

Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar**Safa QARAYEV***Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**AMEA Folklor İnstitutu**e-mail: safaqara@mail.ru***BASAT-TƏPƏGÖZ QARŞIDURMASI KONTEKSTİNDƏ ƏRGƏNLİK
METAFORALARI VƏ ONLARIN SOSIAL-PSIXOLOJİ SEMANTİKASI**

Açar sözlər: Basat, Təpəgöz, ana mühiti, ata mühiti, ərgənləşmə, psixoloji komplekslər, Edip kompleksi.

**IN THE CONTEXT OF BASAT-TEPEGOZ CONFRONTATION THE METAPHORS OF PUBERTY
AND THEIR SOCIO-PSYCHOLOGICAL SEMANTICS****Summary**

In the article the metaphoric dynamics of the puberty in the context of Basat-Tepegöz confrontation in the epos "The Book of Dede Gorgud" is studied. As a result of the investigation it is known that in the process of meeting with Tepegöz the self-affirmation of Basat goes on the line of gradual development and this development ends with his affirmation as Alp. Besides it, it is also known that Basat introduces the force of his father's kin, but Tepegöz presents his mother's kin. That is why in their confrontation context the family of father and mother, the confrontation levels between the woman and man sphere also become urgent. As a result of the analysis of the metaphorical language of the corresponding part of the epos, it is found out that, unlike Basat, Tepegöz shows itself as the metaphoric representative of the main sphere preventing from the puberty and self-dependence of the heroes. According to the result of the analysis of the structure and metaphoric language of the part it is determined that Basat is the hero who passed from the female sphere to the male environment, but Tepegöz is the hero passing from the male environment to the female sphere. All these activity facts are expressed in the epos from the situation of the men.

Key words: Basat, Tepegöz, the mother sphere, the father environment, puberty, psychological complexes, Oedipus complex

МЕТАФОРЫ ПЕРЕХОДНОГО ВОЗРАСТА В КОНТЕКСТЕ ПРОТИВОСТОЯНИЯ БАСАТ-ДЕПЕГЁЗ И ИХ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА**Резюме**

В статье исследуется метафорическая динамика переходного (подросткового) возраста в контексте противостояния Басат-Депегёз в эпосе «Книга моего Деда Коркута». В результате исследования было выяснено, что в процессе встречи с Депегёзом самоутверждение Басата следует постепенной линии развития, и это развитие заканчивается его подтверждением в качестве героя-алпа (героя-богатыря). Кроме этого, также было установлено, что Басат - герой, который представляет силу родословной отца, а Депегёз - герой, представляющий силу родословной матери. Поэтому в контексте их противостояния также актуализируются уровни противостояния между родословной отца и матери, женской и мужской средой.

В результате анализа метафорического языка соответствующей части-песни эпоса было выявлено, что, в отличие от Басата, Депегёз выступает в качестве метафорического представителя материнской среды, которая не позволяет героям взрослеть и становиться независимыми. Также в результате анализа структуры и метафорического языка данной песни было установлено, что Басат является героем, который перешел из женской среды к мужской, а Депегёз наоборот, из мужской среды к женской. А все эти творческие факты выражены в эпосе с мужской позиции.

Ключевые слова: Басат, Депегёз, материнская среда, среда отца, переходной возраст, психологические комплексы, Эдипов комплекс.

Giriş. "KDQ" eposu kişi mövqeyini təcəssüm etdirən yaradıcılıq hadisəsidir. Bununla yanaşı, kişi mövqeyinin təqdimatına xidmət edən epos düşüncəsi (və ya mətni)

oğuz həyatını yalnız sosial reallığa bənzər şəkildə əks etdirmir. Daha doğrusu, eposda görünənlər, sadəcə, Oğuz kişi mühitinin realist üslubda təsviri deyil, yaradıcılıq faktı kimi onu yaradan kişi mühitinin arzularının proyektiv ifadəsidir. Sözsüz ki, solumun özünün də kişimərkəzli olması təsvir olunan epik və sosial reallıq arasında müəyyən uyğunluğun olduğunu deməyə əsas verir. Bununla belə, bilməliyik ki, sosial reallıqla mətn fakturası arasında “yaradıcılıq fokusu” fəaliyyət göstərir ki, bu da heç bir halda onların eyniləşdirilməsinə əsas vermir. Odur ki, eposda sosial reallıq birbaşa deyil, kişilərin stereotip və psixoloji kompleksləri kontekstində təcəssüm olunmuşdur. Bu mənada, biz “KDQ” mətni əsasında sosial reallıqdakı aktual ərgənlik rituallarının sadə təsvirini deyil, ərgənləşmə ilə bağlı kişi kollektivinin metaforik dünyasını öyrənmək imkanı əldə edirik. Bu yanaşma kontekstində biz “KDQ”-nin “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyu”ndakı Basat və Təpəgöz münasibətləri kontekstində ərgənlik metaforaları analiz etmək istərdik.

Sosial-psixoloji komplekslər və metaforik dinamika. Basatın yeni statusa keçidi Təpəgözün Oğuzun bütün igidlərinə, o cümlədən “Ağ saqqallı Aruz qocaya qan qusdurduğu” (10, 140) bir şəraitdə reallaşır. Təpəgözlə olan konfliktin keçid semantikasını daşıması Təpəgöz və Basat arasındakı aşağıdakı mükəllimədəki metaforaların inkişaf dinamikasından da aydın görünür: “Dəpəgöz olduğu Salaxana qayasına gəldi. Gördi Dəpəgöz günə qarşı arxasını vermiş. Yalnız çəkildi belindən bir ox çıqardı. Dəpəgözün yağrına bir ox urdı. Ox keçmədi, paralandı. Bir dəxi atdı. Ol dəxi parə-parə oldi. Dəpəgöz qocalara ayıtdı: “Bu yerin sinəgi bizi üşəndirdi!” – dedi. Basat bir dəxi atdı. Ol dəxi paralandı, bir parəsi Dəpəgözün ögünə düşdi. Dəpəgöz sıçradı baqdı, Basatı gördi, əlin-əlinə çaldı, qas-qas güldi. Qocalara aydır: “Oğuzdan yenə bizə bir türfəndə quzı gəldi,” – dedi. Basatı öginə qatdı, tutdı. Boğazından salındırdı. Yatağına gətürdi. Ədüginin quncına soqdı. Aydır: Mərə qocalar, ekindi vəqti mumı mana çevirəsiz, yiyəm,” – dedi. Yenə uyıdı” (10, 143). Boydan məlumdur ki, Təpəgözə adam qurban etmə hər ailədən bir dəfə olmaqla Oğuz cəmiyyətində bir kərə dövrə vurmuşdur. Aruzun Qıyan adlı övladının artıq Təpəgöz tərəfindən yeyildiyini nəzərə alsaq, Aruzun ailəsindən növbəti qurban edilməli olan şəxs heç şübhəsiz, Basatdır. Yəni Basatın Təpəgözlə döyüşə yollanması həm də elə onun Oğuzun növbəti qurban kimi Təpəgöz məmləkətinə göndərilməsidir. Mətdən görürük ki, xaos dünyasına səfər edən Basatın ilk oxu Təpəgözün ayağına dəyəndə o “Bu yerin sinəgi bizi üşəndirdi”, – deməklə onun kiçiklik, balacılığına işarə edir. Daha sonra Basat tərəfindən atılan növbəti oxun sınıb qabağına düşməsindən sonra ayağa duran Təpəgöz Basatı görür və deyir: “Oğuzdan yenə bizə bir türfəndə quzı gəldi”. Burada “quzu” sözü də xaos səfər edən Basatın statussuzluğuna, kiçikliyinə işarə edir. Sonrakı məqamda isə Basatın Təpəgözün gözünü həlak etməsini görürük. Boydan bəllidir ki, Təpəgözün gözünü çıxardıqdan sonra Basat sıçrayıb qoyunların içərisinə, mağaraya düşür. Bu zaman Təpəgöz mağaranın ağzına gəlib xaos dünyasına aid varlıq kimi heyvanlarla danışmağa başlayır. Mağaranın ağzında dayanan erkək qoyunlara müraciət edir ki, gəl keç və özü də bir-bir onları yoxlayır; Məqsəd Basatı tapmaqdır. Basat isə elə bu zaman bir qoçu basıb boğazlayır, quyruğunu və başını ayırmadan girir onun içərisinə. Daha sonra təsvir olunur: “Basat Dəpəgözün ögünə gəldi. Dəpəgöz də bildi kim, Basat dəri içindədir. Aydır: Ay saqar qoc, mənim nərdən həlak olacağımı bildin?” (10, 143). Göründüyü kimi, bu məqamda Təpəgöz Basatın qoyun dərisi içərisində olduğunu bilir və onu “saqar qoc” deyər müraciət edir. Daha əvvəlki məqamda sinək, quzu kimi haqqında bəhs olunan Basata Təpəgözün gözünü həlak etdikdən sonra “qoç” kimi müraciət olunması təsadüfi hadisə olmayıb, ritual prosesdə onun keçidinin inkişaf dinamikası kontekstində analizə alınmalıdır. Yəni o, Təpəgözün gözünü kor etməklə ritual prosesdə kiçiklik kompleksini

ifadə edən sinək və quzu əlamətlərindən imtina edir və bu, Təpəgöz tərəfindən mətndə onun “qoç” kimi qavranılmasına gətirib çıxarır. Mətdən görürük ki, Basat qoç dərisi içərisində olanda ona qoç kimi müraciət edildiyi halda, insani kontekstdə artıq ona “oğlan” kimi də müraciət edilir: “Oğlan, qurtuldunmu? (10, 143). Yəni Təpəgözün gözündə əvvəl sinək, sonra quzu kimi kiçiklik kompleksləri ilə təqdim olunan Basat onun gözünü kor etdikdən sonra “qoç” və “oğlan” kimi metaforalarla qavranılır. Daha sonrakı müraciətdə isə Təpəgöz Basata “igid” deyə müraciət edir: Gözüm, gözüm yalnız gözüm!

Sən yalnız gözlə
mən Oğuzı sındırmışdım.
Ala gözdən ayırdın, yigit məni! (11, 131).
Bir qədər sonra Təpəgöz üzünü Basata tutub deyir:
Dəpəgöz aydır:
Qalarda-qoparda yigit,
yerin nə yerdir?
Qarannu dün içində yol azsan,
umun nədir?
Qaba ələm götürən xanınız kim
qırış günü ögdin?
Ağ saqallu baban adı nədir?
Alp ərən ərdən adın
yaşurmaq eyib olur,
Adın nədir, yigit, degil mana! – dedi (11, 132).

Göründüyü kimi, Basat qəhrəmanlıq göstərdikcə onun statusunun qəbul olunma dinamikasını da dəyişir. Təpəgöz əvvəl ona sinək, daha sonra quzu, ondan sonra qoç, ən sonda isə igid deyə müraciət edir. Beləliklə, mərkəzi gücün, Qazanın, o cümlədən Aruzun ata gücünün zəifləməsi kontekstində Basatın qəhrəman kimi tanınması prosesi ortaya çıxır. Basatı igid kimi qəbul edən Təpəgöz ona "alp ərən" deyə müraciət edir. Özü də ona deyir ki, Alp ərənin ərdən adının gizlətməsi eyib olar. Təsədüfi deyildir ki, R. Kamal yazır: “Adın nədir, yigit, degil mana” sorğusu ilk baxışdan informativ məzmun daşısa da, ərənlik-bəylik etiketindən gəlir. Bu etiketə görə, bir igidin başqa igiddən adını gizlətməsi eyib sayılır” (7, 101). Amma mətnin əvvəlində görürük ki, Basat adını Təpəgözdən gizlətməmişdir. Sadəcə olaraq Təpəgöz onu sinək, quzu kimi kiçikliyə işarə edən anlayışlarla adlandıraraq adını soruşmağa lüzum görmür. Lakin onun qəhrəmanlıq göstərməsindən sonra onu igid, alp ərən kimi qəbul edib, adını soruşur. Bu zaman igidin cəmiyyət tərəfindən tanınması prosesi həyata keçirilir. Bu məqamda Basat cəmiyyətdə kim olmasını və məramını açıq şəkildə təqdim edir.

Qalarda-qoparda yerim Günortac!
Qaranu dün içrə yol azsam,
umum Allah!
Qaba ələm götürən xanımız –
Bayındır xan!
Qırış günü öndin dəpən alpımız
Salur oğlu Qazan!
Anam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!
Atam adın deyərsən, – Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsan,
Aruz oğlu Basatdır, – dedi (10, 132).

Mərhum Ə.Tanrıverdi müəlliflər tərəfindən "Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac!" ifadəsini mətnin orijinalına əsasən "Atam adın sorar olsan – Qaba Ağac!" kimi oxuyur. Müəllif bu oxununun mahiyyətini eposdakı digər qəhrəmanların da özünütdədimi ilə müqayisə əsasında da əsaslandırır. Müəllif müvafiq boyda Basatın özünütdədimini Qazanın özünütdədimi ilə müqayisə edir. Aydın olur ki, Qazan özünü kişi xətti ilə qohumluq müstəvisində təqdim edir. Odur ki, müəllif yazır: "Qazanın dilində: köküm erkək qaplan, köküm aslan, köküm qurd balası, köküm ağ sunqur quşu... Sonra isə cəmiyyətdəki qohumluq əlaqələri ifadə edilir: Basatın dilində – Aruz oğlu Basat; Qazanın dilində – oğlum Uruz, qardaşım Qaragünə (burada Qazanın atası Ulaşın adının çəkilməməsi birbaşa sintaktik mühitlə bağlıdır); Qazanın dilindən verilmiş qaplanın erkəgi, qurd ənügi erkəgi, ağ sunqur quşu erkəgi kimi söz birləşmələrində kişi cinsinə aid fərd anamlı "erkəg" sözü bir təyinedici kimi çıxış edir (həmin sistemdəki semantik dinamika aslanın da erkəyindən danışmağa əsas verir). Bu semantik dinamika sintaktik bütövün sonuna qədər davam edir, daha dəqiqi, kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri ilə tamamlanır: oğul (oğlum Uruz), qardaş (qardaşım Qaragünə). Basatın dilindən verilmiş parçada da həmin semantik dinamika özünü göstərir: atam Qaba Ağac = kişi, erkək (ata sözünə görə); atam Qağan Aslan = kişi, erkək (ata sözünə görə); Aruz oğlu Basat = kişi, erkək (qohumluq bildirən oğul sözünə və kişi şəxs adlarına görə); hər iki parçada obrazların qohumluq münasibətləri təbiət və cəmiyyət kontekstində təqdim olunur ki, bunlardan da birincisi mifik, ikinci realdır (16, 41). Biz də bu oxunuşu daha məqbul hesab edirik. Bu faktın özü də müvafiq boyda qəhrəmanın ana mühitindən ata mühitinə keçidinin təqdim olunmasını inkar etmir. Diqqət etsək, Təpəgözün Basata sualları kişilik stereotipləri ilə bağlı suallardır və Basat da ona verdiyi cavablarla özünün aid olduğu kişi dünyası barədə məlumat verir. Başqa sözlə, özünü ana mühitindən ata mühitinə keçən qəhrəman kimi təsdiq edir.

Boyda Basatın ana mühitindən ata mühitinə keçidinin simvolik təsvir olunması ilə bağlı yanaşmamızı daha ətraflı izah etmək üçün həmin süjetdəki digər məqamlara da diqqət yetirək: "Məgər, xanım, bir gün Oğuz otururkən üstinə yağ gəldi. Dün içində ürkdü, köçdü. Qaçub gedərkən Aruz qocanın oğlancığı düşmüş, bir aslan bulup götürmüş, bəsləmiş. Oğuz genə əyyamla gəlüb, yurdına qondı. Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdi. Aydır: "Xanım, sazdan bir aslan çıxar, at urar, apul-apul yürüyüşü adam kibi. At basuban, qan sümürər" (11, 125). "Dədə Qorqud" eposunun Türkmənsəhra variantındakı soylamalarda aslan balası bu şəkildə təqdim olunur: "Acıklı aslan yavrusu gür mişənin gölində yer yerlənür, dünək ilhılara yetişəndə salla urur, at ayırur, aykır dutar, alın başdan götürür, aşrır salur, boynın, budın sökübəni su yerinə qan sümürər..." (4, 59). Aslan balasının bu şəkildə təqdimatına sözügedən əlyazmanın bir neçə yerində rast gəlinir (4, 162; 169; 172). Mətnləri tutuşduranda aydın şəkildə görünür ki, "atdan qan sümürmək" kontekstində aslan balası və Basat oxşar davranışlar kontekstində təqdim olunur. Yəni eposda sözügedən metaforalar Basatı aslan balası kimi təqdim etməyə köklənmişdir. Seyfi Karabaş yazır ki, "Xanın at çobanı bəylərə insana bənzəyən amma bir aslan kimi heyvanlara hücum edən varlığın ortaya çıxmasını bildirir. Aruz Qoca bu varlığın itirilmiş oğlu ola biləcəyini söyləyir və bəylər bu varlığı tuturlar. Qısacası, itirilmiş olan insan balası tamamilə heyvanlaşmış olduğuna, təbii bir varlıq formasına düşdüynə görə bəylər ona qarşı ilkin olaraq heyvanlaşmış biri kimi davranırlar. İkinci dəfə bu varlığı tutduqdan sonra Dədə Qorqud ona insan olmasını söyləyir və əhlilləşdirib "Basat" adını verir. Basatın əhlilləşdirilməsi ondakı heyvana xas olan təbii tərəflərinin sona çatdırılması deməkdir" (8, 185). Bundan savayı, onun adı da ana mühitindəki davranışlarına işarə əsasında qoyulmuşdur. Bizim müəyyənləşdirdiyimiz kimi, Basatın təbiəti Dədə Qorqud tərəfindən hər nə qədər aşağıda-

kı ritual davranışlarla kosmikləşdirilsə də, xtonik və ya təbii başlanğıc ad səviyyəsində onun üzərində qalmaqda davam edir: "...onun ata qarşı olan heyvani fəaliyyəti, Oğuz cəmiyyəti ilə qarşıdurmada olmasının göstəricilərindən biridir. İnisiasiyada onun təbiətində olan bu xüsusiyyətin aradan qaldırılmasına xüsusi önəm verildiyi aydınlaşır. Aslan kimi yeriyan, aslan kimi qan sümürən Basata Dədə Qorqud deyir: "Oğlum, sən insansan. Heyvana münasib olmağıl. Gəl yaxşı at bin. Yaxşı igidlər ilə iş yürüt". Beləliklə, xaosdan (təbiətdən) kosmosa (cəmiyyətə) keçid ritualı xaotik əlamətlərin kosmoslaşdırılması ilə müşayiət olunur:

1) Heyvani mühitdən insani cəmiyyətə keçirilir. Mətn işarəsi: "Heyvana münasib olmağıl... Yaxşı igidlər ilə iş yürüt".

2) Adsız (formasız) varlıqdan adlı varlığa keçirilir. Mətn işarəsi: "Sənin adın Basat olsun".

3) Yırtıcı təbiətdən insani təbiətə keçirilir. Mətn işarəsi: "Gəl yaxşı at bin". Əgər biz onun "At basuban qan sümürmə" xüsusiyyətini nəzərə alsaq, o zaman "Gəl yaxşı at bin" deyimi ilə ondan ata olan yırtıcı təbiətini dəyişməyin tələb olduğunu anlayırıq" (12, 156).

Yəni Basat hər nə qədər heyvan mühitindən insan mühitinə keçirilsə də, "ad" səviyyəsində ana mühitinin xatirəsini öz üzərində gəzdirir. Biz də semantik analiz nəticəsində müəyyənləşdirdiyimiz kimi, "Təpəgözün kosmosa müdaxiləsini onun gözü təmin etdiyi halda, Basatın ona qalib gəlməsində isə onun itkin düşərək xaosa gedib aslan südü əm-məklə qazandığı xtonik mənşəyi mühüm rol oynayır" (12, 173). Amma Basat ana mühitindən (aslan dünyasından) ata mühitinə, təbiətdən cəmiyyətə keçirildiyi halda onun qarşıdurma yaşadığı Təpəgöz boyun əvvəlindən axıra qədər ana, qadın dünyasının təsiri altında olur. O, zorlanmış anasının Oğuzdan qisas almaqla bağlı arzularının icraçısına çevrilir. "Təpəgözün Basatla, bütövlükdə Oğuz eli ilə düşmənçiliyinin səbəbi aydındır: Aruzun Qonur Qoca Sarı Çoban adlı bir çobanı sakral aləmə xas yasağı pozub pəri qızına qarşı zina işlətdiyinə görə həmin qız Oğuz elindən qisas almaq qərarına gəlir və Qonur Qoca Sarı Çobanın zinasından doğduğu Təpəgözü Oğuz elinə bir bəla kimi göndərir. Qonur Qoca Sarı Çoban sakral aləmin nizam-intizamını pozduğuna görə pəri də Təpəgözün əli ilə Oğuz elinin nizam-intizamını pozmaq istəyir" (9, 40). Aruz Təpəgözü evinə gətirsə də, o özünü digər uşaqlar kimi aparmır: "Aruz Dəpəgözi aldı, evinə gətürdi. Buyurdi, bir dayə gəldi. Əmcəgini ağzına verdi. Bir sordı, olanca südin aldı. İki sordı, qanın aldı. Üç sordı, canın aldı. Bir qaç dayə gətürdilər, həlak etdi. Gördilər olmaz, "Süd ilə bəsliyəlim" – dedilər. Gündə bir qazan süd yetməzdi. Bəslədilər, böyüdü, gəzər oldi. Oğlancılıqla oynar oldi. Oğlancılıqların kiminün burnın, kiminün qulağın yeməgə başladı. Əlhasili, ordi bunun ucından qatı incindilər. Aciz qaldılar. Aruz şikayət edüb ağlaşdılar. Aruz, Dəpəgözi dögdü-sögdü, yasaq eylədi, esləmədi. Axır evindən qodı (11, 126)". "Oğuz eli ilə, o cümlədən Basatla düşmənçilik Təpəgözün adam əti yeməsindən və Aruzun onu evdən qovmasından sonra başlayır (9, 40). Əslində dayə onun anasının əvəzedicisidir. Təpəgöz dayəni öldürməklə kosmik normaları qəbul etməməsini ən başdan ifadə etmiş olur. Daha sonra isə digər davranışları ilə o, ata normalarını pozan varlıq kimi təqdim olunur. Mətdən görünür ki, ata statusunda çıxış edən Aruz Təpəgözə nə qədər yasaq qoysa da, o, bu yasaqların heç birinə əməl etmir. Yəni ata normaları ilə idarə olunan cəmiyyəti qəbul etmir. Nəticədə, Aruz onu evdən qovur. Bu aktla o, cəmiyyətdən təbiətə, ata mühitindən ana mühitinə göndərilir. Beləliklə, digər igidlər üçün norma hesab edilən ana mühitindən ata mühitinə keçid aktı, Təpəgöz timsalında tərsinə, əksinə şəkildə həyata keçirilir. Təsadüfi deyildir ki, Təpəgöz mahmızlama nəticəsində kişi dünyasında doğulmuşdur.

Aruzun Təpəgözü tabe edə bilmədikdə evdən qovması onun ata mühitindən geri, ana mühitinə qaytarılmasıdır. Mətdən görünür ki, Basatda da tapıldıqdan sonra təbiətə, ata mühitindən aslanın onu bəslədiyi meşəyə (ana mühitinə) qaçır. “Amma oğlanı nə qədər götürdülərsə, durmadı, gerü aslan yatağına vardı. Gerü tutub götürdilər” (11, 125). Amma Dədə Qorqud ritual davranışla Basatı cəmiyyətə, kişi mühitinə daxil edir (“Yaxşı igidlər ilə iş yürüt”) və onu sosiallaşdırır. Xatırladaq ki, boyun ideologiyasında ata mühitinə keçidin ana mühitinə keçidlə əvəzlənməsi pis hadisə hesab edilir, kişilik ideokulturasının sarsılması kimi dəyərləndirilir. Məsələn, “Uruzun dustaq olduğu boy”da oğlunu kişi dünyasının davranışları ilə tanış edən Qazan düşmənlə döyüşdən sonra elə bilir ki, Uruz qaçıb anasının yanına gedib. Odur ki, onu öldürmək istəyir, amma biləndə ki oğlu anasının yanına getməyib, əsir düşüb, Qazan Uruzun xilasedicisinə çevrilir. Bu mənada Basat ana mühitindən kişi mühitinə keçən qəhrəman, Təpəgöz isə kişi mühitindən qadın mühitinə, ata gücünün hakim olduğu dünyadan ana arzularının aktual olduğu dünyaya qayıdır. Təsədüfi deyildir ki, Təpəgöz ata mühitindən, evdən qovulan kimi “Dəpəgözün pəri anası gəlüb oğlunun parmağına bir yüzük keçürdi. “Oğul, sana ox batmasun, tənünü qılıc kəsməsün!” – dedi” (11, 126). Beləliklə, Təpəgöz anasının oğuzdan qisas almaqla bağlı arzularının rüporuna çevrilir. Yəni Təpəgöz qadın dünyasının mövqeyini müdafiə etməklə onun bir hissəsi kimi çıxış edir. Təpəgöz qadın dünyasının bir hissəsi kimi, kişi dünyasını ölümlə üz-üzə qoyur, atası və digər Oğuz bəylərinə sitəm edir: “Ağ saqallı Aruz qocaya qan qusdurdu” (11, 127). Başqa bir yazımızda diqqətə çatdırdığımız kimi, bu konfliktin psixosemantik mahiyyətində edip kompleksindən qaynaqlanan psixoloji reallıq dayanır: “Psixanalitik yanaşma müstəvisində aydın olur ki, anası ilə birlik və yaxınlıq nümayiş etdirən Təpəgözün sosial normalara və Oğuz solumuna düşmənçiliyi edipal kompleks əsasında ataya duyulan düşmənçilik fonunda aktuallaşır. Lakin mədəniyyətdə edip kompleksindəki arzuların ifadə qadağası boy tərkibində bu arzusunun tamamilə şəklini dəyişmiş formada ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur” (13, 121).

Sözgedən süjetdə pozitiv edip kompleksi kontekstində normal oğuz igidlərinin yetişmə prosesinin əksinə olan bir çox xüsusiyyətlər özünü büruzə verir. Normal psixosial inkişaf modelinə görə ana uğrunda ata ilə yaşanan psixoloji konflikt oğulda ataya qarşı ikili münasibət formalaşdırır: sevgi və nifrət. Məlum olduğu kimi, “Oğlan uşağı ilə atası arasında rəqabət hissi Freudun Oedipus kompleksi nəzəriyyəsinin mərkəzindədir” (2, 33). Belə ki, anayla bağlı “...xəyali zövq uşağı xoşbəxt edir, amma həmçinin onda dərin narahatçılığa səbəb olur. Şuluqluq edən balaca oğlan günah müqabilində cəzalandırılacağını düşünür və cəzalandırılmanın güc, qürur və zövq simvolu olan falloşun axtalanması ilə icra olunacağını düşünür... Nəticə etibarilə bu xəyali zövqün əks tərəfi narahatçılıq təşkil edir. Daha dəqiq desək, əks tərəfi olmadan hər hansı bir edipal zövqdən söhbət gedə bilməz: arzulardan narahatçılıq və cəzalandırılma qorxusu. Zövq və cəzalandırılma qorxusundan ibarət antaqonist hisslər qoşası nevrozun əsasını təşkil edir” (14, 18-19). Atanın yerinə keçmək arzusu və bu arzusunun müqabilində də atanın xədimedicisi təsirinə məruz qalmaq qorxusu oğulun ailə mühitindən kənara yönəlməsi və onun müstəqilləşməsi ilə nəticələnir. “Oedipus kompleksinin sona çatması ilə birlikdə uşaq atası ilə eyniləşməyə başlayır” (5, 39). Bu psixoloji kontekstdə atayla konflikt yaşayan və sonda müstəqilləşən oğuz igidlərinin “dəli” adlandırılması məsələsini yazımızın başqa yerində şərh etdiyimizə görə burada üzərində geniş dayanmırıq. Oğuz igidlərindən fərqli olaraq Təpəgöz anası ilə eyniləşir və onun ən ali qayəsi anasının Oğuz bəla vermə funksiyasını yerinə yetirmək olur. Təsədüfi deyildir ki, Təpəgözlə bağlı müxtəlif nağıl və əfsanələrdə bu varlığın “anası ilə tək yaşaması”, “zinadan doğulması”, “tapılan övlad” olmasına diqqət yönəldilməklə onun atasının və soyunun kim olmasının bilinməməsi faktına xüsusi diqqət yönəldilir.

Oğuz igidləri arasında "atayla" bağlı sual və problemin ortaya çıxması və igidlərin bu məsələ ilə sınağa çəkildikdən sonra nüfuz qazanması cəmiyyətdə şəxslərin ata xətti, soy-kökləri kontekstində tanındıqlarını göstərir. Bu mənada soy kökü bəlli olmayan Təpəgöz Basatdan həm də gerçək atasının bilinməməsi ilə fərqlənir. Təpəgözün bioloji atasının Sarı Çoban olması dinləyici və oxucuya məlum olan faktır. Mətnin süjetindən görünən odur ki, onun atasının kimliyi Oğuz cəmiyyətinə məlum deyildir. Məhz gerçək atasının bilinməməsinə görə cəmiyyət Təpəgözü oğulluğa götürən Aruzu onun atası kimi tanıyır. O. Əliyev "Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy"u müvafiq süjetli nağıllarla müqayisə edərək yazır: "Bu süjetin nağıl variantlarında Təpəgözün kimliyi, ata-anasının kim olması aydın olmur, yalnız onun qeyri-adi şəkildə tapıldığı nəzərə çatdırılır. "Kitabi-Dədə Qorqud"da isə göstərilir ki, onun atası adi bir çoban, anası isə pəri qızıdır. Ona görə də Təpəgözə qalib gəlmək adi insanların qüvvəsi xaricindədir. Oğuzun ən tanınmış alpları...onu məğlub edə bilmirlər" (17, 12). Düzdür, təqdimat prosesində səhnənin arxasını da görə dinləyici və oxucu Təpəgözün atasının kim olmasını bilir, amma yaradıcı düşüncə onun atasının kimliyini süjetdəki digər personajlara tanıtdırmır. Yəni Təpəgöz atası, soy-kökü naməlum olan obraz kimi təqdim olunur. Məsələyə bu kontekstdə yanaşanda aydın olur ki, Təpəgöz və Basat qarşılıqlı kontekstində kaos və kosmos, təbiət və cəmiyyət qarşılıqlı ilə yanaşı anasoylu və atasoylu qəhrəmanların qarşılıqlı aktuallaşır. Biz bu qarşılıqlı səviyyəsinə matriarxal quruluşdan patriarxal quruluşa keçid dövrünün xatirəsini özündə yaşadan süjet kimi baxmaq fikrində deyilik. Əslində belə yanaşmalar folklorun tarixə münasibətinin poetikasının bilinməməsindən qaynaqlanır. Ana və ata soyu arasında belə bir konfliktin psixoloji əsası patriarxal normaların içərisindən qaynaqlanır. Oğlan uşaqlarının müəyyən yaş dövründən sonra ana mühitindən ata mühitinə keçidini zəruri hesab edən patriarxal mühit bu psixososial ideoloji kontekstdə qeyri-şüuri olaraq ana və ata soyuna bağlı qəhrəmanların konfliktindən ibarət süjet yaratmışdır (Eposda bu hadisəyə ekvivalent olan münasibətlərdən biri də bacıoğlu və dayı arasındakı konfliktlərdir). Konkret desək, qadınları bütün pisliklərin və mənfi hadisələrin səbəbkarı hesab edən kişi mühiti Basat və Təpəgözün konfliktləri kontekstində qeyri-şüuri olaraq öz ideokulturalarını dəstəkləyən bir çox mesaj verir:

– Ana mühitindən ata mühitinə keçid hər bir igid üçün zəruridir. Hər bir şəxs öz ata xətti ilə özünü cəmiyyətdə tanıtdırmalıdır. Bunun üçün isə o, ana xəttini və mühitini inkar etməli, ata varisi olan oğul kimi özünü təsdiqləməlidir və s.

– Kişi mühitinə keçməyən, anasına bağlı olan oğlanlar cəmiyyətdə xaotik hadisələrin iştirakçısı kimi çıxış edirlər. Onlar düşməne deyil, öz cəmiyyətlərinin məhvinə səbəb ola bilərlər. Bu ideokulturaya görə qadınlar mənfi qüvvədirlər və onların təsir dairəsində olan oğlanlar da kişi mərkəzli normaları dağıtmağa çalışacaqlar. Təsədüfi deyildir ki, bu günün özündə belə bir şəxsin hər hansısa mənfi davranış edib-ətməməsi ilə bağlı ehtimallar irəli sürülərkən belə bir deyimdən istifadə olunur: "insan çiy süd əmib". Məlumdur ki, "ana südü ... hər şeydən öncə, ana başlanğıcını ifadə edir" (6, 51). Bu deyimdə diqqət çəkilən məqam ondan ibarətdir ki, insana mənfi davranışlar anadan gəlir. Axıska türklərindən toplanılan aşağıdakı mətn məsələnin mahiyyətini anlamaq üçün daha geniş ipucu verir: "Qədimdə bir gəlin oluyur. Qaynənəsi hər kilidin anaxtarını veriyer gəlinə, amma birini vermiyer. Qaynanası yatanda bu qız həməən anaxtarı götüriyer otağı açıyer, görür küvəc var. Küvəcin qapağını açıyer, içində insan əli, qolu görüniyer. Demə qaynanasıgil adamyeyiciymişlər. Qız qorxiyer, çıxıb cocuğunu götüriyer, qaçıyer. Körpüdən keçəndə qaynanası əvdən çıxıyer, cocuğu için qışqırıyer:

- Südən çək, südən çək.

Yəni uruğuna (nəslinə) çək, adamyeyici ol. Südəmər cocuq da uruğuna çəkiyer, anasının döşündən yapışib dişliyer. Ana uşağı körpüdən çaya atiyer, kəndi də dəli oliyer” (1, 34). Göründüyü kimi, bu mətndə də “südə çəkmək” uşağı xaosa aid olan varlığa çevirir. Baxmayaraq ki, ilk baxışdan qaynana uşağa “südünə çək” deməklə ondan ata xəttinə bənzəməsinə istəyir, amma uşağın nənəsinin aqressiv əmrini yerinə yetirməsi onun qadın dünyasının təsir dairəsində olmasını göstərir. Ana südünə çəkən uşaq Təpəgöz kimi adamyeyənə çevrilir. Ana südünə belə münasibət kişimərkəzli cəmiyyətin yaradıcılığı kimi anlaşılmalıdır. Təsadüfi deyildir ki, bu günün özündə belə oğlanlar haqqında deyilən “mama uşağı” ifadəsi ana dünyasından ayrılmayan uşaqlara mənfi münasibət sərgiləmək üçün istifadə olunur.

Təpəgöz süjetinin psixoloji əsasını edip kompleksi kontekstindəki konflikt təşkil edir: ana mühitini inkar etməklə atayla eyniləşən Basat və ata mühitini inkar etməklə anayla vahid maraq çərçivəsində birləşən Təpəgöz. Yəni süjet öz yaradıcılıq başlanğıcını tarixdən yox, edipal psixososial reallıqdan götürür. Sonda atasoylu normaları qəbul edən qəhrəmanın (Basatın) bu normaları inkar edərək anaya bağlı qalan qəhrəman (Təpəgözə) üzərindəki qələbəsi kosmik nizamın bərpa olunmasına səbəb olur və atasoylu qəhrəmanın kosmosyaradıcı təbiəti diqqət mərkəzinə gətirilir. Yeri gəlmişkən deyək ki, div, pəri qızı və s. digər xaotik varlıqlar da daha çox anasoylu şəkildə təqdim olunurlar. Təsadüfi deyildir ki, onlar məhz analarının südünə and verildikdən sonra atasoylu mühitdən gedən qəhrəmana tabe olurlar. Bu, o deməkdir ki, kosmik dünya atasoylu normalar əsasında qurulduğu halda, xaos dünyası anasoylu normalar əsasında təşkil olunmuşdur. Təbiidir ki, bu da yaradıcılıq faktının kişi mövqeyi əsasında ortaya çıxmasından irəli gəlir.

Bu təhlillər əsasında məlum olur ki, mərhum professor Ə.Tanrıverdinin "Atam (Əzizxan Tanrıverdi) adın sorar olsan, – Qaba Ağac!" oxunuşu daha ağıla batandır. Atasoylu Basatın anasoylu Təpəgöz üzərindəki qələbəsi onun öz atasoyuna işarə edən nəsneləri və varlıqları ucaltması ilə də özünü bürüzə verir.

Nəticə. Mətndəki qəhrəmanın qadın mühitindən kişi mühitinə, uşaqlıqdan igidliyə keçidi kontekstindəki inkişaf dinamikası onu deməyə əsas verir ki, Basat özünün kişi, erkək cinsinə aid olan qohumluq münasibətini təqdim edir. Xatırladaq ki, tədqiqatlarda vurğulandığı kimi (15, 130), oğlan uşağı da, qız uşağı da ana ilə bioloji bağlılıq kontekstində böyüyürlər. Qız uşağı inkişafının sonrakı mərhələlərində bu mühitdən ayrılmaq məcburiyyətində qalmadığı halda, oğlanlar “qadın dünyasından ayrılıb kişi dünyasına qoşulmalıdırlar. Bu, adətən kişi inisiyasiya rituallarının bəzi formaları ilə yerinə yetirilir... Oğlanlar tay-tuşları və çox ehtimal ki, ataları tərəfindən onu kişi kimliyini əldə etməyə mane olan ana mühitindən uzaqlaşmağa, onunla əlaqəni kəsməyə məcbur edilir” (3, 358). Bu mənada Basatın məqsədi özünü kişi mühitinə təqdim etmək, buradakı statusunu diqqətə çatdırmaqdır. Şərti şəkildə ritual inkişaf modeli dediyimiz bu mətndə məqsəd qəhrəmanın qadın mühitindən kişi mühitinə keçidinin metaforalarını diqqətə çatdırmaqdır. Cəmiyyətdəki igidlik konsepti yaradıcılığa da proyeksiya olunmuş və bu da uşaqlıq və alp igidlik intervalının müxtəlif metaforalarla eposda təqdim olunmasına gətirib çıxarmışdır.

Basat-Təpəgöz qarşdurması kontekstində ərgənliyin metaforik dinamikasının öyrənilməsi nəticəsində məlum oldu ki, Təpəgözlə qarşılaşma prosesində Basatın özünü təsdiqlədiyi tədrici inkişaf xətti üzrə gedir və bu inkişaf onun uşaqlıqdan çıxıb alp kimi təsdiqlənməsi ilə sona çatır. Bundan başqa, Basat ata soyunun, Təpəgöz isə ana soyunun gücünü təqdim edən qəhrəmanlardır. Odur ki, onların qarşdurması kontekstində ata və ana soyu, qadın və kişi mühiti arasındakı qarşdurma səviyyələri də aktuallaşır. Eposun müvafiq boyunun metaforik dilinin analizi nəticəsində Basatdan fərqli olaraq, Təpəgözün igidlərini ərgənləşməsinə və müstəqilləşməsinə mane olan ana mühitinin metaforik təmsilçisi olma-

sı də aydın oldu. Həmçinin boyun strukturunun və metaforik dilinin təhlili nəticəsində Basatın qadın mühitindən kişi mühitinə, Təpəgözün isə kişi mühitindən qadın mühitinə keçən qəhrəmanlar kimi də biri-birləri ilə qarşıdurmada olmaları bəlli oldu.

ƏDƏBİYYAT

- Axısqa türk folkloru. (toplayanlar: Əhmədli, A., Qubadlı Q.) Bakı: Nurlan 2008, 268 s.
- Breger, L. Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık, (Çev: Aslı Biçen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 635 s.
- Dundes, Alan Afterword: Many Manly Traditions — A Folkloristic Maelstrom. In Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities. Edited by Simon J. Bronner, Indiana University Press, 2005, pp. 351-365.
- Ekici, Metin, Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar və 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürməsi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 224 s.
- Geçtan, Engin. Psikanaliz və Sonrası. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998, 350 s.
- İsmayılova, Yeganə. Anarın “Dədə Qorqud” yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2018, 291 s.
- Kamal, R. “Kitabi-Dədə Qorqud»: nitq janrları və davranış poetikası”, Bakı: Nurlan, 2013, 148 s.
- Karabaş, S. Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru. Ankara: ODTÜ Yayınları, 1981, 362 s.
- Kazımoğlu, M. Folklorda obrazın ikiləşməsi (monoqrafiya). Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2011, 228 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376 s.
- Qarayev, S. Azərbaycan Folklorunda Mifoloji Xaos. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 2015, 190 s.
- Qarayev, S. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, 2018, 204 s.
- Nasio, Juan-David. Oedipus: The most crucial concept in psychoanalysis (translated by David Pettigrew and François Raffoul) United States of America: Sunny Press, 2005, 109 s.
- Ong, Walter J. Fighting for Life: Contest, Sexuality, and Consciousness. Amherst: University of Massachusetts, 1989, 240 p.
- Tanrıverdi, Ə. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 232 s.
- Əliyev, Oruc. “Kitabi-Dədə Qorqud” və Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm, 1999, 72 s.

