müxbir üzvü A.Nəbiyev “Şirvan məktəbi” oçerkində yazır: “Folklor yaradıcılığının, o cümlədən də aşiq yaradıcılığının özünəməxsus tarixi təkamül və inkişaf mərhələsi keçdiyi qədim mədəniyyət mərkəzlərindən biri də Şirvandır” (128, 79)

Şirvanı bir mədəniyyət mərkəzi kimi digər Azərbaycan bölgələrindən fərqləndirən cəhətlərdən biri də, onunla şərtlənir ki, bu ərazidə min ilə yaxın Şirvanşahlar adlı dövlət olmuş, insanların dövlətçilik düşüncəsi və siyasi dünyagörüşü daha çox millət kateqoriyasına uyğun bir tərzdə formalaşmışdır ki, bunlar folklor mətnlərində öz əksini daha qabarıq göstərir. Şirvan folklor mühitində ağız ədəbiyyatımızın bütün növlərinin ən kamil nümunələri vardır, bunlardan nağıllar xüsusən seçilir. Nağılım bu folklor mühitindəki yerini folklorşünaslardan O. Əliyev belə səciyyələndirir: “... bu ərazidəki folklor örnəklərinə nisbətən epik folklor örnəkləri üstünlük təşkil edir. Xüsusən, nağıllar Şirvan folklor xəritəsində mühüm yer tutur. Bu ərazidə nağılçılıq ənənəsi güclüdür” (61,78).

Başqa bir mənbədə isə göstərilir: “Şirvan folklor mühiti inciləri ilk dəfə 1881-ci ildən Tiflisdə nəşr olunmağa başlayan “Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusunda” (QƏXTMT – SMOMPK) işıq üzü görmüşdür. Bir qədər də, dəqiq desək, o zamanlar başqa bölgələrdə olduğu kimi Şirvan ərazisində yaşayan ziyalıların bir qismi həqiqi vətəndaş kimi bu sahədə böyük işlər görmüşlər. Regionun folklor nümunələrinin toplanıb çap olunmasında M.Mahmudbəyov, A.İsmayilov, S.M.Əfəndiyev, Məhəmməd Həsən, eləcə də Göyçay iki illik məktəbinin müəllimi Nikolay Kalışev və başqalarının əvəzsiz

xidmətləri olmuşdur” (85, 162). Bu qiymətli faktı qeyd edən müəlliflər nədənsə “SMOMPK” da Şirvan nağıllarının ilk toplayıcısı və tərcüməçisi, əslən Şamaxılı olan A.Zaxarovun adını çəkmirlər, bu mühüm fakt xatırlanmır...

Ə.Əfəndiyevin “Bibliografiya”sında isə bu fakt belə təqdim edilmişdir: “Müəllif Azərbaycanın müxtəlif yaşayış məntəqələrində el ağsaqqallarının dilindən eşitdiyi on nağılı bu cilddə nəşr etdirmişdir. Bunlar aşağıdakılardır: “Düz danışan və yalançı tacirlər”, “Tələdən qaçmaq olmaz”, “Lal şahzadə qız”, “Zalım ögey ana”, “İki yetim”, “Qorxağın nağılı”, “Şahsevərli (? - S.O.) Hacınin iti” və s. Mətnlər yalnız rus dilindədir (53,38).

Ə.Əfəndiyev “Bibliografiya”-nın əvvəlində qeyd edir ki, biz əminik ki, kitab müəyyən qüsurlardan da xali deyil və bunları aşkar edən bütün oxuculara təşəkkürünü bildirir. Hörmətli müəllifin bu təmənnasından çıxış edərək bildirək ki, A.Zaxarov burada 10 nağıl yox, 9 nağıl təqdim edibdir. Sonuncu, onuncu mətn “Şahsevərli (bizcə Şahsevərli olmalıdır – S.O.) Hacınin iti” nağılı bizcə nağıl mətni deyil və təsadüfi hesab etmirik ki, A.Zaxarov təqdim etdiyi 9 nağılda yox, məhz bu mətnin başlığından sonra «перевод с татарского» – “tatarcadan tərcümə” qeydini etmişdir...

Həmçinin, “Bibliografiya”da “Dilənçi şahzadə”, “Gözəl şahzadə”, “Şahzadə qurbağa” nağıllarının adları qeyd edilməmişdir. Bir də bunu qeyd etməyi vacib bilirik ki, A.Zaxarov bu nağılları “Azərbaycanın müxtəlif yaşayış məntəqələrində”n deyil, Şamaxıdan toplamışdır. Mətnin sonunda aydın qeyd edilmişdir: «Сообщил помощник учителя Шемахинского городского училища А. Захаров. г. Шемаха, 1886 г.». (343,156).

A.Zaxarovun özü əslən Şamaxılıdır, orada doğulub, böyüyüb və rusca, azərbaycanca mükəmməl bilibdir. Dünyəvi təhsillə yanaşı molla məktəbində üç il təhsil almış, burada ərəb və fars dillərini öyrənmişdir. Qeyri millətdən və dindən olmasına baxmayaraq Azərbaycan folkloruna rəğbət bəsləmiş onun müxtəlif janrlarını həvəslə toplayıb, ruscaya tərcümə edərək nəşr etdirmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, onun “Zaqafqaziya tatarlarında xalq

təhsili” (346), “Qafqaz tatarları qadınlarının ev və sosial məişəti” (357) məqalələrinin tədqiqat səciyyəsi və bu məqalələrdə verilən folklor mətnləri, ayrıca dərc etdirdiyi “Molla Nəsrəddin lətifələri” mühüm əhəmiyyətə malikdir.

A.Zaxarovun toplayıb, tərcümə və nəşr etdiyi Azərbaycan nağılları tərcümə faktı kimi dəqiqliyi, bədiiliyi ilə diqqəti cəlb edir. Əsas budur ki, tərcümə olmasına baxmayaraq, bu nağılların mətnlərində milli qat, milli ruh qorunmuş, nağılların əsas motivi, süjeti, obrazlar sistemi, nağıl strukturu, milli nağıl modeli və bədiiliyi saxlanmışdır. Bu nağıllar mövzularına görə sehrli və məişət nağıllarına aid edilə bilər.

A.Zaxarovun təqdimatında birinci nağıl “Skazka o kuptse çestnom i o kuptse neçestnom” adlandırılmış, “Bibliografiyada” isə bu nağılın adı “Düz danışan və yalançı tacirlər” kimi verilmişdir. Bizcə, nağılın başlığı azərbaycanca düzgün verilməmişdir. Çünki nağılın adı məzmunu uyğun gəlmir. Nağılda yalan və düz danışmaqdan deyil, tacirlərin halal və haram yolla var-dövlət qazanmaqlarından danışılır və nağılın sonunda buna uyğun şəkildə də, didaktik əxlaqi-mənəvi nəticə çıxarılır.

Buna görə də A.Zaxarovun bu tərcüməsinin adı “Bibliografiya”da oxucuya ya “Halal tacirlə, haramxor tacirin nağılı” kimi, ya da ənənəvi nağıl adlarına uyğun bir tərzdə “İki tacir” adı ilə təqdim edilsəydi daha məqsədəuyğun olardı. Və bu nağılın müasir folklor ədəbiyyatında İ.Axundovun tərcüməsində “İki qonşu” adı ilə variantı mövcuddur (188, 86-100).

Lakin bu nağılda obrazların biri tacir, digəri isə bağban adı ilə təqdim edilmiş, mətnin təhkiyəsi və tərcüməsi də A.Zaxarovun mətnindən qismən fərqlənir və zəif görünür. Nağılın mətnində bu cür dəyişikliklərin və düzəlişlərin məcburən aparılmasını və beləliklə də nağıl süjetinin strukturunda, məzmunun da ciddi qüsurlarının yaranmasını prof. Azad Nəbiyev sovetlər dövründə xalq yaradıcılığına da ideoloji münasibətlə yanaşmanın səbəbi kimi izah edərək yazır: “Nağıllarımızın toplanma və nəşr tarixinə nəzər saldıqda, burada iki vəziyyət nəzərə çarpır. 30-cu illərin birinci

yarısına qədər çap edilmiş nağıllarda özünü göstərən bir sıra motivlər, obrazlar sonrakı illərdəki nəşrlərdə xeyli işlənib dəyişdirilmiş, bir növ, sovet dövrü ideologiyasına uyğunlaşdırılmışdır. Sehrli nağıllardakı zərdüştilik və İslam dəyərləri, ədalətli şah obrazları təhrif olunmuş, adi məişət həyatının bir sıra obrazları süni şəkildə nağıllara gətirilmiş, ümumiyyətlə nağıllardakı qədim etiqadlardan gəlmə, nağılçılıq üçün tarixən səciyyəvi formula “yaradan-hökmədar” ənənəsi sındırılmışdır” (128, 313).

Burada da “İki tacir” nağılında da, eyni hadisə baş vermiş, tacirin biri bağban, yəni adi zəhmətkeş kəndli obrazı ilə əvəzlənmiş, beləliklə də, kəndli sinfi nümayəndəsinin nağıl variantında müsbət obrazı süni şəkildə təqdim edilmiş, nağılın ənənəvi süjeti pozulmuş, həmçinin nağılın adı da dəyişdirilərək “İki qonşu” (“Dva soseda”) adlandırılmışdır. (188, 96).

Biz A.Zaxarovun xalqdan topladığı və tərcümə etdiyi bu nağılın azərbaycanca mətninə rast gəlmədik, lakin “İki qonşu” nağılında süjet və konflikti yaradan situasiya hər iki nağılda eynidir. Tərəflər var-dövlətin halal, yaxud haram yolla qazanılmasının hansının yaxşı və pis olması üstündə mübahisə edir, mərcə duraraq axtarışa yollanırlar. Nağılın süjeti bu istiqamətdə davam edərək müxtəlif situasiyalardan keçərək sonuclanır, haqq-ədalət öz yerini tapır, günahkar, haramxor tacir öz haqlı cəzasına çatır.

Yaxud, A.Zaxarovun mətnində nağılın qəhrəmanı dənizin kənarında atılmış köhnə bir gəmidə cin-şeytan mərəkəsinə düşür və müəyyən sirləri onların dilindən öyrənir. “İki qonşu” nağılında isə bu motiv dəyişdirilir, mağarada gizlənən quldurlarla əvəz edilir...

A.Zaxarovun toplayıb tərcümə və nəşr etdirdiyi nağıllar ən qədim variantdır və tərcümə mətnlərindən aydın görsənir ki, tərcümələr orijinala tam uyğundur. Bu tərcümələrdə Azərbaycan nağıl modeli, poetikası, bədii ifadə vasitələrinin orijinala uyğun variasiyaları, Azərbaycan nağıl təhkiyəsinin əsas komponentləri ustalıqla qorunmuşdur. Məlumdur ki, adət və ənənə çərçivəsində danışan nağılçılar, nağıl söyləyiciləri fikri daha dolğun, təsirli ifadə etmək üçün xalq danışığı dilinə məxsus məcazlara, epitetlərə

müraciət edirlər. Bədii ifadə vasitələri yalnız ifadəni zənginləşdirmir, həm də nağılın təkraredilməz üslubunun yaradılmasında mühüm rol oynayır. Bu epitetlər, məcazlar təsvir edilən hadisənin bu və ya digər xarakterik əlamətlərinin meydana çıxarılmasında, onun qiymətləndirilməsində mühüm rol oynayır. Haqqında danışılan insan, əşya, hadisə, nağıl personajı barəsində obrazlı, canlı, aydın, sehrlı təsəvvür yaradır. Xüsusi, yaradıcı istedadla malik olan nağılçılar illər boyu formalaşmış nağıl məcaz, təşbeh, epitet formatlarından istifadə etməklə yanaşı, onları öz təxəyyüllərinə uyğun olaraq zənginləşdirirlər. Xalq içindən çıxan bu tipli nağılçılar ayrı-ayrı nağıl personajlarına xas olan mənfi və müsbət keyfiyyətləri açmaq üçün olduqca maraqlı epitetlər bloklarından istifadə edirlər. Özü də bu epitetlər bloku poetikasına görə daha çox, poeziya-şeyr epitetlərinə oxşayır. Məsələn, “Can alan, incə miyan, nazik bədən, sünbül nişan, aşıq öldürən, rəng solduran, nazənin sənəm, qaşlar qara, elə bil qüdrəti-ilahinin qələmiyə çəkilib, gözlər qara, kirpiklər yaydan çıxmış ox kimi, burnu hind fındığı, saçlar qar-qara şəvə kimi, incə belli, sərv boylu, şux duruşlu, ceyran yerişli, maral baxışlı, ləbləri qızıl gülün yarpağı kimi, yanaqları yaqutun qıraqları kimi, elə bil qar üstünə qan çilənib, dişləri inci-mirvariyə bənzəyir” (27, 55).

İndi isə A.Zaxarovun tərcüməsində təqdim edilən epitetlər blokundan ən səciyyəvi olan bir nümunəyə nəzər salaq: “Царь при виде своей прелестной невестки, вскочил со своего трона и, разинув рот, с удивлением смотрел на нее.

Первый раз в жизни он видел такую чудную красавицу, с такими большими, блестящими, как будто две противоположные радуги, бровями – и таким маленьким, перелестным ртом, очерченным Гури-мелеком (Небесным существом).

Он так жадно впился в нее глазами, что своих глаз ему казалось недостаточно для созерцания такой красоты, и он готов был занять еще несколько пар, чтобы вдоволь насытить свое зрение видом этой небесной красавицы. Он не знал, чему больше удивляться: высокому-ли, прямому, как стройный чи-

нар, стану, прелестной-ли мраморной шее, белым, как снег, ручкам, с десятью прелестными, как заженные восковые свечи, пальцами, или длинным, черным, как воронье крыло, волосам, которые доходили до коленъ” (343, 147).

Nağıl dilindəki, leksikasındakı belə epitetlər silsiləsinin poetikliyini, şeiriyyət şirinliyini müşahidə edərək Belarus nağılşünası L.Q.Baraq yazmışdı: “Nağılçılar həmişə istifadə etdikləri epitetlər ehtiyatını yalnız ənənəvi nağıllar hesabına deyil, həm də mahnı mənbəyi vasitəsilə zənginləşdirir. Nağılçının mahnı epitetindən nağılda istifadə etməsi müəyyən mənada onun fərdi yaradıcılığını əks etdirir” (229,25-42).

Buradakı fikirdə bizi maraqlandıran “fərdi yaradıcılıq” məsələsindən daha çox, nağıllarda işlədilən epitetlərin poetikliyinə diqqəti cəlb etməkdir. O ki qaldı, folklorun epik janrlarında işlədilən epitetlərə, bədii ifadə vasitələrinə burada ümumilik daha çoxdur.

Elə buna görə də, rus folklorşünaslarından ümumfolklor epitetlərinin nağıl mətnində işlənmə xüsusiyyətlərindən tədqiqat aparən N.M.Vedernikova yazır: “Ümumfolklor epitetləri mənasındakı ümumiliyə baxmayaraq, onların nağıla gətirilməsi yaradıcılıq prosesi ilə əlaqədardır və nağılların bədii məzmunu ilə şərtlənmişdir, ona görə də, onlar ümumilik funksiyası ilə yanaşı konkretlik də daşıyır” (240, 125).

Bu mənbələrdən misal gətirməkdə bir məqsədimiz də, diqqəti digər xalqların elmi fikrini hələ 70-ci illərdə məşğul edən və həlli qoyulan folklor problematikasının ciddiliyinə yönəldək. Bu cür əhatəli və ciddi folklorşünaslıq problematikası əfsuslar ki, indinin özündə də bizim elmimizdə seyrəkdir...

Və o da məlumdur ki, nağılların başlanğıcı, sonluğu, obrazların xarici görünüşlərinin, geyimlərinin, yaxud sarayların, nağıllarda təsvir edilən digər nağıl məkanlarının, zaman və məkan keçidlərinin hər bir xalqın xüsusi, özünəməxsus təsvir üsulları vardır.

Məsələn, “Biri vardı, biri yoxudu, Allah vardı şəriki yoxudu”, yaxud sovet dövründə bu başlanğıcın son hissəsi – “Allah vardı, şəriki yoxudu” ixtisar edilərək “biri vardı, biri yoxudu, qədim əy-

yamda bir zülmkar padşah vardı”, yaxud “biri varımuş, biri yoxumuş, bir padşah varımuş” kimi nağıl başlanğıcları, “göydən üç alma düşdü, biri mənim, biri nağıl dinləyənlərin, biri də nağıl söyləyənin”, “onlar yedilər - içdilər yerə keçdilər, siz də yeyin dövrə keçin” və s. buna uyğun formatlardan – pişrovlardan istifadə edilə bilər.

Yaxud, nağıl təşbəhlərindən “təpələrdən yel kimi, dərələrdən sel kimi”, “az getdi, üz getdi, dərə təpə düz getdi”, “orda ayınan ilinən, burda şirin dilinən” qəbildən sintaktik formatlar, “aya deyir sən çıxma mən çıxım, günə deyir sən çıxma mən çıxım”, “yemə, içmə, xəttü-xalına, gül camalına tamaşa elə”, “qız nə qız, qaşlar kaman, gözlər qan piyaləsi, burun hind fındığı, sinə Səmərqənd kağızı, məmələr şamama kimi yumuru, zər-ziba içində, on beş yaşında, cavan tovuz misallı bir qız” qəbildən, təşbihlər-epitetlər silsiləsi nağıllara xüsusi üslubi çalar verir (28, 42; 98; 189).

O da məlumdur ki, bu cür ənənəvi təşbihlər-epitetlər xalq yaradıcılığında, xüsusən nağıl və dastan janrlarında daima təkrar olunan, bir nağılçının, yaxud dastançının dilindən o birilərinə ötürülən sabitləşmiş epitetlərdir. Məsələn, A.Zaxarov “Tələdən qaça bilməzsən” (“Ot sudbı ne uydeş”) nağılında bu cür “nağıl bənzətmə formulirovkasını” olduqca müvəffəqiyyətlə, orijinalı təhrif etmədən belə tərcümə etmişdir: “Mejdu tem doç ix podrosla i sdelalas takoy krasavitsey, çto quri i meleki Allaxa moqli zavidovvat eya krasote. ...Uvidel perelestnuyu, moloduyu devuşku, kotoraya budto qovorila solntsu: “Tı ne vıxodi, ya uj vışla”. “Na svete mnoqo krasivıx devuşek, no ta, kotoruyu ya znayu, kraşe vsex: ona kraşe lunı, kraşe solntsa.”; “Zlaya maçexa” nağılında isə: “U nix bıla doç, takaya krasavitsa, takaya, çto ni yest, ni pit, a tolko lyubovatsya eya krasatoy!”; “Koqda ona smeyalas, smeyalas i quri v djennat” və s. (343, 93).

Nağıllar üçün səciyyəvi olan epitetlərin böyük bir qrupu nağıl qəhrəmanlarının hərəkət məkanı və zamanını canlandırır. Nağıllarda zaman şərtidir və qəhrəmanın bir məkandan digər məkana getdiyi məsafəni bildirir. Məsələn, “az getdi, çox getdi, bir iynə boyu yol getdi”, “az getdi, üz getdi, dərə, təpə, düz getdi”, “neçə gün,

neçə gecə yol gedib”, “yeddi gün, yeddi gecə gedəndən sonra” və s. bu kimi nağıl zamanını bildirən formullardan istifadə edilir.

Maraqlı cəhətlərdən biri budur ki, “SMOMPK”da gedən nağıllarda arxaik zaman formulları qorunmuşdur ki, biz bunlara sonrakı nağıllarda rast gəlmirik. Məsələn, “Oni bejali, mojet bit, ças, mojet bit, den, mojet bit, qod, a mojet bit, i tselix desyat let” (343, 97).

Son dövrdə nağıl janrında itirdiyimiz bir funksiya da böyük maraq doğurdu ki, bunların heç biri nağıl janrının tədqiqi ilə məşğul olanların diqqətini cəlb etməmişdir.

Məlumdur ki, bir sıra klassik şeir formalarının sonluğunda onu yazan müəllifin adı, nisbisi, təxəllüsü verilir. Sən demə, nağıllarımızın sonluğunda işlədilən “Göydən üç alma düşdü, biri mənim, biri qulaq asanların, biri də nağıl danışanın” sabitləşmiş nağıl formulu elə-belə işlədilməyibdir. Bu cümlədəki son sintaktik tərkibin – “nağıl danışanın” ifadəsinin konkret vəzifəsi varmış, bu da ondan ibarət imiş ki, nağılın kim, hansı nağılçı tərəfindən söylənildiyi bilinsin. Bu cəhəti biz “SMOMPK” məcmuəsinin A.Zaxarovun tərcüməsində təqdim etdiyi iki nağılda – “Skazka o kuptse çestnom i o kuptse neçestnom” (“Düz danışan və yalançı tacirlər”) və “Nemaya tsarevna” (“Lal şahzadə qız”)-da qorunub saxlandığını görürük. Birinci nağılda “S nebo upalo tri yabloka: odin mne, druqoye raskazçiku, a trete dervişu Mustafe (imyə raskazçika).” (343,88), ikinci nağılda isə molla Mustafanın adı nağıl danışan kimi qeyd olunur (343,100).

Ən yaxşı cəhətlərdən biri də budur ki, A.Zaxarovun tərcümə mətnlərində İslamdan, şəriətdən gələn xalq deyimləri, andlar, qarğışlar, bədii ifadə vasitələri olduğu kimi, əslinə uyğun bir şəkildə saxlanılmışdır ki, biz bu cəhətləri XX əsrin ikinci yarısında və müasir mərhələdə nəşr edilmiş nağıllarımızda görmürük. Məsələn, “odin lyubil Allaxa, a druqoye şaytana”; “Da budet błaqoslovenno tvoye imya, Perverdiqyar – Allax...”; “Proiznosya imya Allaxa, on otpravilsya v put”; “Ya nadeyus, çto, s pomoşşyu Allaxa...”; “Da xranit perverdiqyar – Allax na dolqiye qodı...”;

“Allax poslal...”; “v milosti Allaxa...”; “Bismillax raxman raxim”, “prelestnaya, kak Bojij anqel” kimi deyimlər bu qəbildəndir (343,77-88).

Bundan başqa, tərcüməçi mətndə “Pərvərdigar”, “Allah”, “namaz”, “salam-əleyküm--əleyküm əs salam”, “Xudat”, “üç aşiq”, “altı göz” (qumar oyun adları), “vəzir”, “tacir”, “əttar”, “həkim”, “cindar”, “dərviş”, “moltanı” (yazıçnik), “xurcun”, “cin”, “şeytan”, “huri-mələk”, “taxt”, “fərraş”, “molla”, “Çini-Maçın”, “lotu”, “mindar”, “ceyran”, “Kaftar-Küs”, “karvan”, “nənə”, “oğul”, “çuxa”, “papax”, “arxalıq”, “kəbin”, “plov”, “qovurma”, “kişmiş”, “sinc”, “yel atı” (loşşadmi-vetrami), “ənlük-kirşan” (rumyana i belila) və s. bu cür dilimizdə işlənən onlarla sözü tərcümədə saxlamış, qarşılığını vermiş, yaxud mətnədən kənar izahını qeyd etmişdir ki, bunlar həm dilimizdə XIX əsrdə işlədilən, indi isə arxaizmlərə çevrilən müəyyən sözləri qoruyur. Məsələn, dilimizin lüğət fondundan tamam çıxmış, hətta arxaizm kimi də lüğətlərdə qeyd edilməyən, rusca transkripsiyası “qilyasar” kimi verilən (sözün kökü “gil”dir – S.O.) sözə tərcüməçi belə bir izah verir: “Qilyasar”, sinyaya zemliya, rastvorenaya v vode; yeyu krasyat stenı, pol, i potolok tatarskix domov” (343,102). Həmçinin, “kol-kuş” (krasno-zolotaya ptitsa) sözü də bu qəbildəndir (343, 95).

Bu qəbildən olan sözlər, həm də nağıllarda milli koloriti saxlayır, bir növ nağılı bu cür dil ünsürləri vasitəsi ilə pasportlaşdırır, nağılın hansı xalqa, hansı millətə məxsus olduğu dil faktları ilə də təsdiqlənmiş olur...

Bu cəhətləri tərcümədə orijinala uyğun bir tərzdə, yaxud heç olmasa ona uyğun bir şəkildə qoruya bilmək, saxlamaq tərcüməçinin nağıl söylənən dilə yaxından bələdliyi ilə yanaşı, onun tərcümə dilindəki nağılılıq üslubunu da kamil bilməsi şərtəndir ki, A.Zaxarovun tərcümələri bu cəhətdən diqqəti cəlb edir və beləliklə də orijinalın ilkin, yaxud qədim variantı barəsində dürüst təsəvvür yaradır.

A.Zaxarovun “SMOMPK”da təqdim etdiyi Azərbaycan nağıllarında uçan xalça, sehrli süfrə, sehrli papaq, sehrli üzük kimi

nağıl ünsürlərinin saxlanması da diqqəti cəlb edir. Çünki, klassik-qədim nağıl formatlarında, xüsusən də sehrlı nağıl təsnifatında sehrlı qüvvələrin, sehrlı əşyaların fəaliyyətinə, süjetdə iştirakına geniş yer verilir, insan arzusunun, xəyalının, istəyinin miqyasını bildirməklə yanaşı, həmçinin bunlar, xüsusən, sehrlı qüvvə kimi təsəvvür edilən ağaclar, bitkilər, kollar, otlar, çiçəklər, meyvələr, heyvanlar, göy cisimləri və s. xalq inancları və etiqadları ilə bağlı olur, totemizmləri, mifik dünyagörüşü, astral təsəvvürləri əks etdirir, nağıl süjetində isə bədii funksiya daşıyır, bu qəbildən olan əşyalar nağıl qəhrəmanlarının arzu olunan, qeyri-adi gücünə, köməyinə çevrilir, onları işıqlı məqsədlərinə, məramlarına yetirir. Əslində, bu işıqlı məram, istək, arzu ideyaca xalqın istək və arzularını, məramlarını ehtiva edir, nağıl ifadəsinə çevrilir. Sehrlı nağıllardakı qəhrəmanlar adətən yoxsullardan, incidilmiş, alçaldılmış, aldadılmış adamlardan, yetimlərdən, haqsızlığa, paxıllığa məruz qalan şah övladları olan sonbeşik bacı və qardaşlardan ibarət olurlar. Onlar sehrlı qüvvələrin köməyi ilə haqsızlığa, şərə, qara, bəd qüvvələrə, zülmə, zülmkara, ədalətsizliyə qalib gəlirlər. Buna görə də bütün nağıllar xoşbəxt, nikbin sonluqlarla, qəhrəmanların qələbəsi ilə, işıqlı finalla bitir. Və bu qəhrəmanlar xalqın əsrlər boyu arzu etdiyi, xəyallarında canlandırdıqları sosial həyatının mənəvi daşıyıcılarına çevrilirlər...

Bundan başqa, bu nağılların süjetində sonralar itirilən, heç vaxt rast gəlmədiyimiz, lakin burada qorunub saxlanılan “qızıl tüklü, məxmər pəncəli dovşan”, İfritə timsallı “Kaftar-Küs”, minik vəsiyəsi kimi sehrlı gücə malik və qara qüvvələrə kömək edən “donuz” nağıl personajları xüsusi maraq doğurur. Burada “qızıl tüklü, məxmər pəncəli dovşan” meşədə azmış nağıl qəhrəmanlarının imdadına çatır, sonra ya gözəl şahzadə qıza, ya da oğlana çevrilir...

Sevgilisini divin əlindən alıb ağ ata süvar olan Şahzadəni div bizim milli anlayışımızda ən murdar heyvan olan donuzu minib Şahzadəni izləyir ki, bunun da nağılda milli-psixoloji mənası var, yəni murdarlıq murdarlığa, pislik pisiyə xidmət edir, obraz kimi müsəlman dinləyicidə daha dərin ikrah doğurur, psixoloji-ruhi

gərginlik yaranır. Nağılda bu personaj belə təsvir olunur: “Koqda div, prosnuvşis, ne naşyol podle sebya tsarevni, on totças okliknul svoyu zoloşetinnuyu svinyu, sel na neyo i pustilsya doqonyat tsareviça. Svinya bejit – zemlya drojit, veter yeya ne doqonit, molniya yeya ne dostiqnet! Ona ne bejit, a letit...” (343,139).

Adətən, nağıllarda əsas qəhrəmanın çətin vəziyyətlərində müs-bət, xeyirxah sehrli əşyalar, heyvanlar, digər təbiət ünsürləri personaj kimi peyda olur, onlara yaxından kömək edirlər. Lakin müşahidə etdiyimiz bir cəhət maraq və təəccüb doğurur ki, “SMOMPK” da təqdim edilən iki nağılda bu sistem pozulur, vaxtilə nağıllarımızda İfritə kimi eybəcər təsvir edilən, lakin sehrli obrazı əvəz edən “Kaftar-Küs” adlandırılan mənfi nağıl personajı xeyirxahlıq edir, qəhrəmana kömək göstərir. “Gözəl şahzadə haqqında nağıl” da “Kaftar-Küs” (bu obraz xalq dilində “Buna bax, ey, Kaftara, yaxud Kaftar-Küsə oxşayır şəkildə indi də, mənfi çalarda işlədilir – S.O.) belə təsvir edilir: “...uvidel temnyu peşşeyru, a v toy peşşeyre staruyu, bezobraznuyu Kyavtar – Kyursi: nos do kolen, zubi torçat vişşe qolovı – nije stupni, volosı dremuçiye lesa, odin qlaz, i to na temni. Plaçet staruxa – çto ruçi lyutsya, smeyetsya, çto qrom qremiıt, qovorit – zemlya drojit, iz nosa i rita pişet oqon! Sidit ona na svoix qrudıyax, skaçet na pyatkax. Yest qorı, piyet ruçii, Sidit, prikovannaya k dlinnoy tsepi, a tsep iz sobstvennix-je volos.” (343,136).

Beləliklə, ifritəsifət, eybəcər bir şəkildə təqdim edilən obraz Şahzadəyə divi öldürməkdən ötəri kömək edir, divin yerini bildirir, ona müxtəlif sehrli əşyalar verir, nəyi necə etməyi öyrədir, eybəcərliyin yox, yaxşılığın tərəfində durur və belə bir cəhət nağıl modelində, demək olar ki, təsadüf edilməyən yeganə hallardandır ki, burada özünü saxlamışdır. Tərcüməçi bu nağıl personajının bu cür dürtüst təsvirinə baxmayaraq rus oxucusunda düzgün təsəvvür yaratmaqdan ötəri “Qorxaq haqqında nağıl”da “Kavtar-Küs” sözünün qarşısında belə bir izahat verir: “V rode Babı-yaqi v russkix skazkax”. Bizcə, bu tərcümədə, xüsusən də nağıl tərcüməsində diqqətəlayiq təcrübədir...

A.Zaxarovun təqdim etdiyi, olduqca maraqlı süjetə malik 9-

cu nağıl “Şahzadə qurbaqa qız” (“Tsarevna-lyaquşka”) adlanır. Bu sehrli nağıllarda, o cümlədən Azərbaycan nağıllarında məşhur kolliziya-süjetlərdəndir və insanın qədim mifoloji dünyagörüşünü əks etdirir. Qədim insanların, həmçinin qədim türklərin inanclarına görə insan təbiətin müxtəlif qüvvələrinin, məsələn heyvanların, ağacların, quşların, çiçəklərin cildinə girə bilərlər və bu cür çevrilmələr mifik dünyagörüşlə bağlıdır. Bu nağılda da şahzadə qız sehrli şər qüvvələrin gücü ilə qurbağa cildinə salınıbdır və bu nağılın dünya xalqları nağıl sistemində, həmçinin bizim nağıllar silsiləsində müxtəlif süjetlərdə versiyaları mövcuddur...

Məsələn, 60-cı illərdə toplanıb 5 cilddə nəşr edilən “Azərbaycan Nağılları”nda bu nağılın “Şahzadə və qurbağa” adı ilə versiyası mövcuddur. Burada çevrilmə eynidir, amma nağılın süjetinin inkişafı, ideyası, nağıldan çıxarılan nəticə fərqlidir. “Şahzadə və qurbağa” nağılında böyük qardaşlarının paxıllığı və hakimiyyəti ələ keçirməkdən ötəri hiyləgər vəzirin ucbatından kiçik qardaş qurbağa cildində olan gözəl şahzadə arvadını itirir, uzun əziyyətlərdən, macəralardan sonra onu tapıb geriyyə qayıdır. Hiyləgər vəzir atalarının ölümündən sonra ağılsız və paxıl böyük qardaşları zindana saldırır, hakimiyyət taxtında oturur. Kiçik qardaş hiyləgər vəziri taxt-tacdan salıb qardaşlarını ölümdən qurtarır, hətta onları pis əməllərinə görə cəzalandırmır. Arvadı ondan soruşanda ki, nə üçün sən paxıl qardaşlarını bağışladın? Kiçik qardaş məşhur atalar sözünün postulatını xatırladaraq deyir: “Atalar deyib ki, yaxşılığa yaxşılıq hər kişinin işidir, yamanlığa yaxşılıq nər kişinin işidir!” (27, 215-228).

“SMOMPK”da nəşr olunan “Şahzadə qurbağa qız” nağılında isə konflikt qardaşlarla yanaşı, ata ilə oğul arasında baş verir. Şahın Vəli, Balı və Şah-Nurivan adlı üç oğlu olur. Bunların evlənmək vaxtı çatanda şahın məsləhəti və o dövrün adəti ilə qardaşlar ox atırlar. Böyük qardaşın oxu vəzirin, ortancıl qardaşın oxu vəkilin həyətinə düşür. Kiçik qardaş Şah-Nurivanın oxu isə nohura düşür və ona qurbağa qismət olur. Burada da nağılın süjeti və konflikti başlayır. Qardaşların paxıllığı, şahın oğlunun arvadına

aşiq olması nağılın süjet xəttinin və qəhrəmanların müxtəlif çətinliklərdən, sınaqlardan keçməsinə səbəb olur. Nağılın sonunda Şah-Nurivan atasının təhriki ilə o dünyaya, anasının görüşünə gedir, sehrli qüvvələrin və anasının köməyi ilə salamat qalan Şah-Nurivana anası deyir ki, geriyyə qayıdanda şah atana mənim dilimdən söylə ki, anam arzuladı ki, sən öz taxtı-tacından yıxılıb canavara, vəzir-vəkilin isə qudurmuş itə dönəsiniz, bir-birinizi parçalayıb didəsiniz... Nağıl elə bu cür də, qurtarır, Şah-Nurivan taxta oturur, qurbağa cildi sehrindən xilas olan gözəl şahzadəsi ilə ömürlərinin sonuna qədər xoşbəxt dövrən sürürlər... Nağıl həm ənənəvi, həm də qeyri-adi formula ilə bitir: “Göydən üç alma düşdü, biri nağıl danışanın, biri eşidənlərin, biri də Allahın!” (“S neba upalo tri yabloka: odna raskazçiku, druqoye sluşatelyam, tretiyе Allaxu”) (343,154-155). Buradakı “biri də Allahın” ifadəsi kökündən səhvdir və nağıl formatında bu cür işlənmə ola bilməzdi...

Bu nağılda bir sıra ilkinliyini qoruyan nağıl ünsürləri ilə yanaşı, nağıl qəhrəmanı Şah-Nurivan adının və “Uzunsaqqal nohur şahı” nağıl personajının sonrakı nağıllarda və ad sistemində olmasıdır...

Bizə elə gəlir ki, “Şah-Nurivan” antroponimi “Nuşiravan Şah” adı ilə əvəzlənmiş, bir antroponim kimi “itmiş”, işləklidən qalmış, bir növ, arxaikləşmişdir. Burada bir cəhəti xatırladaq ki, Azərbaycan şəxs adları sistemində kökü “nur” sözü ilə başlanan Nurqələm, Nuraləm, Nurcahan, Nurələm, Nurcan, Nuran, Nuru, Nuruş və s. kişi və qadın adları vardır. “Şah-Nurivan” antroponimi isə ancaq bu nağılda mühafizə edilmişdir.

“Uzunsaqqal nohur şahı” personajı isə nağılda belə təsvir olunur: “Возьми это кольцо и ступай к лужь; когда придешь, клики три раза: Дедь, дедь, длиннобородый дедь! Выйди из лужи, не бойся стужи! Твоя дочь просить доставить к такому-то дню, в такое-то место, маленький котеле ея матери”. Из лужи поднялся старик с длинной, доходящей до коленъ, бородой и такими же длинными усами, с которых вода текла ручьем.” (343,148-149). Belə bir, arxaik nağıl personajını biz nağıl-

da itirmişik, amma “Özü bir qarış, saqqalı yeddi qarış” deyimində olan tapmacada biz bu arxaik obrazın izlərini təsəvvürümüzdə saxlamışıq...

A.Zaxarovun toplaması və tərcüməsində təqdim olunan bu maraqlı nağılların hamısının üzərində dayanmaq imkanında olmasaq da, onu xatırladaq ki, “Taledən qaçmaq olmaz” (“Ot sudbı ne uydeş”) nağılının əsasında elə bu sözün mahiyyəti durur. Tale kitabını oxuyan bir müdriklə qarşılaşan şahzadəyə qoca deyir ki, səh yoxsul bir çobanın illər uzununu yataq xəstəsi olan qızı ilə evlənəcəksən. Şahzadə müdrikin bu sözündən qəzəblənib onu tərk edir və sonra nağıl boyu müxtəlif hadisələrdən keçərək axırda həmin çobanın qızı ilə evlənir. Nağıl şəriətimizdən süzülüb gələn və “alın yazısı”na əsaslanan belə bir sonluqla bitir: “On vspomnil prédkazanie starika v lesu, vosxvalil premudroe naçertanie Allaxa i voskliknul: “Pravda çto vse to, çto napisano v kniqe sudeb, doljno ispolnitsya, i ne odin çelovek ne uydot ot svoey sudbı. A ya bil slep, çto ne xotel verit etomu” (343, 94).

“Lal şahzadə qız” (“Nemaya tsarevna”) üçüncü nağılın konfliktində qardaş arvadı ilə baldızın barışmaz, dramatik konflikti durur. Qəddar gəlin lal şahzadəni böhtanlara salıb evdən qovdurur, sonda isə bütün nağıllarda olduğu kimi haqq-ədalət qalib gəlir, qəddar, böhtançı gəlin ifşa olunub cəzasına çatır... “Zalım ögey ana” (“Zlaya maçexa”) nağılı isə dünyada məşhur olan “Göyçək Fatma” nağılının motivinin bir variantıdır...

“İki yetim” (“O dvux sirotax”) nağılında isə qohumları tərəfindən var-dövlətləri mənimsənilib evdən qovulan Əsgər və Bibli adlanan iki qardaş-bacının başına gələn macərə təsvir edilir. Bu sehrli nağıl qismindədir və insanın heyvana, burada Əsgərin ceyrana çevrilməsi hadisəsi baş verir və sonluq yenə də xeyirlə nəticələnir... “Qorxağın nağılı” (“Skazka o truse) burada 6-cı nağıldır “Ağa Nəzərəm, belə gəzərəm, bir yumruğa qırx quldurun başın əzərəm” nağıl personajı bu nağılın başqa situasiyalarda təsvir edilən variasiyasıdır... Buradakı qəhrəmanın adı Yadıcadır, rusça transkripsiyada Yadjudj kimi səsləndirilir və yuxarıdakı deyim

də. belə tərcümə edilə bilər: “Qeroy Yadjudj, odnim udarom polojil sorok duş” (Bax: Yenə orada. səh.113.)

Növbəti “Dilənçi şahzadə qız” (“Tsarevna-nişşaya”) nağılında sosial təbəqələşmənin ziddiyyətləri əksini tapıb və belə bir nəticə hasil olur ki, “şah oğlu şah, nökrər oğlu nökrər, dilənçidən olan da dilənçi olmalıdır”, lap məşhur “Avara” hind filminin konfliktli kimi... Bu nağılda çox ibrətamiz, sosial zümrələrin demokratismini, insanın bərabərliyini sübuta cəhd edilən bir məqamı olduğu kimi təqdim edirəm ki, xalqda XIX əsrdə belə haqsız feodal zümrəçiliyə, təbəqələşmə mühitinə qarşı kəskin etiraz hissi olub, ən azı isə insani bərabərlik arzusu onların qəlbində yaşayıb və nağılda olsa da, aşağıdakı şəkildə öz əksini tapıbdır: “Perelestnaya, çudnaya devuşka, kotoraya kazalas yemu qurıey djennata, okazıvayetsya nişşey, bednoy, bezdomnoy nişşey, kotoraya protyaqıvayet ruku proxojemu i prosit milostınyu.

– O zlaya, zlaya sudba! Da çto-je , çto ona nişşaya! Razve nişşıye ne lyudi! Razve ne odin i tot-je Allax sozda i nişşeqo i tsarya! Razve ne odno i to-je solntse svetit tomu i druqomu? Razve ne odnim i tem-je vozduxom dıšet i tsar, i bednyı? Razve ona vinovata v tom, çto ona nişşaya, i çto yeya roditeli nişşıye? V samom dele, çem je ona vinovata, çto rodilas i virosla v xijin nişşix, a ne v razzoloçennıx tsarskix dvortsax? Za to svozey çudnoy krasotoy ona zaslujıvayet toqo, çtobı bıt tsaritsey, ona dostoyna jit v tsarskom dvortse, povelevat lyudmı”. Bu dövr üçün xalqın olduqca cəsarətli arzusu idi. Lakin bununla kim barışırdı ki? Şahzadənin şah atası ona deyir: “sın moy, pomni, çto kajdıy çelovek doljen vıbirat sebe nevestu iz svoyevo kruqa. ...Kak zayats vseqda ostanetsya zaytsem, i nikoqda ne sdelayetsya tsaritsey, xot ti odevay ee v tsarskiya platya, naden yey na qolovu tsarskuyu koronu: v ney koqda-nıbud zaqovorıt krov nişşey”. (343, 121-122.) Və nağılın ideyası bu sonuncu qənaəti təsdiqləmək üçün yönəldilir, dilənçi şahzadə sonda öz dilənçi xislətini bürüzə verir...

“Gözəl şahzadə haqqında nağıl”da əsas qəhrəman Şah İsmayıldır. Bu səkkizinci nağılın başlanğıcında əsas qəhrəman belə

təqdim edilir : “Eto bılo v to vremya, koqda krome Allaxa nikoqo ne bılo. Bıl tsar, a u etoqo tsarya bı yedinstvennyy sın. On bı prekrasen, kak İskander Zyulqerneyn, umen, kak Loqman, xrabr, kak Rustami-Zal. Zvali eqo Şax-İsmayılom” (343,124) bu nağıl qəhrəmanının tarixi şəxsiyyət Şah İsmayıl ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Sadəcə xalq öz nağıl qəhrəmanını Şah İsmayılın adı ilə adlandırmışdır və burada da qəhrəman öz sevgilisinə qovuşmaq üçün müxtəlif sehrli situasiyalardan keçir. Dinləyici burada sehrli xalça, sehrli papaq (şapka-nevidimka”), sehrli süfrə kimi nağıl detalları ilə qarşılaşır, qəhrəman divlərlə mübarizə aparır, qırxıncı qapının sehrinə düşür və s... axırda şər qüvvələrə qalib gələrək məqsədinə yetir. Bu nağılın bir sıra maraqlı bədii obrazları haqqında yuxarıda bəhs etmişik, burada mühüm bir detala da toxunmaq istərdik.

Tərcüməçi nəşr etdirdiyi nağıllarda milli koloriti saxlamış, nağıl obrazların mümkün qədər toxunmamış, milli nağıl modelini qorumuş, hətta andların, qarğışların, duaların milli bloklarına toxunmamışdır. Bu cəhətdən aşağıdakı and səciyyəvidir: “Poklonis! Klyanus ya qolovuyu moyeqo ottsa i moey materi, klyanus ya Allaxom i Eqo velikim prorokam! Klyanus solntsem i lunoyu! Klyanus morem i zemleyu, oqnem i vodoyu! Klyanus vostokom i zapadom, çto ya budu tvoyeyu”! Bu andlar kompleksində Azərbaycan-türk inanclarının bütün sistemi, bütün dövrləri öz əksini tapıbdir. Şamanizm dövründən tutmuş bu günümüzə qədər inanc sistemini burada müşahidə edirik. Lakin nağılda incə bir mətləb var. Azərbaycanlı psixologiyası üçün çox maraqlı bir məqam! Yuxarıdakı andlar sistemində ən müqəddəs andlar əksini tapmasına baxmayaraq, nağılın qəhrəmanı tamamilə başqa bir şeyə and içməyi tələb edir: “ – Net, moya prelest, poklyanis, tı luçşe molo-kom tvoyey materi!” (343, 128.) Və qız anasının südünə and içəndən sonra Şah İsmayıl onun andını qəbul edir. Və məlum olur ki, azərbaycanlı üçün ana südü hər bir şeydən müqəddəsdir.

A.Zaxarovun təqdim etdiyi 9-cu nağılı “Qurbağa şahzadə qız” (“Tsarevna – lyaquşka”) nağılıdır ki, biz bu nağılın üzərində

kifayət qədər dayanmışıq... Burada 10-cu nağıl kimi təqdim edilən “Şahsevənli Hacınin iti” mətnin nağıl janrında olması bizim fikrimizcə mübahisəli olduğundan bunun nağıl mətni kimi təhlilini burada aparmaq fikrimiz olmadı və nağıl sırasında verilən bu mətnə ayrıca şərh verməyi vacib saydıq...

Şirvan-Şamaxı folklor regionundan 1888-ci ildə ən çox material toplayıb, ruscaya tərcümə edərək “SMOMPK”da nəşr etdirən müəlliflərdən biri də Göyçay ikisınıfli əsas məktəbin müəllimi A.Kalaşev olmuşdur. Onun Şamaxıdan topladığı və “Tatar nağılları” başlığı altında nəşr etdirdiyi “Ovçu Pirim”, “Охауу!”, “Ağıllı şah”, “Abut”, “Şeydulla”, təəssüf ki erməni nağılları adı altında nəşr etdirdiyi, amma Azərbaycan nağılları olan “Şah İsmayıl”, “Əlixan”, “Novruz”, “Çiq Əli” – “Qırov Əli” («Чигали»), “Sövdəgar Əhməd”, “Saxkka Yusif”, “Məlikməmməd”, “Qulu xan” nağılları təqdimat və tərcümə prinsipinə görə maraqlı mətnlərdir (344, 141-231).

Aleksandr Kalaşev bir ziyalı kimi Azərbaycan folklor mətnləri ilə Erməni folklor mətnlərini bir-birindən fərqləndirməyi, ayırmağı bacaran və Azərbaycan folkloruna bələd olan təcrübəli toplayıcı-tərcüməçi ziyalılandıdır. Bizə elə gəlir ki, erməni nağılları adı altında təqdim etdiyi Azərbaycan nağıllarının da kimə, hansı xalqa mənsub olduğunu bilməmiş deyildir. Mətndə iştirak edən nağıl qəhrəmanları, burada işlədilən azərbaycanca sözlər və tərcüməçinin bu sözlərə “tatarca mənası belədir” şərhini verməsi də bunu sübut edir. Bizə elə gəlir ki, A.Kalaşev bu nağılları sadəcə erməni söyləyicisinin dilindən, ağzından qələmə aldığından səhvən “Erməni nağılları” başlığını seçibdir. Əslində, toplayıcı müəllif bu mətnləri “Erməni söyləyicinin dilindən (ağzından)” eşitdiyim Azərbaycan nağılları” başlığı altında təqdim etsəydi, daha doğru olardı... A.Kalaşev bilməmiş deyildi ki, bu nağıllarda iştirak edən Şah İsmayıl, Aslan paşa, Qırat, Gülzar, Nemət bəy, Lələ, Pərişan, bayatı, dev, Ərəbizəngi, arşın, Allah, Hacı Osan (Həsən), Sambur tulası, Əhməd bəy (“Şah İsmayıl”); Hacı Səid, Tapdıq, Əhməd, Pəri xanım, Əlixan, Allah, bəzircan, Keçəl Əhməd (“Əli-

xan”) obrazların, işlədilən sözlərin heç birinin (biz iki nağıldan misal gətirdik) erməni dilinə və erməni nağılına aid deyildir.

Yəqin elə buna görə, toplunun redaktoru lap başlanğıcda “Şah İsmayıl” nağılını təqdim edərkən əmək yazısında belə bir qeyd edir: «Для сравнения см. сказки вь «Сборникъ материаловъ для описания местностей и племень Кавказа» : «Шах-Исмаиль». Вып. III. Отд. II. Стр. 131-134 и «Сказка о прекрасной царевнъ». Вып. VI. Отд. II. Стр. 124-140.» qeydini etməyi vacib bilibdir (344, 141). Çünki redaktorun işarə etdiyi mətnlər tatar (Azərbaycan) nağılları kimi təqdim edilibdir...

Təkcə bu nümunələrlə kifayətlənməli olsaq görərik ki, Azərbaycan nağıllarının toplanması, tərcüməsi və “SMOMPK”da nəşri olduqca geniş bir problemdir və bu problemə ayrıca tədqiqat həsr etməyi də vacib məsələlərdən hesab edirik.... Əlbəttə, bütün tərcümələri kamil, müasir səviyyəli bədii tərcümə kimi qiymətləndirmək və tam filoloji tərcümə kimi qəbul etmək çətindir. Bunların bir çoxu mətnin orijinalının süjetinə, məzmununa uyğunlaşdırılmış sətiri tərcümə səviyyəsindədirlər. Lakin ilk tərcümə faktı kimi olduqca qiymətli və əhəmiyyətli nümunələrdir ki, rus oxucuları və folklorumuzla maraqlanan rus ziyahları üçün, həmçinin müasir folklorşünaslar üçün əvəzsiz folklor mənbələridir.

Bu tərcümələr xüsusən ona görə qiymətlidirlər ki, bunlarda XIX əsr Azərbaycan nağıllarının poetik strukturu, nağıl-folklor modeli, süjet quruluşu, nağılların və onların qəhrəmanlarının adları, bədii təsvir elementləri və s. qorunub saxlanmışdır.

2.5. “SMOMPK” məcmuəsində nəşr edilən, Şamaxı şəhərindən yazıya alınan “Şahsevənli Hacınnın iti” mətni nağıldır mı?

Şamaxılı müəllim A.Zaxarovun 1888-ci ildə Tiflisdə nəşr edilmiş “SMOMPK” məcmuəsinin 6-cı buraxılışında təqdim etdiyi və onuncu nağıl kimi sıralanan, “Zaqafqaziya tatarlarının xalq nağılları” ümumi başlığı altında verilən mətn “Şahsevənli Hacınnın iti” (“Pyos Şaxsevanskoqo Qadji”) adlanır (343,155-156). Doğrudanmı bu nağıldır?!

Əvvəla, bu tərcümənin mətni əvvəlki nağılların mətnindən dəfələrlə kiçikdir, təxminən səhifə yarımliq bir əhvalatı əhatə edir. Heç bir nağıl modelinə uyğun gəlmir. Mətnin başlanğıcı, sonluğu, süjeti nağıl formatından uzaqdı, az-çox rəvayətə və ya adi məişət əhvalatına oxşarı vardır.

Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, toplayıcı-tərcüməçinin yeganə olaraq bu sonuncu mətnin başlığından sonra mötərizədə belə bir qeydi var: (“Perevod s tatarskoqo). Buradan belə bir sual çıxır: “Məgər, əvvəlki nağıl mətnləri başqa dildənmi tərcümə edilibdir, yaxud təkcə bu mətn tərcümədir!”

Bizə elə gəlir ki, bunların heç biri deyildir, sadəcə A. Zaxarovun mətnin başlığından sonra verdiyi bu izah ya ixtisar edilib, ya da elə bu “Tatarcadan tərcümə” izah-söz sübut edir ki, “Pyos Şaxsevanskoqo Qadji” başqasının yazılı mətni olduğundan, yəni müəllif bunu bir nağıl kimi söyləyicidən özü toplamadığından təkcə bu mətnin başlığından sonra belə bir qeyd etmişdir...

A.Zaxarovun təqdim etdiyi “Şahsevənli Hacının iti” tərcümə mətni XIX əsrin böyük Azərbaycan şairi S.Ə.Şirvaninin hamıya yaxşı məlum olan, məşhur “Köpəyə ehsan” satira-mənzuməsi ilə tamamilə eynidir və bizə elə gəlir ki, A.Zaxarov S.Ə.Şirvaninin bu mənzuməsini alaraq nəsr formasında rusca dəqiq tərcümə etmiş və buna görə də mətnin başlığından sonra belə bir qeyd etməli olmuşdur...

A.Zaxarov Şamaxı şəhərində S.Ə.Şirvani ilə eyni dövrdə yaşamış, hətta bu məşhur şairi yaxından tanımışdır. Seyid Əzim 1869-cu ildən Şamaxıda məktəbdarlıqla məşğul idi. Bu mətn isə 1886-cı ildə Şamaxı şəhər məktəbində müəllim köməkçisi işləyən A.Zaxarov tərəfindən “SMOMPK”-ə təqdim edilmişdir. Şamaxıda məskunlaşan qeyri-müsəlman millətdən olan və bundan əvvəl adı “D” hərfi ilə işarə edilən mollaın məktəbində 12 yaşından üç il – 1872-ci il, 16 yanvar Şamaxıda baş verən dəhşətli zəlzələyə qədər təhsil alan A.Zaxarov deməli 1857-ci ildə Şamaxıda anadan olub, yaşayıb və Hacı Seyid Əzimi yaxşı tanıyıbdır.

A.Zaxarovu sadəcə Minqreliya məktəbinin müəllimi kimi təq-

dim edən akademik Mirzə Feyzulla Qasımzadə yazır: “1887-ci ildə (?? – S.O.) Şamaxıda şəxsən Seyid Əzimi görən və onun tədris işləri ilə tanış olan Minqreliya orta məktəbinin müəllimi A. Zaxarov “Qafqaz tatarları (azərbaycanlıları – red.) arasında xalq təhsili” adlı məqaləsində (məqalə “Zaqafqaziya tatarlarının xalq təhsili” adlanır və Potinin Minqrel şəhər məktəbinin müəllimi işləyən A.Zaxarov tərəfindən 1889-cu ildə qələmə alınmışdır, lakin mətndən görsənir ki, bu məlumatlar daha əvvəl əldə edilmiş, sadəcə 1889-cu ildə məqaləyə əlavə edilmişdir, çünki 1888-ci ildə S.Əzim artıq həyatda yox idi – S.O.) S.Ə.Şirvaninin özü və onun Şamaxıda açdığı məktəblər (??- A.Zaxarov bu məqaləsində 7 dənə Şamaxı molla məktəbi barəsində məlumat verir ki, bunlardan 3-cüsü molla – Hacı S.Əzimin məktəbidir – S.O.) haqqında bu məlumatı verir: “...Hacı S.Ə. 18 ildir ki, məktəbi idarə edir. Dağıstanda təhsil almışdır; fars, ərəb və bir neçə Dağıstan ləhcələrini bilir. O, birinci dərəcəli şair kimi tanınmaqdadır. Onun bədii əsərlərindən “İlham dəqiqələri” adlı əsəri Təbrizdə nəşr edilmişdir. “Şirvan xanlığının tarixi” adlı bir əsər də yazmışdır ki, hələ indiyədək nəşr olunmamışdır. Onun məktəbində 33 şagird oxuyur; onlardan 12 nəfəri həftədə 15, 9 nəfəri 20, 12 nəfəri isə 25 qəpik verir ki, cəmisi 6 manat 60 qəpik toplanır. Bu molla həmçinin yerli şəhər məktəbində şəriət müəllimi vəzifəsində çalışır.

Hacı S.Ə. rus dilində oxuyub yazmağı bacarır; rus dilində çətin danışır, lakin yaxşı başa düşür, hətta rus ədəbiyyatı ilə maraqlanır. Puşkindən bir neçə şeir fars dilinə tərcümə etmişdir. Onun məktəbində oxuyanlara rus dili dərsi təlim edilir” (14, 292). Qeyd edək ki, əfsuslar olsun ki, misal gətirilən bu mətnin son abzası A.Zaxarovun məqaləsində yoxdur və mətnə əlavə ediləndir. A.Zaxarovun adı çəkilən məqaləsinin tam mətni isə “SMOMPK” məcmuəsinin 1890-cı il, 9-cu buraxılışında, 2-ci şöbədə. səh 7-51-də nəşr edilmişdir. – S.O.).

Bütün bunlar sübut edir ki, S.Ə.Şirvani ilə A.Zaxarov bir-birlərini yaxından tanıyıblar və A.Zaxarovun şairin şəxsiyyətinə, savadına, mütərəqqi üsullu müəllimliyinə hörməti olmuş, onun ya-

radıcılığına da yaxından bələd imiş. Və elə buna görə də, onun məşhur satirasını nədənsə müəllifin adını çəkmədən nəsr üslubunda ruscaya çevirib “SMOMPK”da nəşr etdirmişdir.

Maraqlı cəhət budur ki, bu fakt indiyənə qədər, nə S.Ə.Şirvani yaradıcılığı ilə məşğul olanların, nə də folklorçuların diqqətini cəlb etməmişdir (102, 521-522; 42, 209-210; 74, 125-127; 125, 219-222; 173, 8-11 və s.).

Məlumdur ki, Seyid Əzim Şirvaninin bədii irsində təmsillər, mənzum hekayələr mühüm yer tutur və bunlar fars-ərəb dillərində olan klassikadan tərcümə və iqtibaslardır. F.Qasımzadə adbaad göstərir ki, yüzdən artıq bu əsərlər Sədidən, Girmanidən, “Kəlilə və Dimnə”dən, “Sirlər xəzinəsi”ndən, Cəlaləddin Rumidən, xalq nağıllarından, Molla Nəsrəddin lətifələrindən istifadə edilərək yazılmışdır. Bu sırada olan bir sıra mənzumə və satiralarla yanaşı, “Köpəyə ehsan” satirasının adı çəkilmir. (102, 310-311).

S.Ə.Şirvaninin “Köpəyə ehsan” satirasının mövzusu şairin təxəyyülünün məhsuludurmu, yoxsa bu əsər də digər təmsil və mənzumələr kimi alınmadır, iqtibasdır? Belədirsə hansı mənbədənir sualına ilk cavab axtaran ilk ədəbiyyatşünas-şərqşünaslardan Əliəjdər Səidzadə olmuşdur. O, “Azərbaycan müəllimi” qəzetinin 02 fevral 1964-cü il tarixli 30-cu sayında dərc etdirdiyi “Pir qəbrində it bastırılıbmış...” məqaləsində “Köpəyə ehsan” satirik hekayətinin məzmununu nəql etdikdən sonra yazır: “Belə bir sual qalxır: bu hadisə doğrudan da olubdurmu və bunun pirə, möcüzəyə nə dəxli var? Bu xüsusda müəyyən bir sənəd var. 1860-cı ilin başlanğıcında Şamaxı uyezdidin Xançobanlı pristavlığında Qaravəlli kənd camaatından bir köçəri ilə bu hadisə belə olubdur: “Köç yaylağa gedəndə birinin iti ölür. Məlumdur ki, köçərilər itə böyük qiymət verirlər və bəzən yaxşı bir it almaq üçün iki-üç at verirlər. Bu səbəbdən həmin köçəri itin cəmdəyi canavarlara yem olmasın deyə onu torpaqda basdırır və əlindəki təzə qoparılmış bir söyüd budağını nişangah kimi onun basdırıldığı yerə sancır. Payızda köç qayıdanda, o görür ki, itin qəbrinin üstündə çoxlu camaat toplaşmış, qoyun kəsirlər, quran oxuyurlar və s. Soruşur ki, nə olubdur,

burada nə baş verir? Deyirlər ki, təzə “pir” tapılıb və onun da möcüzəsi olubdur. Möcüzə də ondan ibarətdir ki, bu cür açıq bir çöldə qəbrin üstündə öz-özünə ağac bitibdir. Kişi başa salmaq istəyir ki, bu mənim itimin qəbridir və ağacı da mən basdırmışam. Bahar yağışlı keçibdir və bu səbəbə görə də ağac göyərilibdir. Amma hirsələnən avam camaat onu pirin qəbrini təhqir etdiyi üçün xəncər ilə parçalayıbdır. Sonralar bu iş təhqiq olunmuşdur və əsası mövcuddur... Şair Seyid Əzim, əlbəttə, həmin göstərilən hadisəni nəzərdə tutubdur...” (158).

Təəssüf ki, Əliəjdər Səidzadə bu faktı haradan götürdüyünü məqaləsində qeyd etməmiş, bu hadisənin “təhqiq olunmuşdur” versiyası ilə guya məhkəmə işi olduğuna işarə eləmişdir.

Əliəjdər Səidzadənin bu məqaləsinə cavab olaraq tanınmış ədəbiyyatşünas, prof. Kamran Məmmədov ayrıca məqalə yazaraq göstərmişdir ki, “biz burada mərhum müəllifin köçəri həyatını, onların dinə, mövhumata, pirə o qədər də inanmadığını, canavarın it əti yemədiyini və s. bilmədiyini bir yana qoysaq, deyə bilərik ki, yuxarıda söylənən əfsanə bəlkə də həyatda olmuş olsun.” (121). Burada prof. Kamran Məmmədov Ə.Səidzadəni “köçəri həyatını bilməməyinə, hətta “canavarın it əti yemədiyini” bilməməsinə görə günahlandıraraq örtülü şəkildə buna işarə edir ki, Ə.Səidzadə bu mətni yəqin uydurubdur...

Əslində isə belə deyildir. Ə.Səidzadənin qüsuru ondan ibarətdir ki, haqqında danışdığı mətni haradan aldığını göstərməmiş, beləliklə də, mətni özünüküləşdirmişdir. Buna görə də K.Məmmədov mətnin Ə.Səidzadəyə aid etmiş, onu “köçəri həyatını” bilmədiyinə görə tənqid etmişdir.

Mərhum Əliəjdər Səidzadənin təqdim etdiyi “Pir qəbrində it basdırılıbmış...” mətn olduğu kimi “SMOMPK” məcmuəsinin 1889-cu il, 7-ci buraxılışının 2-ci bölməsində Aleksandr Kaləşevin 1888-ci ildə Şamaxıdan topladığı “İki müqəddəs tatar pirinin yaranması tarixindən” (“İstoriya vozniknoveniya dvux tatarskix svyatın”) ümumi başlığı altında dərc olunmuş və “Moqila “Pira” adlandırdığı məqaləsinin tərcüməsidir. (344, 139-140).

“Pir” qəbri” belə başlayır: “Odin koçevnik-tatarin, Qaraval-linskoqo selskoqo obşşestva, Xaçobanskoqo pristavstva, Şema-xinsskoqo uyezda, priblizitelno, v şestidesyatix qodax, imel neo-biknovenno-xoroşoqo psa...” Sonra bu əhvalat səhihliklə davam etdirilir. O ki, qaldı, “itin çəmdəyinin canavarlara yem olmasın” məsələsinə, Ə.Səyidzadə bunu da olduğu kimi “SMOMPK”dan almışdır. A.Kalaşevin rusca mətnində yazılır: “Tatarin, jelaya poçtit pamyat lyubimoqo psa, ne zaxotel brosit eqo trup na siede-nie volkam...” Məlumat üçün deyək ki, dilimizdə belə bir ideo-matik deyim var: “Qurda-quşa qismət olmasın...”. A.Kalaşev bu deyimi səhv olaraq “na siyedenie volkam” kimi hərfi tərcümə etmiş, Ə. Səidzadə də, bunu hərfən qəbul etmişdir. Təkcə bu element sübut edir ki, Ə. Səidzadə mətni “SMOMPK”- dan götürmüşdür. Və yaqın ki, S.Ə.Şirvaninin bu əhvalatdan xəbəri olmuşdur...

Amma Seyid Əzim Nəcəfdə, Qumda, Bağdadda olan ali dini mərkəzlərdə mükəmməl dini-fəlsəfi təhsil almışdı və Şərq ədə-biyyatını da mükəmməl bilirdi, yuxarıda qeyd edildiyi kimi onun mənzumələrinin əksəriyyəti tərcümə və iqtibaslardan ibarətdir, bizcə “Köpəyə ehsan” şeirinin mövzusu xalq yaradıcılığından alınmış, bəlkə də, Şamaxıda baş verən bu “Pir” əhvalatı “Köpəyə ehsan” satirasının yazılmasına, məlum oxşar süjetin nəzmlə ifadə-sinə stimül, təkan olmuşdur...

Məsələn, xalq arasında yayılmış “İtin vəsiyyəti” adında belə bir lətifə var: “Bir çobanın çox sevdiyi köpəyi öləndə gətirib müsəlman qəbiristanlığında basdırdı. Bu xəbəri Qazıya çatdırdılar... O, çobanın qətlinə fitva verdi. Çobanı öldürməyə apararkən dedi:

– Məni Qazının yanına aparın, ona deməli vəsiyyətim var. Çobanı Qazının yanına gətirirlər. Çoban Qazıya dedi:

– Qazı ağa, itimin azarı şiddət etdiyi zaman ona dedim: “Əgər vəsiyyətin varsa elə!” O da dedi: “Mənim qoruduğum qo-yunlardan apar ver Qazıya, qoy, mənə dua eləsin”. Qazı bu sözləri eşidən kimi dedi:

– Allah ona min rəhmət eləsin. Dur get bu saat o rəhmətliyin

vəsiyyətinə əməl elə” (98, 66-67). Yazılı ədəbiyyatdan folklorla, şifahi ədəbiyyatdan yazılı ədəbiyyata mövzuların kontaminasiya hadisəsi olduğundan bu faktı da belə yozmaq mümkün olardı, lakin bir çox lətifə və nağıllar, əfsanələr, rəvayətlər beynəlxalq süjetli əsərlər kimi məşhurdur və bu süjet də həmçinin fars dilli xalqların (323, 49), latış, fransız, italyan xalq lətifələrində buna bənzər süjetdə əhvalatlar vardır.

Məsələn, maraqlı olduğuna görə XIV-XV əsr italyan yazıçısı Poco Braççolininin (1380-1459) “Faseti” adlanan ailə-məişət lətifələri məcmuəsində “İti dəfn edən keşiş” hekayəti belədir: “Toskanidə çox varlı bir kənd keşişinin istəkli iti öldükdə onu qəbiristanda basdırır. Bu əhvalatı eşidən yepiskop keşişin pulunu ələ keçirmək qəsdilə onu, böyük cinayət işlətməmiş günahkar kimi cəzalandırmaq məqsədilə yanına çağırır. Yepiskopun xasiyyətinə yaxşı bələd olan keşiş özü ilə əlli qızıl dukat götürərək onun hüzuruna yollanır. İti qəbiristanda basdırdığı üçün keşişi möhkəm təqsirləndirən yepiskop onun həbsxanaya salınmasını və edama hazırlanmasını əmr edir. Amma biclikdə və hiyləgərlikdə yepiskopdan geri qalmayan keşiş yepiskopa deyir:

– Müqəddəs ata, əgər siz bilsəydiniz mənim itim necə ağıllı idi, bu cür hirslənməzdiniz. O, insanlar arasında dəfn olunmağa tamamilə layiq idi. Çünki o, həmişə və eləcə də ölənlərdə öz ağılı ilə insanlardan daha yüksək olmuşdur.

– Bu nə sözdür? – deyə, yepiskop qəzəblə soruşur.

– Hirslənməyin, müqəddəs ata! Məni sona qədər dinləyin! Ömrünün axırında o, bir vəsiyyətnamə tərtib etməyimi xahiş etdi. Ehtiyacınızı nəzərə alaraq orada sizə də əlli qızıl dukat verilməsini vəsiyyət etmişdir. Mən onu götürüb özümlə gətirmişəm.

Yepiskop işi belə gördükdə vəsiyyəti də, dəfni də bəyənilir, pulu qəbul edib, keşişi buraxır”. (400,61; Qeyd: “İtin dəfn edilməsi” şərikli, müştərək dünya folkloru süjetləri barədə bu məlumatlar filologiya elmlər doktoru, prof. Kamran Məmmədovun “XIX əsr Azərbaycan şeirində satira” kitabından (122, 191- 196) iqtibas edilmişdir.

Hətta XV əsrin sonu, XVI əsrin əvvəllərində yaşamış türk şairi Güvəhinin “Pəndnameyi – Güvahi” adlı mənzum əsərində söylədiyi müxtəlif məzmunlu satirik hekayələr sırasında eynilə “Köpəyə ehsan” süjetinə oxşayan hekayət də var (64, 90).

Bunların hansı ilə Seyid Əzimin tanış olmasını ancaq güman etmək olar. Lakin bir şey məlum oldu ki, bu satiranın süjeti nağıl süjeti deyildir və lətifə formasında yayılıbdır... Bir cəhət də maraqlıdır ki, bu süjet şairə qədər müxtəlif xalqlar arasında, həmçinin bizim folklorumuzda lətifə şəklində mövcud olmuşdur. Amma o da maraqlıdır ki, Seyid Əzimin “Köpəyə ehsan” satirasının italyan Poco Braççolininin “İti dəfn edən keşiş” hekayətinin arasında süjet oxşarlığından başqa, təsvir detalları arasında da qəribə uyurluq var.

Əvvəla hər iki mətndə digər mətnlərdən fərqli tərəfi müqabilər din xadimləridir: “keşiş – yepiskop”, “hacı – molla”. Hər iki mətndə hadisənin baş verdiyi məkan dəqiq bildirir: orada hadisə Toskanidə, burada isə Şahsevəndə baş verir. Mətnlərdəki digər bir detal da üst-üstə düşür. Poco Braççolininin mətnində də yepiskopa 20, 30, 100 yox, məhz 50 qızıl rüşvət təqdim edilir, Seyid Əzimin mətnində də Hacı mollaya 50 qoyun rüşvət verir...

Biz o iddiada deyilik ki, Seyid Əzim Poconun “Faseti” lətifələr məcmuəsindən xəbəri olubdur. Lakin məlumdur ki, o dövrdə təsis edilmiş rus məktəblərində dünyəvi kitabxanalar fəaliyyət göstərirdi və Seyid Əzim Şamaxıdakı belə bir məktəbdə dərs dediyindən həmin kitabxanadan istifadə imkanı vardı. Mətnlərdəki belə detalların uyurluğu az olsa da, güman etməyə imkan yaradır ki, bəlkə şair belə bir “Xrestomatik” ədəbiyyatla orada qarşılaşıb... Bəlkə də!..

İndi isə qayıdaq “SMOMPK” məcmuəsində A.Zaxarovun “Şahsevənli Hacıның iti” nəslə tərcümə mətninə... Qeyd etdiyimiz kimi bu nağıl deyildir və indiyənə qədər toplanıb nəşr edilmiş heç bir “Azərbaycan nağılları” kitablarında belə bir süjetdə nağıla şəxsən biz rast gəlmədik. Təkcə prof. P.Əfəndiyev “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı” dərslində Azərbaycan “məişət nağılları”

sırasında bir neçə nağılla birlikdə mənbəni göstərmədən və haqqında danışmadan “Hacının köpəyi” nağıl adını çəkir (54, 123).

Seyid Əzimin satirası belə adlanır: “Hacı və Molla əhvalatı” başlığından sonra mötərizədə (“Köpəyə ehsan”) yazılmışdır və sonralar əsil başlıq ixtisar edilmiş, satira “Köpəyə ehsan” adı ilə tanınmışdır... Satira belə başlayır:

“Var idi Şahsevəndə bir hacı,
Şahsevənlər təmam möhtaci.
Sahibi - dövlət idi çox ol kəs,
Naqəvü gusfəndü çoxlu fərəs.
Vardı Bozlar adında bir köpəyi,
Qoyunun pasıbanı, at köməyi.
Əzqəza, bir gün öldü Bozlari,
Oldu hacı onun əzadari.
Edibən qüsl, hazır etdi kəfəni,
İzzət ilə götürdü yerdən.
Qazıb əhli-qübur içində məzar,
Oldu mədfun qəbr-ara Bozlar.
Verdi Bozlara yeddi gün xeyrat,
İstədi həqqdən ona həsənat.
Hali olmuş bu halə bir molla,
Çəkdi fəryad, qıldı vaveyla..” (160, 465-466).

A.Zaxarovun “Pes Şaxsevanskoqo Qadji” tərcüməsi isə belə başlayır: “Jil v Şaxsevane boqatıy Qadji. Mnoqo bilo u neqo zolota i serebra, mnoqo bilo domaşnix jivotnix: baranov, ovets, bıkov, loşadey. Na obşirnıx Şaxsevanskix luqax paslis eqo mnoqoçislennıya stada. Bıl u neqo takje i pyos, -- bolşoy, xrabrıy pyos, qordost eqo mnoqoçislennıx stad, xrabrıy zaşşitnik ovets i baranov, vernıy druyq bıstronoqıx koney. Qadji lyubil eqo, lyubil puşşe svoix qlaz. No niçto ne veçno pod solntsem! V odin nesçastny den, prosnuvşis, Qadji naşol vernoqo psa bezdıxannım u svoix noq. Bedny, nesçastny pyos! On proqlotil kost, i ono bilo priçinoyu eqo smerti... Kakoe nesçaste dlya Qadji! Bezuteşen bedny Qadji! Qorkimi slezami oplakival on smert vernaqo, xrabraqo

druqa! No etoqo malo... On prikazal zavernut eqo trup v bely sa-
van i poxoronit eqo s takim poçyotom, kak obıknovenno xoronyat
lyudey poçtennıx i uvajaemıx. Mulla doljen bıl tri dnya i tri noçi
sryadu çitat koran na eqo moqile. V pamyat vernoqo psa Qadji v
prodoljenie semi dney kormil vsex nişşix, uboqix, neumişşix, raz-
daval milostinyu i ustroil “xeyrat” (pominki). Slux ob etom doşel
do qlavnoqo mulli.

Ujasnulsya svyatoy mulla! Posıpal peplom on svoyu qolovu,
razorval on svoe plate.” (343, 155).

Tərcümə mətni ilə S. Əzimin satirasının mətnini tutuşduranda
əksər detallar uyğun gəlir. “Şahsevən” toponimikası - məkan adı
“İtin dəfni” süjetlərində yeganə olaraq Seyid Əzimin şeirindən keçir.
Bu, tarixi toponimikadır. Yer-kənd adı kimi Şirvanda, Qarabağda in-
di də mövcuddur. “Şahsevəni” aşıq havası da var. Şahsevənlər türk
etnik qruplarından biri olubdur. I Şah Abbasın (1584-1629) dövrün-
də qacarlardan, əfşarlardan və başqa türk tayfa birliklərindən düzəl-
dilmiş xüsusi şah qvardiyasına verilən addır. Səfəvilər dövlətində də
əsas hərbi qüvvələrdən olduqlarından mal-mülk sahibləri kimi ayrıca
tayfa birliyi yaratmışdılar və XIX əsrin ortalarından oturaq həyata
keçərək heyvandarlıqla, əkinçiliklə məşğul olmağa başladılar. (31,
478; 49).

“İtin dəfni” süjetlərinin heç birisində “kəfənləmə” və “ehsan
vermək” məsələsi yoxdur. Bu detallar ancaq Seyid Əzimin satira-
sındadır və elə buna görə də şeirin digər adı da “Köpəyə ehsan”
dır. Bütün bunlar tərcümədə verilibdir. Hətta tərcüməçi şeirdə
olan “at köməyi”, “əzqəza”, “əzədar”, “qüsl”, “kəfən”, “izzət” ob-
razlarına uyğun olaraq bunların məişət-adət şifrələrini açmış, Ha-
cının vəziyyətini, psixologiyanı daha dərindən əsaslandırılmış,
əzadarlıqda olan “üçü”, “yeddini”, ehsanın kimlərə düşdüyünü,
hansı sosial təbəqəyə verilməsi detallarına qədər dəqiqliklə ver-
mişdir. Hətta faciəvi məqamlarda “başə kül ələmək, yaxa cırmaq,
başə döymək” kimi adəti belə təsvirə gətirmiş, tərcümənin bədii-
lik funksiyasını dərinləşdirmişdir.

Şeirdə:

– “Mindi bir at molla, düşdü yola,
Ta gedir məşhər eyləsin bərpa”;

tərcümədə – “...mulla sel na konya i poyexal k Qadji, çtobi dostoynim obrazom nakazat eqo svyatostatstvo”;

“ Verdilər Hacıya bu hali xəbər

– Ki filan molla qilü qalə gəlir,

Dedi: – Yox, özgə bir xəyalə gəlir.

Sürüdən tez ayırdı əlli qoyun,

Dedi: – Bunları yol üstə qoyun.

Özü çıxdı onun qabağınə,

Mollanın keçdi solü sağınə.

Dedi: – Ey naibi-imami-zəman,

Sənə olsun atam-anam qurban!”;

tərcümədə: “Qadji dali znat o priezde mullı. On prikazal totçasje otdelit ot svoyeqo stada pyatdesyat jirnıx baranov, i sam poşel k mulle. Poklonivşis yemu do zemli, on potseloval kray eqo odejdi i skazal: “Ey, velikiy imam, opora i çest naşey svyatoy reliqii! Roditeli moi da budut jertvoyu praxa noq tvoix!”

Seyid Əzimin “Köpəyə ehsan” satirası belə qurtarır:

“Qoyun adın eşitdi çün molla,

Dedi: – Əhsən bu halə, nami-xuda!

İt demə, ol dəxi bizim birimiz,

Belə ölmüşlərə fəda dirimiz.

Rəhməti – həqqə ol düçar olsun,

Səgi-Əshabi-kəhfə yar olsun!

Oxuyub sidq ilə ona yasin,

Özü də saxladı ona yasin.”

A.Zaxarovun tərcüməsində bu hissə belə təqdim edilir: “ – Ex! Ne nazıvay eqo psom!.. Nazovi yeqo moim bratom, moim druqom! – voskliknul vosxişşennıy mulla... Pokaji mne eqo moqilu, – ya poydu tuda çitat koran za upokoy eqo duşi!”.

Bu tutuşdurmalar və müqayisələr təkzibedilməz tekstoloji faktlarla göstərir ki, Şamaxı şəhər məktəbinin müəllim köməkçisi A. Zaxarovun 1886-cı ildə təqdim etdiyi bu mətn böyük Azərbaycan-

can şairi S.Ə.Şirvaninin “Köpəyə ehsan” satirasının nəsrə rus dilinə ilk tərcümə və nəşr faktıdır və ədəbi nümunə kimi olduqca qiymətlidir!..

2.6. “Şamaxı qəzasının Altı-Ağac kəndinin folkloristik etimologiyası

S.Poxileviçin “Bakı quberniyası, Şamaxı qəzasının Altı-Ağac kəndi” məqaləsi də bu qəbildən olan digər məqalələr kimi Qafqaz Tədris idarəsinin tərtib etdiyi ümumi proqram əsasında yazılmışdır. Məqələdə malakanların məskunlaşdırıldığı kəndin yerləşdiyi ərazi ətraflı şəkildə təsvir olunur, kəndin adının mənası – niyə Altı-Ağac adlandırıldığı rəvayəti izah olunur.

Məlumdur ki, vaxtilə “bir ağac”, “iki ağac” Azərbaycanda məsafə ölçüsü kimi işlənsə də, xalq arasında bu müxtəlif tərzdə izah edilir. S.Poxileviçin məqaləsindəki izaha görə “6 ağac Qubadan Şamaxı ərazisi olan bu kəndə qədər olan məsafədir ki, bu da rus ölçüsü ilə 42 verstə bərabərdir. Deməli; 7 verst bir ağac məsafə ölçüsünə bərabərdir ki, kəndin adı da buradan – altı ağaca bərabər məsafə ölçüsündən götürülmüşdür” (338, 89).

Başqa bir mənbədə oxuyuruq: “Ağac” – vaxtilə geniş işlədilər uzunluq ölçü vahididir. Təqribən 6-7 km-ə bərabər olmuşdur. Ehtimal ki, bir zamanlar karvan-ticarət, çapar-poçt, həmçinin kənd, əyalət, vilayət, xanlıqlar arası piyada və nəqliyyat vasitə yolları üzərində ölçü məsafələrini bilmək üçün yuxarıda qeyd olunan uzunluq məsafəsində əkilən nişan ağaclarına münasibətdən yaranan ölçü vahididir.

Yeri gəlmişkən, bu ölçü vahidi bəzi yer adlarında da öz əksini tapıb. Məsələn, bu cəhətdən Bakı ilə Şamaxı arasındakı Altıağac yaşayış məskənini qeyd edə bilərik” (159,8 – 188).

Digər bir mənbədə yazılır: “Altıağac” – Azərbaycan SSR-də, Böyük Qafqazın şərq ətəyində kənd və iqlim kurortu. (İndi bu kənddə olan malakanların, demək olar ki, hamısı öz istəkləri ilə Rusiyaya qayıdıb köçüblər. Burada “Altıağac” adlanan müasir

tipli, geniş şəbəkəli kurort və turizm mərkəzi yaradılıbdır – S.O.). “Bir ağac” ölçü vahidi olub 7 verst (1 verst 1,06 km-dir.) məsafəyə deyilir.

Keçmişdə Altıağac Şamaxı qəzası tərkibində olub, onunla sıx əlaqə saxlayırdı. Şamaxı şəhərindən 48 km., kənarda, yəni altı ağaclıq məsafədə yerləşdiyindən bu adı almışdır” (135,14).

Bütün bunları dəqiqləşdirməkdə məqsəd ondan ibarətdir ki, S.Poxileviçin məqaləsindəki faktlar yüz il bundan qabaq – XIX əsrin 80-ci ilində qələmə alınsa da, müasir gənclik üçün etnoqrafik-folkloristik izahı və şərhə maraq doğurur.

Həmçinin, məqalədə kəndin iqlimi, əhalisinin sayı, tərkibi, təsərrüfat məşğuliyyəti göstərilir, təbiətində bitən dərman bitkilərinin adları və müalicəvi əhəmiyyəti rusca verilir, kənddə 1879-cu ildən yeni tipli məktəbin fəaliyyət göstərdiyi qeyd edilir və s... Bu məqalədəki folkloristik informasiya qədim türk təfəkküründə olan məsafə ölçüsü barəsində məlumatın saxlanması və izahıdır... (338, 88-94).

2.7. XIX əsrdə Salyan bölgəsindən toplanan materiallarda dini-islami dəyərlərdə folklorizm...

Azərbaycan mədəniyyətini – ədəbiyyatı, tarixi, etnoqrafiyası, folkloru, adət və ənənələri barəsində zəngin materiallarla diqqəti cəlb edən və əvəzsiz mənbə olan “SMOMPK” məcmuəsində islami dəyərlər haqqında da maraqlı oçerklər öz əksini tapmışdır.

Rusca dərc edilən “Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza” – “SMOMPK” adlanan (“Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” – “QƏXTMT”) bu məcmuə Qafqaz Tədris İdarəsi tərəfindən çap olunurdu (1881-1915; 1926; 1929) və o dövrün çox mütərəqqi, istedadlı ziyalı, yazıçı, jurnalist, etnoqraf, tarixçi, ədəbiyyatçı L.Q. Lopatinski işə redaksiya heyətinə rəhbərlik edirdi. Adından da göründüyü kimi bu topluda bütün Qafqazda yaşayan xalqların, buradakı ölkələrin tarixi, arxeologiyası, coğrafiyası, etnoqrafiyası, folkloru, dini etiqadla-

rı, əhalinin təsərrüfat və peşə fəaliyyəti, ölkənin fauna və florası, təhsil və tərbiyə məsələləri, ümumiyyətlə bütün sosial, iqtisadi, mədəni mühitə aid bütün sahələr öz əksini və elmi şərhini tapırdı.

L.Q.Lopatinski böyük ustalıqla jurnalın ətrafına və nəşri işinə əsasən Qori Müəllimlər Seminariyasını bitirib Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın müxtəlif yaşayış məntəqələrində müxtəlif vəzifələrdə çalışan yerli ziyalıları, xüsusən də kənd məktəbinin müəllimlərini cəlb etmişdi.

“SMOMPK”un çoxsaylı müəlliflərindən N.Kalaşev, Q.Potanin, A.Lilov, A.Slovinski, M.Əfəndiyev, R.Xəlilov, F.Karpavici, C.İlariyon, Q.Paradov, N.Karalulov və başqaları Azərbaycan müsəlmanlarının dini məişətindən, islami dəyərlərindən, dini bayramlardan və mərasimlərdən, müqəddəs ziyarət yerlərindən, pirlərdən öz məqalələrində ya yeri düşdükcə söhbət açmış, ya da bu məsələlərə ayrıca məqalələr həsr edərək “SMOMPK”da dərc etdirmişlər.

Belə ki, Q.Potaninin “Xurafatların, rəvayətlərin, mövhumatı adət-ənənələrin bəzi məsələləri”, N.Kalaşevin “Bakı quberniyası Cavad qəzasının Səlyan qəsəbəsi” çoxbölməli məqaləsinin “Səlyanlıların bir sıra dini mərasimləri və bayramları” adlandırdığı V bölməsində, A.Lilovun “Dağlı müsəlmanların məişətindən oçerklər”, M.Əfəndiyevin “Şamaxı qəzasında Ramazan bayramı”, R.Xəlilovun “İrəvan quberniyası müsəlman şüələrini matəm – Məhərrəm ayı”, “Məşhəd şəhərinin məktəb və mədrəsələri” F.Sultanovun “Əli – Allahı” təriqəti haqqında bəzi məlumatlar”, A.Kalaşevin “İki müqəddəs tatar piri yaranması tarixindən”, A.Zaxarovun “Zaqafqaziya tatarlarında xalq təhsili” qəbildən məqalələr xüsusi maraq doğurur.

Bu baxımdan, ən səciyyəvi məqalələrdən biri olan, N.Kalaşevin “Bakı quberniyası Cavad qəzasının Səlyan qəsəbəsi” etnoqrafik-folkloristik məqaləsinin ümumi məzmununu və “Səlyanlıların bir sıra dini mərasimləri və bayramları” hissəsinin mahiyyətini nümunə kimi oxucuların nəzərinə çatdırmaq istərdik... (342,66 – 171).

N.Kalaşev mütərəqqi ziyalı idi və məqalələrində müşahidə

olunan obyektivlik, məsələləri mümkün qədər olduğu kimi, təhrif etmədən, müəyyən yad təsirlərə uymadan əks etdirməsi onda Azərbaycan xalqına xüsusi bir rəğbət hissi olduğu aydın hiss edilir. Lakin o, təcrübəsizliyindən və bilməməzlikdən məqalələrində müəyyən məqamlarda bir sıra səthiliyə və səhvlərə də yol vermişdir ki, bu da təbii bir hal kimi qəbul olunmalıdır...

Göyçayın ikisınıfli rus-tatar məktəbinin müəllimi olan Nikolay Kalışev 1884-cü ildə qələmə aldığı bu əsaslı və geniş etnoqrafik-folkloristik məqaləsində Səlyanın keçən əsrin 80-ci illərindəki və Azərbaycanın o dövrdəki digər bölgələrinə də xas olan iqtisadi, sosial, mədəni vəziyyəti haqqında geniş və hərtərəfli məlumat verir.

Bu cür məqalələr Qafqaz Tədris İdarəsinin xüsusi proqram sualları əsasında yazıldığından, burada da müəllif diqqətlə öyrənib, tədqiq etdiyi ərazinin adının etimologiyasını, coğrafi şəraiti, iqlimi, fauna və florası, yeraltı və yerüstü sərvətləri, əhalinin məşğul olduğu təsərrüfat sahələri və peşə yönümləri, xalq təhsili, idarəetmə sistemi barədə tarixi mənbələrə və mövcud statistik məlumatlara, xalq arasından topladığı materiallara əsasən ətraflı məlumat və şərh verir.

N.Kalışev Səlyanın bir yaşayış qəsəbəsi kimi vəziyyətindən, əhalisindən danışarkən son 30 ildəki vəziyyəti rəqəmlərin dili ilə cədvəl şəklində misal gətirərək müqayisələr aparır, evlərin, bazarların, hamamların, məktəblərin, sənətkarlığın, küçə və meydanların sayını göstərir, vəziyyətini şərh edir, yeri gəldikcə həmin cədvəl və sxemlər vasitəsilə fikrini əyaniləşdirir, Səlyanın liman sahəsi olduğunu bildirərək ora gələn və yola düşən gəmilərin sayını, gətirilən və aparılan yüklərin növlərini və qədrini dəqiqliklə göstərir. Həmin dövrdə Səlyanda gəmiçilik elə inkişaf etmişmiş ki, Bakı, Lənkəran, Qızıl-Ağac, Kür çayı boyu Zərdaba, hətta Mingəçevir keçidinə qədər, Həştərxan, Rus Astarası və Krasnovodsk ilə gəmi (paroxod) və bərə əlaqələri mövcud olmuşdur ki, bu da Səlyanın sosial-iqtisadi və mədəni əlaqələrinə yaxşı mənada yaxından təsir etmişdir.

Müəllif oçerkinin “Tarixi məlumat” adlandırdığı başlanğıcında “Səlyan” adının etimologiyasına toxunmuş, onu fars sözü olan “sal” – “il” sözündən götürüldüyünü bildirir.

a) Dini ibadət yerləri, ziyarətgahlar, pirlər:

Elə bu məqalənin müxtəlif yerlərində Səlyan əyalətində mövcud olan müqəddəs yerlər – pirlər barədə məlumat verir: “Səlyandan 50 verst şimalda, Nəvahi kəndində müsəlmanların ziyarətgahı olan “Sofu Həmid” (“Sofi-Qamid”) adında müqəddəs məkan var. Belə rəvayət edirlər ki, bu müqəddəs pir möcüzəyə malikdir və onun torpağını zəhərli ilanların çaldığı adamların yaralarını sürtən kimi o dəqiqə sağaldır. Deyilənə görə, bu müqəddəs pirə ətrafdan minlərlə ilan gəlir və ziyarətgahın torpağından yalayıb heç kimə ziyan vurmada çəkilib gedirlər... Hətta, müqəddəslərdən olan Sofu Həmidin qəbrinin qoruyucuları da ilanlardır ki, buraya ziyarətə gələnlərin heç birinə bu ilanlar toxunmazlar.” (342,68 - 69).

Həmçinin, Səlyanın şimali - şərqində, Şirvan yaxasında yerləşən Çuxanlı kəndi (buna Süleyman kənd də deyilir) yaxınlığındakı “Baba – Zənən” (burada yüksək müalicəvi təsiri olan terminal “Baba-Zənən” qaynaması da var), Səlyandan 22 verst şimalı-şərqdə olan “Sarı-Pir”, Səlyandan şərqdə yerləşən Məhəmməd peyğəmbərin nəslindən olan və ona görə də, şiə müsəlmanlar arasında xüsusi hörmətə malik seyidlər üçün çiy kərpicdən tikilmiş və “Seyidlər” adlanan ziyarətgah kümbəz, Səlyandan 22 verst cənubda, Kürün sağ sahilində, qədim Səlyanan adlanan yerdə “Pir- Tavan” (“Pir – Taun” da deyilir) kimi müqəddəs müsəlman ziyarətgahları haqqında da maraqlı məlumat verilmişdir. (342, 71 – 72).

Adamlar bu pirləri ziyarət edirlər, nəzir verirlər, müxtəlif xəstəliklərdən dərdlərinə əlac diləyirlər. “Baba-Zənən” piriin el arasında “Zənənlər qapısı” adı da var. Rəvayətə görə “Qırx çıraq” şəhərinin qapılarından birinin adıdır. Şəhərdən çıxış və şəhər giriş üçün bu qapıdan yalnız zənənlər – qadınlar istifadə edərmiş. Bu piri əsasən qadınlar ziyarət edər, dilək dilər, diləklərinə yetərmişlər...

“Baba-Zənən” piri müalicəvi termal suyu ilə məşhurdur. Müəllif, bu barədə el arasında yayılmış sözlərlə yanaşı elmi ədəbiy-

yatdan – akademik Abixin 1863-cü ildə “Kavkazskiy kalendar”da (səh. 215-220) nəşr etdirdiyi “Kavkazskiye isledovaniya” məqaləsində fransız alimi Adolf Berjeyə istinadən yazdığı sözləri misal gətirərək söyləyir ki, həkimlər buradakı mineral sulardan, mineral palçıqlardan müalicəyə diqqət yetirməlidirlər. “Xüsusən, Səlyandan cənubda yerləşən Baba-Zənən termal bulağı müalicəvi əhəmiyyətinə görə bütün Qafqazdakı termal sulardan fərqlənir, hətta bu isti su bulağının zəngin və əhəmiyyətli mineral tərkibində bütün Avropada bir dənə də olsun termal mənbə yoxdur. Məsləhət bilərdim ki, bu qeyri-adi termal su mənbəyi üzərində müasir tipli müalicə tikililəri inşa edilsin, xəstələrə ixtisaslı həkimlər xidmət göstərsinlər!. (342, 80). XIX əsrin ortalarında əcnəbilər tərəfindən söylənilən bu fikirlər bu gün də yerinə yetirilməmiş qalır...

Xüsusilə, “Pir-Taun” ziyarətghahında “İl yarası” və “Çuma” xəstəlikləri, rəvayətə görə, əlac tapılırmış. Bu yerlər barəsində, müəllifin qeydinə görə, xalq arasında müxtəlif rəvayətlər və əfsanələr dolaşmaqdadır ki, təəssüf ki, materialda bunlardan misal gətirilməyibdir.

Səlyandan şimali-şərqdə 7 verstlik məsafədə yerləşən və bişmiş kərpicdən tikilən Qırx-Çıraq adlanan, qədimlərə aid edilən böyük şəhərin xarabalıqları barədə xalq arasında maraqlı rəvayətlərin olduğu söylənilir... Deyilənə görə, burada hər çıraqda min tüstü (ev) varmış və şəhər 40 min tüstüdən (evdən) ibarət imiş. Kür çayı bu şəhərdən keçərək birbaşa dənizə tökülürmüş. Elə olur ki, Kür yatağın dəyişir və dənizin də sahilləri cənuba doğru çəkilir. Buna görə də şəhərin əhalisi müxtəlif yerlərə köçməli olur. Lakin, tarixi məlumatlara görə bu şəhəri hicri 656-cı (1258) ildə monqollar dağıdıblar.

Ümumiyyətlə, N.Kalaşevin materialından görsənir ki, Səlyan ətrafında yerləşən bu qədim şəhər və ziyarətghahlar barəsində zəngin folklor materialları mövcuddur ki, bunları toplayıb nəşr etmək yaxşı olardı...

Qərībā burasıdır ki, müəllif Səlyanda olan məscidlərin birinin də adını çəkmir və burada neçə məscidin olduğunu qeyd eləmir, amma

təqdim etdiyi cədvəldə Səlyanda 600 din xadiminin olduğunu və 5347 şienin yaşadığını bildirir. Burada qazı və molla kimi din xadimlərindən danışır. Mollaları dini təlim verən və müsəlmanlar arasında şəriət işlərini icra edən din xadimi kimi fərqləndirir: “Molla və qazı xalq arasında ağsaqqallardan da üstün hörmət sahibləridir. Ruhanilər, seyidlər, onlardan sonra ağsaqqallar evlənmə, ümumiyyətlə xeyir-şər işlərində, dini bayramlarda, məsləhət tələb edən digər mühüm el-oba məsələlərində xüsusi hörmət və söz sahibidirlər. Burada digər dinlərə aid ruhanilər yoxdur” (342, 124 – 125).

Müəllif əksər hallarda müsəlmanları “Maqometanın” adlandırır və onların xristianlarla münasibətlərini belə izah edir: “Maqometanın ne tolko ne podayet ruki xristianinu, no daje otnositsya k nemu, vsledstviye reliqioznix vozzreniy, s otvraşşeniyem i prezreniyem. Daje prikosnovenie platya xristianina k yeqo platyu şçitayetsya oskverneniyem dlya poslednyaqo i on ne uspokoitsya do tex por, poka ne obmoyet vodoyu eto neçistoye mesto. Yesli na bazar sluçayno kto-libo iz xristian dotronetsya do kakoqo-libo produkta, naprimer pişşi, to pravoverniy ne budet yeyo yest, poka ne vimoyet, a takje ni za çto ne stanet ni pit, ni yest iz toy posudı, do kotoroy prikosnulsya xristianin, – vsyo on vimoyet, ili vibrosit sobakam; posudu je vimoyet dlya sebya 7 raz. K reliqqii svozey salyantsı otnosyatsya stroqo...” (342, 127).

Əlbəttə, XIX əsr üçün mövhumatın və xurafatçılığın təsiri ilə bu bəlkə də belə olubdur. Və bunu o dövr üçün təbii hal kimi qəbul etmək mümkündür. Amma XX əsrin ortalarından etibarən, xüsusən son illərdə, müstəqillik dövründə Azərbaycanda dini tolerantlığın təbliği nəticəsində bu qəbildən mövhumu hərəkətlər, demək olar ki, aradan çıxıb. Müxtəlif dini konvensiyalar, başqa-başqa dinlərə mənsub insanlar istehsal işlərində, məişətdə birgə fəaliyyət göstərirlər... Lakin N.Kaləşevin bu müşahidəsi tarixilik nəzərincə maraqlı, dini münasibətlərin dinamikası və dəyişməsi nöqtəyincə ibrətlidir...

Müəllif bu məqaləsində “Əli xan - çala”, “Böyük - çala”, “Otaq - çala”, “Kiçik - çala”, “İsgəndər - çala”, “Qaşqa - çala”, “Saxsı - çala”, “Qırlıq - çala”, “Buğ - çala”, “Qobu - çala”. “Ça-

naxçı”, “İlanlar kurqanı”, “Övzaqi”, “Qara - çala”, “Neft - çala” duz gölləri barədə məlumat verir. Bu adların bir qismi sonra kənd, qəsəbə. şəhər adlarına çevrilibdir, bunlardan Neftçala inzibati rayon mərkəzini xatırlatmaq kifayətdir... Məqalədəki, təəssüf doğuran belə bir fakt da göstərilir ki, “Qırlıq-çala”dan və “Neft-çala”dan 24 il tiflisli erməni Georgi xan Ter-Arutyunov duz, qır və neft istehsalı ilə məşğul olubdur. Bakıda olduğu kimi, Azərbaycanın bərəkətli bölgələrinin təbii sərvətlərindən erməni işbazları həmişə istifadə etmiş, həm mənəvi, həm də maddi sərvətimizi oğurlayaraq özümüzə qarşı istifadə etmişlər...

Bu göllərin sənaye əhəmiyyətini bir kənara qoyaraq bu adlardakı folkloristik informasiyalara və bu göllər barəsində el arasında dolaşan əfsanələrə diqqəti cəlb etmək istərdik. Müasir toponimikada və folkloristikada bu yer adları və bunlar barəsində olan əfsanə-rəvayətlərə rast gəlmədik. Lakin, belə hesab edirik ki, N.Kalaşevin bu etnoqrafik-folkloristik məqaləsində (həmçinin bu qəbildən olan digər materiallarda) müasir tədqiqatçılar üçün mühüm informasiya ötürülüb; təkcə bunları araşdırmalara cəlb etmək qalır...

N.Kalaşevin materialında bağçılıq və bostançılıq təsərrüfatı ilə əlaqədar xeyli məlumat vardır. Bunların əksəriyyətinin növ adları lingvistik və folkloristik informasiya baxımından maraqlıdır. Azərbaycanlıların meyvə və bostan bitkilərinə ad vermə mədəniyyəti, ad yaratma bacarığı bu faktlarda özünü göstərir. Biz, İrəvan – Qərbi Azərbaycan ellərində bu istiqamətdə mövcud materialı izləmişdik. Bu mövzuda “SMOMPK”un 1908-ci il, 39-cu buraxılışında T.Q.Mamaladzenin “Şamaxıda bağçılıq mədəniyyəti və sənaye məşğuliyyəti” məqaləsində də maraqlı faktlar vardır. Bütün bunlarda Səlyan-Cənub regionunda yetişdirilən bağ və bostan bitki növlərinə qoyulan adlarda çox az fərq olmasını müşahidə edirik. Bu onu göstərir ki, azərbaycanlılar yaşadıkları regionlardan asılı olmayaraq təsərrüfat və məişət mədəniyyətləri xalq təfəkkür tərzinə uyğun olmuş, vahid xalq mədəniyyəti yarada bilmişlər.

N.Kalaşev Səlyanda zəngin üzüm növləri olduğunu qeyd edərək bu növlərin ərəb əlifbası ilə azərbaycanca adlarını və

kirildə transletrasiyasını vermişdir. “Əsgəri”, “misqalı”, “xəli-li”, “kişmiş”, “yezdən”, “şani”, “lis”, “ablaqanı”, “çilei”, “qızı-lı”, “dərbəndi”, “sahibi”, “minyaxa”, “kəlişən”, “keçi-əmcə-yi”, “lah” kimi üzüm növlərinin adlarını çəkir. Bunlardan “yezdən”, “lis”, “çilei”, “minyaxa”, “kəlişən”, “lah” adlanan üzüm növlərinin adları artıq arxaıqlaşmış və bu növlər yoxa çıxmışdır. Amma adların etimoloji izahı və bu izahların dərinliyində gizlənən folklorizmin şərhini özünü gözləyir...

N.Kalaşev Səlyan camaatının bu üzüm növlərindən “qora-su” (“abqora”), doşab-bəkməz, “narbək” (üzüm siropu), irçal, sirkə hazırladıqlarını yazır və onu da bildirir ki, Səlyanda əmələ gələn üzümlərin tərkibində duzluluq artıq olduğundan onlardan keyfiyyətli şərab düzəltmək olmur...

Bağçılıqda yetişdirilən meyvələrdən “qəzvin və “meşə alçası”; “xatəmi”, sarı və qırmızı gavalı növləri; heyva növlərindən – “əppək-heyvası”, “armud-heyvası”, “ağırşığı”, “narıncı”, “tuncu”, “çilei”, “kərbalayı-yolçu” (görünür bu növü yetişdirənin adı ilə adlandırılıb –S. O.); armud növlərindən – “daş armudu”, “abbasbəyi”, “bildirçin budu”, “pələx armud”, “nar armudu”, “şəkəri”, “güləbi”, “xan armudu”; almaldan – “turş alma”, “qızıl alma”, “meyxoş alma”; şəftəli növlərindən isə “adi şəftəli”, “hülü şəftəli” adlarını çəkmişdir.

Məqalədə, bostan bitkilərindən yemiş növlərinə verilən adlardan “bilərçin”, “til”, “dostucan”, “gərmək”, “cuvəri” göstərilmişdir...

Bu adlardan görsənir ki, xalq meyvələrə, onların növlərinə, onun görkəmini, rəngini, formasını, dadını və kim tərəfindən – hansı bağban adından yaranmasını əsas götürmüş, ümumiyyətlə əşyalara ad qoyarkən ad seçimində bədii-funksional cəhətləri əsas götürmüş, mümkün qədər obrazlı, təsirli, mənalı, qulaqda xoş səslənən adlar yaratmağa nail olmuşlar...

Azərbaycan folklorunda meyvələrdən “alma” ilə bağlı motiv məşhurdur. “Məlikməmməd” nağlında “alma” “ömürüzadan”, “insanı gəncəşdirən” obraz kimi iştirak edir. Uşağı olmayan şahlara, tacirlərə dərvişlər və ya möminlər alma verirlər, bununla söylənilən

nağlın qəhrəmanı meydana gəlir. “Nar” meyvəsi də nağıl obrazı kimi işlədilir. Lakin biz bu tədqiqatımızda xalqın ad yaradıcılığına folklorşünaslıqda ilk dəfədir ki, folklor nümunəsi kimi yanaşmış, ad yaratmanı, ad qoymanı da xalq yaradıcılığı nümunəsi hesab etmiş, müxtəsər olsa da bu problem üzərində dayanmışıq. Amma belə hesab edirik ki, Azərbaycan folklorunda ad yaratma xalq yaradıcılığı xüsusi bir sahə və ya tədqiqat istiqaməti kimi öyrənilməsi vacibdir...

b) Səlyandan toplanmış inanclar – sınımalar...

N.Kalaşevin materialının yaxşı cəhətlərindən biri budur ki, o topladığı etnoqrafik məlumatların bətnində folkloristik materialları da təqdim edir. Bunlardan biri də, onun “syuveriye” adlandırdığı inanclar və sınımalardır. Lakin səhv ondadır ki, müəllif folkloristikada mühüm janrlardan biri olan inancları “suyeveriye” – xurafat adlandırmasıdır. Amma inanc ən qədim folklor janrıdır və “suyeveriye” – xurafat deyildir. Azərbaycan folklorunun arxaik janrlarından biri olan inancı folklorşünaslıq təsərrüfatında “sınama” anlayışı altında da təqdim edirlər. Bu janrın tərcüməsi zamanı janrın spesifik xüsusiyyəti kimi tərcüməçi bilməlidir ki, tərcümə etdiyi folklor mətni hansı anlayış altında oxucuya təqdim edilməlidir və bunun mahiyyəti nədən ibarətdir?

Bəri başdan deyək ki, hər iki anlayış folklorşünaslıqda paralel işlənməkdədir. Lakin bu anlayışın dəqiqləşdirilmə və elmi nəzəri izahı işində prof. B. Abdullayevin, prof. A. Nəbiyevin müşahidələri folklorşünaslıqda maraq doğurur. A.Nəbiyev yazır: “Bu janr xalq arasında sına, yozum, yozma, inam adları ilə də yayılmışdır. ...Əvvəla, xalq içərisində müxtəlif adlarla yaşayan inancı yozum və yozma adlandırmaq olarmı? Təbii ki, yox. Çünki yozma və ya yozumda xalq inamı qətiləşməyib! Burada inam hələ ehtimal, güman, fərziyyə şəklindədir. İnancı sına adlandırmaq da doğru olmaz” (127,49).

Problemin bu məqamında xatırladaq ki, Azərbaycan folklorşünaslığında inancları tədqiq edən və öyrənən folklorşünas B.Abdullayev bu janrı “sınama” (примета) adı altında tədqiq etmişdir (182, 9-52).

"Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" və "El çəlengi" kitablarında da bu janr "sınama" termini, anlayışı ilə təqdim edilir. (36,79; 51, 31;). Lakin "El çəlengi"ndə "Sınamalar" üçüncü bölümün ümumi adı kimi verilir və bu bölümədə "İnam və etiqadlar" başlığına ayrılır. Yəni, "Sınamalar" əslində inam və etiqadlardır (51, 31-40).

Ona görə də qədim inanc janrı rus oxucusuna sınamanın (примета) kimi yox - "поверья" kimi təqdim edilməsi daha dürüstdür. Elə prof. Bəhlul Abdullayevin özü də bu anlayışsız keçinmir və tədqiqatında dəfələrlə "поверье" anlayışından istifadə etməli olur (182. 3).

Deməli, inanclar bir folklor janrı olsa da, onun bir tərəfi gedib inam və etiqadlara söykənir. Bəlkə də, elə bu cəhətinə görə N.Kalaşev özü də bilmədən, təhtəl-şüür İNANCI "suyeveriya" dini-xurafatla bağlayıbdır.

Amma, yaxşı cəhət budur ki, müəllif səlyanlılar arasında yayılmış inanclardan misallar gətirmiş, bununla da xalq arasında bu gün də yaşayan bir sıra inancların tarixən mövcud olan nümunələrinin tarixiliyini qorumuşdur. Həmçinin, N.Kalaşev bu folklor janrının ilk toplayıcısı və rus dilinə ilk tərcüməçisi funksiyasının da daşıyıcısı olmuşdur.

Həmin nümunələr bunlardır:

1. "Əgər səhər tezdən qarşına molla çıxıbsa, işin düz gətirməyəcək.

2. Əgər səhər erkən səfərə çıxan adam çöldə dovşan görərsə həmin gün onun işi düz gətirməz; əgər tülkü görərsə, onda onun işi tam qaydasında olar.

3. Səfər edərkən təsadüfən qoyun sürüsünün arasından keçməli olsan, işin xeyirli olmaz, əgər mal-qara naxırı arasından keçsən işlərin xeyrə calanar.

4. Əgər bir iş dalınca gedərkən yolunun üstünə çıxan ilan öldürüb, sonra onu ikiyə bölüb yarisını yolun bir tərəfinə, o biri yarisını yolun başqa tərəfinə atsan, səfərinədən xeyir görərsən.

5. İşlərinin düz gətirməsini istəyirsənsə, evdən çıxanda, tu-

taq ki, əvvəl bir az üzü cənuba doğru get, sonra dön sənə lazım olan tərəfə yollan.

6. Əgər söhbət zamanı və ya bir iş görmək istərkən yanında olan kimsə tək səbir gətirərsə, bədbəxtlikdən xəbər verir, əgər cüt səbir gətirərsə, işlərin yaxşı olacağından xəbər verir.

7. Əgər kimsə səfərə çıxan zaman tək səbir eşidərsə, həmin səfərə getməyə yaxşıdır.

8. Xəstələnən adamı sağaltmaqdan ötəri onun başına köhnə bir yaylıq dolayır, sonra həmin yaylığı müqəddəs sayılan ziyarətgahda – pirdə ya bir daşa, ya da ağacın budağına bağlayarlar” (344,129-130).

N.Kalaşev topladığı inancların orijinalını verməsə də, onları rusçaya, bizcə, yaxşı tərcümə etmişdir və ilk təcrübə kimi maraqlı doğurur. Yeri gəlmişkən, inam və etiqad təbiətinə görə inancların tərcümə prinsipinin müəyyən detalları üzərində də dayanmağı vacib sayırıq.

Qeyd edək ki, inancların sintaktik, morfoloji quruluşu tərcüməçi üçün mühüm cəhətlərdən biridir. İnanclar əksər vaxtlar "əgər" sözü ilə başlayır. Bu, bir növ, bayatılardakı "əzizinəm" sözünün poetik-sintaktik modelinin oxşarıdır. Mətni izah edir, yönəldir. Bizə elə gəlir ki, inancların bir sınaq dövrü də mövcuddur. İnanclar əksər vaxtlarda "əgər" izahedici, yönəldici, qəti təsdiqləyici sözlə başlayırsa, "sınaq" mərhələsində, "deyərlər" sözü ilə başlayır. Əlbəttə, tərcümə prosesində "əgər – если", "deyərlər – говорят" kimi tərcümə edilir və poetik strukturda çox incə sezilən bir ünsür kimi müşahidə edilir. Əslində, bu inancların poetik strukturunda şərtidir, lakin məzmununa təsiri şübhəsizdir.

Məsələn, "Əgər yerə bıçaq düşərsə evə kişi qonağı gələcək". "Если, упадет нож на пол - жди в гости мужчину." Bu qəti bir inandır və dəfələrlə sınaqdan keçirilibdir. "Əgər qaranquşlar aşağıdan uçarlarsa, yağış yağacaq". - "Если, ласточки летают низко, быть дождю". Burada "yesli" sözünü "qovoryat" kimi təqdim etsən məzmununda, mənada incə dəyişiklik yaranar və inanc şübhə altına alınar.

"Deyəllər, pis yuxunu suya danışarlar" - "Говорят, плохой сон рассказывают воде". Burada hələ inanc zəifdir, söyləyici

həmsöhbətini inandırmaq üçün, elə bil, başqasını şahid gətirir, "deyəllər" ifadəsi ilə fikrinin doğruluğuna təsdiqləyici fon yaradır. Yəni, bunu təkcə mən demirəm, hamı deyir, məndən başqaları da bu qənaətdədir və ya mənə qədər deyiblər, mən də təsdiq edirəm, təkrar edirəm...

Bütün bu incəliklər tərcüməçi tərəfindən nəzərə alınanda, tərcüməçi mətnə bu dərəcədə yaxınlaşanda arxaik təsəvvürlərin və dünyagörüşün ifadə etdiyi inanc-sınamanı da dəqiqliyi ilə tərcümə edə bilir.

İnancların sintaktik quruluşunda çox halda mətnə bu sözləri ixtisar edirlər, elə sadəcə, bir cümlə ilə ifadə edilir. Bizcə, bu inancların poetikasında əsas ünsür kimi saxlanılmalı və məntədən çıxarılmamalıdır. Bu sözlər məntədən çıxarılanda, müşahidə etdiyimiz kimi mənə və məzmunə az da olsa xələl gəlir.

Qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan xalqına məxsus inancları ilk dəfə toplayıb, ilk dəfə rusçaya tərcümə edən N.Kalaşev bu prinsiplərə əsasən əməl etmiş, sınamanın strukturuna məxsus poetik modeli tərcümədə nisbətən qoruya bilmişdir.

Tərcümə mətninə diqqət yetirək:

1. "Yesli, rano utrom vstretitsya mulla, to etot den budet neudaçnim.

2. Yesli, utrom rano kto-libo, viyezjaya, vstretit zaytsa, to den etot dlya neqo budet neudaçnim; yesli je vstretit lisu, to budet udaçnim.

3. Proyexat posredi vstretivşaqosya stada baranov – predveşşayet neudaçu, proyexat je posredi stada roqatoqo skota predveşşayet udaçu.

4. Yesli, vstretite zmeyu i, ubiv yeyo, razdelite popolam, zatem odnu polovinu brosite na odnu storonu doroci, druquyu – v protivopolojnuyu storonu, to eto budet oçen xoroşo i den etot predveşşayet udaçu.

5. Çtobi den bil udaçnim, utrom, vıxodya iz domu, doljno proyti sperva xotya nemnoqo litsom k yuqu, xotya bı nujno bilo idti sovsem v druquyu storonu, a zatem napravitsya v tu storonu, kuda nujno bilo.

6. Yesli, kto – nibud çixnet (sabir – qyalir) odin raz vo vremya razqovora o kakom – libo predpriyatii, to eto oznaçayet neudaçu, a yesli çixnet dva raza, - udaçu.

7. Yesli, kto – libo sobirayetsya v dorogu i uslišit, çto kto – to çixnul odin , to doljen otlojit svoyu poyezdku i t. d.

8. Protiv bolezni obvodyat vokruq qolovı bolnaqo malenkiye stariye loskutki tryapok, potom unosyat ix i obvivayut imi kamni ili kustı dereviyev v mestax, priznavayemıx za svyatıya.” (344, 129-130).

Bu inanclardakı 2-ci, 3-cü, 4-cü mətnlər arxaik inanclardır. Sonrakı toplayıcıların bu mətnlərdən xəbərləri yoxdur və bu qəbildən inanclar xalqın əksi dini etiqaqları ilə bağlı xüsusi izah tələb edir.

Xüsüsən astral təsəvvürlərlə və əsətiri görüşlərlə bağlı mətnlərin tərcüməsində bu cür izah və qeydlərə oxucunun böyük ehtiyacı olur. Günəş və ay kultu; od, su, torpaq, hava kultu, zoomorfik kult, Zərdüştiliklə, İslamla bağlı dini inancların tərcüməsində diqqətli olmaq və elmi izaha, şərhə yer vermək vacib şərtlərinəndir .

Çünki inanclar-sınamalar, hər şeydən əvvəl, xalqın düşüncə tərzini, həyata baxış və münasibətini, etnik və etnoqrafik görüşlərini, adət-ənənəsini, mərasimlərini, sistemli tərzdə izləmək baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

c) Müxtəlif səciyyəli mərasimlər, bayramlar...

N.Kalaşevin “Bakı quberniyası Cavad qəzasının Səlyan qəsəbəsi” etnoqrafik-folkloristik məqaləsində həmçinin dini mərasimlərdən dəfn və ehsan, müsəlmançılıqla əlaqədar sünnət mərasimlərinin də əsaslı təsviri verilir. Bu bölmələrdən sonra isə Səlyanda keçirilən dini mərasim və bayramların təsviri 5-ci bölmədə öz əksini tapmışdır. Məqalədəki mövzular rəqəmlərlə sıralanmış, 8 hissədən ibarətdir. Hər bir mövzu müvafiq bayram və mərasimin rus qrafikasında adı və qarşısında ərəb əlifbası ilə transkripsiyası verilir.

Birinci məqalə Novruz bayramının şərhinə başlayır:

Əvvəlcə, “Novruz” sözünün etimologiyası açılır, bu sözün

farsca olduğu və “yeni gün” mənası verdiyi bildirilir. Müəllif bildirir ki, xalq bu bayramı baharın başlanğıcında 3 gün, martın 8, 9, 10 – da keçirir və yeni ili qarşılayır. (Buradakı təqvim göstəricisi oxucuları çaşdırmasın. XIX əsrdə istifadə edilən miladi təqvim indiki təqvimdən 10 gün geriyə fərqlənirdi – S.O.).

Novruz şüələrin ən əsas bayramıdır (Azərbaycanda bu bayram dini bayram kimi yox, bütün xalq tərəfindən milli bayram kimi keçirilibdir və müəllif burada yanlışlığa yol vermişdir- S. O.) və yeni ilin ilk üç gününü onlar xüsusi təntənə ilə keçirirlər. Bayramı qarşılamaq üçün xüsusi hazırlıq işləri görülür, təzə paltar geyilir, hətta yoxsullar belə borca olsa da əyin-başlarını təzələyirlər, ələ-ayağa, saçlara xına yaxılır (mətnə “krasyat sebe ruki, noqi i volosi” gedibdir), gül suyu (güləblə) ətilənilər.” (344,153).

Sonra müəllif bayram günlərində bütün işlərin dayandırıldığı- nı qeyd edərək bayramlaşmanı belə təsvir edir: “Narod prinimayet oživlyonnıy vid i v teçeniye tryox dneı predayetsya raznoqo roda uveseleniyam. Molodiye qruppami otpravlyayutsya v pole dlya preprovejdeniya vremeni na çıstom vozduxe. Kajdıy salyanets dlya qostey i bednıx ustanavlivayet, u koqo imeyetsya, na stol, ili na oknax v izobilii raznoqo roda fruktı, peçeniya, sladosti (yəqin şəkərburanı, paxlavanı, müxtəlif şirniyyatları nəzərdə tutur – S.O.) i dr. kuşanya, ukraşennıya tsvetami i svejeyu zelenyu (görünür müəllif Səməninə nəzərdə tutur – S.O.).

Sonra N.Kalaşev bu bayramın ən mühüm cəhətlərindən birinə, böyüyə, ağsaqqallara, din xadimlərinə, peyğəmbər övladlarına olan hörmətdən danışır. Bu cəhət bizim xalqın milli mentalında qədimdən ən böyük əhəmiyyət kəsb edir. Novruz bayramlaşmasında böyükləri, qohumları ziyarət etmək bu bayramın ən dəyərli məqamlarındandır ki, müəllif bu məqama diqqəti cəlb etməyi xalqın, millətin xarakterini, əxlaq və mənəviyyatını dürüst təsəvvürə gətirməyə kömək edir:

“Tselimi tolpami salyantsı delayut vizıtı kak rodstvennikam, tak i znakomım i poçetnım litsami mesteçka; iz po vsyudu uqoşşayut raznımı slastyami, çayem, a u nekotorıx i kofe. Pervıy vizıt

obıknovenno delayut duxovnim i vliyatelnim litsam, a takje seidam” (344, 154).

Bu qısa məlumatda Novruz bayramının bütün və yaxud əksər detallarının üzərində dayanılmasa da, müfəssəllik olmasa da, bayramın əsas cəhətləri, mahiyyəti və bayrama xalqın münasibəti, məhəbbəti, xalq bayramı olması nəzərə çatdırılır.

Bütün bunlara baxmayaraq, müəllif milli və tarixən qədim olan Novruz bayramını səhvən din, şəriət və təriqətlə bağlaması, bu bayramı şiələrin əsas bayramlarından hesab etməsidir. Əslində, bu onun günahı deyildir. Görünür, ona bu cür məlumat verilibdir ki, o da belə yazıbdir. Bu məsələ indinin özündə də aktualdır və bir sıra dini dairələrdə, mətbuatda mübahisə mövzusunə çevrilir, xüsusən şiələr arasında Novruz bayramını Həzrəti Əmirəlmöminən Əli İbn Talibin taxta çıxdığı, 656-cı (miladi) ildə Xəlifəliyi qəbul etdiyi gün kimi bayram etmələri iddia edilir və beləliklə qədim Novruz bayramı ehkamlaşdırılır... Həmin günü, yəni Həzrəti Əli İbn Talibin hakimiyyət taxtına çıxdığı gün Novruz bayramının daxil olması ilə bir günə düşə bilər və bunu heç kim inkar etməz və bu günü qeyd etməyi də heç bir təriqət, məzhəb və dini cərəyana qadağa etmək olmaz. Bu onların iman, inam və etiqadlarıdır!

Lakin bu hadisələrin Novruz bayramına heç bir dəxli olmaması faktına da hörmət etmək və inanmaq hər kəsin borcudur. Novruz şiələrin deyil, ümumxalq bayramıdır və bu bayramın dinlə, şəriətlə heç bir əlaqəsi yoxdur, əksinə müxtəlif vaxtlarda təzahür edən inanclar bu bayramın ümumxalq mahiyyətindən öz xeyirlərinə istifadə etməyə çox çalışmışlar...

2. Aşura:

N.Kalaşev “Səlyanlıların bir sıra dini mərasimləri və bayramları” məqaləsinin ikinci hissəsi müsəlmançılığın şiə qolunun möhtəşəm bir tərzdə Aşura təziyədarlığına həsr edilibdir.

Bu təziyə hicrətin Məhərrəm ayına düşdüyündən, buna el arasında Məhərrəmlik də deyilir. Elmi ədəbiyyatda belə izah edilir ki, Aşura - ərəbcədir, şiələrin dini təqviminin əsas tarixidir; hicrətin 61-ci ilində, Məhərrəm ayının 10-da (miladi 680-ci il, 10

oktyabr) Kərbəla düzündə öldürülmüş şiə imamı əl-Hüseyn ibn Əlinin yad edilməsi günüdür. Məhərrəm ayının birinci 10 günü ərzində imami Hüseynin qətlə yetirilməsi, şəhid olması hadisələrini göz önündə canlandıran şəbihlər çıxarılır, onun haqqında rəvayətlər danışılır, mərsiyələr oxunur, matəm bayraqları və şüarları asılır. Şəbih mollanın – rövzəxanın xütbəsindən başlanır və sonra şəhidliyi əks etdirən səhnələr göstərilir və s. (84, 32; 105, 122).

Təəccüblü budur ki, müəllif N.Kalaşev bunu səhvən “Aşura bayramı” (“Prazdnik Aşura”) adlandırır və buna baxmayaraq elə oradaca, bu sözün ardınca yazır: “Prazdnik Aşura ustanovlen v vospominaniye o muçeniçeskoy konçine imama Quseyna, sina Ali, soverşivşeyssa 10 çisla mesyatsa maqarram 63 qidjiri (v 680 qodu po S. O.)” (344, 154-155).

Müəllif yazır: “Digər Zaqafqaziya şiələri kimi səlyanlılar da məhərrəm ayının birindən başlayaraq onuna qədər bu faciəli və kədərli hadisəni xatırlayırlar. Bütün bu günlərdə küçə və məscid meydanlarında bu qanlı faciənin tamaşa-oyunu keçirilir. Müsəlman-şiələr bütün gücləri ilə bu hadisəni özlərinə könüllü işgəncə verməklə canlandırırlar.

Gənc səlyanlılar axşamlar məşəllərlə işıqlandırılmış küçə meydanına yığışır, dairə bağlayaraq başçının sağ əlində ağac, sol əlini yoldaşının belindən dolandırıb qurşağından tutaraq və yerdə qalanlar da bir-birinin bu cürə qurşaqlarından tutub, addımlarını gah yavaş, gah sürətlə dala-qabağa ataraq dairəvi hərəkət edərək uca səslə “Şah Hüseyn, vay Hüseyn!” – deyərək, ahənglə qışqırır, yerdə qalanlar isə əlləri ilə sinələrini döyüşləyirlər... Sonra Kərbəla döyüşünün faciəli məqamlarını əks etdirən tamaşa – şəbih-faciə göstərilir.

...Orta yaşlı şiələr isə hər gün matəm bildirən əşyalar və parçalarla örtülmüş məsciddə, yaxud evlərdə yığışaraq təziyedarlıq edirlər. Burada çox hallarda gəzərgi mərsiyəxan – faciəni danışan şəxs yanıqlı və təsirli səslə Kərbəla səhrasında və Bağdad paşalığında o dövrdə baş verən hadisəni təsvir edir. Bundan təsirlənən dinləyicilər isə əlləri ilə dizlərinə, açıq sinələrinə döyərək “Şah Hüseyn, vay Hüseyn!” – deyərək hönkür-hönkür göz yaşları tökürlər.

Məclisin sonunda isə kimin nəyə imkanı çatırsa nəzir-niyaz verir, pul yığılır. Bunun müəyyən hissəsi mərsiyəxana ödənilir, yerdə qalın hissə isə yoxsullara paylanır.

Məhərrəmin 10-cu günü isə hamı – uşaqlı-böyüklü Baş məscidin – Cuma məscidin həyətinə toplanır, əllərində xəncər, əyinlərində kəfən, yenə də dairə düzəldib irəli-geri addımlayaraq sinələrinə, başlarına döyəcləyir, təsirli, faciəvi mahnılar oxuyur, başlarına və sinələrinə qanı tökülən yaralar vururlar. Qadınlar əldən düşən şəbih iştirakçılarına və adamlara şərbət, xurma, qara gavalı qurusu paylayırlar...” (344, 154-155).

Göründüyü kimi, müəllif bütün təziyə prosesini dəqiqliklə təsvir edir, “aşura”, “məhərrəm”, “şəbih”, “Kərbəla”, “mərsiyə-xan”, “Cuma Məscidi”, “Şah Hüseyin, vah Hüseyin”, “Şaxsey – vaxsey”, “halva”, “səfər ayı” kimi söz və anlayışları rus ləfzində saxlayır ki, bu anlayışlar rus dilli oxucuda şübhəsiz maraq və lüğətlərə müraciət etməklə öyrənmə - maarifçilik hissi oyadır...

Məqalədə oğlanlardan ibarət dəstənin rövzəxandan sonra sərbəst improvizə ilə imamı öyən ağular oxuduqlarını göstərir. Məlumdur ki, imam Hüseyinin Kərbəla düzündə şəhidliyinə həsr olunan Şəbihdə xalq-folklor teatrının, folklor mərasim oyunlarının ünsürlərindən sıx-sıx istifadə olunurdu ki, bu da dini tamaşa olan Şəbihin xəlqi- psixoloji təsirini artırırdı...

Bu məqalənin sonunda müəllif hərəsi bir cümlə ilə Səfər ayının 20-də imam Hüseyinin şəhid olmasının 40-cı gününü evlərdə ehsan kimi halva bişirib paylanmasını və səfər ayının 28-də Məhəmməd peyğəmbərin vəfatının matəm təziyəsinin də keçirilməsini qeyd edir.

Müəllif məqaləsinin 3-cü hissəsi “Rəqaib gecəsi” adlanır, cəmi iki cümlədən ibarətdir, indi Azərbaycanda kütləvi şəkildə qeyd edilir: “Noç Raqaib. Noç pod pervıy çetverq mesyatsa radjab nazıvayetsya Raqaib, çto znaçit “krupnyıy podarok”. Tak nazvana ona potomu, çto v etu noç anqel rasplydayet mejdu lyudmi vsyakoe dovolstvo po ix zasluqam.” (344, 55). Bu ada “İslam” qısa məlumat kitabında da rast gəlmədim.

4. Ramazan:

N.Kalaşevin bu məqaləsində Ramazan ayında 30 gün orucluq olmasını, onun keçirilmə və əməl etmə qaydaları, iftar, Ramazanın 19-da Həzrət Əmirəlmöminə qəsd edilərək başından ölümcül yaralanması gününü, 21-ci gündə isə vəfatı gününün şeyələr tərəfindən hüznə və dualarla qeyd edilməsi, ramazanın 23-də Leylətül - Qədr (“Leylyatul – Kadr”) – (“noç predopredeleniya”) gecəsinin bayram kimi keçirilməsi və bütün gecəni yatmadan ibadət etməyin vacibliyini qeyd edir, son olaraq “Eydul – Fitr”, yaxud “Orudj – bayram”ın (razqoveniye) şəvval ayının ilk üç günündə təntənəli keçirilməsini, yoxsullara fitrə paylanmasını və fitrənin qədrini, ağsaqqalların və ruhanilərin görüşlərinə gedilməsini bütün dəqiqliyi ilə şərh edir və yüksək dərəcədə qiymətləndirir.

Müəllif yazır: “Orucluq – dini pəhriz bütün ramazan ayı boyu 30 gün davam edir. Məhəmmədilər (maqometani) səhər işıqlanandan axşama qədər heç nə yemir, içmir, çəkmir, tütün iyləmir, ümumiyyətlə, hər bir həzdən uzaq dururlar. Axşam namazından sonra, iftar vaxtı məhəmmədilər (müsəlmanlar nəzərdə tutulur, yəni Məhəmməd peyğəmbərin yolu ilə gedənlər –S. O.) yemək-içməyə başlayırlar. Ramazan ayının 17-də (28-i də qəbul edilir) Həzrət-Əmirin başından yaralandığı gün kimi və ayın 21-də isə onun vəfatı hüznə qeyd edilir. Bu günlərin gecələrində səhərə qədər oyaq qalır, sürəkli namaz qılınır, dualarla ibadət edilir.” (344, 155-156).

Əlavə olaraq bildirək ki, Ramazan müsəlman təqviminin doqquzuncu ayıdır, el arasında orucluq ayı da deyilir. Adətən belə hesab edilir ki, həmin ay Məhəmməd peyğəmbər (s.v.s.) “Qurani-Kərimin” ilk ayələri nazil olmuşdur. Ramazan ayında oruc tutmaq həddi-buluğa çatmış, kişili-qadınli hər bir müsəlmanın başlıca vəzifələrindən biridir. Bütün gün ərzində yemək-içmək, ənik-kirşan çəkmək, hər cürə əylənmək qadağandır. Gündüz vaxtı müsəlman iş görməklə yanaşı, boş vaxtlarında ibadət etməli, quran oxumalı, möminlik düşüncələrinə üstünlük verməli, xeyirxah əməllərlə məşğul olmalıdır. Bir sözlə, təkcə fiziki cəhətdən deyil, mənəvi cəhətdən də, gözü-könlü ilə də oruc tutmalıdır... Xəstələr,

zəif qocalar, səfərdə olanlar, həddi buluğa çatmamış uşaqlar, heyzli qadınlar, hərbi əməliyyatlarda iştirak edən döyüşçülər oruc tutmaqdan azaddırlar. Lakin, Ramazan ayında oruc tutmayanlar başqa aylarda fürsət düşən kimi oruc tutmalı, tuta bilməyənlər isə fitrə ilə əvəzini çıxmalıdırlar... Ramazan ayının içərisində bir sıra tarixi günlər var ki, onlar mütləq qeyd edilir. Bu ayın qurtarması ilə, yəni Şəvval ayının ilk üç günü müsəlmanların əsas bayramlarından biri hesab edilir və “Eyd əl-fitr”, fitrə bayramı, orucluq bayramı, Ramazan bayramı adları ilə qeyd edilir.

5. “Leylyatul – Kadr” - “Leylət əl – Qədr”:

Bu söz başqa dini istilalar kimi ərəbcədir, taleyin həll edilməsi gecəsi, qüdrət gecəsi deməkdir. N.Kalaşev bu sözü «ночь предопределения» kimi tərcümə etmişdir. “Bu bayramı şüalər (ümumiyyətlə, Ramazan ayı boyu heç bir bayram keçirilmir və müəllif burada səhvə yol vermişdir – S. O.) Ramazanın 23-cü gecəsi keçirirlər. Onlar belə hesab edirlər ki, həmin gecə mələklər yerə yenir və hər bir nəfərin taleyini müəyyənləşdirir. Ona görə də bu gecə böyük hörmətlə qarşılır və bütün gecə ibadətlə keçirilir” (344, 156). Yənə də əlavə olaraq qeyd edək ki, el arasında “Qədir gecəsi” adlanan bu gecə ramazanın 23, 25, yaxud 27-nə təsadüf edir. Bəzən də belə hesab edilir ki, Ramazan ayının axırıncı on günündən biri “Qədir gecəsi”dir. “Leylət əl-qədr”in müqəddəsliyi bundadır ki, həmin gecədən Məhəmməd peyğəmbər (S.V.S)ə “Qurani-Kərimin” ilk iki ayəsi nazil olmuşdur. Hər il, ramazan ayının həmin gecəsi Allah-Təala hər bir adamın müqəddəratı haqqında yenidən qərar qəbul edir və bu gecə onların namaz qılarkən dilədikləri arzuları nəzərə alır. Ona görə də, “Qədir gecəsi” Quran oxumaq, namaz qılaraq Allaha, onun mələklərinə dua edib arzu və istəkləri, diləkləri onlara bildirmək adət halını almış və ən yaxşı ibadətlərdən sayılır...

6. “Eyd əl-fitr” («Эйдуль-Фитр») və yaxud “Oruc bayramı” («Оруджъ байрамъ»):

Müəllif bu bayramı rusca «разговенье» (pəhrizi qurtarmaq) kimi tərcümə edərək yazır: “Bu bayram Allah tərəfindən Məhəm-

mədə ayə göndərilməsi münasibətilə keçirilir. Otuz günlük oruc-luq (pəhriz) qurtarandan sonra şəvval ayının birinci günündə, üfüqdə ay görsənəndən sonra pəhrizə son verilir. Həmin axşamın səhəri, sakinlər məscidə gedir və birlikdə bayram namazı qıldıq-dan sonra hər bir məhəmmədi adam başına 7, 1½ fut həcmində buğda və ya onun dəyərində pulla yoxsullara fitrə verirlər. Bay-ram üç gün – şəvval ayının 1, 2 və 3-ü keçirilir. Bayramın birinci günü salyanlılar yaxın qohumlarını, tanışlarını və şəhərin hörmət-li adamlarını ziyarətə, təbrikə gedir, onlara hədiyyələr, şirin şey-lər, yeməklər aparırlar”. (344, 156).

7. “Eyd əl-Əzha” və ya “Qurban bayramı”:

“Bu bayram «Курбан-байрами» və yaxud «праздникомъ жертвъ» adlanır və Avraamın (İbrahim peyğəmbərin –S.O.) qur-bankəsmə mərasimini təkrar edir. Zil-Hiccə ayının 10 və 11-də həyata keçirilir. Bayramın birinci günündə sakinlər bayram nama-zı qılır, sonra qoyun kəsərək üçdə iki hissəsini qonşulara, tanışla-ra və yoxsullara, üçdə bir hissəsini isə özlərinə saxlayırlar. Bu-nunla da bayram qurtarır”. (344, 156-157.).

Bu bayrama ərəbcə “Eyd əl-Kəbir” də deyilir. Azərbaycanlılar sadəcə bu bayrama “Qurban bayramı”, yaxud el arasında “İsmayıl qurbanı” da deyirlər. Bu bayram hər il müsəlmanların Məkkəyə həcc ziyarətinin başa çatdığı vaxta düşür. Bayram günü Mina vadi-sində ziyarətçilər İbrahimin öz oğlu İsmayılı Allaha qurban vermə-yə hazır olmasını və Allah-Təalanın mələklərlə qurbanlıq üçün qoç göndərməsini xatırlayaraq qoyun-quzu kəsirlər. Bayram məراسи-minə xüsusi ibadət, əcdadların məzarına ziyarət edilməsi, dostların-qohumların bir-birinə qonaq getməsi, libasın təzələnməsi daxildir. Bu mərasim müsəlmançılıqdan qabaqlarda da olmuş, İslam tari-xində isə xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. (84, 160).

Göründüyü kimi, N.Kalaşev bəzi nüanslar nəzərə alınmasa xalq tərəfindən kütləvi şəkildə, xüsusi bir şövqlə keçirilən dini-İsla-mi və milli bayramlar barəsində qismən dürüst məlumat vermişdir.

8. “Eyd əl-Qədir-xum” («Эйду-Гадурь-хум»):

“Zülhiccə” ayının 18-də bayram edilir. Şiələr bu bayrama xüsusi əhəmiyyət verirlər. Rəvayətə görə, Zülhiccə ayının 18-də Məhəmməd (peyğəmbər s.v.s – S.O.) Məkkədən qayıdarkən, hansı ki, ora son dəfə, “Vida həcci”nə ziyarətə getmişdi “Qədir-xum” adlanan yerdə dayanır. Dəvələrin belinə qoyulan taxtdan kafedraya bənzər yer hazırladaraq oraya Əli (Həzrəti Əli ibn Talib s.a. – S. O.) ilə çıxıb tanınmış ardıcılarının qarşısında xütbə oxuyaraq demişdir: “Bu anda mən kimin üçün rəhbərəmsə, məndən sonra onların üzərində rəhbər Əlidir”.

Bu günün qeyd edilməsi üçün elə bir xüsusi hazırlıq görünür. Ancaq din xadimlərinin və möminlərin görüşünə, ziyarətinə gedər, onlara, seydilərə “xüms” (gəlirlərinin beşdə bir hissəsini) verərlər” (344, 157). N.Kalaşev “Qədir-xum” xütbəsi barədə söylənilən rəvayəti və onun bir şiə bayramı kimi qeyd edilməsini eşitdiyi kimi, əsasən danışılan tarixi rəvayətə uyğun şəkildə, düzgün təsvir etmişdir. Başqa bir mənbədə “”Şiənin ana fikirləri” bölməsində oxuyuruq: “Binaenaleyh Nz.Peyqamber, kəndisindən sonra gelecek imamı, ismini söylüyərək və ya vasıflarını anlatacak, bildirmişdir”. (179, 192; 117, 84-85). Beləliklə, bütün İslami mənbələrdə Zülhiccə ayında, “Vida həccindən sonra Həzrəti Məhəmməd peyğəmbərin (s.v.s.) Qədirxum adlanan yerdə əsabələrin qarşısında belə bir, sonuncu xütbəsini etməsi məlumdur. Amma, xütbənin məzmunu barədə müxtəlif fikir və rəvayətlər də mövcuddur ki, bu rəvayətlərin dini və şərhi əhəmiyyəti ilə yanaşı, bir xəlqi-folkloristik mənə və mahiyyəti, əhəmiyyətinin də olması şübhəsizdir...

Biz burada, hələ bir məqalədə öz əksini tapmış müsəlman – islam inamına, dininə dair bir sıra faktlardan söhbət açdıq. XIX əsrin 80-ci illərindən dərc olunan “SMOMPK” toplusunda bu qəbildən materiallarda dinimizə, şəriətimizə aid zəngin faktlarla qarşılaşmaq mümkündür və bunları müasir oxuculara çatdırmaq vacibdir.

Həmçinin, məcmuədə xalq arasından toplanıb və rus dilinə tərcümə edilərək orijinala yanaşı dərc edilmiş Azərbaycan folk-

lor materiallarında – nağıllarda, əfsanələrdə, rəvayətlərdə, lətifələrdə, atalar sözləri və məsələlərində, tapmacalarda, andlarda, qarğışlarda dini-islami inancla, dünyagörüşlə bağlı anlayışların, ifadələrin, dini şəxsiyyət və övladların adlarının, obrazların sıx-sıx işlədilməsi və bunların folklor mətnində saxlanması da bu cəhətdən diqqəti cəlb edir...

Məsələn, biz burada nağıllarımızın başlanğıcında – pişrovunda işlədilən “Biri varımış, biri yoxumuş, Allah varımış, şəriki yoxumuş” kimi mühüm dini postulatı, tək Allahlıq - monoteizm postulatını əks etdirən fikirləri, ifadələri, “O, bir olan Allaha and olsun!”, “Peyğəmbər haqqı!”, “İmami Əli köməyiniz olsun!” andları, alqışları nəzərdə tuturuq ki, sonrakı mərhələlərdə, xüsusən Sovet dövründə nəşr edilmiş folklor nümunələrində bu cürə dini görüşlə əlaqədar cəhətlər total şəkildə ixtisar edilmiş, xalqın, millətin folklorunda mövcud olan, ifadəsini tapan islami folklorizm layına ciddi zərər vurmuşdur... Sanki, xalqımızın folklorunda nə dini inanc, nə də xalqımızın tapındığı islami dəyərlər olmuşdur!

Belə ki, bu məqalə və materialların hamısında olduqca mühüm elmi-tarixi əhəmiyyəti vardır. Əvvəla, bu materiallar müsəlmançılıq, islami dini inanc, onun dini bayramları və mərasimləri, əxlaqi-mənəvi dəyərləri barəsində o dövründə az məlumatlı rus dili və qeyri-müsəlman oxucularda müəyyən təsəvvür və maraq yaradırdı.

Sonra XIX əsrdə yaşayan azərbaycanlıların dini etiqadlara, inanclara, bayramlara münasibətlərini, bir müsəlman kimi əxlaq və mənəviyyatlarını əks etdirir, Azərbaycanda yayılan dini təriqətləri, ziyarətgahlar barəsində tarixi məlumatı qoruyub saxlayır və bu cəhətdən müasir oxuculara qiymətli tarixi məlumat mənbəyi olur...

Ən mühüm bir cəhət də odur ki, xalqımızın dini dünyagörüşünün, baxışlarının, dini bayram və mərasimlərin icrasındakı yüz ildən bəri baş verən dəyişiklikləri, inkişafı, dinamikanı, həmçinin konservatizmi, stabilliyi, mövhumu məsələləri barədə dürüst təsəvvür yaratmış olur...

N.Kalaşevin etnoqrafik-folkloristik məqaləsinin ən maraqlı hissələrindən biri də “Səlyanlıların yeməkləri, içməkləri. Xörəklərinin tərkibi” adlandırdığı hissədir. (84, 160-171). Müəllif burada azərbaycanlılara məxsus milli xörəkləri. Onların hazırlanma qaydasını yerli-yataqlı təsvir edir. O, Azərbaycan xalqına məxsus zəngin mətbəz mədəniyyətini üzə çıxararaq 37 adda xörəyi, bir sıra – abqora, qora-su, sirkə, ayran, araq-nanə, iskəncəbi, şərbət, gül suyu, çay kimi içkilərin hazırlanma texnologiyasını yazıya alıb rus oxucusuna və bu yolla dünya ictimaiyyətinə təqdim edir. Onun təsvir etdiyi və hazırlanma texnologiyasını göstərdiyi xörəklər bunlardır: qaliyə, çığırtma, bozbaş, küftə, dolma, kəllə-paçə, qurşbura (джуршбора), xəngəl, əriştə, həlim-aşı, biryan (bür-yan), tava-kababı, şişlik (kabab), quymaq, halva, şilə (şiləbü-rünc), dovğa-aşı, sütlü-aş, şütlü-plov, ayran-çilov, səbz-i-qovurma, plov, balıq-plov, kükü-plov, nümrü-plov, badımcan-plov, boranı-plov, zərbaft-plov, qıyma-plov, döşmə-plov, tovuq-plov, fisincan, turş-murğ, narlı-aş, şüyüt-plov, lobya-çilov, sirkə-plov, narbək-plov...

Bu material Azərbaycanın tarixən çox zəngin mətbəx və məişət mədəniyyətindən xəbər verir və bu sahədə xalq təxəyyülünün imkanlarını aşkarlamaqla, müasir mərhələdə unudulmuş milli xörəkləri də bir daha yada salır, onların unudulmasının qarşısını alır...

XIX əsrin 80-ci illərində, daha doğrusu 1884-cü ildə Göyçay ikisinifli məktəbin müəllimi Nikolay Kalaşevin bu məqaləsində Azərbaycan xalqının toy və yas mərasimləri də geniş bəhs edilə bilər ki, biz bu mərasimlərdən hələlik danışmaq imkanımız olmasa da, xatırlatmağı lazım bildik... Müəllif toy adətlərindən “beşik-kərtməsi”, “nişan qoymaq”, “şirni aparmaq”, “paltar-kəsdı”, “adaxlı-bazlıq”, “arvad toyu”, “kəbin”, “kişi toyu”, “sağdiş”-“soldiş”, “ağbirçək-yengə”, “göz – aydınlığı”, “boy-göruncəyi”, “cehiz”, “ayaq-aşdı” kimi toyun bütün mərhələlərini, sazandarları, mütrübü, toy-bəyini və s. bütün ardıcılığı və adətin tələblərini dəqiqliklə ətraflı təsvir edir.

Bu təsvirdən görsənir ki, Səlyanda keçirilən Azərbaycan to-

yunun, onun adətlərinin özü zəngin, dəyərli, əxlaqi-mənəvi dəyəri olan, estetik gözəlliyi ilə seçilən bir xalq yaradıcılığıdır...

Beləliklə, nəticə olaraq qeyd edək ki, Nikolay Kalışevin “Bakı quberniyası, Cavad qəzasının Səlyan qəsəbəsi” məqaləsində Azərbaycan xalqına məxsus olan etnoqrafik-folklor mədəniyyət layı əksini tapmış, burada Səlyanın coğrafi şəraiti, iqlimi, yeraltı və yerüstü sərvətləri, əhalinin məşğulluğu, xalq təhsili ilə yanaşı, onun mənəvi-mədəni, dini, folkloristik sərvətləri barədə də ətraflı məlumatın bu günümüz üçün də nə qədər əhəmiyyətli olduğunun bir daha şahidi olduq...

FƏSİL III
FOLKLORUN MƏNZUM-LİRİK KİÇİK JANRLARI
“SMOMPK”DA
(toplanması, tərcüməsi və nəşri problemləri...)

3.1.Folklorun mənzum-lirik kiçik janrları barəsində ümumi məlumat

Şifahi xalq ədəbiyyatını da ədəbiyyatşünaslığın, yazılı ədəbiyyatın klassik təsnifatına uyğun olaraq üç növə bölürlər: lirik, epik, dramatik. Eləcə də bu növlərə uyğun janrları müəyyənləşdirirlər. Şifahi xalq ədəbiyyatının lirik növünə mənzum tərzdə, şeirlə yaranan janrları daxil etmişlər ki, onlar bunlardır: nəğmələr, mahnılar, bayatılar, vəsfi-hallar, laylalar, oxşamalar, ağılar, yarıltmaclar, tapmacalar, sayaçılar, holavarlar, uşaq nəğmələri və s.

Müəyyən hallarda bunlar ümumiləşdirilərək “nəğmələr” başlığı altında öyrənilir və ən ümumi şəkildə belə şərh edilir ki, “nəğmələr” Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının ən qədim və geniş yayılmış janrlarından olub, insanların hiss və duyğularını, arzu və istəklərini, sevinc və kədərini yığcam şəkildə əks etdirən kiçik şeirlərdir. Bu “nəğmələr” anlayışı altında ümumiləşdirilən və şifahi yolla, bədahətən yaranan “kiçik şeirlər”i mövzu və məzmun baxımından da bir heçə növə ayırmışlar: əmək nəğmələri, mərasim və mövsüm nəğmələri, məhəbbət və qəhrəmanlıq nəğmələri və s.

Ümumiyyətlə, folklorşünaslıqda bu problemlə əlaqədar fərqli və uyğun mülahizələr mövcuddur. Azərbaycan folklorşünaslığında Əmin Abid, Y.V.Çəmənəzəminli, Əli Nazim, Ə.Sultanlı, M.H. Təhmasib, P. Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev və digər folklorşünaslarımızın bu problemlə bağlı fikir və mülahizələri, təsnifləri, konsepsiyaları mövcuddur ki, tədqiqatımız boyu biz bu müqtədir ustadların tədqiqatlarından istifadə edəcək və münasibət bildirəcəyik. Amma hələlik bu konsepsiyaların hamısını birləşdirən ümumi bir cəhət var, o da folklorun bu janrının şeir modelində,

mənzum şəkildə və yüksək lirizmlə yaradılmasıdır...

Biz də problemin bu ümumi, hamının qəbul elədiyi tərəfindən yanaşaraq belə hesab edirik ki, bütün bunların hamısını “folklorun mənzum-lirik janrı” anlayışı altında öyrənilməsi və tədqiq edilməsi daha məqbuldur. “Nəğmələr” bu janrın bir qoludur və doğru olaraq məzmun və mövzusunə görə janrdaxili növlərə ayrıla bilər, necə ki, “bayatılar” da mövzu, məzmun və söylənmə məqamlarına görə janrdaxili məkanda ağı, layla, vəsfihal, tapmaca, atalar sözü, sayaçı, holavar və s. kimi təsnif edilə bilər. Müəyyən hallarda bunları “bayatı şəkilli şeirlər” də adlandırmışlar. (165, 91).

Yeri gəlmişkən, burada bir məqama da toxunmaq istərdik. Folklorşünaslıqda janr təsnifatında “atalar sözü və məsəlləri” folklorun “epik növün janrları” daxilində təsnif edilir. Bizə görə, bu, mübahisəlidir. Atalar sözü və məsəllərin az, cüzi bir qismi sintaksisinə görə adi sadə və mürəkkəb nəqli cümlələrdən ibarətdir. Atalar sözlərinin əksəriyyəti isə daxili alliterasiyaya, qafiyəli, müəyyən hallarda bayatı formasında söylənmə şeir parçalarıdır, şeir misralarıdır. Bəs, onda bunları hansı növə daxil edək? Bizə elə gəlir ki, “atalar sözü və məsəllər”i də folklorun lirik növünə, daha dəqiq desək, lirik-epik növü hesab etmək daha məqsədə uyğundur...

Atalar sözləri və məsəllər, bayatılar, bayatı şəkilli şeirlər, ağılar, vəsfi-hallar – məsmi-hallar, sayaçı və holavarlar, tapmacalar, laylalar folklorun kiçik janr adlanan bölgüsünə aiddir. Müasir folkloristikada “kiçik janr” anlayışından geniş şəkildə istifadə edilir və Azərbaycan folklorşünaslığında janr bölgüsü üzrə ardıcıl nəzəri tədqiqatlar aparan prof. Azad Nəbiyev bu anlayışın bizim folklor nəzəri fikrində oturuşmuş şəkildə özünə yer tapmasına ilk dəfə nəzəri zəmin yaratdı. “Mərasim folkloru ilə bağlı yaranan kiçik janrlar” oçerkində müəllif yazır: “Söz yaradıcılığı bir sıra ritual, etiqad və mərasim düşüncəsini qoruyub saxlamaqla yanaşı, ona poetik ölçü qəlibləri vermiş, ...bir çox paremik vahidin, deyinmin kiçik janr kimi yaranma və formalaşma prosesi baş vermişdir... Ağız ədəbiyyatında erkən kiçik modellər yaranmışdır. Ağız

ədəbiyyatımızda belə, daha qədim tarixə malik olan nümunələrindən biri də atalar sözü və məsəllərdir.”(128, 300).

Bu problemlə məşğul olan rus folklorşünaslarından T.V.Zuyeva və B.P.Kirdan isə yazırlar: “Kiçik folklor janrlarına o əsərlər daxildir ki, onlar janr xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənsələr də, ümumən zahiri formalarına görə oxşarırlar və həcmcə kiçikdirlər. Bunlara nəqaratlar (pripevki), çastuşkalar, aforistik janrlar, tapmacalar və başqa bu kimi janrlar daxildir.” (301, 7).

Bu istiqamətdə aparılan tədqiqatlarda kiçik formalı folklor əsərlərini “kiçik janr”, “mikro-janr”, “aforistik janrlar”, “danışq janrları” (речевые жанры), “danışq prosesindəki folklor” (фольклор речевых ситуаций) kimi rəngarəng, müxtəlif anlayışlar altında şərh ediblər. (301, 9). Lakin bu anlayışlar arasında “folklorun kiçik janrları” anlayışı daha məqsədəuyğun terminoloji vahid sayılır və geniş sferada işlədilir.

Slavyan folklorunun problemləri ilə məşğul olan tanınmış folklorşünas L.N.Vinoqradov klassik janrlardan olan atalar sözləri və məsəlləri, tapmacalar kimi paremioloji tipli vahidlərlə yanaşı, alqış və qarğışları, hərbə-zorbaları və ritual salamlamaları (приветствие и угрозы), uğurlamaları, ritual çağırışları, magik hökmləri, dialoqları, ovsun, cadu, tilsim və sehrləri, falçılıqla bağlı folkloristik formulları, uşaq folkloru ilə bağlı sanamalar, cıratmalar, gülməcələr, əylənmələr və oyunları, hətta başqa funksional istiqamətlərdə özünü göstərən folklor nümunələrini, məsələn, müxtəlif məzmunlu inancları, mövhumi mətnləri, məişət və təsərrüfatda istifadə edilən müxtəlif məzmunlu məsləhətləri, “qanun-qaydaları”, “qadağaları”, adət və ənənələri, yuxuyozmaları və s. bu qəbildən olan vəziyyətləri müşayiət edən mətnləri də “folklorun kiçik janrları” anlayışı altında tədqiq etməyi təklif edirdi. (245,166-197).

Lakin mühüm bir cəhəti qeyd etməliyik ki, L.N.Vinoqradova da, bu nəzəri ideyanı məşhur folklor toplayıcısı və nəzəriyyəçisi V.İ.Daldan iqtibas etmişdi və «folklorun kiçik janrı» anlayışı o dövrdə işlənməsə də, ilk dəfə XIX əsrdə folklorun məhz, atalar

sözləri və məsəlləri, tapmacalar semantik modellərinə şamil edilmiş (V.İ. Dal – 1862) və bu sferaya, modelə, yəni “mikrotekstə” uyğun gələn digər folklor növləri, tipləri, formaları da, V.İ.Dal tərəfindən bu anlayış altında empirik şəkildə yox, elmi-nəzəri şəkildə təsnif olunmuşdur. (262, 10 – 12).

Rus folklorşünasları sübut etmişlər ki, formaya, yəni folklor mətninin kiçik modelinə görə V.İ.Dalın təsnifatı folklor mikromətni kimi sonrakı bütün təsnifatlarda öz əksini tapmışdır. Başqa sözlə, V.İ.Dalın təqdim etdiyi folklor mikromətn sistemi çox xırda fərqlə müasir folklorşünaslıqda, folklorun tədqiqi metodologiyasında işlək vəziyyətdədir. V.İ.Dalın atalar sözü və məsəllər sferasındakı tədqiqatlarına Azərbaycan folklorşünası filologiya elmləri doktoru, prof. B.Tahirbəyov da diqqəti cəlb edərək yazır:

“Şifahi xalq ədəbiyyatı əsərləri öz həcminə görə iki yerə bölünür: həcmi böyük (dastanlar, nağıllar və s.) və həcmi kiçik əsərlər. Şifahi xalq ədəbiyyatına aid kiçik həcmli söyləmələrin cəminə atalar sözü deyə bilərik. ...Çox vaxt “atalar sözü” ilə “zərb-məsəl” kəlmələrini rusların “пословица” ilə “поговорка” kəlmələrinin müvafiq qarşılıqları vəzifəsində işlətmək ciddi-cəhdi özünü bürüzə verir. Yadımızdan çıxarmayaq ki, məşhur rus folklorçusu V.İ.Dalın hamıya məlum olan məcmuəsinin adı “Пословицы и поговорки” deyil, məhz “Пословицы русского народа”, yəni “Rus xalqının atalar sözləri” dir və bu ad altında həmin məcmuə, atalar sözünün əllyə qədər növünü əhatə edir.” (161, 6-7).

Əlbəttə, V.İ.Dalın dövründə və ondan çox sonrakı onilliklərdə hələ “folklorun kiçik janrları” termini işlənməsə də, maraqlı budur ki, yuxarıda adları çəkilən bütün kiçik formalı folklor mətnləri “atalar sözləri” anlayışının altında ifadə olunmuş və bu ad altında toplanıb nəşr edilmişdir ki, azərbaycanlı folklorşünas B.Tahirbəyov da mübahisəli olsa da, bu konsepsiyayı qəbul edir və “atalar sözü” anlayışı altında bütün digər kiçik folklor janrlarını toplayır. (161,7-10).

Bu mənada A.A.Potebniyanın fikri də maraqlıdır: “Tamamilə müxtəlif növlü (müxtəlif məzmunlu – S.O.) kiçik formalı söz

yaradıcılığı atalar sözləri kimi adlandırılmışdır.” (324, 512).

XX əsr folklorşünaslıq məktəbinin görkəmli nümayəndələrindən olan A.N. Afanasyevin əsərində də oxuyuruq: “Xalq təcrübəsinin nəticəsində yaranan andlar, inanclar, mövhumi sözlər, yuxuyozmaları, türkəçarə kimi kiçik formalı kəlamlarla, həkimanə, hikmətamiz deyimlərlə, öyüd-nəsihətlərlə atalar sözləri və məsələləri bir çox hallarda qovuşur.” (216, 15).

Azərbaycan xalq yaradıcılığı, ağız ədəbiyyatı kiçik folklor janrları ilə olduqca zəngindir. Folklorşünaslığımızda kiçik folklor janrının yaranmasını, formalaşmasını və təşəkkülünü izləyən prof. Azad Nəbiyev müasir mərhələdə, kiçik folklor janrının yeniləşmiş, tamamilə orijinal təsnifatını aparmış və aşağıdakı kiçik folklor yaradıcılığı nümunələrini öz orijinal təsnifat siyahısına daxil etmişdir: 1) Atalar sözü və məsəllər; 2) İnanclar; 3) Andlar; 4) Alqış və qarğışlar; 5) Əfsunlar; 6) Yada nəğmələri; 7) Fallar; 8) Türkəçarələr; 9) Yalanlar; 10) Dualar; 11) Cadular; 12) Tapmacalar; 13) Yalvarış və ya' yalvarmalar; 14) Söyüşlər; 15) Öyüdlər; 16) Təriflər; 17) Şərlər; 18) Şayiələr; 19) Sağlıqlar; 20) Başsağlıqları; 21) Təsəllilər; 22) Yuxular; 23) Göstərmələr; 24) Gözəgörünmələr; 25) Eymənmələr; 26) Qarabasmalar; 27) Ürəyədammalar. (128, 300-394).

Bu deyilənlərdən aydın olur ki, kiçik folklor janrları olduqca zəngin və geniş, əhatəli olsa da, atalar sözləri və məsəlləri, o cümlədən də tapmacalar, bayatılar və digər bayatı şəkilli mənzumələr əsaslı şəkildə ilkin və qədim kiçik folklor janrlarından hesab edilmiş və folklorun kiçik janrları içərisində aparıcı, ən çox diqqəti cəlb edən folklor nümunələrindəndir.

a) Atalar sözü və məsəllər

1) Atalar sözü və məsəllərin toplanması tarixindən: “Atalar sözü və məsəllər xalqın həyatı və məişəti, əmək fəaliyyəti ilə daha sıx bağlı olan, formaca kiçik, mənaca geniş janrlardan biridir. Atalar sözü və məsəllərdə xalq hikməti, xalq zəkası, xalqın əsrlərdən bəri əldə etdiyi sınaq və təcrübələrin nəticələri ümumiləşdirilir (Seçmələr bizə məxsusdur – S.O.). Ona görə də, danışq dilin-

də ifadələrin daha canlı, sərrast və təsirli olması üçün atalar sözü və məsəllərindən istifadə olunur. M.Qorki yazır: “Ən böyük hikmət sözün sadəliyindədir. Atalar sözü və məsəllər həmişə qısa olur, lakin onlarda tam kitablar dolusu ağıl və hiss vardır.” (54, 93). Diqqət yetirin: müasir folklorşünaslığımızın ağsaqqallarından biri olan Paşa Əfəndiyev “atalar sözü və məsəllərdə xalq hikməti, xalq zəkası, xalqın əsrlərdən bəri əldə etdiyi sınaq və təcrübələrin nəticələri ümumiləşdirilmişdir!” – elmi-nəzəri hökmünü verməklə folklorun digər janrları içərisində atalar sözü və məsələlərin nə qədər əhəmiyyətli bir yer tutduğunu bildirmişdir. Deməli, atalar sözü və məsələlərin toplanması, nəşri və öyrənilməsi işi elə xalqın zəkasının, hikmətinin, əsrlərdən bəri əldə etdiyi sınaq və təcrübələrin nəticələrini öyrənmək səviyyəsində çox mühüm və əhəmiyyətlidir!.. Deməli, burada xalqın mənəviyyat və əxlaqı, düşüncə tərzini, xalq zəkasının fəlsəfəsi, ənənəsi, həyata baxışı, bir sözlə xalqın bütöv mədəni-mənəvi mentalı, mentaliteti dürüstlüklə öz dərin və mənalı əksini tapmış olur.

Azərbaycan atalar sözləri və məsələlərinin toplanması və yazıya alınmasının tarixi kökləri qədimlərə gedib çıxır. Əldə edilən yazılı ədəbiyyatın, demək olar ki, bütün nümunələrində atalar sözü və məsəllərə rast gəlmək mümkündür.

Xüsusən, XI – XVI əsrlər ədəbi abidələrində, əlyazmalarında, cümlələrdə rəngarəng atalar sözü və məsəllərə rast gəlmək mümkündür. Ozanların dilindən ilk dəfə 1074-cü ildə yazıya alınan “Kitabi – Dədə Qorqud” eposunda Dədəm Qorqudun və epos qəhrəmanlarının dilindən söylənən onlarla dəyərli atalar sözləri mövcuddur: “Allah-Allah diməyincə işlər önməz”, “Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz”, “Ulaşuban sular taşsa, teniz dolmaz”, “Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz”, “Yad oğlu saqlamaqla oqul olmaz”, “Qaravaşa don geyüssən qadın olmaz”, “Əsginə panbuq bez olmaz”, “Qarı düşməni dost olmaz”, “Qara polad uz qılıcı çalmanınca qırım dönməz”; “Aslan əniyi yenə aslandır”, “Padşahına asi olanın işi rast gəlməz”; “Yalnız igit alp olmaz, yovşan dibi bərk olmaz”, “Oğuzun arsız, türkmanın dəlisinə bənzer”,

“Qara eşşək başına uyan ursan, qatır olmaz”, “Ölən adam dirilməz”, “Çıxan can geri dönməz”, “Kül təcik olmaz”, “At işlər, ər öyünər”, “At ayağı külük, ozan dili çevik olar”, “Gəlimlü-gedimlü dünya, son ucu ölümlü dünya” və s. (89, 36, 95, 97, 100-106).

XV – XVI əsrlərdə qələmə alınmış, lakin daha qədim dövrlərə məxsus “Oğuznamə” kitabında (əl yazması Sankt-Peterburqdadır) iki minə yaxın atalar sözləri və məsəlləri vardır ki, onların xeyli hissəsi indinin özündə də olduğu şəkildə dilimizdə işlənir: “Başına gələn başmaqçıdır”, “Əl-əli yuvar, iki əl üzü yuvar”, “Bir söylə, bir eşit”, “Çox gülən çox ağlar”, “Tülkü ilə tovuqun nə oyunu var?” və s.

Prof. Azad Nəbiyevin göstərdiyi kimi, XIX əsrə qədər atalar sözü və məsəllərin yayıldığı mənbələr müxtəlifdir. Müəllif bu mənbələr sırasında “Kitabi – Dədə Qorqud” və “Oğuznamə”ni göstər-məklə yanaşı, bu janrın öyrənilməsi probleminə də diqqəti cəlb edərək yazır: “Atalar sözü və məsəllərin dilçilik baxımından öyrənilməsi daha əhatəli olmuşdur. Bu sahədə professorlardan Səlim Cəfərov, Afət Qurbanov, Ziyət Əlizadə, Samət Əlizadə və başqaları janrın yaranması, mənşə xüsusiyyətləri ilə yanaşı leksik-semantik və frazeoloji əsasları barədə dəyərli tədqiqatlar aparmışlar.

Bu tədqiqatlarda dəyərli təsnifatlar verilmiş, atalar sözü və məsəllərin ümumi və fərqli cəhətlərini və bir çox janr xüsusiyyətlərini tədqiqata cəlb etmişlər. Bütün bu araşdırmalarda atalar sözü və məsəllərin mənşəyi erkən təsəvvürlərlə əlaqələndirilmiş və onların yazıya alınma tarixi haqlı olaraq orta əsrlərə aparılıb çıxarılmış, erkən oğuznamələr, “Əmsali – Məhəmmədəli”, “Əmsali – Türkanə” ilə bağlanmışdır.” (128,301-303).

Hətta, atalar sözü və məsəllərin toplanmasını və yazıya alınmasını bir xeyli əvvəl aparana da var: “Bizim də mənsub olduğumuz türk xalq deyimlərinin müxtəlif nümunələrinə Orxon-Yeni-sey yazılarında, Mahmud Kaşğarlının məşhur “Divan”ında, müxtəlif dövrlərdə yazılan “Oğuznamə”lərdə rast gəlinir. Bununla yanaşı, ayrıca olaraq atalar sözlərinin yazıya alındığı “Əmsali Məhəmmədəli”, “Əmsali Türkanə” və başqa bu kimi yazılı abidələr də

mövcuddur. (83,3).

Əlbəttə, bütün bunlar ortaq türk folklor mədəniyyəti faktlarıdır və olduqca qiymətlidir. Amma, Azərbaycan ağız ədəbiyyatı faktı kimi atalar sözü və məsəllərin sistemli şəkildə yazıya alınması tarixinin nə vaxtdan başlanmasının digər ağılabatan versiyası da mövcuddur. Bunlardan ikisinin üzərində dayanaq:

“Atalar sözləri və məsəllər hələ sistemli şəkildə toplanana qədər də, yəni çox qədim zamanlardan başlayaraq yazılı ədəbiyyatımızın görkəmli nümayəndələrinin diqqətini cəlb etmişdir. Nizami, Xaqani, Nəsimi, Xətai, Füzuli və başqa sənətkarların əsərlərində bu və ya digər dərəcədə külli miqdarda atalar sözü və məsəllər işlənmişdir. (Buradaca qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında bu istiqamətdə olduqca qiymətli tədqiqat işləri mövcuddur. Klassik ədəbiyyatdan tutmuş, bu günümüzün görkəmli sənətkarlarının yaradıcılığında folklor və yazılı ədəbiyyat mövzusunda xeyli dissertasiya yazılaraq müvəffəqiyyətlə müdafiə edilmiş, monoqrafiyalar çap olunmuşdur – S.O.). Bunlar həmin sənətkarlar tərəfindən ya olduqları kimi işlədilmiş, yaxud da əsərin ruhuna, şeirin ahənginə uyğunlaşdırılmışdır. Məsələn üçün, Nizami, Xaqani, Nəsimi, Füzuli kimi şairlərin əsərlərində aşağıdakı atalar sözləri işlədilmişdir: “Doşab almışam, bal çıxıb”, “Hər kəsin tüstüsü öz bacasından düz çıxar”, “Ev oğrusunu tutmaq olmaz”, “İsinmədim istisinə, kor oldum tüstüsünə”, “Pişik balasını istədiyindən yeyər”, “Vaxtsiz banlayan xoruzun başını kəsərlər” və s.

Şifahi xalq ədəbiyyatımızın qədim abidələrindən olan “Kitabi-Dədə Qorqud”da çoxlu atalar sözləri vardır...

Qədim nağıllarımızda, dastanlarımızda xalq gözəl atalar sözləri, məsəllər işlətmişdir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, həmin nümunələrin toplanması, nəşri və öyrənilməsi ilə uzun müddət bilavasitə məşğul olunmamışdır.” (41,130).

Hələ, bu barədə 60-cı illərin əvvəllərində folklorşünas, filologiya elmləri namizədi, mərhum İdris İbrahimov ətraflı söhbət açmış, ayrı-ayrı sənətkarların əsərlərindən misallar gətirmiş, mənbələri də dürüst göstərmişdir. Folklorşünasın Nizamidən (H.Araslı-

nın “Nizami və Azərbaycan xalq ədəbiyyatı” (1947) məqaləsindən aldığı qeyd edilir), Füzulidən, Xətəidən, Qövsü Təbrizidən, Vaqifdən, Zakirdən, S.Ə.Şirvanidən gətirdiyi misallar maraqlıdır (82, 119-120).

Məsələn, Nizamidən – “Ot kökü üstə bitər”, “Pişik balasın çox istədiyindən yeyər”, “Su həmişə bir arxla axmaz”, “Beş barmağın beşi də bir deyil”, “Vaxtsız banlayan xoruzun başını kəsərlər”, “Söyüd ağacı bar verməz”, “Dəyirman növbət iləndir”, “Nərdibanı pillə-pillə çıxarlar”, “Qoyunu qoyun ayağından asarlar, keçini keç”, “Özgəsinə quyu qazan, özü düşər”, Füzulidən – “Gül olmaz xarsız”, Xətəidən – “Gəncin üstə mar olur”, Qövsü Təbrizidən – “Öz ayağı altına hərçənd işıq verməz çıraq”, “Ağzı şirin etməz halva demək, halva kim”, “Özgə əli ilə ilan tutar”, Vaqifdən – “Canandan ayrılan, candan ayrılır”, Zakirdən “Quş dənə gedər” gətirilən misallar bu qəbildəndir. (82,119-120).

Müəllifin bir müşahidəsi də, müasirlik nəzərincə diqqətə layiqdir: “Məlum olduğu üzrə, atalar sözü və məsəllərdən nasirlərimiz də yeri gəldikcə istifadə etmiş, hətta dramaturqlarımız Qərbi Avropa ədəbiyyatına xüsusi bir janr kimi daxil olan “məsəl dramı” yolu ilə getmək təşəbbüsü göstərmiş və bunun nəticəsində Nəcəf bəy Vəzirovun “Daldan atılan daş topuğa dəyər”, “Yağışdan çıxdıq, yağmura düşdük”, “Sonrakı peşmançılıq fayda verməz”, Rəşid bəy Əfəndiyevin “Qonşu qonşu olsa, kor qız ərə gedər”, “Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin “Yeyəsən qaz ətini, görəsən ləzzətini”, Abbas Səhhətin “Yoxsulluq eyib deyil” əsərləri yaranıb ortaya çıxmışdır” (82,121).

Bütün bunları xatırladan və misallar gətirən İdris İbrahimov atalar sözü və məsəllər barədə 60-cı illərdə aparılan bu maraqlı tədqiqatında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında olan faktları da xatırladandan sonra belə bir qənaətə gəlir: “Şübhəsiz ki, bunlar çox böyük əhəmiyyətə malikdir.

Lakin bunların bu kitabda yazıya keçməsi bizdə bu sahədə toplayıcılıq işi hesab edilə bilməz. Buradakı atalar sözləri daha çox təsvir edilən hadisələrlə əlaqədar, yardımçı material kimi iş-

lədilmişdir. Beləliklə, Azərbaycan atalar sözlərinin toplanılması və nəşri çox da uzaq keçmişə malik deyildir” (82, 124-125). (Seçmə bizə məxsusdur – S.O.).

Daha sonra, müəllif atalar sözü və məsələlərin sistemli toplanması və nəşri işinin başlanması tarixini belə müəyyənləşdirir: “Janrın doğrudan-doğruya toplanması və nəşri isə XIX əsrin sonlarından etibarən başlayır. Təqribən (diqqət yetirin, “təqribən” deyir – S.O.) 1880-ci illərdən başlayaraq Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti qurulana qədər davam edən bu kiçik müddət ərzində biz bu zəngin janrdan bir sıra nümunələrin toplanıb nəşr edildiyini görürük.” (82,125-126).

Tədqiqatçı nəzərdə tutduğu mərhələdə atalar sözü və məsələlərin toplama və nəşr faktlarını aşağıdakı ardıcılıqla verir:

“Bu sahədə ən səmərəli işi o zaman Tiflisdə nəşr olunan “Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа” məcmuəsi tərəfindən görülmüşdür. Əsasən azərbaycanlılardan və qeyri-millətlərdən də olan bir sıra kənd müəllimləri və şəhər ziyalıları, maarif işçiləri, yuxarı sinif şagirdləri tərəfindən toplanmış atalar sözləri və məsələlər bu məcmuənin 1881-ci il I, 1882-ci il II, 1894-cü il XVIII və XIX, 1899-cu il XXIV nömrələrində dərc edilmişdir.

“Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа” məcmuəsində nəşr edilmiş Azərbaycan atalar sözlərinin rus dilində bəzən müqayisəli, bəzən də hərfi tərcümələri verilmişdir ki, bu da onların şöhrət dairəsini genişləndirən müsbət cəhətdir. Qeyd etmək lazımdır ki, o zaman atalar sözlərinin toplanması və nəşr edilməsi işinə qismən məsuliyyət hissi ilə yanaşılmış, nəşr edilən nümunələrin xalq içərisindəki tələffüz qaydaları əsasən mühafizə edilmişdir.” (82,126).

Yeri gəlmişkən, biz də qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında bu, “SMOMPK” məcmuəsinə XX əsrin 20-ci illərində Hənəfi Zeynallıdan sonra verilən ən böyük qiymət idi.

Folklorşünas İ.İbrahimov daha sonra Vəli Qəmərlinin “Atalar sözü” adlı kitabını, Əli Badikuyinin “Təcridil-lügət” əsərinin haşiylərində dərc edilmiş atalar sözlərini toplayıcılıq işi hesab edə-

rək yazır: “Bunlardan başqa, bu illərdə Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri təlim-tərbiyə işlərində istifadə məqsədilə də toplanır və nəşr edilirdi. Bu iş bir tərəfdən, müxtəlif qəzet, məcmuə və dərsliklər vasitəsilə, digər tərəfdən də xüsusi kitabçalar nəşr etmək yolu ilə aparılırdı. Belə kitabçalara misal olaraq Çernyayevskinin “Vətən dili”, Firudin bəy Köçərlinin “Balalara hədiyyə”, Fərhad Ağazadənin “Ədəbiyyat məcmuəsi”, Rəşid bəy Əfəndiyevin “Bəsirətül-ətfal” adlı əsərlərini və sairəni göstərmək olar.” (82,126).

Onu da, qeyd edək ki, bu əsərlər sırasında Məhəmməd Vəli Qəmərlinin 1899-cu ildə İrəvanda çap olunan “Atalar sözü” kitabı Azərbaycan folklorşünaslığında ilk folklor toplusu kimi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. (104).

Maraqlı cəhətlərdən biri budur ki, misal gətirdiyimiz bu faktlar olduğu kimi, bir az sintaktik dəyişikliklərlə sonrakı folklorşünaslarımız tərəfindən istifadə edilmiş, müəyyən hallarda tədqiqatçının adı heç yada da düşməmişdir...

Aradan neçə onilliklər keçməsinə, xeyli tədqiqatlar olmasına baxmayaraq prof. Azad Nəbiyev də, özünə qədərki bütün mövcud nəticələri və fikirləri qiymətləndirməklə yanaşı, atalar sözü və məsəllərin toplanması, nəşri problemi ilə əlaqədar öz konsepsiyasını irəli sürərək, “Əkinçi” qəzetini milli mətbuatımızın ilk qaranquşu kimi bu cəhətdən fəaliyyətini xüsusi qiymətləndirir: “Atalar sözü və məsəllərin şifahi dildən yazıya alınmasının tarixi o qədər də əzəl deyildir (Seçmələr bizimdir – S.O.). Bəzi tədqiqatçılar bu tarixin Azərbaycanda milli mətbuatın yaranma dövründən sonra başladığını göstərirlər. Həqiqətən də, ötən əsrdə (müəllif XIX əsri nəzərdə tutur –S.O.) milli dildə nəşr edilən ilk qəzetimiz olan “Əkinçi”nin 1875, 1876, 1877-ci il nömrələrində 100-dən çox atalar sözü və məsəllər verilmişdir. Onlar əsasən qəzetin fəal əməkdaşları olan Əhsənül-Qəvaid, Əsgər Ağa Gorani və Həsən bəy Zərdabi tərəfindən toplanmışdır. “Əkinçi” qəzetində dərc edilən atalar sözü və məsəllər əsasən ictimai-siyasi mənə kəsb edən nümunələr olmuşdur. Məsələn, “Balıq başdan iylənər”, “Bəy və rən atın dişinə baxmazlar”, “Min qara günün, bir ağ günü olar”,

“Halva-halva deməklə ağız şirin olmaz”, “Haynan gələn vaynan gedər” və s. Atalar sözü və məsəllərin burada nəşri müxtəlif şəkildə olmuşdur. Belə ki, ayrı-ayrı yazılarda atalar sözü və məsəllərdən istifadə olunmuş, həm də “Ədəbiyyat xəbərləri” başlığı altında bu nümunələr ayrıca dərc edilmişdir” (128, 301) faktını gətirərək Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinin toplama və nəşr tarixinin başlanğıcını həm milli mətbuatımıza bağlamış, həm də toplama işinin, hamının qəbul etdiyi kimi, 1880-ci ildən yox, daha əvvəldən, 1975-ci ildən başlanması faktını ortaya qoymuşdur.

Bununla yanaşı, qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrin ikinci yarısından başlayaraq rus ziyalıları Azərbaycan folkloruna ciddi maraq göstərmiş, onun müxtəlif janrları, xüsusən də, atalar sözləri və məsəlləri xalq arasından toplanaraq orijinala yanaşı rus dilinə tərcümədə mətbuatda dərc edilmişdir.

Azərbaycan atalar sözü və məsələlərinin rus ziyalıları tərəfindən sistemli şəkildə ilk toplama faktı 1846 – 1851-ci illərdə Tiflisdə yaşayan və Qafqaz canişininin dəftərxanasında xidmət etmiş, A.Bakıxanovla, M.F.Axundovla dost olmuş, Azərbaycan dilini öyrənmiş görkəmli rus şairi və mütərəqqi dünyagörüşlü ziyalısi Yakov Petroviç Polonskinin adı ilə bağlıdır. O, Azərbaycan mühitindən aldığı mövzuda “Əkbər”, “Tatar qızı”, “Səttar” (xanəndə haqqında şeirlər), “Karvan” poemasını yazmışdır və bu əsərlərində çoxlu Azərbaycan söz və deyimləri ilə yanaşı atalar sözlərindən də istifadə etmişdir. Azərbaycan ədəbiyyatından tərcümələri var. Xüsusən, onun A.Bakıxanovdan etdiyi “Tatar mah-nısı” (“Татарская песня”) məşhurdur...

Mənbələrdə onun çoxlu Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri topladığı qeyd olunur. (29, 586; 394).

Lakin, çox təəssüf ki, P.A. Polonskinin topladığı və tərcümə etdiyi bu atalar sözləri hələlik əldə edilmədiyindən naməlum qalmışdır. Amma, P.A.Polonskinin Azərbaycan dilinə, ədəbiyyatına və folkloruna olan bu ziyalı diqqəti və məhəbbəti layiqincə qiymətləndirilməli və daha geniş tədqiqata cəlb edilməlidir. Azər-

baycan mədəniyyətinin dostlarını üzə çıxarmaq, onları ləyaqətlə qiymətləndirmək olduqca ciddi və vacib məsələlərdəndir...

Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinə maraq o qədər cəlb edici olmuşdur ki, "SMOMPK" məcmuəsinin 1981-ci il ilk buraxılışındaca Azərbaycan atalar sözləri və məsəllərinin orijinal dildə mətnləri və rusca tərcüməsi dərc edildi. Sonrakı buraxılışlarda da, bu iş müvəffəqiyyətlə davam etdirildi. O dövrdə kənd müəllimləri və şəhər ziyalıları, yuxarı sinif şagirdləri tərəfindən birbaşa xalqın dilindən toplanmış atalar sözləri və məsəllər bu məcmuənin 1881-ci il 1-ci, 1894-cü il 18 və 19-cu, 1899-cu il 24-cü buraxılışlarında dərc olunmuşdu. Həmçinin, ayrı-ayrı etnoqrafik oçerklərin, nağıl və əfsanələrin, lətifələrin mətnlərində də atalar sözü və məsəllər öz əksini tapmışdır.

Təkcə bu faktı qeyd edək ki, məcmuənin 1899-cu il buraxılışının 3-cü şöbəsində N. D.Kalaşev tərəfindən Molla Əhməd Babazadənin, Mahmud bəy Mahmudbəyovun, Soltan Məcid Qəniyevin (Qənizadə), Səməd bəy Hacıbəyovun yaxından köməkliyi ilə Şamaxı qəzasından topladığı iki minə (2000) yaxın Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri ilk dəfə elmi prinsiplə mövzulara görə təsnif edilərək rus transkripsiyasında orijinalı və rusca tərcüməsi dərc edilmişdir. (361,1 – 211).

XIX əsrdə yaşayıb-yaradan, Azərbaycan maarifçilik işinə böyük məhəbbət və qayğı ilə yanaşan rus ziyalılarından biri olan Azərbaycan ədəbi və danışq dilini yüksək səviyyədə bilən, nitqində sıx-sıx atalar sözü və məsəllər işlədən Qori müəllimlər seminariyasının müsəlman şöbəsinin müfəttişi Aleksey Osipoviç Çernyayevski 1898-ci ildə dərc etdirdiyi "Vətən dili" dərsliyinin ikinci hissəsində (birinci hissə 1882-ci ildə nəşr edilmişdi və bu Şərqdə ilk sövti üsulla yazılmış dərslik idi) ən çox yeri atalar sözü və məsəllərə vermişdi.

A.O.Çernyayevski 1840-cı ildə Şamaxıda anadan olmuşdu. 1866-cı ildə Mərzə kəndində ilk xalq məktəbi yaratmışdı. 1879 – 1893-cü illərdə Qori müəllimlər seminariyasında işləmişdir. F.Köçəri, R.Əfəndiyev, M.Mahmudbəyov, T.Bayraməlibəyov, S.Vəli-

bəyov, S.S.Axundov, C.Məmmədquluzadə, N. Nərimanov və bu kimi məşhur Azərbaycan ziyalılarının yetişməsində əvəzsiz xidməti olmuşdur. 1894-cü ildə Tiflisdə vəfat etmişdir. Xalq yazıçısı İsmayıl Şıxlının “Dəli Kür” romanında və eyni adlı bədii filmdə obrazı yaradılmışdır.

Hələ XIX əsrin 60-cu illərinin ortalarında, daha doğrusu, 1866-cı ildə M.İ.Lazarevin Moskvada çap edilmiş “Türk dillərinin müqayisəli müntəxabatı” («Сравнительная хрестоматия турецкого языка» (азербайджанское и османское наречие) əsərində “Dost min isə azdır, düşmən bir isə çoxdur” («Для человека иметь тысячи друзей мало, но одного врага – много»), “Azı bilməyən, çoxu heç bilməz” («Кто не признателен за малое, тот не бывает благодарен и за большое»), “Naqq söz ası olar” («Истина горка»), “Alim olmaq asandır, adam olmaq çətin” («Быть ученым легко, но быть человеком трудно») və s. bu qəbildən xeyli Azərbaycan atalar sözləri və məsəlləri rus dilinə tərcüməsi ilə yanaşı dərc edilmişdir.

Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, adı və fəaliyyəti heç bir yerdə keçməyən A. Tahirovun rus dilində tərtib edərək 1887-ci ildə dərc etdirdiyi «Самоучитель татарского (азербайджанского – S.O.) языка и руководство» dərsliyində «Меселлер» («Поговорки») başlığı altında, 40 səhifəlik mətnə rus dilinə tərcümədə Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri öyrəncilərə təqdim edilir ki, bu faktın özü də Azərbaycan atalar sözü və məsəllərin rus dilinə tərcümə faktı kimi əhəmiyyətlidir.

Görkəmli rus tarixçisi və jurnalisti, böyük etnoqraf-alim, obyektiv və realist düşüncəsi ilə fərqlənən V.P.Veliçko məşhur “Qafqaz” əsərində Qafqaz xalqlarının xarakterik xüsusiyyətlərini şərh etmək üçün əsaslı və qiymətli bir mənbə kimi Azərbaycan və gürcü xalqlarının «Зажди свои десять пальцев как свечи, чтобы осветить дорогу армянину, и он тебе спасибо не скажет». «Породистые кони перемерли – ишакам осталось раздолье», «Пришел армянин и принес новую беду» («Мовида сомехи – мойтана схва мехи»), «Чужая курица прогоняла из дому

курицу домашнюю» qəbildən atalar sözü və məsəllərindən rus dilinə tərcümə edərək istifadə etmişdir. (243; 242, 72).

Folklorun tanınmış rus tədqiqatçılarından biri olan V.P.Ani-kin yazır: “Tarixçi atalar sözü və məsəllərdə uzaq keçmişdə baş verən qədim hadisələri axtarır. Hüquqşünas atalar sözləri və məsəllərdə necə deyirlər, xalq həyatının yazılmamış qanunlarını qiymətləndirir. Etnoqraf bu mənalı xalq deyimlərində və sərrast obrazlarda artıq itmiş adət-ənənələri, qaydaları bərpa etməyə, onların xarakterini müəyyənləşdirməyə çalışır. Filosof isə atalar sözləri və məsəllər vasitəsilə xalq düşüncəsinin mahiyyətini dərk etmək istəyir.” (213, 177).

Parameoloji vahid kimi atalar sözləri və məsəllərin əhəmiyyəti onun məzmununda olan milli-mədəni xüsusiyyəti ilə ölçülür. Bunu müəyyənləşdirməkdən ötəri onun semantikasını təşkil edən əsas, özək sözləri, mənə və mahiyyəti, mövzu üzrə təsnifatını, obrazlar sistemini, etnokulturoloji potensialını, milli mentala aid olan cəhətləri dürüst müəyyənləşdirmək lazımdır. Bu imkan verir ki, parameoloji vahid kimi atalar sözlərində mövcud olan milli-bədii komponentlərin vasitəsilə Azərbaycana məxsus olan milli-mədəni aləmin mənzərəsinin parlaq lövhəsini çəkməklə xalqın mədəni-düşüncə xəritəsini yaradasan. Bu, əslində folklorun maraqlı janrlarının öyrənilməsində yeni elmi paradigmadır.

Atalar sözlərinin yaratdığı konsept – sfera həm folkloristik-nəzəri cəhətdən, həm də, etnokulturoloji cəhətdən olduqca əhəmiyyətli və qiymətlidir.

Tədqiqatda Topluda əksini tapan 2864 atalar sözü və məsəlləri əhatə etməyə çalışmışıq. Burada məqsəd, “SMOMPK” da dərc edilən atalar sözü və məsəlləri öyrənilən mövzu, tematika ilə əlaqədar bir mənbə kimi nəzəri təhlilini vermək, tərcüməsi prinsiplərinə nəzər yetirmək, xalq təfəkkürünün bu layında mövcud olan milli-kulturoloji tipi üzə çıxarmağa cəhd etməkdir.

2) “SMOMPK” toplusunda atalar sözlərinin toplanması, tərcüməsi, nəşri və bəzi səciiyyəvi xüsusiyyətləri: Yuxarıda bildirdiyimiz kimi, Azərbaycan folklorşünaslığında folklorun müxtəlif

janrlarının toplanması və nəşri problemi həmişə tədqiqatçıları düşündürən mühüm məsələlərdən olmuşdur. Folklorşünaslıqda toplama amili ən mühüm və başlıca məsələlərdən biridir ki, həmişə buna xüsusi diqqət yetirilmişdir. Azərbaycan folklorşünaslığında ilk toplanan folklor janrı atalar sözü və məsəllər olmuşdur. Atalar sözləri və məsələlər xalq təfəkkürünün olduqca yığcam, qısa, formaca kiçik, lakin dərin mənə və məzmununa malik ifadə vasitələrindən olduğundan, az sözlə dərin mətləbləri əhatə etdiyindən, müdriklik nişanəsi kimi janra olan diqqət və maraq da, həmişə ardıcılıqla ilə fərqlənmişdir.

Məlumdur ki, son dərəcə yığcam, konkret, hikmətli və aforistik ifadələr olan atalar sözü və məsəllər vasitəsi ilə xalq öz mənəvi aləmini, milli-mənəvi dünyagörüşünü, həyata, ictimai-sosial mühitə münasibətini müdrikliklə əks etdirmişdir.

Bütün bu dərin mətləbləri nəzərdə tutan böyük rus yazıçısı Maksim Qorki yazırdı: “Ən böyük hikmət sözün sadəliyindədir. Atalar sözü və məsəllər həmişə qısa olur, lakin onlarda tam kitablar dolusu ağıl və hiss vardır.” (106, 33).

“Ona görə də atalar sözü və məsəllərə ruslar ibrətamiz söz, qanadlı söz, qızıl söz, Şərq xalqları dilin gülzarı, ipə - sapa düzülməmiş incilər, yunanlar və romalıları hakim fikirlər, italyanlar xalq məktəbi, ispanlar ruhun təbiəti, ingilislər və fransızlar təcrübənin barı və s. adlar vermişlər.” (82, 118; 54,93).

Azərbaycan folklorunun, xüsusən də atalar sözü və məsələlərin sayılan-seçilən tədqiqatçılarından və tərcüməçilərindən biri olan filologiya elmləri doktoru, prof. Bayram Tahirbəyov “Atalar sözünün təsnif və təqdim edilməsi haqqında” məqaləsində yazır: “Sənətkarların dediklərinə binaən, atalar sözü “ibrətamiz söz”, “hikmətli söz”, “qanadlı söz”, “həkimanə söz”, “sözların soltanı”, “söz mirvarisi”, “ipə-sapa düzülməmiş incilər”, “dilın gülzarı”, “qızıl söz”, “tərbiyəvi söz” kimi qiymətləndirilir...”

Alimlərimizin yazdıqlarına görə, atalar sözü “həyatın müxtəlif məsələlərinə aid ibrətamiz məzmunlu qısa kəlam, hikmətli sözlər”, “xalq müdrikliyinin ümumiləşdirilmiş bədii ifadəsi”, “xalqın düha-

sını”, yaxud “xalq müdrikliyini, xalq zəka və düşüncəsini, xalqın həyat təcrübələrinin nəticələrini”, başqa sözlə, “xalqın ümumiləşdirilmiş təcrübəsini əks etdirən”, “xalq dünyagörüşünün, onun əməli həyat fəlsəfəsinin xülasəsi, qısa və dolğun, yığcam və mənalı bir şəkildə, aforizmlər halında ifadəsi”, “ictimai-tarixi həqiqətlərin bədii ifadəsindən ibarət olan, son dərəcə yığcam, konkret, həkimanə aforistik ifadələrdir.”(161, 5).

Bütün bu fikirlər və mülahizələr atalar sözü və məsəllərin nə dərəcədə qiymətli, məna və mahiyyətli, təbiəti, forma və məzmunu ilə fərqlənən bir folklor janrı olduğunu göstərir. Elə bu əvəzsiz milli-bədii keyfiyyətlərinə görə də, atalar sözü və məsəlləri folklorla maraqlananların əksəriyyətinin diqqətini ilkin cəlb edən folklor janrlarından olmuşdur.

XIX əsrdən başlayaraq bütün folklor materialları, ilk olaraq da atalar sözü və məsələləri sistemli, məqsədyönlü bir şəkildə toplanmış, eyni zamanda rus dilinə tərcümə edilərək paralel olaraq hər iki dildə nəşr olunmuşdur. Tanınmış folklorşünas, prof. Vaqif Vəliyev atalar sözü və məsəllərin toplanması və nəşri probleminə toxunaraq yazırdı:

“Atalar sözü və məsəllərin toplanıb nəşr edilməsinə, əsasən, 1880-ci ildən başlanmışdır. Azərbaycan folklorunun bütün janrları kimi atalar sözü və məsəllərin toplanıb nəşr olunmasında “SMOMPK” (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа) məcmuəsi xeyli iş görmüşdür. Azərbaycan ziyalıları əldə etdikləri folklor nümunələrini rus dilinə tərcümə edib məcmuədə dərc etdirmişlər.” (165, 235-236).

Vaxtilə, Azərbaycan atalar sözü və məsəllərin nəşr və tədqiq tarixini izləyən prof. Z.Əlizadə də bu sahədə “SMOMPK” məcmuəsinin əhəmiyyətini xüsusi qeyd eləmişdi. (62;63).

Həmçinin, tanınmış folklorşünaslardan olan T.Fərzəliyev də “SMOMPK” məcmuəsinə XIX əsr folklor mənbəyi kimi qiymətləndirmiş, xüsusən Azərbaycan atalar sözü və məsəllərin toplanıb nəşr edilməsində onun əhəmiyyətli rol oynadığını yazmışdır. (65, 26-49).

El ədəbiyyatımızın mahir bilicisi və toplayıcısı Əbülqasım

Hüseynzadə bu sahədə “SMOMPK” məcmuəsinin gördüyü iş barədə yazmağı vacib bilmişdir: “1881 – 1889-cu illərdə Tiflisdə rus dilində nəşr olunan “Qafqazın məskən və məskunlarının təsvir materialları məcmuəsi”nin (seçmə bizimdir, məcmuənin adının tərcüməsi fərqlidir – S.O.) müxtəlif nömrələrində ara-sıra ana dilimizdə atalar sözü dərc olunardı.” (75, 363).

Son illərdə folklorşünas Maqşud İmrani “SMOMPK” məcmuəsində paremioloji vahidlər” mövzusunda yazdığı namizədlik dissertasiyasında məcmuənin bu sahədəki imkanlarını qiymətləndirmiş, paremioloji vahidlər sistemində atalar sözü və məsəllərini də qismən təsvir etmişdir. (83).

Beləliklə, Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri bir sıra kənd müəllimləri və şəhər ziyalıları tərəfindən toplanaraq “SMOMPK” məcmuəsinin 1881-ci il I, 1882-ci il II, 1894-cü il XVIII və XIX, 1899-cu il XXIV nömrələrində dərc edilmişdir.

“Toplunun” 1881-ci il, 1-ci buraxılışının 2-ci bölməsində nəşr olunan S.P. Zelinskinin “Tatar atalar sözləri, məsəlləri, tapmaca və qadın adları” çox maraqlı, folklor mədəniyyətimiz üçün qiymətli məqaləsi ilə bu işin ilkin əsası qoyulmuş, Azərbaycan folklor-mədəniyyət layının XIX əsrdə əks olunmasında böyük və əvəzsiz, əhəmiyyətli bir proses başlamışdır.

Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinin folklorizm kimi ilk dəfə toplanması, tərcüməsi və nəşri faktlarından danışarkən “SMOMPK” toplusu xatırlansa da, heç bir yerdə bu faktın nədən ibarət olduğu, kim tərəfindən yerinə yetirildiyi göstərilmir, S. P. Zelinskinin adı çəkilmir. (33, 125-127; 54, 96).

Keçən əsrin 60-cı illərində bu problemə toxunan folklorşünas İdris İbrahimov da öz tədqiqatında atalar sözü və məsəllərin toplanması və nəşri faktına elə bu sayaq yanaşmış, məcmuənin adını çəksə də, toplayıcıların kimliyini xatırlatmamışdır. (33, 125 – 127).

Bu fakt üzərində ilk dəfə müxtəsər olsa da, biz əvvəlki tədqiqatımızda dayanmış və qiymətləndirmiş, müəyyən misallar gətirməklə yanaşı, atalar sözü və məsəllərin toplayıcılarının sadəcə adlarını çəkməklə kifayətlənmişdik. (139; 138, 33; 59).

Ədəbiyyatşünas – biblioqraf Əmin Əfəndiyevin “Qafqaz ərəziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” QƏXTMT (SMOMPK) izahlı biblioqrafiyasına prof. V.Arzumanlının “Qafqazın ədəbi-mədəni həyatının tarixi güzgüsü” adında yazdığı ön sözündə azərbaycanlı və rus ziyalılarının adları müvazi xatırlansa da, S. Zelinskinin atasının adı onun öz adı kimi P.Zelinski gedərək müəllifin insialı təhrif edilmişdir.(53, 10).

Adı çəkilən mənbəyə inanaraq analoji səhvi biz özümüz də etmişdik. (138, 58).

Tədqiqatçılardan M.R.İmrani isə müəllifin adını təhrif edərək onu gah “S. Zelinski”, gah da “S.Zelin” kimi təqdim edir. (83, 17–28).

Lakin müəlliflər bir az diqqətli olsa idilər və məcmuənin mündəricatına (огловление 1 отдела) diqqət yetirsəydilər, belə yanlışlığa yol verilməzdi. «Огловление»də müəllifin imzası belə təqdim edilir: - «Учителя пригготовит. Класса Эриван. Прогимназии, Степ. Павл. Зелинскаго.» (338, 3).

Stepan Pavloviç Zelinski “Tatar atalar sözləri, məsəlləri, tapmaca və qadın adları” məqaləsini mövzusunə görə üç hissəyə bölmüşdür. Birinci hissə “Пословицы и поговорки” (“Atalar sözü və məsəlləri”), ikinci hissə «Загадки» (“Tapmacalar”) , üçüncü hissə isə “Имена женщинъ” (“Qadın adları”) adlandırılmışdır ki, biz bu bölmədə məqalənin birinci hissəsi üzərində müfəssəl dayanmaq istərdik. (338, 43-62).

Stepan Pavloviç Zelinskinin də Azərbaycan mədəniyyətinə, xüsusən folklorumuza diqqət və məhəbbəti, ilk toplayıcı və tərcüməçilərdən biri kimi fəaliyyəti qədərincə qiymətləndirilməmişdir. S.P.Zelinski barəsində hələlik ətraflı məlumat toplamaq mümkün olmasa da, o, məlumdur ki, S.P.Zelinski XIX əsrdə yaşayıb-yaratmış mütərəqqi dünyagörüşlü ziyalılardan biri olmuşdur. İrəvanda bir müddət maarif işində fəal iştirak etmiş, istedadına və şəxsiyyətinə görə erməni millətçiləri onu təsir sferalarına salmaq istəsələr də, o bir ziyalı kimi mümkün qədər tərəfsiz və obyektiv olmağa çalışmışdır. Elə buna görə də, Azərbaycan xalqının mənəvi zənginliyinə göz yummamış və adət-ənənələri-

mizin, folklorumuzun müxtəlif sahələrinə aid ciddi məqalələr yazmış, toplama və tərcümə işləri ilə məşğul olmuşdur. Məhz buna görə də, Azərbaycan folklorunun atalar sözü və məsəllərinin, tapmacalarının və qadın adlarının ilk sistemli toplayıcısı, tərcüməçisi, onları nəşr etdirmək onun qismətinə düşməsinə tale yazısı kimi düşərli hesab edirik...

Qeyd etdiyimiz kimi, S.P. Zelinski İrəvan qəzasından 150 Azərbaycan atalar sözləri və məsəlləri toplamış, onları orijinalda, o vaxtların tələbi ilə ərəb qrafikasında vermişdir. Atalar sözləri və məsəlləri rus dilinə sərbəst, çox vaxt isə sətri – dəqiq tərcümə edilərək rəqəmlərlə sıralanmış, əvvəl rusca tərcüməsi, qarşısında isə azərbaycancası dərc olunmuşdur. (Qeyd: Atalar sözlərini mətndəki sıra sayı ilə göstərəcəyik).

S.P.Zelinskinin toplanmasında və tərcüməsində bir sıra maraqlı faktlarla qarşılaşmaq olur. Toplayıcı atalar sözlərini sıralasa da, onları nə əlifba sırası ilə, nə də mövzuya görə tərtib etməmişdir. Lakin müəyyən hallarda məzmunca eyni tipli mətnləri ardıcıl, yaxud bir-birinə yaxın verməyə cəhd göstərmişdir. Məsələn, 52-ci: “İlan ilə vurmuş ipdən də qorxar”, 53-cü: “İlan vurmuş yatmaz”, 54-cü: “İlan hər yerə əyri gedər, amma öz yuvasına düz”, 71-ci: “İt yediyini qusar”, 75-ci: “İt hürər, karvan keçər”, 76-cı: “İt qursağı yağ götürməz”, 78-ci: “İtin dişi, donuzun dərisi” və s. atalar sözü və məsəllər bu qəbildəndir.

Toplayıcı-tərcüməçi mətndə arxaizmləri saxlamış, lazım bildiyi hallarda şərh vermişdir. Məsələn, 6-cı: “Hiç kəs öz ayrı-nə turş diməz. Tərcüməsi: « Никто своего айрана кислымъ не назоветъ ». Göründüyü kimi, S.P.Zelinski “ayran” sözünü tərcümə mətnində saxlayıb, amma ona şərh veribdir: « Айранъ – пахтанье, остающееся после сбивания масла, употребляемое татарами как прохладительное питье. » Yaxud, 32-ci: “Lüleyinə verə - verə aftaba pulu çıxar – Уплачивая за лулейинь, израсходоवाल стоимость афтабе.”

Sonra toplayıcı tərcümədə saxladığı Azərbaycan sözlərinin izahını verir: «Лулейинь – глиняный, а афтабе – медный сосудъ

для омовений.» 39- cu: “Xəlvəti halva yeyənin sirrini Allah bilər – Секрети того, кто есть алву (сладкая кушанья из меда и муки) в темноте, знает лишь Бог!” 40-сi: “Pinəçinin mayası iynə və bizdir – Капитал латочника (ремесленник, чинящий обувь) иголка да шило.”

77-ci mətndəki “moltanı (multanı)”, 127-ci mətndəki “tənətə” (düzü “tənəkə”dir) arxak sözləri də xüsusi izah tələb edir. 77-ci mətn: “Söhbətin şirin yerində multanı gəldi, allah saxlasun – На самомъ приятномъ месте разговора пришель молтаны и ска-заль: «здравствуйте» (помешаль).” Тərcüməçi əтək yazısında multanı sözüne “идолопоклонник” kimi izah veribdir, yəni “büt-pərəst”. “Multanı” adı ilə Azərbaycanda bir sıra yer adları mə-lumdur. Bakıda, İçəri şəhərdəki “Multanı karvansarası”, Suraxanıdakı Atəşgah, Şirvanda Pirqulu səmtindəki Nağaraxana kəndi bərəsindəki əfsanə multanılarla əlaqələndirilir. Multan əslində Pakistanda – Hindistanda vilayət və şəhər adıdır. İndi Pakistan ərazisidir. Pəncab əyalətində, Çinab çayı yaxınlığındakı Multan şəhəri mühüm nəqliyyat qovşağı və iqtisadiyyat mərkəzidir. (29, 88). Atəşpərəstdirələr, Orta əsrlərdən bəri Azərbaycana - Bakıya ziyarətə və ticarətə gəliblər. Yerdən çıxan təbii yanar qazın yaradığı alovun “Müqəddəs odun” üstündə Suraxanı Atəşgahını, məbədini da onlar tikdiriblər və bu ibadətghada oda sitayişlə əlaqədar müxtəlif ayinlər icra ediblər. Suraxanı Atəşgahı 1880-ci ilə kimi fəaliyyət göstərmişdir. Oradakı hücrələrdə kahinlər, zəv-varlar, xidmətçilər yaşayıblar. Əsasən, Multan vilayətindən, şəhə-rindən gələn bu hindli zəvvarlara xalq arasında multanı deyiblər. Dindən kənar hesab ediləblər və hətta el içində hərəkətində, şəriətə yüngül münasibətində fərqlənən adamlara lağ, təhqir, kafir mə-nasında “Alə, bu, moltanıdır ki!” – deyiblər. (221; 159, 13-14).

“Multanı” ilə bağlı bu atalar sözünün digər variantına və çə-pinə rast gəlmədik. Bu mətn ilk və son dəfə “SMOMPK”da dərc olunmuş və qərībədir ki, İrəvan şəhərindən yazıya alınmışdır. Tərcüməçi isə gərək bu sözə “идолопоклонник” uox, “огнепоклонник” izahını verəydi. Fikrimizcə, mətnin Azərbaycandakı

son söz “dedi” düşübdür və mətn “Söhbətin şirin yerində moltanı gəldi, allah saxlasın – dedi” şəklində olmalıdır. Bu atalar sözü-nün el arasında belə bir-deyimi də var ki, burada “moltanı” sözü-nü, “erməni” sözü əvəzləyir: “Söhbətin şirin yerində erməni gəl-di: “Allah saxlasın!” (356,306).

S.P.Zelinskinin toplama və tərcüməsindəki 127-ci atalar sö-zünün azərbaycancası belədir: “Dəmir qapunun təntə (?) qapuya ehtiyacı olur” Fikrimizcə “təntə” sözündə orfoqrafik səhv gedib-dir, bu “tənəkə” olmalıdır, yəni, yüngül, nazik, o qədər də möh-kəm olmayan ağacdən düzəldilmiş lay mənasını verir və arxaik-ləşmiş sözdür və nadir hallarda el arasında “zəif” mənasında işlə-dilir. Toplayıcı-tərcüməçi ruscasında mənanı dürüst vermişdir: “Железная дверь иногда нуждается в деревянной»

Tərcüməçi-toplayıcı S.P.Zelinskinin 104-cü: 133-cü, 135-ci və s. xeyli bu sıradan olan atalar sözlərinə verdiyi izahlar da gös-tərir ki, folklor mətnlərinin tərcüməsində bu üsul olduqca səmərə-lidir...

Yaxud, müəllif tərcümədə bir çox hallarda tətbiq edilən bir üsula – sözün hərfi tərcüməsini deyil, qarşılıqlı dildəki ekvivalentini tapıb yerinə qoymaq üsulundan ustalıqla istifadə edir. Məsə-lən, 52-ci mətndə olduğu kimi: “İlan ilə vurmuş ipdəndə qorxar – Ужаленный змеею боится и веревки” kimi tərcümə etdikdən sonra, bunun rusca ekvivalentini də verir: “Ожогшись на моло-ке, дует на воду” və beləliklə də, rus oxucusuna mənanı daha dürüst anlamasına, mətnin bədiilik funksiyasını təsəvvürünə gət-tirməsinə imkan yaratmış olur. Bu atalar sözünün belə bir variantı da var: “İlan vuran ala çatıdan da qorxar.”

Lakin elə də olur ki, müəllif tam sətri tərcümə ilə kifayətlənir. Müəyyən halda bu orijinalın məzmununu dürüst çatdırmır. 13-cü mətndə “İstək gözdə olur” atalar sözü idiomatik ifadədir. Müəllif bunu “Любовь в глазах бываетъ” kimi sətri tərcümə edərək ideomanın bədiilik funksiyasını pozmuşdur...

Həmçinin, tərcümə prosesində orijinal mətndəki bir sıra titul, əşya adı bildirən milli termin və anlayışlar ya paralel şəkildə, ya-

xud da, əvəzlənmə üsulu ilə rusca qarşılığı verilir. Bəzən də, bir sözün mənası ona adekvat olan müxtəlif sözlə əvəzlənir. Məsələn, “Bəy verən atın dişinə baxmazlar”; “Dərə xəlvət, tülkü bəy” atalar sözündə işlənən “bəy” sözü buna bariz misaldır. Tərcüməçi bir yerdə “bəy” tituluna adekvat kimi “knyaz”, digər yerdə isə “barin” anlayışlarını adekvat anlayış kimi vermiş, elə mətn də var ki, “bəy” sözünü “бек” transkripsiyasında saxlamışdır. Bu atalar sözlərindəki “bəy” sözünün “knyaz”, “barin” adekvat rus sözləri ilə tərcüməsi, əvəzlənməsi əslində, tərcümənin müvəffəqiyyəti hesab edilməlidir və tərcüməçilik praktikasında perspektivli üsuldur.

Orijinaldakı terminoloji anlayışları tərcümədə saxlamaq həm tərcümə mətninə müəyyən bir kolorit verir, həm də etnoqrafik məna daşıyıcısına çevrilir, bir mədəniyyətdən digər mədəniyyətə informasiya aparır. Məsələn, halva, umac, cumadar sözlərinə verilən şərhlər belə maraqlı faktlardandır: алва -- « Сладкое кушанья изъ меда и муки.»; омадж – «Если къ муке подлит немного воды и стирать рукой, то выйдет омаджи. Джамадарь – прислужникъ въ бане, подающий белье и кальянь.» - 133-cü: “Cumadarın şahlığı hamamçılıqdır.” Tərcüməsi : «Мечта джамадара быть хозяиномъ бани.» 135-ci: “Özünə umac ova bilməz, özgəyə əriştə kəsər.” Tərcüməsi: « Для себя не умеетъ сделать омаджи, а для другихъ приготовляетъ лапшу.»

Bu şərhlərin hamısı mətndənkənar, ulduzla fərqləndirilərək çıxarışda veriləndir və ayrı-ayrı sözlərin izahıdır. Bir də var mətn-daxili şərhlər ki, müəllif-toplayıcı atalar sözü və məsəllərin tərcüməsinə əlavə olaraq məzmunu, mənanı daha da dəqiqləşdirmək üçün şərh vermək ehtiyacı duyur. Məsələn: 18-ci: “Dəvədən böyük fil var – Есть и больше верблюда (животное) – слон. (Не думай, что ты один велик!)”, 27-ci: “Nisiyə içən iki dəfə keflənir – Пьющий въ долгъ два раза пьянеетъ.” Sonra tərcüməsinə yerindəcə əlavə, köməkçi izahlar verir: (Разъ –когда выпьетъ, а другой – когда придется расплачиваться). 45-ci: “Səbahın nəhəri bədənin mismarıdır – Утренняя закуска служить клиномъ для тела (подкрепляетъ).” 50-ci: “Bir evdə iki hava olmaz – Въ

одной избе двухъ воздухонъ (температуръ) не бываетъ.”

Elə atalar sözləri də var ki, toplayıcı – tərcüməçi həm sətri tərcüməni verir, həm də rus dilində olan qarşılığını, adekvat atalar sözünü misal gətirir ki, məna-məzmun daha dəqiq aydınlaşsın. Məsələn, səciyyəvi bir misala nəzər salaq: 49-cu mətn: “Bir qazanda iki kəllə qaynamaz -- Въ одномъ котле две головы не сварятся. (Въ одной берлоге два медведя не живутъ).”

S.P.Zelinskinin təqdimatında Azərbaycan atalar sözləri qədimliyi və məzmun zənginliyi bərabərində də gerçək təsəvvür yaradır. Bu atalar sözlərinin bir qismi artıq müasir mərhələdə öz fəal işləkliyindən qalsa da, müəyyən tarixi mərhələ üçün mükəmməl faktlardır. Məsələn, 1-ci mətn: “Cins cinsə əsər eyləməz” – “İt itin ayağını basmaz” atalar sözünün qədim variantı kimi, 2-ci: “Xeyir Allahdan, şər Şeytandan”, 10-cu: “Xasiyyətini bilmədiyən atın quyruğun əlləmə”, “Dəyirmanın yaraşığı torba, çuvaldır” – «Укращение мельницы мешки и чувалы» (Bu mətndəki “çuval” sözünü tərcüməsində izahını vermədən eyni ilə saxlayır. İlk baxışda, “çuval” sözünə milli məişət termini kimi izah verilməli idi qənaəti hasil olur. Lakin, diqqət yetirdikdə, görürsən ki, tərcüməçi düz eləyib, çünki, bu sözün izahediciyi “mешки” sözü yarımadır), “Eşidib parağı qırxaqlar, amma bilmir necə qırxaqlar” qəbildən atalar sözləri buna bariz misaldır. Sonuncu misal gətirdiyimiz məsələdə “parağ” sözü arxaik sözdür. Tərcümədən aydın olur ki, “it” deməkdir. Tərcüməsi : «Слышалъ, что пуделя стригутъ, да не знаетъ какъ стригутъ.» Deməli, burada “pudel”in qarşılığı “parağ”dır, buna görə də, bu arxaik sözün mənası tərcümədən aydınlaşmış olur. İzahlı dilçilik lüğətlərində də bu sözə rast gəlmədik. Lakin təsadüfən aşkar oldu ki, bu söz özünü “ it oğlu parağ” deyim - kalkasında mühafizə edirmiş... Digər bir atalar sözündə “yemişənək” sozu də bu qəbildəndir. 35-ci mətn: “Meşədə yemişənək yaxşısını ayı yeyir – Лучшие плоды в лесу съедает медведь. Deməli, “yemişənək” “meyvə” anlamındadır və indi arxaikləşibdir, yaxud İrəvan dialektidir.

Beləliklə, qədim atalar sözündə arxaikləşmiş müəyyən milli

türk anlayışları özünü mühafizə edib saxlamışdır. Bu sıradan başqa bir misal: 107-ci mətn: “Kənd *aşırı* it hürməz.” Buradakı “...aşırı” sözü müasir danışiq dilində, demək olar ki, işlənmiş və arxaik sözə çevrilibdir. Amma, folklor janrı onu mühafizə edibdir və yenə də tərcümə mətnindən mənası aşkar olur. Tərcüməsi: «Вне деревни собаке не лаеет.» Deməli, bu söz “kənddən kənardadır”, “kənddən kənar yerdə”, “kənddən qırxda” anlamında işlədilir.

“Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə bu ayrıca söz kimi yox, əsas sözə əlavə edilən və mürəkkəb sifət və ya zərf düzəldən hissəcik kimi izah edilmişdir. Məsələn, dağaşırı, yolaşırı, vaxtaşırı, günəşırı kimi sözlər bu qəbildəndir. Görünür, bu söz sonrakı mərhələdə belə bir morfoloji funksiya kəsb etmişdir. (12,168).

S.P.Zelinskinin ilk toplayıcı və tərcüməçi kimi nəşr etdirdiyi atalar sözü və məsəllərin mətnlərində bu folklor janrının təkamülü və formalaşması xüsusiyyətlərini də izləmək mümkündür. Burada elə mətnlər var ki, artıq unudulubdur, eləsi var ki, birinci tərəfi yaranıb, sonralar isə ona ikinci bir hissə də əlavə edilib, eləsi də var ki, sanki təkmilləşib, sonrakı zamanın tələblərinə uyğunlaşdırılıb, cilalanıb, xalqın özü tərəfindən kiçik “redaktələrə” məruz qalıb. Məsələn, 52-ci mətn: “İlan ilə vurmuş ipdən də qorxa:” – “İlan vuran ala çatıdan qorxar”, 34-cü: “Ağıllı fikir edincə, dəlinin oğlu olar” – “Ağıllı ağıl edincə, dəli vurdu çayı keçdi”, 63-cü: “Atın ölməgi itin bayramıdır” – “At öldü, itin bayramıdır”, 66-cı: “Göz görməz, yüz utanmaz” – “Göz görməsə üz utanmaz”, 74-cü: “Xorus olmasa sübh açılmaz?”, “Xorus yoxuydu, sabah açılmırdı?”, 144-cü: “Hər şeyin təzəsi yaxşı olur” – “Hər şeyin təzəsi, dostun köhnəsi” və s...

S.P.Zelinskinin mətni, qeyd etdiyimiz kimi, 150 atalar sözü və məsəllərindən ibarətdir və mətn 1-ci “Cins cinsə əsər eyləməz” -- «Предметы однородные не вредят друг другу» atalar sözü ilə başlayır, 150-ci, axırıncı mətn olan “Pişigin əli ətə yetişməz, deyir ki, qoxuyubdur.” – «Когда кошка не может достать мяса, то говорить что оно гнило» atalar sözlərilə qurtarır.

Mətnə bir-iki atalar sözüne də münasibət bildirmədən keç-

mək olmur, çünki bunlar tarixi məna və mahiyyətinə görə müəyyən marağ doğurur. 99-cu atalar məsəli rəvayətdən yaranıb və rəvayətdən çıxan nəticədir: “Heyvası yox, narı yox, görün desun, Şah Budağın bağı var” – «Хотя нетъ ни айвы, ни граната, а все-таки скажутъ, что у Шахъ - Будага садъ есть». Əvvəla, Şah Budaq antroponimi – adam adı artıq müasir mərhələdə bu şəkildə birlikdə işlənmiş və bir antroponim kimi ancaq bu atalar sözlündə özünü qoruyub saxlayıb. Antroponimin birinci tərəfi başqa adlara qoşulub işlədilir: Şahlar, Şahverdi, Şahməmməd, Şahmirzə və s. İkinci tərəfə isə antroponim kimi nadir hallarda təsadüf edilir, məsələn Budaq Budaqov antroponimində olduğu kimi. “Şah budaq” sözü dilimizdə ağacın ən uca, ən yaxşı budağı mənasında da işlədilir. Məsələn, Xalq şairi Məmməd Rahimin yazdığı “Yenə qonub şah budağa, Nə inlərsən belə bülbül?” misrasında məhz bu mənada işlədilmişdir...

S.P.Zelinski bu məsələyə aid belə bir izah verir: « Между станциями Башъ – Норашень и Садарага, налево отъ Тифлисско – Джульфинской транзитной дороги, находится развалинь садъ, который будто-бы, былъ разведенъ на этомъ пустынномъ месте какимъ-то чудакомъ Шахъ – Будагомъ, единственно для того, чтобы проходящие знали о его существовании» (Qeyd: Məqalədə azərbaycanca və rusca verilən misallarda o dövrün orfoqrafiyası və transkripsiyası saxlanılmışdır). (338,50).

Məlum olur ki, el arasında yayılmış bu məsəl belə bir rəvayət və yaxud olmuş hadisə əsasında yaranmışdır... Məlumdur ki, buna oxşar Molla Nəsrəddin lətifəsi də var: “Aldım qoz, satdım qoz, qoy desinlər Molla Nəsrəddin tacirdir.”

S.P.Zelinskinin topladığı atalar sözü və məsəllər dəstində 62-ci mətn də mahiyyətinə görə xüsusi marağ doğurur və konkret hadisələrin nəticəsi kimi yarandığı məlum olur. Bu tipli atalar sözü və məsəllərin arxasında bir əhvalat, hekayət, rəvayət, nağıl durur. Bu kimi məsəllər adətən qədim dövrlərin məhsulu olur. Onlarla əlaqədar yaranan əhvalatlar get-gedə unudulur və onlar müstəqil

atalar sözlərinə çevrilir.

Ümumiyyətlə, atalar sözü və məsəllər ictimai həyatın müxtəlif sahələrində, müxtəlif fəaliyyət zamanı, müxtəlif şəraitdə və iqtisadi zəmində yaranır. Burada isə müəyyən iş prosesində yaranmış real hadisədən müdrikəsinə nəticə çıxarılmış, qürbətın insan mənəviyyatına vurduğu zərbə, zədə poetikləşdirilmiş, bədiiləşdirilmiş şəkildə atalar sözündə əksini tapmışdır: “Yük əyilməsə, daş qəribliyə düşməz!” Daş-daşlığıyla qürbətə düşür, buna səbəb isə yükün əyilməsidir. İnsanın da qəribliyə düşməsi öz xoşu ilə olmur, onun da həyatında nə isə çətin bir iş baş verir, işi hardasa düz gətirmir, “yükü əyilir” ki, o da bu dünyanın qara daşı kimi qürbətə düşür. Bəs, bu müdrik nəticə necə əmələ gəlmişdir? Necə yəni, “yük əyilməsə, daş qürbətə düşməz!” Tərcüməçi müəllif bu atalar sözünü belə tərcümə edir: «Вьюк не покрывится, камень на чужбину не попадет». Sonra tərcüməçi əmək yazısında (snoskada) haqlı olaraq bu atalar sözünün mahiyyətini, mənasını açan, həm də necə yarandığını ortaya qoyan izah verir: “Когда стороны вьюка не равны по весу, то прибавляют камень на ту сторону, которая легче, этот камень выбрасывают на месте развьючения (доставки товара). Bu izah XIX əsrin oxucusu üçün aydınlıq gətirir, çünki hadisənin gedişini həmin dövrün oxucusu bilir. XXI əsrin oxucusu üçünsə bu qısa izah heç bir informasiya vermir, çünki müasir oxucunun belə bir iş prosesindən xəbəri yoxdur. İndi maşın-texnika əsrinə bəlkə də, ən uzaq dağ kəndlərini çıxmaq şərtilə, belə bir yükdaşıma üsulundan istifadə etmirlər.

Keçmişdə yükü bir yerdən başqa bir yerə aparmaq üçün yük heyvanlarından – atdan, eşşəkdən, kəldən, öküzdən, dəvədən istifadə edirdilər, karvan düzəldirdilər, bir kənddən digərinə, bir şəhərdən başqa bir şəhərə yük daşıyardılar. Yükü kisələrə, çuvallara, dağarlara, fərməşlərə yığıb çatı, örkənlə çatıb (çatı sözünün mənası da burdan yaranıb) yük heyvanlarının belinə yükləyirdilər. Elə olurdu ki, yükün tarazlığı yolda pozulduğundan yükün ağır gələn tərəfi yüngül tərəfi əyirdi. Yük daşıyan isə əyilib yerdən daş götürər, yükün tarazlığını düzəltmək üçün yüngül gələn

tərəfə qoyar, beləliklə yükü tarazlayar, getdikləri yerə, məkana çatandan sonra isə daşı lazımsız bir şey kimi yükədən alıb atardılar. Beləliklə, daş öz doğma yerindən ayrılıb qərib, qürbət bir yerə düşərdi. Bu prosesi dəfələrlə müşahidə edən müdrik-lərdən biri isə hadisədən müdrikcəsinə nəticə çıxarmış və “Yük əyilməyə dəş qəribliyə düşməz!” atalar sözünü yaratmışdır...

Atalar sözü və məsəlləri öyrənən tanınmış tədqiqatçılardan biri filologiya elmləri doktoru M.Qıpçaq da dürüst qeyd edir ki, bu cür atalar sözlərinin əsasında müəyyən həyat və məişət hadisəsi durur. (103, 97-99).

Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, bu atalar sözünün yaranmasına fərqli münasibət də mövcuddur. Tanınmış folklorşünas, prof. Məhərrəm Qasımlı “Yük əyməyə, daş qəribliyə düşməz” atalar sözünün “Öküz əyməyə, daş qəribliyə düşməz” variantının olduğunu irəli sürür və “El düzgüləri, elat söyləmələri” adında tərtib etdiyi topluda bu məsəlin yaranma səbəbini belə izah edir: “Belədir ki, bir kişi həmişə öküz arabasında ora-bura yük daşıyarmış. Amma bunun öküzünün yaman bir xasiyyəti varmış: yük dolu araba yola düzələn tək öküz başlanmış boyunduruğu gəc tutub əyməyə. Belədə əlacı kəsilən arabaçı boyunduruğu düz saxlamaqdan ötəri həməən əyri duran yerə iri bir daş bağlanmış. Bundan sonra öküz yolu düz gedib mənzil başına çatarmış. Mənzil başına çatanda, arabaçı daşı açıb atarmış. Bir belə, beş belə... Arabaçı da açıb atdığı daşa baxıb öz-özünə deyərmiş: “Hə, öküz əyməyə, daş qəribliyə düşməz”. (52, 118).

Bizə elə gəlir ki, hörmətli professor Məhərrəm Qasımlının topladığı bu variantda hadisənin təsvirində söyləyici, görünür, müəyyən yanlışlığa yol vermişdir. “Yük əyməyə, daş qəribliyə düşməz” atalar sözü daha qədimdir və dürüstdür. İkinci variant kimi təqdim edilən mətn əslində, variant deyil, “yük” sözü ilə “Öküz” sözünün əvəzlənməsidir. Bu əvəzlənmədə xalq deyimi bir az ironiya, sarkazm mənasına meyillənir, “öküz” şəxslənərək söyüş kimi önə çıxır. (“Öküzün biri, öküz!” ifadəsini yada salın).

Kənd yerində yaşayanların hamısı yaxşı bilir ki, arabaya qo-

şulmuş öküzün yükü əyməyə heç cür imkanı yoxdur və onun qoşulduğu arabanın boyunduruğu samı adlanan qoşqu ləvazimatı ilə arabaya qoşulur.

“Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə bu barədə yazılır: “Boyunduruq – İş heyvanlarını arabaya və s. qoşmaq üçün onların boynuna keçirilən ağac çərçivə şəklində qoşqu cihazı.” (12, 305).

Bu qoşqu ləvazimatının əsaslı tarixi-etnoqrafik izahı başqa mənbədə belə verilir: “Boyunduruq – qoşqu heyvanını arabaya qoşmaq üçün işlədilir. Arabanın əsas hissələrindəndir. Möhkəm ağac (qaraağac, dağdağan və s.) növlərindən hazırlanır. İlk dəfə qədim Şərq ölkələrində, Mesopotamiyada yaranması güman edilir. Zaqafqaziya ərazisində, o cümlədən Azərbaycanda hələ eradan əvvəl 2-ci minilliyin sonlarında bu qoşqu ləvazimatından istifadə edilmişdir. Avropa ölkələrində X və XI əsrlərdə meydana gəlmişdir. Azərbaycanda iki növü məlumdur: tək boyunduruq və çənəli boyunduruq. Uzunluğu 2 metrə yaxın olan boyunduruğun üstündə 4 ədəd samı olur. Boyunduruğu arabanın qoluna bərkitmək üçün ortasından deşik açılır. X əsrədək (xamut yarananaqədək) atları da arabaya boyunduruq vasitəsilə qoşurdular” (Seçmə bizimdir – S.O.). (30, 225; 159, 26). Bu izahdan aydın olur ki, xamut bir qoşqu ləvazimatı kimi ancaq qoşqu atlarında (qatır və eşək) istifadə edilmişdir və bu samıya, istərsə də xamuta (xamut bir alət kimi at, eşək, qatır qoşqularında işlədilir) daş qoymaq mümkün deyildir. Daş atın, öküzün belinə yüklənən, çatılan yüklərdə pərsəng kimi istifadə edilə bilər və xalq deyimində də “yük”lə “öküz” ifadələri təxminən eyniləşdirilibdir və söhbət öküzün belinə yüklənmiş yükün əyilməsindən gedir, arabaya yüklənmiş yükün isə pərsəngə - daşa ehtiyacı yoxdur...

Qarabağın Cəbrayıl bölgəsində Aşıq Qurbaninin dilindən söylənilən və mövzusunu bu məsələdən götürən belə bir bayatı da məşhurdur:

Arazın o yan tayı,
Dirinin Gəyən tayı.
Daşı qürbətə salar,

Öküzün əyən tayı (78).

Müəllif bayatıdakı toponimləri belə şərh edir: “Diri dağı Xudafərin üstü dağdır. Kiçik Qafqazın Arazın şimal tayındakı son silsiləsidir. Diri dağın sinəsində Diri kəndi olub. Bu, Qurbaninin kəndidir. Qurbaninin qəbri burdadır. Gəyən düzü Dirinin şimal ətklərindən başlayır. Bayatı Qurbaniyə məxsusdur”. (78).

S.P.Zelinskinin toplama və tərcüməsində 102-ci mətndə: “Hər oxuyan Molla Pənah olmaz” – «Не всякий грамотный делается муллою Панахомъ» məşhur atalar sözü də var. Bu atalar sözünün ikinci tərəfi verilməyibdir və atalar sözü bütövlükdə belədir: “Hər oxuyan Molla Pənah, hər qatırçı Murad olmaz.” (356, 324). Amma, onu da qeyd edək ki, bu atalar sözü danışqda elə birinci variantda daha çox işlədilir. Əsas mətləb bunda deyildir...

Gördüyümüz kimi, müəllif, toplayıcı və tərcüməçi lazım bildiyi əksəriyyət mətnlərdə çox dəyərli izah və şərhlər veribdir. Məsələn, 104-cü: “Hər atasının gözünü çıxardana Koroğlu deməzlər – Того кто выколет глазъ своему отцу, не назовутъ Короглы” atalar sözündəki tarixi qəhrəman “Koroğlu” adına müəllif əmək yazısında “сказочнаго богатыр” kimi izah verir. Amma, 102-ci mətndəki Molla Pənah tarixi antroponiminə nədənsə şərh vermir və bu tarixi şəxsiyyəti rus oxucusuna niyə tanıtmır?! Həm də, mətnin özü də olduqca primitiv sətiri tərcümə edilib: necə yan “сделается”!? Bu söz canlıya aid edilə bilməz, əşyanı düzəldərlər, hazırlayarlar.

M.Mahmudbəyovun təqdimatında bu məsəlin tərcüməsi daha yaxşı verilmişdir: “Не всякий учившийся будетъ Молла-Панахом, и не всякий погонщикъ муловъ – Мурадом”. (356, 324). Bu atalar məsəlinin ikinci tərəfi barəsində görkəmli dramaturq, yazıçı, həmçinin folklor nəzəriyyəçisi Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev vaxtilə belə bir izah vermişdi: “Ağdam tərəfə yolları düşənlər, orada Muradbəyli adlı kənd olduğunu yəqin eşidiblər. Bu kənd hal-hazırda Ağdam şəhəri ilə birləşməkdədir. Bu kəndin birinci sahibi Murad bəy olubdur ki, qabaqca Qarabağ xanının qatırçısı olubdur. Bu kişi Əsgəran qalasının bərpa tikintisində fərq-

ləndiyinə və qatırılıqda çox mahir olduğundan xan ona bəylik verib, haman kəndi də ona bağışlayıb. İndi Murad bəyin nəvəsi Tərtər kənarında neçə min desyatin yerə malikdir və özünə də anası şahzadə olduğundan xan deyillər”. (70,64).

Bizə elə gəlir ki, belə bir yanaşma üsulu S.P.Zelinskinin mövqeyi deyildir. Görünür, bu Topulunun redaksiyasında işləyən erməni əsilli “qələmin” məkrindən irəli gəlibdir. Molla Pənah Vaqif XVIII əsrin ən görkəmli ictimai xadimi idi və paytaxtı, baş şəhəri Şuşa olan Qarabağ xanlığının xarici işlər naziri, Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın baş vəziri vəzifəsində işləyirdi, təkcə Azərbaycanda deyil, bütün Qafqazda, Rusiyanın özündə elitar siyasi səviyyədə tanınmış ictimai xadim və sənətkar idi. Bu atalar sözü də ona olan xalq məhəbbətindən yaranmışdı və atalar sözüne bu qəbildən veriləcək şərh ermənilərin “Qarabağ məkrini” faş etdiyindən, yəqin şərhin üzərindən qələm çəkilib və çox güman ki, bu S.P.Zelinski tərəfindən edilməyibdir. Çünki bütün mətn boyu S.P.Zelinskinin İrəvanlı azərbaycanlılara rəğbəti və hörməti hiss olunur. Onun tərəfindən Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinin, tapmacalar və qadın adlarının toplanması, tərcüməsi və nəşri, bu mətnlərə verilən izahlar və şərhlər, toplanan və seçilən mətnlərin məzmun və mənalılığı bunu sübut edir.

Bir xarakterik misala müraciət edək: 109-cu “Gördün yemək, daha nə demək” – «Видишь – едят : чтожь и спрашивать!» atalar sözüne ilk baxışda elə bir şərh vermək gərəkməz. Amma, müəllif – toplayıcı bunu edir, azərbaycanlıların xarakterik bir cəhətini – qonaqpərvərliklərini xatırladan belə bir şərh verir: («Садись и ешь. Характеризуеть татарское гостеприимство»). (356,51).

Bütün bunlar sübut edir ki, mənfur erməni məkri bizləri tarixən həmişə, davamlı olaraq izləmiş, hətta xırda detallarda belə onlar peşəkar ayıqlıqla millətçilik və düşmənçilik göstərmişlər...

Mətnlərdəki xırda nöqsanlara baxmayaraq, XIX əsrin 80-ci illərində İrəvan şəhərində müəllimlik edən S.P.Zelinski tərəfindən Azərbaycan folklor mədəniyyətinin ən mühüm janrlarından olan atalar sözü və məsəllərinin toplanması, rus dilinə tərcüməsi və

nəşri faktı folklorumuzun bu istiqamətdə aparılan işlər tarixində ilk və özü də əsaslı fakt kimi olduqca qiymətlidir və dəyərlidir...

S.P.Zelinskidən sonra Azərbaycan atalar sözü və məsəllərini toplayıb azərbaycanca və rusca nəşr etdirən A. Kaləşev olmuşdur. Məcmuənin 1894-cü il 18-ci buraxılışının 2-ci şöbəsinin 37-74-cü səhifəsində «Татарские тексты. Песни, загадки, пословицы записаны А.Калашевымъ и А.Иоакимовымъ» (Qeyd: Müəyyən mənbələrdə səhvən buradakı atalar sözü və məsəllərin A.Kaləşevin İrəvan quberniyasının xalq məktəbi müəllimi A. İoakimovla şərikli topladığı qeyd edilir. İkinci müəllif ancaq “Tatar mahnıları” («Татарския песни») mətnini toplamışdır) ümumi başlığı altında təqdim edilmiş folklor materialının müəllifidir. Bu materialın birinci bölümünün 5-ci hissəsində Yelizavetpol Mixayilovski sənət məktəbinin (ремесленного Училища) müəllimi A.Kaləşevin Nuxa şəhər sakini Abdulla Əfəndiyevin dilindən topladığı 22 atalar sözü, sonra ayrıca bölümə Cəbrayıl qəzasının Xatunbulaq kənd sakini İrza (Rza) Miriyevin dilindən topladığı 47 atalar sözü və məsəl – cəmi 69 Azərbaycan atalar sözü və məsəli azərbaycancası və bunların rusca tərcüməsi kiril qrafikasında təqdim edilmişdir. A.Kaləşevin materialında bu başlıqlar belə müəyyənləşir: «Пословицы (məsəllər)».

Nuxa şəhərindən toplanmış atalar sözü və məsəllər 1-ci: “Kızıldan çıxıx qıisən, gənə adi çıxıxdı – Изъ золота лапти наденешь если, все-таки имя имъ лапти.” mətni ilə başlayır, 22-ci: “Adam var – adamların naхşidi, adam var – eşşəq onnan yaxşidi – Человекъ есть – людей краса (краса людей), человекъ есть – осель его лучше (лучше его) mətni ilə qurtarır. (355, 51-53).

Nuxa şəhərindən toplanmış atalar sözləri və məsəllər mövzu və məzmunca təsnif olunmasa da, yerli-regional mühitin zarafat və ironiya ruhu bu mətnlərin əsas ovqatını təşkil edir və onların ümumi bariz xüsusiyyətini təşkil edir.

Məsələn, 2-ci: “Arxalı körək kurt basar” – «Съ опорой песь волка задавить», 3-cü: “Eşşəq nə bilir, xürma nədi?” – «Осель что (откуда) знает, финикъ что такое», 6-ci: “İt nədi ki, yuni nə

ola?» – «Собака что такое усть, (чтобы) шерсть ея что была бы (могла бы цениться)?», 11-ci: “Eşşəq eşşəqi boş kaşıyar” – «Осель осла слабо (не больно) почешетъ.», 12-ci: “İt itin ayağını basmaz” – «Собака собаки ногу не задавить (не наступить)», 17-ci: “Eşşəqə dedilər: “Mərifətini qörsət” – ухıldı külə, aǵnadi” – «Ослу сказали: «Искусство свое покажи!» - (и онъ упаль на золу, повалялся», 21-ci: “Karğa kaz yerişini yerisə, öz yeişini də yanqılar” – «Ворона, гусиной походкой ходить будет если, и свою походку испортить» kimi atalar sözlərində incə ironiya, hadisələrə təbəssümlü, satirik bir münasibət, yumor aşkar hiss olunur.

Tanınmış dilçi alim, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor Tofiq Hacıyev Şəki dialektinin koloritli, bənzərsiz özəlliyi barədə yazır: “Azərbaycan folklor kontekstində Şəki (Nuxa – S.O.) sakinlərinin şifahi bədii yaradıcılığı çox fəal mövqeyə malikdir, eyni zamanda, bu yaradıcılığın xüsusi regional koloriti var. Şəki folkloru öz duzu ilə seçilir. Şəki tipikliyi ilə seçilən Azərbaycan folkloru zonalarından biridir. (68, 14-20).

Biz o iddiada deyilik ki, bu atalar sözləri və məsəllər Azərbaycanın digər regionlarında yoxdur, ancaq Nuxa regionuna məxsusdur. Əlbəttə, belə deyildir. Amma, Nuxa regionuna məxsus yumor koloriti tələb edir ki, onlar daha çox gülüş, məzah, təbəssüm doğuran, lağ-lağı məzmunlu atalar sözü və məsəlləri dillərində daha çox işlətsinlər. Bizcə, Nuxa şəhər sakini Abdulla Əfəndiyevin bu tipli atalar sözlərini toplayıcıya daha çox söyləməsi də bununla şərtlənir...

Bu məzmununda olan pəremik vahidləri janrın xüsusi bir tipi kimi – təmsil məzmununda olması ilə fərqləndirməyə cəhd edən İmrani Maqşud yazır: “Təmsilçilər xalq deyimlərinin bir tipidir. Bu tip deyimlər daha çox atalar sözlərinin bir şəkli kimi səciyyələnilir. Çünki onların mətn nümunələri əsasən atalar sözlərinin xalq yumoru ilə ifadə olunmasından təşkil olunur. ...Təmsilçilikdə hadisənin, işin reallaşması və ya reallaşmaması üçün verilən izah bəhanə və yalan xarakteri daşdığından gülüş doğurur.” Və bu

tipli atalar sözüne “Pişiyin ağzı ətə çatmaz, diyər: “Nə ilənir!” mətnini misal gətirir. (83, 20).

P.S.Zelinskinin “SMOMPK”un 1-ci buraxılışında İrəvandan topladığı atalar sözü və məsəllərdə sonuncu, 150-ci mətn belədir: “Pişigin əli ətə yetişməz, deyir ki, qoxuyubdur.” – «Когда кошка не может достать мяса, то говорить что оно гнило.» Diqqət yetirsək, bu eyni atalar sözüdür, yalnız deyiliş tərzində, dialektdə bir-birindən fərqlənir. Nuxalı deyimində - “Pişiyin” sözü irəvanlı deyimində “pişigin”, “çatmaz” sözü “yetişməz”, “diyər” – “deyir”, “ilənir” – “qoxuyub” kimi ifadə olunubdur. Buna uyğun olaraq A. Kalaşevin tərcüməsi də fərqlidir: «Кошки рот до мяса не достанет, скажет: «Какъ воняетъ!»»

Başqa bir təmsilvari, gülüş və ironiya doğurmaqda səciyyəvi olan mətnə diqqət yetirək. A. Kalaşevin “Nuxa mətni”ndə 21-ci atalar sözünün mətni və bu mətnin müxtəlif varisiyaları da bu cəhətdən maraq doğurur: “Kərğa kaz yerişini yerisə, öz yerişini də yanqılar.” Tərcüməsi: – «Ворона, гусиной походкой ходить будет если, и свою походку испортить.»

S.P.Zelinskinin “İrəvan mətni”ndəki 114-cü atalar sözü isə belədir: “Toyuq durub qaz yerışı yerisə çeçənəki ayrukur.” – «Если курица станет ходить гусиной походкой, то ноги разломить.» Buradakı “çeçənək” (bunun “cərcənək” variantı da var) sözü İrəvan dialektində “paça” mənasındadır və “ayrukur” sözü də İrəvan ləhcəsində “ayrılır” deməkdir ki, tərcüməsi yanlışdır. Amma, İrəvan və Qərbi Azərbaycan və Qarabağ dialektində “çeçə” toyuğun ayağına deyilir. Hətta belə bir məsəl də var: “Toyuğu taxıl tığının üstünə buraxdılar, yenə də eşələndi. Dedilər: “Niyə belə edirsən?” Cavab verdi: “Günah məndə deyil, andıra qalmış çeçələrim öyrəşib.” Göründüyü kimi, “çeçənək” sözü ilə “çeçə” sözü fərqli mənələrdədir və sözün izahında tərcüməçini yanlış başa salıblar, o da onu “ayaq” kimi qəbul edərək «ноги» tərcümə edib. “Ayaq” isə məntiqlə sınıar, ayrılmaz, ona görə də bu məntiqlə mətndəki bu sözlər “ноги разломить” kimi tərcümə olunubdur.

Başqa bir mənbədə bu atalar sözü ilkin mətnə daha yaxındır,

ancaq burada “toyuq” “ördəklə” əvəzlənibdir: “Ördək qaz yerışı getsə, paçası ayrırıq qalar.” (17,177).

Əbülqasım Hüseynzadənin mətnində isə bu atalar sözünün variantı var: “Ördəkdən qaz yerışı tələb eləmək olmaz!” Bu mətn-də fikir tamamlanmır, sona qədər izah edilmir və “niyə” sualı doğurur. Niyə “ördəkdən qaz yerışı tələb etmək olmaz, əgər tələb edəsi olsalar, nə baş verər? Mətnə bu sual cavablanmır. Məna dəyişdiyinə görə, fikrimizcə, Ə. Hüseynzadənin mətni variantdır.

Müqayisəli təhlil üsulu ilə nəzərə çatdırdığımız bu faktların özü sübut edir ki, folklor materialının toplanmasında yerli dialektin, ləhcənin mühüm əhəmiyyəti vardır və bu mütləq nəzərə alınmalıdır. Burada atalar sözünün variantından söhbət gedə bilməz (bəzən belə mətnləri variant kimi qəbul edirlər), eyni mətnin dialekt, ifadə fərqliliyindən, linqvistik-semantik fərqliliyindən danışmaq lazımdır. Folklorun variant mətnlərində məna xeyli dəyişikliyə məruz qalır, bu qəbildən mətnlərdə isə məna olduğu kimi qalır, onun deyiliş tərzii dəyişir... Buna görə də, fikrimizcə, bu tipli folklor mətnlərini variant kimi qəbul etmək düz deyildir!..

Dediyimiz kimi, Şəki (Nuxa) regional mühitində gülüş doğurmaq, hadisələrə münasibətdə loğaz, lağ-lağı ovqatı yaratmaq əsas şərtlərdəndir. Məsələn, 7-ci mətndəki “İt tə yuxa yiyər, türməyini (dürmək bükə bilsə mənasında – S. O.) bilsə” – «И собака лавашъ съестъ, заварачивать его съумеетъ если» atalar sözünü eşidərkən gülməmək olarmı?!

Tərcüməçi tərcümə mətnində “lavaş” sözünü saxlayaraq ona əmək yazısında belə bir şərh verir: «Лавашъ = yuxa – тонкая хлебная лепешка». Məlumdur ki, Qarabağda, Azərbaycanın bir sıra regionlarında lavaşa yuxa da deyilir. “Yuxa” əslində, nazik, zərif, incə deməkdir. “Yuxa adam” ifadəsi də buradan yaranıbdir. El arasında belə bir deyim də mövcuddur: “Yuxa yay, lavaş bişir!” – deyərdi nənələrimiz.

Yeri gəlmişkən, “lavaş” barəsində rast gəldiyim maraqlı bir məlumatı da burada vermək istərdim. Ümumiyyətlə, lavaş bir çörək növü kimi türklərə məxsusdur. Türk qövminin köçəri-maldar

(bunlar həm də əkinçi və döyüşçülər) tayfaları yaylaqdan-yaylağa, otlaqlardan-otlaqlara keçərkən, uzaq yürüslərə çıxarkən gec xarab olan ərzaq növlərindən istifadə edirdilər. Qaxac ət, qolbasdı, pendir-motal, qarında saxlanılan yağ, sac üstündə nazik, uzunsov və ya dairəvi-günəş-ay şəkilli yayılmış yuxadan bişirilmiş lavaş buna misaldır. “Lavaş – acıtmasız, bəzən də acıtmalı xəmindən sac üstündə və ya təndirə yapılarlaq bişirilən çörək növü. Əsasən Azərbaycanda, o cümlədən Qafqazda, həmçinin qonşu Şərq ölkələrində geniş yayılmışdır.” (32, 140).

Dünyanın ən məşhur tarixçi-etnoqrafi, səyahətçi-alim T. Heyerdal böyük bir maraqla dəfələrlə (1981, 1994, 1997, 1999) Azərbaycana səyahət etmiş, xüsusən Qobustan abidələri ilə maraqlanmışdır. O, belə bir maraqlı ideya irəli sürmüşdür ki, Skandinaviya irsi öz mənbəyini Azərbaycan adlanan regiondan götürüb. Qobustandakı qayaüstü rəsmlər ona eynilə Norveçdəki qaya rəsmlərini xatırlatmışdı. Tur Heyerdal yazır: “Qobustandakı qaya rəsmlərini müşahidə edərkən mən sübut etdim ki, bu yazılar 1800 il bundan əvvəl İslandiya yazılmış tarixə çox oxşayır. Biz bilirik ki, şimal adamları qafqazlılar adlanır.”

Başqa bir misalda göstərilir ki, bizim hava yolları işçilərimiz Norveçdə yemək sifariş verərkən qulluqçu təklif edib ki, sizə lavaş gətirimmə? Biz sual etdik ki, siz hardan bilirsiniz lavaş nədir? Cavab verdi: - Bu, Bizim ulu çörəyimizdir! (151; 97, 268-277).

Qədimlərdən bu günümüzdə gələn, dünyaya yayılan “ulu çörəyimiz” olan “lavaş” anlayışının “SMOMPK” da əksini tapan folklorumuzda və onun tərcümə mətnlərində eynilə saxlanması, ona izah verilməsi təqdir ediləsi faktdan başqa bir şey deyildir...

“İt tə yuxa yiyər, türməyini bilse” məsələndəki kolorit, yumor və başqa heç bir yerdə təkrarlanmayan bu mətn sübut edir ki, nəzərdən keçirdiyimiz bu atalar sözü elə şəkililər tərəfindən düzəldilibdir.

Və o da bəllidir ki, Nuxada bu özünəməxsus koloriti yaratmaqda məzmunla bağlı onların dialekti və ləhcəsi, sözlərin səsləndirmə intonasiyası da yaxından iştirak edən mühüm, vacib

amildir. Hiss olunur ki, toplayıcı A.Kalaşev Azərbaycan mətnlərinin Nuxa ləhcə və dialektinə uyğun tərz, ləfzi transkripsiyanın imkanları dərəcəsində qorumağa cəhd etmişdir. “Xənçəl” (xəncər), “türməy”(dürmək), “boş qaşiyar” (borc qaşiyar), “eşşəq” (eşşək), “yiyəllər”, “iilənip” (iyənib), “naxşi” (naxış), “kargə” (qarğa), “poğazınnan” (boğazından), “yanqılar”(“n” səsi sağır nundur-yanılar) qəbildən sözlərdəki fonetik əvəzlənmələr, səs dəyişmələri, dialektlər mətnlərdə Nuxa camaatının deyim-danışıq tərzini nisbətən qoruya bilməmişdir. Buraya biz Şəki (Nuxa) ləhcəsinə uyğun melodik intonasiyanı da əlavə edə bilsək, tamamilə fərqli, orijinal bir kolorit yaranmış olar ki, təəssüf ki, bunu ancaq Şəki ləhcəsinə bələd olanlar ancaq təsəvvür edə bilərlər.

Nuxalıların (Şəkililərin) dillərindəki koloriti şərtləndirən əsas cəhət nədir? Bu sualın cavabını yenə də prof. T.Hacıyevin izahında tapırıq: “Şəkililərin dilində diqqəti çəkən birinci kolorit xüsusi ritmi, melodiyası olan qərribə bir intonasiyadır. Bu intonasiyaya görə şəkililərin dili nəinki Azərbaycan türkcəsinin başqa şivələrindən, hətta bütün türk dillərindən fərqlənir. Bu intonasiyanın analoqu yoxdur. Elə bil şəkililər bu intonasiyanı özlərinə məxsus yumorun donu kimi biçmişlər, sonra yumor ayıldıqca, kütləviləşdikcə, hər şəkilinin evində hər yaşdan olan hər bir şəkilini əhatə etdikcə bu intonasiya onların məişətinin bütün sahələrdəki ünsiyyətini əhatə etmişdir. Hətta şəkililər əcnəbi dildə də bu intonasiya ilə danışırlar. Bu intonasiya ilə istənilən məclisdə, istənilən diyar da şəkilini pasportsuz, anketsiz tanımaq olur. Bu maraqlıdır ki, bu intonasiya “isləholunmazdır”. Yəqin bu lətifə də şəkililərin özü-nükdür ki, onda deyilir: “Şəkilinin intonasiyasını yadırgatmaq üçün onu başqa şəkililərlə ünsiyyətdən mərhum edib diyardan tam uzaqlaşdırırlar – Moskvada məskun edirlər. Təxminən 10-15 ildən sonra eksperimenti yoxlamaq üçün Moskvaya gəlib, həmin şəkilli yaşayan qapının zəngini basırlar. Qapı açılır. Evin sahibəsi olan rus qadını şəkililərə məxsus məlum, məşhur intonasiya ilə soruşur: “Ha indi, koqo vı xotite?”

Çox təəssüf ki, bu çox koloritli, melodiya və duzlu intona-

siyanı yazıda əks etdirmək mümkün deyil.” (68, 14-20). Müəllif daha sonra fikrini davam etdirərək yazır: “Yumorda, zarafatda şəkillərə qalib gəlmək olmaz – bu sənətin ustası şəkillilərdir. Bu cəhətdən Şəkini (Nuxanı – S.O.) dünya yumor ocaqları sayılan Qabrovo və Kayseri ilə müqayisə etmək olar. Gülüşdə şəkillilər hətta təbrizlilərdən də irəli gedirlər. Maraqlıdır ki, şəkillilərin yumoru nağıllarında da, atalar sözlərində də (seçmə bizimdir – S.O.), bayatılarında da işləkdir.” (68, 20).

Prof. Yaşar Qarayev Şəki folkloruna həsr etdiyi məqaləsini “*Prototip – Şəkildir, yaxud nəfəsdə zümzümə, tələffüzdə rəqs – Şəki şivəsi*” adlandırmışdı. Görkəmli alim məqaləsində yazırdı: “Şəkinin ən qədim iqlimi, mənəvi abi-havasını, biosferasını yumorsuz təsəvvür etmək mümkün deyildir. ...Hətta ən adi mətn də, tələffüzdə, nitqdə bu şivəyə köklənəndə pıqqıltı, qaqqıltı, şaqqanaq səsi gəlir. Şivənin etnik enerjisi, passionar gücü genetik səs informasiyası, etnosun şivədə kodu və nitqdə ekologiyası, bütün bunlara məxsus mühafizəkarlıq ...fitri, təbii, bakirə ilkinliyini qoruyub-saxlayır. ...Elə ona görə də, istisnasız, hər şeyin “kağız ədəbiyyatı”na çevrildiyi bir dövrdə belə, Şəki folkloru “ağız ədəbiyyatı” olaraq qalır”. (18, 5-6).

Beləliklə, A. Kalışevin XIX əsrin sonlarında Nuxadan (Şəki) topladığı atalar sözü və məsəllərin nəzərdən keçirdiyimiz mətnlərin əksəriyyəti göstərdi ki, şəkillilərə məxsus yumor, ironiya, gülüş, “pıqqıltı, qaqqıltı, şaqqanaq” təkcə onların lətifələrində deyil, digər folklor janrlarına da sirayət edibdir, hopubdur və Azərbaycan folklorunun ən qiymətli, fərqli, orijinal qatının daşıyıcısıdır.

A.Kalışevin Cəbrail qəzasının Xatunbulaq kənd sakini İrza (Rza) Miriyevin dilindən topladığı ağı, uşaq mahnıları, oyun nəğmələri, tapmacalar sırasında 47 Azərbaycan atalar sözü də var. Bu material da, «Пословицы (məsəllər)» başlığı altında azərbaycancası və qarşılığında rusca tərcüməsi verilib, sıra nömrəsi ilə ardıcılıanıb. Toplama materialı “Yaxşılıq elə, at dəryaya: balıq bilməsə - Xalıq bilər – Добро сделай, брось в море: рыба узнаетъ если – Богъ узнаетъ.» 1-ci mətnlə başlayır, “Mən irazi,

qız irazi: kələk eliyir kazi - Я согласенъ, девица согласна (на бракъ): ошибку (?- С.О) делаетъ кази (мы не нуждаемся въ согласии духовнаго лица) 47- ci mətnlə qurtarır. (355, 61-65).

Yeri gəlmişkən, burada tərcüməçi mətni sətri tərcümə etmişdir. Qazi evlənənlərə razılıq vermir, onlara kəbin kəsir. Bəzi hallarda qazi kəbin haqqını artırmaq üçün müxtəlif bəhanələr gətirir, kələyə əl atır. Mətnədə “kələk” sözü “ошибка” kimi səhv tərcümə edilmiş, məna tamamilə pozulmuşdur, əslində bu söz “уловка, вкрутит, отговривается” kimi tərcümə edilməli və izahda da qazının kəbin kəsməsi bildirilməli idi...

Bu atalar sözünün belə bir variantı da var: “Sən razı, mən razı, nə qələt eyləyir qazi” və bu atalar sözünə adekvat V.İ.Daldan götürülmüş belə bir rus atalar sözü verilmişdir: “Лучше помириться, чем на суде судиться”. Ərəb atalar sözünün isə orijinalı ilə yanaşı azərbaycanca sətri tərcüməsi edilmişdir: “Mən razı, sən razı, qazının dininə lənət”. (148, 28).

A.Kaləşev bir toplayıcı kimi burada da azərbaycanca mətnləri eşitdiyi kimi, deyilişinə mümkün qədər xələl gətirmədən transkripsiya etməyə çalışmışdır: 2-ci mətn: “Ағас бар гətirəндə, başın ашаға(1=а) дикəр – Дерево, плоды приносятъ когда, голову свою внизъ наклонить”; 4-cü mətn: “Əт уеуən куş (quş) димдигиннən (dimdiyindən) məhlim (bilinər) eləг – Мясо кушающая птица отъ клюва (по клюву) известнымъ делается (узнается). Azərbaycanca mətn daxilində mötərizədə qeyd etdiyimiz kimi sözlərdəki fonetik dəyişmələr və “məhlim” dialekti sübut edir ki, toplayıcı – tərcüməçi məcmuənin toplama prinsipinə uyğun olaraq materialı topladığı regionun (Qarabağın Araz yaxasında, Xudafərin körpüsü səmtində yerləşən Cəbrayıl bölgəsinin) ləhcəsini mümkün qədər saxlamağa çalışmış və fikrimizcə dəqiqliyi qorumaq xatirinə sətri tərcümə üsulundan istifadə etmiş, rusca tərcümədə mətnin sözlərinə izahedicilərlə qoşmaqla vəziyyətin çətinliyinin öhdəsindən gəlmək istəmişdir.

Toplama materialında Azərbaycan atalar sözlərinə məxsus alliterasiya ünsürləri ilə zəngin, daxili qafiyə ilə süslənmiş, insani

münasibəti müdrikliklə tənzimləməyə yönəlmiş, şeir misrasını xatırladan xeyli mətn vardır. Bu tipli mətnləri mənzum atalar sözləri kimi də təsnif edirlər. Folklorşünas T.Fərzəliyev yazır: “Mənzum atalar sözü incilərinə son dərəcə cazibəli ahəng, ritm və melodiya lıq verən onun dili, poetik xüsusiyyətləridir. Mənzum atalar sözlərinin özəyini canlı danışq dili təşkil edir. Çünki o, bu dilin fonetikasına, morfoloqiyasına, sintaksis və qrammatik quruluşuna əsaslanır. Mənzum atalar sözünə canlı dilin bütün qanunları daxildir. Həqiqi şeir odur ki, mənsub olduğu dilin bütün incəliyini, gözəlliyini, onun özünəməxsus ritmini, melodiyasını parlaq surətdə əks etdirə bilsin. Bu keyfiyyətlərin hamısı mənzum atalar sözlərində vardır.” (36, 42).

A.Kalaşevin topladığı atalar sözləri və məsəllərin də sırasında elə mətnlər var ki, bütünlüklə mənzum atalar sözləri şamil edilən poetik ünsürləri özündə cəmləyir. Məsələn, 5-ci: “Yoldaş yoldaşınan tən gərək, tən olmasa gen gərək”, 13-cü: “Yaz əkinçi, qış dilənçi”, 31-ci: “Toyuq ölsə - bir çəngə tüküti, dəvə ölsə - dərisi yüküti”, 33-cü: “Ata baxma, dona baxma – içindəki cana bax”, 40-cı: “Hakk hakkı kəssə, Allah hər ikisin kəsər”, 46-cı: “Kara kızdən xatın olmaz, boz eşşəkdən katır olmaz”, “Mən irazi, qız irazi: kələk eliyir kazi” qəbildən mətnlər mənzum atalar sözü və məsəllərin ən bariz nümunələridir. Və əlbəttə ki, bu tipli atalar sözlərini olduğu kimi tərcümə etmək, tərcümədə mətnin bədii-poetik xüsusiyyətlərini bütünlüklə qorumaq olduqca çətinidir...

Bu cəhətdən bir neçə xarici dillərin kamil bilicisi, atalar sözü və məsəllərin adekvat tədqiqi ilə məşğul olan Xəliq Rzayevin tərcümə işinin çətinlikləri ilə əlaqədar fikirləri ilə tamamilə şərikik. Müəllif Ərəb, Azərbaycan və Rus atalar sözü və məsəllərin adekvat mətnlərindən ibarət tərtib etdiyi kitabının ön sözündə yazır: “Ayrı-ayrı xalqların əsrlər boyu yaratmış olduğu ədəbiyyat inciləri, müasir mərhələdə, mövcud olan coğrafi hədudlardan çox-çox uzaqlarda yayılıb ümumbəşər əhəmiyyəti kəsb etməyə başlamışdır. Gələcəkdə də bu nümunələrin, tərcümə vasitəsilə, başqa xalqların dilinə çevrilməsi bizdə heç bir şübhə doğurmur.

...Şifahi xalq ədəbiyyatının “kiçik janrı” sayılan atalar sözü və zərb məsəllərin tərcüməsi bu sahədə özünəməxsus yer tutur. Dilimizi ekspressiv edən, onu müxtəlif çalarlarla bəzəyib gözəlləşdirən və zənginləşdirən atalar sözü və zərb məsəllər tərcümə prosesində mütərcim qarşısında müəyyən obyektiv çətinliklər yaradır. Axı atalar sözü və zərb məsəllər şifahi xalq ədəbiyyatının, tərcümə baxımından, ən mürəkkəb səciyyəli janrıdır. Ünsiyyətin əsas obrazlı ifadə vasitəsinin başlıca ünsürü sayılan atalar sözü və zərb məsəllər eyni zamanda xalq yaradıcılığının poetik nümunəsi, tam şəkildə formalaşmış bədii miniaturüdür. Məhz buna görə atalar sözü və zərb məsəllərin tərcüməsi, heç də bədii ədəbiyyat əsərlərinin digər nümunələrinin tərcüməsindən fərqlənmir.” (148, 4-173).

Və təbiidir ki, bu cür çətinliklərlə böyük zəhmət hesabına Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri toplayaraq rus dilinə tərcümə edən rus ziyalı A.Kalaşev də qarşılaşmışdır... Tərcüməçi-toplayıcı əsas diqqətini mühüm bir məsələyə - atalar sözü və məsəllərin mümkün qədər orijinalın məzmununa xələl gətirməməyə yönəlmişdir. Bəzi hallarda müəllif məqsədinə nail olmaqdan ötrü əlavə izahedici, yəni sözlərdən istifadə etməli olur. Məsələn, 5-ci mətni: “Yoldaş yoldaşınan (bunun dost-dostunan variantı da var – S.O.) tən qərək, tən olmasa, gen qərək” məsəli tərcüman tərəfindən rus dilinə belə çevrilibdir: “Товарищъ съ товарищемъ равный не будетъ если, широкий нуженъ (долженъ держать себя далеко). “Тән” sözü danışq dilində elə də işlək söz deyildir və yalnız klassik mətnlərdə və çox az vaxtlarda işlədilir. İki mənədadır: “tən – bərabər”, “tən – bədən” mənasında işlədilir və “təndə canı neylərəm” məşhur misrada bu söz ikinci mənada işlədilib, əsasən arxaik və ya “az işlək” sayılan sözlərdəndir. “Tən” sözünün mənasının birinci variantı tərcüməçiyə məlum olubdur. “Gen” sözü də dilimizdə iki mənada işlədilir, bir “geniş - iri” mənasında (gen paltar, geniş ev), bir də “uzaq” mənasında (məndən gen gəz, yanımda dayanma, məndən gen dayan). Tərcüməçi hər iki mənayı bildiyindən ikisindən də - “широкий», «далеко» istifadə etmiş və mötərizədə əlavə köməkçi sözlər işlətməklə

orijinalın məzmununu sətri tərcümədə qorumuşdur. Ancaq orijinaldakı bədii-emosional qat, şeiriyyət, mənzuməlik, qafiyəlilik, alliterasiya itmişdir...

S.P.Zelinskidən fərqli olaraq, A.Kalaşev tərcümədə “если - əgər” şərt bildirən bağlayıcıdan demək olar ki, bütün mətnlərdə istifadə edir. Bizim “kiçik folklor” janrlarında “əgər” bağlayıcısı ən çox “inanc”ların mətnində istifadə edilir. Məsələn, “Əgər, səhər-səhər evdən çıxarkən yoluna qara pişik çıxarsa işin düz gətirməz” inancında olduğu kimi. “Əgər” bağlayıcısı Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinin mətnlərində, demək olar ki, işlənmişdir. A.Kalaşevin bunu izahedici köməkçi söz kimi tərcümə mətninə gətirməsi azərbaycanca atalar sözlərinin formalaşmış sintaktik strukturuna, modelinə uyğun deyildir. Məsələn, 17-ci mətndə “Atı at yanında bağlasan, həmrəng olmaz, həmxui oli” atalar sözü belə tərcümə edilə bilər və hiss olunur ki, müəllif orijinalın mənasını tərcümədə qorumaq üçün olduqca çətinlik çəkmişdir: «Лошадь лошади около привяжешь если, одномастной не делается (масти хоть и не перейметь), однохарактерною делается (но характерь ея перейметь).

Fikrimizi daha əyani izah etmək üçün A.Kalaşevin mətni üzərində belə bir eksperiment aparaq, mətnin izahedici, mötərizədəki sözlərini əsas mətndən ayıraq: «Лошадь лошади около привяжешь если, одномастной не делается, однохарактерною делается.» İndi əsas, kök sözlərə mötərizədəki sözləri əlavə edək: «Лошадь лошади около привяжешь масти хоть и не перейметь, но характерь ея перейметь». Hansı mətn orijinala daha yaxındır, özünü nəticə çıxarın?!

Başqa bir mətne və onun sətri tərcüməsinə baxaq. 37-ci mətndə oxuyuruq: “Ağac nazikliyinnən sınsa, adam yoğunniğinnən sınar – Дерево от тонкости своей сломается если, человек от толстоты своей сломается.” Bu, sırf sətri tərcümədir və atalar sözündəki incə mənanı tam ifadə edə bilmir. Mətndə “qalın” adam – kobud, lovğa, özündənrazi adam mənasındadır, idiomatik ifadədir, “грубый” mənasındadır və tərcümədə “от

грубость сломается” olmalı, ya da sözə mötərizədə izah veril-məli idi... Məsəldən düzəldilmiş bu atalar sözü'nün mahiyyətini açan “Ağac yoğunnuğunnan, insan qalınniğinnan” adlanan rəvayət də vardır. (18, 163).

Fikrimizcə, 46-cı mətndə də “qara” sözün mənasını bir başa, rəng kimi tərcümə etmək, yenə də mənanı təhrif etmişdir. Azər-baycan dilində “qara” sözü'nün çoxmənalılığı məlumdur: qara – rəng, qara – böyük və s. mənaları var. Mətn belədir: “Kara kızdən xatın olmaz, boz eşşəqdən katır olmaz – Изъ черной девки барыни не будетъ, изъ сераго осла мула не будетъ.” Orijinaldakı “qara qız” ifadəsindəki “qara” sözü rəngi bildirmir, zümrəni, sinfi, sosial təbəqəni bildirir. Yəni, aşağı təbəqənin, “qara camaatın” arasından çıxan qızdan xatın olmaz mənasındadır. Tərcüməçi mənanın bu incəliyini bilmədiyindən təhrifə yol vermişdir...

Bir cəhəti də qeyd edək ki, A. Kalışevin Nuxadan topladığı atalar sözü və məsəllərdən elələri var ki, vaxtilə, ondan on üç il qabaq S.P. Zelinski'nin İrəvandan topladığı mətnlərlə eynidir, təkcə ləfzi - ləhcə cəhətdən fərqlidirlər. Məsələn, S. Zelinski'də 42-ci mətn: “Ac tavuq yuxusunda dari görər”; A.Kalışevdə 15-ci mətn: “Ac toyuğ yuxusunda dari qörər” – tərcümələri də eynidir. (Seçmələr bizimdir və fərqlərə diqqət yetirin – S.O.) S. Zelinski'də 75-ci mətn: “İt hürər, karvan keçər” – “Собака лаеть, караван проходитъ. (Собака лаеть, ветер носитъ)”, A.Kalışevdə 16-cı mətndə azərbaycanca eynidir, tərcüməsi izahsızdır və bir az fərqlidir: “Собака будетъ лаять, караванъ будетъ проходитьъ.” S.Zelinski'də 87-ci mətn: “Əl – əli yuyur, əl də dönüb yüzi yuyur” – “Рука руку моетъ, а руки – лицо.” A. Kalışevdə 9-cu mətn: “Əl əli yuar, əl də üzi”, tərcümə eynidir. S. Zelinski'də 93-cü mətn: “İt itin ayağını basmaz.” – “Собака собаке на ногу не наступить (не обидить). A.Kalışevdə 12-ci mətndə azərbaycanca eynidir, tərcüməsi: “Собака собаки ногу не задавить (не наступить).” S.Zelinski'də 105-ci mətn: “Qızıldan çıxış giişən, gənə adı çıxıxdır.” – “Надень хоть золотыя лапти, а все таки имъ имя лапти.” A. Kalışevdə 1-ci mətnin azərbaycanca

eynidir, tərcüməsində sintaktik fərq vardır: “Изъ золота лапти наденешь если, все-таки имя имь – лапти.” S.Zelinskiyə 150-ci mətn: “Pişiyin əli ətə yetişməz, diir ki, qoxuyubdur.” – “Когда кошка не может достать мяса, то говорить, что оно гнило.” A.Kalaşevdə 19-cu mətn: “Pişiyin ağzi ətə çatmaz, diyər: “Nə iilənip!” – “Кошки котъ до мяса не достанетъ, скажетъ: «Какъ воняетъ!» Müqayisə üçün bu mətnin XX əsrin 50-ci illərinin sonunda edilmiş bir tərcüməni də misal gətirək: «Когда коту не дотянуться до мяса, он говорит: тухлое.» (187, 103). Bu tipli müqayisəli misalları çox göstərmək olar, lakin atalar sözü və məsəllərin istər azərbaycancasındakı, istərsə də tərcümədəki fərqlər göstərir ki, folklor toplanışında eyni mətnlər arasında regional fərqlə yanaşı, eyni mətnə fərqli tərcüməçi münasibəti də olur və bu təbii bir haldır.

Beləliklə, A.Kalaşevin Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən (Nuxa və Cəbrayıldan) topladığı 67 atalar sözü və məsəlləri mövzusu, məzmunu, bədiiyyəti ilə olduqca dəyərlidir. XIX əsrdə toplanan bu folklor mətnləri qiymətli xalq deyimlərinin tarixi bir mərhələdəki bədii-estetik, lingvistik xüsusiyyətlərini qorumuş, xalq ruhunun milli-psixoloji vəziyyətini, düşüncə və təfəkkür tərzinin informasiya mənbəyinə çevrilmişdir.

S.P.Zelinskiyədən və A.Kalaşevdən sonra folklorşünaslığımız tarixində ilk dəfə idi ki, azərbaycanlı toplayıcı Mahmud bəy Mahmudbəyov 481 (bir sıra mənbələrdə səhvən bu say 500 göstərilir) atalar sözü və məsəlləri toplayaraq, ruscası ilə yanaşı “SMOMPK” məcmuəsinin 1894-cü il, 19-cu buraxılışının 2-ci bölməsində nəşr etdirmişdi.

Mahmud bəy Mahmudbəyov XIX əsrin ikinci yarısında və XX əsrin əvvəllərində yaşayıb-yaratmış, böyük maarifçilik işi görmüş ən seçilən, fədakar ziyalılarımızdandır. Əslən şirvanlıdır. 1849-cu ildə Şamaxıda anadan olmuşdur. Dövrünün ən mükəmməl təhsilini almış, ərəb, fars, rus dillərini bilmiş, ilk təhsilini Şamaxının dünyəvi və şəriət məktəblərində almış, sonra Qori müəllimlər seminariyasını qurtarmış, müxtəlif ibtidai məktəblərdə

müəllimlik etmiş, 1898 – 1918-ci illərdə Bakıda Dördüncü rus-tatar (rus-Azərbaycan) məktəbinin müdiri işləmiş, böyük ictimai nüfuza malik olmuşdur. Dövrünün əksər mətbuat orqanlarında öz mütərəqqi məzmunlu publisistik məqalələri ilə çıxış etmiş, bir sıra dərslilər yazmışdır. “İlk qiraət” (1908), “Birinci il” (1909), “İkinci il” (1909, S.Əbdürrəhmanzadə ilə birlikdə), “Yeni məktəb” (3-cü sinif üçün, 1909, Abbas Səhhətlə birlikdə) və s. dərslilərin müəllifi olmuş, 1905-1907-ci illərdə “Rəhbər” adlı pedaqoji jurnal nəşr etdirmiş, mütərəqqi maarifçilik fəaliyyəti onu görkəmli pedaqoq-metodist kimi tanıtmışdır. Ömrünün son illərində, Sovet dövründə Xalq Maarifi Komissarlığında işləmiş, yeni tipli məktəblərin yaradılmasında fəal iştirak etmişdir.

“SMOMPK” məcmuəsinin fəal azərbaycanlı müəlliflərindəndir. “Aşıq Qərib” dastanının ilk toplayıcı müəllifidir. Şamaxının Tircan kənd sakini Aşıq Orucdan qələmə aldığı 87 nəğmədən ibarət bu dastan azərbaycanca və rusca “SMOMPK” – un 1892-ci il buraxılışının 2-ci şöbəsində (173-229-cu səhifədə) dərc edilmişdir. Bu, onun məcmuədə debütü idi.

Bundan sonra onun “SMOMPK” un 1894-cü il, 19-cu buraxılışının 2-ci bölməsində “Zaqafqaziyada tatar xalq filologiyası” ümumi başlığı altında dərc edilən folklor materialları arasında yenə də, tircanlı Aşıq Orucun dilindən qələmə aldığı, 35 nəğmədən ibarət “Molla Qasım” nağıl-dastanını və “Atalar sözü və məsəlləri” başlığı altında toplayıb azərbaycanca və rusca 481 mətndən ibarət xalq incisini görürük.

Mahmud bəy Mahmudbəyovun məcmuənin 1898-ci il, 24-cü buraxılışında dərc edilmiş “Qafqazda müridizm təriqəti (məzhəb)” etnoqrafik-folkloristik məqaləsində bu təriqətin Zaqafqaziyada meydana gəlməsi və inkişafı haqqında maraqlı məlumatlar verilir. Bir necə hissədən ibarət olan bu məqalədə “Müridizm haqqında ümumi anlayış”, “Onun Qafqazda yayılması”, “İsmayıl Əfəndi və onun davamçıları”, “Şeyxlər, abdinistlər və əyyubistlər” və s. bölmələrdə müəllifin əldə etdiyi məlumatlar, bunlar barəsində onun maraqlı mülahizələri əksini tapmışdır.

Azərbaycanın maarif və mədəniyyət xadimi Həbib bəy Mahmudbəyov (1864 – 1928) onun qardaşı, tibb elmləri doktoru, professor, tanınmış cərrah Böyük bəy Mahmudbəyov isə onun oğludur.

Bu görkəmli ziyalı 1923-cü il, fevralın 13-də, 74 yaşında Bakıda dünyasını dəyişmişdir. (32, 396).

Tanınmış folklorşünas, prof. P.Əfəndiyev dərslində Mahmud bəy Mahmudbəyovu folklorşünas alim kimi qiymətləndirərək onun barəsində yazır: “Xalq ədəbiyyatımızın toplanması, nəşri, rus dilinə tərcüməsi və yayılmasında fəal iştirak edən ziyalılardan biri də Mahmud bəy Mahmudbəyov (1849-1923) idi. Onun topladığı xalq ədəbiyyatı materialları içərisində atalar sözü, “Aşıq Qərib”, “Molla Qasım” (Xəstə Qasım – red.), “Abbas və Gülgəz” dastanları və s. nümunələr vardır. Onun “Koroğlu”, “Qaçaq Kərəm” dastanları barəsində maraqlı fikirləri mövcuddur. O dövrün bir sıra rus etnoqraflarından fərqli olaraq, M.Mahmudbəyov topladığı materialları nəşr etdirərkən məcmuədə orijinala yanaşı, rus dilinə sətiri tərcümələri də vermiş, müxtəlif xalq ifadələrinə, idiomatik sözlərə, rəvayətlərə, dini istilah və adlara çox maraqlı şərhlər yazmışdır. Bu, indi də mühüm elmi əhəmiyyətini itirməmişdir.” (54, 38-39).

Azərbaycan folklorşünaslıq məktəbinin təşəkkülünü izləyən Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, prof. A.Nəbiyev də, Mahmud bəy Mahmudbəyovun folklorşünaslıq fəaliyyətini yüksək qiymətləndirmişdir: “Mahmud bəy Mahmudbəyovun (1849-1923) iri həcmli məhəbbət dastanlarımızın toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsindəki fəaliyyəti folklorşünaslığımızın ilk addımları hesab edilməlidir. M.Mahmudbəyov toplayıcılıq fəaliyyəti ilə yanaşı, aşıq sənəti, dastan yaradıcılığı barədə ilk dolğun, nəzəri mülahizələr irəli sürən araşdırıcılardan idi. Bu hər şeydən əvvəl onun toplayıcılıq fəaliyyətindən irəli gəlirdi. M.Mahmudbəyov çap etdirdiyi mətnlərə geniş şərhlər, izahlar verir, bir sıra hallarda isə onları rus dilində sətiraltı tərcümələrlə nəşr etdirirdi. Materialların yazıya alındığı mühitin bütün etnoqrafik cizgilərini şərh edirdi.” (128, 63).

Tanınmış müəllimlərimizin M.Mahmudbəyovun bir folklor-sünas-toplayıcı kimi fəaliyyətinin müəyyənləşdirdikləri mühüm cəhətləri onun toplayıb, ruscaya çevirdiyi və “SMOMPК”da nəşr etdirdiyi 481 Azərbaycan atalar sözü və məsəllərdən ibarət materiallarda da bariz şəkildə görsənir. Həqiqətən də, toplayıcı-tərcüməçi Mahmud bəy Mahmudbəyov topladığı materialları nəşr etdirərkən məcmuədə orijinala yanaşı, rus dilinə sətiri tərcümələrini də vermiş, müxtəlif xalq ifadələrinə, idiomatik sözlərə, məsəllərin əmələ gəldiyi rəvayətlərə, dini istilah və adlara çox maraqlı şərhlər yazmış, yazıya aldığı folklor mətnlərinin mühüm etnoqrafik cizgilərini izah etmişdir.

Bu, “SMOMPК”-un 19-cu buraxılışına qədər dərc olunan atalar sözü və məsəllərdən ibarət say və sambalca, əhatə dairəsinə görə böyük olan ilk Azərbaycan folklor materialıdır. M. Mahmudbəyovun topladığı və tərcümə etdiyi material “Atalar sözü və məsəlləri” (“Пословицы и поговорки”) ümumi başlığı altında təqdim edilmişdir. 1-ci mətn: “İt hürər, karvan keçər” – “Собака лает, каравань проходит”, 101-ci mətn: “Palaza bürün, elnən sürün” – “Въ паласъ завернись, да за обществомъ волочись”, 201-ci mətn: “Xain xəfli (xoflu – S.O.) olar” – “Завистникъ быветъ трусливъ”, 301-ci mətn: “Yer kulaxlı (qulaxlı – S.O.) olar” – “Земля имеет слухъ”, 401-ci mətn: “Verən əl, alan əlin üstündə olar” – “Даящая рука бываетъ на получающей руке” mətnləri ilə davam edir, sonuncu “Ova(b=v) köçüf (b=f), yurt (d=t) kalıf (q=k, b=f)” (səs əvəzlənmələri-S.O.) – “Кочевье перекочевало, остался только «юртъ» atalar sözü və məsəlləri 481-ci mətn ilə bitir. (356, 286-325).

Toplayıcı-mütərcimin bu materialları haradan və kimdən topladığı qeyd olunmasa da, bir sıra mətnlərin mövzu və məzmunundan, onlara verilən izah və şərhərdən, mətnlərdəki ləhcə və dialekt sözlərdən, aydın olur ki, buradakı atalar sözü və məsəllər Şirvan-Şamaxı folklor regionundan toplanmışdır. Materiallar mövzular üzrə ayrılıb xüsusi başlıqlar altında tərtib edilməsə də, müəllif müəyyən mövzu və mətnə iştirak edən folklor obraz-

larına görə mətnləri ardıcıl düzməyə cəhd etmişdir.

Elə buradaca qeyd edək ki, toplayıcının belə bir üsuldən istifadə etməsi bizə imkan verdi ki, atalar sözü və məsəllərin indiyə qədər toxunulmayan bariz bir xüsusiyyətini aşkarlayaq. Məlum oldu ki, iri həcmli istər epik, istərsə də lirik folklor janrlarının obrazlar sistemi, daha doğrusu qəhrəmanları, mətndə iştirak edən surətlər olduğu kimi (məsələn dastan, nağıl, lətifə qəhrəmanları və süjetdə iştirak edən digər surətlər), atalar sözü və məsəllərin mətnlərində də müxtəlif xarakterlərin daşıyıcısı olan obraz-surətlər iştirak edir və bunlarsız atalar sözlər və məsəllərin mahiyyət və məzmunu, mənası aydın olmazdı. Özü də Şərq və Azərbaycan folklor və mədəniyyət layında qədimlərdən bəri böyük ənənəsi olan (məşhur “Kəlilə və Dimnə” abidəsini yada sal) təmsil janrının alleqorik obrazları – pişik, siçan, çaqqal, tülkü, qurd, tısbağa, yapalaq, ilan, cücə, toyuq, xoruz, öküz, inək, dana, buzov, qoyun, keçi, dəvə, at, eşşək, qatır, donuz, fil, sərçə, şahin, sar, tərnan, quzğun, qarğa, bülbül, bildirçin, qaz, ördək qismindən ev heyvanları, quşları, vəhşilər, bostan bitkiləri, məişət avadanlıqları və s. bu qəbildən canlı və cansızlar bir bədii surət kimi atalar sözü və məsəllərində də sıx-sıx işlədilir, insanlara məxsus mənfi və ya müsbət xarakter və xasiyyətlər, xüsusiyyətlər onların üzərinə köçürülərək ifadə edilir. Məsələn, “İt araba kölgəsində yatar, elə bilər öz kölgəsidi”, “Özgələrə it hürər, bizə Mazandaran çaqqalı”, “Özgə atına minən tez düşər”, “Eşşək nə bilir zəfəran nədi”, “Qurd nə bilir, qatır bahadır”, “Ölmüş dəvənin dərisi də eşşəyə yüküdür”, “Qoyunu qoyun ayağından, keçini keçi ayağından sanallar”, “Dəvədən böyük fil var”, “Bildirçinin bəyliyi darı soluxuncandı”, “Ya dövlət başı, ya quzğun leşə”, “Qarğa, məndə qoz var”, “Evin xoruzu, bayırın toyuğu”, “Özgə danasını bağlayanın çatısı əlində qalar”, “İlanın ağına da lənət, qarasına da”, “Dəyirmanın yaraşığı torba, dağarcıxdı”, “Neyləyirəm qızıl teşti, içinə qan qusam”, “Tısbağa qınınnan çıxdı qınıni bəyənmedi”, “Qaşix-qaşix yığdım, çömçeyinə dağıtdım” və s. onlarla atalar sözü və məsəllərinin süjetində, məzmununda bu tipli aparıcı

alleqorik obrazlar, surətlər durur. Və bunlarsız atalar sözü və məsəlləri yaratmaq olmaz. Belə ki, bu folklor janrının özünəməxsus, rəngarəng, ən üstün isə alleqorik obrazlar sistemi, surətlər aləmi vardır... Lakin, bu tipli folklor obrazlarının tarixi genezisini müəyyənləşdirmək məsələsi, yəni bu obrazlar təmsil janrından atalar sözü və məsəllərə keçmişdir və ya əksinə açıq qalır. Amma, bir məsələ aydındır ki, bütün bunlar folklorun müxtəlif janrlarında artıq oturuşmuş, sabitləşmiş arxetip folklor obrazlarına çevrilmişlər. Heyvanların alleqorik obraz kimi folklor mətni daxilində bədii-estetik funksiyasının daşıyıcısı kimi işlədilməsini xalqın bədii təfəkkürünün, estetik düşüncəsinin fantastik dərəcədə yüksək səviyyəsindən xəbər verməsini tanınmış nəzəriyyəçi V.A.Baxtin də qeyd etmişdir. (233, 13-14).

Bir cəhəti qeyd edək ki, M.Mahmudbəyovun toplama mətnləri məzmununa, mövzusuna və ideya-estetik qayəsinə, bədii-poetik formasına, linqvistik strukturuna görə folklor janrı kimi Azərbaycan atalar sözü və məsəllərin folkloristik təbiəti bərəsində tam təsəvvür yaradır və istər klassik Dal təsnifatına, istərsə də müasir təsnifatın parametrlərinə cavab verir.

Məsələn, bu atalar sözü və məsəllərdə insan mənəviyyətinə xas olan xeyirxahlıq, dostluq, düzlük, doğruluq, igidlik, mərdlik, kişilik, vətənpərvərlik, qonaqsevərlik, sadəlik, gözəllik, zəhmətkeşlik, halallıq, işgüzarlıq və s. müsbət mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri təbliğ və tərif etdirən mətnlərlə yanaşı, insana xas olan ikiüzlülük, paxıllıq, satqınlıq, qorxaqlıq, tənbellik, xəsislik, namərdlik, lovğalıq, təkəbbürlük, xəyanətkarlıq, tamahkarlıq və s. kimi mənfi cəhətləri tənqid edən, pisləyən mətnlər də öz təbii axarı ilə əksini tapmışdır. Ümumiyyətlə, M.Mahmudbəyovun bu mətnlərində azərbaycanlıya məxsus əxlaqı, mənəviyyəti, davranışı, ictimai-sosial münasibətləri, məişəti, dolanısq tərzini, milli psixologiyanı, milli düşüncəni özündə ehtiva edən atalar sözü və məsəllər təqdim edilmişdir. Məsələn:

Dostluq – 76-cı mətn: “Sana qöyəndiyim, dağlar, sana da qar yağdı!”, 88-ci mətn: “Dost başa baxar, düşmən ayağa”, 100-cü

mətn: “Tək əldən səs çıxmaz”, 233-cü mətn: “Hamam suyunan dost tutar”, 339-cu mətn: “Kasa aşdan irəli olup”, 365-ci: “Tər lan yerini, sar tutmaz”, 391-ci: “Dostinən ye-iç, alış-veriş eləmə”, 427-ci mətn: “Tikə üstündə dost olan, il uzununu küsülü olar” və s.

Düzlük-doğruluq – 79-cu mətn: “Dəvənin nəyi düzdü ki, boynu da düz ola”, “Tapan tapanın olsa, çöldə çoban bəy idi”, 137-ci mətn: “Öz qözündə tiri qörməz, özqə qözündə deir: – Qıla bax!”, 175-ci mətn: Çörəi çörəkçinə ver, bir çörək də üstə”, 200-cü mətn: “Ustadına kəm baxanın qözinnən qan damar”, 208-ci mətn: “Oqru elə bilər hamı oqrudu, doqru elə bilər hamı doqrudu” (ğ=q əvəzlənməsi – S.O.), 231-ci mətn: “Nə əkərsən, onu biçərsən”, 277-ci mətn: “Adam xayin olmasa, bağ çəpəri nenər?!”, 292-ci mətn: “Doğrı söz aci olar.”, 293-cü mətn: “Adəmlərin qorxusinnən doğru demək olmur, Allahın kopxusinnən – yalan”, 341-ci mətn: “Elə köç, köçinə dana-buzoi qatışmasın. (mətnlərdə “N” səsi sağır nundur – S.O.), 353-cü mətn: “Doğru diyənin başı keçəl olur”, 356-cı mətn: “El qözi tərəzidür”, 378-ci mətn: “Ağır otu, batman qəl”, 393-cü mətn: “Əl-əli yuvar, əl də üzü”, 410-cu mətn: “Bir tikei bilmiyən, min tikeyi heç bilməz” və s.

İgidlik, mərdlik: 158-ci mətn: “Araz aşığımdan, Kür topuqumnan”, 162-ci mətn: “Vuran iqid, dayısinnən soruşmaz”, 294-cü mətn: “Qorxulu gözə çöp düşər”, 347-ci mətn: “Dolu tüfəng birini qorxudar, boş – ikisini”, 359-cu mətn: “İgit canlı, ət qanlı”, “365-ci mətn: “Tər lan yerini sar tutmaz”, 366-cı mətn: “Kara quş sümüqi (sümüyü – S.O.) ölçər udar”, 392-ci mətn: “Sərçədən qorxan darı əkməsin”, 409-cu mətn: “Yaxşılığa yaxşılıx hər kişinin işidür, yamanlığa yaxşılıx hər kişinin işü dəgül”, 440-cı mətn: “İyitin iyitdən nəyi artuxdur? – eitiyatı”, 441-ci mətn: “İyitlik ondür: dokkuzı gözə görünməmək, biri kaçmax”, “Yaxşı iyit dayısınə oxşar” və s.

Onu da qeyd edək ki, atalar sözü və məsəllərin mövzu və məzmununa görə təsnifatı şərtidir. Şərtilik ondan irəli gəlir ki, bu atalar sözləri ünsiyyət zamanı işlənmə məqamlarına görə mənə və mahiyyətə təsnif edildiyi bölməyə uyğun gəlməyə bilər. Bu

ondan asılıdır ki, atalar sözü və məsəli deyən kəs bunu hansı məqsədlə işlədir. Deməli, burada subyektiv amil də nəzərə alınmalıdır...

Akademiyanın müxbir üzvü, filologiya elmləri doktoru, prof. A.Nəbiyev atalar sözü və məsəllərin təsnifat probleminə toxunaraq özündən əvvəlki nəzəri fikirləri ümumiləşdirərək orijinal nəticə əldə edərək yazmışdır: “Verilən təsnifatlarda atalar sözü və məsəllərin aşağıdakı cəhətləri diqqət mərkəzində olmuşdur:

Birinci – atalar sözü və məsəllərin məzmun və ideyasına, həqiqi və məcazi mənasına görə qruplaşdırılması daha doğru tədqiqat metodu hesab edilmişdir.

İkinci – çoxmənalı atalar sözü və məsəllərin daha qabarıq mənalarına görə təsnif edilməsinin zəruriliyi qeyd olunmuşdur. Atalar sözü və məsəlləri mövzu və məzmun xüsusiyyətinə görə aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq məqsədəuyğun hesab edilmişdir:

- a) əmək haqqında;
- b) vətən, dostluq və səadət haqqında;
- c) əxlaq-tərbiyə, məhəbbət və gözəllik haqqında;
- d) zülm, ədalət və qadın hüquqsuzluğu haqqında.

Bu təsnifat özü də şərtidir. Çünki atalar sözü və məsəllər geniş mənə çalarlarına malik olduqları kimi, məzmun baxımından da həyatın müxtəlif sahələrini əhatə edir.” (128, 303-304).

M.Mahmudbəyovun mətnlərindən təsnifat istiqamətində gətirdiyimiz bu misallarla kifayətlənərək, bildirirəm ki, əgər mövzu və məzmununa görə təsnifata uyğun misallar və nümunələr gətirəsi olsa, onda gərək bütün materialı bura köçürək ki, buna da imkan yoxdur. Təqdim etdiyimiz nümunələr də göstərir ki, M.Mahmudbəyovun topladığı, rusca tərcüməsi ilə birlikdə nəşr etdirdiyi atalar sözü və məsəllər mövzu və məzmununa görə zəngindir, əhatəlidir. Bu atalar sözü və məsəllərdə xalqımızın təfəkkürü, elmi, dini, mifoloji, siyasi, ictimai, fəlsəfi dünya görüşü, arzusu, istəyi, ailə-məişət münasibətləri qorunub saxlanılmış, böyük vətənpərvərlik hissi ilə toplanıb nəşr edilərək gələcək nəsillərə ən qiymətli ərməgana çevrilmişdir.

M.Mahmudbəyovun təqdimatında nə əvvəl, nə də sonra rastlaşmadığımız yüksək müəlliflik və nəşir mədəniyyətini gördük. Toplayıcı-tərcüməçi müəllif özündən əvvəlki toplayıcıların zəhmətlərinə və müəlliflik hüququna böyük hörmətlə yanaşmış, materialları topladığı arealdan onların toplama materiallarında ona mətnlərin yerini və səhifəsini əmək yazısında göstərmişdir. Məsələn, M.Mahmudbəyovun materialında 1-ci mətn: “İt hürər, karvan keçər” atalar sözü “SMOMPK”un 1-ci buraxılışında S.P.Zelinski-nin 76-cı mətni ilə eynidir. M.Mahmudbəyov mətninin üzərində ulduz işarəsi qoyaraq əmək yazısında qeyd edir: “См. «Сборн. мат.». Вып. I, о.2, стр.48, №75”. Yenə də, M.Mahmudbəyovun materialında 3-cü mətn belədir: “İt qürsağı yağ götürməz.” A.Ka-laşevin toplamasında bu mətnə oxşar variant olduğundan əmək yazısında “bax!” yazmır, “müqayisə et!” yazır: “Ср. «Сборн. мат.». Вып. XVIII, о.2, стр.48, №76”. Beləliklə, M. Mahmudbəyov 38 mətnin ilk çap mənbəyini öz materialında qeyd edərək yüksək müəlliflik və toplayıcılıq mədəniyyəti nümayiş etdirmişdir. Çox təəssüflər ki, sonrakı mərhələlərdə və indinin özündə də, toplayıcılar belə bir yüksək mədəni üsuldan – ilkin mənbəyə müraciət üsulundan istifadə etmir, köçürmələr nəşrlərdən-nəşrlərə keçir, folklor toplayıcıları özlərindən əvvəlki həmkarlarının adını göstərmədən zəhmətlərini mənimsəyirlər... Təkcə, “Azərbaycan folklor antologiyası”nın IV kitab (Şəki folkloru), 1-ci cildi bu cəhətdən istisna təşkil edir və bu kitabda folklor mətnlərinin hansı mənbədən alındığı qeyd edilmişdir. (18, 487-494).

Bir məsələni də qeyd edək ki, M. Mahmudbəyov özündən əvvəl toplanmış eyni və oxşar mətnləri fərqli bir şəkildə, ruscaya çevirmiş, bir tərcüməçi kimi öz müəlliflik hüququnu və müstəqilliyini saxlamışdır. Məsələn, M. Mahmudbəyovun 3-cü “İt qürsağı yağ götürməz” mətninin ruscası belədir: “Собачья кишка масла не принимает”. S. P.Zelinski-nin tərcüməsində bu mətn belə səslənir: “Собачий желудок не принимает жиру”. M.Mahmudbəyovda 71-ci mətn: “Ucuz ətin şorbası olmaz” – “Дешевое мясо не даст навара бульону” kimi, S.P.Zelinski-nin

25-ci mətində isə eyni atalar sözü belə tərcümə edilmişdir: “Изъ дешеваго мяса супа не сваришь”. Yaxud, “Hərə kosuya bir tük versə, kosa da saqqallı olar” məsəli A.Kalaşevin 63-cü səhifədəki 19-cu mətninin tərcüməsində belədir: “Каждый безбородому одинъ волосъ отдасть если, и онъ бородатымъ делается”. M.Mahmudbəyov isə bu məsəli ruscağa belə çeviribdir: 110-cu mətn – “Если каждый дастъ безбородому по волоску, то и унего будетъ борода.” və s...

Həmçinin, M. Mahmudbəyovun topladığı atalar sözlərinin tərkibində ondan əvvəl “SMOMPK” da nəşr edilmiş S.P.Zelinski-nin və A.Kalaşevin toplama materialında olan xeyli mətnlərin ya eyni, ya oxşarı, ya da variantı əksini tapmışdır ki, əslində bu təbii bir haldır. Çünki folklor materiallarının toplanma regionları fərqli olsa da, milli özünəməxsusluq və milli təfəkkür tərzini bir millətə - azərbaycanlılara məxsus olduğundan eyni və oxşar atalar sözləri müxtəlif toplama mətnlərində öz əksini tapmalıdır. Elə buna görə də, belə bir proses sonrakı toplama mərhələlərində də ardıcıl, arasıkəsilməz bir şəkildə davam edir...

Lakin, elə atalar sözü və məsəli mətni də var ki, sırf həmin topladığı coğrafi ərazidə yaranmış olur. Məsələn, 50-ci və 77-ci mətnlərdə olduğu kimi: “Şah da bilir, Şirvan sünnüdür”, “Ağacı açığı, dambulu şirin” məsəli, ancaq Şirvanda yarana bilərdi. “Dambul” dialektdir, Şirvanda gavalıya deyilir. Beləliklə, regional fərq ləhcədə, dialektdə, bir də tərcümə mətnlərinə verilən əlavə şərh və izahlarda özünü daha bariz şəkildə büruzə verir və sübut edir ki, M.Mahmudbəyov bu materialları öz doğma yurdu olan Şirvan-Şamaxı folklor məkanından toplamışdır... Burada, “həyat və məişətin, dil və şüurun, təsəvvür və dünyagörüşün müəyyən bir regionla bağlı arxetip nümunələri mövcuddur” (105, 3).

Məsələn, dialekt və ləhcəyə uyğun sözlər: 7-ci mətn: “İtin dişido – uuzun dərisi” məsəlində kursivlə verilmiş sözlər ləhcədə, danışığda olduğu kimi transkripsiya edilmişdir. Burada “o=i” səs əvəzlənməsi olduğundan “İtin dişidi” söz birləşməsi “itin dişido” kimi səslənmiş, “donuz” sözü isə “uuz” olmuş, sözdən “d” səsi

düşmüşdür. Bu sözlərin mənası bizim üçün də tərcümə mətnində aydınlaşdı: “Зубы собачьи – кожа свиная”. Amma, 19-cu mətnədə bu söz “donquz” kimi əksini tapıbdır. Mətnlərdə -- gülüş –gülünc, çıxartmaq – çxatmağ, pəyədə – pəgədə (y=g), qalıb – qalif (b=f), cütdü – cütdi (ü=ı), qonaq – qonax (q=x), deyil – dəgil \ dəgül (ey=əg, i=ü), sevər – sövər (e=ö), könülündən – kyönlünnən (ü=ı, və səs artımı), aldatmaq olar – allatmaq olu (səs artımı və səs düşümü), ev/əv/öv/öy, torba – torva (b=v), “köçüb – köçüf (b=f) qəbildən onlarla ləhçə ilə deyilən sözlər, “mazarat”, “əppək”, “dambul”, “qarança”, “hümrə”, “höt-hötünnən”, “əblə”, “qəryəməz”, “çəvan”, “sulusun”, “kənək”, “süyüşdü”, “xarda”, “arda”, “daza-daza”, “muz”, “kışkı”, “özisi” qəbildən dialektizmilər, “çəngi”, “dağar”, “darğa”, “batman”, “gön”, “cida”, “usar”, fikrimizə bariz sübutdur, həmdə XIX əsrdəki Şirvan ləhcəsi, dialekti bərəsində müəyyən təsəvvür yaradır və misal gətirdiyimiz dialektizmlərin mənaları mətn daxilində başa düşülməsə də, tərcümənin tekstində məna aydınlıq gəlir.

Həmçinin, M.Mahnudbəyovun topladığı atalar sözü və məsəllərin arasında elə mətnlər var ki, ya arxaikləşib, ya da sonrakı mərhələlərdə bu variant şəklində dəyişib - variantlaşıb, ya da az işlək – passiv vəziyyətə düşüb. 177-ci mətn: “Hüppər, tutmaz”, 192- ci mətn: “Cəhd çarix yırtar, iş odur haqqa var”, 193- mətn: “Əvvəl dəvənu usarla, sonra hakka ismarla”, 203-cü mətn: “Dəvədən düşüb, höt-hötünnən düşməyib”, 281-ci mətn: “İt qulağı əppək eşitdi”, “433-cü mətn: “Dünya bir yorğun oidür, hər gələn bir dəm oilar” – Мирь – усталая дичь, каждый новый охотник охотится за нею известное время”, 435-ci mətn: “Ovalar bizə, biz kimə”, “Kışkı gücdü olanda, tat bacadan kaçар” və s. onlarla atalar sözü və məsəllər bu qəbildəndir.

Folklor janrlarının ən ümdə keyfiyyətlərindən biri də bədiilik və obrazlılıqdır. Buna görə də, xalq bədii dil vasitələri hər bir folklor əsərində olduğu kimi atalar sözü və məsəllərdə də əsas poetik ünsür və obrazlı materialdır. İki sözdən başlayaraq, ən çoxu 3-4 misra həcminə qədər gələn, bu kiçik formatlı söz inciləri

dilimizin ən zərif imkanlarını özündə əks etdirməklə müdrikliklə yığılmış kiçik şeirləri, şeir misralarını xatırladır. Burada işlədilən təşbehlər, istiarələr, epitetlər, kinayə və mübaliğələr, daxili qafiyələr, səs uyurluğu – alliterasiyalar, söz təkrarları, əks-mənalı sözlərin qarşılaşdırılması, daxili qafiyələr və s. bu kimi bədii vasitələr atalar sözü və məsəllərin poetikasında da sıx müşahidə edilir, onların deyim tərzinə ahəngdarlıq, melodiklik aşılıdır ki, M.Mahmudbəyovün toplama materialında da bunun seçmə nümunələrinə rast gəlirik: 27-ci mətn: “Qoyunu qoyun ayağınan sayallar, keçini keçə ayağınan”, 29-cu mətn: “Keçə hayanada, qaya hayanad?”, 36-cı mətn: “Anasına bax qızını al, qırağına bax, bezini al”, 94-cü mətn: “Kyor kyora kyor deməsə, kyorun bağıri çattar”, 112-ci mətn: “Qonşu qonşuınən tən gərək, tən olmasa gen gərək”, 141-ci mətn: “Bal istədin, balıya düşdün”, 195-ci mətn: “Kor nə istər? İki göz, biri əyri, biri düz”, 242-cü mətn: “Əblə odu, dünya üçün qəm yeə, tanqırı bilir – kim qazana, kim yeə”, 298-ci mətn: “Yağ yağa qoşdı, yarmalar yavan kaldı”, 391-ci mətn: “Subay idim – sultan idim, adaxlandım – xan oldum, evləndim – xandan oldum”, 438-ci mətn: “Mən dedim daza-daza, özünü qoydü naza” kimi atalar sözü və məsəllər əslində şeir misralarıdır, musiqidir, melodik avazdır... Bədii ifadələr, poetik deyimlər, daxili qafiyələr, doxsan / yoxsan, kisə / kasa, ədət / bidət, ilki / mülki, yatdı / batdı, ovanı / davanı, axanı / baxanı, qaz ətini / ləzzətini, ipək/köpək, hənək / dəyənek qəbildən kök qafiyələr bütün bu şeirliyi və avazı, melodikliyi təmin edir... Və Mahmud bəy Mahmudbəyov zər qədrini bilən zərgər kimi xalq xəzinəsindən bu əvəzsiz inciləri həssaslıqla seçib, toplayıb, yazıya köçürüb, rusçaya çevirib, dərc etdirərək vətənpərvər bir ziyalı kimi onlara əbədiyaşar ömür veribdir...

M.Mahmudbəyov da özündən əvvəlki toplayıcılar kimi atalar sözü və məsəllərin mətnlərində çətin anlaşılan sözlərə izah və şərh veribdir. Həmçinin o bir toplayıcı və tərcüməçi kimi bununla kifayətlənməyib, bir sıra atalar sözlərinin, məsəllərin necə yaranmasını dilçi, etnoqraf, tarixçi alim - tədqiqatçı səriştəsi ilə izləyib,

bəzi atalar sözü və məsələlərin nə məqsədlə dildə işlədilməsini də şərh edərək, bu istiqamətdə yenilik yaratmış, məsələyə orijinal yanaşmışdır.

Məsələn, 12-ci mətndə “pəşənqi” arxaizminin izahından aydın olur ki, bu ifadə ilə minik kimi işlətdiyi at cinsini nəzərdə tutub, təxminən “yorğa” yerişli ata deyiblər. Müəllif bunu belə izah edib: “Пешенкъ – красивая, быстрая лошадь въ дорогой сбуре которая идетъ впереди каравана”. (356, 286).

29-cu mətn: “Keçi hayanda, qaya hayanda?” atalar sözünün dildə işlənmə məqamını belə şərh edir: “Говорится, когда кто-нибудь отпирается отъ совершеннаго имъ дела”. (356, 288).

İslam dini etiqadı, təriqətilə əlaqədar yaranmış 50-ci: “Şah da bilir, Şirvan sünnüdü” – “И шахъ знаетъ ширванцы сунниты” və 52-ci: “On iki imamı ueyüb, gözünü Axırazzamana dikib” – “Съелъ всехъ 12 имамоуъ, а ждетъ Ахираззамана” məsələlərin şərhinə diqqət yetirək:

1) “Вероятно пословица сложилась тогда, когда по повелению шаховъ, обращали закавказскихъ суннитовъ въ шиитский толкъ. Ширванцы, опираясь на Дагестанъ, отстояли свое учение. Видя ихъ упорство, шахи оставили ихъ въ покое. Теперь въ Ширване уезды Шемахинский, Геокчайский и Сальянский имеютъ шиитовъ довольно много, а въ Шемахе, прежней резиденция Ширвана, шиитовъ вдвое больше суннитовъ”.

2) Ахираззаман – 12-й имамъ у шиитовъ; отъ преследований враговъ онъ скрылся неизвестно куда и придетъ во время второго пришествия Иисуса Христа”. (356, 290).

Əlbəttə, bu şərhlərdəki məğzə XIX əsrin siyasi-ideoloji təsiri aşkar görsənir və həqiqət hardasa pərdələnir. Və bu günün gözü ilə baxanda bu faktın özü də tarixilik-müasirlik baxımından maraqlıdır, azərbaycanlı ziyalıların sıxıntılarında xəbər verir... Hiss olunur ki, müəllifin bu şərh redaksiyanın ciddi redaktəsinə məruz qalıbdır...

Toplayıcı – tərcüməçinin 73-cü və 74-cü mətnlərə verdiyi şərh də maraqlıdır. 73-mətn: “Karqa! Məndə qoz var” – “Bo-

рона! У меня есть орехи” – “Говорится о техъ, которые сами выдаютъ себя. Есть народное поверье у татаръ, что ореховыя деревья бываютъ посажены воронами”. (356, 291).

Əlbəttə, belə bir inanc uzun müddətin müşahidələrindən yaranmışdır. Qarğa qoz meyvəsini xoşlayan quşdur. Qozu dimdiyi ilə qıra bilməyən qarğa onu caynağına alıb hündürlükdən daşın üstünə tullayıb sındırır, sonra da ləpəsini yeyir. Elə olur ki, o özünə azuqə yığmaq məqsədilə yığdığı qozu müxtəlif yerlərdə torpağı ayağı ilə eşləyib ora basdırır və sonra da yerini itirir. Müxtəlif, ağlagəlməz yerlərdə bitən qoz ağacları həmin qarzxalı meyvələrdən cücərib bitən ağaclardır ki, xalq da bunu müşahidə edərək belə bir məsəl yaratmışdır.

74-cü, “Özgə danasını bağlıyanın çatısı əlində qalar” – «Кто привяжетъ чужого теленка, у того веревка останется на рукахъ» məsəlinə belə şərh verilir: « Кто присвоить чужую собственность, тотъ скоро лишится ея». Yaxud, 347-ci “Dolu tufəng birni qorxudar, boş ikisini” – “Заряженное ружье напугаетъ одного, а не зарядное – двух” atalar sözü ilk baxışda anlaşılmaz görsənir. Necə yəni, “Dolu tufəng birini qorxudar, boş tufəng ikisini?!” Tərcüməçi-toplayıcı müəllifin izahından sonra, məsəlin mənasına aydınlıq gəlir – deməli, dolu tufəng ancaq nişan altında olan adamı qorxudur, boş tufəng isə həm tufəng sahibini qorxudur ki, birdən sirrinin üstü açılar, həm də nişan alınan adamı qorxudar ki, ölüm ayağındadır...

Beləliklə, müəllifin nəşr etdirdiyi toplama materialının əmək yazılarında “motal”, “darğa”, “şahad”, “kosa”, “xotkar”, “qarasına”, “Qənbər”, “dağar”, “qonaq”, “kankan”, “cin”, “batman”, “çömçə”, “çax-çax”, “təndir”, “rəmmal”, “ayran”, “səfər ayı”, “yarma”, “abdal”. “əriştə”, “sərnici”, “ramazan ayı”, “yurt”, “hal anası”, “sədəqə”, “naxırçı çörəyi”, “köhnə şəhər”, “örkən”, “naxış”, “tanrı” qəbildən sözlərə verdiyi şərhlər həm linqvistik, həm etnoqrafik, həm folkloristik istiqamətlərdə maraq doğuran mülhizələrdir...

Mahmud bəy Mahmudbəyovun 358-ci “Saman uçdı – Zaman

öldü”, 470-ci “Müxi mismar eiliyan Allah var”, 471-ci “Nə olsa olsun, Kür keçmək içində olsun”, 473-cü “Tat ata mindi, tarısını tanımadı”, 478-ci “Tari mənəm, yağmanəm”, 479-cu “Ağıllınız kimdür? “Kavahki zinciri”, 480-ci “Əyamində düşər şəmbiya Novrüz” məsəllərinə verdiyi tarixi-etnoqrafik şərhlər xüsusilə maraqlıdır.

358-ci – “Saman uçdı, Zaman öldü” – «Полетель самань – умер замань» mətni, əslində, məhəlli-regional məsəldir və həmin mühitdə anlaşılıqdır. İlk baxışda bu mətn də. yuxarıda izah edilən 347-ci mətn kimi anlaşılmazdır. Söz oyununa oxşayır - Saman – Zaman, uçdu – öldü... Samanın uçmağı ilə, Zamanın ölməyi arasında hansı məntiqi əlaqə tapıb, müdriklər?

Müəllif bu məsəli şərh etmək üçün belə bir rəvayəti misal gətirir: «Быль жестокий бекъ Замань. Особенно отъ него достовалось женщинамъ. Разъ сидели несколько женщиъ и разговаривали о жестокостяхъ бека. Вдругъ одна изъ нихъ, видя летящую соломинку, гаворить: «Самань полетель!». Другая гулуховатая женщина подхватила ея слова и спрашиваетъ: «Что? Замань умеръ?» - «Когда Заман умеръ?» спрашиваетъ третья. «Слава тебе Господи!» - говоритъ четвертая. «Да будетъ проклятая память его!» - произноситьъ пятая. ...Скоро по всему городу разнесся слухъ о минимой смерти Замань бека. Но къ вечеру тогоже дня все узнали, что и действительно Замань-бека въ тотъ день убили.» (356, 314). (Bir daha xatırladaq ki, gətirdiyimiz bütün misallarda, məcmuənin orfoqrafiyasını və transkripsiyasını qorumağa çalışmışıq).

Bu şərhədən görsənir ki, həqiqətən də, bu məsəlin yaranmasında səs uyurluğu əsas rol oynamış və qadın dilinə-dişinə düşənlərin aqibətinə işarə edilmişdir. Rəvayətin başqa bir variantı belə adlanır : “Saman düşdü, Zaman öldü”. Bu rəvayətdə söylənir ki, “Məmləkətdə yayılan şayələrdən tənqə gələn şah əmr eyləyir ki, bütün arvadları bir yerə yığsınlar, bəlkə bu yolla artan sözsöhbətlərin qarşısı alınar. Qocalı-cavanlı, böyüklü-kiçikli bütün arvadları böyük bir otağa salıllar. Onlar xeyli vaxt otaxda qalıllar,

birdən otağın tavanınınan döşəməyə saman düşür. Arvadlar arasında pıçılı başdiyir. Otağın bir başında söz gəzir ki, saman düşdü, otağın o biri başında bərk söz-söhbət gedir ki, saman düşdü. Zaman öldü.

Bu məsələni şaha xəbər verillər. O arvaddarı buraxmağı əmr eliyir və boynuna alır ki, şayilərin qavağını mümkün olmasını...” (18, 157-158).

Hər iki rəvayətdə folkloristik obraz eynidir, “saman-zaman” sözlərindəki fonetik uyurluq burada süjetin yaranmasına əsas səbəbdir. Bir də, hər iki rəvayətdə işlədilmiş “ucdu-düşdü” sözlərinin mətnində işlənməsi də, əsas şərtlərdən hesab edilməlidir. Təkcə, bu sözlərə görə müəyyənləşdirmək olar ki, M.Mahmudbəyovun gətirdiyi rəvayət daha ilkindir. Şəkidə toplanmış variantı arxaikləşdirən burada iştirak edən “şah” obrazıdır. Söyləyici rəvayəti qədimləşdirmək xatirinə burada “şah” surətindən istifadə etmiş, rəvayəti də tamam fərqli bir tərzdə söyləmişdir.

M.Mahmudbəyovun rəvayətindəki “saman uçdu” ifadəsinə diqqəti çəkmək istərdim. Burada “umaq” sözü, həqiqətən də, qədim türk deyimində “ölmək” mənasında da işlədilmişdir. “Kitabi - Dədə Qorqud” boylarında, orta əsrlər klassik ədəbiyyatda “uçmaq”-“uçmaq” sözləri işlənməmişdir. Bu qədim sözə belə izah verilibdir: “Uçmaq, uçmaq - əski Türk dilində “behişt”, “cənnət” işlənməmiş olan bir söz. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının sonunda bir qayda olaraq verilən xeyir-dualarda rast gəlinir: “Ağ birçəkli anan yeri behişt olsun! Ağ saqallu baban yeri uçmaq olsun!”

Oğuzların Göy-Tanrı (tanrıçılıq) dini inanış sisteminə qarışmış şamanist görüşlərdə qatlardan ibarət göyə qalxan zaman getdikcə aydınlanan nur dolu bir aləm var. “Uçmaq” deyilən cənnət də, bir işıq aləmidir.

Qədim Türk dünyagörüşündə cənnətin “uçmaq” adlanması insan öldüyü zaman bədənini tərk edən ruhun quş donuna düşməyi – “dönüb uçar bir quş olmağı” təsəvvürlərindən irəli gəlir. Əski Türk yazılı abidələrində də “öldü” anlayışını ifadə etmək üçün “uçma bardı” sözləri işlənilir. (Seçmə bizimdir – S. O.)

Qaynağını İslam düşüncəsindən alsa da, XV əsrə aid Osmanlı qaynaqlarında: “Uçmaq içində bir bulaq var” – deyilir.” (90,318).

Görünür, qədim şeir-sənət yurdu olan Şirvanda – Şamaxıda hələ XIX əsrin sonlarında da, bu qədim Türk sözü olan “Uçmaq” el ağzında, el yaddaşında özünü ilkin mənasında qalmış, ona görə də, təbii şəkildə “saman uçdu” ifadəsi “Zaman öldü” kimi başa düşülmüş, folklorun tarixilik qatı bu sözün vasitəsilə qorunmuşdur...

M.Mahmudbəyovun materialında 470-ci məsəl belədir: “Müxi (mıxı – S.O.) mismər eliyən Allah var.” – «Есть Господь, превращающий коновязи въ гвозди.» Bu məsəl də, müəyyən tarixi hadisənin nəticəsində yaranmış rəvayətin əsasında meydana gəlmişdir. Və toplayıcı-tərcüməçi müəllif əmək yazısında bu rəvayəti belə söyləyir: «Жиль некогда бедный кузнец, у которого была красивая жена. Местный правитель хотел овладеть, во что ни стало, женою кузнеца. Вот однажды онъ говорить кузнецу: «Приготовь къ утру коновязи для всего моего табуна, а если не успеешь, я тебя повешу». Пришелъ кузнец домой и, рыдая, рассказываетъ женъ свое горе. «Аллах всемогущь!» - успокаиваетъ его жена, «будемъ усердно молиться ему до утра, - Онъ выручитъ нас изъ беды». Супруги всю ночь провели въ горячихъ молитвахъ. Утромъ стучать въ ихъ двери. «Кто тамъ?» - спрашиваетъ съ трепетомъ жена. «Правитель нашъ скончался», отвечаютъ ей, «нужны гвозди, чтобы склотить носилки». Съ техъ поръ и вошла въ употребление данная пословица». (356, 323). Bizə elə gəlir ki, “Biri ölməsə, biri dirilməz” atalar məsəli də belə bir rəvayət əsasında əmələ gəlmişdir.

“Mıxı mismar eyliyən Allah var” atalar məsəlində dini inanc, İslami motiv aşkar görsənir. Dara düşənlər sidq - ürəkdən Allaha dua edib, Tanrıya tapınsalar, Allah – Təala onları hər cür dardan qurtarar” inancı müqəddəs “Qurani – Kərim”in ayələrindən bəhrələnir.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu rəvayətin invariantı Qarabağın paytaxtı Şuşa - Pənahabad şəhərində XVIII əsrdə baş

vermiş məşhur bir tarixi hadisə ilə də əlaqələndirilmişdir. Bu əhvalatı belə söyləyirlər: “1797-ci ildə Ağa Məhəmməd şah Qacarın qoşunları aclıqdan taqətdən düşmüş Şuşaya daxil olurlar. İbrahim xanın yaxın adamları tutulur. Xanın vəziri, böyük şair Molla Pənah Vaqif də həmçinin. Molla Pənah nücm elmini yaxşı bilirmiş. Şair yolda dustaq yoldaşı Sofu bəyə deyir:

– Mən nə şahın üzünü görəcəyəm, nə də qətl edilməyəcəyəm. Səni bilmirəm.

O gün cümə axşamı imiş. Qacar qatı dindar olduğun üçün cümə axşamı qan tökməyi günah sayır və deyir:

– Sabah elə bir siyasət eləyim ki, tarixlərdə deyilsin. Bir minarə qurduracağam, şair Molla Pənahın da başı lap yuxarılarda asılsın!. Gedin dəmirçilərə deyin minarə üçün çoxlu mıx qayırsınlar!..

Şahın sərkeşbaşı Məhəmmədhüseyn xan Vaqifi tanıyıb onu ağır sözlərlə təhqir edir. ...Lakin Vaqif soyuqqanlılıqla onun cavabını verir:

– Ey xani nanəcib! Mən əgər dustağəm, dustaği-şahəm, sən nəçisən ki, mənə bir zərrəcə asib yetirə biləsən. Həmin bu cür rəftar məhz sənin nanəcib və naqabilliyinə nişanədir! Bəlkə şah sabah məni azad edəcəkdir və ya fələyi-gəcrəftar və təqdiri-pərvərdigar bəlkə qeyri bir yol gedəcəkdir. Gecə hamilədir, kim bilir sabah nə doğacaq?!

Vaqifi zindana salırlar. Molla Pənah gecə yarısı zindandan soruşur:

– Şəhərdə təzə bir əhvalat və şuriş yoxdur? O cavab verir ki, bir şey bilmir. Şairin gözünə yuxu getməyib sübh tezdən yenə zindan böyüyündən soruşur:

– Şəhərdən nə xəbər?

Zindanban bu dəfə də Molla Pənahın ürəyini sakit edə bilməyib cavab verir ki, o, bir xəbər eşitməyibdir.

Amma çox keçmir ki, Ağa Məhəmməd şahın qətlə yetişmək xəbəri şəhərə dağılır. Dəmirçilərə xəbər gəlir ki, ta mıx lazım deyil, şahın cənazəsi üçün bir-neçə mismar lazımdır. Baş dəmirçi,

əllərini yuxarı qaldırıb, üzünü dərgaha tutub deyir:

– Sənə min şükürlər olsun, ey mıxı mismara döndərən, Allah!!

Dustaqlıqdan azad olan şair Molla Pənah Vaqif də öz əziz dostu şair Molla Vəli Vidadiyə müraciətən məşhur “Ey Vidadi, gərdişi-dövrani gəc-rəftarə bax” müxəmməsini yazır”. (40, 32-34). (Mətndəki seçmələr bizə məxsusdur – S. O.).

XVIII əsrdə baş vermiş bu tarixi hadisədən, əhvalatdan xalqımıza üç tarixi-ədəbi şedevr -- “Ey Vidadi, gərdişi-dövrani gəc-rəftarə bax” şeiri, “Gecə hamilədir, kim bilir sabah nə doğacaq?!” , “Ey mıxı mismara döndərən, Allah!” qalmışdır...

Mahmud bəy Mahmudbəyovun təqdim etdiyi atalar məsəlləri içərisində olmuş, baş vermiş tarixi hadisələrlə bağlı yaranmış digər bir maraqlı folklor mətni vardır və 471-ci: “Nə olur olsun, Kür keçmək içində olsun” – «Что бы ни было, лишь бы переправа через Куру непременно была» atalar məsəli də, tarixdə baş vermiş məşhur bir əhvalatla bağlı yaranaraq dillərə düşmüşdür. Toplayıcı-tərcüməçi müəllif haqlı olaraq rus oxucusu üçün bu məsələ belə bir şərh verir: «Однажды Генджинский ханъ былъ взятъ въ пленъ грузинскимъ царемъ. Все ханы и беки Ширвана, Шеки, Карабага и Генжи собрались на левый берегъ Кура, у Мингачеурской переправы, и держали советъ о томъ, какъ освободить хана. Но большинство бековъ не хотели участвовать въ походъ; только Гаджи – Челеби ханъ шекинский и ширванский, съ немногими настаивалъ на походъ. Вожди противной партии, не желая обидеть уважаемаго старика Гаджи – Челеби, попросили его позволить имъ посоветоваться между собою. «Идите посоветоваться; но каковы бы ни были решения ваши, переправа черезъ Куру чтобы непременно была въ числе решений» - сказалъ имъ Гаджи – Челеби. Съ тѣхъ поръ слова Гаджи – Челеби хана вошли въ пословицу». (356, 324).

Bu atalar məsəlinin əsasında duran tarixi hadisə əslində belədir: “1743-cü ilin sonlarda Şəki xanlığının ilk başçısı Qara

Keşioğlu nəslindən Hacı Çələbi Qurban oğlu olmuşdur. ...Beləliklə, Şəki xanlığı bu dövrdə Azərbaycan xanlıqları içərisində güclü feodal dövləti oldu. Şəki xanlığının qüdrətinin artması, onun Gəncə və qərb torpaqları uğrunda mübarizəsi Azərbaycanın digər xanlıqlarını, xüsusən Qarabağ xanlığını, həmçinin Kartli – Kaxetiya çarlığını ciddi narahat edirdi. ...II İrakli hiylə ilə Pənah xanla danışığa girdi və ittifaq bağlamağı təklif etdi. Bu ittifaqa Gəncə xanı Şahverdi xan, Qaradağ xanı Kazım xan, İrəvan xanı Hüseynəli xan, Naxçıvan xanı Heydərqulu xan da daxil idi. 1752-ci ilin martın 21-də müttəfiqlər müşavirə üçün Gəncə yaxınlığındakı düşərgəyə toplaşdılar. Gürcü çarları Azərbaycan torpağında çoxlu hədiyyələrlə qarşılandılar. Lakin bu görüş heç də xanların gözlədiyi kimi nəticələnmədi. Gürcü çarları hədiyyələri alandan sonra, danışıq aparmaq üçün xanları çadıra dəvət etdilər. Çadır qəfildən gürcü qoşunları tərəfindən mühasirəyə alındı. Teymuraz və II İrakli onları əsir elan edərək Gürcüstana tərəf yola düşdülər. ...Rəvayətə görə, xanlar əsir alınan zaman Pənah xanın oğlu İbrahimxəlil xan da orada olub. Lakin o imkan tapıb qaçmış və bu barədə Hacı Çələbiyə xəbər aparmışdır. Hacı Çələbinin adamları, sərkərdələri, bəyləri xanların bu xəyanətinə görə onları xilas etmək istəməmiş, xandan məşvərət üçün bir gecəlik vaxt verməsini xahiş etmişlər. Hacı Çələbi xanın “Nə olur olsun, Kür keçmək içində olsun” məşhur kəlamı da burada yaranmışdır. Hacı Çələbi böyük bir ordu ilə düşməni təqib etmiş və arxadan gözlənilməz zərbə endirərək düşməni dağıtmış, xanları əsirlikdən xilas etmişdir. Beləliklə, Hacı Çələbi xanın əleyhinə gürcü çarları ilə ittifaqa girib tələyə düşən Azərbaycan xanları Hacı Çələbi xanın köməyi ilə də əsirlikdən azad oldular”. (39, 548-551. – 720 səh.).

Bu, altı sözdən ibarət “Nə olsa-olsun, Kür keçmək içində olsun” atalar məsələsinin informasiya kodunda qorunan tarixi həqiqət, folklor yaddaşında qorunan həqiqət bundan ibarətdir. “Məlumdur ki, elmi folkloristikanın yarandığı ilkin dövrdən onun əsasında duran əsas problemlərdən biri də, folklor tekstindəki qədim zamanların əks-sədasını öyrənmək olmuşdur. Folklor mətninin

mətndən kənar gerçəkliyə, tarixi keçmişdəki hadisələrə, tarixi şəxsiyyətlərə münasibət həmişə folklor elminin başlıca mövzularından olmuşdur. Xalq təfəkkürünün şifahi məhsulunda bu tarixi həqiqətlərə, əhvalatlara, tarixi şəxsiyyətlərə münasibətləri öyrənməyin özü mədəni-tarixi transmissiyadır.” (315, 77-86).

Belə bir tarixi transmissiyanı Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri sistemli şəkildə toplayıcısı və tərcüməçisi olanları ilk azərbaycanlı Mahmud bəy Mahmudbəyov fəxarətlə öz çiyinlərinə götürmüş, öhdəsindən də bacarıqla gəlmişdir. Onun “SMOMPK” məcmuəsində nəşr etdirdiyi və nəzərdən keçirdiyimiz bu folklor materialında onlarla toponimlər, hidronimlər, tarixi antroponimlər əksini taparaq böyük tarixi yaddaş koduna çevrilmişdir. Məsələn, 65-ci mətndə Kərəməddin ağa, 125-ci mətndə Qənbər, 139-cu mətndə Kor Xəlifə, 163-cü mətndə Rəşid, 262, 263, 264-cü mətnlərdə Bayraməli, Gözəlağa, Ağanəzər, 276-cı mətndə Molla Nəsrəddin, 287-ci mətndə Daşdəmir, 358-ci mətndə Zaman bəy, 404-cü mətndə Şah-Budaq və Barat, 434-cü mətndə Süleyman peyğəmbər, 444-cü mətndə Məmməd Cəfər, 472-ci mətndə Molla Pənah Vaqif, Qatırçı Murad kimi tarixi şəxsiyyətlər, din xadimləri, lətifə qəhrəmanı, adi məişət qəhrəmanlarının adları ilə qarşılıqlı və bunların hərəsi bir tarixi hadisənin, əhvalatın personajları olmaqla yanaşı, həm də burada folkloristik obraz kimi folklor yaddaşının daşıyıcısı funksiyasını yerinə yetirir. Atalar sözü və məsəllərin mətnlərində qarşılaşdığımız toponimlərdən Şirvan, Şamaxı, Şəki, Gəncə, Qarabağ, Bağdad, İran, Turan, Türkiyə, Dəllillər, hidronimlərdən Kür, Araz adları da coğrafi məkan kimi xeyli mətləblərdən xəbər verir...

Azərbaycan atalar sözləri və məsəllərin “SMOMPK” məcmuəsində toplu şəkildə və ən böyük həcmində (1982 mətndə) çapı 1898-ci ildə nəşr edilmiş 24-cü buraxılışında əksini tapmışdır. N. D. Kalışevın imzası ilə “SMOMPK”-un bu buraxılışının 3-cü şöbəsində “Şirvan tatarlarının atalar sözləri” başlığı altında, 211 səhifədən ibarət mətndə dərc edilmişdir. Tədqiqatçı-bibliograf Ə. Əfəndiyevin bu mətndə haqqında belə bir məlumat verir: “Göy-

çay məktəbinin nəzarətçisi olan N.Kalaşev göstərir ki, atalar sözlərinin toplanılması, tərcüməsi və çap edilməsində mənə Molla Əhməd Babazadə, Mahmud bəy Mahmudbəyov, Sultan Məcid Qəniyev, Səməd bəy Hacıbəyov yaxından kömək ediblər.

Oxuculara təqdim olunmuş iki minə yaxın atalar sözlərini müəllif təsnifləşdirərək “Allah, peyğəmbər, imam və başqa müqəddəslər”, “Xan və bəylər”, “Peşələr”, “Vətən”, “Ayrı-ayrı xalqlar”, “Kişi və qadın”, “İnsan bədəninin hissələri” və s. mövzulara görə dərc etdirmişdir.

Burada, vaxtilə geniş yayılmış, sonralar yaddan çıxmış atalar sözləri çoxdur: “O qədər yedim, axırda erməniyə döndüm”, “Ermənidən bəy olmaz”, “Erməninin qocalanı köpəyə, müsəlmanın qocalanı ipəyə dönər” və s. bu qəbildəndir.

Atalar sözləri orijinalda (rus transkripsiyasında) və rus dilinə tərcümədə nəşr olunub. Lakin çoxlu nöqsanlara və səhvlərə yol verilmişdir. Müəllif belə bir faktı oxucuların nəzərinə çatdırır ki, 1894-cü ildə S.M.Qənizadə əlyazmaları oxuyub buraya yüz yeni atalar sözləri əlavə etmişdir”. (53, 119).

N.D.Kalaşev Göyçayda ikisinfli məktəbin nəzarətçisi vəzifəsində işləyən rus ziyalılarındanır. İnzibati bölgü ilə Göyçay o vaxtlar Bakı quberniyasına daxil idi. N.D.Kalaşev ziyalı nüfuzuna və bizim xalqımıza olan yaxşı münasibətinə görə azərbaycanlı ziyalılar arasında böyük hörmətə malik idi. Maraqlı budur ki, ona bu işdə yaxından kömək edən Molla Əhməd Babazadə, Səməd bəy Hacıbəyov “SMOMPK”un müəlliflərindən olmamışlar və onların adları təkcə burada keçir. Görünür, bu şəxslər həmin vaxtlar Göyçayda, Şamaxıda sayılan şəxslərdən olmuşlar. Barələrində müəyyən bir məlumat əldə etmək mümkün olmadı. Sultan Məcid Qəniyevin də (Qənizadə) “SMOMPK”un müəllifləri sırasında adı yoxdur. Zəmanəsinin ən tərəqqipərvər ziyalılarından, pedaqoqlarından, demokratik maarifçilərindən biri olmuşdur. 1866-cı il aprelin 24-də Şamaxı şəhərində tacir ailəsində dünyaya göz açmışdır. Əvvəl S.Ə.Şirvaninin məktəbində oxumuş, sonra Şamaxıda yeni açılmış üçüncü dərəcəli şəhər məktəbini bitirmiş-

dir (1882). Tiflisdə Aleksandrovski müəllimlər institutunda təhsilini davam etdirmişdir (1883-1887). Dövrün maarifpərvərlərindən olan Nəriman Nərimanovla, Həbib bəy Mahmudbəyovla tədris, təlim, mətbuat sahələrində iş birliyi yapmışdır. Müxtəlif illərdə Qori müəllimlər seminariyasında, Bakı quberniyasında, Dağıstan qəza məktəbləri üzrə müfəttiş vəzifələrində çalışmışdır. Sovet hakimiyyəti illərində fəal maarif işçisi olmuş, 1937-ci ildə repressiya uğrayaraq sürgün edilmiş, 1942-ci ildə vəfat etmişdir. Sözügedən atalar məsələlərinin toplanması dövründə tanınmış ziyalı, məşhur maarif işçisi idi və N.D.Kalaşevin mətninin əlyazmalarını oxuyub redaktə etməsi, bu mətnə yüz yeni atalar sözləri və məsəlin onun tərəfindən əlavəsi faktı sübut edir ki, Sultan Məcid Qəniyev (Qənizadə) və həmçinin Molla Əhməd Babazadə, Mahmud bəy Mahmudbəyov, Səməd bəy Hacıbəyov N.D.Kalaşevlə birlikdə “Şamaxı tatarlarının atalar sözləri” toplama və tərcümə materialına həmmüəllifdirlər. Və N.D.Kalaşevin də “atalar sözlərinin toplanması, tərcüməsi və çap edilməsində mənə Molla Əhməd Babazadə, Mahmud bəy Mahmudbəyov, Soltan Məcid Qəniyev, Səməd bəy Hacıbəyov yaxından kömək ediblər” etirafı bunu dolayısı yolla olsa da təsdiq edir!.

Toplama materialının adı Ə.Əfəndiyevin “Bibliografiya”sında “Şamaxı tatarlarının atalar sözləri” başlığı altında verilsə də, məcmuənin baş redaktoru L.Lopatinskiyin 24-cü buraxılışa yazdığı ön sözdən məlum olur ki, buradakı materiallar Bakı quberniyasının Şamaxı və Göyçay qəzalarından toplanmışdır. Materialın sərlöv-həsi isə “Bibliografiya”da göstərildiyi kimi “Şamaxı tatarlarının atalar sözləri” kimi deyil, doğru olaraq “Şirvan tatarlarının atalar sözləri” kimidir. Materialın əsas hissəsi 1892-ci ildə toplanmış, 1898-ci ildə nəşr edilməsinə baxmayaraq aradakı müddət ərzində toplama materialı üzərində təkmilləşdirmə işi aparılmış, ona əlavələr edilmişdir. Toplanmış atalar sözləri müəllifə əvvəlcədən təqdim edilmiş proqramın tələbinə uyğun olaraq mövzu, məzmun və motivinə görə təsnif edilmişdir. Lakin, L.Lopatinskiyin yazdığı kimi, bütün bunlara baxmayaraq, “toplanmış material üzərində yenə

də düzəlişlər, əlavələr edilməli, təkmilləşdirmə işi aparılmalıdır. Cənab N.D.Kalaşev boynuna götürmüşdür ki, həmin bu proqram üzrə topladığı yerdə qalan atalar sözlərini də növbəti buraxılışlarımız üçün hazırlasın və həmçinin məcmuədə əvvəllər dərc edilmiş tatar, erməni və digər xalqların atalar sözlərinin soraq cədvəlini tərtib etsin.” (361, 6-7). Lakin, çox təəssüf ki, Məcmuənin sonrakı saylarında L.Lopatnskinin bu göstərdiyi işin davamı öz əksini nədənsə tapmır... Amma, burada bir informasiya bizim üçün maraqlıdır ki, N.D.Kalaşevin və onun köməkçi həmkarlarının topladıqları və Məcmuədə tərcüməsi ilə birlikdə nəşr etdirdikləri bu iki minə yaxın atalar sözləri onların topladıqları bütün materialı əhatə etmir və yerdə nəşr olunması nəzərdə tutulan, ancaq nədənsə nəşr edilməyən xeyli atalar sözləri qalmışdır...

L.Lopatnskinin “Ön söz”ündə maraqlı bir faktla da qarşılaşırıq və müəllif burada “türk, azərbaycan dillərində” ifadəsindən istifadə etmişdir. Həmin hissəni L.Lopatnskinin ifadəsində orijinalda olduğu kimi təqdim edirik: «Делать изъ сообщаемыхъ пословиць какія-нибудь выводы о народной психологии татаръ я считаю еще преждевременнымъ, хотя и онъ уже даютъ достаточно материала для пониманія разныхъ сторонъ ихъ жизни, интересной для насъ въ бытовомъ отношеніи. Языкъ пословиць тюркскій, азербеджанскаго наречія, (Seçmə bizi-mindir – S.O.) съ незначительной примесью иранскихъ элементов, какъ напримеръ: мерд, намерд и тг...» (361, 7).

Burada təqdim edilən atalar sözləri və məsəllər mövzu, məzmun, motivləri, hətta törəmə mətnlər, invariantlarla olduqca zəngindir və Mahmud bəy Mahmudbəyovun mətnlərində nəzərdən keçirdiyimiz bədii-estetik keyfiyyətlər, linqvistik ünsürlər, izah və şərhlər, arxaizmlər, XIX əsrdə işlədilən dil və ləhcə ünsürləri, tarixi-etimoloji və etnoqrafik lay bütünlüklə özünü göstərir və təkrarlılığa yol verməmək üçün bu mətnlərin təhlilindən yan keçməli olduq.

Lakin, bu atalar sözlərinin məzmunu, bədii siqləti Azərbaycan xalqının məişətini, həyatının müxtəlif cəhətlərini, psixologi-

yasını, yaşam tərzi, əxlaq və mənəviyyatını, təfəkkür tərzinin genişliyini və dərinliyini, xalq müdrikliyini təsəvvürə gətirməyə tamamilə imkan verir. Buradakı mətnlərin bir qismi əvvəllər dərc edilmiş mətnlərin təkrarından ibarət olsa da, məsələn: “Allah bir, söz bir” (səh.1), “Allah Kərimdi, Kərimin quyusu dərindi” (səh.2), “Allah ona qotur versin, dırnaq verməsin” (səh.2), “Molla haqq kəsən deyil” (səh.5), “Hamamın bir qapısından gir, o biri qapısından çıx” (səh.10), “Ərəb öldü qan düşdü” (səh.17), “Ağsuluya dedilər: - Gəl qaçaq! Dedi: Gəl, su içək!” (səh.19.), “Dağıstanda üç igid var, biri əmim oğlu, biri dayım oğlu, biri də demərəm” (səh.20), “Ölkə avadan ikən, Diyalı xaraba idi” (səh.20), “Azdan az qırılar, çoxdan çox” (səh.27), “Allah yel də verir, yol da verir” (səh.37), “Mərəkədə ərim ola, təndirdə əppəyim” (səh.41), “Əkinçi ol, biçinçi olma”(səh. 65), “Adı Şıx Kamal, özü qırışmal” (səh.77), “Ağ-ağ yudum, qara-qara sərdim” (səh.157), “Az ye, bir nökr tut” (səh.163), “Qara kişmiş bəylər cibində, ağ qatıq bəsti dibində” (səh.177) (bu məsəlin invariantı: “Ağ ayranı itə tökəllər, qara kişmiş cibə”), “Bir deyərsə, iki deyərəm” (səh.183), “Keçənə güzəşt deyəllər” (səh.207), “Allah tənbeli sevməz” (səh.207), “Aşığınki Xudafərinə keçibdir” (səh.207), “Rəhmət düzənə, lənət pozana”(səh.207), “Falın fal olsun, falmanın Allah olsun” (səh. 209) qəbildən çoxlu atalar sözü və məsəllər əvvəlki mətnlərdə yoxdur, yaxud fərqli variantı vardır. (361,1- 211).

Bu nümunələrdə mövzu və məzmun rəngarəngliyi ilə yanaşı, folklor strukturunda müşahidə edilən bədii-poetik elementlərin zənginliyi də müşahidə edilir. Heca şeirindən süzülüb gələn ən müxtəlif ölçülər və biçimlərdən (üç-dörd hecalıdan tutmuş, doqquz-on hecalıya qədər) istifadə, bədiiyyə xidmət edən qafiyəlilik, alliterasiyalar, təkrar-təkrirlər, mükəmməl təşbehlər, bənzətmələr, təzadlı müqayisələr, kinayələr, mübaliğələr, alleqorik müqayisələr, mükəmməllər, inversiyalar, ritorik suallar və s. bu cür bədiiyyə təşkil edən elementlər “SMOMPK” məcmuəsində yer alan Azərbaycan xalq deyimlərinin lirik-poetik strukturunun mükəmməlliyindən, əsirlərin arxasından, qədimlərdən formalaşa-formalaşa,

zənginləşə-zənginləşə gələn xalq müdrikliyini əks etdirən kamil xalq poeziyası nümunələrinin mühtüm bir qolu olmasından xəbər verir və bütün bunları əhatə edir...

Həmçinin burada, müxtəlif xalq deyim formalarından, kiçik folklor janrlarına məxsus üslubdan da geniş istifadə edilir – ilk baxışda adama elə gəlir ki, bunlar alqış və qarğışlardır, hərbə-zorbalardır (hədə-qorxulardır), laflar və loğazlardır, ələsalmalardır, lağlağı və zarafatlardır, atmacalardır, arzulamalardır, istəklərdir, əhdlərdir, hökmlərdir və s... (83, 21-24).

Bəlkə də, folklorun bu kiçik janr tiplərindən ayrı-ayrılıqda danışanda, yaxud, bu məzmunlu atalar sözlərini ümumi funksional sıradan, məndən kənara çıxaranda belədir... Lakin, atalar sözü və məsəllər ayrılıqda, müstəqil deyim forması kimi işlədilmir. Mütləq söhbət əsnasında fikri və mühakiməni qüvvətləndirmək, mənalandıрмаq üçün məqama uyğun bir tərzdə işlədilir. Bütün bu ifadə və deyimlər hansı formada olursa-olsun boş-boşuna deyilmir, sonda hikmətə söykənir, məsləhətə, öyüdə, nəsihətə çevrilir, nəticədə milli əxlaq və mənəviyyatın qanununa çevrilir, xalq tərəfindən irəli sürülmüş əxlaqi-mənəvi postulat olur, nitqin aktiv, təsirli, lakonik bir forması kimi müəyyən bir müdrikliklə doğrulmuş kəlama dönərək mənəviyyata yönəlik tərbiyəvi məqsədə xidmət edir...

Tədqiqatçıların müəyyənləşdirdiyi kimi atalar sözləri də, digər folklor mətnlərində olduğu kimi uzun illərin təcrübəsindən yaranan etnik yaddaşdakı universal biliklərin daşıyıcısı olur. Filologiya elmləri doktoru, professor Hüseyn İsmayılov folklor mətnlərinin bu mahiyyətini nəzərə alaraq yazır: “Atalar sözü və məsəllərdə etnik təcrübənin nəticəsi kimi əldə olunan bilik etnik davranışın formuluna çevrilir. Kollektiv etnik davranış stereotipləri bu modellərin prinsipləri əsasında müəyyənləşir. Məsələn, “Yüz ölç, bir biç” atalar sözü etnos üçün praktikaya tətbiq olunan təcrübə nəticəsidir. Bu nəticə kollektiv yaddaşda aktiv daşıdırılır və etnosun ayrı-ayrı üzvləri tərəfindən mənimsənilir. Halbuki, məsələ paremlərin “nə boyda” olmasında deyil, funksionallığın

miqyasındadır.”(87,4; 77, 86).

Atalar sözü və məsələlərin milli bədii-estetik, əxlaqi-mənəvi dəyərlərin formalaşmasındakı funksional əhəmiyyəti daha geniş bir spektirdə Akademiyanın müxbir üzvü, professor Azad Nəbiyev belə şərh edir: “Uzun müddət həmin nümunələr xalq arasında geniş yayılmaqla yanaşı, milli düşüncədə estetik tərbiyə institutu funksiyasını yerinə yetirmişdir. ...Xalq əxlaq və tərbiyə haqda yaratdığı atalar sözlərində elə məsələlər ümumiləşdirilmişdir ki, bunlar insan şəxsiyyətinin əsas məzmununu təşkil edir. ... Xalqın yaratdığı müdrik sözlər insan şəxsiyyətinin hərtərəfli inkişafını təmin etməyə böyük kömək edir, insani daha da gözəlləşdirir, onu mənəvi cəhətdən zənginləşdirir, kamilləşdirir.” (128,307-308).

N.D.Kalaşevin, həmçinin Molla Əhməd Babazadənin, Mahmud bəy Mahmudbəyovun, Soltan Məcid Qəniyevin və Səməd bəy Hacıbəyovun “SMOMPK” məcmuəsinin 24-cü buraxılışının 3-cü şöbəsində azərbaycanca və rusca birgə nəşr etdirdikləri 211 səhifəlik, 2000 yaxın – 1982 mətndən ibarət “Şirvan tatarlarının atalar sözü” materialı folklorşünaslığımız tarixində ilk dəfə Azərbaycan atalar sözü və məsələlərin mövzuya, məzmununa, motivinə görə təsnif edilməsi baxımından da, çox mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Folklorda təsnifat problemi nəzəri fikri ən çox məşğul edən sahələrdəndir. Biz yuxarıda atalar sözü və məsələlərin tematik təsnifatı məsələsinə dünya və Azərbaycan folklorşünaslarının münasibətlərini qismən nəzərdən keçirmişik. Lakin, “SMOMPK”da nəzərdən keçirdiyimiz ilk təsnifatın zənginliyini nəzərə alaraq Azərbaycan folklorşünaslarından olan T. Fərzəliyevin bu fikrinə diqqəti cəlb etmək istərdik: “Atalar sözü yaranma, mövzu, məzmun və poetik cəhətdən həm zəngin, həm də çox mürəkkəbdir. Ona görə mürəkkəbdir ki, onlar həyatın bütün sahələrinə aid olurlar. Buna baxmayaraq, atalar sözü və məsələlərini məzmun və mənə çalarlıqlarına görə qruplaşdırıb təxminən (seçmə bizimdir – S. O.) aşağıdakı şəkildə təsnif etmək mümkündür.

Xalq təsərrüfatının müxtəlif sahələri ilə bağlı əməyi, zəhməti, peşəni, sənəti, elmi, ağılı təqdir və təbliğ; İnsana xas olan nəcib

sifətləri tərbiyə edən; Tənbəllik, bekarçılıq, yalançılıq, ikiüzlülük, paxıllıq və s. bu kimi eybəcər sifətləri pisləyən; Əxlaq-tərbiyə, ailə-məişət məsələləri ilə bağlı; Vətən, el, xalq, hüquq, din və s. məsələlərə toxunan atalar sözü və məsəllər.

Atalar sözü və məsəllər istər mövzu, istərsə də məzmunlarına görə əsas etibarını ilə iki mənalı olur. Yəni əgər hər hansı bir atalar sözü və ya məsəldə bir şey, bir iş, əməl və ya hadisə, fikir və s. tənqid edilib pislənirsə, həmin şeyin, fikrin antonimi təriflənir, təqdir və təqdim olunur.” (65, 33).

Misal gətirdiyimiz məndəki “təxminən” ifadəsini kursivlə ayırmağımız təsadüfi deyildir. Atalar sözü və məsəllər mövzu və məzmunca o qədər əhatəlidir və “həyatın bütün sahələrini əhatə etdiyindəndir ki, onun təsnifatı da, təsnif edənənin yanaşma üsulundan asılı olaraq müxtəlif olur və “təxminilik” də buradan irəli gəlir. Məsələn, Atalar sözü və məsəllərin kamil bilicisi və cəfakəş toplayıcısı Əbülqasım Hüseynzadənin tərtib və toplamasında dəfələrlə azərbaycanca və rusca nəşr olunan kitablarına nəzər salsaq bir-birinə oxşamayan müxtəlif təsnifatlarla qarşılaşırıq. Bu cür təxminiliyə diqqəti cəlb edən Bayram Tahirbəyov yazır: “Atalar sözlərini təsnif etməkdən ötrü müxtəlif meyarlara əl atılır. Ümumiyyətlə, atalar sözünün təsnifatı müasir paremologiya (atalar sözünü öyrənən elm) üçün ən vacib və təxirəsalınmaz məsələdir. Bu məsələnin indiyənə qədər həll olunmaması atalar sözü məcmuələrinin, bunlardan səmərəli istifadə etmək məqsədilə, daha əlverişli tərtib üsulunu axtarıb tapmağa imkan vermir. Əbulqasım Hüseynzadə iyirmiyyə qədər, tərtibcə bir-birinə oxşamayan atalar sözü məcmuəsi çap etdirmişdir. Bu kitab isə bizim paremioqrafiya (atalar sözünü mətbu şəkildə təqdim etmək sənəti) üçün tamamilə yeni lap bir üsulda – “Mövzu-söz-əlifba” üsulunda hazırlanmışdır.” (161,11). Bütün bunlar onu göstərir ki, hələ indiyə qədər atalar sözü və məsəllərin bizdə vahid, elmi prinsipi əsaslanan təsnifat üsulu müəyyənləşdirilməmişdir.

“SMOMPK”un 24-cü buraxılışındakı təsnifatı L.Lopatinski-nin qeydinə görə müəlliflər etməyiblər və bu təsnifat onlara re-

daksiya tərəfindən əvvəlcədən təqdim edilən proqram əsasında aparılıb və 36 əsas başlıqdan və bu başlıqlara uyğun gələn 300-dən çox yarımbaşlıqlardan ibarətdir. (Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, “SMOMPK” məcmuəsində toplanmış nəşr edilmiş digər xalqların atalar sözü də bu proqram-tövsiyəyə uyğun təsnif edilmişdir. Nümunə üçün məcmuənin 26-cı, 1899-cu il buraxılışında, 3-cü şöbədə nəşr edilmiş “Adıq atalar sözü” materialına nəzər yetirin). Biz elə güman edirik ki, redaksiya bu təsnifat sistemini tərtib edərkən Avropa və rus, xüsusən də V.İ.Dalın təsnifat prinsiplərindən istifadə ediləndir. Amma, öncədən proqramlaşdırılmış bu bölgülərə uyğun gələn mətnləri seçməyi, qruplaşdırmağı yəqin ki, müəlliflər bir yerdə etmişlər. Bu təsnifatın ilkinliyini və unikallığını nəzərə alaraq onu mündəricatını olduğu kimi, orijinalında təqdim edirik: «Отдель третий. Пословицы ширванских татаръ. (1982 пословицы). Н. Д. Калашева.... 1 – 211.

Содержание: Ворования. Сословия. 1 – 7. Богъ. Дьяволь. Святые, пророки, имамы. Цари. Хань и беки. Баринъ и прислуга. Занятия людей. 8 – 14. Врачъ. Серебряникъ. Башмачникъ и башмаки. Латочникъ. Лапти. Шапошник и шапка. Шубник. Цырюльникъ. Баншикъ и баня. Мельникъ и мельница. Ашигъ, музыкантъ и музыка. Земледелие и земледелець. Садовникъ и садъ. Огородник и баштанъ. Пастухъ и стадо. Табунщикъ. Кочевникъ и кочевье. Народы. 14 – 19. Армяне. Курды. Татары. Таты. Тюркъ. Гапутты. Лагичцы. Лезгины. Цыганы. Арабъ. Персиянинъ. Шемахинець. Габалинець. Ляляхмедлинець, Калаханинець, Ахсуинець, Матрасинець. Местности. 19. Человекъ. 20 – 26. Мужчина и женщина. Части человеческого тела. 26 – 31. Голова. Лицо. Глаза. Носъ. Ротъ. Зубы. Языкъ. Усы. Борода. Руки. Ноги. Сердце. Душа. Люди по приметамъ. 32 – 34. Кёоса. Качаль. Глухой. Слепой. Хромой. Немой. Примети человека. Семья. Родъ. 34 – 47. Супруги. Двоеженство. Бракъ (женитьба). Девушка (невеста). Родственники. Свойственники. Сватья. Кумовья. Вдовство. Сиротство. Родъ (происхождение). Родиль-

ница. Роды. Общественная связь. Отношения къ другимъ. 47—63. Родина и чужбина. Речь и разговоръ. Ель. Товарищество. Гость. Гостепримство. Соседъ. Любовь. Любовникъ. Беседа. Советъ. Другъ и дружба. Врагъ и вражда. Удадь. Удадьство. Киор-огли. Засада. Изменникъ. Секретъ. Сплетня. Подарокъ. Посредничество. Проситель. Религиозныя и нравственныя понятия. 63 — 68. Вера и безверие. Рай. Адъ. Молитва. Милость, добро и зло. Благодарность и неблагодарность. Правда и кривда. Общественныя учреждения. Старшина. Судъ. Общественное и имущественное положение. 69 — 82. Верховой и пещий. Голодный и сытый. Бедность. Нищета. Богатство и бедность. Достояние. Имущество. Довольство. Деньги. Торговля. Барышь и убытокъ. Заимодавецъ и должникъ. Дешевизна. Заработокъ. Свое и чужое. Поступки человека. 82 — 84. Ложь. Ошибка. Убийство, рано и кровь. Возрастъ. Внешность. 84 — 88. Молодость и старость. Красота и уродливость. Внешность и наружность. Кожа. Настроение духа. 88 — 92. Радость и горе. Веселие и печаль. Судба. Счастье и несчастье. Находка и потеря. Жизнь и смерть. Жизненные случаи. 92 — 96. Свадьба, поминки и трауръ. Праздникъ. Здоровье и болезнь. Лекарство. Мертвецъ. Деятельность человека. 97 — 101. Досугъ и дело. Трудъ и лень. Сонъ. Дармоедство. Путь и путешествие. Вьюкъ. Умъ и знание. 101 — 106. Умъ. Глупость и сумасшествие. Способный и неспособный. Учение, умение и знание. Память. Гадание. Шейтание. Душевный и нравственныя качества. 107 — 119. Терпение. Торопливость. Упрямство. Ложный стыдъ. Жадность. Зависть. Хитрость. Молчание. Покорность. Гордость. Совесть. Стыдъ и раскаяние. Воръ и воровство. Сила и насилие. Баядерка. Картежникъ. Обещание. Осторожность. Проклятие. Соблазнъ. Справедливость. Честь. Споръ, ссора и гневъ. Шутка и насмешка. Бережливость. Скупость. Вино и пьянство. Привычки. 119 — 120. Обычай. Охота. Связь человека съ местомъ жительства. 120 — 123. Городъ, деревня и

базарь. Мечеть. Домъ. Усадьба. Связь человека съ природою. 123 – 124. Горы. Канавы. Реки. Камни. Мирь. Небесныя светила. 124 – 125. Вселенная. Солнце. Луна. Земля и небо. Состояние погоды. 125 – 126. Ветеръ. Дождь. Снегъ. Промежутки времени. 126 – 128. Времена года. Дни недели. Месяцы. Части сутокъ. Еда. Кушанья. 128 – 138. Appetitъ. Пища. Еда. Кушанья. Хлебъ. Халва. Медъ. Мука. Рисъ. Моталь. Сахкызъ. Напитки. 138 – 139. Айранъ. Шербеть. Вода. Роды оружия. 139 – 141. Оружие вообще. Ружье. Сабля. Кинжал. Пика. Стрела. Орудия. Утварь. 141 – 143. Топоръ. Посуда. Иголка. Метла. Домашняя обстановка. 143 – 144. Лестница. Огонь. Одеяло. Свеча. Животныя. Четвереногия, рыбы и насекомыя. 144 – 174. Скотина. Лошадь. Осель. Верблюдь. Буйволь. Корова. Теленокъ. Быкъ. Овца. Козель и овца. Козель. Свинья. Собака. Собака и заяць. Гончая и заяць. Собака и свинья. Собака и шакаль. Собака и волкъ. Коть. Коть и левъ. Коть и мышь. Мышь. Джейранъ. Барсукъ. Медведь. Медведь и груша. Лиса. Шакаль. Шакаль и волкъ. Влкъ. Волкъ и овца. Волкъ и пастухъ. Волкъ и птица. Черепаха. Лягушка. Змея. Рыба. Муха. Пчела. Шелкопрядъ и шелководство. Птицы. 174 – 179. Птицы вообще. Петухъ. Курица. Курица и буйволица. Курица и гусь. Курица и петухъ. Утка и гусь. Цыплята. Перепель. Орель. Сова. Соколь. Аистъ. Воробей. Ворона. Ворона и гусь. Гусь и воробей. Растения и плоды. 179– 183. Растения вообще. Деревья. Чайир (пырей), Трава. Роза. Персикъ. Каштанъ. Груша. Фрукты. Овощи. Дрова. Палка. Пословицы вообще. Смесь. 183 – 211.” (361, 5-6).

XIX əsrin sonlarında, Azərbaycan atalar sözüünə verilən bu ilk təsnif - təqdimat mövzuya, məzmunu və mətnə iştirak edən folklor obrazlarına görə tərtib edilmiş və Azərbaycan atalar sözü - məsələlərin bütün spektrlərini əhatə etdiyindən bu janrın zəngin məzmun, mövzu və obrazlar sistemi, həyatın ən müxtəlif sahələrini əhatə etmək imkanları bərabərində tam təsəvvür yaradır və unikal səciyyə daşıyır. Bizə elə gəlir ki, “SMOMPK” məcmuəsinin

müxtəlif saylarında, müxtəlif toplayıcılar və tərcüməçilər tərəfindən dərc edilmiş 2864-ə qədər (Sözarası, burada maraqlı bir faktı da xatırladım ki, vaxtilə görkəmli folklorşünas Hənəfi Zeynallı 1928-ci ildə “Azərbaycan atalar sözü” kitabına yazdığı və “Dibaçə” adlandırdığı ön sözün “Məxəzlərimiz” adlandırdığı hissədə “SMOMPK” məcmuəsinin adını çəkərək yazır: “Sonra «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» adlı məcmuənin müxtəlif nömrələrində görünən materialları (3409) olduğu kimi aldıq. Görünür, müəllif digər xalqların, xüsusən ermənilərin adına yazılan atalar sözlərini də, qismən olsa da almalı olubdur (177, 137) Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri mükəmməl şərh və müqəddimə ilə, heç bir müdaxilə olmadan ayrıca kitab şəklində çap edilib müasir oxuculara təqdim olunmalıdır. Bu həm folklorumuzun mühüm bir mərhələsi və mədəniyyət hadisəsi barədə təsəvvür yaradar, həmçinin Azərbaycan xalqının məhəbbəti, müdrikliyi, adət-ənənəsi, həyata baxışı, arzu və istəkləri ilə güzgülənmiş mühüm, əvəzsiz söz incilərini, söz sərvətini yeni nəs ilə ərməğan etmiş olarıq...

Azərbaycan atalar sözlərinin digər toplayıcılarından biri də, İrəvan müəllimlər gimnaziyasının müəllimi V.İ.Devitski olmuşdur. Maraqlı cəhətlərdən biri budur ki, V.İ.Devitskinin 187 mətndən ibarət olan “Tatar atalar sözü” materialı heç bir mənbədə xatırlanmır və hətta “SMOMPK”da paramalogiyadan tədqiqat aparan İ.İmrani də bu mühüm faktı tədqiqatına nədənsə cəlb etməmişdir.

V.İ.Devitski “SMOMPK” məcmuəsinin fəal müəlliflərindən olmuş, toplunun müxtəlif buraxılışlarında səkkiz maraqlı tarixi-etnoqrafik və folkloristik məqalə dərc etdirmişdir. Onun birinci “Tətil günlərində İrəvan quberniyası və Qars vilayətinə səyahət” məqaləsi “SMOMPK”un 1896-cı il, 21-ci buraxılışının 1-ci şöbəsində səh. 79-180-də çap olunmuşdur. Müəllif Türkiyə ilə həmsərhəd olan bölgələrə və Qars vilayətinə 1894-cü ildə səyahət zamanı müşahidələrini və mülahizələrini səkkiz bölməyə ayırdığı məqaləsində qələmə alır. Məqalədə coğrafi məlumatlarla yanaşı orada yaşayan kürd, erməni, molokan və türk-tatar əhalisinin

vəziyyəti, həyat və məişəti, adət-ənənələri, dinə münasibətləri, Naxçıvanda duz istehsalı, Ordubad barədə maraqlı məlumatlar vermişdir.

Onun ikinci, çox maraqlı – “İrəvan şəhərində bağçılığın inkişafı” məqaləsi Məcmuənin 1897-ci il, 22-ci buraxılışının 2-ci şöbəsində, səh. 55-118-də dərc edilibdir. V.İ.Devitski İrəvan şəhərində bağçılığın inkişafından danışır, 21 növ meyvə ağacının, meyvə növlərinin: 40-üzüm, 4 şaftalı, 7 alça, 6 gavalı, 12 ərik, 16 alma növünün adını çəkir, heyva, tut, fındıq, qoz, nar, əncir, zoğal, əzgil və s. geniş şərh edir: Hər bir meyvə adlarının və növlərinin adlarını azərbaycanca və rusca təqdim edərək, bununla da, İrəvan şəhəri və onun ətrafında bağçılığın təşəkkül və inkişafında azərbaycanlıların mühüm, aparıcı gücə malik olmalarını bildirir. Həmçinin, XIX əsrdə azərbaycanlıların nə qədər zəngin meyvə növü yetişdirdiyi barədə təsəvvür yaradır və təəssüf ki, indi bunların bir qismi tamamilə unudulubdur...

V.İ.Devitskinin bu sıradan digər, üçüncü – “Ararat düzənliyində bağçılığın qısa səciyyəsi” adlanan məqaləsi “SMOMPK”un 1898-ci il, 25-ci buraxılışının 1-ci şöbəsinin 1-168-ci səhifələrində dərc olunubdur. Uzun illərin elmi axtarışlarının nəticəsində yazılmış bu məqalənin mühüm fəsillərinin birində Naxçıvanda bağçılığın inkişafından bəhs edilir. Müəllif bu ərazidə yetişən bağ və bostan bitkiləri haqqında ətraflı məlumat verir. Naxçıvanda üç – Hacı Mirzəli bağı, İsmayıl xan bağı və Şahbaz ağa bağı adlanan, sənaye əhəmiyyətli böyük bağ sahələrinin olduğunu, bu bağlarda yetişdirilən 18 meyvədən və onun növlərindən danışılır. Məsələn, üzüm növlərindən – kişmiş, əsgəri, keçiməməsi, xatınbarmağı, xərci, misqalı, xəlili, hüseyni, kəlbəşi, aydara, şanı, gülabi, bəyəndi, tayfi, qozüzümü, qızıl üzüm, sahabi, şafeyi, eşi-baba, qara üzüm, düzalı, bəndi və s. bu kimi növlərin adı çəkilir, onların xüsusiyyətlərindən, onlardan hansı məhsulların və necə hazırlanmasından bəhs edir. Ümumiyyətlə, bütün meyvələrdən bu tərzdə söhbət açır, suvarma şəbəkələrini adlarını – hidronimləri göstərir...

Ümumiyyətlə, V.İ.Devitski İrəvan, Naxçıvan və Qars vilayətlərini dərindən öyrənən etnoqraf – tədqiqatçıdır və onun bizim üçün ən əhəmiyyətli məqaləsi “SMOMPK”un 1904-cü il, 34-cü buraxılışının, 3-cü şöbəsində, 34-55-ci səhifələrdə dərc etdirdiyi “Qars vilayətində toplanmış yunan, türk, tatar və erməni atalar sözləri” – «Пословицы греческия, турецкия, татарския и армянския, собранныя въ Карсской обл.» məqaləsidir. Bütün mətnlərin rusca tərcüməsi verilibdir. Orijinaları dərc edilməyibdir. Burada 54 yunan, 7 türk, 187 tatar (Azərbaycan), 252 erməni atalar sözləri verilibdir. Materialın sonunda «Дирекор Кутаисской (въ м. Хони) учительской семинария В. Девицкий» yazılıbdır.

V.İ.Devitskinin Tatar (Azərbaycan) atalar sözü materialı «Если смирную лошадь привяжешь около бешеной, то и смирная делается бешеной.» atalar sözü ilə başlayır, 187-ci «Лишний кусок не убьет человека» mətni ilə qurtarır. (371, 37-45).

Buradakı atalar sözlərinin bir qismini əvvəlki materiallarda da müşahidə etmişdik. Lakin, burada elə atalar sözləri vardır ki, ilk dəfə toplanmış, hətta sonrakı toplama materiallarında da bunlara rast gəlmirik. Məsələn, yuxarıda misal gətirdiyimiz 1-ci mətn; 5-ci mətn: «Съ одной овцы двухъ шкуръ не бываетъ», 12-ci mətn: «Шутка буйвола можетъ вести къ смерти теленка.»; 14-cü mətn: «Если бы у кошки были крылья, то она истребила бы всехъ воробьевъ.»; 19-cu mətn: «Если дать волку рабу, то онъ прежде всего отрежетъ сосцы у своей матери.»; 24-cü mətn: «Въ дерево, не имеющее плодовъ, камни не бросають.»; 35-ci mətn: «Если не стыдишься собаки, то стыдись хозяина собаки.»; 59-cu mətn: «Прежде нужно привязать осла, а ужъ потомъ поручить его Аллаху.»; 74-сü mətn: «Десять дервишей могутъ спать подь однимъ плашомъ, а два государя не уживутся въ одномъ государстве.»; 77-ci mətn: «Если птица Умай исчезнетъ изъ мира, то сову все-таки не употребяьт для избрания царей.»; 92-ci mətn: «Русский идетъ медленно, но проходитъ больше.» 114-cü mətn: «Сваливать вину на другого ведется со времянь Евы.»; 177-ci mətn: «Арабский конь хотъ и

поджаръ, но стоитъ целаго каравана ословъ.»; 183-cü mətn: «Харджи (сорть винограда) уплатить долги.»; 184-cü mətn: «Армянинъ боится и кошки.» və s.

Biz, V. Devitskinin bu materialından bu tipli nümunələrin heç də hamısını təqdim etmədik, lakin bu mətnlərin orijinallığı və hətta Əbülqasım Hüseynzadənin də kitablarına düşməyən mətnlər olması göz qabağındadır. V.Devitski 183- cü mətni çıxmaq şərtilə heç bir mətnə şərh verməyibdir. Maraqlıdır ki, müəllif təkcə “Tatar” atalar sözü materialında Azərbaycan sözlərindən “Allah”, “halva”, “Əzrail”, “Humay”, “yonca” sözlərini saxlayıb. Yunan və erməni toplama materialında onların dillərindən bir söz də mətnə salmayıbdir.

Bir də, ən maraqlı budur ki, yunan və erməni atalar sözlərinin əksəriyyəti ya tamamilə Azərbaycan atalar sözüdür, ya da onlardan alınmış variantlardan ibarətdir. Məsələn, Yunan atalar sözlərindən - 1-ci mətn: «Какова гора, таковъ и снегъ» - «Dağına bahar, qar yağar»; 6-cı mətn: «Сумасшедший пошелъ на свадьбу и сказалъ: «здесь лучше, чем у насъ» - «Dəli toy evinə getdi, dedi: “Bura bizdən yaxşıdı.”»; 8-ci mətn: «Языкъ, ошибаясь, говорит правду» - «Dil yanılıb düzün deyər»; 45-ci mətn: «Кто много странствовалъ, тотъ много и виделъ» - “Çox gəzən, çox bilər”; 46-cı mətn: «Чего парежешь на свое миску, то и попадетъ тебе въ ложку.» - “Nə tökərsən aşına, o da çıxar qaşığına”, 54-cü mətn: «Не знаю, куда плюнут: если вверху, то на усы; если внизъ, то на бороду.» - “Yuxarı tüpürürəm biğ, aşağı tüpürürəm saqqal” qəbildən atalar sözləri aşkar görsənir ki, azərbaycanlılara məxsusdur. (371, 34-36).

Ermənilərin 252 atalar sözündən 101 mətn tamamilə Azərbaycan mətnləridir, 77 mətn isə bizim atalar sözlərinin variantlarından ibarətdir ki, bütün mətnləri misal gətirməyə imkan olmadığından nümunə üçün onlardan bir neçəsini misal gətirməklə kifayətlənirik:

1-ci mətn: «Ворону спросили, какая между птицами самая красивая; она отвечала: вороненок». – «Qarğadan soruşdular

ki, hansı quşun balası gözəldir? Cavab verdi: Əlbəttə mənim!"; 4-cü mətn: «Страхъ хуже смерти». – «Bir qorxu, yüz ölümə bərabərdir.»; 5-ci mətn: «Трусъ и тени своей боится». – «Qorxaq kölgəsindən də qorxar!"; 10-cu mətn: «Всякой вещи свое место» – «Hər şeyin öz yeri var.»; 16-cı mətn: «Волкъ радъ пасмурному дню» – «Qurd dumanlı gün axtarar.»; 18-ci mətn: «Наибольшее желание слепого – два глаза.» - «Kor nə istər? İki göz, biri əyri, biri düz.»; 20-ci mətn: «Не откладывай дела на завтра.» – «Bu günün işini sabaha qoyma.»; 21-ci mətn: «Куй железо, пока горячо.» – «Dəmiri isti-isti döyərlər.»; 22-ci mətn: «Если остановишься, проигравъ половину, будешь въ выигришь.» – «Ziyanın yarısından qayıtmaq da xəyirdir»; 25-ci mətn: «Сперва мать изучи, а потом дочь бери.» – «Anasına bah qızını al.» (Bu atalar sözünün mükəmməl bir variantı da var: «Anasına bah qızını al, qırağına bah bezini.»); 28-ci mətn: «Плодовое дерево всегда склоняется внизъ.» – «Bar verən ağac başını aşağı əyər». Bu gətirdiyimiz nümunələr «Erməni atalar sözü» başlığı altında verilən materialın hələ birinci səhifədən götürüldür. On səhifəlik bu materialda, qeyd etdiyimiz kimi onlarla Azərbaycan atalar sözləri ermənilərin adlarına çıxılıb. (371, 45-55). Epik folklor janrlarından olan lətifələrdə, nağıllarda, dastanlarda da belədir, musiqidə də, xörəklərdə, geyimlərdə, uşaq oyunlarında da belədir və bu bir daha erməni xislətinin nə qədər murdar, qeyri-insani olduğundan, yaxşı nə var oğurlayıb özünün kü eləmək kimi erməni milli psixologiyasından xəbər verir...

Burada toplayıcı, tərcüməçi V.Devitskidə o qədər də günah görmürük. Hiyləgər erməni söyləyiciləri nə deyiblərsə, o da yazıya alaraq tərcümə edib. Hərçəndi, bir etnoqraf-alim kimi o bunu bilməmiş olmazdı və bir sıra digər rus toplayıcı müəlliflər kimi, o da qeyd edə bilərdi ki, ermənilər bir sıra atalar sözlərini azərbaycanlılardan götürmüşlər...

Bütün bunlara baxmayaraq, İrəvan seminariyasında müəllim işləyən V.İ.Devitskinin 1894-cü ildə, yay tətili müddətində Qarsda yaşayan azərbaycanlıların atalar sözlərini toplayıb, tərcü-

mədə olsa da təqdim etməsi folklorşünaslıqda mühüm faktlardandır. O da mühümdür ki, toplayıcı-tərcüməçi müəllif bunu yunan, türk, erməni millətindən olan xalqlardan topladığı mətnlərlə bir yerdə təqdim etməsi mətnləri tutuşdurmağa, müəyyən nəticələr çıxarmağa imkan yaratdığı kimi, digər dövlətin ərazisində yaşayan azərbaycanlıların folklorunun ilk dəfə toplanması baxımından da əhəmiyyətli faktdır. İndinin özündə də, Türkiyə və digər dövlətlərin ərazisində yaşayan azərbaycanlıların dilindən söylənən folklor janrlarının toplanmasına çox böyük ehtiyac vardır...

Nəticə olaraq bunu da qeyd edək ki, "SMOMPK" məcmuəsinin müxtəlif buraxılışlarında orijinalda və rus dilinə tərcümədə verilən 2869 Azərbaycan atalar sözləri və məsəllərin P.Zelinskinin, A.Kalaşevin, N.D.Kalaşevin (onunla birlikdə Molla Əhməd Babazadə, Mahmud bəy Mahmudbəyov, Soltan Məcid Qəniyev və Səməd bəy Hacıbəyovun), M.Mahmudbəyovun, V.Devitskinin materialları bu janrın XIX əsrdə ilk toplama və tərcümə nümunələri kimi Azərbaycan folklorşünaslığı tarixində mühüm yer tutduğunun bir daha şahidi olduq. Həmçinin bu materialların ətraflı şəkildə həm folklorşünaslıq məsələləri prizmasından, həm tərcümə problemləri işığında ilk dəfə belə ətraflı tədqiqi də, bizzə az əhəmiyyət kəsb etmir...

"SMOMPK" məcmuəsində əksini tapan atalar sözlərimizin yeni bir yöndən tədqiqi bir daha göstərdi ki, Azərbaycan atalar sözü və məsəllərin məna məkanının öyrənilməsi ən əhəmiyyətli folklorşünaslıq problemlərindəndir. Gördük ki, atalar sözü və məsəllər danışıq prosesində, kütləvi ünsiyyət məqamlarında nitq mədəniyyətinin ən vacib ünsürü kimi ortaya çıxır, fikrin obrazlı, təsirli ifadəsinə xidmət edir.

Ona görə də, atalar sözləri xalq təfəkkürünün etno-mədəni sahəsinin ən mühüm komponentlərini əhatə edər bildiyindən onları milli kulturoloji vahid kimi təhlil və analizdən keçirməyi vacib şərt hesab etdik. Burada aşağıdakı konseptləri əsas götürdük: a) atalar sözlərinin xalq təfəkküründəki utilitar-təcrübi faydalılıq əmsalı; b) məişət sferasındakı dəyəri, əhəmiyyəti; c) atalar sözləri

milli-psixoloji mahiyyətin daşıyıcısı kimi; ç) atalar sözü və məsəllərin qeyri-adi bədii-estetik, poetik funksiyası, bu cəhətdən təsir gücü; d) atalar sözü və məsəllərin zəngin mövzu, məzmun əhatəsi, obrazlar sistemi, bir folklor janrı kimi aparıcı, fərqləndirici xüsusiyyətləri; e) atalar sözü və məsəllərin toplanma, nəşr və rus dilinə tərcümə tarixinə, tərcümənin xüsusiyyətlərinə ümumi baxış; müəllif-toplayıcı-tərcüməçi şəxsiyyətlərinin materiala fərqli və oxşar yanaşma prinsiplərinin aşkarlanması və s...

Belə bir tədqiqat sistemi və istiqaməti parameoloji vahid kimi atalar sözləri və məsələlərinin məzmununda olan milli-mədəni xüsusiyyətləri aşkarlamağa imkan yaradır. Bunu müəyyənləşdirməkdən ötəri onun semantikasını təşkil edən əsas, özək sözləri, mənə və mahiyyəti, mövzu üzrə təsnifatını, obrazlar sistemini, etnokulturoloji potensialını, milli mentala aid olan cəhətləri və bunların tərcümə dilinə transformasiyasını dürtüst müəyyənləşdirmək lazımdır. Bu imkan verir ki, parameoloji vahid kimi atalar sözlərində mövcud olan milli-bədii komponentlərin vasitəsilə Azərbaycana məxsus olan milli-mədəni aləmin mənzərəsinin parlaq lövhəsini çəkməklə xalqın mədəni-düşüncə xəritəsini yarasın. Bu, əslində folklorun maraqlı janrlarının öyrənilməsində yeni elmi pradiqmadır.

Əhəmiyyətli parameoloji vahidlərdən olan atalar sözü və məsəlləri xalqın yaratdığı ən qiymətli mədəniyyət nümunəsi kimi öyrənmək, əslində xalqın məişətini, adət və ənənələrini, tarixini, düşüncə tərzini öyrənmək deməkdir. Maraqlı budur ki, bütün bunlar ən kiçik, aforistik, mənə yükü ilə ağır, zəngin, konkret kiçik bir mətndə əksini tapır. (181; 264, 67-74; 213).

Atalar sözü və məsəlləri ilə müvazi xalq həyatında, məişətində, demək olar ki bütün mərasimlərdə geniş şəkildə istifadə olunan lirik folklor janrlarından biri də qədimliklə birgə yaranmış bayatı folklor janrıdır.

b) "SMOMPK" da nəşr olunmuş "Bayatı" lirik folklor janrı...

Bayatı Azərbaycan folklorunun ən qədim və orijinal janrlarından biridir və ancaq türklərə – azərbaycanlılara məxsus folklor

janlarından. Lirik janlardan bayatılarda xalq həyatının və məişətinin müxtəlif tərəfləri bədii-emosional şəkildə əks olunmuşdur. Qədim türk xalqlarının özünəməxsus poeziyası olmuş və bu poeziya türklərin milli vəznə olan heca və ya "barmaq" vəznində yaradılmışdır. Müxtəlif şeir şəkillərində hecaların sayı müxtəlif olsa da, epik süjetli uzun şeirlər və dastanlar da buna uyğun olaraq əsas etibarilə yeddihecalı ölçüdə yaradılmışdır. Azərbaycan xalq ədəbiyyatında "barmaqhesabı" yolu ilə, yəni heca bölgüsü bu yolla sayılan xalq şeir forması sonralar yazılı ədəbiyyata keçərək "heca vəznə"ni yaratmış, bu üsulla yaranan şeirlərə heca vəznində yaranan şeirlər demişlər. Bu şeir vəznə ilə yanaşı yazılı ədəbiyyatda əruz vəznində, sərbəst (ölçüsüz) formada şeirlər də mövcuddur.

Amma, yeddi hecalı, dörd misralı şeir külçələri ağız ədəbiyyatının, xalq şifahi ədəbiyyatının ən qədim şeir formalarındandır. Bu cür şeirlər insanın yaddaşında daha yaxşı qorunub saxlanır. Belə ki, Azərbaycan folklorunun ən zəngin janlarından olan bayatıların hər misrası yeddi hecadan ibarət olur.

Bayatılar əsasən insanın lirik-fəlsəfi duyğularını yığcam poetik şəkildə ifadə etməyə xidmət göstərir. Bu poetik formanın məzmun növləri arasında layla (buna beşik nəğmələri də deyilir), nazlama öygülər, ağı, sayaçı, holavar, vəsfi-hal, eydirmə və s. örnəklər vardır. Bundan başqa, bayatı-bağlama, bayatı-deyişmə, bayatı-tapmaca kimi örnəklər də bu poetik formanın daxilində özünə yer tapır. Bu ona görə belə olur ki, xalq həyatı və məişəti bu folklor janrında daha intensiv, ardıcıl şəkildə əksini tapır. Y.V.Çəmənəminli janrın bu xüsusiyyətini duyaraq yazırdı: "Tarix və məişət izləri atalar sözlərində, bayatılarda, tapma-calarda, vəsfi-hallarda daha çoxdur. Bunlarda yenə müəyyən bir fikir zaman və məkana bağlanmış, hər kəs öz mühitinə görə uydurmuşdur". (47, 301).

Yəni bu ağız ədəbiyyatı formaca bayatıdır, məzmun və mövzuca isə fərqli mövqələrdə, fərqli məqsədlərlə ifa edilir, söylənir, oxunur. Biz burada ifanı xüsusilə vurğulayıırıq. Yuxarıda

adlarını çəkdiyimiz bayatılar məzmunlarından asılı olmayaraq bayatının əsas funksiyasını saxlamışlar. Bütün bunların hamısı ifa edilir, müəyyən avazla zümzümə edilir, yatımlı səslə oxunur. “Bayatı çəkmək” xalq ifadəsi, elə belə, boş yerə işlədilmir. Səsi olan gəncələr təkliyə düşəndə, çobanlar yamaclarda şövqə gələndə şirin bir avazla bayatı çəkərlər. “Çoban bayatısı” və s. bu tipli bayatıların hamısı bu yolla yaranmış, sonradan saza, xalq musiqisinə, muğama keçmiş, “Bayatı Şiraz”, “Bayatı kürd”, “Bayatı Qacar” qəbildən muğamlar yaranmışdır.

XVIII əsrdə Molla Vəli Vidadi və Molla Pənah Vaqif kimi qüdrətli sənətkarlar bica yerə deməmişdilər:

Küllü – Qarabağın abi-həyatı,

Nərmü-nazik bayatıdır, bayatı.

İncəlik, zəriflik, “nərmü-naziklik”, “abi-həyat”ilik bayatının əsas aparıcı keyfiyyətidir və insan həyatının ən mübhəm, zəngin hissələrini – lirik tərzdə əks etdirən, xalq təfəkkürünün kəşfi olan poetik janrdır.

Ümumiyyətlə, bayatı yeganə janrdır ki o deklamasiya edilməz, ifa olunur, istər musiqi alətinin müşayiətilə, istərsə də zümzümədə... Bu cəhəti vaxtilə tanınmış folklorşünas prof. Vaqif Vəliyev belə qeyd edər: “Bayatıların belə geniş yayılmasına əsas səbəblərdən biri onun musiqi ilə bağlı olmasıdır. İnsanlar toylarda, iş zamanı, beşik başında, bu və ya başqa bir münasibətlə öz daxili həyəcanlarını ifadə etmək üçün bayatıya müraciət etmiş və onu kövrək bir havacatla oxumuşlar. Məhz buna görə də folklorumuzun başqa janrlarına nisbətən bayatı daha geniş yayılmışdır.” (165, 122-123).

Elə buradaca tanınmış folklorşünas bayatı janrının tarixinin nə zaman yaranması və onun tədqiq probleminə toxunaraq yazır: “Bayatı bütün türkdilli xalqların şifahi və yazılı ədəbiyyatında özünə layiqli yer tutmuş, qədim tarixə malik olan poeziya nümunələridir. Bu mənzumənin hansı yüzillikdə şeir şəkilinə düşdüyü indiyədək dəqiq məlum deyildir. Ayrı-ayrı dövrlərdə türkdilli xalqların şifahi poeziyası ilə bütün türkoloqlar – Avstriya alimi

Hammer, macar alimi, akademik İ.Konuş, polyak alimi T.Kovalski, rus alimi V.Radlov və A.N.Veselovcki, türk alimi F.Köp-rülüzadə, Azərbaycan alimlərindən Əmin Abid, Hümmət Əlizadə, akademik H.Araslı, S.Vurğun, M.Hüseyn, prof. M.H.Təhmasib, prof. Mir Cəlal, Mirzə İbrahimov, Əzizə Cəfərzadə, prof. P.Əfəndiyev, M.Seyidov və b. (biz bu siyahıya prof. Azad Nəbiyevin, prof. Mürsəl Həkimovun, prof. Qəzənfər Paşayevin, prof. H.İsmayılovun, prof. Sədink Paşa Pirsultanlının, Kamil Vəli Bayatın, Məhərrəm Qasımlını, Güney Azərbaycanından Səid Rza Boyatın da adlarını əlavə edərdik – S.O.) bayatılar haqqında maraqlı fikirlər söyləmişlər....Tədqiqatçıları maraqlandıran əsas məsələlərdən biri bu şeirlərin yaranma tarixi olmuşdur. Lakin konkret yüzillik göstərmək mümkün olmadığından dörd misralı, yeddi hecalı dərin mənalı, son dərəcə yüksək şeiriyətli bu dördlükləri sadəcə olaraq ən qədim dövrlərin məhsulu kimi qəbul etmişlər. Həmçinin, bu şeir şəklinin yalnız türkdilli xalqların bədii söz sənətinə deyil, ümumiyyətlə, Şərq xalqlarının poeziyasına göstərdiyi təsirdən də bəhs etmişlər. (Bizim fikrimizcə uzun illər türk dövlətləri ilə qonşu olan, hətta bu dövlət daxilində üç əsrdən çox müddətdə yaşayan slavyan mədəniyyətinə, xüsusən rus şifahi ədəbiyyatının ən məşhur formalarından biri olan çastuşkalar da bu şeir formasından başlanğıc götürmüşdür. – S. O.)

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki vaxtilə bayatı ilə çastuşkanın oxşarlığına bayatı janrının kamil tərcüməçilərindən biri olan V.Qafarov da işarə vurmuş, “Bayatı nədir?” («Что такое бай-ты?») məqaləsində məsələyə münasibətini belə bildirmişdir: “Bayatı, bu dörd misralıq şeir Azərbaycan xalq şeiridir. İlk baxışda onu rus çastuşkalarından o qədər də fərqləndirmək olmur. Həqiqətən də, intonasiyasına, ritmikasına, ifa manerasına görə Azərbaycan bayatısı öz rus bacısı çastuşkalara oxşarı çoxdur. (Seçmələr bizə məxsusdur – S. O.).

Budur, bir çastuşkaya baxaq:

Ох, мать, моя мать
Куда горюшко девать?

То ли по полю рассеять,
То ли в землю закопать?

İndi isə bayatıya diqqət yetirək:

Порван старый архалук,
Ест глаза мне горький лук.
Видно, горем я пахал,
Коль бедой засеян луг.

Lakin bayatı və çastuşkanın bü cür oxşarlıqlarına baxmayaraq onların arasına bərabərlik işarəsi qoymaq olmaz. Bunlar iki xalqın tamamilə özünəməxsus şifahi yaradıcılıq formasıdır.” (234, 6).

Göründüyü kimi, V.Qafarov dövrünün taqəzasına uyğun tərz-də məsələyə tam açıqlama verə bilməmiş, oxşarlığı –“bacılığı” göstərsə də, bunun köklərini açmamışdır. Lakin, bu işarənin özü də, bizim irəli sürdüyümüz tezisə doğruluğuna bir daha dəlalət edir...

Məsələn, polyak alimi T.Kovalskini isə bayatılarla rübailərin forma oxşarlığı maraqlandırmış, hansının daha əvvəl yaranması haqqında elmi nəticəyə gəlmişdir. T. Kovalskinin fikrinə görə IX əsrdə birdən-birə rübainin meydana gəlməsi öz-özünə ola bilməzdi. Onun fikrinə görə əvvəlki yüzilliklərdə nə fars, nə də ərəb poeziyasında bu formada şeir şəkli olmamışdır. Ona görə də, T.Kovalski türkdilli xalqların dördlük şeirini (bayatıları) rübailərin meydana gəlməsi üçün əsas amil hesab etmişdir.” (234, 123.).

Bayatı türk-Azərbaycan şeir forması dörd misradan, hər misra yeddi hecadan ibarət olur. Qafiyələnmə sistemi əsasən a-a-b-a şəklindədir. Tarixən türkdilli poeziyada cinasa çox fikir verildiyindən, qafiyələri cinas təşkil edən bayatı nümunələri daha çoxdur. Bayatının forma növlərindən biri də ilk misrası ancaq qafiyədən ibarət olan növdür. Bu cür bayatılara daha çox Kərkük folklorunda rast gəlinir. Bayatıda adətən birinci və ikinci misralar əsas mənanı ifadə etmək üçün hazırlıq rolunu oynayır. Əsas fikir son iki misrada ifadə edilir. Lakin ilk iki misra da, hissi-emosional, psixoloji ovqat baxımından sonrakı misralarla qovuşaraq vahid, sabit mətn yaradır. Xalq, heç bir məqamda boş-boşuna bir

dənə də olsun ifadə işlətmir və ilk variantlarda olsa da, sonralar mətn dildən –dilə, ağızdan-ağıza düşərək cilalanır...

Bayatılar demək olar ki, bir qayda olaraq "Əzizinəm (əziziyəm)», «Eləmi», «Mən aşiq», «Mən aşiqəm» kimi sözlərlə başlayır və hər bayatı ayrı-ayrılıqda bitkin, olduqca mənalı, poetik müstəqil əsərdir.

"Bayatı" sözünün etimologiyası barədə folklorşünaslığımızda maraqlı mülahizələr mövcuddur. Bu lirik ağız şeir formasına ancaq Azərbaycanda "bayatı" deyilir. Digər türk dilli xalqların söz yaradıcılığında bu formada olan dördlük şeirə "bayatı" demirlər. Onlar bu şeir formasını özlərinə məxsus olaraq türkü, xoyrat, mani, aşulə, cınıq adlandırmışlar...

"Bayatı" anlayışının meydana gəlmə və izahı haqqında Azərbaycan alimləri həmişə məşğul olmuş, müxtəlif mülahizə və versiyalar irəli sürmüşlər. Salman Mümtaz, Əmin Abid, Həmid Araslı, M.H.Təhmasib, Mirəli Seyidov, M.Həkimov və b. Görkəmli alimlər bu sözün etimologiyası barədə öz fikirlərini yazmışlar...

Folklorşünaslıqda "bayatı" sözünün etimologiyası ilə bağlı müxtəlif bir-birinə zidd olan fikirlər var: yer adı, qəbilə, ad-titul, ərəbcədən keçmə söz - "bat" - köhnə; insan yaşayışının tələbatını ödəyən ərzağın köhnəlmiş, qalmış, durmuş mənasını ifadə edən - "bayat" (qalmış, köhnəlmiş durmuş xörək, su), Allahın min bir adından biri - "Bayat"; körpənin boy atması, inkişafı ilə əlaqədar söylənən layla, oxşama, nəvaziş - "bayatı". Mülahizələrdən birinin tərəfdarları "bayatı" adını köhnə, əski mənasını verən "boyat" sözü ilə əlaqələndirirlər. Lakin bu fikirlər o qədər də inandırıcı görünmür. Çünki daha çox insan həyatının mövcud vəziyyətini, yaşadığı şəraiti və bununla bağlı olan müxtəlif hiss və həyəcanlarını əks etdirən bayatıları "köhnə, vaxtı keçmiş" mənasında izah etmək düzgün olmazdı. Bizə elə gəlir ki, bu sözlər arasında yalnız təsadüfi səs uyğunluğu var. Digər bir mülahizəyə əsasən "bayatı" sözü totem adıdır.

Professor Ə.Dəmirçizadə hesab edir ki, kosmik şüur stadiyasında olan insan mənsub olduğu kollektivi, qəbiləni həm özün-

dən, həm də totemdən ayıra bilməyib. Buna görə də bu insan əmək prosesinin də eyni adı daşıyan həm kollektivi, həm də totemi "Bayatı" çağırır. Sonra müəllif fikrini daha da dəqiqləşdirərək yazır: "Müasir ümumxalq danışmaq dilində, ədəbi və elmi dildə işlənən "bayatı", "əfşarı", "varsağı", "qaytağı" və bu kimi bir sıra folklor-musiqi terminləri mənşəcə oğuz tayfalarının adları ilə bağlıdır." (50, 7).

Folklorşünaslıqda ən çox müdafiə olunan mülahizə bayatı sözünün oğuzların boylarından biri olan "bayat" boyunun adı ilə bağlı olmasıdır. İlk dəfə S.Mümtaz tərəfindən söylənilən bu fikir Ə.Abid, F.Köprülü və b. tərəfindən inkişaf etdirilib, genişləndirilib...

S.Mümtaz bu nəticəyə gəlir ki, Bayat Oğuz xanın nəvəsi, Gün xanın ikinci oğlu imiş. Ağıllı, fərasətli olduğuna görə ona "adlısanlı, məşhur" anlamını daşıyan "Bayat" adını vermişlər. Müəllif buna əsasən hesab edir ki, Bayat tayfasının da adı elə buradan götürülüb və "bayatı" sözü də buradan meydana gəlib. Baxmayaraq ki, hətta avropalı türkoloqlar da bu mülahizəyə tərəfdar çıxırlar, ancaq buna qarşı olanlar da var. Lakin bir məsələni nəzərə almaq lazımdır ki, dildə bütün proseslər heç də həmişə dilin mexaniki qanunlarına uyğun getmir. Bəzi istisnalar mövcuddur və bu, təbiidir. Həmçinin folklorumuzda şeir formasının adının onu yaradan tayfanın adı ilə adlandırılması ənənəsi mövcuddur.

Hətta İraq ədəbiyyatşünası Şakir Sabir Zabitin "Bayat oymağı haqqında tarixi araşdırma" adlı kitabçasında bu sözün etimologiyasını əsgin türkləri ilə bağlamış, mifoloji təfəkkürdən süzülüb gəldiyini bildirmişdir və boyatlıların incəsənətə, şeirə, elmə maraq göstərən istedad sahibləri olduğunu qeyd etmişdir. (165, 124.).

Azərbaycan ərazisində "Bayat" etnonimi ilə bağlı toponimlərin çoxluğu da buna bir sübutdur. Bayat Qarabağda, Qarqar çayı sahilinə yaxın ərazidə şəhər xərəbəliyidir və Qarabağ xanı, Şuşa-Pənəhabad şəhərinin banisi Pənəh xan ilk zamanlar burada qala qurmuşdu. İndi Bayat kəndi Qarabağın ən iri yaşayış məskənlə-

rindəndir.

Türk dilli xalqların məskən saldıqları bir çox yerlərdə boyat qəbiləsinin adı ilə bağlı kənd, qala, yaşayış məskənləri bildirən xeyli toponim mövcuddur.

Bu mənada araşdırmaçı Səid Rza Bayatın Güney Azərbaycan Zəncan folklor mühitində bayatılarla bağlı apardığı araşdırmalar diqqəti cəlb edir. Araşdırmaçı deyir: "Azərbaycan folklorunun mühüm tərkib hissəsi olan Zəncan folklor mühitində 4 misralı, 7 hecalı şeir forması "bayatı" adlandırılır və bu mühitdə bayatılar çox geniş yayılıb. ...İranda toponimlərlə bağlı araşdırmalar aparmış V.İ.Savinanın verdiyi məlumatlardan aydın olur ki, bu ərazilərdə Bayat, Bayatlar (Azərbaycan), Bayatansüxtə, Bayatlı, Qızıltəpəbayat (Zəncan), Bayatan, Keşləkbayat (Zurestan), Əli-bayat (Mərkəzi İran), Bayatan (Zurestan) adları yayılıb." (411).

Bayatı ağız ədəbiyyatının ən müxtəlif informasiyaları özündə kodlaşdıran bir janrı olmaqla çeşidli mövzuları - xalqın həyatını, məişətini, gündəlik qaygılarını ifadə edir. Bayatı janrı geniş mövzuları əhatə edir. Bayatının təfəkkürdəki və bədii-estetik münasibətlər sistemindəki yerini bayatını söylənmə məqamına, bayatını nə məqsədlə deyildiyinə görə bu cür müəyyənləşdirməyi daha məqbul hesab edirik: holavarda heyvanlar, sayaçı sözlərdə qoyunlar, laylalarda uşaqlar, ağılarda ölü, bayatılarda isə canlı, sağ, gündəlik məişət problemlərilə qarşılaşan, sevgi macəraları ilə yaşayan, müxtəlif ictimai-siyasi hadisələrdə iştirak edən insanların duyğu və düşüncələri poetik söz vasitəsilə ifadə olunur və bütün bunlar poetik modelcə, formaca hamısı bayatıdır, amma müxtəlif məqamlarda, müxtəlif məqsədlə, müxtəlif vəziyyətlə əlaqədar motivini dəyişir...

Bayatılar mövzuca rəngarəngdir. Bayatılarda xalqın kədəri, ictimai quruluşa, zülmə qarşı etirazı, yadelli işğalçılara nifrəti, azadlıq və xoşbəxtlik arzuları ifadə edilmiş, məhəbbətə, ayrılığa, dostluğa aid təsirli bayatılar söylənmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq, bayatının ən əsas motivi məhəbbətdir. Yazıçı-tənqidçi Mehdi Hüseyn deyirdi: "Bayatların ən qüvvətli nümunələrini sevgi lirikası

adlandırmaq daha doğru olar. Burada həmişə incə insan hissləri dərin və səmimi bədii obrazlar vasitəsilə verilir. "(116, 402).

Xalq ədəbiyyatının başqa janrları kimi, bayatılar da nəsil-dənəslə keçərək, müxtəlif variantlara düşmüşdür. Sarı Aşığın bayatıları məşhurdur. Bayatı janrından klassik və müasir yazılı ədəbiyyatda da istifadə edilmişdir. Bir sıra türkdilli xalqlarda da bayatıya uyğun şeir formaları mövcuddur. Müasir dövrdə buna ən bariz nümunə İraq-Kərkük xoyratlarını misal göstərmək olar.

İraq-Kərkük bayatılarının görkəmli tədqiqatçısı prof. Qəzənfər Paşayev yazır: "İraq Türkmən xoyratlarının Azərbaycanda nəşri və tədqiqi folklorşünaslıq elmimizə danılmaz töhfələr vermişdir. Məsələn burasındadır ki, folklorşünaslar bayatı-manilərə əvvəllər verilmiş tərfi – «Hər misrası yeddi hecadan ibarət dördlüyə bayatı deyilir» fikrini dəstəkləyir, Azərbaycanda xoyratların mövcudluğu üzərindən sükutla keçirdilər. İraq Türkmən xoyrat və maniləri Bakıda dönə-dönə çap olunandan sonra, xüsusən də bizim tərtib etdiyimiz, otuz min tirajla çap olunan geniş həcmli «İraq-Kərkük bayatıları» (Bakı, 1983, s.352) işıq üzü gördükdən sonra folklorşünaslarımız özlərində cəsarət taparaq xalq arasında xoyratların geniş yayıldığını etiraf etdilər. Bu baxımdan folklor üzrə sanballı monoqrafiyalar və dərsliklər müəllifi prof. Vaqif Vəliyevin fikri maraqlı doğurur: «İndiyə qədər Azərbaycanda çap olunan bayatılar kitabında xoyratvarı bayatılardan nümunə verilməmişdir. Lakin xalq arasında bu şəkili nümunələrə tez-tez təsadüf olunur. İyirmi il ərzində dəfələrlə folklor ekspedisiyalarında olduğumuz zaman Azərbaycanın bir neçə rayonunda xoyratvarı bayatı söyləyənlərin şahidi olmuşuq. Bu nümunələrin mövcud olduğunu təsdiq etdikdən sonra bu nəticəyə gəlmişik ki, bayatı toplayanlar birinci misrada yalnız qafiyənin verilməsini həmin bayatının «kəsiri» hesab etmiş və ona «əziziyəm», «ələmi», «mən aşiq» sözlərini əlavə etmişlər» .

Azərbaycan folklorşünaslarının bayraqdarı, İraq Türkmən xoyratlarına və atalar sözlərinə iki maraqlı elmi məqalə həsr edən prof. Məmmədhusəyn Təhmasib Azərbaycanda xoyratların olma-

sını başqa çağdaş folklorşünaslardan əvvəl görmüş və yazmışdı: «Kərkük xoyratları üçün səciyyəvi olan, bizdə də vaxtilə olub... kəm sətir ənənəsi getdikcə pozulmuş, yerini dolu misralı bayatılara tərk etmişdir».

Prof. Paşa Əfəndiyev haqlı olaraq göstərir ki, bayatılar (xoyratlar-Q.P.) xalq içərisindən çıxmış ayrı-ayrı sənətkarlar tərəfindən yaradılmışdır. Deməli, «mən aşığı», «aşığı» bayatının 1-ci misrasına sonradan əlavə olunub.

Prof. Mürsəl Həkimov da eyni fikirdədir. O da təsdiqləyir ki, «əzizinəm», «mən aşığı», «eləmi» sözləri bayatı-xoyratlara sonralar əlavə edilmişdir.

Prof. İsrəfil Abbasov da xoyratların ayrıca bölmədə verildiyi «Azərbaycan bayatıları» kitabına yazdığı əhatəli giriş məqaləsində bu məsələyə öz münasibətini bildirmişdir: «Kəsik bayatıların-xoyratların ayrıca bölmədə verilməsi isə təsdiq edir ki, İraq Türkmənləri arasında geniş yayılan bu forma Azərbaycanda da geniş yayılmışdır.»

Mənbələrdən də göründüyü kimi, folklorşünaslarımız folklorla bağlı doğru qənaətə İraq Türkmən xoyratları Bakıda çap olunan sonralar gəlirlər. İnanılması çətin olsa da, əvvəllər tədqiqatçılar inandırmaya çalışırdılar ki, əzizinəm, aşığı, eləmi bu xoyratların müəllifləri olublar (Éləmi sözünü şəxs adı kimi təqdim etmək xüsusilə gülünc görünürdü).

Béləliklə, bütöv bir xalqın ağıl və zəkasının məhsulu olan, ümmana bənzər xalq yaradıcılığı nümunələrini – xoyrat və maniləri bir-iki nəfərin adına çıxmaqla dəyərini istəsək də, istəməsək də azaltmış oluruq. Bu baxımdan İraq-Türkmən xoyratlarının rolu göz qabağındadır. Bütün bu deyilənlər, folklorşünaslarımızın son illərdə gəldiyi doğru qənaət, bayatılara (manilərə) əvvəllər verilən tərifi başqa münasibət tələb edir. Bizcə, bayatı (mani) və xoyratlara: «Hər misrası yeddi hecadan ibarət dördlüklərə bayatı (mani), birinci misrası üç-beş arası, qalan misraları yeddi hecadan ibarət cinaslı dördlüklərə xoyrat deyilir» tərifi vermək doğru olardı.» (141, 352).

Q.Paşayevin bu müşahidələrinə ona görə belə geniş spektrdə nəzər saldıq ki, Azərbaycan – Türk dünyasında, Azərbaycan kökəninə, mənəvi-estetik arealında bu janrın və bu janrın digər versiyaları barədə müəyyən, ümumi təsəvvür əldə etmiş olaq. Və məlum oldu ki, bayatı şifahi xalq ədəbiyyatımızın ən çox yayılmış, improvizə yolu ilə, bədahətən yaranan, zümzümə edilən, müəyyən musiqi ladında oxunan, ifa edilən lirik janrlarındandır. Bayatı lakonik bir tərzdə yaranan, çox dərin mənalı, fəlsəfi, əxlaqi, ictimai fikirlər ifadə edən, dörd misralıq yığcam, qısa lirik lövhələr kimi həmişə folklor bilicilərinin və toplayıcıların diqqət mərkəzində olmuşdur. Həmçinin, bayatı adı altında ağılar, oxşamalar, layla və holavarlar, sayaçı sözləri, məişət və mövsüm nəğmələri, mahnılar da toplanır ki, qeyd etdiyimiz kimi, bunlar formaca, qafiyələnmə sisteminə, heca ölçülərinə görə eynidirlər, məzmununa, mövzusunə, deyildiyi, oxunduğu məqamlara görə isə fərqlidirlər. Bəzən, eyni bayatı mətni bir ifa məqamına görə məhəbbət mövzusunda olursa, digər ifa məqamında layla, başqa bir məqamda isə ağı kimi ifa edilə bilər...

Folklorşünaslar müəyyənləşdirmişlər ki, bayatıların rəsmi toplama işi XIX əsrdən başlasa da, lakin təsadüfdən-təsadüfə ən qədim əl yazmalarında, cünglərdə, şairlərin əsərlərində, Mahmud Kaşğarının “Lügət”ində, hətta Elias Muşeqin 1721-ci ildə tərtib etdiyi “Nəğmələr” kitabında bir çox bayatı nümunələri öz əksini tapmışdır (155).

XIX əsrdə elmi prinsiplərlə toplanma qaydalarına uyğun olaraq folklorun toplanması işi, o cümlədən bayatıların toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşri ilk dəfə “SMOMPK” məcmuəsində baş tutmuşdur.

Bundan sonra XIX əsrin sonlarında, XX əsrin əvvəllərində F.Köçərlinin, A.Şaiqin, R.Əfəndiyevin dərslərlərində tədris məqsədilə bayatı nümunələri verilir. Professor P.Əfəndiyevin məlumatına görə, hətta müəllim M.Abbasızadə 1918-ci ildə mahnı və bayatılardan ibarət kitab da nəşr etdirmişdir. (54, 146;2).

Qocaman folklorşünas Paşa Əfəndiyev bayatıların sonrakı

mərhlədə toplanması və nəşri işi barədə yazır: “Sovet hakimiyyəti illərində bayatılar müntəzəm olaraq toplanır və kitabça şəklində dərc edilir. (Bayatılar, toplayanları: A.Şaiq və Ş.Əfəndizadə, Bakı, 1926). Sonra başqa bir kitab 1938-ci ildə H.Əlizadə tərəfindən buraxılmışdır. Burada bayatılar qruplaşdırılmadan verilmişdir. Bunlar H.Əlizadənin kəndləri dolaşaraq topladığı nümunələrdir. Kitabda müqəddimə və qeyd yoxdur.” (41, 148).

Bunu, bir az ətraflı qeyd edək ki, Hümmət Əlizadə iyirmi-otuzuncu illərdə bayatıların toplanması işi ilə ardıcıl şəkildə məşğul olaraq sözü gedən janrı əhatə edən ilk mükəmməl folklor kitabını hazırlamağın məsuliyyət və fədakarlığını öz üzərinə götürən folklorşünaslardan olmuşdur. Görkəmli folklorçunun uzun illərin bitib-tükənməyən zəhməti sayəsində hazırladığı doqquz yüz səksən nümunədən ibarət bayatılar toplusu 1938-ci ildə Azərənəşr tərəfindən buraxılmışdır. “Azərbaycan bayatıları” adlanan bu kitab həmin dövr üçün ən yüksək poliqrafik keyfiyyətdə, milli ornamentlərlə bəzədilmiş qalın cildə, 141 səhifəlik həcmdə, on beş min nüsxə nəşr olunmuşdur.

“Azərbaycan bayatıları” kitabı bayatıların başlama qəlibi əsas götürülməklə “Əzizim” (s.3-17), “Əzizinəm” (s.17-51), “Eləmi” (s.51-74), “Mən aşığı” (s.75-84), “Mən aşiqəm” (s.85-89) ardıcılığı üzrə tərtib olunmuş səhifə 89-dan 141-ə qədər isə nümunələr heç bir prinsip gözlənilmədən ardıcılıqla verilmişdir.

Əzizim gül üşüdü,
Şeh düşdü gül üşüdü.
Güldün, ağılm apardın,
Bu necə gülüşüdü?! (səh.3)

bayatısı ilə başlayan kitab:

Başı bəlgəli dağlar,
Dibi kölgəli dağlar.
Gözüm yollarda qaldı,
Haçan el gəli, dağlar?! (səh.141)

bayatısı ilə tamamlanır. “Azərbaycan bayatıları” kitabında Hümmət Əlizadə özünün başqa folklor nəşrlərində olduğu kimi mətnin

orijinalındakı şəklinə - söyləyici tələffüzündəki vəziyyətinə uyğun şəkildə çatdırmaq ənənəsini qoruyub saxlamağa çalışmışdır (10).

“Azərbaycan bayatları” kitabı bir folklor nəşri kimi bu sahədə həyata keçirilən ilk irimiyaşlı iş olaraq böyük elmi-tarixi və mədəni əhəmiyyət kəsb edir. Təəssüf ki, repressiya qurbanı olan Hümmət Əlizadənin ölümündən (1941-ci il) sonra onun bu toplama – tərtib işi 1943-cü ildə M.H.Təhmasibin imzası ilə olduğu kimi nəşr edilmişdir. Doğrudur, sonralar M.H.Təhmasib bu işin müxtəlif səbəblərdən zorla həyata keçirildiyini bildirərək həmin nəşrin müəllifliyindən imtina etsə də azərbaycan bayatlarının ötən əsrin 60-80-ci illərindəki ən müxtəlif nəşrlərində Hümmət Əlizadənin “Azərbaycan bayatları” kitabındakı materialların demək olar ki, hamısından istifadə olunsa da, bu barədə heç bir qeyd verilməmişdir. Zənnimizcə, həmin kitabın yenidən təkrarən nəşr edilməsinə və H.Əlizadənin tarixi haqqının bərpa olunmasına ehtiyac vardır. Hümmət Əlizadənin Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü Cəmiyyəti “Xəlqiyyət şöbəsi” xətti ilə başlanılan, daha sonra isə Azərbaycan Elmi Tədqiqat İnstitutunun “Şifahi xalq ədəbiyyatı” şöbəsində davam edən toplama və nəşr fəaliyyəti sözün həqiqi mənasında bir fədakarlıq, elsevərlik örnəyi olmuşdur. Onun hazırladığı mətnlər Azərbaycan folklor kitabı istiqamətində iyirmi-otuzuncu illərdə həyata keçirilən elmi-təşkilati fəaliyyətin ən uğurlu nəticələri kimi qiymətləndirilməlidir.

Yenidən qayıdaq Paşa müəllimin fikirlərinə: “Y.V.Çəmənəminli “Xalq ədəbiyyatının təhlili” adlı bir neçə məqaləsində “ağılar”, “vəsf-hallar”, onların meydana gəlməsi, məzmunu və xarakteri haqqında danışmış və külli miqdarda nümunələr də gətirmişdir.” Sonra müəllif bayatların toplanması və nəşri işində qeydsiz-şərtsiz M.H.Təhmasibin adını çəkir, daha sonra isə bu işdə H.Qasımovun (1957), A.Məmmədovun xidmətləri ilə yanaşı xalq şairi Rəsul Rzanın və folklorşünas Qəzənfər Paşayevin “Kərkük bayatları” (1968) kitabını da, bu xidmətlər sırasında qeyd edir.

Müəllif burada bayatların rus dilinə tərcümə edilməsi işindən də danışmış, bu sahədə 1939 və 1959-cu illərdə çap olunmuş

«Антология азербайджанской поэзии» kitablarının, həmçinin V.Qafarovun tərcüməsində buraxılmış «Баять» (Баку, 1959), «Ларец жемчужин» (Москва, 1968) kitablarının adını çəksə də, nədənsə bayatıların rus dilinə tərcüməsinin XIX əsrdə dərc edilən "SMOMPK"dan başladığının fərqinə varmamış, bu mühüm faktı xatırlatmamışdır. (41, 148).

Halbuki XIX əsrin son onilliyində rus müəlliflərindən A. Kaləşev və A.Yakimov imzaları ilə 1894-cü ildə "SMOMPK"-da ("QƏXTMT") çap etdirdikləri "Tatar mətnləri" (oxu: Azərbaycan mətnləri - S.O.) içərisində bayatıların layla, ağı və digər növləri olmuşdur. Bunların orijinala yanaşı rusca tərcüməsi verilir. Bu rus müəlliflərinin bayatı janrı ilə ilk tanışlıq mərhələsi və ya onların ilk toplayıcı – tərcüməçi kimi bu janra diqqətləri idi. Mətnlər Nuxadan, Xatınbəyli kəndindən, Gəncə şəhərindən, Cəbrayıl qəzasından, Şuşadan toplanmışdı. (355, 37-74)

Yenə də bu məcmuənin növbəti buraxılışında A.Zaxarovun "Qafqaz tatarları qadınlarının ev və sosial məişəti" məqaləsində "Beşik mahnıları" adı altında bayatı-layla mətnləri və onların rusca mənası açıqlanmışdır ki, bunlar da ənənəvi, əvvəlki mətnlərdən məlum layla mətnləridir. (357, 91-157.)

Bu faktlardan sonra uzun müddət bayatıların digər dillərə, xüsusən də rus dilinə tərcüməsi faktı hələ ki, məlum deyildir...

Sonralar, Azərbaycan bayatılarını professional tərcüməçi-şairlər – K.Simonov, E.Dolmatovski, Q.Asanin, B.Lebedev, L.Kantsnelson, Ya.Кеухауз rus dilinə çevirmişlər və bu tərcümələr 1939-cu ildə çapdan çıxan "Antolojiya azerbaydjanskoj poezii" ("Антология азербайджанской поэзии") kitabında əksini tapmışdır. (214, 138-150.)

Bu faktдан iyirmi il sonra isə bayatıları 1958-1959-cu illərdən başlayaraq ardıcıl olaraq V.Qafarov tərcümə etməyə başlayıbdır və ilk nümunələri 1959-cu ildə "Literaturnıy Azerbaydjan" ("Литературный Азербайджан") jurnalında çap etdirib. Bunun üstünlüyü ondan ibarət idi ki, V.Qafarov bu sahədə ilk azərbaycanlı mütəxəssis kimi hər iki dili kamil bilirdi və tərcüməsinə

sətri tərcümədən deyil, birbaşa orijinaldan edirdi. (299, 69-71.)

1960-cı ildə ilk dəfə olaraq rus dilində və folklorun tərcümə tarixində V.Qafarovun "Bayatı ("Баяты") adlandırdığı 407 bayatıdan ibarət kitabı nəşr edilir. Bu kitab bayatı janrında rusca ilk kitab – ilk qaranquş idi. (234, 3-120).

Bunun ardınca Azərbaycan bayatısının V.Qafarovun tərcüməsində ən böyük qələbəsi olur. Əvvəlki kitabına yenidən tənqidi gözlə baxan tərcüməçi, demək olar ki, tamamilə yeni variantda Moskvada, SSRİ EA-nın qrafı ilə "Lares jemçujin ("Ларец жемчужин"), "Azerbaydjanskoye narodnoye çetverostişiyə - bayatı i poslovitsı (Азербайджанское народное четверостишие - баяты и пословицы)" - 1967) kitabı nəşr olunur. (293, 256.)

Beləliklə, xatırladığımız bu faktlar əsasında Azərbaycan bayatısı beynəlxalq arenaya addım atır. Adları çəkilən nəşrlər haqqında V.Qafarov yazır: "Şifahi ədəbiyyat - xalqın ürəyidir. Folklorun tərcüməsi tibdə ürək köçürməsinə bənzəyir. Birinci kitabım ilk cəhd idi. Cərrahiyyə əməliyyatı olduqca tələsik olmuşdu. İkinci kitab isə hərtərəfli düşünülmüş şəkildə, qanunauyğun hazırlandı". (277, 12-116.)

Obrazlı olsa da, çox dəqiq ifadədir. Folklorun tərcüməsi doğrudan-doğruya bir xalqın ürəyinin duyğularını, düşüncəsini digər xalqın ürəyinə köçürməkdən ibarət ən məsuliyyətli bir işdir. Və bu məsuliyyəti özündən əvvəlki həmkarları kimi duyan bacarıqlı və istedadlı tərcüməçi V.Qafarov bütün ömrü boyu Azərbaycan ədəbiyyatının ən nadir incilərini - folklorunu rus dilinə tərcümə ilə məşğul olmuş, Azərbaycan xalqının bədii təfəkkürünün qüdrətini boya-boy göstərə bilmişdir.

Bayatı isə əslində bütövlükdə xalqın həyatı, düşüncəsi, hissi, məhəbbəti, nifrəti, fəlsəfi-estetik təfəkkürü deməkdir. V.Qafarov 1977-ci ildə nəşr etdirdiyi və doğru olaraq «Баяты – песни» adlandırdığı kitabına yazdığı "Ot perevodçika" («Ot perevodçika») məqaləsində rus oxucusuna bayatının ədəbi-bədii, estetik, janr, məzmun xüsusiyyətlərini elmi-nəzəri, publisist bir tonda izah edərək yazır: "Azərbaycanlının həyatını - doğum günündən ölüm

gününə qədər, beşikdən qəbir evinəcən bayatı müşayiət edir – beşik nəğmələrindən tutmuş, son olaraq ağıllara qədər...” Bu kitabda beşik nəğmələri - laylalar, tapmacalar, əkinçi nəğmələri, çoban nəğmələri, ağıllar adları altında təsnif edilən və digər mövzulu, məzmunlu bayatılar da rus oxucularına təqdim edilir. (278, 8-164).

Göründüyü kimi, əksər folklorşünaslar, həmçinin tərcüməçilər laylaları (bayatı-laylalar, quruluşuna görə müəyyən tapmacaları (bayatı-tapmacalar), nəğmələri, holavaları, ağılları bayatı hesab etmişlər. Biz də qəbul edilmiş bu prinsiplərə uyğun bir tərzdə “SMOMPK” da dərc edilmiş bayatılardan ibarət mənzum, lirik toplama və tərcümə materiallarına münasibət bildirməyə çalışacağıq.

Bayatıların ilk toplayıcısı və rus dilinə tərcüməçisi Yelizavetpol (Gəncə) Mixayilevski sənət məktəbinin müəllimi A.Kalaşev olmuşdur. O, XIX əsrin 90-cı illərinin əvvəllərində Azərbaycanın Nuxa şəhərindən, Cəbrayılın Xatunbulaq kəndindən, Gəncə şəhərindən, Ağcayazı kəndindən, Yuxarı Ayıblı (Əyyublu) kəndindən topladığı lirik folklor mətnləri arasında bayatılar da vardır. Bu mətnlərin hamısı «Татарские тексты» başlığı altında “SMOMPK” məcmuəsinin 1894-cü il 18-ci bura-xılışının 2-ci bölməsində, səh. 37-74-də əksini tapmışdır. Diqqəti çəkən cəhətlərdən biri budur ki, A.Kalaşev topladığı bayatıları mövzusunə görə təsnif etmiş, hamısını da aid etdiyi mövzuya uyğun olaraq mahnı, nəğmə adlandırmışdır. Məsələn o, laylaları – «Колыбельные песни», ağılları – «Песни по покойник», “şikəstələr” (bu anlayışı ilk dəfə A. Kalaşev burada işlətməmiş, sonralar isə bayatılardan danışan folklorşünaslar bu anlayışı nədənsə işlətməmişlər, amma bu anlayış “Qarabağ şikəstəsi”, “Şirvan şikəstəsi” və s. mahnı janrında özünü qoruyub saxlamışdır) isə «Песни влюбленного» adlandırmışdır ki, sətri tərcümə etsək “Sevgililərin nəğməsi (mahnısı) mənasını verir. Doğrudan da, bayatıları “sevgililər nəğməsi (mahnısı)” adlandırmağın özü təsirli bədii-poetik anlayışdır və bu da A.Kalaşevin istedadlı tapıntılarından biridir. Müəllifin topladığı mənzum atalar sözü və tapmacaların

arasında “tapmaca-bayatı”, “bayatı-atalar sözü” mətnləri də vardır və bu mətnlərin orijinalının hamısında müəllif-toplayıcı yerli ləhcəni, xalq ifadə tərzini transkripsiyanın imkanları dərəcəsində qorumağa çalışmışdır.

Bayatı folklorun ən geniş yayılmış janrlarındandır. Bayatılardan çoxu məzmunca qəmli, kədərli və həzin olur. Qürbət sızıntısı, ayrılıq, Vətən məhəbbəti ilə bağlı bayatılar daha çoxdur. Məsələn, A.Kalaşevin Cəbrayıl qəzasının Mirzəcamallı kənd sakini Salman Şəfibəyovun ağzından yazıya aldığı bayatı – şikəstə bu qəbildəndir:

Kızıl qül, olmiyeydi,
Saralub, solmiyeyidi;
Bir ayrılıq, bir ölüm –
Heç birisi olmiyeyidi.

Tərcüməsi:

«Красной розы не было бы,
Пожелтевь, не завяла бы (роза);
Одной (ни) разлуки, одной (ни) смерти –
Ни одной изъ нихъ не было бы.» (355, 67).

Və yaxud, Cəbrayılın, Xatunbulaq kənd sakini İrza Miriyevanın söylədiyi bayatı:

Kızıl qül həşəm oldu,
Darmədim – həşəm oldu;
Sənnən ayrılan bəri,
Ağlamaq peşəm oldu.

Tərcüməsi:

«Золотая роза обильною сделалась
(выросла въ обилии),
Не нарвала я – обильною сделалась
(поэтому выросла въ обилии);
Отъ тебя разлучения сюда (с тех поръ
какъ разлучилась съ тобой),
Плаkanie ремесломъ моимъ сделалось.» (355,53-54).

Bu bayatının tərcüməsində müəllif qafiyələnmə sistemini

saxlayıb (a+a+b+a), mənanı qorumaq xatirinə mötərizədə əlavə izahedici sözlər işlətməli olub. Bütün bunlar onu göstərir ki, A.Kalaşev bayatının bədiiliyini, zərifliyini, ifadə zənginliyini duyub, başa düşüb və məsələyə istedadının imkanı dərəcəsində yanaşmağa çalışıbdır. Lakin, “həşəm” sözünün tərcüməsində yanlışlığa yol verdiyindən (“həşəm” rusca «обильно» - “bol, bolluq, çoxlu” mənalarında deyil) bayatının nüvəsində olan dərin, emosional mənanı itirmiş, tərcümə orijinalı təhrif etmişdir.

Bayatıda dərin kədərdən, ayrılıqdan, aşıqın hicran qəmindən gecə-gündüz ağlamasından, ağlamağı rəmzi mənada özünə peşə etməsindən gedir. Burada Qızıl gülün bolluğundan söz ola bilməz. Bolluq, firavanlıq şən əhval yaradar. “Həşəm” sözü saralma, solmaq mənasındadır. Qızıl gülün dərilmək vaxtı var. Gərək o təzə-tər vaxtında dərilsin. Vaxtı ötəndə, vaxtında dərilməyəndə Qızıl gülün ləçəkləri həşəm olur, əl vuran kimi tökülür. Obrazın, onun mənasının dərinliyi, böyüklüyü, incəliyi, zərifliyi də buradadır: “Sən mənim Qızıl gülüm idin! Qədrini bilmədim, səni vədəsində dərmədim, həşəm oldun, saraldın, soldun, samana döndün! (“Həşəm” sözünün bir mənası da “saman” deməkdir). Mən də səndən ayrıldım, dərddən, kədərdən ağlamağı özümə peşə etdim və elə bu ayrılıq, bu hicran tezliklə məni də həşəm edəcək, dərddən saralıb samana dönəcəyəm.” Bayatının yaratdığı əhval, ovqat təxminən belədir və xalq müdrikliyi lirik qəhrəmanın bu ovqatını, qəmli halını “qızıl gülə”, onun “həşəm” olmasına qiyas etməklə təkcə bir sözün qəlibində, mahiyyətində böyük bir mətləbi ifadə etmişdir. Bu söz “həşəm” sözü bu bayatının məna kodu, məna açarıdır və görünür hər bir folklor mətnində və eləcə də böyük müdrikliklə, zərif emosionallıqla söylənmiş bayatılarda da belə “kod-açar” söz-obrazlar mövcuddur.

Bayatıların bir növü cinas bayatılardır. Belə bayatıların qafiyələri cinas sözlər üzərində qurulur, xüsusən də aşıq yaradıcılığında geniş tətbiq edilir və cinas üzərində qoşulan şeirlər böyük ustalığ tələb etdiyindən, onu yaradanları da ustad sənətkar sayırlar. Məsələn, A.Kalaşevin Nuxa şəhər sakini Abdulla Əfəndi-

yevdən yazıya aldığı bayatıların arasında bir dənə belə nümunə var:

Azizim, karalıptı;
Yağıptı – karalıptı;
Pacadan bir daş düşti –
Ocağım karalıptı.

Tərcüməsi:

«Другъ мой, почернело;
Пошелъ (дождь или снегъ) почернело;
Изъ турбы одинъ камень упаль.
Каминь мой почернело (огонь мой потухъ)».(355, 42).

Bu bayatıda “qaralıbdı” omonim sözlərdən istifadə etməklə qeyri-adi obrazlılığa, bədiiliyə malik, mənalı bir lövhə yaradılıbdır. Birinci misradakı “qaralıbdır” sözü dosta, əziz adama aiddir. Yəni, elə bir hadisə baş veribdir ki, onun əhvalı pozulub, qanı qaralıb, dərdə düşübdür. El arasında “qanım qaralıb” ifadəsində olduğu kimi. İkinci misradakı “qaralıbdı” sözünün mənası yağıntı ilə, təbiət hadisəsini təsvir edir. Yəni, elə çoxlu qar yağıbdir ki, hər yanı qar alıb – hər yanı qar basıbdır. El arasında bu ifadə də, geniş işlədilir, qarın çox yağmasın bildirmək üçün deyəllər: “Elə yağıb ki, bəndi-bərəni, yolu-irzi qar alıb!” Yəni, fəsillərin ən ağır qış olduğu kimi, qış gününün də ən ağır məqam qarlı günləridir. Qışın qarlı-boranlı günləri kimi lirik qəhrəmanın da həyatı çətinləşib, yaşamağı ağırlaşıb, rüzgarı dəyişib, yolu-yolağası bağlamıbdır... Beləliklə, buradakı obraz da, məna etibarını ilə bayatdakı ümumi ovqata bir hazırlıqdır, bir vəsilə rolunu oynayır, rəmzi məna daşıyır...

Üçüncü misra ilə dördüncü misra da rəmzdür, bədi obrazdır. “Bacadan daş düşdü, Ocağım qaralıbdı” – xalq deyimində qəfləti, gözlənilməz, ağılagəlməz bir hadisənin baş verməsi ifadə olunubdur. Yəni, bacadan düşən daş orta ocağı söndürə - qaralda bildiyi kimi, lirik qəhrəmanın həyatında elə bir ağır hadisə baş veribdir ki, elə bir itgi olubdur ki, onun da ocağı sönmə, qaralıbdır!

Deməli, birinci mənada “qaralıb” sözü qanın qaralması, əh-

valın pozulması mənasında, ikinci misrada “qar yağmaq”, ətrafı qar almaq mənasını, dördüncü misrada “ocağın sönməsi, ocağın qarılması” mənasında işlədilmiş, bir sözdən ibarət cinas qafiyə ilə çox təsirli bədii fikri ifadə edən söz lövhəsi yaradılmışdır.

Tərcümə mətnində isə bu mənaların heç biri yoxdur və «почернело» hərfi tərcümədir. Tərcüməçi isə “təcnis bayatını” qətiyyənlə olduğu kimi rusçaya çevirə bilməzdi və burada onu qınamaq günah olardı, çünki rus dilinin belə bir imkanı yoxdur ki, “təcnis” poetik modelini, formasını əks etdirdirsin!.. Amma, mənanı qorumaq xatirinə tərcüməçi izahdan, şərhədən, köməkçi sözlərdən istifadə edə bilərdi...

Bayatı lirik bir janr kimi olduqca milli özünəməxsusluğa malikdir. Bu folklor janrının ən yüksək keyfiyyətlərindən və xüsusiyyətlərindən biri onda özünü yüksək dərəcədə əxz edən xalq dilidir. Xalqın dilinə məxsus olan bütün incəlik, poetiklik, məzmunluluq, müdrikliyə bağlı aforistik xalq təfəkkürü ən çox bu janrda özünü bütün aşkarlığı və zənginliyi ilə göstərə bilir.

Məhz, bu keyfiyyətinə və kütləviliyinə görə tarixin müxtəlif məqamlarında ana dilimizin, Azərbaycan-Türk mədəniyyətinin basqılara məruz qaldığı zamanlarda (indinin özündə İran Azərbaycanında) xalq ədəbiyyatımız, o cümlədən də bayatılarımız milli ruhumuzun ölməzliyinə, ən çətin, imkansız zamanda xalq ruhunun, varlığının qorunmasına xidmət etmiş, onun daşıyıcısına çevrilmişdir.

XIX və XX əsr dönməsində də, xalq şeiri, onun bayatı forması həmişə ana dilin saflığını qoruyan məhək daşı olmuşdur. Şimalı - Güneyli Azərbaycanımızda xalq ədəbiyyatı ana dilimizin yaşamasına, qorunmasına, saflığına xidmətin zəngin izlərini aydınca müşahidə etmək olur. Hətta ana dilimizi yadırgamış, danışığında daha çox qeyri millətlərin kəlmələrini işlədən soydaşlarımızın xalq ədəbiyyatı – folklorla bağlı yaddaşını azca qurdalayanda heç olmasa bir bayatı, bir layla xatırlamaqla milliliyini bərpa etmiş olur. Bu, o deməkdir ki, folklor xalq ruhunun yaddaş qoruyucusudur və onu heç cürə, siyasi konyukturlarla, təzyiqlərlə öldürmək

mümkün deyil!..

Bayatının xalq həyatında, xalq məişət-mərəsimlərində istifadə olunması yerinə görə bu cür müəyyənləşdirməyi daha məqbul hesab edirik: bayatı-holavarda heyvanlar, bayatı-sayaçılarda qoyunlar, bayatı - laylalarda uşaqlar, bayatı vəsfi-hallarda gənclərin arzu və istəkləri, bayatı - ağılarda ölü, ümumiyyətlə bayatılarda isə canlı, sağ, gündəlik məişət problemlərilə qarşılaşan, sevgi macəraları ilə yaşayan, müxtəlif ictimai-siyasi hadisələrdə iştirak edən insanların duyğu və düşüncələri poetik söz vasitəsilə ifadə olunur. Bayatılarda sevgi, eşq, əxlaqi-didaktik fikirlər, vətəne məhəbbət və s. mövzular çox yüksək bədiiliklə əksini tapır.

Məlumdur ki, ədəbi-nəzəri fikirdə bayatları bir janr kimi fərqləndirən, poetik qəlibə çevirən forma elementlərindən biri də, bu dördlüyün "mən aşiq", "əzizinəm", "eləmi" xitab-sözləri ilə başlanması hesab edilir. A.Kalaşevin Azərbaycanın müxtəlif ərazisindən topladığı bayatları təhlil edərkən görürük ki, onun topladığı bayatılardan ancaq, dörd bayatı nümunəsi var ki, onlar bu janra uyğun "eləmi", "əziziyəm", "aşiq" qəbildən bədii xitab-müraciətlə başlayır. Yerdə qalan bayatı nümunələrində bütün dörd misralar bir-biri ilə məzmun və bədiiliklə qovuşmuş müstəqil bəndlərdir.

Ümumiyyətlə, bizə elə gəlir ki, "mən aşiq", "əzizinəm", "eləmi" kimi sözləri dinləyiciyə təsir etmək üçün işlədilən bədii xitablardır, qarşıdakının diqqətini cəlb etmək üçün istifadə olunan bayatı janrının özünəməxsus poetik söz qəliblərindən biri olaraq müxtəlif məna çalarlarını ifadə etsə də, bu formada yaranan bayatların əksəriyyətində birinci və ikinci misralar sanki, əsas fikrin daşıyıcısı olan üçüncü-dördüncü misralara hissi-emosional bir giriş, hazırlıq təsiri bağışlayır. Diqqət yetirsək, görürük ki, bu söz qəlibinin hər birinin özünəməxsus mənası var ki, bunlar da auditoriyaya müraciətlə deyilir. "Əziziyəm", "eləmi", "mən aşiq", hətta heç kimin diqqətini cəlb etməyən "ay qız" müraciət-xitab sözlər müraciət olunan subyektin-şəxsin bayatını oxuyana, söyləyəne nə qədər yaxın, doğma olduğunu bildirərək dinləyicinin

diqqətini cəlb etməyə xidmət edir.

Məsələn,

Əzizim, gəldim sizə,
Karib dimiyin bizə;
Karibin bir canı var –
O da kurbandı sizə. (355,41).

Burada, bizcə “Əziz” adında adamdan, aşıq təxəllüsündən söhbət belə getmir. Bayatını söyləyən müraciət etdiyi subyektə münasibətini, istəyini, məhəbbətini bu sözün məna tutumu ilə ifadə edir.

Yaxud:

Ay qız, adın Hürüdü,
Duman dağı bürüdü;
Həsretini çəkməkdən,
Cavan canım çürüdü.

Və yaxud:

Ay qız, adın Təkidi,
Şəkiddən o yan Bakidi.
Birdən sənnən ayrılıram;
Ürəyim daş təkidi. (355, 33).

Bu qəlibdə xeyli nümunə misal gətirmək mümkündür və bayatının bu cür poetik modeli, nədənsə indiyədək bu janrın tədqiqatçılarının diqqətini cəlb etməyibdir. Bu çox maraqlı bir poetik qəlibdir. “Ay qız, adın Hürüdü” qəlibində olan birinci misra yerdə qalan üç misranın bütün məzmununu, qafiyə strukturunu, bədii modelinin təyinedicisi olur, özü də boş yerə deyilmir. Burada bayatının subyektı, qəhrəmanı şəxsləndirilir, onun adı çəkilir. Bayatıda bu nadir hadisələrdəndir ki, lirik qəhrəmanın adı aşkarlanır, lirik qəhrəman mücərrəd, adsız qalmır, epik əsərin qəhrəmanı kimi burada da əsərin – bayatının məlum qəhrəmanı öz adı ilə əsərdə iştirak edir...

Sanki bu dörd misralı lakonik mətn epik əsərlərə məxsus süjetlilik keyfiyyəti kəsb edir. İki sevgili bir-birinə dağlar qoyunda, yaylaq yerində görüş təyin ediblər. Adətin tələb etdiyinə

görə oğlan görüş yerinə qızdan qabaq gəlir və intizarla, həyəcanla sevgilisinin yolunu gözləyir. Adı Hürü olan bu gözəl qız isə hansı səbəbdənsə ləngiyir... Uca dağlar başını, keçidləri, yamacları yavaş-yavaş duman bürüyür... Həyəcan, nigarançılıq getdikcə artır və bu cavan oğlan öz nigarançılığını, həyəcanını belə bir bayatı çəkməklə həm ifadə edir, həm də dağlar qoynunda həzin bir səslə oxuya-oxuya bayatıyla sevgilisi Hürünü haraylayır... Kövrək, həzin, hisslərin, duyğuların lirik-dramatik bir süjetdə, görümlü-duyumlu bir lövhədə ifadəsi...

Adətən bu məzmunlu bayatılar oğlanların dili ilə söylənilir və azərbaycanlı əxlaqının tələbinə görə qızlar çox vaxt sevgililərinin adlarını dillərinə gətirmirlər, istəklərini gizli saxlayırlar. Amma, elə hallar olur ki, bayram mərasimlərində, “Gülüm, hey!” məclislərində qızlar da bayatı oxuyaraq istədikləri oğlanı qandırmaq üçün ya onun geyiminin nişanələrindən, boy-buxunundan müəyyən ştrixlər bayatılarında işlədirlər, ya da eləcə birbaşa oğlanın adını çəkirlər. Məsələn, A.Kalaşevin topladığı bayatılar arasında bu məzmununda belə bir nümunə var:

Çayın o tayı bağdı,
Alması aldı, ağdı.
Təzə bir yar tapmışam –
Adı Sultan ağadı!

Tərcüməsi:

«Реки тотъ берегъ – садъ;
Яблоко брошу, красно (чтобъ) играло
(заблестело);
Одного новаго возлюбленнаго поймала (нашла)я,
Имя его Султанъ-ага». (355,32).

Lakin, “SMOMPK”da nəşr olunan bayatıların əksəriyyəti bu qəbildən “bədiî xitab”larla, müraciətlərlə deyil, adi şeir bəndinə müvafiq qəlibdədir. Lirik təhkiyə eyni tonda başlayır və sona yetir. Məsələn, Cəbrayıl qəzasının Mirzəcamallı (Mirza-Camallı) kənd sakini Salman Şərifbəyovun dilindən toplanmış nümunəyə diqqət yetirək:

Kızıl gül, olmiyeydi,
Saralub, solmiyeydi;
Bir ayrılıq, bir ölüm –
Heç biri olmiyeydi.

Tərcüməsi:

«Красной розы не было бы,
Пожелтевь, не завяла бы (роза);
Одной (ни) разлуки, одной (ни) смерти –
Ни одной изъ нихъ не было бы». (355, 67).

Bayatılar sırasında az qala hamının əzbər bildiyi, olduqca kamil bu bədii şeirin dörd misrasının dördü də, bütün poetik cəhətləri ilə elə bütöv, elə tamdır ki, birini-digərindən ayırmaq mümkün deyil. Məna və şəkilcə hər dörd misra bir-birinin davamıdır. Poetik məntiq zənciri möhkəm bədii obrazlarla – həlqələrlə bir-birinə bənd ediləndir...

İnsan zəriflikdə, gözəllikdə qızıl gülə bənzədilib. İnsan yararından qızıl gül kimi ətrafına gözəllik bəxş etməlidir. Amma, təəssüflər ki, bu gözəlliyin ömrü az olur. Qızıl gültü gözəlliyinə görə vaxtsız-vədəsiz dərirələr, öz budağından ayrı salırlar, ya da vaxtsız-vədəsiz, tez saralıb-solur. İnsan da belədir! Ayrılıq, ölüm, sosial ədalətsizliklər, həyatın təzyiqləri onu əzizlərindən, doğmalarından, istəklilərindən tez ayırır... Bu bəndin lirik qəhrəmanı da, insan ömrünün bu fəlsəfi mahiyyəti üzərində düşünür, həyəcanlanır, təəssüf hissələri keçirir, vaxtsız-vədəsiz ölümə, ayrılığa – sosial və həyatı ədalətsizliyə qarşı, bir növ, həzin, lirik səsle etirazını bildirir...

Bənddə məna və bədiilik bir cövhdə birləşib tamamlandığından onun tərcüməsi də, nisbətən müvəffəqiyyətli olmuş, bayatının məzmunu və forması tərcümə mətnində əksini az da olsa, mümkünü qədər tapmışdır.

Bu mətləb üzərində ona görə belə əsaslı dayandım ki, mənə "eləmi", "əzizinəm", "mən aşiq" bədii-xitabla olan misra başlangıcını heç də bayatı şeir şəklinin janr kimi əsas təyinedici ünsürü hesab etmək doğru deyildir. Bu bədii müraciətlə başlanan

şeyrlər bayatı janrının formaca zəngin, çoxşaxəli bədii ifadə imkanlarından biridir... A.Kalaşevin topladığı “eləmi” bədii-xitabla başlanan bir bayatı mətninə diqqət yetirək:

Eləmi, baxça-nanə?
Bağ dolu baxça-nanə!
Həs-rət çəkən, ay gözlərim!
Doyuncan bax canənə.

Tərcüməsi:

«Такъ ли, садикъ-мята?
Садъ полонъ, садикъ-мята!
Жажду тянущие (жаждущие), ой мои глаза!
Досыта смотри на возлюбленного.» (355, 67).

Burada, birinci və ikinci misralar mütəxəssislərin bayatı janrı üçün qeyd etdikləri kimi, əsas mənaya hazırlıq məqsədilə deyilibdir; “nanə” sözü “canənə” sözünə cinas qafiyə xatirinə şeirə gətirilibdir, havacat, ahəng yaradıb, amma mənaya görə son iki misra ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Elə buna görə də, tərcüməçi də çətin vəziyyətə düşmüş, anlaşılmaz bir sətri tərcümə etmişdir. Bu bayatını dinləyəndə, ən həssas, duyğulu adam, məsələn, onu belə yoza bilər ki, uzun müddət həsrət çəkən aşiq və məşuq nanəli bir baxça-bağda görüşmüşlər və belə bir təsirli hiss də, buradan yaranmışdır...

Yaxud, A. Kalaşevin Yelizavetpol (Gəncə) qəzasının Yuxarı Ayıblı (Юхари-Аиплу) kənd sakini İsgəndər Şirinovun ağızından topladığı 1-ci, 3-cü bayatılar “əziziyəm”, 5-ci mətn isə “aşiq” bədii xitabları ilə başlayır, aşiqanə, məhəbbət mövzusunda:

Əziziyəm, oyanasan, (7)
Kızıl qülə boyanasan; (8)
Öpüm məxmər qözdərinən – (8)
Şirin yuxudan oyanasan. (9)

Tərcüməsi:

« Подруга моя, проснулась чтобъ ты,
Золотую въ розу нарядилась чтобъ ты;
Поцелую бархатные въ глаза твои,
Сладкаго со сна проснулась чтобъ ты». (355, 70).

Bu bayatıda hecalılıq prinsipinə əməl olunmasa da, “əzi-ziyəm” (ə\ə/ziyəm) müraciəti tamamilə yerinə düşür. Doğmaya, sevgiliyə, əziz adama ancaq belə bir incəliyinən müraciət etmək olar. Burada layla motivi ilə, sevgiliyə münasibət motivi üst-üstə düşüb-dür. Bu da onu göstərir ki, bayatının motivasiyasını müəyyənləşdirmək onun kimə ünvanlamaqdan da asılı olur. Bu bayatını beşik başında deyərsən layla olar, sevgilinin yatağı başında deyərsən məhəbbət şərqisinə çevrilər, yasda oxuyarsan ağıya döner...

Bu bayatıdakı “Qızıl gülə boyanasan, Öpüm məxmər gözlərindən” misralardakı obrazlılıq, təşbehdəki orijinallıq və zəriflik eşidəni heyran edir və poetik tapıntıya çevrilir... Klassik ədəbiyyatda, eləcə də xalq yaradıcılığında əsasən gözlərə təşbih ediləndə “ala göz”, “qara göz”, “xumar göz” ifadələrindən istifadə edilir. Burada isə, orijinallıq həmçinin bənzətmədə edilmiş, yarın, sevgilinin gözləri “məxmər gözlər” kimi obrazlaşdırılmışdır...

Bayatının rus dilinə tərcüməsi də yaxşı alınmışdır. Müəllif burada mənanı qorumaqla yanaşı, səslənməni, qafiyə sistemini saxlamış, rus oxucusuna azərbaycanlıya, bu millətə məxsus zərif duyğuları çatdırmağa çalışmışdır. Bu mətnə, müəllif əzizini, rəfiqini yuxudan oyadıb, ona qızıl güldən paltar geyindirmək istəyir, bunu həyata keçirməkdən ötəri onun məxmər gözlərindən («бархатные глаза» obrazı ruscada daha yaxşı səslənir) öpə-öpə şirin yuxusundan tam ayılmağa çalışır... Burada tibbi-psixoloji bir xalq örnəyi də var. Hələ, son dövrlərdə tibbi-psixoloji elm sübut edibdir ki, yatan adamı, xüsusən də uşaqları yuxudan ehtiyatla oyatmaq lazımdır. Yuxu prosesinə zorakı, kobud müdaxilə insan psixikasına mənfi təsir edir, hətta psixi pozğunluq yarada bilər. Xalq isə tibbi-psixoloji elmin bu nəticəsini, elmin bu qənaətini min illər bundan qabaq kəşf edibdir və fikrini də sözün gül ləçəyinə bükərək təqdim edibdir... Fikrin poetik orijinallığı və onun dəqiq ifadəsi, detalların görümlülüyü, gül ləçəyi qədər incəliyi tərcümə mətnində də öz əksini müəyyən qədər tapmışdır.

Əzi(z)iyəm, kalasuz!

Şəhər olmaz qalasuz;

Çünkü mən gedərgi oldum,
Siz sağlıqnan kalasuz.

Tərcüməsi:

«Друзья мои, остались чтобъ вы!
Города не бываетъ безъ крепости (безъ тюрьмы);
Такъ какъ я идущимъ сделался (навсегда ухожу),
Вы съ благополучиемъ остались чтобъ.» (355, 70).

Bu ayrılıq məqamında, vidalaşma çağında deyilən qəmli, həzin məzmunlu bir bayatıdır. Lirik qəhrəman elindən, obasından, vətəninə, qohum-qardaşdan hansı səbəbdənsə ayrılır, harasa gedərgi olur, yaxud sürgün edilir. Belə bir məqamda onun kədər dolu vida bayatısı həmin ayrılığın bütün kədərli ovqatını ifadə edir. A.Kalaşev bu motivli bayatıları “Vida bayatıları” («прощальные песни») adı altında təsnif etmiş və Gəncə qəzasının Yuxarı-Ayıblı kənd sakini İskəndər Şirinovun ağzından toplamışdır. Bu bayatı da, yuxarıdakı bayatı kimi motivini deyildiyi, oxunduğu, çağırıldığı məqama görə dəyişə bilir. Əgər, bu bayatını yas mərasimində, rəhmətə gedənin arxasınca deyilsə, artıq bayatı motivinə - deyildiyi məqama görə ağrıya çevrilə bilər...

Bu mətnin tərcüməsi isə qətiyyən alınmayıbdır. Ruscasında mənə tamamilə pozulub. Birinci, orijinalda “Qalmaq” sözü ilə “Qala” sözü şəkilçi qəbul edərək omonim sözlərə çevrilibdir. Bayatını söyləyən omonim (cinas) sözlərin yaratdığı səslənmə və mənə uyarlılığından bədii vasitə kimi istifadə edərək təsirli lövhə yaradıb. Həmçinin, “Qala” Azərbaycan mühitində türmə deyildir, şəhərin qalasıdır, onun müdafiə sistemidir. Bayatını söyləyən, məcaz yaratmış, “qala şəhəri qoruduğu kimi, siz məni qorumadınız, mən sizdən məcburən ayrı düşdüm, indi ki, belədir, mən gedər oldum, sizlər isə salamat qalası!” mənası bu bayatının əsas özəyini təşkil edir. Tərcüməçi isə bu fəlsəfi-emosional, psixoloji vəziyyətin mahiyyətinə varmamış, ya da vara bilməmiş, səthi, quru, müəyyən dərəcədə əsas mənanı itirən qeyri-dəqiq sətri tərcümə etmişdir.

Hər halda, hər bir bayatı bütöv insani hisslərin rəngarəng çalarlarının yüksək bədiiliklə əksindən ibarətdir və hərəsi canlı,

təsirli lirik lövhələr yaradır...

Müşahidələr göstərir ki, bayatı janrı forma baxımından sabit quruluşa malik olsa da, məzmun baxımından çox zəngindir. Bu mənada bayatların məzmunu onun qruplaşdırılmasında, təsnifatında bir çox toplayıcılar və folklorşünas tədqiqatçılar tərəfindən əsas götürülmüşdür. A.Kalaşevin Nuxadan və Qarabağdan – Cəbrayıl qəzasından topladığı bayatların məzmun, mövzu baxımından təsnif edərkən onları təxminən aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: əxlaqi-didaktik məzmunlu; Vətən məhəbbətilə bağlı; sevgi, eşq ilə bağlı, zülm və ədalətsizliklə bağlı... A.Kalaşev isə topladığı bayatları belə təsnif edibdir: «Колыбельные песни», «Песни по покойники», «Песни влюбленного (шикасталар)» və «Прощальные песни». Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, A.Kalaşev “bayatı” anlayışını “mahnu – nəğmə” kimi qəbul edibdir, yəni oxunan, musiqi ladında ifa edilən mətn kimi başa düşübdür və təsnifatında da bu cəhəti əsas götürüb...

Göründüyü kimi, A.Kalaşevin topladığı bayatların həcmcə ən sanballı nümunələrini, insan həyatı, məişəti ilə sıx bağlı olan əxlaqi-didaktik məzmunlu bayatlar təşkil edir. Bu silsilədəki bayatılarda minilliklər boyu toplanan həyatı təcrübələr, dəfələrlə sınaqlardan çıxarılmış nəticələr poetik şəkildə ifadə olunur. Bu baxımdan, bayatılar ilə atalar sözlərinin bəzilərinin semantik yükü bir-birilərinə bərabərdir. Lakin fərq ondadır ki, bayatılarda əxlaqi-didaktik məzmun konkret biçimdə - 7 hecalı, 4 misralı şeir formasında təqdim olunur və bu da nəticə etibarilə məzmununa emosionallıq verir, təsir imkanını daha da gücləndirir:

Sənqə kurban bircə mən!
Bir can söilə, bir də mən;
İldə kurban bir olsa,
Sənqə kurban bir də (gündə -S. O.) mən!

Tərcüməsi:

«Тебе в жертву (была бы принесена) только я!
Разъ ты скажи, а разъ я (будемъ разговаривтъ
съ тобой);

Въ году жертва одна будетъ если,
Тебе жертва еще – я.» (355, 39).

Mətnədə bədiilik, emosionallıq və məna o qədər qüvvətlidir ki, tərcüməçi bütün bunları tərcümədə verməyə çətinlik çəkmiş, zahiri mənanı sətri tərcümədə verməklə kifayətlənməli olmuşdur.

Bu bayatının son iki misrasının xalq arasında “İldə qurban bir olar, Sənə qurban gündə mən” kimi variantı da var. Hər iki variant məntiqidir və gözəldir, islami dini dəyərlərə bağlı yaranmış bayatıdır. Dünya din tarixindən məlumdur ki, İbrahim peyğəmbər Allahın istəyincə oğlu İsmayılı qurban kəsmək qərarındadır. Uca Allah İbrahim peyğəmbərin ona qarşı inamının əzəmətini görüb mələklər vasitəsilə ona qurbanlıq qoç əta edir və İbrahim peyğəmbər də bu qoçu-qoyunu qurban kəsir. İslam aləmində ildə bir dəfə, Həcc ziyarəti müddətində qurban kəsərlər və bu “Qurban bayramı”, “İsmayıl qurbanı” adı altında xalq arasında çox geniş, coşqu ilə yerinə yetirilən bayramlardan biridir. Bayatının mövzusu buradan alınmışdır, daha doğrusu, bu motiv bədii vasitəyə çevrilmişdir. Xalq müdrikliyi bədii hiperbula yaratmışdır. Qurbanlıq şəriət qanunlarına görə mal-heyvandan buyurulubdur və ildə bir dəfə icra edilir, niyyət qurbanı da olur... Din, şəriət insandan qurban kəsməyi qadağan edibdir, halbuki, bütpərəstlik dövrlərində bu adi hal sayılmış və bəzi buşmen tayfalarında indinin özündə də var. Xalq təfəkküründə bu məsələ özünə möhkəm yer elədiyindən, yaddaşda qoruduğundan bayatıda ana övladına, yaxud sevən sevəninə məhəbbətinin şiddətindən dini qanunlara rəğmən özünü də sevdiyi şəxs üçün qurban deyir və ya özünü qurban verməyə hazırdır! Bayatının məzmununun, ifadə etdiyi məna və mahiyyətin gücü, qüdrəti, ifadə tərzinin yüksək bədiiliyi bu nüvədə yerləşir və dörd misralıq bayatı janrının vüsəti də elə burada özünü bir daha sübut etmiş olur.

Maraqlıdır ki, folklorun bu lirik janrında xalqın kədəri, ictimai quruluşa, zülmə qarşı etirazı, yadelli işğalçılara nifrəti, azadlıq və xoşbəxtlik arzuları ifadə edilmiş, məhəbbətə, ayrılığa, dostluğa aid təsirli bayatılar söylənmişdir. Bu bayatılar arasında

zölm və ədalətsizliklə bağlı bayatılar da mühüm yer tutur; ümumiyyətlə, hər bir folklor nümunəsinin yarandığı tarixi şərait var. Bunu zölm və ədalətsizlik kimi sosial mövzuya bağlı bayatılara da aid etmək olar.

Bayatılarımızda zölm və ədalətsizliyə kəskin tənqidi yanaşmanı üç aspektdə araşdırmaq mümkündür: birincisi, ümumtürk aspektidir ki, bu, türk xalqlarının zaman-zaman yaşadığı bələlərin folklor materiallarında, o cümlədən bayatılarda əksidir. Folklor materiallarındakı bu məzmunu türk xalqlarının diferensiyasına qədərki dövrlərə aid hadisələrin ifadəsi hesab etmək olar. İkincisi, ümumi Azərbaycan aspektidir ki, bu məzmunlu bayatılar həm Quzey, həm də Güney Azərbaycanda müştərək baş verən müxtəlif ictimai-siyasi proseslərin doğurduğu zölmə, ədalətsizliyə qarşı münasibətin ifadəsidir. Üçüncüsü, sırf regional aspektidir ki, bu, konkret ərazidə baş verən ictimai-siyasi hadisələrlə bağlı yaranır. Lakin folklorlarda konkret tarixi müəyyənləşdirmək mümkün olmadığı üçün bugünkü folklor materiallarında, eyni zamanda bayatılarda bu üç aspektin vəhdətini, bir-birinə tam qovuşmasını, yaxud bir-birinə keçid etməsini görmək mümkündür. Bütün bu dediklərimizi "SMOMPK"dakı folklor materiallarına da aid etmək olar.

A.Kalaşevin Nuxa ərazisindən topladığı zölm və ədalətsizliklə bağlı bayatılarda əsasən iki münasibət özünü göstərir: birincisi, zölm və ədalətsizlik edənlərə qarşı kəskin etirazın ifadə olunması; ikincisi isə zölmün, ədalətsizliyin ağrı və acılarının emosional ifadəsi. Zölm və ədalətsizliklə bağlı bayatılarda zölmkarlara, ədalətsizlərə qarşı kəskin etiraz güclüdür. Məsələn:

Bostanda tağım ağlar,
Basma – yarpağım ağlar;
Nə qədər sağam – ağlaram,
Ölləm – torpağım ağlar.

Tərcüməsi:

«На бакше стebель мой заплачeть,
He наступай – листьe мой заплечeть;
Скoлькo (пoкa) живa я – плакaт бyду,

Умру – земля моя (отъ моего тела)

плакать будетъ.» (355, 41-42).

Burada lirik qəhrəmanın ağır dərdi, ağrısı-acısı çox incə ştrixlərlə ifadə olunub. “Bostanda tağım ağlar” misrası lirik qəhrəmanın yaşadığı mühitin, dövrün, ətrafının obrazıdır. O mühitin, yaşadığı məkanın bir üzvü olsa da, dərdin, kədərin içindədi. Onun ailəsi (tağı), nəsil ağlar vəziyyətə düşüb. Bostançı bar-bəhər yığanda adətən ayaq altında qalan tağı, yarpağı qeyri-ixtiyari olsa da tapdalayır. Bostançının xəbəri olmur, amma tapdaladığı tağ, yarpaq ağrıdan sızıldayır. Lirik qəhrəman özünü həmin tağa, yarpağa bənzədir. Dövrən onun hüquqlarını qorumur, ayaq altda tapdanır, əzilir, ona zülm edilir və elə zülm edilir ki, sağlığını hələ bir yana qoyaq, öləndən sonra da, bu zülmə qəbrinin torpağı da ağlayacaq!..

Zülmün, sosial ədalətsizliyin yaratdığı ağrının daha bir zərif ifadəsi:

Bişirim aşım səni,
Töküm qan-yaşım səni!
Götürüm hara gedim,
Balalı başım, səni?

Tərcüməsi:

«Сварю, пловъ мой, тебя!
Пролью, кровавыя слезы мои, тебя!
Возьму, куда пойду (куда тебя дену),
Несчастная голова моя, тебя!» (355, 42).

Burada, tərcümədə olduğu kimi, söhbət plov bişirməkdən getmir. Necə hadisə baş veribsə, lirik qəhrəman ağır bir dərdə düşər olub, ayrılıq məqamı onların başının üstünü alıbdır. O, gözündən qan-yaş tökə-tökə “ayrılıq aş” (xalq arasında belə bir adət var) bişirir. Bəlalı başını götürüb hara gedəcəyini də bilmir: “Götürüm hara gedim, Bəlalı başım, səni!” həyatın ağırlığından, vəziyyətin çıxılmazlığından, zülmün ağırlığından xəbər verir...

Başqa bir nümunəyə diqqət yetirək:

Sən qədən bir il oldu:
Veran(a) bağlar qül oldu;

Və(ə)də verdin – qəlmədin:
Bu nə yaman dil oldu!?

Tərcüməsi:

«Ты уходящий один годъ сделалось
(уже годъ прошель, как ты ушель, т.е. умерь):
Завядшие сады розой сделался (зацвели);
Время отдалъ ты (ты назначилъ срокъ) – (но)
Не пришель (не вернулся):
Это какой ложный языкъ сделался (как ты
меня обмануль)! (355, 54).

Bu bayatının da tərcüməsi bir o qədər müvəffəqiyyətli olmasa da, izahlarla bir yerdə məzmun rusca əksini tapmış, orijinalda canlandırılan lirik qəhrəman taleyindən ona görə şikayətlənir ki, istəklisindən ayrı düşmüş, aradan bir il keçməsinə baxmayaraq onun sevgilisi hansı səbəbdənsə geri – evinə, yerinə, yurduna qayıtmamışdır...

A.Kaləşevin bayatı mətnləri içərisində XIX əsrdə baş vermiş məlum ağır tarixi ictimai-siyasi situasiyanın yaratdığı vəziyyətdən doğan xalq kədərinin lirik-dramatik ifadəsini əks etdirən nümunələr diqqətimizi xüsusi bir maraqla cəlb elədi. Bir xalqın zülm ilə iki yerə parçalanması, Y.V.Çəmənzəminlinin dili ilə desək “iki od arasında” qalan Azərbaycan xalqının dərdinin onun folklorunda əksini tapması bir o qədər də təəccüblü deyildir! Təəccüblü odur ki, bunu toplayıb, rus dilinə tərcümə edib, rus mətbuatına çıxaran rus ziyalı idi və siyasi hadisələrdən də xəbəri vardı. İran-fars imperiyası ilə rus-çar imperiyası vəhşicəsinə Azərbaycanı parçalamışdılar və vahid bir xalq tarixin ədalətsiz qəzası və hökmü ilə iki yerə bölünmüşdü... Bu tarixi mövzu ədəbiyyatşünaslıqda yazılı ədəbiyyata şamil edilir və “Araz və Cənub mövzusu” anlayışları altında şərh edilir və əsasən XX əsrin 40-cı illərindən başlandığı hesab olunur.

Lakin A.Kaləşevin Cəbrayıl qəzasının Mirzə-Camallı kənd sakini Salman Şərifbəyovun ağzından topladığı və «Песни влюбленного (шикестелер)» başlığı altında təqdim etdiyi 3-cü mətn

və Yelisavetpol (Gəncə) qəzasının Yuxarı-Aiplu kənd sakini İsgəndər Şirinovun ağzından yazıya aldığı və «Прощальные песни» təsnifatında verdiyi 4-cü və 5-ci mətnlər göstərir ki, folklorumuzda “Cənub mövzusu” “Azərbaycanın parçalanması” mövzusu öz əksini XIX əsrdən tapıbdir.

Folklorun regional yaranma prinsipi ilə yanaşsaq Cəbrayılın Mirzəcamallı kəndi və eləcə də bayatıda adı çəkilən Arazbar kəndi İranla sərhəd nişanəsi kimi təyin edilmiş Araz çayı sahilindədir və ümumiyyətlə, Arazsahili sahələrdə yaşayan əhali ayrılığın sitemini, ağrısını, acısını daha çox, əyani, gündəlik həyat tərzlərində yaşayırdılar, hadisələr gözləri qarşısında baş verirdi. Burada yaşayan xalqın hadisələrə münasibəti, bu ağır dərdi folklor vasitəsilə ifadə etmələri təbii görsənirdi:

Arazi ayırdılar,
Qan ilə doyardular,
Mən sənən ayrılmazdım,
Güc ilə ayırdılar –

bayatısının daşdığı ağır dərd, ağrı, ictimai-siyasi haqsızlıq, xalqa edilən zülm burada xalq təfəkkürünün bütün bədii gücü ilə əksini tapıbdir və təbii bir haldır ki, bu bayatı Arazbasar ellərdən bütün Azərbaycana yayılıbdır.

A.Kalaşevin toplama materialından daha bir nümunə:

Araz axar lilindən,
Baş aşmanam dilindən;
Sən yeylaxdan qar qəndər,
Mən – Araspar qülündən.

Tərcüməsi:

«Араксь рогечеть изъ тины (мутно),
Головы не раскрою (не пойму) изъ
языка твоего (говоришь мутно, двусмысленно:
не понимаю тебя);
Ты изъ эйлага (изъ горь) снегъ пришли,
Я – Араспара (сел. на берегу Аракса)
изъ розь». (355, 68).

Burada lirik qəhrəman şəxsləndirilsə də (guya sevgili sevgilisinə bayatı ilə “məktub” yazır, ismarış (sifariş) göndərir; əslində, bu bədii fənddir və burada xalqın ayrılıq dərdi yüksək obrazlılıqla, bədii rəmzlərlə ifadə ediləndir. Arazı bulandırılar, dərdləndiriblər və o lillənib, lil ilə axır, halı durulmur, vəziyyəti aydınlaşdır... Bu nə iş idi, Arazın başına gəldi? Bu dərd hardan gəldi? Və bu elə bir çətin məsələdir ki, bundan baş açmaq da olmur!! Elə dilə-fele (fars-rus) düşmüşük ki, bundan baş açmaq olduqca çətin məsələdir. O qədər çətin ki, bu dərddən xəstə düşmüşəm! Xəstənin ürəyi qar (azadlıq dərmanı) istər və sən onu mənə göndərsən, yəni mənə azadlıq bəxş eləsən, mən sənə Arazbar güllərindən (Qarabağda məşhur olan Arazbar gül növü və Arazbarı mahnısı bu kəndin adı ilə bağlıdır) dəstə bağlayıb göndərəm, yəni səni güllərlə qarşılayaram... Böyük epik-lirik poemanın mövzusunun xalq təfəkkürü dörd misralıq bayatıya ustalıqla yerləşdirə bilibdir...

Digər mətnə, indi isə regional məsafəcə Arazdan-Arazbardan uzaq olan Gəncənin Yuxarı-Aiplu kəndinə gələk və orada söylənən bayatıya qulaq kəsilək:

Qədərəm, qədən olsa,
Dərdimi bilən olsa;
Yazaram o kannı kağıza,
İrana gedən olsa.

Tərcüməsi:

«Поеду, идущий будеть, если,
Горе мое знающий будет если;
Напишу вь ту кровавую бумагу,
В Ирань (Персию) идущий будеть если».

(355, 70-71.).

Olduqca kədərli, qəmli motivdə çağırılmış bir bayatıdır. Sual olunur, məhz niyə Turan, İraq və yaxud digər məkanlara didərgin düşmüş azərbaycanlıların ünvanı deyil, məhz bu bayatıda İran ünvan göstərilir? Sualın cavabı onsuz da aydındır. Burada bir-iki nəfərdən söhbət getmir. Burada bütöv xalqın ayrılığına ağı deyilir, bayatı çəkilir. Lirik qəhrəman doğma yurddan ayrı düşüb, ge-

dənimizin-gələnimizin yolları bağlanıb, dərdimiznən maraqlanan, dərdlərimizi bilən yoxdur, ayrılığın göz yaşları qana dönüb, ağ kağızımızı – ağ bəxtimizi, taleyimizi qana boyayıb... İrana (o vaxtlar İran deyiləndə Cənubi Azərbaycan başa düşülürdü) gedən olsa ya ona qoşulub gedərdim, ya da qanlı yaşla boyanmış məktubu doğmalara göndərərdim – bayatının ictimai-siyasi, sosial məzmunu, Böyük Vətən dərdi dramatik, faciə lirik fonda açılır... Bu motivdə folklor nümunələri ilə tanış olduqca bilinir ki, niyə, məhz Türkmənçay hadisəsindən sonra bizim şifahi və yazılı poeziyasında, mahnı və nəğmələrdə bu qədər ayrılıq, hicran havacatında, ruhunda əsərlər yaranmış, XX əsrin ikinci yarısında isə bu böyük bir ədəbi-mədəni mövzu təmayülünə çevrilmişdir...

Lakin azərbaycanlılar vahid, bir xalq olaraq pessimizmə qapılır, öz birliyi, Böyük, vahid Azərbaycan uğrunda zaman-zaman Təbriz üsyanları, Təbriz inqilabları ilə ayağa qalxmış və inanmışdır ki, bu bağlı qapılar, bağlı sərhədlər bir zaman gələcək ki açılacaqdır. Belə bir inam olmasaydı xalqımız elə həmin ağırlı bayatıdan həmən sonra, folklor toplayıcısına bu bayatını söyləməzdi:

Aşiq naçar, aqlama!
Dərdin keçər: aqlama!
Qapın bağliyən fələk,
Həlbət, açar: aqlama!

Tərcüməsi:

«Певец беспомощный, не плачь!
Горе твое пройдет: не плачь!
Дверь твою затворившая судьба,
Вероятно, (опять) откроет: не плачь!»). (355,71).

A.Kalaşevin Azərbaycanın müxtəlif məkanlarından topladığı, orijinala birlikdə ruscaya çevirərək “SMOMPK” məcmuəsinin 1894-cü il 18-ci buraxılışında dərc etdirdiyi mənzum folklor materiallarının bu bayatı mətni ilə bitməsini təsadüfi hesab etmirik və biz bunu bir tərəfdən rəmzi, digər tərəfdən isə ən çoxu, düşünülmüş bir hal kimi qəbul edirik... Azərbaycan şifahi mənzum folkloru ilə yaxından tanışlıq, onun dərinliyinə, fəlsəfi məzmu-

nuna, musiqilili lirizminə bələd olan A.Kalaşev demok-ratik, rus şovinizmindən təmizlənmiş bir ziyalı kimi Azərbaycan xalqının böyüklüyünü və onun haqsız düşar olduğu dərdləri başa düşməyə bilməzdi! Elə ona görə də, Azərbaycan və azərbaycanlılar üçün çox böyük iş görmüş, xalqımızın müxtəlif janrlarda yaratdığı mənzum-lirik nümunələri toplayaraq orijinalını və ruscaya tərcüməsi ilə birlikdə folklor tarixində ilk dəfə nəşr etməsi olduqca əhəmiyyətlidir və əvəzi olunmaz, qiymətləndirilməsi mümkün olmayan tarixi bir xidmətdir...

Elə bu məqamdaca, sözə qüvvət üçün hörmətli müəllimimiz, mərhum professor, ədəbiyyatımızın təbliği işində fədakarlıqlar göstərmiş Abbas Zamanovun bir xatirə-yazısı yadıma düşdü. Abbas müəllim məqalələrinin birində belə bir olmuş əhvalatı xatırlayır: “Bir heçə il əvvəl Təbrizin məşhur ədəbiyyatşünası, mərhum Hacı Məhəmməd Naxçıvaninin oğlu Əli Naxçıvani Teh-randan qocaman ədibimiz Qulam Məmmədlilər bir məktub göndərmişdi. Həmin məktubda deyilirdi: “Hophopnamə”nin köhnə nəşrindən (ərəb əlifbası ilə nəşri nəzərdə tutulur – A. Z.) bir nüsxə düşsə min tükənə alaram”.

Qulam Məmmədlinin xahişi ilə mən “Hophopnamə” nin 1962-ci ildə ərəb əlifbası ilə Bakıda çıxan nəşrindən bir nüsxə Əli Naxçıvaniyə göndərdim və mən ona yazdım: “Sabiri sevənlərə biz “Hophopnamə”ni təmənnəsiz göndəririk. O ki, qaldı min tükən məsələsinə, deməliyəm ki, mənim aləmində dünyanın bütün daş-qaşları bir yerə toplansa, yenə də, “Hophopnamə” nin qiymətini eləməz”. (172, 4).

Hörmətli müəlliminin bu xatirə-sözlərini tədqiq etdiyim problemə fərəhlə qiyas edərək bildirirəm ki, XIX əsrdə nəşr edilən “SMOMPK” məcmuəsində Azərbaycanın folklorunu, etnoqrafiyasını toplayıb, tədqiq edib, ruscada nəşr etdirən bütün müəlliflər – sıralarında A.Kalaşev, N.D.Kalaşev, P.Q.Potanin, L.Q.Lopatinski, S.Zelinski, A.Y.İoakimov, K.N.Nikitin, A.Zaxarov, V.İ.Devitski, P.Vostrikov və b. olmaqla bizim üçün olduqca əvəzsiz, təmənnəsiz, “dünya daş-qaşlarını bir yerə yığsan” yenə

də onların gördükləri işin müqabilində heç bir qiyməti ödəməyən tarixi xidmətlərini qeyd etməyimiz, qədrini bilməyimiz bizlərin rübhüm mənəvi və elmi borclarımızdandır...

Belə bir lirik-epik ricətdən sonra bu bölməyə son olaraq belə bir nəticəyə gəlirik:

1. “SMOMPK” da toplanıb, orijinalda və rusca nəşr edilən mənzum folklor janrlarından biri olan bayatılar folklorşünaslığın elmi toplama prinsiplərinə uyğun bir tərzdə ilk dəfə toplanıb, orijinalda və rusca nəşr edilmişdir;

2. Bayatı şifahi xalq ədəbiyyatının ən geniş yayılmış növlərindən biri kimi müxtəlif, amma dərin, fəlsəfi, lirik-dramatik məzmunlu olur: vətən dərdi, şəxsi dərd, sevgi, ayrılıq, məişət, ictimai-siyasi motivli və s. Bayatıların böyük bir qismi məhəbbət mövzusunda olsa da, ictimai-fəlsəfi, əxlaqi-tərbiyəvi məzmun daşıyan, vətənə, ailəyə, ata-anaya sevgi, məhəbbət aşılayan bayatılar da çoxdur;

3. Tək bəndlidir. 4 misradan ibarət olur. Hər misra 7 hecalıdır. Qafiyə sistemi – a+a+b+a quruluşundadır. Əsas fikir son iki misrada verilsə də, poetik model kimi tamdır, bütövdür. Bayatılarda ilk misra ya “əziziyəm”, “mən aşiq”, “eləmi”, “ay qız” bədii xitablarla, ya da bütöv və ya yarımçıq misralarla başlaya bilir ki, bu da onun ifadə və şəkli imkanlarını genişləndirir;

4. Bəzi hallarda bayatıların qafiyəsi cinas sözlər üzərində qurulur. Belə bayatılara cinas bayatılar deyilir;

5. Bayatı janrından yazılı ədəbiyyatda da istifadə olunmuşdur. Xətai, Əmani, Şəhriyarı buna misal göstərmək olar. Xalq ədəbiyyatında bayatı ustadı Sarı Aşıqdır. Bu sıradan nümunələr “SMOMPK”da dərc edilməmişdir;

6. Bayatılarda əsas xüsusiyyətlərdən biri: Sözlər yazıldığı kimi deyil, danışıda işləndiyi kimi götürülür. Burada qədim nəğmə şərqə ənənəsinə uyğun olaraq, eyni səslərin təkrarlanması ilə şeirə xoş bir musiqi ahəngi aşılanır, melodiklik, lirizm bayatıların ayrılmaz bədii keyfiyyətlərindəndir. Bədii fikrin yığcam, aforizmlərlə, rəmzlərlə ifadəsi janrın əsas şərtlərindəndir;

7. Yazılı ədəbiyyatdakı bayatılarda şair bəzən öz təxəllüsünü deyir. Şifahi yolla yaranan bayatılarda təxəllüs işlətmək ənənəsi yoxdur;

8. “SMOMPK”da toplanmış və nəşr edilmiş bayatılar Azərbaycan folklorunda mövcud olan mənzum folklor janrlarından bayatı janrının əksər və əsas növlərini əhatə etmişdir;

9. Bayatıların rusçaya tərcüməsi sətiri-dəqiq tərcümədir, bəzi nöqsan və xətalara baxmayaraq əksəriyyəti rus dilinə ilk tərcümə təşəbbüsü kimi və XIX əsr tərcümə təcrübəsinə uyğun bir tərzdə olduqca qənaətbəxşdir...

10. Bayatılar mövzularına, söylənmə və oxunma məqamlarına görə də təsnif edilir – bayatı-layla; bayatı-ağı (edilər); bayatı-şikəstələr; bayatı-nəğmələr; bayatı –sayaçılar; bayatı vəsfi-hallar və s.; Söylənmə və oxunma məqamlarına görə eyni bayatı mətni layla, ağı, oxşama, vəsfi-hal və s. “növvə” çevrilə bilər.

c) Bayatı şəkili seirlər:

1. Bayatı vəsfi-hallar.

Bayatının bir forması da el arasında məsmi-hal (vəsfi-hal) adlanan oğlanlarla-qızlar arasında duet şəklində olan deyişmə-oxumalardır. Adından göründüyü kimi, bu bayatılarda insanın halının, vəziyyətinin tərənnümü, tərifi, vəsfi, öyküsü əsas olurdu... Vəsfi-halda lirik qəhrəmanın müxtəlif vəziyyətlərdəki hissləri, coşğusu, yaxud kədəri, həyəcan və emosiyası əksini tapır. Vəsfi-hallarda aşıqla məşuqun qabaqqənşər deyişməsi, düşdükləri halın, vəziyyətin, arzusunun, istəyin tərənnümü üstünlük təşkil edir. “Vəsfi-hallarda sevgilisinin həsrətindən yatağa düşməsi, vəfasıza sırr vermədən çəkilən peşmançılıq, etibarsızlıqla yanaşı, bir çox zərif hiss və ya duyğuların tərənnümü diqqəti daha çox cəlb edir. ...Vəsfi-hallarda böyük nikbinlik, ümid, istəyə qovuşmaq həvəsi də özünü göstərir. Bu poetik düşüncədə aşıqın hicranının müxtəlif məqamlarının vəsfi ilə yanaşı, sevgili ilə qovuşmaq, yaxud ayrılıq, zorla başqasına vermə həsrəti öz əksini tapır. ...Halın müxtəlif məqamlarını vəsf eyləyən bu poetik parçalardan – bayatılardan qızlar müxtəlif bayram günlərində, falaçmalarda, qapıpusmalarda,

oyunlarda istifadə edərildilər.” (128, 636-637).

Məsmi-hallar (vəsfı-hallar) adətən, ən çox novruz bayramında, il axır çərşənbələrdə gənclərin keçirdikləri şənlik məclislərində icra edilir.

Bu barədə görkəmli Azərbaycan yazıçısı və folklor nəzəriyyəçisi Y.V.Çəmənzməminli “Xalq ədəbiyyatının təhlili – vəsfı-hal” məqaləsində yazır: “Xalqımız arasında Novruz bayramına bir ay qalmış vəsfı-hal salmaq kimi bir adət var idi. Qadın və qızlar toplaşar, bir badya su qoyar və hərədən bir nişan alıb suya salardılar. Badya başında oturan qadın təsadüfən əlinə keçən nişanı sudan çıxarıb bir vəsf-hal söylər, bu qayda ilə fala baxardılar. Deməli, nişan verənin ürəyində bir niyyət olar və niyyətin baş tutacağını və ya tutmayacağını söylənən vəsf-haldan duyardı”. (46).

Y.V.Çəmənzməminli vəsfı-halların məzmunca mahiyyətini fərqləndirərək, həmçinin bu adətin digər qonşu xalqlarda olduğunu (Görünür türklərdən mənimsənilmişdir – S. O.) yazır: “Vəsfı-hal adəti ruslarda da var. Afanasyev “Poetiçeskiye vozzreniya slavyan na prirodu” adlı əsərində bu adəti belə təsvir edir: “Bir qab çeşmə suyu gətirirlər, içinə bir parça çörək, bir çimdik duz, kömür və bir az kül töküb, qabı ağ örtüklə örtürlər. Sonra qısa olaraq gələcəyi xəbər verən mahnılar oxuyurlar. Oxuduqdan sonra suya salınmış şeylərdən ilk ələ gələnini çıxarırlar. Şey sahibi mahnının sözlərini qədərənmiş hökm kimi qəbul edər” (c. II, səh. 194). Ruslar bu mahnılara “podolyudniye pesni” deyirlər. Məsələ ilə məşğul olmuş alimlər falaçma adətini ikiyə ayırırlar: biri sırf falaçma (kleromantiya), ikincisi su ilə falaçma (hidromantiya). Bu adətlərin bəsit şəklinə ibtidai xalqlar arasında rast gəlirik, mürəkkəb şəkli isə qədim Yunanıstanda və Bizansda olmuşdur.

Bizim vəsfı-hal da hidromantiya qismindən olaraq Azərbaycanın bəzi nöqtələrində icra olunur. Badya başında söylənilən mahnıya gəldikdə, bu, bayatı deyə tanıdığımız dördmisralı xalq şeiridir. Halbuki bayatı, ağı və vəsfı-halın bir-birinə bənzəyişi zahiridir. Ağı daima kədərli olduğu halda vəsfı-hal ümid verən, nəşə doğuran və mətanət bağışlayandır. Bunlar bir-birindən

yalnız məzmunca ayrılır. Quruluş etibarilə bir-birindən ayrılmaz: üçü də dördmüsrəlidir, üçündə də birinci iki misradakı fikir son iki misradakı məqsədi qüvvətləndirmək üçündür. (Seçmələr bizə məxsusdur –S. O.). Buna paralelizm deyilir.” (47,302).

Deməli, əslində bu mətnlər gənclərin tale və arzularını bilmək üçün “su falı” zamanı oxunan bayatılardır. Prof. Azad Nəbiyev “su falı” barəsində yazır: “Su ilə falabaxma qədim fallar qrupuna daxildir. Falın yaranması ehtimal ki, su kultu ilə əlaqədardır. ...Suyun iştirak etdiyi bütün fallar su falı hesab edilir. İynə, üzük, boyunbağı dənəsi və başqa əşyaları suya salmaqla baxılan fallarda da su əsas ünsürdür. Su falı vaxtilə geniş yayılmışdır: bayram günlərində, toy mərasimlərində, həftənin uğurlu günlərində belə fallar qurulur və adamlar suyun vasitəsilə taleyin bu və ya digər qüdrətlərindən xəbər tutmağa təşəbbüs edərtilər.” (128, 338-339).

Qızlar bayram və ya toy-nişan axşamları yığışar, bir təzə işlənməmiş mis qaba su tökər, iştirakçılar bu qaba öz nişanələrini atar, qabın üstü təzə, qırmızı yaylıqla örtülər və bayatı söylənər, qabdakı nişanələrin biri çıxarılar. Bayatının məzmununa görə də, həmin nişanəsi olan gəncin bəxti yozulardı...

İl-axır çərşənbədə də qızlar, oğlanlar yığışar, yaxşı bayatı bilən qadınlardan (baməzə qarılardan) birini seçər, onun üz-gözünü bəzəyib, tanınmaz hala salaraq ortaya çıxarar, bütün gecəni bayatı deyib fala baxar, deyişmələr edər, səhər tezdən isə oğlanlı, qızlı çay kənarında, bulaq başında bir çəmənvarda “Haxışda”, “Gülüm hey”, “Can gülüm, can-can” şənlik məclisləri qurardılar ki, bütün bunlar bayatılarla müşayiət olunardı.

Bu cür məclislərin biri A.Kalaşev tərəfindən Gəncənin Çaykəndindən yazıya alınmış və “SMOMPK”un 1894-cü il, 18-ci buraxılışında dərc edilmişdir. A.Kalaşevin yazdığı kimi də və tarixdən də məlumdur ki, Gəncə yaxınlığında, Göygöl səmtində, Hacıkəndlə qonşuluqda yerləşən azərbaycanlılar yaşayan bu kəndə XIX əsrin əvvəllərində İran Azərbaycanından xeyli erməni ailəsi köçürülüb məskunlaşdırılmışdı və çay yatağında yerləşdiyinə görə bu kənd ta qədimdən, dədə-baba Çaykənd adlandırılmışdır.

Bu kənddə məskunlaşdırılan ermənilərin hər il, avqustun 6-da təntənə ilə keçirdikləri və “Vardavar” adlandırdıkları bir dini bayramları var, tərcümədə bu “Gül bayramı” mənasını verir. “Vardavar”ın bütün icra quruluşu, gedişatı və orada oxunan mahnılar, bayatılar azərbaycanlılardan götürülmüşdür ki, bunu toplayıcı müəllif A. Kalışev də yazısında dönə-dönə qeyd edir. Mərasim boyu, əsasən də mərasimin başlanğıcında erməni gəncləri deyişmə şəklində, azərbaycanca “Gülüm – hey”, “Can, gülüm” mahnıları tərzində azərbaycanca bayatılar oxuyar, fal açar, şənlik edər, qız bəyənərmişlər...

Azərbaycanlılara məxsus və azərbaycanlılardan götürülmüş bütün bu şənlik-bayram mərasimini geniş və müfəssəl təsvir edən A.Kalışev 1891-ci ili nəzərdə tutaraq yazır: « Въ настоящемъ году я присутствовалъ на описанномъ празднестве и записалъ нижеприведенныя песни подь самое пение девушекъ и юношей. Большая часть песенъ импровизируется поющими. Поются стихи четверостиший (bayatı nəzərdə tutulur – S. O.) на татарскомъ языке.

После каждого стиха песни обязательно поется одинъ изъ слѣдующихъ припевовъ:

1) Can, qülüm, can, can!

Душа, роза моя, душа, душа!

2) Özün şirvanni, Sultanın kızı (два раза);

Yerin çiçəqi, qöqün ulduzi.

Сама ты ширванская, Султана дочь;

Земли цветоць, неба звезда.

Пение начинаютъ юноши на татарскомъ языке:

1. Virtivori (Vardavar) qalacakdı,

Can, qülüm, can, can!

Süprəni salacakdı;

Can, qülüm, can, can!

Hər kəsin yarı yoxtı,

Bəyənup, alacakdı.

Tərcüməsi:

Вардаварь придетъ,
Скатерть постелить;
У кого возлюбленной нетъ,
Полюбивъ, возьметъ.

Девушки отвечаютъ:

2. Çardaxta otimanam,
Yaman söz götimənəm;
İlan vırsa, dattas, (dialekt sözüdür – S.O.).
Sənnən əl götimənəm.

Тәрцүмәси:

Въ сарайе не сяду (не стану жить),
Дурного слова не приму;
Змея если укуситъ, сгниешь,
Отъ тебя руки не сниму (тебя не оставлю).

Юноши:

3. Arannan gəldim yalqız;
Qolun boynımman sal, qız!
Hamı cüt-cüt yatallar:
Mən necə yatım yalqız!?

Тәрцүмәси:

Со степи пришелъ я одинокий;
Рукой шею мою обвей, девица!
Все парами-парами спать:
Я какже буду спать одинъ!?

Девушки отвечаютъ:

4. Arxalıgın iki qat:
Birin saxla, birin sat.
Əgər mənim yarımсан,
Gecə gəl, qoynımda yat.

Тәрцүмәси:

Архалукъ твой двойной:
Один оставь, один продай.
Если мой возлюбленный ты,
Ночью приди, въ объятяхъ моих засни.

Юноши:

5. Bulağın başı mənəm,
İçində daşı mənəm;
A sova (suya) gələn tər qızlar!
Gecə yoldaşın mənəm.

Tərcüməsi:

Родника начало я,
Внутри (находящийся) камен я;
Эй, за водой идущия свежия девицы!
Ночью товарищемъ твоимъ я самъ.
Девушки отвечаютъ:

6. Otırıbsan daş üstə,
Qaləm kaşım kaş üstə.
Sən havax göz eilədin,
Mən demədim: “Baş üstə!”

Tərcüməsi:

Сидишь ты камня наверху,
Перо (пером проведенная) бровь моя брови наверху.
Ты когда глазъ сделать (мигнуть),
Я не сказала: «головы наверху (съ удовольствиемъ!)».
(355, 3-6).

A.Kalaşevin Gəncə quberniyasının Çaykəndindən topladığı bu folklor materialı təəssüf ki, bu günə qədər heç bir kəsin diqqətini cəlb etməmişdir. Burada iki mühüm fakt həm tarixi baxımdan, həm də folklorşünaslıq baxımından hamı üçün qiymətlidir. Bu fakt onu sübut edir ki, Azərbaycan ərazisində köçürmə yolu ilə məskunlaşan ermənilərin müstəqil folkloru belə olmamış, onlar bütün məişət qaydalarını, hətta dini-mərasim nəğmələrini də, azərbaycanlılardan mənimsəmişlər. Bu azmış kimi, ermənilər mərasimlərinin quruluşunu da, orada oxunan bayatıları da bizdən götürmüş, azərbaycanca ifa etmişlər...

A.Kalaşev azərbaycanca altı bayatı mətnini verəndən sonra erməni dilində oxunan 116 bayatı mətnində yazıya almışdır. Bu mətnlərdə külli miqdarda Azərbaycan sözləri işlədilmiş və mətn-

lərin hamısı azərbaycancadan erməni dilinə tərcümələrdən ibarətdir. Həmin mətnlərdə işlədilmiş azərbaycanca sözlərdən və ruscadakı mətnin mənalarından həmin bayatıların orijinal variantını bərpa etmək mümkündür.

Məsələn, 16-cı mətn:

Budaqda nar qalıpdı,
Allahdan bar qalıpdı,
Gözəl bir oğlan gördüm,
Boynum buruq (yar) qalıpdı.

22-ci mətn:

Bağda bülbül oleydim,
Boyu sümbül oleydim,
Evdə qızıl şamdanım,
Yarıma gül oleydim.

31-ci mətn:

Sazın qolu sazana,
Səsin düşdü mizana,
Təzə bir yar tapmışam –
Çinardan boy qazana.

35-ci mətn:

Çöllər batıb biyana,
Dəstə tutum miyana,
Aləm qızıla dönsə,
Verrəm sənə qurbana.

36-cı mətn:

Melikovun baxça-bağı,
Deyərəm sözün sağı,
Evin kiçik qızıyam,
Sənnən dolanım bağı.

39-cu mətn:

Axçi, (Ay qız!) adın Təkidi,
Şəkdən (Şəki) o yan Bakıdı.
Birdən sənnən ayrılıam;
Ürəyim daş təkidi.

51-ci mətn:

Axçı, (ay qız) hay-hay deyirsən,
Arxa sən çay deyirsən,
Gülümü yaxşı oxu – (“Gülüm, hey!” –S.O.).
Bilmirsən, zay deyirsən!

55-ci mətn:

Almısan qala bürcün,
Toxudun xəli xurcun;
Ay kiçik qız, qoçaxsan –
Gəl bəzə evim küncün.

59-cu mətn:

Budu, gəldi Hanuma,
Dərdin saldı canıma,
Ağlımı başdan aldı –
Özü döndü xanıma.

68-ci mətn:

Mənim adım Minadı,
Əl-ayağım xınadı,
Məni yoldan edən yar –
Sonra özü qınadı.

69-cu mətn:

Ay, ağ alın, axçik (gözəl)!
Saçları qalın, gözəl!
Mən səni harda sevdim?
Anama gəlin, gözəl!

70-ci mətn:

Kəpəzin dağı qara,
Yamacda daşı qara,
Mən səni gizli sevdim,
Kim elədi aşkara?!

72-ci mətn:

Mən yarıma yar ollam,
Dağ başında qar ollam,
Hər gəzməyə çıxanda;

Cibində xiyar ollam.

82-ci mətn:

Qalmışam baxa-baxa,
Qara çuxa, dar yaxa,
Oğlan-qız oturupdu –
İki əldi, bir yaxa.

83-cü mətn:

Olmusan sən mənə ad,
Yaxşı uzan, yaxşı yat,
Qoynunda iki şamma –
Götür birin mənə sat!

89-cu mətn:

Qumaşa bax, qumaşa,
Kimdi baxan qamışa?
Elə danış, elə gül –
Bəylər qalsın qımışa.

91-ci mətn:

Yerindən qalx o başdan,
Qalma geri yoldaşdan,
Yanaxda qara xalın,
Ağlımı aldı başdan.

106- cı mətn:

Maşallah, düzə gəldin,
Gülləri üzə gəldin,
Sən özgə birisiydin –
Yar olub, bizə gəldin!

108-ci mətn:

Çayın o tayı bağdı,
Alması aldı, ağdı.
Təzə bir yar tapmışam –
Adı Sultan ağadı!

114-cü mətn:

Ördək ollam, qaz ollam,
Sinən üstə yaz ollam,

Şirin avazla oxü,
Gülüm, sənə saz ollam!

121-ci mətn:

Bülbül olup ötürsən,
Dincin alıb, otursan!?
Nə bilirsən oğlanam –
Məni hardan tanırsan?! (355, 6-35).

Bu deyişmələr, bu vəsfi-hallar, bu gülüm-heylər, bu can-gülümlərin hamısı bayatların nə qədər geniş təsvir imkanlarına, nə qədər rəngarəng mənə və məzmun çalarlarına malik olmasını dolğun bir şəkildə göstərir...

Bu bayatı deyişmələri, haxıştalar rəqslərlə, rəqs elementləri ilə zəngin, ritmik əl-ayaq hərəkətləri ilə müşayiət olunardı, təsirli, maraqlı oyuna çevrilərdi. “Bu tip oyun artıq hərəkətlə sözün vəhdətindən ibarət tamamilə yeni tipli oyun modelləri idi. Sözlə hərəkətin vəhdətindən yaranan bu oyun tipi eyni zamanda təfəkkürdə böyük irəliləyiş, sözün ifadə hüdudlarının genişlənməsində yeni mərhələydi.” (128, 403).

“SMOMPK”da təəssüf ki, A.Kalaşevin bu təsvirindən və toplama materialından başqa bayatı-haxıştalara, bayatı vəsfi-hallara, bayatı gülüm-heylərə rast gəlmirik. Bu materialda həm oyunun-deyişmələrin gedişatı, həm də nə məqsədlə icra olunması geniş səpgidə təsvir ediləbdir, həmçinin də bayatların geniş spektrdə mətnləri təqdim olunubdur. Bu mətnlərdə Azərbaycan xalqının milli kulturoloji təfəkkürünün genişliyi və dərinliyi, obrazlar sistemi, təsir sferası, bir daha aşkarlanır...

Azərbaycan folklor – ağız ədəbiyyatında mühüm, ən geniş yayılmış və xalq həyatına daimi nüfuz edən lirik – poetik janrlardan biri də ağı-bayatılardır...

2. Ağı – bayatılar:

Ağılar bayatının ən qədim və geniş yayılmış formalarından biridir. Bizcə, “ağı” - “ağlamaq” sözləri eyni kökdəndir. Bu janr da layla kimi insanın ömür yolu ilə bağlıdır, insanın doğumu və ölmü ilə yaşadırlar. Ana, baş, başlanğıc xalq söyləmələrindəndir.

Bəlkə də ilkin formada hələ bayatı modelində olmamışdır. Amma insan dünyaya gələndə sevinmiş, sevinc ifadə edən mətn oxunmuş, insan öləndə isə qəm, kədər məzmunlu söz söylənmişdir. Bu misildə bütün analar şair olubdurlar – olan övladlarına layla qoşublar, ölən balalarına ağı deyiblər. Dediymiz kimi ilk layla, ilk ağı bayatı janrında olmayıb. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud” da ağılar buna bariz misaldır. Ana Burlaxatunun dilindən:

“Oğul, oğul, ay oğul! Ortacım, oğul!
Qarşu yatan qara dağım yügsəgi, oğul!
Qarannulica gözlərim aydını, oğul!
Oğul, oğul, ay oğul!
Dünlügi altun ban evimin qəbzəsi, oğul!
Qaza bənzər qızımın-gəlinimin çiçəgi, oğul!
Oğul, oğul, ay oğul!
Doqquz ay dar qarnımda götürdüyüm, oğul!
On ay deyəndə dünyaya gətürdüyüm, oğul!
Dolması altun beşikdə bələdüyüm, oğul!” (89, 49-50).

Nişanlı, deyikli Banıçiçəyin dilindən: “Vardılar kömləgi Banıçiçəgə ilətdilər. Gördü, tanıdı: “Oldur!” – dedi. Dartdı, yaqasını yırtdı. Acı dırnaq ağ yüzünə aldı-çaldı. Güz alması kibi al yanığını yırtdı:

Vay, göz açıb gördüğüm!
Könül verib sevdiğim!
Vay, ağ duvağım iyəsi!
Vay, alnum-başım umudi,
Xan Beyrək! – deyü ağladı”.(89, 58.).
Qardaşın dilindən deyilən ağı:
“...Ağ saqqallı babamı
“Oğul” – deyü, ağlatdın ola, qardaş!
Ağca yüzlü anamı sızlatdın ola, qardaş!
Qarşı yatan qara dağım yüksəgi, qardaş!
Aqındılı görglü suyumun daşqunu, qardaş!
Güclü belim qüvvəti, qarannu gözlərümün
aydını, qardaş!” (89, 91).

Bu misallardan, aydın olur ki, ağların tarixi olduqca qədimdir və ölümlə bağlı yas mərasimlərində və ya əzizini itirmiş adamın kədərinin bədi'i ifadəsidir. Həmçinin, “Kitab”dan yazılı şəkildə bizə gəlib çatan bu nümunələrdən o da aydın olur ki, artıq bu dövrdə ağı bir janr kimi bayatı biçiminə düşmək prosesini keçirmiş. Xüsusən misal gətirdiyimiz ikinci ağı mətni yeddilik heca qəlibinə və a+a+b+a qafiyə sisteminə düşmək ərəfəsindədir... Bir daha diqqət yetirək:

Vay, göz açıb gördüğüm!

Könül verib sevdiğim!

Vay, ağ duvağım iyəsi!

Vay, alnum-başım umudi,

Xan Beyrək! – deyü ağladı”. (89, 58).

Bu artıq, biçimlənmiş, sabit qafiyə sisteminə düşmüş bir modedir. Sərbəst bölgüdən, sərbəst ahəngdən vahid heca vəzninə keçiddən xəbərdir bu bənd. Burlaxatunun ağsında xitab kimi işlədilən birinci misra – “Oğul, oğul, ay oğul!” misrası da yeddilik hecadadır. Bu misra “Ay oğul!”, “Oğul!”, “Oğul, ay oğul!” qəliblərində də ola bilərdi və çox mümkündür ki, bu qəliblərlə başlanan mətnlər də olmuşdur. Çünki indinin özündə elə bayatılar var ki, bir sözlə, iki sözlə, yəni yarımçıq misra ilə başlayır. Kərkük bayatıları bütünlükdə yarım misra ilə başlayır və qafiyə sistemini müəyyənləşdirir. Amma burada “Kitab”da ilk nümunələrdəndir ki, biz sabitləşməyə doğru gedən hecanın bayatı modelinə rast gəlirik və bu fakt nədənsə bayatı tədqiqatçılarının diqqətindən qaçıbdır.

Burada ağı-bayatı şəkli ilə bağlı bir məsələyə də münasibətimizi bildirmək istərdik. Hörmətli folklorşünas, filologiya elmləri doktoru, professor Bəhlul Abdulla “Yas mərasimi” barədə yazır: “Yas mərasiminin ilki şivən ayinidir. Şivən, əsasən, ölüm baş verdiyi vaxtda olur. Ölənin üçün təsirli, yanıqlı səslə, sözlərlə, oxşamalarla hönkür-hönkür ağlamaq, üz cırmaq, saç yolmaq şivənin əsas əlamətlərindəndir.” (90, 328).

Adətən şivən, el arasında “şaxsey-vaxsey” də deyilir (bu anlayış “Məhərrəmlik” adlanan dini mərasimə də aid edilir – S.

O.) ölənın canını tapşırın anda baş verən ən gərgin kulminasiyon-
psixoloji məqamdır. Burada adamlar, yaxın qohum əqrəba iştirak
edir, gərgin psixoloji stress vəziyyəti alınır və Bəhlul müəllimin
dediyi kimi, saç yolunur, yaxa, üz cırılır, qədimlərdə başa kül
tökmək adəti də olub, sözün əsil mənasında şivən qoparılıb... Bu
məqamda ağrı demək, bayatı çəkmək heç kimin yadına düşmz,
ancaq “Şaxsey, vaxsey!” nidaları, yaxud “Ay bala!”, “Ay oğul!”,
“Ay qardaş!”, “Ay ata!” tükürpərdici nidalar eşidilər...

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Beyrəyin babası (atası) Qam Bərə
və anası, bacıları Beyrəyin ölüm xəbərini eşidən məqam belə
təsvir edilir: “Dan ötdi, gün doğdı. Beyrəyin atası-anası vaqdı-
gördi kim, gərdək görünməz olmuş. Ah etdilər, ağılları başların-
dan getdi. ...Beyrəyin babası qaba sarıq götürüb yerə çaldı.
Dartdı, yaqasın yırtdı. “Öğul! Oğul!” deyübən böğürdi, zarlıq
qıldı. Ağ birçəkli anası buldır-buldır ağladı, gözinin yaşın dökdi,
acı dırnaq ağ yüzinə aldı-çaldı. Al yanağın dartdı, qarqu kibi qara
saçını yoldı. Ağlabıyanı-sıqlayıbanı evinə gəldi. Baybərə bəgin
dünlüğü altun ban evinə şivən girdi. (Seçmələr bizimdir – S. O.).
Qızı-gəlini qas-qas gülməz oldu. Qızıl qına ağ əlinə yaqmaz oldu.
Yedi qız qardaşı ağ çıqardılar, qara donlar geydilər. “Vay, bəgin
qardaş! Muradına-məqsuduna irməyən yalnız qardaş!” – deyib,
ağlaşdılar-böğürüşdilər”. (89, 57-58).

Göründüyü kimi burada yas-vay prosesinin gedişatı əsasən
təsvir edilmişdir. Ağrı, bir az sonranın, halın, vəziyyətin ikinci
taktında, bir az sakitləşəndən sonra söylənir, bir növ qohum-
əqrəba faktla barışır, onu qəbul edir, stress yatır, şivən otur, vay-
yas mərasimi başlayır...

“Kitabda”kı ağrı mətnlərində ağılların bir çoxu yuxarıdakı
mətnədə də olduğu kimi “Vay!” nidası ilə başlayır. Bizcə bu
təsadüfi deyildir. Bəlkə də Dədə Qorqud dövründə bizim indi
dediyimiz “Yas mərasimi” “Vay mərasimi” adlandırılıb!.. Müasir
dövrə qədər yaddaşlarda belə bir qarğış modeli qorunubdur:
“Vayına oturum!” qarğıışı. El arasında heç kim demz – “Yasına
oturum!” Bu elementin özü və kitabda ağrı mətnində sıx-sıx keçən

və “Vay!” nidası ilə başlayan ağılar bizcə bunu sübut edir.

Y.V.Çəmənzəminli 1935-ci ildə nəşr etdirdiyi “Ağ” məqaləsində qədimdə bir sıra xalqlarda “Vay-yas” mərasiminin necə keçirildiyini qısa şəkildə belə şərh edir: “Ölüyə ağ demək xalqlar tarixində ən qədim zamandan bəri davam edib gələn bir adətdir. Bir çox xalqların arasında ağıya cürbəcür oyunlar və rəqslər də əlavə olunarmış. Misir barelyeflərində (qabartma) əli qısa ağaclı rəqqaslar təsvir olunmuşdur, bunlar ağı ayinində iştirak edərmişlər. Qədim Roma qəbirlərindən maskalar və üzərində səhnə oyunları çəkilmiş vazlar tapılır. Bunlar ağıya tamaşa verildiyini göstərir. Herodotun rəvayətinə görə, qədim Misirdə adlı-sanlı bir adam öləndə, evin bütün qadınları başlarına örtü salıb sinələrini açarmışlar, bellərinə xüsusi bir kəmər bağlar və əqrəbaları ilə bərabər bütün şəhəri dolaşib, sinələrinə vurarmışlar. Bir tərəfdən də kişilər bu hərəkəti edərmişlər. Sonra meyiti basdırılan yerə apararmışlar.

“İliada”nın təsvirinə görə, Hektorun meyitinin üzərində xanəndələr ağı deyir, qadınlar ağlaşırmış. Atilla öldükdə doqquz sənət pərisi növbə ilə ağı deyir, ağlaşırmış. Qədim ermənilərdə “ağ qızları” deyilən bir dəstə ağıçı ağı anası ilə bərabər cürbəcür alətlərdə çalaraq ağı deyər, meyitin yanında qopuz adlı alət çalaraq, onun haqqında oxuyarmışlar. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Beyrək adlı birisinin ölümü belə təsvir olunur: “Beyrəyin babasına-anasına xəbər oldu, Ağ evin eşiyində şivən qopdu. Qaza bənzər qızı-gəlini ağ çıxardı, qara geydi. Ağ-boz atının quyruğun kəsdilər. 40 – 50 yigid qara geyib göy sarındılar. Qazan bəyə gəldilər, sarıqları yerə vurdular. Beyrəyi deyib çox ağladılar. Qazanın əlin öpdülər: “Sən sağ ol, Beyrək öldü” dedilər... Qazan bu xəbəri eşitdi, dəsmalın əlinə alıb, öküür-öküür ağladı, divanda zarlıq qıldı. (Seçmə bizə məxsusdur – S. O.). Həp onda olan bəylər ağlaşdılar. Qazan vardı, odasına girdi. Yeddi gün divana çıxmadı, ağladı, oturdu.

Akademik Veselovskinin məlumatına görə Atillanın dəfn mərasimi belə olmuşdur: Düşərgədə təpə başında meyitini ipək çadır altına qoydular, hun süvarilərinin ən gözəllərini seçdilər, tərəni dolanaraq gözəl ağılarla Atillanı mədh etməyə başladılar.” (47, 305).

“Zarlıq etdi” sözünə də diqqəti cəlb etmək istərdim. Bu söz “Kitab”da yalnız vay-yas mərasimi prosesini təsvir edən hissədə keçir. El arasında “ah-vay”, “ah-zar” etmək ifadəsi canlı danışqda, elə ədəbi dildə də işlənir. Bizə elə gəlir ki, “Kitab”da yazıldığı kimi Oğuz elinin xaqanı Qazan xan əgər “divana çəkilib zarlıq edirsə” bu vay-yas mərasiminin müəyyən bir icra hissəsi, ayinlərindən biri olmalı idi...

İndi isə keçid alağ XIX əsrdə nəşr edilən “SMOMPK” məcmuəsində toplanıb, tərcümə edilib nəşr olunan ağı mətnlərinə.

A.Kalaşevin toplama materialında bədii siqləti, məzmun və mənası ilə fərqlənən xeyli bayatı-ağı mətnləri toplanıb, ruscaya çevrilib orijinala birlikdə nəşr edilmişdir. Bunlardan 14 mətn Nuxadan, 6 mətn isə Cəbrayılın Xatunbulağ kəndindən toplanmışdır. Müəllif bu mətnləri rusca «Песни по покойникъ» adlandırmış və bu anlayışa etək yazısında belə bir şərh vermişdir: «По обычаю почти всех закавказских татаръ, после смерти одного изъ членовъ семьи, ежедневно, въ течение 10 -15 дней (Müəllif burada yanlışlığa yol vermişdir. Azərbaycanlılar əzizləri üçün əvvəl 7 gün, 40 günə qədər hər cümə axşamı, 40-günün və ilin tamamında yas mərasimi keçirir və bu mərasimlərdə ağı söylənilir – S.O.), въ доме покойника собираются все родственницы, соседки или просто знакомыя и плачутъ по умершемъ. Приведенныя песни поются, обыкновенно, только одною изъ присутствующихъ женщинъ, все же остальные ей акомпанируютъ громкими рыданиями и причитаниями.» (355, 39).

Dağlarda qar səsi var,

Yağıptı – qırvəsi var. (“Qırvə” dialekt sözdür – S. O.).

Burda bir cavan ölüptü –

Ellərinən yası var.

Tərcüməsi:

«Въ горахъ снежный слухъ есть (пошель снегъ),

Пошель (снегъ) – холодъ есть.

Здесь одинъ юноша умеръ –

Съ народами оплакивания у него есть

(оплакивается народомъ).» (355, 39).

Göründüyü kimi, bu bayatıda ağır bir kədər, hüzn, yanğı var və ağının mövzusunu təşkil edən, müəyyənləşdirən, janrın təyinedici funksiyasını üzərinə götürən mahiyyət də buradadır. Bayatı-ağılarda övladını itirmiş anaların, qardaşları həlak olmuş bacıların, nişanlısından ayrı düşmüş qızların, ərləri ölmüş qadınların, valideynlərini itirmiş övladların qəlb ağrıları, ağır kədərləri, kö-nül acıları öz əksini tapır və qadınların matəm, yas, dəfn mərasimlərində acı bir fəryadla, yanıqlı səslə, ruhu lərzəyə gətirən bir avazla, çox vaxtlar bədhətən söylədikləri təsirli lirik lövhələrdir:

Qoy bunu kardaş ağlasın,
Koum-kardaş ağlasın;
Burda bir cavan ölüpti:
Tamam dağ-daş ağlasın.

Tərcüməsi:

«Пусть этого братъ плачетъ
Родня-братъ плачетъ;
Здесь один юнша умеръ:
Все горы-камни пусть плачетъ.» (355, 40).

Görkəmli ədib, dramaturq, XX əsr Azərbaycan tarixi dram janrının banisi, ilk azərbaycanlı opera rejissoru və dirijoru Əbdür-rəhim bəy Haqverdiyev “Azərbaycan teatrı” məqaləsində qədim-də Türk-Azərbaycan dünyasında keçirilən yas mərasimini belə təsvir etmişdir: “Qədim Azərbaycanda ölənlər böyük qəhrəmanlar üçün ağlamaq bir adət idi. Qəhrəman ölənlər günü camaatı bir yere toplayardılar. Bu toplantıya “yuq” deyirdilər (yuqlama – ağlamaq sözüdür). Toplananlar üçün qonaqlıq düzələrdi, xüsusi dəvət edilmiş “yuqçular” isə ikisimli qopuz çalıb oxuyardılar. Yuqçu əvvəlcə mərhum qəhrəmanın igidliklərindən danışır, onu tərifləyirdi. Sonra isə qəmli havaya keçib şanlı qəhrəman üçün ağı deyirdi. Toplananlar da, hönkür-hönkür ağlayardı.” (71, 392).

Digər bir məşhur, klassik Azərbaycan yazıçısı Y.V. Çəmən-zəminli bu barədə yazır: “Qədim türklərdə sağucular (ağçıqlar) meyid yanında qopuz adlı alət çalaraq onun haqqında oxuyar-

mışlar, burada ölü təriflənər, onun nöqsanları dilə gətirilməz, qəhrəman kimi təriflənərdi.” (47, 78).

“SMOMPK”dakı bu bayatı-ağı bu fikirə uyarlı nümunədir:

Köhnəqin (köynəyin mənasındadır – S. O.) abi döqil,

Qiimisən – abi döqil;

Sənin o cavan canın,

Qara yerin babi döqil.

Tərcüməsi:

«Рубашка твоя красная не есть,

Надель ты – красная не есть;

Твоя та молодая жизнь

Черной земле товарищ не есть». (355, 43).

Bu bayatı-ağıda dünyasını vaxtsız-vədəsiz dəyişən bir cavanın taleyinə ağı deyilir. Buradakı emosional, kədərli, hüznü əhval bədii təfəkkürün yüksək səviyyəsində ifadə ediləndir. Bu gəncin sağlığında geyimi ilə ölümündən sonrakı “geyimi” – kəfəni qarşılaşdırılır. Gənc sağlığında abı-qırmızı köynək geyərdi. “qırmızı” rəng sevincin, şad günlərin rəmzidir. İndi igid yenə də əyninə “köynək” geyinib, amma rəngi abı deyil, axı kəfən ağ rəngdə olur və “ağ” rəngin özü qəribədir ki, yasin, ölümün, ayrılığın rəmzi kimi el arasında işləndir. Bayatı-ağıdakı yangılı motiv ondan ibarətdir ki, bu cavan həyatdakı köynəyini dəyişib, kəfən geyinib və bu qara torpaq isə ona heç cürə yaraşmır. Tərcüməçi A.Kalaşev sətri tərcümədə əsas mənanı qismən saxlasa da, “babi döyül” sözünü “tovariş ne yest” kimi tərcümə etməsi yerinə düşür və mənanı təhrif edir...

Bayatı-ağı janrının poetik formalaşma və qəlibləşmə təkamülünü izləyən və indiki bayatı-ağı modelinin əmələgəlmə prosesinə nəzər salan Akademiyanın müxbir üzvü, prof. Azad Nəbiyevin müşahidələri olduqca maraqlıdır və həmin müşahidələri oxucuların nəzərinə bir daha çatdırmaq istərdik. Azad müəllim yazır: “Şeyrin erkən nümunələri hesab edilən vəsfi-hallar və ağlar ilkin yaradıcılıq mərhələsində heç də yeddi heca qəlibi çərçivəsində olmamışdır. Bu qəlib yalnız dörd misra və dəyişkən heca

zəmininə əsaslanmış, qafiyə, rədif, bölgü, cinas və s. kimi poetik xüsusiyyətləri zaman-zaman mənimsəyərək bu günkü formasına gəlib çıxmışdır. Yeddi hecalı şeirin məzmun çevrəsi də eyni ilə bədii təsəvvürün imkanları hüdudunun əhatə dairəsinə məxsus olmuş və poetik təkamüllə yanaşı, məzmun dairəsi də inkişaf edib genişlənmişdir.

...Mərasim, yuğ nəğmələri daha erkən dövrün poetik parçalarıdır və bu tipli ağının ilk nümunələri “Alp ər Tunqa” dastanında nəzərə çarpır ki, M. Kaşğari onlardan müəyyən seçmələri lüğətinə daxil etmişdir. Alp ər Tunqanın ölümünə deyilmiş bu ağılar yeddi heca formasının bizim eranın II-III yüzilliklərində mövcud olduğunu göstərir. (Yuxarıda qeyd etmişdik ki, “Kitabi - Dədə Qorqud”dakı ağı mətnlərində vahid heca ölçüsünə keçid, yeddilik hecanın biçimlənməsi prosesi hələ təzə-təzə başlanır, keçid mərhələsindədir. Bu faktdır!.. Bizim eranın II-III yüzilliklərində mövcud olan “Alp ər Tunqa”da isə yeddilik heca ölçüsü artıq biçimlənmiş formadadır. Bu faktın özü göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının yaşı daha qədimdir...-S.O.)...Bədii təfəkkürün poetik vahidə çevrilməsinin bayatıya qədərki bu yaradıcılıq mərhələsi ağı və vəsfi-halları müstəqil poetik qəlibə saldı, hər ikisinin poetik modelini formalaşdırdı.” (128,634-635).

Hörmətli müəllimimizin bu konsepsiyasına zərrə qədər də şübhə etmədən, bu fikrə onu əlavə etmək istərdik ki, həyatın ölüm qütbü ilə, olum qütbü müvazidir. Əgər, qəhrəmanın ölümünə “ağılar”, “yuğlar” söylənmişsə, bəs onların qəhrəmanlığını, igidliyini, sevgilərini, istəklərini vəsf edən nəğmələr olmamışmı?! Əlbəttə, vəsfi-halların özü sübut edir ki, olmuşdur! Bizə elə gəlir ki, “bayatıya qədərki” anlayış müəyyən qədər mübahisəlidir. Mövzuya görə “yeddihecalı” şeirin diferensiyasından, məzmun və məna şaxələnməsindən, rekonstruksiya edilməsindən söhbət gedə bilər... “Bayatı” anlayışının nə vaxt, necə yaranması da hələ ki, mübahisəlidir... Bizə elə gəlir ki, (bu fikri bizdə oyadan da, elə Azad müəllimin konsepsiyası olmuşdur) burada yeddihecalı, dördmisralı (bölgü və qafiyə sistemi də daxil olmaqla) şeirin forma və məzmunun paralel

təkamülündən getməlidir, istər o “bayatı”, istər “cır”, istərsə də “cinq”, “aşulə”, “xoyrat”, “mani” və s. adlandırılınsın...

Hörmətli müəllimimizin XX əsrin 20-ci illərinin məşhur folklorşünası Ə. Abidin bu barədə fikrini misal gətirərək onu yaradıcı şəkildə inkişaf etdirməsi də fikrimizcə maraqlıdır. Prof. Azad Nəbiyev yazır: “Ə.Abid türk xalqlarında bu yeddilik ölçü-sünün geniş yayıldığını nəzərə alaraq onu daha geniş və ətraflı ölçülərdə tədqiqata cəlb edir, müxtəlif türk xalqları içərisində bu şeirin yayılmış variantlarını müqayisəli təhlilə cəlb edir.”

Ə.Abidin bu tədqiqat istiqamətini belə yüksək qiymətləndirən prof. A.Nəbiyev fikrini təstiqləməkdən ötəri Əmin Abiddən aşağıdakı fikri tələbələrinə təqdim edir: “Heca vəzninin yeddilisi ilə yaradılan dörd misralı müstəqil mənzumələr yalnız Azər-baycan sahəsində “bayatı” adını daşımaqdadır. Bu nəznin şəklinə çox qədim zamanlardan indiyə qədər bütün türk ləhcələrində təsadüf edilməkdədir və müxtəlif adlarla tanınmaqdadır. Məsələn, Qərb (osmanlı) ləhcəsində “mani”, çöl Krım türkcəsində “cinq”, Kazan ilə Cənubi Krımcada “cır”, özbəkçə “aşulə”, yaxud “aşulə”, İraq türklərində “türkü”, qırğız və qazaxlarda “kayım öləngə”, yaxud “aytıspa” kimi xüsusi adları olmaqdadır. Qərb türkləri, bu gün Şimali Ruminyada, Bessarabiyada yaşayan qaqauz türklərində belə növə “mani”, “məni”, “mahni”, “mahna” deyildiyinə də təsadüf etməkdəyiz.” (4).

Müəllif bu misalı gətirdikdən sonra fikrini davam etdirərək yazır: “Ə.Abid yeddihecalı bu şeirin bir sıra səciyyəvi xüsusiyyətləri üzərində geniş dayanır. Onları özbəklərin aşulaları, Krım cırları, qaqauz maniləri ilə müqayisə edərək bir sıra zahiri əlamətlərə diqqət yetirmədən, xüsusilə bəndlərin qafiyə sisteminə nəzər salmadan həmin nümunələri yalnız misradaxili ölçü bölümünə əsaslanaraq eyni hesab edir.” (128, 637-638).

Müəllif sonra bayatının forma və məzmun təkamülü üzərində daha geniş dayanaraq belə bir ümumi nəticəyə gəlir: “İnkişafın bütün sonrakı mərhələsində yeddihecalı şeirin poetik təfəkkürdəki geniş imkanları bu heca qəlibi daxilində bir sıra yeni şəkillərin

formalaşmasına güclü təsir göstərməklə, eyni zamanda poetik düşüncədə öz yerini möhkəmlədə bildi. Bu günün özündə də şifahi poeziyada yer tutan bayatıları aşağıdakı kimi müxtəlif mövzu və məzmun qruplarına ayırmaq olar: ağılar; vəsfi-hallar, sevgi və məhəbbət ifadə edən poetik nümunələr, məişət bayatıları və ictimai məzmunlu bayatılar.” (128, 642).

Biz, əlbəttə, bura mövzu və məzmununa görə, amma statik bayatı formasında yaranan bayatı-laylaları, bayatı-tapmacaları, bayatı-sayaçıları, ümumiyyətlə digər bayatı qafiyələnmə sistemini qəbul etmiş yeddiheca qəlibində yaranan dördlülkləri bir sistemli poetik formulları da əlavə edərdik. Çünki bu poetik formulları ehtiva edən dördlülklər deyilmə-oxunma məqamından, məqsədindən asılı olaraq çox asanlıqla bir-birinə keçid ala bilirlər. Məsələn, tez-tez müşahidə olunan hallardan biri də budur ki, yas mərasimlərində analar itirdikləri və əbədi “yuxuya”, “ölüm yuxusuna” dalan cavan övladlarını çox məqamlarda layla deyərək oxşayıb ağlarlar:

“Mən səni el bilirdim,
Başımda tel bilirdim,
Uca dağlar başında –
Qurumaz göl bilirdim.” (355, 43).

A.Kalaşevin toplama materialından misal gətirdiyimiz bu bayatı-ağı mətninə “Layla balam, a layla; İki gözüm, a layla” deyim blokunu əlavə etsək onu asanlıqla laylaya çevirmək olar. Amma bu mətn deyilmə məqamına görə ağı da ola bilər, layla da ola bilər... Fikrimizə aydınlıq gəlsin deyərək indi bu mətni yasda yox, beşik başında oxuyaq:

Mən səni el bilirəm,
Başımda tel bilirəm,
Uca dağlar başında-
Qurumaz göl bilirəm.
Layla balam, a layla!
İki gözüm, a layla!

A.Kalaşevin təqdim etdiyi ağı mətnləri özünün təbiiliyi, poetikliyi, deyim tərzinin dərinliyi, aforizmlər səviyyəsində mənə də-

rinliyi ilə fərqlənir, qardaşın, bacının, atanın, ananın ailə üçün nə qədər əziz, əvəzsiz olduğu yanıqlı bir əhvalla, təsirli ovqatla ifadə edilir. Məsələn, bu bayatıda ananın müqəddəsliyi, əvəz edilməzliyi, onun ucalığı necə də bədii bir zərifliklə ifadə olunmuşdur:

Yeri, yeri, şənə yeri,
Züflərin şənə yeri;
Yüz min aləm yığılsa,
Verməz bir ana yeri.

Tərcüməsi:

«Ходи, ходи, гребешкомъ ходи!
Кудри твои гребешка вместо;
Сто тысячь народу соберется если,
Не дасть одной матери место (не заменять
матери)». (355, 40).

Tərcümə sətri olsa da, dəqiq deyildir! “Yeri, yeri, şənə yeri!” – saçında, və ya başında darağınan-şənə ilə yeri demək deyildir. Burada mənə daha obrazlıdır, yəni, darağın – şənənin dişləri kimi düz, dik yeri mənasındadır. İkinci misra sətri tərcümədə belə anlaşılır ki, “Saçların, züflərin şənə-daraqla bir yerdədir”, başqa sözlə, zülfünə daraq sancılıbdir! Amma orijinalda belədir: “Züflərini elə daramısan ki, orada şənənin dişlərinin yeri-izi görsənir!” Bu deyimdə obraz daha canlı, daha görümlüdür.. Qadının gözəlliyi, səliqə-sahmanı, yaraşığı göz önündə canlanır ki, bütün bunlar sətri tərcümədə itibdir. “Yüz min aləm” ifadəsi də say bildirən söz kimi tərcümə edilibdir – “sto tısaç narod”. “Yüz min aləm” ifadəsi burada dəqiq sayı deyil, sonsuzluğu bildirən, sayı bilinməyən ölçü vahidi kimi işlənilibdir...

“SMOMPK”da bu mətndən sonra gələn mətn də, mənə və məzmununa, mifoloji anlamına, obrazlılığına görə olduqca maraqlıdır:

Anasi yanar – ağlar,
Hərifi kanar – ağlar;
Ana diipdi: - “Göyərçin
Tapıta kunar – ağlar”.

Tərcüməsi:

«Мать сгорить (отъ горя) – заплачетъ,

Молодца вспомнить – заплачетъ,

Мать сказала: «голубь

На соломенную крышу сядетъ, заплачетъ». (355,40).

Adətən, sətri tərcümələrdə məna dəqiqliyin saxlayır, mətnin obrazlılığı, bədiiliyi itirilir. Diqqət yetirdiyimiz bayatı mətnlərinin əksəriyyətində isə hər iki cəhət ziyan çəkmiş, nədənsə ciddi məna təhriflərinə yol verilmişdir. Hiss olunur ki, A.Kaləşevə bayatının mətnini-mənasını naşılıqla başa salıblar. Buradakı bayatıda birinci misranın mənası dəqiqliklə verilsə də, bayatının sonra gələn üç misrasındakı mənalar tamamilə təhrif edilmişdir. “Hərfi qanar – ağlar” misrası – “molodtsa vspomnit – zaplaçet” mənasında deyildir! Burada məna daha dərinidir! Ana balasını sonuna qədər, hərifinəcən, dəqiqliklə, tamamilə tanıdığından, onun bütün xasiyyətinə tam bələd olduğundan (“Lalın dilin anası bilər!” deyimini yadınıza salın) belə yanıqlı, dərdli ağlayır; ana bilir ki, necə bir bala itiribdir və buna görə belə dərdli ağlayır – misranın bu mənanı bildirir!.. Burada ana-övlad münasibətləri, ananın balaya məhəbbəti, bala üçün ana doğmalığı – bir romanın mövzusu birçə misrada, böyük xalq müdriqliyi ilə ifadə edilmişdir.

Bayatının üçüncü-dördüncü misrasında xalqın, türk dünyasının qədim, zoomorfik dünyagörüşü, türk mifoloji inancının nüfuzlu bir elementi özünü qoruyub saxlamışdır. Qədim türk inancına görə (bu inanc bir sıra qədim xalqlarda da mövcud olmuşdur) insan öləndən sonra onun ruhu ölmür, itmir, xarakterinə, xasiyyətinə, əməlinə, keçdiyi ömür yoluna görə insan ruhu təbiətin müxtəlif növlərinə – ağaca, daşa, qayaya, heyvanat aləminə, quşlara və s. keçir və orada qərarlaşır. Türk dünyasının ən munis inanclarından biri ruhun göyərçinə çevrilməsidir. Bu bayatıda da bu öz əksini bariz bir şəkildə tapıbdir. Ana balasının ruhunun göyərçin şəklində tabuta qonmasından təsəlli tapır, onun ruhunun da göyərçinə dönüb ağlamasını, şivən qoparmasını bildirir. İndinin özündə də, el arasında göyərçinlər müqəddəs, toxunulmaz quşlar-

dan sayılır, onu ovlamaq, vurmaq qadağan edilir, günah sayılır və bu barədə olan əfsanələr uşaqlara danışılır ki, bu quşun müqədəsliyi onların yaddaşında həkk olunsun. Ona görə də, ən dəcəl uşaq belə göyərçinə toxunmur... Bu məzmununda, eyni qafiyədə, bir az başqa motivdə bayatının digər bir versiyası da mövcuddur:

Əzizin anar ağlar,
Analar yanar, ağlar,
Dönər göy göyərçinə,
Yollara qonar ağlar.

Beləliklə, ruscaya sətiri tərcümədə bütün bunlar təhrif edilib, hətta "tabut" sözü "solomennuyu kışı" – "samandan düzəldilmiş taxtapuş, samandan düzəldilmiş ev damı" kimi tərcümə ediləndir ki, bu da bayatı-ağının tarixi-mifoloji mənasını tərcümə mətnində itirmiş, rus oxucularına xalqımızın mühüm bir tarixi-mifoloji inancı çatmamışdır...

Beləliklə, biz gördük ki, ağı-bayatılar Azərbaycan məişətinin, onun ölüm-itim gününün, yas mərasimlərinin ayrılmaz, aparıcı bir sahəsidir və ağız ədəbiyyatında yaranmış söz-sənət aləminin ən dəyərli janrlarındandı ki, bu janrın ən bariz nümunələri ilk dəfə XIX əsrdə A.Kalaşev tərəfindən toplanaraq, rus dilinə tərcümə edilərək, orijinala birgə "SMOMPK" məcmuəsində dərc edilmişdir...

XIX əsrin mühüm ədəbi, tarixi, folkloristik abidələrindən biri olan "SMOMPK" da əksini tapan ən maraqlı mənzum-poetik kiçik janrlardan olan tapmacalar xalq təfəkkürünün ən maraqlı tərəflərindən, janrlarından biridir. Tədqiqatçılar müəyyənləşdirmişlər ki, erkən düşüncənin məhsulu olan tapmacalar da, "bütün rəngarənglik və çoxcəhətlik içərisində zehnin itilənməsinə, insanı təbiətin müxtəlif hadisələrindən baş çıxarmaq vərdişlərinə yaxınlaşdırmış, qarşısında aciz qaldığı qüvvələri özünə tabe etmək düşüncəsini formalaşdırmağa kömək etmişdir. Biliklərə yiyələnmək, həqiqətlərdən xəbər tutmaq, bir çox həyat hadisə və faktlarının görünən və görünməyən cəhətlərini bədii şəkildə obrazlaşdırmaq yolu ilə yaranan kiçik janrların başqa maraqlı bir tipi də tapmacalardır." (128,352).

3. Tapmacalar:

Azərbaycan xalq yaradıcılığının ən geniş yayılmış və maraqlı janrlarından biri də tapmacadır. Tapmacanı adətən “uşaq folkloru” kimi də təsnif edirlər, lakin janrın düşündürücü imkanları və yaradılma xüsusiyyətləri bu janrın didaktik imkanlarının əhatəli olmasından xəbər verir və tapmacalar böyüklər arasında da əyləndirici rola malikdir.

Amma, bu şəksizdir ki, tapmacalar folklorun digər bir sıra janrlarından fərqli olaraq bir başa uşaqların təfəkkür tərzini, dünyagörüşünü inkişaf etdirməyə, formalaşdırmağa yönəlik xalq yaradıcılığıdır, xalqın dolayısı yolla yaratdığı didaktik məktəbdir. Buna görə də, uşaqlar üçün yaradılan digər xalq yaradıcılığı nümunələri kimi, tapmacalar da, öz xarakter və məzmun xüsusiyyətlərinə görə, dil səlisliyi ilə fərqlənir və düzgün danışığa, zehni inkişafa təsir edərək, oyun və didaktik, öyrədici əxlaqi mövzuları əhatə edir, formaca lirik tərzilə poeziya nümunəsini xatırladır. “Tapmaca sözü tapmaq felindən yaranmışdır. Əlamətləri, xüsusiyyətləri, gözə çarpan cəhətlərinin bir və ya bir neçə cəhəti məcazi şəkildə ifadə edilməklə hər hansı əşyanın, yaxud nəzərdə tutulan məfhumun adı və ya mənası tapmacada rəmzi şəkildə ifadə olunur.” (128,352).

Məlumdur ki, tapmacalar “bilməcə”, “bulmaca”, “tapışmaq”, “matal”, “cummaq” və s. adlarla bütün türkdilli xalqlar arasında geniş yayılmışdır.

Azərbaycan folklorşünaslığında Azərbaycan folklorunun tapmaca janrının toplanması, nəşri probleminə, prof. Paşa Əfəndiyevdən başqa, demək olar ki, heç kim toxunmamışdır. Prof. P.Əfəndiyev doğru olaraq yazır ki, xalq ədəbiyyatımızın janrları içərisində ən az tədqiq olunan və demək olar ki, heç öyrənilməyən tapmacalardır. “Əgər ayrı-ayrı nağıl, dastan və rəvayətlərdə, eləcə də yazılı ədəbiyyat nümayəndələrinin bəzi əsərlərində rast gəldiyimiz cüzi miqdarda tapmacaları nəzərə almasaq, XIX əsrə qədər tapmacalar toplanmamış və yazıya alınmamışdır. XIX əsrdə başqa nümunələrə nisbətən ən az toplanan janr tapmacalardır.

Bizim tapmacalarımız əsasən sovet hakimiyyəti illərində toplanıb nəşr edilmişdir.” (54, 104). Təəssüf ki, müəllif tapmacaların XIX əsrdə toplanmasını xatırlatsa da, heç bir mənbə göstərmir və toplayıcı adı çəkmir.

Tanınmış folklorşünas, prof.Vaqif Vəliyev tapmacaları “Azərbaycan folkloru” əsərində “Uşaq folkloru” fəslində şərh edir, lakin onun toplanması və nəşri faktını əsla xatırlatmır.(165, 393-402).

“Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası”nın IX cildində “Tapmaca” sözlüyünə həsr edilmiş oçerki olduğu kimi oxucuların nəzərinə çatdırmağı məqsədəuyğun hesab edirik: “Tapmaca – şifahi xalq ədəbiyyatı janrlarından biri. Mənzum və mənsur olur. Hər hansı bir əşya, hadisə və ya məfhumun bənzətmə, bədii sual yolu ilə, qəsdən dolayı və təzadlı şəkildə məcazi ifadəsi olan Tapmaca nəzərdə tutulan əşya, hadisə və ya məfhumun bir əsas əlamətini özündə əks etdirir. Bu da onun tapılmasına yardım göstərir. Tapmacada həyat hadisələrini həssas müşahidə bacarığı, xalqın bədii təfəkkürü və bədii dilinin incəlikləri üzvi vəhdətdə təzahür edir. Tapmaca dünyanın əksər xalqlarının şifahi yaradıcılığında mövcuddur. O, Azərbaycan folklorunun da ən geniş yayılmış janrlarındandır.” (31,148).

Burada da, janrın toplanması faktı, bir cümlə tutumunda olsa da xatırlanmayıbdır. Amına burada digər bir vacib məsələ – tapmacada “xalqın bədii təfəkkürü və bədii dilinin incəliklərinin üzvi vəhdətdə təzahür etməsi” fikri onu göstərir ki, folklorun bu janrının toplanması və nəşri işi nə qədər mühüm və vacibdir...

Azərbaycan folklorşünaslığında tapmacaların toplanması, nəşri və tədqiqi problemini daha ətraflı bir tərzdə ilk dəfə prof. Paşa Əfəndiyev işıqlandırmışdır (1968). Folklorun kiçik janrı sırasında tapmaca haqqında ümumi məlumat verəndən sonra müəllif haqlı olaraq yazır: “Xalq ədəbiyyatımızın janrları içərisində ən az tədqiq olunan və demək olar ki, heç öyrənilməyən tapmacalardır. ...XIX əsrə qədər tapmacalar toplanmamış və yazılmamışdır. XIX əsrdə başqa nümunələrə nisbətən ən az toplanan janr tapmacalardır.” (41,139).

Hörmətli folklorşünas ətək yazısında qeyd etdiyi kimi, bu fikri söyləyərkən “SMOMPK” məcmuəsinin 1881-ci il 1-ci, 1894-cü 18-ci buraxılışında dərc edilən Azərbaycan tapmacalarını nəzərdə tutur, lakin bu faktı xatırlasa da, ilk dəfə toplaıb, ruscaya çevrilən tapmacaların kim tərəfindən, necə, hardan, nə şəkildə, hansı formada, məzmununda, nə qədər sayda olması barədə danışırmır...

Azərbaycan folklorşünaslığında tapmacaları geniş şəkildə (726 mətn) ilk dəfə toplayıb, ona elmi şərh yazıb kitab şəklində 1928-ci ildə çap etdirən görkəmli folklorşünas Vəli Xulufu olsa da, Azərbaycan tapmacalarının ilk toplayıcısı, rus dilinə tərcüməçisi və orijinala birgə nəşr etdirəni “özgəsi” olmuşdur.

Vəli Xulufu kitabında tapmacaları əlifba sırası ilə tərtib etmiş, yerindəcə başqa yerlərdə mövcud olan variantları qeyd edərək, hər bir nümunədən sonra onun toplandığı məkan, yer, rayon, kəndi göstərmişdir. Yaxşı cəhətlərdən biri də budur ki, Vəli Xulufu mümkün qədər tapmacaların toplandığı regionun dil və ləhcəsini qoruya bilmişdir. Tapmaca janrı barəsində folklorşünaslığımızda ilk elmi-nəzəri fikirləri də, kitaba yazdığı müqəddimədə Vəli Xulufu söyləmişdir: “El ədəbiyyatımızın başqa növlərinə nisbətən tapmacaların özünün ayrı-ayrı xüsusiyyəti vardır. Bunun materialı daha real və daha təbiidir. Təbiətdə və həyatda nə görülürsə, tapmacalar da onun üzərində qurulur. ...Tapmacalar, ümumiyyətlə, təsvir və tərifcə gözəl, üslubda da qəşəng olduqları kimi çox mühakimə tələb edirlər. Buna görə tapmacalara xalq fikrinin matematikası demək olar.” (41).

Vəli Xulufu ilə eyni ildə Hənəfi Zeynalli, sonra Hümət Əlizadə, daha sonralar Nurəddin Seyidovun topladıqları tapmacalar kitab şəklində nəşr olunmuşdur. Maraqlıdır ki, H.Zeynallının “Azərbaycan tapmacaları” (Bakı, 1928) kitabında 760 tapmaca toplanmışdı. Bu nəşrə şərh verən P.Əfəndiyev yazır: “Kitabı oxuyanda hiss olunur ki, müəllif mövzuya dair çoxlu ədəbiyyat oxumuşdur. Tapmacalar haqqında rus, türk, tatar, türkmən dillərində tədqiqatlar və nəşrlər gözdən keçirilmiş və yaxşı cəhətlərindən istifadə olunmuşdur. Hənəfi Zeynalli özünəməxsus

yolla gedərək, tapmacaları insan haqqında, təsərrüfat haqqında, təbiətə dair, heyvanat, nəbətət haqqında mövzulara bölərək, on böyük başlıq altında vermişdir. Hər bir başlığın altında da xırda mövzular vardır. (Deməli, folklorşünaslığımızda tapmacaları mövzularına görə ilk təsnif edən H.Zeynallı olmuşdur ki, bunun özü olduqca maraqlı faktır. Həmçinin, H.Zeynallının təsnifat prinsipi “SMOMPK”da gördüyümüz təsnifat prinsipinə uyğun gəlməsi onu göstərir ki, müəllif məcmuə ilə yaxından tanış imiş – S.O.) Misal üçün, bədən hissələri haqqında olan bəhsdə insanın başından başlayaraq sıra ilə ayağına qədər düzəldilən xalq tapmacaları gətirilmişdir. Tapmacalardan sonra lügət və bağlamalar gəlir. Burada tapmacaların götürüldüyü mənbələr də göstərilir. Kitab müəyyən elmi prinsip üzərində qurulmuşdur. “Tapmacalar”ın lap sonunda bu nümunələrin çap olunduğu mənbələr, ümumiyyətlə, rus və başqa xalqların folklorşünaslığında tapmaca haqqında olan bir sıra elmi-tədqiqat əsərlərinin siyahısı və s. verilmişdir. H.Zeynallı kitaba yaxşı bir müqəddimə də yazmışdır. Burada tapmacalar, onların özlərinə məxsus xüsusiyyətləri, xalqın həyatı, dünyagörüşü ilə əlaqəsi, forma xüsusiyyətləri elmi surətdə təhlil edilir”. (41,139-140).

H.Zeynallının tapmaca janrı barəsində bu fikirləri də maraqlıdır: “Tapmaca, bilməcə, tapşırmaq, matal və cummaq kimi müxtəlif adlarla tanınmaqda olan ağız ədəbiyyatının bu qismi, şəkildəki qısalığı, ifadədəki yığcamlığı etibarilə atalar sözlərinə yaxınlaşursa da, əksəriyyətlə mənzum və hətta dördlü olduqları zamanlarda manilərə bənzəyir. Çox zaman aşuqlar bayatı oxur kimi tapmacalar çağırırlar. Məsələn:

1. Əziziyəm, ay mələr,
Bulud yox, ay mələr,
Qoç bir quzu gördü,
Süd deyibən, ay mələr.
2. Burdan bir atlı keçdi,
Atlı baratlı keçdi,

Bizə salam vermədi,
Ağzı polatdı keçdi.

3. Aşığı bir dana gördü,
Əcəb məsgənə gördü,
Səksən oğul, qırx ata
Yüz əlli ana gördü.

Tapmacalar az tapılan, təsviri oynadan, bir az da fəlsəfəçilik iddiasında olan və çox yerdə istiarə və təşbihlərə əl atan ədəbi növüdür.” (177, 246).

Hənəfi Zeynallı tapmacaların mənşəyi ilə yanaşı onun inkişafda olmasına, müasirlik ruhuna, aşığı poeziyası xəttilə yeni formada, daha poetik şəkildə, “bağlama” aşığı şeir növünün yaranmasına səbəb olması üzərində dayanır və bir janr kimi həmişə inkişafda olmasına işarə edir.

Tanınmış folklorşünas, filologiya elmləri doktoru, Əməkdar Elm Xadimi Qəzənfər Paşayev İraq-türkmənlərinin folklorunu tədqiq edərkən tapmacaların aşığı şeirində müşahidə edilən bağlama, qıfılənd formaları ilə müqayisəsi barəsində yazır: “Şübhəsiz, qıfılənd və bağlamaları “bayatı-tapmaca”lardan” (Seçmə bizimdir və bu anlayış folklorşünaslığımızda ilk dəfə işlədilir – S. O.) fərqləndirən başlıca cəhət qıfıləndlərin hər misrasının ayrıca cavabı olmasıdır. Eyni zamanda, qıfıləndin hər misrasının cavabının şeirlə, eyni qafiyədə, eyni ölçüdə olması tələb olunur. “Bayatı-tapmaca”larda isə tamamilə başqa bir mənzərənin şahidi oluruq, burada dördlüyün cavabı yalnız bir sözlə ifadə edilir.” (142, 111).

Folklorun digər janrları kimi tapmacaların da statik, stabil qalmamasına, daima inkişafda olmasına folklorşünas Paşa Əfəndiyev də biganə qalmamış, bu münasibətlə yazmışdır: “Elm və texnikanın inkişafı ilə əlaqədar yeni-yeni tapmacalar da meydana gəlir. Hər dövrün, əsrin yeni hadisələri bir çox tapmacalar qoyub gedir. Məhz buna görə də, tapmacaları yarandığı dövrdə yazıb saxlamağın mühüm elmi əhəmiyyəti vardır. (Seçmələr bizə məxsusdur və “SMOMPK” da tapmacaların toplanıb nəşr olunması

bu baxımdan əhəmiyyətlidir – S. O.). Çox zaman tapmaca dövr-dən-dövrə keçdikcə dəyişilir, bir tapmaca yeni hadisələrlə əlaqədar yeni məzmun qəbul edir, köhnə formasını isə saxlamağa çalışır.” (41,143).

Bütün bunlarla yanaşı, sonralar folklorşünasların diqqətini tapmaca janrının tədqiqinə yönəldən prof. P.Əfəndiyev tapmacaların məqsəd və qayəsi barəsində yazır: “Tapmaca da folklorun digər janrları kimi bədii əsərdir. Hər bir janr kimi, tapmacanın da özünəməxsus funksiyası vardır. Xalq tapmacanı nə üçün, nə məqsədlə yaratmışdır? Əvvələn, atalar sözü və məsələlərdə olduğu kimi, tapmacalar da xalqın ayrı-ayrı əşyalar və hadisələr haqqında fikirləri, təcrübə və sınaqları, müşahidələri ifadə olunur. Xalq öz elmini, biliyini, təcrübəsini obrazlı bir dillə gələcək nəsillə təqdim edir. Tapmacalar insanları düşünməyə sövq etmiş, onların biliyini, təcrübəsini, düşünmək və tapmaq qabiliyyətini yoxlamaq vasitəsi olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, məclislərdə, yığıncaqlarda qocalar deyər, cavanlar isə fikirləşərdilər, baş sındırardılar, heç kəs onu tapmadıqda, özləri açar, izah edər, öyrədərdilər. Keçmişdə evlənən cavanlara, ərə gedən qızlara da tapmacalar verilmiş, onların dünya, həyat, ailə, təsərrüfat və sairə haqqında təcrübə və bilikləri, düşünmə və əqli qabiliyyətləri bu yolla yoxlanılmışdır.” (54,108).

Ümumiyyətlə, ta qədimlərdən tapmacalar adamların, xüsusən də uşaqların zehninin, düşüncə və təfəkkürünün inkişafına böyük təsir göstərmiş, onların düşünmə və axtarış qabiliyyətlərinin inkişafına kömək etmiş həm də, uşaqlarda ətraf mühit, təbiət, heyvanlar, göy cisimləri, əmək vasitələri barədə əlavə biliklər almağa bir vasitə olmuşdur. Bütün bunlar, xalq təfəkkürünün əsas xüsusiyyətlərini, müdrikliyini özündə əks etdirən folklor janrı olan tapmacaların əhəmiyyətini və tarixi bir janr kimi öyrənilməsinə bir daha təsdiq edir.

Belə olmasaydı görkəmli folklorşünaslar bu janrın tədqiqinə bu qədər əhəmiyyət verməzdilər, ziyalılar onu toplamaqla, nəşri ilə, hətta tərcüməsi ilə məşğul olmazdılar... Hətta o da məlumdur ki, vaxtilə Avropada görkəmli yazıçılar tərəfindən tapmaca düzəl-

dib yazmaq bir dəb halını almışmış. Rus folklorşünası Y.M.Sokolov bu faktı belə şərh edirdi: “Avropanın bir sıra tanınmış yazıçıları öz qələmlərini tapmacada sınamışlar. Bunlara misal olaraq XVII əsrdə Fransada Bualo və Fenelonu, daha sonra Russonu, Almaniyada Şilləri, Rusiyada Jukovskini, hətta son dövrlərdə Yesenini göstərmək olar”. (388,222)

Bizim ədəbiyyatda isə bu işlə ən çox ustad aşığılar məşğul olmuşlar. Onlar deyişmələrində, qıfılənd və bağlamalarında, aşiq və məşuq münasibətlərində bu janrının bədii imkanlarından istifadə edərək dəyərli poetik nümunələr – qıfılənd, bağlama yarada bilmişlər...

Azərbaycan xalq yaradıcılığının bu mühüm və qədim janrının ilk toplayıcısı, ilk naşiri və rus dilinə ilk tərcüməçisi isə, bu vaxta qədər heç kəsin xatırlatmadığı, adını belə çəkmədiyi rus ziyalısı, XIX əsrin 80-ci illərində İrəvan şəhərində müəllimlik etmiş S.P. Zelinski olmuşdur.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Stepan Pavloviç Zelinskinin bibliografik mənbədə adı soyadı ilə səhv salınmış, “Zelinski P.” kimi göstərilmişdir, 2-ci buraxılışda isə onun məqalələri “Zelinski S.” imzası ilə verilmişdir ki, bunların hər ikisi eyni şəxsiyyətdir, başqa-başqa adamlara məxsus imzalar deyildir. Təəccüblü odur ki, çox maraqlı bir şəxsiyyət olan S.P.Zelinski barəsində məlum ədəbi mənbələrdən, ensiklopedik topluslardan heç bir məlumat toplamaq mümkün olmadı. Təkcə “SMOMPK”un 1882-ci il, ikinci buraxılışının mündəricatında onun İrəvan şəhər gimnaziyasının müəllimi olduğu qeyd edilir. O, “SMOMPK”un 1881-ci il, birinci buraxılışında XIX əsr Azərbaycan həyatı barəsində üç irihəcmli, 1882-ci il ikinci buraxılışında isə iki irihəcmli, ciddi tədqiqat tələb edən, olduqca maraqlı məqalələr yazıb dərc etmişdir. O da, maraqlıdır ki, S.P.Zelinskinin, bu istedadlı, təcrübəli folklor toplayıcısının, tərcüməçisinin və etnoqrafının, həmçinin “SMOMPK” redaksiyasının tövsiyələrinə uyğun, hətta bu tövsiyələrə yaradıcı yanaşan bir müəllifin “Toplu”nun sonrakı buraxılışlarında nədənsə iştirakı olmamışdır...

S.P.Zelinskinin "SMOMPK"un 1881-ci il birinci buraxılışdakı "İrəvan şəhəri", "Dərəçiçək" adlanan məqalələrindən sonrakı üçüncü məqaləsi "Tatar atalar sözləri, məsələləri, tapmaca və qadın adları" başlığı ilə adlandırılaraq "Toplu"nun 2-ci şöbəsində, 43-62 səhifələrdə dərc edilmişdir. Başlıqdan da görüldüyü kimi bu məqalə üç hissədən ibarətdir və məqalənin ikinci hissəsi İrəvanın köklü və əzəli sakinləri olan azərbaycanlılardan toplanmış tapmacalardan ibarətdir. Müəllif burada 33 tapmaca toplamış, onları azərbaycanca ərəb əlifbası qrafikasında və rusca tərcüməsi ilə birlikdə vermişdir.

Tapmacalar rəqəmlərlə sıralanmış, hər tapmacanın altında isə onların rusca cavabları da yazılmışdır. Mətnə birinci tapmaca belədir:

1. "Dəryadə bir gül bitub, adı yox,
Şirinluğdən yemək olmaz, dadi yox."

Tərcüməsi:

«Цветокъ на море растеть,
Но имени не имейеть;
Отъ сладости есть нельзя,
Но вкуса не имейеть.» (Дитя.)

Sonuncu, 33-cü tapmacanın mətni isə bu cürdür:

33. "Bir quşum var iki qənədlü,
Ha uçar yenə yerindədur."

Tərcüməsi:

«У меня есть двукрылая птица:
Все летаетъ, а съ места не двигается.» (Дверь.)

(Qeyd: Rusca mətnlərin orijinaldakı transkripsiyası orfoqrafiyası saxlanılıbdır.)

Tapmacaların orijinalı və tərcüməsi mətnə qabaq-qənşər verilmişdir. Müəllif XIX əsrdə İrəvanda yaşayan azərbaycanlıların yaradıcı təfəkkür və düşüncə tərzini canlandıran, onların həyata baxışlarını, ətraf mühitə obrazlı münasibətlərini, mədəni səviyyəsini nümayiş etdirən müxtəlif mövzulu, formaca rəngarəng

strukturlu tapmacalar toplamış, onları tapmacaların bədii modelinə uyğun bir tərzdə dəqiq, sərbəst, müəyyən hallarda isə bədii tərcümə etməyə müvəffəq olmuşdur.

Bu tapmacaları mövzuca təxminən belə təsnif etmək olar: bitkilər və heyvanlar aləmi, səma cisimləri, insan və onun məişətdə, təsərrüfatda işlətdiyi əşyalar, bədən üzvləri, təbiət hadisələri və digər başqa hadisələr barəsində olan bu tapmacalar mövzuları, məzmunları həyatın və mühitin müxtəlif sahələrini əhatə etdiyindən xüsusi maraq doğurur, xalq təfəkkürünün miqyasını göz önündə, bir daha canlandırılmış olur...

Məsələn, təbiət hadisəsi və həyat mənbəyi olan axar su haqqında təsəvvür yaratmaqdan ötəri xalq belə bir tapmaca düşünmüşdür:

“Ay gedər, il gedər,
Gecə-gündüz yol gedər.”

Tərcüməsi:

«Идетъ месяцъ, идетъ годъ,
День и ночь въ дороге.» (Вода.)

Müəllif brada mətni sətri tərcümə etsə də, məna və məzmunu dəqiqliklə vermiş, hətta tərcümədə orijinalın ritmikasına uyğun olan daxili ahəng yaratmışdır və o, buna əksər tərcümələrində əməl edə bilmişdir...

Yaxud, səma cisimlərindən ay, ulduz, meteo hadisələrdən ildırım haqqında bir neçə tapmaca verilibdir və bu mətnlərdə də, yüz il bundan qabaq (bəlkə də min il öncə) xalq təsəvvüründə metaforik obrazla (Aristotel tapmacaları sənətkarlıqla yaradılmış metaforalar adlandırmışdır) səma cisimləri və hadisələrinin yozumu, astronomik fikri axtarışa diqqəti cəlb etmək istəyi aşkar görsənir:

“Otuzunda nadan olur,
Ondördündə kamala yetir”- (dölur-S.O.)

Tərcüməsi:

«На тридцатый (день) глупейетъ,
На четырнадцатый умнейетъ»
(Луна.)

“Min-min minarə, dibi qarə
Yüz min çiçək bir yapraqda.”

Tərcüməsi:

«Тысяча тысячъ минаретовъ,
Сто тысячъ цветковъ
На одномъ листке». (Луна и звезды.)

Atdım atana, dəgdi kotana, dəryadə balığa, düzdə ceyrana.”

Tərcüməsi:

«Бросилась къ бросающему,
Ударилась о плугъ,
Въ поле – объ оленя». (Молния.)

Bu tapmacalarda xalqımızın kosmoqonik dünyaduyumu, bədii təfəkkür tərzii, metaforik düşüncə bacarığı əks olunmaqla yanaşı, janrın tarixilik xüsusiyyətləri də görsənir. “Min-minarə, dibi qarə”, “Atdım atana, dəgdi kotana” obrazları, belə demək mümkünsə, indi müəyyən dərəcədə arxaik obrazlardır. Sonuncu tapmacada sonrakı mərhələdə baş verən üslub redaktə və korrektəyə də diqqəti cəlb etmək istərdim. Sonrakı mərhələlərdə bu tapmacanın belə bir redaktədə mətni də mövcuddur:

“Atdım atana dəydi, çöldə kotana dəydi, dəryada balığa, düzdə ceyrana dəydi” (162, 12).

Bu folklorda, xalq yaradıcılığında janrın təkamülünə səciyyəvi bir nümunədir. Buradakı “atdım atana dəydi” ifadəsi də maraqlı doğurur və ilk baxışda mücərrəd ifadə təsiri bağışlayır. Mətn-də yağan yağışın konkret olaraq “çöldə kotana, dəryada balığa, düzdə ceyrana” dəyməsi tamamilə aydındır, bəs “atdım atana dəydi” ifadəsi ilə xalq nəyi ifadə edibdir?

Bu da xalq yaradıcılığında rast olunan ritm yaratmaq xatirinə artırılan əlavə mücərrəd ifadələrdən deyilmi?.. Yüz iyirmi səkkiz il bundan qabaq yazıya alınmış, yaşı bəlkə də min illiklər olan bu tapmacada, bizcə, təbiət elminin XX əsrdə izah etdiyi “Suyun təbiətdə yaranması və dövriyyəsi” elmi probleminin xalqımızın təfəkküründə yüz illər bundan qabaq həllini tapdığını sübut edir: “Atdım atana dəydi” obrazlı deyimində suyun yerdən buxarlan-

ması və təkrar yağış qisminə yerə qayıtması prosesi əksini tapmışdır...

Bu mətn qədim olsa da, aşkar görsənir ki, mətn ibtidai təfəkkürün deyil, yetkin təfəkkür dövrünün məhsuludur və Azərbaycan türklərinin təfəkkürünün yetkinlik mərhələsi “Dədə Qorqud” dövrlərindən daha qədimlərdən – eramızdan qabaqkı zamanın dərinliklərindən başlamışdır...

S.P.Zelinskinin toplayıb, tərcümə edib, nəşr etdirdiyi tapmacaların əksəriyyəti xalq məişəti ilə bağlıdır və bu tapmacaların bir qismi keçmişdə qalsa da, əksəriyyəti zamanın sınağından keçmişdir.

Tanınmış folklorşünas, prof. Hüseyn İsmayılov doğru olaraq “Azərbaycan folklor antologiyası”nın 3-cü cildi olan “Göyçə folkloru” kitabına yazdığı müqəddimədə doğru olaraq qeyd edir: “Göyçədən toplanmış folklor örnəkləri içərisində tapmacalar da xüsusi yer tutur. Bu nümunələr əsrdən – əsrə keçdikcə dəyişikliklərə uğramış, bəzən məzmun və formanı dəyişdirmişdir.

...Əski çağlarda insanlar Ayı, Günəşi, ulduzları canlı, həm də sirli, möcüzəli təsəvvür etmişlər. Belə ilkin görüşlər Göyçədən toplanmış Azərbaycan tapmacalarında da əks olunmuşdur. Belə nümunələrin şəkildən – şəklə düşməsinə, zaman keçdikcə məzmununun dəyişməsinə baxmayaraq, onlarda ilkin məfkurənin izləri qalmışdır.” (19, 43-45).

Biz, S.P. Zelinskinin XIX əsrin 80-ci ilində topladığı tapmaca mətnləri ilə XX əsrin axırlarında Göyçədən toplanaraq “Göyçə folkloru” kitabında nəşr olunmuş tapmaca mətnlərini müqayisəli metodla tutuşdurub tədqiq edəndə, bu təkamüllü, bir daha gördük.

Məsələn, “SMOMPK”da belə bir tapmaca mətni var:

11. “Sarıdır zəfəran dəgil,
Yazıdır Quran dəgil.” (Qızıl pul)

“Antologiya”da isə belədir:

“Sarıdır zəfəran döyül,
Yazılıdı Quran döyül.
Qənəttidi quş döyül,
Buynuzdudu qoş döyül.” (Sarı kəpənək).

Göründüyü kimi, mətnin birinci tərəfinə əlavə edilib, buna uyğun olaraq tapmacanın cavabı da dəyişibdir.

Yaxud, S.P.Zelinskinin təqdim etdiyi 29-cu tapmacanın mətni belədir:

“Min min minarə, dibi qarə,
Yüz min çiçək, bir yapraqda.”

(Ay və ulduz.).

“Antologiya”da bu mətn cüzi deyiliş dəyişikliyinə uğrayıb, lakin tapmacanın tapmasında ciddi dəqiqləşdirmə aparılıbdir:

“Min minara, divi gara,
Yüz min çiçək, bircə yarpaq”.

(Göy, ulduz, ay.).

Bu bulmacanın “Antologiya”da, səh. 641-də belə bir variantı da vardır:

“Min minarə, (Göy)
Divi gara . (Yer)
Yüz min çiçək, (Ulduzlar)
Bircə lala. (Ay)

Yaxud, “Otuzunda nadan olur, on dördündə kamala yetir” tapmacası “Antologiya”da belə verilibdir: “Otuzunda cavan, Onbeşində qoja”. Belə misalların sayını çoxaltmaq olar, lakin təqdim edilən mətnlər də, janrın təkamülünün necə getdiyini, harda itirdiyini, harda qazandığını dolğun təsəvvürə gətirməyə imkan yaradır...

S.P.Zelinskinin topladığı mətnlərin arasında elə tapmacalar vardır ki, öz dövrünün məişətinə uyğun yaradılıbdir və indi bizim üçün artıq arxaikləşibdir.

Məsələn:

4. “Yeriyir, yeriyir izi yox,
Dərə- təpə düzi yox,
Yayda, qışda balalar,
Dərisi var, tüki yox.

Tərcüməsi:

«Ходить да ходить, а
Следа не оставляет»;

Ни долинь, ни холмовъ,
ни равнинъ не знаетъ;
И зимою, и летомъ раждаетъ;
Кожу имейтеъ, а волосъ нетъ. (Вошь.)

Bu mürəkkəb strukturu tapmacanın obyektı ziyanverici məişət cücüsü olan bitdir. O dövr üçün bir məişət problemi olan bu ziyanverici həşərat, bu günün məişətində demək olar ki, yoxdur, ona görə də arxaiklaşıbdir. Lakin, arxaikləşsə də, tarixi tapmaca mətni kimi sonrakı nəşrlərə düşməli idi və təəssüf ki, təkcə bu mətn deyil, bir sıra mətnlər sonrakı tapmaca janrının nəşrlərinə düşməmişdir...

“SMOMPK”dakı 32-ci mətn belələrinəndir:

“Başında tabağ, əlində cida,
osmanlı dəgil, qəldirəni(?)
quruldar, qurbağa dəgil.”

Tərcüməsi:

«На голове чашка, въ
рукахъ копье, но не
турок; бурчить, но
лягушка». (Кальянь)

Buradakı “qəldirən” sözü arxaik sözdür və heç bir lüğətə düşməyibdir, mətndəki mənasına görə yəqin qəlyanın baş hissəsini bildirir. Tərcümədə bu söz buraxılıb, “tabağ” sözü də düz tərcümə edilməyibdir, təhrif olunubdur...

Tərcüməçi, rusca mətnlərində “araba”, “xına”, “qəlyan”, “Quran”, “Hacı”, “Məkkə” kimi sözləri tərcümə etmədən transkripsiya ilə verib... Ümumiyyətlə, S. P. Zelinskinin toplayıb, orijinalda və rusca tərcümədə nəşr etdirdiyi 33 tapmaca, göründüyü kimi, həm şəkli xüsusiyyətlərinə, həm bədii obrazlarına, həm də məzmunlarına görə olduqca maraqlıdır, gözəl nümunələrdir və folklor janrının ilk toplama və tərcümə faktı kimi də böyük tarixi və elmi əhəmiyyətə malikdir.

Akademik Yaşar Qarayev “Antologiya”nın 3-cü kitabına – “Göyçə folkloru”na yazdığı müqəddimədə folklorun toplanması

və nəşri işinin əhəmiyyətini belə qiymətləndirir: “Xəritəmiz yalnız folklorumuzda dəyişməyib, bütün qalıb. Kərkük və Təbrizlə, Göyçə və Qarabağla, Dərbənd və Borçalı ilə indi də bir yerdə, bütövdə yaşadığımız mənəvi məkanın adı - folklorudur.

Sehrli və müqəddəs folklor ərazisindən bir sətri, bir qarışı da, ...yada, qəsbikara güzəştə getməyibdir.

...Bu bütöv mənəvi Vətəni “Azərbaycan folkloru” deyilən silsiləni ... bütöv məkana çevirmək ...bir nömrəli elmi-ədəbi və milli vətəndaşlıq vəzifəsidir.” (19, 3).

Belə bir miqyasdan baxanda S.P.Zelinskinin XIX əsrdə gördüyü bu işin vacibliyi, əhəmiyyəti və möhtəşəmliyi, bir daha, aşkar görsənir...

XIX əsrdə “SMOMPK”da nəşr edilmiş sonrakı Azərbaycan tapmaca mətnlərini Yelizavetopol (Gəncə) Mixaylovski sənət məktəbinin müəllimi A.Kalaşev 1890-cı illərdə müxtəlif şəhər və kəndlərdən toplamış, ruscaya tərcümə etmiş, azərbaycancasını kiril qrafikasında transletrasiya edərək “SMOMPK”un 1894-cü il 18-ci buraxılışında, 2-ci bölmədə topladığı digər Azərbaycan folkloru nümunələri ilə birlikdə “Tatar mətnləri” – «Татарские тексты» ümumi başlığı altında nəşr etdirmişdir.

Tapmaca mətnləri müəllif-toplayıcının digər folklor janrlarında topladığı materiallar kimi toplama regionlarına görə üç hissəyə bölünüb, cəmi 48 mətndir və hər hissə sıra sayı ilə ayrıca təqdim edilir. Birinci tapmaca dəstini Nuxa şəhər sakini Abdulla Əfəndiyevin ağzından qələmə aldığı və bu bölmənin IV hissəsində “Загадки (tapmacalar)” sərlövhəsi altında əksini tapan otuz beş tapmaca mətni, ikinci sırada Cəbrayıl qəzasının Xatınbulaq kənd sakini İrzı (Rza) Miriyevdən topladığı və bu bölmənin III hissəsində verilən yeddi tapmaca mətni, Yelizavetpol (Gəncə) şəhər sakini Həsən Kərimovdan topladığı yeddi tapmaca mətni (cəmi, qırx səkkiz mətn) təşkil edir. (355, 48-51; 60-61; 66-67). Birinci tapmaca bölümü “İki qardaş qaçır, ikisi də kor; qıyamata kimi kösalar çata bilməzlər” – «Два брата бегутъ, а двое догоняютъ; до светопреставления гнать будутъ если, не дого-

нять. (Четыре колеса повозки).» mətni ilə başlayır, 35-ci “Ağaç başında bir torva un” – «Дерева, на вершине одинъ мешокъ муки. (Пшаты).» mətni ilə bitir. İkinci tapmaca bölümü “Əhdim rəlit, bitti şabalıd; Ortadan bir zoğ çıxtı – nə rəlit, nə şabalıt.” – «Посадила я дуб, выросъ каштанъ; Изъ середины один побегъ вышелъ – ни дубъ, ни каштан.» mətni ilə başlayır, 7-ci “Kör-pünün altında dörd düdük” – «Моста внизу (подъ мостомъ) четыре крана. (Коровьи соски).» mətni ilə bitir; Üçüncü, sonuncu tapmaca toplama hissəsi isə bayatı modelində qoşulmuş “Mən qədirm beləsinə, Kara qözüm məhləsinə. Kuşlarda necə kuştu ki, Süt verə baləsinə?” – «Я иду отсюда (по этой дорогъ), Черный глазъ мой на дворъ ея (обращенъ на ея дворъ). Въ птнцахъ (между птицами) какая это птица, (Которая) молока давала бы птенцу своему. (Летучая мышь).» poetik mətn ilə başlayır, 6-сы “Bir tabax alma – Sabaha qalmaz” – «Одинъ лотокъ яблокъ – До утра не останется. (Звезды).» poetik mətni ilə qurtarır. Tərcüməçi sətri və dəqiq tərcümə prinsipindən istifadə etmiş, lazım gəldikdə mətn daxilində mötərizələrdə əlavə izahedici söz və ifadələrdən istifadə etmişdir. Bu mətnlərdəki tapmacalar müxtəlif mövzu, məzmun və formadadır. Müəllif topladığı tapmacaları nə məzmun, nə mövzu, nə də struktur modelinə uyğun təsnif etməmiş, sadəcə rəqəmlərlə nömrələmişdir.

Əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, tapmacaların təsnifat problemi bu janrın tədqiqatında mühüm problemlərindəndir və folklorşünaslığımızda ən az öyrənilən folklor janrlarındandır. Akademikyanın müxbir üzvü, professor Azad Nəbiyev yazır: “Azərbaycan tapmacaları geniş və tam şəkildə toplanıb nəşr edilmədiyini kimi, ayrıca tədqiqat sahəsi də olmamışdır. Bir sıra müəlliflərin müxtəlif vaxtlarda tapmacalarla bağlı məqalələr yazmasına baxmayaraq, tapmaca hələ də lazımı səviyyədə folklorşünaslığın nəzəri fikrinin diqqət mərkəzində olmamışdır. (Yeri gəlmişkən, sözarası qeyd edək ki, bizim folklorşünaslığımızdan fərqli olaraq bizə həmişə həm regional cəhətdən yaxın olan, həm də uzun müddət eyni siyasi-sosial məkanda yaşadığımız təkə rus folklorşünas-

lığını götürsək, bu janrın geniş şəkildə tədqiqat sferasının olduğunu şahidi olarıq. XIX, XX və XXI-ci əsrin əvvəllərində tapmaca janrı V.İ.Dalın, A.N.Afanasyevin, F.İ.Buslayevin, A.N.Veselovskinin, A.A.Potebninin, D.N.Sadovnikovanın, Yu.M.Sokolovun, İ.A.Xudyakovun toplama və tədqiqat materiallarında dolaşması yolla, V.P.Anikinin, V.V.Mitrofanovanın, M.A.Ribnikovun, O.N.Qovorkovanın və digər alimlərin tədqiqatlarının birbaşa mövzuları olmuşdur. Kiçik janrlar sistemində özünəməxsus yeri, yaranma yolu, janrlaşma prosesi olan tapmacaların maraqlı təsnifat qrupları vardır. Şerti olaraq (Seçmə bizimdir – S.O.) onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- 1) Səma cisimləri, təbiət hadisələri, su, od, yel və yer (torpaq haqqında tapmacalar);
- 2) Bitki aləmi ilə bağlı tapmacalar;
- 3) Heyvanat aləmi ilə bağlı nümunələr;
- 4) İnsan, onun bədən üzvləri, geyim və bəzəklər, yaşadığı evi, təsərrüfat və məişət əşyaları və silahlar barədə tapmacalar;
- 5) Tamlar və xörəklər haqqında;
- 6) Musiqi və musiqi alətləri ilə bağlı tapmacalar;
- 7) Texniki – tərəqqi ilə bağlı tapmacalar;
- 8) Müxtəlif mövzulu tapmacalar;
- 9) Uşaq tapmacaları.” (128,357).

Biz, XIX əsrin 90-cı illərində Azərbaycanın fərqli bölgələrindən A.Kalaşevin topladığı tapmaca mətnlərini XXI əsrin folklorşünası A.Nəbiyevin təsnifatının təkcə birinci bəndinə uyğun bir tərzdə şərh etsək, müəyyən maraqlı cəhətlərlə, xüsusiyyətlərlə qarşılaşarıq. Bu, həm A.Kalaşevin mətnlərinin tarixilik baxımından mahiyyətini, həm Azərbaycan tapmacalarının bədii-estetik səviyyəsini, həm də, haradasa “SMOMPK” ənənələrinin müasirliklə əlaqəsi və davamı baxımından maraqlı olardı.

A.Kalaşevin toplama mətnləri sırasında səma cisimləri, təbiət hadisələri, su, od, yel və yer (torpaq) haqqında xeyli tapmaca nümunələri vardır. Şəki şəhərindən toplanan tapmacalardan 4-cü mətn : “Burdan vurur qılıncı, Dəhnədə oynar uci” – «Здесь уда-

рить шашку, въ Дагнь (сел. въ Нухинскомъ уезд.) будетъ играть (покажется) конецъ ея. (Молния).» (bu tapmacanın “Burdan vurdum qılıncı, Misirdə oynar ucu” variantı da var); 5-ci mətn: “Bizim eşiyə bir ağac uyxılıp – nə buri, nə budağı; bir kuş gəldi, oni yidi – nə dili var, nə dodağı.” – «На нашъ дворъ одно дерево свалилось – ни ветвей, ни веток (не имеетъ); одна птица пришла, его съела – ни языка не имеетъ, ни клюва. (Снегъ и солнце).»; 7-ci mətn: “Kızıl ləyən, kızıl tas – birin göti, birin bas.” – «Золотой тазъ, золотая чаша – одно бери (спрячь), одно поставъ (покожи). (Солнце и луна).»; 23-cü mətn: “Yol içində bir cam qatıx.” – Дороги (мелечнаго пути) среди одна чашка кислаго молока. (Луна); Сəbrail qəzasının Xatınbulaq kəndindən toplanan mətnlərdən 2-ci mətn: “Babamın bir donu var – kattamağ olmaz; İci dolu əşrəfi – sanamağ olmaz.” – «У дедушки моего одно платье есть – сложить (его) нельзя; Средина его полно червонцами – (которыхъ) считать (его) нельзя. (Небо и звезды).»; 5-ci mətn: “Bir tabaq almas – Sanamağ olmaz.” – «Один лотокъ алмазовъ – Считать (ихъ) нельзя. (Звезды).»; Yelizavetpol (Gəncə) şəhərindən toplanmış mətnlərdən 6-cı mətn: “Bir tabax alma – Sabaha qalma(z).” – «Одинъ лотокъ яблокъ – До утра не останется. (Звезды).» tapmacaları morfoloji, semantik strukturlarına görə fərqli və oxşar cəhətlərinə baxmayaraq mövzuya eynidirlər və səma cisimləri barədə animist, kosmoqonik xalq təsəvvürlərindən, inamlarından yaranmış, aşkar görsənir ki, estetik motivləri, “qılınc”, “ləyən”, “tas”, “tafaq”, “çanax”, “cam”, “əşrəfi” qəbildən obrazları ilə arxetip mahiyyətdədir.

Bədi-estetik, obrazlılıq cəhətdən bütün mətnlər diqqəti cəlb edir. Baxmayaraq ki, söhbət eyni səma cisimlərindən – Günəş, Ay və ulduzdan gedir, ifadə tərzii, sözlərin seçimi, obrazlar, təşbihlər, müqayisələr, qafiyəlilik, hətta sintaktikə, forma da fərqlidir, təsirlidir, ifadəlidir, bədiidir. Xalqın bədi təfəkkürünün süzgəcindən süzülərək yaranıb. “Ay və günəşin qarşılığı, bir-birini əvəz etməsi, səhərin açılması, gecənin düşməsi, əcdad düşüncə-

sində bir-birini əvəz eləyən, hərəkətdə olan (dualizm və dinamizm – S. O.), bir sıra hallarda isə insanın iradəsinə tabe etdirilməyə (və ya əksinə, tanrıçılıq təsəvvürləri ilə günəşə, aya tapınma, ulduzlarda taleyi bürclərə bağlamaq kimi animistik təsəvvürlər – S.O.) cəhd olunan abstrakt obyektlər idi.”(128, 357).

Toplayıcı – tərcüməçi A.Kalaşev mətnlərin ruscasında da bu keyfiyyətləri qorumağa cəhd etmiş, məna və mahiyyəti saxlamış, yeri gələndə dəqiq və lakonik şərh vermiş, diqqət yetirilərsə, hətta bir sıra mətnlərdə poetik ünsürlərdən də istifadə etmiş, tapmacaların şəkli xüsusiyyətlərinə qədər qorumaq istəmişdir... Məsələn, lakonik bir tərzdə ifadə edilən “Yol içində bir cam qatıq” tapmacasında daxili, gizli obrazlılıq tərcümədə aşkarlanır, orijinaldakı neqativ hal, tərcümədə pozitivləşir. “Yol” deyəndə xalq səmada gecə çağında görsənən, el arasında “Süd yolu”, “Ağ yol”, “Karvan yolu” ifadələri ilə adlandırılan ulduz topalarının yaratdığı qurşaq nəzərdə tutulub. Obrazlar arasında xalq təfəkküründə “ağ” rəngə uyğun uyarlılıq yaradılıb. “Bir cam qatıq” obrazı yaranıb. Camın ağzı dairəvidir və ona tökülən qatıq dairəvi şəkil alaraq ağ-appaq, bədirlənmiş aya bənzəyir. Bu oxşarlıq və bənzəyişdən istifadə edərək südlə - qatığı qarşılaşdıraraq gözəl bir bədii lövhə, həmçinin fikrin örtülü halı ilə sirr yaradılıb. Əgər, mətndə “yol” əvəzinə “Süd yolu” işlənsəydi və söz birləşməsinin birinci tərəfi “gizlədilməsəydi” mətn – “Süd yolu içində bir cam qatıq” şəklində ifadə olunardı və belə də həm obrazlılığa, həm də tapmacanın sirlilik modelinə xələl gəlmiş olardı. Tərcüməçi isə tərcümə mətnində “yol” – «дороги» sözündən sonra mötərizə içərisində «мелечного пути» yazmaqla rus oxucusuna həm obrazın sirlini (dərinliyini) açıqlamış, həm də mətnin dürüst qavranılmasına şərait yaratmışdır.

A.Kalaşevin mətnində elə tapmacalar var ki, ya sonrakı mərhələdə dəyişilmiş, onun yeni variantı yaranmışdır, ya da toplayıcı bu variantlardan birini, eşitdiyini qələmə almışdır. Məsələn, 7-ci mətnə tapmacanın “Qızıl ləyən, qızıl tas” birinci tərəfinin, daha doğrusu birinci misrasının belə bir fərqli variantı da mövcuddur:

Ağ tas, qızıl tas,
Birin götür, birin as,
Doğar, balası olmaz,
Nə tasdı, nə də palaz.

(Tapmaca N.Seyidovun “Azərbaycan tapmacalarına dair” məqaləsindən alınmışdır. 35, 10).

Göründüyü kimi, bu mətndə bir bəndlik, bayatı modelində şeir forması alınmışdır. “Qızıl ləyən” obrazını “ağ tas” əvəzləmişdir. “Ay doğdu”, “Gün doğdu” xalq deyimindəki “doğmaq” felindən simvolik şəkildə istifadə edilərək “bala doğmaq” mənasına gətirilmişdir, tasın dairəviliyinə, girdəliyinə bənzədilən ay, günəş, qəflətən onlara bənzəri olmayan “palaz” obrazı da mətne daxil edilmişdir. Burada iki məqsəd güdülə bilərdi, ya səmanı, göyü açıq palaza bənzətmək, ya da qafiyə xatirinə “palaz” sözündən istifadə... Hər halda, tapmaca mətnindəki evolyusiyanı, inkişafı və ya repressiyanı sadələşməni, dəqiqləşməni görmək mümkündür və hansı mətnin daha əvvəl olmasını isə sübut etmək müşküldür...

A.Kalaşevin Nuxa 7-ci mətnindəki “Biz bizıdız, otuz iki kızıdız – büzüldız, bir taxçıya düzöldız” tapmacası da bu qəbiləndir və bir neçə invariantı mövcuddur. Bu barədə mərhum folklorşünas N.Seyidovun müşahidəsi maraqlıdır: “Bir Azərbaycan tapmacasında deyilir:

Biz idik, bizlər idik,
Otuz iki qız idik,
Gah əzildik, büzüldük,
Bir taxçaya düzüldük.

... Hələ 42 il bundan əvvəl mərhum folklorşünas H.Zeynallı da “Azərbaycan tapmacaları” kitabında həmin tapmacanın birinci misrasını eynilə olduğu kimi nəşr etmişdir. Həmin misraların daha başqa formaları da çox tez-tez təkrar edilməkdədir. Onlardan “Biz idik, bizlər idik”, “Biz biz biz idik”, “Bizlər idik”, “Biz, siz, bizlər idik”, “Biz ha, biz ha bizlər idik” və s. formalar da geniş yayılmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, söhbət yalnız bu, bir

tapmacadan getmir, ümumiyyətlə bu vəziyyət tapmaca janrları üçün başlıca xüsusiyyətlərdən biridir.” (35,151-152).

Lakin, A. Kalaşevin yazıya aldığı mətni bu mətnlərə görə daha qədimdir və N. Seyidovun dediyi vaxtdan 79 il əvvələ gedib çıxır və burada tapmacanın ikinci hissəsində təkcə “əzildik” sözü buraxılıb. Bu tapmacanın birinci tərəfində aliterasiya bədii vasitəsindən başqa, heç kimin diqqət yetirmədiyi bir mənə incəliyi də var. Burada səs təqlidi (zı – zi – zü) eləcə ahəng xatirinə, mənası olmayan pişrov xarakterində deyil. “Biz, biz, bizidik” söz birləşməsindəki “biz” şəxs əvəzliyi deyildir, ümumi isimdir, araya defis işarəsi qoyulduqda “biz-biz idik” sözü alınır. Yəni tapmacanı söyləyən təzə çıxan dişlərin ucunun itiliyinə görə pinəci bizinə bənzədir, təşbehlə yanaşı, həm də omonimlikdən istifadə ilə tapmaca janrına uyğun üslubla mənə oyunu yaradır... Otuz iki dişlərin sayına, “Əzildik-büzüldük” dişlərin dişənə-dişənə əvəzlənməsinə, “bir taxçaya düzüldük” isə damaxlara işarədir. Beləliklə, bənzətmə, rəmləşdirmə, simvollaşdırma, məcazlaşdırma üsulu tapmaca janrının əsas xüsusiyyətlərindən hesab edilir.

Tapmacanın orijinalındakı bu mənə incəliklərini tərcüməçi bilmədiyindən tərcümə mətninin tərcüməsi də o qədər də dürüst alınmamış, əsil mənə tərcümədə təhrif edilmiş, lakin, «мы» əvəzliyinin təkrarı ilə tərcüməçi orijinaldakı havacatı saxlamağı bacarmışdır: «Мы (одне) были мы, тридцать две девушки были мы – сложились мы одну амбразуру стали рядомъ мы. (Зубы.)» Tərcüməçi mötərizədə verdiyi, yalnız (одне) mənasını verən izahedici sözü işlətməsəydi və “damaq” yerinə insan ağızını “ambrazura” bənzətməsəydi məqsədinə daha yaxşı yetmiş olardı...

A.Kalaşevin Nuxa mətnində cavabı “Yağış” olan və ilk baxışda yağan yağışın heç bir elementi ilə uzlaşmayan mürəkkəb modeldə, arxaizmlərdən istifadə ilə maraqlı bir tapmaca vardır. 19-cu mətnə oxuyuruq: “Uzun-uzun dərvişlər, bizim eşiyə gəlmişlər, o kadər oynamışlar, xurt-xaşıl olmuşlar.” – «Длинные, длинные дервишы на нашъ дворъ пришли, столько танцовали, (что) кашей сделались (въ кашу превратились). (Дождь).»

Əvvəla, bir cəhəti vurğulayaq ki, toplayıcı müasir folklor məkanından çıxmış, uzaqlaşmış, başqa sözlə, artıq arxaikləşmiş (bu tapmaca materialında bu cür arxaikləşmiş, yaxud dəyişdirilmiş, cavabı təzələnmiş bir sıra mətnlər vardır) bir mətni yazıya almaqla əhəmiyyətli iş görmüşdür. Lakin tərcüməçi kimi müəyyən yanlışlığa yol verdiyini də qeyd etməliyik. Bu tapmaca da sətri tərcümədir. Azərbaycandakı mətndəki “dəvriş”, “xurt – xəşil” sözlərinin tərcümə variantına şərh verilə idi yaxşı olardı və rus oxucusu “Dəvriş”in kim, nə olduğunu bilməli idi, eləcə də “xürt – xəşil” sözü. Əlbəttə, birinci sözü olduğu kimi tərcümədə saxlamaq bizim təklifimizi doğrudur. O ki, qaldı “xurt-xəşil” sözünün “kaşa” kimi tərcüməsi, kökündən yanlıştır. Əvvəla, “xəşil” milli xörəkdir və “kaşa” deyildir! Sonra da, bu söz burada xörək kimi işlədilməyibdir və tamamilə başqa mənədadır. obrazlı xalq deyimidir və adətən bir şey əziləndə, yararsız hala düşəndə Və ya bir adam hündür yerdən yıxılanda “xürt\ d/ - xəşili çıxıb”, “xurt-xəşil olub” deyərlər...

Əslində bu cür mürəkkəb obrazlı quruluşa malik mətnləri nəinki, digər bir dilə tərcümə etmək, hətta orijinalın özünü təhlil və şərh etməkdə folklorşünaslar çətinlik çəkirlər. Çünki burada bənzədilənlə bənzənən arasında kiçik də olsa bənzəyiş yoxdur. Tapmaca mətnində mühüm şərtlərdən biri budur ki, tapmacada təsvir edilən obyektin heç olmasa müqayisə ediləcək hansısa bir cəhəti, xasiyyəti, forması, məzmunu, keyfiyyəti, rəngi, dadı, vəziyyəti və s. bu və ya digər xüsusiyyəti lap az da olsa oxşadılmalıdır. Bu mətndə isə belə bir elementə rast gəlmirik.

Belə hallarda, folklorşünaslar məsələni gipermbəliğin, fantasmətoniyanın üzərinə yıxırlar və beləliklə də vəziyyətdən çıxırlar. Məsələn, bu cür vəziyyəti rus folklorşünas – nəzəriyyəçi alimi V.A.Vasilenko belə şərh edir: “Tapmacalarda əşyaların məcazi təsviri çox geniş fantaziya üçün qeyri-məhdud imkan yaradır. Bu və ya digər anlayışı ən müxtəlif əşyaların üzərinə keçirmək olur. Belə ki, tapmaca modelində insan gözləri əkiz qardaş, samur xəzi, quş, yumurta, kukla, alma, noxud, pul, ulduz,

daş, cilov və s. adlandırılır.” (239, 141;35, 150). Müəyyən hallarda, bəlkə də belədir...

Azərbaycan folklorşünası N.Seyidov da, A.Kalaşevin mətnindən misal gətirdiyimiz 19-cu tapmacanın invariantı V.A.Vasilenkunun tezisinə uyğun şəkildə izah edərək yazır: “Tapmacaların birinci və ikinci misraları (müəllif dörd misralı, bayatı modelində olan mənzum tapmacaları nəzərdə tutur –S.O.) çox zaman fantastik şəkildə müqayisələrlə ifadə olunur. Həmin fantastik cəhətlərin bəzi bənzədilənə cüzi oxşarlığı olur, bəzən isə bənzərlik tam fantastik mübaliğələrlə əvəz edilir. Məsələn:

Göydən gələn dərvişlər,
Kürkün yerə sərmişlər,
O qədər oynamışlar,
Xurd – xəşil olmuşlar.

(Qar, əriştə xərəyi. Tapmaca H. Zeynallının “Azərbaycan tapmacaları”kitabından götürülmüşdür).

Məlumdur ki, dərvişin nə qara, nə də əriştəyə heç bir oxşarlığı yoxdur. Lakin müqayisə göz qabağındadır. Deməli, fantastik müqayisədir.” (35, 150).

Göründüyü kimi, H.Zeynallı mətnində də həmin obrazlar iştirak edir, hətta tapmacanın sonluğu A.Kalaşevin mətnində olduğu kimidir və aparıcı obraz da “dərviş” obrazıdır. Tapmacanın tapması dəyişsə də, mahiyyət qalır, yəni “Yağış”, “Qar” göydən gələn, göydən yağan oxşar təbiət hadisəsidir. Mətnə xalq tərəfindən “dərviş” obrazının daxil edilməsi sual doğurur və göründüyü kimi, izaha gəlmədiyindən “fantastik müqayisə” adlandırılmışdır. Amma, bir cəhəti də, unutmamalıyıq ki, folklorlarda istifadə edilən obraz nə qədər “fantastik” olsa da, xalq onu boş yerə işlətmir, nə isə, xəyali olsa da müəyyən bir uyarılığı nəzərdə tutur. Burada da müəyyən uyarılıq olmasa idi, xalq bu mətni belə yaratmazdı və burada müəyyən tarixi həqiqətlər, xalq məişətindən detallar bu cürə əksini tapmazdı.

Tapmacada tarixi həqiqətlərin qalıqlarını tapmaq üçün onların ümumi ahənginə, mövzusuna, obrazlarına, daha doğrusu, nə-

yin əsas götürüldüyünə diqqət yetirmək lazımdır. “Dərviş” obrazının göydən gəlməsi, qar və yağışla nə əlaqəsi ola bilər? Görünür, xalq təfəkküründə, həyat tərzinin müəyyən tarixi mərhələsində “dərvişin” belə magik gücünə inam və “dərviş” şəxsiyyətinə magik dərəcədə pərəstiş olmuşdur. Dərvişlər orta əsrlərdən bəri xalq arasında müxtəlif dini təriqətlərin missionerləri olmuş, diyar-diyar, şəhərbəşəhər, kəndbəkənd, qapı-qapı gəzmiş, xüsusi uzun əbaları-geyimləri, başlarına qoyduqları qeyri-adi sarıxlı əmmamələri, uzun saqqalları, əllərində gəzdirdikləri ələm və kəşkülle fərqlənmiş, adamlara qeyri-adi təsir gücünə malik qüvvə kimi təsir bağışlamışlar. Onlar hündür-dən oxuyar, “Ya hu! Ya hu!” çağırışları ilə şəhər, kənd meydan-larında, qapı-qapı gəzərək həyətlərdə dini kitablardan, bədii qissələrdən, şeirlərdən hündürdən deklamasiya deyər, mərsiyə oxuyar, oyunlar göstərer, fala baxar, cadular edər, müəyyən gözbağlayıcı fəndlərlə oyunlar çıxarar, beləliklə də adamlarda böyük heyrət doğurardılar. Adamların bu dərvişlərin magik gücünə elə bir inamları vardı ki, hətta inanırdılar ki, dərvişlərin ruhlar aləmi, göylərlə əlaqələri var və onlar istədikləri vaxt yağış, qar, dolu yağdıra bilərlər, yaxud yağmurluğun qarşısını ala bilərlər. Bax, tapmacaya “dərviş” obrazı fantastika ilə yox, belə bir inam və inancla daxil olur, xalqın müəyyən bir tarixi mərhələdə həyat tərzinin elementi kimi onun folklorunda, obraza çevrilir. Xüsusən, nağıllardakı dərviş obrazlarını xatırlamağın özü məsələyə tam aydınlıq gətirir... (Böyük dramaturq, Azərbaycan dramaturgiyasının banisi M.F.Axundovun məşhur “Dərviş Məstəli şah...” komediyasındakı dərviş obrazını xatırlayın...).

Beləliklə, bir tapmaca mətninin nümunə kimi tarixi-müqayisəli təhlilindən, mətnin tarixi-semantik təkamülündə baş verən rekonstruksiyanı izləməklə xeyli mətləblər aşkara çıxarmaq olur. Görkəmli rus nəzəriyyəçisi A.N.Veselovski tapmacanın bir folklor janrı kimi mahiyyətini belə müəyyənləşdirir: “Tapmaca, əslində elə bir motivə malikdir ki, təbiətin insan qarşısında qoyduğu suallara cəmiyyətin obrazlı şəkildə cavabıdır.” (244, 477). Və

burada ən müxtəlif düşündürücü, idrakı dərkə yönəldici, fikri axtarışa sövq edən, maraqlı bədii-metforik suallar qoyulur və rəngarəng cavablar tapılır.

Tapmacalar sintaktik, morfoloji quruluşuna, semantik model-lərinə görə də rəngarəng və müxtəlif struktura malikdirlər. Tap-maca mətnləri sadə nəqli cümlədən tutmuş, mürəkkəb cümlələrə qədər, ikimisralı şeirdən tutmuş, dördmiseralı şeirə qədər müxtəlif semantik strukturda ola bilər. Bu strukturda xalq mütədikləri daxili qafiyələnmələrdən, səs oyunların, səs təqlidlərin, fikri yanıldan, “aldadıcı” metaforalardan sıx-sıx istifadə edərək mükəmməl mətnlər yaradırlar. (238, 37-47).

Məsələn, A.Kaləşevin Nuxa tapmacalarında belə maraqlı, na-dir nümunələrdən 20-ci “Gəl! Gəl! – diyərəm, gəlməz; Gəlmə! Gəlmə! – diyərəm, gələr.” – “Приди! Приди! Скажу – не при-деть, не приходи! Не приходи! Скажу – придет. (Губы)» mət-ni elə qurulub ki, ilk baxışda onun cavabı, dodaqla heç bir əlaqəsi yoxdur. Hecə yəni, “Gəl! Gəl! – deyərəm gəlməz, Gəlmə! Gəlmə! - deyərəm, gələr!” burada hansı məntiqi əlaqə var ki, tapmacanı “dodaq” kimi cavablandırasan?! Tapmaca elə qurulub ki, cavabını tapmaq üçün baş sındırmalı olursan, rus təbirincə desək, “qolo-volomkadır”!.. Sırr buradadır ki, tapmacanın semantikasında do-daqlanan və dodaqlanmayan samitlərdən istifadə edilib, “tələ” “M” samitinin üzərində qurulub. “Gəl!” sözündə dodaqlanan samit olmadığından dodaqlar bir-birinə bitişmir, yəni, bir-birinin yanına gəlmir, “Gəlmə!” sözündə isə “M” samiti dodaqlanandır və do-daqlar tələffüzdə birləşir, başqa sözlə bir-birinin yanına gəlir!

Bu cəhətdən tanınmış folklorşünas Sədrik Paşa Pirsultanın müşahidələri maraqlı doğurur. Müəllif prof. Qəzənfər Paşayevin Kerkük folklor tədqiqatlarından danışarkən yazır: “Getdikcə ibtidai formasından çıxıb, folklorun çoxçəşidli janrları ilə qovu-şan, təsirlənən, yeni-yeni şəkillər alan mənzum tapmacalar xalq poeziyasının gələcək inkişafı üçün zəmin hazırlayır. Mənzum tapmacaların tədqiqi zamanı öyrəndik ki, bu folklor nümunələri daxilində və onun qanunauyğun inkişafı sayəsində nəsihətamiz

bayatıların, ustadnamələrin, hətta cinaslı bayatıların meydana çıxmasında bir zəmin olmuşdur.

Tapmacaların təbii axarında da dodaqdəyməz təcnisin çox sadə, lakin təbii və gözəl bir nümunəsi, daha doğrusu, bu nümunələrin ibtidai forması meydana çıxmışdır. Dodaq haqqında tapmaca belə şəkillənmişdir:

Nənəyə dəyməz, babaya dəyər,
Xalaya dəyməz, əmiyə dəyər,
Dəgərə dəyməz, dəgməzə dəyər.

Azərbaycan tapmacaları içərisində də iki belə nümunəyə rast gəlirik. Həmin tapmacalar da dodaq haqqındadır.

Dəy, dəy deyərəm, dəyməz,
Dəymə, dəymə deyərəm, dəyər.
Yaxud: Gəl, gəl deyərəm, gəlməz,
Gəlmə, gəlmə deyərəm, gələr.

Daha bir, üçüncü örnək tapıldı ki, o təkcə dodaqdəyməz təcnisin başlanğıcı deyil, həm də yanılmacların bəlkə də cücərtisidir. Əvvəlki nümunələr beyit-beyit düzümləndiyi halda, burada dördlük yaranmışdır:

Nənəyə dəyməz, babaya dəyər,
Xalaya dəyməz, bibiyə dəyər.
Dəyəre dəyməz, dəyməzə dəyər,
Allaha dəyməz, billaha dəyər.

Bu, dodaqdəyməz şeir növünün ilkin forması deyil, bəs nədir? Folklor nümunəsi sifarişlə yaranmır, onu folklorun öz təbii axarı yaradır. Yazılı ədəbiyyatda, eləcə də aşiq yaradıcılığında çoxsaylı nəzm və nəsr nümunələrinin ilkin çeşnisi bitib-tükənməyən folklor xəzinəsindən alınmışdır. ...Bəs nə üçün örnək olaraq Kərkük folkloruna, onun atalar sözlərinə, tapmacalarına müraciət edirik? Bu sualın cavabını professor Qəzənfər Paşayev daha səmimi, içindən gələn, onu ilgiləndirən hisslərin diktəsi ilə bizə belə çatdırır. "Çünkü, Kərkük dolaylarında məskən salmış bacı-qardaşlarımız da, biz də eyni xalqa mənsub olub, eyni dildə danışırıq. ...Həmçinin bir yaradıcılıq prosesi olaraq tapmacalardan

sonra bağlama bayatılar formalaşib yaranmışdır. Məzmunu tapmaca, forması bayatı olan bağlama-bayatılara, ona görə, eyni zamanda, tapmaca- bayatı da deyilir.” (Tapmaca-bayatı anlayışını ilk dəfə Qəzənfər Paşayev folklorşünaslığa gətirmişdir – S. O.) (143, 6-7; 144, 377-378; 145, 39).

Tapmacaların bir janr kimi belə təkamülü, eyni bədii fənddən istifadə ilə, bir mətnin müxtəlif variantlarının yaranması xalq ağız ədəbiyyatında ardıcıl müşahidə edilən xüsusiyyətlərdəndir. Lakin, bu mətnin forma və məzmun cəhətdən belə mənalı olması ilə yanaşı, onu bir mətn kimi ilk dəfə “SMOMPK” da əksini tapması da diqqət çəkən faktır.

A.Kalaşevin topladığı 26-cı tapmacada isə başqa bir üslubi tərz müşahidə edilir – daxili qafiyələr, rəng və görkəmə görə müqayisə, mətnin motivindəki zarafat ovqatı tapmacaya xüsusi bir orijinallıq və tərəvət verir: “Sarı saxkal, uzun hokkar; oni tapmiyan olsun çaxkal” – «Рыжая борода, (самъ) длинный, высокий; его ненашедший (неотгадавший) пусть будет шакаломъ. (Кукуруза)». Tərcümə dəqiq və sətridir, mənanı qoruyursa da mətnin bədiiliyi, emosionallığı tərcümədə təbii ki, əksini tapmır. Orijinaldakı “sarı saqqal”, “uzun hoqqar”, “onu tapmayan olsun çaqqal” ifadələri təbəssüm doğurur, uşaqlar, arasındakı oyunda isə gülüş, xoş əhvali-ruhiyyə yaradır.

Bədiilik, poetiklik, şəriyyət cəhətdən daha kamil və emosional olan Cəbrayıl qəzasının Xatınbulaq kəndindən toplanmış tapmaca mətnləri, xüsusilə fərqlənir. Bunlar, əslində iki və dörd misralı şeirlərdir. Bunlardan, biz 1-ci, 2-ci, 5-ci, 7-ci mətnləri yuxarıda müxtəlif problemlər uyğun tərzdə misal gətirmişik. Bu mətnlər, bir və iki misralı şeir parçalarıdır. Xatunbulaq mətnlərində 3-cü və 4-cü mətn, Gəncə mətnlərindən isə 1-ci mətn dörd misralıq, bayatı modelində tərtiblənmiş, a+a+b+a qafiyə sistemli poetik bəndlərdir. Hər üçünü tərcümələri ilə birlikdə misal gətirək:

3-cü mətn: “Dağdan gəldi dağ kimi,
Kolları budağ kimi,
Əgilip su içməgə,

Bağırır oğlağ kimi.”

Tərcüməsi:

«Съ горы пришелъ горе подобно,
Руки его ветви подобны,
Наклонится воды напиться чтобъ,
Кричить козленку подобно.
(Маховое колесо шелкомотального станка)».

Bu mətn bənzətmə və mübaligə üsulu ilə səs-küy, bağırır, qolların ağacın budaqlarına bənzədilməsi obrazın möhtəşəmliyi haqqında təsəvvür yaradır. Tərcüməsi də, uyarlı və duyarlıdır. A.Kalaşev tərcüməsində tapmacaların məzmunu və mənası ilə yanaşı, formasını, orijinaldakı modelini qorumuş, yaxud rus oxucusunda belə bir təsəvvürü yarada bilmiş, orijinaldakı “dağ”, “qol-budaq”, “su”, “oğlaq” obrazlarını olduğu kimi tərcümə mətninə transformasiya etmişdir ki, bu da tərcümə prosesində mü- hüm amillərdəndir.

Onu da, qeyd edək ki, bu tapmacanın cavabı burada ipək- çilikdə istifadə edilən dəzgahın çarxı kimi cavablandırılmışdır. Əslində isə bu tapmaca mətni heç bir dəyişikliyə uğramadan el arasında və sonrakı çaplarda açması “ıldırım” olubdur. Bəs, XIX əsrin 90-cı illərində bu “İpəksarıma dəzgahının çarxı” kimi yozulması nə ilə əlaqəli olmuşdur?

Məlumdur ki, folklor janrlarının mövzu və məzmunu, forması, ifadə tərzı, obrazları ictimai, siyasi, iqtisadi inkişafın mərhələlərinə görə dəyişə bilər. “Tapmacalar bir tərəfdən köhnə forma və məzmunlarını mühafizə etdikləri halda, digər hallarda çox asanlıqla dəyişilə bilərlər. Həmin dəyişmələr tapmacadakı adlar, sözlər, mənalər, cavablarda özünü göstərir. Bəzən bütün forma və ifadələr qaldıqları halda, cavabın dəyişməsi nəticəsində köhnə tapmacadan yeni cavablı tapmaca əmələ gəlir.” (35,147). Belə bir folkloristik hadisə burada da baş vermiş, mətn olduğu kimi qalmış, cavablandırma isə dəyişmişdir.

Tarixdən aydın olduğu kimi, bütün xalqların hamısı heç də eyni ictimai, iqtisadi, xüsusən də texniki inkişaf mərhələlərini

eyni vaxtda keçməmişlər. Burada ləngimələr, regressiv hallar, tarixi keçidlərdə mərhələlik olmuşdur. Məsələn, tarixin eia qatı olmuşdur ki, Şərq həmin tarixi mərhələnin bütün parametrlərində Qərbdən üstün olmuşdur və öz intellektini Qərbə ötürmüşdür. Yeni dövrdə isə eyni funksiyarı, xüsusən də, texniki kəşflər və inkişaf sahəsində Qərb öz üzərinə götürmüşdür... Belə bir proses XIX əsrdə bizim regionda da baş veribdir və neft, mis, qızıl, kənd təsərrüfatında isə əsasən pambıqçılıq, ipəkçilik üzrə sənaye üsulu tətbiq edilməyə başlanmışdır.

Bu istiqamətdə, "SMOMPK" məcmuəsində də, Azərbaycanın iqtisadi imkanları ilə əlaqədar, eləcə də, ipəkçilik sahəsindəki inkişaf barəsində xeyli material mövcuddur. Bu onu sübut edir ki, ipəkçilik XIX əsrin ikinci yarısından Qərbdən, Rusiyadan gətirilən texnika hesabına kустar istehsal üsulundan sənaye istehsal üsuluna keçmişdir. Və bu dəzgahlar da, Azərbaycana gəlmiş, yerli camaata öz səslı-küylü və o dövr üçün qeyri-adi texniki imkanları ilə möcüzə təsiri bağışlamışdır. Xalq da, öz təəssüratını başqa bir məqsədlə düzəltməyi tapmacanın cavablandırılmasını həmin texnikanın üzərinə köçürmüşdür... Beləliklə, tapmaca mətnində və ya onun cavabında tarixi gerçəkliyin müəyyən ünsürləri, cəhətləri, cizgiləri əks olunaraq sonrakı mərhələyə ötürülmüş olur.

4-cü mətn: "Üçı bizə yağıdı,
Üçı cənnət bağıdı,
Üçı yığar, qətiri,
Uçı vırar, dağıdı."

Tərcüməsi:

«Трое намъ врагъ есть,
Трое райскій садъ есть,
Трое собереть, принесеть
Трое ударить, разрушить.
(Месяцы – летніе, весенніе, осенніе и зимніе)».

Əvvəldən qeyd edək ki, bu mətnin tərcüməsində də, A. Kalışev tərcüməçi ustalığı nümayiş etdirmiş, mətnə məxsus mənə və məzmunu, formanı, qafiyələnməni ruscada qorumuş, misra

başındakı söz (üçü – трое) təkrarını, «тр» və «р» samit səslərinin şıx istifadə edildiyi rusca sözlərdən istifadə və bu söz sonluqlarından kök və qulaq qafiyəsi kimi səslənən hissəciklərdən istifadə tərcüməyə orijinala yaxın bir üslub aşılamışdır...

Bu tapmaca mətnin də orijinalı bədiilik baxımından əvvəl nəzərdən keçirdiyimiz bənddəki kimi yüksək zövq və məharətlə bayatı quruluşunda yaradılmış tapmaca-bayatılardır, hər fəslə uyğun xarakterik keyfiyyət mətnində obrazlı şəkildə qabardılır, qışın qarı-boranı, soyuğu “yağı” obrazında, yazın təzəliyi, yaşıllığı, güllü-çiçəyi mücərrəd-abstrakt olsa da “cənnət bağına”, yay fəslə barlı-bəhərli ay kimi, yığan, yığışdıran, məhsul gətirən obrazında, payız isə bu barı-bəhəri vurub-dağıdan obrazında canlandırılır, yaz fəslindən başqa yerdə qalan üç fəslin üzərinə insana məxsus keyfiyyətlər köçürülür...

Belə bir bədii üsul folklorun digər kiçik janrlarında olduğu kimi, tapmacalarda da çox istifadə edilir və etiraf etmək lazımdır ki, bu hal əksər dünya xalqlarının tapmacalarına xas bir xüsusiyyətdir. Bu cəhəti nəzərdə tutan rus folklorşünaslarından V.A.Vasilenko yazır: “Əksər halda cansız əşyalar tapmacalarda canlı varlıqlar kimi, insan kimi göstərilir.” (239,147). Faktlar göstərir ki, bu doğru müşahidədir və insanı əşyalaşdırmaqla yanaşı, ən çoxu isə əşyaların – bütün təbiət hadisələrinin, canlı-cansız bütün heyvan və cisimlərin insaniləşdirilməsi folklorunda işlənən ən başlıca, aparıcı, əsas üslubu motivasiyadır. Beləliklə, Azərbaycan folklorunda yüzlərlə mətnlər, həmçinin tapmacalar var ki, onların əksəriyyətində cansız əşyalar, təbiət hadisələri insaniləşdirilərək canlı insanla müqayisə edilmişdir. Məsələn A.Kalaşevin Nuxadan topladığı 2-ci və 3-cü, 27-ci mətn; Gəncədən yazıya aldığı 2-ci, 3-cü, 4-cü və s. tapmacalar bu tip tapmacaya bariz nümunədir:

2-ci mətn: «Bizim öydə iki gəlin var – ikisi də bir boyda».

Tərcüməsi:

«Нашемъ въ доме две невестки есть –
обе одного роста. (Двери)».

3-cü mətn: “Bizim övdə bir kişi var – üç dişi var.”

Tərcüməsi:

«Нашемъ доме одинъ мужчина есть –

Три зуба у него есть. (Треножник)».

27-ci mətn: “Babam attan düşti, donu bənttən düşdi.”

Tərcüməsi:

«Дедъ мой съ лошади слезъ, плате его съ застешки
упало (разстенгнулось). (Орехъ в зеленой коре)».

Bu tapmacalarda ikisi bir boyda olan gəlin qoşa qarı taylarına, kişi və onun dişləri sacayağına (üç ayaq da deyilir), baba isə ağacdən qopub düşən qarxaxlı qoza bənzədilibdir, yəni əşyalar insan obrazında təqdim edilibdir... “Bizim evdə bir kişi var” misra-sözlərlə başlayan və müxtəlif variantlarda və müxtəlif cavablarda olan xeyli tapmaca mətnləri mövcuddur ki, göstərdiyimiz Gəncə mətnləri: “Bizim evdə bir kişi var – Köndələn yatışı var” (Yorğandöşək yükü, bəzi variantlarda “Mərfəş”, “Pişik”); “Bizim övdə bir kişi var – Ağzında iki dişi var” (Maşa, başqa variantda cavabı həm də Kirkid - hanada istifadə edilən alət); “Bizim evdə dörd kişi var – dördü də bir boyda” (Divar) belə tapmacalardandır.

Yenə də, yüksək bədiilik və şeiriyətilə fərqlənən Yelizavet-pol (Gəncə) mətnlərindən:

1-ci mətn: “Mən gedirəm beləsinə.

Kara qözüm məhləsinə.

Quşlarda necə quşdur ki,

Süt verə balasınə?”

Tərcüməsi:

«Я иду отсюда (по этой дороге),

Черный глазъ мой на дворе ея

(обращень на ея дворъ).

В птицахъ (между птицами) какая это птица,

(Которая) молока давала бы птенцу своему.

(Летучая мышь)».

2-ci mətn: “Suua qirər – lilləni,

Sudan çıxar – dilləni.”

Tərcüməsi:

«Въ воду войдетъ – онемеетъ,
Изъ воды выйдеть – заговорить.

(Цепь)».

Bu tapmaca mətnlərindəki poetiklik, bədiilik, incə, lirik ifadə tərzii, təşbihlərin uyarlığı, baş verən hadisənin görümlülüyü və duyumluluğu aşkar görsənən bədii və poetik cəhətlərdəndir. Məsələn, “Suya girər lilləni, Sudan çıxar dilləni” tapmacasındakı “lilləni – dilləni” qafiyəsindəki köklü səs uyarlığı, “girər – çıxar” sözlərindəki əks mənənliliyin və “R”samitinin yaratdığı emosionallıq, hər misrada “su” sözünün təkrarı mətnə xüsusi bir tərənnüm ovqatı bağışlayır, ritm yaradır, hətta az qala zəncirin səsi eşidilir, hadisənin mənzərəsi göz önündə canlanır.

Eləcə də, Cəbrayıl qəzasının Xatınbulaq kəndindən toplanan tapmacaların 6-cı mətni bu baxımdan olduqca maraqlıdır.

“Suua girər – dağılar,
Sudan çıxar – yığılar.”

Tərcüməsi:

«В воду войдетъ – разойдется,
Изъ воды выйдеть – собрется.

(Лошадинный хвостъ и женские волоса)».

“Suya girər dağılar, Sudan çıxar yığılar” tapmacasında da eyni bədii üsuldən istifadə edilib. İki misralıq mətnin yaratdığı qeyri-adi ovqat və mənzərə insanı heyran qoyur. Göz önündə su pərisi kimi bənzərsiz, saçları gərdəninə dolanan bir gözəlin dənizdəmi, göldəmi, çaydamı çimməyi canlanır. Doğrudan da, suya girərkən qadının saçları suyun üzərinə dağılır, yaylıq kimi suyun üzərinə sərilir, çox romantik bir lövhə yaranır. Sudan çıxarkən isə saçlar başdan çiyinlərə, çiyinlərdən gərdənə tökülür, bir növ, gözəlin əndamına bürünərək yığılır... Lövhənin görümlülüyü, hadisənin dinamikliyi, yaratdığı ovqat imkan yaradır ki, tapmacanın cavabını taparkən bütün bunları göz önündə bir “sinema” kimi canlandırasan və cavabı bu lövhəyə uyğun tapasan – qadın saçları!!..

Digər folklor janrlarında olduğu kimi, biz gördük ki, tapma-

calarda da xalq həqiqətin elə poetik cəhətlərini götürərək onu həm tərənnüm edir, həm də onlar barəsində düşündürücü estetik təsəvvür yaradır. Yenə də, Azərbaycan folklorşünashğının ilk korifey nəzəriyyəçilərindən olan Hənəfi Zeynallının bir fikrini yada salaq: “Atalar sözü və məsəllərdə fikrin dərinliyi görünürsə, mahnılar və bayatılarda duyğuların və duyultuların kəskin daşqınlığı sezilirsə, tapmacalarda da təəssüratın, zəkavətin genişliyi, və fantaziyanın açıqlığı meydana çıxmış olur. Tapmacaların əsas məqsədi də bundadır”. (175, 3).

Biz çalışdıq ki, müasir folklorşünashğın tələblərinə uyğun bir tərzdə həm Azərbaycan folklorşünashlığında olduqca az öyrənilən kiçik janrlardan olan tapmaca barəsində, onun tədqiqi, mahiyyəti, bir sıra janr xüsusiyyəti, toplanması və nəşri, rus dilinə tərcüməsi barədə ümumi təsəvvür yaradaq, həm də tədqiqat obyektimiz olan XIX əsr rus dilli “SMOMPK” məcmuəsində dərc edilən Azərbaycan tapmacalarını öyrənək və bu işin elmi-nəzəri, bədii estetik, milli və xəlqi əhəmiyyətini aşkarlayaq.

Bu cəhətdən, yenə də gördük ki, rus ziyalılarından S. P. Zelinskinin “SMOMPK”un 1881-ci il birinci buraxılışdakı “Tatar atalar sözləri, məsələləri, tapmaca və qadın adları” başlığı ilə adlandırılaraq “Toplu”nun 2-ci şöbəsində, 43-62 səhifələrdə dərc etdirdiyi 33 tapmaca mətni və Yelizavetopol (Gəncə) Mixaylovski sənət məktəbinin müəllimi A. Kalışevin 1890-cı illərdə müxtəlif şəhər və kəndlərdən toplayıb, ruscaya tərcümə etdiyi, azərbaycancasını isə kiril qrafikasında transletrasiya edərək “SMOMPK”un 1894-cü il 18-ci buraxılışında, 2-ci bölmədə digər Azərbaycan folkloru nümunələri ilə birlikdə “Tatar mətnləri” – «Татарские тексты» ümumi başlığı altında nəşr etdirdiyi 48 tapmaca mətni Azərbaycan folklor mədəniyyət tarixində olduqca əhəmiyyətli, əvəzsiz qiymətə malik tarixi bir hadisədir.

Xalqımızın bayatı formasında, bayatı ülgüsündə, bayatı modelində yaratdığı qədim janrlardan, folklorşünaslarımızın başqa sözlə - əmək nəğməsi kimi təsnif etdiyi janrlardan biri də sayacılarıdır, saya nəğmələridir.

4. *Sayaçı – bayatlar (Sayaçı nəğmələri).*

Sayaçı nəğmələri insanların heyvandarlıq – qoyunçuluq təsərrüfatı ilə əlaqədar yaranmış, folklorşünaslığımızda gah əmək nəğmələri, gah da mərasim nəğmələri kimi təqdim edilən folklor janrlarındandır. Əsasən bayatı modelində yaradılır və oxunur. Ona “sayaçı sözləri” də deyilir...

İlk dəfə sayaçı nəğmələri barəsində nəzəri fikir və mülahizə yürüdən, onları toplayıb nəşr etdirən azərbaycanlı Firudin bəy Köçərli olmuş və bu barədə “SMOMPK” məcmuəsində məqalə və material dərc etdirmişdir. F. Köçərli göstərir ki, “saya” farsca kölgə deməkdir, məcazi mənası isə himayə, müdafiə anlamındadır. Zaqafqaziya tatarları bu sözü nemət, yaxşılıq, xeyirxahlıq mənasında işlədirlər. Buradan da sayaçı nemət gətirən, bolluq gətirən mənasına gəlib çıxır. Bu gözən, səyyar, nəğməkar aşıq deyil, İmam Əlinin və rəşadətli nəslinin cəsurluğunu vəsf edən dərviş deyildir. Sayaçı – adi tərəkəmə-köçəridir. Payızın axırında, qışda evləri gəzir, sərbəst nəğmələrlə («вольныхъ стихахъ») ev heyvanlarını tərifləyir, onların adamlara verdiyi xeyri tərənnüm edir, bunun əvəzində isə yağ, pendir, un, buğda, düyü və s. şeylər alır. Sayaçı nəğmələrində tərəkəmələrin (köçərilər) öz heyvanlarına olan sıx münasibətləri, saxladıqları keçi və qoyunlara incə hisslərlə, məhəbbətlə yanaşmaları, hər bir heyvana məxsus xarakterik xüsusiyyətləri dəqiqliklə təsvir etmələri əksini tapır. Sayaçılar öz mahnılarında qoyunlarını əzizləyir, onlara “Nənəm, a qara qoyun!”, yaxud “Nənəm, a kərə qoyun!” – deyə, müraciət edirlər. Sayaçı mahnıları əh çox, İrəvan və Yelizavetpol quberniyalarında, Bakı quberniyasında isə qoyunçuluqla məşğul olan sakinlər tərəfindən oxunur. Mahnı “salamlama” (приветствиемъ) ilə başlayır”. (378,12).

Belə bir fakt da, məlumdur ki, F.Köçərli hələ 1909-cu ildə “Tərəqqi” qəzetində “Məişətimizə dair” məqaləsində bu mövzuda yazırdı: “...ana şirin və dadlı dillə balasına lay-lay çaldığı kimi, bizim tərəkəmə camaatı da öz qoyunlarını mehriban və şirin dillə vəsf edirdilər. Fərq ancaq bundadır ki, ana övladını “*balam*” sözü ilə yad edir, qoyun sahibi isə nəğməsini “*nənəm*” kəlməsi ilə

başlayır”. (165,118).

Y.V.Cəmənzəminli “Azərbaycan ədəbiyyatı” əsərində bu folklor mənzuməsini belə şərh etmiş və nümunə üçün F.B.Köçərlidən misal gətirmişdir: “Tərəkəmə xalqı arasında heyvanat qisminə məxsusdur ki, toplanıb tədqiq olunmayıb. Firudin bəy Köçerlinin “Balalara hədiyyə” ünvanlı kitabından nümunə olaraq bir parça göstəririk:

Salam əleyk, say bəylər,
Bir-birindən yey bəylər,
Saya gəldi gördünüz,
Salam verdi aldınız,
Alnı təpəl qoç quzu,
Sayaçıya verdiniz,
Siz sayadan qorxmusunuz,
Səfa yurda qonmusunuz,
Ac getsin avanınız,
Tox gəlsin çobanız...”(47, 121).

Lakin bu mətn “Sayaçı” mərasiminə aiddir, yəni bu mərasimin keçirilən vaxtı Sayaçı mərasimi adətən bu mətnlə başlayar, sonra isə bayatı modelində olan mətni oxuyardı...

Sayaçı nəğmələrinə və “sayaçı” anlayışına yuxarıdakı fikirlərlə yanaşı, folklorşünaslıqda fərqli münasibətlər mövcud olmuşdur. Bu fikirlərindən ən bariz olanları bir daha xatırladaq.

Akademik Məmməd Arif yazırdı: “Hər il təxminən yaza əlli gün qalmış, qoyunlar quzulamağa başladığı zaman çoban paltarı geymiş adamlar kəndbəkənd gəzib “Sayaçı” mərasimi icra edirlər. Çobanlar özlərilə bir neçə qoyun-quzu (qoyun olmadıqda qoyun dərisinə girmiş adam), ağartı (süd, qaymaq, pendir və s.) götürüb sayalar (maldarlıq mahnıları oxumağa başlayırlar. Mənzum olan bu sayalarda təbiətin oyanması, qoyunların quzulaması, məhsulun bollaşması və məhsulların tərfi verilir.” (119, 52). Akademik Məmməd Arif 1946-cı ildə nəşr etdirdiyi “Azərbaycan xalq teatri” məqaləsində isə “sayaçı” sözünü “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında sıx-sıx işlədilən “söy söylədi, boy boyladı” olan

müraciət modeli ilə qarşılaşdıraraq “söy” sözünü “nəğmə”, “söz” olduğunu qeyd edir. (120, 4).

Görkəmli folklorşünas, mərhum prof. M.H.Təhmasib M.Arifin bu fikrini təsdiqləyərək yazır: “Azərbaycanca “say” sözünün bir sıra mənası vardır. Buradakı “say” sözü Dədə Qorqud dastanlarında şeir mənasında işlənən “say” sözü ilə əlaqədardır. Bəzən dialektlərdə “söy”, “sov” şəklində indi də işlənməkdədir: “sözdən-sovdan”. Bəzi rayonlarımızda isə “sav” atalar sözü mənasında işlənmişdir. Bütün bunları nəzərə alaraq ehtimal etmək olar ki, “saya” nəğmə deməkdir”. (33,8-9).

Məşhur folklorşünas Əhliman Axundov isə bu mərasimi belə təsvir etmişdir: “Sayaçı sözləri qoyunlara aid ən qədim mərasim nəğmələrindəndir. Bu nəğmələrin ilk yaranışı qoyunların əhliləşdirilməsi dövrünə təsadüf edir. “Saya” – bircə, “say” sözündədir. “Sayaçı” saya mahnılarını yaradan və ifa edən peşəkar qoyunçular və çobanlardır. Sonralar qoyuna da saya demişlər. “Sayaçı” sözünün ikinci mənası ovçudur. Bəzi rayonlarda ovçulara da sayaçı deyirlər.

Bu söz qoyunları qoşalamaq və saymaqla əlaqədar olduğu üçün “saya” adlandırılmışdır. Ümumiyyətlə, “qoyunu saymaq nəsdir” deyirlər. Çox ehtimal ki, bu söz qoyunları cütləmək yoluyla saymaqla əlaqədar üçün “saya” adlandırılmışdır. “Sayaçı” sözləri həm də “Çobanı” deyilən qoyunları cütləmə mahnısının davamıdır”. Sonra, folklorşünas Ə. Axundov bu mərasimin keçirilməsini belə təsvir edir:

“Sayaçı sözləri, əsasən, qoyun qırxımı dövründə, qoyunların balayıb qurtardığı günlərində qoyunçular, çobanlar tərəfindən keçirilən mərasimdə oxunur. Musiqi alətləri əvvəllər tuluq (bu alət rusca “volinka”, gürcücə “mestiri” deyilir), sonralar tütək olmuşdur. Bu mahnı tuluq musiqi aləti ilə bir adam tərəfindən, tütəklə isə iki tütəkçi və bir sayaçı tərəfindən ifa edilir. Hər bənddən sonra mahnıya uyğun hava çalınır, sayaçı oynayır. Hər beş-altı bənddən sonra isə sayaçı qoyunçuluğa aid bir qərəvəlli söyləyir, tamaşaçıları güldürür. Mərasim zamanı plov (altında qoyun əti), qoyun içi

qovurması, sibə qabırğa kababı, dələmə bişirilməsi şərtəndir. Mərasim açıq havada, göy çəməndə keçirilər. Sayaçı mahnısının axırında “Yağ verənin oğlu olsun, Verməyənin qızı, özü də keçəl” və ya “Qısa-qısa gələnin...” sözləri ilə başlanan bəndlər bütün mərasim nəğmələrindən sonra söylənilir”. (17, 247-248).

Mərhum folklorşünas, filologiya elmləri doktoru Mürsəl Həkimov isə problemə tamamilə başqa bir bucaqdan yanaşmış, “Saya ad, titulu” məqaləsində “saya” anlayışını ilkin animistik təsəvvürlər sisteminə daxil edərək onu “ad, titul” təkn izah edərək “Saya”nın çoxmənalı söz olduğunu qeyd etmiş və onun fikrinə görə bu söz – allah, tanrı, peyğəmbər, yol göstərən, söz söyləyən, məclis aparən, el ağsaqqalı, ovçu, çoban, heyvanları əhliləşdirən pənahlar mənasında, gözəl, qamətli, əsilli-nəsilli qəbilə, tayfa, mahal və s. mənaları ifadə edir”. (73, 7-47).

Folklorşünaslardan P.Əfəndiyev, V.Vəliyev əsərlərində bu problemlərlə bağlı mövcud fikirləri ümumiləşdirmiş, bu fikirlərə maraqlı şərhlər vermişlər. (54, 74-77; 165, 117- 122).

Azərbaycan Milli EA müxbir üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor, görkəmli folklorşünas Azad Nəbiyev isə sayaçı sözlərini haqlı olaraq nəğmələr kimi qəbul edərək problemə aydınlıq gətirərək yazır: “Sayaçı nəğmələri şifahi poeziyamıza köçəri tayfaların ilk əmək nəğmələri kimi daxil olmuş və burada qoyunçuluq həyatı tərənnüm olunur. Bu nəğmələrin ilkin yaranışı qoyunların əhliləşdirilməsi dövrünə təsadüf edir. Bir çox mənbələrdə isə sayaçı nəğmələri mərasim nəğmələri hesab edilir. Bu nəğmələrin qoyun qırxımı, döl vaxtı, yaylağa köçərkən və s. ənənəvi hadisələrlə əlaqədar mərasimlər zamanı ifa edildiyi də göstərilir. Bu nəğmələrə qədim azərbaycanlılar içərisində keçirilən “Sayaçı mərasimlərində də təsadüf olunur”. Müəllifin qənaətinə görə “köçəri tayfalarının əmək həyatı ilə bağlı olan nəğmələri sonralar köçəri tayfaların müxtəlif mövsüm mərasimlərinin, o cümlədən “Sayaçı” mərasimlərinin yaranmasına mühüm təsir göstərmişdir”. (128,223-224.).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bütün bu maraqlı fikirlərlə

bahəm Azərbaycan folklorşünaslığında saya sözü, onun mənə və məzmunu, mövzusu, sayaçı mərasimi və bu mərasimdə oxunan nəğmələr barəsində ilk dəfə elmi-nəzəri fikir söyləyən, bu mərasimi başdan ayağa təsvir edən, toplayıb, rusçaya tərcümə edib “SMOMPK”da nəşr etdirən görkəmli ədəbiyyatşünas, ilk Azərbaycan ədəbiyyat tarixçisi Firudin bəy Köçərli olmuş, onun bu sahədəki fəaliyyətini isə “Balalara hədiyyə” kitabına görə ilk dəfə qiymətləndirən Y.V.Çəmənzmənli, qeyd etsə də, “SMOMPK” məcmuəsindəki faktı isə ilk xatırladan folklorşünas P. Əfəndiyev olmuş, prof. A.Nəbiyev isə bu fakt üzərində ətraflı dayanaraq ilk dəfə elmi şərhini vermişdir. Müəllif bu münasibətlə yazır: “Saya sözünün həqiqi və məcazi mənaları ilk dəfə ədəbiyyatşünas F. Köçərli tərəfindən izah olunmuşdur. Müəllifə görə, saya fars dilində kölgə mənasını verir. “Zaqafqaziya tatarları (azərbaycanlıları – A.N.) bu sözü nemət, yaxşılıq, xeyrixahlıq mənasında işlədirlər. Buradan da sayaçı nemət gətirən, bolluq gətirən mənasına gəlib çıxır. Bu, gözən, səyyar, nəğməkar aşiq deyil, dərviş deyil, adi tərəkəmə köçəridir. Payızın axırında, qışda evləri gəzir, sərbəst şəkildə olan nəğmələrlə ev heyvanlarınının xeyrini tərənnüm edir”.

F.Köçərlinin saya nəğmələri haqqında mülahizələrində iki qiymətli cəhət xüsusilə nəzərə çarpır. Birincisi, müəllif tamamilə haqlı olaraq göstərir ki, bu nəğmələri oxuyan peşəkar aşiq deyil, adi tərəkəmə, köçəridir. Demək, saya nəğmələri qoyunçuluqla məşğul olan köçəri tayfaların şifahi nitqində mövcud olmuşdur. Digər tərəfdən F.Köçərli daha sonra göstərir ki, həmin nəğmələr “sərbəst şəkildə” olmuşdur. Yəni, türk xalqları içərisində hələ yeddilik şeir qəlibi formalaşmazdan əvvəl bu nəğmələr köçəri tayfalar arasında alliterasiya, vurğu, intonasiya prinsiplərinə uyğun şəkildə yaranıb yayılmışdır.” (128, 226-227).

Birinci hissə, sayaçı mərasiminin başlanğıc və sonluğu kimi əvvəlcədən müəyyənləşmiş, sabit, dəyişməz hissədir, salamlamaqla başlayır, pay istəməyinən qurtarır. Məsələn, F.Köçərlinin “SMOMPK”da təqdim etdiyi “Sayaçı” mərasimi (folklorçularımızın nümunə üçün gətirdikləri misallar “SMOMPK”dan deyil,

“Balalara hədiyyə” kitabından olduğundan mətndə tekstoloji fərqlər nəzərə çarpır) belə başlayır:

Salam-məlik, say bəylər!
Bir-birindən yey bəylər!
Saya gəldi, gördünüz;
Salam verdi, aldınız.
Alnı təpəl qoç quzu,
Sayaçıya verdiniz.

Siz sayadan qorxmusuz,
Səfa yurdda qonmusuz.
Səfa olsun yurduuz;
Ulamasun qurduuz!
Ac getsun avanunuz;
Tox gəlsun çobanunuz!

Bu saya, yaxşı saya,
Hamuya xeyrlü saya.
Həm çeşməyə, həm çaya,
Həm ölkərə, həm aya,
Həm yoxsula, həm baya!
Bu saya kimdən qaldı?
Adəm atadan qaldı.
Adəm ata gələndə,
Qızıl öküz duranda,
Qızıl buğda bitəndə,
Dünya binnəd olanda,
Musa çoban olanda,
Şişligimiz öyəcdür!
Onun dərdi uludur,
Aşığı qurudur.
Ucasu qiymətludur,
Qabırğası dadlıdur.

Müəllif ərəb əlifbasında verdiyi hər bəndin əvvəlində onun

rusca sərbəst və dəqiq-sətri tərcüməsini təqdim edir və lazım bildiyi məqamlarda isə rusca mətnə əmək yazılarında izah-şərh də verir ki, bu da tərcümənin daha da anlaşıqlı olmasına xidmət edir. Məsələn, misal gətirdiyimiz sonuncu bəndin tərcüməsində olduğu kimi:

Въ то время когда пришелъ праотець Адамъ,
Когда стоялъ на ногахъ золотой быкъ,
Когда родилась золотая пшеница,
Когда создавался миръ,
Когда Моисей былъ пастухомъ, -

На шашлыкъ намъ давали трехлетняго барана! –

kursivlə verdiyimiz misralara F.Köçərli əmək yazısında misralara belə şərh verir: 1) По верованию мусульманъ земля стоитъ на злотомъ быкъ; 2) Моисей до призвания къ пророчеству 8 летъ пасъ стадо пророка Иафора въ Мадямской земль и за труды свои взять себе въ жены старшую дочь его Сепфору». (378, 3).

F.Köçərli'nin "Sayaçı nəğmələri"ndəki bəndlərin strukturu, yəni həcmi, qafiyələnmə sistemi müxtəlif və rəngarəngdir. Burada iki, beş, dörd, altı, on bir misralı, yeddi, səkkiz, on bir hecalı, qoşa qafiyəli, aşırı qafiyəli, ardıcıl eyni qafiyəli, bayatı qafiyəli şeir bəndləri mövcuddur. Bunlardan, on bir misralı, ardıcıl, eyni qafiyəli, yeddi hecalı, olduqca maraqlı və orijinal nümunəyə nəzər salaq:

Nənəm, qoyunun ağı,
Gedər dolanı dağı,
Yeyər qara qıyağı,
İçər sərin bulağı,
Qarılar dutar yağı,
Gəlinlər yir qaymağı,
İllah ki, qayqanağı;
Çobana vurar dağı,
Qızlara cehiz ağı,
Çobana çarix bağı,
Uşağa şötük bağı.

Tərcüməsi:

«О, матушка, белая овца!
Идет она себе и гуляет по горамъ,
Жретъ тамъ черный «киягъ»,
Пьетъ изъ хоадного источника.
Старухи приготавливаютъ масло;
Невестки же кушаютъ сливки,
Въ особенности любятъ она яичницу;
Пастуху же причиняютъ большое горе.
Девицамъ она даетъ белую шерсть на приданое,
Пастуху на шнурки для лаптей,
Малюткамъ на веревчку для люльки».

Toplayıcı-tərcüməçi burada “qiyax” sözünü tərcümə mətnində saxlamış və ona, həmçinin seçmələdiyimiz misradakı fikrə əmək yazısında belə şərh vermişdir: 1. «Киягъ» особая трава, которую овцы очень любятъ; потому говорится, что белая овца жнетъ «киягъ», т. е. есть все, нечего не оставляя; 2. Горе пастуха не въ томъ одномъ, что невестки кушаютъ сливки и яичницу и ему ничго не даютъ, а в томъ, что онъ любить этихъ красивыхъ невестокъ, а те на него не обращаютъ вниманія...» (378,10).

F.Köçərlinin “Sayacı nəğmələri”nin rusca mətninə verdiyi bu qəbildən şərhlər, xüsusən qoyunçuluq təsərrüfatı ilə bağlı terminologiyaya verdiyi şərh və izahlar təkcə rus oxucuları üçün deyil, müasir azərbaycanlı oxucular üçün də maraqlıdır. İndi “kərə”, “kürə”, “qaşqa-təpəl” qoyun, “dələmə”, “bulama”, “qovurma”, “bərə”, “arxaç”, “ovşar”, “yelin”, “ayran”, “yovuşan”, “tatar-keçi”, “yallı”, “qurud”, “sayan yağış”, “kimya yarpağı” kimi sözlər, anlayışlar kütləvi şəkildə başa düşülmür, yaxud bu anlayışların bir qismi artıq arxaikləşib, ya da dar bir mühitdə, məsələn təcrübəli heyvandarlar arasında anlaşılıqdır... Bunların bir qisminə F. Köçərlinin şərhində, olduğu kimi nəzər salaq:

“Кərə, күрə qoyun” («кяра» и «кюра») - породы овец; первая съ большими, торчащими въ стороны ушами, а у второй

породы уши небольшие»;

Kəlin qoyun (рогатая овечка) – некоторые овец имеют небольшие рога; они не всегда охотно поддаются доению, а иногда не принимают даже своих барашек;

“Dələmə”, “kürəmə” («далама», «кюрама») - молочные продукты; первый означает свежий сыр, второй – тоже особое приготовление, в роде кислаго молока:

Nənəm, qoyunun qarası,
Qırxlığı polad parası,
Yaz günü dələməsi,
Payızda kürəməsi,
Qış günü qovurması!

Тәрҷүмәси:

О, матушка, черная овца!
Стригутъ тебя стальными ножницами.
Въ дни весенние хороша твоя «далама»;
Осенью же вкусна твоя «кюрама»;
Въ зимние же дни приятна «кавурма». (378,6).

“Qovurma” («кавурма») – готовится из баранины. Жаренные татары ежегодно осенью, когда овцы особенно жирны, закалывают одного или двух жирных баранов, мясо их режут на мелкие куски и жарят в кастрюлях, прибавив туда барбарис, перец и разные травы и пряности. Затем изжаренное мясо кладут в большие кувшины и заливают растопленным курдючным салом; таким образом получается нечто в роде консерва, который употребляют зимою в пищу;

Bulama (булама) – это молоко только-что родившей овцы; его ставят на небольшой огонь, долго и безприпривно мешают шумовкой. Когда цвет молока из желтого превращается в белый, молочный и делается гуще, его снимают с огня и, давши остынуть, едят. Эта жидкость весьма питательна, ее дают слабогрудным; употребление ее в большом количестве вызывает сонливость. Ее называют «бу-

ламой» потому, что долго мешают на огне; «буламак» - мешать, болтать:

Nənəm, o şışək qoyun,
Yunu bir döşək qoyun.
Bulamamı tez yetir,
Bulamamı bol eylə-
Qırıldı uşax, qoyun!

Тәрјүмәси:

О, матушка, молодая овца!
Шерсти твоей хватить на целый тюфяк!
Скорее же приготовь «буламу»,
Да чтобы она была в обилье:
Иначе пропадут ребятишки съ голоду!(378,6-7).
Вәгә (бере) – то месте, где доять овецъ.
Nənəm, o saçax qoyun,
Vәрәдән qaçax qoyun,
Sәнә yan baxanın –
Gözünә bıçax qoyun!

Тәрјүмәси:

О, матушка, курчавая овца!
Ты убегаешь от «бере»;
Кто на тебя смотрит съ завистью
(дурным глазами),
Да будетъ ему въ глаза ножь! (378, 7).

Qaçqa qoyun (белоголовая овца) – те животныя, у которыхъ на лбы белое пятно, называется «кашка». «Кашка-коюнь», собственно значить, - овца съ белымъ пятномъ на лбу. «Белоголовая овца» не точно передаетъ значение «кашка-коюнь»;

Ağaç (архачъ) – то место, где овцы отдыхаютъ летомъ;
“Ovşara gəlməz yelin” – «В охапку не возьмешь ея сосков», т.е., ея грудь полна молока;

“Sarı suyu qalanda” – «Оставшуюся же желтую воду»: когда взбиваютъ масло, въ маслобойне, после получения

масла остается жидкость желтого цвета съ синеватым оттенкомъ; называется на «айраномъ» (пахтанье). Изъ него готовятъ особый супъ (догу), который очень любятъ селчане-терекеминцы. «Айранъ» также пьютъ, какъ прохладительный напитокъ; имъ же кормятъ и собакъ. («Айран – пахтанье» sözü'nün əvvəlki toplayıcı müəlliflər tərəfindən də şərhinə rast gəlmişdik. Amma, F.Köçərlinin şərhə daha ətraflı və dəqiqdir, bu da onu bir daha sübut edir ki, tərcüməci hər iki dili biləndə daha kamil nəticə əldə edə bilir – S. O.);

“Tatar-keçi” (коза-татаръ) – известная крупная порода козъ; по всей вероятности родоначальникъ ихъ взятъ изъ Средней Азии – изъ Татарии, потому и называется «татаръ кечи»;

“Yallı” - «Яллы» - особый танец, въ которомъ принимаютъ участие несколько человекъ;

“Keçi deyir: “Mənim adım Əbdül Kərimdir!” – «Коза скажетъ: «Мое имя Абдуль – Керимъ!», есть татарская (Азербайджанская – С. О.) пословица такого содержания: «Там где нетъ овцы, козла называютъ Абдуль – Керимомъ», это имя придаетъ козлу особую важность. (Bu atalar sözü də ilk dəfə səslənir-S. O.);

“Camış deyir: “Dərin-dərin dəryalarım var mənim!” – «Буйволица скажетъ: «Глубокия, глубокия моря есть у меня!», по некоторымъ предположениямъ буйволы, первоначально жили въ моряхъ, что объясняютъ темъ обстоятельствомъ, что буйволы очень любятъ отдыхать въ воде, особенно въ жаркое время;

“Quryd” – «Крудъ»: “İnək deyir: “Qrudumu gündən-günə sərəgət” – «Корова скажетъ: «На солнце сушу свой «круд» - особое приготовление изъ молока коровы; онъ имеетъ круглую форму, величиною въ куриное яйцо; изъ него получается жидкое вещество, въ роде кислаго молока, которое употребляется зимою въ пищу;

“Sayan yağış” – «дождь «саянь»: «Саяномъ» называются

апрельские дожди; отъ этихъ дождей быстро растутъ травы.
Апрельский дождь еще называется «нейсан-ягыши»:

Sayan yağış yağası,
Sarmaşık ot bitəsi,
Quzu tələkə (quyruq –S. O.) dütası,
Ovlağ irtmək atası...

Тәрҷумәси:

Когда пойдетъ дождь «саянь»,
И когда выростетъ вьющаяся трава,
Тогда появится курдючокъ у овечки,
А у козлика оразуется хвостикъ.

“Kimya uyarğı” – «листьев «кимия»: по мнению многихъ мусульманъ, въ особенности простого народа, «кимия» есть растение, имеющее чудесное свойство превращать все въ золото, если имъ дотронуться до чего-нибудь. Изъ листьевъ этого замечательнаго растения и образовалась овца, имеющая золотую цену. Собственно же «кимия» - арабское слово, означаетъ известную всемъ науку – химия”. (378, 21).

Bütün bu nəzərdən keçirdiyimiz nümunələrdə folklor materialının nə qədər zngin informasiya qatına malik olduğu bir daha aşkar görsənir...

Toplayıcı-tərcüməçi Firudin bəy Köçərli kimi dərin biliyə, erudisiyaya, xalq həyatına dərindən bələdliyi, dillər bilgisi ilə fərqlənəndə belə informasiyaların üzə çıxması təbii hal kimi üzə çıxır.

F.Köçərlinin “Sayaçı nəğmələri” materialı sırf folklor mərasim mətni olsa da, burada biz folklorisik-etnoqrafik, linqvistik, mifoloji, teoloji, tarixi-mədəni – qədim xalq teatral mədəniyyət qatına məxsus informasiyalarla qarşılaşırıq. İnam və inanclar, rəvayətlər, insani münasibətlər, maldarlıq-qoyunçuluq peşəsinə məxsus romantika, xalq bədii təfəkkürünün incəliyi, xalq dilinin zənginliyi və s. bu mətnlərdə təsirli bir şəkildə əksini tapıbdir.

F.Köçərli “Saya” mərasimini xalqdan topladığı kimi, heç bir təhrifə yol vermədən, müdaxiləyə yol vermədən təqdim edir, mərasimin süjetini, hadisələrin dinamizmini, emosionallığını müha-

fizə edir, hətta nəzərdən keçirdiyimiz şərhələrlə bunları daha da dərinləşdirir, zənginləşdirir, alt qatda olan mənaları üzə çıxarır.

Müəllif materialını giriş-məqalə ilə başlayır, “Saya” mərasiminin tarixi-etnoqrafik, folkloristik və linqivistik elmi izahını verir, “Salam-məlik, say bəklər” sayaçı salamlaşma ilə mərasim başlayır, Sayaçı-ifaçı əvvəl sayanı tərif ilə mərasimi başlayır, onun “Adəm atadan qalıb” yaranma tarixinə toxunulur, “Bu saya, yaxşı saya, Hamuya xeyurlu saya” deyilərək, mərasimin əhəmiyyəti qeyd edilir, hətta çoban peşəsinin peyğəmbər peşəsi – Musa peyğəmbərin peşəsi olduğu bildirilir və “Onun dərdi (yəni, tarixi-S.O.) uludur” – qədimdir, qədimlərdən gəldiyi bildirilir. Mərasim-tamaşanın bura qədər başlanğıcı hesab edilməlidir. Bundan sonra qoyunun, qoyunçuluğun heca şeir vəzninin şirin melodik avazında tərənnümü başlayır.

Bu Sayaçının avazının həniri, öyüd-nəsihətinin müdrikliyi haradasa Qorqud Atanı xatırladır:

Əzəl atasın deyim,
Sonra anasın deyim.
Yeyir-yeyir, gərnəşi,
Alnın vurur, döyişi.
Buynuzu var burma-burma,
Yunu var yerdən süzmə,
Zinhar, qoyunu vurma,
Qoyunsuz yerdə durma!

Bu mətndə, lirik-epik təsvirin reallığı, görümlülüyü onu söyləyənin – Sayaçının, bu el sənətkarının böyük şairliyi göz önünə gəlir. Burada qoyunun-qoçun sözlə-şeyrlə fotoqrafik dəqiqliklə görkəmi – “Buynuzu var burma-burma, Yunu var yerdən süzmə”), sinema kimi hərəkəti – “Yeyir-yeyir gərnəşi, Alnın burur döyüşü” əks ediləbdir.

Bu səkkiz misralıq bəndin tək bir cə misrasında qədim totemizmədən gələn ünsürlər də əksini tapıbdır və “Zinhar, qoyunu vurma!” hökm-məsləhəti qoyunun-qoçun müqəddəsliyindən xəbər verir, bütün Azərbaycan boyu səpələnmiş, qəbiristanlıqları-

mıza qədər müqəddəs məkanda özünə yer tapmış “Qoç heykəllər”in daşlaşmış əbədiyyətinin mənası, bir daha, folklorda özünü göstərir. “Qoyunsuz yerdə durma!” öyüdü isə bu heyvanın insanlara bəxş etdiyi xeyirdən, bərəkətdən xəbər verir və bu xeyir-bərəkət teatral-mərasim boyu vəsf edilir və Sayaçı bütün nəğməsi boyu sübut edir ki, qoyundan alınan elə bir şey yoxdur ki, onun insanlara xeyri olmasın...

“Sayaçı nəğmələrinin” ən axıcı, emosional, lirizmlə, harmoniya ilə zəngin yerləri “Nənəm” müraciət - bədii xitabla başlanan saya-bayatılardır. Burada, ancaq birbaşa qoyunun özü vəsf olunur. Bu lirik bəndlərin əksəriyyəti bayatı modelindədir, yeddilik və dörd misralıq bəndlərdən ibarətdir. Lakin, F.Köçər-linin materialında beş misralıq bəndləmə də müşahidə edilir. “Nənəm” müraciəti ilə başlanan ilk misrada əsasən qoyunun rəngləri, xarici görkəmi fərqləndirilir: “Nənəm, o kürə qoyun – “kərə qoyun”, “kəlin qoyun”, “şişək qoyun”, “qara, ağ, qumral, kürdü, narış, göycə, boz, ala, qəmə, qaşqa, qızılı, səkil, qara-qaş, göyünək-kəlin qoyun, deyə bənd başlayır və davam edərək sona yetir. Sonralar heç bir folklor kitablarına düşməyən bəndlərdən misal gətirək:

Nənəm, qumral tat qoyun,
İldən - ilə art, qoyun!
Balaların ölməkdədir,
Ölmə gəl, namərd qoyun!

Yaxud:

Nənəm, o küdrü qoyun,
Otladı, durdu qoyun,
Ay qaranlıq gecədə -
Ayağın yerə döyür;
Görübdür qurdu qoyun.

Və yaxud:

Nənəm, o göycə qoyun,
Gedirsən öncə qoyun,
Yiyən sənün ucundan,
Dolanır bəycə, qoyun!

F.Köşərli bacarıqlı bir tərcüməçi kimi birinci misranın rusca təbii səslənmə modelini yaxşı tapıb və «O, матушка, сизая овца!» misrası orijinalın “Nənəm, o göycə (narış, qumral və s.) qoyun” misrasının ahəngini, ruhunu, emosional ovqatını dürüstlüklə ehtiva edir...

F.Köçərli “Sayaçı nəğmələri” bütöv bir əsərdir. Burada təkcə qoyun-quzu yox, qoyunçuluqla, tərəkəmə həyatı ilə bağlı bütün atributlar, təsərrüfatda fəaliyyət göstərən yey bəglər, əli dəyənəkli, “yastığı yastı-yastı təpələr, yumruğu yumru-yumru qayalar” olan, yanı bənəkli, tütəkli çobanlar, əli badyalı sağınçı qızgəlinlər, dələmə, yağ, pendir tutan, bulama bişirən ağbircək nənələr vəsf və təsvir edilir, köçərilik təsərrüfatında iştirak edən keçi, inək, camış, eşşək, dəvə kimi ev heyvanları da öyülür, bütün tərəkəmə həyatı hecanın ayrı-ayrı ölçülərində, əsas da saya-bayatılarda təsvir və tərənnüm olunur. Bunların hamısı obraz səviyyəsinə qaldırılır.

F.Köçərli bu materialı haradan və kimin ağzından topladığını konkret olaraq göstərməmişdir. Görünür müəllif ya bu materialı hissə-hissə müxtəlif regionlardan, ya da uzun müddət müəllim işlədiyi İrəvan mahalından toplamışdır. Biz bu gümanımızı F. Köçərli “Sayaçı” nəğmələri” məqaləsindəki “Sayaçı mahnıları əh çox, İrəvan və Yelizavetpol quberniyalarında, Bakı quberniyasında isə qoyunçuluqla məşğul olan sakinlər tərəfindən oxunur” fikrinə əsasən irəli sürürük.

Toplayıcı, mümkün qədər materialı xalq ağzından eşitdiyi kimi qələmə almış, elat deyim tərzini, ləhcə, dialekt və arxaizmləri saxlamışdır...

Çox təəssüf ki, sonralar bir sıra folklorşünaslar tərəfindən bu bütöv əsər mənbəyi göstərilmədən bölünüb, parçalanıb (“Heyvanların bəhsi”, “Sayaçı sözləri”, “Çoban” başlıqları altında) ümumi məntədən ayrılmış və redaktədə təhrif edilərək, bəzi misraların əlavəsi ilə müstəqil toplama materialı kimi nəşrə təqdim edilmişdir... Amma, F.Köçərli materialının sonluğu heç bir mate-

riala düşməmişdir. Mərasimin axırı Səyaçının pay istəməsi ilə yekunlaşır və peyğəmbərə həmd ilə bitir:

Həmd, peyğəmbər eşqinə,
Həmd, peyğəmbər şəninə,
Bir salavat!

Tərcüməsi:

По любви къ пророку Магомету,
И въ честь пророка Магомета,
Произнесите по одному «салавату!» (378, 23).

Tərcüməçi, əmək yazısında “salavat” sözlünə belə bir şərh verir:

«Слова «салавата»: «Боже, ниспошли миръ и благодать на пророка Магомета и на его безгрешное потомство! Аминь!». Bundan sonra isə “Salavat”ın ərəbcə mətnini də yazır: “Allahuməsəlli əla Mühəmməd və ali Mühəmməd!”

Yekun olaraq, bildirək ki, Firidun bəy Köçərlinin “SMOMPK”da toplayıb, rusçaya çevirib orijinala yanaşı nəşr etdiyi “Səyaçı nəğmələri” Azərbaycan folklorşünaslığında bu janrdə hələlik yeganə kamil və mükəmməl, bütöv materialdır...

5. Uşaq folkloru: Laylalar; Uşaq oyunları və nəğmələri.

Məlum olduğu kimi, folklorun uşaqlar üçün böyük tərbiyəvi və idraki əhəmiyyəti var. Xüsusən, folklor uşaqların estetik düşüncəsinin, əxlaqi-mənəvi cəhətdən formalaşmasına, tərbiyəsinə, özlərindən böyüklərin hərəkətlərini dərk etməyə, həmçinin, uşaqlara təbiət hadisələrini, heyvanat və bitkilər aləmini öyrənməyə, söz ehtiyatının zənginləşməsinə, onların yaradıcılıq imkanlarının oyanmasına yaxından kömək edir.

Beləliklə, uşaq folkloru şifahi xalq yaradıcılığının elə bir maraqlı qoludur ki, bu ancaq uşaqların marağına və onların tərbiyəsinə, əxlaqi-mənəvi cəhətdən formalaşmasına ünvanlanıbdir. Uşaq folkloru əsasən iki istiqamətdə inkişaf edir – böyüklər tərəfindən onların tərbiyəsi üçün yaradılmış nağıllar, tapmacalar, laylalar və s. kimi. Bir də var, uşaqların iştirakı ilə, onların da yaradıcılıq imkanlarından istifadə edilərək yaradılan sanamalar,

müxtəlif oyun mahnıları, cırnatmalar, yamsılamalar və sairə ki, bunlar da uşaq folklorunun bir sahəsidir.

Uşaq yaradıcılığı həmişə böyüklərin yaradıcılığı ilə paralel inkişaf etmiş, nəsillərdən-nəsillərə keçdikcə, yeni nəsil yaranmış o da forma və məzmununa görə inkişaf edərək dəyişmiş və zənginləşmişdir. İndinin özündə də müəyyənləşdirmək çətindir ki, məsələn, bir sıra yanılmacları, sanamaları böyüklər, yoxsa uşaqlar yaradıblar.

Amma, “SMOMPK” kimi tarixən dərc edilmiş mətbuat orqanlarında əksini tapmış uşaq folkloru nümunələrindən heç olmasa onların qələmə alınma yaşı və əldə olan mətnin tarixi-liyini müəyyənləşdirmək mümkün olur. Lakin bir cəhət şübhəsiz və mübahisəsizdir ki, uşaq yaradıcılığı əlçatmaz dərəcədə təkrarsız və özünəməxsusdur. “SMOMPK” məcmuəsində dərc olunan uşaq folkloru nümunələri də sübut edir ki, uşaq folkloru xalq yaradıcılığının spesifik, özünəməxsus bir sahəsi kimi uşaq və böyüklər dünyasını birləşdirən maraqlı bədii, poetik forma və janr sistemidir.

“SMOMPK” məcmuəsində toplanıb, rus dilinə tərcümə edilib orijinala yanaşı dərc olunan folklor nümunələri arasında “uşaq folkloru” anlayışı altında bölgü, yaxud təsnifat yoxdur, ola da bilməzdi. Çünki, “uşaq folkloru” anlayışı, termini XX əsrin əvvəllərindən folklorşünaslıqda işlədilməyə başladı. Lakin, anlayışın, terminin sonradan yaranmasına baxmayaraq şifahi xalq yaradıcılığı böyüklər tərəfindən uşaqlar üçün və uşaqların özlərinin iştirakı ilə yaranan nümunələr çox qədimlərdən məlumdur. Təkcə miflərdə izlərini qoruyub saxlamış günəşə, aya, dumana, yağışa müraciətlə uşaqlar tərəfindən oxunan mərasim nəğmələri, satirik, yumoristik parçalar, Qodu-Qodu oyunları və s. bu kimi faktları xatırlamaqla “uşaq folklorunun” qədimliyini mübahisəsiz sübuta yetirmək mümkündür...

Bu anlayış bir folklorşünaslıq termini kimi 1926-cı ildə İrkutski Universitetinin professoru Q. S. Vinqradov tərəfindən irəli sürülmüş, görkəmli rüs folklorşünası O. A. Kapitsa tərəfindən isə 1928-ci ildə elmi şəkildə əsaslandırılmışdır. Bu dövrdən

başlayaraq keçmiş SSRİ folklorşünaslığında “uşaq folkloru” şifahi xalq yaradıcılığının müstəqil qolu kimi bir çox tədqiqatçıların, folklorşünasların tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Bu uşaq poetik şifahi yaradıcılığı adı altında dünya folklorşünaslığında ilk elmi-nəzəri tədqiqat sahəsi və ilkin təcrübə idi...

Sonrakı illərdə ruslardan – V.P.Anikin, M.N.Melnikov, M.Yu.Novitskaya, Ukraynadan Q.V.Dovjenok, Belarusiyadan Q.V.Barataşeviç, latış V.Qreble, litvalı P.İokimaytene, Komidən Yu.Q.Roçev, gürcü P.Z.Zandukeli, abxaz R.A.Xaşba, mordov E.N.Tarakina, tatar R. F.Yaqafarov, tacik B. Şirmuhammedov, özbək Q.A.Cahangirov, Ə.Səfərov, Dağıstandan F.Z.Abakarov kimi tədqiqatçılar tərəfindən uşaq folkloru materialları ciddi tədqiqat sahəsi olubdur...

Lakin, Azərbaycan uşaq folkloru problemlərinə ara sıra, ötəri şəkildə toxunulsa da, 80-ci illərin axırlarına qədər xüsusi tədqiqat sahəsinə çevrilməyibdir. 1988-ci ildə R. O. Qafarlının Azərbaycan uşaq folkloruna həsr etdiyi namizədlik işindən sonra bir çox folklorçu alimlərin bu məsələyə diqqəti artmağa başladı.

Hər bir xalqın uşaq folkloru uşaqların və yeniyetmələrin tərbiyəsində təkrarsız, özünəməxsus, bir-birinə bənzəməyən pedaqoji materialdır. Müasir mərhələdə xalqın milli özünüdərk prosesində uşaq folkloru mühüm mahiyyət kəsb edir və uşaqları xalq adət-ənənələri ruhunda tərbiyəsinə, ana torpağa, vətənə daha sıx bağlanmasına böyük kömək göstərir. Elə buna görə də, Azərbaycan uşaq folklorunun inkişaf mərhələlərinin öyrənilməsi və elmi şəkildə tədqiqi mühüm əhəmiyyət kəsb edir ki, bu mərhələdə “SMOMPK” məcmuəsində dərc edilən uşaq folkloru materialları da qiymətlidir.

“SMOMPK” məcmuəsinin birinci buraxılışından – 1881-ci ildən başlayaraq, demək olar ki, son nömrələrinə qədər şifahi xalq yaradıcılığının bir sıra əfsanə, bayatı, aşıq mahnıları, nağıl kimi janrları toplanıb nəşr edilmişdi ki, bunların bir qismi mövzu və məzmunca Azərbaycan uşaq folklorunun nümunələrindəndir. Bunların içərisində tapmacalar, laylalar- “SMOMPK” da həm də

“beşik mahnıları” adı altında gedir, uşaq nağılları (“nənəmin nağılları”), uşaq oyunları və s. bu qəbildən mətnlər əsas yerlərdən birini tutur...

Burada istər poetik, istərsə də nəsrənə formada biz ən xarakterik Azərbaycan tapmacalarına və müxtəlif məzmununda uşaqlar üçün söylənmiş nağıllara, layla-bayatılara, mənzum uşaq oyun mətnlərinə rast gəlirik. Bunlar Azərbaycanın və Qafqazda yaşayan azərbaycanlı türklərin yaşadıkları müxtəlif şəhərlərdən, kəndlərdən, əyalətlərdən, yaşayış məskənlərindən toplandığından bu xalqın məişətinə, yaşam və düşüncə tərzinə aid bütün xarakterik cəhətləri, o cümlədən materialın toplandığı yerlərə aid dil ünsürlərini – ləhcə, dialekt, ifadə və deyimləri parlaq bir şəkildə özündə əks etdirir. Ona görə də burada həm folklorşünaslığa, həm də tarixi dilşünaslığa aid zəngin materiallarla rastlaşmaq mümkündür.

Belə ki, Azərbaycan türklərinin şifahi xalq yaradıcılığında uşaq folkloru mühüm yer tutur və janr etibarilə olduqca zəngindir. Uşaq folkloru poetik janr sistemində laylalar, əzizlə-mələr, oxşamalar, dilaçmalar, öyrətmələr, sanamalar, düzgülər, yanıltmaclar, çağırışlar, müraciətlər və s. mürəkkəb uşaq dünya-sının rəngarəng palitrasını əks etdirməklə xalq pedaqogikasının qiymətli materialını təşkil edir.

Uşaq mahnılarından sanamalar - "sçitalki» (считалки), yalan-palanlar - «nebilitsı (небылицы), acıtmalar, sataşmalar - "draznilki (дразнилки), yanıltmaclar - «skoroqovorki» (скороговорки), tapmacalar - "zaqadki» (загадки) və s. başqa poetik formalar folklorumuzun janr etibarı ilə nə qədər zəngin olduğuna bir sübutdur.

Uşaq folklorunun əsas mahiyyətini müəyyənləşdirmək üçün qədim zamanlardan böyüklərin uşaqlara ünvanladığı tərbiyəedici motiv əsas götürülür. Burada əsas məqsəd uşaqların yaş səviyyəsinə uyğun olaraq elə mətn, elə süjet, elə məzmun yaratmaq lazım idi ki, sadə, başadüşülən bir dillə uşaq aləmini, məişətini, onların oyunlarını, məşğuliyyətlərini, arzu və istəklərini əhatə etməklə onlarda, doğma ocağa, torpağa, vətənə, vali-deynlərə, ağsaqqal-

lərə hörmət, məhəbbət hissi aşılacaq.

Həmçinin, burada dini mənsubiyyətdən, dini inancdan irəli gələn şəriət kultu da ciddi şəkildə nəzərə alınmalı idi. Lakin bu xətt sonralar tarixi-sosial, siyasi inkişafın təsiri ilə getdikcə zəiflədi, yeni məzmun, forma kəsb edərək, axır nəticədə tamamilə aradan çıxdı. Amma, "SMOMPK"-da əksini tapan mətnlərdə bu cəhət özünü qorumuş və folklor mətninin tarixən yaranma xüsusiyyəti saxlanmışdır.

Uşaq folklorunu fərqləndirən mühüm xüsusiyyətlərdən biri də dil məsələsidir. Uşaq folkloru xüsusi dilə, poetik leksikaya, sadə, anlaşılıqlı üsluba malik olmalıdır. İlk baxışda bu sadəlik primitivlik kimi qəbul edilsə də, uşaq şeirlərindəki bənzətmələr, təşbihlər, qafiyələr, alliterasiya ünsürləri, səs təqlidləri, nağıl süjetləri uşaqların anlayış, dərrakə və başa düşmə dərəcəsinə uyğun olmalıdır... Bu mətnlər uşaqlarda şən ovqat, nikbin əhali-ruhiyyə oyatmalıdır...

Azərbaycan uşaq folklorunun toplanması, tərcüməsi, öyrənilməsi, tədqiqi və nəşri tarixini üç böyük mərhələyə bölmək olar:

1) XIX əsrin 80-ci illərindən başlayaraq Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin

qurulmasına qədər olan tarixi mərhələ;

2) 20-ci illərdən başlayaraq sovet quruluşunun dağılmasına qədər olan mərhələ;

3) Bir də, müstəqillik dövrü mərhələsi...

Bizim tədqiqatımıza birinci mərhələ daxildir. Məlumdur ki, XIX əsrdə rus çarizmi tərəfindən Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın işğalı Qafqaz regionuna yeni ictimai-sosial normalar və idarəetmə üsulları gətirdi. Çarizm bir işğalçı kimi mövqelərini möhkəmlətməkdən ötəri maarifçilik və mətbuatdan məharətlə istifadə edirdi. Bunlardan biri də, Tiflisdə 1881-ci ildə nəşrə başlayan və 40 ildən çox dərc edilən geniş profilli, dərin məzmunlu "SMOMPK" məcmuəsi idi...

Azərbaycan uşaq folklorunun toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşri birinci mərhələdə onunla xarakterizə olunurdu ki, bu mərhələdə mütərəqqi rus ziyalılarının təşəbbüsü və iştirakı ilə

Azərbaycan folkloruna, etnoqrafiyasına, coğrafiyasına böyük maraq yaranmışdı və maraq dairəsi uşaq folklorunu da əhatə edirdi. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi bu mühüm işdə Qori müəllimlər seminariyasında oxuyan, oranı qurtarıb yerlərdə müəllimlik edən rus ziyalıları ilə yanaşı, azərbaycanlı ziyalılar da yaxından və fəal iştirak edirdilər...

Bu fədakar ziyalıların adlarını bir daha xatırladım ki, bunlardan Mahmudbəy Mahmudbəyovu, Rəşid bəy Əfəndiyevi, Səfərəli bəy Vəlibəyovu, Teymur bəy Bayraməlibəyovu, Həsən bəy Bağirovu, Mirzə Vəlizadəni, Mir Həşim Vəzirovu, N.Qiyas-bəyovu, A.İsmayılovu, Hüseyn Müfti Qayıbovu, Firudin bəy Köçərlinski-ni, Musa Quliyevi, Azad Aslanovu, Osman Qayıbovu, Məmməd, Həsən, İsmayıl Əfəndiyev qardaşlarını, Soltan Məcid Əfəndiyevi, Eynəli Sultanovu, Q.Sultanovu, Hacı Kərim Sanılını, A.Həşimbəyovu, Ağalar Qiyasbəyovu, Səməd Acalovu, Mehəli Muradovu və b. göstərmək olar ki, bunlar doğma, zəngin folk-lorumuzun həm ilk toplayıcıları, tədqiqatçıları olmaqla yanaşı, həm də rus dilinə tərcümə edən ilk milli tərcüməçilər idilər.

Qiymətləndirmək lazımdır ki, mütərəqqi rus ziyalılarından N.Kalaşev, K.Nikitin, P.Vostrikov, P.Zelinski, B.Veniaminov, Q.Potanin, A.Zaxarov, A.Yakimov, A.Kalaşev, V.Yemelyanov, Yev.Baranov və b. Azərbaycan folklor nümunələrini rus dilinə çevirməkdə və onları toplamaqda xüsusi xidmət göstərmişlər...

Məsələn, Q.Potanin tərəfindən toplanıb "SMOMPK"da rusca çap olunan kosmoqonik cisimlər (Günəş, Ay, ulduzlar barədə), heyvanlar, bitkilər, mistik qüvvələr (cin, şeytan, əjdaha), müxtəlif xəstəliklər haqqında rəvayət və əfsanələr bu janrda folklorun ilk dəfə toplanması və ruscaya tərcüməsi faktı kimi əvəzsizdir, həmçinin uşaqlar üçün olduqca maraqlıdır.

Yenə həmin buraxılışda K.A.Nikitinin Naxçıvan ərazisindən toplayıb, ruscaya çevirdiyi "İlan dağı haqqında əfsanə", "Əhsabi-Qaf dağı haqqında rəvayət", "Xəsis Qara, çörək və Yezid təpəsi" haqqında rəvayətlər bu janrda ilk tərcümə nümunələri kimi maraq doğurur. (338,109-142).

Beləliklə, epik dastanların mətnlərində gedən əfsanə və rəvayətləri nəzərə almasaq, hesab etmək olar ki, məqsədli şəkildə, müəyyən prinsiplə Azərbaycan rəvayət və əfsanələri ilk dəfə 1982-ci ildə toplanmış və ruscaya çevrilmişdir.

Bu prinsiplə yanaşsaq, tərcümə faktı kimi, rus ziyalısi B. Veniaminovu həm də, Azərbaycan uşaq nağıllarının ilk toplayıcısı və tərcüməçisi hesab etmək olar. Onun "SMOMPK"-da 1883-cü ildə çap olunan "Səlahlı kəndi və orada yazılmış tatar nağılları" ("Селение Салахлы и татарские сказки, записанные в нем") məqaləsinin sonunda "Məlik Məhəmməd", "Məlik Cümşüd" ("Мелик-Мамед и Мелик- Джумшуд"), "Şah Rüstəm" ("Шах Рустам"), "Əbil-Qasım və Əbil Məmməd" ("Абил-Касим и Абил-Мамед"), "Şahzadə Qənbər" ("Царевич Камбар", "Şah İsmayıl Şərif" ("Шах Исмаил Шариф") nağıllarının rus dilində mətnləri oxuculara təqdim edilir ki, bu nağılların hamısı yeni-yetmə uşaqların maraq dairəsinə aiddir. (339, 101-137).

Milli kədr kimi Azərbaycan uşaq folklorunun ilk toplayıcılarından və rus dilinə ilk tərcüməçilərindən Yelizavetapol (Gəncə - S.O.) quberniyasında müəllim işləyən Həsən bəy Bağırovu hesab etmək olar. Onun 1888-ci ildə Goranboy və Əhmədli kəndlərindən toplayıb rusca çap etdirdiyi "Axtmaq əkinçi" ("Глупый пахарь"), "Uğurlu cavab" ("Удачный ответ"), "Bir-birindən ağıllı" ("Один умнее другого"), "Sonrakı ağıl olaydı" ("Задним умом крепок") və s. nağıl və rəvayətlər buna sübutdur. (339, 177-185).

Bunun ardınca Rəşid bəy Əfəndiyevin (7-ci buraxılış), Yusif Qalacevin (7-ci buraxılış), Mir Həşim Vəzirovun (9-cu buraxılış) və b. rus dilinə çevirdikləri folklor nümunələri folklorumuzun tərcümə tarixində əhəmiyyətli yerlərdən birini tutur. Ümumiyyətlə, Azərbaycan nağıllarının qızıl fonduna daxil olan "Şah İsmayıl", "Məlikməmməd", "Sövdəgər Əhməd", "Şah Abbas" mövzusu ilə əlaqədar nağıllar, "Xırxır kosa", "Rüstəm və Fatma" uşaq nağılı, "Həsən pəhləvan", "Şahzadə Aslan və div", "Qızıl balıq", "Ovçu Pirim" qəbildən onlarla nağıllarımız ilk dəfə bu məcmuədə orijinalda verilmiş və ruscaya tərcümə edilmişdir ki, bunlar epik

uşaq folklorunun yetərinə dəyərli nümunələrindəndir. (53).

Xüsusən, məcmuənin 1881-ci il birinci buraxılışında P.Zelinskinin Azərbaycanın İrəvan şəhərindən və bu şəhərin ətrafında sıx-sıx yerləşən azərbaycanlı – türk kəndlərindən topladığı 33 adda tapmaca uşaq folklorumuzun toplanması, tərcüməsi və nəşri işində ilk faktlardan biri kimi qiymətləndirilməlidir ki, biz bunları müvafiq bölmədə tədqiqata cəlb etmişik. (338, 43-62.)

Hətta bu buraxılışda S.Urusbeyevin Şimali Qafqazda – Beştəudan (Tersk vilayəti, Pyatiqorski dairəsi) topladığı folklor materiallarında bu cür faktlarla rastlaşmaq mümkündür. Müəllifin bir toplayıcı kimi yazdığı məqalənin əvvəlində oxuyuruq: “Pyatiqorskidə (bu Beştəunun – Beşdağın ruslaşdırılmış tərcümə variantıdır. Ruslar işğal zonalarında əksər toponimləri tərcümə edərək ruslaşdırırdılar – S.O.) bir neçə kənd mövcuddur ki, orada əhali tatar dilində (yəni azərbaycanca – S.O.) danışır. Bunların zəngin şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri vardır. Xalq arasında daha çox qəhrəman pəhləvanlar haqqında nağıl, əfsanə, nəğmə və s. söylənilir. Həmin folklor nümunələrindəki ideya və məzmun, el qəhrəmanları haqqında danışılan fikirlər, oxunan nəğmələr bütün Qafqaz türk xalqları üçün xarakterikdir.” (338, 1-8)

Bu nağıl, əfsanə və nəğmələr uşaqlara milli qəhrəmanlıq ruhu aşılamaqla yanaşı, onlarda estetik zövqün tərbiyəsində, milli mədəni-əxlaqi dəyərlərin mənimsənilməsində də təsirli rol oynayırdılar.

Azərbaycan xalq yaradıcılığının ən geniş yayılmış və maraqlı janrlarından biri də tapmacadır ki, qeyd etdiyimiz kimi məcmuənin ilk sayından bu janra marağı təsadüfi hesab etmək olmaz. Tapmacanı adətən “uşaq folkloru” kimi də təsnif edirlər, belə ki, janrın düşündürücü imkanları və yaradılma xüsusiyyətləri bu janrın didaktik imkanlarının əhatəli olmasından xəbər verir, hətta böyüklər arasında da əyləndirici rola malikdir.

Lakin tapmacalar folklorun digər bir sıra janrlarından fərqli olaraq müxtəlif yaş mərhələlərinə uyğun olaraq bir başa uşaqların təfəkkür tərzini, dünyagörüşünü inkişaf etdirməyə, formalaşdırma-

ğa yönəlmiş xalq yaradıcılığıdır, xalqın dolayısı yolla yaratdığı didaktik məktəbdir. Buna görə də, uşaqlar üçün yaradılan digər xalq yaradıcılığı nümunələri kimi, tapmacalar da, öz xarakter və məzmun xüsusiyyətlərinə görə, dil səlistliyiylə fərqlənir və düzgün danışığa, zehni inkişafa təsir edərək, oyun və didaktik, öyrədici əxlaqi mövzuları əhatə edir, formaca lirik tərzilə poeziya nümunəsini xatırladır. Biz bu janrın bariz nümunələrini yuxarıda təhlil və tədqiqə cəlb etdiyimizdən (338, 301-326), burada sadəcə onu xatırladıyıq ki, tapmaca–bulmaca, bilməcə uşaqlar və yeniyetmələrin maraqlarına daxildir və onların təfəkkürlərinin formalaşmasında, inkişafında yaxından iştirak edən folklor janrlarındandır...

Uşaq folklorunda laylalar, mahnılar, mərasim nəğmələri, oyunlar və oyunlar zamanı oxunan mahnılar, əzizləmələr və bu qəbildən digər lirik mətnlər də əsas yerlərdən birini tutur.

XIX əsrin 90-cı illərinə qədər Azərbaycan xalq mahnıları və bu sıradan uşaqlar üçün nəzərdə tutulmuş mahnı mətnləri nə toplanmış, nə də digər bir dilə tərcümə edilməmişdir. 1892-ci ildə "SMOMPK" məcmuəsinin 13-cü buraxılışında M.Quliyev tərəfindən Cavanşir qəzasının Mamırlı kəndində qeydə alınmış "Yaylaqla aranın deyişməsi" və "Yerlə göyün deyişməsi" mahnı mətnləri "Tatar nəğmələri" başlığı altında verilir. O da qeyd edilir ki, bunlar yerli aşıqlar tərəfindən məharətlə ifa edilir. Başlıqda "Yaylax" yazılmasına baxmayaraq mətn daxili başlıqda "dağ" sözü gedir. Doqquz bənddən ibarət birinci şeirin əvvəl nömrələnmiş orijinalı, ilk yenədə, hər bəndin rusca tərcüməsi ardıcıl verilmişdir. M.Füzulinin "Meyvələrin söhbəti"ndə olduğu kimi, bu deyişmədə aranla yaylaq öz üstünlüklərini sübuta yetirməyə çalışır. İkinci şeirin də məzmunu belədir və beş bənddən ibarətdir. "Yerlə göyün deyişməsi" mahnı mətninin də orijinala birlikdə sətiri tərcüməsi veriləndir və bu deyişmənin tap-sırmasında Şikəstə Abbasın adı çəkilir. (350, 230-234).

"Dağla aranın deyişməsi" belə başlayır:

Dağ: Nə qaralırsan, ay qaralan aran,
Səndən gələn ağır ellər məndədir.

(Döşümdə otlayan gecə-gündüzlər) -

Ağır sürü, külli mallar məndədir.

Qəribədir ki, bu bəndin üçüncü misrası düşübdür və başqa variantda 3-cü misra belədir: “Döşümdə otlayan gecə gündüzlər”.

Aran:

Nə lovğalanırsan, a lovğa dağlar,
İsti hava, həmvar çöllər məndədir.
Sənə gedən heyvan dırnaqdan olur,
Ayağa vurulan nallar məndədir.

Nəğmə belə bitir:

Mən istərəm kütah edəm sənə sözümtü,
Sənə baxıb ötürmərəm köksümü,
İkimizdən yaxşıdır yazın mövsümü,
Yanı yarsız yaman hallar məndədir. (350, 230-231).

Bu deyişmələrdə uşaqlara dağ, yaylaq, aran barəsində lazımlı, yadda qalan məlumatlar verilir, mübahisə yolu ilə didaktik qarşıdurmada, deyişmədə uşaqların diqqəti, marağı daha da artır, mənə və məzmun uşaq yaddaşına hopur, uşaqlar müqayisə etmək, nəticə çıxarmaq vərdişi əldə edir. “Yerlə göyün deyişməsi”ndə də belədir. Burda məqsəd uşaqlara insan həyatında göyün və yerin, başqa sözlə təbiətin əhəmiyyəti, verdiyi xeyir barəsində təsəvvür yaratmaqdır.

“Arılar haqqında nəğmə” mətni isə Zaqafqaziya müəllimlər seminariyasının müəllimi A.İsmayılov tərəfindən Şamaxı şəhərindən Aşıq Babanın dilindən yazıya alınmışdır. Axırını bənddəki “Mən Babayam...” ifadəsinə əmək yazısında verilən toplayıcı şərhində deyilir: “Baba – şeirin müəllifidir”. (350, 237).

Bu şeirdə də, məqsəd insanların həyatında ən xeyirli məhsul verən arıçılıq təsərrüfatı barədə uşaqlarda, yeniyetmələrdə, gənclərdə təsəvvür yaratmaq və ona qarşı maraq oyatmaqdan ibarətdir. Mətnə Sərkər, Alpout, Yeddikünböz, Mədrəsə kimi Şamaxı kəndlərinin adı çəkilir, tarixi toponimlər barəsində əmək yazısında şərh-məlumatlar verilir və 39 misralıq mətnin ərəb əlifbasında azərbaycancası, kirildə isə rusca sətri tərcüməsi anlaşıqlı dillə rus

oxucularına çatdırılır...

Azərbaycan folklorunda uşaqlar üçün nəzərdə tutulmuş ən populyar, geniş yayılmış, anaların dilindən söylənən, uşaqların zövqünü oxşayan və onların ilkin uşaq təfəkkürlərinin formalaşmasında yaxından iştirak edən, improvizə şəkildə, çox vaxt bədahətən yaranan, müəyyən musiqi ladında ifa edilən folklor nümunələrindən, folklor janrlarından laylalar, oxşamalar (əzizləmələr) mühüm yer tutur.

Ümumiyyətlə, qeyd etdiyimiz kimi, bütün folklor janrlarını başqa bir dilə tərcümə etmək onsuz da çətin, ağırlı, istedad tələb edən bir yaradıcılıq prosesidir. Lakin uşaqlar üçün xalqın yaratdığı folklor janrları nümunələrinin tərcüməsi daha çətin və məsuliyətli bir yaradıcılıq prosesidir. Çünki, "ənənəvi uşaq folkloru nümunələri poetik və cazibədarlıq, bədii cəhətdən dolğun və kamildir. Bu nümunələri əsrlərin sınağından keçirib yaşadan, itibatmaqdan qoruyan məhz onların bədii kamilliyi olmuşdur". (185, 160). Məhz elə bu "poetik cazibədarlığa, bədii cəhətdən dolğunluq və kamilliyə" görə uşaq folklor nümunələri tərcüməyə çətin gəlir, qeyri dilə çevrilməsi xüsusi yaradıcılıq istedadı tələb edir.

Laylalar və oxşamalar poetik strukturuna görə bayatı janrına aid edilə bilər və xeyli müddət, xüsusən 70-ci illərdəki dərslərdə bayatı janrına aid bölmədə tədris edilə bilər. Laylaların əksəriyyəti dörd misradan ibarət olur, (a+a+b+a) şəkildə bayatı kimi qafiyələnir, 8 hecalı olur. Lakin laylaların və oxşamaların məzmunu, mövzusu bayatılardan tamamilə fərqlənir, elə buna görə də sonralar bunları bir janr tipi kimi fərqləndirmiş, uşaq folklor nümunəsi kimi tərtib, təbliğ və tədqiq etmişlər.

Laylalar bayatı modelində olsa da, onları bayatılardan fərqləndirən cəhətlərdən ən ümumi məzmunu və məqsədi, formada isə "Layla, balam, a layla" deyim-misra modelidir. Bir cəhəti qeyd edək ki, "SMOMPK"-da nəşr edilən laylalarda bu misranın deyimində, nədənsə "A" ünsürü yoxdur və ona görə də bu misra altı hecalı olur, təqtə yaxşı oturmur.

Maraqlıdır ki, bu deyimi ən məlum şən məzmunlu lirik

bayatıya əlavə etsək onlar asanlıqla laylaya çevrilirlər. Həmçinin, laylalarda əsas aparıcı poetik obraz balaca körpə bala, ona ninni deyən, mətndə adı çəkilməsə də, təsəvvür edilən ana, nənədir; ən bariz, aparıcı təşbih isə qızıl güldür!

Məsələn:

Balam kiçikdi, qoy böyük olsun;
Dört yanını güllər bürüsün;
Layla diyim, sən yatasan.
Kızıl güllərə batasan.
Layla, balam, layla!

Tərcüməsi:

Дитя мое маленькое – пусть большимъ делается;
Четыре стороны его розы окружили чтобъ;
Бай-бай скажу, ты заснуло чтобъ ты,
Золотыя въ розы завязло чтобъ ты.
Бай-бай, дитя мое, *бай-бай!* (355, 38).

Tərcüməçi-toplayıcı A.Kalaşev mətni olduqca müvəffəqiyyətlə rusca səsləndirmiş, adekvat sözlərlə azərbaycanca mətn tam rus mətninə çevrilmişdir. Fikrimizcə, bu laylanı rus anası asanlıqla öz körpəsinin beşiyi başında səsləndirə bilər və bu A. Kalaşevin tərcüməçi xidmətidir.

Lakin oxşamalar, poetik struktur etibarilə laylalardan fərqlidirlər. Doğrudur, bunlar mövzu və məqsədləri, ideya-estetik qayələri ilə laylalara bənzəyirlər, lakin forma və məzmunca tamamilə fərqlənirlər. Oxşamalar - əzizləmələr bəzən iki misradan, bəzən isə dörd misradan ibarət olur. Burada cüt qafiyədən də, aşrfi qafiyədən də istifadə edirlər. Oxşamalar - əzizləmələr əsasən beş hecalı olur.

Poetik struktur, poetik model cəhətcən özünəməxsus olan, bütün məzmunu dar bir çərçivədə, aforistik bir tərzdə, yüksək bədiiliklə ifadə etmək və bunları tərcümədə qoruya bilmək çətin yaradıcılıq proseslərindəndir.

Məlumdur ki, Azərbaycan folklorunun layla poetik janrı əsasən "Laylay, beşiyim, laylay", "Laylay dedim", "Laylay gözüm" qəbildən bədii xitabla başlanır və müxtəlif variantlı "Laylay

balam, a laylay, laylay gülüm, a laylay" nəqərat - qoşa misrası ilə bitir. Bu laylay janrının ayrılmaz ünsürlərindəndir və ritm, ahəng, musiqi yaradır:

Layla, balam, layla!
O kuş-kuş, balam, layla!
Layla diyim, yatasan,
Kızıl qülə batasan;
Kızıl qül mən oleydim,
Kölgəmdə sən yatasan.

Tərcüməsi:

Бай-бай, дитя мое, бай-бай!
О шш-шш, дитя мое, бай-бай!
Бай-бай скажу, заснуло чтобъ ты,
Въ золотую розу завязло чтобъ ты;
Золотой розой я были бы,
Тени въ моей ты заснуло чтобъ. (355, 37).

Bu, Azərbaycan folklorşünashq tarixində toplanan və rusçaya çevrilən ilk layla mətnidir. Bunu Yelizavetpol (Gəncə) quberniyasının Mixayilovski sənət məktəbinin müəllimi A.Kalaşev Nuxa (Şəki) şəhər sakini Abdulla Əfəndiyevin ağızından toplamış və tərcümə etmişdir. Belə ki, bu mütərəqqi rus ziyalı Azərbaycan folklorşünashq tarixinə ilk layla mətni toplayıcısı və tərcüməçisi kimi adını həkk etmişdir. Tərcümədən görsəndiyi kimi, müəllif sətiri tərcümədən qaçmış, qafiyələnməni, ritmi və ahəngi tərcümədə saxlamağa müvəffəq olmuşdur. Hətta o, azərbaycanlı anaların "kuş-kuş" səs təqlidinin qarşılığını "şş-şş" şəklində verərək layladakı milli "ornamenti" qorumuşdur...

Toplanan, çap edilən laylay mətnlərinin əksəriyyətində (Ə.Axundovun və A.Nəbiyevin mətnlərindən başqa) bu mühüm detal – "Layla, balam, a layla!" deyimi nədənsə layla mətninə daxil edilmir.

Laylaların və oxşamaların tərcümə prinsiplərindən biri də mətnin, orijinalın musiqiliyini qorumaqdır. Prof. P.Əfəndiyev yazır: "Laylalar beşik nəğmələridir. Bunlara "nənni nəğmələri" də

deyilir. Bu nümunələr hələ dil açmamış körpələr üçün ahəngdar bir ritm ilə oxunur. ...Ona görə də nənnilərin nümunələrində musiqi və ritm üstünlük təşkil edir. Körpələri yuxuya verən sözdən çox ahəng və musiqi sədalarıdır." (54,162).

Laylaların və oxşamaların əksəriyyəti, demək olar ki, hamısı poetik cəhətdən şifahi tərzdə elə bəstələnib, qoşulubdur ki, sözlərin uyurluğunda bir musiqilik, poetik takt əmələ gəlir.

Oxşamalara folklorşünaslıqda əzizləmə də deyilir. Oxşamalar laylalardan fərqli olaraq əyləndirmə, oynatma, əzizləmə ruhunda olur. Laylalarda məqsəd uşağı sakitləşdirib yatırmaqdır. Oxşamalarında isə əksinədir - əyləncə, nazlama oxşamaların məzmununda üstünlük təşkil edir. Oxşamalar şən, oynaq, canlı, daha sürəkli bir ritm ilə söylənir. Bütün bunlar isə janrın spesifikasını, özünəməxsusluğunu şərtləndirir. "Bu cür şeirlər uşağı fərəhləndirir, onda yaxşı əhval-ruhiyyə yaradır, nəgmə deyildikcə uşaq əl-qol atır, gülür, atılıb-düşür. Odur ki, şeirin vəznəni yüngülləşir, hecası isə mümkün qədər az olur." (165, 394).

Laylaların mənə və məzmunca heç kəsin diqqət yetirmədiyi bir forması da vardır. Analar uşaqlarını əzizləyə-əzizləyə layla deyib yatırdıqları kimi, onları oxşaya-oxşaya yuxudan ayılmaqları da var. Belə məqamlarda oxşama, əzizləmə bayatısı oxunur:

Əziziyəm, oyanasan,
Kızıl gülə boyanasan;
Öpüm məxmər gözdərinən,
Şirin yuxudan oyanasan

Tərcüməsi:

Дорогая моя, проснулась чтоб ты,
Золотую в розу нарядилась чтоб ты;
Поцелую бархатные в глаза твои,
Сладкого со сна проснулась чтоб ты. (355, 70).

Oxşamaların formaca bir variantı da var ki, burada beş hecalı bənd "Bu balama qurban" misrası ilə bitir. (136,112). Bu cür mətnlər "SMOMPK" un müxtəlif buraxılışlarında əksini tapıbdir. (357, 91- 157).

Məsələn:

Dağda darılar,
Sünbülü sarılar
Qoca qarılar,
Bu balama qurban.

Tərcüməsi:

Na qore lesok,
V pole kolosok,
Şituy poyasok,
Etomu malışke.

Orijinalda:

Çaydakı qazlar,
Tükün torazlar.
Nişanlı qızlar,
Bu balama qurban.

Tərcüməsi:

Lapçatoqo qusya,
İ ot s qlaza busu,
İ eşşyo babusyu,
Etomu malışke.

Bu qəbildən, "Sanamalar" - «sçitalki» («считалки») adlanan uşaq folklor nümunəsi də olduqca maraqlı uşaq folklor janrlarından biridir. Sanamalar əsasən uşaqlara say öyrətmək məqsədini güdür və müxtəlif janrların, uşaq oyunlarının tərkibində şeirlə və ya ritmik taktla ifadə edilir.

Məsələn:

Bir, iki, bizimki,
Üç, dörd, qapını ört.
Beş, altı, daşaltı.
Yeddi, səkkiz, Firəngiz,
Doqquz, on, qırmızı don.

Tərcüməsi:

Raz-dva: qolova,
Tri-çetire, dveri şire.

Руать-şestь, eşь, çto yestь.

Семь-voсемь, sorok voсемь.

Devyatь-desyatь, nojki vesitь.

Burada poetik model aydındır. Sanama cüt-cüt sananır və sayın səslənməsinə uyğun mənasız qafiyə seçilir. Yəni, əsas məzmunla əlaqəsi olmayan, havacat yaratmaq xatirinə formal qafiyələr tapılır. Tərcüməçi buna əməl etmiş, hələ üstəlik, tərcümədə seçdiyi qafiyələrlə saylar arasında mənə, mahiyyət uyarlığı da tapmışdır. Əlbəttə, rus dilində, rus uşaq folklorunda buna bənzər adekvat mətnlər mövcuddur. Amma tərcüməçi mətnin rusca qarşılığını deyil, onun tərcüməsini vermişdir.

Sanama-oyun folklor mətnlərindən "İynə, iynə, ucu düymə", "Игла, игла, ушко - петла" , "Baş barmaq, başala barmaq" - "Палец большой - братец старшой", "Əmim oğlu" - "Дядин сын" və s. oyunlarda istifadə edilən sanamalar rus dilinə xüsusi bir bacarıqla, milli folklor modelini qorumaqla tərcümə etmişdir.

Məsələn, A.Kalaşevin Cəbrayıl qəzasının, Xatınbulaq kənd sakini Rza Miriyevin ağzından yazıya aldığı oyun zamanı oxunan "İynə, iynə, ucu düymə" uşaq-oyun nəğməsinə nəzər salaql. Müəllif əvvəl oyunu belə təsvir edir:

"Bu oyunda, adətən, kiçik yaşlı uşaqlar dairəvi şəkildə, ayaqlarını irəli uzadaraq oturlar. Uşaqlardan biri bu nəğmənin sözlərini oxuya-oxuya əllərini növbə ilə yoldaşlarının dizinin üstünə qoyur. Mahnının "çix qırağa" sözünü deyərkən onun əli kimin dizinin üstündə olarsa həmin uşaq uduzmuş hesab edilir. Uduzan uşaq üzü üstə, gözlərini yumub uzanır. Yoldaşları yumruqları ilə onun kürəyini növbə ilə döyəcəyir və kimin əli olduğunu soruşurlar. Yerdə uzanan uşaq tapandan sonra oyunu özü nəğməni oxuya-oxuya davam etdirir". (357, 57).

Nəğmənin mətni belədir:

İqnə-iqnə,	Иголка, иголка,
Yüci düqmə;	Конец пуговка;
Bal-balıca,	Медь-медикь,
Qotur keçi,	Паршивый козель,

Hapran, hupran,	Прыгай, попрыгывай,
Yırtıl, yırtıl,	Лопни, разорвись,
Su iç qurtul;	Воды напейся, скончайся;
...Ağ kuşum,	...Белая птица моя,
Akarçınım,	Беленькая моя,
Göy quşum,	Серая птица моя,
Göyərçinim.	Голубь мой,
Karqa kara,	Воронь черный,
Durna kara,	Журавль черный,
Çəmbər çırak,	Кольцомь огонь (пламя лампы).
Çıx kırak!	Выйди сторона (в сторону)!

(357, 57-58).

Mətndəki “qotur keçi”, “ağ quşum”, “göy quşum”, “göyərçinim”, “qara qarğa”, “qara durna”, “çəmbər çırak” obrazları sübut edir ki, bu mətn ən qədimlərə, azərbaycanlıların animistik təsəvvür mərhələsinə, oda sitayiş dövrünə aid keçirilən mərasim nəğməsidir, bəlkə də ayindir. Amma, sonralar, bu inam və inanc sıradan çıxandan sonra uşaq oyun nəğməsinə çevrilibdir...

A.Kalaşev Cəbrayıl qəzasından topladığı və “Uşaq nəğmələri” başlığı altında verdiyi “Üşüdüm, ha, üşüdüm”, “A, qıza, qıza, Nərgizə!”, “A teşti, teşti!”, İrəvan quberniyası xalq məktəbinin inspektoru A. İakimovun Şuşada müəllim işləyən Mir Həşim Vəzirovdan aldığı “Gün, çıx, çıx, çıx!” Günəşi çağırmaq mərasim nəğməsi, Ərzurumdan Axalkələkə köçürülən, türkcə danışan ermənilərdən yazıya aldığı “Əlim, əlim, kəpənək” uşaq oyun nəğmələri ilk dəfə toplanıb nəşr edilmiş, ruscaya çevrilmişdir. Bu nəğmələrin müəyyən bir qismi məlumdur. Amma, A.Kalaşevin “A, qıza-qıza, Nərgizə!” və A. İakimovun “Əlim, əlim, kəpənək” uşaq nəğmə mətnləri, demək olar ki, naməlum olaraq qalmış, məlum folklor ədəbiyyatlarına düşməmişdir.

A.Kalaşevin qeydinə görə guya, kiçik yaşlı qızların oxuduğu (lakin nəğmənin məzmunundan məlum olur ki, bu nəğməni-mahnını böyük, həddi-buluğa çatan oğlan uşaqları oxuya bilərdilər) “A, qıza, qıza, Nərgizə!” nəğməsi belədir:

A, qıza, qıza, Nərgizə!	Эй, девочка, девочка, Нергизь!
Cehizin götür, gəl bizə:	Приданое свое возьми, приходи къ намъ:
Bizdən gedək Tərbizə;	Отъ насъ пойдёмъ въ Тавризь;
Təbriz xarab olupdu,	Тавриз испорченнымъ сделался,
Dəmür darax olupdu,	Железо гребешкомъ сделалось,
Dəmürçinin qızları-	Кузнеца дочери
İtə ələk olupdu.	Собакъ ситомъ сделались.

(357, 58-59).

A.İakimovun “Əlim, əlim, kəpənək” oyun nəğməsidir və oyunu o, belə təsvir edir: “Adətən bu oyunda ana, nənə, yaxud adicə tərbiyəçi-dayə uşaqla birlikdə oynayırlar. Uşaq öz kiçik əllərini anasının dizi üstünə qoyur. Ana şəhadət barmağı ilə uşağın əllərinə toxuna-toxuna nəğməni beytlə oxuyur və son misranı: “Salla bunu, çək şunu!” deyərkən uşağın əlinə barmağı ilə yüngülcə vurmaq istəyir, bu anda uşaq elə etməlidir ki, ana onun əlini vurmasın, əlini çəkib gizlətsin. Ana onun əlinə yüngülcə vurubsa körpənin əlini gül qoxlayan kimi öpüb, “Ay, mənim gülüm, bənövşəm!” – deyərək, uşağı əzizləyir. Beləliklə, şən əhval-ruhiyyədə oyun davam etdirilir.”

Nəğmənin mətni belədir:

Əlim, əlim, kəpənək,

Küldən çıxan kəpənək;

Kəpənəgin içinə,

Süleymanın saçına,

Getdim Hələp yoluna,

Saldım-soldum soluna;

Hələp yolu – cam bazar,

İçində meymun gəzər;

Meymun məni qorxutdu,

Qulaxlarım sağrıttı (kar etdi mənasında – S.O.)

Salım-solum sarımsax,

Salla bunu, çək şunu! (357,73).

Uşaqlar məxsus oyun növləri “SMOMPK”da Şəki, Cəbrayıl, Şamaxı kimi bölgələrdən toplanmış və etnoqrafik məqalələrdə

təqdim edilmiş materiallarda da öz əksini tapıbdir. M.Bejanovun “Vartaşen kəndi və onun əhalisi haqqında qısa məlumat” məcmuənin formatında 49 səhifəlik maraqlı etnoqrafik məqaləsində xalq oyunları adı altında 18 uşaq oyunu müfəssəl təsvir - təqdim edilmişdir. Bunlardan “Çiling-ağac”, “Dirədöymə”, “Top aldı, qaç”, (“Papaq aldı, qaç” da deyilir), “Cızz” (yanmaq mənasında, indi də analar uşaqlarını isti şeylərə əl vuranda onlara “cızz...” deyib oddan çəkindirirlər), “Qur - qur”, “Quşum - quşum”, “Mərə köçdü” (bu oyuna bəzi bölgələrdə “Qığ - mərə” də deyirlər), “Beşdaş”, “Qarr - qarr”, “Aşığı - qoz”, “Zəngi” (əslində “Cəngi”-dir, mətnə “Zenqu” kimi verilibdir) kimi oyunlar buna misaldır.

Məsələn, müəllif sonuncu adını çəkdiyimiz oyunu belə təsvir edir: “Zəngi” də topla icra edilən oyundur. Oyunçular iki dəstəyə bölünürlər və hər dəstə özünə meydançada “dib” (“qorodok”) adlanan mövqe seçir. Püşk atma yolu ilə oyunu kim başlayacağını müəyyənləşdirirlər. Oyunçular da bu yolla seçilir. Dəstələr öz “yuva”larına – “dib” adlanan yerə çəkilir, oyunu başlayan dəstə topu atır o biri dəstə topu göydə tutmalıdır. Top “dib”dən növbə ilə atılır. Hansı dəstə tez beş xal toplasa o dəstədən bir nəfəri “nayezdnik” - çapar sifətində xalı uduzan dəstəyə göndərilir. Həmin oyunçu uduzan tərəfdəki istədiyi oyunçunun belinə minir. Udan tərəf topu atır və oyun beləcə davam edir. Əgər çapar öz dəstəsinin atdığı topu göydə tutarsa bütün oyunçular uduzan tərəfin belinə minir, yuvadan-yuvaya çapırlar və dairə düzəldirlər, topu bir-birlərinə ataraq həftənin günlərini sayırlar və bazar günü deyiləndə “atlar” dəyişdirilir. Əgər topu bir-birlərinə atan çaparlar topu tuta bilməsə oyunçular yerlərini dəyişdirirlər və oyun beləcə davam etdirilir.” (351, 234)

Bu uşaq oyunları içərisində ancaq qızların oynadığı “Gəlincik”, “Bənövşə”, “Yaylıq atdı”, “Gizlən-paç”, “Evcik- evcik”, “Haxışda” oyunları da mövcuddur. Amma, “Beşdaş” qismindən olan oyunları qızlar da, oğlanlar da oynayırdılar... Bu oyunların bəziləri mahnı kupletlərlə müşayiət olunurdu. “Bənövşə” oyununda qızlar iki dəstəyə bölünər püşk əsasında oyun başlayardı.

Oyunu başlayan dəstə avazla oxuyardı:

Bənövşə,
Bəndə düşə,
Sizdən bizə
Kim düşə?

O biri dəstə eyni avazla, oxuya-oxuya cavab verərdi:

Adı Gözəl,
Özü gözəl
Bu qız düşər.

Bu qayda ilə hər qızın adına uyğun söz yaraşdırıb oxuyardılar...

Bunların əksəriyyəti uşaqların ağızından toplanmışdı. Məsələn, uşaq oyunlarının toplayıcısı A.İoakimov qeyd edirdi ki, “Qodu-qodu” oyun – tamaşası yerli oğlan uşaqlarının dilindən ya-ziya alınmışdı.

Şamaxı qəzasından folklor toplayıcısı A.Zaxarov da “Bənövşə” (“Fialka”) oyununu, “Qarı və pişik” (“Staruxa i kot”), “Xoruz və padşah” (“Petux i padişax”), “Padşah xoruz” (Petux karol”) uşaq nağıllarını uşaqların ağızından topladığını təsdiqləyir.

Toplayıcı A.İoakimov “SMOMPK”da nəşr etdirdiyi “Etnoqrafik gündəliyində” “Tapdın? Yox!” və “Günəşin çağırılması” (“Qodu-qodu”) uşaq oyun-mərasimlərini belə təqdim edir:

“Bacıları ilə çəmənərə oynamağa çıxan İsa, Musa adlı iki qardaş oyun zamanı bacılarını itirirlər. Hərəsi bir tərəfə düşüb həyacanla itirdikləri bacılarını axtarırlar. Axtardıqca bir-birlərini çağıraraq soruşurlar: “İsaq, İsaq! Tapdın? Musa cavab verir: - “Yooxx!” Aradan bir az keçir, indi İsa çağırır: “Musaq! Musaq! Tapdın?” Musa cavab verir: “Yooxx!” Əfsanəyə görə bacılarını axtarıb tapmayan bu iki oğlan qorxularından geriyə, evlərinə dönmək istəməyərək Allaha yalvarıb dua edirlər ki, onları quşa çevirsin. Allah qardaşların dualarını qəbul edib onları quşa çevirir. Beləliklə “İsaq-Musaq” quşları indiyənə qədər bu cür oxuya-oxuya bacılarını axtarırlar, uşaqlar da “Gizlən-paç” oyununda bu əfsanədən istifadə edib gizlənmiş yoldaşlarını bu cür

oxuya-oxuya axtarırlar.”

“Günəşin çağırılması” mərasimində də, iri çömçədən gəlincik kimi Qodu (Gödü) bəzəyib uzun müddət yağmış yağışı kəsmək üçün uşaqlar küçəyə çıxıb oxuyurlar:

Gödü-gödü gördünmü?
Gödüyə salam verdinmi?
Gödü burdan ötəndə
Qızıl Gün göndərdimi?

Qara toyuq qanadı
Kim vurdu, kim sanadı?
Göyçaylıya getmişdim,
İt baldırım daladı.

Yağ verin yağlamağa,
İp verin bağlamağa.
Verənin oğlu olsun,
Verməyənin kor qızı,
O da çatlasın, ölsün!”

Təəssüf ki, müəllif azərbaycanca olan bu mətnləri nədənsə ermənilərlə əlaqələndirməyə cəhd edir. (346,127-130).

“SMOMPK”un 1892-ci il 13-cü buraxılışında M.Quliyevin Cavanşir qəzasının Mamırlı kəndindən topladığı uşaq mahnı mətnləri maraqlıdır. Burada 9 bənddən ibarət, aşıqların deyişməsi formasında yazılmış “Yaylaqla aranın mübahisəsi” adlı şeir verilmişdir. Hər bir bənd ayrı-ayrılıqda rus dilinə tərcümə edilmişdir. Böyük və ulu şairimiz Məhəmməd Füzulinin uşaqlar üçün qələmə aldığı “Meyvələrin bəhsi” ində olduğu kimi, burada da ararla yaylaq öz üstünlüklerini sübut etməyə çalışırlar...

İkinci şeir isə “Göylə yerin deyişməsi” adlanır və burada da eyni üsuldan istifadə edilir. Yer deyir: Mənim çoxlu, ayna kimi parlaq dənizlərim, çoxlu rəngbərəng çiçəklərim var. Göy deyir: Sən nahaq yerə atılıb düşmə, mənim buludlarım sənə dənizlərimdən heç də pis deyil, ulduzlarım sənənin çiçəklərindən gözəldir

və s... (350, 230-234).

A.İsmayılovun elə bu buraxılışda (səh.234-237) Şamaxıdan qələmə aldığı “Arılar haqqında nəğmə” 40 misralıq şeir də uşaq şeiri kimi maraqlıdır. Və biz bunları mətnin əvvəlində nəzərdən keçirmişik...

Göründüyü kimi, XIX əsrin 80-90-cı illərində “SMOMPK” məcmuəsinin müəllif-toplayıcıları uşaqlar üçün folklor nümunələrinə tez-tez müraciət etmiş və dəyərli nümunələr toplayıb, ruscaya tərcümə edib, nəşr etdirmişlər. Maraqlı bir cəhət də budur ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, folklorşünaslıqda “uşaq folkloru” termini XX əsrin 20-ci illərinin sonlarından işlədilməyə başlansa da, “Məcmuə”nin səhifələrində “Uşaq mahnıları”, “Uşaq nağılları”, “Uşaq oyunları”, “Nənəmin nağılları” rubrikası altında ardıcıl olaraq folklor materialları dərc edilmişdir. Sonralar bu anlayışlar folklorşünaslıq ədəbiyyatında özünə möhkəm yer tutaraq elmi terminologiyaya çevrilmişdir.

Beləliklə, aydın olur ki, “SMOMPK” məcmuəsində toplanıb, rus dilinə tərcümə edilib, orijinala yanaşı dərc edilmiş Azərbaycan uşaq folklorunun müxtəlif janrlarına aid nümunələr özünün müxtəlifliyi, rəngarəngliyi, zənginliyi ilə XIX əsr folklorumuzun mühüm nailiyyətlərindəndir və bu günümüz üçün də olduqca əhəmiyyətlidir.

6) Xalq mahnı və nəğmə mətnləri:

F.B. Köçərlinin “Valehin nəğməsi” və S. Zelinskinin

“Erməni aşığı Vartan Xoyskinin nəğməsi”

məqalələrinin müqayisəli şərh...

Hər iki toplama materialı müxtəlif illərdə qələmə alınmış, “SMOMPK”un müxtəlif buraxılışlarında dərc edilmişdir. Əvvəlcə S.P. Zelinskinin imzası ilə “Erməni aşığı Vartan Xoyskinin nəğməsi” başlığı altında “SMOMPK”un 1882-ci il, 2-ci buraxılışı, 2-ci şöbəsində (səh. 99-106) material, sonra isə yenə həmin toplunun 1910-cu il, 41-ci buraxılışının, 2-ci şöbəsində (səh. 24-36) F.B.Köçərlinin “Valehin nəğməsi” («Песня «Валеха») mə-

qaləsi və topladığı material nəşr edilmişdir.

F.B.Köçərlinin topladığı materiala yazdığı ön sözdə oxuyuruq: “Bu nəğmədə insan həyatının mərhələləri, onun ruhunun o biri dünyadakı taleyindən danışılır. Ölümdən sonrakı həyata və qiyamət gününə inam müsəlman dininin əsas ehkamlarındandır. Bütün müsəlmanlar inanırlar ki, bütün adamlar öldükdən sonra Qadir Allahın hökmü ilə Qiyamət günündə yenidən dirildilir, bu dünyadakı qısa ömürlərindəki əməllərinə görə imtahana çəkilirlər. Xeyir əməlli insanlar cənnətə, bəd əməlli, pis insanlar isə cəhənnəmə vasil edilir”. Sonra müəllif bu inam və təsəvvürün müsəlman zehniyyətində, təsəvvüründəki yerindən, Məhəmməd peyğəmbərin (s.v.s) qiyamət günündə öz hümmətinin xilaskarı olmasından danışır, “Qurani-Kərim”dən gətirdiyi misalla bütün bunları əsaslandırır. Beləliklə, “Valehin nəğməsi” əsərinin mövzunu bütün bunların təşkil etdiyini göstərir.

Firudin bəy Köçərli daha sonra mühüm bir məsələyə də öz prinsipial və obyektiv münasibətini bildirir: “Bu mövzuda elə də yaxşı tanınmayan erməni aşığı Vartan Xoyskinin nəğməsi ilə də rastlaşırıq. Bu mahnı İrəvan gimnaziyasının keçmiş müəllimi S.Zelinski tərəfindən rus dilinə tərcümə edilərək müəyyən dərəcədə dəyişdirilərək Toplunun 2-ci buraxılışında yerləşdirilmişdir. Bu mahnının ümumi quruluşu, ruhu, əks edilən dünyagörüşü tamamilə müsəlmanlara aiddir və bu vəziyyət sübut edir ki, bu nəğmə erməni aşığı tərəfindən yox, hansısa tatar (Azərbaycan – S.O.) nəğməkarı tərəfindən qoşulmuşdur. Bunu, Şərq ədəbiyyatına lap ən az bələd olan hər-hansı bir kəs də, müəyyənləşdirə bilər”. (350, 24-25).

Təəssüf ki, “Valehin nəğməsi”nin kimin ağzından, harada və nə vaxt qələmə alındığı göstərilməyibdir, imza isə materialın sonunda “Ф.-б.Кочарлинский” kimi qeyd edilmişdir.

F.Köçərli bir ədəbiyyatşünas kimi əsərin mövzunu, başlıca motivini və bu mövzuda “VartaXoyskinin nəğməsi” kimi 1882-ci ildə təqdim edilən mətnin də azərbaycanlılara məxsus olduğunu müəyyənləşdirməsi olduqca təqdirəlayiqdir və bir ziyalı kimi

onun milli təəssübkeşliyinə daha bir əyani sübutdur. Həmçinin üstündən 18 il keçəndən sonra bu plagiatin ortaya çıxması və "SMOMPK"da dərc edilməsi, haradasa məcmuənin buraxdığı səhvin etirafıdır və təkzib mədəniyyətinə yaxşı bir örnəkdir...

F.Köçərlinin "Valehin nəğməsi" materialı 31 bənddən ibarət onbirlik ölçüdə, a+b+a+v və a+a+a+v qafiyələnmə sistemində mənzumədir. Əvvəl rusca tərcüməsi, sonra ərəb əlifbasında orijinalı – azərbaycancası verilmişdir. Bu mənzumə dil və üslubuna görə şifahi ədəbiyyat nümunəsindən daha çox yazılı ədəbiyyat nümunəsinə oxşayır. Məndə ərəb-fars tərkibli sözlər çoxdur. Mənzumə:

Çəhar ənasəridən, şeş cəhətdən,
Bir qətrə mənidən olmuşuz peyda.
Adəm dəryasında qaldım altı gün
Qüdrəti-qədr xaliq ilə şeyda.

Tərcüməsi:

Изъ четырехъ стихий, шести сторонъ,
И одной чудесной капли призваны мы къ бытию.
Въ человеческомъ море (означаетъ утробу матери)
оставался я шесть дней,
Хранимый Всемогущимъ Создателемъ творений.
(350, 25).

bu bəndlə başlayır. İkinci bənddə oxuyuruq:

Rəhmində əzəl bünyad oldu dil,
İki nöqtə gözüm oldu məqabil,
Bir dəməğ, bir cigər olundu hasil,
Doqquz gündə təmam oldu bu əza.

Tərcüməsi:

Въ утробъ матери сначала созданъ мой языкъ;
Выше него обозначились две точки зрения.
Мозгъ и легкия образовались потомъ.
В девять дней окончилось создание сего тела.
(350, 26).

Beləliklə, "Valehin nəğməsi" bu tərzdə davam edir, uşağın

bətnədə inkişafı, dünyaya gəlməsi, bir yaşından dörd yaşına, səkkiz yaşından iyirmi yaşına çatması və bu dövrlərdəki vəziyyəti təsvir edilir, bu növ cavan böyüyür, evlənir və

On səkkizdə işrəti eylədim təmam,
On doqquzda gördüm hər mətləb və kam,
İyirmidə mənə xoş keçdi əyyam,
Neçə övlad xudam gördü rəva.

Sonrakı bəndlərdə bu epik-lirik qəhrəmanın ölənə qədər ömrü onluq say sistemi ilə yüz yaşına qədər izlənilir. Sonra insanın ölüm dünyasında başına gələnlər sırasilə, İslam şəriətində deyilənlərə uyğun tərzdə təsvir edilir və qiyamət günündə Məhəmməd peyğəmbər (s.v.s) nazil olur və hümmətini (müsəlmanları) cəhənnəm odundan xilas edir...

Əsər müəllifin – Valehin tapşırması ilə bitir:
Həqdi, əməlimiz deyildi saleh,
İslam barəsində işlədi taleh,
Bir neçə həmdəm ilə Şikəstə Valeh –
Məskənimiz oldu cənnəti əla!

Bu mənzumənin son bəndindən aydın olur ki, F.Köçərlinin “Valehin nəğməsi” adlandırdığı bu epik-lirik mənzumə çox güman ki, “Şikəstə Valeh” imzası Qarabağın Abdal Gülablı kəndindən yetişib çıxan Aşıq Valehə məxsusdur. Aşıq Valeh yazı-pozu bilən, şəriəti dərinlən bilən savadlı, vergili haqq aşığı olmuşdur və onun barəsindəki dastan aşıqların dillər əzbəridir. Mənzumədəki dini biliklərin dərinliyi, ərəb-fars tərkibli sözlərin sıx işlənməsi də, onun müəllifin kamil dini bildiyindən xəbər verir. Elə buna görə də, F.Köçərli bir tərcüməçi kimi əmək yazılarında tez-tez, geniş bir şəkildə izah və şərh verməyə məcbur olmuşdur. Ümumiyyətlə, bu əsər insanın yaranışı, həyatı, mənəviyyəti, ruh dünyası, mənəvi-əxlaqi dünyası barəsində zən-gin məlumatların daşıyıcısıdır...

S.P.Zelinskinin “SMOMPK” məcmuəsinin 1982-ci il, 2-ci buraxılışında “Erməni xalq aşığı Vartan Xoyskinin nəğməsi” adlandırdığı materialı mövzu və məzmunca Firudin bəy Köçərli nin “Valehin nəğməsi” məqaləsindən olduqca az fərqlənir. Bu-rada

da müəllif insanın dünyaya gəldiyi ilk gündən o biri dünyaya köçənə qədərki həyat mərhələlərindən bəhs edir. Allah tərəfindən bu dünyaya gətirilmiş bütün insanlar qısa ömür sürdükdən sonra, o biri dünyaya köçəcək, gördüyü bütün işlər üçün hesabat verəcəklər. İnsanın həyatı qızgın ticarət gedən bazarla müqayisə olunur. Hər adam satıb almaqla məşğuldur, pis şey satan, insan-ları aldadanlar o dünyada cəzalarını alacaqlar və s... (339, 99-106).

Yerevan gimnaziyasının müəllimi S.Zelinski, görünür, bu mahnını erməni aşığı Vartan Xoyskinin (Vartan Xoylunun) dilindən eşitdiyindən məqaləsini bu cür adlandıırıbdır. Şeir in sonunda, tapşırmasında buna açıq-aydın işarə edilir:

24-cü bənd: “Xoylu Vartan bunu eylədi əzbər,
Eşidənlər hamu xəbər dar olsun.
Qəni mövlam hər kişiyə yar olsun,
Olar sidqü səndən Xoylu Vartanə.

Bu bənddən aydın olur ki, Cənubi Azərbaycanın Xoy vilayətindən olan Aşiq Vartan başqa erməni aşığı kimi azər-baycanca çalıb-oxumuşlar, azərbaycanlı aşıqların sözlərini əzbərləyib məclislərində oxuyarmışlar. Hətta, “Qəni mövlam” ifadəsindən aydın olur ki, bəlkə də, Xoylu Vartan islamı qəbul edən ermənilərdən olmuşdur. Belə olmasaydı o, “qəni mövlam” ifadəsini çətin ki işlədərdi. Çünki, “mövla” anlayışı müsəlmanların övliya səviyyəsinə yüksəlmiş şəxsiyyətlərinə aiddir ki, şair mövlasından imdad, kömək, “yarlıq” diləyir...

Vartan Xoylunun əzbərindən qələmə alınan S.Zelinskinin “Nəgmə” mətni F.Köçerlinin yazıya aldığı “Nəgmə”sindən üslubuna, ifadə tərzinə, dilinə, həmçinin həcminə görə fərqlənir. Qeyd etdiyimiz kimi, “Valehin nəgməsi” daha çox yazılı ədəbiyyatın nümunəsinə oxşayır. S.Zelinskinin topladığı nəgmə isə sadə xalq dilindədir, daha anlaşılıqdır, axıcıdır:

Əvvəl başdan bu dünyaya gələndə,
Xudadan əmr oldu, düşdüm ərkanə.
Anamın rəhmində qaynayıb bişdim,
Buruluban döndüm bir qətrə qana.

Mətnə elə məqamlar var ki, hiss edilir ki, S.P.Zelinskinin mətni F.Köçərlinin mətni ilə tək-cə məzmun və mövzuya görə yox, obrazlara görə də uyğun gəlir. Məsələn, F. Köçərlinin mətnində belə bir yer var ki, adətə görə uşaq dünyaya gələndə onun üstünə duz səpərmişlər:

Düşdüm diz üstünə, imanə həkəm,
Neçə əhal anaş oldu orda cəm.
Cismim nəməkləndi, mən oldum adəm,
Adımı qoydular: “Səfi Hüveyda”.

S.Zelinskinin mətnində bu adət belə əksini tapmışdır:

Cəhanə gələndə, gəldi bir qoca,
Azacıq üstümə duz səpdi bari.
İki şamamədən əmdim nubari,
Yəni bildim ki, gəldim cəhanə.

“Beş yaşında bir azacıq qeynədim”, “Eşq oynadı hər tərəfən yayıldım”,

“On birində idim əqil nubarı” qəbildən seçmələrlə seçdiyimiz ifadələr cənublu azərbaycanlıların şirin ləhcəsində və dillərinin şirin ifadələrindəndir.

Ömründə, erməni min il də azərbaycanlılar arasında yaşasalar da, bu bəndin bir misrasını da bu tərzdə yaza bilməzlər:

12-ci mətn: On beşində bədirlənmiş ay oldum,
Anama, atama gül payı oldum,
Belim qüvvətləndi, qatı yay oldum
Dönmüş idim şümşad boylu cəvanə.

“Bədirlənmiş ay”, “gül payı”, “Belim qüvvətləndi, qatı yay oldum” (Dədə Qorqud obrazı), “şümşad boylu cavan” erməni bədii təfəkküründə, erməni leksikonunda olmayan obrazlar, təşbihlər və ifadələrdir ki, bu “Nəğmə”də onlarla belə ifadələr misal gətirmək mümkündür.

S.P.Zelinskinin bu mətnin əvvəlində yazdığı ön söz bizim üçün olduqca əhəmiyyətlidir. Müəllif, o dövrün siyasi üslubuna uyğun bir tərzdə, dolayısı yolla ermənilərin özlərinə məxsus milli heç bir şeylərinin olmadığını, nələr varsa azərbaycanlılardan

mənimsədiklərini aydın bir dillə, faktlarla sübuta yetirmişdir...

S.Zelinski təqdim etdiyi folklor mətninin əvvəlində yazır ki, ermənilər əsrlər boyu azərbaycanlıların içərisində, onların arasında yaşadıklarından azərbaycanlıların adət-ənənələrini götürmüş, məişətlərində, geyimlərində, mətbəxlərində azərbaycanlılardan mənimsədikləri bütün şeyləri özlərinki kimi istifadə etmişlər. Onlar hər yerdə azərbaycanca danışirlar, aşıqları azərbaycanca çalib-oxuyur, hətta erməni arvadları uşaqlarına azərbaycanca layla çalır, ölümlərini azərbaycanca ağılayır, nağıl və dastanları azərbaycanca danışirlar. Sonra isə bunların hamısını məhərətlə erməniləşdirirlər...

Ona görə də, S.P.Zelinskini tənqid edənlərlə razılaşmır, əksinə onun mütərəqqi ziyalılara məxsus işlərini təqdir edirik...

Mətn bəndlərlə nömrələnmiş, əvvəl rusca sətri tərcümə, sonra isə ərəb əlifbasında azərbaycanca verilməmişdir. F.Köçərlidən fərqli olaraq S.Zelinski rusca mətn daxilində heç bir izah və şərh verməmişdir. S.Zelinskinin Vartan Xoylunun dilindən eşitdiyi və qələmə alıb tərcümə etdiyi mənzum Azərbaycan folklor mətni aşağıdakı tapşırma - mısralarla sona yetir:

Mal ki, vardır, əmanətdir insana,
İnsan ki, var, əmanətdir dünyayə.
Əbləh odur dünya üçün qəm yeyə,
Heç kim bilmir, kim qazana, kim yeyə,
Nə Haruna qaldı dövlət, nə xəti Süleymanə. (339, 106).

Yekun olaraq, göstərək ki, S.Zelinski ilə F.Köçərlinin mətnləri mövzu və məzmunca eyni olsalar da, ifadə və yazı tərzlərinə görə tamamilə fərqli mətnlərdir və hər ikisi müasir folklorşünaslığımız üçün əvəzsiz mənbələrdir...

7) Sikəstə xalq mahnıları:

“SMOMPK”da xeyli xalq mahnıları mətnləri toplanıb, tərcümə edilib və nəşr edilmişdir. Bunlardan bir qismini A.Kalaşev Cəbrayıl qəzasının Mirzəcamallı kənd sakini Salman Şərifbəyovdan, bir qismini isə Ərəş qəzasının Ağcayazı kənd sakini Əhməd Məlikovdan yazıya almışdır.

Bunlardan “Yarın bağında...” adında, indi də müğənnilər tərəfindən oxunan məşhur mahnıdan bir bənddir:

Yarın bağında üzüm əsgəri,
Difar dibindən həzin səs gəli:
“Sağ ol, gəl! Var ol gəl!
Həmişə mehman ol, gəl!

Digər mahnı isə XIX əsrdə bütün şənlik məclislərində oxunan “Gəlin gedək, Xoruzlunun düzünə” misrası ilə başlanan mahnıdır. Toplayıcı müəllif qeyd edir ki, bu mahnı müxtəlif variantlarda, demək olar ki, Zaqafqazıyanın hər yerində ifa edilir. Belə rəvayət edirlər ki, bu mahnı Şuşa qəzasının Xoruzlu yaylasında 1884-cü ildə quldurlar tərəfindən öldürülmüş Rüstəm adlı bir gəncin bacısı tərəfindən onun faciəsinə həsr edilmişdir:

Gəlin gedək Xoruzlunun düzünə, düzünə,
Ay! Güllə dəyif Urustamın dizinə:
Xəbər getsin Cavad xanın qızına, qızına!
Ay! Nişə qıydın, Urustami öldürdün?
Zalım oğlu, bedin oğlu, şam-çırağı söndürdün!
Namuradı öldürdün! (339, 68-69).

Mahnı üç bənddən, on səkkiz misradan ibarətdir və olduqca lirik, gərgin hissi-psixoloji ovqatda ifa edilən, ağır bir faciəni əks etdirən mahnıdır...

Bu sıradan ən maraqlı folklor materiallarından biri də P. Vostrikovun qələmə aldığı və “SMOMPK”un 1912-ci il, 42-ci buraxılışında nəşr etdirdiyi “Azərbaycan tatarlarının musiqisi və nəğmələri” məqaləsidir. Məqalədə Azərbaycan musiqisinin tarixindən ümumi məlumat verən müəllif musiqi alətləri üzərində dayanır, tar, kaman, saz, zurna, ney, qaval, nağara, dəf kimi alətlərin quruluşundan, ifa imkanlarından danışır, bu alətlərin şəkillərini verir, Azərbaycan musiqisinin və mahnılarının bütün Qafqaz xalqlarının məclislərində ifa edildiyini, maraq və heyrətlə qarşılandığını söyləyir. O, Azərbaycan rəqslərini ayrıca bölmədə təsvir edir, “Sazandaranlar və aşıqlar” bölməsində isə Qarabağ xanəndələri, muğam sənəti, aşıqların el arasındakı hörmətindən,

uzun qış gecələri çalib oxumasından, deyişmələrindən və dastanağıl danışmalarından ətraflı məlumat verir. Bütün bunlardan sonra Azərbaycan mahnılarından “Tirmə şal”, “Evlərinin altı qaya”, “Nəbi” kimi xalq mahnılarının mətnləri dərc edilir, rusca tərcüməsi verilir, bəzi mahnıların yaranması haqqında rəvayət və əfsanələrdən misallar gətirir. Ümumiyyətlə bu məqalə Azərbaycan xalq musiqisinin, mahnı və nəğmələrinin tədqiqində olduqca qiymətli tarixi mənbələrdəndir...

Beləliklə, son olaraq bildirmək istərdik ki, biz XIX əsrin 80-90-cı illərində və XX əsrin ilk onilliklərində dərc edilmiş “SMOMPK” məcmuəsinin materialları əsasında “Azərbaycan folklor materiallarının XIX əsrdə toplanması, tərcüməsi və nəşri problemləri” mövzusunda doktorluq işini yekunlaşdırarkən, bir daha, bu mövzunun monumentallığını və tükənməzliyini dərk etdik. Biz bu əsərimizdə Azərbaycan folklorunun zənginliyini aşkarlamağa cəhd edərək aşağıdakı elmi-nəzəri nəticələri əldə etdik...

NƏTİCƏ

Azərbaycan folkloru janr müxtəlifliyi və rəngarəngliyi, folklor nitqinin intonasiya özünəməxsusluğu, ideya-estetik qa-yəsi, mövzu əhatəsinin genişliyi ilə seçilən, orijinal milli kolorit kəsb edən xalqa məxsus bədii-milli sərəvətdir. Bu sərəvəti əldə etmək, toplamaq, onun qayğısına qalmaq, itib-batmağa qoy-mamaq, nəşr edərək nəsillərin sərəvətinə çevirmək ən böyük və-tənpərvərlik və vətəndaşlıq işidir.

Lakin, onu da nəzərə almaq lazımdır ki, Azərbaycan milli-bədii təfəkkürünün bütün konstruksiyalarını özündə cəmləşdirən, əks etdirən folklor təkcə bir millətin, bir xalqın sərəvəti çərçivəsindən çıxmış, yaradıcı, bədii tərcümənin monumental, sehrlili gücü ilə başqa xalqların da ədəbi-bədii sərəvətinə çevrilmişdir. Toplanaraq nəşr edilən folklor xalqın milli sərəvətinin qorunmasıdır, tərcümə edilmiş folklor nümunəsi isə tərcümə edildiyi, mənsub olduğu dilin xalqın da mədəniyyətinin, bədii duyumunun zənginləşməsinə xidmət edir və mənsub olduğu xalqın mədəniyyətinin tanınmasına, yayılmasına xidmət etmiş olur.

Azərbaycan folkloru, milli xalq yaradıcılığımız tarixən keçdiyi ictimai-siyasi yola uyğun olaraq siyasi və coğrafi-regi-onal təmasda olduğu xalqların, millətlərin dillərinə tərcümə edilərək yayılmış və onların da yaradıcı təxəyyülünə təsir edərək xalq yaradıcılığını zənginləşdirmişdir. Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcüməsi və nəşri tarixinə ümumilikdə nəzər salsaq, ən əvvəl, Qafqaz xalqlarının, qədimdən isə Çin, yapon, hind, fars, ərəb, slavyan, Avropa xalqlarının dillərinə xalq yaradıcılığımızın çox maraqlı nümunələrinin tərcümə faktları ilə qarşılaşırıq. Toplamasız və nəşrsiz isə tərcümə mümkün deyildir. Gərək əvvəl faktı əldə edəsən, onu yazıya alasan ki, sonra tərcümə imkanı əldə edilə.

Bu cəhətdən, müşahidə etdik ki, folklorumuzun XIX əsrdə toplanmasının, rus dilinə tərcüməsinin və nəşrinin məktəb səviyyəsində əhatəli, zəngin ənənələri və örnəkləri mövcuddur. Biz ilk dəfə bu örnəkləri bütün mövcudluğu boyu, tarixən təşəkkülünü,

xronoloji bir ardıcılıqla izləyərək, bir növ, ilk dəfə "SMOMPK" məcmuəsində əksini tapmış Azərbaycan folklorunun əksər janrlarının toplanmasını, tərcüməsini və nəşrini müasir folklorşünaslığın nəzəri-elmi prinsiplərinə uyğun bir tərzdə izləyərək "Azərbaycan folklor materiallarının XIX əsrdə toplanması, tərcüməsi və nəşri problemləri" mövzusunda əhatəli monoqrafik tədqiqatını apararaq aşağıdakı ən ümumi elmi-nəzəri nəticələrə gəldik:

a) XIX əsrdə Azərbaycan xalqının tarixi-siyasi taleyi elə gətirdi ki, vahid Azərbaycan parcalandı və onun şimal hissəsi rus istilasına düşdü. Bu ictimai-siyasi şəraitlə əlaqədar olaraq mütərəqqi rus ziyalıları Azərbaycan mədəniyyətinə, ədəbiyyatına, ən ümumi isə folkloruna xüsusi maraq və diqqət yetirdilər;

b) Azərbaycan - türk folkloru slavyan və rus xalqları ilə təmas tarixi bizim minilliyin əvvəllərinə gedib çıxsada, hələlik, əldə olan ilk toplama, tərcümə və nəşr faktları XIX əsrə aiddir, bu günə qədər davam edərək arasıkəsilməz bir prosesə çevrilmişdir;

c) Məlum oldu ki, prof. P.Əfəndiyevin bəzi müşahidələri istisna edilərsə Azərbaycanın, o cümlədən türk dilli folklor nümunələrinin toplanması, rus dilinə tərcüməsi və mətbuatda nəşri tarixinin təcrübi əsasları böyük olmasına baxmayaraq hələ ki, bu zəngin prosesin keçdiyi yol, mərhələlər, praktik nəticələr nə tarixi-xronoloji cəhətdən, nə də elmi-nəzəri, təcrübi cəhətdən dəyərinə, əsaslı bir şəkildə öyrənilməyibdir, müasir elmi prinsiplərə uyğun tərzdə tədqiq edilməyibdir;

ç) XIX əsrin əvvəllərində Zaqafqaziyanın mərkəzi olan Tiflisdə rus dilində "Tiflisskie vedomosti" («Тифлисские ведомости»), "Qafqaz", («Кавказ»), "Kavkazskiy vestnik" («Кавказский вестник»), "Novoe obozrenie" («Новое обозрение»), «SMOMPK» kimi rus dilli mətbuat orqanları yaranmışdı. Bu mətbuatla yanaşı rus dilli məcmuələrdən, sorğu kitablarından, təqvim tipli mətbuat növlərindən "Tiflis quberniyasının təsviri üçün məcmuə", "Qafqazın təqvimi", "Qafqaz arxeoloji komis-siyalarının aktları", "Qafqaz dağlıları haqqında məlumat toplusu", "Kənd təsərrüfatı üzrə Qafqaz İmperator Cəmiyyətinin məcmuəsi" və s.

bu tipli mətbuatlarda, Rusiyanın özündəki nəşrlərdə Azərbaycan folklorunun nümunələri elmi prinsiplərə uyğun toplanaraq həm orijinalda, həm də rusca-sətri və sərbəst tərcümədə çap edilmişdir;

d) Bu və ya digər mətbuatlardan toplanan materiallar əsasında müəyyənləşmişdir ki, Azərbaycan folklorunun bütün janrlarından maraqlı nümunələr tarixi ardıcılıqla toplanmış, rus dilinə tərcümələri ilə yanaşı orijinalı da nəşr edilmişdir;

e) Folklorun ilk tərcüməçiləri sırasında B.Marliniski, M.Y.Lermontov, İ.Polonski, İ.Şopen, S.Penn, V.Volodin, A.Plott, A.Yeritsev, N.Kalaşev, K.Nikitin, P.Vostrikov və başqaları Azərbaycanda olmuş, bir çoxları Azərbaycan-türk dilini öyrənmiş, folklorumuzla xüsusi məhəbbətlə maraqlanmış, müxtəlif janrlarından nümunələr toplamış, əsərlərində istifadə etmiş, sətri tərcümələrini vermişlər;

ə) Bu işdə ilk olaraq onlara A.A.Bakıxanov, M.F.Axundov, İ.B.Qutqaşını kimi Azərbaycanın görkəmli ziyalı şəxsiyyətləri, ictimai xadimləri yaxından kömək etmişlər, daha doğrusu, folklorumuzun ekspromtu ilk sətri tərcüməçiləri olmuşlar. Sonrakı dövrdə, xüsusən, Qori Müəllimlər Seminariyasının tatar (Azərbaycan - S.O.) şöbəsinin azərbaycanlı tələbələrinin, məzunlarının, yerlərdə işləyən müəllimlərinin köməyi ilə yeni tərcümə mərhələsi başlayır.

Adlarını çəkdiyimiz mütərəqqi rus ziyalıları ilə yanaşı, bu prosesdə folklorumuzu toplayan və rusçaya sətri tərcümə edən milli kadrlar yetişdi. Bunlardan Mahmudbəy Mahmudbəyov, Rəşid bəy Əfəndiyev, Səfərəli bəy Vəlibəyov, Teymur bəy Bayram-əlibəyov, Həsən bəy Bağirov, Mirzə Vəlizadə, Mir Haşım Vəzirov, N.Qiyasbəyov, A.İsmayılov, Hüseyn Müfti Qayıbov, Firudin bəy Köçərlinski, Musa Quliyev, Azad Aslanov, Osman Qayıbov, Məmməd, Həsən, İsmayıl Əfəndiyev qardaşları, Soltan Məcid Əfəndiyev, Eynəli Sultanov, Bəşir Sultanov, Hacı Kərim Sanılı, A.Haşimbəyov, Ağalar Qiyasbəyov, Səməd Acalov, Məhrəli Muradov və başqaları XIX əsrin axırını onilliklərində folklorumuzun ilk toplayıcıları, tədqiqatçıları olmaqla yanaşı, həm də rus dilinə tərcümə edən ilk milli tərcüməçi kadrlar idilər.

Bu illərdə mütərəqqi rus ziyalılarında N.Kalaşev, K.Nikitin, P.Vostrikov, P.Zelinski, B.Veniaminov, Q.Potanin, A.Zaxarov, A.Yakimov, A.Kalaşev, V.Yemelyanov, Yev.Baranov və başqaları Azərbaycan folklor nümunələrini toplamaqda, rus dilinə çevirməkdə və onların nəşr edilməsində xüsusi xidmət göstərmişlər. Adlarını çəkdiyimiz bu fədakar insanlar folklorumuzun əksər epik və lirik janrlarını – dastanlardan parçaları, nağılları, lətifələri, əfsanələri, xalq mahnılarını, atalar sözlərini, bayatıları, tapmacaları və s. digər folklor janrlarını öyrəniblər, onlardan nümunələri həm toplayıblar, həm pasportlaşdırıblar, həm də bacardıqları tərzdə rus dilinə sətiri və sərbəst şəkildə tərcümə edərək mətbuatda, xüsusən “SMOMPK” məcmuəsində nəşrinə nail olmuşlar;

g) Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcüməsi və nəşri tarixinin ən maraqlı, professional tərzdə fərqlənən ilkin mərhələsi XIX əsrin payına düşür. XX əsrdə isə Azərbaycan folklorunun toplanması, rus dilinə tərcüməsi və nəşri tarixinin yeni mərhələsi XIX əsrin ənənələri üzərində dayanaraq inkişaf etmişdir. Bu mərhələdə yaranan məktəb sovet dövrü mərhələsi də adlanır. Bu mərhələ isə əsasən iki yerə bölünür: birincisi 30-cu illərin əvvəllərindən 60-cı illərə qədər olan mərhələdir ki, bu mərhələdə folklorun toplanması, tərcüməsi və nəşri prosesində diferensensiya olmuş, hər sahə ilə məşğul olan mütəxəssislər meydana gəlmişdir.

Xüsusən tərcümə sahəsində Azərbaycan dilini bilməyən, folkloru sətiri tərcümədən edən tərcüməçilər əsas olmuşlar. Bunlardan P.Antokolski, A.Adalis, P.Pançenko, K.Simonov, Y.Dolmatovski, V.Bayramyan, İ.Oratovski, S.İvanov, A.Plavnik, bir az sonrakı mərhələdə V.Qurviç, T.Streşnyeva, D.Vinoqradov, T.Spendiarov, Y.Qranin və başqaları böyük və yaradıcı tərcüməçilik fəaliyyəti göstərmişlər.

h) 60-cı illərdən sonrakı mərhələdə Azərbaycanda hər iki dili bilən milli tərcüməçi kadrlar yaranmağa başladı. Artıq sətiri tərcümə praktikası arxaya çəkilməli oldu. Azərbaycan tərcümə məktəbinin V.Qafarov, Ə.Şərif, B.Tahirbəyov, S.Səmədzadə, M.Vəkilov, V.Zaytsev, Yu.Qranin, C.İldırımzadə, A.Axundova,

İ.Axundova, A.Hüseynzadə, A.Zöhrabbəyov, C.Şıxzamanov, H.Orucov kimi nümayəndələri folklorun rus dilinə tərcüməsinin həm bədii keyfiyyət cəhətdən, həm də janr yeniliyi cəhətdən tamamilə yeni bir mərhələsini yaratdılar. Bu, artıq üslubca, yaradıcılıq manerasınca tamamilə yeni bir mərhələdir. Bütün bunlar monoqrafiyada ardıcıl olaraq birinci fəsilə öz əksini tapmış, onların tərcüməçilik fəaliyyəti, tərcümə faktları, yaradıcılıq prinsipləri nəzərdən keçirilərək, ümumilikdə Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcümə tarixi haqqında təsəvvür yaradılmışdır.

i) Müəllif belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, iki əsrə yaxın bir tarixi olan Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcümə tarixi boyu böyük tərcümə praktikası, nəzəri prinsiplər, orijinal tərcümə ənənəsi formalaşmışdır, ki, bunların başlanğıc mərhələsi "SMOMPK" məcmuəsinin fəaliyyəti ilə sıx bağlı olsa da, bunların hamısı tədqiqatlardan kənar qalmışdır.

j) Hər bir milli mədəniyyətin özünəməxsusluğu var. Folklor milli mədəniyyət qatında tam orijinal, özünəməxsus, aşkarsız bir yaradıcılıq qatıdır. Ona görə də, bu mədəni layın, folklorun özünəməxsus toplama və tərcümə prinsipləri mövcuddur və belə bir nəticəyə gəldik ki, ilk dəfə olsa da, Azərbaycan folklorunun tərcümə prinsipləri və nəzəriyyəsini ümumiləşdirməyə cəhd edək.

Bir var ümumi tərcümə problematikasını əhatə edən tərcümə nəzəriyyəsi və prinsipləri, bir də var, milli ədəbiyyatın, milli folklorun özünün təbiətindən doğan, orijinallığından ortaya çıxan, onun toplama, tərcümə və nəşri tarixi boyu qətrə-qətrə formalaşan, yaranan toplama və tərcümə prinsipləri. Çox təəssüf ki, bu günümüze qədər Azərbaycan folklorunun toplama və tərcümə nəzəriyyəsi və onun prinsipləri haqqında tədqiqat aparılmayıb.

Digər yaradıcılıq proseslərindən fərqli olaraq, folklor bütöv xalqın, millətin toplu yaradıcılığıdır. Bədii əsərlərin müəllifi ayrı-ayrı fərdlər olsa da, folklorun müəllifi onun mənsub olduğu xalqdır. Ona görə də, folklorun toplanması və digər dilə tərcüməsi olduqca özünəməxsus, başqa ədəbi yaradıcılıq nümunələrindən fərqli, oxşarsız, bənzərsiz, orijinal bir yaradıcılıq prosesidir.

Rus ədəbi mühiti və rus ədəbiyyatşünaslığı - folklorşünaslığı ilə sıx əlaqədə olan Azərbaycan tərcümə məktəbi öz fəaliyyəti müddətində, mövcudiyyəti tarixində olduqca qiymətli və çox-tərəfli ədəbi əlaqələr, qollar yaratmışdır.

Folklorun tərcüməçisi bir müəllif kimi bütöv bir xalqın tarixi, ənənəsi, dünyagörüşü, psixologiyası, etnoqrafiyası, məişəti, mədəniyyəti, bədii xalq təxəyyülü ilə təkbətək, üzbəüz qalmağa məcburdur. Belə qənaətə gəlirik ki, digər ədəbi-bədii janrların professional tərcüməçilərinə nisbətən, folklor janrlarının tərcüməçisi daha böyük, məsuliyyətli və çətin yaradıcılıq, sənət sınağı qarşısında qalmalı olur. Buraya milli folklor janrının spesifik, orijinal məzmun və forma xüsusiyyətlərini də - orijinal poetikasını, strukturasını, linqvistik cəhətlərini əlavə etməli olsaq folklor tərcüməçisinin gördüyü işin möhtəşəmliyi və vacibliyi, çətinliyi, məsuliyyəti az da olsa təsəvvürə gələ bilər.

Dünya tərcümə nəzəriyyəsində aşağıdakı tərcümə növləri müəyyənləşdirilmişdir:

1. Mətnin sətri, həmçinin orijinalın adekvat, dəqiq tərcüməsi;
2. Mətnin sərbəst, yaxud, yaradıcı - bədii tərcüməsi;
3. Elmi-linqvistik tərcümə;
4. Filoloji - tekstoloji tərcümə.

Bu tərcümə prinsiplərini yerinə və məqsədinə görə folklor tərcümə praktikasına tətbiq etmək olar. Lakin Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsində əsasən sətri, adekvat və sərbəst tərcümə növlərindən istifadə edilib.

Ümumi şəkildə Azərbaycan folklorunun nəzəri prinsiplərini aşağıdakı kimi qruplaşdırır və Azərbaycan folklor tərcüməçilik məktəbinin təcrübəsinin nəticələrini belə ümumiləşdiririk:

1. Azərbaycan folklorunun ruscaya tərcüməsi iki əsrə yaxın bir tarixə malikdir və bu tarixi dövrdə rusdilli folklor tərcümə məktəbi yaranmış, bu məktəbin zəngin təcrübə nəticələri var;

2. Azərbaycan folklorunun tərcümə tarixində xeyli müddət sətri tərcümə növündən istifadə edilmiş, tərcüməçilər əsasən orijinalın dilini bilməmişlər, sonrakı mərhələdə bu aradan qalx-

miş, digər tərcümə növlərindən də istifadə edilmişdir;

3. Tərcüməçi hər iki dili mükəmməl bilməli və orijinal mətn üzərində iş aparmalıdır;

4. Tərcüməçi folklorunu tərcümə etdiyi xalqın tarixini, etnoqrafiyasını, ədəbiyyatını, mədəniyyətini, adət və ənənəsini, məişətini, təbiətini, psixologiyasını və s. öyrənməyə və bilməyə borcludur;

5. Tərcüməçi tərcümə etdiyi folklor mətninin bütün variantlarına bələd olmalı, tekstoloji səriştə ilə mətn üzərində iş aparmağı bacarmalı, ən mükəmməl mətni tərcümə üçün seçməli, əli altına düşən təsadüfi mətnlərdən uzaqlaşmalıdır;

6. Tərcüməçi mətnin toplayıcısını, mənbəyini, pasportlaşma xüsusiyyətlərini göstərməyə borcludur;

7. Tərcüməçi tərcümə etdiyi folklor janrının poetikasını, folkloristik modelini, stilistikasını, arxaikasını, tarixilik qatını, milliliyini, məcazlar sistemini - bədii fondunu, üslubunu, təhkiyə ritmini əsasən tərcüməyə transformasiya etməlidir;

8. Tərcüməçilik çətin, ağır, əzablı ədəbi-bədii yaradıcılıq sənətidir və tərcüməçi isə söz, bədii fikir, elmi-bədii təxəyyülə malik böyük sənətkardır. Tərcüməçi elmi, tədqiqatçılıq bacarığı, bədii təfəkkür tərzilə tamamilə fərqli bir sənət xadimidir və s.

Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcümə tarixində XIX əsrin 80-90-cı illər bütün yaradıcılıq parametrlərinə görə tamamilə yeni və başlanğıc mərhələdir. Bu mərhələdə Azərbaycan tərcümə məktəbinin təcrübi göstəriciləri formalaşmış, özünə möhkəm əsas yaratmış, sonrakı mərhələlərə bu əsas üzərində inkişaf edərək ən yüksək səviyyəyə, özünün apogeyinə çatmışdır.

XIX əsrin 80-90-cı illərində "SMOMPK" məcmuəsinin fəaliyyəti ilə əlaqədar olaraq Azərbaycan folklorunun tədqiqat, öyrənmə və toplama xüsusiyyətləri professionalıq qazanmış, xüsusən folklorumuzun əksər janrlarının, xüsusən onun ilkin, arxaik janrlarının toplanılması, öyrənilməsi və nəşri işi bu mərhələyə düşür. Ona görə də bu janrların ilkin nümunələrinin toplanması, tərcüməsi və nəşri də məhz XIX əsrin 80-90-cı illərində baş tutur.

Məhz, XIX əsrdə yaranmış bu ənənə üzərində XX əsrin Azər-

baycan folklorşünaslığında digər kiçik folklor janrları sırasında alqışlar, qarğışlar, inanclar - sinamalar, əfsunlar, dualar, andlar və digər bu kimi arxaik janrlar da, bir folklor janrı kimi fərqləndirilmiş, xüsusi bir janr kimi təsnif-tədqiq edilmiş, toplanmış və rus dilinə çevrilmişdir. Bu sahədə Azərbaycan folklorşünaslarından Azad Nəbiyevin, Bəhlul Abdullayevin, Paşa Əfəndiyevin, Vaqif Vəliyevin tədqiqatları, toplama və nəşr işləri diqqəti xüsusən cəlb etmişdir.

Sadaladığımız zəngin toplama, tərcümə və nəşr faktlarına əsasən müəyyənləşdirilmişdir ki, XIX əsrin 80-90-cı illərində Azərbaycan folklorşünaslığının, həmçinin onun toplanmasının, tərcüməsinin və nəşrinin tamamilə yeni və ilkin mərhələsidir və bu mərhələ daha yüksək, səviyyəli tərcümə mərhələsi üçün fundamental yaradıcılıq ənənəsini formalaşdırmış, gələcək toplama, tərcümə və nəşr mərhələsinə keçid hazırlamışdır.

Milli, demokratik, müstəqil Respublikamızın indiki və sonrakı mərhələsində, inanırıq ki, Azərbaycan folklorunun toplanması, tərcüməsi və nəşri işi əldə etdiyi nailiyyətlərlə kifayətlənməyəcək, daha da inkişaf edəcək, tamamilə yeni, orijinal, bütün yeni nəzəri toplama, tərcümə və nəşr parametrlərinə uyğun gələn, dinamik bir inkişaf prosesi keçirən mərhələnin əsasını qoyacaqdır...

Uzun illərin tədqiqat işinin nəticəsi kimi ortaya çıxan bizim “Azərbaycan folklor materiallarının XIX əsrdə toplanması, tərcüməsi və nəşri problemləri” (SMOMPK-QƏXTMT – “Qafqaz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu əsasında”) monoqrafiyamız isə qoy, bu mühüm başlangıcın “qaranquşu” olsun!..

Hörmətli və əziz professional həmkarlarım, müəllimlərim, indi qarşımızdakı bu monoqrafiyanı, zənn edirəm ki, oxuyub bitirmissiniz! Hardasa sizin təfəkkür və düşüncələrinizi təmin etmişikse məmnunam, qüurlara görə isə məni üzürlü hesab etməyinizi xahiş edərdim!.. Ömür bitmədikcə gələcək tədqiqatlar bizi gözləyir! Deməli, qüsurlar və səhvləri düzəltməyə hələlik im-kan qalır!..

Məmmədova Ağanənə səh. 471-525

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

a) Azərbaycan dilində

1. Abbaslı İ.Folklorumuzun baş problemi/ Azərbaycan folkloru. Toplama, nəşr və tədqiq problemləri/19-22 oktyabr 1993-cü ildə Şəkidə keçirilmiş Respublika folklor müşavirəsinin materialları. Bakı: Sabah, 1994, 122 s.
2. Abbaszadə Mİrzə Abbas.Arvad ağısı.Bakı: 1918
3. Abdullayev B.Minilliklərin canlı şahidləri. Azərbaycan şəxs adlarının izahlı lüğəti. Bakı: Azərənəşr, 1985, 68 s.
4. Abid Ə.Türk xalqları ədəbiyyatında mahnı növü və Azərbaycan bayatlarının xüsusiyyətləri. «Azərbaycanı öyrənmə yolu».Bakı, 1930, №5
5. Acalov A., Novruzov M.Al tapınışı və onun izləri// Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm, 270 s.
6. Adilov M.Niyə belə deyirik. Bakı: Gənclik, 1974, 199 s.
7. Ağazadə Y.Teymur bəy Bayraməlibəyovun folklorşünaslıq fəaliyyəti: Filologiya elmləri namizədi dis.avtoref.Bakı, 1998, 23 s.
8. Atalar sözləri.Bakı: Bakı işçisi, 1926, 146 s.
9. Azərbaycan atalar sözü.Bakı: Azərbaycan Tədqiq və Tətəbbö cəmiyyəti, 1926
10. Azərbaycan bayatları (Hazırlayanı H.Əlizadə)Bakı: 1938
11. Azərbaycan EA S.Mumtaz adına Respublika Əlyazmaları İnstitutu, Y.V. Çəmənzəminlinin arxivi.t.28, yeşik 11 (231); yeşik 2 (3); yeşik 12 (277)
12. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti: 4 cildə, I c., Bakı: Azərbaycan EA, 1964, 595 s.
13. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti: 4 cildə, III c., Bakı: Azərbaycan EA, 1983, 555 s.
14. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti: 3 cildə, II c., Bakı: Azərbaycan EA, 1960, 442 s.
15. Azərbaycan folklorşünaslığı (Müntəxabat).Bakı: ADPU, 2000
16. Azərbaycan folklor antologiyası.Tərtib edəni və toplayanı Ə.Axundov. 2 cildə, II c., Bakı: Elm, 1968, 259 s.
17. Azərbaycan folklor antologiyası.Tərtib edəni və toplayanı Ə.Axundov. 2 cildə, I c.,Bakı: Azərb.SSR EA, 1968, 289 s.
18. Azərbaycan folklor antologiyası.Tərtib edəni H.İsmayılov.Şəki folkloru/4 cildə, I c.,Bakı: Səda, 2000, 498 s.

19. Azərbaycan folklor antologiyası./Göyçə folkloru/, 3 cilddə, III c., Bakı: Səda, 2000
20. Azərbaycan xalq ədəbiyyatından bayatılar.Bakı: Azərbaycan ədəbiyyatı Cəmiyyəti, 1925, 146 s.
21. Azərbaycan xalq əfsanələri (Tərtibçi Paşayev S).BAKı: Yazıçı, 1985, 286 s.
22. Azərbaycan xalq lətifələri.Bakı: Elm, 1971, 122 s.
23. Azərbaycan xalq mahnıları (Tərtib edəni SSRİ xalq artisti Bülbül Məmmədov) I c.,Bakı: Işıq, 1981, 151 s.
24. Azərbaycan xalq mahnısı (Cabbar Qaryağdıoğlunun ifasında yazıya alan S.Rüstəmov).Bakı: Azfon, 1938, 54 s.
25. Azərbaycan xalq nağılları: 5 cilddə, I c.,Bakı:Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
26. Azərbaycan məhəbbət dastanları (Tərtib edənler: M.Təhmasib, Q.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov). Bakı: Elm, 1979, 503 s.
27. Azərbaycan nağılları(Tərtib edəni N.Seyidov) 5 cilddə, IVc. Bakı: Azərb. EA, 1964
28. Azərbaycan nağılları (Tərtib edəni M.Təhmasib) 5 cilddə, I c., Bakı: Azərb. EA, 1960
29. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası: 10 cilddə, VII c., Bakı: Azərənşr,1983, 624 s.
30. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası: 10 cilddə, II c., Bakı: Azərənşr, 1978, 592 s.
31. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası: 10 cilddə, IX c., Bakı: Azərənşr, 1986, 624 s.
32. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası: 10 cilddə, VI c., Bakı: Azərənşr, 1982, 608 s.
33. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. I c., Bakı: Azərb. EA, 1961
34. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. III c., Bakı: Azərb. EA, 1968
35. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. IV c., Bakı: Azərb. EA, 1973
36. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər VI c., Bakı: Elm, 1981
37. Azərbaycan tarixi. Bakı: Elm, 1993, 284 s.
38. Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar (tərtib edənler: S.Əliyarov, T. Mahmudov və b.) Bakı: ADU-nun nəşriyyatı, 1989, 328 s.

39. Azərbaycan tarixi. Ən qədim zamanlardan XX əsrədək: Ali məktəblər üçün dərslik. Z.Bünyadov və Y.Yusifovun redaktəsi ilə I c., 2-ci nəşr. Bakı: Çıraq, 2007, 720 s.

40. Azərbaycan yazıçılarının həyatından dəqiqələr (tərtib edən K.Məmmədov) Bakı: Gənclik, 1971, 152 s.

41. Babayev İ., Əfəndiyev R. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1970, 268 s.

42. Bağirov Ə. Seyid Əzimin ruhanilik və mövhumat əleyhinə satiraları. «Azərbaycan» jurnalı. Bakı, 1959, №1

43. Bestujev-Marlinski A. Molla Nur (Azərbaycan dilində) Bakı: Yazıçı, 1988, 168 s.

44. Budaqov B. Redaktordan // Nəbiyev N. «Coğrafi adlar» kitabına müqəddimə. Bakı: Azərənşr, 1982, 282 s.

45. Cəfərzadə M. Təbiət və ovsunlar. «Azərbaycan təbiəti» jurnalı. Bakı, 1978, №1

46. Çəmənəzəminli Y. Xalq ədəbiyyatının təhlili-vəfsi-hal. «Ədəbiyyat» qəz., Bakı 1935, №23

47. Çəmənəzəminli Y. Əsərləri. 3 cildə, III c., Bakı: Avrasiya Press, 2005, 440 s.

48. Çobanov M. Fəmiya, təxəllüs /Orta məktəblərin Azərbaycan dili və ədəbiyyatı müəllimləri üçün dərs vəsaiti/ Tiflis, 1987

49. Dərslik H. Şahsevən tayfası və onun Azərbaycanın siyasi həyatındaki mövqeyi haqqında. Azərb. SSR Xəbərləri (tarix, fəlsəfə, hüquq seriyası). Bakı: 1974, №3

50. Dəmirçizadə Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dili. Bakı: 1959

51. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. El çələngi: 50 cildə, III c., Bakı: Gənclik, 1983, 387 s.

52. El düzgünləri, elat söyləmələri (Toplayanı və tərtib edən M. Qasımlı) Bakı: Azərənşr, 1993, 176 s.

53. Əfəndiyev Ə. Qafqaz ərəziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu QƏXTMT (SMOMPK) /İzahlı bibliografiya/ Bakı: Qartal, 1998, 218 s.

54. Əfəndiyev R. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 403 s.

55. Əfəndiyev P. Folklor poetikasına dair metodik göstərişlər. Bakı: 1980

56. Əfəndiyev P. «Koroğlu» dastanı rus mətbuatında. Azərb. SSR

EA-nın xəbərləri.İctimai elmlər seriyası. Bakı, 1958, s.53-63

57. Əfəndiyev S.Şifahi xalq yaradıcılığı elmi araşdırmalar mənbəyidir/ Azərbaycan folkloru. Toplama, nəşr və tədqiq problemləri/ 19-22 oktyabr 1993-cü ildə Şəkidə keçirilmiş respublika folklor müşavirəsinin materialları, Bakı: Sabah, 1994

58. Əfəndizadə R.El ədəbiyyatı və ya el sözləri. «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurn., Bakı, 1928, №1

59. Əliyev Ə.Azərbaycanın qərb rayonlarının toponimiyası. Filologiya elmləri namizədi. dis. Bakı: 1975

60. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası.Bakı: Səda, 2001

61. Əliyev O. Şirvan folklor xəritəsində nağıl janrının yeri //Azərbaycan folkloru, IX kitab. Bakı: Səda, 2000

62. Əlizadə Z. Azərbaycan atalar sözü və məsəllərin leksik-semantik xüsusiyyətləri. Bakı: ADU-nun nəşriyyatı, 1980

63. Əlizadə Z. Azərbaycan atalar sözlərinin həyatı. Bakı: Yazıçı, 1983

64. «Əlyazmalar xəzinəsi» məcmuəsi. III c., Bakı: Elm, 1972

65. Fərzəliyev T.Azərbaycan atalar sözü və məsəllərin özünəməxsusluğu və bəzi digər xüsusiyyətlərinə dair //Azərbaycan xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VI kitab. Bakı: Elm, 1981

66. Folklor nümunələri /tərtibçi Seyidov N. / Bakı: Gənclik, 1980, 75 s.

67. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi. 4-cü buraxılış. Bakı: BDU-nun nəşriyyatı, 1999

68. Hacıyev T.Şəki folklorunun dil özəlliyi haqqında bir-iki söz //Azərbaycan folkloru. Toplama, nəşr və tədqiq problemləri. 19-22 oktyabr 1993-cü ildə Şəkidə keçirilmiş Respublika folklor müşavirəsinin materialları. Bakı: Sabah, 1994, 120 s.

69. Hacıbəyov Ü. Əsərləri: 10 cildə, II c., Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1965, 412 s.

70. Haqverdiyev Ə.Xortdanın cəhənnəm məktubları, Bakı: Gənclik, 1981

71. Haqverdiyev Ə.Seçilmiş əsərləri: 2 cildə, II c., Bakı: Azərbaycan, 1957, 416 s.

72. Həkimov M.Folklor problem laboratoriyasının fəaliyyəti // Azərbaycan folkloru – toplama, nəşr və tədqiq problemləri.

73. Həkimov M. Saya ad, titulu // V.İ.Lenin adına API-nin əsərləri. XXI c., Bakı: 1975

74. Hüseynov S. XIX əsrin qabaqcıl Azərbaycan yazıçıları dini

mövhumat və fanatizm əleyhinə mübarizədə. Bakı: 1955

75. Hüseynzadə Ə.İpə-sapa düzülməmiş incilər. Atalar sözlərini mən necə toplamışam // «Atalar sözü» kitabı. Bakı: Yazıçı, 1981

76. Xalq ədəbiyyatı. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası: 20 cildə, I c., Bakı: Elm, 1982, 510 s.

77. Xəlil A. Paremoloji mətnin strukturuna dair // Struktur-semantik araşdırmalar. №2, Bakı: Səda.

78. Xələfli Ə. Qurbani yurdu: toponimləri, təbiəti. «Kredo» qəz., 11-17 noyabr, Bakı: 2006

79. Xələfov H.Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö» Cəmiyyətinin fəaliyyətində ədəbiyyat məsələləri: Fil.elm.dis., Bakı: 2001, 177 s.

80. Xəlilov P.SSRİ xalqları ədəbiyyatı: 2 cildə, I c., Maarif, 1975, 416 s.

81. Xulufu V.Tapmacalar // Azərbaycanı öyrənən cəmiyyət. Bakı: 1928

82. İbrahimov İ.Atalar sözü və məsələlər// Azərbaycan xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər.Bakı: Azərb.SSR EA nəşriyyatı, 1961, I-ci kitab, 254 s.

83. İmrani İ.SMOMPK məcmuəsində Paremoloji vahidlər:Fil. elm. dis. avtoref. Bakı, 2008, 28 s.

84. İslam. Qısa ensiklopedik məlumat kitabı.Bakı: Azərnəşr, 1989, 160 s.

85. İsmayılov H.Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı: Səda, 2006

86. İsmayılov H.Folklor aksiom və absurd arasında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX c.Bakı: Səda, 2006

87. İsmayılov H.Folklor: aksiom və absurd arasında. «Ədəbiyyat» qəzeti, Bakı, 2006, 28 iyul

88. Kalışev N. Şamaxı tatarlarının atalar sözləri // SMOMPK, 24-cü bur., 3-cü şöbə.Tiflis Qafqaz Vətəndaşlıq aktları Baş İdarəsi dəftərxanasının mətbəəsi.Tiflis, 1899

89. «Kitabi-Dədə Qorqud» ensiklopediyası: 2 cildə, I c., Bakı: Yeni nəşrlər evi, 2000, 624 s.

90. «Kitabi-Dədə Qorqud» ensiklopediyası: 2 cildə, II c., Bakı: Yeni nəşrlər evi, 2000, 568 s.

91. «Kitabi-Dədə Qorqud»/tərtib A.Zeynalov və S.Əlizadə. Bakı: Yazıçı, 1988,624 s.

92. «Koroğlu» /Vəli Xulufu nəşri.Bakı: Elm, 1999, 200 s.

93. «Koroğlu» /Dastan.Bakı: Azərb.EA nəşriyyatı, 1959, 456 s.
94. Köçərli F.Balalara hədiyyə. Bakı: Gənclik, 1967
95. Köçərli F.Azərbaycan ədəbiyyatı: 3 cildə, I c., Bakı: Elm, 1978
96. Köçərli F.Azərbaycan ədəbiyyatı: 3 cildə, II c., Bakı: Elm, 1978
97. Qabıssanlı Ş.Muğamat və İbrahim Peyğəmbər. Bakı: Müəllim, 2010, 312 s.
98. Qapı oğrusu. Lətifələr kitabı. Bakı: 1960
99. Qarayev Y.Göycəyə qayıdan yol folklorundan keçir // Azərbaycan folkloru etimologiyası. III kitab, Göycə folkloru. Bakı: Səda, 2000
100. Qarayev Y. Milli folklorun toplanması, tədqiqi və nəşri- milli intibahın şərti və zəminidir // Azərbaycan folkloru.Toplama, nəşr və tədqiq problemləri. 19-22 oktyabr 1993-cü ildə Şəkiddə keçirilmiş Respublika folklor müşavirəsinin materialları. Bakı: Sabah, 1994
101. Qasımov M.Azərbaycan dili terminologiyasının əsasları. Bakı: Elm, 1973
102. QasıMZadə F. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Maarif, 1966, 487 s.
103. Qıpçaq M.Söz aləminə səyahət.Bakı, BDU-nun nəşriyyatı, 2002, 241 s.
104. Qəmərli M.Atalar sözü. 1-ci çapı. İrəvan: Edilson mətbəəxanası, 1889
105. Qəniyev S.Azərbaycan folklorunun regional özünəməxsusluğu. Fil. elm. dis. avtoref. Bakı: 2000, 24 s.
106. Qorki M.Ədəbiyyat haqqında.Bakı: Uşaqgənclənəşr, 1950
107. Qurani-Kərim / ərəb dilindən tərcümə edənlər: Bünyadov Z. və Məmmədəliyev V. Bakı: Azərənəşr, 1991, 714 s.
108. Qurbanov Ş. XIX əsrdə Azərbaycan-rus ədəbi əlaqələrinin inkişaf mərhələləri.Əsərləri: 3 cildə, II c.,Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1970, 467 s.
109. Qurbanov A.Azərbaycan onomastikası.Bakı: 1986
110. Qurbanova F.Antroponimiyanın nəzəri məsələlərinə dair. Bakı: 2001
111. Lermontov M. Əsərləri: 2 cildə, II c., Bakı: Azərənəşr, 1964, 365 s.
112. Ləpatinski L.Öz söz // SMOMPK, 24 buraxılış. Tiflis, 1894
113. «Maarif və mədəniyyət» jurn., Bakı: 1926, №8
114. «Maarif işçisi» jurn., Bakı: 1926, №11
115. Mahbudbəyov M.Atalar sözü və məsəllər // SMOMPK, 19-cu

buraxılış, 2-ci şöbə, Tiflis, 1894

116. Mehdi Hüseyn. Ədəbiyyat və sənət məsələləri. Bakı: Azərneşr, 1957, 611 s.

117. Məhəmməd Peyğəmbərin həyatı. Bakı: Azərneşr, 1990, 159 s.

118. Məmməd Arif. Seçilmiş əsərləri: 3 cildə, I c., Bakı: Azərb. SSR EA-nın nəşriyyatı, 1967, 620 s.

119. Məmməd Arif. Xalq oyun və mərasimlərində teatr və tamaşa ünsürləri. Seçilmiş əsərləri: 3 cildə, III c., Bakı, Elm, 1970, 427 s.

120. Məmməd Arif. Azərbaycan xalq teatrı // «Ədəbiyyat» məcmuəsi. Azərb. SSR EA nəşriyyatı. Bakı: 1946, №1.

121. Məmmədov K. S. Ə. Şirvaninin «Köpəyə ehsan» satirası haqqında. «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, Bakı: 20 iyun, 1965, №48

122. Məmmədov K. XIX əsr Azərbaycan şeirində satira. Bakı: Elm, 1975

123. Məmmədov Elli. «Varta», «Qutqa», «Şen». «Azərbaycan gəncləri» qəzeti. Bakı: 28 iyul, 1985

124. Məşədiyev Q. Zaqavqaziyanın Azərbaycan toponimləri (SMOMPK məcmuəsinin materialları əsasında). Bakı: Elm, 1990, 148 s.

125. Mir-Bağirov K. Seyid Əzim Şirvani. Bakı: 1959

126. Mürşüdoğa U. Rəşidbəy Əfəndizadə və folklor. Fil. elm. dis. avtoref. Şəki, 1998, 24 s.

127. Nəbiyev A. Azərbaycan folklorunun janrları. Bakı: ADU-nun nəşriyyatı, 1983, 85 s.

128. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı: 2 cildə, I c., Bakı: Turan, 2002, 680 s.

129. Nəbiyev A. El nəğmələri, xalq oyunları. Bakı: Azərneşr, 1988, 168 s.

130. Nəbiyev B. Bədii tərcümələrimiz haqqında // «Azərbaycan» jurnalı, 1975, №7, s.178-193

131. Nəbiyev B. Firudin bəy Köçərli, Bakı: Gənclik, 1984, 228 s.

132. Nəbiyev B. İki tərcümə haqqında bəzi qeydlər «Azərbaycan gəncləri» qəzeti, Bakı: 1954, 26 dekabr

133. Nəbiyev B. Mənəvi körpü etibarlı olmalıdır: poeziya tərcüməsinə dair qeydlər // «Azərbaycan» jurnalı, Bakı: 1983, №1, s.171-192

134. Nəbiyev B. Tərcümənin vüsəti (Ə. Cavadın tərcüməçilik fəaliyyəti haqqında). «Xalq» qəz., Bakı: 1992, 28 oktyabr

135. Nəbiyev N. Coğrafi adlar. Bakı: Azərneşr, 1982, 282 s.

136. Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar (Topıyanı, tərtib edən, nəşrə

hazırlayanı A.Nəbiyev) Bakı: Yazıçı, 1986, 213 s.

137. Novruz-şeyrlər, xalq oyun və tamaşaları (toplayanı, tərtib edəni A.Nəbiyev) Bakı: Yazıçı, 1989, 128 s.

138. Oruclov S.Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsi probleminin özünəməxsusluğu (1989-1990) Bakı: Səda, 2007, 204 s.

139. Orucova S.Azərbaycan folklorunun rus dilinə tərcüməsi probleminin özünəməxsusluğu (1989-1990-cı illər) Fil.elm.dis.avtoref. Bakı: 2002, 29 s.

140. Orucov Ə.Azərbaycanca-rusca frazeologiya lüğəti. Bakı: Elm, 1976, 247 s.

141. Paşayev Q.İraq-Kərkük bayatıları. Bakı: Gənclik, 1983

142. Paşayev Q.İraq-Türkmən folkloru. Bakı: Yazıçı, 1992

143. Paşayev Q.Kərkük tapmacaları. Bakı: Gənclik, 1984

144. Pirsultanlı S. Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə, 2006

145. Pirsultanlı S. Heca vəznə tapmacaların inkişaf. Gəncə, Ağah, 2001

146. Puşkin A. Əsərləri: 4 cildə, IV c., Bakı, Azərənşr, 1949, 533 s.

147. Rzasoy S.Mifologiya və folklor: nəzəri- metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, 188 s.

148. Rzayev X. Əlf məsələ, məsəl. Atalar sözü. Пословицы. Bakı: Nicat, 1993, 173 s.

149. Rüstəmov T.Bestujev-Marlinski və onun «Molla Nur» po-vesti. Bakı: Yazıçı, 1988

150. Rüstəməzadə K.Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığının öyrənilməsinə dair metodik göstəriş. Gəncə, 1977

151. Sadıqov A.Tur Heyerdal Azərbaycanda. Bakı:2003

152. Sadıqova Z.Azərbaycan dilində şəxs adları. Fil.elm.dis. Bakı: 1975, Azərb. EA kitabxanası

153. Seyidov M.Alı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında // «Azərbaycan» jurnalı, Bakı: 1978, №3, s.57-60

154. Seyidov M.Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 325 s.

155. Seyidov M.Erməni əlifbası ilə yazılmış Azərbaycan baya- tıları. «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, Bakı: 1959, 27 yanvar, №4

156. Seyidov M.Azərbaycan nağıllarının toplanması, nəşri və tədqiqi tarixinə dair // Nizami ad.Ədəbiyyat və Dil İnstitutunun əsərləri. XI c., Bakı: 1957

157. Seyidov M.Azərbaycan tapmacalarına dair // Tədqiqlər, III

kitab, Bakı: Elm, 1968

158. Səidzadə Ə.Pir qəbrində it basdırılıbmış .»Azərbaycan müəllimi» qəz., Bakı: 2 fevral, 1964, №30

159. Səlimov-Şaqani T. İzahlı etnoqrafiya lüğəti.Bakı: Sabah, 1998, 188 s.

160. Şirvani S.Ə.Əsərləri: 3 cildə, II c., Bakı: Azərb.SSR EA nəşriyyatı, 1969

161. Tahirbəyov B.Atalar sözünün təsnif və təqdim edilməsi haqqında. Atalar sözü- (Toplayanı, tərtib edəni və nəşrə hazırlayanı Hüseyinzadə Ə.)-kitabına ön söz. Bakı: Yazıçı, 1981, 336 s.

162. Tapmacalar. Bakı: Elm, 1986

163. Talıbzadə K.Qorki və Azərbaycan. Bakı: Azərb. EA nəşriyyatı, 1959, 364 s.

164. Təhmasib M.Uzaq ellərin yaxın töhfələri haqqında. «Azərbaycan dərgisi», Bakı: №2, 1969

165. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 414 s.

166. Vəlizadə M. Qaçaq Koroğlu haqqında rəvayət // SMOMPK, 1890, 9-cu buraxılış, VII bölmə, 2-ci şöbə, s.121-126

167. Vəzirova N.Azərbaycan nağıllarının motivləri məsələsi ətrafında// Azərbaycanı öyrənmə yolu. Bakı: 1930, №3

168. Vorosil Q.Qafqaz Albaniyasının şimali-qərb zonasının bəzi toponimlərinin tarixi-filoloji analizi/ Azərbaycan toponimiyasının öyrənilməsinə həsr edilmiş elmi konfransın materialları.Bakı: Elm, 1973, 18 s.

169. Vurğun S.Əsərləri: 6 cildə, V c., Bakı: Elm, 1972, 426 s.

170. Yaqubova S. «Aşıq Qərib» dastanı və onun başqa xalqlarda olan variantları // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı: Azərb.SSR EA nəşriyyatı, 1961, 254 s.

171. Yüzbaşov R., Əliyev K., Sədiyev Ş.Azərbaycanın coğrafi adları.Bakı: 1972

172. Zamanov A. «Mən gedərəmsə məramım yenə dünyada durar...». «Ədəbiyyat və incəsənət» qəz., Bakı, 1978, 27 may

173. Zamanov A. S.Ə.Şirvaninin «Oğluma müraciət» kitabına müqəddimə. Bakı: 1961

174. Zeynallı H.Azərbaycan el ədəbiyyatı // «Maarif işçisi» jurn. Bakı: 1926, №11

175. Zeynallı H.Azərbaycan tapmacaları. Bakı: 1928, 344 s.

176. Zeynallı H. Ağız ədəbiyyatı // «Maarif və mədəniyyət» jurn. Bakı: 1926, №8

177. Zeynalı H. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Yazıçı, 1982, 319 s.
178. Zeynalov F., Əlizadə S. Tükənməz xəzinə. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.

b) Türk dilində

179. Topaloğlu B. Kelam ilmi. Giriş, 5-ci baskı. İstanbul: Damla yayın evi, 1996, 370 s.

v) Rus dilində

180. Аббаскулиев Т. Английские пословицы и их азербайджанские и русские эквиваленты. Баку: Элм, 1981, 211 с.
181. Абдалла А. Национально-культурное своеобразие русской и арабской фразеологии. Автореф. дис. канд. фил. наук. Москва, 1998, 16 с.
182. Абдулла Б. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. Баку: Элм, 1990, 216 с.
183. Абдуллаев Б. Безразличие (наше фольклорное богатство и мы) // Коммунист Азербайджана. Баку: №2, с. 73-80
184. Агаев Э. Ларец жемчужин (баяты, пословицы и поговорки в переводе В. Кафарова). Газ. «Вышка. Баку: 1967, 7 марта
185. Адалис А. Любите поэзию. Москва: Знание, 1961, 204 с.
186. Адалис А. О переводе. Тюркский народный эпос «Кероглу» // Журнал «Знания». М.: 1936, №1, с. 145-150
187. Азербайджанские пословицы и поговорки (Собиратель А. Гусейнзаде, перевод А. Гусейнзаде). Баку: Азернешр, 1959, 124 с.
188. Азербайджанские сказки, мифы, легенды (Составитель А. Набиев). Баку: Азернешр, 1988, 303 с.
189. Азербайджанские сказки (перевод С. Беглербекова) Баку: Азфон, 1941, 424 с.
190. Азербайджанские сказки. (Составители Ф. Бабаев и М. Тахмасиб). Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1947, 516 с.
191. Азербайджанские сказки. (перевод Гр. Грекин). Баку: Детюниздат, 1950, 79 с.
192. Азербайджанские сказки. (Сост. А. Ахундова, редактор О. Эрберг). Баку: Изд-во АН Азерб. ССР., 1954, 464 с.
193. Азербайджанские сказки. (Сост. А. Ахундова, пер. М. Сальцовского). Баку: Изд-во АН Азерб. ССР., 1959, 279 с.
194. Азербайджанские сказки. (Сост. Н. Сендов). Баку: Маа-

риф, 1983, 215 с.

195. Азербайджанские сказки. (В пер. Б.Таирбекова и Дж.Илдырымзаде). Баку: Гянджлик, 16 с.

196. Азербайджанские тюркские сказки (Перевод, статьи и комментарии А. Багрия, под общей редакцией Ю.Соколова).М, Академия, 1935, 668 с.

197. Азербайджанский фольклор (Сост.А.Набиев).Баку: Гянджлик, 1990, 328 с.

198. Актуальные проблемы теории художественного перевода: в 2-х т. I., М.: Наука, 1967, 298 с.

199. Актуальные проблемы теории художественного перевода: в 2-х т. II., М.: Наука, 1967, 318 с.

200. Алекперова Ш.О первых переводах и исследованиях эпоса. «Кероглу» //Известия АН Азерб. ССР. Серия лит. язык и искусство, 1979, №3, с.25-30

201. Алекперова Ш. К вопросу о воссоздании в художественном переводе пейзажного описания в дастанах // Известия АН Азерб. ССР. Серия лит. язык и искусство, 1987, №3,с.39-44

202. Алекперова Ш. О передаче топонимии и названий животных в русских переводах эпоса «Кероглу» // Известия АН Азерб. ССР. Серия лит. язык и искусство, 1982, №2, с.42-46

203. Алексеев М.Проблемы художественного перевода. Иркутск, 1931, 79 с.

204. Алиев Ю.Становление Азербайджанской советской фольклористики (1920 годе). Автореф. диссер. на соиск. кан. фил. наук. Баку: 1990, 25 с.

205. Алхасова С. Проблемы художественного перевода в кабардинской литературе: эволюция, специфика, контекст. Автореф. диссер.на соиск. кан. фил. наук., Нальчик: 2006, 37 с.

206. Алхасова С.Проблемы перевода адыгского фольклора. Нальчик: КБНЦРАН, 2000, 155 с.

207. Анекдоты о Бахлуле Даненде /Сост.Н.Сеидов, перевод Б.Таирбеков /Баку, Азернешр, 1986, 127 с.

208. Анекдоты Молла Насреддина //Журн. «Литературный Азербайджан». Баку: 1957, №8

209. Анекдоты Молла Насреддин (Сост.М.Тахмасиб, пер. Ю.Гранина) Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1958, 326 с.

210. Анекдоты о Ходже Насреддине (Пер. с турецкого Б.Горд-

левского). М., Изд-во восточной литературы, 1957, 271 с.

211. Анекдоты о Ходже Насреддине (Пер. с турецкого Б.Гордлевского). М., Изд-во 2-е. М., Изд-во восточной литературы, 1959, 275 с.

212. Аникин В. Русские народные пословицы, поговорки и детский фольклор. М., 1957

213. Аникин Б. Теория фольклора: курс лекций. М., Кн. дом. ун-т.2004, 428 с.

214. Анталогия Азербайджанской поэзии: В 3-х т., т. I, М., Гослитиздат, 1960, 521 с.

215. Архипова А., Неклюдов С. Фольклор на асфальте. М., 2005

216. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х т., Т I., М., Сов. писатель, 1995, 357 с.

217. Ахмедова М. Мотивы азербайджанского фольклора в русской литературе конца XIX-начала XX в в. // Русский язык и литература в Азербайджанской школе. Баку: 1987, №8, с.7-12

218. Ахпашева Н. Переводческая традиция хакасских сказаний о богатырях (опыт прескриптивного анализа художественного перевода). Диссер. канд. фил. наук. М., 2009, 197 с.

219. Ахундова А. Книга отца нашего Коркута. Огузский героический эпос (пер. А. Ахундовой). Баку: Язычы, 1989, 60 с.

220. Ахундова А. Скажу роза, скажу мак (Азербайджанские народные песни, баяты, считалки, небылицы, дразнилки, скороговорки и загадки). Баку: Гянджлик, 1987, 124 с.

221. Ашурбейли С. Очерк истории средневекового Баку. Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1964

222. Ашыг Алескер (Пер. В. Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 55 с.

223. Ашыг Алы (Герайлы, гошма, теджнис и другие стихи в пер. А. Ахундовой и В. Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 59 с.

224. Бабаев Г. В. Маяковский в Азербайджане. Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1960, 198 с.

225. Бабаев Г. Чернышевский об Азербайджанском эпосе (Журн. «Литературный Азербайджан») Баку: 1954, №7, с.78-80

226. Багиров А. Об одном забытом журналисте // Лит. сборн. «Труды» Инст. лит. и яз. им Низами. т. XIII, Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1958, 205 с.

227. Багрий А. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран // Азерб. Гос. научно-исследов. институт. Отд.-е языка, лит. и искува. Фольклорная серия №3, 3-х т., т. I., Изд-во Аз.ГНИИ, Баку: 1930, 303 с.

228. Байрамалибеков Т. Праздник Новруз. Газ. «Каспий», Баку: 1913, №55

229. Бараг Л. Традиционное и новое в художественной лексике белорусских сказок // О традициях и новаторстве в литературе и устном народном творчестве, вып.2. Уфа: 1972

230. Бархударов Л., Рецкер Я. Курс лекции по теории перевода. М., Изд-во Московского Университета, 1968, 179 с.

231. Баскаков Н. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., Наука, 1985, 207 с.

232. Баскаков Н. Русские фамилии тюркского происхождения. Баку, Язычы, 1992, 280 с.

233. Бахтин В. Эстетическая функция сказочной фантастики. Саратов. Изд-во Саратовского Университета, 1972

234. Баяты (Перевод В.Кафарова) Баку: Азернешр, 1960, 120 с.

235. Белоус Д. Перевод дело творческое // Вопросы литературы, 1989, №5, с.9-16

236. Березкина Е. Этнонимическая лексика в устном народном поэтическом творчестве. Автореф. диссер. канд. фил. наук. Орел: 2001

237. Бестужев-Марлинский. Сочинения: в 2-х т., Т. II, М.: Художественная литература, 1958, 539 с.

238. Валева А. Работа с загадкой при раскрытии образной структуры слова // Русский язык в начальной школе, 1975, №4

239. Василенко В. Русское народное поэтическое творчество. Изд-во «Высшая школа». М., 1969, 547 с.

240. Ведерникова Н. Эпитет в волшебной сказке. В книге: «Эпитет в русском народном творчестве». М., 1980

241. Велиханова Ф. Азербайджанская советская поэзия на русском языке. Баку: Язычы, 1982, 204 с.

242. Величко В. Кавказ // Русское дело и междуплеменные вопросы. Баку: Элм, 1990, 224 с.

243. Величко В. Полное собрание публицистических сочинений. Т. I, Санкт-Петербург, 1904

244. Веселовский А. Историческая поэтика. Л., 1940: Тəkrar nəgri-M., Наука, 1986, 640 с.

245. Виноградова Л., Толстая С. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд. Малые формы фольклора // Сборник статей памяти Г.Л.Пермякова. М., Восточная литература, 1995
246. Винонен Р. Страдание юного переводчика. Мастерство перевода. М., Сов. писатель, 1969, 496 с.
247. «Вышка». 31 января, 1970, №365
248. Гаджиев А. Этапы литературного братства. Баку: Изд-во АДУ, 1986, 270 с.
249. Газета «Каспи» Тифлис: 1913, №55, 56, 57
250. Гачечиладзе Г. Реалистический перевод и задачи его теории // Мастерство перевода. М., Сов. писатель, 1965, с.241-251
251. Гейбуллаев Г. Топонимия Азербайджана. Баку: Элм, 1986
252. Героический эпос народов СССР: В 2-х т., Т. II., М., Художественная литература, 1975, 670 с.
253. Говоркова О. Русская народная загадка. История собирания и изучения. Диссер. канд. фил. наук. М., 2004, 162 с.
254. Головина Р. Антропонимы в русской народной лирической песне. Автореф. дис. канд. фил. наук, Орел, 2001, 25 с.
255. Гора Самоцветов. Сказки народов СССР (в пересказе М. Булатова). М., Художественная литература, 1971, 416 с.
256. Горбунов К. Замок Кер-оглы, из грузинской легенды // Живописная Россия. М., 1903, Т. III, №148, 79 с.
257. Горький М. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. XXX. М., Гослитиздат, 1955, 596 с.
258. Греев Ф. Аспекты поэтического мастерства. Ташкент. Изд-во Ташкентского Университета, 1982, 69 с.
259. Гурбани (Пер. В. Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 47 с.
260. Гусев В. Эстетика фольклора. Ленинград, 1967, 12 с.
261. Гусейн Бозалганлы (Пер. В. Кафарова) Баку: 1984, 27 с.
262. Даль В. Напутное. Пословицы русского народа. М., ОЛМА -Пресс, 1999, 516 с.
263. Деде Коркут (Пер. В. Бартольда). Баку: Изд-во АН Азерб. ССР., 1950, 204 с.
264. Дмитриева О. Об этнокультурной специфике пословиц и афоризмов // Языковая личность: Культурные концепты. Сборник научных трудов. Волгоград, 1996
265. Дорощенко Е. Зароострийцы в Иране. М., Наука, 1982,

133 с.

266. Дружба и братство сильнее богатства. Сказки народов СССР (Сост. Концова В.). Тула, Из-во Тула, 1983, 111 с.

267. Джусойты Н. Исправительный перевод // Журн. «Дружба народов», М., 1979, №6, с.265-278

268. Зейналов А. Азербайджанские баяты в Кавказском регионе. Автореф. диссерт. канд. фил. наук. Баку: Элм, 1991, 21 с.

269. Известия общества обследования и изучения Азербайджана. Баку: 1925, №1, 446 с.

270. Из «Кероглу» (Пер В. Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 54 с.

271. Искендерова Н. Ахмед Джавад-переводчик Вильяма Шекспира. Автореф. диссерт. канд. фил. наук. Баку: 1998, 30 с.

272. «Кавказ»-газета. Тифлис (на рус. яз.), 1846, 1889

273. Каджаров В. Азербайджанская устная поэзия в русских переводах. Автореф. диссерт. канд. фил. наук. М., 1979, 24 с.

274. Калашев Н. Пословицы Ширванских татар // Сборник СМОМПК, вып. 24, отд. III, Тифлис: 1898, с. 1-211

275. Караджаоглан (Пер. В. Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 312 с.

276. Каташ С. Алкышы - древний жанр тюркского фольклора // Тезисы докладов и сообщений II Всесоюз. Тюрколог. Конференции. Алма-Ата: Наука, 1976, с. 101-102

277. Кафаров В. Находки и потери / запись переводчика // Журн. «Литературный Азербайджан». Баку: 1970, №3, с. 12-116

278. Кафаров В. От переводчика. Баяты-песни. Баку: Азернешр, 1978, 164 с.

279. Кафаров В. Капли в море // Мастерство перевода. М., Сов. писатель, 1964, 365 с.

280. Кашкин И. Критики есть и нет критики // Мастерство перевода. М., Сов. писатель, 1964, 365 с.

281. «Кероглы» Азербайджанский героический эпос. (Сост. Г. Ализаде, пер. А. Шарифа и др). Баку: Азернешр, 1940, 164 с.

282. «Кероглу» на русском языке. Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1959, 160 с.

283. «Кероглу» на русском языке. Архив инст. лит.-ры Азерб. Ака. Наук им Низами. Папка №106, ряд 40, листок №16

284. Кидайш-Покровская Н. Перевод тюркоязычных эпических памятников в Академической серии. Фольклор. Издание эпоса. М., Наука, 287 с.

285. Киндикова Н. Тюркские литературы Сибири: проблемы художественного перевода. Абакан: 2008, 277 с.
286. «Книга деда моего Коркута». Огузский героический эпос. (Пер. В. Бартольда) Москва-Ленинград. Изд-во АН СССР, 1962, 299 с.
287. Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе (Пер. с итальянского). М., 1960
288. Коран (Пер. Крачковского М.). Баку: Язычы, 1990, 744 с.
289. Круглов Ю. Фольклорная практика. М., 1979
290. Крылатая мудрость (Сост. Гусейнзаде А., пер. Гусейнзаде Г.). Баку: Язычы, 1984, с. 164
291. Крылатое слово (Сост. Гусейнзаде А., пер. Гусейнзаде Г.). Баку: Язычы, 1984, 164 с.
292. Кулиева Л. Русская топонимия Азербайджана. Баку: Изд-во АГУ, 1984
293. Ларец жемчужин (Азербайджанское народное четверостишие-баяты и пословицы) Пер. В. Кафарова. М., Наука, 1968, 256 с.
294. Левин Л. Четыре жизни: хроника трудов и дней П. Антокольского. М., Изд-во «Сов. писатель», 1969, 265 с.
295. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., Наука. 1985, 206 с.
296. Лермонтов М. Полное собрание сочинений: В 6-ти т., Т. IV, Москва-Ленинград: Гослитиздат, 523 с.
297. Лермонтов М. Собрание сочинений: В 4-х т., Т. IV., Ленинград, Наука, 1981, 591 с.
298. Лиморенко Ю. Проблемы перевода фольклорных текстов: на материале фольклора эвенков. Диссерт. канд. фил. наук. Новосибирск: 2007, 205 с.
299. «Литературный Азербайджан»-журнал. Баку: 1959, №11, с. 69-71
300. Маковельский А. Авеста. Баку: Изд-во АН Аз. ССР, 1960, 144 с.
301. Максимов А. Мифологический мир в малых формах фольклора восточных славян. Диссерт. канд. фил. наук. Смоленск: 2003, 182 с.
302. Маленький гадалщик (Азербайджанские сказки), Пересказал и перевел А. Тоф. Газ. «Вышка», 1985
303. Маловичко С. Интеллектуальная история и разработка теоретической базы новой локальной истории в России // Поли-

тические и интеллектуальные сообщества в сравнительной перспективе: Материалы научной конференции 20-22 сентября. М., ИВИРАН, 2007, 20 с.

304. Мамед Ариф. Проблемы художественного перевода //Литературный Азербайджан. Баку: 1954, №8, с.120-136

305. Мамедзаде С.Точность плюс вдохновение //Актуальные проблемы теории художественного перевода. Материалы Всесоюз. симпозиума. Т.1., М., «Сов. писатель», 1967, с.193-200

306. Мамедов Дж.Об опыте перевода художественной литературы с русского на азербайджанский язык // Тезисы докладов на межрес. совещании по вопросам перевода литературы с русского на языки народов Средней Азии, Казахстана и Азербайджана в г. Алма-Ата. Баку: Азернешр, 1958, с.31-47

307. Мамедова С.Владимр Кафаров-переводчик ашыгской поэзии. Автореф. диссерт. канд. фил.наук.Баку: 2000, 26 с.

308. Марковская Е.Проблемы собирания, систематизации и архивного хранения фольклора: На материале фольклорных архивов. Кар НЦ РАН Автореф. диссерт. канд. фил.наук. Петрозаводск: 2006, 25 с.

309. Мастерство перевода //Сборник. М., Наука, 1973, 286 с.

310. Миньяр-Белоручев Р. Как стать переводчиком. М., Стелла, 1994

311. Молла Джума. (Пер.В.Кафарова).Баку:Язычы, 1984, 46 с.

312. Молла Насреддин (Забавные и поучительные рассказы, изречения, анекдоты. Сост. Тахмасиб. Баку: Язычы, 1984, 327 с.

313. Набиев А.Типология и взаимосвязи азербайджанского и узбекского фольклора. Автореф. диссерт. канд. фил.наук. Тбилиси: 1981, 42 с.

314. Народная поэзия Азербайджана //Советский писатель. Ленинградское отделение. Ленинград: Изд-во «Советский писатель», 1978, 447 с.

315. Неклюдов С.Заметки об «исторической памяти» в фольклоре //Сборник к 60-летию А.К.Байбурина.Труды факультета этнологии. Вып. IV. Санкт-Петербург: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007

316. Некмодов С.Современные формы фольклора. Материалы. Первый Всероссийский Конгресс фольклористов с 1-6 февраля 2006 г. М., 2006

317. «О Литературе». М., 1961, 452 с.
318. Огнев В.Свое-общее (К проблеме взаимного перевода) Журн. «Иностранная литература» 1964, №7, с.201-209
319. Орлов П.Л.П.Полонский.Рязань: Учпедгиз, 1961, 262 с.
320. Оруджев Э.О тюркизмах в английских переводах эпоса «Книга моего деда Коркута» //Известия АН Азерб ССР. Серия лит., язык и искусство, 1981, №4, с.59-62
321. Оруджев Г.Творчество В.Кафарова в аспекте русско-азербайджанского литературных взаимосвязей. Автореф. диссерт. канд. фил. наук. Баку: 1988, 24 с.
322. Партнов В.Народ не стареет /о сборнике «Баяты» в переводе В.Кафарова/ Газ. «Бакинский рабочий» (на русском языке). Баку: 1969, 31 июля
323. «Персидские анекдоты». М., Наука, 1963
324. Потенция А.Эстетика и поэтика. М., Искусство, 1976, 560 с.
325. Рагимова Э. Азербайджанские дастаны «Деде Коркуд» и «Кероглу» в русских переводах. Баку: Изд-во «СUCEUR», 1957, 253 с.
326. Рагимова Э. Современные русские переводы азербайджанского дастана «Кероглу». Баку: Изд-во АПИ русского языка и литературы и М.Ф. Ахундова. Баку: 1995, 119 с.
327. Рагимова Э.Практика и история русского перевода эпоса «Деде Коркуд». Баку: Изд-во АПИ русского языка и литературы им. М.Ф.Ахундова. Баку:1994, 150 с.
328. Русские писатели об Азербайджане. Баку: Азернешр, 1949, 410 с.
329. Русские писатели о переводе (Под ред. А.Федорова и Ю.Левина) Ленинград: «Советский писатель», 1960, 470 с.
330. Русские писатели о литературном труде (Под ред.Б.Мейлаха): В 4-х т. Т.IV., Ленинград: «Советский писатель», 1956, 860 с.
331. Садыхов М. «Кероглу» в русской прессе 1856 года //Доклад АН Азерб.ССР. Баку: 1955, Т.XV, №10, с.73-76
332. Садыхов М. Азербайджан в декабристской литературе (Бестужев-Марлинский) диссерт. канд. фил. наук. Баку: Библ. им. М.Ф.Ахундова, 1960, 220 с.
333. Садыхов М.Очерки русско-азербайджанско-польских литературных связей XIX века. Баку: Азернешр, 1975, 485 с.
334. Самедова Л.Русская классическая литература в дорево-

люционных Азербайджанских переводах. Автореф. диссерт. канд. фил. наук. Баку:1996, 62 с.

335. Сары Ашыг (Пер. В.Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 43 с.

336. Сборник сведений о Кавказских горцах. Вып.IV, Тифлис: 1870, 336 с.

337. Сборник сведений о Кавказе. Т.I., Тифлис: 1871, 466 с.

338. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып.I., Тифлис: 1881

339. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып.II., Тифлис: 1882

340. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. III., Тифлис: 1883

341. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. IV., Тифлис: 1884

342. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. V., Тифлис: 1886

343. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. VI., Тифлис: 1888

344. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. VII., Тифлис: 1889

345. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. VIII., Тифлис: 1890

346. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. IX., Тифлис: 1890

347. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. X., Тифлис: 1890

348. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XI., Тифлис: 1891

349. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XII., Тифлис: 1891

350. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XIII., Тифлис: 1892

351. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XIV., Тифлис: 1892

352. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XV., Тифлис: 1893

353. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XVI., Тифлис: 1893

354. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XVII., Тифлис: 1893
355. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XVIII., Тифлис: 1894
356. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XIX., Тифлис: 1894
357. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XX., Тифлис: 1894
358. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXI., Тифлис: 1896
359. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXII., Тифлис: 1897
360. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXIII., Тифлис: 1897
361. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXIV., Тифлис: 1898
362. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXV., Тифлис: 1899
363. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXVI., Тифлис: 1899
364. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXVII., Тифлис: 1900
365. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXVIII., Тифлис: 1900
366. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXIX., Тифлис: 1901
367. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXX., Тифлис: 1902
368. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXI., Тифлис: 1902
369. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXII., Тифлис: 1903
370. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXIII., Тифлис: 1904
371. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXIV., Тифлис: 1904
372. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXV., Тифлис: 1905

373. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXVI., Тифлис:1906
374. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXVII., Тифлис: 1907
375. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXVIII., Тифлис:1908
376. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXIX., Тифлис: 1908
377. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXX., Тифлис: 1909
378. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXXI., Тифлис: 1910
379. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXXII., Тифлис:1912
380. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXXIII., Тифлис:1913
381. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXXIV., Тифлис:1915
382. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXXV., Махачкала: 1926
383. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. В 46-ти вып. Вып. XXXXVI., Махачкала:1929
384. Семченский С. Теория и критика перевода. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1962, 214 с.
385. Сказки из азербайджанского фольклора (Перевод и пересказ Агаева Т.) Газета «Вышка». Баку: 1978, 26 февраля, 4 с.
386. Сказки народов Востока. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1938, 187 с.
387. Сорокин Ю. Почему живут и умирают книги. (Библиопсихологические и этнокультурологические сюжеты). Самара: Самарская гуманитарная академия, 1999
388. Соконов Ю. Русский фольклор. Москва: Учпедгиз, 1941
389. Субханвердиханов А. Перечень и краткое изложение материалов по фольклору народов Азербайджана и прилегающих стран из наследия Лопатинского Л. // Известия общества обследования и изучения Азербайджана. Баку: 1927, №4, 493 с.
390. Сулейменов О. Азия: Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата: Изд-во «Казахстан» 1975, 261

391. Султанов Е. Татарские пословицы. Газ., «Новое обозрение». Петербург: 1891
392. Тахмасиб М. Азербайджанские народные дастаны (средние века). Автореф. диссерт. канд. фил. наук. Баку: 1965, 45 с.
393. Тетради переводчика // Сборник. Москва: Наука, 1971, 306 с.
394. Турабов С. Азербайджан в русской поэзии. Баку: Азербайджанский университет, 1964, 197 с.
395. Туфарганлы Аббас (Пер. В. Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 61 с.
396. Фарзалиев Т. Азербайджанские народные ээтифе. Автореф. диссерт. канд. фил. наук. Баку: 1965, 24 с.
397. Фененко Н. Лингвокультурная адаптация текста при переводе: пределы возможного и допустимого. Москва: Просвещение, 2007, 222 с.
398. Феодоров А. Введение в теорию перевода. Москва: Наука, 1958, 265 с.
399. Хартия переводчиков // Мастерство перевода. Москва: Сов. писатель, 1971, 540 с.
400. Хрестоматия по западно Европейской литературе. Москва: 1938, 61 с.
401. Чобанов М. Основы Азербайджанской антропонимики. Баку: 1995
402. Чуковский К. Высокое искусство. Москва: Искусство, 1964, 382 с.
403. Чуковский К. Главы из книги «Искусство перевода» Перевод-средство взаимного сближения народов. Москва: Прогресс, 1987, 346 с.
404. Чуковский К. Десятая муза // Мастерство перевода. Москва: Сов. писатель, 1970, 389 с.
405. Швейцер А. Теория перевода. Москва: Наука, 1988, 205 с.
406. Эфендиева А. Азербайджанские народные сказки, опубликованные на русском языке в конце XIX – начале XX века (вопросы собирания, перевода издания) Автореф. диссерт. канд. фил. наук. Баку: 1998, 21 с.
407. Эфендиев П. Анекдоты Моллы Насреддина. Журн. «Литературный Азербайджан». Баку: 1957, №8, с. 140-149
408. Я – ашыг, люблю тебя (стихи азерб. ашыгов, предисловие, перевод и примечание В. Кафарова). Баку: Язычы, 1984, 327 с.

c) İnternet

409. Amerika Fölklor Cəmiyyətinin «AFC NET» veb saytı, 2010
410. Folklor İnstitutunun «Veb saytı», 2009
411. Veb –sayt- «Zaman folkloru», 2009
412. Brunvand Y. The Study of Amerikan Folklore: In Introduction, 2-nd edition, New York: W.W.Norton, 1978// Amerika Folklor Cəmiyyətinin «AFC NET» veb saytı

Səhər Orucova.
Azərbaycan folklorunun
toplanma, tərcümə və nəşr problemləri
(QƏXTMT – SMOMPK materialları əsasında),
Bakı, «Elm və təhsil», 2012.

Nəşriyyat direktoru:
Nadir Məmmədli

Kompüterdə yığdı:
Aygün Balayeva

Kompüter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Ramin Abdullayev

Yığılmağa verilmiş: 14.03.2012

Çapa imzalanmış: 18.04.2012

Kağız formatı: 60/84 32/1

Mətbəə kağızı: №1

Həcmi: 536 səh.

Tirajı: 500

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, “Nurlan” NPM-də
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.