

Sevinc Nuriyeva

ŞUMER

ƏDƏBİYYATI VƏ AZƏRBAYCAN



Sevinc Nuriyeva (Məmmədova)

**ŞUMER ƏDƏBİYYATI VƏ
AZƏRBAYCAN**

BAKİ – 2024

**AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq
İnstitutunun Elmi Şurasının
5 iyun 2024-cü il tarixli qərarı ilə çap olunur.**

Elmi redaktor: **C.Q.Nağıyev**
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

Rəyçilər: **Y.V.Əliyev**
filologiya üzrə elmlər doktoru

S.A.Mir-Bağırzadə
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

**Sevinc Nuriyeva (Məmmədova). Şumer ədəbiyyatı və
Azərbaycan.** Bakı: “Elm”, 2024, - 168 səh.

DOI: <https://doi.org/10.36719/0877/2026>

ISBN 978-9952-570-02-1

“Şumer ədəbiyyatı və Azərbaycan” adlı monoqrafiya Şumer və Azərbaycan ədəbiyyatının, ümumilikdə türk mədəniyyətinin müqayisəli şəkildə tədqiqi üçün yeni faktların üzə çıxarılması baxımından əhəmiyyət daşıyır. Bu cəhətdən aktual mövzuya həsr edilmiş monoqrafiya Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələri haqqında təsəvvür yaradır, oxşar və fərqli xüsusiyyətləri izləməyə imkan verir. Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında yeni istiqamətin uğurlu addımlarından olan bu əsər şumerşünaslığa layiqli töhfədir.

© Sevinc Nuriyeva, 2024

MÜNDƏRİCAT

Ön söz	4
Giriş.....	8
I FƏSİL. Şumer-akkad ədəbiyyatının yaranma tarixi və mərhələləri	13
1.1. Şumerlər	16
1.2. Samilər	24
II FƏSİL. Şumer-akkad ədəbiyyatının təsnifatı və janrları	33
2.1. Kosmoqonik və etioloji miflər.....	34
2.2. Allahların və qəhrəmanların hünərləri haqqında dastanlar	52
2.3. Lirik mətnlər (himnlər, ağılar, ovsunlar və s.)	67
2.4. Pedaqoji və didaktik əsərlər (Edubba mətnləri)	71
III FƏSİL. Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələri	85
3.1. Şumer-Azərbaycan (Ümumtürk) qəhrəmanlıq eposları arasında oxşarlıq	89
3.2. Şumer və Azərbaycan mifologiyasında əlaqələr.....	116
3.3. Şumer-Azərbaycan folklor nümunələri arasında oxşarlıq	135
3.3.1. Şumer-Azərbaycan mərasim nəğmələri və mövsümlə bağlı inancları arasında yaxınlıq	136
3.3.2. Laylalar, ovsunlar və sinamalarda oxşarlıq	149
3.3.3. Atalar sözləri və məsəllər arasında oxşarlıq	150
3.3.4. Saylarla bağlı inanclar arasında oxşarlıq.....	152
Nəticə	155
İstifadə olunan ədəbiyyat siyahısı	161

ÖN SÖZ

Sevinc Nuriyevanın “Şumer ədəbiyyatı və Azərbaycan” monoqrafiyası - Şumer mədəniyyətinin bir çox aspektlərini özündə əks etdirən, dəyərli və mühüm tədqiqatdır. Əsər - müəllifin təkcə Şumer və ya Kiengir (Akkadlar bu ölkəni belə adlandırırdılar) mədəniyyətinin formalaşmasına aid deyil, həm də ona yaxın bölgələrin, sonrakı etnosların - akkadların, babillilərin, assurların, hetlərin, urartuların, finikiyalıların, elamlıların, aramilərin, xaldeylərin, yəhudilərin və b. xalqların təsirinə və inkişafına dair dərin və tədqiqatçı baxışını təqdim edir.

Şumer/Kiengir mədəniyyəti - dünyanın ilk prototürk sivilizasiyasıdır. Şumer mixi yazısı - bəşəriyyətin ilk ixtirasıdır, o, qonşu mədəniyyətlərə geniş yayılmışdır - akkadlar, farslar, hətta misirlilər də bu yazını bilirdilər və istifadə edirdilər. Şumerlər – İkiçayarasında olduqları müddətdə (təxminən 1500 il) bir çox müasir elmlərin və sənətkarlığın əsasını qoyaraq, böyük bir sivilizasiya yaratdılar.

Şumerlər - çarxı icad etdilər, onlar qızıl və mis əritmə texnikasını bilirdilər, metal ərintiləri, birləşmələri düzəldirdilər, bürünc (mis və qalay ərintisi) icad etdilər və dünyada ilk dəfə suvarma ilə məşğul oldular. Şumerlərin inkişaf etmiş dövlət sistemi var idi - onlarda andlılar məhkəməsi, xalq seçkilərinə əsaslanan demokratik idarəetmə orqanları var idi. Hər bir şumer vətəndaşının öz qorunan hüquqları var idi - Qədim Yunanıstan və Roma dövründən əvvəl. Məhz Şumerdə qəlibləşmiş (qəlibə, formaya salınmış) və bişmiş formada dünyanın ilk kərpicləri mövcud idi, şumerlər ondan çoxmərtəbəli saraylar və məbədlər tikirdilər. Şumerlər əla səyahətçilər və tədqiqatçılar idi. Dünyanın ilk gəmilərini - onlar ixtira etdilər. Şumer sözlərindən ibarət Akkad lüğətində müxtəlif növ gəmilər üçün - ölçülərinə, təyinatına və yük növünə görə burada ən azı 105 söz var idi. Yazı isə ilk dəfə şumerlər tərəfindən yaranmışdır.

Onlar günəş sisteminin kosmosdan necə görünməsindən məlumatlı idilər və bütün planetləri - hər birinin rənginə qədər ətraflı

təsvir edirdilər. Tibbi prosedurlar, gigiyena qaydaları, əməliyyatlar, məsələn, kataraktanın kəsilməsi, çıxarılması və digər cərrahi əməliyyatlar zamanı dezinfeksiya üçün spirt istifadəsi haqqında məlumatları ehtiva edən xüsusi məlumat kitablarında təsvir etmişlər.

Riyaziyyatın əsasları - qədim Şumerdə yaranmışdır. Onlar altı onluq say sistemini yaratmaqla bərabər, ədədləri qüvvətə yüksəltməyi, məchul tənlikləri həll etməyi, mürəkkəb fiqurların sahələrini hesablamağı bilirdilər. Onlar ilk məktəbləri yaratdılar. Burada şagirdlərə sivilisasiyanın bütün əsaslarını öyrədirdilər.

Müəllifin fikrincə, Şumer mədəniyyətinin təkcə Şərqə deyil, həm də Qərb mədəniyyətinə - onun memarlığına, incəsənətinə, ədəbiyyatına, yazısına, elmi biliklərinə təsiri olub. Şumer mədəniyyəti öz dilini və ədəbiyyatını - ədəbi abidələr, folklor, dini ayinlər, musiqi, didaktik irs ilə zənginləşdirmişdir. Bunlar yazıya köçürülmüş şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri - əfsanələr, allahlar və hökmdarların şərəfinə himnlər və dastanlar, fəlakətlər və dəfnlə bağlı mərsiyələr-elegiyalar, atalar sözləri və zərbi-məsəllər, təmsillər, məhəbbət mahnıları, ayin nəğmələri, ovsunlar, nəsihətlər, didaktik yazılar və s. şəklində irili-xırdalı 150 abidədə cəmləşmişdir.

Şumer mədəniyyəti hər hansı digər mədəniyyətə bənzəmir və orijinallığı və təkrarlanmaması ilə xarakterizə olunur.

Müəllif qeyd edir ki, Şumer ədəbiyyatının yaranma tarixi, inkişaf mərhələləri və məzmunu belə bir fikri təkzib edir ki, guya humanist ideyalar ilk dəfə olaraq Qədim Yunan ədəbiyyatı və fəlsəfəsində əks olunmuş, sonralar, İntibah dövründə isə İtaliya və başqa Avropa ölkələrinin ədəbiyyatında yenidən canlanmışdır. Şumer ədəbiyyatının elmə məlum olan nümunələri belə fikirlərin məhdud və obyektivlikdən uzaq olduğunu qəti şəkildə üzə çıxarır. Təkcə şumer müdriklərinin öyüd-nəsihətlərinə (məs., “Şuruppak sakini Ziusudranın oğluna nəsihəti”, “Axikarın nəsihəti”), o cümlədən, atalar sözü və zərbi-məsəllərə nəzər salsaq, şumer ədəbiyyatının nə dərəcədə humanist ideyalarla zəngin olduğunu görürük.

Bu fikirlər müasir dövrümüzdə də öz aktuallığını itirmir. Məsələn: “dilini yamanlıqdan saxla, əlini oğurluqdan”, “bəd danışma”, “yaxın adamın qanını tökmə”, yaxud “nəsli parçalama”, “çağırılmamış yerə getmə”, “sözdə düz olub, ürəkdə günahkar olma”, “pis şey öyrətmə” və s.

Şumer dühasının yaratdığı “Bilqamis, yaxud hər şeyi bilən adamın dastanı” isə nəinki humanist ideyaları ilə, həmçinin yüksək əxlaq normaları və vətənpərvərlik hisslərini aşılması ilə dünyada ədəbiyyatı tarixində görkəmli yer tutan digər eposlarla (məs., “Mahabharata” və “Ramayana”, “İliada” və “Odisseya”, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” və s.) bir sırada durur.

Beləliklə, Şumer ədəbiyyatı yer üzündə yüksək inkişaf mərhələsinə çatmış və müxtəlif janrlı nümunələri (dövrümüzə qədər 150-dən çox əsər çatmışdır) ilə tanınmış ilk ədəbiyyatlardan biridir.

Şumer mədəniyyəti, onun ədəbiyyatı ilə türk xalqlarının mədəniyyəti və ədəbiyyatı arasında ortaqlar vardır. Şumerlərin dili türk xalqlarının dili ilə çox oxşardır, müəllif bu fakta diqqət yetirir və bu xalqların ümumi və özünəməxsus mentalitetini əks etdirdiyi üçün alimlərin gələcək tədqiqatlarında mühüm xətt kimi vurğulayır:

“Şumer ədəbiyyatının daha sonrakı qədim xalqların ədəbiyyatına, o cümlədən, Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri və ya bu ədəbiyyatların qarşılıqlı əlaqələri probleminin araşdırılması ciddi elmi əhəmiyyət kəsb edir. Həqiqətən də bu qədim xalqa məxsus çoxsaylı ədəbiyyat nümunələri, elmin ayrı-ayrı sahələrinə aid dərs vəsaitləri, obraz və süjetlər sonrakı samidilli xalqlar - akkadlar, aramilər, xaldeylər, qədim yəhudilər və başqaları tərəfindən ya qismən mənimsənilmiş, ya da şəkli dəyişilərək onlara yeni don geyindirilmişdir. Təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, şumerlərin əsəirləri, xüsusilə, dünya daşqını, cənnət həyatı, axirət dünyası, ölmə və dirilmə haqqında olan süjetlər Yaxın Asiya xalqlarının dini görüşlərinə və Bibliya mifoloji ədəbiyyatının formalaşmasına əhəmiyyətli dərəcədə təsir etmişdir”.

Müəllif qeyd edir ki, Şumer ədəbiyyatının təsiri Qədim Yunan ədəbiyyatında da öz əksini tapmışdır. Sonralar, xristianlığın, eləcə də islamın təsiri ilə Şumer mifoloji süjet və motivləri, həmçinin, obrazlar (məs., “Bilqamıs” dastanındakı Utnapiştim, babilərdə - Atraxazis, Bibliyada – Noy, Azərbaycan xalq yaradıcılığında isə Nuh ilə eyniləşdirilir) dünya xalqları arasında geniş yayılmışdır. Başqa sözlə desək, dünya ədəbiyyatı özünün qədim ədəbiyyatlarından biri sayılan - Şumer ədəbiyyatına çox-çox borcludur.

Dünya ədəbiyyatının bir hissəsi olan türk xalqlarının, o cümlədən, Azərbaycan xalqının ədəbiyyatında da şumer dühasının bilavasitə izləri özünü göstərməkdədir. Ümumiyyətlə, “türk-azəri mədəniyyətinin kökləri və ilkin qaynaqları bizim təsəvvür etdiyimizdən daha zəngindir və onları tarixin daha dərin qatlarında axtarmaq lazımdır”sa, əldə olan şumer ədəbi nümunələri bizim üçün böyük bir xəzinədir”.

Sevinc Nuriyevanın elmi tədqiqat işinin dəyəri ondadır ki, o Şumer/Kienger ədəbiyyatı ilə bağlı geniş iş görüb; onu - Azərbaycan ədəbiyyatı və türk xalqlarının dili, folkloru, əsatiri, ümumən, mədəniyyəti ilə paralellər, müqaisə apararaq dərinlən tədqiq edib.

Elmi əsərində Şumer/Kienger mədəniyyəti haqqında tam təsəvvür yaradan çoxlu sayda elmi materialdan, ədəbiyyatdan istifadə olunub. Sevinc Nuriyevanın monoqrafiyası - həm elmi, həm tədris, həm də elmi-idraki sahələr üçün böyük maraq doğurur və nəşrə tövsiyə olunur.

Samirə Mir-Bağırzadə

*AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun
Kulturologiya və incəsənətin nəzəriyyəsi
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, dosent, fəlsəfə doktoru*

GİRİŞ

Qədim Şərqn dünya mədəniyyətinə olan təsiri şübhəsizdir. Qədim İkiçayarası mədəniyyəti isə Qədim Şərq mədəniyyətinin bir nümunəsi olub, ilkin mədəniyyət ocaqlarından biri hesab edilir.

Qədim İkiçayarası mədəniyyəti Cənubi İkiçayarasının erkən əkinçi-maldar tayfalarının, xüsusilə, şumerlərin nailiyyətləri əsasında yaranmışdır. Bu yüksək mədəniyyət Yaxın Şərqn bir çox xalqlarının (akkadların, assurların, hett və hurilərin, urartuluların, elamlıların, finikiyalıların, arami və xaldeylərin, yəhudilərin və başqalarının) mədəniyyətinə mühüm təsir göstərmişdir.

Şumerlərin memarlıq, incəsənət, ədəbiyyat, yazı və elmi biliklər sahəsində əldə etdikləri nailiyyətlər Qədim Şərqlə yanaşı, sonralar qərb ölkələrinin mədəni həyatında da öz əksini tapmış və zamanəmizə qədər gəlib çatmışdır.

Uzun inkişaf yolu keçmiş Şumer ədəbiyyatı janr baxımından zəngin olmuş (bunlar yazıya köçürülmüş şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri - əfsanələr, allahlar və hökmdarların şərəfinə himnlər və dastanlar, fəlakətlər və dəfnlə bağlı mərsiyələr-elegiyalar, atalar sözləri və zərbi-məsəllər, təmsillər, məhəbbət mahnıları, ayin nəğmələri, ovsunlar, nəsihətlər, didaktik yazılar və s.) və orijinal, başqalarına oxşamayan bir səciyyə daşmışdır.

Şumer ədəbiyyatının yaranma tarixi, inkişaf mərhələləri və məzmunu ilə dərinədən və hərtərəfli tanışlıq belə bir fikri təkzib edir ki, guya humanist ideyalar ilk dəfə olaraq qədim yunan ədəbiyyatında və fəlsəfəsində əks olunmuş, sonralar, intibah dövründə isə İtaliya və başqa Avropa ölkələrinin ədəbiyyatında yenidən canlanmışdır. Şumer ədəbiyyatının bizə məlum olan nümunələri belə fikirlərin məhdud və obyektivlikdən uzaq olduğunu qəti şəkildə üzə çıxarır. Təkcə Şumer müdriklərinin öyüd-nəsihətlərinə (məs., “Şuruppak sakini Ziusudranın oğluna nəsihəti”, “Axıkarın nəsihəti”), o cümlədən, atalar sözü və zərbi-məsəllərə nəzər salsaq, Şumer ədəbiyyatının nə dərəcədə humanist ideyalarla zəngin

olduğunu görürük. Bu fikirlər müasir dövrümüzdə də öz aktuallığını və dəyərini itirmir. Məsələn: “dilini yamanlıqdan saxla, əlini oğurluqdan”, “bəd danışma”, “yaxın adamın qanını tökmə”, yaxud, “nəsli parçalama”, “çağırılmamış yerə getmə”, “sözdə düz olub, ürəkdə günahkar olma”, “pis şey öyrətmə” və s.

Şumer dühasının yaratdığı “Bilqamıs, yaxud hər şeyi bilən adamın dastanı” isə nəinki humanist ideyaları ilə, həmçinin yüksək əxlaq normaları və vətənpərvərlik hisslərini aşılması ilə dünyəvi ədəbiyyatı tarixində görkəmli yer tutan digər eposlarla (məs., “Mahabharata” və “Ramayana”, “İliada” və “Odisseya”, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” və b.) bir sırada durur. Beləliklə, Şumer ədəbiyyatı yer üzündə yüksək inkişaf mərhələsinə çatmış və müxtəlif janrlı nümunələri (dövrümüzə qədər 150-dən çox əsər gəlib çatmışdır) ilə tanınmış ilk ədəbiyyatdır.

Şumer ədəbiyyatının daha sonra qədim xalqların ədəbiyyatına, o cümlədən, Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri və ya bu ədəbiyyatların qarşılıqlı əlaqələri probleminin araşdırılması ciddi elmi əhəmiyyət kəsb edir. Həqiqətən də bu qədim xalqa məxsus çoxsaylı ədəbiyyat nümunələri, elmin ayrı-ayrı sahələrinə aid dərslər vəsaitləri, obraz və süjetlər sonrakı samidilli xalqlar-akkadlar, aramilər, xaldeylər, qədim yəhudilər və başqaları tərəfindən ya qismən mənimsənilmiş, ya da şəkli dəyişilərək onlara yeni don geyindirilmişdir. Təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, şumerlərin əsatirləri, xüsusilə, dünya daşqını, cənnət həyatı, axirət dünyası, ölmə və dirilmə haqqında olan süjetlər Yaxın Asiya xalqlarının dini görüşlərinə və Bibliya mifoloji ədəbiyyatının formalaşmasına əhəmiyyətli dərəcədə təsir etmişdir.

Şumer ədəbiyyatının təsiri qədim yunan ədəbiyyatında da öz əksini tapmışdır. Sonralar xristianlığın, eləcə də islamın təsiri ilə şumer mifoloji süjet və motivləri, həmçinin, obrazlar (məs., “Bilqamıs” dastanındakı Utnapiştim, babillərdə - Atraxazis, Bibliyada – Noy, Azərbaycan xalq yaradıcılığında isə Nuh ilə eyniləşdirilir) dünya xalqları arasında geniş yayılmışdır. Başqa sözlə desək, dünya ədəbiyyatı özünün ilkin qaynağı olan və hazırda ən qədim ədəbiyyat sayılan - Şumer ədəbiyyatına çox-çox borcludur.

Dünya ədəbiyyatının bir hissəsi olan türk xalqlarının, o cümlədən, Azərbaycan xalqının ədəbiyyatında da şumer dühasının bilavasitə izləri özünü göstərməkdədir. Ümumiyyətlə, “türk mədəniyyətinin kökləri və ilkin qaynaqları bizim təsəvvür etdiyimizdən daha zəngindir və onları tarixin daha dərin qatlarında axtarmaq lazımdır”sa (1. s. 9), əldə olan şumer ədəbi nümunələri bizim üçün böyük bir xəzinədir.

“Şumer ədəbiyyatı və Azərbaycan” adlı bu monoqrafiya Azərbaycan filologiyasında tədqiq edilməmiş bir məsələyə həsr edilmişdir. Ümumiyyətlə, bizim milli ədəbiyyatşünaslığımızda şumer-Azərbaycan, bütövlükdə şumer-türk əlaqələrinə dair tədqiqat işləri çox azdır. Doğrudur, dilçilikdə dünyanın bir sıra görkəmli alimləri – F.Hommel, E.Sturtevan, B.Landsberger, O.H.Tuna, O.Süleymanov, A.Amanjolov, İ.Miziyev, A.Məmmədov və başqaları şumer-türk dil əlaqələrini araşdırmış, bu dillər arasında leksik paralellərin və bəzi fonetik uyğunluqların olmasını müəyyənləşdirmişlər.

Buna baxmayaraq, elmimizdə şumer ədəbi abidələrinin ciddi tədqiqinə, onların dünya ədəbiyyatı, o cümlədən, Azərbaycan və türk ədəbiyyatları ilə müqayisəli tədqiqinə böyük ehtiyac vardır.

Şumer-Azərbaycan (geniş mənada şumer-türk) ədəbi əlaqələrinin tədqiqi, bütövlükdə şumer dünyası ilə türk dünyası arasında qarşılıqlı mədəni əlaqələri, Azərbaycan xalqının mədəni irsinin tarixi köklərini, nəhayət, hazırda ciddi polemika mövzusu olan problemi – Azərbaycan xalqının soykökünü araşdırmaq baxımından olduqca vacibdir.

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında Şumer-türk, o cümlədən, Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinə dair sanballı tədqiqat işi yoxdur. Doğrudur, bir sıra alimlərimiz (İ.Vəliyev, E.Əlibəyzadə, T.Nüvədili, F.Cəlilov v b.) uzun müddət bu mövzu ilə bağlı araşdırmalar aparmışlarsa da, bunlar daha çox populyar səpkidə yazılan əsərlərdir. Məsələn, İ.Vəliyev şumerlərin “Bilqamıs” haqqında dastanını rus dilindən Azərbaycan dilinə tərcümə etmiş (2. s. 8-100; 3. s. 107-170), E.Əlibəyzadə isə bu dastanla türk xalqlarının abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı arasında paralellər

aparmışdır (4. s. 31-45; 5. s. 78-90). Bunlar Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinin öyrənilməsində atılmış ilk təşəbbüslərdir.

Lakin Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinin öyrənilməsi məsələsi bir-iki məqalə və ya kitab həcminə sığan məsələ olmayıb, daha ciddi elmi yanaşma, əhatəli təhlil və məsuliyyətli münasibət tələb edir. Odur ki, bu monoqrafiyada ilk təşəbbüslərdən bəhrələ-nərək mövzunu daha geniş elmi-metodoloji aspektdə öyrənmək qərara alınmış və bu sahədə bir sıra məsələlər araşdırılmışdır. Bu məqsədlə Şumer ədəbiyyatı, onun tarixi əhəmiyyəti və Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinin elmi təhlili verilmiş və bu istiqamətdə aşağıdakı vəzifələr müəyyənləşdirilmişdir:

- Şumer-Akkad ədəbiyyatının yaranma tarixi və inkişafı mərhələlərini göstərmək;
- Şumer-Akkad ədəbiyyatının janr xüsusiyyətini və əsas növlərini öyrənmək və təhlil etmək;
- Şumer ədəbiyyatının dünya ədəbiyyatında izlərini aramaq;
- şumerlərin mənşəyi və dili ilə bağlı elmdə mövcud olan fikirləri ümumiləşdirmək;
- Şumer-türk (prototürk) bağlılığını göstərən faktları (həm dil, həm də folklor, əsatir və ədəbiyyat) müəyyən etmək;
- Şumer ədəbiyyatı ilə Azərbaycan ədəbiyyatı arasındakı janr, süjet və başqa oxşarlığı və bağlılığı üzə çıxarmaq.

Bu monoqrafiyada Azərbaycan filologiyasında ilk dəfə Şumer ədəbiyyatı və Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələri müstəqil elmi problem kimi qoyulmuş və sistemli şəkildə öyrənilmişdir. Monoqrafiyada əldə olan Şumer ədəbi nümunələrindən, Azərbaycan ədəbiyyatının, o cümlədən, başqa türk xalqları ədəbiyyatının şifahi xalq yaradıcılığı nümunələrindən geniş istifadə olunmuş, ədəbiyyatlararası oxşar cəhətlər üzə çıxarılmışdır.

Şumerlərin tarixən çox qədim dövrlərdə Azərbaycan ilə əlaqə və ünsiyyətini göstərən yeni materiallar aşkar edilmiş, köhnə qaynaqların məlumatı yeni baxımdan izah olunmuşdur.

Monoqrafiyada nəzərdən keçirilən problemlərlə bağlı tarixi-ədəbi əlaqələrin vərəsəlilik, tarixilik, müasirlik prinsipinə nəzər salınmış, tarixi-müqayisəli metod əsas götürülmüşdür. Burada

Azərbaycan-türk, o cümlədən, dünya ədəbiyyatşünaslığının və dilçiliyin elmi qənaət və təcrübələrindən istifadə edilmişdir.

Monoqrafiya xalqlararası ədəbi və mədəni əlaqələrin daha geniş və ətraflı öyrənilməsi baxımından əhəmiyyətlidir. O, həmçinin, istər Şumer-Akkad, istərsə də Azərbaycan-türk mədəniyyətinin və ədəbiyyatının daha dərinədən öyrənilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu iş dil tarixi ilə bağlı mütəxəssislər üçün də faydalı sayıla bilər.

Bu monoqrafiyadan ali məktəblərin filologiya, tarix və şərqşünaslıq fakültələrində xüsusi kurs materialı, yaxud dərs vəsaiti kimi də istifadə oluna bilər.

Monoqrafiyanın materialları müxtəlif ali məktəblərin filologiya və şərqşünaslıq fakültəsinin tələbələrinə mühazirə və seminarlarda tədris olunmuşdur.

Monoqrafiyanın ayrı-ayrı hissələrini əhatə edən tezis və məqalələr (“Yaxın Şərq mifologiyasında ağac kultu”, “Qədim Şərq ədəbiyyatında xeyir və şər mövzusu”, “Şumer-Azərbaycan (ümumtürk) eposları arasında oxşarlıq”, “Şumer-Azərbaycan folklorunda oxşarlıq”, “Şumer məktəb mətnləri” (“Ata və fərsiz oğul”, “Məktəblinin günü” hekayələri), “Şumer-Azərbaycan (ümumtürk) mifologiyasında “əbədi həyat” problemi) və s. respublikanın elmi məcmuələrində dərc olunmuş və beynəlxalq konfranslarda məruzə edilmişdir.

Monoqrafiya giriş, üç fəsil, nəticə və ədəbiyyat siyahısından ibarətdir.

I FƏSİL

ŞUMER-AKKAD ƏDƏBİYYATININ YARANMA TARİXİ VƏ MƏRHƏLƏLƏRİ

Dünyanın ən qədim mədəniyyətlərindən biri olan şumer-akkad mədəniyyəti müasir İraq ərazisində yerləşən Dəclə və Fərat çaylarının arasındakı vadidə, yunanların Mesopotamiya adlandırdıqları yerdə meydana gəlmişdir. “Mesopotamiya” sözü yunanca “İkiçayarası” deməkdir və monoqrafiyada İkiçayarası kimi işlənir.

Lakin İkiçayarası deyəndə yalnız Dəclə və Fərat çaylarının arasını nəzərdə tutulmur, onun coğrafiyası daha genişdir.

İkiçayarasının cənub torpaqları cənub-şərqdə Fars körfəzinə, cənub-qərbdə Ərəb səhrasına kimi uzanırdı. Onun qalan hissəsi dağ silsiləsi ilə əhatə olunmuşdur. Şərqdə Zaqros dağları İkiçayarasını İran yaylasından təcrid edir, şimalda Anadolu yaylası onun sərhəddini təşkil edirdi.

Şumer-akkad mədəniyyəti ulu Şərq mədəniyyətinin bir nümunəsidir. Şərqin isə “mədəniyyətin beşiyi” olduğu şübhəsizdir.

Bununla bağlı R. Vipper yazır: “Şübhəsiz ki, Şərq, yəni bütün Ön Asiya, uzun müddət orijinal sayılmış, Avropa isə onun üzünü köçürmüş şagirdidir...”

Qədim Avropanın üzünü daş dövrünün təqədim çağlarından Şərqə tərəf yönəlmişdi. İşıq və var-dövlət, təbiətlə mübarizə aparmaq üçün vəsait və avadanlıqlar, iş üsulları və alətlər, təsəvvürlər və etiqadlar oradan gəlir... Demək olar ki, Avropada mədəniyyətin hər bir yüksələn pilləsi, Şərqdəki böyük ixtiranın izi idi” (6. s. 5).

Arxeoloji məlumatlara görə, e.ə. VI və V minilliklərdə əvvəlcə Şimali, sonra isə Cənubi İkiçayarasında oturaq yaşayış məskənləri yaranmışdı ki, bunların sakinləri əkinçilik, ovçuluq, balıqçılıqla məşğul idilər. İkiçayarasının şimal və cənub hissələrində bir-birinə həm yaxın, həm də son dərəcə fərqlənən mədəniyyətlər

yananırdı. Arxeoloji qazıntılar nəticəsində bu mədəniyyətlərin izləri bizlərədək çatmışdır: daş və gildən düzəldilmiş müxtəlif cür məmulatlar, naxışlı qablar, əmək alətləri, ov silahları, bəzək əşyaları, eləcə də qədim etiqadları əks etdirən kiçik fiqurlar və s. (7. s. 44-70).

İkiçayarasının Ön Qafqaz, o sıradan Azərbaycanla əlaqələrinin kökləri çox dərinidir. Məlumdur ki, e.ə. V minillikdə Şimali İkiçayarasında Hassun mədəniyyəti ilə yanaşı yeni - Hələf (Tell-Hələf kəndi) mədəniyyəti yayılmağa başladı. Hələf sakinləri də əkinçilik və maldarlıqla məşğul olurdular. Müxtəlif taxıl növləri əkilirdi, ev heyvanları saxlanılırdı. Əvvəlki dövrlərdən fərqli olaraq dulusçuluq sənətkarlığı yüksək inkişaf mərhələsinə qalxmışdı. Tapılmış dulusçuluq qabları bu fikri söyləməyə əsas verir. Hələf boyalı qabları Ön Asiyada geniş bir ərazidə yayılmışdı. Bu mədəniyyətin nümunələrinə indiki İranda, xüsusilə də Elamda, Orta Asiyada, Ön Qafqazda, Suriyada təsadüf olunur.

E.ə. V minilliyin sonu-IV minillikdə İkiçayarasında Ubeyd (Ur yanında əl-Ubeyd kəndi) mədəniyyəti təşəkkül tapmışdı. Bu mədəniyyət Cənubi İkiçayarasında yaranmış, sonra isə şimala doğru yayılmışdı. Burada onun inkişaf etmiş mərhələsi təmsil olunmuşdu. Ubeyd mədəniyyətinin yayılma coğrafiyası Hələf mədəniyyətinə nisbətən daha genişdir.

Ümumiyyətlə, Hassun, Hələf, Ubeyd və s. adları bu mədəniyyətlərə tapıldıqları yerə görə verilmişdir. Ona görə bu adlar şərtidir, onların qoyulduqları tarixi həmin mədəniyyətlərin yaranma tarixi kimi qəbul etmək olmaz. Bu mədəniyyətlərin tarixi adlardan daha qədimdir.

Ubeyd mədəniyyətinin mənşəyi barədə yekdil fikir yoxdur. Ehtimal edirlər ki, bu mədəniyyət Elam tərəfdən gəlmişdir. Bu mədəniyyətin yaradıcılarını protoşumer adlandırırlar. Ubeyd sakinlərinin şimala doğru yayılması fərz edilir. Hər halda Ubeyd mədəniyyətinin ünsürləri Suriya, Kiçik Asiya, Urmiya gölü hövzəsi, Türkmənistan səmtlərinə yayılmışdı (7. s. 62; 8. s. 3-12).

Son vaxtlar Ubeyd tayfalarının Ön Qafqaz, o cümlədən, Azərbaycana gəlməsini göstərən abidələr aşkar edilmişdir. Məsələn, Ağdam rayonunun Eyvazlı kəndi yaxınlığında tədqiq edilmiş Leylatəpədə aşkar edilmiş eneolit kompleksinin dördkünc formalı binaları, dairəvi formalı dulus kürələri, dulus çarxında hazırlanmış keramikası və s. İ.H.Nərimanovun fikrincə, bura köçüb gəlmiş Ubeyd tayfalarına aiddir (9. s. 11; 10. s. 271-272). Həmçinin, Azərbaycanın istər şimal, istərsə də cənub bölgələrində (məs., Əlikömək təpəsi, Piştəlitəpə, Dolmatəpə, Göytəpə və başqa yerlərdə) aparılan arxeoloji tədqiqatlar nəticəsində üzə çıxmış saxsı qablar öz naxışlarıyla Ubeyd saxsı qablarını xatırladır. Görünür, erkən şumerlər sayılan Ubeyd tayfaları e.ə. V minilliyin sonu IV minilliyin I yarısında Azərbaycana bir neçə axınla gəlmiş və yerli əhalinin maddi mədəniyyətinə təsir göstərə bilmişdir (11. s. 3-10).

Şübhəsiz ki, şumerlərlə qədim Azərbaycan sakinlərinin etno-mədəni, dil, mifo-epik sahələrdə bağlılığının kökləri bu dövrlərə gedib çıxır (e.ə. IV minilliyin sonu III minilliyin əvvəli, Uruk mədəniyyətinin son mərhələsi).

Şumerlər ən qədim yazı növünü-piktoqrafiyanı (şəkli yazını) yaratmışdılar. Həmin dövrdə İkiçayarasında sinifli cəmiyyət meydana gəlməyə başladı, e.ə. III minilliyin əvvəlində ilk Şumer dövlətləri yarandı.

Elmdə belə bir fikir hələ də hökm sürür ki, guya İkiçayarasının erkən əkinçi-maldar tayfalarının etnik və dil mənsubiyyətləri dəqiq məlum deyildir. Lakin yüksək İkiçayarası mədəniyyətinin və dünya ədəbiyyatının ilk nümunələrinin məhz şumerlər tərəfindən yaradılması heç kimdə şübhə doğurmur.

Şumer-Azərbaycan, bütövlükdə şumer-türk əlaqələrinin köklərini və xarakterini elmi obyektivliklə araşdırmaq üçün şumerlərin etno-dil mənsubiyyətləri ilə bağlı elmdə mövcud olan fikirlərin qısa icmalını vermək son dərəcə zəruridir.

1.1. Şumerlər

Qədim yazılı mənbələrdə “şumer” etnik adı işlədilməmişdir. Cənubi İkiçayarasının əhalisi mixi yazılarda özlərini “LU.UNUQ.Kİ-amel-Uri” – Ur sakini; “Lu EN.LİL.Kİ nibru-ki” – Nippur sakini adlandırırdılar (Lu (şum.) – adam mənasını bildirib, xalq, titul adlarının qarşısında işlənən determinativdir. Ki (şum.) – yer, torpaq mənasını bildirən determinativdir. En (şum.) – kahin, böyük rütbəli şəxs deməkdir). Əhali isə bütövlükdə “qarabaşlar” (şumercə “SAQ.QİQ”, akkadca “tsalmat kakkadim”) adlanırdı. Şumer sözünün “kenqir”-Kİ.EN.Qİ.RA sözündən (hər-fən “qamışlıq ərazinin hökəmdarı”) törəndiyi güman edilsə də, bu, təsdiqlənməyib.

Son əl-Ubeyd (e.ə. IV mnl.), Uruk (e.ə. 3000-2800-cü illər) və Cəmdət-Nəsr (e.ə. 2800-2600-cü illər) arxeoloji mədəniyyətləri, ehtimala görə, məhz şumerlər tərəfindən yaradılmışdır (12. s. 16-17; 13. s. 5).

Görəsən İkiçayarasının məninsənilməsi necə baş vermiş, “qarabaşlar” haradan, nə vaxt, hansı yollarla və nə məqsədlə buraya gəlmişlər? Bu sualların müxtəlif cavabları, daha doğrusu, bu problemlərlə bağlı müxtəlif fərziyyələr vardır.

Bu cəhətdən alimlərin fikirləri bir-birindən kəskin fərqlənsə də, yalnız bir məsələdə tədqiqatçıların əksəriyyəti həmrəydir. O da şumerlərin İkiçayarasına gəlmə xalq olmasıdır.

XX əsrin iyirminci illərində belə hesab edirdilər ki, şumerlər – İkiçayarasının ən qədim sakinləridir və buradakı ən qədim mədəniyyətlərin də yaradıcısı onlardır. Bu fikrin əsas tərəfdarı İkiçayarası tarixinin ən layiqli tədqiqatçısı Henri Frankfort olmuşdur (14. s. 47).

Amerika alimi E.A.Şpayzer isə belə fərz etmişdir ki, şumerlər Dəclə-Fərat vadisinə daha sonrakı mədəniyyətlərin vaxtında gəlmişlər. Lakin onun bu fikrini o vaxtlar nüfuzlu alimlər qəbul etməmişlər. Yalnız sonrakı qazıntılar nəticəsində əldə olunan əlavə materiallar Şpayzer hipotezasının xeyrinə olmuş və bu fikrin tərəfdarları artmışdır (14. s. 47).

L.Vulli Ubeyd və erkən Elam təsviri saxsı qab məmulatının oxşarlığı əsasında belə mülahizə irəli sürmüşdü ki, Ubeyd mədəniyyətinin yaradıcıları Elamın dağ ərazisindən gəlib burada məskunlaşmışlar (12. s. 23). Naxışlı saxsı qab nümunələri şumerlərin ən qədim şəhəri sayılan Eredü yaşayış məskənində də aşkar edilmişdi.

S.N.Kramer şumerlərə qədərki əhalini Ubeyd yaşayış məskəninin adı ilə ubayid, yaxud protoşumer adlandırmışdı (15).

Ubeyd naxışlı saxsı qablarından Uruk boz rəngli qablarına keçid İkiçayarasına yeni etnosların gəlməsi ilə əlaqələndirilmişdi. Belə qablar geniş ərazidə, o cümlədən, Kiçik Asiyada da yayılmışdı. Buna uyğun olaraq S.Lloyd həmin etnosun Anadoludan gəldiyini fərz etmişdi (13. s. 5).

Ondan fərqli olaraq B.Brentyes bu etnosun şimal-şərqdən, Urmiya gölü hövzəsindən (Cənubi Azərbaycan), yaxud Şərqdən gəldiyini ehtimal etmişdi (16). Qab və başqa əşya oxşarlıqları əsasında şumerlərin şimaldan, yaxud şərqdən gəlmələri barədə də mülahizələr mövcuddur. Hətta onların Hindistan və hind-Çindən gəlmələri barədə fikirlər olub. Məsələn, Y.Klima qeyd etmişdi ki, şumerlərin hind-Çindən, Ön Qafqazdan gəlmələri fərziyyələri də mövcuddur. Əlbəttə, bu mülahizələr əsasən arxeoloji əşyaların oxşarlığına uyğun irəli sürülmüşdür (17. s. 49).

Arxeoloji qazıntılar nəticəsində aşkar edilmiş kişi və qadın təsvirləri əsasında şumerlərin Aralıq dənizi və Qafqaz xalqına mənsub olmaları ehtimalı irəli sürülmüşdür. Məsələn, Şarlotta M.Otten Eredudakı əl-Ubeyd qalıqlarının ilkin təhlilləri sayəsində şumerlərin Qafqaz xalqlarına mənsub olması fikrində olmuşdur (4. s. 47).

Bəzi mülahizələrə görə, şumerlər Asiyanın hansısa dağlıq ərazisindən su yolu (Fars körfəzi) vasitəsilə Cənubi İkiçayarasına gəlmiş, onların ilk axını Eredü şəhərində məskunlaşmışdır (14. s. 49).

Beləliklə, şumerlərin haradan və hansı yol ilə gəlmələri barədə biri-birindən fərqlənən fikirlər mövcuddur və bu problem indiyədək həll olunmamışdır. Lakin fərz etmək olar ki, şumerlər

Cənubi İkiçayarasına birbaşa gəlməmişlər. Əvvəlcə haradasa İkiçayarası yaxınlığında məskən salmış, sonradan tədricən həmin ərazini mənimsəmişlər.

Daha geniş yayılmış fikir üzərində dayanaq. M.Belitskinin fikrincə, İkiçayarasında məskunlaşmış ilk şumerlər, bir qrup adamlardan ibarət olmuşdur. Həmin dövrdə dəniz yolu ilə kütləvi mühacirətin mümkünlüyü barədə düşünməyinə dəyməz. Çayın mənsəbində yerləşmiş şumerlər, Eredü şəhərini ələ keçirmişlər. Bu onların ilk şəhəri idi. Sonralar şumerlər onu özlərinin dövlət quruluşunun beşiyi hesab etməyə başladılar. İllər keçdikcə şumerlər İkiçayarası düzənliyinin içərilərinə doğru hərəkət edərək, yeni-yeni şəhərlər saldılar və ya zəbt etdilər (14. s. 49).

Bir çox alimlərin fikrincə, şumerlərə qədər Cənubi İkiçayarasında “yerli” dillərə məxsus məskən-şəhər adları var idi. Məsələn, Kiş, Ur, Nippur, Kullab, Eredü, Larsa, Laqaş və s. Əgər bu şəhərlər lap qədimlərdə salınmışdısa, onda belə nəticəyə gəlmək olar ki, qeyri-şumer adları şumerlərə qədərki adlardır. Deməli, Cənubi İkiçayarasında ən qədim şəhərlərin adları qeyri-şumer mənşəlidir.

Bütün bunlar bir-birindən kəskin fərqlənən fərziyyələrin yaranmasına səbəb olur. Alimlərdən bəziləri təsdiq edir ki, İkiçayarasına gələn xalq özü ilə çox yüksək mədəniyyət gətirmişdir. Digərləri isə belə hesab edir ki, istilaçılar çox bəsit, lakin təcavüzkar etnik qrup olmuş və yeni ölkəni zəbt edərək, onun qədim əhalisinin mədəniyyətini mənimsəmişlər. Onu öz elementləri ilə zənginləşdirmiş, tədricən bu mədəniyyəti ən ali şəkə salıb inkişaf etdirmişlər (14. s. 48).

Şumerlərin etnik mənsubiyyəti barədə də qəti qərar vermək çətinidir, çünki əldə olan antropoloji məlumatlar azlıq təşkil edir. Bununla belə, arxeoloji qazıntıları nəticəsində aşkar edilmiş kişi və qadın təsvirləri əsasında onların Aralıq dənizi və Qafqaz qoluna mənsub olduqları ehtimalı irəli sürülmüşdür (14. s. 47).

Ümumiyyətlə, İkiçayarası mədəniyyətinin Şumer dövrü təxminən 1500 ili əhatə edir (e.ə. IV mnl. sonundan e.ə. II mnl. əv-

vəlinədək). Bu mədəniyyətin şumerlərə məxsus müxtəlif nailiyyətləri içərisində daha diqqətəlayiqlişi – yazının yaranmasıdır (e.ə. IV mnl. sonu III mnl. əvvəli). Şumerlərin ilk yazılı mənbələri e.ə. III minilliyin əvvəlinə aiddir. Məhz həmin dövrdə şumer dili İkiçayarası qədim dövlətlərinin rəsmi dili olmuşdur.

Mövcud fikrə görə, şumer dilinin Ön Asiyanın heç bir qədim dili (nə elam, nə sami, nə də b.) ilə qohumluğu aşkar edilməmişdir (18. s. 34). Bu dili bir çox müasir dillər ilə də müqayisə etmiş və onlar arasında qohumluq əlamətlərini göstərən leksik paralellər aparmışlar. Bu səpkidə şumer dilinin Qafqaz, Tibet-Birma, Ural-Altay, o cümlədən, bilavasitə türk dilləri ilə qohumluğu barədə fərziyyələr irəli sürülmüşdür. Məsələn, Şarlotta M.Ottenin “şumerlərin Qafqaz xalqına mənsub olması” fikri, Viktor Xristianın şumer-Qafqaz dilləri arasındakı oxşarlıqla bağlı hipotezasıyla səsleşir (14. s. 47). Lakin V.Xristianın əksər bənzətmələri Tibet və Assama doğru uzanır. Polşa dilçisi Yan Braun onun bu hipotezasını dəstəkləyir və belə hesab edir ki, “şumer dili ilə Tibet-Birma qrupuna məxsus dillər arasında ümumilik çoxdur” (14. s. 48).

Şumer dilini Çin-Tibet, hind-Avropa və sair dillərlə də bağlamaq cəhdləri edilmişdir. Şumer sözləri daha çox türk dillərinin leksikası baxımından araşdırılmışdır. Belə araşdırmaların elmi sistem əsasında aparılmasına, yəni şumer sözlərinin türk praformaları ilə müqayisəsinə böyük ehtiyac duyulur.

Şumer və türk dillərinin bağlılığı, oxşarlığı fikrini ilk dəfə alman alimi F.Hommel söyləmişdir. Lakin bir çox alimlər onunla razılaşmamışlar.

Son illərin tədqiqatları şumer dilində bir çox türk (prototürk) sözləri aşkar etmişdir. Bu səpkidə fəal işi ilə seçilənlər içində türk alimi Osman Nədim Tuna, Orta Asiya dilçisi A.S.Amanjolov, qazax yazıçısı O.Süleymenov, eləcə də Azərbaycan dilçiləri A.Məmmədov və başqaları şumer-türk leksik paralellərini tədqiq etmişlər.

Digər tərəfdən Ön Asiyanın ölü dilləri üzrə görkəmli mütəxəssisi sayılan İ.M.Dyakonovun fikrincə: "...hazırda şumer dili təcrid olunmuş dil hesab edilir və onun heç bir başqa dillə qohumluğu müəyyən edilməyib ” (18. s. 34).

İ.Əliyev də belə hesab edir ki, “şumer dili Ural-Altay ailəsinə və ələlxüsus da konkret olaraq türk dillərinə aid edilə bilməz. Hə-ləlilik şumer və göstərilən dillər arasında leksik və qrammatik qu-ruluş sahəsində bu və ya digər dərəcədə aydın, qanunauyğun ox-şarlıq (uyğunluq) və ya ayrılıq tutmaq (müşahidə etmək) mümkün olmur, bəzi aqluyutativ sözlərdən, sintaksis və morfologiyanın digər təzahürlərindən başqa şumerlərdə cümlənin erqativ struktu-ru Ural-Altay dillərindən, o cümlədən, türk dilindəki nominativ quruluşdan köklü fərqlənir; şumerlərdə sözlərin sıralanması türk dilindəki kimi deyil; şumer feli türk felindən kəskin fərqlənir; şumer dilini xarakterizə edən prefiksasiya onu suffiksəl türkcə-dən fərqləndirir. Şumer və Ural-Altay dilləri arasında, demək olar ki, aydın maddi leksik qohumluq da yoxdur. Ural-Altay söz-ləri ilə müqayisə edilən çoxlu şumer sözlərindən, görünür, yal-nız çox azı, o cümlədən tibira (miskər, metallurq) və dingir (al-lah) türk-monqol sözləri ilə müqayisədə temir (dəmir) tengri (al-lah) qəbul oluna bilər, qalan müqayisələr tənqiddə tab gətirmir ” (19. s. 51-52).

Görkəmli Azərbaycan alimləri Tofiq Hacıyev, Qəzənfər Ka-zımov, Qiyasəddin Qeybullayev, İlhami Cəfərsəy, Roza Eyvazo-va, Məmmədli Qıpçaq, İslam Sadıq, türkmən alimi Bəymurad Yizəy və b. isə şumerlərlə bağlı elmi araşdırmalarında isə bu fi-kirləri təkzib etmişlər.

Qeyd edək ki, vaxtilə görkəmli Azərbaycan dilçisi Aydın Məmmədov uzun müddət türk dillərində ilkin köklərin bərpası işi ilə məşğul olmuş, şumer sözlərinin türk sözləri ilə oxşarlığını lek-sik qanunauyğunluqlar əsasında açıb göstərmiş (20. s. 12-19), qa-zax yazıçısı və diplomatı Olyas Süleymenov şumer dilindən gö-türülmüş altmış sözün türk dillərindəki sözlərlə şəkil və mənaca eyniyyət təşkil etdiyini aydınlaşdırmış (21. s. 195-202), türk alimi

O.N.Tuna isə yüz altmış beş şumer sözünün türk leksikası ilə müqayisəsini vermiş və linqvistik kriteriyalar əsasında şumer-türk leksik və fonetik uyğunluqlarını müəyyən etmişlər (22. s. 5-26).

O.Süleymenovun fikrinə görə, “genetik cəhətdən olmasa da, mədəni cəhətdən bu dillər qohumdurlar” (21. s. 192), “bu iki dil müasir özbək, dunqa, malay, çərkəz, urdu, İran, osetin və ərəb dillərinin bir-biri ilə qohum olduğu qədərində qohumdurlar. Belə qohumluğu mədəni qohumluq da adlandırmaq olar. Bunlar bir dillə şərtləşdirilmiş eyni bir mədəni federasiya-ittifaqın dilləridir” (21. s. 192).

O.Süleymenovun fikrincə, “türk dilləri ən qədim dövrlərdə şumer və monqol dilləri ilə, çox-çox sonralar isə ərəb dili ilə mədəni qohumluq əlaqələrində olmuşdur. Özü də sonrakı mədəni təsir qədim təsirin nəticələrini heç də büsbütün aradan götürə bilməmiş, bir növ yeni qat yaradaraq, onu görünməz etmiş, arxa plana sıxışdırmış, lakin dediyimiz kimi məhvi edə bilməmişdir” (21. s. 193). Bir də onu qeyd edir ki, “sami, hurri urartululara nisbətən şumerlər və türklər daha yaxın və uzunmüddətli mədəni ünsiyyətdə olmuşlar” (21. s. 210).

Türk alimi Osman Nədim Tuna isə şumer və türk dillərinin qohumluğu məsələsinə başqa mövqedən yanaşır. Onun nəzəriyyəsinə görə, “şumer və türk dillərinin çox qədim bir dövrlərdə bir-birinə qohum olub-olmaması məsələsi bizi burada maraqlandırmır. Fəqət, şumerlərlə türklər arasında dil baxımından tarixi bir yaxınlığın olması bu 165 kəlmə və gərəkli açıqlamalarla isbat edilmişdir” (22. s. 49). “Hazırda yaşayan dünya dilləri arasında ən qədim yazılı bölgələrə sahib olan dil türk dilidir. Bunlar mixi yazılı şumerlə lövhələrdəki alınma kəlmələrdir” (22. s. 49).

Məsələn, aşağıdakı cədvəldə 165 sözdən yalnız bir qismini nümunə gətiririk (22. s. 5-33).

Cədvəl 1.1

Nö	Şumerca	Türkcə	Mənası
1	Dar	Yar-	Yarmaq
2	Dib	Yip	İp
3	Diq	Yaq	Yağ
4	Diriq	Yırık	Yırıq-yırtıq
5	Taqa	Yaqı	Yağı, düşmən
6	Tir	Yir	Yer, torpaq, yerüzü
7	Qid	ıd-	Göndərmək, sərbəst buraxmaq, keçirmək və s.
8	Qid	it-	İtmək
9	Qiş	Yiş	Orman, dağ, ağac və s.
10	Qişişiq	Eşik	Qapı, eşik
11	Mulu	Mul // kul	Qul, kölə
12	Muşen	Kuş	Quş
13	Nurum	Yaruk	Nur, işıq, aydınlıq, parlaq
14	Şir	Yır // ır	Qoşma, türkü, hava, qəzəl
15	Şurim	Yarım	Yarım, bir şeyin yarısı
16	Saq	Çağa	Yeni doğulmuş, çağa
17	Şulpas	Çolpan	Çoban ulduzu, dan ulduzu, zöhrə ulduzu
18	Zibin	Çibin	Çibin
19	Uruqal	Kurqan	Kurqan, qala, məzar
20	Uşan	Kuş	Quş
21	Uşub	Kuş+ev	Quş evi=yuva
22	Dinqir	Tenri	Tanrı; göy, səma

Daha sonra O.N.Tuna Ana Doğu türkcəsinə aid bu kəlmələrin şumercəyə haradan keçə bilməsi ilə bağlı yazır: “Alınma kəlmələrin böyük bir qismi şumercəyə yad bir xarakter daşması səbəbdən, Proto Fərat və Proto Dəclə adlandırılan dillərə bağlanılır. Landsbergerin bu adlarla (Proto Euphrates, Proto Tiqrıs) işarə etdiyi sahə Fərat və Dəclə hövzəsidir. Ayrıca Emesal (yəni şumer dilinin dialekti) haqqındakı açıqlamalar da eyni bölgəni göstərir.

Bu hallarda, türklər daha m.ö. ən azı 3500-cü illərdə bugünkü Türkiyənin şərqində yaşayırdı və dilləri şumerlərlə iç-içə yaşayarkən, iki qola ayrılmışdı” (22. s. 47).

Maraqlıdır ki, “həqiqətən qrammatik quruluşunun kəskin özünəməxsusluğuna baxmayaraq, şumer dili çoxlu dillərlə struktur cizgi yaxınlığına malikdir” (23. s. 31). Buna görə də müxtəlif müəlliflər tərəfindən şumer dili türk, monqol, fin-uqor, Sudan, Qafqaz-İber, Tibet-Birma, Çin, sami, hind-Avropa və başqa dillərlə müqayisə edilmiş, bütün bu dillərlə şumer dili arasında bu və ya başqa dərəcədə uyğunluq tapılmışdır. Lakin “tarixi-müqayisəli dilçiliyin iki əsrə yaxın təcrübəsi göstərir ki, dillərin və ya dil qruplarının qohumluğunu sübut etməyə yönələn hər hansı hipoteza birinci növbədə “lazımi əsasa malik olmalı” və belə bir əsası əldə etməyə imkan verən tədqiqat metodları ilə silahlanmalıdır” (20. s. 5).

Məhz, lazımi elmi əsasa malik olan bu cür tədqiqat işi O.N.Tunanın nəzəriyyəsinə diqqəti cəlb edir. Onun araşdırmasında 165 şumer sözündən doqquzunu (bunlar eyni sözün fərqli fonetik şəkillərdə təkrarından ibarətdir) çıxmaq şərtilə, qalan 156 sözün türkcə qarşılığı vardır (22. s. 26-33).

Bunlardan 5 söz: dilim, nurum, ubur, um, ur eynilə iki ayrı yerdə (həm türkcə, həm də monqolca) göstərilmişdir. 149 söz əsl türk mənşəlidir. Qalan 2 söz daha çox monqolcaya aid olduğu sanılan kiçik bir qrupdur. Alim özü bu nəticəyə gəlir ki, “...bu halda, araşdırmanın 4,5%-i monqol, 95,5%-i türk dilini təmsil etməkdədir” (22. s. 44).

Şumerlərin etnik mənşəyi və dili barədə irəli sürülmüş digər fərziyyələrin hələlilik inandırıcı dəlili yoxdur. Məlumdur ki, şumerlərə qədərki İkiçayarası əhalisinin mədəniyyəti şumerlərə müəyyən qədər təsir göstərmişdir. Belə ki, şumerlər qədim əhalinin dilindən bir çox sözləri mənimsəmişdilər. Məsələn, apin (toxa), apsin (şum), eqar (əkinci), urudu (mis), naqar (xərrat), paxar (dulmuşu), aşqab (gönçü), utul (çoban), sipad (çoban), aşnan (pərinç buğda növü) və s. “yerli” əhalinin dilində şumerlərə qədər işlədilmişdi.

Həmçinin, bir sıra allah adları da “yerli” tayfalara mənsub olmuşdur. Məsələn, İnanna (məhsuldarlıq ilahəsi), Nerqal, Ereşkiqal (ölüm allahları), Uraš (torpaq allahı), Aşnan (taxıl allahı) və s.

Deməli, şumerlərə qədər Cənubi İkiçayarasında əkinçilik və sənətkarlıq müəyyən nailiyyətləri ilə fərqlənirdi. Şumerlər yerli mədəniyyəti daha da inkişaf etdirmiş, piktroqrafik yazıdan istifadə etmiş və ilk yazı sistemi olan mixi yazı növünü yaratmışlar.

Mixi yazı növü 600-dən çox işarəyə malik idi. Demək olar ki, işarələrin çoxunun bir neçə, bəzən ona qədər oxunuşu vardı.

Tədricən mixi işarələr təkmilləşir, bəzən də sayı azaldılırdı. E.ə. I minillikdə mixi işarələrdən 200-dən bir qədər çoxu qalmışdı. Mixi yazı növü samidilli akkadlar və qonşu qədim xalqlar tərəfindən mənimsənilmişdi. Ön Asiya xalqları bu yazı növünü mümkün dərəcədə öz dillərinin xüsusiyyətlərinə uyğunlaşdırmışdılar. Mixi (mismari) yazılar üç min il ömür sürmüş, e.ə. I minilliyin sonunda aradan çıxmışdı (24. s. 68-78).

E.ə. II minilliyin əvvəlində şumer dili akkad-sami dili tərəfindən tədricən sıxışdırılmağa başlamış, şumerlər isə ehtimala görə, akkadlar ilə qaynayıb-qarışmışlar. Odur ki, e.ə. II minillikdən etibarən İkiçayarasının tarixində sami xalqları üstün rol oynayır.

1.2. Samilər

Şimali İkiçayarasında sami-dili ailəsinə mənsub olan akkadlar məskunlaşmışdı. E.ə. IV minilliyin sonunda parçalanmaya uğramış sami dillərindən şərqə sami dili ayrılmağa başlamışdı (17. s. 50-52).

Şərqi sami tayfaları e.ə. III minilliyin əvvəlində Şimali İkiçayarasına qərbdən gəlmişlər. Samilərin buraya bir neçə axını olmuşdur. Erkən samilər İkiçayarasında akkadlar (Akkad şəhərinin və dövlətinin adı ilə) adlanmışlar.

Şumerlərin güclü təsiri altında olan akkadlar Şumer mədəniyyətinə yiyələnmiş və onu daha da inkişaf etdirmişlər. E.ə. III minilliyin sonunda isə akkadlar Cənubi İkiçayarasını zəbt etmiş

və şumer dilinin işlənməsini məhdudlaşdırmışlar. Həmin hadisə Akkad dövlətinin banisi Böyük Sarqonun adı ilə bağlıdır. O, təxminən e.ə 2287-ci ildə Şumerə hücum etmiş, Uruk, Ur, Umma və başqa şəhərlərini tutmuş, şimali və cənubi İkiçayarasını birləşdirmişdi.

Akkad şahlığı dövründə şumer dilinin canlı danışiq dili kimi sıxışdırılmasına baxmayaraq o, elm, din, ədəbiyyat dili kimi qalmışdı (25. s. 98).

Beləliklə, şumer dilinin akkad dili tərəfindən sıxışdırılması, heç də Şumer mədəniyyətinin məhvi və eləcə də onun yeni-sami mədəniyyəti ilə əvəz edilməsi demək deyildi. E.ə. II minilliyin əvvəlində ehtimala görə, artıq şumer dilində danışılmırdı, lakin o ədəbi dil kimi qalmaqda davam edirdi. Şumer ədəbi abidələri bizlərə məhz şumerlərdən sonrakı dövrlərdən (e.ə. XIX-XVIII əsrlərdə), şumerlərin artıq akkادلara qarışması, eləcə də şumer dilinin öz yerini akkad dilinə verməsi vaxtından məlum olur.

Akkad dilində olan ilk ədəbi abidələr isə e.ə. təxminən III minilliyin ortalarına aiddir. Bunlar şumer dilində yazılmış əsərlərin ya qeydə alınması və ya surəti olub, ya da ikidilli şumer-akkad mətnlərindən ibarət olub ki, bu da şumer mədəniyyətinin İkiçayarası tarixində mühüm rolunun davam etməsinə bir daha sübutdur.

E.ə II minilliyin I yarısında sami xalqlarının tarixində babililər əsas yeri tutur. Bu xalq akkad dilində danışdı və şumerlərlə akkadların birləşməsindən yaranmışdı.

İkiçayarasının tarixi ilə onun ədəbiyyatının yaranma tarixi arasında bilavasitə əlaqə vardır. Bu ədəbiyyatın inkişaf mərhələlərini ümumi şəkildə belə təsvir etmək olar:

1. E.ə. III minilliyin əvvəli – şumer dilində ilk ədəbi mətnlər; allahların və hökmdarların siyahısı, himnlərin, atalar sözləri və məsəllərin, təmsillərin, bir neçə mifin qeydə alınması;
2. E.ə. III minilliyin axırı-e.ə. II minilliyin əvvəli - bizə məlum olan şumer ədəbi abidələrinin külliyyatı: himnlər (əsas etibarilə Nippur şəhərindən tapılmış kanon siyahıları); miflər, dualar, ayin nəğmələri, qəhrəmanlıq dastanları; məktəb və didaktik mətnlər; elegiyalar; ədəbi əsərlərin kataloq-siyahıları

(ümumi sayı 150-dən çox). Eləcə də akkad dilində yazılan ilk ədəbi mətnlər də bu dövrə aiddir: “Bilqamis haqqında dastan”ın Qədim Babil variantı, daşqın haqqında əfsanə, qartal üzərində uçuşla bağlı rəvayət (Etana haqqında əfsanə); şumercədən tərcümələr;

3. E.ə. II minilliyin axırı – ümumədəbi dini kanonun yaranması: məlum akkad ədəbi abidələrinin külliyyəti; dünyanın yaranışı haqqında poema; himn və dualar; andlar; didaktik ədəbiyyat;
4. E.ə. I minilliyin ortası – Assur kitabxanaları: Aşşurbanapalın kitabxanası; Bilqamis dastanının əsas variantı; hökmdar kitabələri; dualar və digər əsərlər (Bölgü B.Afanasyevaya məxsusdur) (26. s. 116-117).

Artıq bu qısa şərhdən görmək olar ki, burada söhbət bir neçə ədəbiyyatdan getməlidir. Şumer ədəbiyyatı akkad ədəbiyyatı, eləcə də Babil və Assur ədəbiyyatları üçün zəmin olmuşdur. Lakin şumer və akkad ədəbiyyatının qarşılıqlı əlaqəsi ilə bağlı məsələ, yalnız akkad mədəniyyətinin şumer mədəniyyətindən asılı olub-olmaması ilə izah edilmir (hərçənd ki, akkad ədəbiyyatı şumer ədəbiyyatının bir növ davamıdır). Əksinə, bu məsələ barədə danışarkən, hansısa vahid yazılı ədəbi ənənənin bu xalqın yeni dilində inkişafından və davam etdirilməsindən, eləcə də vahid şumer-akkad ədəbi janrlarının genezisindən danışmaq lazımdır.

Yuxarıdakı bölgüyə əsasən demək lazımdır ki, şumer dilindəki ilk ədəbi mətnlər haqqında bizim məlumatımız geniş deyil; bir neçə məktəb mətnləri, tarixi yazılar (bunlardan ən qədim sayılanı e.ə. XXVII-XXVI əsrlərə aiddir), həmçinin himnlər (bunlardan çoxu e.ə. III minilliyin sonu, III Ur sülaləsinin vaxtında yaranıb) diqqəti cəlb edir. Düzdür, 60-cı illərin ortalarında, ümumşumer sitayiş mərkəzi Nippurdan bir qədər aralı olan Əbu-Sələbihdə amerikan arxeoloqları e.ə. təxminən XXVII-XXV əsrlərə aid böyük bir arxiv aşkar etmişlər. İlk məlumatlara görə, digər mixi sənədlərlə bərabər burada çoxlu sayda himn, mif və nəsihətlər saxlanmışdır. Lakin bu abidələr tam öyrənilmədiyindən, biz yalnız ədəbi səpkidə mətnlərin lap erkən dövrlərdə qeydə alınması faktını son dərəcə əhəmiyyətli sayə bilərik.

E.ə. III minilliyin II rübündə (I Ur sülaləsinin hakimiyyətin-dən bir qədər əvvəl) Şumerdə hökmdar yazıları yaranır.

Əgər ilkin qədim yazılarda ehramların tikilməsi, kanalların çəkilməsi, ümumiyyətlə təsərrüfat işləri əks olunurdusa, sonrakı yazılarda aparılan müharibələr də xatırlanırdı. Bu səpkili yazılara misal olaraq Kişin sonuncu hökmdarı Enmebaragesinin, Ur şəhə-rinin hökmdarlarının və başqalarının kitabələrini göstərmək olar (27. s. 84).

E.ə. III minilliyin ortalarına yaxın bu cür yazılar daha da dol-ğunlaşır. Həmin vaxt Laqaş şəhəri iqtisadi və siyasi çiçəkləmə dövrünə qədəm qoymuşdu. Laqaş erkən sülalələr dövrünün son mərhələsində (e.ə. XXV-XXIV əsrlər) yüksəlməyə başlamışdı. Bu sülalənin banisi Urnanşe idi. O, Laqaş dövlətinin əsasını qoy-muşdu. Onun nəvəsi Eannatum (2400-cü il) Laqaşın siyasi qüd-rətini daha da yüksəltmişdi. Qazıntılar zamanı ona məxsus “Qar-tal sütunu” (sütunun hündürlüyü bir metr-dən artıqdır) adlandırıl-mış abidə aşkar edilmişdir (27. s. 84).

“Qartal sütunu”nun üzərindəki yazıdan və təsvirlərdən mə-lum olur ki, bu abidə qonşu Umma dövləti üzərində qələbə nami-nə qoyulmuş və hər iki şəhər arasında sərhədi göstərən nişan ol-muşdur. Burada həlak olmuş döyüşçülərin meyidlərini didişdirən qartal yığınının təsviri əks olunmuşdur. Laqaş ilə Umma arasında hərbi münaqişə barışıq müqaviləsi ilə sona yetmişdir. Bu, tarixdə ilk yazılı “sülh müqaviləsi” hesab edilir (15. s. 48).

Getdikcə, qədim yazıların ölçüləri daha da artır və bununla yanaşı, daha obrazlı və ifadəli üslubun əsasları təşəkkül tapır. Odur ki, yazılardan bəzilərini əsl ədəbi abidələr kimi qəbul edirik. Laqaş hökmdarı Qudeyanın poetik yazıları bu qəbildəndir. Onun hakimiyyət illəri akkadlardan sonrakı dövrə (e.ə. XXII əsr) düşür. Qudeya ritmik formada təkcə ehramların tikilməsini deyil, həm də bu tikintiyə başlanması səbəblərini də göstərir, məsələn, yuxuda allahların ona buyurduğunu qeyd edir (27. s. 84):

“Yuxumda bir nəfər göründü.

Çox nəhəng, göylər kimi, yer kimi nəhəng.

Başında allahın tacı, əlində Anzud quşu,

(Qeyd: rus dilindən sətri tərcümə müəllifidir)

Tarixi və psevdotarixi mətnlərdən danışarkən, bir neçə digər maraqlı abidələri də göstərmək lazımdır. Qədim Şumer şəhəri Nippurda tapılmış “Tummal məbədinin tarixi”ndə müxtəlif şəhərlərin hökmdarlarının adları çəkilir. Yəqin ki, onlar Tummal ehramını tikərkən və bərpa edərkən, burada öz yazılarını qoymuşdular. Tarixdə məşhur olan hökmdarlar Ur-Nammu, İbbi-Suen və

başqaları ilə bərabər, burada Uruk hökmdarı Bilqamısın və oğlu Ur-Nunqalın, həmçinin Kiş şəhərinin hökmdarları Enmebaragesin, onun oğlu Akanın (Bilqamısın əfsanəvi rəqibi) da adı çəkilir. Bütün bu məlumatlar digər dəlillərlə birlikdə, şumerlərin beş eposunun məşhur qəhrəmanı Bilqamısın tarixi şəxs olduğunu söyləməyə imkan verir (27. s. 85).

“Hökmdarlar siyahısı” adlı yazılar da az maraq doğurmur. Bunlar şumer tarixində xronoloji əsası, eləcə də III Ur sülaləsinin vaxtında “İllərin siyahısı”nı bərpa etməyə kömək edir.

“Hökmdarlar siyahısı” “vahid və əbədi hökmdarlıq”-“namluqal” – ideyasını özündə cəmləşdirir. Bu, elə bir fəvqəladə subsansiyadır ki, hökmdarlara bir növ göydən enmiş və onlar həmin şeyə malik olmuşlar. “Hökmdarlar siyahısı”nın konsepsiyasına görə, ümumdünya daşqını zamanı “şahanəlik” göylərə qayıtmış, sonra isə təzədən yerə enmişdir. Buna görə də “Hökmdarlar siyahısı”nda sadalanan sülalələr, “daşqından əvvəlki” və “daşqından sonrakı” dövrlərə bölünür.

Məlumdur ki, Şumerdə hökmdar hakimiyyətinin meydana gəlməsi e.ə. III minilliyin birinci yarısına təsadüf olunur. Halbuki, “Hökmdarlar siyahısı” hökmdar hakimiyyətinin yaranmasını əfsanəvi dövrlərə, yəni “ümumdünya daşqını”ndan əvvəlki dövrlərə aparıb çıxarır. Bununla əlaqədar, İ.S.Kloçkov yazır: “Son illərin tədqiqatları bir daha sübut edir ki, Makedoniyalı İsgəndər dövründə yaşamış Babilistanlı Beros adlı kahin, zəif də olsa, yunan dilində qədim Babil ənənələrini yazıya köçürmüşdür. O, öz yazılarında qədim Şumer “Hökmdarlar siyahısı”ndan istifadə etmişdir. Şumer şəhəri Larsada iki siyahı tapılmışdır. Onun birində səkkiz, digərində isə on ad vardır. Hər iki siyahı daşqının qəhrəmanı, Şuruppak sakini – Ziusudranın adı ilə tamamlanır” (28. s. 23). Onun surəti akkad dini əsəirlərində Utnapiştim, babillərdə Atraxasis, “Tövrat”da Noy, Əhdi-Cədidə Noy // Ksizutros, Azərbaycan xalq yaradıcılığında Nuh peyğəmbər, Nuh Nəbi ilə eyniləşdirilir.

İ.S.Kloçkovun fikrincə, “həm Berosun, həm də Larsadan tapılan siyahıda xəbər verilir ki, daşqına qədər hökmdarlıq edən

padşahlar ağılasıgmaz dərəcədə uzunömürlü olmuşlar. Məsələn, Eredü şəhərində Alulim – 28800 il, Alalqar – 36000 il hakimiyyətdə olmuşlar. İki şahın birlikdə hakimiyyət illəri 64800 il təşkil edir. Sonralar şahlıq mərkəzi Eredudan Badtibiraya keçir. Burada Enmenluanna – 43200 il hakimiyyətdə olur... Yalnız daşqından sonrakı səkkizinci sülalənin dövründən etibarən, nisbətən inandırıcı idarəetmə müddətləri başlanır” (28. s. 23).

Şumer “Hökmdarlar siyahısı”na görə, “daşqından sonra” hər bir hökmdar bir neçə yüz il hakimiyyət başında olmuşdur. Bu siyahı III Ur sülaləsinin dövründən bir qədər əvvəl tərtib olunmuşdur. Əvvəlcə siyahı III Ur sülaləsinə qədər çatdırılmış, sonra isə davam etdirilmişdir. Halbuki, sadalanan bir çox sülalələr, tarixi yazılara əsasən, eyni dövrlərdə hakimiyyətdə olsalar da, burada bir-birinin ardınca gələn tərzdə nəzərə çatdırılır. Bu da onunla izah edilir ki, siyahının məqsədi III Ur sülaləsinin ilahi mənşəli hakimiyyətə malik olması fikrini oxucuya təlqin etmək idi. Bununla belə, müstəbid şah hökuməti erkən Şumer tarixinə yad idi və “şahlar” yalnız yerli icma rəhbərləri ola bilərdi. Buna əsasən, siyahının bütün göstəricilərini sözsüz qəbul etmək olmaz.

III Ur sülaləsinin vaxtında tərtib olunmuş “İllər adlarının siyahısı”nı ilk xronika və ya salnamə hesab etmək olar. Çünki buradakı hər bir il, həmin il ərzində baş vermiş hər hansı məşhur hadisənin adıyla adlandırılırdı. Belə siyahılar təxminən akkad sülaləsinin vaxtında mövcud olmuş, lakin bunlar bizədək gəlib çatmamışdır.

Çox maraqlıdır ki, şumerlərin özləri tarixi mətnləri (onlardan bəzilərinin şübhəsiz ədəbi məziyyətlərinə baxmayaraq), xüsusi ədəbi kanona daxil olan abidələrə aid etmədilər. Bu kanonun tərtib olunma əsasları bizə tam aydın deyil. Lakin məhz buna əsasən, biz şumerlərin nəyi öz ədəbiyyatı hesab etmələri və bu ədəbiyyatın janrlar xüsusiyyəti barədə əhəmiyyətli dərəcədə mühakimə yürüdə bilərik.

“Kanon” termini (qayda, qanun, üsul və s.), “kanonizasiya” (təsdiq etmə, qanuna salma və s.) kimi, şumerologiyada hamılıqla qəbul edilmişdir. Lakin burada şərti xarakter daşıyır və onu qədim

yəhudi, yaxud Əhdi-Cədid kanonizasiyası ilə qarışdırmaq olmaz. Çünki burada mətnlərin son ədəbi variantının işlənilib hazırlanması prosesi haqqında söhbət gedir. Bəlkə də, amerikan araşdırıcısı L.Onnenheymin “ənənə üsulu” terminini işlətsək daha məqsədəuyğun olar (27. s. 85-86).

Şumer mətnlərindən müəyyən bir qismi qalmışdır ki, onları nəşr etdirən S.N.Kramer, bu mətnləri ədəbi kataloqlar adlandırmışdır (27. s. 86).

Mətnlər ədəbi əsərlərin adlarının siyahısını özündə əks etdirir. Bunu təyin etmək nisbətən asan olmuşdur, çünki şumerlər mətnin adı kimi əsərin ilk sətrini götürürdülər. Mətnlərdə bizə məlum olan bir sıra ədəbi abidələrin adları çəkilirdi. Bu kataloqlardan ən qədimi III Ur sülaləsinin vaxtına, nisbətən sonuncu isə e.ə. I minilliyin ortalarına düşür. Görünür, bu kitabxana kataloqları deyil, katiblərin mütləq oxuyacaqları kanona daxil olan əsərlərin siyahısıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, İkiçayarasında savadlılıq əvvəllər güman edildiyi kimi, təkcə kahinlər zümərəsində deyil, hər yerdə geniş yayılmışdı. Belə ki, ədəbi əsərlər bir çox şəxsi evlərdə də tapılmışdır.

Şumer kataloqları bizim üçün 87 ədəbi əsərin adını qoruyub saxlamışdır. Bir çoxlarının müəllifləri göstərilir, lakin əksəriyyətininki əfsanəvi xarakter daşıyır. Belə ki, bəzi əsərləri allahların adına bağlayırlar. Kataloqlarda adları çəkilən abidələrdən təxminən üçdə biri (32 əsər) bizə gəlib çatmışdır. Şübhəsiz, kanon siyahıları bütün ədəbi mətnləri özündə cəmləşdirmir, çünki bir sıra qorunub saxlanılan əsərlər orada yoxdur.

Şumer ədəbiyyatından təxminən 150 abidə (xırda parçalarla birlikdə) məlumdur. Bunlar arasında şeir şəklində olan miflər, epik nağıllar, rəvayətlər, əfsanələr, dualar, allahların, hökmdarların və şəhərlərin şərəfinə himnlər, zəbur surələri, məhəbbətənoy nəğmələri, ümumxalq fəlakətinə aid ağılar, mərsiyələr və s. vardı. Didaktika da çox geniş yayılmışdı. Bunlardan: nəsihətlər, öyüdlər, dialoq-mübahisələr, həmçinin təmsillər, lətifələr, atalar sözü və zərbi-məsəllər öz əksini tapmışdır.

Əlbəttə, abidələri bu cür janrlara ayırmaq tamamilə şərti xarakter daşıyır və bu, janrlar haqqında müasir təsəvvürlərimizə istinad edir. Şumerlərin özlərinin xüsusi təsnifatı vardı. Demək olar ki, hər ədəbi əsərin son sətrində onun “janrı” qeyd olunurdu: mədhiyyə, dialoq, ağı və s. Təəssüf ki, bu təsnifatın prinsipləri tam aydın deyil. Bizə görə oxşar əsərlər, şumerlərin ayrı-ayrı kateqoriyalarında ifadə olunur. Yaxud əksinə, eyni bir kateqoriyaya bil-bilə müxtəlif janrların abidələri aid edilmişdir, məsələn, himn və epos. Bəzi hallarda təsnif olunmuş əlamətlər, ifadəmə xüsusiyyətini və yaxud musiqili müşayiəti (ağı tütəklə, nəğmə təbil ilə və s.) göstərir. Odur ki, bütün əsərlər ucadan ifa edilirdi-oxunurdu, oxunmasa da, lövhə-lövhə əzbərlənəndən sonra sözlər uzadılaraq söylənirdi.

Əslində Şumer təsnifatının anlaşılmazlığı və çoxplanlılığı bizi vadar edir ki, Şumer ədəbiyyatını öyrənərkən münasib şəkildə müasir janr kateqoriyalarından istifadə edək.

Şumerlərdən başqa akkadlar da müxtəlif ədəbiyyat nümunələri yaratmış, bir çox şumer ədəbi əsərlərini akkad dilinə tərcümə etmiş, bəzən də şumer mövzularını təkmilləşdirmişlər. Bədii üslub akkad hökmdarlarının salnamələrində də öz əksini tapmışdır.

Ümumiyyətlə, Şumer-Akkad ədəbiyyatını təsnif edərkən biz, qədim dövrün hər hansı bir başqa ədəbiyyatının təsnif edilməsində rast gəlinən çətinliklərlə qarşılaşırıq. Belə ki, əsl ədəbi abidələri başqa yazılı abidələrdən, eləcə də bədii ədəbiyyatı rəsmi ədəbiyyatdan, folkloru yazılı ədəbiyyatdan, dini ədəbiyyatı dünyəvi ədəbiyyatdan ayırmaq çox çətindir. Biliklərimizin indiki səviyyəsində təcrübə onu göstərir ki, abidələri nisbətən böyük qruplarda cəmləşdirmək, onları xırdalayaraq hissə-hissə təsnif etməkdən daha əlverişli və obyektivdir. Ona görə, növbəti fəsildə məlum olan abidələri dörd böyük qrupda cəmləməyə çalışacağıq və elə hər bir qrupun öz daxilində, mümkün olan yerlərdə, daha ətraflı və müfəssəl fərqləndirmələrə yer verəcəyik.

II FƏSİL

ŞUMER-AKKAD ƏDƏBİYYATININ TƏSNİFATI VƏ JANRLARI

E.ə. IV minilliyin sonlarında Şumerdə ilk yazı meydana gəlmişdir. Lakin bu heç də o demək deyildir ki, Şumer ədəbiyyatı da bu zaman yaranmışdır. İlk vaxtlar yazının ədəbiyyatla heç bir əlaqəsi yox idi. İlk piktroqrafik mətnlər hesablama sənədlərindən, təsərrüfatla bağlı siyahılardan ibarət idi. Lakin getdikcə yazı ədəbiyyata sarı ilk addımlarını atır. Bunun da səbəbkarı dini ayinlər deyil, məktəb olmuşdur. Şumer məktəbi məhz elə bir təşkilat olmuşdur ki, nəinki əsas ədəbi abidələri qoruyub saxlamış və hətta ədəbiyyatın inkişafına kömək etmişdir.

“Edubba”nın (Şumer məktəbi belə adlanırdı), yaxud “kitabələr evi”nin ilk yaranışından müəyyən edilmişdi ki, folklor mətnləri əzbərləmək üçün daha rahatdır və tez yadda qalır. Ona görə də, erkən yazılara atalar sözləri, zərbi-məsəllər, təmsillər və digər mətnlər daxil olmuşdu. Beləliklə, özünün yaranışı etibarilə yazının kəşfinə borclu olan məktəb, xalq yaradıcılığı abidələrinin qoruyucusuna çevrilir. Eyni zamanda o, ədəbi əsərlərin necə yaradılması prosesini əks etdirir. Məsələn, “edubba” mətnlərində məktəb həyatına, dərs prosesinə aid çoxlu hekayə vardır.

Ədəbi əsərlərin qeydə alınmasına mifologiya və ayin dolaylı təsir etmişdir. Belə ki, ayin mətnləri nəsildən-nəslə əzbərləmə yolu ilə keçirdi və yalnız kanonizasiya (yəni bunların qanunlaşdırılması) vaxtlarında qeydə alınmağa başlandı. Qədim ədəbiyyatın mifik başlanğıcı başqa bir dünyagörüşündə öz əksini tapdı. Qədim Şərqi ədəbiyyatı mifologiya və dinə o qədər qərqli olmuşdur ki, bunları bir-birindən ayırmaq çox çətindir (26. s. 123).

Güman edilir ki, ədəbiyyat və yazı şifahi yaradıcılığın əsasında yaranmışdır. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, heç də şifahi ədəbiyyatın bütün nümunələri və janrları, yazılı ədəbiyyatla daim yanaşı mövcud olmur. Odur ki, yazının yaradılması, sonra isə

onun ədəbi mətnlərin qeydə alınması üçün istifadə edilməsi, müəyyən mənada şifahi yaradıcılığın qarşısını alır. Bununla belə, şumerlər, onların ardınca isə akkadlar zəngin folklor nümunələri qoyub getmişlər. Eyni zamanda şumer-akkad ədəbiyyatında lirik janr da öz əksini tapmış, burada həm epik poeziya (allahlar və qəhrəmanlar şərəfinə dastanlar və s.), həm də lirik poeziya (himnlər, ağılar, mərsiyələr və s.) nümunələrinə rast gəlinir.

Beləliklə, əldə olan bədii ədəbiyyat nümunələrinin (ümumi sayı 150-dən çox) təsnifatını dörd böyük qrupda cəmləmək olar (bölgü V.K.Afanasyevaya aiddir) (27. s. 86):

1. Kosmoqonik və etioloji miflər;
2. Allahların və qəhrəmanların hünərləri haqqında dastanlar;
3. Lirik mətnlər (himnlər, ağılar və s.);
4. Pedaqoji və didaktik əsərlər (Edubba mətnləri).

2.1. Kosmoqonik və etioloji miflər

Zəmanəmizə gəlib çatmış Şumer və Akkad miflərində dünyanın yaranması və quruluşu, allahların doğulması, onların xeyir-xah, bədxah ehtiras və istəkləri, intriqa və dava-dalaşı, xeyir-duaları və lənətləri, nəhayət, allahların yaradıcı və dağıdıcı fəaliyyətləri əks olunmuşdur. Çox nadir hallarda Şumer və Akkad miflərində hakimiyyət uğrunda allahların mübarizəsi də öz əksini tapmışdır. Ancaq demək lazımdır ki, bunlar mübarizə və amansız konflikt şəklini almırdı.

Qədim cəmiyyətlərin ideologiyasının əsasını dini təsəvvürlər təşkil edirdi. Dini təsəvvürlərin totemizm, animizm və fətişizm növləri hələ erkən əkinçi tayfalarının həyatında mühüm yer tuturdu (29. s. 382-384). Yer və göy təbiət hadisələri, insan taleyi və güzaranı, qeyri-təbii qüvvələrə adlar verilmiş, bu və ya digər təbii hadisəni onların adı ilə bağlamışlar.

İkiçayarasının erkən əkinçi icmaları ayrı-ayrılıqda bu və ya digər allaha sitayiş edirdilər. Bu icmaların dini təsəvvürlərini bərəkət və məhsuldarlıq ilahəsi təşkil edirdi. Təbiət qüvvələri ilahiləşdirilirdi. Erkən dövrdə allah və ilahələr heyvan görkəmində təsvir olunsalar da, sonralar onlar insanlara bənzədilir. Bununla belə, onlara qeyri-adi ölçüdə, fəvqaladə gücə malik, hər nəfəs alanda ağzından od püskürmək qabiliyyəti olan cəhətlər də aid edilirdi. Allahlar belə bir güc və qabiliyyətə malik olduqlarından onlara qarşı heç kim çıxa bilməzdi.

Şəkillərdə və heykəllərdə allahlar başlarında tac, qiymətli paltarlarda, ilahilik əlaməti olan baş geyimlərində iki, yaxud üç buğa buynuzu sancılmış halda təsvir olunurdular. Onların əllərində hakimiyyət simvolu olurdu. Məsələn, Enki (şumerlərdə), yaxud Eya (akkadlarda) su allahı kimi əlində su ilə doldurulmuş qab tuturdu; Mardukun isə əlində üzük və əsa olurdu və s.

İkiçayarasında bütün allahları birləşdirən ümumşumer panteonu yaranırdı. Ümumiyyətlə, İkiçayarası xalqlarının allahlar panteonu həm zəngin, həm də maraqlıdır. Burada Şumer, Akkad allahları ilə yanaşı, Babilistan padşahlığı dövrünün allahları da yerləşdirilmişdi. Əlbəttə, Akkad və Babil allahlarının əksəriyyəti Şumer mənşəlidir. Qeyd etmək lazımdır ki, bizə gəlib çatan bütün ədəbiyyat e.ə. 2000-ci ildən sonra yazıya alınmışdır. Bu zamanadan etibarən, Şumer mifologiyası mənimsənilmiş, Şumer allahları adlarını dəyişsələr də, “öz fəaliyyətlərini” davam etdirmişlər. Babilistanda onları qəbul edərkən, xeyli hissəsinin adlarını dəyişsələr də, onların funksiya və vəzifələri dəyişilməz qalmışdır.

Ümumiyyətlə, Qədim Şərq və ayrıca götürülmüş İkiçayarası dini üçün səciyyəvi olan cəhət politeizm-çoxallahlılıq olmuşdur, Şumer dilində bu özünü daha aydın şəkildə göstərir. Şumerlərdə allahların daxili dünyasının iyerarxiyası mövcud olmuşdur. Yəni hər bir allah özünəməxsus mövqə tutmuşdur. Çünki allahlar panteonu cəmiyyət və dövlət qaydalarına uyğun təşkil edilmişdi.

Şumer əsəirləri İkiçayarasının dini və allahları barədə məlumat saxlamışlar. Qaynaqlar e.ə. III minillik üçün bir neçə yüz allah adı çəkirlər.

Şumerlərin təsəvvürünə görə, ilk əvvəl bütün dünya başdan-başa suya qərq olmuşdu. Okean suyunun dərinliyində bütün varlığın “böyük anası” ilahə Nammu yaşayırmış. Nammunun bətnində yarımkürə şəkilli dağ qalxıbmiş. Dağın başında “böyük ata” – allah An, dənizdə yastıvarı lövhə üzərində ilahə - Ki yaşayırmış. Hər iki ilahi qüvvə bir-birinə bitişikmiş. Bu iki allahın (An; Ki) nikahından allah Enlil dünyaya gəlmişdi. Onun ardınca bu cüt allah xeyli uşaq törətmişdi. Onların içərisində ancaq yeddi allah öz qüdrəti və müdrikliyi ilə fərqlənirdi. Bunlar allahların şurasını təşkil etməklə, bütün dünyanı idarə edirmişlər. Səma allahı An, hava allahı Enlil və su allahı müdrik Enki Şumer panteonunda allahların ali üçlüyünü təşkil edirdilər. Onların xidmətində kiçik allahlar dayanırdılar. Bunlar Anunnaklar və İqiqilər adlanırdılar. “Anunnak” An allahının adından əmələ gəlmişdir (30. s. 90).

Anunnaklar Anın törəməsi kimi, yer üzünün ruhları olmaqla allahların tapşırıqlarını yerinə yetirirdilər. İqiqilər isə göy üzünün ruhları olmaqla eyni vəzifəni daşıyırdılar (30. s. 479).

Beləliklə, allahlar iyerarxiyasının zirvəsində əvvəllər Şumer allahı An dururdu. Lakin onun yüksək mövqeyinə baxmayaraq, ona nisbətən çox az məbədlərdə pərəstiş edirdilər. O, əlçatmaz və insanlara düşmən mövqedə duran kimi anlaşılar və onlara müxtəlif bəlalar göndərirdi. Ona görə də onunla dindarlar arasında heç vaxt yaxınlıq və etibarlılıq münasibətləri yaranmamışdı. Təsədüfi deyildir ki, elə Şumer dövründə Anın yerini bir sıra münasibətlərdə oğlu Enlil tutmağa başlamışdı.

Şumer allahı Enlil (bunu çox vaxt “küləklər hökmdarı” kimi tərcümə edirlər) baş allah mövqeyinə qalxdı. O, talelər cədvəlinə malik idi və bunun sayəsində dünyanın taleyini qabaqcadan görə bilirdi, eyni zamanda, təbiətin məhsuldarlığı və adamların həyatı haqqında da hökm verə bilirdi (31. s. 160).

Enlil təbiətin dağıdıcı qüvvələrinin – tufan, daşqın və s. ha-kimi olduğundan, öz şıltaqlığına əsasən adamları cəzalandıra bilirdi. Adamları, eləcə də yer üzündə mövcud olan bütün canlıları məhv etmək üçün ümumdünya daşqınının səbəbkarı odur. Deməli, atası An kimi Enlil də qorxunc, cəza verən allah olmuşdur və

insanlar üçün onun etimadını qazanmaq olduqca çətinləşmişdir (15. s. 142).

Enlilin əksi olan allahı şumerlər Enki, sonrakı sami xalqları isə Eya adlandırırdılar. Enki (Eya) sudibi allahı olub, Enlilin böyük qardaşı idi. Şumerlərin fikrincə, müdriklik suyun dibində yerləşir. Ona görə də şumerlər bütün biliklərinə görə ona borcludurlar. Enki (Eya) sənətin, müdrikliyin və elmin hamisi sayılırdı. Şumerlərin inamına görə, yazı məhz onun sayəsində kəşf edilmişdi.

Enkinin əqli insanlara imkan verir ki, onlar yerin gizli qatlarının və səmanın sirlərinə yiyələnsinlər. Enki (Eya) xəstəliklərin, bədbəxtliklərin və s. mənfi hadisələrin çarəsini bilirdi. Ona gizli cadugərlik və s. məlum idi. İnsanlar kömək üçün ona müraciət edirdilər. Dünyanın yaranması haqqında əsatirə görə, Enki (Eya) insanları gildən yaradaraq, əjdaha Kinqunun qanı ilə onlara can vermişdir (32. s. 16-21). “Bilqamis haqqında” dastanın ölməz qəhrəmanı Utnapişti və onun ailəsinin sağ qalmasının səbəbkarı da odur.

Allahlar iyerarxiyasının ikinci üçlüyünü Günəş allahı – Utu (Şamaş), Ay allahı – Nanna (yaxud Sin)və ilahə İnanna (İştər) təşkil edirdi. Babillərdə Aya daha hörmətlə yanaşırdılar. Onlar Ayı Günəş allahının atası hesab edirdilər.

Şumerlərin Utu adlandırdıqları Günəş allahı Babil dövründə Şamaş adlanırdı. Həmin allah “yeri işıqlandıran, səma məhkəməsinin hakimi, yuxarıdan və aşağıdan qaranlıqı şəfəqləndirən” hesab olunurdu. Öz yolunda o, ədalətsizlikləri və adamların bədxah işlərini görür və məhkəmə qururdu. Ona görə də onu ali hakim adlandırırdılar (33. s. 199).

Şumerlərin təsəvvürünə görə, bütün allahların arvadları var idi. Onların əksəriyyəti ikinci dərəcəli rol oynadığından, mifologiyada bu, ötəri olaraq xatırlanır. Həmin qadınlar ya öz ərlərinin əməllərində köməkçi rolunda çıxış edir, ya da məhsuldarlıq ilahəsi kimi hörmət edirdilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin qadın ilahələrini Şumerlərdə İnanna, akkadlarda İştər ikinci plana keçirmişdi. İnanna Şumerin

allahlar panteonunda görkəmli yer tuturdu. İnanna allah Nanna-nın qızı hesab olunurdu. Eyni zamanda, o, allah Anın kənzilərin-dən biri olmuşdur. Sonralar isə kənzlikdən çıxaraq, allah Anın qanuni arvadı olmuşdur (başqa bir mifdə isə o, Anın qızı kimi təqdim olunur) (31. s. 164).

İnanna müxtəlif funksiyaları yerinə yetirirdi. Bir tərəfdən məhəbbət və məhsuldarlıq ilahəsi kimi o, ölkəyə maddi rifah və inkişaf vermiş, digər tərəfdən isə müharibə və döyüş ilahəsi kimi vuruşmada qalib gələn padşahın önündə getmişdir. Gəzəl və ağı başdan çıxaran qadın kimi o, kişilərə çox vaxt bədbəxtlik gətirir-di. Şumer mifologiyasında İnanna İştər ilə eyniləşdirilir (32. s. 20). Bu ilahənin şərəfinə İkiçayarasının demək olar ki, bütün şə-hərlərində xüsusi məbədlər yaradılmış, baş məbəd isə Urukda ol-muşdur.

Yeraltı dünyanın hamisi, İnannanın bacısı ilahə Ereşkiqal idi. O, eyni zamanda İnannanın paxıllığını çəkirdi. Allah Nerqal bir dəfə yeraltı dünyaya gələrək ona qalib gəlmiş və özünə arvad et-mişdir. Bundan sonra Nerqal yeraltı dünyanın hakimi olur. Lakin o, Yerlə əlaqəsini üzür. Nerqal təbiətin bir sıra şə-r qüvvələrini ifadə edirdi: yandırıcı günəş istisi, qızdırma və s. keçici xəstəlik-lər onun tabeliyində idi. Allah Adad – tufanı, yağışı, fırtınanı, do-lunu, ildırımını idarə edirdi. O, təbiət hadisələri allahı olub, yerə məhsuldarlıq verməklə yanaşı, daşqın, xüsusilə, digər dağıdıcı qüvvələrin allahı kimi də məşhur idi. Şumer dövründə o qədər də parlamayan Adadın əhəmiyyəti İkiçayarasına sami tayfalarının axını ilə daha da gücləndi (33. s. 199).

Ümumiyyətlə, allahların rolu şəhər və dövlətlərin tarixi rolu ilə bağlı idi. Şumer dövründə ikinci dərəcəli rol oynayan Marduk Babil dövründə baş allaha çevrildi. Belə ki, Babilistanda və bir neçə şəhərlərdə şah hakimiyyətinin əmələ gəlməsi ilə sırası allah-lar içərisində də allahların şahları meydana çıxdı; hansı şəhər ha-kimi üstün olurdusa, o şəhərin allahı artıq baş allah sayılırdı. Qə-dim şumerlərin dövründə hakim mövqə tutan Nippur şəhərinin al-lahı Enlil, şumerlərin baş allahı sayılırdı. Sonralar Babil şəhəri

baş şəhər olduğu üçün buranın allahı Marduk baş allah hesab olunurdu. İlk sözləri “Enuma eliş” – “Yuxarıya yüksələn zaman” adlı didaktik poemada Marduka yaradıcı-allah funksiyası verilir (32. s. 33-37).

Yeni Babil dövründə, xüsusilə Navuxodonosorun padşahlığı zamanında, allahların əksəriyyətinin funksiyaları Marduka aid edildi. Mardukun arvadı ilahə Sarpanit, həmçinin köməkçi və müdafiəçi rolunda iştirak edirdi. Mardukun oğlu Nabu idi. O, mirzələr, elm və müdriklik hamisi idi. Eyni zamanda, Mardukun mirzəsi olub, onun tale cədvəllərini hazırlayırdı. Nabunun simvolu-yazı üçün qələm ağacı idi. Nuskü – işıq və od allahı idi, arvadı Qula-müalicə ilahəsi idi.

Qədim dünyanın adamlarında allahlara müxtəlif baxışlar hökm sürürdü. Allahları insan simasında təsəvvürünə gətirən qədim insanlar, onlara insani keyfiyyətləri də aşılayırdılar. Allahlar ölməz olsalar da, hər halda öldülər və onları həyat suyu vasitəsilə diriltmək lazım gəlirdi. Məsələn, əkinçilik allahı Tammuzun (şum. Dummuzi) dirildilməsi təəssüratları sonralar Misirə (“Ölən və dirilən Osiris”), yəhudilərə, yunanlara, həmçinin xristian dininə öz təsirini göstərmişdir. Belə ki, xristian dininə görə, İsa peyğəmbərin şəxsiyyətində ölən-dirilən allah izləri vardır (34. s. 395).

Allahlar arasında dalaşmalar da olurdu ki, bunu da baş allah yoluna qoymalı idi. İnsanlar kimi onlar da dadlı yeməklər yemək, sərxoş olana qədər şərab içmək istəyirdilər. Paxıllıq, özündən müştəbehlik və s. insani xüsusiyyətlər onlara da yad deyildi. Onlar daima bir-birini aldatmağa, kələk gəlməyə çalışırdılar. Bu, bir də onu sübut edirdi ki, onların heç də hamısı hər şeyi bilən deyildi.

Qeyd etmək lazımdır ki, şumeroloqların fəaliyyəti nəticəsində əldə edilən geniş mifoloji materiallardan üç mifi əsas mif hesab etmək olar. Çünki digər miflər onlardan ya sonra yaranmış, ya da onların məzmunundan çox şey götürmüşlər. Doğrudur, onlar sami xalqlarının-akkadların mifologiyasında görünsələr də, Şumer mənşəli olması heç kimdə şübhə oyatmır.

Birinci mif uzun müddət “İştarın cəhənnəmə enməsi” kimi məlum idi. Fraqmentlər şəklində mövcud olan həmin mif,

S.N.Kramerin tədqiqatı nəticəsində indi “Dummuzi və İnanna haqqında” adlanır (15. s. 122).

Dummuzi – Tammuzun Şumer forması, İnanna isə sami səma hakimi İştartın Şumer variantıdır. Dummuzi bütün bitkiçilik allahlarının prototipidir. O ölür və İnannanın onun arxasınca yeraltı dünyaya enməsi mifin əsasını təşkil edir. Lakin S.N.Kramer tərəfindən gətirilmiş ilkin variantlarda ilahənin cəhənnəmə enməsinin səbəbi göstərilməirdi (15. s. 160). Əslində vəziyyət tərsinədir, Dummuzi cəhənnəmə İnannanın xətrinə enməyə məcbur olur.

Məlum olmayan səbəblər üzündən səma ilahəsi İnanna elə bir ölkəyə enir ki, “oradan geriye yol yoxdur”. Həmin ölkəni onun bacısı Ereşkiqal idarə edir. Qeyd edək ki, Ereşkiqal bacısı İnannaya paxıllıq edirdi. Kramerə görə, İnannanın onun məmləkətinə getməyinin əsas motivi şəxsi ambisiya, yeraltı dünyanı özünə tabe etdirmək məqsədi olmuşdur (15. s. 161).

Hər hansı bir bədbəxtliyə rast gəlməyi düşünən İnanna öz müşaviri (vəziri) Ninşburuya əmr edir ki, əgər üç gün müddətinə qayıtmazsa, o, dəfn mərasimi keçirərək növbə ilə üç ali allahın: Nippurda Enlilin, Urda Ay allahı Nannanın, Eridduda müdriklik allahı Enkinin yanına getsin. Qoy, o, allahlara yalvararaq, İnannanın yeraltı dünyada öldürülməsinə imkan verməsin. Sonra İnanna şahlara layiq geyimini geyinir və daş-qasını taxaraq yeraltı dünyanın darvazalarına yaxınlaşır. Orada onu 7 darvazanın qapıçısı Neti qarşılayır. Ereşkiqalın əmrinə görə və yeraltı dünyanın qanunlarına əsasən, İnanna 7 darvazanın hər birini keçərək palatlarının və bəzəklərinin bir hissəsini soyunmalı olur. Yalnız bundan sonra o, Ereşkiqalın və yeraltı padşahlığın hakimləri olan anunnaklar qarşısında durmalı olur. Onlar İnannaya “öldürücü nəzərlərlə” baxdığından, o, ruhsuz bədənə çevrilir və asılıqandan asılır.

Üç gün müddətinə İnanna geri qayıtmadığından, Ninşburu ilahəsinin əmr etdiyi kimi hərəkət edir. Enlil və Nannar İnannanı müdafiə etməkdən imtina edirlər. Lakin Enki elə bir sehr edir ki, bunun nəticəsində İnanna həyata qayıdır. O, dirnaqlarının arasından çirki çıxararaq onlardan – Kurqarru (təlxək, idbar, bəlkə də

xacə) və Qalaturru (kiçik nəğməkar, bəlkə də xacə) kimi iki varlığı yaradır. Onları dirlik otu və dirilik suyu ilə təmin edərək cəhənnəmə göndərir. Bu varlıqlara əmr edilir ki, 60 dəfə İnannanın bədəninə “ot sürtsünlər”, o qədər də su səpsinlər. Onlar tələb olunan işi görür və ilahəni həyata qaytarırlar.

Cəhənnəm qanunlarına görə, hər kəs əgər öz yerinə kimisə qoymazsa, geri qayıda bilməzdi (Qədim yunan əsəirlərinin birində göstərilir ki, Tartarın (cəhənnəm) səltənətinə enən Herakl da oradan Prometeyin yer üzünə çıxarılması üçün onun Xaronla əvəz olunmasını xahiş edir (35. s. 22-25). Ona görə də mifdə nəql olunur ki, İnanna dirilər dünyasına iblislərin müşayiəti ilə qayıdır. Onlar İnannanın yerinə kimisə yeraltı dünyaya aparmalı idilər. İblislər onun əvəzinə Ninşburunu, sonra Umma allahı Şarunu, sonra isə Bad-Tibir allahı Latarakı tələb edirlər. Lakin onların üçü də yalvarıb-yaxardıqlarına görə, İnanna onları bağışlayır. Burada mətn kəsilir. Lakin sonralar tapılmış hissə ilə mif davam edilir.

Bu hissədə nəql edilir ki, İnanna onu müşayiət edən ibislərlə öz şəhəri Uruka qayıdır, orada əri Dummuuzini tapır. Ona sədaqət göstərən üç nəfərdən fərqli olaraq, Dummuzi İnannaya sədaqət göstərmədiyindən, o, Dummuuzini ibislərə təhvil verir.

Dummuzi Günəş allahı Utuya yalvarır ki, onu xilas etsin. Burada da mətn kəsilir, lakin sonra tapılmış hissələrdə göstərilir ki, ibislər Dummuuzini cəhənnəmə aparırlar. Ancaq onun bacısı bitkiçilik ilahəsi Keştinanna onun vəziyyətini yüngülləşdirməyə çalışır. O, yarım il qardaşının əvəzinə cəhənnəmdə qalır. Bu əsatinin Şumer variantı belədir (27. s. 90-91; 32. s. 13-15)

S.Q.Hukun fikrincə: “Ola bilsin ki, Deltaya keçərək məskunlaşmış şumerlər mifin ən qədim variantını özləri ilə gətirmişlər. İnanna öz əri (qardaşı) Dummuuzini, yaxud Tammuzu geri qaytarmaq üçün yeraltı dünyaya enmir. Mifin sonrakı konsepsiyasına zidd olaraq İnanna özü ibislərə imkan verir ki, onun əvəzinə Dummuuzini yeraltı dünyaya aparsınlar. Onun özünün yeraltı dünyaya enməsinin səbəbləri izah edilmir. Bununla yanaşı, Tammuz kultu ilə əlaqədar ritualların akkad dövründə, mifin yeni sonrakı

variantı aşkar olunur. Orada təsvir olunur ki, ölkədəki xaosa, çətinliklərə görə, Tammuz cəhənnəmə enir. Eyni zamanda, İştari şikayətləri və Tammuzun xilas olunması üçün cəhənnəmə enməsi nəql olunur. Mifdə Tammuzun öz ölkəsinə qələbə ilə qayıtması da göstərilir” (32. s. 15).

Qeyd etmək lazımdır ki, mifin ilkin variantının bir sıra səbəbləri ola bilərdi. S.Q.Huka görə: “Deltaya keçən şumerlərin maldarlıqdan əkinçiliyə keçməsi aydın məsələdir. Tammuz və İştari mərasimlərdə çox vaxt kişi və qadın küknar ağacı kimi təsvir olunurlar. Küknar ağacları isə Dəclə və Fərat çaylarının deltasında bitmir, şumerlərin gəldiyi dağlıq rayonlarda bitir. Bunu Şumer memarlığında xarakterizə olunan küknar kimi düz göylərə yüksələn zikkuratlar da göstərir. Deməli, mifin ilkin variantı deltada məskunlaşmış şumerlərin əkinçilik həyat tərzindən kəskin fərqlənən şəraitdə yaranmışdır” (32. s. 16).

Sonralar, yəni sami xalqları Şumer ərazilərini tutub, “onları öz içərilərində əritdikdən sonra”, mifin yeni variantı üzə çıxırdı. “Bizə məlumdur ki, sami xalqları şumerlərdən mixi yazını, eləcə də dini və mifologiyaları mənimsəmişdilər. Bu, bir daha Tammuz-İştari mifinin Babil dövründə yeni modifikasiyada təqdim olunması imkanını göstərir” (32. s. 16).

Şumer variantında ikinci əsas mif – yaradılış haqqındadır. Burada bir maraqlı cəhət qeyd etmək yerinə düşərdi. İndiyə qədər mövcud olan yaradılış miflərinin heç birində yaratmanın “heç nədən” olduğu göstərilir. Bütün mövcud miflərdə yaradılışın xaosa qarşı bir qayda yaratmaq zərurətindən irəli gəldiyi göstərilir. S.N.Kramerə görə, “Şumer kosmoqoniyasını mənşə haqqında mövcud olan miflərin ayrı-ayrı parçalarında toplamaq lazım gəlir” (36. s. 122-160).

T.Yakobsenin fikrincə, Qədim İkiçayarası xalqları kainatı bir dövlət kimi təsəvvür edirdilər. Dünyaya bu cür baxış, onların yaradılış haqqında bütün hekayələrinin əsasını təşkil etsə də, alimin sözləri ilə isə desək, “biz bu baxışları tam şəkildə şərh edən təşəbbüslərə rast gəlmirik”; “kainatın mürəkkəb məsələlərini izah edən

həqiqi kosmoqoniyaya e.ə. II minilliyin birinci yarısından əvvəl təsadüf olunmur” (37. s. 158).

Beləliklə, İkiçayarası xalqlarının dünyanın yaranması haqqında ən böyük əsəri “Enuma eliş” – “Yuxarıda olan zaman” adlanır. Akkad dilində yazılan bu əsər e.ə. təxminən II minilliyin ortalarında yaradılmış və bizə bu şəkildə çatmışdır.

Ümumiyyətlə, bu mif öz məzmununa görə iki hissəyə ayrılır: birində kainatın əsas əlamətlərinin yaradılmasından, digərində isə dünyada nizam-intizamın necə qaydaya salınmasından danışılır. Mifin ikinci hissəsindəki hadisələr birinci hissədəkiləri qabaqcadan duymağa imkan yaradır və bu hadisələr bir-birinə qarışır.

Poemanın başlanğıcında kainatın əvvəl nə cür vəziyyətdə olması təsvir edilir. Bu təsvirə görə, kainat su halında xaosdan (qarma-qarışıqlıqdan) ibarət olmuş, xaos isə üç ünsürün – Abzu, Tiamat və Mummunun bir-birinə qarışmasından yaranmışdı. Burada Abzu – şirin suları, Tiamat – dənizi, Mummu isə yəqin ki, buludları və dumanı təmsil edirdi. Bütün bunlar qeyri-müəyyən həcmdə kütlədən ibarət olub, bir-birinə elə qarışmışdı ki, nə yuxarıda “göy”, nə də aşağıda “yer” haqqında təəvvür belə yaranmırdı. Hər tərəf su idi; nə bataqlıqlar, nə adalar, nə də allahlar vardı.

Sonra bu su xaosun ortasında iki allah: Laxmu və Laxamu yarandı. Məndən belə məlum olur ki, bu allahlar Abzu ilə Tiamatın izdivacından yaranır və sularda olan lili təmsil edirlər. Laxmu və Laxamudan isə daha bir cüt allah: Anşar və Kişar yaranır. Bunlar da iki qatı təşkil edərək, göy allahı Anı yaradırlar. Andan Nudimmud (digər adı Eya, yaxud Enki) yaranır. O da şirin suyu təmsil edir. Enki həmçinin “yerin sahibi” deməkdir (burada En – ağa, Ki – torpaq mənasındadır). Deməli, An həm də, özünə paralel, yeri yaratmışdı, çünki İkiçayarası xalqlarının təəvvürünə görə, yer də, göy də iki nəhəng və dairəvi lövhələrə bənzəyirdi. Sonra su dairəvi lövhələr küləkləri (yəqin Mummunun) təsiri ilə bir-birindən ayrıldı; yuxarıda – göy (An), aşağıda – yer (Ki) oldu (37. s. 159-162).

Beləliklə, allahların xaosdan yaradılması ilə dünya canlanır, aktivləşir. Yeni yaranmış allahlar hər gün bir yerə toplaşaraq rəqs

edir, oynayır; Tiamatı, Abzunu öz hərəkətləri və səs-küyləri ilə narahat edirlər. Bununla ilk münaqişə başlanır.

Xaosun nümayəndələri Abzu və Mummum Tiamatın yanına gələrək ona şikayətlənirlər. Qəzəbli Abzu bildirir ki, bu hərc-mərcliyin sonuna çıxacaq, allahları məhv edəcək, bununla da əvvəlki rahatlığı və sakitliyi bərpa edəcəkdir. Onun fikrini bilən allahlar qorxuya düşürlər, lakin müdrik Eya (Enki) çarə tapır. O, suya əmr edir, Abzunu ovsunlayaraq yatırdır. Sonra Eya Abzuya məxsus tacı götürərək, onun odlu oxlardan ibarət bürüncəyi ilə örtünür. O, Abzunu öldürərək onun üzərində öz məskəni qurur; Mummumu isə əsir götürür, burnuna kəndir keçirir və bu xaltaların ucundan yapışaraq əylənir.

T.Yakobsen bunu belə izah edir: “İlk baxışdan bütün bunların nə məna kəsb etdiyi tam aydın deyildir, lakin bunu da başa düşmək olar. Eyanın Abzunu məhv etmək üçün istifadə etdiyi çarə - ovsun, yəni qüdrətli söz, amiranə buyruq idi. Bu da ondan irəli gəlir ki, İkiçayarası xalqları hakimiyyətə - əmrə müntəzir güc kimi, bu əmrlərin yerinə yetirilməsini təmin edən güc kimi baxırdılar. Eyanın əmrinin gücü-hakimiyyəti o dərəcədə böyük idi ki, bu, əmrdə nəzərdə tutulan hadisənin baş verməsinə gətirib çıxarırdı... Eyanın əmri ilə hər şey indi gördüyümüz kimi oldu, Abzu əbədi yuxuya getdi, yəni şirin sular torpağın altında tərpənməz qaldı. Onların üzərində isə Eya öz məskəni – torpağı yaratdı. Eya əsir tutduğu Mummunun xaltasını əlində saxlayır. Bu da yəqin ki, yerin üzərindəki buludları xatırladır” (37. s. 163-164).

Bu ətraflı təfsilata baxmayaraq, əsas nəzərə çarpan cəhət – allahların kaos üzərindəki ilk böyük qələbə çalmasıdır. Özü də bu qələbə zor gücünə deyil, söz gücünə həll olunur. Bundan sonra Eya yeni məskəninə Marduku yaradır (mifin ilk variantında Enlilin yaranmasından danışılır, bu da Babil dövründə Mardukun baş astral allah olması və Enlili əvəz etməsi ilə izah oluna bilər).

Marduk böyüyənəcən, allahlar kaos nümayəndələri ilə yeni münaqişəyə başlayırlar. Onlar Tiamatı əri öldürülərkən ona kömək etmədiyinə görə günahlandırırlar. Bütün bu danlaqlardan Tiamatın (yaxud Xuburun) səbri tükənir və o, bütün qüvvəsi ilə

yeni döyüşə hazırlaşır. İkinci əri Kinqunu öz zəhmli ordusunun sərkərdəsi təyin edərək, ona tam səlahiyyət verir və “talelər cədvəli”ni də ona həvalə edir.

Beləliklə, Tiamat allahların üzərinə hücumə keçməyə hazırlaşır. Müdrik Eya yenə də hər şeydən xəbər tutur. O, əvvəl özünü itirir, sonra Anşarın yanına gedib Tiamatın fikrini bildirir. Anşar da qəmə batır, sonra Eyanın Abzu və Mummunu necə ram etməsini xatırlayaraq, Eyaya həmin vasitədən istifadə etməyi buyurur. Lakin bu dəfə Eya bunu edə bilmir. Onda Anşar Ana müraciət edərək buyurur ki, “sənin də sözünə qulaq asmasa, bizim sözü-müzü de ona, tabe olsun” (37. s. 165).

Lakin bu da kömək etmir, Anın Tiamata gücü çatmır. O, Anşarın yanına dönərək bu işin onun üzərindən götürülməsini xahiş edir. Allahlar üçün çətin bir an başlanır, hətta Anşar uzun müddət susur. Sonra o, Eyanın gənc oğlu Mardukdan atalarının, allahların müdafiəsinə durmağı xahiş edir. Marduk bu xahişi təmənnəsiz qəbul etmir, qələbə qazanarsa allahların onu baş allah elan etməsini istəyir.

Allahlar Ubşukinndə (allahların şurasında) yığılaraq yeyib-içdikdən sonra Marduka “taleləri” həvalə edirlər. “Talelər” – tam hakimiyyət demək idi. Bu cür hakimiyyəti Marduka verən allahlar əmin olmaq istəyirdilər ki, onun əmri qeyri-adi gücə malik olub, bu əmrin həyata keçməsinə gətirib çıxaracaq. Onlar Marduka hakimiyyətin rəməzləri olan hökmdar əsasını, taxtı və hökmdar libasını verərək, onu döyüşə hazırlayırlar. Onun silahı şimşək və ildırım, eləcə də küləklər allahı Enlilin silahındandır. Bu da bir daha mifin əvvəl Şumer allahı Enlilə aid olduğunu göstərir.

Marduk üfürərək yeddi dəhşətli tufanı yaradır, əmudunu qaldıraraq cəng arabasına minir və Tiamatla döyüşə yollanır. O yaxınlaşdıqca düşmən ordusu öz sərkərdəsi Kinqu ilə birgə lərzəyə gəlir; təkcə Tiamat özünü itirmir və Marduku təkbətək döyüşə çağırır. Döyüş başlanır, Marduk öz güclü fəndi ilə Tiamatı tora salır. Tiamat onu udmaq istəyərkən, onun üzərinə küləkləri buraxır ki, ağzı yumulmasın.

Küləklər Tiamatın bədənini şişirdir. Bu zaman Marduk onun açıq ağzından oxu ataraq ürəyinə sancır və Tiamat ölür. Öz baş-cısını ölmüş görən ordu qaçmaq istəyərkən, Marduk onları da əsir tutur. Əsir düşmüş Kinqunun əlindən “talelər cədvəli”ni götürür.

Beləliklə, qələbə çalan Marduk, Tiamatın cəsədinə yaxınlaşaraq onun başını əmudu ilə əzir, damarlarını kəsir, küləklər qanı ətrafa səpələyirlər. Sonra onu iki hissəyə bölür, bir hissəsini qaldıraraq göyü yaradır. Buradan suların axmaması üçün onu tıxaclarla bərkidir və ora keşikçilər təyin edir. Hər şeyi yoxladıqdan sonra valideyni Eya kimi hərəkət edir. Yəni qələbə çaldığı Tiamatın bədənindən göyü yaratdığı hissədə öz məskəninə salır. Planet və ulduzları yerbəyer edir; Nannar (Sin-Ay) və Utu (Şamaş-Şəms, Günəş) arasında gecə və gündüzü bölüşdürür.

Mifoloji materialdan göründüyü kimi, “Enuma eliş”də göyün yaradılması iki halda izah edilir. Birinci halda göy allah Anın təmsalında yaradılır. Elə şumerlə bu ad (An) göy mənasını bildirir. İkinci halda isə göy küləklər allahı Enlil (poemada Marduk) vasitəsilə dənizin bir hissəsindən yaradılır.

T.Yakobsenin fikrincə bu hal belə izah edilir: “Mardukun, yaxud Enlilin Tiamatla, yəni küləklə suyun döyüşünün əsasını yəqin ki, yaz daşqınlarının qədim şərhində görmək olar. Hər yazda İkiçayarsı vadisini sel basır və dünya yenidən sudan ibarət xaosa çevrilirdi. Bu su xaosu küləklər onu qurudanacan və qurunu bərpa edənəcən davam edirdi. Məhz bu təsəvvürün qalıqlarına poemada Tiamatın qanının küləklər tərəfindən səpələnməsi və aparılması hissəsində rast gəlirik... Küləklər Tiamatı şişirdərək onu öldürürlər. Tiamatın yarı hissəsi indiki dənizləri təşkil edib yerdə yerləşir. Digər yarisindən isə göy yaradılmış, onu da tıxaclarla ona görə bərkidirlər ki, oradan sular axmasın. Odur ki, aradabir bu sular yağış halında yerə düşür” (37. s. 168).

Poemanın sonunda Marduk atası Eyanın məsləhətilə allahlar şurasını çağırır, burada Tiamatı onlara qarşı qızısqıranı təyin etməyi buyurur. Allahlar Kinqunu günahlandırırlar və ona görə də Kinqu qətlə yetirilir. Eyanın başçılığı altında onun qanından insanlar düzəldilir (37. s. 168; 32. s. 16-21).

Onu da göstərmək lazımdır ki, Şumer əfsanəsində Enlilə təklif olunur ki, insanı iki sənətkar allahın qanından yoğursun. Yəni ilk insanın necə yaranması məsələsinə təkcə babillərdə deyil, onlardan qabaq şumerlərdə rast gəlinir.

Ümumiyyətlə, səma cisimlərinin yaranması haqqında Şumer mifləri çoxdur. Bunlardan biri də “Ay allahı Nannar, yaxud Sinin doğulması” haqqındadır. Bu mifin ayrı-ayrı detalları məlum deyildir. Qısa məzmunu belədir.

Müqəddəs ocağı Nippurda yerləşən, Şumer panteonunun baş allahı Enlil ilahə Ninlilə vurulur və o, Ninbirdu axınında üzərkən, zorla ona sahib olur. Bundan qəzəblənən (bəlkə ona görə ki, Ninlil çox gənc idi) allahlar, Enlili cəhənnəmə qovurlar. Lakin bətnində Enlilin uşağını gəzdirən Ninlil, yer üzündə qalmağa razı olmur və onun arxasınca cəhənnəmə getməyi arzulayır. Bu vaxt ərzində Ninlilin uşağı ay allahı Nannar, səma işığı əvəzində cəhənnəmdə doğula bilərdi. Odur ki, Enlil mürəkkəb bir plan fikirləşir. O, yeraltı dünyanın üç keşikçinin görkəmində təzədən Ninlil ilə yaxınlıq edir. Bundan sonra Ninlil yeraltı dünyanın allahları olacaq üç uşağı doğur. Onlar orada Nannarı əvəz edir, o da, öz növbəsində yuxarıya çıxıb bilir (27. s. 90).

“Enlil və Ninlil haqqında” mif, “Tammuz və İştər haqqında” mifi anlamağa imkan verir. Belə ki, Enlil-Tammuz, Ninlil-İştər uyğunluğu İştərin yeraltı dünyaya enməsinin səbəbini izah edir.

Şumer panteonunda allah Nannar, yaxud Sin-baş astral varlıqdır. Günəş allahı Utu oğludur. Ninqal isə Utunun arvadıdır. Sonrakı qədim yəhudi kosmoqoniyasında vəziyyət dəyişir, əsas işıqverən səma cismi günəş olur. Ay isə klassik mifologiyada olduğu kimi, qadın nəslinin nümayəndəsinə çevrilir. Şumerlər Nannanı gecə səmasında öz dairəvi qayığında, ulduz və planetlərin müşayiəti ilə üzən təsəvvür edirdilər.

Enlil yeri və göyü bir-birindən ayırdıqdan sonra səmada Nannar, Utu, ulduzlar və planetlər kimi işıq meydana çıxdı. Deməli, indi dünyanın yer hissəsini qurmaq olardı. Bu barədə də miflər mövcuddur.

Enlil əvvəlcə bitkiçiliyin mənbəyi, heyvandarlıq, əkinçilik aləti, sivilizasiya sənətləri allahı hesab olunur. Əslində deyilənləri o yaratmır, onun yaratdığı kiçik allahlar bu işi görürlər. Yeri heyvan və toxumlarla təmin etmək üçün Enlil müdriklik allahı Enkinin məsləhəti ilə iki varlığı yaradır: Lahar – mal-qara ilahəsini, Aşnan – toxumçuluq ilahəsini. Beləliklə, Anunnaklar yemək və paltarlarla təmin olunur. Mif nəql edir ki, bu ilahələr tərəfindən yerdə yaradılmış bolluq nəticəsində, onlar şərab içərək öz aralarında dalaşır və vəzifələrini unudurlar (27 s. 89).

S.N.Kramer “Lahar və Aşnan haqqında” mifdən bir parça götürərək qeyd edir ki, mübahisə edən tərəflər mal-qara ilahəsi – Lahar, onun bacısı toxum ilahəsi – Aşnandır. Anunnaklar mal-qara və toxumla nə edəcəklərini bilmirdilər. Ona görə də insan yaradıldı (15. s. 120-121). İnsanın yaradılması haqqında bu mif, bizə çatan ilk miflərdən biridir.

Başqa bir mifdə Şumeri sivilizasiyanın zəruri ünsürləri ilə təmin edən Enkinin fəaliyyəti təsvir olunur. Mifdə nəql olunur ki, Enki dünyanın bir çox hissələrinə səfər edərək hər yerdə qayda-qanun yaradır. Hər yerə o, hami allah təyin edir. Onlara işlər tapşırır.

Lakin yuxarıda deyildiyi kimi, allahlar mal-qara otarmaq, məhsul toplamaq işində çətinlik çəkirdilər. Yaradılmış qayda-qanunu əldə saxlamaq və allahlara kömək məqsədilə Enki və ilahə Ninmax gildən insanı düzəldirlər. Onlar insanın taleyini müəyyənləşdirdikdən sonra ziyafət təşkil edirlər. Bu kef məclisində həm Enki, həm də Ninmax sərxoş olurlar. Bu zaman Ninmax gili götürərək ondan altı idbarı yaradır (sonsuz qadını, cinsi bilinməyən məxluq və s.), Enki isə onlara “çörəkdən dadmağa icazə verir” və onların taleyini həll edir (27. s. 89).

İnsanlar gecə-gündüz allahlara qulluq etsələr də, əvvəlcə onlar xoşbəxt yaşayırdılar. Urukun baş kahini Enmerkar haqqında bizə gələn dastanın başlığında və eləcə də su allahı Enkinin kələkləri haqqında mifdə, Şumerin bu “qızıl əsr”i” barədə məlumat verilir (27. s. 89):

*“Qədim zamanlarda, o vaxt ki,
Nə ilanlar, nə əqrəblər vardı.
Nə goreşənlər, nə şirlər vardı,
Nə çaqqallar, nə canavarlar vardı,
Nə qorxu, nə də vahimə vardı,
İnsanın da düşməni yox idi...”*

(Rus dilindən sətri tərcümə müəllifindir)

Enki haqqında mifdə də təxminən bu cür ifadələrlə əfsanəvi Dilmun (indi Bəhreyn adası) şəhərinin xoşbəxt həyatından bəhs edilir (37. s. 151-155). Yəqin ki, məhz bu “qızıl əsr” ümumdünya daşqını ilə sona yetir.

Daha bir maraqlı mifi – Enki və Ninhursaq haqqında olanı nəzərə çatdırıq. Bu mif tam şəkildə bizə gəlib çatan miflərdən biridir. Hadisə ölkə, yaxud şəhər olan Dilmunda baş verir. Enki – su allahı, ilahə Ninhursaq isə ana torpaqdır. Təsvir Dilmunun tarixi ilə başlanır. Burada hər şey qaydasındadır. Hətta heyvanlar belə bir-birinə zərər vermir.

Burada nə qocalıq vardı, nə də xəstəlik. Dilmunda tək-cə içməli su yoxdur, lakin Ninhursaqın xahişi ilə Enki içməli suyu verir. Sonra da mifdə nəql olunur ki, Enki və Ninhursaqın ittifaqından Ninsar yaxud Ninmu – bitki allahı dünyaya gəlir. Ninhursaqın hamiləliyi doqquz gün çəkir, insan hamiləliyinin hər bir ayına bir gün düşür.

Sonra Enkidən öz qızı Ninsar hamilə olur. O da ilahə Ninkurununu doğur. Onun özü də Enkidən hamilə qalaraq, ilahə Uttunu doğur. O da bitki allahıdır. Əlbəttə, onu günəş allahı Utu ilə qarışdırmaq olmaz. Ninhursaq Uttunu Enki ilə münasibətindən xəbərdar edir. Uttu tələb edir ki, Enki onun üçün nikah hədiyyələri kimi alma, xiyar və üzüm gətirsin. Enki tələb olunan şeyləri gətirir. Onların ittifaqı nəticəsində səkkiz bitki yaranır. Lakin ana ilahə Ninhursaq onlara ad verməyə imkan tapmır. Çünki Enki onların hamısını yeyir. Qəzəblənən Ninhursaq Enkini dəhşətli şəkildə lənətləyir, ona ölüm arzulayır.

Bu lənətlərdən sonra Enki ölümçül xəstəliyə tutulur. Heç bir allah, hətta onların başçısı belə, bu xəstəliyə əlac edə bilmir. Belə olduqda allahlar Ninhursağı məcbur edirlər ki, qayıdıb vəziyyəti düzəltsin. Ninhursaq müalicə ilahələrini yaradır ki, Enkinin bədəninin xəstə olan səkkiz hissəsinə şəfa versinlər. Mifin yekun hissəsində göstərilir ki, həmin səkkiz ilahə Enkinin öz uşaqları hesab olunur. Ninhursaq isə öz növbəsində, onların mənafeyini müdafiə edir (15. s. 151).

Qeyd etmək lazımdır ki, bu maraqlı mifin Yaxın Şərq mifologiyasında analoqu olmasa da, ayrı-ayrı ünsürləri arasında oxşarlıq vardır. Belə ki, “qızıl əsr” konsepsiyası keçmiş zamanlarda çox geniş yayılmışdı. İnsest (yəni ata ilə qızın nikahı) halına gəlincə, bu, istər Yaxın Şərq, istərsə də Qədim Yunanıstan mifologiyasında öz əksini tapmışdı. Məsələn, Qədim Yunanıstan mifologiyasında ata ilə qızın izdivacını Saturn və Vestanın timsalında C.Milton belə qələmə verir (38. s. 399):

*“Açıqsaçlı Vestanın valideyni Saturn,
Səninlə qeyri-rəsmi əlaqədə oldu –
Yer üzündə o, sağlınq edərkən,
Belə əlaqə qəbahət sayılmırdı.”*

(Rus dilindən sətri tərcümə müəllifindir)

Bundan başqa, Şumer mifində Enkinin ağrıyan yerlərindən biri də qabırğası idi. Qabırğanı müalicə edən ilahənin adı Ninti idi. Bu da “qabırğa xanım” deməkdir. Lakin Şumer sözü olan “ti” təkcə “qabırğa” demək deyil, eyni zamanda “həyat vermək” deməkdir. Deməli, Ninti adı “həyat verən xanım” mənasını verə bilər. Elə qədim yəhudi mifologiyasında Adəmin qabırğasından yaranan insanın – qadının Həvva (həyat) adlanması da təsadüfi deyildir.

Digər maraqlı mif – “Dummuzi və Enkimdu haqqında” olan mifdir. Bu mif qədim yəhudi mifi olan “Avel və Kain (Habil və Qabil) haqqında” mifə bənzəyir. Mifdə əsrlər boyu bir-biri ilə rə-

qabət aparan əkinçilik və maldarlıq həyat tərzinin münasibəti göstərilir. Bu mifdə İnanna, yaxud İştər özünə ər axtarır. O, ya naxırçı allah Dummuzini (Tammuzu), yaxud əkinçilik allahı Enkimdunu seçməlidir. Bu zaman Enkimdu nə verəcəksə, Dummuzi də onu verə bilər, iddiası ilə çıxış edir. Enkimdu müxtəlif hədiyyələrlə Dummuzini dilə tutmağa cəhd edir. Lakin Dummuzi buna razı olmur və məqsədinə nail olur. Çünki biz artıq əvvəlki miflərdən İnannanın Dummuzinin arvadı olduğunu bilirik (30. s. 409-410; 32. s. 26-28).

Şumer mifologiyasında allahların əjdahalarla mübarizəsi haqqında çox az hekayə vardır. Allahların obrazları hər şeyə qadirdir, hər şeyi yaradan, acıqlı, amansız, kobud və hiyləgər kimi təsvir edilir. Babil mifologiyasında isə bu cür miflərin miqdarı saysız-hesabsızdır. Bu miflər içində Enlinin talelər cədvəlini oğurlamış Anzud (İmdiqud) quşundan və Luqalbanda allahının onu necə geri qaytarması haqqında mifi (30. s. 82-83) və Tişpak allahının nəhəng div Labbu ilə mübarizəsindən danışan mifi göstərmək olar.

Ümumiyyətlə, allah-qəhrəmanın əjdahalarla mübarizəsi motivi şumerlərdən daha çox, babillərə xasdır. Şumer qəhrəmanları ilə bağlı süjetlər isə daha mühüm yeri tutur. Mifoloji sistemdə allahlarla yanaşı, qəhrəmanların da mühüm yer tutmaları təqdirəlayiqdir. Enmerkar, Luqalbanda və Bilqamısı bunlara misal çəkmək olar.

Şumer-akkad mifologiyasının əldə olan materiallarını ümumiləşdirsək, onun ən qədim mifologiyalar içərisində mühüm yer tutduğunu qeyd etməliyik. Ümumiyyətlə, şumer, akkad və Babil-Assuriya mifologiyasının tarixinin izlənməsi, onun böyük bir təkamül yolu keçdiyini sübut edir. Deməli, İkiçayarsı xalqlarının dini-mifoloji baxışlarında məlum təkamülü müşahidə etmək olar. Əgər Şumer dini-mifoloji sistemi birinci növbədə icma kultuna əsaslanırsa, Babil dini-mifoloji sistemi isə allahlarla fərdi ünsiyyətə əsaslanırdı.

2.2. Allahların və qəhrəmanların hünərləri haqqında dastanlar

Bir çox tədqiqatlarda bunlara mifoloji əsərlərin və yaxud eposların (qəhrəmanlıq dastanlarının) tərkibində baxmaq qəbul olunmuşdur. Şumer ədəbiyyatından bizə məlum olan bu cür dastanların ümumi sayı on birdir. Bunlardan doqquzu qəhrəmanların (adətən, ilahiləşdirilmiş şahların) hünərləri ilə bağlı olan qəhrəmanlıq dastanlarıdır. Məsələn, “Enmerkar və Aratta kökmdarı”, “Bilqamıs və Aqa”, “Bilqamıs və ölməzlik dağı və s.

Digər ikisi isə allahların şanlı işlərindən bəhs edən dastanlardır. Məsələn, “İlahə İnannanın Ebex dağının əjdahası ilə mübarizəsi” və “Allah Ninurtanın zalım iblis Azaq ilə təkbətək döyüşü”.

Ümumiyyətlə, bizə gəlib çatmış şumer dastanlarını tiplərinə görə üç qrupa ayırmaq olar:

Birinci qrupa yalnız bir mətni – “Uruk hökmdarı Bilqamısın Kiş hökmdarı Aqa ilə mübarizəsi”ni aid etmək olar. Çünki bu, hələlik yeganə mətnidir ki, öz janrına görə qəhrəmanlıq nəğmələri kimi müəyyən edilir. Bu nəğmə-dastanda fantastik obraz və səhnələr yoxdur. Odur ki, burada həqiqi tarixi hadisələr əks olunur. Dastanın qısa məzmunu belədir:

Aqa (yaxud Aka) Kiş şəhərinin, Bilqamıs isə Uruk şəhərinin hökmdarı idi. Ağa Uruk şəhərini öz itaəti altına almaq üçün Bilqamısa tələb göndərir. Bilqamıs şəhər ağsaqqallarının yığıncağını toplayır və məsləhət istəyir. İlk əvvəl şurada Kişə tabe olmaq fikri irəli sürülür. Bilqamıs belə qərardan narazı qalır və Uruk şəhər gənclərinin yığıncağında Kişin tələbini müzakirəyə qoyur. Cavanlar qərara alırlar ki, Kişin tələbi rədd edilsin və Aqa ilə döyüşə girsinlər. Bilqamıs hamını toxaları atıb, silaha sarılmağa çağırır. Lakin tezliklə Aqa Uruk şəhərini mühasirəyə aldırır. Bilqamıs Aqanın yanına elçi göndərir. Munaqişə dinc yolla həll edilir (26. s. 127-129).

Göründüyü kimi, dastanda İkiçayarasında hakimiyyət uğrunda gedən mübarizələrdən biri əks olunur. Şübhəsiz, bu dastan Uruk sülaləsinin Kiş üzərindəki qələbəsi şərəfinə qoşulmuşdur.

Buna əsasən deyə bilərik ki, dastan e.ə. XXVI əsrdən gec olmayan bir vaxtda qeydə alınmışdır. Bu da I Uruk sülaləsinin hakimiyyəti zamanına dəlalət edir. Bu sülalənin nəsil-şəcərəsi Luqalbanda və Bilqamıسادək uzanıb gedir.

İkinci qrup dastanlar münəqişə xarakteri daşıyır. Bu dastanlar içərisində, “Enmerkar və Ensukuşsiranna”, “Enmerkar və Aratta hökmdarı”nı göstərmək olar.

Birinci dastan “Enmerkar və Aratta hökmdarı” adlanır və e.ə. III minilliyin birinci yarısında baş vermiş hadisələrdən danışır (14. s. 81-85). Dastan Enmerkarla Aratta hökmdarı arasında mübahisə şəklində tərtib olunmuşdur. Aratta ölkəsinin İkiçayarasının şimal-şərqində Urmiya gölünün cənub və cənub-şərq torpaqlarında, yəni Cənubi Azərbaycanda olması haqqında fikir mövcuddur (39. s. 61; 17. s. 333).

Dastan Aratta hökmdarının adını çəkmir, onu “en” (kahin-hökmdar) adlandırırdı, ölkəni isə 7 dağ arxasında yerləşdirirdi. Uruk hökmdarı Enmerkar Arattanı özünə tabe etmək və varidatını ələ keçirmək niyyətində imiş. Bu məqsədlə o, kömək üçün ilahə İnannaya müraciət edir. Enmerkar İnannanın lütfi ilə Aratta adamlarını qızıl, gümüş, lacivərd və s. gətirməyə məcbur etmək istəyirdi. İnanna ona Aratta hökmdarının yanına qasid göndərməsini məsləhət gördü. Enmerkar da bu cür etdi. Qasid “Qara dağı” aşdı, yeddi dağı keçdi və Aratta ölkəsinə daxil oldu.

O, Enmerkarın tələbini Aratta hökmdarına şifahi yetirdi. Aratta hökmdarı əvvəl Enmerkarın tələbini qəbul etmədi, özünü İnannanın sevimlisi kimi qələmə verdi və dedi: “Qasid! Öz ağana, Kulabın ali kahin-hökmdarına de: Mən, ali kahin-hökmdar, təmiz əlin (İnannanın) təyin etdiyi adamam. Səma hökmdarının özülü, kainat ilahəsi, bütün qanunlar hakimi müqəddəs İnanna məni pak adət-ənənələr ölkəsi Arattaya həqiqətən gətirdi, dağlarda onun (Arattanın) önündə böyük qapı kimi məni qoydu. Necə ola bilər ki, Aratta Uruka boyun əysin? Aratta Uruka boyun əyməyəcək – deginən (ona)”.

Lakin qasid onu hədələyib dedi ki, Aratta hökmdarının Enmerkara itaət edəcəyini İnanna artıq vəd etmişdir. Bunu eşidən

Aratta hökmdarının ürəyi döyündü, özünü itirdi, cavab axtarmağa başladı və dedi: “Arattada şır-şır axan sular var... ölkədə qurban-kəsmə, dua-nəzir, hörmət-izzət var, beş-on adam deyilik ki? Məgər Uruk dağlara qarşı gedə bilərmə? Sənin ağan silaha sarılmaq istəyir, mən isə təkbətək döyüşə (mübahisəyə) çağırıram”.

Aratta hökmdarı münaqişəni sülh yolu ilə həll etməyi təklif etdi, Arattanın heç də gücsüz olmadığını bildirdi. Demək olar ki, tarixdə ilk dəfə münaqişələri dinc yolla həll etmək təklifinə rast gəlirik. Sonra Aratta hökmdarı öz ölkəsini tərifləyir. Nəhayət, Aratta hökmdarı Enmerkarın qarşısında belə bir şərt qoyur. O, Arattadan aparılan malların əvəzinə Enmerkardan taxıl tələb edir. Eyni zamanda Arattanın Uruka itaətkarlığını İnannanın qərarı ilə bağlayır. Məndə deyilir: “Taxılı qoy səbətə doldurub, arabaya yükləsin. Bu taxılı dağlara gətirsin, vergi toplayanların yanında yığsın. Taxılı torbalara yığandan sonra ulaqlara yük vurandan sonra Arattanın sarayında taxıl anbarına tökəndən sonra əgər... İnanna Arattanın varidatını aparsa, onda mən ona baş əyərəm, o isə öz cah-cəlalını mənə göstərər. Mən və mənim şəhərim ona təbə olarıq”.

Qasid İkiçayarasına qayıtdı və Uruk hökmdarı Enmerkara Arattanın cavabını söylədi, ölkənin varidatı barədə məlumat verdi. Enmerkar ikinci dəfə qasidi taxıl yüklənmiş heyvanlarla və yeni tapşırıqla Arattaya yola saldı. Enmerkar eyni zamanda tələb etmişdi ki, Aratta hökmdarı “hakimiyyət rəmzini” götürüb Uruka, onun hüzuruna gəlsin. Lakin Aratta hökmdarı bu tələbə əhəmiyyət vermədi və onun Arattaya gəlməsini tələb etdi: “Qasid, ağana, Kullabın ali kahin-hökmdarına de: “hakimiyyət rəmzi” qoy ağacdən olmasın, ağacın adını da deməsin. Qoy sidr olmasın, sərv olmasın, ağcaqayın olmasın, şümşad olmasın, mis olmasın, qızıl olmasın, əqiq olmasın, lacivərd olmasın, “hakimiyyət rəmzi”ni hazırlasın, özü ilə götürsün. Əqiqi bir ağac kimi, lacivərdi bir ağac kimi (ifadənin mənası aydın deyil) Kullabın ali kahin-hökmdarı əlinə alsın və mənim yanına gəlsin”.

Enmerkar müdriklik allahı Enkinin köməyi ilə tapmacanın yozumunu tapıb “Hakimiyyət rəmzini” qasidlə Arattaya göndərdi. Aratta hökmdarı yozumun düzgün olduğunu görüb kədərləndi. Zənn etdi ki, İnanna artıq Arattanı Enmerkarın himayəsinə vermişdir. Lakin taleyini bir də yoxlamaq üçün Enmerkara yeni tapmaca göndərdi. O, bu dəfə nə qara, nə ağ, nə sarı və s. rəngi olmayan it göndərilməsini təklif edir. Enmerkar isə qasidə yeni tapşırıq verib Aratta hökmdarından nə qara, nə ağ, nə sarı və s. rəngi olmayan geyim paltarı istəyir, eyni zamanda Aratta hökmdarını hədələyir: “...şəhər əhalisini vəhşi göyərçinlər kimi ağacdən qovaram, özünü məhv edəmə, külünü yerlə sovuraram”.

Qasid tapşırığı yadda saxlamağa çətinlik çəkir. Onda Enmerkar Arattaya yazılı kitabə göndərir. Qasid özünü Arattaya çatdırır. Hökmdar kitabəni nəzərdən keçirən zaman külək allahı İşkur Aratta üzərinə yağış yağdırır, hər yerdə buğda, noxud və s. göyər-məyə başlayır. Aratta taxıl anbarlarını doldurur. Eyni zamanda Enmerkara xəbər göndərilir ki, İnanna Arattanı tərk etməmişdir, Arattanı gur sularla doldurmuşdur, arattalılar başqa adamlardan fərqlənilər, Dummuzi onları başqalarından ayırmışdı, çünki onlar müqəddəs İnnanın sözlərinə riayət edirlər. İnanna öz lütfünü Arattadan əsirgəmir, Dummuzinin şərəfinə ziyafət düzəldir, Arattalı qızla onun nikahını bağlayır. Enmerkar öz növbəsində səbətləri taxıl ilə doldurur, qurbanlıq qoyun, keçi, inək götürüb Arattaya yola düşür. Arattalılar məhsulu dəyişmək üçün qızıl, gümüş, lacivərdi mübadilə meydanına çıxarırlar. Dastanın sonu zədələndiyindən münasibətlərin tam əqibəti naməlum qalır, lakin aydın olur ki, Aratta ölkəsi Uruka tabe edilmir (17. s. 125-127).

“Enmerkar və Aratta hökmdarı” dastanı şumerdə aşkar olunmuş ən uzun mətnli əsərdir. Bu tarixdə məlum olan ilk dastan səp-kili əsər nümunəsidir. Dastanda Arattanın şərəfi, paklığı, məharət və müdrikliyi, müstəqilliyini qoruması, dinc yolla öz müstəqilliyini saxlaması müxtəlif bədii boyalarla ifadə olunmuşdu. Eyni zamanda, şumer dastanı Azərbaycanın ərazisində meydana gəlmiş ilk dövlət quruluşu barədə təsəvvür yaratmağa imkan verir.

Aratta ilə əlaqədar mövzular başqa Şumer dastanlarında da əks olunmuşdur. Bunlardan birini “Uruk və Aratta” yaxud “Enmerkar və Ensukuşsiranna” (14. s. 86-88) adlandırmaq olar. Dastanda Aratta hökmdarı Enmerkardan onun ali hakimiyyətini tanımasını və ilahə İnannanın isə Arattaya köçürülməsini tələb edir. Enmerkar da öz növbəsində Arattanın Urukda qalacağını bildirir. Dastanda Aratta hökmdarı Ensukuşsiranna adını daşıyır, onun köməkçisi “maşmaş” (vəzir?) kahin olmaqla Ur-Qirnunna adlandırılmışdır. Aratta hökmdarı Urukla münasibət məsələsini şurada qoyur. Vahid bir fikrə gələ bilmirlər. Hökmdar kahin maşmaşı Uruku itaət altına almağa göndərir. Kahin Uruka gəlir, müqəddəs pəyəyə girib inək və keçini dilə tutur ki, onlar ziyafət şərəfinə süd və qaymaq verməsinlər. Uruk viran vəziyyətə düşür. Belə halda Nidaba ilahəsinin iki çobanı maşmaşı tutub öldürür, meyitini çaya atırlar. Aratta hökmdarı ələcsiz qalıb Enmerkarın yanına qasidlə xəbər göndərir: “Ey sən, İnannanın istəklisi, təkcə sən şöhrətə layiqsən... Aşağı torpaqlardan yuxarıya kimi sən hökmdarsan, mən isə sənın arxanca gedirəm. Ana bətnində belə mən sənə tay deyildim, sən mənim “böyük qardaşımsan”. Mən heç bir zaman sənə tay ola bilmərəm”.

Göründüyü kimi, dastan Arattanın Urukdan asılı vəziyyətə düşməsindən bəhs edir.

Üçüncü qrupdakı dastanlar isə bir növ sehrli nağıllara bənzəyir. Onların ümumi sayı səkkizdir: “İlahə İnanna və Ebex dağının əjdahası”, “Allah Ninurta və zalım iblis Azaq”, “Bilqamis və Xulpu ağacı”, “Bilqamis və Ölməzlik dağı”, “Luqalbanda və qartal Anzud”, “Bilqamisın ölümü”, “Bilqamis və Səma öküzü”, “Luqalbanda və Hurrum dağı”.

Dastanların biri “Luqalbanda və Hurrum” adlandırılmışdır. Bu dastanda Enmerkarın Arattaya səfərindən bəhs edilir. Enmerkar bu ölkəni işğal etmək məqsədilə ordu toplayır. Orduya səkkiz başçı təyin edir. Başçılardan biri də Luqalbanda idi. Onlar Hurrum dağlarına çatırlar. Burada Luqalbanda xəstələnir. Onu ölmüş bilib, Hurrum dağında qoyurlar. Onun meyitini Uruka Arattadan

qayıdanda aparmaq qərarına gəlirlər. Lakin iki gündən sonra Luqalbanda özünə gəlir. O, allahlardan (Utu, İnanna, Sin) kömək istəyir. Ona “həyat yemi” və “həyat suyu” verirlər. Luqalbanda sağalır. O, vəhşi heyvanlar ovlayır və allahlara qurban kəsir. Dastanda Aratta səfərinin aqibəti naməlum qalır (17. s. 128).

Şumer dastanlarında heç bir ölkəyə Aratta qədər diqqət yetirilməmişdir. Şumerlər bu ölkə ilə yaxından təmasda olmuşlar. Bu ölkə ilə bağlı daha bir dastan “Luqalbanda və Anzud” adlanır. 1969-cu ildə alman alimi Klaus Vilke tərəfindən nəşr olunmuş bu dastanda möcüzəvi elementlər çoxdur (27. s. 92-93). Ümumiyyətlə, üçüncü qrupa daxil olan dastanların hamısı mifoloji xarakter daşıyır və bunların hamısında mifoloji motiv və elementlər külli miqdardadır. Dastanın məzmunu belədir: “Mifik qəhrəman Bilqamısin atası Luqalbanda, Zabua dağlarında (görünür, haradasa İranın dağlıq hissəsində) olarkən, qartal Anzud (Anzu yaxud İm-Duqud) ilə görüşməyə can atır. Çünki o, ümid edirdi ki, həmin qartal ona Uruk qoşununun yanına qayıtmağa kömək edə bilər. Sonrakı hadisələrdən məlum olur ki, bu qoşun Arattaya gedən yolum yaxınlığındadır. Luqalbanda Anzudun özünə yuva qurduğu nəhəng bir ağaca çatır. Anzud isə yuvada öz balasını qoyaraq, ov dalınca uçmuşdu. Luqalbanda zirək tərpənərək ağıllı bir iş görür. O, qartal balasını dadlı təamlarla-balla, qoyun piyi ilə yedizdirir, gözlərinə sürmə çəkir və başına ətirli çələng hörür.

Ovdan qayıdarkən qartal balasını səsləyir. O isə cavab vermir. Qartal vahimələnərək yuvaya yanaşır və bu zaman balasını qarnı tox, razı, başı çələngli halda görür. Bundan sevinən qartal, bunu edəni mükafatlandıracağına söz verir. O, Luqalbandaya var-dövlət, şan-şöhrət, məğlubedilməz silah təklif edir, lakin Luqalbanda bunların hamısına etiraz edir. Yalnız bundan sonra qartal ondan soruşur: “Bəs sən nə istəyirsən? Arzunu mənə bildir! ...Sözündən dönmərəm! Sənin taleyin sənin arzundan asılıdır!”

Luqalbanda qartaldan xahiş edir ki, onun ayaqlarına sehrli güc versin və onu qaçışda yorulmaz etsin. Qartal həvəslə razılaşıır. Ayrıılarkən qartal ondan xahiş edir ki, heç kimə öz sehrli bacarığından danışmasın.

Beləliklə, Luqalbanda öz qohumları və silahdaşları tərəfindən sevinclə qarşılanır və birlikdə Arattaya yollanır. Lakin hansısa bir sehrli maneənin nəticəsində onlar Arattaya yaxınlaşa bilmirlər. Bu zaman qoşunun başçısı, baş kahin-hökmdar Enmerkar ovçuları çağırtdır ki, İnannanın yanına gedərək onun müraciətini çatdırsınlar. Luqalbandadan başqa heç kim buna cürət etmir. Qartalın vergisi nəticəsində o, gecəyə yaxın İnannanın yanına çatır və ona Enmerkarın məktubunu təqdim edir. (Sonra məktub sözbəsöz təkrarlanır). O, İnannadan belə cavab alır: “İnannanın sularında (yəqin ki Uruk yaxınlığında) külli balıq çoxalmışdır ki, bunlardan biri öz nəhəngliyi ilə seçilir. Həmçinin, ətrafda çoxlu yulğun bitmiş, bunlardan biri isə qıraqdadır. Gərək Enmerkar bu yulğunu qırıb, gövdəsindən çən düzəltsin, “müqəddəs yerlər”də bitən qamışları qoparsın, nəhəng balığı tutub bişirərək, onu İnannaya qurban gətirsin. Yalnız bundan sonra o, Aratta üzərində qələbəni əldə edə bilər” (27. s. 94).

Çox güman ki, dastan urukluların qələbəsi ilə sona yetir. Əks təqdirdə o, qəhrəmanın şərəfinə qoşulmazdı.

Göründüyü kimi, Şumer dastanlarında sehrli nağılların motivləri çoxdur (möcüzəvi köməkçi, əfsanəvi quş, həyat yemi və s.). Bütün bunlar onu sübut edir ki, Şumer qəhrəmanlıq dastanları sözün həqiqi mənasında epos deyildir, onun arxaik formasıdır. Əsl epos bunlardan sonra inkişaf edir.

Yuxarıda adı çəkilən Urukun ikinci əfsanəvi hökmdarı Enmerkar, şumerlərin ən sevimli qəhrəmanlarından biridir. S.N.Kramer qeyd etmişdir ki, tapılmış və şərh edilmiş doqquz dənə şumer qəhrəmanlıq dastanlarından ikisi Enmerkara, ikisi Lulalbandaya (bunlardan birində yenə də Enmerkar iştirak edir) və beşi Bilqamısa həsr olunmuşdur. Hər üç qəhrəmanı I Uruk sülaləsinin nümayəndəsidir (14. s. 80).

Ola bilər ki, bu əsərlərdə Uruk mədəniyyətinin qədim dövründə (e.ə. IV-III mnl.) yer tutan həqiqi hadisələr öz əksini tapmışdır. Bunu Hartmut Şmökəl də təsdiq edir: “Bəlkə də bu, dastan şəklinə salınmış, şumerlərin IV Uruk hökmdarlarından hansınsa dövründən danışan həqiqi hekayədir ” (14. s. 90).

Marian Belitskinin fikrincə, “şübhəsiz, bu poema e.ə. II minilliyin başlanğıcında yazıya alınmazdan yüzlərlə il əvvəl, şifahi ənənələrdə mövcud olmuşdur. “Enmerkar haqqında poema” Şumer ədəbiyyatında bu janrda yazılmış əsərlərin ən qədimidir. Onun nə dərəcədə məşhur olduğunu, xüsusilə belə bir fakt təsdiq edir ki, mətndən 20 lövhə (və parçalar) tapılmışdır. Ən mükəmməl lövhə İstanbulun Qədim Şərq muzeyində saxlanan 12 sütuna ayrılmış 600 misralıq mətndir” (14. s. 91).

Şumer-akkad ədəbi abidələri epik formaların sonrakı təkamülünü izləməyə imkan verir. Belə ki, Bilqamis haqqında Şumer nəğmələrinin (e.ə. III mnl.), onun haqqında poemanın Qədim Babil (e.ə. II mnl. əvvəli) variantının və nəhayət, onun son redaktəsinin (e.ə. I mnl. yarısı) müqayisəli öyrənilməsi, qəhrəmanlıq eposunun mənsəyinə dair verilən bir çox sualların həlli üçün zəngin material təqdim edir.

“Bilqamis, yaxud hər şeyi bilən adamın dastanı” dünya ədəbiyyatı tarixində misilsiz rol oynayan ilk şah əsərdir. Onun Homerin “İlliada”sından iki min ilə yaxın artıq yaşı vardır.

Dastanın yaranma, yazıya alınma və müasir dövrə gəlib çatma tarixi çox maraqlıdır. Miladdan əvvəlki III minillikdə qədim Şumer dilində şifahi şəkildə yaranmış, II minillikdə akkad dilində gil lövhələrə köçürülmüşdür. Dastan 12 gil lövhə üzərinə yazılıb. Son XII lövhədə deyilir: “Hər şeyi bilən adamın dastanı, Bilqamis dastanıdır. Qədim əslinə əsasən bu kitabın üzü köçürülmüş və tutuşdurulmuşdur” (15. s. 187).

Dastan əslində “Hər şeyi görmüş” (ovsunçu Sin-Like-Unnin rəvayətindən) adı altında cəmləşdirilmişdi.

“Bilqamis” dastanı rus alimi İ.M.Dyakonovun tərcüməsilə bizə üç əsas variantda məlumdur: birincisi, Nineviya variantıdır (e.ə. II mnl. ikinci yarısı). Bu da, özündən daha qədim, əsas variantın yenidən işlənmiş şəklini əks etdirir; ikincisi, periferiya (qeyri-mərkəz, əyalət) variantıdır (e.ə. II mnl. yarısı). Buraya Boğazköydən və Megiddodan tapılmış parçalar, eləcə də Bilqamis mövzusu ilə bağlı hett-hurri poeması aiddir. Nəhayət, üçüncü və ən əsası, Qədim Babil variantıdır. Bu da sübut edir ki, “Bilqamis”

haqqında Akkad dastanı, İkiçayarasının tamamilə Akkad dilinə keçdiyi dövrdə yaradılıb (27. s. 108).

“Bilqamis” haqqında akkad dastanı, mixi yazılı ədəbiyyatın içində ən əhəmiyyətli və iri əsərdir. Bu abidə təkcə bədii məziyyətləri ilə qiymətli deyil, eyni zamanda, qəhrəmanlıq dastanının mənşəyinin keçdiyi yolları izləməyə kömək edir. Eləcə də, Babil ədəbiyyatının nə dərəcədə Şumer mənbələrindən uzaqlaşdığını və nə dərəcədə sərbəst olmasını bizlərə bəyan edir.

Yuxarıda deyildiyi kimi, poema 12 gil lövhə üzərinə yazılmışdır. Lakin sonuncu lövhə (“Bilqamis və Xuluppu ağacı” haqqında Şumer nəğməsinin ikinci hissəsinin Akkad dilinə sözbə söz tərcüməsidir), quruluş etibarilə poemaya uyğun deyil. Çətin ki, Bilqamis haqqında Şumer rəvayətləri vahid bir əsəri təşkil edəyildilər. Xüsusən ona görə ki, bizə məlum olan “Bilqamis” haqqında akkad dastanını yaradan şair (görünür, bunu məhz Sin-Like-Uninni etmişdir), təkcə dağınıq mətnləri birləşdirməmiş, eyni zamanda, məlum materialı yenidən işləyərək, onu müəyyən məqsəddə yönəlmiş və ona dərin fəlsəfi məzmun vermişdir.

Odur ki, Babil variantının müəllifi Bilqamis haqqında Şumer rəvayətlərindən hamısını gərəkli bilməmiş və bu məqsədlə, “Bilqamis və Aqa”, “Bilqamis və Xuluppu ağacı” nəğmələrini dastana salmamışdır. Əksinə, həm Şumer, həm də Akkad ədəbiyyatında xüsusi yer tutan “Dünya daşqını” haqqında əfsanə isə dastanda öz geniş əksini tapmışdır. Bu miflə dastan üzvi surətdə bir-birinə qarışaraq, insan üçün ədəbiyyatın əlçatmaz olduğunu, insan həyatının fani olduğunu nəzərə çatdırır.

Beləliklə, Şumer qəhrəmanı Bilqamis haqqında şifahi olaraq dildə-ağızda, eldə-obada söylənən ağı, nəğmə və əfsanələr, təxminən min il sonra yazıya alınıb; Yaxın Şərqi dörd qədim-şumer, akkad, hett və huri dillərində mixi yazı ilə həkk olunmuşdur. Dastan akkad dilinə tərcümədən götürülərək yayılıb, müasir dövrə gəlib çatıb. Tam Şumer mətni hələlik əldə yoxdur: “Bilqamis haqqındakı əfsanələrdən şumer dilinə aid bizə bəzi epik nəğmə və ya dastan gəlib çatıb” (25. s. 91).

Yuxarıda adları çəkilən “Bilqamıs və səma öküzü”, “Bilqamıs və Xuluppu ağacı”, “Bilqamıs və Ölməzlik dağı”, eləcə də “Bilqamısın ölümü” (27.s.92-93) bu qəbildən olan dastanlardır. Deməli, “Bilqamıs dastanı” çox güclü ənənə üzərində yaradılmışdır. Həm də bu dastan Şumer qəhrəman-hökmdarları haqqında yaranmış olan silsilə poemalardan yalnız biridir.

M.Belitskinin fikrinə görə, “qəhrəmanı Urukun bu əfsanəvi hökmdarı olan Şumer ədəbi əsərləri, müasir dövrədək gəlib çatsa da, Babil “Bilqamıs dastanı”nın xəttini və bütün mövzusunı təşkil etmir. Alimlər əmindirlər ki, şumerlərin süqutundan sonra akkad dilində yazılan bu eposun əsas motivi, qədim əsatirlərə aiddir. Bilqamıs haqqında rəvayətlərin əksəriyyəti Şumerdə yaradılmışdır” (14. s. 286).

Odur ki, oxşar Şumer mətninin yoxluğuna baxmayaraq, biz akkad eposundan olan hissələri göstərəcəyik.

...Bilqamıs öz dostu Enkidu ilə yuxarıda adı çəkilən Səma öküzünü öldürdükdən sonra Uruk camaatı qəhrəmanların şərəfinə mahnılar qoşur.

Lakin allahlar Enkidunu cəzalandırmaq qərarına gəlirlər. Axı onlar Enkidunu Bilqamısa qarşı yönəlmişdilər. O isə Bilqamısla dostluq edərək, Humbabanın və Səma öküzünün öldürülməsində iştirak edib. Odur ki, allahlar Enkidunun ölüm hökmünü çıxarırlar. Enkidu xəstələnir və ölür. Bilqamıs hədsiz pərişan olur. Həyatın, qəhrəmanlığın, şöhrətin sonunu gözü qabağında canlandırır. Enkidu ilə keçirdiyi şən günlər, döyüş səhnələri gözü önündən getmir. Bilqamısın dərdi təkcə öz əzizi, həmkarı, xilaskarı, vəfalı dostu, qardaşı Enkidunun dərdi deyil, bütövlükdə insanlığın dərdi idi.

İnsan adlanan varlıq niyə yox olmalıdır? O, niyə həyatdan köçməli, ölüb getməlidir? Onun əbədi yaşaması, həyat sürməsi niyə də mümkün olmasın? Buradan da dastanın əsas qayəsi – “əbədi həyat”, “ölməzliyə qovuşmaq” problemi ortalığa çıxır, problem bəşəri səviyyəyə yüksəlir.

Bilqamıs insanlığı ölümün pəncəsindən xilas etməyə çalışır, çarə tapmaq üçün uzaq bir səfərə hazırlaşır. O, allahlar tərəfindən

əbədi həyat qazanmış Ubar Tutunun oğlu Utnapiştimin (şum. Ziusudra) yanına tələsir. Bilqamıs yol boyu fikirləşir ki, Şuruppakın bu keçmiş hökmdarı Bilqamısa kömək edə bilər, əbədi həyatın sirrini ona deyər. Lakin ona bu yolların çətin, keçilməz olduğu söylənilir. Qəhrəman buna əhəmiyyət vermir və səfərə çıxır. Bu səfərlər dastanının məzmun, forma və bədii cəhətdən ən güclü hissələridir.

Qorxmaz və vüqarlı qəhrəman geniş vadiləri və dağları aşır, vəhşi heyvanlarla döyüşür, istidən və aclıqdan əzab-əziyyət çəkir.

Bilqamıs bütün yol boyu ölməzlik, əbədilik haqqında fikirləşir. Düzəngahlardan keçərkən öz-özünə hayqırır: “Görəsən mən də Enkidu kimi öləcəyəm?” O, hətta allahın ona dediyi: “Bilqamıs, hara can atırsan? Axtardığın həyatı heç vaxt tapmayacaqsan!” – sözlərinə belə inanmır və ümidini itirir.

Burada Siduri adlı ilahənin Bilqamısı bu çətin səfərdən qaytarmaq üçün ona dediyi söz, verdiyi nəsihət çox ibrətli olub, insan taleyi ilə bağlı ilk güclü bədii fikirdir. Onun fikrincə, insan ölməlidir, onun ömrü əbədi ola bilməz, o nə vaxtsa bitməlidir. İnsanın həyatı, işi gərək çalib-çağırmaq, nəğmə demək, gülmək-oyunmaq, bayram keçirmək, yaxşı geyinib-keçinmək, sevib-sevilmək olsun; o, gərək ana torpaq üçün vətən üçün igid övladlar tərbiyə edib, böyüdüb boya-başa yetirsin; o, gərək xeyirxah işlər görsün, şərə qarşı dursun, xalqına, vətəninə xidmət etsin...

Lakin Bilqamıs buna qane olmur, bununla kifayətlənmir, tanrıların bu “buyruğu”-qərarı onu təmin etmir. Buna görə də o, öz istək və amalından dönmür, Siduridən xahiş edir ki, bu səfərdə ona kömək etsin, Utnapiştimin yolunu ona göstərsin. İlahə yenə də onu bu çətin səfərdən çəkəndirməyə çalışır, səfərin çox ağır olduğunu, “qabağı dərin əcəl suları kəsdiyini”, “bütələrin çöllərdə ilan qovduğunu” və s. söyləyir. Lakin Bilqamısın fikrinin qəti olduğunu görüb, ona kömək etmək fikrinə düşür. Deyir ki, Utnapiştimin Urşanabı adlı yaxşı bir gəmiçisi var, onu tapsın və ancaq onunla hərəkət etsin.

Bilqamıs səfərinə davam edir. Gəmiçi Urşanabını tapır, niyyətini ona söyləyir. Gəmiçi təəccüb edir, görəsən, qəhrəman nə

üçün arıqlayıb bu kökə düşüb? İlahə Sidurinin verdiyi sualları o da eynilə təkrar edir:

*“Niyə yanağın batıb, başın enib sinənə,
Qəlbini qəmlər alıb, üzün niyə saralıb?”.. (2. s. 79)
Bilqamıs ilahə Siduriyə verdiyi cavabı təkrar edir:
“Necə batmasın yanaq, baş necə əyilməsin?
Qəlb necə qəmlənməsin, rəng necə dəyişməsin?..
Dostum çıxmır yadımdan, dincliyim yoxdur mənim.
Uzaq yollara çıxıb səhralarda gəzirəm,
Necə susa bilərəm, ürəyimi üzürəm.
Mənim əziz dostumun, artıq həyatı sönmüş,
Mənim dostum Enkidu, artıq torpağa dönmüş!
Məndəmi onun kimi əbədi yatacağam?!..” (2. s. 77)*

Nəhayət, yorulmuş və haldan düşmüş kimi, “ölüm suları”nı üzüb keçərək Utnapiştimin önündə durur. Arıqlayıb gücdən düşmüş, çirk-toz basmış, saç-saqqalı uzanıb bir-birinə qarışmış, pal-paltarı cırıldığından bədənini heyvan dəriləri ilə örtmüş halında o, qəhrəmandan daha çox səfil bir dilənçiyə bənzəyirdi.

Utnapiştim də ona verilən eyni məlum suallarla müraciət edir və eyni cavabları alır. Beləliklə, dastanda Bilqamısın dost dərdi, ələmi ilə bağlı niskilinin səbəbi üç dəfə ayrı-ayrılıqda soruşulur və üç dəfə də onun öz dilindən sorğulara eyni şəkildə cavablar verilir.

Dastanda Bilqamısın Utnapiştim ilə görüşü daha mənalı, daha səviyyəlidir. İnsan oğlunun həyat yolu ilə bağlı məsələlərin yekununa, adi insan taleyinin təsdiqinə həsr olunub.

Bilqamıs Utnapiştimə onunla görüşə çatanadək, nə əzablar çəkdiyini, ağır-qəm yığdığını, bal kimi yuxulara həsrət qaldığını, ayı, şir, kaftar, pələng, bəbir, maral, köpkər ovlayıb yediğini, dərisini geydiyini, zəhərli sulara əl vurmada qayıqla üzüb gəldiyini söyləyərək – “Mənə əbədi həyat qismət olacaqmı?” sualı ilə müraciət edir.

Utnapiştım onu başa salır ki, insan həyatı əbədi ola bilməz, o bir vaxt mütləq başa çatmalıdır. Əbədi yaşamaqdan ötrü insan öz ömrünü mənalı yaşamalıdır. Yəni xeyirxah olmalı, xalqına xidmət etməli, layiqli övladlar yetirib sağlam şəkildə boya-başa çatdırmalıdır.

Lakin Bilqamıs Utnapiştımdən insan olduğu halda, onun özünün necə əbədi həyat qazana bilməsinin sirrini soruşur. Utnapiştım ona “Dünya daşqını” hadisəsini nəql edir. Beləliklə, epos içərisində dini ədəbiyyatda “Nuhun tufanı” adı altında tanınan daha bir mifə rast gəlirik.

Mifin Şumer variantında bildirilir ki, Ziusudura (akk. Utnapiştım) daşqının törədilməsi səbəbini müdriklik allahı Enkidən (akk. Ea) xəbər tutur. Akkad nüsxəsində isə deyilir ki, Ea Utnapiştımə yox, evin divarına müraciət edir. Çünki o, allahlara verilən andı pozmaq istəmirdi. O, demişdi: “Ey daxma, qamış divar, eşit və yadda saxla. Qoy, Şuruppak sakini Utnapiştım, Ubartutu oğlu gəmi düzəltsin və canını xilas etsin” (26. s. 212).

Səhərisi Utnapiştım şəhər əhalisini toplayır və böyük bir gəmi düzəltmələrini əmr edir, lakin öz məqsədini onlara açmır. Gəmi suya salındıqdan sonra isə o, gəmiyə quş və heyvan nümunələrini, öz ailəsini yerləşdirir. Müəyyən edilən gün daşqın başlayır. Su uca dağların zirvəsini belə tutur. Yeddi gün, yeddi gecə daşqın tüğyan edir (Akkad rəvayəti altı gün, Tövrat qırx gün qeyd etmişdir). Bu barədə dastanda deyilir:

*“Həmin Nisir dağında dayandı bizim gəmi.
Dağ gəmini saxlayıb tutmuşdu dayaq kimi,
Düz iki gün qoymadı gəmini tərpənməyə.
Üç-dörd gün də qoymadı, dağ gəmini saxladı,
Beş-altı gün də keçdi gəmini buraxmadı.
Yeddinci gün gələndə
Mən göyərçin çıxarıb onu buraxdım göyə,
Göyərçin uçdu, uçdu, gedib döndü geriyə ” (2. s. 91)*

Göründüyü kimi, bu quş quru yer tapmayıb geri qayıdır. Yalnız qarğa qayıtmır. Beləliklə, gəmi Nisir dağının zirvəsinə yaxınlaşır, orada yan alır. Utnapiştim (yaxud Ziusudra) qurbangah düzəldib allahların şərəfinə mədh söyləyir. Mifdə deyilirdi: Enlil təəccüblənir ki, kimlərsə daşqından salamat qurtarmışdır. Enki (Ea) onu sakitləşdirir və deyir: “İnsanların hamısını qırmaq olmaz. Onların sayını həmişə azaltmaq olar, ən güclü və məğrurlarını cəzalandırmaq olar. Onda yerdə qalanlar qorxar və dinmədən bizə xidmət edər” (27. s. 104). Beləliklə, An və Enlil daşqından xilas olmuş Utnapiştimə (Ziusurdaya) və onun arvadına “allahlara məxsus həyat”, yəni əbədi həyat bəxş edirlər, ona Dilmun ölkəsində məskən verirlər (Babil rəvayətində daşqından xilas olmuş adam Atraxazis adlanır (27. s. 104-105).

Lakin Utnapiştimin rəvayəti maraqlı olsa da, Bilqamısın verdiyi suala cavab deyildir. Onun arvadı Bilqamısa daha artıq mərhəmət göstərir. Arvadının xahişi ilə Utnapiştim, Bilqamısa dənizin dibindən “əbədilik otunu” yaxud “gənclik çiçəyini” necə əldə etdiyini söyləyir.

Bilqamıs bu otun dalınca gedir. Ona deyildiyi kimi hərəkət edərək, sehrli bitkini əldə edir və çox sevinir. Lakin allahların fikri qətidir: “Fanilərdən heç kim əbədi yaşamayacaqdır!”

Beləliklə, allahlar onu izləyir və o, vətəninə qayıdarkən paltarını çıxararaq çimmək istədikdə, ilanı göndərərək “əbədi həyat otunu” oğurlatdırırlar. Çiçəyi sakitcə çəkib aparan ilan dərhal köhnə qabığından çıxaraq cavanlaşır, dəyişir...

Urukun qəhrəmanı başa düşür ki, artıq heç bir ümid yeri yoxdur. Onun bütün cəhdləri yoxa çıxır. Əbədi həyat yalnız allahlara məxsus imiş, Bilqamıs da ən nəhayət, bunun belə olduğuna inanır və təsdiqləyir.

Bilqamıs surətinə nəzər salsaq görərik ki, Şumer qəhrəmanı Bilqamıs ilə akkad qəhrəmanı Bilqamıs arasında da fərq vardır. Şumer ədəbi abidələrindəki Bilqamıs ona görə qəhrəman olub, adi fanilərdən seçilərək ucalıb ki, o, allahlar nəslindəndir və şahdır. Dastanda deyildiyi kimi, “yarımallah, yarı insandır” (tanrı

Bilqamıs). Bütün hünəri ilə Şumer qəhrəmanı allahlara, onun himayədarlarına və yaxud onlar tərəfindən yaradılan sehrli qüvvələrə borcludur. Odur ki, şumerlərin yaratdığı Bilqamıs obrazı epik əsərlərin (burada dastan nəzərdə tutulur) qəhrəmanı olmaqdan daha çox sehrli nağılların qəhrəmanına bənzədilir. Bu obraz sabit, hərəkətsiz təsir bağışlayır. Yəni o, ona görə qəhrəmandır ki, onun müqəddəratı belə təyin olunub və bütün şücaəti də bununla izah edilə bilər.

Akkad Bilqamısı isə başqa cür təqdim olunur. Onun şəxsiyyətinin təşəkkülündə üç əsas mərhələni göstərmək olar. Əsərin əvvəlində o, gücünü sərf eləməyə yer tapmayan azman bir pəhləvandır. Onun kimi gəncliyində cılğınlıq edən epik qəhrəmanlardan “Şahnamə”dəki Rüstəm Zalı, “Xosrov və Şirin”dəki Xosrov Pərvizi, rus nağıllarındakı Dobrinya Nikitiçi, gürcü qəhrəmanı Amiranini, qaraqalpaqlarda “Şəryar haqqında dastan”ın qəhrəmanı Şəryarı və başqalarını göstərmək olar. Bu qəhrəmanlar çox güclü olub, azğınlıq və özbaşınalıq edir, hətta bəzən nalayiq işlərlə məşğul olurlar, öz yaşıdlarını və xalqı incidirlər.

Bilqamısın həyatında ikinci mərhələ - onun Enkidu ilə dostluq təməlinin qoyulmasıdır. Bu nəcib dostun köməyi ilə o, Humbabaya qarşı yürüşə çıxır ki, “yer üzündə nə ki şər var, məhv etsin”.

Nəhayət, üçüncü mərhələ - dostunun ölümündən sarsılması, həyatın mənası haqqındakı fikirlərini, həyata “gedonist” (yəni Qədim Yunan əxlaq nəzəriyyəsinə görə, həyatın zövq və səfa üçün yaranmış olduğunu iddia etmək) baxışları inkar etməsini, “əbədi gənclik çiçəyini” əldə etmək üçün əbəs yerə təşəbbüs göstərməsini, Uruka qayıtmasını və ən böyük mərdlik olan öz məğlubiyyətini boynuna almasını əks etdirir. Əsərin sonunda həyatı dərk etmiş və onu layiqincə yaşamağa can atan qəhrəman canlanır.

Enkidu obrazının transformasiyası (şəklini dəyişərək bir hal-dan başqa bir hala keçməsi) nümunəvi xarakter daşıyır. Babil dastanında Enkidu Bilqamısın dostu və qardaşı olub, ona tay kimi göstərilir. Lakin Şumer rəvayətlərində Enkidu Bilqamısın yalnız nökrəi olub, demək olar ki, simasız bir varlıqdır.

Enkidunun erkən sülalələr dövründə qliptikada təsvir olunmuş hansısa zoomorf allahla qohumluğu barədə güman doğrudursa, onda o, dünya folklorunda bir sıra zoomorf allahlar obrazının tədricən inkişaf etməsini təkrar edir. Nağıllarda allah-himayədar əksər vaxt zoomorf varlıq kimi, qəhrəmanın sehrli köməkçisi, məsləhətçisi, ən sonda onun nökrəi (heyvan qiyafəsini saxlamaqla) rolunu oynayır. Məsələn, ərəb nağıllarındakı ruh-cinlər, rus xalq nağılındakı Boz Qurd, Azərbaycan nağıllarında Simurq quşu və s.

Əgər qəhrəmana yardım və qulluq etmək motivi sehrli nağıllara aiddirsə, dostluq və qardaşlıq motivi isə klassik eposa xas daimi mövzudur. Bilqamıs və Enkidu, Axill və Patrokl, Tariyel və Aftandil, Koroğlu və dəliləri və başqaları – dostluq, qardaşlıq və bərabərliyin bariz nümunəsidir.

Beləliklə, Şumer rəvayətlərindəki Enkidunun “köləlikdən qurtularaq” akkad dastanında Bilqamısa bərabər olub dost və qardaş adlanmasının özü də obrazın bədii təkamülüdür.

“Bilqamıs haqqında” rəvayətlərin müxtəlif redaktələrinin müqayisəsi bir daha bəzi araşdırıcıların (V.Y.Propp, V.M.Jir-munski) fikrini təsdiq edir. Onlara görə, “dastanın tədricən inkişaf etməsi, əsas etibarilə, geniş süjetlərin əvvəlki tematik çərçivələr daxilində təkmilləşdirilməsi hesabına baş verir. Beləliklə də, süjetlərin təkmilləşdirilməsinin “epik istehsalı” klassik qəhrəmanlıq dastanının təşəkkülündə əsas nöqtələrdən biridir” (27. s. 110).

2.3. Lirik mətnlər (himnlər, ağılar, ovsunlar və s.)

Şumer-akkad ədəbi abidələrinə və ümumiyyətlə, Qədim Şərq ədəbiyyatına uyğun olan lirika anlayışı, müasir dövrdən qat-qat fərqlənir. Belə ki, bizə gəlib çatan Şumer və eləcə də Akkad ədəbi abidələrinin əksəriyyəti ayinlə bağlıdır. O cümlədən, lirik əsərlərin də içərisində dini mətnlər üstünlük təşkil edir. Himnlər, dualar, zaburlar, qəbirüstü nəğmələr-elegiyalar, müəyyən bir şəhərin alınması ilə bağlı ağılar, ovsunlar, toy adət-ənənələri ilə bağlı

poeziya buna misaldır. Bunlar içərisində ən dolğun təqdim olunanı himnlərdir.

Himnlər adətən mahnı kimi ifa olunurdular. Onlar bayram ziyafətləri zamanı allahların şərəfinə oxunurdu. Bir qayda olaraq mədh, tərifləmə xüsusiyyəti daşıyırdı. Burada allahların əməlləri sadalanır, adları çəkilir və onlardan kömək dilənirdi. Himnlər təkbəşinə kahin tərəfindən və ya xorla dini pərəstişkarlar tərəfindən ifa edilirdi. Mətn adətən əvvəldən öyrənilirdi. Himn xüsusiyyətli mahnılar, hökmdarların şərəfinə də qoşulurdu. Adətən himn ilə hiləşdirilmiş hökmdarlara qoşulurdu.

Şumer yazılı abidələri içərisində məhəbbət lirikası cüzi yerlərdən birini tutur. Əslində, bizə gəlib çatan bu səpkidə mətnlər, sözün həqiqi mənasında məhəbbət şeirləri deyil, ayinlə - toy adət-ənənəsilə bağlı mətnlərdir.

Şumerlərdən fərqli olaraq, akkad yazılı abidələri içərisində kübar məhəbbət lirikasına rast gəlmək olar. Biz məhəbbət nəğmələrinin kataloq-siyahısına əsasən mühakimə yürüdə bilərik ki, bunlar kübar məhəbbət lirikasına aiddir. Kataloqda bu şeirlərin adları (həmçinin ilk misrası) saxlanılmışdır. Bu da bizə həmin poeziyanın ümumi xarakteri barədə təsəvvür yaratmağa imkan verir. Məsələn, “Ay sevgilim, sübh açılır, gəl!”, “Sevgilimin qoyunda yatdığım zaman”, “Sevgilim, səni gözləyərək, gecəni yatmamışam”, “Ah, gəl sevgilim!”, “Get, yuxu, qoy sevgilimi qucaqlayım!”, “Mənim ağam, sənin məhəbbətin sidr ağacıtək ətirlidir”, “Mənimlə yarışan, mənə rəqib deyil”, “Ah, ilahə Nannaya-məhəbbət və oxşama himayəçisi!”, “Nanayyanın işidir – ürəkdən sevmək!”, “Səni sevən bağlarda, sevin, Nanayya!” (27. s. 112).

İkiçayarasında ağlaşma da təmsil olunmuşdu. Bu da şifahi xalq yaradıcılığı əsasında meydana gəlmiş ağı-poeziya növüdür. Ağılar müxtəlif səbəblərdən yaradılırdı. Onların matəm və dini mərasim formaları var idi. İqtisadi və siyasi fəlakət üz verəndə ağlaşma keçirilirdi. Belə ağlaşmalardan biri Laqaş şəhərinin Luqalzaqqesi tərəfindən dağıdılmasına həsr olunmuşdu. Ağılar yanan şəhəri, adamların əsarətini, məbədlərin murdarlanmasını təsvir edir və şəhəri dağıdanlara lənətlər yağdırırdı. Dini məzmun

daşıyan ağılar Ur şəhərinin, Şumer və Akkadın dağıdılması ilə əlaqədar yaranmışdı.

Bizə həmçinin, iki qəbirüstü nəğmə məlumdur ki, bunları görkəmli şumeroloq S.N.Kramer Moskvanın Təsviri İncəsənət Muzeyinin mixi yazılı kolleksiyaları içərisindən üzə çıxarmışdır. Hər iki nəğmə elegiya (mərsiyə) şəklində olub, ata və arvadın ölümünü təsvir edir (40. s. 11-21).

Birinci nəğmənin proloqunda atanın uzun müddət sürən xəstəliyindən, onun ölümündən bəhs edilir. Sonra ətraflı şəkildə oğlu Ludinqiranın uzaqlarda bu xəbəri eşidərək ağlamasından, arvadının dul qalmasından, övladlarının və gəlinlərinin göz yaşı axıtmasından, ailə üzvlərinin xoşbəxt və sağlam qalmasından bəhs edilir. Sonra nəğmə allahlara yönələn xahişlə bitir ki, onlar yeraltı dünyada ölənə qarşı rəhmli olsunlar (40. s. 13).

İkinci nəğmə həmçinin, proloqla başlanır. Lakin bu proloq 47 sətiri əhatə edərək, əsas hissədən iki dəfə yarım qədər uzundur. Proloq Navirtum adlı qadının ölümünün təsviri ilə başlanır. Sonra Nippur əhalisinin dərini əks etdirir. Naməlum hissədən sonra isə bu ağır dərddə dözməyən Ludinqiranın ağısı davam edilir. Eyni zamanda, qadının ərinin tək qalması və qəm-qüssə içində mərhumənin şərafinə mədhli mahnı oxuması, sağ qalanlara xoş arzular söyləməsi (“qoy, sənin ərin sağ-salamat olsun; qoy, Utu axirət dünyasında sənə işıq versin” və s.) barədə ağı mətnindən ibarətdir (40. s. 13-14).

Şübhəsiz, hər iki nəğmə, yalnız həqiqi ağıların qeydə alınması deyil, həm də ədəbi əsərlərdir. Onları nəşr edən S.N.Kramerin fərziyyəsinə görə, bu ağılar Şumer məktəblilərinin ehtiyaclarını ödəmək üçün, yəni dərslük mətnlər səviyyəsində istifadə edilirdi (27. s. 95). Buna misal olaraq, birinci nəğmənin iyirminci sətrinə aid Nippurda tapılan, həm müəllim, həm də şagird tərəfindən köçürülən dərslük ləvhəciyini göstərmək olar (27. s. 95).

Adətən, ağılara tarixi maraq yaranır. İndinin özündə də ağlaşma müasir Şərq xalqlarının həyatında dəfn mərasimi zamanı keçirilir. Şumer ağılarına isə daha bir xüsusiyyət xasdır. Belə ki,

bu ağılar, tipoloji cəhətdən Qədim Misir nəsihətanə mətnlərinə (məs., “İpuerin kəlamı”) yaxındır.

Lirik mətnlərin xüsusi qrupunu ovsunlar, tilsimlər təşkil edir. Adətən, onların əksəriyyətini ədəbi cəhətdən qiymətləndirmək olmaz. Lakin bunların içərisində elələrinə rast gəlinir ki, bədii əsərlər səviyyəsində, yaxud onlardan parçalar kimi seçilir. Məsələn, diş ağrısına qarşı olan ovsunda dünyanın və bütün canlı məxluqların (həmçinin ağrı gətirən “diş qurdu”nun) yaranması haqqında poetik parçaya rast gəlinir (41. s. 202-203):

*“An göyü yaradanda,
Göylər yeri yaratdı,
Yer çayları yaratdı,
Çaylar seli yaratdı,
Sellər bataqlıqları yaratdı,
Bataqlıqlar qurdu yaratdı.
Ağlayaraq qurd, Şamaşın yanına getdi,
Allah Eyanın qarşısında göz yaşı axıdaraq:
“Mənə yemək üçün nə ayıracaqsan?
Mənə sormaq üçün nə ayıracaqsan?” – dedi.
Allah: “Yetişmiş əncir və ərik şirəsi.”
“Əncir və ərik şirəsi nəyimə lazım?
Dişlərin arasında məni sakın et,
Çənəni mənim məskənim et.
Dişin qanını soracağam mən,
Dişin kökünü gəmirəcəyəm mən.”
“Ağzını ilişdir, kökdən yapış!
Öz-özünə bu yolu seçdin sən!”
Eya öz qüdrətli əliylə səni məhv etsin.”*

Bu diş həkimi üçün olan nəsihətdir. Ümumiyyətlə, babillilər inanırdılar ki, Delta sakinlərinə gələn müxtəlif xəstəliklər şər ruhların, yaxud zalım cadugərlər və ifritələrin əlilə törədilirdi. Odur ki, bədən xəstəliklərinin məlum üsullarla müalicəsinə başlarkən,

bunlar bir və ya bir neçə ovsunun oxunması ilə müşayiət olunurdu. Ovsunun son sətirində deyilirdi ki, onu müalicəsi tətbiq olunan xəstənin üzərində üç dəfə təkrar oxuduqdan sonra xəstəlik tamamilə qurtarar.

Uşağın ağlamasına qarşı ovsunda – laylaya; zahı qadınla bağlı ovsunda isə buğa Sinin (ay allahıdır, şum. Nanna) inəyə olan məhəbbəti ilə bağlı hekayətə rast gəlinir (42. s. 55-71).

Bu ovsunlar xüsusi kitablarda dərc olunurdu, bəzi hadisələrin qarşısını almaqdan ötrü xüsusi tilsimlər işlənirdi.

2.4. Pedaqoji və didaktik əsərlər (Edubba mətnləri)

İkiçayarasında təhsilin başlıca ocağı məktəb idi. Şumerlər məktəbi e-dub-ba, yəni “kitabələr evi”, akkadlar isə həmin mənada “bit tuppın” adlandırırdı. Bəzən Şumer dilində bu sözün – e-dub-ba-(a) şəklinə də rast gəlinir. Landsbergerin fikrincə, “bu cür yazılış, yəqin ki, mənə dolaşıqlığının qarşısını almaqdan ötrü yaranmışdır. Çünki e-dub-ba sözü həm də “anbar” mənasını bildirirdi” (43. s. 199). Vetsoldt isə bu sözün daha bir neçə mənasının olduğunu bildirir: “anbar”, “kontor”, “arxiv”, “məktəb” (44. s. 380).

İlk məktəblər e.ə. III minilliyə yaxın aşağı İkiçayarasında yaranmışdı. Bunun əsas səbəbkarı Şumer yazısı olmuşdu (45. s. 18).

Yazının yaranması, onun öyrənilməsi və təsərrüfat ehtiyaclarına istifadə edilməsi üçün tələbatı artırırdı. Qazıntılar zamanı qədim yazı nümunələri ilə birlikdə təhsil sisteminin mövcudluğunu göstərən dəlillərə rast gəlinir ki, bunlar protoyazı dövrünün ilk mərhələlərini əks etdirir (46).

Məbəd və dövlət təsərrüfatının genişlənməsi ilə əlaqədar olaraq, çoxlu qeyd və hesablama sənədlərinin tərtib edilməsi zərurəti meydana gəlmişdi. Buna görə də məktəb təhsilinə və savadlı mirzələrə ehtiyac vardı. Odur ki, İkiçayarasında ilk məktəblər məbəd və saray yanında yaranmışdı. Məhz məbəd anbarları Qədim İki-

çayarası tarixində mühüm rol oynayan iki idarəyə - məktəb və arxivlərə “həyat vermişdi”. Babil mətnlərində “arxiv” – “bit şataari”, yəni “yazı evi” adlanırdı (47. s.28).

Məktəbdə mixi yazı sistemini və əsas riyazi bilikləri öyrənirdilər (45). Bundan başqa, şagird şumer və akkad dillərini yaxşı bilməli, ədəbi əsərlərin üzünü köçürməyi bacarmalı və onları əzbərləməli idi. Eyni zamanda, elmi mənə daşıyan daha ciddi mətnləri – kimyəvi və tibbi reseptləri, riyazi məsələləri, həmçinin müxtəlif səpkidə riyazi cədvəlləri (vurma, qüvvətə yüksəltmə və s.) bilməli idi. Odur ki, onlara ilahiyyat, nəbatat, coğrafiya, zoologiya, təbabət sahəsində savad verilirdi (45).

Bizə məlumdur ki, II minilliyin birinci yarısında İkiçayarası məktəbləri aşağıdakı qaydada təşkil olunmuşdur: Məktəbə ummea (şum.), ummanu (akk.), yəni “kitabələr evinin atası” adlanan şəxs başçılıq edirdi. Eyni zamanda, müəllim- um-mi/me-a adlanırdı. Yuxarı sinif şagirdlərinə “böyük qardaş” deyirdilər. Şagirdlər isə “kitabələr evinin övladları” adlanırdılar. Müəllim şagirdə adətən “balaca” deyər müraciət edirdi. Akkad dilində şagirdə “tur” talmidu (lamadu – oxumaq sözündən götürülmüşdür), həmçinin “samallu” deyirdilər. Bir akkad ədəbi mətnində bu sözə LU.DUB.SARTUR, yəni “cavan mirzə” şəklində rast gəlinir. E.ə III minilliyin sonuna aid Şumer mətnlərində isə bu söz - lu-dub-sar-tur-tur, yəni “şagird” kimi işlənir (44. s.8). Məktəbin nəzarətçisi “qamçıtutan” adını daşıyırdı. Nəzarətçi şagirdlərin məktəbə müntəzəm gəlməsini təmin edirdi.

Şumer məktəbində nizam-intizam sərt idi, təlimdə çubuq sistemi tətbiq olunurdu. Tədris iki cürə qurulmuşdu. Burada şagirdlər bir tərəfdən Şumer yazı növünü öyrənir, digər tərəfdən ədəbi əsərləri əzbərləyir və üzünü köçürürdülər.

Qazıntılar zamanı xeyli belə nüsxə tapılmışdır. Məsələn, erkən sülalələr dövrünün ikinci mərhələsini (e.ə. 2615-2500-cü illər) əks edən Şuruppaq (müasir Fara) məbəd arxivi, yazının geniş yayılmasından və ciddi təhsil sisteminin olmasından xəbər verir. Buradan tapılan çoxsaylı məktəb mətnləri bu nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, leksik siyahılarla bərabər, artıq bu dövrdə xalq

müdrikliyinə əsaslanan folklor nümunələrinə: atalar sözü, zərb-məsəllər, təmsillər və nəsihətlərə rast gəlinir. Bu da şifahi xalq yaradıcılığının ilk yazıya alınma cəhdi hesab olunur (46).

Şumer məktəblərində gələcək mirzələr hazırlayırdılar. Qədim şumer dilində “mirzə” mənasını bildirən “umbisag” sözü işlədilir. Fara dövrünə (e.ə. 2600-2500) aid təsərrüfat mətnlərində isə şumerlər mirzəni- dub-sar, akkadlar (babillilər və assurilər) – tupsarru adlandırırdı (48. s. 123).

“Mirzə” mənası III Ur sülaləsi dövründə hər hansı bir oxumuş adama şamil edilirdi. Məhz həmin dövrdən etibarən Şumer məktəbi ictimai-siyasi quruluşun təşəkkül tapmasında fəal rol oynamağa başladı. Artıq e.ə. III minilliyin sonu- II minilliyin əvvəlində məktəblərin nüfuzu çox böyük idi. Mirzəlik bir sənət növü kimi formalaşmışdı və burada tərcüməçi mirzələr, ehram mirzələri, şəxsi hüquqi sənədlər üzrə mirzələr və dövlət işləri üzrə mirzələr biri birindən fərqləndirilirdi. Odur ki, mirzələr də öz peşələrinin ictimai əhəmiyyətini tamamilə dərk etməyə başlamışdılar (47. s. 30-148)

Təhsil şagirddən yaxşı yaddaş tələb edirdi. Yəqin ki, bütün oxuyanlar güclü yaddaşa malik deyildi. Buna görəmi, yoxsa başqa səbəbə görəmi bəzi şagirdlər dərslərdən yayınırdılar. Qədim Şumer mətnlərinin birində, təxminən 4000 il bundan əvvəl yazılmış mətnə belə şagird haqqında söhbət aparılır (15. s. 27-31).

Ümumiyyətlə, “Edubba mətnləri” mənası altında, dərslük mətnlər, həmçinin məktəb həyatı ilə bağlı mətnlər nəzərdə tutulur. Odur ki, Edubbanın ədəbi mətnlərini üç qrupa ayırmaq olar:

Birinci qrupa – məktəb həyatından bəhs edən hekayələr daxildir. Belə hekayələrdən biri “Ata və fərsiz oğul” adlanır. Hekayədə ata öz oğluna nəsihət verir, söylə oxumağı, məktəbə vaxtında gedib-gəlməyi, küçələrdə veyllənməməyi tövsiyə edir. Ata və oğul arasında belə söhbət başlanır:

Ata oğuldan soruşur: “haraya getmişdin?”

Oğul cavab verir: “Mən heç yerə getməmişdim”.

Ata deyir: “Əgər sən heç yerə getməmişdinsə, nə üçün veylənirsən? Dur, məktəbə get, “kitabələr evinin atası” qarşısında dayan, tapşırılmış dərsi ona danış, məktəb çantasını aç, öz kitabəni yaz, qoy sənin “böyük qardaşın” sənin üçün yeni tapşırıq kitabəsi hazırlasın. Dərsi hazırlayandan sonra onu müəllimə göstər, mənim yanıma gəl, veyl-veyl gəzmə. Başa düşdünmü, mən sənə nə dedim?”

Oğul: “Bəli, başa düşdüm və təkrar edə bilərəm”.

Ata: “Onda təkrar et!”

Oğul ata nəsihətini təkrar edir, lakin sonralar bu nəsihətə əməl etmir. Ata yenidən qəzəblənir:

“Qulaq as, adam ol! Meydançalarda dayanma, bağ-bağcanı gəzmə. Məktəbə get, bu sənə xeyir gətirər. Mən öz qohumlarımıza baxıram, onların arasında sənə oxşar adam tapa bilmirəm. Sən mənim ürəyimi üzdün, mən səni heç vaxt işə buyurmamışam, torpaq şumlamağa göndərməmişəm. Başqa sənə oxşar uşaqlar işləyirlər, valideynlərinə kömək edirlər. Onlar ataları üçün taxıl yığıb çoxaldır, arpa, yağ və yunla təchiz edirlər. Sən isə onlarla müqayisədə heç kişi deyilsən. Mən səni onlar kimi işləməyə məcbur etməmişəm. Sən öz qardaşına, şagird yoldaşına bax. Nə üçün sən onları ötüb keçmirsən? Heç olmasa öz böyük qardaşına, kiçik qardaşına tay olmağa çalış... Sənə görə mən gecə-gündüz əzab çəkirəm. Gecə və gündüzü kef axtarmaqla puça verirsən, sən çoxlu cavahirat toplamısan, yoğunlamısan, yekəlmisən, lovğa və güclü olmusan. Ancaq sənin bütün nəslin səbirlə gözləyir ki, sənə bir bəla üz versin və onlar da buna baxıb sevinсинlər, çünki sən adam olmağa can atmırsan” (15. s. 27-31).

Hekayədən gətirilmiş bu qısa mətn göstərir ki, qədim zamanlarda oxumayan övladlar valideynin narahatlığına səbəb olurdu. Övladın biganəliyinə baxmayaraq, ata allahları oğluna qayğı göstərməyə və başına ağıl qoymağa çağırır.

Şumerlər təkcə oxumaqdan yayınanlar haqqında hekayə yaratmamışdılar, səylə çalışan məktəblinin gündəlik həyatı haqqında da hekayə vardı. Hekayə “Məktəblinin günü” adlanır. Onu da 4000 il əvvəl yaşamış naməlum bir müəllim yazmışdır.

Hekayədən göründüyü kimi Şumer məktəblisi dərslə gecikmədən qorxur, çünki müəllim onu çubuqla döyə bilər. Hər səhər anasını tələsdirir ki, ona səhər yeməyini hazırlasın. Hekayənin mətni şagirdə yönəldilmiş bilavasitə sualdan başlayır:

– “Ey məktəbli, sən erkən uşaqlıqda haraya getmişən?”

Şagird cavab verir: “Mən məktəbə getmişəm”.

– Sən məktəbdə nə işlə məşğul olmusan?

Şagird cavab verir: “Mən məktəbdə öz kitabımın məzmununu danışdım, səhər yeməyini yedim, kitabəmi yazdım və onu sonacan köçürtdüm. Sonra şifahi tapşırığı soruşdular, nəhərdən sonra yazılı tapşırıq verdilər. Dərslər qurtarandan sonra evə gəldim. Otağa girdim, gördüm ki, atam əyləşib. Mən öz kitabəmi atama oxudum, o, razı qaldı”.

Bir gün şagird dərslə gecikir. Bu haqda belə danışılır: “Səhər ayılında, anamdan xahiş etdim ki, mənə səhər yeməyi versin, çünki mən məktəbə tələsirdim. Anam mənə iki kökə verdi və mən məktəbə getdim. Məktəbdə “çubuq tutan” məndən soruşdu: “Sən nə üçün belə gec gəlmişən?” Mən qorxdum və ürəyim döyündü. Mən müəllimə yaxınlaşdım və ədəb-ərkanla ona baş əydim”.

Həmin gün şagird üçün uğursuz oldu. Ehtiramla müəllimə baş əyməsinin köməyi olmadı. Hələ üstəlik müəllim şagirdə dedi: “Sənin əlin heç bir şeyə yaramaz (yəni pis yazırsan)” və şagirdə bir çubuq vurdu. Şagird bunu gözləmədiyindən pərt oldu. Evə gəldi. Atasından xahiş etdi ki, müəllimi evə dəvət etsin və ona qulluq göstərsin. Ata müəllimi evə dəvət etdi. Müəllim gəldi, onu başda oturdular. Şagird müəllimə qulluq göstərməyə və məktəbdə öyrəndiklərini danışmağa başladı. Ata müəllimə söz göstərdiyi üçün təşəkkürünü bildirdi, müəllimə təzə geyim və bahalı hədiyyələr verdi, barmağına isə üzük taxdı. Tərifli sözlərdən və hədiyyələrdən müəllim xoşlandı. Müəllim şagirdə-gələcək mirzəyə ürək-dirək verməyə başladı: “Ey gənc, mənim sözlərimə diqqətlə qulaq asdığın üçün heç bir kəlamı yaddan çıxarmadığın üçün sən yazı sənətinin zirvəsinə çatma biləcəksən və onun incəliklərinə yiyələnəcəksən. Səni görəndə qardaşların arasında lap yaxşı olasan;

habelə, şagirdlər arasında lap birinci olasan. Sən məktəbdə yaxşı oxumusan, görürsən, sən artıq savadlı adam olmusan” (15. s. 24).

Bu hekayə hələ qədimdə çox geniş yayılmışdı. Qazıntılar zamanı bu hekayənin 21 nüsxəsi tapılmışdı. Lakin mətn müəllimin maaşı haqqında fikir yürütməyə imkan vermir. S.N.Kramer belə hesab edir ki, “müəllimin evə dəvət edilməsi və ona ehtiram göstərilməsi yaltaqlığın tarixini göstərən ilk faktdır” (15. s. 25).

Şagirdin təhsil haqqını, yəqin ki, valideyn ödəməli idi. Lakin valideyn müəllimə əmək haqqından başqa əlavə hədiyyə də vermiş.

Müasir dövr baxımından, müəllimin aldığı hədiyyə rüşvət kimi şagirdin hərəkəti isə yaltaqlıq kimi qiymətləndirilə bilər, lakin bu mülahizə həqiqətdən xeyli uzaqdır; əgər şagird tənbel və fərsiz olsaydı, birinci hekayədəki kimi dərstdən yayınsaydı, onda həmin mülahizələrə bəraət qazandırmaq olardı. Hekayədə tələbkar müəllim və çalışqan şagird surəti yaradılmışdır. Şərq adət-ənənəsinə uyğun olaraq bu faktı müəllimə göstərilən ehtiramın və qonaqpərvərliyin ilk yazılı nümunəsi kimi qəbul etmək olar.

İkinci qrup Edubba mətnləri içərisində didaktik hekayələri, nəsihətləri, təmsilləri və s. göstərmək olar.

Lirik ədəbiyyat silsiləsinə nümunə olaraq “Ağanın qul ilə söhbəti” hekayəsini göstərmək olar. Hekayədə həyatın mənasızlığı, ağanın hər şeyə inamını itirməsi, qoyulan suallara qulun iki-başlı cavabı əks olunmuşdur. Ağanın bədbinliyi, qulun hazırca-vablılığı əsərin əsasını təşkil edir. Qul ağasının hər bir arzusuna bəraət qazandırıcı cavab verir: “Ey qul, mənim xidmətimdə dayan.” – “Bəli, ağam mənim, bəli.” – “Yola tələs! İş arabasını hazırla! Mən saraya gedirəm.” – “Get, ağam mənim, get. Səni uğur gözləyir...” – “Yox, mənim qulum, yox. Saraya getmək istəmirəm.” – “Getmə, ağam mənim, getmə! Birdən səni uzaqlara göndərirlər, naməlum yola çıxmağa məcbur edirlər. Onda sənin payına gecə və gündüz iztirabı düşər!”

“Ey qul, mənim xidmətimdə dayan” – “Bəli, atam mənim, bəli”. – “Əlimi yumağa su hazırla. Mən kef eləmək istəyirəm.” –

“Kef elə, ağam mənim, kef elə. Eyş-işrət şadlıqdır. Kim şad qəlb-lə və təmiz əllə kef eləyir, Şamaş onunladır”. – “Ey qul, kef elə-mək istəmirəm”. – “Eləmə, ağam mənim, eləmə. Aclıq və toxluq, susuzluq və içki adama əziyyət verir”.

“Ey qul, mənim xidmətimdə dayan”. – “Bəli, ağam mənim, bəli”. – “Mən ev tikmək istəyirəm”. – “Tik, ağam mənim, tik!.. Ədalətsiz və zalım rəqibindən canın qurtarar”. – “Ey qul, mən ev tikmək istəmirəm”. – “Tikmə. Ev tikən atasının evini sökür”.

“Ey qul, mənim xidmətimdə dayan”. – “Bəli, ağam mənim, bəli”. – “Üsyan qaldırmaq istəyirəm”. – “Qaldır, ağam mənim, qaldır. Əgər üsyan qaldırmasan, aqibətin necə olar? Düşərgəni tə-min etmək üçün kim sənə ərzaq verər?” – “Ey qul, üsyan qaldır-maq istəmirəm”. – “Qaldırma, ağam mənim, qaldırma! Üsyan qaldıran adamı ya öldürürlər, ya gözlərini çıxarırlar, ya da həbs-xanaya salırlar”.

“Ey qul, mənim xidmətimdə dayan”. – “Bəli, ağam mənim, bəli.” – “Mən istəyirəm allahıma qurban kəsim.” – “Kəs, ağam mə-nim, kəs. Öz allahına qurban kəsən adamın ürəyi sevinc ilə dolu olur.” – “Mən öz allahıma qurban kəsmək istəmirəm” – “Kəsmə, ağam mənim, kəsmə. Yəqin sən fikirləşirsən ki, allahın istəyini ye-rinə yetirsən, onu öz arxanca gəzməyə məcbur edə bilərsən?”

“Ey qul, mənim xidmətimdə dayan”. – “Bəli, ağam mənim, bəli”. – “Mən qadın sevmək istəyirəm” – “Sev, ağam mənim, sev. Qadını sevən adam dərd və qəmi yaddan çıxardır”. – “Ey qul, mən qadın sevmək istəmirəm”. – “Sevmə, ağam mənim, sevmə. Qadın ovçu üçün tələdir, dərin quyu və yarıqdır. Qadın adamın boğa-zını kəsən iti xəncərdir”.

“Ey qul, mənim xidmətimdə dayan”. – “Bəli, ağam mənim, bəli”. – “Mən ölkəmə xeyirxahlıq göstərmək istəyirəm”. – “Gös-tər, ağam mənim, göstər. Özün də xeyirxahlıq taparsan”. – “Ey qul, mən ölkəmə xeyirxahlıq göstərmək istəmirəm”. – “Göstər-mə, ağam mənim, göstərmə... Qədim xarabalıqları gəz və insan kəllələrinə nəzər sal (və tap görüm) – onlardan kim şər sahibi, kim xeyir sahibi olmuşdur.” – “Ey qul, mən istəyirəm səni öldürüm və

arxamca getməyə məcbur edim”. – “Mənim ağam məndən sonra həqiqətən üçcə gün yaşayacaqdır” (15).

Göründüyü kimi, hekayə dialoq şəklində, sual-cavab formasında qurulmuşdur. Didaktik janra, həmçinin, dialoq-mübahisələr də aiddir. Burada mübahisə edənin hər biri öz nöqteyi-nəzərini müdafiə edir. Belə mübahisələrdən biri şərti olaraq “Bədbin trilogiya” adlanır. Bu “Üçlük”də iştirak edən hər üç cütün biri hər şeyin yaxşı olduğunu, ikinci isə pis olduğunu təsdiq edir. Adətən, bu cür mübahisələr nikbin fikirlinin qələbəsi ilə sona yetir. Hər-dən bu cür dialoq-mübahisələrdə sosial tənqidin ibtidai formaları əks olunur, hərdən də dialoq əşyaların (toxa və kotan, mis və gümüş və s.) və yaxud heyvanların hərəsinin öz üstünlüklərinə aid mübahisələri şəklində tərtib olunurdu.

Didaktik janra daxil olan nəsihətlər xüsusi diqqətə layiqdir. “Müdrək Axikar haqqında” hekayət aramı dilində tərtib olunmuş və e.ə. XI-VI əsrlərin şəraitini əks etdirir. Axikar Assur hökmdarı Sinahheribin ali məmuru idi. Onun övladı yox idi. O, allahdan oğul arzulayırdı. Arzusu boşa çıxdıqdan sonra Axikar qardaşı oğlu Nadanı oğulluğa götürüb onun tərbiyəsi ilə məşğul olur. Povestdə dövlət xadimi Axikarın Nadana yüzdən çox nəsihəti əks olunmuşdur. Onlardan bir neçəsi o dövrün əxlaq qaydaları haqqında təsəvvür yarada bilər:

- “Sirri açma. Sarayda eşitdiyən hər bir söz, qoy sən qəlbində çürüsün”.
- “Sakit danış, səsini ucaldıb səs-küylə danışma. Əgər səs-küylə ev tikmək mümkün olsaydı, onda eşşək gündə iki ev tikərdi”.
- “Ağıllı adam ilə daş daşımaq, axmaq adamla şərab içməkdən yaxşıdır”.
- “Həddindən artıq şirin olma, yoxsa səni udarlar, həddindən artıq acı olma, yoxsa səni atarlar”.
- “Dilini yamanlıqdan saxla, əlini oğurluqdan”.
- “Ağıllı adama qulaq asmaq, isti havada sərin su içməyə bənzəyir”.

- “Heç kəsə ayağını basmağa imkan vermə, sonra boynuna minə bilər”.
- “Bir sərçəni əldə tutmaq, min quşun göydə uçmasından sərfəlidir”.
- “Nə zaman su yuxarı axsa, quş qanadsız uça, qarğa ağarsa, acı bal kimi şirin olsa, o zaman axmaq da ağıllanar”.
- “Öz sahibini tərk edən və sənin arxanca gedən iti, daşla qov!”
- “Başqasına gor qazan özü düşər” və s. (49. s. 3-10).

Bu nəsihətlər müasir dövrün əxlaq və davranış qaydaları ilə də səslənir. Bütün nəsihətlər tərbiyəvi məqsəd güdür və öz-özlüyündə ya öyüd-nəsihət vermə xarakterini (Şuruppak allahının Ziusudraya nəsihəti kimi) və ya praktiki (işgüzar) nəsihətləri, yəni hər hansı bir işin necə yerinə yetirilməsini təmsil edirlər. Məsələn, “Əkinçinin təqvimi”ndə allahın özü əkinçiyə torpağı necə və nə vaxt becərəcəyi, əkəcəyi barədə nəsihət verir.

Nəhayət, üçüncü qrup Edubba mətnlərinə isə şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri (nəsihətlər, atalar sözü, zərbi-məsəllər və s.) daxildir. Eyni zamanda, şumerlər həyat və məişətlə əlaqədar müxtəlif məzmunlu təmsillər yaratmışdılar. Şumer şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, o cümlədən, təmsillər e.ə. II minilliyin birinci yarısında yazıya alınmışdır. Təmsillərin bir qismi heyvanlara həsr olunmuşdur (14. s. 310-314):

Ulaq çayda üzəşəği üzürdü, it isə onun dalınca qaçır və öz-özünə deyiniirdi: “Görəsən o, nə vaxt sahilə çıxacaq ki, mən onu yeyim?”

İt ziyafətə gəldi, lakin sümük qalıqlarını görüb deyilərək uzaqlaşdı: “İndi mən gedəcəyim yerdə mənim üçün daha çox yem tapılar”.

Qancıq it iftixarla deyirdi: “Mənim üçün fərqi yoxdur, balalarım (küçüklər) kürəndir, yaxud xallı; onsuz da mən onların hamısını istəyirəm”.

Doqquz canavar (qurd) və onuncu bir neçə qoyunu birgə parçaladılar. Onuncu canavar tamahkar imiş... O, hiylə ilə dedi: “Mən (cəmdəyi) sizin üçün bölüşdürərəm. Sizin sayınız doqquzdur, qoy bir qoyun (cəmdəyi) sizin payınız olsun. Mən isə təkəm,

qoy doqquz qoyun (cəmdəyi) mənə çatsın, bu da mənim payım olar”.

Tülkü vəhşi öküzün dırnağını basdaladı və soruşdu: “Səni çox incitmədim ki?”

Tülkü Enlildən vəhşi öküz buynuzu arzuladı. Ona vəhşi öküz buynuzu qoyuldu. Lakin külək qopdu, yağış yağdı, tülkü öz yuvasına girə bilmədi. Səhərə yaxın soyuq şimal küləyi, qara buludlar və leysan yağış tülkünü yaxalayanda o dedi: “Qoy səhər açılsın...”(mətnin davamı zədələnmişdir).

Tülkü özünə ev tikə bilmədi, buna görə də dostunun evinə fateh kimi gəldi.

Tülkü əlində ağac gəzişir və deyirdi: “Görəsən, kimə ilişdirim?”

Tülkü əlində rəsmi sənəd (düşünürdü): “Görəsən, nə tələb eləyim?”

Pişik çox götür-qoy edir, manqusta isə fürsəti fəvtə vermir. “Evdə olan yeməyi manqusta udur. Mənə bir şey qalırsa, onu da yadelli gəlib məhv edir”.

Mənim manqustam ancaq iylənmiş yeyir; pivə, yaxud sarı yağ üçün heç yerindən belə tərpənmir.

“Ey şir, sıx cəngəllik sənin müttəfiqindir”.

Şir cəngəllikdə donuzu yaxaladı və deyinə-deyinə onu parçalamağa başladı.

Donuz qışqıranda dedi: “Sənin ətini hələ heç dadmamışam, amma sənin cığ-vığın qulaqlarımı deşdi”.

Şir bir keçini qarmaladı. Keçi dedi: “Məni burax, mən sənə rəfiqələrimdən birini, qoyunu verərəm”. Şir cavab verdi: Səni buraxaram, ancaq adını mənə de görüm! Keçi: “Məgər sən mənim adımın bilirsən? Mənim adım “Sən aqilsən!”dir”. Şir arxaca çatan da mırıldadı: “Artıq arxaca çatdım, səni buraxıram”. Keçi (azad olub) cavab verdi: “Bəli, sən məni buraxdın. Məgər sən aqilsən? Mən sənə nəinki qoyun verərəm, heç özüm də səninlə qalmaram”.

Fil öyünüb deyirdi: “Dünyada mənə bənzəri yoxdur...” Gicitkan (bunu eşidib) ona dedi: “Axı mən də, nə qədər xırda olsam belə, sənə bənzər yaradılmışam”.

Eşşək öz döşəməsini də yeyər.
Mən, eşşək kimi, üçyaşlıya evlənmirəm.
Mənim eşşəyim sürətlə qaçmaq üçün yox, anqırmaq üçün yaranıb.

At üstündəki süvarini yerə atıb dedi: “Belə bir yükü belimdə daimi gəzdirsəm, gücdən düşərəm ki!”

Sən at kimi tərləyirsən – bu, sən içdiyindir.

Ey qatır, səni kim tanıya bilər – atan, yaxud anan?

Kökəldilmiş donuzu kəsməyə hazırlayırdılar, o dedi: “Bu mən yediyim xörəyə görədir”.

Qəssab donuzu kəsə-kəsə deyir: “Nə vız-vız salmışan? Bu yol ilə sənin ata və babaların getmişdir, sən də onların arxasınca gedəcəksən. Hələ səs-küy də salırsan!”

Təmsillər və hikmətli sözlər, yəqin ki, hər bir qədim xalqın şifahi yaradıcılığında öz əksini tapırdı, lakin onların ən qədim nümunələri Şumer yazılarında bizə gəlib çatmışdır. Atalar sözü və ibarələr, ibrətli hekayələrin yazılı qeydləri Misir qaynaqlarında, “Tövrat” dini kitabında da öz əksini tapmışdır. Lakin Şumer hikmətli atalar sözləri və zərb-məsəlləri daha qədimdə yazıya alınmışdı (e.ə. II minilliyin birinci yarısı). Bunları M.İ.Çığın fikri də təsdiq edir: “İlk dəfə yunan Ezop tərəfindən qələmə alınması sayılan heyvanlarla bağlı təmsillər də şumerlərə istinad edir. Zəmanəmizə qədər şumerlərdən bizlərə müxtəlif atalar sözləri, şeirlərindəki bənzətmələr, təmsillər və s. çoxsaylı folklor nümunələri gəlib çatmışdır. Məsələn, “açıq ağıza milçək girər”, “qanlar su kimi axdı”, “ay kimi gözəl”, “yağ kimi əridi”, “sel kimi silib süpürdü” və s.” (50. s. 243-244).

Şumer zərb-məsəlləri müasir dövrlə səsleşir. Onlar həyat və məişətin hər bir sahəsinə aid atalar sözləri, zərb-məsəllər yaratmışdılar. Yoxsulluq həyatın ən acı amili kimi qəbul edilirdi; yoxsulun acınacaqlı halı bir çox zərb-məsəldə əks olunmuşdur (15. s. 128-132):

*“Kasıbın ölməsi yaşamasından yaxşıdır.
Onun çörəyi olanda duzu olmur,*

*Duzu olanda çörəyi olmur,
Əti olanda quzusu olmur,
Quzusu olanda əti olmur”.*

Yoxsulun ehtiyatı qurtaranda borca düşürdü: Kasıb borc etməklə öz qayğısını artırır. Lakin zərb-məsəllərdən aydın olur ki, yoxsul təbəqələrdə ədalətsizliyə qarşı etiraz mövcud idi. Bu aşağıdakı nümunədə daha aydın görünür:

“Yoxsul ailələrin hamısı heç də eyni dərəcədə itaətkar deyillər”.

Şumerlər var-dövlətə, varlı və yoxsula aid zərb-məsəllər yaratmışlar. Müvafiq atalar sözü aşağıdakılardan ibarətdir:

“Kimin çoxlu gümüşü varsa, bəlkə də o xoşbəxtdir. Kimin çoxlu arpası varsa, bəlkə o da xoşbəxtdir. Lakin kimin heç nəyi yoxdursa, o, gecələri sakit yatır”.

Şumerlər başa düşürdülər ki, hər bir peşə sahibi müvafiq işlə məşğul olmalıdır. Onlar deyirdilər: “mən cins atam, lakin qatır ilə bir boyunduruğa salıblar. Budur, arabanı çəkirəm, qamış və saman daşıyıram”.

Xidmətçinin işi çox olurdu, üst-başına diqqət edə bilmirdi. Beləsi haqqında deyirdilər: “Xidmətçinin paltarı həmişə çirkli olar”.

Şumerlər təmiz geyimə fikir verirdilər: “Yaxşı geyimliyə hər yerdə şadırlar” – deyirdilər.

Qədim İkiçayarası sakinlərinin arasında baş verən mülki bərabərsizlik müvafiq surətdə atalar sözlərində öz əksini tapmışdır: “Hələ (dünyada) çox yaşayacağıq, gəlin, (var-dövlət) toplayaq”. Bunun əksinə, dünya malına biganə olanlar da vardı: “Onsuz da öləcəyik, gəlin nəyimiz varsa xərcləyək”.

Şumerlər səylə zəhmət çəkənləri yüksək qiymətləndirirdilər. Bir atalar sözündə deyilir: “Əl üstə gəl əl – görürsən ev tikildi; qarın üstə gəl qarın – görürsən ev söküldü” və yaxud “Kim ağa kimi tikirsə, qul kimi yaşayır”; “İşləyən adamın yuxusu şirin olar.”

Şumerlərin, yəqin ki, tənbel, mız-mız, daim öz taleyindən şikayətlənən adamlardan zəhlələri gedirdi. Belə adamlar haqqında da atalar sözləri vardır; məsələn, aciz, heç bir işə yaramayan adam haqqında deyirdilər: “Səni suya atsalar, su iylənər; səni bağçaya buraxsalar, bütün meyvələr çürüyər”.

Daim sızlayan adam deyərmiş: “mən uğursuz bir gündə anadan olmuşam”.

Şumerlər biliyi, savadı yüksək qiymətləndirirdilər. Ana dilini bilməyi üstün tuturdular. Hikmətli ibarədə deyilir: “Bu necə mirzədir ki, Şumer dilini bilmir!” Şumer dilini öyrənəni isə tərifləyirdilər: “Bax, bu xidmətçi Şumer dilini öyrənmişdir” – deyirdilər. Mirzə sənətini qiymətləndirir, yaxşı mirzəni pisdən seçirdilər. Onların fikrincə, mirzə cəld olmalıydı: “Əsl mirzə o adamdır ki, əli ağızdan geriyyə qalmasın” – deyirdilər.

Şumerlərin həyatında ailə məsələləri mühüm yer tuturdu. Ailədə tənbel kişi haqqında zərb-məsəl yaratmışdılar. Ailə başçısı deyir: “Arvadım məbəddədir, anam çay kənarında, mən isə (evdə) acından ölürəm”. Bəzən kişilər yaxşı ailə qura bilmədiklərindən evləndiklərinə peşman olurdular. Uğursuz nikah halları üçün aşağıdakı zərb-məsəl vardı: “Xoşbəxtlik evlənməkdədir, lakin bir az fikirləşəndə ayrılmaqda”.

Şumerlər ailə və övladlarının qədrini bilir və buna yüksək qiymət verirdilər. Çox maraqlıdır ki, qaynanalar haqqında atalar sözü yaratmamışdılar. Yəqin ki, onlar üzüyola olmuş, ailənin bütövlüyünü qorumuşlar. Lakin gəlin qayınata üçün bələymiş. Bu barədə belə söylənilir:

“Çöldə bardax – kişi üçün həyatdır.

Ayaqqabı – kişi üçün göz bəbəyidir.

Arvad – kişinin gələcəyidir.

Oğul – kişi üçün nicat yeridir.

Amma gəlin – kişi üçün lənətdir”.

Şumerlərin fikrincə, ailə məhəbbət əsasında qurulmalıdır. Qarşılıqlı istək olmayan nikah haqqında deyirdilər: “Gəlinin ürəyi fərəhlə doludur. Bəyin ürəyi qəm-qüssə ilə”.

Xeyirli nikah güdən qızlar haqqında belə zərb-məsəl vardı: “Qız deyir: mən məhəbbətimi kimə bəxş edim? Bəlkə hər şeyi bol olana, kifayət qədər varı olana?”

Şumerlər ailə qurmağın müsbət və mənfi cəhətlərini müşahidə etmişdilər. Deyingən arvadlar haqqında zərb-məsəl vardı: “Ev-də deyingən arvad kədər üstünə azar gətirər”. Ailə saxlamağın çətinliyini başa düşürdülər: “Kim arvad və uşaq saxlamayıbsa, deməli o, burun deşiyində halqa (adətən, qulların burnuna halqa keçirirdilər) gəzdirməyibdir”.

Şumerlər dostluq və qohumluq haqqında belə deyirdilər: “Dostluq bir gün çəkər, qohumluq əbədi davam edər”.

Şumerlər bilavasitə istismarçılara nifrətlə yanaşırdılar. Buna belə zərb-məsəl qoşmuşdular: “Sənin hökmdarın ola bilər, sənin şahın ola bilər, lakin hər şeydən əvvəl, ağandan qorx!”

Şumerdə ara müharibələri, hakimiyyət uğrunda mübarizə, düşmən basqınları tez-tez baş verirdi. Buna görə Şumer əhalisi ölkənin təhlükəsizliyinin qorunması barədə də zərb-məsəl yaratmışdılar: “Əgər ölkə pis silahlanıbsa, düşmən həmişə (şəhər) darvazaları önündə dayanacaqdır”. Bununla bərabər, şumerlər müharibənin mənasız olmasını başa düşürdülər. Buna uyğun atalar sözündə deyilir: “Sən gedirsən düşmənin torpağını zəbt edirsən, düşmən gəlir, sənin torpağını zəbt edir” (15. s. 131-132).

Göründüyü kimi, şumerlər özlərinin həyat təcrübəsi əsasında çoxlu atalar sözləri, məsəllər, hikmətli deyimlər yaratmış və onları sinaqdan keçirib min illər boyu yaddaşlarında yaşatmışlar.

III FƏSİL

ŞUMER-AZƏRBAYCAN ƏDƏBİ ƏLAQƏLƏRİ

Dünya ədəbiyyatı özündə müxtəlif cür və hər şeyi əhatə edən əlaqələr tarixini əks etdirir. Lakin “ədəbiyyatların qarşılıqlı əlaqəsi mürəkkəb və təzadlı prosesdir. Bu proses qeyri-bərabər, sıçrayışlı şəkildə olub, ədəbiyyatın nisbi qapalı inkişaf dövründən ədəbi əlaqələrin kəskin fəallaşdığı dövrə keçməsinə əks etdirir. Burada qanuna uyğun hal kimi görmək olar ki, ədəbi əlaqələrin fəallaşmasının dərin ictimai səbəbləri var: ədəbiyyatları qarşılıqlı əlaqədə olan ölkələrin həyatında baş verən ictimai-siyasi yüksəlmə, xalqın mənəvi gücü daha qabarıq şəkildə özünü göstərən zaman; ideoloji böhran və bu tənəzzül zamanı ali təbəqənin öz laxlayan mövqelərini qorumaq məqsədilə digər ölkələrin özlərinə yaxın sinfi cəmiyyətinə müraciəti; ölkələrarası iqtisadi-siyasi və mədəni əlaqələrin güclü tərəqqisi və s. zamanı yaranan səbəblərdir” (51. s. 41).

Ümumiyyətlə, “insan cəmiyyətinin tarixi sosial və mədəni (deməli, həm də ədəbi) tərəqqinin hər hansı bir sahəsinin bir-biri ilə qarşılıqlı təsirinin olmaması nəticəsində tamamilə təcrid olunmuş nümunələrini faktiki olaraq tanımır. Xalq nə qədər mədəni olarsa, onun digər xalqlarla əlaqələri və qarşılıqlı təsiri daha intensivdir... Deyilənlər ədəbiyyatın xüsusi sahəsinə də aiddir. Həç bir böyük milli ədəbiyyat başqa xalqların ədəbiyyatı ilə canlı və yaradıcı qarşılıqlı əlaqələri olmadan inkişaf etməmişdir. Kim ki, öz ədəbiyyatını başqalarının gözündə qaldırmağa çalışaraq onun yalnız milli ənənələr zəminində yetişmiş olduğunu iddia edirsə, bununla onu “parlaq təcrid edilmə”yə deyil, geridə qalmış məhdudluğa və özünəqulluğa düşər edir” (51. s. 56).

Odur ki, xalqlararası ədəbi əlaqələri öyrənmədən, bu cür əlaqələrin dünya mədəniyyəti tarixində və eləcə də müasir dövrdə rolunu bilmədən, ayrı-ayrı milli ədəbiyyatların səmərəli şəkildə inkişafından danışmaq qeyri-mümkündür. Həqiqətən də, “əsasını

sosial-tarixi proseslər təşkil edən milli ədəbiyyatlar fasiləsiz olaraq qarşılıqlı əlaqələr nəticəsində inkişaf edir” (51. s. 13).

Coğrafi və siyasi baxımdan Azərbaycan daim Şərqlə Qərbin arasında yerləşmişdir. Buna görə də Azərbaycan xalqı öz maddi və mənəvi mədəniyyətini inkişaf etdirərkən təkcə digər xalqların təcrübəsini mənimsəməklə kifayətlənməmiş, bu xalqların tarixi inkişafında, mədəniyyətlərinin zənginləşməsində də fəal rol oynamışdır.

Ümumiyyətlə, İ.Q.Neupokoyevanın dediyi kimi, “milli ədəbi sistem qapalı ola bilməz. O, həm genetik, həm əlaqələr, həm də tipoloji baxımdan dünya ədəbiyyatının ümumi mütərəqqi inkişafı ilə müxtəlif cəhətdən bağlıdır” (52. s. 254). Bunu eyni tərzdə Azərbaycan xalqının ədəbiyyatına da aid etmək olar.

Müasir elmimiz qarşısında öz xarakter və miqyasına görə çoxcəhətli və qlobal bir məsələ durur: Azərbaycan ədəbiyyatı ilə dünya ədəbiyyatı arasında qarşılıqlı əlaqələrin və qarşılıqlı zənginləşmənin tarixini, qanunauyğunluqlarını, yollarını, formalarını və inkişaf mərhələlərini hərtərəfli öyrənmək və dərk etmək problemi. Özü də bu ədəbi əlaqələrin öyrənilməsi bütün istiqamətlərdə - həm Şərq ədəbiyyatı (ilk növbədə türkdilli, irandilli və ərəbdilli ədəbiyyatlar), həm də Qərb ədəbiyyatı (Avropa və Amerika ədəbiyyatları) arasında aparılmalıdır.

Azərbaycan-Avropa ədəbi əlaqələrinin öyrənilməsi sahəsində müəyyən işlər görülmüş və indi də görülməkdədir (53. s. 14-323). Xüsusilə, daha geniş səpkidə Azərbaycan-rus ədəbi əlaqələri araşdırılmışdır. Lakin Azərbaycan-Şərq ədəbi əlaqələri (türk xalqlarının ədəbiyyatları və İran ədəbiyyatı istisna olmaqla) demək olar ki, məqsədyönlü və planlı şəkildə araşdırılmamışdır.

Bu işi konkret regionlar üzrə aparmaq qismən mümkündür. Çünki “ədəbi əlaqələrin regional aspektdə təhlil edilməsi çox məhsuldar ola bilər, belə ki, bir sıra şərtlər daxilində burada ədəbi əlaqələr daha səmərəli şəkildə inkişaf edir” (51. s. 24).

Ona görə də, hal-hazırda lokal əraziyə, yəni yalnız müəyyən bir yerə aid olan millətlərarası ədəbi əlaqələrdən, konkret problem və məsələlərdən danışmaq lazımdır. Belə məsələlərdən biri də

Azərbaycan və Qədim İkiçayarası, daha dəqiq desək, Azərbaycan-şumer ədəbi əlaqələri problemi, bu xalqlar arasında mənəvi yaxınlığı üzə çıxarmaqdır.

Qeyd edək ki, şumerlərin mənşəyi, onların hansı xalqlarla qohum olub-olmaması, mədəniyyəti və ədəbiyyatı son dövrlərdə müxtəlif ölkələrdən olan alimlərin diqqət mərkəzindədir. Bununla bağlı bir sıra ölkələrin alimləri (məsələn, H.Frankfort, S.N.Kramer, A.L.Oppenheym, M.Belitski, İ.M.Dyakonov, İ.S.Kloçkov, V.K.Afanasyeva, O.N.Tuna, M.İ.Çığ, Y.Yusifov, A.Məmmədov, O.Suleymenov, M.A.Dandamayev və b.) tədqiqat işləri aparmış, müxtəlif fikirlər söyləmişlər.

Bununla yanaşı, şumer əbədi abidələrinin ciddi tədqiqata, xüsusilə dünya ədəbiyyatı, o cümlədən, Azərbaycan ədəbiyyatı ilə müqayisəli tədqiqinə ehtiyac vardır.

Şumer ədəbi abidələri çox ulu keçmişimizi və qədim Azərbaycan ədəbiyyatını öyrənmək üçün mühüm mənbələrdir. Həmçinin, şumer və Azərbaycan ədəbiyyatlarının qarşılıqlı öyrənilməsi, bu xalqlar arasındakı min illər boyu davam edən mədəni əlaqələri üzə çıxarır. Hətta yazılı mənbələrdə İkiçayarasının Aratta (Urmiya gölü hövzəsi) ilə ticarət və mədəni əlaqələrini göstərən faktlara rast gəlinir. Arattanın isə Cənubi Azərbaycan ərazisində yaranmış türk dövləti olması haqqında tutarlı dəlillər var (17. s. 333; 39. s. 61-67).

Y.Yusifovun verdiyi məlumatlara görə, bəzən Aratta adı “su ölkəsi” adlanırdı, bu da güman edilir ki, burada məskunlaşan qədim türk tayfalarından olan subir, yaxud subar tayfa adları ilə izah olunur. Güman ki, Aratta, Lullubi və Su, yaxud Sub, Subir Urmiya gölü hövzəsindəki eyni ölkənin müxtəlif adları olmuşdur. Onların tutduğu ərazi cənub istiqamətində Diyala çayının (İkiçayarası) orta axarına kimi gəlib çatırdı (17. s. 333).

Şumer dastanlarının tərcüməçisi S.N.Kramer də Arattanı Urmiya gölü və Xəzər dənizi bölgəsində yerləşdirir ki (54. s. 72-73), bunun üçün də ona Enmerkarın Arattaya yollandığı və İkiçayarasının qərbində yerləşmiş hurrilər ölkəsinə aid etdiyi Hurrum da-

ğının adının çəkilməsi və II Sarqonun yazılarında Aratta məmləkətindəki gölün adının çəkilməsi əsas olmuşdur. Eyni zamanda, o, şumerlərin qədim zamanlarda Aratta məmləkəti ilə qonşu olduqlarını və İkiçayarasına e.ə. IV minillikdə gəlmələrini mümkün sayır (55. s. 97).

Qeyd edək ki, Şumer dastanlarında heç bir ölkəyə Aratta qədər diqqət yetirilməmişdir. Məsələn, e.ə. III minilliyin birinci yarısında baş vermiş hadisələrdən danışan “Enmerkar və Aratta hökmdarı”, “Uruk və Aratta”, “Luqalbanda və Hurrum” (Hurrum Elam ilə Aratta arasında dağlıq ərazidə yerləşirmiş) adlı dastanlarda şumerlərin çox qədimdə Azərbaycan ilə yaxından təmasda olmalarından danışılır. Hətta digər bir şumer dastanında (“Luqalbanda və Enmerkar”) Aratta şumerin müttəfiqi kimi qeyd olunmuş və ora İnannanın (şumer ilahəsi) məskəni kimi qələmə verilmişdi. Eyni zamanda, şumer dastanları, həmçinin, başqa mənbələr Qədim Azərbaycanın ərazisində meydana gəlmiş və yuxarıda adları çəkilən ilk tayfa birlikləri, o cümlədən, dövlət qurumları barədə təsəvvür yaradır.

Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinin öyrənilməsi Azərbaycan elmində hələ layiqli yerlərdən birini tutmayıb. Lakin mövzu ilə bağlı elmə məlum olan materiallar, eləcə də hər iki milli ədəbiyyat üzrə aparılan müəyyən tədqiqat işləri bu xalqların ədəbi əlaqələrini yaxından araşdırmağın zəruri olduğunu göstərir.

Eyni zamanda, əldə olan Şumer abidələri ilə türk xalqlarının, o cümlədən, Azərbaycan xalqının ədəbi abidələri, çoxsaylı folklor nümunələri və başqa ədəbi abidələr arasındakı oxşarlıq, süjet, mövzu yaxınlığı, hətta məna uyğunluğu bu xalqların çox yaxın mədəni təmasda olduğunu, ola bilsin ki, hər iki mədəniyyətin bir kökdən qidalandığını göstərir. Bu oxşarlığı və yaxınlığı təsadüfi hesab etmək olmaz. Məsələyə düzgün elmi mövqedən, qərəzsiz yanaşılsa, bu mövzuların yaxınlığının həmin xalqların tarixən qohumluğu nəticəsində yarandığını görürük. Təbii ki, burada dil faktları daha mühüm rol oynayır.

Digər tərəfdən, mövzuların oxşarlığı bütövlükdə şumerlərlə türk xalqlarının tarixən qarşılıqlı mədəni əlaqə və münasibətləri

ilə bağlı ola bilər. Xüsusilə, türk xalqları arasında geniş yayılmış bir çox nağıl, əfsanə, rəvayət və dastanların, atalar sözləri və təmsillərin, alqış, dua və sınaqların, inancların və s. mövzuları ilə Şumer folklor nümunələri arasındakı oxşarlıq və hətta məna birliyi bu şəkildə izah oluna bilər.

Nəhayət, oxşar mövzular bəzən eyni və yaxud yaxın ictimai şəraitdə müstəqil olaraq da meydana gələ bilər. V.M.Jirmunskinin fikrincə, “müxtəlif xalqların ədəbiyyatındakı oxşar hadisələr əlaqələr (bu əlaqələr onları müşayiət etsə də) nəticəsində deyil, eyni tarixi özüldə (hərdən böyük dövrü fərqlərlə, hərdən də eyni bir vaxtda) müstəqil inkişafın nəticəsində yaranır. Müxtəlif xalqların oxşar tarixi inkişafının pillələrində yaranmış qəhrəmanlıq eposu buna misaldır” (56). Başqa sözlə desək, “bilavasitə qarşılıqlı təsir və əlaqənin yoxluğu nəticəsində yaranan bu cür oxşarlığı tarixi-tipoloji uyğunluq, yaxud bənzərlik adlandırmaq olar” (51. s. 54).

Həqiqətən də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə şumerlərin “Bilqamış” dastanının tarixi-tipoloji aspektdə öyrənilməsi, bunlar arasında çoxlu oxşarlığı üzə çıxaracaq. Özü də yalnız “Kitabi-Dədə Qorqud”la deyil, başqa türk dastanları (məsələn, “Oğuz Kağan”la və başqaları ilə bağlı oğuznamələr, “Türklərin Altun kitabı”, yaxud “Alp Ər Tonqa dastanı”, “Orxan-Enisey” kitabələri və s.) ilə də bu cür qarşılaşdırma mümkündür. Bu tədqiqat işində əsas Şumer dastanlarından olan “Bilqamış dastanı” ilə ümumtürk abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu” və “Oğuz Kağan” dastanları müqayisə edilir.

3.1. Şumer-Azərbaycan (türk) qəhrəmanlıq eposları arasında oxşarlıq

Arxaik tipli türk dastanları (yakut, tuva, şor, xakas) üçün tanrı oğlu motivi səciyyəvi haldır. Ümumiyyətlə, türk etnik mədəniyyətində hökmranlıq və idarəetmə birbaşa tanrı iradəsi kimi səciyyələndirilir. Bu keyfiyyət özünü tarixi salnaməçilik və fəthat

dastanlarında daha qabarıq göstərir. Məsələn, Çin salnamələrində Metenin oğlunun göylər tərəfindən hunlara hakim təyin olunduğu bildirilir. Şaman Tubut Çingizi göyün oğlu elan edib tanrının ona dünyanı almağı tapşırıldığını deyir (57. s. 43).

Xatırladaq ki, şumer hökmdarları da öz şahanəliklərinin göylərdən, yəni tanrılar tərəfindən onlara endirildiyini bildirib, “nam luqal” – “vahid və əbədi hökmdarlıq” ideyasını xalqa aşılایırıdılar. Odur ki, şumerlər özlərini tanrılar tərəfindən seçilmiş üstün bir xalq hesab edir, öz hökmdarlarını isə tanrı oğlu, onun yerdə davamçısı kimi qələmə verirdilər.

Eyni ideya, şumerlərin öz əfsanəvi qəhrəman-hökmdarı olan Bilqamısın şərəfinə qoşulmuş dastanda da təlqin olunur. Əsərin ilk lövhəsində verilən məlumata görə, “o yarı insan, yarıdan çox tanrıdır” (26. s. 166).

S.N.Kramer Bilqamısın kimliyini, əsil-nəcabəti məsələsini belə izah edir: “Bilqamısın valideynləri təmiz şumer adı daşıyır: Luqalbanda və Ninsun” (15. s. 220). Ninsun isə şumerlərdə Ay ilahəsi sayılır, Günəş allahı Utunun nəslindəndir.

Arxaik tipli türk qəhrəmanlıq dastanlarında və cəngavərlik rəvayətlərində qəhrəmanların tanrı oğlu olması motivi bir sıra simvolik atributlarla bildirilir. Doğulan qəhrəmanlar adətən bu funksiyada işıq, ağac, Boz qurd, ay, dağ və s. dururlar. Bu baxımdan şumer dastanının qəhrəmanı Bilqamısı türk oğuznamələrinin qəhrəmanı Oğuz Kağanla bir-birinə yaxınlaşdıran ən gözəçarpan cəhət onların hər ikisinin ilahə oğlu olmasıdır: Bilqamıs – Ay ilahəsi Ninsunun, Oğuz isə Ay Kağanın, yəni Ay ilahəsinin oğludur. Hər ikisinin Ay ilahəsindən olması, göründüyü kimi, Bilqamısla Oğuzu daha da yaxınlaşdırır və şübhəsiz ki, bu bənzərlik təsadüfi sayıla bilməz... Bilqamısın atası – Uruk hökmdarı Luqalbanda, Oğuz Kağanın atası – türk hökmdarı Qara xandır. Adı çəkilən qəhrəmanların hər ikisi yarımtanrı kimi (insanla tanrının izdivacından törəyənlər, təbii ki, başqa cür ola bilməzdilər) təqdim olunur. Onlar son dərəcə güclü, yenilməz, tanrı fərmanlarının yerdəki ədalətli icraçıları, olduqca müdrik və uzaqgörəndirlər.

Əsərin əvvəlində Bilqamıs qeyri-adi gücə malik olub, gücünü sərf eləməyə yer tapmayan azman bir pəhləvandır. Türk dastanlarında da qəhrəmanların azmanlığı şərt idi. Məsələn, Alp Ər Tonqa o qədər azman idi ki, Səmərqənd qalasının üstündə otura-raq ayaqlarını Zərəfşan çayında yuyardı. Manasın boyu beş metr olubsa, Şumer qəhrəmanı Bilqamısın boyu on metrə yaxın, kürəyinin eni doqquz qarış idi.

Bədəninin tükədən görünməz bir halda olması da qəhrəmanlıq nişanəsi sayılırdı. Bəzilərinin əlləri, ayaqları qüvvətli heyvanlarınkına bənzəyirdi. Məsələn, Şumer qəhrəmanları Bilqamıs və Enkidunun bədəni tüküldür, bu da ilkinlik, qeyri-adi güc, dözümlü ifadə edən xtonik keyfiyyətlərdir. Türk qəhrəmanı Oğuzun zahiri görünüşündə də heyvan rudimentlərinə rast gəlinir; mətndə Oğuzun beli qurd belinə, ayağı öküz ayağına, kürəyi samur kürəyinə, köksü isə ayı köksünə bənzədilir (58. s. 10-11).

Hər iki Şumer qəhrəmanının (Bilqamıs və Enkidunun) zahiri əlamətindəki bu xtonik keyfiyyət (bədəninin sıx tüklə örtülməsi) türk qəhrəmanlıq dastanlarının bir çoxu üçün səciyyəvidir. Arxaik tipli dastanlarda (yakut olonxları, Altay, tuva, şor, xakas dastanları) bir qayda olaraq qəhrəmanlar xtonik keyfiyyətliyədir. Bu tip dastan ənənəsində qəhrəmanların demonik cizgiləri alplığa, yenilməzliyə adekvatdır. “Koroğlu” dastanında (Xodzko variantı) Koroğlunun zahiri görünüşü də bu qəhrəmanları xatırladır. Bu yaxınlıq türkmən “Koroğlu”sunda daha çox hiss olunur (59). Koroğlunun (türkmən variantında) tüklülüyü onun ilk insan, tanrı oğlu olduğunu təsdiqləyir.

Beləliklə, tüklülük, çıpaqlıq ilk insanın əsas atributudur. Bibliyada və islamda ilk insan Adəm də tüklü və çıpaqdır. Mifoloji semantika güc, ilkinlik olan tüklülük və çıpaqlıq köçəri mədəniyyətində dağ, meşə hamilərinə, albastı ruhlarına aid edilir.

Nəzərə alaq ki, arxaik tipli dastanlarda tanrı oğlu statusunda duran qəhrəmanların əksəriyyəti həm də buynuzludur. Buynuzun semantik simvolikası isə güc, ucalıqdır. Şumer-türk əlaqəsi bu xalqların yaratdığı ikibuyuzlu tanrı oğlu obrazının nümunələrində də özünü göstərir. Bir neçə paralelə diqqət edək:

Şumer-akkad dastanı “Bilqamıs”da əsərin baş qəhrəmanları Bilqamıs və Enkidu həm sıx tüklü, həm də buynuzlu təsvir olunurlar (60). Bilqamıs (mədəni qəhrəman) və Enkidunun (onu tanrılar Bilqamısı məhv etmək üçün özləri göydən yerə atmışdılar) Göy oğulları olması, dünyanı düzümə salmaları, xtonik qüvvələrə qarşı (belə mifik obraz dastanda göyün buğasıdır) mübarizələri, Bilqamısın ölümsüzlük axtarması və s. bu obrazları semantik cəhətdən Oğuz kompleksi ilə bağlayır.

F.Bayatın fikrincə, “Oğuz Kağan” dastanında Oğuzun mifik təkbuynuzla qarşı vuruşu əslində, ikibuynuzlu-təkbuynuzlu qarşıdurması idi. İkibuynuzluluq tanrıçılıq nişanəsi, təkbuynuz isə xtonik güc nişanəsidir. Sonradan buynuz bir çox mifoloji mətnlərdə transformasiya olunaraq bütövlükdə xtonik aləmin işarəsinə çevrildi. Altay mifologiyasında Erliyin çox vaxt ikibuynuzlu təsvir olunması bunu sübut edir. Yakutlarda Erliyin ekvivalenti olan Arsaan Duolay da buynuzlu təsəvvür olunur. Eyni hal müsəlman türklərin şeytanı quyuqlu və buynuzlu təqdim etmələrində də özünü göstərir. Buynuzun belə transformasiyası, şübhəsiz, ilkin mənbələrə görə ikibuynuzlu-təkbuynuzlu qarşıdurmasından irəli gəlirdi” (61. s. 77-78).

Türk mifoloji düzümündə xtonik gücü təmsil edən təkgöz, təkbuynuz obrazları həm də etnik mədəniyyətin özəlliyi ilə bağlıdır. Buynuzlu əcdadların rolu əski türk etnik mədəniyyətində böyükdür. Bunu qəbir daşları üzərində çəkilən buynuzlu adam təsvirləri də təsdiqləyir. Bir sıra qəbir daşları üzərində isə öküz başı həkk olunub (62. s. 8).

Oğuzlara aid olan orta əsr miniatürlərində Oğuz və oğlanları buynuzlu təsvir olunurlar. Buryatlar öz əcdadlarını Buka noyon adlandırırdılar və onu tanrı oğlu hesab edirdilər (63. s. 125).

Şumer mədəniyyətində buğa başlı adam təsvirləri silsilə təşkil edir. Bura qədim şumer möhürlərində döyülmüş buğa-adamı, səmədan enmiş heyvana qarşı vuruşan buynuzlu qəhrəmanları (Bilqamıs və Enkidunu) aid etmək olar (60).

Göründüyü kimi, tanrı oğlunun, ilk insanın, ilk hökmdarın, eponimin buynuzlu təsvir olunması türk mədəniyyətində Oğuzun

adı ilə bağlıdırsa, bu hal şumerlərdə Bilqamısın adı ilə bağlıdır. Bundan başqa, “İsgəndərin buynuzu” (64. s. 90-91) haqqında Azərbaycan xalq rəvayətinə əsasən, Makedoniyalı İsgəndəri də bu buynuzlu qəhrəmanlarla eyniləşdirmək olar.

“Bilqamıs” dastanının birinci lövhəsindən dərhal gözəçarpan cəhət, əsas məzmun, hadisə və əhvalatların təkrar-təkrar xatırlanmasıdır. Bunlar adı, yaxud təsadüfi hal olmayıb, əvvəlcədən düşünülmüş, ölçülüb biçilmişdir. Bir misranın, beytin, bənd və bəzən bütöv bir hissənin döənə-döənə eynilə təkrarı, zəruri olaraq əsas hadisələrə ton, ritm verir, yeni hadisə və əhvalatlara keçməyə yol açır, mətləbi dinləyiciyə daha aydın çatdırır. Bütün bunlar isə dastanın bədii quruluşuna fərdilik, özünəməxsusluq gətirir (5. s. 78).

Dastanın üslubunda mühüm hadisə və əhvalatların təkrarlanması kamil və kamil olduğu qədər də qədim bir keyfiyyət kimi nəzərə çarpır. Bununla bağlı V.Afanasyeva yazır: “Şumer poeziyasının əsasını paralelizm təşkil edir. Kompleks sətirlərin ritmi paralelizm prinsipinə uyğun olaraq alınır” (41. s. 14).

Eyni fikri “Dədə Qorqud” dastanının əsas üslubu barədə də söyləmək olar. “Dədə Qorqud”un səciyyəvi üslub xüsusiyyəti də onun paralelizm üslubunda yazılmasıdır. Hər iki əsər üzrə bəzi üslubi paralelləri müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirək:

“Bilqamıs” dastanı 12 lövhədən ibarətdirsə, “Kitabi-Dədə Qorqud” da 12 boydan ibarətdir.

“Bilqamıs” dastanında baş hökmdar-qəhrəmanın tərənnümü bu misralarla başlanır:

*“Urukun divarını odur ucaldan belə
Çılğınlıqda, qüvvədə oxşayır qızmış kələ.
Döyüşdə silahının yox tayı-bərabəri,
Təbil səslənən kimi oyanır igidləri –
Sıçrayır yatağından Urukun ərənləri:
Ataların yurdunda oğul qoymaz Bilqamıs,
Özü öz başına o gecə-gündüz açır iş.
O hasarlı Urukun kahinimi Bilqamıs?!” (2. s. 9)
Burada şerin tonu, ritm bir qədər dəyişir:*

*“Uruk oğullarının kahini tək birdi o,
Əzəmətli, şöhrətli, hər şeyə qadirdi o,
Qoymaz ki, anaların gəlinləri dul qalsın,
Oğulları dalınca uzanan boş yol qalsın”* (2. s. 9)

İkicə misradan sonra yenə eyni mətnin təkrarı gəlir, ancaq birinci misrada cüzi dəyişiklik var:

*“Sən igid yaratmışsan, oxşayır qızmış kələ,
Döyüşdə silahının yox tayı-bərabəri,
Təbil səslənən kimi oyanır igidləri –
Sıçrayır yatağından Urukun ərənləri:
Ataların yurdunda oğul qoymaz Bilqamıs,
Özü öz başına o gecə-gündüz açır iş.
O hasarlı Urukun kahinimi Bilqamıs?!”* (2. s. 9-10)

Yenə eyni ritmik dəyişikliklə davam edən eyni bənd gəlir:

*“Uruk oğullarının kahini tək birdi o,
Əzəmətli, şöhrətli, hər şeyə qadirdi o,
Qoymaz ki, anaların gəlinləri dul qalsın,
Oğulları dalınca uzanan boş yol qalsın”* (2. s. 9)

“Bilqamıs” dastanında təkrarlanan beyt və bəndlər-paralellər, bir növ bizim dastanlarımız və mahnılardakı nəqarəti xatırladır. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dörd boyunda baş hökmdar, xanlar xanı Bayındır xan da eyni üslubda təqdim olunur:

“Xanım hey!...

Bir gün Qam Ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Şami günlüki yer yüzünə dikdirmişdi. Ala sayvanı gök yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalıçası döşənmişdi...” (65. s. 34)

Və yenə: “Xanım hey!...

Qam Ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Qara yerin üstünə ağ ban evin dikdirmişdi. Ala seyvanı gök yüzünə aşanmışdı. Bin perdə, ipək xalıçası döşənmişdi...” (65. s. 34).

Bu paralellər VII və IX boylarda da cüzi dəyişikliklə gedir. Boylardakı hadisə və əhvalatlar buradan başlanır, inkişaf edir.

“Bilqamıs”da digər qəhrəman-Enkidunun təqdimində də eyni üslubdan – paralelizmdən istifadə olunur:

*Ovçu xəbər gətirib atasına söyləyir ki:
“Ata, dağlardan enib bir igid kişi gəlmiş.
Bütün eldə o ərin əllərinə tay olmaz,
Göydən düşmüş daş kimi, çox ağırdır əlləri.
Bütün dağları gəzir, veyllənir, dolaşır,
Həmişə vəhşilərlə suvatlara yanaşır.
O həmişə yolunu suların üstə salır.
Qorxuram yaxınlaşam, cürətim çatmır mənim!
Mən quyular qazıram, o doldurur onları,
Mən tələlər qururam, o dağıdır onları.
Çölün vəhşilərini çıxarır o əlimdən,
İmkan vermir ov tutam dünyanın çöllərindən”* (2. s. 11)

Atasının məsləhəti ilə ovçu Uruka yollanır və eyni sözləri təkrarən Bilqamısa deyir:

*“Uca dağlardan enib bir igid kişi gəlmiş,
Bütün eldə o ərin əllərinə tay olmaz,
Göydən düşmüş daş kimi, çox ağırdır əlləri.
Bütün dağları gəzir, veyllənir, dolaşır,
Həmişə vəhşilərlə suvatlara yanaşır.
O həmişə yolunu suların üstə salır.
Qorxuram yaxınlaşam, cürətim çatmır mənim!
Mən quyular qazıram, o doldurur onları,
Mən tələlər qururam, o dağıdır onları.
Çölün vəhşilərini çıxarır o əlimdən,
İmkan vermir ov tutam dünyanın çöllərindən”* (2. s. 12)”

Göründüyü kimi, bu iki şeir parçası bir-birini izləyərək, paralelizm yaradır və cüzi dəyişikliklə bir-birini tamamlayır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da dastanın iki boyu baş sərkərdə-qəhrəman Qazan xanın yenə eyni üslubda təqdimi ilə başlanır:

“(Xanım hey!...)”

Bir gün Ulaş oğlu... Salur Qazan yerindən turmuşdı. Toqsan başlu ban evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi. Toqsan yerdə ala qalı-ipək döşəmişdi. Səksən yerdə badyələr qurulmuşdı. Altun ayaq sürəhilər düzülmüşdi. Toquz qara gözlü, xub yüzli, saçı ardına urulu, köksi qızıl dügməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhbub kafər qızları Qalın Oğuz bəklərinə sağraq sürüb içərlərdi...” (65. s. 42)

Və yenə: “Xanım hey!

Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəg yerindən turmuşdı. Qara yerin üzərinə otaxların dikdirmişdi. Bin yerdə ipək xalçası döşənmiş idi. Ala seyvan gök yüzünə aşanmışdı... Toquz yerdə badyalar qurulmuşdı. Altun ayaq surəhilər düzülmüşdü. Toquz qara gözlü, örmə saçlı, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı, boğazları birər qarış kafir qızları al şərabı altun ayaqla Qalın Oğuz bəklərinə gəzdirirlərdi...” (65. s. 68)

Bu “başlangıç” paralellər də əsərin baş hökmdar-qəhrəmanı Bayındır xanla bağlı təqdimatın ruhuna uyğun gəlir. Söz yox ki, nəslə verilən bu parçalar, nəzmlə də verilə bilər. Eyni paralellər digər qəhrəmanlara verilən sifətlərdə daha artıq müşahidə edilir. Məsələn, ikinci boyda söylənilir ki, “nagahandan Qaracıq Çobanın üzərinə altı yüz kafir qoyuldu. Kafir aydır:

*“Qaranqu axşam olanda qayğılı çoban!
Qarla yağmur yağanda çaxmaqlı çoban!
Südü, peniri bol, qaymaqlı çoban!”* (65. s. 43)

Eyni sifətlə çobana Qazan bəy də müraciət edir:

*“Qaranqu axşam olanda qayğılı çoban!
Qarila yağmur yağanda çaxmaqlı çoban!
Ünüm anla, sözüüm dinlə!...”* (65. s. 45)

Göründüyü kimi, hər iki əsər boyu paralelizm beləcə aparıcı, əsas üslubdur. Dastanın yazılış (və ya deyiliş) üslubundakı bu yetkinlik təsadüfi deyildir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da bu elə bir qızıl yazılış qalibi, üsuludur ki, əsasını “Bilqamıs”dan götürüb gəlib və tarixən heç vaxt üzülməyib. “Bilqamıs” dastanı isə yazıya alınincayadək min il xalqın dilində-ağzında, yaddaşında gəzib tam şəkəldə düşüb. Bu özü isə xalq yaradıcılığının yeganə nümunəsi ola bilməzdi və ənənəsiz deyil.

Hər iki dastanda cərəyan edən hadisələrə təkan verən əsas qüvvə buradakı suallar və təkrar-təsdiq cümlələrdir. Sual cümlələr də, cavab cümlələr də nəinki öz-özlüyündə, bütövlükdə kompleks şəkildə təkrarlanır, bununla da əsas, aparıcı üslub dərinləşir.

“Bilqamıs” dastanında Siduri adlı xanım qəhrəman Bilqamısa bu suallarla müraciət edir:

*“Niyə yanağın batıb, başın enib sinənə?
Qəlbini qəmlər alıb, üzün niyə saralıb?
Niyə sənin içində sonsuz bir nısgıl yaşar?
Görkəmin yollar yormuş yorğun adama oxşar.
Bürkü, sazaq qarsıyıb niyə sənin üzünü?
İlğımı axtarırsan gəzib çölün düzünü?” (2.s75-76)*

Bu sual cümlələr eynilə üç dəfə Bilqamısa verilir (ayrı-ayrılıqda Urşanabi və Utnapiştim də bu sualı verirlər), üç dəfə də cavab alınır. Bunlar bir-birinin eyni olan cavablardır:

*“Yanaq necə batmasın, baş necə əyilməsin,
Qəlb necə qəmlənməsin, rəng necə dəyişməsin?
Qəmlər mənim içimə bəs necə yol salmasın,
Yol gəlmiş yorğunlara can necə tay olmasın?
Necə qarşılamasın bürkü, sazaq üzümü?
Necə dolaşmayım mən, axı çölün düzünü?...” (2. s. 79)*

Və yaxud, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının IV boyunda oğlu Uruzla ova çıxıb evə tək qayıdan əri Qazan xana Burla xatun

həyəcanla dönə-dönə müraciət edir, ona verdiyi sual-misralar kompleksində üç dəfə eyni baş beyt təkrar olunur:

*“Yalnuz oğul xəbərin, Qazan, degil mana!
Deməz olursan, yana-göynə qarğaram,
Qazan, sana!” (65. s. 72)*

Və ya:

*“Yalnuz oğul xəbərin, a Qazan, degil mana!
Deməz olsan, yana-göynə qarğaram,
a Qazan, sana!” (65. s. 73)*

Eyni ədəbi üsul, eyni üslubi ruh əsas və aparıcıdır. Daha bir paralelə diqqət edək, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ilk boyunda ata ilə oğul – Dirsə xanla Buğac arasındakı sual-cavaba nəzər salaq:

*“Boynu uzun bədəvi atlar gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində binədin varsa, yigit, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!
Ağayıldan tümən qoyun gedərsə, mənim gedər.
Sənin də içində şişliğin varsa, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!
Qaytabandan qızıl dəvə gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində yüklətin varsa, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!
Altun başlu ban evlər gedərsə, bənim gedər,
Sənin də içində odan varsa, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın alı verəyim, döngil gerü!...
Ağ saqallu qocalar gedərsə, mənim gedər,
Sənin də içində ağ saqallu baban varsa, yigit, degil mana,
Savaşmadın-uruşmadın qurtarayım, döngil gerü!...” (65. s. 40)*

Oğlan burada babasına söyləmiş, görəlmiş, nə söyləmiş:

*“Boynu uzun bədəvi atlar gedərsə, sənin gedər;
 Bənim də içində binədim var,
 Qomağım yoq qırq namərdə!
 Qaytabanda qızıl dəvə sənin gedər,
 Mənim içində yüklətim var,
 Qomağım yoq qırq namərdə!
 Ağayıl da tükən qoyun sənin gedər,
 Mənin də içində şişligim var,
 (Qomağım) yoq qırq namərdə!...
 Altun başlu ban evlər sənin gedərsə,
 Mənin də içində odam var,
 Qomağım yoq qırq namərdə!
 Ağ saqallı qocalar sənin gedərsə,
 Mənim dəxi içində bir əqli şaşmış,
 Biligi yetmiş qoca babam var,
 Qomağım yoq qırq namərdə!” – dedi (65. s. 41)*

Boyda cərəyan edən hadisələrə yekun vuran bu bədii sual-cavab təkrarlarıdır. Boyun və ümumilikdə dastanın aparıcı, əsas üslubu da bununla müəyyənləşir. Misralardakı nizam, fikir aydınlığı, təkrar-təsdiq söz, ifadə incilərini məharətlə düzmə, işlətmə üsulu bir kökdən – “Bilqamıs”a bağlılıqdan irəli gəlir.

“Bilqamıs”dastanında əhvalata, yəni hadisəyə keçid üsulu da diqqəti cəlb edir:

*“Üfüqə səda düşüb, ağaranda dan yeri
 Bilqamıs söhbət açıb dostuna belə dedi...” (2. s. 63)*

Və:

*“Üfüqə səda düşüb, ağaranda dan yeri
 Bilqamıs ölkəsini çağırırdı adbaad” (2. s. 65)*

Və yaxud:

*“Üfüqə səda düşüb, ağaranda dan yeri...”
 (Bundan sonra yüzdən çox şeir çatışdır). (2.s.66)*

Yaxud:

*“Üfüqə səda düşüb, ağaranda dan yeri
Bilqamıs özü gildən bir heykəlcik düzəltdi”* (2. s. 66)

“Kitabi-Dədə Qorqud”da əhvalata, hadisəyə keçid üsulu eyni qaynaqdan gələn üsuldur, eyni fikir təkrar-təkrar sadalanır.

“Alar sabah Dirsə xan yerindən uru turdı” (65. s. 37)

Və:

“Alar sabah Dirsə xan qalqubanı yerindən uru turub...”
(65. s. 34)

Və yaxud:

*“Alan sabah yerindən turan qızlar!
Ağ otağı qoyuban qara otağa girən qızlar!”* (65. s. 62)

Ya da:

*“Alan sabah, xan qızı, yerindən turmadımmı?
Boz ayğırın belinə binmədimmi?”* (65. s. 65)

“Kitabi-Dədə Qorqud”un əsas qəhrəmanları (Qazan xan, Qanturalı, Beyrək və b.) da Bilqamıs xasiyyətlidir. Öz mərdliyi, dönməzliyi ilə onu xatırladırlar. Bilqamıs kimi bu qəhrəmanlar da “baş kəsib, qan tökməklə” igidlik qazanır, hər cür əzab-əziyyətə qatlanır, müxtəlif sınaqlardan çıxır, elin qayğısına qalır, hətta onun naminə dost-qardaş itkisinə də yer verirlər. Məsələn, Bilqamıs ən yaxın dostu, qardaş əvəzi Enkidunu itirib, Qaracıq çoban üç qardaşını itirir. Əgər “Bilqamıs”da Bilqamıs və Enkidu elə qarşı amansız zülm edən Humbabanı öldürərək xalqı zülmədən qurtarırsa, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat Təpəgözü öldürməklə bu işi görmüş olur.

Digər paralelə - toy mərasimi və evlənmə motivinə diqqət edək. “Dədə Qorqud” qəhrəmanları bir çox halda sevgilisinin dalınca gedib çoxlu qəhrəmanlıqdan sonra o qızı gətirirlər. Bunlar bahadır qızla at çapıb ox atır, onunla güləşir və ya qızı istəyən başqa bahadırlarla yarışır, digər bir variantda qayınatanın çətin tapşırığını yerinə yetirirlər (bu sonuncu motiv nağıllarımızda daha geniş yayılmışdır). Evlənmə motivi bu tip dastanlarda bütöv bir süjet xəttini müəyyənləşdirir. Bu evlənmə motivi ilə ya dastan tamamlanır, ya da yeni süjetlərin yaranması üçün zəmin yaranır. Lakin “Bilqamıs” dastanında qəhrəmanın evlənməsi başqa semantik yükə malikdir.

Dastandakı evlənmə motivi arxaik tipli yakut, Altay, xakas, şor dastanlarından da fərqlənir. Yəni arxaik dastanların çoxunda qəhrəman göydən enmiş şaman qızla evlənirsə də bu evlənmə aktı dastan arealından kənara çıxmır. Daha doğrusu, dastan poetikasının qanunauyğunluğu burada da özünü göstərir. Lakin Bilqamısının adı qadın ilə deyil, ilahə-qadın İşhara ilə evlənməsi, onun tanrı oğlu olub, tanrı qızı ilə “müqəddəs kəbini”nin kəsilməsinə dəlalət edir. Bu evlənmədən ötrü o, heç də “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanları kimi özünü əziyyətə salmır; bu işi ona görə edir ki, tanrılar tərəfindən ona təyin olunmuş vəzifəni yerinə yetirsin. Bunu Enkidunun sözləri də təsdiq edir:

*“Ər igidlər içində başın ucalır sənin,
İnsanlara şahlığı Ellil hökm verib sənə!” (2. s. 22-23)
Toya çağırılan adam da bu fikirdədir:
“Onunçün açıq olur yalnız hərəmxanalar,
Tək hasarlı Urukda şaha qismətdi bunlar...
O orada əylənir öz gəlin arvadıyla!
Bu belə olub, deyim, belə də olacaqdır.
Tanrılar qərar verib, bu cür də qalacaqdır.
Göbəyi kəsiləndən ona bu hökm verilmiş!” (2. s. 21)*

Bu da bir daha şumerlərin öz mədəni qəhrəmanını ilahiləşdirməyə, onu “göylər” tərəfindən təyin olunmuş hökmdar kimi

qiymətləndirməyə gətirib çıxarır. Yəni Bilqamis tanrı oğludursa, deməli, onun yerdə davamçısıdır; bu baxımdan da o, yalnız “göy qızı” ilə evlənə bilər. Bu cəhətdən də onu Oğuz Kağanla eyniləşdirmək olar.

Bilqamis kimi Oğuz Kağan da əvvəlcə göy qızı ilə evlənir, bu evlənmədən etnoqonik səciyyəli elementlər yaranır. Yəni Oğuz bu evlənmə ilə oğuz cəmiyyətini, dövlətini (kağanlıq və elini) yaradır. Beləliklə, bu evlənmə aktında diqqət Oğuzun növbəti qəhrəmanlıq işinə deyil, onun təsisçi, mədəni qəhrəman funksiyasına yönəldilir. İkincidə isə Oğuzun yer qızı ilə evlənməsi kosmik strukturun tamamlanması kimi başa düşülür. Yəni Oğuz bütövlükdə nizamlı dünya modelinin yaradıcısı kimi çıxış edir.

Bilqamis Oğuz kimi nizamlı dünyanın yaradıcısı kimi çıxış etməsə də, belə nizamlı dünyanın qoruyucusudur. Xaos, şər qüvvəsi – Humbabaya qalib gəldiyinə görə ilahə İştər da ona vurulur və evlənmək təklifini edir:

*Dedi: “İgid Bilqamis, gəl sən mənim ərim ol,
O yetkin bədənini mənə bağışlagınan!
Yeganə ər olarsan, mən arvad ollam sənə,
Düzəlt-dirirəm sənə altun cəng arabası,
Qolları kəhrəbadan, təkəri qızıl olar.
Ona güclü qatır yox, tufanları qoşarlar
Sidr ətri saça-saça qədəm qoy evimizə,
Sən evə buyuranda, daxil olanda bizə,
Öpsün ayaqlarını döşəməmə, evim, taxtım,
Qarşında diz çöksün sənin dövlətlilər, ağalar...” (2. s. 46)*

Lakin İştər bütün bu vədləri ilə Bilqamisa təsir edə bilmir. Çünki Bilqamisa görə, təmiz, pak əsaslar, sevgi və məhəbbət üzərində qurulmayan ailə ailə deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanları da məhz bu amallarla ailə qururlar. Özü də elə qızla ailə qururlar ki, həm əxlaq cəhətdən, həm də güc-qoçaqlıq cəhətdən onlara tay olsun. Məsələn, istər Beyrək, istərsə də Qanturalı evlənmək istədikdə yalnız özlərinin bəyənəcəyi, hər cəhətdən onlara

layiqli, sədaqətli, cəsur bir qızla evlənmək istədiklərini atalarına bildirirlər (Oğlan dedi: “Ata, məni evləndirmək istəyirsənsə, birlirsənmi mənə layiq qız necə olmalıdır?.. Mən yerimdən durmadan o durmuş olsun! Mən Qaracığ atıma minmədən o minmiş olsun! Mən qanlı kafir elinə getməmiş o gedib mənə baş gətirmiş olsun!”) (65. s. 183).

Hər iki dastanda ailə qurmaq, sevgi-məhəbbət ciddi cəmiyyət məsələsidir. Ailənin təmizliyi, şan-şöhrəti cəmiyyətin təmizliyi, şan-şöhrətidir. Çünki cəmiyyət özü ailədən başlanır, ailə cəmiyyətin ilkin qaynağıdır. Odur ki, “Bilqamıs” dastanında tay-bərabərlik, hər şeydən əvvəl, mənəvi saflıq və təmiz əxlaqla ölçülür. Bu həzin əxlaqi tel dastanda ustalıqla, bəşəri mövqedən işlənilir. İştər “Yüksək təbəqə”nin nümayəndəsi, baş tanrının qızı, ilahə olmasına baxmayaraq, ictimai vəziyyəti ona kömək etmir. O, ölkənin ləyaqətli hökmdarını ələ keçirə bilmir, əksinə ifşa olunur.

İştər tək deyil, onun özü kimi rəfiqələri də var. O, yüngül əxlaqlı qızlarla oturub-durur. Deməli, Şumerdə, Bilqamısın hökmranlıq etdiyi dövrdə möhkəm əxlaq, etika normaları ilə bərabər, bu normaların pozulmasına səbəb olan hallar da olub. Əsərdə adı çəkilən Şamxat adlı qadın da bunlardandır. Dastanda Enkidunun “göylərdən yerə atılması” hissəsinə diqqət edək.

Bilqamısın əlindən zara gəlmiş tanrılar yığışıb Aruru tanrısını çağırır və ondan rica edirlər ki:

*“Aruru, Bilqamısı bu cür yaratmısan sən,
Bir igid də yarat ki, gücdə olsun ona tən”* (2. s. 10)

Enkidu gildən doğrularaq yaradılır, “göylərdən yerə” atılır. Bir qədər dünyadan xəbərsiz, insanlardan uzaq yaşayır; vəhşilərlə, yırtıcı heyvanlarla gəzib dolanır. “Dağlardan enib gəlmiş bu kişi”ni əvvəlcə bir ovçu görür. Bu barədə ovçu atasına danışır, onun çox nəhəng, güclü, yenilməz olduğunu söyləyir. Atasını isə deyir:

“Yənsə həmin adamı yalnız qadın yenəcək!” (2. s. 12)

Ovçunun ağsaqqal atası ilə el qəhrəmanı Bilqamısın bu barədə fikirləri üst-üstə düşür. Məhz Bilqamısın məsləhətilə Enkidu Şamxat adlı şəhvətli bir qadınla görüşdürülür. Onlar arasında ünsiyyət yaradılır, inkişaf edilir və bu tanışlıq məhəbbətə çevrilir.

Bu yeni həyat tərzini Enkidunu tamam dəyişir, onu insanlaşdırır. O, İlk dəfə “həyat neməti” – çörək yeyir, içki içir, “ruhu oyanır”, “beyni açılır”, “qəlbinə sevinc dolur”, “çöhrəsini nur alır”... (2. s. 19)

Ailə həyatı, yediyi, içdiyi, gördüyü həyat nemətləri Enkiduya insani keyfiyyətlər verir, onu əsl həyata atır, insan cərgəsinə qoşur, həyatın cövhəri, ali neməti isə sevgidir, qadındır, bir sözlə, ailədir.

Ümumiyyətlə, bu dastanda qadına hər cəhətdən qiymət verilib. Əsərdə təkcə Şamxat, İştər kimi yüngül əxlaqlı qadınlar deyil, Bilqamısın anası Ninsun kimi, Utnapiştinin arvadı kimi ləyaqətli, ismətli, vəfalı qadın obrazları da vardır.

Ninsun ananın daxili aləmi, müdrikliyi analıq ləyaqəti gözəl, yaddaqalan cizgilərlə verilib. O, mehribandır, oğluna da, onun dostu-silahdaşı, qardaşlığı Enkiduya da münasibəti eynidir. Rəftarı və danışığında ayrı-seçkilik etmir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da da qadın-ana tanrı tək ucadır. “Ana haqqı, tanrı haqqı”dır deyiblər. Onu ancaq tanrı ilə yanaşı qoymaq olar. O, ancaq ana Vətənlə, ana torpaqla müqayisə edilə bilər. Dastanların başlanğıcından qadına ciddi münasibət var, qadın təhlil olunur, səciyyələndirilir, ona qiymət verilir, dörd soya ayrılır. Bunlardan birincisi daha əsilli-nəcabətlisidir, o, evin dayağıdır və əsər boyu da məhz belə qadınlar təqdir edilir (Burla xatun, Dirsə xanın arvadı, Dəli Domrulun arvadı, Banuçiçək, Selcan xatun və başqaları).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da da qadına hər şeydən qabaq bir ana kimi sitayiş edilir. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”unda (65. s. 48) görürük ki, həyatda hər şeydən keçmək olar, ancaq anadan yox. Həyatda hər şeyi yenidən qazanmaq olar, ancaq ananı yox. Ana müqəddəsdir, ana əvəzedilməzdir, ana ləyaqəti və ana haqqı əbədidir.

Belələiklə, hər iki dastanda ana ləyaqəti, ana şərəfi öz əksini tapmışdır. Bu anaların hamısı (istər Ninsun olsun, istər Burla xatun və yaxud Dirsə xanın arvadı) övladlarını əziz tutur, onların qayğısına qalır, sevincləri ilə sevinir, müvəffəqiyyətləri və qoçaqlıqları ilə fəxr edir, onların dərdləri ilə kədərlənirlər. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da “Qazan xan oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy”da ana ürəyi, ana məhəbbəti beləcə ön plana çəkilib təsvir olunur:

“Xan qızı Boyu uzun Burla xatun Qazanın gəldiyini eşitdi. Atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç kəsirdi. “Oğlancığının ilk ovudur, qanlı oğuz bəylərini sevindirib-şənləndirim!” – dedi. Xan qızı gördü ki, Qazan gəlir, özünü yığışdırıb, yerindən cəld durdu... Qazanın üzünə sarı baxdı. Sağ-soluna göz gəzdirdi. Oğlu Uruzu görmədi. Qara bağı sarsıldı, ürəyi yerindən oynadı, qara qıyılmış gözləri qan-yaşla doldu...” (65. s. 170)

Ana “bağı yana-yana” üzünü Qazana tutub:

*“İki vardın bir gəlürsən, yavrim qanı?
Qara gərdunda buldığım oğlum qanı?”* (65. s. 72)

deyə ona müraciət edir, qəmli-həsrətli nəğmələr deyir və bu nəğmələr, bu iki misra ilə tamamlanır:

*“Yalnız oğul xəbərin, Qazan degil mana!
Deməz olursan, yana-göynə qarğaram, Qazan sana...”*
(65. s. 72)

“Dirsə xanın oğlu Buğac boyu”nda da ana “oğlumun ilk ovudur” – deyə onun qabağına çıxır. “Qanlı Oğuz bəylərini toyliya-yım” – deyir. Qırx incəbel qızla onları qarşılayır, lakin oğlunu görmür. O da Dirsə xana eynilə Burla xatun kimi müraciət edir:

*“İki vardın bir gəlürsən, yavrim qanı?
Qara gərdunda buldığım oğul qanı?...
Yalnız oğul xəbərin, a Dərsə xan, degil mana!
Qara başım qurban olsun, bu gün sana!”* (65.s.38)

Göründüyü kimi, hər iki ana oğlunun ilk ovuna sevinir, təmtəraqlı şəkildə onları qarşılamağa çıxırlar. “Bilqamıs” dastanında isə Ninsun ana da eyni hissləri keçirir. Bu baxımdan, səfər qabağı hökmdarın anası ilə görüşü çox mənalıdır. Bu görüş müəyyən bəddii məqsəd güdür, milli adət-ənənələrimizin ulu qaynaqlarını ya-dımıza salır.

Oğlunun səfər niyyətini eşidən Ninsun ananın qəlbini qubar alır, kədərlənir. Lakin etiraz edə bilmir, çünki ana oğlunun xasiyyətinə bələddir, onu səfərdən qaytara bilməz.

Qəhrəmanlara xeyir-dua verib onları təntənə ilə, təmiz ürəklə yola salmaq üçün ana xüsusi hazırlıq görür, yuyunur, geyinib-keçinir, tac qoyur. Sonra:

*“İgidlərin ardınca bir cam təmiz su atdı.
Pillələrdə çıxıb o evin damına qalxdı,
Qalxıb tərif dedi o, Şamaşın şərəfinə,
Əlini göyə tutdu, un qurbanı qoydu o,
Şamaşın şərəfinə” (2. s. 32)*

Birinci misra maraq doğurur, yəni igidlərin ardınca su atmaq kimi adət türk xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların adət-ənənəsində hələ də vardır. Analarımız indi də uzaq yola, yaxud səfərə çıxanın ardınca su atırlar. Həmçinin “evin damına qalxdı” ifadəsi də maraqlıdır. Gedənləri yola salmaq, onlara uğur diləmək və ya gələnləri qarşılamak vaxtlarında alçaq, yeraltı evlərin damına qalxmıq kənddə-kəsəkdə indinin özündə də rast gəlinir.

Xalqımızın qəhrəmanlıq dastanı “Koroğlu”da Nigar xanım da analıq ləyaqəti ilə seçilən qadınlardandır. Onun özünün Koroğludan övladı olmasa da, Çənlibeldəki bütün dəlillərə və xanımlara analıq edir, onlara eyni qayğı və hörməti bəsləyir. Xanımlara və dəlillərə özü toy edir. Koroğlu dəlillərlə hər hansı səfərə, yaxud döyüşə gedəndə onlara uğur diləyir, onlar üçün narahat olur və yollarını gözləyir.

“Bilqamıs” dastanında “Urukun ahılları”, “hasarlı Urukun qocaları”, “El ağsaqqalları” adları ilə ümumi şəkildə Atalar surəti

canlanır. Hər hansı səfərə, eləcə də cəngə getməzdən əvvəl, Bilqamıs onlarla məsləhətləşir, işi-güzarı, xeyri-şəri haqqında məlumat verir, onlardan ağsaqqal sözünü gözləyir. Onlar da öz növbəsində qəhrəmanlara xeyir-dua verir, yol göstərilir. Məsələn, Bilqamıs dostu ilə ağır səfərə - zalım, heybətli Humbabanı öldürməyə gedərkən el ağsaqqalları ona xeyir-dua, məsləhət verir:

*“El ağsaqqalları ona xeyir-dua verdilər,
Bilqamısa yol üçün nəsihət elədilər:
“Bilqamıs, öz gücünə çox da arxayın olma,
Üzdən laqeyd ol sən, güclü zərbə vur, amma,
Həmişə öndə gedən yoldaşını qoruyar,
Birinci cığır açan öz dostuna yol açar.
Səndən qabaqda getsin qoy Enkidu, gedəndə
Sidrə gedən yolu o səndən yaxşı bilir.
O döyüşdə çox olub, vuruşmaqda mahirdi,
Enkidu, qoru onu, qoru öz dostunu sən,
Sən onu qucağında xəndəklərdən keç, apar,
Biz sənə tapşırıq şahı – belədir qərar.
Qayıdanda sən bizə sağ-salamat ver onu” (2. s. 31)*

Dastanda qəhrəmanlara elin göz olması, ataların xeyir-duası, nəsihəti qırmızı xətt kimi keçib gedir. Atalar elin, onun qəhrəmanlarının dayağı kimi təsvir olunur. Buna “Bilqamıs və Aqa” dastanında da rast gəlinir. Burada Kiş hökmdarı – Aqa Uruk hökmdarı – Bilqamısı xalqı ilə birgə ona baş əyməyə çağırır. Bilqamıs yenə də Urukun ağsaqqallarını, müdriklərini çağırır və onlarla məsləhətləşir. Doğrudur, burada el ağsaqqalları qəhrəmana təslim olmağı məsləhət bilirlər. Lakin Bilqamıs onların xətrini əziz tutsa da, təslim olmamağı qərara alır (26. s. 127).

Hər iki Şumer dastanından göründüyü kimi, Bilqamıs hökmdar olmasına, hər şeyə hökmünün çatmasına baxmayaraq, el sözünə, onun başbilənlərinin, ağsaqqallarının məsləhətinə möhtac-

dır. Atalara hörmət, ağsaqqallara ehtiram, böyük sözünə qulaq asmaq nəinki Bilqamısa, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”un qəhrəmanlarına aiddir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında elin ağsaqqalı konkret bir obrazda – Dədə Qorqudda öz əksini tapıb. “Dədə Qorqud kitabı”nda deyilir ki, onun müəllifi hamının sevimlisi, bütünlükdə “Oğuzun bilicisi”, başbiləni, ilhamlı söz, sənət kahini idi. VI əsrin sonları VII əsrin əvvəllərində artıq Oğuzun “məşhuru” olmuşdu, yəni ədəbi şəxsiyyət kimi şöhrəti “Bayat” boyu çərçivəsindən çıxıb Oğuz ellərinə yayılmışdı (65. s. 31).

Bütün dastanların sonu Dədə Qorqudun gəlişi və boyları düzüb-qoşması, hadisə və əhvalatlara vurduğu yekun sözləri ilə tamamlanır. Bütün boylarda son söz Dədə Qorqudundur, bununla belə, o, hadisələrin iştirakçısıdır, hər işə yarar müdrik atadır, sözü keçən, hər müşkülü həll edən el ağsaqqalı, el atasıdır.

Dədə Qorquda, onun şəxsiyyətinə elə dastanın başlanğıcında belə qiymət verilir: “Qorqud Ata Oğuz qəvminin müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqud Ataya tanışınca işləməzlərdi. Hər nə ki, buyursa, qəbul edərlərdi, sözün tutub tamam edərlərdi...”, “Oğuzın, ol kişi tamam bilicisiydi. Nə diyərsə olardı. Qaibdən dürlü xəbər söylərdi” (65. s. 31).

Beləliklə, Dədə Qorqud Oğuzun ağ günündə də, qara günündə də yaxından iştirak edir. Ölkəni, eli-günü bürüyən fəlakət zamanı, ağır günlərdə vəziyyətdən çıxmaq və ya bir qədər güzəştə gedib vaxt qazanmaqla Qorqud Ata vasitəçidir. “Oğuz Dəpəgöz əlində tamam zəbun oldu. Vardılar, Dədə Qorqudu çağırdılar. Anunla tanışdılar: “gəlün kəsım kəsəlüm!” – dedilər. Dədəm Qorqudu Dəpəgözü göndərdilər. Gəldi, salam verdi. Aydır: “Oğul, Dəpəgöz, Oğuz əlində zəbun oldu, bunaldı. Ayağın toprağına məni saldılar. Sana kəsım verəlim, deirlər”, – dedi. Dəpəgöz aydır: “Gündə altmış adam verin, yeməgə!” – dedi. Dədə Qorqud aydır: “Bu vəchlə sən adam qomaz, dügədərsən,” – dedi. “Amma gündə iki adam ilə beş yüz qoyun verəlim!” – dedi” (65. s. 99).

Xanlar xanı Bayındır xanın özü də çıxılmaz vəziyyət alınanda Dədə Qorquda müraciət edir, ondan məsləhət alır. Gürcüstandan gələn xəraca (bir at, bir qılnc, bir çomaq) görə, Bayındır xan pərt olur. Dədə Qorqud: “Xanım, niyə səxt olursan?” – dedi. Aydır: “Necə səxt olmayam? Hər yıl altun-aqca gəlirdi, yigidə-bəgə verirdin, xatirləri xoş olurdu. Şimdi bunu kimə verər kim, xatiri xoş ola?” – dedi. Dədə Qorqud aydır: “Xanım, bunun üçünü dəxi bir yigidə verəlim,” – dedi. “Oğuz elinə qaravul olsun” – dedi” (65. s. 104).

Beləliklə, Dədə Qorqud uzaqgörən, müdrik siyasəti ilə hamıya örnekdir. Təkcə Dədə Qorqud yox, xanlar xanı Bayındır xan da, onun vəziri Qazılıq qoca da, bəylər bəyi və sərkərdəsi Qazan xan da belə sayılan böyüklərdəndir. Dədə Qorqud özü Qazan xanı kamil bir insan, nümunəvi dövlət xadimi, müdrik el ağsaqqalı, əsl qəhrəman, ləyaqətli ər, oğul atası, ailə başçısı kimi təqdim edir.

Ümumiyyətlə, həm “Bilqamıs”, həm də “Dədə Qorqud” داستانlarında bədii həllini tapan mühüm məsələlərdən biri atalar və oğullardır, yəni yaşlı və gənc nəsil, daha dürüst desək, xalqın dünəni, bugunu və gələcəyinə inamdır.

Ulular güclü, qüdrətli olublar; Vətən torpağının qorunması, xalqın azadlığı, əmin-amanlığı yolunda həmişə hazır olub, lazım gəldikcə canlarından keçiblər. Atalar da bu mənəvi irsi davam etdirib, uluların yolu ilə gediblər; Vətənin, xalqın ümumi işini, dərini-sərinəni həmişə öz şəxsi mənafeələrindən üstün tutublar.

Oğullar onlardan da güclü-qüdrətli yetişib, fərasətli olublar; böyük işləri yoluna qoyub, daha ağır, müşkül məsələləri həll ediblər. Çünki onlar həm babalarından, həm də atalarından dərs alıblar. Ataların, babaların görə bilmədiyi, öhdəsindən gəlmədiyi işi görə biliblər. Oğullarda, gənc qəhrəmanlarda qürur, dönməzlik, heç kəsin qarşısına əyilməmək hissi daha güclüdür. Bununla əlaqədar Bilqamıs və Basatın qəhrəmanlığına nəzər salaq.

Hər iki qəhrəman mərddir, qoçaqdır; canlarını ölüm qorxusu əlsə belə geri dönməz, düşməne basılmazlar. Çətin mübarizələrlə dolu səfərə çıxarkən, böyüklərin onlara verdiyi məsləhət də kara gəlmir, heç kəs onları getdiyi yoldan geri döndərə bilməz.

“Bilqamis” dastanında məhz bu xarakterik cəhət nizami ordunun hər səhər tezdən oxuduğu və tanrıların da dilinin əzbəri olan himn-şərqidə bircə misra ilə öz bədii əksini tapıb:

“Özü öz başına o, gecə-gündüz açır iş!” (2. s. 9)

Bilqamis dostu Enkidu ilə ilk səfərə – uzaq Livan dağlarının keçilməz Sidr meşəsinə gedərkən öz dönməzliyini, mətinliyini bildirmişdir. Onlar birlikdə:

“Dünyada nə pis göz var, şəər ocaq var söndürək”
(2. s. 24)

deyə, zəhmli, zalım Humbabanı məhv etmək, bununla da “şər işləri dünyadan silmək” qərarına gəlirlər. Lakin bu çox çətin işdir, qorxuludur. Hasarlı Urukun başbilənləri də bu səfərə razı olmur. Onlar Bilqamısı bu çətin işdən çəkəndirməyə çalışırlar:

*“Humbaba dəhşətlidir, səsi tufandır onun,
Ağzından alov çıxır, nəfəsi qandır onun.
Nədən bu çətin işə girişmək istəyirsən?
Humbabayla yurdunda döyüşmək istəyirsən?”*
(2. s. 29)

Buna baxmayaraq, Bilqamis dostu Enkidu ilə birgə getmək qərarına gəlir. “Dədə Qorqud”da Basat da bu qəhrəmanlar kimi cəsarətlənir, zalım və qorxunc Təpəgözü öldürmək qərarına gəlir, bununla da xalqı, eli-obanı bu amansızın zülmündən qurtarmaq istəyir. Bu məqsədlə də o, yola çıxır. Lakin atalar buna heç cür razılıq vermir. Qazan xan da razı deyil:

*“Ağ saqqallu babanı ağılatmağıl!
Ağ birçəklü ananı bozlatmağıl!” – (65.s.101)*

deyə onu bu yoldan çəkəndirməyə çalışır. Atası: “Oğul, ocağım issüz qoma, kərəm eylə, varma!” – deyir. Lakin Basat qəti qərara gəlmiş: “Yoğ, ağ saqqallu əziz baba, vararım” – deyir. “Əsləmədi, biləgindən bir tutam ox çıraqdı, belinə soqdı. Qılıcın həm quşandı. Yayın qarusuna bıraqdı. Ətəklərin qıvırdı. Babasının, anasının əlini öpdü, halallaşdı, “xoş qalun!” – dedi. Təpəgöz olduğu Salaxana qayasına gəldi” (65. s. 101).

Bu səhnə (yəni hazırlıq və vidalaşma) eynilə “Bilqamıs” dastanında da təkrar olunur. Basat kimi Bilqamıs da –

*“O, əmudu götürdü, oxdanı da doldurdu.
Anşan yayını alıb, kürəyinə apardı.
Xəncərləri kəməyə keçirdilər igidlər,
Yola hazırlaşdılar...” (2. s. 30)*

*“... Bilqamıs söhbət açıb Enkiduya söylədi:
“Dostum, gəl Egalmaxdan yolumuzu salağ biz,
Şah anası Ninsunun hüsuruna buyurağ
Böyük Ninsun müdrikdir, hər şeydən xəbərdardı,
Bizə məsləhət verər, doğru yol göstərər o – ” (2. s. 31-32)*

deyərək anası ilə halallaşmağa gedir...

Təpəgözlə ölüm-dirim savaşına girişən Basat əvvəlcə ağılı işə salır. Təpəgözün xidmətində duran qocalardan soruşur: “Mərə qocalar, munun ölümü nədəndir?” Ayıtdılar: “Bilməziz. Amma gözündən geyri yerdə ət yoqdur,” – dedilər... Basat aydır: “Mərə qocalar, sügiliği ocağa qoun, qızsun!” – dedi... Basat əlinə aldı... Sügiliği Dəpəgözün gözünə eylə basdı kim, Dəpəgözün gözi həlak oldu (65. s. 101).

“Bilqamıs” dastanında isə Humbabanın əlində aciz qalan pəhrəmanların dadına son anda tanrı çatır. Bilqamıs öz tanrısı – Şamaşdan kömək diləyir:

*“O hasarlı Urukun övladı Bilqamısın
Səsi Şamaşa yetdi*

*Şamaş onu eşitdi.
Qafil, dərin göylərdən çağırış eşidildi:
“Tələs, yaxınlaş ona meşəyə çəkilməmiş.
Cəngəlliyə girməmiş tez üstünü kəsdirin.
O, əyninə geyməmiş yeddi qorxunc geyimi.
Geyimlərindən yalnız tək biri əynindədir.”
Tutaşdı birdən onlar
Qızmış təkələr kimi baş-başa dəydi onlar... (2. s. 39-40)
Öz döyüş baltasını əzəmətlə qaldırdı,
Düşmənin peysərinə var qüvvə ilə vurdu.
Bu an dostu Enkidu zərbə vurdu sinədən,
Düşmən yerə yığıldı, üç qüvvətli zərbədən.” (2. s. 44)*

Digər lövhədə isə ilahə İştarın, ona ər olmaq istəməyən Bilqamisa qəzəbi tutur. “Günahlarını, nöqsanlarını” şax üzünə dediyinə, onu “rüsvey etdiyinə” görə Uruka heybətli bir Buğa göndərir. İki dost-qəhrəman burada da birgə hərəkət edir. Bilqamıs deyir:

*“Sən onun quyruğunun yapış, yoğun yerindən,
Alnına, peysərinə xəncər vuracağam mən (2. s. 51)
...Bilqamıs öz dostunun igidliyini gördü.
Buğanın peysərinə, alnına xəncər vurdu,
Gətirdilər qoydular Şamaşın qarşısına,
Bir az kənara durub, səcdə etdilər ona” (2. s. 51)*

Hər iki dastanda bir xətt-qazanılan qələbənin səbəbkarı, mə-nəvi dayağı diqqəti daha artıq cəlb edir. Basat xilasını tanrı ilə, sidq-ürəkdən ona olan inamla bağlayır. O, dörd ağır imtahandan çıxır, ölümdən qurtarır və hər dəfə də çaldığı qələbəni, xilas olmağını tanrının adına yazır.

Eləcə də Bilqamıs qələbə qazanmasının səbəbini tanrıda görür onun şərəfinə qurban gətirir.

Beləliklə, “Bilqamıs” dastanı ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı arasında bir-birilə üst-üstə düşən və bir-birini tamamlayan tellər güclüdür: Tanrıya tapınmaq, ondan güc-qüdrət alıb müşkül

işləri həll etmək, yoluna qoymaq motivi hər iki dastanın leytmotivi, aparıcı baş xətti kimi verilir.

Məsələn, Basat bir qoçun dərisini soyub, başını və quyruğunu üstündə saxlayır, içinə girib qoyunlara qoşulub Təpəgözün əlindən çıxır.

Təpəgöz: “Oğlan, qurtuldunmı?”

Basat: “Tanrım qurtardı!”

Təpəgöz hiyləyə əl atır, barmağındakı sehrli üzüyü çıxarıb Basata verir ki, barmağına taxsın, onda ona “ox və qılnc kar eləməz”. Təpəgöz onu qılnc ilə çalıb-kəsmək istəyir, üzük yerə düşür. Basat sıçrayıb gen durur, xilas olur.

Təpəgöz: “Oğlan, qurtuldunmı?”

Basat: “Tanrım qurtardı”.

Təpəgöz yenə də hiylə işlədir, Basatı şirnikdirir. Günbəzin içində xəzinəsi olduğunu nişan verir ki, ona sahib olsun, qocalara qalmasın. Onu günbəzin içinə salır və qapını kəsdirir. Basat buradan da çıxır.

Təpəgöz: “Oğlan, qurtuldunmı?”

Basat: “Tanrım qurtardı”.

Təpəgöz dördüncü dəfə hiyləyə əl atır, Basatı tora salmaq üçün mağaraya göndərir ki, orada iki sehrli qılnc var, “mənim başımı ancaq o qılnc kəsə bilər”. Lakin Basat bu imtahandan da çıxır. Qalxıb-enən qılncı oxla vurub salır, qılnc yerə düşüb parçalanır.

Təpəgöz: “Məra, oğlan, dəxi ölmədinmi?”

Basat: “Tanrım qurtardı” (65. s. 101-102)

Hadisələrin bu şəkildə təsviri, davamı və son nəticə ibrətli olduğu qədər də həyəcanlı, təsirli və tərbiyəvidir; ulu tanrıya olan siddq-ürəkdən inamın bədii təsdiqidir.

“Bilqamıs” dastanında da tanrılar mühüm rol oynayır. Dastanda baş tanrılar (Anu, Aruru, Ellil, Şamaş) hadisələrə bu və ya digər şəkildə müdaxilə edir, qəhrəmanlara yol göstərir, məsləhət verir, cəza tədbirləri görür, onların fəaliyyətini, göstərdikləri qəhrəmanlıqları qiymətləndirir, bir sözlə, insanların taleləri onların əlindədir. Məsələn, dəhşətli, zalım Humbabanı öldürmək üçün Şamaşı köməyə çağırır:

*“Bir yola çıxıram ki, heç ayağım dəyməmiş,
Bir yoldur ki, yurdum da hələ onu görməmiş.
Bir gün mən öz xoşuma
Belə səfərə çıxıb, zəfərlə də qayıtsam,
Onda sənə, ey Şamaş, duaçı olaram mən”* (2. s. 30)

Bilqamısın anası Ninsun da oğlunun zəfərlə qayıtması üçün Şamaşın şərəfinə tərif deyir, onun adına “un qurbanı qoyur”, əlini göylərə tutub ibadət eləyir, tanrıdan kömək diləyir.

Məlum olur ki, Bilqamısa qədər güclü tanrılıq və tanrılığa ucalma ənənəsi vardı. Bilqamısı Aruru tanrısı yaradıb. Arunun tapşırığı ilə qüvvətli bir rəhrəmanı-Enkidunu da gildən o yaradıb dünyaya gətirib, ona gözəl nitq, dərin ağıl bəxş edib. Bilqamısa da “dərya boyda ağıl” verən Anu, Şamaş, Eya tanrılardır, Enkidunun ona və özünün də Enkiduya “öyüdçü”, “dost” olmasını tanrı Ellil buyurubsa, o da buna sözsüz razılıq verib. Bununla yanaşı, Bilqamısın anası Ninsun da tanrılardan biridir.

Bilqamısın atası Luqalbandanın adı əsərdə az, iki-üç yerdə çəkilir. VI lövhədə Bilqamısla Enkidu İştarın göndərdiyi bədheybət Göy buğasını öldürürlər. Bilqamıs bu heyvanın buynuzları dolusu zeytun yağını atası üçün gətirir:

*“İki buynuz tutumu – altı pay zeytun yağı,
Canına yaxsın deyə özünün Tanrısına –*

*Luqalbandaya verdi,
Buynuzları aparıb ağalıq yatağının
divarlarına vurdu” (2. s. 52)*

Burada diqqəti daha artıq cəlb edən məqam- ataya “tanrı” deyilməsi, oğlunun atanı “özünün tanrısı” saymasıdır. Həm də bu ifadə dastan “müəllifi”nin dilindəndir. Hərçənd, bundan əvvəlki IV lövhədə Luqalbandaya “tanrı” deyilir:

“Sənə yemək, su verən Tanrı Luqalbandadır” (2. s. 37)

Lakin VI lövhədə “tanrı” sözü tamam xüsusiləşir, “ata” mənasında işlənir. Deməli, ata oğul üçün, eyni zamanda tanrıdır və ya tanrı səviyyəsindədir. Burada məntiq var, əslində oğulu yarıdan, dünyaya gətirən ata və anadır. “Ağalıq yatağının divarına vurulan buynuz” bizim, xüsusilə qədim “ağalıq” evlərində divardan asılan qoşa buğa və ya maral buynuzu, o dövrdən qalma adət-ənənənin yadigarı - əlaməti deyilmi?!

“Dədə Qorqud” dastanında da ata və anaya tanrı səviyyəsində hörmət edilir. Bununla bağlı Aruzun oğlu Basatın dediklərini yada salaq.

Oğuzların qatı düşməni qansız Təpəgözlə vuruşan igid Basat atası Aruzu belə anır:

*“Anam adın sorar olsan Qaba Ağac,
Atam adın diyirsən qağan Aslan
Mənim adım sorursan Aruz oğlu Basat” (65. s. 102)*

Basatın iki “valideyn”i – mifoloji və dünyəvi ata-anası vardır. Mifoloji ata-ana Qaba Ağac və qağan Aslandır, dünyəvi ata isə Aruzdur. Qağan Aslan kimdir? Türkdilli xalqlarda Aslan günəşin bəlgəsidir. Deməli, Basatın mifoloji anası Qaba Ağac (Dünya ağacı), atası Günəş-qağan Aslandır. Belə bir igidin dünyəvi atası da odla, günəşlə bağlı od, işıq, qırmızı işıq adamı demək olan Aruz

olmalı idi. Görünür ki, oğuzlar qırmızı işıq (Aruz) deyərkən Günəşi, ola bilsin, böyük odu göz qarşısına gətirmişlər (66.s.44-45).

Beləliklə, istər şumerlər, istərsə də qədim türkdilli xalqlar tanrı gücünə, tanrı sözünə, qüdrətinə inanmış, hər şeydə onun izlərini axtarmışlar. Bu da təsadüfi deyil. Belə ki, ilk insan özünün sonrakı inkişaf pillələrində onu əhatə edən kainata – kosmik fəzaya, Günəşə, Aya, ulduzlara, şüaya, təbiətin xeyirli və zərərli, bəzən isə yerinə görə, həm xeyirli, həm də zərərli hadisələrə: yağışa, qara, küləyə, tufana, çayın axmasına, suyun şırıldamasına, daha sonralar (əkinçiliklə, maldarlıqla əlaqədar olaraq) toxumun cücərməsinə, boya-başa gəlməsinə, yetişməsinə və s. bu kimi şeylərə biganə qala bilməzdi. Çünki bunların hamısı ilə insan öz həyatında rastlaşırdı. Buradan da insanın həmin hadisələrə, kosmik aləmə, bitkilərə, heyvanlara münasibəti yaranırdı. Beləliklə, bəzən insan bu hadisələri, cisimləri və s. ilahiləşdirirdi. Buna görə də bir çox qədim xalqlarda olduğu kimi, şumerlər və türkdilli xalqlarda da bu və ya digər hadisə, kosmik cisim – Günəş, Ay, ulduz, heyvanlar, bitkilər və s. ilahiləşir, totemləşir.

3.2. Şumer və Azərbaycan mifologiyasında əlaqələr

Mifoloji təfəkkürün ilkin çağında insan ölməzlik axtararkən özünün hakim mifoloji görüşlərindən çıxış edirdi. Qədim türklərdə belə bir fikir var idi, onlar özlərinin yaratdığı onqonla, tanrı ilə eyni kökdəndir. O çağın görüşünə görə onqon da, tanrı da insan kimi həyat sürür, onun məişəti ilə tanrısının məişətində, yaşayış tərzində, daxili aləmində fərq yoxdur. Tanrı da insan kimi düşünür, əzab çəkir, sevinir.

Qədim şumerlərə görə də tanrılar insani xüsusiyyətlərə malikdir. Məsələn, Anu, Aruru ər-arvaddır, İştər Nannarın qızıdır. Utnapiştinin də arvadı var, çətinə düşəndə ərinə ağıllı məsləhətlər verir və s. Bütün canlılar kimi, onların da yeməyə, paltara ehtiyacı vardı. Paxıllıq, özündən müştəbehlik və s. insani keyfiyyətlər onlara da yad deyildi.

Zaman keçdikcə totemlə, tanrı ilə şərikli, hətta eyni yaşayışa malik olmaq fikrinə əsaslanan insan, özü ilə totem, tanrı arasındakı fərqlərdən bəzilərini aradan götürməyə çalışırdı və beləliklə də o, özünü onqon, tanrı səviyyəsinə qaldırmağa cəhd edirdi. Elə bəlkə də məhz buna görə insan onqon, tanrı kimi ölməz, əbədi olmağa çalışmışdır.

Yaşamaq, var olmaq üçün insanın apardığı stixiyalı, şüurlu, tarixi mübarizə onu böyütdü. Getdikcə insan özünü nəinki kamil görmək istəyirdi; o, özünü, hətta tanrı səviyyəsinə qədər qaldırmağa cəhd edir və buna da müvəffəq olurdu. Belə düşünmək və buna müvəffəq olmaq ilk icma quruluşundakı insanın zəka aləmində, bəlkə də ilk böyük qələbələrindən biri idi. İnsan insanı hər şeyə qadir qüvvəyə malik varlıq kimi görməyə başlayır. Deməli, əski insan özünü tanrının qan qohumu saymaqla onu insana bənzətməmişdir. Tanrı insan kimidir. Deməli, insan da tanrı ola bilər. Yəni insan da əbədiyyətə, ölməzliyə çata bilər.

İnsanların adilikdən tanrılığa yüksəlmə yoluna dair “Bilqamıs” dastanında maraqlı bir nümunə də var. Belə ki, tanrılığa ucalmaq üçün insandan son dərəcə fədakarlıq, müdriklik, böyük güc, iradə, cəsarət, qeyri-adi xidmət tələb olunur. Ubar Tutunun oğlu Utnapiştim belə iradə və cəsarəti, gücü, gözütöxlüyü, dünya malına susamaması və s. bu kimi müsbət keyfiyyətləri ilə bu mərtəbəyə - tanrılığa ucalıb. Daşqın zamanı görünməmiş fədakarlıq göstərüb, insanları xilas etmiş, bu qeyri-adi hərəkəti onu tanrılığa ucaltmışdır.

Lakin dastanın finalından məlum olur ki, qədim şumerlər də həyatın əbədi olmadığını bilirdilər. Əsərin qəhrəmanı Bilqamıs min bir əzab-əziyyətlə, zülmətli keçidlərdən adlayaraq bu sirri öyrənir. Lakin tanrılıq – “əbədi həyat” ona qismət olmur. Böyük əzab-əziyyətdən sonra əldə etdiyi “sehrli bitki” təsadüf nəticəsində ilana çatır. Burada Bilqamısın taleyi Dədə Qorqudun taleyi ilə yaxınlaşır. Ölməzlik qazanmış Dədə Qorqud da ilan qurbanı olur.

Qazaxların “Qorqud küyü” (küy – özbək, qazax və bir sıra digər dillərdə “səs”, “musiqi” deməkdir) əsətirində deyilir ki, həyat, işıq, od vurğunu Qorqud insanların gənc yaşında ölməyinə heç dözə bilmir. O, qərara gəlir ki, ölümə qarşı mübarizə aparsın. Ona əzab verən fikirlə və ölməzlik, əbədiyyət tapmaq arzusu ilə Qorqud insanlardan uzaqlaşır, lakin hər yerdə o, ölümə rastlaşır: meşədə torpağa əyilmiş və yıxılmış ağac özünün ölümündən ona danışır və Qorqud üçün də belə bir günün gələcəyini deyir. Çöldə Günəş altında yanıb-yaxılmış ağ ot da ona həmin şeyi söyləyir, hətta əzəmətli dağlar onları gözləyən ölümdən, yerlə yeksan olmaqdan danışır və əlavə edirlər ki, belə bir tale Qorquda da qismət olacaqdır. Bunları gören və bu sözləri eşidən Qorqud tək-tənha, əzab-əziyyət içində ağacdən ilk qopuzu düzəldib, ona sim çəkir, özünə əzab verən fikir və hissləri, ölməzlik arzusunu simlərlə dilə gətirir. O, öz ürəyindəki hissləri bu havada ifadə edir və onun simlərinin gözəl, ecəzkar səsləri bütün dünyada səslənib hamını valeh edir. O vaxtdan Qorqud küyü-havası və onun hazırladığı qopuz bütün dünyanı tutdu. Qorqudun adı isə qopuzun simlərində, musiqi havalarında və insanların ürəyində əbədi qaldı (67. s. 228).

Bu əsətin digər variantında deyilir ki, “Qorqudun adı valideynlərinin arzusu ilə verilməmişdir. Qorqud doğularkən orada olanlar və anası uşaq əvəzinə torba doğulduğunu gördülər. Özünün quruluşuna görə insana oxşamırdı. Anası hiss edir ki, o nə isə əcaib bir şey deyil, insan doğmuşdur, səssizcə durub torbanı əlinə aldı və üstündəki pərdəni yırtdı. Oradan zəif səslə uşaq çıxdı. Ana uşağı əmizdirdi və uşaq ağladı. Onun doğuluşundan qorxub qaçan adamlar bu zaman geri qayıtdılar və uşağa “qorxu” demək olan “Xorxut” adı verilməsini xahiş etdilər. Bir dəfə onun iyirmi yaşı tamam olarkən Qorqud yuxu gördü. Ağ paltarlı birisi Qorquda dedi ki, o yalnız qırx yaş yaşayacaqdır. Bu vaxtdan Qorqud ölməzliyi, əbədiliyi axtarmağa başladı. Öz dəvəsi Jelmayaya (Yelmayaya) mindi yola düşdü.

Qopuzçu burada Jelmayanın yumşaq, yorğa yerişini musiqi ilə canlandırır. Qorqud yolda yer qazan bir neçə adama rast gəlir. Onun “nə qazırınsız?” sualına “ölmüş Qorqud üçün qəbir,” – deyə

cavab verirlər. Qorqud hiss edir ki, burada da ölümdən yaxa qurtarmaq olmaz, yoluna davam edir. O, beləliklə, dünyanın dörd tərəfində də oldu və hər yerdə ölümlə rastlaşdı. Geri qayıdarkən yolda Jelmaya sahibinin kədərli əhval-ruhiyyəsini hiss edir və həzin, qəmgin səs çıxarır. Qorqud Sır-Dəryaya qayıdır. Burada o, sevimli Jelmayasını qurban kəsir, suyun üzünə xalça sərib üstündə oturur, qopuz çalır və qopuzun yuxarı hissəsinin taxtalarını Jelmayanın dərisi ilə əvəz edir.

Qorqud dostu Daraboz vasitəsilə yeganə bacısı Ağ Tamakla vidalaşır. Ölüm Qorqudu izləyir, lakin o gecə-gündüz qopuzda “həyat mahnısını” çalır və bu hava səsləndikcə ölüm ona yaxınlaşa bilmir. Bir dəfə çox yorğun halda bir an mürgülədi və ölüm zəhərli ilan (kayran jılan) cildinə girib onu sancdı, Qorqud öldü. Lakin musiqi o zamandan qalib kimi ölümlə mübarizə aparır, harada ki, musiqi səslənir, orada ölüm hökm sürə bilmir” (68. s. 190).

Yuxarıdakı hər iki əsatirdə Qorqudun əbədlilik, ölməzlik axtarması maraqlı məsələdir. Qədim şumer-akkad eposu “Bilqamıs” dastanında da Bilqamıs dostu Enkidu öləndən sonra çox kədərlənir və ölməzliyin, əbədiiliyin çarəsini tapmaq üçün ölkələr gəzir, başına min bir hadisə gəlir. Nəhayət, o, insanları həmişə cavan saxlayan, ölməzləşdirən “sehrli” bir bitki tapır. Qəhrəman sevinir ki, həmin bitkini “öz xalqıma” verəcəyəm, onlar yeyəcək və həmişə cavan olacaqlar. Lakin onun “ehtiyatsızlığından” bitki nə Bilqamısa, nə də çox sevdiyi xalqa qismət olur. Qəhrəman çayda çimərkən ilan gəlib həmin bitkini yeyir (26. s. 219) və guya elə buna görə də ildə bir dəfə dərisini dəyişib cavanlaşır.

Bu qədim əsatirin bəzi yerləri Qorqud haqqındakı yuxarıdakı əsatir ilə səsləşir. Qorqud da Bilqamıs kimi ölməzlik axtarır; Qorqud su üzündə yaşayır və ölüm ilan cildinə girib onu sancıb öldürür. “Bilqamıs” dastanında isə Bilqamıs çayda çiməndə ilan ölməzlik bitkisini yeyib onu gec-tez ölümə məhkum edir.

Şumer-akkad eposu və türkdilli xalqların əsatirlərindəki bu yaxınlıq təbiidir. Təbiətin ölüm kimi dəhşətli aktı qədim şumerləri, türkdilli xalqları, o cümlədən azərbaycanlıları da düşündür-

müşdür. Odur ki, bu xalqlar ayrı-ayrı vaxtlarda olsa da bu problem ətrafında düşünülmüş və onu bəşəri səviyyəyə qaldıran obrazlar yaratmışlar (Bilqamıs, Qorqud, İsgəndər, Koroğlu və b. kimi).

Bu cəhətdən Nizami Gəncəvinin “İskəndərnamə” əsərinin qəhrəmanı İskəndər də Bilqamısa yaxındır. Əsərdə Makedoniyalı İskəndərin “dirilik suyu” dalınca zülmətə gedib çıxması Nizamini bədii təfəkkürünün məhsulu idi. Lakin bəlkə də Nizami öz qaynağını Bilqamısın “əbədi həyat” ideyasından almışdı? Axı, əsərdə şairin özünün verdiyi məlumata görə, o, “İskəndərnamə” poemasını birdən-birə başlamamış, əvvəlcə dünyanı tutan şahın haqqında həm köhnə, həm yeni tarixləri, yəhudi, nəsrani, pəhləvi kitablarını oxumuş, axtarmış, əldə etdiyi materialları saf-çürük edərək ona lazım olanları seçib işləmişdir.

Həm də Nizami təkcə yazılı mənbələrlə, bilavasitə İskəndərlə əlaqədar olanlarla kifayətlənməmiş, bir çox sirli, müəmmalı hadisələri, ibrətamiz fəlsəfi əfsanə və rəvayətləri İskəndərlə əlaqələndirib şərh etmişdir. Çox güman ki, həmin rəvayətlərdən biri də Bilqamısın əldə etdiyi və “Bilqamıs” dastanından gələn “əbədilik (yaxud “gənclik”) bitkisi” ilə bağlı ola bilər.

Əgər bu epizodu türk xalqlarının mifoloji təfəkkürü, qədim inancları ilə də bağlasaq səhv etmərik (bu motivə uyğun xalq arasında “İskəndərin qaranlıq dünyaya getməsi” (69. s. 231-237) adlı bir nağıl da vardır), çünki suyun, bitkinin “ölməzlik” verməsi mifologiyada tipoloji hadisədir. İskəndərlə bağlı əfsanədə və Nizamidə əsas məsələ suya inamdır və bununla bağlı suyun ölməzlik verməsidir. Bu da təfəkkürlərin yaxınlığından yaranmış oxşarlıqdır.

Bir şeyi də qeyd edək ki, Şumer dastanının qəhrəmanı “ölüm-süzlük axtarmaq və əbədiyyət qazanmaq” fikrinə təsadüfən düşür. Onu bu fikrə məhz dostunun ölümü vadar edir və bu “gedərgəlməz” yollara düşməsinin bilavasitə səbəbi ölümə çarə axtarmasıdır.

Nizaminin qəhrəmanı isə heç bir maddi, yaxud mənəvi əzab çəkmir, əksinə, adi kef məclislərinin birində bir dünyagörmüş qocadan zülmətdə yerləşən, insana əbədi həyat bəxş edən “dirilik suyu” haqqında məlumat alır:

*“Dünyada zülmata çatmaz bir diyar,
O gözəl torpaqda həyat suyu var.
Ömrünü artırmaz xəzinə, cəlal,
Torpaqda çox yatır xəzinə, xam mal.
Yaşamaq istəsən dünya uzununu,
Get, keçir əlinə həyat suyunu!” (70. s. 375)*

İskəndər qocanın sözlərinə şübhə ilə yanaşır:

*Şah dedi: “Yoxsa var başqa bir hikmət?
Həyat çeşməsində olan bu zülmət.
Yazılmış hərflər qarasıdır bu,
Mənəvi həyata can verir suyu.
Kim görmüş yoxsa bu həyat suyunu,
Zülmətdə ölümdən qurtarsın onu!”*

* * *

*O qoca dedi: “Ey uca tacıdar!
Bu sudan uzaqdır dediyin əsrar.
Var Şimal qütündə qaranlıq bucaq,
Ağ, gümüş çeşməsi hər sudan parlaq.
Bu qaranlıq yerə deyirlər zülmət,
O zülmət içində var abi-həyat.
O suyu kim içsə olur qəlbi şən,
Qurtular ölümdən və xəstəlikdən”*

* * *

*“İskəndər bu sözə heyran etdikcə,
Aramaq marağı artdı getdikcə” (70.s.375)*

Göründüyü kimi, İskəndərin “ölməzlik” axtarması adi insan marağından irəli gəlir. Lakin bu, onu heç də Bilqamısdan əskik qəhrəman etmir. Ölkələr fəth etmiş, kəndlər, şəhərlər dağıtmış fateh-şah çox gözəl bilir ki, əvvəl-axır özünün də bir sonu vardır. Təsadüfi deyildir ki, Nizami zülmət mələyinin əli ilə ona bir balaca daş verərək, onu bu sözlərlə məzəmmət edir:

*Dedi: "Tut bu daşı canından da baş!
Bu daşlıq dünyada çalış, tök tədbir,
Bu ağırlıqda daş əlinə keçir!
Qəlbində minlərlə olsa da dilək,
Bu daşın tayıyla doyarsan, bişəkk..." (70. s. 385)*

Bu sözlərin dərin fəlsəfi mənası vardır. Zülmətdə mələyin verdiyi daş insan təbiətinin rəmzi ifadəsidir. İnsan acgözdür, bütün dünyanı ona versən də gözü doymur. Lakin gözüne bir ovuc torpaq töküləndən, yəni öləndən sonra doyur.

*"İskəndər zülmətə doğru at çapar,
Xızr isə çeşməni işıqda tapar.
Ararkən tapmadı çeşmə İskəndər,
Xızra qismət oldu, gördü çox səmər" (70. s. 385)*

Nə üçün dirilik suyunu içmək Xızıra qismət olur, İskəndərə yox? Bunu yəqin belə izah etmək olar: Xızır mifoloji obraz olduğuna görə su ona qismət olur, çünki mifik obraz ölməzdir, əbədidir. İskəndər isə insandır, gec-tez ölümə məhkumdur. Belə varlıq dirilik suyunu içə bilməzdi.

Burada bir cəhət də diqqəti cəlb edir. İndiyə qədər bütün arzularına çatan, hər bir səfərdən zəfərlə qayıdan, hamıya meydan oxuyan İskəndər son səfərdən əliboş və uğursuzluqla qayıdır, ilk dəfə bir növ məğlub olur. Üstəlik zülmət aləminin fəvqəltəbii qüvvələri onu acgözlükdə ittiham edib xəcalətə salırlar. Əbədi həyat iştahasına düşmüş hökmdarı insan həyatı, onun mənası, insanın həyatda rolu və vəzifəsi haqqında düşünməyə məcbur edirlər. Düzdür, Nizami xatırladır ki, İskəndər dirilik çeşməsini tapmadığına peşman olmadı, ancaq yenə də onun zülmət səfəri ardıcıl qələbələrinin faciəli yekunu kimi səslənir.

Ölümə qalib gəlmək ulu xalqların bir çoxunu yarandığı gündən düşündürmüşdür. Xalq təfəkkürü amansız ölümə qarşı çıxmaq istəmiş, onu aradan götürmək üçün yollar axtarmış, bununla əlaqədar bir vaxtlar mifoloji düşüncələrə, sonralar elmə sığınmış,

axırda bu qənaətə gəlmişdir ki, ölüm labüddür, onsuz həyat yoxdur, bu, təbiətin yaratdığı qanundur. Ölüm və yaşamaq həyatın iki üzüdür.

“Bilqamis” dastanında insanın ölməzliyi, əbədiyyətə qovuşması problemi dahiyənə şəkildə qoyulub və bədii həllini tapmışdır. İnsan cismani olaraq ölməlidir, buna çarə yoxdur. Dastanın VIII lövhəsində “qafil göylərdən gələn” bir sədanı dinləyək:

*“Bilqamis, adamlara çoxdan belə buyurulub:
Əkinçi torpaq əkib, məhsul yığmaqda olub.
Naxırçı ilə ovçu heyvanlarla dolanır,
Dərisini geyinib, ətiylə qidalanır.
Bilqamis, sənsə indi elə şey istəyirsən
Heç mənim küləklərim suları tərpədəndən
belə bir şey olmayıb.” (2. s. 66-67)*

Burada Nizaminin “İskəndərnamə”poemasında elə həmin mətləbə - İskəndərin “dirilik suyuna” həvəs göstərməsi və ona nail ola bilməməsi münasibətilə dediklərinə, söylədiyi müdrik sözlərə diqqət edək:

*“Qismətsiz bir şeyə göstərdi həvəs!
Qismətin deyilsə, çalışma əbəs!” (70. s. 386)*

Yəni hər iki xalqın gəldiyi son nəticə budur ki, əbədi həyatı axtarmaq mənasızdır, insan əbədiyyətə yalnız xoş əməli, xoş sözü, xoş məramı ilə çata bilər. Bu cür əqidə, yəni xoş söz, xoş arzu-dilək və xoş əməl, öz əksini müqəddəs kitablar olan “İncil” və “Qurani-Kərim”də, eləcə də “Avesta”da da tapmış, bunlarla əbədiyyətə qovuşmanın yolları göstərilmişdir.

Olumla-ölüm “Bilqamis” dastanında belə qarşılaşdırılır:

*“Qəzəbli, qəddar ölüm adama verməz aman,
Əbədimi tikirik evləri tikən zaman?
Əbədilikmi vurur məgər möhür vuranlar?”*

*Əbədimi ayrılır qardaşlar qardaşından?
Əbədidirmi məgər nifrət hissi insanda?
Əbədi axır məgər çayda sular daşanda?
Mütləqdirmi cücünün cırcırına olmağı?
Ayna əvəz edərməi əbədilik günəşi?
Dünya bina olandan belə şey görünməmiş.*

* * *

*Hökm edəninsandırımı?
Böyük Ellil onlara xeyir-dua verəndə
Bəs niyə toplaşırlar bir yerdə Annunaklar,
Mamet, ulu tanrılar?..
Talelər yaradanı məgər sorğu-suala tuturmu taleləri?
Onlar təyin eləmiş ölümü və həyatı,
Ölüm saatınısa söyləməmişlər qəti
Beləcə buyurmuşlar: “Qoy canlılar yaşasın!”*
(2. s. 85)

Odur ki, insan vaxtı çatanda ölməlidir, lakin əslində cismani dəyişiklik edilir, yəni bir cisimdən başqa birisinə keçməklə yenə də o, həyatını davam etdirir, əbədi qalır. Ruhən isə o, könüllərdə yaşayır, tarixə düşür və yenə də əbədiləşir. Bunun üçün isə insan elə böyük xidmət göstərməli, elə böyük işlər görməlidir ki, xalq, yaxud xalqlar onu öz qəlbində, insanlıq tarixində əbədi yaşatsın.

Çox sonralar böyük mütəfəkkirlər (məsələn, Hüمام Təbri-zi) belə nəticəyə gəlmişlər ki, “İnsan özlüyündə dirilik suyudur” (71. s. 10), yəni insan ölməzdir. Bu cür böyük, işıqlı fikirlər insanı irəliyə baxmağa yönəltmişdir. Belə fikir aləminin igidləri, ölməzlik axtaran Qorqudlar, Bilqamıslar, Koroğlular, Dəli Domrullar, Ural Batırlar, Nizaminin ideal İskəndəri cismən ölürlər, lakin böyük əməlləri, işləri ilə yaşayırlar.

Nə üçün insanda ölümə qalib gəlmək ehtirası yaranmışdır? Çünki o, hər şeydən öncə, yaşamaq istəmişdir, həyat nə qədər acılı-şirinli olsa da yaşamaq həvəsi ölməzdir, insan ölümün “gedər-

gəlməz” yol olduğunu ilkin çağlardan hiss etmişdir. Buna görə də onlar lap ibtidadan ölümə, “gedir-gəlməz”liyə qarşı müxtəlif yollar, vasitələr axtarmışlar.

İnsan zəkasını yüzillər boyu məşğul edən bu fikir, get-gedə onda ölməzlik, əbədilik tapmaq üçün “dirilik bulağı” mifini yaradır və onu uzun əsrlər boyu axtarır.

Nə üçün insan diriliyi, əbədiliyi suda, bəzən isə bitkidə görmüşdür? Bunun əsas səbəbini əski insanın dünyagörüşündə, məişətində, həyatı dərk etmə imkanlarında axtarmaq lazımdır. İnsanların həyatı ilkin dərk edən çağlarda fəsillər dəyişdikcə bitkilərin, ağacların məhv olub, qışda inkişafını dayandırıb, yarpağını töküb-ölüb, yazda təzədən yarpaqlanmasını, canlanmasını, pöhrələnməsini, suyun qışda donub yazda əriyib əvvəlki hala qayıtmasını gördükcə, bitki, ağac və suyun ölüb yenidən dirilmək qabiliyyətinə malik olduğunu təsəvvür edirdilər. Ona görə də əski insanlar əbədi həyatın mənbəyini bitkidə və suda görürdülər. Bir də su, ağac ilk insan üçün yaşayış mənbəyi idi. “Dirilik suyu”, “əbədi həyat çiçəyi”, “həyat ağacı”, “dünya ağacı” kimi mifik obrazlar məhz bu anlamdan doğmuşdur.

Suya və bitkiyə (ağaca) inam istər türk xalqlarının, istərsə də şumerlərin əski inanclar aləmi ilə bağlıdır. Hər iki xalqa görə, su da, ağac da (Dünya ağacı) ilkindir, insan və həyat onlardan yaranmışdır.

Xatırladaq ki, dünyanın yaradılışı haqqında “Enuma eliş” adlı Şumer əfsanəsində deyilir ki, Ap (Ab)-su adlı şirin su ilə Tiamat adlı duzlu suyu təmsil edən dişi bir divdən göylər və yerlər meydana çıxdı. Bundan sonra göy tanrısı Anu, hava tanrısı Enlil, dəniz tanrısı Enki (Ea) yaradıldı. Bu üç tanrı isə qalan şeyləri yaratdı.

Enlil səmanı (An) və yeri (Ki) bir-birindən ayırdıqdan sonra səmada Ay allahı Nanna, Günəş allahı Utu, ulduz və planetlər kimi işıq meydana çıxdı. Enlil əvvəlcə bitkiçiliyin mənbəyi, heyvan, əkinçilik aləti, sivilizasiya sənətləri allahı hesab olunur. Əslində deyilənləri o yaratmır, onun yaratdığı kiçik allahlar bu işi

görlər. Yeri heyvan və toxumlarla təmin etmək üçün Enlil müdriklik su allahı Enkinin (Eyanın) məsləhəti ilə iki allahı – Lahar (mal-qara allahı) və Aşnanı (toxumçuluq allahı) yaradır (15.s.120).

Mif nəql edir ki, bu allahlar (Lahar və Aşnan) tərəfindən yer-də yaradılmış bolluq nəticəsində, bu allahlar şərab içərək öz aralarında dalaşır və öz vəzifələrini unudurlar. S.N.Kramer Lahar və Aşnan haqqında mifdən bir parça gətirərək qeyd edir ki, mübahisə edən tərəflər mal-qara allahı Lahar, onun bacısı toxum ilahəsi Aşnandır. Annunaklar mal-qara və toxumla nə edəcəklərini bilmirlər, ona görə də, insan yaradıldı (15. s. 121).

Mübahisə edən tərəflər (Lahar və Aşnan) sərxoş olduqları üçün hər kəs öz işini daha ciddi-cəhdlə tərifləyir. İşə Enlil və Enki qarışmalı olur. Onlar toxum ilahəsi Aşnanı qalib elan edirlər.

Türk xalqlarının yaradılış əfsanələri də şumerlərin kosmoqoniyası ilə səsleşir, bir növ beynəlmiləl səciyyə daşıyır. Bu əfsanələrin birində deyilir ki, “əvvəllər yalnız böyük tanrı Qara xan vardı. Qara xanın qarşısında sudan başqa heç nə yox idi. Qara xan ilk insanı yaratdı, ancaq bu insan hiyləgər və xain idi. O, suların üstündə uçmağa başladı. Sonra Qara xan onun yaşaması üçün suyun dibindən bir ulduz çıxartdı, insana ulduzdan bir ovuc torpaq alıb su üzünə səpməyi əmr etdi. İnsan ulduzdan bir ovuc torpaq aldı, bir ovuc da gizlincə özü üçün ayırıb ağzında gizlətdi.

Qara xanın əmrilə insan torpağı suyun üzünə səpdi və ona “böyü” dedi, bu torpaq böyüyərək ada oldu. İnsanın ağzındakı torpaq da böyüməyə, onun ağzına sığmamağa başladı, az qala ağzı parçalanacaqdı. Qara xan bunu sezdi, insana “tüpür!” dedi. O da tez түpürdü. Tүpürölən torpaqdan isə dağlar meydana gəldi. Qara xan bu adaya bir şam ağacı əkdı, bu ağacın doqquz budağı vardı.

Sonra Qara xan onları eləcə qoyub yuxarıda on yeddi qat göyü yaratdı. On yeddinci qatda özü oturdu, on altıncı qatda oğlu Ülgəni oturtdı. Yer altında yaratdığı aləmdə isə o biri oğlu Erliki oturtdı ” (72. s. 60).

Digər əfsanədə isə deyilir ki, “əvvəlcə yalnız böyük tanrı ilə su vardı. Tanrı suya bir bəyaz qu quşu göndərdi və bir ağız dolusu torpaq gətirməyi əmr etdi. Qu quşu suya daldı, dibə endi. Oradan torpaq götürdü. Suyun üzünə çıxıb torpağı üfürdü. Bunlar toz halında da suya töküldü. Bu tozlar böyüyərək yayıldı, torpaq meydana gəldi. Bu torpaqlar bir düzənlik halında idi.

Tanrı bu dəfə ikinci bir qu quşu göndərdi. O da torpağı dimdiklədi. Bundan da dağlar, yüksəkliklər və çökəkliklər yarandı. Bu ərəzi üzərində bitki yox idi. Bu, heç şeytanın xoşuna gəlmədi. Şeytan da bataqlıqlarla meşəni yaratdı” (72. s. 60).

Beləliklə, yaradılışla bağlı istər şumer, istərsə də türk xalqlarının əfsanələrində su və bitki (ağac) mühüm rol oynayır. Hər ikisində bitkinin (ağacın, toxumun) yaranmasına səbəb yenə də sudur (müqayisə et: şumerlərdə sudibi allahı Enki toxum ilahəsi Aşnanı yaradır; türk xalqlarında isə suyun dibindən çıxarılan ulduzdan torpaq alınır və üzərində şam ağacı əkilir, bu ağacın isə doqquz budağı olur).

Bu da təsadüfi deyildir. Bu mifoloji baxış ibtidai insanın həyat tərzindən, yaşayışından, dünyanı dərk etməsindən yaranmışdır. Yəni əski insan üçün su və ağac (bitki) onun həyatı, yaşayışı üçün əsas idi. Şumerlər və türk xalqları isə ən çox su bol olan yerlərdə, münbit torpaqlarda yaşadıklarından suya və ağaca tapınmış, suda və bitkidə əbədilik, ölməzlik axtarmışlar. Suyun ölməzlik verməsi, həyat bəxş etməsi. Azərbaycan xalqının da mifoloji təfəkkürünün məhsuludur.

Azərbaycan xalqının əski mifləri ilə sıx bağlı olan əfsanələrdə, nağıllarda, dastanlarda ölmüş igidlər (məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Buğac ana südü və dağ çiçəyi ilə sağalır (65.s.39), gözəl-göyçək qızlar bitkinin-çiçəyin, suyun köməkliyi ilə yenidən həyata qaytarılır.

Şumerlərin “Bilqamıs” dastanındakı bitki də insanı, heyvanı həmişə cavan edir. Bu keyfiyyətinə görə də o, “qocanı cavanlaşdırın” adını almışdır. Azərbaycanlıların “Məlik Məmməd” nağılındakı almanın, “Tapdıq” nağılındakı “dirilik ağacı”, yaxud “dirilik gülünün” də eyni keyfiyyəti vardır.

Ağac mifi ilə əlaqədar olaraq qədim şumerlərin daha bir pantheonuna nəzər salaq. Şumerlərin allahlar anası İnnin (və ya İnanna), tədqiqatçıların dediyi kimi, sonralar İştər adlanmış və o, əsasən doğum ilahəsi olmuşdur. İkiçayarasının bir çox xalqları İnnini (İştəri) həm də ağacla əlaqəli şəkildə təsəvvürə gətirmişlər, hətta bəzən barlı ağacı İştərin atributu kimi qəbul etmişlər. Qədim türklərdə də doğum ilahəsi, bəzən isə ümumiyyətlə tanrı məfhumu ağacla əlaqədar düşünülmüşdür.

Şumerlərin Uruk şəhərində tapılmış maddi mədəniyyət abidələri içərisində “İnnin məbədinin vəzifəli şəxsinin möhürü” çox maraqlı bir tapıntıdır. Qabartmadakı qadın doğum və məhsul ilahəsi İnnindir. Onun əlində insanlara, heyvanlara gümrəlik, həyat verən müqəddəs bir ağac var (73. s. 77).

Adətən, məhsuldarlıq ilahəsi ağacla, çox vaxt isə barlı ağacla birgə düşünülür. Belə ağaclar onların atributu kimi qəbul olunur. Yəqin bunun səbəbi odur ki, əski insan barlı ağacları artıb törəməyin, dünyanı yaradan Dünya ağacının – həyat, əbədiyyət ağacının simvolu kimi qəbul etmiş və buna görə də doğum, məhsuldarlıq ilahəsini ağacla qoşa düşünmüşlər. Hətta əski azərbaycanlılarda doğum, məhsuldarlıq ilahələri həm ağacla təsəvvür olunarmış, həm də sonralar bu və ya başqa ağacın, bitkinin, çiçəyin adı ilə adlanarmış.

Quba rayonunun Söhüb kəndi yaxınlığında olan Polad dağındakı Pir Bənövşə nənə mağarası bu baxımdan maraqlıdır. Mağarada iki qadın döşünə bənzər yerdən süd rəngli su axır. Suyun töküldüyü yerdən bulaq qaynayıb çıxır. Mağaradakı daş oxlovu, təknəni Pir Bənövşə nənənin sayırlar. Xalq inanmış ki, Pir Bənövşə nənə bərəkət verir. Mağaradakı oxlovun, təknənin olması onu taxılla əlaqələndirir. Suyun tökülməsi isə onu su mifi ilə bağlayır. Bəllidir ki, doğum, məhsuldarlıq ilahələri su, torpaqla əlaqəli düşünülmüşdür (68. s. 34).

Allahlar anasını (sonralar doğum, məhsuldarlıq ilahəsi) ağacla əlaqələndirmək, ümumiyyətlə, ağacı müqəddəsləşdirmək həm şumerlərdə, həm də türk xalqlarında müəyyən dəyişikliklərlə

olub. Bir çox axtarışlar göstərir ki, ağaca (xüsusilə dağdağan, çinar, qarağac, palıd və s.), ümumiyyətlə, göyərtiyə sitayiş qədim türk xalqlarında ən çox yayılmış mifik görüş olmuşdur. Türk xalqları ağacın doğum və uşaqları himayə edən ilahə Umayla birgə göydən endiyinə inanmışlar.

Beləliklə, şumerlərdə İnnin (Inanna), akkadlarda İştar, azərbaycanlılarda isə Umay və doğumla əlaqədar bu kimi ilahələrin ağacla, bitki ilə birgə təsəvvür edilmələrinin səbəbi odur ki, ağac meyvə verir, törəyir; doğum ilahələri də insanların “meyvələri” sayılan uşaqları himayə edir.

Yaşillıq, bitki, gənclik və ailə ilahəsi türk xalqlarında, o cümlədən, azərbaycanlılarda Öləng adlanmışdır. Ümumiyyətlə, bu söz türk xalqlarının demək olar ki, hamısında aşağıdakı anlamlardan bəzən bir neçəsini ifadə edir (68. s. 40):

1. Çayır, çəmən, otlaq, yaylaq, yaşillıq;
2. Göl, nəmişlik, bataqlıq;
3. Yaşillıq, gənclik, ailə ilahəsinin adı;
4. Şeir forması, nəğmə adı.

“Öl”/“öləng”in türk xalqlarındakı əsas variantı “su”, “otlaq” “örüş” demək imiş. Sonralar həmin söz mənə şaxələrinə ayrılmış, yaşillıq və su ilahəsinin adına çevrilmiş, gənclik, ailə qurmaqla əlaqələndirilmişdir.

Bir çox Azərbaycan nağıllarındakı gözəl pərilərin bəzi keyfiyyətləri onların Öləng, Oğuzun ikinci arvadı və Ural-Altaydakı su, meşə, qadın kultları ilə əlaqədar olduqlarını ehtimal etməyə imkan yaradır. Ural-Altay xalqlarındakı su kultu qızının su ilə Oğuzun arvadının göllə, Dünya ağacı ilə əlaqədar olması hər iki mifik obrazın su ilə bağlılığını nümayiş etdirir. Pəri qızlar da belədir. Yəni pəri qızların həmişə su kənarında olmaları, aşıqlərə, ümumiyyətlə, dara düşmüşlərə kömək etmələri onların yaşillıq, meşə, su onqonları, kultları, ilahələri ilə əlaqədar olmalarını göstərir. Bu baxımdan da pəri qızlar Öləngə yaxındırlar.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarından birində Öləng ilahə-pəri qızından, onun Oğuz elinə göndərdiyi bələdan danışılır. “Aruzun Qonur Qoca Sarı çobanı binar (bulaq) kənarında pəri qızlarına

rast gəlir, onlardan birini tutub yiyələnir. Pəri qız uçub gedərkən çobana deyir:

*“Çoban, il tamam olıcaq məndə əmanətin var, gəl, al.
Amma Oğuzun başına zaval gətirdin – dedi” (65. s. 98).*

Pəri qızından doğulan uşaq Təpəgöz Oğuz elinin başına, doğrudan da, bəla gətirir, az qala onun axırına çıxır. “Basat Təpəgözü öldürdüyü boyu bəyan edər” boyunda Təpəgöz fəlakətin, insan səadətinin düşməni timsalıdır. Niyə pəri qızı özü gözəl olduğu halda, Təpəgöz eybəcərdir? Çünki o, onqon və ilahələrə yönəldilmiş pis niyyətdən yaranmışdır.

Ümumiyyətlə, əski türk xalqları nəinki əfsanəvi onqonlara, hətta real, canlı onqonlara-quşlara toxunmaz, onların ətini yeməzdilər (Bəzi qəbilələr isə yalnız ildə bir dəfə onqonlarından bəzilərinin ətini yeyirdilər ki, bütün il boyu sağlam və qüvvətli olsunlar (74. s. 28).

Belə bir inamla yaşamış Oğuz birdən-birə pəri qıza xor baxırsa, sözsüz ki, keçmiş əsatirin tərəfdarı olan ozan bu yeni münasibəti soyuqqanlılıqla qarşılaya bilmir. O, belələrinə qarşı Təpəgözü çıxarır. Lakin xalq mənafeyini həmişə hər şeydən üstün tutan ozanlar, nəhayət, Təpəgözü öldürməklə xalqı fəlakətdən qurtarır.

Buna bənzər hadisəyə Şumer mifologiyasında da rast gəlinir. Şumerlərin məhsuldarlıq ilahəsi İnanna haqqındakı bir əfsanəni xatırlayaq: “Bağban Şukkailitüd gecə-gündüz bağına qulluq edir, lakin bol məhsul almır. Bitkiləri, ağacları vaxtı-vaxtında suvarsa da, amansız külək yaşıllığı məhv edir. Tanrıların məsləhəti ilə sıx yarpaqlı ağaclar əkir. Onlar baği küləkdən qoruyur. Bir gün Şukkailitüdü bağından ilahə İnanna keçirmiş, o, istirahət etmək üçün uzanır və şirin yuxuya gedir. Bağban gözəl ilahəyə yiyələnir. Dan ağararkən ilahə ayılır, bağbana qəzəblənir və şumerlərə bədbəxtlik göndərir. Bağban atasının məsləhəti ilə birtəhər bədbəxtlikdən qaçır” (15. s. 86-90).

Göründüyü kimi, hər iki ilahə həm Şumer, həm də Oğuz ilahəsi təhqir olunur və buna görə də qəzəblənib cəza verirlər. Hər iki əfsanədə də xalq fəlakətdən qurtarır.

Bir şeyi də qeyd etmək lazımdır ki, əksər qədim xalqlarda, o cümlədən türk xalqlarında mifik kultların, ilahələrin adları sonralar həmin qəbilənin, daha sonralar qəbilə başçılarıнын, zaman keçdikcə isə adi insanların adına çevrilmişdir (məsələn, Umay, Pəri və s.). Öləng də bu qəbildəndir. Öləng ilahəsinin adı sonralar həmin ilahəyə tapınan qəbilənin başçısına verilmişdir. Nəhayət, həmin ad sonralar qəbilə qəhrəmanlarına və adi insana da qoyulur.

“Onqonlar, totemlər yarınsanlaşdıqca, nəhayət, tam insanlaşdıqca, onların adları da özləri kimi həmin dəyişmə prosesinin pillələrini keçirdikcə, onların adı da eyni və ya təqribən eyni dəyişmə yolunu keçir. Başqa sözlə, onqon insanlaşdıqca onun mifik, müqəddəs sayılan adı adiləşir, insanlaşır və ya əksinə, insan əsatirləşdikcə adı da müqəddəsləşir” (68. s. 98); Utnapiştim, Dədə Qorqud, Bilqamıs və başqaları kimi.

Beləliklə, bir çox xalq nağılı və əfsanələrimizdə (məsələn, “Məlik Məmməd”-in nağılı, “İskəndərin qaranlıq dünyaya getməsi” əfsanəsi və s.) rast gəlinən yeraltı dünyaya, gedər-gəlməzə, dünyanın o başına getmək kimi süjetlərə; yuxarıda qeyd etdiyimiz dirilik suyu, həyat ağacı (yaxud, bitkisi, meyvəsi toxumu və s.), əbədi həyat tapılması kimi motivlərə, göründüyü kimi, hər iki xalqların ədəbi yaradıcılığında rast gəlinir.

Ümumiyyətlə, Şumer dastanlarının təsnifatında qeyd etmişdik ki, burada sehrli nağılların motivləri çoxdur. Bilqamısın atası Luqalbanda haqqında dastanlardan biri (“Luqalbanda və qartal Anzud”) Azərbaycan xalq nağılı “Məlik Məmməd”ə süjet və obraz baxımından yaxındır. Hər iki əsər möcüzəvi elementlərlə zəngindir. Bunlardan biri də əfsanəvi quşla bağlıdır. Şumer dastanında həmin möcüzəvi quş – Anzud (yaxud, İm-Duqud), Azərbaycan nağılında isə Simurğ adlanır.

Hər iki əsərdə qəhrəmanlar bu quşların balalarını ölümdən xilas edir, onları yemlə bəsləyirlər. Bunun müqabilində hər iki quş bu qəhrəmanların çətin anda köməyinə çatır, onların dadına

yetirlər. Hər iki əsərdə mifik quş obrazı ön plana çəkilir, onların köməkliyi ilə qəhrəmanlar öz arzularına çatırlar. Bu hal təsadüfi deyildir. Yəni hər iki xalqın ədəbi yaradıcılığında quş obrazının bu cür “şişirdilməsi” təbii ki, bu xalqların öz onqonlarına (konkret halda, quşlara) olan əski inamlarından, sitayişlərindən irəli gəlir.

Beləliklə, şumerlərin mifoloji baxışlarının, inamlarının, tapı-naqlarının, mifik süjet və obrazlarının türk xalqlarının, o cümlə-dən, Azərbaycan xalqının mifologiyasında, eyni zamanda, yazılı ədəbiyyatında öz əksini tapması dünyanın bu qədim xalqını biz-lərə daha da yaxınlaşdırır və doğmalaşdırır. Bu cəhətdən daha bir mifoloji əlaqəyə nəzər salmaq vacibdir.

Əsas Şumer miflərindən bəhs edilərkən Dilmun adasından və şumerlərin “qızıl əsr”i barədə məlumat verilmişdi. Şumer mifinə görə, Dilmun – xoşbəxtlər adası idi. Burada nə xəstəlik, nə qoca-lıq, nə aclıq, nə soyuq, nə də şiddətli isti yox idi; ilanlar, əqrəblər, şirlər, goreşənlər insana təcavüz etməzdi, yəni insanın düşməni yox idi; heyvanlar özləri də bir yerdə mehriban yaşayır, qurd qu-zunu, köpək keçini qamarlamazdı; xoruzlar banlamaz, tam sakit-lik olardı. İnsan nə qorxu, nə vahimə hiss etməzdi; o, allahlarla birgə yeyər-içər, yaşayardı. İnsanlar arasında paxıllıq, kin-küdü-rət yox idi, heç kəs hakimiyyət və var-dövlət yolunda rəqabət aparmırdı, yer üzündə sülh və yekdillik mövcud idi. Ona görə, yer üzündə məhz bu dövr “qızıl əsr” adlanmışdı.

Beləliklə, şumerlər Dilmun adasını bəşəriyyətin yarandığı mərkəz kimi dərk etmişlər və dünya ədəbiyyatında ilk dəfə olaraq utopik cəmiyyətin mövcudluğu haqqında konsepsiya irəli sür-müşlər. Yəqin ki, sonralar bu mif də digər Şumer mifləri kimi, şumerlərdən sonrakı sami xalqlar, xüsusilə yəhudilər tərəfindən mənimsənilərək, ona “yeni don geyindirilmiş” (Əhdi-ətiq müəl-liflərində Dilmun Edəmlə əvəz olunub) və xristianlığın ilk dəfə qədim Romada yayılması ilə əlaqədar utopik cəmiyyətlə bağlı bu konsepsiya İtaliya intibahında, bunun ardınca isə Avropada öz ək-sini tapmışdı.

Hər halda bu məsələnin İngiltərə intibahının ilk böyük nümayəndəsi Tomas Mordan dörd əsr, İtaliya intibahının son nümayəndələrindən olan Tommaza Kampanelladan beş əsr əvvəl Azərbaycan, ümumiyyətlə, Yaxın və Orta Şərq intibahının ən böyük nümayəndəsi Nizami Gəncəvi tərəfindən misilsiz bir bədii vüsət və dərin müasirlik ruhu ilə “İskəndərnamə” əsərində qoyulub həll edilməsi Yaxın və Orta Şərq elm və mədəniyyətinin, bədii fikrinin qanuni və parlaq qələbəsi idi.

Ümumiyyətlə, ideal şəhər və cəmiyyət haqqında həm qədim dövr, həm də orta əsr Şərqinin abidələrində müxtəlif təsəvvürlərə təsadüf edirik. Yaxın və Orta Şərqdə böyük şöhrət tapmış IX əsr alim və filosofu Fərabinin “Xeyrixah şəhər” əsərində hətta ideal şəhərlərin müəyyən təsnifatı belə verilir. Nizaminin kamil cəmiyyət nəzəriyyəsi isə fantastik uzaqgörənliyinin məhsulu, şair dühasının qeyri-adi tapıntısı deyildir. Bu nəzəriyyə Şərq və dünya ictimai-fəlsəfi fikir tarixinin ideal cəmiyyət haqqındakı nəzəriyyələri zəncirində bir halqadır. O, XII əsrə qədər mövcud olan bu və ya digər dərəcədə utopik ideala yaxınlaşan, müvəqqəti də olsa ömür sürmüş demokratik dövlətlərin qanunauyğun davamıdır.

Şair ideal cəmiyyəti təsvir edərkən şübhəsiz ki, təkcə yaradıcı təxəyyülünə əsaslanmamış, müxtəlif mənbələrdən də istifadə etmişdir. Çox güman ki, bu mənbələrdən biri də haqqında danışdığımız Şumer mifi ilə bağlı ola bilərdi. Çünki Nizamiyə qədər hərədasə Hindistan yaxınlığında xoşbəxt “Günəş şəhəri”, “Günəşli su” olan bir yer müxtəlif mənbələrdə təsvir edilirdi. Xatırladaq ki, Şumer mifində Dilmun adası müasir Bəhreyn (İran körfəzi), yaxud Hindistan ilə eyniləşdirilir (37. s. 148).

Əgər Nizamiyə qədərki utopiyalarda xoşbəxtlik ölkəsi mütləq Hindistanla əlaqələndirilirdisə, Nizami həmin utopiyanın yerini şimala, Türkünstan torpaqlarına, Çindən Xərxizə tərəf gedən yol istiqamətində təsvir edir, sanki yarandığı gündən Azərbaycanda yerləşən Oğuzların sonrakı vətənləri ilə əlaqələndirir.

Nizaminin İskəndəri xoşbəxtlər ölkəsinə çatdıqda gördükləri onu heyrətə salır – axar sular, məhsuldar tarlalar, hasarsız bağlar, çobansız sürülər, qapısı olmayan cənnət kimi abad şəhər, qıfılsız

dükənlər! Ölkənin qocaları öz həyat tərzləri haqqında İskəndərə ətraflı məlumat verirlər. Həmin məlumatdan aydınlaşır ki, o ölkənin əhalisi sinifli cəmiyyətin qayda-qanunlarına zidd olan prinsiplərin əsasında yaşayır, onlar dindar və zəif adamlardır, düzlükdən tük qədər keçməzlər, ayrılıq qapısını bağlamışlar, heç bir şey haqqında yalan danışmazlar, gecələr əyri yuxu da görməzlər. Faydasız sorğu-sual etməzlər, acizlərə kömək edirlər, dara düşənlərin xilasına çalışarlar, əgər birinə ziyan dəysə, onun zərərini kislərindən ödəyirlər. Heç kəsin malı başqasından artıq deyil, bütün malları bərabər bölürlər, başqasının ağlamasına gülmürlər, oğurlardan qorxuları yoxdur, nə şəhərdə dağları, nə kənddə gözetçiləri var, nə başqalarından oğurlayır, nə də onlardan başqaları oğurlayır, nə evlərinin qıfılı, nə mal-qara və qoyunlarının gözetçisi var. Onların uşaqlarını allah özü böyüdür. Heyvanlarının şir və pələnglərdən qorxusu yoxdur. Əgər onların qoyunlarına qurd toxunsa, oradaca ölüb gedər. Əgər onların tarlasından biri bir sünbül oğurlasa, bir guşədən onun ürəyinə ox sancılar. Əkin vaxtı tarları səpib onu allaha tapşırır, altı aydan sonra onu biçməyə gəlirlər. Bu zəmilərdən onlar birə yeddi yüz məhsul alırlar. Onlar xəbərcilik bilməzlər, özgənin eybinə göz yumarlar, başqalarına pis yol göstərməzlər. Fitnə axtarıb qan tökməzlər, bir-birinin qəminə şərik olurlar, birlikdə sevinirlər, qızıl və gümüşə aldanmaz və qiymət verməzlər. Bir-birindən heç nə əsirgəməzlər, qılınc gücünə bir-birindən heç nə almazlar. Vəhşi heyvanlar da onlardan qaçmaz, heyvanlardan ancaq ehtiyac olan qədər ovalayırlar. Nə öküzlər və eşşək kimi çox yeyər, nə dodaqlarını isti-soyuğa bağlayırlar. Elə yeyərlər ki, istəsələr bir o qədər də yeyə bilsinlər. Onlardan heç kəs cavanlıqda ölmür, ancaq ömrü keçmiş qocalar ölürlər. Ölənin üçün ürəklərini sıxmırlar, çünki onun dərmanı yoxdur. Üzə deyilməyən sözü arxada deməzlər, başqasına gözetçi olmaz, nə yediyinə fikir verməzlər.

Bu şəhərin əhalisi həm də qonaqpərvərdir. İskəndərin “Siz nə üçün belə cəsurunuz?” sualına onlar “Biz zəiflik, ancaq dindarlıq, doğruluq, ayrılıqla işimiz yoxdur” – deyər cavab verirlər. Onlar İskəndərə öz sosial-etik qayələrini izah etdikcə, sanki qarşımızda

din və etiqad haqqında Nizami təliminin mahiyyəti canlanır. Başa düşürük ki, mütəfəkkirə görə, “din” bərabərlik və ədalətdir.

*“Bizdə bərabərdir hamının varı,
Bərabər bölərək bütün malları.
Bizdə artıq deyil heç kəsdən heç kəs,
Bizdə ağlayana heç kimsə gülməz,
Ona məsləhətlə eylərək kömək...
Qızıla, gümüşə aldanmaz heç kəs,
Onlar bizim yerdə bir şeyə dəyməz.
Xəsislik bilmərik dünyada bizlər,
Zorla şey almarıq bir arpa qədər” (70. s. 574-575)*

Xoşbəxtlər ölkəsinin təsviri ilə Nizami əsərinə nöqtə qoya bilərdi. Qəhrəmanın qarşısında duran vəzifələr burada artıqlaması ilə yerinə yetirilir. O, ideal hökmdar, filosof və peyğəmbər kimi xoşbəxtlər ölkəsini görəndə qədər vəzifəsinin öhdəsindən ləyaqətlə gəlir. Burada isə məlum olur ki, peyğəmbərlik məqamına çatmış İskəndər özü həqiqət yolunun hələ harada olduğunu yaxşı bilmir, onu öyrətmək lazım gəlir. Xoşbəxtlər ölkəsinin adamları ona həyat və insanlıq dərsi öyrədirlər.

3.4. Şumer-Azərbaycan folklor nümunələri arasında oxşarlıq

Folklor – söz sənətidir. İlk növbədə ayrı-ayrılıqda yaradılsa da, sonralar kollektiv yaradıcılıq məhsuluna çevrilə bilmişdir.

Bütün dünyanın xalqlarında olduğu kimi şumerlərin də folkloru onların maddi və mənəvi mədəniyyətinin əsas tərkib hissələrindən birini təşkil edir. Onlarda müəyyən sənətlə (ovçuluq, maldarlıq, əkinçilik və s.), həmçinin, bu və ya digər hadisə ilə əlaqədar əmələ gələn qoşqular bir-birinin davamı kimi ağızdan-ağıza düşərək cilalanmış, bizim dövrümüzə qədər gəlib çıxmışdır.

Yazıya köçürülmüş Şumer şifahi xalq yaradıcılığı nümunələrindən bizlərə ayin və mövsüm nəğmələri (məsələn, “Dumuzi və İnanna” haqqında silsilə nəğmələr) ilə yanaşı, lirik janra aid əfsanələr, allahların və qəhrəmanların şərəfinə qoşulmuş dastanlar; didaktik janra aid atalar sözləri və məsəllər, təmsillər, nəsihətlər və başqaları məlumdur.

Lakin heç bir vaxt Şərqin hər hansı qədim bədii əsəri sadəcə oxunulmaq üçün nəzərdə tutulmamışdır. İstər hökmdarlar haqqında salnamə yaxud dastan olsun, istərsə də allahlar şərəfinə himn, zəbur surələri, hətta nətiq peyğəmbərlərin kəlamları olsun, bunlar həmişə ictimai xarakter daşımışdır. Ona görə də bu əsərlər təntənəli məclislərdə, ziyafətlərdə, ayinlə bağlı mərasimlərdə, xalq yığıncaqlarında, yaxud ibadət zamanı ifa olunardı. Bu ifa zamanı həmişə də dinləyicinin aktiv iştirakı nəzərdə tutulardı. Məsələn, şumerlərin allahlar şərəfinə bəstələdikləri himnlər kollektiv ifaçılıqdan daha çox, kollektiv qavrayışı, duyumu və bu qavrama zamanı yaranan emosiyaları, hissləri nəzərdə tuturdu. Bu emosiyalar ictimai xarakter daşıyıb, bir qrup adamların, kollektivin allahla qarşılıqlı münasibətindən ibarət idi.

Şübhəsiz, Qədim Şərqdə lirik əsərlər də sadəcə şəxsi hisslərin şeir formasında izharından ibarət olmamışdır. Adətən bu cür əsərlər xorla ifa olunan ayin tamaşasının mətnindən, toy, yaxud mətəm mərasimi ilə bağlı nəğmədən, ya da duadan ibarət olardı. Bunlar da təbii ki, ictimai xarakter daşıyırdı. Ümumiyyətlə, erkən Şumer lirik əsərlərinin hamısı aşiqanə şeirlər deyil, ayinlə yaxud mərasimlə bağlı nəğmələrdir.

3.3.1. Şumer-Azərbaycan mərasim nəğmələri və mövsümlə bağlı inamları arasında yaxınlıq

Şifahi xalq ədəbiyyatının ilk nümunələri kimi diqqəti cəlb edən əmək və mərasim nəğmələri ibtidai insanın əmək fəaliyyəti və təbiət haqqındakı təsəvvürlərindən doğaraq, onun həyat tərzini əks etdirir. Hər bir folklor nümunəsinin, şübhəsiz, ilk müəllifi olmuşdur, bu nəğmələr qəbilənin, soyun fikirlərini, mövqeyini əks

etdirdiyindən həmin qəbilənin, soyun ümumi malına çevrilə bilmiş, beləliklə də ictimai xarakter daşımışdır.

Bu cəhətdən, Qədim İkiçayarasında da hər icma kultunun əsas məqsədi – icmanı məhsuldarlıqla təmin etmək idi və bütün baş allahlar istər-istəməz bu funksiyanı yerinə yetirməli idilər. Ona görə də müqəddəs kəbinlə bağlı ayin, Qədim Misirdə ölənlər və dirilən allahla bağlı ayin kimi, Qədim İkiçayarası üçün mərkəzi yerlərdən birini tuturdu.

Bu ayinin necə icra olunması barədə dəqiq məlumatlar Ur şəhərinin III sülaləsinin dövründən (yəni III minilliyin sonundan bizim erayacan) bizlərə gəlib çatan ayinlə bağlı nəğmələrdə rast gəlmək olar.

Allahın və ya ilahənin icmaya himayələrindən asılı olaraq, müqəddəs kəbin zamanı allahın “partnyoru” funksiyasını “entum” (yaxud “ukbabtum”) adlanan kahinə, ilahənin “partnyoru” rolunu isə “en” adlanan ali baş kahin yerinə yetirirdi. Bu cür müqəddəs kəbindən törəyən uşaqlar isə allahın övladları sayılırdı.

Allah, yaxud ilahə rolunu daimi şəxslər oynayırtdılar. Hökmdar allah Dumuzini, kahinə isə ilahə İnannanı təmsil edirdi. Bu tanrıların seçilməsində bir yandan məqsəd odur ki, İnanna qədimdən məhsuldarlıq və məhəbbət ilahəsidir, Dumuzi isə heyvandarlıq allahı olub, Qədim Misirdəki ölənlər və dirilən allah Osiris kimi funksiyaları (yəni yazda dirçəlib, qışda məhv olmaq kimi) yerinə yetirirdi. Digər tərəfdən, Ur III sülaləsinin mənşəyi Uruk şəhərindən götürülmüşdür və hər iki tanrı (İnanna və Dumuzi) Uruk allahlarıdır.

Beləliklə, III Ur sülaləsinin, onun ardınca isə I İssin sülaləsinin hökmdarlarının ilahiləşdirilməsi faktı bu hökmdarlara aid olan bütün ayin mətnlərinin dəqiq şəkildə qeydə alınmasına səbəb oldu.

Bunların içində ilahə İnanna və çoban-allah Dumuzinin məhəbbətinə aid silsilə nəğmələrə (məsələn, “Bacı və qardaşın dia-loqu”, “Əgər anam olmasaydı...” və s.) rast gəlmək olar (42. s. 39-48).

Bu nəğmələr müqəddəs bayramın bir hissəsi sayılırdı. Bu dini bayram isə baharda – yeni ilin ilk günü icra olunardı. Həmin silsilə nəğmələrə İnannanın yeraltı dünyaya necə enməsi barədə mif-nəğmələr də aiddir.

Burada İnannanın yeraltı dünyaya enməsindən, sonra yer üzündə məhəbbətin yox olmasından, göy allahlarından birinin (Enkinin) köməkliyi ilə onun ölümün caynağından qurtulmasından, özünün əvəzinə sevimli əri Dumuzinin yeraltı dünyanın iblislərinə təhvil verilməsindən bəhs edilir. Həmçinin, Dumuzinin yuxuda ikən öz taleyinin necə olacağını görməsindən, amansız izləyicilərindən gizlənmək məqsədilə gah ceyrana, gah da kərtənkələyə çevrilməsindən; buna baxmayaraq, tapılmasından və öldürülməsindən söhbət gedir. Nəhayət, bacısı Geştinannanın yalvarışı ilə Dumuzi yalnız yarım ilə yer üzünə qayıda bilir. Bu müddət ərzində Geştinanna özü onu yeraltı dünyada əvəz etməli olur (26. s. 156; 42. s. 45).

Bu nəğmə “Dumuzi və İnanna” haqqında miflərin Şumer variantıdır. Görünür, Dəclə və Fərat çaylarının deltasında məskunlaşmış şumerlər özlərilə bu mifin qədim nüsxəsini gətirmişlər. Bu nüsxədən göründüyü kimi, İnanna sevimli əri, yaxud qardaşı Dumuzinin ardınca yeraltı dünyaya enmir. Əksinə, o, özünün yerinə iblislərə Dumuzini təhvil verir. S.N.Kramerə görə, “mifin ilk variantında İnannanın yeraltı dünyaya enməsinin səbəbləri məlum deyil” (32. s. 13).

Lakin şumerlərin dövrünə aid Tammuz kultuyla bağlı ayinlərdən mifin sonrakı variantı məlum olur. Burada Tammuzun məlum olmayan səbəblərə görə yeraltı dünyaya enməsindən, bu gedişdən sonra ölkədə xaos və boşluğun yaranmasından, İştərin sevimli ərindən ötrü qəm çəkməsindən, yalvarışlarından, nəhayət, ərinin dalınca yeraltı dünyaya gedərək onu oradan qurtarmasından, Tammuzun təmtəraqlı şəkildə ölkəsinə qayıtmasından danışılır (32. s. 15).

Beləliklə, Dumuzi akkادلarda Tammuzun, İnanna isə səma ilahəsi İştərin Şumer formasıdır. Həm də Dumuzi heyvandarlıqla

bağlı bütün allahların prototipi sayılır. Görəsən çoban-allahın bitkiçilik allahına çevrilməsinin səbəbi nədir? Bu, yəqin onunla bağlıdır ki, Deltaya köçmüş şumerlər maldarçılıqdan əkinçiliyə keçməli olublar. Bu da bilavasitə onların sevimli allahlarına da öz təsirini göstərmişdir.

Deməli, Dumuzi (yaxud Tammuz) qışda ölən, yazda isə təbiət oyanarkən dirçələn allahdır. Onunla bağlı ayinlər kultun bir hissəsi olub, mövsümlə bağlı ayinlərdir. Ona görə də bu mif-nəğmələri ayin nəğmələri hesab etmək olar.

“Mövsümlə əlaqədar inamlar bu və ya başqa xalqın yaşayış tərzilə sıx bağlı olduğundan, yaşayış tərzilə kimi o da gəlmə deyil, qəbilə, qəbilə birləşməsi silsiləsi, xalq onu həyat boyu qazanmış və həyatın, inamlar aləminin tələbi üzrə biçimlənmişdir. Belə olduğu halda şübhəsiz ki, mövsümlə bağlı inamlar, mərasimlər əsasən hər xalqda özünəməxsus, orijinal olmuşdur. Mövsümlə, xüsusilə yaz mövsümü ilə əlaqəli inamlar, mərasimlər bir çox xalqlarda, hətta coğrafi baxımdan uzaq xalqlarda təfəkkürdəki tipologiyasının nəticəsində bir-birinə az və ya çox yaxın olmuşdur ” (68. s. 103).

Bu baxımdan, şumerlərdə yaz mövsümünün gəlişi ilə yeni ilin ilk gününü təmtəraqlı şəkildə keçirməsi ayini, türk xalqlarında, o cümlədən, azərbaycanlılarda yazın, baharın gəlişi ilə qeyd olunan bahar bayramı arasında yaxınlıq duyulur.

Xalqımızın Novruz bayramı haqqında elmi ədəbiyyatda çox yazılsa da, indiyədək onun mənşəyi aydınlaşdırılmamışdır. Elmi ədəbiyyatda bu bayramı son dövrlərə gətirib çıxarır, onu gah İslam dini görüşləri ilə, gah atəşpərəstlikdən qalan bir bayramla, gah da İran padşahı Cəmşidin 21 martda Azərbaycanda taxta çıxması və s. ilə bağlayıblar. Əslində bu bayramın tarixi çox qədimdir.

Tədqiqatçılar təsdiq edir ki, hələ on iki min il bundan əvvəl yeni il şənliyinə İkiçayarası xalqları arasında rast gəlinib. Qədim Şumerdə m.ə. III minillikdə yeni il bayramı nəinki vardı, yüksək, ali səviyyəli adət-ənənə kimi təqdir olunurdu; yüksək niyyətlər, ali işlər üçün nümunə göstərilirdi. Bayram günlərində bütün şəhər adamları dolu olur, küçələrdə səs-küy, musiqi sədaları, nəğmələr

hər tərəfə yayılırdı. Bu bayram şənlikləri gah bol məhsul, gah da xüsusi tanrıların (Dumuzi və İnanna kimi) həyatına aid hadisə və əhvalatlarla bağlı idi.

Alman alimi Evelin Klengel-Brandt bununla əlaqədar yazır: “Ən böyük və ən vacib bayram yeni il bayramı idi. O, ölkənin bütün həyatı üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Bu bayram ancaq insanların bir-birilə dostcasına görüşü üçün deyildi. Babilərin rəyinə görə, bu, onlara dövlətin özünün varlığı üçün çox zəruri bayram idi. Əgər yeni il şənliyi müharibə, düşmən hücumu və ya hökmdarın yoxluğu səbəbindən baş tutmurdusa, onda ümumxalq müsibəti sayılırdı. Bayram ölkənin hər yerində qeyd olunurdu. Ən başlıcası isə Babilistanın özündə keçirilirdi” (31. s. 179).

Göründüyü kimi, bu bayram eynilə bizim Novruz – yeni il bayramına bənzəyir. Alimin növbəti fikri də bunu təsdiq edir: “Yeni il bayramı martda, ayın biri ilə ikisi arasında mart-aprel yağışları zamanı keçirilir, yəni o vaxt ki, bütün təbiət oyanır və qışın qurtarmasından sonra hər yerdə canlanma, yeni həyat başlanırdı” (31. s. 179). Bizdə, təbii olaraq, yazda leysan yağışları gözlənilir. Bu yağışlar böyük ehtiram və sevinclə qarşılanır, bolluq, bərəkət yağışları sayılır.

Ümumiyyətlə, yazın gəlişi istər ovçuluqla, maldarlıqla, istərsə də əkinçiliklə məşğul olan türk xalqları üçün həyat məsələsi idi. Havanın, torpağın qızması, yazın gəlişindən, təbiətin oyanmasından xəbər verirdi. M.Seyidovun fikrincə, “əski azərbaycanlı, bir çox türkdilli xalqlar kimi, yazın uğurlu olması üçün əsasən iki şeyi ram etmək, ovsunlamaq arzusunda olmuşdur; birincisi, yazın istiliyi, ikincisi, suyu. Buna görə də xalq yazı qarşılamaq, onu ağacların çiçəklənməsi, toxumların cücərməsi, mal-qaranın balalaması üçün istiliklə, güclə, qüvvətlə “təmin etməkdən” ötrü müəyyən ayın, mərasim keçirmiş. Bu mərasim yazı qarşılamaqla bağlı olduğundan, ona hazırlıq işlərinə fevral ayının ilk günlərindən başlamışlar. Mərasim şənliklərində əsasən buğda unundan hazırlanan qovud, halva kimi şirniyyata, ərिştə və s. yeməklərə üstünlük vermişlər. Qovurğadan un çəkər, onu yükün altına

qoyarmışlar; belə bir inam varmış ki, gecə Xızır-İlyas una əl vurub onu ovsunlarmış, beləliklə də, gələn ilin unu bərəkətli olarmış” (68. s. 103).

“Bilqamış” dastanında da bu qədim adət-ənənələrə hörmət və ehtiramla yanaşılır. Dastanda bu bayram şənliyi bənzətmə şəklində yad edilir, bolluq, bərəkət rəmzi kimi xatırlanır. Məsələn, burada yaz yağışlarından söhbət gedir, yağışlar “buğda yağışları”, “məhsul yağışları” adlanır. Əsərin qəhrəmanı Bilqamış Utnapiştini ilə görüşdükdə, o, bu əhvalatı ona nəql edir. Eya (şirin suların tanrısı) Utnapiştimə bildirir ki, ağsaqqallara və xalqa desin: “səhərdən axşamacan gürşad leysan tökəcək, gecə səhərəcən buğda yağışı yağacaq, dünyanın hər yerində bol məhsul yetişəcək” (26. s. 112).

Bu sətiirlər təsdiq edir ki, yağışlar bizə tanış olan yaz yağışlarıdır, yeni il şənliyindən – Novruzdan sonra yağan yağışlardır. Dastanda Utnapiştini Bilqamışa özünün tanrılığa ucalmasının sirlərini açarkən, çox qiymətli bir faktı xatırlamaya bilmir. Keçən xoş günlərə, xalq bayramlarına, ənənəvi “yeni il şənliyi”nə işarə vurur, insanlara göstərdiyi qayğını, etdiyi yaxşılıqları, səxavətini məhz həmin şənliklərdəki “yeni il” – yaz, bahar bayramlarının cah-cəlalı ilə müqayisə edir.

Ümumiyyətlə, şumerlərdə keçirilən və adət halını almış bütün bu bayram şənliklərinin hər birinin yaranma tarixi vardı. Şumerlərdə ilin bölünməsi səmada Yeddiqardaş (şumerlərdə “Buğa bürcü” adlanırdı), Şir, Əqrəb və Dolça (şumerlərdə bu bürc keçisi şəklində-“Oğlaq bürcü” kimi təsvir olunurdu) bürcələrinin müəyyən qanunauyğunluq əsasında vaxtaşırı səmada görünmələri (bir-birini əvəz etmələri) ilə müəyyən edilirdi (75. s. 5). Şumerlərdə yaz tarla işlərinin fevral ayının 10-da başlayan ilk günündə Şir bürcü zenitdə olduqda Buğa bürcü (yəni Yeddiqardaş bürcü) və Maral bürcü səmadan yoxa çıxırdı. Payızda Şir bürcü yenə zenitdə göründükdə isə Keçi – Oğlaq bürcü səmadan çəkilirdi.

Beləliklə, qədim şumerlərin astronomik təsəvvürlərində Şir bürcü səmada Buğa, Maral və Oğlaq bürcələrinin qənimi idi. Qışın

sonunda Şir bürcünün zenitdə olması (başqa sözlə, şirin buğa, maral və oğlaq parçalaması, yəni Şir bürcünün zenitdə olması ilə Buğa, Maral və Oğlaq bürclərinin səmadan çəkilməsi) yazın gəlişini, təbiətin oyanmasını təcəssüm etdirirdi (75. s. 6). Yeni il də məhz qışda “ölmüş” təbiətin yenidən oyanması günündən (yəni Şir bürcünün mart ayında zenitdə olduğu gündən) başlanırdı.

Bəzi tədqiqatçıların bu bayramı farsca Nauruz (“Yeni gün”) adlanmasına görə fars mənşəli saymaları düz deyil. Əslində bu bayram qədim insanların (şumerlərin) astronomik müşahidələri əsasında Şir bürcünün yazın əvvəlində zenitdə görünməsi ilə Buğa və Maral bürclərinin səmadan yoxa çıxmaları (incəsənətdə şirin maralı və buğanı parçalaması stili) vaxtında yaz-tarla işlərinə başlamağın təntənəli keçirilməsi, başqa sözlə, yeni təsərrüfat ilinin təntənə ilə qarşılınması idi. Bu isə yazın qış, yeniliyin köhnəlik (qədim təsəvvürlərdə xeyrin şər üzərində qələbəsinin) bayram edilməsi idi. Ona görə də, bəzi tədqiqatçıların bu stili (yəni şirin maralı və buğanı parçalaması stili) İran (ari) tayfalarının kosmoqonik görüşləri ilə əlaqələndirmələri də düz deyildir (76. s. 16).

Beləliklə, Babilistanda yeni ilin başlandığı gün, ümumən ilin ay və günləri çox dəqiq hesablanmışdı: “Nəzəri cəhətdən təqvim ili 360 gündən, habelə 12 ay və hər ay 30 gündən ibarət olmaqla, həm də yeni ilin ilk günü (1 aprel) gecə-gündüzün bərabərləşdiyi yaz günü idi. Əlbəttə, həyatda bu ideal təqvim daimi olaraq pozulurdu, yeni ilin başlanğıcı qarışdırılırdı və vaxtaşırı lazım gəlirdi ki, ilin başlanğıcına, gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi yaz gününə qayıdılsın” (28. s. 12).

Göründüyü kimi, babillərdə yeni ilin başlanğıcı, gecə ilə gündüzün birləşdiyi gün – aprelin 1-nə, azərbaycanlılarda isə həmin vaxt martın 20-dən 21-ə keçən gün sayılır. Bunun da xüsusi səbəbləri vardır. Rus alimi R.Vipper bunu belə izah edir: “Yaz gecə-gündüzün bərabərliyi zamanı günəş özünün illik dövrünü başa vurarkən gərək məlum bürcün təyin olunan hissəsində görünə idi; lakin o, az-maz nəzərə çarpacaq şəkildə geri qalır, o qədər az ki, təxminən 2200 ildə bu, böyük göy dairəsinin 1/12-ni təşkil edir.

Astronomların fikrincə, babillər bu geri qalmanı, bu prosesi bilirdilər, lakin bu cür hadisəni nəsillər boyu ara verməyən, son dərəcə diqqətli müşahidə nəticəsində görmək olardı. Onların dövründə yaz günəşi Buğa bürcündə, yəni aprel ayında görsəndiyi halda, bizdə o, Qoç bürcündə, yəni mart ayında görsənir; çünki onların dövrlərindəki müşahidələrlə bizim dövrün müşahidələri arasında 2000 ildən artıq fərq vardır” (6. s.7).

Babilistanda müşahidəçi alimlərin mürəkkəb hesablamalarının nəticələri açıq-aydın simvollara, konkret qaydalara çevrilərək, cəmiyyətin geniş mühiti, yəni xalq kütlələri üçün nəzərdə tutulmuşdu. Lakin burada münəccimlərdən başqa ədəbiyyatçılar da vardı ki, bunlar birincilərin ideyalarını həyata keçirirdilər. R.Vipper yazır: “Gözəl əfsanələrdə, böyük poetik əsərlərdə hadisələrin cərəyanı haqqında xəbər verilirdi. Bununla da şüurlarda dünyanın özünəməxsus fəlsəfəsi təsbit edilirdi. Bu fəlsəfənin mənası odur ki, yer üzünü ardıcılıqla gah işıqlı, gah da qaranlıq başlanğıclar mənimsəyir. İllik dövretmə xeyir allahın cəhənnəmin dərin sularına batması və yazda üzə çıxması, dirçəlməsi ilə başa çatır. Eyni dövretmə hər gün gecə ilə gündüzün bir-birini əvəz etməsilə də təkrarlanır; ya böyük daşqın, ya da böyük yanğın baş verir – nəhayət, bu ümumdünya faciəsindən sonra ülvəi aləm təzələnmiş, dirçəlmiş və saflaşmış halda çıxır” (6. s. 9).

İlin əvvəlində xeyir allahı qorxunc sulardan qurtularaq üzə çıxdıqda xalq onun qayığını səhildə çıxarıb, allahların sarayına aparırdı. Məsələn, Babil şəhərindən kənarda “Yeni il bayramı evi” vardı. Mərasimin sonrakı hissələri burada davam edilirdi. Yəqin ki, burada ayrı-ayrı miflərin süjeti əsasında dramatik tamaşalar keçirilirdi.

Yeni ildə hökmdar da baş allah surətində çıxış edərək, əyanların şurasını çağırır və yer üzünün taleyi barədə məsləhətlər alırdı. Hərdən bir adi insanlar da suya batırılmaq kimi sirli ayini yerinə yetirirdilər. Lakin bu cür suda batma simvolik xarakter daşıyırdı. Bununla insan özünü xeyir allahı kimi, yenidən həyata qayıtmaqla, dirçəlişlə təmin edirdi.

Beləliklə, şumerlərdən qalma bu cür inamlar bizlərə daha bir şeyi – xalqımız arasında geniş yayılmış Xızır-İlyasla bağlı mərasimi anlamağa kömək edir.

Belə ki, Xızır-İlyas, yaxud Xızır Nəbi mərasimində azərbaycanlılar hər şeydən qabaq yazın uğurlu gəlməsi üçün istiliyi vəsf edir, onun həsrəti, intizarı ilə yaşayırdılar. Xalqı daha çox od (Günəş)-istilik maraqlandırırırdı. Xızır mərasimi insanın yaşayışı ilə sıx bağlı belə bir ümumxalq qayğısına, həsrətinə, yazın uğurlu olmasına həsr edilmişdir. Bu qayğılar və həmin qayğıları uğura qovuşdurmaq ehtirası, təbiəti ovsunlamaq hissləri Xızır mərasiminə icra olunan məşhur nəğmədə öz əksini tapmışdır:

*“Xızır, Xızır, xız gətir,
Var dərədən od gətir...
Xızıra, Xızır deyərlər
Xızır çıraq qoyarlar” (77. s. 30)*

M.Seyidovun fikrincə, “Xızır – türkdilli xalqların sözüdür və yazı, yazın istisini, hərərətini, odunu, qüvvətini, qutunu gətirən kişi, qəhrəman deməkdir” (68. s. 109). Bu da icra olunan mərasimin mənasına uyğundur. Doğrudan da, belə bir mifik keyfiyyətə malik olduğuna görə, xalq ondan “xız”-ı-istini, odu gətirməyi tələb edir.

“Xızıra çıraq qoyarlar” (bəlkə lap əvvəllər od yandırarmışlar) misrasını isə alim belə izah edir: “Çıraq yandırmaqla istiliyin, odun, qüvvənin, ərinin-qəhrəmanın uğurla gələcəyinə inanırmışlar” (68. s. 109).

“Yazda dənli bitkilərin, meyvə ağaclarının yaxşı göyərməsi, bol məhsul verməsi, otlaqlarda bol ot olması üçün hər şeydən əvvəl yazın təbiətə can verən istiliyi lazım idi. Xızır özü ilə “xız”-ı-istiliyi, atəşi, qüvvəni, qutu asanlıqla gətirmirdi. O, fevral ayının ilk günlərində hələ zəif ikən qar, yağıntı çox olduğundan, palçığa bata-bata gəlir. Bununla xalq Xızırın “xız”-ı-istiliyi gətirərkən qışla vuruşavuruşa gəldiyinə işarə edir. İnsanlar özləri də ona bu vuruşda kömək edirlər. “Onu palçıqdan çıxarmaq”; bu ifadədə xalqın tanrı ilə özü arasındakı vəhdət, birlik inamı gizlənmişdir” (68. s. 109).

Xızırın qardan, palçıqdan çıxaraq gəlməsilə Babilistanda xeyir allahının cəhənnəmin qorxunc sularından qurtularaq yer üzünə gəlməsini müqayisə etsək görərik ki, hər iki halda xalq ona inanır ki, bu cür dirçəlişdən sonra insanlar qayğılardan azad olacaq, yeni həyatla təmin olunacaqlar.

Beləliklə, Xızır belə bir vuruşdan, çətinlikdən sonra gəlir, ancaq bununla da iş bitmir. Yazın uğurlu olması üçün ikinci bir amil – su da gərəklidir. Xızırın su ilə əlaqəsini aydınlaşdırmaq üçün onun İlyasla, Nəbi ilə münasibətini müəyyənləşdirmək vacibdir. Bunun üçün isə yenə də ulu insanların Xızıra həsr olunmuş şeir-nəğməsinə diqqət yetirək:

*“Xızır, Xızır xız gətir,
Var dərədən od gətir.
Mən Xızırın nəyiym,
Bircə belə dayıyam,
Ayağının naliyam,
Başının torbasıyam.
Xızıra Xıdır deyərlər,
Xızıra çıra qoyarlar.
Xızıra pay yığmağa
Biz gəlmişik hayınan.
Xızır batdı palçığa
Çıxartdılar haraynan.
Xızır-Nəbi, Xızır-İlyas,
Bitdi çiçək, oldu yaz.
Mən Xızırın quluyam,
Boz atının çuluyam.
Xızır getdi hayınan,
Bir qulança dayınan,
Dayı palçığa batdı,
Xızır yanında yatdı.
Xızır, Xızır, Xızır-İlyas,
Bitdi çiçək, oldu yaz ” (77. s. 30)*

Şeirin birinci bəndində Xızırdan xızını, istiliyini, hərarətini, qüvvəsini gətirməsi tələb olunur. Bu, Xızır mərasiminin canıdır. Deməli, Xızır ya yazın istiliyinin, hərarətinin, qüvvəsinin-qutunun insaniləşdirilmiş mifik obrazıdır, ya da həmin şeyləri gətirəndir. Buna görə də üçüncü bəndin başlanğıcında “xəbər gətirən” demək olar Nəbi ilə Xızır qoşa xatırlanır. Bununla da bildirilmiş ki, istiliyin, hərarətin gəldiyini Nəbi xəbər verir. Lakin yazın uğurluluğu yalnız istiliklə bağlı deyildir, bunun üçün su da gərəkliyə. Buna görə də Xızır su tanrısı İlyasla qaynayıb-qarışır, adları da qoşa çəkilir. Bununla da su və istiliyin birləşməsi məsələsi həll edilmişdir.

Yaz – təbiətin oyanması, istiliyə, suya inamın qaynayıb-qarışması mürəkkəb keyfiyyətli mifoloji obraz yaradır. Yəni Xızır su, yaşıllıq, gənclik ilahəsi Öləngin bəzi mifoloji keyfiyyətlərinə yiyələnmiş və bir neçə inamı özündə birləşdirmişdir. Belə ki, Xızır Ölənglə islam dini türk xalqları arasında yayılmamışdan əvvəl, yan-yana mövcud olmuşdur. “İslam dini qəbul olunduqdan sonra Öləngi sıxışdırıb görüşlər, inamlar aləmindən çıxarmaq istəmişdir. Lakin Öləng lap son vaxtlara qədər bəzi türkdilli xalqlarda yaşamışdır” (68. s. 11).

Öləngi təbiətin oyanması, yazın və onun istisinin gəlməsi münasibəti ilə şübhəsiz ki, yada salarmışlar. Bu baxımdan böri (qurd), keçi//qoyun səciyyəvidir. Əski türk xalqlarında keçi – yazın, bərəkətin rəmzi sayılmışdır. Belə mifoloji inamlar Ölənglə keçi arasında mifoloji bağlılıq üçün imkan yaratmışdır.

Bu əlaqə türkmənlərin böri (qurd)-keçi oyununda özünü açıq şəkildə göstərir. M.Seyidovun fikrincə, “bu oyun vaxtı ilə ya yazla qış arasındakı təbii “vuruşa”, təbii əvəzlənməyə həsr olunmuş, ya da qadın ilə kişi başlanğıcları arasında münasibətləri göstərən mifoloji inamdır, onunla bağlı mərasimdir və sonralar bu mərasim dəyişilmiş, başqa məqsədə yönəldilmişdir. Oyunda qız-gəlin, qadın; oğlan-bəy isə kişi başlanğıcını təmsil etdiyi açıq görünür” (68. s. 112).

Elə buna görə də oyun yalnız toyda, yəni bu başlanğıcların üz-üzə gəldiyi yerdə icra olunurdu.

Nippurun Hami tanrısı Enlil bolluq, bol məhsul yaratmaq məqsədilə iki qardaşı – Emeş və Enteni yaradır. Emeş Yazı-Yayı, Enten isə Qış təmsil edir. Bunlardan birincisi yay (oturaq) heyvandarlığının, ikincisi isə qış (heyvanların yaylaqlara köçürülməsi) heyvandarlığının tanrısıdır. Qardaş tanrılar Emeş-Yay və Enten-Qış fəaliyyətə başlayırlar, buradan da ziddiyyət yaranır:

147

rüşü, ayrılıq qanunu özünü göstərir. Hər iki tanrı qardaşdır, təbiətin fəsilləridir; onlar ayrı-ayrı fəsillərin tanrıları olduqlarından, ayrılığı da təmsil edirlər.

Yaz və Qış əkslikləri təbiətin ölüb-dirilməsinin də bəlgəsidirlər. Təbiətin ölüb-dirilməsi isə Günəşdən asılıdır. Elə xalqımızın Günəşlə bağlı mərasim nəğməsində də başlanğıc eynidir. Fikrimizi aydınlaşdırmaq üçün nəğmənin bəzi yerlərinə müraciət edək:

*“Gün çıx, çıx, çıx,
Kəhər atı min çıx,
Oğlun qayadan uçdu,
Qızın təndirə düşdü,
Keçəl qızı qoy evdə,
Saçlı qızı götür çıx.
Gün getdi su içməyə,
Qırmızı don biçməyə.
Gün özün yetirəcək,
Qarı tez götürəcək,
Keçəl qızı aparacaq,
Saçlı qızı gətirəcək...”* (77. s. 23)

Yazın kəlməsi ilə bağlı bu təqvim-mərasim nəğməsində deyildiyi kimi, Günəşin, başqa sözlə desək, kainatı, yaradılışı yarananın iki qızı var: biri – Keçəl, digəri isə – Saçlı. Birində Günəşin istisi az olduğu üçün keçəldir – Qışdır; digərində Günəşin istiliyi, şüası çox olduğu üçün saçlıdır – Yazdır. Hər ikisi (keçəl və Saçlı) təbiətin hadisəsi olduğundan kökləri eynidir – Təbiətdir (eləcə də Günəşdir). Göründüyü kimi, həm Enlil, həm də Günəş yaradıcı tanrı olub, təbiətin hamisidir. Digər tərəfdən, Emeş və Saçlı Yayı-Yazı, Enten və Keçəl isə Qışı təmsil edirlər. Bu da yəqin ki, bu xalqlar arasında mənəvi yaxınlıqla bağlıdır.

3.3.2. Laylalar, ovsunlar və sınımalarda oxşarlıq

Şumerlərdən zəmanəmizədək gəlib çatan mədəni izlər xalqımız arasında geniş yayılan laylalarda, oxşamalarda, ovsun və sınımalarda da özünü göstərir. Aşağıdakı paralellərə diqqət edək:

Aşşur şəhərindən tapılan və akkad dilində (e.ə. I minillik) qeydə alınan bir Şumer laylasında uşağın gecə-gündüz ağlamasından danışılır və deyilir ki, onun əlindən ata rahat yata bilmir, ana isə pərişan olur:

“O kimdir ki, yerdə hönkürtü salıb?

Əgər itdirsə – ona bir tikə atsinlar.

Əgər quşdursa – ona çörək qırıntısı səpsinlər,

Əgər bu inadkar – adam balasıdırsa,

Qoy, Anu və Antu allahları ona ovsun oxusunlar” (42. s. 70)

Göründüyü kimi, Şumer laylasında nəzərə çarpan əsas cəhət tək-cə ağlayan uşağı əzizləyib yatızdırmaq deyil, uşağa olunan təlsimi, gözdəyməni götürməkdir. Hərçənd ki, bu laylada gözdəymədən açıq-açığına danışılmaz, lakin mətnin ümumi məzmunundan və ən sonda ağlayan uşağın sakit edilməsi üçün Ninakukutum adlı cadugərin verdiyi ovsundan, bu nəticəyə öz-özlüyündə gəlmək olur. Həmin ovsunda deyilir: “Ağlayan körpəni sakit etmək üçün onun başının üzərində çörək qoyub, üç dəfə bu ovsunu oxuduqdan sonra çörəyi başdan ayağacan fırlayıb itə atmalısən” (42. s. 70).

Xalqımız arasında da eynilə bu üsuldən istifadə edilib. Məlumdur ki, uşağın yaxşı yuxuya getməsi üçün analar, nənələr ona layla və oxşamalar deməklə bərabər, uşağın yastığının altına (ya-xud yanına) çörək (eyni zamanda, duz, bıçaq, çaxmaq daşı və başqa əşyalar) qoyublar. Bundan başqa, çox ağlayan uşağı sakitləşdirmək (həmçinin, gözdəymə və nəzərdən qorumaq) üçün başına çörək fırlayıb itə, duz fırlayıb oda atardılar (bəzi hallarda üzərlik də yandırardılar). Bu zaman belə deyərdilər:

*“Ağırriğin-uğurruğun
Dağlara, daşlara.
Göydə gedən quşalara,
Göldə yatan comuşlara.
Qoyundakı qoşdara,
Ürüşən itdərə,
Mırtadaşan arvatdara” (78. s. 172)*

Elimizin sınaqlarından biri də uzaq yola, yaxud səfərə çıxanın arxasınca su atmaqdır, xeyir-dua eləməkdir. Bu inamın da ilkin kökləri şumerlərə istinad edir. Yada salaq ki, Şumer qəhrəmanları Bilqamis və Enkidu da uzaq yola çıxarkən, Bilqamisın anası onların dalınca su atır, əlini göyə tutub dua edir və allahın şərəfinə un qurbanı qoyur (26. s.180). Un yaxud buğda, həmçinin bundan hazırlanmış məhsulları yazda Xıdır İlyasın şərəfinə qurban qoymaq kimi adətimiz də yəqin buradan başlanıb.

3.3.3. Atalar sözləri və məsəllər arasında oxşarlıq

Bu mədəni əlaqənin izləri xalqımız arasında geniş yayılmış atalar sözləri, zərbi-məsəllər və nəsihətlərdə də özünü göstərir və bunların şumer mənşəli olması fikri şübhə doğurmur. Məsələn, aşağıdakı paralellərə diqqət edək:

Şumer variantı

1. “Açıq ağıza milçək girər”
2. “Dilini yamanlıqdan saxla, əlini oğurluqdan”
3. “Ağıllı adam ilə daş daşımaq, axmaq adam ilə şərab içməkdən yaxşıdır”
4. “Şirin söz ilanı dəliyindən çıxarar”
5. “Başqasına gor qazan özü düşər”

Azərbaycan variantı

1. “Açıq ağıza milçək girər”
2. “Əlini oğurluqdan, dilini yamanlıqdan saxla”
3. “Ağıllı adam ilə daş daşımaq, axmaq adam ilə yol getməkdən yaxşıdır”
4. “Şirin dil ilanı yuvasından çıxarar”
5. “Özgəyə quyu qazan özü düşər”

Göründüyü kimi, bu atalar sözü və məsəllər hər iki xalqda eyni mənanı daşıyır. Lakin bir qism atalar sözü və məsəllər də vardır ki, bunlar arasındakı müəyyən fərqli cəhətlər nəzərə alınmazsa, mənacə oxşarlıq alınır.

Məsələn:

1. “Kimin heç nəyi yoxdursa, o, gecələri sakit yatır” (şum.)
“Pul adamı yuxudan qoyar”; “Pulu olan yatmaz” (azərb.)
2. “Gəlinin ürəyi fərəhlə doludur. Bəyin ürəyi qəm-qüssə ilə” (şum.)
“Qız evində toydur, oğlan evinin xəbəri yox” (azərb.)
3. “İt olmayan şəhərdə, tülkü də nəzarətçidir” (şum.)
“Ara xəlvət, tülkü bəy” (azərb.)
4. “Mən cins atam, lakin qatır ilə bir boyunduruğa salıblar. Budur, arabanı çəkirəm, qamış və saman daşıyıram” (şum.)
“Tənbəl ata arabanın əyməsi də ağırlıq edər”; “Araq ata quyruğu da yüküdür” (azərb.)
5. “Kasıbın ölməsi yaşamasından yaxşıdır”; “Kasıb ölərsə diriltməyə çalışma!” (şum.)
“Kasıbın ölümü də zülmüdür”; “Kasıbın ölüsü də kasıb olar” (azərb.)
6. “İnsafsız oğlu kaş ki, ana doğmayaydı, kaş ki, allah onu yaratmayaydı.” (şum.)
“Ata adını yürütməyən xoyrad oğul, ata belindən enincə enməsə yey. Ana rəhminə düşüncə (doğunca), doğmasa yey.” (azərb.)
7. “Arvad-kişinin gələcəyidir” (şum.)
“Qadınım, dirəyim, döləyim!” (azərb.)
8. “Oğul-kişi üçün nicat yeridir” (şum.)
“Oğul atanın yetiridir. İki gözünün biridir.” (azərb.)
9. “Qarğışa qarğışla cavab verməzlər: qarğışla cavab verən özü lənətlənmiş oldu” (şum.)
“Dilini yamanlıqdan saxla; Ağzını xeyirliyə aç!” (azərb.)
(79. s. 15-20; 80; 81. s. 9-26)

3.3.4. Saylarla bağlı inamlar arasında oxşarlıq

Müasir türk xalqlarının, həmçinin, Azərbaycan xalqının dilində folklor-nağıl süjetləri iləmi, yoxsa əsətir və əfsanələrləmi gələn “seçilmə” say sözlər və bunlar əsasında yaranan birləşmə və ifadələr vardır. Bu mənada da qədimdən “üç” və “yeddi” sayları diqqəti cəlb etmişdir. “Atalar üçdən deyib”, “göydən üç alma düşdü”, “üç gün, üç gecə yol getdi”, “üç zərbə vurdu”, “yeddi gün, yeddi gecə toy elədi” və s. bu kimi xüsusiləşən birləşmə və ifadələr kitabələrimizdə tarixən çox tez-tez işlənilib, hadisə və əhvalatlara yön verib.

“Bilqamıs” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında da “üç” və “yeddi” sayları maraqlı doğurur. Aşağıdakı misallara diqqət edək:

“Bilqamıs”da “üç” gün:

“**Üç gündən** sonra onlar həmin yerə gəldilər” (I l., III, 45);

“Altı həftə, **üç gündə** Fərat çayı göründü” (IV l., q).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da “üç” gün:

“**Üç gün** tamam ağırladı. **Üç gün** dəxi Bəkili av-şıkar ətilə qonaqlıyalım, bəklər! – dedi” (65. s. 237).

Ala dağda qara qayğılu yuxu görən Qazan **üç günlük** yolu bir günə gəlir (65. s. 43).

“**Üç gün** dünli-günli yortdı... Dün qatmış, **üç gün** dünli yortmış yigit, qarannulı gözin uyxu almış yigit, atının çilbərini biləginə bağladı, yatdı-uyıdı” (65. s. 263).

“Bilqamıs”da “üç” sayı:

“**Üç talanlıq baltalar, xəncərlər** düzəldilər” (II l., III, IV, 32).

“Sonra da mən düz **üç** yaxşıca **qır** əritdim, düz **üç qab** qatranı da qarışdırım onunla...” (XI l., 60)

“Düşməni yerə yıxıldı **üç** qüvvətli **zərbədən**” (V l., I, 23).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da “üç” sayı:

“**Üç kərə** yağı görməsə, qan ağlıyan Toğsun oğlu Rüstəm varsun!” (65. s. 206)

“Ol **üç canvərin** biri qoğan aslandı...” (65. s. 173)

“Qazan xan **üç ildə** bir İç oğuz, Daş oğuz bəylərin çəm edərdi, evini yağmaladardı...” (65. s. 25)

Qaracuuq Çobanın “**üç yaşar dana** dərisindən sapandının ayası, **üç keçi tükündən** sapandının qolları idi. Hər atanda on iki batman daş atardı. Atdığı daş yerə düşməzdi. Yerə dəxi düşsə, toz kimi sovrulardı, ocaq kimi oyulardı. **Üç ilədək** daşın düşdüyü yerin otu bilməzdi” (65. s. 56-57).

“Bilqamıs”da “yeddi” sayı:

“Uruk qapılarından **yeddi qıl** açıldı” (II l., III-IV, 37).

“**Yeddi qurtuma** içdi, çayın suyu yox oldu. Nəfəs dərdikcə yerdə **yeddi xəndək** oyuldu” (VII l., 120).

“**Yeddi Müdrikmi** qoyub qalanın himinə daş?” (I l., I, 15)

“Cəngəlliyə girməmiş tez üstünü kəsdirin. O, əyninə geyməmiş **yeddi qorxunc geyimi**” (IV l., V, 45).

“Sən ona **yeddi dəfə, yeddi cür** quyu qazdın” (VI l., 50).

“Ona nəsib etməsən **yeddi mənzil** keçməyi...” (VI l., 55)

“Qoy sənin xatirinə **yeddi övlad** anası öz ərini tərk etsin” (VII l., IV, 10).

“Düz **yeddi gün** keçib altı gün dalda qalıb...” (IX l., II, 23-24)

“**Yeddinci gün** gələndə mən göyərçin çıxarıb onu buraxdım göyə...”;

“Mən orda **yeddi dəfə, yeddi buxurdan** düzdüm” (XI l., 140)

“Kitabi-Dədə Qorqud”da “yeddi” sayı:

“**Yeddi kafir** bəgi qılıncdan keçdi” (65. s. 120).

“Beyrək dəxi **yedi qız qarındaşını yedi igidə** verdi” (65. s. 121).

“Qara bığın **yedi yerdə** ənsəsinə dügən Qazan qardaşı Qaragünə çapar yetdi” (65. s.150).

“**Yedi kiş** ilə qurulurdu mənim yayım... **Yedi qatla** vardım, ol qələyi alımadım” (65. s. 207).

“**Yedi başlu** əjdərhaya yetüb vardım” (65. s. 278).

“Məgər xanım, Oğuz bəgləri **yedi gün** uyurdu, anuñcün “küçicik ölüm” deərlərdi” (65. s. 272).

Bu paralellərin sayını istənilən qədər artırmaq olar. Lakin deyilənlər də hər şeyi təsdiq edir. Fikri gücləndirmək üçün Z.Kosidovskinin bu etirafını xatırlayaq: “Bu yaxınlaradək biz elə hesab edirdik ki, Avropa mədəniyyəti bütövlükdə Yunanıstana borcludur; məhz ən yeni tədqiqatlar göstərdi ki, bir çox məsələdə biz o mədəniyyətin varisləriyik ki, beş min bundan əvvəl onu şumer xalqının dühası yaratmışdır” (82. s.25).

NƏTİCƏ

Son illər elmimizdə Qədim Şərq xalqlarının tarixinin, sosial-iqtisadi həyatının, mədəniyyətinin, o cümlədən, ədəbiyyatının öyrənilməsi sahəsində müəyyən nailiyyətlər qazanılmış, ayrı-ayrı qədim ölkələrə aid elmi əsərlər nəşr edilmiş, regionun bəzi qaranlıq səhifələri işıqlandırılmışdır. Məsələn, Y.Yusifov “Qədim Şərq tarixi” (17) əsərində qədim xalqların (şumerlərin, akkadların, misirlilərin, hett və urartuluların, azərbaycanlıların, hindli və çinlilərin və başqalarının) siyasi, sosial-iqtisadi, etnik tarixi və mədəniyyəti sahəsində; A.Şükürov bu xalqların mifologiya və fəlsəfəsinin öyrənilməsi sahəsində böyük tədqiqat işi aparmış (83), el-mimizə yeni materiallar vermişlər.

Lakin Qədim Şərq ölkələrinin ədəbiyyatının, xüsusilə, bu regionun ədəbiyyatlararası əlaqələrinin öyrənilməsi sahəsində eyni səviyyədə tədqiqat işi aparılmamışdır. Bunun da həm obyektiv, həm də subyektiv səbəbləri vardır. Ayrı-ayrı qədim ölkələrin ədəbiyyatı üzrə qaynaqlar o qədər də çox deyildir. Bunlar ya təbii fəlakət, ya da müharibələr nəticəsində məhv edilmiş, bir qismi isə “şəxsi kolleksiyalara çevrilərək” gizlədilmişdir. Ən qədim mədəniyyət mərkəzlərindən kənarda yerləşmiş ölkələrin ədəbiyyatını işıqlandıran yazılı mənbələr də azdır. Bütün bunlar Qədim Şərq ədəbiyyatı probleminin, xüsusilə, bu xalqlararası ədəbi əlaqələrin lazımi səviyyədə öyrənilməsinə maneçilik törədir.

Buna baxmayaraq, əldə olan arxeoloji materiallar və yazılı mənbələr əsasında bu işi konkret regionlar üzrə aparmaq qismən mümkündür. Ona görə də apardığımız tədqiqat işində yalnız lokal əraziyə, yəni müəyyən bir yerə - Qədim İkiçayarası və Qədim Azərbaycana aid olan, daha dəqiq desək, Şumer və Azərbaycan xalqlarının ədəbi əlaqələrindən danışılmış, bu ədəbiyyatların oxşar cəhətləri daha geniş səpkidə öyrənilmiş, yeni materialla aşkar edilmiş, köhnə qaynaqların məlumatı yeni baxdımdan izah olunmuşdur.

Əgər Şumer-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinin öyrənilməsi el-mimizdə hələ layiqli yerlərdən birini tutmayıbsa da, bu sahəyə aid

toplanılan lazımı materiallar, eləcə də hər iki milli ədəbiyyat üzrə aparılan böyük tədqiqat işləri bizlərə bu xalqların ədəbi əlaqələrini yaxından öyrənməyə zəmin yaradır.

Şumer ədəbi abidələri çox ulu keçmişimizi (yəni e.ə. V minilliyin sonu-IV minilliyin əvvəli) öyrənmək baxımından da maraqlıdır. Son illərə qədər Azərbaycan tarixinin qədim dövrlərini e.ə. III-II minilliklərdə Urmiya gölü hövzəsində yaşayan bir sıra qədim tayfaların (məsələn, kuti, lullubi, su//suv, turukki) adı ilə bağlayaraq, bundan irəli getmirdilər. Yalnız son dövrlərin arxeoloji materialları Qədim Azərbaycan tayfaları (məsələn, arattalılar) ilə şumerlər arasında hələ e.ə. V-IV minilliklərdə mövcud olan iqtisadi-mədəni əlaqələrdən xəbər verir (11. s. 3-10), mixi yazılı mənbələrdə isə İkiçayarasının Aratta (Urmiya gölü hövzəsi, Cənubi Azərbaycan) ilə lap qədimdən ticarət və mədəni əlaqələrini göstərən faktlara rast gəlinir (55. s. 95-97).

Elmi ədəbiyyatda hətta şumerlərin bir qisminin (erkən şumerlər sayılan Ubeyd tayfalarının) e.ə. V minilliyin sonu IV minilliyin birinci yarısında Azərbaycana bir neçə axınla gəlməsi və yerli əhalinin maddi mədəniyyətinə təsvir göstərə bilməsi barədə də fikirlər söylənmişdir (7. s. 62; 84. s. 414).

Şübhəsiz, bu fikirlər konkret maddi dəlillərə əsaslanır. Məsələn, tədqiqatçılar Urmiya gölündən cənubda Solduz düzənliyindəki Piştəlitəpə, Dolmatəpə boyalı qablarının Şimali İkiçayarası keramikası ilə geniş oxşarlığı əsasında burada Şimali Übeyd mədəniyyətinin yerli variantının yayılmasını söyləmiş (84. s. 217, s. 422; 85. s. 122) və bunu Übeyd tayfalarının vaxtilə Azərbaycanın cənubuna keçmələri ilə izah etmişlər (84. s. 217; 86. s. 121). Şimali Übeyd tayfalarının Azərbaycanın təkcə cənubuna deyil, şimalına da yayılması faktı son illərdə arxeoloji cəhətdən sənədləşib (9. s. 11; 10. s. 271-272).

Digər tərəfdən əsrin əvvəllərindən etibarən bir çox dilçilərin (məsələn, F.Hommel, O.N.Tuna və başqaları), o cümlədən müasir tədqiqatçıların (A.Məmmədov, İ.Miziyev, O.Suleymenov, A.Amanjolov və başqaları) apardığı tədqiqatlar Şumer dilinin bir

çox türk xalqları ilə qohumluğu ilə bağlı müəyyən fikirlərin yaranmasına səbəb oldu. Məsələn, “genetik cəhətdən olmasa da, mədəni cəhətdən bu dillər qohumdurlar” (21. s. 192); “bu iki dil müasir özbək, dunqa, malay, çərkəz, urdu, İran, osetin və ərəb dillərinin bir-biri ilə qohum olduğu qədərində qohumdurlar. Belə qohumluğu mədəni qohumluq da adlandırmaq olar” (21. s. 192). Bir də onu qeyd edirlər ki, “sami, hurri və urartululara nisbətən şumerlər və türklər daha yaxın və uzunmüddətli mədəni ünsiyyətdə olmuşlar” (21. s. 210).

Bütün bunlar bizə bu nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, tarixən şumer və türk (prototürk) dilləri çox yaxın təmasda olmuşlar. Əlbəttə, şumer dili nə fonetik, nə də morfoloji cəhətdən türk dilləri ilə maddi qohumluq, yəni eynimənşəlilik təşkil etməsə də, leksik baxımdan bu dillər arasında yaxınlıq və oxşarlıq duyulur. Bu bir yandan onunla izah oluna billər ki, Şumer sözləri türk dillərinə çox yaxın təmas və ünsiyyət nəticəsində düşə bilərdi. Bunu əldə olan Şumer dastanları (məsələn, “Uruk və Aratta”; “Enmerkar və Aratta hökmdarı”; “Luqalbanda və Hurrum” və s.) da təsdiq edir.

Aratta ölkəsi İkiçayarasının şimal-şərqində Urmiya gölünün cənub və cənub-şərqi torpaqlarını (Cənubi Azərbaycan) əhatə edirdi; Hurrum isə Elam və Aratta arasında dağlıq ərazidə yerləşirmiş. Dastanlarda verilən məlumatlara görə, şumer hökmdarları Urmiya gölü hövzəsi ölkələri ilə çox yaxın təmasda olaraq, onlarla iqtisadi əlaqələr yaradır, bəzən də bu ölkəni İkiçayarasına tabe etmək məqsədini güdürdülər.

Digər tərəfdən, şumerlərin türklərlə bağlılığının xarakterindən (istər genetik, istərsə də mədəni) asılı olmayaraq, şumer materiallarının özlərində belə Altay-türk sözlərinə rast gəlinirsə (22. s. 5-33), bu da ən erkən dövrlərdə bu xalqlar arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin mövcudluğunu sübut edir. Eyni zamanda, onu təsdiq edir ki, “bu gün yaşayan dünya dilləri arasında ən qədim yazılı bölgələrə sahib olan dil – türk dilidir, bunlar mixi yazılı şumercə lövhələrdəki alınma kəlmələrdir” (22. s. 49).

Təbii ki, Şumer və Qədim Azərbaycan arasındakı yuxarıda göstərilən bağlılıq və əlaqələr hər iki xalqın ədəbi yaradıcılığında əks olunmaya bilməzdi. Əldə olan Şumer abidələri (ümumi sayı 150-dən çox) ilə türk, o cümlədən, Azərbaycan xalqının ədəbi abidələri, əsatir və çoxsaylı folklor nümunələri arasındakı oxşarlıq, süjet, mövzu yaxınlığı, hətta məna uyğunluğu bu xalqların bir mədəni irslə bağlı olduğunu göstərir.

Hər iki xalqın ədəbi yaradıcılığında rast gəlinən oxşar cəhətlər, məna uyğunluğu, əsərlərin quruluşu (məsələn, lirikada paralelizm prinsipi, sual-cavab, təkrar-təsdiq cümlələri və s.), süjet bu nəticələrə gətirib çıxarır:

1. Mövzuların oxşarlığı bu xalqların tarixən qarşılıqlı mədəni əlaqə və münasibətlərilə bağlıdır. Xüsusilə, türkdilli xalqlar arasında geniş yayılmış bir çox nağıl, əfsanə, rəvayət və dastanların, atalar sözləri və təmsillərin, alqış, dua və sınaqların, inancların və s. mövzuları ilə şumer folklor nümunələri arasındakı oxşarlıq və hətta məna birliyi bu şəkildə izah olunmalıdır.
2. Mövzuların oxşarlığı bu xalqların tarixən qohumluğunun nəticəsi də ola bilər. Xüsusilə Şumer materiallarında Altay-türk sözlərinin mövcudluğu barədə fikirlər varsa (22. s. 5-33), deməli maddi qohumluq əsasında (məsələn, qız alıb, qız köçürməklə) bu mövzular yaxın ola bilər.
3. Nəhayət, oxşar mövzular bəzən eyni və yaxud yaxın ictimai şəraitdə müstəqil olaraq da meydana gələ bilər. Bu cür oxşarlığı “tarixi-tipoloji uyğunluq, yaxud bənzərlik” kimi də adlandırırlar (51. s. 54).

Həqiqətən də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə şumerlərin “Bilqamis” dastanının tarixi-tipoloji aspektdə öyrənilməsi, bunlar arasında çoxlu oxşarlığı üzə çıxarır. Məsələn, hər iki dastanda əsas nəzərə çarpan cəhət, onların paralelizm üslubunda yazılmasıdır. Bununla bağlı V.Afanasyevanın fikrini xatırladaq: “Şumer poeziyasının əsasını paralelizm təşkil edir. Kompleks sətirələrin ritmi paralelizm prinsipinə uyğun olaraq alınır” (41. s. 14).

Eyni fikri hər iki dastana şamil etmək olar. Bir misranın, beytin, bənd və bəzən bütöv bir hissənin dönə-dönə eynilə təkrarı,

zəruri olaraq əsas hadisələrə keçməyə yol açır, mətləbi dinləyiciyə daha aydın çatdırır.

Digər cəhət, hər iki dastanda cərəyan edən hadisələrə təkan verən əsas qüvvə buradakı suallar və təkrar-təsdiq cümlələrdir. Sual cümlələr də, cavab cümlələr də nəinki öz-özlüyündə, bütövlükdə-kompleks şəkildə təkrarlanır, bununla da əsas, aparıcı üslub dərinləşir.

“Bilqamıs” dastanı 12 lövhədən ibarətdirsə, “Kitabi-Dədə Qorqud” da 12 boydan ibarətdir və s.

Təkcə “Kitabi-Dədə Qorqud”da deyil, digər türk dastanları (məsələn, “Oğuz Kağan”la və başqaları ilə bağlı oğuznamələr, “Türklərin Altun kitabı”, “Orxon-Yenisey” kitabələri və s.) ilə də bu cür qarşılaşdırma mümkündür.

“Bilqamıs” dastanı nəinki ümumtürk dastanları ilə həmçinin öz süjet, obraz və məzmununa görə Azərbaycan folkloru, xüsusilə, nağıl və əfsanələri ilə də oxşardır. Bir çox nağıl və əfsanələrımızdə (məsələn, “Məlik Məmməd”in nağılı, “İskəndərin qaranlıq dünyaya getməsi” əfsanəsi, “Tapdığın nağılı” və s.) rast gəlinən yeraltı dünyaya, gedər-gəlməzə, dünyanın o başına getmək kimi süjetlər; dirilik suyu, həyat ağacı (yaxud bitkisi, meyvəsi və s.), əbədi həyat axtarılması kimi motivlər hər iki xalqın ədəbi yaradıcılığında rast gəlinir.

Ümumiyyətlə, şumer dastanlarının əksəriyyətində (məsələn, “Bilqamıs və Göyün buğası”, “Bilqamıs və Xuluppu ağacı”, “Bilqamıs və Ölməz dağ”, “Luqalbanda və Hurrum” və s.) sehrli nağılların motivləri çoxdur. Şumerlərin “Luqalbanda və qartal Anzud” adlı dastanı isə Azərbaycan xalq nağılı “Məlik Məmməd” ilə süjet və obraz baxımından yaxındır. Hər iki əsərdə möcüzəvi elementlər zəngindir. Bunlardan biri də əfsanəvi quşla bağlıdır. Şumer dastanında həmin möcüzəvi quş – Anzud (yaxud İm-Duqud), Azərbaycan nağılında isə Simurğ adlanır.

Hər iki əsərdə qəhrəmanlar bu quşların balalarını ölümdən xilas edir, onları yemlə bəsləyirlər. Bunun müqabilində hər iki

quş bu qəhrəmanların çətin anda köməyinə çatır, onları qurtarırlar. Beləliklə, hər iki əsərdə mifik quş obrazı ön plana çəkilir, onların köməkliyi ilə qəhrəmanlar öz arzularına çatırlar.

Bu hal təsadüfi deyil. Yəni hər iki xalqın ədəbi yaradıcılığında quş obrazının bu cür “şişirdilməsi” təbii ki, bu xalqların öz on-qonlarına (konkret halda quşlara) olan qədim inanlarından, sitayişlərindən irəli gəlir. Lakin nəzərə alsaq ki, Şumer dastanında Luqalbanda Arattaya yola düşməli olur və Aratta Şumerin müttəfiqi kimi qeyd olunur, onda hər iki xalqın əsərindəki mifik quş obrazının qələmə alınması bu xalqlar arasındakı mədəni əlaqənin nəticəsi ola bilər.

Bu mədəni əlaqənin izləri xalqımız arasında geniş yayılmış Şumer mənşəli atalar sözlərində də özünü göstərir. Məsələn: “Açıq ağıza milçək girər”; “Dilini yamanlıqdan saxla, əlini oğurluqdan”; “Ağıllı adam ilə daş daşımaq, axmaq adam ilə şərab içməkdən yaxşıdır” (Azərbaycan variantında “... axmaq adamla yol getməkdən yaxşıdır” kimi söylənilir); “Həddindən artıq şirin olma, yoxsa səni udarlar, həddindən də artıq acı olma, yoxsa səni atarlar”; “Başqasına gor qazan özü düşər” (Azərbaycan variantı: “Özgeyə quyu qazan, özü düşər”) və s.

Bundan başqa, xalqımız arasında geniş yayılan müxtəlif sınaqlar, inanclar və s. (məsələn, başa duz fırlamaq, arxayca su atmaq, qurban kəsmək və ya qoymaq və s.) şumerlərdən bizlərə gəlib çatmışdır. Şumer şeirlərindəki bənzətmələr (məsələn, “ay kimi gözəl”, “qanlar su kimi axdı”, “yağ kimi əridi”, “sel kimi silib süpürdü” və s.) isə müasir dövrümüzdə də öz aktuallığını itirmir və şair-yazıçılarımız tərəfindən lazımi məqamlarda istifadə edilir.

İstifadə olunan ədəbiyyat siyahısı

1. Nağıyev C.Q. “Koroğlu”nun Çin qaynaqları. B.: Asiya, 1998, 100 s.
2. “Bilqamıs” dastanı (red. İ.Vəliyev). B.: Gənclik, 1985, 102 s.
3. Qədim Şərq ədəbiyyatı (red. İ.Vəliyev). B.: Azərbaycan ensiklopediyası, 1999, 584 s.
4. Əlibəyzadə E. Qədim dünyamızın ulu kitabı. B.: Gənclik, 1996, 120 s.
5. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi. B.: Gənclik, 1998, 524 s.
6. Виппер Р. С Востока свет. Публичные лекция. М.: 1907, 30 с.
7. Археология зарубежной Азии. М.: Высшая школа, 1986, 358 с.
8. Массон В.М. Восточные параллели обейдской культуры-КСИА, 91, М.: 1962, 120 с. (стр.3-13).
9. Махмудов Ф., Нариманов И.Г. Исследования на поселении Аликемек тепеси. Сб. АЗИА, 1974 г., Б.: 1975.
10. Нариманов И.Г. Обейдские племена Месопотамии в Азербайджане. Всесоюзная археологическая конференция. Тезисы докладов, Б.: 1985.
11. Mahmudov F. Əlikömək təpəsinin boyalı qabları və onların bəzi cənub paralelləri. Qədim və Orta əsr Şərqi və Aralıq dənizi hövzəsi (elmi əsərlərin tematik toplusu), B.: ADU nəşri, 1989, 105 s. (s. 3-11).
12. Вулли Л. Ур Халдеев, М.: Восточная литература, 1961, 255 с.
13. Ллойд С. Реки-близнецы, М.: Наука, 1972, 239 с.
14. Белицкий М. Забытый мир Шумеров, М.: Наука, 1980, 400 с.
15. Крамер С.Н. История начинается в Шумере, М.: Наука, 1991, 235 с.
16. Брентъес Б. От Шанидара до Аккада, М.: Наука, 1976, 359 с.

17. Yusifov Y. Qədim Şərq tarixi, B.: BDU nəşri, 1993, 496 s.
18. Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии, М.: Наука, 1967, 492 с.
19. Алиев И. История Мидии, АН, Б.: 1960, 360 с.
20. Мамедов А. Теоретические проблемы восстановления первичных корней в тюркских языках. «АФМ», Б.: ЭЛМ, 1984, с.12-19.
21. Süleymenov O. Az-Ya, B.: Azərnəşr, 1993, 304 s.
22. Tuna O.N. Şumer və türk dillərinin tarixi ilgisi ilə türk dili'nin yaşı meselesi. Ankara, 1990, 57 s.
23. “Azərbaycan filologiyası məsələləri”, B.: Elm, 1983, 208 s.
24. Гельб Н. Опыт изучения письма, М.: 1982, 366 с.
25. Дьяконов И.М. Эпос о Гильгамеше, М.-Л.: АН, 1961, 214 с.
26. Поэзия и проза Древнего Востока. – Литература Шумера и Вавилонии. М.: Худ. лит., 1973, 736 с.
27. История всемирной литературы (в девяти томах), т. I, М.: Наука, 1983, 584 с.
28. Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время, М.: Наука, 1983, 207 с.
29. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989, 573 с.
30. Мифы народов мира (в двух томах), т. I, М.: Сов. Энциклопедия, 1991, 671 с.
31. Кленгель-Брандт Э. Путешествие в Древний Вавилон, М.: Наука, 1979, 260 с.
32. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока, М.: Наука, 1991, 184 с.
33. Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия, М.: Наука, 1980, 408 с.
34. Ренан Э. Жизнь Иисуса-Апостолы. М.: Советский писатель, 1991, 600 с.
35. Antik ədəbiyyat müntəxabatı. B.: Gənclik, 1999.
36. Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада – Мифология Древнего мира. М.: Наука, 1977.

37. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии, М.: Наука, 1984, 236 с.
38. Мильтон Дж. Потерянный рай, М.: Наука, 1976, 575 с.
39. "Azərbaycan tarixi" (red. Bünyadov Z., Yusifov Y.), 2 cildə, I c., B.: EA, 1994, 680 s.
40. Крамер С.Н. Две шумерские элегии, М.: Наука, 1960, 76 с.
41. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии (сост. Афанасьева В.К., Дьяконов И.М.), М.: Худ. лит., 1981, 351 с.
42. Лирическая поэзия Древнего Востока, М.: Наука, 1984, 232 с.
43. Sjöberg A.W. The old Babylonian eduba. - AS. 1975.
44. Waetzoldt H. Das Schreiberwesen in Mesopotamien nach den texten aus neusumerisher Zeit (ca. 2164-2003 v. Chr.) vorgelegt als Habilitationsschrift. Heidelberg, 1973
45. И.М.Дьяконов. Вавилонская филология. – История лингвистических учений, Л.: АН, 1980, 258 с. (стр.17-37)
46. Перлов Б.И. Шумеро-Вавилонские школы III-II тысячелетия до н.э. (Диссертационная работа), М.: Институт Востоковедения РАН, 1995.
47. Дандамаев М.А. Вавилонские писцы, М.: Наука, 1983, 248 с.
48. Landsberger B. Babylonian Seribab Craft and its Terminology. – Proceeding of the Twenty-Third International Congress of Orientalist. L., 1956.
49. Клочков И.С. «Повесть об Ахикаре»: Историчность литературного героя. – ВДИ, № 3, 1977.
50. Çığ M.İ. Şumerlerden zamanemize ilaşan kültür izleri. Türk Tarih Kurumu, Basımevi-Ankara, 1994, 247 s.
51. Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур, М.: АН, 1961, 440 с.
52. Неупокоева И.Г. История всемирной литературы. – Проблемы системного и сравнительного анализа, М.: Наука, 1976, 360 с.

53. Azərbaycanlı-avropalı ədəbiyyat əlaqələri, B.: Elm, 1985, 332 s.
54. S.N.Kramer. The Sumerians. – Scientific American. October, 1957.
55. Y.Yusifov. Çivi yazılı kaynaklarda eski türlerin izleri. Türk Tarih Kurumu, Basımevi-Ankara, 1994, 112 s.
56. Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса, М.: АН, 1958.
57. Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М.: 1899, изд. антропологии и этнографии, 893 с.
58. Oğuznamələr (Uyğur variantı), B.: BDU nəşri, 1993, 92 s.
59. Гер-оглы. Туркменский героический эпос, М.: Наука, 1983, 805 с.
60. Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве, М.: Наука, 1979, 219 с.
61. Bayat F. Oğuz etnik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı, B.: Sabah, 1993, 194 s.
62. Ксенофонов В.Г. Пастушеский быт и мифологические воззрения классического востока, Иркутск, 1929.
63. Агаджанов С.Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XIII вв., Ашхабад, «Илым», 1969, 295 с.
64. “El çələngi” (Dünya ədəbiyyatı kitabxanası), B.: Gənclik, 1983, 388 s.
65. “Kitabi-Dədə Qorqud” (F.Zeynalov, S.Əlibəyzadə red. ilə), B.: Yazıçı, 1989, 496 s.
66. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən, B.: Yazıçı, 1989, 496 s.
67. Ауезов М.О., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа. Литературный критик, № 10-11, 1939.
68. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları, B.: Yazıçı, 1983, 326 s.
69. “Azərbaycan nağılları”, 2 cildə, I c., B.: Azəməşr, 1970, 278 s.
70. Gəncəvi N. İskəndərnamə, B.: Yazıçı, 1982, 688 s.

71. Müdrük sözlər, B.: Yazıçı, 1979, 192 s.
72. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı, B.: Gənclik, 1988, 280 s.
73. Флиттнер Н.Д. Культура и искусство Двуречья. М.-Л.: 1958, 298 с.
74. Бартольд В.В. Очерки истории туркменского народа. Сб. «Туркмения», т. I, Л.: 1929, 69 с.
75. Кузьмина Е.Е. Сюжет борьбы хищника и копытного в искусстве звериного стиля Европейских степей Скифской эпохи. Сб. «Скифо-Сибирский мир», Новосибирск, 1987, стр.3-12,
76. Qeybullayev Q. Novruz bayramının mənşəyi barədə. “Tarix və onun problemləri” nəzəri, elmi, metodik jurnal, B.: 1998, s.15-18.
77. “Azərbaycan folkloru antologiyası”, I kitab, B.: AzSSR EA, 1968, 289 s.
78. Azərbaycan mifoloji mətnləri. B.: Elm, 1988, 194 s.
79. “Kitabi-Dədə Qorqud” (H.Araslı red. ilə), B.: Gənclik, 1978, 184 s.
80. Müxtəsər rusca-azərbaycanca və azərbaycanca-rusca atalar sözü lüğəti. B.: Maarif, 1983, 408 s.
81. Дьяконов И.М. Общественные отношения в шумерском и вавилонском фольклоре. ВДИ, 1, М.: Наука, 1966, стр.9-27.
82. Косидовский З. Библиейские сказания, М.: Политиздат, 1975, 455 с.
83. Şükürov A. Mifologiya. 10 cildə, II kitab, B.: Elm, 1995, 204 s.
84. Массон В.М. Средняя Азия и Древний Восток, М.Л.: 1964, 467 с.
85. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, М.: 1982, 149 с.
86. Мунчаев Р.М. Кавказ на заре бронзового века, М.: 1975, 415 с.

Kompüter tərtibçisi: *A. hm dođlu*
Bədii tərtibat: *V.Quliyev*

Formatı 60x84 ¹/₁₆

Həcmi 10,5ç.v.

Sifariş: 18

Tirajı:200

Qiyməti müqavilə
əsasında

Kitab “Savad publishing house” MMC
tərəfindən hazır diapozitivlərdən
istifadə olunmaqla çap edilmişdir.



Sevinc Nazim qızı Nuriyeva

Sevinc Nazim qızı Nuriyeva 12 mart 1971-ci ildə Bakı şəhərində anadan olmuşdur.

1978-ci ildə Bakı şəhəri, Nərimanov rayonu 36 sayılı orta məktəbə daxil olmuş, 1988-ci ildə həmin məktəbi bitirmişdir.

1988-ci ildə M.Ə.Rəsulzadə adına Bakı Dövlət Universitetinin filologiya fakültəsinə daxil olmuş, 1994-cü ildə oranı bitirərək “Azərbaycan dili və ədəbiyyat müəllimi. Filoloq”

ixtisasına yiyələnmişdir. 1994-1998-ci illərdə BDU-nun aspiranturasında oxumuş, “Asiya və Afrika ölkələri ədəbiyyatı” üzrə mütəxəssis kimi yetişmişdir.

2000-ci ildə “Şumer ədəbiyyatı və Azərbaycan” adlı dissertasiya işini müdafiə edərək filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsinə yüksəlmişdir. Rəsmi şəkildə 19 yaşından işləməyə başlamış, bu günədək 35 illik pedaqoji təcrübəyə malikdir.

Hazırda AMEA ak.Z.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutunda “Asiya - Sakit Okean Regionu ədəbiyyatı” şöbəsində böyük elmi işçi vəzifəsində çalışır, ixtisasına uyğun beynəlxalq və respublikadaxili elmi konfranslarda aktiv iştirak edir. Eyni zamanda Bakı Dövlət Universitetində müəllimə kimi fəaliyyət göstərir.

O, 2024-cü ilin sonundan AMEA ak. Z.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutunun elmlər doktorluğu üzrə dissertantı olub, elmi işini davam etdirir.

Ailəlidir; iki övladı var.

