

Safa QARAYEV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: safaqara@mail.ru



EDİP KOMPLEKSİ KONTEKSTİNDƏ DƏLİLİK: ATAYA PROTESTİN MƏDƏNİ-PSIXOLOJİ EFFEKTI

Açar sözlər: dəlilik, edip kompleksi kontekstində dəlilik, Dəli Qarcar, Dəli Domrul, Məcnun, Koroğlu, dəliliyin psixogenezisi

CRAZINESS IN THE CONTEXT OF THE COMPLEX OEDIPUS: THE CULTURAL-PSYCHOLOGICAL EFFECT OF PROTESTING FATHER

Summary

In the article craziness is investigated in the context of protest against the subordinate essence of the father power. It was determined that in the context of the complex Oedipus the conflict with father was on the psycho-semantic basis of craziness. Madness is the foreshortening of conflict with the father and the duality (bravery and stupidity) in its essence is sourced from the main point it has earned within this conflict. In the Oghuz culture during the transition to a new status the sons' attitude to the father connection with the ambivalent perception the children in this situation are marked with the concept of "madness" which means both stupid and brave. In this sense the epos of the heroism, which is based on the "KDG" had to become the text of the presentation of conflict situations among fathers and sons. Simply, every young man has to prove his heroism in the social environment and in order to reach this level he must first overcome the father barrier. The conflict with the father is formed on the basis of the attitude of the family's structure in the psychology of the child. We consider that the presentation of the protective and loving position of the mother against the father's harsh attitude to his son (Dirsa Khan, Gazan Khan) in the epos is based on the psycho-semantic perception of the father as an enemy in the context of the complex Oedipus.

Key words: craziness, craziness in the context of the complex Oedipus, Deli Garjar, Deli Domrul, Majnun, Koroglu, psychogenesis of craziness

БЕЗУМИЕ В КОНТЕКСТЕ ЭДИПОВО КОМПЛЕКСА: КУЛЬТУРНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭФФЕКТ ПРОТЕСТА ОТЦУ

Резюме

В статье безумие было исследовано в контексте протеста подчинительной сущности отцовской силы. Было выявлено что, в психосемантической основе безумия стоит конфликт сына с отцом в контексте Эдипово комплекса. Безумие - это ракурс конфликта с отцом и двусмысленность его сущности (храбрость и глупость) проистекает из сути, приобретенной в рамках этого конфликта. Что касается амбивалентного восприятия отношения сына к отцу в период перехода к новому статусу в Огузской культуре, детей в этой ситуации именуют словом «dəli//дели», которое означает одновременно и «глупый», и «смелый». В этом смысле эпос «Книга моего деда Коркута», основанный на воспевание героизма, был вынужден превратиться в текст представления конфликтных ситуаций между отцом и сыном. Иными словами, каждый молодой человек должен доказать свой героизм в социальной среде, и чтобы достичь этого уровня, он должен сначала преодолеть отцовский барьер. А конфликт с отцом формируется на основе отношения,

сформированного в детской психологии структурой семьи. Мы считаем, что в психосемантической основе предоставления защитной и заботливой позиции матери против сурового отношения отца к сыну (Дирсе хан, Казан хан), стоит восприятие отца как врага в контексте Эдипово комплекса.

Ключевые слова: безумие, безумие в контексте Эдипово комплекса, безумный Карджар, Безумный (Дели) Домрул, Маджнун, Короглы, психогенезис безумия.

Giriş. Oğulun atanı mükafatlandırıcı və cəzalandırıcı kimi ambivalent formada qavraması folklor mətnlərində ata ilə bağlı fantaziyaların mürəkkəb şəkildə proyeksiyalanmasına səbəb olur. Ataya bu münasibətin psixosemantikası mədəniyyətdə, o cümlədən folklorlarda yalnız atanın proyektiv obrazının yaranmasına səbəb olmur. Bu, həm də oğulun özünəməxsus şəkildə proyeksiya modellərini ortaya çıxarır ki, bizim fikrimizə görə, bunlardan biri də oğulların keçid statusunu göstərən dəlilidir.

Cecil Slomenin “Mədəniyyət və Süddən kəsilmə problemi” adlı yazısından bəlli olur ki, psixanalitik Klein uşağın süddən kəsilmə sıxıntısı ilə eyni vaxtda ortaya çıxan edip kompleksinin onda günahkarlıq hissi yaratması üzərində xüsusi dayanmışdır. O, bildirmişdir ki, yetişkənlik dövründə bu durum uşağda nevroitik narahatlıqların və depressiv vəziyyətlərin meydana çıxmasına səbəb olur (18, 204). Yəni oğulun süddən kəsilmə hadisəsinin edip kompleksinin ortaya çıxdığı dövrə təsadüf etməsi bu durumun onun tərəfindən ata ilə konflikt kontekstində ortaya çıxan hadisə kimi qavranılmasına səbəb olur. Bu da “ilkın səhnə” təəssüratı kimi mədəniyyətdə çoxsaylı ata və oğul konfliktinin psixosemantik əsasında dayanır və müxtəlif konflikt formalarına proyeksiyalanır. **Yemək qadağası və onun şiddətli arzu kontekstində oğul tərəfindən pozulması modeli öz psixogenezisini oğulun ana döşlərindən qidalanma istəyinə qarşı atanı maneə kimi qavramasından qaynaqlanır.** Düşünürük ki, ana döşləri uğrunda ata və oğul konfliktini çoxsaylı folklor faktlarında simvolik olaraq təəcəssüm olunmuşdur. Məsələn, Koroğlu dastanında ata və oğulun Qoşabulağın suyundan içməsi kontekstində yaşanan simvolik konflikt, əslində, ana döşləri və onun şəfaverici suyunu içmək uğrunda mübarizə kimi anlamaq olar. Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan variantında Çənlibeldəki Qoşabulağın suyu ata tərəfindən gözlərinin dərmanı kimi dəyərləndirilir və oğul həmin sudan gətirmək üçün oraya göndərilir. Eposdakı bu münasibət oğulun mövqeyi əsasında yaradılmışdır. Odur ki, həmin suyu qəhrəmanın özü içir və atasına vermir (1, 13). Beləliklə də, atası üçün nəzərdə tutulan şəfaverici keyfiyyətlər oğula nəsib olur. Başqa sözlə, oğul atanın arzularını oğurlayır. Dastanda bu hadisə oğulun peşmanlığı ilə müşayiət olunur. Bu davranış və ondan qaynaqlanan peşmanlığın psixosemantik əsasında edip kompleksi müstəvisində ataya qarşı işlənən günah dayanır.

Edipal psixosemantikaya malik olan bu hadisə həm də ərgənləşmə metaforası kontekstində qəhrəmanın doğuluş motividir. Təsadüfi deyildir ki, “Koroğlu” eposunun Orta Asiya, konkret olaraq özbək variantlarında qəhrəmanın anası dəfn olunduqdan sonra belə bir hadisə təsvir olunur: “Bibi Hilalın cəsə-

dinin doğum sancısı tutur və o, bir oğlan uşağı doğur. Bibi Hilala can gəlməsə də, döşlərinə üç gün süd gəlir, daha sonra isə süd kəsilir. Bu zaman “Bir dəlikdən məzarın içinə işıq düşdü. Goroğlu günəşin düşdüyünü gördü. Yaxalayıb tutum deyə günəşə əl uzatdı, tuta bilmədi. Dəliyi dırnaqlaya-dırnaqlaya böyüdüb məzardan kənara çıxdı” (7, 358)”.

Göründüyü kimi, qəhrəmanın doğuluşu motivi ölü ananın döşlərindən süd içmək şəklində özünü göstərir. **Bu mənada Qoşabulaqdan su içməklə və ölü ananın döşlərindən süd içmək psixosemantik baxımdan ekvivalent hadisələrdir.** Təsadüfi deyildir ki, Qoşabulaq və ana döşlərindən gələn südün hər ikisinin qısamüddətli mövcudluğundan söhbət gedir. Sadəcə olaraq, Azərbaycan variantlarında qəhrəmanın atası ilə bir arada olması bulaq (və ya döşlər) uğrunda simvolik konfliktin aydın şəkildə göstərilməsinə imkan verdiyi halda, Orta Asiya, konkret olaraq özbək variantında oğulun mövqeyi daha əvvəldən atanı süjetdən çıxarıb, ana ilə bir yerdə olmağı təmin etdiyinə görə konflikt açıq şəkildə gözə dəymir. Amma psixosemantik kontekstdə hər iki motivin əsasında edip kompleksi kontekstində “ana südü”nün, qadağan olunmuş qidanın əldə edilməsi uğrunda atayla yaşanan psixoloji konflikt dayanır. Bu da psixosemantik kontekstdə anaya sahib olmaq üçün atayla aparılan mübarizənin simvolik ifadə formalarından biri kimi anlaşılmalıdır. Burada biz doqmatik yanaşmadan yayınıb, qida və ona qoyulan konfliktin psixogenezisinə diqqət yönəltmək istərdik. Yəni “Koroğlu” dastanında qəhrəman su//süd içmək davranışı ilə qoyulmuş qadağanı pozaraq (eposda atasına gətirməli olduğu suyu özü içərək), günah və peşmanlıq emosiyası ilə atasının kor qalmasına səbəb olan addımı atır. Bu davranış ilə o, atanın qoyduğu çərçivədən çıxır. Bu da onun yeni azadlıq və qəhrəmanlıq yolunun başlanğıcı olur. **Əslində, eposdakı bu hadisə koroğulluğun//dəliliyin mədəni etiologiyasının izahı üçün çox ciddi psixosemantik əhəmiyyətə malikdir.** Ana uğrunda atayla yaşanan konfliktdəki qalibiyyət epos qəhrəmanının yeni statusda doğuluşu ilə nəticələnir.

Dəlilik ata və oğul konfliktinin təzahürü kimi. Diqqət yetirəndə aydın olur ki, mədəniyyətdə dəliliyin, cünunluğun psixosemantik əsasında ciddi bir edipal konflikt fonu vardır. Təsadüfi deyildir ki, dəlilərin böyük bir qismi (“Leyli və Məcnun”da Məcnun, “Koroğlu” eposunda Rövşən, “KDQ”də Dəli Domrul, Dəli Qacar, “Ölülər”də İsgəndər və b.) ataya və yaxud onun simvolik təmsilçilərinə qarşı protest müstəvisində təqdim olunurlar. Mədəniyyətdə bu instituta daxil olan qəhrəmanların ya sosial məsuliyyətlərini dərk etməməklə, yaxud da ilahi qanunlarla əlaqələndirilməklə mövcud normalara tabe olmamalarına xüsusi diqqət yönəldilir. Əbəs deyildir ki, H.Quliyev yazır: “Folklorda və klassik ədəbiyyatda, ümumiyyətlə, mədəniyyətdə dəli adlandırılan obrazlar, əslində, normalara qarşı gələn obrazlardır”(12, 64). Odur ki, dəli obrazları gerçək dünyanın ənənəvi fakt və hadisələrini özünəməxsus şəkildə anlayan və şərh edən komik qəhrəmanlar (Molla Nəsrəddin, Abdal Qasım), protest edən qəhrəmanlar (Koroğlu, Dəli Domrul), ilahi qanunlara tabe olmaqla sosial normalara məhəl qoymayan qəhrəmanlar

(Məcnun) və s. kimi fərqli statuslarda qarşımıza çıxırlar. Amma bunların öz ataları ilə konfliktləri ilə bərabər, mövcud normalardan kənara çıxmalarının kökündə edipal konflikt dayanır. Çünki ata gücü ayrı-ayrı obrazlarla yanaşı, bütövlükdə mədəni normaların tabeedicisi və qadağanedici mahiyyətində də təmsil olunur. Təsəvvür edək ki, asimmetrik davranışlar sərgiləyən Dəli Domrul Əzrayilla konflikt müstəvisində öz ata-anasından imtina edib (məndə bu münasibət tərsinə proyeksiyalanma şəklində, ata və ananın canlarını Dəli Domrula verməyib, ondan imtina etməsi formasında ifadə olunmuşdur. Bu valideynləri müvafiq ağır situasiya qarşısında onu təkbaşına qoymaqda günahlandırmaq semantikasını daşıyır) arvadına daha da yaxınlaşır. Psixosemantik kontekstdə bu edip kompleksi müstəvisində ana və atanı inkar etmək yolu ilə (edipal konfliktin əsasını təşkil edən sevgi və düşmən münasibət sərgilənən şəxslərin ölümə tərk edilməsi ilə), daha qüvvətli şəkildə normal bir ailə, evlilik dünyasına keçiddir. Psixosemantik kontekstdə edip kompleksi və konfliktini sosial normadan kənar qəhrəmanları (ana mühitinə bağlı oğlan uşaqlarını) normalara doğru “itələmə” funksiyasını həyata keçirir. Folklorda da bu özünəməxsus şəkildə təəcəssüm olunur. Dəli Domrul atasından can istəyir, o isə mal-mülk verə biləcəyi halda, canını verməkdən imtina edib deyir: “Məndən əziz, məndən söygülü anandır, oğul, anana var! – deyir” (9, 113).

Bilgin Saydam bu barədə yazır: “Can dəyişmə” üçün öncə atanın seçilməsində daha fərqli bir məna da tapa bilərik: “Atanın canı ölüm vaxt Domrulunku ilə yer dəyişdirəcək; ...oğul atanın yerini tutacaqdır. Yəni ana ilə birlikdə olmaq üçün ata aradan qaldırılacaqdır. Bu kontekstdə oğulun ana ilə birləşmək üçün atanı öldürmək fantaziyalarının, yəni pozitiv edip kompleksinin gerçəkləşməyən, “gizli” realizə olunmasının izlərini müşahidə edə bilərik” (17, 137).

Qəhrəman daha sonra anasına üz tutur. O da ana və oğul yaxınlığını şərtləndirən “doqquz ay dar qarında gəzdirməyini”, “onu doğmağını və bələdiyyini”, “ağ südünü əmizdirməyini” diqqətə çatdırır, amma sonda canını verə bilməyəcəyini deyir. Beləliklə, **qəhrəman ailə mülkiyyətinin tabeedicisi gücündən xilas olub** (mətnlərdə ailə mülkiyyətinin tabeedicisi gücü atanın tətbiq etdiyi təzyiqlərdən daha çox övladın ata gücü barədə təəssüratları əsasında təsvir olunur) **müstəqilləşir və qəhrəmanın bu tabelikdən müstəqilliyə keçid prosesi dəlilik kimi xarakterizə edilir**. Və yaxud “Beyrək boyu”nda Baybərə və Baybecan doğulacaq oğlan və qızlarını bir-birinə göbəkkəsmə edirlər. Amma qız evlənmə yaşına gəldikdə Baybecan “gözə dəymir”, onun oğlu aktuallaşır: “Dəli Qarcar da ailəsinin qapalı dünyasından kənara çıxmaz. “Qəhrəmanlığı” yalnız bacısına elçi düşənləri öldürməklə məhdudlaşır” (3, 71). Rüstəm Kamalın dediyi kimi, “Əgər Qanturalı Selcan xatunu atasından istəyirsə, bəs onda Beyrək öz beşikkərtməsinə niyə Baybicandan deyil, Dəli Qarcardan istəyir?” (6, 54).

Müəllif verdiyi bu ritorik sual və sonrakı izahları onu göstərir ki, R.Kamal bunu mifoloji incest faktı ilə əlaqələndirir: “Bəy və gəlin ər-arvad olmamışdan öncə ritual prosesində bacı-qardaş olmalıdırlar. Toy mərasiminin təhlili də göstərir ki, toyda sanki onların bir ana bətnindən doğuluşu “səhnələşdirilir” (6, 55)”.

Düşünürük ki, bu məqamda da məsələyə edip kompleksi kontekstində yanaşmaq daha məqsədəuyğun olar. Müvafiq boydan görünən odur ki, qızın atasının əvəzinə onun xaotik davranışları ilə diqqəti cəlb edən “dəli” qardaşı qızın ərə verilməsi işi ilə məşğuldur. Baybecan qızını əvvəl Bayburanın oğlu Beyrəyə, daha sonara da Bayburd hasarının bəyinə ərə verməyə söz verdiyi halda, Dəli Qarcar bu sözə qarşı çıxır. O, bacısını heç kimə, o cümlədən Bayburanın oğlu Beyrəyə vermək istəmir. Onun öz bacısını Bayburd hasarının bəyinə ərə vermək istəməsi ilə bağlı da boyda hər hansısa bir məlumat yoxdur. Süjetdən bəlli olan odur ki, Dəli Qarcar bacısını istəyəni öldürür. Yəni Dəli Qarcar atasının verdiyi sözü yerinə yetirməməklə semantik olaraq onunla zidd qütbədir. Bacısını öz göbəkəsməsinə verməyən Dəli Qarcar atasına qarşı protest edən qəhrəmandır. Rüstəm Kamalın diqqət yönəltdiyi bacı və qardaş arasındakı mifoloji incest münasibətinə də bu konfliktin davamı kimi baxmaq olar. Freyd də bacı və qardaş arasındakı incest məsələsinin psixosemantik əsasında edip kompleksinin durmasını vurğulamış və ailə kompleksinin bir hissəsi kimi bacı və qardaş arasındakı bu münasibətin valideynlərə olan münasibətdən qaynaqlanmasını diqqətə çatdırmışdır (4, 11). Bu mənada Dəli Qarcarın incest münasibəti kontekstində anlaşılan bu davranışına ata ilə olan konflikt müstəvisində də yanaşmaq mümkündür. Dəli Qarcar dəli statusu kontekstində olan biri kimi atasının mövqeyinə qarşı çıxır, atanın adətlərə uyğun verdiyi sözü davam etdirmək üçün heç bir məsuliyyət hiss etmir. Düşünürük ki, ata sözüne qarşı olan bu saymazıya münasibət epik-sosial kommunikasiya zamanı Oğuzla qarşı da nümayiş etdirilir. Oğuz igidləri onun atası Baybecənlə bir məclisdə iştirak edib ona dua etdikləri halda, qız istəmək üçün Dəli Qarcarın evinə yaxınlaşmağa cürət etmirlər. Odur ki, sakral kişi kultunun zirvəsi hesab edilən Dədə Qorqudu onun yanına göndərirlər. Dəli Qarcar hətta Dədə Qorquda qarşı qaba hərəkətlər edir, onu öldürmək istəyir. Yalnız Dədə Qorqudun sakral mahiyyəti onu Dəli Qarcarın qılıncından xilas edir. Yəni dəlinin sosial kommunikasiyasının miqyası qədər də elə ataya qarşı protesti var: ailədə atasına, Oğuzda Dədə Qorquda. **Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycanda divanəliyi və dəliliyi ilk dəfə olaraq keçid subyekti kimi izah edən S. Rzasoy yazır:** “O, kosmoloji mənşəyi etibarilə – trikster, psixik tipinə görə – liminal (aralıq) varlıq, sosial statusuna görə – dəli/divanə/məcnundur” (15, 229). Və yaxud “Oğuz etnokosmik düşüncəsində “dəli” bir sosial fazadan digər fazaya keçid prosesində olan subyekti bildirir” (15, 311”).

Beləliklə, dəliliyin mifoloji-kosmoqonik planını keçid statusunda olması müəyyən edirsə, bu keçid statusunun psixosemantik mahiyyətini, keçid meyarını ata və mövcud normalarla konflikt təşkil edir. Yəni qəhrəmanın status dəyişməsinin bir fazasını *qadın mühitindən kişi mühitinə keçid*, ikinci məqamını isə *ata mülkiyyətinin tabeədi gücündən xilas olmaq* təşkil edir. Simon Ottenberg “Edip, gender və sosial mücadilə: oğlan uşaqlığı və inisiyasiyanın bir nümunə əsasında öyrənilməsi” adlı tədqiqatında yazdığı kimi: “İnisiyasiyalarda psixoloji olaraq anadan uzaqlaşmış ata gücünün hakim olduğu mühitə inteqrasiya

olunma ilə bağlı klassik freydist yanaşmanın cizgiləri mövcuddur” (14, 337). Burada ata mövqeyinin tabeedicü gücündən xilas olmaq özünü onunla eyniləşdirmək kimi anlaşılmalıdır. Təsadüfi deyildir ki, müəllif oğlanların keçid rituallarındakı simvolik davranışlarından bəhs edərkən “valideynlərdən uzaqlaşma və ata ilə eyniləşmə” (14, 336) kimi iki məsələ üzərində xüsusi dayanır.

“KDQ”də də qəhrəman olmanın və igidliyin təqdimatının ata ilə konflikt kontekstində realizə olunması igidliyin edip kompleksinin ambivalentliyi kontekstində aktuallaşmasından irəli gəlir: ataya sevgi və düşmən münasibət. Oğuz dastanlarında qırmızı xətt kimi keçən ata və oğul münasibətlərinin (Beyrək Baybörə münasibətində “korluq”, “ata dura-dura oğula təzim etmə”, Qazan və Uruz münasibətində “atanın zindana düşməsi”, “oğulun zindana düşməsi”, Dirsə xan və Buğac arasında “anası ilə söhbət eyləyib atasına qəsd etmə”, “oğulun ölümü və ana südü ilə yenidən doğuluşu”, “atanın dustaq olması və oğulun onu xilas etməsi” motivləri və s.) psixosemantik əsasında edip kompleksi dayanır. **Ata, ana və oğuldan ibarət üçlü struktura malik edip kompleksi ailədə formalaşan psixoloji münasibət səviyyəsidir və o, özünü insanın psixososial realizə olunmasının bütün səviyyələrində göstərə bilər.** Sosial münasibətlərin və fərdin psixoloji inkişafında mühüm rol oynayan bu kompleks özünü müxtəlif sosial-mədəni fakt və münasibətlərdə göstərdiyi kimi, bəzən də müxtəlif patologiyalar əsasında özünü büruzə verə bilər. Bu kompleks fərdi sosial normalara doğru “itələyən” daxili-psixoloji təkanı təmin etməklə yanaşı, normaların özünün də formalaşmasında iştirak edir. Yəni edip kompleksi mədəni reallığın və fərdi psixologiyanın formalaşmasında paralel şəkildə iştirak edən, onları bir-birinin daxilində yerləşdirən, bir-birinə bağlayan psixo-sosial ailə kompleksidir. **Bu mənada, qəhrəmanlığın ifasına köklənən “KDQ” eposu həm də ata və oğullar arasında konflikt situasiyaların təqdimatı mətninə çevirmək məcburiyyətində qalmışdır.** Sadə şəkildə desək, hər qəhrəman sosial çevrədə qəhrəmanlığını sübut etmək məcburiyyətindədir və bu çevrəyə çıxmaq üçün ilk öncə ata səddini aşmalıdır. Ata ilə konfliktin əsasları isə həmin ailənin strukturunun uşaq psixologiyasında yaratdığı münasibət səviyyəsindən qaynaqlanır. Təsadüfi deyildir ki, psixoanalitik tədqiqatlarda nağıllardakı “div” obrazının əsasında ata ilə bağlı fantaziyaların durması irəli sürülmüşdür.

Yenidən qayıdaq “dəli” anlayışı üzərinə. Dəlilik anlayışının ərgənləşməyə keçidin metaforası kimi istifadə olunmasının psixosemantik əsasında onların ataya, bu mövqeyin davamı olaraq normalara qarşı protest münasibətində olması dayanır. Bu protest özü də ambivalent mahiyyətlidir: ata üzünə ağ olmaq, onu saymamaq və qəhrəmanlıq göstərilməsi. Təsadüfi deyildir ki, atalar sözlərindən ibarət olan Oğuznamədə deyilir: “Tanrı, kişiye kendüye müt'i olmaz oğul versün” (2, 92). Yəni Oğuz sosial-mədəni mühitinin özü belə ideoloji səviyyədə ata və oğul arasındakı konflikti dəstəkləyir. Çünki ata nəslinin davamçısı olan oğulun cəmiyyətdəki statusu dəlilik mərhələsindən keçir ki, bu da ataya müti olmamaq (və ya üsyan etmək) şəklində özünü büruzə verir. Oğuz mədəniyyətində ataya qarşı “də-

lilik” münasibətinin ambivalent qavranılması ilə əlaqədar olaraq bu söz həm axmaq, həm də igid mənasını bildirən anlayışla (dəliliklə) ifadə olunmuşdur. Belə bir psixososial münasibət səviyyəsi bu günün özündə belə hər hansısa bir gəncin səhvinin bağışlanması zamanı edilən xahişdə özünü göstərir: şəxsin “gənc”, “dəliqanlı” və o cümlədən “beyniqanlı” olması diqqətə çatdırılaraq bağışlanması xahiş edilir. Mədəniyyətimizdə “*qan*” *metaforası* qohumluq bağının, o cümlədən müəyyən bir nəslə, qrupa aidlik, məxsusluq göstəricilərindən biridir. **Bu mənada, “dəliqanlı” dəliliyə aid olmanı ifadə edir. Bu qrupa aidlik gənclərin igidlik göstərmələrinin səbəbi kimi qavranıldığı kimi, həm də normadan kənar və aqressiv davranışların səbəbi kimi də qəbul edilir.** Bizə elə gəlir ki, ərgənləşmə dövründəki keçid statusunun ikimənəli şəkildə “dəli” anlayışı ilə adlandırılması onun ata mövqeyindən dəyərləndirilməsi ilə əlaqədardır. Çoxçalarlı və xaotik xüsusiyyətlərlə qavranıldığına görə bu keçid statusundakı vəziyyət mədəniyyətdə ikimənəli (igid və ağılsız) “dəli” anlayışı ilə adlandırılmışdır. Dəli Qarcar, Dəli Domrul, Koroğlu kimi qəhrəmanlar bir tərəfdən ideokulturanın təbliğ etdiyi gücə sahibdirlər, digər tərəfdən isə sosial normaları hər an poza bilirlər. Akademik Muxtar Kazımov Dəli Qarcar obrazı əsasında dəliliyin ikili mahiyyətinə diqqət yönəldərək yazır: “İpə-sapa yatmayıb, neçə-neçə əməldən çıxan, Dədə Qorquda əl qaldırmaqla dəlisovluğun son həddinə çatan Dəli Qarcarın da ədəb-ərkanla xan hüzuruna getməsinin kökü məhz dəli obrazının ikili mahiyyət daşması, dəlilikdə bir ayıqlığın gizlənməsi ilə bağlıdır. Məlumdur ki, ikili mahiyyət kələkbaz obrazları üçün daha səciyyəvidir... Dəlinin tərsinə çevrilmiş ağıllı demək olduğuna folklordan çoxlu misallar çəkmək olar” (8, 144). Bu mənada, S.Rzasoyun “Eposda “dəli” qəhrəmanlar “keçid” statuslu qəhrəmanlardır: onlar kosmosla xaosun hüdudunda – qovşağında yerləşirlər” (16, 219) fikrinə və belə keçid duruma aid olmaları ilə əlaqədar olaraq bu obrazların “ikili davranışa sahib olma”, “xaos və kosmos arasında keçid etmək” (16, 219) kimi xüsusiyyətlərə malik olması ilə bağlı yanaşmasına psixosemantik kontekstdə də münasibət bildirmək istərdik.

Doğrudan da, dəlilər nizam və anti-nizamın sərhədlərində yerləşən obrazlardır. Onların müşahidə olunan əlamətlərini ritual-mifoloji yanaşma kontekstindəki “xaos-kosmos” modeli üzrə təsnifləndirəndə bu strukturu aydın görmək mümkündür. Amma digər bir məsələ ortaya çıxır: dəlinin nizam və anti-nizam, xaos və kosmos kimi dəyərləndirilən xüsusiyyətləri təsəvvür hadisəsidir, başqa sözlə, fantaziya məhsuludur və bu əlamətlərin psixogenezisi vardır. Bu mənada sual ortaya çıxır ki, dəli obrazlarına bu ikili təbiəti verən hansı meyarlardır?

Bizə elə gəlir ki, dəlilərin təbiətindəki xaos və kosmosa aid bu ikili keyfiyyət edip kompleksi kontekstində ata və onun normalarının ambivalent dəyərləndirilməsi nəticəsində ortaya çıxır: bir tərəfdən ata kultdur və oğul bu gücün tələblərinə boyun əymək, o cümlədən anaya bağlılıqdan imtina etmək məcburiyyətindədir, digər bir tərəfdən isə qəhrəman “yaratıcılığ” mövcud ata sərhəddinin aşılması və qəhrəmanın müstəqilləşməsi ilə gerçəkləşdirilə bilər. Bu mənada dəlilərə trikster kimi zidd təbiəti edip

kompleksi kontekstində ataya olan ambivalent münasibət qazandırır: onlar həm ataya tabe olan, həm də protest edən qəhrəmanlardırlar. Bu kontekstdə dəlinin keçid statusunun psixosemantik mahiyyəti ilə bağlı bir qədər yuxarıda qismən bəhs etdiyimizə görə hələlik elə bununla da kifayətlənirik.

Yeri gəlmişkən deyək ki, “KDQ”-nin “Dirse xan oğlu Buğac” boyundakı bir çox faktlara, xüsusən Dirse xanın xain qırx igidinin Buğacı gözdən salmaq məqsədi ilə ona atdıqları şərin məzmununa əsasən ona edip kompleksi kontekstində diqqət yetirilmişdir. Akademik Kamal Abdulla aşağıdakı fakta əsasən Buğacı Ediplə (məlum olduğu kimi, Edip bilmədən atasını öldürüb anası ilə evlənmişdir) müqayisə edir: “Qalqubanı, Dirse xan, sənin oğlun yerindən uru turdu, köksi gözəl qaba tağa ava çıxdı. Sən varikən av avladı, quş quşladı (Diqqət: informasiyadan aydın olur ki, ata oğulu ev sərhədlərindən kənarı ifadə edən “ova çıxmağa” mane olan güc kimi təqdim edilir. Oğulun ov prosesində oxlanması da öz növbəsində bunun göstəricisidir –S.Q). Anasının yanına alub gəldi. Al şərəbin itisindən aldı, içdi. Anasılə söhbət eylədi, atasına qəsd eylədi. Sənin oğlun kür qopdı, ərcəl qopdı” (9, 39). Müqayisə nəticəsində müəllif yazır: “Hər iki başlanğıcın əsasında qədim bir adətin, hətta rəvayət və nağılların yarandığı dövr üçün qədim bir adətin yasaqlığını bir daha təsbit edən davranış durur. İnsanın təbiətin içində qaynayıb-qarıdığı o uzaq zamanın məhsulu olan valideynlə nikahının (cinsi münasibətin) qarşısını birdəfəlik kəsən davranış!” (5, 263). Hikmət Quliyev isə Dirse xan və oğlu arasında konfliktin semantikasının analizi zamanı məsələyə edip kompleksi kontekstində yanaşır yazır: “Bəllidir ki, eposda bəy və qırx igid, xanım və qırx incə belli qız ifadələri dəfələrlə təkrar olunur. Aydın olur ki, qırx bütövün işarəsidir və tamlığı ifadə edir. Bəy məhz qırx igidi, xanım isə qırx incə belli xanımı ilə bütövləşir. Başqa sözlə desək, qırx igid elə bəyə, qırx incə belli qız isə xanıma bərabərdir. Bu mənada Dirse xanın “qırx igidi”, xəyanət məqamlarında isə “qırx namərd” elə Dirse xanın özüdür. Qırx namərdin həsədi elə Dirse xanın həsədidir. Edip kompleksinə nəzərən baş verən situasiya da Dirse xanın Buğaca psixomifoloji oppozisiyasından doğur” (12, 92). Göründüyü kimi, müəllif 40 igidi Dirse xanla eyniləşdirir və ortaqlarını paylaşmasına diqqət yönəldir. Beləliklə də 40 igidin Buğacın “öz anasına sataşması” ilə bağlı atdığı şər elə həm də Dirse xanın mövqeyini təqdim edir. Daha sonra Dirse xan oğlunu öldürmək qərarına gəlir və onu oxlayır. Məlum olduğu kimi, anası onu Xızırın məsləhəti ilə xilas edir. Eposda ana ölümcül şəkildə yaralanan Buğacın üstünə gələrkən oğlu ona deyir: “Ana, ağlamağıl, mana, bu yaradan ölüm yoqdur, qorxmağıl! Boz atlı Xızır mana gəldi. “Bu yaradan sana ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi, anan südi sana mərhəmdir”- dedi” (9, 44) Bir məsələni də diqqətə çatdırmaq ki, edip kompleksi uşağın mövqeyini təmsil edir və onun maraqlarını aktuallaşdırır. Bu mənada düşünürük ki, müvafiq konfliktin tərsinə proyeksiyanı modelində oxunulması məsələnin semantikasının aşkarlanması üçün daha geniş imkanlar açar: məndə anasına emosional yaxınlıq hiss edən oğul günahkarlıq hissindən xilas olmaq üçün atasını hiyləyə aldanaraq onu öldürməyə cəhd edən qəhrəman şəklinə obrazlaşdırır. Bu

da oğulun yekunda “anasının cənnəti”ndə bir uşaq kimi bəslənib sağalmasına səbəb olur. Eposda uşağın ata ilə konflikt kontekstində ağır yaralandığı durumda ana döşlərinin südünü sağaldıcı məlhəm olaraq görməsi faktı da bu konfliktin psixosemantik kontekstdə ilkin səhnə müstəvisindəki drammatizm (ailə mühitində oğulun atanı ana döşlərindən uzaqlaşdıran güc kimi görməsi) əsasında aktuallaşdığını göstərir. Bundan xəbər tutan düşmənlər Dirsə xanı tutub düşməyə əsir aparırlar. Anasının təhriki ilə atasını xilas etmək üçün yola düşən Buğacı atası görür və atasın onun kim olduğunu bilmədən etdiyi müraciətin sonunda deyir **“Mənim üçün gəldünsə, oğlancığımı öldürmüşəm, Yigit, sana yazğı yoq, döngül gerü!”** (9, 46). O da əsir aparılan atasına müraciət edərək deyir: **“Ağ saqqallı qocalar sənin gedərsə, Mənim dəxi içində bir aqlı şaşmış, biligi yitmiş qoca babam var, qomağım yoq qırq namərdə”** (9, 46). Beləliklə oğulun mövqeyi əsasında günahkar duruma salınan ata peşmanlıq hissi keçirir və oğul da onu azad etməklə öz statusunu təsdiqləmiş olur. Bu mənada aşağıdakı yanaşma psixosemantik kontekstdə özünü doğruldur: “...Dirsə xanla Buğac arasındakı konfliktin alt qatında duran incest münasibətinə işarəsini də fikirlərimizin üzərinə əlavə etsək, açıq şəkildə görürük ki, burada buğayla döyüşdən qalib çıxan – kişilik, yetkinlik (həddi-bülüğ) mərhələsinə qədəm qoyan Buğacla Dirsə xan – iki kişi arasında oppozisiya vardır. Əslində, məsələyə psixomifoloji aspektdən yanaşanda bəlli olur ki, burada bütün konflikt məhz Dirsə xanla Buğac arasında baş verir” (12, 92). Göründüyü kimi, müəllif konkret təsvir səviyyəsində olan materiala əsasən “Dirsə xan oğlu Buğac” boyunda ata və oğul arasında edip kompleksindən qaynaqlanan konfliktin olmasını vurğulamış və ata ilə oğul arasındakı bu konflikt kontekstində oğulun həddi-bülüğ mərhələsinin təqdim olunmasına diqqət yönəltmişdir. Bu drammatizm həm də oğulun ata ilə konflikt müstəvisində yeni status qazanmasını təqdim edən cəmiyyət ideologiyasının təcəssümüdür.

Yeri gəlmişkən deyək ki, bəzi tədqiqatçılar edip kompleksi kontekstində mənə oxunuşunu hərfi mənada anlayır və bu kompleksin təzahürünü yalnız edip süjeti ilə məhdudlaşdırırlar. Məsələyə bu baxımdan yanaşan Merve Kolikpınar yazır: “Buğacın atasına itaəti hakimiyyətin bir parçasıdır. Ata bu hakimiyyətin sarsılmasından narahat olduğu zaman oğlunu öldürmək istəyir. Əgər bu durumu Erich Frommun edip kompleksinə verdiyi şərhə izah etsək, Buğac və Dirsə xan arasındakı məsələ ana anlayışı ilə əlaqələndirilə bilməz. Süjetdəki faktlar əlaqəli şəkildə dəyərləndirildikdə də oxucunu bu düşüncəyə sövq edəcək hər hansısa bir hadisə yaşanmamışdır. Freydin edip kompleksi olaraq açıqladığı durum uşağın anasına maraq duyması və atasını qışqanması ilə başlayır. Amma Buğac Xanın anasına duyduğu sevgi mütləq sədaqət və vəfa duyğuları ilə açıqlana bilər” (10, 238). Göründüyü kimi, müəllif edip kompleksi və edip süjetini biri-biri ilə qarışdırmışdır. Halbuki “Edip süjeti dedikdə birbaşa olaraq Edip dramında olduğu kimi ata-ana-övlad (və ya bacı-qardaş) üçlüyü arasında “naməlumluq” kontekstində incest faktını özündə ehtiva edən folklor hadisələri nəzərdə tutulur. Lakin edip kompleksi edip süjetini də öz içinə alan, yuxulardan şüurlu yaradıcılıq

aktlarına qədər insan fəaliyyətinin bütün sahələrində özünü büruzə verə bilən psixoloji hadisədir. Bu kompleksin əsasında da ata-ana-övlad münasibətlərinin psixoloji konteksti dayanır. Bu mənada psixoloji hadisənin adlandırılmasında istifadə olunan “edip kompleksi” onun terminoloji metaforası kimi anlaşılmalıdır. Bu kompleks psixoloji yaşantılarda (nevroz və digər psixoloji pozuntusu olan şəxslərdə), insanın qeyri-şüuri fəaliyyətlərində (yuxular, qarabasmalar), insanın inkişafının müəyyən mərhələsində (3-5 yaşlar), yaradıcılıq aktları və s.-də özünü büruzə verən psixoloji prosesdir. Ona görə bu kompleksi proses adlandırırıq ki, o, vahid təzahür şəklinə malik deyil, ən müxtəlif forma və məzmunlarda, konflikt səviyyələrində və əsas nüvəsinə bənzəməyən bir şəkildə özünü büruzə verə bilən psixoloji reallıqdır. Bu kompleksin vahid təzahür şəkli olmadığı halda, onu doğuran sabit nüvəsi, konflikt müstəvisi vardır” (11, 363). Bu mənada folklorda edip kompleksini öyrənmək təkcə edip süjetinə bənzər faktları öyrənmək deyildir. Edip kompleksi mənayaradıcı psixoloji reallıqdır ki, o yaradıcılıq faktlarında şüurun və sosial mühitin vetosundan yayınaraq ifadə olunması üçün nüvəsindəki psixoloji konfliktə bənzəməyən şəkildə aktuallaşır. Odur ki, proyeksiya materialında bu kompleksin təzahürünü məhz simvolik mənaların açılışı ilə aşkarlamaq olar. Bu mənada edip kompleksinin mənayaradıcı gücü hətta müasir cizgi filmlərində də özünü göstərir (13, 479-485).

Nəticə. Mövcud yanaşmaları inkar etməməklə birlikdə bizim demək istədiyimiz odur ki, eposda edip kompleksi yalnız bir boyun əsasında durmur. S. Rzasoyun “keçid” statuslu qəhrəmanlar” (16, 331) kimi xarakterizə etdiyi dəlillər ərgənlik dövründəki qəhrəmanların mədəni adıdır. Qəhrəmanlığı təqdim edən epos bu igidlərin məhz dəlilik mərhələsini təqdim edir. **Yuxarıda izah etdiyimiz kimi, dəlilik də ataya protestin mədəni-psixoloji effekti kimi ortaya çıxır ki, bunun da psixogenezisində edip kompleksi dayanır.** Bu mənada Oğuz düşüncəsinin qəhrəmanlıq kontekstini təqdim edən “KDQ” eposu igidləri “dəlilik” müstəvisində təqdim edir ki, bu, həm də edip kompleksi kontekstində ortaya çıxan konfliktin (anaya sevgi, ataya ambivalent münasibət kontekstindən qadın mühitindən kişi mühitinə keçid zamanı ortaya çıxan drammatizmin) simvolik təqdimatı kimi anlaşıla bilər. Odur ki, edip kompleksi təkcə bir boydakı konfliktlərdə yox, demək olar ki, bütün boylardakı ata-oğul konfliktlərinin psixosemantik əsasında dayanır. Bu konfliktlərdəki edip kompleksinin təzahürünü isə yalnız sadə müşahidə yolu ilə deyil, onların simvolik mahiyyətinin öyrənilməsi yolu ilə aşkarlamaq mümkündür.

Qeyd edək ki, edip kompleksi hər hansısa sabit mənalar yaradan psixos sosial münasibət səviyyəsi deyil. O, fərqli mənalar yaradan və müxtəlif formalarda təqdim oluna bilən münasibət səviyyəsidir və bu mənayaradıcı nüvə (psixoloji kompleks) psixanalitik tədqiqat vasitəsi ilə müəyyənləşdirilə bilər. Biz edip kompleksini anlamaqla mənayaradıcı fantaziyaları, sosial kontekstdəki ayırı-ayrı obrazları, metaforaları vahid bir sistemin tərkibi kimi qavraya bilərik.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı İsrəfil, Koroğlu (Paris nüsxəsi). Bakı: Şərqi-Qərb, 2005, 224 s.
2. Alizade, S. Oğuzname (Emsal-i Mehmedali) XVI Yüzyılda Yazılmış Atasözleri Kitabı. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları 1992, 128 s.
3. Bayat Füzuli. Türk kültüründe deli ve delilik. İstanbul: Ötüken 2018, 262 s.
4. Johnson, Allen W. Douglass Price-Williams. Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature. Stanford University Press 1996, 360 P.
5. Kamal Abdulla. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, 376 s.
6. Kamal R. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasi. Bakı: Elm, 1999, 72 s
7. Karadavut Zekriya 1996, Koroğlunun zuhuru kolu üzerine mukayeseli bir araştırma (inceleme-metnler)/doktora tezi/. Selçuk Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü Türk dili ve edebiyatı anabilim dalı, Halk edebiyatı bilim dalı, Konya: 1996, 594 s.
8. Kazımoğlu Muxtar. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 2005. 186 s.
9. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 s.
10. Kolıkpınar Merve. Dede Korkut Anlatılarından Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda Toplumsal Cinsiyet Ve Dil İlişkisi Bağlamında Kadın İmgesi, Karadeniz, 2016; (29) s. 225-245
11. Qarayev Səfa. “Koroğlu” dastanında ata-oğul konfliktinin psixoanalitik semantikasi (Edip kompleksi kontekstində). Folklorun funksional strukturu: multi-dissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 361-480.
12. Quliyev Hikmət. Müdrük Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradıqlmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 216 s.
13. Lauren Dundes, Alan Dundes Young hero Simba defeats old villain Scar: Oedipus wrecks the Lyin’ King. The Social Science Journal 43 (2006) p. 479–485
14. Ottenberg, Simon. “Oedipus, Gender and Social Solidarity: A Case Study of Male Childhood and Initiation.” *Ethos*, vol. 16, no. 3, 1988, pp. 326–352
15. Rzasoy Seyfəddin. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi (“Əsli-Kərəm” və “Dədə Qorqud”). Bakı, Elm və təhsil, 2015, 436 s.
16. Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
17. Saydam Bilgin. Deli Dumrulun Bilinci. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, 260 s.
18. Slome Cecil. Culture and the Problem of Weaning. In *The Manner Born: Birth Rites in Cross-Cultural Perspective* Ed Lauren Dundes, Oxford: Altamira Press: 2003, p 193-209.

