

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



**NOVRUZDA YARADICI CİNSİ DAVRANIŞLARIN SİMVOLİKASI:
 XIZIRIN GECƏLƏR BƏRƏKƏT PAYLAMASI VƏ PAPAQATMANIN
 PSİXOANALİTİK SEMANTİKASI**

Xülasə

Açar sözlər: papaqatma, qurşaqsallama, pay yığan uşaqlar və Xızır, fallik dövləndirmə, fallik yaradılış, Novruz bayramı

**SYMBOLISM OF THE CREATIVE SEXUAL BEHAVIORS IN NOVRUZ:
 THE PSYCHOANALYTIC SEMANTICS OF THE TRADITIONS SUCH AS “PAPAGATMA”
 AND “DISTRIBUTION OF ABUNDANCE BY KHIZIR AT NIGHTS”**

Summary

One of the numerous traditions carried out on the eve of Novruz holiday is the habit of boys throwing their caps, belts or bags to the doors of the houses in order to get helping or gifts in the evening. While some authors look through the ethnographic descriptions about the tradition “papagatma” (“throwing caps”) which are about the games and rituals carried out on the eve of Novruz holiday, not any serious investigations have been carried out to determine its psycho semantic essence and prototype basis. In general, according to the literary-study principles of the philological folklore-study, in the study of the ceremony and holiday realities even the certain characters or motifs, different facts have been studied in different forms, the semantics of behaviors and actions has not been investigated extensively. From this point of view, though the characters such as “Kosa” and “Kechal” belonging to Novruz holiday are analyzed definitely, the semantics of “to crack eggs”, “to throw caps, belts, bags, etc. to the houses in the evenings” have not been focused widely. However, any cultural behaviors such as images and motifs also have their own unique semantics. Due to the presence of such emptiness, in this article the psycho semantic essence of gathering helping or gifts by the boys using to throw their caps, belts, bags, etc. from the chimneys of the houses at night are investigated. During the analysis, the inseminate semantics of character Khizir // Khidir have been brought to the attention on the base of folkloric facts and the behaviors of the children imitating Khizir’s secret visit to the houses during the sunset of holiday evenings have been specially investigated. During the investigation the boys’ behaviors such as to throw caps, belts, bags to the houses on the eve of holidays or holiday evenings, realization of these behaviors during evenings – after the sunset, to escape in order not to be known, the believes such as to keep the door open during the holiday evening, the necessity of not to return the caps, bags or belts in the empty form and other problems have been analyzed in the psychoanalytic context. As the result of the investigation it is determined that on the psycho semantic base of the ceremonial behavior motifs the sexual intercourse model are embodied symbolically. The belief of not to return the thrown caps, bags, belt in the empty form in any case ensures to respond positively to the fertilization touch personified by the symbols are involved in the new creation. The sacred equivalent of this tradition is the different traditional behaviors “showing” and “proving” Khizir/Khidir’s visit to the houses at nights which symbolize the fertilization power.

Key words: “to throw the cap”, “to throw the belt”, children asking for the gifts and Khizir, fertilization, creature, Novruz holiday

**СИМВОЛИКА СОЗИДАТЕЛЬНОГО СЕКСУАЛЬНОГО (ПОЛОВОГО) ПОВЕДЕНИЯ
 В НОВРУЗЕ: НОЧНАЯ РАЗДАЧА ПЛОДОРОДИЯ ХЫЗЫРОМ И
 ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБЫЧАЯ ПАПАГАТМА**

Резюме

Одним из многочисленных обычаев, проводимых накануне Новруза, - является обряд папагатма, когда мальчики по вечерам подбрасывают к домам шапки, сумки, кушаки, опояски и т.д., для получения гостинцев. Хотя некоторые авторы, рассказывающие об играх и обрядах, справляемых накануне этого праздника, рассматривали обычай папагатма с этнографической точки зрения, не были

проведены серьезные исследования в определении прототипной основы, психосемантической сущности этого обряда. В целом, из-за того, что филологическая фольклористика основывалась на литературоведческие принципы, при изучении обрядовой и праздничной реальности стабильные образы и мотивы, отдельные факты были исследованы в той или иной степени, но поведенческая семантика этой обрядности до сих пор не была широко проанализирована. С этой точки зрения, в исследованиях в той или иной степени персонажи Новруза - Коса и Кечал (плешивый), были проанализированы, семантика яичных боев, обычая папагатма – подбрасывание шапок для получения гостинцев и т.д. не были в центре внимания. Хотя, как образы и мотивы, так и любое культурное поведение обладает своеобразной семантикой. В связи с наличием такого пробела в фольклористике, в данной статье было решено исследовать психосемантическую сущность обычая папагатма. Во время анализа на основе фольклорных фактов семантика оплодотворения образа Хызыр//Хыдыр была особо отмечена, и в этой связи особое внимание было уделено имитации вечерних походов Хызыра, мальчиками, участниками обычая папагатма, которое проводится в темное время суток.

Во время исследования такие вопросы, как проведение обычая папагатма именно мальчиками, время проведения этого обычая – темной ночью, скрытое поведение участников обряда, поверие не закрывать двери в праздничный вечер, получение гостинцев, и т.д. были проанализированы в психоаналитическом контексте. В результате анализа было определено, что на психосемантической основе мотивов этого обрядового поведения стоит символическое воплощение модели полового сношения. Вера в то, что брошенные шапки, сумки, кушаки и опояски никогда не должны быть возвращены пустыми, помогает гарантировать, что персонажи участвуют в процессе созидания, положительно реагируя на фаллическо - оплодотворяющее прикосновения, воплощенные символами.

А сакральным эквивалентом этого обычая являются различные традиционные модели поведения, которые «показывают» и «доказывают» приход по ночам в дома Хызыра//Хыдыра, символизирующего оплодотворяющую - фаллическую силу.

Ключевые слова: папагатма, дети, собирающие гостинцы, Хызыр, фаллическое оплодотворение, фаллическое созидание, праздник Новруз

Giriş. Novruz bayramında və həmin ərəfələrdə icra olunan çoxsaylı adətlərdən biri də hava qaralan zaman əsasən oğlan uşaqlarının gizlənərək evlərə papaq atmaqla, torba, qurşaq//şal, cəvərən-cüllüt sallamaqla pay yığmaları adətidir. Bu adətin mahiyyətinin dərinədən anlaşılması çoxsaylı suallara cavab verməyi zəruri edir. Sual ortaya çıxır ki, nə üçün papaq atan, qurşaq, torba sallayan şəxslər qaçıb gizlənirlər? Bu məsələni utanmaqla əlaqələndirmək mümkündür. Amma buradakı utanmaq faktı individual hadisə deyil, mərasimin özünün sanksiyalaşdırdığı (normalaşdıraraq icazə verdiyi) hadisədir. Yəni papaq atan fərdin özünün xarakterindən asılı olmayaraq, adətin şərtinə görə, papaq atan şəxs gizlənməlidir. Bununla belə yenə də papaq atan şəxslərin qaçıb gizlənməsi ilə bağlı sual aktual olaraq qalır. Sualların sayını çoxaltmaq da olar: ümumiyyətlə bayram günündə hamının evində bolluq olduğu bir şəraitdə nəyə görə papaq atmaq, qurşaq sallamaq üsulu ilə pay yığılır? Nəyə görə “papaqatma”, “qurşaq sallama”, “şalsallama”, “baca-baca” kimi adlarla tanınan bu davranış qaranlıq düşəndə məhz oğlanlar tərəfindən icra olunur? Bu sualların cavabını verməzdən öncə yaxşı olardı ki, oğlan uşaqlarının pay yığmasına aid olan bu davranışın müxtəlif variantlarına etnoqrafik təsvirlər əsasında diqqət yönəldək: “Papaqatdı – Novruz *bayramı axşamı* icra olunan ayindir. “Şalsallama”, “Qurşaqatdı”, “Qurşaq sallama” ayinləri ilə eynidir. Hazırda binalar qədimdəki kimi üstü hamar, bir mərtəbəli deyil. Hündürmərtəbəli binalarda evlərin yalnız qapılarından Novruz payı almaq olur. Odur ki, uşaqlar şal, yaylıq əvəzinə papaqlarını açıq qapılardan içəri atırlar” (1, 153). Həmçinin qeyd olunur ki, “...Bayram axşamında uşaqlar, yeniyetmələr dəstə bağlayaraq kəndin, qəsəbənin məhəllələrini, həyətləri gəzir, mənzillərin qapısını döyür, oraya papaq, kisə, torba qoyaraq münasib bir yerdə *gizlənirlər*. Ev yiyəsi çıxır, görür ki, heç kəs yoxdu... O, gərək *papaq atanın kim olduğunu bilməsin* (42, 149). Bu adətin digər bir adlandırma forması olan “Qurşaq sallama, qurşaqatdı – Novruz bayramı axşamı icra olunan ayindir. Qədim vaxtlarda evlər indiki kimi şiferli, kirəmitli olmamışdır. Evlərin üstü hamar və

damın ortasında baca olmuşdur. Uşaqlar şal, yaylıq, tənziqdən hazırlanmış örpək sallayıb Novruz payı alırlar (1,128)". Həmçinin "Qurşaqsallama, papaqatmada "Xıdır Nəbi" mərasimində olduğu kimi, daha çox *uşaqlar, cavanlar* iştirak edirlər. Onlar qaranlıq düşəndə evləri gəzib damın bacasından qurşaq – şal sallayıb, qapıdan evin içinə papaq, dəsmal atırlar" (1, 25). Bu adət həm də "şalsallama" adlanır: "Şalsallama – Novruz bayramı axşamı icra olunan ayindir. *Xüsusilə, subay gənclər tərəfindən* icra olunan "qurşaqatdı", "papaqatdı", "baca-baca" mərasim ayinlərinin məzmunca eynidir" (1, 175). Azərbaycanın bəzi bölgələrində bu adət "baca-baca", "nünnügetmə" adlanır: "Baca-baca – ilaxır çərşənbə və Novruz bayramı axşamlarında qaranlıq düşəndən sonra bayram payı almaq üçün ev damının bacasından qurşaqsallama adətidir".(1, 40)". "Nünnügetmə – Azərbaycanın bəzi bölgələrində ilaxır çərşənbədə və Novruz bayramında "Qurşaqsallama", "Papaqatdı" əvəzinə deyilən söz. Ayinin icrası ənənəvi qurşaqsallama, papaqatdı ilə eynidir. Fərq budur ki, evin dam bacasından qurşaq sallayan kəs özünü tanıtmamaq üçün burnunu şəhadət və baş barmağı ilə sıxıb açır, həm də bu zaman tez-tez "nünnünü, nünnünü" deyir"(1, 147). O da məlumdur ki, "Papaq atmanın "Cəvərən cüllüt" deyilən bir forması da Qarabağın bəzi kəndlərində yaşamaqdadır. Kəndlərdə çay, göl qırağında, məhəllələrarası çəpərlərin dibində bitib burum-burum ucalan qarğı bitkisi var. Qarğı boy atıb bərkiyəndən sonra payızın lap sonunda kəsilir, qurudulur, ondan dekorativ hasar çəkmək, malheyvan yeri düzəltmək, damların, yardımçı əl evlərinin üstünü örtmək üçün istifadə olunur. Novruz bayramına bir az qalmış uşaq ən möhkəm qarğı oduncağını seçir, yarpaqlarını təmizləyir, uc hissəyə cəvərən bağlayır. Cəvərən bir buğum qarğıdan düzəldilir. Bunun üçün bir tərəfi buğumlu olan iki qarış uzunluğunda qarğı parçası götürülür. Buğumun əks istiqamətindən buğuma qədər qarğı parçası şaquli istiqamətdə dil-dil doğranır, baş hissəyə dairəvi məftil halqa keçirilir. Nəticədə konusvari yaraşıqlı bir qab alınır. Uşaqlar bu cəvərəni uzun qarğıya bənd etdikdən sonra əvlərin qapısını döyür, qapı açıldıqda bu qəribə qabı içəri uzadır və qapını özlərinə tərəf çəkib bağlayırlar. İçəridən "cəvərən cüllütü çəkin" deyə səs gələndə uşaqlar qarğını geri çəkib qapını bağlayır və *cəld uzaqlaşın ki, onları görüb tanımasınlar*.

Görünür, cəvərən cüllüt ona görə düzəldilib ki, xırda şeylər, məsələn, qovurğa yarıqlarından axıb getsin, daha doğrusu, ev sahibi daha sanballı sovqat qoymaq haqqında düşünsün; məsələn, yumurta. Həqiqətən də bayram sovqatı üçün papaq, kisə, cəvərən cüllüt atan uşaqların, yeniyetmələrin sevincinə səbəb olan ən qiymətli hədiyyə yumurtadır" (42, 149).

Göründüyü kimi, oğlan uşaqlarının gecə vaxtı pay yığması davranışı müxtəlif adlarla adlandırılmışdır. Bu davranış çox zaman bayram payının yığılması üçün istifadə olunan əşyanın adı ilə "papaqatdı", "qurşaqsalladı", "şalsalladı", "cəvərən cüllüt", bəzən də əşyaların evə atıldığı yerin adı ilə "baca-baca", bəzən isə pay yığmaq üçün müxtəlif əşyaları evə atan şəxsin tanınmamaq üçün etdikləri hərəkətlə "nünnügetmə" adlandırılır. Yuxarıda bu bayramların qısaca nəzər saldıığımız etnoqrafik təsvirlərdə bir çox motiv və faktlar xüsusi ilə qabardılmışdır. Təsvirlərdə pay yığma adətinin keçirildiyi vaxt kimi "*bayram axşamı*, pay yığmaq üçün papaq, qurşaq və s. kimi əşyaları evə atan şəxslər *uşaqlar, cavanlar, subay gənclər*, bu əşyaların evə daxil edilmə üsulu kimi isə "*gizlənmə*", "*papaq atanın kim olduğunun bilinməməsi*"*nə* xüsusi diqqət yetirilmişdir.

Mərasimi davranışların simvolik semantikasi. Bayramdakı bu davranışın mahiyyətini dərinəndən anlamaq üçün ona Novruz mərasimində sistematik şəkildə rastlanılan maskalanma və gizlədilmələr kontekstində yanaşmağın lazım olduğunu düşünürük. Öz görünüşləri altında başqa bir reallığı gizlədən obrazlar kosa və keçəldir. R.Qafarlı yazır ki, "Kosa-kosa" dövrümüzə bir çox variantlarda gəlib çatmışdır. Onların bir qismi Kosa-keçi qarşıdurmasını əks etdirir ki, açıq-aydın ilkin etiqadlarla, animistik görüşlərlə bağlanır; digər qismi isə Kosa-gəlin münasibətlərinə həsr olunur və gerçəklik qanunauyğunluqları ilə yönlənir. Birincilərdə əski

inanclar, təsəvvürlər ənənə şəklində qorunub saxlanır, ikincilərdə isə məişət hadisələri fonunda itib-batır” (23, 283). Təsədüfi deyildir ki, tədqiqatçılar bu obrazın öz kosa təbiəti altında fallik enerjini gizlətməsinə xüsusi ilə diqqət yetirmişdir: "Azərbaycan xalq teatrı tarixinə dair araşdırmalarda artım ideyası ilə bağlı bu fallik mərasim tamaşası (Kos-kosa oyunları nəzərdə tutulur – S.Q) ilə əlaqəli qiymətli etnoqrafik detala rast gəlinir; xalq arasında yaşamaqda olan əqidəyə görə, guya uşağı olmayan bir kəs Kosa rolunda çıxış etsəymiş, onun oğlu olarmış" (30, 115) "Kosa da keçəl kimi əsl mahiyyətini zahiri çirkinlik və eybəcərlik pərdəsi arxasında gizlədir" (30, 116). Akademik M. Kazımoğlu yazır ki, "İndinin özündə də üzde tük bitməməsinə xalq arasında kişilikdən (erkəklikdən) məhrum olmağın əlaməti kimi baxılır. Bu əlamət kosa obrazında xüsusi olaraq nəzərə alınır və kosa da keçəl kimi əsl mahiyyətini zahiri əlamət arxasında gizlədir. Keçəlin gözəlliyi çirkinlik, gücü məhrumiyyət donunda təqdim edildiyi kimi, kosanın da erkəkliyi xədimlik donunda təqdim edilir. Bunun ən bariz nümunəsini "Kos-kosa" tamaşasında görürük. Tamaşa zamanı kosa müxtəlif fallik hərəkətlər göstərir. Tüksüzlük – xədimlik maskası arxasında gizlənən kosanın erotik gücünə xalq arasında xüsusi inam bəslənilir. Xalq inanır ki, uşağı olmayan hər hansısa bir kişi kosa libası geysə, həmin adamın övladı olar" (22, 82). Mərasimdə eyni sözlər kosa ilə yanaşı erkəklik simvolu olan təkə haqqında da oxunur: Təkəm//Kosam bir oyun eylər, Quzunu qoyun eylər. Aydın olur ki, "quzunu qoyun etmək" oyunu axta təkənin və kosalıq altında gizlənən fallik gücün təzahürüdür (22, 83). Məhəmməd Məmmədli yazır ki, "Həmin meydan tamaşasında erkəkliyin xədimlik maskası arxasında ifadə edildiyini təkə // keçə barədəki nəğmədən də görə bilərik: "Təkəm, təkəm, axta təkəm, Boynunda var noxta təkəm". Erkəkliyin rəmzi hesab olunan təkənin tamaşada axtalıq libasında təqdim edilməsi kişiliyin kosalıq donunda təqdim edilməsi ilə birbaşa bağlıdır. Tamaşa ilə bağlı nəğmələrdə həm keçənin (təkənin) axtalığına, həm də onun məhsuldarlığa təsir etmək gücünə işarə edilir: Təkəm bir oyun eylər, Quzunu qoyun eylər" (30, 117).

M.Məmmədli kosa kimi keçəli də dirilik, bolluq və artımla əlaqələndirir: "Kosa-kosa" meydan tamaşasında oxunan nəğmə örnəklərindən aydın olur ki, Kosa kimi Keçəl də dirilik, artım, bolluq və məhsuldarlıqla bağlıdır: ...Keçəl, keçəl, mərəndə, Arpa, buğda sərəndə..., Bir arpanı beş eylər, Yeddi qazan aş eylər (30, 118). C. Bəydili kosa obrazı barədə yazır: "Kosa oyununun fallik səciyyəli rəqslərlə bağlılığı ayrıca diqqəti cəlb edir. Azərbaycanda uzun müddət el arasında Kosa rolunu oynayan şəxs "Kos-kosa" oyunu zamanı lülə sümüyə parça dolayıb onu fallos halına salmağı və eləcə də canlı ənənənin özündən qeydə alınan digər bu kimi faktlar oyunun fallik məzmunlu olduğunu göstərir" (7, 196). Həmçinin M.İmanov Kosa və bir qədər sonra fallik dövləndirici məzmunu malik obraz kimi təhlil edəcəyimiz Xızır//Xıdır arasında da folklorik bir əlaqənin olmasına diqqət yönəldərək yazır: "Kosa barədəki nəğmələrdən birinin Xıdırın adına oxunması və mətnə "kosa" əvəzinə "Xıdır" sözünün işlədilməsi də maraqlı doğurur: Xanım, ayağa dursana, Yük dibinə varsana, Xıdırı yola salsana". Eyni nəğmənin həm Kosaya, həm də Xıdırı aid edilməsini, heç şübhəsiz, kosanın dirilik və məhsuldarlıqla bağlılığını göstərən faktlar sırasına daxil etmək lazımdır" (22, 83). Doğrudan da, mədəniyyətdə Kosa ilə Xıdır arasında fallik-dövləndirici semantika baxımından müəyyən əlaqə olmaqla yanaşı, pay yığma müstəvisində də onlar arasında müəyyən əlaqənin olması məlum olur. Xıdır//Xızır obrazının pay yığması faktının semantikasına irəlidə yenidən qayıdacağıq.

Daha geniş şəkildə üzərində dayanmadan deyək ki, müəlliflər Novruz bayramında rastlanılan Kosa və Keçəl obrazlarına öz mahiyyətləri altında fallik gücü gizlətmələrinə xüsusi ilə diqqət yetirmişlər. Yəni bayramın yaradılışla əlaqədar olan semantikasının əsasında dayanan fallik güc, dövləndirici mahiyyət birbaşa deyil, gizlin şəkildə təqdim olunur. Başqa sözlə, obraz və davranışın mahiyyətində fallik məzmunun olması gizlədilmənin zəruri şərti kimi ortaya çıxır.

Fallik məzmunun gizlin şəkildə ifadə olunduğu məqamlardan biri də Novruz ərəfəsində Xızır ilə bağlı mövcud olan inanc və davranışlarda özünü göstərir: “Xızır peyğəmbərlə bağlı bəzi inanclar, fallar bir çox türk ellərində Xızır gecəsi yerinə yetirilir. Azərbaycanda isə bu, Novruz bayramı ərəfəsində icra olunan müxtəlif silsilə mərasimlər arasında bölünmüşdür” (5, 86). Məlumdur ki, “Türk dünyasında Novruz mərasimləri zamanı ortaya çıxan fiqurlardan biri də “Xızır Baba” obrazıdır. Belə ki, Novruz axşamı Xızırın evləri gəzərək bərəkət paylaşmasına, Xızır ilə rastlaşmanın başına xoşbəxtlik quşunun qonacağına inanılır” (41, 152). O da məlumdur ki, “Qazax xalqı Xızır Kızır adlandırırlar. İnanca görə, Kızır Ata Novruz ərəfəsində üç gün gəzir. Hər bir insan həyatında üç dəfə Kızır ilə qarşılaşır. Ancaq onu asanlıqla tanıya bilmir. Əgər kim onu tanısa, ömrü boyu xoşbəxt və şanslı olar. Kızır Novruzda qəməsini qaldıranda qar əriyir və bahar gəlir” (41, 152). Türkiyənin Antaliya bölgəsində “Xıdırəlləz”lə bağlı inanca görə, “Xızırın ağacılıq yerdə gizləndiyinə inanılır, yaşıllıq yerlərə gedilir. Mərasimlərdə qurbanı olanlar qurbanlarını kəsərlər” (21, 57). Bundan savayı, bu mərasimlərdə “...erkəndən qalxan xalq otların şəhindən südə maya atar. Südə bu üsulla qatığa çevrilərsə, Xızırın bu yoğurda əlini sürtmüş olmasına və o ilin bərəkət içərisində keçəcəyinə inanılır” (21, 57). “Xıdırəlləzdə hamı daha əvvəldən qurulan sallancağa minər. Bu davranışın əsasında kəl (keçəl – S.Q.) olmamaq vardır. Çünki Xıdırəlləzdə sallancağa minməyən gənclərin başının kəl olacağına inanılır” (21, 58). Balıqəsirdə də sallancağa minmək adəti vardır: “Ancaq keçəl olan kimsənin ona minməməsi inancı vardır” (20, 34) Başqa bir inanca görə Xızır və İlyas bir-biri ilə görüşmək üçün tələsirlər. Ona görə atlarını o qədər sürətlə çapırlar ki, bu, onların ağızından köpük gəlməsinə səbəb olar. Onlar da görüşdükdən sonra atlarını gül ağacına bağlayırlar. “...ağızındakı köpüklər bu ağaca bulaşır. Sabahı gün, yəni Xızır aylarının ilk günü bu ağacların altına baxılır. Xızır ilə İlyasın atlarının köpüyündən varsa, bərəkət gətirməsi üçün ambarlara, axırlara, evlərə, mətbəxlərə sürülür” (21, 61). Qarsdakı bir inancda isə “Xıdırəlləz günü Xızırın bərəkət gətirməsi üçün ... qapılar açıq saxlanılır. Evlərin qapıları, pəncərələr və qapalı olan bütün kilidlər açılır (21, 70).

Göründüyü kimi, bu mətnlərin hamısında Xızır sakral dövləndirici kimi çıxış edir. Onun yaşıllıq yerdə gizlənməsi inancı mövcuddur. Həmçinin südənin yoğurda çevrilməsi onun öz bərəkətverici fallik gücünü göstərməsinin işarəsi kimi qəbul edilir. Yuxarıdakı mətndə Xızırın “əlini sürtmək” davranışının semantikasının, əslində, fallik davranış olması da aydın olur. İnanclarda atın ağızından gələn köpük kimi əsaslandırılan maddə də sakral dövlün işarəsidir ki, evə-əşiyə xeyir-bərəkət gətirəcəyinə inanılır.

Burada bizim üçün ən maraqlı olan iki məsələyə xüsusi ilə diqqət yetirmək istərdik. Bunlardan birincisi Xıdırəlləz günü asılmış yelləncəkdə yellənməyən şəxsin başının keçəl (kəl) olacağı inancıdır.

Xızır fallik gücə sahib olan dövləndirici atanın təbiətlə qaynayıb-qarışmış obrazıdır. Bu mənada kəl, Xızırın yelləncəyinə minmək onun fallik gücündən güc almaq semantikasını daşıyır ki, bu şəxsi xədimliyin işarəsi olan kəllikdən (keçəllikdən) xilas edir. **Əks təqdirdə fallik çatışmazlığın simvolu olan keçəllik aktuallaşacaqdır.** Heç təsadüfi deyildir ki, dahi Nizami “Xosrov və Şirin” əsərində Xosrovun zifaf gecəsindəki cinsi davranışını Xızırın fəaliyyətinə bənzədir və yazır:

Qönçənin ucu ilə ox birləşib,
Oxunun ucu ilə ləlini hey dəşirdi.
Məgər şah Xızır, gecə isə zülmət idi ki, o,
Dirilik suyuna balığı salırdı (16, 303).

Bu faktın özü də Xızırın fallik güclə əlaqəsini aydın şəkildə göstərir.

Yeri gəlmişkən, deyək ki, Xızır/Xıdır düzgün münasibətin qurulmadığı halda fallik çatışmazlığın ortaya çıxması ilə bağlı inancın elementləri Naxçıvan ərazisində toplanılan aşağıdakı mətnə də simvolik şəkildə əks olunmuşdur:

“Çatma, çatma çatmaya,
Çatma yerə batmaya,
Xıdırın payın kəsənin
Ayağı yerə çatmaya” (32, 44).

Məlum olduğu kimi, ayaq da fallik simvollarından biridir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox arqo deyimlərdə cinsi davranışların “ayaqla” ifadə olunmasından bəhs olunur. Bəzən isə “qıçı şişmək” (40), “orta qıçı ağrımaq” (26, 104) ifadələrində olduğu kimi ayaq, “qıç” cinsiyyət orqanını işarələyir. Bu mənada yuxarıda təqdim etdiyimiz uşaqların papaq atıb pay yığması zamanı oxuduqları “Xıdırın payın kəsənin Ayağı yerə çatmaya” ifadəsində də “ayağı yerə çatmamaq” fikri ilə fallik çatışmazlıq arzulandığı məlum olur. Yəni Xıdırın payını kəsənlərə “çatma yerə batmaya”, “ayağı yerə çatmaya” formasında simvolik olaraq xədimlik arzulandır. Bu da özlüyündə Xızırın yelləncəyində yellənməməyə görə ortaya çıxan “keçəllik” motivi ilə eyni semantikaya malikdir.

Yuxarıdakı inancdan o da aydın olur ki, dəlilləndirici təbiətin aktuallaşması üçün (evə xeyir və bərəkətin gəlməsi üçün) qapılar açıq qoyulur. Semantik cəhətdən qapıları açıq qoymaq sakral obrazın (Xızırın) öz cinsi gücünü göstərməsi üçün şərait yaratmaq semantikasını daşıyır. Bir çox yerlərdə Xıdır Nəbi bayramında keçirilən oyunlarda da torba atmaq faktına rast gəlinir: “Naxçıvanda ən çox sevilən bayramlardan biri də Xıdır Nəbi bayramıdır. Hər il fevral ayının təxminən ikinci həftəsinin ilk cümə axşamı qeyd olunur... Xıdırın gəlişi münasibətilə yerli camaat qovud və qovurğa hazırlayar, **oğlanlar evlərə torba atırlar.** (9, 113). Burada Xıdırın (və ya Xızırın) gəlişi fonunda oğlanlar tərəfindən reallaşdırılan “torba atma” faktı, əslində, onun gəlişinin teatrallaşdırılmasıdır. “Küləyin əsməsi Xıdırın gəlişindən soraq verir... “Xıdır Nəbi yoldadır”, - deyib sevinirlər. Buğdanı qovurub kirkirədə çəkirlər. Ələnmiş qovutunu məcməyiyyə yığılır, üstü hamarlanır. Yerə təzə gəvələr döşənir, üstünə təzə qırmızı süfrə salınardı. Otağın ortasına məcməyi qoyulardı. **Qapını açıq qoyub başqa otağa keçərdilər.** Səhər açılarda ağsaqqallar həmin otağa girərdilər, görərdilər ki, Xıdırın atının nal izi, yaxud da özünün barmaq izi, bəzən də atın qamçısının izi qovutun üstünə düşüb. Hamı gəlib bircə-bircə izə baxır, niyyət tutardı, salavat çevirər, xeyir-dua verərdilər (29, 273). Əslində burada Xızır Nəbinin gəlməsinə aid axtarılan nişanlar onun öz fallik gücünü göstərməsinə aid olan işarələrdir: nal izi, barmaq izi, qamçı izi. O da aydın olur ki, bunun üçün **“Qapını açıq qoyub başqa otağa keçərdilər”**. Yəni papaq atan uşaqlar kimi gecə onun gəlişinin gizlin bir şəraitdə reallaşdığına inanılırmış. Təsadüfi deyildir ki, T. Babayev və B. Abdulla yazırlar: “Süfrədə üstündə şamlar yanan qovutdan ailə üzvləri lap sonda yeyirlər. İnanırlar ki, şamlar yanan vaxtda ata-baba ruhları kimi, Xıdır Nəbi də gözə görünmədən gəlib bu qovutdan dadır. Həmçinin həmin axşam qaranlıq düşəndən sonra dəstə ilə qapı-qapı gəzən uşaqlar da ...nəğməsinə oxumaqla ilk növbədə məhz elə həmin qovutdan pay istəmişlər. Evdəkilər də gələnləri əliboş qaytarmamış, qablarına qovutla yanaşı, boyadılmış yumurta və digər çərəzlər qoymuşlar. Əgər kimsə gələnlərə pay verməzmişsə, onda dəstənin səsi aləmi basarmış. Burada çox incə şəkildə sezilən bir mətləbi də nəzərə çatdırmaq istəyirik. *Uşaqların ayrı vaxtda yox, məhz şər qovuşandan sonra, göz-gözü görməyəndə, daha aydın desək, onların tanınması qeyri-mümkün olduğu vaxtda pay almağa gəlmələri səbəbsiz deyil. İnama görə, elə Xıdır Nəbi də onların arasında olur. Odur ki, hər bir ev tərəddüd etmədən uşaqların simasında guya elə Xıdır Nəbinin özünə pay verir* (Kursiv bizimdir- S. Q)” (6, 19). O da məlumdur ki, həmin gecə uşaqlara verilən nemətlər “Xıdır payı” adlanır. Belə ki, qap-qapı gəzən uşaqlara “hər qapıdan “Xıdır

payı” verilərdi...həmin şeyləri gecə bir yerə yığıb saxlardılar ki, səhər olsun, onlardan xəmir yoğurub böyük kömbələr, bir də qovut bişirsinlər. O gecənin adı “Xıdır gecəsi”dir. “Xıdır gecəsi”ndə inama görə, Xıdır peyğəmbər (Xıdır Nəbi) atını minib xəlvətcə hər yanı gəzir. Onun adına ayrılmış paylara gizlicə əl toxundurur ki, həmin nemətlərin bərəkəti artıq olsun” (28, 41). Bu mənada Xıdırın və papaq atan uşaqların davranışları eyni bir “gizlin gəliş” semantikasını paylaşır. A.Xəlil “Papaq atma”da aldatma mənasını xüsusi qeyd edir (18, 64). Beləliklə, oğlan uşaqlarının papaq və torbayla evlərdən payyığma davranışı kişi başlanğıcının fallik dövləndirici təbiətini simvolizə edən Xıdırın davranışının imitasiyasıdır. Odur ki, Naxçıvan ərazisində Xıdır Nəbi bayramında hava qaralan zaman qapılara gedib papaq atan uşaqların Xıdırın payını yığdıqları zənn olunur. Pay yığan uşaqlar bu misraları söyləyirlər:

Çatma, çatma çatmaya,
Çatma yerə batmaya,
Xıdırın payın kəsənin,
Ayağı yerə çatmaya (32, 44)

Məhz Xıdırı//Xızırı imitasiya ilə əlaqədardır ki, bayram günlərində papaq atan uşaqlar adi günlərdə malik olmadıqları imtiyazlara sahib olurlar. Xıdırın (və ya Xızırın) gəlişinin fallik dövləndirici mahiyyətə malik olması ilə bağlı yuxarıda bəhs etmişdik. Bu, həm Xıdırın gizlin gəlişi, həm də oğlan uşaqlarının gizlənməklə papaq, torba atmalarının fallik məzmununa malik olmasını göstərir. Yəni onlar ortaq semantikanı paylaşır. Xatırladaq ki, Novruz bayramı gecəsi qapıların açıq saxlanması inancı vardır: “Bizdə Nooruzda, İləxırda, axırncı çərçənbə gejesi qapı açıx qalar, sırfa açıx qalar. Gələn-gedən, papax sallıyan, papax tulluyan. Bəlkə də iyirmisi, otuzu olurdu” (25, 146). İrəlində papaqatmanın mahiyyətinin izahı zamanı yenidən bu məsələnin üzərinə qayıdacağıq.

Xızır ilə bağlı mətnlərin demək olar ki, heç birində onun özünün görünməsindən söhbət getmir. Ağacılıqda gizlənen bu obrazın dövləndirici gücü müxtəlif simvolik davranışlar vasitəsi ilə təqdim olunur.

Bundan savayı, Novruzda qadınların kişi, kişilərin qadın paltarını geyinib gəzməsi adəti vardır ki, bu da gizlənmə, özünü gizlətmə semantikasını daşıyır. Bizə elə gəlir ki, mərasimi kontekstdə özünü başqa şəkildə təqdim etmək davranışlarının seksual semantika daşımından qaynaqlanır. Seksual semantika gizlənməni, başqaları tərəfindən tanınmayacaq obraza girməni zəruri edir. Bu gizlənmə ehtiyacı bayram adətləri kontekstində kollektiv sanksiyalaşmış hadisə kimi özünü büruzə verir.. Hal-hazırda araşdırdığımız problemdən uzaqlaşmamaq üçün bu məsələ üzərində geniş dayanmırıq və gəlirik papaq atma oyunu üzərinə.

Bu mənada bayram günü əsasən oğlan uşaqlarının iştirakı ilə gizlənərək papaq, qurşaq, şal, cəvərən cüllüt vasitə ilə bacadan və ya qapıdan pay yığmaq şəkildə icra olunan davranışın prototip əsasının müəyyənləşdirilməsi çox vacib bir məsələdir. O da aydın olur ki, Novruz bayramında icra olunan mərasimi davranışlarda fallik və bətn simvolizmi xüsusi aktualıq qazanır. **Psixosemantik kontekstdə burada icra olunan simvolik davranışların əsasında cinsi əlaqə, dövlənmə modeli dayanır. Bayram tədbirlərinin xüsusi ilə axşam vaxtı icra olunması faktının özü də bu yanaşmanı təsdiqləyir. Heç təsadüfi deyildir ki, kollektiv düşüncədə cinsi münasibət əsasən axşam, gecə vaxtı reallaşdırılan fəaliyyət kimi qavranılır.** Bu mənada maraqlıdır ki, bəy və gəlinin zifafı da məhz gecə vaxtı reallaşdırılır. "Gecə dünya"sı folklorik stereotiplərin təsiri ilə böyük Azərbaycan şairi Ramiz Rövşenin “Qəfl dünya işıqlansa” adlı şeirində belə modelləşdirilmişdir:

Qəfil gün doğsa bir gecə,
Dünya dümağ işıqlansa;
Şəhər-şəhər, küçə-küçə,

Otaq-otaq işıqlansa,
Görərik kimlərin əli
kimlərin cibindən çıxır.
Kimlər əyilə-əyilə
kimlərin evindən çıxır (37, 264)

Göründüyü kimi, gecə vaxtı bütün günahların, o cümlədən də “insanların əyilə-əyilə”, yəni gizlin şəkildə bir-birlərinin evindən çıxdığı vaxt kimi dəyərləndirilir. Gecə vaxtı əyilə-əyilə, yəni gizlin şəkildə başqasının evindən çıxmaq oğurluğa işarə edən anlayış olmaqla yanaşı, qəbul olunmayan cinsi münasibəti də işarələyən ifadədir. El arasında belə bir deyim də var: “Qurdun üzü ağ olsa, gecə gəzməz, gündüz gəzər”. Adi günlərdə öz cildini dəyişib gecə vaxtı başqasının evinə hər hansısa bir müdaxilə etmək mənfi hadisə kimi dəyərləndirilə biləcəyi halda, Novruz bayramında bu, pay yığan uşaqlar üçün sanksiyalaşmış davranış kimi özünü göstərir. Bu məsələ M. Baxtinin (8, 10) karnaval nəzəriyyəsi kontekstində də izah oluna bilər. Amma bizim məqsədimiz bütövlükdə bayramın fəlsəfəsini, bu zaman coşqu dolu davranışlar kontekstində normaların dağıdılması problemini öyrənmək olmadığına görə həmin məsələ üzərində geniş planda dayanırıq. Bizim məqsədimiz adi günlərdə antinorma, lakin bayram axşamı sanksiyalaşmış (icazə verilən) davranışın prototipini və psixosemantik mahiyyətini müəyyənləşdirməkdir. Bu mənada bayram axşamı əsasən oğlan uşaqlarının özünü gizlədərək qadağan olunmuş zonalara müdaxilə etmək imkanının psixosemantik əsasında cinsi tabu və normaların pozulmasının dayandığını düşünürük. Bu baxımdan, oğlan uşaqlarının bacadan, qapıdan papaq atmalarının, qurşaq, şal və cəvərən-cüllüt sallamalarının prototip və qeyri-şüuri psixoloji əsasında dövləndirici cinsi münasibət modeli dayanır. Heç təsadüfi deyildir ki, adi günlərdə bağlanılması zəruri hesab edilən qapı və bacanın bayram axşamı açıq saxlanması (və ya arxadan kilidlənməməsi) vacib inanclardan biridir. Əsası da budur ki, evə xeyir-bərəkət gəlsin deyər qapı açıq saxlanılır. Bayram axşamı qapıların qıfıllanmaması, açıq saxlanması fallik məzmunlu papaqatma, şalsallama, qurşaq sallama, cəvərən-cüllüt sallama kimi davranışların icrası üçün şərait yaratmaq semantikasını daşıyır. **Yəni simvolik kontekstdə gecə vaxtı papaq, şal, qurşaq, cəvərən-cüllüt vasitəsi ilə dövləndirici kişi başlanğıcının fəaliyyətinə icazə verildiyi kimi, baca, qapı simvolikası ilə də dövlənən qadın başlanğıcının fəaliyyətinin reallaşmasına şərait yaradılır.** Maraqlıdır ki, Novruzda papaq atmaq funksiyası əsasən oğlan uşaqları tərəfindən icra olunduğu halda, onu doldurmaq, içərisinə pay qoymaq bir qayda olaraq qadınların icra etdiyi davranış kimi təqdim olunur. Ustad Şəhriyarın “Heydər Babaya salam” poemasında belə bir mənşərə vardır:

Bayram idi gecəquşu oxurdu,
Adaxlı qız bəy corabın toxurdu,
Hər kəs şalın bir bacadan soxurdu,
Ay nə gözəl qaydadı şal sallamaq,
Bəy şalına bayramlığın bağlamaq.

Şal istədim mən də, evdə ağladım,
Bir şal alıb tez belimə bağladım,
Qulamgilə qaçdım, şalı salladım,
Fatma xala mənə corab bağladı,
Xan nənəmi yada salıb ağladı (39, 41).

Göründüyü kimi, bədii lövhədə də şal sallayan oğlan uşağı, onu içərisinə pay qoyan isə qadındır. Bədii lövhədəki əks olunan bu mənşərə etnoqrafik reallıqda da belədir.

Novruzda oxunan nəğmələrdə də evə sallanılan torbanın doldurulması üçün məhz evin xanımına müraciət edilir:

.....
 Sallanır torbalar bacadan.
 Uşaqlar pay ister ucadan:
 -Xanım bacı, dursana,
 Torbanı doldursana,
 Qonağı yola salsana.
 Verənin oğlu olsun,
 Verməyenin kor qızı (31, 42).

Bizə elə gəlir ki, bu sabit davranışların da psixosemantik mahiyyətində papaqatma və variantlarının simvolik olaraq dövləndirici kişi başlanğıcına, qapı və bacasından papaq atılan evin isə dövlənən qadın başlanğıcına aid olmasından qaynaqlanır. Heç təsadüfi deyildir ki, inanclarda atılan papaq, qurşaq və s.- nin boş qaytarılması da məqbul hesab edilmir. “Tonqaldan sonra uşaqlar və gənclər evlərin bacalarından (baca olmayan evlərdə qapı və pəncərələri açıq saxlayırlar)” şal sallarlar, ev sahibi varına görə bu şallara çərəz, meyvə, pul, corab qoyur. Maki (Güneyi Azərbaycanda yer adı – S.Q.) bölgəsində evlənməmiş qızların bəxtləri açılısın deyər şalın ucuna bağlayıb şalını çək deyərlər və şal atanlar qızı gördüyü zaman şalı buraxıb qaçırlar. Bəzi bölgələrdə zarafat üçün kiçik qızı şala bağlayırlar” (36, 271). Bu etnoqrafik təsvirlərdə də evlərə qurşaq atmanın fallik məzmun daşmasına aid işarələr mövcuddur. Mətn-dən aydın olur ki, subay qızlar bəxtlərinin açılması üçün onları evə atılan qurşağa bağlayıb “qurşaq sallayana çək”- deyərlər. Qurşaq atanın əsasən oğlanlar olması və onun “qurşaq atma” davranışının simvolik olaraq fallik-dövləndirici məzmun daşmasını nəzərə alsaq, o zaman qızların bəxtlərinin açılması üçün onların şala bağlanması semantikasını anlamaq olar: yeni yaradılış zamanı simvolik fallik başlanğıcla və ya gizlənməmiş oğlanla simvolik təmas “bənzer-bənzerini törəder” (11, 389) prinsipi ilə qızların taleyinin açılmasına səbəb ola bilər. Belə bir davranış həm də Novruzdakı evlərə qurşaq atmanın dişi başlanğıca (qadın başlanğıcına) müdaxilə semantikasını da göstərir. Məhz bu semantik kontekstlə əlaqədar olaraq simvolik fallik qurşaq sallama davranışına “qız bağlamaq” motivi ilə reaksiya verilir. Bayram axşamı evlərdən hədiyyə yığan şəxslərin qızların taleyinin müəyyənlişməsində həlledici rolunu aşağıdakı etnoqrafik mənzərədə də görmək olar: “Novruzdan öncə bir neçə şəxs “Novruz Ağası” olaraq gecə evə gedərlər. Evlərin damından və ya pəncərəsindən səbətlər uzadıb ev sahibindən hədiyyə istəyərlər və hər kəs öz gücünə görə uzadılan səbətə bir şey qoyardı. Bu hədiyyələr Novruz Ağası tərəfindən şəhərin, yaxud kəndin yoxsullarına verilir və onların qara günləri bayrama dönərdi. Bəzi yerlərdə və özəlliklə kəndlərdə evlənməyən qızlar Novruz ağasının sözünə fal tutardılar. Onun dedikləri fal tutan qızın bəxti və ya talehi sayılırdı. Buna görə də Novruz ağaları hara getsələr də gözəl sözlər söyləyərdilər. Bəzi qızlar bəxtlərini bir düyünləyərdir. Belə ki, bir ipin iki ucunu bir-birinə bağlayıb düyünü açardı. Hər hansısa bir qızın düyünü açılırsa, bu, onun yeni ildə bəxtinin açılacağına işarədir. Mümkündür ki, Novruz ağası yol boyunca bəzi ipləri görməsin, o zaman qızın fikri tamamilə qarmaqarışq olurdu. Fars bölgələrində bu işi Hacı Firuz adlı bir şəxs görür. Əlbətdə zikr etdiyimiz mərasim Təbrizin yaxınlarında olan Heris, Kerimcüvan, Saray və Əhər məntəqələrində həyata keçirilir” (4, 74).

Təbriz ətrafındakı məntəqələrdə şal, yaxud da səbət sallamaqla pay yığan şəxslərə “Novruz ağası” adı verilməsi faktının özü də pay yığanların xüsusi statusa malik olmasının göstəricisidir. Pay yığan şəxslərin “Novruz ağası” adlandırılması buradakı pay yığmanın dilənçilik statusundan deyil, xüsusi imtiyazdan qaynaqlandığını göstərir. Pay yığan şəxsin “Novruz Ağası” adlandırılması onu Xızırın statusu ilə yaxınlaşdırır. Etnoqrafik təsvirdən məlum olur

ki, “Novruz Ağası”nın xoş sözləri və düyünləri açma davranışı insanların taleyində həlledici rola malikdir. Onun davranışları və sözləri insanların yeni yaradılışdakı taleyinin müəyyənləşdiricisi kimi çıxış edir. Başqa sözlə, o, yeni yaradılış aktının əsas qurucu və təmsilçisidir ki, bu keyfiyyətlər də onun funksional mahiyyətini Xızır ilə eyniləşdirir. Təsadüfi deyildir ki, Türkiyənin Sarıqamış bölgəsində “Xıdırelləzdə “duzlu qıdık” deyilən duzlu bir çörək tipi düzəldilir. İki dilimdən ibarət bu çörək tipinin bir dilimini niyyət edən subay qız özü yeyir, digər dilimini isə yastığın altına qoyurlar. Daha sonra görülən yuxu yozulur; ikinci gün, çörəyin qalan hissəsi qarğaların yeyə biləcəyi bir yerə qoyulur. Sonra qarğanın çörəyi haraya aparacağına baxılır və qızın o tərəfə gəlin olaraq gedəcəyinə inanılır” (19, 307). Bu inancdan da görünür ki, “Xıdırelləzdə” qızlar “duzlu çörək” yeyib yatmaqla, yəni gecə vaxtı ərə getməklə bağlı talelərini öyrənmək istəyirlər. Ümumilikdə, məhz Xızır Nəbi bayamında ərə getmək və ya evlənməklə bağlı problemlərin müzakirəsinin özü də bu bayramdakı yaradılış semantikası cinsi münasibət simvolikasının aktuallığını göstərir. Xızır//Xızırın fəaliyyəti ilə fallik-dövləndirici funksionallıq işə düşür ki, subaylar da bu yaradılış semantikası zaman kəsimində öz talelərini həll etmək istəyirlər. Təsadüfi deyildir ki, “Hıdırelləz günü Hz. Xızırın gəlişini gözləyən qızlar, özlərini tanıtmadan qıbləyə baxan yeddi və ya doqquz qonşu evin qapısını döyürlər. Sonra da ata minirmiş kimi, ağaca minib dörd yol ayrıcında Xızır gözləməyə başlayırlar. Qapısı döyülən qonşular da bu vəziyyəti bildiklərinə görə “Allahım, qapımızı döyən qonşuların qismətini aç”-deyə dua edirlər” (35, 207). Burada da qızların fallik-dövləndirici funksiyasını yerinə yetirən Xızır ilə münasibət əsasında ərə getmək istəyi təcəssüm olunmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, inanclarda Xızırın öz atını sürətlə çaparaq gəlməsi təsvir olunur: “Xızır gecələrində axşamdan səhərə qədər külək əsərsə, deyirlər ki, bu Xızır Nəbidir, atını çapa-çapa bərəkət paylayır” (32, 47). Ərzurum ərazisindən təqdim olunan inancda evdə qalan qızların yalançı ata minərək Xızır gözləməsindən bəhs olunurdu. Naxçıvan ərazisindən toplanılan etnoqrafik məlumatda isə Xızırın atını sürətlə çaparaq bərəkət paylamasından söhbət gedir. Burada Xızırın bərəkət paylaması onun fallik-dövləndirici təbiətini təcəssüm etdirir. Bu kontekstdə qızın atına minərək Xızır qarşılması fallik gücə malik sakral kişi ilə görüşünü təcəssüm etdirir. Xalq təfəkküründə mövcud olan “bənzer bənzerini törəder” prinsipi Xızır ilə bu simvolik görüşün qızların bəxtlərinin açılmasına səbəb olacağı ilə bağlı inanc formalaşdırmışdır.

Etnoqrafik təsvirlərdə atılan fallik məzmunlu papaq və ya qurşağa payın qoyulması zəruri hadisə hesab edilir ki, bu da sözügedən simvolik davranışların dövləndirici mahiyyətindən qaynaqlanır. Bizə elə gəlir ki, Novruzdakı bir çox digər faktlarda olduğu kimi, bu davranışla da simvolik olaraq mayalandırıcı və dövləndirici fəaliyyət nəticəsində ortaya çıxan yaradılış faktı, doğum hadisəsi modelləşdirilir. Daha doğrusu, atılan papaq, torba, qurşağın heç bir halda boş qaytarılmaması simvollarla təcəssüm olunan fallik-dövləndirici toxunuşa müsbət reaksiya verilməklə yeni yaradılışda iştirakın təmin olunmasına xidmət edir. Heç təsadüfi deyildir ki, Novruz bayramında adı günlərdə xüsusi dəyəərə malik olmayan yumurta xüsusi dəyər qazanır, oğlan uşaqları tərəfindən ən arzu olunan bayram payı statusu qazanır. Bu da yumurtanın yaradılışla bağlı semantikasından qaynaqlanır. Yumurtanın doğum semantikasını daşması və onun bayram zamanı oynanılan oyunlarda kişilərin (oğlan uşaqlarının) “döyüş vasitəsinə” çevrilməsinin mahiyyətindən başqa bir yerdə bəhs etdiyimizə görə burada həmin məsələ ilə bağlı geniş şəkildə danışmaq istəmirik.

Novruzda papaq atmaq, qurşaq, şal, cəvərən cüllüt sallamaqla reallaşdırılan davranışlar mahiyyətcə eyni olan fəaliyyətin fərqli variantlarıdır. Folklorik sözlü mətnin variantları olduğu kimi, sözlü olmayan folklorik fəaliyyətlər də variantlar şəklində ortaya çıxmağa bilirlər. Bu mənada papaq, qurşaq, şal və cəvərən cüllüt simvolik ekvivalentlərdir. Yuxarıda təqdim etdiyimiz ensiklopedik məlumatlarda “papaq atma”nın evlərin öz quruluşunu dəyişdikdən sonra ortaya

çıxması məsələsi diqqətə çatdırılmışdır. Yəni bildirilir ki, tədricən bacaların ləğv olunması bayram payı yığan uşaqların papaqlarını qapıdan evə atmaları ilə nəticələnmişdir. Bəzən isə bildirilir ki, “Evin bacasından xurcun, torba sallamaq, yerə qurşaq sərməklə bağlı qədim adət ölkəmizin müstəmləkə çağlarında papaqla əvəz edilmişdir” (24, 5). Belə müddəalar bu məsələ ilə bağlı etnoqrafik tarixi inkişafın ciddi şəkildə öyrənilməsinə zəruri edir. Yəni araşdırmaq lazımdır ki, daha öncəki dövrlərdə “papaqatmaq” digər variantlarla paralel şəkildə mövcud olmuşdur, yoxsa-yox. Həqiqətən də bu gün “Bizdən tələb olunan odur ki, biz adi baxışda anormal görünən bu cür adətlərin daxili qatında gizlənmiş mifoloji elementləri tuta bilək, burdakı qeyri-adilik faktının arxasında gizlənmiş mənanı anlaya bilək (2, 57).

Hətta yuxarıda deyildiyi kimi, papaqatmanın ev tikilişi formasının dəyişməsi, yəni bacasız evlərin meydana çıxması zəminində ortaya çıxması ilə bağlı yanaşma doğru olsa belə, bu, heç nəyi dəyişmir. Folklorda bir motivin funksional olaraq başqa birini əvəz etməsi təsadüfi hadisə hesab edilə bilməz. Bu, onların etnoqrafik funksionallıq, linqvistik sinonimlik, simvolik semantika baxımından kəsişmələrindən qaynaqlanır. Məsələn, yuxarıda Şəhriyarın “Heydərbabaya salam” poeməsindən təqdim etdiyimiz hissədə deyilir: “Şal istədim mən də, evdə ağladım, Bir şal alıb tez belimə bağladım”. Burada şalın qurşaq ilə sinonim mənə daşması aydın olur. Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində qurşaq sözünün birinci mənası belədir: “Beli sıx tutmaq üçün ona sarılan uzun və dar parça” (33, 218). Yuxarıdakı şeirdə “şal”ın elə “qurşaq” mənasını ifadə etməsi aydın olur. Şal sözünün iki mənası vardır: 1. Yundan və s.-dan toxunmuş böyük baş örtüyü 2. Nazik, yumuşaq yun parça (34, 188). Bizə elə gəlir ki, şalın qurşaq ilə sinonimliyi “qadın baş örtüyü” mənasından yox, onun “parça” mənasından qaynaqlanır. Bu mənada bayramdakı eyni bir davranışın fərqli adlarla adlandırılması təsadüfi hadisə hesab edilə bilməz. Aydın olur ki, papaq atmaq, qurşaq // şal, torba və cəvərən cüllüt sallamaq bir-birini əvəz edən faktlar olmaqla fallik semantika daşıyırlar. Sadəcə olaraq, ekvivalent sırada kişi baş örtüyü olan papaq fallik semantikanı daha aydın şəkildə təcəssüm etdirən artefaktdır.

Yaradıcılıq faktlarında papağın fallik məzmununa malik olması psixanalitik tədqiqatlarda xüsusi diqqət ayrılmış məsələlərdən biridir (15, 163; 12, 343; 17, 292). Lakin biz bu nəzəri fikirləri geniş təhlil etmədən bir neçə mədəni fakt əsasında papağın bu mahiyyətini diqqət mərkəzinə gətirmək istərdik.

Papağın fallik simvolik məzmunu bəzən onu başına qoyan qadınların elə kişi kimi təqdim olunmasına xidmət edir: “Dəmdabacalar da yeni doğulmuş sağlam uşağı özlərinin hər hansı bir zəif doğulmuş körpələri ilə dəyişmək və ya həm zahını, həm də uşağı boğmaq məqsədi ilə doğuşda hazır olurlar. Bu olmasın deyə zahıya **papaq geyindirirlər ki, dəmdabacaları aldatsınlar, sanki yataqda yatan xəstə kişidir, qadın deyildir. Bəzən qılnc və ya xəncər sıyırb zahının başının üstünə asırlar...**” (38, 210). Göründüyü kimi, papağın fallik məzmunu qadının kişi cildində təqdim olunmasına xidmət edir. Yuxarıdakı mətndə qadına kişi məzmununu papaqla yanaşı “qılnc” və “xəncər” vasitəsi ilə verilməsi faktı da məlum olur. Xəncərin fallik məzmunu toyla bağlı olan aşağıdakı inancda daha aydın görünür: “Diyarbəkirde gəlin otağına girərkən bir xanım qapının üzərində qılnc tutar, gəlin əlindəki yumurtanı qılnc ataraq qırar və gərdək otağına girər... Qaratəpədə yumurta gəlin dölü olaraq qəbul edilir” (10, 119). Burada qılncın fallik məzmunu aydın görünür. Bu davranışların zifaf gecəsi baş verməsi bəy və gəlin münasibətinin simvolik şəkildə təcəssümünə xidmət edir. Bu baxımdan, papaq qılnc və xəncərlə simvolik ekvivalentliyə malikdir.

Mədəniyyətdə fallik enerjini, fallik kultu ifadə edən simvolların güc, qüvvə, namus, qeyrət və s. kimi məzmunları ifadəsi kontekstində aktualaşdığını da görürük. Məsələn, papaq namus, qeyrət rəmzi hesab edilir. Hər hansısa bir kişinin qızı və ya oğlu xoşa gəlməz bir hərəkət edəndə deyilir ki, “papağımı yerə soxdun”. Əslində, mədəni stereotiplərdə fallik

qabiliyyətin kişilik qüvvə və gücünü, davranış və normalarını qürurla əlaqələndirmə funksiyası daşımını nəzərə alsaq, onda bu məsələnin mahiyyətini daha dərinəndən anlamaq mümkündür. Yəni fallik məzmunlu qürur təkcə cinsiyyət orqanı ilə deyil, bu məzmunun simvolik şəkildə təcəssüm olunduğu nəsnələrlə bağlı da özünü göstərir. Bu deyimdə papağın yerə soxulmasının üzə qaralıq, kiminsə yanında gözü kölgəlilik, başı aşağılıq metaforası kimi təqdim olunması onun qeyri-erektiv fallik durumu simvolizə etməsi ilə bağlıdır. Bundan fərqli olaraq başı ucalığı və üz ağılığı mənasında “papağı dik qoyub gəzmək” ifadəsinin prototip əsasını isə erektiv fallik vəziyyət təşkil edir. Sadəcə olaraq, mədəni kulturların izahı zamanı proyeksiyanın “mənbəyi” ilə “mənsəbi” arasında fəaliyyət göstərən yaradıcılıq modellərini müəyyən etməklə onların simvolik semantikasını anlamaq mümkündür. Əks təqdirdə tədqiqatçı mədəniyyətin öz-özünü gizlətmə modelinə tabe olmağa məhkumdur.

Papağın fallik məzmun daşımının ən bariz nümunələrindən biri də papağı götürülən şəxsin gərdəyə girə bilməməsi ilə bağlı mədəni faktıdır. Belə ki, Naxçıvanın Culfa rayonunda toyda evə gələn bəyin papağının oğurlanması faktı vardır. Əgər papaq oğurlandısa, bəy gərdəyə girə bilməz. Oğurlandısa, pul verib papağı geri almalıdır. Belə bir adət Noqay türklərində də vardır” (27, 157). Gərdək bəyin öz fallik gücünü göstərməli olduğu yerdir. Papağı götürülən şəxsin gərdəyə girə bilməməsinin əsasında bu davranışın simvolik şəkildə xədimədmə, kişilikdən məhrumədmə semantikasını daşımını ilə bağlıdır. Papağın geri alınması isə fallik gücün yenidən bərpa olunması mənasını daşıyır.

Düşünürük ki, təqdim olunan bu mədəni faktların özləri belə papağın fallik məzmununa malik olmasını aydın şəkildə göstərir. Bu faktlarla onu demək istəyirik ki, Novruzdakı papaqatmada papağın fallik semantika daşımını digər mədəni faktlarla da öz təsdiqini tapır.

Beləliklə, təhlil etdiyimiz faktlardan aydın olur ki, Xıdır Nəbi və Novruz bayramında evlərdən pay yığmaq vasitəsi kimi istifadə olunan torba, qurşaq//şal, cəvərən cüllüt, papaq funksional olaraq eyni semantikaya malikdir. Lakin bu ekvivalent artefaktlardan “papaq” davranışın fallik-dövləndirici məzmununu daha aydın şəkildə ortaya qoyur. Yəni torba, qurşaq//şal, cəvərən cüllüt və s. kimi faktlar əsasında birbaşa aydın şəkildə görünməyən fallik məzmun ekvivalent sıraya daxil olan papağın mədəniyyətdəki simvolik mahiyyəti təmsalında özünü daha aydın şəkildə göstərir. Bu yanaşma A.Dandesin ekvivalentlər kontekstində folklorik faktın mahiyyətinin öyrənilməsi ilə bağlı yanaşması baxımından da özünü doğruldur. Bu yanaşmaya görə, müəyyən süjetin ayrı-ayrı variantlarında eyni bir məzmunu ifadə etmək üçün istifadə olunan ekvivalentlər cərgəsi simvolik məzmunun arxasında dayanan reallığı daha aydın şəkildə öyrənməyimizə imkan verə bilər. Bu ekvivalent cərgədəki motivlərdən biri digərlərində üstüörtülü şəkildə ifadə olunan mənanın müəyyənləşdirilməsində müstəsna rola malik ola bilər (13, 91). Bu yanaşma variantlı şəkildə ortaya çıxan digər folklorik materialların öyrənilməsi ilə yanaşı “papaqatma” ekvivalent sırasının öyrənilməsi baxımından da mühüm əhəmiyyətə malikdir. Bu mənada torba, qurşaq//şal, cəvərən-cüllüt və s.kimi faktların mədəni semantikasını kontekstində fallik məzmunun aydın şəkildə görünmədiyini halda, papaq təmsalında müvafiq semantikanın müşahidə olunması məsələnin öyrənilməsinə ciddi aydınlıq gətirilə bilər. Bundan savayı, müvafiq ekvivalent sıraya aid olan vasitələrlə pay yığmanın fallik məzmununu yalnız “papaq” faktı göstərmir. Papaqatma ilə bağlı inanclar, o cümlədən məhz oğlan uşaqlarının axşamlar papaqatma davranışının dövləndirici kişi başlanğıcını təqdim edən Xızırın//Xıdırın gəlişinin imitasiyası şəklində ortaya çıxması da bu mədəni faktın fallik məzmununa malik olmasını göstərir.

Əks arqument kimi deyilə bilər ki, axı papaqatma və ekvivalentlərinin fallik məzmununa malik olması bayram icraçılarının özlərinə məlum deyil. Yaxud bəs haqqında bəhs edilən

mərasim faktının sözügedən mənaları haradan ortaya çıxdı? Belə olduğu halda bu mənalar müəllif uydurmasından başqa bir şey deyilmi?

Bu məsələni anlamaq üçün folklor faktlarının qeyri-şüuri arzu və istəkləri, emosional reallığı təcəssüm etdirməsi ilə bağlı freydvari yanaşma ilə tanış olmamız zəruridir. Yəni folklor yalnız şüurlu cəmiyyət konseptlərini təcəssüm etdirmir. O, bəzən cəmiyyətin özünün belə şüurlu müzakirəyə çıxarmadığı, kollektivin özünün şüurlu dərk etməsindən kənar emosional-psixoloji reallığın da təcəssüm olunma vasitəsinə çevrilə bilər. Kollektiv emosional-psixoloji reallığın folklordakı qeyri-şüuri ifadəsi, əsasən, müxtəlif proyeksiya modelləri ilə yaradılan simvoliklik vasitəsi ilə ifadə olunur. Müxtəlif proyeksiya modelləri ilə yaradılan simvoliklik məsələnin psixosemantik mahiyyətinin yaradıcı və ya icraçı subyektlərin özlərinə də bəlli olmaması belə folklorik faktın həyatda qalmasına, mövcudluğunu davam etdirməsinə şərait yaradır. Bu mənada Novruz bayramında da icra olunan bir çox davranışların həyatda qalması onların müqəddəslik, əyləncə və başqa dəyərlər donuna bürünərək simvoliklik kontekstində yaşaması nəticəsində mümkün olmuşdur. Əgər atılan papağın və Xızırın gəlişinin fallik məzmunu bayram icraçılarının özlərinə bəlli olsaydı, papaqatma adəti və Xızır ilə bağlı inanclar nə yarana, nə də bu günə qədər yaşaya bilərdilər.

Nəticə. Novruz bayramında və bu bayram ərəfəsində icra olunan çoxsaylı inanc, adət və ənənələrin semantik mahiyyətini dünyanın ilkin yaradılışı modelini simvolik şəkildə reaktuallaşdırmaq təşkil edir. Yaradılışın, törəyişin cinsi münasibətin nəticəsi kimi qavranılması ilə əlaqədar olaraq bayram ərəfəsində icra olunan adətlərdə erkək və dişi başlanğıc arasında cinsi münasibətin imitasiyasını, fallik gücü və dişiliyi qabarıq şəkildə əks etdirən çoxsaylı simvolik folklor faktları ortaya çıxır. Bu mənada cinsi münasibət modelini və fallik gücü simvolik şəkildə təcəssüm etdirən folklor faktlarından biri Xızır ilə bağlı inanclardır. Xızır Nəbi bayramında axşamlar bu obrazın bərəkət paylaması ilə əlaqədar olan inancların semantikasına diqqət yetirəndə aydın olur ki, onun bu simvolik fəaliyyətinin prototip əsasında fallik-dövləndirici davranış modeli dayanır. Novruz və Xızır Nəbi bayramında diqqəti cəlb edən orta məqamlardan biri də oğlanların pay yığmaq məqsədi ilə axşamlar gizlənərək evlərə papaq atmaqla, torba, qurşaq//şal, cəvərən-cüllüt sallamaqla pay yığmaları adətidir. Aydın olur ki, Xızır Nəbi mərasimlərində axşamlar özlərini gizlədərək evlərə papaq atan uşaqların fəaliyyətində Xızır Nəbinin davranışları teatrallaşdırılır. Heç təsadüfi deyildir ki, uşaqlar yığdıqları payın “Xızır payı” olmasını iddia edirlər. Buradan aydın olur ki, profan baxımdan bir oyun olan papaqatma adətinin sakral modelini Xızırın gecələr evə bərəkət paylaması inancı təşkil edir. Bu baxımdan Novruzdakı papaqatma və ekvivalentlərinə yanaşdıqda aydın olur ki, bu davranışın psixosemantik prototipini fallik-dövləndirici münasibət təşkil edir. Bayram vaxtı bərəkət paylanması iddiası ilə qapıların arxasının bağlanılmamasının zəruriliyi inancının da psixosemantik əsasında fallik dövləndirilmə prosesində iştirak etməklə yeni yaradılışa qoşulmaq istəyi dayanır.

Təsadüfi deyildir ki, M. Eliade yazır ki “Yeni il bayramında yaradılışın simvolik təkrarlanması İraq və İranda yaşayan mandailər arasında günümüzə qədər davam etməkdədir. Bu gün belə İran tatarları ilin başlanğıcında torpaq dolu bir qabda toxum əkərlər və bunu yaradılışı anmaq üçün etdiklərini söyləməkdədirlər” (14, 71). O, həmçinin qeyd edir ki, “Novruz gecəsi saysız atəş və işıq görünür, gələcək il yağıntının bolluğunu təmin etmək üçün su ilə təmizlənmə və torpağı sulama törənləri həyata keçirilir. Bundan savayı, böyük Novruz zamanı hər kəsin bir qaba yeddi çeşid toxum əkməsi adəti olmuşdur. Bunların böyüməsindən həmin ilin gəlişi barədə müxtəlif nəticələr çıxarırdılar” (14, 72). R. Allahverdiyev də yazır ki, “Bizim gəldiyimiz qənaətə görə, bütün çərşənbə ritualları mahiyyət etibarilə eyni məqsədə, yəni “ol zamanda”, ilkin başlanğıc, mifik zamanda kosmoqoniya (yaradılış) aktının yerinə yetirilməməsini reaktuallaşdırmağa (yenidən canlandırmağa) yönəlir”. (3, 145).

Tədqiqatlarda göstəriləyi kimi, Novruz bayramı dünyanın yaradılışını reaktuallaşdırır. Bununla əlaqədar olaraq bayram və ərəfəsindəki adət, mərasim və inanclarda yaradılış simvolikası xüsusi aktualıq qazanır. Yaradılışa xalq düşüncəsindən baxışın metaforik əsasında isə erkək və dişi cinslər arasında münasibət modeli dayandığına görə Novruz bayramında da fallik dövləndirmə, o cümlədən, doğumla bağlı motiv və davranışlara geniş şəkildə rast gəlinir. Məsələyə bu baxımdan yanaşanda da Xızır ilə bağlı inancların və papaqatma davranışlarının fallik dövləndirici semantikasi daha aydın şəkildə anlaşılır: Novruz bayramındakı digər folklorik hadisələr kimi, bu inanc və davranışların da psixosemantik əsasında dövləndirmə ilə yeni yaradılış təmin etmək modeli dayanır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B, Babayev T. Novruz bayramı ensiklopediyası. Bakı: "Şərq-Qərb", 2008, 208 səh.
2. Albalyev Ş. Qədim dünyamızın sehrli səsi – Novruz / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXIX kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s. 54-65
3. Allahverdiyev R. Təqvim mifləri və Novruz. Bakı, Nurlan, 2013, 180 s.
4. Azimi H. Nevruz töreni və Azərbaycanlılar arasında icra olunması. Türk dünyasında Nevruz üçüncü uluslararası bilgi şöleni 18-20 mart 1999. Elazığ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s.71-75
5. Babayeva X. Ə., Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində): monoqrafiya, Bakı, 2013, 174 səh.
6. Babayev T., Abdulla B., Novruz bayramı. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cildə. III cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007, s. 13-70
7. Bəydili C. (Məmmədov). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm 2003, 418 s.
8. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М.: Художественная литература, 1965, 527 с
9. Cəfəri M., Babayev R. Naxçıvan folkloru. I cild, Naxçıvan: Əcəm, 2010, 512 s.
10. Çetin Ç. Türk düğün gelenekleri ve kutsal evlilik ritüeli. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2008, № 2, s. 111-126
11. Dundes Alan. "Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)." *The Journal of American Folklore*, vol. 118, no. 470, 2005, pp. 385–408.
12. Dundes A. The 1991 Archer Taylor Memorial Lecture. The Apple-Shot: Interpreting the Legend of William Tell. *Western Folklore*, Vol. 50, No. 4 (Oct., 1991), pp. 327-360
13. Dundes Alan The Symbolic Equivalence of Allomotifs in the Rabbit-Herd (AT 570). *ARV Scandinavian Yearbook of Folklore*, 1982, Volume 36, pp. 91-98
14. Eliade M. Ebedi dönüş mitosu (Çeviren: Ümit Altuğ) Ankara: İmge Kitabevi 1994, 189 s.
15. Freud S. A Connection Between a Symbol and a Symptom. *Collected Papers*, Vol. II. New York: Basic Books, 1959. Pp. 162-163.
16. Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin / tərcümə edən Həmid Məmmədzadə/ Bakı: Elm nəşriyyatı 1981, 374 s.
17. Grantham M. The Sexual Symbolism of Hats. *American Imago* 1949, 6: pp. 281-295
18. Xəlil A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz. Bakı: Elm və təhsil, 2013. 150 s.
19. Kalafat Y. Balkanlardan Uluğ Türkünə türk halk inancları. III-IV c. Ankara: Berikan, 2006, 556 s.
20. Kalafat Y. Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a. Ankara: Berikan Yayınevi 2011, 218 s.
21. Kasımoğlu S. Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar. Ankara: Gazi Üniversitesi Thbmer Yayını 2005, 208 s.
22. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268 s.

23. Qafarlı R. Xalq dramları. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. I cild. Bakı: Elm, 2004, s. 273-302.
24. Qafarlı R. Novruz – yaranış, oyanış və yeniləşmə bayramı // “Xalq qəzeti”, 20 mart 2013
25. Qarabağ: folklor da bir tarixdir/toplayıcı Ləman Vaqifqızı/, VII kitab (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 444 s.
26. Qaraca R. Azərbaycan arqo deyimləri. Bakı: Alatoran 2016, 199 s.
27. Qarayev S. Mifoloji kaos: strukturu və poetikası. Bakı: “Elm və təhsil”, 2016, 212 səh.
28. Qasımlı M. El düzgüleri, elat söyləmələri (toplayıb tərtib edən Məhərrəm Qasımlı). Bakı: Azərənşr, 1993, 176 s.
29. Quliyeva R., Abdinova S. Gəncə folkloru antologiyası, III kitab. Gəncə: Elm 2016, 450 s
30. Məmmədli M. Novruz mərasimində Kosa və Keçəlin daşdığı funksiyalar // Azərbaycan folklor nümunələrində milli-mənəvi dəyərlərin təcəssümü mövzusunda Respublika Elmi konfransının materialları. Bakı: “Elm və təhsil” 2015, s.110-120.
31. Musaoğlu M., Azərbaycan'da Nevruz Bayramı, Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi, 1997 Sayı: 12
32. Orucov A., Yurdoğlu E., Naxçıvanda bayram və mərasimlər (ənənə və müasirlik). Naxçıvan: Əcəm NPB, 2018, 144 s
33. Orucov Ə, Abdullayev B, Rəhimzadə N. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, 672 səh.
34. Orucov Ə, Abdullayev B, Rəhimzadə N. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə. IV cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, 712 səh
35. Özarıslan M. Erzurum'da hıdrellez ile ilgili inançlar ve kimi uygulamalar. Türkbilig. 2000 (1), s. 203-208
36. Rehimun Ş. Güneyi Azerbaycanda Yıl bayramının gelenek ve görenekləri. Türk dünyasında Nevruz üçüncü uluslararası bilgi şöleni 18-20 mart 1999. Elazığ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 266-275.
37. Rövşən Ramiz. Nəfəs. Kitablər kitabı (şeyr, nəsr, esse). Bakı: Qanun, 2006, 760 səh.
38. SMOMPK: Azərbaycan folkloru materialları (tərcümə və transliterasiya edən R. Xəlilov), 1-ci cild, Bakı: Elm və təhsil, 2018, 232 s
39. Şəhriyar Məhəmmədhüseyn. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya Press, 2005, 480 s.
40. Türk Əli. B. (2008). Azərbaycan arqo sözlüğü (türk dilində qəbahətli sözlər). <https://turuz.com/book/title/azerbaycan-arqo-sozluyu> s 82
41. Uca A. Türk Toplumunda Nevruz - II. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 14 (2010), s.151-182
42. Vəliyev Ə. Bəhmənli V. Novruz: Azərbaycan xalq bayramları. Bələdçi kitab. Bakı: Təhsil, 2011, 208 səh.

