

RAMAZAN QAFARLI

**AZƏRBAYCAN
TÜRKLƏRİNİN
MİFOLOGİYASI**

*(qaynaqları, təsnifatı, obrazları,
genezisi, evolyusiyası və poetikası)*

BAKI – 2010

Elmi redaktoru və ön söz müəllifi:

Seyfəddin Rzasoy,
filologiya üzrə elmlər doktoru

Rəyçilər:

Əzizxan Tanrıverdi,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

Ramin Əliyev,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

Mahmud Allahmanlı,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

Ramazan Qafarlı. Azərbaycan-türk mifologiyası, Bakı, ADPU-nun nəşri, 2010, 405 səh.

Monoqrafiyada mifologiyanın tədqiqat tarixi, nəzəri-kateqorial aspekt-ləri, araşdırılması yolları, mifogenezis, mifoloji görüşlərdə arxetipik simvol-lar, struktur poetikada mifoloji amillər, struktur təhlil sistemlərinin əsas kate-qoriyaları, mifik düşüncənin genetik strukturu və s. kimi məsələlər ilk dəfə sistemli şəkildə təhlil edilir.

0000000000
Q ————— Qrifli nəşr
0000000000

AZƏRBAYCAN MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏ TARİXİ RAMAZAN QAFARLININ BAXIŞLAR SİSTEMİNDƏ

Hər bir insan ona bəxş edilmiş taleyini yaşayır. Və bu tale bütün hallarda fərdidir. Kimisində tale fərdiliyi qatı, kəskin boylarla görünür, kimisində isə heç bilinmir. Ümumiyyətlə, insanlar oxşar tale yaşamağa meyllidirlər. Öz ətraflarına baxıb başqaları kimi olmaq istəyirlər. Bu, insanın fitrətindədir. Adamların böyük əksəriyyətinin sanki fərdi arzuları, istəkləri yox kimidir: cəmiyyətin yaşam və zövq normalarını olduğu kimi qəbul edirlər. Ramazan Qafarlınyı tanıyan hər bir kəs bilir ki, onun tale yolu fərqlidir. O, özü də seçkin bir tale yaşamağının fərqindədir. Psixoloji cəhətdən passionarlığı onu sanki normalaşdırılmış, ülgülərə salınmış və hamıya rahat görünən bir ömür yaşamağa qoymur. Ona görə də daim narahat, mübarizələrlə dolu, həyati təşəbbüslərlə zəngin həyat keçirir. Və bu həyat qıraqdan heç də cəlbədicə görünmür. Ancaq bu, Ramazan Qafarlınyın taleyidir: Allahın Ramazan Qafarlı adlı bir bəndəsinin heç vaxt qaçmaq istəmədiyini bir tale...

Onun Azərbaycan folklorşünaslığında öz yeri var. Bu yerə heç kəs qibtə etmir və iddia etmək arzusunda olmur. Çünki o məqama çatmaq üçün həyatda və elmdə Ramazan Qafarlı kimi prinsipiial və cəsarətli olmaq, üzərinə sel kimi gələn təhlükələrə qarşı sinə verib dayanmağı bacarmaq lazımdır. Buna isə hamının və hər kəsin gücü yetməz.

Etiraf etməliyik ki, o, Azərbaycan folklorşünaslığında (və təkcə bu sahədə yox) elmi həqiqətləri deyə bilən və antielmi gerçəkliklərə qarşı açıq şəkildə çıxış edən tək-tək alimlərimizdəndir. O, həyatının ən ağır dövrlərində belə, içindən gələn prinsipiiallığından dönə bilmir. Günümüzün reallıqları bizdən çox tez-tez güzəştə getməyi tələb edir. O isə elm və şəxsiyyət adına güzəştləri sevmir. Əsərləri bizim hamımızın şahidi olduğumuz, lakin «müdrəkəsində» göz yumduğumuz elmi cahilliklərin tənqidi ilə zəngindir. Heç bir arxalı, yaxud titullu «alimi-biəməldən» çəkinmir: intellektinin bütün ehtiyatını səfərbər edib, ciddi elmi polemikalara girir. Bu isə ona ağır psixoloji enerji sərfi,

sağlamlığının, əsəblərinin itirilməsi bahasına başa gəlir. Ona görə də bəzi polemikalarında əsəb boşalmalarına da rast gəlinir.

Bura qədər yazdıqlarım folklorşünas-mifoloq Ramazan Qafarlının alim portreti haqqında emosional qeydlərim idi. Ciddi bir alimin ciddi bir əsərinə yazılmış «ön sözü» bu psixoloji (lirik) «gəzişmə» ilə başlamaq, bəlkə də, yersizdir. Ancaq Allahın Ramazan adlı bir bəndəsinə və Azərbaycan elminin R.Qafarlı adlı bir aliminə onun yazdığı əsərlərin necə böyük bir ağırı hesabına başa gəldiyini bilən insan (və haradasa Ramazan Qafarlı haqqında söz demək səlahiyyətinə malik dost) kimi bunları deməkdən özümü saxlaya bilmədim.

Filologiya elmləri namizədi R.Qafarlı folklorşünaslıq sahəsində özünü çoxdan təsdiq etmiş alimdir. Bu sahəyə aid çoxsaylı tədqiqatların (kitab və məqalələrin) müəllifidir. Ölkəmizdə olduğu kimi, xaricdə də tanınır: folklorə aid yeganə Azərbaycan saytının müəllifi kimi elmimizi uğurla təmsil edir.

R.Qafarlı artıq neçə illərdir ki, mifologiya sahəsində tədqiqatlar aparır. Ardıcıl şəkildə çap olunur. Bu sahə ilə bağlı bütün çalışmaları onun «Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası)» adlı doktorluq dissertasiyasında ümumiləşdirilmişdir.

R.Qafarlının bu cilddə və ümumən altıncılıqda təqdim etdiyi material onun doktorluq dissertasiyasını da öz içərisinə almaqla alimin “Azərbaycan türklərinin mifologiyası” adı altında uzun illər ərzində apardığı araşdırmaların əsas kütləsini əhatə edir. Bu araşdırmalar “mif(ologiya)” konseptinə münasibətdə bütün hallada özünəməxsusluğ ilə seçilib.

R.Qafarlının mifə yanaşması iki səviyyəni eyni zamanda nəzərdə tutur:

Birincisi, mifə ümumnəzəri modellər çərçivəsində yanaşma: bu, hər bir tədqiqatçının əsaslanmalı olduğu mövcud baxış təcrübəsidir.

İkincisi, mifə subyektiv intellektual paradigmada yanaşma: bu, Ramazan Qafarlıya məxsus, ona “bəxş olunmuş”, onun alim taleyinə “yazılmış” baxış təcrübəsi, elmi düşüncə dövryyəsinə

onun səsində və nəfəsində daxil edilməsi “qabaq-cadan proqramlaşdırılmış” kreativ düşüncə formullarıdır.

Və Ramazan Qafarının alim personasının bütün özünə-məxsusluğu bu səviyələrin özünəməxsus xəlitəsində ifadə olunur. Bu cəhətdən, alimin əsərləri onun uzun illər ərzindəki intellektual axtarışlarının nəticəsidir. Mifologiya ilə bağlı bir tədqiqatçı kimi qeyd etmək istəyirəm ki, R.Qafarının tədqiqatlarında «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» adlı özü-nəməxsus baxışlar sistemi gerçəkləşdirilmişdir.

Açıq etiraf edirəm ki, alimin «mifologiya» konsepsiyasını təsvir edib, ümumi mahiyyətini açıqlamaq mənim üçün çətinidir. Çünki R.Qafarının baxış konsepti yeni nəsil mifoloqları arasında yaygın deyil. Və bunun əsas səbəblərindən biri, sözün gerçək anlamında, həlli mümkünsüz görünən çətinliklərdir. R.Qafarlı üçün sanki bu çətinliklər ümumiyyətlə yoxdur və o, bu mənada öz baxış sistemini əks etdirən «mifologiya» konsepsiyasını modelləşdirməyə, sözün gerçək mənasında, nail olmuşdur. Həmin modelləşdirmənin mahiyyətini açıqlamaq üçün öncə alimin problemi hansı yönərdən öyrəndiyinə diqqət edək.

Müəllif «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» probleminə aşağıdakı istiqamətlərdən yanaşmışdır:

1. Qaynaqlar:

Tədqiqatda ilk növbədə «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası»nın qaynaqları məsələsi önə çəkilmişdir. Bu həm də zəruri metodoloji yanaşmadır. Maddi və qeyri-maddi qaynaqların olması, yaxud real olaraq olmadığı halda onun bərpa olunması R.Qafarının yanaşmasında başlıca metodoloji məqamdır. Alimə görə, qaynaqların rekonstruksiyası mifin bərpasına bərabərdir: mifin varlığı qaynaqların varlığına müncər olunur.

2. Təsnifat:

Tədqiqatçı əsərdə Azərbaycan miflərini folklorşünaslığımızdakı ənənəvi yanaşmadan fərqli modelləşdirmişdir. Aşağıda toxunacağımız kimi, bu, R.Qafarlıya bərpa etdiyi mifologiyanın daha fərqli təqdiminə imkan vermişdir.

3. Obrazlar:

Mifoloji dünya modelinin bərpasına yeni təsnifat strukturunda yanaşma müəllifə folklor mətnlərindəki bir sıra mühüm obrazların mifoloji semantikasını bərpa etməyə imkan yaratmışdır.

4. Genезis:

Mif özü hər bir mədəniyyətin genetik əsasıdır. Mədəniyyətin milli özünəməxsusluğu mifin bərpası ilə mənalanır və izah olunur. R.Qafarlının yanaşmasında mifin bərpası onun genезisinin öyrənilməsinə müncər olunmuşdur.

5. Evolyusiya:

Diqqətəlayiqdir ki, R.Qafarlı Azərbaycan mifoloji dünya modelini təkcə donuq kosmoloji fakturada yox, həm də hərəkətdə tədqiq etmişdir. Problemə yanaşmada mifoloji təsəvvürlər modelinin təkamülünün yanaşma üsullarından birini təşkil etməsi müəllifə Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixini milli düşüncənin inkişaf kontekstində öyrənməyə şərait yaratmışdır.

6. Poetika:

«Mifin poetikası» mifşünaslığın ən mürəkkəb məsələlərindəndir və həmin «poetikanın» özündən çıxış etsək, bu, daha çox «mətn» anlayışının strukturu ilə bağlıdır. Mif mətni gerçəkliyi mifoloji dünya modelinin qavrama və obrazlaşdırma üsulları ilə mənimsəyən işarələr sistemidir. Burada gerçəkliyin mifoloji işarələrinin özünəməxsus düzüm qanunları var. Həmin qanunlar sistem halında mifin poetikasını təşkil edir. Mifologiya elminin inkişaf tarixi mifin poetikasına dair müxtəlif yanaşma və baxış sistemləri, fərqli yozum və izahlarla zəngindir. Bu cəhətdən R.Qafarlı «Azərbaycan mifinin» poetikasını yaratmağa çalışmışdır.

R.Qafarlının «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adlı tədqiqatının aktuallığına gəldikdə, bu araşdırma gərəkli elmi problemə həsr olunmuşdur. Türk mifologiyasını Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında araşdıran tədqiqat Azərbaycan-türk mifoloji-epik təfəkkürünün arxetiplərinin öyrənilməsi, miflərin genезisinin aydınlaşdırılması, türk mifoloji dünya modeli üçün aktual olan sxemlərin bərpası, mifoloji strukturlar daşıyan mətnlərin təsnifat prinsiplərinin hazırlanması və bu əsasda

klassifikasiyasının aparılması və s. baxımından ciddi elmi aktuallığa malikdir. Mifologiyanın milli mədəniyyətin əsasında durmasını nəzərə alsaq, onun öyrənilməsi təkcə Azərbaycan folklorşünaslığı problemləri baxımından deyil, bütövlükdə millihumanitar düşüncənin araşdırılması və üzə çıxarılması baxımından vacib və zəruridir. Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncə tarixini aydın nəzəri-metodoloji yanaşma kontekstində rekonstruksiya edən mövcud araşdırma öz tədqiqat modeli, yanaşma üsulları, epik-mifoloji qaynaqların orijinal elmi mənimsənmə metodlarına görə ciddi elmi araşdırma olub, humanitar-filoloji düşüncəmizin uyğun kontekstində zəruri aktualıq və funksionallığa malikdir.

Müəllif «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» problemini dörd istiqamət üzrə öyrənmişdir:

1. Mifoloji düşüncə sisteminin poetik strukturu və Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya problemləri.

2. Mifoloji düşüncənin genetik strukturu.

3. Mifoloji dünya modelinin təkamülünün struktur mərhələləri.

4. Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu.

R.Qafarlı əsərdə malik olduğu biliklərin lazımı səviyyəsini ortaya qoymaqla araşdırmada hansı nəzəri-metodoloji istiqamətə söykəndiyini şərh etmişdir. Belə ki, mifologiyaya münasibətdə zəngin yanaşma metodları, baxışlar və nəzəriyyələr mövcuddur. Müxtəlif dövrlərin, elm sahələrinin və mövqelərin baxışlarını əks etdirən mif nəzəriyyələri bütövlükdə mifoloji düşüncənin elmin ən çətin sahələrindən biri olduğunu əyani şəkildə göstərir. Tədqiqatda bu məsələyə həsr olunan ümumiləşdirici icmal mifoloji düşüncənin sirlərinin öyrənilməsinə istiqamət verməklə yanaşı, müəllifin dərin bilik və məlumat sahibi olduğunu da əyani şəkildə nümayiş etdirir.

Monoqrafiyada miflər Azərbaycan xalqının tarixi ilə qarşılaşdırılmış, milli etnik-mədəni sistemin çox əski çağlarda mövcudluğu təsdiqlənmişdir. Bununla R.Qafarlının «Azərbaycan

(türklərinin) mifologiyası» konsepsiyasının nəzəri-metodo-loji mahiyyəti şərh olunur. Alimin «Azərbaycan mifologiyası» adı altında modelləşdirdiyi konsepsiyanın nəzəri modeli, başlıca olaraq, buna müncər olunur.

Bu hissə R.Qafarlıya məxsus emosional ovqatla müşayiət olunan terminoloji-kateqorial, nəzəri-epistemoloji polemika ilə başlanır. O, mifoloq A.Acalovun «Azərbaycan mifologiyası» termin-anlayışına etiraz etməsinə etiraz edərək məsələyə öz baxışlarının konseptual əsaslarını şərh etmişdir. A.Acalov «mifologiyanın konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi» olmasından və həmin kosmoloji çağ epoxasında azərbaycanlıların bir etnos olaraq (ümum)«türk» etnokosmik işarəsi ilə təmsil olun-masından, türk etnosunun «Azərbaycan» etnosu adı altında XIV-XVI əsrlərdə baş vermiş etnogenez prosesləri nəticəsində meydana çıx-masından çıxış edərək belə hesab etmişdir ki, «göstərilən dövrdə (XIV-XVI əsrlərdə – S.R.) formalaşmış olan Azərbaycan etnosu, aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə sistemi ilə ya-şamırdı və deməli, mifoloji sistem yarada bilməzdi». Beləliklə, A.Acalovun yanaşması sadə və aydın olub, elmdə oturmuş normativlərə dayanır: mifologiya arxaik dövrün – ibtidai icma quruluşunun (tarixəqədərki çağın – S.R.) dünyagörüşüdür. Həmin çağda müasir xalqların özləri yox, onların əcdadları olan etnoslar var idi: eləcə də Azərbaycan xalqı yox, onun əcdadı olan türk etnosu var idi. «Azərbaycan türkləri» bir xalq olaraq ümumtürk (ümumoğuz) etnosundan XIV-XVI əsrlərdə üzv-lənərək müstəqil türk xalqına çevrilmişlər. Ona görə də arxaik türk etnosunun mifoloji dünyagörüşünün («türk mifo-logiyasının») orta əsrlər termini ilə adlanması kateqorial baxımdan düzgün deyil.

R.Qafarlının buna etirazı ilk baxışdan anlaşılmır. Lakin diqqət verdikdə müəllifin öz etirazında konsepsiyaya söykəndiyi aydın olur. R.Qafarlı yazır: «Bu müddələrdə, ilk növbədə, məsələnin terminoloji cəhətdən izahı etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiyaya» qarşı qoyulur, belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamamilə başqa

şeydir, əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusu və sistemidir».

Müəllifin «Türk mifologiyası» - «Azərbaycan mifologiyası» qarşılaşdırma sistemində sonuncunu əsas götürməsi onun «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» anlayışına fərqli yanaşmasının nəticəsidir. O, «Azərbaycan mifologiyası» adı altında son dərəcə zəngin və mürəkkəb materialı özünün vahid (Azərbaycan) mifoloji düşüncə modelində birləşdirir.

Müşahidələrimizə görə, Azərbaycanda mifoloji düşüncə tarixinə iki baxış mövcuddur:

1. «Türk mifologiyası» dedikdə ulu babalarımız olan əski türk etnosunun mifoloji düşüncə sistemi nəzərdə tutulur.

2. «Azərbaycan mifologiyası», yaxud «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» dedikdə əski türklərlə bərabər, Azərbaycan ərazisində yaşamış ulu əcdadların mifoloji dünyagörüşü, konkret olaraq «Avesta»-Zərdüşt mifologiyası, o cümlədən, əski Azərbaycan-alban mifoloji görüşləri nəzərdə tutulur.

Birinci baxışın tərəfdarları «Avesta»nı hind-İran abidəsi, onda mövcud olan mifoloji dünyagörüşünü uyğun olaraq hind-İran dünyagörüşü, ikinci baxışın tərəfdarları isə «Avesta»nı əski Azərbaycan türklərinin təfəkkürünün məhsulu hesab edirlər. R.Qafarlı bu baxışın təmsilçisidir. Onun A.Acalovla mübahisəsində mahiyyəti etibarilə bu iki baxış tərəfdarlarının mübahisəsi inikas olunmuşdur. Bu cəhətdən R.Qafarlının «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» ad-modelində onun Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixi haqqındakı baxışları bütün aydınlığı ilə ifadə olunmuşdur.

Monoqrafiyada mif-gerçəklik (mif-tarix) münasibətlərinin poetikasına baxış reallaşdırılmışdır. R.Qafarlının baxışlarından aydın olur ki, tarix etnosun fiziki davranışındırsa, mif onun invariant səviyyəsi kimi yaddaşlarda yaşayır. Bu iki ictimai-mədəni hadisənin Azərbaycan türklərinin mifologiyası kontekstində qarşılaşdırılması monoqrafiyanın probleminin öyrənilməsində əsas amil kimi nəzərə çarpır. Müəllifə görə, mif gerçəkliyin qavrama modelidir. Etnosun fiziki və mənəvi gerçəkliyi mifdə özünəməxsus şəkildə işarələnir. Bu baxımdan

Azərbaycan türklərinin mifologiyası Azərbaycan xalqının tarixini əks etdirən ilkin qaynaq olmaqla milli düşüncənin çıxış (başlanğıc) nöqtəsidir.

Bilindiyi kimi, mifoloji düşüncənin genezisi, ümumiyyətlə, elmin ağır və çətin problemlərindədir. Dünyanın ilkin dərki zamanı əldə olunan arasıkəsilməz məlumatlar mifogenezin mahiyyətinə baxışları radikal şəkildə dəyişməkdədir. Mövzu ilə əlaqədar ən son məlumatlara köklənmiş tədqiqatda bu problemin qoyuluşu dünya mifoloji fikrinin daha çox sabitləşmiş aksioloji dəyərlərinə söykənir. Bu da müəllifin əldə etdiyi nəticələrin konkretliyində ifadə olunmuşdur. Araşdırmanın Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncəsinin genetik strukturunun öyrənilməsinə həsr olunmuş bölümündə mifoloji düşüncənin struktur səviyyələri, sakrallaşdırma mifoloji düşüncənin başlıca atributu kimi, mifoloji dünya modelinin kəmiyyət strukturu, ritual-mifoloji dünya modeli kimi məsələlər öyrənilmişdir.

Burada diqqət verilmiş mifoloji anlayışlar (arxetipiklik, sakrallıq, rituallıq və s.) mifogenezin əsas qavranma kateqoriyalarındandır. Müəllifin məsələləri bu kateqorial aparat səviyyəsində işləməsi onun kosmoqonik düşüncənin elmdə mövcud struktur modellərini mənimsədiyini əyani olaraq göstərir. Azərbaycan türklərinin mifologiyası hər bir mifoloji düşüncə kimi öz arxetipik simvollarına malikdir. Həmin simvollar, K.Q.Yunqun təfsir etdiyi kimi, kollektiv düşüncənin şüursuzluq durumunu özündə əks etdirməklə kosmoqonik düşüncəni konsentrasiiv şəkildə daşıyan obrazlardır. R.O.Qafarlının bu tipli obrazların arxetipik simvolikasını aşkarlaması aktual olub, türk mifologiyasının kosmogenetik strukturunun öyrənilməsində ciddi dəyər daşımaqdadır.

R.Qafarlı mifoloji düşüncənin struktur səviyyələrini aşağıdakı fakturada təqdim etmişdir:

- totemizm;
- animizm;
- animatizm;
- antropomorfizm;
- magiya;

- fetişizm və kultçuluq.

Müəllif göstərilən struktur səviyyələrinin düzümünü belə formullaşdırmışdır: «Bütün bu təsəvvürlərin ümumiləşməsindən mifologiya (mifoloji modellər, strukturlar) və rituallar formalaşmışdır. Deyilənlərdən belə qənaət çıxır ki, mifoloji sistemlər ulu əcdadın dünyagörüşünün ibtidai formalarının əsasında qurulmuşdur».

Tədqiqatda mifin sakral strukturunun qabardılması milli mədəniyyətimizin mənşeyini öyrənmək baxımından ciddi əhəmiyyətə malikdir. Müqəddəs ilə adinin, sakral ilə profanın mədəniyyətdə yaratdığı total metastruktur öz invariantı səviyyəsində mifdən başlanır. Bu baxımdan, alimin əldə etdiyi nəticələr milli mədəniyyətimizin zəngin mətn fondundan bərpa etdiyi sakral arxetiplər – mifoloji kontinuumu təşkil edən xro-notop vahidləri baxımından xüsusilə faydalı və sanballıdır.

Əsərdə mif-ritual problemi öz həllinin faktoloji səviyyəsi ilə əlamətdardır. Mif və ritual ən ümumi planda düşüncə ilə hərəkətin vəhdətini simvollaşdırır. R.Qafarlının bu məsələyə diqqət verməsi tamamilə aktualdır. Rituallar milli mədəniyyətin başlanğıcından tutmuş bugünə qədər onu diaxron və sinxron səviyyədə təşkil etməkdədir. Səciyyəvidir ki, tədqiqatçı problemi həm faktoqrafik, həm də təhlil səviyyəsində normal kontekstə reallaşdırma bilmişdir. Dəqiqətçəkən əsas cəhətlərdən biri müəllifin yazqabağı mərasimləri ritual-mifoloji dünya modeli olaraq bərpa etməsi ilə bağlıdır. O, yazqabağı ritualların sistem əsasını məhz ritual-mifoloji dünya modeli kimi aşkarlaya bilmişdir.

Monoqrafiyanın başqa bir bölümündə ilkin dünyagörüşü sistemləri, ibtidai dini formalar – totemizm, şamanizm və s. nəzərdən keçirilmişdir. Tədqiqatın totem dünya modeli və totem mifləri ilə bağlı hissəsində mifoloji şüurun konkret struktur səviyyəsi və mərhələsini təşkil edən türk totemizmi müəllifin yanaşmasında öz təsdiq işarəsini almışdır. Türk totemizminin Türkiyədə və Azərbaycanda müəyyən tədqiqatçılar səviyyəsində inkar olunmasını nəzərə alsaq, R.Qafarlının Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncə tarixinə totem mifləri kontekstində yanaşması bu kateqoriyanın təsdiqi istiqamətində atılan ən

mühüm addımdır. Alim, haqlı olaraq, totem miflərinin mifoloji-folklor mətninin poetik strukturu səviyyəsində bərpasına çalışmışdır.

Qeyd edək ki, türk totemizmini inkar edənlərin həmin məsələni heç də bütün hallarda professional səviyyədə qoya bilmədiklərini, o cümlədən bu cür nəhəng problemə münasibətdə öz fikirlərini, demək olar ki, səthi arqumentlərlə əsaslandırdıqlarını hesaba alsaq, R.Qafarlının yanaşması, o cümlədən türk totemizmini inkar edən fikirlər üzərində apardığı polemikalar aktuallığı ilə bərabər, problemin həlli yolunda Azərbaycan folklorşünaslığında atılmış ilk və konstruktiv elmi addım olması ilə diqqəti cəlb edir.

Böyük bir məmnunluq hissi ilə bildirmək istəyirik ki, tədqiqatın şaman dünya modeli və qam-şaman mifləri məsələsindən bəhs edən hissəsi aşkarlamalarla zəngindir. O, Azərbaycan folklor mətnlərini «şaman dünya modeli» kontekstində, sözün gerçək anlamında yenidən «kəşf etmiş» və təkcə bu yarım fəsildə deyil, bütöv tədqiqatda Azərbaycan folklorunun bir sıra məşhur obrazlarının «şamanmənşəli» olduğunu sübut etmişdir.

Bu cəhətdən müəllifin mifoloji dünya modelinin dualistik strukturu və əkilər mifindən bəhs edən bölümü məsələnin qoyuluşunun nəzəri səviyyəsi, cəlb olunmuş milli folklor materialının keyfiyyətli təhlili, aşkarlanmış dual struktur vahidlərinin semantikasının dolğun təsviri və s. baxımından aktualdır.

Monoqrafiyanın yaradılış mifologemi və kosmoqonik miflərdən, zaman mifologemi və təqvim miflərindən, o cümlədən kosmoloji sonluq mifologemi və esxatoloji miflərdən bəhs edən bölümlərində Azərbaycan mifik mətn fondunun temativ-klassifikativ strukturu öyrənilmişdir. R.Qafarlı miflərin təsnifatına dair mövcud təcrübəni nəzərdən keçirərək Azərbaycan mifoloji mətnlərini «kosmoqonik, təqvim və esxatoloji miflər» bölgüsü ilə təsnif etmişdir. Əsas bölgünün, ənənəvi olaraq, «kosmoqonik, etnoqonik və təqvim mifləri» sxemi üzrə aparıldığını nəzərə alsaq, qeyd etməliyik ki, müəllif mifoloji mətn fondunun ümumtəsnifat

strukturundan kənara çıxmamış, etioloji-kosmoqonik mif tipini «dünyayaratma» kateqoriyası səviyyəsində, təqvim miflərini «dünyanın yaşarlığı» anlayışı kontekstində, esxatoloji mifləri «dünyanın sonu» kontekstində götürmüşdür. Tədqiqatçının dünyanın yaradılması, yaşadılması və sonu mərhələlərini mifin qapalı sistemini xronotop əsasına çıxarması «total modelləşdirici işarələr sistemi» olan mifo-logiyanın janr strukturunu bütün səviyyələrdə əhatə edə bilir. Bu isə onun yanaşmasının aktuallığını ortaya qoymuş olur. Mono-qrafiyanın «Son» hissəsi öz aydınlığı, sistemliliyi ilə əlamət-dardır. Müəllif tədqiqat boyu əldə etdiyi qənaətləri ümumiləşdirmiş və humanitar-millî düşüncəmizin çox mühüm sahəsinin inkişafı ilə bağlı işlək nəzəri tezislər halına gətirə bilmişdir.

«Ədəbiyyat» hissəsi bütövlükdə normal olub, tədqiqatın biblioqrafik strukturunun kamilliyindən soraq verir. Biblioqrafiya araşdırmanın nəzəri və praktiki material zənginliyini bütün əlvanlığı ilə ortaya qoyur. Azərbaycan türklərinin mifologiyasının həm ümumnəzəri mənbələri, həm milli nəzəri araşdırmalar fondu, həm də mətn fondu kifayət qədər dolğun şəkildə əhatə olunmuşdur.

Monoqrafiyanın təqdirəlayiq cəhətlərindən biri də odur ki, R.Qafarlı bütün səviyyələrdə alim prinsipliliyi nümayiş etdirmiş, Azərbaycan elminin mənafeyini heç bir halda heç kəsə güzəştə getməmişdir. Öz etik keyfiyyətləri ilə seçilən polemikalar bu əsəri polemikalar üzünə «həsət qalmış» filoloji-humanitar tədqiqatlarımız fonunda xüsusilə fərqləndirir.

Uzun illər ərzində aparılmış tədqiqatın elmi yenilik və nəticələrinin elmi ictimaiyyətə çatdırılması istiqamətində aparılan fəaliyyət də qənaətbəxşdir. Müəllif mövzu ilə bağlı ciddi elmi nəşrlərdə çap olunmuş, mötəbər elmi konfranslarda (o cümlədən xarici ölkələrdə keçirilən beynəlxalq tədbirlərdə) çı-xışlar etmiş, tədqiqatın elmi nəticələrini elektron kütləvi infor-masiya vasitələri, o cümlədən internet vasitəsi ilə yaymağa nail olmuşdur. Onun Azərbaycan və rus dillərində hazırladığı «Azərbaycan türk mifologiyası və folkloru» adlı portal sayt (www.azmif.net) təkcə yurdumuzda deyil, Rusiya, Türkiyə, İran, Almaniya və İsrail kimi

ölkələrdə də mifologiya, folklor, ədə-biyyat və mədəniyyət sahəsində ən baxımlı elmi-nəzəri elektron mənbə sayılır.

Son olaraq söyləmək istəyirik ki, R.Qafarlının «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adlı 6 cildlik monoqrafiyası Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin qaynaqlarının, mifoloji mətn korpusunun tematik-klassifikativ strukturunun, obrazlar sisteminin, genetik modelinin, evolyusiyası və poetikasının öyrənilməsi sahəsində çox dəyərli araşdırma olub, Azərbaycan mifologiyası elmi-nəzəri fikrinə verilmiş qiymətli töhfədir.

Seyfəddin RZASOY,
filologiya elmləri doktoru,
AMEA Folklor İnstitutu
Mifologiya şöbəsinin müdiri

BAŞLANGIC

Hər bir etnik-mədəni sistemin mifoloji dünya modelinin rekonstruksiyası onun müasir milli-mədəni inkişaf strategiyasının zəruri tərkib hissəsini təşkil edir. Bu baxımdan, Qafqazın türk dilli əsas etnosunun mifoloji düşüncəsinin genezisi və evolyusiyasının öyrənilməsi günümüzün aktual məsələlərindən biridir. Tədqiqatın predmeti, eləcə də problemin qoyuluşu onunla şərtlənir ki, Azərbaycan xalqının tarixi kökləri, ilkin dünyagörüşü, ibtidai məişət tərz, qədim adət-ənənələri, mənəvi həyatının başlanğıcı əhatəli siyasi-ictimai fəaliyyət dairəsində hələ də sirli qalır və folklorşünaslıq baxımdan hərtərəfli araşdırılmamışdır. Mifoloji mədəniyyətin arxaik strukturu ədəbiyyatşünaslığın bir sıra nəzəri prob-lemələrinin, xüsusilə genezislə bağlı məsələlərin həllində əsas mənbədir. İbtidai inancların təhlili mifoloji görüşlərin, eləcə də digər ilkin düşüncə formalarının tarixini aydınlaşdırmaq üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Mif¹, ritual, adət-ənənələr və inanclardan doğan mərasim nəğmələri müxtəlifönlü etnik prosesləri tənziqləməklə yanaşı

¹Yunan dilində *mythos*, almanlarda *mythe*, ingilislərdə *myth*, fransızlarda *mythe*, ruslarda və azərbaycanlılarda *mif* şəklində işlənən sözün hərfi mənası rəvayət, əhvalat deməkdir. **Mif** termini beynəlxalq aləmdə əsasən iki anlamda işlənir: birinci, mif - sözlərlə yaranan təsviri mətnidir, təhkiyə hadisəsidir (sintaqmatik aspektidir); ikinci, mif - düşüncə hadisəsidir (mənalardan paradigmatıdır), dünya haqqında təsəvvürlər sistemi - gerçəkliyi dolayı şəkildə əks etdirən dünya modeli, onun ayrı-ayrı elementləri və vahidləridir. Birinci halda mif sintaqmatik, ikincidə isə paradigmatik planda anlaşılır. Mifin sintaqmatik vahid olaraq gerçəkləşməsi təsadüfən baş verir. Mif mənasının paradigmatına çevrildə (mətn mədəniyyətinin digər formaları – rituallar, sosial institutlar, maddi mədəniyyət abidələri və s. ilə bir sırada) birinci və ikinci anlayışların arasında cüzi fərqlər üzə çıxsa da, miflə mifologiyanın eyniliyi inkar edilmir. Ona görə ki, mifologiya sintaqmatik (təsvireddici) vahidlərin - miflərin sistemi kimi başa düşülür. Mifologiya termini isə üç anlamda işlənir: birinci, mifologiya - hər hansı bir tarixi-mədəni ənənəyə xas miflərin (təsvirlərin) toplusudur; ikinci, mifologiya - dünyanı dərk etməyin xüsusi formasıdır, düşüncə şüur hadisəsidir (mənalardan paradigmatıdır). Bu hallarda mifologiyanın mənası mif anlamına yaxınlaşır, hətta onun praqmatik aspekti ilə eyni olur. Üçüncü, mifologiya - mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elm sahəsidir. Məşhur nəzəriyyəçi alim A.Bayburin də göstərir ki, *mifin birinci və ikinci mənalari ilə mifologiyanın birinci və ikinci mənalari üst-üstə düşdüyündən* bu terminlər həmin mənalarda sinonimlər kimi işlədilir.

xalqın özünü müəyyənləşdirib tarixi proseslərdə yer tutmasında xüsusi rola malik olur. AMEA-nın müxbir üzvü A.Nəbiyevin sözləri ilə desək, “dünya haqqında mif modeli müxtəlif xalqların erkən düşün-cəsində özünəməxsusluqlarla şərtlənsə də, onun bədiî təfəkkür üçün ümumi olan cəhətləri və xüsusiyyətləri də vardır. Erkən mədəniyyətlərin müxtəlif etnik-mədəni sistemlərini bərpa etmək, hər bir xalqın ümumdünya mədəniyyətindəki yerini və onun yaranmasındakı rolunu müəyyənləşdirmək, tarix səhifəsində hər bir xalqın yaradıcılıq ənənələrinin meyl və istiqamətlərini öyrənmək üçün ən mötəbər mənbələrdəndir.” [68, 130]

Hər bir etnik-mədəni sistemi digərindən fərqləndirən etnoloji əlamətlər vardır. Fərqləndirici amillərin ən öndə gələnini isə mifoloji düşüncədir. Bu sıraya mərasimlər, bayramlar, adətlər – mədəni irsin başqa arxaik atributları da daxildir. Lakin dünyanı dərk etmədə əldə olunan ilkin nəticələr köklə – çox dərin qatlarla bağlandığından əsas meyar rolunu miflər daşıyır. Başqa sözlə, bəzi oxşarlıq, yaxınlıq və səsləşmələr nəzərə çarpsa da, dünya xalqlarının hər birinin mifologiyadan keçən özünəməxsus mədəniyyəti, folklor ənənəsi, dünyaənəməsi vardır. Orada duyulanlara və baş verənlərə hər millətin öz mifoloji baxışı mövcuddur. Və Azərbaycan türklərinin mənbəvi simasının formalaşmasında ən mühüm vəzifə mifoloji düşüncənin kortəbii şəkildə yaranan məhsullarının üzərinə düşmüşdür. İbtidai inancların qalıqları mif və rituallar vasitəsi ilə folklorun epik, lirik janrlarına keçmiş, eləcə də onlar oyun-tamaşaların, mərasim nəğmələrinin özəyini təşkil etmişdir. Mədəniyyətin ən arxaik əlamətlərinin və elementlərinin kompleks şəkildə əks etdirilməsinə də mifologiyanın daşıyıcılarında (yaradıcılar - tanrılar, dünyanın, təbiət hadisələrinin meydana gəlməsi, canlı-cansız varlıqların bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətləri və əlaqələri haqqındakı təsəvvürlərdə, kultlarda, magikliklə yögrulan, sakrallaşdırılan cisimlərdə) rastlaşırıq. Mifin (yaxud mifik zamanın) qurtardığı, bitdiyi yerdən tarix başlayır. Lakin mifoloji görüşlərsiz heç bir xalqın qədim tarixi və mədəniyyəti yoxdur. Ona görə ki, arxaik mədəniyyətlərin hamısı mənbəyini mifoloji təsəvvürlərdən alır.

Azərbaycan sivil dünyanın inkişafının əsas arxaik ocaqlarından birini təşkil edir. Azıx mağarasında və Qobustan qayaüstü «rəsm qalereyası»nda daş dövrünün, Şəki, Naxçıvan, Qazax, Mingəçevir, Qəbələ, İsmayıllı və digər bölgələrdə aparılan arxeoloji qazıntılarla tapılan əşyaların arasında, açılan kurqanlarda isə tunc, mis və erkən dəmir mərhələsinin yaşayış tərzinə, adət-ənənələrinə, mərasim (xüsusilə dəfn) və bayramlarına aid maddi və mədəni dəlillərə rast gəlirik. Müxtəlif rituallarda istifadə olunan məişət əşyaları, simvolik quruluşlu qablar, ov məhsulları, geyimlər, bəzək şeyləri, silahlar və s. tarixi keçmişin elə tutarlı qalıqlarıdır ki, xalqın eyni məkanda keçdiyi uzun yolda dünəni ilə bugünü arasında körpü funksiyasını yerinə yetirir. Ulu əcdadın üç-dörd min il əvvəllərə aid kəllə skletin antropoloji cəhətdən müasir Azərbaycanın əsas əhalisinin baş sümüyü ilə eyniyyət təşkil etməsi və qədim etnoqrafik elementlərin hazırədək ucqar kənd camaatının məişətində olduğu şəkildə təkrarlanması, əksər qədim inancların, adətlərin müasir toplama mətnləri ilə üst-üstə düşməsi onu deməyə haqq qazandırır ki, bu diyarın sakinləri çox əski çağlardan Qafqaz dağlarının ətəklərini, Kür və Araz çaylarının sahillərini özlərinə yurd yeri seçmiş, qonşu etnoslarla tarixi-mədəni əlaqələr zamanı onlarla qaynayıb-qarıssa da, öz kökünə aid ümdə xüsusiyyətləri miflərində, ritual, inanc və adət-ənənələrində qoruyub saxlamışdır. Azərbaycan miflərinin bərpa, sistemləşdirilməsi, mənşəyi, dünyagörüşləri sırasında yeri və rolunun, eləcə də rituallarla sintezdə olub şifahi epik ənənənin yaranması və inkişafı təsirinin öyrənilməsi məhz bu mənada aktual məsələlərdən biridir.

Tədqiqatın əsas məqsədi Azərbaycan türklərinin mifologiyasını metasistem daxilində ayrıca sistem kimi müəyyənləşdirmək, bəşər oğlunun mənəvi aləminin bünövrəsi, başlanğıcı kimi göstərməkdir. Tədqiqatçı araşdırılması vacib olan aşağıdakı vəzifələri yerinə yetirməyi qarşısına məqsəd qoymuşdur:

-mifologiyanın öyrənilməsinin tarixinə nəzər salmaq, müxtəlif nəzəriyyə, təlim və mülahizələri ümumiləşdirib spesifik xüsusiyyətlərini üzə çıxarmaq;

-Azərbaycan mifologiyası haqqında ənənəvi təsəvvürləri müəyyənləşdirmək;

-elmi təhlil yolu ilə mifoloji görüşlərin meydana gəlmə amillərini, islamaqədərki inanışlara - totemizm, şamanizm, dualizmə aid elementləri nəzərdən keçirmək;

-mifik görüşlərin xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi, dini görüşləri, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə əlaqəsini göstərmək;

-Azərbaycan miflərinin bərpası yollarını üzə çıxarmaq, əks olunduğu mənbələri nəzərdən keçirmək, sistem və modellərini müəyyənləşdirmək;

-mənəvi mədəniyyətin yaranmasının ilkin amillərini, ritual-mif sintezinin söz sənətinin formalaşmasına təsirini aydınlaşdırmaq;

-miflərin ibtidai dünyagörüşü sistemləri (animizm, antropomorfizm, təbiətə tapınma – kultlar, totemizm) və dinlərlə (atəşpərəstlik, şamançılıq - tanrıçılıq və İslam) qarşılıqlı əlaqəsini ədəbi-yazılı materiallar (əsasən arxaik folklor nümunələri), arxeoloji tapıntılar əsasında şərh etmək;

-ümumi mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallığın, arxetipik simvolların mədəniyyət formalarının rüşeymləri olduğunu əsaslandırmaq;

-mifin poetik sistemini müəyyənləşdirmək, obrazların, hadisələrin təsvir üsullarını üzə çıxarmaq;

- Azərbaycan türklərinin miflərinin təkamülünü, mədəniyyət amillərinə, folklorun epik-lirik ənənəsinə, yazılı ədəbiyyata transformasiyasını göstərmək;

-Azərbaycan miflərinin təsnifatını aparmaq.

Tədqiqatın nəzəri-metodoloji əsasında başlıca olaraq dünya və milli mifoloji-nəzəri fikrinin çağdaş fundamental elmi tezisləri, o cümlədən milli-ənənəvi təfəkkür tərzinin, bədii mədəniyyətin, humanist fəlsəfi fikrin genezisinin və inkişafının tədqiqinin müasir istiqaməti, dünya folklorşünaslığı və etnoqrafiyasının əldə etdiyi son nəticələr durur. Təhlil müqayisəli-qarşılaşdırma prinsipinin bazasında aparılır və tədqiqatda tarixi-tipoloji metoddan istifadə edilir. Çətin bir predmetin - Azərbaycan

türklərinin mifoloji düşüncəsinin genezisinin araşdırılmasında müəllif sistemli üsula əl atır. İndiyədək folklorşünas və etnoqraflar mifoloji sistemləri onun antik yunan və qədim Şərq mifoloji modelləri ilə uyğunluğuna əsaslanıb üzə çıxarırdılar, onlardan fərqli olaraq burada hər bir məhdud dairədəki ənənəyə yeni sistem, daha doğrusu, yerli ənənələr sistemi kimi baxılır, sonra digər inkişaf etmiş dünya xalqlarının analoji hadisələri ilə tutuşdurulub müqayisələr aparılır. Məsələyə bu cür yanaşma mifoloji strukturların ümumi qanunauyğunluqlarını müəyyənləşdirir, genezis və evolyusiyayı şərtləndirən amilləri meydana gətirir.

Mövzunun Azərbaycanda araşdırılması. Azərbaycanda miflərə marağın tarixi çox qədim olsa da, araşdırılmasına son dövrlərdə başlanılmışdır. «Avesta»da, M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə (IX-X əsr), müsəlman intibahının görkəmli nümayəndələri Xaqani Şirvani (1126-1199), Nizami Gəngəvi (1141-1209) və Ustad əl-Xosrovun (XII əsr) əsərlərində Azərbaycan və Şərq mifologiyasının ümumi mənzərəsinə rast gəlirik. Xalqımızın ilkin mifoloji dünyagörüşünün izləri «Kitabi-Dədə Qorqud» (VII əsrdə şifahi mətninin tam formalaşması və XI yüzillikdə ilk dəfə qələmə alınması ehtimal olunur; aşkarlanan iki əlyazma nüsxəsi XIV-XVI əsrlərə aiddir; boyların Drezden və Vatikan kitabxanalarında saxlanılır) yazılı abidəsində özünə daha geniş şəkildə yer tapmışdır. Azərbaycan türklərinin dilində möhtəşəm poetik əsərlər yazan Məhəmməd Füzuli (1494-1556) isə Şərqdə ilk dəfə «tanrı elmi» adı ilə mifologiyanın geniş şərhini vermişdir.

Azərbaycanda dünya xalqlarının mifologiyasını öyrənməyin əsasını Mirzə Kazım bəy (1802-1870) qoymuşdur. O, «Firdövsinin əsərlərində fars əsatiri» məqaləsində («Severnoe obozreniye» jurnalı, 1848) İran ərazisində yaşayan qədim xalqların, o cümlədən azərbaycanlıların əsatirlərinin əsas mənbələrini atəşpərəstlik görüşləri ilə əlaqələndirərək göstərmişdir ki, mif real, təbii və ictimai hadisələri insanın dərkindən başqa bir şey deyildir. Alimin miflərin genezisi haqqında irəli sürdüyü fikirlər Qrimm qardaşlarının təlimi ilə üst-

üstə düşsə də, xalq təfəkküründən və kütlələrin geniş yaradıcılıq imkanlarından kənar - ilahi qüvvə ilə əlaqələnən şəkildə deyil, daha inandırıcı və əsaslıdır: «Əfsanəsi olmayan xalq, rəvayəti olmayan ölkə yoxdur. Köçərilərdə bu, nəsildən-nəslə şifahi şəkildə keçir. Yarım-mədəni xalqlarda bu nümunələr onların etiqaqlarının əsasını, yazılı ədəbiyyatın, tarixin əsas məzmununu təşkil edir. Mədəni xalqlarda isə müqəddəs bir şey kimi onların təxəyyülü üçün zəngin qida mənbəyinə çevrilir» [203, 306]. Mirzə Kazımbəy Şərqi miflərini iki qrupa ayıraraq şərh edir: a) allahlar və ruhlar haqqında olan miflər və b) xalis mifoloji qüvvələr. O, belə bir qənaət irəli sürür ki, xalq mədəni həyata qədəm qoyanaqədək uzun yol keçsə də, keçmişini unutmamış, əski qəhrəmanlığını şifahi yaradıcılığında idealizə edərək müxtəlif mifik obrazlar halına salmışdır: Pəhləvan, Qəhrəman, Bahadır, Mələk, Ruh və s. Alim bu gün də Azərbaycan və İranda geniş kütlə arasında yaddaqlarda yaşayan qədim Xeyir və Şər allahlarından – Hörmüz və Əhriməndən, onların yardımçılarından – Simurq və devdən bəhs açır. A.Şükürovun göstərdiyi kimi, Mirzə Kazım bəyin hələ indiyə qədər nəşr olunmayan «Mifoloji lüğət»i bu sahədə dünyada ilk təcrübələrdən biri idi [101, 46].

Avropada və Rusiyada etnoqrafik-folklor materiallarına kütləvi maraq oyanan ərəfədə (XIX əsrin II yarısından XX yüzilliyin əvvəllərinədək) Azərbaycanda da xeyli iş görülmüş, rus alimlərinin və yerli ziyalıların (S.Penn, S.Zelinski, D.Yerisev, P.Uslər, A.Zaxarov, K.Nikitin, A.İoakimov, Q.Bağirov, M.Qəmərli, E.Sultanov, F.Köçərli, T.Bayraməlibəyov, R.Əfəndiyev, Y.V.Çəmənşəminli, Ə.Abid, S.Mümtaz, A.Baqri, və b.) təşəbbüsü ilə toplanıb nəşr olunan folklor nümunələrinin içərisində mif mətnlərinə də təsadüf olunmuşdur. «Polyarnaya zvezda» (1825), «Tiflisskie vedomosti» (1830), «Svedeniya o Kavkazskix qorsax» (1968), SMOMPK (Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza –1881-ci ildən başlayaraq 1924-cü ilədək 46 buraxılışı nəşr olunmuşdur), «Sbornik svedeniy o kavkaze» (1871) məcmuələrində, «Kavkaz» (1851-1859) və «Kaspi» (1895) kimi rusdilli mətbuat səhifələrinə,

dərslik və xüsusi toplulara, yeri gələndə, mif mətnləri ilə yanaşı onların xüsusiyyətləri barədə də ötəri qeydlər salınırdı.

XX yüzilliyin əvvəllərində mif, ritual və nağılların tədqiqi sahəsində Y.V.Çəmənəminli böyük işlər görmüşdür. O, bir tərəfdən mif mətnləri əsasında özünün bədii əsərlərini («Qızlar bulağı»), digər tərəfdən dünya elmində bu sahədə aparılan araşdırmalarla Azərbaycan ictimaiyyətini tanış edən elmi məqalələr yazmış, eləcə də əski görüşlərə söykənən folklor nümunələrinin tarixi köklərini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Onun «Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi» (1926), «Azərbaycanda Zərdüşti adətləri» (1927), «Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər» (1928) və b. məqalələrində ilk dəfə olaraq bir sıra ritualların və folklor janrlarının genezisi, mifoloji görüşlərlə əlaqəsi, sakral rəqəmlərin mahiyyəti, işlək dairəsi, qədim midiyalıların mifoloji görüşlərinin bəzi məqamları müqayisəli şəkildə təhlil edilmişdir. Y.V.Çəmənəminli Avropada yaranan mif nəzəriyyələrinin müddəalarını açıqlayarkən, Qrimm qardaşlarının ari tayfalarını «mədəni», qeyrilərini «qeyri-mədəni» adlandırmasına, miflərin arilərdən başqa qövmlərə hazır şəkildə ötürülməsi ideyasına tənqidi münasibət bəsləyərək yazmışdır: «Nağıl və əfsanə kimi mürəkkəb mövzulu əsəirlərin bir-birinə bənzəməsi ari nəzəriyyəsi (Alim «Mifoloji məktəb» nəzəriyyəsini nəzərdə tuturdu) ilə izah olunmaz. Tarixdən əvvəl bir-birindən ayrılmış xalqlar bu mövzuları bütün təfsilatı ilə saxlaya bilməzdi. Sonra müəyyən və bir-birinə bənzər mövzuların yalnız ari irqinə mənsub qohumlarda deyil, başqa irqlərə məxsus olanlarda da görmək olar» [33, 66].

Azərbaycanda mifoloji görüşlərin mövcudluğu haqqında V.Xulufu, B.Çoban-zadə, H.Əlizadə, Ə.Axundov, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, N.Seyidov və M.H.Təhmasib [113; 114] də maraqlı mülahizələr irəli sürmüşlər. Lakin Mirzə Kazımbəylə yandırılan «mifoloji məşəl» Y.V.Çəmənəminli və başqaları tərəfindən çox ağır şəraitlərdə qorunub saxlansa da, repressiya illərində (1937-1940) tamam söndürülmüş, xalqın əski görüşlərindən danışanlara «pantürkist», «panislamist» damğası vurulub həbsxanalara salınmış, Azərbaycan mifologiyasının

öyrənilməsinə qoyulan «mədəni yasağ»ın nəticələrindən doğan qorxu xofu isə uzun müddət ürəklərdən getməmişdir.

Keçən əsrin 60-cı illərində Azərbaycanca mifologiya, əski rituallar və inanclara tarix, ədəbiyyat və mədəniyyət tarixindən bəhs açan dərsliklərdə ötəri yanaşılmış, ən yaxşı halda bəzi folklor toplularına bir-iki nümunə salınmışdır. M.Seyidovun çap olunan məqalələri və «Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları» (1983) adlı monoqrafiyası ilə bu sahəyə yenidən böyük maraq oyanmışdır. Onun tədqiqatlarında [88-92] Azərbaycan türklərinin bəzi mifoloji obrazlarının (Oğuz, öləng, qam, Xızır, Kosa, keçı, varsaq, Qorqud və s.) mədəniyyət tarixində yeri və rolu öyrənilmiş, daha çox söz və ifadələrin miflər vasitəsi ilə etimoloji aspektdə izahına yer ayrılmışdır. M.Seyidov mifologiyanın müxtəlif problemlərinə aid zəngin yaradıcılığı və elmi-pedaqoji fəaliyyəti ilə məktəb yaradan alimlərdən biridir. O, onlarla istedadlı gənci bu sahənin araşdırılmasına istiqamətləndirmişdir. Tədqiqatçılar (A.Acalov, A.Şükürov) onun fəaliyyətini iki dövrə ayıraraq göstərirlər ki, birinci dövr (1950-60-cı illər) konkret məsələlərə həsr olunan məqalələrlə təmsil olunur. Müəllif bu dövrdə öz axtarışlarını birbaşa mifoloji sistemin bütövlükdə təsviri və bərpasına yönəltmiş, mifologiyaya ədəbiyyat tarixinin müxtəlif problemləri ilə əlaqədar müraciət etmişdir. İkinci dövrə (1970-80-cı illər) aid əsərlərində isə M.Seyidov mifologiya problemlərini daha geniş kontekstdə sistemli olaraq araşdırmışdır. Onun son illərdə meydana çıxan monoqrafik tədqiqatları nəinki Azərbaycanda, ümumiyyətlə, bütün türk dünyasında mühüm hadisə kimi qiymətləndirilməlidir.

Azərbaycanda mifik təfəkkürün qaynaqları aşkarlandıqdan sonra etnoqrafiya və folklorun ayrı-ayrı məsələləri ilə bağlı aparılan araşdırmalarda [1-3; 23; 38; 40; 42-46; 65; 81-82; 98-109; 113-119] mifoloji görüşlərin epos («Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu»), yazqabağı rituallar, klassik yazılı ədəbiyyat, qədim memarlıq kompleksləri və digər mədəni-tarixi abidələrlə əlaqəsi diqqət mərkəzinə çəkilmişdir. 80-ci illərdə A.Acalov [3; 16] Azərbaycan türklərinin mifoloji mətnlərini toplayıb tərtib etmiş və 90-cı illərdə M.Məmmədov Azərbaycan miflərinin mətnləri

əsasında namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir. Y.M.Lotmanın məktəbini keçmiş A.Acalovun fəaliyyəti ilə mifoloji tədqiqatlar rus və Avropa standartlarına uyğunlaşdırılmışdır. Lakin o, bir sıra gərəkli işləri yerinə yetirməklə yanaşı məsələyə birtərəfli yanaşmış, Azərbaycan xalqının mifoloji düşüncəsinin Qafqaz və qədim Midiya (xüsusilə atəşpərəstliklə) ilə bağlanan cəhətlərinin üstündən sükutla keçmiş, bununla da türk faktorunun sonradan gətirilmə və orta əsrlərin başlanğıcında köklə bağlanan amillərin burada yaşayan əhaliyə keçməsi qənaəti alınmışdır.

A.Şükürov [100-109] 1995-2002-ci illərdə dünya xalqlarının mifologiyasına on cildlik əsər həsr etmişdir. S.Rzasoyun yazdığı kimi, «oncildlikdə əsas məqsədlərdən biri də Azərbaycan oxucusunu, belə demək mümkünsə, mifoloji cəhətdən maarifləndirməkdir. Bu mənada, hər cild zəngin biblioqrafik göstəricilərə malikdir» [82, 58]. Onun fəlsəfə, kulturologiya, din, ateizm, sosial ekologiya və mifologiyaya aid elmi kitabları ona görə qiymətlidir ki, hər biri Azərbaycan xalqının qədim tarixi, adət-ənənələri, psixologiyası, incəsənəti, ədəbiyyatı ilə yoğrularaq meydana gətirilmişdir. Dünya xalqlarının mifoloji sistemləri sırasında Azərbaycan türklərinin ibtidai dünyagörüşünün özünəməxsusluğunu göstərməyə çalışan A.Şükürov «Dədə Qorqudun mifologiyası» monoqrafiyasında eposun mifoloji qatlarına nüfuz etmiş, ayrı-ayrı boyların süjet xəttindəki hadisələrdə və obrazlar silsiləsində mifoloji əlamətlərin düzgün şərhini vermişdir.

A.Nəbiyevin araşdırmalarında [67-69; 77] Azərbaycan miflərinin iki istiqamətdən (oğuz və İran) gəldiyi irəli sürülmüşdür. O, «Şehirli sünbüllər» (mif mətnləri toplusu – 1990), «Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar» (1986), «Mərəsimlər. Adətlər. Alqışlar» (1993) topluslarında mifin qaynaqlarını folklor materialları əsasında göstərmiş, monoqrafik tədqiqatlarında və dərsliklərində isə Azərbaycan mifologiyasının struktur sxemindən, ilkin qaynaqları və törəyiş modellərindən, qədim türk panteonunun Azərbaycanda davamından, kult və zoomorfik obrazlardan, mifologiyanın təsnifi məsələlərindən, Azərbaycan

mifik təfəkküründə zoroastirizm və İslam amillərindən ətraflı bəhs etmişdir. A.Nəbiyev mifoloji düşüncənin spesifikliyini müəyyənləşdirərək yazır ki, «mif erkən etnosun dünya, insan və insanın dünya hadisələri barədəki bədii düşüncəsidir. Bu düşüncənin zaman hüdudu qeyri-müəyyəndir. Məkanı isə hər bir etnosun nisbi mənada dünya kimi qəbul etdiyi yaşayış məskunu, coğrafiyası, yaxud regionudur» [68, 129]. Alimin bir neçə istiqamətdə (həm miflərin toplanması, nəşri və bərpası, sistemləşdirilib təsnif edilməsi və araşdırılması, mifologiyanın Azərbaycan folklorunun janrları sistemində yerinin müəyyənləşdirilməsi, həm də bu sahədə elmi kadrların yetişdirilməsi istiqamətində) apardığı səmərəli işin nəticəsində bir sıra qaranlıq problemlərə aydınlıq gətirilmişdir. Həqiqət bundan ibarətdir ki, azərbaycanlıların mifik düşüncəsini onların yaşadıkları ərazilərdən – Qafqaz və Şimali İran ərazisindən – ulu əcdadlarımızın tarixən məskunlaşdığı ərazilərdən ayıraraq tək-cə Xəzərin o biri sahilindən çox-çox uzaqlarda yaşamış türk etnoslarından tarixin müəyyən mərhələsində keçməsi şəklində məhdudlaşdırmaq elmilikdən uzaqdır. Miflərin yaranması və yayılması istiqamətlərini tarixi mənbələrə əsasən düzgün müəyyənləşdirən A.Nəbiyevin fikirlərində məhz yerli əlamətlər əsas götürülüb ümumtürk mifologiyası kontekstində müqayisəli təhlilə cəlb edilir.

Folklor, etnoqrafiya, tarix, fəlsəfə və filologiyanın müxtəlif problemlərini araşdıran bir sıra tədqiqatçılar (P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, T.Hacıyev, N.Cəfərov, İ.Abbasov, B.Abdullayev, Q.Qeybullayev, K.Vəliyev, V.Həbiboglu və b.) həm də mifologiyaya maraq göstərmiş və gərəkli fikirlər irəli sürmüşlər. Dilçi-alim K.Vəliyevin məqalə və kitablarında həmçinin türk mifoloji düşüncəsinin əsas istiqamətləri araşdırılır. Alim mifoloji obrazları «elin yaddaşı və dilin yaddaşı» kimi xarakterizə edərək yazılı eposlarda üzə çıxardır və ilk olaraq ümumtürk mifologiyasının bəzi mətnlərini Azərbaycan oxucusuna çatdırır. K.Vəliyev Azərbaycanda formalaşmış əksər Şərq ölkələrinə yayılan qəhrəmanlıq eposunun baş obrazının mifoloji kökü haqqında doğru olaraq belə bir fikir irəli sürür ki, «Koroğlu sadəcə

qəhrəman deyil, genesis etibarilə mədəni qəhrəman – demiurq obrazının epik transformasiyasıdır. Mədəni qəhrəman obrazı isə bir neçə epistasda çıxış edir: ilkin yaradıcı, tanrı demiurq, trikster və s. Onun dönərgəlik (başqa bir insana, quşa, bitkiyə, eləcə də öz düşməninə – antoqonistə) çevrilmə qabiliyyəti var» [117, 161]. Koroğlunun mifik mədəni qəhrəman olması V.M.Jirmunski, X.T.Zarifov və B.A.Karıyevin, eləcə də E.Meletinski və S.A.Tokarevin redaktəsi ilə çap olunan «Mifoloqiçeskiy slovar» və «Mifi narodov mira» ensiklopediyalarının müəlliflərinin (V.N.Basilov) də diqqətindən yayınmamışdır. V.Həbiboglu türk xalqlarının ilkin dünyagörüşünə həsr etdiyi monoqrafiya və məqalələrində mifoloji model və sistem-lərə üz tutur, təbiətə tapınma, totemizmlə bağlı fikirlər irəli sürür. Ə.Saləddinin elmi fəaliyyətinin bir istiqaməti də klassik poeziyaya mifoloji düşüncənin təsiridir. O, Nizaminin yaradıcılığında türk xalqlarının mifologiyasını izləmişdir. E.Əlibəyzadənin təhlilində isə «Bilqamış» eposunda və «Avesta»dakı mifoloji süjet və obrazların Azərbaycan folkloru və yazılı ədəbiyyatındakı izləri göstərilmiş, əcdadlarımızın mifoloji düşüncəsi qədim Şumer mədəniyyəti ilə müqayisədə təqdim olunmuşdur. B.Abdullayev mərasimləri və Y.V.Çəmənəminlinin folklorşünaslıq fəaliyyətini araşdırarkən Azərbaycan mifologiyasının yazqabağı rituallarla, atəşpərəstlik etiqaadı və islam dini ilə əlaqəsi məsələsinə toxunmuşdur. B.Şərifzadə «Avesta»nı türk dilində yazılan ilkin ədəbi abidələrdən biri olduğu qənaətini irəli sürərək bildirmişdir ki, «Avesta»nın mifologiyası daha çox Azərbaycan türkünün mifologiyasıdır» [98, 46].

Azərbaycan elminə son onilliklərdə qədəm basan yeni nəsil alimlərinin bir qrupu – F.Bayat, R.Bədəlov, S.Rzasoy, A.Xəlilov, C.Bəydili, Rüstəm Kamal, E.Əzizov, N.Mehdi, Ramil Əliyev, Razim Əliyev, M.Məmmədov və b. əsas tədqiq obyektini Azərbaycan və ümumtürk mifoloji düşüncəsinin məhsullarıdır. F.Bayat arxaik türk qəhrəmanlıq eposlarında mifoloji xətlər [23], R.Bədəlov oğuznamələrin materialları əsasında mifologiyanın fəlsəfəsi, Rüstəm Kamal [86], C.Bəydili «Dədə Qorqud»un semantikasını və mifologiyasını, S.Rzasoy Nizami yaradıcılığında

mifik dünya modeli, Ramil Əliyev nağıllarda mifoloji obrazlar, bədii şüurun formalaşmasına mifin təsiri [42-43], Razim Əliyev Qobustan qaya rəsmləri və qədim memarlıq komplekslərində mifoloji kodların açılması [45-46] kimi problemlərin həllinə dissertasiya və monoqrafiyalar həsr etmişlər.

Beləliklə, Azərbaycan xalqının tarixi köklərinə aydınlıq gətirən bir sıra əlamətlər tarixçilər və folklorşünaslar tərəfindən araşdırılsa da mifoloji görüşlər kompleks şəkildə – etnomədəni dəlil kimi sistemli şəkildə tədqiqat obyektinə çevrilməmiş, genezisi ilə bağlı məsələlər əksər hallarda açıq qalmış, ya da mübahisəli qənaətlərlə əks olunmuşdur.

Tədqiqatın elmi yeniliyi onunla şərtlənir ki, Azərbaycan mifologiyasının genezisi və evolyusiyası ilk dəfə etnik (türk) və regional (Qafqaz və cənubi Azərbaycan) aspektdə müstəqil araşdırma obyektinə çevrilməklə aşağıdakı yeni müddəaları meydana gətirir:

- mətnləri tutuşdurma aspektindən (qədim yazılı mənbələrlə çöl təcrübəsi materiallarının) istifadə Azərbaycan mifologiyasının modellərini ümumtürk ibtidai düşüncəsinin mühüm tərkib hissəsi şəklində götürməyə imkan verir və fərqli cəhətlərini üzə çıxardır;

- mifik görüşlərinin xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi, dini baxışı, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə əlaqəsi müəyyənləşdirilir;

- ilkin mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallaşmanın, arxetipik simvolların bədii yaradıcılığın, mədəniyyət növlərinin rüşeymləri olduğu əsaslandırılır;

- erkən din sistemlərində, arxaik rituallarda və əski inanclarda işlənən mifoloji anlayışlar qruplaşdırılıb təhlil edilir;

- Azərbaycan mifoloji dünyagörüşünün konturları elmi şəkildə göstərilir;

- mif haqqındakı elmi qənaətlər Qafqaz materialları əsasında ümumiləşdirilir, onların tətbiq sahələri göstərilir;

- mifoloji model və sistemlərin semantikasını açıqlanır. Miflərin ayrı-ayrı kateqoriyaları, xüsusilə etnoqonik və exstoloji miflər folklor materialları əsasında təsdiqlənir.

Mifoloji sistem və modellərə aid terminlər indiyədək dəqiq müəyyənləşdirilmədiyindən tarixi-müqayisəli metodun türkdilli xalqların folklorşünaslığına tətbiqi bir sıra çətinliklər meydana çıxarır. Belə ki, digər xalqlarda mifoloji terminlər müxtəlif və tamamilə fərqlidir. Bu səbəbdən də ən optimal yol seçib, məsələnin yerli faktlar əsasında həllinə çalışmışıq. Daha doğrusu, mifoloji terminləri Azərbaycan türklərinin dilindəki ümumişlək anlayışlarla ifadə etməyin daha effektiv nəticələr verdiyinə ilk dəfə nail olmuş və eləcə də beynəlmiləl terminlərdən faydalanmışıq.

Miflər – arxetipik, universal, fəvqəltəbii obrazlar silsiləsidir və qədim xalqlardan biri kimi Azərbaycan türklərinin ilkin dünyagörüşünün məhsuludur. Bəzən konkret obraz, xüsusi ad şəklində yaddaşlarda yaşasa da, hər biri müəyyən varlığın yaranması, fəaliyyəti və məhvindən bəhs açan primitiv əhvalatın daşıyıcısıdır. Daha çox əski çağlara aid yazılı abidələrdə, nağıl, epos və şifahi epik ənənənin başqa formalarında, rituallarda, inam və etiqadlarda mifik düşüncənin qalıqlarına rast gəlirik – bütün bunlar tədqiqatın obyektini təşkil edir. Ulu əcdadın dünyanın yaranması haqqında təsəvvürləri, kortəbii şəkildə meydana gələn mifoloji obrazlar, kainatın mifik sistemi və modelləri, əfsanə, arxaik nağıl, epos mətnlərinin içərisində əridilən mifik süjetlər tədqiqatın predmetidir. Bu nümunələrin bir qismi qədim yazılı və maddi abidələrdə (Qobustan qaya rəsmləri, «Avesta», daş kitabələr, arxeoloji qazıntılar zamanı müxtəlif kurqanlardan tapılan məişət əşyaları və s.) özünə yer almış, digər qismi isə şifahi şəkildə yaddaşlarda yaşadılaraq zəmanəmizə qədər gəlib çıxmışdır. Mif mətnləri klassik yazıçılarımızın əsərlərinin də qaynaqlarından biri olmuşdur, eləcə də xalq mərasimləri, adət-ənənələr, oyun və tamaşalar, inaclarda dərin izlər buraxmışdır. Epik ənənədə Azərbaycan türklərinin əski miflərinin əsas daşıyıcısı «Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu», «Əsli və Kərəm» kimi eposlar və arxaik nağıllar olmuşdur.

Birinci fəsil

MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏ SİSTEMİNİN POETİK STRUKTURU VƏ AZƏRBAYCAN-TÜRK MİFOLOJİ DÜNYA MODELİNİN REKONSTRUKSIYA PROBLEMLƏRİ

«Azərbaycan türklərinin mifologiyası» çox geniş və əhatəli anlayışdır. Hər bir mifologiya etnosun tarixi ilə sıx bağlı olur və onu, müəyyən mənada, həmin tarixdən qoparıb ayrıca götürülmüş halda tədqiq etmək mümkün deyildir. «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» probleminin qoyuluşunun özü bu cəhətdən mürəkkəbliyi, çətinliyi ilə seçilir. Xalqımız zəngin tarix yolu keçmiş, tarix səhnəsində özünü bir etnos, xalq, millət kimi təsdiq etmək üçün taleyüklü tarixi-mədəni hadisələrin içindən keçib getmişdir. Bu proseslərin içərisində mifologiyanın – mifoloji şüur tarixinin əhəmiyyəti heç nə ilə müqayisə olanmayan mühüm yeri vardır. «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» probleminin öyrənilməsi Azərbaycan-türk etnosunun mifoloji şüur tarixinin öyrənilməsi demək olub, son dərəcə çətin və mürəkkəb məsələdir.

Mifologiya elm kimi uyğun şüur tipinin (mifoloji şüurun) öyrənilməsini nəzərdə tutur. Mifoloji şüur tarixi şüurdan fərqli olduğu üçün onun öyrənilməsinə tətbiq olunan nəzəri-metodoloji modellər, nəzəriyyə və konsepsiyalar da fərqlidir. Həm də nəzərə alsaq ki, mifologiyanın öyrənilməsi zamanı tətbiq olunan nəzəri baxışlar zaman keçdikcə dəyişir, özünün aktuallığını itirir, digər nəzəri baxışlar tərəfindən inkar oluna bilər, bu halda mifologiyanın tədqiqinin nə qədər mürəkkəb məsələ olduğu bir daha üzə çıxır. Bu da öz növbəsində bizdən tədqiqatın başlıca nəzəri-metodoloji istiqamətlərini və əsaslarını müəyyən-ləşdirməyə tələb edir.

«Azərbaycan türklərinin mifologiyası» mövzusunun tədqiqi problem olaraq aşağıdakı yanaşma istiqamətlərini nəzərdə tutur:

-Mifologiyanın öyrənilmə tarixinə nəzər salıb, mif sistemlərinin öyrənilməsinin nəzəri-kateqorial aspektlərini aşkarlamaq və problemin həllinə tətbiq etmək;

-Hər bir mifoloji dünya modelinin bərpası zamanı zəruri olduğu kimi, Azərbaycan türklərinin mifologiyasının da tədqiq qaynaqlarını müəyyənləşdirmək;

-Azərbaycan-türk mifinin tarixi-mədəni özünəməxsusluğunu aşkarlamaq üçün onun gerçəkliyə münasibətinin spesifik məqamlarını aşkarlamaq.

Mifologiyanın nəzəri-kateqorial aspektləri: mifoloji düşüncənin tədqiq tarixi və poetik strukturu

Bəşər mədəniyyət tarixinin XIX yüzilliyin II yarısı və XX əsrin əvvəlləri dövründə xalqların adət-ənənələri, məişət tərzi və ibtidai inanc sistemlərinə aid çoxlu məlumatların əldə edilməsi mifoloji dünyagörüşlərinin araşdırılmasına maraqlı oyanmış, nəticədə mif-ritual-din əlaqələrinə münasibətdə fikirlər haçalanmış, bir-birinə zidd baxışlar meydana atılmışdır. Tədqiqatçılar çox hallarda məsələyə kompleks şəkildə yanaşmamış, yalnız qarşıya çıxan suallardan (ritual-mif bağlılığının səbəbi nədədir? Mif dindirmi? Onların qovuşduğundan alınan nəticə nədən ibarətdir? Hansı birinci, əsasdır, hansı törəmə?) birinə cavab tapmaqla kifayətlənmişlər.

Mifologiya elminin erkən inkişaf tarixində xüsusi izlər qoymuş «Mifoloji məktəb»in nümayəndələri (Y.Qrimm, V.Qrimm) və «iqtibasçılar / təkamülçülər» (E.Taylor, Q.Spenser, Y.Lippert) mifləri inanış - ilkin dini baxış kimi qəbul edərək, birinci və əsas saymışlar. Qrimm qardaşları mif və nağıl materiallarının metodik şəkildə toplanmasına diqqət yetirməklə böyük iş görmüşlər. Yakov Qrimm hind-avropa dillərinin müqayisəli öyrənilməsinin əsasını qoymaqla yanaşı, mifologiyanın da əlaqəli araşdırılmasına təşəbbüs göstərmişdir. O, belə hesab etmişdir ki, böyük bir cədvəl tərtib edib yuxarıdan aşağıya bütün etnosları, onların inandıqları tanrıları və onların funksiyalarını göstərmək lazımdır. Beləcə, miflərin dünyada gəzərgilik xəritəsini yaratmaq təşəbbüsü ortaya atılmışdır.

Mifoloji məktəbin görkəmli siması C.Frezerin² araşdırmalarında müxtəlif mənbələrdən götürülmüş (qədim əlyazma mətnlərindən tutmuş etnoqrafların, missionerlərin topladıqlarınadək) olduqca zəngin material saf-çürük edilmişdir.

Onun dünya xalqlarının (xristian dinini qəbul etmiş etnoslar üstünlük təşkil edir) qədim aqrar mif sistemlərini bərpa etməsi etnoqrafiya və folklorşünaslıqda böyük hadisə idi. Alim əski Misirdə Osiris (o biri dünyada insanları bu dünyadakı əməllərinə görə mühakimə edən allah) kultu ilə bağlı keçirilən rituallar əsasında mifin yaranma mexanizmini göstərmiş, ölüb-dirilən bitki tanrısı Osirisin taxılın əkilib yetişməsi prosesinin mifikləşməsi olması fikrini irəli sürmüşdür.

Mifdən yazan yeni tədqiqatçılar çox hallarda əvvəlkiləri inkar etməyi öz qənaətlərinin təsdiqi kimi başa düşmüş və başqasının yazılarında mütərəqqi, düzgün fikirləri görməzliyə vurmuş, elə bilmişlər ki, inkar elmdə onun «yenisinə» yer ələyəcək. Lakin dayaq nöqtəsi olmadığı üçün öz uğurlu qənaətlərini belə inkişaf etdirməyə qüvvələri çatmamışdır. Mifologiyaya aid tədqiqatların böyük təcrübəsinə arxalanıb, indiyədək söylənənlərə tənqidi (inkarsız, qərəzsiz) yanaşılsa, dünya xalqlarının bir kökə bağlanan mifləri vasitəsi ilə tarixin ən qaranlıq səhifələrinə işıq tutmaq mümkündür. Bu mənada elmi-nəzəri fikirlərdə mifin xüsusiyyətlərini üzə çıxarmağa xidmət edən mülahizələr də çox idi. «Xalqların psixologiyası» elmini yaratmaq təşəbbüsünü irəli sürən V.Vund (XX əsrin əvvəlləri) miflərin insanların emosional hissləri ilə əlaqəsini göstərmişdir. O yazırdı ki, «estetik yaşantılara uyğun şiddətli həyəcanlar mifoloji düşüncənin meydana gəlməsinin ən mülayim şərti sayılır» [163, 22]. Müəllif şüurda ayrı-ayrı təsəvvürlər arasındakı assosiasiyaları zəncirvari şəkildə sıralayaraq emosiyaların mifə çevrilməsinin mexanizmini göstərmişdir: «Ruh - nəfəsin gedib-gəlməsi; uçan buludlar – quş - ölü ruhu; ruhun gəmisi» və s. V.Vundun qənaətinə görə, şairlər öz

² XIX əsrin ortalarında avropalı olmayan tayfaların da miflərinin sistemli şəkildə qeydə alınmasına başlamışdır. Bu sahədə aparılan araşdırmaların zirvəsi C.Frezerin «Qızıl budaq» əsəri sayılır. Bu tədqiqat işi ilk dəfə 1890-cı ildə işıq üzü görmüş; on iki cildlik fundamental nəşri isə 1907-1015 illərdə başa çatdırılmışdır.

əlavələrini edib, mifologiyanın model və sistemlərinin ayrı-ayrı detallarını əvəzləməklə yalnız miflərin zahiri formasına təsir etmişlər, uyğun kult və rituallar vasitəsi ilə qorunduğundan onların mahiyyəti və daxili əsası dəyişməz qalmışdır.

Görkəmli fransız alimi L.Levi-Bryul mifin müəyyən-ləşdirilməsi üçün yeni ideya irəli sürərək (1920-30-cu illərdə) göstərmişdir ki, miflər ibtidai təfəkkürün, insan düşüncəsinin inkişafının hansısa xüsusi mərhələsinin məhsuludur. İnkişafın sonrakı pillələrinə aid məntiqi düşüncənin əsaslandığı səbəb-nəticə əlaqəsindən fərqli olaraq onun irəli sürdüyü ibtidai görüşlər nəzəriyyəsi «əlaqələnmək qanunu»na söykənirdi. L.Levi-Bryulun nəzəriyyəsi, ilk növbədə, Z.Freyd və K.Yunqun «kortəbii şüursuzluq» təliminin yaranmasına və inkişafına təkan vermişdir. Onun dediyinə görə, «ibtidai insanın əsəbləri xəstə idi. O, Edip kompleksindən əzab çəkirdi. Əxlaq və din, əsasən, bu amillə meydana gəlmişdir» [231, 266].

Dünya elmi-nəzəri fikrində psixoanalizin banisi Z.Freyd müasirləri tərəfindən ciddi tənqidlə qarşılanmasına baxmayaraq, davamçıları onun müddəalarını inkişaf etdirib irəli aparmış, müasir insanın psixopatologiyası ilə ibtidai insanın normal psixikası arasındakı uyğunluğu əsaslandırmışdılar.

Öz analitik-psixologiya haqqında təlimini Z.Freydin psi-xoanalizinin tənqidi əsasında qurmuş K.Yunq öyrədirdi ki, bütün insanlarda simvolların hər hansı bir ümumi xarakterini anadangəlmə «generasiya» etmək qabiliyyəti mövcuddur. Alim simvolların hamı tərəfindən sözsüz, izahsız anlaşılan cəhətlərini «arxetip» adlandıraraq bildirirdi ki, onlar özünü, ilk növbədə, yuxu prosesində göstərir. K.Yunqun sözləri ilə desək, «tanrı, əsasən, yuxu və yuxugörmə vasitəsi ilə danışır». Simvol-arxetiplər mif, əfsanə və nağıllarda geniş əks olunsa da, başlanğıcda «kollektivin kortəbii şüurunun məhsulları» kimi meydana gəlir. Başqa sözlə, onlar kortəbiiyin elə hissəsidir ki, insanın şəxsi təcrübəsi hesabına əldə edilmir, ona bu, minlərlə əcdadından miras qalır. Yunq arxetiplər sırasına bir çox təsviri obrazları da (məsələn, dörd hissəyə bölünən dairəni, yaxud xaçı)

daxil etmişdir. Ümumiyyətlə, arxetiplər təbiət varlıqları olduqda kortəbii şəkildə şəxsləndirilməklə müxtəlif formalara düşə bilər.

Çağdaş elmi-nəzəri fikir tarixində J.Dyumezilin yaradıcılığına hörmətlə yanaşılmasına baxmayaraq, mifin müəyyənlişməsi ilə bağlı irəli sürdüyü fikirlər özünə tərəfdarlar tapıb inkişaf etdirilməmişdir. O, «üçlük» anlayışının sakrallaşma prinsiplərindən istifadə edərək prohind-avropa mifologiyasının hipotetik (fərziyyəvari) strukturunu üzə çıxarmağa çalışmışdır. Onun qənaətlərinə görə, ibtidai cəmiyyətlər bir tərəfdən kasta qapalılığı ilə kahin, döyüşçü və əkinçi-maldarlara bölünür, digər tərəfdən tanrılar da analoji üçləşməklə müvafiq «ixtisaslar»ı mənimsəyirdilər» [190, 79].

Mifoloji fikrin A.F.Losev, Ə.G.Qolosovker, A.F.Kosarev və b. kimi tanınmış nümayəndələri daha çox mifologiyanın fəlsəfi tərəfini araşdırmışlar. Mifik düşüncənin dialektik cəhətdən dindən ayrı mövcudluğunu qəbul edən A.F.Losevə görə, «mifologiya özlüyündə din deyil, xüsusi dini yaranış da deyil, sadəcə olaraq dinin özü də heç cürə mifologiya deyil» [241, 166]. Əgər mifləri insanlar yaradır və özləri də həmişə miflərin aləmi ilə yaşayırsa, deməli, insanın özü də mifdir. Ona görə də insan mifin nə olduğunu bilmək üçün, ilk növbədə, özünü tanımalıdır. Ə.G.Qolosovker deyirdi ki, «ən əsas mif – mənim həyatımın mifidir» [172, 21]. A.F.Losev isə bu qənaəti «şəxsiyyət, tarix və söz – mifologiya mühitində dialektik üçlükdür» [241, 168] şəklində işlədirdi. Sonuncu fikirdə, əslində mifologiyanın özünün dialektik quruluşu, strukturu göstərilir. Ümumiyyətlə, A.F.Losev miflərin üç əsas əlaməti (möcüzəli, şəxsi və tarixi) üzərində dayanır və mifi insana tarix boyu (şüurun meydana gəlib öz yüksək inkişafına doğru keçdiyi uzun yolda) yol yoldaşı olan qeyri-adi hadisə kimi götürür: «mif - möcüzəli şəxsi tarixdir» [241, 169].

Struktur antropologiyasının banisi Klod Levi Strosun etnologiya və struktur antropologiyası məsələlərinə aid əsərlərində primitiv cəmiyyətlərdə ailənin mövqeyi və inam sistemləri ilə yanaşı, mifoloji düşüncənin strukturu da öyrənilir. Onun irəli sürdüyü metodda sinxronluğun əsası, mədəniyyət

amillərinə semiotik yanaşma, xüsusi vasitələrlə daxili quruluşların modelləşmə yolları və əlaqələri, variantlaşma əlamətlərinin rolu ön plana çəkilir. Miflərin strukturu eyni qaydada varlıqlardakı daxili bağlılıqları idarə edən sistem kimi müəyyənləşdirilir. E.M.Meletinskinin «struktur-semantik metod» adlandırdığı bu üsulun birinci mərhələsində gərəkliliyi semiotik əlamətlərin birliyi üzə çıxarılır, ikinci mərhələsində isə strukturun modelləşdirilməsi yolları göstərilir. K.Levi Stros həm mifoloji düşüncənin məntiqi araşdırmaya cəlb edilərkən ümumiləşdirmə gücünə malik olduğunu, həm də tarixi-etnoqrafik faktor kimi neolit əsrinin tərəqqi, sıçrayış amilinə çevrildiyini əsaslandırır. Bunlarla yanaşı mifoloji düşüncənin konkretliyini, metoforikliyi və duyğusallığını nəzərə çarpdırır. K.Levi Strosun nəzəriyyəsinin canını ikili qarşıdurmalar şəkilli arxetipik simvollar (yuxarı-aşağı, həyat-ölüm, kişi-qadın başlanğıcı, xeyir-şər, gecə-gündüz, işıq-qaranlıq, soyuq-isti və s.), eləcə də insanların daxilindəki ziddiyyəti aradan qaldırmaq üçün özlərinin təkəkküründə yaranan qarşı tərəflərə «vasitəçilik» ideyası təşkil edir. Bu, əslində ulu Zaratuştrun ideyalarına bu günün elmi prizmasından baxılması idi. Mif ulu əcdad üçün şərti olaraq etik, sosial, astronomik və digər istiqamətlərdə «kodlaşdırılıb» tərkib hissələrinə ayrılan dünyanın özü idi. K.Levi Stros yazırdı ki, «həmin «kodlar» elementlərə bölünəndən sonra «iks», «iqreq», «müsbət», «mənfi» və başqa riyazi transformasiyalara uğrayır. «Bu uğramada miflərin mətni çox gözəl və cəlbedici görünür» [232, 69-70]. Alimin əsərlərində riyazi görüntülərlə yanaşı metaforik ifadələr və digər bədiilik əlamətləri nəzərə çarpsa da, son dövrlərin ən aparıcı və oxunaqlı təlimi olaraq diqqət mərkəzindən kənarlaşdırılmır.

Arxaik mədəniyyətlərin böyük kəşfləri, arxeoloji qazıntıların tapıntıları, əski yazılı abidələr əsasında ibtidai cəmiyyətlərin, ilkin etnosların məişət tərzinin, dünyagörüşlərinin, etnoqrafik və folklor materiallarının üzə çıxarılması, aşkarlanan məlumatların müasir sivilizasiyadan uzaq düşmüş tayfaların (hindu, aborogen) anoloji əlamətləri ilə müqayisəsi ulu əcdadın mifoloji və dini təsəvvürlərinin formalaşma mərhələsinin əsas amilləri barədə fikir irəli sürməyə imkan yaradır. Elmdə belə bir qənaət var ki, paralel

dünyalar (gerçək dünya ilə ruhlar və ölümlər aləmi) haqqındakı ideya yuxarı paleolit dövründə formalaşmışdır.

İnsanı psixikasının ruh, ağıl, şüur, dil və emosiyalardan ibarət sistemi (bütün müxtəliflikləri ilə birlikdə) əldə edilməklə, miflərdə deyildiyi kimi, Yaradıcı tərəfindən bir anın içində, «bir göz qırpımında» bəxş edilməklə İnsan bütün canlılardan fərqləndirilmişdir. Prof. İ.Abbaslının yazdığı kimi, «ibtidai insanın təsəvvüründə qasırğa, göy gurultusu, fırtına, buludların hərəkəti, eləcə də Günəş, Ay, ulduzlar, gecə və gündüzün bir-birini əvəz etməsi güclü təsir qüvvəsinə malik olmuşdur. İnsanın onu əhatə edən canlı və cansız aləmlə bağlılığı, ona münasibəti ayrı-ayrı mifik görüşləri doğurmuşdur» [1, 5].

Şüurun inkişafına təkan verən qüvvənin əsasında elə fantastik, təbii və tarixi-mədəni obrazlar, miflər durmuşdur ki, bu gün həm abstraktlığı, sakrallığı, həm primitivliyi, sadəliyi, həm də yerə, torpağa, yaşadığımız dünyaya, həyata bağlılığı, eləcə də duyğularımıza təsirediciliyi, düşündürücülüüyü və universallığı ilə diqqəti cəlb edir. Deməli, lap başlanğıcda elm, incəsənət və din qovuşuq idi. Onların vahid kökü var ki, bunu müasir elm mif, yaxud mifologiya adlandırır.

Miflərin bünövrəsi başlanğıcda şüurun oyanması ilə qoyulduğu üçün ümumbəşəri hadisə sayılır. O səbəbdən də dünya xalqlarının mifoloji sistemlərində oxşar, hətta eyni cəhətlərə təsadüf edilməsi təəccüb doğurmamalıdır. Lakin onları bir-birindən ayıran xüsusiyyətlər də az deyildir. Başqa sözlə, bəşər övladının mifik zamanda yaddaşına həkk olunan simvollaşdırılmış obrazlar hər bir xalqın mədəniyyətində özünəməxsus şəkildə iz buraxmışdır. Hər bir xalq ilkin mifik görüşlərə öz möhürünü vurmuşdur. Doğrudur, mifoloji sistemləri bir-birindən təcrid edilmiş halda öyrənmək mümkün deyil. Ancaq Azərbaycan türklərinin mifologiyasını Mesopatomiya, Misirdə, Altayda, Ural boyunda axtarmaq, yaxud oralarda tapılanları ulularımızın adına bağlamaq kökümüzü Qafqazdan ayırmaq, uzaqlaşdırmaq deməkdir. Atalarımız bu yerlərdə dünya yaranandan son çağlaradək elə möhtəşəm izlər buraxmışlar ki, onları göstərmək, arxeoloji qazıntılarla üzə çıxarıb təsdiqləmək

etnoqraf, arxeoloq və folklorşünaslarımızın qarşısında duran mühüm vəzifələrdən biridir.

Azərbaycan-türk mifoloji düşüncəsi arxaik struktur arxetipləri ilə zəngindir. Dünyanın yaranmasına öz mənəvi aləmindən baxan ulu əcdad ilkin olaraq universal obrazlar silsiləsini Qobustan qayalarına əks etdirmişdir. Burada kişi və qadın başlanğıcını göstərən təsvirlər, təbiət qüvvələrinin, heyvan və quşların canlandırılmasına aid səhnələr vardır. Kainatın yaradıcısının Günəşlə, Göylə, Dağla əlaqələnməsinə, təbiət hadisələrinin fəvqəltəbii qüvvə şəklində anlaşılmasına, canlıların və insanın meydana gəlməsində totemlərin, tanrıların, ruhların roluna, dünyanın ikili xarakterinə, başlanğıcda Xeyirlə Şərin mübarizəsinə, demiurqların - mədəni qəhrəmanların fəaliyyətinə, triksterlərin – ikili məxluqların, qorxu, fəlakət törədən amillərin əməllərinə Azərbaycan türklərinin öz münasibəti və fərqli davranış formaları (ritualları) olmuşdur.

İlkin əcdad, ilk növbədə, yaşayış tərzilə təbiət hadisələri və heyvanlar aləmi arasında oxşarlıq görmüş (qidalanmada, doğumda, hərəkət və davranışda, eləcə də digər zahiri əlamətlərdə), həmin aləmlərlə özü arasındakı qeyri-adi əlaqəyə təsir göstərməyə çalışmış, bununla da nəhəng vəhşi canlılar tərəfindən gələn təhlükələrə qarşı nikbinliklərini qoruya bilmişdir. Onların yaşamaq uğrunda mübarizəsindən və topladıqları təcrübədən doğan inanışlar «sınaqlardan çıxarılar» yaddaşlarında möhkəmləndikcə təsəvvürlərə çevrilmişdir. Ulu əcdad dünyaya həmin təsəvvürlərin baxış bucağından, yaxud pəncərəsindən baxmışdır və onlar sistemləşdirildikcə totemizm, animizm, animatizm, magiya və kult münasibətləri şəklini almışdır. Təbiət varlıqlarının fetişləşdirilməsi isə müxtəlif ayin və mərasimlərin keçirilməsinə meydan açmışdır. Ovçuluq, maldarlıq və əkinçilikdə qazanılan uğurların da səbəbini həmin təsəvvürlərin doğurduğu qeyri-adi məxluqlarla əlaqələndirmişlər. Mifoloji anlayışlar da bu təsəvvürlərin içərisindən keçərək öz model və strukturlarını qurmuşdur və yuxular ibtidai görüşlərə təkan verən əsas vasitələrdən biri olmuşdur.

Mifə struktur kontekstində yanaşan nəzəriyyəçilər onları, əsasən, dilçilik, semiotika baxımından təhlil edir, nəticədə onu «özünəməxsus dil növü»nə [141, 46] çevirməyə cəhd göstərirdilər. Miflər sadəliyi, primitivliyi ilə seçilməsinə, asan yolla dünyanı dərk etmə vasitəsi olmasına baxmayaraq, nədənsə, onları abstrakt üsullarla şərh etmək ənənə halını alırdı. Bu mənada miflərin tədqiqində son istiqamət fransız semioloqu Rolan Barta məxsusdur. O, strukturalist metodologiyaya söykənən tədqiqatlarında yalnız dil faktoru kimi götürüb mənalandırmaqla miflərin bir sıra başqa mühüm cəhətlərini - süjet elementlərini, obrazlar sistemini, özündə hadisə, əhvalat daşmasını, hiss, emosiyalar ifadə etməsini və s. arxa plana keçirir. Əlbəttə, bütün elmlərin bünövrə daşlarını təşkil etdiyi üçün miflər hər sahədə izlərini bu və ya digər dərəcədə qoruyub saxlayır. Bu, sabit qanunları, kateqoriyaları olan elmlərdə, o cümlədən dilçilikdə, riyaziyyatda, semiotikada daha çox nəzərə çarpır. Miflər sözlərdə müxtəlif mənə çalarları yaratmaq funksiyasını bu gün də yerinə yetirir. Bu baxımdan R.Bartın fikirləri ilə bəlkə də razılaşmaq mümkündür: mif – «atalar sözündə təsdiqləndiyi kimi, biliyin anasıdır, lakin belə hesab edirəm ki, bütün hallarda o işarənin anası olur» [141, 47].

Mifologiya düşüncə tarixinin genetik strukturunda dayanmaqla onun arxetip səviyyəsini təşkil edir. O, ilkin dünyagörüşü sistemi kimi hər bir etnosun tarixinin və mədəniyyətinin ən qədim mərhələsidir. Etnoqrafiyanın və folklorşünaslığın əsas tədqiq obyektlərindən biridir. Meydana gəldiyi dövrün həddindən artıq uzaqlığına və qeyri-müəyyənliyinə görə sistemləşdiriləndə ayrı-ayrı dil ailələrinin, super etnosların kökündə dayanan qeyri-adi düşüncə tərzii və yaradıcılıq hadisəsi sayılır. Bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyəti içərisində ikinci təfəkkür və kortəbii yaradıcılıq hadisəsinə rast gəlmək olmaz ki, miflər qədər müxtəlif, bir-birinə zidd fikirlərlə izah edilsin. Tədqiqatçıların bir qrupu mifləri dinlə eyniləşdirməyə çalışmış, digərləri bunun qəti əleyhinə çıxmışlar. Bəziləri mifləri əfsanələrlə, rəvayətlərlə, nağıllarla qarışdırmış, başqaları isə folklordan tamamilə təcrid edilmiş halda xüsusi fəlsəfi kateqoriya

kimi təqdim etməyi məqbul saymışlar. Elə tədqiqatçılar tapılmışdır ki, mifləri xalqın mənəvi dəyərləri içərisində mürtəcə mahiyyətli artıq yük hesab etmişdir. Əksinə düşünənlər də (mədəniyyətin ən mütərəqqi faktı kimi) meydana çıxmışdır. Bəs əsil həqiqətdə mif nədir? Onun bəşər təfəkkürünün inkişafında rolu nədən ibarətdir, din, tarix, etnoqrafiya, dil və folklorla (bədiî yaradıcılıqla) hansı tellərlə bağlıdır? - suallarına cavab axtararkən ilkin olaraq S.A.Tokarevin İ.M. Dyakonova əsaslanaraq yazdığı fikirlər yada düşür: «Mif – dünyanın və insanların yaranması, eləcə də allahlar və qəhrəmanlar haqqında antik, bibliyadan gələn və başqa qədim, poetik, həm də qəribə əhvalatlardır» [310, 507]. E.M.Meletinskinin qənaətinə görə də mif allahlara, ruhlara, ilahiləşən, ya da mənşəyi ilə allahlara bağlanan qəhrəmanlara, zamanın başlanğıcında dünyanın özünün, eləcə də təbiət və mədəniyyət elementlərinin yaranmasında birbaşa, ya da dolaylı yolla iştirak edən, nəsil, tayfa törədən ilk insanlara aid əhvalatlar kimi anlaşılır [262, 653].

Əski çağlarda «mif» sözü yunanlarda mahiyyətinə uyğun mənada başa düşülür və yarandığı anın dünya anlamını, dünyaduyumunu əks etdirirdi.

Mifologiya mütəxəssisi M.İ.Stebliin-Kamenski yazır ki, «Mif – elə bir nağıl-ətmədir ki, həqiqətdən tamamilə uzaq olsa da, yaranıb yayıldığı yerlərdə gerçəklik kimi qəbul edilir» [303, 9]. Bu, mifoloji düşüncə çağıdır: elə bir dövr ki, orada mifoloji dünya modeli dünyagörüşün dominant struktur sxemini təşkil edir. Lakin düşüncənin sonrakı inkişaf prosesində mifin qavrayışında fərqli aspektlər meydana çıxır. Müəllif daha sonra bildirir ki, hələ b. e. ə. V əsrdə bəzi qədim yunan filosofları mifləri şərh etmiş, onlara təbiət hadisələrinin alleqorik keyfiyyəti, mücərrədləşdirilmiş anlayış, dolaylı şəkili tərbiyələndirmə vasitəsi kimi baxmışlar; deyək ki, mifdə hər hansı bir tanrının, yaxud ilahənin ər-arvad sədaqətini pozması nəticəsində fəlakətlər törəyir. Bu belə bir hökm çıxarmağa imkan yaradır ki, ərnlər arvad bir-birinə xəyanət etməməlidirlər. Antik dövrdə belə düşünülürdü ki, hökmdarlar məqsədyönlü şəkildə özlərini tanrı səviyyəsinə qaldırır, hər şeyə qadir olduqları barədə fərziyyələr yayır, ya da bu işi yerinə

yetirməyi müasirləri ilə davamçılarının ixtiyarına buraxırdı. Deməli, mif həmişə yaranıb-yayıldığı yerlərdə gerçəklik şəklində qəbul edilmir, hakim dairələrin mövqeyini müdafiə edən amilə və hətta gülüş hədəfinə çevrilirdi.

Çağdaş rus mifoloqu A.K.Bayburin mif haqqındakı nəzəri bilikləri ümumiləşdirərək yazır ki, «mif (almanca mythe, ing. myth, fr. mythe: yun. mythos – rəvayət, əhvalat) termini əsəsən iki anlamda işlənir: 1) sözlərlə yaranan təsviri mətn və 2) dünya haqqında təsəvvürlər sistemi (dünya modeli)» [161, 75]. Birinci halda mif sintaqmatik, ikincidə isə paradiqmatik planda anlaşılır. Mifin sintaqmatik vahid olaraq gerçəkləşməsi təsadüfən baş verir. Mif mənanın paradiqmasına çevrildə (mətn mədəniyyətinin digər formaları – rituallar, sosial institutlar, maddi mədəniyyət abidələri və s. ilə bir sırada) birinci və ikinci anlamlar arasında fərqlər üzə çıxır, lakin mif və mifologiyanın eyniliyi nəzərə çarpmır. Ona görə ki, sonuncu (mifologiya) təsviredici (sintaqmatik) vahidlərin - miflərin sistemi kimi başa düşülür. Müəllifin qənaətinə görə, mifologiya termini də bir neçə anlamda işlənən ifadədir: birincisi, mifologiya - hər hansı bir tarixi-mədəni ənənəyə xas miflərin (təsvirlərin) toplusudur; ikincisi, dünyanı dərk etməyin xüsusi formasıdır. Bu halda mifologiyanın mənası mif anlamına yaxındır, hətta onun paraqmatik aspekti ilə eynidir. Üçüncüsü, mifologiya - mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elm sahəsidir.

Azərbaycanda mifologiyanın öyrənilməsinə müasir elmi-metodoloji standartları tətbiq etməklə diqqətçəkən nəticələrə nail olmuş A.Acalov müasir elmi araşdırmalara söykənərək, belə qənaətə gəlir ki, mifologiya dünyanı özünəməxsus qanun və vasitələrlə biçimləyən, izah edən «dinamik işarələr sistemidir». Hər bir sistem kimi mifoloji sistem də yalnız göstərilən əlamətlər və özünün tərkib hissələri (struktur elementlər) ilə deyil, daha çox bütün bunların qarşılıqlı münasibətləri, əlaqələri ilə səciyyələnir. Çünki «hər çoxluğun nizama salınması onun tərkibinə daxil olan vahidlərin necə düzülməsindən asılı olur» (Nəsirəddin Tusi). Deməli, dünyanın mifoloji modelini və mifoloji düşüncəni bərpa edərkən onun bütün ünsürlərinin (yer, göy, su, ağac, ruh, əcdad və

b.) müəyyənləşdirilməsi işin yalnız bir tərəfidir. Başlıca məsələ onların düzülmə ardıcılığını və münasibətlərini bərpa etməkdir. Və bu zaman kon-kret ünsürlərin semantikasi nə qədər dəyərli olsa da, araşdırıcı üçün ikinci dərəcəlidir. Çünki bərpa son nəticədə konkret semantik qatları yox, ümumi modelin aşkarlanmasını nəzərdə tutur. Başqa sözlə, həmin ünsürlərin vahid modeldə birləşmə, qarşılıqlı fəaliyyət və dəyişməsi qanunları ilə məşğul olur. Əgər dil və başqa işarə sistemləri (mifologiya özü də elə müəyyən işarə sistemidir!) ilə analogiya aparmış olsaq, deyə bilərik ki, bərpa burada mifoloji düşüncənin qrammatikasının, mifoloji sintaksisinin bərpasıdır [3, 14-15].

Bütün bu fikirləri ümumiləşdirib belə bir qənaətə gəlmək olur ki, xalqın ən ibtidai kollektiv, fantastik, kortəbii «icadı» olan miflərdə gerçəklik canlandırılmış (ən adi əşyalar, cisimlər belə) və şəxsləndirilmiş obrazlar şəklində əks olunur, insan ağına gələn nə varsa, hamısı həssaslıqla ümumiləşdirilib, adi halından çıxarılır, fəvqəltəbii məxluqlara, varlıqlara çevrilir və bunlar ilkin inanışlarda reallıq kimi başa düşülür. Bu mənada mif mənəvi mədəniyyətin başlanğıc forması, xalq fantaziyasının özülü olmaqla yanaşı, ulu əcdadın təbii fəlakətlərə, qəzalara, xəstəliklərə qarşı qorxu hissələrinə üstün gəlmək vasitəsi idi. Başqa sözlə, toplum halında yaşayan qədim insanlar kortəbii şəkildə təfəkkürdə yaranan məcazi obrazlarla təbiətə təsir göstərməyin yollarını axtarmış və nəticədə onunla təskinlik tapmışlar ki, sel də, sərt külək də, qızmar günəş də onlar kimi canlıdır, qeyri-adi gücə malikdir, istədiklərini ödəməklə (qurbanlarla) təhlükələri sovuşdurmaq olar. Deməli, mifik düşüncənin məntiqi özünəməxsusluğu ondadır ki, ibtidai insanlar onları əhatə edən sosial mühitdən (xüsusilə təbiətdən) özlərini təcrid etməkdilər, miflərdə dolayı yolla da olsa, varlığın bir-birinə bağlanan və hissələrə parçalanan əlamətlərini görə bilirdilər. Dünyada baş verən hadisələri sadəcə müşahidə etməyə deyil, onların şərhini, mahiyyətini, məğzini anlamağa təşəbbüs göstərirdilər. Bütün bunların nəticəsi olaraq, gözlə görünən və duyulan hər şeyi şəxsləndirir, özlərində müşahidə etdikləri əlamətlərlə təqdim edir, daha dəqiq desək, təbii, sosial və mədəni obyektləri metaforik

müqayisədə verirdilər (insanlar hər şeyi, ilk növbədə, özləri ilə müqayisə edirdilər, cansız əşyalarda, bitkilərdə, heyvanlarda, quşlarda, dağlarda, çaylarda, göllərdə, təbiətin əsrarəngiz hadisələrində özlərində olan keyfiyyətlər tapır və beləliklə də dünyanı dərk etməklə yanaşı, özlərini daha yaxşı tanıyırdılar). Ona görə də, mifik təfəkkürdə insanlara xas xüsusiyyətlər təbiət hadisələri, cansız varlıqlar, heyvanlar, quşlar və bitkilərin üzərinə köçürülür, hər şey düşünmək qabiliyyətinə, hissiyata malik təsvir olunur və zahirən antropomorfik şəkil alırdı. Mövcudatın animistik (ruhun varlığı) modeli yaradılırdı. Bəzən isə, əksinə, təbiət qüvvələrinə, xüsusilə heyvanlara, quşlara məxsus əlamətlər (daha çox totem kimi qəbul edilən heyvan, quş və bitkilərin əlamətləri) mifik mədəni qəhrəmanlara (nəsil törədənə) şamil edilirdi. Məsələn, Oğuzun «ayağı öküz ayağına, beli qurd belinə, kürəyi samur kürəyinə, köksü ayı köksünə bənzəyirdi. Bədəninin hər yeri sıx tüklə örtülmüşdü».³

Adi olmayan təsvirlər, qəribəliklər, möcüzələr, dəyişmələr, metamarfozalar (dönərgələr), dünyanın müxtəlif obyektlərinin, elementlərinin canlandırılmış və şüura malik obrazlara çevrilməsi və s. mifik fantaziyanın istehsal etdiyi məhsullardır, sonralar poetik vasitəyə çevrilmiş, bədii epik ənənənin yaranmasına və inkişafına güclü təkan vermişdir. Təbiətin fəlakətli hadisələri müqabilində təfəkkürdə kortəbii yaranan bəzi mifik obrazlar (müəyyən qorxunc qüvvələr) transformasiya nəticəsində zahiri əlamətlərinə görə vəhşi, dəhşətli məxluq şəklinə (çoxbaşı, çoxəlli, tək gözlü, ağzından od püskürən, adamcıl, başkəsən, qanıçən) düşmüşdür. Belə ki, qıtlığa səbəb olan quraqlıq - əjdaha; ölüm gətirən xəstəlik – nəhəng dev; bütöv kainat - dünya ağacı, başı dairəvi çadır, heyvana oxşar azman (məsələn, Şərq təqvimlərində kainatın bir hissəsi olan Yer in müxtəlif heyvanlar üstündə mövcudluğuna və həmin heyvanların müəyyən ardıcılıqla hər il bir-birini əvəz etmələrinə inam vardır) kimi

³ «*Oğuz kağan*» dastanının orijinal mətnində həmin parça aşağıdakı şəkildədir: «...adağı ud adağı dəq, belləri böri belləri dəq, yağrı kiş yağrı köqüzü duğ köqüzü dəq erdi, bədənininq kamağı tük tülük lüq erdi» [23, 110].

təsəvvür edilmişdir; nəslin başlanğıcında duran ilk insan (əcdad) isə çox vaxt ikili təbiətə malik - zo-omorfik və antropomorfik formada modelləşdirilmişdir. Bu modellər müəyyən şərtlərlə birləşdirilərək mif sistemlərini yaratmışdır. Təbiidir ki, miflərdə ruhlar, allahlar, eləcə də onların törətdikləri təbiət hadisələri (ildırım çaxmasından yağış yağır, yağışdan sonra otlar cücərir və s.) və qəhrəmanlar həmişə bir-biri ilə əlaqələndirilir, oxşar məkan və zamana, yaxud başlanğıc törəmə, başvermə səbəbinin eyniliyinə görə bir-biri ilə qohumlaşdırılırdılar. Bu, dünyadakı varlıqların xaosdan sonra eyni ünsürlərdən (od, su, hava, torpaq) yaranmasına olan inamdan irəli gəlir.

Mifoloji simvol bədii metaforistik funksiyadan məhrumdur. Daha doğrusu, bu funksiyanı hələ kəsb etməmişdir. Miflərdə simvollar hansı obyektə (gerçək həyat hadisəsinə, təbiət obyektinə) aiddirsə, özündə onun keyfiyyətlərini daşıyır. Bu keyfiyyətlər çox hallarda dolayı yolla göstərilir.

Mifik strukturlarda cisim - işarə, əşya - söz, varlıq - ad, mövcudluq - atributları, tək - çoxluq, sonsuzluq - zaman, başlanğıc - əsas, yaranma - mahiyyət, isti - soyuq, işıq - qaranlıq, gecə - gündüz, göy - yer, dəniz, çay, göl (su) - quru (torpaq), xeyir - şər arasında əlaqələrin, münasibətlərin bir-birindən ayrılma və birləşmə nöqtələri özünə spesifik formada yer tapır. Ən xarakterik cəhət isə varlıqların mənşə (genesis), inkişaf (böyümə, yetişmə) və məzmun (mahiyyət) bağlılığının səbəb-axtarış-nəticə ardıcılığı ilə yekunlaşmasıdır. Başqa sözlə, mifik təfəkkürdə yaradılan obrazlar heç vaxt yerində donub qalmır, daim fəaliyyətdə olur, hansısa funksiyanı yerinə yetirir, məzmun və forma daşıyıcısına çevrilir. Fəaliyyəti bəlli olmayan, kimə və nəyə xidmət edəcəyi aydınlaşdırılmayan obyekt heç vaxt mif sistemlərində meydana gətirilmir. Yaxud, əksinə, xidməti bəlli olan hər bir dünya varlığının (elementinin) mütləq şəkildə mənşəyi göstərilir. Deməli, doğulması, yaranması nə qədər qəribə, təzadlı görünsə də, hər bir mövcudatın mənşəyinin verilməsi mifyaratmada vacib şərtidir. Bu «qanunauyğunluq» əsasən deyə bilərik ki, Təpəgöz ilkin olaraq, Azərbaycan türkləri tərəfindən yaradılan mifik obrazdır. Ona görə ki, onun meydana gətirilmə

(doğulma) səbəbi qədim «Kitabi-Dədə Qorqud» yazılı abidəsində açıq-aydın göstərilir. Əslində Təpəgöz xəyanətə xəyanətlə ödəşmək funksiyasının (ona çörək verən adamları zəlil edir) daşıyıcısına çevrilir. Səbəb nəticəni doğurur. Belə ki, Sarı Çobanın tamah salıb Tanrı elçisinə - Pəri qıza əl uzatması səbəbdir. Təpəgözün oğuz elinin başına bəlalar açması isə həmin səbəbin (tanrıya xəyanətin) nəticəsidir. Yunan miflərində Təpəgözün eyni olan Siklopun kökü müəmmalıdır, deməli, mifik məxluqun mənşəyi - yaranma səbəbi dəqiq əsaslandırılmamışdır. Siklop Odiseyin (elin, obanın deyil, bir şəxsin) qarşısına biçimlənmiş halda çıxarılır (elə bil göydən düşür) və allahın (dəniz allahı Poseydonun şəxsi narazılığına görə) insana cəza vermək silahına çevrilir. Siklopda miflərə xas olan yaradılış və gerçəklik arasında səbəb-axtarış-nəticə əlaqəsi yoxdur. O, təsadüfən düşdüyü mifik zamanda və məkanda yoğrulmuş şəkildə ora gətirilir. Siklop yunan miflərində qərirdir. Qeyd edək ki, dünya mifoloji sistemlərində yardımçı vasitə kimi istifadə edilən bəzi obrazların başqa xalqlardan alınması təcrübəsi mövcuddur. Herodota görə, issidlərdən (skitlər, yəni saklar) skiflərə, onlardan yunanlara keçən «arimaspa» sözünün mənası təkgözlü deməkdir. «Arima» - bir, spa – gözdür. İssidlər danışdırlar ki, «qızıl qrifləri qoruyan təkgözlü adamlar yaşayırdılar» [168, 256].

Qüzey Qafqaz xalqlarının «Nart» eposunda Urızmaq nəhəng kəlləgözlə (uayuyla) rastlaşır və keçinin dərisinə bürünməklə gözünü deşdiyi məxluqdan canını qurtarır [272, 73]. Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində də eyni halla rastlaşırıq. Nağıllarda kəlləgöz, eposda isə təpəgöz (dəpəgöz) obrazları çox geniş yayılmışdır. Doğrudur, H.Araslı F.F.Ditsin «yunanlar Polifemi türklərin Təpəgözünə əsasən yaratmışdır» fikrinə şübhə ilə yanaşır [5, 26]. Lakin Herodota açıq-aydın bildirir ki, Qara dəniz ətrafı skiflər sarmatlar adı ilə yunanlara tanış idi. Onların şimalda və şərqdə yaşayan saklarla bağlı məlumatları isə fəvqəltəbii obrazlarla zəngin idi: guya o yerlərdə hiperborelər, keçəl aqripelər və qızıl qrifləri (qartal başlı, aslan bədənli, qanadlı fiqurları) qoruyan təkgözlü arimasplar yaşayırdılar. X.Koroğlu da bu faktlara söykənib F.F.Ditsin fikirlərinə qüvvət verərək yazırdı ki,

«Polifem haqqında mifi b. e. ə. VII əsrədək Ön Asiyaya yürüşlər edən skiflər özləri ilə gətirə bilərdilər» [219, 135].

İstənilən mifoloji kontinuumda (mifoloji «kontinuum» - əsatri məkan-zamanın sistemi) dünyadakı varlıqların mifik obrazlar şəklində yaranıb yaşama müddəti məchulluq çağından onların gerçəklikdəki funksiyasının anlaşılmasınadək olan dövrdə daşdığı roldan asılıdır. Qışın yazla, gecənin gündüzlə əvəzlənməsinin əsil səbəbi dərk ediləndən sonra həmin təbiət hadisələrinin mifik sistemlərdəki modelləri gerçəkliklə, reallıqla əlaqəsini – ilkin daşdığı mahiyyətini itirir, təfəkkürdəki başlanğıc funksiyasını dəyişib, mədəniyyətin faktoruna, daşıyıcısına - bədii sənət nümunəsinə çevrilir və folklorun başqa janrlarının (xüsusilə nağılların və dastanların), tarixi salnamələrin içərisində əridilir.

Mif mətninin xarakterik keyfiyyəti forma və məzmunun biri-birini təsdiq etməsi, birinin o birində ifadə olunması, başqa sözlə, formanın məzmundan (və əksinə) keyfiyyətcə fərqləndirilməməsində ifadə olunur. Miflərdə forma məzmunla sıx vəhdət-də verilir. Xüsusi obrazlarla, işarələrlə, rəmzlərlə varlıqların və hadisələrin mahiyyətini açmağa cəhd göstərilir. Ona görə də miflər ikili xüsusiyyətə malik olur. Başqa sözlə, mif eyni vaxtda həm forma, həm də məzmun daşıyıcısına çevrilə bilər. Belə ki, antropomorfik miflərdə dünyanın alleqorik şəkildə dərk formadır, ifadə vasitəsidir, bədiilik üsuludur, poetik sistemin bir detalıdır, eləcə də cəmiyyətə xas keyfiyyətlərin insanın və təbiətin üzərinə köçürülməsindən alınan mənə, məzmundur, hadisələri, əhvalatları, obrazların qarşılıqlı əlaqələrini özündə əks etdirir. Mifin bu cəhətini ilk dəfə müşahidə edən və elmi şəkildə əsaslandıran R.Bartın yazdığı kimi, «miflər eyni zamanda həm «doludur, həm də boşdur» [141, 81].

Miflərdə dünya modelinin tam təsviri ilə onun ayrı-ayrı elementlərinin, detallarının yaranmasına (təbiət və mədəniyyət obyektlərinin, allahların və qəhrəmanların) həsr olunan əhvalatlar üst-üstə düşüb bir-birini tamamlayır. Bu mənada mifik düşüncənin əsas əlamətlərindən biri də təbiətin sirli yaranışları ilə təkbətək qalan toplumun qarşısına çıxan sorğulara özünəməxsus şəkildə cavab axtarmasıdır: dünyamız hansı şəkildə yaranmış və

sonu necə olacaq? Bəşər övladının ən ibtidai mifik təsəvvürlərindən tutmuş müasir elmi kəşflərdək uzun bir yol qət edilsə də, miflərdə qaldırılan belə məsələlərin şərhə hələ də öz elmi həllini tam tapmamışdır. Yer üzündəki bir çox canlı-cansız varlıqların meydana gəlmə və təbiət hadisələrinin başvermə səbəbləri aydınlaşdırılsa da, bütövlükdə kainatın, ulduz sistemlərinin - uzaq-uzaq qalaktikaların - bir sözlə, yaşadığımız dünyanın çıxış nöqtələri, başlanğıcı və finiši ancaq fərziyyələr şəklində izah olunur, bəzi məsələlərdə isə mifik təsəvvürdən uzağa gedilmir.

Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya qaynaqları

Mif öz çağının (mifoloji-kosmoqonik düşüncə epoxasının) şüur hadisəsi kimi tarixi düşüncəyə keçid zamanı transformasiyalara uğrayır. Bu baxımdan, tarixi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə ona «təmiz» şəkildə rast gəlmək mümkün deyildir. Öz çağının hakim dünyagörüşünü təşkil edən mifologiya tarixi şüura keçiddən sonra ictimai şüurun müxtəlif formalarını təşkil edir. Buna görə də hər hansı etnik-mədəni sistemin mifoloji təsəvvürlər sisteminin öyrənilməsi kosmoqonik-mifoloji dünya modelinin müxtəlif mətnlərdən bərpasını nəzərdə tutur. Bu halda folklor mətnləri, ilk növbədə dastanlar, nağıllar, əfsanələr, mərasimlər və s. rekonstruksiyanın qaynaqları sayılır.

Azərbaycan-türk miflərinin bərpası, araşdırılması, mənbələrinin üzə çıxarılması sahəsində xeyli iş görülmüşdür. Lakin A.Acalovun irəli sürdüyü bəzi tezislərlə razılaşmaq mümkün deyil. O yazır: «Terminoloji baxımdan «Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri», «Azərbaycan mifoloji görüşləri» və bu kimi ifadələrin həm məzmunu, həm də sərhədləri aydındır, heç bir etiraz doğura bilməz. Burada söhbət müasir və tarixi (bugünkü «Azərbaycan» adlı xalqın mövcud olduğu müddət) azərbaycanlıların mədəniyyətində yer almış mifoloji strukturlardan gedir.

Bəzən bu terminlərə sinonim olaraq «Azərbaycan mifologiyası» ifadəsi də işlənir. Lakin burada müəyyən dəqiqlik gözə dəymir. Belə ki, mifologiya konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi olduğuna görə bu termin təzadlı səslənir. Bəlli olduğu kimi, hər bir xalq özünün mövcudluğu ərzində sabit və dolğun birlik halında qalmayaraq, daim dəyişir... Digər halda isə bir neçə nisbətən kiçik etnos birləşərək daha böyük etnik birliyin meydana çıxmasına səbəb olur (məsələn, XII yüzillikdə monqol etnosunun formalaşması). Və hər bir yeni yaranan etnos öz sələfindən tam bir sıra cizgilərinə görə fərqlənir. Bu fərqlər nə qədər dərin olsa da, onların hər ikisi eyni bir xalqın ayrı-ayrı inkişaf (etnogenez) mərhələləri kimi anlaşılır. Bu mülahizələrdən çıxış edərək, Azərbaycanın etnik tarixinə nəzər saldıqda aydın görünür ki, bugünkü azərbaycanlılar millət olmaq üzrə son 500-600 ilin məhsuludur (bir daha qeyd edirik ki, burada azərbaycanlılardan bir xalq kimi yox, XIV - XVI yüzillərdə başlanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olan konkret millət olaraq danışılır. Həmin yüzillərə qədərki bir neçə min il ərzində bu ərazidə eyni, yaxud çox yaxın dildə danışan etnosların mövcudluğu bizdə heç bir şübhə oyatmır və onların hamısı vahid Azərbaycan xalqı anlayışı altında təbii olaraq birləşir)» [3, 19-20]. Bu müddələrdə, ilk növbədə, məsələnin terminoloji cəhətdən izahı etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiya»ya qarşı qoyulur, belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamamilə başqa şeydir, əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusu və sistemidir. Necə ola bilər ki, bir xalqın mifoloji görüşləri mövcud olsun, amma mifologiyası, mifoloji sistemi olmasın. Birincisi, ona görə ki, Azərbaycanda türklərin əsaslı şəkildə kök salmasının - millətləşməsinin tarixini 500-600 il əvvəldən başlanmasını deməklə keçmiş sovet tarixşünaslığının «nailiyyətlərinə» haqq qazandırılır.

İkincisi, Azərbaycan tarixinin XIV -XVI əsrlərə qədərki tarixini şübhə altına almaq ənənəsinə xidmət edən fikirləri müasir terminlərlə yüklənməsi baxımından yaraşığı görünür, lakin ululuğunu, qədimliyini xarici alimlərin belə tutarlı dəlillərlə

dəfələrlə təsdiqlədikləri Azərbaycan türklərini bu qədər «cavanlaşdırmaqla» öz mifologiyasının olmaması qənaətinə gəlir: «Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem yarada bilməzdi» [3, 20].

Üçüncüsü, həmin qənaətlərlə razılaşsaq, onda eyni qayda ilə yunan mifologiyasını şübhə altına alıb ona da «mifoloji görüşlər» adı verməliyik. Çünki bizə məlum olan antik mifoloji sistem yunanların millət kimi formalaşmasından çox-çox əvvəlki dövrlərin məhsuludur. Hətta buraya dil faktorunu da əlavə etmək olar: mifləri meydana gətirəndə yunanlar tamamilə başqa şəkildə (millət halına düşən yunanların anlamadığı əski yunan və ölü latın dillərində) danışdırlar. Hətta miflərin yazıya alındığı dövrün dili belə yunan milləti üçün anlaşılmaz olmuşdur.

Dördüncüsü, A.Acalovun gəldiyi son nəticə bundan ibarətdir ki, «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayışın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir» [3, 21]. Lakin əvvəldə verdiyi hökmlər («Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki ayrıca Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə bilməz») olmasaydı, qarşısına «Azərbaycan» sözünü artırmaqla bu fikrə bəraət qazandırmaq olardı. Beləliklə, A.Acalovun tezislərində bir-birini inkar edən üç qənaətlə rastlaşırıq: a) əvvəl Azərbaycanda türkün əsaslı şəkildə möhkəmlənib guya XIV-XVI yüzilliklərdə millətə çevrilməsi «faktı»na söykənərək mifologiyanın yoxluğundan, «mifoloji görüşlərin» (?) isə varlığından danışır, b) sonra, ümumiyyətlə, türk dilinin qədimlərdə Azərbaycanda mövcudluğuna etirazını bildirir, v) nəhayət, tezliklə bunu da unudub «türk mifologiyası» terminini daha məqbul sayır. Belə alınır ki, Azərbaycanda 500-600 il əvvəl millət formalaşanda gəlmə türk etnosu üstünlük təşkil etmiş, ya yerli əhalini tamamilə sıradan çıxarmış, ya da qısa müddətdə öz dilini və əski mifologiyasını hansı yollarsa onların yaddaşlarına yeritmişdir. Bu, Qrimm qardaşlarının arilərin Avropada yaşayan başqa xalqların içərisinə yayılarkən allahlar haqqındakı miflərini özləri ilə aparıb onlara bağışlaması ideyasına bənzəyir.

Bu məsələ üzərində geniş dayanmağımızın səbəbi odur ki, belə mülahizələrə əsaslanaraq «Azərbaycanın mifologiyası yoxdur» (mifologiyası olmayan xalq isə öz ululuğundan, qədimliyindən danışa bilməz) kimi əsassız qənaətlər tez-tez söylənilir. Əslində isə dünyanın bütün xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan türklərinin də bir sıra cəhətləri ilə başqalarınınkindən seçilən mifologiyası mövcuddur. Qədim mənbələrini müəyyənləşdirib onları bərpa etsək, böyük bir xəzinəni bataqlıqdan çıxarmış olarıq. Azərbaycan miflərini özündə əks etdirən qaynaqlar olduqca çoxdur. Hətta onları sistemləşdirib qruplaşdırmaq mümkündür. Beləliklə, Azərbaycan miflərini ilkin ədəbi-tarixi abidələrdə, dini kitablarda, arxeoloji qazıntıların yekunlarında, dini təsəvvürlərdə, yurdumuzun qədim tarixi, mədəniyyəti və etnoqrafiyasına aid yunan, ərəb, İran, hind və Çin mənbələrindəki məlumatlarda, nağıl, dastan, əfsanə və başqa folklor qaynaqlarında, yazıya alınmış qəhrəmanlıq eposlarında, klassik ədəbiyyatda və qədim dövr şair, filosof və mütəfəkkirlərimizin əsərlərində, dünya xalqlarının mifologiyasını tədqiq edən Avropa və Asiya alimlərinin tədqiqatlarında, XIX-XX əsr rus və Azərbaycan mətbuatında, Azərbaycan folklorşünaslarının araşdırma və toplularında, xalq ritual və inanclarında axtarmaq lazımdır.

Əsətiri-mifik qaynaqların Azərbaycan xalqının ululuğunu, dünyanın ilk sakinləri sırasında durduğunu göstərən ilk insan məskənlərində (Azıx mağarası, Qobustan qayalıqları və s.) yaranması şübhəsizdir. Oradakı daşlar, qayalar ulu babalarımızın ən əski rituallarının, kultlarının şahidləridir. Şahid qayaların bir neçəsinin üstündə ibtidai əcdadlarımızın əlləri ilə yonulan günəş, insan, heyvan şəkilləri və qəribə fiqurlar, naxışlar bu günədək qorunub saxlanmışdır. Ulu əcdadlarımız rəsmləri qayalara cızmaqla müxtəlif mifləri həmişəlik yaşatmışlar.

İlkin ədəbi-tarixi abidələrdə, dini kitablarda, arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan müxtəlif məişət əşyalarının, silah və sursatların üstündə mif motivlərini əks etdirən işarə, naxış və qrafik şəkillərə təsadüf olunur ki, onların mif sistemlərinin bərpasında böyük əhəmiyyəti vardır. Bu işarələr nənə-babalarımız

tərəfindən sonralar xalqların üzərinə köçürülmüşdür. Azərbaycanın qədim toxumalarında dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürün bütöv mətnlərinin əks olunması şübhəsizdir. Onların kodunun açılması yolunda uğurlu addımlar atılır.

Ancaq buna baxmayaraq, təəssüf ki, torpaqlarımızda aramsız qanlı müharibələr getdiyindən, ox-yaydan, qılıncdan daha çox musiqiyə, şeirə, sənətə üstünlük verən ulularımızla yanaşı, onların yaratdıqları abidələr də ya məhv edilmiş, ya da başqa ölkələrə aparılmışdır; bu zaman ancaq yadların özlərinə sərf edən hissələr perqamentlərdən, əlyazma kitablardan götürülmüş, orijinal mətnlər isə oda qalanmışdır. Məsələn, ilkin olaraq on iki min inək dərisi üzərində qızıl hərflərlə Azərbaycan ərazisində yerləşən qədim Midiyada madayların (qədim türk etnosudur) dilində yazıya alınan «Avesta» Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən Yunanıstana göndərilmiş, avropalıların ürəklərinə yatan hissələr yunan dilinə çevrildikdən sonra orijinal mətn məhv edilmişdir. Sonradan midiyalılara məxsus bu nəhəng abidənin cüzi hissəsi ancaq qədim pəhləvi və sindi dillərində bərpa edilmişdir. Bununla xalqımızın neçə min illik tarixinə kölgə salınmışdır. Ona görə də yurdumuzun qədim tarixi, etnoqrafiyası, mədəniyyətinə aid məlumatları yunan, ərəb, İran, hind, Çin və b. ölkələrin əski sənədlərinin arasından axtarmaq, damcı-damcı da olsa, tapıb illərlə boş qalan susuz gölləri doldurmaq lazımdır.

Azərbaycan öz geopolitik mövqeyinə görə Şərqlə Qərbi birləşdirən karvan yolunun üstündə olduğundan tacirlər, səyyahlar, bilicilər, şeir-sənət hamiləri yurdumuzda yaşayan insanların adət-ənənələri, dünyagörüşü, yaratdıqları barədə əldə etdiklərini də özləri ilə bir üzü Şərqə, bir üzü Qərbə daşımışlar. Ona görə də başqa xalqlara aid bir sıra mötəbər kitablarda yurdumuzla bağlı maraqlı yazılara rast gəlirik. Herodotun, Strabonun, Plutarkın və başqalarının qələmi ilə ulu babalarımızın həyatının ən qədim çağlarına az da olsa, aydınlıq gətirilir. İlk «Tarix» (Herodot) kitabına düşən «Astiaq» və «Tomris» rəvayətləri ilə bir sıra mif sistemlərinin (xüsusilə tale mifi) ömrü uzadılır. Roma mifologiyasında ilkin dövlətçilik görüşləri əks olunur ki, bunu mədəni aləmin başlanğıcı hesab edirlər. Romul və

Rem Romanı düşmən hücumlarından və daxili xəyanətkarlardan qorumaq üçün xüsusi icra mexanizmi olan yeni birlik yaradırlar. Astiyaqın ulu babası Deiyokun Midiya dövləti qurması haqqında Herodotun verdiyi məlumatlar göstərir ki, Azərbaycan mifoloji təsəvvüründə dövlətin daha mükəmməl modeli qurulmuşdur.

Əski Şərqi ən əski mifoloji-dini sistemi olan atəşpərəstliyin və onun banisi, peyğəmbər Zoroastrın yurdumuzla bağlamasını nəzərə alsaq, «Avesta» miflərimiz toplanan əski qaynaqlar sırasında ən mötəbər yerlərdən birini tutur. Doğrudur, «Avesta»nın Azərbaycanda (Midiyada) yaranan orijinalı Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən yandırıldığından, çox-çox sonralar zoroastrizmi dövlət dini kimi qəbul edən iranlılar yaddaşlardan toplayıb, yenidən peyğəmbərin ana dilində deyil, qədim pəhləvicə bərpa etdiyindən, midiyalıların mənafeyinə uyğun hissələr atılaraq pəhləviləşdirilmişdir. Buna görə də bütün dünya «Avesta»nı yalnız İran abidəsi kimi tanıyır. Lakin «Avesta»da olan mifik görüşlərdə ulu torpaqda midiyalıları əvəz edən azərbaycanlıların da payı vardır.

Alim-yazıçı Y.V.Çəmənşəminli mifləri nağıllar əsasında bərpa etməyə (bu klassik üsulun baniləri «Mifoloji məktəb» və «İqtibas» nəzəriyyələrinin nümayəndələridir) təşəbbüs göstərən ilk Azərbaycan tədqiqatçısıdır. Onun qənaətinə görə, miflər məhz zərdüştçülüyn işığında aydınlaşdırıla bilər. Bəzi tədqiqatçılar isə, yalnız türk faktorunu ortaya atırlar. «Avesta»da olan ikili dünya formulu öz rüşeymlərini türkün Urgen-Yerlik qarşılaşmasından götürə bilər. Yaxud əksinə. Əslində xeyir-şər qarşılaşmasının mənşəyi daha dərinlərdə – qışla yazın mübarizəsi motivlərində axtarılmalıdır. Ona görə də folklorumuzdan və yazılı ədəbiyyatımızdan qırmızı xətlə keçən arxetipik simvolların - xeyir-şər, qaranlıq-ışığı, soyuq-isti, yerüstü-yeraltı dünya, və s. mifik təsəvvürlərin kökünü tək-cə şamançılıqla və atəşpərəstliklə əlaqələndirmək heç də uğurlu nəticə verməz.

Folklor yaradıcılığının elə bir janrı yoxdur ki, miflərdən mayalanmasın. Atalar sözündən tutmuş çoxşaxəli süjetə malik eposlaradək hər bir folklor nümunəsini diqqətlə saf-çürük etsək və əski kitablardan («Avesta» və «Dədə Qorqud» kimi) bizə məlum

olan görüş sistemlərinin süzgəcindən keçirsək Azərbaycan türklərinin mifoloji modelləri haqqında tam təsəvvürə malik olarıq.

Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin bərpasının ən mühüm qaynaqlarından birini Oğuznamə eposu təşkil edir. Mifoloq S.Rzasoyun yazdığı kimi: «Oğuznamə eposu Oğuz mifinin transformativ paradiqlar sistemi kimi çox geniş və zəngin material verir. Bunu bütövlükdə əhatə etmək nəhəng işdir. Təkcə Oğuznamə eposunun janr strukturu, hər bir janrı əhatə edən mətnin poetik strukturu, bu strukturu təşkil edən qatlar, onlardakı elementlər, onların düzüm prinsip və mexanizmləri, nəhayət, funksional dinamikası (necə işləməsi) son dərəcə zəngin informasiya vermək qüdrətindədir» [82, 6-7].

Miflərimizi özündə əks etdirib yaşıdan «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələri ən gərəkli mənbədir. Həm ilkin türk təsəvvürləri, həm də Qafqaz mühitində formalaşmış yunan mifologiyasını belə qidalandıran ən arxaik görüşlər onun içərisində sintez edilir. Bu mənada «Kitabi-Dədə Qorqud»u Azərbaycan türk mifologiyasının «İliada»sı, «Odiseya»sı, «Bilqamış»ı, «Rıqveda»sı hesab etmək olar.

Azərbaycan klassik ədəbiyyatının qədim dövrlərinə nəzər salanda diqqətdən yayınan bir məsələyə heyran qalmamaq mümkün deyil. İndiyədək yazılı epik ənənədə «rəsmi hissə» kimi qəbul edilən (minacat, tövhid, nət, sitayiş, yarıdan haqqında) poema, dastan başlanğıclarına dini don geyindirib təhlildən kənar qoymuşduq. Lakin Qətran Təbrizi, Xaqani, Nizami, Əvhədi, Füzuli kimi klassik söz sənətkarlarının poetik irsinin həmin hissəsində islam mifoloji görüşləri ilə yanaşı, dünyanın yaranması haqqında xalqımızın daha qədim spesifik inanclarına rast gəlirik. Onların əsərlərinin süjetində mühüm əhəmiyyət kəsb edən hadisələrin də əksəriyyətinin miflərdən yığıldığını görməmək mümkün deyil. Azərbaycanın Gəncə şəhərində doğulub yaşamış, Türk Atabəylər sülaləsinin vəliəhdlərinin müəllimi olmuş Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın (XII əsr) «Munisnamə» əsərində (1920-ci ildə Azərbaycandan aparılan yeganə əlyazma nüsxəsi Londonda saxlanılır) bütöv bir mif

sistemindən ibarət - göy cisimləri, dünya, kainat, varlıqların yaranması, təbiət hadisələrinin, heyvanat, bitki aləminin mənbəyi, insan nəslinin mənşəyi haqqında təsəvvürlər verilmişdir. Bura Nizaminin, Məsihinin astral görüşlərini də əlavə etmək olar. Deməli, klassik ədəbiyyat mif modellərinin bərpasına zəngin material verən qaynaq kimi də qiymətlidir.

Öz strukturunda zamanının mifoloji mahiyyətini nəzərdə tutan bölgünü Məhəmməd Füzuli beş yüz il qabaq aparmış və özünəməxsus şəkildə şərh etmişdir. Onun «Mətləül-etiqađ» əsərində oxuyuruq: «Aləm qədimdir; çünki o tam səbəbdən dərhal nəşət etmişdir. Buna görə də aləmdən əvvəl yoxluğun olmaması (yəni mifik zamanın - R.Q.) lazım gəlir; çünki ilkinlik zaman tələb edir. Zaman isə varlığa aid olduğundan, yoxluqla bir araya sığmaz» [48, 110]. Şair demək istəyir ki, zamandan söz açılırsa, nəyinsə mövcudluğu təsəvvürə gətirilməlidir. Məkan, varlıq yoxdursa, zaman da yoxdur. Mifik zamana münasibət də bu şəkildədir. Mifik zaman yoxluq zamanı deyil, dünyada mövcud olanların meydana gəlməyə başladığı zamandır. Füzuli Yunan filosoflarının fikirlərini ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlir ki, sonradan törəyən öz yoxluğundan qabaq mövcud ola bilməz. Bu mənada varlığı iki qismə ayırır: birincisi, mütləq varlıqdır ki, Tanrının varlığı buna misaldır. Belə varlıq dəyişilməzdir və başqasından alınmamışdır. İkincisi, əldə edilən, sonradan alınan varlıqdır. Belə varlıq dəyişiləndir və başqasının yardımı ilə meydana gətirilir. Miflərin dili ilə desək, dünyanın və onun ayrı-ayrı elementlərinin yaranması «mütləq varlığın» - tanrının yardımı ilə həyata keçirilir. Füzuli zamanı müasir alimlər kimi təsnif edir:

ELMİ BÖLGÜ	FÜZULİNİN BÖLGÜSÜ
1.Mifik zaman	Qədimi-zamanı
2.Empririk - tarixi zaman	Qədimi-zati

Şairin verdiyi izahatı mifoloji zaman haqqındakı çağdaş bilgiler kontekstində dəyərləndirsək, E.M.Meletinskinin «mifik zaman» anlayışı haqqında söylədikləri ilə üst-üstə düşən qənaətləri görməmək mümkün deyil: «Qədim iki cürədir.

Bunlardan birisi zətən qədimdir («qədimi-zati»), yəni o öz varlığı etibarilə başqasına möhtac deyildir.

Füzulidə mifologiya dünya haqqında bilgilər sistemi kimi, «tanrı elmi» mənasına gəlir: «Elm iki cürdür: birisi, Hüzuri - yəni bildirmə vasitəsindən asılı olmayan elmdir (Şair bəlkə də mifik görüşlərdən, əsativlərdən doğan bilgiləri nəzərdə tutur). Məsələn, Tanrının bütün məfhumlar haqqındakı elmi (dünya modeli, zaman və məkan haqqındakı mifik məlumatlar) və yaxud bizim öz varlığımız (ilk insanın yaranması barədəki miflər) haqqındakı elmimiz belədir. Digəri Hüsuli, yəni vasitədən asılı olan elmdir. Məsələn, bizim bəzi şeylərin mahiyyətləri haqqındakı elmimiz belədir. Belə bir elmə bilik də deyilir; çünki bu elmin bir bildirənə ehtiyacı vardır». Şair düzgün olaraq insanın topla-dığı hər cür məlumatı, yaxud müxtəlif yollarla, vasitələrlə əldə olunan biliklərin hamısını elm hesab etmir, konkret şəkildə «külliyyəti və mürəkkəb şeyləri dərk etməyi», «təfərrüat və yaxud sadə şeyləri anlamağı», dünyadakı varlıqların mahiyyətinə varmağı əsl bilik (mərifət) və elm sayır: «Demək olmaz ki, təfərrüatın dərk edilməsi biliyə (mərifətə) xasdır, belə bir bilik tanrıya mənsub edilməzsə, belə nəticə çıxır ki, guya tanrı təfərrüatı dərk etmir; bu, filosofların fikridir. Halbuki, tanrı külliyyətlə birlikdə və eyni zamanda ayrı-ayrı təfərrüatın biliyindən asılı olmadan, hərtərəfli olaraq dərk edir. Həmçinin (bəziləri) demişlər ki, təfərrüatın dərk edilməsi ilə külli bir məfhum da dərk edilir; çünki külli məfhum həmin məfhumun təfərrüatının biliyindən ibarətdir. Bu mənada olan bilik elm adı daşıyır və insana alim deyildi ki, arif də deyilir» [48, 108].

Diqqətçəkicidir ki, antik çağın yunan tarixçiləri və mifologiyaları dünya miqyasında araşdıran Avropa tədqiqatçıları da öz əsərlərində, cüzi də olsa, azərbaycanlıların ibtidai görüşlərinə yer ayırmışlar. C.Frezer «ikinci doğuşdan» danışanda bildirirdi ki, «Qafqaz türklərində oğulluğa götürmə adi hadisədir, mərasim ondan ibarətdir ki, oğulluğa götürülən yeni ananın köynəyindən keçirilir, ona görə də türkcə «adamı köynəyindən keçir» anlayışı «oğulluğa götür» mənasını verir» [326, 256]. Məgər bu, «Koroğlu» eposundakı Nigarın Eyvazı oğulluğa

götürməsinin analoqu deyilmi? Alim nağıllarımızda tez-tez rastlaşdığımız «kiçik qardaşa üstünlük verilməsi» məsələsinə aydınlıq gətirən orijinal fikirlər söyləyir və yas mərasimi haqqında yazır ki, «qədimlərdə türklər ölümləri üçün ağlayanda üzlərini bıçaqla elə kəsirdilər ki, qan damcıları yanaqlarında göz yaşları ilə yanaşı axırdı» [325, 450]. Azərbaycanlıların qamlara aid mifik görüşlərində göstərilir ki, insanın ruhu bədənindən ayrılıb yeraltı dünyaya gedir və orada şər qüvvələr ona olmazın əzab-əziyyət verir. Yer üzündə qalan qohumları ağlayıb üz-gözlərini dırnaqları ilə, ya da iti bıçaqla yaralayır dular. Duzlu göz yaşları fısqıran qana qarışıb üz-gözünə yayılır və torpağın üstünə axırdı. Bununla elə zənn edirdilər ki, isti qanlarını qara yerdəki şər qüvvələrin üstünə səpirlər. Qan şər ruqları gücsüzləşdiriyindən ölənün üstünə cuma bilmirlər. Xalq arasında indi də geniş işlənən «gözdən qan çıxartmaq», «gözü qanlı», «gözlərindən qan damar» ifadələrinin kökü C.Frezerin nişan verdiyi adətlə və mifik təsəvvürlə bağlıdır. Əslində duzlu göz yaşı üzün kəsilməş hissəsini yuduqda insan bərk ağrı çəkir, ulu əcdad bununla mərhumun o dünyadakı acılarına şəriklə çıxdığını anlayırdı. Klassik saz-söz ustalarının qoşma, təniz və ustadnamələrində həmin təsəvvürə əsaslanan ifadə vasitələrindən sənətkarlıqla istifadə olunduğunun şahidi olunur. Aşıq Abbas Tufarqanlı «Nə baxırsan, gözü qanlı haramı?» misrası ilə başlanan qoşmasında yarının qapısında üzünün qanını tökdüyü üçün daha heç kəsə pis nəzərlə baxmır:

Yarın qapısında yüz qan eyelədim,
Əl uzatdım, çəkdim, üz qan eyelədim,
Bir könlə dəydim, yüz qan eyelədim,
Daha bir kəsinən yaman deyiləm. [9, 18]

Yaxud yarını zorla ayırıb hökmdarın hərəmxanasına aparılmasını biləndə düşdüyü halı ölüsünün üstündə üzünü yarıb göz yaşı yerinə qan axıdan ulu babalarının çəkdiyi acı ilə müqayisə edir:

Şah hökmüylə xan üstünə xan getdi,
Ağlar didəm, yaş yerinə qan getdi... [9, 19]

XIX əsr etnoloqu C.Frezerin «Qızıl budaq» və başqa əsərlərində yurdumuzla bağlı ilkin mif sistemlərinin şərhinə aid onlarla fakta rast gəlirik. C.Frezer az qala, xristian xalqlarının əksəriyyətinin dilində işlənən «Buraxılmaq üçün seçilən keçi» («Козель для отпущения») anlayışının əsasında duran mifin də köklərini Azərbaycanda axtarır. O, yazır ki, Şərqi Qafqazda yaşayan albanlar* Ay məbədində «müqəddəs» qullar saxlayırdılar ki, onların çoxu peyğəmbərlik xəstəliyinə tutulurdu.

Qullardan hansında hond tayfalarında olduğu kimi (hondların təsəvvüründə allah bayram vaxtı bir nəfəri seçir, tayfanın bütün günahlarını onun üstünə yığıb çöllərə salır, ağlını başından alır) havalanmaq nişanələri birinci üzə çıxırdısa, məbəddən çıxıb meşədə özbaşına gəzib dolaşırdısa, baş kahin onu müqəddəs zəncirlə bağlayırdı [325, 535]. Bir il bu qulu yağ-bal içərisində bəsləyirdilər, sonra onu aparıb tanrılara həsr olunan mərasimdə qurban edirdilər. Belə ki, kütlənin içərisindən çıxan əli nizəli şəxs əvvəl nişan alıb «müqəddəs qulu» böyründən vururdu. İcmanın gələcəkdə uğur qazanıb-qazanmayacağı nizənin qulun düz ürəyinə dəyib yıxılmasından, canını o dəqiqə allaha tapşırmasından asılı olurdu. Sonra cəsədi xüsusi ayrılmış yerə aparırdılar və orada günahlarını yumaq üçün icma üzvlərinin hamısı meyiti tapdalayıb o tərəfə keçirdi. Ay məbədində olan başqa qulları isə aparıb meşənin dərinliklərində sərbəst buraxırdılar. C.Frezer həmin mərasimin keçi ilə əvəzlənən formasının başqa xalqlara keçdiyini bildirir. Mənbələrdə yəhudi və xristianların «Козель для отпущения» (bu kəlmələr hal-hazırda rus dilində məsəl kimi işlənir) ritualı geniş şərh olunur və Qafqaz albanlarının insanla bağlı keçirilən adətini xatırladır. Böyük «Günahları bağışlama günü» yəhudilər xüsusi mərasim təşkil edirdilər: iki keçi gətirib Tanrının (yəni bütün) qarşısına qoyurdular; sonra püşk atıb keçilərdən hansının qurban verilməsini, hansının səhraya aparılıb sərbəst buraxılmasını müəyyənləşdirirdilər. Birincini onlar qandallayıb günahlarının

əvəzinə qurban edirdilər. Yəhudilərin baş kahini əlini kəsilən keçinin başına qoyub öz xalqının günahlarını onun üzərinə köçürürdü, digər heyvanın səhradan sağ-salamat qayıtması Allah tərəfindən bağışlanmaları, susuzluqdan ölməsi isə əksinə ikiqat cəzalanacaqları kimi anılırdı .

XIX yüzilliyin ikinci yarısında xalq yaradıcılığına böyük marağın oyanması ilə külli miqdarda mif mətnləri yazıya alınıb etnoqrafik və folklor materialları ilə bir sırada rusdilli SMOMPK və başqa məcmuələrdə nəşr olunmuşdur. O dövrdə bu iş ənənəvi xarakter daşıyırdı, ona görə də miflərin digər mətbuat orqanı səhifələrinə də yol tapması şübhəsizdir.

Bu cəhətdən, adı çəkilən və yüzlərlə hələ araşdırılıb üzə çıxarılmayan qaynaqlara baş vurulsa, Azərbaycan türklərinin mifologiyasının bərpasına tam nail olmaq mümkündür. Və qəribədir ki, təxminən 150-180 il bundan qabaq Qrimm qardaşları, E.Taylor, F.Dits, C.Frezer və A.Düma kimi dünyaşöhrətli tədqiqatçılar, yazıçılar Avropada əyləşib Azərbaycan xalqının etnik tərkibinə daxil olan əsas etnosun adət-ənənələrini, ilkin dünyagörüşlərini, miflərini araşdırdığı halda bizdə bəziləri mifologiyamızın olmadığını elan etməyə özlərində cəsarət tapırlar.

Mif və Azərbaycan-türk etnik-mədəni gerçəkliyi

Azərbaycan-türk mifologiyasının öyrənilməsi mif-tarix münasibətlər modelinə nəzər salınmasını aktual məsələyə çevirir. Xatırlayaq ki, tarix gerçəkliyə, dünyada baş vermiş real hadisələrə əsaslandığı halda mifin əsas funksiyası dünyadakı bütün yaranışları fəvqəltəbii, qeyri-adi, fantastik şəklə salmaqdır, onda mifin tarixlə bağlılığı ancaq meydana gəldiyi dövrün inanış faktoru olması ilə məhdudlaşır. Lakin mif təkcə uydurma obrazlar silsiləsi deyil, gerçəkliyi dərk etməyə doğru atılan ilkin addımlardan biridir. Mifin müasir müəyyənləşməsi, anlam dairəsi o qədər genişdir ki, izahını başa çatdırmaq, cəmiyyətin formalaşmasındakı və inkişafındakı rolunu dəqiq üzə çıxarmaq

üçün hələ də axtarışlar aparılır. Eləcə də tarix geniş və dar mənada götürülür. Əslində bütün yaranışların doğulma, meydana gəlmə tarixi var.

Qutsal-sakral zamanla empirik-profan zamanın bir-biri ilə əlaqə və bağlılığının üç aspektini göstərmək mümkündür: a) gerçək həyatda nə özünə yer alırsa, hamısının mifik zamanda prototipi olur; b) empirik zamanda meydana olanlar ilkin yaranışların nümunəsi əsasında yaranır; v) tərəqqi dağıntıların içərisindən keçir - təzədən xaosa qayıdırlar ki, sonra ondan yeni yaranışlar törəsin. M.Eliade müxtəlif qədim mədəniyyətləri öyrənərkən mifoloji düşüncənin real dünya ilə əlaqəsi barədə belə nəticəyə gəlirdi ki, «İbtidai, yaxud arxaik düşüncədə zahiri dünyanın predmetləri – eləcə də insan öz hərəkətləri ilə müstəqil deyildir» [338, 32]. Miflə gerçəkliyin kortəbii bağlılığında da dünya «elementlər»inin əks olunmasının üç növü mövcuddur: 1) birinci növ elementlərdə reallıq funksiyaların təkrarlanması, yəni göy arxetiplərinin (sakrallaşdırılmış obrazların) təqlidi şəklindədir; 2) ikinci növ elementlər: şəhərlər, evlər və məbədlərdir ki, onların gerçəkliyi simvollaşmış yerüstü mərkəzin tərkib hissəsi ilə şərtlənir, çünki hər biri ayrılıqda göy arxetipini öz içərisində əridib «dünyanın mərkəzi»nə çevirir; 3) üçüncüsü əhəmiyyətli dünyəvi hərəkətlər və rituallardır ki, tanrılar, mədəni qəhrəmanlar, yaxud ulu əcdadla əsası qoyulması ağla gətirilən fəaliyyətlərin məqsədyönlü şəkildə təkrarlanmasından ibarətdir. M.Eliadenin mülahizələrinə görə, müasir insanlar Tarixlə nəfəs aldıkları kimi arxaik cəmiyyətlərin sakinləri də həqiqi mənada özlərinin Kosmosla və kosmik ritmlə qırılmaz tellərlə bağlandıqlarını düşünürdülər [339, 209-210].

Mif-tarix münasibətlərinin iki aspekti var:

Birincisi: mif öz çağının tarixi (gerçəkliyi) kimi. Bu halda mif öz zamanının aktual-tarixi dünyagörüşüdür: onda olanlar yeganə həqiqi və doğru informasiya kimi qəbul olunur. Kosmoloji çağ insanı ətrafda baş verənləri mifoloji dünya modelindən keçirərək qavrayır və onun tarix (gerçəklik) adına qəbul etdiyi təsəvvürlər öz xarakteri etibarilə mifdir: dünya qavrayışının mifoloji gerçəkliyidir.

İkincisi: mif tarixə transformasiya olunaraq onun bünövrəsini təşkil edir. Bu halda istənilən «tarixi» öz bətnində mif gəzdirir. Tarixi şüurun bütün formaları öz başlanğıcını mifdən götürür. Mifin forması və məzmunu tarixi düşüncənin forma və məzmununun arxetipik əsasında durur. Bu halda tarix və mif münasibətləri tarixin bütün inkişafı boyunca qaçılmaz, yan ötürməz münasibətlər modelinə çevrilir.

Bu kontekstdə yanaşdıqda belə bir aktual sual meydana çıxır: mif hər hansı bir formada tarixdirmi? Aristotel Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdim edirdi. Qədim yunanların qənaətində mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə sayılırdı. Bu günədək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mötəbər mənbə kimi) müraciət edirlər. Sonralar dənizin dərinliklərində aparılan arxeoloji axtarışların nəticəsində miflərdə göstərilən şəhərlər, saraylar və qalaların qalıqları üzə çıxdı, mifoloji təsvirlərin çoxunun gerçəkliyi təsdiqləndi. Antik dövrün mütəfəkkirləri allahlarla bağlı qəribə əhvalatların işığında insanın və cəmiyyətin salnaməsini yaradırdılar. Özgə zamanlarda başqa bölgələrdə də belə olmuşdur. Uzağa getməyək, eramızın XIII yüzilliyinin II yarısı və XIV yüzilliyinin əvvəllərində yaşamış tarixçi Fəzlullah Rəşidəddin (1313-ci ildə ölmüşdür) özünün məşhur «Cami ət-təvarix» («Salnamələr toplusu») əsərində [84, 9-46] türklərin tarixini miflərlə (mifik mədəni qəhrəman kimi tanınan Oğuz xanın doğulması, Qərbə yürüşləri şəklində) əks etdirmişdir. Təsadüfi deyil ki, onun çoxcildlik tarix əsərində Azərbaycanla bağlı hadisələr də özünə yer almışdır.

Əsətiri Oğuz kağan türk etnosunun bir qolunun (oğuz türklərinin, o cümlədən azərbaycanlıların) yaradıcısı, ulu əcdadı, kosmoqonik başlanğıc modelidir. O, daha qədim mənbələrdə və uyğur dilindəki «Oğuz kağan» eposunda tanrı səviyyəsində təsvir edilir. Onun törəmələri dünyanın əsas atributlarını – günü, ayı, ulduzları, göyü, dağı, dənizi təmsil edirlər. Oğuz Yaradıcının funksiyasını yerinə yetirərkən birinci halda göy rəngli ay işığında yerə enən qızla izdivacda olur, Gün, Ay, Ulduz dünyaya gəlir. O, ikinci dəfə taleyini Dünya suyunun ortasındakı Dünya ağacında

oturmuş gözəllə bağlayır və Göy, Dağ, Dəniz doğulur. Rəşidəddinin tarixində isə göstərilir ki, Oğuz Türkünstanda məskən salan Nuhun oğlu Olcay xanın (Yafət/Yafəs) nəslindəndir. O, möcüzəli şəkildə dünyaya gəlmiş və bir ildən sonra, tarixçinin yazdığına görə, İsa əleyhissəlam kimi dil açıb özünə Oğuz adının verildiyini və seçilmə mədəni qəhrəman – demiurq kimi yer üzünə bir ali məqsədlə – bəşəriyyəti tək allaha inanmağa sövq etmək üçün gəldiyini bildirmişdir. Bu yolda qarşısına çıxanları, hətta doğmalarını – atası və əmilərini belə aradan götürdükdən sonra dünya padşahlığı ideyasını gerçəkləşdirməyə başlamışdır. O, yer üzünün coğrafiyasını dəyişdirmiş, zəbt etdiyi ərazilərin sakinlərinə türk soylarına uyğun adlar (məsələn: uyğur, kanqlı, başqırd, qıpcaq) vermişdir. Maraqlıdır ki, Oğuzun Şərqdən Qərbə doğru yürüşünün mərkəzində Azərbaycanın tarixi əraziləri dayanırdı. Ona görə də bu yerlərdən yan keçə bilməzdi. Eləcə də F.Rəşidəddinin özü Azərbaycan türklərinə məxsus oğuz tayfalarından idi. «Tarix» əsərini yaradanda yazılı mənbələri izləməklə yanaşı soydaşlarının ulu əcdadları barədə şifahi söyləmələrini də dinləyib nəzərə almışdı. Bu səbəbdən də o, Azərbaycanda yaşayan etnosların xarakteri, adət-ənənələri, ərazinin coğrafi şəraiti barədə nisbətən düzgün məlumat əks etdirmişdir. Oğuz qıpcaqların (F.Rəşidəddinə görə, bu söz «kabuk» kəlməsindən götürülmüşdür. Müasir azərbaycanlıların dilində bu gün də işlədilir: ağac qabığı, meyvə qabığı və s.) diyarını keçib Qara Xulun adlanan mifik qaranlıq ölkəni zəbt edir. Doğrudur, Qaranlıq ölkəni orta əsr səyyahlarından Marko Polo Sibir ərazisində (Ural, Tura və Ob çayları arasındakı torpaqlar) yerləşdirir, İon Bəttutə isə məlumat verir ki, Bulqarlar Ölkəsindən keçib it qoşumu ilə oraya 40 günə getmək olar. Lakin əski atəşpərəstlik görüşlərində və şaman təsəvvürlərində Qaranlıq diyar şərin və soyuğun vətəni sayılır. «Avesta»da xeyir tanrısına istinadən deyilir ki, «Mən – Ahur Məzd, ilk ən yaxşı yer və ölkə kimi gözəl (xeyirxah) Vahv Dat [çayının] yanında Arian-Vəycı yaratdım. Onda ölümgətirən, vəhşilikyayan Anhro-Manyu bunun əksinə məhvedici sarı-qırmızı ilanı və devlərə məxsus Qış meydana gətirdi» [327, 71-73].

Ahur-Məzdin yaratdığı günəşli, işıqlı, isti Arian (bu ərazi müasir Azərbaycanın mərkəzində Kür və Araz çaylarının arasında «Aran» adı ilə indi də qalmaqdadır) ölkəsinin qarşılığı kimi şər tanrısı Anhro-Manyu qaranlıq, soyuq diyarı meydana gətirir və orada sarı ilanları yerləşdirir. F.Rəşidəddin «Avesta»dakı görüşləri bir qədər öz dövrünün təsəvvürləri ilə yoğuraraq təqdim edir. Oğuzun düşdüyü Qara Xulunda (atəşpərəstlik inancında devlərdən birinin adıdır) birbaşa ilanlardan bəhs açılmaz. Ancaq tale mifini xatırladan bir epizodla məhz oğuzların ilanların vətəninə qərar tutduqlarına işarə olunur. Belə ki, Qaranlıq Ölkədə Oğuzun dəstəsi sağdan və soldan səslər eşidir: «Kim bu zülmətdə bir şey tapıb özünə götürsə, bayıra çıxan kimi bunun peşimançılığını çəkəcək, amma bir şey götürməyən də peşiman olacaq». Gedənlərin çoxu özləri ilə heç nə götürmədi. Bəziləri isə xırda-para şeylər götürmüşdülər. Madyanların köməyi ilə zülmətdən çıxanda gördülər ki, götürdükləri şeylər qiymətli daş-qaşlar imiş» [84, 19]. Azərbaycan xalqının dilindən müxtəlif dövrlərdə toplanmış onlarla nağıl, əfsanə və epos göstərmək olar ki, orada daş-qaşın qoruyucusu funksiyasını ilanlar yerinə yetirir. Və təsadüfi deyildir ki, Qaranlıq Ölkədən çıxandan sonra Oğuzun dəstəsi Azərbaycan torpaqlarına, o cümlədən də «Avesta»da günəşli – isti ölkə kimi xatırlanan Aran və Muğana (atəşpərəstlik kahinləri muğlar yaşayan yer anlamındadır. Herodot «muğ»ları Midiyada yaşayan altı tayfadan biri kimi nişan verirdi) yollanır. Dərbəndi çətinliklə ələ keçirirlər. Qədim türk diyarı ilə bağlı hadisələrdə Oğuzun iki atının oğurlanmasından bəhs olunur. Həmin motiv azərbaycanlıların mifoloji görüşlərində özünə çox geniş yer alan dərya atlarını - Qıratla Düratı xatırladır. F.Rəşidəddin yazır ki, Dərbənddə iki atının oğurlanması Oğuzu qəzəbləndirir. Ona görə də onlar qalanı mühasirəyə alıb əkin-bikin yerlərini məhv edirlər. Əhali ac-susuz qalıb inadkarlıqdan əl çəkir və Oğuzun təklifi ilə razılaşıb il olur.

Ulu Oğuz onlara bildirir ki, sizin adamlar mənim «iki aygırımı aparıblar. Onlardan birinin adı İrak-Kuldur. O, Arıqlı İrak kulun atlarına bənzəyir. O birinin adı Süt ağdır. O, rənginin

ağlığına görə Süt kulun atlarına bənzəyir» [84, 20-21]. Bir ay axtarışdan sonra atlar tapılır. Oğuz çox sevinir.

Oğuzların Şirvana və Şamaxıya səfərləri də mifik təfəkkürdən gələn elementlərə tarixilik donu geydirməyə xidmət edir. F.Rəşidəddin göstərir ki, Şirvan və Şamaxı əhli Oğuzun elçilər vasitəsi ilə il olmaq təklifini razılıqla qarşıladılar. Lakin bac-xəracı vaxtında ödəyə bilmədiklərindən Oğuzun qəzəbinə tutuldular. Burada Şamaxının tarixi dəmir darvazalarına işarə var. V.F.Minorski yazır ki, Şirvanşah Qubadın (1043-1049) hökmranlığı vaxtında oğuzlar Şirvan torpaqlarından xeyli cənubda yürüş keçirməklə məşğul olub, ölkəyə nəzarəti zəiflətdikdə «Yəzidiyyə (Şamaxı) şəhərinin ətrafına yonulmuş daşlardan möhkəm divar çəkildi və oğuzların qorxusundan ona dəmir qapı qoyuldu» [256, 56].

Tarixçi F.Rəşidəddin türkün gen yaddaşında yaşayan «Ərgənəqonda dəmir dağın əridilməsi» mifinin Azərbaycanda işlənən variantından faydalanaraq göstərir ki, «Şabaran (Şabran) camaatı xəzinəyə bac-xərac verdi. Amma Şamaxı camaatı bac-xərac verməyi gecikdirdi... Oğuz ömr etdi ki, hər döyüşçü bir qucaq odun gətirib Şamaxı darvazasının yanına qoysun. Hər döyüşçü bir qucaq odun gətirdi, onları bir yerə yığb yandırdılar» [84, 21]. Məlum məsələdir ki, təkə ağac yandırmaqla dəmiri əritmək, yaxud parçalamaq mümkün deyil. Bunun üçün «Ərgənəqon» əhvalatında göstərildiyi kimi oda qalanmamışdan əvvəl dəmirin üstünə tünd sirkə tökülməlidir.

Odatapınmanın (atəşpərəstliyin) ilkin vətəni Arran və Muğana yürüşləri də Oğuzun coğrafi ərazilərə adqoyma funksiyasının icrası ilə yekunlaşır. Ən maraqlısı budur ki, Oğuz orada yeni yüksəklik yaradır və hal-hazırda müstəqil dövlət kimi yaşayan yurdun – Azərbaycanın əsasını qoyur. F.Rəşidəddin yazır: «Oğuz Şirvandan çıxıb Aran və Muğana yetişəndə yay idi... Yay aylarında onlar bu vilayətlərin bütün yaylaqlarını Sabalan, Alataq və Ağdiberiya qədər bütün dağlıq yerlərini ələ keçirdilər. Deyilənə görə, Alataq və Sabalan adlarını da onlar vermişlər. Türk dilində «meydana gələn», «dikələn» bir şeyə sabalan deyilir.

Yaylaqda olduqları müddətdə onlar orada yerləşən bütün ölkələri tutub özlərinə tabe etdilər. Onlar Azərbaycan vilayətlərini də ələ keçirdilər. (Oğuz) Öz xüsusi atlarını (yem üçün) Ucanın geniş və gözəl otlarına buraxdı. Orada olduqları vaxt o, əmr elədi ki, təpə yaratmaq üçün hərə ətəyində torpaq gətirsin və onu bir yerə töksün. Əvvəl o özü ətəyində torpaq gətirib tökdü. Bunu o özü etdiyi üçün bütün döyüşçülər də onun kimi bir ətək torpaq gətirib tökdülər. Böyük bir təpə düzəldi və adını Azərbaycan qoydular.

«Azər» türkcə uca deməkdir, «bayqan» varlıların, böyüklərin yeri mənasını verir (Bu ölkə belə adla tanındı və elə buna görə də bu gün Azərbaycan adlanır)». [84, 22].

Araşdırıcılar belə bir fikir irəli sürürlər ki, sonuncu epizod mətnə əlavədir və «Azərbaycan» toponiminin etimologiyası qondarmadır. Əslində bu qənaət bir sıra suallar ortaya atır və məsələyə birtərəfli yanaşmaqdan başqa bir şey deyildir. Birinci, kim, nə zaman və hansı məqsədlə «təpə düzəltmək» əhvalatını «Tarix» kitabına artırmışdır? İkinci, bir qayda olaraq mif və əfsanələrlə yozulan əksər toponimlər gerçəklikdən uzaq görünür. Eləcə də yurdumuzun adının mənbələrdə həmin şəkildə qeydə alınmasının tarixi çox qədimdir və müxtəlif yozumları vardır. Onların içərisində mifoloji görüşlərlə bağlananları da az deyil. Məsələn:

Atar / Adar / Azər – od anlamındadır, Xeyir tanrısı Ahur-Məzdin övladlarından birinin adıdır. Qədim atəşpərəstlik təqvimlərinin doqquzuncu ayıdır. Payız fəslinə düşür: 23 noyabr - 22 dekabr. Müasir İranın Cənubi Azərbaycan əyalətində bu gün də «Azər» adıyla işlədilir.

Az-ər – müqəddəs kişi (insan) mənasındadır. «Az/As» komponenti qədim zamanlarda «Nəhəng Tanrı» (azərbaycan türklərində «Göy Tanrı») demək idi. İndi də dilimizdə «azman» (nəhəng) sözü işlənir. «As» şəklində bir çox xalqların mifoloji sistemlərində – xüsusilə skandinavların epos mətnlərində tanrılıq funksiyasını yerinə yetirir. «Ər» hissəsi isə «insan və kişi» mənasında əksər türk dilli xalqlarda, o cümlədən azərbaycanlılarda bu gün də işlənməkdədir. Məhz odun-günəşin

və Az//As tanrının məkanı yüksəklikdə yerləşdiyi üçün (Günəş həmişə dağların zirvəsindən çıxır və göy üzündə gəzir) F.Rəşidəddinin «Tarix»ində də «azər» sözü uca şəkildə mənalandırılır.

«Azərbaycan» sözünü «Az-ər-bay-qan» şəkildə kəlmələrə böləndə alınan komponentlərin dördü də ayrılıqda mənə daşıyır. Azərbaycan türklərinin XIII yüzilliyə qədərki dilinin lüğət tərkibinə aid ərəblərin tərtib etdiyi kitaba əsasən «az» [36, 16] – azlıq və sarı rəngli at; «ər» [36,14] – kişi, yaxud «or» [36, 30] – xəndək, arx, oğul və kiçik; «bay» [36, 28] – zəngin; «qan» [36, 45] - qan, xan və məlik; «Bayqan/ Balqan» [36, 27] isə – türk dağı (Tur dağı) deməkdir. «Az»ı sarı at şəkildə götürüb «ər»lə birləşdirəndə «sarı atlı kişi» anlamını verir. Qəribədir ki, «Zaratustr» sözünü də iki anlamda yozurlar: ilk komponenti «sarı» - günəş rəngi, ikinci hissə «dəvəli qoca». Və təsadüfi deyil ki, «azər» kəlməsi bütövlükdə odla əlaqələndirilir. Bu oxşarlıqlar üzərində düşünməyə dəyər. «Bay-qan» isə «zəngin xan» mənasındadır. Ümumi götürəndə «sarı atlı zəngin xan (başçı, hakim)» anlamına gəlir ki, F.Rəşidəddinin izahına yaxınlaşır. «Qan» sözünün «yüksəklik», «dağ», «Bayqan/Balqan»ın «türk dağı» mənasında işlənməsi qənaətinə gəlincə, bu, tarixçi alimlərin yozumu ilə tam üst-üstə düşür.

Ümumiyyətlə, «Azərbaycan» sözünün tarixi izahları daha çox və müxtəlifdir. B. e. ə. III minillikdə Cənubi Azərbaycanın ərazisini bildiren adlardan biri Aratta idi, sadəcə «dağ» mənasını daşıyırdı [13, 16]. Bu söz çox dərinliklərdən gəlsə də, ölkənin müasir adı ilə səsləşir və anlamı F.Rəşidəddinin «Tarix»indəki xoronimin birinci komponentinin daşdığı mənaya (uca) yaxınlaşır. Lakin tədqiqatçılar «Azərbaycan» adının meydana gəlməsinin faktik tarixini e. ə. I minilliyin əvvəlləri ilə əlaqələndirirlər. Ona görə ki, «Andirpatianu/Andarpatian» şəkildə ilk dəfə e. ə. VIII-VII yüzillikdə mixi yazılarda qeydə alınmışdır. Y.Yusifovun yazdığına görə, «Bu yaşayış məskəni Midiya ilə Manna (indiki Cənubi Azərbaycan) arasında Üzən çayının cənub-qərb başlanğıc axarında yerləşirmiş... Andirpatianu/Andarpatian adlarında «d» səsinin əvvəlində peyda

olan «n» fonemini çıxmaqla «adır//adər» (mixi yazılarda həm «ı», həm də «ə» səsini bildirən işarələr olmadığından alınma sözlərdəki müvafiq səslər «i» və «a» kimi yazılırdı) sözlərini ayırmaq olar. Müasir türk coğrafi terminologiyasında «adır» sözü təpəli yer, dağlı məskən, dağ qolu, qollara ayrılan dağ silsiləsi, axar suların dağıtdığı, yuduğu təpəli dağətəyi, erroziyalı təpələr və s. mənalarda işlədilir. Şübhəsiz, qədim İrənin türk etnoslarının dilində adır // adir // adər coğrafi termin kimi qəbul olunmuş. Müasir türk dillərində həmin söz azir //azer // adar fonetik formalarında saxlanmışdır. Addakı ikinci söz «pati»dir; qədim türk dilində «batıq» (bat // pat «batmaq, yenmək» felindən) «düzən», «aşağı», «alt» mənasını daşıyır. Sonrakı «-anu // -an» isə məkan, yaxud cəm şəkilçisidir» [13, 133-134]. Alim bu nəticəyə gəlir ki, mixi yazılardakı xoronimin mənası «dağ altı yer» deməkdir. Bir uyğunluğa diqqət yetirək. F.Rəşidəddinin əsərində Oğuzun təpə düzəltdirib «Azərbaycan» adını qoyduğu yer Ucan (Uçan) yaşayış məntəqəsinin yaxınlığında, Andirpatianu/Andarpatian isə Üzən çayının axarındadır və hər ikisi Cənubi Azərbaycanda yerləşir. Ucan yaşayış məntəqəsinin Üzən çayının sahilində olması da təbiidir. Yazı yaddaşına müxtəlif çağlarda düşən bu faktların arasında təxminən iki min illik məsafə dayanır. Lakin sözlərin etimologiyasındakı oxşarlıqlar və yerləşdiyi coğrafi ərazinin üst-üstə düşməsi onu göstərir ki, F.Rəşidəddin «Azərbaycan» xoronimini yaratdığı Oğuzun adına təsadüfi olaraq çıxmamışdır. Bu, məhz tarixi gerçəkliyin sonradan rəvayətləşməsi və əfsanəşəxsməsinin nəticəsi şəklində yerli əhalinin yaddaşından götürülmüşdür. Belə çıxır ki, «Andirpatianu/Andarpatian» yer adı çox qədimlərdə Midiyadan şimalda yerləşən əraziyə tətbiq olunmuş və müəyyən fonetik dəyişikliklərə məruz qalaraq «Azərbaycan» şəklində (Suriya-Bizans qaynaqlarında Adorbıqan // Adarbiqan, ərəblərdə və şifahi danışqda Adirbican // Azirbican, Adərbaycan // Azərbaycan) bizim çağlara gəlib çıxmışdır. Təəssüflər olsun ki, «türk mənşəli ölkə adı hələ I minilliyin əvvəlində farsdilli ənənəyə uyğun yozum əsasında Midiya canışını Atropatın adı ilə bağlanmış və bu da Strabonun məlumatına düşmüşdür» [13, 134]. Beləliklə,

F.Rəşidəddinin «Tarix»indəki hadisələri təkcə səlcuqların yurdunda gəlişi çağları ilə (X əsr) əlaqələndirib məhdudlaşdırırlar və sırf tarixin faktoruna çevirənlər yanılırlar. Çoxsaylı dəlillər göstərir ki, orada məhz Oğuzun özü ilə bağlı yazılanlar (onun ölümünə qədərki hadisələr) daha əski dövrlərin təsəvvürlərinə, özü də yerli əhalinin yaddaşından götürülənlərə əsaslanır. Bu o deməkdir ki, müsəlman tarixçisi orta əsrlərdə İslam Şərqi hətəyatında aparıcı rol oynayan müxtəlif əqidəli türk soylarının məskunlaşdıqları öz tarixi torpaqlarında bir din bayrağı altında vahid dövlət yaratmaq ideyalarını nəslin ilkin yaradıcısının – miflik mədəni qəhrəman Oğuzun adına çıxmaqla bu birliyin qırılmazlığını, möhtəşəmliyini, kökə bağlılığını əsaslandırmaq məqsədi güdmüşdür. Əslində, F.Rəşidəddinin «Tarixi»ndəki mifoloji elementlərlə bir etnosun çox dərin qatlardakı törəmə və inkişafı (genezis və evolyusiyası) XI-XIII əsrlərin gerçək tarixi hadisələrinə uyğunlaşdırılaraq təqdim olunmuşdur. Bu, müəllifin elə bir uzaqlıq və dərinliklə bağlı yaratmaq istədiyi körpü idi ki, müasirlikdən həmin uzaqlığa boylananda Oğuz xanın reallığını təsdiqləyən heç bir fakt, dəlil nəzərə çarpmırdı. Məhz Oğuzun qoyduğu ehtimal edilən bəzi coğrafi adların da gerçək tarixi həmin dərinliklərdə itib-batırdı.

Orta əsr tarixçisi F.Rəşidəddin bəşər övladlarından birinin – oğuz etnosunun doğulub, dünyada özünü təsdiqlətməklə böyük cəmiyyət qurmaq təşəbbüsünü miflərin dili ilə əks etdirməyə çalışmış, həqiqi mənada insan və insanlığın tarixinin bir istiqamətinin mənərəsini canlandırmışdır. Nə üçün «tarixinin» deyirik? Ona görə ki, yer üzündə oğuz etnosu böyük mərhələdə mövcud olmuş və dünyanın taleyində (səlcuqlar, atabəylər, osmanlılar, qaraqoyunlular, ağqoyunlular və səfəvilərin qurduqları imperiyalarla; bura oğuz etnosunun əfşar qolundan çıxan Nadir şahın, qacar tayfasından törəyən Ağa Məhəmməd şahın hökmranlığını da əlavə etmək olar) həlledici rol oynamışdır. Və oğuzların hunlarla, göy türklərlə qan qohumluğu da danılmaz faktdır. Üç qədim türk etnosunun eramızın başlanğıcından ortalarındak Şərq və Qərbin həyatındakı əhəmiyyətli hadisələrin önündə dayanmaları qədim mifləri yenidən «canlandırmağa»

şərait yaratmış və müsəlman tarixçisi Türkün kökə bağlanan birliyini uzun müddət qoruyub saxlaya bildiyini nümayiş etdirmişdir.

Başqa tərəfdən, F.Rəşidəddin eposlaşmış mifoloji obrazlara gerçəklik donu geydirməklə tarixdə baş vermiş bəzi hadisələri mif səviyyəsinə qaldırmaq istəmişdir. O, təsvir etdiyi tarixi anları miflərlə yoğursa da, bu, tanrıların «tarixi» deyildi. Alim birbaşa insanın və insan toplumunun – oğuz etnosunun tarixini yazmışdı. Tədqiqatçılar tarixin əsas funksiyasını müəyyənləşdirəndə göstərirlər ki, «insan yer üzünün bütün yaranışları arasında – xüsusi varlıqdır. Ona görə yox ki, danışa, düşünə, özünə paltar tikə, quşun, ağacın, heyvanın gücündən kənar digər işləri yerinə yetirə bilər. İnsanı bütün digər yaranışlardan fərqləndirən ən əsas cəhət odur ki, o, tarixi varlıqdır. Çünki hər bir insanın öz tarixi var, bu tarixlərin bir yerə toplanması xalqın, ayrı-ayrı xalqların tarixlərinin bir araya gətirilməsi isə bəşərin tarixini meydana çıxarır» [130, 7].

Qeyd edək ki, tarixə bəlli olan ilk yazılı mənbələrdən biri də akkad çarları Sarqon (b. e. ə. 2316-2261-cı illər) və Hammurapinin (1792-1750) hakimiyyəti illərinə aiddir. Şərqdə yaranan koalisiyalardan bəhs açan sənəddə Azərbaycan ərazilərində kutilərin və turukkilərin yaşadığı göstərilir. A.Oppenxeym yazır ki, «belə koalisiyalardan biri Hammurapinin padşahlığının 32-ci ilində (Eşnunna, Subartu və kutilər) və digəri 37-ci ilində (sutilər, Turrukku, Kamku və Subartu) xatırlanır» [278, 125]. K.N.Hümbətov yazır ki, «qədim türklərin, o cümlədən skiflərin ulu əcdadlarının adı öz dillərində «Törü» (doğ, meydana gəl, yaran) idi. «Törət» (yarat), «törgü» (nəsil, tayfa) də bu kökdən idi. Eləcə də b. e. ə. II minilliyin sonunadək formalaşan mifik ulu əcdad adları - Targi-Tay (Herodotda), Türük, Turuk, Turuk Ata (oğuz və uyğurlarda), Tur («Avesta»da) müasir türk xalqlarının ümumi etnonimi kimi götürülür» [180, 140].

Qədim dünya tarixçisi Herodot maraqlı bir skif ritualından bəhs açaraq göstərirdi ki, «hər bir hökmdar ildə bir dəfə öz əyalətində xüsusi şərab qabı hazırladırdı. Həmin qabdan ancaq düşmən öldürənlər çaxır içə bilərdilər. Kimlər ki, düşmən

öldürməyə imkan tapmamışdılar, onların həmin qabdan çaxır içməyə haqları çatmırdı, bir kənarda boyunlarını büküb əyləşirdilər. Skiflər üçün bundan təhqiramiz heç nə yox idi» [168, 128]. Həmin adət «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundakı oğuz bəylərinin Bayındır xan və Qazan Bəyin məclislərinə toplaşmaları epizodlarında öz əksini tapmışdır.

Əski çağlarda skiflər tanrılarının şərəfinə nəhəng bir abidə ucaltmışdılar. Onların müqəddəs sanıb inam yerinə çevirdikləri bu abidə bir mis qabdan ibarət idi. Tutumu çaxır hazırlanan küplərdən altı dəfə çox idi. Divarlarının qalınlığı isə altı barmaq idi. İçərisinə altı yüz amfor (yunanların qədim həcm ölçüsüdür, bir amfor 40 litrdir - *iyirmi dörd* min litr) məhlulu asanlıqla yerləşdirmək olardı. Herodota yerli əhalinin dilindən alınmış belə bir məlumat çatdırılmışdı ki, skiflər qabı tanrılarının şərəfinə ox ucluqlarından düzəltdilmişdir. «Tarix» kitabında yazılır ki, «Ariant (ola bilsin ki, skiflərdə bu ad Ər Ana şəklində idi, yəni kişilərin başçısı, baş ər anlamında) adlı skif çarlarından biri soydaşlarının sayını öyrənmək arzusuna düşür. O, bütün skiflərə əmr edir ki, hər kəs bir ox ucluğu gətirməlidir, onun əmrini yerinə yetirməyəni ölüm gözləyirdi. Onda skiflər o qədər çox ox ucluqları gətirirlər ki, çar onlardan özünə abidə ucaltmaq istəyir: tapşırır ki, ucluqlardan həmin mis qabı düzəltsinlər» [168, 262].

Tarixə şahidlik etmiş Dunay çayı ətrafında, Azov, Qara dəniz, Xəzər sahillərində, Qafqaz dağlarının ətəklərində, İtil (Volqa) boyunda, eləcə də Kiçik Asiyada məskunlaşan prototürk tayfalarının – skiflərin Tanrının şərəfinə ucaltdıqları abidə - nəhəng mis qab mifik dünya modelini xatırladır və Türkün bir qanadının - oğuzların gen yaddaşında eposlaşmış «ulu əcdad Oğuzun türk nəsillərini meydana gətirməsi» motivində izlərini qoruyub saxlayan mifik dünya modelinin «türk-oğuz tipi»nin onun əsasında qurulduğu şübhə doğurmur. Oğuzların ibtidai təsəvvürlərində olduğu şəkildə burada da bütün varlıqlar (gün, ay, ulduz üçlüyü kosmosu; göy, dağ, dəniz üçlüyü isə Yer planetini göstərməklə) və sak//skif tayfaları (ox ucluqları şəklində) altı rəqəminin daşdığı funksiya ilə (dünyanın əsas atributlarının cəmi) formalaşır. Oğuzların altı oğulla bünövrəsi qoyulan nəsilləri

iyirmi dördlə yekunlaşıb ox-yayla rəmləşdiyi kimi, saklarda da əhalinin sayına bərabər tutulan mis ox ucluqları birləşəndə alınan dünya modelinin – mis qabın ölçüləri altılarla başlayır, altı ilə yüzləşir və iyirmi dördlə minləşib bütün sak tayfalarını əks etdirir. Başqa sözlə, Dünya – qab analogi hal olaraq oğuzlardakı türk birliyinin əsas simvolunun - yay-oxun bir detalından (ox ucluğundan) hazırlanır. Xatırlatmaq istərdim ki, oğuzların mifik təfəkküründə türklər iki qanada bölünürlər: bozoxlar//pozuxlar və uçoxlar. Bu da təsadüfi deyildir ki, Qafqaz və İran türklərinin (azərbaycanlıların ulu babalarının) etnik tərkibində oxla əlaqələnən tayfalar üstünlük təşkil edirlər.

Məsələn, skiflərin inancına görə, qab dünyanın özünə oxşar şəkildə düzəldilir. Bu səbəbdən də qədim yas adətlərində önləri küpşəkilli gil qabda basdırırdılar. Şəkildə aparılan arxeoloji qazıntılarda belə bir qab aşkar edilmişdir. B. e. ə. II - I minilliklərə aid həmin yarıyadək yerə basdırılmış iri küpün ağzı işıqlı dünyaya açılırdı. Skiflər elə zənn edirdilər ki, ölü ağzınadək yerə basdırılan qabda o biri dünyanın şər qüvvələrindən qoruna biləcək. Sonralar Göy türklərdə və oğuzlarda qab şəkilli mifik dünya modeli üstü dairəvi göy təbəqəsinə oxşar yurdla (çadır ev) əvəzlənmişdir. Müqayisələr şübhə doğurduğu halda bir neçə suala cavab tapmaq lazım gəlir: nə üçün mis qabla modelləşən dünyanın bütün parametrləri altıdır? Və nə səbəbə xırda ox ucluqlarından düzəldiyi fikri irəli sürülür? Çünki onun hazırlanmasında hər bir prototürk ərindən pay düşməsi əsas şərtidir. Söyləmədə məqsəd skiflərin sayını müəyyənləşdirməkdir. Deməli, xırda mis ox ucluqları qab şəklində bütövləşməklə qədim türklərin vahidliyini simvollaşdırmış və saylarının dünyanın böyüklüyü qədər çox olduğunu göstərmişdir. Bu fakt bir daha sübut edir ki, oğuzların eposlaşmış ilkin yazılı qaynaqlarının XIV yüzilliyə təsadüf etməsinə baxmayaraq, türk-oğuz mifik dünya modeli öz dərin qatlardakı kökləri ilə skiflərin, hunların ən ibtdai təsəvvürlərində özünə yer almışdır, daha doğrusu, dünyanın mifoloji türk modelinin əsas strukturları Yer kürəsinin böyük ərazisində Şərqdə və Qərbdə məskunlaşan sak, massaget, skif, hun, oğuz və başqa tayfalar tərəfindən qurulmuşdur.

Tarixçi Herodot skiflərin köç mifi haqqında məlumat verərək bildirdi ki, yurdlarını tərk etmələrinin səbəbi düşmənlərin öz azğın hərəkətləri ilə onları həm içəridən, həm də bayırdan təngə gətirməsi olmuşdur və şərin artıb-çoxalmasını düşüncələrində ilanlarla rəmləşdirməklə mif sistemi yaratmışdılar. Elə hesab edirdilər ki, «təkcə onların öz torpaqları çoxsaylı ilanlar meydana gətirmirdi, həm də daha artıq dərəcədə səhralardan ölkənin içərilərinə doğru soxulan ilanlar var idi» [168, 269]. Təsadüfi deyil ki, Herodotda skif tayfalarından biri - nərvlər ilan təbiətli yadların basqınlarından yurdlarını dəyişirmiş və budinlərə sığınmışdılar. Beləliklə, ilan - prototürklərin (o cümlədən azərbaycanlıların ulu əcdadlarının), onların mifoloji görüşlərində şərin başlanğıcı kimi təcəssüm olunurdu. Yunan tarixçisinin məlumatında isə skif tayfalarından birini öz doğma yurdlarından köçməyə vadar edən düşmən xislətli gəlmələr zəhərli ilanlar sayılırdılar.

Əski skif adət-ənənələri ilə yaşayan nərv tayfasında qamşamanlar da meydana gəlmişdi, lakin onlar hələ qurd toteminə olan inamlarını qoruyub saxlamışdılar. Herodot qamları «cadugər» (koldun) adlandıraraq yazırdı: «Skiflər və onların arasında yaşayan ellinlilər qətiyyətlə təsdiqləyirdilər ki, bir nərv hər il bir neçə gün dalbadal qurd cildinə girirdi, sonra yenə insana çevrilirdilər. Burada qurd nərvlərin totemidir, onlar onunla özlərinin qohumluğuna inanırdılar. Qulyabanı kimi başqa şəkllə düşmələri barədəki məlumata gəlinə, bu, xüsusi kult mərasiminə işarədir, iştirakçılar qurd dərisinə bürünüb maskalarda gəzirdilər. Azərbaycan xalqının mifoloji təsəvvürlərində bu gün də qorunub saxlanan bəzi motivlərdə ana-qadın çimdiyi zaman təsadüfən qaynatası gəlib, gəlininin çılpaq bədənini görür. Qadını bu acınacaqlı vəziyyətdən göydən üstünə düşən qurd dərisi çıxardır. Bundan sonra o, hər gün gecələr ay çıxanda cildini dəyişib qurda çevrilir, gün doğanda isə təzədən insanlaşır. Qurdlaşanda hətta öz südəmər körpələrinin barmaqlarının qanını sorur. Bu mifdə Herodotun nişan verdiyi kult ritualının ruhunu görmək mümkündür.

Tarixçi alim Q.A.Stratanovskaya tarixin atasına istinadən yazır ki, amazonkalar haqqında mif matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünün izləri olaraq ilk dəfə qədim skif tayfaları arasında yayılmışdır. Uyğun təsəvvürlər sonralar kari, laki və lidilərdə də mövcud olmuşdur. Qadınların «kişilərsiz cəmiyyət» qurub müstəqil yaşamaları ideyası Qafqaz və Qafqazətrafi ərazilərdən çox uzaqlarda yayılmamışdır [168, 651]. Tarixi mənbələrdə, xüsusilə Herodotda ancaq skif tayfalarının söylədikləri yarım tarixi, yarım əsəri əhvalatlar özünə yer alır ki, orada qəribə qadın birliyindən bəhs açılır.

Tarixçi Herodotun təqdim etdiyi rəvayətə görə, prototürk tayfası savromatlar əski çağlarda müasir Türkiyə ərazisində yaşamışlar, bir hissəsi sonralar Samsun limanından dəniz yolu ilə şimali Kuban vilayətinə gedib saklarla birləşmişdir. Xalq söyləmələrinə əsasən yunan mənbələrində belə qənaət irəli sürülür ki, savromatlar amazonkalılarla sakların qarışığından əmələ gəlmişlər. Herodot skif dilinə aid bir neçə ifadənin izahını verərkən yazır ki, «skiflər amazonkalıları «eorpat» adlandırırlar ki, ellincə bu «ər öldürən» anlamını verir: çünki gor \ ər – kişi, pat/bat öldürmək anlamındadır» [168, 270]. «Eor» //«Ər» sözü Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də «kişi» mənasında geniş işlənir. Öldürmək anlamı verən «pat» kəlməsinə gəlincə, bu, əslində «bat» (batmaq) felinin təhrif olunmuş formasıdır. Hal-hazırda Azərbaycanın Şəki (bu qədim şəhərin adı Sakasen//Şakaşen/Saki/Şaki şəklində yunan mənbələrinə də düşmüş, sakların yurdu anlamındadır və 2700 ildən çox yaşı var) bölgəsində yaşayan əhali qarğışlarında ölümünü istədikləri adama «səni batasan», «yerə batasan», yaxud sadəcə «bat» deyirlər. Bu, «ölob torpağa qarışasan», «yerə girəsən» mənasını verir. Əslində, skiflər amazonkalıları «eorpat» deyil, «ərbat» adlandırmışdılar. Yurdumuzda lap əski çağlardan fellə ismin birləşməsindən tayfa və şəxs adlarının yaradılması ənənəsi olmuşdur. Bu cür adlar mifoloji obrazlara da verilirdi. Məsələn, orta əsrlərə aid yazılı abidədə rastlaşdığımız «Basat» - «basmaq» feli ilə «at» ismindən əmələ gəlmişdir: «Bas // at».

Qədim ərbatların, yaxud ərbatıran qadınların (amazonkaların adlarını prototürklərin dilində olduğu şəkildə veririk) skiflərlə əlaqəsi, qohumluğu haqqındakı mifdə göstərilir ki, onlar bir dəfə açıq dənizdə kişilərə hücum çəkirlər (Herodota çatdırılan söyləmədə ellinilərə), hamısını öldürüb gəmini zəbt edəndən sonra yadlarına düşür ki, sürücülüüyü bacarmırlar, gəmini idarə etməkdə acizdirlər. Ümidlərini tanrılarına bağlayırlar. Dalğa onları skiflərin ölkəsinə aparıb çıxarır. Ərbatlar sahilə enirlər, at ilxısına rast gəlib ələ keçirir və atlanıb soyğunçuluğa başlayırlar.

Əvvəlcə skiflər heç nə anlamırlar, çünki yolkəsənlərin geyimi özlərininkilərdən fərqli idi və onların dillərini başa düşmürdülər. Elə zənn edirlər ki, hansısa böyük günaha batıblar, bunlar da qara qüvvə kimi göydən göndərilən bəlalardır. Qarətlərin ardı-arasının kəsilmədiyini görənlər yerli əhali silahlanıb yadlarla döyüşməyi qərarlaşdırır. Ağır davadan sonra skiflər ərbatların bir neçə meyidini nəzərdən keçirirlər. Görürlər ki, qarətçilər qadınlardır. Onlar məclis çağırır məşvərət edirlər və qərara alırlar ki, arvadlarla dava eləmək kişilərə yaraşmaz. Yaxşısı budur bu cəsur tayfa ilə əlaqə yaradılsın. Ərbatların yanına sayları qədər gənc oğlan göndərilməsi təklifi ilə hamı razılaşırlar.

Sonra gənclərə belə bir tapşırıq verirlər ki, ərbatların yaxınlığında düşərgə salsınlar, bir müddət yanaşı dinc yaşasınlar və onların bütün hərəkətlərini olduğu şəkildə təkrarlasınlar. Əgər qadınlar yanaşı dinc yaşamaq istəməyib gənclərə hücum çəksələr, yerlilər döyüşə girməyib aradan çıxsınlar. Təqib qurtarandan sonra təzədən yaxına gedib öz düşərgələrini qursunlar. Eyni qayda ilə o vaxtadək davam etsinlər ki, qadınlar onlardan xoşlansınlar. Skiflər istəyirdilər ki, bu davakar, döyüşkən qadınlardan uşaqları doğulsun. Eyni halla F.Rəşidəddinin «Tarix»ndəki «Oğuznamə»də - Oğuzun kıl-baraklarla döyüşündə də rastlaşırıq. Düşməni aradan götürmək məqsədi ilə türkün yaraşlıq gəncləri düşmən tərəfin qadınları ilə əlaqə yaradır, ilk olaraq başçının arvadının qəlbinə yol tapırlar, onun vasitəsi ilə kıl-barakların gücünün sirrini öyrənir və məğlubedilməz kişilərə qalib gəlirlər.

Bu qayda ilə skif gəncləri öhdələrinə götürdükləri vəzifəni yerinə yetirməyə başlayırlar. Ərbatlar biləndən sonra ki, kişilər

dava-dalaş üçün gəlməyiblər, onları rahat buraxırlar. Günügündən hər iki düşərgə bir-birinə daha da yaxınlaşmağa doğru can atır. Gənclərin və ərbatların silahdan, atdan başqa heç nələri yox idi. Hər iki dəstə oxşar həyat tərzi keçirir, qarət və ovçuluqla məşğul olur.

Ərbatlar günorta üstü bir-bir, iki-iki müxtəlif istiqamətlərə yollanırlar ki, təbii tələbatlarını ödəməyə imkan tapsınlar. Skiflər bunu görəndə kimi, o cür hərəkət edirlər. Gənclərdən hansısa ərbatlardan birinə təkliddə rast gəlir. Qadın onu yanından qovmur, yaxınlıq etməsinə və hətta intim əlaqəyə girməsinə razılıq verir. Onlar, əlbəttə, bir-biri ilə danışa bilmirdilər, çünki biri digərinin dilini anlamırdı. Ərbat qız əl hərəkətləri ilə skif gəncinə başa salır ki, sabah eyni vaxta buraya gəlsin və bir nəfər dostunu da özü ilə götürsün, o da cüt gələcək, rəfiqəsini gətirəcək.

Səhəri gün vədələşdikləri kimi gənc bir dostunu özü ilə götürüb görüş yerinə yollanır və görür ki, iki ərbat qız orada onları gözləyir. Bu yaxınlaşmadan başqaları da xəbər tuturlar. Beləcə skiflər bütün ərbat qızlarını özlərinə ram edirlər. Bundan sonra düşərgələr birləşdirilir. Onlar birlikdə həyat sürürlər. Hər bir gənc birinci dəfə hansı qızla əlaqəyə girmişdisə, onu özünə arvad seçir. Yeni ailələrin ərleri öz arvadlarının dilini öyrənməkdə çətinlik çəkirlər, onda ərbatlar skiflərin danışdığını mənimsəməyi öhdələrinə götürürlər. O zaman ki, ərler arvadlarla eyni nitq ünsiyyətinə malik olurlar, onda deyirlər ki, «Bizim ata-analarımız, var-dövlətimiz, ev-eşiyimiz, yurdumuz var. Artıq çöllük həyatı sürməkdən bezdik. Geriyə qayıdıb xalqımızla birlikdə yaşamaq arzusundayıq. Amma istəyirik ki, təkcə siz bizim arvadımız olasınız və heç zaman başqaları ilə belə yaxınlaşmayasınız». Ərbatlar belə cavab verirlər ki, «Biz sizin qadınlar tək yaşaya bilmərik. Çünki adətlərimiz onların adətləri ilə uyğunlaşmır: biz ox atırıq, mızraq diyirlədirik, at çapırıq – qadın işlərinə adət eləməmişik, onlardan bir şey anlamırıq da. Sizin qadınlar isə saydıqlarımızın birini yerinə yetirməyə qadir deyillər, onlar ov ovlamırlar, heç öz köşklərindən bayıra çıxmırlar, daim ev işləri ilə məşğuldurlar. Bu səbəblərə görə bizim sizin qadınlarla yola getməyimiz müşküldür. Əgər istəyirsiniz ki, biz arvadlarınız

olaraq qalaq və arzulayırsınız ki, öz düzgünlüyünüzü, saf niyyətlərinizi sübut eləyəsiniz, onda yol açıqdır, gedin atalarının yanına, var-dövlətdən payınıza düşənləri ayırıb versinlər sizə. Götürüb dönün yanımıza, hamımız birlikdə müstəqil ömür keçirək!...».

Gənclər öz arvadlarını eşidirlər, dedikləri ilə hesablaşıb yerinə yetirir, paylarına düşən var-dövlətlə ərbatların yanına qayıdırlar. Buna sevinən arvadlar deyirlər: «Biz düşünəndə ki, öz yurduvuzdan ayrılıb bu ölkədə yaşayacađıq, d h ş t  gəlirdik. Lakin elinizin başına şer i ler g tirm yimiz  baxmayaraq siz bizdən ötrü atalarınızdan ayrıldınız v  bizi həqiqətən ömür-gün yoldaşı etmək istədiyinizi sübut etdiniz. Ona görə də gəlin belə edək: sizin ölkə ilə bizim ölkənin arasında yerləşən ərazilərə k   k . Herodot həmin yerə işarə edərək yazır ki, «onlar Tanaisi adlayırdılar v   c gün yol gedərək şimalda yerləşən Meotid   atırdılar». Tanais müasir Dunay  ayı, Meotid isə Azov d nizidir. Azov dənizindən  r q   c günlük məsafə q t etməklə Qafqaza – X z r  trafi torpaqlara, Dunaydan  imala  c günlük məsafə ilə İtil  (Volqa) v  indiki Vladıqafqaza çatmaq olar.

Ara dırcılar «Dunay» adının iran m n li «dana» («su» deməkdir) sözündən alındıđını yazırlar. Lakin «Dana//Tanais//Dunay» keçidlərinin həqiqətdən uzaqlıđı g z qabađındadır. Bizə elə gəlir ki, skiflər  z vətənində yerləşən çayın adını fars m n li kəlmə ilə adlandırmazdılar. «Tanais» mürəkkəb söz d r. Birinci komponenti «tan»dır. Türklərin qədim səhər tanrısının adıdır: «Tan//Dan» - günəş deməkdir. Ardınca g l n hissə - «ais» (müasir s sl şm d  bu komponentin «ay»  klində olması təsadüfi deyil) «ay-su» olmalıdır. Yunan mənbələrində tez-tez işlənən «Tanais» toponimi skif dilində «Dan/ay/su» kimi s sl nmı dir. Dan-Günəş tanrı səhər, Ay tanrı isə gecə çayda  z əksinə tamaşa edir. Su  sgi inama görə Günəş və Ay tanrılarının  z n  görən ilk varlıqdır. «Savromat» sözündə də «su» komponenti iştirak edir. Onların m n yinin həsr olunan mifin məzmunundan gördük ki,  rbatları  z yurdlarından ayırıp  rl  qovuşduran vasitə sudur - dənizdir. Bu etnosun adındaki ikinci hissə «ov»,  c nc  hissə isə «at»dır. Bizcə skiflərin dilində yeni

yaranan etnosun adı «suovat» // «savat» olmuşdur. Ən maraqlısı odur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da təsvir olunan qadınlarla savromatların adətləri üst-üstə düşür. Skifli gənclərlə ərbat qızların yeni yurd yerinə köçəndən sonrakı həyatından bəhs açan Herodot bildirdi ki, «savromatlı qadınlar çox qədim adətlərini qoruyub saxlayırdılar: kişilərlə birlikdə və hətta onlarsız at üstündə ova çıxır, yürüşlərdə iştirak edir, eynilə kişi paltarları geyinirdilər» [168, 272].

Göstərilən adətlərin Azərbaycan türkləri arasında son çağlaradək yaşadığı heyrət doğurur. Dağlı qızlar atalarının və qardaşlarının ölümünə bais olan düşməndən qisas almayınca, çox hallarda öldürməyincə, ərə getmir, qara ər libası geyinib evdə otururlar. Nizaminin «Xosrov və Şirin»ində (1177-ci ildə yazılmağa başlanmış, 1180/81-ci illərdə tamamlanmışdır) özünü Alp-Ər Tunqanın (əfsanəvi türk-Turan dövlətinin başçısı) nəslindən hesab edən bərdəli (Bərdə - sakların yaratdığı dövlətin paytaxtı olub, hal-hazırda Azərbaycanın mərkəzində yaşayış məntəqəsidir) Şirin İrən hökmdarı ilə eyni səviyyədə at çapır, ox atır, qılınc oynadır. «Koroğlu» eposunda (XVII əsr) Nigar və Telli xanım kişilərlə bir sırada düşmənlə vuruşur. Ən dolğun dəlillər isə «Kitabi-Dədə Qorqud»da (VII əsrdə meydana gəlmiş, əldə olan əlyazma nüsxələrinə əsasən XIV-XVI yüzilliklərdə yazıya alınmışdır) əks olunmuşdur. VI boyun əsas qəhrəmanından soruşurlar ki, «Sən niyə el içindəki qızlardan birini seçib evlənmirsən?» Qanturalı cavab verir: mənə elə qız lazımdır ki, «yerimdən turmadın ol turmuş ola! Mən qaracüq atıma binmədin ol binmiş ola! Mən qanlı kafər elinə varmadın ol varmış, mana baş gətürmüş ola!» [58, 85]. Burada Qanturalının savromatlı qızların nişanələrini sadaladığı göz önündədir. Eposda açıq-aydın vurğulanır ki, türk-oğuzlar arasında elələri yoxdur. Sanki Qanturalı ərbatlarla evlənen ilk skif gənclərindən biri kimi çıxış edir, elin tapşırığını yerinə yetirəndən sonra atasının yanına gəlib ondan payını istəyir və yerli qızlarla evlənmək təklifini alanda bildirir ki, «siz istəyirsiniz bir cici-bacı türkmən qızını alamız, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?» Eposda Qanturalı öz obasının qızlarını bəyənmir, ona görə ki, nərmə-nəzikdirlər, at

çapa, ov ovlaya, baş kəsə bilmirlər. Özünə arvad tapmaq məqsədilə başqa diyarlara üz tutur və ürəyi istədiyi yarla məhz ərbatların (amazonkaların) ilkin vətəninə – Kiçik Asiyanın Trabzon əyalətində rastlaşır. Hökmdar qızı kimi təsvir edilən Selcan xatun Qanturalıya qoşulub gedəndən sonrakı hadisələrdən anlaşılır ki, onun üçün ata və kişi qohumları heç bir rola malik deyilmiş. Çünki ölkəsinin ərleri yeni evlənələrin üstünə əli silahlı gələndə gənc gəlin yatmış ərinə oyatmadan ata minib süngüsünü əlinə alır. Adama qərribə gələn odur ki, Qanturalı yuxudan ayılandan sonra arvadının döyüşə hazır durduğunu görüb soruşur: «Görklüm, qanda gedirsən?» Selcan xatun cavab verir ki, düşmən gəlir, «savaşalım, döğüşəlim – ölənimiz ölsün, diri qalanımız odaya gəlsün!» Maraqlıdır ki, gələnlərin atasının adamları olmasına baxmayaraq, qız onlara düşmən gözüylə baxır. Nə səbəbə? Qızın təkbaşına bütün kişiləri məğlub etməsi, ərin öz arvadının döyüşkənliyindən ehtiyatlanması, onu öz həyatı bahasına almasına baxmayaraq öldürmək istəməsi təəccüblü deyilmi? Bizcə, bunlar çox əski çağlardan gələn mifoloji təsəvvürlərin sonrakı mərhələlərdə epik ənənəyə transformasiyasından irəli gəlir. Skif gəncinin ərbat qadınla ilk ünsiyyətə girməsi, onu ram etməsi haqqındakı mifin evolyusiyası, məişətlə əlaqələndirilməsinin nəticəsində savromat təbiətli qız saray xanımına çevrilmişdir. «Selcan» sözünün birinci komponentinin dağdan gələn coşqun su anlamını verməsi («sel») də göstərir ki, eposdakı bəzi epizodlar: Trabzon təkurunun qızı olması, üç vəhşi heyvanı öldürənə ərə verilməsi mətnə sonradan artırılmışdır. Epizodların daxilən bir-birinə uyğunlaşmaması belə bir qənaət irəli sürməyə imkan verir ki, bu işi boyları yazıya alan katiblər eləmişlər. Başqa sözlə, mifik görüşlərdən yığılan eposla, oğuzların yaratdığı epik söyləmələri birləşdirmişlər. Diqqət yetirin, Qanturalı qızın el arasında özünü öyməsindən ehtiyatlanıb onu öldürmək niyyətini həyata keçirmək istəyəndə mərdcəsinə hərəkət edir. Onlar qarşı-qarşıya durub bir-birinə ox atmalı, bir növ duələ çıxmalı idilər. Qanturalı «Qızların yolu əvvəldir, əvvəl sən at!» – deyir. «Qız bir oxla Qanturalıyı atdı

şöylə kim, başında olan bit ayağına endi! İrəlü gəlib Selcan xatunını qucaqlayıb bərişmişlər» [58, 92].

Qanturalı onu sınađını bildirir. Türk-oğuz ərini «öz canımı qıyar, mən sənə qıymazdım» şərhinə qarşı Selcan xatun açıq-aydın «savromat»lığı xatırladan əlamətləri sadalayır.

Arqu beli, Ala tağı avlar idim,
Ala-gen, sığın-keyik qovar idim.
Tarıyanda bir oxla nəmlərdim?
Dəmrənsüz oxla, yigit, cəni sınar idim!
Öldürməgə, yigidim, vən səni qıyarmıdım?! [58, 93].

Ona görə ki, Selcan xatun hökmdar qızı kimi təkbaşına atına minib Ala dağda, Arqubeldə gəzib dolaşa-bilməzdi. İkincisi, ox atmaqda Qanturalıdan – oğuz igidindən üstün göstərilməzdi. Çünki oxu sürətli və düzgün atmaq üçün tarıma çəkilməmiş yayı bərk dartmaq lazımdır, bundan ötrü fərasətlə yanaşı güc də tələb olunurdu. Oxu eposda təsvir olunan şəkildə qadının atmasından ötrü savromatlılar kimi uşaqlıqdan məşq keçməli, dağda-meşədə gün çürütməli idi. Üçüncüsü, öz nəslinin adamlarını soyuqqanlıqla qılınclayan qız özgə elin oğluna qarşı ürəyi yumşaqlıq göstərməzdi. Dördüncüsü, ərbatlar sakları ona görə içərilərinə buraxırlar ki, ilk-əvvəl onlarda öz əlamətlərini tapır, sonra da sədaqət, vəfa görürlər. Qanturalı da ox atmaq növbəsindən imtina edib Selcan xatunu canından çox istədiyini bildirir.

Oxşar halla Bamsı Beyrək – Banıçiçək (III boy) xəttində də rastlaşırıq. Göbəkəsmə nişanlı olan bu gənclər ancaq bir-biri ilə yetkinlik yaşlarında görüşürlər. Qız nişanlısına özünü danıb dayənin rolunu üzərinə götürür və bildirir ki, «Gəl, imdi sənünlə ava çıxalım. Əgər sənin atun mənə atımı keçərsə, anın atını dəxi keçərsən. Həm sənünlə ox atalım. Məni keçərsən, anı dəxi keçərsən və həm sənünlə güləşəlim. Məni basarsan, anı dəxi basarsan» [58, 55]. Maraqlıdır, oğuz igidi Beyrək yaxşı anlayır ki, rəqibi qadındır, lakin fərqi nə varmadan onunla at çapmağa, ox atmağa, güləşməyə razılıq verir. Hətta sonda basılacağından

ehtiyatlanıb «el içində başına qaxınc, üzünə toxunc (rişxənd) etməsinlər» deyə qadınlıq əlamətlərindən faydalanmaqla qələbə çalır: qızın sinəbağını ələ keçirir, döşündən yapışıb arxası üzərinə yerə vurur. Beləliklə, «hiyləyə» əl atmaqla dayə nişanındakı nişanlısına üstün gələndən sonra Banıçiçək Bamsı Beyrəyi qəbul edir.

Burada göbökkəsmə nişanlı olmaları bir yana qalsın, gənclərin öz aralarında razılaşması baş tutandan (hətta öpüşüb qızın barmağına altun üzük keçirəndən) sonra da ata-oğul arasında nə cür arvad seçmək barədə mübahisə düşür. Atası ondan soruşur ki, «Sənə kimin qızını alağ?» Beyrək Qanturalı kimi savromatlı qızların xasiyyətnaməsini sadalayır: «Baba, mana bir qız alı ver kim, mən yerimdən turmadın, ol turgəc gərək! Mən qaracuç atıma binmədin, ol binmax gərək! Mən qırırma varmadın, ol mana baş gətürmək gərək» [58, 93].

Atası bu nişaneləri eşidən kimi anlayır ki, oğlu Baybican bəyin qızı Banıçiçəyi istəyir. Qızın tayfasını peçeneqlərlə əlaqələndirənlər də var. «Bicən» sözünün «biçən»/ «beçənə»/ «peçeneq» şəklində transformasiyalara uğradığını göstərirlər [111, 82]. Və Azərbaycanda yaşayan oğuz elinin tərkibinə çoxsaylı qeyri-oğuz yerli türk tayfalarının daxil olması tarixi həqiqətdir. Bu səbəbdən də eposun əksər motivləri Qafqaz materialları əsasında yazıya alınmışdır. Banıçiçəyin tayfasının savromatlardan törəməsi göz qabağındadır. Təsadüfi deyil ki, kişilərsiz düşmən başı kəsən, at minib ox atan, təkbaşına dağlarda ov ovlayan qızları oğuz bəyləri ilk növbədə türkmən qadınlarından (Oğuz tayfalarının Xəzərin o biri sahilində qalan hissələrindən) fərqləndirirdilər. Əslində bu onu göstərir ki, səlcuqlarla Azərbaycana gəldikləri hesab edilən oğuzlar burada dil və adət-ənənə baxımından onlara çox yaxın yerli türk tayfaları – sakların, masagetlərin, skiflərin, savromatların, albanların, balqarların, hunların törəmələri ilə rastlaşmışlar. Bu tayfalar qısa zamanda bir-birinə qaynayıb-qarışmış, kökdən gələn adət-ənələrin, təsəvvürlərin eyniliyini nəsillər arasında qan qohumluğunu (qız verib qız alma ilə) genişləndirmişdilər. Nəticədə yurdumuzda yaşayan əski prototürk tayfaları ilə

oğuzların birliyindən müasir azərbaycan türkləri formalaşmışdır. Məhz formalaşma «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun yaranıb yazıya alındığı ərəfədə başa çatdığı üçün yeni türk etnosu türkmən qızlarını bəyənmiş və oğuzun arsızını türkmənin dəlisinə bənzətməklə özlərini Orta Asiyada türkmənləşən oğuzlardan ayırmışdılar. Bu faktı tarixçilər başqa şəkildə şərh edirlər. S.Əliyarov yazır ki, «Oğuzun arsızı türkmənin dəlisinə bənzər» (IX boy) – oğuzların mənşəyini öyrənmək baxımından özündə tutarlı məlumat saxlayan cümlədir. VI boydakı «cici-bacı türkmən qızı alarsan, üstünə yıxılısam qarnı cırılar» cümləsi də bu qəbildəndir. Hər ikisində oğuzlar «türkmən» etnik anlayışına qarşı qoyulur, bir növ saymazlıq ifadə olunur. Halbuki X-XI yüzilliklərdən bəri hər iki anlayış bir etnik topluma aid olmuşdur. Belə bir ziddiyyətin açımı qədim oğuzların – Zaqafqaziya protobulqarlarının (Balqar – bir ər), habelə Kültəkin, Bilgə kaqan run yazılarında adları dönə-dönə çəkilən «Oğuz xalqı»nın baxışları ilə bağlıdır. «Ol zamanda» oğuz və türkmən etnik anlayışları hələ bir-birinə calanıb bitişməmişdi. Həmin dövrün tarixi baxışının izi olmaq etibarilə «Dədə Qorqud» boylarındakı oğuzlar özlərini etnopsixoloji baxımdan türkmənlərdən (o cümlədən Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu türkmənlərindən) seçirdilər» [58, 263]. Bu fikirlərdə bizim qənaətin tam əksi irəli sürülür. Oğuzlar özlərini Azərbaycanda, İranda və Kiçik Asiyada yaşayan türklərdən ayırırdılarsa, onda bəs nə səbəbə eposda yerli materiallara geniş yer ayırır, saklara, balqarlara, alpanlara, savromatlara və b. yerli türk tayfalarına aid qədim təsəvvürləri, adət-ənənələri, bütöv motivləri boyların süjetində oğuz materialları kimi təqdim edirdilər? S.Əliyarov özü tarixi mənbələr əsasında dəfələrlə təsdiqləyir ki, eposun VII boyunda adı çəkilən balqar türklərini Zaqafqaziyaya b. e. ə. II yüzillikdə Bulqar Vənd adlı bir başçı gətirmişdir. Hazırda, hadisədən 2200 il keçəndən sonra Vənənd, Vənətli, Vənədi kəndləri (Ordubad, Zəngilan, Lerik), beş yerdə Qaravənd kəndi (Füzuli, Ağdam), onlarca «vənd» sonluqlu kəndlərimiz - Yaqlavənd, Papravənd, Xocavənd, Bozavənd, Bürvənd, Zuvandlı və s. öz adlarında həmin protobulqar izini yaşatmaqdadır. Protobulqarlar soyundan olan

«onoqur» (on oğuz) eli IV-VII yüzillərdə ərazicə Dərbənd-Sakaşen (Şəki)-Savalan arasında bir üçbucaq yaradan güclü dövlət qurmuşdu. Mehrani knyazı Cavanşir onların vassalı olmuşdur. Göytürklər kimi protobulqarlar da dil baxımından oğuz (daha doğrusu, protooğuz) soyuna mənsub olmuşlar [58, 259-260]. Eləcə də oğuzlar eposda əsas sərkərdələri Qazanı «alpanlar başı» (IV boy) adlandırırdılar. S.Əliyarov bir çox alimlərə (M.Kaşkarlı, A.Bakıxanov, V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay və b.) istinadən «Ağ boz atlar çapdırır alpanlar gördüm. Ağ işıqlı alpları yanıma saldım» (VII boy) cümlələrindəki alpanlarla antik mənbələrdən bəlli olan «alban», «albanlar» anlayışlarının eyniliyini göstərmiş və xüsusi vurğulamışdır ki, bu faktlar «qədim albanların oğuz etnosu tərkibində olduqlarını, yaxud albanlar adının oğuzlara da keçdiyini «sənədləşdirir». Oğuzlar daha əvvəllərdə tamamilə Qafqaz faktoruna çevrilən bulqarları, alpanları özlərindən ayırmadıqları halda, nə səbəbə XI yüzillikdə M.Kaşkarlının təsdiqində «türkmənlər» adının onlara verildiyini qəbul etmişdilər, sonrakı əsrlərdə isə Azərbaycanda yazıya alınan eposlarında türkmənlərə «saymazıyana» yanaşmışlar? Bu sualların cavabı məhz irəli sürdüyümüz qənaətlərdə tapılır: onlar yerli Qafqaz türk tayfaları ilə birləşib yeni etnosa – Azərbaycan türklərinə çevrilmişdilər. Bu andan da Xəzərin o biri sahilində qalan əski soydaşlarına soyuq münasibət bəsləmişlər.

Qızların igidliyinin təsviri dünya xalqlarının epos ənənəsində özünü göstərən əlamətlərdən biridir. Selcan xatun və Banıçıçəyin (bura Burla xatunun, sonrakı eposlarımızdakı Nigar, Telli xanım, Ərəbzəngi və b. əlavə etmək olar) xarakteri ilə bağlı sadalananlarda məhz bir cəhət kifayətdir ki, sözü gedən motivlərin savromatlarla bağlılığını deməyə tam haqq qazandırsın. Həmin cəhət başqa heç bir eposda təkrarlanmır. Herodot nikah adətlərindən bəhs açanda bildirirdi ki, «savromatlar skifcə danışır dılar... Evlənmə, nikah adətlərinə gəlincə, belədir: qızlar düşmən öldürməmiş ərə getmirdilər. Bəziləri qocalıb ər üzü görməmiş ölürdü, ona görə ki, adəti yerinə yetirə bilməmişdi» [168, 272-273].

Savromatların «düşmən öldürmədən ərə getməmək» adəti ilə Qanturalı və Bamsı Beyrəyin seçdiyi qızlardan «yağı başı gətirməyi» evlənməyin şərti kimi irəli atmaları faktı göstərir ki, ərbatlarla (amazonkaların) sakların törəmələri haqqındakı təsəvvürlər çox dərin qatlarda Azərbaycan türklərinin ulu ocaqlarının da gen yaddaşına həkk olunmuşdur.

Antik Romada sivil uzaqgörənlərinin kitabları çox əski çağlarda meydana gəlsə də, etrus mənşəli Tarkvin çarlarının – Prist («qədim» deməkdir) Tarkvin (b. e. ə. 616/615-578/577-ci illər) və Superbus, yəni Qürurlu Tarkvinin (b. e. ə. 535/533-510/509-cu illər) hakimiyyəti dövründə geniş yayılmışdır. Vergilinin də üz tutduğu gələcəkdən xəbər verən yazılı abidələrin sayını bəzən üç, bəzən də doqquz hesab edirlər. Romalılar öz dövlətlərinin həyatındakı mühüm hadisələrin başvermə səbəblərini, çoxsaylı sirlə məqamların açarını həmin kitablardan öyrənməyə çalışırdılar. Sonralar müqəddəs yazıların qorunması interprtələr (yozanlar) adlanan sivil kahinlərinə tapşırılmışdı. Lap başlanğıcda iki nəfərdən ibarət kollegiyanın sayı b. e. ə. 367-ci ildən yeni əsrədək artırılıb 10-a çatdırılmış, Sulla və Avqustun çağında isə 15 kahindən ibarət olmuşdur. Kollegiya üzvləri senatın tapşırığı ilə bütün dövlət işlərindən uzaqlaşdırılmışdı. İnterprtələrin başlıca vəzifəsi gələcəkdə baş verəcək təhlükələri və respublikanın həyatındakı mühüm hadisələri özündə daşıyan müqəddəs kitablardakı müəmmaları açıqlamaqdan ibarət idi.

Diqqətçəkici faktdır ki, uzaqgörənlərin əsərlərində Qafqazda yaşayan prototürk tayfaları barədə də olduqca maraqlı məlumatlar qeydə alınmışdır. «Sivil uzaqgörən-lərinin kitabı»nın CXVII fəslində b. e. ə. 3600-cı ilə yaxın Şərqdən Qara dəniz sahillərinə (Ayıdağ və Qaradağa) köçmüş əski xalqın dəfn adətlərindən bəhs açılarda göstərilir ki, «tavrlar özlərinin ölmüş çarlarını sağlığında onun üçün hər şeydən əziz olan bütün yaxınları ilə birlikdə basdırırdılar. Yas mərasimi və daş qutularda torpağa tapşırma adətinin özünü onlar şimal qonşularından – Mərkəzi Qafqazdakı skiflərdən, turanlılardan götürmüşdülər» [216, 418]. Məlumdur ki, qədim insanlar ölünü torpağa tapşırma adətinə oturaq həyata keçəndən, yurd-məskənlərini özünüküləşdirib doğmalaşdırandan

sonra başlamışlar. Xüsusilə ulu ata-babalarını kultlaşdırmaqla onların şərəfinə qurduqları kurqanları düşmən hücumlarından qanları bahasına qorumuş, ibadət, inam və ümid yerinə çevirmişdilər. O biri dünyadakı əbədi məskənlərə uğurlarının təminatçısı, fəlakətlərin qoruyucusu kimi baxmışdılar. Arxeoloji qazıntılar zamanı Şəkidə çoxsaylı belə daş qəbirlər aşkarlanmışdır. Sivil uzaqgörənlərinin kitablarında təsvir edildiyi şəkildə orada da ölən icma başçıları xoşladığı əşyaları, silahları, atı və istəkliləri ilə birlikdə basdırılmışdır.

Antik dövrə roma mənbələrindən məlum olur ki, tavlər sonralar tez-tez İran imperiyasının hücumlarına məruz qalırdılar və «Daranın skiflər üzərinə yürüşü zamanı onlar skif tayfalarının müttəfiqləri idilər» [216, 419]. Bu tarix Böyük Kirin Qafqaz massagetləri (Tomris) tərəfindən öldürülməsindən sonrakı çağlara təsadüf edir. «Tavr» sözünün yozumundan danışılarda isə sivil uzaqgörənləri bildirirdilər ki, «antiq yazıçılar bəzən «tavr» deyəndə təkcə xüsusi tavr tayfalarını deyil, ümumilikdə Tavriç yarımadasında məskunlaşan turan, ari, sonralar isə german və slavyan xalqlarını nəzərdə tuturdu» [216, 419].

Sözü gedən Sivil kitablarında arilərin turanlılarla birliyini, daha doğrusu, qədimlərdən onlarla əlbir fəaliyyətini təsdiqləyən məlumatlarla da rastlaşırıq: Belə ki, «bizim eranın 267-275-ci illərində Tavriç sahillərini yeni sakinlər – qotlar və gerullar (german tayfaları), eləcə də utiqurlar (Prikuanıyadan gələnələr - turan və arilər üstünlük təşkil edirdilər) tutdular» [216, 419]. Beləliklə, dolayı da olsa, antik alimlərin əsərlərində Xəzərboyu və Qafqazətərafı ərazilərdə prototürklərin b. e. ə. IV minilliyin ortalarından başlayaraq məskunlaşdığı göstərilmişdir.

Rus tarixçisi N.M.Karamzin də özünün çoxcildlik «Rusiya dövlətinin tarixi» əsərində yunan və roma mənbələrinə əsaslanaraq Qafqazın qədim sakinlərini diqqət mərkəzinə çəkmişdir. O, Rusiyanın cənub torpaqlarında, Kırmıda və mərkəzi Qafqazda slavyanlaradək məskunlaşan etnoslardan - tavlər, kimmeriyanlar, hiperborilər, əkinçi-skiflər (yəni oturaq həyata başlayanlar, onlar yadelliləri öldürüb öz bəkirə tanrılarına qurban gətirirdilər) [206, 33], yazıqlər, sarmatlar, yaxud savromatlar

(Herodota görə, savromatlar amazonkaların – «eorpat»ların, yəni «ərbatıran» qadınların skif igidləri ilə qohumlaşmış qoludur), alanlar, massagetlər (K.V.Trever belə bir qənaət irəli sürürdü ki, «massaget» adında ayrıca tayfa olmamışdır. Təkcə Herodotun və ona istinadən Strabonun, Marsellinin kitablarında rastlaşdığımız həmin sözün hərfi mənası «böyük sak ordusu» deməkdir» [316, 6]), hunlar və oqurlardan bəhs açmışdır. Ammian Marsellinin yazılarında alanlar qədim massagetlərin törəmələridirlər, Xəzərlə Qara dəniz ararsında yaşamışlar və ümumilikdə hunların adətləri ilə eyniyyətləri nəzərə çarpmışdır. Moisey Xorensi də bildirdi ki, alanlar Qafqazın ətraflarında yerləşmişdilər [206, 33]. Nəhayət, N.Qumilyev bəzi tədqiqatçıların belə bir qənaəti ilə razılaşır ki, onlar sonralar saklardan ayrılaraq osetin xalqını formalaşdırmışlar [178, 334]. Göründüyü kimi, barbarlıq və köçerilik çağlarında müxtəlif mənşəli etnosların axını eyni istiqamətli deyildir. Bu səbəbdən də müasir super xalqların kökünün təkcə şimal, yaxud şərqlə məhdudlaşdırılması əsassızdır. Əslində qədim yazılı mənbələrdə etnoloji axınların istiqamətləri çoxşaxəlidir və dumanlı şəkildədir. Bu gün türklüyün ilkin vətəni Şərqlə – Altay və Orta Asiya ilə müəyyənləşdirib Qafqaza və Avropaya oradan keçmə kimi göstərmək, yaxud arilərin Şimaldan Şərqə və Cənuba yayılmasını, sakların, skiflərin gah prototürk, gah hind-Avropa mənşəliyinə işarə edilməsi qədim etnosların tez-tez bir-birinə qarışmasından, yəni aralarında aparılan qanlı müharibələrdə birinin digərini aradan çıxartmaq dərəcəsinə çatdırılmasından irəli gəlirdi. Eləcə də empirik zamanda az-çox bəlli hadisələrin dövrümüzə gəlib çatan izlərinə nəzər salanda aydınlaşır ki, başlanğıcda ayrı-ayrı dillərin söz ehtiyatı zəngin olmadığından, nitqin qrammatik quruluşunda da hələ əsaslı spesifik qanunlar formalaşmamışdı. Ona görə də etnoslar arasında ciddi fərqlər az nəzərə çarpmışdır. Əsasən əşyavi və şəkli ünsiyyət formalarından faydalanan ayrı-ayrı icmaların təsəvvürlərində eyni ilə ağaclar meşəni, yay-ox ovu, at döyüşü, tonqal yurdu bildirirdi. Etnoqrafik faktorlar da tez-tez dəyişirdi, dəfn adətləri, geyimlər, məişət, ov və əkçinçilik əşyaları və s. bir tayfadan digərinə ötürülürdü. Ən mühafizəkar amilləri –

inanclarını belə (totemə, ayrı-ayrı kultlara) uzun müddət qoruyub saxlamaq çətin idi. Güclü basqınlar zamanı hər şey alt-üst olurdu, tanrıların onları qoruya bilmədiyini zənn edib daha qüvvətli tayfanın bütünə sığındılar. Lakin atalar demişkən, «yellə gələn, yellə də gedir»di. Sirri bilinməz adi təbiət hadisəsi belə qədim insanların primitiv düşüncəsində dönüklüklə nəticələnirdi.

Məlumdur ki, əski mədəniyyətlərin bünövrəsi xalqın yaratdığı şifahi eposlarla qoyulmuş və yarımtarixi, yarımfəsanəvi əhvalatlar yazının meydana gəlməsi ilə əbədilik yazı yaddaşına köçürülmüşdür. Misir ehramlarındakı və şumer-akkad gil lövhələrindəki ilkin mətnlərdən aydınlaşır ki, məhz insanların yazılı dilə yiyələnməsinə təkan verən amillərdən birincisi mifoloji təfəkkürün yardımı ilə formalaşan eposlardır. Və Türk dünya xalqları arasında eposlarına görə tamamilə fərqli tarixi ənənəyə malikdir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox tədqiqatçılar (Y.Konuş, V.Bartold, P.N.Boratav, B.A.Karriyev və b.) türk eposunun mənbəyindən və tarixi köklərindən danışanda Qafqazla, eləcə də birbaşa Azərbaycanla bağlılığını təsdiqləmişlər. P.N.Boratav Y.Konuşa istinadən yazırdı ki, «əgər dil və mövzusunda çıxış edilsə, onda bu dastanların ilkin yarandığı yer türklərin əzəli vətəni Azərbaycandır, eləcə də İranın türklər yaşayan əraziləridir» [355, 31].

Qədim türklərin əsgə inancında Günəşə «Anaod» deyilmişdir. «Avesta»da turanlıların inandığı tanrılardan birinin adı «Anahid» idi. Anahid (Ana-od) türk mənşəli «ana» və «od» sözlərindən yaranmış və «baş od» mənasında işlənmişdir. İlahi ana bəşəriyyət üçün göz yaşına bənzəyən nəmlikdən bütün varlıqların və xeyrxahlıqların ilkin özəyini yaratmışdır. Ulu əcdadlarımız evlərinə məxsus istiliyin bir hissəsini – odunlardan alınan kömürü məbədə gətirib Anaoda qurban edirdilər. Odun əbədi yaşarlığını, istiliyin daimiliyini simvollaşdıran qara kömür çoxsayda toplanaraq qış dayanacaqlarında yolçuların, döyüşçülərin və köçərilərin köməyinə çatırdı.

Atəşpərəstliyədək Anaod təkcə Qafqaz və İranda deyil, Orta Asiyada da geniş yayılmışdı. Ona prototürklər yaşayan bütün ərazilərdə hörmətlə yanaşılırdı. Özbək yazıçısı və tarixçisi

Y.H.İlyasov yazır ki, «Anaod tanrısına pərəstiş edən xalqlar saysız-hesabsız olduğu kimi, ona verilən adlar da çoxsaylı idi və müxtəlif cür səslənirdi: Astrata, Nanayya... Bizim diyarda yaşayanlar ona Anahid, yunanlar isə Aterqatis deyirdilər. İkinci ad latınca «tünd, hiss rəngi»ni bildirən sözlə səsləşir» [199, 112]. «Bundahiş»də (17.1—9) və müsəlman müəlliflərinin əsərlərində yəqin əsassız olaraq təsdiqləmişlər ki, od kultunun məbədləşmiş forması zoroastrizmdən çox-çox əvvəllər, bütperəslük çağlarında meydana gəlmişdir. Təsadüfi deyil ki, bəzən bu kult mərasimi barbar xarakterini üzə çıxardır, Anahid və İstəhr məbədlərində sasanilərin müqəddəs Baş oduna canlı insanlar da qurban verildilər [230, 27]. Yunan filosoflarından birinin mənşəcə prototürk (sak) tayfalarından çıxdığını təsdiqləyən faktlar vardır. Onun adının Anaod tanrısı ilə səsləşdiyi də bunu əsaslandırır. Maraqlıdır ki, zoroastrizm ideyalarını antik yunan mədəniyyətində ilk əks etdirənlər məhz «Ana» (Baş) sözünü özlərində daşıyan filosoflar idi. L.A Lelekov yazır ki, «hələ b. e. ə. VI əsrin I yarısında **Anaksimandr**, **Anaksimen** və **Ferekid**, hardan götürdükləri məlum olmasa da, tamamilə aydın şəkildə «**Kiçik Avesta**»nın çoxdan sistemləşdirilmiş kosmologiyasını və sxolostik möhürlənmiş məzmunundan Yəsnanın Yəştlərinə (12.25) uyğun şəkildə bəhs açmışlar» [230, 44]. Təkcə Anaksimandrın mətnlərində gerçəkliyin əksinə olaraq ulduzların yerləşdiyi göy qübbəsi ayla müqayisədə yerə daha yaxın göstərilir, ilahi təbiətə malik günəş isə naməlum sonsuzluqda yerləşdirilir. Zoroastrizmdə işıqlanmanın genişlənməsi yerdən uzaqlaşdırılmaqla müəyyənləşir, Xeyirlə Şər qarşıdurmasının əhatə dairəsinin alleqorik şəkildə təsviri onunla yekunlaşır ki, mömin ruhlar kosmosa yüksələrək Ahur-Məzdin «Alqış evi»ndə nura qərq olurlar. Anaksimandrda da Yəşt 12.25-də olduğu kimi Müqəddəs nur Dünya dağının ətrafında yer səthinə paralel dövrə vurur. Tədqiqatçıların qənaətinə görə, bu görüşlərin hər ikisinin tarixi kökü daha ilkin mənbəyə – qədim şumer-akkad mifik dünya modelinə söykənir.

XIX əsr etnoloqu E.Taylor «Primitiv mədəniyyət» (Tylor Edward Burnett. Primitive Culture. L., 1871) əsərində Asiyada

yaşayan türklərin odla bağlı inanclarından bəhs açmış və bir ritual nəğməsinə misal göstərmişdir. Toy şənliyinə toplaşanlar yeni ailə quran gənclərin xoşbəxtliyinin təminatçısı kimi Ana Ut tanrısına müraciətlə oxuyurlar:

«Ana Ut (od) - alovların ilahəsi,
Sən Göylə Yer ayrılında
Çağatay xan və Burhatay xan dağlarında bitən
qarağacdən yaranmısan,
Ana Yerın nişanəsi kimi dünyada qalmısan,
Tanrılar xanının əlləri ilə qalanmısan...» [306, 408].

Tarixin bütün mərhələlərində (mədəniyyətin aşağı pilləsindən başlamış yüksək inkişaf səviyyəsində) Asiyada oda sitayişin nəzərə çarpdığını vurğulayan E.Taylora görə, turan tayfaları da onu müqəddəs ünsür saymışdılar. Bir çox tunqus, altay, monqol və türkmən ailələri atəşə qurbanlar gətirir, bəziləri isə bişmişin bir damcısını ocağa atmadan yeməyə başlamırdı. Maraqlıdır ki, bu hal azərbaycanlılar tərəfindən bu gün də bir qədər başqa formalarda davam etdirilir. Gələn bəlaləri övladlarının üstündən götürmək üçün bir çimdik duzu oğlunun, yaxud qızının (çox zaman bütün ailə üzvlərinin) başının üstündə hərləyib ocağa atırlar. Eləcə də təndirin və qalanan tonqalın payını vermədən çörəyə, bişmişlərə toxunmurlar.

Etnoloq daha sonra XVIII əsrdə yazılmış mənbəyə əsasən Bakıda fəaliyyət göstərən bir atəşpərəstlik məbədinin təsvirini verir: «Asiyada atəşpərəstlər haqqında yazılanlar arasında 1740-cı ilə aid Conas Qanveyin «Səyahət»ində Xəzər dənizi hövzəsindəki Bakının yaxınlığında yanar quyuda sönməyən alovun mövcudluğundan bəhs açılır. Müqəddəs yerdə bir neçə qədim daş məbəd yerləşirdi ki, hündürlüyü 10-15 futa qədər olan qövsvari tağ şəklində tikilmişdi. Böyüklüyü nəzərə çarpmayan məbədlərdən biri hələ fəaliyyət göstərirdi. Üç funt ölçüsündə qaldırılan səcdəgahın yanında içiboş qalın qamışla yerdən qaz çəkilmişdi. Qamışın sonundan göy alov qalxırdı. Burada özünün və başqalarının əvəzinə tövbə etmək üçün gələn 40-50 nəfər

yoxsul adi abid vardı və ibadətdə olduğu müddətdə onlar ancaq çiy siyənəklə, yaxud ona uyğun yeməklərlə qidalanırdı. Conas Qanvey ardınca yazır ki, bu qəribə adamlar öz alınlarında zəfəranla nəsə nişan qoyurdular. Onlar xüsusilə kürən inəyə xoş niyyətlə yanaşırdılar. Çox kasıb geyinirdilər. Bir qədər xoşbəxtləri bir əlini başına qoyur, ya da başqa duruşla tərپənməz qalırdı. Onlar gebrlər (zoroastrizmin tərəfdarlarına verilən adlardan biridir, «pars» da bu qəbildəndir), yaxud gurlar idilər ki, adətən müsəlmanlar atəşpərəstləri belə çağırırdılar» [306, 409].

Alban-türk tarixçisi M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nin VII yüzilliyin sonunda Azərbaycanda yaşayan türk tayfalarının inanclarından danışılan hissələrində maraqlı faktlarla rastlaşırıq. Xristian albanlar qan qardaşları hunları öz dinlərinə gətirmək üçün müxtəlif tədbirlərə əl atırlar. Onların öz inamlarına əsaslanan adət-ənənələrə inkarçı mövqedən yanaşaraq bildirirdilər ki, «Şeytanın təhrikilə yolunu azmış və ağaca sitayiş günahına qər q olmuş bu qəbilə, şimal kütbeyin axmaqlığına görə, uydurulmuş və yalançı inamlarına sadıq olaraq öz murdar büt-pərəst ayinlərini başqa dinlərdən yüksək tuturdular, əgər gurultuyla müşayiət edilən və **fəzanı yandıran ildırım bir insanı və yaxud bir heyvanı vururdusa**, hesab edirdilər ki, bu, onların **Kuar** adlı ilahilərinə qurbandır» [57, 156]. Qənaətlərdə Qafqaz hunlarının lap qədimlərdə iki əsas tanrıya - **ağaca və oda** yaradıcı tək yanaşmalarına işarə var. Türk inancında oğuz tayfalarının bir qanadı **ağacdən və nurdan (oddan) törəyən beş cocuğun** övladları kimi xarakterizə olunur. Təxminən albanların Qafqaz hunlarını xristianlığa çağırıldığı ərəfədə Azərbaycanda formalaşan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Basatın «Anam adın sorsan qaba ağac» cavabı da eyni təsəvvürə söykənir. Lakin M.Kalankatuklunun mətnində bunlardan daha maraqlı fakta təsadüf edirik. O xüsusi vurğulayır ki, «fəzanı yandıran ildırım bir insanı və yaxud bir heyvanı vururdusa, hesab edirdilər ki, bu, onların **Kuar** adlı ilahilərinə qurbandır». Qədim alban dilində yazıya alınmış sonralar qrabarcaya çevrilən mətnə od tanrısının adı «Kuar»dır. Z.Bünyadov yunan, ərəb, fars, türk və erməni mənbələrinə əsaslanaraq bildirir ki, «Pəhləvi dilində **xvar** –

günəşdir... Fars və erməni dillərində **xür** sözünün mənası belədir: farsca – xür, xvar, xârena – günəş, od; ermənicə – görünməyən, maddi olmayan od» [27, 225]. T.Halasi Kuna görə, «orta-qıpçaq və ərəb-fars dillərində **x** və **h** - **q** hərfi vasitəsi ilə işlənir» [351, 126]. Bizcə, hunların tanrı adını fars, ərəb və erməni mənşəli sözlərlə yozmaq düz deyil. Çünki türkün əski inanclarında kök salmış və sonrakı çağların mədəniyyətlərində dərin izlər buraxmış öz müqəddəs kəlamları olmuşdur və «xur», yaxud «xvar» (kuar//qvar//qur//qar//qor) əslində «Qor» deməkdir. Z.Bünyadov T.Halasi Kuna istinadən özü də vurğulayır ki, türklərdə (orta-qıpçaqlarda) «x» və «h» hərfləri «q» kimi işlənirdi. Deməli, VII yüzillikdə Qafqaz hunlarının od-günəş-şimşək tanrısının adı «Qor» idi. Təsadüfi deyil ki, həmin çağlarda yaranan Azərbaycan eposunun baş qəhrəmanının da adında «qor» (Dədə Qorqud) əsas komponentdir. Və bu söz indi də dilimizdə od-alov mənasında işlənir. «Qor» sözünün fars, ərəb, erməni dillərinə keçərək «xur», yaxud «xvar»//«kuar» şəklinə düşməsi isə danılmaz faktdır.

Qafqazın köklü sakinlərinin qədim çağlardan türklərin olması barədə mənbə-lərdən yüzlərlə dəlil gətirmək mümkündür. Lakin yazıya alınıb tarixiləşən kitabların əksəriyyəti türkə həmişə düşmən nəzəri ilə baxan yunanların, farsların və ermənilərin, eləcə də onun orta əsrlərin başlanğıcındakı döyüş şöhrətlərinə qısqıncılıqla yanaşan ərəblərin dilində yazılıb təsdiqləndiyi üçün hər məsələ ancaq qara rəngə boyanaraq təqdim olunmuşdur. İlk inanclarında təbiət varlıqlarına, Günəşə, Aya və Göy tanrısına sitayiş edən Qafqaz türkləri VII yüzillikdə dilemma qarşısında qalmışdılar: təkallahlı dinlərdən hansının yolunu tutsunlar? Geniş ərazilərdə yaşayan müxtəlif türk soyları yalnız başlanğıcda xristian, yoxsa İslam əqidəsinə keçməyi tərəddüdlə qarşılamışlar. Çünki sakra və hunlara xristianlar, eləcə də atəşpərəst farslar orta əsrlərdə müsəlmanlara nisbətən daha mühavizəkar mövqedən yanaşırdılar. Onlar türklərin dədə-baba inaclarını şeytan əməli, əhrimanlıq kimi yozmağa çalışdıqları halda oğuzların simasında səlibçilərə qarşı müharibədə özünə müttəfiq tapan ərəblər əksinə, Göy tanrısı ilə Allah arasında yaxınlıq gördüklərini etiraf edirdilər.

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə göstərilir ki, Qafqaz türklərinin hər əməlini ancaq şərə yozan xristian albanlar (bu sahədə əsəri qrabarcaya çevirən ermənilər daha çox canfəşanlıq etmişlər) bir məqsəd güdürdülər: nə yolla olur-olsun müttəfiq, yaxın qonşu və soydaşları hunları öz dinlərinə gətirsinlər. Çünki Qafqaz və ona yaxın ərazilərin sakinləri - saklar, hunlar, oğuzlar, qıpçaqlar, albanlar dini əqidəcə müxtəlif məzhəblərə meyil salsalar da, kökdən gələn adətlərlə bir-birinə sıx bağlı idilər. Məsələn, hunların albanlarla qohumluq əlaqələri ailə qurmaq – qan qarışdırmaq səviyyəsində baş tutur, heç bir tərəfdən etirazla qarşılanmırdı. Və min ildən çox Qərbin və Şərfin diqqət mərkəzində olduğundan Musa Kalankatuklu əks mövqedən yanaşsa da, əsərində Qafqaz türklərinin inanclarından geniş bəhs açmağı qarşısına məqsəd qoymuşdu. Təsadüfi deyil ki, əvvəllər Herodot, Strabon kimi antik mütəfəkkirlərin, sonralar isə E.Taylor, C.Frezer tək etnoqrafların diqqətini özünə çəkən əski türk adət-ənənələri, ilkin primitiv din sistemləri bəşəriyyətin mədəni inkişafa start götürdüyü elə məqamlardan sayılırdı ki, həmişə örnək kimi nümunə çəkilib, sivilizasiyaya doğru uzanan yolları işıqlandırdığı qeyd edilirdi. «Albaniya tarixi»ndə əks olunan hunlara məxsus kultlar, rituallar və görüşləri ardıcılıqla nəzərdən keçirsək, görərik ki, hər biri müasir azərbaycanlıların həm yazılı ədəbiyyatında, həm də folklorunda dərin izlər buraxmışdır.

Birincisi, Qafqaz hunları sitayiş etdikləri **Tanrı-xan** allahlarına at kəsib qurban verirdilər. Xristian albanlara görə, o «nəhəng və eybəcər» idi (yəqin söhbət Tanrı-xanın ağacdən, yaxud daşdan yonulmuş bütündən gedir), farslar tərəfindən **Aspandiat** adlandırılır. Z.Bünyadov bu sözün yunan və erməni mənbələrindəki şərhilə razılaşıaraq bildirir: «N.Adons Markvarta istinadən «Armeniya» əsərində (səhifə 447) yazır ki, «Bəzi işarələrə görə, İranda atlı qoşunlar Spandiat nəslinin əlində idi. İran əfsanələrində Vistasp oğlu Spandiat bir çox xalqların üzərindəki qələbələri ilə məşhur idi» [27, 226]. Aspandiat tanrı adı ilə Spandiat nəslində zahiri səsleşməyə baxmayaraq onların funksiyaları arasındakı dərin uçurum göz qabağındadır.

Strabona istinadən akademik özü də təsdiqləyir ki, hunların Aspandiatı günəş tanrısıdır. N.Adonsun nişan verdiyi Spandiat isə atlı qoşunları əlində saxlayan nəslin adıdır. Birincidə atlar qurban kəsilir, ikincidə isə əksinə döyüş üçün qorunub saxlanılır.

İkincisi, Qafqaz hunları yas mərasimləri zamanı meyitlərin üstündə dumbul və zurna çalır, bıçaq və xəncərlə öz yanaqlarını, əl və ayaqlarını çərtib qan axıdirdilər. «Gözdən qan çıxarma» adlanan həmin ritual barədə C.Frezer geniş bəhs açmış, insanların başqalarının ağrı-acısını öz bədənində çəkməyə hazır olduğuna heyrət etmişdir. Qafqaz hunlarının dəfn adətləri qan çıxarma ilə məhdudlaşmırdı, ölənün igidliklərini nümayiş etdirən səhnələr göstərilir, müxtəlif döyüş xarakterli yarışlar keçirilir, mərhumdan qalan silahlar fərqlənənlərə hədiyyə edilirdi. Çox vaxt kişilər lüt-üryan halda bir-biri ilə və ya dəstə dəstəylə qəbiristan yaxınlığındakı meydanda qılınclarla döyüşür, güləşir, böyük-böyük dəstələr bir-biri ilə ötüşür və sonra da at çapmağa başlayırdılar. Doğrudur, xristianlar adətlərdə nəzərə çarpan maraqlı təsvirləri gözdən salmaq məqsədi ilə kəlməbaşı «eybəcər və murdar səhnələr» kimi ifadələr işlədir, hunları «heç bir sağlam fikri olmayanlar», «müxtəlif eyblərə düşənlər», «pozğunluğa girişənlər» deyərək xarakterizə edirdilər. Digər tərəfdən onların qüdrətli hökmdar Cavanşirlə qohumluğunu, hətta onun ölümü zamanı hunların qəzəblənib hökmdara qəsd edənlərdən intiqam almaq istədiklərini də böyük şövqlə vurğulayırdılar. Bir də axı at çapan zaman hansı pozğunluqlar baş verə bilərdi? Əslində yas mərasimində ölənün şərəfinə kişilərin müxtəlif yarışlar təşkil etmələri, qadınların ağlayıb üz cırmalarının «murdarlıqla», «eybəcərliklə», «pozğunluqla» heç bir əlaqəsi yox idi. Hunların ölən soydaşlarının o biri dünyadakı əzab-əziyyətinə şərik çıxmalarını nümayiş etdirən hərəkətlərinin xristianlar tərəfindən aşağıdakı şəkildə təqdimi təsdiqləyir ki, kitab qrabarcaya düşmənlə qələmiylə, sonsuz təhriflərlə çevrilmişdir: «Kimsə **ağlayıb ulayırdı**, kimsə də **şeytan kimi özündən çıxırdı**. Onlar **dilxoşluq edir, oynayır, rəqs edir və eybəcər işlərlə məşğul olub murdarlığa qərq olurdular**, çünki Xalığın nurundan məhrum idilər» [57, 156]. Bəli, təkallahlı dinin nümayəndələrinin gəldiyi

nəticəyə görə, hunların bir «eybi vardı» - o da Qriqoryan dinini qəbul etməmələri idi.

Üçüncüsü, hunlar **oda**, **suya**, **sıxyarpaqlı ağaca** və **ilana** qurban gətirir, **namə-lum yollar ilahisinə**, **aya** və onların gözlərinə təəccüblü görünən bütün məxluqlara sitayiş edirdilər. Yepiskop İsrailin hunlar qarşısında çıxışından məlum olur ki, onlar səmada çaxan **ıldırım**, **şimşəyi** də tanrı hesab edir, eləcə də Günəşlə yanaşı Ayın da müqəddəsliyinə inanırdılar. Kitabda alban yepiskopunun dili ilə hunlara tövsiyə olunur ki, «**Günəş** və **Aya** sitayiş etməyin, Günəşi və Ayı, dənizləri və yeri, onlarda nə varsa, xəlq edən Allaha sitayiş edin. Çünki Günəş və Aya sitayiş edənlərin payına yalnız sönməyən atəş düşür. **Sulara** qurban gətirənlər daş kimi suyun dibində boğulacaqlar. **Yarpaqlı ağaclara** sitayiş edənlər və onlara nəzir verənlər haqqında İncildə belə sözlər deyilib: «Çöldə olan hər ağac od tutub yanacaq, qanunpozanları udacaq və sönməyəcək» (İncil, İyeremianın kitabı, VIII, 20). O ki qaldı sinələrində **ilan təsvirli qızıl və gümüş bəzəklər gəzdirənlərə** onların barəsində İncildə deyilir: «Allahın qəzəbli günündə onları nə qızılları, nə də gümüşləri xilas edə biləcək» (İncil, Xuruc, XX, 23).

Dördüncüsü, Musa Kalankatuklu Qafqaz hunları arasında xristianlığı qəbul edən ilk şəxs barədə geniş bəhs açaraq bildirir ki, «Qüvvə və hünərliyilə fərqlənən bu adam... üç ölkədə məşhurlaşmışdı» [57, 161]. Görəsən, 1300 il əvvəl Yunan olimpiadasında yarışların qalibi olmuş Azərbaycan türkü kimdir? Öz gücü və şücaəti ilə başqalarından fərqlənən bu şəxs həmçinin Türkünstanda Xəzər xaqanının yanında böyük şücaətlər göstərmiş, xaqanın məhəbbətini qazanmaqla yanaşı onun qızının da ürəyinə yol tapmış və il-ituer mənəsinə layiq görülmüşdür. Bəlkə, bu igid «Kitabi-Dədə Qorqud»un bir yerində albanların başçısı kimi xatırlanan, xanlar xanı Bayındır xanın qızını alan Qazanın prototiplərindən biridir? Doğrudur, «Albaniya tarixi»ndə o, knyaz Alp İlutuer adıyla təqdim edilir. Hər şeydən əvvəl təhriflə yazı yaddaşına köçürülən adı dəqiqləşdirməyə çalışaq. Z.Bünyadov P.Qoldenə istinad edərək şəxs adının «Alp el Təbər» şəklində olması ilə razılaşır [27, 225]. «Təbər-Təbəristan»la uyğunluğunu

nəzərə alsaq, bu coğrafi terminin Qafqazda, Xəzər ətrafında yaşayan hun tayfası ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Şübhəsiz, «İlutuer» mürəkkəb sözünün ilk komponenti «ulu», sonuncusu «ər»dir. Ola bilsin ki, igidin adı «Türkər» idi, Yunan olimpiadasındakı parlaq qələbələrindən sonra «Ulu Türkər»ə çevrilmiş, Xəzər xaqanının yanında şücaətlər göstərəkən isə «Alp» titulu qazanmışdır. Musa Kalankatuklunun yazdığına görə, Alp Ulutürkər xristianlığı qəbul edəndən sonra, ilk növbədə, soydaşlarının köhnəlmiş nikah və yas mərasimlərinin əleyhinə çıxmış, ölənlərin üstündə «ağılsız ah-zarları və bıçaqlaşmanı» tədricən aradan götürməyə çalışmış, öz ata-baba dinini «murdar və natəmiz» hesab edərək and içmişdi ki, Aspandiat və başqa saxta ilahilərə həsr olunmuş bütəxanaları dağıdacaq. Müsəlman Şərqi ilə deyil, xristian və bütperəst Qərbi, eləcə də Şimalı ilə sıx bağlanan Alp Ulutürkər cəmiyyətin inkişafında təkallahlı dinin bütperəstliyə nisbətən mütərəqqi addım olduğunu dərk etmiş, ətrafda yaşayan türk ellərini də xristianlığa çağırmışdır. O, əmr vermişdir ki, insanlar bütələrə deyil, yer və göylərin Yaradıcısına - qadir Allaha ibadət etməlidirlər.

Beşincisi, məlum olur ki, Aspandiat tanrısının yerdəki nişanı – bütün ağaclardır və əslində hunlar atlarını həmin ağaclar üçün qurban kəsirdilər. Musa Kalankatuklu albanların yepiskopu İsrailin Dərbənd yaxınlığındakı Çala darvazasında yerli əhali ilə görüşlərinə həsr etdiyi fəsildə hunların inanc yerlərini bir qədər də dəqiqləşdirir. Demə, hunlar **hündür və sıx yarpaqlı palıd ağaclarını** xüsusi olaraq Aspandiatın adıyla bağlayır, ən böyüyünə at qurban kəsir, heyvanın qanını ağacın yarpaqlarına çiləyir, kəlləsini və dərisini isə budaqlarından asırdılar. Palıd ağacını bütün başqa ağacların anası sayır və hunlar ölkəsində çoxları, o cümlədən böyük knyaz Alp Ulutürkər əyanları ilə birlikdə ona sitayiş edirdilər.

Bütün bunları ümumiləşdirərək belə bir qənaətə gəlmək olur ki, azərbaycanlıların ulu babalarının baxışlarına əsasən bir neçə arxetipik simvolun (yuxarı-aşağı, göy-yer, dağ, qan, işıq, od, Günəş, ağac və s.) ibtidai çağlarda meydana gəlmə amillərini və inkişafın sonrakı mərhələlərində mədəniyyətin faktoruna

çevrilməsini nəzərdən keçirdik. Onların sayı, funksiyası və işlək dairəsi saydıqlarımızla məhdudlaşmır. Bu, ayrıca tədqiqatın predmetidir. Araşdırmamızda arxetipik simvolları mifoloji sistemlərin mənşəyində duran əlamətlərdən biri kimi götürdüyümüzdən ümumi mənzərəsini verməklə kifayətlənirik.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında «Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrusu, bizə miskin umudu, Amit soyunun aslanı, Qaracığun qaplanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayındır xanın göyğüsü, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış yigit arxası» [58, 42] kimi xatırlanan Salur Qazan mətnin bir yerində birdən-birə «alpanlar başı»na [58, 69] (başçısına) çevrilir. Vatikan nüsxəsinin O.Şaiq və M.Ergin nəşrlərində bu ifadə «alplar», Drezden mətninin Həmid Araslı çapında isə «alpanlar» şəklindədir. Samət Əlizadə yazır ki, «Drezden nüsxəsində «alpanlar» sözü diqqəti cəlb edir. H.Araslı istisna olmaqla, digər tədqiqatçılar həmin sözü «alp» kimi qəbul etmiş, V.V.Bartold da bu sözü «vityaz» kimi tərcümə etmişdir. Güman edirik ki, burada «alpanlar» təkcə «igidlər» yox, eyni zamanda «albanlar» deməkdir və oğuzlara həm də «albanlar» deyilməsi tarixi baxımdan xüsusi maraq doğurur» [58, 239]. Bəs «Dədə Qorqud» oğuznaməsində albanlara istinad edilməsinə əsas verən dəlillər varmı? Tarixdən bilirik ki, V-VII əsrlərdə Azərbaycanın dağlıq hissəsində Alban//Arran//Girdman çarlığı yaranmış və Bizans imperiyası ilə Ərəb xilafətindən asılı vəziyyətdə də olsa, Babək üsyanı yatırılanadək - X yüzilliyədək mövcudluğunu qoruyub saxlaya bilmişdir. Hunların qohumu və yaxın dostu Böyük Cavanşirdən tutmuş albanların bütün başçıları türk mənşəli olsalar da, xristian idilər. Lakin oğuzun salur tayfasının aslanı, həmişə kilsələri dağıdıb yerinə məscidlər tikdirən Qazanın «Dədə Qorqud»un Drezden mətnində «alpanlar başı» kimi təqdimi qəribə deyilmi? M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nə üz tutanda təəccübümüzü birə on qat artıran başqa faktlarla rastlaşırıq. Qrbarcaya çevrilərkən tamamilə təhriflərə uğrayan, tarixi şəxsiyyətlərdən başlamış yer-yurd adlarınınadək hər bir xüsusi varlığa erməni damğası vurulan mətnə oxuyuruq: «Babiki İrandan müşayiət edən Qor və Qazan adlı iki doğma qardaşlar öz dinlərini atıb xaçpərəst oldular. Babik puşk

atdı və Qorun baxtına Hot kəndi, Qazanın baxtına isə Şalat çıxdı» [57, 31]. Sual doğur: Babik kimdir və bu hadisə hansı dövrdə baş vermişdir?

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə «Dədə Qorqud»la səsleşən bir epizodda göstərilir ki, İran şahı II Hörmüzdün oğlu II Şahpur “bütün böyük və qədim yeddi İran naharar nəsilərinin naminə böyük və təmtarahlı qəbul təşkil edir, cam və üzüm tənəyi vasitəsi ilə onların şahın hüzurunda hərəsi öz dərəcəsinə uyğun rütbələrini və yerlərini təyin edir. Möbədlər möbədini isə yüksəldib şah süfrəsinin yuxarı başında oturur» [57, 28]. Bu təsvir eynilə Bayındır xanın məclisini xatırladır.

Diqqətçəkicidir ki, farslar Midiyanı süquta yetirəndən sonra Zaratuştrun yaratdığı atəşpərəstliyi ulu babalarımızdan mənimsəyib dövlət dini kimi qəbul etməklə, həm də bir çox başqa adətlərimizə və Deyokdan başlanan zəngin dövlət quruculuğu təcrübəsinə sahib durmuşdular. O üzdən də ərdəşir sülaləsi şahlarının idarəçilik sistemi oğuzlarınki ilə üst-üstə düşürdü. Diqqət yetirin, şah məclisdə «nahararlar»a hünərinə, ad-sanına görə yer və rütbə verir, atəşpərəstlərin baş kahini – mobidlər mobidini süfrəsinin başında əyləşdirir və üzündən hazırlanan muğ şərabını içib keflənirlər. Bayındır xan da başqa ölkələrdən gələn qəniməti bəylər arasında elədikləri əməllərə görə bölüşdürür, ulu Dədə Qorqud məclisə gələn kimi təklifsiz başa keçib hökmdarın pərişanlığının səbəbini soruşur. Qazlıq qoca o qəder şərab içir ki, istisi başına vurur.

Hadisələr gedişatı nəticəsində şah sarayında narazılıq doğur, əyanlardan biri üz döndərir, qarşıdurma yaradır. «Albaniya tarixi»nə görə, guya ermənilər bir kitab gətirib şaha yaltaqlanırlar. Ulu babasının adı ilə açılan kitabı görən şah sevincək olub «öz məclisindəki yerləri dəyişdirir». İgidliyi ilə bütün erməni millətindən seçilən Sünnik (Zəngəzur) hakimi Andoka on dördüncü yer (rütbə) düşür. O, acıq edib şahın məclisini tərək edir. «Dədə Qorqud»da Bayındır xan tərəfindən qara otaqda yerləşdirilən Dirsə xan və ovçuluq məharətinə dövlət başçılarının şübhə ilə yanaşdığını zənn edən Bəkil də küsüb öz obasına dönür. Alp Aruz isə Qazan xanın pay bölgüsünə çağrılmadığı üçün asi

düşüb qanlı müharibəyə başlayır. Onu da qeyd edək ki, «Albaniya tarixi»ndəki hadisələr də qədim Azərbaycan torpaqlarında, məhz oğuzların yerləşdiyi ərazilərdə baş verir və oğuznamənin ayrı-ayrı epizodları ilə tam səsləşir. Belə ki, narazılıqdan sonra şahın sarayına xəbər çatır ki, saysız-hesabsız xəzər qoşunları Çala kəndini (Dərbənd keçidini) aşaraq Albaniyaya daxil olublar. Andok şaha yardıma gəlmir, əksinə öz ordusu ilə (1700 yorğa atlı əsgəri) Mədainə yollanır, qəflətən şəhərə basqın edib çoxlu qızıl və gümüş xəzinələrini, qiymətli qaş-daşı, saysız-hesabsız müxtəlif mirvariləri, şah sarayından və əyanların evlərindən nəyi bacarırdılarsa, hamısını ələ keçirirlər. Qəniməti Balaberd (Bala/kiçik qala) qalasına daşıyırlar. Bundan sonra Andok əmr edir ki, bütün əyalətdə mal-qara üçün yığılmış yemi yandırsınlar. İnsan üçün faydalı olan ərzaq sursatını, silahı, təchizatı və yəhər-qayışları qalanın içinə yığsınlar. Sonra bütün Sünik əhalisinə bildirdi ki, evlərini və anbarlarını yandırıb ölkədən qaçsınlar. «Albaniya tarixi»ndə oxuyuruq: «Əyalətlərdən bütün kilsə bəzəklərini yığıb Balaberdin Şalat (bəlkə də Salur adlanan məbəddən söz gedirdi, qrabarcaya çevriləndə təhrif edilmişdi – R.Q.) kilsəsinə gətirdilər, sonra da kilsəni torpaqla örtüb təpə düzəldilər və özləri hər tərəfə dağılıb getdilər. O gündən etibarən Sünükün adını heç kəs çəkmədi və bu vilayət 25 il ərzində əhalisiz qalıb viran oldu. Müharibənin sonunda qayıdan şah Şapur Mədainin xarabalarını görəndə bərk qəzəblənir və ordusuna əmr edir ki, Sünika hücumu keçsin və əhalisiylə heyvanlarını əsir etsin. Amma ordu Sünükə çatanda orada heç bir şey əldə olunmadı. Ölkəni gəzəndə onlar altında Şalat kilsəsi gizlənmiş təpəyə rast gəldilər. Təpənin üzərinə çıxan zaman şiddətli zəlzələ başladı və başda sərkərdə Atəşxuda olmaqla bütün İran ordusu tezliklə o yerləri tərk etdi» [57, 29].

Onlar oradan qayıdanda Bala qalaya hücum etdilər, amma mühasirədə olan sünüklülər iri qaya parçalarını qala divarlarından diyirlədərək iranlılardan çoxlu adam öldürdülər. İranlılar qalaya ikinci və üçüncü dəfə hücum etdilər. Lakin heç bir şeyə müvəffəq ola bilmədilər, yenə də öz döyüşçüləri qırıldı.

Şah qəzəbə gəlmiş halda əmr etdi ki, hücumu gücləndirsinlər. Lakin şahın əyanları qabağında səcdə edərək yalvardılar ki, artıq qalaya hücumla keçməyə dəyməz və ətrafındakı yaşayış yerlərini viran etmək daha əlverişlidir.

Əlverişli fürsətdən istifadə edən Andok qaladan çıxır və çoxlu qənimətlərlə romalıların ölkəsinə gedir. Orada o, böyük hörmət qazanır və öz vaxtında vəfat edir. Onun dördüncü oğlu Babik (Buğac, Bamsı Beyrək, Basat adları ilə səsləşmə də təsadüfi deyil) öz vətəni üçün çox darıxır – «el-obamız bizim üçün ata-ana kimi əzizdir» – deyə düşünür və şah Şahpurun sarayına gəlir. Orada bir hərbiçi ilə rastlaşıb onun yanında qalır. Oğuza qarşı çıxan Alp Aruzun oğlu Basat da başqa diyarda idi. O, fəlakət baş verəndən sonra vətəninə dönür. Eləcə də Bamsı Beyrək 16 il yad ölkədə vətən həsrəti çəkir. Deməli, Babik İran şahı Şahpurun dövründə yaşayan sünnük hökmdarı Andokun oğludur. II Şahpurun 309-379-cu illərdə şahlıq taxtında oturduğunu nəzərə alsaq, Babiki Qor və Qazan qardaşlarının İrandan müşayiət etdiyi dövr eramızın dördüncü yüzilliyinə təsadüf edir.

Bayındır xanın vəziri Qazılıq qoca Duzmurd qalasına gəlib kafirlərlə vuruşmaq istəyəndə altmış arşın qamətində olan, altmış batman güz salan, qatı-möhkəm yay çəkən bir təkurla rastlaşır. Arşın oğlu Dirək Qazılıq Qocanı təkbətək döyüşə çağırır. Eposda yazılır: «Pəs ol Təkur qələdən taşra çıxdı. Meydana girdi, ər dilədi. Qazılıq qoca anı gördiginləyin yel kibi yetdi, yeləm kimi yapışdı. Kafərin ənsəsinə bir qılınc urdı. Zərrə qədər kəsdirəmədi. Növbət kafərə dəgdi. Ol altmış batman güzrlə Qazılıq qocaya dəpərə tutub çaldı. Yalan dünya başına dar oldu. Düdük kibi qan şorladı. Qazılıq qocayı qarmalayıb-tutub qələyə qoydılar. Yigidləri turmayıb qaçdılar». [58, 94].

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə bu epizodla səsləşən hadisələrdə, doğrudur, nəhəng hun türkü İran şahına qarşı qoyulur. Əks şəkildə olsa da, təsvirlərdəki oxşarlıq heyrət doğuracaq dərəcədədir: «İran şahlığını qarət edən hunlar ölkəsindən olan Honoqur adlı birisi gəldi. O, şah Şapurun yanına adam göndərib dedi: «Bu qırğın kimə lazımdır? Çıx qabağıma üz-üzə gələk». Həmin hun boyu yüksək, demək olar ki, çox nəhəng

bir adam idi. O, öz geniş bədəninə əlli qatlı zireh geyir, iri başını mismarlı dəbilqə, üç qarış enində olan alnını isə misdən qayrılmış lövhə ilə örtür. Nəhəng nizəsinin sapı hündür ağacdan düzəldilmişdi, şimşək çaxan qılıncı isə onu görənlərin hamısını dəhşətə gətirirdi.

Şahın yadına Babiki saldılar və dedilər ki, həmin hunla yalnız Babik döyüşə girməyi bacarar. Şahlar şahı Babiki yanına çağırır, ona üzərində qaban təsviri olunmuş möhürü ilə damğalanan buyruğunu verib deyir: «Əgər sən mənim böyük intiqamımı ala bilsən, sənin üçün misli görünməmiş mükafatlar var!»

O, şahın təklifini qəbul edir və Allahın köməyinə arxalanaraq qışqırır: «Kömək edin, ey Sünükün kilsələri!» Və çapaqan atına minərək duşməyə hücum edir. Onlar bir-birinin üstünə atılırlar və nizələrinin gurultulu zərbələrinin səsi səhərdən axşam saat doqquza qədər eşidilir. Qorxung hun nəhəngi allah tərəfindən cəzaya məhkum olunmuşdu. «Cəsur Babik öz qılıncı ilə qanıqən heyvanın başını vurub, onu cəhənnəmə vasil etdi» [57, 30].

İran şahı bu qələbədən sonra verdiyi vədi yerinə yetirir. Babik onun hüzuruna gəlib deyir: «Əmr elə ki, bürünc həvəngdəstəni sən sarayından çıxartsınlar!» Həmin həvəngdəstə kül ilə dolu idi və onun yanından keçən hər adam dəstəklə vurub deməli idi: «Qoy Sünnük torpağı varıyla, dövlətiylə məhv olub beləcə külə dönsün!»

Şah təəccüblənərək əmr edir ki, həvəngdəstəni saraydan çıxartsınlar. Bundan sonra Babik şahdan xahiş edir ki, doğma torpağını ona qaytarsın. Şah mülkünü ona bağışlayır və igid döyüşçünü ucaldan bir fərman verib böyük təmtəraqla yola salır.

Babik Araz çayını keçən kimi bir kəndin bünövrəsini qoyur və onu Nakorz, yəni «Vətən torpağına basdığı ilk addım» adlandırır.

O, hakimiyyətinin beşinci ilində ova çıxır və öz viranə qalmış torpağını gəzib seyr edir. Şalata çatanda o, bir təpəyə qalxır. Həmin vaxt haradansa bir ceyran çıxır və qaçıb torpaqla örtülmüş kilsənin üstündə durur. Babik onun dalınca gedəndə, ceyran yox olur. Babik təpəyə qalxanda onun atının ayaqları torpağa girir. O, atını düşdüüyü dəlikdən zorla çıxarır. Orada olanların hamısı

vahimələnir və torpağı qazdıqda qaş-daşla dolu qəşəng bir kilsə görürlər.

Bu hadisədən sonra Babiki İrandan müşayiət edən iki qardaş Qor və Qazan xristianlığı qəbul edirlər. Qazan sünnüklərin ən müqəddəs ərazisinə – Şalata (Salura) sahib durur. Lakin təəssüflər olsun ki, «Albaniya tarixi»ndə oğuznamənin başqa motivləri ilə səsleşmələrin çoxluğuna baxmayaraq bir yerdə adı çəkilən iki qardaşın - Qor və Qazanın kimliyini üzə çıxarmaq mümkün olmamışdır.

İndi mif-tarix bağlılığının başqa aspektlərinə də nəzər salaq. Ulularımızın əkinçilik, ovçuluq peşələrinə yiyələnməyə başladığı dövrlə bağlı keçirilən ayinlərin, adət-ənənələrin mifoloji görüşlərdə izlər buraxdığını görməmək mümkün deyil. Belə ki, çox əski çağlarda yurdumuzda belə bir ritual mövcud idi: bolluq yaransın, quraqlıq aradan götürülsün deyə qızları çayın mənbəyinə qurban verirdilər. Bu ritual əkindən qabaq yerinə yetirilir və guya bitkinin tez yetişməsinə yardım edirdi. Azərbaycan mifoloji görüşlərinin epik ənənəyə keçmiş qalıqlarında həmin ritualın əksinə rast gəlirik. «Məlikməmməd» nağılında qəhrəman elə bir ölkəyə gedib çıxır ki, orada bir əjdaha çayın qarşısını kəsib şəhəri susuz qoymuşdu. Adamlar əjdahaya gündə bir qız verirdilər. Yalnız bu halda əjdaha camaata bir az su buraxırdı. Məlikməmməd bir növ yuxarıdakı ritualın əksinə hərəkət edir. Suyu, daha doğrusu, əjdahaya qurban verilən şah qızını xilas edir, əjdahanı öldürür. Ağzından od püskürən əjdaha mifik anlamda quraqlığı simvollaşdırır. Əski inanışlarda təbiət tanrılarından biridir. Ona qurbanlar kəsməklə ulu əcdad yağış-su əldə etdiyini sanırdı. Əlbəttə, yuxarıda bəhs açdığımız ritualın hakim mövqedə olduğu dövrdə qızı xilas etmək təşəbbüsünə düşən hər kəs camaat tərəfindən daşqalaq edilərdi. Çünki öz hərəkəti ilə məhsul bolluğunun qarşısını almış zənn edilərdi. O zaman çaya qurban verilmək şərəf işi idi. Qızlar özləri bu işə könüllü gəldilər. Nağıldakı əjdaha epizodunda cəmiyyətin sosial institutlarından birinin mifik obrazlarla dəqiq təsviri verilmişdir və Azərbaycan xalqının həmin sosial institutu hansı çağda

keçirməsi arxeoloji qazıntılarla çoxdan tarixə bəllidir. Məhz bu mənada da miflər tarixlə yol yoldaşlığı etmişlər.

Uydurma təsvirlərin çoxluğuna baxmayaraq, mifologiya daxili xarakteri ilə realist istiqamətə daha çox meyillidir. Bu, qeyri-adi görünən elementlərin gerçəkliklə üst-üstə düşməsi ilə izah oluna bilər. Qeyd edək ki, miflərdə özünə geniş yer tapan fantastika da əksər hallarda realist mahiyyətdə olur. Onlarda nəzərə çarpan möcüzəlilik, maqiklik belə reallıqdan kənar deyil, dolayılığın, qeyri-adiliyin də kökləri gerçəkliklə bağlıdır. Başqa sözlə, hər bir fantastik element real varlığın əsasında yaranır, gerçəkliyin təfəkkürdə proobrazına çevrilir. Ona görə də mifologiyada fantastik varlıqların yaşayış tərzini adi insanların məişətindən fərqlənmir: divlər də ev işləri ilə məşğul olurlar, odun yarırlar, xörək bişirirlər, gözəl qızları xoşlayırlar; Simurq quşları nə qədər böyük qüdrətə malik olsalar da balalarını qorumaqda, yemək toplamaqda acizdirlər; pəri qızlar isə eşqə düşür, sevib-sevilirlər - bir sözlə, bütün sakrallıqlar hansı cəhətilə insanla yaxınlaşdırılır. Deməli, mifoloji model və sistemlərdə reallığın əsas göstəricilərindən biri odur ki, fantastik, fəvqəltəbii aləm nə qədər qeyri-adi təsvir olunsun da, insanlara xas xüsusiyyətlərlə biçimlənir.

İkinci fəsil

MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏNİN GENETİK STRUKTURU

Mifoloji düşüncə öz strukturuna görə tarixi düşüncədən fərqlənir. Bəşəriyyətin bu iki şüur səviyyəsi məkana və zamana münasibətdə fərqli modellər təqdim edir. Mifoloji şüur insan düşüncəsinin ilkin pilləsi kimi məkan və zamanın özünəməxsus qavramına malikdir. Mifoloji dünya modelində zaman qapalı, təkrarlanan, ritmikdir. Zamanın qapalı-ritmik strukturu məkanın da eyni ölçülər əsasında qurulmasını təşkil etmişdir. Bu cəhətdən mifoloji məkan-zaman kontinuumuna malik mifoloji dünya modeli ilə tarixi dünya modeli arasında kəskin fərqlər vardır. Tarixi şüurda zaman və məkan düzxətlidir, başlanğıcına və sonuna malikdir.

Mifoloji dünya modeli tarixi dünya modelinin əsasını təşkil etdiyi kimi, onun strukturunda özünəməxsus şəkildə yaşamaqda davam edir. Bu cəhətdən, Azərbaycan folklorunun, bütövlükdə milli mədəniyyətin doğru-düzgün öyrənilməsi və dərk olunması mifoloji düşüncənin strukturunu öyrənməyi tələb edir.

Kosmoqonik-əsatiri düşüncənin daha bir əsas özünəməxsusluğu onda ifadə olunur ki, burada varlıq ünsürünün təşəkkül tarixi onun struktur mahiyyətini təşkil edir. Başqa sözlə, əşyanın necə əmələ gəlməsi onun mahiyyətə nə olmasını müəyyən edir. Buna görə də mifoloji düşüncənin struktur mexanizmlərinin öyrənilməsi ilk öncə onun genetik strukturunun tədqiq olunması ilə mümkün olur. Mifi, mifologiyanı onun təşəkkül yollarını, genetik strukturunu aydınlaşdırmadan doğru-düzgün dərk etmək mümkün deyildir.

Mifoloji düşüncənin struktur səviyyələri

Mifoloji düşüncə öz inkişafında müxtəlif mərhələlərdən keçmişdir. Bu gün bəzən tədqiqatçılar həmin düşüncənin inkişaf tarixini əks etdirən mərhələləri biri-biri ilə qarışdırırlar. Belə yanaşma təsadüfi deyildir və konkret səbəblərdən törəyir.

Hər bir mifoloji düşüncə sistemi öyrənilərkən onun strukturu ilk növbədə genetik inkişaf kontekstində dəyərləndirilməlidir. Burada iki məsələ nəzərə alınmalıdır:

1. Mifoloji düşüncənin inkişaf mərhələləri;
2. Mifoloji düşüncənin struktur səviyyələri.

Mifoloji düşüncə müxtəlif inkişaf mərhələlərindən (totemizm, antropomorfizm və s.) keçmişdir. Hər bir mərhələ öz dövrünü başa vurduqdan sonra mifoloji düşüncə sisteminin strukturunda (tərkibində) müəyyən bir səviyyəyə çevrilmişdir. Örnək üçün deyək ki, totemizm insan-təbiət (heyvan, bitki) münasibətlərinin qohumçuluğa əsaslanan modeli kimi mifologiyanın inkişafında xüsusi mərhələdir. Lakin mifologiya yalnız bu mərhələdən ibarət deyildir. O, öz inkişafında totemizm mərhələsini adladıqdan sonra totemizmə xas düşüncə modeli mifoloji düşüncənin strukturunda onun müəyyən səviyyəsi olaraq qalmaqda davam edir. Bu, totemizmə münasibətdə olduğu kimi, antropomorfizmə, magizmə və s. münasibətdə də eynidir. Odur ki, mifoloji düşüncə öyrənilərkən onun inkişafında mərhələ və struktur səviyyələrinin münasibətləri mühüm cəhət kimi nəzərə alınmalıdır.

Mifoloji düşüncə haqqında universal xarakterli bilgilərə görə, ulu əcdad, ilk növbədə, yaşayış tərzilə təbiət hadisələri və heyvanlar aləmi arasında oxşarlıq görmüş (qidalanmada, doğumda, hərəkət və davranışda, eləcə də digər zahiri əlamətlərdə), həmin aləmlərlə özü arasındakı qeyri-adi əlaqəyə təsir göstərməyə çalışmış, bununla da nəhəng vəhşi canlılar tərəfindən gözlənilən təhlükələrə qarşı nikbinliklərini qoruya bilmişdir. Onların yaşamaq uğrunda mübarizəsindən və topladıqları təcrübədən doğan inanışlar «sınaqlardan çıxarılaq»

yaddaşlarında möhkəmləndikcə təsəvvürlərə çevrilmişdir. Ulu əcdad dünyaya həmin təsəvvürlərin baxış bucağından, yaxud pəncərəsindən baxmışdır və onlar sistemləşdirildikcə totemizm, animizm, animatizm, magiya və kult münasibətləri şəklini almışdır. Təbiət varlıqlarının fetişləşdirilməsi isə müxtəlif ayin və mərasimlərin keçirilməsinə meydan açmışdır. Ovçuluq, maldarlıq və əkinçilikdə qazanılan uğurların da səbəbini həmin təsəvvürlərin doğurduğu qeyri-adi məxluqlarla əlaqələndirmişlər. Mifoloji anlayışlar da bu təsəvvürlərin içərisindən keçərək öz model və strukturlarını qurmuşdur və yuxular ibtidai görüşlərə təkan verən əsas vasitələrdən biri olmuşdur.

Psixoanalizin banisi Z.Freyd yuxular haqqında böyük tədqiqat əsərinin müəllifi kimi qorxunun, əqli çatışmazlığın yuxu prosesində qərribə obrazlar yaratdığını dəfələrlə müşahidə etmiş və qədim mədəniyyətlərin materialları əsasında yuxuların kortəbii formada meydana gətirdiyi qeyri-adi təsvirlərinin ibtidai çağların insanların mifik düşüncəsinə təsirini xüsusi vurğulamışdır. Ulu əcdada elə gəlirmiş ki, onun şüurlu istəkləri yalnız yuxularda gerçəkləşir və yuxuların yaşantılarla əlaqələnən hər hansı bir kiçik detallı «kortəbii sahənin» nəhəng köməkçilərinin (mifoloji təsəvvürlərin) izlərini tapmağa yardım göstərirdi. Yuxuların və miflərin insan psixikasındakı əsas əlaməti sayılan «kortəbii şüur – azşüurluluğu öz əhatəsində yerləşdirən böyük dairədir; hər bir yetkin şüurluluğun ilkin kortəbii mərhələsi vardır, lakin kortəbii şüurluluq həmişəlik başlanğıc mərhələdə qalsa da, tam qiyməti ilə psixi fəaliyyət kimi özünü göstərmişdir» [322, 534]. Eləcə də bəzi əlamətlərini şüurun inkişafının yüksək pilləsində də göstərmişdir. Z.Freyd bu qənaətə gəlir ki, «Yuxu – kortəbii şüurun yaranışlarından biridir» (322, 530). Mifoloji sistemləri meydana gətirən əsas səbəb insanın təbiətdən tam asılılığı olsa da, kortəbii şüurda yuxuların təqlidi (imitasiyası) ilə yaranan arxetiplər müxtəlif inanc formalarının təsirinə məruz qalaraq çoxalmış, əhatə dairəsi genişlənmiş və ictimailəşməyə – toplumun, icmanın bütün üzvlərinin davranışlarını tənzimləməyə başlamışdır.

Beləliklə, insanların ilkin təsəvvürləri inkişafın aşağı pilləsində bir neçə mərhələdə və başqa-başqa formalarda təzahür etmişdir:

1. Totemizm mifoloji düşüncə səviyyəsi: Totemizm⁴ – ayrı-ayrı insan dəstə-lərinin elə bir inanc formasıdır ki, icma üzvlərinin hər hansı bir heyvan, yaxud bitki ilə qohumluğunun olmasına əsaslanır. Totem icmanın hər bir üzvünün həyatında mühüm rol oynayır, adət-ənənələri, qanun-qaydaları tənzimləyir, bütöv icmada stabilliyin qarantına çevrilir. Heyvan və bitkilərdən törədiklərini zənn edən insanlar, ilk növbədə, özlərində totem seçdikləri varlığın əlamətlərini görür, ümumi əcdadlarını yarım-insan-yarım-heyvan, yaxud yarım-insan-yarım-bitki şəklində təsəvvürə gətirirlər. Çox hallarda tayfa totemin adını daşıyır. Məsələn, Azərbaycanda XV-XVI yüzilliklərdə qüvvətli müstəqil dövlətlər yaradan iki məşhur tayfadan birinin adı Qaraqoyunlu, digərininki isə Ağqoyunludur, onlar öz bayraqlarının üstündə çox dərin qatlardan gələn totem inamına əsaslanıb müvafiq qara və ağ qoyunun şəklini əks etdirmişdilər.

Totemizmə xas əsas cəhətlərdən bir tabu⁵ praktikasıdır. Tabu – insanın bəzi davranışlarına xüsusi qadağa qoyulmasına deyilir. Bütün icma üzvləri üçün məcburi sayılan yasaqların bəzən həddi və ölçüləri müəyyənləşdirilir. Belə ki, yaş dövrləri ilə bağlı (məsələn, on beş yaşına çatmamış yeniyetmələr ova çıxma bilməzdilər), sosial zəmində (icma başçısından, yaxud kişilərdən, ya da qadınlardan başqa heç kəsin totemə əl vurmağa ixtiyarı yox idi), mövsümlə bağlı (yazda çiçəkləyən ağacı kəsmək olmaz) və s. yasaqlar tətbiq edilirdi. Totemizm dini görüşlərin ərəfəsi sayılır, Azərbaycan xalqının inanclarında qurda, marala, inəyə, ağ quşa,

⁴**Totemizm** - «*totem*» sözündən yaranmışdır. Bu söz Alqonkin mənşəli ocibve hindu tayfasının dilindən götürülmüşdür, hərfi mənası «onun nəsl» deməkdir, yəni qurd totem hesab edilirdisə, «qurd totemi» deyəndə «qurdun nəsl» başa düşülürdü. «Totem» ilk dəfə elmi ədəbiyyata XVIII əsrdə (1791) C.Lonq tərəfindən gətirilmişdir və C.Frezerin «Totemizm» (1887) məqaləsi ilə dünya xalqlarının mifologiyasına tətbiq edilmiş, beynəlxalq termin statusu qazanmışdır.

⁵**Tabu** - mənası çətin anlaşılan polineziya sözüdür. Z.Freyd «müqəddəs həyəcan» şəklində şərh edir. Azərbaycanlılar tabuya «yasaq» deyirlər.

ilana, aslana, qaba ağaca totem kimi yanaşıldığı müşahidə olunur. (Bu barədə növbəti fəsildə geniş bəhs açılacaq).

2. Animizm⁶ mifoloji düşüncə səviyyəsi: Animizm – ilkin dini təsəvvürlərin əsasında duran elə bir inkişaf mərhələsidir ki, bütün varlıqlarda ruhun mövcudluğuna inanışa əsaslanır. Animizmin ilk elmi təhlilini verən E.Taylor təlim kimi götürəndə onun nəzəri əsasında iki ehkamin durduğunu vurğulayırdı: birincidə ruh varlığın məhvindən, daha doğrusu, daşdığı cismin ölümündən sonra da maddi həyatda fəaliyyətini davam etdirir, ikincidə isə bədəndən ayrılıb gerçək dünyanı tərk edir və ilahi aləmin yüksəkliyinə qalxır. «İbtidai mədəniyyət» (1871) əsərinin müəllifinin gəldiyi qənaət bundan ibarətdir ki, «animizm bütün inkişafı ilə ruhların tanrılar tərəfindən idarəçiliyinə əsaslanan inançdır, təcrübəyə keçərək insanları gerçək ibadətə sövq edir» [306, 212]. Animizmdə təbiət qüvvələri, bitkilər, bir çox cansız predmetlər, heyvanlar şüurlu başlanğıca malik hesab edilir və fəvqəltəbii xüsusiyyətlərin icraçılarına çevrilir.

Totemizmdə də animizmin üsürləri özünü göstərir. Fərq ondadır ki, totemizmdə bir qrup insanın təsəvvüründə yalnız totem seçilən heyvan, yaxud bitkinin qeyri-adi gücünün varlığına, şüurluluğuna, təbiətdəki bütün hadisələri idarə etməyə qadirliyinə inam olduğu halda, animizmdə həmin əlamətlər bütün maddi varlıqlara və təbiət hadisələrinə şamil edilir. Bəzi tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, animizm totemizmlə eyni zamanda, ya da ondan əvvəl meydana gəlmişdir. Lakin totemizmdəki ideya (insanın heyvandan və bitkidən doğulması) primitivdir və təsir dairəsi çox məhduddur. Totem öz «icmasından» kənarında «gücünü» və təsirini tamam itirib adıləşir. Animizmin isə sistemi ümumidir, əhatə dairəsi genişdir, ideyası daha əsaslı və asan dərkolunandır. Ona görə də təsirini geniş kütlələrə göstərməyə qadirdir. Təbiidir ki, bu iki təsəvvür formasının hansının daha ilkin meydana gəlməsinin prinsipal əhəmiyyəti yoxdur. Çünki hər

⁶**Animizm** – latın sözüdür, anima – ruh, can deməkdir. Ruhların mövcudluğuna inam mənasında işlənir. Elmi termin kimi etnoqrafiyada ilk dəfə ingilis alimi G.B.Taylor (1871) tərəfindən işlənmişdir.

ikisi sonrakı – nisbətən mürəkkəb təsəvvür sistemlərinin yaranmasında böyük rol oynamış, öz strukturları, obrazlar silsilələri ilə bəzən bütövlükdə onların tərkibinə daxil olmuşdur.

Animistik görüşlər Azərbaycanda hər sahədə özünə geniş yer almışdır. Folklorun epik, lirik ənənəsində, mərasimlərdə, oyun və tamaşalarda, canlı danışıqda, eləcə də mədəniyyətin bütün formalarına aid nümunələrdə cansız varlıqların şüurlu başlanğıca malikliyi ideyasına təsadüf edilir. Məsələn, əncir ağacını kəsəndə «Ruhu səni tutacaq» qənaətinə gəlirlər. Yerə qaynar su atanda «Torpağın ruhunu incitdin» deyirlər. Quşa daş atanda «Onun ruhundan qorx!..» xəbərdarlığını edirlər.

Ruhun (canın) başqa məkanda saxlanması ideyası da mövcuddur ki, Azərbaycan xalqının epik ənənəsində izlərini qoruyub saxlamışdır.

3. Animatizm mifoloji düşüncə səviyyəsi: Animatizm⁷ – elə bir inama əsaslanır ki, insanın, xüsusilə ölünün ruhunun əbədilik mövcudluğu ön plana çəkilir və zənn edilir ki, cismən bədən fəaliyyətini dayandırsa da, ruh real dünyada yaşamaqda davam edir, təkcə məhsuldarlığını itirmiş olur. Totemistik və animistik görüşləri öz içərisində əritdiyi üçün ibtidai primitiv təsəvvürlərin bu forması əvvəlkilərlə müqayisədə daha universal sayılır. «Ruhun ölməzliyi», yaxud «ölümdən sonra həyat» ideyası ibtidai çağlarda meydana atılsa da, bu gün də bir sıra alimləri düşündürür. Bu məsələ barədə çoxsaylı mülahizələr irəli sürülür. Bir sıra nəzəriyyələr də yaranmışdır.

Azərbaycan-türk xalqını formalaşdıran bəzi etnik qrupların Tanrıçılığa və İslama qədərki dini dəfn adətlərində həyatın o biri dünyada davam etdirilməsinə güclü inam var idi. «Kitabi-Dədə Qorqud»da (XI boyda) Qazan xanı əsir alıb quyuya salan türk tayfasının inamına görə, yeraltı aləmdə günlərini daha xoş keçirmələri üçün ölümlər gerçək dünyanın nemətləri ilə təmin olunurdular. Xüsusi mərasimlərdə meyitlər basdırılan quyuların ağzına yeməklər qoyulurdu. Arxeoloji qazıntılar zamanı

⁷**Animatizm** – latın sözüdür, *animatus* – canlı deməkdir. Təbiətin bütöv halda və ayrı-ayrı qüvvələrinin, hadisələrinin şəxssiz (cisimsiz) canlandırılması başa düşülür.

yurdukdakı saklara aid kurqanlardan (Şəkıdəkı Mınbərək və Alazan kurqanlarından) totem dərısınə bükülü meyıtın yanında içərısındə bısmış yeməklər dolu qablar, hətta səfərə göndərılınən xoşladıđı əşyalar, bəzək şeyləri tapılmışdır. Bir gil kasada ov quşunun xırda sümükləri, samovarı xatırladan xüsusi məişət əşyası, daraq, əsa ağacı və xüsusi ağ çay daşından yonulmuş ox ucluqları göstərir ki, ulu əcdad öz soydaşının bədənini o biri dünyaya əliboş yola salmamış, bir neçə müddətlik azuqə ilə yanaşı, ov etməsi üçün hətta sursatla da təmin etmişdir.

4. Antropomorfizm mifoloji düşüncə səviyyəsi: Antropomorfizm⁸ - elə bir dünyagörüşüdür ki, insana xas xüsusiyyətlərin əşyalara, təbiət hadisələri və qüvvələrinə, cansız varlıqlara, göy cisimlərinə, heyvan və quşlara aidliyinə inamdan doğmuşdur. Mədəniyyətin inkişafının müəyyən pilləsində dildə alleqorik ifadə vasitəsinə çevrilmiş və bədii yaradıcılıqda geniş istifadə edilərək insanlığın əlamətlərinin digər varlıqların üzərinə köçürülməsi ilə şərtlənmişdir. Tədqiqatçıların çoxu simvolların yaranmasını alleqoriya ilə bağlayırlar. Antropomorfizm ilkin mərhələdə yalnız miflərə xas əlamət kimi meydana gəlmiş, cəmiyyətin inkişafının bir qədər irəliyə doğru addımladıđı mərhələdə isə ibtidai dinlərin mahiyyətində durmuşdur. Antik filosoflar tərəfindən (Ksenafon) tənqidə məruz qalmasına baxmayaraq, xristianlıq və islamda da özünə yer almışdır.

Antropomorfizmin işlək dairəsinin genişliyini nəzərə alıb hissələrə ayırırlar. Belə ki, Antropopatizm⁹ təkcə təbiət qüvvələrinin insaniləşdirilməsi, psixoloji antropomorfizm isə insanın istirablarının, eləcə də qəzəb, mərhəmət, nifrət və s ruhi narahatlıqlarının tanrılara şamil edilməsi kimi götürülür.

Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərini antropomorfizmsiz təsəvvürə gətirmək mümkün deyil. Daş beşikdən tutmuş, göy cisimlərinə – günəşə, aya, ulduzlaradək bütün canlı-cansız

⁸**Antropomorfizm** – yunan sözüdür, *anthropos* – insan, *morphe* – forma deməkdir. Təbiət qüvvələrinin və hadisələrinin, habelə fəvqəltəbii varlıqların səsləndirilməsi, insan şəklində təcəssümü kimi başa düşülür.

⁹**Antropopatizm** – yunan sözüdür, *anthropos* – insan, *pathos* – meyl deməkdir. Təbiət qüvvələrinin insanlaşma xüsusiyyətinə malikliyinə iddia edən təsəvvürdür.

varlıqlar insanlar kimi düşünə, danışa, yarada, şüurlu fəaliyyətdə ola bilər. Bəşər oğluna aid elə bir fərdi keyfiyyət yoxdur ki, o, əşyalara, təbiət qüvvələrinə və s. aid edilməsin. Ulu əcdad çətinə düşəndə özündə olan mərhəməti tanrılardan diləmiş, yeri gələndə onların qəzəbinə keçdiyini sanmışdır.

5. Magik mifoloji düşüncə səviyyəsi: Magiya¹⁰ – ilkin görüşlərin elə formasıdır ki, insanlar fəvqəltəbii qüvvələrin gücü ilə dünyaya (təbiət hadisələrinə, ruhlara, adamların əhval-ruhiyyəsinə, sağlamlığına) təsir etməyin yolunun tapılmasına inanırlar. Azərbaycanda əfsun, cadu, sehir, tilsim, fal və duaların toplusu şəklində anılır. Magiya hərəkətlə bağlıdır, xüsusi ayinlər şəklində yerinə yetirilir. Formalarının çoxluğu onunla şərtlənir ki, icmanın məişətinin bütün sahələrini öz əhatə dairəsinə alır. Bu əlamətinə görə magiyanın müxtəlif növləri meydana gəlmiş və XX əsrin 20-ci illərində B.K.Malinovski tərəfindən təsnifatı aparılmışdı. Əsasən «ağ magiya» və «qara magiya» şəklində xarakterizə edilməklə xeyirxahlığa, ya da əksinə, bədxahlığa xidmət etməsi vurğulanmışdır.

Magiyaya cadugərlik donu geyindirib araşdırmalardan kənar qoymaq düzgün deyil. Ona görə ki, ibtidai inanış formalarından biri kimi cəmiyyətin inkişafında müəyyən rol oynamışdır. Magiyanın əhatə dairəsinə nəzər salanda görürük ki, a) təsərrüfat magiyası ilə günəşi, yağışı çağırır və onun uğurluluğunu təmin edirdilər; b) ağ magiya – xəstəliklərin müalicəsi üçün yararlı sayılırdı; v) qara magiya – şər işlərin icrasını gerçəkləşdirirdi; q) qoruyucu, yaxud xilasedici magiya – körpələri, uzaq səfərlərdə və döyüşlərdə olanları bəlalardan qurtarırdı; d) məhsuldarlıq magiyası – bolluğun, bərəkətin təminatçısına çevrilirdi.

Magizmin xüsusiyyətlərindən elmi şəkildə ilk dəfə E.Taylorla C.Frezer, sonra isə B.K.Malinovski, L.Levi-Bryul, K.Levi-Stros və b. bəhs açmışlar. «Sirlilə biliklərin toplusu», «ideyaların

¹⁰**Magiya** – latın sözüdür, *magia* – hərfi anlamda əfsunçuluq, cadugərlik, sehirbazlıq deməkdir. Təbiət hadisələrinə, insanlara, ruhlara fəvqəltəbii yolla qədim təsir etmək üsuludur. Mərasim anlamında da işlənir.

assosiasiyasına əsaslanan hərəkətlər» şəklində qiymətləndirdiyi magiyanın cəmiyyətin inkişaf tarixində tutduğu yeri müəyyənləşdirərkən E.Taylor magiyanı sivilisasiyanın ən aşağı pilləsi hesab edərək yazırdı ki, «əqli inkişafa az yer ayrıldığından ibtidai cəmiyyətlərdə magiya bütün gücü ilə meydan sulayır. Vəhşilərin magiya ilə bağlı bəzi adət və vərdisləri əsaslı şəkildə dəyişdirilməlidir. Bununla belə yuxarıya doğru addımladıqca da magiya özünə müəyyən yer almağı bacarır» [306, 92]. C.Frezer müxtəlif xalqların folklorundan əldə etdiyi materialları ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmişdi ki, maqiyanın ayinləri oxşar və bir-birinin ardınca sıralanan yalançı səbəb-axtarış hadisələri əsasında yaranmış və iki tipdə özünü göstərmişdir: **qomeopatik (təqlidi) magiyada** funksiyaların yamsılanması üçün oxşarlıqlar ön plana çəkilirdi. Əsas şərti varlıqların bənzərlərini müəyyənləşdirmək idi. Məsələn, düşməni öldürmək məqsədi ilə keçirilən ayin onun şəklinin məhvi ilə başa çatırdı. Elə zənn edilirdi ki, insanın kağız üzərindəki əksi onun canlı oxşarıdır. **Kontaqioz (yoluxdurucu) maqiyanın əsas əlaməti** isə yoluxdurma və toxundurmadır. Bu formanın əsas şərti əlaqə yaratmaqdır. Seçilmiş, yaxud xüsusi hazırlanmış məhlulu (şirəni) qarışdırıb adamlara içirdirdilər, ya da düşmənin saçından, paltarının bir hissəsindən vasitə kimi faydalanırdılar. Hər iki növ magiya xalq arasında sevilən sayılır və «ağ magiya» kimi xarakterizə edilirdi.

Əski azərbaycanlılar qorxunu götürməkdən ötrü (bəzi kəndlərdə indi də icra olunur) cəftə suyu verirdilər. Cəftə iri darvazaların üstündə qapını döyməkdən ötrü qoyulan məişət əşyasıdır. Onun çəkicini adi suya salır, alınan yaxalantını magik gücə malik hesab edirdilər. Keçi piyini bədəninə sürtməklə xəstənin sağalacağına ümid bəsləyirdilər. Şər işlərin baş tutması üçün isə qurd yağından və ilan qabığından istifadə edirdilər. Kolu, tikanlı ağacların budaqlarını və üzərlik bitkisini evlərin astanasından asırdılar ki, pis nəzərləri içəri buraxmasın. Bağ-bağata ziyan dəyməsin deyə itin kəllə sümüyünü çəpərin üstünə sancırdılar.

Bütün ibtidai görüşlərin mayasında insana xas bədən üzvlərinin təbiət obyektləri ilə müqayisəsi dururdu. Çünki «magiya təbiət qanunlarının yalançı davranış prinsiplərindən asılı, təhrif olunmuş sistemi idi; eyni zamanda həm saxta elm, həm də yaranışsız incəsənət sayılırdı» [306, 18]. Lakin magiyanı «insanın öz hərəkətlərinə təbii prosesləri daxil etmək təşəbbüsü» kimi yozanlar da vardı. K.Levi-Stros yazırdı ki, «magiyanın doğruluğuna inam dünyanı nizamlamaq ehtimalına iradə göstərməkdir» [233, 149].

Oda (atəşə) tapınan qədim Midiya-Azərbaycan tayfaları belə hesab edirdilər ki, qonşu toplumlar ölünü basdırmaqla torpağın magik gücünü, məhsuldarlığı azaldırlar. Ona görə də meyiti aparıb xüsusi yerlərə qoyurdular və hami quşlar qısa müddətdə çürüməyə başlayıb ətrafı zəhərləyən əti dimdiyi ilə sümükdən ayırırdı. Yoluxucu xəstəliyə tutulub ölənləri isə yandırırtdılar. Belə zənn edirdilər ki, şərin ziyanverici əlamətlərini özündə daşıyan o biri dünyaya ancaq odun köməyi ilə gedə bilər. Eləcə də mərhumun qohumlarını yaşadıkları ərazidən uzaqlaşdırır, onlardan bir müddət kimsəsiz yerlərdə qalıb «təmizlənməyi»ni tələb edirdilər. Xüsusi yandırıcı materialların köməyi ilə xəstənin yaşadığı evə də od vururdular. Magik təsəvvürə görə, şər ruhlar ölüm yayan vasitəni evə, paltarlara və dünyasını dəyişənin yaxınlarına da ötürmüşdü. Və atəşpərəstlik magiyasına əsasən, odun gücü ilə nəzəri cəhətdən şərin bütün əlamətləri insanlardan uzaqlaşdırılırdı. Sonralar tibb elmi sübut etdi ki, vəba xəstəliyinin viruslarını meyiti yandırmaqla tamam aradan götürmək mümkündür. Faktiki olaraq ulularımızın dəfn ritualında magiyanın köməyi ilə ekoloji məsələyə düzgün yanaşılırdı. Lakin bir neçə məsələdə təsadüfi uyğunluq özünü göstərsə də, yoluxucu xəstəliyin aradan qaldırılmasının magiya ilə – fəvqəltəbii güclə heç bir əlaqəsi yox idi. Elmdə bu, yalançı səbəb-axtarışın nəticəsi kimi xarakterizə edilir. Doğrudur, həmin dəfn ritualının «təcrübəsi» əvvəllər də, indi də tibb elmi üçün yararlı sayılır və dünyanın hər yerində tətbiq edilir. Belə ki, sürətlə yayılan çarəsiz xəstəliklərin qarşısını almaq məqsədilə virusun daşıyıcısına çevrilən yerləri, ərazini və xəstələri cəmiyyətdən təcrid edirlər,

müalicə heç bir nəticə vermədikdə hətta yarımcan insanlarla birlikdə bütöv kəndi, qəsəbəni yandırırırlar.

Ritual-magik praktikanın ən qədim ayinləri ovçuluqla bağlı keçirilmişdir. Azərbaycanın Qobustan¹¹ qayalarındakı rəsmlərdə ox və kaman əsrində dünyanın dərkinə doğru insanın təfəkküründəki sıçrayışlar əks etdirilmişdir. A.D.Stolyar Xəzər sahilillərinin dağlıq hissəsində, Bakı şəhərinin yaxınlığındakı ərazilərdə yaşamış ulu əcdadı «dünya incəsənətinin əsas predmeti» sayırdı. Doğrudan da Qobustan qayaüstü rəsmlərin yaranma tarixinə nəzər salanda görürük ki, tarixi xronoloji cəhətdən Azərbaycan türkünün ilk yaradıcılıq işi erkən mezolitdə başlayır, yonma texnikası ilə hündürlüyü 1,5 m olan antropomorf siluetlər hazırlanır; son mezolit və neolitdə daşların üstünə qravirovka yolu ilə animalistik süjetlər, oxatanların iştirakı ilə ovçuluq kompozisiyaları, çoxsaylı «xor» dəstəsi və ekipajlı «günəş qayığı» əks olunur və tunc əsrinin finalınadək stereotip ideoqramlara çevrilən həndəsi naxışlı konturlarla keçilər sıralanır – bütövlükdə tarixçilərin hesabladığına görə, «qayaüstü rəsmlər on min illik dövrü əhatə edir» [151, 114].

Magiyaya əsaslanan əski Azərbaycan mifoloji görüşlərinin sənədləşməsinin tarixi bu rəsmlərlə başlanır. Qaya üzərindəki qadın-kişi əlaqəsinin (animalistik süjetlərin) təsviri yarımların bünövrəsinin qoyulması kimi verilir. Yuxarıda qeyd etmişdik ki, Azərbaycanın bəzi bölgələrində keçi piyi indi də insanı sağlamaşdıran magik güclərdən biri sayılır. Bu inamın kökü də Qobustan qayalarındakı ilk keçi görüntüsündədir. K.Levi-Stros ovçuluq rituallarının qayaüstü rəsmlərdəki nişanələrini «mədəni evolyusiya» kimi qiymətləndirir və «magiyanın əyaniləşmiş təsviri» hesab edərək göstərir ki, bu gün ilk baxışda «tarixəqədərki qayaüstü rəsmlər – sayına və mağaranın ən dərin ərazisində yerləşməsinə görə bizim üçün utilitar əhəmiyyətini itirmiş sayılır; oradakı rəsmlərin yaradıcıları ovçular idilər: ola

¹¹*Qobustan* – Bakının cənubunda, Xəzəryanı dağlıq sahədəki dörd məntəqədə (Böyük Daş dağının aşağı və yuxarı ətəklərində) yaşı 10 000 ili ötən qayaüstü tarixi petroqlif «qalareyası» mövcuddur.

bilsin ki, şəkillər də ovçuluq rituallarına xidmət edirmiş» [234, 332]. Beləliklə, insan sirlərə bələd olmağa təbiətin sərt qanunlarını özünə tabe etməklə başlamışdır. Bu işdə ilk əvvəl magiyaya güvənmiş, əşya və varlıqların fəvqəltəbiiliyinə inanmaqla biri-birinin həyatındakı təhlükələri ya dəf etməyə, uğurların təminatçısına çevrilməyə, ya da başqasını (düşməni) bəlalara salmağa çalışmışdır.

6. Fetişist və kultçuluq mifoloji düşüncə səviyyələri: Fetişizm¹² - maddi əşyalara itaətə əsaslanan dünyagörüşüdür. Belə ki, magiya mərhələsindən sonra fəvqəltəbiiliyin xüsusi predmetlər vasitəsi ilə həyata tətbiqinə inam yaranır. Dua və əfsunlarla təbiətə təsir etməyin mümkünlüyünə razılaşan ulu əcdad işini daha sistemli qurmaq məqsədilə xüsusi sehri vasitələr düşünməyə başlayır. E.Taylora görə, fetişizm animizmin bir formasıdır, fetiş isə ruhların yerləşdiyi məkandır [306, 331-332]. Birinci qənaəti dəqiqləşdirmək lazım gəlir. Çünki fetişizm əslində animizmin əşyalarla təsdiqlənməsi tələb olunan formasıdır. Beləliklə, müqəddəsləşdirilən bütün maddi əşyalar fetiş kimi qəbul olunurdu. Demək olar ki, dinlərin hamısında xüsusi predmetlər var ki, ona itaət və ibadət edirlər. Xristianlıqda xaç, «Tovrat» və ikona, islamda Kəbədəki qara daş və «Quran» dindarlar tərəfindən qeyri-adilik dərəcəsinə qaldırılıb fetişləşdirilmişdir.

Azərbaycan mifik görüşlərində fetişizm özünə xüsusi yer tutur. Türk təfəkküründə fetişləşən varlıqlardan ilkinə odun əldə edilməsi ilə yaranmışdır. Mağaralarda qalanan ocaqlar müqəddəsləşdirilərək nəslin davamlılığını bildirmişdir. Təsadüfi deyil ki, dilimizin məhsulu olan «ocaq» sözü arxetipik simvola çevrilərək əksər xalqlara keçmiş və eyni mənada işlənmişdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının nəzərində kiçik məişət

¹²**Fetişizm** – fransız sözüdür, *fétichisme* // *fétiche* – idol, talisman deməkdir. Fəvqəltəbii xüsusiyyətlər şamil edilmiş maddi əşyalara dini itaət kimi başa düşülür. Termini ilk dəfə hollandiyalı səyyah V.Bosman (XVIII əsrin əvvəllərində) işlətməmiş, fransız tədqiqatçısı Ş. De Bros isə «Fetiş tanrılarının kultu» (1760) əsərində misir, yunan, roma dinləri əsasında geniş təhlilini vermişdir.

əşyalarından tutmuş silahlara (ox, yay, qılınc), bulaqlara, təpələrə, qayalara kimi hamısı ilahiləşdirilib tarixin müxtəlif dövrlərində insanların ümid yerinə çevrilmişdir. Nağıl və eposlarımızda bir silsilə sehri əşyalar və vasitələr təsvir edilir ki, qeyri-adi işləri yerinə yetirir, möcüzələr törədir. Əvvəllər onların fetiş şəklində xalq arasında qəbul edildiyi şübhəsizdir. Talisman və amuletlər də fetişləşdirilmiş predmetlər sırasında durur. Maddi əşyalara və varlıqlara fetişizm mövqeyindən yanaşılması itaət və ibadətə daha universal dayaqını – kultları meydana gətirmişdir.

Kult¹³ - allahların, mədəni qəhrəmanların, nəslin ilk nümayəndəsinin, ilahiləşdirilmiş bütün varlıqların icmadakı müqəddəslik mövqeyinə ehtiram göstərilməsi, çətin anlarda onlardan kömək istənilməsi və xatirələrinin əbədiləşdirilməsinə yönələn kollektiv və fərdi davranış növüdür, kultun daşıyıcısının fəvqəltəbiiliyinə olan inama əsaslanır. Kult - bir sıra xüsusiyyətləri ilə rituallara yaxınlaşır. Lakin kultlar rituellardan fərqli olaraq, hər an insanların ehtiyac və istəklərinin həyata keçirilməsi vasitəsinə çevrilə bilər, yəni rituallar ilin müəyyən vaxtlarında, eləcə də məişətdə baş verən mühüm hadisələrin ildönümündə (icma başçısının seçilməsi, təbii fəlakətin dəf edilməsi və s. bağlı ənənə halına düşmüş, ilin müəyyən vaxtında təkrarlanması icma tərəfindən qəbul edilmiş xüsusi fəaliyyət forması kimi) toplumun bütün üzvlərinin iştirakı ilə icra olunurdu. Bu zaman, əlbəttə, bəzi kultlar da unudulmur, onlara ehtiram göstərilir və ritualların repertuarına daxil edilirdi. Müstəqil kult ayinlərinin keçirilməsinə isə vaxt məhdudiyəti qoyulmur, insanlar kiçik qrup halında (bir ailə çərçivəsində belə) gündəlik qaygıları ilə bağlı müqəddəs hesab edilən yerlərdə (ağac kölgəsində, ocaq və bulaq başında, göl və çay sahillərində, məbədlərdə) hər an qurban kəsə, dualar oxuya, başqa ayinlər təşkil edə bilirdi. Kultlaşdırılan varlıqlara ya fərdi yolla, ya da kütləvi şəkildə müraciətlər edib çarə diləmək mümkün idi. Beləliklə, ilkin inanışlar kult miflərinin çoxlu sayda yaranmasına

¹³**Kult** - latın sözüdür, *cloro* - becərmək, ehtiram etmək və *cultus* - becərilməsi, baxılması, ehtiram edilməsi mənasını verir.

təbii şərait yaratmışdı. Gözə görünən hər şey - canlı və cansız (daş, qaya, bitki, heyvan, insan, təbiət hadisəsi və s) asanlıqla təsəvvürlərdə kultlaşdırılsa da, bəzilərinin ömrü çox qısa olurdu.

Miflər həm də kult ənənələrinin bir nəsilədən başqasına ötürülməsinin vasitəsi olmuşdur.

Azərbaycan mifoloji sistemində və inanclarında ağac (ağac pirlərinə bu gün də paltarlarından bir hissə qoparıb asanlar var), dağ, qaya, su, bulaq, ilan (ilan pirləri), öküz, inək, at, ocaq, ata, ana, baba (Şəkiddə Babaratma piri, Ağdaşda Gündoğdu baba ziyarətgahı) kultlarının izlərinə rast gəlirik.

Bütün bu təsəvvürlərin ümumiləşməsindən mifologiya (mifoloji dünyamodelləri, strukturlar) və rituallar formalaşmışdır. Deyilənlərdən belə bir qənaət çıxır ki, mifoloji sistemlər ulu əcdadın dünyagörüşünün ibtidai formalarının əsasında qurulmuşdur. Çünki hələ mədəniyyətin və inkişafın göstəriciləri mövcud olmayan çağlarda insanların həyat, zaman və məkanla bağlı görüşlərinin özülünü təbiət obrazları təşkil edirdi. Hər şey təbiətin hadisələri, qüvvələri və varlıqları ilə tənzimlənirdi. Dünyanın bütün ölçülərinin parametrlərini ancaq gözlə görülən və asanlıqla duyulan təbii yaranışlar təşkil edirdi. Sonra insan özünü təbiətə qarşı qoydu, ona təsir etməyin yollarını aradı. İlk təfəkkür tərzii və yaradıcılıq formalarının rüşeymləri kimi mifologiyayı meydana gətirdi. Primitiv baxışların sistemləşməsi, ümumiləşməsi mifologiyanın model və strukturlarını formalaşdırdı. Dünya barədə dini təsəvvürlərin qol-qanad açıb genişlənməsinə münbit şərait yarandı. Belə təsəvvür edərkən ki, bir şəxs meşənin dərinliklərində azıb uzun müddət qalır, yaxud bir adaya düşüb tək-tənha yaşamağa məcbur olur. Müasir sivilizasiyanın əlamətlərindən onun yanında heç nə yoxdur. Paltarını da Adəm, Həvva kimi əncir yarpaqlarından düzəltdi, ya da Robinzon Kruzonun yolu ilə getmişdir. Təbiətlə təkbətək qalıb zaman hissini itirdikdə ona nə yardım edə bilər? Gündüzlər ətraf mühitin təbii varlıqları, gecələr isə işıqlı göy, qaranlıqda işarən ulduzlar, günəş və ay. Təbiət hadisələrinin eyni qaydada təkrarlanması – gecənin gündüzlə əvəzlənməsi, fəsillərin dəyişməsi, varlıqların yaranıb yoxa çıxması ilk baxışda onda elə

təsəvvür oyadacaq ki, bütün bunlar hansısa qüvvənin iradəsi ilə qanunauyğun şəkildə yerinə yetirilir, təbiətin özündə bir ritm, ahəng, canlılıq var. Və «möcüzələr»in göydən, günəşdən, ulduzlardan və təbiətin özündən asılılığını zənn edəcək. Çünki ən vahiməli çağlarında onların himayəsini, yaxınlığını duyacaq. Dərd-sərini onlara danışacaq, ümidini onlara bağlayacaq. Göydəki işartılar və yerdəki ağaclar, heyvanlar, quşlar onun həmsöhbətinə çevriləcək. Əgər adada günəş, ay və ulduzlar yoxa çıxsa, çaylar, göllər, meşələr, dağlar, ağaclar olmasa, o adamın bağı çatlayar, elə bilər ki, dünyanın axırıdır. Qədimlərdə də belə olmuşdur. Zamanın və məkanın müəyyənlişməsində ulu əcdadın köməyinə çatan ilk vasitə göydə işartılar, yerdə isə təbiətin tez-tez dəyişən hadisələri, qüvvələri idi. Onlar gündüzlər ov ovlamış, qaranlıq düşəndə isə bir mağaraya çəkilib dincəlmişlər. Yazda əkmış, payızda məhsul toplamışlar. Vaxtın işıqlı hissəsində başları işə-gücə qarışmış, qaranlıqda isə imkan tapıb həyat, tale, dünya haqqında primitiv də olsa, düşüncələrə dalmışlar. Günün bir yarısı zəhmətlə, o biri yarısı götür-qoy etməklə keçmişdir.

Sakrallaşdırma mifoloji düşüncənin başlıca atributu kimi

Sakrallaşdırma mifik düşüncənin əsas atributudur. Əslində, mifologiyanın toplumun ideoloji sistemi kimi yaşarılığı, mövcudluğu, dayanıqlıq gücü sakrallığa bağlıdır. Sakrallıq – müqəddəslik, qutsallıq mifoloji düşüncənin aktuallığının əsas atributu kimi çıxış edir.

Mifologiyada sakrallıq inama söykənir. İnam və sakrallaşdırma mifoloji psixologiyanın bir-birindən ayrılmaz tərəfləridir. İnam olmasa, sakrallaşdırma olmaz. M.Steblin-Kamenski yazmışdır ki, mif haqqında geniş ədəbiyyatın mövcudluğuna baxmayaraq, mif üçün əsas olan tapılmaz olaraq qalır (303, 4). Tədqiqatçının sonrakı fikirlərindən aydın görünür ki, mif üçün əsas olan dedikdə, o, sakrallaşdırma və inamı nəzərdə tutmuşdur. O yazır: «miflə bağlı bir məsələ mübahisəsiz olaraq aydındır: mif nə dərəcədə həqiqət olub-olmamasından asılı

olmayaraq, yarandığı və mövcud olduğu mühitdə həqiqət kimi qəbul olunan söyləmədir» (303, 4).

Tədqiqatçının bu fikri çox qiymətli olub, mifin mahiyyətinə aydınlıq gətirir. Onun sonuncu qeydini təhlil etsək, mifin funksionallaşmasında sakrallaşdırmanın rolu üzə çıxmış olur.

M.Steblin-Kamenskinin yanaşmasından aşağıdakı qənaətləri hasil etmək olur:

1.Mifin mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsində onun real məzmununun indi bizə həqiqət kimi görünüb-görünməməsinin əhəmiyyəti yoxdur. Çünki mif bizim (tarixi şüur çağının) yox, mifoloji-kosmoqonik eranın düşüncəsinin məhsuludur və onun məzmununa qiymət verərkən bizim dövrün ideoloji düşüncə sistemindən çıxış etmək olmaz. Mifin məzmununun aktual olduğu çağ öz dövründə qalmışdır. Onun məzmununda nə varsa, öz dövrü ilə bağlıdır. Bu cəhətdən bizim mifin məzmununu həqiqət, yaxud uydurma kimi qiymətləndirməyimiz heç nəyi dəyişmir.

2.Mifin başlıca mahiyyəti onunla bağlıdır ki, o, öz dövründə həqiqət kimi qəbul olunmuşdur. Yəni mifin bu gün bizə fantastik təsir bağışlayan məzmunu öz dövründə heç də fantastika (doğru olmayan hadisə) sayılmamışdır. Tarixi şüur çağı insanların fantastika, uydurma saydıqları miflər öz dövrünün başlıca həqiqəti, doğru, real tarixi sayılmış və ona inanılmışdır.

Beləliklə, mifin mahiyyətində inam durur. Mifdəki hadisələrin çağdaş insanın düşüncə məntiqinə sığıb-sığmamasından asılı olmayaraq, mif çağı insanları həmin hadisələri həqiqət kimi qəbul etmiş və onun məhz belə olduğuna inanmışlar. Mifin mahiyyəti («canı») bu inama bağlı olmuşdur. Bu inam olmayanda mif öz mifliyini itirmiş olurdu. K.Levi-Stros yazır ki, «mifi nə qədər ki, mif kimi qəbul edirlər, o, mif kimi qalmaqda davam edir» [235, 194]. Alimin bu fikrində miflə bağlı çox böyük elmi həqiqət ifadə olunmuşdur. Yəni mif o vaxta qədər mif sayılır ki, onu mif kimi qəbul edirlər. Bu halda sual meydana çıxır: bəs mif nə vaxt mif sayılır? Bu sualın cavabı birbaşa sakrallaşdırma və inamla bağlıdır. Belə ki, mifdəki hadisələrə inanılırsa, o mif sayılır. O vaxt ki bu hadisələrə inam itir, onda miflər uydurma hekayələrə çevrilmiş olur.

Mifdəki hadisələrin reallığına inam sakrallaşdırmanı yaradır. Mifdə əcdada aid hadisələrə inam onları müqəddəsləşdirir. Bu da öz növbəsində mif çağı insanının həyatını mifoloji dəyərlərə münasibət baxımından iki qata (sferaya) ayırır:

1. Sakral (müqəddəs) qat:

Buraya ilkin əcdadlar, tanrılar, ilkin yaradılışda iştirak edən obrazlar və əşyalar aiddir.

2. Profan (adi) qat:

Buraya adi insanlar və əşyalar daxildir.

Profan qatın sakral qata münasibəti təqlid üzərində qurulur. Başqa sözlə, profan həyat yaşayan insanlar öz həyatlarını sakral varlıqların həyatlarına uyğun qurmalıdırlar. Bu halda kosmoqonik əcdadların, tanrıların etdikləri adi insanlar üçün təkrar etməli olduqları nümunə rolunu oynayır. Ulu əcdadların həyatı isə miflərdə əks olunur. Bu cəhətdən miflər sakral hekayətlər sayılır.

Sakrallaşdırma prosesində müxtəlif predmetlər, əşyalar, hadisələr və insanlar müqəddəsləşdirilərək hər hansı bir əlaməti, keyfiyyəti və fəaliyyəti ilə Yaradıcıya bağlanır. Sakrallaşan varlıqlar və hadisələr cazibə qüvvəsinə malik olduğundan etalonlaşib kütlələri arxasınca aparır. Sakrallıq dini ideyaların formalaşmasına da təkan vermişdir. Hətta müəyyən çağlarda cəmiyyətin siyasi və ictimai institutları, sosial və elmi düşüncəsi, mədəniyyət və incəsənəti də müqəddəsləşmənin (sakrallığın) təsiri altına düşmüşdür. Sakrallığın mahiyyətində dünyəviliyin əksi - ilahi aləmə yaxınlıq və ilahi qüvvəyə itaət dayanır. Ümumiyyətlə, ulu əcdadın əqidəsində yaradıcı ilə əlaqələnən, bağlanan hər şey müqəddəs idi. Məsələn, deyirlər ki, totem ana maral buynuzunu qoz ağacına sürmüşdür. Bu halda toplumun bütün üzvləri üçün qoz ağacı müqəddəsdir. Yaxud bir inanca görə, tanrının atının nalı bir dağın ətəyinə düşmüşdür. Deməli, o dağ müqəddəsdir.

Mifoloji düşüncənin başlanğıc mərhələsində insan təfəkküründə sakrallaşan ilkin varlıqlar zaman, məkan və rəqəmlərdir. Bu anlayışlar mifik düşüncənin ilk məhsulları kimi qəbul edilir. Çünki məkansız heç nə yarana bilməz. Eləcə də zaman hərəkətə gəlməsə, yerində donub qalsa, doğum, inkişaf

olmaz. Dünyanın yaranması üçün ilkin şərt məkan və zamanın meydana gəlməsidir. Allah varlıqları yerləşdirməkdən ötrü məkanı düzətdiyi andan zaman da «doğulub fəaliyyətə» başlamışdır. Sonra yaranışlar üst-üstə gəldikcə kəmiyyətin – sayların yardımına ehtiyac duyulmuş, rəqəmlər kəşf edilib müqəddəsləşdirilmişdir. İnsanın dünyanın dərkinə doğru addımladığı yolda bu üç anlayış əlifba rolunu oynamışdır.

Məkan haqqında Nyutonun mexanikasındakı təsəvvürlərə görə, məkan sonsuzdur, uzunluğu bütün istiqamətlərdə bircinslidir, hər hansı bir nöqtəsində həmişə eyni universal qanunlar mövcuddur. Dünyanı dərk etmək təşəbbüsündə olan qədim insanlar isə məkanı tamamilə əks şəkildə təsəvvürə gətirib daha çox abstraktlıqla bağlamışlar. Doğrudur, lap başlanğıcda mücərrəd anlamda deyil, konkret gerçəklik kimi yanaşmışlar. Ona görə ki, ulu əcdad gördüklərinin mahiyyətini öyrənmək barədə düşünmüşdür. Dünya, ilk növbədə, onun özünün doğulub məskən saldığı, oturub-durduğu, qidasını tapdığı, əyləndiyi, üstündə gəzdiyi ərazi, soyuqdan, yağışdan qorunduğu mağaralar idi. Buna uyğun olaraq məkan landşaftdan – dağ, çay, düz, meşə, göl, dəniz, çöldən kənarında ağla gətirilə bilməzdi. Lakin insanların toplum halında sakin olduğu ərazilərdə torpaq sahələrinin keyfiyyəti müxtəlif idi: bir hissəsi məhsuldar, təbii şəraitinə görə münbit, yaşamaq üçün tam yararlı idi, digər hissəsi, əksinə, bərəkətsiz, şoran, sərt soyuqlu, yaxud daim quraqlıq idi, oralardan vaz keçmək lazım gəlirdi. Məkanın ayrı-ayrı bölgələr üzrə xarakterindəki əkslikləri izaha gələndə məsələnin əsil səbəbini anlamaqdan hələ onlar çox uzaq idilər. Ona görə də əsas meyar kimi məhz yerin fiziki xüsusiyyətləri, maddi ünsürlərin çatışmazlığı deyil, kənar abstrakt qüvvələrin mövcudluğu, təsiri götürülür və məkanın özünün də fəvqəltəbiiyyəti, qeyri-adi qüvvələr – xeyir, yaxud şər ruhlar tərəfindən idarə olunduğu qənaəti irəli sürülürdü. Məlumatsızlıqdan və yaranışlar haqqında biliyin azlığından ulu əcdad qoynuna sığındığı məkanda təbiətin törətdiyi fəlakətlərdən çox, kənar, qeyri-real, gözəgörünməz qüvvələrdən qorunurdu. Bu səbəbdən də tayfasına məxsus ərazinin hər qarışı mifik yozumla müşayiət olunur, ən adi əşyalar

belə fetişləşdirilib sitayiş obyektinə çevrilirdi. Bu gün qədim yaşayış məntəqələrimizdə rastlaşdığımız hər daşa, qayaya, ağaca, çaya, gölə, bulağa onlarla əfsanə qoşulmasının qaynağı məhz həmin çağların məkanla bağlı mifik təsəvvürləridir. Nağıl və eposlarımızda da nəsil törədən ilk insan məhz yer üzünün məlum ərazisində meydana gətirilib kökünü əbədi qoyur. Oğuz kağan türkün ən böyük qolunun – oğuzların (o cümlədən azərbaycanlıların) ilk nümayəndəsidir. O, bir tərəfdən göylə (anası Ay kağandır, bir arvadı göydən düşən işıq şüasıyla yerə enir), digər tərəfdən yerlə (atası bəzi fərziyyələrə görə öküzdür, ikinci arvadına torpağın yetirdiyi ağacın koğuşunda rast gəlir) əlaqələndirilir. Oğuz haqqında mifin uyğur variantında başlanğıcda məkan mücərrəd göstərilə də, onun səfərlərinin təsvirində məlum bölgələrin ardıcılıqla gəlməsi ilə doğulduğu yeri də müəyyənləşdirmək mümkün olur. Maraqlıdır ki, Oğuzun 6 oğlundan və 24 nəvəsindən törəyən nəsililər də ayrı-ayrı tayfalar, sonra tayfa birləşmələri ilə xalqlar halında məlum məkanlarda yerləşdirilir. Oğuzun ilk igidliyi vəhşi heyvandan – kıatdan elini qurtarmasıdır ki, hadisələrin məkanı folklorun epik ənənəsində özünə geniş yer tapan meşə seçilir.

Epik ənənədə qəhrəmanın fəvqəltəbii gücə malik varlıqlarla – divlərlə, əjdahalarla vuruşu geniş təsvir olunur. Burada abstraktlaşmış məkan bəzən ikiləşir, yəni yeraltı mağarada (quyunun dərinliklərində) yaşamasına baxmayaraq divin canı başqa məkanda göstərilir. Qədim atəşpərəstlik görüşlərində «div» adlanan bütələr inkar edilirdi. İslam da bütəpərəstliyin ləğvi üzərində pöhrələnmişdi. Deməli, daha dolğun və mütəşəkkil inanc sistemlərinə görə, icmanın əqidəsini dəyişmək üçün hamının sitayiş etdiyi büt-tanrının məkanı «əlindən alınmalı» idi. Ona görə də Azərbaycan xalqının «Məlikməmməd» və b. nağıllarında divin canı özündən kənardə məhdud məkanda verilir. «Canı» aradan götürmədən divə qalib gəlmək mümkün olmur. Bütəpərəstlikdə də belədir: gildən hazırlanmış heyvan, quş və insana oxşar başlar, gövdələr canlı sayılır və xüsusi xanələrdə qorunurdu, onun qeyri-adi gücünə inanır, cansız heykələ sitayiş edirdilər. O vaxta kimi ki, həmin bütələr ən adi zərbə ilə hamının gözü qabağında çilik-

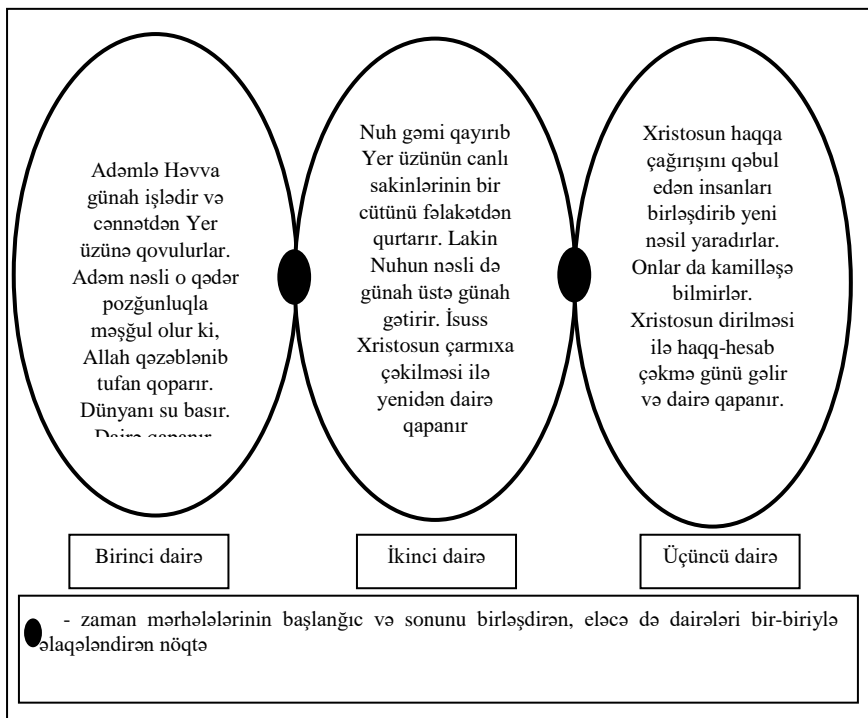
çilik olurdu (epik ənənədəki divin canı saxlanan şüşənin yerə çırpılıb sındırıldığı tək).

Hər gün evdən çıxıb harasa yola düşürük, lakin heç vaxt mənzil başının hansı istiqamətdə yerləşməsi barədə düşünmürük – şimalda, cənubda, şərqdə, yaxud qərbdə olması bizim üçün praktik cəhətdən heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Ulu əcdad isə bu məsələ barədə həmişə ciddi şəkildə götür-qoy etdikdən sonra yola çıxırdı. Və ayrı-ayrı xalqlarda dünyanın hansısa bir tərəfi uğurlu, başqa bir tərəfi isə bəd sayılırdı. Müsbət xüsusiyyətlər Şərqi adına yazılır - guya Şərqdə doğulanların həyatı işıqlı və günəşli olur. Qərb isə ölüm yayan yer kimi müəyyənləşir, oraya batan Günəşlə birlikdə həyatı sönənlər yollanırdılar. Şimalla müqəyisədə Cənuba da üstünlük verilir, istiliyin, sərvətin, səxavətin məskəni sayılırdı. Şimal isə, əksinə, soyuğun, şaxtanın, zülmətin, qəddarlığın vətəni idi.

Məkanın keyfiyyəti nəsil, tayfa, soy mənsubluğu ilə müəyyənləşdirilməyə başlanır. İlk növbədə, münbit və bərəkətli yerləri seçib məskunlaşır və özününküləşdirirdilər. Nəslin çoxalıb yayılması ilə məkanın qurulması sxemi daha mücərrəd xarakter alır, əvvəlki mənsubluğa görə konkret müəyyənləşmə prinsipi artıq fiziki uyğunluqla – dünyanın ölkələrə, sərhədlərə bölünməsi ilə nəticələnir və insanlar oturaq həyata alışıb, sabit bir məkana – Vətənə bağlanırdılar. Onlara məxsus torpaqlardan kənardakılar düşmən hesab edilir. Beləcə, məkan bir qrup insan üçün «xeyirləşir», digərləri üçün «şərləşirdi». Həmin görüşün izləri indi də qalmaqdadır. Bu gün hamının gözündə Ermənistan şərlə dolu məkan kimi görünür, orada yaşayanlar üçün isə Azərbaycan. Əslində bir-birinə qarşı duran, xeyir və şərlərə baş qoşan məkanlar deyil, onların üzərində yaşayan insanlardır. Eləcə də bir vaxtlar «Ermənistan» adlanan məkan da Azərbaycan türklərinə məxsus idi. Deməli, məkana münasibətdə insanlar milli və etnik mənafedən çıxış edəndə ancaq ayaqları altında olanı işıqlı, günəşli hesab edir, əlləri çatmayanı isə qaranlıq, zülmət yer bilirdilər. Lakin Vətən bütün hallarda Vətəndir, ulularımız əbədi uyuduğu üçün doğmadır, onu yadlaşdıranlara qarşı Oğuzun ruhunu yuxudan oyatmaq lazımdır.

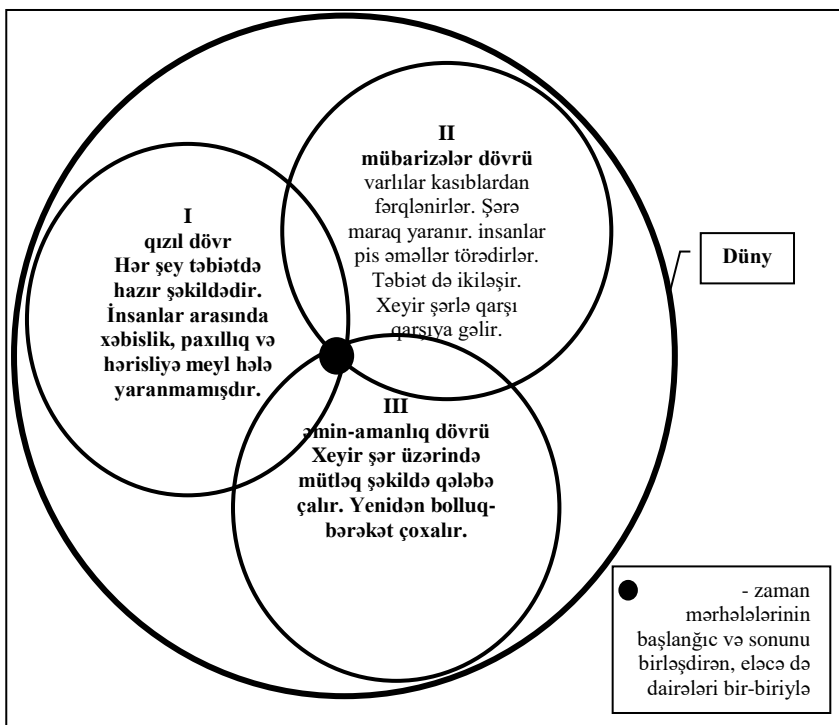
Zaman barədə müasir və arxaik təsəvvürlər də bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Ümumiyyətlə, zamanın anılmasında elmi, gerçək, real amillərdən çox, ilahi, kənar qüvvələrin yardımına arxalanırdılar. Zaman keyfiyyətə, əlamətə malik - ya yaxşı, ya pis, ya da yaxşılığı-pisliyi duyulmaz halda düşünülürdü. Hansısa vacib və əhəmiyyətli işə başlamazdan qabaq kahinlərə, cadugərlərə, falçılara, qamlara, şamanlara üz tutur, uğurlu günü soraqlaşardılar. Uğur gətirən günü müəyyənləşdirmədən nə bir evin bünövrəsi qoyulur, nə uzaq səfərə çıxılır, nə də ailə qurulurdu. Xoş, xeyirxah günün «uzaq səfərdən» gec qayıdacağını biləndə müxtəlif mərasimlər keçirir, onu səsləyən mahnılar oxuyurdular. Qədimlərdə zamanın atlı olub dünyanın dörd tərəfinə çapmasına inam o qədər geniş vüsət almışdı ki, təkcə ayrı-ayrı adamlar deyil, padşahlar, sərkərdələr də müdriklərin sözünü dinləyir, nəş gündə müharibələrə, dövlət əhəmiyyətli işlərə baş qoşmurdular. Saraylarda xüsusi münəccimlər saxlanılır, ulduzlar və müqəddəs kitablar vasitəsi ilə uyğun an müəyyənləşdirildikdən sonra tacqoyma mərasimi keçirirdilər. Bəs insanların bu cür düşünməsinin arxasında nə dururdu? Zamanla bağlı mifik görüşlərdə təcrübə və sınaqlardan doğan o qənaətlər dururdu ki, vaxtın hər bir kəsiyinin bu və ya başqa ruhla, tanrı ilə, kainatın bütöv sistemində aid hansısa prinsiplə mistik, sirli əlaqəsi mövcuddur. Hər bir tanrı özünəməxsus xasiyyətinə görə ya insanlara rəğbət bəsləyir, ya da düşmən mövqedən çıxış edir, ona görə də onların nəzarəti altında olan zaman da onların xarakterlərinə uyğunlaşdırılır, ya xoşbəxtlik, ya da bədbəxtlik gətirirdi. Böyük zaman hissələri arasındakı dövrlərdə müəyyən illər ayrı-ayrı tanrıların adına bağlanırdı. Və hər bir tanrının il silsiləsinin özü də fəsillərə, aylara, həftələrə, günlərə bölünürdü, onların da hər birinin öz hamisi olurdu, buna uyğun olaraq zaman hissələrinin xarakteri də dəyişir, bir gün yağış yağır, bir gün bərk isti keçir, bir gün də güclü küləklər əsir. Qış ayları soyuq, yay ayları isə isti olurdu. Bu mifik inamın izləri Avropa xalqlarının, eləcə də türklərin məcazi danışığında qorunub saxlanmışdır. Azərbaycan atalar sözündə belə ifadələrlə rastlaşırıq: «Mart çıxdı, dərd çıxdı», «Martın hamısı, aprelin yarısı», «Çillə atını dördnala

çapır», «Beş günüm qara, xoş günüm para» və s. Bir mərasim nəğməsində ayların üçü insanlara düşmən, üçü cənnət bağı kimi bərəkətli, üçü asıb-kəsən, vurub-dağıdan, üçü də yığıb-aparan idi. Göründüyü kimi, təkcə zamanın böyük dövrü (il) deyil, kiçik hissələri də (ay, həftə, gün, saat) xaraktercə fərqli (xoş, ya da bəd) təsəvvürə gətirilirdi. Hətta bir günün saatları da eyni deyil, biri bütün başlanğıclar üçün uğurlu, digəri isə əksinə, fəlakətli, təhlükəli sayılırdı. Belə vaxtlarda insanlar heç bir qərar qəbul etmirdilər. Zaman bölgüsünə olan bu münasibət, demək olar ki, bütün xalqlarda özünü göstərmişdir. Şərqdə b. e. ə. II yüzillikdə, Avropada isə yaxın tarixdə – XVI əsrdən başlayaraq zaman bölgülərinin xarakterinə həsr olunan təqvimlər tərtib edilmiş, orada uğurlu, uğursuz günlər göstərilmişdir.



Mifoloji zamanın əsas xüsusiyyəti onun qapalı, təkrarlanan (ritmik) olması ilə bağlıdır. Dünyanın müasir gerçək mənzərəsinin əksinə olaraq mifoloji təfəkkürdə zamanın gedər-gəlməzliyi

təsdiqlənir. Dünəni, ötən hər bir anı qaytarmağın mümkünsüzlüyü zamanın daim irəli addımladığı ideyasını ortaya atır. Bir çox xalqların qədim görüşlərində göstərilir ki, dünyanın və bəşəriyyətin tarixi inkişafının istiqaməti hadisələrin sonsuz ardıcılığı ilə müəyyənləşmir, dairəviliyi, qapalı çevrənin tam müstəqil xarakteri ilə nəzərə çarpır: hansısa zaman kəsiyində Allah tərəfindən bitmiş sayılan nə vardsa, hamısı aradan götürülür, hər şey təzədən doğulub fəaliyyət göstərir, varlıqlar, hadisələr təkrarlanır, özü də əvvəl necə mövcud idisə, o şəkildə. İlk dövrənlər – növbə ilə dövretmə konsepsiyası təkcə mifoloji sistemlərdə özünə yer tapmırdı, həm də ibtidai fəlsəfədə (məsələn, midiya, misir, yunan) qəbul edilir və bütün hallarda mifoloji irslə sıx bağlılığı qorunub saxlanılırdı.



V.V.Yevsyukov zaman, məkan və kəmiyyət məfhumlarının mifoloji dərkini səbəblərini göstərmiş, zamanın dövrülüyü haqqında görüşün esxatologiyada – dünyanın sonu haqqında dini

təlimdə daha geniş vüsət alıb yayılmaq imkanı əldə etdiyini vurğulamışdır. Xristian mifologiyasında Xaçın ikinci gəlişi ilə dünyanın sona çatacağı qənaəti irəli sürülür [192, 117-118].

«Dirilmə»nin ardınca haqqı tapdayanlara qarşı dəhşətli məhkəmə qurulacaq, günahkarlara qəddarcasına divan tutulacaq. Yer üzünü pisliklərdən təmizlənməklə Allahın əbədi hökmranlığı təmin olunacaq. Bu, axirət günü – haqq-hesab ödəmə zamanı kimi islamda da özünə xüsusi yer tapmışdır. Zamanın üç pilləli dövrülmüyü dairələr şəklində göstərilir. Avropa və rus tədqiqatçıları xristian mifologiyasına istinadən belə qənaət irəli sürürlər ki, «Bibliya»dakı «müqəddəs əhvalat»da dünyanın yaranıb ömür sürdüüyü zaman bütövlükdə üç tamamlanmış dairəni xatırladır:

Birinci dairə: dünyanın yaranması və ilk insanların meydana gəlməsi ilə başlanır. Adəmlə Həvvanın cənnətdə yaşamaları, günaha batmaqla oradan qovulmaları və Yer üzündə məskunlaşıb nəsil törətmələri ilə çevrə cızılır. İnsanlığın sonrakı pozğunlaşması, azgınlığı Yaradıcının qəzəbi ilə qarşılıb Dünya tufanı ilə nəticələnir. Günahkarların məhvi ilə dairənin radiusu başlanğıc nöqtəsinə çatıb qapanır.

İkinci dairə: mömin Nuh (Nuh haqqında mif Azərbaycanda da geniş yayılmışdır) düzəltdiyi gəmi vasitəsiylə ailəsini Böyük tufandan - su daşqınından xilas edib insanlığı dirçəldir, elə bil ki, dünyanı – quşları, heyvanları, həşəratları, ağacları, bitkiləri (bir cütünü qoruyub saxlamaqla) təzədən yaradır. Lakin yeni insan nəsli də tez-tez haqdan üz döndərüb pisliklərlə dünyanı doldurur. Xristian inancına görə, bəşər övladının bu dövrdə işlətdiyi ən böyük günah Ata Allahın Yer üzünə göndərdiyi oğlu Xristosu çarmıxa çəkməsidir. Doğrudur, islam inancı İsanı peyğəmbər – yaradıcının elçisi kimi qəbul etsə də, Allah oğlu məsələsi ilə razılaşmır. Guya İsus Xristosun ölümündən sonra apostollar «təzə» insanlıq yetişdirirlər. Xristianlığa – təkəllahlığa inananlar nəzərdə tutulur. Yenə də qarşıdurma və pisliklər aradan qaldırılmır. Belə çıxır ki, xristian olmayan daha çox dünya əhalisi başıpozuqluğun, İsa tərəfdarları isə düzlüyün müdafiəsində dururlar. Bu, absurddur. Çünki xristianlıq haqqa doğru uzanan yolu müəyyənləşdirsə də, insanlığın hamısını ardınca apara

bilməmişdi. Xristian icmaları, kilsələr hələ tam kamilləşməmişdi, bəşər övladını tamamilə alçaq əməllərdən uzaqlaşdırmağa qadir deyildi. İnsanın böyüklüyünü, Yaradıcının yaratdığı ən bitkin varlıq olduğunu, onu özünün oxşarı kimi Yer üzündə yerləşdirdiyini çox-çox sonralar islamda təsəvvüfçülər irəli sürəcəkdilər. Xristianlara görə isə, insanlar antixrist yolunu tutduqlarından dəhşətli məhkəmə, haqq-hesab çəkmə zamanını yaxınlaşdırıb dairəni qapayırlar.

Üçüncü dairə sxemdə müəmmalı qalır. Xristos dirilməklə (dirilmə motivinin kökləri atəşpərəstlik inancı ilə bağlanır) bir növ insanlıqdan öz çarmıxa çəkilməsinin intiqamını alır, onlara böyük məhkəmə qurdurur. Görəsən səbəb nə idi? Axı, apostollar onun ideyalarını həyata keçirmişdilər? Allahın birliyinə sığınan milyonlarla insanı məşhər ayağına çəkmək lazımdırımı? Tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, hər üç dövrdə hadisələr bir-birini təkrarlayır. Birinci dünya dairəsi başlayıb bitən yerdən yeni böyük dünya dairəsi cızılır. Bu sistemdə qeyri-adi hal bir də odur ki, dairələrin hər birinin başlanğıcı həm də onun sonunu təşkil edir (Çevrə hansı nöqtədən cızılmağa başlanırsa, o nöqtədə də tamamlanır). Bu ona işarədir ki, «cəhənnəmdən qovulmuş insanlıq son nəticədə mütləq Allahın hakim olduğu aləmə düşməli – geri qayıtmalıdır». Lakin bu, eyni halın və varlığın uzun zaman keçəndən sonra çıxdığı məkana – dəyişməz qalan cənnətə çatması kimi başa düşülə bilməz. Faktiki olaraq cənnətdən qovulan Adəmlə Həvvə idi, ancaq ora dönməyə can atan onların bəlkə də mininci nəslinin nümayəndələridir. Eləcə də dünya da Adəmlə Həvvanın ayaqları ilk dəyən andakı kimi deyil, çayları, dağları, dənizləri, gölləri başqalaşmışdır. Yer üzünün hər qarışında Adəm övladlarının cəsədləri torpaqlaşmışdır. Təbiət başqalaşdıqca, canlılar onun şıltaqlığına uyğunlaşmağa çalışmışdır... Bizcə, ayrı-ayrı dünya dairələrinin ardıcılıqla yaranmasından söz gedə bilməz. Varlıqların azalıb-çoxalması, dəyişməsi, təbii şəraitin başqa keyfiyyətə düşməsi yeni dünya dairəsinin mövcud dünyadan kənarında cızılması kimi başa düşülməməlidir. Eləcə də insan həmişə ancaq bir şeyə doğru daim can atır: ulu əcdadının gəldiyi yerə - cənnətə qayıtmağa... Gerçək həyatda da həmişə

özünə «cənnət-məkan» qurmaq arzusunda olur. Lakin Allahla əlaqəsi üzüldüyündən günah üstünə günah gətirir. O, miflərdə ölüb-dirilsə də, başqa canlılarla, hətta əşyalarla əvəzlənsə də, yer üzündən tamam silinmir. Çünki toxumunu (müasir elmi dildə desək, DNK-sını) əbədilik dünyada yerləşdirmişdir. İnsan ancaq özünü tam tanıdıqdan sonra, digər varlıqlarla deyil, «Ənəlhəqq» («Mənəm Allah») deyib Allahla da yox, ancaq özünü özü ilə müqayisə edəndə təzədən haqqa qovuşur. Əgər rus və Avropa tədqiqatçılarının üç dairədə ümumiləşdirdikləri zaman ardıcılığının modelini qursaq, aşağıdakı mənzərə ilə rastlaşırıq:

Xristosun çarmıxa çəkilməsi ilə dünya dairəsinin qapanması, yeni dünya və insan nəslinin yaranması ideyası ağılabatan deyil və çox güman ki, xristian dini tərəfdarlarının dünyanı özünüküləşdirmək meyilindən doğmuşdur (Bu meyil islamda və başqa dinlərdə də var). Ona görə ki, İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsindən sonrakı zaman aşırımlarında dünya heç də öz sakinlərindən Nuhun tufanında olduğu kimi təcrid olunmur. Eləcə də dünyanı məhv etməyə təşəbbüs də göstərilir. Tarixdə eramızın birinci günləri ərəfəsində və ilk yüzilliyində (sonralar da) buzlaşma, daşqın, yaxud Günəş istisinin çoxalması kimi fəlakətlər baş vermir. Allah qəzəblənib böyük qəzalar törətmir. Yalnız İsa tərəfdarlarından bir neçəsi şəhid olurlar. Bu da təbiidir. İslam da ilk şəhid müsəlmanların qanı hesabına ərəblər arasında geniş yayılmaq imkanı qazanmışdır. Yeni yaranan din sistemi başqa dini inancları inkar etməli idi ki, özünə cəmiyyətdə yer tapsın. Unutmamalıyıq ki, formalaşdığı çağlarda dünyada xristianlıq inancına qoşulmayan daha böyük bəşər övladı mövcud idi (indi də) ki, onların əsas hissəsi altı yüz il sonra İslam yolunu tutmuşdu, bir qismi isə bu günədək öz ilkin əqidəsində (totemçilikdə, şamançılıqda, büt-pərəstlikdə, atəşpərəstlikdə və s.) qalmaqdadır. Qoca Şərqəsin dünyaya yarana bilmədiyini kimi, təkcə xristian əqidəsinin meydana gəlməsi ilə ikinci dairənin qapanması, yenisinin yaranması məntiqə sığmır. Faktiki olaraq bütün dünya xalqlarının mifik təfəkküründə esxatoloji düşüncələr (dünyanın sonu haqqında) var və ilkin çağlarda yer üzünü su basması onların hamısında bu və başqa şəkildə özünə yer tapır.

Həmin ideyanın misir, şumer-akkad görüşləri ilə bünövrəsi qoyulmuş, atəşpərəstlikdə həlli yolları göstərilmiş, iudizmdə və xristianlıq görüşlərində ümüləşdirilib sistemə salınmış, islamda isə ərəblərin mifoloji görüşləri əsasında daha da təkmilləşdirilmişdir. Həmçinin Axirət günü – son dəhşətli məhkəmə, haqq-hesab ödəmə barədəki təsəvvürlər də təkcə xristianlıqla məhdudlaşmır, ondan çox-çox əvvəllər də mövcud olmuşdur.

Trixotomik (üçmərhləli – üçdövrü) mifik dünya modelinin strukturunda zaman ardıcılığı qırıldığından, daha doğrusu, dondurulub təzədən başladığı şəkildə göstərildiyindən dairələr eyniformalı olmaqla yanaşı müstəqil zamanlarda yaranan və tamamilə bir-birini tamamlayan (bəzi ziddiyyətlərinə baxmayaraq) özgə dünyalar təsiri bağışlayır. Əslində isə zaman kəsişmələrində başqa dünya meydana gəlmir. Unutmaq lazım deyil ki, birinci dövrə qapananda onun çevrəsindən çıxmağı bacaran Nuh yeni heç nə yaratmır, sadəcə olaraq mövcud olanların nəslinin kəsilməsinə imkan vermir. Birinci dövrəni ayrıca dünya kimi götürüb insan və başqa canlı varlıqları tam ayırmaq istəsəydi, Yaradıcı onları yenidən eyni formada meydana gətirməzdi. Daha doğrusu, ikinci dairə tam başqa dünya olsaydı, insan əvəzinə şüura malik özgə varlıq yaradılardı. Fakt budur ki, bəşər övladının ayağı Yer üzündən heç vaxt üzülmür. Məhz eyni nəslin qan qohumları olduqlarına görədir ki, birincilərin səhvini ikincilər, ikincilərin səhvini isə üçüncülər zəncirvari şəkildə təkrarlayır. Deməli, üç dövrü zaman modelində dairələr yeni dünyalar şəkildə cızılmır, çünki dünya yaranandan mövcuddur və həmişə də mövcud olacaq. Zaman keçdikcə ancaq onun xassəsi və forması dəyişir. Bəşər övladı daim öz səhvini düzəltməyə can atmaqla ulu babasının qovulduğu Allah səltənətinə qayıtmaq arzusuyla yaşayır. Adəmin nəslə zaman etibarını ilə başqalaşan dünyada özünü kamilləşdirə-kamilləşdirə Yaradıcının yanında yerini tutmağa çalışır. Ona görə də zamanın dövrələşməsi ancaq bütöv bir dünyanın içərisində başqalaşan kiçik çevrələr şəkildə təsəvvürə gətirilməlidir. Ulu əcdadlarımızın (qamların) təsəvvüründəki

zaman ardıcılığına əsasən dünyanın mifik zaman strukturu aşağıdakı şəkildə qurulur (*Sxemə bax*).

Mifoloji görüşlərə uyğun olaraq bu sxemdə dairələrin üçü də eyni nöqtədə başlanır və o nöqtədə də sona çatır. Bu, onları bir-biri ilə əlaqələndirən əsas və mühüm amildir ki, zaman mərhələlərinin (dairələrinin) dünyadan kənara çıxmasına imkan vermir. Dövrleşmələr haqqındaki təsəvvürləri xristianların Şərqdən iqtibas etdikləri şübhəsizdir.

Əski mədəniyyətlərin bəzilərində zaman bölgüsü həmin təsəvvürlərə söykənir. Məsələn, hindlilərin dördmərhələli zaman bölgüsü «Avesta» görüşlərinə uyğunlaşdırılaraq sonsuz göstərilir: birinci, varlıqların meydana gəlmə dövrü; ikinci, ancaq işığın, uğurun, bolluğun, xeyirin mövcudluğunu şərtləndirən qızıl dövr; üçüncü, Şərin hökmranlığı ələ almasıyla fəlakətlərin, müharibələrin başladığı - mübarizələr dövrü və dördüncü, Xeyirin Şər üzərində qələbəindən sonrakı əmin-amanlıq dövrü, yəni ilkin zamana qayıdış¹⁴□.

Böyük və kiçik zaman bölgələrinin hamısının sakrallaşmasında insan və onun taleyi ön planda durur. Zoroastrizm təliminə görə, kainatın mövcudluğu iki əks qüvvənin xeyirlə şərin – Ahur-Məzd və Anhro-Manyunun daim qarşıdurması əsasında müəyyənleşir – bu səbəbdən gecə gündüzlə, soyuq isti ilə, həyat ölümlə əvəzlənir. Dünyanın yaranması çox böyük zamanla müşayiət olunur. Bu, on iki min ilə bərabərdir. Əslində atəşpərəstlik mənbələrində bu böyük dövr dörd mərhələyə bölünür: **Birinci mərhələdə**, Azərbaycan atalar sözündə deyildiyi kimi, «Xeyirlə Şər qardaşdır», hər ikisi qonşuluqda – işıqlı və qaranlıq dünyalarda bir-biri ilə əlaqə yaratmadan yaşayırlar. **İkincidə**, heç kim və heç nə arasında fərq qoymadan Xeyir işıqlı dünyanı, Şər qaranlıq yer altını meydana gətirir. **Üçüncüdə**, Anhro-Manyu müharibəyə başlayır və dünyanı öz xeyrinə dəyişdirməyə çalışır. **Dördüncüdə**, Xeyirlə Şər arasında həlledici döyüş baş tutur, birincinin qələbəsi ilə

¹⁴Hindlilərdə zaman üç mərhələdən ibarətdir: a) çiçəklənmə və uğurlarla müşayiət olunan qızıl dövr, b) hər şeyin xarablaşmağa başladığı dövr və v) məhv olma dövrü.

nəticələnir. Yenidən dünyada əmin-amanlıq, düzlük bərpa olunur. İşıq göydən qaranlığı qovur, Günəşin meydanı genişlənir.

Bu təsnifatla əvvəlki bölgü arasında, prinsipcə, elə də böyük fərq nəzərə çarpmır. Sadəcə olaraq, burada Ahur-Məzdın yer üzündə və Anhro-Manyunun yer altında bir-birilərindən xəbərsiz öz təbiətlərinə uyğun varlıqlar barədə düşündükləri üç min ildə qarşıdurma baş vermir. Hər iki tərəfdə əmin-amanlıq hökm sürür, lakin gələcək müharibələr, toqquşmalar üçün zəmin hazırlanır. Bəzi tədqiqatlarda (İ.Braginski, A.Makovelski V.Vəliyevdə) atəşpərəstlərin zaman bölgüsü üçmərhləli göstərilir. Lakin dual görüşlərdə cüt rəqəmlər – «iki» (xeyir-şər) və «dörd»ün (su, od, torpaq, hava – ikisi xeyirdir, ikisi şər) təklərlə - «bir», «üç»lə müqayisədə üstün sayılır. Bu səbəbdən də dünyanın tam zamanı tək sayla müəyyənləşə bilməzdi. Üçmərhləli mifik zaman bölgüsü daha əvvəlki çağların görüş sistemlərinin ümumiləşməsidir ki, atəşpərəstlər öz dini təlimlərini ona əsaslanaraq qurmuşlar. Onlar başlanğıc ünsürlərin xarakterinə uyğun olaraq üç dairəyə birini də əlavə etmiş, zamanın ikisini Xeyirin, ikisini isə Şərin üstünlüyü ilə başa çatdırmışlar. Sakral zamanın mərhələlərə ayrılmasına Appennin adasının qədim sakinləri etrusklarda da təsadüf edilir. Məhz roma mədəniyyəti onların əsasında formalaşmışdır. Deməli, zamanın dövrləşmə sxemi atəşpərəstlərdən etrusklara, onlardan romalılara, romalılardan da yəhudilərə və xristianlara keçmişdir. Beləliklə, avropalılar müxtəlif vasitələrlə Şərqi zamanın dövrləşməsi ideyasını mənimsəyib dünya haqqında öz mifik təsəvvürlərinin atributuna çevirmişlər.

Araşdırıcılar xristian mifologiyasındakı zamanın dövrləşməsi konsepsiyasını dünyagörüşü sistemlərində xüsusi hal kimi qəbul etmədiklərini vurğulayır və daha çox mədəni yunanların bu barədəki görüşü üzərində dayanırlar. İlk dəfə Hesiodun (b. e. ə. VIII-VII əsrlər) təqdimatında bir-birini əvəzləyən (atəşpərəstlərdə olduğu kimi) dörd böyük kosmik dövrə rast gəlirik: dünyanın «**Qızıl dövrü**»ndə insanların həyatı xoşbəxt və bütün qayğılardan kənar idi. Hamı bir-birinə «can» - deyib, «can» - eşidirdi. Ürəklərdə tanrılara böyük sevgi vardı. «**Gümüş dövrü**»ndə –

insanlar xarablaşır və tanrılar üçün qurban kəsməkdən boyun qaçırırlar. Ona görə də Zevsin qəzəbinə düşər olub qırılırlar. «**Mis dövrü**»ndə vəziyyət bir qədər də pisləşir – sağ qalanlar arasında paxıllıq, nifrət artıb çoxalır, oğurluq, talan və müharibələr başlanır. İnsanlar bir-birinə qarşı düşmən kəsilir, nəticədə öz-özlərini qırıb qurtarırlar. «**Dəmir dövrü**» - sonuncu və ən acınacaqlısıdır. Hər yerdə satqınlıq, əxlaqsızlıq baş alıb gedir. İnsanlar tanrılara qarşı, tanrılar insanlara qarşı çıxır. Hamı yaxınına belə kələk gəlir. Bəşər övladları bir-birinin qanını içməkdən ləzzət alır. Bu hal dünyanı bütövlükdə məhvə doğru aparır. Tədqiqatçılar Hesiodun sxemini xristian çevrəvari dövrləşməsinə oxşar sayaraq bildirirlər ki, əvəzlənməklə zaman mərhələləri əslində bir-birini təkrarlayır, lakin getdikcə daha da tənəzzülə uğrayaraq dünya məhv edilir.

Mifoloji kontinuum (məkan-zaman sistemi) daxilində vəhdət

«Xronotoplar nəzəriyyəsi»ndə zamanla məkan vəhdətdə götürülür. İlk dəfə Eynşteynin işlətdiyi termini (yunan mənşəli xronotop sözünün hərfi mənası «zaman-məkan» deməkdir) bədii yaradıcılığa tətbiq edən M.M.Baxtin zamanla məkan arasındakı qarşılıqlı əlaqənin fikrin obrazlı əksində oynadığı rolu göstərmişdir. Onun təlimində zamanın məkandan ayrılmazlığı bədii mətnlərin şərti-məzmun kateqoriyası hesab edilir. Ümumiyyətlə, insanın metaforik düşüncəsində zaman və məkan əlamətləri iki halda bir-birinə qarışır, daha doğrusu, biri digərini tamamlayır. Birinci halda, insanın iradəsindən asılı olmayaraq baş verir, zaman yığcamlaşdırılır, «bədii görüntülü olur; məkan isə intensivləşir, zamanı hərəkətə gətirir, süjetin, hadisənin inkişafı ilə genişlənir. Zamanın əlamətləri məkanla açıqlanır, məkan isə zamanın ölçülməsi ilə dərk olunur» [142,10]. İkinci halda düşünülmüş şəkildə insanların özləri tərəfindən zaman məkanla birləşdirilir.

Zaman-məkan vəhdətinin mifoloji görüşlərdə əksinin də iki forması müəyyənləşdirilmişdir:

Mifoloji və bədii düşüncədə sosial-ədalət kateqoriyalarının (məqsədəçatma, haqq-ədalət, bütövləşmə, cəmiyyətin və insanların harmonik vəziyyətləri və s.) məhdudlaşdırılması keçmişlə gələcəyin eyniləşdirilməsindən irəli gəlir. Məsələn, cənnət, Qızıl dövr, qəhrəmanlıq əsri, qədim həqiqətlər zamanı kimi ideyaların yaranması və yeri keçmişlə əlaqələndiyi halda arzulanan gələcək şəklində çatdırılır. «Biri var idi, biri yox idi» mifik qənaətində dünyada hələ heç nəyin start götürmədiyini məqamlarda zamanla məkanın bünövrəsinin vəhdətdə qoyulmasından bəhs olunur. Kainatda durğunluq hökm sürür. Xaos hələ parçalanmamış, ünsürlərə ayrılmamışdır. Çünki «zamanın hərəkəti başlamayıbsa, deməli, məkan və zamanın anı da yoxdur» (M.M.Baxtin). Misalda «var olmaq» gələcəyin, «yox olmaq» isə keçmişin nişanəsidir. «Bir diyarda bir padşah var idi» təsdiqi ilə hərəkət meydana gətirilir və zamanla məkanın vəhdəti baş tutur, durğunluq aradan götürülür. Bundan sonra isə arzulanan gələcəyə çatma yolları axtarılır.

Məkanla zamanın vəhdəti esxatologizmə əsaslanır. Zamanla-məkan vəhdətinin mifoloji dərkinin bu formasında gələcək işıqlı deyil, hər şeyin sona çatması, məhvi şəklində təsəvvürə gətirilir. M.M.Baxtin yazırdı ki, «bu münasibətdə dünyanın sonunun fəlakətlə və təmiz dağılmaqla, ya yeni xaos, ya da İlahi hakimliklə nəticələnməsinin heç bir əhəmiyyəti yoxdur, - əsas odur ki, bütün mövcudatın sonu vardır və bu son çox yaxındır» [142,77]. Beləliklə, insanın məkan və zaman haqqında mifik görüşləri ilə bağlı problemlər müxtəlif aspektli olduğu üçün araşdırılmasında çətinliklər meydana çıxır. Lakin xarakterik və tipik cəhətlərini ümumi şəkildə göstərməklə də olsa, dünyanın mənzərəsini canlandıran kateqoriyalardan ikisinin (məkan və zaman) özünəməxsusluğunu və mühümlüyünü nəzərə çatdırmaq mümkündür.

Türk-oğuz eposunda mifoloji kontinuum (zaman-məkan sistemi)

V.M.Jirmuniskiyə əsaslanaraq, söyləyici tərəfindən eposda Bayındır xan, Salur Qazan və Qorqudun çağrı Oğuz tayfalarının törədiciyi Oğuz xanın mifik zamanı ilə müqayisədə guya tarixi əsaslarla çatdırılır. Lakin «Dədə Qorqud»da göstərilən «oğuz əsri» oğuzların heç bir məhdud tarixi ilə uyğun gəlmir: «burada bütöv xalqın tarixi keçmişini monumental ölçüdə, epik ideallaşdırılma formasında əks olunur» [194, 526].

Epik mətnə zaman və məkanın təsviri məsələsinə toxunanda aydınlaşır ki, dastanda konkret vaxt və yer aydın, anlaşılıqlı olmaqla bərabər, həm də (çox hallarda) mücərrəd və qaranlıqdır. Şübhəsiz, boyların hər birinin bünövrəsi müəyyən bölgədə və bir xalq çərçivəsində qoyulmuşdur, sonra başqa türk elləri yaşayan geniş ərazilərdə yayılaraq, demək olar ki, bəşər oğlunu ümümmədəni dəyərlər səviyyəsinə yüksəlmişdir. Özü kökdən olduğundan eposun əsas obraz və motivləri həmin kökdən pöhrələnən digər millətlərin də epik ənənəsində dərin izlər buraxmışdır. Bu səbəblərdən də abidənin guya kənarında düşünülüb guya bilinməz səbəbə görə yazıya alındığı ərəfədə Azərbaycana gətirilməsi haqqındakı qənaətlər əsassızdır. «Dədə Qorqud» kökdən mayalansa da, V.V.Bartoldun müşahidə etdiyi kimi, bütün hallarda yerli materiallarla, Qafqaz bölgəsində [140, 120] türkdilli əhalinin qədim tarixi, etnoqrafiyası, coğrafi şəraiti, mifoloji görüşləri ilə yığılmışdır. O, mayasını nə Orta Asiya, nə də Altaydan almışdır. Köçərilər vasitəsilə Azərbaycana, yaxud Antalyaya gətirilərək [95, 321] yazıya köçürüldüyünü irəli sürmək isə ən azı Qafqaz və Ön Asiya türklərinin kökünü dədə-baba yurdundan ayırmaq deməkdir.

Eposun boylarında zaman və məkan anlayışlarına münasibət bir daha təsdiqləyir ki, Azərbaycan Dədə Qorqud qəhrəmanlarının doğma yurdudur. Onlar nə köçəri-gəlmədirlər, nə də ötüb-gedəndirlər. Dədə-baba kurqanları da, öz qəbirləri də buralarda yerləşir. Qonşularına – Qara dəniz ətrafı gürcülərə, Xəzərüstü qıpçaqlara və Trabzon içi yunanlara münasibətdən hiss olunur ki,

Qafqaz oğuzları turukların, sakların, midiyalıların, massagetlərin, albanların varisləridirlər. Eyni kökdən olduqları üçün Şımalı qıpçaqlarla (Beyrək qıpçaq qalasında 16 il əsr qalsa da), Orta asiyalı türkmənlərlə (Qanturalı «cici-mici»¹⁵ [58, 85] türkmən qızlarını bəyənməsə də) daha çox qaynayıb qarışmış, osmanlılarla siyasi dövlət idarəçiliyi və din arasında ikitirəliyin yaranmasından müəyyən çağlarda uzaqlaşma meyilləri yaransa da, mənəvi dəyərlərə, adət-ənənələrə, ozan və aşıq sənətlərinə bağlılıq bu sapınmalardan hər iki qardaş xalqı xilas etmişdir. Bu məsələdə tarix meydanında keçmiş nüfuzunu itirmiş farslar, ərəblər və xristian dünyası od rolunu oynasa da, qopuza, saza sığınan oğuz nəslini kökündən, soyundan ayıra bilməmiş, qardaşın biri «həpimiz», digəri «hamımız», biri «sultanım», «paşam», digəri «xanım», «bəyim» desə də, türklüyünə qayıtmışdır. Çünki bayatlı Dədə Qorqudun söylədiyi kimi, «gəlimli-gedimli dünyada qarı düşməndən dost olmaz». Və dar günlərdə yenə ulu ozanın sözlərini yada salıb bir-birilərinə bağlılıqlarını nümayiş etdirmişlər:

Ağzın üçün ölüm qardaş!

Dilin üçün ölüm, qardaş! [58, 211]

Mifoloji-arxaik qəhrəmanlıq və tarixi qəhrəmanlıq dastanlarında zamanın əsas çıxış fərqləri, tədqiqatçılar tərəfindən aşağıdakı şəkildə müəyyənləşdirilmişdir:

Eposlarda zamanın ilkin mühüm əlaməti ondan ibarətdir ki, təsvir «başlanğıc»la – «dünyanın uşaqlıq» çağlarıyla və hər hansı bir etnosun əsasını qoyan ilk nümayəndə ilə əlaqəli şəkildə – sonrakı inkişaf mərhələlərində təbəqələşərkən yaranan bütün müxtəlifliklər nəzərə alınmaqla verilir (Propp V.Y., Neklyudov

¹⁵V.V.Bartoldun dediyi kimi, dastandakı oğuzlar türkmənlər olsaydılar, «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu»nda bu sözlər əsas qəhrəmanın dilindən çıxardı mı? «Pəs varasın, bir cici-bici türkman qızını alasan, naghandan tayanım, üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?..»//«Bəs gedəsən, bir cici-mici türkmən qızını alasan, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?..» Mətndəki «cici-mici» indiki dildə «incə-mincə» şəklində işlənən söz mənasında başa düşülməlidir.

S.Ö., Koroğlu X.Q., Şarakşinova N.O., Kudiyarov A.V.). Bu dövrü ümumiləşmiş halda «mifik zaman» kimi işlətmək daha düzgündür. «Oğuz kağan» dastanında zamanın çıxışı məhz bu şəkildədir:

UYĞUR OĞUZNAMƏSİNİN TRANSKRİPSİYASI\	AZƏRBAYCAN TÜRKƏSİNƏ ÇEVİRİLMİŞ QARŞILIĞI
«Bolsunğıl deb dedilər. Anun anağusu oşbu turur. Takı mundan son sevinc tapdılar. Kenə günlərdən bir Ay kağannun közü yarib bodadı, erkək oğul toğurdı».	«Qoy olsun dedilər. Onun görünüşü, bax budur... Bundan sonra sevinc tapdılar. Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladı, erkək oğul doğdu» [78, 10]

Zamanın eposlarda ikinci xarakterik epik şəraiti onunla şərtlənir ki, birincinin əksinə olaraq hadisələr «fantastik yozumda deyil, həqiqətən baş vermiş kimi qəbul edilir» [239, 229].

Dinləyənlər onlara müəyyən tarixi dövrün ciddi qaynaqları tək yanaşırlar. Bu, eposlarda «empirik zaman»ın əksi hesab edilir. «Kitabi Dədə Qorqud»da rastlaşdığımız ilk təsvirə diqqət yetirək: «Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından, Qorqud ata diyərlər, bir ər qopdı. Oğuzın, ol kişi təmam bilicisiydi, - nə diyərsə, olurdı. Gəibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi...» [58, 31]

Eposda tarixi zamanın bütün əlamətləri özünə yer tapmışdır. Belə ki: a) tarixə bəlli dövrə – Məhəmməd peyğəmbərin yaşadığı zamana, b) məlum tayfaya – Bayat boyuna, Oğuz elinə işarə vardır. Lakin həmin fikirlərin özündə arxaik dünyagörüşünün izləri də qorunub saxlanmışdır – Qorqud ata gələcəkdən xəbərlər verir, Allah onun könlünü ilhamlandırır.

«Dədə Qorqud» oğuznamələrinin spesifikasiyini şərtləndirən amillər əsas hadisə-lərə – boylara keçməzdən əvvəl özünü göstərir. Ancaq bu təkcə arxaikliklə (mifikliklə) tarixiliyin eyniləşdirilməsi ilə bağlı deyildi. Əslində mifik zamanı empirik zamanın içərisində əridən ozanlar türkün tarixinin uzaqlığını, ilkinliyini təsdiqləyirdilər. Dədə Qorqudun eposda zamanın özünü – hadisələrin yekununu, nəticəsini müəyyənləşdirən şəxs kimi təqdimi göstərir ki, ilk cümlədə onu konkret dövrlə bağlamaq olduqca şərti xarakter daşıyır. Çünki belə edilməyəydi, onun zamanı qabaqlayan kəlamlarına inam azalardı: «Qorqud **ata**

ayıtdı: «Axır zamanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya. Axır zəman olub qiyamət qopınca bu didigi Osman nəslidir. İşdə sürilib gidə-yürir...» [58, 31] Yazıya alındığı (ya da üzünün köçürüldüyü) dövrdə oğuznamələrin müqəddiməsində katiblər tərəfindən Osmanlı sarayının xeyrinə xeyli dəyişiklik edildiyi göz qabağındadır. Birincisi, «Kitab»ın adında və boylarda «Dədə» kimi təsdiqlənən Qorqud burada «ata» şəklindədir. İkincisi, səlcuqların tarix səhnəsindən çıxarıldığı ərəfədə türkün başqa qolunun dirçəlməsi ideyasının məhz gerçəklik kimi formalaşdırılması müəyyən dövrün möhürünün sonradan vurulması deməkdir.

Başlanğıcda üç dəfə «ata» kimi verilən Qorqud müdrikliyini, ululuğunu təsdiqləyən kəlamlara keçiləndə «dədə»ləşir, əslində öz adına qaytarılır. Çünki artıq katiblər məqsədlərini həyata keçirib türkün səlcuqlarla bitib-tükənmədiyini çatdırmışdılar. Bu, çox incə məsələdir. Ancaq faktdır: müqəddimədə də dörd abzasdan üçündə ata (Kiçik Asiya türklərinin tələffüzünə uyğun) kimi çıxış edən Qorqud dördüncü və əsas hissədə (ona görə əsas hissədir ki, əvvəlki abzaslarda onun haqqında qısa məlumat verildiyi halda burada yaratdıqlarına üz tutulur) «Dədə» şəklində təqdim olunur: «**Dədə Qorqut soylamış...**» [58, 32] Bu hal təsadüfi xarakter daşısaydı, müqəddimə mətnində Qorqudun sonrakı təqdimlərində bir yerdə də olsa, təzədən «ata»ya qayıdış nəzərə çarpardı. Halbuki bir daha onun bu tələffüzü yada düşmür. Özü də S.Əlizadənin müşahidəsinə görə, Drezden nüsxəsində bu sözlər hər dəfə qalın hərflərlə yazılıb nəzərə çarpdırılmışdır: «**Dədə Qorqut bir dəxi soylamış**». Yaxud: «**Dədə Qorqut soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış**» [58, 32]. Dədə Qorqudun dilindən söylənən aforizmlər əslində katiblər tərəfindən onun xalq arasında gəzib-dolaşan əsl müdrik kəlamlarına uyğunlaşdırılaraq yazılmış, mətnə əlavə edilmişdir. Burada məqsəd İslam mühitində eposun yazılı mətninin geniş yayılmasına şərait yaratmaq idi. Lakin əvvəlki üç abzasdakı fikirlərin aşılmasındakı qayə ilə heç bir əlaqəsi olmadığı üçün «ata» kimi deyil, əslində olduğu şəkildə saxlanılmışdır.

Eposun müqəddiməsinin sonunda qadınlarla bağlı Ozanın qənaətləri müstəqil əsər, yaxud mətn təsiri bağışlayır. Çünki orada söylənən fikirlərin nə Dədə Qorquda aid aforizmlərlə, nə oğuz-səlcuk, nə oğuz-osmanlı adətləri ilə, nə də boylarla səsləşməsi var. Zaman və məkan baxımından da olduqca fərqli detallar nəzərə çarpır. Eləcə də ayrı-ayrı boylarda empirik zaman kimi götürülən epik təsvirdə bəzən konkret məkan göstərilir: «Bir gün Qam ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Şami günligi yer yüzünə dikdirmişdi. Ala seyvanı göy yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalça döşənmişdi». [58, 34]

Həmin təsvir tarixi zaman və məkan baxımından məlum dövrlə səsləşir. Oğuzların başçısı ildə bir dəfə böyük bir məclis düzəldib görülən işləri yekunlaşdırar, bəyləri xidmətlərinə görə mükafatlandırır, gələn il üçün tədbirlərini söyləyər, təklifləri dinləyib müzakirə edərdi. Türk tarixində «toy», «qurultay» adı ilə tanınan məclis idarəçilikdə ilk demokratik institutlardan biri idi. Dastanda həmin tarixi mərhələ ümumiləşdirilir, bədii formaya salınıb aşağıdakı mətnə empirik zamanın illə müəyyənləşən kiçik dövrünə aid (il ərzində bir dəfə təkrarlanan) hal kimi təqdim olunur: «Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərə toy edib, Oğuz bəglərini qonaqlardı. Genə toy edib, atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı».

Öncə məkanın təsvirinin konkretləşməyə doğru meyilli olduğu müşahidə olunur. Lakin arxaik qəhrəmanlıq eposlarında olduğu kimi, burada da zaman üç çadır şəkilli mifik dünya modelinin təsviri ilə yekunlaşır. Ona görə də xan məclislərini tarixiliyin əlaməti tək götürüb oğuzların Azərbaycanda oturaq həyata başladıkları çağla əlaqələndirmək mümkün olmur. Mənbələrdə də bu hal daha əvvəlki çağlarla əlaqələndirilir. Herodot skiflərdən danışanda onların bir adətinin təsvirini verir ki, eposdakı Bayındır xanın məclisini xatırladır.

Belə bir sual doğur: mətnə hadisələr ilin hansı mərhələsində başlayır? Axı, tarixi-qəhrəmanlıq eposlarında zaman bəzən ən kiçik hissəsinə qədər (saatla, günlə, ayla, fəsilə, bədii dilin imkanlarından istifadə edildikdə isə «yellər əsəndə, gün doğanda» şəklində) konkret göstərilir. «Dirsə xan oğlu Buğac...» boyunda

hadisələrin zamanı poetik fiqurların mətnə ustalıqla daxil edilməsi ilə müəyyənləşir. Belə ki, toy məclisinə çağrılan Dirsə xan səhər tezdən – «alar sabah qalqubanı yerindən uru turub, qırq yigidi boyına alıb Bayındır xanın söhbətinə gəlir».

Bu epizodun məhz yaz girən ərəfədə baş verdiyi isə dolayı şəkildə təqdim olunur:

«Salqum-salqum tan yelləri əsdigində,
Saqallu boz ac turğay sayradıqda,
Saqalı uzun tat əri banladıqda,
Bədəvi atlar issini görüb oğradıqda,
Aqlı, qaralı seçən çağda,
Köksü gözəl qaya tağlara gün dəgəndə,
Bəg yigitlər cılasınlar bir-birinə qoyulan çağda» [58, 34]

Xronotopun belə geniş, konkret şəkildə təsvirinə ancaq yazılı ədəbiyyatda rast gəlmək mümkündür. Şifahi epik ənənədə isə nadir hal kimi nəzərə çarpır. Doğrudur, birbaşa hansı zamandan bəhs açıldığı qeyd edilmir. Lakin poetik ifadələrin arxasında gizlənən anlamlardan anlaşılır ki, yazın gəlişindən söhbət gedir. Çünki qışın soyuğu torpağın üstündən əlini tamam götürməmişdi, «salxım-salxım dan yelləri əsir», «boz torağaylar» ona görə ac ötürlər ki, hələ təbiətdə tam oyanma baş verməyib, bitkilər cücərməyib, yeməyə bir şey tapmırlar. «Bədəvi atların yiyəsini görüb kişnəməsi»nə də səbəb odur ki, artıq isti-soyuc yuvaları tərək etmək zamanı gəlib çatmışdır. Eləcə də Novruz yaxınlaşdığı üçün «saqqalı uzun tat kişilər azan çəkir»lər, Qalın Oğuzun «gəlini-qızı axır çərşənbədə bəzənib-düzənir», günün «ağlı», yəni işıqlı, gündüzlü və «qaralı», yəni gecəli, qaranlıq çağları bir-birindən seçilir. Nəhayət, yaz girəndə «köksü gözəl böyük dağlara gün dəyir», igid bəylər, qəhrəmanlar meydanlara axışıb bir-biriləri ilə güləşir, döyüş sirlərini mənimsəyirlər.

Diqqətçəkici faktır ki, boyda bir ilin dairəsindən çıxıb müxtəlif dövrlərə düşən başqa hadisələrin də çıxışı baharla əlaqələndirilir. Bayındır xanın maraqlı adətindən bəhs açılarda iki kiçik zaman mərhələsinə işarə olunur: onun əmri ilə «bir yazda,

bir də payızda buğa ilə buğranı savaşırdılar». Lakin ozanlar mətndə on beş il ötürülmüş vaxtı (uşaq nəzir-niyazla dünyaya gələndən sonra on beş yaşına girənədək nə hadisə baş verdiyi buraxılır) boyun başladığı zaman və məkana uyğun şəkildə davam etdirirlər. Adama elə gəlir ki, bu elə Bayındır xanın toy qurdurub Qalın Oğuzun bütün bəylərini yanına topladığı həmin bahardır: bir yerdə ağ, bir yerdə qırmızı, bir yerdə də qara otaq qurulub... Çünki buraxılmış, «sıxışdırılmış zaman» ərzində əslində ancaq bir şey dəyişmişdi. Dirsə xan tək deyildi, oğlu ilə birlikdə məclisə qədəm qoyurdu. Qalan məsələlər əvvəlki kimi qalırdı. Yenidən əhatəli təsvirə yer verilir və hadisələr əfsanəvi məcradan çıxarılıb (yəni Buğacın nəzir-niyaz, alqışla möcüzəli doğuşunun nəticəsi olaraq onun qeyri-adi varlıqlarla mücərrəd məkan və zaman çərçivəsində mübarizəsinə həsr olunmur), xalq adət-ənənələrinin fonunda ailə-məişət səviyyəsinə endirilir.

Böyük dövrün sıxışdırılmasından sonra hadisənin yenə yazla başlaması zaman ardıcılığın baxımından həm də boyun birtipliliyini təmin edən vasitədir. Struktur baxımından yazda əsas qoyulub düyünlənən hadisə bir növ həmin nöqtədən – yaz vaxtından da davam etdirilir. Burada on beş illik fərq bir də ona görə hiss edilmir ki, zamanı öz arxasınca aparən əsas obraz meydana gətirilir və o, qəhrəmanlıqla ad-san qazanır: «Məgər, sultanım, genə yazın buğayı saraydan çıxardılar. Üç kişi sağ yanında, üç kişi sol yanında dəmür zəncirlə buğayı tutmuşdılar. Gələb meydan ortasında qoyu verdilər. Məgər, sultanım, Dirsə xanın oğlancığı, üç dəxi ordı uşağı meydanda aşuq oynarlardı. Buğayı qoyu verdilər, oğlancılara «qaç» dedilər. Ol üç oğlan qaçdı, Dirsə xanın oğlancuğu qaçmadı. Ağ meydanın ortasında baxdı-turdu».

Boyda üçüncü mühüm hadisənin də çıxışı yazla əlaqələndirilir. Bunlar təsadüfi xarakter daşıyırmı, yoxsa hansısa sistemə, inama bağlanır?

Azərbaycan türklərinin məişətində bahar fəslinin mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi danılmazdır. Yazla hər şey təzələnilir, xeyirliyə doğru atılacaq addımlar üçün zəmin hazırlanır. Hətta küsənlər barışırlar. Eposda ata-oğul (şər-xeyir, qış-yaz)

qarşılaşmasının, daha doğrusu, toqquşmasının bünövrəsi ikincinin ad-san qazandığı gündən qoyulur. Lakin birincinin tam şərləşməsi üçün növbəti yaza qədər vaxt sərf olunur. Çünki şərxislətilər qışın sazağını atanın ürəyinə ötürməli idilər. Yayda başlanan fitnə-fəsad yayda, payızda bəhrə verə bilməzdi. Bu halda Buğacın qayıdışı (ölümcül yaralanandan sonra Xızırın yardımı ilə sağlması) mümkün deyildi. Beləcə il ərzində Dirsə xanın nöqərlərinin fitnəkar hərəkətlərinin təsvirindən sonra ov səhnəsi gəlir.

Ulu babalarımız oğuzlar üçün ov və döyüş meydanı həm ad-san qazanmaq, həm də dincəlmək, əylənmək yeri idi. Lakin boyda elin uğurunu təyin edən, bərəkətin, bolluğun təminatçısına çevrilən məkan (ov yeri) xəyanətkarlığa da şahid durur. Yenə də «alar sabah Dirsə xan yerindən uru turdı. Oğlancuğun yanına alıb, qırq yigidin boyuna saldı, ava çıqdı..» Bu səhər də eyni şəkildə Dirsə xanın on yeddi il qabaq Bayındır xanın məclisinə yollandığı və «qara otaqla» rastlaşdığı səhərin təsvirindəki misralarla təqdim olunur: «Salqum-salqum tan yelləri əsdigində...»

Boyda eyni nəzm parçasının olduğu kimi iki dəfə işlənməsini necə qiymət-ləndirək? Epik ənənədə qazax, özbək, xakas, qırqız türklərinin bütövlükdə nəzmlə yaratdığı eposlarda poetik məqamlarda misra, beyt, bənd təkrarına rast gəlirik. Yazılı ədəbiyyatda da məsnəvilərdə bu haldan üslubi fiqur kimi faydalanırlar. Lakin təsvir hissəsi nəsrədən ibarət «Kitabi-Dədə Qorqud» üçün, ümumiyyətlə, xarakterik olmayan bir formanın mövcudluğu göstərir ki, epos arxaik qatlarda tamam başqa qəlibdə yaranmış və birinci boydakı bütün hadisələrdə zamanın çıxışları yazın gəlişi ilə müəyyənləşdirilmişdir. Oğuzlar uğur və uğursuzluqlarını ilaxır çərşənbələrdə təbiətdə özünü göstərən bəzi amillərlə – salxım-salxım dan yellərinin əsməsi (türklərin əski çağlarda Dan tanrısına inanaraq qurbanlar kəsmişlər), «köksü gözəl böyük dağlara gün dəyməsi (dastanda dağ kultuna inam da çox qüvvətlidir) və s. əlaqələndirmişlər. Bu ənənə sonrakı çağlarda poetik anlamda götürülmüş və əksər hadisələrin çıxışı yaza aid edilmişdir.

Göründüyü kimi, hər iki zaman anlayışının bir-birindən fərqi göz qabağındadır. Əgər birincilər mifik «qızıl əsr»ə aid edilirsə, ikincilərdə dövr konkret tarixi əlamətlərlə elə əlaqələndirilir ki, gerçəklik, reallıq təsiri bağışlayır. Birinci dövrdə yaranan eposlar şifahi şəkildə ikinciye keçəndə mifik strukturlar da gerçəklik pərdəsinə bürünür, tanrılar, ilahi qüvvələr insanlaşdırılır, qeyri-adi şəkildə təsəvvürə gətirilən varlıqlar təbii halına qaytarılır, ilkin məna tutumu dərin qatlarda qalır. Halbuki zamana aid iki baxışdan biri digərinin əksini təşkil edir, arxaik eposun başlanğıcı mifik ilkin yaranışlar dövrünün mənzərəsini yaratdığı halda tarixi qəhrəmanlıq dastanları elə hadisələrə üz tutur ki, dinləyicilərə baş verməsi bəlli olsun. Tarix faktının tam mənzərəsini yaratmaq məqsədi daşmır, sadəcə üzdə olan bir-iki əlaməti (hadisənin baş verdiyi yeri, tayfa adlarını, tarixi şəxsiyyətləri və s), ya da son nəticəni mətnə daxil etməklə xalqın tarixi-qəhrəmanlıq salnaməsini yaradırdılar. Məsələn, nağıl və dastanlarda hadisələr allahdan başqa heç kəs olmayan zamanla əlaqələnilib naməlum padşahla, naməlum ölkə, şəhər – məkanla, sehirli, qeyri-adi varlıqların iştirakı ilə inkişaf etdirilir və möcüzənin köməyi ilə çalınan qələbəyə ilə yekunlaşır. Digər tərəfdən, əgər eposda hadisənin çıxışı hamının tanıdığı Dəmirqapı Dərbənddə, Göyçədə, Trabzonda, Tiflisdə, Bağdadda, Qarsda, Əlincə qalasında və b. yerlərdə məlum zamanda (Məhəmməd peyğənbərin yaşadığı dövrdə, Osman qazinin hakimiyyəti çağında və s.) başlanırsa, sonrakı döyüşlərin də gerçəkliyinə şübhə ilə baxılmır. Və «Dədə Qorqud» ona görə spesifik xüsusiyyətli dastandır ki, onda zaman və məkan anlayışının hər iki çıxış-başlanğıc formasından istifadə olunur. Lakin elə boylar var ki,

A) Zaman mifik anlamdadır: «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu», «Basat Dəpəgözi öldürdüyü boy», «Dirsə xan oğlu Buğac boyu», «Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıqardığı boy».

B) Və empirik-tarixi zamanla başlanan boylar daha çoxdur: «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy», «Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu», «Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy», «Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu», «Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyu», «Bəkil oğlu Əmrənin boyu», «Uşun qoca oğlu

Səgrək boyu», «İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrək öldüğü boy». Ancaq hadisələrin çıxışı empirik xarakterdə olsa da, süjet xəttinin inkişafı prosesində çox hallarda başqa axara düşür

Diqqətçəkicidir ki, Dədə Qorqud obrazının özü mifik mədəni qəhrəman səviyyəsindədir, onda ilkinliklə bağlı əlamətlərin qalıqları bir neçə boyda hiss olunacaq dərəcədədir. Eləcə də onun ad qoyma xüsusiyyəti, əksər boylarda xatırlanır. Bütövlükdə götürəndə epos Dədə Qorqudun dünyaya real gəlişi ilə başlanır, ilk baxışda elə təsir oyanır ki, mifik zaman arxada qoyulmuş, tarixə bəlli hadisə ön plana çəkilmişdir. Əslində isə «Kitabi-Dədə Qorqud» adı altında müxtəlif dünyagörüşlərinin (zaman etibarını ilə bir-birindən bəzən min il məsafəsi qədər ayrılan) məhsulu olan, yazıya alındığı dövrdə ad və məkan ümumiliyi əsas götürülüb bir-biri ilə əlaqələndirilmişdir.

Uzunluq «topos»larını, yaxud «xronoakt»lar

Eposun uzunluq «topos»larını, yaxud «xronoakt»ları müəyyənləşdirilərkən onun yarandığı dövrə aid əlamətlər – dünyagörüşü sistemləri, adət-ənənələr, tarixi şərait nəzərə alınmalıdır. Ümumiyyətlə, tədqiqatçılar epik ənənədə, xüsusilə eposlarda işlənən zaman uzunluğunu – hadisələr başlayıb bitənədək olan dövrü «topos», yaxud «xronoakt» (vaxt ardıcılığı aktı) adlandırırlar.

Mifoloji-arxaik qəhrəmanlıq dastanlarında bədii təsvirin əhatə dairəsinin spesifikliyini göstərən amillərdən biri – hadisə və hərəkətlərin mübaliğəli şəkildə həddindən artıq uzadılmasıdır. Təsvirdə özünü biruzə verən bu hala elmi ədəbiyyatda «uzunluq toposu», yaxud «xronoakt» deyirlər. Azərbaycan eposlarında bir qayda olaraq uzunluq toposları bir-birinə oxşardır, ənənəvi xarakterdədir.

Bütövlükdə götürdükdə, dünya xalqlarının epos yaradıcılığında uzunluq toposlarının ümumi məzmununu belədir:

-qəhrəmanın təkbaşına mübarizəsi; bir neçə mərhələdən (çox hallarda üç) ibarət olur, zaman adı qaydada təsvir edilir, gecə gündüzə çevrilir, üç gün, üç gecə keçir, lakin bu adiliyin içərisində elə bir sirli aləm gizlənir ki, onu tam dərk etmək üçün əsrləri adlayıb ilkinliyə baş vurmaq lazım gəlir;

-mənzil başına çatmaq üçün qət edilən yol; qəhrəman sehirləşməyə və tapşırıq ardınca gedir, illər bir-birini əvəzləyir, ancaq ona elə gəlir ki, sanki zaman preslənib, mübarizə aparən bəzən «kosmik sürətlə» hərəkət edir, «uçur», bir aylıq işini bir saata yerinə yetirir, lakin vaxt dəyişmələrini hiss etmədən bir sirli məkandan digərinə çatır, təbii əlamətlərin belə başqalaşması (gecənin gündüzlə, qışın yazla əvəzlənməsi) bir göz qırpımında baş verdiyindən zaman uzunluğu duyulmur.

Zaman uzunluğu toposunun bu iki forması epik ənənədə əsərdən əsərə müxtəlif poetik və funksional xüsusiyyətlər kəsb edir. Məsələn,

Elə mifoloji epos və nağıllar var ki, orada hadisələrin zaman ardıcılığı və uzunluğu ilin dörd fəslə ilə müəyyənləşir, biri ilə başlayıb digərlərini adlamaqla sonuncuda tamamlanır;

Başqa funksiyada hadisələr bir fəsil (payız, yaxud qış, yaz, yay) çərçivəsindən kənara çıxmır;

Bəzən zaman hər hansı bir məkanın təbii şəraitinə uyğun əlamətlə müəyyənləşir; qızılgüllər açır, ağaclar yarpaqlayır (bahara işarədir), şimşək çaxır, bağlar bar verir (payıza işarədir). «Dədə Qorqud» da suların coşub daşması, dağların ucalığı məkanla zamanı şərtləndirən əsas əlamətlərdən biridir. Belə ki, Oğuz bəyləri uzaq yerdən vətənə qayıdanda ilk olaraq təbiət varlıqlarına üz tuturlar:

...Qarşu yatan qara dağdan aşub gəldüğündə-keçdügündə
Beyrək adlı bir yigidə bulaşmadınmı?
Taşqun-taşqun suları aşub gəldüğündə-keçdügündə
Beyrək adlı bir yigidə bulaşdınmı?...» [58, 61]

Yaxud:

«Arğab-arğab qara tağın yıxılmışdı, ucaldı axır!..
Qanlı-qanlı suların sovulmuşdı, çağladı axır!..» [58, 66]

Qışla yaz antiteza şəklində qoyulur; uğursuz hadisələr qışla, qələbələr, yaranışlar yazla bağlanır.

İkinci misalda Beyrəyin vətəninə gəlib çatdığı, ata-anasına qovuşduğu zaman və məkan «yıxılmış dağın təzədən ucalması», «qurumuş suların coşub çağlaması» ilə əlaqələndirilir.

Zaman toposları epik ənənədə qəhrəmanın yaş mərhələləri əsasında verilir;

Vaxt sürətli göstərilir; «Ay keçdi, il keçdi, on beş yaşında bir oğlan oldı» cümləsində böyük bir dövr sıxışdırılmış şəkildədir.

Zamanın tərsinə dönməsinə, geri qayıtmasına – qocanın cavanlaşması, ölənlərin dirilməsi halına da rast gəlirik.

Bu hallar bir məkan daxilində zaman uzunluğunun funksional və poetik əlamətləridir.

Epik qəhrəmanın səyahətləri və səfərləri bir məkanın dairəsindən çıxıb ölkələrlə, çaylarla, dənizlərlə, göllərlə, dağlarla, meşələrlə müşayiət olunur. Bu halda zamanla məkan əlamətlərinin əlaqələnməsi, bağlılığı yaranır və «xronotop» (vaxt- yer) şəklində təsvir edilir. «Xronotoplar» eposun bədii sistemində xüsusi poetik funksiya daşımaqla yanaşı, hadisələrin zaman uzunluğu və məkan yerləşməsinə absticklıqdan konkretliyə doğru aparan əsas vasitələrdən biri kimi çıxış edir. M.M.Baxtin «zaman-məkan anlayışının obrazlı şəkildə və vasitələrlə ifadə edilməsi» şəklində ümumiləşdirərək göstərir ki, «Çox sulardan keçdilər, çox dağları aşdılar» - deyəndə vaxt məkanla qovuşuq haldadır və təsvirin «xronotop»luğunu şərtləndirir [142, 132-134].

Epik ənənədə, faktiki olaraq, həm zaman, həm də məkan qəhrəmanın şərlə təkbaşına mübarizəsinin davamlılığına yardım edən vasitə rolunda çıxış edir. Ona görə ki, hər ikisi epik hərəkətin xarakterini necə var, elə, daha doğrusu, əsər yaradanın nəzərdə tutduğu şəkildə göstərməklə daha fəal vəzifə daşıyıcısına çevrilir. Sanki qəhrəmanlıq mübarizəsi başlayandan qurtaranadək obrazla məkan rollarını dəyişdirir. «Dağ yerindən oynayır», «nəriləyir», «buludlar kişnəyir». «Kitabi-Dədə Qorqud»da hətta

qəhrəmanlar öz günahlarının səbəbini məkana aid amillərdə axtarırlar:

«Qazan bəg burada yurdlən xəbərleşmiş, görəlim, xanım, nə xəbərleşmiş; Qazan aydır:

Qum qumlamayım quma yurdum!
Qulanla sığın-keyikə qonşu yurdum!
Səni yağı nerədən darımış, gözəl yurdum!
Ağ ban evin dikiləndə yurdu qalmış... [59, 301]

Bu o səbəbdəndir ki, qədim zamanlarda yurd və döyüş yerləri uğuru, qələbəni təmin edən əsas vasitə kimi müqəddəsləşdirilir, yolunda canından keçən igidlərdən çox həmin məkanlar xatırlanırdı.

Görkəmli rus alimi M.M.Baxtin türk-moңqol dastanı «Canqar»dan bəhs açanda başqa termin təklif edərək yazır ki, «zamanla məkanın təsvirinin davamlılığında eyni funksiya daşdığına nəzərə alıb, çox şərti olaraq, onların bağlılığını «xronoakt» (yəni «hərəkət zamanı») anlayışı ilə ifadə etmək məqsədəuyğundur» [143, 296]. Məsələyə bu cür yanaşanda zaman sadəcə davamlılıq, ölçü həddi kimi götürülmür, hərəkətin, hadisənin özünün qeyri-adiliyinin nəzərə çatdırılması, xüsusi yolla artırılması və bu an dinləyiciləri yormamaq məqsədilə təsir gücünün genişləndirilməsi formasında qəbul edilir.

Fərqli epik səpgiyə malik dastanlarda epik «xronoakt» yeganə ifadə formasıdır ki, bir janr daxilində haqqında ümumiləşdirilmiş şəkildə danışmaq mümkündür. «Xronoakt»ların müxtəlifliyi tarixi-poetik əlamət kimi daha böyük maraq doğurur.

Göründüyü kimi, tarixi qəhrəmanlıq dastanlarında zaman toposları onunla xarakterizə olunur ki, arxaik epik ənənədən fərqli olaraq bir çox məsələlərdə cəmiyyətin inkişaf pillələrinə uyğun «yeniliklər» əks etdirilir. Bu yeniliklərdə bir-biri ilə əlaqələnen iki vacib cəhət ortaya çıxır: birinci, zamanın «bütövlüyü» və onun ölçüləri haqqında təsəvvürlər əsaslı şəkildə dəyişir. İkinci, təsvirdə zaman axınının ötürülməsi üsulları başqalaşır. Epik ənənədə tam zamanın təsviri tərkib hissələrinə, mərhələlərə

ayrılıra q həyata keçirilir və çoxsaylı zaman hədlərini iki bölmədə sistemləşdirmək məqsədə uyğun sayılır:

A. Sadə və qısa zaman həddi. Hadisənin baş vermə müddəti, davamlılığı uzun çəkmir. Qəhrəman üç, yaxud beş gün möhlət alır. Bu qrupda ən böyük hədd bir ilin tamamıdır. Ondan sonra gələn zaman bölgüləri bu qrupa aid deyil. Az vaxt həddi ilə tapşırığı yerinə yetirmək öhdəliyini götürən qəhrəman həmin müddətdən kənara çıxmamalıdır. Qısa zaman həddi çox hallarda epik ənənədə əsas şərt kimi meydana çıxır, pozulması şərin qələbəsini təmin edir, hər şeyi məhvə doğru aparır.

B. Mürəkkəb və uzunmüddətli hədd. İnsan ömrünün əsas mərhələləri ilə (doğulub-əvlənməsi, böyüyüb taxt-taca sahib olması, uşaqlığını, yaxud gəncliyini, cavanlığını, qocalığını başa çatdırması) ölçülərək illər ərzində davam edir. Eposlarda bu vaxt bölgüsü bəzən, 25-30 il uzanır. D.S.Lixaçov düzgün olaraq bu nəticəyə gəlir ki, böyük zaman müddətləri – blinalarda bir, iki, otuz üç il şəklində o yerdə meydana çıxır ki, orada «hadisələr qırılır» [239, 53]. Qəhrəmanın hərəkətinin kəsilməsi səbəbi çox hallarda onun meydanadan «kənarlaşdırılması»dan irəli gəlir. Məsələn, Bamsı Beyrək, epik əhvalatın tamamlanmaq ərəfəsində əsir alınıb Bayburd sultanının qalasında 16 il saxlanılır. Və hadisələrdə bir növ 16 illik dövr sıxışdırılır, ya da tamamilə ötürülür. Daha doğrusu, qəhrəmanın fəaliyyətinin «dondurulduğu» böyük zaman məsafəsində hadisələr dolu deyil, ötürmələrlə təsvir edilir.

Zaman bu qayda ilə «ötürülməsi» bir neçə səbəbdən baş verir:

1. Qəhrəman möcüzəli şəkildə doğulur. Onun yetkinlik yaşa çatanaqək olan dövrü ötürülür. O, ayla, illə deyil, günlə, saatla böyüyür.

2. Ata, oğul, yaxud qardaş əsir düşür. Onu xilas edən şəxs böyüyüb hadisəni bilənəqək olan zaman ötürülür.

3. Ailənin bir qanadının nümayəndəsi (qız, gəlin) qaçırılır. Onun yerləşdiyi məkan tapılanəqək olan vaxt buraxılır.

4. Qəhrəman tilsimə salınır. Başqası tərəfindən tilsim qırılanəqək olan çağ ötürülür və s.

Ötürülmələrin mətndəki «yeri» çox hallarda bir, iki cümlə ilə yekunlaşdırılır, bəzən də etnoqrafik və məişət zəminində elə hadisələrlə «doldurulur» ki, böyük zaman keçidində «itirilənlər» hiss olunmasın. Maraqlıdır ki, baş verən dəyişikliklər unudulma, tanıma hallarının təsviri ilə təsdiqlənir. Yaddaşın bərpa üçün sınaqlar keçirilir, hər şey öz ahənginə qaytarılır. Sınaqların təsir gücünə malik olmasından ötrü el arasında yaşayan ən yaxşı adətlərdən – qəhrəmanlıqla nişanlanmanın şərtlərindən, müqəddəs musiqi alətlərində (qopuzda) çalmaq bacarığını, xüsusi silah növlərindən istifadə qabiliyyətini nümayiş etdirməkdən və s. geniş istifadə olunur.

Bəzən bir epos daxilində bir neçə «ötürülmüş hadisə» verilir.

Tarixi-qəhrəmanlıq dastanları üçün xarakterik zaman təsvirlərindən biri də odur ki, qəhrəman özü üçün yiyələnməsi çətin, uzunmüddətli olan bir peşə seçir, yaxud yerinə yetirilməsi çox vaxt tələb edən tapşırığı öhdəsinə götürür, eləcə də qarşıya çıxan maneəni bütün elliklə dəf edə bilmədikdə səfərdə olan əsas qəhrəman gələndə dəfələrlə məğlubiyyətin acısını çəkir, bununla eynicinsli və əhatəli hərəkətlərin davamlılığına meydan açılır. «O, burada üç il yaşadı, birinci ili ev işlərinə baxdı, ikinci ili qopuz çalmağı öyrəndi, üçüncü ili oxuyub məclis aparmağı ilə seçildi» kimi təsvirlərdə zaman ozan sənətini öyrənməyin əsas atributudur. Yaxud «yetdiyi yerə yel yetməyən» Bəgdüz Əmən Qazılıq qocanı əsirlikdən xilas etməyi qarşısına məqsəd qoyur, lakin yeddi dəfə qalanı almaq istəsə də, bacarmır. Həmin hadisə dastanda davamlı, yaxud təkrarlanan zaman şəklində təsvir edilir:

«Yedi urğunum Yeni Bayırın qurdına bənzərdi yigitlərim,

Yeddi kişi ilə qurulurdu mənim yayım!..

Yeddi qatla vardım, ol qələyi alımadım, geri döndüm» [58, 95].

Sürəkli, yaxud təkrarlanan zaman «Basat Dəpəgözi öldürdügi boy»da daha maraqlı və çoxmərhələlidir.

Bütün banların əsasında belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, epik ənənədə zaman toposları əsasən aşağıdakı formalarda təsvir edilir:

Bir günlük epik zaman toposu. Hadisə günçixanda başlayıb batanda tamamlanır. Bəzən də şər qarışandan dan yeri

sökülənədək olan hadisə epik zaman toposunun içərisində əridilir. N.İ.Kravsov yazır ki, eposlarda «səhərin açılması onunla şərtlənir ki, kəndlilər və əsgərlər işə başlayırlar» [222, 253-254]. Hərbçilərin məişətində havanın işıqlaşmasının böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi şübhəsizdir. «Oğuz kağan» dastanında bir-iki hal istisna edilməklə yürüşlər səhərlər baş verir.

Üç gün-üç gecəlik epik zaman toposu. Arxaik eposlarda və nağıllarda qəhrəman şərin təmsilçiləri ilə, məsələn, devlərlə üç gün, üç gecə vuruşurlar.

Qırx gün-qırx gecəlik epik zaman toposu. Epik ənənədə ən çox hadisələrin son akordu qırx gün, qırx gecə toy etməklə tamamlanır.

Bir illik epik zaman toposu. Çox vaxt «doqquz ay, doqquz gün, doqquz saat» şəklində ifadə olunur, insanın dünyaya gəlməsi – doğulması zamanı sayılır.

Yeddi illik epik zaman toposu. Uzaq səfərlər və qəhrəmanın sehirlər varlıqları təkbaşına axtarmaq zamanı sayılır.

On altı illik epik zaman toposu. Əsir alınma və sehrə düşmə zamanı kimi xarakterizə olunur.

Qırx illik epik zaman toposu. Bu bölgü daha böyük göstərilə bilər. Mifik mədəni qəhrəmanın kənar dünyalara yollanması zamanıdır. Məsələn, «Munisnamə»də Balakiy dünya qatlarında 500 ildən artıq qalır və bu çağı quş şəkilli Xızırın qüdrəti ilə geri qayıdıb kor olmuş anasının gözlərinə nur gətirir. Bu mifik söyləmədə qəhrəmanın geri dönməsi zamanın özünün tərsinə sıxışdırılması ilə şərtlənir. Çünki 500 illik məsafə qətt olunmasına baxmayaraq Balakiy yurduna qayıdan da görür ki, anası hələ həyatdadır.

Uzaq məsafənin bir göz qırpımına (bir illik yolun bir saata) qətt olunması və s. Eposlarda yolun qısaldılmasını şərtləndirən vasitələrdən də istifadə olunur. Birinci halda, fəvqəltəbii qüvvələrin yardımı ilə uzaq məsafə gözün açıb yumulması anında yerinə yetirilir. İkinci halda, sürətli miniyin – xüsusi at, araba, Zümrüd quşunun, uçan xalçanın köməyi ilə mənzil başına vaxtından tez çatdırılır.

Mifoloji dünya modelinin kəmiyyət strukturu

Ümumiyyətlə, təkcə Azərbaycan-türk mifologiyasının yox, eləcə də hər bir mifologiyanın öyrənilməsində sayların tədqiqi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Hər bir ənənəvi mədəniyyət üçün xarakterik olan rəqəmlər vardır. Onların hansı rəqəmlər olması bir təsadüf olmayıb, həmin mədəniyyətin bazasını təşkil edən mifoloji dünya modeli ilə bağlıdır.

Mifologiyada rəqəmlərin xüsusi mövqeyi vardır. Bunlar dünyanı qavrayışın mühüm vasitəsi kimi çıxış edir. Ümumiyyətlə, mifoloji təfəkkürün özünəməxsus keyfiyyəti onda ifadə olunur ki, mif dünyanı onun görünən, maddi, hissi tərəflərindən qavrayır. Saylar da həmin ilkin qavrama çevrəsinə daxil olan ünsürlərdəndir. Əşyaların sayılması insan təfəkkürünün inkişafında çox böyük rol oynamış, onu irəli aparmışdır.

Mifologiyada saylar dünyanın yalnız kəmiyyət baxımından qavranma vasitəsi deyildir. Mifoloji çağ insanı dünyanı rəqəmlər vasitəsi ilə yalnız dərk etməmiş, həm də təsvir edərək «modelləşdirmişdir». Başqa sözlə, rəqəmlərin mifoloji dünya modelinin qurulmasında son dərəcə böyük və müstəsna rolu olmuşdur.

Kəmiyyət (say) insanın dünyaanlamında faydalandığı vacib abstrakt anlayışlardan biridir. Rəqəmlərin sakrallaşdırılması yaranışların mifoloji dərk olunmasında xüsusi əhəmiyyət kəsb etmiş, əmək alətlərinin, istehsal vasitələrinin, məişət əşyalarının, ailə və icma münasibətlərinin, sənət və peşələrin, xalq bədii təfəkkürünün, poeziyanın, epik ənənənin meydana gəlməsində böyük rol oynamışdır. Say – mifoloji sistemlərdə ən geniş yayılmış işarələr toplusudur və keyfiyyət-kəmiyyət, zaman-məkan-miqdar daşıyıcısı kimi çıxış edir. İnsan özü də işarə-təsvir üsullarından biri kimi xüsusi say kodunun ən mühüm elementinə çevrilir. Başqa sözlə, mifoloji modellərdə bəşər övladının dünyaya gəlməsi başqa dünya elementləri ilə müqayisədə müxtəlif rəqəmlərlə qeyd edilir. Məsələn, «Avesta»da bütün canlıların altıncısı insandır, deməli, atəşpərəstlik inancında

insanın sakral say işarəsi «6»-dır. Çin mifologiyasında isə insan «3»-lə doğulur və dünya modeli bütövləşir.

Öncə gözlə gördüklərini, sonra isə düşündüklərini cütləşdirməsini bəşər övladının ilk ən böyük elmi kəşfi hesab etmək olar. Günəş - gündüz bir idi, o, ay - gecə ilə qoşalaşdırıldı və ikini (birin əksini) meydana gətirdi. Yaz girəndən payızın ortalarında olan dövr biri – tanrının insanlara göndərdiyi xoş çağları anladır, qış isə onun tərsi, ikiləşməsi, cütləşməsi idi. Xeyir-şər əkizliyinin bünövrəsi məhz iki rəqəminin kəşfi ilə qoyulmuşdur. Və hər şeyin doğuşu varlıqların əkizləşməsinin, ikiləşməsinin, əksliklərin qarşılaşdırılmasının nəticəsində baş vermişdir. Yer - kişi (Heb, Zevs) göy - qadınla (Nut, Hera), hava-kişi (Şu) su-qadınla (Tefnut) evlənməklə başqa varlıqları dünyaya gətirmişdir. Sayların təbii sıralanması dilin dərin qatlarında indi təsəvvür etdiyimiz şəkildə deyildi, tamamilə başqa ardıcılıq və anlamda idi. Saylar keyfiyyətcə müxtəlifcinsli düşünülür, onların fəvqəltəbii gücə malikliyi müəyyən vasitələrlə təsdiqə çalışılır, bəzilərinə tam üstünlük verilir. Bu mənada dünya xalqlarının hər birini fərqləndirib əsas, vacib saydığı saylar mövcuddur. Rəqəmlərin sakral funksiyasını müəyyənləşdirmək üçün ulu əcdadın dünya haqqındakı ibtidai təsəvvürlərinə diqqət yetirmək kifayətdir. Çünki dünyanın mifoloji mənzərəsinin əsas cəhətləri çoxsaylı variantlar şəklində əksər xalqlarda özünü biruzə verir. Dünyayararıtmada elə parametrlərdən bəhs açılır ki, bütün hallarda say etibarını ilə sabitliyini qoruyub saxlayır. Mifik dünya modelinin müxtəlif strukturlarını öyrənəndə görürük ki, ilk əvvəl o iki hissəyə bölünür – gerçək dünya və xarüqüladə dünya. Dünya şaquli xətt üzrə ən azı üç hissəyə, üfqi xətt iləsə mərkəzi dayaq nöqtəsi qatılmaqla dörd istiqamətə ayrılır: şərq, qərb, şimal, cənub. Dünyanın əsas ölçülərinin cəmi yeddidir: 4 (yer üzünün dörd istiqaməti) + 1 (mərkəz) + 1 (yuxarı) + 1 (aşağı). «Yeddi» sayının geniş yayılmasının səbəbini məhz dünyanın strukturunun parametrləri ilə əlaqələndirirlər. Bəs yerdə qalan saylar necə olsun? Qeyd etmək lazımdır ki, mifik dünya modelində onların hər birinin öz yeri və mənə tutumu var: iki – yaşadığımız dünya və o biri dünyadır (yerüstü yeraltı dünyalar). Üç – göy (kosmos) +

yerüstü dünya (gerçək dünya) və yeraltı dünyadır (ölülər aləmi). Dörd – yer üzünün tərəfləridir. Çinlilər dünyanı çox hallarda iki rəqəmlə – «beş» və «altı» ilə müəyyənləşdirirdilər. «Beş» deyəndə, mərkəzi dayaq nöqtəsi və yer üzünün dörd tərəfi; «altı» - yer üzünün dörd tərəfi + aşağı + yuxarı. «Altı»nın sistemində istiqamət bildirən anlamlar olduğu kimi qəbul edilsə də, tənzimləyici funksiyasını «mərkəz» əvəzinə «yuxarı» və «aşağı» hissələr öz üzərinə götürür. Beş və altı rəqəmlərinin sakrallığını ayanılaşdırən sxemlərə nəzər salaq:

İnsan təbiətdə baş verən hadisələrin arxasında magik qüvvənin dayandığını zənn etməklə yanaşı, bir sıra rəqəmlərin də fəvqəltəbiiliyinə inanmış və onları iki qismə ayırmışdır: uğurlu və uğursuz rəqəmlər. Mifoloji təsəvvürlərdə hər ikisi qeyri-adi işlərin törədicisidir. Dünya mifik sistemlərində, xüsusilə xristianlıqda üç dəfə altı rəqəminin təkrarı (666) iblisin gəlişini, üç dəfə səkkizin yanaşı işlənməsi (888) İsus Xristosun yenidən doğuşunu bildirir. Eləcə də iyirmilik say sisteminə daxil olan 13 nəhs rəqəm hesab edilir. Ay təqvimində bir neçə rəqəm - 10, 13, 16, 25 bədbəxtlik, 29 isə uğursuzluq gətirən gündür, qalan hallarda 13 rəqəminin nəhsliliyi deyil, iki müqəddəsliyi – 1-i (tanrı) və 3-ü (dünyalar) özündə əks etdirən şöhrət rəmzi olmasından bəhs açılır.

Göy cisimləri ilə bağlı mifoloji təsəvvürlərdə (astral mifologiyada) sakral rəqəmlər planetlər və rənglər göy cisimləri ilə əlaqələndirilir: bir Günəşin rəmzidir - yaradıcıdır, kişidir, işığın, odun təmsilçisidir; iki Aydır - qaranlıq, soyuqluqdur, dağıdıcıdır, qadındır; üç Yupiterdir - ucalıq, böyüklük deməkdir; dörd Urandır - ağılın, müdrikliyin yayıcısıdır; beş Merkürdür - dövlət simvoludur, sərvət gətirəndir; altı Veneradır - məhəbbətin və gözəlliyin qoruyucusudur; yeddi və səkkiz ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmır; doqquz Marsdır – müharibələrin hamisidir.

Müqəddəs rəqəmləri Azərbaycanda ilk araşdıran Y.V.Çəmənzəminlidir. O, 3, 7, 9, 40 rəqəmlərinin mənşəyi məsələsinə toxunmuş və «Məlikməmməd» nağılından bəhs açanda onların sakrallığına xüsusi diqqət yetirmişdir. Padşahın üç oğlunun dünyaya gəlməsi, quyuda üç mağarada üç divin

yanlarında üç qız saxlaması, Məlikməmmədin divlərlə 40 gün, 40 gecə güləşməsi, Zümrüd quşunun 40 şaqqa ət, 40 tuluq su götürməsi, 40 gün, 40 gecə toy olması epizodlarını mifoloji düşüncənin məhsulları saymışdır. Y.V.Çəmənzəminliyə görə, yeddi sayı o səbəbə müqəddəsdir ki, onda insanın yaşaması üçün zəruri olan və Zərdüşt fəlsəfəsində materialist əsaslarla mənalandırılan, yerə məxsus dörd (torpaq, su, hava, od) və göyə məxsus üç (günəş, ay, ulduz) ən əsas şey birləşmişdir (4+3=7). Rəqəmlərin sakrallaşmasını mifoloji görüşlərlə bağlayan ədib bəzən ziddiyyətli, mübahisəli qənaətlər irəli sürsə də, ümumilikdə problemə düzgün yanaşmışdır. «Türküstanda və türk-tatarların təsiri olaraq rus nağıllarında rast gəldiyimiz 9 rəqəmini bizdə görmürük» hökmü onun folklor materialları ilə hərtərəfli tanış olmaq imkanı tapmaması ilə və xalqımızın ilkin dünyagörüşünün təkcə atəşpərəstliyə köklənməsi ideyasını əsaslandırmağa çalışması ilə bağlamaq olar. Türklüyün Azərbaycanda ancaq dil faktoru tək yaşadığını, özbək və qazaxlarda isə həm də kökdən gələn adət-ənənə şəklində qaldığını göstərən qənaətləri zərdüştlüyün türk inancına zidd tərəfləri ilə əlaqədar idi, o, məhz bu mənada yazırdı ki, «zərdüştü fəlsəfi və etiqadlardan doğan nağıllarımız yalnız dil etibarilə türkləşmişlər. İrqi rəqəmini nağıllarda işlədən Orta Asiya yalnız dilcə deyil, məzmunca da nağıllara təsir etmişdir...» [32, 50]. «Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi» adlı məqaləsində isə türklüyü həm də ruh, adət-ənənə baxımından lap qədimlərdən özümüzə daşdıığımız qənaəti irəli sürülür və bildirilir ki, «Hər bir irqin özünə məxsus rəqəmi var: türkün 9» [28, 46]. Alim burada özünün əvvəlki hökmünün əksinə çıxaraq təstiqləyir ki, Azərbaycan türkləri də 9 rəqəmini müqəddəs hesab etmiş və folklorunda geniş işlətməmişdir.

Ümummiyyətlə, kəmiyyət anlayışlarının meydana gəlməsi ilə bağlı təsəvvürlərə görə, bir kiloqram pambıqla, bir kiloqram dəmirin çəkisinin eyniliyi körpə uşağın ağına çətin yerləşir. O səbəbə ki, pambıqla dəmirin həcminin onun gözündə tamam əks formada görünməsi iki varlığın çəkisinin bərabərliyini anlamağa maneçilik törədir. Bəşər övladının şüurunun oyandığı ilkin çağlarda da belə olmuşdur. Məsələ təkcə onda deyildi ki,

başlanğıcda ulu əcdad əqli inkişafı ilə uşaqdan fərqlənmirdi, həm də sadəcə olaraq bütün topladığı təcrübə, düşüncəsinin istiqaməti, dünyanı dərk etmə qabiliyyəti də analogi cəhətdən uşağınkılarla eyni idi. Deməli, insan saymağı öyrənəndə üzərində hesablama apardığı konkret əşyanı nəzərdə tutsa da, rəqəmlərin dəyişməsinə deyil, sayılan varlıqların həcmnin artmasına diqqət yetirmişdir. Ona elə gəlmişdi ki, rəqəmlər çoxalıb-azaldıqca varlıqlar da başqa keyfiyyətə, yaxud hala keçir. Digər tərəfdən, əşyaların sayının və çəkisinin eyniyyəti zamanı zahiri görünüşündə ciddi fərqlər nəzərə çarpırdı. Məsələn, yüz ədəd doğranmış odunla yüz oxun yer tutumunda böyük fərq vardı. Şüuru hələ tam inkişaf etməmiş körpə uşağa desən ki, bu əşyaların sayı bərabərdir, inanmaz. Yaxud beş atla, beş toyuğun yerləşməsi üçün hazırlanan tövlə və hin bir-birindən tamamilə seçilir. Burada «sakinlərin» sayı eyni olsa da, tutumu, növü, xarakteri, çəkisi, funksiyaları tamamilə başqadır. Deyilənləri daha aydın başa düşmək üçün təbiət hadisələrinin sayının eyniliyində onların formasındakı fərqlərin mövcudluğuna nəzər salmaq kifayətdir. Azərbaycan xalqının mifoloji təsvirlərində tez-tez işlənən bir cümləyə diqqət yetirməklə aydınlıq gətirək: «Üç gün, üç gecə yol getdilər». Burada «üç» bir-birinə əks məfhumların (gün və gecənin) miqdarının eyniliyi bildirilir, lakin fikirdə say tam oxşar şəkildə nəzərə çatdırılsa da (3=3), zaman bölgüsünün tam bərabərliyi ilə rastlaşmırıq. Əslində 24 saatlıq bütöv gün fikirdə qoyulduğu şəkildə üç dəfə eyni formada təkrarlanmır: günlərin tərkibindəki «birlər» «ikilər»lə zəncirvari halda qarşı-qarşıya durmaqla (gün-gecə //gün-gecə //gün-gecə) cütləşir. Başqa sözlə, gün tam şəkildə deyil, bərabər hissələrə – gecəyə və gündüzə bölünərək sıralanır:

BİR GÜN - BİR GECƏ + BİR GÜN - BİR GECƏ + BİR GÜN - BİR GECƏ = ÜÇ GÜN - ÜÇ GECƏ.

Kəmiyyəti zamana deyil, konkret əşyaya və insana aid edəndə isə fikir dəqiq ifadə olunur. Məsələn, «Çadırda üç qız və üç oğlan oturmuşdu», yaxud «Özü ilə üç oxla üç xəncər götürdü» cümlələrinə diqqət yetirək. Birincidə canlı varlığın cins üzrə bərabər bölünməsindən, ikincidə isə silahların sayının

eyniliyindən bəhs açılır. Deyilənləri sxemdə daha aydın görmək mümkündür.

Bu cümlədəki iki «üç»ün mütləq bərabərliyi, eyniliyi nəzəri əsasla özünü doğrultsa da, praktik cəhətdən mümkünləşə bilmir. Başqa sözlə, üç gün dalbadal gündüz, ardınca da üç gün gecə baş verə bilməz. Çünki gecədən sonra mütləq gündüz gəlir və gecə qaranlıqsız (şimal qütbdəki bəyaz, cənubdakı ayazlı gecələri nəzərə almasaq), gündüz isə işıqsız mövcud olmur.

Əski epik-mifoloji təsəvvürlər çağında Azərbaycanda da ayrı-ayrı saylara müxtəlif xüsusiyyətlər aid edilirdi. Bir qrupu xoşbəxtlik gətirən, həm də olduqca xeyirxah işlərə yardım göstərən qüvvə kimi təqdim olunur, digər qrupu isə, əksinə, guya şərin xidmətində dururdu, bədbəxtliyin mənbəyi, qəddarlığın, fəlakətin, pis əməllərin törədicisi sayılırdı. Beləcə saylar təkcə təbiətə xas əlamətləri deyil, həm də insanlara aid keyfiyyətlərin daşıyıcısına çevrilir və nəticədə canlandırılırdı. Göyə baxan ulu əcdad ilk olaraq qaranlıqda parıldayan ulduzları görmüş və başa düşmüşdür - onlar o qədər çoxdur ki, sayını, ölçüsünü müəyyənləşdirmək çətindir. Və nəhəng göy üzünü hansısa şərti fiqurlara (bürclərə) bölməklə daha anlaşqlı və iri rəqəm əldə etməyə çalışmışdır.

Düşüncədə böyük çoxluğun olduqca kiçiklikdə yerləşdirilməsi, eləcə də əksinə – hansısa çox kiçik hissəciyin nəhəngdən də nəhəngə çevrilməsi ideyası qam-şamanların və atəşpərəstlik kahinlərinin irəli sürdükləri sistemlərdə özünə yer almışdır. Qədim qamlar və muğlar məhz rəqəmlərin yardımı ilə, onların mahiyyətindəki saymaq xüsusiyyətinə görə dünyanı dərk etmədə böyük sıçrayışlar etmişlər. Onlar bütün maddi və mənəvi varlıqların kəmiyyətini əks etdirməyi bacarmaqla Yaradıcının özünə yaxınlaşdıqlarını düşünmüşlər. Azərbaycan xalqının etnogenində iştirak edən qədim tayfalardan biri əhalinin sayını bilməyə cəhd göstərməklə mifik dünya modelinin yazı yaddaşına düşməsinə səbəb olmuşdur.

Sakral sayların yozumunun tarixi elmin bünövrə daşları qoyulan çağlardan başlanır. Bizim e.ə. I yüzillikdə yaşamış pifaqorçu Nikomax belə qənaətə gilirdi ki, təbiətin tam halda,

yaxud ayrı-ayrı hissələr şəklində ardıcılıqla yaratdığı nə varsa, hamısı Yaradıcının bütün varlıqlarla bağlı düşüncəsinə müqabil saylar əsasında müəyyənləşib qaydaya salınmışdır, başqa sözlə, Allah-yaradıcı dünyanı əvvəlcədən düşünüb hazırladığı sxem əsasında sayların təsiri ilə gerçəkləşdirmişdir, elə sayların ki, hələ maddiləşməyib, mücərrəddir, eyni zamanda mənə və mahiyyətə malikdir. Hər şey – əşyalar, zaman, hərəkətlər, göy üzü, ulduzlar və bütün növdən olan yeni yaranışlar saylara uyğunlaşdırılmışdır. Teoqoniyanın qanunları əsasında hər bir yaranışın yanında bir-birini tamamlayan rəqəmi göstərmək mümkündür: bir - heç bir parametri olmayan nöqtədir; iki – hər hansı iki nöqtəni birləşdirən kəsikdir; üç –düz səthi əks etdirən rəqəmdir, üçbucaqdır; dörd – bütün həcmi təcəssüm etdirən maddi varlıqdır, «tetraedr»dir (riyazi termindir, bütün üzvləri üçbucaqlardan ibarət olan dördüzlü cismə deyilir); beş, altı, yeddi, səkkiz – bir-birinə əks anlamlarda işlənir, o səbəbə ki, onlarda bir sıra nöqtə gerçək dünyadan kənarında yerləşir; doqquz – əlçatmaz böyüklükdür, guya Yaradıcının özüdür ki, yaranmışların içərisindən çıxmışdır.

«Dünyada nə mövcuddursa, hamısı rəqəmdir!» şüarını irəli sürən pifaqorçulara görə, sayların ümumi sırasında bəziləri mənası və işlək dairəsi ilə daha əsasdır, bütün varlıqların özülündə durur. Üçölçülü (yəni həndəsi cisim) bütün varlıqlar riyazi zirvəyə çatır – nəticədə «dörd»ü (daxilindəki üç ölçü + varlığın özü) meydana gətirir. Təbiətdən keçən işıq və keyfiyyətlər – «beş»in, canlılıq – «altı»nın, bilik və səadət – «yeddi»nin, məhəbbət və dostluq - «səkkiz»in, müdriklik və bacarıq - «doqquz»un yardımıyla əldə edilir. Mükəmməlləşmənin, tamlaşmanın son həddi isə «on» sayılırdı. Ona görə də pifaqorçular «on - bütün varlıqların ən gerçəyi və müqəddəsidir» - deyirdilər. A.Makovelski İon Xiosskiyə (b.e.ə. V əsr) istinadən yazırdı ki, «Hər şey – üçdən ibarətdir və üçdən böyük və yaxud kiçik mövcudat yoxdur. Çünki hər bir varlığın yetişməsində, bütövləşməsində üçlüyün - ağıl, güc və səadətin rolu var» [246, 112].

Ümumiyyətlə, rəqəmlərin qeyri-adi gücə malikliyi, magikliyi haqqında müxtəlif səpgili və dərəcəli bu cür baxışlar dünya

xalqlarının əksəriyyətində özünə yer tapmışdır. Müəyyən mərhələdə rəqəmlərin sakrallığına fəlsəfi don geydirib dünyadakı pis-yaxşı bütün əlamətlərlə qoşa işlədirdilər. Zoroastrizmdə və qam təsəvvürlərində hər rəqəmin öz xarakteri olduğu göstərilirdi: bir - «Avesta»da «ruh və canlılıq» mənasında işlənir. Yazın gəlişi ilə əlaqələndirilir. Təbiətin oyanması, qanın qaynaması, torpağın canlanması birlə əlaqələndirilir. İki - ən böyük ədaləti, üç – bütövlüyü, dörd – ucalığı, yüksəkliyi, beş – ölümsüzlüyü, əbədiliyi, altı – hakimiyyəti, yeddi – evliliyi, səkkiz – saflığı, duruluğu, doqquz – odu, on – uğurlu əməli (yaradıcılıq fəaliyyətini), on bir – xeyirli düşüncələri, on iki – müqəddəsliyi, on üç – axirəti, dünyanın sonunu bildirirdi.

Bundan başqa, rəqəmlərin magik gücünü müxtəlif keyfiyyətlərlə əlaqələndirirlər:

bir – iradə,

iki – bilik,

üç - nikah (kollektiv),

dörd – fəaliyyət,

beş – inanc,

altı – şəhvət və nəfs,

yeddi – qələbə,

səkkiz – haqq və ədalət,

doqquz – müdriklik,

on – xoşbəxtliyin ötüb keçməsi,

on bir – cəsarət,

on iki günah və qurban,

on üç – dahilik və istedad,

on dörd – özünütərbiyyə,

on beş – hərəkətin gücü (magiya),

on altı – fəlakət,

on yeddi – doğruluq və ümid,

on səkkiz – böhtan,

on doqquz – sevinc və xoşbəxtlik,

iyirmi - oyanış və dirçəliş,

iyirmi bir – uğur, iyirmi iki – uğursuzluq və xəyaldır [244,

36].

Sayların müxtəlif mədəniyyətlərə aid təfəkkür sistemlərində anlamlarına diqqət yetirək (*Cədvələ bax*).

Cədvəldən görüldüyü kimi, cüzi fərqlər nəzərə alınmazsa, gəlinən qənaətlərin əksəriyyəti bir-birini tamamlayır.

Sayların fəlsəfənin «predmeti» kimi yanaşanda hər biri ayrılıqda ya müsbət, ya da mənfi anlamda götürülür. Bu, insanın özünün daxilində iki əks qütblü keyfiyyətləri daşması ilə əlaqələndirilir.

Qutsal rəqəmlərin geniş yayılmış yozumlarını Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri əsasında ümumiləşdirəndə maraqlı mənzərəylə rastlaşırıq.

Bir. Təkallahlı din sistemlərinə aid mifik dünya modellərində bir qayda olaraq vahid təkçə əsas, birinci element deyil, ümumiyyətlə, tamlıq, kamillik anlamında götürülür. Kainatın özünü də bütöv halda qəbul edib birlə işarələyirdilər. Hər şey birdən ayrılır və bütün fəaliyyəti boyu onun təsir dairəsindən çıxıb bilmir. Bu səbəbdən də çox hallarda bir rəqəmi ehtiyatla dilə gətirilirdi. Birdən (Allahdan) bəhs açmağa bir növ yasaq qoyulmuşdu. Qədim yazılı mənbələrdə ondan sakral vasitə kimi nadir hallarda da olsa, istifadə edilirdi. Məsələn, Nizami, ümumiyyətlə, dövründə fəaliyyət göstərən inancları rəqəmlərlə işarələyib şərh edirdi:

Üçlükdən vaz keç, çünki bu boş təsəvvürdür,
İkilikdən də keç ki, bu, ikipərəstlikdir [ikiillahlılıq].

Kişi kimi **birlik** sapından yapış,

İkiliyi at, **üçlüyü** isə birə çevir.

Sən o **üçün üçlüyündən** canını qurtarmayınca,

Vəhdət topunu [kosunu] göylərə ucalda bilməzsən. [75, 49].

Bu mətnin heç yerində bəhs açılan inanc sistemlərinin – islam, xristianlıq və atəşpərəstliyin adı çəkilmir, əvvəldən axıradək həmin dinlərə məxsus xüsusiyyətlər müvafiq rəqəmlərə şamil edilir. R.Əliyev şairin poemasına yazdığı şərhdə bildirir ki, «Vahid, yəni yeganə Allahdır. Üçlük – xristianlıqdır, onun inamını üç allah təşkil edir: ata tanrı, oğul tanrı İsus Xristos (İsa)

və ana (Məryəm). İkilik (dualizm) – atəşpərəstliyin əsasını təşkil edir. Onlar dini təbliğ edir ki, allah ikidir: işıq, nur tanrısı – Ahur-Məzd (Hörmüzd) və qaranlıq, fəsad tanrısı Anhro-Manyu (Əhriman)» [44, 304].

Adi danışqda və folklor ənənəsində «bir» rəqəmi Yaradıcının əlaməti sayılır və iki şəkildə təzahür edirdi: a) «Bir» çox hallarda Allah kəlməsi ilə yanaşı işlənirdi. Səcdə və ehtiram göstəriləndə «Bir olan tanrı...» qənaəti dildən düşmür. Eləcə də imkanlılardan pay umulanda «Bir olan Allah eşqinə! Yardım əlini uzat!» - deyilir. Kimsə başqasına güc tətbiq edəndə yenə «Bir olan Allah eşqinə...» - yalvarışı köməyə çatırdı. b) «Bir» rəqəmi müstəqil işlənir və ayrılıqda sakrallıq xüsusiyyətini özündə əks etdirir: «Bir bölünməzdir» məsəli və «Birin gücü çoxun birliyindədir» atalar sözünün ilkin mifoloji məna tutumu Allahın təkliyinə əsaslanır.

Düşüncədə belə bir qənaət formalaşmışdır ki, «Allah var, ancaq gözə görünməzdir». Bu, hal-hazırda islam inancının dünyabaxışını əks etdirsə də, kökü çox dərin qatlara gedib çıxır. Diqqət yetirsək görürük ki, arxaik söyləmələrin və nağılların ilk cümləsində özünə yer alan «biri var imiş, biri yox imiş» təsviri ilk baxışda söz oyununu xatırlatsa da, bütün olmuşların əzəlini nişan verir və əslində iki mülahizəni çatdırmaq məqsədi daşıyır: birincisi, «bir var!» və ikincisi, «bir yoxdur». Təbiidir ki, ibtidai görüşlərdə var olmaq – mövcudluq, daimilik, əbədilik demək idi, yoxluq isə gözəgörünməməzlik kimi anlaşılırdı (bu gün də elə anlaşılır) və hər ikisi birləşəndə ancaq yaradıcılara (qamçılıqda ruhlara, islamda Allaha) xas xüsusiyyət sayılırdı. Allahın əsas nişanələrindən biri məhz «yoxdan var olmaq», yəni heç nə yaranmamışdan qabaq da var olmaq idi. O da təsadüfi deyildir ki, nağıllarda «bir var, bir yoxdu» («biri varmış, biri yoxmuş») qənaətindən sonra «Allahdan başqa heç kəs yox idi» təsdiqi gəlir.

İki ilə xeyirlə şə, işıqla qaranlıq yaxşı ilə pis qoşalaşır və dünyanın əkslikləri doğulur. Lakin sakral rəqəmlərin mənşəyini öyrənən tədqiqatçılar çoxsaylı mülahizələri ümumiləşdirib belə qənaətə gəlirlər ki, bir sıra faktları təsdiqləyən amillər istisna edilsə, irəli sürülən mülahizələrdə bəzi sayların yaranma səbəbi tam açıqlanmır. Guya «iki», «dörd», «altı», «səkkiz» və s.

rəqəmlərin müqəddəsləşdirilməsinin kökü qaranlıq, izahsız qalır. Onlar «Bəs bu sayların daşdığı simvolik mənənin mənəbəyini necə tapmalıyıq?» - sualını verməklə fikirləri dolaşığa salırlar. Unudurlar ki, bir sıra mədəni ənənələrdə, o cümlədən Azərbaycan folklorunda həmin rəqəmlər, xüsusilə «iki» «üç» və «yeddi»dən az rol oynamır.

Duallaşan (qoşalaşan) - «iki», «dörd», «altı», «səkkiz» rəqəmləri öz daxilində «əkizliyi» və əksliyi daşımaqla əslində qeyri-adiliyin mənəbəyinə çevrilir. Təbiətdəki əks qarşılaşmalar - «gecə-gündüz», «işıq-qaranlıq», «isti-soyuq», «od-su», «ölüm-həyat» və s. «iki»li hadisələr, varlıqlar ulu əcdadın ən çox rastlaşdığı əksliklərdir, mifoloji-astral anlamda isə əkizlərdir. Dünyanın özünün cütləşdirilməsi (gerçək və kənar aləm) əkizliyin ən böyük mifik obrazlarını meydana gətirmişdir.

Xalqımızın əkinçiliklə bağlı əsgü inanclarında cütləşdirilmənin uğuru xüsusilə vurğulanır: «Bir küləş iki sünbül gətirərsə möcüzədir» [19, 243]. – deyirlər. Fallarda da cüt uğura səbəb olan vasitədir: «Düyü ilə fala baxırlar. Bir qədər düyü götürüb sayırlar. Düyü cüt sayı ilə qurtarsa, xeyirdir, tək sayı ilə qurtarsa şərdir» [19, 244]. Ulu babalarımızın ovçuluqda və qoyunçuluqda uzun müddət istifadə etdikləri cütləmə adəti də «iki»nin sakrallaşması haqqındakı təsəvvürlərin qalıqlarıdır. Ə. Axundovun bildirdiyinə görə, çoban bir mahnı ilə sürü-sürü qoyunları cütləyib yoxlayır. İtib yoxa çıxan olursa, dərhal bilir. Ala kərə qoyunu görür, tayını gözləyir, ala kərənin tayını görəndə qara kürə qoyunun tayını gözləyir. Çoban hansı qoyun cütünü görmək istəyirsə, tütəkdə onlara aid havanı səsləndirir. Öz «mahnısını» eşidən kimi qoyun cütü gəlib arxaca keçir. Adını çəkmədiyi qoyunlar dayanıb çobanı gözləyir. Bu minvalla qoyunların hamısını cüt-cüt yoxlayıb qurtarır [19, 247].

Duallaşan – (ikiləşən və qoşalaşan) varlıqların dünyanı birlikdə yaradıb idarə etməsi haqqındakı təsəvvürlər qədim atəşpərəstlərin inanclarının əsasında dururdu. Lakin təbiətdəki ikiliyi - əkizliyi və əksliyi ulularımız daha əski çağlarda duymuş və yazqabağı mərasimlərinin içərisinə hopduraraq bu günədək yaşatmışlar.

Üç - ilk say sistemini formalaşdırmaqla yanaşı təkcə mütləq bütövlük (dünyanın maddi tərəfi üçlə hazır olur), üstünlük (Yaradıcı üçlüyü), ağıl-yetkinlik (insanda ağıl, güc və görünüş) deyildi, həm də mifopoetik strukturların ilkin tam variantının başa çatması (hadisə, epizod, fikir və ifadələrin üçlüyü) və sosial konstruksiya (hakimiyyət üç qardaşdan birinə çatır) idi. Bu səbəbdən də «üç» folklor epik ənənəsində daha geniş yayılmışdır. Üçpilləlilik (üç qardaş, üç bacı, üç yol ayrıncı, üç şərt, üç hədiyyə, üç döyüş, üç meyvə, üç sehirlə əşya, üç vasitə, üç əməl və s., eləcə də süjet elementlərinin üç dəfə təkrarı, üçbaşı məxluqlar, üç tapşırıq, üç öhdəlik, üç səfər, üç kömək, zamanın üç anı və s.) – demək olar ki, bütün mifoloji strukturların əsasında durur.

Keçən əsrin əvvəllərində folklorşünaslar üç rəqəminin epik ənənəyə güclü təsirini görmüş və səbəbini aydınlaşdırmağa səy göstərmişlər. V.V.İvanov və V.N.Toporovun fikrinə görə, «folklorda «üç» rəqəminə müraciət kainatın üç qatlı strukturu (şaqlı istiqamətdə üç yerə bölünməsi) ilə əlaqədardır» [311, 91]. Dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürlərdə üçlüyün meydana gəlməsi irəliyə doğru atılan böyük addımlardan biri idi.

Əcdadlarımızın rituallarında, adət və ənənələrində də üçlükdən geniş istifadə olunmuşdur. «Atalar üçdən deyib». Maraqlıdır ki, bu müdrik kəlamda qoyulduğu kimi, qoyunçuluqla bağlı ayınlərdə 3 sayında tamamlanırdı. Çünki, mifik dünya modelinin ilk sadə strukturu da üç rəqəmində başa çatdırılırdı: üç dünya – yerüstü işıqlı göy, yerüzü ikili (ışıqlı-qaranlıq) aləm və yeraltı qaranlıq aləm və ikili tanrı üçlüyü - dirilib ölən torpaq, çıxıb batan günəş və əmələ gəlib quruyan su. Ulularımızın qədim məşğuliyyətinin sadalanan inanclara köklənməsi göz qabağındadır: «Qoyunçuluğa aid mahnılar, əsasən qoyunları yoxlamaqdan başlayıb, sayaçı sözlərinə qədər gəlib çıxmışdır. Çoban birinci mahnı ilə qoyunları mühafizə edir, ikinci mahnı ilə qoyunları çütləyir, itib-itməməsini bilir. Üçüncü mahnı ilə qoyunları bir-bir cins və xasiyyəti üzrə sadalayır ki, bu da qırxıma, doğuma aid mərasim nəğmələridir» [19, 247]. Mal-qaranın yaşının müəyyənləşdirilməsi də bu qaydaya əsaslanırdı. Bir və iki yaş xüsusi adla qeyd olunur, sonrakı yaş illərinin hamısı

isə 3 rəqəmi ilə ümumiləşdirilirdi: inək bir yaşda buzov, qısır əmən, dana, iki yaşda erkəyi cöngə, kələ (burulmamış), dişisi düyə, üç yaşdan yuxarı isə erkəyi öküz (burulmuş); dişisi inək adlanırdı. Beləliklə, ilkin dövrlərdə kosmosun üçqatlı strukturuna, eləcə də üç aləmin mövcudluğuna əsaslanan müqəddəs «üç» rəqəmi zaman keçdikcə folklor epik ənənəsinin poetik strukturunda, xüsusilə süjetqurmanın formalaşmasında əsas vasitələrdən birinə çevrilmişdir.

Yazıçı-alim Y.V.Çəmənzəminli «Duvaqqapma» adətindən danışanda «üç» rəqəminin Azərbaycan türkləri tərəfindən mənimsənilməsini əsaslandırır və yazır ki, «ərənlər üçü demiş» deyə xalqın ruhuna yerləşdirilmişdir» [32, 86]. Azərbaycanlılar gəlin köçürəndə gəlinin üzünə lampa, yaxud şam işığı, güzgü tutur, başına şirni, noğul, pul səpirlər. Qədimlərdə lampa əvəzinə şam, şirni məcməyisi yerinə duvaq işlədirdilər. Bu adətdə üç amilin iştirak etdiyinə nəzər salan Y.V.Çəmənzəminli belə bir şərh verir ki, «Şam Zərdüştün nuruna, ocaq və bina salmağa işarədir. Xalılar və taxt gəlinin ev olub yaşamasının, şirni irəlidə dadlı və xoşbəxt vaxt keçirməsinin, duvaq bərəkətin rümuzu olmasının nişanıdır. Duvağın barlı ağaca atılması gəlinin övlad sahibi olması arzusunu ifadə edir». Deməli, el inanclarında qadının ər evində xoşbəxt olması üç əlamətlə şərtlənirdi. Azərbaycanda ölüyə qüsl verilən yerdə də üç axşam şam yandırılırdı. O səbəbə ki, ölünün ruhu üç gün, üç gecə himayəsiz qalırdı. Dördüncü gün mehr (ışıq pərisi) dağları işıqlandıranda ədalət məhkəməsi qurulur və ruhlar himayəyə alınır. Üç ilk gecə divlər çalışırdılar ki, ruhları pis işlər görməyə sövq etsinlər. Divlər qaranlığın məxluqu olub, işıqdan qaçdıqları üçün, ölü sahibi ya meyitin yanında və yaxud qüsl verilən yerdə şam yandırır ki, ədalət məhkəməsinə qədər ruhu şər qüvvələrin təcavüzündən mühafizə eləsin.

«Çillə» ilə bağlı mərasimlərdə də üç rəqəmindən istifadə olunur: xalq arasında «çillə» ağırlıq mənasını verən söz kimi başa düşülür və üç hissəyə bölünür: qışın ilk hissəsinə «böyük çillə», sonra gələn iyirmi günə «kiçik çillə» deyirlər. «Ölü çillə» isə yazın girdiyi ərəfədir. Y.V.Çəmənzəminli göstərirdi ki, «Çillə

kəsmək ayinində, adətən, əl və ayağın baş barmaqlarını ipliklə üç dəfə bağlayırlar, uclarından su axıdırlar, sonra aşağıdakı sözləri deyirlər: «Həzrət Süleyman eşqinə, cin qızı Mərcan hökmünə, bəni-adəmdən, bəni-heyvandan, cindən, şeytandan, axar sudan, köklü ağacdən, dibli qayadan, yeddi yolun ayrıcından - hər kəsin çilləsinə düşmüşsənsə, çilləni kəsdim» [32, 87].

Əski mifoloji görüşlərlə bağlı «Məlikməmməd»də üç rəqəminin, demək olar ki, bütün funksiyalarından bacarıqla istifadə edilmişdir. Nağılın ekspozisiyasında iki detal müqəddəs üç rəqəmi ilə əlaqələndirilir: almanın üç günə yetişməsi və padşahın üç oğlu. Maraqlıdır ki, süjetin sonrakı inkişafında əksər epizodlar üçpilləli şəkildə davam edir, başqa sözlə cüzi dəyişikliklə üç dəfə təkrarlanır: birinci olaraq almanı qorumaq üçün böyük oğul ox-kamanını götürüb, dava libasını geyinib bağa gedir. Oğlan bir saat gözləyir, iki saat gözləyir, sübh, alma yetişən vaxt yuxu onu tutur. Bir zaman ayılıb görür ki, alma ağacda yoxdu, dərilibdi. İkinci, ortancıl oğlu yola düşür. Bu da bir saat gözləyir, iki saat gözləyir, alma yetişənə yaxın onu da yuxu tutur. Üçüncü saati başa çatdırmaması uğursuzluğuna səbəb olur. Ayılıb görür ki, alma dərilib. Maraqlıdır ki, hər iki qardaş iki saat gözləyir, üçüncüyə səbirləri çatmadığı üçün uğur qazana bilmirlər. Məlikməmmədin üçüncü dəfə yola düşməsi və barmağını kəsib yuxunu gözündən qovmaqla – üçüncü saati başa vurması almanın qoruması ilə nəticələnir.

Dörd. Mifologiyada durğun bütövlüyü rəmləşdirən üçdən fərqli olaraq dörd hərəkətli tamlığın obrazıdır. Doğrudur, belə bir nöqtəyi-nəzər də mövcuddur ki, üçlük hələ bitkinləşməmiş, natamam bütövlükdür və dördlə yekunlaşıb başa çatır. Bu, dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə əlaqədardır. Başlanğıcda gələn üç ünsürlə – su, od, torpaqla hər şey yaransa da, cansız, hərəkətsiz idi. Yalnız dördüncü ünsürün – havanın (ruhun) qatılması ilə dünyada həyatın əsası qoyulur, canlılıq yaranır, zaman irəli gedir, «fələyin çərxi» hərəkətə gəlir. Deməli, dörd kainatdakı bütün varlıqların, göy cisimlərinin çıxış nöqtələrini təşkil edir, planetlər, ulduzlar öz oxları ətrafında fırlanmağa başlayır. Günəş dünyanın bir tərəfindən çıxıb o biri

tərəfində batır. Dördlə fəaliyyətin istiqamətləri və zaman bölgüləri (il dörd fəslə bölünür) və s. müəyyənləşir. Buna görə də mif sistemlərində dördün də işlək dairəsi çox genişdir: 1. İşıqlı dünyanın dörd tərəfi – şimal, cənub, şərq, qərb. 2. Dörd əsas istiqamət -aşağı, yuxarı, sağ, sol. 3. İlin dörd fəslı: yaz, yay, payız, qış. 4. Əsrin dörd hissəyə – rüblərə bölünməsi. 5. Kvadratın dörd bucağı və xaçın dörd ucu. Bütün bunlar məhz dünyanı yaradan dörd ünsürün mifopoetik mənə çalarlarıdır.

Milli folklorumuzun epik ənənəsində ilk olaraq sakral «dörd» rəqəmi ilə yer üzünün dörd tərəfi, küll-ərzin ən uzaq nöqtələri və s. göstərilir. «Dörd yol ayrıncına rast gəldi», «dörd tərəfə üz tutdu» kimi ifadələrində olduğu kimi.

Beş. Xalq arasında tez-tez işlənən «Beş günlük dünya», «Beş günlük ömür», «Beş illik dövrən», «Acalından beş gün əvvəl dünyadan köçdü», «Heç beş gün ömrü qalmayıb» və s. cümlələrdə zamanın, vaxtın qısalığına, azlığına işarə olunur. «Beş gün» deyəndə ulularımız daha çox ömrün azlığına, xoş günlərin ötüriliyinə təəssüfləndiklərini bildirmişlər.

Əsatiri-mifik anlamda «beş» var-dövlət, sərvət, bolluq mənasında işlənir. Yəni dünyada artıq mövcud olanların üstünə (dörd ünsürlə yarananların) bir pay da artırılması kimi başa düşülür. Onun uğuru və ziyanı əlavənin hansı elementin üstünə düşməsi ilə əlaqələndirilir. Suyun üzərinə gələndə balıqlar, torpağa qarışanda bitkilər əmələ gəlir, bolluq, bərəkət artır. Od və hava ilə bağlananda quraqlıq olur. Bu üzdən də qazancların ömrü çox qısalır.

Tarixilik baxımdan «beş» rəqəmi barmaq hesabının ən böyük rəqəmi kimi çoxluğu ifadə edirdi və mürəkkəb rəqəmlərin alınmasında əhəmiyyətli sayılırdı. Belə ki, bəzi yuvarlaq və mürəkkəb saylar beş rəqəmi ilə yaranırdı: iki beş deyəndə 10-u, üç beş 15-i, dörd beş 20-ni şərtləndirirdi. Zehni inkişafın sonrakı mərhələlərində beş rəqəminin say sistemində çox da böyük olmadığı dərk edilmiş, insan öz ömrünü bada verməmək üçün, mənalı həyat sürmək üçün «dünyanın beş günlük» olmasını xatırlamışdır.

Altı - Oğuz türklərinin təsəvvüründə iki üçlüyün vəhdətini bildirir. Birinci üçlüklə kosmos (Gün, Ay və Ulduz), ikinci üçlüklə isə Yer və onun orbiti (Dağ, Dəniz və Göy) yaranmışdır. Dünyanın yerdə qalan elementləri altıdan törəmişdir. Atəşpərəstlərin mifoloji görüşlərinə əsasən Ahur-Məzdin altı şüası ilə dünyanın bütün varlıqları formalaşır, bəşər övladının ulu babası Kəymərd isə Xeyir tanrısının Ahur-Məzdin yaratdığı altıncı varlıqdır. Eləcə də təkallahlı dinlərdəki təsəvvürlərdə Allah fəaliyyətinin (yaratıcılığının) altıncı günü Adəmi meydana gətirir.

Yeddi. Maraqlıdır ki, iki əsas rəqəmin – üç və dördün toplanmasından yeddi alınır və onunla bütün kainatın yeddiqatlı modeli qurulur: ona görə də mifoloji strukturlarda bu rəqəm səyyarələrin, planetlərin payına düşür. «Yeddi» rəqəminin sakrallaşmasına qədim türk-runik abidələrində, klassik Azərbaycan şairlərinin yaratıcılığında, nağıl və eposlarda təsadüf edilir. Göy türk imperiyası dövründə türklər arasında «yeddi» rəqəmi göylə yerin vəhdətini bildirirdi. «Yeddi qardaş, bir bacı», «yeddi gün, yeddi gecə yol getdilər», «yeddi dağ aşdılar», «yeddi çay keçdilər», «Koroğlunun yeddi min yeddi yüz yetmiş yeddi dəlisi vardı», «yeddi pəri», «yeddi otaqlı, yeddi gümbəzli saray tikdilər», «yeddi gün, yeddi gecə döyüş oldu» və s. mifoloji düşüncənin əsas atributları kimi xalqımızın şifahi və yazılı epik ənənəsinə daxil olmuşdur.

Bu rəqəmin magik xarakteri barədə daha çox fikir mübadiləsi aparılmış və bir-birinin əksini təşkil edən müxtəlif qənaətlər meydana atılmışdır. Bəziləri «yeddi»də göy qurşağının rənglərini, bəziləri – planetləri görmüş, bəziləri də başqa iki müqəddəs rəqəmin – «üç»lə (tam dünya ilə) «dörd»ün (əsas ünsürlərin: su, od, torpaq, hava) cəmi kimi başa düşmüşlər. Eləcə də həftənin günlərini «yeddi»nin mənşəyində duran vasitə sanmışlar. Belə bir izahat da irəli sürülmüşdür ki, «yeddi» - hüdud bildirən rəqəmdir, insanın çoxsaylı əşyaları, varlıqları eyni anda qavraması həddini andırır. «Yeddi»nin mənşəyi haqqındakı son qənaətlərdən biri də Nuhun tufanı barədəki məşhur mifdə, gəminin quruya çatmasından sonra bişirilən xörəklə əlaqələndirilməsidir. Nuh dünyadakı bütün xeyirli bitkilərdən istifadə edərək hazırladığı

yeməyi «yeddiünsürlü» (yəni çoxünsürlü) adlandırmışdı. Bu baxışın izləri Azərbaycan xalqının məişət və inanclarında indiyədək qorunub saxlanmışdır: «yeddilöyün» xörək, yeddiqat tuman, yeddinövlü xonça, yeddirəngli günbəz, yeddi gözəl və s.

Sakral «Yeddi» rəqəminin sakrallaşması ulu əcdadlarımızın ilkin astral anlayışlarından irəli gəlmişdir. Qədim türk mifologiyasında əcdada - ataya kult kimi yanaşırdılar. Ola bilsin ki, onlar ulu babalarını göy cisimləri ilə əlaqələndirirdilər. Çünki, Böyük Ayı bürcü ilə bağlı yaranan əsatirlər əcdadlarımızın gündəlik həyatını, məişətini əks etdirirdi. Mahmud Kaşqarlının «Divani-lüğəti-türk» (XI əsr) əsərində «Yetaqan» (Böyük ayı bürcü) sözü «Göyün yeddinci qatı» demək idi. Sözüün həmin mifik-astral obrazdan yarandığı göz qabağındadır. Azərbaycan folklorunda «yeddi» obrazların (yeddi qardaş, yeddi igid, yeddi köməkçi, yeddi quldur, yeddi pəri və s.), əşyaların (yeddi hədiyyə, yeddi qoğal, yeddi qızılgül), eləcə də zamanın (yeddi gün, yeddi gecə, yeddi il), məkanın (yeddi iqlim padşahlığı), göy cisimlərinin, yeraltı mağaraların sayını bildirir. Epik ənənədə üçdən sonra süjetqurmada mühüm mifopoetik obraz kimi çıxış edən ikinci rəqəm «yeddi»dir. Mürəkkəb strukturlu əsərlər düzüb-qoşarkən xalq, ilk növbədə, «yeddi» rəqəminin bədii imkanlarından bəhrələnməmişdir: yeddi elçi, yeddi cadugar, yeddi axmaq, yeddiatlı araba, yeddibaşlı dev və s. obrazlar nağıl və epos süjetlərini daha da rəvnəqləndirirdi. Nizami «Yeddi gözəl» əsərində süjet içərisində yeddi müstəqil hekayət yerləşdirib hər birini bir rəng, bir planet, bir iqlim ölkəsi ilə əlaqələndirmişdir. B.A.Frolov yazırdı ki, «Şehirli yeddi» rəqəmi qədim insanın Ay təqviminə, yeddi iqlim ölkələrinə, ulduzlar sistemə, böyük Ayı bürcünə mifik inamından yaranmışdır [324, 192]. Ay təqvimində həftənin günləri - «yeddi» rəqəminin mifoloji sistemlərdəki funksiyasına uyğunlaşdırılmışdır. Hələ eramızdan əvvəl Babilistanda yeddi künbəzin olması haqqındakı qeydlərə təsadüf olunur. Qədim və orta əsrlərdə (xüsusilə Nizami yaradıcılığında) yeddi iqlimin astronomik elmi təsviri verilir. Təsadüfi deyil ki, müasir Azərbaycan türklərinin dilində geniş işlənən «Yüz ölç, bir biç» məsəli əski çağlarda «Yeddi dəfə ölç, bir dəfə biç» şəklində

meydana gəlmişdir. Eləcə də ilin axır çərşənbəsində bişirilən xörəklər «yeddiləvin» adlanırdı. Həmin gün üçün mütləq şəkildə yeddi növ yeyinti məhsulları alınırdı, çərşənbə gününün axşamı ailənin qabağında yeddi şam yandırılırdı, yumurtalar yeddi rəngə boyanırdı.

Ümumiyyətlə, rənglər rəmzi mənalar daşıyarkən hansısa dünyabaxışına, mifoloji təsəvvürlərə əsaslanır. Qamlara görə, səmanın göy rəngi ilə əlaqələnen varlıqları ona görə fetişləşdirilir ki, Göy Tanrının ən mühüm əlamətini özündə əks etdirir və bu səbəbdən də göy rəng bolluğun nişanı sayılır. Qanın qırmızılığını görənlər ulu əcdad qırmızı rəngi müharibənin əsas əlaməti kimi götürmüşdü. Sarı rəng quraqlıqla bağlanmış (hava isti, quraqlıq keçəndə yaşıl otlar quruyub saralır, torpaqdan seçilmir) və qəhətlik, aclıq kimi mənalandırılmışdı. Onlar sakrallaşdırdıqları göy qurşağının yeddi rəngini üzə çıxarmaqla – tanrının nişanələrini müəyyənləşdirdiklərini zənn etmişdilər. Çünki Göy qurşağı Göy Tanrının belinə dolanırdı. Bəzi tayfalar hətta ona ayrılıqda tanrı kimi stayış edirdi. Təbiidir ki, bu inama əsasən, göy qurşağında iştirak edən rənglərin hamısı magik gücə malik hesab edilməli idi. T.Xalisbəyli Nizaminin astroloji strukturlu «Yeddi gözəl» əsərində özünə geniş yer alan yeddi rəngin düzümünün, ardıcılığının qanunauyğunluğunu müəyyənləşdirməyə təşəbbüs etmişdir: qara, sarı, yaşıl, qırmızı, füzuzə, səndəli və ağ. «Rənglərin sıralanması qara rənglə başlayıb ağ rənglə tamamlanır» qənaətinə gələn alim həmin düzüm ardıcılığının «Yeddiləvin» adlı milli xörəkdə də özünü göstərdiyini vurğulayır: «Qara rəngdə - xurma, innab, qoz, iydə, fındıq, tut qurusu; ağ rəngdə - şirni. İndi də yaşamaqda olan «Yeddiləvin»in sıralanması qara xurma ilə başlayıb ağ rəngli şirni ilə başa çatır» [53, 112]. Beləliklə, rənglərin də xalq arasında müxtəlif məqsədlərlə geniş işlənməsinin kökü miflərə bağlanır və hər rəngin müxtəlif inanc sistemlərində öz yozumu mövcuddur. İslam təsəvvürlərinə görə, Allah əvvəl gecəni, dünyanın qara üzünü – cəhənnəmi yaratmışdır. Atəşpərəstlikdə isə başlanğıcda qaranlıq (Anhro-Manyu) dünyanın sahibkarı funksiyasında çıxış etmək istəmişdi. Hər iki din sisteminin

görüşlərində qara şərlə əlaqələnir, ona görə də ölüm, fəlakət, gecənin soyuqluğu və bədbəxtliklər şəklində anlaşılır.

Doqquz. Əski inanclara görə, Gülistani-İran bağına düşən mifik mədəni qəh-rəman göydən enən gözəl pəri qıza rast gəlir. O, doqquz saç hörüyü ilə təsvir olunur və elə parlaq, cazibəli idi ki, üzü hörüklərin arxasından bərq vururdu. Mifoloji anlamda üzün çox hörüklə örtülməsi Günəşin gözqamaşdırıcı şüalarına işarədir, günəş qədər uzaqlığı, əlçatmazlığı bildirir. Bəs nə üçün hörüklərin sayı doqquzdur? Çünki Günəş həmişə doqquz dağın arxasından çıxır, doqquz göyün üstündə gəzirdi. Bəzi nağıllarda «doqquz dağ aşdı», «doqquz zirvəli dağa rast gəldi» ifadələri işlənir. Bu yüksəklik, uzaqlıq, əlçatmazlıq mənasını verir. Günəşə çatmaq mümkün olmadığı üçün bütün əlçatmaz, ün yetməz məsafələri doqquzla (günəşin doqquz göydən keçib yerə çatan şüaları ilə) ifadə edirdilər: «Doqquz günlük yol qətt etdi», «Doqquzotaqlı, doqquzmərtəbəli evə rast gəldi», «Doqquz il keçdi», «Doqquz ölkə gəzdi» kimi cümlələr də günəş məsafəsi, çoxluğa işarədir.

Müqəddəs oqquz rəqəmi qədim türk tayfalarının poetik düşüncəsində mühüm amil kimi özünü göstərir. Toy mərasimləri çox hallarda doqquz gün, doqquz gecə davam edirdi. Ona görə ki, doqquz xoşbəxtlik, uğur, xeyirxahlıq rəmzi sayılırdı. Yalnız doqquzuncu gecə Günəş öz nişanələrinin – oğlanlarla qızların ər-arvad kimi qovuşmasına, izdivacına icazə verirdi. Nişan və şənliliklərində süfrə doqquz cür xörəklə bəzənirdi. Gəlin üçün göndərilən qızıl bəzəklər doqquz dəfə ipək örtüyə bükülürdü. Qayınanalar əyinlərinə doqquz qat tuman geyinirdilər. Meydanlarda doqquz çadır qurulurdu, həyət-bacada doqquz tonqal qalanırdı və s. Ulu əcdad ana bətnində yetişən körpənin dünya işığına çıxma müddətini müəyyənləşdirərək deyirdi ki, «doqquz ay, doqquz həftə, doqquz saat, doqquz dəqiqə vaxt keçdi». Bu əslində insanın ilahi məkanda – Göydə, Günəşin nurunun gur yerində formalaşmış dünyaya gələnədək olan böyük dövrü nəzərə çatdırmaqdır. Doqquz dörd dəfə təkrarlanmaqla (9999) «Avesta»dakı mifopoetik formulu bizim günümüzədək yaşadır. Diqqət yetirin: gerçəklikdə uşağın ana bətnində yetişməsi

vaxtı 9 aydır. Üstünə 9 həftə, 9 gün, 9 saat gələndə bu, üç ay da körpəni ana bətnində ləngitmək deməkdir. Deməli, fikirdə məsələ rəqəmlərin həqiqi anlamı ilə deyil, «doqquz»ların təkrarı ilə şərtləşir. «Avesta»nın yəştlərində böyüklüyü, çoxluğu, uzaqlığı, sonsuz gücü göstərmək üçün bir neçə yerdə 9 dörd dəfə təkrarlanır. Və «Koroğlu» eposunda 7 və 8 rəqəmlərinin eyni qaydada təkrarlanması ilə dəlilərin sayı və Qıratın dəyəri müəyyənləşdirilir: 7777, 8888. Bu sıralanmada ən böyük rəqəm isə Günəşin şüaları – saç hörüyü ilə əlaqələndirilən 9999-dur.

Sakral doqquz – yeraltı, yerüstü və göyüzü dünya üçlüyünün üç dəfə artırılması kimi də mənalandırılır. Beləliklə, əvvəllər belə bir qənaət formalaşmışdı ki, misirlilərin dünya modeli 9 rəqəmi ilə bütövləşdiyi üçün onlara məxsusdur. Faktlar tamam başqa şey deyir. Ulu Türkün doqquzoğuzlarla bağlı təsəvvürlərini və sadalananları nəzərə alsaq, bu rəqəmin soydaşlarımıza aidliyi daha inandırıcı görünür. Lakin arxetipik simvolları mütləq şəkildə hansısa etnosun adına bağlamaq elmlikdən uzaqdır.

On iki – qədim inanclarda, xüsusilə türk təqvimində dünyanın il tamamında müxtəlif heyvanlar üstündə dəyişməsində iştirak edən sakral varlıqların (heyvanların) birliyinin işarəsidir. Sonralar Şərq xalqlarının əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilib özününküləşdirilmiş, çinlilər onun yeni sistemini yaratmış, xalqın davranışı, əxlaq normaları ilə əlaqələndirmiş və hər heyvanla bağlı xüsusi rituallar formalaşdıraraq dövlət səviyyəsində geniş yayılmasına şərait yaratmışlar. Təsəvvürlərdə «on iki»nin sakrallaşması kosmosdakı bürclərlə, dövrlü zodiak işarələri ilə bağlanır.

Əcdadlarımızın əqidəsində on iki tamlaşmanı, bütövləşməni bildirirdi. İnsan dünyaya gələndən sonra on iki ili başa vururdusa, yetkinləşdiyi zənn olunurdu. Yalnız on iki yaşın tamamında yeni yetmələr müstəqil həyata vəsiqə alırdılar. Oğuz türklərinin adətincə, oğlanlar ömürlərinin ilk on iki ilini adlamaqla ova çıxmaq, yarışlarda iştirak etmək, evlənmək, dövlət işlərində iştirak etmək hüququ qazanırdılar və bu həddi aşmamış onlara ad qoyulmurdu. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Dirsə xanın oğlu bığ yeri tərləməsinə baxmayaraq hələ atasının adı ilə çağırılırdı

(ona «Dirəxanoğlu» deyirdilər). Elə ki on iki yaşı başa vurub on üç girir, cəsarətlə meydanda baxıcıların əlindən qurtulan vəhşi buğanın qabağına çıxır, döyüşüb onu öldürür. Ətrafda oynayan uşaqları, tamaşaya duran qız-gəlini təhlükədən qurtardığına görə atası Dədə Qorqudu çağıraraq oğluna ad qoymasını xahiş edir. Beləcə buğaya qalib gəlməsi oğuz igidinə Buğac (buğanı enən) adını və bəylik qazandırır.

Azərbaycan xalqı on iki rəqəminin magik gücünü həmişə xeyirliliyə (uğurlara qapı açır) yozmuşdur.

Qırx. Çoxluq anlamındadır. «Qırx düyməli paltar», «qırx otaq», «qırx dəvəli yük» deyəndə ilk baxışda sakrallıq hiss olunmur. Lakin düymələr açılıb axıra çatana kimi təzədən bağlananda bu rəqəmin arxasında sirli aləm gizləndiyi aşkarlanır. Azərbaycan türklərinin «Əsli və Kərəm» eposunun mifoloji qaynaqlarında qırx düyməli xalat gerçək aləmin bitməsi – ömür yolunun bağlanması, o biri dünyanın qapısının isə açılması kimi mənalandırılır. Füzuli rayonu, Şükürbəyli kənd sakini Qurbanov Faiq Kamal oğlu danışmış: «Toy gecəsi Kərəmlə Əsli tək-tənha qalib bir-birinə sarmaşırlar. Kərəm əl atır ki, xalatının düymələrini açsın. Düymələr Kərəmin əli dəyəndə kimi öz-özünə açılır, axırıncıya çatanda təzədən hamısı düymələndir. Kərəm işi başa düşür. Bilir ki, Qara keşiş nə isə onların başına bədbəxtlik gətirəcək. Əsli də Kərəmə kömək edir. Bu dəfə isə düymələr açılıb axırıncıya çatanda ondan bir qılgıncım qalxıb Kərəmin sinəsinə düşür. Kərəm alışıb yanır. Bir göz qırpmında kül olur. Əsli hay-həşir salır, saçlarını süpürgə edib Kərəmin külünü ağılaya-ağılaya yığıdırmağa başlayır. Həmin küldən bir qılgıncım da qalxıb Əslinin üstünə düşür. O da yanıb külə dönür. Bu vaxt səs-küyə el-oba adamları tökülüşüb gəlirlər. Otaqda bəylə gəlin əvəzinə ikicə topa kül tapırlar. Bilirlər ki, bu qara keşişin işidir. Hamı göz yaşı töküüb ağlayır, hər iki nakam gənci Lüləli deyilən yerdə basdırırlar. Bir zaman keçməmiş keşiş də azarlayıb ölür. Onu da Əsli və Kərəmin yaxınlığında dəfn edirlər. Nakam gənclərin qəbrinin üstündən gül kolları bitib bir-birinə sarmaşır. Qara keşişin də qəbrindən qarətikan boy verib güllərin arasına soxulur. Deyirlər gül kolları Əsli və Kərəmin ruhudur ki, o biri

dünyada qovuşmaq istəyirlər. Qara keşişin ruhu isə qaratikana çevrilib onların qovuşmalarına mane olmaq istəyir». [39, 49-50].

Bu əfsanə rəmzlərlə doludur. Eyni adlı dastandan fərqli olaraq burada Qara keşiş heç bir kənar hökmdarın təkidi ilə deyil, Kərəmin qarabaqara onları izlədiyini görüb birdəfəlik özü məsələni çürütmək istəyir və bu anadək gerçəkliklə yığılan epizodlar poetik simvollarla, mifik eyhamlarla əvəzlənir. Ata qızının nişanlısı üçün öz əlləri ilə xalat tikir. Əslində bu, xoş və bəşəri hadisədir. Hələ Kərəmə tapşır ki, toy gecəsi Əslinin yanına getməzdən əvvəl geyinib öz əlinlə düymələrini açarsan. Lakin «xalat» burada erməni keşişinin türk oğlu üçün hazırladığı qəbirdir, düymələr Kərəmin bəxtidir, taleyinin açarıdır – açılıb qurtaran kimi təzədən bağlanır. Tale də keşişin toya razılıq verməsi ilə Kərəmin üzünə gülür, kamına çatmasına mane olan xalatın içində bağlanıb qalması iləsə ondan həmişəlik üz döndərir. Od qəzadır, dünyadakı fəlakətlərin mənbəyidir. Kül yaradıcıya qovuşmaqdır. Gül kolu həyatın davamı deməkdir, doğrudur, əfsanədə məhəbbətin qələbəsi kimi göstərilir. Qaratikan isə xeyirlə şərin mübarizəsinin əbədiliyi deməkdir.

Beləliklə, mifoloji görüşlərdə qırx düymənin açılıb-bağlanması ilə həyatın bu dünyada sonu göstərilir. Zamanın 40 kiçik mərhələsinin (40 günün) və məkanın 40 balaca hissəsinin (40 otağın) başa çatması ilə sirli aləmin yolu tapılır, eləcə də bir sıra problemlər həll olunur. Koroğlu 40 gün qaranlıq tövlədə saxlamalı idi ki, Qıratın qanadları çıxıb onu qaranlıq dünyaya apara bilsin. Lakin 39-cu gecə dözməyib tövlənin damından deşik açır, içəri ay işığı düşür, Qıratın qanadları əriyir. Mifik mədəni qəhrəman Koroğlu əski çağlardakı funksiyasını - o biri dünyaya ilk yola düşən Yimin fədakarlığı ilə səsleşən missiyasını yerinə yetirməyə imkan tapmır. Bu səbəbdən də bütün var-qüvvəsi ilə gerçək dünyanın qəddarlıqlarına qarşı mübarizə aparır. Oxay qırxıncı otağın qapısından içəri keçməklə yeraltı dünyaya düşür. Göy aləmində dünya gözəllərinin məclisinə düşən Səlim şah isə 40 gün müddətinə baş pəriyə əl uzatmamalı, başqaları ilə eys-ışrət keçirməli idi. Lakin o da 39-cu gün səbirsizlik etdiyindən həyatın

bütün şirinliklərini əldən verir. Beləcə Kərəmin xalatının 40 düyməsi dünyalar arasındakı keçidlərin açarını simvollaşdırırdı.

İlkin əcdad saymağı yenicə öyrənəndə çox olan əşyaların dəqiq sayını hələ müəyyənləşdirməyə qadir deyildi. Təbii fəlakətləri qeyri-adi qüvvə kimi dərk edirdi. Bolluğa, çoxluğa da fəvqəltəbii hal kimi baxır və təsəvvüründə hədsiz böyüklüyü, fəvqəltəbiiyi «qırx» rəqəmi ilə ifadə edirdi. Əslində mifoloji strukturlardakı 40 dəqiq sayı deyil, saya gəlməz çoxluğa ifadə edir: «Qırx günlük möhlət», «Qırx mənzillik ev», «Qırx ağaclıq məsafə» və s. deyəndə dəqiq ölçüdə, saydan söhbət getmir, yolun həddindən artıq uzaqlığından, möhlətin müddətinin qeyri-müəyyənliyindən bəhs açılır. Qırx igid, qırx nökr, qırx incəbelli qız, qırx quldur, qırx qapı, qırx otaq, qırx div, qırxbaşı əjdaha mifopoetik obrazları poetik mətnlərdə ağırlıq, böyüklük, nəhənglik, yüksəklik, qorxu, fəlakət, quraqlıq, sevinc və ölüm anlayışlarından birinin yerini tutur.

Yazqabağı keçirilən mərasimlərdən aydın olur ki, «çillə» qırx deməkdir. Y.V.Çəmənəminli məsələyə bir qədər də aydınlıq gətirərək yazır ki, «Ən çox samilərdə təsadüf olunan qırx rəqəmi bilaxirə arilərə və türklərə keçmiş olmalıdır. Hər halda Azərbaycan əfsanələrində istər doğrudan-doğruya, istərsə «çillə» şəklində işlənməkdədir» [30, 87]. Lakin «Ölən adama qırx gün yas tutulması», «ruhun mərhumun məzarını qırxıncı gün tərk etməsi», «Qırxında saz öyrənənin, korunda çalması» (atalar sözü) kimi təsəvvürlər göstərir ki, xalq arasında «qırx» rəqəminin sakrallaşmasının tarixi çox qədimdir və samilərdən keçmə deyil. Bu rəqəm digər müqəddəs rəqəmlərlə müqayisədə ikili xarakterdədir – həm ölümlə, həm də həyatla əlaqələnilir. Belə ki, qırx – ölümün astanasını göstərməklə yanaşı ailənin təməlinin qoyulmasını da şərtləndirir. Epik ənənədə toy şənliklərinin müddəti 40 gün, 40 gecə müəyyənləşir. Deməli, insan doğulanda, evlənəndə və dünyasını dəyişəndə qırx rəqəmi ilə üz-üzə dayanır: körpəlikdə qırxdan çıxması ilə həyata vəsiqə alır, camaat üzünə çıxarılır. Cavanlıqda qırx gün, qırx gecə toyü olur. Və öləndə ruhu qırx günə bədəninə tərk edir.

Qutsal rəqəmlərin epik ənənədə kompleks şəkildə iştirakına da rast gəlirik. Məsələn: «Quş Məlikməmmədin bikef olduğunu görüb dedi: «-Ey Məlikməmməd, qırx ağaclıqda bir padşahın ölkəsi var. Bir əjdaha gəlib suyun qabağını kəsib. Nə qədər ərzuman pəhləvanlar var, onu öldürə bilməyib. Yeddi ildi ki, doqquzbaşlı əjdaha suyun qabağını kəsib. Hər gün bir qız aparıb onun ağzına atırlar. Əjdaha qızı yeyəndə bir az su axır, camaat da su götürür. İndi görürəm sən qüvvətli pəhləvansan, olsa-olsa, o əjdahanı da sən öldürə bilərsən. Get o əjdahanı öldür. Padşahdan qırx şaqqa ət, qırx tuluq su al» [66, 17]. Kiçik bir mükalimədə «bir», «yeddi», «doqquz» və «qırx» müxtəlif mifik obrazların keyfiyyət-kəmiyyət göstəricisinə çevrilir. Eləcə də «Məlikməmməd» nağılının əvvəli 1, 2 və 3 rəqəmlərinin sakral anlamları ilə başlayır, hadisələr 3, 7, 9-un uğur və uğursuzluqları ilə davam etdirilir, 40-ın mütləq xoşbəxtliyi ilə tamamlanır.

Oğuz-türk mifik dünya modelinin qurulmasında sakral rəqəmlərin rolu və funksiyası

Əski çağlarda toplumun üzvləri təbiətin hazır məhsulları ilə kifayətlən-məyib özləri primitiv istehsala başlayanda əllərinin zəhməti ilə yaratdıqlarının sayını günü-gündən artırmış (yayın kəşfi ilə ox ucluqları, əkin-biçin üçün müxtəlif alətlər, kəsici ləvazimatlar, ibtidai toxuculuq qurğuları və s.), bu andan maddi varlıqları qruplaşdırmağa, bir-birindən ayırmağa, yaxşını pisdən fərqləndirməyə ehtiyac duymuşdular. Beləcə inkişaf edən mədəniyyətlərdə rəqəmlər mifoloji anlamlarla yanaşı gerçək funksiya da daşımağa başlanılmışdır. Rəqəmlərin sakrallıqla yozulan tərəfləri isə bədii yaradıcılıqda poetikliyi qüvvətləndirmək vasitəsinə çevrilmiş, epik ənənədə mifoloji əhvalatlarla, mərasimlərdə oyun-tamaşa, nəğmə və rəqslərlə, inanc sistemlərində isə fetişləşdirilən cisimlərlə əlaqələndirilib insanların məişətinə, fəaliyyətinin bütün sahələrinə sirayət

etdilmişdir. Sakral rəqəmlər sistemləşdirilib ayrı-ayrı silsilələrə ayrılmışdır.

Bu qayda ilə müxtəlif yollarla dərk olunan saylar bütövlükdə bir-biri ilə daxili qanunauyğunluqla bağlanaraq dünyanın mifoloji modelini meydana gətirmişdir. V.N.Toporovun göstərdiyi kimi, «bütün obyektlər (xüsusilə sakral anlamlılar) müəyyən sistemdə ierarxik vasitələrlə bir-biri ilə əlaqələnir» [311, 629-630]. Ümumiyyətlə, mifik dünya modelində hər elementin rəqəmlə öz işarəsi mövcuddur ki, sonrakı mədəniyyətlərdə onlar fəal metaforik dil faktoru kimi arxetipik simvol funksiyasını daşımışdır. Ayrı-ayrılıqda sayların birinin digərindən üstünlüyünün səbəbi isə dünyanın yaranmasında hansı funksiyanı yerinə yetirən ünsürü işarələməsindən asılı olmuşdur.

Söylənənləri əsaslandırmaq üçün qədim Misir geliopol variantındakı «Doqquz böyük allah»la şərtlənən mifik dünya modelini yada salaq: Vahid (Atum-Ra) bir cütü - ikini (Şu və Tefnutu), onlar da başqa cütü - ikini (Heb və Nutu), bu cütlər birləşib dördü (Osiris, İside, Set və Neftid) yaradırlar - hamısının bütövləşməsindən doqquz alınır. Mifdə dünya rəqəmlərin növbələşməsi, daha doğrusu, bir-biri ilə bağlanaraq artması nəticəsində formalaşır. Sakrallaşan rəqəmlərin sxemini qursaq, görürük ki, misirlilərin mifik təsəvvüründə dünya 1, 2, 4 və 9-un magik gücünün hesabına meydana gəlir:

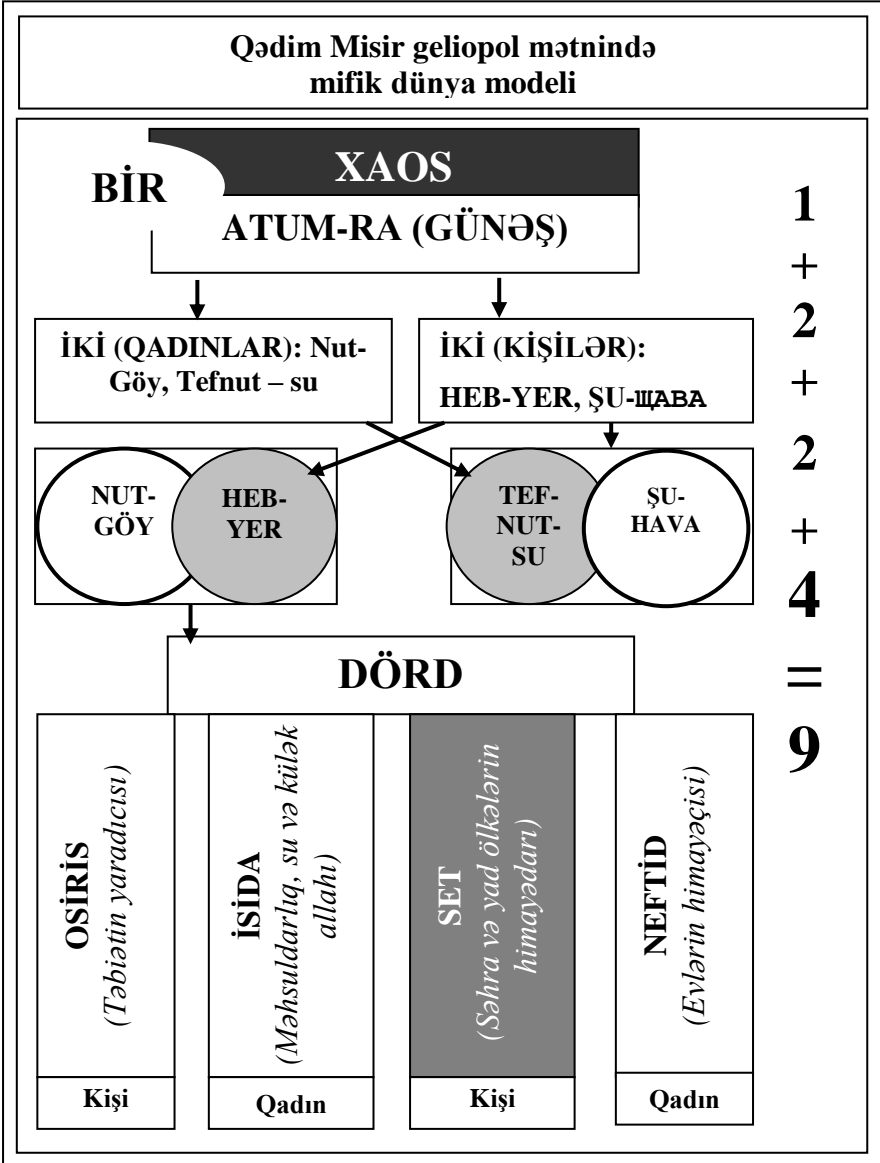
$$1 + (2 + 2) + 4 = 9 \text{ (Sxemə bax).}$$

Əski oğuz-türk mifologiyasında bu üsulla yaranan başqa say sistemində dünyanın daha dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik: **Vahid** başqa **biri** (Oğuzu) dünyaya gətirir, ondan **iki üçlük** (toplusu **altı** edir) doğulur.

Birinci üçlük barədə mətnə deyilir ki, göydən şüa düşür. Oğuz görür ki, Günəşdən işıqlı, Aydan parlaq işığın arasında gözəl bir qız oturmuşdur. Başı qızıl qütb ulduzlu bu qızdan onun **üç oğlu** olur: Gün, Ay və Ulduz. Üç qardaşın nəslı sonralar Bozoxlar – pozuxlar adı ilə tanınır.

İkinci üçlükə bağlı mifdə göstərilir ki, Oğuz göl ortasında bir ağac görür. Ağacın oyuğunda gözəl bir qız oturmuşdu. Gözləri göydən də göy, saçları dalğa kimi, dişləri inci tək olan bu qızdan

da Oğuzun üç oğlu dünyaya gəlir: Göy, Dağ, Dəniz. Bu üç qardaşdan törəyən nəsillər isə Üçoxlar adını daşıyır. Azərbaycan türklərinin soy kökündə həm Bozox, həm də Üçox tayfaları iştirak edir.



Altılardan isə **altı dördlük** meydana gəlir:

BOZOXLAR (po-zuxlar). Oğuzun kosmos-dan gələn qadından doğulan 3 oğlunun hərə-sinin 4 oğlu dünyaya gəlir. 12 nəvədən törəyən nəsillər oğuz türklərinin sağ qanadı hesab edilir. Ona görə Bozoxlar adla-nırlar ki, Oğuzun üç oğlu - Gün xan, Ay xan və Ulduz xan atalarının tap-şırığı ilə dünyanı gəzib qeyri-adi varlıq axtarar-kən bir qızıl yay tapırlar. Onu üçü öz arasında bölməli idi. Lakin ata-larının vəsiyyətinə görə qızıl yayı pozulmamış saxlayırlar. Vərəsəliyə əsasən bu yay üç qardaşın törəmələrinə çatırdı. Üç yerə bölünüb pozulması yayı gərəksiz bir əşyaya çevirir, magik gücünü - ox atmaq funksiyasını əlindən alırdı. O səbəbə də 3 oğlun və 4 nəvənin ardıcilları simvolik şəkildə özlərini yayın üç parçası – pozuğu sayırdılar. Və qızıl yay kimi bütövlüklərini – birlikdə olmalarını nümayiş etdirirdilər. Bozoxlar öz aralarında dörd olmaqla üç qrupdan ibarət idilər:

Birinci dördlük Gün xanın övladlarıdır: Kayı, Bayat, Alkaravlı (Alka-evli), Qara Avul (Qara-evli);

İkinci dördlük Ay xanın övladlarıdır: Yazır, Dogər, Dodurğa (Durdurqa), Yaparlı (Cayurlu);

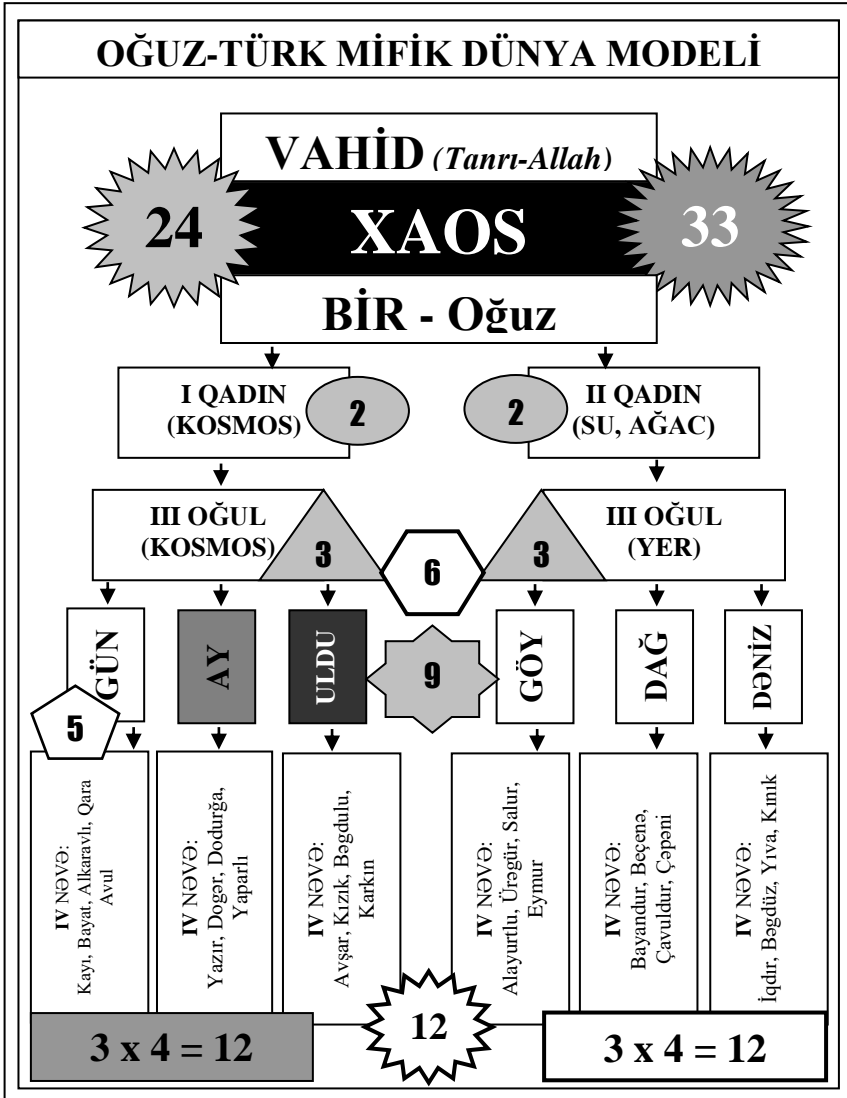
Üçüncü dördlük Ulduz xanın övladlarıdır: Avşar (Əfşar), Kızık, Bəgdili, Karkın (Bayat, Əfşar, Bəgdili sonralar əsasən Azərbaycan türklərinin içərisində ərimişdir);

ÜÇOXLAR - Oğuzun Yer qızından (onu su və ağacla əlaqələndirirlər) doğulan oğlanları Göy xan, Dağ xan və Dəniz xanın dünya səyahətində tapdıqları üç qızıl oxu bildirir. Oğuzların sol qanadı da 12-dir, eyni ilə 3-ün 4-ə nisbəti ilə artıb çoxalır:

Dördüncü dördlük Göy xanın övladlarıdır: Bayındur, Beçənə (Peçeneq), Çavuldur, Çəpəni;

Beşinci dördlük Dağ xanın övladlarıdır: Salur, Eymur, Alayurtlu, Ürəgür;

Altıncı dördlük Dəniz xanın övladlarıdır: İqdır, Bəgdüz, Yıva, Kınık. Bu boylardan Bayındur, Beçənə, Çavuldur, Salur, Alayurtlu, Bəgdüz Azərbaycan türklərini formalaşdıran tayfalardandır.



Qədim oğuzların Bayandır, Salur və Əfşar soyu Azərbaycan tarixinin müxtəlif dövrlərində ictimai-siyasi hadisələrdə, Bayat isə türklərin mədəni həyatında böyük rol oynamışdır.

Beləcə kainatın oğuz-türk mifik modelində dünyanın və oğuz cəmiyyətinin formalaşmasının başlanğıc mərhələsində 1, 2, 3, 4,

5, 6, 7, 9, 12, 24 və 33 sayları iştirak edir; hər biri dünyaqurmada daşdığı müəyyən rola görə digərindən seçilib sakrallaşır. Başqa primitiv mifoloji sistemlərdən fərqli olaraq Oğuz-türk sakral say sistemində onluq rəqəmlər də nəzərə çarpır. Say etibarlı ilə də sakrallıq funksiyasını öz üzərinə götürən rəqəmlər digər mifoloji sistemlərlə müqayisədə daha çoxdur, müxtəlif yozumlu və fərqlidir.

Oğuz-türk panteonunda iştirak edən rəqəmləri və onların funksiyalarını nəzərdən keçirək:

Bir (1) – Yaradıcının işarəsidir; mifdə *ər/OĞUZu* - kişi başlanğıcı bildirir.

İki (2) – Oğuzun arvadları - qadın başlanğıclardır // Oğuz soyunun qollarını və yerlə göyün birliyini - vəhdətini şərtləndirir.

Üç (3) – [1 (Vahid –Tanrı; Oğuz - *ər*) + 2 (1-ci arvad - göydən yerə enən işıq şüası + 2-ci arvad – ağac və su) = 3] Oğuzun evliliyini və maddi dünyanın qurulmasını göstərən sakral rəqəmdir. Gök və yer qadınlarından doğulan oğlanlar - Kosmos və Yerdir. Ümumiyyətlə, Oğuz türk mifində 3 sakral üçlük mövcuddur: birinci üçlük: Oğuz və iki arvadı; ikinci üçlük: kosmosla bağlanan üç oğul (Gök xan, Ay xan, Ulduz xan); üçüncü üçlük: yer və onun orbiti ilə əlaqələndən üç oğul (Gök xan, Dağ xan, Dəniz xan).

Dörd (4) – Oğuzun hər oğlundan olan nəvələrin sayı // ilkin ünsürlər, dünyanın tərəfləri – istiqamətləri nəzərdə tutulur. Mifdə göstərilir ki, Oğuzun nəvələri yer üzünün şimalında, cənubunda, şərqində və qərbində məskunlaşırlar.

Beş (5) – Oğuzun bir oğlu və ondan doğulan 4 nəvəsidir.

Altı (6) – Oğuzun oğlanlarının və şəcərənin ikinci nəslinin cəmidir [3/3] – kosmosla Yer kürəsinin vəhdəti deməkdir.

Yeddi (7) – Oğuzun hər qanadının başında duran 3 oğlu və onların hər birinin 4 nəvəsinin (3+4) işarəsidir. İlkin tayfa birliklərinin tərkibini bildirir.

Doqquz (9) – Oğuz-türk şəcərəsinin ilk nəslinin simvoludur. Daha doğrusu, Dünyanın tam mifik modelidir. $3 [1+2 (1+1)=3] + 6 [Hər arvadın doğulan 3 oğlu (3 + 3)] = 9$.

On iki (12) – Oğuz tayfalarının qollarının, Bozox və Üçox tayfa birliklərinin sayıdır. [12+12].

İyirmi dörd (24) – Oğuzun nəvələrinin, şəcərənin üçüncü nəslinə daxil olan soyların cəmidir; tayfaların bölünməzliyini simvollaşdırır. Otuz üç (33) – **Qalın Oğuz elini (9+24 = 33) mənalandırır. Mifoloji anlamda Göy Tanrısının öz yaratdıqları ilə vəhdətidir (Sxemə bax):**

9 [1+2 (1+1) + 6 (3 + 3)] + 24 [HƏR OĞLUNDAN 4 NƏVƏ (6 X 4)] = 33.

Onu da vurğulamaq lazımdır ki, 24-ün tayfa birliyini simvollaşdırması təkə oğuz panteonu ilə məhdudlaşmırdı. Prototürklərin əksəriyyətində özünə yer alırdı. L.Qumilev Biçurinə istinadən yazırdı ki, «Şan Yu Mətənin ordusu da 24 nəslə bölünürdü» [178, 89]. Herodot isə skiflərin 24 tayfaya məxsusluğunu bildirirdi. Deməli, göstərdiyimiz sxemlər çox dərin qatlardan gəldiyi üçün Türkün bir qanadına aid deyil, ümumiyyətlə, ümumtürk düşüncəsinin məhsuludur və bu sistemin davamını da müəyyənləşdirmək mümkündür.

Orta əsr tarixçisi F.Rəşidəddinə görə, Gün xanın hər dörd oğlundan 1, Ay xanın hər dörd oğlundan 2, Ulduz xanın hər dörd oğlundan 3, Göy xanın hər dörd oğlundan 4, Dağ xanın hər dörd oğlundan 5, Dəniz xanın hər dörd oğlundan 6 övlad dünyaya gəlmişdi [90, 218]. Bu rəqəmlərin cəmi 21-dir (1+2+3+4+5+6=21). Nəzərə alsaq ki, Oğuzun 6 oğlunun hər birinin 4 övladı vardı, onda Ulu Atanın nəticələrinin sayı aşağıdakı şəkildə sistemləşdirilir: Dəniz xandan (6 x 4) 32, Dağ xandan (5 x 4) 20, Göy xandan (4 x 4) 18, Ulduz xandan (3 x 4) 12, Ay xandan (2 x 4) 8, Gün xandan isə (1 x 4) 4 nəticəsi var idi. Ümumilikdə şəcərənin dördüncü nəslinin nümayəndələri (32 + 20 + 18 + 12 + 8 + 4) 94 nəfər idi. Dörd nəslin üst-üstə gəlməsi (6 + 24 + 94) 124 edir. Və bu rəqəmə bir kişi, iki qadın başlanğıcları da artırırsaq, son nəticə (124+3) 127 alınır.

Əski tarixi qaynaqlarda Ağqoyunlular dövlətinin başçısı Uzun Həsənin nəsil şəcərəsindən bəhs açarkən yazılır: «Bayındur xan ki, bu tayfa özünü onun nəslə hesab edir, Gün xan ibn Oğuz xanın oğludur; Oğuz xan Həsən padşahın **əlli birinci** babasıdır»

[110, 7]. Deməli, XV yüzilliyədək Oğuzun 51 nəslə ömür sürmüşdür. Hər nəslə orta hesabla 50-60 yaş versək, Uzun Həsənlə Oğuz xanı təxminən 3 min illik məsafə ayırır. Bu da b. e. ə. II minilliyin əvvəllərinə təsadüf edir. Ona görə də Oğuzun belə uzaqlıqdan Mətə dövrünə gətirilməsi inandırıcı görünür.

Göründüyü kimi, qədim misirlilərə aid mifik dünya modelinin qurulması sakral **doqquz rəqəmi** ilə başa çatır. Türklərə məxsus strukturda isə birinci mərhələdə alınan cəm **doqquzdur**, kainat bütün elementləri ilə **otuz üçlə** meydana gəlir. Bir məsələni də açıqlamaq lazımdır ki, çox hallarda Oğuz yaradıcı kimi götürülür və ziddiyyət ortaya çıxır. Kişi-qadın başlanğıclar bəzi məqamlarda eyniləşdirilir. Faktiki olaraq əldə olan variantlarda qadınlar ancaq altı oğulun – dünyanın və kosmosun formalaşmasında iştirak edirlər. Sonra meydana çıxarırlar. Eləcə də iki istiqamətli qadın başlanğıcının kökü kənar dünyalarla bağlanır. Daha doğrusu, göyün yuxarı qatındakı Əsas Yaradıcının əhatəsindən gəlir. Bu, Oğuzun tanrıçılığına inamın üstündən xətt çəkir, ya da çox dərin qatlarda belə təsəvvür türk soylarının ancaq bir hissəsində mövcud olmuşdur.

Oğuz mifinin əldə olan əsas iki qaynağının birində («Oğuz kağan» eposunun uyğur variantında) göstərilir ki, Oğuzun qadınlarla əvvəlcədən heç bir əlaqəsi və tanışlığı olmamışdır. Özü də hərəsi bir inancdan – biri animistik (kosmosa aid cisim canlandırılır), digəri isə totemistik (insan ağacdan doğulur) görüşlərdən miras qalmışdır. Doğrudur, mifin islam görüşləri ilə qohumlaşdırılan F.Rəşidəddinə aid digər qaynağında (Oğuz Nuhun oğlu Yafəsin törəməsi kimi təqdim olunur) Oğuzun öz əmisi qızı ilə evlənməsinə işarə var. Belə ki, arzularının gerçəkləşməsində ona kömək edən qadın Allaha pənah gətirib öz doğmalarından üz döndərir. Həmin xəttin oğuz türklərinin islamı qəbul etməsindən sonra mifoloji hadisələrə artırılması şübhəsizdir.

Ümumiyyətlə, indiyədək türk və bəzi rus alimlərinin fikri bundan ibarət idi ki, oğuzların ən uğurlu və əsas sakral rəqəmi 24-dür, çünki tayfa birliyi bu rəqəmlə tamamlanır. Əslində isə oğuz və ümumtürk mifoloji sistemində 24 - mifik dünyanın

yanarında mövcud olan iki mərhələdən ancaq birində iştirakçısıdır və bütövlükdə götürəndə əsas rol onun deyil, son nəticənin – 33-ün üzərinə düşür. Başqa sözlə, 24 müqəddəsliyin zirvəsi hesab ediləndə Oğuzun özü, iki arvadı və altı oğlu kənar qalır. Dəlilləri ümumiləşdirəndə aydınlaşır ki, oğuz-türk mifik dünya modelinin ilk mərhələsi Oğuzun 6 oğlunun doğulması ilə başa çatır: Oğuz + iki arvadı + onların altı oğlu – nəticədə 9 alınır.

Əslində bu mərhələdə dünyanın əsas qatları formalaşır. İlkin olaraq kosmos-fəza: günəş, ay və ulduzlar meydana gəlir. Bu, dünyanın birinci qatıdır. Sonra göy təbəqəsi, dənizlər və dağlar yaranır. Qəribə orasıdır ki, Göy ikinci üçlüyün başında dayanır və Kosmosla Yer qatına – Dağ və Dənizə vasitəçilik misiyasını öhdəsinə götürür. İlk baxışda adama elə gəlir ki, bu strukturda dünyanın əsas elementi – Yer üstü torpaq çatışmır. Ev-yurd, yaşayış məntəqələri, şəhərlər salmaq üçün əsas məkan – çöllüklər, düzənlər də yoxdur. Lakin diqqət etdikdə görürük ki, mifik dünya modelinin qurulmasının ikinci mərhələsi məhz yerin – məkanın atributlarının meydana gəlməsinə həsr olunur. Orada daha çox insandan – türk soylarının yaranmasından, yurd yerlərindən bəhs açılır. Əgər oğuzların 33-lük sakral say sistemində mifik dünya modelinin kosmosla əlaqələnən hissəsinin yaranması doqquz (1 + 2 + 6 = 9 – Oğuz, iki arvadı və oğlanları: Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz) rəqəmində tamamlanırsa, qədim misirlilərin «Doqquz Böyük Allah» mətnində anoloji funksiya «beş»in (Günəş – Atum-Ra, onun övladları qadın Nut – Göy, kişi Heb – Yer, oğlan Şu – hava, qız Tefnut – su) öhdəsinə buraxılır.

Bir cəhətə də diqqət yetirək: türk-oğuz sakral say sistemində mifik dünya modelinin formalaşmasında iştirak edənlərin hamısı ikinci mərhələdə ancaq kişilərdir, lakin misirlilərdə Günəş tanrısı Atum-Ranın övladlarının ikisi qız (Nut və Tefnut), ikisi isə oğlandır (Heb və Şu). Nəslin davamı üçün bacı-qardaşla evlənilir. Oğuzun özü, oğlanları və nəvələri daha sivil hərəkət edirlər, onlar qan qohumları ilə ailə qurmurlar. Lap başlanğıcda iki möcüzəli qadın kənar dünyalardan gəlib analıq vəzifələrini yerinə yetirməklə meydandan çəkirlər. Bu, bəlkə də Dünya mifoloji sistemlərində yeganə haldır. Sonrakı proseslərdə qadın tərəf

tamamilə nəzərdən qaçırılır, yəni Oğuzun oğlanlarının kimlərlə evləndiyi barədə məlumat dumanlı qalır, ərlər bütün hallarda öndə gedirlər.

Faktlar göstərir ki, Azərbaycanda rəqəmlərin sakrallığı həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. N.Gəncəvi XII yüzillikdə «**Rəqəmlər rəmzinin** taxtasında Nücumə aid bütün yazıları oxuduğunu» [76, 15] yazırdı. O, rəqəmlərin simvollaşması – sakrallığı barədə nücum elmindəki bilikləri dərinləndirən mənimsəmiş və yaddaşlardan götürdüyü mifik görüşlər əsasında formalaşan müqəddəs saylar (1, 2, 3, 4, 5, 7, 9) əsasında poetik fiqurlar yaratmışdır. «Bir» sayına canlı varlıq kimi müraciət edərək (şəxsləndirərək) onu mifopoetik mənada Allahla eyniləşdirmişdir: «Sayın əvvəlində (bütün) **birincilərin birincisən**, İşlərin sonunda bütün axırıncıların axırıncısən» [73, 17]. Şair Yaradıcının ikili xüsusiyyətini «birinci-axırncı» arxetipik simvollarını qarşılaşdırmaqla üzə çıxarırdı. Çünki Tanrı mərhəmətli olmaqla bərabər həm də qəzəbli və cəzalandıran idi. O, cənnətlə yanaşı cəhənnəmi də yaratmışdı. Nizamiyə görə, tanrı sayların birincisi və ən böyüyüdür. Hər şeyin bünövrəsi Vahidlə qoyulmuş, bütün varlıqlar Vahiddən törəmiş və bütün yerdə qalan varlıqlar – rəqəmlər Vahidin ətrafında daim dolanmaqla dünyanın bütövlüyünü təmin etmişdir. Çox hallarda Nizaminin nəzərində «iki» «Avesta»dakı dualizmi mənalandırırdı. Şair dünyadakı əksliklərin bir-biri ilə əlaqələndirilməsindən danışanda da «iki» rəqəminə üz tuturdu: «Ancaq nə edim ki, hava iki rənglidir, Fikir geniş, sinəm isə dardır» [73, 36].

Ümumiyyətlə, Nizaminin əsərlərində sakral rəqəmlərin işlək dairəsi çox genişdir. Müasirlərinin və özündən sonra gələn sənətkarların heç birinin yaradıcılığında onun qədər saylara müraciət edən, onların sakrallığına söykənib fikrini daha obrazlı, anlaşılıq ifadə edən olmamışdır. Bu səbəbdən də şairin poemalarının poetik strukturunda rəqəmlərin rolu və əhəmiyyəti ayrıca araşdırılmalıdır. «Xəmsə»dəki rəsmi hissələrdə dini mövzulardan yazması, mədhnamələrdə hökmdarları tərifləməsi, özü və ailəsi barədə məlumat verməsi qayəsində, məramına görə bir-birindən tamamilə fərqli mövzular olsa da, hər birində məqam

düşən kimi fikirlərini sakral rəqəmlərlə ifadə etmişdir, eləcə də ayrı-ayrı məsnəvilərindəki epik təsvirlərdə onlardan poetik vasitə kimi gen-bol faydalanmışdır. Nizami Azərbaycan xalqının mifologiyasına, inanclarına bələdliyini nümayiş etdirməklə yanaşı miflərin qədimliyinə, zənginliyinə və əhatəliliyinə heyrətini gizlətməmişdir. O, deyirdi ki, «Yeddi xəzinənin [yeddi göyün] qapısını [sən] açdın. Dörd gövhərə qədəm basdın...» Bəzən bir beytində bir neçə sakral rəqəmi bir-biri ilə əlaqələndirməklə bütöv mif strukturunu yazı yaddaşına köçürürdü. Məsələn: «O, **yeddi** məclisin, **doqquz beşliyin** Yusifi, Həm zamanın valisi, həm də vəliəhddir». Xristian və islam dünyasında Yusif haqqında çoxsaylı mifoloji əhvalatlar yaranmışdır və Azərbaycanda onun möcüzələri barədə bu gün də xalq arasında əfsanələr dolaşmaqdadır. Yusif haqqında mifdə yeddi, doqquz və beş rəqəmləri elə sakrallaşmışdır ki, Şərqi və Qərbi bütün mütəfəkkirləri öz yaradıcılıqlarında ona üz tutmaq məcburiyyətində qalmışlar.

Məşhur «Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam» [70, 115] misrasını sakrallığın, mifopoetikliyin ən yüksək nümunəsi hesab etmək olar. Təkcə Nəsimi (1369-1417) yaradıcılığı imkan verir ki, Azərbaycan mifologiyasının mükəmməl strukturlara malikliyindən söz açaq. Diqqət edin: misrada işlənən ilk birdə (allahın zərrəsi olan insanda) iki (gerçək dünya və mənəvi dünya) yerləşir, lakin onun özü üçüncü birdə cisminə yer tapmır. Görəsən, nə səbəbə? Çünki birinci bir tək deyil, onda iki dünya yerləşməklə üçləşmişdir. Mifik görüşlərdə bir-üç bağlılığı qarşıdurmanın, ziddiyyətin zirvəsi sayılır. Əslində mifik anlamda üçdən başqa digər rəqəmlər (dünyanın elementləri) birin (bütövün, vahidin) içərisində əridilir. Eləcə də inanclarımıza görə, iki vahidi, yəni iki yaradıcıyı – iki dini ideologiyayı bir nöqtədə birləşdirmək mümkünsüzdür. Deməli, şair insanı allahlaşdırmağa təşəbbüs göstərir. Bu, türkün çox dərin qatlardakı Atalar kultundan gəlirdi və islama zidd mövqedə duran baxış idi. Digər tərəfdən, Nəsimi müsəlman görüşləri ilə tam razılaşırdı. Bəlkə bu səbəbdən çox ehtiyatlı tərpənirdi: kamil insanı tanrının özü ilə deyil, bir-iki mühüm xüsusiyyəti ilə (düşünmək və

yaratmaq qabiliyyəti ilə) eyniləşdirirdi. Və Nəsimiyə qarşı din xadimlərinin etirazının mayasında o dururdu ki, şair Allahla üst-üstə düşən cəhətlərini verməklə İnsanın öz daxilində real və mifik dünyalardan ibarət daha möhtəşəm bir aləm yaratdığını vurğulayırdı. Məhz bu mənada Nəsimi kamil, yetkin insanı da vahid sayır və onda ikini, daha doğrusu, iki biri yerləşdirmək istəyir. İki vahidi (iki yaradıcı anlamında) isə bir-birinə qovuşdurmağa heç bir qüvvənin qüdrəti çatmırdı. Təsadüfi deyil ki, Şərq münəccimləri və astroloqlar on biri (11) ən ziddiyyətli, uğursuz rəqəm sayırlar. Çünki on birdə də - Nəsiminin irəli sürdüyü kimi, iki bir yanaşı işlənir

Beləliklə, müəyyən çağlarda ulu əcdadın mifik təfəkkürü elə mərhələyə çatmışdır ki, o, adi danışığında, söyləmələrində rəqəmlərlə çatdırmaq istədiyi bütün hadisələri mifik dünya modelinin meydana gəlməsi prosesinə uyğunlaşdırmışdır. Diqqət edin, əhvalatlar vahidlə başlayır: «Biri varımış, biri yoxumuş, allahdan başqa heç kəs yox imiş» [16, 149]. Sonra bir naməlum ölkə ilə ikiləşir, o ölkənin padşahı (yaxud şahzadəsi, taciri, ovçusu, əkinçisi və s.) meydana gətirilməklə isə üçlənir: «Göyün altında, yerin üstündə bir şah oğlu var idi» [14, 73] və primitiv də olsa, mifik dünya modeli (allah-yer-insan) qurulur. Əksər nağıllarda başlanğıcda qoyulan 3 rəqəmi süjet boyu bütün hadisələri müşayiət edir: Padşahın bağındakı «alma ağacı birinci gün çiçək açarmış, ikinci gündə çiçəyini tökərmış, üçüncü gündə bar verərmış» [66, 51]. Sonra üç oğul meydana atılır. Meyvələrin qorunmasına üç dəfə təşəbbüs edilir. Şahın oğlanları quyuya düşmək istəyirlər. Lakin böyük və ortancıl qardaşlar acizlik göstərirlər. Kiçik qardaş isə quyuya enib üç dev və üç qızla rastlaşır. Hər devin ayağını üç dəfə xəncərlə dəlir. Üç gün, üç gecə onlarla vuruşur, qələbə çalır və s.

Rəqəmlərin mifoloji əsasları ilkin dünyagörüşünün məhsuludursa, hesab və hesablama strukturları nisbətən sistem halda bir qədər sonrakı çağlarda - arxaik mədəniyyətlərin formalaşması başa çatanda meydana atılmış, bundan sonra saylar həm də gerçək, həqiqi mənada dərk olunmuşdur.

Ritual-mifoloji dünya modeli

«Azərbaycan türklərinin mifologiyası» problemi ritual-mifoloji dünya modeli ilə sıx bağlıdır. Ümumiyyətlə, xalqımızın mifoloji düşüncəsini mərasimlərdən təcrid olunmuş halda öyrənmək səmərəli nəticələr verə bilməz. Bunun obyektiv elmi əsasları vardır. Qeyd edək ki, XX əsrdə mifologiyanın rituallarla qarşılıqlı əlaqədə öyrənilməsi təmayülü get-gedə o qədər güclənmişdir ki, indi əski mədəniyyətin ritual-mifoloji kontekstdə tədqiqi bir zərurətə çevrilmişdir. Bu cəhətdən Azərbaycan türklərinin mifologiyasının öyrənilməsi, dünya modelinin bərpası ritual-mifoloji baxışı vacib yanaşmaya çevirir.

Azərbaycan türklərinin mifologiyası mərasimlərlə sıx bağlıdır. Mif düşüncə aktı kimi həmişə mərasimlər vasitəsi ilə gerçəyə dönmüşdür. Bunu elmi dillə ifadə etsək, deməliyə ki, rituallar düşüncə hadisəsi olan miflərin funksionallaşmasının başlıca vasitələrindəndir. S.Rzasoyun yazdığı kimi, «İlkin mədəniyyətlərdə söz-hərəkət kompleksi mif-ritual münasibətlərinin gerçəkləşməsi kimi ortaya çıxır. İlkin insanın gündəlik həyatı da bu baxımdan onun dünya modelinə uyğun idi və insanla onun sakral dünyası arasında bu cür bağlantılar törənlər (ayin-mərasimlər) vasitəsi ilə həyata keçirdi» [82, 14].

Sitatdan göründüyü kimi, mifin funksionallaşması birbaşa rituala bağlıdır. Ritual, bir növ, insanla müqəddəs dünya arasında dayanıb vasitəçilik edir. İnsanın sakral aləmlə (tanrılar, müqəddəslər və s. ilə) əlaqəsi yalnız rituallar vasitəsi ilə mümkün olurdu. Tanrıya edilmiş hər hansı bir dua, ondan nəyinsə istənilməsi yalnız ritualların köməyi ilə baş tuta bilirdi. Bu, o deməkdir ki, miflə ritual biri-biri ilə qırılmaz şəkildə bağlı olmuşdur. Mif sakral təsəvvürlər sistemidir, düşüncə modelidir. O, ritual vasitəsi ilə hərəkətə gəlir. Mifin canlanması, işləməsi (funksionallaşması) ritual vasitəsi ilə mümkün olur.

Ritual¹⁶ ənənələrdən doğan elə bir davranış, hərəkət formasıdır ki, bütün sosial səviyyələrdə - ailədə, icmada, dövlətdə

¹⁶*Ritual* - latın sözündən əmələ gəlmişdir, *ritualis* - mərasim, *ritus* - dini ayin deməkdir.

toplumun həyatının mühüm anlarını müşayiət edir, insanların fəaliyyətini tənzimləyir və incəsənətin (rəqsetmə, musiqi, oxuma, xor, oyun-tamaşa, bütyapma, maskaqayırma və s.), bədii yaradıcılığın (nəğmə düzüb-qoşma) əsas ünsürlərini sinkretik formada (yarandığı andan bu günədək) birləşdirib göstərməklə təzahür edir. V.N.Toporov ritualların motivləşməsinin iki tipini göstərir: birinci halda, ritual, mərasim «iş»dir və bölünmə ilə izah olunur, yəni «görülməli» hərəkətin nəticəsi kimi; ikincidə isə qəbul olunmuş nizam, qayda, adət, qanun tək götürülür» [314, 24].

Ritual elə bil mifləri səhnələşdirməklə canlandırılır. Miflər isə keçirilən mərasimlərin mahiyyətini, qayəsini şərhə, əsaslandırmağa xidmət edir. Ritualla mif arasında mövcud olan bu cür əlaqə mif-kult bağlılığında da özünü göstərir. Rituallar kollektiv tərəfindən cilalanmış - «redaktə edilmiş», mövsümdən mövsümə eyni qaydada təkrarlanan «vahid süjetli ssenari» (şifahi şəkildə yaddaşlarda qurulan) əsasında toplumun bütün üzvlərinin bilavasitə iştirakı – «aktyorluğu» ilə keçirilir.

Bu zaman onlara bəlli olan inanış formalarından, görüş sistemlərindən, xüsusilə totemizm, animizm, antropomorfizm, magiya, fətişizmin atributlarından faydalanılır.

Ritualların tərkibində əridilən arxaik poetik mətnlər - dualar, fallar, alqışlar, qarğışlar, təbiət hadisələrinə müraciətlər (Günəşə, Yel Babaya, buluda, dumana və s.), çağırışlar, eləcə də sadə süjetli səhnəciklər, oyunlar – miflərin məzmunundan ibarət olur. Bu mənada V.Q.Petruxin və Y.M.Meletinski miflərin mərasim tamaşaları vasitəsi ilə canlandırılmasını və ya kollektivin oyun hərəkətlərini allahların, mədəni qəhrəmanların təsəvvürlərdəki fəaliyyətləri ilə, kosmoqonik proseslərlə əlaqələndirir və ritualların «ssenari planının» həyata keçirilməsi kimi təqdim edirlər. Oyun-tamaşadan tamamilə kənar qalan bir sıra epik folklor janrlarının – əfsanə, nağıl və qəhrəmanlıq eposlarının da rituallaşdırılmış kosmoqonik təsəvvürlərdən yaranmasını irəli

sürən Y.V.Propp yazırdı ki, «sehirli nağıllar rituallardan qurulmuşdur» [286, 22].

V.N.Toporov [314, 26], Y.M.Meletinski [252, 31], M.İ.Stebliin-Kamenski [303, 46], M.M.Baxtin [142, 16], və A.F.Losevlə [241, 457] razılaşmamaq mümkün deyil. Doğrudan da, bəzi ritual-mifoloji sxemlər «Riqveda», «Bilqamış», «Odyssey», «Oğuz kağan», «Kitabi-Dədə Qorqud» kimi qəhrəmanlıq eposlarının, nağılların süjetlərinin mühüm komponentlərini təşkil edir. Məsələn, «Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy»da belə bir epizodla rastlaşırıq: «Bir gün təkurun övrəti aydır: «Varayın, Qazanı görəyin, nə hallu kişidir, bunca adamlara zərb urarmış?!» - dedi. Xatun gələb zindançıya qapuyı açdırdı. Çağırdı, aydır: «Qazan bəg, nədir halın? **Dirliğin yer altındamı xoşdur, yoxsa yer yüzindəmi** xoşdur? Həm şimdi nə yeərsən, nə içərsən və nəyə binərsən?» - dedi. Qazan aydır: «**Ölülərinə aş verdigin vaxt əllərindən aluram. Həm ölülərinizin yorğasını binərəm, kahillərin yedərəm**» - dedi. Təkur arvadı aydır: «Dinin üçün, Qazan bəg, yeddi yaşında bir qızçuğuzum ölmüşdür, kərəm eylə, ana binmə!» - dedi. Qazan aydır: «**Ölülərinizdə andan yorğa yoqdur, həp ana binərəm!**» - dedi. Övrət aydır: «Vay sənin əlündən nə **yer yüzində dirimiz** və nə **yer altında ölümüz** qurtulmuş!» - dedi. Gəldi təkura, aydır: «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıxar. Qızçuğuzun belini üzər, yer altında qızçuğuzuma binərmiş. Qalan ölülərimizi cəm edərmiş. Həm **ölülərimiz üçün verdigimiz aşı əllərindən çəküb alıb yeər** imiş. Anun əlindən nə ölümüz, nə dirimiz qurtulmuş! Dinin eşqinə, ol əri quyudan çıxar» - dedi» [58, 116-117]. Eposun hadisələri qədim bir ritual əsasında qurulur. Dialoqlarda Qafqazda yaşayan qədim sakların **animatizm** mərhələsinə aid yas mərasimindən bəhs olunur. Belə ki, Qazan xanı əsir edib quyuya salan tayfanın inamına görə, insanlar öləndən sonra yeraltı aləmdə həyatlarını davam etdirirlər. Lakin bütün sərvətlər, həyat üçün vacib olan maddi nemətlər yer üzündə qaldığından onlara daim yardım edilməlidir. Bu məqsədlə qazanlarla bişirilən aşı, cürbəcür xörəkləri quyuların ağzına qoyurdular. Qazan xanın mənsub olduğu oğuzların inamında bu ritual heç bir mənə kəsb etmirdi. Ona görə də «yeraltı dünya»ya -

quyuya atılması onu qorxutmurdu. O, ölümlərə verilən xörəkləri yeməsini, yorğaları minib çapmasını bildirməklə, ilk növbədə, qonşuluğunda yaşayan başqa türk tayfasının mahiyyət etibarını ilə köhnəlmiş dini inamına, ondan doğan rituallara qarşı çıxırdı və düşməninin zəif damarını kəsməklə öz xilas yollarını arayırdı. R.B.Pandey «ölülərə paygətirmə» adətinə dünyanın bütün dinlərində təsadüf edilir» [279, 211] qənaətinə gələrək «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundakı epizodla səsleşən maraqlı bir hind adətinin təsvirini verir. Onun yazdığına görə, hindlilərin dəfn mərasiminin sonuncu elementi (əvvəlki dəfn sistemlərində ölü yandırılır, daha doğrusu, «paygətirmə» əvvəlcidir, daha ilkin dəfn sistemidir) «ölyə paygətirmədir» ki, aşauçi dövründə həyata keçirilirdi. Nədənə, basdırılan ölü hələ sağ hesab edilirdi və qohumları onu yeməklə «təmin etməyə» çalışırdılar. Vedi zamanında isə ayrıca kiminsə adına deyil, nəslin yeraltı dünyada olan bütün nümayəndələrinin payla «qidalanmasını» istəyirdilər. «Paygətirmə» ritualı on iki gün davam edirdi. Elə hesab edirdilər ki, bu günlərin hər birində ölünlərin yeni «şəffaf bədəni»nin bir hissəsi (birinci gün başı, gözü, qulaqları, burnu, sonra ardıcılıqla başqa hissələri - qolları, sinəsi və s.) yaranır. Onuncu gün mərhəmətin qohumları saçlarını, saqqallarını və dırnaqlarını kəsib gətirərək quyuya atırdılar, yəni öz bədənələrindən ölümlərə pay ayırırdılar. B.A.Rıbakov da rusların bütperəstlikdən qalma «Dmitrov (valideynlər) şənbəsi» adlı maraqlı ritualından bəhs açır [293, 119-120]. Çar İvan Qroznının vaxtında rəsmiləşdirilib, dövlət bayramına çevrilmiş, hətta provoslav kilsəsi tərəfindən xristian adətləri sırasına qəbul edilmişdi. Rusların da qədim yas ritualında o biri dünyada ölümlərin yaşamasına və onların bu dünyanın insanların payına ehtiyacları olmasına əsaslanır. Ailənin şam yeməyindən sonra ev sahibəsi mizin üstünə təzə süfrə salır, xörəklər düzür və nəslin ulularını qonaq «dəvət edir». Dmitrov günündə buğdadan və ətdən on iki növ xörək bişirirlər. Yadasalma isə qəbiristanlıqda baş verir və gəzinti ilə başa çatır. Məhsulun təmizlənməsindən, kişilərə və qadınlara aid bütün kənd təsərrüfatı işlərinin tamamlanmasından (artıq taxıl da, kətan da toplanıb yerbəyer ediləndən) sonra keçirilən sonuncu mərhələ

bolluğa görə insanların ulu babalarına minnətdarlığı kimi başa düşülür. C.Frezer isə totemizmin əsas göstəricilərindən biri olan tabudan danışanda qərribə bir adətin təsvirini verir: qədim insanlar ölmüş qohumlarının adının çəkilməsinə yasaq qoyurdular, qorxurdular ki, adlarının çəkilməsi ilə şər ruhlar ölülərdən xəbər tutar və o dünyada onları tapıb, ziyan verərlər. Eləcə də o, yunan mənbələrinə istinadən yazır ki, «Qafqazda ölülərin adını dilə gətirməmə adətinə albanlar da riayət edirdilər» [325, 241]. Beləliklə, «quyuda ölülərin paylarını yemə» kimi onlarla ritual motivinin «Kitabi-Dədə-Qorqud» eposunda hadisələrin canına hopdurulması göz qabağındadır.

Bizcə, ritual-mif əlaqəsinin qarşılıqlı olması qənaəti daha inandırıcıdır. Mahiyyət etibarı ilə hansınısa əsaslığını və üstünlüyünü müəyyənləşdirmək şərt deyil, əsas odur ki, başlanğıcda insanların bütün həyatı daim hərəkətdə, fəaliyyətdə idi, məişətin və əməyin bütün formaları rituallaşdırılmışdı. Lakin ritualların aktivliyinə baxmayaraq, öz qidasını mifoloji görüşlərdən alırdı. Hər ikisi bir-biri ilə sintezdə idi. Mif meydana gələn kimi «səhnələşdirilir», tayfanın bütün üzvlərinin iştirakı ilə ritual hazırlanıb keçirilirdi. Ümumiyyətlə, ibtidai çağlarda fəaliyyətin bütün sahələrinin sinkretikliyi dünyanı dərk etmədə də özünü göstərirdi. Ritualla mif eyni məqsədə xidmət etdiyindən uzun müddət biri digərini tamamlamışdır.

Keçi mifinin ritualizmi. Qışın Kosa, yazın keçi obrazında mifikləşməsi ulu əcdadlarımızın əkinçilik məşğuliyyətinə başlamasından qabaq olmuşdur. İnsanlar hər şeyi kortəbii şəkildə təbiətdən hazır şəkildə götürürdü. Özlərinin istehsal etmələrindən əvvəl yeməklə, primitiv geyimlə təminatlarını (yaşayış yerlərini belə) təbiət ödəyirdi. Bu zaman yaz, yay, payız aylarının səmərəsini, qışın isə hər şeyi dondurub yoxa çıxardığını görürdülər. Deməli, onların ilkin təsəvvüründə soyuq, saxta - qış təbiəti yoxsullaşdırdığı, çılpaqlaşdırdığı, kosalaşdırdığı üçün düşmən idi. Yaz və yay aylarında havanın hərdən sərtləşməsinə (bərk küləklər əsməsi, leysan tökməsini) belə qışın göndərdiyi bəlalar sayırdılar. Məhz bu bəlalardan xilas yolları axtarmaları onları rituallara gətirib çıxarmışdır. Qışda da insanları südü, əti və

dərisi ilə aclıqdan qurtaran, yaşadan vasitələr tapılırdı. İlk-əvvəl onların bütün ehtiyaclarının təminatçısı mal-qara idi. Tarixin müəyyən mərhələlərində qoyun (saya oyun-tamaşalarında), inək, kəl (əkinçiliyin meydana gəlməsindən sonra holavarlarda) və b. heyvanlar keçini üstələməyə cəhd göstərsələr də, onun üstündən xətt çəkə bilməmişlər. Keçi Azərbaycan mifoloji görüşlərinin ən möhtəşəm obrazı kimi rituallarda bu günədək yaşamaqdadır. Bəs Azərbaycan mifik təfəkküründə keçinin liderliyi ələ almasının səbəbi nədir?

Bir cəhət maraqlıdır ki, keçi dünyanın əksər qədim xalqlarının mifologiyasında özünə yer tapmışdır. Yunanlarda baş allah Zevs körpəlikdə ilahi keçi Amalfeyanın südü ilə bəslənir. R.Qreyve yazır ki, «Amalfeya, yəqin ki, bakirə ilahə olmuşdur, İo və Adresteya ilə birlikdə yazın adı ay üçlüyünü (aprel, may, iyun) təşkil edirdi... və keçi cildində təsəvvürə gətirilirdi» [176, 28]. Tanrıların yazın üç ayını – aprel, may, iyunu bildirməsinin izləri Azərbaycan ritualında da qorunub saxlanmışdır. «Kosa-Kosa» oyun-tamaşasında keçi meydana üç balası ilə birlikdə çıxır. Yunanlar Amalfeyanı çobanların tanrısı Nemesida (Azərbaycan türklərində ona Saya deyirlər) sayırlar, yağışı çağırma mərasimində onun rəmzi sayılan müqəddəs ağacdən istifadə edirdilər. Azərbaycanda da «Qodu-Qodu» oyununda bir ağacın başına köynək keçirib, ya da adicə əski sarıyıb həyətləri qapı-qapı gəzir, oxunan nəğmələrdə qoyunun, keçinin südünün, balalarının bolluğu arzulanır. Qodunun Günəş tanrısı olduğunu sanırlar. Amalfeyanın Azərbaycan mifoloji sistemindəki keçi ilə üst-üstə düşən digər cəhətlərinə diqqət yetirək: hər ikisi bahar fəslə ilə əlaqələndirilir, ritualların detalına çevrilir, dünyanı formalaşdıran Yaradıcıya yararlı olur, özündən qat-qat güclü düşmənlə vuruşub qələbə çalır və s. Bir çox xalqların mifologiyasında (xüsusilə yunanlarda və qədim misirlilərdə) məhsuldarlıq və bolluq allahlarının keçi ilə əlaqəsi ikili xarakterə malikdir: keçi bir tərəfdən tanrıdır, müqəddəsdir, toxunulmazdır, digər tərəfdən inciklik atributlarından biridir, parçalanıb yeyilməyə layiqdir. Bu, eyni gerçəkliyə mifoloji prizmanın bir-birinə əks qütblərindən

baxılmasıdır. Mahiyyət etibarı ilə Azərbaycan rituallarında da özünə yer tapır.

Dionis (eləcə də başqa bitki və məhsuldarlıq allahları Demetr, Adonis, Attis və Osiris) əsasən öküz və keçi şəklində təsvir edilir. Lakin ilkin mərhələdə buynuzlu öküz kimi qəbul edilən Dionis «öküzlüyünü» özündə çox yaşada bilmir və keçiləşir. O, keçi cildində nə qədər ziddiyyətli təsvir edilsə də, hətta dəfələrlə «keçilik»dən boyun qaçırmağa təşəbbüs göstərsə də, ondan yaxa qurtara bilmir. Məhsuldarlıq allahının öküz cildində (qış aylarında, adamlar ehtiyac içində yaşayanda) icmanın köməyinə gəlməsi və insanlar aclıqdan qırılmasınlar deyə, öz göstərişi ilə bədəninə parçalanıb yeyilməsi Dionis kultlarında ritual şəklində icra edilirdi. Boynu qırmızı-yaşıl lentlərlə bəzədilmiş buynuzlu öküzü (yaxud keçini) meydanın ortasına çəkir, ətrafında dövrə vurub oynayır, oxuyur, tanrı kimi ona ehtiram göstərir, axırda kəsib ətini mərasim iştirakçılarına paylayırdılar. Ola bilsin ki, sonrakı daha mükəmməl dinlərdə insanların birliyi, allaha tapınması və rifahları üçün tanrı oğlunun özünü qurban verməsi haqqındakı təsəvvürlərin (İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, özü də Dionis və Osiris kultlarında olduğu kimi, burada da sonradan dirilmə hadisəsinə rast gəlirik) formalaşmasına həmin mif təkan vermişdir.

Dionisin keçi şəkli alması miflərdə daha geniş şərh olunur. Belə ki, Zevs Heranın azğınlığından qorunmaq məqsədi ilə körpə Dionisi keçi balası şəklinə salır. Sonra allahlar titan Tifonun qəzəbindən qorxub, Misirə qaçanda Dionis həmişəlik keçiyə dönür. C.Frezerin dediyi kimi, «Dionis kultunun iştirakçıları keçini diri-diri parçalayıb ətini çiy halda yeyəndə, yəqin elə zənn etməli idilər ki, allahın qanı və canı ilə qidalanırlar. Heyvan və insanın parçalanıb ətinin yeyilməsinə əsaslanan dini mərasimlər müasir barbarlar - vəhşi insan toplumları (Avstraliyada yaşayan aboregenlər nəzərdə tutulur) tərəfindən də icra olunur» [325, 367]. Qədim görüşlərdə müqəddəsləşdirilən heyvanlar qorunurdu, əzizlənirdi («Nənəm, a xallı keçi, Məməsi ballı keçi...», yaxud «Nənəm, a tatar keçi, Qayada yatar keçi...» şəklində). C.Frezer bu «uyğunsuzluğu» miflərin məzmunundan irəli gələn dəlillərlə

əsaslandırmağa çalışır, lakin gətirdiyi arqumentlərin gerçəkliyinə şübhə ilə yanaşır. Axı, keçinin (allahın) onun özünə qurban gətirilməsini necə başa düşmək olardı? Mifdə göstərilir ki, keçiyə Dionisin saldıdığı üzümlüklərə ziyan vurduğu üçün «cəzalandırılır». Əslində qurban kəsilməsi Keçi-Dionisin tanrı fədakarlığı idi.

Məhsuldarlıq və bolluq allahlarına aid miflərin hamısında ölüb-dirilmə motivi (Xızrın dirilik suyunu içib əbədilik həyat qazanmasında da buna işarə var) özünü gös-tərir. Osirisin ölüb-dirilməsi buğdanın hər il əkilib-becərilməsinin mifik dərki sayılır. Elə isə buğda da Osiris allahın yer üzündəki nişanəsidir, onu yeməmək üçün tabu tətbiq olmalı idi. Lakin bu, totemizmlə bağlı görüş olmadığı üçün tabudan söhbət gedə bilməzdi. Başqa meyvələr barədə də eyni qənaəti söyləmək mümkündür. Yunanlar «üzüm allahın qanından yaranmışdır» qənaətini irəli sürürlər, digər tərəfdən də üzümü ləzzətlə yeyir və ondan hazırlanan şərabi hər gün içirdilər. Beləliklə, allahlarla bağlanan bitkilər qidaya çevrildiyi halda, keçinin parçalanıb ətinin yeyilməsi heç bir təəccüb doğurmamalıdır. Yalnız heyvana və bitkiyə nəsil törədən - totem kimi yanaşanda yeyilməsinə tabu tətbiq edilir və belə yasaqları pozanların aqibəti ölümə nəticələnirdi. Eləcə də qədim insanların buğdanın, üzümün yetişməsinə - dirilməsinə inamı olduğu halda, keçinin yenidən canlanmasını qəbul etmələri mümkün idi. Təbiətin qorxunc qüvvələri ilə baş-başa qalanda ulu əcdadı yalnız bir məsələ düşündürürdü, yaşamasına mane olan əngəlləri aradan qaldırmaq. Onun mifik görüşləri, ritualları da buna xidmət edirdi. Ona görə də bəzən Dionis öküz qanını (mifə görə, öz qanını) isti-isti içən yerdə təsvir edilir və adına «öküz yeyən» deyirdilər. Bu, barbarlıq dövrünün mifik təsəvvürlərinin qalıqları idi. İnsanlar «vəhşi» təbiətin qoynunda yaşamaq uğrunda mübarizə aparırdılar. Təbii seçmə qanununda olduğu kimi həyat güclülərin və bilinməz qorxunc hadisələrin əlində idi.

Dünya xalqlarının mifologiyasında keçinin qoruyucu ruh funksiyasını yerinə yetirməsi haqqında daha maraqlı təsəvvürlərə rast gəlirik. Taxıl əkiləndən sonra zəmiyə zərər dəyməyə qoymayan, məhsulun bolluğuna çalışan çörək ruhu (yaxud taxıl ruhu) kimi daha çox keçiyə müraciət edirdilər. C.Frezer

norveçlilərin və prusların qədim rituallarından danışarkən qeyd edirdi ki, «çox hallarda çörək ruhu keçi şəkli alırdı» [325, 324]. Çörək ruhu o deməkdir ki, insanlar taxılı əkəndə sünbülün cücərib yetişməsinə hər hansı bir heyvanın (əksər hallarda keçinin) davranışları ilə əlaqələndirir və zəminin onun tərəfindən himayə edilməsinə inanırdılar. Taxıl yetişənədək həmin heyvana qayğı ilə yanaşırdılar. Tarlalarda sünbülləri külək tərpedəndə elə bilirdilər, keçi ruhu onların üstündə gəzir. Uşaqlara tapşırırdılar ki, zəmiyə girib, şitilləri məhv etməsinlər, yoxsa keçi ruhu onları cəzalandırar. Əski inama görə, buğdanın son dənəsi xırmandan toplanıb sovurulanadək keçi ruhu tarlada yaşayır. Eləcə də məhsulun bol olub-olmayacağını zəmilərdə saxlanan «müqəddəs keçi»lərin əhval-ruhiyyəsi ilə müəyyənləşdirirdilər. Onun başına bir hadisə gəlirdisə (canavar tərəfindən parçalanırdısa, məhsulun yetişməsi ərəfəsində xəstələnib ölürdüsa və s.), bunu taxılın məhvi kimi başa düşürdülər və həmin sahədən əllərini üzürdülər. Elə bilirdilər ki, keçi ruhu inciyib getmiş, sünbülü qoruyan yoxdur. Tarlada düşmənlər ruhlar məskən salmışdır. Şübhəsiz, əski çağlarda Azərbaycanda da bu cür ruhlara inam olmuşdur. İnanclarda deyilir ki: «Keçi keçim olsun, oturduğum yer samanlıq» - yəni keçinin ruhu samanlığa gəlsə, orada da taxıl yetişər. «Keçi kasıbın inəyidir», «Keçiyə bir sürü qoyundan bir keçi yaxşıdır», «Keçilər yer əkə bilsəydilər, öküzlər işsiz qalardılar», «Keçinin qoturu sərçəşmədən su içər» və b. Bir xalq inancında isə: «Xırmandan sovrulmamış buğda götürənin oğlu ölər, sovrulmuş buğda götürənin oğlu olar» - deyilir. Sual doğur, sovrulmamış buğda götürənin oğlu niyə ölməlidir, yazıq hansı günahın sahibidir? Çünki sovrulmamış buğda ruhludur, Yel baba keçi ruhunu onun canından hələ çıxartmamışdı, ona görə də əl dəyənin ən istəklisi adamının canını alırdı. Yaxud keçinin dilindən oxunan bir xalq nəğməsində («Üç ay qış ölmərəm, allah kərimdir, Şeytan-şeytan balalarım var mənim...») Keçi (yaz) balaları ilə (aprel, may, iyun ayları) qışın - Kosanın və onun üç qəddar övladının (dekabr, yanvar, fevral ayları) bütün əziyyətlərinə dözür.

Keçinin mifik təfəkkürdə başqa heyvanlardan üstünlüyü onu deməyə imkan verir ki, ev heyvanlarının əhilləşməsində, həmişəlik insanların məişətinə daxil olmasında birincilik məhz keçilərin boynuna düşmüşdür. Qədim mənbələrin birində yazılır ki, «Keçi və keçi sürüsü ibtidai insanın təsərrüfatının əsas predmeti hesab edilirdi... Keçi südünü yemək üçün çox faydalı idi, sinə xəstəliklərinin dərmanı hesab edilirdi. Solomon (Süleyman) deyirdi: «Keçi südünü ilə böyük bir icmanın qidasını təmin etmək mümkündür». Keçi yunundan paltarlıq parça, süfrə, pərdə, dərisindən qab-qacaq və kürk hazırlayırdılar. İuda qanununda keçi təmiz heyvan sayılır və günahlar üçün qurban kəsilirdi. Müqəddəs kitabda yazılır: «Allahın sözlərinə görə, «çobanın yaxşı olub-olmaması qiyamət günündə keçisinin arıqlığı-köklüyü ilə bilinəcək, onda xeyirxah insanlar şər insanlardan ayrılacaq». Daniil peyğəmbərin kitabında isə keçi Makedoniya imperiyasının rəmzi kimi göstərilir» [198, 402]. Göründüyü kimi, keçi və keçi sürüsü ibtidai insanın təsərrüfatının əsas predmeti hesab edilirdi.

«Draxt-i-Asurik» («Assur, Assir, Babil ağacı», yaxud «Xurma (palma) ağacı») adlı orta əsrlərə aid Zoroastriya mətnində keçi ilə xurma ağacının mübahisəsi verilir. Xurma ağacı meyvəsindən, qabığından, qol-budağından məişətdə geniş istifadə olunması ilə öyünür. «Mən – quşlara yuva, yolçulara kölgəliyəm, Çərdəyim yerə atılan kimi yenidən göyərirəm» [135, 4]. Keçi cavabında söyləyir ki, «xanəndələr yardımım ilə oxuyur, bərbut və təmbür ancaq mənim havamı çalır... Əvvəl dünya yarandı, sonra mən. O vaxtdan ətirli dağ ətəklərini gəzirəm, təzə otdan yeyib, sərin bulaq suyundan içirəm; sən isə dərzilərin iynəsi tək bir yerə sancılıb qalırsan». Məlum olur ki, keçi dünya yarananda yer üzündə görünən ilk heyvan idi; dağları özünə məskən seçib sərbəst gün keçirirdi. İnsanların əlinə keçməklə əhilləşdirilmişdi. Keçi bildirir ki, «sən dev kimi uzunsan, başının tacı devlərin buynuzuna oxşayır» və öz keyfiyyətlərini sadalalayaq deyir: «Tanrıların bəyəndiyi müqəddəs südünü hamı məndən alır... Yolvarq da məndən tikilir – gözəl keçi dərisindən» [135, 5]. «Yolvarq» Azərbaycanda dağlı çobanların əyinlərinə geyindikləri kürkə deyirlər, yəhərlərin qayıışı da bərkliyinə görə keçi

dərisindən olurdu. Öz südü ilə müqəddəs Haomanı (atəşpərəstlərin dinə qəbul edilmə mərasimlərində gənclərə içirilən içki) meydana gətirən keçiyə mübahisənin nəticəsində palma ağacına qalib gəlir. Bir məsələni də diqqət mərkəzinə çatdırmaq ki, Azərbaycan türklərinin maldarlıq nəğmələri «holovar» adlanır. İzahından bəhs açan tədqiqatçılar çətinlik qarşısında qalıb sözün anlamını skandinav mifləri ilə yozmağa çalışırlar. Lakin əsasən inəyi, öküzü vəsf edən «holovar»ın atəşpərəstlik təsəvvürlərindəki heyvanların hamisi «Hoşurvan» tanrı adından törəndiyi göz qabağındadır.

Ulu əcdadın əkinçiliyi mənimsəməsindən sonra Kosa-keçiyə mifi yaz qabağı ritualların detallarından birinə çevrilmişdir. Mif ritual əsasında yaransaydı, «Kosa-keçiyə» oyunu bütövlükdə mərasimin mahiyyətini izaha xidmət etməli idi. Lakin «Kosa-Keçiyə» çıxarılsa belə, yazqabağı Novruz mərasimi məzmununu itirmir. Sinifli cəmiyyət formalaşandan sonra «Kosa-keçiyə» mifinə ictimai münasibətlər, ailə-məişət və sosial məsələlər əlavə edilərək xalq dramı şəklində almışdır. Maraqlıdır ki, inkişafın müəyyən mərhələsində «Kosa-keçiyə» mifi dünya xalqlarının əksəriyyətinin folklorunda özünə yer tapan «canavar və yeddi keçiyə balası» (Azərbaycanda «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm») nağılına çevrilmişdir. Nağılda ilkin təsəvvürlərlə bağlanan cəhətlər çoxdur: keçiyənin balalarının ölüb-dirilməsi, ana keçiyənin maddi nemətləri təbiətdən hazır şəkildə götürməsi («Buynuzumda ot gətirmişəm, döşümdə süd gətirmişəm...») və başqasının köməyi ilə (dəmirçinin buynuzunu itilməsi) özündən güclü olan düşməni qalib gəlməsi və s. Kosa-keçiyənin canavarla əvəz edilməsi isə nağılın uşaqlara ünvanlanmasından irəli gəlir. Ulu babalarımız bilərəkdən hadisələri mücərrəd mifik zaman və məkandan çıxarıb körpələrə tanış olan məkana - meşəyə (meşədə canavar ən yırtıcı və qəddar heyvandır) köçürmüşdür.

Keçiyənin Azərbaycan mifoloji görüşlərində funksiyasını ilk dəfə müəyyənləşdirib geniş təhlilini aparan M.Seyidov düzgün nəticəyə gəlmişdir. «Keçiyə yazın bəlgəsidir, buna görə də yaz bayramında aparıcıdır, Günəşlə ilişgəlidir. Keçiyə yaxşılığı təmsil etmiş, insanlara ruzi vermişdir» [91, 92].

Günəş Ata. Bir söyləməyə görə, «Günəş varken yağmur yağarsa deyiklərin yavru doğurduğuna, şeytaların düğün yaptığına inanılır». Qədim bir türk inancında isə deyilir ki, «Aydın günəşlə arz arasına girerek neşrine mani olmasına küsüf (günəş tutulması) denir. Ay tutulmasına da hüsüf denir. Eskiden günəş tutulunca bunu allahın bir qəzəbi bilerek camilərə koşarlar, gesingeye kadar ibadət və dualarda bulunurlar. Tutulmuş günəşə baxmaq uğurlu sayılmaz; gözə zarar verəne, bakanın akibətinin iyi olmayacağına itiqad olunur; baxmaq isteyenlərə də rəngli çıra ışıqla karartılmış bir cam ardından baxırlar» [356, 182]. Ulu əcdad üçün Günəşin tutulması dünyanın sonu tək xarakterizə edilirdi: insanlar yer üzündə o qədər şər işlər yerinə yetirmişdilər ki, tanrı Günəş Ata onlardan üz döndərmişdi. Böyük, kiçik – hamı evlərin damına, təpələrə qalxıb dizi üstə oturur, əllərini göyə qaldıraraq yalvarırdılar ki, «Günəş Ata bizi tək qoyma!...»

Azərbaycanla bağlı E.B.Taylorun qənaətlərinə görə, günəşpərəstlikdə Günəşin mövqeyi təxminən su kultunda dənizin daşdığı rola bərabərdir. Günəş təbiət allahları arasında güc və şöhrətinə görə hər yanı tutan Göydən tək-cə kosmik varlıq olması ilə deyil, həm də torpağın, canlıların xidmətində durması, allahlığını canlı şəkildə «nümayiş etdir»məsi ilə seçilir. «İbtidai mədəniyyət» (1871) kitabında göstərilir ki, «Massagetlər, Tatariyadakı (Azərbaycanı belə adlandırır) günəşpərəstlər onları qışın dəhşətlərindən qurtardığı üçün öz atlarını tanrıları Günəşə qurban kəsirdilər» [306, 411-412].

Kir kimi cahandar İran hökmdarını məğlub edən Tomirisin tayfası - massagetlər Arazın şimalında, Xəzər dənizinin sahillərində yaşayırdılar. Ulu əcdad üçün at şirin canından da əziz sayılırdı. Lakin təbiətə tapındıqlarından onu Günəş tanrısına bağışlayırdılar ki, uzaq yerlərdən daha tez keçib Azərbaycanın göylərində görünsün. Qeyd edək ki, E.Taylorun məlumatı Herodotun «Tarix» kitabından götürülmüşdür. Məndəki «Tariya» sözünün massagetlərlə və Qafqazla əlaqələndirilməsi təəccüb doğurmamalıdır. XIX yüzilliyə aid rus mətbuatında da Azərbaycanda yaşayan türklərin «tatar», ölkənin isə «Tariya» adlandırılmasına rast gəlirik. Qafqazın türk dilli əhalisindən rus

ziyahılarının topladığı folklor və etnoqrafik materiallar da «Татарские игры», «Татарские детские песни» kimi başlıqlarla çap olunurdu. «Koroğlu» da ilk nəşrlərində (1840/42) «tatar eposu» sayılırdı. Vurğulamaq lazımdır ki, əvvəlki yüzilliklərdə də Azərbaycan türklərini bəzən «tatar» kimi təqdim edirdilər. Məsələn, XIV-XV əsrlərdə üzü köçürülmüş «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin Drezden nüsxəsinin IV boyunda oğuzların baş sərkərdəsi Salur Qazanın oğlu Uruz bəyi ələ keçirərkən kafirlər deyirlər ki: «Qarı düşmən - tatar oğlu əlimizə girmişkən cəza ilə öldürəlim» [59, 349]. X boyda isə Qazan özü əsir düşərkən quyuya salınır. Düşmən təkurunun arvadı ölmüş qızının yer altında oğuz bəyi tərəfindən minib çapılmaması üçün əridən xahiş edir ki, «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıxar» [59, 415]. Hər iki fakt göstərir ki, Azərbaycanda yaşayan oğuz türklərini Çingizxan və Batıxan nəslinin nümayəndələri tatarlarla səhv salırdılar. Bu, əslində qonşu bütperəst tayfaların oğuzların döyüş ruhunu görüb həsəd aparmasından doğmuşdur. Tarixin əvvəlki mərhələlərində Avropanın ətəklərinə qədər böyük əraziləri iki əsr əsarətdə saxlayan, el arasında zalım, qəddar işğalçı kimi tanınan tatarlarla oğuzları «eyniləşdirməkdə» məqsəd türkü gözdən salmaq idi. Azərbaycanda «Yerlə Göyün bəhsi», «Aranla Dağın bəhsi», «Aranla yaylağın bəhsi» və s. ritual nəğmələrində təbiətin özünə və hadisələrinə canlı varlıq kimi müraciət edilir, Yer, Göy, Günəş, Dan üzü, Yel baba, Gilavar, Bulud, Aran, Dağ, Yaylaq və Duman kimi obrazların fəaliyyət dairəsindən fraqmentlər verilir.

«Gün çıx, çıx...» çağırışında Günəş kəhər atın üstündə təsvir edilir. O, kainatın yaradıcısı və idarəedicisidir. Övladlarının, nəvə və nəticələrinin sayı-hesabı yoxdur. Duman, bulud onun oğlanları, od-alov, şüa isə qızlarıdır. Günəşin keçəl qızı - Bulud xəbisliyin və paxıllığın daşıyıcısıdır - istini adamlara qıymır, Günəşin nurunun qarşısını kəsir. Günəş ata uzaq səfərə çıxan kimi torpağın ixtiyarını qəddar köməkçilərinə - şaxtaya, qara verir. Adamlar onun əməllərindən təngə gəlib Ulu Günəşi çağırırlar: Gün, çıx, çıx, çıx, Kəhər atı min çıx...

Sonra başlarına gələnləri danışirlar: Oğlun qayadan uçdu, Qızın təndirə düşdü.

Bulud köməkçiləri ilə adamları o qədər qorxutmuşdu ki, onlar dünyanın sahibkarı Günəşin yanında belə «Keçəl qızla» üz-üzə gəlməkdən çəkinirlər, ona görə də yalvarırlar ki: Keçəl qızı qoy evdə, Saçlı qızı götür çıx.

Günəş saçlı qızının haqqında xoş sözlər eşidib sevinir, ona şüalarından qırmızı don biçir və həmişə öz yanında gəzdirir, buludu aparıb uca dağlara atır. Saçlı qız uzun hörüklərini qarın gözüne batırır, onu əridib suya döndərir.

Günəş dumanı qovub «qayadan asdırır», buduna damğa vurdurur:

Duman qaç, qaç, qaç,
Pərdəni aç, aç, aç,
Səni qayadan asaram,
Buduna damğa basaram [19, 23]

B. e. ə. II yüzilliyin ortalarında Manixey mənbələrində türk dilində «Tang tengri» adlı nəğmə yazıya alınmışdır. V.Osmanlı türk alimi R.R.Aqatın «Əski türk şeri» kitabına istinadən yazır ki, «Tan Tanrı seher Tanrısıdır. O, gəldiğinde insanlar onu öven sözlərlə qarşıyorlar» [357, 71]

İki min ildən çox yaşı olan şerdə Günəş və Ay tanrılarına müraciət olunur. Qəribədir ki, Azərbaycan türklərinin XIX yüzilliyin ikinci yarısında yazıya alınan «Gün çıx...» nəğməsi ruhən «Tang tenri» ilə səsləşir.

MANİXEY MƏNBƏLƏRİNDƏKİ «TANG TENGRİ» NƏĞMƏSİNİN ORİJİNAL MƏTNİ	AZƏRBAYCAN TÜRKÇƏSİNDƏ SƏSLƏNMƏSİ
Tang tengri keldi, Tang tenri özi keldi. Tang tengri keldi, Tang tenri özi keldi.	Dan tanrı gəldi, Dan tanrı özü gəldi. Dan tanrı gəldi, Dan tanrı özü gəldi.
Turunglar, kamag begler, kardaşlar, Tang tengrig ögelim.	Qalxınız, bütün bəylər, qardaşlar, Dan tanrını tərifləyək.

<p>Körugme, Kün tengrisiz Bizni küzeding! Körünügme Ay tengri Siz bizni kurtgaring!</p> <p>Tang tengri, Yıdlig yıparlıg. Yaruklug yaşuklug, Tang tengri Tang tengri. [359, 140]</p>	<p>Görünün, Gün tanrı, Siz bizi qoruyun! Görünün, Ay tanrı, Siz bizi qurtarın!</p> <p>Dan tanrı, Gözəl müşk ətirli, Parıltılı, işıltılı, Dan tanrı, Dan tanrı!..</p>
---	--

Herodot daha əvvəlki əsrlərdə Qafqazda yaşayan prototürk tayfalarının Günəş Ataya tapındığını göstərirdi. Mifik inama görə, qış, duman, bulud Günəşin naxələf övladlarıdır, onlar öz valideynlərinin üzünə ağ olurlar. Ellin və roma mifoloji sistemlərində daha kəskin şəkili ata-oğul qarşıdurmasına (yunanlarda Kron - Zevs, romalılarda Saturn - -Yupiter) rast gəlirik. Kainatın yaratıcısı kimi təsvir edilən Allahlar - Kron (xronos - yunanca zaman deməkdir) və Saturn öz övladlarına qarşı çıxır, onların bəzilərini hətta yeyirlər. Kron ilk vaxtlar əkin allahı hesab edilirdi. Bizcə, ilkin təsəvvürdə «övladın ata, yaxud ana tərəfindən yeyilməsi» - əkinçilikdə toxumun torpağa basdırılmasının (torpaq öz körpələrini - toxumları diri-diri udsa da, qısa vaxt ərzində daha gözəl övladlar dünyaya gətirir) mifik anlamından başqa bir şey deyildir. Həmin motiv sinifli cəmiyyətin meydana gəlməsindən sonra ictimai məzmun kəsb etmiş və köhnəliklə yeniliyin, mühafizəkar nəsillə mütərəqqi ideyalar təmsilçilərinin toqquşmasına çevrilmişdir. İran mifologiyasında Rüstəmin oğlu Söhrəblə qarşılaşıb döyüşməsi və onu xəyanətlə öldürməsi buna misal ola bilər. Azərbaycan mifoloji sistemində ata-oğul qarşıdurması (Dirsə xan - Buğac, Qazan xan - Uruz) faciəli sonluqla tamamlanmır, tamamilə başqa məzmun kəsb edir. Oğul atanın yerini tutmağa layiq olduğunu nümayiş etdirib nəslin davamlılığını qoruyub yaşadan vasitəyə çevrilir.

Dünya xalqlarının mifologiyasında günəşlə bağlı təsəvvürlərdə onun atlarla idarə olunan təkərli arabada kainatın dörd tərəfini gəzib-dolaşmasından, hər şeyə can verməsindən

danışılır. Təkərin və arabanın kəşfinin mifik zamana deyil, inkişafın yüksək pilləsinə aid olmasına əsaslanaraq bu cür miflərin qədimliyini şübhə altına alırlar. Lakin bu qənaətə qarşı daha maraqlı fərziyə irəli sürənlər tapılır. Günəşin özünün dairə şəklində görünməsi və təsviri təkər mifopoetik obrazının çox qədim zamanlarda meydana gəlməsi fikrinə dəstək kimi səslənir. Hind miflərində Şimşək allahı İndra döyüşdə Suryaya (Günəşə) qalib gəlir və Günəş tanrısının arabasının təkərlərindən birini ələ keçirir. İlk təkər Günəşə məxsus idi. Maraqlıdır ki, Azərbaycan mifik görüşlərində Günəş kainatı arabada deyil, kəhər atda gəzir («Kəhər atı min çıx...»). N.Y. Marrın yazdığına görə, «bu cür mifik obrazlar arxaiklik baxımdan daha qədim tarixlə (minik vasitəsi kimi arabanın kəşfindən çox-çox əvvəlki zamanlarla) qeyd olunur» [250, 462]. Ümumtürk mifik görüşlərinə görə, təkərin, arabanın kəşfi Oğuzun göy döyüşçülərinin birinin adı ilə bağlıdır.

Yel Baba. Azərbaycan rituallarında müraciət edilən mifik obrazlardan Yel Baba, Bulud və Duman da özündə ən əski təsəvvürləri əks etdirir. Ə.Axundov yazır ki, «taxıl biçilib xırmanın kənarına yığılır. Adamlar hər gün xırmana heşan salıb dərzi döyürlər, küləş tamam saman olandan, taxıl sünbüldən çıxandan sonra sovurub buğdanı samandan çıxarmaq lazımdır. Bunun üçün döyünçülərin ən yaxşı köməyi küləkdir. Bəzi hallarda yel əsmir, taxıl samanda qalır. Döyünçülər mahnı ilə yeli çağırırlar:

Taxılıımız yerdə qaldı,
Yaxamız əldə qaldı.
A Yel baba, Yel baba,
Qurban sənə, gəl, baba! [19, 244]

Bir el bayatısında isə arxadan dəyən düşmən oxundan ölümcül yaralanmış igid axır nəfəsində üzünü Yelə tutub deyir:

Səhərdən əsən yellər,
Kəndirim kəsən yellər.

Mənim ölüm xəbərim
Anama **de, sən** yellər. [19, 251]

Mətn şifahi nitqdən yazıya alınanda iki söz düzgün köçürülmədiyindən bayatının məzmununa xələl dəymişdir. Sual doğur: nə üçün yel kiminsə kəndirini kəsməlidir? Bəlkə Fatma nənənin yumağının ipinin qırılmasından söz gedir. Bizcə, burada igid nəfəsinin daralmasına işarə edir: «Kələyim kəsən yellər» - demək istəyir. Ulu əcdad insanın canının bədəndən ayrılmasını nəfəsinin kəsilməsi ilə bilirdi. Axırıncı misrada isə «desin» yerinə «de, sən» işlənməlidir. Bu halda həm əvvəlinci misralardakı təbiət hadisəsinə müraciət forması qorunub saxlanılır, həm də qafiyə sistemindəki naqışlıq aradan qalxır.

Yunan miflərində titan Astreyanın (ulduzlu deməkdir) Eosdan güləoxşar üç külək - Zefir (yeri qərb tərəfdən sovuran), Borey (şimaldan), Not (cənubdan) - övladı olur. Başqa bir yunan mifində qorxunc məxluqlar Hey və Tartar Tifondan törəyən küləyi (oğlandır) öz allah atası qaranlıq diyara atılır. Külək orada olmazın əzab çəkdiyindən əlinə imkan düşən kimi bütün canlılara pisliklər edir, yırtıcı heyvan cildinə girərək havada quşları udur, aşağı enəndə torpaqda əkilmiş məhsulları məhv edir, insanların azuqəsini əlindən alır. A.İ.Nemirovski yazır ki, «mifik küləklərdən ən xeyirlisi qərb ölkəsi Qasperidən əsən ölümə məhkum Zefirdir ki, özü ilə isti yağışlar gətirir, o, soyuqqəlbli Boreydən və quru Notdan əzab-əziyyət görür. Dəlisov xasiyyətli Borey yunanların təsəvvüründə ölü qızları çox sevir, onları həyasızcasına qaçırır və heç vaxt «oğurluq üstə» ələ keçmir» [274, 16-17]. Azərbaycan inanclarındakı «qızların boğanağa ərə getmək istəyi» ilə Boreyin ölü qızları qaçırması arasında hansısa əlaqə mövcuddur. Eləcə də bizdə insanlar yalnız iki küləkdən kömək diləyirlər. Ulu əcdadlarımız taxılı küləşdən təmizləmək vaxtı çatanda havalar sakit keçəndə hətta Yel babaya - külək tanrısına qurban da verirlər («A Yel baba, Yel baba, Qurban sənə, gəl, baba...»).

Gilavar adlanan ikinci külək isə Zefirin oxşarı kimi çıxış edir, isti yağışlar yağdırır:

Əs, ey Gilavar, Gilavar,
Ay xoş Gilavar, Gilavar [19, 26]

Xızır. Azərbaycan ritual-mifoloji sisteminin aparıcı obrazlarından biri Xızırdır (Xıdır İlyas, Xızır Nəbi). Qışın son aylarında keçirilən bir ayinin gedişi barədə Ə.Axundov yazır ki, «Qovurğadan un çəkər, bişmişdən qalan unu teştə yığıb yükün altına qoyarlar. Guya gecə Xıdır İlyas gəlib əlini bu una çəkər, onu əfsunlar. Bu un müqəddəs və əfsunlanmış hesab edilir. Səhər açılanda yükün altındakı unu ortaya gətirib ailə üzvləri arasında paylayar, unu öpüb yeyərlər. Çox ehtimal ki, bu mərasim Xıdır İlyas əfsanələri ilə əlaqədardır» [19, 251]. Xızır yazın gəlməsi mərasimi ilə bağlı mifoloji obraz kimi götürən M.Seyidov onun mənşəcə türklərə məxsusluğunu əsaslandıran tutarlı dəlillər gətirir. Doğrudan da Xızır Günəşlə, odla, istilərin düşməsi, təbiətin oyanması ilə əlaqələnərək dirilik, oyanma, bolluq, bərəkət, səadət, xoşbəxtlik gətirən ilahi varlıq statusunu almışdır. İ.Abbasovun qənaətinə görə isə, «Xızır qədimdə «yaşıl», Al-xızır isə «aşağı-yuxarı yaşıllıq» mənalarını daşımışdır» [11, 490]. İslam inancında Xıdır şəklində formalaşmış yayılan mifoloji obrazla Xızırın eyniləşdirilməsi tarixin yaxın çağlarında baş vermiş prosesdir. Əslində müsəlman ənənəsində Xıdır ziddiyyətli göstərilir: bir tərəfdən onun əsas keyfiyyəti ölümsüzlükdür, buna görə də İlyasla qoşalaşdırılır, digər tərəfdən ölümsüz Xızırın iki-üç «məzarını» nişan verirlər. Eləcə də ərəblərdə Xıdır bir neçə peyğəmbərin (hətta Məhəmmədin də) ustası və məsləhətçisi sayılır. Tədqiqatçılar Xıdır, yaxud Xızır adında («yaşıl» mənasını verdiyi üçün) bitkilər aləmi ilə əlaqəni göstərməklə kifayətlənir və vurğulayırlar ki, müsəlman təsəvvüründə özünə çox az yer tapmışdır. M.Seyidov isə «Xızır»ın türkdilli «xız» kəlməsindən törədiyini irəli sürür və V.V.Radlova, Ş.Samiyə istinadən bildirir ki, «Xız//Xuz bir çox türk dillərində çoxmənalıdır. Onun «qızmaq», «hərərət», «atəş», «qız(ğınlıq)», «coş(ğunluq)» və eləcə də «qüvvət-qut» (Azərbaycan dilində işlənən «Ürəyində qut olsun» ifadəsindəki «qut»la müqayisə et) mənası vardır» [92, 106]. M.B.Piotrovski **Xadirlə** [əl-Xadir, əl-Xidr (əl-Hadir, əl-

Hidr)] bağlı Şərq ölkələrindən toplanan mifik təsəvvürləri ümumiləşdirərək yazır ki, «Müsəlmanlar onu dəniz səyyahlarının hamisi sayırlar. Hindistanda xoca Xıdır (Xızır) adı altında çay və quyu suların ruhu təqdim olunur. Orta Asiyada isə Həzrəti Xızır xeyirxah qoca sifətində verilir, layiq olanlara xoşbəxtlik, səadət bəxş edir. Əksər müsəlman ölkələrində Xıdırı oğurluğa qarşı çıxan, insanları seldən, yanğından xilas edən, əqrəb, ilan dişləməsindən qoruyan müqəddəs varlıq kimi tanıyırlar» [261, 576]. Onu xristianların İlyası ilə də eyniləşdirirlər. Deyilənlərdən bu nəticə çıxır ki, M.Seyidovun qənaətlərində böyük həqiqət var: «Xızır (Xıdır yox!) türkdilli xalqların, o sıradan azərbaycanlıların öz doğma təfəkkürünün məhsuludur. Xızır-Xıdır birliyi o deməkdir ki, türkdilli xalqlarla ərəblərin mifoloji təfəkkürü tarixin hansı çağındasa qarşılaşmış və demək olar ki, hər obraz öz keyfiyyətini müəyyən müddət qoruyub saxlamışdır. Güclü islam təbliğatına baxmayaraq azərbaycanlıların Xızırı «təslim» olmamış, ərəb Xıdırı ilə yanaşı yaşamışdır» [90, 105]. Beləliklə, Azərbaycan mifik təfəkküründə Xızırın (xalq arasında işlənən bir neçə addan ən dəqiqidir) islamaqədərki cizgilərlə yaddaşlara hək olunmasını göstərən, ümumşərq düşüncəsinin məhsulu kimi tanınan obrazdan – Xıdırdan fərqli nişanələrinə diqqət çəkək:

1) Xızır taleyi müəyyənləşdirən tanrı elçisidir. İnanclarda deyilir ki, yumurtanı arx qırağında, keçidlərdə, darvaza ağzında, eyvanın altında qara və qırmızı qələmlə birlikdə basdırıb bir gündən sonra çıxartsan, orada Xızırın yazdığı tale yazısını görərsən. Belə ki, əgər yumurtanı ortasından dairəsinə uyğun qara rəngli xətt kəssə, basdıran şəxsi bədbəxtlik gözləyir, əksinə qırmızı rəngli xətt kəssə xoşbəxt olur. Bu inancla bağlı «Novruz» toplusunda oxuyuruq: «Axır çərşənbə axşamı gec yatırlar, yatmadan qabaq bir yumurta, iki karandaş - qara və qırmızı karandaş qoyurlar. Səhər yumurtanın üstündə xətt olur (guya yumurtaya Xıdır Nəbi xətt çəkir). Əgər xətt qırmızı karandaşla çəkilibsə, yumurta kimin bəxtinə qoyulubsa, o, xoşbəxt olacaq. Qara xətt çəkilibsə əksinə olacaq» [77, 196]. Başqa bir xalq inancında isə taleyin müəyyənləşməsində insanın öz davranış və xasiyyətinin rol oynadığı bildirilir. Xızır çarəsiz bir qərib,

kimsəsiz, ixtiyar bir qoca libasında peyda olub kömək diləsə, ona yaxşılıq edən ömrünün sonuna qədər hamıdan yaxşılıq görər, əl tutub dilənəni qovan, yardım əlini kəsən isə xeyir-bərəkətini itirər, həyatda həmişə ehtiyac içində olar.

2) Xızır insanı yenidən həyata qaytaran, bəlalardan qurtaran ruhdur. «Dirse xan oğlu Buğac xan boyu»nda ata namərd dostlarının (nökərlərinin) təhriki ilə övladını oxlayır, al-qan içində, ölüm ayağında qoyub gedir. Sonra dastanda oxuyuruq: «Oğlan ol arada yıqılmışdı. Qarğa-quzğun qan görüb, oğlanın üstünə qonmaq istərdi. Oğlanın iki kəlbəcügəzi vardı, qarğayı-quzğunu qoardı, qondarmazdı. Oğlan anda yıqıldıqda Boz atlu Xızır oğlana hazır oldu. Üç qatla yarasın əlilə sığadı: «Sana bu yaradan, qorxma, oğlan, ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi anan südilə sənin yarana məlhəmdir» - dedi, gəib oldu» [58, 38-39].

3) Möcüzəli doğuşa səbəb olan dərvişdir. Məsələn, «Şəms və Qəmə» nağlında qocalandan sonra oğul eşqinə düşən bir padşahın xeyirxahlığını görüb (xəzinəsinin qapılarını açıb fağır-füqərəyə, yetim-yesirə payladığını, ac-yalavacların qarnını doydurduğunu) yanına gəlir, ona bir alma verib deyir: «Qibleyi-aləm, mən pay alan dərviş deyiləm, pay verən dərvişəm. Al bu almanı, tən bölüb yarisini özün ye, yarisini da hərəmin yesin. Sənin bir oğlun olacaq, adını Qəmər qoyarsın» [34, 320]. Maraqlıdır ki, alma burada ər-arvada cavanlıq qüdrəti verən vasitə kimi deyil, uşağın özüdür. Çünki Xızır padşaha almanı təqdim edəndə, uşağın oğlan olmasını və adını da bilirdi.

4) İki gənc (qız və oğlana) bir-birilərini tanımadıqları və biri digərindən çox uzaqda yaşadığı halda, onlara yuxuda buta verən, iki qəlbi eşq atəşinə qərq edib həqiqi aşıqlərə çevirən, həm də onları haqqa tapındıran, sevən insana birdən-birə qeyri-adi istedad verən (məlahətli səs, musiqi bəstələyib sazda ifa etmək və şeir düzüb-qoşmaq) məhəbbət və sənət hamisidir.

5) Bir illik yolu bir göz qırpımında qətt edən, dara düşmüş qəriblərə əl tutan, oğul həsrətindən kor olmuşların gözünü açan peyğəmbərdir. «Aşiq Qərib» dastanında ağ atda Qəribin rastına çıxır, gözünü yumub açınca onu vətəninə gətirir. Xızırın bu funksiyanı yerinə yetirməsinin kökləri islamaqədərki təsəvvürlərlə

bağlanır. Yazılı mənbələrdə ən qədim variantına XII əsrdə yaşamış, Nizaminin müasiri və həmyerlisi olmuş Azərbaycan mütəfəkkiri Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın «Munisnamə» əsərində təsadüf edirik. Balakiyin mifik dünyaya, cənnətə, cəhənnəmə səyahətinə, ilahi varlıqlarla görüşünə həsr olunan hekayətdə Xızır insanı o biri dünyadan bu dünyaya gətirən peyğəmbər rolunda çıxış edir və başqa təsəvvürlərdən fərqli olaraq nəhəng quş şəklində göstərilir. Maraqlıdır ki, əl-Ustad Xızır haqqında eşitdiyi əsətiri iki variantda qələmə alır. Birincidə Xızırın göstərişi ilə Balakiyi vətəninə ilahi quşlardan biri gətirir: «Ey Allah elçisi, - deyir Balakiy, - ölkəmi, ailəmi və evimi çoxdan, lap çoxdan tərک etmişəm. Anam üçün bərk darıxmışam, onu görmək üçün ürəyim partlayır». Xızır soruşur: «Səninlə anan arasında beşyüzdəlik yol durduğunu bilirsənmi?» Bunu eşidən Balakiy ümidlərini itirib qüssələnir. O, zarıyır və acı-acı ağlamağa başlayır. Xızır peyğəmbər, yeri cənnətlik, Balakiyə deyir: «Nəümid olub, qəm çəkmə! Mən bir məxluqa tapşıraram, səni qısa zamanda anana çatdırar» [126, 566].

Bundan sonra Xızır cənnət quşlarını yanına çağırır soruşur ki, Balakiyi evinə hansı müddətə apara bilərlər? Quşlardan biri cavab verir ki, on günə. İkincisi bu işi bir günə yerinə yetirəcəyini deyir. Peyğəmbər onların heç biri ilə razılaşmır, nəhəng bir quşun bir saata aparmaq təklifini isə bəyənilir. İkinci variantda quş cildində olan Xızır özü Balakiyi tərkinə alıb daha tez - bir göz qırpımında vətəninə çatdırır. Epos və nağıllarımızda Xızırın ağ atın (yaxud boz atın) belində peyda olması ilə bu təsvirlər arasında bağlılığı görməmək mümkün deyil. Hətta əl-Ustadın verdiyi ikinci variantda («Aşiq Qərib»də olduğu kimi) ananın gözləri kor olur, Xızırın köməyi ilə o, yenidən dünya işığını görür.

6) Dirilik suyunu əldə edib ölümsüzlük qazanan, bitkilərə, heyvanlara, quşlara, eləcə də insana yeni həyat bəxş edən tanrıdır, yaxud Allahın köməkçisidir. Bu iddiaya düşən bir sıra mədəni qəhrəmanlar, o cümlədən İsgəndər və Oğuz dirilik suyuna çatsalar da, istifadə etməkdən məhrum olunurlar. Koroğlu isə qoşabulağı tapıb özü faydalansa da, xızırlaşdırılmır, yəni başqasına (kor atasının gözlərini açıb onu həyatda saxlaya bilmir) yardım etmək

imkanını əldən buraxır. Bu funksiyasına görə Xızır məhsuldarlıq allahları Dionisə, Osirisə, şumer-akkadların allah-insan birliyinin məhsulu olan Bilqamışa, iudalıların Yeşu ben Levinə yaxınlaşır, «Bibliya»dakı İlya ilə, eyniləşir.

7) Xızır da Osiris və Dionis kimi zoomorfik şəklə düşür. Ona həsr olunan xalq mərasim nəğmələrinin birində ilk baxışda məntiqsiz görünən fikirlərə təsadüf edirik: «Ayağının nalıyam, Başının torbasıyam [19, 30]. – Burada bərəkət, bolluq tanrısı Xızır at formasında təsvir olunur, insanlar özlərini onun nalına, başına keçirilən yemək torbasına bənzədirlər. Bizcə, bu antropomorfik təsəvvürlərin qalıqlarıdır. Epik ənənədə müxtəlif heyvan və quş halında insanların gözünə görünür və həmişə də yardımını əsirgəmir. Eposların birində Xızırın özü ilə yanaşı atının nalı da fetişləşdirilir. Nal dəyən torpaqla korun gözləri açılır. «Munisnamə»də isə Xızır quş və heyvan cildində də təsvir edilir.

Azərbaycan xalqı müxtəlif funksiyaların daşıyıcısı olan mifik obrazı daha çox xeyirxahlığı ilə fərqləndirmiş, yardımını əsirgəməyən övliya kimi yaddaşlarda saxlamış, lakin son nəticədə ulu ərənlərimiz nəvə-nəticələrinə üz tutub onun magik gücünə deyil, hər kəsin ancaq özünə güvənməsini tövsiyə etmişlər: «Nə dərin suya gir, nə də Xızırı çağır» [7, 505].

İlaxır çərşənbələr

İl sonu - yazqabağı rituallar dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə (su, od, hava, torpaq) əlaqələndirilir. Azərbaycanda Müqəddəs İlaxır çərşənbələr adı ilə keçirilən mərasimlər barədə yazılı məlumata XIX yüzilliyin yetmişinci illərində işıq üzü görən ilk Azərbaycan qəzeti «Əkinçi»də rast gəlirik. Lakin sovet imperiyası dövründə xalqın bir sıra qədim adət-ənənəsinə dini don geydirib yaddaşlardan silməyə cəhd edildiyi üçün İlaxır çərşənbələr də folklorşünasların və etnoqrafların diqqətindən kənarda qalmışdır. Bu gün isə Novruz mərasimləri ümumxalq bayramına çevrilmişdir. Yazqabağı

rituallar Azərbaycan türklərinin mifik təfəkkürünün izlərini yaşadan qaynaq kimi çox əvəzsizdir.

İlaxır çərşənbələrlə bağlı mülahizələrdə əsas ünsürlərlə əlaqələnən həftələrin ardıcılığı, düzümü, mahiyyəti və məramı şərh olunur. F.F.Qasımzadə Novruz bayramının mənşəyini əsasən zərdüştlüklə bağlayır və K.Vəliyevin qənaətləri ilə razılaşıır: çərşənbələrdən birinci torpaq, ikinci yel, üçüncü su, sonuncu oddur. Onlar fikirlərini belə əsaslandırırlar ki, «Novruzun birinci həftəsi torpaq ayılır. Otlar qalxır, ağaclar yaşillanır, adamlar çöl işlərinə başlayırlar. İkinci həftə yel ayılır, külək əsir, ağaclar çiçəkləyir. Üçüncü həftə su ayılır, adamlar suyun üstündən tullanıb aydınlığa çıxırlar. Dördüncü həftədə od ayılır. Adamlar qışdan qalan ağırlığı, xəstəliyi od üstünə tökürlər, üstündən tullanıb yüngülləşirlər. Odun istisi azalır, yenə gün başlayır» [60, 25; 115, 200]. Lakin M.Seyidov haqlı olaraq Novruzun mənşəyinin Zərdüştlükdən çox-çox qabaqlarla əlaqələndirərək yazır ki, «Yaz, onunla ilişgəli törən başlıca olaraq maldarlıqla, əkinçiliklə, bir sözlə aqrar təsərrüfatla bağlı yaranmışdır» [91, 95]. Gətirilən sitatdan da Novruzun kökünün çox dərin qatlarda dayandığı, ulu əcdadın təbiətdəki dəyişikləri sezdiyi, təqvim düzümünün ardıcılığını anlamağa başladığı çağlarla səsleşdiyi açıq-aydın göstərilir. Ancaq oradakı çərşənbələrin növbələşməsi ilə bağlı şərhlərdə bir qədər mübahisəli məqamlar nəzərə çarpır. Əgər Novruzdan (yazın girdiyi ilk gündən - mart ayının 21-dən) dörd həftə çıxsaq, onda əzəl çərşənbə fevral ayının ortalarına düşür. Bu qışın canlı çağıdır. K.Vəliyevin göstərdiyi şəkildə torpağın oyanması, üstəlik də qarın altındakı otların oyanması (cücərməsi), don vurmuş ağacların yarpaqlaması inandırıcı deyil. İkinci çərşənbədə ağacların çiçəkləməsi də yerinə düşür. Çünki hələ qabaqda dəli mart gəlirdi. Odun axır çərşənbədə oyanması və adamların öz ağırlıqlarını onun üstünə tökməsi ilə istisinin azalması F.Qasımzadənin Novruzunu Zərdüştlüklə bağlamaq qənaətini alt-üst edir. Ona görə ki, getdikcə havalar daha da isinir və qızmar yay başlanır. Fikrin özündə də uyğunsuzluq var: çünki torpağın və havanın oyanması, isinməsi üçün səbəb və vasitə olmalıdır. Bu vasitə od çərşənbəsidir; o, axırda deyil, suların

buzunun sınmasından sonra gəlir, yəni ikincidir. Onun mütləq şəkildə həmin ünsürlərdən əvvəldə meydana gəlməsi lazımdır.

Bir cəhəti də unutmamalıyıq ki, dünya xalqlarının əksər mifoloji sistemlərində dünyanın yaranmasında dörd ünsürün rolu, demək olar ki, eyni formada açıqlanır, lakin azərbaycanlılardan fərqli olaraq, suya, oda, küləyə, torpağa tapınma ilə bağlanan mərasimlər yazqabağı deyil, ilin müxtəlif fəsillərində keçirilir. C.Frezerin məşhur «Qızıl budaq» kitabında göstərilir ki, Avropanın bütün ölkələrində ilin müxtəlif fəsillərində (Novruz mərasimlərdə olduğu şəkildə) tonqallar qalayıb üstündə tullanır, ətrafında dövrə vurur, mahnı oxuyur, rəqs edirlər [325, 569]. Şərqi xalqlarının adət-ənənələrinə həsr olunan müxtəlif mənbələrdə də tonqal çinlilərin, hindlilərin, koreyalıların, yaponların, indoneziyalıların, monqolların və b. ilin ayrı-ayrı çağlarında keçirilən mərasimlərin əsas atributu kimi verilir [205, 270]. Avropalıların və sadaladığımız Şərqi xalqlarının çoxunun heç zərdüştüklə, atəşpərəstliklə əlaqəsi olmamışdır.

Yurdumuzun bəzi bölgələrində İlxır çərşənbələrin sayı dörd yox, daha çoxdur (beş, yaxud yeddi), eləcə də adları fərqlidir (məsələn, Torpaq çərşənbəsi kül və ölü adlanır). Eləcə də torpaqla bağlı olan dünya elementlərinə - ağaca, dağa və s. ayrıca çərşənbə həsr olunur. Bu, ilkin inanclarda dağa, ağaca və s. totem, kult kimi yanaşılmadan irəli gəlir. Əslində dörd ünsürə həsr olunan mərasimlərdə məqsəd Allahın dünyanı yaratmaq təşəbbüslərini canlandırmaqdır. Suya, oda, havaya, torpağa (ağaca, dağa, külə və s.) tapınmaqla qədim insanlar həm də dünyanın dərkinə çalışmış və barbarlıqdan (vəhşilikdən) mədəniyyətə doğru həlledici addımlar atmışlar.

Sual oluna bilər: bəs nə səbəbə mifik dünya modelinin qurulmasına aid mifik hadisələri «səhnələşdirən», «canlandıran» mərasimlər sistemi - İlxır çərşənbələr yaz ərəfəsinə düşür? Yayda, payızda və qışda keçirilə, yaxud xristian inancında olduğu kimi il qışda dəyişdirilə bilməzdimi? Əlbəttə, yox. Ulularımız yaxşı anlayırdılar ki, təbiətin canlanması, dünyanın təzələnməsi, qanın coşması yazın gəlişi ərəfəsində baş verir.

Beləliklə, İləxır çərşənbələr Yer üzündə analoqu olmayan rituallar silsiləsidir ki, ilkin təsəvvürlər toplu halında bütün xalq tərəfindən gen yaddaşında yaşadılır. Həmin rituallar sisteminin ümumi məzmunu ondan ibarətdir ki, Allah ilk olaraq, qarmaqarışığı xaosdan suyu ayırır. Başlanğıcda kürreyi–aləm ancaq sudan ibarət olur. Sonra odun köməyi ilə suyun xassələrini dəyişdirir və günəşin şüaları ilə suyun müəyyən hissəsini qurudub torpağı üzə çıxardır. Torpaq meydana gəlməklə dünyanın bir çox elementlərinin doğuşuna şərait yaranır. Çünki bir sıra işlər paralel şəkildə aparılır. İlk insan suyun dibindəki gildən, yaxud Allahın gərgin zəhmət çəkdiyi anlarda alnından düşən tərdən yaranır (ümumiyyətlə, ilk insanın doğulmasına aid təsəvvürlər çoxvariantlılığına görə mifik dünya modelinin başqa elementlərindən tamamilə fərqlənir) və s. Ulu Allah Yel vasitəsi ilə ilkin yaranışları bir məkandan, başqa məkana aparır (göydən yerə endirməklə) və hava, nəfəs verməklə (yenə də yel vasitəsi ilə) ruhu meydana gətirir.

Müqəddəs günlərin çərşənbə seçilməsinin isə bir izahı budur ki, tanrı dünyanı yaradanda həftənin ilk günündə hazırlıq işlərini yerinə yetirmiş, ikinci gün (çərşənbə axşamı) yaratmağa başlamışdır: üçüncü gün su, dördüncü gün od, beşinci gün torpaqla bağlanan varlıqları yaratmış; altıncı gün yaranışların hamısına can (ruh) vermiş, yeddinci gün bütün işlərini tamamlayıb istirahət etmişdir. Bu inama görə, bütün yaradıcılıq işlərinin bünövrəsinin qoyulması çərşənbəyə düşür. Qədim türklərdən fərqli olaraq ərəblərdə ən uğurlu gün cümə axşamı, xristianlarda isə İsus Xristos dirilən gün - bazar günüdür.

Su çərşənbəsi, yaxud əzəl çərşənbə. Ulu babalarımız haqlı olaraq belə qənaətə gəlmişlər ki, «Sulu ev abad, susuz ev bərbad olar». Təsədüfi deyil ki, Müqəddəs İləxır çərşənbələrin birincisi su ilə bağlıdır. Çünki su həyatın, canlılığın, yaşamağın əsas mənbəyidir. Mifik təsəvvürlərdə olduğu kimi, gerçəklikdə də təbiətin oyanmasına təkan verən başlıca qüvvədir. Su hər şeyin əzəli, çıxış nöqtəsidir. Bütün varlıqların meydana gəlməsinə, yer üzərində mövcudluğuna və məhvinə səbəb sudur. Susuz həyatın davamı mümkün deyil.

Şumer-akkad mifoloji sistemində bütün dünyanı əhatə edən yeraltı şirin sular və dünya okeanı Abzu adlanır. Maraqlıdır, «abzu» sözündəki birinci heca – «ab» farsca (bu söz bizdə də eyni mənada işlənir), ikinci heca «zu/su» türkcə su mənasını verir. Abzunun sahibi Enkidir. O, Ereduda yaşayır. Sonralar Enki Uredə yerləşən məbədə köçür. Məhz həmin yer əvvəllər Abzu, yaxud «Enqurranın evi» (Kramerə görə, «Enqurra» şumerlərdə «Abzu» sözünün sinonimi kimi işlənir [224, 33]) adlanırdı. Eyni zamanda Abzu yerin dərin qatlarında gizli qalan sirli yer mənasını da verir, ora hətta tanrılar gedə bilmirlər. İlahiliyin «me» adlanan məğzi həmin yerdə saxlanılır. Abzu məbədinin Enkinin tabeliyində olan sakinləri abqalilər mədəniyyətin yaradıcıları və daşıyıcılarıdır. Kramerə göstərir ki, «abqal» akkadca «müdrük» deməkdir [224, 119]. Bu sözün də kökündə «ab»a rast gəlirik. Su aydınlıqdırsa, müdrüklük də fikrin aydınlığıdır. Şəhər salmaq işi **abqalilərin** adı ilə bağlanır. Şumer miflərində Enki ilə Ninmah ilk insanı Abzunun dibindəki gildən düzəldirlər. Şumerlər «ab» kəlməsindən fərqli olaraq «su» sözünü ayrılıqda da işlədirdilər. M.Beliski b. e. ə. III minilliyin birinci yarısına aid bir lövhədəki kiçik mətnin transkripsiyasını verir: «Lulu **azu**. Lulu – Ure də «suyun bilicisi» kimi təcrübə qazanan tanrıdır» [146, 366]. Suyun tanrılıq funksiyası daşması Vavilyon kosmoloji təsəvvürlərində də özünü göstərir. Akkadların «Enuma Eliş» dastanında göstərildiyi kimi, ApSu dünya okeanını bildirir və həyatın, canlılığın mənbəyi, ilkin təbii fəlakətlərin səbəbkarı hesab olunur. Apsu Tiamatla evlənəndən sonra öz şirin sularını arvadının acı sularına qatıb ilk şər allahlarını – Lahmu və Lahamunu (qorxunc tanrılardır, yarı adam, yarı balıq şəklində təsvir edirlər, bədbəxtliklərin, qəzaların, fəlakətlərin törədiciləri sayılırlar) yaradır [289, 22]. Apsunun bu hərəkəti gənc allahlar nəslinin qəzəbinə səbəb olur. İki nəsil allahları (yaşlılar və gənclər) arasında gərgin mübarizə başlanır. Apsu məsləhətçisi Mummu ilə gənc allahları yox etmək qərarına gəlir, tədbirlər arayır. Lakin gənc allahların nümayəndəsi Eyya daha ağıllı tərپənir, hiylə işlədib Mummunu aradan götürür və Apsunu yuxuya verib öldürür. Apsunun qəbri üzərində məqbərə ucaldırlar. Dünyanın

bütün suları ehtiram göstərmək üçün yolunu oradan salır. Mifdə saf suyun yaradıcısı öz nəslini yer üzündə yaradandan sonra meydandan çıxarılır. Apsunun törəmələri iki qismə bölünürlər: şirin və acı sulara.

Azərbaycan mifoloji təsəvvürlərində su çox hallarda odla əlaqəli təsvir edilir. Belə ki, bir çox arxaik nağıllarda su həyatın əsas mənbəyi kimi göstərilir. Lakin insanlar sudan qıtlıq çəkirlər, ona görə ki, çayın mənbəyində çoxbaşı əjdaha əyləşmişdir. Ona yalnız gözəl qız qurban verəndə azca su buraxır. Əjdaha ağzından od püskürür. İsti və quraqlıq torpağın bağırını dəlik-deşik edir. Maraqlıdır ki, su çərşənbəsindən sonra od çərşənbəsi gəlir. Əgər birinci soyuğun sınması, qarların və buzların əriməsi, suların axıb çayları doldurması ilə əlaqələndirilsə, ikincisi onun səbəbi kimi nəzərə çarpır – od, isti olmasa qarlar, buzlar əriməz. Məhz ona görə də inanclarda, atalar sözü və məsəllərdə su ilə od birlikdə təqdim olunur: «Odu su ilə söndürmək günahdır». Yaxud: «Su ilə odun nə oyunu?» [7, 128].

Azərbaycan türklərinin qədim inancına görə, Su anası – su ruhu dumanlı havada qəflətən göldən çıxır və əlindəki qızıl qabdan (müasir variantında «vedrə» şəklinə düşmüşdür) rastlaşdığı adamlara doğru su çiləyir. Damcılar kimin üstünə düşsə, o adam həmin gün şərlə qarşılaşır. Doğrudan da, elə ki, dumanlı havada yağış damcılamağa başlayır, qəflətən adamın üzünə su düşəndə, səksənir, qorxu hissi keçirir. Bizcə, dilimizdə «şərləmək» mənasını verən «vedrə bağlamaq» və «gözüm səndən su içmir» sabit söz birləşmələri həmin inancla əlaqədar yaranmışdır.

Su anası – ümumtürk mifik təfəkkürünün məhsuludur və su ruhuna verilən addır. Qazan və Qərbi Sibir türklərində «Suv anası», karaçaylarda «suu anası», Sibir türklərində «su iyəsi» (yəni sahibi, yiyəsi şəklində bizdə də işlənir) adıyla insan cildində çay suları üzərində görünür, səhərlər dan söküləndə ağ, uzun saçlarını qızıl dişli daraqla darayır [262, 471]. Ona qarşı hörmətsizlik edilsə, quraqlıq olar, insanlar yaşayan yerləri xəstəlik bürüyər, su bütün canlıları dibinə çəkər, çaydan keçənlər boğularlar. Miflərdə «su babası», «su uşaqları» adlanan ruhlara da

təsadüf edilir. Guya şər qarışandan sonra Su babası körpünün üstünə gəlir, körpələrini çimizdirir.

Su ruhlarının bəziləri ancaq şər işlərin təmsilçisi kimi göstərilir, gecələr yola çıxan sadələvh adamları aldadıb özləri ilə suya doğru aparırlar. Şər su ruhları əksər hallarda uzun, dağınıq, gümüşü saçlı qarı sifətində peyda olurlar, əllərində qızıl su qabı və yekə dişli qızıl daraq tuturlar. Başqırdların inancına görə, «Su iyəsi» dünyadakı bütün suların sahibkarıdır. O, öz böyük ailəsi ilə göllərin dibində yerləşən iri daşların altında yaşayır. Onun var-dövləti başından aşıb-daşır. Lakin şər ruhlardan fərqli olaraq «Su iyəsi»nin, eləcə də qohumlarının insanlara heç vaxt ziyanı dəymir.

Yer-Su altayların, xakasların, qırqızların, eləcə də Azərbaycan türklərinin mifik təsəvvürdə yerin, suların yaradıcısına verdikləri müqəddəs adlardan biridir. Qədimlərdə orta dünyanın Baş tanrısı da «Iduk Yer-Sub»(Yer-Su) sayılırdı. Altaylarda insanlara qəyyumluqla xarakterizə olunan Baş Ruh – xeyirxah tanrı da belə adlanır. Miflərin birində deyilir ki, Yer-Su ruhları (tanrıları) on yeddidir. Onlar dağ silsiləsinin qarlı örtülü ən yüksək zirvəsində və çayların başlanğıcında – mənbəyində məskən salırlar. Əski yazılı Çin mənbələrində göstərilir ki, türklərə məxsus Yer-Su ruhlarının ən nəhəngi – Yo-qan (xan) dünyanın mərkəzinə – göbəyinə gəlir, orada böyük palıd ağacı (dünya ağacını) yetişdirir ki, başı Ulgenin evinə çatır [261, 599]. Yo-qanın oğlanları: Se-qan (Su), Temir-qan (Dəmir), Talay-qan, yaxud Yayik-qan (Yay-ox), Adam-qan, Mordo-qan, yaxud Abaqan (su mənasındadır), Altay-qan, Qırqız-qan, Yabaş-qan, Azər-qan, Edər-qan və b. Çox hallarda həmişəaxar bulaqlar və çayların mənbələri müqəddəs yerlər sayılır.

Su çərşənbəsi mərasimində dan yeri söküləndə camaat su üstünə gedir. İlk növbədə, hamı əl-üzünü yuyur, bir-birinin üzərinə su çiləyir, arx üstündən atdanırlar. Əski inama görə, su çərşənbəsində günəşin şəfəqdə göründüyü andan şüalarının yaladığı su təzə və müqəddəs hesab edilirdi. Həmin suda yuyunan ürəyində tutduğu arzuya çatırmış. Tədqiqatçıların fikrincə, «Xızırın dirilik çeşməsindən su içdiyi və Koroğlunun

Qoşabulaqdan köpüklü su götürdüyü gün məhz «Əzəl çərşənbə» olmuşdur [68, 7].

Ulularımız su qırağında, bulaq başında, arx kənarında suya müraciətlə nəğmələr oxuyurdular. Nəğmələrin bir qisminə ilkin təsəvvürlər qorunub saxlanmışdır. «Allah, məni **su elə, su gözəllər** yüküdü» [22, 13] yalvarışında başlanğıca, ilkinə dönüş ideyası əks olunur. Doğrudur, sonralar nəğmələrin bəzi sözləri dəyişdirilmiş və bütövlükdə məhəbbət motivinə uyğunlaşdırılmışdır. Lakin dərin qatlardakı əski inanclarla səsleşmələr az da olsa, nəzərə çarpır. Belə ki, suya dönməklə qız eyni candan ayrılan sevgilisinə qovuşmaq ümidindədir. Başqa nümunədə «Aləmə can payladın» - deyə suya ilahi qüdrətə malik fəvqəltəbii varlıq kimi üz tutulur, onun insanlara ancaq yaxşılıq etdiyi vurğulanır. Ümumiyyətlə, nəğmələrdə çox hallarda analar çaylardan, göllərdən qürbətə düşən oğlanlarının sorağını istəyirlər. «Kitabi-Dədə Qorqud»da su ona görə aydınlıq sayılır ki, tanrının üzünü görmüşdür. Bir bayatıda isə qızın ən ümdə arzusu suya çevrilməkdir. Onun «Kaş ki, mən su olaydım, su qızların yüküydü» [21, 226] istəyində suyun qadın başlanğıc olmasına işarə olunur.

Od çərşənbəsi. Mifoloji təsəvvürlərdə dünyamızın yaranmasına təkən verən ikinci mühüm amil oddur. Əski inanışlarda odu günəşlə, işıqla, gündüzlə əlaqələndirirdilər. Ulularımız ona Dan («dan yeri sökülür» deyimində indi də işlədilir) da deyirdilər.

Dörd ünsürün qədim Şərqi təqvimlərində qəzalar kimi xarakterizə edilməsinin əsasında onların ikili mahiyyətinə (həm yaradılışa, həm də məhvə xidmət etmələri) inam dayanır. Belə ki, od inkişafın, mədəniyyətin təkənverici qüvvəsi tək göstərilməklə yanaşı, həm də yarananları yandırıb kül edir, fəlakətlərin mənbəyinə çevrilir. Təsəvvürlərdə odun xeyirxahlığına, yoxsa şərinə, ziyanlarına birinci inanıldığını müəyyənləşdirmək çətindir. Miflərdə tez-tez üstünlük birindən digərinə ötürülür. Məsələn, «Munisnamə»də göstərilir ki, Allah ilk olaraq cəhənnəmi yaratmışdır. Onun göstərişi ilə cəhənnəmin palçığı min il qaynadıldığından qıpqırmızı qızarmış, sonra təkrar min il də

qaynadılmışdır ki, közərməsi ağarsın. Bundan sonra yenə min il qaynadılmışdır və nəticədə cəhənnəmin torpağının rəngi qapqara qaralmışdır. Beləcə cəhənnəmə həmişəlik zülmət və qaranlıq çökülmüşdür [126, 550]. Mifdən aydın olur ki, Allah cəhənnəmin əbədi odunu yaratmaqla dünyanın başqa elementlərinə həyat vəsiqəsi vermişdir.

Tanrılara məxsus odun insanlara ötürülməsinə həsr olunan ilkin miflərdə isə ocağın əldə edilməsi ilə ailənin təməli qoyulur, insanlar ev tikməyi öyrənirlər. Lakin ən ibtidai inanışlardan görünür ki, gözünü dünyaya ilk açan bəşər övladının qarşılaşdığı təbii fəlakətlərin birincisi yanğınlardır. «Ram» ediləndən, yəni çaxmaq daşı ilə quru otu alovlandırmağı öyrənəndən sonra isə onlar dan söküləndə qaranlığı qovub gündüzü əmələ gətirən günəşin də oddan, işıqdan törədiyini zənn etmişlər. Yeri gəlmişkən bir də vurğulayırıq ki, yazqabağı mərasimlərdə həyat-bacada qalanan tonqalların kökünü atəşpərəstliklə bağlayanlar yanılırlar. Zoroastrizmdə od tanrının nişanəsidir, müqəddəsdir, birmənalıdır. Oda qurbanlar kəsilir, bəzən insanın özünü də qurban kimi tonqala atıb yandırılırlar. Odlu bağlı yazqabağı mərasimlərdə isə tonqalların üstündən tullanıb azar-bezarı odun üstünə tökürlər. Tanrıya bu cür hörmətsizlik edilməsi atəşpərəstlikdə mümkün ola bilməzdi.

Qədim insanlar odu əldə etməmişdən əvvəl bir yerdə qərar tuta bilmirdilər. Mağaradan-mağaraya, bir ərazidən başqasına köçürdülər. Soyuqların düşməsi onları sərt şaxtılı iqlimdən mülayim havalı yerlərə getməyə vadar edirdi. Odu əldə etməklə onlar oturaq həyata keçdilər, bir mağarada qərar tutdular. Soyuğa davam gətirə bildilər. Ona görə də türk dilində odun beşiyi hesab edilən «ocaq» neçə əsrlərdir ki, yurd, mənzil, vətən, nəsil mənalarında işlənir. Bir adamın kökünü kəsmək istəyəndə ona «ocağın sönsün» - deyirlər. Eləcə də od tərəqqinin, inkişafın təməl daşları hesab edilir.

Dünya xalqlarının odlu bağlı bir sıra məşhur mifik təsəvvürlərinin mənbəyi Qafqazla, Azərbaycanla bağlıdır. Mənbələrdə göstərilir ki, odu insanlara bağışlayan Prometey Olip allahlarından (başda Zevs olmaqla) çox-çox əvvəlki dövrlərin

təsəvvürlərinin məhsuludur. Onun mənşəyini bolqarlara və skiflərə aid edirlər. Hər iki halda prototürklərlə bağlanır. Bu ehtimalı gerçəkləşdirən bir cəhət olduqca maraqlıdır. Prometey insanları sudan və torpaqdan düzəldir, elə edir ki, onlar həmişə göyə baxsınlar. Bildiyimiz kimi, yunan allahları dağlarda (Olimpdə) yaşayırdılar. Yalnız əski türklərin inamlarında baş ruh yuxarı dünyada yerləşir, yaxud allah göy təbəqəsinin (Göy tanrı) özüdür. Esxilə görə, odu insanlara ötürməklə Prometey həm də texniki tərəqqini, mədəniyyəti, incəsənəti onlara bağışlamışdır. O, qayalıqlarda, soyuq, qaranlıq daş mağaralarda heyvanlar kimi ömür sürən bəşər övladına ev tikməyi, gəmi qayıрмаğı, təsərrüfatla məşğul olmağı, paltar geyməyi, saymağı, yazıb-oxumağı, ili fəsillərə, aylara, həftələrə, günlərə ayırmağı, allahlara qurbanlar gətirməyi, fala baxmağı öyrətmişdir. Prometey sözünün mənası «müdrək», «gələcəkdən xəbər verən» deməkdir. Yunan mifologiyasında, odu insanlara bağışladığı üçün Prometey cəzalandırılır, Qafqaz dağlarında, skiflər yaşayan ərazilərdə zəncirlənir. Quzğunlar Prometeyin bədənini dəlik-deşik edirlər. Zevs dəfələrlə onun canını özünə qaytarır və əzab-əziyyətli ömrünü uzadır. Prometey dünyada insanlar uğrunda fədakarlıq göstərən ilk mədəni mifik qəhrəmanlardan biridir. İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, demək olar ki, Prometeyin fədakarlığının yaşadığımız zamanın başlanğıcında təkrarır.

Prometey insanlara tövsiyə edir ki, odu sönməyə qoymasınlar, yaşadıkları mağaraların tonqalları həmişə yansa, insan nəslinə heç bir qüvvə bata bilməz. Və dünyanın əksər dillərində işlənən «ocaq» sözünün türk mənşəli olmasına heç kəs şübhə ilə yanaşmır. Məhz Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də işlənən «ocağın sönməsin» alqışının həmin mifik təfəkkürlə bağlılığını danmaq mümkün deyil. Eləcə də mifik qanunauyğunluğa əsasən, qəhrəman doğulduğu yerdə də ömrünü başa çatdırmalıdır. Lakin yunan mifoloji sistemində Prometeyin meydana gəlməsi dumanlı olduğu kimi, ömrünün sonu aid olduğu ölkədə tamamlanmır. Onun yunan mifoloji sisteminə hazır şəkildə başqa xalqdan keçdiyi güman edilir və Prometeyin Qafqazda əsil vətəni axtarsaq, Azərbaycandan o yana getmək mümkün deyil.

Azərbaycan təsadüfi olaraq əksər qədim mənbələrdə «odlar diyarı» adlandırılır. Bəs «yunanlaşmamışdan», Prometeyləşməmişdən qabaq öz vətəninə insanları tərəqqiyə çatdıran tanrı, yaxud tanrı elçisi necə adlandırılmışdır? Bizcə, adında «od» və «xoşbəxtlik», «müdrilik» sözlərini birləşdirən Qorqud. Azərbaycan türkləri onları dünyaya gətirən, tərbiyə edən, ağla-kamala çatdıran atalarına «dədə» deyirlər. Prometey - Qorqudun da yaratdığı insanlar ona «dədə» deyə müraciət etmişlər. M.Seyidovun qənaətinə, Qorqud sözü iki yerə bölünür: «qor» - od, «qut» isə «xoşbəxtlik» mənasındadır. Onun fikrincə, «Qorqud» xoşbəxtliyin mayası, bəxt mayası, can, ruh mayası deməkdir» [90, 134-144].

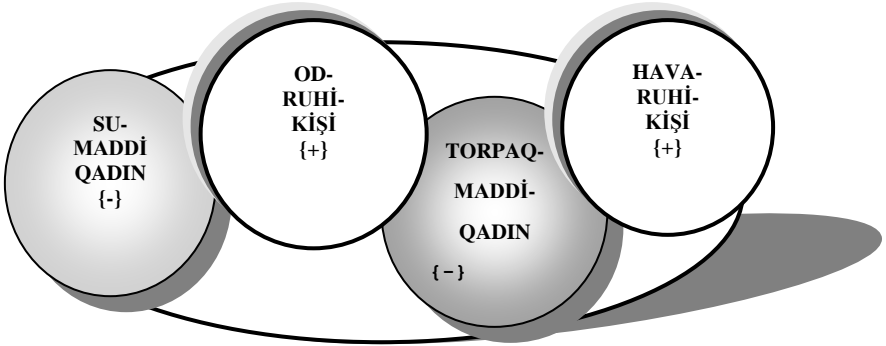
XI əsrdə Balasaqunlu Yusif tərəfindən qələmə alınan türkdilli ilk məsnəvi «Kutadqu bilik»də (Xoşbəxtlik gətirən bilik) də birinci kəlmənin «kut» hissəciyinin «xoşbəxtlik» mənası verdiyini nəzərə alsaq, alimlə razılaşmaq olar. Lakin «Qorqud»un bütövlükdə xoşbəxtliyin mayası kimi təqdimi ilk baxışda mübahisəli görünür. Əslində, «Qorqud» sözündə odla xoşbəxtliyin yanaşı işlənməsinin, əlaqələndirilməsinin anlamı məhz ən əski təsəvvürlərə – «Prometeyliyə» söykənir. Dünyada inkişafın, yaradıcılığın, məhsuldarlığın, bolluğun mənbəyi və təbiətin təzədən oyanmasının səbəbi oddur. Təsadüfi deyil ki, «Kutadqu bilik» əsərində də öz ağı, biliyi, dünyagörüşü, təcrübəsi ilə ölkəyə xoşbəxtlik, əmin-amanlıq, bolluq gətirən baş obrazlara mürəkkəb adlar verilir və sözlərdən biri odla əlaqələndirilir: ölkənin xaqanı **Gündoğdudur** - ədalətin, qanunun himayəçisidir; vəzirin kiçik oğlu **Odqurmuşdur** - taleyi, aqibəti təmsil edir. Onların dövlət idarəçiliyində Prometeyin insanlara bəxş etdiyi bütün cəhətlərin mayası durur. Adama belə gəlir ki, Y.Balasaqunlun Qorqudun «Prometeyliyi»ndən xəbəri olduğu üçün «biliyin xoşbəxtlik gətirməsi»nə inanan obrazlarının adında «od» və «gün» kəlmələrini işlətmişdir. Təsadüfi deyildir ki, od «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun ruhuna hopmuşdur. Boyların birində göstərilir ki, Qanturalı Selcan xatunu gətirmək üçün yad ölkəyə – Trabzona yola düşəndə atası Qanlı qoca oğlunu bu niyyətdən çəkəndirmək istəyir, «əjdahalar, ilanlar sökə bilməyən

qalın meşələrlə, sıx ormanlar»la qorxudur. Qanturalı isə odun köməyi ilə keçilməz yerləri adlayacağını bildirir. Dədə Qorqud insanları daxilən saf, qüdrətli görmək istəyir. Ona görə də mənəvi aləmdən bəhs edən fikirləri odla əlaqələndirməyi tövsiyə edir, məsələn, «içinə od düşdü» kimi kəlamlara ilk dəfə onun adına bağlanan boylarda rastlaşırıq: «Selcan xatın bunu böylə gördi, içinə od düşdi» [58, 91]. Oğuzların adətincə, tonqal həmrəyliyə, birliyə çağırış rəmzi idi. Hündür yerdə bir tonqal qalananda xəbərdarlıq və səfərbərlik, ikisi – fəlakət və döyüşə çağırış, üçü – zəfər və təntənə demək idi.

Azərbaycanlıların qam təsəvvürlərini özündə əks etdirən ən əski inamlarda da tonqal yandırılmasının izahını tapmaq olar. Ulu əcdadlarımız belə hesab edirdilər ki, ildə bir dəfə ölmüş babalarının ruhları öz nəvə-nəticələrinə baş çəkməyə gəlirlər. Atababa ruhlarının gəlişinin vaxtı İlxır çərşənbələrə düşür. Əgər onlar görsələr ki, nəsilləri yaşayan evlərdə tonqallar qalanmır, ocaqlar sönüb, elə bilirlər ki, qoyduqları adət-ənənələr tapdanıb, övladlarına qalan var-dövlət göyə sovurulub, hər şey məhv olub, qayıdıb gedərlər və bir də o tərəflərə hərlənməzdilər. Bir də ilk çərşənbə axşamı görsələr ki, ocaqlardan tüstü gəlmir, xərəklər bişirilmir, nəvə-nəticələri deyib-gülmürlər, ac-yalavacdırlar, küsülüdürlər, onda da inci yər və bir də oralara gəlməzlər. Məhz bu inama görə, İlxır çərşənbələrdə tonqallar qalanır, şənliklər keçirilir, umu-küsü aradan götürülür.

Torpaq çərşənbəsi. Yazqabağı çərşənbələrin üçüncüsü torpağa həsr olunur. Dünyamızın yaranmasının mühüm amillərindən biri kimi götürülən torpaq sudan sonra ikinci maddi başlanğıcdır. Əski təsəvvürlərdə qadın cildində təsəvvürə gətirilir. Dildən düşməyən «Ana torpaq, ana Vətən» ifadələri buradan doğmuşdur. Onu da qeyd edək ki, əski görüşlərdə bir-birinin əksini təşkil edən bütün varlıqlar kişi və qadınla müqayisədə verilir. Maddi, bərk, soyuq, gecə, Ay, qaranlaq - qadındır, əksinə, mənəvi-ruhi, isti, gündüz, Günəş və işıq kişidir. Bu, xaosdan ayrılan ilkin dörd ünsürün (su, od, torpaq, hava) xarakteri ilə əlaqədardır. Ünsürlərdən kişi başlanğıclar «müsbət» {+}, qadın başlanğıclar isə «mənfi»dir {-} (*Sxemə bax*).

Torpağın meydana gəlməsi ilə Yer kürəsinin formalaşması başa çatır və təbiətdəki başqa maddi varlıqların (çayın, dağın, meşənin, çölün, heyvanın, insanın və s.) meydana gəlməsinə zəmin yaranır. Əksər mifoloji sistemlərdə dünyada olan bütün mövcudatın maddi, əşyavi tərəfi öz mayasını torpaqdan götürür. Lakin başlanğıcda allah hər şeyi hərəkətsiz halda meydana



gətirmiş və ruhla, sonuncu mənəvi ünsürlə canlandırmışdır. Deməli, torpaq odun köməyi ilə sudan ayrılıb üzə çıxandan sonra yaradılanların hərəkətə gətirilməsinə, canlandırılmasına təkan verən sonuncu ünsürə ehtiyac duyulmuşdur.

Mifoloji sistemlərdə torpağın meydana gəlməsi ilə qarmaqarışq chaos parçalanır, yuxarı və aşağı aləmlər yaranır, Ata Göyün (qədim türklərdə Göy tanrı) Ana Torpaqla (yunanlarda Heya, romalılarda Uran, türklərdə Etugen, yaxud Umay / Humay, atəşpərəstlərdə Armayt) müqəddəs nikahı baş tutur, bütün doğuşlar, törəmələr bu nikaha borcludur. Doğrudur, bəzən əksinə göstərilir. Məsələn, misirlilərə görə, Nut - göy anadır, Heb – yer isə atadır. Lakin hər iki halda müqəddəs nikahla kainatda həyat başlanır. Torpağın mənşəyi, yaranması ilə bağlı formalaşan təsəvvürlər də ziddiyyətlidir: ən primitiv inanclara görə, guya torpaq Yerlik, Ehe-Burhan kimi tanrılar tərəfindən dünya okeanından tutulur. Göyün yerdən ayrılmasına isə səbəb Şu (misir mənşəli külək allahıdır, övladları Nut-göyü Heb-Yerlə daim dalaşdığı üçün ayırır, o, dizini yerə qoymuş insan kimi təsvir edilir, bir əlini yuxarı qaldırıb Nut-göyü başının üstündə tutur) və

Enlildir («dil» şumercə külək deməkdir, Enlilin dünyaya gəlməsi atası Yerin anası Ki – Göydən həmişəlik ayrılmasına səbəb olur).

Azərbaycan miflərində həmin məsələyə ictimai don geydirilir. Belə ki, Göyün Yerdən aralanmasının səbəbi insanların şərə meyil etmələri ilə bağlıdır.

Yel çərşənbəsi. Dünyanın yaranmasında iştirak edən sonuncu ünsür havadır. Azərbaycan xalqının yazqabağı mərasimlərində Yel çərşənbəsi adı ilə qeyd olunur. Odlu birlikdə yel də mənəvi-ruhi (kişi) başlanğıc hesab edilir və maddi (qadın) başlanğıc - torpağa, suya əks cəbhədə durur. Canlılara nəfəs verməklə öz hərəkətliyini, dinamikliyini onlara keçirir. Başqa sözlə, cansız torpağı və suyu durğunluqdan çıxardır. Məhz bu xüsusiyyətinə görə yel ruhla eyniləşdirilir. Ümumiyyətlə, dünyanın mənəvi, ruhi tərəfləri kişilərlə, maddi, əşyavi tərəfləri isə qadınlarla əlaqələndirilir. Lakin od və hava işə qarışmasa maddi, əşyavi tərəf əbədi dəyişməz qalar, sular coşub-daşmaz, dalğalanmaz, torpaqlar vulkana çevrilib püskürməz, atalar sözündə qeyd edildiyi kimi, «Yel olmasa, sel olmaz». «Yel gətirib, gün qurudub». «Yel eləyəni fələk eləyə bilməz». «Yel üfürüb şişirtdiyini göyə qaldırar». «Yel əsməyincə çöp tərpenməz» [7, 198].

Dünya xalqlarının kosmoqonik mif sistemlərində hava mifik zamanın başladığı nöqtədə baş allahdır. Məsələn, qədim Misirdə hava allahı Şu göyü və yeri məğlub edir, bütün aləmi ələ alıb canlıları yaradır. Hindistanda Brahm nəfəsini bayıra buraxanda dünya yaranır, içəri alanda məhv olur. Çinlilərin təsəvvüründə isə göyün qapılarının açılıb-bağlanması ilə həyat-ölüm hadisələri baş verir. Müsəlman miflərində İsa nəfəsi ilə ölümləri dirildir, ona Məsih (nəfəs verən) deyilməsi bununla bağlıdır.

«Munisnamə»yə görə, Azərbaycanda lap qədimlərdə dünya hava və sularının hamisi bir məxluqun timsalında təqdim edilirdi: Bir əlini yerə dirəyən, digərini isə göyə dikən Səhayıl (qədim külək tanrısı Səbayel bəlkə də bu inancdan yaranmışdır) dəniz suyunun və küləklərin qoruyucusudur [126, 560]. Havanın himayəçisi və tənzimləyicisi Səhayıl göyə yüksələn əli ilə sərt küləklərin, qasırğanın, yerə dikilən əli iləsə coşub-daşan dəniz sularının qarşısını alır. Əgər Səhayıl sol əlini yerdən götürsə,

dəniz suyu kükrəyib bütün çölləri, düzləri basar, insanlar sulara qərq olar, boğulub ölər, sağ əlini aşağı salsa tufan, qasırğa qopar, dünya üzünü silib aparar, canlı varlıqlardan əsar-ələmət qalmaz. Səhayıl ikili xüsusiyyətə malikdir. Bir varlıqda həm kişiyə, həm də qadına xas xüsusiyyətlərin cəmləşməsinə atəşpərəstlikdə də rast gəlirik. Xeyir və Şər allahlarını bətnində bəsləyən tale və zaman tanrısı Zirvan /Şirvan həm kişi, həm də qadın idi.

Yel Azərbaycan mifik təfəkküründə yol göstərən, bələdçi rolunu da yerinə yetirir. Yel Baba (əksər hallarda əldən-ayaqdan düşmüş qoca sifətində peyda olur) qalın meşələrdə azıb mənzilini tapmaqda çətinlik çəkən xeyirxah insanların qarşısına çıxır, onlara bir yumaq verir və yumağı yerə atıb, diyirlətməyi tələb edir. Yel Babanın üfürməsi ilə yumaq açılır və azmışları mənzil başına çatdırır. Yel Baba haqqındakı bu təsəvvür sonralar Fatma nənənin yumağı şəklində nağıllara keçmişdir.

Azərbaycanlıların ən əski təsəvvürlərinə görə, Yel baba xırmana gəlməmişdən qabaq oradan buğda, dən götürməzlər. Sovurulmamış buğda götürənin oğlu ölür. Xırman sovrulandan sonra ilk buğda götürənin isə oğlu olar. Ulularımız deyirlər ki, «Yel əsdirəni söyməzlər». Çünki onun arxasında Baş Ruh durur. Yelə tüpürsən öz üstünə qayıdar. Eləcə də Yel dağına ziyarət edirlər. Adamlar ürəklərində hər hansı bir dilək tutub nəzir-niyaz gətirir, qurban kəsirlər. Yel Baba kimin nəzirini, qurbanını qəbul etsə, o adam xeyir tapar, arzusuna çatar. Bir inanışda isə deyilir ki, «Yel çərşənbəsi girən gün söyüd ağacının altına gedib niyyət elə və Yel Babanı çağır. Əgər Yel baba sənə səsini eşidib söyüdü budaqlarını torpağa toxundursa diləyin yerinə yetər».

Göründüyü kimi, Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncəsinin qaynaqları öz kökləri etibarlı ilə tarixin çox dərin qatlarına bağlanır. Onların izlərini gen yaddaşından adət-ənənələrə, rituallara, qədim bayramlara, folklor örnəklərinə, klassik ədəbiyyata, ümumiyyətlə, mədəniyyət formalarına qatmaqla unudulmağa qoymamışlar. Ulu Türkün övladları Dünyamızın Altaydan Qara dənizədək uzanan torpaqlarında, miflərin dili ilə desək, Gündoğandan başlayıb Günbatanda bitən ərazilərdə məskunlaşaraq kökdən gələn mənəvi amilləri öz yolları

ilə yaşatdıqları kimi, sak-hun-oğuz birliyinin təmsilçiləri azərbaycanlılar da həmin mənəvi sərvətin bir hissəsinin yaratıcıları olmaqla yanaşı ümumi qazandan götürdüklerini özünükülərə qatıb duyğularına, istəklərinə dayaq edə-edə bu günümüzə çatdırmışlar.

Üçüncü fəsil

MİFOLOJİ DÜNYA MODELİNİN TƏKAMÜLÜNÜN STRUKTUR MƏRHƏLƏLƏRİ

Hər bir mifoloji sistem özünün struktur mərhələlərinə malikdir. Azərbaycan-türk mifologiyası da struktur mərhələlərindən keçmişdir. Onların öyrənilməsi zəruridir. Bu, mifoloji təsəvvürlər sistemini elmi baxımdan bərpa etməyə, mifoloji dünya modelinin rekonstruksiyasını aparmağa imkan verir.

Mifoloji dünya modelində onun keçdiyi inkişaf mərhələləri struktur səviyyə-lərinə çevrilir. Bu cəhətdən mifoloji dünya modelinin struktur özünəməxsusluğu (dünya modelinin quruluşu) onu yaradan proseslərlə müəyyənləşir. Mifoloji dünya modelinin struktur səviyyələrinin öyrənilməsi onları yaradan mərhələləri öyrənməklə mümkün olur. Mifoloji dünya modeli mürəkkəb hadisədir: onun strukturundakı hər bir element çoxqatlı quruma malikdir. Mifoloji təfəkkürün ritmik, təkrarlanan strukturu onun elementlərinin daxili strukturunu görməyə imkan vermir. Çünki mifdə hər şey təkrarlanır. Hər hansı semantemin təkrarlanması monoton fon yaradır və tədqiqatçıda belə bir təsəvvür oyanır ki, sanki yalnız bir element və onun təkrarlanması var. Halbuki təkrarlanma, ritmlilik mifin funksionallaşma strukturuna aid hadisədir və onun alt qatında mexaniki təkrarlanma yox, dinamik inkişaf durur.

Azərbaycan-türk mifologiyası müxtəlif inkişaf mərhələlərindən keçmişdir. Həmin mərhələlər əsasında mifoloji dünya modelinin strukturu formalaşmışdır. Bütün şərtliliklərlə bərabər, belə hesab edirik ki, Azərbaycan-türk mifologiyasının tarixində aşağıdakı struktur mərhələlərini vurğulamaq məqsədəuyğundur:

1. Totemizm mərhələsi;
2. Şamanizm mərhələsi;
3. Dualizm mərhələsi.

Biz saydığımız mərhələləri ardıcıl proses kimi təqdim etmirik. Çünki bunların biri o birini doğuran, mütləq olaraq biri o birinin ardınca gələn mərhələlər kimi təqdim olunması mifologiyanın funksionallaşma prinsiplərinə ziddir. Mənzərə burada daha mürəkkəbdir. Söhbət mexaniki olaraq (düzxətli şəkildə) sıralanan mərhələlərdən yox, biri o birini qarşılıqlı şəkildə şərtləndirən avtonom proseslərdən gedir. Yəni Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixində zaman-zaman totemizm, şamanizm, yaxud dualizm dominant düşüncə modelinə çevrilmişdir. Bunlar biri o birini şərtləndirən proses olmaqla yanaşı, biri o birinin içində olan, biri o birində yaşayan mərhələlər də olmuşdur. Bunu təsəvvür etmək nə qədər çətin olsa da, mifin məntiqi belədir.

Totem dünya modeli və totem mifləri

Totemizm mifoloji düşüncə tarixinin çox mürəkkəb mərhələsidir. Belə olduğu üçün hətta tədqiqatçıların arasında zaman-zaman totemizmin ümumiyyətlə bir vaxtlar olub-olmaması haqqında mübahisələr də yaranmışdır. Müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən gah ibtidai din, gah sosial təşkilatlanma forması, gah mifoloji təsəvvürlər sistemi və s. hesab edilən totemizm mahiyyəti etibarilə insanla təbiət münasibətlərinin xüsusi formasıdır. Burada insanın təbiətlə qohumçuluğuna inam əsas götürülür. Məsələn konkret yanaşb deməliyik ki, totemizm dünyagörüşündə insan özünün ulu əcdadı kimi hər hansı heyvanı, yaxud bitkini götürür. Belə hesab edir ki, o, totem saydığı heyvandan, yaxud bitkidən törəmişdir. Başqa sözlə, heyvan, bitki insanın ulu əcdadı rolunda çıxış edir. Azərbaycan folklorunda insanın heyvanla, yaxud bitki ilə qohumluğuna dair istənilən qədər örnəklər gətirmək mümkündür. Həmin örnəklər tədqiqatçılar tərəfindən totemizmin qalıqları hesab edilir. Lakin onları təkə qalıqlar hesab etməklə folklorun əsasında duran mifoloji dünya modelini bərpa etmək mümkün deyildir. Totemizm dünyagörüşünün folkloradakı təzahürü son dərəcə zəngin və mürəkkəb hadisədir. Burada

totemizmlə folklorun münasibətləri də ayrıca bir yanaşma tələb edir.

Folklor xalqın dünyabaxışının söz və sənət kodları ilə ifadə olunmuş formasıdır. Totemizm isə mifologiya çağının dünyagörüşü hadisəsidir. Bunları bir-birindən böyük zaman məsafəsi ayırır. Lakin mifoloji şüur çağı üçün aktual olan totemizm tarixi şüur çağında öz gərəkliyni itirir və onun məzmunu folklor janrlarının məzmununa daxil olur. Başqa sözlə, totemizm dağılır və qalıqlar şəklində folklorlarda yaşayır. Azərbaycan folkloru belə qalıqlarla zəngindir. Bu göstərir ki, xalqımızın əski mifoloji düşüncə tarixində məzmunu və forması etibarilə zəngin totemizm mərhələsi olmuşdur.

Z.Freyd belə hesab edirdi ki, ilk-əvvəl totem – hamının yaxşı tanıdığı, südü və əti ilə qidalandığımız, ən adi, mülayim, ziyansız, yaxud qorxu yaradan, vəhşi heyvandır (quşdur, yer üzünün hər hansı bir maddi varlığıdır) [321, 330]. Lakin totemin mahiyyəti adiliyi ilə deyil, təsəvvürə gətirilən, gerçəkliklə əlaqəsi təsadüflər üzərində anılan fəvqəltəbiiliklə, sakrallıqla müəyyənləşir və totem seçilən hər hansı bir canlı-cansız varlıqda elə əlamətlər tapılır ki, bütün ailə üzvləri ilə müəyyən bağlılığı «əsaslandırılır». Təbii ki, təfəkkürdə, insan düşüncəsində o cür qəbul edilməsi nəzərdə tutulur, reallıqda isə ailə (tayfa, klan) üzvlərinin zahiri cizgiləri, xasiyyəti və davranışları ilə totem arasında elementar oxşarlıqlar göstərilir. Məsələn, flən heyvan kimi sürətli qaçırılar, yaxud uzağı görəndirlər, cəldirlər və s. Dünyagörüşü etibarlı ilə dinin ərafəsi kimi qəbul edilən totemizmdə bütün ailənin mütləq inamı ona köklənir ki, ulu əcdadları sayılan heyvan, yaxud başqa varlıq adı görünsə də, qeyri-adi magik gücə, yaradıcı qüdrətə malikdir. Totem insanları, həm də həmin nəslə məxsus hər şeyi törədən və himayə edəndir. Totem həmişə öz «törəmələrinin» (ona inanan insan nəslə nəzərdə tutulur) gələcəyini təyin edir, onları fəlakətlərdən, quraqlıqdan, xəstəliklərdən qoruyur, çətinə düşənlərin köməyinə çatır. Əlbəttə, o, bütün işlərini gözəgörməz vasitələrlə həyata keçirir.

Totemdə varislik əsas götürülür, irsən ya ana, ya da ata xətti ilə bir nəsilədən başqasına keçir. Ola bilsin ki, cəmiyyətin

qurulmasında hakimiyyətin rolu müəyyənləşəndə xanlığın, sultanlığın nəsil şəcərəsi ilə ötürülməsi prinsipi totemizmdən qalmışdır. Güman edilir ki, lap başlanğıcda insanı doğan qadına üstünlük verilmiş, ilk totemin dişi olduğu zənn edilmişdir. Türk xalqlarında Buynuzlu Ana maral, Boz Qurd haqqındakı miflərdə bunun izləri bugünədək yaşamaqdadır. Kişilərin məişətdə, sosial həyatda, primitiv istesalatda – ovçuluqda, silahların düzəldilməsində, maldarlıqda, əkinçilikdə, eləcə də xarici mühitlə, başqa toplumlarla münasibətlərin qurulmasında rolunun çoxaldığına görə totemə inamda da köklü dəyişikliklər baş vermiş, ailənin davamlılığının səbəbi ata (üstünlük ərkəc heyvanlara keçirilmişdir, məsələn, «Qoç Koroğlu» ifadəsində mifik mədəni qəhrəman ərkəc heyvanla müqayisədə verilir) qanadı ilə bağlanmışdır. Maraqlıdır ki, bütün sosial və əxlaqi öhdəliklərin əsasında totemə məxsusluq öndə durur. Getdikcə, totem aid olduğu tayfanın sərhədlərini aşır, öz ətrafında çoxsaylı insan dəstələri toplayır və prinsipcə ilkin anlamdakı qan qohumluğunu arxa plana adladır. C.Frezer «Totemism and Exogamy» (c. I. s. 53) əsərində yazır ki, insanlar «nəinki müasir mənada başa düşdüyümüz nəsil və qan qohumluğu ilə, daha geniş anlamda və qırılmaz tellərlə, sıx şəkildə totemlə bağlanırdılar» [325, 331]. Bir cəhət də maraqlıdır ki, totemi dar çərçivədə götürüb hər hansı bir konkret ərazidə yerləşdirmirdilər. Başqa sözlə, o, məlum məkana aid deyildi. Hansısa heyvan (quş və s.) totemləşirdisə, sürü, dəstə halında deyil, əlahiddə, ayrılıqda, müstəqil, eyni zamanda başqa totemlərlə və onun tərəfdarları ilə sülh şəraitində yaşadığı zənn edilirdi.

Qədim insanların gəzintisi, əməyi (ovçuluğu və meyvə toplamaları), yeməyi və dincəlməyi də toplum şəklində idi. Onlar üçün təbiətin bütövlüyü tanış olduqları ərazidən kənara çıxmırdı, dünya dağın o üzündə, çayın o biri sahilində bitirdi. Çünki dağın o üzünə, çayın o biri sahilinə toplum üzvlərinin ayaqları dəyməmişdi. Yaşadıqları məkandan uzaqda olan hər şey məchulluq idi, bilinməz başqa dünya idi. Öz «kiçik dünya»larında - yurdlarında isə hər şeyin başlanğıcı totemə bağlanırdı. O məkanda olan çayı, gölü, daşı, torpağı, suyu, havanı, heyvanı,

insanı, bitkini - dərk edilən bütün varlıqları doğan da, yaşadan da, məhv edən də totem idi. Ona görə də totemist görüşlərdə müqəddəs hesab edilən predmetlər və mifik obrazlar olduqca çoxdur. İnsanlar dünyaya zoomorfik düşüncənin pəncərəsindən baxırdılar.

Totemizm öz əsas xüsusiyyətini mükəmməl dinlərə ötürməklə universal dünyabaxışına çevrilmiş və bu zaman keyfiyyəti də dəyişdirilmişdir. Məsələn, atəşpərəstlikdə antitotemlər (totemə əks olan heyvanlar) özünü göstərir. Qədim muğların gen yaddaşında mamont, dinozavr, ağ və kürən ayı, pinqvin, tovuz quşu, delfin, köpək balığı, şir və s. nəslin başlanğıcında duran varlıqlar kimi baxılırdı. Ümumiyyətlə, zoroastrizmdə müqəddəs heyvan, bitki və minerallardan ibarət totemlər mühüm əhəmiyyətə malik idi. Totemlər vasitəsi ilə əsasən işıqlı qüvvələr fəaliyyət göstərirdi. Lakin ulu əcdadın totem tək qəbul etdiyi heyvanların işıqla əlaqələnməsi və uğur gətirməsinə inamın tarixi daha qədimlərlə səsləşir. Bir sıra türk tayfalarının (başqırd, aşına və b.) totemi sayılan Boz Qurd mifdə işıq şüası ilə göydən enir. Məlikməmmədin quyuda ağ qoça minməyə çalışması, lakin qara qoçun belinə düşməklə qaranlıq dünyaya yollanması da həmin təsəvvürlərin qalığıdır. Və ağ qoç-qara qoç qarşılaşması məhz totem-anti totem mübarizəsi – bir varlığın özünün ikili əlaməti, insanın daxilində xeyirlə şər in qarşılaşması kimi başa düşülməlidir. Antitotemlər – devlərin tərəfində duran heyvan və quşlar idilər ki, şəxsiyyətli adamların onlardan törəməsi ehtimal olunurdu. Ümumiyyətlə, totemlər iki halda özünü göstərirdi: 1) Eyni gündə, ayda, ildə doğulanlar həmin zaman bölgələrinə hamilik edən heyvan, quş, yaxud bitkinin övladları sayılırdı; 2) Totem tayfa birliyi və qan qohumluğu prinsipi ilə müəyyənləşirdi. Bu zaman bütün icmanın, cəmiyyətin başında duran törədici idi.

Atəşpərəstlərə görə, ilk insan nəslə bitkidən (ağacdan) törəmişdir. Ona görə də onların əsas totemi ağac idi. Baş totem təkcə insanların deyil, onların əhatəsində olan bütün varlıqların yaradıcısı idi. Bu səbəbdən də bəzən onun ətrafında çoxsaylı yardımçı totemlər fəaliyyət göstərirdi. Qadınları bir heyvan,

yaxud bitki, kişiləri başqası, eləcə də ovçuların, mal-qaranın, ayrı-ayrı zümrələrin, hətta fərdi qaydada hər kəsin ayrılıqda öz yardımçı himayədarları təsəvvürə gətirilirdi. Biri işıqdan gəlidiyi üçün insanı yaxşı əməllərə, digəri isə qaranılıqla bağlandığından pislilyə təhrik edirdi. Ulu əcdad elə zənn edirdi ki, totemin əlamətlərini hər bir insanın həm zahiri görünüşündə, həm hərəkət və davranışlarında, həm də daxili aləmində, xarakterində tapmaq olar. O əlamətlər ya işıqlı, ya da qara qüvvələr tərəfindən təmsil edilirdi. İnsan düzlük, ədalət tərəfdarıdırsa, deməli, totemdən keçən daxilindəki işıq qaranılığa qalib gəlmişdir. Totemist inamda totem yeganə və əsas obyekt deyil, müxtəlif əşyalar, predmetlər, emblemlər də «müqəddəs» sayılırdı.

E.M.Meletinski heyvan və quşların totemləşməsi ilə bağlı mifoloji əhvalatların bir-birini təkrarladığını, eyni motivin gəzərliyi zamanı tez-tez obyektini, yəni bəhs açdığı quşu, heyvanı başqası ilə əvəzlədiyini vurğulayaraq soruşur ki, «görəsən, kayot haqqındakı miflər «qurddan törəmə» motivindənmi yaranmışdır?» Cavabı belə şərh edir ki, «axı düzənlərdə yaşayan qurd hind-alqonkilər arasında da çox məşhur idi; eləcə də hər iki heyvan bərədəki söyləmələr həm ümumi tipoloji cəhətinə, həm də motivləşməsinə görə Qarğa haqqındakı miflə səsleşir». Miflərdə totemlərin demiurqlaşmasına da rast gəlirik. Belə ki, qurd, quş nəsil törətmək funksiyasından əl çəkib etnokulturoloji işlərin daşıyıcısına çevrilir. Məsələn, sakrallaşdırılan heyvan və quşlar tanrılara aid odu oğurlayıb insanlara bağışlayırlar. Bu mühüm hadisəni çox hallarda qurdla qartal yerinə yetirir. L.Y.Şternberg (1925) göstərir ki, dünyada planetlərlə (ulduzlarla) bağlanan miflər silsiləsində qartal xüsusi yer ayrılır. Ural-altay xalqlarında qartal xüsusilə şamana aid əlamətlərlə verilir və mifik mədəni qəhrəmana çevrilir. Yakutlar işıqla bağlanan xeyir ruhları qartalla, qara qüvvələri isə qarğa ilə əlaqələndirirlər. Meletinskinin müşahidələrində isə totemist mifoloji paralelizmdə qartal həmişə qarğadan üstün tutulur [252, 195-196].

Tabu. Harada totemə inam mövcuddursa, orada belə bir qanun var ki, heç kəs öz tayfasının üzvü ilə ailə qurub cinsi əlaqəyə girə bilməz. Bu, totemizmdə tətbiq olunan ilk əsas

qadağan sayılır. Qan qohumu ilə evlənmemək adətləri də burdan doğmuşdur. Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində – xüsusilə arxaik nağıllarla qəhrəmanın tərəf-müqabili uzaq ölkələrin, başqa xalqların qızlarıdır. Nağıl və eposlarımızda nadir hallarda türkün öz şəhərindən evləndiyi ilə rastlaşırıq. Deməli, totemizmin əsas atributu - ayini tabudur və bir inanc sistemi kimi onun mahiyyəti məhz tabu ilə müəyyənləşir. Doğrudur, totemizmdə ciddi şəkildə qorunan tabulardan - yasaqlardan biri kimi «öz soyu ilə evlənmeməyin» ən ibtədai baxışda yerləşməsi indiyədək mübahisə obyektinə çevrilmişdir. Bəzi tədqiqatçılar belə qənaət irəli sürürlər ki, qədim zamanlarda indi başa düşdüyümüz mənada eksozamiyanın totemizmlə heç bir əlaqəsi olmamışdır, sadəcə doğumu, artımı azaltmaq, yaxud çoxaltmaq, totemə inananların dairəsini genişləndirmək məqsədilə evlənməni başqa məkanlarla, toplumlarla bağlamışlar. Bir fikir də ondan ibarətdir ki, ata ilə qız, bacı ilə qardaş, ana ilə oğul arasında cinsi əlaqələrin qarşısını almaq məqsədi üçün hətta ölümə nəticələnən yasaq tətbiq edilmişdir.

«Tabu» sözü - polineziyalıların dilindən götürülmüşdür. Z.Freyd görə, «tabu»nun tərcüməsi çox çətin, çünki müasir dillərdə onun mənə tutumunu tam əks etdirən söz yoxdur. Hərfi mənəsi «qadağan olunmuş», «məhdudiyət qoyulmuş»dur, daha dəqiq desək, «müqəddəs həyəcan, yaxud çağırış» kimi səslənir. Tabu vasitəsi ilə edilən yasaqlar özlüyündə dini məzmunundan çox, əxlaqi təsir bağışlayır. Çünki onlar tanrının tövsiyələri tək təqdim olunmur. Tabular ümumi əxlaq normalarından systemsizliyi ilə seçilir və qeyri-şərtsiz, tələb şəklində insanın hansısa fəaliyyətinin döndürülməsi məqsədini meydana atır. Başqa sözlə, tabu – elə qadağanlar toplusudur ki, hər cür əsas, səbəb tələbindən tam məhrumdur. Tabunun tətbiqində «niyə? nə üçün?» sorğuları, «bəlkə, bu halda yerinə yetirmək mümkündür» şərtləri qoyulmur və onların mənşəyi, mənbəyi hardan gəlir, bilinmir. Bircə amil mühüm sayılır: tabu totemlə bağlandığından sözsüz yerinə yetirilməlidir. Z.Freyd göstərirdi ki, V.Vundun «Mif və din» /«Mythus und Religion», 1906, II, r. 308/ əsərində tabunu «insanlığın yazılmamış ən qədim «Qanun kodeksi» adlandırması

təsadüfi deyil [321, 347]. İnsan icmada yerini müəyyənləşdirərkən tabulara riayət etməlidir. Onların mənşəyindən danışanda, ümumi fikir bundan ibarətdir ki, tabu totem-tanrılardan da əvvəldir, bütün dinlər formalaşmamışdan qabaq da tabu mövcud olmuşdur. Totemizm və başqa inanclarda tabunu bu dərəcədə ilkinləşdirmək ona görə lazımdır ki, qoyulan məhdudiyyətlər pozulmasın.

Yasaqların pozulması zamanı cəzaların tətbiqinə gəlincə, bu, ilk çağlarda şəxsin öz daxili məsuliyyəti kimi başa düşülürdü: kimsə bilmədən tabunu yerinə yetirmədiyini anladıqda özü özündən intiqam alırdı. Belə inam vardı ki, əgər tabu yaradıcıya və ya şər qüvvələrə aid idisə, onlar həmin dəqiqə cəza tələb edirdi. Onu gecikdirmək də tabunun bir forması sayılırdı. Bu, elmi ədəbiyyatda «avtomatik cəza» adıyla təqdim olunur. Ehtimal edilir ki, sonrakı inkişaf mərhələlərində icma cəzalandırmanı fərdlərin əlindən alıb nəzarəti, icrasını öz üzərinə götürmüşdü. Çünki bəzən tabunu pozan elə cinayətdə günahlandırılırdı ki, təkcə özünü deyil, həm də yoldaşlarının həyatını təhlükə altına alırdı.

Tədqiqatçıların qənaətinə görə, bəşəriyyətin ilkin cəzalandırma sistemi tabu ilə bağlı meydana gəlmişdir. Kim tabuya tabe olmurdu, bununla özü də tabuya çevrilib icmadan uzaqlaşdırılırdı. O, tabu fəaliyyət göstərən ərazidə görünəndə daş-qalaq edilirdi. Və məlum təhlükələrdən icma üzvlərinin yaxasını o halda qurtarmaq mümkün idi ki, səbəbkar günahını başa düşüb keçirilən dini mərasimdə tövbə etsin. Tabunun mənbəyi insanlara və ruhlara məxsus ovsunlu, sehri qüvvələr sayılır və onlardan cansız varlıqlara ötürülməsi ehtimal olunurdu. Tabunu pozmaqla öz ruhunu tabulaşdıran şəxslər qorxulu şəri – qara magikliyi bədənlərində yerləşdirmiş sayılırdılar, toxunana mənfi təsir göstərirdilər. Tabunun pozulmasına səbəb şər xislətli magik güc idi. Azərbaycan türklərinin əski inamlarına görə, ceyran cildinə girmiş heyvanlar, göyərçinlər və qara qarğalar insanların aqlını oğurlayıb öz arxalarınca aparır, onları toplumun iradəsinin əksinə əməllər törətməyə sövq edirdilər. Sonralar heyvan, quş şəkilli anti-totemlər qulyabanıya, hallara çevrilmişdilər. Yasaq adlanan

magik güc insanları o halda qoruya bilmirdi ki, həmin şəxslər totemə məxsus ərazilərdən kənara çıxırdılar. Nağıllarımızda yad yerlərdə bəzi ağacın yarpağını qoparan, yaxud meyvəsini yeyən buynuz çıxardır, təpəsi aşağı durur və bu bələlardan başqa bitki vasitəsi ilə də qurtarır.

Tabuların bir qismi daimi, digəri isə ötəri xarakterli idi. Başçılar, ölümlər və onlara aid bütün varlıqlar birinciyə aid hesab olunurdu. Ötəri tabular isə məişətdə və əmək fəaliyyətindəki məlum hallarla – doğumla, döyüşçünün yurduna qayıtması, ovçuluq, balıqçılıq, maldarlıq və digər peşələrlə əlaqədar tətbiq edilirdi.

Totemizm Azərbaycan türklərinin mənəvi mədəniyyətində, xüsusilə folklor qaynaqlarında dərin izlər buraxmışdır. Lakin İ.Qəfəsoğlu totemizmin türklərdə olmadığını iddia edir, başqırdlardakı qurdun fin-uqorlardan, oğuzlardakı quş onqomlarının, ümumiyyətlə, maral, ilan, inək və b. totemlərin monqollardan alındığını bildirir. Məsələnin bu şəkildə qoyuluşu özünü doğrultmur. Birincisi, ona görə ki, totemizm inkişafın lap əvvəlində meydana gələn dünyagörüşüdür və sistemli din səviyyəsinə qalxa bilməmişdir. İ.Qəfəsoğlu mülahizələrini onunla əsaslandırmağa çalışır ki, guya F.Rəşidəddindən əvvəlki mənbələrdə oğuzların totemçiliklə bağlı təsəvvürləri özünə yer almır və «Tarix»dəki faktlar isə monqolların hücumları zamanı mənimsənilmişdir. Bu qənaətlərin elmi əsası ona görə yoxdur ki, oğuz və hun tayfaları monqol-tatar yürüşlərindəki totemizmdən qat-qat yüksəkdə duran dinlərə (şamanizmə, atəşpərəstliyə, xristianlığa və islama) keçmişdilər. Birdən-birə təkallahlı (Allah, yaxud dual yaradıcılar – Ahur-Məzd və Anhro-Manyu, Baş Ruh, ya da Göy Tanrısı) inanc sistemindən dönüb barbarlıq dövrünün əqidəsinə qayıtmaları əğlabatan deyil və onlar heç vaxt monqolların totem-tanrılarını özlərinin nəslinin başlanğıcında duran heyvan hesab etməzdilər. Eləcə də başqırdlar fin-uqorların totemini öz tayfa birliyinin adı kimi götürməzdilər. Ümumiyyətlə, onun gətirdiyi dəlillərin heç birinin elmi əsası yoxdur. Ona görə ki, prototürklər və oğuzlar haqqındakı digər yazılı mənbələrdən onlarla misal göstərmək mümkündür ki, onlar islam inancını

qəbul etmələrinə baxmayaraq totemçiliyin izlərini qoruyub saxlamışlar. İ.Qəfəsoğlu «Oğuz kağan»ın mətninə istinadən yazır ki, «altın tavuk – gümüş tavuk, ak koyun – kara koyun sözləri, eski türk ekonomisinde çobanlık ve ciftçiliği sembolize etmekte olur, kutsallıq ve tapınma ile ilgili bulunduğuna dair her hangi bir belirti yoktur» [352, 20]. Lakin unudur ki, Azərbaycanda yaranan iki böyük dövlətin adı eyniadlı tayfalardan götürülmüşdü. «Qaraqoyunlu tayfa ittifaqının bayrağında qara qoçun, Ağqoyunlu tayfa ittifaqının bayrağında isə ağ qoçun təsviri vardı» [13, 359]. Bunu təkcə qoyunçuluq peşəsi ilə bağlamaq düz deyil. Eləcə də Şərqi xalqlarının bütün ailələri ev quşlarını yetişdirməklə məşğul idilər. Nə səbəbə təkcə türk tayfası özünə Qızıl toyuq, yaxud Gümüş toyuq adı vermişdi? Başqırd xalqı xilaskar-hami qurdla bağlı onlarla əfsanə, mif yaratmışdır. Aşına tayfasını meydana gətirən də Boz qurd idi. Ümumiyyətlə, prototürklərin qədim inanclarında quşa, heyvana və bitkiyə tapınma əksər tarixçilərin diqqətini özünə cəlb etmişdir. L.N.Qumilyev yazırdı ki, «əgər iranlıların müqəddəs heyvanları it idisə, turanlılar tapınmada ilana üstünlük verirdilər» [179, 115]. Eləcə də oğuzların iki ağacın övladları olması barədə («Ağacdən doğulan cocuqlar mifi») həm ilkin qaynaqlarda, həm də orta əsrlərdə yazıya alınan eposlarda tutarlı dəlillər mövcuddur. Məsələyə tamamilə inkarçı mövqedən yanaşmaqdan, çoxsaylı totemlərin hansının türk, o cümlədən Azərbaycan xalqının mədəniyyətində daha dərin izlər buraxdığını üzə çıxarmaq lazımdır.

Qaba Ağac (şam, çinar, söyüd, palıd). Nəsli bitkiyə bağlamaq totemizmin ən ilkin mərhələsinin məhsuludur. İnsanlar ağacların barı ilə yaşamaq haqqı qazandıqlarını, ömürlərini uzatdıqlarını, qida olmadıqda aclıqdan qırıldıqlarını gördükdə (bəzi heyvan və quşların da bitki ilə qidalanmasını bura əlavə etmək olar) əsas bir cəhətinə - hər il qışda «məhv olub», yazda «dirilməsinə» görə bitkilərdə ilahi qüdrət axtarmış və hansına bu xüsusiyyəti uyğunlaşdırıb bilmişlərsə, ona totem kimi baxmışlar. Barını yemələrinə baxmayaraq, həmin bitkiləri qorumuş, budağını qırmaq, yarpağını qoparmaqla bağlı tabu tətbiq etmişdilər. Yurdumuzun müxtəlif guşələrində onlarla ağac pirinə gedib özünə

aid əşyanı budaqlardan asan, bununla ağacın köməyinə sığınıb arzusuna çatacağına ümid bəsləyən insanlara bu gün də rast gəlmək mümkündür. Eləcə də bəzi ağaclarla, bitkilərlə bağlı yasaqların inanclarda indi də yaşamasının şahidi oluruq: ««Çinar ağacını nə kəsməh, nə də yandırmaq olar. Ona görə ki, günaxdı, adam zərər çəkər». «Əvdən başqasına gül verməzdər. Gül əvlatdı, sevinci gedər». «Yemişəni, ağ gülü evə gətirmək olmaz, ondan xata gələr». «Bar ağaclarını murdarlamaq olmaz. Yoxsa ondan insana xətər gələr». «Əncir ağacını kəsip yandırmaq günaxdı» [16, 156]. və s.

Nağıl və eposlarda hətta alma insanı dünyaya gətirən vasitə kimi göstərilir. C.Frezerin yazdığı kimi, Qafqaz türklərində və «qara-qırğızlarda qısır qadınlar hamilə qalmaqdan ötrü tək alma ilə birlikdə yerdə sürünürdülər» [326, 120]. Yada salaq ki, xristian mifologiyasında bakirə Məryəmin (əri ilə cinsi əlaqəsi olmadan) İsus Xristossu möcüzəli şəkildə doğmasını S.A.Tokarev «totemizmin zərrəciyi» hesab edir [310, 83]. Bu, bəlkə də mübahisə doğura bilər. Lakin almanın yarıya bölünüb yeyilməsi ilə sonsuz və ahıl ər-arvadın övlad dünyaya gətirməsinin totemizmlə bağlılığını inkar etmək mümkün deyil. Bu cür nağılların bəzilərində almadan doğulan qəhrəman atasının xəyanətinə qarşı çıxıb onu öldürür və taxta sahib olaraq yeni nəsil və dövlət yaradır. Ölkənin sakinləri özlərini onun törəmələri sayırlar. Məgər bu totemizmdəki kimi yeni nəslin başlanğıcının almadan əmələ gələnlə qoyulmasına inamın qalığı deyilmi? Almanın qocanı cavanlaşdırıb ölümsüzləşdirməsi haqqındakı təsəvvürlərdə də totemizmin izləri var. Bu silsiləyə daxil olan nağıllardan ən məşhurunu - «Məlikməmməd»i Y.V.Çəmənzəminli klassik məqaləsində zərdüştlüklə əlaqələndirir: «Nağılda bəhs olunan alma ağacına bənzər «Avesta»da Naara var... Kür ilə Araz çayları arasında yaşayan qədim irqin etiqadınca Naara ağacı Kürqəsb dənizində bitib, bütün nəbatata ruh verirmiş. Bəziləri Naaranı əbədi həyat bəxş edən ağaca bənzədirlər. «Məlikməmməd»dəki alma ağacı Naaraya çox bənzəyir: almanı yeyən cavanlaşır və əbədi həyata vasil olur» [28, 45-46]. Naara-alma oxşarlığı bir yana qalsın,

«Avesta»da totemizmə əsaslanan daha dolğun mifik görüşlə rastlaşırıq. Bu da canlı aləmlərdən altıncısı insanın və onun nəslinin meydana gəlməsi ilə bağlı təsəvvürlərdə özünü göstərir. O.A.Makovelski yazırdı ki, «Biruniyə görə, Əhrimənə qələbə çalan Hörmüzü tər basır, onun alnından tökülən tər damcısından Kəymərd əmələ gəlir. Kəymərd Əhriməni məğlub edir və onun dalına minib çapır. Cəhənnəmin qapısına çatanda o, qorxuya düşür. Bu zaman Əhrimən onu yerə atır və yeyir. Lakin ölümü ərəfəsində Kəymərd dünyada ilk insan cütünü yaradan toxumunu buraxa bilir, beləliklə də dünyada ilk insan cütü doğulur» [246, 121]. İ.Braginski «Kəymərd» sözünü «ölümə məhkum canlı» anlamında yozur. Xeyir allahı Hörmüzdən yaranan bütün məxluqlar ölümsüzmüş. Guya Əhrimənin meydana gətirdiyi yüngülxasiyyət dev qadın cəhənnəmin qapısına çatanda Kəymərddi yoldan çıxardır. Bu günahına görə də, o, ölümə məhkum edilir. Atəşpərəstlik mənbələrində göstərilir ki, öləndən sonra Kəymərdin bədənini Hörmüzün köməyi ilə torpaq udur. Qırx ildən sonra həmin yerdə bir ağac bitir. Hörmüzün göstərişi ilə Ağac böyüyüb iki insana çevrilir. Hörmüz ilk kişi Mərd və ilk qadın Mərdyanağı yanına çağırıb deyir: «Siz insan nəslisiniz, dünyada birinci ata və anasınız, qayda-qanunla, ağılla hərəkət edin. Yaxşı olanı eləyin, yolunuzu azıb devlərin yalanlarına uymayın» [118, 262]. Ancaq onlar da devlər tərəfindən, Adəm və Həvva kimi aldadılırlar. Atəşpərəstlərə görə, yer üzündəki bütün insanlar ağacdan yaranan kişi Mərd və qadın Mərdyanağın törəmələridir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun «Basat Dəpəgözi öldürdüyü boyu»nda totemizmin mahiyyətində duran əsas məsələ («qanqohumluğu») özünə əsaslı yer alır. Basat Təpəgözə (Dəpəgözə) öz nəslini təqdim edəndə deyir ki, «Anam adın sorar olsan - Qaba Ağac! Atam adın deirsən - Qağan Aslan!» [58, 102]. Burada üç cəhət maraq doğurur:

a) Ağaca totem kimi baxılmasının tarixin ən qədim mərhələsinə - matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünə aidliyinə işarə olunur. Belə ki, Basat anasının adını birinci çəkir. Bu oğuz

adətlərinə tamamilə zidd idi. Ancaq anaxaqanlıq dövrünün təsəvvürləri ilə üst-üstə düşür.

b) Hamının bir-birinə qohum olması ideyasına inamın mövcudluğuna rast gəlirik. Təpəgöz Basata bildirir ki, biz süd qardaşıyıq. Hadisələrin əvvəlini xatırladıb demək olar ki, burada qeyri-adi heç nə yoxdur. Təpəgözə Basatın atası Alp Aruz baxmışdı, ona görə də bu sözü deməyə haqqı vardı. Elə məsələnin canı ondadır ki, Alp Aruz insanabənzəməyən məxluqu (halbuki Təpəgözdən doğma atası Sarı Çoban imtina etmişdi) öz qanından hesab edib, evinə gətirmişdi. Deməli, qədim insanlar onlara tanış ərazidə rastlaşdıqları bütün varlıqların «qanqohumluğuna» inanırdılar.

v) Totem kimi götürülən ağacın qaba (kobud) olması, yəni bar verməməsi. Maraqlıdır ki, Şimali Azərbaycanda yaşayan hunlar da barsız palıd ağacını totem saymışlar. Pir kimi götürülən «xan çinar» da bəhrə vermir. Xalq inanışlarında söyüd ağacını kəsən adam bədbəxt olur. Söyüd ağacı da meyvəsizdir. Bu, tabu ilə bağlı seçimdən irəli gəlirdi, yəni totem kimi elə ağac götürülürdü ki, ona qarşı olan bütün tabulara hamı əməl edə bilsin. İlk dövrdə meyvəli ağacların da ayrı-ayrı toplumlarda totem kimi anılması şübhəsizdir. Lakin tabuları yerinə yetirmək mümkün olmadığı halda (hətta hər şeyə qadir olan allahın cənnət bağındaki almalara qoyulan tabu da Adəm və Həvva tərəfindən pozulur) bəhrəsiz ağaclarla əvəz etmişlər. S.Əliyarov yazır ki, «əsətiri protooğuz təsəvvürlərinə uyğun olaraq boylarda ulu təbiətin, xüsusilə ağacın, dağın, suyun canlandırılması (animizm), soykök sayılması böyük yer tutur. Bunun yazıya alınmış izini M.Kalankatuklunun «Alban tarixi» kitabında görürük. VII yüzilin 70-ci illərində «Hunlar ölkəsində» knyaz Elteber və əyanlar «hündür ağaclar başbiləni və anası» olan bir palıd ağacını «həyatverici xilaskar tanrı» saymışlar. Onlar bu sıxyarpaqlı palıd ağaclarına sitayiş edərək... atlardan qurban verirlər; kəsilmiş atın qanını o ağacın dibinə axıdır, başını və dərisini budaqlarından asırdılar» [İstoriya aqvan Moiseya Kaqankatvasiti, SPb., 1861, s. 200]» [57, 258].

Ağac toteminin Azərbaycan mifoloji sistemində böyük əhəmiyyət kəsb etməsini əsaslandırmaq üçün yüzlərlə misal gətirmək olar. Təsadüfi görünsə də, oğuz mifoloji sistemində toplum, tayfa yaranmasına həsr olunan üç ox, boz ox (eposda «iç oğuz», «dış oğuz» şəklində verilir) motivlərində Azərbaycan türklərinin soy-kökündə duran tayfaların əksəriyyəti Oğuzun gölün ortasındakı ağac koğuşunda rastlaşdığı gözəldən doğulan oğlanların adı ilə (Göy, Dağ və Dəniz) bağlanır. Burada da məhz ana xətt ağacla əlaqələndirilir. Eləcə də «Salur Qazanın evi yağmalandığı boy»da dar anında oğuz igidi ağacdən kömək umur: «Məni sana asarlar götürməgil, ağac!» [58, 48] Özü də bunu islam yolunda vuruşduğu və Allahın birliyinə şübhə etmədiyi halda edir. Yaxud «Baybörə oğlu Bamsı Beyrək boyu»nda totemizmə söykənən «Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdir, Ozan, sənin xəbərin yox» [58, 62] etirafında bir qızın demək istədiyi belə bir fikir ifadə olunmuşdur: qardaşım Beyrəyin yoxa çıxması ilə nəslimizin kökü yerdən üzölmüşdür. Nəhayət, oğuz türklərinin lap başlanğıcda ağacdən doğulan beş cocuqdan törəmələri haqqındakı təsəvvürləri də bura əlavə etmək lazımdır.

Totemizmin ağacla əlaqələnen təsəvvürləri şamanizmə də keçmişdir. B.Ögəl türklərin (qərbi hunların və altaylıların) göy tanrısının məkanını göstərəndə «Dünya və Göy Ağacı»nın təsvirini verir: «Gök yüzünə doğru böyük bir çam ağacı yükseliyordu. Gökleri delip çıkan bu ağacın tepesinde ise Tanrı Bay-Ülgen otururdu. Şaman davullarındakı bu ağacların kökləri dünyada değıl; daha ziyadə göğün başladığı yerden itibaren başlıyordu» [358, 90-91]. Şamanların hər birinin «turun» adlı bir ağacı olduğunu bildiren alim bir adətdən də bəhs açır: şaman olmağa meyl göstərən yeniyetmələrin hərəsi bir ağac basdırır və elə zənn edirdilər ki, ağacın böyüməsi ilə yanaşı onların rütbələri də artır. Şamanlar öləndə onlara aid ağaclar da məhv olurdu. Bu ritualı xatırladan hala Azərbaycan uşaq oyunlarında da rastlaşırıq; bir-çox oyun tamaşalarda eyni qaydada ağacdən istifadə olunur və onu «turna» adlandırırlar. «Turna» sözü ilə «turun» arasındakı səsleşmə təsadüfi deyil. Və keltlərdə bu ağac «şaman nərdivanı» şəklinə düşür. Con Mettyus yazır ki, «Şaman nərdivanı»nın əsas

pillələrinin sayı 12-dir» [269, 39] və hər pillə kamilləşmənin bir mərhələsi sayılır. Keltlərdə də lap yuxarı başdakı sonuncu pillə Tanrıya məxsusdur. Diqqət yetirin, şamançılığın eyni funksiyaya xidmət edən əlaməti – mifoloji işarəsi birincilərdə köklü ağacın özüdür, ikincilərdə isə onun qurusundan hazırlanan məişət əşyasıdır. Bu onunla izah olunur ki, türklərin inanclarının əvvəlki mərhələsini nəslin kökünün ağaca bağlanması təşkil edirdi, buna görə də türk şamanları dünyanın özünü köklü ağac şəklində təsvirə gətirmişdilər. Şamanlıq keltlərə keçəndə isə ağac nərdivanla əvəzlənmişdir. Türklərdə ağac 9, bəzən də 7 köklüdür. Sakrallıq nişanələrinə görə 9 bütöv dünya, 7 isə planetlərdir. Ümumiyyətlə, «Avesta»da və qədim türk mifologiyasında insan iki qoşa ağacın törəmələridir. «Oğuz kağan»da bu qadın başlanğıclardan birinin Dünya Ağacının budağından enməsi şəklində kodlaşdırılır, insan-ağac birliyi ilə böyük bir nəslin bir qanadı (üçoxlar) meydana gəlir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da da qadın başlanğıc «Qaba ağac»dır, lakin kişi başlanğıc aslanla əvəzlənir. Heyvan-ağac izdivacından doğulan övlad eli qırılmaqdan qurtarır. İkinci birinci ilə müqayisədə daha qədim təsəvvürlərə söykənir. Lakin türk inancında ağaca tapınmanın üçüncü, tamamilə fərqli variantına da rast gəlirik. «Ağacdan doğulan cocuqlar» mifində birbaşa oğuz türklərinin bir qövmünün həm ata, həm də ana başlanğıcı «barsız ağac»dır. Oğuz türkünün digər qanadı isə Boz Qurddan doğulur. Burada «Aşına» haqqındakı mifdən fərqli olaraq Qurd kişi başlanğıcdır. Qədim Çin mənbələri vasitəsi ilə zəmanəmizə gəlib çatan «Ağacdan doğulan cocuqlar» mifinə diqqət yetirək: «Deyirlər, Doqquzoğuzların babaları hakim idi. Onun tanrılara layiq iki gözəl qızı vardı. Hökmdar qızlarını insanlardan uzaq saxlamaq üçün bir kilə düzəltdirir. Onları kilənin içinə qoyub tanrını çağırır. Tanrı Boz Qurd şəklində gəlir və qızlarla evlənir. Tanrının bu qızlardan Doqquz Oğuzla On Uyğur övladı dünyaya gəlir. Bunlar zamanla yaşa dolub qop qoca kişi olurlar. Həmin Doqquzlardan törəyənlər Kumlancı adını daşıyan ölkədə məskən salırlar. Orada Halın adlı bir dağ vardı. Dağdan Tugla və Şelenka adında iki çay (irmaq) axırdı. **Bu çayların arasında da iki ağac vardı.** Bu

ağacın biri Qayın, o biri də Çan (Çin//çinar) idi. Bir gecə həmin ağacın üzərinə göydən nur enir. Günlər keçincə ağaclardan birinin qarnı şişir. Doqquz ay, on gün sonra ağacın qarnında bir qapı açılır. İçəridə ağızlarında əmziklər olan beş cocuq görünür. Uşaqlar doğulmamışdan qabaq həmin ağacın ətrafında gümüşdən bir dairə yaranmışdı. Ağaclardan isə həmişə həzin musiqi səsləri eşidilirdi. Doqquzoğuzlardan törəyən türklər bu cocuqları böyüdürlər, adlarını Sunqur Təkin, Qutur Təkin, Tukak Təkin, Or [Ər] Təkin, Buqu Təkin qoyurlar. On beş yaşına çatanda oğlanlar ata və analarını soraqlayırlar. Xalq onları iki ağacın yanına gətirib: «Baxın, biri atanız, o biri ananızdır», - deyir. Cocuqlar həmin ağaclara qayğı göstərirlər: «Sevgili atamız və anamız» - deyər onlara sarılırlar. O zaman ağaclar da dilə gəlib övladlarına xeyir-dua verirlər.

Nəhayət, bir gün xalq toplanıb Buqu Təkini xaqan seçir. Ona görə ki, Buqu Təkin həm zəkalydı, həm də hər boyun dilini, obaların adət-ənənələrini bilirdi. Onun dörd qardaşı vardı ki, hər yerdə olub bitəni xəbər verirdi [Mətn internetdəki Türkiyə Cumhuriyyətinə aid saytdan götürülmüşdür].

Mifdə ilk nəzərə çatan odur ki, ayrı-ayrı toplumlara məxsus totemist görüşlər ümumiləşdirilir. Daha doğrusu, Türkün tayfa birliyi ideyasının gerçəkləşməsi ərəfəsində nəsil törədən totemlər bir-biri ilə əlaqələndirilib «qohumlaşdırılır». Mətdə əsasən, dörd totemdən bəhs açılır: Boz Qurd, Qaba Ağac (Qayın və Çinar), Sunqur quşu və Buqu (Buynuzlu maral). Köklə bağlanan digər miflərdən fərqli olaraq burada oğuzlar və uyğurlar dünyanın əbədi sakinləri tək göstərilirlər. Belə ki, «aşına» soyuna həsr olunan əhvalatda türkün son şəxsinədək qırılıb qurtarması, bir ərlə diş qurdun əlaqəsindən etnosun yenidən formalaşmasından bəhs açılır; burada isə heyvan, quş və bitkilərdən doğulanlar oğuz-uyğurların əhatə dairəsindən kənara çıxarılmır və təklənmirlər. Lakin nəslin kökünün tez-tez dəyişdirilməsindən anılır ki, mətn müxtəlif səpkili miflərdən quraşdırılmışdır. Əsasən dörd xətt bir hadisənin içərisində əridilir. Bunlardan ikisinin təsvirində totemin şərhı açıqdır, törəyiş bütün detalları ilə verilir (sxemə bax): birinci xətt Doqquzoğuz və Onuyğurların meydana gəlməsinə həsr

olunur və təsvirdə incə mətləb nəzərə çatdırılır: Tanrı Boz Qurd şəklində hökmdarın iki qızı ilə əlaqəyə girib Doqquzoğuzları və Onuyğurları dünyaya gətirir. Əgər oğuzların mənşəyinə həsr olunan müxtəlif mənbələrə aid iki mifi müqayisə etsək, görərik ki, həm «Ağacdən doğulan cocuqlar»ın, həm də uyğur «Oğuz kağan»ının başlanğıcı və nəticəsi eynidir. Belə ki, uyğur eposunda da qadın başlanğıcı ikidir və bu səbəbdən də türk eli iki qola ayrılır. Fərq ondadır ki, tayfalar birində bərabər (12/12), digərində isə 9-un 10-a nisbətində göstərilir. Eləcə də birincidə kişi başlanğıc demiuqr – mifik mədəni qəhrəman, ikincidə isə totem Boz Qurddur. İkinci xətdə oğuzlara bir nəsil də qatılır. Hər iki başlanğıc Ağacla müəyyənləşir.

Doğrudur, Ata-ağac passivdir, çünki ana-Ağac göydən düşən işıqla hamilə qalır, vədə yetişəndə ağzı əmzikli beş cocuq doğur. Bu cocuqları da Doqquzoğuzların qadınları və ərləri bəsləyirlər. Mətdəki sakral rəqəmləri – tayfa birliklərinin sayını toplayanda qəribə halla rastlaşırıq: Boz Qurdun birinci arvadından törəyən oğuzlar 9, ikincidən doğulan uyğurlar 10, iki ağac gövdəsindən çıxanlar 5-dir, hamısının cəmi isə 24-dür (9+10+5=24). Bu, F.Rəşidəddinin təqdim etdiyi oğuz nəsillərinin sayı ilə üst-üstə düşür. Deməli, ulularımız oğuz-türk görüşlərindəki məlum mifik dünya modelini ilkin olaraq totemist təsəvvürlərdəki strukturlar əsasında formalaşdırmışlar. «Ağacdən əmələ gələn cocuqlar»ın üçüncü və dördüncü xəttində nəslin kökü Sunqur quşu və Buynuzlu maralla əlaqələndirilir. Beş qardaşdan «Maral»/«Buqu» adını daşıyan nəticədə bütöv Oğuz-türk elinin başçısı seçilir. O, yuxuda Yeşim daşını buta alır: onu əlində tutduqca türkün bütün dünyaya sahib duracağını öyrənir. Ola bilsin ki, bu, türkün bir tayfasının – buquluların (qırğızların) qurduğu böyük imperiyaya işarədir. Hər halda bir mifdə dörd totemin eyni etnosun kökündə birləşdirilməsi onu göstərir ki, türkün totemizmə inamışı olmuşdur.

Azərbaycanlı müəllifin XIV-XV əsrlərə aid tarixi-coğrafi əsərində göstərilir ki, «Toğuzğuzlar ölkəsi – türk xalqıdır. (Ölkələrinin) uzunluğu iyirmi günlük yoldur. Onlarda ibadətqah yoxdur. Atlara pərəstiş edirlər, atlara yaxşı yem verib (bir-iki)

yaşlı atları və dayçaları yeyirlər. Göy qurşağını görəndə bayram keçirirlər. Onlarda qan daşı var. Əgər bu daşı qanaxan yarası olan insanın boynundan assan, qan axması dayanar» [36, 137]. Doqquzoğuzların atlara vurğunluğu və təkcə Göy qurşağına ilahi varlıq kimi baxmaları yunan tarixçilərinin Azərbaycanda yaşayan massagetlər bərədəki məlumatları ilə üst-üstə düşür. Bakılı alimin nişan verdiyi mifoloji inancların bəzi məqamları isə «Ağacdan doğulan cocuqlar» mifi ilə səsləşir. O, Doqquzoğuzların Göy qurşağına inanmaları (mifdə totem ağacların üstünə göydən nur ələnməsi), əllərində Qan daşı (mifdə Yeşim daşı) saxlamaları haqqındakı məlumatları, yəqin ki, yerli ağsaqqalların dilindən eşitmişdi.

Başqa tarixi mənbələrdə də Azərbaycan xalqı arasında kökü ağac və quşla əlaqələnen tayfaların adı çəkilir. Məsələn, «Qızılbaşlar tarixi» kitabında Səfəvi xənadının sağ cinahından olan ağacəri və ördəklü tayfalarından bəhs olunur [110, 6]. Burada Azərbaycan türk soyunun biri ağaca ər tək yanaşır, digəri isə özünü quşla müqayisə edir.

Buynuzlu ana maral. Azərbaycanın ilkin dünyagörüşündə heyvan və quş totemlərinin də özünəməxsus obrazlar qalareyası (buynuzlu ana maral, inək - öküz, ilan, aslan – qurd, ağ sunqur quşu totemi və s.) yaradılmışdır. Onlardan ən önəmlilərinin mifoloji görüşlərdəki yerini müəyyənləşdirməyə çalışacağıq. N.Y.Marr bütpərəstlik təsəvvürlərinin materialları əsasında göstərirdi ki, «avropalıların ən qədim miniyi maral olmuşdur və bu, onların nağıllarında da izlərini qoruyub saxlamışdır: çox hallarda qəhrəman sürətli getmək üçün əfsun oxuyub maral cildinə girirdi» [250, 125]. Bizcə, «əfsun oxuyub maral cildinə girmə» motivi totemizmdən çox, ovçuluq rituallarına bağlanır. Maral sanki onu ovlayanlardan xilas olmağa can atır. Lakin Azərbaycan epik ənənəsində eyni formada süjetlərə nüfuz edən cildəgirmə epizodlarında maral ceyranla əvəzlənir. Başqa sözlə, folklor epik ənənəsində şərin əlindən qurtarmağa can atan qəhrəman avropalılarda olduğu kimi marala deyil, ceyrana və digər heyvanlara (məsələn, «Oxayın nağılı») dönür, onu təqib edən qüvvə isə ovçu olub ox-yayını əlinə alır, qovdu-qaçdı

başlanır. Belə nəticə çıxır ki, marala mifik anlamda totem kimi yanaşıldığından onu incitmək, qovmaq, bir sözlə, yaradıcının başqa heyvanlardan və öz övladları insanlardan qorxub qaçdığını təsvir etmək olmazdı. İnanclarda, atalar sözü və məsələlərdə marala qarşı qoyulan tabuya bütün hallarda riayət edilir. Onu pozan ən ağır bəlalarla üz-üzə durur. Deməli, avropalıların folklorunda maral kimi təqdim olunan obrazın Azərbaycan folklorunda eyni funksiyanı yerinə yetirərkən ceyranlaşmasının səbəbi birincinin totemliyində axtarılmalıdır.

Buynuzlu Ana maral xalqın poetik şifahi yaradıcılığında və inanclarında yeganə heyvandır ki, birmənalı münasibətlə qarşılır. Bayatılarda maralın qaçıb uzaqlaşması insan qəlbinin daşa dönməsinə bərabər sayılır. Maralın Azərbaycan türklərinin əsas totemi kimi qəbul edilməsi son illərdə yurdumuzun müxtəlif bölgələrində aparılan arxeoloji qazıntılarla da təsdiqlənir. Qeyd edək ki, üç yerdən - Şəki, Şamaxor və Ağdaşdan totem maral fiqurları tapılmışdır. Bu tapıntıların nə qədər əhəmiyyətli və mühüm olduğunu nəzərinizə çatdırmaq üçün arxeologiya tarixinə müraciət edib nəticələri əldə edəndə görürük ki, dünyada ancaq bir neçə yerdə totem maral aşkar edilmişdir:

«*Boğazgöy maralı*». Mərkəzi Türkiyənin şimalında, Boğazgöy yaxınlığında yerləşən b. e. ə. 4 - 3 minilliyə – eneolit və mis dövrünə aid Alaca Hüyük nekropolundakı 13 qəbrin birindən (şah qəbri hesab edilir) təxminən b. e. ə. 1250-ci ildə qoyulan üç heyvan fiqurlu bayraq başı aşkar edilmişdir [151, 10]. Əslində mifik dünya modelini əks etdirən mis fiqurun birpilləli nərdivana oxşar iki ayaqlığı var. Burma dairəciyinin - kosmosun (yuxarı hissəsi qövsvaridir – göyü xatırladır, aşağı oturacaq isə düz xətlə kəsilir – yer nəzərdə tutulur] ayaqlığına bitişik, sağda və solda yerləşən iki çıxıntı maral buynuzunu xatırladır. Deməli, qədim türklərin ilkin təsəvvürünə görə, dünya maralın başında – iki buynuzunun arasında yerləşirdi. Burulma şəklindəki dairənin yuxarı hissəsi göyü, aşağı düz hissəsi isə yeri göstərirdi. Maraqlıdır ki, dairənin ortasında dörd ayağı ilə düz hissəyə pərçimlənən iki öküz və bir maral fiquru var. Maral ortadadır, sağ və solunda dayanan öküzlərdən təxminən iki dəfə böyükdür.

Halbuki, gerçəklikdə maral öküzün qıçı boydadır. Maralın 13 çıxıntılı iri buynuzları kosmosu andıran burulma dairədən xeyli kənara çıxır. Öküzlərin hər ikisinin bir buynuzu – sağda dayanan sağ, solda dayanananın isə sol buynuzu yarımçıqdır (sınıqdır). Buradan belə nəticə çıxır ki, maral baş totemdir, dünyanın yaratıcısıdır, öküzlər isə onun göməkçiləridir. Maralın yaratıcı – totem olmasını şərtləndirən əsas cəhət odur ki, onun belində yeddi dairə şəkli cızılmışdır. Eyni ölçüdə olmayan bu yeddi dairənin hərəsinin içərisində bir kiçik çevrə də yerləşdirilmişdir. Maral erkəkdir. Boynunda və buynuzlarının altında ildırımın çaxmasını xatırladan iki paralel xətlə bucaq kəşimləri mövcuddur. Qəribədir ki, Vavilyondakı (b. e. ə. 1790 –cı il) İştər darvazası üzərində çoxsaylı heyvan rəsmləri (daha çox at və şir) arasında marala rast gəlmirik. Deməli, onda şumer, yəhudi, yunan və pəhləvi mədəniyyəti ilə bağlayan əlamətlər yoxdur.

«*Skif maralı*». Şimali Qafqazda Gələrmes və Ural kurqanlarından b. e. ə. 7-5 əsrlər Skif mədəniyyətinə aid qızıl maral fiquru tapılmışdır [151, 225]. Onun 10 dişli buynuzları iki yerə ayrılır, burnuna doğru uzanan birinci tərəfdə iki saç burumunu xatırladan çıxıntı var və arxaya - quyruğnadək uzanıb belinə bitişik hissədə isə eyni şəkildə yuxarıda yumrulan altı və belinə bitişik yerdən başına doğru qatlanmış düz sonluqlu iki çıxıntı uzun at hörüklərini, buynuzlar isə bütövlükdə şah tacını xatırladır. Maralın qabaq ayaqları sinəsinə doğru qatlanaraq arxa pəncələrinin üstünə qoyulmuşdur. Dabanları zirehlidir. Bütün detalları böyük sənətkarlıqla, zərgər dəqiqliyi ilə işlənmişdir. Maralın göz yerindən hiss olunur ki, orada iri almaz olmuşdur.

«*Şəki maralı*». «Kitabi-Dədəd Qorqud» eposunun 1300 illiyinə aid bayram şənlikləri ərəfəsində (1999-cu ilin ortalarında) Şəkinin Daşüz qəsəbəsinin Atçılıq kompleksi ərazisində arxeoloqların əvvəllər «Cıdır düzü nekropolu» adlandırdıqları qədim qəbirstanlıqda (Bakı-Balakən avtomobil magistralından 6-12 m. aralıda qazılmış mühafizə kanalının arasında, mühafizə xəndəyindən 4 m. aralıda) kəşfiyyat-qazıntı işləri aparılırdı. Əvvəllər bu yerlərdə müxtəlif məqsədlərlə xəndəklər qazılarkən Son və Orta Tunc dövrünə aid 20-dən artıq qəbr sıradan

çıxarılmışdı. Lakin bəzi predmetləri – tunc xəncər tiyəsinin qırıqlarını aşkarlamaq mümkün olmuşdu. Arxeoloqların hesabatında göstərilir ki, «Nekropolda torpaq qəbirlərlə yanaşı kurqanlar da vardı» [17, 10]. Qəbirdə insan və heyvan (at) sümüklərinə simmetrik halda məişət qabları da düzülmüşdü. Maral fiqurunun qəbrin baş tərəfində qoyulması faktı sosial və siyasi sahədə bəzi gümanları dəqiqləşdirməyə əsas verir. Maral fiquru qəbrin Şimal qurtaracağında, yəni bərabəryanlı trapesiya formasındakı dəfn çalasında kiçik oturağa bitişik aşkar edilmişdir. Fiqurun buynuzları dəfn çalasının döşəməsinə tərəf qoyulduğundan onun üz-sifət hissəsi yuxarı meyilli idi, səmaya baxırdı. Fiqurun ümumi vəziyyəti belədir ki, maral şərqə baxır. Bu fiqurun orijinallığı ondan ibarətdir ki, iki buynuzunun arasında alın xəttinə paralel dörd çıxıntı vardır, bunlar kiçik buynuz təsiri bağışlayır. Düzdür, fiqurun bədən hissəsi, xüsusən qarnı Azərbaycanda aşkar edilmiş «Şamxor maralı» ilə eynidir. Başqa sözlə, onlar işlənmə texnika və texnologiyasına görə bir-birindən o qədər də fərqlənmir. Lakin «Şəki maralı» bir tutacaq üzərindədir, həmin tutacağa yiv açılaraq möhkəmləndirilmişdir. Digər tərəfdən, onun duruşu, başını dik tutması göstərir ki, «Şəki maralı» məğrurdur, müdrikdir, qorxmazdır, başlıcası isə sanki öz dəstəsini mühafizə etmək məqsədilə keşikdə durur. Arxeoloqlar bu qənaətdədirlər ki, maral fiquru təkə döyüş arabasına bağlanmaqla böyük nüfuz sahibini fərqləndirən rəmz kimi qoyulmamışdı, daha konkret məna daşıyaraq aid olduğu dövrdə (güman edilir ki, ilk Tunc dövrünün sonu, orta Tunc dövrünün əvvəllərinə aiddir) Azərbaycanda, müəyyən səviyyəyə çatmış dövlətdə «ordunu rəmzləşdirmişdir» [17, 13]. Şəki maralı özündə təkə ordunun deyil, cəmiyyətin mühüm amillərini daşıyır. Onun buynuzlarındakı 12 çıxıntı dövlət birliyində iştirak edən türk tayfalarını bildirir. Çünki «Şəki maralı»nın iki buynuzunda 8 (hərəsində 4) və kəllə hissəsində eyni xətt üzrə əlavə 4 çıxıntının olması ($8+4=12$) həmin dövrdə Azərbaycan cəmiyyətinin səviyyəsi haqqında mifoloji məna yükü daşıyır. Yada salaq ki, oğuz-türk mifoloji dünya modelində cəmiyyətin iki qanadının hərəsində 12 tayfa iştirak etdiyi göstərilirdi. İstər bu nekropolda,

istər Daşüz torpaq karxanasında və istərsə də Küdürlü, Sarıca-Minbərək kurqanları sırasında qoyulan qabların dəfn çəlasındakı vəziyyəti və sayı maral fiqurunun buynuzlarındakı çıxıntıların say və düzülüş sistemi ilə üst-üstə düşür və qoşa rəqəmlərin rəmzi məna tutumuna malikliyindən xəbər verir: 2, 4, 8, 12. Onu da nəzərə çatdırmaq lazımdır ki, döyüş arabasına taxılan maralın hökmdar, yaxud sərkərdə ilə bir qəbirdə basdırılması ağlabatandır. Bu olsa-olsa dövlət başçısının əlində tutduğu hakimiyyət simvoludur. Yunan miflərində, göy insanları yuxuya vermək gücünə malik olmadığını gördükdə hakimiyyət əsasını yerə sancıb oranı tərk edir. Həmin əsa yeni bitkiyə çevrilir. Məhz «Şəki maralı» totemi əks etdirdiyi üçün onu əlində tutan başçı (hökmdar) yer üzündə yaradıcının (totem maralın) elçisi sayılırdı. Hamı ona sitayiş edirdi. Ola bilsin ki, dəfn olunan hökmdar sonsuz idi, ona görə də atadan oğula keçən xanlıq sülaləsi onunla başa çatmış, həmin nəslin hamisi sayılan maralın fiqurunu da bu mənada yanında basdırmışdılar.

4. «Ağsu maralı». Ağsu rayonunun şimal-şərqində qədim Nərgizaba (Nərgizoba) yaşayış məntəqəsindən təsadüf nəticəsində aşkarlanmışdır. Tarixçi V.Əliyev bildirir ki, Nərgizabada maddi-mədəniyyət nümunələri Məhəmməd kişi tərəfindən tapılmışdır. O, həyətəni sahəsində təsərrüfat işləri görəkən saxsı məmulatlar və bir sıra tunc əşyalar əldə etmişdir. Alimin fikrincə, bu tapıntılar - içərisində tunc qablar və bir ədəd qədim mif motivini özündə əks etdirən maral və qartal fiqurları xüsusi elmi dəyərə malikdir və Qafqaz Albaniyası mədəniyyəti tarixində yeni səhifə açmağa imkan verir. Elə bil ki, Ağsu maralı Türkiyədən tapılan dünya modelinin bir az yığcamlaşdırılmış təkrarıdır. Çünki burada da maral dairənin – kosmosun içərisində yerləşir. Lakin çevrə bütövdür, yer – hissəsi aşağıdan kəsilmir. Dairəyə bitişik xırda halqa bəzək əşyasını ipə, yaxud qızıl zəncirə keçirmək üçündür, ona paralel ox ucu şəkilli çıxıntı boğazdan asılında yerə doğru istiqamətlənir, demək, göyün-kainatın yerlə bağlılığını göstərir. Maral boynunu dairə istiqamətində arxaya döndərüb dal ayaqlarına və buynuzlarına pərçimlənən qartalə baxır. Qartal məğlub vəziyyətdədir. Güman etmək olar ki, bəzək əşyasının

mənsub olduğu dövlətin ikinci sütununu təşkil edən tayfanın totemi qartaldır, lakin toplum halına gələndə marala üstünlük verilmiş və baş totem – yaradıcı hesab edilmişdir.

5. Şamxor maralı. Onun Şəkidən tapılan maralla oxşarlığı çoxdur.

Göründüyü kimi, dünyanın ən mötəbər arxeoloji ensiklopediyalarını bəzəyən maral fiqurlarının totemlə bağlananları qədim türk məskənlərində (Azərbaycanda, Türkiyədə və saklar yaşayan Şimali Qafqazda) aşkar edilmişdir. İspanların qayaüstü maral şəkilləri isə adi ov heyvanlarıdır, onların sakrallıqla heç bir əlaqəsi yoxdur. Amerika maral sürüsünün də ilkin görüşlərlə bağlılığı mübahisəlidir. Tarixçilərin fikrincə, Şəki «sak» sözündən (Saki / Şaki / Şəki – saklar) əmələ gəlmişdir. Qədim prototürklərin vətəni Ural boyundan Qafqaz dağlarının ətəklərindəkə uzanırdı. Sakların Bizanslarla döyüşləri, qələbələri, oralarda daimi məskunlaşmaları da tarixə bəllidir. Ona görə də Şimali Qafqazdan tapılan maralla Türkiyə, Azərbaycan (Şəki, Ağsu, Şamxor), eləcə də Gürcüstan (Alazanın Gürcüstan hissəsindən aşkarlanan) maralların qohumluğu – bir kökdən olması şübhəsizdir. Lakin Şəki və Şamxor maralları mənşəyinə görə daha qədimdir. Doğrudur, Türkiyə maralı mifik dünya modelinin əsas elementindən ibarətdir, heykəllər kompleksinin mərkəzi detalıdır. Zahirî görünüşü etibarlı ilə «Şəki maralı»na oxşamaqla yanaşı, məzmun baxımından da aralarında bağlılıq var. Belə ki, maral tapılan nekropolda başqa heyvanların – atın və qoyunun sümüklərindən qalıqlar da aşkarlanmışdır. Ağsu maralı da tək deyil, ona arxa ayaqlarına çırpınan qartal bitişdirilmişdir. Zahirî yaxınlıq isə ondan ibarətdir ki, ikisinin də buyuzlarının forması və çıxıntılarının sayı uyğundur. Cüzi fərq çıxıntıların türk maralında tək (on üç), Şəki və Ağsu marallarında cüt (on iki) olmasıdır. Bu fərq birincinin ata-kişi (erkək), ikincinin ana-qadın (dişi) olması ilə əlaqədardır. Bir cəhət də maraqlıdır: hazırlanmış materiallara görə də dəqiq müəyyənləşdirmək mümkündür ki, Azərbaycan maralları daha qədim dövrlərə aiddir. Çünki skif maralı qızıldan, türkiyə maralı misdən, Azərbaycan maralları isə

tuncdan tökülmüşüdür. Tarixi dövrləşmədə əvvəl tunc, sonra mis və qızıl gəlir.

Türk xalqlarından Azərbaycan və qırğızların folklorunda Ana maral baş totemdir. Maraqlıdır ki, hər iki xalqın inanclarında, Ana marala toxunanın kökü kəsilir. Şifahi dildə yaşayan maral əfsanələri Azərbaycan xalqının psixologiyasını, əxlaqi-etik normalarını, ən xarakterik adətlərini özündə yaşadır. Bir sıra xüsusiyyətlərinə görə qırğız və Azərbaycan türklərinin maral haqqındakı təsəvvürlərinin eyni kökə bağlılığı nəzərə çarpır.

Birincisi, qırğızlarda olduğu kimi, bizdə də maral əfsanələri su kultu ilə bağlanır. «Acınohur» gölü haqqında ulularımız danışirlar ki, dünyanın dolaşmaq çağlarıydı. Hələ adamlar inəyicamiş, qoyunu-keçini əhilləşdirməmişdi. Lakin Azərbaycan elləri süddən, qatıqdan korluq çəkmirdilər. Ona görə ki, kəndin üstündəki meşədə bir sürü maral yaşayırdı. Marallar dar günündə insanların dadına çatır, onların firavan yaşamalarına çalışır, maralların süd övladlarının arasına yad qadın daxil olanadək evlərdə düzlük, səmimilik, sədaqət mövcuddur, artıqtamahlıq yoxdur. Hamı ailəsinə çatan qədər süd götürür və qonşusuna paxıllıq etmir, gözü başqasının süfrəsində qalmır. Elə ki, yad adam maral övladlarının sırasına daxil olur, bütün münasibətlər pozulur. Ana maralların müqəddəs südü itin-qurdun qabağına tökülür. Adamlar bununla ana maralların qəlbinə toxunurlar. Şəri islah etmək əvəzinə, şərait yaradırlar ki, bərəkət yerlərinə – maralların süd dolu döşlərinə özgələr əl uzatsınlar. «Maralgölün» yaranmasına həsr olunan əfsanədə [14, 190] də totem – maral təbiətin bir gözəl abidəsinin – gölün yaranmasına səbəb olur. Doğrudur, burada hadisələr tamamilə real zəminə köçürülmüşdür. Ana maralın yalnız adından istifadə edilmişdir. Başqa sözlə, başlanğıcda Maral xan qızıdır, hadisənin finalında isə cildini dəyişib marala dönür. Əfsanədəki «yurdun itməsi» motivi ən əski təsəvvürlərə söykənir. Yaradıcı o vaxt insanları yaşayış yerlərindən didərgin salır ki, orada haqq, ədalət tapdanır, insanlıq itir (Nuhun tufanı mifində olduğu kimi). Maral ata və anasının «itmiş yurd»dakı xəzinəni tapmaq» təklifinin yerinə daha gərəkli və əhəmiyyətli işin yerinə yetirilməsini irəli sürür. O, Kəpəzin

sinəsində quruyan gölün sularını özünə qaytarmağı bacarana ərə gedəcəyini bildirir. İtmiş yurd axtarılmır, lakin dağdan bulaq çəkilməklə gölün suları təzədən öz yatağına qaydır.

İkincisi, hər iki xalqın əsgü inanclarına görə, Ana maralın balasına əl qaldıran öz övladından olur. Ulularımız «Maralın göz yaşları qiyamətin çatdığını bildirir» fikrinə gəlmişlər. Ümumiyyətlə, maral əfsanələrində övlad-bala motivi ön planda olur. Çünki türk üçün uşaq dünyanın bütün nemətlərindən qiymətlidir, əzizdir. Ata oğlu dünyaya gələndə özünə arxa, dayaq, dar ayaqda söykənəcək yeri tapdığını sayır, ocağına sönməzlik qazanır. Qız isə həyatın sevinci, fərəhi, evin bərəkəti, gur işığı, təmiz suyu, saf havası, bağçanın xoş ətirli gülü, ocağının başqa ocaqları alovlandıracaq qığılcımı hesab edilir.

«Qızıl beşik» əfsanəsində türkün qanına, ruhuna işləyən prinsiplər Ana maralın xilaskarlıq funksiyası ilə müdafiə olunur. İnsan öz nəslinin davamı naminə ömrünü həsr etdiyi peşəsindən belə əl çəkməyə məcbur qalır. Ulularımızın qənaətinə görə, evdən-eşikdən oğul-qız səsi eşidilməyəndə var-dövlət başdan aşıb daşsa da, insanın ürəyi qan ağlayar, üzündən gülüş, təbəssüm yoxa çıxar. Bu hal əfsanədə işlənən xalq ifadəsində daha gözəl səslənir: «Onların ən şən məclisinin sonu kədərlə qurtarır». Demə, bəzilərinin andı çox hallarda dilinin ucunda düyünlənib qalır, əməlinə keçmir. Onlar nə qədər ki, övlad üzünə həsrət qalırlar, vədləri yağış kimi yağdırırlar, kasıbların, köməksizlərin ümid yerinə çevrilirlər. Şirin dillə də alqış qazanmaq mümkünmüş. Yalnız Azərbaycan folklorunda özünü göstərən «vədlə alqış qazanma»nın reallıqla əlaqəsi nədədir?

«Dədə Qorqud» oğuznamələrindəki «alqışla övlad qazanma» motivindən keçən məşhur el adəti əslində əfsanədə başqa şəkllə salınır. Oğuz adətində və nağıllarda bəy, yaxud şah ata övladı dünyaya gəlməmişdən xəzinəsinin qapısını açır, var-dövlətinin bir hissəsini fəqir-füqarəyə paylayır. Ümid verməklə deyil, həqiqi mənada səxavət göstərməklə mükafatlandırılır. Əfsanədə isə Zaman kişi eyni qaydada var-dövlətinin bir hissəsini ayırıb kənarında qoyur, paylamağı isə uşaq dünyaya gələndən sonraya saxlayır. Lakin türkün verdiyi vəd elə paylamasına bərabər idi.

Ona görə də kasıb-kusub allaha yalvarır ki, bu evin ocağını söndürməsin!..

Maraqlıdır ki, «Bamsı Beyrək» boyunda da istək tanrı qarşısında konkret qoyulur, yəni bəylər əslində sonsuz deyildilər, birinin çoxlu qızları, digərinin isə Dəli Qarcar kimi gözü odlu oğlu vardı. Allahdan Baybörə oğlan, Baybecan isə qız istədiklərini bildirirdilər. Əfsanədə də istək konkretidir, oğlan doğulmalıdır. Lakin oğlu dünyaya gələn kimi Zaman kişi fikrini dəyişir. O, nə bir ac qarnı doydurur, nə də bir yetim könlü alır, xoş niyyətlə ayırdığı pula qızıl bir beşik düzəltdirir. Verdiyi şirin vədlərdən yanıb ona tuşlanan ümid çıraqlarını söndürür. Yaxşı ana isə andına müvafiq olaraq ərinin əhdini pozmasına etirazını bildirir.

Zaman kişi zamanla ayaqlaşmaq istəyir. Aman-zaman bir oğlu dünyaya gəlib, niyə onu başqalarından əskik böyütsün? O, oğlunun süd gölündə üzməsi naminə «tüpürdüyünü yalayır». Ümidlərini onun ağzından çıxan vədin yerinə yetirəcəyinə bağlayan adamların inamı qırılır. O andaca Allah kişinin ağlını oğurlayır. Zaman düşünür ki, «Oğlum mahir ovçu edəcəyəm. İndidən zağlı bir tufəng alacağam. Gərək mənim oğlumun gülləsinin səsi dərələri, təpələri, meşələri lərzəyə salsın. Gərək o qədər maral vura ki, evi-eşiyi maral dərisinə bürüyəm». O, körpəsini qızıl beşikdə saxlamaqla da insanların alqışını qarğışa çevirir. Qırğızlarda maral ovlamaq totemin öz yaratdığı eldən - buqalılardan üz döndərməsi ilə nəticələnir. Burada tufəng sizi çaşdırmasın. Əfsanələrdə qədim ovçuluq silahlarının (ox, yayın) müasirləşdirilməsi hadisələrin arxaik məzmununa xələl gətirmir. Ovçu Pirim kimi mifik mədəni qəhrəmanın da məşhur ox-yayı bəzən zağlı tufənglə əvəzlənir. Bu, söyləyicinin danışdığı hadisələrə öz müasirlərini inandırmaq istəyindən irəli gəlirdi. Əslində, «Qızıl beşik» əfsanəsində ən arxaik tale mifinə söykəniş var. Maral xəyanətə yaxşılıqla cavab verməklə qəddar, sözü yarımçıq adamı muma döndərüb düz yola qaytarır. Belə ki, bir gecə oğrular fürsət tapıb qızıl beşiyi, uşaq da içərisində aradan çıxarırlar. Sonra özlərini sıx bir meşəyə salırlar. Ancaq bir də gördülər ki, kimsə onları qarabaqara izləyir. Qorxuya düşürlər.

Gözdən yayınmaq üçün qızıl beşiyi bir daşın dalına qoyub hərəsi bir tərəfə qaçır. Deyirlər: təhlükəni sovuşduraq, sonra gəlib götürərik. Səhər açılır. Zaman və Yaxşı qızıl beşiklə uşağın oğurlandığını bilib, ah-fəğan eləyirlər. Onların şivəni bütün elə yayılır. Hamı uşağı və qızıl beşiyi axtarmağa başlayır. Hətta qızıl beşiyi qoyduqları yerdə tapmayıb oğrular da təəccüblə camaata qoşulurlar. Qızıl beşik tapılmırdı ki, tapılmır. Bu hadisədən üç-dörd il keçir. Bir gün Nurdu kəndinin ovçusu «Qalalı meşəyə» ova çıxır. Onun gözüne bir maral görünür. Marala neçə dəfə güllə atırsa da, güllə süzüb yan gedir. Maral nişangahdan yayınmaq üçün yanındakı uşaqla qaçmağa başlayır. Ovçu bu sirrə mat qalır, ancaq gözü qızıl beşiyə sataşanda işin nə yerdə olduğunu anlayır. Dərhal yadına üç-dörd il bundan əvvəl olmuş hadisə düşür. Axırda uşağı tuta bilir. Uşağın tutulduğunu görən maral da ovçuya təslim olur. Ovçu qızıl beşiyi və uşağı kəndə gətirir. Maral da onlardan ayrılmır. Heyvanın hərəkətləri Zaman kişini sarsıdır. O, arvadı Yaxşıya deyir ki, «Zağlı tüfəngi quyla, oğlumuzaya ayrı bir sənət seçək. Bundan sonra o, maral vura bilməz». Deyirlər ki, ana maral ömrünün sonuna qədər uşaq olan qapıdan getməmiş, uşaq da maraldan ayrılmamış» [14, 129].

Üçüncüsü, ovçunun Ana marala əl qaldırmaq niyyətindən əl çəkməsi ilə ömrünün uzanması motivinin müştərəkliyidir.

Dördüncüsü, südün müqəddəsliyi də buynuzlu ana maralla əlaqələndirilir və qadın-ana böyük fədakarlıqla maralların müdafiəsinə qalxır. Hər iki xalqın əfsanələrində maral döşündən süd verməklə körpələri ölümdən qurtarır. Daha doğrusu, Buynuzlu Ana maral «Kitabi-Dədə Qorqud»da Basata döşündən süd verib bəsləyən şirin, aşına tayfasını meydana gətirən Boz qurdun funksiyasını yerinə yetirir.

Dölimindən ağarsa, baba görkli.

Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli [58, 33].

[Sinəsindən ağarırsa, ata gözəldir,

Ağ südünü doyunca əmizdirirsə, ana gözəldir].

Burada müdrikliyin və gözəlliyin əlaməti kimi ağ rəng götürülür.

Qırğız mifoloji görüşlərində Buynuzlu Ana maralın elin son cütünü himayəyə götürüb buqulular nəslini formalaşdırması, lakin onların artıb-çoxalan gələcək nəsillərindən özünə qarşı hörmətsizlik görəkən incik düşməsi xristian və islam mifologiyalarındakı Allahın qəzəbinə tutulmaqla Böyük qəza – Dünya tufanı mifinin də əsas qayəsində durur. Fərq ondadır ki, totemizmdə insan nəslinin qoruyucusu heyvan və quşlardır, xristianlıqda isə Yaradıcıdır – tək Allahdır. Bu motivi qədimlərdə hər tayfa öz toteminin adına bağlamışdır. Təsadüfi deyil ki, mənbələrdə Oğuzun da Basat kimi şir südü ilə bəsləndiyi göstərilir. Burada da heyvanların öz südü ilə ölümdən qurtardığı insanın nəslə məhz Nuhun funksiyasını yerinə yetirir. Azərbaycanlıların «Qaşqa Sərdar» əfsanəsində isə körpəni xilas edib boya-başa çətdirmə funksiyasını qırqızlarda olduğu kimi Buynuzlu Ana maral öz üzərinə götürür.

Qırqızların Buynuzlu Ana maral, aşinalıların Boz qurd miflərində olduğu kimi azərbaycanlıların Basatla bağlı əhvalatlarda şir, Qaşqa Sərdar da isə maral düşmən hücumu zamanı yurdunu tərk edən türk elinin ən körpə nümayəndəsi kimi unudulub qalır. Onları öz döşündən süd verib bəsləyən heyvanlar sırasında geniş yayılmasına görə maral birinciliyi bu günədək qoruyub saxlayır.

Boz qurd. Əski yazılı mənbələrdə qurdla bağlı (Qazlı Timofeyin V.Nacib Həmadaninin X yüzilliklərdə yazdıqları əsərlərdə) göstərilir ki, «Əgər qurdun dərisindən təbil düzəldib çalmağa başlasan, onda başqa təbillərin hamısı cırıqlar. Əgər qurd dərisini yaya çəkib oxu dartsan, onda başqa yayların gərilməmiş ipləri qırıqlar» [307, 45]. Burada qurdun tək cə dərisinin magik gücündən bəhs olunur. Təsadüfi deyil ki, türk ordusunun əsgərləri döyüşlərdə hücum zamanı qurd səsi çıxarmaqla düşməni vahiməyə salır və asanlıqla qələbə çalırdılar. Timofey və Nacib Həmadani məhz həmişə səfərlərə Boz qurdun bələdçiliyi ilə çıxan oğuzların inanclarına əsasən şaman təbilinin və yayın qurd dərisindən çəkilməşini sakrallaşdırmışdı. Əslində türklərdə heç

vaxt qurdu öldürüb dərisindən faydalanmazdılar. Bu, tabunun pozulması demək idi. Məlumatda da fakt təsdiq şəklində deyil, yəni ehtimal kimi bildirilir ki, «əgər istifadə edilərsə» fəvqəltəbii hadisələr baş verər. Maraqlıdır ki, Azərbaycan türkləri indi də qurdun şər işləri ilə yanaşı uğuruna da inanırlar. Bu, Dədə Qorquddan gələn «Qurd üzü mübarəkdir» atalar sözündə və «Yoluna qurd çıxanlar uğur qazanarlar, qara pişiklə rastlaşanların isə işləri nəş gətirər» inancında açıq-aydın hiss olunur. Qoyuna da ikili münasibət olmuşdur. Lakin bütün bunlar qurdun totemliyini təstiqləyən faktlar olsa da, V.Həbiboglundun «Qurda bir totem kimi tapınma Azərbaycanda da **geniş yayılmışdır**» [52,176] qənaətindəki son hökm mübahisə doğurur. Onun Azərbaycan, türk, Orta Asiya tədqiqatçılarının əsərlərindən və folklorundan gətirdiyi misalların heç biri bu faktı təsdiqləməyə əsas vermir. Ona görə ki, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində qurdun nəsil yaradıcısı funksiyası daşımaya birbaşa işarə edilmir. Əksər hallarda qurd yol göstərən, bələdçi funksiyasında çıxış edir. Nəzərə almaq lazımdır ki, Başqırd xalqının adında qurd sözünün işlənməsinə baxmayaraq onların da ilkin görüşlərində qurd totem – nəsil törədən deyil, hamilik funksiyasını yerinə yetirən tanrı elçisidir. Belə ki, baş qurd susuz çöllərdə qırılmaq təhlükəsi qarşısında qalan türk soyunu münbit təbii şəraitli torpaqlara aparıb çıxardır.

K.Vəliyevin «Elin yaddaşı, dilin yaddaşı» kitabındakı Çin mənbələrinə aid «Boz qurd» əsətinə gəlincə, bu, totemizmin ilkin çağlarında bütün xalqların dünyagörüşündə özünü göstərən elə bir hadisənin əksidir ki, hər ailənin, hər toplumun bir heyvana, yaxud qurda öləri bağlılıq mərhələsi olmuşdur. Başqa sözlə, çoxsaylı türk soylarından birinin və ya bir neçəsinin totemi qurd seçilməsi mümkündür. Lakin onun təsir dairəsinin genişlənməsi hadisəsi baş verməmişdir. Və təbiidir ki, qədim çağlarda Azərbaycanda məskunlaşan onlarla türk tayfasının inanclarında bölgədə mövcud olan müxtəlif heyvan və bitkilərə totem kimi yanaşılmışdır. Lakin sonradan toplumların birləşməsi prosesində vahid totem seçilməsi ilə qurd, ilan, öküz, inək və b. heyvanlar totemlik funksiyasını itirmiş, lakin bəzi əlamətlərini –

xilaskarlığını, bələdçiliyini, bilgi, güc verməsini qoruyub saxlamışdır. Daha doğrusu, əsas totemin köməkçilərindən birinə çevrilmişdir. Bu səbəbdən də birbaşa Azərbaycan folklorunda qurda və saydığımız heyvanlara nəslin başlanğıcında duran totem kimi yanaşılmasının izlərinə rast gəlmirik. Xilaskarlıq, hamilik əlamətləri isə istənilən qədər əks olunmuşdur.

Qurdun xilaskarlığının geniş yayılmasına gəlincə, müəllif özü də qeyd edir ki, bu hal Avropa xalqlarının dünyagörüşündə də özünü göstərir. Deməli, bir sıra xüsusiyyətlərinə görə qurd əsas totem, büt, yaxud dualist (xeyir və şər) tanrıların köməkçisi roluna daha münasib hesab edilmişdir. Ümumiyyətlə, totemdən danışan hər bir kəs bilməlidir ki, hansısa heyvanı totemləşdirməyə çalışmaq, ilk növbədə, öz nəslinin kökünü aparıb həmin varlığa bağlayır.

Qurd obrazı bütün tədqiqatçılar tərəfindən skiflərdən əvvəlki çağlara aid edilmişdir. Skif-sibir incəsənətində qurdla bağlı təsvirlər də skiflərdən əvvəlki bəbirin dəyişdirilməsinin nəticəsində meydana gəlmişdir. [226, 103].

Faktlar onu deyir ki, yalnız xalqın baş totemə sitayışı uzun müddət davam edəndə həmin varlığın müqəddəsliyinə inam gen yaddaşına keçir, insan özündən asılı olmayaraq ona xüsusi və birmənalı münasibət bəsləyir – «töretmə» funksiyasını qoruyub saxlayır. Lakin türk (xüsusilə də Azərbaycan) inanclarında qurd əksər hallarda «bələdçi-xilaskar» rolunda çıxış edib, təzə, daha uğurlu yaşayış yerlərini nişan versə də, onun tamamilə əks hərəkətlərin icrasında fəallığını göstərən nümunələr də az deyil. Məsələn, «Arxalı köpək qurd basar» atalar sözünü yada salaq.

Ulu babalarımız totem – yaradıcı hesab etdiyi heyvanı köpəyə basdırmazdı. Əslində, Azərbaycan türklərinin yaratdığı mif və əfsanələrdə qurda münasibət birmənalı deyil, iki və bir-birinə əksdir. İnsan-qurd çevrilmələrində insanları vəhşiliyə sövq edir. Qurd dərisinə girən qadınlar hətta öz körpələrini yeyir, nəslin kökünü kəsirlər. Halbuki, gerçəklikdə qurd balasından ötrü özündən qat-qat güclü heyvanlarla vuruşur. Əski inanca görə, «Əxşəm vaxtı avrat başıaçıq eşiyə çıxsə, Qurd Zalxa olar. Qurt

Zalxanın donu varıymış. Gecələr onu başına atıp adam yeməyə gedərmiş. Qəyidib donu çıxaranda olurmuş adam» [16, 122].

Ovsunlara görə, qurd ayrılıq gətirən, nifaq salan vasitədir. Deyirlər ki, «Qurt yağını arvadın üstünə sürtəndə əri onu danışdırmır, zəhləsi gedir, boşuyur. Əyər kişinin üstünə sürtülsə, arvadın onnan zəhləsi gedir, istiyir ki, boşansın» [16, 174].

Burada totemlik əlaməti olsaydı, qurd yağı cinslərin hər ikisinə eyni cür təsir etməyəcəkdi. Mifə görə, insan nəslini törədən qurd dişidir. Üstünə sürtüləndə, yəni kişini magik gücünə təslim edəndə qısqanıb arvadından ayıra bilərdi. Lakin arvadın üstünə sürtüləndə isə, əksinə kişini bir az da ona bağlamalıydı. Çünki arvad totemin daşıyıcısına çevrilirdi. Bununla belə prizmanın əks tərəfini əks etdirən inanclara da rast gəlirik: «Əmzihli arvadın döşü şişəndə qurdun pəncəsiynən üç dəfə döşünə vırırsan, şiş çəkilir» [16, 174].

Yaxud: «Uşağı olmayan qadını içinə **ilan qabığı, qurd kəlləsi** (burada artıq iki totem qoşalaşdırılır – R.Q.) salınmış su ilə çimizdirəndə onun uşağı olar» [16, 174]. Bir-iki belə nümunə var ki, qurdun, yaxud ilanının nəsil artımındakı roluna toxunulur.

Göründüyü kimi, qurd totem-anti totem formasında yaddaşlarda yaşayır. Atalar sözü və məsəllərdə ikili münasibətin nisbətini daha aydın görmək olar:

QURDUN XEYİRLİYİ	QURDUN ŞƏRLİYİ
Qurd qurda dal çevirməz. Qurd əti qurda haramdır. Qurd ürəyi yeyib! Qurddan qurd törəyər. Qurd qaranlıq sevar. Qurd üzü mübarəkdir.	Qurd acgöz olar. Qurd dumanlı yer axtarar. Qurda qoyun tapşırmaq olmaz. Qurda sən tikmək öyrət, yırtmaq anasının peşəsidir. Qurdu evdə saxlamaqla ev heyvanı olmaz. Qurdun üzü ağ olsaydı, gündüz çölə çıxardı.

Misallardan belə nəticə çıxır ki, atəşpərəstlik inancında olduğu şəkildə qurd həm «mübarək üzlü»dür, həm də nəslin kökünü kəsən şər qüvvədir. Onun bu xüsusiyyəti onlarla mif və əfsanə mətnində özünə yer tapmışdır. Birində göstərilir. Məsələn: «Xanım dikində bir arvad vardı Şərabanı adında. Bir yol gecə bı Şərabani həyətdə su qızdırıb çimirmiş. Ancax gecə vaxdı arvad xəylağının eşiyə çıxması günahdı, mütləq ona bir sədəmə toxunar. Elə Şərabanı çiməndə gözünə nəsə toxunur, qorxub qaçır əvə. Qapıya çatar-çatmaz **göydən başına canavar donu düşür**. Bı arvad olur **aj qurd**, düşür şəhərin canına. Yeməyə heç nə tapammır, qəyidib gəlir əvə. Əri, uşaxları yatmışdı. **Gəlir xırda uşağının çeçələ barmağını yeyir**, görür ki, çox şirindi. Gedir yeddi para kət gəzir, əlinə bir şey keşmir. **Gəlir xırda uşağını təmiz yeyir**. Səhərisi əri durur ki, xırda uşağı yeyiblər, arvadın da ağzı-bırnı qannıdı. Bilir ki, uşağı arvad yeyib. Durur arvadı salır ağacın altına, vır ki, vırasan. Şərabanı birtəhər qaçıb gedir. Camahat başdıyır ona **Qurt Şərabanı** deməyə. Qurt Şərabanı düşür kətbəkət gəzir, **neçə kətdən uşax oğurruyub yeyir**. Bizim kəndə də gəlibmiş. Yayımış, əmigel damın üstündə yatıbmışlar. Qurd Şərabanı əmioğlum Həbibə götürüb aparanda əmicanım bilir. Durub Qurt Şərabanıyan tutaşır. Səs-küyə əvdəkilər, qonşular tökülüb gəlir. Şərabanı qaçır, ancaq əmioğlum yanağın qoparıb yeyir. Ona görə əmioğlum çapıx qalmışdı. Düşüllər Qurd Şərabanının dalına. Əmə heç kim ona çatammır. Elə yeyin gedirmiş ki, ta atnan qavalasan da tutammazmışsan. Qurd Şərabanı bir gecədə yeddi kət gəzib qəyidirmiş şəhərə, bir xarabada gecəliyirmiş. Hərdən də gəlib evinə baş çəkirmiş, ancaq ərinin qorxusundan içəri girməzmiş. Bir gün adamnar pusub görürllər ki, Qurd Şərabanı donun çıxardıb kəsəklərin arasında gizlətdi. Gizlincə bı donu götürürllər. Şərabanı o sahat bilir, başdıyır ağılyıb yalvarmağa, qışqırıb qorxuzmağa ki, bə mənim donumu verin. Ancax vermillər, atıllar oda, yanır. Şərabanı özünən gedir, sora ayılır, **ta qurd olmur, heş vaxt uşax yemir**» [16, 122-123].

Canlı xalq dilindən yazıya alınan mif ən əski təsəvvürlərə söykənir və ilkin formasını əsasən qoruyub saxlayır. Burada qurda

çevrilmə qayıdışlıdır. Əslində bu, qurd toteminin başqa sakral vasitə ilə əvəzləndiyi çağların məhsuludur.

Doğrudur, bəzi alimlər yeniyetmələrin Türkiyədəki «Bozqurd» hərəkətinə aludəçiliyini nəzərə alıb Azərbaycan xalqının elə mif motivlərini «aşkarlayırlar» ki, onlarda nəinki Boz qurd, eyni məqamda İlan, Öküz, Ay-ulduz, Günəş, od, su, daş və yel də tanrı səviyyəsinə qaldırılır və az qala sakrallığına görə bir-birindən fərqlənməyən bütün varlıqların doğuşu qurdun adına yazılır. Folklorun epik ənənəsində, rituallarda, Azərbaycan xalqına aid qədim yazılı mənbələrdə birbaşa qurddan törəyiş çox dumanlı olduğu halda Aldədə-Od, Mahpeykər-Ay və insan-heyvan (Qurdoğlu) əlaqəsinə silsilə əfsanələr düzəldilir. Təəssüflər olsun ki, bunlar xalqın gen yaddaşından götürülmür, masa arxasında əyləşən alim düşüncəsinin məhsulları kimi meydana gətirilir. Az qala «Təpəgöz» boyundakı Basat-aslan xəttinin transformasiyası şəklində nəzərə çarpan «Qurdoğlu əfsanəsi»ndəki bir epizoda diqqət yetirək: «Bir gün Aldədə oğlu ilə söhbətə başladı: «Oğul sənin vətənin Odlar yurdu, anan Mahpeykər olub. Onu Ağçayın suları qoynuna alıb. Atan isə mən Aldədəyəm, möcüzəm odda yanmamaqdır. Deməli, sən qor oğlusan». Uşaq qeyzlə: «Yox, ata, mən qor oğlu deyiləm, qurd oğluyam. Mənə Boz qurd döşündən süd verib» [15, 112].

Bir fikirdə od, ay, su, qurd eyniləşdirilir. Eləcə də odun odda yanmaması nə deməkdir? Maraqlıdır, uşaq Aldədəni atası kimi qəbul edir, lakin boz qurdun döşündən süd əmməsinə görə qorluğunu danır. Deyə bilərlər ki, Basat da atası Aruz qoca ola-ola aslanı nişan verir. Əslində o, atasını danmır, ulu əcdadın aslanlığından və ağaqlığından bəhs açır. Çünki Basatın soyu barədə verdiyi məlumatda Aruzun oğlu olduğu da vurğulanır. Ən qəribəsi odur ki, belə qondarma əfsanələrdə ata-oğul dialoqunun ardınca «Koroğlu» eposundakı motivlərin təhrif olunmuş variantları bir-birini əvəz edir. Nəhayət, odda yanmayan Aldədə dönüb Dədə Günəş olur, yurdumuzun şərq zonasında onu belə adlandırılmış.

Ağ quş. Azərbaycan xalqının əski çağlarda tapındığı quşlara nəzər salanda görürük ki, göyün dərinliklərinə baş vuranlar və uca

dağ zirvələrində yuva salanlar ulularımızın diqqətini daha çox cəlb etmişdir. Təsadüfi deyil ki, F.Rəşidəddinə görə, bayatların onqomu şahin, Bayındırlarınkı ağ sunqur, salurlarınkı uc (uçğan), bəgdüzlərininki çağır (çağıran), yazırlarınkı isə qartal idi. Yazıçıoğlu Əlidə bu onqomlar olduğu kimi təkrarlanır. Hər ikisi Oğuzun oğlanlarının sayına əsasən altı onqom göstərir. Bu səbəbdən də müvafiq şəkildə hər dörd tayfanın bir müştərək onqomu olur. «Şəgəreyi-türkmən»də isə F.Rəşidəddin və Ə.Yazıçıoğlundan fərqli olaraq hər tayfanın öz xüsusi onqomu nişan verilir və bəziləri əvvəlkilərlə müqayisədə tamamilə başqa quşa tapınır. Lakin üst-üstə düşənləri də nəzərə çarpır. Məsələn, Salur boyunun onqomu Bürküt, əfşarlılarınkı Çirə-laçın, bayatlılarınkı bəyquş, yaparlarınkı qırğıdır. Bu sırada gerçək həyatda rastlaşmadığımız tamamilə mifoloji anlam verən quşlara da rast gəlirik. Məsələn, Cebni (Çepni) boyunun onqomu hümay/kumaydır. Əski türklərin müharibə tanrısı Hüma/Humayın adından götürülmüşdür. Nizami öz yaradıcılığında dəfələrlə humay quşuna müraciət etmişdir.

Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində birbaşa totemliyinə işarə olunan onqom Ağ quşdur. Dilimizdə tək-cə rəng bildirən sözlərlə başqa quş adları da ifadə olunur: qızılquş [qırmızıquş], qaraquş, bozquş, qaranquş və s. Bu adların hər birinin mifoloji görüşlərdə öz çəkisi ilə yer tutduğu şübhəsizdir. Ağ quş deyəndə isə ilk nəzərdə canlandırılan göyərçindir. Və bir sanamada məhz Ağ quş göyərçinlə yanaşı işlədilir:

Motal-motal, tərsə motal.

Qıl atar, qaymaq qatar.

Ağ quşum, ağarçınım.

Göy quşum, göyərçinim [18, 95].

İlk baxışda ritmik söz yığnağı təsiri bağışlayan şeir parçasındaki misra əski çağlarda «Ağ quşum, ağ laçınım» şəklində işlənmiş, «göy quşum» ifadələrindəki ilk söz isə rəng bildirməmiş, «göyün quşu» anlamını vermişdir. Bu, son dövrlərdə uşaq oyun təkərləmələri kimi yaddaşlarda qalsa da, əski fal

nəğmələrindən biridir. Ağartıdan motal hazırlananda Göy tanrının elçilərindən – Ağ laçın (yaxud şahin) və göyərçindən xahiş edərildilər ki, motalı tərsinə çevirib məhsulu xarablaşdırmasın. Eləcə də oğuz tayfalarının onqom kimi götürdükləri quşların ikisinin rənginin ağılığına işarə edilir. B.Ögəl quş onqomlarının şərhini verəndə müxtəlif araşdırıcıların açıqlamalarını misal gətirərək sunqurun türklər arasında «ağ sunqur», «bəyaz sunqur», yaxud «laçın» [358, 356] şəklində, «cire/çire laçın»ın isə Əhməd Vefik Paşaya istinadən «Beyazlı, kızıl ayaqlı şahin» [358, 362] kimi yozulduğunu bildirir. Deməli, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində totemliyini əsaslandıran Ağ quş sunqur - «bəyazlı, kızıl ayaqlı şahin»dir.

Ümumiyyətlə, dünya xalqlarının arxaik epik ənənəsində totemlə nikaha həsr olunan nağıllarda heyvan, yaxud quşun cildini müvəqqəti dəyişib gözəl qıza çevrilmə motivinə rast gəlirik. Məsələn, rusların «Qurbağa və bahadır» nağılında hökmdar üç oğlunu yanına çağırıb əmr edir ki, məharətinizi göstərmək vaxtı çatıb, evlənməlisiniz, özünüzə yay düzəldin, çölün düzünə gedin və hərəniz bir istiqamətə doğru ox atın. Atdıqlarınız ox kimin evinə düşsə, onun qızı ilə evlənin. Böyük qardaşın sağa atdığı ox nazirin, ortancılın sola atdığı ox generalın evindən tapılır. Kiçik qardaş İvan-bahadırın düz atdığı ox isə yoxa çıxır. O, üç gün, üç gecə axtarandan sonra oxunun bataqlığın sakini qurbağaya ilişdiyini görür. İvan-bahadır qurbağa ilə evlənməli olur. Qurbağa gəlin möcüzələr törədir. Tez-tez cildini dəyişir, əynindən qurbağa dərisini çıxardan kimi gözəl qıza çevrilir. Göründüyü kimi, nağılda totem-nişanlı qız qurbağa cildində təsvir olunur. İvan-bahadır peşimançılıq çəksə də, tezliklə arvadının ikili xüsusiyyətindən (qurbağa-insan) yaxa qurtarmaq istəyir və onun qurbağa cildini ocağa atıb yandırır. Azərbaycan epik ənənəsində evlənmənin toy yerini seçmək üçün ox atması və düşdüyü ərəzidə çadır qurması, bəzi variantlarında orada ceyran cildində qızla rastlaşıb onunla evlənməsi eyni görüşün məhsuludur. Lakin birbaşa totemlə (heyvan, yaxud quşla insanın izdivacından yeni nəslin yaranmasına) əlaqələnmənin motivin ən qədim variantında göstərilir ki, Ağ quş yaradıcı funksiyasını (yeni insan nəslini

doğmaq) yerinə yetirmək arzusu ilə yaşayır. O, qadın başlanğıcdır, yeni nəslin kişi tərəfini arayır. Onda mərdlik, xeyirxahlıq, düzlük görmək istəyir ki, törədəcəkləri insanlar da həmin keyfiyyətlərin daşıyıcısına çevrilsinlər. Lakin Ağ quşun seçdiyi şəxs onun davamçılarının atası ola bilmir. Çünki şirdən süd əmmişdi. (Totemizmdə ağacla heyvanın, ağacla quşun, su ilə göy cisimlərinin izdivacı geniş əks olunsa da, heyvanla quşun birliyinə çox hallarda tabu qoyulmuşdu). Doğrudur, Ağ quş dəfələrlə Şirzadı ölümdən qurtarır, qarşılıq kimi ondan ancaq doğruluq istəyir. Nağılda bir cəhət də qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. İlk təsəvvürlərdə əsas totem kimi hansı heyvan və quşun üzərində durmaq məsələsi ortaya çıxanda ciddi qarşıdurmalar yaranır. Nağılda şir, Ağ quş, göyərçin, at, hətta üzümün totemlik uğrunda mübarizə apardığına işarə vardır. Heyvan, quş və bitkilərdən Ağ quşun idealizə edilməsi müxtəlif tayfaların ayrı-ayrı totemləri arasında gedən mübarizədən onun ilk vaxtlar «qalib çıxması» ilə əlaqədardır. Lakin bu qalibliyin uzun sürmədiyi nağılın finalında açıq-aydın nəzərə çarpır. Belə ki, totemlik iddiasına düşən Ağ quşun xeyirxahlığına qarşı Şirzad laqeydlik və qəddarlıq göstərir. O, səhər tezdən əmisinin yanına gedib xahiş eləyir ki, «Ağ quşu məmləkətdən çıxartsın. Əmisi bildirdi ki, Ağ quş ona çox kömək eləyib. Nə qədər dəlil-dələyil elədi, olmadı ki, olmadı. Axırda Ağ quşu çağırtdırıb əhvalatı ona bildirdi. «Ağ quş dedi: «Ondan soruşun görək, mən ona nə pislik eləmişəm?» Şirzad qaşqabaqla dedi: «Məni çovğunda, qiyamətdə qoymadı atdan düşüb, özümü qoruyam, qızıl yəhərli atı qoymadı tutam, bu gecə də ki, belə». Ağ quş bir ah çəkib dedi: «Çovğunda ondan ötrü səni atdan düşməyə qoymadım ki, o çovğun qızın atasıydı. Sən ki, nə qədər atın üstündəydin, o sənə bata bilmirdi. İstəyirdi səni yerə salıb öldürsün. Belədi, ya belə deyil, qız? – deyib üzünü tutdu qıza. Qız dedi: «Bəli, belədi». «O qızıl yəhərli atı ona görə qoymadım tutasan, çünki o qızın əmisi idi. Sənin əlin ona dəycək, o, səni çəkib atdan vuracaqdı yerə. Belədi, ya belə deyil, qız?». Qız dedi: «Bəli, belədi». «Bu gecə sənin yanında ona görə yatdım ki, qızın qardaşı qara ilan olub gəlmişdi səni həlak eləsin. Sən yuxuda ikən mən onu öldürmüşəm, bu da cəmdəyi. Belədi, ya

belə deyil, qız? – deyib üzünü tutdu qıza. Qız dedi: «Bəli, düzdü». Sonra Ağ quş bir ah çəkib dedi: «Alnımda yazılmışdı ki, mən gərək bir adama kömək eləyəm. Əgər o adam mərd çıxsa, **ona ərə gedəm**, əgər nankor çıxsa, öləm. İndi mənim vaxtım tamamdı, mən ölürəm» [66, 296].

Totem miflərinin əksəriyyəti çevrilmə ilə yekunlaşır, başqa sözlə, qayıdışlıdır. Cildi hansısa şər qüvvə tərəfindən başqa şəkllə salınanda qoyulan şərt (əksər vaxt şərt mənəvi amillər əsasında qoyulur) düzgün yerinə yetirildiyi halda tilsim sınıır və mifik obraz insan görkəmini alır. «Ağ quş»da isə ilkin totem miflərinə söykənən elə motivlə rastlaşırıq ki, qayıdışa zəmin yaradır. Qurbağa-gəlin İvan-bahadırın məhəbbətini qazandığından təzədən insanlaşır. Yaxud Avropa ölkələrində geniş yayılmış «Qırmızı çiçək» nağılındakı «mücüzəli ər» - bədheybət, qorxunc Kəlləgöz tacirin kiçik qızının qəlbinə yol tapdığı üçün təzədən insanlaşır. Son nəticədə Ağ quş bir növ totemlik haqqını qazanmaq uğrunda heyvan və quşlarla apardığı mübarizədə uduzur. Nəslin kişi başlanğıcı şirlə əlaqələndirilir (şir südü ilə böyüyür). Təsəvvürlərdə şirin sakrallığının vüsəti Ağ quşun totemləşməsinin davamlılığına imkan vermir. Çovğun, qızıl yəhərli at, qara ilan da totemləşməyə çılğınlıqla həvəs göstərir, xəyanət yolunu tutmaqla da olsa, Ağ quşu sıradan çıxardıb yerini tutmaq istəyirlər. Əslində hər iki nağılda məsələnin qoyuluşu eynidir. «Qırmızı çiçək»də tilsimə salınmış «nişanlı»nın eybəcər, qorxunc, yaxud heyvan şəklinə düşməsinə baxmayaraq, qız (qadın başlanğıc) onu daxili saflığına görə ürəkdən sevir. Şər bunun qarşısında təslim olmaq məcburiyyətində qalır. Əks halda «cildnidəyişmə»si, tilsimin qırılması, insan şəklinə düşməsi mümkün deyildi. «Ağ quş»da isə həyatını dəfələrlə təhlükədən qurtardığı şir mənşəli ərliyə namizəd vəfalı quşa dostluqla, sədaqətlə qarşılıq vermək əvəzinə şər, böhtan yolunu tutur. Ona görə də Ağ quş cildini qayıdışla (insanlaşmaqla) dəyişə bilməyib daşa çevrilir.

Şaman dünya modeli və qam-şaman mifləri

Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixində şaman dünya modeli və qam-şaman miflərinin özünəməxsus yeri olmuşdur. Uzun müddət şaman miflərinə, ümumiyyətlə, mifoloji düşüncə tariximizdə şamanizmin yerinə lazımı diqqət yetirilməmişdir. Bunun bir sıra səbəbləri, o cümlədən ideoloji-siyasi və elmi səbəbləri olmuşdur. Elmi səbəblərə gəldikdə, başlıca olaraq belə hesab edilmişdir ki, şamanizm Altay, Sibir türklərinə məxsus hadisədir və Azərbaycan etnik-mədəni düşüncə tarixində şamanizm olmamışdır. Lakin zamanla bu məsələyə münasibət dəyişilmişdir. Şamanlığın daha dərinədən dərk olunması, onun bir dünyagörüşü, mifoloji düşüncə tarixinin mərhələsi, ibtidai din forması, ritual-mifoloji praktika və s. kimi qiymətləndirilməsi Azərbaycan mədəniyyət tarixindəki faktları yenidən dəyərləndirməyə imkan vermişdir.

Şamanlıq haqqında elmdə çox yazılmışdırsa da, onun bir sıra konseptual əsasları hələ də müəyyənləşdirilməmiş qalmışdır. Bu, xüsusilə şamanizmin mifoloji-dini sistem olub-olmaması məsələsinə aiddir. Lakin ayrı-ayrı məhəlli-milli təzahürlərin öyrənilməsi, şamanlığa dair məlumatların genişlənməsi onu həm dünyagörüşü forması (dünya modeli), həm də ritual praktikasını kimi səciyyələndirməyə imkan vermişdir.

Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixinin öyrənilməsi göstərir ki, şamanlıq bu düşüncənin inkişaf tarixində xüsusi bir mərhələni təşkil etmiş və mifoloji dünya modelinin struktur səviyyəsinə çevrilmişdir.

Şamanlıq¹⁷ elə bir fəaliyyət və düşüncə formasıdır ki, dünyanın, təbiətin və varlıqların ruhlarla idarə olunmasına, bütün mənəvi amillərin işıqdan, nurdan keçməsinə əsaslanır və insanların sağlamlığının qorunmasına, ekoloji fəlakətlərin qarşısının alınmasına yönəldilir. Şaman həyatdakı cəlbedici rollardan hər birini (rəssam, şair, meditasiya ustası, rəqs və mahnı oxumaq) özündə daşıya bilir, uzaqgörənlik və peyğəmbərliyi ilə yanaşı yeni və itirilmiş məlumatları əldə etməyin yollarını tapır, C.Mettyusun sözləri ilə desək, «daha çox sağlamaşdırmaq, insanların gücünü artırmaq sahəsində «ixtisaslaşır» [269, 18].

Dünya anlamının ilkin mərhələlərindən biri kimi şaman inancına bütün xalqlar malik olmuşlar, lakin «nə qədim türklər, nə də müasir altay-sayan xalqları nəinki «şaman» sözünü dillərinə gətirmiş, onlar belə bir terminin mövcudluğundan heç xəbərdar deyildilər. Bilikli və sehrə tutulmuş adamı türklər «qam» adlandırırdılar. Qam şair, musiqiçi və uzaqgörən olmaqla yanaşı həm də həkim idi» [144, 10]. Son qənaətlər M.Eliade, K.S.Kaxili, S.Djoz, S.Lina tək şamanizmi araşdıran Avropa və Amerika alimlərinin əsərlərində də təsdiqini tapır. Doğrudur, dünyanın əksər xalqlarında eyni və oxşar halla rastlaşılır və hər yerdə bir şəkildə adlanmasına baxmayaraq «şaman»la «şamanizm» terminləri beynəlxalq status qazandığından bütün tədqiqatçılar tərəfindən yerli adlar xatırlansa da, araşdırmalarda bu iki terminə üstünlük verilir.

¹⁷«*Saman*» sözü («şa-man» şəkildə ifadə edilir) **tunqus** dilindən keçmədir, hərfi tərcüməsi «müdrək insan», «bilikli» deməkdir. Başqa xalqlarda eyni funksiya daşıyan inanc rəhbərinin və icraçısının adı tamamilə fərqlidir: monqollar *bo* (*boqe*), yakutlar *oyun*, Altay türkləri və azərbaycanlılar – *kam* (*qam*) **deyirdilər**. O şəxs şaman (qam) sayılırdı ki, bədəninin fiziki imkanlarının məhdudiyyətini aşmağı bacarırdı, dərin qatlardan gələn mənəvi təcrübə əsasında aqlın sərhədlərini genişləndirirdi. Son illərdə «şaman» sözü müxtəlif ədəbiyyatlar vasitəsi ilə bütün dünyaya yayılmış, əksəriyyət ölkələrdə tanınmış, beynəlmiləl termin statusu alaraq «sehribaz», «maq», «kahin», «cadugər», «falçı», «ovsunçu» və b. məfhumları sıxışdırıb aradan çıxartmışdır. Tədqiqatçıların fikrincə, *şamanizm* anlayışı ədəbiyyata əsaslandırılmış şəkildə ilk dəfə XVIII əsrdə daxil olmuşdur, lakin Sibir xalqlarına aid daha əvvəlki əsrlərə məxsus mənbələrdə şamanlarla bağlı səthi məlumatlara və «şaman» istilahına təsadüf edilirdi.

«Qam» Azərbaycan xalqının qədim tarixi ilə sıx bağlı olan bir istilahdır. Qafqazda və şimali İranda məskunlaşan madaylar – müdrük və gələcəkdən xəbər verən adamlara «qam-ata» deyirdilər və ilk qam-ata ulu Zaratuştr sayılırdı. Tanrı elçisi mənasını verən bu söz atəşpərəstlik dininin geniş yayıldığı ərəfədə baş kahinə verilən «maq-ata» (pəhləvicə «maqapata» və sindcə «mobedan» şəklinə düşərək yazı yaddaşına köçürülmüşdür) ilə yanaşı işlədilmişdir. Bu onu göstərir ki, yaranma mərhələsində atəşpərəstlər əvvəlki inancın - qamçılığın əsas daşıyıcısına sığınmış, özlərini bir din kimi xalq arasında təsdiqlənəndən sonra yenisini tətbiq etmişdilər. Stiven Djoz belə bir fikir irəli sürür ki, «Qədim şamanların əksəriyyəti günəşpərəst olmuşlar. Onlar düz günə baxırdılar ki, gücünü özlərinə çəksinlər. İstəyirdilər ki, gözlərinə daha çox işıq yığılsın» [304, 268]. Bu səbəbdən də günəşpərəst qamlar Zoroastrizmin yaranmasında böyük rol oynamışlar. Ərəb alimi Əbu Həyyan əl-Əndəlusli «Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak», yəni «Türk dillərini dərkətmə kitabı»nda (1313) göstərir ki, XIII yüzilliyədək türklər, o cümlədən azərbaycanlılar həkimə «qam» [36, 46] deyirdilər. Məsələn, «qamladı» [36, 46] sözü «həkimlik etdi» anlamını verirdi. Burada şamanlara işarə edildiyi göz qabağındadır.

Maraqlıdır ki, əski çağlarda Azərbaycanda qam həm də icma başçısının əsas titulu sayılırdı. Oğuz-türk elinin xanı Bayındır «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun hər iki əlyazmasında (Drezden və Vatikan) qamatanın törəməsi kimi təqdim olunur: «Bir gün Qamğan (Qam Ğan) oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdur» [58, 34]. S.Əliyarov V.V.Jirmunskiyə istinadən yazır ki, «qam – qədim türklərdə kahin, ğan isə ata deməkdir (Kahin baba və ya Müqəddəs ata mənasına gəlir)». F.Rəşidəddinə əsasən, Oğuz-türk mifoloji sistemində Bayındır Oğuz xanın Qalın türk-oğuz elini formalaşdıran 24 nəvəsindən birinin adıdır. Daha dəqiq desək, Oğuzun ikinci arvadından (su və ağaclarla əlaqələnən) doğulan Göy xanın dörd oğlundan ilkinidir. Sonrakı çağlara aid siyasi bölümlərdə oğuz elinin «sol qanadı»nın - Üç oxların başçısı kimi göstərilir. Azərbaycan epik ənənəsində isə Bayındır xanın vəzifəsi daha da genişləndirilib «Qalın (böyük) oğuzun, yəni hər iki

qanadın - bütün türk elinin rəhbərinə, «xanlar xanına» çevrilir. Azərbaycan alimləri (Z.Bunyadov, S.Əliyarov, X.Koroğlu və b.) V.V.Jirmunskinin belə bir qənaəti ilə razılaşırlar ki, «Bayındır xanın bir epik qəhrəman kimi oğuzların qədim epik-tarixi ənənəsindən ayrılması və Ağqoyunlu Bayandurilərin «Kiçik Asiyadakı hərbi hegomonluq» dövrü ilə bağlanması cəhdləri elmi baxımdan əsassızdır». Əslində Ağqoyunlu dövlətinin yaradıcısı Bayındırlı Uzun Həsənin öz sağlığında nəsil şəcərəsini tərtib edəndə kökünü Alp-Ər-Tunqa ilə bağlayır və Adəmdən başlanan törəyiş ardıcılığında Oğuz və Bayındıra da yer ayırırdılar. Oğuz yeni nəsil yaradan mədəni qəhrəman şəklində deyil, Uzun Həsənin Alp-Ər-Tunqadan sonrakı ulu babalarından biri kimi göstərilirdi. Yada salaq ki, mifoloji sistemə əsaslanaraq, Bayındırın atası Qamğan yox, Göy xandır. Ola bilsin ki, «Qam» kəlməsi əski çağlarda göylə əlaqələnən mühüm bir anlamı verirmiş. Çünki «ğan» sözü «ata» mənasını daşıyırdısa, Göy Tanrısına inananlar, o cümlədən Azərbaycan türkləri Göy xana «Göy ata» deyə müraciət edirdilər. Ehtimal ki, qamlar gələcəkdən xəbər vermək, varlıqlara ad qoyub şərh etmək qabiliyyətinə malik olduqlarından sözün məğzində «işıqlandırmaq», «aydınlaşdırmaq» dururdu. Deməli, hələ ictimai təbəqələşmə meydana gəlməmişdən qabaq tayfaya mənəvi ata – qam rəhbərlik edirdi. O, Göy Tanrının, ya da Günəş Atanın elçisi sayılırdı və iki funksiyanın daşıyıcısı idi – həm inacla bağlı mərasimlərin icraçısı, həm də toplum daxili və toplum xarici əlaqələrin yaradıcısı, qayda-qanunun təminatçısı idi. Azərbaycan mifoloji görüşlərində şamanizmin izlərini araşdıran M.Seyidov da qamları hələ insanlarda heç bir dünyagörüşü formalaşmadığı çağlarda özünü meydana atan müdrik el ağsaqqalı, ilkin mənəvi ata təqdim edirdi. O, bildirirdi ki, «Mifə kimi və yaranmasının ilk çağları onu yaradan soy-qəbilə üzvlərindən fərqlənən təbii bilgidilər, müdriklər çıxmış, onların ilk adları təəssüf ki, bizə gəlib çatmamışdır. Deyəsən, lap qabaqlarda belələri qam-şaman adlanmışlar. Ola bilər ki, qam onların ilkin ümumi adıdır» [85, 20]. Mifin, totemizm və animizmin qam-şaman inancından sonra yaranması hökmü bir qədər mübahisəli görünsə də, qamın (ancaq

şamansız) başlanğıcla əlaqələndirməsi inandırıcıdır. Şamanizm sinkretik şəkildə formalaşan ibtidai görüşlərin bir-birindən ayrılıb müstəqil fəaliyyətə başladığı dövrlərin məhsulu idi, insanların özünü və varlıqları dərk etmələri yolunda apardıqları axtarışların irəliyə doğru atılmış yeni nəticəsi idi. S.A.Tokarev Avstraliyada yaşayan müasir aborogen tayfalarını nəzərdə tutaraq yazırdı ki, «şamanizm özünü məhdud hadisə kimi göstərmir, yer üzünün bütün xalqlarında yaranmış və yaranmaqdadır. Lakin geri qalmış toplumlarda şamanizm hakim mövqedə deyil, doğulma halındadır» [310, 271]. Bu fikirlər şamanizmi araşdıran digər alimlərin əsərlərində də vurğulanır.

Şamanizmi animistik görüşlərin ən yüksək pilləsi hesab etmək olar. Lakin animizmdən fərqli olaraq burada fəvqəltəbii güc mənbəyi sabit formada qalmır. İnsanın qabiliyyəti nəticəsində bir növ «ram edilir», dünyanın Yuxarı qatında əyləşən Baş Ruhun (Tanrının) iradəsi ilə qama «təbə olmaq» məcburiyyətində qalır, bir məkandan çıxarılıb başqasında yerləşdirilir. Qamlara görə, gözə görünməyən və duyulmayan ruhlarla əlaqə yaratmaq, xasiyyətini istənilən istiqamətə yönəltmək, bununla mövcudatın inkişafını sürətləndirmək, ömrünü uzadıb-azaltmaq, eləcə də insanların taleyinə təsir etmək mümkündür. Lakin bu, hər adamın bacardığı iş deyildi. Bunu yalnız baş ruh tərəfindən seçilən şəxs - qam xüsusi hazırlıq keçməklə yerinə yetirirdi. O, ruhlar aləminə daxil olub istənilən səmtə səyahət edir, keçmişə, gələcəyə uzanan yollarda addımlayır, dünəndən və sabahdan bu günə xəbər gətirir, cansızları təzədən canlandırır, hətta taleləri başqalaşdırır, fəlakətlərin qarşısını ala, yaxud bədbəxtliklər törədə bilirdi. Lakin qam keçirdiyi ritualların nəticəsi tək gerçək həyatda baş verənlərin heç birini öz adına yazmırdı, çünki hər şeyə qadir Yuxarı – işıqlı aləmdə əyləşən Baş tanrı idi. Qam ancaq onun iradəsi ilə xəstələri sağaldırdı. Gördüyü bütün işlərin mayasında həyat gücünü itirənlərə yardım etmək dayanırdı. Buna görə də qam-şamanların funksiyasının bəzi məqamları xalq təbibləri, bəzi cəhətləri isə magikliklə üst-üstə düşürdü. Fərq onda idi ki, təbiblər xəstələri otlarla, bitkilərlə, xalq loğmanlığının sınaqdan çıxmış üsullarını tətbiq etməklə, təkrarlanan müalicə üsulları ilə və böyük

vaxt çərçivəsində sağaldırdılar, qamlar isə ruhların köməyinə arxalanıb hamının gözü qarşısında, qısa bir vaxtda (15-20 dəqiqəyə) «möcüzələr» yaradırdı.

Tədqiqatçılar şamanın ruhlarla əlaqəyə girdiyi zaman düşdüüyü halları (əsəblərinin gərilməsindən birdən-birə sifətinin dəyişməsinə, gözlərinin hədəqəsindən çıxıb dəlilik dərəcəsinə çatmasını, hətta qarnının şişməsinə, əlinin «uzanması»nı və s.) onun psixi cəhətdən anormallığı ilə əlaqələndirirlər. S.A.Tokarev onlarla şaman mərasimi müşahidəçisinin qeydlərini ümumiləşdirib belə qənaətə gəlirdi ki, şaman psixi xəstədir, anormal adamdır. O, «adi əsəb xəstəsindən onunla fərqlənir ki, təkcə ruhi xəstəliyə tutulmur, həm də ruhlarla əlaqəyə girməyinə, əsas olmadan onları çağırır, öz bədənində yerləşdirməsinə, istədiyi vaxt isə buraxmasına, ilk növbədə, özünü inandırır. Başqa sözlə desək, «əgər əsəb xəstəsi ruha münasibətdə, ona sahib olmada passivdirsə, şamanın hami-ruhla əlaqəsi aktiv xarakterdədir. Çünki əsəb xəstəsindən, isterikdən fərqli olaraq, şaman öz psixi tutmalarını süni yolla tənzimləyə bilirdi» [310, 282]. Hesab etsək ki, şamanın «psixi tutmaları» hər an başlamır, yalnız ruhlarla əlaqəyə girəndə halı adiliyindən çıxır, qalan vaxtlar mülayim, xeyirxah və müdrik olur. Eləcə də əsəbləri pozğun və anormal adam başqalarına yardım etmək barədə düşünməz. Şamanın halının dəyişməsi məhz çağırdığı ruhları bədəninə daxil etməsinə özünü və başqalarını inandırması ilə əlaqədardır. Bu zaman onun vəziyyəti ruhların təbiətinə uyğun şəkllə düşür. O, əsəb xəstəsindən çox, paranormal fəaliyyətlə məşğul olur. Əslində şamanların dünyaya baxışı, öyrənmək təcrübəsi uzun əsrlərin sınağından çıxaraq formalaşmışdı. Müasir magiklərin milyonların qarşısında çoxmərtəbəli binanın yuxarı qatında dəmir seyfin içərisində əl-qoluna zəncirlə bağlayaraq qıfıl vurdurub, güclü partlayışdan belə sağ-salamat çıxması (özü də tamamilə kənar məkanda – şəhər meydana sərilmiş parçanın altından peyda olması) anormallıq sayılmadığı halda şamanın alovun içərisinə girib yanmaması nə səbəbə «dəliliyin əlaməti» kimi xarakterizə edilirdi. Hər ikisi analoji fəaliyyət tək qiymətləndirilməlidir. Və ekstrasenslərin seanslarında insanlar bir

sıra xəstəliklərdən sağaldıqlarını zənn etdikləri şəkildə şaman rituallarında da hətta nəfəsi kəsilənlər ayağa durub evlərinə yollanırdılar.

Altaylılar üçün şamanlıq istedad, ənənə və varisliklə atadan oğula keçir. Hələ uşaq ikən gələcək qam naxoş və qapalı olur, lakin düşünməyə meyil göstərir: atası, yaxud qəyyumu onu uzun müddət bu iş üçün hazırlayır, nəslin ənənələrini və qam nəğmələrini öyrədir. «Əgər hansı ailədəsə gənc epilepsiya tutması keçirirsə, «onun ulu babası şaman olub» - deyirlər. Kimsə öz arzusu ilə də şaman ola bilər, lakin belələri o qədər də hörmətlə qarşılanmırdılar» [340, 32]. Qamlıq ənənəsindəki seçilmə uşağın qapalılığı, zəifliyi Azərbaycan aşıqlarının yaratdıqları eşq dastanlarının butaya qədərki epizodlarında olduğu kimi təkrarlanır. Göy tanrısının elçisinin verdiyi məsləhətlərlə, yaxud sakral almaları ər-arvadın yeməsi ilə dünyaya gələn uşaqlar yetkinlik yaşına çatanadək müəmmal və sadələvh həyat sürürlər.

Bir din olaraq tam qurulub təşkilatlanmadığından şamanizm mənəvi təcrübə sayılmış və bu səbəbdən də, C.Mettyusun sözləri ilə desək, «asanlıqla hər bir mütəşəkkil dinin, inanc sisteminin içərisindən keçib getmiş, hətta dərin qatlardakı ilkin nəslin-ulu əcdadın yaddaşına da nüfuz etmişdir» [269, 27]. Davamlı və mütəşəkkil dinlərə ötürülən ilkin inanc sistemi kimi şamanizmin tanrılar, sakral məxluqlarla zənginləşmiş xüsusi, universal mifoloji modelləri, simvolizmi və kosmologiyası vardır. Onlar bəzi ümumi xarakterə malik olsalar da, yarandığı məkan və etnosla bağlı müxtəlif formalara düşmüşdür. Simvollar, talismanlar, rəqs və mahnıların köməyi ilə şamanlar kosmik coğrafiyanın mahiyyətini insanlara çatdırır, özlərini ruhlar aləminə səyahətə və onların bir varlıqdan başqasına köçürülməsinə həsr edirdilər. Təsadüfi olaraq şamanları «rəqs edən canlı miflər» adlandırmamışlar. Çünki onlar çoxcəhətli daxili aləmin içərisində yaşamaqla o biri dünyalarla gerçəklik arasında körpü yaradırlar.

Şaman tanrı panteonu. Şamanizmin hansı etnosun təcrübəsinə əsaslanmasına baxmayaraq onun mifologemi tamamilə müəyyəndir və «kosmik» səviyyəli məlum sakral

arxetiplər toplusuna malikdir. Şaman təsəvvürlərində Göy tanrılarına üstünlük verilir. Başqa Sibir xalqları türklər də qədimlərdə «dincələn» Böyük Yaradıcıya inanırdılar. O, Tenqri adlanır və «göy» anlamını verirdi. Azərbaycanlıların dilində «tanrı» şəklində indi də işlənir. Təsadüfi deyil ki, samoyedlərin Num, tunqusların Buqa, monqolların Tenqri, buryatların Tenqeri, volqaboyu tatarların Tenqere, baltirlərin Tinqir, yakutların Tanqara adlarında birbaşa «göy» mənalı kəlmə iştirak edir.

Digər xalqların şaman ənənəsində bu sözün özü olmasa da, hər hansı bir xarakterik atributu («yüksək», «yüksəldilmiş», «işıqlı» və s.) nəzərə çarpır. M.Eliade yazır ki, «İrtişətrafi ostyaklarda (xantlarda) göy tanrısının adı «sanke» sözündən yaranır və ilkin anlamı «ışığı, işıqlı və parlaq» deməkdir... Türk-tatarlar şimal, şimal-şərq qonşularından fərqli olaraq Göy Tanrısına daha çox üstünlük verir və «Sahibkar», «İqtidar», «Cənab», çox hallarda isə sadəcə «Ata» deyirlər» [340, 24-25]. Azərbaycan türklərinin folklor ənənəsinə və tarixi mənbələrə əsasən deyə bilərik ki, xristianlığa və islamaqədər ulu əcdadın əsas inancı Göy tanrısına idi və onu Günəş Ata adlandırırdılar. Türk-tatarların tanrılarının xarakteri ilə bağlı göstərilənlər eynilə azərbaycanlıların Günəşə müraciətlə oxuduqları yazqabağı mərasim nəğmələrində təkrarlanır. Altay türklərinin Göy tanrısına müraciətində olduğu kimi «Gün çıx, gün çıx...» nəğməsində də təsvir olunur ki, Günəş Ata göyün ən yüksək yerində məskunlaşmışdır. Eyni şəkildə hər iki Yaradıcının tabeliyində çoxsaylı «övladlar» və «nümayəndələr» vardır. Onlar göyün aşağı qatlarında yerləşmişlər. T.M.Mixaylov şaman miflərini üç qrupa ayırır: a) ali mərtəbənin yaradıcıları – tenqrilər (göyallahları) və onların oğlanları – xatlar, yaxud xanlar, o cümlədən mifik ulu əcdadlar; b) nəhəng dağ silsiləsi, çay, göl, müxtəlif ərəzilər; v) ilkin şamanlar və şaman qadınlar, şamançılığı meydana gətirənlər [264, 265]. Müəllif, nədənsə, «animistik məzmunlu əhvalatlar» silsiləsini miflərdən ayırır. Bu silsiləyə daxil olan: ölüm, can, o biri dünya, mal-qara həyəti, evin ocağının, dağın, meşənin, çayın ruhları, eləcə də şər ruqlar, qorxulu yerlər, qulyabanılar, canlı şaman və şaman qadınlar haqqındakı təsəvvürlər də xüsusi

obrazlarla zəngindir. Onun qənaətinə görə, bu hekayələr qorxu yaratmaq məqsədilə din adamları tərəfindən yaradılmışdır. Ümumiyyətlə, şamanların tanrı panteonu haqqındakı miflər kosmoqonikdir.

Müqayisə üçün qeyd edək ki, hind mifologiyasında da kainat üç qatlıdır və əksər mənbələrdə hindlilərin üç tanrıya üstünlük verdikləri göstərilir. Lakin «üçqatlı dünya modeli» Hindistanın aborigen əhalisinin dünyagörüşünə transformasiya edilməklə ilahiləşdirilən varlıqların sayı artırılıb üç lokda (dünyada) türk-oğuzlarda olduğu kimi 33-ə çatdırılmışdır. Bir cəhət maraqlıdır ki, onlarda da üçqatlı dünya qurulmasına uyğunlaşdırılaraq tanrılar üç qrupa bölünür və ən əsas tanrı lap yuxarı ilə (göylə) əlaqələndirilmir, orta qatda – hava məkanında yerləşdirilərək yerlə kosmosu bir-biri ilə bağlayıb idarə edən sakral gücə çevrilir. Ümumiyyətlə, hindlilərdə ilahiləşdirilən varlıqların sayı 3339-dur və tanrı üçlükləri sırasında birinci yeri Varun (su və dünyanın qayda-qanunları), Surya (günəş), Uşas (şəfəq), ikincini Aqni (qurbanlıq od), Soma (müqəddəs dirilik suyunu hədiyyə edən), üçüncünü isə Vayu (külək), Rudra (tufan) və İndra (şimşək, ildırım, dağıdıcı qəzalara törədicisi) tuturlar. Q.M.Bonqrad-Levin Varunu panteonun əsas tanrılarından sayır: «O elə böyük gücə malik təsəvvürə gətirilirdi ki, iqtidarlığına heç bir məhdudiyyət qoyulmur; vediya hindliləri onu təbiətin mühafizəkarı və dünyanı idarə edən güc mənbəyi hesab edirdilər» [152, 39]. Türklərə görə isə «dünyanın şaquli strukturu özündə orta, yuxarı və aşağı hissələri tam əks etdirməklə Dünya ağacı (Dünya Dağı) şəklində gerçəkləşdirilir. Mifik Dünya Ağacı modelinin ayrı-ayrı hissələrinə uyğun olaraq həm təbii, həm də sosial yaranışlar meydana gəlir. Ağacın baş hissəsi - tacı Yuxarı dünyadır; göy, nurlu aləm, dağların zirvəsi, çayların mənbəyi, quşlar Yuxarıda yerləşir. Ağacın kökü isə Aşağı dünyadır; dərələr, mağaralar, su, dərin yeraltı yuvalarda məskunlaşan heyvanlar, eləcə də buynuzlu heyvanlar Aşağı dünyada məskunlaşmışdır. Ağacın gövdəsi - Orta dünyadır; düzənliklərə, insanlara və «isti nəfəsli» canlılara aiddir» [339, 22-23].

Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərində də tanrılar panteonu və ilahiləşdirilən varlıqlar müxtəlifdir. Qafqaz, Kiçik Asiya, İran və Ərəbistanda yaşayan türklərdə XIII əsrədək yaradıcıya və sakral varlıqlara bir neçə ad verilirdi. Onları aşağıdakı şəkildə sistemləşdirmək olar:

1. Yaradıcılara verilən adlar: Tanrı [36, 30], Yaratğan (yaradan, xaliq) [36, 54], Tın (ruh, can) [36, 30], Tən (bədən) [36, 30], Dın (nəfəs) [36, 34], Dan/Tan (Səhər tanrısı), İzi (tanrı adı) [36, 14], Oğan (tanrı adı) [36, 17], Ərk (ixtiyar) [36, 15], Ağ (yüksək) [36, 18], yaxud Ağın (yüksəl - məsələ, ağındı - «yuxarı çıxdı», «yüksəldi», ağıncaq - «nərdivan demək» idi; qamın kamilləşmə nərdivanı şəklində də götürülürdü) [36, 18], Oğ (bir, tək) [36, 18], Ög (fikir, ağıl, can, ruh - məsələ, «ög aldı», yəni «allah ruhunu çıxartdı») [36, 18], Ulu (ulu anası - məsələ, «uludu» deyəndə «yüksəldi» başa düşürdülər) [36, 20], Bəyər (uyğurca «ilahi» deməkdir) [36, 28], Yon (haqq) [36, 57], Us (ağıl) [36, 17], Yer, Yersuv, Suluv (suyun mənbəyi) [36, 36], Qor («Vaxt, sıra, işıq, od» deməkdir, zaman və tale tanrısının adıdır) [36, 43];

2. Yeraltı aləmin şər ruhları: Yək (şeytan) [36, 55], Çor (xəstəlik) [36, 31], Tamuv (yeraltı dünya, cəhənnəm) [36, 41], Üzən (zülm verən - Əzrayıl) [36, 16], Sökəkək (xəstəlik, qədimdə xəstələnməklə şər ruhu bədəninə daxil edənlərə «sökək» deyirdilər) [36, 35], Quz (günəş dəyməyən yer) [36, 44], Bazıq (pis adam - şər) [36, 25], Örü - («yeraltı anbar» mənasında işlənirdi - cəhənnəmin həbsxanası) [36, 15], Örümcək (yeraltı zindanın nəzarətçisi idi) [36, 15], Azman (yaşlı ikən axtalanmış ayqıra deyirdilər, nəhəng - titan mənasını verir) [36, 16];

3. Ulduzlar, bürcələr və göy varlıqları: Qodu (gün), Ağ aygır (Sirius ulduzu) [36, 18], İki boz at (kiçik ayı bürcündə «İki qardaş» ulduzu) [36, 19], Dəmir Qazıq (Oğlaq bürcü) [36, 29], Quyaş (günəş) [36, 47], Ülgər (Ülkər ulduzu) [36, 21], Əlkin (ıldırım) [36, 21], Aydın (ışıq, nur) [36, 23], Bağırsağan (Dubəran ulduzu) [36, 26];

4. Təbiət tanrıları: Dəpi (qarlı külək) [36, 33], Yəl (Yel baba) [36, 56], Buğanaq (bərk yağış, tufan) [36, 26];

Totemlər: Köçkən (qartal) [36, 47], Çağan (quş) [36, 31], Tuğrul (quşdur, durnalara hücum çəkib hamısını basar) [36, 40], Ügü (bayquş) [36, 19], Bülcək (qurd balası) [36, 27], Təkə (keçi – məsələn, Koroğlunun tayfası «təkə-türkman» adlanırdı) [36, 29], Əgir/Əygir (qara rəngli at) [36, 19], Humay quşu, Qaraca qaz (leylək) [36, 43].

5. Mifik mədəni qəhrəmanlar – demiurqlar: Oğuz (uğuz – Yafəsdən sonra türklərin ulu babası) [36, 18],

Sibir xalqlarında tanrıların sayı fərqli şəkildə idi. Adətən, qam-şaman Göy Tanrının doqquz, ya da yeddi «oğlu»-«qızı» ilə sıx əlaqə saxladığını vurğulayır. Azərbaycanlılarda Günəş atanın dörd saçlı qızı – şüa, işıq, dolu, yağış; dörd də keçəl qızı – duman, bulud, şaxta, qar göstərilir. Oğlanları isə həddindən artıq idi: dağ, qaya, təpə, düzən, çay, dəniz və s. Maraqlıdır ki, hər iki Göy tanrısının vəzifəsi kainatı gəzib-dolaşmaq, səyahətlə gün keçirməkdir. Ona görə də onlara mifoloji strukturlarda «istirahətə çıxan, yaxud dincələn tanrılar» deyirdilər. Gün Atanın övladları və göydən yerə göndərilən nümayəndələri özü ilə müqayisədə daha aktiv fəaliyyətdə təsvir edilir. Onlar insanların əməllərinə nəzarət edir, ehtiyacı olanlara yardım göstərirdilər. Lakin Günəşin övladlarının bir qismi babalarının səfərlərindən istifadə edib şər işlər törədirdilər. Ona görə də göyün aşağı təbəqəsinə aid yardımçı tanrılar iki qismə ayrılırlar: xeyirxahlıq edənlər və şərxislətilər. Xaraktercə ikiyə bölünmə və qarşıdurmalar ilin qış fəslində baş verirdi. O səbəbə ki, Günəş tanrının yolu yerdən çox uzaq düşdüyündən bir müddət göyün aşağı qatlarına nəzarəti azalırdı.

Göy (Günəş, Göy Qurşağı) Tanrısından sonra sakrallığına görə ikinci tanınmış yaradıcı Yer (Yerlik) xandır. O, türklərin ən ibtidai ilahiləşdirilən qüvvələrindən biridir. Dünyanın əsas maddi, əks, qadın başlanğıcı kimi götürülən torpaq Yer xanın canıdır, bütün maddi varlıqlar və təbiət hadisələri onun qoynunda yaranıb məskunlaşmışdır. İkili xarakterə malikdir. Dünya xalqlarının mifologiyasında göy-yer qarşılaşmasına həsr olunan süjetlərdə yerdəyişmə hadisəsinə rast gəlirik. Göy (Günəş) kimi Yer də gah qadın, gah da kişi şəklində şərh olunur. Məsələn, misir «Doqquz

Böyük Allah» panteonunda türklərdən fərqli olaraq Nut – Göy qadın, Heb – Yer isə kişidir. İ.V.Rak yazırdı ki, «İlahə-qadın Nutun bədəni yer boyu iki qatlanır; o, ayaq və əl barmaqları ilə torpağa söykənir. Nut körpə günəşi doğur, sonra isə tanrıları və insanları yaradır» [289, 47]. Nut gecələr Hebin üstünə əyilir, o, ilkin variantlarda inək, sonralar isə çılpaq qadın şəklində təsvir edilir; Heb isə ilan və kişi cildində onun dünyanın bir başında qıçları, o biri başında əlləri ilə yerə toxunduğu zaman bədəninin əhatə etdiyi ərazidə uzanır. Yer-Göy gecələr qucaqlaşır yatır. Onların izdivacından səhərlər dünyanın başqa varlıqları doğulur. Qədim misirlilərə görə, hər şey göyün bətnindən çıxır. Lakin xüsusilə bitkilərin hamının gözü qabağında torpaqdan cücərməsi türkləri və başqa xalqları daha əsaslı süjetlər yaratmağa sövq etmişdir. Qamlıqdan əvvəl yer su ilə birləşdirilirdi və YerSu/YerSub tanrısı şəklində götürülürdü. Eləcə də qamançılıqda od, ağac, dağ kultu, ovçuluq mərasimləri və ölüm (Ölülər aləmi) konsepsiyası olduqca mütəşəkkildir. Azərbaycanda ilaxır çərşənbələrə həsr olunan rituallarda tonqala tapınmanın bir səbəbi də ruhların qam ocağının tüstüsünə yığılmasına olan inamdır.

Qam-şaman ruhlarla insanlar arasında vasitəçilik edir. Onun tabeliyində «gücüm», «qoşunum» adlandırdığı xüsusi köməkçi ruhlar olur ki, onlar quş, heyvan cildində dünyanın müxtəlif elementlərinin yaranmasında iştirak edir. Şaman kosmologiyasında dünya üç qatdan ibarətdir: birinci, dünyanın başlanğıcı, mənbəyi hesab edilən, cənubdakı işıqlı Yuxarı qatda - Göydə baş tanrının (Ruhun) ətrafına toplaşan xeyirxah ruhlar; ikinci, ikili xüsusiyyətə malik işıqlı və qaranlıq Orta qatda - Yerdə insanlar və mövcudatı yaradıb idarə edən sahibkar ruhlar; üçüncü, dünyanın qurtaracağı Şimalda yerləşən, qaranlıq Aşağı qatda - Yeraltı ölüm dünyasında şər ruhlar yaşayır. Yuxarı, Orta və Aşağı aləmlər özləri də ayrılıqda təbəqələrə bölünür, Dünya ağacı (Dirək), Dünya Dağı, ya da Kosmik çayla bir-birinə bağlanır. Sual oluna bilər: niyə məhz ağacla su mifik dünya modelinin əsas komponentlərini bir-biri ilə əlaqələndirən vasitə kimi çıxış edir? Çünki ağacın kökü aşağıda, torpağın altındadır, başı yuxarı

dünyaya doğru uzanır, gövdəsi isə orta dünyada, yer üzündə qalır. Eləcə də buxarlanan su yağışa çevrilib göydən yer üzünə səpələnir, göllənir, torpaq udub onu qaranlıq dünyaya aparır. Məhz bu uyğunluğa görə, ağacla su (çay) dünyanın tərkib hissələrini bir-biri ilə bağlayan körpü rolunda çıxış edir. Başqa sözlə, totemizmdən miras qalan ağaca və suya tapınmanın şamanizmin əsas atributlarına çevrilməsinin səbəbi üç dünya arasında yerləşməsidir.

Qam-Şaman görüşlərindəki mifik dünya modelinin bir qədər fərqlənən ikinci tipində cənub-şimal istiqaməti Yuxarı-Aşağı ilə əvəzlənir. Belə ki, kainatın quruluşu mərkəzi oxla bir-biri ilə əlaqələnən üçqatdan ibarətdir: Göy (kosmos), Yer, Yeraltı aləm. Ayrı-ayrı tayfalarda sxemlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq bir əsas xətt üzərində qurulur. Üç kosmik ölkə mövcuddur, bir oxla bir-birinə bağlanıb yuxarıdan aşağıya (cənubdan şimala) doğru düzülməsi hamısında özünü göstərir. Birindən digərinə adlamaq üçün ox keçən yerdə xüsusi «deşik» təsəvvürə gətirilir. Həmin deşiklə tanrılar yerə enir, ölümlərin ruhu isə yeraltı aləmə aparılır. Məhz orta ölkədə əyləşən şamanlar sağlamlaşdırma mərasimlərində həmin deşik vasitəsi ilə yuxarı və aşağı aləmlərlə əlaqə yaradırlar. Bu struktur başqa inanclarda bir qədər fərqli şəkildə təkrarlanır. Dünyanın oxla işarələnməsi türkün inancında çox dərin qatlara işləyib bütün mərhələlərdə bütövlük, güc və iradə simvoluna çevrilmişdir. Herodot göstərirdi ki, skiflərin birliyi hər birinə aid bir mis ox ucluqlarından hazırlanmış qabla şərtlənirdi. J.Dyumezil yazırdı ki, «Bizans tarixçisi Priskin əsərlərinin dördüncü cildində «Atilla can verəndə bir sıra möcüzələr baş verir. O möcüzələrdən biri bu idi ki, onun dəfələrlə hücumuna məruz qalan Şərqi imperatoru Marsian yuxu görür. Məhz Atillanın ölüm anında yuxusunda ilahə ona Atillanın qırılmış oxunu göstərir; bu o demək idi ki, hun xalqı böyük zərər çəkəcək» [190, 59]. Ox burada Qərbi hunların uğurunun və uğursuzluğunun təminatçısı kimi yozulur.

Şamanın magik təcrübəsində bəhs açan tədqiqatçılar göstərir ki, onlar, hər şeydən əvvəl, sakral reallıqla işləmək qabiliyyətinə görə seçilir. Bu o deməkdir ki, ekstaz vəziyyətinə

düşən şaman nəzəri cəhətdən özünü başqa dünyalarda (Yuxarı – tanrılar və Aşağı – ölümlər aləmlərində) yerləşdirməyi bacarır. Təcrübəyə gələndə seansların nəticəsi göz qabağında olur. Ümumiyyətlə, şamanların səyahəti iki halda baş tutur: birinci, müqəddəs «aydınlaşma» ilə (adamların psixikasına odla, nurla təsir etməklə), ikinci, yuxu aləminə girməklə. Hər ikisində şaman ruhlarla sıx əlaqə yaratmaq imkanı əldə edir. A.Villoldonun müşahidəsinə əsasən, müxtəlif vasitələrdən faydalanan şaman üçün «birbaşa, ən təhlükəli, ölüm qorxulu yol ildırım vurmasıdır» [159, 43]. Bu, elə bir prosesdir ki, buludların toqquşması anında alınan cərəyanı şaman öz üzərinə yönəldir və işıq zolağında xəstənin ruhunu göydən yerə endirir.

Çadır (otaq, yurt) dünya. Göy türk qamlarının təsəvvüründə dünya yurt (çadır) şəklindədir. Kosmosdakı Ağ yol (Süd yolu, Kəhkəşan) çadırın tikişləri, ulduzlar isə işıq üçün açılan dəliklərdir. Tanrılar hərdən çadırı açırlar ki, yerə tamaşa etsinlər. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun finalında oğuz-türk elinin iki qanadı bir-birinə asi düşüb vuruşur, nəticədə şər məğlub olur. Qələbədən sonra elin başçısının gördüyü ilk iş bundan ibarətdir ki, «Qazan gög alan çəmənə çadır dikdirdi» [58,126]. Göründüyü kimi, burada qurulan çadır göylə əlaqələndirilir. Məhz qam inamında göstərilir ki, dünyanın bütövlüyünə qarşı yönələn təhlükələr aradan qaldırılanda el Göy Tanrının şərəfinə göy altında mifik dünya modelini simvollaşdıran göy rəngli, başı göyə çatan çadır qurulmalıdır.

Göyü qapaq və sacla da (sacın altı aşağı dünyadır, ona görə də həmişə hisli və qaradır; yuxarı dünya isə üst tərəfdir - gündüzlər sacın üzərinə ağ undan hazırlanmış yuxa sərilir) əlaqələndirirdilər. Azərbaycan türklərinin tapmacalarının birində qam-şaman inancında olduğu kimi gecə ilə gündüz sacın üstü və altı ilə müəyyənləşir: «Bir sacım var, bir üzü ağ, biri üzü qaradır». Yaxud ulularımız başqa variantda sacla əlaqələnen qam mifik dünya modelini belə təsəvvürə gətirirdilər: «Qara sacın altı qara. Dur üstündə, ocaq qala (Gecə)» [112, 45].

Şamanlar belə zənn edirdilər ki, Göy qapağı, yaxud Göy sacı yerin dağlı-təpəli hissəsində tam torpağa oturmadiğından imkan

tapmır, o biri dünyalarla gerçək aləm arasında azacıq ara yaranır. Küləklər həmin aradan içəri keçib bərk əsir. Qamlar oranı «Dünya yarığı» adlandırırlar. Mədəni qəhrəmanlar və seçilmiş insanlar bu yarıqdan keçib göyə qalxırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da sacın mifik dünya modelini bildirməsini göstərən fikirlər var. Belə ki, itkin düşmüş qardaşın həsrətindən qara geyinən bacıları «Dəli ozan» (16 illik əsirlikdən qurtarıb vətəninə dönməyə Beyrək) ona görə töhmətləndirir ki, onlar diri ikən özlərini Yeraltı aləmin şər ruhlarına təslim etmişdilər. O, deyir ki, «Qara saqac altında köməcdən nə var? Ətməkdən nə var?» [58, 62] /Qara sac altında köməciniz (çörəyin bir növüdür) varmı? Tabağınızda çörəyiniz varmı?». Əski çağlarda el arasında belə bir məsəl işləndirdi: «Sac altında güməc olmaz», yəni o biri dünyada çörək tapılmaz.

Azərbaycan qam görüşlərində dünyanın mərkəzi kimi götürülən əsas obrazlardan biri də Dağdır. Dağların Yerlə göyün qovuşuğunda yerləşdiyi zənn edilirdi. Ümumtürk təsəvvüründə Tanrı Bay Ülgen qızıl dağda düz Göyün ortasında oturmuş haldadır. Abakanlarda qızıl dəmirlə əvəzlənir. Azərbaycan dağlıq ölkə olduğu üçün dağ əhalinin təsəvvüründə sakrallaşan varlıqlardan biridir. Lakin çadır şəklində təsvirə gətirilən mifik dünya modelində həmin funksiyaları tir, dirək yerinə yetirir. Qamlar belə düşünürdülər ki, qütb ulduzu göyün düz ortasından yerə şüa salır və torpağa sancılmış paya kimi göy çadırının yanlarının və ətəklərinin tarazlığını saxlayır. Onu hər tayfa bir cür adlandırır: «Göyün mıxı», «Mıx ulduz» və s. Türklərin nəzərində isə «Dirək»dir («günəşli dirək», «dəmir dirək», yaxud «qızıl dirək»). Dünyanın bu cür mifik modelinə inanan çukça, buryat, türk-tatar, monqol, kalmık, başqırd, qırğız, koryak, kelt, fin və estonlar üçün Yer üzünü konkret sütunlar üstündə dayanan evlə (otaqla, çadırla) müqayisə edilirdi. Maraqlıdır ki, türklər əksər hallarda bütün kainatı və dünyanı üstü dairəvi çadıra bənzədirdilər. Yuxarı hissəsi göyü, aşağı hissəsi isə yeri bildirirdi.

Azərbaycan türklərinin qam görüşlərində isə bütöv kainat üç çadırdan ibarətdir: ağ, qırmızı və qara. Birincidə Günəş tanrı, ikincidə insanlar – oğuz tayfaları, üçüncüdə isə günaha batanlar məskunlaşırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da həmin təsəvvürlərə

söykənən mifik dünya modelinin tam təsvirinə rast gəlirik. İlk olaraq onu vurğulamaq lazımdır ki, Azərbaycanda yazıya alınan Drezden nüsxəsinin on iki boylu mətnində eposun hadisələri yer üzündə üç çadırın (ağ, qırmızı, qara) dikəlməsi ilə başlayır və başı göyə toxunan bir göy çadırın qurulması ilə tamamlanır. Eposda ümumiyyətlə, qam görüşlərindən gələn bir qanuna uyğunluq özünü göstərir. Əksər boylar çadır və evin qurulmasının təsviri ilə açılır, dini əqidəcə başqa tayfaların evinin dağılıb yeni tanrı evlərinin yaradılması ilə tamamlanır. Bu hal çox yerlərdə əski strukturlara uyğunluğunu olduğu kimi qoruyub saxlayır, bəzən də dövrün tələblərinə cavab verən şəkllə salınır. Əsas məsələ odur ki, oğuz-türk miflərinin mifik dünya modeli bütün əlamətləri ilə təsəvvürə gətirilir. İlk boyda göstərilir ki: «Bayındır xan «bir yerə ağ otağ, bir yerə qızıl otağ, bir yerə qara otağ qurdurmuşdı. «Kimün ki, oqlı-qızı yox, qara otağa qondurın, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən öginə gətirün. Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün» – demişdi. «Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurın. Oğlı-qızı olmayanı allah-təala qarğıyıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü, bilsün» - demiş idi» [58, 34].

Otaq burada «Dünya Çadırı» mənasındadır. Diqqət yetirin, kişi başlanğıc ağ rənglə, qadın başlanğıc isə qırmızı rənglə əlaqələndirilir. Ağ - işıq, aydınlıq, müdriklik demək idi və tanrının ən başlıca nişanəsi sayılırdı. Və bütün rənglərin ağ rəngdən yarandığı ehtimal olunurdu. Ağ otaq (çadır) işıqlı – Yuxarı dünyanın modeli idi. Qırmızı qanın dəyişməzliyini, bolluğu, bərəkəti və torpağı mənalandırırdı. Bu, orta dünyanın işarəsi idi. Qara ölümü, fəlakəti, şəri ifadə edirdi. Qara çadır Yeraltı aləmin nişanəsiydi. Üçqatlı dünyanı əks etdirən çadırlarda hər şey konkretir və hər dünya özünəməxsus əlamətləri ilə nəzərə çatdırılır. Sonrakı boylarda üç deyil, bir çadırla da kainatı simvollaşdıran təsvirlərə rast gəlirik. Eləcə də üçqatlı (üç otaqlı) strukturun ancaq bir, ya iki otağının əlamətlərindən (əsasən ağ və qara) istifadə olunur. Məsələn: «Ağ otağı qoyuban qara otağa girən qızlar!..» [58, 62] - Bamsı Beyrəyin fikirlərində işıqlı dünyaya işarə edilir. O, demək istəyir ki, işıqlı dünya dura-dura özünüzü niyə qara torpağın altında hiss edirsiniz? Bir cəhət

maraqlıdır ki, dünyanın bir qatını göstərən modellərdə qara yer üzündə tikilən ev 90 otaqlıdır. Bəzən onun 90, bəzən də 1000 yerinə ipək xalı-xalça döşədir. Bu cür evlər sonrakı dövrlərdə tikilən xan, bəy saraylarını xatırladır. Doğrudur, onların təsvirində bir sıra mifoloji elementlər də qorunub saxlanılır. Çünki bütün hallarda eyni saylardan (9, 80, 90, 1000) faydalanılır. Eləcə də iki boyda (VII, IX) birbaşa işarə edilir ki, qara yerin üstündə tikilən evlər – «ala seyvan gög yüzünə aşanmışdı» [58], yəni «böyük alaçıq göy üzünə dirənmişdi». İlk baxışda dilimizdə geniş işlənən mübaliğəni xatırlatsa da, mətndə bədii təsvir vasitəsi funksiyası daşımaqla yanaşı mifik dünya modelini simvollaşdırır. Əgər fikirdə məqsəd ancaq evin ucalığını qabartmaq, şişirtmək olsaydı, «göyə çatır» deyilərdi. Necə ki, canlı danışıqda tez-tez işlədilir: «Çinarın başı göyə qalxır». Beləliklə, dünyanın çadır, yaxud qapaq, sac şəklində anılmasından bəhs açanda müasir mifoloqlar belə nəticə çıxarırlar ki, dünya qatları arasındakı «əlaqə makrokosmik planda Ox (Ağac, Dağ, Dirək və s.) şəklində təsvirə gətirilir, mikrokosmosda bu Dünyanın Mərkəzinə köçürülən yaşayış yerinin orta dirəyinə çevrilir və tanrılar üçün göndərilən hər bir qurban (pay) bir çadır, yaxud ev daxilində Göyə qovuşmada yaranan ayrılığın səviyyəsini keçməyi mümkünləşdirir» Altay türklərində dünyanı simvollaşdıran çadırlar bütövlükdə həmişə ağ rəngdə göstərilir, lakin bir çadırdan bəhs açanda bir neçə rəngdən istifadə olunduğunu görürük. Belə ki, ağ çadırın yuxarı dairəsinin düz ortasındakı uzun şüvəl göy üzünün müxtəlif hissələrinin rəngini bildirən göy, ağ və sarı qurama saçaqlarla bəzədilir. «Həmin şüvəl – müqəddəs idi; tanrı ilə bir tutulurdu. O yerə dirənən gövdəsində qurbanlıq daş yerləşirdi, gətirilən hədiyyələr həmin daşın üstünə yığılırdı» [340, 249]. Lakin Azərbaycan türklərində rənglər qurama saçaqlı parçalarda deyil, bütöv çadırdə əks olunurdu. Məsələn, Sarı donlu Selcan xatun sarı köşkdə əyləşir. Banu Çiçək göy çəməndə qırmızı otaq (çadır), Qazan xan elin birliyi şərəfinə qələbə çaldığı döyüş meydanında göy otaq, Bəkil doqquz tümənlik Gürcüstan sərhəddində ağ çadır qurdurur.

Türk tayfa birliyindən bəhs açan VII yüzilliyə aid bir söyləmədə göstərilir ki, atasının ölümündən sonra türk şahzadəsi Şad hakimiyyəti ələ alan böyük qardaşına paxıllıq edir, ona qarşı sui-qəsd hazırlayır. Lakin həyata keçirə bilmir. Üstü açılır. O, qorxusundan sevgili qulunu da özü ilə götürüb ölkədən qaçır, bol ağaclı və ovlarla dolu bir yerdə **ağ çadır qurur**. Şad ov ovlayır, quş quşlayır; sevgilisi heyvanların ətindən yemək hazırlayır, dərisindən isə paltar tikir. Bir müddətdən sonra Şadın yeddi qohumu da onlara qoşulur: İmi, İmak, Tatar, **Bayındır**, Qıpçaq, Laniqaz və Əclad. S.A.Pletneva yazır ki, «yeni gələnlər öz tanrılarının ilxılarını bəsləyirdilər; ilxıların əvvəllər yerləşdiyi üç yerdə otlaqlar qurtarmışdı; onlar çəmənlik araya-araya gəlib Şad yerləşən məkana çıxmışdılar» [282, 27]. Rus səlnamələrində isə bayındırların 1080-1146-cı illər ərzində Kiyev ətrafına gəlib öz böyük qoyun sürüləri ilə yerləşmələri haqqında məlumata rast gəlirik. Bayındırların bundan başqa Porosyada, Vladimir-Suzdal torpaqlarında geniş ərazilərin sakinləri olması barədə tarixçilər yazırlar ki, «onların orada məskunlaşmasına «Berendeyevo sloboda»sı, «Berendeyevo stansiya»sı, «Berendeyevo balota» kimi toponomik adlar da şahidlik edir» [282, 74]. Deməli, türkün başqa yerlərdə qurduğu ağ çadır oranı öz tanrısının ərazisi sayması demək idi.

Qam-şaman səyahətləri. Şaman miflərində ruhun oğurlanıb qaçırılması motivi əsas yer tutur. Bizcə, qədim nağıl və dastanlarımızda soy artımına xidmət edən tərəflərdən birinin - nişanlı qızın (əksər hallarda şaman təsəvvürlərində olduğu kimi fəvqəltəbii qüvvələr tərəfindən) aparılması və oğlan qəhrəmanın onu geri qaytarmaq üçün çıxdığı səfərdə möcüzələrlə qarşılaşması həmin motivlərin analoqudur. E.S.Novik doğru olaraq yazır ki, «arxaik epik ənənədə qəhrəmanın bahadırılığı, hiyləgərliyi və sehrkarlıq qüdrəti bir-birindən ayrılmır və motiv fondunun əsas hissəsini şaman süjetləri təşkil edir, bir çox mifoloji obrazlar şaman qabiliyyətinə, bacarığına, dünyagörüşünə malik təsvir olunur» [262, 638].

«Ruhun axtarılması və çağırılması» qam-şaman mərasimlərinin (qamlar Azərbaycan türklərinin islamı qəbul

etməsindən sonra bu ayinləri «müalicə seansları» adlandırırdılar) əsas mərhələsidir. Bu elə bir fəvqəltəbii fəaliyyətdir ki, seçilmiş insan sakral vasitələrin, xüsusilə sözün, səs ahənginin və musiqi ritmlərinin yardımı ilə kənar dünyadan xəstələrin, hətta yenicə ölmüşlərin ruhunu qaytarmağa cəhd göstərir, asta səsə oxuduğu nəğmə-dualar zamanı qam sakrallığının atributlarından - sudan, ocaqdan, küldən, ağac budağından, meyvə çərdəyindən, düyüdən, sümükdən hazırlanmış amuletlərdən, torpaqdan və havadan (təbibsayağı nəfəsi kəsilmiş xəstənin ağzına üfürməklə) istifadə edir. Ruhun qaytarılmasına həsr olunan çağırışlarda vurğulanır ki, vətəni, yurdu boş qoyma, ocağın başına qayıt, yoxsa parlaq alov sönəcək... Ata-ananın gözü həmişə yaşlı qalacaq!..

Azərbaycan folklorunun lirik ənənəsində qam çağırışlarının bir hissəsi layla, bayatı, ağı və duaların içərisində əridilmişdir. Məsələn:

Çəpərə çəpər oldu, gəl,
Çəpərə quşlar qondu, gəl!..
Vədəsiz gedən, oğlan,
Vədən tamam oldu gəl. [64, 30-31]

Yaxud:

Yolçular yola gedər,
Yollanıb yola gedər.
Min heyf ölən cana,
Nə iş var, yola gedər. [22, 144]

«Ruhu qaytarma» ritualının çağırış nəğmələrində qamın dilində «gəl», «qayıt», «dön» yalvarış bildirən sözlərin təkrar-təkrar səslənməsi əslində öləninin yaxınlarının əhval-ruhiyyəsini ifadə edirdi. Əlbəttə, ritualda ocaq ətrafına toplaşanlar nəqarət xarakterli misraları üç dəfə xorla təkrarlamaqla mərasim icraçısının səsinə qüvvət verirdilər ki, xəstənin (yaxud öləninin) yurdun kənarlarında dolaşan ruh yalvarışları tez eşidib geri qayıtsın.

Ruhları bu dünyaya bağlayan əsas vasitə ox və hər bir qamın fəaliyyətə başladığı gün yerə əkdiiyi uca və qollu-budaqlı ağacdır. Adətən, Azərbaycanda xan çinar, söyüd və palıd ağacları seçilib əkilirdi və qamın fəaliyyət göstərdiyi müddətdə müqəddəsləşdirilirdi. Bu məqsədlə buryatlarda ağcaqayından, digər sibir xalqlarında şamdan, keltlərdə adi on iki pilləli nərdivandan istifadə edirdilər. Oxu xəstənin yatağının baş hissəsinə sancır, mis ucluğundan qama məxsus ağaca ipək ip çəkirdilər. Bəzən nəslin ulu babasının dibində basdırıldığı xüsusi ocaq ağaclarından da faydalanırdılar. Hal-hazırda belə ağaclar «pir» sayılır, xəstələr, övladsızlar, ərləri, oğulları uzaqlarda olanlar onun budaqlarından öz əşyalarını, ya da paltarlarından götürdükləri ipləri asırdılar. Ağacın ətrafında toplaşanlara nəzir-niyaz verir, qurban kəsib paylayırdılar.

Qamlar elə zənn edirdilər ki, ölümcül xəstənin ruhu müqəddəs ağacdan enib ip vasitəsi ilə geri dönəcək. Evlərin bütün qapılarını açıq qoyur və xəstənin atını ağacın yanında saxlayırdılar. Ulularımızın qənaətinə görə, gözəgörünməz varlıqlar, qulyabanılar, hallar və ruhları hər şeydən öncə atlar duyurlar. Əgər at hürküb titrəməyə, çırpınıb kişnəməyə başlayırdısa, qam ocağın odunu artırır, xəstənin üzünə cəftə suyu çiləyir və ağzına üfürməklə nəfəs verirdi. Ayın keçirilən zaman şirniyyat, ətirli ədviyyatlar və xəstənin xoşladığı, eləcə də sağlığında arzulayıb əldə edə bilmədiyi əşyaları da ocağın ətrafına düzürdülər. Bunlar o biri dünyaya getmiş ruhu gerçək dünya üçün şirnikləndirmək vasitələri idi. M.Eliade Altay şamanlarında yurtda müqəddəs kürsünün üstünə qoğallar, qəlyan və tütən qoyulduğunu göstərərək bildirirdi ki, «əgər xəstə qoca idisə, ona uyğun yaşda olanları, cavan idisə həmyaşıdlarını, körpə idisə uşaqları ətrafına toplayırdılar» [340, 210]. Qam oxumağa başlayırdı:

Atan-anan gözləyir,
El səni əzizləyir.
Adın sənsiz qalıb, gəl,
Hamı sənə «gəl» deyir.

Ətrafdakılar göz yaşları axıdaraq xorla qamın səsinə səs verirdilər:

«Dağlar duman oldu, gəl...
Halım yaman oldu, gəl!...» [54, 127]

Altay və Avropa şamanlarının oxuduğu nəğmələrin məzmunu ilə səsleşən şeir parçalarına «Dədə Qorqud»da daha çox rast gəlirik. Belə çağırışlardan birində deyilir ki:

«Uşaqların səni soruşurlar:
«Hanı bizim atamız?»
Eşit və rəhm qıl, onlara, qayıt!
Atların səni soruşurlar:
«Hardadır sahibimiz?»
Qayıt, yanımıza!.. [340, 211]

Osmanlı türklərinin nənnilərində azərbaycanlıların laylaları ilə variantalaşan bir nümunədə şamanın səyahətlərinin əsas məskəni meşə orta əsrlərdə deyildi ki – saz şəklində işlənir.

Dere boyu saz (meşə) olur,
Gül açılır yaz olur,
Ben yavruma gül demem,
Gülün ömrü az olur. [354, 17]

«Kitabi-Dədə Qorqud»da ananın ölümçül yaralanmış oğlunun ruhuna müraciətlə oxuduğu nəzm parçasında şaman çağırışlarının təsiri duyulur:

«Qara qıyma gözlərin uyxu almış açğıl, axı!..
Ol ikicə sünücigim, uzun olmuş, yığışdır axı!..
Tənri verən tatlu canım, varsa oğul,
ver xəbər mana!
Qara başım qurban olsun, oğul sana!..
Ağız-dildən bir qaç kəlmə xəbər mana!? [58, 39]

Orta əsrlərin yazılı ədəbi abidəsinə düşmüş «ruhu çağırma nəğmələri» Azərbaycan qam-ozanlarının ritual ənənəsindən götürülmüşdür.

Qam-şaman ənənəsinin xüsusiyyətlərindən biri də ayrı-ayrı ölkələrə şərti səyahətlərin təşkilidir. Abakan tatarlarında (xakaslarda) beş-altı saat davam edən mərasimdə «qam Tanrının adına dualar oxuyub yurtdan çıxır, geri qayıdan kimi qəlyanını yandırır və başına gələn əhvalatları danışmağa başlayır: xəstənin dərmanını tapmaq üçün Çinə gedib, dağlar aşır, dənizlər adlayıb. M.Eliadeye görə, bunlar «şaman seansının hibrid formasıdır ki, şimali-şərqi Sibir xalqlarında, çukçalarda, fin-uqorlarda da özünü göstərir [340, 211]. Azərbaycan türklərinin oxuduğu nəğmələrin birində qam doğrudan da ruhu axtararkən səfərdə başına gələnləri danışır. Onun yolu o qədər uzaq olur ki, su ehtiyatını tamam içib qurtarır. Yeraltı – Ölülər dünyasına çatanda bərk istiyə düşür. Orada qarşısını Əzrayıl kəsir. Ona başqa can vəd etməklə axtardığı adamın ruhunu geri qaytarır:

Yolun suyun içdim, gəl,
Yolda yandım, bişdim, gəl.
Əzrayıl ova çıxdı,
Payına mən düşdüm, gəl. [22, 144]

İslamın geniş yayıldığı ərəfədə «ruhu qaytarma» mərasimlərinin sıradan çıxarılması nəticəsində dua-çağırışlarda «redaktə işi» aparılmış, Azərbaycan qamlarının «Tamuv» adlandırdığı yeraltı dünya cəhənnəmlə, ölüm mələyi Üzən isə Əzrayılla əvəzlənmişdir.

«Oxxayla Əhməd» və «Ax-vax» nağılları qam təsəvvürlərini özündə yaşadan xarakterik nümunələrdir. İkincinin süjeti Nizaminin «Yeddi Gözəl» poemasında qara geyimli kəninin söylədiyi əhvalatlarla üst-üstə düşür, deməli, qam-şaman görüşləri XII əsr də ulularımızın yaddaşında özünə yer tapmışdı. «Oxxayla Əhməd» nağılında qamın Aşağı – Ölülər dünyasına səfəri bütün təfərrüatı ilə təsvir olunur. Orta dünyada yaşayan ata öz oğlunu güc, zor, silaha arxalanmağa deyil, ağıl, bilik sahibi olmağa təhrik

edir. Bu, əslində qamların öz obasının sakinlərinə tələqin etdiyi ideyalardan biri idi, sonralar aşiq dastanlarına transformasiya olunaraq haqqa tapınma məzmunu almışdır. Lakin biliyin, bacarığın mənbəyi yer üzündə, insanların arasında (yaxşı molla tapmırlar) deyil, o biri dünyada nişan verilir. Təsadüf nəticəsində bulaq başında adı çəkilən Yeraltı dünyanın şər ruhu kişi cildində suyun ortasından çıxıb insanla əlaqəyə girir. Oğlunun bilik almasını istəyən ataya bildirir ki, «Mənnən yaxşı molla hardan taparsan. Ver oğlunu oxudum, gələn il apar. O vaxtacan cəmi elmləri öyrənib, açarların qoysun cibinə» [68, 64]. Qam görüşlərində bildirilir ki, «bulaq başında şər adamın adını çəkməzlər». Qoca əslində susuzluğunu ödəyəndən sonra canının rahatlandığından emosional səs çıxarmışdı. Əslində «oxxay» insanın müsbət hallarla rastlaşanda dilinə gətirdiyi köməkçi nitq hissələrindən birinin mürəkkəb formasıdır. Lakin tərkib hissələrinə ayrılıb «oxx» və «ay» nidalarına çevriləndə birincisi xoşhəllıqdən, ikincisi ağrı-acıdan və bəla-kədərdən doğur. Yeraltı Dünyanın sakinləri yer üzündə özlərini yaxşı sifətlərdə göstərir, kimlərisə yoldan çıxarıb özü ilə aparır və yeraltı mənzilində şər siması açıq-aydın biruzə verir. Bu mənada qamlar şər ruhlardan birinə «Oxxay» deyirdilər.

Əhməd yeraltı dünyaya aparılır. Qam-şaman təsəvvüründə olduğu kimi yerüstü dünyanı yeraltı dünya ilə birləşdirən vasitə sudur. Yada salaq ki, Zərdüş inamına əsaslanan «Məlikməmməd» nağılında bu funksiyanı qara və ağ qoç (biri aparır, digəri gətirir) yerinə yetirir. Bir məsələ də diqqətdən yayınmamalıdır. Əhməd qaranlıq - Yeraltı dünyada bilgilər əldə etdiyi üçün qarşılaşdığı məxluqlar, qüvvələr, eləcə də Oxxayın özü ancaq şər niyyətliyərlər. Oxxayın qızının dili ilə desək, o dünya «günahsız ölənlərin göz yaşlarından əmələ gəlmişdir». Əhmədin Yeraltı Ölülər aləmindən canını qurtarmaq üçün yalnız bir yolu var, şərə şərlə cavab verməli idi. İlk növbədə, yalan danışmalı, özünü ağıllı deyil, kütbeyin göstərməli idi. Qam-şaman mifik sistemində hər dünya öz xüsusi qanunları ilə yaşayır və yuxarının özünəməxsusluğu ilə orta dünyada, orta dünyanın adət-ənənələri ilə aşağıda yaşamaq mümkün deyil. Əhməd görür ki,

orada orta - yerüstü dünyanın tərbiyəsini qoruyub saxlayanlar (müəlliminə hörmətlə yanaşanlar, etimadını doğrultmağa çalışanlar və s.) hamısı məhv olmuşlar. Ona görə də həqiqi simasını gizlədir, xəyanətə xəyanətlə cavab verir. Nağıl motivini qam-şaman görüşlərinə bağlayan ən mühüm cəhət isə ovçuluq ritualının atributlarının təsviri və cildini dəyişmələrdir: «Oxxay qılıncı çəkir ki, Əhmədin boynunu vursun. At başını yuxarı qaldıranda yüyən yerə düşür. O saat Əhməd sehir oxuyub, bir dəli ceyran olur, başlayır meşələrnən qaçmağa. Oxxay qılıncı yerə atıb, o da bir sehir oxuyub dönüb olur mahir bir ovçu. Əlində oxuyayı düşür o ceyranın dalına... Əhməd görür ki, Oxxay ona çathaçatdadı, tez bir qızıl balıq olub, verir özünü dəryaya. Oxxay da dönüb olur bir qoca torçu, başlayır dəryada balıq tutmağa...» [66, 70]

Altay və Orta Asiya türklərinin epik ənənəsində «Oxxayın nağılı»nda olduğu şəkildə ər şamanla arvad şamanın cildini dəyişməklə güclərini sınamasına həsr olunan bir əfsanədə göstərilir ki, «şaman qadın balıq cildinə girib dənizə baş vurdu. Şaman da onun ardınca qovdu. Tezliklə ona çatdı, şaman qadını quyruğundan udmağa başladı. Amma şaman qadın onun ağzına sığışmadı, sürüşüb çıxaraq geriye qanrılıb balıq şamanın özünü uddu. Şaman qadın Suquşu cildinə girib evinə uçub gəldi. Özünə toxtaxlıq verdi, davulunu bir yana tulladı, əynini soyundu, ölmüş şamanı da öyüyüb yola atdı» [96,76].

«Ax-vax» nağılında isə insanın yuxarı dünyaya səyahətindən bəhs olunur. Təsadüfi görünsə də, «ax-vax» da eyni qayda ilə sadə nidaların birləşməsindən yaranan mürəkkəb sözdür. Birinci komponent «ax/ah» kədər, üzüntü, ağrı hisslərindən, ikinci komponent «vax/vah» isə təəccüb və maraqdan doğur. Ruhların bu cür adlandırılması təcrübəsi əksər xalqlarda özünü göstərir. Azərbaycanda el arasında geniş yayılmış ruhlardan biri sadəcə «Hal» adlanır. Bizcə, Oxxay və Ax-vax Halın müxtəlif dövrlərdə formalaşan adlarından biridir. Nağılada Yuxarı Dünyanın məxluqları ilə Orta Dünyanın sakinini əlaqələndirən vasitə ağacdır. İlahi aləmə gedib çıxan Səlim yavaşca durub dırmaşır çinar ağacına ki, «görüm başıma nə gəlir. Aradan bir az keçmişdi,

bir də görür ki, həmin ağacın dibinə, budur, bir dəstə qız gəldi. Səf vurub, dövrə qurdular. Lap başda bir qız oturmuşdu, bir qız oturmuşdu ki, yemə, içmə, xətti-xalına, gül camalına tamaşa elə» [66, 198-199]. Yuxarı dünyada şər ruhlar yoxdur, hər yan nur içindədir, hamı çalıb-oynayır, heç nədən korluq çəkmirlər. Səlimin də yeyib, içib kef çəkməsinə maneçilik törədən yoxdur. Lakin Yuxarı dünyanın öz qanunları var. Vaxtı çatmayan işi yerinə yetirmək olmaz. Səlim otuz doqquz gecə qoynuna girən müxtəlif qızlarla əylənir, qırxıncı gecə nəfsi onu aldadır. Növbəti gözəllə gecələməyi təklif edəndə «Səlim birdən əlini atıb tutur başçı qızın əlindən ki, «Mən sənin özünü istəyirəm». Qız bərk gülüb deyir: «Ay səbirsiz insan... Bura nə qədər adam gəlibsə, beş-altı gündən sonra mənə istəyib, öz cəzasına çatıb, bircə sən səbr əyləyirdin ki, axır-axırda sən də işi korladın. Bircə gün də dayansaydın mənə çatardın, - deyib ona şax bir sillə vurur. Səlim bayaq ha düşür yerə». Səlimin Yuxarı dünyaya nərdivanla qalxıb səbətlə və quşun yardımını ilə çatması göstərir ki, insan kamilləşməmiş oraya ayaq basa bilməz.

Onu da yada salaq ki, bir çox nağıllarda yeraltı dünyanın məxluqlarının canı (əslində ruhu) kənardə saxlanılır. Quş halında olan can ağzı bağlı şüşədə olur. Qədim qam-şaman təsəvvürlərində də Ölülər aləminin sakinlərinin ruhu bədəndən çıxanda quş şəklində kənardə yerləşir. Canın başqa məkanda yerləşməsi haqqındakı təsəvvürlər atəşpərəstlik inancında da özünə yer almışdı.

Ruhun əvəzlənməsi, yaxud can əvəzinə can vermə. Qam-şaman mifoloji görüşlərində «can əvəzinə can istəmə» motivinə də təsadüf olunur: Yer xan insanların ruhunu oğurladıb yeraltı mağarasında - Örudə saxlayır. İnanclarda deyilir ki, əgər ağır xəstənin halı üstünə qayıtmırsa, deməli ruhu bədənindən ayrılıb tayfanın məskunlaşdığı yurd yerindən tamam kənardadır, yolu itirdiyindən geri dönmə bilmir. Bu zaman həmin ruhu öz bədəninə gətirməyə çalışan qamların işi bir qədər çətinləşir. Çünki itkin düşmüş ruhu axtarmaq üçün meşələri, dənizləri aramalı idi. Heç yerdə tapmadıqda isə əmin olurdu ki, xəstənin ruhu Yer xanın köməkçilərinin əlinə keçmişdir. Onunla əlaqə yaratmaq və

ruhu xilas etmək ən ağır proses sayılırdı. Bu zaman çoxlu qurbanlar kəsilirdi. Yer xana yalvarışlar dolu nəğmələr oxunurdu. Xəstənin günahları ağır olduqda Yer xan tələb edirdi ki, onun canının əvəzinə başqa can ödənməlidir. M.Elide yazır ki, buryat şamanları indi də Erlikin tələbinə əsasən onun yeraltı həbsxanasında saxlananın canını xilasını üçün başqa can tələb edilməsinə insanları inandırırılar. «Xəstənin razılığı ilə şaman qurbanlıq adamı müəyyənləşdirir, yuxuda olarkən Qartal cildində ona yaxınlaşıb ruhunu bədənindən ayırır, sonra Ölülər Aləminə düşüb onu Erlikə təqdim edirdi. Bu halda Erlik də xəstənin ruhunu şamana qaytarırdı. Bu mərasimdən bir müddət keçməmiş qurbanlıq seçilən adam ölür, xəstə isə sağalırdı. Burada tam həyata qaytarılmadan söz getmirdi, sadəcə olaraq xəstənin ömrü bir qədər uzadılırdı – üç, yeddi, yaxud uzağı doqquz ilə o da dünyasını dəyişirdi» [340, 211]. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun «Dəli Domrul» boyunda Azərbaycan qamlarının təsəvvüründə formalaşan «can əvəzinə can istəmə» motivinin dolğun variantına rast gəlirik. Burada Dəli Domrul Yer xanın cavanların ruhunu oğurlayıb yeraltı mağarasında saxlamasına qarşı etirazını bildirir. Bu, Tanrını – Yer xanı qəzəbləndirir, ölüm mələyi Əzrayılı (əslində Üzəni) yer üzünə yollayır ki, tanrının iradəsinə tabe olmayan insanı cəzalandırsın. Dəli Domrul Azərbaycan mifologiyasında ölümə qarşı çıxan ilk mədəni qəhrəman obrazıdır. Lakin Əzrayılla mübarizədə arxası yerə qoyulur, tanrıdan üzr istəsə də, canını qurtarmağın bir yolu göstərilir. Onun əvəzinə başqasının canı alınmalıdır. Qam-şaman inancına uyğun olaraq can verəni Dəli Domrul özü müəyyənləşdirməli idi. O, əvvəl ata, sonra da anasına yalvarır ki, öz canlarının bahasına onun canını xilas etsinlər. Heç biri buna razılaşmır. Dəli Domrul doğmalarının ona can qiymadığını görüb həyatdan əllərini üzür. Lakin özgə qızı – arvadı ona bildirir ki, canını onun yolunda qurban verməyə hazırdır. Qadının böyük məhəbbətini görəndə Dəli Domrul da yaşamaq istəmədiyini bildirir, tanrıya üz tutub deyir ki, alırsa, hər ikisinin canını alsın. Tanrının (Yerlik xanın) cavanlara rəhmi gəlir və Əzrayıla (Üzənə) tapşırır ki, gənc ər-arvadın canlarının əvəzinə qoca ata-ananın canını alsın.

Şaman inancında atəşpərəstlikdə olduğu şəkildə zaman və məkan sonsuz göstərilir. Dünyanın və yaradıcı ruhların əbədiliyi ideyası irəli sürülür. Lakin atəşpərəstlikdə şər yer altından çıxıb üst qatda xeyirlə mübarizəyə başlayır; xristian və islam mifologiyasında isə satanalar/şeytanlar ürəklərinə yol tapıb insanları haqqı tapdamağa məcbur edir və hər iki halda şərin təmsilçiləri ciddi müqavimətlə qarşılaşır, güc üstünlüyü onlar tərəfdə olduğundan Dünya tufanı törədilir. Qam-şaman mifoloji strukturlarında şər ruhların öz dəqiq məkanı var, onlar ancaq Yeraltı Ölülər Dünyasında bəd əməllər törədirlər, yerin üst qatında görə bildikləri bəzi işlər (xəstəliklər, quraqlıq və s.) şamanın Baş ruhla əlaqə yaratması nəticəsində aradan qaldırılır. Ümumiyyətlə, qam-şamanlar sonsuzluqla əbədiliyi bir-birindən fərqləndirir, birincinin yaranışlara, ikincinin isə Tanrılara aidliyini vurğulayaraq irəli sürürlər ki, «əbədilik bir-birinin ardınca gələn saysız-hesabsız günlər deməkdir. O, zamanla doğulur, artmaqla və məhv olmaqla şərtlənir, əksinə, sonsuzluq zamanı addımlayıb keçir, eləcə də zamanın meydana gəlməsindən qabaqlar da mövcud idi. Sonsuzluq heç vaxt meydana gəlmədiyi kimi, heç vaxt məhv olmur» [159, 34]. Qam-şamanlarda sonsuzluq və əbədiliyin düzgün dərki ölüm, xəstəlik və qocalıq haqqındakı illüziyaları alt-üst edir.

Türk mifoloji düşüncəsinin təhlilini verən A.Nəbiyev məsələyə aydınlıq gətirərkən düzgün olaraq belə bir fikir irəli sürür ki, «Bəzən türkün abstrakt panteon yaradıcılığı ənənəsindən bütün göyləri vahid tanrı kimi götürmək və onu Tenqri ətrafında abstraklaşdırmaqdan çıxış edərək türkü təkallahlığa ilk keçən, yaxud təkallahlığı ilk qəbul edən etnoslardan hesab edirlər. Bu, illüziyadır» [68, 150]. Doğrudan da, göy tanrıçılığı təkallahlı dinə keçid deyildi. Əksinə, təbiət varlıqlarının və kosmosun işıqlı aləmlə – xeyir ruhların başında duran göy üzünün alleqorikcəsinə yeraltı-qaranlıq aləmin – şərin əməllərinə qarşı qoymaq, təbiət qüvvələrini bir yerə cəmləmək, bununla qəbilə birliklərini daha güclü tanrıya inandıraraq qüdrətli imperiya yaratmaq ideyasını gerçəkləşdirmək idi.

Deyilənlərdən bu nəticəyə gəlirik ki, Azərbaycan miflərinin qenezis və evolyusiyasından danışarkən dörd faktoru - rituallar, kultçuluq, totemizm və şamançılığı diqqət mərkəzindən kənarında qoymaq olmaz. Doğrudur, tədqiqatçıların bir qrupu birini məqbul sayıb, digərini inkar etmək yolunu tutur (xüsusilə totemizmə qarşı çıxırlar, şamanizmi də qəbul etməyənlər tapılır) və birtərəfli mülahizələr irəli sürürlər. R.Özdəkin totemizmlə bağlı verdiyi «türklər heç bir zaman bütlərə, qurdlara, quşlara tapınmamışlar» hökmü və eləcə də şamanizmə qarşı yönələn tezisləri əsassızdır: «Şamanlıq monqol inancıdır. Yaxın sayılacaq bir tarixə qədər əski türk inancının şamanlıq olduğu qəbul edilirdi. Fəqət son zamanlarda türklərdən mərhum İ.Qafəsoğlu, yadellilərdən M.Eliade başda olmaqla bir çox tarixçi qədim türk inancının şamanlıqla əlaqəsi olmadığını sübut etmişlər. Türkcədə din adamına verilən «qam» adı ilə hind-iran köklü bir söz olan «şaman»ın eyni kökdən sanılması, şamanlığın türk inanc arasında sayılması kimi bir yanlışlığa səbəb olmuşdur. Şamanlığın təsiri altında qalan türklər, məsələn, göytürklər onu bir din olmaqdan ziyadə bir sehir, bir cadu kimi qəbul etmişlər». [83, 11] Yuxarıda M.Eliadenin şamanlığın əski türk inancları sırasında durduğunu təsdiqləyən faktlar gətirdik. Ümumiyyətlə, bu alimin irəli sürdüyü qənaətlər şamanizmin inkarına deyil, dünyanın bütün xalqlarında mövcudluğunun təsdiqinə yönəlmişdir. Sadəcə olaraq bir yerdə bildirir ki, son vaxtlaradək şamanizmi mənşəcə ancaq türk-tatarlara xas inanc hesab edirdilər, lakin dünya xalqlarının qədim və müasir təcrübəsi göstərir ki, o cəmiyyətin inkişafının müəyyən mərhələsində bütün etnosların keçdiyi inanc sistemlərindən biridir. İkincisi, nə rus, nə də xarici ölkə alimləri «qam»la «şaman»ı eyni kökdən olduğunu göstərməmişlər, sadəcə olaraq anoloji dini funksiyaları yerinə yetirən şəxslərə türklərdə «qam» deyildiyini vurğulamışlar. R.Özdəkin fikirlərinin tarixi mənbələrə söykənmədiyini aydınlaşdırmaq üçün uzağa getmək lazım gəlmir. Müəllif bir qədər sonra yazdıqları ilə öz əleyhinə çıxır və oxucularını çaş-baş salır. Belə ki, «türklərin ilkin inanc sistemi totemizm və şamanizm deyilsə, bəs onda nədir?» suallarına cavab axtararkən əlacı ona qalır ki, özündən yeni inanc sistemləri icad

etsin. «Türkün qızıl kitabı»nda oxuyuruq: «Mövzu üzərində dərin araşdırma apararı tarixçilər türk inanc sistemini üç nöqtədə toplayırlar: təbiət qüvvələrinə inanmaq (Məgər bu totemizm deyilmi?), atalar kultu və göy-tanrı. Qədim türklər bəzi coğrafi yerlərin, məsələn, dağların, uca qayaların, su qaynaqlarının, irmaqların, dənizin, ormanın, dəmir qılıncın və s... gizli qüvvəyə malik olduqlarına, ruh daşdıqlarına inanırdılar. Onlara görə su, günəş, göy gurlaması və şimşəyin də ruhları vardı. Bu ruhlar kişi və qadın ola bilmirdilər. Kişi tanrıların yanındakı qadın tanrıya, yəni tanrıçıya «Umay» deyirdilər. Ruh daşıyan yer və su qüvvələrinə geniş mənada «Yer-Su»lar (göytürklər «Yer-Sub, uyuğurlar «Yer-Suv») deyir və bunları uğurlu sayırdılar. (Bunlar şamanizm deyil?). Bunlar yurd yerləri olduqları üçün də uğurlu hesab edirdilər. Göytürk kitabələrində adı çəkilən İduk, yəni müqəddəs yerlər İduk Ötükən və Tamiq İduk, yəni Tamiq suyunun müqəddəs mənbəyi (qaynağı) sayılır. «Yer-Su»lar inanılan uğurlu varlıqlar, ruhlar idi, amma bunların da heykəlləri, bütləri, məbədləri tikilməzdi» [83, 11-12]. «Təbiət qüvvələrinə inanmaq» adı altında ayrıca inanc sistemi kimi təqdim edilənlər, əslində totemizm və şamanizmin mifik dünya modelinin komponentləridir. R.Özdəkin misal çəkdiyi «tarixçilər» yalnız bir cəhətə (heykəllər, bütlər, məbədlər tikilməməsinə) görə «Yer-Su»lara və başqalarına yeni görüş sistemi kimi baxırlar. Lakin bir məsələni unudurlar: axı gözə görünməyən və duyulmayan ruhlara hansı ağılla büt, heykəl düzəldilməli idi? R.Özdək nişan verdiyi ikinci (Ata kultu) və üçüncü (Göy tanrı) inanc sistemləri (?) ilə əslində qədim türkləri dünyadan təcrid etməyə, bəşəriyyətin ümumi inkişaf axarından çıxartmağa xidmət edir. Ümumiyyətlə, ilkin baxışları fərdiləşdirmək, yəni hansısa xalqa aid edib, başqalarında yoxluğundan danışmaq elmi tərəqqiyə xidmət edən bütün nəzəriyyələrə ziddir. Totemizm, şamanizm və kultlar bütövlükdə bəşəriyyətin keçdiyi yolun enişli-yoxuşlu tərəfləridir. Müşahidəçilərin yazdığına görə, hal-hazırda Avstraliyada anaxaqanlıqdan (matriarxat) ataxaqanlıq (patriarxat) keçid mərhələsində yaşayan tayfalardan bəziləri totemizmdən

uzaqlaşma prosesi gedir, bir qismi bütperəstliyə, digəri isə şamanizmə meyl göstərir.

Beləliklə, tədqiqatçılar dünyanın əksər bölgələrində yaşayan xalqların dünyagörüşü sistemində şamanizmin mövcudluğunu əsaslandırın dəlillər göstərir, üçqatlı mifik dünya modelini bir-birinə əks hissələrə (müxtəlif dünyalara) ayırır, onlar arasında əlaqə yaradan vasitəni dirək, paya, sütun, ox, nərdivan, dağ, çay, ağac şəklində göstərir və belə qərara alırlar ki, bəzi əlamətlərinə görə üç aləmi birləşdirən konsepsiya mistikliyi ilə bütövlükdə sibir-altay ideologiyası deyildir. Bu ideya eyni dərəcədə dünyanın hər yerində yayılmış və ola bilsin ki, birbaşa göylə bağlanan inanclar əsasında meydana gəlmişdir. Ona görə də bu gün Azərbaycan türklərinin mifoloji görüşlərində başqa xalqlarla müqayisədə təsadüf olunan hər cür yaxınlığı, oxşarlığı Altay türklərindən alınma kimi yozmaq düz deyildir. Birincisi ona görə ki, orada yaşayan tayfaların inkişaf səviyyəsi iki min il ərzində çox aşağı olmuşdur. Və onlar şaman inancları ilə Qərbə yürüşlər etməmişdən çox-çox əvvəllər yunan tarixçiləri Azərbaycanda yerli əhəlinin Göy və Günəş tanrısına inandığı barədə tutarlı faktlar göstərmişlər.

Mifoloji dünya modelinin dualistik strukturu və əkizlər mifi

Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixində dualizmin bir mərhələ kimi səciyyələndirilməsi çox çətinidir. Çünki milli düşüncə tariximizdə dualizmin dünyagörüşü tipi və forması kimi konseptual əsasları işlənib hazırlanmamışdır. Bu, ilk növbədə dualizmin bir dünyagörüşü sistemi kimi müəyyənləşdirilməsinin son dərəcə çətinliyi ilə bağlıdır. Buna görə də mifoloji tədqiqatlarda duallıqdan bəhs olunsa da, dualizmin düşüncə sistemi kimi nəzəri əsasları və konseptual cəhətləri toxunulmamış qalmışdır.

«Dualizm» termini «dual» (ikilik) sözündən yaranmışdır. İkilik maddi dünyanın istənilən təzahür səviyyəsində özünü

göstərir. Dünyamızın fəlsəfi mahiyyəti elə təşkil olunmuşdur ki, onun dual (ikilik) strukturu dərhal gözə dəyir. Ulu əcdadlarımız da bu ikiliyi dərk etmiş və onun əsasında mifoloji dünyagörüşü inkişaf etdirmişlər.

Mifoloji düşüncə tarixində dualizm bir dünyagörüşü mərhələsi kimi, sadəcə olaraq, ikiliyin konstataşyası (mexaniki müşahidəsi) üzərində qurulmamışdır. Baxmıvayaraq ki, sağ-sol, yuxarı-aşağı kimi məkani ikiliklər mifoloji mətnlər üçün xarakterikdir, lakin mifoloji düşüncədə bu məkani ikiliklərin mənəvi-psixoloji ikiliklərlə qovuşması baş vermişdir. Beləliklə, dünyanın məkani qavrayışı mənalandırılmış və mifoloji düşüncə ilə yaşayan insanın əsatiri məntiqinin əsaslarını təşkil etmişdir.

Mifologiyada dualizm təkcə kontrastların müşahidə olunmasına əsaslanmır. Mifoloji düşüncə tarixinin öyrənilməsi göstərir ki, dualizm son dərəcə mürəkkəb düşüncə konstruksiyadır. Mifoloji düşüncə ilə yaşayan insan biri-birinə əks olan ünsürləri yox, əksinə, biri-biri ilə eyni əsasları (korrelyasiya əsası) olan bircinsli elementləri dualizm sisteminə salmışdır. Dualizm dünyanı qavramanın xüsusi modeli idi və mifoloji düşüncə ilə yaşayan insan dualizm vasitəsi ilə eyniliklər (eyni səviyyədə duran elementlər) arasında təzadları (əkslikləri) görüb mütləqləşdirmişdir. Bu yolla əsatiri dövr insanı varlıq aləminin struktur səviyyələrinə daha dərindən nüfuz etmişdir.

Dualizm Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixinə xas hadisə olmuşdur. Ənənəvi mədəniyyətimizin rəngarəng faktları bu dünyagörüşü modelinin mifoloji düşüncə tariximiz üçün xarakterik olduğunu açıq-aydın göstərir.

Dünyada tarixin çox dərin qatlarında yaranıb yayılan elə möhtəşəm yazılı abidələr var ki, bir xalqın deyil, demək olar ki, şərqli, qərblı, cənublu, şımallı bütün insanların ulu əcdadlarının ruhundan keçib, etik, fəlsəfi, mədəni, psixoloji, ictimai, mənəvi amillərin, sonrakı inkişaf mərhələlərində meydana gələn dəyərlərin özülündə durur. Və onlarda hər bir millət öz xüsusiyyətini axtarır, hansısa məqamı adət-ənənəsində, ailə-məişət mərasimlərində, ayınlərində, inanclarında uzun çağların burulğanından keçirib yaşatdığını elan edir. Ya da söz, musiqi

yaddaşına ötürüb qulaqlarda müdrüklük sırğasına, dodaqlarda nəğmə həyəcanına çevirir. Belə abidələr təkcə tərbiyə məktəbi, bədii sənət incisi, zövq mənbəyi, əxlaq toplusu, inanc sistemi kimi maraqlı doğurmur, həm də keçmişin olaylarının ibrəti, bu günün qayğıları, gələcəyin təbii fəlakətlərindən və ictimai bəlalardan xəbər verən həyəcan təbii funksiyalarını yerinə yetirir. Bəlkə də yer üzünün ən böyük möcüzəsi elə həmin abidələrdir. Onların mənbəyi də, məkanı da, yaradıcıları da bir millətlə məhdudlaşmır, həqiqi mənada bəşər övladının ümummədəni sərvətinə dönür. Çünki belə qiymətsiz kitabların keçdiyi uzun yol həmişə hamar olmadığı üçün kökü bilinməz-görünməz hala düşür. Bir vaxtlar böyük tonqallarda göylə bağlanan müqəddəs abidəni – «Avesta»-ni atəşə verənlər də, pərəstişkarlarını öz yurdundan qaçaq salanlar da indi həmin olayları unudub deyirlər ki, müqəddəs kitab bizim torpaqda cilalanıb, atəşpərəstlik ulu babalarımızın beyninin məhsuludur... Hind-Avropa xalqları, türk dilləri ailəsinə daxil olanlar, Qafqaz qrupunun çoxsaylı tayfaları təxminən 2500 il əvvəl doğulmuş «Avesta»-da öz əcdadlarının simasını görməyə çalışır. Son illərdə fars, kürd, yunan, alman, əfqan, hind, Azərbaycan, talış, Orta Asiya, Dağıstan xalqlarının sırasına slavyanlar – ruslar da daxil olaraq «Avesta»-nın (söhbət abidənin yandırılmamışdan çox-çox əvvəlki çağlarda, peyğəmbərin əfsanəvi kürəkəni Camapsın tərtib etdiyi ehtimal olunan naməlum ilkin mətnin qaynaqlarından gedir. Əldəki «Avesta» parçalarının orta fars dilində qələmə alındığı isə danılmaz faktdır) «müəllif»liyi və Zaratuştrun «ata»lığı iddiasını irəli sürürlər.

Turançılığa-türkçülüyə qərəzli münasibətin kökləri çox dərinidir. Keçən əsrin II yarısında V.İ. Abayev bir sıra rus və Avropa tədqiqatçılarının qənaətlərinə söykənərək iddia edirmiş ki, «Avesta»-da Xeyir və Şər tanrıların ətrafında konkret xalqlar toplanmışdır. Ahur-Məzdin yolunu tutanlar arilərdir, yəni hind-avropalılar (Hindistandan tutmuş Avropaya qədər uzanan bölgənin mədəni xalqları), Anhro-Manyunun tərəfkeşləri – şərlər isə türklərin ulu babaları turanlılardır [120, 29; 121, 57]. L.Qumilyov da təxminən bu fikirdə idi. Doğrudur, o, «türkün

müdafiəçisi olduğundan» şəri təmsil edən turanlıları, skifləri//sakları və sarmatları türk etnosu deyil, arilərin ayrı düşüb düşmənləşmiş əks qanadı sayırdı [177, 114-115]. Lakin son nəticədə yenə də iran-türk qarşıdurmasına qayıdaraq mülahizələrini belə ümumiləşdirirdi ki, «fəaliyyət göstərən başqa yaradıcılarla müqayisədə adını qoruyub saxlayan ən yüksək tanrı - Ahur-Məzd yox, məhz Hörmüz qədim iranlılarla qədim türklərin uyğunluğunu, yaxınlığını qoruyub saxlayırdı» [179, 289].

Azərbaycan bu gün də çoxmillətli ölkədir. Təbiidir ki, min il əvvəl də belə olmuşdur. Müxtəlif dövrlərdə yurdumuz çoxsaylı (saklar, yunanlar, romalılar, hunlar, parfiyalılar, farslar, səlcuqlar, monqol-tatarlar, ərəblər, osmanlılar və ruslar) hücumlara məruz qalmışdır. Bəziləri belə iddia edirlər ki, həmin olaylarda Azərbaycan əhalisinin əsas hissəsi hər dəfə dilini dəyişdirmişdir: saklaşmış, hunlaşmış, farslaşmış, yəni bu etnosların dilini qəbul etmişdir, amma, nədənsə, yunanlaşmamış, «romalaşmamışlar». Sanki belə düşüncələrə cavab olaraq Oskar Yeqer yazırdı ki, «assiriya yazılarında Maday və onun qonşuluğundakı Parsuaş, yəni Midiya və Persiya əleyhinə bir sıra yürüşlər təşkil edildiyindən bəhs açılır. Bu yürüşlərdə döyüş hünərləri və qələbələr bir çox hökmdarların – II Salmanasar, II Tiqlptpalasar, Sarqon, Sinaxerib, Asarxaddon və Aşşurbanapalın adına yazılmışdı. Bu ona şahidlik edir ki, midiyalılar yadelli işğalçılara o qədər də asanlıqla təslim olurdular; özlərinin hündürlüyü 4,5 min metrə çatan dağlıq ölkələrində hətta ümumi rəhbərləri olmadığı halda da müstəqilliklərini qoruyub saxlaya bildilər. Bütün madayları öz hakimiyyəti altında birləşdirən ilk hökmdar Uvaxşatr (yunanlarda Kiaksar) idi: onun hakimiyyəti illərində iranın yüksələn şöhrəti yer üzündən silinmişdi; girkanlar, parfiyalılar, baktiryalılar, **saklar**, **saqartilər** müəyən və sabit şəkildə tamamilə onun tabeliyi altına keçmişdilər» [193, 95]. Bu faktları alman aliminin dördcildlik «Ümumdünya tarixi» əsərinin 1901-ci ildəki rusca nəşrindən götürmüşük. Biz son illərdə çətinliklə də olsa, midiyalıları türk tayfaları madaylar şəklində bəzi tarix kitablarımıza salmışdıq. Halbuki, bu tarixi fakt 100 il əvvəl Avropanın ən populyar tarix kitablarında əks olunmuşdu.

Eləcə də Kiaksarın assiriya yazılarında adı Uvaxşatr Zaratuştrla az-çox səsləşirdi. Türk sərkərdəsinin qurduğu Böyük Midiya imperiasının İrani yer üzündən silməsi, parfiya kimi rəqibi öz təsiri altına salması indiki nəsil üçün örnək kimi götürülməlidir.

Beləliklə, «Avesta»nı Azərbaycanla bağlayan faktların təsdiqi üçün «uydurma şəhərlər və yer adları» tapmaq lazım gəlmir. E.A.Doroşenko «Zoroastiriyalılar İranda» adlı tarixi-etnoqrafik əsərində təsdiqləyirdi ki, atəşpərəstlər üçün atəşgahlardan üçü əsas sayılırdı: 1) şahların və döyüşçülərin atəşgahı İran Azərbaycanında, 2) maqların (kahinlərin) atəşgahı Parsda və 3) əkinçilərin atəşgahı Xorasanda yerləşirdi [183, 19]. XVIII-XX yüzilliklərə aid Avropa mənbələrində atəşpərəstlərin baş ziyarətgahı isə Bakıda göstərilir. Eləcə də hal-hazırda dünyada üç yerdə Zaratuştr məbədi mövcuddur: Bombeydə, İranda və Suraxanıda. Və ən müqəddəsi yenə də Azərbaycandakı sayılır. III–VII əsrlər Azərbaycan tarixindən danışan tədqiqatçılar göstərir ki, pəhləvi və ilkin orta fars mənbələrinə görə Azərbaycan zoroastiriya ənənəsində şərəfli yerlərdən birini tuturdu. Atəşpərəstlərin müqəddəs və ən əsas saydığı od məbədi Adurquşnasp burada yerləşirdi. Dinin geniş yayılmasında əhəmiyyətli fəaliyyət göstərən çoxsaylı, tanınmış din xadimləri – qədim Midiya maqlarının törəmələri: mobedlər (maq-atalar), herbedlər həmin məbəddə çalışırdılar. S.Qasımova yazırdı ki, «Zaratuştrun (Zoroastr) din yaymaq ənənəsinin başlanğıcı da Azərbaycanla əlaqələndirilirdi» [209, 83]. VI əsrə aid «Şehrestaniha-i Eran» («İran şəhəri») adlı coğrafi traktatda açıq-aydın bildirilir ki, «Turanlı Əfrasiyab Qanzaq şəhərini Xoşbəxtlik gətirən Hörmüzün adı ilə, Yaradıcının gücü və köməyi sayəsində Adurbadaqan (Azərbaycan) tərəfdə – Adurbadaqanın paytaxtı Eranquşnapsı – saldı» [209, 6]. Mətnə cümlələr bir qədər dolaşmış və rəhbərsiz görünsə də, bir neçə fakt göz önünə gətirilir. İlk olaraq Azərbaycanın paytaxtı «Eranquşnaps» mürəkkəb sözünün birinci hissəsini heç cürə «İran»la eyniləşdirmək olmaz. Əslində «Aran»dır. «Quşnaps» isə atəşpərəstlik dininin ilk tərəfdarı Viştapsın şifahi nitqdən alınan variantıdır. Təbiidir ki, böyük türk

sərkərdəsi Alp Ər Tunqanın Baş tanrı Ahur-Məzdin yardımı ilə saldıği şəhər «Avesta»dakı Ararla və ölkəsində dini rəsmiləşdirib yeni ənənənin təməlini qoyan hökmdarla bağlanmalı idi. A.Nəbiyev məsələyə aydınlıq gətirərək yazır ki, «Əski türkün bir sıra müqəddəs inanclarına zərdüştilər yeni həyat vermiş, onların bir çoxuna söykənən tapınmaları qüdrətli əxlaqi-fəlsəfi təlimlər səviyyəsinə yüksəldə bilmişlər» [68, 188].

Mifoloji model və strukturlar. Atəşpərəstlik görüşlərinin əsasını dualizm təşkil edir. Dünya bir-birinə qarşı dayanan ilkin əkiz yaranışların əbədi mübarizəsi üzərində formalaşır. Mübarizənin mayasında kosmik güclər, planetlər, insanlar və tanrıların təkamülü dayanır. Belə bir qənaət irəli sürülür ki, kosmosda qarşıdurma İşıq və Qaranlıq (Gecə-gündüz, Günəş-Ay), yer üzərində Həyat və Ölüm, insanın öz daxilində Həqiqət və Yalan arasında həmişə davam edəcəkdir. Atəşpərəstlərə görə, kainatdakı varlıqlar yalnız bir-birinə qarşı durub mübarizə aparmaq nəticəsində həqiqi məzmununu qoruyub saxlayır.

Dualizm köklü şəkildə təlimləşərək ilk dəfə zoroastirizmdə təsdiqlənsə də, əvvəlki görüşlərdə də özünü göstərmişdir. Primitiv inanclarda ilkin yaranışların doğulma anında xeyirxah tanrının fəaliyyətinin genişlənməsinin səbəbi dünyada pisliklərin, vəhşiliklərin çoxalması ilə izah olunurdu. Lakin şər in qərəzliləri qüvvələrin paylaşmasında heç vaxt üstünlük qazanmır, büt, yaxud ruh tanrı istənilən vaxt bir qurbanla, dua və ritualla onları aradan qaldıra bilirdi. Atəşpərəstlikdə isə dual qarşıdurmanın məzmunu tamamilə başqa şəkildədir: Şər elə bir qüvvəyə çevrilir ki, dünyanın bir qatını – yeraltı aləmi tamamilə mənimsəyir, orada Xeyirin qanunları işləmir. Şər isə cildini dəyişməklə işıqlı dünyada çoxsaylı nümayəndələrini yerləşdirir. Onda rəhm deyilən şey olmur və yer üzündəki bütün pisliklərin yer altında öz yaradıcıları, ardıcılıarı mövcuddur. Şər Xeyirdən asılı olmayan xüsusi idarəçilik sistemə malikdir. Şamanizmdə Yeraltı dünyanın tanrısı Yerlik xan insanlarla (şaman vasitəsi ilə) dialoqa girib can əvəzinə can istəməklə də olsa, güzəştə gedir. O, həm də xeyirxah işlərin törədicisidir, bitkilərin kökünə daim su verir və s. Zoroastirizmdə qaranlıq, soyuq aləmin yaradıcısı Anhro-Manyu

köməkçiləri ilə birgə ancaq fəlakətlər meydana gətirir. Doğrudur, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində bəzən devlər nəsil törədən sayılıb yaxşılıqlar edirlər. Bu, atəşpərəstlikdən əvvəlki çağların – büt devlərə tanrı kimi yanaşıldığıнын qalıqları kimi özünü göstərir. Totemizm və şamanizmdə şər nəsil törədən, yaxud göydə «istirahət edən, gəzintiyə çıxan» kosmik tanrının iradəsinə tabedir, hətta şamanın magik gücü ilə aradan götürülür. Atəşpərəstlikdə isə şər çoxbaşı əjdaha kimidir, bir başını kəsirsən, digəri onun yerini tutur və öz ardıcılığını, davamlılığını bütün hallarda qoruyub saxlayır. Çünki zaman xeyirlə şərin mübarizəsi ilə hərəkətə gəlmişdir: Ahur-Məzd nə qədər əzəmətli, böyük gücə malik olsa da, doğma qardaşı, əbədi düşməni Anhro-Manyunu, onun icadlarını hər an aradan qaldırmaq imkanına malik deyildir. O, öz yardımçı göy varlıqları ilə şəri Yer üzündən bir müddətliyə uzaqlaşdırsa da, Şər Ruhun Yer altında öz xarakterinə uyğun məxluqlar yaradıb gücünü çoxaltmaqla böyük bəlaya çevrilməsinə qarşı heç bir əks qərar, hökm çıxarmağa qadir olmur. Xeyir qüvvənin təmsilçisi bircə şeyə əmindir ki, azğınlaşmış düşmənin hücumlarına qəflətən məruz qalacaq. Bu səbəbdən də təzə formalar axtarır, daha mütəşəkkil varlıqlar yaradır. Hər iki tərəfdəki daimi mübarizə əzmi qanlı rəqabətə çevrildiyindən yeni-yeni yaranışların meydana gəlməsinə, inkişafın sürətlənməsinə geniş şərait yaranır.

Atəşpərəstlik dövrünə aid bir sıra miflərdə Xeyirlə Şər qarşılaşmasının səbəbi ətraflı göstərilir və bir neçə variantda təqdim olunur.

Birincidə bildirilir ki, bu münaqişənin bünövrəsi qızıl dövrün sonunda qoyulmuşdur. Şərin meydana gəlməsi ilə kəskin qarşıdurma başlanmışdır, bu, getdikcə qanlı müharibəyə çevrilmiş və Böyük qəza ilə nəticələnmişdir. Dünyanın sonuna yaxın dəhşətli soyuqlar düşmüş, qış torpağın üzərindəki bütün varlıqları dondurmuş, bundan sonra birdən-birə hər şey od tutub yanmışdır. Bu mənada zoroastirizmin mifologiyasında esxatoloji sistem (peyğəmbərlik və gələcəyə inam bəsləmə) işlənib hazırlanmışdır. «Dəhşətli haq-hesab» günündə, dünyanın sonunda insanlar

möminlərə və günahkarlara bölünməklə iki yoldan birinə istiqamətləndirilmişlər.

İkinci variantda nisbətən nikbin ruh hakimdir, xeyirin qələbəsinə təminat verilir. Burada dünyanın xilaskarı funksiyasını Zaratuştr özü yerinə yetirir. Xeyirlə Şərin Qızıl dövrdə başlanan müharibəsi peyğəmbərin yaşadığı çağlarda bütün dəhşətləri ilə davam etdirilir. Öz ideyalarını camaat arasında yaymaqla Zaratuştr şəri ürəklərdən qovub çıxartmağa çalışır, devlərlə – tayfa, qəbilə bütlləri ilə ölüm-qalım mübarizəsi aparır. Xeyirin qələbəsindən sonra zamanın yenidən qızıl dövrü başlanır.

Üçüncü variant əvvəlkilərlə müqayisədə nisbətən sonrakı dövrlərin məhsulu sayılır və zürvanizm ideyaları zərdüştlüklə, eləcə də məzdçiliklə eyniləşdirilir. Əbədi zaman və tale tanrısı Zirvan (ikiliyi – xeyiri və şəri özündə birləşdirən tanrıdır, cinslərin hər ikisi – qadınlıq və kişilik onun bədənində yerləşir) dünyanı yaradacaq oğlunu doğmağa hazırlaşır. Hələ valideyninin bətnində ikən Ahur-Məzd bu funksiyanı öz üzərinə götürməyə razılaşır, bütün biliyini və bacarığını xeyir işlərə sərf edəcəyini düşünür. O, arzularını qardaşı Anhro-Manyu ilə bölüşür. Zirvanın məqsədini xeyirxah Ahur-Məzdən öyrənən Anhro-Manyu paxıllıqdan bilmir nə etsin. Nəhayət, qardaşının ondan tez dünyaya gələcəyindən ehtiyatlanıb valideyninin bətnini cırır və birinci doğulur, iqtidarlıq iddiasında olduğunu bildirir. Zirvan eybəcər məxluqu görüb dəhşətə gəlir, diksinir və arzuladığı ikinci oğlunu doğur; onun nurlu sifətinə baxanda toxtayıb özünə gəlir. Ona görə də əvvəl dünyanı qaranlıq, zülmət, şəf bürüyür (Azərbaycan türklərinin dilində axşam düşməyinin «şər qarışır» şəklində ifadə olunması bu mifik təfəkkürdən doğmuşdur), sonra Ahur-Məzdin xeyir dünyası – işıqlı aləm başlayır. Qardaşlar arasında barışmaz mübarizə gedir. A.Nəbiyev belə bir nəticəyə gəlir ki, «Milli fərdilikləri əks etdirən mətnləri müəyyənləşdirmədən, yazıya alıb çap etdirmədən, yaxud tədqiqat materialı kimi götürmədən mif modellərini şərh etmək mümkün deyildir» [68, 134]. Bu mənada azərbaycanlıların ilkin dünyagörüşünün izlərini üzə çıxarmaq üçün ən mötəbər mənbə «Avesta»dır.

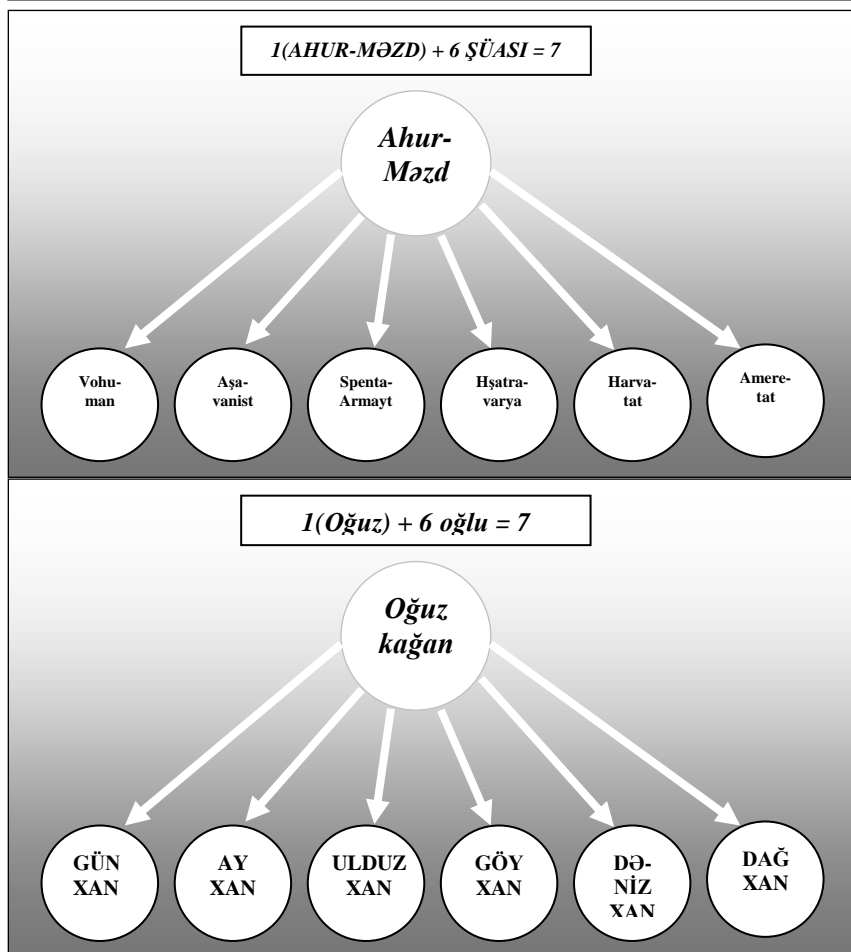
Atəşpərəstlik tanrı panteonu. Işıqlı aləmin təmsilçiləri. Ahur-Məzd dünyanı aqlın köməyi ilə yaradıb, işığa, yanar oda ibadət tələb etmişdir. O, ilk olaraq kosmik cisimləri meydana gətirmişdir. «Avesta»da Ahur-Məzd Zaratuştrun əsas ilhamvericisi, hamisi və həmsöhbətidir. Ahur-Məzd – atəşpərəstliyin baş tanrısıdır, sözün hərfi mənası «müdrək yaradıcı» deməkdir. Müraciətlərdə qısa şəkildə də yazılır: Məzda. «Müqəddəs ruh» mənasını verən «Manyu-Spenişt» də onun adlarından biridir. Çox-çox sonrakı dövrlərdə klassik fars epik şeirində «Ormuzd/Hörmüz» şəklinə düşmüşdür. Onu dünyanın vahid yaradıcısı və insanlığın qoruyucusu hesab edirlər. N.V.Porublev yazır ki, «Zaratuştrun görüşlərini hansı şəkildə yozsaq da, monoteizmi göz qabağındadır; o, bir Xeyir Allahının mövcudluğuna inanır və əmindir ki, Ahur-Məzd gec-tez Şəri də öz iradəsinə tabe edəcək» [285, 18]. Peyğəmbərin təsdiqinə görə, bir əsas həqiqi tanrı mövcuddur, o da ədalətin, xeyirxahlığın keşiyində duran Ahur-Məzdir. Lakin atəşpərəstlər bel bağlamasalar da, şər ruhların mənbəyi Anhro-Manyunun da gücünə inanırlar. Buna baxmayaraq P.Bentli də yazırdı ki, «atəşpərəstliyin banisi peyğəmbər Zoroastr (Zaratuştr) yerin-göyün yaradıcısı, qanuniliyin, dünya hakimliyinin, ictimai əxlaqın mənbəyi Ahur-Məzdi düzlüyün, ədalətin etalonu kimi vahid Allah elan etmişdi» [296 43].

Din yenicə yarananda Ahur-Məzdin nüfuzunun birdən-birə başqa sitayiş edilən tanrılar hesabına artırılması, eləcə də bütün şər işlərin Anhro-Manyunun adına yazılması ilə asanlıqla razılaşmazdılar. Bu səbəbdən də konkret funksiyalara və vəzifələrə malik çoxsaylı büt-tanrılar, devlər¹⁸ abstraktlaşdırılıb iki qüvvənin – mütləq Xeyirin, ya da mütləq Şərin içərisində əridilmişdi. Bu, əslində dünyagörüşündə irəliyə doğru atılan böyük addım idi. Ancaq mühavizəkar büt-pərəstləri yeni dini əqidəyə inandırmaq

¹⁸Bu söz əvvəl təkcə «nəhəng» anlamını bildirirdi, sonra «bütün dəhşətli işlərin səbəbkarı» kimi yozulmuşdur. Atəşpərəstliyədək təsəvvürlərdə devlər də insanlara xeyir verən işlər icra edirdi. «Avesta»da onların bütün digər funksiyaları dəyişdirilmiş və devlər qaranlıq aləmin məxluqlarına çevrilmişlər.

möcüzə tələb edirdi. Atəşpərəstliyin etik və estetik tərəflərinin sosial-mədəni inkişafa təsirini anlatmaq üçün, ilk növbədə, folklor qaynaqlarının nüfuzlu formalarına (xüsusilə əfsanələrə, ritual nəğmələrinə) və mifoloji obrazlara üz tutulurdu.

«AVESTA»DA VƏ «OĞUZ KAĞAN» EPOSUNDA DÜNYA MODELİNİN STRUKTURU



Ümumiyyətlə, tanrıların və bütün varlıqların yaratıcısı Ahur-Məzdin ətrafında toplaşan ilahi qüvvələri üç qrupda sistemləşdirirlər:

Göy qatı ilə bağlanan birinci tanrılar qrupu Ameşa-Spenta (Ölümsüz müqəddəslər).

Bu, «Avesta»da Ahur-Məzdin - Müqəddəs ruhun (Spenta-Maiyu) köməkliyi ilə bütün varlıqlardan öncə yaratdığı altı şüasının – köməkçisinin özü ilə birliyinə (yeddilik) verilən ümumi addır. Ali ilahi yeddilik Zaratuştrun yozumunda sadəcə olaraq yeddi «Ölümsüz Müqəddəslər» – «Ameşa Spenta» deyildi, həm də Ahur-Məzdin xeyirxah xüsusiyyətlərinin alleqorikləşdirilməsi idi. Onun keyfiyyətinin altı şöləsi – xoşbəxtlik gətirən düşüncələr, həqiqət (düzlük), hökmranlıq, hakimiyyət (ilahi), möminlik, bütövlük (sağlamlıq, rifah) və ölümsüzlük - uyğun olaraq altı əsas ilkin varlıqlarla (ünsürlərlə) əlaqələndirilirdi: mal-qara, od, metal, torpaq, su və bitki. (*Cədvələ bax*).

Tanrılarla bağlı əlamətlər cədvəldə Ahur-Məzdin xarakterinin cizgiləri kimi göstərilir. O, özünə aid keyfiyyətləri və varlıqları yaratdığı ilk altı tanrı ilə bölüşür: 1) Vohu-Man («Xoşbəxtlik gətirən fikir» deməkdir); 2) Aşa-Vahişt («Ən böyük həqiqət»); 3) Spenta-Armayt («Müqəddəs möminlik»); 4) Hşatra-Varya («Arzuların hökmranlığı»); 5) Harvatat («Bütöv», yaxud «Bütövlük»); 6) Ameretat («Ölümsüzlük»). Beləliklə, birinci qrupda başda Ahur-Məzd qatılmaqla «Yeddi həmxilqət» yaradılır və onlar birlikdə yeddi ən mühüm uğurlu yaranışa: insan, bitki, mal-qara, su, od, torpaq, havaya hamilik edirlər.

Struktur baxımından eyni halla Oğuz-türk tanrı panteonunda da rastlaşırıq. Ahur-Məzd 6 şüası ilə birlikdə dünyanın bütün maddi tərəflərini – formalaşdırdığı kimi Oğuz da 6 oğlu ilə eyni funksiyaları (göyün və yerin əsas elementlərini yaradır) yerinə yetirir:

Hər iki mifik dünya modelinin başlanğıc mərhələsinin sxeminə nəzər salsaq görürük ki, onların kökü eynidir (*Sxemlərə bax*).

İkinci qrup tanrılar **yazatlar** silsiləsidir. Bunların sırasında ən hörmətli və ehtiram bəsləniləni Mitrdir (orta fars dilində «Mihr» şəklinə düşmüşdür). Ona həsr olunan yəştlər (himnlər) əsasında mövqeyini müəyyənləşdirmək mümkündür. Məsələn, «Avesta»nın 10.1 yəştində göstərilir: «Ahur-Məzd Spitam-

Zaratuştra dedi: «Mən geniş otlaqların sahibi Mitri yaradanda elə etdim ki, özüm tək tərifi və ehrama layiq tutulsun». [127, 180].

Mitrin əvvəllər əsas funksiyası Günəşə stayışla əlaqələnen müqavilələr, bağlantılar qurmaq, insanların sosial birliyini təşkil etmək və insan-tanrı əlaqələrini yaratmaq idi. Mitr razılaşıma, müqavilə, eləcə də günəş tanrısı və döyüşçülərin hamisi sayılırdı. O, azərbaycanlıların qədim Günəş Ata və Dan (Səhər) tanrılarını xatırladır. Hər ikisinə qurbanlar kəsilir və şəninə kult mərasimləri keçirilirdi. Halbuki atəşpərəstlər tanrılarına heyvanlar qurban kəsməyin əleyhinə idilər, onlara xüsusi «paylar» (haoma) göndərməklə kifayətlənirdilər. Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, ocaqla, tonqallarla bağlı atributlar Zoroastrizmə əvvəlki inanc sistemlərindən keçmişdir. Sonralar Mitr Ahur-Məzdin sağ əli və yer üzərindəki köməkçisinə çevrilmişdir. İctimai razılığı tənzimləyən ilahi qüvvə olduğuna görə çox hallarda onu Sülh tanrısı kimi də təqdim edirlər. Belə bir qənaət irəli sürürlər ki, «Rus dilində işlənən «мир» («sülh» deməkdir) birbaşa «Avesta»dakı Mitrdən yaranmış və məzmununda onun funksiyasını əks etdirir. Mitr – insanlar arasında sülhün qarantıdır» [125, 34]. Əslində, Mitr – Günəşin yer üzündə görünməsi ilə həm zülmət çəkilir və əmin-amanlıq bərqərar olunur, həm qorxu ürəklərdən çıxır, həm də yeni müharibələrin başlamasına şərait yaranır. Lakin atəşpərəstlikdə müharibələri dayandıran, eləcə də Günəşlə əlaqələndirilən başqa tanrılar da mövcuddur. Bu səbəbdən də tədqiqatçılar vurğulayırlar ki, Mitr atəşpərəstlik panteonuna daxil olmamışdan qabaq mal-qaranın hamisi və müharibə tanrısı idi. Onun özünün 1000 magik gücü qalmışdı, 10 000 isə Ahur-Məzdə bağışlamışdı. Mitr yaşlərdə müqavilələri pozub günaha batanları arayır. Çobanların tanrısı olduğuna görə Çinvad körpüsündə ruhların mühakiməsini aparan tanrılar arasında vasitəçilik edir. Mitr - Günəş kultu Roma imperiyasında da geniş yayılmışdı.

İşıqlı göydə yüksək yerlərdən birini tutan RAŞN – qayda-qanun və ədalət tanrısıdır. O, Aşi, Sroş və Mitrin qardaşı idi. Raşn Çinvad körpüsündəki mühakimədə hakim sifəti ilə iştirak edir, ruhların gerçək həyatdakı əməllərini tərəzidə çəkib dəqiq üzə

çıxarmaqla məşğul olur. Raşının əsas atributu qızıl tərəzidir. Ölüm anında əlindəki qızıl tərəzini mərhumun üstünə tutur ki, onun xeyir fikir, söz və işini ölçüb cənnətdə, ya da cəhənnəmdə yerini müəyyənləşdirə bilsin.

Atar(ş) – «od, atəş» deməkdir, Ahur-Məzdin oğlanlarından biridir. Həqiqəti və düzlüyü həyatda yerləşdirən tanrıdır. O, həmçinin təbiət qüvvələrini hərəkətə gətirir. Belə hesab edirlər ki, müxtəlif vasitələrlə alınan od Atarın köməyi ilə bütün dünyaya yayılır. Yunanların Promoteyinin funksiyasını daşıyır. O, göydən – günəşdən götürdüyü odla təbiəti, quru ağacı – odun yandırmaqla meydana gətirdiyi odla evləri isidir. Bədənə verdiyi qığılcım – od isə Ahur-Məzdlə insanları birləşdirən əlamət sayılır. Atarın ən mühüm bəxşişi atəşgahlarda yanan müqəddəs oddur. Bu, «berez-savah» («yüksək istifadə üçün» deməkdir) adlanır və sonralar Varahran (Bəhram) şəklinə düşmüşdür. Əslində məişətdə işlədilən od əbədi deyil, doğulur – ölür və təzədən meydana gəlir. Eləcə də Ahur-Məzdin altı şüasından fərqli olaraq atəş duyulur və gözlə görünür. Bu halları özündə daşıyan Günəş də çıxıb-batır. Belə anlaşılır ki, odun daxilində nəsə magik qüvvə mövcuddur, möcüzəli yaranışdır, ancaq Yaradıcı deyildir. Ahur-Məzd mənəvi işıq və istilik kimi ruha keçir, od isə insanların ehtiyaclarından yararır, azalıb-çoxalmaqla dəyişir, varlıqlara ötürülür və qısa müddətdə bitib-tükənir. Ona görə də atəşpərəstlik inancının adındakı oda sitayişlik mənəvi atəşlə, daxildən gələn işıqla (Ahur-Məzdin ürəklərə ötürdüyü istiliklə) bağlıdır. L.A.Lelekov yazır ki, «od həmişə özü ilə müqayisə olunur və bütün baş verənlərin səbəb-nəticəsi rolunu oynayır» [230, 27]. Deməli, odun – ocağın, günəşin mənəvi işıqla, istiliklə əlaqələndirilməsi ziddiyyətlidir və bütün dəlillər odla, ocaqla əlaqələnən atributların Zoroastirizmə əvvəlki inanc sistemlərindən hazır şəkildə keçdiyini təsdiqləyir. Mifoloji anlamda «Atar/Adər/Azər» sözü ölkəmizin adında əks olunmuşdur.

«Yazatlar» silsiləsindəki tanrıların bəzilərinin funksiyası bir qədər məhduddur, onlar yalnız bir hal və əlamətin nəzarətçisi-hamisi rolundadırlar. Məsələn, Aşi Vahvi - xeyirxah işlərə görə mükafatlar paylayan ilahi qüvvədir. Aşi – tale və səadət tanrısıdır.

Onun yunanların Fortunası ilə uyğunluğu nəzərə çarpır. Raman – sülh və dinclik tanrılarında biridir, mal-qaraya himayədarlıq edir. «Apam-Napat»ın hərfi tərcüməsi «suyun nəvəsi» deməkdir. Onu Varunla eyniləşdirirlər. Bu, su ruhlarından birinin adıdır və qam inamından keçmişdir.

Ardvi[su]r-Anahid («güclü, ayıbsız, saf, duru Ardvi» deməkdir) - su və məhsuldarlıq tanrısıdır. Əslində sözün məna tutumunda iki ünsür birləşdirilir (saf su və ana od) və türklərin Yer-Sub tanrısını xatırladır. Adın tərkibində türkün «su» kəlməsinin iştirak etməsi təsadüfi deyil. Çox hallarda Ahur-Məzdin qızı kimi qəbul olunur. Kult rituallarında ona böyük ehtiram bəslənilir. «Ardvisur-yəşt»də gah sulu çay şəklində, gah da gözəl, qüvvətli, boylu-buxunlu, cüssəli qadın tək təsvir edilir; birinci halda suyu, ikincidə işığı, odu bildirir. Anahit insanlara, mal-qaraya övlad-bala və torpağa məhsuldarlıq bəxş edir.

Əkinçiliklə məşğul olan ulu əcdad üçün suyun böyük əhəmiyyəti vardı, ona görə də günəş (Hvar-hşayta – göründüyü kimi «Avesta»da Mitrdən başqa da günəş tanrısı mövcuddur), ay (Mah) və ulduz (Tiştriya) kultları xüsusilə fərqləndirilir, yağıntılarla, yağışlarla əlaqələndirilirdi. «Avesta»da elə misralarla rastlaşırıq ki, birbaşa Tiştriya Zaratuştrla müqayisədə verilir. Məsələn, deyilir ki, Tiştriya göydə ulduzların başçısı olduğu kimi, yerdə də Zaratuştr peyğəmbərdir, bütün insanların məsləhətçisi, yol göstərənidir. Burada Zaratuştrun fəaliyyəti Sirius ulduzunun göy üzündəki funksiyası ilə eyniləşdirilir. Başqa himnlərdə də eyni motivlə rastlaşırıq: «Nur saçan Tiştriya - sevinclə dua edək. Cadugərləri qovsun, hiyləsiz yolla gedək» [125, 343].

Himndə Ahur-Məzdin yer üzünə gətirdiyi xeyir, bolluq və bərəkəti qorumaq uğurunda Zaratuştrun mübarizəsi Tiştriya ulduzunun sulara hamilik etməsi ilə müqayisədə verilir. Bir cəhət olduqca maraqlıdır və əksər tədqiqatçıların diqqət mərkəzində durur – Dan ulduzunun ikili xüsusiyyəti elm aləminə ancaq XX yüzillikdə bəlli olmuşdur. O yəştlərdə bir tərəfdən sönük, kiçik «karlik-ulduz» parlaqlığı ilə müşayiət edilir, zülmətdə işığını şüalandıraraq ətrafa yaymır, bununla belə çox böyük kütləyə malikliyi vurğulanır. Tiştriyanın ətrafında dolanan ulduzlardan

biri Satavaes¹⁹ adlanır. Belə ehtimal edirlər ki, bu, Antaresdir, məhz Siriusun yaratdığı yağışlar və sular onun vasitəsi ilə dünyaya paylanır. Qədim midiyalıların inamına görə, Dan ulduzu-Tiştريا suyu təbiətdə bərabər paylayır, il ərzində yağışların dövrülüyünü təmin edir. Su – həyatın, canlılığın əsası hesab edilir. Onsuz yer üzündə ölüm hökm sürür. Buna görə də «Avesta»nın bir çox himnləri suyu yaradıb bütün dünyaya paylaşdıran Tiştريا-Siriusa həsr olunur.

Atəşpərəstlərin inamında su çox hallarda od-ışqla eyni hüquqda göstərilir və suyu murdarlamaq ən ağır günah sayılırdı. Bu, Azərbaycan xalqının əfsanələrində günümüzədək qorunub saxlanmışdır. Borçalı ərazisində yerləşən təbii su mənbəyinə xalq «Donan bulaq» adı vermişdi. Əliyev Sabir Xəlil oğlu danışdı ki, susuzluqdan yanan bir çoban dağı dolaşa-dolaşa axar bir bulağa rast gəlir. Əyilib doyunca içdikdən sonra, «Nə çoxdur dağlarda bulaq», - deyib bulağın gözünü murdarlayır. Birdən günəş daha da qızaraq ot-ələfi qarşıdır. Günün istisi çobana yenə də əsər eləyir. Bərk susayır. Əyilir ki, bulaqdan su içib yanğısını söndürsün. Lakin yayın bu cırhacırında, günün od ələdiyi bir anda bulağın donduğunu görüb barmağını dişləyir, nə qədər böyük günah işlətdiyini başa düşür. Amma iş işdən keçmişdi. Deyirlər, indi də bulağın yayda donduğunu görənələr olub [39, 124-125]. Nizaminin Bışrlə Məlihə haqqındakı nağılında da eyni ruh hakimdir. Suyu qərəzlə murdarlayan ölümlə cəzalanır. Ulularımızın müdrik kəlamlarının birində əfsanədə və nağıllarda qaldırılan məsələ bir cümlə ilə nəzərə çatdırılır: «Su üz qarısından başqa hər şeyi pak eylər». «Tanrının üzünü görən» suya kult kimi yanaşılması inanclarda, alqış-qarğışlarda, atalar sözü və məsələlərdə də geniş əks olunmuşdur. Ulularımız sanki Ahur-Məzdin tövsiyələrini qulaqlarda sırgaya çevirərək deyirlər: «Su dirilikdir». «Su daşı quma döndərər, arvad kişini – muma». «Su kimi əziz ol». «Su olan yerdə abadlıq olar». «Su suya qarışanda güclü olar». «Su dayanar, düşmən dayanmaz». «Su sənin dalınca

¹⁹Satavaes – «yüz kişi gücünə malik» deməkdir.

gəlməsə, sən suyun dalınca get». «Su harada – dirilik də orada». «Suyun əvvəli bulantı gələr». «Susuz ağac meyvə verməz» və. s. Ulu əcdadlarımızın inanclarında su həm də uğurun təminatçısıdır. Ona görə də uzaq səfərə çıxanların arxasınca bir qab su atırdılar. «Su aydınlıqdır, yolun açıq olsun» - deyə indi də Azərbaycan türkləri həmin adəti icra edirlər.

Bir əfsanədə isə deyilir ki, «qədim çağlarda Kükü kəndinin əhalisi çırağı və ocağı neftlə yandırmaz, neft əvəzinə su işlədərmişlər» [14, 146]. Ən əski təsəvvürlərdə su quraqlıq tanrısının (ağzından od püskürən çoxbaşı ilanın) əlində idi. Nəhəng ilan şəklində təsəvvürə gətirilən bu şər tanrı çayların mənbəyində oturub, ağır şərtlərlə, qurbanlar bahasına insanlara azacıq su verirdi. Oddan – quraqlıqdan – ağzından alov püskürən məxluqdan alınan su vasitəsi ilə ocağı da yandırmaq mümkün idi. Atəşpərəstlər bu varlığı əjdahaya çevirmişdilər. Quraqlıq tanrısı zamanəmizə məhz «Əjdaha» adıyla gəlib çatmışdır. Dilimizdə «çox bahadır» fikrini əksər hallarda «od qiymətinədir», «ucuzdur» qənaətini isə «su qiymətinədir» şəklində işlədirik. Bu, nə deməkdir? Odun və suyun hansı qiymətindən danışılır? Bizcə, ilk dəfə məhz əjdahadan – oddan gözəl qızları qurban verməklə alınan su insanlara «od qiymətinə», yəni odun qoyduğu qiymətə, suyu əjdahadan deyil, axar çaydan, göldən götürəndə isə «su qiymətinə» başa gəlmişdir. Bəzən bir işi hamıdan tez yerinə yetirən, yaxud daim hərəkətdə olan, atdanıb-düşməkdən doymayan uşaq haqqında «od parçasıdır» ifadəsini işlədirik. Bu ifadənin də kökü əski inamlara söykənir.

Maraqlıdır ki, «Avesta»da su ilə peyğəmbərin təlimi müqayisədə götürülürdü. Əgər su həyatın özülü idisə, Zərəstrun fikirləri əsasların əsası sayılırdı. Onun hər bir kəlməsi ürəyə şəfa gətirirdi, quraqlıqdan cadar-sadar olmuş torpağa verilən su kimi idi. Susuz insanları fiziki ölüm gözlədiyini kimi peyğəmbərin müdrikliyinin aynası olan cümlələrsiz Ahur-Məzdin mayasından - xeyirli qanunlarından dünya məhrum edilir, mənəvi yoxsulluq – mənəvi ölüm hadisəsi baş verirdi. Su ilə bu qədər bağlılığın nəzərə çarpması peyğəmbərin adında da bu anlamı verən sözdən istifadə edilməsi qənaətini meydana gətirir. «Zərəstrun»un birinci

hissəsinin «Zara//Sara//Sarı»dan əmələ gəldiyinə şübhə ilə yanaşmasaq, bu – işığa işarədir; odun, günəşin rəngidir. Adın ikinci hissəsinin - «tuştr»un «Tiştr»lə yaxınlığı göz qabağındadır. Tədqiqatçıların dediyi «şütür»dən – tacik dilindəki «dəvə»dən çox «Avesta»da xüsusi isim tək işlənən «Tiştir»dən götürülməsi ehtimalı daha inandırıcıdır. Tiştriya ulduzunun suları tənzimləmə funksiyasını nəzərə alsaq, peyğəmbərin adının mahiyyətində atəşpərəstlik inamının əsasının durduğunu görürük. T.A.Dubrovina yazır ki, «Tiştriya» - «Qızıl Sirius» sakrallıq anlamındadır, çünki o dünyaya Ali, İlahi qanunlar gətirir» [185, 10].

Azərbaycan türkləri bizim eramın XIII yüzilliyədək Sirius ulduzunu (Tiştriyanı) «**Ağ ayğır**» adlandırırdılar [36, 18]. Qəribədir ki, atəşpərəstlərin mifik təsəvvürünə görə, Tiştriya qızıl qulaqlı, qızılyüənli, gözəl, **ağ at** cildində görünüb quraqlıq devi Apaoşu (hərfi tərcüməsi «qurudan», yaxud «suların qarşısını alan» deməkdir) göy üzündən qovur. «Avesta»nın «Tiştr-yəşt»ində deyilir ki, **ağ at cildindəki Tiştriya** ulduzu qara at şəkilli devlə vuruşur. Tiştriya məğlub olduğundan Ahur-Məzdə müraciətlə şikayətlənir ki, insanlar ona xüsusi olaraq ehtiram bəsləmədiklərinə görə uduzmuşdur. Əgər insanlar başqa tanrılar tək tez-tez onun da adını dillərinə gətirsələr, onda Tiştriya 10 at, 10 dəvə, 10 öküz, 10 dağ və 10 dərin çayın gücünü toplayar. Ahur-Məzdə insanları məcbur edir ki, Tiştriyaya ehtiram bəsləsinlər. Bundan sonra o, Apaoşa qalib gəlir. Bu zaman Vorukaş-Bərkaş gölündən (Xəzərdən) duman göyə qalxır, buludlara çevrilib topa-topa bir yerdə cəmləşir. Külək onları otlaqların üstünə gətirir və göydən yerə yağış yağmağa başlayır.

Atəşpərəstlikdə məkan anlayışı Göylə (Asman) Yer (Zam) vəhdəti şəklində anılır və əksər hallarda bu tanrılar da «Ölümsüz müqəddəslər» sırasına (Spenta-Armayta) daxil edilir. Bütöv dünyanın ilk mifik hökmdarı Yim mal-qara və insanlar üçün boş torpaq tapmayanda Göyə «Ölümsüz Müqəddəs» adıyla müraciət edir: «Əziz Spenta-Armayt! Yarıl, aralan ki, qoyun-quzunu, qaramalı və insanı yerləşdirə bilim» [127, 198]. Belə anlaşılır ki, Göy Yerdən uzaqlaşdıqca torpağın sahəsi artır.

İlahiləşən qüvvələr sırasına qayda-itaət, diqqət tanrısı Sraoş da aid edirlər. O, ilk qadın başlanğıclardan biridir. Nizam-intizamın yaradılmasında əsas funksiyanı təsiredici atributla - dəyənəklə yerinə yetirir. Azərbaycan nağıllarında sehirləyici dəyənək obrazına rast gəlirik. Onun vasitəsi ilə devlər və padşahlar itaətkar qula çevrilirlər. «Sraoş» sözünün hərfi tərcüməsi «eşitmək, buyruğa müntəzir olmaq» deməkdir. O, əmrindən çıxanları əlindəki qızıl dəyənəklə cəzalandırır. Zaratuştr bu tanrını hər şeydən ali saymışdır. Çünki Sraoş insanları dualara və ibadətə alışdırırdı. Onun yardımı ilə hamı tanrıya üz tutur və şər qüvvələrə qarşı çıxırdı. Sonralar bu tanrını da «Spenta-Armayt» silsiləsinə daxil etməklə (Asman və Zəmlə birlikdə) «Ölümsüz Müqəddəslər»in sayını 9-a çatdırmışdılar.

«Avesta» himnlərində maldarlığın genişlənməsi motivinə geniş yer verilir və Drvasp kultundan bəhs açılır. Drvasp tanrı adıdır, «ona minnətdar ol ki, atlar gümrahdır» deməkdir. O, mal-qaranın sağlamlığını qoruyurdu. Bu funksiyanı «Ölümsüz Müqəddəslər»in birincisi Vohu-Man da yerinə yetirirdi. «Qat»larda bir neçə dəfə Gəguş-taşan («Öküz yaradan») adı xüsusi vurğulanır. Ehtimal edirlər ki, bu, Ahur-Məzdin spesifik aspektlərindən biridir; Gəuş-Urəan/Gəuş-Urvan («Öküz ruhu») isə «mal-qaranın özü» demək idi. «Avesta»da müharibə tanrısının adı isə Vertraqndır (orta farslarda «Varahran»)a, daha sonrakı ənənədə «Bəhram»a çevrilmişdir).

Ümumiyyətlə, söz canlı yaranışlar kimi sakrallaşdırılıb tanrı səviyyəsinə qaldırılırdı. Məsələn, Hrat – «düşüncə» anlamını verir; ehtimal edilir ki, «şüur və ağıl» tanrısının adıdır. Atəşpərəstlik inancını yayan və qoruyan ilahi qüvvəyə isə «Daen» - deyə müraciət olunurdu. Dilimizdə işlənən «din» sözü ondan törəmişdir. Göründüyü kimi, zoroastrizm mifologiyasında hər şey, adicə söz də şəxsləşdirilib fəvqəltəbii-güc mənbəyi kimi götürülürdü. Məsələn, «Həmvərət» - «kişi igidliyi», «Arştat» – «həqiqət» mənasını verən kəlmələrdir; birincisi «kişilik və mərdlik», ikincisi isə «haqq və ədalət» tanrısı təxəttülənir.

İşıqlı aləmin sakral varlıqları sırasına daxil olan Sayen (a) – nəhəng mifik quş adıdır. Azərbaycan nağıl və əfsanələrində

«Simurq quşu», «Səməndər quşu» və «Zümrüd quşu» variantlarında işlənir. Sayen ola bilsin ki, türkün Sunqur quşunun farslaşmış şəkli. O, dünyalar arasındakı məsafələri qısa zamanda qətt etməyi bacarır.

III. «Avesta»da tanrı panteonunun üçüncü silsiləsinə xüsusi ilahiləşdirilən varlıqlar daxildir. Fravaşlar – qoruyucu-mələk funksiyasını yerinə yetirirdilər. Ayların dövrləşməsində (farvardin) izlərini saxlamışdır. Fravarşlar yarandığı andan bütün varlıqları, o cümlədən Ahur-Məzdin özünü şərdən xilasa çalışır.

İran və Avropa tarixçilərinin qənaətinə görə, martın 22-də keçirilən Novruz²⁰ («nou» - yeni, «ruz» - gün deməkdir, yəni «yeni gün») atəşpərəstlərin yeni il bayramıdır.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, Yazın girdiyi günü dünyanın bütün xalqları, xüsusilə Yaxın və Uzaq Şərq ölkələrinin sakinləri böyük təntənə və şənliklərlə qeyd edirlər. Əksəriyyətində atəşfəşanlıq atributları nəzərə çarpır, böyük tonqalların ətrafında xüsusi rituallar keçirilir. Ümumiyyətlə, yazqabağı mərasimlərin bütövlükdə atəşpərəstliklə heç bir əlaqəsi yoxdur.

Uzağa getməyək, Azərbaycan türklərinin Novruz şənliklərinin, xüsusi ritualların «obrazları» arasında «Avesta» adətləri ilə səsləşən az şeylərə rast gəlirik, Keçi-Kosadan tutmuş bayram şirniyatlarına, səməniyədək – hər şey atəşpərəstlərin adət-ənənəsindən seçilir. Fərqlər qədim zoroastriya təqviminə nəzər salanda daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Bu səbəbdən də İllaxır çərşənbələrə zoroastirizm görüşlərinin prizmasından baxılması ilə razılaşmırıq.

Panteonun işıqlı aləmlə əlaqələnən tanrıların adları əsasında tərtib edilən təqvimdə ilk baxışda hər şey tərsinədir: «od» qışın gəlişi ərəfəsinə, «günəş» payızın başlanğıcına, «suların coşub-daşması» payızın sonuna, «tiştriya» qızmar yaya düşür.

Lakin təbiidir ki, iyun-iyul aylarında havalar quraqlıq keçirdi və insanlar dualarında «Tiştriya» müraciət edirdilər ki, onlara yağış göndərsin. Qışın soyuğunda onların ən çox «Azər» /

²⁰Novruzun İranda böyük təntənə ilə qeyd olunmasının mayasında atəşpərəstlik deyil, imam Əlinin həmin gün taxta çıxması durur.

«Atar»a üz tutduqları məlumdur. Bu səbəbdən də ilin həmin ayı dualarını həsr etdikləri tanrının adı ilə adlandırmışdılar.

Qaranlıq aləmin təmsilçiləri. Anhro-Manyu - hərfi tərcüməsi «şər ruh» deməkdir, Ahur-Məzdin qardaşı, əbədi rəqibidir, həqiqətin və dünyadakı bütün uğurların, xoşbəxtliklərin düşməni, soyuğun, zülmətin təmsilçisidir. Daim Xeyirlə mübarizə mövqeyində durur və böyük orduya, Ahur-Məzdin gücünə bərabər tutulan tərəfdarlara malikdir.

Atəşpərəstlik inancında hər bir şər ruhun dəqiq yeri müəyyənləşmiş və müvafiq xeyir varlıqla qarşı-qarşıya qoyulmuşdur. Onlar xeyirin təmsilçilərinə üstün də gəlmiş, hətta bəzilərini aradan götürə (ilk insan Kəymərdin ölümünə səbəb olduqları kimi) bilməmişlər. Müharibənin qanunlarına uyğun şəkildə özləri də həlak edilmişlər.

Görünür, devlər aləminin başçısı Anhro-Manyu əvvəllər məzdizm panteonuna daxil idi və böyük əhəmiyyət kəsb edən fiqur deyildi. Xeyirlə müqayisədə əks yaradıcılıq qüdrətli yeni tanrılar panteonunu meydana gətirəndə büt-pərəstlikdən qalma bütün devləri Anhro-Manyunun ətrafında birləşdirməklə, əvvəlki inanışların yaradıcılarına nifrət oymatmağa çalışmışlar; həmçinin vuruşduğu düşmənin gücü müqabilində Ahur-Məzdin böyüklüyünü nümayiş etdirmək məqsədi güdmüşlər. Sonralar pəhləvilər mifoloji strukturun bir-birinə zidd qanadlarına milli və ictimai don geydirərək yer üzündəki insanları da qarşı-qarşıya duran iki cəbhəyə ayırmışlar: guya iranlılar Ahur-Məzdin, turanlılar isə Anhro-Manyunun təmsilçiləri imişlər. İlk mərhələdə «devlər aləmi» deyəndə, iranlıların özlərindən ayrı düşmüş hindari qrupu nəzərdə tutulurdu. Orta əsrlərin əvvəllərində türklərin tarixdə nüfuzunun artdığını görüb hadisələrdə köklü dəyişiklik və «dəqiqləşmə» apararaq şər qanadın türklərin ulu əcdadları olduğunu irəli sürmüşlər. Bununla da səlcuqları, oğuzları gözdən salmağa çalışmışdılar. Deməli, Arianların iki qanadının bir-birinə qarşı çıxması tanrı panteonunun iki qütbə ayrılmasının təzahürü kimi götürülsə də, turanlılar Anhro-Manyunun törəmələri deyildilər. Sadəcə olaraq zoroastirizm inancını dövlət dininə çevirən zümrənin özünü «xeyir» cəbhədə, əsas konkurentini isə

əks tərəfdə göstərməsi idi. Bu hal «Avesta»nın çox-çox sonrakı çağlara aid mətnlərdə hətta (məsələn, Firdövsinin «Şahnamə»sində) kəskin ictimai xarakter almışdır. Əslində cəbhələşmənin, qarşı-qarşıya durmanın mayasında **ancaq iki ilahi qüvvənin** toqquşması dururdu. İnsan qrupları həmişə Ahur-Məzdin tərəfində dayanmış, yalnız devlərlə vuruşmuşdur. Xeyir-şər qarşılaşmasının bu cür mifoloji şərhı həm prototürklərin, həm də iranlıların törəmələrində öz daxildəki parçalanma, atanın oğula, qardaşın qardaşa qarşı çıxması motivinin qol-qanad açmasına geniş imkan yaratmışdır. Böyük Firdövsı buna öz millətçilik prizmasından yanaşıb, hətta oğulu atanın əlləri ilə (Rüstəm-Söhrab xəttində) öldürmüş, qardaşı qardaşa (Tur-Eran xəttində) amansızcasına qırdırmış, xilas yolunu bir qanadın tamamilə kəsilib atılmasında görmüşdür. Azərbaycan xalqının «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda isə «dış oğuzun iç oğuzı asi düşüb» qətl törətməsi şəklində yazı yaddaşına köçürülmüşdür. Lakin qarşıdurma sol qanadın bütövlükdə məhvi ilə deyil, şər meyilli başçının (Alp Aruzun) aradan götürülməsi ilə həllini tapmışdır. Eləcə də ata oğlunu yaralasa da, ölümünə bais olmamışdır. Oğuz eposunun dərin qatlarla «Avesta» ilə əlaqəsi bir də onunla şərtlənir ki, şər kimi anılan Dış oğuzun başçısı Alp-Aruz (hesab edək ki, Anhro-Manyu) devlərə uyğun varlığı - Təpəgözü yetişdirir. Bir cəhət də maraqlıdır: hər boyun sonunda oxunan oğuz söyləmələri «Avesta»dakı qatlarla səsləşir.

Anhro-Manyunun özündən fərqli olaraq ətrafında toplanan qüvvələrdə tanrıçılıq əlaməti yoxdur və yaradıcılıq funksiyası çox zəifdir. Onlar məhdud dairədə ancaq dağıdıcı gücə malikdirlər.

Aj-Dahak (Dahak) – nəhəng ilanın adıdır, şər güclər içərisində xüsusi yer tutur. Onun 3 bədəni, 3 başı, 6 gözü, 1000 hiyləsi var. Bu göstəricilərlə hakimi-mütləq olmağa can atsa da, ilan cildini dəyişə, suların qarşısından geri çəkilə bilmir, daim quraqlıq yaradıb torpağa ziyan vurur. Onun ərəbləşmiş və farslaşmış forması Zöhhakdır. Zöhhak «Şahnamə»də qəzəbli şah-tiran kimi təsvir edilir. O, insan beyni ilə qidalanır və ciyirlərindən ilanlar çıxardır. Aj-Dahakın törətdiyi ən dəhşətli

faciə Hörmüzün sadıq tərəfdarı Kersaspi öldürtməsidir. Bu qətlə Buynuzlu əjdaha Sərvər törədir.

Ahur-Məzdin işığında dolaşan hər xeyir tanrının bir dev düşməni mövcuddur. İlk toqquşmada Vohu-Mananın qəddar rəqibi Ak-Mandır («Acıqlı ruh» mənasını verir, çox hallarda gücü Anhro-Manyu ilə bərabərə tutulur).

Şər ruhun ordusunun əsas özəyini, ən fəal və güclü qolunu *Daeyvlər (Devlər)* təşkil edir. «Daeyv» sözünün mənası «qəddər» və «düşmən» deməkdir. «Avesta»da onların bir çoxuna lənətlər yağdırılır. Devlərin bəziləri əvvəlki inanclarda büt funksiyasını yerinə yetirmişdi. Məsələn, belə hesab edirlər ki, Buit adlı dev Buddadır, atəşpərəstlərin inkar etdiyi büt-tanrı Hindistanda uzun müddət əsas inanc kimi istifadə edilmişdir. Asto-vidot - ölüm mələklərindən birinin adıdır, can verən şəxsin bədənini dağıdıb ruhunu tora salır, Vırazş isə Çinvad körpüsündə ilişib qalanları cəhənnəmə aparır. Ayşma-daeıv – «qəzəb», «azgınlıq» anlamındadır və üç ən dəhşətli dev belə adlanır. Maraqlıdır ki, nağıllarımızda da qəhrəmanlar üç nəhəng devlə vuruşurlar. Və həmin devlər yerin dərinliklərində işıq arzusuyla yaşayır, gözəl qızları məhz günəşin rəmzi kimi qaçırıb yanlarında saxlayırdılar. «Ayşma» sözünün əvvəlində işlənən «ay» komponenti «qaranlıqda parlayan işıq» anlamını verirdi. Devlər günəşin şişoxlu şüalarından qorxduqlarından gündüzlər yer üzünə çıxmırdılar. Lakin işıqlı dünyanın həsrətini çəkirdilər. Və onlara «qaranlıqda işıq vurğunları» da deyirdilər. Bu anlama görə ola bilsin ki «Avesta»dakı dev adının ikinci hissəsi – «şma» indi dilimizdə işlənən «axşam»dan keçmədir. Ayşma, yəni «ay-axşam»// «aylı gecə» demək idi. Atəşpərəstlik inancına görə, Xeyir-Şər birliyi dövründə varlıqlara qoyulan adlar da qoşa olurdu. Məsələn, Ahur-Məzd, Anhro-Manyu və b.

Ayşma əxlaqsızlığı, pozğunluğu, məkr və nifrəti yayırdı, nizam-intizam tanrısı Sraoşun əleyhinə fəaliyyət göstərirdi. S.N.Sokolov bu mənada onu Sraoşun «oppeneti» sayır və meydana gəlməsini V.İ.Abayevin qənaətlərinə əsasən belə yozurdu ki, guya **atlı tayfaların** məskunlaşması və köçərilərin qanlı yürüşlərinin mifoloji görüşlərdə əksidir [297, 168]. Lakin

onu açıq şəkildə vurğulamırdı ki, V.İ.Abayev «atlı tayfaların məskunlaşması» deyəndə prototürkləri – skifləri, sakları nəzərdə tuturdu. Ayrımanı dişi boz qurddan törəyən aşınarla eyniləşdirmək də elmilikdən və məntiqdən uzaqdır. Apaos himnlərdə qara, tükü tökülmüş, arıq, axtalanmış at şəklində təsvir olunur. «Loşad» sözünün rus dilinə türklərdən keçdiyi - «hoş-at» kəlmələrinin birləşməsindən yarandığı məlumdur. Ola bilsin ki, «axtalanmış at» anlamını verən «apa-oş» kəlməsinin ikinci hissəsi məhz «hoş»dan alınmışdır. «Apa» isə «doğmayan» deməkdir. Ona görə quraqlığı doğub törəməyən at şəklində təsvir edirdilər ki, sularsız torpaq bitkilər yetirmir, qısır qalırdı. O, Tıştıriya ilə daim müharibə aparırdı, yağışların qarşısını alır, quraqlıq yayırdı. Buşyast – «uzunəlli» və yaxud «tənbəllik» deməkdir. O, hərəkətsizliyin, ləngliyin təmsilçisi və yayıcısı idi. Uzun əlləri ilə insanları yataqdan qalxmağa qoymurdu. Qadın devlərdəndir. Səhər xoruz banlayıb Sraoşun xəbərlərini, tapşırıqlarını insanlara çatdıranda Buşyast uzun əlləri ilə yatanların üstünə yuxu səpələyir ki, huşları başlarından çıxsın, xeyirli məlumatları eşidib yaxşı işin qulpundan yapışmasınlar. Nəzərə çatdıraq ki, mənfi anlamda yuxu tanrısına verilən adla (Buşyast) Azərbaycan türklərinin dünyaya uşaq gətirilməsinə yardım edən və sevən gənclərin arzularını gerçəkləşdirən xeyirxah «Buta» arasında səsələmə nəzərə çarpır. Mazan devləri – tədqiqatçılar birinci sözü «nəhəng», «azman» kimi çevirirlər. Belə ehtimal edirlər ki, Cənub-şərqi Azərbaycana bitişən Xəzər sahilləri - Mazandaran ərazisi qədimlərdə devlərin əlinə keçmiş və onlar uzun müddət orada məskunlaşıb insanlara xas xüsusiyyətləri öyrənmişlər. Bunlar insanabənzər devlər sayılırdı. Azərbaycan nağıllarında meşədə körpə uşaqları ələ keçirən belə devlərdən birini ağzından süd iyi gələn Cırtıdan aldadır. Bu motiv «Avesta»dakı turanlı «ağıllı uşaq» Yoyştun cadugər Axta qalib gəlməsinin xalq arasında variantlaşmasıdır.

Vaiu – külək və ölüm tanrısıdır.

İşıqlı dünyadakı Aşanın (düzgünlük, həqiqət) qaranlıq aləmdəki rəqibi Druc/Druqdur və «yalan» deməkdir. Bu qarşılaşma «həqiqət-yalan» əksliyi kimi özünü göstərir. Druc pislik, yamançılıq, qaydasızlıq, pozğunluğun yayıcısı və

müdafiəçisidir. Qadın cildində təsvirə gətirilir. Işıqlı dünyanın məxluqlarını öz zahiri gözəlliyi və təm-tərəhliyi ilə yoldan çıxardıb əxlaqsızlığa, xəyanətə sövq edir. Qadın devlərin əksəriyyəti Drucun ətrafında cəmləşir və ailələri dağıtmaqla işıqlı dünyanın mənəviyyatına güclü zərbələr vurur.

Nasu da qadın devlərdən biri idi. O, ölümü təmsil edir. Milçək şəklində şimaldan uçub gəlir, meyitlərin üstünə qonur, sonra zəhərli maddələri ətrafa yayır. Nansu sağlam adamlara da zərər gətirə bilir. Ona görə də ona qarşı lənətləndirici dualar oxuyur və xüsusi rituallar keçirirlər. Nansu ancaq Müqəddəs Sözdən çəkinib insanlar yaşayan yerlərə gəlmir. İndra və Nahatya haqqında «Kiçik Avesta»nın dualarında deyilir ki, Zaratuştr yer üzündə insan cildində gəzib-dolaşan devləri əbədilik yeraltı aləmə qovdu.

Atəşpərəstlik təsəvvürlərinə görə, devlərin məskəni yerin altı, dağların qarlı hissələri, soyuq daş mağaralar və ilk növbədə şimalda yaşayan köçəri tayfaların məskunlaşdığı ərazilərdir. Çünki onlar devlərə ehtiram göstərirlər.

Ümumiyyətlə, bəzi devlər təbii fəlakətlər və yoluxucu xəstəliklərin qarşısının alınması çətinləşəndə meydana gəlmiş və bütün bəlalər onların adına yazılmışdır. Beləliklə qeyri-insani, pis keyfiyyətlərin hamısının yayıcılarına Anhro-Manyunun ətrafında rast gəlmək mümkündür. Belə ki, Araks – paxıllığı, Zaur – qocalığı, Varən (Viran) – şəhvəti, ehtirası, Azi – tamahkarlığı, acgözlüyü, Spəzq – böhtanı, Zemak – qışı təmsil edirdi.

Anhro-Manyunun şər gücü sırasına «yatu» (tilsimkar) adlanan məxluqlar və “pairikalar” (pərilər) da daxil idi. Bunlar içməli suları zəhərləyir, torpağa ziyan vurub murdarlayır, mal-qaranı və bitkiləri tələf edir, ulduzları tilsimləyirdilər, buna görə də yağışlar kəsilirdi. Sehrə düşən bəzi ulduzlar göydən yerə enib kosmosun nizamını pozurdu.

Orta əsrlərin başlanğıcına aid mətnlərdə Şərin xidmətində duranlar sırasına atəşpərəstlik dininin əleyhinə çıxan bir neçə insan qrupu da daxil edilirdi: a) kəvilər, karapanlar (qarakanlar) – cadugərlər, falçılar; b) büt-pərəstlik kahinləri və tayfa başçıları; v) aşəmauqlar – insanları pisliyə və qəddarlığa alışdıranlar; q)

satarlar – zalım iqtidarlar, ümumiyyətlə, qəddarlığı, qətl-qarəti özlərinə peşə edən bütün yalançıpərəstlər; d) hrafstrlar – ilanlar, ziyanverici həşaratlar, qurbağalar, qansovuran ağcaqanadlar və s.

Dev, əjdaha və pəri

Dev, əjdaha və pəri Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində işlənən ən aparıcı antoqonist mifoloji obrazlardır. Nəhəng, qüvvətli, eybəcər və insanabənzər məxluqlar yeraltı aləmin sakinləri kimi göstərilirlər. Onlar «Avesta» təsəvvürlərində olduğu tək dərin quyuların dibindəki üç otaqlı («Avesta»da yeraltı üç qatda) mağaralarda yaşayırlar. Yeraltı mağaralar Anhro-Manyunun yaratdığı yer qatlarına uyğun şəkildə elə qurulur ki, zəncirvari formada bir-biri ilə sıx əlaqələnə bilsin. Birinci və ikinciyə baş vurmada birbaşa üçüncüyə, yaxud sonuncu - qaranlıq aləmə keçmək mümkünsüzdür. Yalnız ilk otağın sakini – «şər sözlərin» yayıcısını aradan qaldırılmaqla «şər fikirlərin» mənzilinə yol açılır, eləcə də ikincinin məhvi ilə «şər əməllər» sahibinin yanına getmək imkanı yaranır. Bu üç mərhələ keçildikdən sonra Qaranlıq, ya da İşıqlı dünyalara çıxış üçün vəsiqə əldə edilir. Lakin Şərin əsas daşıyıcılarını (şər sözü, şər fikri və şər əməli) aradan götürən demiurqa Bəxt ulduzu göyün dərinliklərindən Yer altında qaldığına görə himayədarlıq edə bilmir. Çünki İşıqlı dünyanın sakral qüvvələri aşağı qatda nələ baş verdiyinin fərqi varmırdılar, orada ancaq şər meydan sulayır. Ona görə də dərin quyulara düşənin atdığı hər addım ölçülüb-biçilməlidir. İlk növbədə, Yer sakininin qarşısında duran əsas şərt ondan ibarət olur ki, rastlaşacağı iki bir-biri ilə köllələşən qoçdan birinin belinə minəndə şansını əldən verməsin. Əks halda şərin beşiyinə – Anhro-Manyunun əbədi qaranlıq mənzilinə düşəcək... Diqqət yetirin, «Avesta» təsəvvürlərində Şərlə Xeyirin təmsilçiləri ancaq yer üzündə – İşıqlı dünyada bir-biri ilə vuruşurlar. Mifoloji mətnə isə Ağ Qoçla (İşıqlı dünyanın bələdçisi) Qara Qoç (Qaranlıq aləmin bələdçisi) yeraltında daim döyüş vəziyyətindədir. Hər ikisi çalışır ki, iki aləmin ayrıcında

duran insanı öz belinə mindirib xidmət etdiyi ilahi qüvvənin ölkəsinə aparsın. Seçimlə üz ləşən mədəni qəhrəman torpağı eşə- eşə, daim fırlana-fırlana bir göz qırpımında ötüb keçən qoçların ağını qarasından ayırmağı bacarmalıdır və elə bir məqamı tutmalıdır ki, Ağ Qoçun belinə sıçraya bilsin. Lakin Yeraltı aləmdə Ahur-Məzd tərəfdarlarının bəxtinin gətirməməsi təbiidir. Işıqlı aləmin sakini üç mağaradakı üç nəhəng devi ağılı, gücü və xeyirxahlığı ilə öldürmüşdü, ona bu işdə yerüstü dünyadan gətirilən gözəllər yardım etmişdilər. O, yeraltı keçiddə isə təkdir, tanrısından uzaqdır, ona görə də Qara Qoça tuş gəlir. Bu, əslində atəşpərəstlik mifoloji sistemə əsaslanan qanunauyğun hal idi. Bu motiv, demək olar ki, əksər nağıllarımızda özünə yer almışdır. Ən xarakterik nümunə isə hələ XIX əsrin II yarısında Azərbaycanda yazıya alınıb rus mətbuatında dərc olunan «Məlikməmməd»dir. Y.V.Çəmənzəminli 80 il əvvəl yazdığı məqalələrində əsaslı şəkildə göstərirdi ki, «Məlikməmməd» nağılı başdan-ayağa zoroastiriya görüşləri ilə yığılmışdır [29, 44-48].

Mifoloji mətnin nüvəsində «Avesta»dakı Yim haqqındakı mifin bəzi detalları dayanır. İnsanın qocalığa və ölümə qarşı mübarizəsinin bünövrəsi ilkin görüşlərdə qoyulmuşdur. İlk növbədə, yüksək əxlaqa malik olmaqla və tanrıların yasaqlarını yerinə yetirməklə çox yaşamağın, gümrah və sağlam qalmağın yollarını aramışlar. Yimin ölkəsində şər əməllər törətməyən bütün insanlar 15 yaşlı görünürdülər. Saf təbiətli, ilıq, işıqlı, bərəkətli Xeyir məkanında möcüzəli Naara ağacı yetişirdi, onun meyvəsi qocaları cavanlaşdırıb 15 yaşına çatdırırdı. «Məlikməmməd» nağılı da analoji epizodla başlanır, lakin həmin sehri bitki alma şəklinə düşür və bir padşahın bağında yetişir. Işıqlı dünyada Yimin «qızıl dövrü»ndən qalan yeganə nişanənin insanları dəyişdirməsi (gəncləşdirməsi) ilə razılaşmayan yeraltı aləmin sakinləri – devlər ildə bir dəfə alma yetişən anda gecənin qaranlığından faydalanıb bağa gəlir və qeyri-adi meyvəni dərib özləri ilə aparırdılar. Təkcə padşahın kiçik oğlu Məlikməmməd onları təqib edib üfunətli quyuya enməklə Zaratuştrun başladığı mübarizəni şərin öz ölkəsində davam etdirir. Burada göstərilir ki, devlər işıq aşıqləridirlər, ona görə də yer üzünün ən gözəl

qızlarını (onlar işığı simvollaşdırırlar) qaçırıb öz yanlarında saxlayırlar. Ancaq devlərin gündüzlər quyudan çıxıb Günəşə baxmağa heç vaxt cəsərləri çatmırdı.

Anhro-Manyu şər məxluqları insan şəklində yaradanda bir şeydən ehtiyatlanmışdı və bu səbəbdən də devlərin canını özlərindən çox-çox uzaqda yerləşdirmişdi. O, elə zənn etmişdi ki, devlər öz bədənlərində ürəyə (cana) sahib olsalar, haqq, ədalət qarşısında təslim vəziyyətinə düşər, gözəllikləri görüb xoş duyğulara uyar, nəticədə insanlarla birləşərdilər. «Məlikməmməd»də də göstərilir ki, devləri canı bədənlərində deyil, başqa məkəndadır. Məhz Məlikməmməd işıqlı aləmin nümayəndələri – əsir qızların məsləhəti ilə bir ağacın (Şər tanrısı bilir ki, canı yer altında qoruyub saxlamaq çətindir, ona görə də yaratdığı məxluqların yaşarlıq gücünü gecələr aparıb yer üstündəki ağaclarda gizlədir) başında gizlədilər şüşəni tapıb sındırır, içindəki quşu tutub öldürməklə devlərin canını alır. Bu, əslində büt-pərəstlik dövrünün təsəvvürləri idi. Çünki büt-tanrıların da ruhu – canı həmişə kənar varlıqlarda (ağaclarda, göllərdə və s.) göstərilir. Təsədüfi deyildir ki, «Avesta»da da devlər əvvəlki inancların büt-tanrıları kimi xatırlanır və onların ancaq şərə xidmət etdiyi ona görə geniş vurğulanır ki, insanlar köhnə dinlərdən əl çəkib Ahur-Məzdin ətrafında birləşsələr. Bu mənada müqəddəs «Kitab»ın «Vəndidat» hissəsi «Daəvlər əleyhinə qanun» adlanır.

Atəşpərəstlik görüşlərindən fərqli olaraq Azərbaycan epik ənənəsində devlərə ikili münasibət mövcuddur. Bəzi hallarda onlar xeyirxahlıq edirlər. Hətta «İbrahimin nağılı»nda qəhrəmanın devlərlə qan qohumluğuna işarəyə rast gəlirik. Bu onu göstərir ki, dev obrazı Azərbaycan poetik düşüncəsinə zoroastrizmdən qabaqki inancların qalıqları kimi düşmüş və bədiilik ünsürünə çevrilmişdir.

Pəri obrazında da eyni halla rastlaşırıq. Onlar çox vaxt tanrının elçiləri tək xatırlanırlar. Quş (göyərçin), bəzən də heyvan (ceyran) cildində çay sahillərinə və bulaq başına enirlər. Cildlərini əyinlərindən çıxardan kimi gözəl qıza çevrilir və lüt-üryan suda çimməyə başlayırlar. Pərilərin cildlərini ələ keçirməklə bir neçə

istəyə çatmaq mümkündür. Çünki onlar suda çılpaq qalmasınlr deyə, bir sıra fəvqəltəbii işləri yerinə yetirməyə razılaşır və hətta başqalarının sirlərini açıqlayırlar. Belə pəri-insan qarşudurması qurbansız ötüşür. Lakin yer sakinlərindən ziyan gördükləri halda pərilər dəhşətli fəlakətlər törədirlər. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Sarı çoban kimsəsiz yerdə bir pəri qızına rast gəlir. Yaxalayıb ona təcavüz edir. Bunun nəticəsində qəddar, adamcıl Təpəgöz doğulur, saatla, günlə böyüyən qeyri-normal məxluq el içində yağ-balla bəslənməsinə baxmayaraq insanlara – öz qan qohumlarına qənim kəsilir, say-seçmə igidlərin ölümünə bais olur.

Təkcə əjdaha obrazı birmənalı şəkildə bələların, quraqlığın, açlığın, xəstəliklərin səbəbkarı kimi təsvir edilir. O, həmişə yaşayış məntəqələrinə gələn şirin suların mənbəyində durur, insanların nə göydən, nə də yerdən su əldə etmələrinə imkan verir. Qarşısını kəsdiyi su dolub daşanda, yatağına sığmayıb özünə axmaq üçün yol tapanda, daha doğrusu, qollara ayrılanda əjdahanın çoxlu sayda başları əmələ gəlir (3, 7, 9, 40). Deməli, bütün hallarda suyun qarşısı alınır. Bəzi tədqiqatçılar səhv olaraq çoxbaşlılığın devlərə də məxsusluğunu qeyd edirlər [38, 180]. Lakin yeraltı mağaralarda başını gözəl qızın dizinin üstünə qoyub yatan devin 3, yaxud 7, 9, 40 başı olsa, onda belə bir sual meydana çıxır: görəsən, o, hansı başını qızın dizinə qoyub yatır? Və Azərbaycan şifahi epik ənənəsinin yazıya alınan nümunələrində çoxbaşlı devdən bəhs açılmır.

«Avesta» motivləri ilə səsleşən obrazlar Orta Asiya və İran xalqlarının folklorunda da iştirak edir. Maraqlıdır ki, Azərbaycan devləri xarakteri, eləcə də əksər sakral funksisi ilə onlardan seçilir. Farslarla daim qonşuluqda yaşayan ərəblərdə isə şərle əlaqələnen mifoloji obrazlar cin, şeytan, ifrit şəklini alır. Bu onu göstərir ki, təkcə atəşpərəsliyin tarixi köklərini, mayasını özündə daşıyan etnoslar sonralar islam dininə keçsələr də, yeni inancla səsleşən və üst-üstə düşən ilkin ənənəvi arxetipləri gen yaddaşında yaşatmışlar.

Beləliklə, atəşpərəstliyin meydana gəlməsində ulu əcdadın əvəzsiz rolu vardır. Azərbaycanlılar islamı qəbul edəndən min il sonra da bir sıra mifoloji obrazlara üz tutmuş, sonrakı

mədəniyyətində və folklorunda dərin izlər buraxmasına şərait yaratmışdır. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının elə bir mərhələsi yoxdur ki, orada Zaratuştrun ideyaları xatırlanmasın, ya da atəşpərəstlik mifoloji görüşlərinə xüsusi yer ayrılmasın.

Dördüncü fəsil

AZƏRBAYCAN-TÜRK MİFLƏRİNİN TEMATİK-KLASİFİKATİV STRUKTURU

Azərbaycan-türk mifologiyasının öyrənilməsi bu sistemə dair mif mətnlərinin mövzu baxımından tədqiqini, başqa sözlə, tematik-klassifikativ strukturunun aydınlaşdırılmasını xüsusi şəkildə tələb edir. Ümummiyyətlə, mif mətnlərinin məzmun baxımından öyrənilməsi son dərəcə vacib hadisədir. Mifin məzmunu onun mahiyyətidir. Çünki mif ilk növbədə gerçəkliyi əks etdirən dünya modeli, təsəvvürlər sistemidir. Bu halda mifin məzmununun öyrənilməsi uyğun dünya modelinin bərpa olunması deməkdir.

Miflərin, o cümlədən Azərbaycan-türk miflərinin tematik klassifikasiyasını aparmaq öz asan və çətin tərəflərinə malik olan işdir. Asanlıq onunla şərtlənir ki, hər bir mifoloji sistemin mətnləri ənənəvi məzmunu ilə seçilir. Başqa sözlə, istənilən mifoloji sistemə aid olan mətnlərdə dünyanın, ilk insanın və ayrı-ayrı təbiət obyektlərinin, məişət əşyalarının, əmək alətlərinin və s. yaradılışından bəhs olunur. Bu da öz növbəsində miflərin təsnifatını asanlaşdırır. Miflərin təsnifatına dair dünya elmində mövcud olan tematik klassifikasiyaları asanlıqla Azərbaycan-türk miflərinin təsnifatına tətbiq etmək mümkündür. Lakin əslində tematik klassifikasiyanın aparılması çox çətin və mürəkkəb işdir. Belə bir klassifikasiyanın, bizim fikrimizcə, iki aspekti vardır:

Birinci aspekt ondan ibarətdir ki, mövcud tematik klassifikasiyaların mexaniki tətbiqi səmərəli nəticələr vermir. Çünki bu iş, mahiyyətcə, mif mətnlərinin hazır tematik qəliblərə uyğunlaşdırılmasından ibarətdir ki, bu halda da mifin etnik spesifikasiyası aşkarlanma bilmir.

İkinci aspekt ondan ibarətdir ki, ümumiyyətlə, mifin milli spesifikasiyasını aşkarlamaq çətinlidir. Təzəcə anadan olmuş südəmər körpənin etnik mənsubiyyətini müəyyənləşdirmək xüsusi analizlər olmadan qeyri-mümkün olduğu kimi, mifin etnik-spesifik

strukturunun da bərpası son dərəcə çətin və mürəkkəb məsələdir. Ancaq bütün mürəkkəbliklərinə baxmayaraq, hər bir mifoloji dünya modelinin, əsatiri-kosmoqonik təsəvvürlər sisteminin məhz özünəməxsus olan kosmopoetik əlamətləri tapılaraq müəyyənləşdirilməlidir.

Bəşər övladının ulu əcdadı miflərin yardımı ilə təkcə ibtidai, primitiv dini görüşlərini əks etdirməyə çalışmamış, həm də dünyada baş verən hadisələri, ətraf mühitdə gördüklərini necə qavradığını gələcək nəsillərin yaddaşına ötürmək, kosmik cismlərin, yer varlıqlarının yaranma, təbiət hadisələrinin başvermə səbəblərini anlamaq, həyat tərzini yaxşılaşdırmaq, yerinə yetirdiyi işlərin (ovun, əkin-biçinin, tikib-toxumanın, silah qayırmanın və s.) səmərəsini artırmaq, əlaqə və münasibətlərini düzgün qurmaq istəmişdir. Xəzər dənizinin sahillərində və Qafqaz dağlarının ətəklərində məskunlaşan qədim azərbaycanlılar hava şəraitindən tam asılı idilər. Çünki iki dəli çayın – Kür və Arazın, bir nəhəng su hövzəsinin ətrafından azacıq aralanan kimi istidən cadarlanmış çöllük baş alıb gedirdi, şoranlıqla bir sırada təbii qaz da torpağın altından üzə çıxıb yanmaqla bitkilərin və canlıların ömrünə son qoyurdu. Od sakrallaşdırılırdı, fəvqəltəbii güc mənbəyi tək gah bələlara, gah da inkişafa şərait yaradırdı. Sıralanan uca dağların zirvəsini isə ilboyu ağappaq qar örtürdü. Günəş bir tərəfdən aran yerlərində yay aylarının quraqlığını daha da artırmaqla fəlakətlər törədən qorxunc qüvvəyə çevrilir, digər tərəfdən Qafqazın yamaclarında məskunlaşan övladlarını soyuqdan qorumaqla təbiətə və bütün canlılara himayədarlıq edirdi. Günəş bəşər oğlunun qəzəbli və mehriban əcdadlarından biri, bəlkə də birincisi idi. Buna görə də ulularımız dünyanı və yer üzündəki bütün varlıqları təbiət qüvvələrinin hamısından öncə onun yaratdığına inanmışdılar. Sonrakı çağlarda tanrının əsas yardımçısı Xızır meydana gətirildi. O, yaşıllığın, yaşarılığın, məhsuldarlığın təminatçısı funksiyasını öz üzərinə götürdü. Xeyirə, bərəkətə qarşı çıxan Sazaq, Şaxta isə daim dünyanın sevincini bəşər oğlunun əlindən almağa can atdı. Onların təhriki ilə qorxunc ruh Qulyabanı meşələrdə gəzib-dolaşır, ovçuları yolundan azdırırdı. Beləcə təbiətin dəhşətli qəzalarına qarşı

(daşqınlar, quraqlıq, sərt soyuqlar və s.) mübarizədə təkbətək qalan babalarımız qorxularına üstün gəlmək üçün təsəvvürlərində sakral gücə malik universal obrazlar – **arxetiplər** yaratmış, onları rituallarla canlandırmaqla təskinlik tapmışlar. Bu mənada mifologiya keçmişin bir çox qaranlıq məsələlərini aydınlaşdırır, əski sosial institutlara doğru gedən yolda bələdçilik edər, əcdadlarımızın fəlsəfi, mədəni, elmi, estetik baxışlarının açarı ola bilər.

Azərbaycanın qədim əhalisinin mifik görüşlərinin meydana gəlməsinə təkan verən əsas amillər lap başlanğıcda günün ikili xüsusiyyəti (gündüz-gecə), ilin fəsillərə bölünməsi, başqa dəyişən təbiət hadisələri idi. Sonsuz gücə malik tanrılar toplumun həyatında mühüm əhəmiyyət kəsb edən təbiət varlıqları və hadisələri şəkildə təsvirə gətirilirdi. Zaman ötdükcə insanların dünya haqqındakı təsəvvürləri də dəyişir və göy cisimləri, eləcə də yer varlıqları öz müqəddəs yaradıcılıq funksiyaları bir-birinə güzəştə gedirdi. Birincilik Günəşdən Aya, sonra da bütöv Göy qübbəsinə keçirdi. Əsas vəzifələr digər fəvqəltəbii gücü olan tanrılarla – YerSu, Ana Yer, Qor, Yel Baba, Ana Od arasında paylaşılırdı. Bu yaradıcı tanrıların əksəriyyəti ikili xarakterdə təsvirə gətirilirdi. Məsələn, Ana Yer bir tərəfdən övladlarını (bitkiləri, suyu) doğub qoynunda yetişdirir, digər tərəfdən onları öldürürdü (toxumları diri-diri udurdu). Eləcə də vasitəçilik etməyi öhdəsinə götürən bir sıra xilaskar sakral qüvvələr yaradılırdı: əkinçi və maldarları Holo – Var, çobanları Saya, ovçuları Əkil, ov heyvan və quşlarını Bəkil, döyüşçüləri və hamilə qadınları Humay öz nəzarətinə alıb bələlərdən qoruyurdu. Lakin tanrıların və yardımçı vasitələrin hamısı insan şəklində canlandırılmır, çox hallarda südü, əti, dərisi ilə toplumun həyatında mühüm rol oynayan heyvanlar – inək, öküz, maral, keçi, həmçinin xarakter, davranış və xasiyyəti ilə bir nəslin psixologiyasına uyğunlaşan yırtıcılar – qurd, aslan və ilan şəklində düşürdülər. Təsədüfi deyildir ki, azərbaycanlılar başlanğıcda Boz Qurda və Buynuzlu Ana Marala üstünlük verərək özlərinin əcdadı saymışdılar. Qurd - döyüşkənlik, mübarizlik, maral isə bolluq və sədaqət rəmzi idi. Qobusan qayalarındakı rəsmlərdə daş dövrünün sakinləri

tanrılarının bədəni insana, başını heyvana oxşatmışdılar. Belə sakral qüvvələr haqqında XII yüzildə Gəncədə yaşamış Əl-Ustad da «Munisnamə» əsərində bəhs açmışdır.

Beləliklə, mifologiyanın model və sistemlərini bərpa etməklə qruplaşdırıb kateqoriyalara bölürlər. Dünyanın bütövlükdə mifoloji dərki mifoloji strukturları vəhdətdə götürüb araşdırmaqla mümkündür. Ona görə ki, mif kateqoriyaları bir bədənin ayrı-ayrı orqanlarını xatırladır. Orqanlar ayrılıqda heç nəyə qadir deyil, ət və sümük yığnağıdır, bir-birinə bağlanıb bədənə çevriləndə ruhun daşıyıcısına çevrilir, hərəkət edir, düşünür, görür, qurub-yaradır. Hər bir orqan müxtəlif elementlərdən təşkil edildiyi kimi, mifin əsas kateqoriyaları da özündə bir neçə qrupu birləşdirir. Əski çağlarda mif mətnləri qeydə alınmadığından yalnız b. e. başlanğıcında və orta əsrlərdə yazılı abidələrin içərisində əridilmiş əfsanə, epos, nağıl motivləri və tarixi-etnoqrafik məlumatlara əsasən azərbaycanlıların mifoloji görüşlərinin mənzərəsini yaratmaq, tanrı panteonu, mədəni qəhrəmanları, dünyaqurmada onların təfəkkürünə xas əlamətləri üzə çıxarmağa çalışacağıq. Əlbəttə, keçilən yol çox uzun və belə demək mümkünsə, kol-kosludur, inanc sistemləri və sosial institutlar çox sayda bir-birini əvəz etmiş və bu, mifoloji dünyagörüşünə, arxetiplər toplusuna da öz təsiri göstərmişdir. İslam dini qəbul ediləndən sonra müxtəlif tayfaların baxışlarındakı ayrı-seçkilik aradan qaldırılmış, Vahid Allaha pənaha yönəldilmiş və miflərin də məzmunu dəyişdirilib qismən «Qurani-Kərim»in dünyaanlamına uyğunlaşdırılmışdır. Lakin əvvəlki təsəvvürlər restavrasiya yolu ilə sistemləşdirildikcə azərbaycanlıların mifoloji aləmi barədə məlumat dumanlı da olsa, təsəvvür yaranır.

Ümumiyyətlə, qədim Qafqazın Xəzər sahili düzənlərində, Kür-Araz çayı hövzəsində, Babadağ, Şahdağ, Murovdağ, Kəpəz və Ağrıdağın ətəklərində yaşayan əhalinin etnik tərkibindən bəhs açan tədqiqatçılar əsasən N.Y.Marin [248; 249] konsepsiyasına söykənirlər. Bu konsepsiyayı son çağların alimlərinin (A.S.Sumbatzadə [305], Q.A.Qeybullayev [166], Z.Bünyadov, Y.Yusifov, İ.Əliyev, M.İsmayılov, Y.Mahmudov və b.) araşdırmalarındakı qənaətlərlə ümumiləşdirəndə azərbaycanlıların

etnogeziyə əsasən üç faktorun xüsusi rolunu nəzərə çarpır: **a) prototürk özak (midiya//maday, massaget, skif-sak, qıpçaq, alpan, bolqar və hun-oğuz), b) Qafqazdaxili elementlər və v) İran elementləri.** Sonuncuya İslamın qəbulu ilə bağlı ərəb təsirini də əlavə etmək lazımdır. A.Nəbiyev görkəmli Azərbaycan tarixçisi İ.Əliyevə istinadən yazır: «Midiya və midiyalılar dedikdə kaspidilli tayfalar nəzərdə tutulur ki, onlar da mənşə etibarilə türklərlə əlaqədardırlar» [68, 118].

Bu amillərin tarix boyu bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqəsi, müxtəlif dil ailələrinə məxsus tayfaların mədəniyyət, incəsənət və inanc sistemlərinin yaxınlığı, gah yunanın, gah türkün, gah farsın, gah da ərəbin bayrağı altında yaşamaları, əsasən, sonuncu üç qövmin üç min il ərzində daim bir-birinə qarşı amansız müharibələr aparması yerli xalqların təşəkkülündə öz izlərini buraxmamış deyildir. Lakin məsələnin bəzi tədqiqatçıların təsdiqləməyə çalışdığı kimi əhalinin tez-tez dilini, əqidəsini, adət-ənənələrini dəyişməsi, əvvəl fars və ərəbləşməsi, sonra da türkləşməsi şəklində qoyulması ağılabatan deyil. Ona görə ki, fars-ərəb və Qafqaz elementləri Azərbaycan türkcəsində, canlı xalqın nitqində dil qayda-qanunları (söz alıb-vermə istisna edilməklə) səviyyəsində qorunub saxlanmamışdır. Adət-ənənələr baxımından da köklü fərqlər nəzərə çarpır. Əlbəttə, bu xalqların bir-birinə qarşılıqlı mədəni təsiri danılmazdır. Təkcə, atəşpərəstlik motivlərinin və «Koroğlu» eposunun Şərqdən (Orta Asiya) qərbə (Bessarabiya) bütün qonşu etnoslarda müşahidə edilməsi göz qabağındadır. Doğrudur, məsələyə tamamilə başqa prizmadan yanaşan qənaətlər də vardır. Məsələn, N.Cəfərov Azərbaycan dövlətçiliyinin «biri-digəri ilə genetik baxımdan əlaqəsi olmayan» dörd tarixi tipini göstərir: «I. Genetipi qeyri-müəyyən dövlətçilik (e. ə. V minillikdən e. ə. III. minilliyə qədər). II. Qafqaz dövlətçiliyi (e. ə. III minillikdən e. ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərinə qədər). III. İran dövlətçiliyi (e. ə. II minilliyin sonu, I minilliyin əvvəllərindən I minilliyin ortalarına qədər). IV. Azərbaycan türk dövlətçiliyi (I minilliyin ortalarından sonra)» [50, 453]. Bu, əslində azərbaycanlıların etnojezi barədə akademik N.Y.Marin keçən əsrin 20-ci illərində irəli sürdüyü

konsepsiyanın dəstəklənməsi və dövlətçiliyə tətbiqidir. Lakin tarixi proseslərdəki keçidlərdə eyni ərazidə yaşayan etnosun dövlətçiliyində «genetik baxımdan əlaqələrin olmaması», yeni yarananın ənənə və varisliyə bu və ya digər dərəcədə söykənməməsi fikri inandırıcı səslənmir. Bu, o halda baş verə bilərdi ki, «Qafqaz dövlətçiliyi mərhələsində» qafqazlılar «genetik tipi bilinməyən dövlətçilikdə yaşayan» əhalini tamam sıradan çıxarıb özləri onların yerini tutardı, ardınca da «İran dövlətçiliyi» mərhələsində pəhləvilər «qafqazlıları» yer üzündən yox edib ancaq onlara məxsus idarəçilik sistemi qurmuş olardılar. Daha sonra türklər gəlib həmin işi iranlıların başına gətirərdi... Cənubi Qafqazda etnosun köklü şəkildə tez-tez dəyişməsi ideyası, nədənsə, ərazinin şimal hissəsində yaşayanlara «tətbiq edilmir», orada bir auldan ibarət xırda tayfalar belə öz ilkinliyini əsrlərlə qoruyub saxlamağa qadir göstərilir. Azərbaycanda da təkcə türk faktorunun «axınla gəlmə» olduğunu nəzərə çatdırmaq məqsədilə qərribə qənaətlər irəli sürülür. Faktıdır ki, yunan və roma imperiyaları, eləcə də ərəb xilafəti, rus çarizmi də bir neçə əsr Qafqazda, Ön və Orta Asiyada hegomonluq etmişdir. Lakin əsarət altına alınan heç bir ölkədə əhalinin etnik tərkibi köklü şəkildə dəyişdirilməmişdir. Və ən qədim tarixi mənbəyə üz tutaq: Herodot göstərirdi ki, iranlılar Qafqaz Midiyasına tabe idilər, Astiaqın nəvəsi Kirin iranlılara qoşulub qaldırdığı üsyan nəticəsində dövlət çevrilişi baş verir və bu işə hökmdarın qəddarlığından təngə gələn midiyalı zadəganlar da yardım göstərilir. Məhz Midiya dövlətinin ənənələri əsasında Midiya-İran imperiyası yaranır. Genetik əlaqəyə gəlincə, həmin çağlarda Midiyanın şimalında və şərqində prototürk massagetlər öz müstəqil dövlətlərini qururlar. Digər tərəfdən, əgər genetik əlaqə itirilsəydi, Midiyada meydana gələn atəşpərəstlik inancı sonralar İranın dövlət dininə çevrilməzdi. Eləcə də eramızın XI-XII yüzilliyində Azərbaycanın bir tərəfində Atabəylər türk dövləti yarananda, digər hissəsində İran ənənələrini davam etdirən Şirvanşahlar xanədanı mövcud olmazdı. Hər ikisi bir-biri ilə sıx mədəni-tarixi əlaqə şəraitində fəaliyyət göstərirdi. Atabəylər ərazisində yaşayan Nizami Şirvanşah Axsitanın sifarişini yerinə

yetirirdi, eləcə də Gəncədə boya-başa çatan digər söz sənətkarı Əbülülə Şamaxıda Şirvan şahı tərəfindən məlikşüara rütbəsinə yüksəlmişdi. Və tarix boyu Azərbaycan İran və Qafqaz xalqları ilə bu cür sıx bağlılıqda addımlamışdır. Ona görə də onun etnogenezində və etno-mədəni inkişafında hər üç amilin rolu vardır. Lakin bu, kökünü bir neçə dəfə itirib yeniləşmək kimi anlaşılmamalıdır. Məgər Rusiya imperiyasının təsiri altında yaşadığı son iki yüz il ərzində ruslarla azərbaycanlılar arasında mədəni əlaqələr inkişaf etməmişdir?.. Azərbaycan üçün Rusiya Avropaya pəncərə rolunu oynamışdır. Məhz mifoloji dünyagörüşü də genesis baxımından təkcə Altayla əlaqələndirilən ümümtürk amilləri ilə məhdudlaşmamalıdır.

Şifahi və yazılı epik ənənədə atəşpərəstlik görüşlərinin dərin kök salması inkaredilməz faktdır. Div, əjdaha, pəri, ağ qoç - qara qoç, qaranlıq - işıqlı dünya və s. mifik obrazlar Midiya-İran mərhələsində yaşayan etnosların müştərək məhsuludur, şeytan, cin və əzrayıl kimi arxetiplər isə İslam dininin təsiri ilə ərəblərdən əksər Şərqi xalqlarına, o cümlədən də azərbaycanlılara ötürülmüşdür. Buna görə də miflər qruplaşdırılanda bu amillərin hamısı nəzərə alınmalıdır.

Əksər miflərdə əks olunan hadisə (mifin məzmunu) üç hissədən ibarətdir:

1) başlanğıc, yaxud varlıqların yaranışı (səbəb); 2) əsas fəaliyyət dövrü (onların bir-biri ilə əlaqə və münasibətlərindən mahiyyət üzə çıxır); 3) sonluq (nəticə). Başqa sözlə, səbəblə başlayır, fəaliyyətlə mahiyyət ortaya çıxır, məhv olmaqla sona yetir.

İlkin görüşlərdə dünyanın yaranması ilə yanaşı, məhvi də göstərilir və onun mövcud olma müddəti üç mərhələyə bölünür: a) arxetiplərin doğum günü, b) onların bir-biri ilə əlaqələndirilməsi - mübarizələr dövrü və v) hər şeyin bitməsi - axirət günü. Sakrallığın müəyyənləşdirici əlamətlərindən danışan E.A.Kostyuxinə görə, «mifi yaradan zəmin – insanın təbiətdən ayrılmaması və düşüncəsinin diffuziyasıdır (təbiət və sosial amillərin, diriliklə ölümün, səbəb və nəticənin bir-birinə qarışması). Mifologiya ibtidai çağlarda yaranan qlobal dünya və

insan konsepsiyasını özündə daşıyır. Ona görə də etioloji miflər təbiət və sosial varlıqların meydana gəlməsinə həsr olunur. Mifologiyanın inkişafında onların yaranması demiurqun – Tanrının, yaxud başqa yuxarı mövcudluğun (kosmoqonik miflər) adına yazılır. Miflər - adətən dünyanın başlanğıcından bəhs açır, ancaq onların bir qisminə sonda baş verəcək hadisələr də özünə yer alır (esxatoloji miflər)» [161, 150-151]. Göründüyü kimi, tədqiqatçılar etioloji və kosmoqonik mifləri ayrı-ayrı kateqoriyalar şəklində şərh etsələr də, hər ikisinin eyni mahiyyət daşdığını (varlıqların yaranmasına və dünyaqurmaya həsr olunur) və bir funksiyanı (başlanğıcla bağlanır) yerinə yetirdiyini xüsusi vurğulayırlar.

E.M.Meletinski də miflərin klassik formalarından bəhs açanda göstərir ki, «uyğun miflərdə, birincisi, elə yaranışlardan danışılır ki, əvvəllər mövcud olmamış (müxtəlif xalqların çoxsaylı mifləri bu və ya digər varlığın əvvəllər dünyada olmaması barədə məlumatla başlayır), ya da bəşər övladına hələ bəlli deyil; ikincisi, xüsusilə diqqət ona yetirilir ki, təbiət (gündüzlə gecənin nizamlanması, qışın və yayın qaydaya salınması və sərt soyuqların, bərk istilərin zəifləməsi) və sosial (dual ekzoqamiya, nikah qaydaları və s.) sahələr qaydaya salınsın, eləcə də nizamlayıcı, permanent (daimi) qayda-qanunları qoruyub saxlayan məcburi mərasimlərin fəaliyyəti nizamlansın» [253, 199]. Təbiətin gözə ilkin dəyən dəyişmələrini şərhə çalışan icma üzvləri arasında ictimai münasibətlər formalaşdıqca ailədaxili tələbatların ödənilməsinə və ümumi inamlardan doğan adətləri, ənənələri tənzimləməyə çalışmışlar. Miflərin mahiyyəti əsasən iki istiqamətə (təbiət və sosial) yönəldiyindən təsnifatlarda da təbiətin genişliyindən və sosial məsələlərin çoxluğundan, əhatəliliyindən doğan çoxşahəlilik nəzərə çarpır. Bu hal qruplaşmada müxtəliflik yaradır: ilkin əcdadlar – demiurqlar – mədəni qəhrəmanlar; a) solumun etiologiyası; b) arxaik yaranış mifləri; c) kosmosun meydana gəlməsi (xaos və kosmos, kosmogeniz, kosmik model); d) təqvim mifləri; e) kosmik silsilə və esxatoloji miflər; f) qəhrəmanlıq mifləri və «keçid» mərasimləri.

E.M.Meletiniskinin və digər tədqiqatçıların miflərin mövzusunə görə apardıqları təsnifatlarda sistemləşdirilən çoxsaylı bölmələr arasında müəyyən fərqlər nəzərə çarpsa da, biri digərinə zidd deyil. Lakin eyni mifin bir neçə bölmədə təkrarlanması göstərir ki, təsnifata başqa prizmadan yanaşmaq lazımdır.

Azərbaycanda miflərin bölgüsünə M.Seyidov, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev, A.Şükürov və A.Acalovun tədqiqatlarında rastlaşırıq. Onlar təsnifatdan danışarkən rus tədqiqatçılarının qənaətlərinə əsaslanmış və ayrı-ayrı qrupların ümumi əlmətləri haqqında dünya mifologiyasında irəli sürülən prinsipləri cüzi fərqlərlə sadalamaqla kifayətlənmiş, bölgü zamanı mif sistemlərini bir-birindən ayıran cəhətlər üçün vahid kriteriya, ölçü götürülmədiyindən çoxsaylı qruplaşmada (etioloji miflər, kult mifləri, kosmoqonik miflər, astral miflər, əkiz mifləri, totem mifləri, təqvim mifləri, qəhrəmanlıq mifləri, esxatoloji miflər, demenoloji miflər, antropoqonik, yaxud antropomorfik miflər [100, 76-90] və s.) bir-birini təkrarlayan xüsusiyyətlərlə üz-üzə dayanmışlar. Qruplaşma sırasına mifoloji qəhrəmanların tipləri də əlavə edildiklə (ilk insan haqqında miflər, yaxud ilk əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar – demiurqlar, tanrılar, ruhlar və s.) daha ziddiyyətli mənzərə yaranmışdır. Əslində «ilk əcdadlar» da mədəni qəhrəmanlar sayılırlar.

Əslində, mifləri motivlərin ümumi semantik strukturunu təşkil edən cəhətlərə (yoxluq - yaranış / törəyiş, hərəkət / davranış və ölüm, yəni təzədən yoxluğa qayıdıb eyni qaydada yenidən dövrətmə) görə sistemləşdirmək daha məqsədəuyğundur. Təsadüfi deyildir ki, qam-şaman mifologiyasında və digər strukturlarda dünya modelinin özü **doğum-həyat-ölüm** prinsipinə uyğun şəkildə qurulur: **başlanğıc** - səbəb yuxarı qatla (hər şeyin yaradıcısı göydə yerləşən baş ruhdur); **varlıqların fəaliyyəti**, həyatın mənası və mahiyyəti orta qatla; **son nəticə - ölüm** isə aşağı qatla əlaqələndirilir. Mifik əhvalatların bu xarakterik cəhəti sonralar bədii yaradıcılıqla mətn strukturunun əsas əlamətlərindən birinə çevrilmişdir.

Mif kateqoriyalarının düzümündə məhz bu prinsip əsas götürülməlidir:

- *Etioloji, yaxud kosmoqonik* miflər (yaranışa səbəb olan və onu izah edən) - başlanğıcdır;
- *Təqvim mifləri silsiləsi* - fəaliyyətdir;
- *Esxatoloji miflər (axırınçı varlıqlar, dünyanın sonu)* – ölümdür, hər şeyin bitib təzədən formalaşmasıdır.

Ümumiyyətlə, hər bir mifoloji sistemə daxil olan mifləri məzmununa (tematik strukturuna) görə ən müxtəlif şəkildə təsnif etmək (klassifikasiyasını aparmaq) mümkündür. Miflərə verilmiş müxtəlif bölgülər biri-birindən mifin məzmununu hansı unifikasiya (təsnifat) səviyyəsində əhatə etməsinə görə fərqlənir. Azərbaycan-türk miflərini də bu cəhətdən müxtəlif səviyyələrdə təsnif etmək mümkündür. Zəngin mifoloji düşüncə tariximiz belə bir klassifikasiya işini hər bir səviyyədə aparmaq üçün material verir. Azərbaycan folklorşünaslığında daha geniş yayılmış bölgü miflərin kosmoqonik, etnoqonik və təqvim miflərinə ayrılmasını əhatə edir. Bizim fikrimizcə, bu bölgü mifoloji düşüncənin tematik strukturunu düzgün əks etdirmir. Etnoqonik miflər kosmoqonik miflərin tərkib hissəsinə daxil olmaqla onun yalnız bir səviyyəsi kimi çıxış edir. Bu halda etnoqonik miflər kosmoqonik miflərlə yanaşı duran tematik mif tipi yox, kosmoqonik mifin daxili tematik struktur pilləsidir. Fikrimizcə, Azərbaycan-türk miflərinin tematik strukturu kosmoloji dünya modelini bir bütöv olaraq əks etdirmək baxımından aşağıdakı kimi təsnif oluna bilər:

1. Kosmoqonik miflər (kosmosun yaradılışı);
2. Təqvim (zaman) mifləri;
3. Esxatoloji miflər (kosmik tamlığın başa çatması).

Bu mif tiplərinin ən başlıca poetik əlaməti onların hər birinin özünə məxsus **m i f o l o g e m i** (mifoloji motivi) daşmasında (əks etdirməsində) ifadə olunur.

Yaradılış mifologemi və kosmoqonik miflər

Çox hallarda etioloji (yaranış) və kosmoqonik (dünyaqurma) mifləri müstəqil qruplar şəklində təqdim edirlər. Bəzən nəsil törədənələr və digər mədəni qəhrəmanlar – demiurqlar haqqındakı

miflərdən tutmuş ayrı-ayrı dünyagörüşlərinə aid törəyişlə bağlı süjetləri də ayrıca qrup kimi: totem mifləri, şaman mifləri və s. xüsusi bölmələrdə təqdim edirlər. Lakin mahiyyət və semantik struktur etibarlı ilə onların hamısında eyni funksiya əks olunur – arxetiplərin meydana gəlmə səbəbləri spesifik formada açıqlanır, dünyaqurmanın mərhələləri göstərilir. E.A.Kostyuxin yaradılış haqqındakı təsəvvürləri müəyyənləşdirərkən yazır: «Adətən, o halda mifləri etioloji adlandırırlar ki, əsas məzmununu itirib sistemdən çıxır, təkcə «anlatma formulu»nu özündə qoruyub saxlayır. Əslində, xüsusi etioloji miflər – ibtidai mifologiya tarixinin son səhifəsidir. Bu mərhələdə mifoloji əhvalat sakrallıqdan məhrum olur və həqiqətləri qeyri-ciddiliklə əks etdirən hekayətlər cərgəsinə keçir» [161, 152]. Bütün miflər dünyaanlamının müəyyən mərhələsində kortəbii inanış formasından çıxır və özünə itaət etdirmək funksiyasını itirir. Ona görə də bir çox mifoloji modellər ancaq din sistemlərinin (daha çox inkişaf etmiş təkallahlı dinlərin) müqəddəs kitablarına düşməklə başlanğıc mahiyyətini müəyyən dairələrdə qoruyub saxlaya bilir.

Tədqiqatçılar kosmoqonik (yunanca kosmos – «qurğu», «qayda» deməkdir) mifləri də dünyaqurmaya həsr olunması ilə xarakterizə edirlər. Lakin elə ilkin yaranış tapmaq mümkün deyil ki, o, dünyaqurmaya xidmət etməsin. E.A.Kostxın göstərir ki, «dünyaqurmanın əhatə dairəsi – toplumun məskunlaşdığı lantşafın qurulmasından asılıdır» [161, 151]. Kosmoqonik miflərin müəyyənləşməsinə aid qənaətlərdə də ilkin doğulma və yaranma ön plana çəkilir, insanın şüurlu yaradıcılığınadək olan bütün törəyiş proseslərinin dünyaqurmaya xidmət etdiyi vurğulanır. Şüur inkişafı sürətləndikcə, ona uyğun şəkildə dünyaqurma haqqındakı təsəvvürlərin xarakteri də dəyişir, ilkin əcdadın öz-özünə meydana gəlib təbiət fenomeninə çevrilməsindən başlayaraq şüurlu törəyişlərə və yaranışlara qədər uzun yol keçilir, xaos kosmosa çevrildəndən sonra təbiətin və cəmiyyətin təşkili demiurqun adına yazılır. «Ümumiyyətlə, qəflətən baş verən sakral xarakterli ilkin yaradılış çağı («başlanğıc») «tarixi» zamana qarşı qoyulur. Həmin proses

toplumun bütün üzvləri ilə «razılaşdırılaraq qurulan» qaydalı mərasimlərdə canlandırılır». [161, 151]. Azərbaycanlılar əsas yaranışların, xüsusilə xaosdan dörd ünsürün (su, od, torpaq, hava) ayrılmasının rituallarla müşayiət edilməsi ənənəsini «əzəl çərşənbələr» adı ilə yazın gəlişi ərəfəsində bu gün də xüsusi ayın və şənliklərində yaşadırlar.

Beləliklə, əksər miflərdə təbiət varlıqlarının və sosial-mədəni obyektlərin yaranma səbəbləri izah olunur. E.M.Meletinskiyə görə, «prinsip etibarı ilə etioloji funksiya əksər miflərdə özünə yer tapır və bu, ümumilikdə bütün miflərə xas olan xüsusiyyət-dir» [251, 656]. Lakin dünyanın yaranması mifik zamanın başlanğıcında, mövcudatın olmadığı vaxta ayrı-ayrı elementlərdən yığılıb bütün detalların (varlıqların) öz yerinə qoyulması ilə başa çatır. Dünyanın ilkin modeli – «maketi» hazırlanandan sonra tamamlama işləri aparılır, varlıqlar bir-biri ilə əlaqələndirilir. Etioloji miflərdə, əsasən, bu işin ilk mərhələsinə aid hadisələr – doğulmalar, meydana gəlmələr əks olunur. Bu kateqoriyada od, su, torpaq, hava (külək), heyvanlar, quşlar, bitkilər, təbiət hadisələri, dağlar, çaylar, göllər, dənizlər, meşələr, göy cismləri, ayrı-ayrı sosial institutlar, heyvan-insan, heyvan-təbiət, kişi-qadın münasibətləri, dünyagörüşü sistemləri, eləcə də təsərrüfat və mədəniyyət fəaliyyəti növlərinin (ovçuluq, əkinçilik, toxuculuq, musiqi, rəqs, rəssamlıq və s.) meydana gəlməsi haqqında əhvalatlar cəmləşdirilir ki, onları **kosmoloji** (astal miflər, Ay və Günəş, yaxud dual, əkizlərlə bağlı miflər) və **etnoloji**, yaxud **antropoloji** (totem mifləri, kult mifləri) adları altında iki bölməyə ayırırlar. Bu kateqoriyanı ilkin yaranış mifləri kimi də səciyyələndirmək mümkündür.

Azərbaycan türklərinin dünyanın yaranması haqqında təsəvvürlərində bir-birinə zidd olan beş motiv özünü göstərir:

Yaranışın mənbəyinin kosmosla və göy cismləri ilə (Günəş, Ay, ulduzlar və göylə) bağlanması. Bu cür görüşlərdə inkişafın mənbəyi üç göy cismi ilə əlaqələndirilir. Günəşsiz, qaranlıq dünyada hərəkət, doğulma, boya-başa çatma mümkün deyil. Işıq və istilik təbiəti canlandırıdığından təsəvvürlərdə bütün dünyanın yaradıcısına çevrilir. Görünən, səyahətdə olan, dincələn tanrılar

silsiləsi sonralar qam inancının əsas panteonunu təşkil etmişdir. Maraqlıdır ki, atəşpərəstlər göy cisimlərinin hər birini bir əxlaq şüarla simvollaşdırmışlar: ulduz – sözün, ay – fikrin, günəş isə əməlin xeyirliyinin təminatçısı və qoruyucusu sayılmışdır. Onların bir-birindən üstünlüyü keçici xarakterli olmuşdur. Oğuz-türk təfəkküründə Ay ilkin başlanğıcdır və dünyanın əsas varlıqlarının törədicisidir. Bəzən Ay Günəşi də meydana gətirən əsas sakral qüvvə kimi götürülür. Bu, onunla əlaqədar idi ki, Ayın göydə batması ilə dan sökülür və günəş doğulur. Sonralar ulularımız dünyaya ayın sahiblik etdiyi çağda canlıların yuxuya daldığını, varlıqların gecələr fəaliyyətsizləşdiyini görüb üstünlüyü Günəşə vermişlər.

Azərbaycanda Günəşə sitayiş eramızın VII yüzilliyində davam etmişdir. Bəzi tayfalarda əsas sakral qüvvə kimi sadəcə göy təbəqəsi götürülmüş və ata Göy tanrı ana Yerin üstünə sərilərək dünyanı hər cür bəlalardan qorumuşdur. Məhz onların birliyindən təbiətdəki bütün varlıqlar doğulmuşdur. Miflərin birində deyilir ki, «Cinnər həmmişə istəyillər ki, adamnara pisdih eləsinlər. Bir də görürsən ki, cinnər göyə qalxıb ya Günü, ya da Ayı tutdular, qabağa örtük çəkip qoymadılar ki, işıxları yerə düşsün» [16, 39].

Göy cisimlərinə həsr olunan miflərin arxaik formalarının yalnız izlərinə rast gəlirik. Uzun tarixi prosesləri şifahi şəkildə adlayan mətnlərdə kosmik varlıqların bəzi əlamət və keyfiyyətlərinin meydanagəlmə səbəbləri şərh olunur. Məsələn, Ayla Günəşin rənginin açıqlığı və qırmızılığının yozumu belə açıqlanır ki: «Qara deryadan Gün çıxır. İrəli gedir. İstəyir ki, balıq onu uda. Gülənbər onun qabağına qılinc tutur. Qoymur onu yeməyə. Deryadan Ay çıxır, qalxır göyə. Balıq istəyir ki, onu uda. Gülənbər qoymur ki, balıq onu yeyə. Ay və Gün onun nəfəsindən olur qırmızı. Əhli kişilər salavat çevirəndə guya ki, Ayın qırmızısı tökülür, gedir girir anasının qoynuna. Buna görə də Gün qırmızı, Ay açıq rəngdə olur» [16, 35-36].

Mifdə Qara derya – göy üzüdür, balıq - günəş və ay tutulmasına səbəb olan təbiət varlığıdır, şərin başlanğıcıdır. Gülənbər ilkin tanrıların yaradıcısıdır, zaman və tale yükünü

özündə daşıyır, qırmızı rəng – atəşin, istiliyin, açıq rəng isə gecənin aydınlığının rəmzidir. Salavat çevirmək – islam adətini xatırlatsa da, əski çağlarda bütün varlıqların anası Gülənbərə müraciətlə söylənən duaya işarədir.

Başqa variantda Günəş tutulması ictimailəşdirilir, insanla təbiət hadisəsi vəhdətdə göstərilir. Artıq göy varlığının sakral gücü tükənmiş vəziyyətdədir. O, şərlə mübarizədə təkdir və insanların köməyinə möhtacdır. Bu motivdə Günəş tanrısına ilahi varlıq kimi baxılmasına inamın itməsinə işarə olunur. Daha doğrusu, ritual və ayinlərlə göy tanrılarının sitayişin azalmasının nəticələri göstərilir. Yunan miflərində tanrı-insan münasibətləri əksər demiurqların fəaliyyətində aparıcı motivdir. Azərbaycan xalqının yaddaşında həmin motiv ümumiləşmiş şəkildə yaşamışdır: «Cinnər, əjdahalar Günün düşmənləridirlər. Ona hücum edib boğmağa çalışırlar. O zaman Günəşlə cinnər, əjdahalar arasında bərk dava düşür. Amma Günəş tək, cinnər, əjdahalar çox. Günəşin gücü bu davada tükənməyə başlayır. Onun qüvvəsi qurtardıqca cinnər, əjdahalar Günəşi daha da boğmağa çalışırlar. Günəşin tək olduğunu, boğulduğunu görənlər ona kömək etməyə başlayırlar. Adamların yerdəki hücumunu görənlər cinnər, əjdahalar qorxub tez Günəşi buraxırlar. O saat da qaçıb dağılışırlar. Davada Günəş çox boğulduğundan rənginə qızıl qan gəlir. Ona görə də Günəş tutulandan sonra rəngi qıpqırmızı olur» [16, 38].

Mifdə qara buludlar – cin və əjdaha şəklində göstərilir. Biri islam dinindən, digəri isə atəşpərəstlik inancından keçmədir. Müsəlman görüşlərində cin «guya Allah tərəfindən şüurlu varlıq kimi yaradılan üç kateqoriyadan biridir (o biri ikisi – mələklər və insanlardır)» [200, 66]. «Quran»da göstərilir ki, cin tüstüsüz oddan yaranmışdır, bədəni havadan və atəşdən ibarət olsa da, hər cür cildə girməyi, çətin işlərin öhdəsindən gəlməyi bacarır. Azərbaycan nağıllarında isə cin Süleyman peyğəmbər tərəfindən cəzalandırılıb ağzı qapaqlı qabın içərisinə salınır və dəryaya atılır. O, qabı sudan çıxardıb qapağını açan və cini azadlığa buraxanın qulluğunda durur, həmin şəxs bütün yerinə yetirilməsi mümkün olmayan istəklərini belə həyata keçirir. İslam inancına görə,

cinlər hələ Adəmin yaranmasından qabaq yer üzündə yaşamış və sonralar bəşər oğluna düşmən kəsilmişlər. Onlar kişi və qadın cinsində olub səhralarda, dağlarda və meşələrdə yaşayırmışlar. Söyləyirlər ki, bütpərəstliyə inanan cinlərin əksəriyyəti Allahın əmri ilə Süleyman peyğəmbərin ixtiyarına verilmişdir. Bundan sonra cinlər uzun illər onun xidmətində durub məbədlər və saraylar tikmişdilər. Cinlər insanlar arasında xəstəliklər yaymaq, onları əziyyətə salmaq və ziyanlar verməklə yanaşı xeyirxah işlərin də icraçısına çevrilə bilirdilər. Lakin mifoloji təsəvvürlərdə onlar heç vaxt günəşlə qarşı-qarşıya gətirilmirlər. «Avesta»dan keçən əjdaha (Aji-Daxaka) isə əslində üçbaşlı nəhəng ilanın adı idi. Azərbaycan mifoloji süjetlərində quraqlığın rəmzi kimi verilir, üç, yeddi, doqquz və yaxud qırxaşlıdır. Epik ənənədəki təsvirlərdə həmişə çayların mənbəyində oturub yaşayış məntəqələrinə gələn suyun qarşısını kəsir və ağzından od püskürür. Göründüyü kimi, Günəşə düşmən kəsilən mifik varlıqları bir-birinə bağlayan bir ümumi cəhət var: Günəş də, cin də tüstüsüz oddan (yəni qazdan) yaranmışdır və əjdaha ağzından tüstüsüz od buraxır. Bəs nə səbəbə mətndə mahiyyət etibarını ilə bir ünsürdən törəyən, bir kökə malik «qardaşlar»ın ikisi birləşib üçüncüyə düşmən kəsilmişdir? Bunun səbəbi məhz cinlə əjdahanın Günəşlə müqayisədə tamamilə əks inanc sisteminin məhsulu olmasıdır. Əslində ilkin təbiətə tapınmadakı sakral qüvvə (Gün ata) atəşpərəstlik (Aji-Daha) və islamın (cin) şəxsi təmsilçiləri ilə üz-üzə gətirilir. İnsanların təklənən göy cisminin qələbəsinin təminatçısına çevrilməsi isə ulularımızın Günəş Ataya islamaqədərki mərhələdə böyük üstünlük vermələrindən irəli gəlir.

Mifik anlamda günəşin qadın və yaxud kişi funksiyasını yerinə yetirməsi də mübahisə obyektinə çevrilmişdir. Çünki hər tayfa onu bir cinsə aid etmişdir. Əslində dünyanı formalaşdıran ilkin dörd ünsürün xarakteristikasına görə odla əlaqələndən Günəş mənəvi-ruhi, «müsbət» təbiət varlığı kimi kişidir. Ancaq, nədənsə, Ay və Günəşin bağlılığına həsr olunan bəzi mifoloji mətnlərdə tərsinə də göstərilir: «Ay – oğlandı, Gün – qız. Ay Günəş istəyirmiş. Hər gün onun dalınca gəzirmiş. Gün nə qədər eliyir,

bu, əl çəkmir. Bir gün gənə Ay Günün dalınca düşür. Gün qaçır, Ay da onun dalınca. Gün baxır Ayın əlinnən qurtarmıyacaq, əyilir yerdən bir oyuc palçıx götürüb atır onun üzünə. Ay əylənir, Gün çıxır gedir. O vaxtdan da Ayın üzündə ləkələr qalır» [16, 36].

Ay və Günəş haqqında mif süjetlərinin türk mifoloji ənənəsində böyük yer tutduğunu vurğulayan A.Acalov yazır ki, «onların hər biri öz növbəsində gah oğlan, gah qız kimi təqdim edilsə də, Ayın oğlan, Günəşin isə qız olması barədə təsəvvür daha geniş yayılmışdır» [3, 178-179]. Oğuz-türk tanrı panteonunda bu məsələdə ziddiyyət özünü göstərir. Daha doğrusu, Ayla Günəş bir anadan doğulmuş qardaşlar şəklində meydana gətirilir. Eyni zamanda Ay həm də qadın başlanğıcdır, Oğuzu bətnində yetişdirən anadır. Deməli, Gün əsas kişi başlanğıclardan biri olaraq funksiyasını dəyişmiş, Ay isə ikili xüsusiyyətə malikdir. Azərbaycan mifoloji mətnlərində bunun əksinə də rast gəlirik: «Ay Günəşin oğludur» [16, 36], yəni günəş qadın başlanğıcdır.

Türk kosmoqonik miflərinin Çin mənbələrinə düşmüş ən qədim yazılı mətnində – «Ulu Toyun» söyləməsində isə, əksinə, Günəş Ay Toyunun qızıdır. Ulu Toyun ona aşıq olub anasını Ay Toyunun göyünə elçi göndərir. Lakin Günəşlə evlənməsi üçün ondan bir şərti yerinə yetirmək tələb olunur: Ulu Toyun «dalğa–göl incisini və sərab–çöl incisini» nişan əvəzi ödəməli idi. Yer övladı Ulu Toyun «nişanları» tapmadığından göy qızı Günəşlə evlənmə bilmir.

Ay-Günəş qarşılaşmasına həsr olunan oxşar halları (ana-oğul, ana-qız, bacı-qardaş bağlılığı, qarşılıqsız sevgi və üzə ləkə düşməsinin yalançı səbəb-nəticəsi və s.) hindu tayfalarının mifologiyasında izləyərək «amerikasayağı bayağılıq» (əslində bu, təkcə amerika miflərinə xas xüsusiyyət deyildi, analoji süjetlər türk mifoloji sistemlərində də özünü göstərir və hətta neçə əsr əvvəllər yazıya alınmışdır) adlandıran K.Levi-Stross yazır ki, «bacı bakirəliyini qorumaq üçün göyə qalxıb Günəşə çevrilir; Ay cildinə girən qardaşının həmişə arxasına düşüb izləyəcəyini başa düşdüyündən yaxşı tanımaq üçün onun üzündə və bədəninə işarələr qoyur. Şipaylarda isə bu əhvalatlar əksinə baş verir» [232,

273], yəni gün oğlandır, daim bacısı ayla əlaqəyə girməyə can atır. Alim çoxsaylı mif mətləri əsasında qadını – [□], kişini – [□] şəklində işarələyərək xüsusi formula tərtib edir:

Ay - □: Günəş - □ : Ay - □: Günəş - □:

Bu, o deməkdir ki, mifdə günəş iştirak etmirsə, qadın (günəş qadının funksiyasını daşdığı halda) anti-Aya çevrilir. Qanunauyğunluğa görə, başqa mifdə günəşin anti-qadın keyfiyyətində, daha doğrusu, kişi şəklində meydana gəlməsi tələb olunur. Çünki faktiki olaraq günəşlə ay göydə eyni məqamda nəzərə çarpmır, biri digərini əvəzləyir. Və gecə Ay, gündüz isə günəş qoşalaşmaq məqsədilə öz əks tayını (anti-Günəşi və anti-Ayı) meydana gətirir. Əslində miflərdə günəşlə ay deyil, anti-günəş və anti-ayla qarşılaşdırılır. Eləcə də bəzən yardımçı göy cisimlərinə üz tutulur, əks tərəfin funksiyaları kamet və meteoritlərin üzərinə göçürülür. Nəhayət, gecə ilə gündüzün əvəzlənməsinin mifoloji kodu ona əsaslanır ki, gerçək həyatda gün ərzində kişinin fəallığı günü-gündən artır, icmanın və ailənin əsas problemlərinin həlli ərhlərin çiyinlərinə düşür, arvadlar məişət zəminindən kənara çıxırlar. «İntim aktivliyin» kişilərin xeyrinə dəyişməsinin də göy cisimlərinin cinsinin müəyyənləşdirilməsində rolu vardır. Və türk dünyagörüşündə Ayın müxtəlif funksiyalarda görünməsi günəşin kişi təbiətini tamamilə möhkəmlədir.

Oğuz-türk tanrı panteonunda kişi başlanğıcın Günəşlə bağlılığı göz qabağındadır, çünki tayfadakı ən ağır fəaliyyətlər – döyüş, ov, nəsil törətmək onların öhdəsinə buraxılmışdı. Bu səbəbdən də türklərdə amerikalılarla müqayisədə kişi-qadın yer dəyişməsinin növbələşməsi zəncirvari deyil, üçbucaq şəklindədir (*Sxemə bax*):

Etioloji hadisələrin meydana gəlməsinin şərhini bir miflə daha dolğun şəkildə vermək mümkündür. Orada deyilir: «Ərşdə buludların üstündə iki qardaş yaşayırdı. Gündüzlər gedib aləmi dolanırlar, axşamlar buludların lap qalın yerindəki daxmalarına gəlib başlarını atıb yatırdılar. Bir gün kiçik qadaş Yel gördü ki, böyük qadaş Gün lap qaş qaralandan gəlib girib daxmaya, başını atıb yatıb. Üz-gözündən yorğunluq tökülür, halı yaman qarışıb.

Başladı onu dümsükləməyə ki, de gürağ nolub. Gün dedi ki, neçə gündür od tutub yanırım, nə qədər istim var tökürəm dəryaya ki, suyun altında qalan Anamızı üzə çıxarım, onu suyun cəngindən qurtarım. Yel dedi: – Bəs mən ölmüşəm, niyə mənə demirsən ki, Anamız sulara qər q olub, gəl birlikdə tədbir görək?

Gün kiçik qadaşının saçını sığallayıb dedi:

– Eh, sən kiçik qardaşsan, deyib qanını nə qaraldım!?

Yel dedi:

– Ərşi-ələda mənim Su-Sən adlı bir pəri dostum var. Dəryalar ona Ağ ana deyirlər. Gecələr öz tənha daxmasına gəlir. Gündüzləri dəryalar qoynundadır. Gəl gedək onun daxmasına, dərdimizi ona deyək, görək birlikdə nə tədbir görürük.

Gün və Yel ərşi – əlaya, Su-Sənin daxmasına gəldilər. Su-Sən onları xoş üzlə qarşıladı, üzlərinə süfrə açdı, qızıl küpdən süzdüyü al şəraba onları qonaq elədi. Süfrədə oturub qonaqlarına dedi:

– Mənim əziz qardaşlarım. Bilin və agah olun ki, mən sizin bacınızam, neçə min ildir ərzi su basandan, anamız Torpaq dəryalarda qər q olandan mən də qəribliyə düşmüşəm. İndi ki, siz anamızı xilas etmək istəyirsiniz, onda sübh tezdən səfərə çıxaq, birləşib anamızı dəryaların əlindən xilas edək. Ancaq bir şərtim var. Anamızı xilas edəndən sonra gərək biz onun qoynundan uzaq olmayaq. Onu dirildək – mən suyunu verim, Yel nəfəsini, Gün istiliyini. Bizlərdən biri bundan sonra ondan ayrı düşsək, anamız torpaq yenidən ovulub, parçalanıb dəryalara qər q olacaqdır. Qardaşlar çox sevindilər. Deyib-gülüb yıxılıb yatdılar. Sübh tezdən gördülər ki, qapıda yəhərlənmiş üç at vardır. Su-Sən su ata, Yel yel ata, Gün isə qor ata minib çapdılar.

Axşamlar dəryalar içərisində uzanıb gedən Qara Torpaq görünürdü. Yel, Gün və Su-Sən xəlvət bir yerdə özlərinə koma tikdilər. Daha analarını tər k etmədilər. Elə onun qoynunda yaşamağa başladılar. Gün bacısı Su-Sən adını dəyişib Yer-Su qoydu. Onlar birlikdə çalışıb yaşamağa başladılar. Dünya belə yarandı» [68, 146-147].

Türk mifoloji düşüncəsinin təhlilini daha əsaslı şəkildə verən prof. A.Nəbiyev məsələyə aydınlıq gətirərkən düzgün olaraq belə bir fikir irəli sürür ki, «Bəzən türkün abstrakt panteon yaradıcılığı

ənənəsindən bütün göyləri vahid tanrı kimi götürmək və onu Tenqri ətrafında abstraklaşdırmaqdan çıxış edərək türkü təkallahlığa ilk keçən, yaxud təkallahlığı ilk qəbul edən etnoslardan hesab edirlər. Bu, illüziyadır» [68, 150]. Bu da bir həqiqətdir ki, türklərdə qadın tanrılara az yer ayrılır. Eləcə də Yer ilahəsi – tamamilə formasız, şəkilsiz, zahiri əlamətlərsizdir, amorf səciyyəlidir. Belə ki, yakutlarda Yer tanrısının heç bir əlaməti göstərilmir, yəni onun şaman magik əşyalarında simvollaşdırılmış ayrıca predmeti yoxdur, ona görə də ona qurbanlar kəsilmir. Doğrudur, ilahə tanrılarının müxtəlif tayfalarda sayı-hesabı yoxdur. Lakin funksiyaları məhduddur, onlara ancaq qadınlar sitayiş edirlər. Çünki hər birinin sakrallığı doğuma yardımla və uşaq xəstəliklərini aradan götürülməklə bitib-tükənir. Məhz bu səbəbdən də oğuz-türk mifik dünya modelində qadın başlanğıclarının fəaliyyətindən geniş bəhs açılmaz. Onlar altı oğlanı dünyaya gətirməklə işlərini tamamlamış hesab edirdilər. Bizcə, bu qam ənənələrindən irəli gəlirdi. Azərbaycanlıların gen yaddaşında bir çox adətlər var ki, kökü məhz qam-şaman tanrı panteonu ilə bağlıdır. Məsələn, indiyədək kişilər söhbət zamanı öz qadınlarından bəhs açmağı, adicə adını çəkməyi özlərinə qəbahət sayardılar. XIX əsrin II yarısı və XX yüzilliyin əvvəllərində həmin qam adətinə fəlsəfi don geyindirib aşıq poeziyasına «İsmi-pünhan» obrazını gətirən Molla Cuma qadını elə bir ilahi qüvvə sayırdı ki, bütün saf şeylər mənbəyini ondan alırdı.

Qafqaz türklərinin ölünün adının çəkilməsini yasaqlayan adəti C.Frezerin də diqqətindən kənar qalmamışdı. İndinin özündə də sağlığında böhtanlarına məruz qalsalar da, öləndən sonra şər xislətli insanların adını dilə gətirmirlər. Bir atalar sözündə deyilir ki, «Ölünün dalınca danışmazlar». Qamlara görə, insan cismən dünyasını dəyişsə də, adı ruhla birgə yaşayır. Çünki ad Dədə Qorqud kimi qamlar tərəfindən hünərə, şücaətə əsasən müəyyənləşir. Bu mənada ad yeni doğulana təsadüfi hal kimi verilmirdi; ad mütləq qazanılmalıydı. Və qadınlar, qızlar türk ər üçün öz uca adı ilə bərabər tutulurdu. Qadının-qızın ləkələnməsi türk ailəsindəki kişilərin adının batması, papağının yerə çırpılması demək idi. Tanrıçılıqda qadınların yerinin daralmasına gəlincə,

bu, onlara qarşı soyuqluğun təzahürü deyildi, əksinə, başlıca funksiyasını yerinə yetirən – «soyu soldurmayan» qadın «evin dayağına», «erin başının bəxtinə» çevrilirdi. Oğuz türkü üçün ana haqqı tanrı haqqı idi. Qadın yeri gələndə ox da atırdı, qılınca da çalırdı, düşmən başı da kəsirdi. Ancaq onun əsas funksiyası övlad doğmaq idi. Mifoloji strukturlarda da o, həmin müqəddəs işini yerinə yetirib kənara çəkilmişdi.

Humay. Qadın tanrılardan biri haqqında A.Nəbiyevin A.Şükürova istinadən verdiyi mifdə maraqlı təsvirlə rastlaşırıq. Dünyanın yaranması haqqındakı həmin mif mətnində göstərilir ki, yer üzünün tamam suya qərq olduğu, sudan başqa heç nəyin görünmədiyi zamanda Allah-təala çox da böyük olmayan, ancaq qıvracaq, sağlam, ağıllı bir quş yaratdı. Ona bakirə qız gözəlliyi verdi. Adını **Humay** qoydu. Allah təala Humaya tapşırırdı ki, gecə-gündüz ərzi örtən su üzərində qanad çalıb dünyanı dolaşsın. Suyun harda azaldığını, harda durulduğunu, harda bulandığını gəlib ayda bir dəfə ona xəbər versin. O gündən nə qədər keçdi, bilmirəm, bir gün Humay Allah-təalanın hüzuruna çox yorğun, əldən düşmüş halda gəlib çatdı. Harda nə baş verdiyini Allah-təalaya danışdı. Ancaq yorulub əldən düşməsindən bir kəlmə söz açmadı. Humayın üzülməsini duyan Allah-təala onu götürüb çiyinə qoydu. Dedi ki, çox yorulub əldən düşməsən, otur, bir az dincini al. Humay burada oturub yuxuya getdi. Nə qədər yatdığını deyə bilmərəm, gözünü açanda Allah-təalanın qabağında üç dənə noxud boyda ləl gördü. Allah-təala Humaya buyurdu ki, bu ləlləri dilinin altında gizlədib uçub getsin. Hər gün birini dəryaya atsın, sonra qayıdıb onun yanına gəlsin.

Humay buyurulan kimi də elədi. Ləlləri dəryaya atıb, üçüncü gün uçub Allahın yanına gəldi. Doqquz gün Allahın evində qonaq qaldı. Onuncu gün yola düşəndə Allah-təala ona dedi ki, ləli saldıgım yerlərə qayıdarsan. Orada gözəl, yaşıl bir torpaq, torpaq üstündə nəhəng bir ağac görəcəksən. Ağacın başında özünə bir yuva qurarsan. Yorulub əldən düşəndə orada oturub dincələrsən. Üçüncü ləli atdıgım dəryada o qədər balıq olacaq ki, hansını istəsən, baş vurub tutarsan və aclığın nə olduğunu bilməzsən.

Humay ləlləri atdığı yerlərə qayıdanda gözlərinə inanmadı. Suların düz ortasında, yaşıl otların bitdiyi, uca, möhtəşəm bir ağacın ucaldığı böyük bir torpaq gördü. Torpaqdan göylərə baş alıb gedən nəhəng ağaca yanaşdı. Onun üstündəki budaqlardan birində özünə bir yuva tikdi. Buradakı balıqlardan tutub birini yedi və özünə gəldi.

Humay ilk **torpağı**, ilk **ağacı** və deryadakı **balıqları** belə yaratdı. Humayın yaratdığı həmin dünya bu gün gördüyümüz gözəl və böyük torpaqdır» (söyləyəni: Əfruz xanım Seyfəlcamal qızı Durdiyeva, Dərbənd, 1983-cü il) [68, 145-146]. Mifdə yaratmaq Allaha xas xüsusiyyət kimi təqdim olunsada, hadisələrin yekununda yer, bitki və balıqları meydana gətirən qüvvə Humay sayılır. Təbiidir ki, mətn şifahi yaşadığı çağlarda islam təsirinə məruz qalmış, Humay yaratmaq funksiyasını təbiətin, canlıların və bütün dünyanın yaratıcısı Allaha güzəştə gedərək köməkçi vasitəyə çevrilmiş və onun tərəfindən himayəçi sifəti ilə yer üzünə göndərilmişdir. Eləcə də mətndən açıq-aşkar görünür ki, Humay-quş gecə-gündüz dünyanın başına dolanır. Deməli, arxaik çağlarda o da göy cisimlərindən biri idi. Beləliklə, «Humay milli düşüncədə qadın cizgili zərif bir məxluqdur. Müxtəlif mif süjetlərində ağ və qara paltarda olur, ikili xarakterə malikdir. Humay bir sıra türk xalqlarının mifologiyasında xeyrixah ruh, körpələrin hamisi, gözəlliyin qoruyucusudur, başqa qrup xalqlarda, məsələn, xakaslarda eyni zamanda can alandır, ölüm mələyidir... Azərbaycan törəniş miflərində isə Humay əcdad kultu ilə bağlı olub dünyanın yaranmasında iştirak edən sakral mənşəyə malik ilahədir» [68, 145-152].

Ulduzlardan sakral anlamda ən çox işlənəni Sirius (Tiştir) və Dan ulduzudur. Birinci «Avesta»dan keçmiş, yağışların və məhsuldarlığın təminatçısıdır. İkincinin insanlara yaxınlığı ön plana çəkilir. Ulularımızın qənaətinə görə: «Dan ulduzu «Nəsir adında bir adama köməyi eliyibmiş. Ona görə adına Nəsir ulduzu deyillər... «Dan ulduzu həmişə tez çıxır ki, camatın nə yeyib-içdiyini görsün. Gec yatır ki, yığışandı nə etdiklərinə baxsın [16, 39]. «Dan» həm də Günəşin – səhər tanrısının adlarından biri idi.

Dünyanın dağdan idarə olunması. Bu ideyanın XII yüzillikdə yazıya alınan («Munisnamə»də) mifik modeli göstərir ki, azərbaycanlılarda Dünya Dağına inam çox güclü olmuşdur. Xalq arasında dillər əzbəri olan bir silsilə bayatıların bu gün də dağlara müraciətlə (A dağlar, ulu dağlar...) başlanması, insanların dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi həmin inancdan doğur:

A dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar.
Burda bir qərib ölüb,
Göy kişnər, bulud ağlar [22, 152].

Dağın müqəddəs yer olmasına inamı əks etdirən misralara da rast gəlirik:

Dağ aşıb binə gəlləm,
İmana, dinə gəlləm,
Axıtma göz yaşını,
Gedərəm, yenə gəlləm [22, 152].

İnsanın dağa ayaq basıb qayıtması ilə dinə, imana gəlməsi qəribə deyilmə? Yaxud dağların soyuq qarını belə yarasına dərman kimi sarımaq istəyənin inamında səcdə, ehtiram hiss olunmurmu?

Dağların qarı dərman,
Yarama sarı dərman... [22, 152].

Eləcə də xəstəsinə şəfa tapmaq üçün gələn naümid qayıtsa da (xəstə öldüyü üçün), dağları töhmətləməyə dili gəlmir, yenə onu oxşayır:

İnci dağlar, dür dağlar,
Gül açıb salı dağlar.
Gəlmişdim xəstə görə,əm,
Xəstə köçüb, yurd ağlar [22, 182].

Ona görə ki, «ulu, qoca dağlar» «Munisnamə»də və Günəş miflərində deyildi ki kimi, tanrının məskənidir:

...A dağlar, uca dağlar,
Dərd bilən qoca dağlar... [22, 182].

Herkayıl-Herakl-Koroqlu mifində dağ kultu. Azərbaycanın Eldəgizlər sülaləsinin vəlihədlərinin böyük müəllimi, gəncəli əl-Ustadın «Munisnamə» (XII əsrdə yazılmışdır, kitabın əlyazması 1920-ci ildə Gəncədən Londona aparılmış, hal-hazırda əsərin yeganə nüsxəsi «Britaniya» muzeyində saxlanılır) əsərində Qaf dağı haqqında yazılanlar atəşpərəstlərin Alburuz Dünya Dağına aid təsəvvürlərini tamamlayır. Kainatın başlanğıcı, çoxsaylı başqa dünyalara gedən yollar da Qaf dağında göstərilir. Yer üzünün bütün torpaqları ora bağlanır. Kainatın düz ortasında yerləşdiyi üçün dünya onun zirvəsindən noxud boyda görünür. Qaf mavi zümrüddən yaradılmışdır. Əl-Ustad yazır: «Əsatir qoruyucularının bəziləri söyləyirlər ki, Qaf ancaq xrizolitdən (qızılaçalar yaşılımtıl-sarı rəngli qiymətli daş) ibarətdir və dünya üzərindəki göy ona görə mavidir ki, onda xrizolit-dağ əks olunur» [126, 561]. Dünyanın bütün damarları Qaf dağının hamisi – qoruyucusu **Hərkayıl**ın əlində cəmləşirdi. Dünyada elə bir şəhər, kənd, vilayət, ölkə, guşə yox idi ki, yeraltı damarları ilə Qaf dağlarına bağlanmasın. Allahın hansı ölkəyə qəzəbi tutsa, Hərkayıl onun su damarlarını kəsirdi, nəmliyin qarşısı alınır, orada quraqlıq və fəlakət baş alıb gedirdi; bütün bulaqlar, arxlar, çaylar quruyur, bitkilər, otlar susuzluqdan məhv olurdu. Zəlzələnin də baş verməsinə səbəb tanrının insanlara qəzəbidir. Hərkayıl ulu Allahdan əmr alan kimi, adamları qorxutmaq məqsədilə o diyarın Qafdakı damarlarını bərk-bərk silkələyir, nəticədə yerin altı üstünə çevrilir, ya da yer yarılıb, bütün canlıları udur. Hərkayıl deyirdi: «Tanrının buyruğu olsa, Qaf dağından keçən bütün damarlara küy vuraram, dünya cəhənnəm tək canlıların başına daralar. Lakin Yaradanın qayğısı ilə çoxlarının qulluğunda dururam, böyük günah işlədənlərin isə yaşadıkları ərazilərin

damarlarını burub onları min cür əziyyəyə düşər edirəm». Dünyanı idarə edən Qaf dağı nəhəng öküzün başındakı 2 buynuzunun arasında yerləşir. Bu öküzün böyüklüyü 1000-illik yol məsafəsinə bərabərdir.

Qaf dağının qoruyucusu Hərəkayıl yunanlara saklardan keçən mifik mədəni qəhrəman Heraklı xatırladır. F.Cəlilov hələ keçən əsrin 80-ci illərində Heredota istinadən belə bir fikir irəli sürmüşdü ki, bu obrazın mənşəyi prototürk tayfalarına bağlıdır. Müqayisə üçün türk eposlarının özəyində duran «Qoroğlu/Koroğlu» mifinin tarixi köklərinə baş vuraraq yazırdı ki, «Koroğlu adının qədim anlamı, semantikasını ilə gerçəkləşən qəhrəmanlıq səfərləri yunan və italyan mifologiyasında dəyişmədiyi kimi, adın özü də tərcümə olunmadan saxlanmışdır: Kor-oğlu – azər; Qor-oğlu – türkmən; Her-akle(s) – yunan; Xer-okle – etrusk; Her-(o)kul(s) –latın. Beləliklə, saqat soykökü rəvayətinin yunanlı informatoruna görə, Herakl saqatların ulu babası olan Skitin atasıdır. Herakl isə yunan mifologiyasında Olimpin baş tanrısı Zevsin dünya gözəli Amenadan doğulan oğludur» [3, 92-93]. Kırım əhalisinin dilindən yazıya alınmış «Herakl və skiflər» adlı mifdə göstərilir ki, Herakl öküzlə boya-başa çatdığı diyarda yer şumlayırmış. Toxumları səpib qurtarır, dincini almaq istəyir. Hava soyuq imiş, onu göy çəmənlikdə qəflətən yuxu tutur. Ayılanda görür ki, atı və arabası yoxdur. Peşimançılıq çəkən Herakl axtarışa başlayır. Xeyli gəzib-dolaşandan sonra qarşısına qəribə bir məxluq çıxır ki, bədəni bədən yuxarı gözəl qız, kəməri yerindən aşağı isə ilan idi. Təəccüblənərək ondan soruşur: «Sən kimsən?» İlan-qadın cavab verir: «Mən Apa (Ana) ilahəyəm». Herakl xəbər alır: «Apa tanrı, sən mənim atımı görməmişən?» İlan-qadın deyir: «Atın və arabanı mənədir. Onları ancaq bir şərtlə sənə qaytararam: bir müddət burada qalıb mənim ərim olacaqsan». Herakl payı-piyada dünyanın o biri başında yerləşən vətəninə dönə bilməyəcəyini anlayır və Apa tanrının yanında qalmağa razılaşıq. İlan-qadın atı və arabanı qaytarmağa tələsmir, ona görə ki, Herakla vurulmuşdu. Onlar o vaxta qədər birlikdə yaşayırlar ki, üç uşaqları dünyaya gəlir. Bundan sonra Apa atı və arabanı Herakla verib deyir:

«Səndən ayrılmaq istəməsəm də, yurdun üçün darıxdığını duyuram. Verdiyim sözün üstündə dururam. Atını və arabanı geri qaytarıram. Ancaq söylə görüm, oğlanların böyüyəndən sonra nə edim? Onları sənin yanına yollayım, yoxsa öz ölkəmdə saxlayım?» Herakl belə qərara gəlir: üstü qızıl kasalı kəmərini belindən açır, sonra yayını dartıb gərilməmiş ipi bağladığını və oxu necə atdığını göstərir. Onları Apa tanrıya verib bildirir: «Oğlanlarım böyüyüb kişiləşəndə qoy kəmərimi bellərinə bağlasınlar və yayımı çəkib sahmanlasınlar. Kəmərım onlardan hansının belinə gəlsə və kim yay-oxumu mənım kimi sahmanlaya bilsə, yanında saxla. Yayımın gərilməmiş ipini bağlamağı bacarmayanı və kəmər belinə gəlməyəni qov getsin». İllər keçir. Heraklın oğlanları böyüyürlər. Apa tanrı atalarının kəmərini və ox-yayını gətirib övladlarının qarşısına qoyur. Kəmər iki oğlunun belinə çox geniş olur. Onlar qızıl kasaların ağırlığını daşıya bilmir. Böyük və ortancıl qardaşın yayın gərilməmiş ipini də çəkib bağlamağa gücləri çatmır. Hər ikisini ölkədən qovurlar. Heraklın kəməri üçüncü oğulun belinə gəlir və o, yayı atası kimi qaydasına salıb oxu sərrast atır. Bu, kiçik oğul Skif idi. Skif ölkədə Apa tanrının himayəsində qalır və ondan skif tayfası törəyir. Skiflər Heraklın öküzlərlə yer şumladığı Tavr və Dnepr ətrafı çöllərdə məskunlaşırlar. Göründüyü kimi, prototürk tayfalarının kök saldığı ərəzilərin müasir əhalisinin yaddaşında Herakl mənşəcə yunanlı deyil. O, türkün bir qolunun ulu əcdadı Oğuz kimi üç oğlunun içərisindən ancaq ox-yayla bağlananı seçib yeni nəslin başında durmasına razılıq verir.

Bizə elə gəlir ki, «Munisnamə»də «Hərkayl/Qerkayl» kimi xatırlanan demiurq daha dərin qatlardan gəlir və «Avesta»dakı «Hara-Bərazayt»ın, yunan-sarmat-skiflərdəki «Herakl»ın, türk-azərbaycanlılardakı «Qoroğlu/Koroğlu»nun kökünün başlanğıcında dayanır. Çünki sadalananların hamısı dağla bağlanır, işıq-qaranlığı, göy-yeri mənalandırır.

Hərkayıl-Koroğlu mifinin mayasında duran motivlər çox qədim zamanlardan Qərb dünyasının diqqətini özünə cəlb etmişdir. Belə ki, Bizans tarixçisi Prisk Atillanın sehirlı qılıncıdan bəhs açaraq bildirmişdi: «Təbiidir, Atilla elə zənn etməli idi ki,

onu böyük uğurlu tale gözləyir. Mars qılıncı tapılında o, buna daha çox inanmağa başlayır. Mars qılıncını skif çarları həmişə öz yanlarında saxlayırdılar [190, 59]. Prisk qılıncın necə meydana gəlməsini də Qafqaz və Kiçik Asiya skiflərinin əfsanələrinə əsasən açıqlayır. Bir naxırçı görür ki, ilxısındakı düyə axsayır. Heyvanın qıçında elə böyük yara əmələ gəlib ki, səbəbini aydınlaşdırmaq çətindir. Naxırçı narahatlıq keçirərək qanlı izə düşür və yerə basdırılmış qılıncı rastlaşır. Demə, düyə qılıncın şiş ucunu basıbmış. Naxırçı yeri qazıb qılıncı çıxardır və Atillaya hədiyyə aparır. Prisk yazır ki, «O, qılıncı böyük sevinclə qarşılایır və özünü elə sadələvh göstərir ki, guya dünyanın hakimi seçilmişdir, çünki qılınc Marsdan (müqayisə et: «Koroğlu» eposundakı Misri qılınc ildırım daşından düzəldilir. Mahiyyət etibari ilə epizodların oxşarlığı və qılıncların adlarındakı səsleşmə təsadüfi deyil) idi. Bu, onun müharibələrdə üstünlük qazanacağından xəbər verirdi» [190, 60]. Bu fakt göstərir ki, Koroğlunun Misri qılıncı haqqındakı mifik təsəvvürlər Qafqazda yaşayan skiflərə və hunlara bəlli idi. Məhz Atillanın tarixi qəhrəmanlığı çağlarında yerə basdırılmış sakral silahı İldırım (Mars) qılıncına çevirmişdilər. Lakin Koroğlunun Hərkayıl, Targi-Tay, Herakl və Atilla ilə bağlanan kökləri çox dərin qatlarda yerləşsə də, mif motivin eposlaşması son orta əsrlər dövrünə düşür. B.A.Karriyevin sözləri ilə desək, «Koroğlu»nun Azərbaycanda doğulan tarixi nüvəsi mövcud epik folklor ənənələri əsasında qurulmuşdur. Eposlaşanda mif yaradıcılığı elementlərindən uzaqlaşdırılmış, gerçək törən quruluşu və normal təsəvvürlər əks etdirilmişdir» [207, 8]. Lakin epik ənənədə Koroğlu xəttinin bir çox xalqlar arasında geniş yayılması Azərbaycan mifik təfəkkürünün təsiri kimi qiymətləndirilməlidir. Beləliklə, mifik Dünya Dağı Elburusun qoynundakı qoşa bulaqdan dirilik suyunu içən Koroğlu–Hərkayıl sonralar işığın, odun da qoruyucusu olmuşdur.

Oğuz mifi və Quz/Qazlıq dağı. Azərbaycanlıların təsəvvürünə görə, yaşadıkları ərazidəki dağ silsiləsinə ulu əcdad Oğuzun şərəfinə Quz («Dədə Qorqud» eposunda Qazlıq dağı kimi xatırlanır) adı verilmişdir.

Tarixçi **Y.Yusifov b. e. ə. VIII əsrin sonu – VII əsrin əvvəllərində** Azərbaycanda yaşayan əhalinin etnik tərkibindən bəhs açaraq bildirir ki, sak, massaget, sarmat, türk tayfaları mənbələrdə bəzən **skit** xalqı kimi qələmə verilmişdi. «Skit» adı isə mixi qaynaqlarda işquz // aşquz şəklində əks olunmuşdur. Dəqiq mənası məlum deyil. Bu etnonimi **iç quz // iç oquz** («içəri quz», «içəri oğuz») kimi də mənalandırmışlar. Bu oxşatma oğuzların tarixini daha qədimə aparır» [13, 118]. Ola bilsin ki, F.Ditsin də fikirlərinin əsasında mixi qaynaqlardakı «işquz» // «aşquz»un «iç oğuz»la əlaqələndirilməsi durmuşdur. Bu ifadələr yurdumuzla bağlı qədim, mənası anlaşılmaz başqa sözlərin də izahında açar rolunu oynayır. Belə ki, ulu babalarımızın ən əski əmək fəaliyyəti qoyunçuluqdur – desək, yanılmazıq. İlk çobanın həmyerlimiz olması barədə A.Düma yazır ki, Qafqaz - öz adının yaranmasına görə qədim allahlardan birinin törətdiyi cinayətə borcludur. Saturn atasını şikəst edəndə və övladlarını diri-diri udanda Yupiterin (öz oğlunun) müqaviməti ilə qarşılaşır, möhtəşəm döyüşdə tar-mar edilib meydandan qaçır. Qərib diyarlarda gəzib dolaşarkən qoyun sürüsü ilə Assuriyanı Ərməndən ayıran Pifaq dağına (Strabona görə, Tıqr çayı mənbəyini bu dağdan alır) yollanan Qafqaz (Quz) adlı bir **çobanla** rastlaşır. Qafqaz ehtiyatsızlıq edib, qaçanın qarşısına sürüsü ilə sədd çəkir. Saturn qəzəblənib qılınc zərbəsi ilə onu öldürür. Yupiter bu cinayətə nifrət oyatmaq məqsədi ilə şəhid çobanın adını əbədləşdirir və bütün dağ silsiləsini «Qafqaz» adlandırır. Eləcə də «Yupiter Qafqaz dağlarının ən uca zirvəsi Kazbeqdən (Quz bəy) intiqam silahı kimi istifadə edir» [189, 18].

Əsətirdən görüldüyü kimi, Qafqazın qədim sakinləri çoban sənətini xeyirxah tanrıların sevdiyi iş zənn etmiş və böyük həvəslə nəsildən nəslə ötürmüşlər. Qafqazın əsas hissəsinin əbədi sakinləri olan Azərbaycan türklərinin çobanlıqla bağlı nəğmələrinin geniş yayılması və bizim günlərimizdək el arasında xüsusi adla (sayaçı sözləri, yaxud çoban nəğmələri) mərasimlərdə oxunması da fikrimizi təsdiq edir.

Qədim roma miflərində şəhid çoban kimi xatırlanan «Qafqaz»da və dağ zirvəsi «Kazbek» («**QAZ**bək» // **QUZ**bəy» //

Oğuzbəy») sözündə türk mənşəli hissəciklərin olduğu şübhəsizdir. Birincinin ikinci hecasında «qaz // quz», ikincinin isə əvvəlində «kaz // qaz // quz» komponentlərinin mövcudluğu göstərir ki, «işquz // aşquz // iç oğuz» tayfaları çox əski çağlardan Azərbaycanın dağlıq və dağətəyi sahələrində məskunlaşmışlar. Maraqlıdır ki, «Dədə Qorqud» dastanında da bu dağın adı «Qafqaz» sözünün məhz ikinci hissəsinə («qaz»)a məkan anamlı sözdüzəldici «lıq» şəkilçisi artırılmaqla yaranır: «Qaz // lıq».

Hec şübhə yoxdur ki, oğuzlar öz ulu əcdadlarının xatirəsini əbədiləşdirmək məqsədi ilə dağ silsiləsinə «Oğuz» adı vermişlər və dağa Azərbaycanda türk qadınlarının «qaynatam» – deyə bu gün də müracət etməsi təsadüfi deyil. Oğuz mifologiyasında nəslin qadın tərəfi bütün hallarda kənardan gəlmədir (bu mənada Oğuz gəlinlərin atası deyil, qayınatasıdır). Bu, başlanğıcda nəslin ilk nümayəndəsinin möcüzəli iki qızla – göydəki göy işıq şüasıyla yerə enən mələksima və gölün ortasındakı ağacın koğuşunda oturmuş gözəllə evlənməsindən irəli gəlir. Oğuz elinin ilk gəlinləri hər iki halda kənar dünyalardan göndərilir. Başqa xalqların mifologiyasında isə lap başlanğıcda qohumla – bacı-qardaşla ailə qurub icdivacda olmadan nəsil artırmaq mümkün olmur. Misirlilərin doqquz böyük tanrısı haqqındakı geliopol yazılarında bacı-qardaşla nikaha girir. Xristian və islam inanclarında insan Böyük Qəzadan sonra Nuhun oğul-qızlarının bir-biri ilə evlənməsi nəticəsində artıb çoxalır. Lakin türkün təsəvvüründə bacının qardaşla cinsi bağlılığına rast gəlmirik. Ailənin qadın tərəfi bütün hallarda kənar nəsilədən gətirilir. Oğuz altı oğlunu və iyirmi dörd nəvəsini qonşu türk tayfalarının (yəni oğuz olmayan) qızları ilə evləndirir. Bu səbəbdən də oğuzlarda qadınlar nəslin ilk ərini özlərinin ata-babaları deyil, qayınataları sayırdılar. Oğuzun adı dağla eyniləşdirildiyindən onlar həmişə üzvlərini uca zirvələrə tutub dağlardan uğur diləyər, uzaqlarda – döyüş və səfərlərdə itib-batmış ərlərini, övladlarını ondan istəyərdilər.

«Dirşə xan oğlu Buğac xan boyın»da «Qazlıq» sözü iki mənada işlənir. **Birinci anlamda** Qazlıq dağ adıdır, «Qafqaz» sözünün yerini tutur. Məsələn:

Nə, **Qazlıq tağı**, aqar sənin suların?
Aqar kibi aqmaz olsun!
Bitər sənin otların, **Qazlıq tağı**,
Bitər ikən, bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, **Qazlıq tağı**,
Qaçar içən, qaçmaz olsun, taşa dönsün!.. [58, 349].

Oğlunu al-qan içində görən ananın Qazlıq dağına müraciətlə oxuduğu nəğmədən görünür ki, qarğış birbaşa nəsil törədənin özünə yönəlmişdir, suların axmaması, otların bitməməsi övladın olmaması demək idi. Ulu bir soyun kökünün kəsilməsi təhlükəsi qarşısında aciz qalan qadın qaynatası Oğuz – Qazlıq dağına ona görə ah-nalə yağdırırdı ki, onun törəmələri – Dirse xan və başının adamları şər yolunu tutmuşdular, tərədən-dırnağa yalana uymuşdular. İş o yerə çatmışdı ki, ata öz doğma övladına qıymış, arxadan onu xaincəsinə oxlamışdı. Bu mənfur əməldə Oğuz nəslinə son qoymaq məqsədi güdülmüşdü. Diqqət yetirin, başqa mifik inanlarda şər, yalan insanlar arasında baş alıb gedəndə Yaradıcı qəzəblənib yer üzünə elə belə göndərir ki, bütün canlıları sıradan çıxarsın. Yaradıcının funksiyasını öz üzərinə götürən Qazlıq dağı – Oğuz isə Xızırı imdada yetirib sinəsində bitirdiyi dağ çiçəyini ana südü ilə birlikdə ölümcül övladın yaralarına məlhəm edir. Bir növ onu təzədən dünyaya qaytarır ki, şərin qarşısını alsın.

İkinci anlamda, «Qazlıq» sözü at adı kimi təqdim olunur:

Yalısı qara **Qazlıq atın** butun bindin...

Yaxud:

Yaralanub **Qazlıq atımdan** enməyincə... [58, 38].

Görəsən, ulularımız nə səbəbə atlarını müqəddəs dağın adı ilə çağırırmışlar? Bunu at kultu kimi yozmağa heç bir əsas yoxdur. Əslində «Qazlıq atım» kəlmələrindəki ilk söz dağ anlamında deyil, əski mənasında işlənir, yəni oğuzun atı // oğuz atı. Tayfaya,

elə məxsusluğuna görə at növlərinin fərqləndirilməsinə tarixdə çox təsadüf edilir, məsələn, ərəb atı, misir atı, rum atı, Qarabağ atı. Deməli, eposda «Qazlıq at» deyəndə, «Qafqaz atı», yaxud «Qazlıq» adlı at fikri çatdırılmır, çünki oğuzların atından, türkə məxsus atdan söz salınır. «Qaz» komponentinə artırılan «lıq» isə hər iki halda məkan anlamındadır: birinci, «Qazlıq» (dağ) – Oğuz yurdu, ikinci, «Qazlıq» (at) Oğuz yurduna məxsus at deməkdir. Bibliyada, Quranda, ərəb və fars mənbələrində Qafqaz sözünün ikinci hissəsi «qaz» atılır və Kaf // Qaf dağı şəklində xatırlanır. Mifik əhvalatlarda hətta dünyanı su basandan sonra Nuhun gəmisinin quru sahəyə çatdığı yer də Qaf adlanır. Azərbaycanda yaşayan oğuzlar isə sözün əvvəlini ixtisara salıb həmin dağa «Qaz» // «lıq» deyə müraciət etmişlər. Bizə elə gəlir ki, lap əski çağlarda işquzlar // iç oğuzlar Qafqazda məskunlaşdıqlarından ora ulu ataları Oğuzun adını qoymuşlar, tələffüzdə «quz» sonralar «qaz» formasına düşmüşdür. Türk olmayan tayfalar isə həmin kəlməni təhrif edərək «Qaf» şəklinə salmışlar. Yəhudi və ərəblərin müqəddəs kitablarına ikincilərdən keçmişdir. Şərqə hücumları zamanı qədim romalıları yerli sakinlərdən hər iki deyilişi eşitmiş və birləşdirib «Qafqaz» şəklinə salaraq işlətmişlər.

«Dədə Qorqud» eposunun əsas obrazlarından birinin adında da ilkin təsəvvürlərə söykənən hissəcik iştirak edir. «Qazan» şəxs adı həm oğuznamələrdə, həm də tarixdə geniş işlənir, tamamilə türk mənşəli söz olması heç kəsdə şübhə doğurmur. Elə isə sual doğur: bu, hansı mənə yükünü daşıyır? Bizcə, sözün birinci hissəsi məhz «Qazlıq»da olduğu kimi «qaz // quz // oğuz» deməkdir. «Qazan» bütövlükdə isə «Oğuz xan»ın təhrif olunmuş formasıdır. Eposun XI boyunda əsir alınan Qazanın düşmənin «Qopuz çalib, bizi öy!» təklifinə verdiyi nəzmlə uzun-uzadı cavabını diqqətlə nəzərdən keçirdikdə fikrimiz təsdiqlənir. Belə ki, Qazan orada elə məsələlərdən danışır ki, əvvəlki boylarda və ümumiyyətlə, eposdan oxuculara tanış olan mühitdə onların baş verməsi mümkün deyil. Qeyri-adi mifik qüvvə ilə (əjdaha) vuruşur, şəhərlər, qalalar istila edir, Hindistandan Sürməliyə, Harun elinədək at çapıb qoşun yeridir və sanki Qazan özünü Oğuz xanın yerində hiss edir, onun kimi davranır. Burada əjdahadan

qorxmamasını, ona qalib gəlməsini söyləməklə Oğuzun kıyatı (şəri, zülməti təmsil edən qorxunc heyvanı. Onu canavar kimi də təqdim edirlər) öldürməsi arasında səşləşmə, yaxınlıq var:

Yeddi başlı əjdahaya rast gəlib yetişdim.
Heybətindən, qorxusundan bu sol gözüm yaşardı
«Hey gözüm, bir ilanda nə var belə, qorxdum!» – dedim,
Mən onda da «Ərəm, bəyəm» deyə öyünmədim.

Sonra Qazan Əmman²¹ sahilindəki kafir şəhərinə gedir, orada:

«Tanrı mənəm!» deyirlər su dibində azqınlar.
Düzü qoyub, tərsini söyləyir qız-gəlinlər.

Bununla sanki Oğuz xanın Qıl Baraklarla döyüşünü yada salınır.

...Ağca qala Sürməlidə at oynatdım,
Atla Harun²² elinə çəpdim, çətdim.

Bəlkə də bu misralarda Oğuzun Şamdan, Dəməşqdən keçib Firəngistana yürüş etməsinə işarə olunur.

Belə çıxır ki, eposun ilkin variantlarında Qazanla Oğuzxan eyni obraz funksiyasını daşmışdır.

Göylə Yer in birliyi, yəni yaradıcının insanlara, təbiətə yaxınlığı. İlk in təsəvvürlərə görə göy yerdən aralı deyildi. «Qabaxlar göy yerə yaxın idi. Adamlar bir-birini öldürüb qan tökürdülər, bərəkətin qədrini bilmirdilər. Bunu görəndə tanrının qəzəbi tutdu, göyü yerdən uzaqlaşdırdı» [17, 35]. Sonralar bu təsəvvürlər esxataloji xarakter almış və dünyanın məhvi şəklinə salınmış, göyün – yaradıcının üz döndərməsinin səbəbi insanların

²¹Hind okeanı

²²Bizim eradan əvvəl yaşamış varlı, xəsis hökmdar.

şərə, pis əməllərə meyl etmələri ilə izah olunmuşdur. «Əzəli yer üzündə heş nə yoxuydu. Elə vaxd öz-özünə cəlif keçirmiş. Sonra heyvanlar, cücülər, otdar, ağaşdar yarandı. Lap axırda Allah adamları yaratdı. Bullar yer üzündə o qədər artıf törədilər ki, dünya bullara darriğ elədi, insannar başdadılar bir-birinə pisdih, paxıllıq eləməyə. Bunu görəndə Göy acıxlanıf yerdən aralandı. O vaxtdan da bərəkət azalıf, çörəh daşdan çıxır» [16, 35].

Nizamidə də həmin inancın eyni şəkildə izahına rast gəlirik:
Ey uca göyü yerdən qaldıran,

...Səcdədən boyun qaçırmış o nəəhlin isə
Qapısı qıfıl üstündən bağlandı» [73, 15].

Dünyanın yeddi qatda təsviri. Azərbaycanlıların mifoloji təsəvvürlərində «Göyün yeddi qatı var. Birinci qat torpaxdı ki, qara camahat yaşayır. Sonrakı qatlarda huri-pərilər, qılmannar, peyğəmbərlər yaşayır. Lap yeddinci qatda isə allah öz taxtında oturub dünyanı idarə eliyir» [16, 35].

Nizamidə bu məsələyə ikili münasibət özünü göstərir:

a) islami görüşlərdə olduğu kimi dünya doqquz qatdan ibarətdir:

«Doqquz fələk öz gözlərindən ona kəcavə düzəltdi.

Zöhrə və Ay ona məşəltutan oldular» [75, 27].

v) eləcə də mif mətnində verildiyi kimi dünya yeddi qatda təsvir edilir:

Yeddi göyün bir zərrəsi olan biz,
Sənin yeddi xaricindən xaricik [74, 16].

Yaxud:

Sən fələyə yeddi düyün vurdunsa,
Onunla yetmiş düyün açdın [72, 18].

«Munisnamə»də isə dünya qırx qatlı təsvir edilir.

Dünya yaranmamışdan əvvəl ancaq yaratıcının (Allahın tək halda) mövcudluğu. Əksər mifoloji sitemlərdə yaratıcıdan əvvəl də yaşayışın olması göstərilir. «Avesta»da əsas yaratıcı Hörmüzdən əvvəl səkkiz allahın varlığından söhbət gedir. Yeri, Göyü yaradan Hörmüzün dünyaya gəlməsi üçün Zurvan min illər boyu qurbanlar verir. Deməli, hardasa başqa varlıqlar mövcud idi ki, onları qurban da kəsirdilər. Yaxud yunan mifologiyasında dünyanın əsas elementlərini köməkçi allahlar vasitəsi ilə yaradıb idarə edən Zevsdən əvvəl Kronun icadları olmuşdur. Belə sistemlərdə dünyanın başlanğıcı dumanlı təsvir edilir və insanların sitayiş etdiyi əsas yaratıcılar onlaradək qurulan dünya modelində restovrasiya (köklü dəyişikliklər) edirlər, bir növ onu durğunluqdan çıxarıb hərəkətə gətirirlər, tamamlayırlar. Yaratıcının mütləqliyi, daimiliyi, vahidliyi, birinciliyi, ilkinlərin ilkini olması ideyası Azərbaycan mifik görüşlərinin müxtəlif qaynaqlarında (arxaik nağıl, qəhrəmanlıq eposu, klassik ədəbiyyatdan başlamış son zamanlarda xalqın dilindən yazıya alınan inanclara, mif mətnlərinə qədər) özünə geniş yer tapır. Məsələn, «Lap qabaxlar allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bu suyu lil eliyir. Sonra bu lili qurudup torpax eliyir. Sora torpaxdan bitkiləri cücərdir. Onnan sora da torpaqdan palçıx qəyirip insannarı yaradır, onnara uruh verir» [16, 35].

«Sənin varlığın özündədir, Səndən əvvəl heç bir varlıq olmamışdır» [74, 15]. - deyən Nizamiyə görə, allah əvvəl göy qatlarını, sonra isə sudan yeri yaradır, insanları orada yerləşdirir və yağış damcıları ilə torpağı cana, bərəkətə gətirir. Maraqlıdır ki, xalqdan toplanan mifdə olduğu kimi, Nizamidə də suyun günəş istisi ilə qurudulub qatı məhlula, isti məhlulun soyudulub yaş torpağa çevirməsinə işarə olunur. Mifik təsəvvürə görə, tanrı göyləri qurub ucaltmış, Yeri isə onların güzərgahı etmişdir. O, günəşdən də parlaq gövhərləri bir damcı sudan yaratmışdı... Hər şey onun bir əmrinə bənd idi. «Yağ» deməyincə göy yağdırmazdı, «gətir» deməyincə, torpaq məhsul gətirməzdi... Şair ulularımızın yaratdığı barədə təsəvvürlərini öz bədii təxəyyülündən keçirərək belə təsvirə gətirirdi: Tanrı «İstini, soyuğu, qurunu və yaşı biri-

birilə əndazəsincə qarışdırıb elə bir kainat yüksəltmişdir və onu elə bəzəmişdir ki, ağıl ondan yaxşısını təsəvvürünə gətirə bilməz» [73, 22]. Nizamiyə görə, Allah «var ikən hələ uca (göylər) və yastı (yerlər) yox idi, indi mövcud olanlar olmayanda da o, var olacaq». Deməli, XII əsr Azərbaycan kosmoqonogiyasında da hər şey məhvə məhkumdur, dünyanın əvvəli və sonu vardır, əbədi qalan birçə yaradıcıdır – Allahdır.

Dünyayaratma. «Dünya haqqında mif modeli müxtəlif xalqların erkən düşüncəsində özünəməxsusluqlarla şərtlənsə də onun bədii təfəkkür üçün ümumi olan cəhətləri və xüsusiyyətləri də, vardır. Erkən mədəniyyətlərin müxtəlif etnik-mədəni sistemlərini bərpa etmək, hər bir xalqın ümumdünya mədəniyyətindəki yerini və onun yaranmasındakı rolunu müəyyənləşdirmək, tarix səhifəsində hər bir xalqın yaradıcılıq ənənələrinin meyl və istiqamətlərini öyrənmək üçün mifologiya ən mötəbər mənbələrdəndir» [68, 129-130]. Bu mənada «Munisnamə»ni XII yüzilliyə aid Azərbaycan mifologiyasının məlumat kitabı adlandırmaq olar. Burada dünyanın əsas elementlərinin həmin dövrə qədərki görüş sistemlərindən (animizm, antropomorfizm, totemizm, dualizm, şamanizm və monoteizm) götürülüb islam prizmasından keçirilən modelinə rast gəlirik. Həmin modelə görə, yüksəklərdən yüksək olan Allah hər şeydən əvvəl yeddi qapılı cəhənnəmi yaratmışdır. Sonra o, oddan iki məxluq düzəldib, şir cildində olanı Halid, diş canavar cildində olanı isə Salit adlandırmışdır. Onlar nəhənglərin nəhəngi idilər. Şir-Halidin quyruğu əqrəb, canavar-Salitın quyruğu isə ilan quyruğu kimi idi. Allah bir dəfə hər ikisinə silkələnməyi əmr edir, onların üstündən saysız-hesabsız əqrəblər, ilanlar tökülür. Cəhənnəm ildə iki dəfə (istidən və soyuqdan) qaynayır və püskürüb nərildəyir. Qaynamadan bərk həyəcanlanan cəhənnəm dəniz suları kimi coşub-daşır, onun dalğaları ilanlardan bəzilərini götürüb yer üzərinə atır. Yayda bərk istilərin və qışda isə şaxtaların düşməsinin səbəbi cəhənnəmin qaynamasıdır (bir qədər sonra isə bunun səbəbi başqa cür izah olunur). Allahın əmri ilə Halid Salitlə evlənir. Salit hamilə olur, vaxt çatanda yeddi ərəkəç, yeddi diş uşaq doğulur. Böyüyəndən sonra Allah ərəkəcləri

dişilərlə evləndirir. Sonra Allah ilk insanı – Adəmi yaradır, ərəkələrin altısı Adəmə boyun əyir, İblis adlanan yeddincisi isə imtina edir. Allah İblisi lənətləyir. Altı qardaş – Haris, Yaksak, Müzir, Əbuməza, Rəviyə və Sarisdən olan övladlar xeyirxah ruhlardı, gözəl pərilərdi, İblisdən doğulanlar isə divlər, cinlər, şər ruhlardı.

İşığın və qaranlığın qoruyucusu **Bərhayıl** sağ əlində Günəşi, sol əlində isə Ayı tutur. Onun sağ əli gündüzü, sol əli isə gecəni yaradır. Gündüzü yaradan əl Şərqə, gecəni yaradan əl Qərbə doğru uzanır. Əgər Bərhayıl yorulub Şərqə doğru uzanan əlini göydən çəksə, bütün kainat zülmətə bürünər və heç vaxt səhər açılmaz. Bərhayılın göyə uzanan qolları arasında üstünə ağ və qara xətt cızılmış lövhə qoyulmuşdur. Bu lövhə ilin hər fəslinə uyğun olaraq gecə-gündüz mütənasibliyini qorumağa xidmət edir. Belə ki, Bərhayılın gözləri həmişə lövhəyə dikili qalır. O, gündüzlərin və gecələrin qısalıb-uzanmasını uyğun xətlərin uzanıb-qısalması ilə tarazlayır.

Bir əlini yerə dirəyən, digərini isə göyə dikən **Səhayıl** (qədim külək tanrısı Səbəyel bəlkə də bu inancdan yaranmışdır) dəniz suyunun və küləklərin qoruyucusudur. O, göyə yüksələn əli ilə sərt küləklərin, qasırğanın, yerə dikilən əli iləsə coşub-daşan dəniz sularının qarşısını alır. Əgər Səhayıl sol əlini yerdən götürsə, dəniz suyu kükrəyib bütün çölləri, düzləri basar, insanlar sulara qərq olar, boğulub ölər, sağ əlini aşağı salsa tufan, qasırğa qopar, dünya üzünü silib aparar, canlı varlıqlardan əsər-ələmət qalmaz.

Allahın yerdə yaratdığı varlıqlar dörd qrupda cəmləşir: *birincisi*, insanlardır ki, insan başlı, *ikincisi*, yırtıcı, vəhşi heyvanlardır ki, şir başlı, *üçüncüsü*, ev və yük daşıyan heyvanlardır ki, inək başlı, *dördüncüsü* isə yerdə qalan heyvanlar, quşlar və başqa zəif məxluqlardır ki, qırğı başlı dörd nəhəng mələyin himayəsi ilə təbii fəlakətlərdən, istilərdən, sərt saxtalardan, lənətlərdən, əzab-əziyyətlərdən mühafizə olunurlar.

Qeyd etmişdik ki, «Munisnamə»də dünyanın başlanğıcı bütün torpaqlara bağlanan böyük Qaf dağı nişan verilir. Mərkəzdə yerləşdiyi üçün dünya onun zirvəsindən noxud boyda

görünür. Qaf mavi zümrüddən qurulmuşdu... (Hərəkayıl haqqında mif əvvəlki bölmədə şərh olunmuşdur).

Dünyanı idarə edən Qaf dağı **nəhəng öküzün başındakı iki buynuzun** arasında yerləşir. Bu öküzün böyüklüyü minillik yol məsafəsinə bərabərdir. Mövcud dünyanın torpağı yeddi qatdır, dənizləri də yeddi nəhəng su məkanından, sahəsindən ibarətdir. Qaf dağından sonra 40 dünya təsvir edilir. Bu dünyaların hər biri mövcud dünyadan 40 dəfə böyükdür və 400 hissəyə parçalanır. Parçalanan hissələrin hər biri insanların yaşadıkları ölkələrdən 400 dəfə böyükdür. O dünyalarda zülmət yoxdur (Atəşpərəstlik təsəvvürlərində də dünya qızıl dövründə gecələrsiz təsvir olunur). Heç vaxt qaranlıq gecələr olmur, oralarda həmişəlik gur işıq məskən salmışdır. Bütün torpaqlar təmiz qızıldan, əksər əşya və predmetlər isə işıqdan əmələ gəlmişdir. O dünyaların sakinləri mələklərdir. Onlar nə insanları, nə də İblis kimi məxluqları tanımaq istəyir, nə cənnətdən, nə də cəhənnəmdən xəbərləri var. O 40 dünyadan o yana nəyinsə mövcud olub-olmaması isə bir Tanrıya məlumdur.

Məxluqları dünyanın bir qatından o biri qatına aparan vasitələr müxtəlifdir:

a) **Qanadlı at**, ona minən düşməməlidir, yoxsa ikinci dəfə belinə qalxa bilməz. Koroğlu otuz doqquzuncu gün tövlənin çardağından deşik açıb baxmasaydı, Qırat da həmin ata çevriləcəkdə;

b) **Mənzil başına on, doqquz və bir günə çatan sehirlə nəhəng quşlar** – Məlikməmmədi qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya qırx günə gətirən Simurq quşu onlardan biridir;

v) **Quş cildində olan Xızır**, bir göz qırpımında Qəribi doğma yurduna gətirir.

Dünyanın bir qatını digərindən ayıran vasitələrin təsviri daha orijinaldır. Keçiddə duran **mələyin boyu o qədər uzundur ki, ayağı yerdə, başı göydə yerləşir**. Onun qabağında göydən yerə pərdə sallanır, sonu dənizin dibinə çatır. Pərdənin ortasında ikitaylı qapı var, qapıdan işıq topasından ibarət qıfıl asılır, qıfıla isə şüadan möhür vurulur. (Adama elə gəlir ki, ulu babalarımız kompüterləşmiş, kənardan ultraşüalarla, əl, barmaq izlərini

toxundurmaqla idarə olunan müasir qapılardan danışırırlar). Qapıda **iki qoruyucu mələk** var ki, **başları ilə öküzə, bədənləri ilə qoyuna** oxşayırlar. Bu qapıdan o yana bir-birinə söykənən **iki dəniz** mövcuddur, birinin **suyu şirin**, digərininki **acıdır**. Bu dənizlərin hər ikisi eyni yerə tökülsə də, suları bir-birinə qarışmır, necə ki, yağ suda həll olunmur. İki dənizin arasında **cənnətə oxşayan bir ada** yerləşir. Orada çoxlu meyvə ağacları, müxtəlif cür quşlar, ətirli otlar, çiçəkli düzənlər var. Bütün quşların başları qızıldan, gözləri yaqutdan, qanadları xrizolitdən, dimdikləri mirvaridəndir. Onlar bir-birilərindən gözəldir. Adanın acı sularla əhatə olunan ortasında təmiz qızıldan ibarət, böyüklüyü təsəvvürə gəlməyən dağ var (**Qızıl dağ**). Şirin sular yalayan tərəfdə isə balıqlar kimi parıldayan **gümüş dağ** yerləşir. Hər dağın başında bir mələk oturur ki, biri şirin, digəri acı suyu qoruyur. Onlar bu suları bir-birinə qarışmağa qoymurlar. Dünyanın bütün sərvətləri bu iki dağda saxlanır. Dünyadakı bütün mədənlərin, faydalı qazıntıların mənbəyi qoşa dağlardır, şirin suların, bulaqların, yeraltı arxların, quyuların başlanğıcı şirin sulu; duzlu sulu arxların, quyuların başlanğıcı isə acı sulu dənizdir. Bu iki dəniz öz mənbəyini Allahın göydəki taxtının altından alır. Yaradıcı mələklərdən əvvəl bu dənizləri, adanı və oradakı qızıl, gümüş dağları yaratmışdı.

Dünya modelinin bu cür təsvirinə başqa xalqların mif sistemlərində təsadüf edilmir.

«Avesta»da dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürlər və Azərbaycan. Azərbaycanlıların kosmoloji təsəvvürlərində atəşpərəstlik sistemlərinin də təsiri güclü olmuşdur.

Bir sıra miflər xeyirlə şərin qarşılaşmasının səbəbini ətraflı göstərir. **Bir variantda** göstərilir ki, bu münafişənin bünövrəsi qızıl dövrün sonundan qoyulmuşdur («Avesta»da zaman üç /əslində dörd/ hissəyə bölünür – xeyirin hökmran olduğu qızıl dövr birincidir). Şərin meydana gəlməsi ilə kəskin qarşıdurma başlanır, qanlı müharibəyə çevrilir və Böyük qəza dünyanın məhvi ilə nəticələnir. Dünyanın sonuna yaxın dəhşətli soyuqlar düşür, qış torpağın üzərində olan bütün varlıqları dondurur,

nəhayət, hər şey od tutub yanır və dünyanın yenidən yaranması ilə hadisələr təkrarlanır.

İkinci variantda, nisbətən nikbin ruh hakimdir, xeyirin qələbəsinə təminat verilir. Burada dünyanın xilaskarı funksiyasını Zaratuştr (Zərdüştr) özü yerinə yetirir. Xeyirlə şərin Qızıl dövrdə başlanan müharibəsi peyğəmbərin yaşadığı çağlarda bütün dəhşətləri ilə davam etdirilir. Öz ideyalarını camaat arasında yaymaqla, o, şəri ürəklərdən qovub çıxartmağa çalışır, divlərlə mübarizə aparır. Xeyirin qələbəsi ilə zamanın üçüncü mərhələsi başlanır.

Əvvəlkilərlə müqayisədə nisbətən sonrakı dövrlərin məhsulu olan **üçüncü variantda** isə zürvanizm ideyaları zərdüştlüklə və məzdəkçiliklə eyniləşdirilir: əbədi zaman allahı Zürvan (ikiliyi – xeyiri və şəri özündə birləşdirən tanrı. Cinslər də – qadınlıq və kişilik onun bədənində eyniləşmişdi) dünyanı yaradacaq oğlunu doğmağa hazırlaşır. Valideyninin bətnində yerləşən Ahur–Məzd bu funksiyanı öz üzərinə götürməyə razılaşır, öz bilik, bacarıq və arzularını qardaşı Anhro–Manyu ilə bölüşür. Zürvanın məqsədini xeyirxah Ahur–Məzdən öyrənən Anhro–Manyu paxıllıqdan bilmir nə etsin. Qardaşının ondan tez doğulacağından ehtiyatlanıb atasının bətnini cırır və Ahur–Məzdən qabaq dünya işığına çıxır, ağalığ iddiasında olduğunu Zürvana bildirir. Ata dəhşətə gəlib diksinir və arzuladığı ikinci oğlunu doğur, onu görəndə isə özünə gəlir. Ona görə də əvvəl dünyanı qaranlıq, zülmət, şər bürüyür (axşam düşməyinin «şər qarışır» şəklində ifadə olunması bu mifik təfəkkürdən doğmuşdur), sonra Ahur–Məzdin xeyir dünyası – işıqlı aləm başlayır.

Zoroastrizmdə məkan və zaman sonsuz hesab edilir. Məkan iki hissəyə ayrılır: a) işığın heç vaxt tükənmədiyi sahə Xeyirə və Ahur–Məzdə məxsusdur; b) qaranlığın əbədi hökm sürdüyü yer Şərin və Anhro–Manyunun vətənidir. Sonsuz zaman «zurvan akaran» şəklində tələffüz edilir. Birinci söz Ahur–Məzdlə Anhro–Manyunu bətnində yetişdirən zaman və tale tanrısı Zürvanla bağlıdır və ehtimal ki, Azərbaycanda qədim ərazi adında (Şirvan) pasportlaşmışdır. İkinci kəlmə isə eyni anlamda Azərbaycan türk dilində indi də «axır» şəklində işlənir. Ahur–Məzd zamanının son

kəsiyini müəyyənləşdirib «zurvan xvadat» ifadələri ilə əks etdirir. İkinci söz rus dilindəki «xvatit» (bəsdir) feli ilə səsləşir.

Bütöv zamanın davamlılığı 12 min ildir və 4 (3 min illik) bərabər mərhələyə ayrılır.

Birinci 3 min il ərzində Ahur-Məzd dünyanı maddi şəkildə (manyav) deyil, ideya kimi formalaşdırır. Başqa sözlə, varlıqların özünü yaratmamışdan əvvəl hər birinin ayrılıqda xəyali obrazını düşünür. «Avesta»da bu prosesə «fravarş» deyilir. Birinci mərhələ başa çatanda qaranlıq aləmlə işıqlı aləmin kəsişdiyi yerdə Anhro-Manyu peyda olur. Gur işıqdan onun canına vəlvələ düşür və Ahur-Məzdin oxuduğu «Ahun-Varya» duasından vahimələnərək təzədən zülmət aləminə qayıdır. Anhro-Manyu Ahur-Məzde müharibə elan edir. Hər iki tərəf öz ətrafında güclü ordu formalaşdırır. Və bundan sonra dünyanın maddi doğuluşu başlanır. Hər tanrı öz xarakterinə uyğun yaradıcılıqla məşğul olur.

Qədim əfsanələrə görə, **ikinci 3 min il** ərzində Ahur-Məzd öz bədəni ilə bütün dünyanı, başı ilə göyü, ayaqları ilə yeri, göz yaşları ilə suyu, saçı ilə bitkiləri, ruhu ilə odu yaradır. «Avesta» bəşəriyyətin tarixində ilk yazılı sənəddir ki, orada Yer planeti çevrə şəklində kainatda dolaşan halda təsvir olunur. Özü də yastı diskə oxşar formada deyildir; çünki üç tərpənməz balinanın belində yerləşdiyi göstərilir. «Kürəvilik» anlamı ilk dəfə yerətrafi Böyük gəmi səyahətlərindən (Magellanın, Ameriqo Vespuçinin, Kolumbun) iki min il əvvəl ulu babalarımızın mifik-astroloji təsəvvürlərdə meydana atılmışdı²³. Eləcə də «Avesta» yaradıcılarına başqa planet və ulduzların hərəkət qanunları bəlli idi. Abidənin mətninə kainatda yeri dəqiq göstərilən elə göy cismləri daxil edilmişdi ki, onlar astronomlar tərəfindən yaxın çağlarda kəşf edilmişdir. Və bir çoxlarının da gələcəkdə açılacağı ehtimal olunur. «Zam» (Yer) həmişə «skarna» – «dairəvi» epiteti ilə yanaşı işlədilir. Dünyanın yer qatına «Dron» da deyirlər. Zaratuştrun «Dron» nədir?» sualına Ahur-Məzd cavab verir ki, «onu öz müdafiəniyə yönəltməlisiniz. Çünki Dron – dünyaya (Yer

²³Azərbaycan astronomu, filosofu və şairi Nəsirəddin Tusi də XIII yüzillikdə Marağa rəsədxanası yaradaraq dünyanın kürrəviliyini irəli sürmüşdür.

kürrəsinə) bənzər dairədir və onun çevrəsi boyu Alburz dağlarına oxşar çoxlu çıxıntılar var» [185, 25].

«Asman» (Göy) üç «padak»a (qata) ayrılır: Ulduz, Ay və Günəş. Ən yüksəkdə Günəş yerləşir. Ondan da yuxarıda «Haronman» («Alqış evi») – Ahur-Məzdin cənnət məkanı gəlir. Göyün lap aşağısında – dünyanın dibində devlərin zülmət səltənəti Ducahv («pis varlıqların məskəni») meydana gətirilir. Bu söz farslarda «duzax», türklərdə isə «tuzax» şəklində indi də işlənir. Orta hissə – işıqla qaranlığın, Xeyirlə Şərin qovuşduğu həyat sahəsi sayılır. Bura «Xeyir-Şər yeri» də deyilir. Anhro-Manyu devlərdən ibarət ordusunu yaradıb qaranlıq vasitəsi ilə məhz həmin hissədən göy qatına keçir, Yer üzündə gecəni yaradır və xoşbəxt ölkələrə doğru hücumu başlayır. Yer dinamik vəziyyətə düşəndən sonra göy cisimləri də hərəkətə gəlir, çayların, göllərin, dənizlərin suları axıb daşır, dağlar böyüyür.

VI əsrə aid bir şahmat əfsanəsi «Çatranq-namaq»da (Şahmat haqqında kitab) məşhur nərd oyununun atəşpərəstlər tərəfindən icad edildiyi göstərilir. Alimlər belə şərh edirlər ki, «şahmat» sözü iran-ərəb mənşəlidir. «Şah» fars dilində hökmdar, «mat» ərəbcə «ölüm» deməkdir [218, 2].

Qədim oyunun «şah öldü» ifadəsindən götürülməsi şübhə doğurur. Azərbaycan türklərinin dilində «mat» təəccüb bildirir: «mat qaldı». Bizcə, oyunun adı «hökmdar mat qaldı» (yəni təəccübləndi) qənaətindən yaranmışdır.

Əsərdə deyilir ki, şahmat və nərd taxtalarının ağ-qara xanaları, ağ-qara fiqurları (daşları), ağ-qara zərləri xeyirlə şərin mübarizəsini əks etdirir. Şahmatda yuxarıya doğru istiqamətlənən dörd ağ xana göyün, aşağıya doğru istiqamətlənən dörd qara xana isə yeraltı dünyanın – cəhənnəmin qatlarını bildirir və aşağıdan yuxarıya və sağdan sola ardıcılıqla düzülən 8 xana (4 ağ + 4 qara) əslində dünyanın tam strukturunu əks etdirir. Çünki «Avesta»nın ilkin mətnlərində kosmosun (göyün) dördqatlı modeli təsvir olunur:

- birinci, Ulduz orbiti – «xeyirxah düşüncə» diyarıdır;
- ikinci, Ay orbiti – «xeyirxah sözlər» məskənidir;

üçüncü, Günəş orbiti – «xerixah işlər, əməllər» mənbəyidir və

dördüncü xüsusi işıqlı göydür - Xeyir tanrısı Ahur-Məzd və onun ətrafı orada məskunlaşır.

Cənnət dördüncü qatda yerləşir və çox vaxt dildə «ışığı», «gül-çiçək içində üzən», «ətirli, rayihəli» «ən yaxşı» epitetləri ilə işlənir. Ahur-Məzd, Ölümsüz müqəddəslər, Zaratuştr, möminlər, başqa sakrallaşan varlıqlar orada məskunlaşırlar. Ölkənin, əyalətlərin dini başçıları da birbaşa «ışıqlı cənnətə» vəsiqə alırlar.

Üçüncü 3 min il müharibələr dövrüdür ki, həmin zaman başa çatanda Zaratuştr dünyaya gəlir.

Sonuncu 3 min il isə saoyantlar mərhələsidir ki, orada daha çox ekstaloji məsələlərə yer ayrılır.

Beləcə 12 min illik zaman tamamlanır, hər şey yenidən başlanır, daha doğrusu, düz yolda olan insanlar sonsuzluğa qovuşurlar.

Zaman mifologemi və təqvim mifləri

Təqvim mifləri rituallarla bağlı görüşləri özündə əks etdirir. Müntəzəm olaraq ilin fəsillərinin, aylarının, günlərinin bir-birini əvəz etməsi ilə təbiətin (günəşin çıxıb, batması ilə gündüz gecəyə çevrilir, onun istisinin azalıb-çoxalması, külək əsməsi, göy guruldaması, havaların açılıb-bozarması, soyuyub qar düşməsi, yağış yağması fəsilləri meydana gətirir) və bitkilərin dəyişib haldan-hala düşməsi (cücərməsi, yarpaqlaması, çiçəkləyib meyvə verməsi, çılpaqlaşması və s.) ilkin təsəvvürlərdə bir silsilə mifik obrazların kortəbii şəkildə yaranmasına təkan vermişdir. Bitki, heyvan və təbiət hadisələrində ruhun varlığı ideyası meydana gəlmişdir. Ulu əcdad dünyadakı varlıqların ölüb-dirilməsini (Yağış göy gurultusundan sonra damcılayır və çalalara yığılan suyun torpağa hopması ilə ömrünü başa çatdırır; bitki toxumu cücərib torpaqdan baş qaldırır, boyu uzandıqdan, bar yetişdirəndən sonra quruyur və ölür - bütün bunları insanlar özlərinin ana bətnindən çıxıb, böyüməsi, boya-başa çatması, qocalıb o dünyaya

köçməsinin analoqu kimi başa düşürdülər, ananın doğumdan qabaq ağrı çəkib çıxır-bağır salmasını isə göy gurultusuna bənzədirdilər) ruhların iki qütbə ayrılması ilə (xeyir və şər ruhlar) əlaqələndirmişlər. Bərəkət, bolluq gətirən hamı ruhlara ehtiram göstərüb sitayiş etmiş, yolunda qurbanlar kəsmişlər. Ölüm, fəlakət, quraqlıq, aclıq və soyuğu qoruyan ruhlara qarşı isə mübarizə yolları axtarmışlar. Əlbəttə, təqvim miflərində də ilkin yaranış motivlərinə müraciət olunurdu, lakin etioloji kateqoriyaya daxil olanlardan fərqli olaraq, əsas qayə, məqsəd yaranma, meydana gəlmə epizodları ilə deyil, yaranan varlıqların sonrakı funksiyalarında açılırdı. Məsələn, ən primitiv formada olan bir mifik təsəvvürü götürək: Günəş doğulur və torpağa can verir («Gün çıx, çıx, çıx...» mərasim nəğməsində Günəşin doğulması torpağın dirilməsi üçün arzulanır). Burada iki məsələdən söhbət gedir. Təqvim kateqoriyasının prizmasından baxanda günəşin doğulması məqsəd deyil, vasitədir. Əsas deyil, köməkçidir. Ulu əcdadın ritual vasitəsi ilə çatdırmaq istədiyi ideya torpağın canlanıb üzərində ağacları, bitkiləri yetişdirə bilməsidir. Başqa sözlə, etioloji miflərdə əsas diqqət Günəşin doğulması səbəbini aydınlaşdırmağa yönəlsə, təqvim miflərində Günəşin doğulandan sonrakı fəaliyyətinə, dünyadakı varlıqların xidmətində durmasına üstünlük verilir.

Təqvim miflərində hətta ayrı-ayrı illər, aylar, günlər belə mifik obraza, dünya modelinin detalına çevrilir. Məsələn: «Bir padşah görür ki, bının ölkəsindəki adamlar tez-tez illəri qatışdırırlar bir-birinə. Çünkü illərin adı yoxuymuş. Padşah fikirləşir ki, gərəh illərə ad qoyam. Durur çıxır səfərə. Ucardan, qaçardan, sürünərdən qabağına hansı çıxırsa onun adını verir bir ilə. Bının qabağına on iki canı çıxdığı üçün on iki də il adı düzəldir. Həmən cannılar binnardı: donuz, sıçan, pələh, dovşan, öküz, at, qoyun, meymun, it, quş, ilan, balıx. İllər də binnarın adınan addanır» [16, 55].

Mifdə adları çəkilən heyvanlar qədim Şərq təqvimində (çinlilərin, koreyalıların, yaponiyalıların və monqolların, eləcə də bu cür təqvimlərin ilk yaradıcıları hesab edilən Orta və Şərqi Asiya türklərinin) cüzi fərqlərlə təkrarlanır. İlin günlərə

bölünməsi Çin loğmanlarının müəyyənləşdirdiyinə görə, insan bədənində olan 365 əsas həssas nöqtə ilə bağlıdır.

Çinlilər əvvəllər ilin özünü deyil, onun on iki ayını heyvanlarla əlaqələndirirdilər, məsələn, yazın başlanğıcını dovşan, qış aylarını müvafiq olaraq siçan, öküz və pələng, qızmar yayı at, qoyun və meymun, payızı isə xoruz, it və donuz yaratdığını zənn edirdilər [205 31-33]. Lakin təqvim dövləti idarə etmə atributlarından birinə çevriləndən sonra (Çin imperatorları üçün təqvim ritualları tənzimləyən müqəddəs qanun idi, onu təhrif edənlər ağır cəza alırdılar) heyvanları illərə aid edən daha mürəkkəb sistemə keçmişdilər. Bizim mifdə olduğu kimi, on iki heyvan götürülür, onlar ilk növbədə göydəki ulduz sistemləri ilə, bürclərlə, sonra yerlə, dünyanı təşkil edən beş elementlə (ağac, od, torpaq, dəmir və su), nəhayət, beş işıq rəngi ilə (yaşıl \ göy, qırmızı, sarı, ağ, qara) əlaqələndirilirdi. Beş işıq (rəng) beş ünsürə aid olduğu üçün dəyişməz qalırdı: ağac -yaşıl \ göy, od - qırmızı, torpaq - sarı, dəmir - ağ, su isə qara göstərilirdi. Bu sistemdə beş planet də (planet adları monqollardan alınmışdı) cədvəldəki kimi sabit qalırdı: Pürev (Yupiter), Myaqmar (Mars), Byamba (Saturn), Tsolmon (Venera), Lxaqva (Merkuri). Bu sistemdə beş dəfədən bir ancaq heyvanlar başqalaşır. Əgər pələng ili birincilərin üstünə düşürdüsə, bütün ağaclar - bitkilər üçün ilin on iki ayı təhlükə gözlənilirdi, ikincilərdə od - günəşin istisi şiddətlənib hər şeyi tələf edirdi, üçüncülərdə torpağın altı - üstünə çevrilir, zəlzələ baş verirdi. Pələngin yerini öküz tutanda isə müvafiq olaraq, bitkilərin barı çoxalır, günəş səxavətini əsirgəmir, torpağın bərəkətini yığıb-yığırdırmaq olmurdu.

İlkin dövrlərin vaxt və zaman bölgüsü böyük mərhələlərdə təsəvvürə gətirilirdi. Qədim inkişaf etmiş mədəniyyətlərin bəzilərində zaman bölgüsü həmin təsəvvürlərə söykənirdi. «Avesta»da induist inamından (çiçəklənmə və uğurlarla müşayiət olunan qızıl dövr, hər şeyin xarablaşmağa başladığı dövr və məhv olma dövrü) fərqli olaraq, zaman sonsuz göstərilir: işığın, uğurun, bolluğun, ancaq xeyirin mövcud olduğu qızıl dövr, şərin meydana gəlməsi ilə fəlakətlərin, müharibələrin başladığı - mübarizələr dövrü və Xeyirin Şər üzərində qələbəsiindən sonrakı əmin-amanlıq

dövrü, yəni ilkin zamana qayıdı. Bir məsələ diqqəti cəlb edir ki, böyük və kiçik zaman bölgülərinin hamısında insan və onun taleyi ön planda durur.

İlin fəsilələrinin və günün hissələrinin insanın yaş dövrləri ilə əlaqələndirilməsi, yəqin ki, universallıqdan irəli gəlirdi. Başqa sözlə, ulu əcdad dünya modelini nəhəng canlı orqanizm kimi təsəvvür edir, hər şeyin onun analoqu olduğunu düşünürdü. Ona görə də mifoloji sistemin ümumi xassəsinə çevrilən antropomorfizm zamanın özünü də canlı şəkildə təsəvvürə gətirirdi, bu mənada il (misal çəkdiyimiz mifdə isə zamanın özü) doğulub böyüyən və qocalıb ölən insan kimi təqdim edilirdi. N.V.Braginskaya yazır ki, «Zamanın insan bədəni, zaman bölgülərinin (illərin, fəsilələrin, ayların, günlərin) isə bədənin hissələri ilə təsviri dünyanın qurbanlıq heyvan və insanların bədəninə hissələrindən düzəldilməsi haqqındakı miflə üst-üstə düşür. Belə ki, «Brihadaranyak-upanişad»ın birinci kitabında dünya - qurban kəsilən atdır, eləcə də il - onun gövdəsi, fəsilələr - gövdənin hissələri, ay və para ay - oynaqları, gündüzlər və gecələr isə ayaqlarıdır» [261, 614]. Qədim astroloqların hesablamalarında isə insan skeleti 360 sümükdən ibarətdir ki, bu da ilin günlərinə bərabərdir. Hətta bəzi müsəlman tayfalarında (qədim tyamlarda) 60 illik təqvim sistemində ayrı-ayrı illər Məhəmməd peyğəmbərin bədən üzvləridir, eləcə də ayın otuz günü Adəm peyğəmbərin dişləridir, üst çənəsi açıq Ay, alt çənəsi isə tutqun Aydır. Evenklərdə insan bədəni əks etdirən on üç aylı ilin ilk ayı başdır, sonrakı aylar yarı bölünür, birinci altı ay bədənin sol tərəfi ilə aşağı enib, ayaq barmaqlarına çatır, ikinci altı ay isə sol tərəflə əks qaydada təzədən başa doğru qalxır. Maraqlıdır ki, vaxtın bu cür bölünməsi geri qalmış xalqlarda bu gün də davam edir. Yeni Qvineyada ayın günlərini insan bədənin sol və sağ orqanlarına uyğunlaşdırıb saymağa yenidən başlamış və hələ ki, 27-28 - ə çatdıra bilməmişlər.

Azərbaycan miflərində də illər, fəsilələr, aylar və günlər insanla əlaqələndirilir. Daha çox qış, onun hissələri - böyük və kiçik çillə şəx qüvvələr kimi təsvir edilir. Qış özü isə qarı şəklində verilir: «Qış bir qoca qarıdı. Üç oğlu var: Böyüh çilə, Kiçih çilə,

Boz ay. Anaları birinci Böyüh Çiləyi yolluyur ki, get. Bu gedif gəlir. Anası deyir, nağayrdın? Deyir: «- Ocağın qırağına düzdüm gəldim». Sonra kiççih gedir. Gələndə anası deyir: «Nağayrdın?» Deyir: «-Ocağın içinə doldurdum gəldim». Axırda Boz ay gedir. Gələndə anası genə soruşur ki, bə sən nağayrdın? Bu cavaf verir ki, ocaxdan çıxartdım gəldim» [16, 56]. Sonradan nağıl və dastanlarımızda özünə geniş yer tapan Küpəgiren qarı, Köpək qarı bu təsəvvürlərdən doğan proobrazlardır.

İllərin dəyişməsi ilə dünyanın müvafiq qaydada növbə ilə on iki heyvanın belində saxlanılmasına həsr olunan ənənəvi motivdə də zaman vahidlərinin insanla əlaqələndirilməsinə rast gəlirik: «Qabaxlar insannar bilmirmiş ki, illəri necə ədləndirsinnar. Navrız bayramında bilicilər yığışıp çıxıllar gəzişə. Deyillər ki, qəbağımıza hansı heyvan çıxsa, o heyvanın adını verəcəyih bir ilə. Bilların qabağına on iki ədda heyvan çıxır. O heyvannarın əddarıynan on iki ilə ad verirlər. Özü də il hənsi heyvanın üstündə təhvil olsa insannan o heyvanın xasiyyətində olur. Birincisi, donquzunan tuşdaşmışdılar. Donquz ilində insannan səlamət olallar. İkincisi, sıçan ilidi. İnsannar sıçan kimi olallar, hər şeyi gəmirip dağıdallar. Üçüncüsü, öküz ilidi. İnsannar işlək olalar. Dördüncüsü, pələh ilidi. İnsannar pələh kimi yırtıcı olallar. Beşincisi, dovşan ilidi. İnsannar dovşan kimi qorxax olallar. Altıncısı, balıx ilidi. İnsannar suda çox hərəkət eləllər bı ildə. Yeddincisi, ilan ilidi. Bı ildə də insannar bir-birrərin zəhərrər. Səkindisi, at ilidi ki, bında insannar dözümnü olullar. Doqquzuncu, qoyun ilidi, bında insannar həlim, mehriban olalar. Onuncusu, meymun ilidi. Bında insannar meymun kimin oyunbaz olallar. On birincisi, quş ilidi. İnsannar bı ildə həvada uçallar. On ikincisi, it ilidi ki, bında da insannar it kimin boğuşallar, mahərbə-zad olar» [16, 54].

Təqvim hissələri Çində etik mənə ilə də təsfir edilirdi: «Yaz - humanistdir, yay - nəzakətlidir, payız - ədalətlidir, qış - müdrikdir» [205, 19]. Azərbaycan inanclarında isə Yaz xoşxasiyyətdir (Üçü bizə cənnətdir), Yay səxavətlidir (Üçü yığıb gətirir), Payız qəddardır (Üçü vurub dağıdır), Qış düşməndir (Üçü bizə yağdır). əcdadlarımızın ilkin təsəvvürlərdə yaponlarda

olduğu kimi, il iki hissəyə (bərəkət, bolluq gətirən əsas hissə və bitkiləri məhv edən qış) bölünürdü. Ayların fəsillərə bölünməsinə həsr olunan bayatıda da bu hiss olunur: a) yaz, yay xeyiri, b) payızla qış isə şəri təmsil edir. Dağlara müraciətlə deyilən başqa bir bayatıda isə ilin iki yerə bölünməsi açıq-aydın nəzərə çarpır:

A dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar.
**Üç ay toylu, bayramlı,
Doqquz ay yaşlı dağlar.**

Adətən, sudan korluq çəkən dağların «çeşməli, sulu» göstərilməsi ola bilsin ki, yuxarıda verdiyimiz mifoloji sistemdəki dünyanın su damarlarının Qaf dağından keçməsinə əsaslanır.

Beləliklə, təqvim miflərimizin antropomorfik düşüncə tərzinin məhsulu olması şübhəsizdir. Orada aylar, günlər də şəxsləndirilir: «Lap qədim zamannarda aylar yoxuymuş. Bir vaxdı insannar görür ki, ilin günnərin qatışdarıllar. Durup ilin günnərin aylara bölüllər. Hər aya otuz iki gün verillər, boz aya on dörd gün qalır. Görürlər ki, boz ay inciyr, durup qalan ayların hərəsinnən bir gün alıp verillər boz aya. Onnar olur otuz bir gün, boz ay olur iyirmi beş gün. Görüllər ki, boz ay genə irazılaşmır. Qəyidip aylardan genə bir gün isdiyillər. Ayların yarısı deyir ki, ta otuz bir günümüz var, verəmmərik.

O biri yarısı isə bir gün verir, hələ biri iki-üç gün verir. Boz ay olur otuz bir gün. Qalannarının da bəzisi otuz bir gün, bəzisi otuz gün, bəzisi isə iyirmi doqquz-iyirmi səkkiz gün olur.

Boz ay günnərinin çoxunu o biri aylardan aldığı üçün qatışxdı, bir cür deyil. Çünkü boz ay soyux günnəri qış aylarınnan alıp, isdi günləri yaydan alıp, yağışdı günnəri yazınan payızdan alıp» [16, 55].

Zaman bölgüsündə Azərbaycan xalqının payına düşən ən uğurlu dövr yazın gəlişi ərəfəsidir. Xeyirin, bərəkətin, əmin-amanlığın mənbəyi həmin çağla bağlıdır. Azərbaycanda elə bir adam tapılmaz ki, yazın gəlişini sevinclə qarşılamasın. Xalq həqiqi mənada o vaxt oyanır, təbiətlə birlikdə canlanır, umu-

küsüsünü unudur, dərd quyusunun ağzına daş basır. Ona görə ki, «Qışda hər şey yatıp donur. Yaz gəlip dörd dəfəmə bınarı ayıldır. Bınarın ayılması Novruz bayramında olur. Ona görə da Novruz bayramı dörd həftədi...» [16, 55].

Göründüyü kimi, Azərbaycan təqvim miflərində əsas ağırlıq qışla yazın üzərinə düşür. İl əsasən iki əks xasiyyətli canlı varlıqla təmsil olunur, yay yazın, payız isə qışın içində əridilir. İl bütövlükdə yarı bölünüb düşmənlər kimi üz-üzə qoyulur. Bir tərəfdə soyuq, şaxta, aclıq, ölüm, digər tərəfdə isti, bolluq, şadlıq hökm sürür. Kosa-keçi mifik obrazları ilə yaddaşlarda bu günümüzədək yaşadılan ənənənin tarixi çox dərin qatlardan gəlir. Mədəniyyətimizin canına hopmuş Xeyir-Şər qarşıdurmasının mənəbəyini də, hər şeydən əvvəl, bunda axtarmaq lazımdır.

Kosmoloji sonluq mifologemi və esxatoloji miflər

Tədqiqatçıların fikrincə, «son şeylər» və dünyanın axırı haqqında olan esxatoloji miflər yaranış və təqvim mifləri ilə müqayisədə çox-çox sonrakı dövrlərdə meydana gəlmişdir. Bu da təbiidir, çünki esxatoloji miflərin motivlərində, bir növ, əvvəlki iki kateqoriyada verilən hadisələrə yekun vurulur, nöqtə qoyulur. E.A.Kostxinin şərhinə görə, **esxatoloji** (yunanca eschatos – «son», «axır» deməkdir) miflərdə dünyanın sonu, sonrakı taleyi və insanın yeraltı aləmdəki həyatı əks olunur. Arxaik mifologiyalarda esxatoloji təsəvvürlərə az yer ayrılır (daha çox dünyanın sonundan deyil, başlanğıcından bəhs açılır). Daha çox inkişaf etmiş miflərdə (hind, alman-skandinav) gözlənilən dünya fəlakətlərinə adətən etik qiymət verilir: altı dünyanın dağılması əxlaqın tamamilə pozulması ilə əlaqələndirilir. Xristian esxatoloji düşüncəsində (Apokalipsisdə) dünyanın son günü təsvirə gətirərkən eyni zamanda möminlərin xilasını və Xristosun minillik hakimiyyətinin başlanması ideyası təsdiqlənir [161, 152].

Dünyanın nəzərə çarpan bəzi elementlərinin öldüyünü, yoxa çıxdığını görənlər ilkin əcdadın gəldiyi qənaət bu olmuşdur və

bəşəriyyət həmin qənaətdən doğan bir məsələ barədə daim düşünmüşdür: dünyanı xilas etmək mümkündürmü? Allahla allahlıq etmək istəməyənlər tale mifinə boyun əyməklə kifayətlənmişlər, «alın yazısı»na inanmayanlar isə «xilas yolu» axtarmış (bu gün də axtarırlar), tanrı ilə «mübahisəyə girmiş» və hətta onu «güzəştə getmək» məcburiyyəti qarşısında «qoymuşdular».

Etioloji hadisələrin əksinə olaraq, esxatoloji miflərdə tufan qopması, torpağın suyun altında qalıb üzərindəki canlıların məhv edilməsi, kainatın xaosa çevrilməsi, bütün varlığın cəhənnəm şəklində bərqərar olması kimi dəhşətli qlobal hadisələr əks olunur. Bu mənada fəlakətlərə səbəb olan başqa törəmələri (zaman adlamalarını, xeyir və şər qarşılaşmalarından yaranan qəzaları) bütövlükdə dünyanın sonundan bəhs edən miflərdən ayırmaq çətindir. Birinciləri ikincilərin baş verəcəyi haqqında «xəbərdarlıq» signalı kimi də başa düşmək olar. Esxatoloji qəzalar, əsasən, yer üzündə **əxlaq** və **hüquq normalarının** pozulmasından, insanların dəhşətli cinayətlərindən, təbiətə qarşı amansız rəftarından, ekoloji bəlalardan, ədalətsizliyin baş alıb getməsindən törəyir. Dünya, yaxud onun ayrı-ayrı elementləri odun, tufanın, suyun, kosmik döyüşlərin (göy cisimlərinin şər qüvvələrlə toqquşmasının), aclığın, quraqlığın, soyuğun və s. təsirindən məhv olur. Bəzən fəlakətlərin qarşısı alınır, bəladan xilas olan varlıqlar hər şeyi təzədən başlayır. Lakin bir vaxt yaradıcının dünyanı beləcə məhv edəcəyinə inam yaddaşlardan silinmir ki, silinmir. Doğrudur, dünyanın axırı məsələsinə görə ulu əcdad tanrılarla yeri gələndə, razılaşmamış və hətta bu məsələdə səcdə etdiklərinə qarşı çıxmışdır.

Tanrı-insan qarşudurması kəskinləşməsin deyə, müəyyən mərhələrdə hər iki tərəfdən güzəştlər edilmişdir. Lakin bu güzəştlər yalnız ilkin imanlarda özünə yer tapır. Daha doğrusu, çoxallahlılıq mərhələsində qüvvələrin tarazlığı mövcud idi. Mübarizə iki cəbhədə aparılırdı. Allahlar bir-biri ilə rəqabətdə idilər, ona görə də insanlara güzəştə gedirdilər ki, ətraflarına daha çox tərəfdarlar toplusınlar. Dualist və monoteist görüşlərdə güzəşt edilməsinə ehtiyac qalmır. «Avesta»da insan nəslinin bünövrəsini

qoyan Kaymərd, eləcə də onun toxumundan cücərən kişi Mərd, qadın Mərdyanaq səhvə yol verdikləri üçün ölümə məhkum edilirlər. Hətta xeyirxah Ahur-Məzd belə insana güzəşt etmir. Adəmlə Həvvə da xəta işlətdiklərinə (müqəddəs meyvəni oğurladıqlarına) görə cənnətdən qovulub Yerə sürgün edilirlər.

Tanrı-insan qarşıdurmasından doğan narazılıqların sülhlə, qarşılıqlı güzəştlərlə nəticələnməsinə həsr olunan mifik təsəvvürlərin ən gözəl nümunəsinə «Kitabi-Dədə Qorqud»da rast gəlirik. «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boy»unda tanrının əmri ilə Əzrayılın bir igidin canını vaxtsız alması etiraz doğurur. Narazılıq böyüyüb Tanrı-insan qarşıdurmasına çevrilir. Dəli Domrul ədalətsiz əməllərinə görə Əzrayıldan intiqam almaq istəyir. Boyda hadisələr elə başlayır ki, bu, ilk baxışda elindən uzaqlaşan dəlisov bir cavanın sərsəmləməsi, gücünə arxalanıb allahını danması təsiri bağışlayır. Lakin diqqət etdikdə, Dəli Domrulun boyun əvvəlində verilən hərəkətləri (körpüdən keçəndən otuz üç axça, keçmək istəyəndən isə qırx axça alması) tanımadığı igidin ölümünə yanıb-yaxılması, buna bais olanı döyüşə çağırması ilə üst-üstə düşür, adam inana bilmir ki, yol kəsən, cib soyan bir dələduz haqdan, ədalətdən dəm vurub desin ki, «Mərə, Əzrayil dedüğünüz nə kişidir kim, adamın canın alır? Ya qadir allah, birligin, varlığın haqıçün, Əzrayili mənim gözümə göstərgil, savaşayım, çəkişəyim, dürişəyim, - yaxşı yigidin canın qurtarayım. Bir dəxi yaxşı yigidin canın almıya» [58, 79]. Bu, əslində tanrıdan gələn bəlaya qarşı bütün xalqın üsyanı idi. Oğuz epik ənənəsinə görə, elin, obanın arzularından doğan işi adlı-sanlı bəylərdən biri həyata keçirir. Bu mənada Əzrayılın hələ gün görməmiş cavanları öldürməsinin qarşısını almaq missiyasını yerinə yetirmək Duxa qoca oğlu Domrulun boynuna düşür. Ona görə ki, Domrul cəsarəti, mərdliyi, ədaləti ilə hamıdan seçilirdi. O, bu işə məhz haqqın tapdanmasına göz yuma bilmədiyini üçün girişmişdi. Dəliliyinə gəlincə isə bu, ən azı Koroğlunun Eyvaz, Dəmirçioğlu, Bəlli Əhməd kimi silahdaşlarının dəliliyindəndi. Say-seçmə igidlərə verilən «dəli» ad-tituluna əsaslanıb Domrulu «quldur» kimi qələmə vermək, eposu yazıya alan islampərəst katiblərin uydurmasıdır. Çünki XV-XVI yüzilliklər dini fanatizm dövrü idi,

bu zaman allaha qarşı çıxanı elin içində təsvir etmək mümkün deyildi. İlk dövrlərə aid Azərbaycan əsətirini özündə yaşadan oğuznaməyə islam donu geydirərkən (ölüm mələyinin də adı həmin çağlarda dəyişdirilib Əzrayilla əvəzlənmişdir) hadisələrdəki dini əksliyi yumşaltmağa çalışmışdılar. Guya tanrının elçisi Əzrayılın əməllərinə qarşı bütün oğuz eli deyil, camaatın özünə də gün verib, işıq verməyən bir müştəbeh «dəli əbləh» çıxır və axırda da «cəzasına» (ata-anasını qurban verməklə) çatır. Lakin bildiyimiz kimi, oğuznamənin məqsədi, qayəsi heç də bu ideyanı aşılamaq deyil. Burada Dəli Domrul bütün elin istəyinə rəğmən ölümə qarşı həqiqi mənada üsyan bayrağını qaldırır. Yunan miflərinin ona bənzər qəhrəmanları Herakl, Odissey kimi tanrı elçisini açıq döyüşə çağırır, anlayanda ki, rəqibi mərdliyin, igidliyin nə olduğunu qanmır, ilahinin köməkçisi hiyləyə, «xəyanət»ə əl atır, onda Dəli Domrul başqa yol tutamağa məcbur edilir. Əzrayıla deyir ki, «Mən səni böylə bilməz idim. Oğurlayın can aldığınız tuymaz idim» [58, 80].

Məgər «yol kəsən dələduz» silahla, güclə, igidliklə, mərdliklə bir şey etmək mümkün olmadığını dərk etdikdə, mənəvi keyfiyyətlərə söykənməklə, yüksək əxlaqını, arvadına, uşaqlarına olan böyük məhəbbətini nümayiş etdirməklə tanrının özünü mat qoya bilərdimi? Dəli Domrulu, eləcə də oğuz elini Allah qəzəbindən onun arvadı ilə aralarında olan qarşılıqlı sevgisi xilas edir. Bu sevgi allah qəzəbindən də güclü çıxır.

Bir məsələ burada bərk mübahisə doğurur: tanrını cüzi güzəştə məcbur edən Dəli Domrul qurban verməli olur. Bu qurbanın böyüklüyü o qədər idi ki, nə oğuz eli, nə də islam görüşləri öz adət-ənənələri ilə onun altına girə bilməzdi. Belə ki, Dəli Domrul Yaradıcıya borclu olduğu iki can əvəzinə ata və anasının canını vermək məcburiyyətində qalır. Bu cəhət Dəli Domrulu oğuzlardan və müsəlmanlıqdan tamamilə ayırır. Birincisi, ona görə ki, islamda və oğuz düşüncəsində «ana haqqı tanrı haqqıdır», ananı heç şirin cana da dəyişmək olmaz. İkincisi, «atalar kultu» da Dəli Domrulun əl-qolunu buxovlamalı idi. Üçüncüsü, boyun əvvəlində göstəriləndi kimi, Domrul yol kəsən quldur olsaydı, iki can əvəzinə yüzünü alıb tanrı ilə ödəşər, ata-

anasını xilas edərdi. Lakin o, bu cür hərəkət etməyi ağına da gətirmir Xoş gün görməmiş gənclərin ölmələrindənə, ömrünü bütün ləzzətlərdən dada-dada başa çatdırmış qocaların canının alınmasını üstün tutur. Öz doğma ata-anası olsa da. Qeyd etdim ki, qədim oğuz inamında özünə əsaslı kök salan atalar kultu və islam əqidəsi əslində, bunu etməyə heç bir vəcdlə imkan verməzdi. Deməli, «Dəli Domrul» boyu mənşəyinə görə islam və hun-oğuz ənənəsindən uzaq düşür və barbarlığın lap erkən çağlarına gedib çıxır. O dövrlərə ki, toplum üzvləri ömrün acısını-şirini dadmış qocaları - ata-analarını kəsib ətini müxtəlif heyvanların ətindən bişirilən xörəklərə qatıb yeyirdilər, elə zənn edirdilər ki, bununla valideynlərinin ruhunun bir parçasını özlərinə keçirib yaşadırlar.

Allahla allahlıq etmək iddiası da islamda və oğuz inanc sistemində özünə yer tapmır. Ona görə də «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarını XI-XIII yüzilliklərdə oğuzların özləri ilə ilk vətənlərindən (Orta Asiyadan) gətirdikləri oğuznamələrin qalıqları hesab edənlər, yaxud onların «Orta Asiya xatirələridir» deyənlər (Fərux Sümər, Orxan Şaiq və b.) yanılırlar. Boylardan onlarla misal çəkmək olar ki, ümumiyyətlə, oğuz adətlərinin tam inkarı kimi səslənir. Həmin motivlərə əsasən qətiyyətlə demək olar ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin kökləri nə Orta Asiyada, nə Çin-Monqol düzlərində, nə də Antaliyadadır, yalnız eposun özündə göstərilən ərazilərdə - Azərbaycan torpağındadır. Boylarda təsvir olunan əsas hadisələr Qafqaz dağlarının ətəklərində, Kür-Araz çaylarından şimalda yaşayan, ilkin dövrlərdə şumerlərlə, pəhləvilərlə, yəhudilərlə, misirlilərlə, saklarla, hunlarla, yunanlarla, sonralar isə ərəblərlə, farslarla sıx tarixi-mədəni əlaqədə yaşayan, oğuzlarla daha çox qaynayıb-qarışan ən əski türk soylarının həyatına, dünyagörüşünə, adət-ənənələrinə əsaslanır. Oğuzlaşma, yəni oğuz motivləri ilə cilalanma, eləcə də islam görüşləri ilə uyğunlaşdırılma işi XI-XVI yüzilliklər arasında paralel şəkildə aparılmışdır.

Yaradıcının işinə əl qatdıqları üçün insan nəslinin cəzalandırılması və bu məqsədlə göndərilən bəlanın dəf edilməsinə «Basat Dəpəgözi öldürdüyü boy»da da rastlaşırıq.

Burada «Dəli Domrul»dan fərqli olaraq, bir nəfərin işlətdiyi günaha görə, oğuz eli yüzlərlə qurbanlar verir, yalnız günah qanlar bahasına yuyulub qurtarandan sonra tanrının göndərdiyi bəlanı dəf etmək mümkün olur.

Tale - alın yazısı ilə razılaşmayanda Yaradıcı tərəfindən həmişə güzəştlər edilmir. Astiaq nə qədər canfəşanlıq etsə də, öz doğma nəvəsini belə qurban verməyə hazır olsa da, tanrının yazdıqlarını poza bilmir, əksinə onun taleyinə düşən «qəza»ya qarşı inadlı mübarizəsi, nəinki, özünə rəhm, güzəşt qazandırmır, hətta minlərlə adamı - böyük bir xalqı bədbəxt edir. Ona görə ki, Astiaq az qala allahlıq iddiasına düşmüşdü, mübarizəsində bir addım belə güzəştə getmirdi, günaha batmağında davam edirdi (Qarpağın oğlunu döğratdırıb ətini atasına yedirtməsi kimi). Tanrının vaxtsız can alması ilə razılaşmayan Dəli Domrul, tanrı elçisi pəri qıza əl uzadan Sarı Çoban və tanrının yaratdığı Təpəgözə qarşı çıxan Basat isə belə bir iddiaya düşməmişdilər: Sarı Çoban etdiklərindən peşiman olmasa da, meydandan çəkilir, pəri qızla «bəlalı sevgi»sindən qalan yadigardan belə imtina edir. Bir növ onun günahını üzərinə götürən Aruz qoca Təpəgözə ovladı kimi baxır. Sonra fəlakətə düşdüklərini bildikdə oğuz eli Təpəgözün bütün şərtlərini qəbul edir, səbrlə gözləyirlər ki, bəlkə qurbanlar bahasına tanrı günahlarını bağışladı. Lakin nəslin kəsilməsi təhlükəsi qarşısında qalanda həm Təpəgözün, həm də oğuz camaatının tanrı tərəfindən unudulduğu dərk edilir. Yaradıcı insanların taleyini öz ixtiyarına buraxır. Yalnız bundan sonra Təpəgözü məhv etmək mümkün olur. Göründüyü kimi, «Oğuznamə» qəhrəmanları Astiaqla müqayisədə günah üstünə günah gətirmirlər.

Nuhun tufanına həsr olunan esxatoloji məzmunlu ənənəvi mif motivlərində bir neçə cəhət özünü göstərir:

1. Azərbaycanla bağlı dağların (İlan dağı, Kəmçi dağı, Ağrı dağı, Ağbaba dağı və s.) meydana gəlib adının qoyulmasından bəhs olunur.

2. Dünyanın torpaq hissəsinin məhvindən sonra başqa varlıqlar tanrının yaratdığı heyvanlar üzərində əməliyyatlar aparır, başqa sözlə, yaradıcının işlərinə əl qatılır, düzəlişlər edilir. Belə

ki, qaranquş arının dilini dimdiyi ilə qoparır ki, insan ətinin şirinliyindən xəbər verə bilməsin, bundan sonra səsi itir, peşəsi vızıldamaq olur. Eləcə də ilan insan ətini ona qıymayan quşu parçalamaq istəyir. Qaranquş onun ağzından çıxıb qaçmaqla canını qurtarsa da, quyruğu qopub ilanın ağzında qalır və haçalaşır.

3. İlan yer üzündə yuva qurmaq üçün xeyirxahlıq edib gəminin deşilən hissəsini bədəni ilə tutmasına, canlıların son cütünü boğulub ölmə təhlükəsindən qurtarmasına baxmayaraq, qismətində olan torpağa qayıdır. Bir növ bu, xalq atalar sözündə deyilən fikri təsdiqləyir: «İlanın ağına da lənət, qarasına da!»

4. Nuh peyğəmbər can hayında olduğundan qəzanın ancaq dünyanın insanlar yaşayan piltə hissəsinə aidliyindən iş-ışdən keçəndən sonra xəbər tutur. Yəni tanrının birinci tufanla dünyanı tamam məhv etmək yox, günaha batdıqlarına görə yerdəki canlıları dəyişmək istəyinə Nuh özü bilmədən əngəl olur: «Nuh xəbər tutur ki, dünyanı su alacaq. Əl-ayağa düşür, gəmi hazırlayır, heyvanların hərəsindən bir cütünü də gəmiyə qoyur ki, onların nəslə kəsilməsin.

İşdən halı olan, dünya görmüş, ömür sürmüş ağbırçək bir qarı Nuha yaxınlaşıb deyir: «-Məni də özünlə apar». Nuh söz verir. Amma səfər zamanı verdiyi söz huşundan çıxır, qarı qalır yer üzündə. Vaxt gəlir. Bir yağış yağır, bir yağış yağır, tut ucundan çıx göyə. Çaylar şahə qalxır, sel dağları qopartmaq istəyir. Hər yan suya qarışır, dünya görünməz olur. Vaxt keçir, vədə yetişir, gün çıxır. Günəşin zərbindən su ərşə çəkilir. Nuh qayıdanda qarı düşür yadına. Gedir ki, onun öldüsündən-qaldısından bir xəbər tutsun. Qarının evinə yaxınlaşanda qulağına səs gəlir, dinləyib görür ki, cəhrə səsi, qarı salamatdı, özü də ip əyirir. Soruşur: «-Qarı, dünyanı su aldı, sən bunu görmədinmi, bilmədinmi?» «-Yer üzünü su almağını ondan bildim ki, piltələrim bir az nəm kimi oldu». Nuh barmağını dişləyir, başa düşür ki, qarı qoca dünyanın özü imiş. Sən demə dünya-ələm batanda bunun ancaq piltəsi nəmlənərmiş» [16, 47].

Mifoloji sistemlərdə dünyanın sonu - Axirət günü cəhənnəmin təsvirində daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpır.

«Munisnamə»yə görə, cəhənnəm yerin yeddinci qatından sonra gəlir. Allah cəhənnəmi palçıqdan düzəltmişdir. Onun göstərişi ilə cəhənnəmin palçığı min il qaynadıldığından qıpqırmızı olmuşdur. Sonra min il də qaynatmışlar ki, közərməsi ağarsın. Bundan sonra min il də qaynatmışlar və nəticədə torpağın rəngi qapqara qaralmış və cəhənnəmə həmişəlik zülmət və qaranlıq çökmüşdür. Ulu Allah Kalak adında nəhəng bir ilan yaradıb demişdir: «cəhənnəmin qorunmasını sənə tapşırıram». Sonra ilana əmr vermişdi ki, ağzında zəhər quyusu açsın. Allahın göstərişi ilə mələklər cəhənnəmi ilanın zəhər quyusuna qoymuşdular. Allah ilana buyurmuşdu ki, dodaqlarını bir-birinə sıxıb otuz min il nəfəs almadan dursun. İlan yumaq kimi yumrulanıb çox min illər ərzində tərپənməmişdi. İlan o qədər böyük idi ki, onu bütövlükdə ancaq Yaradan görə bilirdi. Otuz min ilin tamamında ilanın ciyərlərində hava qurtarır, nəfəsi kəsilir, böyük Allahın icazəsi olmadan ağzını azca açıb hava udur. Bunu gören mələk nəhəngliyini ulu tanrı müşahidə edə bilən barmağını qaldırıb ilanın başına endirmək istəyir. İlan qorxub yalvarır ki, «Günahkaram, tanrımın icazəsi olmadan nəfəs almışam. Hərəkətimə görə məni bağışla». Lakin mələk əhəmiyyət verməyib vurmağa çalışanda ilan diksinir, qəflətən başını yuxarı qaldırır, səma üzərində müqəddəs yazıları görüb onları oxuyur və sonuncu peyğəmbərdən bağışlanmasını xahiş edir. Bu, tanrının xoşuna gəlir, mələyə deyir ki, ilanı rahat buraxsın və ildə iki dəfə ağzını açıb, nəfəs almasına icazə versin. Bundan sonra ilan ildə iki dəfə dodaqlarını bir-birindən ayırmaq imkanı qazanır: birincidə havanı ciyərlərinə çəkir, ikincidə cəhənnəmin iy-qoxunu bayıra buraxır. Ona görə də qışda dəhşətli soyuq (ilan təbiətdəki ilıq havanı udur) və yayda qızmar isti (cəhənnəmin istisini çölə buraxır) olur. Bu, isti-soyuğun izahının «Munisnamə»də olan ikinci variantıdır.

Deyilənlərə görə, cəhənnəm hələ də dünyanın yeddinci qatının altında yatan ilanın ağzındakı zəhər quyusunda yerləşir. Axirət günü, ölülərdən haq-hesab çəkilən gün Ulu Allah əmr verəcək ki, yetmiş min mələk əllərində tutduğu – hər biri yetmiş min zəncirdən qurulan yetmiş min qurşağı cəhənnəmin belinə dolayıb ilanın zəhər quyusundan çıxartsınlar. Bu mələklərin hər

biri boyu və gücü ilə elə nəhəngdir ki, Ulu Allah əmr versə, rahatca yeddi qat göyü – adamları, heyvanları, quşları, balıqları, yırtıcıları, xeyir və şər ruhları, bir sözlə, yer üzərində yaşayan bütün məxluqları ilə birlikdə uda bilər.

SON SÖZ

Tədqiqatın yekunlarını ümumiləşdirərək nəticəyə gəlirik ki, Azərbaycan xalqının arxaik dünyagörüşünün əsasında duran mifoloji strukturlar, obrazlar mədəniyyətin müxtəlif formalarında dərin izlər buraxmış, şifahi epik ənənənin, klassik yazılı ədəbiyyatın qaynağına, dilin leksik tərkibinin əsas elementlərindən birinə çevrilmişdir. Mədəniyyətin bu sahəsinin öyrənilməsi xalq yaradıcılığının və məişətinin iki cəhətini diqqət mərkəzinə çəkir: ilk növbədə, mifoloji düşüncə Azərbaycan türklərinin mentalitet stereotiplərini, kökə bağlanan qırılmaz telləri üzə çıxardır, eləcə də mifoloji düşüncənin rituallaşmış formaları insanların davranışlarını tənzimləyir. Mərəsimlərlə sintezlənən folklor nümunələri mifik düşüncənin əsas daşıyıcılarından biri olmaqla yanaşı yeni yaradıcılıq meyillərinin və bədii formaların da meydana gəlməsinə təkan vermişdir.

Çoxaspektli təhlil əsasında məlum olur ki, mifoloji personajlar, spesifik süjet və motivlərin kompleksi tükənməz xalq yaradıcılığının struktur-semantik əlamətlərini mədəni kodlarla zənginləşdirmişdir.

Türk mifologiyası tədqiqatda Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında araşdırılıb bərpa edilir, mifik dünya modeli və təsnifat məsələlərinə aydınlıq gətirilir, Azərbaycan-türk mifoloji-epik təfəkkürünün arxetipləri öyrənilir, mifoloji strukturlar daşıyan mətnlərin təsnifat prinsipləri hazırlanır və bu əsasda onun klassifikasiyası aparılır. Mifologiyanın milli mədəniyyətin əsasında durmasını, ümummilli mədəni dəyərlərin mifoloji dəyərlərin tarixi şüur kontekstində transformasiyası olduğunu nəzərə alsaq, ümumiyyətlə, mifologiyanın öyrənilməsi təkcə Azərbaycan folklorşünaslığı prob-lemləri baxımından deyil, bütövlükdə milli-humanitar düşüncənin araşdırılması və üzə çıxarılması baxımından vacib və zəruridir. Dünya haqqındakı ilkin təsəvvürlərin meydana gəlməsində bütün mifoloji süjetlərin mayasında duran ibtidai baxışların - animizm, animatizm, antropomorfizm, magiya, təbiətə tapınma, kultçuluqla bir sırada

primitiv inanc sistemlərinin – totemizm və şamanizmin də böyük rolu olmuşdur.

Tədqiqatda mətnləri tutuşdurma aspektindən (qədim yazılı mənbələrlə çöl təcrübəsi materiallarının) istifadə edilməsi Azərbaycan mifologiyasının modellərini ümumtürk ibtidai düşüncəsinin mühüm tərkib hissəsi şəklində götürməyə imkan verir və onun fərqli cəhətlərini üzə çıxardır.

Mif və Azərbaycan xalqının tarixi milli etnik-mədəni sistemin siyasi-ictimai mövcudluq kodu ilə onun düşüncə kodunun uzlaşdırıcı modellərinin tapılmasına söykənir. Tarix etnosun fiziki qavranışı olaraq üzvlənirsə, mif bu halda həmin davranışın invariant səviyyəsi olaraq işarələnir.

Mifoloji düşüncənin genezisi ağır və çətin elmi problemlərdəndir. Ona münasibətdə gerçəkləşdirilmiş düşüncə modelləri dinamizmi ilə əlamətdardır. Dünyanın mənimsənilməsinin arasıkəsilməz şəkildə verdiyi məlumatlar mifogenezin mahiyyətinə baxışları radikal şəkildə dinamikləşdirməkdədir. Bu mənada mifik görüşlərin xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi, dini baxışı, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə əlaqələndirilməsi maraqlı nəticələr əldə edilməsinə imkan vermişdir. Bu problemin qoyuluşu dünya mifoloji fikrinin daha çox sabitləşmiş aksioloji parametrlərinə söykənir. Məsələlərin kateqorial aparat səviyyəsində işləməsi onun kosmoqonik düşüncənin ölmə mövcud struktur modellərini mənimsədiyini əyani olaraq göstərir. Azərbaycan türklərinin mifologiyası hər bir mifoloji düşüncə kimi öz arxetipik simvollarına malikdir. Həmin simvollar, K.Q.Yunqun təfsir etdiyi kimi, kollektiv düşüncənin şüursuzluq durumunu özündə əks etdirməklə kosmoqonik düşüncəni konsentrasiiv şəkildə daşıyan obrazlardır. Kosmoqonik çağ insanın düşüncəsində, eləcə də bu düşüncənin məhsullarında proyeksiya olunan arxetipik obrazlar şəklindədir və təsvir dillərindən (kodlarından) asılı olaraq simvolik təbiətlidir.

İlkin mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallaşmanın, arxetipik simvolların bədii yaradıcılığın, mədəniyyət növlərinin rüşeymləri olduğu əsaslandırılır. Mifin

sakral strukturunun qabardılması milli mədəniyyətimizin funksional strukturu baxımından ciddi əhəmiyyətə malikdir. Müqəddəs ilə adinin, sakral ilə profanın mədəniyyətdə yaratdığı total metastruktur öz invariantı səviyyəsində mifdən başlanır.

Erkən din sistemlərində, arxaik rituallarda və əski inanclarda işlənən mifoloji anlayışlar qruplaşdırılıb təhlil edilir. Rituallar milli mədəniyyətin başlanğıcından tutmuş bugünə qədər onu diaxron və sinxron səviyyədə təşkil etməkdədir. Təqvim miflərinin yazqabağı ritmi mütləqləşdirilməklə mifoloji-kosmoqonik dövriyyənin mühüm elementlərindən biri kimi öyrənilir. Səciyyəvidir ki, problem həm faktoqrafik, həm də təhlil səviyyəsində normal kontekstə reallaşdırılır.

Azərbaycan türklərinin mifologiyasına onun diaxron dinamikası səviyyəsində baxılır. İlk dünyagörüşü sistemləri, ibtidai dini formalar olaraq totemizm, şamanizm və s. nəzərdən keçirilir. Dinin arxetipik formalarından olan mifoloji şüurun konkret strukturunu təşkil edən türk totemizmi öz təsdiq işarəsini alır. Türk totemizminin Türkiyədə və Azərbaycanda müəyyən tədqiqatlarda inkar olunmasını nəzərə alsaq, Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncə tarixinə totem mifləri kontekstində yanaşılması bu kateqoriyanın mövcudluğunu nümayiş etdirir. Totem strukturu mifoloji-folklor mətninin poetik strukturu səviyyəsində bərpa edilir. Qeyd edək ki, türk totemizmi problemini inkar edənlərin həmin məsələni heç də bütün hallarda profesional səviyyədə qoya bilmədiklərini, o cümlədən bu cür nəhəng problemə münasibətdə öz fikirlərini, demək olar ki, fraqmentar şəkildə irəli sürdüklərini hesaba alsaq, bizim yanaşma öz aktuallığı ilə bərabər, problemin həlli yolunda atılmış konkret elmi addımdır.

Tədqiqatda Azərbaycan mifoloji dünyagörüşünün konturları elmi şəkildə müəyyənləşdirilir, mif haqqındakı elmi qənaətlər Qafqaz materialları əsasında ümumiləşdirilir, onların tətbiq sahələri göstərilir, mifoloji model və sistemlərin semantikasi açıqlanır. Ayrı-ayrı kateqoriyalar, xüsusilə etnoqonik və exstoloji miflər folklor materialları əsasında təsdiqlənir.

Azərbaycan mifoloji mətnləri etioloji-kosmoqonik, təqvim və esxatoloji miflərə ayrılır. Əsas bölgünün, ənənəvi olaraq, kosmoqonik, etnoqonik və təqvim mifləri istiqamətlərində aparıldığını nəzərə alsaq, qeyd etməliyik ki, bu yanaşma mifoloji mətn fondunun ümumtəsnifat strukturundan qırağa çıxmır və ona fərqli baxışı reallaşdırır. Etioloji-kosmoqonik mif tipi «dünyayaratma» kateqoriyası səviyyəsində, təqvim mifləri «dünyanın yaşarlığı» anlayışı kontekstində, esxatoloji mifləri «dünyanın sonu» kontekstində götürülür. Dünyanın yaradılması, yaşadılması və sonu mərhələlərini mifin qapalı sisteminin xrontop əsasına çıxarması «total modelləşdirici işarələr sistemi» (Y.M.Meletinski) olan mifologiyanın janr strukturunu bütün səviyyələrdə əhatə edə bilər.

Beləliklə, ulu əcdad gerçəkliyə addım-addım, pillə-pillə alışmış və təbiətdə baş verən hadisələrlə, yaranan varlıqlarla miflərin dili ilə danışa-danışa ilkin peşələri: ovçuluğu, bağçılığı, maldarlığı mənimsəmişdi; onlar miflərin dilini bilməsəydilər nə əkib-becərə, nə toxuya, nə daş alətlər və silahlar qayıra, nə də dünyanın sirlərinə bələd olardılar; onlar göyü sakrallaşdırmasaydılar, təbiətə tapınmasaydılar, nə bir nəğmə qoşar, nə rəqs edər, nə də oyun-tamaşalar qurardılar. Mifologiyayı bəşəriyyətin şüurlu həyatının astanasında duran düşüncə tərzi və kortəbii yaradıcılıq hadisəsi kimi götürüb arxaik rituallardan ayırmaq çox çətinidir. Onun ilkin primitiv inanc sistemləri və dinlərlə də qan qohunluğu vardır.

Dünya haqqındakı ilkin təsəvvürlərin meydana gəlməsində bütün mifoloji süjetlərin mayasında duran ibtidai baxışların - animizm, animatizm, antropomorfizm, magiya, təbiətə tapınma, kultçuluqla bir sırada primitiv inanc sistemlərinin – totemizm və şamanizmin də böyük rolu olmuşdur. Faktlar göstərir ki, Azərbaycan türk mifologiyasının evolüsiyası əsasən dörd mərhələdən keçmişdir: a) təbiətə tapınma – totemçilik; b) təbiətlə ünsiyyətə girmə - şamançılıq; c) varlıqların bir-biri ilə əbədi mübarizə aparmasına inam – atəşpərəstlik və d) dünyanın Vahid yaradıcı tərəfindən idarə olunması ideyasına gəliş – tanrıçılıq və islam.

Sonuncu ümumiləşdiricilik funksiyasını yerinə yetirmiş, əvvəlkilərin işıqlı, uğurlu tərəflərini öz içərisində əritməklə Yaradıcının qüdrətinə sığınmağı təbliğ etmişdir. Gəlində islam mərhələsi sırf dini, ictimai-siyasi mahiyyətli mərhələ olmuş, «super müsəlman» etnosunun formalaşmasına xidmət etdiyi üçün Azərbaycan türklərinin özünüdərkinə müəyyən mənada əks təsir göstərmiş, dünya anlamını ümumtürk axarından ayıraraq ümumşərq, ümumərəb, ümumislam kontekstinə yönəltmişdir.

Təbiətə tapınma – totemçilik. Ulu əcdadın təbiətlə ünsüyyəti nəticəsində zaman iki əks qüvvəyə çevrilmiş, bir tərəfdə sərt qışın dəhşətləri, digər tərəfdə yayın «səxavəti» dayanmışdı. Şaxtanın torpağı, ağacları öldürməsi, günəşin isti şüalarının artması ilə hər şeyin təzədən canlanması təbiət obrazlarını əkizləşdirmişdi. Bu qoşalaşmada qarşıdurmalar olsa da, hər şey zamana bağlı göstərilmişdi. Qış nə qədər güclü görünsə də, yazın gəlişi ilə yer üzündən çəkilmişdi. Totemist baxışlar və ondan doğan bir sıra mifoloji obrazlar – Buynuzlu Ana maral, Ağ qoç, Qara qoç, Boz Qurd, Ağ quş, Qaba Ağac ayrı-ayrı ailələrin, tayfaların maraqlarına uyğun idi. Dünyanı qışla yazın ixtiyarına buraxan ulu əcdad ilin hər iki fəslində uğurların və şərliyin mövcudluğunu görürdü; qışda aclıqdan və soyuqdan heyvanların südü, dərisi, ağacların meyvəsi hesabına qurtarırdılar, yayın quraqlığından, susuzluğundan göyün buludlar vasitəsilə gətirdiyi yağışlarla yaxa qurtarırdılar – beləcə təbiətdəki bütün varlıqları canlandırır, sakrallaşdırır, totemə, kulta çevirirdilər.

Təsəvvürlərdə arxetiplərin yaranması, bir sıra hadisə, əşya və anlayışların simvollaşdırılması mifoloji yaranışların sistemini formalaşdırır, dünyanın ilkin primitiv modeli meydana gətirilirdi. Zaman, məkan və saylara sakral qüvvə kimi baxılmasının arxasında dünya anlamının elə funksiyaları dururdu ki, bunlar bütün yaradıcılıq formalarının, göylə, təbiətlə, heyvanlar-quşlar-bitkilərlə, başqa insan toplumları ilə hər cür münasibət və rabitə qurmağın rüşeymləri, dünyanı gerçək dərk etmənin ərafəsi sayılırdı. Və nəticədə insan ümidini yalnız totemin, kultun «səxavətinə» dikən passiv, müti müşahidəçidən təbiət varlıqlarına çağırışlarla, müraciətlərlə etiraz səsinə ucaldan real gücə çevirib

qamçılığı - şamanizmi meydana gətirməklə hadisələrə təsir etməyin nəzəri və praktik cəhətdən mümkünlüyünü anlayırdı. Bu irəliyə doğru atılan uğurlu addımlardan sayılsa da, hələ insanın taleyi magiyanın əlində idi.

Bütün insan qruplarının barbarlıqdakı həyat təzi bir-birinin tam eyni, davranış və adətləri, dünyaanlamları isə bənzər idi; mədəni səviyyəyə keçəndən sonrakı inkişaf mərhələlərində də qədim xalqların düşüncəsi cüzi fərqlərlə təkrarlanmışdır. Bəşər oğlunun hansı ərazidə və hansı zaman kəsiyində şüurunun oyanmasından asılı olmayaraq irəliyə doğru getdiyi yol bir idi. Bu səbəbdən də misirlinin b. e. ə. III minilliyin ortalarında dünya və təbiət haqqında gəldiyi mifoloji qənaətlərlə II minilliyin sonunda hindlilərdə, I minilliyin əvvəllərində yunanlılarda formalaşan baxışlar üst-üstə düşürdü. Bu o demək idi ki, mədəni səviyyəyə çatanadək olan dolanbac keçidlərdən və sonrakı bir qədər hamar dayanacaqlardan heç bir etnos yan keçə bilmirdi. Üstündən adlamaq da mümkün deyildi. Bəziləri az, digərləri çox duruş gətirmələrinə baxmayaraq, o anlam keçidlərində, inanc dayanacaqlarında bütün xalqlar ayaq saxlayıb nəfəs dərməyə məcbur idi. Başqa sözlə, müasir mədəniyyətə sahib olanadək hər bir etnos antropomorfizm, animizm, totemizm, şamanizm, dualizm, və monoteizm mərhələlərini pillə-pillə adlamışdır. Lakin eləsi var ki, müəyyən səbəb üzündən keçidlərin hansıdasına axşamış, ya da öz ruhuna çox yaxın buraxdığından, mənəvi aləminin içərisindən keçirdiyindən bir çox səbəblərə görə, o cümlədən tarixi şəraitin yaranması ilə ibtidai inanc mərhələlərində indiyədək qalmalı olmuşdur.

Təbiətlə ünsiyyətə girmə – qamçılıq. Qamçılıq tayfaların birliyinin təminatçısı idi. Dünyanı, daha doğrusu, təbiəti hər cür yaradıcılarla dolduran ailələlər, toplumlar çətin vəziyyətlərdə öz «kiçik tanrı»larının acizliyini görür, bütlərin (devlərin) təsəvvürlərdə yaranan mifik obrazlarının ən adi ildırım çaxmasından puç olduğundan seçim qarşısında qalırdı: onları törəyən qurd, quş, ağacdırsa, bəs qurdu, quşu, ağacı kim yaratmışdır? Və dünya tək-cə ailənin, nəslin sığındığı mağaradan, topluma məxsus çay qırağından, qayalıqdan, meşədən ibarət

deyil; bəs bütöv dünyanı hansı qüvvə meydana gətirmişdir? Yaradıcıları yerdə axtaran ulu əcdad yanıldığını anlayıb başının üstündəki göy üzünə üz tutmuş və göy tanrılarının asanlıqla ürəklərə yol tapmasına böyük imkanlar açılmışdır.

Dünyanın dərkinin miflərin dili ilə izahı nə qədər sirli, müəmmalı olsa da, insan beyninin məhsuludur, onları açmağın açarı da məhz bəşər oğlunun öz əlindədir. Qamçılar bu açarı mənəvi nurdan, işıqdan yaranan ruhların əlində olduğunu nişan verirdi. Qam-şamanlar davulunun gurultusu ilə şəri yaxına buraxmırdı. Bunu ulularımız «Qodu» mərasimində bu günədək qoruyub saxlamışlar. Uşaqlar və yeniyetmələr əllərinə səs çıxara bilən təbilə oxşar məişət əşyalarını götürüb arxasını döyür və Qodudan uğur diləyirdilər. Qamçılıq ruhları üç məkanda yerləşdirir və onları yuxarı, orta, aşağı dünyalar kimi xarakterizə edirdi. Qamlar həmişə at üstündə yürüslərdə gün keçirən ərləri oturaq həyat keçirməyə, ailəsinin topladığı ocağın başında qızınmağa çağırır, evin, yaşayış yerinin müqəddəsliyini bildirmək məqsədi ilə dünyanın özünü də çadıra – otağa oxşadırdılar. Burada bir cəhət maraq doğurur. Totemizmdə dünya bir ağacla, yaxud heyvan, quşla, atəşpərəstlikdə dağ, yüksəklik, işıqlı aləm və günəşlə simvollaşdırılırdı, bunlar hamısı insan iradəsindən kənar yaranışlar idi; lakin qamçılığın çadır-otaq modelinin gerçək atributu ulu əcdadın öz əlləri ilə qurulur, dünya insanın öz yaratdığı varlıqla şərtlənirdi. Bu rəmzləşmə açıq-aydın göstərirdi ki, qamçılıqda insan amili dünyanın əsas elementidir. Təbiət onunla hesablaşmalıdır. Lakin onu da vurğulamaq lazımdır ki, dünya anlamının kökünü təkcə «Göy Tanrısı» ilə bitmiş hesab edənlər, nədənsə, göy üzünü Vahid Yaradıcı kimi götürməyin arxasında nə durduğunu geniş və ətraflı izah etməkdə çətinlik çəkirlər. Bu ideyanın mahiyyətində o gizlənir ki, hər şey – totemlər, ruhlar, bütələr – ayrı-ayrı toplumlara aid bütün sakrallaşan qüvvələr, təbiət, canlılar, məkan Göy təbəqəsinin altında yerləşir. Bu, əslində misir, yunan və qədim Midiya-Azərbaycan mifik dünya modellərinin tanrı panteonlarında olduğu kimi yer tanrılarını birləşdirmək məqsədini daşıyırdı. Məlum məsələdir ki, tayfa birliklərinin yaranması inanc sistemlərinə də

təsir göstərirdi, ilk növbədə, totemlər «qohumlaşdırılırdı». Qəbilələrin bir-birinə yaxınlaşması ilə dövlət qurulması zamanı qarşıya çıxan ilk problem hansı toplumun totemini, bütünü – tanrısını ümumdövlət inancına çevirmək məsələsi idi. Qarşıdurmanı aradan götürmək üçün ulularımız optimal bir yol seçmiş, bütün tayfaların yaradıcılarını Günəşin, ya da Göy üzünün içərisində əritmişdilər. Beləcə, göyə sitayiş yer yaradıcılarını inkar etmirdi, sadəcə olaraq onları da öz əhatə dairəsinə alırdı, atəspərəstlikdə də belə olmuşdur: kiçik tanrıların hamısı Ahur-Məzdin işığında cəmləşdirilmişdi. Qüdrətli dünya dövləti yaradan hunlar və göy türklər öz qanadları altına aldıkları xalqlardan güclü olduqlarını məhz inanclarında da əks etdirməli idilər. Çünki qanları bahasına əldə etdiklərini heç kəsə bölüşmək istəmirdilər və Göy təbəqəsinin altında yaşayan bütün insanların istəsələr də, istəməsələr də onların tanrılarının himayəsində olduqlarını nümayiş etdirirdilər. Göy tanrısı bütün təbiət yaradıcılarından qüdrətli sayılırdı. Çünki ona pənah aparan türkləri yer üzündə hamıdan üstün etmişdi. Əgər bu belə deyilsə, onda qoy türklərə qarşı duran tayfaların tanrıları öz pərəstişkarlarına yardım göstərüb döyüşlərdə qələbələrini təmin etsinlər. Bu isə gerçəkləşmirdi. Bu səbəbdən də Göy tanrısının bütün ilahi qüvvələrdən üstünlüyünə digər tayfalar da inanırdılar. Heç kəs deyə bilməz ki, Böyük hun və Göy türk imperiyalarına daxil olan türk tayfalarının ayrılıqda inandığı hansısa sakral qüvvə olmamışdır. Uzağa getmək lazım deyil. Göytürklərdən sonra tarix meydanına atılan oğuzlarda (onlar Göy türk imperiyasında da əsas qüvvələrdən biri sayılırdı) və uyğurlarda hər tayfanın öz onqomu vardı. Azərbaycan türklərinin mifologiyasına, mifoloji model və sistemlərinə bu cür yanaşmasaq, xalqın kökünü 500-600 ildən uzağa aparmaq mümkünsüzləşər. Bununla da qədim bir etnos əsl kökündən ayrılır. Çünki əldə olan arxeoloji faktlar göstərir ki, məsələ tamamilə başqa şəkildədir: yaşadığımız ərazinin insanları dünyanın ən qədim, ilkinlərdən də ilkin sakinləridirlər. Mövcud olduğu andan bu günədək ancaq halal zəhmətə, qurub-yaratmağa, dünyanı həqiqi mənada dərk etməyə, qismətlərinə, paylarına düşən hər şeylə razılaşıb siyasət oyunlarından qaçmağa, hərbdən,

qan tökmədən çox, yaratmağa (qayaüstü rəsmlər, musiqi, rəqs, oyun, ritual, epos, şeir və s.), barışığa, sülh şəraitində ömür sürməyə meyilli olduqlarından pis və yaxşı niyyətlə torpağına qədəm basanları da öz ocaqlarının başında əyləşdirmişdilər. O səbəbdən də Azərbaycanın əhalisinin etnik tərkibi neçə min il əvvəl necə idisə, eləcə də qalmışdır. Burada qərar tutub yurd-yuva salan heç kəs zorla uzaqlaşdırılmamışdır. Azərbaycan türkləri özlərini dünyanın başqa xalqlarından təcrid etməmiş, ilk çağlardan tutmuş son dövrlərədək yaxın-uzaq qonşularla tariximədəni əlaqələr qurmuşlar, bir çox məsələlərdə bir-birilərinin ortağına çevrilmiş, qarşılıqlı şəkildə faydalanmışlar. Onların ilkin dünyagörüşlərinin məhsulu olan mifləri də bəşəriyyətin mənəvi dəyərlərindən ayırmaq mümkün deyildir.

Varlıqların bir-biri ilə əbədi mübarizə aparması – atəşpərəstlik. Qüdrətli bir xalqı sarsıtmaqdan, qul vəziyyətinə salmaqdan ötrü silahdan da kəsərli vasitə tarixini təhriflə çatdırmaq, mənşeyini başqa etnosların kökünə calamaqdır. İlk baxışda atəşpərəstliyə münasibət də belə təsir bağışlayır. Lakin ulu əcdadın ruhundan keçən ideyalardan biri kimi xeyir-şər qarşılaşmasının mifoloji sistemində elə bir məqam yoxdur ki, ondan Azərbaycan türkləri mədəniyyətlərinin sonrakı mərhələlərində istifadə etməmiş olsunlar. Təbiidir ki, bu ideyanın genezisində məhz babalarımızın əski inancları dururdu. Yazıya alınmış mətnlərin pəhləvicə, yunanca tarixə düşməsi isə ikinci dərəcəli məsələdir. Fakt odur ki, Zaratuşt farsca «danışdırılanda» da, onun dua-himn-qatları başqa dildə səsləndiriləndə də prototürklərlə bağlılığının üstündən tam xətt çəkilməmişdir. Təkcə turanlı Yoyşt Friyan haqqındakı mifik təsəvvürlər kifayət edir ki, «Avesta»nın tarixi köklərinin Azərbaycanla, türklərlə, özü də köçərilərlə deyil, çoxdan oturaq həyata başlayan, qalalar, saraylar tikdirən, ilkin – runik yazı mədəniyyətinə malik olan mədəni bir xalqla əlaqələndiyini əsaslandırın.

Mifologiyanın genezisinin öyrənilməsi həm də Azərbaycan türklərinin mədəniyyətinin, inanclarının, elmi dərkinin, epik ənənəsinin tarixi köklərinin aydınlaşması deməkdir. Çünki Azərbaycan türkü öz varlığını, tarixin ən qədim çağlarının

sakinləri olduğunu ibtidai dünyagörüşünün məhsullarında təsdiqləməklə yanaşı, mədəniyyət və incəsənətinin, əqidə və əxlaqın, düşüncə və hərtərəfli fəaliyyətinin, məşğuliyyət və davranışının, adət-ənənələrinin, fiziki güc və mənəvi sağlamlığının mənbəyini də miflərdən almış, dünyanın elmi dərkinə də məhz kortəbii şüur çağının inancları hesabına hamıdan tez nail olmuş, nəhayət, milli mentalitetini yüzlərlə fəvqəltəbii obrazların, möcüzəli əhvalatların içərisindən keçirərək formalaşdırmışdır. Dinozavrlar təbiətə ağalığ eləyəndə babalarımız Qobustanda kişi və qadın başlangıcı insanla əlaqələndirmişdir; gəzintisində və əmək prosesində aldığı «təəssüatlarını» daşlara cızmışdı; misirlilər Nut Ananın (Göyün) Heb Ataya (Yerin) yaxınlaşması, ayaq və əl barmaqlarını torpağa dirəyib onun üzərinə uzanması ilə varlıqların meydana gəldiyini düşünəndə yurdumuzun ulu sakinləri planetlərin, o cümlədən Yerin kürəviliyini təsdiqləyən nəğmələr oxumuşdular; Ra-Günəş saçaqlarını Apsuda təmizləyib Nil vadisini çəmənizərə döndərəndə türk Göy tanrısı ilə müqəddəs işığın insan ruhundan keçdiyini irəli sürmüşdü; Hera əri Zevsin şorgözlüyünə qəzəblənib südəmə körpəni - Heraklı ilanlara boğdurmaq istəyəndə Azərbaycan Koroğlusunu zülmətdən çıxıb haqqı qorumaq məqsədilə on yeddinci səfərini başa çatdırmışdı; Edip atasının qatili olmaqdan qorxub elindən-obasından qərrib düşəndə və qorxunc Sfinksin bir sorğusu qarşısında aciz qalmış Fiv əhlini təhlükədən qurtaranda yoyşt Ariyan (Yonuşaq turanlı) bütün sirlə tapmacaları açıqlayıb ölümsüzlük qazanmış, Ahur-Məzdin «Alqış evində» əyləşmiş, göydən nəvə-nəticələri Oğuzu, Tigini, Dədə Qorqudu süzmüşdü; Odissey Dəniz tanrısı Poseydonun törəmələrinin (Siklopun) əlində əsir-yesir qalanda Basat Təpəgözün qardaşlığına şübhə ilə yanaşmış, şəri öz qılıncı ilə aradan götürmüşdü; Bamsı Beyrəksə bakirə bəy qızının yardımını ilə zindandan qurtarıb qurumuş çayların suyunu, sönmüş ocaqların qorunu özünə qaytarmışdı. Ulularımız Qazlıq dağı, Elbarışı (Elburus) dünyanın mərkəzi sayıb həmişə yüksəkliyə meyil göstərmişdilər. Başqaları dünyanı bir ev şəklində görəndə Azərbaycan türkləri üç çadıra bənzətmiş,

şəri qara, ilahi nuru qırmızı, həqiqi yaşantılarını isə ağ çadırda yerləşdirmişdilər.

KİTABİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı İ. İbtidai dini-mifoloji görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab. B., Səda, s. 5-23

2. Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənəminli və folklor. – B., Elm, 1981, 124 s.

3. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi. – B., Elm, 1988, s. 3-34.

4. Ağasioğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000, 436 s.

5. Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. – B., Gənclik, 1998, 732 s.

6. Aristotel. Poetika. – B., Azərnəşr, 1974, 192 s.

7. Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981, 336 s.

8. Atalar sözü, Toplayanı Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni H.Qasımzadə. – B., Yazıçı, 1985, 691 s.

9. Aşıqlar. – B., Azərnəşr, 1960, 197 s. (təkrar nəşr)

10. Azərbaycan etnoqrafiyası. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Tarix İnstitutu. Arxeologiya və etnoqrafiya sektoru. Üç cilddə. 1-ci cild. – B., Elm, 1988, 456 s.

11. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. – B., Elm, 1982, 510 s.

12. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. II cild. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeiri. Tərtib edəni Ə.Mirəhmədov – B., 1989, 424 s.

13. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Birinci cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B. Yusifovun redaktəsi ilə. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 680 s.

14. Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, 286 s.

15. Azərbaycan xalq nağılları. V cilddə. V cild. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1964, 286 s.
16. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, 196 s.
17. Azərbaycan Respublikası EA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Yeni Tikinti Sahələri Arxeoloji Tədqiqat şöbəsinin Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun hesabatı – B., 1999
18. Azərbaycan folkloru antologiyası. İki kitabda. Birinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, 289 s.
19. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, 260 s.
20. Bayatılar. XVII-XX əsrlər. Əlyazmalar əsasında tərtib edəni A.Məmmədova. – B., Elm, 1977, 328 s.
21. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, 199 s.
22. Bayatılar. II nəşri. Toplayanı və tərtib edəni H.Qasimov. – B., Azərnəşr, 1960, 253 s.
23. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. – B., «Sabah», 1993, 195 s.
24. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik / Xoşbəxtliyə aparan elm. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 492 s.
25. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü (Məmmədov). – B., Elm, 2003, 418 s.
26. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – B., Elm, 1989, 336 s.
27. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2.
28. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç gildə. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, 328 s.
29. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 44-48.
30. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 48-50.

31. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımız barəsində bir neçə söz. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 50-57.
32. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 57-62.
33. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 62-74.
34. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. – B., Gənclik, 1990, 504 s.
35. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. XXXVIII cild. Nağıllar. Tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1988, 464 s.
36. Əbu Həyyan əl-Əndəlus. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərk-etmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərənəşr, 1992, 115 s.
37. Əbdürrəşid əl-B.vi. Kitab təlxisəl-asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar («Abidələrin» xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri). Ərəb dil. Çevirəni Z.Bünyadovdur. – B., «Şur» nəşriyyatı, 1992, 176 s.
38. Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992, 477 s.
39. Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. – B., Gənclik, 1986, 174 s.
40. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). – B., Gənclik, 1998, 524 s.
41. Əliyarov S. Tarixi-coğrafi qeydlər. – «Kitabi-Dədə Qorqud» kitabı, B., Yazıçı, 1988, s. 256-264.
42. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – B., Elm, 1992, 118 s.
43. Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001, 120 s.
44. Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983, s. 294-356.
45. Əliyev R. Məxfilik qırfı, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil duyumu. – B., «Ziya-Nurlan» NRM, 2002, 150 s.
46. Əliyev R. Oğuz dünyanı dərkətmənin açarıdır. – B., «Ziya» MMM, 2000, s.76

47. Ərtoğrul Cavidin rəyi. 1939 il 3 avqust. Molla Cuma ilə Aşıq Könlünün dəyişməsi. Dastan. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş – 78, B., 1938, mart.
48. Füzuli. Əsərləri. V cild. - B., Elm, 1985, 216 s.
49. Cəfərli M. Dastan və mif. – B., Elm, 2001, 188 s.
50. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. – B., AzAtaM, 2002, 600 s.
51. Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Üçüncü kitab. Toplayıb tərtib edən H.İsmayılov. – B., «Səda», 2000, 766 s.
52. Həbiboglu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996, 223 s.
53. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., Azərnəşr, 1991, 296 s.
54. İraq-türkmən folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlu. – B., Elm, 1999, 468 s.
55. İlxır çərşənbələr. Toplayanı və tərtib edən A.Nəbiyev və b. – B., Azərnəşr, 1992, 62 s.
56. İslam. Qısa məlumat kitabı. / Rus dilindən tərcümə edən A.Qəhrəmanov. – B., ASE Baş redaksiyası, 1989, 158 s.
57. Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993, s. 270.
58. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, 265 s.
59. Kitabı-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüştəldirilmiş elmi mətni. Ş.Cəməşidovun «Kitabı-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999, 678 s.
60. Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. – «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989, 64 s.
61. Qumilyev N. Qədim türklər. Tərcümə edən: V.Quliyev, V.Həbiboglu. – B., Gənclik, 1993, 536 s.
62. Qıpçaq M. Türk say sistemi. – B., Yazıçı, 1996, 132 s.

63. Məmmədli M. Azərbaycan miflərinin mətnləri. Namizədlik dissertasiyası. – B., 1996.

64. Mərəsimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. – B., Gənclik, 1993, 348 s.

65. Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Birinci kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasimov. – B., «Sabah», 1994, 388 s.

66. Nağıllar. Tərtib edən N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, 506 s.

67. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məc-muəsi, Beşinci kitab. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 2002, s. 6-93.

68. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, 680 s.

69. Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edən A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1986, 213 s.

70. Nəsimi İmadəddin. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edən Ə.Səfərlidir. – B., Gənclik, 1991, 384 s.

71. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., Elm, 1983, 290 s.

72. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Q.Əliyevindir. – B., Elm, 1983, 650 s.

73. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. – B., Elm, 1983, 650 s.

74. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. H.Məmmədzadəninidir. – B., Elm, 1983, 374 s.

75. Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, 361 s.

76. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir. –B., 1981, 248 s.

77. Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1990, 224 s.
78. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, 92 s.
79. Oğuznamə. XV-XVI əsrlər. Əlyazmasını çapa hazırlayan S.Əlizadə. – B., Yazıçı, 1987, s. 198.
80. Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif – tarix konteksti. – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003, 212 s.
81. Rzasoy S. Professor Ağayar Şükürovun fəlsəfi araşdırmalar sistemində mifologiya. «Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət» elmi məqalələr məcmuəsi. 30-cu buraxılış. Azərbaycan MEA Böhmənyar adına Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu. – B., «Adiloğlu», 2002, s. 58-66.
82. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqları. B., «Səda», 2004, 199 s.
83. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1992, 184 s.
84. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanıdır. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, 72 s.
85. RƏF, M.F. Axundovun arxivi, 120 saylı sənəd.
86. Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasi. – B., Elm, 1999, 72 s.
87. Şeirli sünbüllər. Azərbaycan mifləri. Toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1990, 212 s.
88. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – B., Yazıçı, 1989, 496 s.
89. Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . – B., Gənclik, 1984, 126
90. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994, 232 s.
91. Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990, 96 s.
92. Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – B., Yazıçı, 1983, 326 s.
93. Sultanlı Əli. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim yunan dastanları. - B., Elm, 1999, 82 s.

94. Süleymenov O. Az-Ya. Rus dilindən tərc. Edəni N.Səfərov. – Azərnəşr. Bədii Tərcümə Mərkəzi, 1993, 304 s.
95. Sümər Faruq. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. – B., Yazıçı, 1992, 432 s.
96. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri F.Gözəlov və C.Məmmədov. – B., Yazıçı, 1993, 144 s.
97. Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Dördüncü kitab, birinci cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və b. – B., «Səda», 2000, 497 s.
98. Şərifzadə B. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (Ən qədim dövrlər). – B., «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2003, 304 s.
99. Şərifzadə B. Zərdüşt, Avesta, Azərbaycan... – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 1998, 198 s.
100. Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – B., Elm, 1999, 100 s.
101. Şükürov A. Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995, 188 s.
102. Şükürov A. Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərqi xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995, 204 s.
103. Şükürov A. Mifologiya, Üçüncü kitab. İran xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995. 204 s.
104. Şükürov A. Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – B., Elm, 1996, 164 s.
105. Şükürov A. Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – B., Elm, 1997, 188 s.
106. Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998, 232 s.
107. Şükürov A. Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999, 179 s.
108. Şükürov A. Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999, 163 s.
109. Şükürov A. Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002, 174 s.

110. Tarix-i qezelbaşan («Qızılbaşlar tarixi»). Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlindir. – B., «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, 48 s.
111. Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. – B., Elm, 1999, 164 s.
112. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, 198 s.
113. Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında. I kitab,. – B., Elm, 1961, s. 3-52.
114. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). – B., Elm, 1972, 400 s.
115. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – B., Gənclik, 1987, 280 s.
116. Vəliyev K. Dastan poetikası. – B., Yazıçı, 1984, 156 s.
117. Vəliyev K. Sözüün sehri. – B., Yazıçı, 1986, 303 s.
118. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – B., Maarif, 1985, 414 s.
119. Yusifov Y.B. Qədim Şərq tarixi. – B., B. Universiteti Nəşriyyatı, 1992, 496 s.

Rus dilində

120. Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших традициях индо-иранских народов. В кн.: Древний Восток и античный мир. – М., Наука, 1992, с.26-27.
121. Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990, 326 с.
122. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгийских бурят). – М.: Наука, 1992, 144 с.
123. Аббаслы И. Ареал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. – Б., Издательство «Сада», 2001, 216 с.
124. Абдулла Б. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. – Б., Элм, 1990, 216 с.

125. Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. – М., «Вече», 1999, 480 с.
126. Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, 584 с.
127. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993, 425 с.
128. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака.- СП б.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997.- 480 с.
129. Александров А.Ф. Тайны магических цифр. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 2000, 448 с.
130. Албедиль М.Ф. В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). – СП б.: «Паритет», 2002, 336 с.
131. Алтын-арыг. Хакасский героический эпос. – М., Наука, 1988, 592 с. (Эпос народов СССР).
132. Аннемари Шиммель. Мир Исламского Мистицизма. – М., «Алетейа» «Энигма», 1999 - Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975 / - 416 с.
133. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., Наука, 1990, 287 с.
134. Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. (Беседа о мире и человеке). - М., Полит-издат, 1991, 160 с.
135. «Асуруйское, Ассирийское, Вавилонское дерево» или «Финиковая пальма» [Драхт-и-Асурик]. Парфянская поэма о споре между финиковой пальмой и козой. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.
136. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 1. - М.: Современный писатель, 1995, 416 с.
137. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 2. - М.: Современный писатель, 1995, 400 с.

138. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 3. - М.: Современный писатель, 1995, 416 с.
139. Баландин Р.К. Сто великих богов. – М., «Вече», 2002, 432 с.
140. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962, с. 5-11
141. Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, 616 с.
142. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СПб.: Издательство «Азбука», 2000, 304 с.
143. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., Наука, 1975, 246 с.
144. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000, 455 с.
145. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с франц. А.Калантарова. –М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004, 160 с.
146. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000, 432 с.
147. «Бехистунская» надпись царя Дария I. Перевод с древне-персидского М.А.Дандамаева. В кн. И.В. Рак Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. - Москва: «Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998.- 560 с.
148. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. Шестой том. Гадание – Глазчатка. – С. Петербург, Типография Товарищества «Просвещение», 7 тома, 20, 1901, 794 с.
149. Брагинский Н.Б. Календарь. – в кн. Мифы народов Мира. Том I. – М., Советская Энциклопедия, 1991, с. 610-616.
150. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур: Избранные работы / Отв. ред. Б.Г. Гафуров. М.: Наука, 1972. с. 78—79.

151. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. Автор дополнительного текста А.Д.Столяр– М.: Прогресс, 1990, 368 с.

152. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980, 333 с.

153. Блек М. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, 512 с.

154. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. И прим. И.М.Стеблин-Каменского. - СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003, 352 с.

155. Борев Ю. Б. Эстетика. - М., Политиздат, 1988, 496 с.

156. Бородин А.И. Число и мистика. - Донецк, 1975, 173 с.

157. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. Пер. с нем. М.С.Харитоновна. – М., Наука, 1990, 335 с.

158. Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1998, 416 с.

159. Виллолдо А.. Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К.Семенов/. – К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.

160. В мире мифов и легенд / Сост. Синельченко В.Н., Петров М.Б./ - СПб.: Санкт-Петербург, Издательство «Золотой век», ООО «Веста, 2001, 528 с.

161. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука і техника, 1993. – 478 с.

162. Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. редактор М.В.Адамчик: Гл. науч. Ред. В.В.Адамчик. – Мн.: Современный литератор, 2004, 1088 с.

163. Вунд В. Миф и религия. М.: СПб., 1913, 354 с.

164. Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. - М., Наука, 1989, 256 с.

165. Гамильтон Э. Мифы и легенды. Боги и герои Древней Греции и Древнего Рима / пер. с англ. Л.А.Игореского. – М.: ЗАО Изд-во Центр полиграф, 2002, 460 с.

166. Гейбуллаев Г.А. К этногенезу азербайджанцев. Т. I. – Б., Элм, 1991, 552 с.
167. Гёр-оглы. Туркменский героический эпос. – М., Наука, 1983, 805 с. (Эпос народов СССР)
168. Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перевод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, 752 с.
169. Гегель. Наука логики. - М., Наука, 1972, т. III, 348 с.
170. Геннеп А., Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской; Послесл. Ю.В.Ивановой. – М.: Восточная литература, 2002, 198 с.
171. Гэсэр (Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света) Бурятский героический эпос. – М., Наука, 1973, 409 с.
172. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987, 218 с.
173. Голосовкер Я.Э. Мифы Древней Греции. Сказания о титанах. БМЛ. – Санкт-Петербург, 2001, 351 с.
174. Горан В.П. Древне - греческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, Сибирск. Отдание, 1990, 335 с.
175. Горький М. О детской литературе. - М., Гос. Изд. Детс. Литер., 1958, 432 с.
176. Грейве Р. Мифы древней Греции. / Пер. с англ. Под ред. И с послесл. А.А.Тахо-Годи.- М., Прогресс, 1992, 624 с.
177. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., Наука, 1990, 280 с.
178. Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. – ОО «Издательство АСТ», 2002, 404 с.
179. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Б.: Азернешр, 1990, 308 с.
180. Гумбатов К.Н. Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). – Б., Маариф, 1998, 214 с.
181. Дандес Алан. Фольклор: семиотика и / или психоанализ: Пер. с англ.; Сост. А.С.Архипова. – М.: Восточная литература, 2003, 279 с.

182. Деревянко Е.И. Культ коня у мохе. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987

183. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк).- М., Главная редакция восточной литературы, Наука, 1982, 178 с.

184. Дозволенное – недозволенное [Шайаст - на - шайаст]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV).

185. Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. — М.: Олимп; ООО “Фирма “Издательство АСТ”, 1999. — 208 с.

186. Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса. / История иранского государства и культуры. М., Наука, 1971, 210 с.

187. Дьяконов М.М. Научные представления на древнем востоке (Шумер, Вавилония, Средняя Азия) // Очерки истории естественнонаучных знаний древности. – М.: Наука, 1982, 395 с.

188. Дьяконов М.М. Шумер. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. – М., 1959, 254 с.

189. Дюма А.. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, Мерани, 1988, 286 с.

190. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990, 230 с.

191. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. – М.: Наука, 1986, 189 с.

192. Евсюков. Мифы о мироздании. В кн.: «Мироздание и человек». – М.: Политиздат, 1990, 332 с.

193. Егер Оскар. Всемирная история. В 4 томах. Том 1. Древний мир./Пер. с нем. П.Н.Полевого – М.: - ООО «Издательство АСТ», 2000, 824 с.

194. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 726 стр.

195. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л., Государственное издательство художественной литературы, 1962, с. 564.

196. Залеман К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880. с. 175—177.

197. Значение Дрона (Чим-и дрон). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV), 366 с.

198. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. В 4-х выпусках. Выпуск I (А-Е). Труды и издание Архимандрита Никифора. - М., 1891, с. 902 (Репринтное издание, 1990).

199. Ильясов Я. Месть Анахиты. – М.: Советский писатель, 1990, с. 576.

200. Ислам: Энциклопедический словарь – М.: Наука, 1991, 315 с.

201. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. (Пог-ребальный обряд). – М.: Наука, 1990, 256 с.

202. История и семиотика индейских культур Америки / Отв. Ред. А.А.Бородатова, В.А.Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Михлухо-Маклая. – М.: Наука, 2002, 574 с.

203. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные про-изведения. – Б., Элм, 1985, с. 306-318.

204. Казвини Зейнадин бин Хамдаллах. Зейл-е тарих-е гозиде. (Дополнение к «Избранной истории»). Пер. с фарси М.Д.Кязимов и В.З.Приева. – Б., Элм, 1990, 212 с.

205. Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989, 360 с.

206. Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. Т. I / Под ред. А.Н.Сахарова. – М.: Наука, 1089, с. 640.

207. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюрко-язычных народов. /Исследования по теории и истории эпоса. – М.: Наука, 1968, 260 с.

208. Кассирер Э. Сила метафоры. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, с. 204.

209. Касумова С. Азербайджан в III –VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). – Б., Элм, 1993, 140 с.

210. Кафарлы Р. Философия любви на древнем Востоке и Низами. Санкт-Петербург, Лейла, 2001, 112 с.

211. Каутский К. Происхождение христианства. - Издательство Политической литературы, 1990, 463 с.

212. Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с. англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ - К.: «София», Ltd., М.: Из-во Транс персонального Инсти-тута, 2001, 288 с.

213. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – М., Политиздат, 1986, 270 с.

214. Книга Деда Коргуда. Перевод на русский язык В.В.Бартольда. – Б., Издательство АН Азерб ССР, 1950, 230 с.

215. Книга Орудж-бека Байата Дон-Жуана Персидского (Историко-геог-рафический трактат) – Б., 1988, 216 с.

216. Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во Эксмо, 2002, 448 с.

217. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз Намаг). Перевод со среднеперсидского (пехлеви), введение и примечания А. И. Колесникова // «НЛЮ - Связные Вселенной» Альманах-дайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий, Выпуск 5, май, Луганск, 1994, с. 32-71.

218. Книга о шахматах [Чатранг-намаг]. Объяснение игры в шахматы и изобретение игры в нарды. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.

219. Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., Наука, 1976, 239 с.

220. Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. – М.: Наука, 1986, 744 с.

221. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000, 304 с.

222. Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985, 273 с.

223. Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах / Пер. с англ. К.Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000, 656 с.

224. Крамер Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. 2-е изд., измен. / Пер. с англ. Ф.Л.Мендельсона. – М.: Наука, 1991, 235 с. (По следам исчезнувших культур Востока).

225. Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3-х т. Том 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах – «хозяевах». – СПб.: Наука, 2001, 584 с.

226. Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.

227. Кудияров А.В. Поэтика – воззренческие аспекты историзма эпического творчество //Фольклор: Проблемы историзма. М.: 1988, с. 105-141.

228. Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. - М., Греко-латинский кабинет, 1992, 272 с.

229. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жит / Пер. с англ. КСеменов. - К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002, 256 с.

230. Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культы. - М.: Наука, 1991, 197 с.

231. Леви-Брюл Л. Первобытное мышление. – М.: Академия, 1930, 238 с.

232. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. / Пер. с франц. З.А.Сокелер и др. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999, 406 с.

233. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 2. От мёда к пеплу. / Пер. с франц. Н.Б.Маньковская. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000, 442 с.

234. Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000, с.332 (Мыслители XX века).

235. Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. – М., Наука, 1985, 536 с.

236. Легенды Крыма. Составител Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. – Симферополь, 1974, 176 с.

237. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима. Составление А.А.Нейхардт- М., Правда, 1987, 576 с.

238. Литературный энциклопедический словарь. - М., «Советская энциклопедия», 1987, 752 с.

239. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979, 346 с.

240. Локк Дж. Избр. Философ. Произведение в 2-х томах. т. I. - М., 1960, 348 с.

241. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991, 525 с.

242. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.– Л., Издательства «Прос-вещение». Ленинградское отделение, 1972, 270 с.

243. Лотман Ю.М. Миф – имя – культура. В его кн. «Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2001, 704 с.

244. Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1999, 512 с.

245. Майкл Х.Харт. Сто великих людей. М., «Вече», 1998, 544 с.

246. Маковельский А.О. Авеста. - Б., Азернешр, 1960, 221 с.

247. Малерб М. Зороастрийский календарь. В кн.: Религии человечества. - М.-СПб: “Рудомино”; “Университетская книга”, 1997, 35-38.

248. Марр Н.Я. Вступительная лекция «Тексты и разыскания по кавказской филологии» в Лазаревском переднеазиатском институте. – Л., 1925, т. I, 399 с.

249. Марр Н.Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. – Пг., 1922, 210 с.

250. Марр Н.Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. – Избранное произведение, т. III, М.-Л., 1958, 377 с.

251. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., Советская энциклопедия, 1991, с. 653-664.

252. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М., Издательство «Наука», 1979, 359 с..

253. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература. РАН, 2000, 407 с.

254. Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М., Наука, 1968, 295 с.

255. Мертлик Р. Античные легенды и сказания / Пер. с чеш.- М., Республика, 1992, 480 с.

256. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. – М.: Наука, 1963, 146 с.

257. Мифология. Мини-энциклопедия. Все обо всем./ Пер. с англ. Л.Калашниковой. – М.: ООО «Издательство «Олимп»; «Издательство АСТ», 2002, 192 с.

258. Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том I. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.

259. Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.

260. Мифы и легенды народов мира. Финляндия. Россия. Восток. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том III. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.

261. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А.Токарев/, Том I. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 671 с.

262. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, 719 с.

263. Мифологический словарь. /Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 736 с.

264. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987, 288 с.

265. Михайлов Т.М. Структура Бурятского шаманизма. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204

266. Морок А., Разумовская К. Магия чисель. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999, 256 с.

267. Муравьева Т.В. Сто великих мифов и легенд. – М.: Вече, 2002, 480 с.

268. Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998, 334 с.

269. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002, 352 с.

270. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. Ответ-ственные редакторы: Б.Н.Путилов и Г.Штробах – М.: Наука, 1991, 168 с.

271. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III. - М.: Наука, 1985, 496 с.

272. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга I. – М.: Наука, 1990, 492 с. (Эпос народов СССР).

273. Наставление Мудреца [Андраз-и данаг-марад]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV).

274. Немировский А.И. Мифы древней Эллады. – М., Просвещение, 1992, 319 с.

275. Ницше Ф.Сочинения в 2 т. Том 2. Литературные памятники / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990, 831 с.

276. Новичкова Т.А. Эпос и миф. – С-т. П.: Наука, 2001, 247 с.

277. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. Изд. 2-е, дополн. / Сост. И.М. Стеблин-Каменский; Отв. ред. А.Л. Грюнберг. М., 1988, 337 с.

278. Оппенгейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. И доп. Пер. С англ. М.Н.Ботвинника. – М.: Наука, 1990, 319 с.

279. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). / Пер. с англ. А.А.Вигасина. - М., «Высшая школа», 1990, с. 211.

280. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М., Наука, 1991, 219 с.

281. Платон. Космология. В кн. «Антология мировой философии: Античность. – Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001, 992 с.

282. Плетнева С.А. Половцы. – М., Наука, 1990, 208 с.

283. «Повесть о Йойште Фрияне». Предисловие, перевод и комментарии А.А. Амбарцумяна // Альманах «Петербургское Востоковедение» (St. Petersburg Journal of Oriental Studies, Vol. 8), выпуск 8, СПб. 1996, сс. 88-118.

284. Поль С. Брегг. Формула совершенства. - Санкт-Петербург, Издательство «Лейла», 1993, 384 с.

285. Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М.: Наука, 1994, 146-205

286. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, 366 с.

287. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001, 192 с.

288. Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чисовой. – М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека), 749 с.

289. Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2000, 416 с.

290. Рак И.В. В царстве пламенного Ра: Мифы легенды и сказки Древнего Египта. – М.: Детс. Литература, 2002, 191 с.

291. Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. М.: Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998, 578 с.

292. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Перевод с персидского Хетагурова Л.А. – М., Л.: Т. I, книга I, 1952, 201 с.

293. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. - М., Наука, 1988, 784 с.

294. Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, Атон, 1998, 1072 с.

295. Словарь античности. Перевод с немецкого. – М., Прогресс, 1989, 704 с.

296. Словарь мифов. Под редакцией Питера Бентли / Пер. с англ. Ю.Бон-дарева. – М.: ФАИН-ПРЕСС, 2001, 432 с.

297. Соколов С.Н. История таджикского народа. Т. 1: С древнейших времён до V в. н. э. / Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского. М., 1963. с. 168-186, 512-514.

298. Сотворение основы (Бундахишн). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV). с. 31.3

299. Софокл. Эдип - Царь. В кн. Античная литература. Греция. Антология. Часть I / Сост. Н.А.Федеров, В.И.Мирошниченко. – М., Высшая школа, 1989, 383 с.

300. Смирнов К. Персы. Этнографический очерк о Персии. – Тифлис, Типография Штаба Кавказского военного округа, 1917, 228 с.

301. СМОМПК («Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа»).- Выпуск I-47, Тифлис, 1981-1927. Выпуск - I, Татарская пословицы, поговорки, загадки и имена женщин, 1981 с. 43-57

302. Стеблева И.В. Очерки турецкой мифологии. По материалам волшебной сказки. – М.: Восточная литература РАН, 2002, 102 с.

303. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976, 298 с.

304. Стивенс Дж., Седлетски-С.Л. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С.Грабовецкий/. –К.: София, Ltd., 2001, 288 с.
305. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. – Б., «Элм», 1990, 304 с.
306. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, 573 с.
307. Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / Пер. и исслед. А.Г.Юрченко. – СП б.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002, 400 с.
308. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. – М., Наука, 1982, 270 с.
309. Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, 512 с.
310. Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990, 622 с.
311. Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 567.
312. Топоров В.Н. и Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. - М., Просвещение, 1965, 263 с.
313. Топоров В.В. Образ трикстера в енисейской традиции. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.
314. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.: Наука, 1988, 331 с.
315. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука, 1988, 225 с.
316. Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкент, 1950, 467 с.

317. Три великих сказания Древней Индии/Литературное изложение и предсл. Э.Темкина и в. Эрмана. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002, 672 с.

318. Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. - М., Госиздат, 1959, 268 с.

319. Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990, 512 с.

320. Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1989, 815 с.

321. Фрейд З. Тотем и табу. В его кн. «Сборник: Остроумие и его отношение к бессознательному; страх; Тотем и табу. / Пер. с нем. Я.М.Когана, М.В.Вульфа. – Минск, ООО «Попурри», 1999, 492 с.

322. Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 2000, 576 с.

323. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности – М.: «Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, 800 с.

324. Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974, с. 192.

325. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, 703 с.

326. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете./ Пер. с англ. Д. Вольпина. - М., Политиздат, 1989, 542 с.

327. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И. Кузищина./ Пер. древне персидского С.П. Виноградов. - М., Наука, 1980, с. 61-89.

328. Хорошова С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. – Ростов на Дону, Изд-во «Проф-Пресс», 2000, 608 с.

329. Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. – М., Издательство Московского университета, 1991, 320 с.

330. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. – М., Наука, 1991, 184 с.

331. Хубяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.

332. Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария. – Санкт-Петербург, Типографии Имперской Академии наук, 1861, с. 160.

333. [Чудеса и достопримечательности Систана]. Перевод с пехлеви А.А.Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.

334. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987, с. 92-93, 114-115, 253-254.

335. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. – М.: ООО «Издательство АСТ»: «Издательство Астрель»: ООО «Русские словари», 2001, 624 с.

336. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии. Сочинения. /Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В, Михайлова. – М.: Издательство «Мысль», 1998 – 1664 с.

337. Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир: (ветхий завет как памятник лит. и обществ. Мысли древней Средней Азии). – М.: Политиздат, 1987, 240 с.

338. Элиаде М. Аспекты Мифа. – М., Инвест-ППП, 1995, 240 с.

339. Элиаде М. Космос и история. - М., Прогресс, 1987, 359 с.

340. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. / пер. с англ.: К.Богущкий, В.Трилис. – К.: София, 2000, 480 с.

341. Эфендиева Р. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – нач. XX в.в.) – Б., «Агрыдаг», 2001, 212 с.

342. Юнг К.Г. Использование анализа сновидений- В его кн.: «Избранное» / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1998, 656 с.

343. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем.- Мн.: ООО «Попурри», 1998, 405 с.

344. Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. с нем. - СПб.– М., 1996, 452 с.

345. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Б.Л.Рифтина. – М., Наука, 1987, 527 с.

346. Яценко С.А. Знаки – тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. – М.: Восточная литература РАН, 2001, 190 с.

Türk dilində

347. Abdurrahman Güzel. Tekke Şiiri. - Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisinde. C LVII, Sayı: 445-450, Osaq-Haziran, 1989, s. 134-168

348. Abdulkadir Sezgin. Mənim dinim. T.C. B. Böyükəlçiliyi Din Hidmetleri Müşavirinin neşri. - B., Şərq-Qərb mətbəəsi, 1994, 248 s.

349. Bediüzzaman Said Nursi. Genclik rehberi.– İstanbul. Sözler Yayınevi, 1999, 240 s.

350. Çoruhlu Yaşar. Türk mitolojisinin anahatları.- Kabaqcı Yayınevi: 2000, 237 s.

351. Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkına araştırmalar, I. F.Köprülünün doğumunun 60 yıldönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halasi Kun. – Ankara, 1950, 439 s.

352. Kafesoğlu İ. Eski türk dini. – Ankara, Kültür bakanlığı Yayınları. Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 12, 1980, 67 s.

353. Qədim Dövrden Bu Güne kadar. Türkiyə Türk Edebiyyatı (Tarix-Adlar-Metnler). Müelliflər: Nevzet Kösoğlu, Feridun Alper, Emin Alper. – Ankara, Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı, 1999, 680 s.

354. Ninni bebeğim ninni. Ninni Şiirleri Antolojisi. Tertibçi Mustafa Ruhi Şirin. – Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990, 126 s.

355. Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. - Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1946, 248 s.

356. Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyatında mazmunlar ve izahı. Hazırlayan doç. Dr. Semal Kurnaz. – Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Maivaasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992, 499 s.

357. Osmanlı V. Türk halkları edebiyatlarının ortak başlangıcı (VI-X asırlar). – Erzurum, 1996, 106 s.

358. Öcel Baheddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Vasimevi, 1989, 644 s.

359. Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989, 454 s.

Fars dilində

360. فر هنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی
• تالیف • دکتر محمد جعفر یاحقی • سروش • تهران • ۱۳۶۹ •

Əsətir mədəniyyəti və fars ədəbiyyatında işlənən dastan ünsürləri. Tərtib etdi doktor Məhəmməd Cəfər Yaheqi. – Təhsil nazirliyi tərkibində mədəni mütaliə və tədqiqatlar idarəsi və «Seruş». – Tehran, 1369, 553 s. (Azərbaycan türkcəsinə çevirəni tarix elmləri doktoru Ş.Faziloğludur).

MÜNDƏRİCAT

Ön söz: Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixi Ramazan Qafarlının baxışlar sistemində _____ 3

Başlanğıc _____ 15

BİRİNCİ FƏSİL

Mifoloji düşüncə sisteminin poetik strukturu və Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya problemləri _____ 28

- 1.1. Mifologiyanın nəzəri-kateqorial aspektləri: mifoloji düşüncənin tədqiq tarixi və poetik strukturu _____ 29
- 1.2. Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya qaynaqları _____ 44
- 1.3. Mif və Azərbaycan-türk etnik-mədəni gerçəkliyi _____ 55

İKİNCİ FƏSİL

Mifoloji düşüncənin genetik strukturu _____ 98

- 2.1. Mifoloji düşüncənin struktur səviyyələri _____ 88
- 2.2. Sakrallaşdırma mifoloji düşüncənin başlıca atributu kimi _____ 112
- 2.3. Mifoloji kontinuum (məkan-zaman sistemi) daxilində vəhdət _____ 127
- 2.4. Mifoloji kontinuum (zaman-məkan sistemi) _____ 129
- 2.5. Zamanın uzunluq toposları, yaxud «xronoakt»lar _____ 138
- 2.6. Mifoloji dünya modelinin kəmiyyət strukturu _____ 145
- 2.7. Oğuz-türk mifoloji dünya modelinin qurulmasında sakral rəqəmlərin rolu və funksiyası _____ 168
- 2.7. Ritual-mifoloji dünya modeli _____ 180
- 2.8. İllaxır çərşənbələr _____ 201

ÜÇÜNCÜ FƏSİL

Mifoloji dünya modelinin təkamülünün struktur mərhələləri _____ 216

3.1. Totem dünya modeli və totem mifləri	217
3.2. Şaman dünya modeli və qam-şaman mifləri	253
3.3. Mifoloji dünya modelinin dualistik strukturu və əkizlər mifi	282
3.4. Dev, əjdaha və pəri	307

DÖRDÜNCÜ FƏSİL

Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu

4.1. Yaradılış mifologemi və kosmoqonik miflər	320
4.2. Zaman mifologemi və təqvim mifləri	351
4.3. Kosmoloji sonluq mifologemi və esxatoloji miflər	357

Son söz	366
Kitabiyat	377