

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI

NƏSİMİ adına DİLÇİLİK İNSTİTUTU

TÜRKOLOGİYA

BEYNƏLXALQ ELMİ JURNAL

1970-ci İLDƏN NƏŞR OLUNUR

**Jurnal Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında
Ali Attestasiya Komissiyası tərəfindən rəsmi qeydiyyatda alınmışdır
(Filologiya elmləri bölməsi, № 18)**

**Azərbaycan Respublikası Ədliyyə Nazirliyi Mətbu nəşrlərin reyestrinə
daxil edilmişdir. Reyestr № 3378**

İldə 4 dəfə çıxır

№ 2

Bakı – 2012

BAŞ REDAKTOR A. AXUNDOV

REDAKSİYA HEYƏTİ

K. ABDULLAYEV, G. BAXŞƏLİYEV, N. CƏFƏROV, T. HACIYEV,
N. XUDİYEV, M. İMANOV, T. KƏRİMLİ, Ə. QULİYEV, A. MƏMMƏDOV,
S. SÜLEYMANOVA (baş redaktorun müavini), F. VEYSƏLLİ

BEYNƏLXALQ MƏSLƏHƏTÇİLƏR

Ş. H. AKALIN (Türkiyə), ÇONQ JİN OH (Cənubi Koreya),
HAYASI TOORU (Yaponiya), K. KONAKBAYEV (Qırğızıstan),
İ. KORMUŞİN (Rusiya), F. QƏNİYEV (Rusiya),
V. QƏRƏNFİL (Moldova), T. MƏLİKOV (Rusiya),
M. MUSAOĞLU (Türkiyə), M. SOYEQOV (Türkmənistan)

JURNALIN TƏSİSÇİSİ
AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASININ
NƏSİMİ adına DİLÇİLİK İNSTİTUTUDUR

Ünvan: Az-1143, Bakı-143, Hüseyn Cavid prospekti, 31. Dilçilik İnstitutu.
«Türkologiya». Tel.: 5372081, 5372083. E-mail: ilinguistics@lan.ab.az
turkologiya2010@mail.ru

Адрес: Az-1143. Баку-143, пр. Гусейна Джавида, 31. Институт языкознания.
«Тюркология». Тел.: (+99412) 5372081, 5372083. E-mail: ilinguistics@lan.ab.az
turkologiya2010@mail.ru

Address: Az-1143. Baku-143, Hussein Javid avenue, 31. The Institute of Linguistics.
«Turkologia». Tel.: (+99412) 5372081, 5372083. E-mail: ilinguistics@lan.ab.az
turkologiya2010@mail.ru

ROZA EYVAZOVA

KİŞVƏRİNİN POETİK DÜNYASI

X ü l a s ə. XV əsr sənətkarı Kişvərinin əsərlərində leksik-morfoloji və sintaktik cəhətdən həm Azərbaycan ümumxalq canlı danışiq dilinin, dialekt və şivələrinin, həm də türk dillərinin əvvəlki dövrlərinə aid xüsusiyyətlərinə təsadüf edilir, həmçinin ərəb, fars sözləri və ifadələri, izafət birləşmələri, konkret olaraq qıpçaq-karluq qrupu türk dillərinə xas olan sözlər və qrammatik formalar işlənir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında, Nəsimi və Qazi Bürhanəddin əsərlərində təsadüf edilən qədim Azərbaycan sözləri ilə bərabər, Nəvai təsiri nəticəsində işlədilən qədim özbək sözləri, ifadələri və qrammatik üsürləri özünü göstərir.

Açar sözlər: *Kişvəri, poetika, leksika, qrammatika, türk dilləri*

XV əsr Azərbaycan xalqının tarixinə ictimai, siyasi və iqtisadi həyatın, mədəniyyət və ədəbiyyatın, elmin, xüsusən Azərbaycan dilinin inkişafı dövrü kimi daxil olur. Şimaldan Dərbənd, qərbdən Anadolu, cənubdan İran körfəzinə qədər bütöv bir ərazi Azərbaycan dilində danışır. Qaraqoyunlu və Ağqoyunluların hökmranlığı zamanı saraylara yol tapan Azərbaycan dili XV əsrdə həm ünsiyyət vasitəsi, həm də poeziya və sənət dili olmaqla əsas yer tuturdu. Həsənoğlu, Qazi Bürhanəddin, Seyid İmadəddin Nəsimi tərəfindən yüksəldilən Azərbaycan ədəbi dili XV əsrdə daha da inkişaf edir. Cənubi Azərbaycanda yaranan Ağqoyunlu sülaləsinin hökmranlığı, xüsusən Səfəvilərin hakimiyyəti dövründə bu dil Azərbaycanda, İranda, İraqda və qismən Kiçik Asiyanın şərq hissəsində yaşayan müxtəlif türk qəbilələrinin ədəbi-bədii dil kimi istifadə etdiyi bir vasitə olaraq beynəlxalq xarakter alır və sonrakı əsrdə də bu xüsusiyyətini qoruyub saxlayır; belə ki, Səfəvilər dövründə dövlət dili səviyyəsinə qalxır [1. S. 153–186; 2. S. 239; 3. S. 234–236, 299; 4. S. 85–86].

Kişvəri «Divan»ın dilində müxtəlif dialekt və şivə xüsusiyyətləri ilə yanaşı, başqa türk dillərinin üsürləri də müəyyən dərəcədə özünü göstərmişdir. Həmin üsürlərin şair dilinə təsirini aydınlaşdırmaq məqsədi ilə tarixə müraciət etmək lazımdır.

Azərbaycan dilinin tarixi haqqında yazılmış əsərlərdən aydındır ki, dilimizin ədəbi normalarının formalaşmasında onun sonralar daha da inkişaf edərək sabitləşməsində sırf Azərbaycan sözləri ilə bərabər, digər oğuz və qıpçaq qrupu ünsürləri də iştirak etmiş və müəyyən rol oynamışdır. Dilimizin yazılı abidələrinin, eləcə də dialekt və şivələrinin araşdırılması sübut edir ki, qıpçaq ünsürlərinin Azərbaycan dilinə keçməsi tarixi bu tayfaların Azərbaycan ərazisinə yürüşü ilə əlaqədardır. Qıpçaq qrupu ünsürləri Azərbaycan dilinin formalaşmasında həlledici rol oynamasa da, onun inkişafına təsir etmiş, dilimizin təşəkkülündə nəzərə çarpacaq dərəcədə iz buraxmışdır. Qıpçaq ünsürlərinə nisbətən oğuz qrupu ünsürləri Azərbaycan dilində daha möhkəm yer tutmuş, onun təşəkkülündə bilavasitə iştirak etmişdir. Orta Asiya və Azərbaycan ərazisində məskən salan qədim türkdilli xalqların təmasda olması, köçəri türk qəbilələrinin daimi axını, onların arasında olan tarixi köklərin birliyi, türk dillərində yaranan tarixi ədəbi abidələrin ümumiliyini bir daha sübut edir [5. S. 6; 6; 7. S. 5; 8. S. 7–13].

Orta əsr Azərbaycan ədəbi dili eləcə də ciğatay və qədim özbək dilinin təsirinə məruz qalmışdır [9. S. 6]. «Ciğatay şeir dili öz sərhədlərindən kənara çıxmağa başlamış, sonralar başqa türk dillərinə, o cümlədən Azərbaycan yazılı ədəbi dilinə təsir etmişdi. Bunun nəticəsində də Azərbaycan ədəbi dili tarixində yüksək mərhələlərdən olan orta əsr şeir dilində (Nəsimi, Kişvəri, qismən Xətai və Füzulinin dilində) ciğatay şeirinin bəzi morfoloji formaları üslubi ənənəyə çevrilmişdi» [10. S. 85]. Dərin siyasi, ictimai, iqtisadi kökləri olan belə bir cəhət müxtəlif səbəblərlə yanaşı, o cümlədən XV əsr Azərbaycan ədəbiyyatının bir çox nümayəndələrinin (Bəsiri, Kişvəri, Ziyayi, Xülqi, Allahi, sonralar Şah İsmayıl sarayına yaxın olmuş Şahqulu bəy, Süsəni bəy, Pəri Peykər və b.) Əlişir Nəvai və Hüseyn Bayqaranın başçılıq etdiyi Herat ədəbi məktəbində təhsil almaları ilə əlaqədardır. Nəvai ədəbi məclisindən çıxmış bu sənətkarlar vətənə döndükləri zaman Azərbaycan ədəbiyyatına Nəvai ruhunu, ciğatay və qədim özbək dilinin xüsusiyyətlərini gətirmişlər [2. S. 300].

Kişvəri də belə bir dövrdə yaşayıb-yaratmış və öz gözəl qəzəlləri ilə şöhrətlənmiş sənətkarlardandır. Şairin həyat və yaradıcılığı ətraflı şəkildə öyrənilməmiş, doğulduğu və öldüyü il məlum deyildir.

Kişvəri haqqında ilk məlumata Şah İsmayıl Xətainin oğlu Sam Mirzənin Səfəvilər dövrü şairlərinə həsr etdiyi təzkirəsində təsadüf edilir. XX əsr türk ədəbiyyatşünası İsmayıl Hikmət Sam Mirzənin bu məlumatı əsasında axtarışlar aparmış, 1928-ci ildə Bakıda nəşr etdirdiyi «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» [11. S. 286–290] adlı əsərində bəhs etmişdir [12. S. 72].

Kişvəri «Divan»ı haqqında qiymətli məlumatı H. Araslı 1946-cı ildə «Füzuli sələflərindən Kişvəri» adlı məqaləsində vermişdir. O, yazır: «Hələ “Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”ni yazarkən bizə Kişvərinin bir neçə qəzəli məlum idi. Leningrad Şərqsünaslıq İnstitutunun əlyazmaları şöbəsində saxlanılan Xətai “Dəhnamə”sinin sonunda bu şairin əsərlərindən bir neçə qəzəl mövcuddur ki, bu qəzəllər Kişvərinin adını klassik şairlər sırasında çəkməyə imkan verirdi. Lakin bu il (1946) Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun əldə etdiyi bir Divan şair haqqında daha ətraflı fikir söyləmək üçün imkan yaratmış oldu. Bu divan əsasında şairin həyat və yaradıcılığına aid müəyyən fikirlər söyləmək mümkündür» [13. S. 24].

Qeyd etmək lazımdır ki, XV əsrdə yaşamış şairlər içərisində Kişvəri təxəllüslü sənətkar haqqında Məhəmməd Əli Tərbiyətin «Danışməndani-Azərbaycan», Pənahi Makulunun «Ədəbi məlumat cədvəli» və «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitablarında məlumat vardır.

Məhəmməd Əli Tərbiyətin «Danışməndani-Azərbaycan» kitabında şair haqqında yalnız bir cümlə ilə məlumat verilmişdir: «Nemətulla Kişvəri Dilməqani Divani darəd morəkkəb əz farsiyə torki» [14. S. 135]. (Nemətulla Kişvəri Dilməqaninin türk və fars dillərindən ibarət «Divan»ı vardır. – R. E.).

Pənahi Makulunun «Ədəbi məlumat cədvəli»ndə verilmiş məlumata görə, Nemətulla Kişvəri Dilməqani Dilməqanda anadan olmuş, Azərbaycan və fars dillərində yazmışdır [15. S. 194, 480].

1960-cı ildə nəşr edilmiş «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi» kitabında H. Araslı tərəfindən şair sadəcə olaraq Kişvəri təxəllüsü ilə verilmiş və onun Qəzvinə anadan olduğu, Təbriz şəhərində isə yaşayıb-yaratdığı göstərilmişdir [2. S. 305].

Biz «Danışməndani-Azərbaycan» kitabındakı məlumata əsasən şairin adını hələlik, Nemətulla Kişvəri Dilməqani kimi qəbul edirik.

Dilman (Dilməqan) Cənubi Azərbaycanda Urmiya ilə Təbriz arasında, Urmiya gölünə tökülən çayın üzərində yerləşən qədim tarixə malik bir şəhərdir. Bu şəhərin bir adı da Səlməsdır. Hazırda Şapur şəhəri adlanır. Bəzi tarixçilərin verdiyi məlumata görə, İsfahan şəhərinin qərb hissəsində də vaxtilə Dilman adlı yer mövcud imiş. Ağsu rayonunda Dilman adlı bir dağ kəndi vardır. Əvvəllər Şamaxı şəhərinə tabe olan bu kəndin əhalisi vaxtilə Cənubi Azərbaycanın Dilman şəhərindən köçüb burada məskən salmışdır. Orta əsr klassik milli poeziyamızın görkəmli nümayəndəsi Kişvərinin vətənidir [16. S. 462–463].

Azərbaycan dilində yazılmış əsərləri ilə özünə müəyyən mövqe tutmuş XV əsr sənətkarı Kişvərinin «Divan»ı nadir nüsxələrdəndir. Bozumtul cildi, içərisindəki şeirləri qara və qırmızı tuşla haşiyələnmiş, vərəqləri saralmış, gözəl və narın nəstəliq xətti ilə yazılmış 17 x 11 sm

ölçülü 154 səhifəlik bu «Divan»ın Bakı nüsxəsi, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, 1946-cı ildən elm aləminə məlumdur, həmin «Divan» M-27/8408 şifrəsi ilə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. Əsasən qəzəllərdən, qismən də müxəmməs, mürəbbe, müstəzad və təxmislərdən ibarət olan bu «Divan»ın axırında şairin üç səhifəlik «Təşrihlərdən» şeiri vardır. Son vərəqdə 1120-ci il hicri tarixində qələmə alınmış və nəstəliq-şikəstə xətti ilə yazılmış farsca «Qəribnameyi-Sinayi» adlı iki səhifəlik şeir diqqəti cəlb edir. Kişvəri əsərlərində yad olan bu əlavə şeir parçası, çox ehtimal ki, şairə məxsus deyildir.

Kişvəri «Divan»ının Daşkənd nüsxəsi Özbəkistan Şərqsünəslük İnstitutunun əlyazmalar fondunda 652 nömrəli əlyazması içərisindədir. Əlyazması Füzulinin «Leyli və Məcnun» əsəri ilə başlayır. Həmin əsər 106^b-cı səhifədə tamamlanır. «Leyli və Məcnun»un köçürülməsi 1196-cı il hicri tarixidir. Kişvəri «Divan»ı 107^b-ci səhifədən başqa xətt ilə *-dur* xəbər şəkilçisi ilə qafiyələnən qəzəllə başlayaraq 174^b-cü səhifədə «Ya mehri-əfruz, ya xurşidi-ənvərdür nədür» misrası ilə bitən yarımçıq «Təşrih il-bədən» şeiri ilə qurtarır. Daşkənd nüsxəsinin xətti və quruluşu Bakı nüsxəsinə çox yaxındır. Bakı nüsxəsində oxunmayan kəlmələrin yerləri xəttat tərəfindən burada da boş buraxılmışdır. Hər səhifədə 13 beyt vardır. Yalnız müxəmməslərdə bu xüsusiyyət pozulur. Əlyazmasının əvvəlində olmayan müxəmməs, mürəbbe, təxmislər, Bakı nüsxəsində isə Daşkənd nüsxəsində olmayan mürəbbe, müxəmməs və təxmislər vardır. Digər mürəbbe, müxəmməs və təxmislər isə hər iki nüsxədə eynilik təşkil edir.

Kişvəri «Divan»ının paleoqrafik və xəttatlıq xüsusiyyətlərini, eləcə də əlyazmasının sonuncu vərəqində yazılmış «Qəribnamə»nin axırında qoyulmuş tarixin başqa katib tərəfindən sonradan əlavə edildiyini nəzərə alsaq, nüsxənin əsas mətninin XVI əsrdə köçürüldüyünü təxmin etmək olar. Bu fikri «Divan»ın imla xüsusiyyətləri sübut edir [17. S. 49].

Kişvəri elm aləminə Azərbaycan dilində «Divan» yaradan bir sənətkar kimi daxildir. Lakin aparılan araşdırmalardan aydın olur ki, o, fars dilində də «Divan» tərtib etmişdir.

Kişvəri «Divan»ları üzərində aparılan müşahidələrdən aydın olur ki, şairin dili başlıca olaraq Azərbaycan canlı xalq dili əsasında inkişaf etmişdirsə də, bu prosesdə özbək ədəbi dilinin ciddi təsirindən də kənar qala bilməmişdir. Klassik şərq, xüsusən İran poeziyasından ruhlanan Kişvəri, öz şeirlərində böyük özbək şairi Əlişir Nəvainin təsirini də aydın hiss etdirir.

Əsərlərindən görünür ki, şair Ağqoyunlular sülaləsinin mədəniyyət-pərvər hökmdarı sultan Yəqubun dövründə yaşayıb-yaratmışdır. Kişvərinin tez-tez sultan Yəquba müraciəti, onun (Kişvərinin) XV əsrin son

dövründə yaşadığını və bu illərdə yaşlı bir şair olduğunu aydınlaşdırır.
Məs.:

Qələndər Kişvəridir bir süxəndan,
Süxənguyadır üstə kuyi-meydan.
Onun hər beytidir bir dürri-qəltan,
Qulaq asməz ona Yəqubi-Sultan
Məni bu qayğu öldürdü, mədəd hay! [18. S. 10].

Başqa bir şeiri şairin sultan Yəqub dövrünü arzuladığını göstərir.
Məs.:

Taleyi-bərgəştə bir daxi qılaydı sərvəri,
Kim cila tapsaydı şol ayineyi-İsgəndəri.
Şölə çəksəydi çiraği-tudeyi-Bayındəri,
Vəh nə ləzzət tabğay ol saət qələndər Kişvəri,
Kim görünsə røyəti-Yəqub xani bir dəxi [18. S. 10].

Deməli, «şair bir müddət, yəni sultan Yəqubun son hakimiyyət dövrü olan 1490-cı illərə qədər sarayda yaşamış, hörmət görmüşdür. Sultanın ölümündən sonra şahzadələr arasında gedən münaqişələr dövründə isə saraydan kənar qalıb öz keçmiş günlərini xatırlamışdır» [13. S. 34–35; 2. S. 305].

Sultan Yəqubun ölümündən sonra 1490–1502-ci illər arasında Ağqoyunlu şahzadələrin hakimiyyət uğrunda apardıqları müharibə illərində zəmanədən şikayətlənən, dərin izzətlər keçirən:

Bir əhli-dil xani ki, ana şikvə qılğalı
Dərdi-fəraqi-yarü qəmi-ruzigardən [18. S. 10].

Yaxud:

Məni ta ruzigari-səngdil ayırdı yarım din,
Nə gördüm ruzi-xoş hərgiz, nə xoşluq ruzigarimdin [18. S. 10],

– deyən şair, sultan Murad dövründə saraydan kənar qaldığı illərdə şeirə, sənətə qiymət verən sultan Bayqara kimi bir hami, dayaq arzulamış, böyük söz ustası Nəvai ilə görüşmək istəmişdir. Bu münasibətlə demişdir:

Kişvəri şeiri Nəvai şeiridən əksük iməs,
Bəxtinə düşsəydi bir sultan Hüseyin Bayqara [18. S. 11].

Yaxud:

Xosrovi-Təbrizdin çün bulmadı kamım rəva,
Eyb iməs gər meyli-türkani-Səmərqənd eyləyim.
Kişvəri tək şireyi-şeyri-Nəvai birlə mən
Sən cigər pərkələsi can birlə peyvənd eyləyim [18. S. 11].

Kişvəri əsərlərindən aydın olur ki, şair qərbləkdə çətinliklərlə qarşılaşmış, ehtiyac, sıxıntılıq üzündən o, həmişə ahu-vay etməyə məcbur olmuşdur. Məs.:

Ğürbət məni zarü natəvan qıldı yenə,
Seylabi-sirişkimni rəvan qıldı yenə [18. S. 11].

Yaxud:

Gözümdin bimarəmə yerim pozuq mehrablar,
Kişvəri, hiç kim ğəribliĝ içrə bimar olmasun [18. S. 11].

Göründüyü kimi, Kişvəri şeirlərində dərin bir kədər var. Heç bir din və təriqət görüşləri ilə bağlı olmayan, təbiətən şad, həyata bağlı, gözəlliyi qiymətləndirən bu sənətkarın əsərlərində hiss edilən kədər onun dövrü və şəxsi həyatı ilə əlaqədardır. Həyatı məhəbbətin tərənnümü, dil sadəliyi, fikir aydınlığı, səmimiyyət, axıcılıq Kişvərinin bütün lirik şeirlərinə xas olan əsas cəhətlərdəndir [2. S. 307; 13. S. 37].

Kişvərinin şeirlərindən onun Həbibisi ilə dostluq etdiyi aydınlaşır. Şair şeirlərinin birində dostu Həbibidən şikayətlənərək yazır:

Nə mən nalana həmdəmdir Həbibisi,
Nə mən bimarə müşfiq bir təbibisi,
Nə mən məhcürə vəslidən nəsibisi,
Həbibisi va Həbibisi, va Həbibisi!
Əgər görsən, səba, ol bivəfanı,
O şol biganeyi-naaşinani,
Degil unutmagil mən binəvanı,
Həbibisi va Həbibisi, va Həbibisi! [18. S. 11–12].

Kişvəri əsərlərindən məlum olur ki, o, Nəsimi irsinə bağlı bir şair olmuşdur. Nəsiminin Kişvəriyə təsirini göstərmək üçün aşağıdakı müqayisələrə nəzər salaq:

Nəsimi:

Nigarım, dilbərim, yarım, ənisim, munisim, canım,
Rəfiqim, həmdəmərim, ömrüm, rəvanım, dərdə dərmanım.
Şahım, mahım, dilaramım, həyatım, dirliyim, ruhim,
Pənahım, məqsədim, meylim, mədarım, fikrətim, şanıam [18. S. 12].

Kişvəri:

Nigarım, dilbərim, yarım, vəfasız şux didarım,
Xəyalım, həmdəmərim, fikrim, hədisim, şerü divanım.
Üzü bədrim, sözü şəhdim, gözü ahu, saçı cadu,
Qədi ər-ər, tənə mərmər, ləbi ləli-bədəxşanıam [18. S. 12].

Kişvəri və Füzuli əsərlərində oxşar motivlərə rast gəlinir [18. S. 29–30]. Kişvəri əsərlərinin Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi üçün xüsusi əhəmiyyəti vardır. Araşdırmalar göstərir ki, şair Azərbaycan dilinin incəliklərini, onun ifadə vasitələrini hərtərəfli dərk edən bir sənətkardır. Sözü yüksək qiymət verən, onun təsir qüvvəsini, qüdrətini duyan şair deyir:

Kişvərinin sözüdür inci, onu sındırmagil
Kim, bəhasından düşər, çün daneyi-inci sına [18. S. 12].

Sözdən böyük ustalıq və məharətlə istifadə edib, hər sözü öz yerində, müxtəlif mənalarda işlətməyi bacaran şairin şeirlərinə nəzər salaq:

Köksümü qalxan qılıbmən oxların qarşısına,
Gər inanmazsan bir ox atgil mana qarşı, sına [18. S. 13].

Yaxud:

Ey gözün zağı-siyahü zülfi-mişkinin duzağ
Daneyi-xalın üçün düşmüş duzağına du zağ [18. S. 13].

Nümunədə verdiyimiz *duzağ* ‘tələ’, *du zağ* ‘iki qarğa’ deməkdir.

Kişvəri ədəbi-bədii üslubun klassik ənənə ilə bağlı olan qədim ifadə vasitələrindən istifadə etmiş, ümumxalq canlı danışq dilində işlənən sözləri, müxtəlif söz birləşmələrini, morfoloji və sintaktik vasitələri yazılı ədəbi dilə gətirmişdir. Məs.:

Ey pəri, mən tilbəni gər yad qılsan vəqtidür.
Vəh ki, keçti ruzigarım neçə sayrular bilə.
Hər necə *əsrükdürür*, var andə bir huşyarlığ.

Xani dövlət kim əyağ içib *əyağını* öpəm.
Ana hər *nəstə* kim *tanrı* verübdür barı gökçəkdir [18. S. 13].

Nümunələrdə verilmiş *tilbə*, *sayru*, *əsrük*, *əyağ*, *nəstə*, *tanrı* kimi qədim Azərbaycan sözləri sonrakı dövrlərdə *dəli*, *xəstə*, *sərxoş*, *piyalə*, *şey*, *allah* kimi ərəb, fars sözləri ilə əvəz edilmişdir.

Kişvəri əsərlərində işlədilmiş frazeoloji ifadələr, zərbi-məsəl mahiyyətli və məcazi mənalı söz və ifadələr müasir Azərbaycan dili ilə də səsləşir: *İki mehman bir evdə çün sığışmaz* [18. S. 13]; *Gecədən gündüzü bilməz, qəranı seçməz ağindən* [18. S. 13]; *Kaşki kəlsə acəl kim qurtulaydım bir yoli* [18. S. 13]; *Çıraq ilən fələk istər bulunmaz, // Sənüntək ay zəmini-asimanda* [18. S. 13]; *Bu gün sənsən cəhanda şahixuban // Bulur hər padişah bir zəmanda* [18. S. 13–14]; *Kim mana ölməkdin özgə heç dərman qalmadı* [18. S. 14]; *Bu məsəldir kim: «irir divanəyə dağ ustə dağ»* [18. S. 14]; *Bu yalan irmiş ki, «girməz oğri cənnət bağına»* [18. S. 14].

Nümunə üçün verdiyimiz frazeoloji ifadələr, məcazi mənalı zərbi-məsəllər müasir Azərbaycan və canlı danışq dilində ya olduğu kimi, ya da azacıq dəyişikliklə işlənməkdədir.

Kişvəri öz əsərlərində bənzətmə vasitəsilə təsvir etdiyi hadisə, şəxs və ya məfhumun müəyyən bir cəhətini daha qabarıq şəkildə nəzərə çatdırır. Məs.:

Ləbi qönçə, beli incə, saçı sünbül, gözi nərgis,
Dodağı abi-heyvanü yüzi gülnarı tapıncə [18. S. 14].

Bənzətmə məqamında *kimi*, *tək*, *təki* və s. bu tipli qoşmaların sözlərə birləşdirilməsindən istifadə edən şair şeirlərinin dilini canlı danışq dilinə daha da yaxınlaşdırır. Məs.:

İncü təki dişlər dəhənində yenə oxşar
Bir qönçeyi-xəndanə içi doptolu jalə [18. S. 14].

Bəllidir ki, bədii ifadə üsullarını daha da zənginləşdirmək və qüvvətləndirmək baxımından klassik şərq ədəbiyyatında ərəb əlifbası hərfləri öz adları ilə rəmzi mənalarda müxtəlif bədii bənzətmələr məqamında işlədilmişdir. Məs.: *əlif* – hərfi ‘boy’, ‘qamət’, *ayn* ‘göz’, *qaf* ‘qaş’, *mim* ‘ağız’, *sin* ‘diş’, *dal* ‘qəddi-qamətin bükülməsi’, *nun* isə ‘nöqtə’ kimi rəmzi mənaları bildirir.

Kişvəri dilində belə bənzətmələrə, nadir hallarda olsa da, rast gəlirik:

Gözüm gəmdən imas xali ki bu qan olası könlüm

Qaşuni nunə oxşattı, dəhanın şəklini mimə [18. S. 14].

Yaxud:

Qaşınlə qəddi-nazın getti közümdin, əmma
Nunu əlif qalupdur köksümdə yadigarın [18. S. 14].

Qeyd etmək lazımdır ki, poeziyasında metaforalardan çox istifadə edən şair, bu bədii təsvir vasitəsilə hadisənin mahiyyətini bənzətmə yolu ilə ifadə edir, insanların daxili aləmini, xarakterini açır. Belə üslubi məqamdan istifadə sənətkarın dilini daha da zənginləşdirir. Məs.:

Gecədən gündüzü bilməz, qəranı seçməz ağından [18. S. 15].

Burada 'pis, çətin gün' mənasında olan *gecə* və *qara* sözləri 'yaxşı, işıqlı gün' mənasında işlənən *gündüz*, *ağ* sözləri ilə qarşılaşdırılmışdır.

Kişvəri əsərlərinin dili leksik və qrammatik kateqoriyalarla zəngindir. O, Azərbaycan dilinin bir sıra şəkilçilərindən istifadə edərək yaratdığı tərkibləri epitetlər məqamında işlətməyi bacarmışdır. Məs.:

Gözlərim qanın görüb qaçdı qərayüzlü rəqib [18. S. 15].

Yaxud:

Vəsməlü qaşun könüllər qəsdinə çəkmiş kəman,
Sürməlü çeşmin gözümdən bərlü qan eylər yenə [18. S. 15].

Yaradıcılığında sinonim, omonim və antonimlərdən istifadə etməklə öz şeir dilindəki emosionallığı artıran sənətkarın bəzi nümunələrinə nəzər salaq:

sinonim:

Gözlərin ağü qərasinə şəbi-ruz fəda.
Ləblərin hoqqəsinə çeşmeyi-heyvan sədəqə
Güli-ruxsarına yüz cani-girami qurban.
Çeşmi-bimarına min dideyi-giryan sədəqə [18. S. 15];

omonim:

Xani dövlət kim əyağ içib əyağını öpəm
Bir əlimdə bu əyağ, bir əlimdə ol əyağ [18. S. 15];

antonim:

Aşına yad oldi məndən, dost düşmən aqibət [18. S. 15].

Şair bədii ifadə vasitələrindən biri olan antitezadan da istifadə edir. Bu üsuldən istifadə etməklə o təsvir olunan hadisələri, insanlar arasındakı kontrastı müqayisə yolu ilə müəyyənləşdirir. Məs.:

Yar içər əğyar ilən mey *şadü xəndan* hər gecə.
Qalmışam mən yarsız *giryənü büryan* hər gecə [18. S. 16].

Yaxud:

Ğəmzə oxi qaşların yayindən, ey əbrü kəman
Sən atarsən canəvü könlüm dutər qarşu sinə [18. S. 16].

Alliterasiya, təkrir kimi bədii ifadə üsullarını da yeri gəldikcə işlədən böyük söz ustadı deyir:

Alma, *cana, canımı* kim *can* ilən yarəm sana [18. S. 16].

Yaxud:

Na can qaldı bizə, nə dil, yarəb, qalmasun hərgiz.
Nə can bir ləhzə canansız, nə dil bir yərdin ayru [18. S. 16].

Kişvəri əsərlərində ərəb, fars sözləri və ifadələrindən də istifadə edilmişdir. Lakin şairin işlətdiyi ərəb, fars sözləri asan anlaşılacaq kəlmələrdir. Klassik şeir dili üçün səciyyəvi olan *zülfi-siyah, yari-vəfadər, ləbi-şirin, çeşmi-siyah* və s. bu kimi ərəb, fars tərkibləri ilə yanaşı, şairin dilində həm də onların *qara saç, vəfalı yar, şirin dodaq, qara göz* və s. bu kimi ekvivalenti olan Azərbaycan dili birləşmələri də özünü göstərir.

Beləliklə, Kişvəri «Divan»ı üzərindəki araşdırmalardan aydın olur ki, şairin əsərlərinin dili bir sıra xüsusiyyətlərinə və cəhətlərinə görə yüksək səviyyəli Azərbaycan ədəbi-bədii dil nümunələrindən sayıla bilər.

Məqalənin elmi yeniliyi və tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalənin elmi yeniliyini səciyyələndirən əsas cəhətlərdən biri odur ki, Kişvəri əsərlərində işlənən, lakin dilin sonrakı inkişafı mərhələlərində istifadədən qalan maraqlı hadisələr qədim və müasir Azərbaycan, həmçinin türk dillərinin dialekt və şivələri əsasında müqayisə edilərək araşdırılmışdır. Tətbiqi əhəmiyyətinə gəldikdə isə, onu qeyd etmək lazımdır ki, Kişvəri

əsərlərinin dilində oğuz qrupuna məxsus xüsusiyyətlər daha geniş yer tutur, Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf tarixini, bu dilin tarixi qrammatikasını yaratmaq üçün, eləcə də türk dillərinin tarixi-müqayisəli aspektdə araşdırılması üçün Kişvəri əsərlərinin çox böyük əhəmiyyəti vardır.

Ə D Ə B İ Y Y A T

1. *Петрушевский И. П.* Государства Азербайджана в XV веке // Сб. ст. по ист. Азербайджана. Баку: Изд-во АН АзССР, 1949. Вып. 1.
2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1960. C. 1.
3. Azərbaycan tarixi. Bakı, 1961. C. 1.
4. *Onullahi S. M., Həsənov A. Q.* Səfəvi hökmdarlarının daha iki naməlum məktubu haqqında: (Azərbaycan dilində dövlətlərarası yazışma tarixindən) // ADU-nun Elmi əsərləri. Bakı, 1974.
5. *Dəmirçizadə Ə. M.* «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dili. Bakı, 1959.
6. *Yenə onun.* Azərbaycan dilindəki oğuz-qırçaq lisanı ünsürləri // AzSSR EA Dil İnstitutu əsərləri. 1947. № 1.
7. *Шуралиев М. Ш.* Кыпчакские элементы в азербайджанском языке: (на материале диалектов и говоров) // Исследования по грамматике и лексике тюркских языков. Ташкент: Наука, 1965.
8. *Qəhrəmanov C.* Nəsimi «Divan»ının leksikası. Bakı, 1970.
9. *Eyvazova R. H.* Orta əsr ədəbi dil əlaqələrinin Kişvəri əsərlərində təzahürü. Bakı: Elm, 1999.
10. *Əlizadə S. Q.* «Şühədanamə»də adlar: (isim, sifət, say, əvəzlik): Filol. elm. nam. ...dis. Bakı, 1966.
11. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Azərnəşr, 1928. C. 1.
12. *Ağayev Fərhad. N.* Kişvərinin həyat və yaradıcılığının öyrənilməsi tarixindən // «Kontekst-3» toplusu. Bakı: Elm, 2003.
13. *Araslı H.* Füzuli sələflərindən Kişvəri // Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutunun əsərləri. Bakı, 1946. C. 2.
14. *Tərbiyə Məhəmmədəli.* Danişməndani-Azərbaycan. Tehran, 1314.
15. *Məkulu Pənəhi.* Ədəbi məlumat cədvəli. Bakı, 1962.
16. *Gürgəni Fəxri.* Vis və Ramin. Bakı, 1974.
17. *Qəhrəmanov C.* Kişvərinin bir əlyazma «Divan»ı haqqında // AzSSR EA əlyazmalar xəzinəsində. Bakı, 1976. C. 4.
18. *Eyvazova R. H.* Kişvəri «Divan»ının dili: (morfoloji xüsusiyyətləri). Bakı: Elm, 2005.

ПОЭТИЧЕСКИЙ МИР КИШВЕРИ

Р е з ю м е

В произведениях Кишвери – мастера слова, жившего в XV в., в лексико-морфологическом и синтаксическом плане выявляются особенности, характерные как для азербайджанского общенародного разговорного языка, его диалектов и говоров, так и для древних тюркских языков. Вместе с тем в них используются арабизмы, персидские слова и выражения, изафетные словосочетания, а также присущие кыпчакско-карлукской группе тюркских языков слова и грамматические формы. В произведениях Кишвери наряду с архаизмами, встречающимися в дастане «Китаби-Деде Коркуд», в произведениях Насими и Гази Бурханеддина, употребляются древнеузбекские слова, выражения и грамматические формы, что можно объяснить влиянием Навои.

Ключевые слова: *Кишвери, поэтика, лексика, грамматика, тюркские языки*

ROZA EYVAZOVA

KISHVARI'S POETIC WORLD

S u m m a r y

In the XV century craftsman Kishvari's works had been revealed lexical-morphological and syntactical peculiarities pertaining both to the Azerbaijan national spoken language, its dialects and accents and to the previous periods of Turkish languages, at the same time Arabian and Persian words, expressions, postpositional attributive constructions and also the specific words belonging to the Gipchak-Karluk group of Turkic languages were used in «Divan». Simultaneously archaic Uzbek words, expressions, grammatical forms influenced by Nawai and archaic Azerbaijan words were used in «Divan» and these archaic elements had been met in the epos «Kitabi-Dede Gorgud», in Nasimi's and Gazi Burhanaddin's works.

Key words: *Kishvari, poetic, lexical, grammatical, Turkic languages*

САИДА ИБРАГИМОВА

**ПЕРЕВОДЫ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ
И МЕТАЯЗЫК СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ
ЛИНГВИСТИКИ**

Резюме. Статья посвящена метаязыку азербайджанской лингвистики. В центре внимания находится перевод на азербайджанский язык «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра, который должен создать новую парадигму. Формулировка основных понятий будет носить ориентирующий характер.

Ключевые слова: *термин, дискурс, метаязык, метод, структурализм*

Метаязык любой научной области формируют фундаментальные тексты. По большому счёту формирование новой научной парадигмы не может обойтись без собственного метаязыка. Если научные поиски реальны, то они должны обладать глобальностью. Иными словами, людей, занятых в одной научной области, должны характеризовать одинаковые интересы, использование одних и тех же методов, одно и то же отношение к материалу, система одних и тех же представлений о различных сторонах собственного объекта. Всё это должно находить адекватное отражение в языке, в данном случае – в метаязыке. Фактически метаязык – это то, что нас объединяет. Мы находим общий язык, понимаем друг друга только тогда, когда говорим на одном и том же языке. Метаязык ничуть не слабее естественного языка, он характеризуется концептосферой. Следовательно, нельзя говорить об охваченности той или иной национальной науки глобальными научными ценностями, если не сформировался метаязык. С другой стороны, метаязык не может сформироваться, если не переведены фундаментальные тексты.

Вряд ли стоит сегодня говорить о том, какое влияние на развитие языкознания в прошлом столетии оказал «Курс общей лингвистики» Ф. де Соссюра [1]. Однако совершенно очевидно, что не всегда и не везде речь шла о непосредственном влиянии этого труда. Конечно, на протяжении второй половины века устойчиво использовалась терминология, восходящая к «Курсу», но часто она столь же устойчиво смешивалась с языковедческой традицией. Оказывалось, что в пространстве одного и того же национального языкознания существовало несколько лингвистических дискурсов, среди которых доминировал всё же традиционный. Нам кажется, что такое полидискурсивное отношение к объекту характеризовало в советские годы русское и русскоязычное языкознание. На русском языке имелся перевод «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра, сделанный А. М. Сухотиным. Но изданный в 1933 г., он уже задолго до 1977 г. (второе издание) стал библиографической редкостью. Хуже обстояло дело в азербайджанском языкознании. Перевод на азербайджанский язык и издание «Курса» были осуществлены только в 2003 г. Поэтому довольно сомнительны разговоры о том, насколько действительным было существование соссюрской парадигмы в Советском Союзе в целом и в Азербайджане – в частности. Конечно, могут возразить и сказать, что знали, о чём Ф. де Соссюр пишет в «Курсе», и выражали к этому отношение. Но как раз не знали, а повторяли то, что говорилось в центре, который также был знаком с «Курсом» не по первоисточнику. Конечно, в центре были люди, владевшие французским в совершенстве и читавшие Ф. де Соссюра в подлиннике. Однако это не означает создания парадигмы и доминирования её в отечественном языкознании. Факт остаётся фактом: знакомства с текстом «Курса» не было, а для азербайджанских лингвистов оно состоялось только в 2003 г. Отсюда следует, что широкая аудитория сможет познать «Курс» только сейчас. Правда, неизвестно, как он будет восприниматься, поскольку кое-кто уже считает, будто структурализм преодолён и формируется новая антропоцентрическая парадигма. Очень важно понимать, что подлинный структурализм, в его классическом соссюрском понимании, может начать формироваться только сегодня, в первой половине текущего столетия. И чем это обернётся для нас, никто не знает.

Азербайджанский перевод «Курса», выполненный Н. Джафаровым, безусловно, сформирует новый дискурс, отличающийся от существующего псевдоструктуралистского. Соссюрская терминология использовалась до сих пор отрывочно, бессистемно, ибо

канонический текст отсутствовал. Следовательно, отсутствовало пространство смысла, творимого этим текстом.

Н. Джафаров неоднозначен в выборе средств, субституирующих соссюрские знаки в азербайджанском переводе. Так, у него встречаются и традиционная для азербайджанского языкознания терминология, и кальки, и иноязычные вкрапления. На наш взгляд, иноязычные вкрапления призваны сохранить колорит соссюрского подлинника.

Две фундаментальные кальки, созданные переводчиком, – *işarələnən* и *işarələyən* – это соссюрские *signifié* и *signifiant*. Характерно, что уже здесь соссюрский текст (пусть только графически) ломается. Так, у Ф. де Соссюра (конечно, имеется в виду текст Балли и Сеше) при *signifié* и *signifiant* во втором параграфе четвертой главы отсутствуют уточнения *понятие* и *акустический образ*, которые даются в русском переводе [2. С. 147]. Н. Джафаров оставляет их и в азербайджанском [3. С. 216].

Термины *işarələnən* и *işarələyən* никогда не употреблялись в азербайджанском языкознании просто потому, что в азербайджанском языке нет таких слов. С точки зрения обычных языковых представлений азербайджанцев эти термины могут вызвать возражение (и вызывали), поскольку узуальными в азербайджанском языке являются *işarə olunən* и *işarə edən*. Возможно, *işarələnən* и *işarələyən* звучат не совсем обычно, но введение их в азербайджанский язык Соссюра оправдано. Здесь, прежде всего, целостному означаемому соответствует целостное означающее.

В русском переводе, как отмечалось, означаемое интерпретируется как *понятие*, в азербайджанском переводе – как *anlayış*, хотя более точным является *təfhum*, ибо *anlayış* в азербайджанском сознании соотносится не только с *понятием*, но и с *представлением*.

Н. Джафаров не трогает выражение *акустический образ*, оставляя его как *akustik obraz*. В русском языке это выражение само по себе является калькой с соссюрского *l' image auditive*, соответствие которому ещё следует установить.

Иногда иноязычные вкрапления носят неожиданный характер, напр.: «Sözün dəyərliliyi barədə danışarkən, adətən, hər şeydən əvvəl, onun anlayışı representasiya etmək xüsusiyyəti haqqında düşünlər – bu, doğrudan da, dil dəyərliliyinin aspektlərindən biridir» [3. С. 216]. Только два слова в этом контексте не являются азербайджанскими: *representasiya* и *aspektlərindən*. Причём ни одно из них не обладает строго терминологическими свойствами, вполне употребительны как *anlayışı təqdim edir*, так и *dil dəyərliliyinin təəflərindən*. С использованием этих словосочетаний предложение (и соссюрское суж-

дение) было бы понятнее и звучало бы естественнее на азербайджанском. Но *representasiya etmək* и *dəyərliliyinin aspektlərindən* здесь уместнее, поскольку это выражения из метаязыка, созданного Ф. де Соссюром: *représenter une idée* и *aspects de la valeur*.

Но такого рода соображения, оправдывающие наличие иноязычных вкраплений в азербайджанском тексте «Курса», не дают возможности понять необходимость традиционных тюркологических терминов *ön şəkilçi* и *son şəkilçi* в следующем предложении: «*Ön şəkilçi son şəkilçidən, mütləq olmasa da, olduqca geniş yayılmış daha bir əlaməti ilə də fərqlənir: ön şəkilçi daha yaxşı sərhədlənir, yəni bütövlükdə sözdən asan ayrılır*» [3. С. 334]. Неслучайно в русском переводе используются *префикс* и *суффикс*, а не традиционное русское *приставка*, хотя здесь можно было бы говорить о приставках и суффиксах. Выражения *ön şəkilçi* и *son şəkilçi* не только актуализируют в сознании азербайджанского читателя традиционное понятийное поле, но и связывают его непосредственно с аффиксацией в тюркских языках. Агглютинация на то она и агглютинация, что суффикс в них отграничен так же чётко, как и префикс. А об агглютинации Ф. де Соссюр говорит не в восьмой, а в седьмой главе. На наш взгляд, необходимо было в переводе дать *prefiks və suffiks*.

Перевод «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра на азербайджанский язык, как нам представляется, настоятельно требует введения в «Курс» обширного комментария, возможно, носящего характер Конкорданса. Только в этом случае Ф. де Соссюр начнёт творить собственное духовное пространство на азербайджанском языке. Возможно, и мир увидит что-то новое.

Научная новизна и практическая значимость статьи. В статье впервые определяется роль перевода фундаментальных текстов в становлении научного метаязыка в азербайджанском языкознании. В центре внимания автора перевод «Курса общего языкознания» Ф. де Соссюра, который должен способствовать созданию новой лингвистической парадигмы в азербайджанской науке о языке.

Практическая значимость статьи связывается с возможностью использования её в дальнейших исследованиях по переводу и при составлении терминологических словарей на основе ориентирующего характера формулировок основных понятий.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Saussure F., de. Cours de linguistique générale. Paris: Editions Payot & Rivage, 1998.*

2. *Соссюр Ф., де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.

3. *Sossür F., de.* Ümumi dilçilik kursu. Bakı, 2003.

SƏİDƏ İBRAHİMOVA

FUNDAMENTAL TEKSTLƏRİN TƏRCÜMƏLƏRİ VƏ MÜASİR AZƏRBAYCAN DİLÇİLİYİNİN METADİLİ

X ü l a s ə

Məqalə Azərbaycan dilçiliyinin metadilinə həsr olunub. Diqqət mərkəzində F. de Sossürün «Ümumi dilçilik kursu»nun Azərbaycan dilinə tərcüməsi dayanır. Qeyd olunur ki, bu fundamental mətnin tərcüməsi yeni paradıqma yaratmalıdır. Əsas məfhumların Azərbaycan dilində verilməsi istiqamətləndirici rol oynayacaq.

Açar sözlər: *termin, diskurs, metadil, metod, strukturalizm*

SAIDA İBRAHİMOVA

THE TRANSLATIONS OF FUNDAMENTAL TEXTS AND METALANGUAGE OF MODERN AZERBAIJANI LINGUISTICS

S u m m a r y

The article deals with metalanguage of modern Azerbaijani linguistics. In the centre of attention is the translation into Azerbaijani language «Cours de linguistique gynyrale» by F. de Saussure. It is marked that translation of this fundamental text will set up new paradigm. Formulation of basic notions will bear polarizing character.

Key words: *term, discours, metalanguage, method, structuralism*

АЛИМХАН ЖУНИСБЕК

ПРОСОДИКО-СЕГМЕНТНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ

Р е з ю м е. В статье проведён всесторонний фонологический анализ словесных просодик в акцентных, тональных и сингармонических языках и предложена модель их системы. На основе типологических признаков, различающих три типа языков, составлена новая классификация языков мира. Историческая структура тюркской фонетики иллюстрирована в виде следующих составляющих: исконно тюркская историческая фонетика, книжно-историческая тюркская фонетика и тоталитарно-историческая тюркская фонетика. Предложен новый терминологический структурный анализ просодологии и сегментологии.

Ключевые слова: *просодология, сегментология, словесное ударение, словесный тон, словесный сингармонизм*

В общем языкознании на сегодняшний день теоретически наиболее полно разработанными и потому общепризнанными просодическими единицами слова являются ударение и тон, тогда как с точки зрения основного суперсегментного признака слова имеются три типа языков: акцентный (индоевропейские, семитские и некоторые другие языки), тональный (языки Юго-Восточной Азии), сингармонический (тюркские и урало-алтайские языки). До сих пор серьёзно исследовались только языки первых двух групп. Главный признак просодии слова тюркских и других языков третьей группы специальному анализу не подвергался, несмотря на то что значение сингармонических языков для общей фонологии (общей лингвистики) не менее важно, чем значение акцентных и тональных языков.

Применение методов экспериментальной фонетики не способствовало решению этих вопросов ввиду отсутствия теории, объясняющей специфическую фонологическую структуру тюркских языков. Экспериментальные данные не стали основой для объ-

яснения тюркского феномена из-за «европоцентристской» интерпретации: результаты многочисленных экспериментальных исследований в конечном счёте повторяли выводы традиционных слуховых методов о наличии словесного ударения в тюркских языках.

Наиболее ценными в этой области деятельности фонетистов-тюркологов были точность и наглядность полученных данных, однако по-прежнему не было главного – фонологической теории, которая бы их объясняла. С учётом того, что фонетическая реализация тюркского слова, его консонантного и вокального компонентов в одинаковой степени запрограммирована сингармонизмом, необходимо создать такую фонологическую теорию, которая способствовала бы правильной интерпретации результатов его экспериментального исследования.

Перенос принципов и средств акцентного (несингармонического) письма на сингармоническое (неакцентное) ещё больше осложняет проблему. Ущербность орфографических правил, часто и неоправданно нарушающих принципы сингармонизма, зачастую принимается за нарушение тюркской орфофонической сингармонической нормы.

Словоорганизующая функция сингармонизма в тюркских языках приписывается словесному ударению, вследствие чего оно воспринимается исследователями как важная лингвистическая единица. Сингармонизм же, лишённый органически присущих ему функций, превращается в чисто фонетическое явление – «гармонию гласных». В результате он, несмотря на бурное развитие фонологических теорий, остался слабо разработанным звеном общей и тюркской фонетики и фонологии.

«Вакуум» в фонологической системе тюркских языков был заполнен: недостающее звено заменили индоевропейским словесным ударением. Идентичность функций индоевропейского словесного ударения и тюркского сингармонизма создаёт иллюзорную логичность такой замены. «Европоцентризм», в частности «акцентоцентризм», не решил и вряд ли решит кардинальные проблемы тюркской фонетики, ибо принципы и средства фонологического анализа акцентных (несингармонических) языков переносятся на сингармонические (неакцентные) языки.

Исследование фонологической системы тюркских языков должно начинаться с определения природы исконной сингармонической просодии слова: от сингармонической просодии зависят закономерности членения речи на слоги и звуки; только просодия определяет их артикуляционный, акустический и

перцептивный характер. Такую же роль играют ударение в акцентных и тон в тональных языках.

Объективно акцентные, тональные и сингармонические языки образуют символический треугольник (модель словесных просодик языков мира), схематически изображающий систему словесной просодии, которая является главным типологическим признаком языков мира на уровне слова (см. рис. 1). Модель визуально иллюстрирует невозможность сосуществования ударения и тона, ударения и сингармонизма, тона и сингармонизма.



Рис. 1. Модель словесных просодических признаков языков мира

Имеются и другие объективно принципиальные типологические признаки, по которым три типа языков различаются между собой (см. рис. 2).

Приняв за основу исследования сингармоническую организацию тюркского слова, мы должны найти обусловленные ею принципы деления на функциональные сегменты и сами эти сегменты. Руководствуясь идеей Л. В. Щербы, что «есть другие языки, которые выражают то же, что и мы, – иначе», и опираясь на опыт анализа языков индоевропейской [1–2] и таи-китайской [3] языковых семей, для начала предлагаем следующие гипотезы:

1. Словесное ударение, словесный тон и словесный сингармонизм выполняют аналогичные функции: они скрепляют звуковые сегменты слова в единое целое. Если словесное ударение является просодическим средством достижения единства слова на фонетическом уровне в индоевропейских языках, то словесный тон – такое же средство в таи-китайских, а словесный сингармонизм – в тюркских (и во всех урало-алтайских) языках. Следовательно, каждое из этих средств включает в

себе просодический признак, характерный для определённого типа языков.

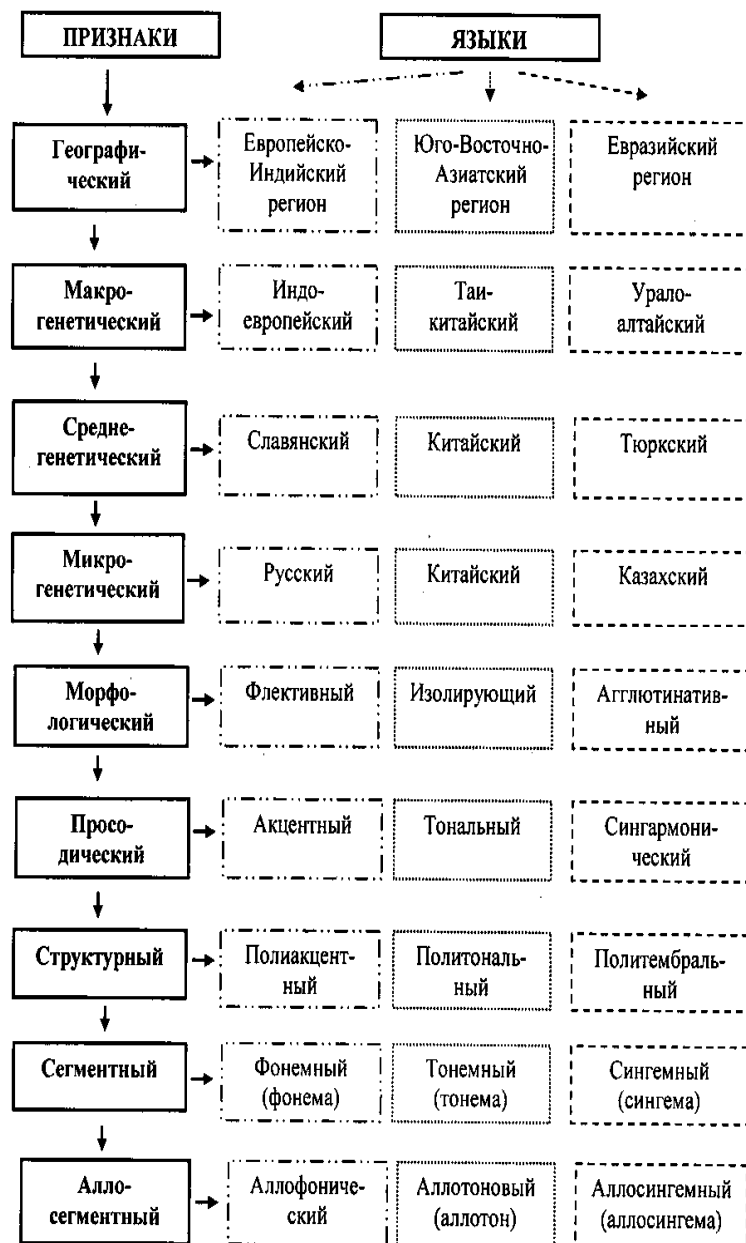


Рис. 2. Типологическая классификация языков мира (классификационные признаки)

2. Указанные три средства как просодические признаки слова регулируют в нём фонетическую градацию слогов: словесное ударение – акцентную градацию (ударный, предударный, предпредударный, заударный и подобные слоги), словесный тон – тональную (низкий, средний, высокий, восходящий и подобные тоны), словесный сингармонизм – тембральную (твёрдый, мягкий, губной, негубной тембры).

3. Каждый из трёх признаков своеобразно регулирует артикуляционное взаимодействие (коартикуляцию) звуков внутри слога: акцентную коартикуляцию в индоевропейских языках, тональную – в языках Юго-Восточной Азии, сингармоническую – в урало-алтайских (тюркских).

4. Каждое из трёх типологически различных просодических средств осуществляет специфическое членение слова на минимальные (в плане функционирования) звуковые сегменты.

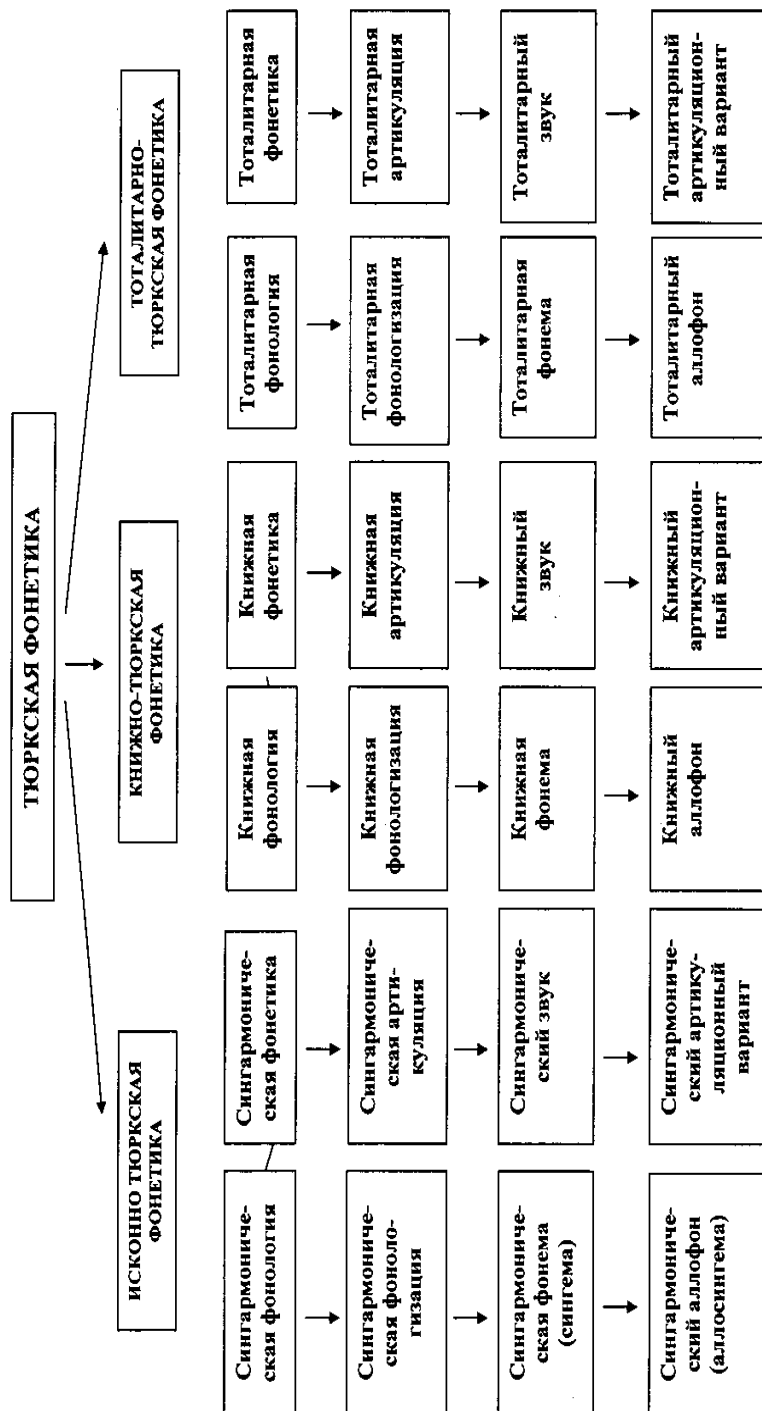
5. Общим базовым «полем действия» для всех типов просодии является слог; фонетическая реализация их различна.

6. В фонетической системе одного языка (группы родственных языков) наличие трёх или двух идентичных по функции и различных по реализации типов просодии слова исключено.

Историческая структура тюркской фонетики. Историческую структуру тюркской фонетики можно разложить на три взаимоисключающие (антогонистические) части (см. рис. 3). Это исконно тюркская историческая фонетика, книжно-историческая тюркская фонетика и тоталитарно-историческая тюркская фонетика.

Основой исконно тюркской исторической фонетики всегда оставался сингармонизм. В соответствии с вековыми сингармоническими устоями сохранялась вся фонетическая система тюркского языка. После обретения суверенитета большинством тюркских народов началось эволюционно-историческое восстановление исконных фонетических структур.

Основой книжно-тюркской исторической фонетики были искусственно привнесённые в неё арабо-персидские звуковые элементы, которые, несмотря на довольно длительный период (несколько веков) влияния и на поддержку созданными под них орфографическими правилами, так и не стали частью фонетико-фонологической системы тюркского языка. В настоящее время можно констатировать, что книжная фонологизация в языке приостановилась, единичные спонтанно-факультативные её всплески наблюдаются лишь в речи редких носителей языка (искусственно поддерживаемые самими индивидами).



Ris. 3. Struktura sovremennoy törkskoj fonetiki

Основой тоталитарно-исторической тюркской фонетики, как видно из названия, стал всеобщий тоталитаризм, который подмял под себя в первую очередь тюркское письмо. Изменения в алфавите и орфографических правилах тюркского языка произошли мгновенно – указом за один день. Однако, несмотря на повседневно-постоянные тоталитарные усилия (приоритетное ведение уроков русского языка во всех образовательных учреждениях) и влияние монолитного русского языкового окружения (в быту, в управленческо-служебной и культурно-экономической сферах) нововведения так и не стали частью тюркской фонетической структуры. Сегодня имеют место две фонетические системы в речи абсолютного большинства тюрков: исконно тюркская и тоталитарно-тюркская. Обе системы существуют автономно друг от друга, и все попытки объединить их в одну фонологическую систему нереальны. Морфолого-фонологический анализ, проведенный относительно тех заимствованных графем, которые встречаются в составе исконно тюркских слов, показывает, что именно они являются причиной разногласий между лингвистами, а также между авторами учебников и учебных пособий по поводу определения состава звуковых единиц тюркского языка.

Принятие заимствованных знаков и связанных с ними орфографических правил отрицательно сказывается на слоговой и морфемной структуре, а также на переносе слов в тюркском языке. Слоговое и морфемное нарушения приводят к нарушению ритмики и созвучия тюркской речи, особенно заметному у подрастающего поколения, которое воспитывается на так называемом письменном стандарте. Повсеместное и постоянное насаждение заимствованных знаков и правил в школах и вузах, в учебниках и учебно-методических пособиях привело к тому, что сами преподаватели тюркского языка и отчасти сами лингвисты-фонетисты потеряли тюркский фонетико-фонологический ориентир.

Проблемы просодологии. В современной общей лингвистике термины *просодика* и *акцентология* являются синонимами. Все лингвистические словари определяют акцентологию как науку, изучающую словесное ударение: это «раздел языкознания, занимающийся исследованием системы ударений какого-либо языка или группы языков» [4] или же «просодический... касающийся ударения» [4]. Если это так, то получается, что акцентология и просодика не имеют отношения к сингармонизму и тону. Тем не менее часто подразумевается, что акцентология, как и просодика, охватывает все словесные просодии в языках. Следовательно, здесь

необходима терминологическая ясность, так как акцентология как частный раздел фонетики изучает только словесное ударение. Поэтому мы предпочитаем термину *акцентология* термин *просодология*, ибо последняя включает в себя все словесные просодики, в том числе и акцентологию. И находится она на один уровень выше, чем акцентология.

Таким образом, имеется раздел просодики, изучающий словесное ударение, но нет раздела фонетики, изучающего сингармонизм и тон. Графически это представлено на рис. 4. Клетки с названием разделов фонетики, изучающих сингармонизм и тон, пусты, как пустует пока и общее название раздела фонетики, включающего все словесные просодики.

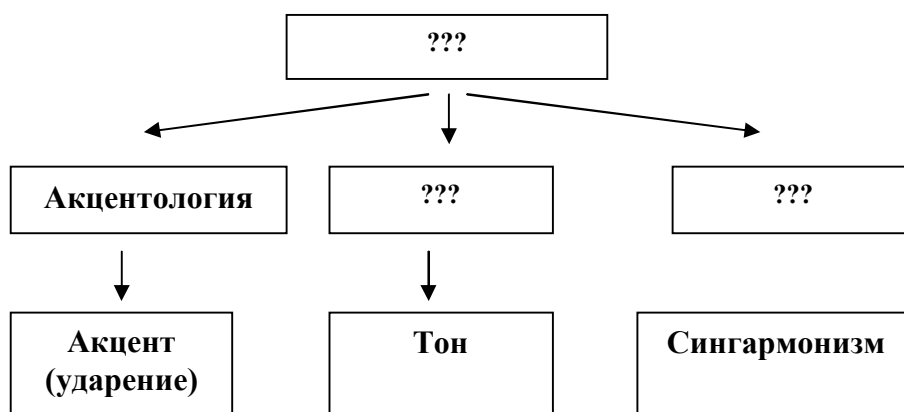


Рис. 4. Неполная система просодических единиц

Если раздел фонетики, изучающий ударение, называется акцентологией, то по аналогии раздел, изучающий словесный тон, должен называться тонологией, а раздел, изучающий словесный сингармонизм, – сингармо[но]логией. Заполняем соответствующие клетки (см. рис. 5) и получаем систему разделов фонетики, изучающих словесные просодии различных языков одного с акцентологией уровня:

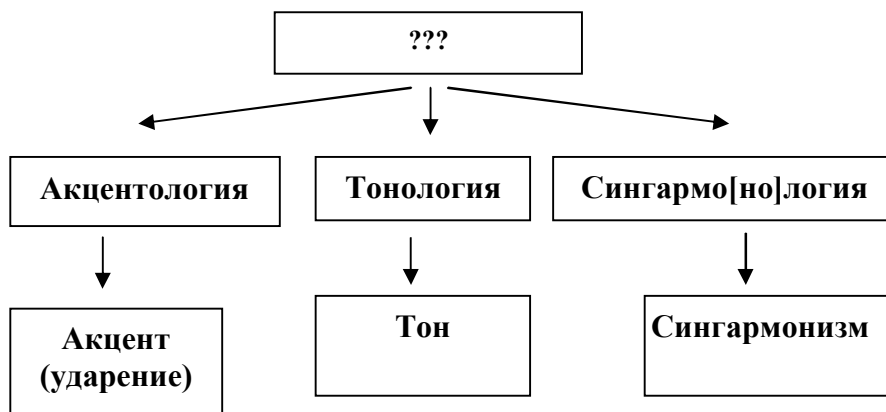


Рис. 5. Полуполная система просодических единиц

Теперь пустует клетка для общего названия раздела фонетики, включающая в себя все три словесные просодии. Объединяющим системой словесной просодики разделом фонетики будет, естественно, просодология (см. рис. 6). Поскольку просодология находится на один уровень выше акцентологии, эти слова не могут быть синонимами.

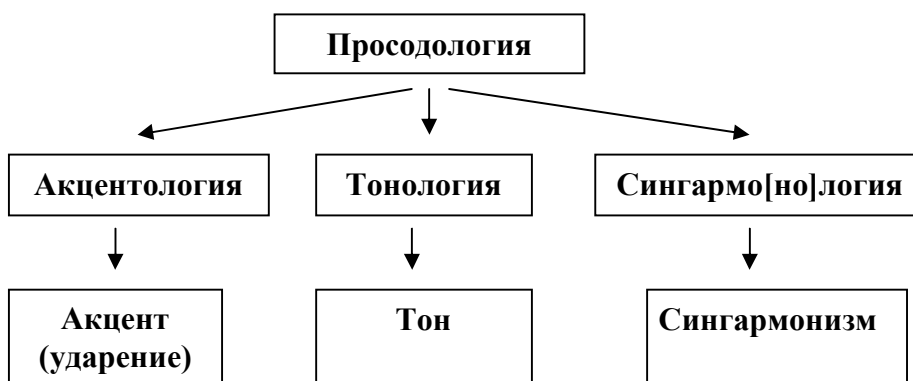


Рис. 6. Полная система просодических единиц

Просодология как раздел фонетики изучает общую систему словесной просодики, тогда как словесные просодии одного уровня –

частные вопросы: акцентология – словесное ударение в фонемных языках, тонология – тональные уровни слов в слоговых языках, сингармонизм – политембральные характеристики слов в сингармонических языках.

Система просодологии, дифференцированно объединяя фонологические единицы словесного уровня, оптимально отражает типологические различия родственных групп языков мира.

Проблемы сегментологии. Как и структуру просодологии, на общefonетическом уровне, на наш взгляд, необходимо пересмотреть и структуру сегментологии. Так как фонология – это раздел лингвистики, исследующий фонемы и различительные признаки фонем, она не относится к уже общепризнанным тонемам в слоговых языках и к предложенным нами, но ещё неизвестным широкому кругу фонетистов сингемам в сингармонических языках. Другими словами, если учесть принципиальное лингвистическое (типологическое) различие фонемы, то тонема и сингема не могут быть объектом исследования фонологии.

Итак, во всех лингвистических словарях и трудах ясно сказано, что фонология изучает фонему. Что же тогда изучает тонему и сингему?

Фонема, тонема и сингема – фонологические единицы одного уровня со свойственными только каждой из них типологически функциональными характеристиками (см. рис. 7). При «европоцентризме», навязанном всем типологически различным языкам мира, термин *фонология* показал свою несостоятельность. Клетки, относящиеся к общему названию – тонеме и сингеме, пусты.

По аналогии с фонологией, или фонемологией, необходимо будет назвать своими именами и те разделы фонетики, которые изучают тонему и сингему. Такими разделами фонетики являются тонология, или тонемология, – наука которая изучает тонему, и сингармология, или сингемология, – наука, которая изучает сингему. Соответствующие пустые клетки будут заполнены терминами *тонология / тонемология* и *сингармология / сингемология* (см. рис. 8).

Получается система одного уровня, единицами которой являются фонология / фонемология, тонология / тонемология и сингармология / сингемология. Фонология не может быть объединяющим фактором равных ей лингвистических единиц. Следовательно, необходим раздел науки на более высоком, чем фонология, уровне. Таким разделом фонетики, который изучает вышеприведённую систему, и является сегментология (см. рис. 9).

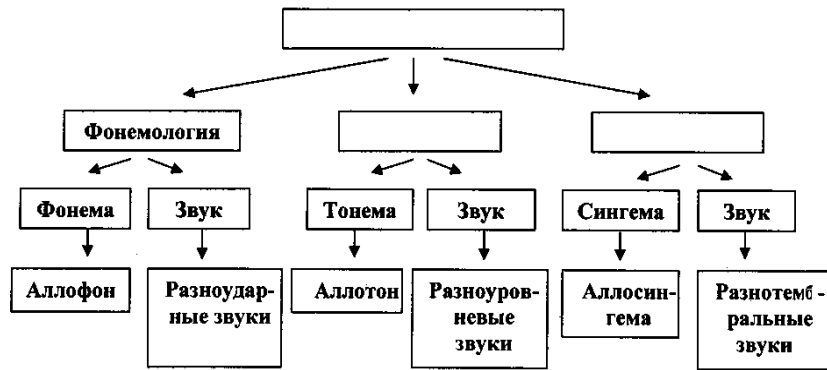


Рис. 7. Неполная структура сегментологии

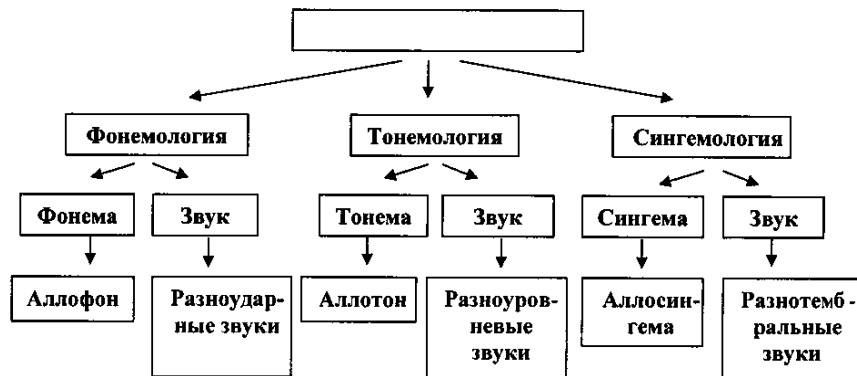


Рис. 8. Полуполная структура сегментологии

Система сегментологии дифференцированно объединяет фонологические единицы минимального уровня, оптимально отражая типологические различия родственных групп языков мира.

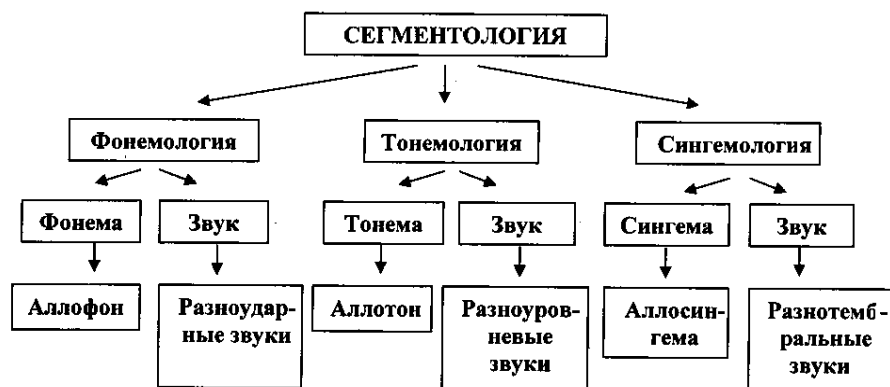


Рис. 9. Полная структура сегментологии

Решение перечисленных проблем имеет большое научное и прикладное значение. Дискуссия о способе организации фонологической системы тюркских языков полезна, без всякого сомнения, для развития тюркологии. В практическом же плане от признания наличия или отсутствия ударения в тюркских языках зависят рациональность методики обучения русскому и иностранным языкам в тюркской аудитории, правильность объяснения ряда фонетических, этимологических, семасиологических, стилистических и других явлений в диахронии и синхронии.

Научная новизна и практическая значимость статьи. Научной новизной статьи является то, что в ней на теоретическом уровне отрицается наличие словесного ударения в тюркских языках. Значение сингармонических языков для общей фонологии (общей лингвистики) не менее важно, чем акцентных и тональных. Смоделирована система просодических единиц акцентных, тональных и сингармонических языков, описаны комплексные классификационные признаки языков мира. Предложен новый структурный анализ современной тюркской фонетики. Проблемы просодологии и сегментологии иллюстративно решены с применением новой терминологической системы.

В прикладном плане результаты исследования могут быть использованы в грамматиках тюркских языков, при

практическом фонетическом анализе тюркских сингармонических слов, в качестве наглядно-иллюстративного учебного материала, как методологическое руководство при обучении тюркским языкам в иноязычной аудитории.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Зиндер Л. Р. Общая фонетика. М.: Высш. шк., 1979.
2. Бондарко Л. В. Звуковой строй современного русского языка. М.: Просвещение, 1977.
3. Касевич В. Б. Фонологические проблемы общего и восточного языкознания. М., 1983.
4. Словарь иностранных слов. М.: Рус. яз., 1988.

ALİMXAN JUNİSBEK

TÜRK DİLLƏRİNDƏ PROSODİK-SEQMENT PROBLEMLƏRİ

X ü l a s ə

Məqalədə aksent, tonal və sinharmonik dillərdə söz prosodiyasının hərtərəfli təhlili aparılır və onların model sistemi təklif edilir. Bu üç qrup dilləri fərqləndirən tipoloji xüsusiyyətlər əsasında dünya dillərinin yeni təsnifi prinsipləri işlənib hazırlanır. Türk fonetikasının tarixi strukturu aşağıdakı tərkibdə təqdim edilir: qədim türk tarixi fonetikasını, ədəbi-tarixi türk fonetikasını və totalitar-tarixi fonetika. Eyni zamanda prosodologiya və seqmentologiyanın yeni terminoloji təhlili nəzərdən keçirilir.

Açar sözlər: *prosodologiya, seqmentologiya, söz vurğusu, sözün tonu, söz sinharmoniyası*

PROSODIK-SEGMENTAL PROBLEMS OF TURKIC LANGUAGES

S u m m a r y

The article presents a comprehensive analysis of the phonological word prosody in the accent, tone, synharmonic languages including the model of word prosody. The new classification table of the world's languages is made up on the basis of typological features that distinguish these three types of languages. The historical structure of Turkic phonology is illustrated by the following components: native Turkic historical phonetics, historical books and Turkic phonetics and totalitarian historical Turkic phonology. We propose a new terminological and structural analysis of prosody and segmenting.

Key words: *prosodology, segmentology, word stress, verbal tone, verbal synharmonizm*

ВАХИД ЗАХИДОГЛЫ

ОБ ОШИБКАХ ПИСЦОВ В СПИСКАХ «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУД»

Р е з ю м е. В статье исследуются специфические ошибки писцов, выявленные в списках «Китаби Деде Коркуд», а также разъясняется связанное с ними недопонимание текста изданий. Предлагаются новые варианты прочтения ряда слов, что в целом должно способствовать достоверному научно-критическому анализу уникального памятника тюркских народов эпохи Средневековья.

Ключевые слова: *«Китаби Деде Коркуд», текст, писец, ошибка, исправления*

Почти два века эпический памятник «Китаби Деде Коркуд», написанный в средние века и представляющий собой совершенный образец «Огуз-наме», является объектом всестороннего изучения. Хотя в мировом коркудоведении и проделана значительная работа по подготовке его научно-критического текста, в имеющихся изданиях эпоса мы до сих пор сталкиваемся с теми или иными несоответствиями, неверными толкованиями и транслитерацией отдельных слов и выражений. Характер этих изъянов позволяет объединить их в следующие группы: 1 – ошибки писцов; 2 – ошибки издателей; 3 – ошибки, возникшие в результате необоснованных правок текста теми или иными исследователями. Наиболее серьезными считаются ошибки, допущенные переписчиками.

Без сомнения, определённая работа по устранению обнаруживаемых недостатков проводилась, однако носила она чаще всего спорадический характер и не ставила своей целью их оценку. Это и привело к смешению реальных погрешностей писцов с древними языковыми фактами, в результате чего последние оказались

включёнными в список имеющихся недочётов. В средние века, когда книгопечатание отсутствовало, рукописные книги копировались вручную писцами. Насколько верно будет сделана копия, зависело от уровня образования переписчика, степени понимания им текста, а также от стабильности орфографических норм, сформировавшихся в соответствующую историческую эпоху. Как известно, процесс переписывания текста предполагает четыре этапа: писец читает отрывок оригинала, запоминает его, мысленно повторяет и лишь потом воспроизводит посредством письма [1. С. 65]. Специфические текстологические ошибки могли появиться на любом из этих этапов.

Среди ошибок особо следует выделить нарушение порядка слов синтаксических единиц. В подавляющем большинстве случаев такие погрешности не исправлялись, и поэтому текст становился труден для понимания. Нам представляется, что подобные ошибки были следствием того, что многие переписчики обычно сначала писали первые и последние слова строки, а затем уже помещали между ними все остальные. (С этим мы сталкивались не раз, когда наблюдали за работой известного каллиграфа Г. Дарабади). При указанном методе письма даже незначительное ослабление внимания писца зачастую приводило к механическим ошибкам – перестановке слов. Такого рода погрешности можно обнаружить даже не проводя специального исследования текста, напр.:

С. 103 Дрезденской рукописи [2]: *Çalma ozan, yetmə, ozan! Qaraluca mən qızıñ nəsinə gərək ozan? Qarşu tağı yatan sorar olsañ, ağam Beyrəgüñ yaylasıydı, ağam Beyrək gedəli yaylarum yoq!* Должно быть: *Çalma ozan, yetmə, ozan! Qaraluca mən qızıñ nəsinə gərək ozan? Qarşu yatan [qara] tağı sorar olsañ, ağam Beyrəgüñ yaylasıydı, ağam Beyrək gedəli yaylarum yoq!*

D. 36: *Salur Qazan yerindən turmuşdı, toqsan başlu ban evlərin qara yerüñ üzərinə dikdirmişdi, toqsan yerdə **ala qalı ipək** döşəmişdi.* Похожая ошибка повторяется и в Ватиканском списке (с. 53): *...xan Qazan yerindən turmuşdı, toqsan başlu ban evlərin qurmuşdı. Toqsan yerdə **ala xalı ipək** döşənmişdi.* Здесь явно нарушен порядок слов. Одно из них – *ipək* должно находиться перед *qalı / xalı*, а само выражение выглядеть так: *ala ipək qalı / xalı.*

D. 72: *Bu məhəldə ərənlərüñ meydanı arslanı, pəhləvanlarüñ qaplanı boz oğlan yetdi.* На самом деле выражение должно было иметь следующий вид: *Bu məhəldə ərənlərüñ arslanı, pəhləvanlar meydanınıñ qaplanı boz oğlan yetdi.* Налицо и нарушение

расположения слов: *pəhləvanlar* следует дать в форме родительного падежа и до слова *meydanınıñ*.

D. 95: *Alaň alçaq hava yerdən gələn arğış! Bəg babamuñ, qadın anamuñ savğati arğış! Ayağı uzun şahbaz ata binən arğış! Üniim añla, söziim diñlə, arğış!* Аналогичный порядок слов сохранён и в списке V. (с. 35): *Beryik aydur: Alaň alçaq hava yerdən gələn arğış! Ayağı uzun şahbaz ata binən arğış! Bəg babamuñ, qatun anamuñ savğati arğış! Üniim añla, söziim diñlə, arğış!*

Во всех изданиях памятника повторяется ошибочное написание *alaň alçaq hava yerdən*. Только С. Тезджан пытался устранить возникавшее при чтении недопонимание смысла слов, давая им искусственное историко-этимологическое объяснение. При этом он с сомнением относился к данному им же самим значению графического комплекса *هوا* как *hova ova* ‘равнина’: «Пока мы не обнаружим это выражение в текстах других памятников, не представляется возможным определение его значения» [3. С. 170]. Однако эта проблема связана с простейшей ошибкой писца: им были переставлены слова *alçaq* и *hava*. Полустишие должно было выглядеть так: *Alaň hava alçaq yerdən gələn arğış!* В рукописи D. (с. 105, 110, 116, 204, 268) слово *alaň* в значении ‘пёстрый’ представлено и в словосочетании *alan sabah: Alan sabah yerindən duran qızlar!* (D. 105); *Alan sabah, xan qızı, yerümdən turmadummu?* (D. 116); *Alan sabah sapa yerdə dikiləndə ağ ban evlü!* (D. 204) и т. д. В пяти случаях в Дрезденском списке вместо слова *alan* употреблено *alar*, имеющее с ним общее значение и корень: *Alar sabah Dirsə xan qalqubanı yerindən örü turub qırq yigidin boyına alub Bayındır xanuñ söhbətinə gəlürdi* (D. 11); *Alar sabah sapa yerdə dikiləndə ağ ban evlü!* (D. 109); *Alar tañla yerindən turan yigit, nə yigitsin?* (D. 287) и т. п. Выражение *alçaq yer* встречается и во вступительной части памятника: *Alçaq yerdə yapılıbdur Tañrı evi Məkkə görklü* (D. 6). На наш взгляд, слово *alçaq* здесь имеет значение ‘достопочтенный, уважаемый, дорогой’. Если принять это во внимание, то полустишие *Alaň hava alçaq yerdən gələn arğış!* будет означать: ‘Вестник, пришедший рано утром с достопочтенного места’.

В ряде случаев ошибки в памятнике, связанные с нарушением порядка слов, сопровождаются погрешностями транслитерации текста. Поэтому такого рода неточности необходимо исследовать исходя из значения других слов данного текста.

D. 65: *Qazan bəg ordusını, oğlanını, uşağını, xəzinəsini aldı gerü döndi. Altun taxtında yenə evini dikdi.* **V. 67:** *Qazan bəg ordusını,*

oğlunu, anasını, xatununu qurtarıb [geri döndi]. Həsərlər biri-birinə buluşdı. Altun taxta Qazan bəg keçdi oturdu. В списке D. перепутаны слова из разных предложений. В списке V. в соответствии с содержанием ошибка исправлена, но упущено идущее в конце предложения выражение *geri döndi*. М. Эргин, Г. Араслы, Ш. Джамшидов и С. Ализаде оставили без изменения эти дефекты в рукописи D. Ф. Кырзыоглы также не обратил внимания на ошибку и первым в 1952 г. предположил, что выражение *altun taxtında* является топонимом. Исследователь решил, что речь идёт о месте, где сливаются рр. Араз и Арпачай, т. е. о территории Западного Карса в Турции, на которой находится крепость Агджа – главная резиденция сурмалинских ханов [4. С. 67–68; 130]. Позднее и Ш. Джамшидов посчитал это выражение топонимом – наименованием «летовки, куда некогда летом переезжали жители Геокчи и Казахско-Товузского региона» [5. С. 153]. В последнее время в трудах, посвящённых ономастике «Китаби Деде Коркуд», употребление топонима *Altuntaxt* принято за аксиому. Переходя из исследования в исследование, данное предположение приводит к ошибочным научным заключениям. На самом же деле такое положение дел стало результатом невнимательности писца списка D. Если бы указанное выражение было топонимом, то форма *Altuntaxtda* не имела бы аффикса принадлежности. С другой стороны, для передачи значения ‘передвигаться с места на место, селиться, устраиваться, располагаться’ в эпосе в основном используется глагол *qonmaq*: *Ol namərdlər dəxi bir yerdə qonmuşlardı* (D. 31); *Qanlı Qara Dərvənddə kafir dəxi qonmuş idi* (D. 141); *Bu yañadan dəxi bazırğanlar gəlibəni Qara Dərvənd ağzına qonmuşlar idi* (D. 70) и т. п.

Глагол *oturmaq* как в памятниках, так и в современном азербайджанском языке употребляется в значении ‘сидеть / (сесть) на одном месте без движения’: *Gördilər kim ol yigit kim baş kəsübdür, qan dokübdür, Bay Börə bəgüñ sağında oturur* (D. 74); *Baqdı gördi qız qardaşları qaralı-göklü otururlar* (D. 105). Из выражения *altuntaxta oturdu* Ватиканского списка выясняется, что Казан-хан сидел на своём золотом троне. Следовательно, писец этого списка был прав, внося в переписываемый текст поправки. Вполне закономерны следующие исправления, сделанные О. Ш. Гёккям и С. Тезджаном: *Altun tahtına Kazan Beg keçdi oturdu, yine evini dikdi* [6. С. 29]; *...altun tahtında [oturdu], yenə evini dikdi* [7. С. 66]. Хотя само содержание в этих поправках и было учтено, однако содержательная связь между предложениями осталась без внимания. По логике вещей воссесть на троне можно только построив дом. Поэтому при реконструкции

предложения слова *yenə evini dikdi* следует поместить перед *altun taxtında [oturdi]*.

Нам представляется, что отрывок из списка D. должен предстать в следующем виде: *Qazan bəg ordusını, oğlanını, uşağını, xəzinəsini aldı geri döndi. Yenə evini dikdi, [keçdi] altun taxtında [oturdi]* ‘Казан-хан снова построил дом, сел на свой золотой трон’.

D. 188: *Yigitləri Qan Turalıyı ögüp soylamış, görəlüm, xanım, nə soylamış: Qab qayalar başında yuva tutan / Qadir, ulu tañrıya yaqın uçan / Mancılığı ağır taşdan ğızıldayub qatı enən / Arı göliñ ördüğün şaqıyub alan / قيا او يکه ديب يوررکن طرتوب اوزن / Qıya ü[ğ]leyigə dib yürürkən tartub üzən / Qarıncuğı ac olsa qalqub uçan / Cümlə quşlar sultanı çalqara quş / Qanadilə, saqsağana kəndüzün şaqıdurmi? / Alp yigitlər qırış günü qarımından qayururmi? – dedilər.*

Не совсем ясна мысль, выраженная в 3, 5 и 8-м полустишиях стихотворного отрывка (*soylama*), относящегося к VI сказанию эпоса. Задавшись целью прояснить возникшее недопонимание слова *qanadıyla* ‘с крыльями’ в 8-й строке полустишия всех изданий, написание *قنا د يله* мы прочитали как *qanadilə*. В предложении [*Çal-qara quş*] *qanadıyla saqsağana kəndüzün şaqıdurmi?* ‘Разве [орёл] позволил бы сороке ударить себя собственными крыльями?’ слово *qanadıyla* ‘собственными крыльями’ совершенно не вписывается в текст, а смысл самого предложения не подлежит логическому объяснению. Нам представляется, что было бы правильнее расценить *qanadilə* ‘пеликану’ как однородное дополнение к слову *saqsağana* ‘сороке’, поскольку оба слова выполняют одинаковую синтаксическую функцию: [*Çal-qara quş*] *qanadilə saqsağana kəndüzün şaqıdurmi?* ‘Разве [орёл] позволил бы пеликану, сороке ударить себя?’ О 3-м полустишии стихотворения С. Тезджан пишет так: «*Mancılığı ağır taşdan ğızıldayub qatı enən*. Это выражение непонятно, и мы не знаем, как можно его исправить. Автор хочет донести следующее: *Орёл, стремительно бросающийся вниз, – словно тяжёлый камень, запущенный из стенобитного орудия*. Если первое слово прочитать как *mancılığī*, то можно вывести его значение, но и это не является лучшим вариантом толкования» [3. С. 259]. Мы полагаем, что слово *mancılığī* должно было быть написано в форме *mancılıq* и употреблено после *ağır*: *ağır mancılıq taşdan*. Данное выражение в той же форме использовано и в VIII сказании эпоса в стихотворном обращении Тепегёза: *Ağır mancılıq taşla atam derdim...* (D. 233). Если поставить *qatı* после определяемого слова *taşdan*, то полустишие будет читаться как *ağır mancılıq taşdan qatı ğızıldayub enən...* ‘опускающееся со свистом, стремительнее тяжёлого камня, запущенного из стенобитного орудия...’ Такое расположение слов

приводит к тому, что в конце очередных полустушиий в выражениях ...*şaqıyub alan*, ...*tartub üzən*, ...*qalqub uçan* и *ğızıldayub enən* восстанавливаются и синтаксический параллелизм, и поэтическая симметрия. 5-е полустушиие М. Эргин прочитал как *Kaba üyge dip yorır – iken tartup üzen* [8. С. 192], О. Ш. Гёкяй как *Kaba üyge dip yürir iken tartup üzen* [6. С. 91], Г. Араслы как *Qaya öykə dib yürürkən tutub üzən* [9. С. 100], С. Ализаде как *Qaba öykə dib yürürkən tartub üzən* [10. С. 90], С. Тезджан как *Qaba ümge dib yüririken tartub üzen* [7. С. 132], а А. Шмиде – как *Kaba evine deyip yürürken tönüp üzen* [11. С. 114]. В. В. Бартольд *او يکه* расшифровал как *öykə* ‘гнев’ и напрямую увязал его со значением в предыдущем полустушиии: «На вершине крепких скал вьёт гнезда орёл – султан всех птиц; летит он близко к всемогущему великому богу; (как) поражённый тяжёлым камнем стенобитного орудия, он стремительно опускается; на чистом озере он поражает и схватывает утку; **в жестоком гневе он на лету держит и разрывает (её)...**» [12. С. 68–69]. *Üyge* в тексте М. Эргин снабдил знаком вопроса и истолковал как *üveyik kuşu* ‘дикий голубь’ [8. II. С. 307]. Несмотря на неверное прочтение слова, его значение передано правильно.

Предлагаем двоякое прочтение начертания *او يکه* :

1 – в форме написания – как *üveyik* + *ə*. В этом случае историческая форма слова *ügeyik* ‘дикий голубь’ выводится на основе его фонетического варианта *üveyik* из современного турецкого языка. В. В. Радлов даёт это слово в формах *او يکه* и *او يکه* [13. I. 2. С. 1911]. Однако для других огузских памятников, современных эпосу «Китаби Деде Коркуд», фонетическое чередование *-g- >* *> -v-* в интервокальной позиции не характерно. Примеров чередования подобного типа нет и в «Китаби Деде Коркуд».

2 – в написании слова *او يکه* допущена ошибка: вместо двух букв *ک* [kəf] имеется только одна. Такое предположение кажется нам вполне достоверным. Персидскому слову *او يکه* (*ügeyik*) в двух словарях, относящихся к XVI в., дано турецкое соответствие – *faxtə* ‘дикий голубь’ [14. V. С. 3057]. К слову, оканчивающемуся на согласный *k*, прибавляется аффикс дательного падежа. В результате в положении между двумя гласными происходит озвончение этого согласного, и потому указанную словоформу *او يکه* из памятника следует читать как *ügeyigə*. Если графический комплекс *قيا* транслитерировать как *qıya*, *ديب* как *deyib*, а последнее слово поставить в препозицию к слову *ügeyigə*, то полустушиие станет понятно как по содержанию, так и грамматически: *Qıya deyib*

ü[gl]eyigə yürürkən tartub üzən ‘На дикого голубя с резкими криками нападает держащий и разрывающий его сокол’.

Одной из особенностей рукописных списков «Китаби Деде Коркуд», связанных с порядком слов, является специфичное употребление в ряде его сказаний определительных словосочетаний 3-го типа. Вторая часть этих выраженных личными местоимениями словосочетаний переходит в их начало, напр.: *keçmiş mənüm günüm* = *mənüm keçmiş günüm* ‘прожитый мною день’ (D. 54); *tutar mənüm əllərim* = *mənüm tutar əllərim* ‘мои сильные руки’ (досл. ‘мои схватывающие руки’) (D. 157); *şahin bənüm quşum* = *mənüm şahin quşum* ‘моя соколиная птица’ (D. 42); *ağca mənüm köksüm* = *mənüm ağca köksüm* ‘моя белая грудь’ (D. 162); *tatlu mənüm canum* = *mənüm dadlı canım* ‘моя сладкая душа’ (D. 166) и т. п. М. Эргин определил эту особенность как одну из специфических особенностей поэтического стихосложения [8. II. С. 471]. Действительно, специфический синтаксический порядок слов подобного типа можно встретить только в стихотворных отрывках. Если этот признак не учитывать, то можно ошибиться в прочтении некоторых слов в том или ином издании памятника. Обратимся к следующему стихотворному отрывку: *Arqıc qırda yauqanur ümman dəñizində // Sarp yerlərdə yapılmış kafir şəhri // ...«Tañrı mənəm» – deyü su dibində çığrışur asiləri // Oñın qoyub tərsin oqur qızı-gəlini // Altun aşıq oynar* *سنجد انک bağləri* (D. 279). В имеющихся изданиях графический комплекс *سنجد انک* читается в форме *Sancıdanıñ / Sancıdanıñ / / Suncıdanıñ*, т. е. как наименование местности, нахождение которой до настоящего времени не определено. Мы предполагаем, что в данном тексте в первой части слова *سنجد انک*, прочитанной как *снцд* (*sincıd*), допущена ошибка: вместо буквы *dəl* в конце её должна быть буква *ləm*: *سنجل* (*sincıl*). По начертанию эти буквы сходны. Поскольку в источнике верхний выступ буквы *ləm* мал, при копировании переписчик принял *ləm* за *dəl* и такой оставил в тексте. В действительности же слово должно было быть написано в форме *سنجل انک*. Корень *sin* в его составе означает *büt* ‘идол’. Встречается он и в памятнике «Ат-тухфа» [15. С. 235]. В современном азербайджанском языке аффикс *-cıl* образует имя прилагательное от именных основ со значениями ‘объект влечения’, ‘привычки’, ‘состояние’, напр.: *qonaqcıl* ‘гостеприимный’, *zarafatcıl* ‘шутливый; шутник’, *ölümcül* ‘смертельный’, *ardıcıl* ‘последовательный’ и др. В этом случае *sincıl* ‘*bütə meyilli, bütprəst*’ означает ‘идолопоклонник; склонный к идолопоклонничеству’. Словосочетание *sincıl anuñ bağləri* имеет такой же порядок слов, как и приведённые выше примеры: *sincıl anuñ bağləri* = *anuñ sincıl*

bəgləri. С учётом этой особенности полустишие *Altun aşiq oynar sincil anuñ bəgləri* переводится следующим образом: ‘В золотые бабки играют его беки-идолопоклонники’.

Научная новизна и практическая значимость статьи. В статье впервые систематизированы специфические текстологические ошибки, допущенные писцами в списках «Китаби Деде Коркуд», а также предложены новые транслитерационные варианты слов типа *qıya, deyib, ü[g]eyik, qanadil, sincil* и т. п. Результаты исследования помогут в проведении наиболее верного научно-критического анализа текста этого уникального памятника тюркских народов и в освещении истории азербайджанского языка средневекового времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лихачёв Д. С. Текстология. Л., 1983.

² Далее Дрезденская рукопись «Книги Деде Коркуд» будет даваться как D., а Ватиканская – как V. Цифры после сокращения – номера страниц этих рукописей.

³ *Tezcan Semih. Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar. İstanbul, 2001.*

⁴ *Kırzioğlu M. Fahrettin. Dede Korkut Oğuznameleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.*

⁵ *Cəmşidov Şamil. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1999.*

⁶ *Gökyay Orhan Şaik. Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul, 2000.*

⁷ *Tezcan Semih, Boeschoten Hendrik. Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul, 2001.*

⁸ *Ergin Muharrem. Dede Korkut Kitabı. Ankara, 1958. I: Giriş – Metin – Faksimile; Ankara, 1963. II: İndeks – Gramer.*

⁹ *Arashlı H. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1962.*

¹⁰ *Əlizadə S. Q., Zeynalov F. R. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988.*

¹¹ *Schmiede Achmed H. «Kitabı-Dedem Korkut» Destanlarının Dresden Nüshası. Ankara, 2000.*

¹² *Бартольд В. В. Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962.*

¹³ *Радлов В. В. Опыт словаря тюркских языков. СПб., 1893–1905.*

¹⁴ XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitablardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü. Ankara, 1995.

¹⁵ *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü. Ankara, 2003.*

VAHİD ZAHİDOĞLU

**«KİTABI-DƏDƏ QORQUD»UN ƏLYAZMA
NÜSXƏLƏRİNDƏ KATİB XƏTALARI HAQQINDA**

X ü l a s ə

Məqalədə «Kitabi-Dədə Qorqud»un əlyazma nüsxələrində əks olunmuş spesifik katib xətalari, həmin xətlarla bağlı mətndə ortaya çıxan anlaşılmaqlar araşdırılır, bir sıra sözlərin yeni oxunuş variantları təklif edilir, abidənin mötəbər elmi-tənqidi mətninin tərtibi üçün linqvistik və tekstoloji faktların bir-biri ilə əlaqələndirilməsi zərurəti vurğulanır.

Açar sözlər: *«Kitabi-Dədə Qorqud», mətn, katib, xəta, düzəlişlər*

VAHİD ZAHİDOĞLU

**ON SCRIBE ERRORS IN THE MANUSCRIPT
COPIES OF «KITABI-DADA GORGUD»**

S u m m a r y

In the article, the author investigates the specific scribe errors in the manuscript copies of «Kitabi-Dada Gorgud», shows misunderstandings arising in the text due to these errors, suggests new reading variants of a number of words, and emphasizes the necessity of coordination of the linguistic and textual facts for the compilation of scientific and critical text of the monument.

Key words: *«Kitabi-Dada Gorgud», text, secretary, error, corrections*

İSLAM SADIQ

ŞUMER VƏ TÜRK FOLKLORUNDA GÜNƏŞ KULTU

X ü l a s ə. Günəş kultu haqqında çox yazılıb, lakin onun ilkin qaynaqlarına toxunulmayıb. Bu məqalədə ilk dəfə olaraq Günəş kultu şumer və türk epik mətnləri əsasında araşdırılmış, maraqlı paralellər aparılmışdır. Bu tədqiqatlar nəticəsində şumer və türk epik mətnlərində eyni etnopoetik, etnomifik, etnogenetik qaynaqdan gələn çoxlu oxşar motivlər üzə çıxarılmışdır.

Açar sözlər: *şumer, türk, epik, mətn, Günəş kultu, Ay*

Qədim dövrlərdə türklər arasında Ay kultu daha geniş yayılmışdır. Bunu «Oğuz Kağan» dastanında aydın görmək olur. Dastanda Oğuz Kağanın anasının Ay Kağan olduğu açıq şəkildə deyilir. Atasının Buğa olduğu vurğulanır. Buğa isə Günəşin təmsilçisidir. Deməli, Oğuz Kağan Ayla Günəşin oğludur. Oğuz işığın içindən çıxan qızla evlənir. Bütün hallarda işıq Ayı və Günəşi simgələyir. Bu qızdan onun üç oğlu olur: Ay xan, Gün xan və Ulduz xan [1. S. 16]. Eyni motivlə tatarların «Edigey» eposunda qarşılaşırıq. Toxtamışın arvadı Canikə iki qız doğur:

Xannan xannı jıydırdı,	İgid Edigey o vaxtkı
Bidən binə jıydırdı.	Doğru işlər gördü.
Tu biyalər suydırdı,	Toxtamışın arvadı
Utız kön uen kıldırdı;	İki əkiz qız doğdu.
Olı kızı ayqa tig –	Böyük qızı Ay kimiydi,
Atın kuep Xanəkə.	Adını Xanəkə qoydular.
Keçə kızı köngə tig –	Kiçik qızı Gün kimiydi,
Atı kuep Könəkə.	Adını Günəkə qoydular.
Künələn anda tındırdı [2. S. 60].	Onlar belə doğuldular [2. S. 61].

Bu doğuluşlarda və adlarda heç bir təsadüf yoxdur. Ay xan və Xanəkə, Gün xan və Günəkə adlarında Ayın və Günəşin ulu əcdad kimi yenidən nəvə-nəticə adlarında canlandırılması öz əksini tapmışdır. Şumer

mifologiyasında Günəş Ayın oğlu, İnanna qızıdır. Bu motivlər necə də bir-birini tamamlayır.

Şumerdə qadına sevgi, məhəbbət çox ülvi, çox müqəddəs duyğular idi. Məşhur Amerika şumeroloqu S. N. Kramer bu məsələyə ayrıca diqqət yetirmiş, çox maraqlı fikirlər söyləmişdir. Şumer mətnlərində insanın tanrılara qulluq etmək üçün yaradıldığı öz əksini tapmışdır. Ona görə şumer teoloqlarında belə bir fikir yaranmışdır ki, Tanrı-insan münasibətləri ağa-qul münasibətlərindən başqa bir şey deyil. Lakin S. N. Kramer də çox doğru duymuşdur ki, şumer mətnlərində nəzəriyyələrin və teoloqların dediklərinin əksinə olaraq təcrübədə tanrıların insanlarla ata-oğul və ər-arvad münasibətlərinə daha çox rast gəlinir [3. S. 287].

İnanna tanrıdır, ancaq Bilqamısı dəlicəsinə sevir, onunla evlənmək istəyir. Bilqamısının atası Luqalmurad insandır, ancaq o, tanrı Ninsunla evlənmişdir. İnanna insanların Tufan nəticəsində məhv olduqlarını bildikdə bir ana kimi «mənim doğduqlarım» deyərək onların ölümünə acı göz yaşları tökmüşdür. Enki isə bir ata kimi öz övladlarının ölümünə – kökünün kəsilməsinə razı olmamışdır. Həmin mətnlərdə Enkinin insanlara ata, İnannanın ana sevgisi dolğun ifadə edilmişdir. İnanna bütün canlıların anası idi [4. S. 126], ona görə də insanlara «mənim doğduqlarım» deyirdi. Bunlar tanrı-insan ilişkilərinin mənzərəsini açmaq üçün yaxşı faktlardır.

Eyni mənzərəni türk folklor örnəklərində görürük. Tanrılar insanları sevirlər, insanlar da tanrıları. Onlar evlənilər. Onların uşaqları əksər hallarda qəhrəman olurlar. Basat Təpəgözə: *Atam adın sorar olsan, – Qaba Ağac! Anam adın deyərsən, – Qağan Aslan!* [5. S. 132] deyərəkən atasının da, anasının da tanrı olduğunu söyləmişdir [6. S. 25–26]. Eposda «Qaba Ağac» ata tanrının, «Qağan Aslan» isə ana tanrının rəmzləridir. Sadəcə olaraq epik düşüncə onları öz adları ilə yox, kodlarla, rəmzlərlə təqdim etmişdir [7. S. 8]. *Aruz oğlu* ifadəsi çaşqınlıq yaratmamalıdır. «Gizir» dastanlarında olduğu kimi, Basatın göydəki ata-anası tanrı, yerdəki ata-anası insandır.

Bir çox araşdırıcıların Koroğlu obrazında tanrı əlamətləri görmələri təbiiidir. Koroğlu obrazının bir çox xüsusiyyətləri onu tanrı ilə eyniləşdirməyə imkan verir. N. Cəfərov doğru deyir ki, «Azərbaycan Koroğlusunu həm ilahi mənşəyə, həm də ilahi tipologiyaya malikdir, hətta bir qədər də irəli gedib demək olar ki, qədim türk təfəkküründə möhkəm yer tutmuş tanrı obrazının konkret tarixi dövrdəki transformudur» [8. S. 82]. Hətta Koroğlunu konkret olaraq Dağ tanrısı adlandıranlar da var [9. S. 49]. Dağ isə türk folklorunda konkret olaraq əcdad obrazında qarşımıza çıxır. Həsənnənə, Həsənbaba, Baba dağı, Koroğlu dağı kimi adlar buna gözəl örnəkdir. Maaday Qara körpə oğlunu dağ atasına və ağac

anasına tapşırır. Xakaslar dua edərkən dağlara *aqalarım, enelerim*, yəni *mənim atam da, anam da sizsiniz* deyirlər [10. S. 23].

Tanrı-insan sevgisinin, əcdad-övlad münasibətinin daha gözəl bir motivini yenə «Bilqamıs» və «Koroğlu» eposlarında görürük. Bilqamısın anası Tanrı Ninsun Enkidunu [11. S. 73–74], Koroğlunun arvadı Nigar xanım Eyvazı oğulluğa götürürlər. Burada Nigar da tanrılaşır və Koroğlunun tanrı mənşəyi bir daha təsdiq olunur. Ninsun Ay tanrısının nəslindəndir. Koroğlu öz ilkin kökləri ilə Günəşə daha çox bağlıdır.

S. M. Abramzon «Manas» eposunun süjetlərindən danışarkən Al-mambetin Günəş tanrısının oğlu olduğunu açıqca vurğulamışdır [12. S. 149–150]. Yakutların «Yel qanadlı Nurgün Batır» eposunda ilk insanların yerə gəlmələrindən danışılır ki, bu motivin qədimliyi ilə onun məzmunu bir-birini tamamlayır. Məndən aydın olur ki, dünyanı yaradan tanrılar Yerdə yaşayıb, həyat olsun deyə göydən bura insanlar göndərirlər:

İnsanların əcdadları
Saxa Saarın Toyonu və
Sabiya Baay xatunu
Yaşadıqları
Günəş ölkəsinin
Ayı tayfasından
Tanrılar götürdülər.
Düz Şərqə gətirdilər.
Dünya burada qurtarır.
Yuxarıda aydın göylər.
Aşağıda uca dağlar [13. S. 391].

Bundan sonra Yel qanadlı Nurgün Batır özünün Günəş tanrısının nəslindən olduğunu söyləyir:

Qulaq as! Bax!
Bax mən –
Günəş tayfasının oğluyam.
Tanrı əlini qoyub
Mənim kürəyimə! [14. S. 162].

Bu eposdakı ilk insanların göydən gəlməsi, onların göydəki vətənlərinin *Günəş ölkəsi* adlanması, Nurgün Batırın Günəş tayfasından olması kimi motivlərə ciddi yanaşmaq lazımdır. Digər türk epik qəhrəmanlarının əksər hallarda Şərqdə, Günəşin doğduğu yerdə – Günəş ölkəsində yaşadıqlarını görürük [15. S. 255]. Q. Namazov yazır ki, ilk insan Mu qitəsində doğulmuş, onların ölkəsi *Kui* adlanmışdır ki, bu da

Günəş ölkəsi deməkdir [16. S. 15]. O, ingilis alimi C. Cercvarda əsaslanaraq tarixi qaynaqlarda Günəş imperiyasının adının çəkildiyini yazır. Azərbaycanın ərazisi də bu imperiyanın daxilində idi. Günəş imperiyasında Günəşə – tək tanrıya inam başlıca yer tuturdu [17. S. 406–410]. Bütün bunlar ilk insanın Azərbaycanda doğulması və Günəş kultunun burada geniş yayılması ilə də təsdiqlənir. Epik mətnlərdəki *Günəş ölkəsi* və *Gündoğan*, Azərbaycanın *Günəşli diyar*, *Günəş ölkəsi*, *Odlar ölkəsi*, *Şərqi Gündoğanı*, *Gündoğan* adları bir-birilə tam üst-üstə düşür. İndi qətiyyətlə demək olar ki, Azərbaycan haqqında işlədilən bu epitetlər təsadüfi olmayıb, Günəş tanrısının adı ilə bağlıdır və Göydəki eyni adların yerdəki təcəssümündən, təkrarından başqa bir şey deyil.

Türk eposlarında qəhrəmanların atları da ilahi xüsusiyyətlərə malikdir. Onlar ağıllı, düşüncəli və müdriklilər, çünki qəhrəmanların özləri kimi, atları da göydən, tanrı tərəfindən göndərilmişdir. «Koroğlu» eposunda Qıratın hərəkət və davranışlarını diqqətlə izlədikdə onun müdrikliliyini aydınca görmək olur. Koroğlu heç də təsadüfən deməmişdir ki, *at igitin qardaşıdır*. M. Kazımoğlu Qıratın dərya atından doğulmasını və Qoşabulağın suyundan içdikdən sonra Koroğluya qeyri-adi bəhadrılıq və qeyri-adi aşıqlıq verilməsini doğru müşahidə etmiş, hər ikisinin su başlanğıcından törədiklərinə əsaslanaraq onların mifoloji qardaş olduqlarını söyləmişdir [18. S. 38]. Basatın da atna *At deməzəm sana, qardaş derəm, qardaşımdan yey!* deyər müraciət etməsi türk epik ənənəsində qəhrəman-at qardaşlığının möhkəm yer tutduğunu göstərir. Basatın və Koroğlunun tanrı mənşəli olduqları bəllidirsə, onların *qardaşım* dedikləri atlarının da tanrı mənşəli olduğuna heç bir şübhə yoxdur. Buryat epik qəhrəmanlarının atlarını Günəş ölkəsindən tanrı özü göndərmişdir. Onlar da Koroğlu və Qırat kimi qəhrəmanla birlikdə dirilik bulağından su içmişlər. Bu atlar dar ayaqda dil açıb danışır, qəhrəmanlara həm də öz ağıllı məsləhətləri ilə kömək edirlər [19. S. 146; 20. S. 123].

Xakas türklərinin qəhrəmanlıq eposu «Ay-Xuuçin»in qəhrəmanı da özünü Gün xanın oğlu adlandırır:

Mənim atam Gün xandır,
Doqquz sajnıq
Mavi-göy-boz atın üstündə gəzir.
Gözəl Kögül Arıq
Mənim anamdır.
Mən Gün xanın oğluyam [21. S. 25].

Evenk folklor örnəklərindən birinin qəhrəmanı Günəşə müraciətlə deyir: *Bizə işıqlı düşüncə ver. Biz sənin uşaqlarınıq* [22. S. 29]. Azərbaycan folklorunda Günəş obrazı xüsusi yer tutur. Onların da çoxunda Günəş insanqılıqdır (antropomorfdur) və əcdad statusunda çıxış

edir. Eyni adlı Azərbaycan nağılının qəhrəmanı Tapdıq Şəmsi xanımı sevir. Şəmsi Gün xanımın qızıdır. Nağılın sonunda bəlli olur ki, Tapdıq da Gün xanımın oğludur [23. S. 38] və Şəmsi xanımla bacı-qardaşdılar. «Buradakı Gün xanım ilkin tanrı olan Günəşin nağıllaşmış obrazıdır» [9. S. 32]. Anadolu türklərinin «Pəri qızı» nağılında qəhrəman özü də bilmədən Günəşin qızı ilə evlənmişdir. Bu, uzun müddət onların arasında sirr olaraq qalmışdır. Bir dəfə qızın sehrli küpləri ona *Ay atanın, Günəş ananın, Ulduz qardaşlarının canı, məni vurma* deyəndə oğlan şübhələnir və eyni andı verir. Qız da Tanrının qızı olduğunu açıb deyir [24. S. 165–166]. *Anadolu* sözünün mənası ‘Günəş doğan’, ‘Şərqi ölkəsi’, ‘Günəşi sevnələrin ölkəsi’ deməkdir [25. S. 12]. Bu motivlər şumer mətnlərindəki Utu və İnannanın bacı-qardaşlığını da yada salır.

Qobustan qayalarındakı gəmi rəsmlərinin baş tərəfində Günəş təsvir edilmişdir. Saymalı-Daşdakı türk abidələrində Günəş başlı insan təsvirləri var. Yerli türklər Saymalı-Daşı Günəş dağı adlandırırlar. Qədim rəssamlar Saymalı-Daşdakı qayaların üstündə əcdadlarının Göyə – Günəşə getdikləri yolları təsvir etmişlər. Bu yollar onları əcdadlarının yanına aparırdı [26. S. 15–17].

Şumerdə gəmiçilər Günəş tanrısı Utudan xeyirxahlıq umurdular. Onların bir atalar sözündə deyilir ki, *Gözəl niyyətlə yola çıxsan gəmini Utu* (Günəş tanrısı) *yaxşı limana gətirər. Pis niyyətlə yola çıxsan, o gəmini sahilə atar*. Şumer gəmilərində yarım tanrılar və gələcəkdə Ur şəhərinin əsasını qoyacaq tanrı əcdadlar üzürdülər [27. S. 62–63]. Şumer və Qobustan gəmilərində Günəş təsvirləri var. Onlar mütləq Günəş kultu ilə bağlıdır. Heç bir şübhə yoxdur ki, Qobustan və şumer gəmiləri arasında bağlılıq olmuşdur. A. Qoroxov bu barədə deyirdi: «Bununla belə, qamış gəmilər (Qobustan gəmiləri. – *I. S.*) şumer dövrü qayıqlarının müasiridir, “Tiqris”in prototipləridir. Bu yerlərdə yaşayan adamlar belə qayıqları qamışdan ya özləri hörüblər, ya da onları görüblər. Ola bilsin ki, beş min il bundan qabaq Ərəbistan dənizinin sahillərində yaşayan yüksək mədəniyyətin Qobustan adaları ilə əlaqəsi olub. Nə bilmək olar, bəlkə Qobustanda da bir vaxt unudulmuş və keçən yüzilliyin alimləri tərəfindən Dəclənin Fərata qovuşduğu yerdə “həyata qaytarılan”, müqəddəs kitaba görə, allahın insanlığa həyat vermək üçün seçdiyi Babil, sonralar Assuriya adlandırılan şumerin yaşadığı bir məmləkət tapılacaq» [28; 29]. Şumerlərdə Günəş kultu ilə əcdad kultu üst-üstə düşürdü ki, biz bunu türk folklor örnəklərində də olduğu kimi görürük.

Bilmək lazımdır ki, türk folklorunda rast gəlinən *Göy* sözü tanrının, *Gün*, *Ay-Xuuçin* və *Günəş*, *Gündoğdu*, *Aydoldu* adlarının hamısı *Günəş* və *Ay* tanrı adlarının sinonimləridir.

Balkar və qaraçaylıların «Nart» eposunun variantlarından birində nartların ilk dəmirçisi qəhrəman Debet tanrı Göylə (Od tanrısı, Günəş)

tanrı Yerin oğludur [30. S. 367]. Yeryüzməkin arvadı Satanayın atası Günəş və anası Aydır [31. S. 220, 224]. S. Surazakov yazır ki, «qəhrəmanın Göyün, Günəşin və Ayın qızı ilə evlənməsi motivinin tarixi çox qədimdir və ona təkcə altaylıların yox, buryatların, yakutların və digər türk-moңqol xalqlarının eposlarında da rast gəlinir» [32. S. 139]. T. M. Hacıyeva yazır ki, «Satanayın tanrı mənşəli olması balkar və qaraçaylılarda ana əcdad kultunun yaranmasına səbəb olmuşdur» [33. S. 817].

Altaylıların «Oçı-bala» eposunun qəhrəmanları olan iki bacılar *tanrı-sifət* epiteti ilə təqdim olunurlar, *Altayın tanrı qızı* adlandırılırlar [34. S. 214–215]. Eposda tanrı əvəzinə *Göy* sözü işlənmişdir, ancaq *Göy qızının tanrı qızı*, *Göy-sifətin tanrı-sifət* yerində işləndiyinə heç bir şübhə yoxdur. Başqırdların «Ural-Batır» eposunda Humay baş tanrı Samrau ilə Günəşin qızı kimi təqdim olunur və Ural onunla evlənilir. Samraunun Aydan olan qızı Ayrıxıdır. Bu eposda göydəki həyat yetərinə geniş təsvir edilmişdir. Səma, göy varlıqları tamamilə insanlara oxşayırlar və insanlar kimi adi həyat yaşayırlar [35. S. 9]. Yenisey yazılarından birində deyilir ki, «mən tanrı tayfamdan, öz qohumlarımdan ayrıldım» [36. S. 209]. Burada kiminsə təkcə özünü yox, bütün tayfasını tanrı mənşəli saydığını, tanrının həmin tayfanın əcdadı olduğunu aydın görürük.

Çin qaynaqlarında göstərilir ki, hunlarda və xunlarda Göyə, Yerə, Günəşə, Aya, Ulduzlara – əcdad ruhlarına sitayiş edilmişdir. Həmin qaynaqlara görə, Göy ata başlanğıc, Yer ana başlanğıc sayılmışdır ki [37. S. 190], bu da tamamilə şumerdəkinin eynidir: An – Göy – ata; Antu – Yer – ana. Hunlar, qotlar və madyarlar Attilanın işıqdan doğulduğunu düşünürdülər ki [38. S. 57], bu da Günəş tanrısının onun əcdadı olduğu deməkdir. Hələ XX yüzilliyin əvvəllərində Q. N. Potanın yazırdı ki, Mərkəzi Asiyada Göyün oğlu kultu mövcud olmuşdur. Q. N. Potaninə görə, bu oğul dünyanın yaradılmasında atasına kömək etmişdir. Həm də Göyün oğlu inamının müstəqil yaranması üçün Mərkəzi Asiyada hər cür imkan olmuşdur [39. S. 96]. Şumer qaynaqlarından bilirik ki, dünyanın yaranması Göy tanrısı Anın adı ilə bağlıdır. Lakin Yeri və Göyü bir-birindən onun oğlu Enlil ayırmışdır. Hər iki halda dünyanın yaranması və ata-oğul motivləri tamamilə üst-üstə düşür. V. V. Bartold Q. N. Potaninin öz fikrini sübuta yetirdiyini yazır, eyni zamanda onunla razılaşmır. «Q. N. Potaninin araşdırmalarının predmetini təşkil edən sualların cavablarını yalnız Qərbin Şərqi yaxud əksinə Şərqi Qərbə təsirini sübut edən güclü müqayisələr yolu ilə tapmaq olar. Görünür, Qərbin və Şərqi ümumi bir qaynaqdan – hind miflərindən asılı olduğu sübuta yetiriləcək» [40. S. 373].

V. V. Bartold şumer qaynaqları ilə tanış olmadığına, türklərin tarixinin güclü şəkildə təhrif edildiyinə və avropasentrizmin təsiri altına düşdüyünə görə yuxarıdakı fikri söyləmişdir. A. Şükürov doğru yazır ki,

bu cür yanlışlıqlar «bizim biliyimizin məhdudluğundan, digər xalqlar haqqında məlumatsızlığımızdan irəli gəlir» [41. S. 23]. Son araşdırmalar bir çox folklor obraz, süjet və motivlərinin məhz Şərqdən Qərbə aparıldığını qətiyyətlə söyləməyə imkan vermişdir. Amerika alimi Z. Sitçin yazır ki, dinlər və miflər Yunanıstana Kiçik Asiya və Aralıq dənizi adaları vasitəsilə Yaxın Şərqdən gətirilmişdir [42. S. 70]. Hind möhürlərində Bilqamısın iki şirlə döyüşdüyü səhnənin oxşarına rast gəlinir. P. A. Qrinsər geniş araşdırmalardan sonra bu nəticəyə gəlmişdir ki, «hindlilər öz inkişaflarına görə, Hind vadisinin ən qədim yerli əhalisinə borcludurlar. Bu əhali hind-avropalılardan daha əvvəl həmin ərazilərdə yaşamış, şumerlər kimi, kifayət qədər inkişaf etmiş mədəniyyətə malik olmuşdur» [43. S. 208–209]. V. V. Bartoldun dövründə də bu cür tədqiqatlar aparılmış və onlarda da eyni fikirlər söylənmişdir. Bu barədə Q. N. Potaninin «Orta əsrlər Avropa eposunda şərq motivləri» kitabına baxmaq kifayətdir. Göyə və Göyün oğluna inamın ilkin qaynağı hind mifologiyası yox, ondan daha qədim olan şumer-türk mifologiyasıdır.

Hətta bu gün türk dilində hədəfi tanrı olan bir çox qarğışlar, söyüşlər və s. də var ki, bunların yaşını söyləmək mümkünsüzdür. «İnsan və onun şəxsi tanrısı» adlandırılmış bir şumer mətnində insan tanrısına etirazını bildirir, onu qınayır ki, «mən müdriyəm, niyə cahil, qanacaqsız gənclərlə qabaqlaşmalıyam. Mən bilikliyəm, niyə məni avam sayırlar? Dörd yan ərzaqla doludur, mənim yeməyim-aclıqdır» [44. S. 95].

B. Ögəl doğru yazırdı ki, «insan ta başlanğıcdan bəri tanrı ilə bərabər yaşayırdı. İnsan tanrını qısqaqır və onunla rəqabətə girirdi» [45. S. 83]. Şumer və türk folklor örnəklərindəki insan və tanrı haqqında mətnləri diqqətlə araşdıranda görürük ki, Göyün sakinləri yerdəki insanlardan heç nə ilə fərqlənmirlər. Bu belə bir inamın ifadəsidir ki, «qədim dövrlərdə Günəş və Ay insanlar kimi doğulur, doğur və yaşayırdılar» [46. S. 330]. Bu gün yerdəki insanlar bir-birlərinə necə oxşayırlarsa, tanrılarla insanlar da o qədər oxşayırdılar. Görünür ki, ilk insanların tanrı və insan haqqında təsəvvürləri bizimkindən fərqli olaraq reallıqla, gerçəkliklə daha çox səsləşmiş, bu təsəvvürlər tarixin dolanbac yollarında dəyişsə də, folklor örnəklərini yaşadan yaddaşlar onları ilkin variantda saxlamışdır. Buryat folklorşünası A. Ulanov da bunu müşahidə edərək doğru qənaətə gəlmişdir ki, «bütün kölgələr, ruhun yeraltı dünyası, tanrıların insanlardan uzaq, yüksək kateqoriya olmaları haqqında təsəvvürlər sonradan yaranmışdır» [47. S. 139]. Araşdırılan mətnlərdən aydın görünür ki, ilk türklər – ilk insanlar tanrıya biz bu gün ata-anamıza baxdığımız kimi baxmışlar. Qədim bir əfsanədə deyilir ki, hun şanyuyu öz kiçik qızını Göyə pay vermişdir. Qız Göydən gəlmiş Qurdla evlənmişdir. Mütəxəssislər bunu insanın səma, göy mənşəli olması və öz keçmişini unutmaması ilə bağlayırlar [10. S. 36]. Türklərdən götürülüb çin qaynaqlarına düşmüş

bir atalar sözündə deyilir ki, «insan köklərilə əcdadlarına bağlıdır, ancaq onun əsl kökü göylərdədir» [48. S. 25]. İnsanın əsl köklərinin göylərdə olduğunu şaman əfsanələrində aydın görmək olur. Şamanlar Göyə qalxır, tanrılarla söhbət edir, nəhayət, yerə qayıdırlar [49]. Əfsanələrdən bəlli olur ki, şamanlar bütün sehrli güclərini tanrıdan alırlar.

Bütün bu düşüncə və təsəvvürlərin kökü çox qədimlərə gedib çıxır. Biz onların oxşarını və təkrarını şumer mətnlərində görürük. Şumer panteonunda üç böyük tanrıya – Ana, Enlilə və Enkiyə ata deyə müraciət olunmuşdur. Şumer mətnlərində Ay tanrısı Nannara Göyün və Yerin hökmdarı, qarabaş xalqının atası, xeyirxah çar, xeyirxah tanrı deyə müraciət olunur [50. S. 114]. Bu müraciətlərdə *ata* sözü bizim bu gün işlədiyimiz mənadan başqa həm də *əcdad* anlamındadır. Məsələn, İnanna Ana *ata* deyə müraciət edir. Halbuki İnanna Nannarın qızı, Nannar Enlilin oğlu, Enlil Anın oğludur. Deməli, V. K. Afanasyeva *ata* sözünün *əcdad* sözünün sinonimi kimi işləndiyini söyləməkdə haqlıdır [51. S. 285].

Türklər Günəşə tapınmışlar və Günəşi başlıca soy hesab etmişlər [52. S. 224]. Bu baxımdan Azərbaycanda qodu-qodu mərasimində oxunan mahnının mətni də maraq doğurur:

Gün çıx, gün çıx!
Kəhər atı min çıx!

Burada Günəşin çağırılmasını tanrının çağırılması, əcdadın çağırılması kimi başa düşmək lazımdır. Mətndəki *Kəhər atı min çıx* ifadəsinin mənə açımı bir çox yeni məqamların ortaya çıxarılmasına imkan verir. Türk mifologiyasında Günəşin atla bağlı olduğuna dair fikirlər var. Bu misralar həmin fikrin təsdiqi kimi səslənir. Türk mifik düşüncəsində Günəş kultu ilə At kultu çox vaxt çarpazlaşır, sintezləşir, bir-birilə bağlanır. Avestadan tutmuş Herodota qədər bir çox yazılı qaynaqlarda əksini tapmış Günəş və At kultunun bir-birilə bağlılığının təsadüfi olmadığı Orta Asiyada üzə çıxarılmış Günəş məbədlərindəki at fiqurları və təsvirlərilə də maddi təsdiqini tapmışdır [53. S. 64]. Şumer lövhələrinin birində yeraltı dünyanın yiyəsi tanrı Ereşkiqal atın belində təsvir edilmişdir. Ereşkiqal qaranlıq dünyanı – gecəni təmsil edir. Onun atın üstündə təsvir edilməsi Günəşin batması, dünyanın qaranlığa qərq olması anlamındadır. Yəni Ereşkiqal Günəşi atından salıb onu özü minmişdir. Ereşkiqal atın belindən düşməlidir ki, Günəş doğsun. Burada da Günəşlə At bir-birinə bağlanmışdır. «Qodu-qodu» mətnindən də onun Günəşin çağırılması ilə bağlı olduğu aydın görünür:

Qodunu gördünmü?
Qoduya salam verdinmi?

Burada *Qodu* sözü Günəş tanrısı Utunun adının fonetik variantıdır. Qodunu görmək – Günəşi görmək, Qoduya salam vermək – Günəşə salam vermək kimi başa düşülməlidir.

Azərbaycanda Günəşlə bağlı daha iki maraqlı fakt var. Onlardan biri evlərin qabaq tərəfinin gündoğana baxmasıdır. Burada digər səbəblərlə yanaşı, hər səhər Günəşi – əcdadı üfəqdə görmək, onu salamlamaq inamı da var. Bu adətin Azərbaycanda çox qədim tarixi olub, indi də davam etməkdədir. İkincisi dörd cəhətdən ikisinin Günəşin adıyla bağlı olmasıdır. Azərbaycanda şərq və qərb əvəzinə xalq arasında yalnız *Gündoğan* və *Günbatan* terminləri işlənir. A. N. Kononov bu terminləri bilməsə də, türklərin şərqə doğru oriyentasiyasını məhz doğan Günəş kultu ilə əlaqələndirmişdir [54. S. 73]. V. V. Bartoldun yazdığına görə, bu adət digər türklərdə və monqollarda da var [55. S. 393].

Tarixi qaynaqlarda Günəş adlı türk tayfasından danışılır. Bu etnonim teonim mənşəli olub, Günəş tanrısının adından götürülmüşdür. Oğuz Kağanın böyük oğlunun Gün xan, digərinin Ay xan adlanmasını da əcdad adının övlada qoyulması kimi başa düşmək lazımdır. Deməli, Oğuz Kağanın əcdadları Günəş və Ay olmuşdur. Bu onu göstərir ki, folklor mətnlərindəki *Günəşin oğlu*, *Günəş tayfası*, *tanrı tayfası* kimi ifadələr əsassız deyildir. Qədim türk etnoslarından bəziləri inandıqları, tapındıqları və özlərinə əcdad saydıqları tanrının adını etnonim kimi qəbul etmişlər [56. S. 92].

Yuxarıda deyilənlərdən aydın görünür ki, türklər Günəşi əcdadları saymışlar və Günəş kultu əslində elə əcdad kultu olmuşdur. Şumerlərdə Günəş kultu ilə əcdad kultu eyniləşmişdir.

Günəş və Ay kultlarının mahiyyətini açmaq üçün «Dədə Qorqud kitabı» bizə zəngin material verir. Bəri başdan deyək ki, O. V. Vasilyeva «Dədə Qorqud kitabı»nda zaman və məkan təsəvvürlərindən bəhs edərkən Günəş, Ay və Ulduzların insanlarla bağlılığı, doğmalığı haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir. İnsanlarla yaxınlaşması səma cisimlərinin canlılığını səciyyələndirir ki, bu da onların çox qədim təsəvvürlərlə bağlı olduğunu göstərir [57. S. 72]. Qazan xan özünü tanıdarkan maraqlı poetik kodlardan istifadə etmişdir ki, bunların kökləri məhz həmin qədim təsəvvürlərlə bağlıdır:

Ağ qayanın qaplanının erkəyində bir köküm var.

Ağ sazın aslanında bir köküm var.

Ağ sunqur quşu erkəyində bir köküm var [5. S. 147].

1. Bu şeirdəki *Ağ qayanın qaplanının erkəyi*, *Ağ sazın aslanı* və *Ağ sunqur quşu erkəyi* formullarının ordaki ayrı-ayrı sözlərin hazırda bizim düşüncəmizdə kök salmış bəlli mənalarına görə açıqlanması doğru deyil.

Burada Qazan xanın öz dilindən onun kimliyini açmaq üçün çox gözəl poetik kodlar verilmişdir. Həmin kodlar vasitəsilə Qazan xanın kökünü – əcdadını tapmaq mümkündür.

2. Bəs *Ağ qaya*, *Ağ saz* və *Ağ sunqur quşu* ifadələrindəki *Ağ* sözünü necə başa düşək? Xakas dilində *Ağ* sözü ‘Göy’ anlamında işlənmişdir. «Saxalılar sakral bilinən ağ rəngi bütün dünyanı və bu dünyadakı nəsnələri yaradan tanrının – Ürüng – Ayıq Toyonun (*Ağ* yaratıcı) simvolu hesab edirlər. Bəlli olduğu üzrə, saxalılardan “Ər Soqotoy” yaradılış dastanının eyni adlı qəhrəmanı həm də Ağoğlan adlanır. Çünki inama görə, o baş tanrı – Ağ yaratıcının xəlv etdiyi ilk insandır» [58. S. 573].

B. Abdulla yazır ki, «ağ rəng yaradılış miflərində tanrı, soy, kök başlanğıcı anlamına da gəlir» [59. S. 212]. Türk düşüncəsində tanrı, yaradılış, soy, kök anlayışları daha çox Göylə bağlı olduğuna görə, yuxarıda deyilən bütün hallarda *Ağ* sözünü *Göy* sözünün sinonimi kimi başa düşmək daha doğru olar. Onda aydın olur ki, *Ab*, *An* və *Ağ* sözlərinin hər üçü ‘Göy’ anlamı bildirib *A* yuvasından yaranmışdır. Bizim dediyimiz kod da elə budur. İndi məsələ aydın olur ki, Qazan xanın dediyi *Ağ qayanın qaplanının erkəyi* də, *Ağ sazın aslanı* da, *Ağ sunqur quşun erkəyi* də Göy mənşəlidir. Onlar tanrının rəmzləridir. Qazan xan bu şifrələrlə atasının Günəş (erkəyi), anasının Ay (aslan) tanrısı olduğunu kodlaşdırmışdır. Basatın da anası aslandır. Bu deyilənlər Oğuz Kağanın və Salur Qazanın əcdadının tanrı olduğu haqqında digər bilgilərlə tam üst-üstə düşür.

Tanrının himayəçi funksiyasının həddləri çox genişdir. Tanrı himayəçi statusunda ailədəki atanı xatırladır. İstər şumer, istərsə türk folklorunda tanrı həm şəhərləri və onların xaqanlarını, həm də tayfaları və ayrı-ayrı insanları himayə edir. S. A. Tokaryev doğru yazırdı ki, tanrı əvvəlcə tayfanın himayəçisi olmuş, sonra dövlətin qoruyucusuna çevrilmişdir [60. S. 177]. Burada iki məsələ ortaya çıxır: 1) tanrı insanın əcdadıdır, onu qoruyur; 2) insan dövlətdən əvvəl yaranıb. Məntiq doğrudur. Əvvəldə tanrının digər statuslarından danışılarkən buna dair müəyyən örnəklər verilmişdir. Bilqamis sidr meşəsinə yola düşərkən Günəş tanrısı Utuya üz tutur, ondan kömək istəyir. Utu da yeddi aşılmaz dağı aşmaq üçün ona yeddi qeyri-adi varlıq verir. Yeraltı dünyanın demonları Dumuzini axtaranda o da Günəş tanrısı Utuya üz tutmuş, ondan kömək ummuşdur [61. S. 149]. Enkidu yeraltı dünyaya düşür və oradan qayıda bilmir. Bu zaman Bilqamis Günəş tanrısı Utuya üz tutur, ondan kömək istəyir.

Türklər də həmişə dara düşəndə həm Göyü, həm Yeri köməyə çağırırdılar [62. S. 34]. Onların düşüncəsində Göy həmişə Ay və Günəşlə eyniləşdirilmişdir. Altay əfsanələrindən birində iki döyüşçü üz-üzə gəlir.

Biri o birinə deyir ki, nə Göyə, nə də Yerə dua et, xeyri yoxdur [63. S. 283]. Ümumiyyətlə, altaylılarda hər nəslin öz himayəçi əcdadı var [64. S. 140]. Qumuq dastanının qəhrəmanı Ayqız da dar ayaqda tanrıya üz tutur, ondan kömək umur. Hətta onun xalqına arxa dursun deyər tanrıya dua edir, yalvarır [65. S. 290–291].

Oğuz türkləri tanrını əcdad sanırdılar. Əcdadın üzərinə düşən əsas funksiyalardan biri də məhz xilaskarlıq, arxa, kömək, himayə durmaqdır. Basatın Təpəgözlə qarşılaşdığı səhnə bu baxımdan ayrıca önəm daşıyır. Həmin boydan bir parçaya baxaq: *Basat qoçun başını Təpəgözün əlinə sundu. Təpəgöz buynuzundan bərk tutdu, qaldırcaq buynuz dərilə əlində qaldı. Basat Təpəgözün budu arasından sıçrayıb çıxdı. Təpəgöz buynuzu götürüb yerə çaldı.*

Aydır:

– *Oğlan, qurtuldunmu?*

Basat aydır:

– *Tanrım qurtardı* [5. S. 120–121].

Təpəgöz Basatı öldürmək üçün dörd dəfə bu cür hiyləyə əl atır, tələ qurur, ancaq Basat hər dəfə sağ qalır və *tanrım qurtardı* deyir. Bilqamısın yeddi aşılmaz dağı aşması üçün yeddi qeyri-adi varlıq verən Günəş tanrısı Utu burada da Basatı bütün ölüm təhlükələrindən qurtarır və onun Təpəgözün mağarasından çıxması üçün mağaranı yarıb yeddi yerdən qapı açır. Bu iki lövhədə Günəş tanrısının xilaskar, himayəçi statusları, Bilqamısın və Basatın ondan bəhrələnməsi, birincinin yeddi aşılmaz dağı aşması, ikincinin Təpəgözün mağarasından sağ çıxması və yeddi rəqəmləri tamamilə üst-üstə düşür. Bunlar heç vaxt təsadüfi ola bilməz.

Şumer və türk teoqonik düşüncəsində tanrı və Göyün eyniləşdirildiyini bilirik. Göyün ucalıq rəmzi olduğu da bəllidir. Ucalıq isə tanrıya xasdır. Ona görə də KDQ-də tanrıya *uca* epitetiylə müraciət olunduğuna dönə-dönə rast gəlirik:

Ucalardan ucasan,

Uca tanrı! [5. S. 132].

Bu şeiri Əmrən Təkurla qarşılaşarkən söyləyir. Orada Təkür Əmrana deyir:

– *Oğlan, alındınsa tanrınanı yalvarırsan? Sənin bir tanrın varsa, mənim yetmiş iki putxanam var, – dedi* [5. S. 132]. Burada tanrı Əmrana 40 yigidcə güc verir və o da düşməyə qalib gəlir.

KDQ-dəki tanrı islamın formalaşdırdığı allah deyil, türklərin yaradılışdan bəri inandıqları tanrıdır. *Qadir tanrı verməyincə ər bayımaz, uca tanrı dost olub mədəd versin* kimi deyimlər islamdan öncəki düşüncənin izlərini saxlamaqdadır. İndi gəlin aşağıdakı misralara baxaq:

Urduğun ulıtmayan, ulu tanrı!
Basdıgın bəlirtməyən bəlli tanrı! [5. S. 113].

İslama görə, tanrı bəlli deyil. Bu düşüncəyə görə, *vurmaq* və *basmaq* anlayışları da tanrıya aid edilə bilməz. Deməli, KDQ-də oğuzların üz tutduqları, tapındıqları, arxalandıqları, kömək umduqları, hoya çağırıldıqları islamın bilinməyən, maddi olmayan, ağılla dərk edilməyən, gözlə görünməyən allahı yox, qədim türklərin bilinən, dost və əcdad olan, ağılla dərk edilən və hətta gözlə görünən tanrısıdır!

Əslində türklər öz əcdadlarını tanrılaşdırmışlar. Hazırda Azərbaycan xalqının dilində işlənən *ata-ana balanın kiçik allahıdır, ataya ibadət Allaha ibadətdir* [66. S. 315] kimi onlarla ifadələr var ki, əcdadın tanrılaşdırılması fikri ilə tam üst-üstə düşür. Həm də bu ifadələr islam düşüncəsinə yad olduğuna görə, onların dildə yaşamasına ciddi yanaşmaq lazımdır. Görünür, digər ifadələr kimi, bunlar da islamdan əvvəlki düşüncənin məhsulu olub, indi də yaşayır. V. Şerbakov da doğru olaraq insanların öz əcdadlarını tanrılaşdırdıqları fikrini söyləmişdir [67. S. 13].

Tanrının türkün əcdadı olduğunu M. Kaşğari də xüsusi vurğulamışdır: «Türk əleyhissalam Nuhun oğlunun adıdır. Bu ad Nuh oğlu Türkün övladlarına tanrının verdiyi addır» [68. S. 357]. Burada *Türk* adı həm antroponim (Nuhun oğlunun adı), həm də etnonim (Türkün övladlarına tanrının verdiyi ad) kimi işlənmişdir. Övlada adı əcdad – ata, ana verir. Türklərə türk adını tanrı vermişdir. Deməli, türk tanrının övladı, tanrı türkün əcdadıdır!

Məqalənin elmi yeniliyi və tətbiqi əhəmiyyəti. Türk xalqları arasında geniş yayılmış Günəş kultunun tarixi kökləri şumer epik mətnləri əsasında araşdırılmışdır. Şumer və türk epik düşüncəsində Günəş kultunun üst-üstə düşdüyü üzə çıxarılmışdır. Türk xalqları arasında geniş yayılmış Günəş kultunun tarixi köklərinin çox qədim olub, şumer dövrünə gedib çıxdığı sübut edilmişdir.

Türk xalqlarının mifologiyasını, etnoqrafiyasını, onların şumerlərlə qohumluq əlaqələrini öyrənmək işində istifadə oluna bilər.

Ə D Ə B İ Y Y A T

1. «Oğuz Kağan» Dastanı / Yayına Hazırlayan M. Ergin. Ankara, 1988.
2. Идегей: татарский народный эпос. Казань: Тат. кн. изд-во, 2006.
3. *Крамер С. Н.* Шумеры. М., 2009.

4. *Церен Эрих*. Библейские холмы. М., 1986.
5. *Kitabi-Dədə Qorqud*. Bakı: Gənclik, 1978.
6. *Bayat Füzuli*. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı. Bakı: Sabah, 1993.
7. *Sadiq İslam*. Şumer və türk folklorunda əbədi həyat ideyası: şumerin «Həyat ağacı» və Dədə Qorqudun «Qaba Ağacı», türk folklorunda ağac kultu // *Dədə Qorqud*. 2010. № 1.
8. *Cəfərov Nizami*. Seçilmiş əsərləri: 5 cildə. Bakı: Elm, 2007. С. 3.
9. *Seyidov M.* Günəş mifi // *Elm və həyat*. Bakı, 1983. № 2.
10. *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
11. *Артамонов С. Д.* Сорок веков мировой литературы: В 4 кн. М.: Просвещение, 1997. Кн. 1: Литература древнего мира.
12. *Абрамзон С. М.* Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас» // *Сов. этногр.* 1947. № 2.
13. Нюргюн Боотур Стремительный. Олонхо: Якутский народный эпос // Героический эпос народов СССР. М.: Худож. лит., 1975.
14. Нюргюн Боотур Стремительный: Якутский народный эпос / Пер. В. Державина // Героический эпос народов СССР. Л., 1979.
15. *Семби Марат*. Тюркский фольклор как основа этимологизации топонимов // «Ortaq türk keçmişindən ortağ türk gələcəyinə» Uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, 2004.
16. *Namazov Qara*. Seyms Cercvard batmış Mu qitəsi haqqında // *İskit*. 2010.
17. *Yenə onun*. Böyük uyğur imperiyası // *Tarix və onun problemləri*. Bakı, 2009. № 1–2.
18. *Kazımoğlu Muxtar*. Folklorlarda qəhrəmanın oxşarı // *Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər*. Bakı, 2009. № 28.
19. *Окладников А. П.* Конь и знамя на Ленских писаниях // *Тюркол. сб.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
20. *Леринц Л.* «Хурин Алтай» и «Еренсей» // *Исследования по восточной филологии*. М.: Наука, 1974.
21. Ай-Хуучин: Хакасский героический эпос. Новосибирск, 1997.
22. *Лебедева Ж. К.* Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1981.
23. *Tapdıq* // *Azərbaycan folkloru külliyyatı: Nağıllar*. Bakı: Səda, 2006. С. 2.
24. *Zaman-zaman içində* // *Türk xalqlarının nağılları / Tərtib edib Azərbaycan türkcəsinə çevirəni Füzuli Gözəlov*. Bakı: Yazıçı, 1993.
25. *Керам К. В.* Боги, гробницы, учёные. М.: Наука, 1986.
26. *Новгородова Элеонора*. Путь на горы Солнца // *Вокруг света*. 1988. № 11.

27. *Хейердал Тур*. Экспедиция «Тигрис» // Юность. 1980. № 7.
28. *Qoroxov Aleksey*. «Tigris»in neçənci minilliyidir? // Ədəbiyyat və incəsənət. 1981. № 51.
29. *Он же*. Сколько тысячелетий «Тигрису»? // Лит. газ. 1981. № 49.
30. *Tağısoy Nizami*. Türk xalq dastanları qaraçay-balkar «Nart» dastanlarına bir nəzər // «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» Uluslararası folklor konfransın materialları. Bakı, 2010. Kitab 6.
31. Балкаро-карачаевские сказания о нартах // Героический эпос народов СССР. М.: Худож. лит., 1975. Т. 1.
32. *Суразаков С*. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985.
33. *Гаджиева Т. М.* Тюрко-монгольские параллели в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев // İCANAS. 38: Uluslararası Asiya və Kuzey Afrika çalışmaları konqresi. Ankara, 2008. С. 2.
34. Алтайские героические сказания: (Сказитель Алексей Калкин) / Пер. с алт. А. Плитченко. М.: Современник, 1983.
35. *Сагитов Мухтар*. Поэзия народного духа // Урал-Батыр: Башкирский народный эпос / Пер. с башк. Газима Шафикова. Уфа, 1981.
36. *Насилов Д. М.* Некоторые замечания к прочтению енисейских памятников // Письменные памятники Востока. 1971. М.: Наука, 1974.
37. *Неклюдов С. Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов // Тюркол. сб. 1977. М.: Наука, 1981.
38. *Боргояков М. И.* Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // Сов. тюркология. 1976. № 3.
39. *Потанин Г. Н.* Ерке. Культ сына Неба в Северной Азии: (Матлы к тюрко-монгольской мифологии). Томск, 1916.
40. *Бартольд В. В.* Сочинения: В 9 т. М.: Наука, 1966. Т. 1.
41. *Şükürov Ağayar*. Mifologiya. Bakı: Elm, 1996. Kitab 4.
42. *Ситчин З.* Двенадцатая планета / Пер. с англ. Ю. Гольдберга. М., 2007.
43. *Гринцер П. А.* Древнеиндийская литература // История восточной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1.
44. *Афанасьева В. К.* Шумерская литература // Там же.
45. *Ögel Bahaeddin*. Türk Mitolojisi: 2 cildde. İstanbul, 2001. С. 1.
46. *Тэйлор Э. Б.* Первобытная культура: В 2 т. СПб., 1896. Т. 1.
47. *Уланов А.* Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963.
48. *Церен Эрих*. Лунный бог / Сокр. пер. с нем. Б. Д. Каллистова; Предисл. А. А. Нейхардт. М.: Наука, 1976.
49. *Şaman əfsanələri və söyləmələri / Tərcümə və tərtib edənlər Füzuli Gözəlov, Cəlal Məmmədov*. Bakı: Yazıçı, 1993.

50. Нанне, первородному сыну Энлиля // Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., пер., коммент., слов. В. К.Афанасьевой. СПб., 1997.
51. *Афанасьева В. К.* Деяния богов // Я открою тебе сокровенное слово. М.: Худ. лит., 1981.
52. *Seyidov Mirəli.* Qam-şaman və onun qaупаqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994.
53. *Грач А. Д.* Древнетюркская каменная фигура из района Мунгу-Хайрхан-Ула // Крат. сообщ. Ин-та этногр. М., 1958. Т. 30.
54. *Кононов А. Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркол. сб. 1974. М.: Наука, 1978,
55. *Бартольд В. В.* Сочинения: В 9 т. М., 1964. Т. 4.
56. *Бадалов Рахман.* Правда и вымысел героического эпоса. Баку: ЭЛМ, 1983.
57. *Васильева О. В.* Временные и пространственные представления в «Книге моего Деда Коркута»: (небесные тела) // Сов. тюркология. 1978. № 6.
58. *Ögel Bahaeddin.* Türk Mitolojisi. Ankara, 1989.
59. *Abdulla Vəhlul.* «Dədə Qorqud kitabı»nda ağ rəngin semantik simvolikası // «Dədə Qorqud dünyası». Bakı: Öndər, 2004.
60. *Токарев С. А.* Боги // Мифология народов мира: В 2 т. М.: Сов. энцикл., 1991. Т. 1.
61. Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., пер., коммент., слов. В. К. Афанасьевой. СПб., 1997.
62. *Səfərsöylü İlhami.* Türk dillərində teonim və etnonimlər. Bakı, 2010.
63. *Ögel Bahaeddin.* Türk Mitolojisi: 2 cildde. Ankara, 1971. С. 1.
64. *Потанов Л. П.* Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. 5.
65. *Халипаева Имперуат.* «Слово о полку Игореве» и кумыкский героический эпос – взаимовлияние культур // «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» Uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, 2007.
66. Azərbaycan folkloru antologiyası: Ağdaş folkloru. Bakı: Səda, 2006.
67. *Щербачков Владимир.* Атланты, боги и великаны. М.: Вече, 2003.
68. *Каşğари Маһтуд.* Divanü lüğat-it-türk / Тərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər: 4 cilddə. Bakı: Ozan, 2006. С. 1.

**КУЛЬТ СОЛНЦА В ШУМЕРСКОМ
И ТЮРКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ****Р е з ю м е**

О культе Солнца написано много. Однако авторы этих исследований оставили без внимания его первоисточник. В данной статье культ Солнца впервые исследуется на базе шумерских и тюркских эпических произведений. Проведённые параллели позволили выявить в шумерском и тюркском фольклоре сходные мотивы, восходящие к одному этнопоэтическому, этномифическому, этногенетическому источнику.

Ключевые слова: *шумер, тюрк, эпос, культ Солнца, Луна*

**SUN CULT IN THE SUMERIAN
AND TURKIC FOLKLORE****S u m m a r y**

It was a lot of written about Sun cult, but nobody has been touched upon the primary sources. In this article at first time Sun cult was investigated owing to Sumerian and Turkic epic texts, was engaged interesting parallels. From these investigations result were discovered a lot of alike motives coming from the same ethnopoetical, ethnomythic, ethnogenetic source in the Sumerian and Turkic epic texts.

Key words: *Sumerian, Turkic, epic, text, Sun cult, Moon*

MƏMMƏDXAN SOLTANOV

QUBA TOPONİMİ HAQQINDA

X ü l a s ə. Məqalədə *Quba* toponimindən söz açılır, həmin söz onomastik analizdən keçirilir və etimoloji kökü aydınlaşdırılır.

Açar sözlər: *onomastika, antroponim, etimologiya, Quba, linqvistik*

Dildə mövcud olan xüsusi adlar terminoloji faktor kimi *onomastik vahidlər* adlanır. Bu adların cəmi isə dilin onomastikasını təşkil edir. Onomastik leksika çox zəngin və rəngarəng olub, böyük bir sahəni əhatə edir. Buraya şəxs adları, soyadlar, təxəllüslər, ləqəblər, imzalar, nisbələr, bəzi səma çisimlərinə verilən adlar, coğrafi adlar, çay, göl, dəniz və s. adları, xüsusi əşya adları, bədii əsər, musiqi və musiqi kollektivlərinin, müəyyən dərnək və cəmiyyətlərin və s. adları daxildir. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, aşıq yaradıcılığı, klassik və müasir bədii ədəbiyyatımız onomastik vahidlərlə olduqca zəngindir. Azərbaycan xalqının solmaz bədii düşüncə sərvəti, poetik təfəkkürümüzün əzəli bölümü olan aşıq yaradıcılığında da Azərbaycan dilinin maraqlı söz bölümü olan onomastik vahidlərdən bacarıqla istifadə edilmişdir.

Aşıq yaradıcılığında çox işlənən onomastik söz qruplarından biri toponimlərdir. Toponimlər yer-yurd adları, coğrafi məkan adlarıdır. Aşıq poeziyasında toponimlərdən müxtəlif üslubi məqsədlər, rəngarəng çalarlar yaratmaq üçün istifadə edilmişdir. Belə toponimlərdən biri *Quba* coğrafi məkan adıdır. Aşıq yaradıcılığında bir neçə yerdə *Quba* toponiminə təsadüf olunur, məs.:

Şəmkirli Aşıq Hüseynəm, mən burada yer eylədim,
Urmu, Salmas, Marağa, İsfahanı zar eylədim,
Gəzdim Çeçeni, Çərkəzi, nə qorxdum, nə ar eylədim,
Dəmir qapı Dərbənd, *Quba*, Gürcüstanı var eylədim,
Tülküsen, kənavrda dolan, şirü-pələngəm, sənə nə? [1. S. 35].

Qatarlar işlər hər yana,
Ordubada, Naxçıvana,

Qubaya, Qaxa, Şirvana
Çəkili yolların sənini [2. S. 62].

Piçü tab olmaqda gəzdim cahanı,
Tiflisi, Gəncəni, Şəki, Şirvanı,
Dağıstanı, Qəbələ, Bakı, *Qubanı*,
Qarabağ mahalına etdim irtiqab,
Altımda iqab,
Ayaq bər-rikab [3. S. 279].

Quba – yaşı minilliklərlə ölçülən ən qədim tarixi məskənlərimizdən, yurdlarımızdan biridir. Eramızdan əvvəlki I minillikdə bu qədim ərazidə türklər yaşamış, eramızın əvvəllərindən başlayaraq Dərbənd keçidi vasitəsilə başqa türk tayfaları da Quba zonasına gələrək oradakı türklərlə qaynayıb-qarışmış və öz izlərini həmin ərazinin toponimiyasında hişf edib saxlamışlar. Bu coğrafi yurd adı haqqında xeyli dərəcədə müxtəlif fikirlər mövcuddur.

Eramızın ikinci yüzilliyində yaşamış yunan tarixçisi Klavdi Ptolemey Qafqaz Albaniyasının ərazisində olan 29 şəhər və yaşayış yerinin adları sırasında Xobotanın da adını çəkir. Quba xüsusi coğrafi adı haqqındakı ilkin fikirlər də həmin bu şəhərlə bağlı meydana çıxmışdır. Bir sıra tədqiqatçılar güman olaraq irəli sürürlər ki, zaman keçdikcə *Xobota* sözündəki *-ta* komponenti düşmüş və həmin söz *Quba* formasına düşmüşdür [4. S. 275].

Qeyd edilən fikir Quba xüsusi adı haqqında ilkin fikir kimi qiymətli olsa da, elmi əhəmiyyət daşımır. Çünki Ptolemeydə Xobota şəhərinin harada yerləşməsi haqqında dəqiq fikir verilmədiyindən yalnız zahiri oxşarlıq əsasında onu Qubanın keçmişini ilə əlaqələndirmək, onu məhz Qubanın ilkin adı kimi qəbul etmək o qədər də düzgün deyildir.

Quba şəhərinin keçmişdə həm də *Qudyal* və *Qala* adlanması ilə əlaqədar olaraq R. Rüstəmov *Quba* coğrafi adının *Qudyaldan* yarındığını göstərir. O yazır: «Bizcə, yerli əhalinin – qocaların işlətdiyi *Qudyal* iki sözdən: *oved* və *yal* sözlərindən ibarətdir. *Oved* sözü ləzgi dilində ‘iki’, *yal* sözü isə Azərbaycan dilində ‘yamac, dөş, eniş’ deməkdir. Ola bilsin ki, bu iki sözün calaq edilməsindən yeni bir söz – *qudyal* sözü yaranmışdır. Doğrudan da, Quba iki dağ silsiləsinin yamacında, dөşündə yerləşir. Bütün buraya qədərki qısa izahatdan belə bir qənaətə gəlmək olar ki, *Quba* sözü *qudyal* sözünün zaman keçdikcə dəyişmiş variantıdır» (kursiv bizimdir. – M. S.) [5. S. 8].

Zənnimizcə, bu onomoloji mülahizə o qədər də tutarlı deyildir. Əvvəla, *Quba* sözünün *Qudyaldan* yaranması, başqa sözlə desək, *Qudyalın Qubaya* fonetik çevrilməsi o qədər də inandırıcı görünmür.

İkinci bir tərəfdən, bu ərazidə türklərin daha çox üstünlük təşkil etməsinə baxmayaraq, tədqiqatçının *Qudyal* sözünü hibrid onomastik vahid götürərək onun birinci hissəsini ləzgi dili ilə izah etməsi bir qədər məntiqsiz görünür.

Quba adının etimologiyası haqqında başqa fikirlər də vardır. XIX əsr rus alimi İ. Berezin onun ərəb dilindəki *qübbə* sözündən əmələ gəlməsi fikrini irəli sürür [6. S. 97]. V. Minorski də *Quba* adının ilkin olaraq X əsrdən *Qübbə* şəklində işləndiyini bildirir. Görkəmli ədəbiyyatşünas F. Köçərli isə bir qədər də irəli gedərək Qubanı Nadir şah dövrü ilə, onun çadırının qübbəsi ilə bağlayır [7. S. 217].

Bu etimoloji fikirlər də tam elmi səciyyə daşımır və bunları təkzib etmək üçün tək-cə bir faktı qeyd etmək kifayətdir ki, Qubanın tarixi Nadir şahdan çox-çox əvvələ aiddir və onun Nadir şahla bağlılığı heç cür inandırıcı deyildir. İkinci bir tərəfdən, Q. Məşədiyevin tədqiqatlarına əsaslanaraq belə bir fikir də səsləndirmək olar ki, *Quba* adlı yaşayış yerlərinin keçmişdə başqa ərazilərdə də mövcudluğu onların hamısının ərəb dilindəki *qübbə*dən yaranması fikrini inkar edir [8. S. 42].

Ötən əsrin əvvəllərində Nalçik ərazisində *Qubatəpə* və *Qubadağ* toponimləri qeydə alınmışdır. Bundan başqa, Azərbaycanca Kürdəmir rayonu ərazisində *Ərəb Qubalı* və *Çöl Qubalı* kəndləri vardır. Bu mövqedən çıxış etsək, *Quba* coğrafi adı haqqında ən doğru fikir kimi Ə. Hüseynzadənin tədqiqatları qeyd olunmalıdır. O, *Quba* toponiminə xüsusi məqalə həsr etmiş, bu adın etnonimik səciyyə daşdığını, quba adlı qədim türk tayfalarından birinin adı ilə bağlı olması fikrini irəli sürmüşdür [9. S. 122]. Q. Qeybullayev də *Quba* coğrafi adının etnonim əsasında yarandığını, türk mənşəli kuva tayfa adı ilə bağlılığının mümkünlüyünü qeyd edir [10. S. 64]. Q. Məşədiyev də *Quba* adının türkologiyada geniş yayılmış kubaçi, köbəçi etnoniminin kökündən yaranması fikri ilə razılaşıq [8. S. 42].

Biz *Quba* xüsusi coğrafi adının etnotoponim olması fikri ilə razılaşıyıq. Lakin əlavə olaraq bəzi cəhətləri qeyd etmək istərdik. Q. Məşədiyev Quba ərazisindəki oronimik obyektlərdən bəhs edərkən *Kələqova* dağ adı haqqında yazır: «Güman ki, bu dağ *Qəlaye-Quba* sözünün təhrif olunmuş formasıdır. Həqiqətən də, qoca kişilər danışirlar ki, indiki Quba şəhərinin əhalisi əvvəlcə dağda yaşamışdır. Beləliklə, quba tayfasının yaşadığı dağ sonralar həmin adı qəbul etmiş və *Kələqova* şəklinə düşmüşdür» [8. S. 110].

Eyni fikrə biz N. Məmmədovun tədqiqatlarında da rast gəlirik. O da bu fikri irəli sürür ki, «*Kələqova* oronimi mənşə etibarilə qıpçaq mənşəli hesab edilən kuba, kuva tayfasının adından və *qala* sözündən ibarət olub, 'quba (kuva) tayfasının qalası' mənasındadır» [11. S. 147].

Qeyd etmək lazımdır ki, hər iki tədqiqatçının *Qəlaye-Quba* adının təhrif olunaraq *Kələqova* şəklinə düşməsi fikri o qədər də inandırıcı görünmür. *Kələqova* oronimindəki *qova* komponentinin etnik səciyyəli *quba* olduğu aydındır. Lakin coğrafi adın birinci komponenti olan *kələ* sözü haqqında biz başqa fikir söyləmək istərdik. Məlum olduğu kimi, Quba ərazisində yaşayan əhalinin böyük bir hissəsini tatlar təşkil edir ki, onların da zonanın toponimik landşaftının yaranmasında böyük rolları olmuşdur. Bunu əsas götürsək, *kələ* sözünü də taddilli vahid kimi qəbul etmək olar. *Kələ* sözünü burada biz ya tat dilində ‘böyük’ mənasını bildirən *kələhə* sözü kimi, ya da ‘baş, yuxarı’ anlamlı *kəllə* sözü kimi mənalandıra bilərik. Bu halda *Kələqova* oronimini ya ‘Böyük Quba’ mənasında, ya da ‘Qubanın başı, Qubanın yuxarısı’ anlamında izah etmək mümkündür. Fikrimizi sübut etmək üçün bir faktı da qeyd etmək istərdik ki, Quba rayonunda *Zərqova* adlı kənd vardır ki, bu coğrafi yer adının da ikinci komponenti *qova*, *quba* etnonimi və ya *Quba* etnotoponimidir. Birinci komponent olan *zər* sözünü isə yenə taddilli vahid kimi qəbul edərək aydınlaşdırmaq olar. Tat dilində *zəvər* sözü ‘yuxarı’ mənasını ifadə edir və buradakı *zər* sözü də həmin *zəvər* sözündən törənmə bir komponent kimi qəbul edilə bilər. Bu halda coğrafi məkan adını ‘Qubanın başı, Qubanın yuxarısı’ mənasında izah etmək mümkündür. Qeyd etmək lazımdır ki, həmin kəndin yerləşdiyi coğrafi ərazi, kəndin relyef quruluşu da göstərdiyimiz etimoloji açıqlamanın doğruluğunu, düzgünlüyünü sübut edir.

Belə bir cəhəti də qeyd etmək maraqlı olardı ki, *Quba* sözünün etimologiyası geniş əks-səda doğurmuş, hətta bədii söz ustaları da bu coğrafi ad haqqında fikir söyləmək təşəbbüsündə olmuşlar. Bu cəhətdən yazıçı Əfqanın fikri maraqlıdır:

« – A. Bakıxanov yazır ki, Quba *qübbə* sözündəndir. Yusif Vəzir Çəmənəminli də bu fikri təkrar edir. Dahilər də səhv edir, əzizim. Bakıxanov *Quba* sözünü Nadir şahın səfəri ilə bağlayır. Nadir şah XVIII əsrin əvvəllərində Qafqaza soxulub, *Quba* sözünün isə tarixi millətin özü qədər qədimdir.

– Maraqlıdır.

– Əlbəttə, maraqlıdır. Mən sual edirəm: Quba *qübbə* deməkdirsə, bəs onda *quba qaz*, *quba at* nə deməkdir?

İsrafilzadə fikirli halda alını ovuşdurdu. Nazim müəllim sözünə davam etdi:

– *Quba* qədim dilimizdə ‘ağ’ deməkdir, azacıq qırmızıya çalan ağ rəng. Heç səbəbsiz deyil ki, *Quba* bizdə həm də qadın adıdır. Gözəllik rəmzidir.

– Belə çıxır ki, *ağ alma* əslində *quba alma* deməkdir.

– Şübhəsiz və yenə şübhəsiz! Qubanın özü də elə ağ məkandır. Qubanın göyü, meşələri, dərələri, xüsusən dağları həmişə ağ tüllə örtülmüş kimidir. Səttar Bəhlulzadənin Quba mənzərələrini görmürsənmi? Onun bütün tabloları azacıq qırmızıya çalan ağ tülə bürünmüş olur. Rəssam *quba* sözünün lüğəti mənasını rənglərin dili ilə açmışdır» [12. S. 160].

Əlbəttə, bu etimoloji yozum təşəbbüs kimi qiymətləndirilsə də, elmi əsasa malik deyildir. Əsl elmi etimoloji açıqlama isə, əvvəl dediyimiz kimi, *Quba* coğrafi adının etnonimlə bağlı izah edilməsidir.

Məqalənin elmi yeniliyi və tətbiqi əhəmiyyəti. Dildəki onomastik vahidlər mənsub olduğu xalqın etnik tarixini, məişət həyatını, qədim dil xüsusiyyətlərini özündə saxlayan xüsusi sözlərdir. Bu cəhətdən *Quba* toponiminin də etimoloji kökünün açıqlanması həm elmi, həm də praktik əhəmiyyətə malikdir. Bu sözün açıqlanması, bir tərəfdən, etnik kökümüzün aydınlaşdırılmasına, digər tərəfdən isə başqa toponimik vahidlərin məzmun kökünün açıqlanmasına kömək edir.

Ə D Ə B İ Y Y A T

1. Aşıq Hüseyn Şəmki. Bakı: Gənclik, 1971.
2. Aşığın sözü. Bakı: Elm, 1970.
3. Azərbaycan aşıqları və el şairləri. Bakı: Elm, 1983. C. 1.
4. *İsmayilov M.* Sənin ulu baban. Bakı, 1989.
5. *Rüstəmov R.* Quba dialekti. Bakı, 1961.
6. *Березин И.* Путешествие по Востоку. СПб., 1846.
7. *Köçərli F.* Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları. Bakı, 1923. C. 1.
8. *Məşədiyev Q.* Zaqafqaziyanın Azərbaycan toponimləri. Bakı, 1990.
9. *Гусейнзаде А.* Об этимологии топонима Губа // Сов. тюркология. 1971. № 2.
10. *Гейбуллаев Г.* Топонимия Азербайджана. Баку, 1976.
11. *Məmmədov N.* Azərbaycanın yer adları: (Oronimiya). Bakı, 1993.
12. *Şirəliyev M., Hüseynzadə M., Kazımov Q.* Azərbaycan dili: VII–VIII siniflər üçün dərslik. Bakı, 1987.

МАМЕДХАН СОЛТАНОВ

О ТОПОНИМЕ КУБА

Р е з ю м е

В статье выявляется происхождение топонима *Куба*, а также проводится лингвистический анализ этого слова.

Ключевые слова: *ономастика, антропоним, этимология, Куба, лингвистический*

MAMEDKHAN SOLTANOV

ABOUT THE TOPONYM *QUBA*

S u m m a r u

In the article the etymology of the toponym *Quba* have been revealed. Here also the linguistic analysis of this word have been realized.

Key words: *onomastiks, anthroponym, etymology, Quba, linguistic*

АЛЕКПЕР АЛЕКПЕРОВ

**ПО ПОВОДУ НЕКОТОРЫХ ТЮРКСКО-СЕМИТСКИХ
И ТЮРКСКО-ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ
ЯЗЫКОВЫХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ**

Р е з ю м е. В статье прослеживаются тюркско-семитские и тюркско-индоевропейские языковые и мифологические параллели. Одновременно утверждается, что глаголы в указанных языках образуются на основе тюркского императива *et* ‘делать’.

Ключевые слова: *Азербайджан, Огуз, семитские языки, языковые и мифологические параллели, Йахве*

Довольно длительное время учёные-историки пытаются доказать отсутствие тюрков в Переднеазиатско-Балканском регионе вплоть до Рождества Христова, точнее – до гуннского нашествия. Однако наличие у евреев, арабов и индоевропейцев слов с корневыми *t ~ r* свидетельствует о том, что указанные народы испытывали непосредственное влияние тюрков, с которыми тесно контактировали уже с начала становления этнического самосознания [1. С. 50–55]. Тюрко-мусульманская традиция также возводит свою родословную к библейской версии происхождения народов. Поэтому возникает вопрос: какая связь между генеалогией тюрка Огуза и библейского Ибрахима / Авраама, которого большинство исследователей причисляет к семитам. Коран в отличие от ветхозаветной традиции считает Ибрахима (إبراهيم) сыном Азара (أزر) [Коран. VI: 74–75; 2. С. 41]. Известно, что пророк Мухаммед (с) хорошо знал евреев и их язык [3. С. 655]. Но по Корану Ибрахим не был ни иудеем, ни христианином, он – мусульманин-ханифа [Коран. III: 67], что считается арабизированным вариантом сирийского *ханна* ‘язычник’ [4. С. 25].

Арабы, как известно, делятся на три группы: северные – *al-ba'ida*; южные – *al-'ariba* и арабизированные – *musta'riba*. Предком *musta'riba* был Исмаил – родоначальник курейшитов, к которым

относился и наш пророк. Но если Ибрахим и его сын Исмаил не являлись семитами, так как *musta'riba* – это арабизированные, то кем же они были арабизированы? Наш соотечественник Низами Гянджели (Гянджеви) однозначно указывает на тюркское происхождение Мухаммеда (с) [5. С. 66; 6. С. 5–8]. Объяснить подобное сопоставление только попыткой увязать данное происхождение с библейской генеалогией не совсем правильно. В то же время Низами одним этим заявлением уже подчёркивает, что он тюрк.

Вторым сыном Исмаила был *Kedar* [Бытие. 25: 13]. В еврейском варианте Ветхого Завета имя *Kedar* (קדר) даётся как *Кейдар*, а *кейдариты* (אהלי קדר) упоминаются как «жители шатров» [7; Теллим. 121: 5–6; Мегиллот. 1: 5]. Согласно же тюркской генеалогии у огузского хана Баяндур был брат Кайдар, могила которого, известная как «могила пророка Айдара», находилась на западе Азербайджана около Султанийи [8. С. 109; 6. С. 5–8]. Эта аналогия подтверждает правоту Низами Гянджели в вопросе о происхождении нашего пророка и о взаимосвязи понятий *кедар* / *кидар*, о сходстве между указанными племенами и народом *кушан* / *усунь* / *эфталиты* – белыми гуннами, а также с соседями кутиев – племенем *Tukriş* (*Turkiş*) из надписи Хаммурапи, которое почему-то пытаются причислить к индоевропейцам [9. С. 14–39; 10. С. 27–40].

То, что побережье Восточного Средиземноморья ещё до появления там евреев было местом обитания древних тюрков, доказываемы многими фактами. Например, одним из тюркских племён, известных по источникам, было племя *askal* / *işgil*- (اشگل / اسكل), с названием которого в Библии при описании событий XIII в. до н. э. связывается наименование Askalon (אשקלון ‘Ашкелон’) [10. С. 27–40], оканчивающееся на так называемый индоевропейский топонимический формант *-on* [10. С. 27–40]. Из еврейских же источников известно о народе *eşkol*, жившем в одно время с Авраамом [11. С. 44, 106]. Это ставит под сомнение утверждение некоторых исследователей о семитском происхождении *гиксосов* [11. С. 107; 12. С. 3–34; 10. С. 27–40], имя которых с тюркского переводится как *gökoguz(os)* ‘небесные огузы’ [10. С. 27–40]. Гиксосы в XVIII в. до н. э. захватили Египет. При них местное население познакомилось с боевыми колесницами. Употребление же в названии *Askalon* индоевропейского суффикса *-on*, бесспорно, свидетельствует о присутствии индоевропейцев в данном регионе, по крайней мере, с XIII в. до н. э. Но тогда возникает вопрос: не являлись ли тюрки теми индоевропейцами?

Наше исследование семитских слов свидетельствует о том, что они изначально были слоговыми, но затем в результате ассимиляции

превратились в трёхсогласные. Напр.: *şameş* ‘солнце’ (у арабов *şams*) – производное от двух слов: *şam* ‘небо’ + *eş* ‘огонь’ → ‘небесный огонь’. В этом же ракурсе надо рассматривать и название гор. *Kadеш*, расположенного на р. Оронт в Сирии, а также арабское название гор. Йерусалима → *Kuds* (от глагола *قدس* (*kadusə*) ‘святить’, ‘освящать’), которые восходят к тюркскому *kut* ‘святой дух’ + *eş* ‘огонь’. Характерно, что в слове *kud//t* прослеживается название культа Быка [12; 13. С. 3–34]. Существует предположение, что тотемным животным шаньюйского рода гуннов был бык. Поэтому представляет интерес следующая параллель: *Огуз* → *Бык* (*kut*) → → г. *Джудди* (*Gudi*), где приземлился Ноев ковчег [12; 13. С. 3–34].

В одном из источников сообщается: «В девятый год Осии взял царь Ассирийский Самарию и переселил Израильтян в Ассирию, и поселил их в Халахе, и в Хаворе, при реке Гозан, и в городах Мидийских» [4-я книга Царств. 17: 1–7]. Если учесть, что семитская согласная *vav* – это евр. *ו*, араб. *و*, которая в зависимости от огласовок читается и как *o / u*, и как дифтонг *au*, то библейский *Гозан* соответствует имени *Гузан*. Поэтому не приходится сомневаться, что в названии *Гузан* нашло отражение наименование огузов, с которым связано *URU. Guzana* ассирийского источника [14. С. 18; 15. № 2. С. 265].

Согласно общепринятой концепции семиты письменными источниками фиксируются в Передней Азии с конца IV – нач. III тыс. до н. э., а так называемые индоевропейцы – с конца II тыс. до н. э. Тюрки же, которых кое-кто всё ещё считает пришлыми с Алтая, появились в интересующем нас пространстве только после гуннского вторжения. Считалось, что каких-либо контактов между указанными племенами в то время быть не могло. Современные же исследования позволяют по-новому подойти к изучению многих происходивших ранее этнических процессов. Ведущая роль в этом, безусловно, всегда принадлежала и принадлежит лингвистике. Возражая учёным, критикующим тех историков, которые в решении этнических вопросов опираются и на языковые данные, приведём следующую цитату: «...языковые свидетельства могут и должны быть использованы в исторических реконструкциях, так как язык является в широком смысле выразителем культуры его носителей» (курсив наш. – А. А.) [16. С. 100; 17. С. 39]. Современное же состояние исторической науки в вопросах этногенеза требует от историка знания основ языкознания, а от лингвиста – письменных источников.

С момента зарождения этой науки учёные, основываясь на Библии, разделили языки на следующие семьи: семитско-хамитскую,

индоевропейскую, уральскую, алтайскую и др. В последнее время среди исследователей всё большее распространение находит теория родства этих языков, получившая название ностратической. Разработанная датским лингвистом Х. Педерсеном, эта теория впоследствии была существенно развита в работах В. М. Иллич-Свитыча [18. С. 3–4]. Ностратика интересна тем, что она с сугубо материалистических позиций пытается объяснить некую генетическую общность основы ряда языков. Отрицая эту общность, невозможно объяснить такие языковые явления, как наличие в разных языках одинаковых по звучанию слов с одними и теми же корневыми фонемами и смысловым содержанием. Чтобы проверить, насколько правомерно наше суждение, остановимся прежде всего на правилах образования глагола в некоторых языках. Глагол – это часть речи, обозначающая действие или состояние как процесс [12. С. 310]. Во многих языках понятия, связанные со светом, реализацией и восприятием энергии, образуются с помощью компонентов *-ar, -od, -ut, -it, -ot, -uz, -is, -iş*, которые при фонетическом развитии переходят в *-et / -el (eləmək)* ‘делать’ [1. С. 50–55; 12; 13. С. 17–34]. Посредством этого инфинитива в тюркском образуется императив, производный от тюркского же вспомогательного глагола *etmək* ‘делать’ [20. IV. С. 164], – *et* ‘делай’ (*yat + et + im* → *yatdim*; *get + et + im* → *getdim* и т. д.). Характерно, что, несмотря на флексию, в русском языке инфинитив глагола, а также 3-е л. ед. ч. образуется именно посредством тюркского императива *et*: *xot + et* → *xotet* (*хочет*); *lyub + et* → *lyubet* (*любит* (**любим**)); *klad + et* → *kladet* (*кладёт*); *lyag + et* → *lyaget* (*лежат* (**лежим**)). Этот процесс наблюдается и в западноевропейских языках. Так, в древнегерманский период переднеязычный суффикс *-d / -t* представлял собой сфигурированную форму глагола *делать* [21. С. 32]. Например, в английском языке путём метатезы от тюркского императива *et / od* как показателя реализации энергии образуется английское *do* ‘делать’, а также предынфинитивная частица *to* [22. С. 158; 12; 13. С. 17–34], изначальная форма которых сохранилась в окончании правильных глаголов прошедшего времени в виде *-ed (work + ed; look + ed)*. Эта форма соответствует окончанию глагола прошедшего времени тюркского языка *-idi* ‘было’: *itti – itələdi* ‘толкнул’; *etti – etdi* ‘сделал’; *alardı*: 1 – *qızardı* ‘покраснел’; 2 – *qamaşdı* ‘набил оскомину’, ‘временно ослеп’ [20. I. С. 222–223, 229]. Во французском языке посредством частицы *et* образуется оканчивающееся на *-es / -ez* сослагательное наклонение, которое во всех временах произносится как *-ets* [23. С. 29, 73]. Такая же закономерность характерна и для окончаний *-t / -d*, встречающихся в древне-, средне- и новоперсидском языках [ср.: др.-

перс. *te / ti, tai* → *yazaite* ‘поклоняется’, *yazata* ‘поклонялся’; в аористе согласная *-t* выпадает: *Auramazda tuvam daušta biya(t)* ‘Да будет тебе Ахурамазда другом’; ср.-перс. *Anī šab ēdōn dīd čiyōn ka Sāsān pad pil-e ārāstag* ‘На другую ночь он увидел, что Сасан сидит на белом слоне...’; новоперс. *Dana hām danād və hām porsād* ‘Учёный знает и спрашивает...’ [24. С. 211–212, 221, 259–264; 25. С. 38, 66; 26. С. 172]. Как видно, тюркский императив *-et / -ed* ‘делать’ достаточно отчётливо проявляется в качестве глаголообразующего в индоевропейских языках. Также можно заметить, что данная частица действует и в семитских языках, напр.: араб. **كَتَبْتُ** (*katabtu*) ‘писать’ → **كَتَبْتُ** (*katabtu*) ‘я писал’; **كَتَبْتِ** (жен. род *ti*) ‘ты писал(а)’; **كَتَبَ** (**كَتَبْتَ**) *kataba(t)* ‘он (она) писал(а)’ [27. С. 148]. Несмотря на то что иврит тоже строится по консонантному принципу, при образовании глагола настоящего времени учитываются слоговая система и его окончания. Так, например, двусложная основа настоящего времени с конечным согласным женского рода единственного и множественного чисел образуется при помощи окончания *-et / -ot*: **לִמְדוֹת** (*lomedet*) ‘она учится’; **לִמְדוֹת** (*lomodot*) ‘они (женщины) учатся’. Окончание *-ot* характерно для глаголов с односложной основой множественного числа женского рода: **גָּרוֹת** (*garot*) ‘они (женщины) живут’, а также для глаголов, оканчивающихся на согласную: **רוֹצֵה** (*rotsa*) ‘она хочет’ → **רוֹצוֹת** (*rotsot*) ‘они (женщины) хотят’ [28. С. 52]. Следует отметить, что родословная евреев ведётся по материнской линии. Это очень существенный момент в познании психологического уклада этого народа. Фонема *л*, символизирующая женское начало, соответствует значению ‘инь’. Наверное, неспроста и то, что слова *любовь / love / liebe* у некоторых народов начинаются с данной фонемы. Финикийское *л*, по форме написания напоминающее латинскую заглавную *L*, является, как считают исследователи, прототипом еврейского **ל** (прописью – **ל**) и арабской **ل** [29. С. 210]. Инфинитив еврейского глагола образуется посредством фонемы **ל**: **לִלְמוֹד** (*lilmod*) ‘учиться’. Символ женского плодородия в тюркских языках – это слово *xatun* ‘хранительница очага’, в котором прослеживается тюркское *(x)at / ot / ut* (**اوت**) в значении ‘огонь, энергия’ [30. С. 118; 31. С. 152–153, 174], что наблюдается и в иврите. Такое поразительное сходство не может быть случайным при отсутствии временно-пространственного взаимовлияния. Если тюрков в Переднеазиатско-Балканском регионе до Рождества Христова не было, то как же объяснить тот факт, что присущее этому народу и связанное с энергией / светом понятие *-et / -ot* здесь в то время уже существовало?

Когда Моисей закрывал лицо покрывалом, на его голове как знак святости появлялись рога. «Рогатый Моисей» в библейском сказании –

это помазанник Божий. Именно такого сумрачного и возвышенного Моисея с рогами на голове создал гениальный скульптор Микеланджело [11. С. 170]. У евреев бог *Йахве* (יהוה) изображался в виде быка и имел ту же манифестацию, что и у тюрков, и у так называемых индоевропейцев [1. С. 50–55]. В Книге Амоса в связи с падением Израиля в 727 г. до н. э. отмечается, что, когда пророк пришёл в религиозный центр города, его бог там был изображён в виде золотого тельца [Амос. 8: 14; 11. С. 368]. В иврите бык – תורא ‘тора’, а תורה ‘Тора’ – это Священное писание. Слово *бык* оканчивается на א (алеф), тогда как Тора – Священное писание – на букву ה (he), которая в конце слова произносится как *a*. В арабском языке *бык* ‘телец’ – ثور ‘sur’. В отличие от евреев у мусульман г. Синай называется *Тур* (طور) ‘*t – w – r*’ [Коран. II: 63, 93; XIX: 52; XX: 80; XXIII: 20]. Слова с корневыми *t – w – r* и их связь с тюркским ареалом были разработаны нами ранее [1. С. 50–55; 12; 13. С. 3–34; 10. С. 27–40]. Здесь же в дополнение к уже опубликованному материалу приводятся новые факты.

Исследователи утверждают, что манифестация *Йахве* – это плодородие через грозу [9. С. 519; 11. С. 268]. Полагают, что *Йахве* был богом войны у мадианитян. Моисей же стал его последователем с момента возвращения в Египет, когда начал приобщать к данному культу евреев. Библия ведёт родословную мадианитян от Мадиана – одного из сыновей Авраама и его второй жены Хеттуры [11. С. 165], потомков которой мусульманская традиция считает тюрками. Так, в Мешхедской рукописи Ибн ал-Факиха имеется такой рассказ о происхождении тюрков-тугузгузов Хорасана: «Не успел Ибрахим, да будет над ним мир, жениться на Саре, как она умерла, и женился он на женщине из чистокровных арабов, которую звали Кантура бинт Мактур, и родила она ему Мадина, Мадайина – он же Мадйан, Йансана, Ашбака и Суджа...» [32. С. 23, 49]. Небезынтересно, что в имени Ашбака можно заметить сходство с именем вождя тюркскифов *Ишбакая*. Скифов ассирийцы называли *Aşquz* ‘Ашкеназ’. Связь же *Йахве* с богом грозы позволяет провести очередную параллель. Так, из Несторовой летописи известно, что до принятия христианства верховным божеством у восточных славян был Перун. До недавнего времени выдвигались различные предположения относительно происхождения его имени. Ещё в XIX в. И. Первольф, этимологизируя данное слово, пришёл к заключению, что «Перун – бог грома и молнии, который “прёт”, ударяет; по-польски Бёрун (piogun) – молния» [33. С. 84]. М. Фасмер считал, что Перуна нельзя сравнивать с германским Тором, даже если его почитание и объяснялось влиянием последнего. Первоначальное объяснение имени

указанного божества – ‘разящий гром’ [34. С. 246]. Высказывались мнения о связи имени *Перун* со скандинавским именем *Перкунас*. В последнее время предпринимались попытки сблизить его с хеттским именем *Perunas* (в смысле ‘скала’) [35. С. 103; 36. С. 226]. Интересные данные приводит Л. А. Гиндин. Исследуя фрако-хетто-лувийские и фрако-малоазийские изоглоссы, учёный пришёл к выводу, что древнейший слой балканской ономастики, восходящий к индоевропейскому *per(ku)un* или *per(k)u(n)*, составляют исконно фракийские слова со значением ‘бог грома, связанный с дубом’ [37. С. 88]. Но стремление приписать имени *Перун* индоевропейское происхождение ничем не оправдывается. Если древнеславянское мировосприятие полностью калькирует тюркскую мифологию (от этнических наименований типа *саклаб* и *рус* до таких названий, как *хаган*, *серый волк*, *Кощей*, *остров Буян* и т. д.), то зачем искать данное слово в других языках? Далее, корень *p ~ r* в имени *Перун* соответствует корневым согласным славянского числительного *первый*, *перший*, которое в норманнскую эпоху было заменено словом *один*, восходящим к имени верховного божества тюрков-асов – Одину и соответствующим цифре 1.

Сообщая о жертвоприношениях тюрков в честь Громовержца-Тенгри, Моисей Каланкатуйский отмечает: «...народ этот, охваченный заблуждением древопоклонения...обряды свои считал выше (других). Если громогласное огненное сверкание молнии, обжигающее эфир, поражало человека или другое животное, то они считали, что это жертва, посвящённая богу Куару, и служили ему... Епископ... повелел срубить самое большое... дерево – дуб... которому приносили в жертву лошадей... Этот дуб был как бы главой и матерью всех... деревьев... которым многие поклонялись в стране гуннов» (курсив наш. – А. А.) [2. С. 124, 128].

О жизни евреев в Библии говорится так: обретя свободу, сыны Израиля забыли о благодеяниях Йахве и снова стали поклоняться ханаанским богам. За это они понесли новое наказание, так как мадианитяне, амаликитяне и другие племена стали нападать на израильских землевладельцев. Только после семи лет непрерывных страданий Йахве смиловившись над евреями. В это время в Орфе – городке, лежавшем на территории, занятой представителями племени манасиев, жил землепашец Иоас. «И пришёл Ангел Господень и сел в Орфе *под дубом*, принадлежащим Иоасу... сын его Геден выколачивал тогда пшеницу в точиле, чтобы скрыться от мадианитян. Йахве доверил ему освобождение израильского народа и, после того как Геден добился у Яхве знамения, положил *под дубом* козлёнка и опресноки» (курсив наш. – А. А.) [Книга судей. 6: 11–19].

Христос – это помазанник Божий. Арабский глагол *масаха* означает ‘смазывать маслом’, и потому Христос в мусульманской традиции Масих, а у иудеев – Машиах. В своей первой проповеди Иисус цитировал Исайю: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим...» [Евангелие от Луки. 4: 18]. По-тюркски *масло* – это *yağ*, а *смазывать маслом* – *yaхтаq*. Если Христос – это *маслом* помазанный сын *Йахва* (*Элоха*), то, согласно иудейской версии, Йахве оплодотворяет землю при помощи дождя. Дождь в тюркском – *yağış*. Наверное, будет уместно подчеркнуть, что *yağış* у доисламских тюрков означал ‘жертвенное приношение’. В таком случае можно провести параллель между следующими словами: *Yahva* – *yağ* ‘масло’ – *yağış* ‘дождь’ – *yaхşı* ‘хороший’. Аналогично прослеживается и мифологическая взаимосвязь: *Бог оплодотворяет землю посредством дождя*. Основываясь же на положениях теизма, можно полагать что Бог – мужчина, в христианстве Он – Отец Христа-помазанника. Мусульмане, обращаясь к нему, говорят *Он – Qul huva Allahu axad* ‘Скажи – Он Аллах один’ [Коран. СХІІ: 1]. Следовательно, исходя из идеи помазания, имя *Йахва* (יהוה) должно интерпретироваться как *Yah + aba* ‘Маслящий отец’ из тюркского *Yağ / x* ‘масло’ + *Baba* ‘отец’. Скифы, которые фиксируются в Передней Азии намного раньше семитов, называли своего Бога *Танры Baba*. В то же время, основываясь на метатезе, можно сказать, что *Йах / x* – это уже *хай*, от которого произошли слова *жизнь (хайа)*. По-тюркски же *хая* – это *яичко*, т. е. орган, который имеет особое значение для плодородия, – ведь манифестация Йахве – «плодородие через грозу».

Следует отметить, что и у человека «плодородие» осуществляется только «через грозу». Уже по этим примерам можно судить, как велико было влияние тюрков на становление семитского, в данном случае иудейского монотеизма.

Ибн Фадлан сообщает, что огузы ещё до принятия ислама поклонялись Единому Богу – Бир Тенгри [38. С. 125–126, араб. текст с. 200^a. стр. 2]. Одновременно было бы не лишне подчеркнуть, что иудейская мифологическая традиция, если сопоставить её с тюркским мировоззрением, имеет определённую направленность в раскрытии имени *Огуз*. В иврите *бык* – это **תורא** ‘тора’, а Тора (**תורה**) – Священное писание. Пиктографическое изображение быка – \forall/\forall ‘бык / вол’, в семитских языках – *alp, alef, alif* (финик. \square , евр. **א**, араб. **ا**). То, что понятия *buğa* ‘бык’ и *tur* ‘горный козёл’ для древнего тюрка были синонимами, можно увидеть по слову *baqatur* ‘богатырь’, состоящему из двух однородных понятий – *baga*

‘бог’ / ‘бык’ + *tur*. К этому же понятию восходит и название *Бактрия*.

Одним из персонажей «Слова о полку Игореве» является Всеволод, которого автор наделяет двумя эпитетами – *буйтур* и *яртур*. Первый из этих эпитетов исследователи сравнивали с русскими словами *буйный*, *дикий*, а второй – со словом *ярый*. Однако О. Сулейменов доказал, что слово *буй* восходит к тюркскому *бай*, *бий*, *бей* ‘бек’, т. е. к слову, применяемому к человеку, пользующемуся уважением [16. С. 426–430], или точнее – к главе рода. В славянских языках есть и такое понятие, как *бояр*, которое произошло от тюркских *бой* ‘род’, ‘племя’ и *яр / ар* – в смысле ‘муж’. Таким образом, автор «Слова» применяет к Всеволоду Святославовичу, младшему брату Игоря, два равнозначных эпитета *бай / бей* ‘господин’, что связано непосредственно с понятиями *biğa* ‘бык’ и *ар / яр* ‘муж’. Употребляемый в эпосе эпитет *Я(А)ртур* – дословно *ar Tur* ‘муж Тур’ – позволяет считать, что имя одного из действующих лиц европейских средневековых повествований о рыцарях круглого стола – правителя Британии, чей дворец находился в Камелоте, – *Артур*, и восходит оно также к вышеуказанному понятию. Предположение, что имя *Артур* является производным от кельтского *Artos* ‘медведь’ или *Arthur* < *Arđur* < *Ar* (‘очень’) + *đu* (‘чёрный – ворона’) [39. С. 835; 40. С. 108], недоказуемо и потому малоубедительно. Сопоставляя тюркскую и иудейскую версии, можно заметить, что они в своей сущности совпадают:

Иудейская версия

Йаһва (יהוה) ‘бык’

/ \

תּוֹרָה (*тора*) ‘бык’
(плодородие через грозу)

תּוֹרָה (*Тора*) –
Священное писание

↓

Моисей с рогами быка

↓

א (*alef*) ‘бык’

Тюркская версия

<i>Tanrı (Tenqri), tur</i> ‘горный козёл’	/	Tögädän	\	<i>Бык (Бог)</i> ‘Творец’
<i>Oquz (اگز)</i> ‘Бык-Богочеловек’	/	Töre	\	‘божественное право’
<i>Vaqatur (бык / тур)</i> ‘воин’, ‘жрец’	/	→	\	<i>Alp</i> ‘воин’, ‘герой’

Сравните имя *Alp* и производное от него *alpağut* (الباغت) ‘герой, в одиночку нападающий на врага’ [19. С. 199], с уйгурским титулом *idikut* ‘священное величество’ [30. С. 339]. С учётом божественной манифестации *Быка (Бога)* понятие *kut* трактуется и как ‘святой’. Некоторые же из исследователей считают, что слово *idikut* должно расшифровываться из *ibid qut* и иметь значение ‘священное величество’ [30. С. 339]. Однако мы не согласны с такой интерпретацией данного понятия. В Словаре Махмуда Кашгари сказано, что *ud* – это ‘бык’. В таком случае титул Турфанского правителя должен трактоваться как ‘святой Бык’.

Обратившись к имеющемуся письменному и барельефному материалу, можно заметить, что в большинстве случаев бык изображается совместно со львами. Например, эта символика отражена на барельефе крепостных ворот (*Qoşa Qala Qapısı*) гор. Баку. Предполагают, что символом урартского бога Халди был лев верхом на быке [41. С. 37–48]. В таком случае весьма интересной получается раскладка посредством полисемантического разбора имени знаменитого героя Фирдоуси – Афрасияба, известного как *Alp Ər Tonqa*. В «Диване» Махмуда Кашгари *Tonqa* – ‘леопард’, ‘пантера’, т. е. представители, как и лев, семейства кошачьих. Основываясь на древнетюркском мировосприятии (по «Дивану» М. Кашгари *Vaqatur* и *Alp* – синонимы), а также на сходстве мифологического совместного изображения быка и льва, можно говорить, что *Alp* в имени *Alp Ər Tonqa* должно соответствовать тому же значению слова *бык*, к которому восходит семитское *алеф / алиф*. Такой же дуализм виден и в имени племянника основателя государства Сельджуков – Алп-Арслана (‘бык’ / ‘лев’).

Рассматривая вышеуказанные тюркско-семитские языковые параллели, следует подчеркнуть, что такое явное совпадение возможно лишь при двух условиях: 1 – оба народа в далёком прошлом жили по соседству, и тюрки, безусловно, оказывали определённое влияние на формирование теистических взглядов иудеев; 2 – евреи некогда были тюрками. Впоследствии в результате миграций и ассимиляций они, отойдя от тенгрианства и от своего тюркского

начала, смешались с соседними семитами [*Книга судей*] и восприняли чужие язык и традиции. Еврейский вариант Торы по-своему объясняет это вероотступничество: «Забыли они Бога, спасшего их... и прилепились к Баалу Пеору» [Теллим. 106: 21, 28]. Объяснить такое количество мифологических и языковых совпадений, имеющих в иврите, без тюркского влияния невозможно. Несомненно одно: тюрки в интересующем нас регионе были. Однако постепенно пути развития двух народов разошлись. Это подтверждается Библией и эпосом «Китаби-Деде Коркуд». Если в Библии иудеи после освобождения из египетского плена нарушили клятву, данную Богу, оставшись поклонниками «золотого тельца» (в Торе это Баал Пеор – Сатана), то в эпосе «Китаби-Деде Коркуд» эпизод, когда пятнадцатилетний сын Дерсе-хана за убийство ударом кулака быка награждается старцем Коркудом почётным именем *Бугач*, в аллегорической форме ставит точку в мусульманской принадлежности огузов. Слова *бугач* / *богач* (рус.) происходят от понятия *буга* и означают ‘бычок’.

Итак, представленный в данной статье материал позволяет пересмотреть многие вопросы этногенеза, особенно исторической миссии некоторых народов как в Передней Азии, так и в Европе. Примеров языковых и мифологических совпадений настолько много, что сказанное здесь считать одной только случайностью было бы явным нежеланием признать их.

Научная новизна и практическая значимость статьи. На основании соответствующего мифологического и языкового материала автор доказывает, что в основе индоевропейского и семитского глаголообразования, а также в складывании монотеистического мировоззрения лежит тюркское восприятие мира.

Статья может быть использована в качестве исследовательского материала при изучении этнических процессов, происходящих в Передней Азии и в частности в Азербайджане.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алекперов Алекпер*. Бог / царь, жрец / воин // *Tarix və onun problemləri*. Bakı, 1999. 2.
2. *Каланкатуази Мовсес*. История страны Алуанк / Под ред. С. Ш. Смбатяна. Ереван: Айастан, 1984.

3. Коран / Под ред. Зии Буниятова и Васима Мамедалиева. Баку, 1991. Аз.
4. Грюнебаум Г. Э., фон. Классический ислам (600–1225). Л., 1986.
5. *Gəncəvi Nizami*. Xosrov və Şirin. Bakı, 1947.
6. Алекперов Алекпер. Все дороги ведут к тенгрианству // *Sosial bilgilər: İnformasiya bülleteni*. Bakı, 2001. № 2.
7. Кетувим. Йерушалаим, 1978.
8. *Velidi Togan, Zeki A. Ümumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
9. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Первые индоевропейцы в истории: предки тохар в Древней Передней Азии // *Вестн. древ. ист.* 1989. № 1.
10. Алекперов Алекпер. Об этническом происхождении названия «Кадус» // *Тр. / Ин-т ист. НАН Азербайджана*. Баку, 2008. Т. 26.
11. Косидовский Зенон. Библейские сказания. М.: Политиздат, 1987.
12. Алекперов Алекпер. О кресте, Рождестве и раскрытии их мифологической сущности // *Sosial bilgilər: İnformasiya bülleteni*. Bakı, 2000. № 8–9.
13. *Ego же*. Азербайджан – это Атропатена, или Страна Света // Там же.
14. *Giovani B., Lanfranchi a. Parpolo Simo*. The Correspondence of Sargon. Helsinki, 1990. Pt. 2.
15. Дьяконов И. М. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту // *Вестн. древ. ист.* 1951. № 1–3.
16. История Европы в восьми книгах с древнейших времён до наших дней / Под ред. Е. С. Голубцова. М.: Наука, 1988. Т. 1.
17. Сулейменов Олжас. Аз и Я. Алматы: Жалын, 1989.
18. Пучков П. И. Некоторые проблемы протногенеза // *Исчезнувшие народы*. М., 1988.
19. Советский энциклопедический словарь. М.: Сов. энцикл., 1985.
20. *Kaşğari Mahmud*. Divanü lüğat-it-türk / Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. Bakı: Ozan, 2006. С. 1–4.
21. Ильин Б. А. История английского языка. М., 1989.
22. Англо-русский словарь / Под ред. О. С. Ахмановой. М., 1963.
23. Катоцагина Н. А., Гурачева М. С., Аллендорф К. А. История французского языка. М., 1976.
24. Основы иранского языкознания: // *Древнеиранские языки*. М.: Наука, 1979.

25. Книга деяний Ардашира – сына Папака // Памятники письменности Востока / Пер. и коммент. О. М. Чунаковой. М.: Наука, 1987.
26. *Əlizadə N. Fars dili*. Bakı, 1961.
27. История Древнего Востока / Под ред. В. И. Кузищина. М.: Высш. шк., 1979.
28. *Блюм Шошана, Рабин Хаим*. Современный иврит. М. Б. г. и.
29. *Истрин В. А.* Развитие письма. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
30. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Очерк истории. М., 1988.
31. *Чагдуров С. Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980.
32. *Асадов Ф. М.* Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку: Элм, 1993.
33. *Первольф И.* Варяги, Русь и балтийские славяне // Ж. М-ва нар. просвещ. 1877, июль. Ч. СХLII.
34. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 2.
35. *Фамицын Ал. Р.* Божества древних славян. СПб., 1884.
36. *Гумилёв Л. Н.* Древние тюрки. М., 1967.
37. *Гиндин Л. А.* Древнейшая ономастика Восточных Балкан: (фрако-хетто-лувийские и фрако-малоазийские изоглоссы). София, 1981.
38. *Ковалевский А. П.* Книга Ахмада ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 922–923 гг. Харьков, 1956.
39. *Томар Мэлори.* Смерть Артура. М., 1974.
40. Мифология народов мира / Под ред. С. А. Токарева. М.: Сов. энцикл., 1980. Т. 1.
41. *Меликишвили Г. А.* Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племён // Вестн. древ. ист. 1948. № 1.

ƏLƏKBƏR ƏLƏKBƏROV

**BƏZİ TÜRK-SAMİ VƏ TÜRK-HİND-AVROPA
TARİXİ DİL PARALELLƏRİ HAQQINDA**

X ü l a s ə

Məqalədə türk-sami, türk-hind-avropa dil və mifoloji əlaqələri tədqiq olunur. Eyni ilə burada sami və hind-avropa dillərində fəl yaranma

prosesi izlənilir və onların türk *et* ‘etmək’ imperativi əsasında yaranmasını təqdim olunur.

Açar sözlər: *Azərbaycan, Oquz, sami, dil və mifik paralellər, Yaxve*

ALEKPER ALEKPEROV

ABOUT TURKIC-SEMITIC AND TURKIC-INDO-EUROPEAN HISTORICAL LINGUAL PARALLELS ON THE BASIS OF SOUTHWEST ASIA ONOMASTICS

S u m m a r y

The article is dedicated to ancient Turkic and Indoeuropean lingual parallels. As the author proves, verb in Hebrew, Arabic, Persian, French, English and Russian languages are formed on the basis of addition of a Turkic imperative *et*. This imperative gives the meaning of ‘action’.

Key words: *Azerbaijan, Oquz, sami, language and mythic parallels, Iaxve*

RESENZİYALAR

DİLÇİLİK ENSİKLOPEDIYASI

/ Prof. F. Veysəllinin müəllifliyi və redaktəsi ilə hazırlanmış

Bakı: Mütərcim, 2008. C. 2. 520 s.

Dilçiliyə dair ensiklopediyanın yaranması respublikamızda günün tələblərindən irəli gəlir. Bu səpkidə yaranan hər hansı bir iş sırf elmi-lingvistik xarakter daşımaqla bərabər, həm də müəyyən mənada tədrisə xidmət edir. Oxucuların hüzuruna təqdim edilən «Dilçilik ensiklopediyası» günün tələbləri ilə ayaqlaşma bilən fundamental bir əsərdir.

Məlumdur ki, terminoloji lüğət ümumi dil leksikasına uyğun olmayan lüğətdir, yəni dar bir sahəni əhatə edən sözlər xüsusi bir anlamda götürülür. Ensiklopediyaya daxil olan sözlərin çoxusu ya müəyyən dilçilik məktəbinə aiddir (*strukturalizm, qlossematika, generativ qrammatika* və.s.), ya da bir ayrıca sahəyə (*fonetika, qrammatika* və.s.) aid olan sözlərdir. Elə buna görə də burada tərifdən, misallardan və s. bu kimi vasitələrdən istifadə olunmalıdır. Bu əsərdə hə-

ta ən yeni sahələr olan *lingvo-praqmatika, koqnitiv dilçilik* və s. aid olan terminlər verilir və bu terminlər müxtəlif yollarla açılır, izah edilir. Bəri başdan qeyd edək ki, «Dilçilik ensiklopediyası»nın tərtibində əsas məqam terminlərin definisiyası məsələsidir.

«Dilçilik ensiklopediyası»nın üstün cəhətlərindən biri məhz dilçilik terminlərinə doğru, düzgün definisiya verməkdən ibarət olmuşdur. A. Rey özünün «Terminologiya: adlar və məfhumlar» (La terminologie: noms et notions. Paris, 1979) əsərində qeyd edir ki, *definisiya* (tərif) termin probleminin mərkəzini təşkil edir (s. 39). Məsələyə bu yanaşmanı tətbiq etdikdə terminin məna tərəfinin formalaşmasında definisiyanın qiymətləndirilməsi bəzi çətinliklərlə bağlana bilər:

– ən birincisi budur ki, tərifin mahiyyəti və təbiəti haqqında müx-

təlif fikirlər mövcud olur və həmin təriflərin bəziləri bir qisim tədqiqatçılar tərəfindən bəyənilir, digərləri isə bunu qəbul etmir;

– terminoloji vahidin təyin edilməsinin spesifikasiyası da hələ həll edilməmiş məsələ hesab edilmir.

Ensiklopediyada bundan qaçmaq üçün müəyyən misal verilir: frazeologiya üçün misal: «Фразеологизм: Dildə ayrılıqda formalaşmış sabit söz birləşməsi, bunların komponentləri kommunikativ əlaqədə tam məna kəsb edir və bir qayda olaraq bitmiş cümlə yaratmır» (s. 362). Halbuki, frazeologiyaya bəzən predikativ vahidlər də əlavə edilir. Məs: /İt hürər, karvan keçər//. Bu isə artıq bitmiş cümlədir, predikativ vahiddir.

Məlumdur ki, fransızca /avoir fəim/ tipli ifadəni də, hətta atalar sözünü də frazeoloji ifadə vahidi hesab edənlər var. Eyni ilə fonem məsələsi.

Bu ensiklopediyanı biz bir neçə lüğətlə müqayisə edib tutuşdurmuşuq: *Axmanova O. C.* Словарь лингвистических терминов. М., 1966; *Вахек Й.* Лингвистический словарь пражской школы. М., 1977; *Хемп Э.* Словарь американской лингвистической терминологии. М., 1964; *Dubois J. et all.* Dictionnaire de linguistique. Paris, 1973; *Ducort O., Schaffer J. M.* Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris, 1995; *Marouzeau J.* Dictionnaire de linguistique. Paris, 1974; *Mounin J.* Dictionnaire de linguistique. Paris, 1974.

Müqayisə zamanı bir çox oxşar və eləcə də fərqli cəhətləri müşahidə etmişik. Oxşar cəhəti daha çox sözlüyün tərkibi məsələsində özünü göstərir, yəni burada da əlifba sırası əsas kimi götürülür.

Linqvistik terminlərin izahında başqa ensiklopedik tipli işlərdə (məsələn J. Dubois et all. «Linqvistik lüğəti» («Dictionnaire de linguistique») əsərində olduğu kimi) bir neçə məntiqi-semantik prinsip əsas götürülmüşdür. Bunlar hansılardır? Burada həmin prinsiplərin bəziləri üzərində dayanmaq istərdik:

1. Ümumi elmi prinsiplərdən biri olan cins-növ prinsipi. Bu prinsip Aristotel dövründən indiyə qədər elmi işlərdə tətbiq edilir. Dilçilik terminlərinin izahı da bu baxımdan müstəsna bir hal deyildir, çünki burada definisiya təsnifat əsasında aparılır. Məs.:

1) «чередование – müxtəlif danışq məqamında eyni bir morfem qarşısında fonemlərin bir-birini əvəz etməsi. Eyni bir morfem daxilində fonemlərin dəyişikliyə uğraması;

2) членение фразы акцентное – söyləmin aksent qruplarına, dövrlərə və ya sintaqmlara bölünməsi. Məs: /Qoca atlı/ cavana yaxınlaşdı// və ya /Qoca/ atlı cavana yaxınlaşdı// və s.;

3) однородные члены предложения – eyni sintaktik vəzifəsi olan, eyni üzvə aid olan və bir-birinə tabəsizlik əlaqəsi ilə bağlanan cümlə üzvləri» (s. 394);

4) «второстепенные члены предложения – cümlənin baş üzv-

lərinə tabe olub, onların mənacə aydınlaşmasına, dəqiqləşməsinə, dolğunlaşmasına xidmət edən üzvlər» (s. 137).

Cins-növ definisiyası müəyyən məntiqi-semantik universallığa malikdir. Ona görə bu prinsip obyektini bildirən terminlərə aid olur. Məs.: «Sifət əşyanın əlamət və keyfiyyətini bildirən söz qrupudur; ya da prosesi bildirir» (s. 137) və ya: «Sintetizm: cümlədə sintaktik əlaqələri morfoloji əlamətlərlə müəyyənləşdirən təsnifat növü. O, xüsusiyyət də ifadə edə bilir: членность морфологическая və. s.» (s. 323).

Cins-növ prinsipinə söykənən definisiyada həmişə «cins» məfhumu xüsusi seçilir və növün əlaməti ona əlavə edilir. Məs.: «Существительное» – əşya, predmet, hadisə və s. bildirən söz: burada cins-növ isə əşya və s. Bildirməkdir. «Основа» – dedikdə söz forması (словоформа) cins bildirən anlayış kimi götürülür, yerdə qalan hissə isə növdür və s.

Cins-növ definisiyasında partitivliyə də diqqət yetirilir, yəni burada definisiya bütövün hissələrə münasibəti əsasında qurulur. Məs.: «Предложение – dilin ən kiçik elementlərindən düzələrək, nisbi məna bitkinliyinə, qrammatik struktura malik və intonasiya qəlibi ilə reallaşan vahid. Burada cins anlayışı = qrammatik struktur və intonasiya tərəfdən formalaşma nəzərdə tutulur» (s. 127). Dilin ən kiçik elementlərindən ifadəli hissəsi isə «partitivlik» – yəni tamın

hissəyə münasibətini ifadə edir: buraya sözlər, söz birləşmələri, ümumi struktur daxil olur. Həmin tərifdə bu anlayış belə ifadə olunur: «Sintaktik təhlil zamanı cümlə tərkib hissələrinə = birləşmələr sözlərə, sözlər morfemlərə, morfemlər fonemlərə bölünür» (s. 127). Bu *основа* termini funksiyasında da belədir. Müq. et: əsas və söz – hissə – tam.

Terminoloji praktikada istifadə olunan başqa bir prinsip sadələmədir. Məntiqdə buna *ekstensional* və ya *denotativ* adlandırırlar. Aşağıda verilən definisiyanı buna misal vermək olar: «Части речи: Müasir dilçilikdə sözlərin nitq hissələrinə bölgüsü belə təsvir olunur: a) əsas (avtosemantik) nitq hissələri; b) köməkçi nitq hissələri – isim, sifət, fəl və zərf avtosemantik söz qrupu kimi səciyyələnir və s.» (s. 389–390). Burada təyin olunan obyekt təyin edən elementlərin sadələnməsi yolu ilə müəyyənləşdirilir, bu prinsipin üstünlüyü ondadır ki, bu prinsipdə əlamətə işarə yoxdur, sadələmə yolu ilə təyin olunan predmetə daxil olan elementlərin adı çəkilir.

«Dilçilik ensiklopediyası»nda başqa bir prinsipdən də istifadə olunmuşdur. Bu terminlərin kontekstual cəhətdən definisiyasıdır, qısaca olaraq bunu *kontekstual definisiya* da adlandırmaq olar.

Məlumdur ki, kontekstual definisiya aksiomatik tərəflərə də aid edilir. Bu cür definisiyalardan ən çox fizika və riyaziyyatda istifadə olunsa da, onun dilçilik elmində də

tətbiq edirlər. Məs.: dilçilik elmində İ. V. Polyakov «Linqvistika struktural semantikaya dair» («Лингвистика и структурная семантика») yazdığı əsərində definitiv yolla F. de Sossürün *обозначаемое, знак, значимость* kimi terminlərin kontekstdə definisiyanı verməyə cəhd etmişdir. Yəni burada F. de Sossürün arasındakı münasibətdən söhbət gedir və bunlar bir kontekstdə öyrənilir. Belə definisiyaya «Dilçilik ensiklopediyası»nda da rast gəlinir. Kontekstual definisiyadan ən çox J. Maruzo «Linqvistik terminlər lüğəti» (Dictionnaire de linguistique. Paris, 1974) adlı əsərində istifadə etmişdir.

Yuxarıda verilən təhlildən göründüyü kimi, prof. F. Veysəllinin

redaktəsilə çap edilən bu əsər adi bir qlossa deyildir, elmi prinsiplərə əsaslanan fundamental bir işdir və beynəlxalq standartlar əsasında məntiqi-semantik prinsiplərə söykənməklə tərtib edilmişdir. Bu işdən həm tələbələrımız, aspirantlarımız, həm də dilçilik, psixolinqvistika, fəlsəfi dilçilik və digər sahələrdə çalışan mütəxəssislər istifadə edə biləcəklər, çünki burada həmin sahələrə aid maraqlı ensiklopedik məqalələr özünə yer tapmışdır. Hesab edirik ki, bu əsər tədqiqatçıların masaüstü kitabına, tələbə və aspirantlarımızın isə əsas dərslərinə çevriləcəkdir.

BİLAL İSMAYILOV

SƏMƏD VURĞUNUN BƏDİİ DİLİNİN İZAHLI LÜĞƏTİ

Bakı: Elm, 2011. 672 s.

«Səməd Vurğunun bədii dilinin izahlı lüğəti»nin çapı Azərbaycan lüğətşünaslığı sahəsində hadisədir. Ona görə hadisədir ki, bədii dilin izahlı lüğətini tərtib etmək sahəsində böyük işlər görülməlidir. Məhz həmin işlərdən biri çap olunmuş bu lüğətdir. Lüğətin redaktoru və ön sözün müəllifi filol. elm. d-ru, prof. İsmayıl Məmmədli, tərtibçilər prof. İsmayıl Məmmədli, prof. Aydın Ələkbərov, filol. elm. nam. Bəhrüz Ab-

dullayev, filol. elm. nam. Nərgiz Rəhimzadə, filol. elm. d-ru Nəriman Seyidəliyev, filol. elm. d-ru Mirvari İsmayılova, Nigar Xəlifəzadədir.

Lüğət Səməd Vurğunun bədii irsinin dili əsasında tərtib edilmiş ilk sorğu kitabıdır. Lüğətdə 7968 söz və ifadə vardır (6215 söz və 1753 ifadə). Onu da qeyd edək ki, lüğət 1960–1972-ci illərdə nəşr olunmuş 6 cildliyin 4 cildindəki şeirləri,

poemaları, dram əsərləri əsasında tərtib olunmuşdur.

Lüğətin quruluşu müəyyən meyar və prinsiplər əsasında qurulmuşdur. Əlifba sırası ilə verilmiş sözlərin qarşısında hansı nitq hissəsinə aid olması, onların mənşəyi, mənə çalarları bədii nümunələr əsasında verilir. Eyni zamanda sözlərin mənaları ilə yanaşı, onların mənə çalarları da lüğətdə öz əksini tapır. Lüğətdə sözlərin həqiqi və məcazi mənaları Səməd Vurğunun yaradıcılığındakı bədii nümunələr əsasında, məsələn, *ana* sözünün mənaları, mənə çalarları bütün incəliklərinə qədər verilir. Fikir verək: *ana* – övladı olan qadın; yaşlı qadına hörmətlə müraciət; məcazi mənada hər şeyin kökü, mərkəzi mənasında; Vətən mənasında; müraciət, nəvazişli xitab kimi. Lüğətdə bu cür mənə incəlikləri ilə verilmiş minlərlə söz vardır, məs.: *artıq, aşmaq, atmaq, ayaq, baba, bağ, bağır, bağlamaq, bahar, baxmaq, baş, batmaq, bilimək, boyun, göz* və s. Əlbəttə, S. Vurğunun bədii yaradıcılığında sözlərin mənə çalarlarının dəqiq və dürüst verilməsi onu təsdiq edir ki, o, Azərbaycan dilinin bütün incəliklərini dərinlən bilən mütəfəkkir şair olmuşdur. Deməli, o, Azərbaycan dilini qəlbən sevə-sevə yaradıcılığındakı sözlərin bütün mənə imkanlarına çox dəqiqliklə yanaşmışdır. Elə bəlkə də bunun sayəsində S. Vurğun yaradıcılığını hər bir oxucu sevə-sevə oxuyur, asanlıqla əzbərləyə bilir.

Lüğətdə maraqlı bir cəhət də ondan ibarətdir ki, Səməd Vurğunun bədii dilinin orijinallığı, onun yaradıcılığının özünəməxsus siması oxucunun gözləri önündə canlanır. Bunun səbəbi isə Səməd Vurğunun daha çox xalq danışığı dilindən bəhrələnməsi ilə bağlıdır. S. Vurğun dili belə olduğundan kütləvilik qazana bilmiş, eyni zamanda Azərbaycan ədəbi dilini daha yüksək zirvələrə qaldırmışdır. Bu mənada lüğətdəki *bozarmaq, bozüzlü, çadar-çadar, cahal* ('cavan, gənc, cahıl' mənasında), *carçı, çırmalamaq, cilvələnmək, çabalamaq, çalxanmaq, çuğul, yalmanmaq, yapmaq, hərlənmək, kilidləmək, kirmək, kükrəmək, qınamaq, lələş, oylaq, dayamaq, daxma, gücənmək* və s. sözlər Səməd Vurğunun xalq danışığı dilindən bədii yaradıcılığa gətirdiyi sözlərdir. Onların hər birini S. Vurğun bədii yaradıcılığında işlətməklə ədəbi dilimizin imkanlarına geniş meydan açmışdır.

Səməd Vurğunun bədii yaradıcılığının məhz bədii qüdrətinin bir sirri də ondadır ki, o, xalqın milli dəyərlərinə, etnoqrafiyasına, adət-ənənəsinə qəlbən bağlı olmuşdur. Bu bağlılıq ona gətirib çıxarmışdır ki, o, bədii yaradıcılığında etnoqrafik leksikaya da gen-bol müraciəti sayəsində bədii dilimizin imkanlarını genişləndirmişdir. Bu mənada lüğətdəki *cehiz, ceviz* ('cövüz'), *cəhrə, çalma, çuxa, çul, çuval, yemlik, yengə, daləmə, gön, kəmə, kələğayı, kərmə, kəsər* ('kəsicici alət'), *kətmən, körük, qarmaq,*

qımız, qulac-qulac ('saç') və s. sözlər etnoqrafik leksikanın bədii dilin imkanlarına xidmət etməsini təsdiqləyir.

S. Vurğun milli xüsusiyyətləri bədii yaradıcılığında qoruyub saxlayan milli sənətkarlarımızdandır. Odur ki, o, fərdi – şəxsi hissləri, duyğuları, zövqləri ümumiləşdirərək ümumbəşəri mədəniyyətə doğru getməyi üstün tuturdu. Və bu prinsiplə milli xüsusiyyətlərə, Azərbaycan ruhuna da olduqca sadıq idi. Ona görə də bu cür sadıqlığı o, bədii yaradıcılığında sifət kimi milli ifadələri işlətməklə də qoruyub saxlayırdı. Həmin doğma ifadələrdə Azərbaycan dilinin bütün dərinlikləri yaşayır. Məhz lüğətdə bu cür ifadələrin də izahı verilmişdir. Təbii ki, Səməd Vurğunun bədii dilinin izahı lüğəti bu mənada da orijinal bir xüsusiyyət daşıyır. Lüğətdə verilmiş *ağ kafən keyinmək, ağ gün, ağılı başına yığmaq, ağır oturmaq, ağzını qurd kimi ayırmaq, ağız-burun sallamaq, ağızdan-ağıza dolaşmaq, ağlaşma açmaq, can almaq, cana gəlmək, canına qəsd eləmək, qaşını çatmaq, ağ günə çıxmaq, saman çuvalı, daş üstə daş qoymamaq, daşdan çörək çıxarmaq, daşı ətəyindən tökmək* və bu qəbildən olan minlərlə ifadələr bir daha Azərbaycan dilinin zəngin olduğunu bədii nümunələr əsasında təsdiq edir. Səməd Vurğuna gəlincə isə onu qeyd etmək lazımdır ki, o, bu cür ifadələrə çox həssaslıqla, dəyərdim ki, təəssübkeşliklə yanaşmışdır. Səməd Vurğun bu cür milli

ifadələri başqa dillərə tərcümə etdikdə onların qarşılığı kimi adekvat ifadələrin tapılması prinsipinə də əsaslanmışdır.

«Səməd Vurğunun bədii dilinin izahlı lüğəti»ndə diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də lüğətdə köhnəlmiş sözlərin özünə yer almasıdır. Köhnəlmiş sözləri S. Vurğun bədii yaradıcılığında çox böyük həssaslıqla işlətməmişdir. Bunlar da Azərbaycan dilinin lüğət tərkibinin bir hissəsi olmaqla Səməd Vurğunun bədii yaradıcılığında dərin kök salmışdır. Həmin sözlərin mövcud lüğətdə verilməsi yenə də lüğətin ədəbi dilimizin tarixini qorumaqda bir mənbəyə çevrilməsindən başqa bir şey deyildir. Məsələn, *ağa, bac* ('rüsüm, vergi'), *cütçü, xan, içrə* ('içində, içərisində'), *kəndxuda, komsomol, kommunizm, kommunist, qalxan, qare* ('oxucu'), *qolçomaq, leninizm, marksist, nizə, oymaq* ('el, kənd'), *öylə* ('elə', 'o cür'), *yaraqlanmaq* ('silahlanmaq') və s. sözlər lüğətdə bədii nümunələr əsasında verilmişdir. Ümumiyyətlə, Səməd Vurğun tarixə, o cümlədən dilin tarixinə diqqətlə yanaşmışdır. Təsadüfi deyildir ki, onun bədii yaradıcılığında tariximizin müəyyən anları, məqamları yaşayır və bizə, eləcə də gələcək nəsillərə tarixi öyrədir.

Lüğətdə mənşəyinə görə fərqlənən minlərlə söz qrupları Səməd Vurğunun bədii dil nümunələri əsasında və izahlı bir formada verilmişdir. Onların ən xarakterik olanlarına fikir verək. Fars mənşəli

sözlər: *ab* ('su'), *abad* ('şən', 'şad'), *abır* ('zahiri görünüş' mənasında), *bimürvət* ('insafsız', 'amansız'), *binəva* ('yazıq', 'fağır'), *bivəfa* ('vəfasız'), *bizar* ('usanmış, bezmiş'), *çeşmək*, *dostaşna*, *fədakar*, *fənd*, *fəryad* və s., ərəb mənşəli sözlər: *cəza*, *cəsəd*, *cəsərət*, *damaq*, *dövrən*, *dünya*, *fəhlə*, *fələkət*, *fələk*, *layıq*, *maarif*, *mahal* və s., yunan mənşəli sözlər: *fəlsəfə*, *fənər*, *filosof*, *fotoqraf*, *ton* (nitq üslubunun ifadə tərzini) və s., fransız mənşəli sözlər: *frezer* ('dairəvi kəsici', 'yonan alət'), *manevr*, *marş*, *milyon*, *ton* ('min kiloqram ağırlıq') və s., latın mənşəli sözlər: *general*, *manifest*, *makina* və s., alman mənşəli sözlər: *genosse* ('yoldaş', 'partiya yoldaşı'), türk sözləri: *bin* ('min'), *sokak* ('küçə'), *yarın* ('sabah, gələcək gün') və s. Bu cür əcnəbi sözlər Səməd Vurğunun bədii yaradıcılığında, belə demək olarsa, Azərbaycan dilinin təbiətinə və milli ruhuna uyğunlaşır. Səməd Vurğun bu sözləri və bu qəbildən olan digər sözləri təsadüfi işlətmir. Əksinə, situasiyadan, şəraitdən asılı olaraq çox təbii bir formada bu əcnəbi sözləri bədii yaradıcılığına gətirir. Belə sözlərə Azərbaycan dilində işləklilik hüququ ve-

rir, onları milli duyğulara tabe edir. Ona görə də S. Vurğun alınma sözləri – əcnəbi sözləri yerli yerində bədii yaradıcılığında işlədir. Və imkan vermir ki, həmin alınmalar – əcnəbi sözlər onun bədii dilini korlasın. O, misallar gətirir: *mobilizasiya* əvəzinə *səfərbərlik*, *finans* əvəzinə *maliyyə*, *kultura* sözü əvəzinə *mədəniyyət* sözlərinin işlənməsini dilin mənəvi haqqı kimi qəbul edir.

Resenziyamızın əvvəlində də göstərdik ki, «Səməd Vurğunun bədii dilinin izahlı lüğəti» bu sahədə mövcud olan ilk lüğətdir. Səməd Vurğunun Azərbaycan poeziyasında məktəb yaratması imkan verir deyək ki, belə bir lüğətin Səməd Vurğunun bədii yaradıcılığına həsr olunması tamamilə təbiidir. Məhz S. Vurğunun bədii dilinə aid lüğətin çapı lüğətşünasların qarşısında yeni bir istiqamət açır. Hər şeydən əvvəl, ayrı-ayrı şair və yazıçılarımızın bədii dilinin izahlı lüğətinin tərtib olunmasının vacibliyini gündəmə gətirir. Ayrı-ayrı söz sənəflərinin bədii əsərləri əsasında lüğətlərin hazırlanması gələcəkdə Azərbaycan dilinin çoxcildli izahlı lüğətləri üçün də xeyli zəngin material verə bilər.

BULUDXAN XƏLİLOV

X R O N İ K A

ORTAQ TÜRK KEÇMİŞİNDƏN
ORTAQ TÜRK GƏLƏCƏYİNƏ DOĞRU

2011-ci il, 1–3 dekabr tarixlərində Şimali Kipr Türk Cümhuriyyətində Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutu ilə Doğu Akdeniz Universitetinin birgə təşkil etdikləri Şimali Kiprin Gazi Mağuşa şəhərində VII Beynəlxalq «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə doğru» adlı konfrans keçirildi. Bu konfransın əsas mövzusu türk nağıllarının dili, ortaq cəhətləri, motivləri, obrazları, folkloradakı yeri ilə bağlı idi.

Konfransda Türkiyə, Kipr, Qazaxıstan, İran, Azərbaycandan dəvət olunmuş alimlər iştirak edirdilər. Konfransa Azərbaycandan AMEA-nın Folklor İnstitutundan Muxtar Kazımoğlu, Ləman Süleymanova, Nailə Əbilova, şair Adil Cəmil, şair Nizami Muradoğlu, şair İslam Sadıq, Vəfa İsgəndərova qatılmışdılar.

Konfransda həmçinin Azərbaycan dilçiliyinin üç nümayəndəsi də iştirak edirdi: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun dil əlaqələri şöbəsinin müdiri, prof. Roza

Eyvazova, türk dilləri şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dos. Baba Məhərrəmli, Bakı Dövlət Universitetinin müasir Azərbaycan dili kafedrasının müdiri, prof. Sənubər Abdullayeva.

Konfransı Doğu Akdeniz Universitetinin rektoru açaraq iştirakçıları salamladı. Sonra Azərbaycan tərəfdən Folklor İnstitutunun direktoru, prof. Muxtar Kazımoğlu çıxış edərək Azərbaycan nümayəndələri adından çıxış etdi və Azərbaycan nümayəndə heyətinin hədiyyəsi olan at simvolunu Doğu Akdeniz Universitetinin rektoruna təqdim etdi. Rəsmi açılış çıxışlarından sonra bölmə iclasları başlandı. Bölmə iclasları türk nağılları, türk nağıllarının linqvistik xüsusiyyətləri, türk nağıllarının ortaq cəhətləri, türk nağıllarında mifoloji surətlər başlığı altında aparılırdı.

İlk çıxış Muxtar Kazımoğlunun «Nağıllarda yalançı qəhrəman» mövzusunda idi. Alim yalançı qəhrəmanın iki yöndə özünü göstərməsini qeyd etdi: ciddi və

komik. Yalançı qəhrəmana nağıllardan əlavə, dastan və xalq oyunlarında rastlanılır. Nağıllarda ciddi yöndə təqdim edilən yalançı qəhrəman əsl qəhrəmanın hərəkətlərini öz adına yazmaq, onun qismətinə sahib çıxmaq istəyən qəhrəmandır.

Türkiyədən Başkənt Universitetinin prof. Nurəddin Dəmir «Kıbrıs, Anadolu və Azərbaycan nağıllarının dili» mövzusunda çıxış etdi. Türkoloq Kipr, Anadolu və Azərbaycan nağıllarındakı ortaq xüsusiyyətlərdən ətraflı bəhs edərək türk nağıllarının genetik birliyi əks etdirdiyini diqqətə çatdırdı. O, öz uşaqlıq həyatından da danışaraq bir kənd uşağının acılı-şirinli nağılvarı həyat keçirdiyini təsirli şəkildə dinləyicilərə çatdırdı.

Konfransda tanınmış türkoloq Mustafa Gökçəoğlunun «Kipr türk və Azərbaycan nağıl dillərinin ortaq özəllikləri» adlı məruzəsi maraqla qarşılandı. Qeyd edək ki, Mustafa Gökçəoğlu Kipr türk dilinin etimoloji lüğətini müəllifdir.

Qazaxıstandan olan Lazzat Urakova «Nağıllar ortaq türk mədəni mirası kimi» adlı məruzəsində nağılların ortaq türk mədəniyyətinin izlərini qoruduğunu diqqətə çatdırdı.

İrandan olan Amir Asqarian «Dilin mədəniyyətdəki rolu» məruzəsi ilə çıxış etdi. O, çıxışında dilin ictimai faktor kimi rolundan bəhs etdi.

Vəfa İsgəndərova «Azərbaycan və Türkiyə nağıllarında ənənəvi formullar» mövzusunda məruzə etdi. O, folklorun nağıl janrında

mətnləri stabilləşdirən üslubi nişanların təhkiyə stereotipləri olduğunu göstərdi. V. İsgəndərova qeyd etdi ki, epik əsərin əsas hissəsini, canının ənənəvi formullar təşkil edir. Bu əsərlər nəsildən-nəslə məhz formullar vasitəsilə daşınır. Nə zaman ki, ənənə yaşayır, formul da yaşayır. Ortaq keçmiş olan Azərbaycan və Türkiyə nağıllarını nəzərdən keçirdikdə, oxşar ənənəvi formulların dominantlığı nəzərə çarpır.

Ləman Süleymanova «Azərbaycan nağıllarında Naxış obrazı» mövzusunda çıxışında qeyd etdi ki, həm Naxış, həm də Qaraçuxa adı ilə tanınan personaj bəxt, tale, məfhumlarını ifadə edir. Azərbaycan folklorunda bu obraz kifayət qədər yayqın olsa da, uzun müddət folklorşünaslığın diqqətindən kənar qalmışdır.

Folklor İnstitutunun digər əməkdaşı İslam Sadiq «Azərbaycan nağıllarında şumer motivləri» mövzusunda çıxış etdi. Tədqiqatçı şumer mətnləri ilə Azərbaycan nağılları arasındakı analoji süjetləri təqdim elədi. O, qeyd etdi ki, şumer mətnləri ilə Azərbaycan nağıllarının süjet və motivləri arasında çoxlu oxşarlıqlar var. Bütün bunlar həmin süjet, motiv və obraz oxşarlıqlarının təsadüfi olmayıb, eyni etnomifik təfəkkürün məhsulu kimi yarandığını söyləməyə tam əsas verir.

Şair Adil Cəmil «Türk mədəniyyəti və dəyərlərini özündə yaşadan nağıllar» mövzusunda çıxışında göstərdi ki, türk

mədəniyyəti və dəyərlərini özündə yaşadan nağıllarımız zaman-zaman türk insanının amal və əməlinə, ailə tərbiyəsinə, cəmiyyətə sağlam inteqrasiyasına yardımçı olmuşdur.

Şair Nizami Muradoğlu «Azərbaycan xalq şairi Məmməd Arazın yaradıcılığında nağıl motivləri» mövzusunda çıxışında M. Arazın poeziyasında yer tutan nağıl süjetlərindən bəhs elədi. Onun gətirdiyi nümunələrdən bəlli oldu ki, M. Araz həmişə əsərlərində xalq yaradıcılığına üstünlük vermiş, müxtəlif atalar sözləri, məsəllər, əfsanə və rəvayətlərdən, nağıl motivlərindən istifadə etmişdir. Bu baxımdan M. Arazın əsərləri xalq ədəbiyyatını, folklor nümunələrini öyrənmək üçün də xüsusi əhəmiyyəti olan qaynaqlardır.

Nailə Əbilovanın çıxışı «Bahadırlıq nağıllarında qəhrəman obrazı və sehrli qüvvələr» mövzusunda idi. Araşdırmaçı bahadırlıq nağıllarının poetik cəhətlərindən, bu nağıllardakı sehrli qüvvələrdən ətraflı bəhs elədi.

Prof. Sənubər Abdullayevanın məruzəsi «Nağıl dilində bəzi onomastik vahidlər» mövzusunda idi. O, nağıl dilində rastlanan antroponimlərin leksik-semantik xüsusiyyətləri haqqında ətraflı məlumat verdi. S. Abdullayeva nağıl dilində onomastik vahidlərin verilmə prinsipləri haqqında söz açdı. Alim xüsusi adların nağıl dilindəki üslubi məqamları məsələsini şərh etdi. O, nağıl dilində işlənən antroponimlərin emosionallıq, ekspressivlik yaratdığını diqqətə çatdırdı.

Prof. Roza Eyvazovanın məruzəsi «Orta əsrlər ədəbi dil

əlaqələrinin Kişvəri şeirində əksi» mövzusunda idi. Müəllif göstərdi ki, Kişvəri orta əsrlərdə Azərbaycan dilinin bütün incəliklərini, ifadə vasitələrini dərinlən bilən bir şair olmuşdur. Kişvəri əsərlərinin dilində türk dillərinin ən qədim dövrlərinin izlərini daşıyan sözlər işlənmişdir. XV əsr poeziya dili kimi Kişvəri dilinin tədqiq olunması orta əsr türk dillərinin öyrənilməsi üçün də qiymətli bir məxəzdir. Professor həmçinin diqqətə çatdırdı ki, Kişvəri şeirinin bir özəlliyi də odur ki, onun şeirlərinin dili orta əsrlərdə türk dünyasında ortaq dil olan cağatay türkcəsinin elementlərini əks etdirir.

Dos. Baba Məhərrəmlinin mövzusu «Azərbaycan nağıllarında qədim türk sözləri» idi. B. Məhər-rəmli Azərbaycan nağıllarında işlənən qədim türk sözlərinin geniş etimoloji analizini verərək bu kök sözlərin nağıl dilində qorunmasının əsas səbəblərini açıqladı. O, nağılların qədim dil faktlarını çox sıx mühafizə etdiyini xüsusilə vurğuladı. Məsələn, *uzaq*, *uzaqlaşmaq* sözlərinin qədim kökü **uz*-dur. Həmin qədim kök morfem Türliyə türkcəsinə aid nağıllarda *uz* formasında qorunmuşdur. Nağıllarda işlənən ən qədim söz köklərindən biri də **in* kök morfemidir. Məruzəçi nağıl dilində rastlanan qədim türk söz köklərinin digər, qeyri-türk dillərində leksik paralellərini göstərdi. Qədim ölü dillərdən gətirdiyi zəngin faktlarla onlarla qədim türk sözlərinin genezisinin eyni olduğunu iştirakçılara sübut etdi.

Filoloq Elnarə Bəşirovanın məruzəsi «Zərdüştlərdə mifoloji surətlər» adlanırdı. O, qədim atəspərətlik dininin müqəddəs kitabında adı çəkilən mifoloji varlıqların etimoloji izahını verdi.

Konfransda çıxışların müzakirəsi də çox canlı və diskussiya şəraitində keçdi. Azərbaycandan

olan alimlər müzakirələrdə daha fəal idilər.

Konfrans dekabrın 3-də öz işini başa çatdırdı. Konfrans iştirakçıları bu beynəlxalq konfransdan böyük mənəvi zövq aldılar.

BABA MƏHƏRRƏMLİ

PERSONALIA

HAZAI GEORQ

(Anadan olmasının 80-illiyi)



Böyük macar türkoloqu akad. Georq Hazai 1932-ci ildə Budapeştdə anadan olmuşdur. 1950–1954-cü illərdə ELTE Universitetinin türkologiya fakültəsində təhsil almış, 1956–1957-ci illərdə türk dilləri mütəxəssisi kimi Sofiya Universitetində işləmişdir. 1962–1983-cü illərdə Berlində Humboldt Universitetinin professoru olmuş, universitetdə türkologiya sahəsində xeyli işlər görmüşdür. Burada türk dili üzrə tədris prosesinin təşkilində, türkoloqlar hazırlanmasında, eləcə də bu sahədə elmi-tədqiqat işlərinin

aparılmasında fəal iştirak edən Georq Hazai həm də Almaniya Elmlər Akademiyasının «Turfan» tədqiqat qrupuna rəhbərlik etmişdir. 1982-ci ildən Macarıstan EA-nın müxbir üzvü, 1995-ci ildən həqiqi üzvüdür. 1992–1999-cu illərdə Kiprin Akdeniz Universitetində türkologiya fakültəsinə başçılıq etmişdir. 2000-ci ildə Budapeştdə yaratdığı Andraşi Universitetinin ilk rektoru olmuşdur.

Georq Hazai Avropa Akademiyasının (London) Amerika Şərqşünaslar Cəmiyyətinin həqiqi üzvüdür.

1972 və 1974-cü illərdə Bakıda nəşr olunan «Sovet türkologiyası» jurnalında onun kitablarına resenziyalar çap olunub.

Azərbaycanın Macarıstandakı səfirliyinin təşəbbüsü ilə 2007-ci ildə Bakıda G. Hazainin əsərlərinin bibliografyası çap olunmuşdur. Kitabda görkəmli macar alimi,

türkoloq, prof., d-r Georg Hazainin əsərlərinin bibliografik göstəriciləri əksini tapmışdır. Oxucular burada alimin zəngin yaradıcılığı ilə tanış ola bilərlər. Azərbaycanın Atatürk Mərkəzinin müdiri, prof., d-r N. Cəfərov kitabın ön söz yazmışdır.

Prof. K. Abdullayev və macar alimi M. Keneşinin birgə yazdıqları və macar dilində çap olunmuş «Gəlin azərbaycanca danışmaq» adlı kitabının elmi redaktoru da akad. Georg Hazaidir.

Georg Hazainin öz şəxsi kitabxanasını Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının kitabxanasına hədiyyə etməsi də tanınmış türkoloqun Azərbaycan dilinə, Azərbaycan aliminə və Azərbaycan elminə sevgi və ehtiramının bariz nümunəsidir. Bu kitablar onun 1960–1990-cı illərdə

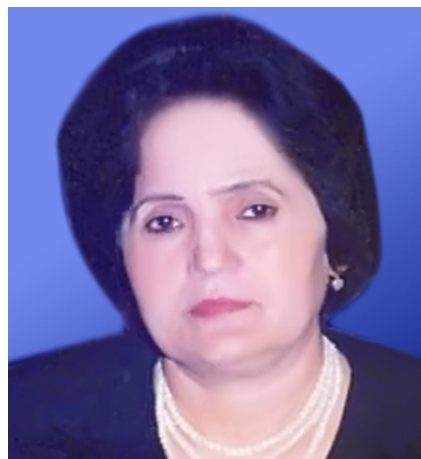
Türkiyədə, ABŞ-da, Fransada, İngiltərədə, Almaniyada, Bolqarıstanda və digər ölkələrdə türk, ingilis, fransız, alman dillərində yayımlanan elmi əsərlərdir. Bunlar lüğətlər, ensiklopediyalar, bir sıra qədim dil abidələrinin elmi-tənqidi mətnləridir. Azərbaycan dilçiliyinin gənc nəslə üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən bu kitablar respublikamızla müntəzəm yaradıcılıq əlaqəsində olan və Azərbaycan-Macaristan əməkdaşlığının daha da genişlənməsinə səy göstərən macar aliminin Azərbaycana dəyərli töhfəsidir. Təsədüfi deyildir ki, iki ölkə arasında əlaqələrin möhkəmləndirilməsi və inkişaf etdirilməsində xidmətlərinə görə Georg Hazai Azərbaycanın Macarıstandakı səfirliyi tərəfindən fəxri mükafata layiq görülmüşdür.

MƏHƏBBƏT MİRZƏLİYEVƏ

EYVAZOVA ROZA HÜSEYN QIZI

(Anadan olmasının 75-illiyi)

Görkəmli şərqşünas-türkoloq, dilçilik üzrə namizədlik və doktorluq dissertasiyalarının müdafiəsini keçirən şuranın, Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetində «Onomastika» cəmiyyətinin üzvü, dil əlaqələri şöbəsinin müdiri, filologiya elmləri doktoru, professor



Eyvazova Roza Hüseyn qızının 75 yaşı tamam olur.

Eyvazova Roza Hüseyn qızı 1937-ci il aprelin 16-da Bakı şəhərində ziyalı ailəsində anadan olmuşdur. 1954-cü ildə Bakı şəhəri Səbael rayonundakı 7 sayılı məktəbi bitirmiş, həmin ildə S. M. Kirov adına Azərbaycan Dövlət Universitetinin (indiki Bakı Dövlət Universiteti) şərqşünaslıq fakültəsinə daxil olmuş, 1959-cu ildə oranı Azərbaycan dili və İran filologiyası ixtisası üzrə bitirmişdir. 1966-cı ilə qədər Bakının 1 sayılı internat-məktəbində fars dili fənni tədris etmişdir. 1967-ci ildən Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunda kiçik elmi işçi, böyük elmi işçi vəzifəsində çalışmışdır. 1998-ci ildən həmin institutda «Dil əlaqələri» şöbəsinin müdürüdür.

R. Eyvazova 1978-ci ildə «Kişvəri Divanının dili» mövzusunda dissertasiya müdafiə edib filologiya elmləri namizədi alimlik dərəcəsinə layiq görülmüşdür. 1996-cı il «Əfqanıstanda türk mənşəli toponimlər» adlı doktorluq dissertasiyasını uğurla müdafiə edərək, filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsinə almışdır.

Alimin yaradıcılığı çoxşaxəlidir. Onun elmi ictimaiyyətə təqdim etdiyi 150-dən çox əsəri dil əlaqələri, dilimizin tarixi və onomastikanın öyrənilməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir: «Kişvəri Divanının dili» (1983),

«Əfqanıstanda türk mənşəli toponimlər» (1995), «Orta əsr ədəbi dil əlaqələrinin Kişvəri əsərlərində təzahürü» (1999), «Kişvəri Divanının dili (morfoloji xüsusiyyətləri» təkmilləşdirilmiş nəşr (2005), «Bakı urbanonimləri» (2010) və s. bir çox əsərləri bu qəbildəndir.

R. Eyvazova Əfqanıstanda və İranda ezamiyyətdə olduğu zaman dilçiliyin aktual problemləri ilə məşğul olmuşdur. «“Varlıq” və Cavad Heyət», «“Varlıq” məcmuəsində aktual problemlər», «Azərbaycan və fars dillərində ismin kateqoriyaları», «Azərbaycan-Əfqanıstan əlaqələrinin toponimlərdə izi», «Azərbaycan-Əfqanıstan toponimik paralelləri, onların arealları və leksik-semantik xüsusiyyətləri», «Əfqanıstanda türk dillərinin araşdırılması», «Əfqanıstanda türkdilli atalar sözləri», «Əfqanıstanda türkdilli ədəbiyyat» və s. bu kimi məqalələrinin Azərbaycan-İran, Azərbaycan-Əfqanıstan dil əlaqələrində böyük əhəmiyyəti vardır.

Roza Eyvazova bir sıra kollektiv əsərlərin əsas müəlliflərindəndir: «Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti» (2007), «Azərbaycan ədəbi dili tarixi» (2007). O, «Dəricə-azərbaycanca lüğət», «“Varlıq” dərgisində dilçilik məsələləri»,

«Mənbələr əsasında qədim şərq dillərinin öyrənilməsi», «Azərbaycan dili İrandakı türk etnoslarının dili kontekstində», «Azərbaycan və fars dillərində felin quruluşca və mənaca növlərinin müqayisəli tədqiqi» və s. mövzularda apardığı araşdırmalarla bərabər bir neçə şeirlər kitabının da müəllifidir: «Gəl dönək ötən günə» (2002), «Nağıl kimi şipşirindi bu dünya» (kollektiv – 2003), «Rəngbərəngdir ləçəkləri çiçəyin» (kollektiv – 2003), «Şuşada ağlayan çiçək» (2005), «7 qəlbın vətən eşqi» (kollektiv – 2007) və s. 20-yə qədər kitab və məcmuənin redaktoru olan Roza Eyvazova ekranefirdə dilçiliyin müxtəlif problemləri ilə bağlı çıxışları etmişdir.

Gənc alim və kadrların yetişməsində əməyi böyükdür. 10-a qədər aspirant və dissertantların elmi rəhbəridir. 30-a qədər doktorluq və namizədlik dissertasiyaların opponenti olmuşdur.

Uzun müddət «Təfəkkür» Universitetində «İran filologiyası», «Azərbaycan ədəbi dili tarixi», «Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikas», «Onomastika» fənnlərindən və seçmə fənn kimi «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundan mühazirələr oxumuşdur. O, Bakı, Ufa, Moskva, Kabul, Tehran, Urmiyyə, İzmir, Ankara şəhərlərində və Kiprdə keçirilən beynəlxalq simpoziumlarda Azərbaycan dilçilik elmini ləyaqətlə təmsil etmişdir.

Uzun illər səmərəli əmək fəaliyyəti ilə bağlı SSRİ Ali Soveti Rəyasət Heyəti adından Oktyabr rayon Soveti İcraiyyə Komitəsinin 3 mart 1988-ci il qərarı ilə «Əmək Veteranı» medalı ilə, Azərbaycan dilçilik elminin inkişafındakı xidmətlərinə görə və anadan olmasının 70-illiyi ilə əlaqədar 17 oktyabr 2008-ci il № 21/7 qərarına əsasən Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının fəxri fərmanı ilə təltif edilmişdir.

*KAMILƏ VƏLİYEVƏ,
SOLMAZ SÜLEYMANOVA*

M Ü N D Ə R İ C A T

<i>Roza Eyvazova</i> (Bakı). Kişvərinin poetik dünyası.....	3
<i>Saıda İbrahimova</i> (Bakı). Переводы фундаментальных текстов и метаязык современной азербайджанской лингвистики.....	15
<i>Алимхан Жунисбек</i> (Казахстан). Просодико-сегментные проблемы тюркских языков	20
<i>Вахид Захидоглы</i> (Bakı). Об ошибках писцов в списках «Китаби Деде Коркуд».....	34
<i>İslam Sadıq</i> (Bakı). Şumer və türk folklorunda Günəş kultu.....	43
<i>Məmmədخان Soltanov</i> (Bakı). Quba toponimi haqqında.....	59
<i>Алекпер Алекперов</i> (Bakı). По поводу некоторых тюркско-семитских и тюркско-индоевропейских исторических языко- вых параллелей.....	65

R E S E N Z İ Y A L A R

<i>Bilal İsmayilov</i> (Bakı). Dilçilik ensiklopediyası. C. 2.....	79
<i>Buludxan Xəlilov</i> (Bakı). Səməd Vurğunun bədii dilinin izahlı lüğəti.....	82

X R O N İ K A

<i>Baba Məhərrəmli</i> (Bakı). Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə doğru	86
---	----

P E R S O N A L İ A

<i>Məhəbbət Mirzəliyeva</i> (Bakı). Hazai Georq	90
<i>Kamilə Vəliyeva, Solmaz Süleymanova</i> (Bakı). Eyvazova Roza Hüseyn qızı	91

TÜRKOLOGIYA

Beynəlxalq elmi jurnal

Bakı – «Elm» – 2011

«ELM» REDAKSIYA-NƏŞRİYYAT
VƏ POLİQRAFIYA MƏRKƏZİ

Direktor Ş. Alışanlı

Kompüter tərtibçisi *N. Alışanlı*
Texniki redaktor *S. Qəhrəmanov*

Formatı 70x100 1/16. həcmi 6 ç.v. Tirajı 300
Sifariş №17. Qiyməti müqavilə ilə.

«Elm» RNPM-in mətbəəsində çap olunmuşdur
(İstiqlaliyyət, 8).